

مَرْكَزُ الْأَمْرِ وَالْحُكْمِ خِدْمَةُ الطَّلَافِ

خِلاَصُ نِزَالِ صَوْلِكَ

الْمَجْمُوعَةُ الثَّلَاثُ

بِقَلَمِ
السَّيِّدِ هَاشِمِ بْنِ هَاشِمٍ

سرشناسه	:	هاشمی، سید هاشم، ۱۳۲۷-
عنوان و نام پدیدآور	:	خلاصه علم الاصول / بقلم سید هاشم هاشمی؛ [برای مرکز الامام الحجة لخدمة الطلاب].
مشخصات نشر	:	قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۴۰ق. = ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	:	۴ج.
وضعیت فهرست نویسی	:	فیا
یادداشت	:	عربی.
موضوع	:	اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴
موضوع	:	Islamic law, Shiites -- 20th century Interpretation and construction
شناسه افزوده	:	مرکز الامام الحجة (عج) لخدمة الطلاب
رده بندی کنگره	:	۱۵۹/۸BP
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۵۸۴۳۱۶۹



خلاصه علم الاصول ۳

بقلم: السيد هاشم الهاشمي

الناشر: اسماعيليان

الطبعة: الاولى / ۱۴۴۱ ق

المطبعة: نكين

عدد النسخ: ۵۰۰

ردمك: ۹-۸-۵-۹۶۱۰-۶۲۲-۹۷۸

ردمك الدورة: ۸-۵-۵-۹۶۱۰-۶۲۲-۹۷۸



قم: خیابان معلم

میدان روح اله

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۴۲۱۲

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



في الأقلّ والأكثر

والأقلّ والأكثر أمّا ارتباطيّان أو استقلليّان .

أمّا الارتباطيّان : فهناك مصلحة واحدة في جميع الأجزاء ، وإطاعة وعصيان ، وثواب واحد ، وأمر واحد ، ولكن بصورة يكون الأمر الأكثر أو الأجزاء الزائدة على تقدير وجوب الأقلّ بنحو اللابشرط ، بحيث لو أتى بالزائد لم يضرّ بالإطاعة ، كمثال الصلاة بالنسبة للسورة ، فلو لم تكن السورة واجبة أو جزءاً ، ولكنّ الإتيان بها غير مخلّ .

وأما الاستقلليّان : فهناك مصالح وأوامر وإطاعات وعصيانات متعدّدة للأقلّ والأكثر ، كمثال الدّين إذا دار أمره بين دينار أو ثلاثة ، فلو دفع دينار وكان الدين حقيقة ثلاثة ، فقد أطاع بمقدار الدينار وعصى بمقدار الدينارين .

وكلامنا في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين ، فما هو الأصل فيه ؟

ذهب البعض إلى أنّ الأصل فيه الاشتغال وذلك بالاحتياط بالإتيان بالأكثر ؛ لأنّ التكليف قد اشتغلت به الدّمّة يقيناً ، وهو يطالب بالفراغ اليقينيّ ، ومع الإتيان بالأقلّ لا يقين بالفراغ ، فلا بدّ من الإتيان بالأكثر ليحصل اليقين بالفراغ .

ولكنّ الوصول للرأي الحقّ في هذه المسألة لا بدّ من البحث حول مقامين : الأول حول الأجزاء ، أي : دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في الأجزاء ، والثاني حول الشروط .

المقام الأول

أما المقام الأول: دوران الأمر بين الأقل والأكثر في مجال الأجزاء ، كما لو شككنا أن الصلاة تسعة أجزاء أو عشرة - مثلاً - حيث نشك أن السورة جزء واجب أو لا ؟

والآراء في هذا المقام متعددة :

١ - ذهب بعضهم - كما يظهر من المحقق الخراساني رحمته الله في حاشيته على الرسائل - إلى الاشتغال ، وعدم جريان البراءة العقلية والنقلية .

٢ - وذهب آخرون - كالشيخ - إلى جريان البراءة العقلية والنقلية .

٣ - وذهب صاحب الكفاية رحمته الله في الكفاية ، وتبعه المحقق النائيني رحمته الله إلى جريان البراءة النقلية دون العقلية .

والكلام يقع في جهتين :

الجهة الأولى: في جريان البراءة العقلية وعدمه .

الجهة الثانية: في جريان البراءة النقلية وعدمه .

الجهة الأولى

فذهب الشيخ إلى جريان البراءة العقلية ، وذكر لتقريبه وجوهاً :

الوجه الأول: أن وجوب الأقل متيقن ومعلوم ؛ لأنه أما وجوبه نفسي ، لو كان هو الواجب واقعاً ، وأما وجوبه غيري ؛ لأن الأكثر هو الواجب واقعاً ، وأما وجوب الأكثر فهو مشكوك في وجوبه ، لذلك ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل ولا يجري فيه الأصل مع العلم ؛ لأن موضوعه الشك ، وشك بدوي

بوجوب الأكثر ، فيجري فيه أصل البراءة .

ويتوقف دليل الشيخ على أمرين :

الأول : أن الأجزاء متّصفة بالوجوب الغيريّ ليمّ ما ذكره من التعيين بوجوبه على كلّ حال ، وأمّا على القول بعدم اتّصافها بالوجوب الغيريّ بل النفسيّ فحسب ، فليس هناك إلّا وجوب نفسيّ واحد يشكّ في تعلّقه بالأقلّ والأكثر ، ولا يكون للأقلّ وجوب متيقّن على كلّ تقدير .

الثاني : أن اليقين والعلم بالوجوب الجامع بين النفسيّ والغيريّ في الأقلّ موجب لانحلال العلم الإجماليّ المرّدّد بين الأقلّ والأكثر .
وأشكل على كلا الأمرين :

أمّا الأول : إنكار الوجوب الغيريّ للأجزاء أي الأقلّ ؛ لأنّه ليس للأجزاء وجود منحاز خارجاً عن المركّب وذوي المقدّمة ، والمقدّميّة متوقّفة على تعدّد الوجود خارجاً ، وجود المقدّمة وذبيها ، بحيث للمقدّمة وجود ولذي المقدّمة وجود آخر يتوقّف على وجود المقدّمة ، ويطرّشّح الوجوب الغيريّ من ذي المقدّمة إليها ، والمفروض أنّه ليس للأجزاء وجود منحاز عن وجود المركّب ، كما هو واضح ، فلا يتصوّر الوجوب الغيريّ فيها ، وإنّما يتصوّر الوجوب الضمنيّ .

وأما الثاني : فإنّ ما يوجب الانحلال أن يكون الوجوب المتيقّن بالتفصيل للأوّل من سنخ الوجوب المعلوم بالإجمال ، والمفروض تغايرهما سنخاً ، فإنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسيّ المرّدّد بين الأقلّ والأكثر ، والمعلوم بالتفصيل هو الوجوب الجامع بين النفسيّ والغيريّ .

وأشكل المحقّق الإصفهانيّ رحمته : أن وجوب المقدّمة ليس شرعيّاً بل عقليّاً ، كما ثبت في محلّه ، وكذلك فإنّ الوجوب الجامع بين الغيريّ والنفسيّ ليس مجعولاً شرعيّاً ، بل منتزع عقلاً ، وما يوجب الانحلال هو الشرعيّ لأنّه من سنخ المعلوم

بالإجمال الشرعي .

وأشكل السيد الصدر رحمته : إن ما يوجب الانحلال أن يكون الوجوب المتيقن تفصيلاً مصداقاً للوجوب المعلوم إجمالاً ومن سنخه ، وأما لو لم يكن مصداقاً له فلا يوجب الانحلال ، وما نعلمه إجمالاً هو الوجوب النفسي ، وما نعلمه تفصيلاً هو الوجوب الجامع بين النفسي والغيري .

وخلاصة هذا الإشكال بكلّ تقريباته : أن المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسي الشرعي للأقلّ أو الأكثر ، فلو كان يعلم بالوجوب النفسي الشرعي للأصل أو قامت حجة عليه ، لأمكن الانحلال ، ولكن المفروض أنه يعلم بحكم عقلي انتزاعي مع أن الوجوب الغيري أيضاً هو حكم عقلي كالوجوب الجامع .

الوجه الثاني : أنه يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل ، أما ضمناً أو نفسياً ، فينحل العلم الإجمالي المردّد بين الأقل والأكثر للعلم تفصيلاً بوجوب الأقل ، فلا يجري فيه الأصل ، والشك في وجوب الأكثر فيجري فيه الأصل ، ولا يأتي فيه الإشكال الأول على الوجه الأول ؛ لأن المفروض أن الأجزاء تتّصف بالوجوب الضمني ، ولا تتّصف بالوجوب الغيري ، كما يمكن أن يقال لا يأتي فيه الإشكال الثاني ؛ لأن الوجوب المعلوم بالإجمال هو النفسي ، وما يعلم به تفصيلاً هو النفسي أيضاً ؛ لأن الضمني نفسي فهو من سنخه ، ومصداقاً للوجوب المعلوم بالإجمال ، فوجوب الأقل معلوم تفصيلاً ويوجد عليه بيان ، فالعقاب عليه مع البيان فلا تجري البراءة العقلية .

وأشكل على هذا الوجه :

١ - إن الإشكال الثاني على الوجه الأول وارد على الوجه الثاني ، فإن الوجوب المعلوم تفصيلاً ليس من سنخ المعلوم بالإجمال ، وليس مصداقاً له ؛ لأن المعلوم بالإجمال هو النفسي الاستقلالي بقيد الاستقلالية ، وأما المعلوم تفصيلاً فهو

الوجوب النفسي المردّد أو الجامع بين الاستقلالي والضمني، (وقد ذكر هذا الإشكال السيّد الصدر رحمته).

فلو كان العلم التفصيلي قائماً على الوجوب النفسي الاستقلالي للأقلّ صحّ الانحلال، ولكنّه قائم على حكم عقلي انتزاعي وجامع مردّد بين الضمني والاستقلالي، وهذا هو المعلوم بالإجمال.

٢ - ما ذكره المحقّق النائيني رحمته: أنّ هذا العلم التفصيلي نفسه العلم الإجمالي لا غيره؛ لأنّ الضمني يعني: وجوب الأكثر، وجوب الأقلّ استقلالاً، فهذا العلم التفصيلي يعني دوران الأمر بين وجوب الأكثر والأقلّ، وهو عين العلم الإجمالي، فإنّ الوجوب الضمني للأقلّ هو عبارة أخرى عن وجوب الأكثر، فإذا دار الأمر بين وجوب الأقلّ ضمناً أو نفسياً، فهذا عبارة أخرى عن تردّد الوجوب النفسي بين الأقلّ والأكثر.

وربّما يصوّر كلام الشيخ أنّه يدور حول التنجيز، حيث نعلم بتنجز الأقلّ على كلّ حال، وأنّه في عهدة المكلف، أمّا نفسياً أو ضمناً أو غيريّاً، فلا تجري فيه البراءة وتجري البراءة في الأكثر؛ لأنّه لا يعلم بتنجزه على كلّ حال، فالانحلال إنّما يكون حسب الأثر العقلي، وهو التنجيز.

وأشكل المحقّق الإصفهاني رحمته: أنّ الوجوب الغيري غير قابل للتنجيز؛ إذ لا عقاب عليه؛ لأنّ القابل للتنجيز خصوص النفسي. (وذكر هذا الإشكال السيّد الصدر رحمته)

وذهب صاحب المنتقى للتبويض في التنجيز، وأنّه لو ترك الأجزاء المعلومّة، وكان الواجب هو الأكثر، فيعاقب على ترك الأكثر المستند لترك الأجزاء المعلومّة، وأمّا لو جاء بالمعلومّة، فلا يعاقب على ترك الأكثر لعدم البيان. وهذا وجه حسن يقرّبه العقلاء، فإذا وجب عنوان، وكان له أجزاء، فما علم به من الأجزاء يتنجز،

وما لم يعلم بها فلا يتنجز. إذن فنحن ندور مدار ما علم من أجزاء، وهي الأقل، وأما الأكثر فلا يعلم بها.

وفي رأيي أن هذا الوجه هو الصحيح في المسألة؛ لأننا في الحقيقة مكلفون ومطالبون بما قام عليه البيان، وهو المنجز ومحل العقاب، ولنا مكلفين بالواقع وإن لم يبين، ولم يصل، ولم نعلم به، وبمجرد احتماله، وفي الحقيقة أن وجوب الزائد أو الأكثر يرجع إلى الشك في الجعل والتكليف، لا في المتعلق بعد تمامية البيان، أو الشك في الامتثال والسقوط، بل الشك في أصل الجعل، وأما بالنسبة للأقل فقد تمّ البيان فيه، لذلك لو كان ترك الأكثر سبباً لترك الأقل، وكان الواجب هو الأكثر، فيستحقّ العقاب، وأما لو أتى بالأقل وترك الأكثر، فلا يستحقّ العقاب. وهذا الرأي هو الصحيح في المسألة، وهو مما اتفق عليه أكثر الأعلام، كالسيد الخوئي رحمته الله والمنتقى، وغيرهما.

وبعبارة أخرى: قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري في الأكثر، ولا تجري في الأقل، لذلك يجري الأصل في الأكثر دون الأقل، فلا معارضة بينهما^(١).

وربما مراده لأجل العلم الإجمالي بتعلق الوجوب بالأقل أو الأكثر لا يجري أصل البراءة في كليهما، بل في أحدهما، ولا يجري بالنسبة للإطلاق وهو الأقل، أي: الماهية اللابشرط، أما لأجل تمامية البيان فيه أو للعلم بالتكليف، أو لأجل أنه خلاف الامتنان لوقوعه في المقيد. إذن فيجري الأصل في طرف الأكثر أو التقييد.

يمكن أن يقال: ما المانع من جريان الأصليين وتساقطهما ويتنجز العلم الإجمالي؟
إلا أن يقال: بأن الأصل لا يجري في الأجزاء المعلومه، أي: الأقل دون

(١) يلاحظ محاضرات في أصول الفقه ٢: ٣٨٩، بحث مقدّمه الواجب.

المشكوكه فيجري .

والظاهر أن مراد السيّد الخوئي رحمته ^(١) : أن أصل البراءة للامتنان ، وفي رفع التكليف أو في البراءة عن الأقل لا يوجد امتنان ؛ لأنه إذا أجرينا البراءة عن الأقل فلا بدّ من وجوب الأكثر ؛ لأنّ الفرائض خمسة في اليوم ، بينما رفع الأكثر موافق للاحتياط ؛ لأنّ في إثبات الأكثر مشقة .

بالإضافة إلى ما ذكرناه أنّه يوجد على الأقلّ (بيان) فلا تجري البراءة العقلية لارتفاع موضوعها (عدم البيان) بينما تجري في الأكثر لعدم البيان ، بالإضافة للبراءة النقلية « لا يعلمون » فالأقلّ معلوم دون الأكثر .

وخلاصة رأي السيّد الخوئي رحمته وغيره في مسألة الأقلّ والأكثر : إنّ الشكّ دائماً بالنسبة للأكثر من الشكّ في أصل التكليف والجعل ، وهو مجرى البراءة ، ولا يوجد أصل يعارضه لأنّ الأقلّ يحرز قيام الحجة والبيان فيه ، فلا يجري فيه أصل البراءة .

وقد ذكر لجريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين موانع :

منها : ما ذكره صاحب الكفاية رحمته أنّه يستلزم الخلف من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالأقلّ ؛ وذلك لأنّ وجوب الأقلّ مطلقاً على كلّ تقدير متوقّف على وجوب الأكثر نفسياً ، فإذا انتفى الوجوب النفسيّ للأكثر بواسطة العلم التفصيلي بوجوب الأقلّ لزم الخلف ، ولا يبقى الوجوب الغيريّ للأقلّ .

كما يلزم من الانحلال عدم الانحلال ؛ لأنه مع انتفاء وجوب الأكثر بالانحلال لا يبقى المبرّر لوجوب الأقلّ مطلقاً الموجب لانحلال العلم الإجمالي ؛ إذ مع انتفاء وجوب الأكثر نفسياً لا يبقى وجوب غيريّ بالأقلّ ، فلا يتحقّق الانحلال .

أو يلزم من تنجّز الأقلّ عدم تنجّزه، أو من انحلال العلم الإجماليّ عدم انحلاله بعد انتفاء وجوب الأكثر بسبب الانحلال، أو تنجّز الأقلّ قطعاً.

و خلاصة الإشكاليين: أن كلّ علم تفصيليّ يتولّد من علم إجماليّ لا يمكن أن يكون سبباً لانحلال العلم الإجماليّ، كما أنّ كلّ معلول لا يمكن أن يكون سبباً في إبادة علته.

ولا شكّ أنّه بعد العلم تفصيلاً بوجوب الأقلّ ينتفي وجوب الأكثر، بينما وجوب الأقلّ تفصيلاً متوقّف على وجوبه على كلّ تقدير، ومنه وجوب الأكثر، فالأساس لوجوب الأقلّ تفصيلاً هو وجوبه على كلّ تقدير، ووجوبه على كلّ تقدير متوقّف على إمكان وجوب الأكثر، فإذا انتفى وجوب الأكثر بواسطة اليقين تفصيلاً بوجوب الأقلّ، لم يبق الأساس لوجوب الأقلّ تفصيلاً.

وأشكل عليه: أنّ الانحلال يستلزم عدم وجوب الأكثر، ولكن عدم وجوب الأكثر لا يستلزم عدم وجوب الأقلّ مطلقاً ليلزم الإشكالات؛ لأنّ وجوب الأقلّ ليس ناشئاً من العلم الإجماليّ ليتوقّف على بقاء العلم الإجماليّ، بل وجوب الأقلّ لأجل تماميّة البيانّة فيه ووصوله، وعدم وصول وجوب الأكثر وعدم تماميّة بيانّته لأجل الشكّ في الجزء الزائد، كما وضّحنا هذه الفكرة قريباً.

ومنها: أنّ الأصل في سقوط التكليف دائماً هو الاحتياط، وبناء على الارتباطيّة لا الاستقلاليّة، فإنّ التكليف واحد مرتبط كما وضّحناه، وهو متيقّن، ولكن له طرفان: الأقلّ والأكثر، ومع الإتيان بالأقلّ لا نتيقّن بالسقوط وإنّما نتيقّن به مع الإتيان بالأكثر.

والجواب: تارة الشكّ في السقوط لا يرتبط بالجعل والبيان؛ لأنّ التكليف مبينّ تامه، وإنّما يشكّ في سقوطه بسبب آخر كمن شكّ بالإتيان بصلاة الظهر مع العلم بوجوبها وتامّة البيان فيها، وأخرى الشكّ في السقوط إنّما نشأ من

عدم تمامية البيان ويشك في البيان بالنسبة للجزء العاشر، فهو شك في أصل الجعل والتكليف، فالأصل فيه أن يأتي بما يتيقن ببيانته وجعله، وأما ما شك فيه فيجري البراءة.

وبعبارة أخرى: تارة يشك في سعة التكليف وضيقه لأجل السعة والتعدد في متعلقه والتعدد في التنجيز والحجية، ولا مانع فيه من البراءة؛ لأن الشك في أصل التكليف في نفسه، وأخرى يعلم بالسعة وضيقه، وإنما الشك في السقوط فحسب، فيجري الاحتياط، أي: يجب الإتيان بمقدار ما قامت عليه الحجة والمنجز دون غيره.

أي أن التعلق لأجل سعته وإنحلاليته للأجزاء وتعدده من حيث التنجز وقيام الحجة، فلا مانع من (التبعيض) في التنجز فيه.

ربما يقال: ما الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين وبين الشك في المتباينين، حيث يجب الاحتياط في المتباينين، مثل الشك بين القصر والتمام، مع كون الشك في الشبهة الحكمية؛ لأنه أيضاً من الشك والسقوط مع كون الشك في أصل الجعل، وقالوا بالاحتياط لا البراءة في المتباينين، فما الفرق؟

فإنه يقال: في المتباينين وإن كان الشك فيه في الجعل، ولكن بما أنه ليس هناك طرف تم فيه البيان، أي: ليس هنا تعدد في التنجيز وفي متعلقه فيجري الأصل في كلا الطرفين، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرفين.

بينما في الأقل والأكثر فيوجد مقدار وطرف منه تم فيه البيان والطرف الآخر لم يتم فيه البيان، فيجري الأصل وقبح العقاب بلا بيان بالنسبة للأكثر دون الأقل، فلأجل سعة المتعلق وتعدده من حيث التنجيز بحسب أجزائه، فلا مانع من ذلك.

وقد ذكرنا أكثر من مرة: أن سبب الأخذ بالاحتياط في أطراف العلم الإجمالي لأجل جريان أصل البراءة في الطرفين وتعارضهما وتساقطهما، وأما لو جرى الأصل

في طرف دون الآخر، فلا احتياط، وفي مورد الأقل والأكثر يجري أصل البراءة في الأكثر فقط لعدم البيانية، ولا يجري في الأقل للبيانية، أو لأنه إطلاق، بينما في المتباينين يجري الأصل في الطرفين؛ لما ذكرناه، من عدم البيانية وعدم وجود القدر المتيقن في كل منهما؛ لذلك يؤخذ بالاحتياط فيه، وهذا هو الفرق بينهما مع أن كليهما من الشك في السقوط، مع الشك في أصل الجعل والبيان.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله: وأن المورد من موارد الاحتياط؛ لانطباق مقياسه عليه، فإنه في كل علم إجمالي يوجد علم بالجامع المبهم، كوجوب أصل الصلاة في القصر والتمام، ويشك في الخصوصية، أي: خصوص القصر أو التمام، وفي موردنا كذلك فإنه يعلم بأصل الجامع أي ذات الأقل، وإنما يشك بخصوصية من الإطلاق أو التقييد، فيشك في أن المطلوب خصوص الإطلاق، أي: ذات الأقل بدون تقييد بالأجزاء المشكوكة أو المطلوب المقيد، أي: الأقل مع التقييد بالأجزاء المشكوكة.

والإشكال هذا نظير الوجه الذي ذكرناه، وأن العلم التفصيلي بالأقل هو نفسه العلم الإجمالي، وليس غيره، فلا موجب للانحلال، وهنا يعلم بالجامع وهو الأقل على نحو الإهمال، وإنما يشك في الخصوصية - خصوصية الإطلاق - أي اللابشرطية من حيث سائر الأجزاء، أو التقييد أي بشرط شيء، والعلم بالجامع على نحو الإهمال الجامع، هو نفسه العلم الإجمالي.

والجواب: أن الإشكال يتم لو كان المراد من الانحلال هو الانحلال الحقيقي، فإن العلم التفصيلي بالجامع عين العلم الإجمالي بإحدى الخصوصيتين، فكيف يوجب الانحلال وإنما المراد هو الانحلال الحكمي.

الانحلال الحقيقي: لو علمت بالخصوصية، كما لو قامت بيّنة أو دليل معتبر على أن النجس هو في هذا الإناء، وأما الانحلال الحكمي فهو إجراء الأصل في طرف دون الآخر بدون أن يعلم بالخصوصية وجداناً، وفي موردنا يجري الأصل

في التقييد لا الإطلاق .

وبعبارة أخرى: معنى الانحلال الحكمي جريان الأصل في أحد الطرفين دون الآخر، حيث يجري الأصل في طرف التقييد دون طرف الإطلاق لعدم ترتب الأثر عليه، فإنه يجب عليه الإتيان بالإطلاق، أي: الأقل، سواء كان الواقع والحق واجباً مطلقاً أو مقيداً، فيجري الأصل في خصوصية التقييد بلا معارض، وهذا هو الانحلال الحكمي، وهذا ما ذكرناه أكثر من مرة، وأن الاحتياط متوقف على جريان الأصل في الطرفين وتساقطهما .

ومنها: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله من أن المورد من موارد الشك في تحصيل الغرض، ويجري فيه الاحتياط .

فبناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والأغراض، فموردنا من موارد الشك في المحصل للغرض؛ لأن الغرض أمر وجداني، كما ذكر في الطهارة المعنوية للطهارات الثلاث، وأن أفعال الوضوء محصلة لها، وكذلك الغرض، وشك في حصوله بالأقل والأكثر، والأصل فيه الاحتياط، فالمصالح سواء في المتعلق أو في الجعل واجبة عقلاً تحصيلها، ولا يحصل القطع بحصولها إلا بالإتيان بالأكثر، مع العلم أن مورد الكلام أن الأمر والتكليف غير متوجه للغرض مباشرة، وإنما هو متوجه للأفعال المحصلة للغرض، ولكن العقل لأجل التبعية (تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد والأغراض) يحكم بلزوم تحصيل الغرض عقلياً، فالغرض مطلوب، ولا يحصل اليقين بحصوله إلا بالإتيان بالأكثر .

وأجاب صاحب الكفاية رحمته الله عن هذا الوجه بأجوبة عديدة، ذكر السيد الخوئي رحمته الله في المصباح بعضها، نشير لأجوبة صاحب الكفاية :

١ - إن كلامنا إنما هو على مذهب العدلية، بل حتى غير المشهور القائل بالمصلحة في الجعل، فلا ينكرون المصلحة في المتعلق .

٢ - إنَّما يكون قصد الوجه دخیلاً في الغرض مع إمكانه ، ومع عدم إمكانه فلا يكون (دخیلاً فيه) ، فإذا وجب تحصيل الغرض وتمكَّن منه فيجب الاحتياط ، فالغرض مطلوب تحصيله ، ولكن بدون قصد الوجه ؛ لعدم التمكن من قصد الوجه ، لذلك قالوا بوجوب الاحتياط في المتباينين مع عدم التمكن من قصد الوجه ، كما هو واضح .

٣ - عدم اعتبار قصد الوجه في الأجزاء ، بل إنَّما يعتبر في أصل المركَّب نفسه ، إنَّما يعتبر قصد الوجه للمركَّب لا لكلِّ جزء بأن يقصد أنَّ هذا الجزء واجب أو ذاك .

٤ - عدم اعتبار قصد الوجه في المركَّب نفسه أيضاً ، فلا يعتبر قصد الوجه لا في الأجزاء ، ولا في المركَّب ، ولا في الغرض منها ؛ لعدم الدليل عليه في النصوص ، بل عدم الإشارة لاعتباره فيها .

٥ - كلامنا في الأعمَّ من التعبدیَّات والتوصلیَّات ، ومن الواضح أنَّه في التوصلیَّات لا يعتبر قصد الوجه .

وأجاب الشيخ عن شبهة الغرض بجوابين :

الجواب الأول : أن البحث عن البراءة ليس مبنياً على مذهب العدليَّة القائلين بتبعیة الأحكام للمصالح والمفاسد ، بل يشمل غیرهم ، فلا بدَّ أن نأتي بدلیل عامَّ يشمل - سواء قلنا بمذهب العدليَّة أو الأشاعرة المنكرين - للمصالح والمفاسد ، والحسن والقبح العقليَّین .

الجواب الثاني : عدم القدرة على تحصيل القطع بالغرض ، فلا يجب القطع بتحصيل الغرض لعدم إمكانه على كلِّ حال ، مع رجحان دخل قصد الوجه في تحصيله ، وعدم إمكان هذا القصد على كلِّ حال ، سواء أتينا بالأقلَّ أو الأكثر ، والتكاليف مشروطة بالقدرة ، والغرض لا يقدر ، ولا يمكن القطع بحصوله ،

وأما مع الإتيان بالأقلّ فلاحتمال وجوب الأكثر، وأما لو أتينا بالأكثر مع قصد وجوبه -أي: قصد الوجه- فربّما ليس بواجب، فالإتيان بقصد وجوبه تشريع محرّم، وإن أتيت بأكثر بدون قصد وجوبه فربّما قصد الوجه دخيل في تحصيل الغرض. إذن فيسقط اعتبار تحصيل الغرض لعدم القدرة عليه، ولا يبقى طلب إلّا لزوم تحصيل الواجب والمأمور به بدون اعتبار تحصيل الغرض.

فلا يحصل تحصيل الغرض والقطع به، وإنّما الواجب مراعاة الأمر وما أمر به الشارع وقام البيان على الأمر به خاصّة، وهو -كما ذكرنا- يقتضي الانحلال، كما وضّحناه وسنوضّحه أكثر.

والحقّ في الجواب عن شبهة الغرض: أنّ الغرض إذا لم يأمر به الشارع رسمياً لا يجب تحصيله بشرط أن يمكن تحصيله بالأفعال، لا أنّه يتوقّف على مقدّمات غير اختيارية؛ إذ لو كان يريد تحصيل الغرض وكان يمكنه البيان فلم يبيّن فهو نفسه لا يريد حفظه وتحصيله، وإنّما المطلوب ما أمر به ويبيّن من أجزاء وشرائط بالمقدار المعلوم.

إذن فنحن مكلفون بما أمر به الشارع ويبيّن، وأما ما لم يبيّن ولم يأمر به فلسنا مطالبين بتحصيله، وما أمر به هو الأجزاء والشرائط والأفعال، وأما الأغراض أو المصالح والمفاسد لم يأمر بها بنفسها ولم يبيّنّها، فيدور الكلام حول المأمور به، فما علم وعليه البيان وهو الأقلّ يجب الإتيان به ولا تجري البراءة، وما لم يقم البيان عليه قطعاً فهو مشكوك يجري فيه أصل البراءة.

المصالح والمفاسد (دواعي التشريع) للمولى، لا يجب تحصيلها وإن حفّزته على التشريع، وتسمّى (الحكمة) بينما (العلّة) هي متعلّق التشريع والتكليف ويجب تحصيلها، فما أمر به الشارع يجب تحصيله لا غير.

وقد أشكل على هذا الوجه: أنّ مرحلة الغرض وقصد الوجه هي في مرحلة التنجيز، وحكم العقل ومقام الامتثال، وكلامنا في مرحلة التكليف والحكم،

وهي مرحلة الإنشاء وتعبير الشيخ مرحلة الشأنية، ومرحلة الفعلية وهي من شأن الشارع، وفي هذه المرحلة يؤخذ بالأقل؛ لأنه المتيقن تكليفاً لتامة بيان الشارع فيه، والبراءة في الأكثر لعدم التامة.

والسيد الصدر رحمته ذكر: لا يجب تحصيل الغرض إذا لم يأمر به المولى، وإنما أمر بأفعال محصلة له، فيكتفى بما أمر به، وإنما يحكم العقل بما علم المكلف به ووصل له بالمقدار الذي تصدى المولى لبيانه وضبطه، وهو الأمر بنفس الأفعال المحصلة للغرض لأنها التي أمر بها الشارع، وأما الغرض فلم يأمر به، فلو علمنا بوجود غرض للمولى ولم يجعل على طبقه حكم وأمر فلا يجب تحصيله.

بالإضافة إلى أنه لا يعلم كون الغرض وحدانياً، بسيطاً، دائماً؛ لإمكان كونه متعدداً ودورانه بين الأقل والأكثر، فالغرض من أكل الطعام ربما كان متعدداً، كسد الرمق، والتلذذ، وسد الرمق يحصل بقليل من الطعام، كمأ وكيفاً، بينما التلذذ يحصل بالأكثر، وكذلك نحتمل أن غرض الصلاة له مراتب نجزم بمرتبة الأقل ونشك بمرتبة الأكثر، فنجري البراءة عنها.

وذكر المنتقى أنه لا يجب تحصيل الغرض إذا لم يتصد المولى لبيانه، والأمر بتحصيله مع قدرته على الأمر به لا فيما إذا لم يكن قادراً؛ إذ لو لم يقدر على البيان فيجب تحصيل الغرض مع إمكانه، كما لو رأى ابن المولى يغرق والمولى نائم فيجب تحصيل غرضه حتى مع عدم الأمر به. إذن مما يجب عليه الإتيان هو ما أمر به المولى، أما لو لم يأمر به فهو نفسه لم يأمر ولم يطالب به، وإنما أمر بالأفعال ويقتصر على المتيقن في البيان عليه.

وأجاب المحقق النائيني رحمته عن شبهة الغرض: أن الغرض تارة يكون من قبيل المسبب التوليدي كالإحراق بالنسبة للإلقاء في النار، بحيث تكون نسبته للفعل نسبة المعلول لعلته التامة، فيجب تحصيل الغرض بحيث لا يتوقف حصوله على مقدمات غير اختيارية، بل على مجرد فعل المكلف، وأخرى تكون نسبته

للفعل نسبة المعلول للعلّة الإعداديّة ، بحيث لا يترتب فحسب على فعل المكلف ، بل على مقدّمات غير اختياريّة ، كحصول السنبل بالنسبة للزرع ؛ إذ لا يترتب فحسب على فعل الإنسان وزرعه وبذره ، بل على التراب والماء والهواء والحرارة ، وأمثالها . ففي القسم الأوّل يجب تحصيل الغرض لأنّه أمر اختياريّ مقدور للقدرة على سببه التام ، بل قد يقال : إنّ التكليف حقيقة متعلّق به ؛ لأنّ المقدور بالواسطة مقدور ، فالنهي متعلّق حقيقة بإحراق الشخص ، وإنّما الإلقاء مقدّمة له ، وهو قادر على الإحراق للقدرة على الإلقاء ، فهو أمر اختياريّ للقدرة على علته التامة ، وأمّا القسم الثاني ، فإنّ الغرض لا يجب تحصيله لخروجه عن القدرة والاختيار ، فلا يمكن تعلّق التكليف به .

والأغراض الشرعيّة من القسم الثاني ؛ لأنّها لا تترتب مباشرة على فعل المأمور به ، بل لا بدّ من توسّط مقدّمات غير اختياريّة .

ولعلّه يظهر من المحقّق النائيني رحمته أنّ الغرض الإعداديّ حتّى لو توجّه التكليف مباشرة إليه لا يجب تحصيله لعدم القدرة عليه المتوقّفة على مقدّمات غير اختياريّة ، وهذا الرأي لا شكّ بأنّه معنى صحيح ، ولا ترد عليه إشكالات السيّد الخوئي رحمته ؛ لأنّ مورد إشكاله الغرض الذي يمكن تحصيله بمقدّمات اختياريّة ، إلّا أن يقال : إنّ مورد النزاع هو الغرض المقدور .

وأشكل السيّد الخوئي رحمته على المحقّق النائيني رحمته : أنّ لكلّ فعل غرضين : غرض قريب أدنى ، هو علّة تامة له ، وإن كان معدّاً للغرض الأقصى لتوقّف الأقصى على مقدّمات غير اختياريّة ، كما إعداد الأرض للزرع ، فإنّه لا شكّ يحصل بفعل المكلف ، وهذا الإعداد غرض أدنى ، وأمّا خروج السنبل هو غرض أقصى إنّما يحصل بمقدّمات أخرى غير اختياريّة - كما ذكرنا - ونسبة الفعل للغرض الأدنى نسبة العلّة التامة والسبب التوليديّ ، وهو تهيئة المكلف وإعداده لحصول الغرض الأقصى ، وهذا الغرض الأدنى ممّا يجب تحصيله باعتراف المحقّق النائيني رحمته .

وذكر السيّد الخوئي رحمته الله: أنَّ الجواب الصحيح أنَّ الغرض على قسمين : تارة الغرض معلوم، وتعلّق به الأمر وقام عليه البيان، وهو واجب نفسي، فيجب تحصيله ولو بالإثبات لإحراز حصوله بحكم العقل.

وأخرى الغرض غير معلوم بنفسه ولم يتعلّق به أمر، وإنّما لأنّ الشارع حكيم فلا بدّ له من غرض من فعله وأمره، وأمّا الواجب نفسياً فهو الفعل لا غرضه.

فهنا ما علم يقيناً أمر الشارع به فيأتي به المكلف، وما لم يعلم فيجري قبح العقاب بلا بيان والبراءة، وبما أنّ المقام مقام الامتثال وحكم العقل فلا حكم للعقل بإتيان الأكثر تحصيلاً للغرض، مع ترخيص الشارع وتعذيره في تركه لعدم تماميّة البيان بالنسبة إليه.

فالسيد الخوئي رحمته الله يرى لو أمر المولى بالغرض وجب تحصيله ولو بالاحتياط، وإن لم يأمر به فيجب الإتيان بما أمر به بمقدار ما وصل إليه ولا يجب تحصيل الغرض؛ إذ لو كان واجباً لتصدّى لحفظه وأمر به، كما ذكر ذلك السيّد الصدر والمنتهى، ولو كان الغرض الأقصى مطلوباً لتصدّى له المولى وبينه وطالب بتحصيله، وبما أنّه لم يبين بل بيّن مقدار الأقل، فلا يجب تحصيله.

والظاهر أنّه لو أمر بالغرض -كالغسل- وجب تحصيله ولو بالاحتياط، وأمّا إذا لم يأمر به فيجب الإتيان بمقدار ما أمر بتحصيله وبينه.

أقول: أشرت أنّه ربّما اختلط مورد كلام المحقّق النائيني رحمته الله على السيّد الخوئي رحمته الله، وكما ذكرنا بأنّ مورد المحقّق النائيني رحمته الله هو الغرض الذي يتوقّف تحصيله على مقدّمات غير اختيارية -كالسنبُل- هذا لا يجب تحصيله، ولا شكّ في ذلك، وأمّا مورد كلام السيّد الخوئي رحمته الله المقدّمة المقدورة للإنسان، أو الغرض المقدور أنّه قد يتعلّق بها الأمر مباشرة، فيجب تحصيله، وقد لا يتعلّق فلا يجب، وهذا لا ينكره المحقّق النائيني رحمته الله، لذلك ذكر أنّ الغرض الإعدادي لتهيئة الأرض لو تعلّق به الأمر وجب تحصيله لمقدوريته. نعم، الغرض الأقصى -وهو خروج

السنبل - لا يجب تحصيله وإن تعلّق به الأمر .

الجهة الثانية

في جريان البراءة الشرعية وعدمه

فإن قلنا بجريان البراءة العقلية فنقول بجريان البراءة الشرعية بملاك واحد ، وهو أن البراءة لا تجري في الإطلاق ؛ لأنه خلاف الامتنان ؛ لأنّ الإطلاق سعة على المكلف فنفه تضييق عليه ، وتجري البراءة في التقييد بلا معارض ؛ لأنّ الأصل عدم التقييد بمعنى قبح العقاب بلا بيان وهي البراءة العقلية ، وكذلك نقول برفع المؤاخذه على التقييد لكونه لا يعلم وهي البراءة الشرعية بمعنى «رُفِعَ...، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» .

وأما لو قلنا بعدم جريان البراءة العقلية ففي جواز الرجوع للبراءة الشرعية رأيان ، ما ذهب إليه صاحب الكفاية والمحقق النائيني رحمهما إلى جريان البراءة الشرعية ، أما صاحب الكفاية رحمته فذهب لشمول حديث الرفع للشك في الجزء ، فيرتفع الإجمال في المتردد بين الأقل والأكثر وبين التكليف في الأقل .

وأما المحقق النائيني رحمته فذهب إلى أنّ مفاد حديث الرفع ونحوه عدم التقييد في مرحلة الظاهر فثبت به الإطلاق ظاهراً ؛ لأنّ النسبة في رأيه بين الإطلاق والتقييد نسبة الملكة وعدمها ، فأصل عدم التقييد يثبت الإطلاق ؛ لأنه نفسه عدم التقييد لأنه أمر عديمي ، فالإطلاق هو نفسه عدم التقييد في مورد يصلح التقييد ، فبضميمة مثل حديث الرفع لأدلة الأجزاء والشرائط يثبت الإطلاق في مرحلة الظاهر .

وأشكل السيد الخوئي رحمته : أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد نسبة التضاد ؛ لأنّهما أمران وجوديان ، وبأصالة عدم أحدهما أي التقييد لا يثبت الأمر الوجودي الآخر ، أي : الإطلاق ، إلّا بالأصل المثبت ، إلّا إذا كان النافي للتقييد أمانة فيثبت لوازمه .

وأجاب السيّد الصدر^(١) بأنّ الرفع لحديث الرفع في عالم الظاهر، أي: رفع وجوب الاحتياط، وأمّا أنّ النسبة بين الإطلاق والتقييد فهي بلحاظ الجعل والواقع، فلا علة بينهما ويثبت بحديث الرفع رفع القيدية، فهنا رفع ظاهري.

والسيّد الخوئي^(٢) لم يفرّق بين البراءة العقلية والنقلية في عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ لأنّ عمدة ما يتصوّر مانعاً في جريان البراءة في أطراف العلم الإجمالي هو أمران:

الأول: لزوم تحصيل الغرض المراد ترتبه على الأقلّ والأكثر.

والثاني: أنّ التكليف مقطوع به، ولا بدّ من إحراز السقوط والفراغ، وهو لا يتمّ إلّا بالإتيان بالأكثر، وأمّا الإتيان بالأقلّ لا يحرز السقوط.

ونكتفي بعرض الأمر الأوّل لأنّه يستبطن الثاني: فلا أنّ الغرض لو وجب تحصيله فإجراء البراءة عن الجزء الزائد أو الأكثر، لا يثبت تعيّن الغرض في الأقلّ إلّا بالأصل المثبت، فيجب الإتيان بالأكثر لليقين بتحصيل الغرض. نعم، لو كان ما يدلّ على رفع الجزئية أمارة، فترتب عليها لوازمها العقلية، فيحكم بترتب الغرض في الأقلّ. وكذلك لو كانت أدلة البراءة واردة في خصوص الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّه لأجل شبهة الغرض، فلا تجري البراءة دائماً، فلا يبقى لأدلة البراءة مورد، ويكون صدورها لغواً؛ لأنّها دائماً تصطدم بشبهة الغرض، ولأجل نفي لغويتها لناخذ بشبهة الغرض. نعم، لو قلنا بشمولها للشبهة البدوية ولموارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين أمكن أن يقال لا تجري شبهة الغرض في موارد الشبهة البدوية وتجري في الأقلّ والأكثر فلا يلزم لغوية صدور أدلة البراءة.

أو أنّ مراده أنّه لو كانت أدلة البراءة واردة في خصوص نفي الجزئية والشرطية

فهنا يمكن أن نثبت وجود الغرض في خصوص الأقل، وإلا كان تشريع أدلة البراءة لغواً، ولكن الواقع أن أدلة البراءة عامة ونستفيد من عمومها لمورد الجزئية، فلا تدل على حصر الغرض بالأقل ومعدورية الإتيان بالأقل.

ولكن يشكل على شبهة الغرض :

١ - أن وجود الغرض مجهول؛ لأن الغرض تعلق علم إجمالي به لا تفصيلي، فوجود حكم منبعث عن الغرض مجهول تماماً كما في الشبهات البدوية حيث يكون الغرض مجهولاً والتكليف الناشئ منه مجهول، فتجري فيه البراءة، ولا نقول أن الغرض في الأقل؛ لأنه مثبت، ولكنه يثبت المعذورية من جهة الغرض المجهول.

٢ - أن الشك في الغرض جعل من الشك في المحصل والأصل فيه الاحتياط، والشك في المحصل يعني ما كان الوجوب النفسي واحداً موجهاً للمسبب، وإنما المحصل له وجوب غيري، فهنا قالوا بالاشتغال بالنسبة للمحصل، وفرق بعضهم في الشك في المحصل بين ما لو كان السبب عقلياً تكوينياً فلا تجري كما لو أمر المولى بالقتل، وسببه تكوينياً إطلاق الرصاص وأطلق ثلاثة رصاصات، وشك في حصول القتل، فهنا العرف يحكم بلزوم تحصيل اليقين بالقتل، وذلك بإطلاق رصاصات أخرى ليتيقن بحصول الغرض، أو المحصل، وأما لو كان السبب شرعياً كما لو أمر بالطهارة وسببها الوضوء وهذا السبب مجعول شرعي، فهنا ربما يمكن القول بجريان البراءة لو شك في جزء أو شرط شرعي لهذا السبب.

ولكن الإشكال أن موردنا ليس من موارد الشك في المحصل، أو الغرض؛ لأنه - وكما ذكرنا - أن الأمر والوجوب إنما توجه لنفس الصلاة، أي: أجزاؤها، وليس هناك وجوب وأمر نفسي متوجه للغرض، بينما للأجزاء أو لنفس الصلاة وجوب غيري، كما أنه ليس هناك وجوب للغرض وللصلاة، بل إن الوجوب والأمر النفسي إنما توجه للصلاة نفسها، وإنما العقل يحكم بأنه هناك أغراض ومصالح ومفاسد لأوامر الشارع ومتعلقاته، وأنه لا بد أن يأتي بالصلاة بنحو يحصل الغرض منها.

وهذا اللزوم العقلي لأجل احتمال الضرر من عدم امتثال التكليف، وعدم الإتيان بالغرض، ولكن مع إجراء البراءة في الأكثر أو الأجزاء المشكوكة، وترخيص الشارع وتعذيره في ترك الأكثر؛ لعدم كون البيان معلوماً فيه، فيعذر في تركه، وترك الغرض لو كان متمثلاً فيه واقعاً، فمع ترخيص الشارع نفسه في تركه وتعذيره، فلا مجال لحكم العقل بلزوم تحصيل الغرض.

والتحقيق هو - كما ذكرنا - جريان حديث الرفع في الأكثر دون الأقل لوجوه:

الوجه الأول: أنه يعلم وجود العقاب ولزوم الإتيان بالأقل، أو وجود البيان عليه، وإنما الذي يجهله هو كون وجوبه ضمنياً، وهذا ليس مورد حديث الرفع، فلا يجري حديث الرفع بالنسبة للأقل، وأما بالنسبة للأكثر فيجري حديث الرفع، وينحل العلم الإجمالي بلزوم الأقل وإجراء البراءة الشرعية في الأكثر، ومن هنا نشب جريان البراءة الشرعية وتأثيرها في الانحلال، فلا ينحل العلم الإجمالي تماماً لأجل عدم التعارض بين الأصلين وتساقطهما، وإنما هو من (التبعض في التنجيز) ومقام الامتثال بإمكان ترك الأكثر، ولزوم الإتيان بالأقل.

الوجه الثاني: إذا أجرينا البراءة الشرعية في الأقل فهو خلاف الامتنان؛ لأنه يترتب عليه وجوب الأكثر (لأننا لا يمكننا إجراء الأصل النافي في كليهما الأكثر والأقل مع وجود العلم الإجمالي بثبوت التكليف لأحدهما)، وأما لو أجرينا البراءة في الأكثر، فلا يكون خلاف الامتنان، ويشترط في جريان حديث الرفع أن لا يكون خلاف الامتنان، لذلك يجري في الأكثر، ولا يجري في الأقل، فينحل العلم الإجمالي.

وأثر الوجه الثاني - أي: الامتنان - أنه في الدنيا لا يمكن الإتيان بالقصد الجزمي بالأقل، بل الاحتمالي، وأما في الآخرة، لو ترك الأقل أيضاً وظهر أن الواقع

هو الأكثر، فهنا لا يعاقب إلا على التجري؛ لأن الأكثر لا بيان عليه، فلا يجب، والأقل ليس واجباً واقعاً.

وأما على الوجه الأول - أي: (التبعض في التنجيز) - فهنا يأتي في الدنيا بالقصد الجزمي بالأقل؛ لأنه وإن أمكنه ترك الأكثر لعدم البيان عليه ولكنه لا يمكنه ترك الأقل، وفي الآخرة لو ترك الأكثر والأقل، وظهر أن الواجب هو الأكثر، ولم يأت بالأقل، فهنا الأقل هو مطلوب ضمناً؛ إذ لا يجوز ترك الأكثر إطلاقاً، حتى الأقل الذي في ضمنه، بل يحق له ترك الأكثر مع الإتيان بالأقل وهذا هو التبعض.

تنبيه: وجوب الأقل برفع وجوب الأكثر

ذكر صاحب الكفاية رحمته الله إشكالاً في المقام: أنه بعد جريان البراءة عن الأكثر، لا يبقى دليل يثبت وجوب الأقل، والأدلة الأولية دلت على وجوب المركب التام وبعد رفعه فما هو الدليل على وجوب الباقي، فإنه حين نجري البراءة عن الأكثر؛ لأن رفع الجزء لا يكون إلا برفع الوجوب عن الأكثر، منشأ انتزاعه، ولكن لا يثبت وجوب الأقل بأصالة البراءة عن الأكثر إلا بالأصل المثبت؛ لأن لازم أصل البراءة عن الأكثر وجوب الأقل؟

أجاب الكفاية: أن نسبة حديث الرفع لأدلة الأجزاء والشرائط نسبة الاستثناء إلى المستثنى منه، فيضم الحديث لأدلة الأجزاء يحكم باختصاص الجزئية بغير حال الجهل، يعني: أن حديث الرفع من قبيل الاستثناء؛ لأن الاستثناء لا ينفي المستثنى منه كله، وإنما يقيد في غير المستثنى، وهنا من الأول يوجد وجوب لكل الأجزاء، ووجوبات ضمنية للجميع من أول الأمر وحديث الرفع يفيد تضييق دائرته ويحدد وجوبه، والوجوبات الضمنية في غير المشكوك فيفيد إطلاقه وامتداده.

فمقتضى الجمع بين أدلة وجوب الأجزاء، وحديث الرفع يقتضي تقييد أدلة

جزئية السورة - مثلاً - في غير حال الجهل ، فوجوب الأقل إنما هو لأجل الجمع بين أدلة الأجزاء وحديث الرفع ، لا لأجل حديث الرفع ليلزم الأصل المثبت .

والحق : أن وجوب الأقل لا يحتاج له إلى دليل ، بل يكفي في وجوبه نفس العلم الإجمالي ، فإنه معلوم تفصيلاً إما ضمناً أو استقلالاً ، كما وضّحناه .

وكما ذكر السيد الصدر رحمته : الظاهر وقوع اشتباه أو خطأ في كتابة نسخة الكفاية ، فإن سائر الفقرات غير الجهل - أي : الاضطراب والنسيان والإكراه ، وغيرها - نسبتها للأدلة الأولية نسبة الاستثناء ، وأما في مورد الجهل ، فإن العلم الإجمالي يكفي في العلم بوجوب الأقل على كلا تقديرين وجوب الأكثر وعدمه ، وهذا العلم الإجمالي غير موجود في سائر فقرات حديث الرفع ، بحيث يعلم من العلم الإجمالي بوجوب الأقل ، فإذا سقط وجوب الأكثر فلا دليل على وجوب الباقي في سائر الفقرات .

وبعبارة أخرى : في مجال النسيان والاضطرار لا يوجد العلم بوجوب الباقي بعد زوال وجوب المركب لأن الأدلة دلت على وجوب المركب وبعد رفع اليد عنه بالاضطرار لا دليل على وجوب الباقي .

وجواب الكفاية أنه من باب الاستثناء لا يفيد ؛ لأن حديث رفع الاضطراب رافع ونافٍ للتكليف لا مثبت ، إلا أن يتمسك لوجوب الباقي بقاعدة الميسور وأمثالها ، وأما في موردنا فلا يحتاج لإثبات وجوب الباقي لكل ذلك ؛ لأن نفس العلم الإجمالي موجب للعلم يقيناً بوجوب الأقل أما ضمناً أو استقلالاً ، فلا يحتاج وجوبه لدليل آخر .

التمسك بدليل الاستصحاب

وقد تمسك بدليل الاستصحاب تارة لإثبات الاشتغال ، وأخرى للبراءة .
وأما التمسك به للاشتغال فقد ذكر في القسم الثاني لاستصحاب الكلّي ؛ لأن العلم الإجمالي يدور أمره بين مقطوع الارتفاع وهو الأقل ، ومقطوع البقاء

وهو الأكثر، مع الإتيان بالأقل نشك في بقاء التكليف المتيقن، فنستصحب بقاءه بنحو القسم الثاني من استصحاب الكلّي، ولا يثبت به وجوب الأكثر ليقال بالأصل المثبت، بل إنّه باستصحاب بقاء التكليف يحكم العقل بلزوم الإتيان به تحصيلاً للفراغ.

وأشكل عليه السيّد الخوئي رحمه الله:

أولاً: أنّ استصحاب الكلّي فيما إذا لم يحرز حال الفرد، أمّا إذا أحرز الفرد فلا مبرر لاستصحاب الكلّي، وفي مورد وجوب الأقل متيقن وجداناً، وأمّا وجوب الأكثر فالأصل عدمه، وبضمّ الوجدان للأصل يتعيّن وجوب الأقل، فلا مجال لاستصحاب الكلّي.

وأشكل عليه:

١ - أنّ هذا من قبيل استصحاب الكلّي القسم الثالث لا الثاني، وإنّما لا يجري الاستصحاب لأجل ذلك؛ لأنّه في القسم الثاني لو لم يعلم أنّ الداخل في الدار البقّ القصير أو الفيل الطويل، وأمّا لو علم بالقصير يقيناً، وعلم بارتفاعه، وشكّ في حصول الطويل مقامه، فهو من القسم الثالث، وفي موردنا يعلم بالأقلّ يقيناً، ويشكّ في تبدّله للأكثر، فهو في الحقيقة شكّ في الحدوث، أي: في حدوث وجوب الأكثر، وليس شكّاً في البقاء.

٢ - تارة الأثر يترتب على الكلّي - كعدم مسّ الكتاب المترتب على كلّ حدث - فهذا يترتب على استصحاب الكلّي، وأخرى الأثر يترتب على خصوص شخص الفرد الطويل، ومن استصحاب الكلّي نريد إثبات الفرد الطويل وترتب الأثر عليه، فهنا لو كان الأثر المترتب على الطويل أو الأكثر، في موردنا، أثراً عقلياً كاستحقاق العقاب، أو لزوم الإتيان، وقد رفعه الشارع حين إلزامه بإتيان الأقل وترخيصه وتعذيره بترك الأكثر بحديث الرفع، كما وضّحناه، فهنا من استصحاب الكلّي والفرد الطويل والأثر نريد ترتيب هذا الأثر العقلي، وهو استحقاق العقاب على

تركه ، فلو أن الشارع نفسه رخص في تركه ورفع استحقاق العقاب بحديث الرفع ، فلا يجري استصحاب الكلّي ؛ وذلك لأن هذا الاستصحاب بلا أثر ؛ لأن أثره قد رفعه الشارع بحديث الرفع مسبقاً ، وهذا من موارد ورود وتقدّم البراءة على الاستصحاب ، حيث تزيل البراءة موضوع الاستصحاب ، وهو الأثر وروداً .

فما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله من عدم جريان الاستصحاب لأجل عدم التعارض غير تام ، بل لما ذكرناه من عدم وجود الأثر له .

ثانياً: أن استصحاب الكلّي على تقدير جريانه معارض باستصحاب عدم تعلق جعل التكليف بالأكثر ، لو لم نقل أنه محكوم به ، فيسقط استصحاب الكلّي للمعارضة أو لكونه محكوماً ، وكما ذكر في محله أن استصحاب عدم الفرد حاكم على استصحاب بقاء الكلّي أو معارض له ، ولعل مراده من المعارضة ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمته الله من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لأجل المعارضة الدائمة بين استصحاب بقاء المجعول وهو أصل المعلوم بالإجمال ، واستصحاب عدم الجعل الزائد وهو عدم جعل الأكثر .

وأما مراده من الحكومة ما ذكر في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ، وأن استصحاب بقاء الكلّي موضوعه الشك في بقاء الكلّي واحتماله ، وهو ناشئ عن احتمال بقاء الفرد الطويل ، فإذا أجرينا استصحاب عدم الأكبر أو عدم الفرد الطويل ، فلا يبقى الشك ، واحتمال بقاء الكلّي ؛ لأنه محكوم له ؛ لأن الحق أن نسبة الكلّي لأفراده نسبة الآباء المتعديدين لأبنائهم ، ففي كل فرد حصّة من الكلّي ، وإذا استصحبنا عدم الفرد ثبت عدم الكلّي .

وأما التمسك بالاستصحاب للبراءة فتقريبه بوجوه :

التقريب الأول: استصحاب عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف .
وأشكل عليه :

أولاً: أن عدم اللحاظ ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، فلا يجري الاستصحاب فيه لاشتراطه أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له .

وذكر في المنتقى^(١): أن اللحاظ وعدمه ليس من الأمور الجعلية للمولى، وإنما هو من أفعاله التكوينية، كما أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي، والاستصحاب يعتبر أن يكون أمراً مجعولاً أو موضوعاً لأمر مجعول؛ لأن التعبد إنما يتصور في الأمور الجعلية لا في الأمور التكوينية .

ثانياً: أن الأمر يدور بين لحاظ الأقل بشرط شيء، وهو بمعنى لحاظ الأكثر، ولحاظ الأقل لا بشرط القسمي، وهو بمعنى لحاظ الأقل، والإهمال غير معقول في مقام الثبوت، وكل منهما مسبوق بالعدم، فاستصحاب عدم لحاظ الأقل لا بشرط معارض باستصحاب عدم لحاظ الأقل بشرط شيء .

التقريب الثاني: أن إجراء الاستصحاب في عدم الجزء لا يكون إلا باستصحاب

(١) في منتقى الأصول: ٥ : ٢٢٩: أن مرحلة الجعل غير المجعول، الجعل هو الاعتبار الشخصي يطرأ على الموضوع الكلّي كوجوب الحجّ للمستطيع، ويثبت الوجوب من حين الاعتبار، وإن لم يكن للموضوع وجود أصلاً، فالوجوب ثابت فعلاً قبل صيرورة الشخص مستطيعاً، وبعد الاستطاعة يتصف الشخص بأنه من وجب عليه الحجّ، ولا يخفى أن هذا الوجوب الحادث غير الوجوب الثابت بمجرد الاعتبار؛ لأن ذلك كان ثابتاً ولم يكن الشخص متصفاً به، وهذا يكشف عن وجود مرحلة أخرى للوجوب هي مرحلة التطبيق الحاصلة عند حصول الموضوع خارجاً، ومن الواضح أن هذه المرحلة هي محط الآثار العملية العقلية؛ إذ لا أثر لمجرد اعتبار الحكم الكلّي مع قطع النظر عن انطباقه على موضوعه الخارجي (وهذه هي مرحلة للمجعول، أي مرحلة وجود الموضوع خارجاً) واستصحاب عدم الجعل الكلّي لا ينفع في إثبات عدم المجعول بمرحلته الثانية ذات الأثر العملي، إلا من باب الأصل المثبت، وبذلك يشكل على من قال بأتحاد الجعل والمجعول، وأنهما كاتحاد الإيجاد والوجود .

عدم تعلّق الأمر بالمركب من هذا الجزء المشكوك ؛ لأنّ الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب ، فاستصحاب عدم الجزء يرجع إلى استصحاب عدم وجوب الأكثر .

وأشكل عليه : ما ذكرناه : أنّه يدور الأمر بين تعلّق التكليف بالأقلّ بشرط شيء ، وهو الأكثر أو لا بشرط ، وهو الأقلّ ، وإجراء استصحاب العدم في كليهما مخالف للعلم الإجماليّ ، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح .

فظهر ممّا ذكرنا عدم صحّة التمسك بالاستصحاب لا للبراءة ولا للاشتغال .

المقام الثاني

دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر

في الأجزاء التحليليّة أو في الشروط

والأجزاء التحليليّة أو الذهنيّة ، وربّما يعبر عنها الشكّ في الشروط ، كما في دوران الأمر بين المطلق والمقيّد ، والعامّ والخاصّ ، فإنّهما في الخارج وجود واحد ، ولكن يحلّله العقل لجزئين . فليس للأقلّ وجود خارجيّ منحاز كما في الأقلّ والأكثر في الأجزاء كما في مثال الصلاة ، بحيث للأقلّ أي التسعة أجزاء وجود خارجيّ منحاز ومستقلّ (يعبر ويتجاوزّه) لوجود الأكبر والأكثر ، وإنّما وجود الأقلّ متحد وملازم وجوداً وخارجاً مع الأكثر ، والعقل يحلّله لجزئين أقلّ وأكثر .

ففي (الأجزاء) يمكن أن تأتي بالأقلّ بدون خصوصيّة الأكثر أو أيّة خصوصيّة أخرى ؛ لأنّ للأقلّ وجود منحاز مستقلّ ، بينما في (الشروط) لا يمكن أن تأتي بالأقلّ بدون أيّة خصوصيّة أخرى ، فالرقبة إذا لم تكن بخصوصيّة المؤمنة فهي قطعاً وقهراً بخصوصيّة الكافرة ، فهما متباينان خارجاً ، ولا يمكن إتيان الرقبة مجردة عن أيّة خصوصيّة ، فالأقلّ وهو مطلق الرقبة أو العامّ ليس له وجود منحاز عن أيّة خصوصيّة ، وفي هذا المقام ثلاثة أقسام :

القسم الأول: أن يكون ما يحتمل شرطيته موجوداً مستقلاً كاحتمال اعتبار التسرّ في الصلاة - مثلاً - والحكم فيه كما في الأجزاء الخارجية ، فتجري البراءة العقلية والنقلية في الأكثر ، أمّا لعدم البيان ، أو لعدم العلم بالتكليف في الشرط المشكوك ، أو لأنّ البراءة فيه لا توجب الضيق على المكلف ؛ لأنّه شكّ في تقييد الأقل بالشرط المشكوك ، بينما لا تجري البراءة في الأقل لثبوت البيان فيه ، أو للعلم بالتكليف فيه ، أو لأجل أنّ البراءة تقتضي الضيق على المكلف ، والبراءة للامتنان .

القسم الثاني: الشرط المشكوك ليس مستقلاً عن الواجب خارجاً ، ولكن ليس من مقوماته الداخلة في حقيقته ، بل من قبيل العارض للمعروض ، كالمؤمنة للرقبة ، وفي هذا القسم كالسابق تجري البراءة عن المقيّد أو الأكثر ، ولا تجري في الأقل لنفس الوجوه التي ذكرناها في الأول من تمامية البيان بالنسبة للأقلّ أو المطلق وعدم الضيق في إجراء البراءة دون الأكثر أو المقيّد .

القسم الثالث: الشرط المشكوك ليس مستقلاً عن الواجب خارجاً ولكنّه داخل في حقيقته كدخول الفصل والجنس في حقيقة الإنسان .

ومحور الكلام في القسم الثاني والثالث من الشكّ في الشروط ، في كلام صاحب الكفاية رحمته حيث قسّم الشروط إلى عوارض مثل المؤمنة بالنسبة للرقبة ، فوجود الإيمان غير وجود الذات خارجاً ، بحيث إذا سلبت المؤمنة تبقى الذات والماهية ووجودها ، وسماه بالمطلق (الرقبة) والمقيّد (المؤمنة) وإلى مقومات مثل الجنس والفصل أو النوع ، مثل (الحيوان الصاهل) ، فإنّ وجود الجنس خارجاً عين وجود النوع ، وإذا سلب الصاهل تنتفي حصّة الحيوان الكليّة ، الكامنة في ذات الصاهل ؛ لأنّ نسبة الكلّي لمصاديقه نسبة الآباء المتعديين للأبناء المتعديين ، ويسمّى هذا القسم بالعامّ (الكلّي ، الحيوان) والخاصّ (الناطق أو النوع) ، فوجود الكلّي متحد مع وجود النوع ، والجنس والنوع متحدان وجوداً خارجاً ، وأمّا العرض فوجوده مغاير

لوجود الذات حقيقة، وإن لم يوجد خارجاً إلا مرتبطاً بوجود الذات، ولكنه في واقعه وجود آخر، فالإيمان أو العدالة وجود غير وجود الإنسان.

ويرى صاحب الكفاية رحمته: هناك فرق بين الأقل والأكثر في (الأجزاء) وبين الأقل والأكثر في (الشروط) بأقسامها، فإنه في الأجزاء فإن (الأقل) وهي الأجزاء التسعة له وجود مستقل خارجي يمكن امتثاله بنفسه خارجاً مجرداً عن كل خصوصية، فوجوده بعض وجود الأكثر، لا مباين له خارجاً، ووجود الأكثر مسبوق بوجود الأقل، عن وجود الأقل ليصل لوجود الأكثر، بينما في الأقل في الشروط أي المطلق (كالرقبة) وحده بدون وصف الإيمان والكفر، وكذلك العام وحده (كالجنس أو الحيوان وحده) بدون أي نوع أو فعل لا يمكن إيجاده وامتثاله خارجاً، كما هو واضح؛ إذ لا بد من وجود الرقبة مع قيد الإيمان أو الكفر، أو الحيوان مع فصل من الفصول، لذلك في الأجزاء يمكن أن ينحل الوجوب للأقل المتيقن أنه وجوب غيري أو نفسي؛ إذ يمكن تعلّق الوجوب به، وكما ذكرناه من إمكان وجود الأقل خارجاً لأنه بعض وجود الأكثر خارجاً، ويشترط في متعلّق الوجوب الغيري مغايرة المقدّمة لذي المقدّمة في الوجود الخارجي، وأنه وجود مقدّمي لوجود ذي المقدّمة، بينما في الشروط فلا يمكن أن ينحلّ له الوجوب على كلّ تقدير؛ إذ لا وجود للأقل بوجود خارجي منحاظ يمكن امتثاله، وإنّما في الخارج وجود آخر مباين مع قيد أو فصل آخر.

وبعبارة أخرى: فإنّ واجد الشرط وفاقده وجودان وفردان خارجاً، متباينان، لا أنّ فاقد الشرط خارجاً بعض وجود الواجد وأحدهما أقلّ والآخر أكثر خارجاً، ليكون الأقل واجباً على كلّ تقدير؛ لأنّ ذات المشروط على تقدير الشرطية ليس ممّا يتّصف بالوجوب الغيري؛ لأنه ليس خارجاً مقدّمة للواجب في وجوده، بل أنّه في الخارج وجود مباين له، وإنّما العقل يحلّله لأقلّ ومطلق، أي: ذات الرقبة بدون وصف الإيمان والكفر أو ذات ماهية الحيوان، بدون الإنسان أو الصاهل،

فهو تحليل عقلي، وللأقل والأكثر وجود ذهني، وأمّا في الخارج فلا يوجد الأقل لوحده كما في الأجزاء حيث يوجد الأقل، وإنّما في الخارج يوجد فرد مبين له، فإنّ المطلق أو العامّ في الخارج إذا لم يوجد مع القيد أو الفصل الخاصّ، كالمؤمنة والإنسان، فقطعاً يوجد مع قيد أو فصل آخر، فهو مبين له خارجاً، ففي الأجزاء فإنّ الأقل له وجود مقدّمٍ لوجود الأكثر؛ لأنّه (بعض) وجود الأكثر، فيمكن أن يتّصف بالوجود الغيريّ، بينما في المطلق والمقيّد والعامّ والخاصّ، فإنّ وجود المطلق خارجاً إذا لم يوجد مع الخاصّ أو المقيّد المعين فإنّه سيوجد مع قيد أو خاصّ آخر، فإنّه لو لم توجد الرقبة المؤمنة خارجاً، فقطعاً سوف تكون رقبة كافرة، وإذا لم يكن إنساناً فهو نوع آخر خارجاً، فيكون وجوداً مبيناً للخاصّ والمقيّد، لا أنّه بعض منه، وقليل منه موجود فقط في الخارج.

وخلاصة رأي الكفاية: أنّه في مجال الأجزاء فإنّ وجود الأقل في الخارج (بعض) وجود الأكثر، لو لم يكن مع الأكثر أو الزائد، لا وجود مغاير له، فهو مقدّمة وجوديّة خارجاً فيتّصف بالوجوب الغيريّ، أمّا المطلق أو العامّ في الخارج، لو لم يكن مع القيد فليس (بعض) وجود المقيّد، بل وجود وفرد (مغاير) له خارجاً؛ لأنّه لا بدّ أن يكون مع قيد أو خاصّ آخر خارجاً، أي: إذا لم يكن مع العدالة (المقيّد) أو مع الإنسان (الخاصّ) فإنّ مطلق الرقبة أو الحيوان لوحدهما بدون أي قيد أو نوع لا يوجدان خارجاً، بل لا بدّ من وجودهما مع آخر، إنّما الفرق بين المقيّد والخاصّ: أنّ المقيّد في المطلق هو عرض وليس هو عين وجود المطلق؛ لأنّ العدالة أو الإيمان له وجود ليس عين وجود الإنسان، ولكنّه بما أنّه عرض فهو مرتبط به، بينما في الخاصّ، فإنّ الجنس عين وجود الفصل أو النوع خارجاً، وإنّما العقل يحلّل الوجود الواحد لجنس وفصل أو نوع، ولأجل هذا الفرق بين المطلق والعامّ جرت البراءة في القيد ولم تجر في النوع، فإنّ الذاتيّ كالكاشفيّة بالنسبة للقطع، غير قابلة للجعل فلا تقبل الرفع، بينما الكاشفيّة للظنّ فغير ذاتيّة،

فتقبل الجعل والرفع، وهكذا الخصوصية الذاتية كالكاشفية للقطع، والقيد بالنسبة للمطلق كالكاشفية للظن، لذلك جرت البراءة في الثاني ولم تجر في الأول لهذا الفرق بينهما عند صاحب الكفاية رحمته.

ولكن الظاهر عدم الفرق بينهما في جريان البراءة، فإننا لا يهمنّا عالم الامتثال والوجود الخارجي ليقال إنه وجود مباين للخاص أو المطلق خارجاً، كما وضّحناه، وإنما يهمنّا عالم الجعل والتكليف والبيان عليه أو الوصول، وبالنسبة للمطلق كالرقبة أو العام كالحيوان، نعلم بوجود التكليف والبيان والجعل فيه، وأما المقيد كالمؤمنة فلا يعلم به، وكذلك الخاص كالإنسان، فيجري الأصل في المقيد أو الخاص دون المطلق أو العام، وأما في عالم الامتثال، فنتيجة عدم جريان الأصل في الأقل، أي: المطلق والعام هو التخيير، أي: الإتيان به مع أي قيد أو فصل، لا التعيين أو التقييد بحصة أو خصوصية معينة، أو بقيد أو بخاص معين.

خلاصة مبحث الأقل والأكثر

أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة:

المتباينان: أن لا يوجد قدر متيقّن بين الطرفين، بحيث يشتمل أحدهما على الآخر وزيادة، فلا ينطبق أي طرف على الطرف الآخر، أما ذاتاً - كدوران الواجب بين الصوم والصدقة - فإنه لا يوجد قدر متيقّن بينهما، أو عرضاً - كدوران الواجب بين القصر والتمام - فإن الركعتين في الأول مأخوذة بشرط لا عن الزيادة، وفي الثاني بشرط شيء وبشرط إضافة الركعتين، ولذلك لا ينطبق أحدهما على الآخر، للتباين بينهما، فإن ما هو بشرط شيء لا ينطبق على ما هو بشرط لا، فالقصر ليس جزءاً للتمام، بحيث يكون قدراً متيقّناً من وجوب التمام، فإنه لو وجب التمام لم يجب القصر أبداً، ولو وجب القصر لم يجب التمام أبداً، بل هما جعلان، وليس أحدهما جزءاً للآخر.

وأتفق الجميع على تنجيز العلم الإجمالي في المتباينين ووجوب الاحتياط ، وقد مرّ شرحه موسعاً في البحوث السابقة .

الأقلّ والأكثر: بأن يوجد قدر متيقّن بين الطرفين وهو الأقلّ ، بحيث يشمل الأكثر منها على الأقلّ وزيادة ، وهو على قسمين :

١ - **الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان:** التي لا تكون الأوامر بأجزائهما متلازمة في الثبوت والسقوط ، أي : بثبوت الأمر وسقوطه ، كالدين المرّد بين الأقلّ والأكثر ، كما لو علم إجمالاً بأنه مدين لزيد أمّا بخمسة عشر ديناراً أو بعشرين ، فامتنال الأمر بالأقلّ ليس متوقّفاً على امتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعاً ، فلو كان مديناً بعشرين في الواقع فلو أعطى خمسة عشر - مثلاً - سقط من الأمر بوجوب الوفاء بمقدار خمسة عشر دينار .

وبعبارة أخرى: في الاستقلاليّين لا يكون وجوب الأقلّ أو امتثاله مرتبطاً بوجوب الأكثر وامتثاله ، بحيث لو فرضنا أنّ الحكم الواقعيّ هو وجوب الأكثر ، وهو أنّه مدين بعشرين فيكون للأقلّ وجوب وامتثال مستقلّ وثواب وعقاب مستقلّ ، فلو أدّى الخمسة عشر - مثلاً - بل حتّى لو أدّى غير الأقلّ بأن أدّى خمسة أو عشرة دنائير وعصى بالنسبة للباقي ، فيحصل على ثوابها ويتحقّق الامتثال وتفرّغ ذمّته بمقدار ما أدّاه ، ويعاقب بمقدار ما خالفه وتبقى ذمّته مشغلة به .

٢ - **الأقلّ والأكثر الارتباطيّان:** ما كانت أوامر أجزائهما متلازمة في الثبوت والسقوط ، بأن يكون هناك مركّب له أجزاء بحيث هناك مصلحة أو مفسدة واحدة للجميع ، وثواب وعصيان واحد له ، بحيث لو لم يأتِ بجزء واحد من المركّب لم يحصل على مصلحة المجموع - مثلاً - في مقابل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين ، بحيث تكون للأقلّ مصلحة أو مفسدة مستقلة وثواب أو عقاب مستقلّ ، وللأكثر

كذلك ، وإن زادت المصلحة واشتدّت أو حصل على مصلحة مضافة بإتيانه للأكثر .
كما لو تردّد أمر الصلاة بين تسعة أجزاء أو عشرة مثلاً فيعلم بالأقلّ حيث يعلم يقيناً بوجوب تسعة أجزاء ، ولكن يشكّ في جزء كالسورة - مثلاً - أنها جزء وواجبة في الصلاة أو لا ، فلو كان الواجب في الواقع هو الأكثر ، فلو أتى بالأقلّ لم يسقط من الأمر شيء ، فلو أتى بالصلاة بدون سورة لم يسقط من الأمر بالصلاة شيء .

وبعبارة أخرى: فإنّ وجوب الأقلّ وتحقّق امتثاله والثواب أو العقاب فيه مرتبط بالأكثر ، بحيث لو كان الأكثر في الواقع هو الواجب ، فلو أتى بالأقلّ لم يتحقّق أي امتثال ، ولم يحصل على ثواب ، ولم يكن هناك وجوب بمقدار الأقلّ ؛ لانحصار الوجوب والامتثال والثواب بالأكثر فحسب ، وإنّما يتحقّق امتثاله لو ارتبط امتثاله بامتثال الأكثر ؛ لارتباط وجوبه والأمربه بوجوب الأكثر والأمربه ، فالسورة - مثلاً - لها وجوب ارتباطي ، فلو أتى بالسورة ولم يأت بسائر الأجزاء لم يمثل السورة الصلاتيّة .
ويلزم أن نعلم أنّ مورد الأقلّ والأكثر من موارد العلم الإجماليّ بالتكليف لا الشكّ البدويّ به ؛ لأنّنا نعلم بالوجوب إجمالاً ولكن نشكّ في متعلّقه ، أمّا الأقلّ أو الأكثر ، لذلك لا يمكن جريان أصل البراءة في كلا الطرفين الأقلّ والأكثر ؛ لأنّه ينافي العلم بالوجوب ، ومن هنا يحاول العلماء البحث عن انحلال هذا العلم الإجماليّ بأن يجري الأصل في طرف وعدم جريانه في الطرف الآخر ، كما سنوضحه .

الأصل في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين

وفي الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين ذهبوا لجريان البراءة عن وجوب الزائد على الأقلّ ، أداء الخمسة الزائدة في مثال الدّين ؛ لأنّه من قبيل الشكّ في أصل التكليف بالنسبة لهذه الخمسة أو بالنسبة للعشرين بمجموعها ، فتجري أصالة البراءة عن وجوب أدائها ، وأمّا بالنسبة للأقلّ - أي : الخمسة عشر ديناراً - فإنّها متيقّنة الوجوب ؛

لأن الواجب في الواقع أما العشرون فهي واجبة في ضمنها ، أو أن الواجب في الواقع خصوص الخمسة عشر ، فعلى كل تقدير نتيقن بوجود الأقل ، أما وجوب العشرين فلا نتيقن بوجودها ، إلا على احتمال أن الواجب أداء العشرين وهو مشكوك ، ومع اليقين بوجود الخمسة عشر ، فلا تجري البراءة فيها ؛ لأن موضوعها الشك ، والعلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بالأقل ، وشك بدوي بالأكثر ، وقد ذكرنا في محله أن من شروط تنجيز العلم الإجمالي عدم انحلاله للعلم بطرف والشك البدوي في طرف آخر .

الأصل في الأقل والأكثر الارتباطيين

فتتكمّل في موردين :

المورد الأول

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء ، كما لو فرضنا أن الأقل - كالصلاة تسعة أجزاء - وشك في شيء أنه جزء أو لا ، كما لو شك أن السورة أو الاستعاذة جزء للصلاة ، فتكون عشرة أجزاء أو لا ؟

ذهب البعض - كصاحب الكفاية رحمته الله - للاحتياط عقلاً ، واستدل عليه بدليلين :

الدليل الأول : أن التكليف قد اشتغلت به الذمة ؛ لما ذكرناه أنه من موارد العلم الإجمالي ، وهو مطالب بالفراغ اليقيني ، وبالإتيان بالأقل ، لا نتيقن بالفراغ ، فلا بد من الإتيان بالأكثر لإحراز الفراغ اليقيني .

ولكن الأدلة الشرعية والنقلية دلّت على البراءة فيه ، لذلك ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى الاحتياط عقلاً والبراءة شرعاً ونقلاً .

الدليل الثاني : وقد استدل على وجوب الاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين

بدليل (الغرض). تقريره: بما أن الأحكام تابعة للأغراض أي المصالح والمفاسد في متعلقاتها، فنعلم باشتغال ذمتنا بها، فيلزم تحصيل تلك الأغراض والجزم بحصولها، وهو لا يتحقق إلا بالإتيان بكل ما يحتمل دخله في تحقيقها، وهو يتمثل بإتيان الأكثر، فلو أتى بالأقل لم يتقن بتحصيل الغرض أو المصلحة، أما لو أتى بالأكثر فتتقن به.

وأشكل عليه:

أولاً: أن ما يجب تحصيله هو ما توجه له التكليف، وما توجه التكليف إليه هو ذات الأجزاء والشرائط، وأما الملاكات فلم يتوجه إليها وإن كانت دواعي على التكليف، لذلك لا يكون من الشك في المحصل؛ لأن مورد ما لو توجه التكليف إليها وإن كانت دواعي على التكليف، لذلك لا يكون من الشك في المحصل؛ لأن مورد ما لو توجه التكليف للمسبب، وهنا الأجزاء التي قطعنا بتوجه التكليف إليها وهو الأقل، وأما الأكثر أو سائر الأجزاء لم نتقن بالتكليف فيها فتجري فيه البراءة.

وثانياً: أن الملاكات ليس لنا طريق لمعرفة إلا بتعريف الشارع، ولعلّه لذلك لا يتوجه التكليف إليها بالذات وإنما لمحصلاتها، وإنما يجب تحصيل الغرض لو علم بأنه يتمثل بالأقل أو الأكثر، والمفروض أنه لا يعلم أن الغرض متمثل بالأقل أو الأكثر، فلا مجال للحكم بوجوب العلم بحصوله وتحققه خارجاً.

بينما ذهب الأكثر لجريان البراءة عن الأكثر، وهو الحق في المسألة، ولهم أدلة عديدة عليها، وهو من البحوث العميقة والموسعة، نذكر هنا خلاصة بعض أدلتهم على جريان البراءة في هذا المورد:

١ - أن وجوب الأقل متيقن على كل تقدير، فأمّا أن يكون الواجب في الواقع هو الأقل دون الأكثر؛ لأن السورة ليست جزءاً للصلاة في الواقع، فيكون الأقل واجباً

بالوجوب النفسي، وأما أن الواجب في الواقع هو الأكثر وأن السورة جزء للصلاة، فيكون الأقل واجباً أيضاً، أما بالوجوب الغيري أو الضمني.

فأما أن الأقل واجب بالوجوب الغيري المقدمي؛ وذلك لتوقف وجود الأكثر عليه، وقلنا في محله أنه لو توقف شيء على شيء آخر كان الشيء الآخر مقدّمة له، ومن الواضح أنه لا يمكن الإتيان بالأكثر دون الإتيان بالأقل؛ إذ كيف لأحد أن يأتي بعشرة أجزاء دون أن يأتي بتسعة منها. إذن فوجود الأكثر متوقف على وجود الأقل، فإذا كان الأكثر واجباً وجب الأقل بالوجوب الغيري المقدمي.

وأما أن يكون الأقل واجباً بالوجوب النفسي الضمني؛ وذلك لأن الوجوب المتوجه للأكثر ينحلّ لوجوبات ضمنية لأجزائه، فيكون للأقل وجوب ضمني، وهذا هو الحق، كما ذكرناه في محله: أن الجزء لا يتصف بالوجوب الغيري، وإنما يتصف بالوجوب النفسي الضمني، وأما الذي يتصف بالوجوب الغيري هو الخارج عن تركيب المركّب وقوامه، وهي الشروط الخارجية، كالوضوء بالنسبة للصلاة.

إذن فالأقل واجب على كلّ تقدير، سواء كان هو الواجب في الواقع أو الأكثر، وبذلك سوف ينحلّ العلم الإجمالي إلى اليقين بوجوب طرف الأقل، والشك في وجوب طرف آخر (الأكثر).

وذلك لأن الأكثر ليس واجباً على كلّ تقدير؛ إذ لو كان الأقل واجباً فلا يكون الأكثر واجباً، وإنما يكون واجباً في صورة وجوبه في الواقع، والمفروض أنه مشكوك، ولذلك تجري البراءة بالنسبة للأكثر بمجموعه، أي: تجري البراءة عن وجوب عشرة أجزاء.

٢ - أن وجوب الأجزاء التسعة متيقّنة - كما ذكرنا - وأما وجوب خصوص الجزء العاشر فهو مشكوك، وتجري البراءة فيه.

وفرقة عن الدليل الأول: أن الأول كان ناظراً لوجوب الأكثر - أي: عشرة أجزاء

بمجموعها- وأما هذا الدليل فهو ناظر لوجوب (خصوص الجزء المشكوك) أي الجزء العاشر، وعلى كل حال لا يختلف الأمر فيهما، فكلاهما مشكوك.

٣ - أن البيان بالنسبة للأقل محرز وتام فلا تجري البراءة فيه، وأما بالنسبة للأكثر فهو غير محرز وغير تام، فتجري البراءة فيه لأنه مشكوك.

وهذا الدليل يرجع للدليل الأول أو الرابع؛ وذلك لأن البراءة إنما تجري في طرف فيما لو لم يكن تحت ظل علم إجمالي، ولذلك لا بد من انحلال العلم الإجمالي لتجري البراءة العقلية عن الأكثر، وهي قبح العقاب بلا بيان، والشرعية وهي الروايات التي ذكرناها أمثال: «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» حيث أن موضوع البراءة العقلية والنقلية متحقق في هذا المورد، عدم البيان وعدم العلم.

٤ - أننا نعلم بأن ذات الأقل الجامع بين الإطلاق والتقييد معلوم الوجوب، لكن نشك أنه واجب مطلق غير مقيد بشيء، أو أنه واجب مقيد بانضمام الأجزاء أو الشروط المشكوكة، فالشك في خصوصية الإطلاق والتقييد، فتجري البراءة عن التقييد، ولا تجري البراءة عن الإطلاق؛ وذلك لأن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، وفي رفع التقييد امتنان على العبد، وجريان البراءة بالنسبة للتقييد في محله؛ لأن التقييد فيه كلفة ومشقة على العبد، ففي رفعه امتنان على المكلف، وإلا لزم من جريان البراءة فيه ضيق ومشقة؛ إذ لا يترتب على البراءة إلا الإطلاق وليس فيه مشقة.

وأما الإطلاق فلا تجري البراءة فيه؛ لأن الإطلاق ليس فيه ضيق ومشقة على المكلف ليكون في رفعه امتنان، ومن جريان البراءة فيه يترتب الأخذ بالآخر، وهو الأكثر أو المقيّد.

ومع العلم إجمالاً بالوجوب - كما هو المفروض - لأننا نعلم بوجود الواجب إجمالاً أما للأقل أو الأكثر، فمع هذا العلم الإجمالي بالوجوب فلا يمكن جريان

أصل البراءة في كليهما، ولكن جريان الأصل في المقيّد في محلّه، وجريان البراءة في الإطلاق ليس في محلّه، كما وضّحنا، وإذا جرى الأصل في أحدهما دون الآخر، فلا يتنجز العلم الإجمالي؛ لما ذكرناه: أنّ الشرط في تنجيز جريان الأصول في أطرافه وتعارضها وتساقطها.

المورد الثاني

دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشروط أو الموانع، فتجري البراءة عن الزائد، فإن كان المشكوك شرطاً جرت البراءة عن شرطيته للشك فيها، فلا يجب الإتيان به، كما لو شك في اشتراط العريّة في صيغة العقد، أو اشتراط الصلاة بالطهارة، ولا فرق في الشرط المشكوك بين كونه شرطاً لمتعلّق الأمر، كاشتراط الصلاة بالطهارة، أو شرطاً لمتعلّق المتعلّق، كما في اشتراط الرقبة بالإيمان.

وأما إذا كان المشكوك مانعاً جرت البراءة عن مانعيته، فلا يجب اجتنابه، كما لو شك أنّ البكاء مانع من الصلاة أو لا.

والدليل على البراءة فيهما:

١ - لأنّ الشك في ذلك كلّ من الشك في أصل التكليف، وليس من الشك في المكلف به، فإنّه من الشك في تقيد الواجب بقيد زائد بوجود شيء (الشرطيّة) وبعده (المانعيّة) على اعتبار أنّ الشرط يتقيد الواجب بوجوده والمانع يتقيد بعدمه، فنشك في التقييد والأصل عدمه؛ وذلك لأنّ الشرط أو عدم المانع وإن كان خارجاً عن حقيقة الواجب بنفسه، إلا أنّ (التقييد) به داخل فيه، وبذلك ينحلّ الواجب إلى الأقلّ المتيقّن وجوبه، وهو الواجب بدون هذا التقييد، والأكثر وهو الواجب مع هذا التقييد بالوجود أو بعدمه، فتجري البراءة بالنسبة لوجوب الأكثر، أي: الواجب مع التقييد لانحلال العلم الإجمالي فيه، أو البراءة في خصوص

التقييد لأنه مشكوك .

٢ - أن الأقل المتيقن الذي تعلق التكليف به ، يدور أمره بين الإطلاق والتقييد بالنسبة للقيّد الزائد ، فتجري أصالة البراءة عن التقييد والاشتراط ؛ لأنّ البراءة في محلّها وموافقة للامتنان ؛ لأنّ التقييد يوجب الضيق والمشقة على المكلف ، فتجري البراءة فيه ، ولا يترتب على جريان البراءة فيه إلّا الأخذ بجانب الإطلاق ، ولا تجري البراءة في طرف الإطلاق ؛ وذلك لأنّ الإطلاق ليس فيه ضيق على المكلف ، فجريان البراءة فيه خلاف الامتنان ، كما أنّه يترتب على جريان البراءة في الإطلاق الأخذ بطرف التقييد ، وفيه كلفة ومشقة على المكلف ، بعد عدم إمكان جريان البراءة في كلا الطرفين : الإطلاق والتقييد ؛ وذلك لمخالفته للعلم الإجمالي بالتكليف .

٣ - البيان بالنسبة للأقلّ محرز كما ذكرنا ؛ لتيقن وجوبه ، فلا تجري البراءة فيه مع وجود البيان ، وأمّا بالنسبة للأكثر - أي : الصلاة المتقيّدة بوجود الشيء أو عدمه - فالبيان غير محرز فيه ، فتجري فيه البراءة بلا مانع ؛ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولحديث « رُفِعَ ... ، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ » .

خلاصة مبحث الشبهة غير المحصورة

لو اشتبه الإناء النجس بالطاهر أو المغصوب بالمباح ، فأما أن يكون الاشتباه في عدد محصور وقليل الأطراف والشبهة محصورة ، أو يكون في عدد غير محصور وكثير الأطراف والشبهة غير محصورة .

وقد ذكرت آراء عديدة في الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة :

١ - الشبهة غير المحصورة ما يعسر عدّ أطرافها ، أمّا مطلقاً أو في زمان قصير ، والمحصورة بخلافها .

٢ - غير المحصورة ما يؤدي الاجتناب عنها إلى الترك غالباً ، كالصلاة في أمكنة متعدّدة يعلم إجمالاً بمغصوبيّة واحد منها ، بحيث يستلزم ترك الصلاة في تلك

الأمكنة إلى تركها غالباً، والاجتناب عن شاة موطوءة يؤدي الاجتناب عنها إلى ترك أكل لحم الشاة غالباً.

٣ - ما ذهب إليه الشيخ في الرسائل: أن الشبهة غير المحصورة ما بلغ كثرة أطرافها المحتملة في الشبهة إلى حد لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل منها، لضعف احتمال وجود الحرام في كل واحد من الأطراف؛ لسعتها وتراكم الاحتمالات فيها، بحيث لا يحتمل العقاب في واحد منها.

٤ - أن غير المحصورة ما بلغت أطراف الشبهة إلى حد لا يتمكن المكلف من جمعها واستعمالها، بحيث صارت كثرتها منشأ لخروج مجموعها عن محلّ الابتلاء وإن كان كل واحد من أطرافها داخلياً في محلّ الابتلاء، فالضابط في غير المحصورة عدم التمكن العادي من استعمال الجميع، كشاة من شياه طهران أو بغداد، والمحصورة خلافه، ولعلّه إلى هذا المعنى يرجع من عرفها: بما يعسر موافقتها القطعية، ولعلّه لهذا المعنى يذهب المحقق النائيني رحمته الله.

٥ - ما ذكره المحقق العراقي رحمته الله: الإحالة للعرف، لكن بعد اعتبار كون الأطراف موجودة بوجودات مستقلة منحاذاة لا مثل القطرة المجتمعة مع قطرات عديدة مجتمعة، أو حبة من الحنطة المجتمعة مع حبات مجتمعة.

والظاهر أن الضابط الإرجاع للعرف، فما صدق عليه عرفاً أنها غير المحصورة ترتب عليها حكمه بحيث يكون حكمه معياراً.

لكن المفهوم العرفي ولو كان من أوضح الأشياء عندهم فينتهي في صدقه على بعض المصاديق إلى الشك، فهل في مورد الشك في كونها محصورة أو غيرها يحكم عليها بحكم المحصورة، فيجب الاحتياط، أو حكم غير المحصورة، فيرجع للبراءة؟

وجهان، أقواهما الأول، وتوضيحه أكثر في الموسعات.

حكم الشبهة غير المحصورة

وفي الشبهة المحصورة فقد ذكرنا حكمها، حيث ذهبوا إلى منجزية العلم الإجمالي وتأثيره في وجوب الاحتياط على تفصيل ذكرناه في محله، فلا يجوز في الحرام ارتكاب واحد منها، بل يجب اجتناب الجمع.

وأما في الشبهة غير المحصورة فذهب بعض إلى حرمة المخالفة القطعية، فيحرم ارتكاب الجميع، فيما إذا كانت الشبهة تحريمية، وترك الجميع إذا كانت وجوبية، ولا تجب الموافقة القطعية، أي: يجوز ارتكاب بعضها في التحريمية، أو فعل بعضها وترك البعض الآخر في الوجوبية.

بينما ذهب بعض آخر إلى سقوط العلم الإجمالي عن التأثير مطلقاً في الشبهة غير المحصورة، فيجوز ارتكاب الجميع.

والحق في حكم موارد العلم الإجمالي، سواء كانت الشبهة محصورة أو غير المحصورة، أن الملاك في تنجز العلم الإجمالي هو كون جميع أطرافه محلّ الابتلاء، أو كون المكلف قادراً عليها كما ذكرناه، فإذا توفّر هذا الملاك في أي مورد كان العلم الإجمالي منجزاً، وإذا لم يتوفّر لم يكن منجزاً، ولا فرق في ذلك بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة، فإذا كانت جميع أطراف الشبهة غير المحصورة أو محلّ الابتلاء، وجب الاجتناب عن الجميع، وإلا فلا يجب، ولم يؤثر العلم الإجمالي بأدلة:

١ - رأي الشيخ الأنصاري رحمته الله: أن احتمال وجود التكليف في كلّ طرف من أطراف الشبهة غير المحصورة احتمال ضعيف جداً وموهوم، ولذلك لا يكون التكليف مؤثراً.

٢ - رأي المحقق النائيني رحمته الله: أن وجوب الموافقة القطعية تابعة لحرمة المخالفة القطعية، فإذا لم تكن المخالفة القطعية محرّمة؛ إذ لا يحرم على الإنسان ارتكاب

بعضها ؛ لعدم التمكن فيها ، فلا تكون الموافقة القطعية واجبة ، فيجوز له ارتكاب الجميع .

وغيرها من الأدلة ، تراجع المطولات ، وقد نوقشت الأدلة التي ذكرناها ، وقد ذكرنا الحق في المسألة .

شبهة الكثير في الكثير:

ولو كانت الشبهة غير المحصورة بنحو شبهة الكثير في الكثير ، كما لو علم بنجاسة مئة أنية في ضمن ألف إناء ، فهل يجب الاجتناب عنها ؟ وهو يختلف باختلاف الآراء في المسألة .

فعلى رأي الشيخ في أن الملاك في عدم التنجيز كون احتمال التكليف في أطراف الشبهة غير المحصورة احتمالاً موهوماً لا يعتني به العقلاء ، كان العلم منجزاً في هذه الصور ؛ لأن احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف من قبيل تردد الواحد في العشرة ، وفي مثله لا يعدّ موهوماً ، فيجب الاحتياط .

وأما على مسلك المحقق النائيني رحمته الله : من أن الوجه في عدم التنجيز عدم حرمة المخالفة القطعية لعدم التمكن منها ، ووجوب الموافقة القطعية متفرع عليها ، فلا بد من الالتزام بعدم التنجز هنا ، فإن المخالفة القطعية لا تتحقق إلا بارتكاب جميع الأطراف ، وهو متعذر أو متعسر عادة ، والمفروض أن التعذر والتعسر يرفع التكليف ، فلا تجب الموافقة القطعية ، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً .

خلاصة الاضطرار لبعض أطراف العلم الإجمالي

إذا اضطرّ المكلف لارتكاب أحد أطراف العلم الإجمالي ، كما لو اضطرّ لشرب أحد الإنائين مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما ، فهنا قسمان :

القسم الأول : أن يتعلّق الاضطرار بأحدهما المعين ، كما لو علم إجمالاً

بنجاسة الماء أو الحليب ، واضطرَّ لشرب خصوص الماء بعينه .

القسم الثاني : بأن تعلق الاضطراب بأحدهما غير المعين ، كما في نجاسة أحد الإنائين ، واضطرَّ لشرب أحدهما لا على التعيين ، ولكل منهما صورتان :
الصورة الأولى : أن يكون الاضطراب سابقاً على العلم الإجمالي .
الصورة الثانية : أن يكون الاضطراب متأخراً عن العلم الإجمالي .

الصورة الأولى :

صورة الاضطراب قبل العلم الإجمالي ، وهي تنقسم لقسمين :

القسم الأول : إذا اضطرَّ لأحدهما المعين ، كما لو اضطرَّ لشرب الماء ، وبعد اضطرابه لشربه وقبل شربه الماء ، وقعت قطرة بول لا يعلم أنها وقعت في إناء الماء أو الحليب ، فذهبوا إلى سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية ، فيجوز له شرب الحليب ؛ وذلك لأن الاضطراب مانع من تأثير العلم الإجمالي في التنجز ، فلا يجب الاحتياط ، فالتكليف الذي اضطرَّ إليه قد ارتفع واقعاً بسبب الاضطراب ؛ لأن التكليف الواقعية مقيدة بعدم الاضطراب ، فإذا اضطرَّ إليه ارتفع في الواقع ، وأما وجود التكليف أو الحرام في الطرف الآخر فهو مشكوك ، فتجري فيه البراءة ؛ لاحتمال كون المحرّم هو الطرف الآخر الذي اضطرَّ إليه ، فينتفي العلم الإجمالي ، ويبقى مجرد احتمال التكليف فقط في الطرف غير المضطرَّ إليه .

القسم الثاني : إذا اضطرَّ لأحدهما غير المعين قبل العلم الإجمالي ، فذهب الشيخ لوجوب الاجتناب عن الباقي ، بينما ذهب صاحب الكفاية رحمته لعدم وجوبه مع عدم الإشكال في ارتكاب أحدهما بسبب الاضطراب .

ومن ذهب لعدم وجوب الاجتناب وعدم تنجز العلم الإجمالي فاستدل :
بأن الاضطراب يوجب رفع التكليف والحرمة - مثلاً - عن الطرف الذي اختاره ،

فيكون ما اضطرَّ إليه حلال ، وأما الطرف الآخر فلا يعلم بوجود التكليف فيه ؛ لأنه من المحتمل أنَّ المحرَّم الواقعي هو الطرف الذي اختاره المضطرُّ لرفع اضطراره ، وهو معذور فيه ، وارتفعت حرمة واقعا للاضطرار ، فلا يكون الطرف الآخر حراماً ؛ إذ لا يبقى العلم الإجمالي ، وإنما يبقى احتمال التكليف في الطرف غير المضطرَّ إليه .

ومن ذهب لتنجيز العلم الإجمالي ووجوب الاجتناب عن الطرف الآخر ، فاستدلَّ :

بأنَّ ما اضطرَّ إليه هو الجامع ، أي : (أحد الفردين) وهذا ليس حراماً ، وما هو حرام وهو الفرد بخصوصيته فليس مضطراً إليه لترتفع حرمة ، فهو نظير ما لو اضطرَّ لشرب أحد الإنائين ، مع العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين ، فهل يتوهم رفع الحرمة عن الحرام المعلوم تفصيلاً لأجل الاضطرار للجامع ، ولا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي .

والمفروض أنَّ الحرمة الشرعية وغيرها من التكاليف إنما تتوجَّه للفرد الخارجي بخصوصيته ولا تتوجَّه للجامع ، أي : أحد الأمرين ، فليس المحرَّم عنوان أحد الأمرين ؛ لأنَّ أحد الأمرين لا وجود له في الخارج وهو المسمَّى بالفرد المردّد ، وما هو موجود في الخارج وهو الفرد الخارجي المعين والمشخص هو الذي تتوجَّه له التكاليف ؛ لأنه المشتمل على المصلحة والمفسدة ، وهو الذي يحقّق غرض المولى وهو المطالب من العبد ، وأما أحد الأمرين فليس هو المشتمل على الملاك ، وليس له وجود في الخارج ليطلب به العبد ، وإنما هو أمر ذهني ، وهذه فكرة تتكرّر في الأصول بأنَّ الفرد المردّد وعنوان أحدهما ليس له وجود في الخارج ، ولا يتعلّق به التكليف ؛ لما ذكرناه .

الصورة الثانية :

الاضطرار لأحدهما المعين أو غير المعين بعد العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، ثم اضطرَّ لشرب الماء أو أحدهما.

فاختلف فيها العلماء، فذهب الشيخ وجماعة لوجوب الاحتياط في الطرف الباقي، وبقاء العلم الإجمالي على المنجزية بالنسبة للإناء الثاني.

وذهب صاحب الكفاية رحمته وجماعة إلى زوال منجزيته، وعدم وجوب الاجتناب عن الإناء الثاني، مع العلم بعدم الفرق في الحكم والدليل بين الاضطرار لأحدهما المعين أو غير المعين.

واستدل من ذهب للتنجيز أنه قد علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين مسبقاً، واشتغلت عهده بالتكليف المعلوم بالإجمال بسبب العلم، فيجب الخروج عن عهده عقلاً، فإذا اضطرَّ لبعض الأطراف المعين أو غير المعين، بعد العلم الإجمالي، فلا يجوز له ترك الاحتياط عن الإناء الثاني، ولا يكون معذوراً فيما لو كان التكليف متمثلاً فيه بعد أن توجه التكليف مسبقاً إليه واشتغلت عهده به، فبالعلم الإجمالي اشتغلت عهده بالتكليف إلى الأبد، فالشك بعد ذلك شك في الخروج عما اشتغلت به العهدة يقيناً، فيكون مورداً للاشتغال.

ومن ذهب لعدم التنجيز فدليله :

١ - أنه بعد اضطراره يزول العلم الإجمالي تماماً، ويبقى احتمال التكليف فحسب؛ لا احتمال كون الإناء الذي اضطرَّ إليه هو النجس، والمفروض ارتفاع حرمة واقعاً بسبب الاضطرار، وأما الإناء الباقي فيشك في حرمة، فتجري البراءة فيه؛ وذلك لأن التكليف المعلوم بالإجمال وهي الحرمة من أول الأمر كان محدوداً بعدم الاضطرار لمتعلقه، فإذا طرأ الاضطرار ولم يبق معه العلم بالتكليف من الأول؛ لا احتمال كون التكليف في الطرف الذي اضطرَّ إليه، ومع عدم بقاء العلم بالتكليف،

فلا يجب الاحتياط في الباقي ؛ لأنّ الموجود فعلاً هو احتمال التكليف لا العلم به ، والاحتمال لا يوجب الاحتياط .

٢ - يضاف لذلك أنّ تنجّز العلم الإجماليّ متقوم ببقاء تعارض الأصول ، والمفروض عدم بقاءه لعدم جريان الأصل في الطرف المضطرّ إليه ، ويبقى الأصل في الآخر سليماً عن المعارض .

الفرق بين الاضطرار والفقدان :

وذهب صاحب الكفاية رحمته إلى الفرق بين (الاضطرار) لبعض الأطراف بعد العلم الإجماليّ بحرمة أحد الإثنين ، وبين (فقدانه) بعد العلم الإجماليّ ، كما لو تلف بعض الأطراف أو أريق الماء بعد العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما ، بأنّه بالاضطرار لأحدهما لا يبقى العلم الإجماليّ ، فيجوز له ارتكاب الطرف غير المضطرّ إليه ، وأمّا بفقدان أحدهما فإنّ العلم الإجماليّ باقٍ على تأثيره بالنسبة للطرف غير المفقود ، فيجب اجتنابه .

والفرق بينهما : أنّ الاضطرار للفعل أو الموضوع من حدود التكليف شرعاً ، فالاضطرار للفعل يرفع حكمه واقعاً ، بينما فقدان الموضوع ليس من حدود التكليف شرعاً ، فمع فقدانه لا يرتفع حكمه واقعاً وشرعاً ، لذلك لو عرض الاضطرار لبعض الأطراف بعد العلم الإجماليّ ، فلا يبقى العلم الإجماليّ وإنّما الباقي احتمالاً فحسب .

وذلك لأنّ الاضطرار لبعض الأطراف يرفع التكليف عنه واقعاً ، بحيث لو كانت الحرمة الواقعيّة متمثلة فيه ، فإنّه قد ارتفعت وصار حلالاً واقعاً ، وأمّا الطرف الآخر ، فالمفروض أنّه مشكوك الحرمة ، فتجري فيه البراءة ويجوز ارتكابه ؛ لما ذكرنا أنّ الحرمة من الأوّل محدّدة بعدم عروض الاضطرار لمتعلّقها حتّى لاحقاً .

وأما لو عرض فقدان لبعض الأطراف بعد العلم الإجماليّ كما مثلنا ، فإنّ العلم

الإجماليّ باقٍ على تأثيره، فيجب الاجتناب عن الإبناء الأخير غير المفقود؛ لأنّه بالفقدان لم يرتفع التكليف الواقعيّ عن الطرف المفقود؛ وذلك لأنّ الفقدان ليس من حدود الحكم الواقعيّ، والحكم الواقعيّ له تحقّقه حتّى لو لم يكن الموضوع متحقّقاً في الخارج، فإذا لم يرتفع التكليف واقعاً عن الطرف المفقود، فإنّ العلم الإجماليّ باقٍ على تنجزه وتأثيره، وأمّا مع الفقدان فإنّما يرتفع التكليف لانتهاء موضوعه خارجاً لا لأجل ارتفاع التكليف واقعاً.

وأشكّل على صاحب الكفاية رحمته: أنّ الاضطراب وإن كان من حدود التكليف شرعاً - كالخطأ والنسيان والإكراه والحرج والضرر، ونحو ذلك من العناوين الرافعة له - ولكن فقد الموضوع أيضاً من حدود التكليف، ولكنّه من حدوده عقلاً لا شرعاً، وهو يكفي في المقام، ومجرّد كون أحدهما من الحدود الشرعيّة والآخر من الحدود العقلية، لا يوجب تفاوتاً في مجال انتهاء التكليف بحصول الحدّ وحدوثه، فإذا قلنا بعدم تنجز العلم الإجماليّ بعد الاضطراب لأحدهما، فلا بدّ أن نقول به في كليهما، وبما أنّه في صورة الفقدان لا يقولون بعدم التنجز، فيلزم مثله في صورة الاضطراب لأحدهما أيضاً لعدم الفرق بينهما.

والظاهر أنّ الحقّ هو رأي الشيخ، فلو حصل الاضطراب قبل العلم الإجماليّ فلا يجب الاحتياط في الباقي، وأمّا لو حصل الاضطراب بعد العلم الإجماليّ فيجب الاحتياط، كما لو فقد بعض الأطراف بعد العلم الإجماليّ، ولا فرق في كلتا صورتين بين تعلّق الاضطراب بالمعيّن أو بغير المعيّن.

دوران الحرام بين الأقلّ والأكثر:

إذا دار الأمر في الحرام المعلوم إجمالاً بين الأقلّ والأكثر جرت البراءة عن حرمة الأقلّ، كما لو دار الأمر بين حرمة تصوير رأس الحيوان فقط وهو الأقلّ، أو تصوير كامل جسمه وهو الأكثر؛ لأنّه من قبيل الشكّ في أصل التكليف،

وهو الحرمة بالنسبة للأقل .

الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية :

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية ، كما لو علم بمانعية ما لا يؤكل لحمه في الصلاة وشك أن هذا اللباس مما لا يؤكل لحمه أو لا ، جرت البراءة من مانعيته أو عن تقيد الصلاة بعدمه ؛ لأنه يشك في أصل مانعيته أو في تقيد الصلاة بعدمه ، ومع الشك في الشيء تجري البراءة .

ولكن ربما يقال : أنه في مورد الشك بنحو الشبهة الموضوعية ، كما لو علم أن السورة من أجزاء الصلاة أو الاستقبال من شرائطها ، أو لبس غير المأكول من موانعها أو الحدث من قواطعها ، ولكن لم يعلم حال الصلاة الخارجية التي أتى بها ، أو هو مشغول فيها ، أنها واجدة لجميع أجزائها وشرائطها وفاقدة لجميع موانعها وقواطعها أو لا ؟ بأن الظاهر وجوب الاحتياط فيها ؛ لأن الشك حينئذ في الامتثال ، وفي الخروج عما اشتغلت به الذمة يقيناً ، والاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني ، فيجب العلم بإتيان الأمور به بتمام أجزائه وشرائطه ، وجودية أو عدمية ، وهو لا يتم إلا بالاحتياط .

دوران الأمر بين التعيين والتخير

ومورده القسم الثالث من الشك في الشروط ، وهو أن يكون ما يحتمل دخله مقوم للواجب ، بحيث تكون نسبة الفصل للجنس ، كما لو تردّد التيمّم الواجب بين تعلّقه بالتراب أو بمطلق الأرض الشامل للرمل والحجر وغيرها ، أو كما إذا أمر المولى عبده بالإتيان بحيوان وشكّ أنّه أراد خصوص الفرس أو مطلق الحيوان .
وذهب صاحب الكفاية والمحقق النائيّ رحمهما لعدم جريان البراءة ، أمّا صاحب الكفاية رحمهما فقد ذكرنا وجهه ومناقشته .

وأما المحقق النائيّ رحمهما فذهب أنّ المورد من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير ، والعقل يحكم بالتعيين ، فيعلم بالجعل لأصل تقيد الجنس بفعل ، ولكن يدور الفصل بين التقيد بفصل معيّن ، أو بأيّ فصل من فصوله ؛ لعدم معقوليّة كون الجنس بنفسه متعلّقاً للتكليف ، إلّا مع كونه مميّزاً بفعلٍ ما ؛ إذ لا يحصل للجنس في الخارج إلّا ضمن فصل ، وما يتعلّق به التكليف ما يمكن إيجاده خارجاً ، والجنس بلا فصل لا يمكن وجوده في الخارج ، والعقل يحكم بالتعيين ، والأخذ بالفصل المعيّن ولا مجال للرجوع للبراءة عن التعيين ليثبت التخير .

والمعروف إذا دار الأمر بين التعيين والتخير أنّ الأصل هو التعيين في جميع الموارد ، والمحقق النائيّ رحمهما قسّم مورده لثلاثة أقسام ، وهي بإيجاز :

الأوّل : دوران الأمر بينهما في مقام الحجّية ، كموارد الشكّ في الأعلم ، وموارد

التعارض بين الخبرين .

الثاني: وموارد التزاحم حيث يقدّم محتمل الأهميّة.

الثالث: موارد الشكّ في أصل الجعل والتكليف حيث يتيقّن بالجعل والتكليف بالنسبة للجامع والمطلق، كالحیوان والرقبة، ويشكّ في تعلّقه بالحصّة أو الخصوصية المعيّنة، كالصاهل أو المؤمنة، فيأتي الحديث، وأنّ تعلّقه بالجامع متيقّن، فلا يجري الأصل، وأمّا تعلّقه بالمقيّد أو بالخصوصيّة مشكوك، فيجري فيه الأصل ونتيجته التخيير، أي: تخيير امثال الجامع مع أيّة خصوصيّة وقيد، وليست هنا خصوصيّة معيّنة.

وأما في القسم الأوّل والثاني، فالأصل فيه التعيين بحكم العقل.

وبما أنّ المسألة مهمّة، فيلزم البحث عن هذه الأقسام الثلاثة، فقد قسّمها المحقّق النائيني رحمته الله لثلاثة أقسام اختار القول بالتعيين في جميعها، بينما السيّد الخوئي رحمته الله اختار التعيين في قسمين دون قسم واحد، فاختر التخيير، والأقسام هي:

القسم الأوّل: دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعيّة كما لو شككنا أنّ صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجب تعييني أو تخييري.

القسم الثاني: دوران الأمر بينهما في مقام الحجّة، أو مرحلة الجعل في الأحكام الظاهريّة، كما لو شككنا في تقليد الأعلّم أنّه واجب تعييني أو مخيّر بينه وغير الأعلّم.

القسم الثالث: دوران الأمر بينهما في مقام الامتثال لأجل التزاحم، بعد العلم بالتعيين في مقام الجعل، كما لو وجد غريقان مع كون أحدهما نبيّاً، ولم يتمكّن إلا من إنقاذ أحدهما.

وقبل البحث عن حكم الأقسام، نذكر أمرين:

الأمر الأول: أن محلّ الكلام لو لم يكن أصل لفظي أو استصحاب موضوعي يرفع فيه الشك، كما لو علم بوجوب فعل - كالصوم - ثم شك في انقلابه لواجب تخيري، فمقتضى الاستصحاب بقاء الواجب على التعيين .

الأمر الثاني: محلّ الكلام لو كان الوجوب في الجملة متيقناً ويدور أمره بين التعيين والتخير - كالأمثلة السابقة - أمّا لو لم يكن الوجوب متيقناً في الجملة، كما لو دار الأمر بين كون الشيء واجباً تعيناً أو واجباً تخيراً أو مباحاً، فلا شك في الرجوع للبراءة عن الوجوب؛ لأنه مع وجود احتمال المباح لا يقين بالوجوب .

وبعد ذلك نذكر حكم الأقسام الثلاثة :

أما القسم الأول فله ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يعلم وجوب كلا الفعلين في الجملة، ولكن لا يعلم أن وجوبهما تعيني ليجب الإتيان بهما معاً، أو تخيري ليجب الإتيان بأحدهما، كما لو علم بوجوب الصوم والصدقة إجمالاً، ولكن لا يعلم أن وجوبهما تعيني أو تخيري .

الصورة الثانية: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، وعلم بسقوطه عند الإتيان بفعل آخر، ودار الأمر أن الفعل الآخر مسقط، أو عدل للواجب التخييري، مثاله: كما لو علم بوجوب فعل كالصلاة وعلم أيضاً أنه لو اعتق عبداً سقط وجوب الصلاة عنه، ولكن لا يعلم أن العتق عدل للواجب أو مسقط لوجوبه، وتظهر الثمرة أنه عند عدم القدرة على الواجب - أي: الصلاة - فإنه على تقدير كون العتق عدلاً للواجب فيجب (تعيناً) عليه العتق؛ لأن القاعدة في الواجب التخييري لو سقط أحدهما تعين الآخر، وأمّا لو لم يكن عدلاً بل كان مسقطاً فلا يجب عليه العتق؛ لأن المسقط فرع وجوب الأصل، فإذا لم يجب الأصل - وهو الصلاة - لا يجب الفرع - وهو العتق .

الصورة الثالثة: أن يعلم وجوب فعل في الجملة، ولكن يحتمل كون فعل آخر عدلاً له، دون إحراز وجوبه أو كونه مسقطاً، بل يحتمل كونه عدلاً ليكون الفعل المعلوم وجوبه واجباً تخييراً، أو ليس كذلك ليكون واجباً تعيينياً، كما لو علم بوجوب الصيام في يوم، واحتمل أن يكون إطعام عشرة مساكين عدلاً ليكون واجباً تخييرياً.

أما الصورة الأولى: فإذا لم يتمكن إلا من أحد الفعلين وجب الإتيان به، أما لكونه واجباً تعيينياً، أو لكونه عدل لواجب تخييرٍ تعذر طرفه، وإنما تظهر الثمرة إذا تمكن المكلف من الإتيان بهما كليهما، فهل يجوز الاقتصار على أحدهما لأجل أن الوجوب تخييرٍ، أو يجب الإتيان بهما معاً لكون الوجوب تعييني، والصحيح هو الحكم بالتخير، وجواز الاكتفاء بأحدهما؛ لأن تعلق التكليف بالجامع أو بعنوان أحدهما متيقن، والبيان تام بالنسبة إليه، وأما تعلقه بخصوص كل منهما مجهول، فتجري البراءة عن الخصوصية.

وقد ذكر السيد الصدر رحمته في توضيح رأي السيد الخوئي رحمته أنه مبني على رأيه في تصوير الواجب التخييري، وأن التخير الشرعي يرجع للعقلي، وأن الواجب في الحقيقة عنوان انتزاعي هو عنوان (أحدهما) ويوجب الانحلال الحكمي، بدعوى أن وجوب أحدهما معلوم تفصيلاً على كل تقدير، ووجوب تخصيص أحدهما بخصوص العتق أو الإطعام مشكوك، فتجري البراءة عن الخصوصية، ثم يشكل على هذا الرأي^(١).

وأما الصورة الثانية: وقد مثل لها السيد الخوئي رحمته لو علم بوجوب القراءة في الصلاة، وعلم بالائتمام، وشك أن الائتمام مسقط للواجب التعيني، أي: القراءة في الصلاة، أو أنه عدل للقراءة، وتظهر الثمرة لو تعذرت القراءة، فيسقط

الانتماء لو كان مسقطاً، ويجب تعييناً لو كان عدلاً، فالشك في التعيين والتخير في هذه الصورة يرجع للشك في وجوب الانتماء عند تعذر القراءة، والأصل البراءة، فتكون نتيجة هذه الصورة هي نتيجة التعيين لا التخير، أي: تعيين الوجوب في القراءة، فإن الأصل عدم وجوب العدل على المكلف ومقتضى البراءة التعيين في القراءة، ولكن هذا التعيين يوجب السعة على المكلف، فإن مقتضاه عدم وجوب شيء عليه لا القراءة لعدم القدرة، ولا الانتماء للبراءة عن وجوبه، وهذه توسعة على المكلف، وأما مع كونه عدلاً وواجباً فيجب الانتماء عليه عند تعذر القراءة ويكون ثقلاً عليه.

وأما الصورة الثالثة: ذهب جماعة إلى أن الأصل فيه الاشتغال والحكم بالتعيين، واستدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: ذكرنا الفرق بين المطلق والمقيد، وبين العام والخاص، وأن القيد في المقيد عرضي، مغاير لوجود المطلق، وأما الخصوصية في الخاص ذاتية هي عين وجود العام، ولعل مراده: أن القيد العرضي قابل للمجعل المركب، بأن يجعل الذات أولاً، ثم يجعل العرض للذات، بينما الخصوصية الذاتية غير قابلة للمجعل المركب، وإنما يجعل أصل الذات (ما جعل الله المشمشة مشمسة بل أوجدها)، فتوجد الخصوصية ذاتياً، فهي مثل الكاشفية للقطع، غير قابل للوضع والرفع، لذلك بما أن القيد العرضي قابل للمجعل كالكاشفية للظن قابلة للوضع والرفع، فهو قابل للرفع بأصل البراءة، لذلك تجري البراءة بالنسبة للرقبة، ونتيجته التخيير بينما في مجال الخصوصية الذاتية فلا تقبل الجعل، فلا تقبل الرفع بالأصل، فلا يمكن جريان البراءة بالنسبة للتراب - مثلاً - من الأرض، ونتيجته تعيين التيمم بالتراب وعدم شموله للأرض مطلقاً.

إذن فلا فرق بين المطلق أو العام، وأنه جزء تحليلي لا وجود له في الخارج، وليس بعضاً من وجود المركب خارجاً ليتعلق به الوجوب ليقال بالعلم بوجوبه

تفصيلاً وينحلّ به العلم الإجماليّ، ولكنّ الفرق بينهما: أنّ القيد في المقيّد كالإيمان للرقبة، ينتزع من أمر مغاير للماهيّة لأنّه عرضيّ ينضمّ للرقبة.

بخلاف خصوصيّة الإنسان، أو الناطق، فإنّ الحيوان متحد وجوداً مع الإنسان، فالخصوصيّة منتزعة من ذات الإنسان، أو ناطقيّة الحيوان، فلا يكون لحاظه أمراً زائداً على لحاظ العامّ، ولا تعدّد بالوجود بينهما خارجاً، فإنّها خصوصيّة ذاتيّة غير قابلة للوضع والرفع، خلافاً للجزئيّة والشرطيّة، حيث أنّ الخصوصية مغايرة للذات، فهي تقبل الوضع لذلك تقبل الرفع بالبراءة لأنّها جعليّة لا ذاتيّة.

ولكن يشكل عليه: أنّه لا فرق بين الخصوصية الذاتيّة والعرضيّة في جريان البراءة عن الخصوصية أو القيد؛ لأنّ الخصوصية وإن كانت ذاتيّة في نفسها ولا يمكن جعلها أو رفعها كالكاشفيّة للقطع، ولكن شرطيّتها واعتبارها ودخلها في الأمور به في مقام الجعل والأمر ممّا يمكن لحاظه واعتباره وجعله أو رفعه بالنسبة للمأمور به، وبديل حديث الرفع أو أدلّة البراءة ترفع.

وبعبارة أخرى: كما ذكرنا أنّ قابليّة الجعل وعدمه إنّما هو بحسب عالم الوجود التكوينيّ الخاصّ، وأمّا بحسب عالم الأمر والجعل ومتعلّق التكليف والاعتبار والبيان، فيمكن أن لا يأخذ الخصوصية الذاتيّة في المأمور به، ويجعل الحكم للمطلق أو للعامّ لوحده، ونتيجته التخيير بين أنواعه وقبوده، وكما ذكرنا: أنّ جعل أصل الخصوصية الذاتيّة أو رفضها غير ممكن، ولكن دخلها وشرطيّتها في المأمور به فهو ممكن، فيمكن أن يجعل الحكم للمطلق أو للعامّ المقيّد بالقيد أو الخصوصية، بأن يأخذ الخصوصية الذاتيّة في المأمور به، ونتيجة جريان البراءة عن الخصوصية هو التعيين، وبما أنّه من المعلوم تعلّق التكليف بالمطلق أو العامّ، ويوجد فيه بيان فلا تجري فيه البراءة، وأمّا بالنسبة للخصوصيّة أو للقيد فهو مشكوك، فتجري البراءة فيها.

وذهب المنتقى تقريباً لنفس رأي السيّد الخوئيّ رحمته بعد أن فسّر كلام الكفاية،

وأن المراد من الخاص ما كانت الخصوصية متحدة في الوجود مع ذي الخصوصية ، يعني أن وجودها عين وجود العام واقعاً ، ولا تعدد في وجودهما نظير الجنس والفصل ، وأما المطلق والمقيد فإن وجود الخصوصية مغاير لوجود ذيها ، فوجود الإيمان غير وجود الرقبة خارجاً ، فلا مجال لدعوى الانحلال في العام والخاص مع عدم تعدد الوجود ووحدته دقة .

وأشكل عليه المنتقى : أنه لا مانع من جريان البراءة عن الخصوصية ؛ لأن التكليف من جهة الخصوصية الزائدة مشكوك غير منجزة ؛ لعدم العلم ، فتجري البراءة العقلية والشرعية عنها .

الوجه الثاني : ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ، وأنه في المورد ليس من الشك في أصل التكليف ليكون مورداً للبراءة ؛ لأن المفروض أن وجوب عتق العبد - مثلاً - معلوم لنا ، ولا نشك فيه ، وإنما نشك في مسقطية عتق الأمة لهذا الواجب التعيني ، وكلما كان شك في مسقطية شيء للواجب في مقام الامتثال ، فالمرجع الاشتغال .

والحق أن التخيير في المقام أمّا عقلي ، حيث يكون الحاكم في التخيير هو العقل ، بأن يوجه الشارع الحكم لكلّي له مصاديق متعدّدة ، ولم يعين مصداقاً معيناً ، فالعقل يحكم بالتنجيز ، وأمّا شرعي ، فالشارع هو الذي يخيّر بين أطراف متعدّدة ككفارة الإفطار عمداً في شهر رمضان ، فإن التكليف والبيان معلوم بالنسبة للجامع الحقيقي في التخيير العقلي ، ولعنوان (أحدهما) الانتزاعي في التخيير الشرعي ، وأمّا الخصوصية والتعيين فهي مشكوك ، فيجري فيها الأصل ، ففي التخيير الشرعي وإن لم يكن جامع حقيقي إلا أن عنوان (أحدهما) جامع انتزاعي بينهما يمكن أن يتعلّق به التكليف ، فيجري الأصل في التقييد أو البشروط الشيء ، ولا تجري البراءة عن الإطلاق ؛ لما ذكرناه : أن جريانها في الإطلاق خلاف الامتنان ، بينما جريانها في التقييد موافق للامتنان ، فيجري الأصل فيها ، والمفروض العلم بتعلّق التكليف بالجامع وتامية البيان عليه .

على كل تقدير، فإنه لو كان الواجب تعيينياً فهو قهراً يستبطن الجامع، ولو كان تخييرياً فكذلك، والعلم يكون الواجب أمّا تعييني أو تخيري وإن كان مع العلم بوجوب أحدهما معيناً عبارة أخرى عن العلم بتعلّق التكليف بالجامع مع الشك في كون هذا الجامع هو لا بشرط عن الخصوصية والقيد أي هو مطلق أو بشرط شيء، أي: بنحو التقييد، وتجري البراءة عن التقييد لما ذكرناه موافقته للامتنان، ولا يجري عن الإطلاق لمخالفته له، وبذلك ينحلّ العلم الإجمالي، ومقتضى ذلك التخيير لتعلّقه بالجامع.

ولكن في النفس شيء من هذا الاستدلال؛ لأنّ المفروض تمامية البيان على الخصوصية والحصة، وأمّا بالنسبة للإطلاق والجامع فلا يوجد مثل هذا البيان الحازم، ومقتضى ذلك التعيين بالحصة والخصوصية؛ لأنّ مفروض الكلام وجود الدليل على الخصوصية والعلم بوجوبه والشك في الإطلاق.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقّق النائيّ رحمته الله: أنّ الوجوب التخييري يحتاج لمؤونة زائدة في مقام الثبوت والإثبات، أمّا في مقام الثبوت فيحتاج إلى ملاحظة وتصوّر العدل للواجب؛ لأنّ قصور الجامع متوقّف على تصوّر العدلين، وتعليق التكليف بالجامع بينهما، وأمّا في مقام الإثبات فيحتاج لذكر العدل بأن يقول: (أطعم أو صم)، ومع عدم الحجة على المؤونة الزائدة فيحكم بعدمها، ويثبت الوجوب التعينيّ، فإنّ الوجوب التعينيّ لا يحتاج في مقام الإثبات إلى أزيد من الأمر بنفس الواجب بأن يقول: (أطعم)، وهكذا في مقام الثبوت فلا يحتاج إلى أزيد من لحاظ نفس لواجب، ومن المعلوم أنّ الإطعام في المثال ملحوظ قطعاً، وأمّا ملحوظية كون الصيام عدلاً له فمشكوكه، والأصل عدمه، فيستفاد من ضمنية الوجدان وهو كون الإطعام ملحوظاً قطعاً، إلى الأصل وهو عدم لحاظ أو ذكر كون الصيام عدلاً، أنّ الإطعام واجب تعييني.

وأشكل عليه:

أولاً: يصحّ هذا الوجه في التخيير الشرعي؛ لأنّ تصوّر الجامع متوقّف على تصوّر الأطراف، فلا بدّ من معرفة الأطراف ليتصوّر الجامع الانتزاعي، بينما في التخيير العقلي فإنّ تصوّر الجامع أي الكلّي كالإنسان لا يتوقّف على تصوّر أفراده ومصاديقه، بل يكفي ويمكن لحاظ الجامع الكلّي، ولا يحتاج إلى لحاظ العدل أو العدلين، كما ذكره الوجه، بل يكفي لحاظ أصل الجامع.

وثانياً: أنّ مرجع هذا الوجه لاستصحاب عدم لحاظ العدل؛ وذلك لأنّه على هذا الوجه فإنّه في مقام الثبوت لا بدّ في الوجوب التخييري من لحاظ العدل الآخر، وهذا للحاظ حادث، فيستصحب عدمه، ولكن إثبات تعلّق الوجوب بعدله مثبت، بالإضافة لمعارضته باستصحاب عدم لحاظ هذا العدل.

وأما ما ذكر في مقام الإثبات وأنّه يحتاج لمؤونة زائدة فهذا إنّما يتمّ إذا كان هناك دليل لفظي على وجوب شيء، فيستكشف من إطلاق اللفظ وعدم ذكر العدل لفظياً أنّه غير مطلوب، أو غير ملحوظ للواجب في مقام الثبوت أيضاً؛ لمقتضى تبعيّة مقام الثبوت لمقام الإثبات، ولكن إذا لم يوجد دليل لفظي فلا مبرّر لهذا الوجه، كما هو المفروض في موردنا من عدم تماميّة الدليل اللفظي، ووصول النوبة للأصل العملي، فلا مجال لطرح هذا الوجه من أساسه والبحث عن الدليل اللفظي، وأنّ ذكر العدل يحتاج للفظ زائد من ذكر لفظ العدل أو ذكر لفظ (أو) فكلامنا فيما لو كان الدالّ على الوجوب الإجماع أو السيرة، أي: الدليل اللبّي.

الوجه الرابع: ما ذكره بعضهم من التمسك بأصالة عدم وجوب ما يحتمل كونه عدلاً لما علم وجوبه في الجملة. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: نعلم وجداناً بوجوب شيء كالإطعام، وبضمّ هذا الوجدان للأصل المذكور ينتج أنّ الواجب معيّن.

وأشكل عليه: ما المراد من الأصل المذكور؟

إذا كان المراد منه البراءة العقلية، أي: قبح العقاب بلا بيان، فلا تجري، أما بالنسبة للجامع فهو معلوم لا مشكوك؛ لأنه يعلم بالعقاب على ترك الجامع؛ لأن تركه بترك كلا طرفيه، والمفروض العلم بوجوب أحدهما، وهو الصيام أو الإطعام - مثلاً - في الجملة.

وأما جريانها بالنسبة لخصوص العدل المشكوك - أي الإطعام - فلا شك بأن ترك خصوص هذا العدل مع الإتيان بالآخر مما يعلم بعدم العقاب عليه؛ لأنه لو وجب لكان واجباً تخييرياً لا تعيينياً.

وأما إذا كان المراد منها البراءة الشرعية، أي: «رُفِعَ...، وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» فبالنسبة للجامع فإننا نعلم بتكليفه، فلا تجري البراءة الشرعية فيه، وأما جريانها بالنسبة لخصوص العدل المشكوك فنعلم بعدم وجوب خصوصه تعييناً، ومع العلم لا معنى للبراءة. إذن فأين تجري البراءة العقلية والشرعية عن وجوب العدل المشكوك.

وأما جريان البراءة في جعل العدل لما علم وجوبه في الجملة، أي: هل جعل عدل لما علم وجوبه أو لا؟ فهو راجع إلى جريان البراءة عن الإطلاق، ومن الواضح عدم جريانها؛ لما تقدّم أن في الإطلاق لا امتنان في رفعه، فلا تشمله أدلة البراءة الشرعية المختصة بموارد الامتنان.

وأما إذا أريد من الأصل الاستصحاب، أي: استصحاب عدم جعل العدل للواجب المعلوم في الجملة، ففيه:

أولاً: أنه معارض باستصحاب عدم جعل الوجوب التعيني لما يحتمل وجوبه تعيينياً.

وثانياً: أنه لا يثبت الوجوب التعيني بهذا الاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

وتحصّل من كلّ ذلك: أنه لا وجه للقول بالتعيين في هذا القسم من دوران الأمر

بين التعيين والتخير، والمرجع هو البراءة عن وجوب الإتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعينياً، فالنتيجة هو الحكم بالتخير. هذا ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله. ولكنّ الظاهر أنّ الرأي الصحيح في القسم الأول، هو قول المشهور، وهو أنّ الأصل هو التعيين فيه؛ لما ذكره أنّ الطرف المعين ممّا يتيقّن معه بالفراغ وتحصيل الغرض، وأمّا الأخذ بالطرف المشكوك مع القدرة على الطرف المعين ممّا لا يتيقّن معه بفراغ الذمّة، ولا شكّ أنّ الشكّ إنّما هو في الامتثال لا في أصل التكليف أو الجعل، وما ذكره السيّد الخوئي من وجوه أو إشكالات فهي قابلة للتأمل.

وأما القسم الثاني - دوران الأمر بين التخير والتعيين في الحجّة -

فالأصل هو التعيين، كما في الخبرين المتعارضين، أو دوران الأمر بين الأعلم وغير الأعلم، فإنّ ذا المزمّة مقطوع الحجّة على كلا التقديرين: التعيين والتخير؛ لأنّ الحكم الواقعي لو كان التخير فهو أحد أطرافه، وإن كان التعيين فهو المعين، وأمّا غيره فهو مشكوك الحجّة والشكّ في الحجّة مساوق وملازم للقطع بعدمها، كالظنّ الحاصل من الشهرة حيث يشكّ في حجّيته أو أنّه يشكّ في الراوي المشترك أنّه ثقة أو غير ثقة، فإنّه مع الشكّ في الحجّة كيف يجعل عذراً، بالإضافة لاستصحاب عدم كون المشكوك فيه حجّة؛ إذ لم يكن حجّة سابقاً، والآن كما كان فتكون النتيجة الحكم بالتعيين.

وأما القسم الثالث - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الامتثال -

لأجل التزاحم، كما في التزاحم بين إنقاذ غريقين، والأصل فيه التعيين، وتحقيق الأمر يستدعي ذكر أمرين:

الأول: أنّ التزاحم في مقام الامتثال يوجب سقوط أحد التكليفين عن الفعلية لأجل عجز المكلف، ولكن يبقى الملاكان للحكمين المتزاحمين على حالهما، ففي التزاحم يوجد ملاكان واقعيان؛ إذ لا ترديد في مقام الجعل والملاك،

وإنما التردّد في مقام الامتثال لعدم القدرة على كليهما، فأوجب سقوط فعلية أحدهما لا ملاكه، ولأجل بقاء الملاك التزمنا بتوجّه الخطاب للمكلّف بالنسبة لكل واحد من الواجبين على نحو الترتّب في باب التزامهم.

الثاني: أنّ تفويت الملاك كتفويت التكليف قبيح، فإذا علم المكلّف بوجود الملاك الإلزامي فيقبح ولا يجوز تفويته، ويستحقّ العقاب على تفويته، وهو مثل التكليف إذا أحرزه يستحقّ العقاب على المخالفة ويقبح تفويته؛ لذلك لو أحرز الملاك ولم يمكن للمولى الخطاب كما لو كان المولى نائماً، وأنّه يغرق فيجب على العبد إنقاذه لو علم به، ويستحقّ العقاب على تركه، ولا يعذر بأنّ المولى لم يكلفه ولم يخاطبه، ولا يرتفع قبح تفويت الملاك إلّا بعجز المكلّف تكويناً، كإنقاذ غريقين معاً، أو تشريعاً، كالصلاة في الأرض المغصوبة حيث يعجز تشريعاً. وبعد التعرّف على هذين الأمرين نقول: إذا كان أحد الواجبين المتزاممين معلوم الأهميّة كان التكليف الفعلّي متعلّق به خاصّة بحكم العقل، وأمّا الملاك في الطرف الآخر وإن كان ملزماً في نفسه، ولكن لا يقبح تفويته لاستناد تفويته لتعجز الشارع، حيث أمره بصرف قدرته في الأهمّ. نعم، لو عصى الأهمّ أمكن التكليف بالمهمّ على نحو الترتّب.

وأما لو كان الواجبان المتزاممان متساويين في الأهميّة من حيث الملاك فلا يعقل التكليف بأحدهما معاً مطلقاً، سواء أتى بالآخر أو لا، لقبح الترجيح بلا مرجّح، فيكون هو التخيير.

وأما إذا كان أحدهما محتمل الأهميّة فلا إشكال في جواز الإتيان به وتفويت الآخر، كما وضّحنا في بداية البحث، وأنّ محتمل الأهميّة مطلوب على كلّ تقدير، سواء كان واجباً تعيينيّاً أو تخييريّاً، وأنّ الإتيان بالآخر غير محتمل الأهميّة، تفويت لملاك ما احتمل أهمّيّته، فلم يثبت جوازه؛ لأنّه متوقّف على عجز المكلّف عن تحصيل محتمل الأهميّة تكويناً أو تشريعاً، والمفروض قدرته عليه تكويناً

كما هو واضح، وتشريعاً لعدم أمر المولى بإتيان خصوص غير محتمل الأهميّة ليوجب عجزه تشريعاً عن محتمل الأهميّة، فلا يجوز تفويته وإلاّ استحقّ العقاب على تفويته.

وذكر في المنتقى: أنّ مرجع التخيير إلى الالتزام بتقييد إطلاق كلّ منهما بصورة عدم الإتيان بالآخر؛ لأنّ المزاحمة ناشئة من تعارض الإطلاقين، فمع احتمال أهميّة أحدهما يعلم بتقييد إطلاق الآخر على كلا التقديرين، كما هو واضح، وأمّا محتمل الأهميّة فلا يعلم بتقييد إطلاقه، فيكون إطلاقه محكماً، وهو معنى الترجيح.

وأشكل عليه: أنّه لا دليل على لزوم التحفّظ على الملاك إلاّ إذا كان المولى عاجزاً عن إبراز ما في نفسه كما في مثال غرق ابن المولى وهو نائم، وأمّا مع قدرة المولى على البيان فلا مقتضى للالزام به إلاّ مع العلم به، وأمّا مع الشكّ فلا مانع من البراءة العقليّة والشرعيّة.

وبعبارة أخرى: إذا أحرز حجّة أحد الملاكين فيجب تحصيله واستحقاق العقاب على تفويته معلوم، وأمّا مع احتمال الأهميّة فتفويت كليهما يوجب استحقاق العقاب، وأمّا ترك محتمل الأهميّة مع الإتيان بالآخر، فإنّ استحقاق العقاب عليه غير معلوم ومشكوك، ومقتضى البراءة عدم الاستحقاق، فوجب هذا الطرف خاصّة واستحقاق العقاب عليه مشكوك.

إذن فالأخذ بخصوص الطرف المحتمل الأهميّة لو أراد الشارع لبيّنه، فإنّه هو بنفسه فوّت الملاك.

ويشكل عليه: أنّ مفروض البحث في التزاحم هو العلم بأصل التكليف، وإنّما الشكّ في مقام الامتثال والسقوط، والاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ، والأصل في السقوط وعدمه هو الاحتياط المختصّ بالإتيان بالطرف محتمل الأهميّة.

وبذلك يظهر الفرق بين هذا القسم والقسم الأول من دوران الأمر بين التعيين والتخير، فإنَّ القسم الأول إنما نشأ من الشكِّ في كَيْفِيَّةِ الجعل، وبما يشتمل على غرض المولى، فلا مانع من الرجوع للبراءة عن التكليف الزائد على المتيقَّن. وأما في القسم الثاني، فإنَّ الشكَّ ناشئ من عدم القدرة في مقام الامتثال، فأصل التكليف والملاك محرز، حيث يحرز جعل الحكمين واشتمالهما على الملاك، ولكن لا يقدر المكلف على امتثالهما معاً، فهو شكٌّ في مقام الامتثال لا في أصل الجعل والملاك.

إلا أن يرجع للشكِّ في أصل الجعل والتكليف، كما ذكرناه في الإشكال. ولكن تبقى الفكرة التي ذكرناها، وهي أنَّ امتثال المعين موجب للفراغ اليقيني على كلِّ تقدير، وأما الآخر فهو مشكوك الفراغية.

خلاصة دوران الأمر بين التعيين والتخير

ينقسم دوران الأمر بين التعيين والتخير لثلاثة أقسام، وقبل ذكرها لا بدَّ من ذكر أمرين:

الأمر الأول: محلَّ الكلام لو لم يكن أصل لفظي أو استصحاب موضوعي يرفع الشكَّ، كما لو علمنا بالتعيين ثمَّ شككنا في تبدُّله للتخير، فيستصحب التعيين أو بالعكس.

الأمر الثاني: محلَّ الكلام إذا كان أصل الوجوب متيقِّناً في الجملة، ولكن دار أمره بين التخير والتعيين، وأما إذا لم يكن الوجوب متيقِّناً في الجملة، كما لو دار الأمر بين كونه واجباً تعييناً أو تخييراً أو مباحاً، فلا شكَّ في الرجوع للبراءة عن الوجوب، كما ذكرناه في مورد دوران الأمر بين المحذورين؛ وذلك لاحتمال كونه مباحاً، فلا يتيقَّن بأصل الوجوب، فإنَّه لو كان أحد الأطراف حكماً غير إلزامي،

فلا نتيقن بالوجوب ، وإنما نتيقن به ، لو كانت جميع أطراف الاحتمال هو الوجوب .
أما الأقسام :

١ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مرحلة الحجّة : فنعلم أنّ الشارع اعتبر الحجّة ، ولكن لم يعلم هل اعتبرها على نحو التعيين لفرد معيّن أو على نحو التخير بينه وبين فرد آخر ، كما لو كان مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر ، ولا نعلم أنّ الواجب تقليد الأعلّم معيّناً فهو حجّة تعييناً ، أو التخير بينه وغير الأعلّم ، فهو حجّة تخييراً .

فالأصل هنا التعيين ، أي : تعيين تقليد الأعلّم باعتبار العلم بمشروعية تقليد الأعلّم أمّا من باب التعيين أو التخير ، أمّا غير الأعلّم فيشكّ في تقليده ، وإنما يجوز تقليده بناءً على احتمال التخير ، وأمّا على احتمال تعيين الأعلّم فلا يجوز ، فما علمت حجّيته يقطع بأنّه مبرئ للذمة وأنّه حجّة على كلّ تقدير ، وأمّا الآخر فيشكّ في حجّيته ، والشكّ في الحجّة مساوق لعدم الحجّة .

بالإضافة إلى الاستصحاب ، فإنّه لم يكن المشكوك حجّة سابقاً فيستصحب عدم حجّيته .

وقد ذكرنا هذين الدليلين في مبحث الشكّ في الحجّة .

٢ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مرحلة التزاحم ، فالأصل التعيين ، كما لو كان واجبان على المكلف يعلم بوجوبهما وتوفّر كلّ منهما على الملاك ، ولو كان المكلف قادراً عليهما لوجب عليه امتثالهما ، ولكن لا يقدر المكلف على امتثالهما والجمع بينهما ، كما ذكرناه في الصلاة والإزالة وإنقاذ غريقين ، فهنا لو علم بأهميّة أحدهما فهو المرجّح في مقام الامتثال ، أمّا لو لم يعلم بأهميّة أحدهما ولا احتمال الأهميّة فالحكم بالتخير بينهما .

ولكن إذا كان أحدهما محتمل الأهميّة ، فهذا هو مورد الكلام ، فيدور الأمر

بين المهمّ ومحتمل الأهميّة، فيتعيّن الأخذ بمحتمل الأهميّة، كما لو كان غريقان، يحتمل أهميّة أحدهما، ولم يتمكّن من إنقاذ كليهما، بل إنّما يمكنه إنقاذ أحدهما، فيدور الأمر بين وجوب إنقاذ محتمل الأهميّة تعييناً أو تخيراً بينه وبين الآخر، فيتعيّن إنقاذ محتمل الأهميّة؛ لأنّه أمّا أنّه أهمّ فيجب إنقاذه معيّناً أو ليس بأهمّ فيكون واجباً تخييرياً بينه وبين الآخر، وأمّا الآخر فإنّما يجب لو لم يكن الآخر أهمّ في الواقع، وهو غير معلوم، فامثال محتمل الأهميّة نتيقّن معه بفراغ ذمّته، وأمّا امثال الآخر غير محتمل الأهميّة فلا يتيقّن معه بفراغ الذمّة.

٣ - دوران الأمر بين التعيين والتخير في مرحلة الجعل في الأحكام الواقعيّة، كما لو علمنا أنّ الشارع جعل حكماً، ولكن لا نعلم هل جعله على نحو التعيين أو التخير بينه وبين حكم آخر، وهذا له ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يعلم بوجوب أمرين وفعلين إجمالاً، كما لو علم بوجوب الصوم والصدقة إجمالاً، لكن يدور الأمر بين أن يكون كلّ منهما واجب تعييناً يجب الإتيان بهما معاً في صورة القدرة، أو أنّ وجوبهما تخيريّ يجب الإتيان بأحدهما فحسب، ففي هذه الصورة لو لم يتمكّن من امثالهما، فيتعيّن وجوب أحدهما وهو المقدور، كما هو واضح؛ وذلك لوجوب الإتيان به، أمّا لكونه واجباً تعييناً أو أنّه طرف لواجب تخيريّ متعذّر.

وأما إذا تمكّن من امثالهما فيدور الأمر بين وجوب الإتيان بهما، وجواز الاقتصار على أحدهما، والحقّ الحكم بالتخير وجواز الاكتفاء بأحدهما؛ لأنّ تعلّق التكليف بالجامع بينهما متيقّن، وأمّا تعلّقه بخصوص كلّ منهما فهو مجهول، وتجري فيه البراءة.

وبعبارة أخرى: البيان بالنسبة لأحدهما متحقّق فلا تجري فيه البراءة، وأمّا خصوص كلّ واحد فوجوبه غير معلوم، وينتفي بالبراءة.

الصورة الثانية: أن يعلم بوجوب فعل - كالصلاة - ويعلم أيضاً بسقوطه

عند الإتيان بفعل آخر، كما لو أعتق عبداً فيسقط وجوب الصلاة، ودار الأمر بين أن يكون الفعل الثاني وهو العتق عدلاً وبديلاً للواجب الأول، ليكون الوجوب تخييرياً بينه وبين الواجب الأول، أو مسقطاً لوجوبه فحسب دون أن يكون واجباً تخييرياً، فالمسقطيّة متيقّنة، ولكن يشكّ هل إنّ مسقطيته من باب أنّه واجب تخييراً أو لا، وفي هذه الصورة يرجع الشكّ إلى أنّ العدل الآخر هل هو واجب أم ليس بواجب، بل هو مسقط فقط دون أن يكون واجباً، فإذا شكّ في الوجوب، فالأصل البراءة عن وجوبه، ونتيجته هي نتيجة التعيين لا التخيير، أي: تعيين الوجوب للواجب الأول، وفقدان الوجوب للعدل الثاني المشكوك الوجوب.

ويلاحظ على ذلك: أنّ نتيجة البراءة لا بدّ أن تكون السعة على المكلف لا الضيق، وهنا صارت نتيجة جريان البراءة عن الواجب التخيريّ هو تعيين الواجب الأول ونفي التخيير، وهو ضيق، إلّا أن يقال إنّ جريان البراءة عن الوجوب التخيريّ هو عدم وجوب شيء عليه، لا تعييناً ولا تخييراً، ولكن هل يمكن الالتزام بنفي الوجوب إطلاقاً في هذا المورد؟

الصورة الثالثة: كما لو علمنا أنّ الشارع جعل وجوب فعل، واحتمل كون فعل آخر عدلاً له، مع عدم إحراز وجوبه ولا كونه مسقطاً، كما إذا علم بأنّه جعل وجوب عتق الرقبة، ولكن يحتمل أن يكون الإطعام عدلاً له، فهنا يدور الأمر بين جعل وجوب العتق تعييناً أو تخييراً بينه وبين الإطعام.

والأصل في هذه الصورة البراءة عن وجوب الإتيان بخصوص ما يحتمل كونه واجباً تعييناً، أي: البراءة عن تخصيص الوجوب وتعيينه في أحدهما، ونتيجته التخيير؛ وذلك لأنّ التعيين له كلفة زائدة؛ إذ يوجب المشقّة على المكلف، والمفروض الشكّ في وجوبه التعينيّ، فتجري البراءة عن التعيين، وأمّا جريان البراءة عن الوجوب التخيريّ، فإنّه وإن كان مشكوكاً ولكن لا تجري البراءة عن وجوبه؛ وذلك لأنّ جريان البراءة فيه خلاف الامتنان؛ إذ يوجب المشقّة برفع

السعة عن المكلف ؛ لأنه يوجب تعيين وجوب الآخر وفيه كلفة ، فإنَّ التخير فيه سعة للمكلف ، وأما التعيين ففيه ضيق على المكلف .

وقد ذكرنا في محلّه أنَّ البراءة وحديث الرفع هو أصل امتنانيّ ، إمّا يجري في مورد الامتنان على المسلمين ، ويتحدّد جريانه في خصوص توفّر الامتنان ، ولا يجري حينما إذا خالف الامتنان .

وجريان البراءة عن الوجوب التخييريّ لأنّه يوجب المشقّة ، وتعيين الوجوب التعينيّ خلاف الامتنان فلا تجري ، وأما جريان البراءة عن الوجوب التعينيّ لأنّه يوجب رفع التعيين والضيق عن المكلف ، فهو موافق للامتنان لذلك تجري فيه .

ويجب أن نعلم أنَّ الفرق بين القسم الثاني وهو مرحلة الحجّة والقسم الثالث وهو مرحلة الجعل ، أنّه في القسم الثالث فإنَّ المجعول وما صدر من الشارع حكم واحد وما يشتمل على الملاك حكم واحد ، ولكن لا نعلم ذلك المجعول الواحد المشتمل على الملاك والذي صدر من الشارع هل هو التعيين أو التخير ، أي : يشكّ في كيفيّة جعل الشارع وما يشتمل على غرض المولى ، فلا مانع من الرجوع للبراءة عن التكليف الزائد على القدر المتيقّن .

وأما في القسم الثاني ، فكلا الحكمين نعلم بصدورهما وجعلهما من الشارع ، وكلّ منهما مشتمل على الملاك والغرض ، ولكن لا يقدر المكلف على امتثالهما ، فالشكّ ناشئ من عدم القدرة على الامتثال ، بعد العلم بتعلّق التكليف باشتمال كلّ من الواجبين على الملاك الملزم ، فلا بدّ من الاحتياط تحصيلاً للفراغ اليقينيّ والأمن من العقاب بعد اليقين بالاشتغال^(١) .

الظاهر أنَّ من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والتكليف

(١) راجع في توضيح أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير ، وأحكامها ، والفرق بينها بالتفصيل في كتاب مصباح الأصول للسيد الخوئي : ٢ : ٤٤٨ .

وأن الأصل التخيير وعدم التعيين والخصوصية ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول^(١) فيما لو كان للمكلف ماء قليل لا يكفي أما لتطهير الثوب أو الوضوء، ودار الأمر بين استعماله لتطهير الثوب أو الوضوء، فهنا يقع التعارض بين إطلاق دليل شرطية الوضوء، أو إطلاق دليل شرطية طهارة الثوب، ويقع التكاذب بينهما، فلا بد من الرجوع لمبرّحات باب التعارض، ومع فقدتها نرجع للأصل العملي، وحيث أننا نعلم بتقييد الصلاة بأحد الأمرين، واعتبار خصوصية كل منهما مجهول يرفع بأصالة البراءة، فالمكلف مخير بين صرف الماء في التطهير من الخبث والإتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية، وصرفه في الوضوء والإتيان بالصلاة في الثوب النجس أو عرياناً، والأصل البراءة عن الخصوصية والتعيين، فالقاعدة التخيير.

كذلك إذا دار الأمر بين الإتيان بالصلاة، فيمكن فيه من القيام دون الركوع والسجود لضيقه، أو الإتيان بها في مكان يتمكن فيه من الركوع والسجود دون القيام لكون سقفه نازلاً، وكان الدليل عليها لفظياً عاماً، فالمرجع أصالة البراءة عن اعتبار خصوصية كل منهما، فتكون النتيجة التخيير.

ومن موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الجعل والتخيير، ما ذكر في كفارة الإفطار متعمداً في شهر رمضان بين التخيير بين الخصال الثلاثة والتعيين، فالأصل التخيير، كما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في المستند^(٢) بعد أن ذكر طائفتين من الأخبار: إحداهما تدل على التخيير والثانية على التعيين، وأن الترجيح مع طائفة التخيير، ولكن لو قلنا بالمعارضة، «فالمرجع بعد التساقط الأصل العملي ومقتضاه البراءة عن التعيين لاندرج المقام في كبرى الدوران بين التعيين والتخيير، والمقرّر في محله أنه كلما دار الأمر بينهما في المسألة الفقهية يحكم بالتخيير؛ لأن التعيين

(١) مصباح الأصول - بحث التعادل والترجيح: ٣٦١، ٣٦٤.

(٢) المستند - كتاب الصوم: ١: ٢٩١.

كلغة زائدة يشك في ثبوتها زائداً على المقدار المعلوم ، أعني جامع الوجوب ، فتدفع بأصالة البراءة » .

يظهر من بعض الأعلام : عند دوران الأمر بين التعيين والتخير في مقام الجعل والتكليف أن الأصل هو التعيين بيان فيه الخلاف .

قال في بحث الصلاة في مبحث : أن المراد بالكفّ المعتبر وضعها في السجود هو باطنها ، ولا يشمل ظاهرها حيث استدلّ عليه بأنه يدور الأمر بين تعيين باطنها أو التخير بين الباطن والظاهر ، فالأصل التعيين ، كما استدلّ بذلك السيّد الحكيم رحمته في المستمسك .

فعلّق عليه بعض الأعلام : « في دوران الأمر بين التعيين والتخير رأيان : رأي يحكم بالتخير والبراءة عن التعيين ، وقول بالتعيين احتياطاً ، فيتعيّن الباطن ، وقد ذكرنا أن الحقّ هو التعيين لأنّ أسباب القول بالتخير هو جريان البراءة عن تقييد عنوان (أحدهما) في الواجب التخييريّ عن قيد بالخصوص يوجب تعيينه ، وقد ذكرنا أن الانحلال لو صحّ فلا يصحّ في موارد الجامع الانتزاعيّ ، فإنّه لو شكّ أن الظهر واجبة أو الجمعة أي أحد الأمرين واجب ، أو خصوص الظهر بحيث لو كانت هي الظهر بخصوصها ، فهو ينحلّ إلى أحد الأمرين ، ولكن مقيداً بخصوصيّة الظهر ، وهو غير صحيح في الجامع الانتزاعيّ ، ولذلك فقد اخترنا القول بالتعيين » . ولعلّ مراده : أنّه في الواجب التخييريّ يتعلّق التكليف بعنوان (أحدها) وهو عنوان انتزاعيّ ، وهو لا ينحلّ إلى أحكام متعدّدة ، وأساس القول بالتخير هو الانحلال .

وأنّ السيّد الخوئي رحمته ذهب للتخير فذكر : « ما نقّحناه في الأصول من أن الشكّ في التعيين والتخير هو بعينه الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّ ، ولا فرق بينهما إلّا في مجرّد العبارة ، وليست قاعدة أخرى في قبالتها ، فإنّ الجامع بينهما

وهو الأقل متيقن، وخصوصية التعيين وهي الأكثر مشكوكة، والمرجع في مثله البراءة، كما حرّر في محله^(١).

وتعرض لهذه المسألة المستمسك^(٢): «لا أقل من الشك في الإطلاق الموجب للرجوع إلى أصالة التعيين بناءً على الرجوع إليها عند الشك في التعيين والتخير، فإنّ المقام منه».

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ١٥: ١١٩.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٦: ٣٦٦.

الشك في الجزئية والشرطية

لو علم بالمطلق وشك في قيده ، كما لو علم بوجود عتق الرقبة وشك في اعتبار خصوصية الإيمان ، أو علم بوجود العام وشك في الخاص ، كما لو علم بوجود إكرام العلماء وشك في اعتبار خصوصية العدول ، فهل تجري البراءة عن القيد أو الخصوصية ، بأن تعتبر المطلق أو العالم هو الأقل بينما المقيد والخاص هو الأكثر لاشتماله على الذات وزيادة ؟

ذهب صاحب الكفاية رحمته لعدم جريان البراءة ؛ للفرق بين الأجزاء الخارجية والأجزاء التحليلية ، أي : الشروط ؛ لأن الأقل في الأجزاء الخارجية له وجود مستقل خارجاً عن الأكثر أو الأجزاء الباقية التي يتحقق الأكثر بها ، فتحصل الأجزاء الأقل خارجاً ابتداءً ، وبعد ذلك يتجاوزها خارجاً وتضاف له أجزاء أخرى ، ومن هنا يمكن القول بجريان البراءة عن الأجزاء المضافة خارجاً .

وأما في المطلق والمقيد ، فليس المطلق له وجود مستقل منحاز عن وجود المقيد ، فلا يمكن أن يوجد المطلق بذاته في الخارج ، وبعد ذلك تضاف له القيدية أو الخصوصية ؛ لأن المطلق أو العام إنما يتحقق في الخارج ضمن قيد أو خصوصية ، ولا يمكن أن يتحقق مجرداً عن أي قيد أو خصوصية ، بل إذا تحقق فإنما يتحقق بقيد أو خصوصية أخرى ، فيكون من قبيل المتباينين ، ولا شك بجريان الاحتياط فيه .
ولكن ذهب آخرون ^(١) لجريان البراءة في مورد الأقل والأكثر في الشروط ،

ولا فرق بينها وبين الأجزاء في ذلك ، وما ذكره صاحب الكفاية رحمته من فرق ليس فارقاً ؛ لأنَّ الحقَّ جريان البراءة عقلاً ونقلاً في الأقلِّ والأكثر مطلقاً ، سواء كانا من قبيل الجزء والكُلِّ - كتردّد أجزاء الصلاة بين ثمانية أجزاء أو عشرة مثلاً ، كما ذكرنا - أو كان من قبيل الشرط والمشروط بأقسامه .

سواء كان منشأ انتزاع الشرطيّة شيئاً خارجاً عن المشروط مبايناً له في الوجود - كالوضوء للصلاة - أو كان منشأه أمراً داخلأ في المشروط متّحداً معه في الوجود - كالإيمان والعدالة بالنسبة للرقبة والشاهد مثلاً - فلا يوجد في الخارج وجودان يمكن الإشارة إليهما بالإشارة الحسيّة : أحدهما نفس الشخص والآخر الإيمان والعدالة ، بعكس الوضوء والصلاة ، فإنَّ لكلّ منهما وجوداً مستقلاً في الخارج ، فيكون نظير الأجزاء ، أو كان الأقلِّ والأكثر من قبيل الجنس والنوع - كالحيوان والإنسان - ولعلَّ هذا من قبيل العامّ (الحيوان) والخاصّ (الإنسان) بأن تعلم بوجود المطلق أو العامّ وتشكُّ في وجوب القيد والخاصّ ، فتجري البراءة عن الخصوصية والقيد والشرط في جميع هذه الأقسام .

والدليل على جريان البراءة في مطلق الأقلِّ والأكثر الارتباطيّين ، سواء كانت الأجزاء خارجيّة أو تحليّة ، هو اجتماع أركان البراءة فيهما ، فإنَّ أركانها من قابليّة موردها للوضع والرفع شرعاً ، ومن وجود الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعيّ فيه ، ومن كون رفعه امتناناً ومئة على العباد .

هذه الأركان بجميعها موجودة في هذه الأقسام ؛ لأنَّ الشكَّ في شرطيّة شيء للمركّب ، سواء كان ذلك الشيء موجوداً مغايراً للمشروط ، كالطهارة بالنسبة للصلاة ، أو متّحداً معه في الوجود ، كالعدالة بالنسبة للشاهد - مثلاً - يرجع إلى الشكِّ في جعل الشارع ؛ لأنَّ الشرطيّة وإن كانت حكماً وضعياً يمكن أن يتعلّق بها الجعل والتشريع ، لذلك تجري فيها البراءة ، فإذا أمر الشارع بعق رقبة وشككنا في اعتبار خصوصيّة الإيمان فيها ، ولم يكن لدليل العتق إطلاق ، جرت فيه البراءة عن

الخصوصية ، وكذلك لو أمر المولى بإطعام حيوان ، وشككنا في أنه اعتبر ناطقيته أو لا ، فلا مانع من جريان البراءة عن اعتبار الناطقية فيه ؛ لأن اعتبارها ممّا تناله يد الجعل والتشريع ، فيصح أن يقال بأن إطعام الحيوان معلوم الوجوب وتقيدته بالناطقة مشكوك فيه ، فتجري فيه البراءة .

ولا يعتبر في انحلال العلم الإجمالي وجريان أصل البراءة إلا المعلوم التفصيلي والشك البدوي ، وأما اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً خارجياً كأجزاء المركب الخارجي - كالصلاة - فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً ، وإنما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به ، وهو حاصل هنا ؛ لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبة ، وإطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبة بالإيمان ، وتقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله ، فإنه وإن توقف وجوده على أحد فصوله ، ولكن يمكن لحاظه واعتباره موضوعاً بدون لحاظ واعتبار فصل خاص من فصوله ، فيكون المطلوب مطلق وجود الحيوان من دون دخل فصل خاص في الموضوعية .

وبالجملة : فلا فرق في جريان البراءة عقلاً ونقلاً بين أقسام الأقل والأكثر من الأجزاء الخارجية والتحليلية ؛ لأن المناطق في جريانها عدم البيان ، وقابلية المورد للجعل الشرعي ، والمفروض وجودهما في جميع أقسام الأقل والأكثر .

دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين كونه مانعاً :

إذا دار الأمر بين كون الشيء جزءاً أو مانعاً ، كاستعاذة قبل البسملة ، حيث يدور أمرها بين كونها جزءاً أو مانعاً ، وكالجهر في القراءة ظهر الجماعة بين كونه شرطاً أو مانعاً ، وكما إذا شك في الإتيان بالسورة بعد الدخول في القنوت ، فإن صدق التجاوز عن المحل حين الدخول في القنوت ، جرت قاعدة التجاوز ، فيكون الإتيان بالسورة مانعاً ، وإلا لو لم يصدق التجاوز وجب الإتيان بها بعنوان الجزئية .

وكذلك إذا شك بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً ، كما لو شك في كون الساتر

النجس شرطاً أو مانعاً.

فالأصل هنا وجوب الاحتياط ؛ لأنه من قبيل الشك في المكلف به ، وطريقة الاحتياط تتم بتكرار العمل ، بأن يأتي بالعمل تارة مع الشرط أو الجزء مرة وبدونه أخرى إن اتسع الوقت ، وإلا اكتفى بالموافقة الاحتمالية والإتيان به مرة واحدة لأجل الاضطرار .

والدليل على أن الأصل الاحتياط ؛ لأن الشك في هذه المسألة من قبيل الشك بين متباينين ، والأصل فيه الاحتياط ؛ لأنه لدينا علم إجمالي باعتبار شيء بالمأمور به ، أي : نعلم إجمالاً بوجود التكليف قطعاً ، ولكن لا نعلم أن المعتبر وجوده لو كان جزءاً أو شرطاً ، فيبطل العمل بعدمه ، أو أن المعتبر عدمه ، فيبطل العمل بوجوده لو كان الشيء مانعاً .

فهنا عاملان متباينان : أحدهما أخذ بشرط شيء والآخر بشرط لا ، نعلم إجمالاً بأن الواجب أحدهما دون الآخر ، فيجب الاحتياط في مورد المتباينين بصورة التكرار ، تحصيلاً للعلم بالفراغ .

وبعبارة أخرى : لدينا علم إجمالي أما بوجوب الإتيان مع السورة أو الساتر أو بوجوب عدمه ، وهما من المتباينين ؛ لأن النسبة بين بشرط شيء وبشرط لا هي التباين ، وأصل البراءة في الطرف الأول معارض بأصل البراءة في الطرف الآخر فيتساقتان ، ويكون العلم الإجمالي منجزاً .

إذن فالمورد مورد العلم الإجمالي ، ومع إمكان الاحتياط فليس مورد البراءة مع العلم بالتكليف ، كما أنه ليس مورد التخيير ؛ وذلك لإمكان الاحتياط ، فإن التخيير إنما هو في مورد دوران الأمر بين المحذورين ، حيث يوجد العلم الإجمالي ولا يمكن الاحتياط ، وليس موردنا منه لإمكان الاحتياط بتكرار العمل فيه .

وربما يقال : إن موردنا من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ،

فتتقن بوجوب القراءة - مثلاً - ولكن شك في اعتبار شيء زائد فيه وهو الجهر ، والأصل هو عدم اعتباره ، كما هو الأصل في الأقل والأكثر .

والجواب: أن موردنا يختلف موضوعاً عن مورد الأقل والأكثر ، فإن مورد الأقل والأكثر هو الشك في اعتبار إضافة شيء للمأمور به ، بحيث لو لم يكن واجباً أو جزءاً أو شرطاً فلا يضر وجوده وإضافته ، ولا يعتبر عدمه في صحة المركب ، كالسورة بالنسبة للصلاة .

بينما في موردنا فإنه إذا لم يعتبر وجوب الجهر في ظهر الجمعة ، فيعتبر عدمه ، بحيث تضر إضافته في صحة العمل ، فهما متباينان للتباين بين بشرط شيء وبشرط لا ، فموردنا من قبيل دوران الأمر بين القصر والتمام ، فيعلم بأخذ شيء في الصلاة ، ولكن لا يعلم هل أخذ وجوده أو عدمه ، فيعلم بدخله ، ولكن لا يعلم بكيفية دخله .

وربما يقال: إن موردنا من قبيل دوران الأمر بين المحذورين ؛ لأن الفعل الخارجي الواحد - كصلاة الظهر يوم الجمعة فإنها واحدة - شخصية ، أما تشتمل على الجهر أو عدمه ، ولا يمكن أن تشتمل عليهما ، أو تتجرد عنهما ، فلا يمكن المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية في العمل الشخصي الواحد ، وهذا هو مورد دوران الأمر بين المحذورين .

والجواب: اختلاف موردنا موضوعاً عن مورد الدوران ؛ لأن مورد الدوران بين المحذورين هو عدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعية ، بأن لا يكون للطبيعي إلا فرد واحد شخصي خارجاً ، ولا يخلو الفعل أمّا من الفعل أو الترك ، كما في صوم يوم الشك في أول سؤال ، حيث يدور أمره بين الوجوب والحرمة ، ولا يمكنه مخالفتها أو موافقتها ؛ إذ لا يوجد يومان ، وأمّا في موردنا فللطبيعي أفراد طويلة متعدّدة ، كصلاة الظهر يوم الجمعة ، يمكن أن يصلي أحد الفردين مع الجهر ، والأخرى بدون الجهر ، فيأتي بها في واقعيتين ، فالحق أن التكليف بما أنه توجه

للتطبيعي وله أفراد متعدّدة ، فيمكنه الاحتياط والتكرار فلا يقاس بمورد الدوران بين المحذورين حيث يمتنع الاحتياط ؛ إذ لا يمكن التكرار والتعدّد .

الفرق بين الشرط والمانع :

قد يكون هناك أمران وجوديان ، يدور الأمر بين كون أحد الأمرين بوجوده شرطاً لصحة الفعل ، وكون الأمر الآخر بوجوده مانعاً من صحة الفعل ؛ وذلك لاختلاف النصوص والأدلة الدالة على مدى اعتبار ذلك في صحة الفعل .

فتارةً نعلم من خلال تلك الأدلة اعتبار الشرطية أو المانعية ، فيترتب عليها الأثر ، كما لو علمنا باشتراط العدالة وصحة القراءة في إمام الجماعة ، فهل اعتبرت شرطية هذا الأمر أو مانعية الأمر الآخر ، ولهذه المسألة أثر كبير في المسائل الفقهية ؛ لجريانها في الكثير منها ، وخلاصة رأيهم فيها :

أنّه لو كان الأمر شرطاً فلا بدّ من إحرازه ولا يجري فيه الأصل ، وأمّا إذا اعتبر الأمر الآخر مانعاً ، فيجري الأصل في عدمه ؛ لأنّ وجوده أمر حادث مسبوق بالعدم ، فتجري أصالة عدمه .

ويظهر أثر ذلك في حالة الشكّ في اشتغال الفعل على الشرط أو لا ، فمثلاً : اختلف في لباس المصلّي ، هل اعتبر فيه كون اللباس ممّا يؤكل لحمه ، فيكون شرطاً ، أي : الشرط (كون اللباس ممّا يؤكل لحمه) ، أو كان لبس ما لا يؤكل لحمه مانعاً من صحة الصلاة فيه ، فيكون مانعاً أي اعتبرت مانعية اللباس ممّا لا يؤكل لحمه ؟

فإذا شككنا في لباس خارجيّ أنّه أخذ ممّا لا يؤكل لحمه أو ممّا يؤكل لحمه ، فإن قلنا : إنّ المستفاد من الأدلة الشرطية لما يؤكل لحمه ، فلا تجوز الصلاة في المشكوك ؛ إذ لا بدّ من إحراز كون اللباس ممّا يؤكل لحمه ، ومع الشكّ فلا نحز توفّر الشرط .

وأما لو قلنا: إنَّ الاستفادة منها مانعة ما لا يؤكل لحمه، فتجوز الصلاة في اللباس المشكوك؛ لجريان أصالة عدم كونه ممَّا لا يؤكل لحمه، فيحرز بالأصل عدم المانع.

وبعبارة أخرى: إذا اعتبرنا شرطية المأكول فلا تجوز الصلاة في المشكوك، ولا بدَّ من إحراز وجود الشرط، وذلك لثبوت الشرطية الذي يقتضي الشك في المشروط عند الشك، ولا بدَّ من الاحتياط؛ إذ يلزم بحكم العقل الجزم ببراءة الذمة وفراغها من امتثال الواجب وهي لا تحصل مع الشك، وأما إذا اعتبرنا مانعية غير المأكول فتجوز الصلاة في المشكوك، ولذلك لعدم الشرطية فيه، وأما المانع فيحرز عدمه بالأصل عند الشك فيه.

ومن هنا لا بدَّ من ملاحظة ظهور النصوص والأدلة، فهل يستفاد منها اعتبار الشرطية أو المانعية بحسب اختلاف النصوص والمسائل، ففي بعض المسائل ربَّما تعتبر الشرطية، وفي بعضها الآخر ربَّما تستفاد المانعية بحسب دلالة النصوص والأدلة، فإن توصلنا لذلك فنطبِّقها على مواردنا ونستنبط منها أحكامها، وأما إذا شككنا في مدلول النصوص والأدلة، وهل إنَّها اعتبرت الشرطية أو المانعية، ففي مقام العمل ذكرنا الأصل فيها.

ولهذه الفكرة - كما ذكرنا - أثر كبير في مختلف الأبواب والمسائل الفقهية، وقد بحثها علماؤنا بتوسُّع وعمق في مسألة اللباس المشكوك، فراجع.

تنبيهات

التنبيه الأول :

الشك في الجزئية والشرطية المطلقة

إذا ثبتت جزئية أو شرطية شيءٍ للمأمور به في الجملة ، ولكن دار الأمر بين كون جزئيتها أو شرطيتها مطلقة حتى في حال النسيان ليبطل العمل بفقدانها ، أو أنها مختصة بحال الذكر حتى لا يبطل ؟

توضيحها : إذا علم بجزئية شيء - كالسورة مثلاً - أو شرطية - كالاستقبال في الصلاة للمأمور به - وشك في كونها مطلقة لكل حالة حتى حالة النسيان والعلم أو التعذر والعجز أو لا ، ومعنى كونها مطلقة أنه جزء أو شرط في هذه الحالات ، بحيث لو لم يقدر عليه أو نساه فلا يبقى أمر بالواجب ، فلو أتى بالواجب بدونه بطل ؛ وذلك لأن هذا الجزء باقٍ على جزئيته حتى في حال العجز ، فيسقط الوجوب عن الميسور ؛ لأن المأمور به لا بد أن يأتي به بتمامه ، فإن لم يأت به كذلك فيسقط الوجوب عن الباقي ، ومعنى أن جزئية الشيء أو شرطيته مختصة بحال الذكر والعلم والقدرة ، أنه لو جاء بالواجب فاقدًا للجزء أو الشرط في هذه الحالات صح العمل .

وتحقيق البحث يتوقف على البحث عن مدى صحة تكليف الناسي بالعمل الناقص .

فإذا قلنا بصحة تكليف وأمر الناسي بالفاقد للأجزاء والشرائط المنسية ، أي : العمل الناقص ، فيكون مأموراً بغير المنسي ، فتكون أدلة الأجزاء والشرائط مقيدة بحال الذكر ، ومقتضى القاعدة صحة عمل الناسي ، ومعنى صحة العمل انطباق المأمور به على المأتي به ، فيكون ما دلّ على صحة عمل الناسي مفاده من باب امثال الأمر ومطابقة المأتي به للمأمور به ، مع إمكان الأمر بالناسي .

وأما إذا قلنا بعدم صحة أمر الناسي بالناقص ، فتكون أدلة الأجزاء والشرائط مطلقة لحال النسيان ، ومقتضى القاعدة بطلان عمل الناسي الناقص لعدم مطابقتها للأمر ، فمادّل على صحة عمل الناسي فمفاده هو لأجل استيفاء ملاك القيام بالعمل الناقص ، لا لأجل امثال الأمر ، أو بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به ؛ إذ لا أمر له .

وقد ذكر في مبحث الإجزاء أنّ العمل الناقص يمكن أن يستوفي الملاك القسم الأعظم منه بما يسقط معه الأمر والوجوب .

وذكر في المنتقى : أنّ تصحيح عمل الناسي الناقص منحصر في طريقين :
الأول : إثبات أنّ عمل الناسي هو المأمور به في حقه .

الثاني : إثبات أنّ عمل الناسي مسقط للأمر وإن لم يكن مأموراً به بلحاظ وفائه بغرض المأمور به .

(والملاحظ أنّ هذين الطريقين نفس ما ذكرناه) .

أما الطريق الأول - وهو إثبات الأمر للعمل الفاقد أو الناقص ، وأنه مأمور به في حق الناسي - فيتوقف على إمكان تعلّق التكليف بالناقص بالنسبة للناسي .

ثمّ على تقدير إمكانه يقع البحث عن وقوع الدليل على ثبوت الأمر بالناقص ، وكلامنا في أدلة الأجزاء والشرائط ، هل تشمل الناسي أو تختص بالذاكر ، وليس كلامنا في دليل آخر يدلّ على الصحة ؟

ذهب جماعة لاستحالة تكليف الناسي ، فصحة عمله أنما هو لاستيفاء الملاك لا للانطباق ؛ وذلك لأنه لو التفت لنسيانه زال نسيانه ، وإن لم يلتفت إليه فلا ينبعث عنه .

فإن روح التكليف إمكان التأثير في إرادة المكلف ، وصدور تكليف للناسي لا يمكن أن يكون داعياً فهو لغو لا يصدر من الحكيم ؛ لأن الداعي والملاك روح العمل ، والتكليف لا يمكن أن يكون داعياً ومحركاً للعبد نحو العمل إلا مع الالتفات إليه وإلى موضوعه ، ومن الواضح أن الناسي لا يمكن أن يلتفت لموضوع التكليف وهو (كونه ناسياً) مع بقاء النسيان ، بل بمجرد الالتفات إلى كونه ناسياً يزول النسيان ، فالتكليف المأخوذ في موضوع الناسي غير صالح للمحرورية في حال من الأحوال ، أما مع الغفلة عن النسيان فواضح ، وأما مع الالتفات إليه فلزواله .

لذلك ذهب الشيخ لبطلان العبادة بنقص الجزء سهواً ، أما لإطلاق دليل الجزئية ، واستحالة تخصص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر ، أو لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي ، والحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة ، ومطابقة المأتي به للمأمور به ، فإذا لم يكن أمر فلا مطابقة فلا صحة . إذن بما أنه لا يمكن تكليف الناسي بغير الأجزاء المنسية ، فتكون الأجزاء المنسية مطلوبة حتى في حال النسيان .

لذلك صاحب الكفاية رحمته الله بحث عن طرق (لإمكان) توجيه الخطاب والتكليف بالعمل الفاقد أو الناقص للناسي ، وذلك من خلال طريقين :

الطريق الأول : أن يوجه الخطاب بالعمل الناقص للناسي لكن لا بعنوان الناسي بل بعنوان آخر ملازم للناسي واقعاً ، كالبغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم ، وأمثالها ، مع عدم التفات الناسي للملازمة بين العنوان والنسيان ليعود المحذور ، وهو استحالة خطاب الناسي .

وأشكل عليه :

أنه لا يمكن تصوّر عنوان ملازم دائماً للنسيان في كلّ الحالات ، ولجميع المكلفين ، ولكلّ جزء وشرط ، فربّما اختلف النسيان عند الأشخاص أو في الحالات والمتعلّقات ، فربّما كان لبعض نسيان في بعض الأجزاء دون بعض ، فليس للنسيان ضابطة معيّنة .

بالإضافة إلى أنّه على تقدير وجود مثل هذا العنوان الملازم دائماً للنسيان ، فيلازمه التفات للملازمة بين هذا العنوان الدائم والنسيان ، ومع الالتفات فيعود الإشكال وهو عدم إمكان خطاب الناسي وتكليفه .

الطريق الثاني : أن يوجّه خطاب وتكليف لجميع المكلفين بالأركان وبما يتقوّم به العمل ، بما يشمل الناسي ، ثمّ بعد ذلك يوجّه خطاب وتكليف للذاكر منهم بغير الأركان من الأجزاء والشرائط ، وبذلك يصحّ عمل الناسي الذي يأتي بالأركان وينسى غيرها ، ولا يأتي بها ، وصحّة عمله من باب مطابقة المأتيّ به للمأمور به ؛ لأنّه أمر الأمر الأوّل بالأركان وقد امتثله .

وقد ارتضى هذا الطريق المحقّق النائييّ رحمته الله ، وهو صحيح في مقام الثبوت ، ولكن يحتاج لدليل في مقام الإثبات ، وقد ثبت في الصلاة بصحيحة «لا تعداد» التي وجّهت الأركان لعامة المكلفين ، حتّى حال النسيان ، وأمّا غيرها فمختصة بالذاكر .

وبعد هذه المقدّمة نعود للبحث ، ويبحث عن مقامين :

المقام الأوّل

مقتضى الأصول اللفظيّة

أمّا المقام الأوّل : فتارة لدليل الشرطيّة أو الجزئيّة إطلاق يشمل حال النسيان ،

كقوله **عَلَيْهِ**: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»^(١) و: «لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقُمْ صَلَاتَهُ»^(٢)، فإنَّ ظاهر هذا اللسان هو الركنية، وانتفاء الصلاة بدون الفاتحة أو قيام الصلب حتَّى لو تركه نسياناً، أو ليس لهذا الدليل إطلاق، كما في شرطية الاستقرار للصلاة حيث إنَّ الدليل عليها الإجماع وهو دليل لَبِّي لا إطلاق له، والقدر المتيقَّن حال الذكر.

وعلى كلِّ تقدير، أمَّا لدليل الواجب إطلاق - كالصلاة - أو لا يكون إطلاق. ومعنى الإطلاق في دليل الواجب مطلوبة ما عدا المنسي، سواء أمكن الإتيان بالمنسي - كما في الذاكِر - أم لم يمكن كما في الناسي، فمعناه إطلاق الصلاة - مثلاً - على فاقد الجزء والشرط.

ومعنى الإطلاق في دليل الجزء أو الشرط لزوم الإتيان بالجزء مطلقاً، سواء كان ذاكرةً أو ناسياً، غايته أنَّه لو نسي كان معذوراً تكليفاً لا وضعاً، فجزئيته ملازمة لركنيته، فمعناه أنَّه جزء أو شرط في كلِّ حالة بحيث لو يقدر عليه أو نساه فلا أمر للواجب، فالصور أربعة:

الصورة الأولى: إذا كان لكلِّ من دليل الجزئية والشرطية، وكذلك لدليل أصل الواجب إطلاق، وحكمها تقدَّم إطلاق دليل الجزء أو الشرط على إطلاق دليل الواجب؛ لأنَّ دليل الجزء أو الشرط أخصَّ من إطلاق دليل المركَّب، أو لأنَّ دليل القيد قرينة عرفية على كون الواجب هو خصوص الواجد للقيد.

الصورة الثانية: لدليل الجزء أو الشرط فحسب إطلاق، دون أن يكون لدليل الواجب إطلاق، فيؤخذ بإطلاق دليل الجزئية أو الشرطية.

(١) عوالي اللآلي: ١: ١٩٦.

(٢) معاني الأخبار: ٢٨٠. وسائل الشيعة: ٦: ٣٢٤، الباب ١٨ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

إن قلت: لا يمكن القول بإطلاق دليل الجزء أو الشرط حتى لحال النسيان؛ وذلك لأن الجزئية أو الشرطية منتزعة من الأمر التكليفي بالمركب، مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، ثم يذكر أجزائها وشرائطها، ومن الواضح عدم صحة تكليف الناسي باختصاصه بالقدرة وحالة التذكر، فلا يشمل حالة النسيان، فلا يمكن التكليف بالمركب بأن يكون له إطلاق يشمل الأجزاء أو الشرائط حتى لحالة النسيان.

قلت: إن أوامر الجزئية والشرطية إرشادية إلى دخل متعلقاتها في ماهية المركب وملاكاته مطلقاً، وأن ذلك المركب لا يتحقق بدونها. إذن فإذا كانت أوامرها إرشادية فلا تشترط بالقدرة، أي: أنها انسلخت عن المولوية وتمحضت في الإرشاد إلى دخل المتعلق في ماهية المركب والمأمور به، وبما أنها إرشادية لا مولوية نفسية، فلا تشترط بالقدرة ولا عقاب على تركها بنفسها، بل على ترك المركب، فهي إرشاد للجزئية والشرطية والمانعية، وإن كانت أوامرها ظاهرة في المولوية والنفسية، وليس العقاب على ترك أوامرها، بل على ترك الأمر بالمركب أو الصلاة، ولو كانت مولوية نفسية لتعدد العقاب بعدد أوامرها، فالأمر بالجزء لو كان مولوياً اختص بالمقدور، ولكنه إرشاد للجزئية.

فالمراد من أوامرها: دخل الجزء أو الشرط في حقيقة المركب فيسقط أمره مع فقدته لا أن المراد أن الأمر بالمركب يشمل الجزء والشرط في حال النسيان أيضاً، ليقال باستحالته، فلا يبقى أمر بالفاقد والناقص مع النسيان؛ لأن الأمر متوجه للتأم لا أن الأمر متوجه للمركب حتى في حال العجز ليقال: إن التكليف مشروط بالقدرة.

فمفاده: أن العمل لا يكون مأموراً به إلا مع الجزء، ولا يدل على أنه جزء حتى في حال النسيان، لذلك إذا فقد أجزاء للنسيان فلا يكون مأموراً به، لا أنه يوجد أمر للمركب من المنسي ليقال بمحاليته.

فمفاد دليل الجزئية: أن العمل لا يكون مأموراً به إلا مع الفاتحة - مثلاً - وأما

متى يأمر به أو لا يأمر، وأنه في حال النسيان يوجد أمر للتأم أو لا، فليس هذا مفاده. ولعلّ هذا هو مراد المنتقى في الردّ على المحقّق الأصفهاني^(١).

فقد ذهب لإطلاق الجزء والشرط لحال النسيان، المحقّق النائيّ والمحقّق العراقيّ رحمتهما، ولكنّ المحقّق الأصفهانيّ رحمته أنكر الإطلاق بدليل أنّ وظيفة الشارع بما هو شارع ليس الإخبار عن الملاكات الواقعيّة، وما هو دخيل فيها، بل وظيفته الإخبار عمّا هو جزء للمأمور به شرعاً، فإذا كانت خطابات الأجزاء إرشاديّة فهي إرشاد لما هو المأمور به شرعاً، ومن الواضح أنّ المأمور به يختصّ بالقادر والذاكر، بل إنّ العقل يحكم بقبح تكليف غيره، فهو من القرائن العقليّة المتصلة بالكلام دون حاجة إلى بيان^(٢).

فالجزء المنسيّ لا يمكن أن يكون جزءاً للمأمور به؛ لأنّه يستحيل الأمر بالتأمّ في حال النسيان.

وأشكل في المنتقى على المحقّق الأصفهانيّ: «ليس مفاد: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةٍ الْكِتَابِ» هو جزئيّة الفاتحة لما هو المأمور به فعلاً، وما يفرض تعلّق الأمر به فعلاً، كي يقال: إنّ التأمّ ليس بمأمور به في حال النسيان، فلا تكون الفاتحة جزءاً له قطعاً، بل مفاده أنّه لا يكون العمل مأموراً به، ومتعلّقاً للأمر إلّا إذا انضمت له الفاتحة، وأمّا أنّه أيّ ظرف يثبت الأمر وأيّ ظرف لا يثبت، فذلك خارج عن مدلول الكلام، ومن الواضح أنّ هذا المفاد يعمّ حالتي الذكر والنسيان فيدلّ على عدم تعلّق الأمر بما لا يشتمل على الفاتحة مطلقاً حال الذكر والنسيان»^(٣).

والخلاصة: أنّ دليل الجزئيّة يدلّ على أخذ الجزء في حقيقة المأمور به،

(١) صفحة ٢٦٧.

(٢) يراجع في توضيحه لمنتهى الدراية.

(٣) منتقى الأصول: ٥: ٢٦٧ و ٢٦٨.

لا أنه يدلّ على وجود الأمر وثبوته بالجزء لحالة النسيان ليقال بالمحالية .
إن قلت: إنّ مقتضى حديث رفع النسيان إلغاء جزئية الشيء أو شرطيته في حال النسيان واقعاً، فإذا انتفت الجزئية أو الشرطية واقعاً، فتثبت صحة المأتي به الخالي من الجزء أو الشرط المنسي ومطابقته للمأمور به بعد انتفاء المنسي واقعاً .
قلت: إنّ حديث الرفع نافٍ وليس مثبتاً، فحديث الرفع لا يترتب عليه سوى (رفع) الأمر بالمركّب، و (لا يثبت به) الأمر لغيره وهو الناقص؛ لأنّ رفع الجزئية إنّما يكون برفع منشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركّب، فلا يستفاد من حديث الرفع توجّه تكليف آخر للناقص .

فهنا تكليف واحد تعلّق بالمركّب التامّ وقد سقط، فيحتاج ثبوت تكليف آخر لباقي الأجزاء للدليل، وهذا معنى ما أجاب به التوهّم السابق، وأنّ مقتضى الجزئية والشرطية المطلقة سقوط الأمر بالمركّب عند النسيان لا ثبوت التكليف للواجد لها .

فمقتضى القاعدة إطلاق أدلة الجزئية والشرطية إلا أن يقوم دليل خاصّ على الاختصاص بحال الذكر، كما في حديث «لا تعاد» حيث دلّت على اختصاص قيودها غير الخمسة المستثناة في حال الذكر فتصحّ مع فقدانها نسياناً .

الصورة الثالثة: إذا لم يكن للدليل الجزء أو الشرط إطلاق، كما لو كان الدليل عليه الإجماع، بينما للدليل الواجب إطلاق، فيؤخذ بإطلاق دليل الواجب، بينما يقتصر على الجزء والشرط في حال القدر المتيقّن وهو حال الذكر، ومعنى إطلاق دليل الواجب بقاء أمره حتّى مع فقدان الجزء والشرط، فيحكم بصحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي .

الصورة الرابعة: إذا لم يكن إطلاق لا للدليل الواجب ولا للدليل الجزء أو الشرط، فيصل الأمر للأصول العملية، وهو البحث عن المقام الثاني .

المقام الثاني

مقتضى الأصول العملية

والكلام في موردين :

المورد الأول : ما لا يمكن الإتيان بالعمل التام بعد نسيان الجزء أو الشرط ، أي : لا تمكن الإعادة أو القضاء .

المورد الثاني : إذا أمكن ذلك .

المورد الأول : فالشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة ملازم للشك في وجوب غير المنسي من الأجزاء والشرائط ؛ لما ذكرناه أن هناك أمراً وتكليفاً واحداً متوجهاً للأكثر والتام ، ومع نقيضه فيحتاج توجه الأمر للناقص للدليل ، ومع الشك فيه فتجري البراءة ، وبما أنه لا يمكنه الإعادة والقضاء تماماً ، بل إنما يمكنه العمل نفسه ، فيقع البحث في إتمامه ، وبما أنه سوف يتمّه ناقصاً ، فيشك في وجوب إتمامه ناقصاً والأصل البراءة .

المورد الثاني : فإن الشك في إطلاق الجزئية أو الشرطية أو تقييدها بحالة الذكر ، يرجع إلى الشك في جواز الاكتفاء بالعمل الناقص ، فإن كانت الجزئية مطلقة وجبت الإعادة تاماً ، وإن كانت مقيدة بحال الذكر اكتفى بما أتى ولا تجب الإعادة لانطباق المأمور به على المأتي ، فيكون الأصل البراءة عن وجوب الجزء أو الشرط في حال النسيان ، بناءً على إمكان تكليف الناسي بالعمل الناقص .

وبعبارة أخرى : بناءً على إمكان تكليف الناسي فيمكن الأمر بالأقل أو الناقص حال النسيان ، فيدخل في كبرى دوران الأمر بين الأقل والأكثر للعلم بتعلق التكليف بالطبيعة ، كالصلاة والعلم بدخل المنسي - كالسورة في حال التذكر - وإنما يشك في دخلها في حال النسيان ، فالواجب مردّد بين أن يكون خصوص

الطبيعة المشتملة على القيد ، أو أن يكون هو الجامع بينها وبين الفاقدة لها في حال النسيان ؟ فيرجع الأمر إلى العلم بالقدر الجامع ، والشك في اعتبار القيد على الإطلاق ، وفي فرض الشك يرجع للبراءة ، فيحكم بعدم قيدية المنسي في حال النسيان ومطابقة المأتي به للمأمور به .

إذن فإذا قلنا بإمكان تكليف الناسي فيتردد بين تكليفه بالجامع المشتمل على القيد المنسي وعدمه ، وبين تكليفه بخصوص المشتمل على القيد ، وبما أن التكليف بالجامع متيقن ، فلا يجري الأصل فيه ، وأما التكليف بخصوص المقيّد فهو مشكوك فتجري فيه البراءة .

وأما مع إمكان تكليف الناسي فلا يأتي هذا التردد ، وإنما يأتي حديث أن ما أتى به من الناقص خارجاً ، يشك في مسقطيته وإيفاءه للغرض وعدمه ؛ إذ لا يمكن الأمر للناسي ، والأمر المتيقن إنما هو للتأم ، فليس هناك أمر وتكليف يشك في توجهه للناسي ليجري فيه البراءة ؛ إذ لا يمكن توجه التكليف للناسي ، وإنما يشك في المسقط للمأمور به وهو التأم وإيفاء الناقص لغرض التأم ، وفي مجال الشك في المسقط والغرض يجري الاشتغال فتجب الإعادة .

ولكن يمكن أن يقال في المورد الثاني : أنه إذا قلنا بإمكان تكليف العاجز والناسي فالمورد دوران الأمر بين التعيين والتخير ، ومقتضى الأصل العلمي البراءة عن التعيين ؛ لأن في التعيين كلفة ومشقة ، وأما التخير فليس فيه كلفة ، فمقتضى الأصل البراءة عن الجزئية أو الشرطية وصحة الفاقد لهما ، وأما بناءً على عدم تكليف العاجز والناسي كما ذكرنا ، فالشك يكون في المسقط ، ويشك في أن ما أتى به وافٍ بالغرض أو لا ، أو الأصل هو الاشتغال أو استصحاب بقاء التكليف ، ولكن هذا إنما يكون فيما لو ارتفع النسيان في الوقت .

وأما لو ارتفع بعد الوقت فإنه يشك في وجود تكليف بقضاء التأم ، والأصل البراءة ؛ لأن هذه الشبهة حكمية ، وأما في داخل الوقت فالشبهة موضوعية فيجري

الاستصحاب فيه .

التنبيه الثاني :

في حكم الزيادة عمداً أو سهواً

وفي البداية نبحث عن جهتين :

الجهة الأولى : في إمكان تحقّق الزيادة في المركّبات الاعتباريّة ؛ وذلك لأنّه ربّما يقال أنّ الجزء - كالسورة مثلاً - إن أخذ بنحو الإطلاق - أي : الالابشرط - عن الوحدة والتعدّد فهي تصدق على الواحد والمتعدّد ، فكلّ ما يأتي به هو الجزء ، فلا تصدق الزيادة ، وأمّا إذا أخذت السورة بشرط لا عن الزيادة أو أخذت بقيد الوحدة وعدم التعدّد - كما في الركوع - حيث اشترط فيه الوحدة وعدم التعدّد ، فإذا زاد فيه فإنّه لم يأتي بالركوع المأمور به شرعاً ، فيصدق النقيصة ولا تصدق الزيادة . وأشكل عليه :

١ - أنّ اعتبار الإطلاق والالابشرطيّة في الجزء لا ينافي تحقّق الزيادة فيه ، فإن أخذ شيء جزءاً للمأمور به على نحو الالابشرطيّة يتصوّر بوجهين :

الأوّل : أنّ الجزء هو طبيعيّ - السورة مثلاً - بغضّ النظر عن الوحدة والتعدّد ، والطبيعيّ يصدق على الواحد والكثير ، وكلّ منها جزء ولا زيادة .

الثاني : أنّ الجزء هو صرف وجود السورة الذي لا تتنّى ولا تتكرّر ، أي : صرف الوجود من الطبيعة ، وما هو طارد للعدم ، ويعبّر عنه بالالابشرط القسمي .

وما يصدق عليه صرف الوجود هو الوجود الأوّل من الطبيعيّ ، أي : من السورة ، فهو الجزء ، وأمّا غيره فليس هو من الجزء بل هو زيادة ، فإنّ الوجود الثاني خارج عن حريم الجزء ، وليس دخيلاً في اقتضاء الركوع الأوّل للغرض المترتب عليه حتّى يكون الكلّ جزءاً وإن لم تكن الزيادة مانعة ومخلّة في الصحّة ؛ إذ أخذ الجزء

لصرف الوجود لا بشرط ، فلا يكون مانعاً ، وليس للوجود الثاني وعدمه دخل في المركّب ، وقد ذكر هذا الوجه المحقّق الأصفهاني .

٢ - ما ذكره المحقّق النائيني رحمته : أنّ صدق الزيادة والنقيصة تتبّع النظر العرفي لا النظر العقليّ الدقيق ، ولا شكّ بصدق الزيادة عرفاً على زيادة الركوع أو السجدة إذا أخذ بشرط لا عن المتعدّد ، أي : أخذ بشرط الوحدة ، وأمّا رجوعه للنقيصة بالدقّة العقليّة بالتصوير الذي ذكر لا ينافي إطلاق الزيادة عرفاً على الوجود الثاني ، والخطابات المتعلقة بأحكام الزيادة ملقاة للعرف .

هذا كلّه لو كان الزائد من سنخ الأجزاء ، كما لو أتى بسورتين أو ركوعين ، وأمّا إذا لم يكن من سنخه ، فذكر السيّد الخوئي رحمته : أنّ صدق الزيادة فيه عرفاً ظاهر لا خفاء فيه .

ولكن ربّما يقال : كما ذكره المحقّق العراقي رحمته أنّ الزائد إذا لم يكن من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً ، كما لو زاد ركوعاً على ركوع لما صدق عليه الزيادة ، كما هو الشأن في غير المركّب الاعتباري . ألا ترى أنّ الدهن إذا أضيف إليه مقدار من الدبس لا يصلح أن يقال إنّه زاد فيه .

ولكنّ الظاهر صدق الزيادة عرفاً على إضافة غير المسانخ ، وما ذكر من دقّة فهو فوق فهم العرف وتصوّره ، لا يعتنى بها في الخطابات الشرعيّة ، والعرف ببابك .

الجهة الثانية : هل يعتبر في الزيادة قصد الجزئية في الجزء أم يكفي الإتيان

بالجزء زائداً وإن لم يكن بقصد الجزئية ؟

يظهر من المحقّق النائيني رحمته والمحقّق العراقي رحمته والسيّد الخوئي رحمته اعتبار قصد الجزئية في صدق الزيادة ، ويكرّر السيّد الخوئي رحمته في المستند أنّ الزيادة إتيان شيء في المركّب بقصد الجزئية ، سواء كان مسانخاً للجزء أو لا ، فالتكتّف إنّما يكون زيادة ؛ إذ جاء به بعنوان الجزئية للصلاة .

ويظهر من السيّد الخوئي رحمته في المصباح التفصيل بين المنصوص وغيره ، فما نصّ في الروايات على تحقّق الزيادة فيه وإن لم يقصد الجزئية فيه ، تحقّقت الزيادة كما في الركوع والسجود ، حيث يظهر من الروايات تحقّق الزيادة فيهما بمجرد تكرارهما وإن لم يقصد الجزئية ، لذلك ورد في الروايات أنّ الإتيان بسجدة التلاوة لقراءة إحدى العزائم زيادة في السجود ، وبالطبع يأتي بهذا السجود لا بقصد أنّه السجود الصلّاتي .

وأما في غير الموارد المنصوصة فصدق الزيادة فيها متوقّف على قصد الجزئية ، كما في الإتيان بالسورة والحمد مرّة أخرى ، فلو أتى بالسورة الثانية بقصد الجزئية تحقّقت الزيادة وإلا لم تتحقّق .

وفي منتهى الدراية : أنّه من صدق الزيادة على سجدة التلاوة في الرواية يفهم أنّه لا يعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية ، بل يكفي الإتيان بعمل مسانخ لسجود الصلاة التي يعتبر فيها عدد محدود فتجاوز حدّه .

وذكر بعض الأعلام : أنّ الإتيان بالجزء في غير محلّه زيادة وإن لم يقصد الجزئية . والزيادة إنّما تكون مبطلّة لوجهين :

أما أنّ الشارع أخذ عدمها معتبراً في المركّب ، فيكون من المانع ، وأما أن يضّرّ بقصد القرية في العبادة ، وذكر الكفاية مثاله .

وإذا شكّ في العمل لأجل الزيادة فإنّ شكّه ينشأ من الشكّ في اعتبار عدمها في الأمور به ، والأصل عدمها ما لم يقم دليل ، فلا بأس بالزيادة العمدية أو السهوية .

نعم ، ربّما بطل العمل من جهة وذلك فيما إذا كان التشريع في أصل الأمر والاستناد للشارع ، كما أنّه في هذا المورد المشكوك يقصد الأمر بالمركّب مع أنّ الزيادة مشكوك ، فما قصد امتثاله وهو مع الأمر مع الزيادة لا يعلم به ، وخاصّة إذا كان المركّب بلا زيادة ، فما قصد أمره ليس له أمر في الواقع ، وما له أمر في الواقع

لم يقصده ، فيبطل العمل لهذا التشريع في الأمر ، أو الخطأ في الاستناد للشارع وقصد الأمر ، لا لأجل الزيادة ، وذلك بأن يقصد الأمر بهذا المركب مع الزيادة بحيث لو لم يكن معه الزيادة لم يقصد الأمر ؛ لأنه تشريع في نفس الأمر وقصده .

وأخرى يأتي بالعمل من باب التشريع في التطبيق ، بأن يقصد امثال الأمر أيّاً كان ، ولكنه تصوّر أنّ المأمور به مشتمل على الزيادة وطبّق متعلّقه ادّعاءً على مركّب معيّن ، فهو قصد امثال الأمر الواقعي أيّاً كان ، سواء تعلّق بالأكثر أو الأقل ، ولكن من دون أن يعلم تطبيق المأمور به على الزائد ، مع كون الزيادة غير مخلة وغير مبطلّة ، فهو قبيح وليس مبطلاً ، بحيث لو لم تكن الزيادة جزءاً لأتّى به ، وقصد أمره ، فهو خطأ في ادّعائه ، أو شرّع في تطبيقه ، وقد ذكروا أنّ التشريع إذا لم يكن في أصل الأمر وإنّما في التطبيق لم يكن مبطلاً كما ذكروه في الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي ، وأنّه من اللعب والعبث ، فذكروا أنّه من اللعب في التطبيق كما لو صلّى لأربع جهات مع التمكن من تعيين القبلة ، فلا يبطل ، وإنّما المبطل اللعب بأمر المولى نفسه ، بأن لا يأتي بالعمل أساساً كما لو لم يصلّ .

هذا كلّ حسب القاعدة ، وأمّا حسب الروايات فهي طوائف :

الطائفة الأولى : ما دلّت على بطلان الزيادة مطلقاً ، عمداً أو سهواً ، كقوله ﷺ : « مَنْ زَادَ فِي صَلَاتِهِ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ » ^(١) ، فأخذت الزيادة مانعة ، ومقتضاها الإبطال لا مطلقاً .

ولكن ربّما يقال : إنّها مختصة بالعمد لقوله : « مَنْ زَادَ » المستبطن للعمد .

الطائفة الثانية : ما دلّت على بطلانها بالزيادة السهوية ، كقوله ﷺ : « إِذَا اسْتَيْقَنَ

(١) الكافي : ٣ : ٣٥٥ . وسائل الشيعة : ٨ : ٢٣١ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ،

أَنَّهُ زَادَ فِي صَلَاتِهِ الْمَكْتُوبَةِ رَكْعَةً لَمْ يَعْتَدَّ بِهَا، وَاسْتَقْبَلَ صَلَاتَهُ اسْتِغْبَالًا^(١)، فَإِنْ كَلِمَةُ «اسْتَيْقَنَ» إِنَّمَا يَكُونُ بَعْدَ إِتِمَامِ الصَّلَاةِ لَا أَثْنَاءَهَا، وَإِلَّا فَإِنَّ الْعَامِدَ لَا يَقَالُ اسْتَيْقَنَ، فَتَدَلُّ عَلَى عَدَمِ الْإِعْتِدَادِ بِالصَّلَاةِ وَبَطْلَانِهَا لِلزِّيَادَةِ.

الطائفة الثالثة: ما تدلُّ على البطلان مطلقاً، عمداً أو سهواً، لإخلال بالأركان زيادة ونقيصة، وعدم البطلان في غير الأركان للإخلال سهواً دون الإخلال عمداً، وهي صحيحة «لا تعاد».

ربّما يقال: إِنَّ الصَّحِيحَةَ مَخْتَصَّةٌ بِالنَّقِصَةِ وَلَا تَشْمَلُ الزِّيَادَةَ؛ لِأَنَّ بَعْضَ فَقَرَاتِهَا -كَالْقَبْلَةِ وَالطَّهُورِ وَالْوَقْتِ- لَا تَتَصَوَّرُ الزِّيَادَةَ فِيهَا.

وأشكل: أَنَّ الْفَقَرَاتِ الْأَخِيرَةَ تَتَصَوَّرُ فِيهَا النَّقِصَةُ، وَهَذَا كَافٍ فِي الشُّمُولِ.

وَالنَّسَبَةُ بَيْنَ الطَّائِفَتَيْنِ: الْأُولَى وَالثَّانِيَّةُ، وَبَيْنَ حَدِيثِ «لَا تَعَادُ» وَإِنْ كَانَتْ الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ لَأَنَّ الصَّحِيحَةَ تَشْمَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقِصَةَ، وَمَخْتَصَّةٌ بِالْإِبْطَالِ السَّهْوِيِّ فِي الْأَرْكَانِ، وَتَفَرَّقُ بَيْنَ الْأَرْكَانِ وَغَيْرِهَا فِي الْإِبْطَالِ، بَيْنَمَا الطَّائِفَتَانِ تَشْمَلُ السَّهْوَ وَالْعَمَدَ، وَتَشْمَلُ سَائِرَ الْأَجْزَاءِ، وَلَا تَخْتَصُّ بِالْأَرْكَانِ، وَتَخْتَصُّ بِالزِّيَادَةِ.

وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ حُكُومَةَ صَحِيحَةِ «لَا تَعَادُ» عَلَيْهَا؛ لِأَنَّهَا شَارِحَةٌ لِتِلْكَ الطَّوَائِفِ، وَالشَّارِحُ يَكُونُ حَاكِماً، فَإِنَّ الطَّائِفَتَيْنِ فِي مَقَامِ بَيَانِ أَصْلِ مَبْطِلِيَّةِ الزِّيَادَةِ، وَبَيَانِ أَصْلِ الْأَجْزَاءِ وَالشَّرَاطِ، وَأَمَّا صَحِيحَةُ «لَا تَعَادُ» فَفِي مَقَامِ بَيَانِ التَّفْصِيلِ وَالشَّرْحِ لِمَوَارِدِ مَبْطِلِيَّةِ الزِّيَادَةِ السَّهْوِيَّةِ وَأَنَّهُ فِي الْأَرْكَانِ دُونَ غَيْرِهِ، فَهِيَ فِي بَيَانِ حُدُودِ الْمَبْطِلِيَّةِ وَالْإِعَادَةِ وَتَفْصِيلَاتِهَا.

وختلاصة التقديم: أَنَّ سَائِرَ الطَّوَائِفِ فِي مَقَامِ بَيَانِ أَصْلِ مَانِعِيَّةِ الزِّيَادَةِ، وَصَحِيحَةُ «لَا تَعَادُ» فِي مَقَامِ بَيَانِ تَفْصِيلَاتِ الْإِعَادَةِ أَوْ الْمَانِعِيَّةِ، فَلِسَانُ الصَّحِيحَةِ

(١) وسائل الشيعة: ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ١.

نفي الإعادة أو إثباتها وتفصيلاتها، بعد فرض إثبات أصل الجزئية والشرطية، أو بطلان الزيادة، فيكون حاكماً على ما ورد في مقام بيان أصل الأجزاء والشرائط لحكومة كل دليل ورد لبيان حدود الأجزاء وأحكامها على الأدلة الدالة على بيان أصل الأجزاء.

التنبية الثالث :

حكم تعذر بعض الأجزاء

إذا تعذرت بعض أجزاء الواجب أو بعض شرائطه، فما هو مقتضى القاعدة؟ هل تقتضي سقوط التكليف من أساسه أم تبقى التكليف بالباقي غير المتعذر من الأجزاء والشرائط؟

وقد تقدّم البحث عن التمسك بالإطلاق إطلاق دليل الواجب أو دليل الأجزاء والشرائط، أو من حيث الأصل العملي من حيث البراءة أو الاشتغال.

ويدور البحث في هذا التنبية حول وجوب الباقي الميسور، أما من باب الاستصحاب، أو الروايات الدالة على قاعدة الميسور.

والاستصحاب قد يجري بعد دخول الوقت وقدرته على التمام وتوجه الوجوب للتمام كوجوب صلاة الظهر، ثم حصل التعذر بعد الوقت، وقد يجري قبل دخول الوقت وقد حصل التعذر.

أما بعد دخول الوقت وتوجه الوجوب بالصلاة، وحصول التعذر، فتقريب الاستصحاب بوجهه:

الوجه الأول: استصحاب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي لغير المتعذر من الأجزاء، فقد كان لها وجوب ضمني، وبعد التعذر فيشك في ارتفاع أصل الوجوب فيستصحب، ففي السابق قبل التعذر كان يوجد وجوب كلي لبقية

الأجزاء في ضمن وجود فردة وهو الوجوب الضمني المتوفّر في الأجزاء غير المتعدّرة ، وقد ارتفع هذا الوجوب ويشكّ في بقاء الوجوب الكلّي في ضمن فرد آخر وهو الوجوب الاستقلالي المتوجّه للباقي ، فيستصحب الوجوب الكلّي .

وأشكل عليه: أنّ هذا الاستصحاب من القسم الثالث من استصحاب الكلّي ، فإنّ الكلّي يتعدّد بعدد أفراده ، فقد كان كلّي الوجوب في الباقي غير المتعدّر ضمن فرد وهو الوجوب الضمني وقد ارتفع قطعاً بتعدّد بعض الأجزاء ، ونشكّ بحدوث أو حلول فرد آخر وهو الوجوب الاستقلالي مكانه ، أى يشكّ في وجود الكلّي ضمن فرد آخر غير الضمني وهو الوجوب الاستقلالي بالنسبة للباقي ، ليبقى الكلّي من خلاله ، وقد ذهبوا لعدم جريان الاستصحاب من القسم الثالث .

الوجه الثاني: استصحاب الوجوب الاستقلالي الذي كان ثابتاً للتأمّ ، فبعد تعدّد البعض يشكّ في بقاءه فيستصحب .

ويشكل عليه: أنّه من تغيّر الموضوع ، فالوجوب الاستقلالي في السابق كان ثابتاً للتأمّ يقيناً ، وما يراد إثباته لاحقاً هو وجوب استقلالي لموضوع آخر وهو الناقص ، وهو يشكّ في حدوثه ولا حالة سابقة له .

الوجه الثالث: أن يستصحب الوجوب الاستقلالي نفسه للباقي ، إذا كان الجزء المتعدّر من العوارض والحالات ، دون المقومات ، فإنّه إذا كان الجزء أو الشرط الزائل المتعدّر من المقومات للموضوع - كالركوع والسجود - من الأركان أو مثل الصورة النوعيّة كالصورة الكلبيّة حين تزول من الكلب في المملحة ، فلا يجري الاستصحاب لتعدّد الموضوع .

وأما إذا كان القيد المتعدّر من الحالات والأعراض كالطبخ بالنسبة للتراب ، والطين في التيمّم والسجود ، أو مثل التشهد والقراءة للصلاة ، فيبقى الموضوع ويتحدّ بنظر العرف ، وهو المعيار في بقاء الموضوع وعدمه .

وأشكل عليه: أنه في المركبات والموضوعات العرفية يمكن تمييز المقوم عن غيره، كالعدالة والاجتهاد بالنسبة لتقليد المجتهد، وأما إذا كان من المركبات المخترعة الشرعية، فيصعب تمييز المقوم عن غيره عرفاً، ومع الشك في بقاء الموضوع لا يجري الاستصحاب لأنه من التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، لأنه لا بد من إحراز وحدة الموضوع عرفاً.

وأجيب عنه: أنه في الموضوعات الشرعية يمكن تمييز المقوم عن غيره من خلال النصوص، كصححة «لا تعاد» وأما إذا لم يثبت من الشارع فيرجع للعرف، وإن تعذر جزء أو جزءان من المركب لا يضر بوحدة الموضوع، وأما تعذر نصف أجزاء المركب فيضر بوحده.

وأما إجراء الاستصحاب قبل دخول الوقت، كما لو حصل التعذر قبل دخول الوقت وقبل تحقق الوجوب، فذهب السيد الخوئي رحمته الله لعدم جريان الاستصحاب؛ لعدم كون وجوب الباقي متيقناً ليستصحب فيرجع للبراءة عن الوجوب.

ولكن ذهب المحقق النائيني رحمته الله تبعاً للشيخ إلى جريان الاستصحاب؛ وذلك لأن استنباط الحكم وإجراؤه بالنسبة للفقهاء لا يتوقف على وجود الموضوع فعلاً وخارجاً، بل يكفي فرضه وتصوره، وإن لم يوجد فعلاً في الخارج، فيتصور دخول الوقت قبل دخوله، ويتصور المكلف وتوجه التكليف له، وهذا ممكن حتى مع عدم وجود المكلف وعدم دخول الوقت خارجاً، كما في استصحاب الفقيه لحرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فلا يتوقف هذا الاستصحاب على وجود حائض خارجاً.

وأشكل السيد الخوئي رحمته الله: لا بد من فرض الموضوع بحدوده بأن يفرض ويتصور مكلف دخل عليه الوقت، وهو قادر على المركب وتوجه الوجوب، وثبت في حقه يقيناً، ثم بعد الوقت تعذر عليه جزء أو شرط، ففي مثل هذه الحالة يمكن للفقهاء أن يستصحب من قبله ونياية عنه الحكم الثابت يقيناً، كما في مثال الحائض،

فلا بدّ من فرض وتصوّر حائض قد انقطع عنها الدم ولم تغتسل ، وأمّا تصوّر وفرض مكلف قبل الوقت تعذّر عليه بعض الأجزاء أو مقارناً له ، فكيف يتصوّر اليقين السابق ، فهنا لم يثبت له حكم متيقّن ويشكّ في بقائه ، وإنّما يشكّ في أصل حدوث حكم كلّيّ شرعيّ له ، حتّى فرضاً وتصوراً ؛ إذ ربّما كان الحكم الكلّي مختصّاً بمن دخل الوقت وهو قادر على التأمّ .

التنبيه الرابع :

الشكّ في الجزئية والمانعية

بأن يدور أمر شيء بين كونه جزءاً أو شرطاً يجب الإتيان به ، وبين كونه مانعاً أو قاطعاً يجب تركه .

كالاستعاذة إذا دار أمرها بين كونها جزءاً للصلاة أو مانعاً أو قاطعاً ، وكالجهر في القراءة في ظهر الجمعة ، يدور أمرها بين كونها شرطاً للقراءة أو مانعاً .

وفي منتهى الدراية فرق بين المانعية والقاطعية ، أنّ المانع تختصّ بمطلّيته بما إذا وقع في نفس الأجزاء ، فإذا حصل في نفس الأجزاء كان مبطلاً - كالاستقرار مثلاً - وأمّا القاطع ما كان مبطلاً ، سواء وقع في نفس الأجزاء أو بينها في حال السكون وعدم التكلّم - مثلاً - كالتلفات عن القبلة وكالحدث ، وقد يعبر عن القاطع بما كان قاطعاً للهيئة الاتصالية المعتمدة في الصلاة .

وفي هذا التنبيه مسائل ثلاث :

المسألة الأولى : ما كان الواجب واحداً شخصياً ، وليس له أفراد طولية

وعرضية ، كما لو ضاق الوقت ولم يتمكّن المكلف إلاّ بالإتيان بصلاة واحدة ، ودار الأمر بين الصلاة عارياً أو في ثوب متنجس ، والحكم هنا بأن يختار أحد الطرفين ، فإنّ الموافقة القطعية متعذّرة ، والمخالفة القطعية بترك الصلاة تماماً غير جائزة يقيناً ،

فلم تبق إلا الموافقة الاحتمالية .

وأشكل عليه: هذا إذا لم يجب القضاء ، وأما مع وجوبه فيمكنه الموافقة القطعية بالإتيان مع الشيء مرة داخل الوقت وبدونه مرة أخرى خارج الوقت .
إلا أن يقال بعدم إحراز الفوت وهو موضوع القضاء ، ويأتي أنه يحصل علم إجماليّ أما وجوبه داخل الوقت بهذه الكيفية أو خارجه بكيفية أخرى .

المسألة الثانية : إذا كانت الوقائع متعدّدة ، ولم يكن للواجب أفراد طولية أو عرضية ، فالصوم في شهر رمضان له أيام متعدّدة ، فالواجب متعدّد حسب الأيام لا يوم واحد كما في المسألة الأولى ، ولا الطبيعي الذي يكفي الامتثال بفرد واحد وله أفراد طولية كما في المسألة الثالثة ، كما لو دار الأمر بين كونه شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه ، وحيث أنّ المكلف به متعدّد ، فالحكم فيه التخيير الابتدائيّ بأن يختار أحد الطرفين ، أما الشرطية أو المانع ، ويثبت عليه ، لا التخيير الاستمراريّ بأن يأخذ مرة بالشرط وأخرى بالمانع ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ الشارع يهتم بحرمة المخالفة القطعية أكثر من اهتمامه بالموافقة القطعية ، وهنا وإنّ من التخيير الاستمراريّ الموافقة القطعية ، ولكن تلزم المخالفة القطعية أيضاً ، وأما التخيير الابتدائيّ فلا يلزم منه إلا المخالفة الاحتمالية وهي مقدّمة على الموافقة القطعية إذا ألزمت منها المخالفة القطعية .

وأشكل عليه كما أشكل على الأولى ، بالتمكّن من الاحتياط والموافقة القطعية حيث يمكن القضاء ، وتكرار الصوم لكلّ يوم بالإتيان به أداءً مرة مع هذا الشيء ، وقضاء لذلك اليوم بدونه ، فيمكن الاحتياط لكلّ يوم من رمضان أداءً وقضاءً .

المسألة الثالثة : لو كان الواجب واحداً وله أفراد طولية ، يمكن للمكلف الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بالإتيان بالواجب مع الشيء مرة وبدونه أخرى ، كما في مثال الجهر في القراءة في ظهر يوم الجمعة ، المرّد بين كونه شرطاً

أو مانعاً، مع سعة الوقت.

ذهب الشيخ أن المورد من الأقل والأكثر، فيبتنى على النزاع عنه، فيتيقن بوجوب القراءة ويشك في شيء زائد وهو الجهر، والأصل عدمه.

وأشكل: أنه يعلم بدخل شيء، ولكن لا يعلم أنه أخذ وجوده أو عدمه، فيعلم إجمالاً بدخله، ولكن لا يعلم كيفية دخله وجوداً وعدمًا، وهما متباينان وليس من الأقل والأكثر الذي يشك بأخذ شيء في الأمور به.

وبعبارة أخرى: مورد الأقل والأكثر - كما ذكرنا - هل يعتبر وجود شيء في الأمور به - كالسورة في الصلاة مثلاً - أو لا، بحيث لو لم تكن واجبة أو جزءاً لا يضر وجودها وإضافتها، ولا يعتبر عدمها، بينما في موردنا فإذا لم يعتبر وجود الجهر في ظهر الجمعة، فيعتبر عدمه، بحيث تضر إضافته، فهما متباينان للتباين بين البشروط شيء والبشروط لا، وليس من قبيل الأقل والأكثر، وموردنا من قبيل دوران الأمر بين القصر والتمام، والأصل فيه الاحتياط.

وربما يقال: إن المورد من موارد دوران الأمر بين المحذورين؛ لأن الفعل الخارجي، أما مشتمل على الجهر أو فاقد له، ولا يخلو عن أحدهما، فلا يمكنه المخافة القطعية.

ويشكل عليه: أن مورد دوران الأمر بين المحذورين عدم إمكان المخالفة أو الموافقة القطعية أي الاحتياط، وفي موردنا يمكن الاحتياط، وذلك بالإتيان بفردين وواقعتين؛ لأن التكليف توجه للطبيعي وله أفراد طولية، فيأتي بفرد يشتمل على الجهر، وبفرد آخر فاقد له، فيأتي بهما في واقعتين، وما ذكر من دخوله في المحذورين فيما لو لم يكن للطبيعي إلا فرد وواقعة واحدة، فلم يتوجه التكليف إلا لفرد خارجي واحد، وهو لا يخلو من الفعل أو الترك، كما في المرأة الذي لا يعلم أنه حلف على وطئها أو ترك وطئها في وقت معين، وكما في صوم يوم الشك

أنه أول سؤال ، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة .

إذن فالحقّ بما أنّ التكليف توجّه للطبيعيّ وله أفراد متعدّدة يمكن الاحتياط فيها والتكرار ، فلا يقاس بالمحذورين ، وأنّ متعلّق التكليف فرد خاصّ معيّن واحد لا يتحمّل التكرار ليتمكن الاحتياط .

فالمأمور به الطبيعيّ الحاصل امتثاله بفرد واحد وإن أمكنه الإتيان بأفراد متعدّدة ، ولكنّ الامتثال يحصل بفرد واحد فيمكن به الاحتياط بأن يأتي بفردين من الطبيعة وبذلك يخرج عن المحذورين الذي لا يمكنه الاحتياط ، بل المطلوب فرد واحد هو الذي تعلّق به التكليف لا الطبيعة التي لها أفراد طويّة متعدّدة .

التنبيه الخامس :

الشك في المسقط والمحصل

إذا شكّ في تحقّق المسقط للتكليف المعلوم بالإجمال ، فالأصل يقتضي الاشتغال ، كما إذا شكّ في الإتيان بصلاة الظهر - مثلاً - فهنا يعلم بأنّ ذمّته مشغولة بصلاة الظهر بقيناً ، ويشكّ هل أتى بها أو لا ، وجب عليه الإتيان ؛ لأنّ الاشتغال اليقينيّ يقتضي الفراغ اليقينيّ ، ولا يحصل له اليقين بالفراغ إلّا إذا أتى بصلاة الظهر . وأما الشكّ في المحصل ، ويعني بأن يكون المطلوب شرعاً عنواناً بسيطاً وليس مركّباً من أجزاء وشرائط ، يترتّب هذا العنوان البسيط على فعل الإنسان المركّب من أجزاء وشرائط ، كالطهارة بناءً على كونها أمراً بسيطاً حاصلاً من الوضوء والتميم والغسل ، وهو تلك الحالة النفسية المعنوية النيرة الحاصلة للنفس من خلال تلك الأفعال ، وليس المراد من الطهارة عين الوضوء وأخويه ، فلا يتعلّق الأمر الشرعيّ بنفس هذه الأفعال الثلاثة المركّبة ؛ لأنّ الوضوء - مثلاً - مركّب من أجزاء وشرائط ، وإنّما يتعلّق بذلك الأمر البسيط وهو الطهارة المعنوية وهي أمر

بسيط ، وأما هذه الأفعال فهي أسباب ومحصلات لما هو المأمور به .

فلو شك هنا في جزء أو شرط في السبب والمحصل ، أي : الفعل المركب كالوضوء الذي هو سبب للطهارة المعنوية ، كما لو شك في جزء أو شرط أنه معتبر في الوضوء أو الغسل ؟ فقالوا بوجوب الاحتياط وتجري أصالة الاشتغال ؛ لأنّ دّمته مشغلة بذلك العنوان البسيط يقيناً ، وهو يقتضي الفراغ اليقيني ولا يحصل الفراغ اليقيني إلا إذا أتى بالمشكوك ، فإنه لو أتى بالوضوء بدون الجزء المشكوك لا يتيقن بحصول الطهارة المعنوية ، أما إذا أتى به فيتيقن بحصولها ، وبما أنّ دّمته مشغولة بها ، وهي تقتضي أن يأتي بعلم يتيقن معه بحصول الطهارة ، وهو الإتيان بالوضوء مع الجزء المشكوك .

وأما لو لم يأت به واكتفى بالأجزاء والشرائط المتيقنة ، فيشك بفراغ دّمته عن الواجب فيكون شكّه في محصل المأمور به البسيط .

وأما إذا قلنا بأنّ الطهارة هي عين الوضوء والتيمم والغسل ، وهو الرأي الصحيح ، وليست الطهارة أمراً بسيطاً ناشئاً منها ، فالأصل الجاري هو البراءة ؛ لأنّ الشك في جزء أو شرط من العمل المركب من الشك في الأقلّ والأكثر الارتباطيين ، وقد ذكرنا أنّ الأصل فيه البراءة .

وفرق بعضهم في الشك في المحصل : لو كان السبب عقلياً تكوينياً فلا تجري البراءة في مورد الشك في اعتبار جزء أو شرط في السبب ، كما لو أمر المولى عبده بقتل أحد ، وسببه تكويناً إطلاق الرصاص ، وأطلق ثلاث رصاصات ، وشك في حصول القتل ، فالعرف يحكم هنا بلزوم تحصيل اليقين بالقتل ، وذلك بإطلاق رصاصات أخرى يتيقن بحصول المحصل والمسبب وهو القتل ، فلا تجري البراءة عن إطلاق الرصاصات الأخرى ، ولا يجوز له الاكتفاء بالرصاصات الثلاث التي أطلقها .

وأما لو كان السبب شرعياً ، كما لو أمر بالطهارة وسببها الوضوء ، وهذا السبب مجعول شرعي ، فربما أمكن القول بجريان البراءة فيما لو شك في اعتبار جزء أو شرط شرعي في هذا السبب .

وإن كان التحقيق عدم جريان البراءة حتى في هذا القسم من الشك في المحصل ، وخاصة لو قلنا أن الطهارة أمر تكويني كشف عنه الشارع فيكون كالقسم الأول .

المعروف عند الشك في المحصل الشرعي يجري الاحتياط - كما في مثال الطهارة في الوضوء - أن المطلوب والواجب هو الطهارة الحاصلة من الغسل ، وليس الواجب نفس المسح والغسل ، وإنما الشك في المحصل .

ولكن هناك رأي أنه مع الشك في المحصل تجري البراءة ؛ لأنه يشمل كلاً ما شككت فيه فتجري البراءة .

فوجوب الاحتياط في موارد الشك في وظيفة الشارع بيانه أول الكلام ، وقد أشرت لهذا التفصيل بين المحصل العقلي والشرعي فيما سبق .

قاعدة الميسور

ومعناها إذا كان هناك واجب مركّب من عدّة أجزاء وشرائط ، ولم يتمكن المكلف من الإتيان بجميع الأجزاء والشرائط ، وتعذّر عليه بعضها ، فيجب عليه الإتيان بالأجزاء المقدورة ، كما لو كان مركّب من عشرة أجزاء ، ولم يتمكن من اثنين منها ، وجب عليه أن يأتي بالثماني المقدورة .
واستدلّ على قاعدة الميسور^(١) :

الدليل الأوّل: ببعض الروايات ، أمثال : عن أبي هريرة ، عن الرسول ﷺ :
« إِذَا أَمَرْتُمْ بِأَمْرٍ فَأَتَوْا مِنْهُ بِمَا اسْتَطَعْتُمْ »^(٢) .

ومنها : ما عن أمير المؤمنين عليه السلام : « الْمَيْسُورُ لَا يَسْقُطُ بِالْمَعْسُورِ »^(٣) .

وعنه عليه السلام : « مَا لَا يَدْرُكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ »^(٤) .

وأشكل على هذه الروايات بإشكالات أهمّها :

الإشكال الأوّل: أنّها مختصّة بالكليّ إذا تعذّرت بعض أفرادها بينما مورد الكلام الكلّ والمركّب إذا تعذّرت بعض أجزائه ، وهي لا تدلّ عليه هذه الروايات .

(١) راجع منتهى الدراية : ٦ : ٣٧ ، فإنّه تعرّض للكثير من مسائل قاعدة الميسور وفروعها ، ولكن بما أنّ أصل القاعدة محلّ تأمل لذلك أعرضنا عن ذكرها .

(٢) و (٣) عوالي اللآلي : ٤ : ٥٨ .

(٤) عوالي اللآلي : ٤ : ٥٨ .

ويؤيده أن مورد الرواية الحجّ إذا لم يمكن الإتيان في بعض السنوات .

وأجيب عنه :

الجواب الأول : أن هذه الموارد في بعضها لا جميعها ، بالإضافة إلى أن المورد لا يخصّص الوارد .

الجواب الثاني : أن ظاهر الرواية الثانية ، بل الثالثة ، الكلّ والمركّب لا الكلّي ، ولم ترد في مورد الحجّ ، بالإضافة لما ذكرناه من إمكان استعمالها في مورد الكلّ والكلّي ، ولا مانع بين استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، لذلك يمكن الاستدلال بهذه الروايات على القاعده على تقدير اعتبار الروايات أو انجبارها بعمل المشهور .

الإشكال الثاني : أن هذه الروايات - كما ترى - ضعيفة السند ، فلا مدرك معتبر لقاعدة الميسور ، إلا أن يقال بانجبار الروايات بعمل المشهور ، ولكن أشكل عليه : أن الشهرة العمليّة إنّما تكون جابرة لضعف السند لو أحرز استناد المشهور للرواية الضعيفة ، ولكن لم يحرز استنادهم إليها ، وربّما حكموا بقاعدة الميسور لأجل أدلّة أخرى ، منها بعض الأدلّة الخاصّة التي وردت في موارد خاصّة ، ولكن بما أن الحجّة الخبر الموثوق به ، فمتى حصل له الوثوق الشخصي من هذه الأخبار بملاحظة عمل المشهور ، كانت حجّة له ، وإلا فلا .

الدليل الثاني : استصحاب بقاء الوجوب للناقص ، حيث كان يعلم بالوجوب قبل تعدّد بعض الأجزاء وبعد ذلك شكّ في بقاء هذا الوجوب ، فنستصحب الوجوب .

ولكنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ مع تعدّد الموضوع ، ففي حالة اليقين الموضوع للوجوب هو التامّ ، وأمّا في حالة الشكّ فالموضوع هو الناقص ومع تعدّد الموضوع فلا يجري الاستصحاب .

الدليل الثالث : أن قاعدة الميسور قاعدة عقلائيّة ، ولكنّ هذا أوّل الكلام .

فالظاهر لا أساس معتبر لقاعدة الميسور، إلا أن تقوم أدلة خاصة معتبرة في بعض الموارد على الميسور، كما في الصلاة، لأنها لا تسقط بحال، وإلا فالقاعدة تقتضي أن الوجوب تعلق بالتأم، وأما الناقص فلا دليل على وجوبه؛ إذ الدليل اللفظي تعلق بوجوب التأم، ووجوب شيء كالناقص يحتاج لدليل خاص به. والملاحظ أن مورد القاعدة هو المركب مع تعذر بعض أجزائه.

وربما ذهب بعض إلى شمولها للأفراد لو كان المطلوب جميع الأفراد، فتعذر امتثال بعضها، وجب الإتيان بالأفراد المقدورة، بل إن صاحب الكفاية حمل الروايات على هذا المعنى لا على أجزاء المركب، واستدل بملاحظة مورد الروايات، فإنها وردت فيمن لم يتمكن من الحج كل عام، فعليه الإتيان بالأفراد المقدورة، ولكن أكثر العلماء ذهبوا لشمولها للموردين، أو اختصاصها بالمركب وأجزائه، وربما يشكل بأنه إرادة كلا المعنيين، يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ولكن ذكرنا في محله جوازه، وأما المورد فلا يخصص الوارد.

وكذلك ربما يقال: شمولها في مجال تطبيق الواجب، بأن كان المطلوب امتثاله في موضع معين أو بكيفية معينة ولكن تعذر ذلك، فننتقل للأقرب منه فالأقرب لأنه الميسور بالنسبة للموضع المعين أو الكيفية المعينة، كما لو لم يكن الذبح في منى فيذبح بما هو قريب منه كوادي محسر.

ولكن لا بد من إقامة الدليل على جريان قاعدة الميسور وبقاء التكليف في هذين الموردين، ولا تكفي قاعدة الميسور؛ لأن موردها المركب كما ذكرنا.

نظرة موجزة في قاعدة الميسور

والحق في روايات الميسور أن فيها ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أنها في مقام بيان الكلّي وأفراده، كما تدل عليه بعض موارد الروايات، وأنها في مورد الحج.

الاحتمال الثاني: أنها في مقام بيان اعتبار القدرة في امتثال التكليف .

وعلى هذين الاحتمالين فلا علاقة لها ببحثنا ، وهو مورد الكلّ وأجزاءه .

الاحتمال الثالث: أنها في مقام بيان المركّب ، أي : الكلّ وأجزاءه .

ولكن مورد بعض الروايات الكلّيّ وأجزاءه ، لا الكلّ وأجزاءه ، ولا أقلّ من الاحتمال والإجمال ، فيبطل الاستدلال ، ولا جامع بينهما ليستعمل اللفظ في الجامع بينهما ، فلا ظهور لها في المركّب وأجزاءه .

ولكن الحقّ -وكما ذكره السيّد الروحانيّ في المنتقى والسيد الصدر^(١)- دلالتها على المورد ، أمّا بالظهور أو بالشمول حيث استعملت في معنى جامع .

وإنّما أشكلوا على سندها ؛ لأنّها ضعيفة وغير قابلة للانجبار بعمل المشهور ؛ إذ لا يعلم استناد القدماء إليها ، مع عدم ذكرها في كتبهم ؛ لأنّها مذكورة في غوالي اللثالي ليقال بالجبر ، حتّى لو قلنا إنّ الشهرة جابرة ، فلا يعلم الجبر ، كما ادّعى البعض بأنّ قاعدة الميسور كانت معروفة عند القدماء حتّى عند الأطفال والنساء فتكون الشهرة جابرة لضعف الروايات ، حتّى عند المنكر للجبر ؛ لأنّها بهذه الشهرة الواسعة ، ولكن -كما في المنتقى- لم يثبت ذلك ، فلاحتياط في محله .

ولكن يمكن ثبوت قاعدة الميسور في موارد خاصّة -كالصلاة- ولكن لا لأجل قاعدة الميسور ، بل لأدلة خاصّة مثل (الصلاة لا تسقط بحال) ، أو ما دلّ من الروايات من مراتب الصلاة .

بحث تفصيليّ حول روايات قاعدة الميسور

والروايات التي استدلّ بها على قاعدة الميسور ثلاثة :

وقبل الدخول في عرضها والبحث عن دلالة كلّ واحدة منها وسندها ، يجدر الإشارة إلى فكرة عامّة عن الروايات الثلاث :

فقد ذكر السيّد الصدر عليه السلام أنّ الروايات ضعيفة سنداً، وغير قابلة للانجبار؛ إذ لا يعلم استناد القدماء إليها لتجبر، مع عدم ذكرها في كتبهم، والظاهر أنّ السيّد الصدر عليه السلام تقبّل دالاتها على المركّب وأجزائه، ولكن أشكل على سندها، وأنّه لا وجود لها في كتب أصحابنا القدماء، فلا يعلم بالاستناد ليقال بالجبر.

وكذلك السيّد الروحانيّ تقبّل دلالة الروايات على المدعى، أي: المركّب وأجزائه، ولكن الإشكال في سندها، وادّعي انجبارها بعمل المشهور، ولكن حتّى لو قلنا إنّ الشهرة غير جابرة، فإذا قيل كما ادّعي إنّ قاعدة الميسور ووجوب الباقي معروفة ومشهورة حتّى عند الأطفال والنساء، فتكون مثل هذه الشهرة والمعروفيّة جابرة بلا شكّ حتّى عند المنكر لجبر الشهرة لضعف الروايات، ولكن لم تثبت مثل هذه الشهرة والمعروفيّة.

إذن فالاحتياط في مورد قاعدة الميسور ممّا لا بأس به.

وهناك احتمالات في دلالة الروايات:

الاحتمال الأول: أنّها في مقام بيان الكلّيّ وأفراده، كما لو وجب الحجّ كلّ عام، فتعذّر بعض أفراده في بعض السنين، فتدلّ على وجوبه في سائر السنين.

الاحتمال الثاني: أنّها في مقام بيان اعتبار القدرة في التكاليف، وعلى هذين الاحتمالين لا علاقة لبحثنا، وهو المركّب وأجزائه وشرائطه، بأن تعذّرت بعض أجزائه فهل القاعدة أو الروايات تدلّ على وجوب باقي المركّب؟

الاحتمال الثالث: أنّها في مقام بيان المركّب - أي: الكلّ - وأجزائه وشرائطه، وأنّه لو تعذّرت بعضها فيجب الباقي الميسور من ذلك المركّب.

ولكن أشكل عليها: أنّ الروايات موردها وسؤال السائل وجواب الإمام عليه السلام يدور حول الكلّيّ وأفراده، بأن تعذّرت بعض أفراده، كمثال الحجّ، فليس موردها الكلّ أو المركّب وأجزائه، ويكون المورد قرينة على حملها على الكلّيّ وأفراده،

ولا أقل من الإجمال فيبطل الاستدلال، ولا ظهور لها في المركب وأجزائه. ولكن الحق، وكما ذكر صاحب المنتقى والسيد الصدر رحمهما الله شمول جواب الإمام عليه السلام للمركب وأجزائه، وإنما الإشكال في سندها، أو أنها تدل على معنى شامل يشمل الكلّي والكلّ.

وأما كون مورد الرواية هو الكلّي وأفراده، ولا يمكن حملها على الكلّ وأجزائه بحيث لا يشمل مورد الرواية.

فيشكل عليه: ما ذكر في محله أنّ المورد أو سؤال السائل لا يخصّص جواب الإمام عليه السلام، ويمكن حمل جوابه ومتن الروايات ودلالاتها على معنى جامع للمورد، أي: الكلّي وأفراده وغيره، أي: الكلّ وأجزائه.

نعم، لا يمكن حملها على خصوص المركب أو الكلّ وأجزائه، أي: على معنى لا يشمل مورد الرواية، كما ذكر في محله.

وما ذكره هو الحق في المسألة، وأنّ الإشكال في السند لا في الدلالة، ولو كان سندها تاماً لأمكن حمل روايات الميسور على مجالات عديدة يصدق عليها الميسور عرفاً، بل ربّما تنوّع إلى غير الكلّي والمركب، بل تشمل مجالات أخرى يصدق عليها الميسور أو الباقي عرفاً.

وبعد هذه المقدّمة نبحت عن الروايات وعن كلّ رواية بالتفصيل، والملاحظ أنّها جميعاً منقولة عن غوالي اللثالي^(١)، وقد تحدّثنا عن الكتاب والمؤلف في مبحث آخر.

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريرة المروية بطرق العامة، قال: «خطبنا رسول الله صلّى الله عليه وآله فقال: أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحجّ فحجّوا، فقال رجل: أكلّ عام

يا رسول الله ؟ فسكت ﷺ ، حَتَّى قالها ثلاثاً ، فقال رسول الله ﷺ : لو قلت نعم لوجب ، ولما استطعتم ، ثم قال ﷺ : ذروني ما تركتم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»^(١) .

والبحث عن دلالتها ، فلها احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأول : أَنَّ (من) إمَّا تبعية أو بيانة ، ولا يمكن أن تكون بيانة ؛ لأن مدخولها الضمير ، ولا يمكن أن تكون بياناً لشيء لإبهامه ، وكونها بمعنى الباقي خلاف الظاهر ، فيتعين كونها تبعية ، و (ما) ظاهرة في كونها موصولة لا مصدرية زمانية ، فتكون مفعولاً لـ (فأتوا) ، فيكون المراد : إذا أمرتكم بمركب ذي أجزاء فأتوا منه ما استطعتم ، لا أَنَّ المراد فأتوا به مدة استطاعتكم .

وأشكل في الكفاية : ظهور (من) في التبعية لا ينكر ، ولكن ليس لها ظهور في المركب وأجزائه ، بل لها ظهور في الكلّي وأفراده ، كما يقتضيه مورد الرواية .

وذكر المحقق العراقي رحمه الله : أَنَّ المورد أو القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من الإطلاق ، وهو غير تام ، كما ذكرناه .

ويجاب عنهم : أنه يمكن أن يراد الأعم الجامع بين الكلّ والكلّي ، وأمّا المورد أو القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يخصّص الوارد أو الجواب العام ، إذا كان له ظهور في الأعم .

وما ذكره المحقق النائيني رحمه الله من عدم وجود الجامع بين الكلّ والكلّي ، فهو غير تام ، بعد إمكان التبعية في كلّ من الكلّي والمركب .

وأشكل السيّد الخوئي رحمه الله على دلالتها على المركب وأجزائه :

أولاً: بأن حملها على هذا المعنى لا يصدق على مورد الحج، فإن من لم يتمكن من الطواف - مثلاً - فلا يجب عليه الإتيان بالباقي باتفاق العلماء وإجماعهم.

وثانياً: أن السؤال في الرواية عن الكلّي وأفراده والحجّ كلّ سنة لا عن المركّب وأجزائه وهو محلّ البحث، والجواب لا بدّ أن يناسب السؤال، ولا يمكن حمل الرواية على معنى لا يشمل موردها ولا أقلّ من الإجمال.

أقول: يشكل عليه: أنه يمكن حملها على معنى جامع يشمل المورد، وأمّا النقص بمثل الطواف فللدليل خاصّ، وكلامنا في مقتضى القاعدة.

الاحتمال الثاني: أن تكون (ما) موصولة، وكلمة (من) بيانية، فيكون معنى الرواية إذا أمرتكم بطبيعة أو بكلّي له أفراد فأتوا منها ما استطعتم وتمكّنتم من أفرادها.

ويشكل على هذا الاحتمال:

١ - أنه مخالف لإجماع المسلمين، وأنه يكفي في الحجّ فرد واحد، وصرف الوجود.

٢ - أن موردنا المركّب وأجزائه لا الكلّي وأفراده، فلا يتمّ الاستدلال بها.

٣ - أن الأخذ بهذا الاحتمال لا ينافي الظاهر أو الصريح من الرواية، وأن ظاهرها عدم وجوب الحجّ في كلّ سنة، وأنها في مقام بيان عدم وجوبه إلّا مرّة واحدة.

وخلاصته: الاحتمالين الأول والثاني أن كليهما لا يناسب الرواية، لا المركّب وأجزائه؛ لأنّ موردها الكلّي وأفراده، ولا الكلّي وأفراده؛ لأنّ ظاهرها عدم وجوب جميع الأفراد، بل فرد واحد، فكلاهما لا يناسب مورد الرواية ومفادها.

الاحتمال الثالث: فيكون الاحتمال الثالث، أي: أنها في مقام بيان اشتراط التكاليف بالقدرة هو المراد، فهي تريد أن تعبّر عن هذه الفكرة، وأن امتثال كلّ تكليف مشروط بالقدرة عليه.

الرواية الثانية: المرسلة المحكية عن كتاب غوالي اللثالي أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: «مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ» ^(١).

الظاهر أنَّ مفادها: أنه إذا ترك المجموع لتعذره، فلا يترك الجميع، بل تقتصر على ترك البعض دون البعض، والمجموع بهذا المعنى يشمل الكلِّي الذي له أفراد متفقة الحقيقة وتعذر مجموعها فلا يترك جميعها، والمركَّب إذا كانت له أجزاء مختلفة الحقيقة تعذر مجموعها لأجل تعذر بعضها، فلا يترك جميع الأجزاء فتشمل الرواية الكلِّي والمركَّب.

واستشكل صاحب الكفاية: أنَّ (ما) الموصولة لها عموم للمستحبات والواجبات، وهذا يوجب صرف «لَا يُتْرَكُ» عن ظاهره وهو الحرمة إلى الكراهة، فلا يدلُّ على لزوم الإتيان بالباقي، ولا أقلَّ من احتماله، وعدم اليقين بظهور «لَا يُتْرَكُ» في الوجوب، ولا يمكن الأخذ بظهوره في الوجوب؛ إذ يلزم منه اختصاص الحديث بالواجبات، مع أنَّ (ما) الموصولة لها ظهور في العموم للواجبات والمستحبات.

وأشكل عليه:

أولاً: يصحُّ هذا الإشكال لو كان للنهي ظهور في الحرمة، فلا يشمل المستحبَّ، ويعارض عموم الصدر، ولكن أنكروا دلالة اللفظية على الحرمة، وإنَّما يدلُّ على مطلق طلب الترك بما يشمل الواجب والمستحبَّ، والمكروه والحرمة، وأمَّا دلالتها على الحرمة فهي عقلية، كدلالتها على الوجوب، فإنَّها عقلية، إلَّا أنَّ يأتي دليل على الترخيص في الترك للوجوب، أو الفعل في الحرمة، فهذه الدلالة عقلية، وأمَّا المستعمل فيه لفظياً في الأمر والنهي للحرمة والوجوب هو معنى واحد، وهو الطلب، طلب الفعل أو الترك.

وثانياً: أنَّ رجحان الفعل في موردنا يلازم وجوبه، فلو ثبت رجحان الإتيان

بالباقى الميسور في أجزاء الواجب ثبت وجوبه لعدم القول بالفصل ، كما ذكر في حجّة الخبر الواحد ؛ إذ أثبت رجحان العمل به ، فيلازم وجوبه .

وأشكل على دلالة الرواية : أنه لا يمكن حملها على الكلّ والكليّ ؛ لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى ؛ لأنّ دلالتها على المركّب وأجزائه يقتضي كون الوجوب المتوجّه للباقي مولويّاً ، ودلالتها على الكليّ وأفراده يقتضي كون الوجوب إرشادياً ، وإن تعذّر بعض أفراد الواجب فلا يوجب إلّا سقوط نفس هذا الفرد دون غيره من الأفراد الممكنة ، فهو إرشاد لذلك ، ولا جامع بين الأمر المولويّ والإرشاديّ ليصحّ استعمال اللفظ في أكثر من معنى في ذلك المعنى الجامع .

إذن فلا ظهور لها في الكلّ وأجزائه ، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .
وإنما كان الأمر بالمركّب مولويّاً ؛ لأنّ الأمر المولويّ الأصليّ متوجّه للتأمّ ونريد إثباته للنقص ، بينما في الكليّ وأفراده فالأفراد لها أوامر مولويّة مترشّحة عن الأمر الكليّ ، وهذا لا إشكال فيه ، وإنما الكلام هل يسقط أمرها المولويّ بتعذّر بعض الأفراد أو لا ؟

ربّما يقال : ظهور الأمر في المولويّة يبرّج حمل الرواية على المركّب وأجزائه ؛ لما ذكرناه أنّه لو دلّ على المركّب وأجزائه فيكون الوجوب مولويّاً ، وأمّا لو حمل على الكليّ وأفراده فيكون إرشادياً .

فإنّه يقال : إذا علم المراد ومتعلّق الأمر ، وأنّه المركّب وأجزاءه - مثلاً - وشكّ أنّه مولويّ أو إرشاديّ ، فيحمل على المولويّ ، وأمّا لو لم يعلم المتعلّق والمراد ، فلا يوجد أصل يعين المراد من المتعلّق ، وأنّه الكليّ أو المركّب .

الرواية الثالثة : « لَا يُتْرَكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ »^(١) .

وهذه الرواية وما قبلها ليست كالأولى فيها مورد ملائم للكلي وأفراده، فإنهما لا مورد لهما، بل لا بد من البحث عن ظاهرهما، وفيها احتمالات :

الاحتمال الأول: أن تكون (لا) للنهي، ويأتي فيه الإشكالات وأجوبتها في الرواية السابقة.

الاحتمال الثاني: أن الجملة خبرية قصد بها الإنشاء، كما في لفظ « يعيد » أو « لا يعيد ».

ويشكل عليه: أنه لا بد أن يكون متعلق النهي فعلاً إختيارياً ومقدوراً للمكلف، وأما (يسقط) أي سقوط الواجب عن المكلف، لا يمكن أن يتعلق به النهي؛ لأنه ليس فعلاً إختيارياً بيد المكلف.

الاحتمال الثالث: أن تكون الجملة خبرية محضة أريد بها الإخبار عن عدم سقوط الواجب أو المستحب عند تعذر بعض أجزاء المركب أو تعذر بعض أفراد الكلي، أو عدم سقوط وجوبه أو استحبابه.

ولكن ربما يقال: أن السقوط فرع الثبوت، فالرواية تتناسب مع تعذر بعض أفراد الكلي، فلا يسقط الوجوب الثابت لسائر الأفراد؛ لأنه كان وجوب استقلالي لجميع الأفراد، فتعذر بعض الأفراد وسقوط الوجوب الاستقلالي عنها لا يوجب سقوط الوجوب الاستقلالي الذي كان ثابتاً للأفراد الممكنة مسبقاً. وهذا لا يتصور في المركب وأجزائه، فإنه كان للثام وجوب استقلالي بينما للأجزاء وجوب ضمني، وحين تعذرت بعض الأجزاء، فما يثبت للميسور والباقي وجوب استقلالي لا ضمني، الذي كان ثابتاً سابقاً، فالرواية تدل على أن ما كان ثابتاً سابقاً لا يسقط بتعذر البعض، وفي المركب وأجزائه حين تعذر بعض الأفراد فإن ما يثبت للباقي غير ما كان ثابتاً سابقاً لها؛ لأن ما كان ثابتاً للباقي هو وجوب ضمني، وما يراد إثباته بعد التعذر وجوب استقلالي، بينما في الأفراد كان يوجد وجوبات مستقلة وهي بنفسها

تبقى بعد تعذر بعض الأفراد.

بحث فقهي لقاعدة الميسور

في مسائل عديدة من العروة، وخاصة بحث السجود على الأعضاء السبع: لو قطع العضو أو بعضه، فينتقل للأقرب، ومنها ما ذكر حول الإبهامين: «الأحوط في الإبهامين وضع الطرف من كل منهما دون الظاهر أو الباطن منها، ومن قطع إبهامه يضع ما بقي منه، وإن لم يبقى فيه شيء أو كان قصيراً يضع سائر أصابعه، ولو قطع جميعها يسجد على ما بقي من قدميه»^(١).

استدل على الحكم الأخير بقاعدة الميسور؛ لأن الواجب هو السجود على الإبهامين لا سائر الأصابع، ولكن لو قطع إصبعه فينتقل إلى سائر الأصابع، من باب قاعدة الميسور؛ لأنها الأقرب، والأقرب ميسور.

وفي المستمسك علّق على قوله: «يضع ما بقي»: «لأنه أقرب إلى الواجب، فتناوله قاعدة الميسور التي هي الوجه في الفرضين الأخيرين أيضاً، وقد استصعب في الجواهر ثبوتها هنا مع أنه لم يتّضح الفرق بين المقام وغيره»^(٢).

ويظهر من المحقّق الهمداني^(٣) جريان قاعدة الميسور في الأقربيّة، قال في هذه المسألة: «فيما لو قطع إبهامه ودار الأمر بين موضع الإبهام أو سائر الأصابع» قال في ردّ الشيخ القائل بأرجحيّة سائر الأصابع على موضع الإبهام: «قد يشكل إثباته بالدليل، فإنّه إن كان مستنده قاعدة الميسور فهي على تقدير تسليم جريانها في المقام ببعض التقريبات، كما ليس بالبعيد، فلا تفي بإثبات أرجحيّة السجود على

(١) العروة الوثقى مع التعليقات: ١: ٥٧٠.

(٢) مستمسك العروة الوثقى: ٦: ٣٧١.

(٣) مصباح الفقيه: ٢: ٣٤٣، القسم الأول.

الأصابع من السجود على موضع الإبهامين ، حيث إنّ لكلّ منهما جهة مناسبة تقتضي قيامه مقام المتعذّر ولا يعلم الترجيح .

وكذلك استدلّ بقاعدة الميسور في المقام السيّد عبدالأعلى السبزواري رحمته الله ^(١) ، فعلق على المسألة : « كلّ ذلك لقاعدة الميسور » .

بل يظهر من المحقّق النائيّ رحمته الله ^(٢) العمل بقاعدة الميسور ، قال في تقارير الصلاة : « لو تعذّر السجود على باطن الكفّ ، انتقل للسجود على ظاهرها . نعم ، يجب وضع الظاهر مع تعذّر وضع الباطن لقاعدة الميسور » .

وذكر في المستمسك ^(٣) حول أنّه لو لم يكن السجود على باطن الكفّين سجد على ظاهرها « لكونه أقرب إلى باطن الكفّ ، فيتعيّن بالقاعدة » .

وكذلك حول أنّه لو لم يمكن السجود على الباطن : « انتقل للظاهر ، وإن لم يكن الظاهر انتقل لسائر أجزاء اليد » .

وعلى كلّ حال ، يظهر من الكثير من الأعلام العمل بقاعدة الميسور واعتبارها ، بل شمول القاعدة لغير المركّب وأجزائه ، والكلّيّ وأفراده ، وإنّما تشمل مثل الأقرب فالأقرب .

ولكن هناك من خالفهم في الموردين ذهب لعدم اعتبار قاعدة الميسور أساساً ، وعلى فرض اعتبارها فلا تشمل الأقرب فالأقرب ، بل إنّها منحصرة بالمركّب وأجزائه ، كالسيّد الخوئيّ رحمته الله ^(٤) ، حول مسألة السجود على الإبهام لو قطع فيسجد على الباقي أو موضع أو سائر الأصابع ، قال : « إذ ليس له مستند صحيح عدا

(١) مهذب الأحكام : ٦ : ٤٥٤ .

(٢) كتاب الصلاة (تقارير المحقّق النائيّ) للشيخ الآملي : ٢ : ٢١٦ .

(٣) مستمسك العروة الوثقى : ٦ : ٣٦٦ .

(٤) مستند العروة الوثقى - كتاب الصلاة : ٤ : ١٤٠ .

ما يتوهم من قاعدة الميسور التي هي ممنوعة كبرى كما مرّ مراراً، أي: عدم حجّية قاعدة الميسور وضعف رواياتها سنداً أو دلالة، وكذا صغرى لا تشمل مورد الأقرب فالأقرب لمباينة بقيّة الأصابع مع الإبهام، وكذا سائر القدم، فكيف تعدّ ميسوراً منه ومن مراتبه، كما قدّمنا ذلك في باطن الكفّ وظاهرها»^(١).

وقد ذكر في مسألة الكفّ^(٢): «حكم بالانتقال إلى الأقرب من الكفّ فالأقرب من الذراع والعضد، وهذا مشكل، بل ممنوع؛ إذ لا دليل عليه عدا قاعدة الميسور التي تقدّم منعها صغرى وكبرى»^(٣).

وعلق بعض الأعلام على مسألة السجود على الإبهام، وأنّه لو قطع إبهامه وضع سائر الأصابع في مبحث الصلاة: «والوجه في ذلك قاعدة الميسور، ولكن باعتبار كون الميسور أقرب إلى المعسور، وقد مرّ مراراً أنّ القاعدة غير ثابتة ولو كانت فهي مختصة بالمركب الذي تعذر بعض أجزائه لا كلّ ما كان أقرب إلى الواجب». فذهب إلى عدم ثبوت أصل القاعدة، وإلى عدم شمول موضوعها للأقرب فالأقرب، بل تنحصر بالمركب وأجزائه.

إذن فالقول بثبوت القاعدة وشمول موضوعها لموارد ما بعد في العرف ميسوراً ممّا ذهب إليه الكثير من العلماء ولعلّه المشهور، إلّا بعض التدقيقات العقلية المتأخّرة.

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ١٥: ١٢٨.

(٢) مستند العروة الوثقى: ٤: ١٣١.

(٣) مستند العروة الوثقى: ١٥: ١٢٠.

قاعدة لا ضرر ولا حرج

المراد من هاتين القاعدتين عدّة آراء :

الرأي الأول: أمّا نفي الموضوع الضرريّ، كالوضوء لو كان ضرريّاً، ومعنى نفي الشارع بما هو شارع للموضوع هو نفي الأحكام الأوليّة التي كانت ثابتة له قبل عروض عنوان الضرر أو الحرج عليه، فإذا كان للوضوء - مثلاً - حكم الوجوب، فبعروض الحرج أو الضرر ينتفي وجوبه.

الرأي الثاني: أنّ المراد نفي الحكم الضرريّ أو الحرجيّ الذي ينشأ منه الضرر أو الحرج في الإسلام، فكلّ حكم ينشأ منه الضرر أو الحرج لم يشرّعه الشارع، وهذا الرأي ذهب إليه أكثر المحقّقين المتأخّرين، فوجوب الوضوء إذا كان فيه ضرر فهو منفي في الشريعة.

الرأي الثالث: وبعضهم فسّر الحديث بالنهي أي حرمة الإضرار بالغير، ولم يتقبّله أكثر العلماء المحقّقين، والمشهور عندهم هو نفي الحكم الضرريّ. والمراد من الضرر النقص في النفس أو المال أو العرض، كما لو استلزم من الوضوء نقص عضو أو مرض أو مال، والمراد من الحرج المشقّة على الإنسان، كما لو استلزم من الوضوء إهانة الإنسان أو مشقّة له. والدليل على قاعدة لا ضرر الحديث المشهور عن النبي ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْإِسْلَامِ»^(١)، والدليل على

نفي الحرج آيات وروايات، منها: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١). والمراد من الحرج هو الحرج الشخصي لا النوعي، وكذلك من الضرر الرافع للتكليف، هو الضرر الشخصي لا النوعي، فلا يكفي الحرج النوعي لنفي التكليف، إلا إذا قام دليل خاص عليه، كما ورد: «لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَيَّ أُمْتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ»^(٢)، فرفع الوجوب لأجل الحرج النوعي على نوع المسلمين، وإن لم يكن حرجاً على بعض الأشخاص.

إذن فمورد القاعدتين هو أن كل شخص يلاحظ حاله، فإن تضرر من الواجب - مثلاً - أو تصيبه مشقة منه، كما لو تعرض للعسر والحرج فارتفع عنه الوجوب، أما لو تعرض غيره من أبناء مجتمعه ونوعه للضرر أو الحرج ولم يتعرض هو، فهذا لا يرفع فيه الحكم، بل يلاحظ كل مكلف حاله شخصياً، وهذا يسري في جميع العناوين الثانوية، كالاضطرار أو الإكراه، فإذا تعرض النوع لأكل الميتة اضطراراً بينما هو شخصياً غير مضطر له، فلا يبرر له جواز أكلها، وهذا ناشئ من انحلائية التكليف حسب المكلفين، فلكل مكلف تكليفه الشخصي، وعناوينه الثانوية.

نعم، إن الضرر أو الحرج الذي يرفع التكليف يعتبر أن يكون ضرراً أو حرجاً عقلائياً يعني به العقلاء، وأما لو لم يكن عقلائياً بل موهوماً، كما لو كان الشخص وسواسياً، فلا يبرر رفع التكليف، ولعل هذا معنى آخر للحرج والضرر النوعي والشخصي، وعلى ضوءه فالضرر والحرج الرافع للتكليف النوعي أي العقلائية المعنوية به لا الشخصي أي الموهوم.

ودليل لا ضرر ولا حرج دليل امتناني، وإنما وضع للامتنان على المسلمين، لذلك لا تجري قاعدة لا ضرر - مثلاً - في مورد تعارض الضررين، بأن يلزم من رفع الضرر

(١) الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) المحاسن ٢: ٥٦١. وسائل الشيعة ٢: ١٩، الباب ٥ من أبواب السواك، الحديث ٣.

عن شخص توجه ضرر لآخر؛ لأنه خلاف الامتنان، وحديث الرفع بموارده التسعة أيضاً وارد في مقام الامتنان، فيتحدّد جريانه في مورد تحقّق الامتنان، كما ذكرناه في موضعه.

ولعلّه لأجل أنّ حديث الرفع للامتنان لذلك لو لزم من إجراء البراءة عن حكم إثبات حكم إلزامي آخر، فلا تجري البراءة؛ لأنّ رفع حكم إلزامي عن المكلف على حساب إثبات حكم إلزامي آخر عليه، مخالف للامتنان، وكذلك لو لزم من إجراء البراءة عن حكم ثبوت الضرر، مثلاً: لو أطلق طائراً من قفص وبعد ذلك شك هل يجب عليه الضمان، فلا يمكن إجراء أصالة البراءة عن وجوب الضمان؛ لأنّه يستلزم منه تضرّر مالك الطير.

ودليل لا ضرر كسائر الأدلّة الثانويّة التي تعرّض للعناوين الثانويّة التي تعرّض على الفعل، تقدّم على أدلّة الأحكام الأوليّة، أي: التي يثبت الحكم للفعل بعنوانه الأولي، وتقدّمها عليها من باب الحكومة؛ لأنّ قاعدة «لا ضرر» كسائر الأدلّة الثانويّة ناظرة لها، بالإضافة إلى أنّ العرف يرى تقدّمها عليها، وخاصّة أنّنا لو قلنا بعدم تقدّمها عليها لزم أن لا يبقى لقاعدة «لا ضرر» - وأمثالها من الأدلّة الثانويّة - مورد ومصادق تجري فيها.

نعم، لو قام الدليل الأولي على ثبوت الحكم للفعل مطلقاً حتّى لو عرضت عليه عناوين ثانويّة، كالضرر والإكراه والاضطرار، كوجوب إنقاذ النّبي، فلا يرتفع الحكم الأولي بالأدلّة الثانويّة.

وكذلك لو أنّ الدليل الأولي أثبت الحكم للموضوع حتّى لو كان ضررياً، فالحكم كان ضررياً بنفسه، كوجوب الجهاد، فمثل هذا الحكم الضّرري في نفسه لا يرتفع بقاعدة نفي الضرر، كما أنّه لو ثبت الحكم بالدليل الأولي للفعل الخطأ، كوجوب الدية للقتل الخطأ، فبعروض الخطأ لا يرتفع وجوب الدية، وإن ارتفع به الحكم الثابت للقتل العمدي، وهو القصاص.

وهناك بحوث كثيرة حول القاعدتين تلاحظ الكتب الموسعة، وخاصة كتب القواعد الفقهية.

تطبيق فقهي لقاعدة لا ضرر

في العروة: «مسألة في الصوم: لو اعتقد عدم الضرر فصام فبان وجود الضرر واقعاً».

ذكر السيد الخوئي رحمته الله في المستند:

١ - أما أنّ الموضوع للإفطار هو الضرر الواقعي أو المريض واقعاً، فالمريض والمتضرر واقعاً لا أمر له؛ لأنّ الآية قسّمت المكلّف إلى مريض فلا أمر بالصوم له، وإلى سليم له أمر، فلا أمر للمتضرر أو المريض واقعاً، فلا يصحّ منه الصوم؛ إذ هو خارج عن موضوع الأمر بالصوم كالمسافر لو صام باعتقاد عدم السفر فلا يصحّ صومه لأنّه غير مخاطب بأمر الصوم، وعبر عنه السيد الخوئي رحمته الله هنا بالتخصيص في موضوع الحكم، وأنّ موضوع الحكم الصوم مقيد بغير المريض، فلا حكم ولا أمر بالصوم أساساً للمريض والمتضرر فلا يمكن الصحة.

٢ - أو أنّ المورد من باب التزاحم بين الأمر بالصوم والأمر بحفظ النفس، والأمر بالحفظ أهمّ، فهنا لو لم يعلم بالضرر، فلا يصل الأمر بالحفظ، فيبقى الأمر بالصوم وملاكه على فاعليّته، ويصحّ صومه، كما ذكروا أنّه لو تزاحمت الصلاة مع الغضب ولا يعلم بالغضب فصلاته صحيحة، بل حتّى لو علم بالضرر وبالأمر بالحفظ، وهو الأهمّ، فيمكن تصحيح الأمر بالصوم وصحّته من باب الترتّب.

ومن ينكر الترتّب يمكن أن يقال: بأنّه وإن سقط الأمر بالصوم للتزاحم، سواء مع العلم بالأمر بالحفظ أو عدم العلم به، ولكن ملاكه لم يسقط، فيمكن قصد الملاك والمحبوّية، ويكفي في صحّة العبادة قصد الملاك، بل حتّى لو لم يعلم ببقاء الملاك، ولكن يمكن القول باستصحاب بقاء ملاكه؛ لأنّه كان متيقّناً قبل التزاحم،

فيستصحب بقاءه وإن سقط الأمر، فلا يحرز سقوط الملاك، ويمكن استصحابه، وذهب إلى هذا الوجه في تصحيح الصوم بالاعتماد على قصد الملاك، وإن سقط الأمر للتزاحم في المستمسك والمهذب.

ولكن السيد الخوئي رحمته الله أشكل عليه: أنه لا كاشف عن وجود الملاك واقعاً إلا الأمر، ومع سقوط الأمر لا كاشف لإحراز وجود الملاك ليقصده، وقصد الملاك متوقف على إحراز وجوده وهو غير معلوم وربما سقط الملاك وانتفى واقعاً مع سقوط الأمر وانتفائه، وعبر عنه السيد الخوئي رحمته الله من باب التزاحم بين أمر الصوم وأمر الحفظ.

٣ - أن الأمر بالصوم متوجه لجميع المكلفين، ولكن المتضرر يرتفع صومه من باب حكومة قاعدة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأولية، فرفع الأمر بالصوم لأجل قاعدة «لا ضرر»، ولكن بما أن قاعدة «لا ضرر» امتنانية تدور مدار وجود الامتنان، ففي موردنا حيث لا يعلم بالضرر واقعاً ولم يصل له الضرر، وإنما يعتقد عدم الضرر، فالحكم بفساد الصوم والأمر بالقضاء خلاف الامتنان، أما لأن الحكم بالأخذ بالواقع وإن لم يصل خلاف الامتنان، أو لأن الأمر بالإعادة والقضاء فيه مشقة وخلاف التسهيل والامتنان لو حكم بفساد الصوم، ونظيره ما ذكر في باب الغسل والوضوء لو جهل الضرر بهما، واغتسل أو توضأ وانكشف الضرر واقعاً، فالحكم بفساد الغسل والوضوء والحال هذه خلاف الامتنان، أما لأجل أن المطالبة بالواقع مع عدم وصول العلم به خلاف الامتنان، أو لأجل أن المطالبة بإعادة الغسل والوضوء فيه مشقة، وخلاف التسهيل والامتنان.

وفي مسألتنا - أي: مسألة الصوم - ذهب بعضهم لفساد الصوم للوجه الأول، وأن المريض والمتضرر واقعاً غير مخاطب بأمر الصوم فلا مبرر ولا وجه للصحة، كالسيد الخوئي، وبعضهم ذهب لإمكان الصحة؛ لأن رفع الأمر بالصوم أما لأجل التزاحم، فيمكن قصد الأمر أو قصد الملاك، مع العلم بالتزاحم أو الجهل به،

كما ذهب إليه المستمسك .

وبعضهم ذهب لإمكان الصّحة ؛ لأنّ الأمر بالصوم من باب حكومة قاعدة نفى الضرر وجريانها في موردنا خلاف الامتنان والقاعدة امتنانية .

ولكن كالسيد الشاهرودي الكبير ذهب للصّحة في موردنا لأنّه يظهر من الروايات أنّ المبرّر للإفطار (خوف الضرر) أي اعتقاد الضرر لا الضرر الواقعي ، والمفروض في موردنا لا يوجد الخوف أو اعتقاد الضرر بل بالعكس يوجد الأمن من الضرر ، نفسياً واعتقادياً .

خاتمة في شرائط جريان الأصول

أما الاحتياط ، فهو حسن على كل حال ، ولا يعتبر فيه إلا ما له تأثير في تحقق عنوانه ، وهو إحراز الواقع ، فإن موضوع الاحتياط هو (احتمال الحكم الواقعي) وفائدته (الإحراز العملي للواقع) ، وهو حسن على كل حال مع وجود احتمال الواقع وإمكان إحرازه ، سواء قامت حجة عليه على خلافه أو لا ، كان احتمال الحكم الواقعي قوياً أو ضعيفاً ، فإنه حتى مع قيام الحجة يحتمل المخالفة للواقع ، وفوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة فيحسن الاحتياط .

والاحتياط في التوصلات بالمعنى الأعم ، أي : ما لا يعتبر في صحته ووقوعه قصد القرية ، فلا يعتبر فيه إلا ما يتحقق به عنوان الاحتياط وهو الجمع بين المحتملات ، إلا إذا أدى الاحتياط لاختلال النظام ، كما لو اقتضى الاحتياط أن يشتغل الإنسان أكثر عمره بالعمل بالاحتياط فيترك كل أعماله ، فإن مفسدة اختلال النظام تنقدّم على مصلحة الاحتياط وحسنه ويخرج عن الحسن للقبح .

وفي منتهى الدراية : «إذا أوجب الاحتياط الوسوسة الشيطانية فيخرج عن الحسن للقبح ؛ لأنه إطاعة للخبيث وقد نهى عنه في النصوص»^(١).

وأما الاحتياط في العبادات ، فلا شك في حسنه إذا لم يتمكن من الامتثال التفصيلي ، كما لو لم يتمكن من تعيين جهة القبلة ، فيحتاج بالصلاة لأربع جهات .

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية : ٦ : ٣٧٧ .

وأما إذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي علمياً أو عملياً، فهل يجوز الاحتياط أو الامتثال الإجمالي، كما لو كان متمكناً من تعيين جهة القبلة تفصيلاً، فهل يجوز له الصلاة لأربع جهات قبل الفحص؟ أقوال:

١ - عدم الجواز مطلقاً.

٢ - الجواز مطلقاً.

٣ - التفصيل فيما لو كان الاحتياط مستلزماً للتكرار وعدمه.

والصحيح جوازه مطلقاً؛ لأن ما يعتبر في تحقق العبادة وصحتها إتيان أصل العمل خارجاً، وإضافته للمولى، وكلاهما متحقق في الاحتياط، ولا يعتبر فيه قصد الوجه والتمييز، كما ذكرناه؛ إذ لا دليل عليهما.

وربما يشكل أنه مع التمكن من الامتثال التفصيلي فيلزم العبث واللعب بأمر المولى مع التكرار.

وأجيب:

١ - أن التكرار يدل أكثر على شدة عبودية العبد وتعلقه بتنفيذ إرادة المولى.

٢ - أن العبث ما لا فائدة عقلانية فيه، ولكن ربما توجد فوائد في التكرار، ربما كان في السؤال والفحص مذلة ومهانة، أو أن التكرار يوجب التعمد على العبادة، أو رافعاً لضرر عدو عن نفسه؛ لأن العدو ربما يستحيي من الإصرار به مصلياً، وربما الصلاة لأربع جهات أقل مشقة من تحصيل العلم التفصيلي بجهة القبلة لمشقة الفحص، وربما من التكرار تحصل له قوة الإرادة؛ لأن الملكات تنشأ من التكرار.

٣ - ما ذكرناه من أنه لا يعتبر في صحة العبادة إلا تحقق الفعل وقصد القربة، أي: إضافة العمل للمولى، وكلاهما متحقق.

٤ - أن التكرار والاحتياط ليس لعباً وعبثاً بأمر المولى؛ لأن العبث بأمره إنما

يحصل بتركه وإهماله ، وأما الاحتياط فهو لعب في كَيْفِيَّة الامتثال واللعب في كَيْفِيَّة الامتثال والتطبيق لا يضرّ في صحّة العمل ، كما لو صلّى في السطح أو في السرداب ، أو بثوبين أو ثلاثة .

وأما البراءة العقلية : وهي قبح العقاب بلا بيان ، موضوعها (عدم البيان) ، ولا يحرز إلا بالفحص واليأس ، وليس المراد من البيان إيصاله للمكلف قهراً ، بل جعله في معرض الوصول ، فالمراد من عدم البيان إذا استند العدم للمولى بأن يقصّر في بيانه ، أما إذا لم يقصّر بل جعله في معرض الوصول ، فلا يصحّ العقاب لو لم يقصّر العبد في الوصول إليه .

وبما أن البراءة العقلية يرجع فيها للعقل ، فالعقل يحكم أنه ليس المراد منه مطلق عدم البيان ، بل عدم البيان بعد الفحص واليأس ، ومجرّد جهله به لا يكون مصححاً لحكم العقل .

وأما البراءة الشرعية : فإنّ موضوعها عدم العلم «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ» وليس موضوعها عدم البيان ، وأما عدم العلم المذكور في نصوص البراءة الشرعية مطلق ، يشمل قبل الفحص وبعده ، ويشمل الشبهة الموضوعية والحكمية ؛ لأنه في جميعها يصدق (عدم العلم) .

ولكن أشكل في المنتهى : أنه لا إطلاق لعدم العلم في نصوص البراءة ، فالعقل والعقلاء والعرف يفهمون كون عدم العلم كعدم البيان إنّما المراد منه عدم العلم بعد الفحص ، وهذا هو المراد من الانصراف ؛ لأنّ المراد من عدم العلم عدم الحجة والبيان ، فالفحص محقق للموضوع .

كما أنه في الشبهات الموضوعية هناك موارد حكم فيها بوجوب الفحص :

١ - موارد أهميّة المحتمل ، كالأعراض والدماء ، وهو موجود عند العقلاء أيضاً كاحتمال السمّ .

٢ - توقّف الامتثال غالباً على الفحص ، وإلا لزم إهمال التكاليف خارجاً ، كالفحص في المال للاستطاعة والخمس والزكاة .

٣ - ما لا يعذر في عدم الفحص ، أو أنّه ربّما لا يسمّى فحصاً في العرف ، أو ينصرف عنه ، كالنظر للسماء وأنّه طلعت الشمس لصلاة الصبح .

وأما في الشبهات الحكميّة ، فقد استدلّ لاعتبار وجوب الفحص في العمل بالبراءة بأدلة :

الدليل الأوّل: الإجماع .

وأشكل عليه: أنّه ليس من الإجماع الحجّة وهو التعبدّي الذي لا يوجد مدرك آخر واصل إلينا ، بأن يكون الحكم موروثاً في الصدور ، وإنّما هو مدركيّ محتمل أو محرز المدركيّة ، وذكر بعض العلماء أنّ الإجماع وإن كان معلوم المدرك فيكفي في حجّيته إحراز اتّصاله بالمعصوم .

الدليل الثاني: العلم الإجماليّ .

فإنّنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف لو فحصنا عنها لظفرنا بها في الكتب المعتمدة ، ومع العلم فلا شكّ ، وأخذ في المعلوم إجمالاً (الفحص) في الكتب المعتمدة ، فلو لم يفحص لم يعمل بالمعلوم بالإجمال ، وهذا العلم لا ينحلّ إلّا بالفحص في نفس الكتب المعتمدة ، فالعلم الإجماليّ مقيد من الأوّل بتكاليف ضمن مدارك لو فحصنا في تلك المدارك لوصلنا إليها ، وفي منتهى الدراية فلو رجعنا وفحصنا وظفرنا بمقدار المعلوم بالإجمال فمع الشكّ تجري البراءة بلا فحص ، وأما قبل الفحص فيوجد علم بلا شكّ .

وأشكل عليه صاحب الكفاية رحمته : إنّ العلم الإجماليّ إنّما يبقى على فاعليّته لو لم ينحلّ بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ، والملاحظ هنا انحلال هذا العلم بالظفر

بمقدار المعلوم بالإجمال ، أو خروج البعض من التكاليف عن محل ابتلاء مما يوجب كون الأطراف الأخرى مورد الشبهة البدوية وخارجة عن دائرة العلم الإجمالي ، فتجري فيها البراءة بلا مانع ولا معارض ، مع أنهم لا يقولون بجريان البراءة في الشبهة الحكمية ، وإنما في كل شبهة حكمية قالوا بلزوم الفحص فيها خاصة وفي كل واقعة بصورة مستقلة ، فإن لم يوجد أدلة لفظية فيها بالخصوص ، فيتمسكون بالأصول فيها ، ومن هنا فهذا الدليل - أي : العلم الإجمالي - لا يكون هو الدليل على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية ؛ لأنه لا شك بانحلاله ، فلا بد أن نبحت عن دليل آخر لسيرتهم على الفحص في كل شبهة حتى مع انحلال العلم الإجمالي الكبير ، وليس هذا الدليل إلا النصوص الدالة على (وجوب التفقه والتعلم) تدل على وجوب الفحص في كل شبهة .

وأشكل المحقق النائيني رحمته على صاحب الكفاية : أن التكاليف المعلومه بالإجمال معنونة ومتميزة ولها علامة ؛ لكونها مضبوطة في الكتب المعتمدة ، فلا تنحل بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال من الخارج قبل الفحص فيه ، بل لا بد في كل شبهة من مراجعة الكتب المعتمدة ، كما لو علم إجمالاً بدين مردد بين الأقل والأكثر ، مع العلم بكون هذا الدين مسجلاً في دفتر ، فهل يتوهم جواز الرجوع للبرائة في المقدار الزائد على المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر ؟ وهذه ميزة لكل علم إجمالي كان لمعلوم ذلك علامة ، فلا ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بدون الرجوع للعلامة .

إذن فمع كون المعلوم به إجمالاً ، وهو مقدار الدين ، أو التكاليف الإلزامية ذات علامة وتميز ، وهو كونها مسجلة في الدفتر ، أو في الكتب المعتمدة ، فلا يكفي في انحلال العلم الإجمالي المردد بين الأقل والأكثر ، بل حتى لو ظفر بالأقل فإن العقل والعقلاء يقولون لا بد من مراجعة الدفتر أو الكتب الأربعة في كل شك وشبهة ، فلا بد من الفحص في العلامة ليرى مدى وجود الحكم الالتزامي .

وبعبارة أخرى: المعلوم بالإجمال المرّد بين الأقل والأكثر له عنوان وتميّز وعلامة، وهو كونها في (الكتب الأربعة) أو (المعتبرة) ولا تقبل الانحلال بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو الأقل والقدر المتيقّن، بل لا بدّ من الفحص في سائر الشبهات التي هي أكثر من الأقل أو المتيقّن في تلك الكتب لكلّ شبهة، فلو ظفرنا من الخارج بمقدار المعلوم بالإجمال، أي: المقدار الأقل والمتيقّن، فإنّه في سائر الشبهات الحكميّة للأحكام الإلزاميّة لا ينحلّ العلم الإجمالي، بل لا بدّ في كلّ شبهة أن يفحص في نفس الكتب، حتّى في المقدار الزائد على المعلوم بالإجمال، وإنّما ينحلّ العلم الإجمالي بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال، فيما لو لم يكن للمعلوم بالإجمال علامة وتميّز وعنوان، ولا ينحلّ بالظفر بالمقدار الأقل أو المتيقّن، بل لا بدّ من الرجوع للعلامة في كلّ شبهة وشكّ حتّى بالظفر بالمتيقّن. وتوضيح ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله: أنّ منشأ العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزاميّة أحد أمور ثلاثة:

الأول: العلم الإجمالي الكبير، بأن نعلم إجمالاً بثبوت أحكام واقعيّة مطلوبة من البشر.

الثاني: العلم الإجمالي المتوسط، أي: عموم الأمارات تشتمل على مقدار المعلوم بالإجمال من التكليف.

الثالث: نعلم إجمالاً بوجود تلك التكاليف في ضمن أخبار الكتب المعتبرة، وهو العلم الإجمالي الصغير.

وهذه العلوم الثلاثة ينحلّ السابق باللاحق، فتنحلّ العلوم الإجماليّة بالعلم الإجمالي الصغير الثالث، فلا بدّ من الفحص في هذه الكتب، أمّا الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال قبل الرجوع والفحص فيها، فلا يوجب الانحلال.

وأشكل عليه: إنّما يصحّ كلام المحقّق النائيني رحمته الله فيما لو وجد علمان إجمالان

مختلفان ، فإذا انحَلَّ أحدهما لا ينحلَّ الآخر ، وأمَّا إذا كان العلمان الإجماليَّان بنحو
يحتمل انطباق أحدهما على الآخر ، كما لو علم بوجود النجس في أحد الإناءين ،
مع العلم بأنَّ أحدهما إناء زيد ، فتارة لو علم بالنجس فيبقى العلم بوجود إناء زيد
لا ينحلَّ ، فهنا يبقى العلم الإجماليَّ منجزاً ، وأمَّا لو احتمل كون المعلوم بالإجمال
الأوَّل هو عين المعلوم بالإجمال الثاني ، فهنا ينحلَّ العلم الإجماليَّ بالظفر بالمعلوم
الإجماليَّ الأوَّل ، ويبقى الشكُّ في الآخر بدوياً خارجاً عن إطار العلم الإجماليَّ .

وموردنا من القسم الثاني الذي يحتمل فيه الانطباق ، فإنَّه هو الحجَّة على
التكليف ، يحتمل انطباقه على ما ظفر به وعلمه ، أو أنَّ ما في الكتب المعتبرة يحتمل
انطباقه على ما ظفر به وتيقَّن به ، فينحلَّ العلم الإجماليَّ ولا يبقى موجب للفحص
مع احتمال التطابق .

وفي المنتقى وضح رأي المحقِّق النائينيَّ رحمته الله والإشكال على صاحب المنتقى .
وقد ذكرنا رأي المحقِّق النائينيَّ رحمته الله ، وأمَّا توضيح الإشكال عليه : إنَّما يصحَّ
كلام المحقِّق النائينيَّ لو علمنا أنَّ ما في الكتب المعتبرة أو الفرد المعلوم بالتفصيل
ليس من مصاديق المعلوم بالإجمال وعنوانه ، فإذا علمنا بأنَّ إناء زيد نجس
واشتبه إناءه بغيره ، ثمَّ عثر على إناء نجس من الخارج لا يعلم أنَّه إناء زيد فلا ينحلَّ
العلم الإجماليَّ ، وأمَّا لو كان الفرد المعلوم تفصيلاً من أفراد العنوان المعلوم
بالإجمال ، ونعلم أنَّه من مصاديقه ، فإذا ظفرنا بمقدار من أفرادها فيحتمل انطباق
المعلوم بالإجمال مع إحراز المصادقية ، فينحلَّ العلم الإجماليَّ والتكاليف في
الكتب المعتبرة لا شكَّ بأنَّها من مصاديق التكليف الواقعيَّة في الشريعة ، والتي هي
المعلومة بالإجمال ، لا أنَّها أجنبيَّة عنها .

والخلاصة : أنَّ ما ذكره المحقِّق النائينيَّ رحمته الله إنَّما يصحَّ لو لم يكن المعلوم
بالتفصيل أو تكاليف الكتب المعتبرة التي علمنا بها ، من مصاديق التكليف الواقعيَّة
بل أجنبيَّة عنها ، وإنَّما نشكَّ في انطباقها عليه ، وأمَّا مع العلم بالمصادقية وأنَّها

من أفرادها ومصاديقها ، فلو ظفرنا بمقدار المعلوم بالإجمال يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليها ، فيكفي ذلك في الانحلال .

وهذا الجواب هو الجواب الصحيح ، كما أشار إليه السيّد الخوئي رحمته الله .

وأما مثال الدين فذكر المنتقى بأنّه لو كانت طريقة الشخص تسجيل وضبط الدين في الدفتر ، فلا يكفي العلم من الخارج بمقدار الدين من دون مراجعة الدفتر كما هو بناء العرف والعقلاء .

والجواب الصحيح عن إشكال المحقّق النائي رحمته الله ما ذكره الميرزا جواد التبريزي أنّ العلم الإجماليّ الثاني ليس أجنيباً ومغاييراً للأوّل ، بل ما علم به تفصيلاً يحتمل انطباقه على المعلوم به إجمالاً ، وهذا يكفي في الانحلال .

ثمّ أجاب السيّد الخوئي رحمته الله بجوابين آخرين عن المحقّق النائي رحمته الله .

ثانياً : لا نسلم عدم الانحلال حتّى لو كان المعلوم بالإجمال ذات علامة ؛ لأنّه لو علمنا تفصيلاً بطرف جرى الأصل بالآخر بلا معارض ، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الآنية الخمسة ، ولا يعلم أنّ أحدها إناء زيد النجس ، فإذا علم بالإناء النجس واحتمل انطباقه على إناء زيد فلا ينحلّ العلم الإجماليّ ، وأخرى يعلم بنجاسة أحدها ويعلم أنّ إناء زيد أحدها ، وعلم تفصيلاً بنجاسة أحدها واحتمل انطباقه على إناء زيد الموجود بينها ، فينحلّ العلم الإجماليّ ، وموردنا من القسم الثاني .

ثالثاً : ذكرنا أكثر من مرّة أنّ الموجب لتنجّز العلم الإجماليّ جريان الأصول في الأطراف وتعارضها وتساقطها ، ومع العلم بطرف لا يوجد شكّ ، فلا يجري الأصل فيه ، ويجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض .

الدليل الثالث : انصراف أدلّة وروايات البراءة لما بعد الفحص عن الحكم الشرعيّ ، أو أنّ إطلاقاتها منصرفة للشكّ المستقرّ الذي لا يكون في معرض الزوال بالفحص عن الأدلّة ، فلا تشمل الشبهات قبل الفحص .

وأشكل عليه: لأنه لا مبرر للانصراف؛ لأن الانصراف ما يوجب التشكيك في الظهور اللفظي، ويكون كالقرينة اللفظية المتصلة بالكلام الموجبة لظهور اللفظ في حصّة دون غيره، والملاحظ تمسك الأصحاب بالروايات للبراءة في الشبهات الموضوعية قبل الفحص، وهو يدل على عدم الانصراف وعدم تقييد الإطلاقات به، وبقاء ظهوره الإطلاقي.

نعم، ربّما كان مراده من الانصراف ما ذكر من حكم العقل أو القرينة العقلية المتصلة، وأن طريقة الشارع جعل الأحكام في معرض الوصول ببيانها، لا إيصالها للمكلفين فعلاً، ومقتضى العبودية والمولوية وبحكم العقل الفحص عنها، وهذه القرينة العقلية المتصلة مانعة من الظهور، كالمخصص المتصل، وكما ذكرنا أن حكم العقل هذا مختص بالأحكام العقلية ولا يشمل الموضوعات الخارجية؛ لأن الأحكام الكلية هي التي تكون وظيفة الشارع المقدس ببيانها للبشر، وأما الشبهات الموضوعية فإنها وظيفة البشر.

وهذا التقريب جيّد، ويمكن الأخذ به.

كما يمكن القول بما ذكرناه في البراءة الشرعية، وأن العرف يفهم من العلم والبيان كونه بعد الفحص لا قبله، ولا يسمح للإنسان إجراء البراءة قبل الفحص وإلا تعطلت الشريعة، ولا فرق في ذلك بين الحكمية والموضوعية، وإنّما لا يجب الفحص في الموضوعية لأجل الروايات وإلا فإن مقتضى القاعدة لزوم الفحص كالحكمية.

الدليل الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم، وهي تقيّد أخبار البراءة المطلقة بما بعد الفحص منها، قوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١)، ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٢)

(١) النحل ١٦: ٤٣. الأنبياء ٢١: ٧.

(٢) الأنعام ٦: ١٤٩.

أنه يقال للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل له: فهل عملت؟ وإن قال: لا، قيل له: فهل تعلمت حتى تعمل؟، فلو كان يجوز الرجوع للبراءة قبل الفحص لم يؤنب على عدم العلم والتعلم.

الدليل الخامس: الأخبار الدالة على وجوب التوقف مع عدم العلم، وقد مرّ قسم منها في مبحث البراءة، وبعض أخبار التوقف مطلقة تدلّ على التوقف مطلقاً قبل الفحص وبعده، وأخبار البراءة تدلّ على عدم التوقف مطلقاً، فالنسبة التباين، ولكن توجد روايات في باب التوقف تدلّ على وجوب التوقف في الشبهة قبل الفحص، كقوله عليه السلام: «فَأَرْجِيهِ حَتَّى تَلْقَى إِمَامَكَ»^(١) أي يجب التوقف حتى تلقى إمامك فتفحص وتسأله، فتكون نسبتها مع أخبار البراءة العدم والخصوص المطلق، وبمقتضى قانون انقلاب النسبة تخصّص أخبار البراءة المطلقة بهذه الروايات الدالة على التوقف قبل الفحص، وبعد التخصيص تكون نسبة أخبار البراءة لسائر أخبار التوقف الأخرى المطلقة نسبة الخاصّ للعامّ، وتكون النتيجة جواز جريان البراءة في الشبهة بعد الفحص، فتخصّص أخبار التوقف المطلقة بما قبل الفحص.

بقي الكلام في جهات:

الجهة الأولى

في مقدار الفحص للعمل بالبراءة، هل يجب الفحص إلى مقدار حصول العلم بعدم الدليل، أو يكفي الاطمئنان أو الظن؟ والظاهر كفاية الاطمئنان بعدم الدليل؛ لأنه حجة عقلائية، وأمّا العلم بالعدم

فهو حرجي؛ إذ من النادر حصول القطع وجداناً من خلال الفحص، وأما الظنّ فالأصل الأولي عدم حجّيته مع عدم الدليل الخاصّ عليه.

الجهة الثانية

بعد ما عرفت وجوب تعلّم الأحكام الفرعيّة والفحص عنها، فهل هذا الوجوب طريقي لا يعاقب على مخالفته بل على مخالفة الواقع، أو نفسي يعاقب على مخالفته، وإن لم يخالف الواقع، كما يظهر من المحقّق الأردبيلي؟

والوجوب الطريقي كوجوب العمل بالطرق والأمارات ما كان بداعي تنجيز الواقع، يعني أنّه لو كان هناك حكم واقعي لو سلك هذا الطريق لوصل إليه، فيجب سلوك هذا الطريق، وإلا فلو تركه وترتب عليه مخالفة الواقع، فيستحقّ العقاب على مخالفة الواقع، فالطريق هو الذي يصنع تنجّز الواقع واستحقاق العقاب عليه، فلا عقاب على ترك التعلّم، بل على ترك الواقع، لذلك لو لم يكن واقع، فلو ترك التعلّم لا يعاقب إلا على سبيل التجزي. إذن فالطريقي إنّما يصدر بداعي تنجيز الواقع.

وأما الوجوب النفسي فيعاقب على نفس ترك التعلّم، وإن لم يكن واقع. أما الوجوب الإرشادي لا بدّ أن يكون الواقع منجزاً، ومستحقّاً للعقاب مسبقاً ليجب إرشاداً، ولا يكفي مجرد وجود الواقع، أو أنّ المراد من الإرشادي ما كان العقل يحكم به مسبقاً قبل الشرع، والنقل إرشاد لحكم العقل.

والوجوب الغيري: ما وجب لأجل وجوب شيء آخر، وهو ذو المقدّمة.

وقبل البحث عن ذلك نذكر أموراً:

الأمر الأوّل: محلّ الكلام، أما المسائل العقائديّة، وهي على قسمين:

١ - المسائل الأصلية، وهي أصول الدين والمذهب، ويجب تحصيل العلم والاعتقاد بها عقلياً، كالتوحيد والنبوة، فإنه لو لم يؤمن بالله والنبى فلا يقبل قوله تعبداً، إلا أن يحتوي كلاهما على دليل عقلي، وقد يعتمد في الأصول على العقل والنقل، كالإمامة والمعاد.

وإنما وجب تحصيل العلم والاعتقاد بالأصول لتوقف إيمانه بالله والإسلام وبالمذهب وكماله وسعاده في الدنيا والآخرة عليها، وعلى الاعتقاد بها، ولا يكفي مجرد العلم، ويمكن تفكيك الاعتقاد عن العلم، كما في الآية الشريفة: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (١).

٢ - المسائل غير الأصلية: ويمكن الاعتماد فيها على الدليل النقلي، ولا يجب تحصيل العلم والاعتقاد بها، إلا إذا حصل العلم بها، أو قام الدليل المعتبر عليه كبعض تفصيلات القبر والمعاد وغيرهما. وليست المسائل العقائدية محل كلامنا.

الأمر الثاني: أن وجوب التعلم للأحكام الشرعية كمقدمة للعمل مختص بالواجبات والمحرمات، لا ما يرجع إليها من الأحكام الوضعية، كالنجاسة والزوجة، فإنه لا يجب تعلم المستحبات والمكروهات لا نفسياً ولا طريقياً.

الأمر الثالث: محل الكلام الوجوب العيني على كل مكلف، المرتبط بأعمال نفسه، إما تقليداً أو اجتهداً، وأما تعلم جميع الأحكام الشرعية اجتهداً حتى بالنسبة لأعمال غيره كأحكام الحيض والنفاس، فإنه واجب كفائي.

وبعد ذلك ندخل في البحث، وهل وجوب التعلم نفسي أو طريقي؟
ربما يقال: إن الوجوب نفسي لأن الأوامر المتعلقة بالتعلم والسؤال ظاهرة

في الوجوب النفسي والظواهر حجة .

ولكن يشكل عليه : أن العرف يفهم من وجوب التعلم والسؤال لأجل الوصول إلى مطلوب آخر ، كمطلوب المولى ، فالسؤال من أهل الذكر ظاهر في أنه لأجل العمل ، فظاهر السؤال وتعلم الأحكام لأجل العمل وأن الوجوب طريقي .

ويدل على ذلك الروايات ، فإن الرواية التي ذكرناها في تفسير الآية الشريفة ﴿قُلْ فَتَنَّا الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ﴾^(١) ظاهرة ، بل صريحة ، في التعلم لأجل العمل لا لموضوعية وخصوصية في التعلم «هَلَّا تَعَلَّمْتَ ؟»^(٢) .

فظاهر الروايات أن السؤال أو العقاب إنما هو على العمل ، «فهلأ عملت» وأن السؤال والعلم لأجل العمل .

وما ذكر أن التعلم واجب نفسي تهياتي ، أي : ملاكه ومصلحته التهياتي لواجب آخر ، كما عن المحقق الأردبيلي رحمته الله ، فمعناه أن الواجب النفسي نوعان ، واجب مرتبط بواجب آخر ، كالإقامة للصلاة ، بناءً على وجوبها ، فهي واجب نفسي ، ولكنه تهياتي مرتبط بوجوب الصلاة ، أي : له مصلحة ذاتية ، ولكن مصلحته هو التهياتي لواجب آخر . وهناك واجب نفسي غير تهياتي ، كوجوب الصلاة والصوم ، وليس وجوبه مرتبطاً بواجب آخر ، وإن ارتبط بملاك ومصلحة ، ولكن لم يرتبط بما له وجوب شرعي ؛ إذ المصلحة والملاك وإن كانت موجودة ، لكن لم يتعلق الوجوب الشرعي بها وإنما بنفس الصلاة .

ولكن إذا كان تعريف الوجوب التهياتي ذلك فلا يمكن أن يكون وجوب التعلم تهياتي ؛ لأن ميزة الواجب التهياتي إنما يكون واجباً في ظرف وجوب واجب آخر ، والمفروض أنه قبل التعلم ، ليست سائر الأمور واجبة عليه ؛ لأنه غافل عنها ،

(١) الأنعام ٦ : ١٤٩ .

(٢) انظر أمالي الطوسي : ٩ . تفسير البرهان : ١ : ٥٦٠ .

فلا يكون التعلّم واجباً لعدم وجوب غيرها. إذن فإذا أريد لوجوب التعلّم أن يكون نفسياً فلا بد أن يكون واجباً نفسياً غير تهيّائي.

والحقّ في الجواب ما ذكرناه: أنّ وجوب التعلّم ليس نفسياً لا تهيّائياً ولا غير تهيّائي، وإنّما وجوبه طريقيّ.

والملاحظة التي يجدر التأكيد عليها وترتب عليها مسائل: أنّ أدلّة وجوب التعلّم تدلّ على تماميّة ملاكات الأحكام من جهة التعلّم، وأنّه لا دخل للعلم أو التعلّم في الملاكات.

وحين يقول الشارع: «الخمير حرام» فمقتضى إطلاقه ثبوت الملاك الواقعي للخمير، سواء علم بالحرمة أو لا. وحتى على قول المحقّق النائيني رحمته الله أنّه لا يمكن التمسك بإطلاقها بالنسبة للعلم؛ لأنّه لا يمكن التقييد، والتقابل بينهما تقابل الملكة وعدمها.

وذلك لأنّ أدلّة وجوب التعلّم من قبيل متّمّ الجعل التي تثبت نتيجة الإطلاق؛ وذلك لأنّه لو انحصر الملاك في صورة العلم لم يجب تحصيل العلم، ومن لزوم تحصيل العلم يكشف أنّ ملاكات الأحكام في غير العلم، فكما أنّ أدلّة وجوب الإطاعة تقول: إنّ لو علم بالحكم الشرعيّ فيحكم العقل بالإطاعة. وكذلك هنا، فأدلّة وجوب التعلّم تكشف عن وجود الملاكات. وهذه الأدلّة مطلقة تشمل الوقائع الفعلية والمستقبلية، وما كان ترك التعلّم موجباً للعجز أو للغفلة عن التكليف، فالعقل يحكم بوجوب التعلّم لأجل وجود الملاكات اللازمة، وقد ذكرنا سابقاً أنّ تفويت الملاكات اللازمة، كتفويت نفس التكاليف اللازمة، موجب لاستحقاق العقاب.

هذا كلّه يدلّ على أنّ وجوب التعلّم طريقيّ.

فلو فرض واجب موقّت ولا يقدر المكلف على تعلّم الواجب بعد الوقت،

فيلزم أن لا يكون التعلّم واجباً، لا قبل الوقت ولا بعده، أمّا قبله، فلا وجوب لذي المقدّمة والواجب لتجب مقدّمته، لترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذيّها أو لأمر، ولا وجوب للواجب قبل الوقت ليجب تعلّم طريقه، وأمّا بعد الوقت فهو غير قادر على امتثال الواجب بعد تعلّمه، ولا يكون واجباً ليجب تعلّمه غيرياً أو طريقياً، فلا بدّ أن نقول بوجوبه نفسياً قبل الوقت.

وبعبارة أخرى: في الواجب المطلق فالوجوب للواجب موجود، فيترشّح منه وجوب لمقدّماته، ومنها التعلّم، فلو ترك التعلّم فيؤدّي ذلك لترك الواجب الفعلّي المنجز فيعاقب على تركه، وأمّا في الواجبات المشروطة كالصلاة اليوميّة، فقبل الوقت لا وجوب لذي المقدّمة أو للواجب ليجب تعلّمه، وأمّا بعد الشرط أو الوقت، فلاجل الغفلة عن الواجب الناشئة من ترك التعلّم قبله، أو عدم قدرته على امتثاله، فلا يوجد واجب ليجب تعلّمه، فلا يعاقب على ترك الواجب.

لذلك ذهب المحقّق الأردبيلي رحمته الله لوجوب التعلّم نفسياً غير مترشّح عن وجوب الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلّم لا على ترك الواقع، والملاك فيه هو التهيّأ لتوجيه التكليف إليه، ولولا التعلّم لم يحصل هذا التهيّأ، والظاهر قبول صاحب الكفاية لرأي المحقّق الأردبيلي رحمته الله.

وفي مجال وجوب التعلّم بالنسبة للواجب الموقّت، صور أربع:

الصورة الأولى: أن يكون الواجب موقّناً، ويمكن أن يتعلّمه في الوقت وقبل الوقت، كما يمكن له بعد الوقت الاحتياط والامتنال الإجماليّ مع عدم التعلّم لو أمكنه ذلك.

الصورة الثانية: يمكنه التعلّم قبل الوقت، ولا يمكنه بعده، ولكن يمكنه الاحتياط فيتخيّر بين التعلّم قبل الوقت والاحتياط بعده.

ولكن يمكن أن يشكل عليه: أنّه كيف يجب عليه التعلّم قبل الوقت ولو تخييراً،

مع هذا الإشكال العقلي وهو عدم وجوب التعلم طريقيًا أو مقدّمياً .

إلا أن نرجع للصورة الرابعة ، أي : لزوم تحصيل الغرض الملزم في وقته ، وعدم استناد فوته للمكلف ، وعدم دخل التعلم في أصل الملاك بل في استيفائه .

الصورة الثالثة : يمكنه التعلم قبل الوقت ، ولا يمكنه بعده ، كما لا يمكنه الاحتياط بعده ، وإنما يمكنه الإتيان ببعض أطراف الاحتمال ، فيجب عليه التعلم قبل الوقت لإطلاق الرواية .

ومما يدلّ على أنّ وجوب التعلم طريقيّ ، أنّه لو كان نفسيّاً ، فلو ترك التعلم واستلزم ترك الواقع ، فسوف يعاقب عقابين . وهذا غير تامّ ، ولم يقل به أحد ، أو القول باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون الواقع ، وهذا بعيد ، فالعقاب على ترك الواقع وهو دليل على كون وجوبه طريقيّاً ، وأمّا لو ترك الفحص فلم يخالف الواقع ، فالعقاب عليه للتجزي .

وأشكل في منتهى الدراية على الوجوب الطريقيّ : أنّه سوف لا يكون عقاب لا على مخالفة الطريق ، كما هو واضح ، ولا على الواقع لجهالته ، فيما لو ترك الطريق وأدّى لترك الواقع ، وأمّا إيجاب التعلم فلا يخرج الواقع من الجهالة . إذن فلا بدّ أن يكون الواقع أو احتماله منجزاً مسبقاً بحكم العقل الذي ذكرناه ، وأنّه قرينة عقلية متصلة بأدلة البراءة ، فيكون الأمر بالتعلم إرشادياً لهذا الحكم العقليّ بوجوب الفحص ، والمفروض وجود وجوب الفحص مسبقاً قبل أمر الشارع بالعلم ، فأمر الشارع بوجوب التعلم والفحص والسؤال إرشاديّ لحكم العقل .

ولكن ربّما يلاحظ عليه : أنّ الوجوب الطريقيّ بالمعنى الذي ذكرناه ، لا يرد عليه هذا الإشكال ، فإنّ معناه (بداعي تنجيز الواقع) ، وأنّه لو كان هناك واقع وتركت التعلم ونشأ منه ترك الواقع فتعاقب ؛ لأنّ الواقع تنجز بوجوب التعلم ، فلو لم يأمر بالتعلم لم ينتجز الواقع ، ولكن بعد الأمر به تنجز ، كما هو الأمر في الطرق

والأمارات ، فلا يمكن القول لو ترك العمل بها وأدى لترك الواقع لا يعاقب للجهل بالواقع ؛ وذلك لأن الأمانة تنجز الواقع ، فلو كان هناك واقع وراء الأمانة فهو منجز ويعاقب على تركه .

ولكن الظاهر ما ذكره المنتهى هو الصحيح ، وكون العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلم نفسه يتلاءم مع الحكم الإرشادي أيضاً كما يتلاءم مع الطريقي ، ولكن تلاءمه مع الإرشادي أوضح ، وأنه لولا تنجز الواقع فلا يعاقب على تركه بترك التعلم .

وقد يشكل على الوجوب الطريقي في مجال ما يطلق عليه بالمقدمات المفوتة ، أي : إذا كان الواجب مشروطاً بشرط غير حاصل وقت التعلم كالواجب الموقت قبل وقته ، فإنه ليس بواجب فكيف يكون التعلم واجباً طريقياً أو غيرياً أو إرشادياً قبل حصول وجوب الواجب أو حصول شرطه ووقته .

ولكن ربما يشكل عليه : مع وجود الإشكال العقلي وهو عدم وجوب التعلم قبل الوقت ، فيمنع من إطلاق الرواية لأنه مانع عقلي .

الصورة الرابعة : أن يتمكن من التعلم قبل الوقت ولا يتمكن بعده ، كما لو كان ترك التعلم يوجب غفلته عن الحكم الشرعي .

والظاهر أن الكلام والنزاع والإشكال في هذه الصورة ، وقد عالجه العلماء كما عالجوا مشكلة المقدمات المفوتة .

وأن القدرة في الوقت تارة تكون دخيلة في أصل الملاك ، وأخرى دخيلة في الخطاب ، لا في أصل الملاك . أما على الأول ، فلا يجب التعلم ؛ إذ لا يجب على العبد تحقيق الموضوع ، وأما على الثاني فيجب التعلم قبل الوقت ، لحكم العقل بوجوب حفظ الملاك الملزم ، كما يحكم بوجوب حفظ التكليف الفعلي ، فلو كان ملاك الواجب تاماً في وقته ولا دخل للقدرة في الوقت عليه ، أو المقدمة في

الملاك، وعلم بأنه لو ترك المقدّمة قبل الوقت فسوف يفوت منه الملاك في وقته، فيجب التعلّم - وهو المقدّمة - قبل الوقت، حتّى لا يستند فوت الملاك التأمّ اللزوم في الوقت إليه؛ لأنّه لو استند فوت الملاك إليه فهو كاستناد فوت التكليف الفعليّ إليه، موجب لاستحقاق العقاب.

وقد وضحنا هذه الفكرة بالتفصيل في مبحث المقدّمات المفوّتة، وهذا نظير السير للحجّ، فإنّه ليس دخيلاً في مصلحة الحجّ، ولكن لو لم يأت به فتفوت منه مصلحة الحجّ، والحجّ في ظرفه، لذلك يجب تحصيله في الوقت حتّى لا يستند فوت الملاك والواجب في الوقت إليه.

وبعبارة أخرى: الصحيح في الجواب ما ذكرناه في مبحث مقدّمة الواجب، والمقدّمة المفوّتة، وأنّه تارة الواجب في صورة العجز لا ملاك له أبداً، كما لو لم يكن له قدم فلبس الحذاء لا ملاك فيه أساساً، فالقدرة شرط لوجود الملاك أساساً، وأخرى القدرة شرط لاستيفاء الملاك، أي: يكون للفعل ملاك سواء قدر عليه أو لا، كما في لبس الثوب الشتائيّ في فصل الشتاء فله ملاك، ولكن ليس له مال لشرائه، فهناك موارد يحرز فيها أنّ القدرة شرط في استيفاء الملاك لا في أصله، كما في إنقاذ الغريق، وهو قادر على شراء مركب لإنقاذه ولم يشتره، فهنا العقل يحكم باستحقاق العقاب على تركه، ولا يعذر في عدم القدرة؛ لأنّها شرط في الاستيفاء لا في أصل الملاك، وأدلّة وجوب التعلّم يكشف منها أنّ الواجبات والمحرمات الشرعيّة أنّ القدرة عليها من جهة التعلّم شرط في استيفاء الملاك، فالقدرة من جهة التعلّم ليست دخيلة في أصل الملاك بل في استيفائه، فإنّ ترك التعلّم كترك شراء المركب، وأنّ فوت الملاك باختياره موجب لاستحقاق العقاب على عدم إنقاذ الغريق أو على ترك الواجبات وفعل المحرمات في صورة ترك التعلّم ويستحقّ العقاب.

وذكر السيّد الخوئي رحمته الله في الجواب: أنّ القدرة قد تعتبر عقلاً، أي المعبر القدرة

العقلية، وهي غير دخيلة في الملاك، فإذا استند فوت الملاك للعبد ولو بعدم تعلّمه قبل الوقت استحقّ العقاب لتفويته الملاك المطلق الملزم وتسمّى القدرة العقلية.

وقد تعتبر القدرة شرعاً وتسمّى القدرة الشرعية حيث تكون القدرة دخيلة في الملاك، كالاستطاعة للحجّ هي دخيلة في أصل الملاك.

فإذا كانت القدرة على الواجب من جهة المقدّمة عقلية فيجب تحصيلها قبل الوقت؛ لأنّ الملاك تامّ في وقته، فلا يصحّ أن يستند فوته للمقدّمة.

وأما إذا كانت القدرة على الواجب من جهة المقدّمة شرعية، فلا يجب تحصيلها قبل الوقت؛ لأنّ الملاك مقيّد في الوقت من جهة هذه المقدّمة.

والمنتقى ذكر المطلب بصورة مشوّشة، وأنه إذا فرض أنّ التعلّم من المقدّمات المفوّتة، فيشكل وجوبه قبل الوقت في الواجبات الموقّعة، أو قبل الشرط في الواجبات المشروطة، كسائر المقدّمات المفوّتة التي استشكل في وجوبها في مثل ذلك، وقد تصدّى لحلّ هذا الإشكال بوجوه، كالالتزام بالواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، فتكون المقدّمات المفوّتة واجبة فعلاً قبل الوقت لفعليّة وجوب ذيّها، وكالاتزام بلزوم حفظ الغرض الملزم في ظرفه ممّن لا يرى إمكان الواجب المعلق والمشروط، كالمحقّق النائيّ ﷺ، ومنهم من لم يرتض بجميع هذه الوجوه والتزم بوجوب المقدّمة المفوّتة وجوباً نفسياً تهيئاً يعني كون الغرض التهيؤ لامثال الواجب الآخر.

وصاحب الكفاية ﷺ: ذكر أنّ هذا الإشكال لا ينحلّ إلا بالقول بالواجب النفسي للتعلّم، أو بالقول بأنّ الوجوب مطلق في الواجب المشروط والموقّت، وأنّ القيد قيد المادّة والواجب لا الهيئة والوجوب، أي: القول بالواجب المعلق، ولكن هذا خلاف ظاهر اللفظ وأنّ القيد قيد الهيئة لا المادّة، فلا وجوب قبل الوقت ليرتفع منه

وجوب للتعلّم، ثمّ على تقدير كونه واجباً معلّقاً فلا بدّ من الفرق بين المقدمات، فبعضها اعتبر حصولها اتّفاقاً كالأستطاعة، وبعضها لا بدّ من تحصيلها كالتعلّم.

كما أنّه يشكل على الوجوب النفسيّ للتعلّم بما ذكرناه أنّه يتوقّف على وجود أحكام منجّزة في حقّه ليجب فعلها أو تعلّمها تهيئاً، والمفروض عدم وجوبها لا قبل الوقت وهو واضح ولا بعده لعجزه وغفلته.

إذن فمسألتنا من فروع المقدمات المفوّتة فيأتي فيها علاجاتها.

والظاهر أنّ الجواب الصحيح عن وجوب التعلّم قبل الوقت كالدليل الذي ذكرناه لوجوبه بعد الوقت، وهو انصراف الأدلّة المطلقة بحكم العقل والعقلاء والقرينة العقلية المتصلة بوجوب التعلّم للأحكام حتّى لا تفوت أو يغفل عنها في وقتها، وإلاّ لزم تعطيل الشريعة والأحكام، وقد ذكرنا نظير هذا الجواب تبعاً لبعض العلماء في مبحث المقدمات المفوّتة.

الجهة الثالثة

هل يختصّ وجوب التعلّم بما يعلم أو يطمئنّ بالابتلاء به من الأحكام أو يشمل ما يحتمل ابتلاء بها؟ المشهور شمول وجوب التعلّم لموارد الاحتمال.

ولكن ربّما يقال بعدم الشمول، وذلك للتمسك بالاستصحاب الاستقباليّ، أي: يستصحب عدم الابتلاء بها استقبالاً، والظاهر أنّ أدلّة الاستصحاب تشمل الاستصحاب الاستقباليّ؛ لأنّ موضوع الأدلّة يقين سابق وشكّ لاحق، وهو متوفّر فيه.

وأشكل المحقّق النائيني رحمته على هذا الاستصحاب، وأنّه لا مجال للاستصحاب؛ لأنّ الابتلاء الواقعيّ وعدمه لا يكون موضوعاً للحكم بوجوب التعلّم، بل الحكم مترتّب على نفس الاحتمال، والمفروض أنّ الاحتمال موجود فيترتّب عليه حكمه

وهو وجوب التعلّم. إذن فالاستصحاب إنّما لا يجري لو ترتّب الأثر كوجوب التعلّم على واقع الابتلاء، وأمّا لو ترتّب على نفس (الشك) واحتمال الابتلاء، فلا يجري استصحاب عدم الابتلاء؛ لأنّ موضوع الاستصحاب هو الشك، وهو حاصل وجداناً، وإلا لم يجز الاستصحاب؛ لأنّ الموجب للتعلّم هو دفع الضرر المحتمل، وهو حاصل بمجرد الشك في الابتلاء.

وبعبارة أخرى: فالحكم أي وجوب التعلّم مترتب على نفس الاحتمال والشك، وهو موجود وجداناً ولا ينتفي، فيترتب عليه وجوب التعلّم، ولا يترتب وجوب التعلّم من باب دفع الضرر المحتمل على الواقع بل على نفس الشك.

وفيه: أنّ الموضوع لوجوب الفحص والتعلّم هو الابتلاء أو احتماله، فإذا جرى الاستصحاب وحكم بعدم الابتلاء ترتّب عليه الأثر، فلا يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الواقع المستصحب أثراً شرعياً كالطهارة أو ذا أثر كالكرية، بل يكفي فيه أن يكون الأثر للاستصحاب نفسه، وأثر الاستصحاب هو زوال موضوع وجوب الفحص وهو احتمال للابتلاء، فأشكال المحقّق النائيّني رحمته بأنّ الموضوع لوجوب التعلّم والفحص هو احتمال الابتلاء الموجب لاحتمال الضرر وهو موضوع للاستصحاب، فلا يجري استصحاب عدم الابتلاء؛ لأنّ الاستصحاب لا ينفي ولا يزيل موضوعه.

أجاب السيّد الخوئي رحمته: أنّ الاستصحاب يوجب القطع تعبدّاً بعدم الابتلاء؛ وذلك لأنّ الاستصحاب أصل محرز اعتبره الشارع بمنزلة العلم واليقين السابق، أي: اعتبر الشك لاحقاً بمنزلة قطعه سابقاً وله كاشفية، فيقوم مقام القطع الموضوعي، أي: ما كان القطع موضوعاً للحكم، والأثر مترتب على القطع بعدم الابتلاء وهذا يحصل بالاستصحاب مع قيامه مقام القطع، والقطع الموضوعي مثل (إذا قطعنا بكون مايع خمرأ وجب اجتنابه).

فخلاصة إشكال المحقّق النائيّني رحمته: أنّ الشك واحتمال الابتلاء موضوع

للاستصحاب ، وهو موضوع لوجوب التعلّم .

وخلاصة جواب السيّد الخوئي رحمته الله : أنّ الاستصحاب علم تعبديّ ويزيل موضوع وجوب التعلّم وهو الشكّ والاحتمال .

ولكن الحقّ في المسألة أنّ أدلّة وجوب التعلّم مطلقة تشمل موارد الشكّ بالابتلاء واختصاصها بموارد القطع أو الاطمئنان تخصيص بال مورد النادر ؛ لأنّ الغالب احتمال الابتلاء ، ومع دلالة الدليل اللفظي على وجوب الفحص والتعلّم لا تصل النوبة للأصل العمليّ .

وأشكل عليه : أنّ المسائل التي يعلم أو يطمئنّ بالابتلاء بها في غاية الكثرة ، فلا يلزم من تخصيصها بها حمل المطلق على الفرد النادر .

وكذلك ربّما يشكّل أيضاً أنّ دليل الاستصحاب حاكم على وجوب التعلّم ويتصرّف في موضوعه ، فكيف يلزم التخصيص ؛ وذلك لأنّ الاستصحاب - كما ذكرنا - موجب للعلم تعبدّاً بعدم الابتلاء ، ويزيل الشكّ تعبدّاً بالابتلاء ، ومعه يخرج مورد الشكّ تعبدّاً عن موضوع أدلّة وجوب التعلّم ولو على نحو الحكومة ، فلا يلزم التخصيص .

الجهة الرابعة

لو ترك المكلف الفحص ، ولكن كان يحتمل وجود التكليف ، فترك الفحص عمداً ، ثمّ تبين في الواقع لا يوجد تكليف ، فهنا لا يستحقّ العقاب ؛ إذ لم يتحقّق عصيان ، فمن قال بأنّ التجزّي لا يوجب استحقاق العقاب كالشيخ ، وخاصّة مع احتمال التكليف لا قطعه ، فهذا لا يستحقّ العقاب ، وأمّا لو كان كصاحب الكفاية رحمته الله يقول باستحقاق العقاب على التجزّي فهنا يذهب لاستحقاقه .

وأما لو كان في الواقع لو كان يفحص لما وصل للواقع ، ولا للحجّة على التكليف

الواقعي، ولكن في الواقع يوجد تكليف واقعي، مع عدم علم المكلف أنه لو فحص فسوف لا يصل للواقع، فهنا لو ترك الفحص، وخالف الواقع فهل يستحق العقاب على ترك الواقع؟

إن قلنا باستحقاق العقاب على التجري، فهنا يصدق التجري لعدم علمه بأنه بالفحص لا يصل للواقع، وترك العمل مع ذلك.

وأما لو لم نقل باستحقاق العقاب على التجري، فذهب المحقق النائيني رحمته الله لاستحقاق العقاب على مخالفة الواقع، لأن مخالفته إذا لم تكن مقرونة بالمؤمن شرعاً وعرفاً فتوجب استحقاق العقاب، وأدلة البراءة هو المؤمن، وهي خصّصت بما بعد الفحص واليأس عن الدليل، فإنما يكون مؤمناً بعد الفحص والبراءة العقلية إنما تكون مؤمناً بعد قيام المكلف بما هو وظيفة العبودية من الفحص.

فلو تفحص المكلف ولم يصل للواقع جاز له الاقتحام وترك الاحتياط.

وذهب السيد الخوئي رحمته الله للتفصيل، وأنه لو استند لوجوب التعلم للآية والروايات الدالة على وجوب التعلم، فالحق عدم استحقاق العقاب لعدم إمكان التعلم، فلا يكون مشمولاً للنصوص، ولم يخالف أمر المولى.

وإن استندنا لوجوب الفحص لأجل العلم الإجمالي أو أدلة التوقّف للاحتياط؛ بناءً على دلالتها على الوجوب الطريقي لا الإرشادي المحض، كما استظهرنا منها، فالحق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكون الواقع منجزاً بالعلم الإجمالي أو بوجوب التوقّف والاحتياط.

معنى الوجوب الإرشادي: أنه لو كان الحكم منجزاً مسبقاً فيجب وإلا لم يجب.

الوجوب الطريقي: لو ترك الطريق وترتب عليه ترك الواقع فيعاقب، فلا عقاب على ترك الطريق بل على ترك الواقع، فليس الحكم الواقعي منجزاً مسبقاً، وإنما الطريق يصنع التنجز.

الجهة الخامسة

العمل الصادر من الجاهل قبل الفحص محكوم بالبطلان ظاهراً مع عدم انكشاف الواقع، وأما إذا انكشف مخالفته للواقع فالصور أربعة :

الصورة الأولى: أن يكون عمل الجاهل المقصّر مخالفاً للحجة على الإطلاق، بأن كان زمان العمل وظيفته تقليد زيد، وفي زمان آخر مقلداً لعمرو، وانكشف أن عمله مخالف لكلا القولين.

ولا إشكال في بطلان العمل لعدم مطابقته لأية حجة.

الصورة الثانية: أن تنكشف مطابقة عمله للواقع بفتوى كليهما، ولا إشكال بصحة عمله؛ لكونه مطابقاً للواقع حسب الحجتين.

الصورة الثالثة: أن يطابق قول من يقلده وقت العمل، ويخالف قول من يقلده لاحقاً.

فذهب السيد الخوئي رحمته الله لبطلان عمله، وعليه الإعادة لفتوى اللاحق بالإعادة أو القضاء؛ لأن صحة عمله أما يستند لصحيحة «لا تعاد» ولا تشمل الجاهل المقصّر، وأما لأدلة أجزاء الحكم الظاهري، كما ذهب إليه جماعة، ولكن هنا لم يستند في عمله لأمر ظاهري لتركه الفحص.

الصورة الرابعة: أن يطابق عمله الواقع بفتوى المجتهد الفعلي، ويخالف فتوى المجتهد حين العمل، والظاهر صحة عمله؛ لأن المجتهد الفعلي لا يحكم بالقضاء. وأشكل على السيد الخوئي رحمته الله في الصورة الثالثة أنه يكفي في صحة عمله مطابقته للحجة واقعاً، وإن لم يعلم بها أو يستند في عمله إليها؛ لأن التقليد طريقي فحسب لا موضوعية له، بل طريق لمطابقة عمله للحجة، لذلك يمكن القول بالصحة في كلتا صورتين الثالثة والرابعة.

ويقع الكلام في ما تسالم عليه الفقهاء من صحّة الصلاة جهراً في موضع الإخفات وبالعكس، وصحّة الإتمام موضع القصر، وصحّة الصوم في السفر مع الجهل بالحكم ولو تقصيراً، وإن التزموا باستحقاق العقاب على ترك الواقع الناشئ من ترك التعلّم والفحص، فأشكل في ذلك؛ لأنّ الصحّة تعني مطابقة المأتي به للمأمور به، وهنا لا يوجد أمر للتمام أو للجهر، فكيف حكم بصحّته؛ إذ لا أمر إلا للقصر ولم يأت به، ثمّ كيف يعاقب؛ لأنّه مع الصحّة يوجد أمر والعقاب على مخالفة الأمر، وهنا لم يخالف على فرض وجود الأمر للتمام، بالإضافة إلى أنّه يمكنه الإعادة أو القضاء للقصر فلم يخالف أمره.

وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأوّل: ما ذكره الكفاية: أنّ في التمام مصلحة بمقدار يستوفي فيها بعض مصلحة القصر الواجب عليه، بحيث لا مجال للإعادة، وأمّا الزيادة فغير لازمة، كما لو أمر المولى عبده بماء فجاء بعصير، وشربه المولى وارتوى، فإنّ مصلحة وغرض العصير أقلّ من مصلحة وغرض الماء في تحقيق الارتواء، ولكنّها تغني عن تلك المصلحة، وبما أنّ الماء أو القصر له غرض أهمّ لذلك وجّه له الأمر دون العصير أو التمام، وأمّا كفاية التمام فلاجل اشتماله على المصلحة الملزمة للقصر وإن كان في القصر زيادة في المصلحة، وأمّا استحقاق العقاب فلاّنه خالف أمر القصر ومصلحته المطلوبة، وبإتيانه للتمام فوّت باختياره امتثال أمر القصر وتحصيل مصلحته، والمفروض أنّ الجاهل مقصّر وهو ملحق بالاختيار، فليست الصحّة لإطاعة الأمر بل لاستيفاء مصلحة الواجب المأمور به وهو القصر والتضادّ بين المصلحتين.

وأشكل عليه السيّد الخوئي رحمه الله:

١ - أنّ التضادّ إنّما يكون عادة بين الأفعال خارجاً، ولا يتصوّر التضادّ بين الملاكات.

وأشكل عليه في منتهى الدراية بإمكان التضاد بين الملاكات ، أمّا لأنها غير معروفة لنا فيمكن أن تكون من قسم يقع التضادّ بينهما ، أو لأنها من خواصّ الأفعال وآثارها ، فلها أحكام الأفعال ، فيمكن التضادّ بينها ، فلا يمكن التفكيك بين الأفعال وآثارها في الأحكام .

٢ - أنّ المصلحتين - مصلحة القصر والتمام - إن كانتا ارتباطيتين ، كما لو كانت أحدهما للطبيعيّ والأخرى لخصوص القصر ، فلا وجه للحكم بصحّة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الثانية ، أي : مصلحة القصر ، كما هو الشأن في كلّ ارتباطيتين ، وأمّا إن كانت استقلاليتين لزم تعدّد الواجب وتعدّد العقاب عند ترك الصلاة رأساً ، وهو خلاف الضرورة .

وأشكل عليه : يمكن القول بأننا نختار كونهما استقلاليتين ولكن ملاك التمام لا يقتضي الوجوب والأمر المستقلّ له ؛ لعدم اشتماله على المصلحة التي تقتضي ذلك ، ولكنها بنحو تكون مسقطه لأمر القصر ، ومانعة من استيفاء غرضه ، وخاصّة مع القول بأنّ هذه المصلحة إنّما تتكوّن وتحدث عند الجهل بالقصر .

الثاني : ما ذكر الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله وأنّ الصحّة إنّما لأجل موافقة الأمر لا المصلحة فحسب كما ذكره الكفاية ، فللتمام أمر على نحو الترتّب وعلى تقدير ترك أو عصيان الأمر بالقصر ، فالعقاب على عصيان أمر الأهمّ ، والصحّة لأجل إطاعة وموافقة أمر المهمّ .

وأشكل عليه المحقّق النائيّ رحمته الله :

١ - ذكر في محلّه : أنّ خطاب المهمّ مقيد بترك خطاب الأهمّ عصياناً ، لذلك لا يلزم الجمع بين الضدّين ؛ لأنهما طوليان ، ومع عصيان الأهمّ لا يبقى أمره ، وفي موردنا مع القول بأنّ أمر التمام موضوعه عصيان أمر القصر ، فإن التفت المكلّف أنّه يعصي أمر الأهمّ - أي : القصر - انقلب عن كونه جاهلاً بوجوب القصر وصار عالماً

به ، ولا يبقى أمر للتمام لأن موضوعه الجهل بالقصر ، فلا مبرز للصحة بمعنى موافقة الأمر الترتيبي ، وإن لم يلتفت لعنوان الجهل ، فلا يكون المجهول محرّكاً له مقام العمل ، ولا يكون هناك أمر محرّك له ؛ إذ لا يلتفت لعصيان الأهم ، والالتفات للموضوع شرط لمحرّكية الحكم والأمر ، فلا وجود للأمر الترتيبي بالتمام ؛ وذلك لأن هذا الأمر لا يدعو الجاهل بالقصر ؛ لأن المفروض أنه لا يشعر أنه تارك للقصر ، وأنه جاهل به ، فالأمر المأخوذ فيه الجاهل لا يدعو الجاهل ؛ لأن موضوعه ترك القصر جهلاً ، وهو غير ملتفت للترك ، فالخطاب الذي أخذ فيه عنوان الجاهل لا يكون داعياً ومحرّكاً .

٢ - أن عصيان الأهم - وهو القصر - موضوع للأمر بالمهم وهو التمام ، وعصيان القصر لا يتم إلا بتمامية الوقت ، فلا يتحقق العصيان في داخل الوقت الذي فرض موضوعاً لحكم التمام ، فهنا لو كان الوقت باقياً وارتفع جهله فيكون الأمر بالقصر باقياً ولا موجب لسقوطه بإتيان التمام .

٣ - أن الترتب في مقامين :

المقام الأول : ما كان التزام بين الفعلين مع تمامية مقام الجعل ، وإنما التزامهم في مقام الامتثال ، حيث لا يقدر على امتثالهما معاً ، فالعقل يحكم بأن خطاب الأهم مطلق لم يقيد بشيء بينما خطاب المهم مقيد بترك الأهم ، يعني أنه قد جعل كلا الحكمين : الصلاة والإزالة ، ولا مانع من امتثال كل منهما لو كان غير متزام مع الآخر ، ولكن من باب الاتفاق ابتلى المكلف بالجمع بينهما ، ولا يمكن له ذلك ، فيأتي القول بالترتب ، وهذا هو مورد الترتب المعروف .

المقام الثاني : الترتب في مقام الجعل ، أي : إنما صدر الجعل ابتداءً وأصلياً لواحد من الحكمين ، ولم يجعل كليهما ؛ إذ يمكن جعل كليهما لإمكان الجمع بينهما في مقام الامتثال والقدرة عليهما ، فلا عجز في مقام الامتثال بالجمع بينهما ، فلا ترتب في مقام الامتثال ، وإنما الترتب في مقام أصل الجعل ، فمن الأول

يجعل الشارع الحكم على نحو الترتّب ، كما لو أوجب الخروج للجهاد على كلّ من كان قادراً ، ثمّ يقول الشارع : من ترك امتثال هذا الأمر ، فعليه الصلاة تماماً .

وفي موردنا من موارد الترتّب في مقام الجعل ، فالشارع ابتداء يقول يجب على المسافرين القصر ، ومن ترك القصر فعليه التمام ، ومثل هذا الترتّب الجعليّ يحتاج لدليل خاصّ نقليّ ، وأمّا الترتّب في مقام الامتثال فهو بدليل العقل ، ولا يحتاج لدليل خاصّ ، فلا دليل على وقوعه ، ويحتاج الترتّب الجعليّ لدليل خاصّ .

ولكن ربّما يلاحظ عليه : بما أنّ هذا الترتّب في مقام الجعل فيخضع لجعل الشارع ودليله ، وقد جعل الشارع الموضوع للتمام مطلق ترك القصر ، لا الترك عصبياً ، فلم يؤخذ في موضوع الأمر بالمهمّ أو التمام ، عصبان الأهمّ أو القصر ، بل مجرد ترك الأهمّ .

ولكن -وكما ذكرنا- أنّ هذا لا يبرّر ولا يصحّ وجود الأمر بالمهمّ ، ولا معنى للأمر الترتيبيّ هنا ؛ وذلك لأنّ هذا الأمر لا يدعو الجاهل بالقصر للتمام ؛ لأنّ المفروض أنّه لا يشعر أنّه تارك جهلاً للقصر ، فالأمر المأخوذ في موضوعه الجاهل لا يدعو الجاهل ، وإلاّ لم يعد جاهلاً ، أو موضوعه ترك القصر وهو غير ملتفت للترك . إذن فالإشكال السابق وهو أنّ الخطاب الذي أخذ فيه عنوان الجاهل لا يكون داعياً ومحركاً ، فهذا الإشكال باقٍ ، ومن هنا فالترتّب لا يعالج المشكلة .

وكما ذكر السيّد المروّج في منتهى الدراية : أنّه لو التفت لموضوع أمر المهمّ وهو ترك الإخفات -أي : الأهمّ- يصير عالمّاً بأمر الأهمّ ، ومعه فلا يصحّ الجهر ؛ لأنّه بالالتفات لموضوع وجوب الجهر يرتفع حكمه والالتفات لموضوع الحكم ممّا لا بدّ منه في تحريك الأمر وداعيّه .

إلاّ أن يقال : لا يعتبر التوجّه للترك للأهمّ في تحريك الأمر بالمهمّ ، بل يكفي مطلق الترك للأهمّ ، بل يمكن أن يقال لا يضرّ التوجّه لمطلق ترك القصر ،

وإنما الإشكال المتوجّه للعصيان ، أي : عصيان القصر ، وهو ملتفت ومتوجّه لترك القصر حين إتيانه بالتمام وإنما لا يلتفت أنّه عاصٍ ، وأنّ حكمه القصر ، بل يعتقد أنّ حكمه التمام .

وأشكل السيّد الخوئي رحمته الله على الترتّب : أنّ لازمه تعدّد العقاب لمن ترك الصلاة رأساً ، وقد عرفت بطلانه ، وأنّ الترتّب يقتضي كون لمن أتمّ صلاته وهو مسافر أن يكون الواجب على المكلف ثمان صلوات ، مع أنّ الروايات الكثيرة دلّت على الخمسة .

ثمّ ذكر أنّه في المقام لا نلتزم باستحقاق العقاب ؛ لأنّ مسألة استحقاق العقاب لا يعتمد فيها على الشهرة والإجماع ، مضافاً لعدم حجّة الشهرة في نفسها ، ولو في المسائل الشرعيّة فكيف في هذه المسألة التي يكون الحاكم فيها هو العقل ، كما أنّ الإجماع غير محقّق لعدم تعرّض كثير من الأصحاب لها . إذن فنلتزم بصحّة العمل المأتي به ، وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد .

والوجه في ذلك كما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله ^(١) : أنّ الجاهل لوجوب القصر واعتقد أنّ الواجب عليه التمام ، لو فرضنا أنّه ترك التمام وصلى قصرأ مع قصد القرية ، فأما أن يحكم بصحّة صلاته أو بفسادها ، وعلى الأول - أي : قلنا بصحّة صلاته قصرأ - فلا مناص من الالتزام بأنّ الحكم الواقعي هو التخيير بين القصر والتمام ، ومعه فلا موجب للعقاب فيما لو أتى بأحد طرفي التخيير ، كما لو أتى بالتمام في موضع القصر ، وعلى الثاني - أي : قلنا بفساد صلاته قصرأ - فلا مناص من القول بأنّ الواجب على المكلف المسافر هو التمام على التعيين في ظرف الجهل ، وأنّه لا تجب القصر على المسافر الجاهل للقصر ، وإنما وظيفته تعييناً التمام ، ومعه كيف يلتزم بالعقاب على ترك القصر لو صلى الجاهل تماماً .

وأشكل عليه: أنه يلزم من هذا الرأي اختصاص وجوب القصر بالعالم بالحكم، وقد ذكر في محله أنه دور محال، وينافي بطلان التصويب، وأن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل، بالإضافة إلى أنه لو بقي على جهله لآخر الوقت وبعد انقضائه علم أن وظيفته القصر، فلازم ذلك التخيير في القضاء بين القصر والتمام، ولا يقول به أحد، بل وظيفته القصر فحسب في القضاء.

الجهة السادسة

هل يشترط الفحص في العمل بالبراءة في الشبهات الموضوعية.
أدلة البراءة بل الأصول مطلقة لم تقيد بالفحص وهي شاملة للشبهات الحكمية والموضوعية، ولكن قيدت في الحكمية بالفحص والتعلم بأدلة خارجية لا تشمل الموضوعية بمقتضى الإطلاق عدم لزوم الفحص في الموضوعية.
وقد استدلل على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية بصحيفة وزارة في باب الاستصحاب.

وأشكل عليها: أن الاستدلال بها غير صحيح؛ لأن المانع النجاسة المحرزة لا الواقعية، وإنما يعتبر الفحص فيما لو كان الشيء بوجوده الواقعي موضوعاً للحكم.

ويجب أن نعلم أن كلامنا في البراءة الشرعية، حيث أن موضوعها عدم العلم وهو مطلق، يشمل قبل الفحص وبعده، وأما البراءة العقلية فليس موضوعها عدم العلم، بل عدم البيان، وهو يستوجب لزوم الفحص حتى في الموضوعية حتى يحرز عدم البيان.

وهناك ذكر جماعة منهم الشيخ لوجوب الفحص، كمعرفة توفر ماله على الاستطاعة، أو الخمس، أو تحقق المسافة لصلاة القصر.

واستدلّ على وجوب الفحص فيها: إنّ ما يتحقّق فيه وجوب الخمس أو الحجّ - مثلاً - من غير فحص في ماله قليل جدّاً، وإلاّ فغالب الناس لا يعلمون وجوب الحجّ أو الخمس عليهم إلاّ بعد الفحص، فإذا قلنا بعدم وجوب الفحص فيلزم لغوّة تشريع الحجّ أو الخمس، أو تعطيل امتثاله على غالب الناس، فإذا لزم من عدم الفحص تعطيل امتثال الأحكام الثابتة وجب الفحص.

وذكر في منتهى الدراية^(١): والمرجع في جميع الشبهات الموضوعيّة البراءة إلاّ مع إحراز اهتمام الشارع بالموارد، كما في الدماء والأعراض والأموال، أو توقّف الامتثال غالباً على الفحص عن الموضوع كما في مثال الاستطاعة لئلاّ يلزم تأخير الحجّ عن عامها.

ويشكل على الشيخ في هذه الموارد التي قال فيها بوجوب الفحص في الموضوعيّة:

١ - أننا نقول بالتخصيص في هذه الموارد لحديث الرفع، فما ثبت به التخصيص أخذ به وما لم يثبت فيؤخذ بإطلاق حديث الرفع.

٢ - لا يعلم أنّ الأكثر والغالب عدم العلم بالحكم إلاّ بالفحص، بل بالعكس الغالب معرفة الحكم بدون فحص وما يحتاج للفحص فهو موارد قليلة.

وذهب المحقّق النائيني رحمته الله: لو كانت مقدّمات العلم بالحكم غير تامّة بأجمعها فلا يجب الفحص، وإن كانت تامّة جميعها فيجب الفحص، كما لو كان المكلف على السطح ويتوقّف معرفة طلوع الشمس على مجرّد النظر للأفق فيجب، ولا يجوز له الرجوع لاستصحاب بقاء الليل أو البراءة بدون نظر؛ لأنّ مجرّد النظر في هذه الحالة لا يعدّ فحصاً عرفاً.

وخلاصته: الفحص إذا لم يتوقّف على مقدّمات وجب، أي: ليس للفحص

مقدمات ومشقة، وظاهره لو توقّف الفحص على مقدمات ومشقة لم يجب .
وبعبارة أخرى: مقدمات العلم بالحكم كلّها حاصلة كما في المثال ؛ لأنّ مجرد النظر لا يعدّ فحصاً عرفاً .

وأشكل عليه السيّد الخوئي رحمته : أنّ مجرد النظر وإن لم يعد فحصاً في هذه الحالة عرفاً ، ولكنّ الفحص لم يؤخذ في الأدلّة ليؤخذ بنظر العرف وفهمه ، وإنّما أخذ عنوان الجاهل والشكّ وهو متحقّق ، فأدلّة البراءة بإطلاقها تشمل عدم الفحص .
فإطلاقات أدلّة الأصول لم يؤخذ في موضوعها ولا الشكّ وعدم العلم وهو متحقّق في هذه الموارد ، ولم يؤخذ فيها الفحص ليرجع للعرف في فهمه .

وفي الزبدة^(١) : لو قلنا إنّ المدرك لوجوب الفحص الإجماع أو خبر دالّ عليه ، تمّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته ، وأمّا لو كان إطلاق الأدلّة أو خصوص بعض الروايات ، فلا يتمّ ؛ لعدم أخذ عنوان الفحص وعدمه في لسان الدليل ليرجع في تعيين معنى الفحص للعرف ، ولا فرق في عدم اعتبار الفحص ، سواء توقّف على مقدمات عديدة أو واحدة طفيفة ، فهو مشمول لإطلاقات أدلّة البراءة .

وفي منتهى الدراية^(٢) بحث عن حكم الفحص في الشبهات الموضوعيّة ، وذكر لو قلنا بعدم إطلاق أدلّة البراءة الشرعيّة والعقليّة فلزوم الفحص على القاعدة .
ولكن لو قلنا بإطلاق روايات البراءة الشرعيّة الواردة في الشبهات الموضوعيّة نفسها أمثال رواية مسعدة : « وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ »^(٣) ، حيث وردت في الموضوعيّة وحصرت رفع الحليّة بالعلم الحاصل

(١) زبدة الأصول : ٢ : ٣٤١ .

(٢) منتهى الدراية : ٦ : ٣٩٦ .

(٣) الكافي : ٥ : ٣١٤ ، الحديث ٤٠ . وسائل الشيعة : ١٧ : ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب

به ، الحديث ٤ .

اتِّفَاقاً أو قيام البَيِّنَةِ ، وغيرها . نعم ، يحرز اعتبار الفحص في مورد أهميَّة المحتمل كما في الدماء والأموال الخطيرة والأعراض ، أو توقَّف الامتثال غالباً على الفحص ، كما في مثال الاستطاعة والزكاة والخمس ، وكما عبَّر السيّد الخوئي رحمته الله : أنَّ جعل الحكم في موارد ما يتوقَّف العلم به غالباً على الفحص ، وقد ناقشه السيّد الخوئي رحمته الله ، ولكن أظنَّ أنَّ لزوم الفحص في أمثال هذه الموارد وجداني ، وإن كان مقتضى الصناعة مع السيّد الخوئي رحمته الله .

الجهة السابعة

نقل الشيخ عن الفاضل التوحيّ شرطين لجريان البراءة :

الأوّل : أن لا يكون جريانها موجب للضرر على مسلم أو من بحكمه ، وستحدّث عن هذا الشرط في مبحث قاعدة « لا ضرر » .

الثاني : أن لا يكون جريان البراءة مستلزماً لثبوت حكم إلزامي ، كما لو علم بنجاسة أحد الإتيانين ، فالبراءة عن وجوب الاجتناب عن أحدهما ملازم لوجوب الاجتناب عن الآخر ، فلا تجري البراءة .

وأما عن الشرط الثاني ، فذكر صاحب الكفاية والمحقّق النائيني والسيّد الخوئي رحمته الله أجوبة نذكرها ، وهو أنَّ ترتّب الإلزام على جريان البراءة على أقسام :

القسم الأوّل : أن لا يكون بينهما ترتّب شرعيّ أو عقليّ ، وإنّما العامل الخارجيّ أوجب ترتّب ذلك كما في المثال ، فإنّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما أوجب ترتّب وجوب الاجتناب عن أحدهما على البراءة عن وجوب الاجتناب عن الآخر ؛ إذ لا يمكن أن يكون كلاهما نجساً ، فعدم جريان البراءة في أحدهما ليس لأجل ترتّب حكم إلزاميّ عليه ، بل لأجل العلم الإجماليّ الذي أوجب تعارض الأصول في أطرافه وتساقطها .

القسم الثاني: أن يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الأهم، فترتب الوجوب على عدم وجوب الأهم بإجراء البراءة عنه، فالموجب لوجوب المهم إطلاق دليله لا البراءة.

القسم الثالث: أن يكون الترتب شرعياً، بأن كان جواز شيء أخذ في موضوع وجوب شيء آخر في لسان الدليل الشرعي، وهو أقسام:

الأول: أن يكون الإلزام الواقعي مترتباً على الإباحة الواقعية، كما لو كان موضوع وجوب الحجّ واقعاً مترتباً على عدم الدين واقعاً، ولذا لو أجرى البراءة عن الدين ثمّ انكشف أنّه مديون واقعاً لم يصحّ حجّه. نعم، لو جرى الاستصحاب فإنّ الاستصحاب يوجب إحراز الواقع لأنّه أصل محرز، كما لو قطع بعدم كربة ماء، ثمّ شكّ أنّه صار كزاً ولاقى نجاسة، فإنّ الاستصحاب يثبت عدم الكربة واقعاً، أي: يثبت موضوع النجاسة بالملاقاة.

الثاني: أن يكون الإلزام الواقعي مترتباً على الإباحة الأعم من الواقعية والظاهرية، كما لو فرض أنّ وجوب الصلاة مترتب على إباحة الماء أو اللباس، فلو شكّ في غصبيته صحت صلاته؛ وذلك لتحقق موضوعه، وهو الإباحة ظاهراً، وإنّما البطلان متوقّف على إحراز غصبيته لا الشكّ فيها.

الثالث: ترتب الإلزام الأعم من الواقعي والظاهري على الإباحة الأعم من الواقعية والظاهرية، فهنا يترتب الإلزام الظاهري على الإباحة الظاهرية، وفرقه عن الثاني أنّه في الثاني يترتب الإلزام الواقعي على الإباحة الظاهرية.

إذن ففي هذه الموارد البراءة لم تثبت حكماً إلزامياً، بل أمّا أنّها كانت موضوعاً للتكليف الإلزامي، أو أنّ الوجوب والحكم الإلزامي يترتب على الإباحة واقعاً لا ظاهراً، لذلك لا يثبت بها التكليف الإلزامي لعدم تحقق موضوعها وهو الإباحة الواقعية بأصالة البراءة، أو أنّ عدم جريان البراءة لأجل التعارض بين الأصول وتساقطها، لأجل العلم الإجمالي.

إذن ففي أكثر هذه الموارد عدم جريان البراءة ليست لأجل إثباتها للتكليف الإلزامي، كما توهّمه الفاضل التوني، بل لأجل عدم الموضوع للحكم الإلزامي، أو لأجل تساقط الأصول، ولأجل أمور أخرى.

الاستصحاب

تعريف الاستصحاب: عرّفه الشيخ بأنّه (إبقاء ما كان) ^(١) بأن كان متيقّناً بحكم شرعيّ -كطهارة الماء مثلاً- أو بموضوع له حكم شرعيّ -كالكرّة- ثمّ بعد ذلك يشكّ في بقاءه فيستصحب ويبقى تعبدّاً ما كان متيقّناً بحدوثه ووجوده سابقاً.

ومعنى الإبقاء التعبدّي أن يعمل في الحالة اللاحقة بما كان يعمل في الحالة السابقة، من العمل بالحكم الشرعيّ المستصحب نفسه أو الأحكام الشرعيّة المترتبة على نفس الموضوع المستصحب.

والأفضل تعريفه (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شكّ في بقاءه) ^(٢) كما ذكره المحقّق صاحب الكفاية رحمته الله ليشتمل التعريف على أهمّ مقومات الاستصحاب، وأنّه إنّما يجري في الحكم أو الموضوع ذي حكم، مع توفّر اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وكيفي ذكر الشكّ في البقاء لأنّه يتضمّن اليقين بالحدوث، مع وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة، وكلّ هذه المقومات يشتمل عليه هذا التعريف.

الاستصحاب أصل أو أمانة؟

وذكروا: أنّ الفرق بين الأصل والأمانة مع اشتراكهما في وجود الشكّ وعدم العلم: أنّه في الأمانة إنّما جعلت حجة لأجل كشفها عن الواقع؛ لأنّ لها في نفسها

(١) فرائد الأصول: ٣: ٩.

(٢) كفاية الأصول: ٣٨٤.

كاشفة عن الواقع ، ولسان حال دليلها أنها موصلة للحكم الواقعي وكاشفة عنه ، وأما الشك فإنه ظرف لها لا موضوع لحجبتها .

وأما الأصل : فإنه وظيفة عملية جعلها الشارع لعلاج حالة الشك وعدم العلم بالحكم الواقعي ، وليس لسان حاله إيصال الحكم الواقعي والكشف عنه ، والشك أخذ (موضوعاً) له ، وليس لها كاشفة في نفسها عن الواقع .
وعلى هذا الرأي قالوا بأن الاستصحاب أصل عملي ؛ لانطباق تعريف الأصل عليه .

ولكن ربما يقال : إن لسان أدلة الاستصحاب كالروايات يناسب كونه أمانة ؛ لأنها تدل على أن للاستصحاب نظر للحالة السابقة المتينة التي مثل الحكم الواقعي ، ومن هنا أطلق المحقق النائيني رحمته على الاستصحاب بأنه أصل محرز ؛ لأنه قسم الأصل إلى محرز وغير محرز وإن فسر الإحراز بالبناء العملي على الحالة السابقة ، إلا أنه طريق للمؤدّي ، ولكن هذا التعبير يوحي ما ذكرناه .

ويلاحظ عليه : الظاهر أن لسان أدلته هو كونه أصلاً عملياً ووظيفة وعلاج لحالة الشك ؛ لأنه أخذ (الشك) موضوعاً له في أدلته ، ولم تكن حجته من باب الظن ، وأما أخذ الحالة السابقة فيه ، كما ذكره المحقق النائيني رحمته فإنما يراد منه : العمل في حالة الشك كما كان يعمل في الحالة السابقة ، لا أنه يعني الكشف والطريقة للحكم السابق .

وذهب بعض الأعلام : أن الاستصحاب يملك نوعاً من الكشف والظن كالأمانة ، ولكن الفرق أن الكشف والظن في الأمانة إدراكي أو موضوعي كالخبر الواحد المعبر ، فإنه يستند إلى حساب الاحتمالات أو أسس عقلانية وبرهانية علمية ، وأما الكشف والظن في الاستصحاب فإنه إحساسي أو ذاتي ، ولا يستند لتلك الأسس الموضوعية ، وإنما يستند إلى بعض الأحاسيس والعوامل العاطفية والذاتية ،

ومثل له : أنَّ الإنسان الكبير لو رأى طفلاً في صغره ، فإنه حتَّى لو كبر الطفل فلا تزال نظرتُه إليه كما كانت ، وإن ضعفت نظرتُه ، وهكذا من تيقَّن بالحدوث ثم شكَّ بها ، فيظنُّ ببقاء الحالة السابقة وإن ضعفت رؤيته ، ويرى حالة الشكِّ كاشفة عن البقاء ، ولكن مثل هذا الظنُّ والكشف لا يستند لأسس عقلانيَّة ، بل إحساسيَّة ذاتيَّة ، وبذلك يختلف الظنُّ في الأمانة عنه في الاستصحاب في الآثار ، فمثلاً : الأمانة تكون حجةً في لوازمها ، وأمَّا الاستصحاب فلا يكون حجةً في لوازمه ؛ لما سنذكره : أنَّ الاستصحاب إنَّما يكون حجةً فيما تعلق به الإحساس لا أكثر .

الشكُّ في المقتضي والرافع :

ذهب البعض - كالشيخ الأنصاريِّ والمحقِّق النائينيِّ رحمهما - إلى حصر حجَّة الاستصحاب في خصوص الشكِّ في الرافع ، وأمَّا لو كان الشكُّ متعلِّقاً في المقتضي فلا يجري الاستصحاب ، بينما ذهب بعض آخر كصاحب الكفاية والمحقِّق العراقيِّ والسيد الخوئيِّ رحمهما وجماعة إلى جريان الاستصحاب في الشكِّ في الرافع والمقتضي كليهما .

ومعنى الشكِّ في المقتضي بأن نعلم أنَّ الشيء المتيقَّن بحدوثه هل يملك قابليَّة ومقتضى البقاء زماناً إلى زمان الشكِّ أو لا ؟ كما لو علمنا بخيار الغبن ، ولكن شككنا هل يبقى مع العلم بالغبن لاحقاً ، أم أنَّه ليس له اقتضاء البقاء مع العلم به ، بل لا بدَّ أن يستخدم خياره فوراً بعد علمه ، فالشكُّ في بقاء الخيار في الآن الثاني بعد ظهور الغبن والعلم به ، من قبيل الشكِّ في المقتضي ، لاحتمال كون الخيار مجعولاً في الآن الأوَّل فقط ، فلا يكون له استعداد البقاء بنفسه ، فالشكُّ في البقاء لأجل الشكِّ في قابليَّة المقتضي للبقاء .

ومعنى الشكِّ في الرافع بأن نعلم بأنَّ للشيء الذي تيقَّننا بوجوده سابقاً قابليَّة واستعداد البقاء زماناً إلى زمان الشكِّ ، فلو لم يوجد مانع يمنع من استمراره وبقائه

لبقى مَدّة طويلة فهو قابل للبقاء زماناً لزمان الشكّ وما بعده، ولكن يشكّ هل طراً مانع منع من بقاءه واستمراره أو لا؟ كما في طهارة الثوب حيث يعلم أنّ الثوب لو طهر بالماء فسوف تبقى طهارته ليوم القيامة ما لم يرفعها رافع كعروض النجاسة، فنشكّ هل أصابته النجاسة أو لا، وكذلك الملكية والزوجيّة والنجاسة لو حدثت، فإنّ لها قابليّة البقاء واستعداده زماناً ما لم يمنع من استمراره مانع.

فالشكّ في البقاء لأجل الشكّ في عروض مانع مع العلم ببقاء المقتضي. ولتقريب الفرق بينهما نذكر هذا المثال: لو كان مصباح نفطيّ نعلم بإضاءته وأنّ فيه نفطاً، وبعد عشر ساعات شككنا هل زال مضيئاً أو لا؛ لأننا نشكّ هل جعل فيه نفط يبقى مؤثراً لمدّة عشرة ساعات وأكثر، أم جعل فيه نفط يصلح للبقاء والتأثير لمدّة خمس ساعات - مثلاً - فهذا من الشكّ في المقتضي وفي استعداد البقاء وقابليّته.

وأما لو علمنا بأنّه جعل فيه نفط يصلح للبقاء والتأثير في الإضاءة لمدّة عشرين ساعة ولو لم يعرض عليه مانع يمنع من بقاءه - كالريح مثلاً - توجب إطفاء المصباح لبقى مضيئاً لمدّة عشرين ساعة، وبعد عشر ساعات شككنا هل انطفئ المصباح أو لا، للشكّ في عروض مانع منع من تأثير النفط فيه، كما إذا شككنا هل هبّت عليه ريح فأطفأته أو لا، فهذا من الشكّ في المانع.

والخلاف في جريان الاستصحاب في كلا القسمين أو جريانه في خصوص الشكّ في الرافع، ناشئ ممّا يفهم من أدلّة الاستصحاب، وعمدتها الأخبار، وعمدة الأخبار هذه الجملة التي تتكرّر في أكثر من خبر: «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ، وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقينٍ آخَرَ»^(١).

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١ و: ٢: ٣٥٦،

الباب ٤٤ من أبواب الجنابة، الحديث ٢.

ومحل الاستدلال والخلاف كلمة (النقض) وهي أن يصح استعمالها على ما له إبرام واستحكام كالحبل، فهل هي متعلقة في الروايات باليقين أو المتيقن، أي: متعلق اليقين، والخلاف حول هذه النقطة.

رأي الشيخ الأنصاري رحمته الله: بأن هذه الجملة تدلّ على خصوص الشك في الرفع، فقد ذكرت أدلة عديدة على هذا الرأي، وإنما نذكر دليل الشيخ الأنصاري وإن ذكر المحقق النائيني والشيخ الهمداني وغيرهما أدلة أخرى، ولعلّه سائر الأدلة ترجع لدليل الشيخ.

وهذا الدليل: بأن ما ورد في دليل الاستصحاب لفظ (النقض)، والمعنى الحقيقي له رفع الهيئة الاتصالية الحسّية كنقض الحبل والغزل والجدار ممّا له هيئة اتصالية حسّية، ولا يراد منه هذا المعنى في باب الاستصحاب؛ إذ لا توجد هيئة اتصالية، وإنما يستعمل في معنى مجازي، والقاعدة تقتضي حمله على المعنى المجازي الأقرب للمعنى الحقيقي، أي: الشيء الذي له إبرام وإحكام، وليس المراد من اليقين في الحديث نفس اليقين، بل «المتيقن» كالوضوء والطهارة؛ لأنّ اليقين كصفة نفسية لا يمكن تعلّق النقص به؛ لأنّه في حالة الشك مرتفع وجداناً، وما يصحّ نقضه لاحقاً ما له قابليّة البقاء، بالإضافة إلى أنّ المراد من اليقين، هو اليقين بالحدوث، وهو موجود حتّى في حالة الشك في البقاء، ولم ينقض فلا معنى للنهي عن نقضه، فلا بدّ أن يسند النقص لغير اليقين ممّا له علاقة باليقين، ليصحّ إسناد النقص لليقين نفسه مجازاً بمناسبة علاقته به، وذلك الأمر هو المتيقن، فالمراد منه المتيقن في الروايات.

وبما أنّ المعنى الحقيقي للنقض «نقض شيء مبرم ومستحكم كنقض الحبل» أي رفع الأمر الثابت، والأقرب لهذا المعنى هو المتيقن والشيء الذي له اقتضاء البقاء واستعداده وقابليّته في نفسه لو لم يطرأ رافع ينقضه ويزيله، وهذا أقرب للمعنى الحقيقي من المتيقن والشيء الذي لا يملك اقتضاء البقاء في ذاته،

وإنما له أمد محدود وموَقَّت ينتهي عنده ، حيث لا يصحّ إسناد النقص إليه ؛ لأنّ النقص إنّما يسند لما كان أمراً ثابتاً مستحكماً مبرماً ، والشئ الذي لا يملك اقتضاء البقاء ليس كذلك .

فالمتيقّن وإن كان شاملاً لهما - لما له اقتضاء البقاء ، وما ليس له ذلك - ولكن قوله : « لَا تَنْقُضْ » قرينة على إرادة أحدهما ، وهو المتيقّن الذي يملك اقتضاء البقاء ؛ لأنّه هو الأمر المبرم والمحكم بحيث يكون الشكّ في بقاءه مستنداً للشكّ في وجود الرافع ، كالنوم وسائر نواقض الوضوء ؛ لأنّ كلمة (النقص) لا تدلّ إلا على أمثال الجبل ممّا له اقتضاء البقاء ، وأمّا ما ليس له اقتضاء البقاء فلا يصحّ إسناد النقص إليه ، وكأنّه عليه السلام قال : « لا ترفع اليد عن المتيقّن الثابت القابل للاستمرار بالشكّ في بقاءه » ، فيختصّ جريان الاستصحاب في صورة الشكّ في الرافع ، ولا تشمل صورة « الشكّ في الحدوث » أو الشكّ في المقضي بالتفسير الذي ذكرناه .

رأي صاحب الكفاية رحمته الله :

وأما صاحب الكفاية رحمته الله فذهب إلى أنّ النقص في الأخبار أسند لنفس اليقين ، وإذا أمكن حمل اليقين على نفسه فلا موجب لحمله على المتيقّن ، واليقين في نفسه أمر مبرم مستحكم وممّا يعتقد باستمراره وبقائه ، وهو أقوى من سائر مراتب الإدراك كالشكّ والوهم والظنّ ، ولا فرق في ذلك بين كون متعلّق اليقين أو المتيقّن ممّا له استعداد البقاء أو لا ؛ لأنّ المهمّ وجود اليقين سابقاً في جريان الاستصحاب ، هو متحقّق في هذا المجال ، سواء تعلّق بالأمر المستحكم القابل للبقاء أو لا ؛ لأنّ النقص لا نريد إسناده للمتيقّن ، ليختصّ بما له استعداد للبقاء ، بل أسندناه لنفس اليقين ، والمبرّر لإسناده له ما يملكه اليقين في ذاته من استحكام وإبرام .

وأشكل على صاحب الكفاية رحمته الله : إنّ اليقين بالحدوث لم ينتقض لاحقاً ، فلا معنى للنهي عن نقضه ، أو لحصول الشكّ فيه ، والمراد من اليقين هو اليقين

بالحدوث ، فلا بد أن يكون المراد منه المتيقّن ، وهو متعلّق اليقين كالعدالة ، وهي مشكوكة البقاء لاحقاً وجداناً ، ولكنّ النقض إنّما يصدق على ما له اقتضاء البقاء لا مطلقاً لذلك يختص الاستصحاب في الشك في الرفع .

وأجيب عنه تأييداً لرأي صاحب الكفاية رحمته : أنّ اليقين وإن تعلّق بحدوث العدالة والشك ببقائها ، واليقين بالحدوث باقي لم ينتقض في حالة الشك ؛ لأنّه ليس شكّاً بالحدوث كقاعدة اليقين ، وإنّما شك في البقاء ، ولكن بما أنّ هناك شيئاً واحداً وهو العدالة تعلّق به اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، فيمكن أن يقال أنّ الشك تعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين ، وهو العدالة مع التغافل عن الحدوث والبقاء في متعلّقيهما والتركيز على وحدة المتعلّق وهو العدالة .

وقد ذهب السيّد الخوئي رحمته إلى جريان الاستصحاب في صورة الشك في المقتضي أيضاً ، وكذلك يظهر من المحقّق العراقي رحمته والكثير من المتأخّرين ، ولكن ذكروا أدلّة أخرى على هذا الرأي ، وإنّما ذكرنا دليل صاحب الكفاية رحمته لعلّ سائر الأدلّة ترجع إليه .

وهذا الرأي هو الصحيح لوجوه :

- ١ - وجود أركان الاستصحاب فيه ، وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء .
- ٢ - ما ذكره صاحب الكفاية رحمته : أنّ اليقين نفسه فيه إبرام ، من بين الصفات النفسية كالظنّ والشك ، فيصحّ إسناد النقض إليه ، كالعهد ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾ ^(١) .
- ٣ - أنّ هذا الدليل الذي ذكره الشيخ على تقدير صحّته مختصّ في الروايات الدالّة على الاستصحاب ، التي وردت فيها كلمة (النقض) ، ولكن هناك روايات أخرى تدلّ عليه ليس فيها كلمة (النقض) ، مثل «وَلَا يَدْخُلُ الشَّكُّ فِي الْيَقِينِ» ^(٢) .

(١) البقرة ٢: ٢٧. الرعد ١٣: ٢٥ .

(٢) تهذيب الأحكام: ٢: ١٨٦. الكافي: ٣: ٣٥٢ .

أو « فَلْيَمُضْ عَلَى يَقِينِهِ »^(١)، وهي مطلقة تشمل الشك في المقتضي والرافع .

٤ - أن الدليل الأهم على حجية الاستصحاب هو (بناء العقلاء) وهم لا يفرقون في جريانه بين الشك في المقتضي والرافع ، فهناك الكثير من الموضوعات يجرون فيها الاستصحاب مع كون الشك فيها في الرافع .

ولا فرق في جريان الاستصحاب بين الشك في وجود الرافع أو في رافعية الموجود .

ومثال الشك في وجود الرافع : كما لو كان متيقناً بالطهارة ، ثم شك في أصل تحقق الناقض والرافع لها - كالحديث - فيستصحب بقاء الطهارة .

ومثال الشك في رافعية الموجود : كما لو تيقن بالطهارة ، ثم حدث عنده رعا ف ، وشك أن الرعا ف ناقض للطهارة أو لا ؟ فيستصحب بقاء الطهارة .

وإنما يجري الاستصحاب في كلا القسمين لتوفر أركان الاستصحاب في كل منهما ، من اليقين السابق والشك اللاحق ببقاء ما تيقن به سابقاً .

قاعدة اليقين أو الشك الساري :

وموردها : ما إذا تيقن بحدوث شيء ، وبعد ذلك شك في أصل الحدوث ، بحيث سرى شكّه اللاحق إلى نفس اليقين ، وزال يقينه السابق من أصله ، وهذا يختلف عن الاستصحاب ، فإنه في الاستصحاب لا يزول يقينه السابق بالحدوث ، وإنما يتعلّق شكّه ببقاء ما تيقن بحدوثه ، كما لو تيقن بالطهارة يوم الجمعة ، وفي يوم السبت تارة يشك في أصل وجود الطهارة في يوم الجمعة ، فهذا مورد قاعدة اليقين ، وأخرى يشك في بقاء طهارته لليوم اللاحق في يوم السبت ، مع بقاء يقينه بوجود الطهارة في يوم الجمعة دون أن يزول ، وهذا هو مورد الاستصحاب .

(١) وسائل الشريعة : ١ : ٢٤٧ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٦ .

فالفارق بينهما :

١ - أنه في قاعدة اليقين تعتبر وحدة المتعلق ، فاليقين تعلق بنفس ما تعلق به الشك وهو عدالة زيد في يوم الجمعة ، بينما في الاستصحاب يعتبر تعدد المتعلق ؛ لأن اليقين تعلق (بحدوث) العدالة يوم الجمعة ، بينما الشك تعلق (ببقاء) العدالة يوم السبت .

٢ - في قاعدة اليقين لا بد أن يتعدد زمان اليقين مع زمان الشك ، فاليقين حدث في يوم الجمعة والشك في يوم السبت ، مع لزوم وحدة متعلق اليقين والشك وهو العدالة يوم الجمعة ، بينما في الاستصحاب لا بد أن يتعدد (متعلق) اليقين والشك ، كما ذكرنا ، بينما زمان (نفس) اليقين والشك فلا يجب تعددهما ، بل ربما اتحدا زماناً ، كما لو أنه في يوم السبت انقذ في ذهنه اليقين بالعدالة يوم الجمعة ، والشك في بقاءها يوم السبت ، كما أنه يمكن أن يتعدد زمان اليقين والشك في الاستصحاب أيضاً ، ولعلّه الغالب .

وقالوا: بعدم وجود الدليل على حجّة واعتبار قاعدة اليقين ، فإذا شك في يقينه السابق بطل عمله السابق المترتب عليه ؛ لأن الأدلة قامت على حجّة الاستصحاب فحسب ، فيما إذا شك في البقاء مع اليقين في الحدوث ، لا أنه يشك في أصل الحدوث .

إذن فادّلة الاستصحاب لا تشمل قاعدة اليقين ؛ لأن مورد الأدلة الشك في البقاء مع وجود اليقين بالحدوث ، وأمّا لو كان الشك في أصل الحدوث بحيث أزال هذا الشك اليقين السابق من أساسه فلا تشمله أدلة الاستصحاب ، فإنّ ظاهر أدلة الاستصحاب فعلية اليقين والشك في زمان واحد ، مع تعدد المتيقّن والمشكوك ، وهذا هو مورد الاستصحاب ، سواء حصل اليقين بالحدوث قبل الشك في البقاء أو بعده ، وأمّا في قاعدة اليقين فاليقين والشك تعلقاً بالحدوث ولا يجتمعان في زمان واحد .

وأما تفصيله:

ذكرنا بأن أدلة الاستصحاب لا شك بشمولها للاستصحاب، وهو ما يسمّى (الشك الطاري) أي يوجد يقين فعلي بالحدوث وشك بالبقاء، مع وحدة المتعلق واجتماع زمان اليقين والشك زماناً مع اختلافهما في الحدوث والبقاء فحسب.

وأما قاعدة اليقين فتسمى قاعدة (الشك الساري) بأن يسري الشك إلى اليقين بالحدوث فيزعزعه ويحول، كما لو شك في السبت في عدالته يوم الجمعة، فيتبدل اليقين بالعدالة يوم الجمعة إلى الشك فيها، والظاهر عدم شمول أدلة الاستصحاب لها:

١ - الملاحظ أنّ أدلة الاستصحاب - كما ذكرنا - أخذ فيها حرمة نقض اليقين السابق بالشك، والمضي عليه، والعناوين تحمل على الفعلية، وهذا يقتضي أن يبقى اليقين بالحدوث فعلاً في زمان الشك ليحرم نقضه، وليمض عليه، وهذا حاصل في الاستصحاب، وأما في قاعدة اليقين، فالمفروض أنّ اليقين بالحدوث لا يبقى على فعليته، بل يتبدل للشك، فكيف تشمله أدلة الاستصحاب من حرمة نقضه أو المضي عليه.

٢ - أنّ قاعدة اليقين هي معارضة دائماً باستصحاب عدم حدوث المتيقن؛ لأنّ المفروض الشك في عدالة زيد يوم الجمعة في المثال السابق بمقتضى الشك الساري وقاعدة اليقين، فإذا شككنا في حدوث العدالة فهي مسبوقه بالعدم، ويجري استصحاب عدم حدوث العدالة، وهو يعارض قاعدة اليقين التي تقتضي العمل باليقين بالعدالة تعبداً بينما هذا الاستصحاب يقتضي عدم العمل به تعبداً.

إذن فشمول أدلة الاستصحاب لقاعدة اليقين والاستصحاب كليهما يلزم منها عدم الشمول لقاعدة اليقين؛ لأنّ حجّة الاستصحاب يعني نفي قاعدة اليقين.

وذهب المحقق النائيني رحمته لعدم إمكان شمول أدلة الاستصحاب للاستصحاب

وقاعدة اليقين كليهما ؛ لاختلافهما موضوعاً وزماناً ومتعلقاً ، ولا يمكن للدليل واحد شمولهما ، فلا بد أن يختصّ بأحدهما ، وبما أن شموله للاستصحاب ولقاعدة اليقين مشكوك فيختصّ بالاستصحاب ، وذكر وجوهاً ثلاثة لاختصاص هذه الوجوه ترجع لمعنى واحد ، وهو عدم شمول الدليل الواحد لهما ، أو عدم إمكان استعمال اللفظ في معنيين :

١ - فإنه في الاستصحاب اليقين بالحدوث محرز ويعبّدنا الشارع بالبقاء وترتيب آثار اليقين بقاءً ، بينما في القاعدة اليقين بالحدوث متزعزع ويعبّدنا بالحدوث ، ولا يمكن للدليل واحد أن يشملهما .

٢ - أنه في الاستصحاب يحرم علينا الشارع نقض اليقين الموجود ، بينما في القاعدة يحرم نقض اليقين المعدوم .

٣ - أنه في الاستصحاب يجتمع زمان اليقين والشك في زمان واحد لتعدّد متعلّقيهما أحدهما الحدوث والآخر الشكّ بالبقاء ، فالزمان ظرف سيّما في القاعدة فلا بدّ من تعدّد زماناً لوحدة المتعلّق ، وهو اليقين بالعدالة يوم الجمعة ، فالزمان قيد ولا يمكن للدليل واحد أن يشملهما .

والجواب عن جميع الوجوه بكلمة واحدة : وهو أنه ذكر في محلّه يصحّ استعمال اللفظ في معنى جامع يشمل معنيين ، كما في المورد ، حيث أن أدلة الاستصحاب يشير لمعنى جامع كليّ ، وهو أن كلّ يقين يتعقّب شكّ فيتعبّد باليقين ويرتب آثاره عملياً ، وفي الاستصحاب والقاعدة يقين يتعقّب شكّ ، فأدلة الاستصحاب تدلّ على ترتيب آثار اليقين ، وأمّا تعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء أو اختلافهما في الزمان ظرفاً وقيداً ، فهذه لا أثر لها في هذا المعنى الكلّي ، أمّا وجود اليقين فعلاً بالحدوث وعدمه فلا أثر له في التعبّد بآثاره والعمل بها ، فيمكن أن يعبّدنا الشارع بالعمل بآثار اليقين وإن لم يوجد اليقين وجداناً ، بل إنّ الاعتبار حيث لا حقيقة والاعتبار عالم واسع خفيف المؤونة .

ولكن الإشكال على شمول أدلة الاستصحاب للاستصحاب والقاعدة هو ما ذكرناه من ظهور اليقين في الأدلة بالفعلي، وهو متحقق في الاستصحاب دون القاعدة، ومن معارضة القاعدة دائماً لاستصحاب مخالف لها.

[قاعدة المقتضي والمانع]

ومثال القاعدة: كما لو تيقّن بالمقتضي كالنار، وشك في حصول المقتضي - وهو الإحراق - لأجل الشك في وجود المانع، فإنه إنما تيقّن بحصول خصوص العلة والمقتضي، دون أن يكون له يقين مسبق بالإحراق، وإنما من مجرد استصحاب المقتضي يريد إثبات وجود المقتضي والمعلول، أي: الإحراق من خلال أصالة عدم المانع، وأدلة الاستصحاب لا تشمل القاعدة ولا تثبت تحقق المقتضي من خلال اليقين بالمقتضي وأصل عدم المانع؛ لأنه لم يكن للمقتضي والمعلول وجود سابق ليستصحبه، وإنما مورد الاستصحاب فيما لو تيقّن بالمقتضي والمعلول مسبقاً وهو الإحراق، ثم شك في بقائه، أما لأجل استعداده للبقاء كمقدار النقط في المصباح، وهو المراد من الشك في المقتضي أو لأجل وجود مانع من حصول الإحراق، كهبوب الريح مع اليقين باستعداده، كما في الشك في المانع، ومن هنا عرف الفرق بين قاعدة المقتضي والمانع، والشك في المقتضي والمانع.

إذن ففي قاعدة المقتضي والمانع فإن ما هو المتيقّن سابقاً هو العلة أو المقتضي وأما المعلول والمقتضي، فهو لم يكن له حالة سابقة ليكون متيقناً، فلا يجري الاستصحاب في المعلول، وإنما هو لازم عقلي للمستصحب، أي: المقتضي الذي جرى فيه الاستصحاب بمعونة عدم المانع لازمه العقلي ثبوت المعلول والمقتضي.

وقد وقع البحث هل تشمل أدلة الاستصحاب قاعدة المقتضي والمانع أم تختص

بالاستصحاب؟

ولا شك بشمولها للاستصحاب، فهو القدر المتيقّن منها؛ لأنه أخذ في بعضها

البقاء على اليقين السابق والمضني عليه ، وحرمة نقضه ، ومصادقه المتيقن الاستصحاب ؛ لأنه يوجد فيه يقين فعلي بالحدوث ، وشك فعلي بالبقاء ، مع وحدة متعلق اليقين والشك ؛ لأن متعلقهما هو عدالة زيد - مثلاً - ولكن اليقين تعلق بحدوث العدالة يوم الجمعة والشك تعلق ببقائها يوم السبت ، فلا فرق بين متعلقهما وهو العدالة ، وإنما الفرق بين الحدوث والبقاء مع وجود اليقين والشك فعلاً في زمان واحد ، ففي يوم السبت يوجد اليقين بالحدوث يوم الجمعة وشك في البقاء يوم السبت .

ومن هنا ظهر فرقها عن قاعدة المقتضي والمانع :

أما قاعدة المقتضي والمانع كما لو تيقن بصب الماء على الأعضاء وهو المقتضي ، وشك في وجود الحاجب ، وهو الشك في وجود المانع ، ولكن هل يترتب عليهما الغسل أو الطهارة ، فيقال قد أحرز موضوعه ، وأحدهما بالوجدان وهو الصب ، والثاني بالأصل وهو عدم المانع ، وهل يشملها أدلة الاستصحاب ؟
والظاهر عدم الشمول :

١ - لأننا ذكرنا أن مورد أدلة الاستصحاب أن يتعلق الشك بنفس ما تعلق به اليقين وإنما الفرق بالحدوث والبقاء ، وفي القاعدة متعلقهما متعدد ، فقد تعلق اليقين بالمقتضي ، وتعلق الشك بالمانع ، ولم يتعلق الاستصحاب بنفس موضوع الأمر ، بأن كان متيقناً بالغسل أو الطهارة ثم شك في بقائها فتستصحب ، فليست الطهارة نفسها متعلقة لليقين والشك .

٢ - أن استصحاب عدم المانع لا يثبت الغسل ؛ لأن موضوع الأثر هو الغسل لا عدم الحاجب أو المانع ، واستصحاب عدم المانع لإثبات الغسل موضوع الأثر من الأصل المثبت ؛ لأنه لازم عقلي لصب الماء وعدم الحاجب ، فلو كنا نتيقن بهما لثبت اللازم ، ولكن المفروض أن إثبات عدم المانع بالاستصحاب ، ولا يثبت

لازمه العقليّ إلا بالأصل المثبت ، فالمستصحب وهو عدم المانع ليس موضوعاً للأثر الشرعيّ ، وما هو موضوع الأثر وهو الغسل ليس هو المستصحب ، بل هو لازم عقليّ له .

نعم ، لو كان الاستصحاب يجري في نفس المقتضى والمعلول أي الغسل أو الطهارة ، لجرى الاستصحاب والمفروض عدم جريانه فيه .

٣ - أنّ ثبوت المقتضى والمعلول باستصحاب عدم المانع دائماً هو معارض باستصحاب عدم حدوثه ؛ لأنّ المفروض أنّ المعلول مشكوك حدوثاً ، والأصل عدمه ، فدائماً قاعدة المقتضي والمانع تتعارض مع استصحاب عدم المقتضى .

أدلة الاستصحاب

ذكرت في الكتب الأصولية أدلة عديدة على الاستصحاب نذكر هنا بعضها :

الدليل الأول : الإجماع ، كما ذكره الشيخ ، ولكن الظاهر أنه مدركي أو محتمل المدركية ، حيث أن العلماء استندوا في حجته للأدلة الأخرى التي سنذكرها .

الدليل الثاني : السيرة ، ويدل على هذه السيرة أمور :

١ - فإن وجدان كل إنسان يحكم ببقاء كل شيء كان متيقناً بوجوده سابقاً ما دام لم يحصل له يقين بزواله ، بل إن إبقاءه أمر غريزي وفطري في البشر ، ومما يدل على أنه أمر غريزي وفطري وجوده في غير البشر من سائر الحيوانات ، فإن الحيوان يعمل غريزياً على إبقاء الحالة السابقة ، فمثلاً : الطائر حينما يخرج من عشه ويعود إليه ليلاً فإنه يرى غريزياً بقاء عشه ، وإلا لم يعد ليلاً إليه .

٢ - إن الإنسان لو لم يفترض بقاء ما ثبت ووجد سابقاً لاختل نظام المجتمع واختلت الحياة الاجتماعية ، فإن الكثير يتعاملون مع أفراد بعيدين عنهم ويرسلون لهم الأموال والرسائل ، ويسافرون إلى بلدان لرؤية أفراد أو مواضع ، وغيرها الكثير من الشواهد من واقع البشر ، تدل على عملهم بالاستصحاب ، وافترضهم بقاء ما كان ثابتاً في السابق ، وإلا لم يأتوا بهذه الأعمال إذا لم يكونوا معتقدين بالاستصحاب .

٣ - إذا لم يعمل أحد على وفق الحالة السابقة ولم يعمل بالاستصحاب فسوف

يذمه العقلاء ، وهذا الذمّ العقلانيّ دليل على أنّ من لم يعمل بالاستصحاب قد عمل خلاف حكم العقل والعقلاء وسيرتهم .

وعلى كلّ حال ، فإنّ سيرة العقلاء على العمل بالحالة السابقة ممّا لا يمكن إنكارها . قال السيّد البجنورديّ حول هذه السيرة : « إنّ ذلك يظهر بالعيان والوجدان لمن نظر في أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم في معاملاتهم وزياراتهم لأصدقائهم وأقربائهم ، وعياداتهم لمرضاهم وجميع أمورهم ، بل وإن تأمل في أعمال نفسه وحركاته الارتكازيّة يرى أنّه يجري على طبق الحالة السابقة مع الشكّ في ارتفاعها »^(١).

ولا شكّ بحجّيّة هذه السيرة على تقدير ثبوتها ؛ لأنّ الشارع مع القدرة لم يردعهم عن ذلك ، وعدم الردع مع القدرة عليه دليل على الرضا .
ولكنّ البعض ناقش هذا الدليل ووجّه له عدّة اعتراضات :

الأوّل : أنّهم لا يعملون بالاستصحاب في الأمور الخطيرة .

الثاني : بما أنّه لا تعبّد في أعمال العقلاء فلا يعملون بالاستصحاب تعبّداً لأجل مجرد الحالة السابقة ، بل إنّما عملهم لأغراض وأسباب أخرى غير التعبّد .

١ - أمّا بسبب اطمئنّانهم بثبوت الحالة السابقة . إذن فعملهم مستند للاطمئنّان لا الاستصحاب ، كالتاجر الذي يرسل الأموال أو البضائع لتاجر في بلدة أخرى ، لا من باب الاستصحاب بل من باب الاطمئنّان ببقائه .

٢ - أو لأجل رجاء البقاء والاحتياط ، كما لو كان له ابن في بلد آخر ، فهنا حتّى مع الشكّ في حياته ومع ذلك يرسل له الأموال ، حذراً من ابتلاء ابنه بالفقر والجوع ، لا من باب الاستصحاب .

٣ - وقد يكون منشأ الغفلة عن شكّ الفعليّ في بقاء ما كان، كما لو غير بيته وغفل عن ذلك، فإننا نراه ربّما عاد ليلا إلى بيته القديم غفلة منه عن تغيير داره، فلا يوجد شكّ في البقاء، ومن هذا الباب عمل الحيوانات؛ إذ أنها لا تملك الوعي والإدراك ليتصوّر في حقّها اليقين السابق والشكّ اللاحق مع أنّ الاستصحاب إنّما يجري مع الالتفات لوجود اليقين السابق والشكّ اللاحق.

ولكن أشكل على هذه الأدلة: بأنّهم لو عملوا بالاستصحاب، مع حصول الاحتمال أو الظنّ، ويعتبرونه حجةً عندهم بين الموالي والعبيد، فهذا يكفي في حجّيته، وحجّية الظنّ والاحتمال الناشئ منه.

ولكن ربّما يقال: إنّ آيات وروايات النهي عن الظنّ والاحتمال تشمل الاستصحاب، فتكون رادعة عن السيرة.

ولكن ذكرنا في بحث حجّية الخبر الواحد، أنّ هذه النصوص لا يمكن أن تكون رادعة عن سيرة العقلاء على العمل؛ لأنّ المراد من الظنّ في النصوص الظنون الضعيفة القائمة على الأوهام، بالإضافة إلى أنّ السيرة المستحكمة لا تكفي في الردع عنها، الأدلة العامة، بل لا بدّ من أدلة رادعة خاصّة مصرّحة بها.

الدليل الثالث: الروايات الدالة على حجّية الاستصحاب، وهي عديدة نكتفي بذكر بعضها لاشتراكها غالباً في طريقة الاستدلال، ولأنّ ما نذكرها عمدتها:

منها: صحيحة زارة^(١): «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يَا زُرَّارَةُ، قَدْ تَنَامُ الْعَيْنُ وَلَا يَنَامُ الْقَلْبُ وَالْأُذُنُ، فَإِذَا نَامَتِ الْعَيْنُ وَالْأُذُنُ وَالْقَلْبُ وَجَبَ الْوُضُوءُ.

قلت: فإنّ حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ،

(١) تهذيب الأحكام: ١: ٨. وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

حَتَّى يَجِيءَ مِنْ ذَلِكَ أَمْرٌ بَيِّنٌ ، وَإِلَّا فَإِنَّهُ عَلَى يَقِينٍ مِنْ وُضُوئِهِ ، وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقِينٍ آخَرَ» .

حيث حكم بعدم نقض ما يتيقن به سابقاً - كالوضوء - بالشك اللاحق ، وإنما ينقضه ويرفع اليد عن وضوئه إذا حصل له يقين لاحق بنقضه ، كما لو تيقن بالنوم أو الحدث ، وهذا هو الاستصحاب ، عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق .

وفي الرواية فقرتان :

إحداهما : « الرجل ينام ... » وفيها سؤال عن شبهة حكمية ، أي : عن حكم الخفقة والخفتين ، وإنما اشتبه أما لأجل الشبهة المفهومية حيث يعلم أن النوم ناقض ، ولكن لا يعلم شمول مفهومه للخفقة من حيث السعة والضيق في مفهوم النوم ، أو لأجل أنه يعلم أن الخفقة ليس نوماً ولكن يسأل عن كونه ناقضاً مستقلاً ، فأجاب بعدمه ، وهذه الفقرة لا علاقة لها بالبحث .

والثانية : فقرة « فَإِنْ حُرِّكَ » وهذه تدل على الاستصحاب ، وأنه ما دام لم يتيقن بالنوم فيجري استصحاب الوضوء .

وفي الرواية : « وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ وَإِنَّمَا تَنْقُضُهُ بِيقِينٍ آخَرَ »^(١) وهذا هو الاستصحاب .

ولا تختص هذه القاعدة بمورد الرواية بل تشمل كل مورد فيه يقين سابق وشك لاحق ، والدليل على هذا التعميم :

١ - أن الرواية تشير إلى علة وقاعدة عقلائية ارتكازية والحكم المعلل بعلة ارتكازية لا يختص بمورد الرواية بل يشمل غيره ، ولا موجب لحملها على خصوص المورد .

ربّما يقال: إننا أنكرنا وجود سيرة عقلانيّة تعبدية عند العقلاء على الاستصحاب؛ لأنّ ما هو موجود عند العقلاء ليس من الاستصحاب، فإنّ مورد سيرة العقلاء أن يكون هناك مطلوب وهدف واحد، ولكن له طريقان: أحدهما متيقّن، والثاني مشكوك، فيختارون المتيقّن، فمتعلّق اليقين والشكّ هي المطلوب الواحد، بينما في مورد الاستصحاب، فإنّ المتعلّق اثنان، فإنّ متعلّق اليقين هو الحدوث، ومتعلّق الشكّ هو البقاء.

ولكن يقال: إنّه وإن لم توجد سيرة عقلانيّة على مورد الاستصحاب نفسه، ولكنّ الشارع من خلال روايات الاستصحاب أدخل مورد الاستصحاب اعتباراً في مجال السيرة وطبق السيرة اعتباراً على الاستصحاب، فالتطبيق والتعميم تعبديّ، فالشارع يرى أنّه يوجد في مورد الاستصحاب طريقان: أحدهما مأمون هو الاعتماد على اليقين السابق، ومشكوك وهو الأخذ بالشكّ اللاحق، فالقاعدة العقلانيّة وعموميّتها مسلّمة عند العقلاء، وكذلك ما دخل فيها تعبداً، والتعليل عادة لا بدّ أن يكون بأمر ارتكازي عقلانيّ عند المخاطب ليقبله.

ومما يؤيد عموميّتها قوله في بعض الروايات: «أبداً» بعد قوله: «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»، فإنّه إشارة إلى أنّ عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة كلّية ارتكازيّة لا اختصاص لها بمورد دون آخر، وهذه الكلمة «أبداً» بمنزلة كلمة «لَا يَنْبَغِي» في روايات أخرى، دالة على هذه القاعدة الارتكازيّة العقلانيّة العامّة.

٢ - إضافة إلى ذكر هذه القضية في روايات وقضايا أخرى، وهو يدلّ على عدم اختصاصها بمورد دون آخر.

٣ - إضافة إلى أنّ ظاهرها عرفاً: أنّ الاستصحاب إنّما جرى وكان حجّة لأجل ما في اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء من خصوصيّة لا لخصوصيّة في المورد، ومثل هذا اليقين والشكّ متوفّران في كلّ موارد، أي: العلّة للاستصحاب هو اليقين والشكّ لا خصوصيّة المورد، والعلّة تعمّم الحكم من مورد النصّ لغيره.

ومن هذه الروايات : صحيحة أخرى لزرارة : « قال : قلت له : أصاب ثوبي دم رعا ف أو غيره أو شيء من المنى ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن في ثوبي شيئاً وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك - أي : بعد الصلاة - ؟ قال : **تُعِيدُ الصَّلَاةَ ، وَتَغْسِلُهُ** . قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت - إجمالاً - أنه قد أصابه ، فطلبتة - فحست - ولم أقدر عليه ، فلما صليت وجدته ؟ قال **لَا** : **تَغْسِلُهُ وَتُعِيدُ** - الوضوء (لوجود العلم السابق به وإن كان إجمالاً) - قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ، ولم أتيقن بذلك ، فنظرت فلم أر شيئاً ، فصليت فرأيت فيه (فيوجد يقين سابق على الظن والفحص بالطهارة ويقين لاحق لهما) ، قال : **تَغْسِلُهُ وَلَا تُعِيدُ الصَّلَاةَ** . قلت : لم ذلك ؟ قال : **لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَدًا** ^(١) .

وكان له يقين سابق على الشك والفحص بالطهارة ، وشك لاحق ، فاستصحب الطهارة ودخل الصلاة وهو محرز للطهارة بالاستصحاب ، وشرط صحة الصلاة إحراز الطهارة ولو استصحباً ، لا الطهارة الواقعية من الخبث ، ولعله إنما علل عدم الإعادة بالاستصحاب لا بإحراز الطهارة لأجل التنبيه على حجية الاستصحاب ، فإن الاستصحاب وإن كان موجباً لإحراز الطهارة ، وفي المورد يوجد إحراز الطهارة وهو شرط الصلاة ، ولكن هذا الإحراز ناشئ من الاستصحاب ، ولكن إنما يعبر بالاستصحاب ولم يعبر بالإحراز ، مع أنهما في الرواية واحد ، لأجل التأكيد على حجية الاستصحاب ، والتنبيه عليه .

والملاحظ : أنه ليس المراد من اليقين هو ما حصل بعد الفحص ؛ لأن هذا اليقين قد انتقض بسبب رؤية الدم بعد الصلاة ، فيكون من قاعدة اليقين والشك الساري ، حيث سرى الشك إلى ذلك اليقين بالحدوث بعد الفحص فأزاله ، وتخرج الصحيحة

عن مجال الاستصحاب ، بل المراد منه اليقين قبل الشكّ والفحص ، وهذا ما لا يزيله رؤية الدم اللاحقة ، بل باقٍ حتّى بعد ذلك ، وهو يبرّر الدخول في الصلاة ؛ لأنّه تحقّق شرطها ، وهو إحراز الطهارة المستند للاستصحاب وفي الواقع أنّ لصحة الصلاة إحراز الطهارة ولو حصل من الاستصحاب لا الطهارة الواقعيّة فيصح الاستدلال بها على الاستصحاب .

ومنها : صحيحة ثالثة لزرارة : « وَإِذَا لَمْ يَذَرِ فِي ثَلَاثٍ هُوَ أَوْ فِي أَرْبَعٍ ، وَقَدْ أَحْرَزَ الثَّلَاثَ ، قَامَ فَأَصَافَ إِلَيْهَا أُخْرَى وَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ ، وَلَا يَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ ، وَلَا يَدْخُلُ الشَّكُّ فِي الْيَقِينِ ، وَلَا يَخْلُطُ أَحَدُهُمَا بِالْآخَرِ ، وَلَكِنَّهُ يَنْقُضُ الشَّكُّ بِالْيَقِينِ وَيُسَمُّ عَلَى الْيَقِينِ فَيُبَيِّنُ عَلَيْهِ وَلَا يَعْتَدُ بِالشَّكِّ فِي حَالٍ مِنَ الْحَالَاتِ »^(١) ، فإنّه ذكر في الصحيحة أنّه يستصحب عدم الإتيان بالركعة الرابعة ، وهذا يدلّ على حجّية الاستصحاب .

ولكن قيل : إنّ هذا الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة متّصلاً بينما الحكم الشرعيّ هو إتيانها منفصلة ؛ وذلك لأنّ مقتضى الاستصحاب أن نعمل في حالة الشكّ كما كنت تعمل في حالة اليقين ، فلو كان متيقناً بعدم الرابعة فيأتي بها منفصلة ، وكذلك في حالة الشكّ ، فتكون الرواية في مقام بيان قاعدة الاشتغال لا الاستصحاب ، فمعنى اليقين ، هو اليقين بالإتيان الحاصل بالإتيان بركعة منفصلة ، وليس المراد منه اليقين بعدم الإتيان بركعة لتدلّ على الاستصحاب .

ويمكن أن يقال : إنّ الاستصحاب يحكم بعدم الإتيان بالركعة ، ولكن قاعدة الاشتغال تقتضي الإتيان بها منفصلة ؛ إذ لعلّه في الواقع كان قد جاء بها فيكون الإتيان بها متّصلاً ممّا يوجب زيادة ركعة ، فيتعاون الاستصحاب وقاعدة الاشتغال في ذلك ، فقاعدة الاشتغال وحكم الشارع بالإتيان بالركعة الرابعة منفصلة متوقّف على عدم الإتيان بالركعة ، واستصحاب عدم الرابعة يفتح موضوع الاشتغال ،

(١) الكافي : ٣ : ٣٥٢ . تهذيب الأحكام : ٢ : ١٨٦ ، الحديث ٤١ .

فالاشتغال لا ينفي الاستصحاب ، بل يتوقف عليه ، وليس المراد من اليقين اليقين اللاحق بالإتيان الحاصل من الاحتياط ، لتخرج عن مورد الاستصحاب ، وإنما المراد اليقين بعدم الإتيان السابق كما هو ظاهر الرواية .

ويؤيد أن المراد من اليقين في الصحيحة اليقين السابق بعدم الإتيان بركعة لا اليقين اللاحق الحاصل من الإتيان بركعة زائدة الحاصل من العمل بالاحتياط ، وكذلك يدل على إفادتها الاستصحاب المتوقف على اليقين السابق : الاستدلال بنفس هذه القضية والجملة بعينها في روايات سابقة على الاستصحاب واليقين السابق والشك اللاحق .

وهناك روايات أخرى تدل على الاستصحاب تراجع الموسعات .

شروط جريان الاستصحاب وأركانه

نذكر شروطاً لجريان الاستصحاب ، نعالج بها الكثير من المسائل والشبهات في باب الاستصحاب ، وتعتبر قواعد عامة في الاستصحاب .

الشرط الأول: اليقين السابق بحدوث شيء : كما لو تيقّن بوجود الطهارة - مثلاً - فإذا شكّ في أصل الحدوث كما لو شكّ في أصل حدوث الطهارة دون أن يملك يقيناً عليها ، فلا يجري الاستصحاب ، والمراد من اليقين انكشاف واقع متعلّقه وجداناً أو تعبّداً ، لذلك يشمل القطع بالحالة السابقة والأمانة عليه ؛ لأنّ في كليهما يوجد انكشاف للواقع ، ولكنّ المراد الأمانة المعتبرة ، فيكون الاستصحاب متممّاً للدليل السابق ، فالأمانة دلّت على ثبوت الحكم للمتعلّق في الحالة السابقة ، والاستصحاب دلّ على بقاءه وامتداده للمتعلّق في الحالة اللاحقة . وأمّا ذكر اليقين في أدلّة الاستصحاب ، فإنّه لا خصوصيّة ولا موضوعيّة له .

١ - بل أمّا أنّ ذكره لأجل تصوير الشكّ في البقاء ، وأنّ الاستصحاب إنّما يكون حجّة في الشكّ في البقاء دون أن يكون حجّة في الشكّ في الحدوث ، فلو لم يذكر اليقين بالحدوث ، بل قال (اعمل بالشكّ) فربّما لم يفهم أنّ التعبد وتأثير الاستصحاب يتعلّق بالبقاء .

٢ - أو أنّ المراد من اليقين هو الطريقيّ ، وتقوم الأمانة مقامه ، فالمراد منه كلّ ما يوجد طريق وحجّة على حدوث الحكم سابقاً ، فبالاستصحاب يحكم ببقائه ، وفي مورد الأمانة وإن لم يوجد يقين وجدانيّ بالحدوث ، ولكن توجد أمانة عليه ،

فمفاد أدلة الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت الشيء أو الحكم وبقائه .

الشرط الثاني: الشكّ اللاحق في البقاء : أي الشكّ ببقاء ما تيقّن بحدوثه ، فإن تيقّن بالبقاء أو بعدم البقاء أو قامت أمانة معتبرة عليه فلا يجري ؛ لأنّ موضوع الاستصحاب الشكّ في البقاء ، ومع اليقين أو الأمانة المعتبرة في مرحلة البقاء فلا يبقى الشكّ ، ويلزم التأكيد على أنّ الشكّ اللاحق يجب أن يتعلّق بخصوص البقاء مع الحفاظ على يقينه السابق ، وأمّا لو شكّ في أصل الحدوث لا البقاء فلا يجري الاستصحاب .

والمراد من الشكّ ما يقابل اليقين بمعنييه الوجدانيّ والتعبدّي ، سواء كان شكّاً بالمعنى المنطقيّ ، أي : تساوي الطرفين ، أو ظناً غير معتبر أو وهماً . ويستفاد أنّ المراد من الشكّ ذلك من نفس أخبار الاستصحاب حيث جعل الغاية له « وَإِنَّمَا تَنفَضُّهُ بِيَقِينٍ آخَرَ »^(١) ، فما يمنع من الاستصحاب وينقض اليقين السابق هو اليقين اللاحق ، وأمّا غيره من الشكّ والظنّ فلا يمنع منه ، وأمّا الظنّ المعتبر فملحق باليقين تعبدّاً .

الشرط الثالث: أن يكون المستصحب أمّا حكم شرعيّ ، كالطهارة أو موضوع ، ولكن له حكم شرعيّ ، كالكرزية والزوجيّة ، وأمّا إذا لم يكن حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعيّ ككروية الأرض - مثلاً - فلا يجري الاستصحاب ؛ إذ أي أثر وحكم شرعيّ يترتب عليها فإنّما يتصوّر التعبدّ بالبقاء وجريان الاستصحاب فيما لو ترتّب الحكم الشرعيّ على جريان الاستصحاب حين الشكّ .

(١) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ و : ٤٧٣ ،

الباب ٤٤ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ و : ٣٥٦ ، الباب ٤٤ من أبواب الحيض ،

الحديث ٢ .

أو فيما كان أمر وضعه ورفعه بيد الشارع بما هو شارع، وهو الحكم الشرعي أو موضوعه باعتبار حكمه.

ولا فرق بين تعلّق اليقين (وجود) الحكم كما قلنا أو (عدمه) كما لو استصحب عدم التكليف في الأزل، أو قبل البلوغ، كما لو شكّ هل جعلت حرمة شرب التتن أو لا، فيستصحب (عدمها)، وسيأتي توضيحه أكثر في مبحث الأصل المثبت.

ولا فرق في الحكم الشرعي بين أن يكون تكليفاً أو وضعياً.

ومعنى التكليفي: بأن يكون أحد الأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة، ويُعرّف بالخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين إقتضاءً أو تخييراً، فهو يقتضي اختيار أحد الطرفين الفعل أو الترك، تعييناً أو تخييراً.

والحكم الوضعي: وهو غير الأحكام الخمسة من المجعولات الشرعية، وما يجعله الشارع لا ينحصر بالخمسة، بل يشمل غيرها، والمستصحب يكفي فيه كونه مجعولاً شرعياً وإن لم يسمّ حكماً أو حكماً تكليفاً، وهذا المجعول الشرعي الوضعي سواء كان إيجاد الشارع لصفة في الفعل أو الشيء، أو إمضاء لتلك الصفة. ويكفي في الاستصحاب أن يكون المستصحب أو أثره حكماً مجعولاً شرعياً، سواء كان مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع، كبعض الأحكام الوضعية فيكفي في صدق الحكم والجعل انتهائه للجعل الشرعي ولو تبع الحكم التكليفي.

فالتكليفي والوضعي كلاهما يؤخذ من الشرع، ويكفي ذلك في جريان الاستصحاب فيه، كجعل الشرطية مثل جعل الاستطاعة شرطاً لوجوب الحج، وكإيجاد الزوجية والملكية للشيء أو إمضاءها.

والحكم التكليفي والوضعي يختلفان مورداً، فقد يوجد حكم وضعي دون التكليفي، كما في وطء الصبي، حيث تتحقّق الجنابة (حكم وضعي) ولا يتحقّق التكليفي (وجوب الغسل) فحتّى لو اغتسل فلا أثر له، بل لا بدّ من الغسل بعد

البلوغ، وإتلاف الصبي له حكم وضعي وهو الضمان دون أن يوجد تكليف في حقه .
وقد يوجد التكليفي دون الوضعي ، كحرمة الكذب (تكليفي) وليس له حكم وضعي .

وقد يجتمعان : (الإتلاف بسبب الضمان ويحرم ارتكابه) .

وقد اختلف في الوضعي هل يمكن جعله استقلالاً أو لا يمكن ، وإنما هو منتزع من حكم تكليفي .

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله : أنه لا يمكن جعله استقلالاً ، بل لا بد أن يجعل حكم تكليفي وينتزع منه الحكم الوضعي ، فيجعل وجوب الصلاة عند الدلوك وينتزع منها سببية الدلوك ، أو يجعل وجوب الصلاة لأمر فينتزع منها الجزئية والشرطية ، أو يجعل وجوب النفقة ، أو جواز الاستمتاع فينتزع الزوجية ، أو يجعل جواز التصرف فينتزع الملكية .

والحق أن الأحكام الوضعية يمكن جعلها استقلالاً وابتداءً ؛ لأنها أمور اعتبارية والاعتبار خفيف المؤونة ، والأحكام الوضعية أنواع كثيرة كالشرطية والسببية والمانعية والقاطعية والعلئية والعلامية ، كخفاء الجدران علامة على البعد الخاص ، وهذا البعد علة لوجوب القصر والصحة والبطلان .

فالحكم الوضعي يشمل كل ما هو ليس بتكليف مما له دخل في التكليف ، كالاستطاعة شرط لوجوب الحج ، أو في متعلقه - كالطهارة شرط للصلاة - أو في موضوعه - كالزوجية لجواز الاستمتاع ، أو وجوب النفقة - أو ليس له دخل في الحكم التكليفي ولا في متعلقه أو موضوعه ، ولكن يطلق عليه الحكم في كلمات العلماء ، كالحجبة بالنسبة للأمارات .

ومن جملة الأحكام الوضعية المانعية والرافعية والقاطعية ، ويجدر توضيح الفرق بينها لكثرة ترددها في باب الاستصحاب :

المانع: ما منع من حدوث الشيء ، مثل عروض الحيض قبل وقت الصلاة مانع من وجوبها ، وقد يطلق على الشيء الذي يتقيد العمل ، مثل الصلاة بعده ، بأن كان المطلوب عدم اقتران خصوص الأجزاء به ، كالحركة .

القاطع: ما هدم الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة ، كاستدبار القبلة .

الرافع: ما منع من بقاء الشيء ، كعروض الحيض بعد دخول الوقت ، رافع للتكليف الذي تحقق بدخول الوقت .

الشرط الرابع: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من جميع الجهات ، موضوعاً ومحمولاً ، والنسبة والحمل والرتبة ، ويستثنى من ذلك الزمان رفعاً للتناقض ؛ لأنّ الزمان كاللحظة المعيّنة غير باقي في حالة الحدوث لحالة البقاء ، ليتحدّ فيهما ، وإنّما استثنى الزمان ؛ لأنّه في الغالب ليس من القيود المقومة للموضوع وإنّما من الحالات التي لا يضرّ زوالها في بقاء الموضوع ، إلّا أن يؤخذ الزمان مقوماً للموضوع ، كالوقت لصوم رمضان أو لصلاة الظهرين - مثلاً - ففي مثال استصحاب طهارة الكرّ ، لو شككنا فيها ففي القضية المتيقنة الموضوع هو الكرّ والمحمول الطهارة ، فلا بدّ أن يكون الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة الكرّ والطهارة ، مع الفرق بأنّه في المتيقنة يوجد يقين بحدوث الطهارة بينما في المشكوكة شكّ ببقاء الطهارة .

إذن ففي حالة الشكّ يراد استصحاب طهارة الكرّ ، وأمّا إذا تيقّن بطهارة الكرّ ، ولكنّه أراد استصحاب نجاسة الكرّ أو طهارة شيء آخر غير الكرّ - كالكتاب مثلاً - فلا يجري الاستصحاب لعدم اتّحادهما بالموضوع والمحمول ؛ وذلك لأنّه مع تعدّد الموضوع فلا يصدق الشكّ في البقاء ، وإنّما يكون من الشكّ في أصل حدوث الحكم للموضوع الجديد .

الشرط الخامس: اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، بمعنى أن لا يتخلّل بينهما

أصل من يقين آخر، وسيأتي توضيحه في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، ولم يتقبله البعض.

الشرط السادس: سبق اليقين على الشك، ليم صدق عدم نقض اليقين بالشك، وتدلل عليه صريحاً أخبار الاستصحاب «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ»، وأما إذا تأخر اليقين على الشك فلا تشمل أدلة الاستصحاب، كما سنوضحه في أقسام الاستصحاب.

الشرط السابع: وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك، ولعل هذا الشرط من فروع الشرط الرابع، ولكن مع توضيح وتعميق أكثر مع اختصاصه بالموضوع.

والمراد من وحدة الموضوع بقاء الموضوع نفسه إلى زمان الشك دون أن يتغير لموضوع آخر؛ إذ ربما طرأ على الموضوع بعض التغيرات في حالة الشك فبدلته لموضوع آخر.

والمراد من الموضوع في الاستصحاب: ما يعرض عليه المستصحب، فإذا كان المستصحب كَرَيَّة الماء فالموضوع الماء والمستصحب الكَرَيَّة، وإذا كان المستصحب طهارة الثوب فالموضوع الثوب والمستصحب الطهارة، فلا بد من وجود الماء في اللاحق والسابق، أي: في القضية المتيقنة والمشكوك. إذن يجب أن يكون الموضوع واحداً ويبقى دون تغييره لموضوع آخر، وإلا إذا تغير الموضوع وصار موضوعاً آخر فيكون إسرء الحكم من ذلك الموضوع إلى هذا الموضوع الجديد من القياس؛ لأن معناه -كما ذكرنا- إسرء حكم من موضوع لآخر، وليس من الاستصحاب الذي هو إسرء الحكم للموضوع نفسه من السابق لللاحق.

بالإضافة لما ذكرناه مع تعدد الموضوع لا يكون الشك في البقاء، وإنما من الشك في أصل الحدوث والثبوت، أي: حدوث الحكم للموضوع الجديد وليس

هو من الشك في بقاء الحكم للموضوع السابق .

وأما الميزان في الوحدة : فهو النظر العرفي ، فالعرف بحسب فهمه العرفي هو الذي يرى ويحكم ببقاء الموضوع ووحدته ، وليس الميزان النظر العقلي الدقيق ؛ إذ ربّما يرى العقل بنظره الدقيق عدم وحدة الموضوع ، بينما العرف يرى وحدته ، والخطابات الشرعية منزلة على الفهم والنظر العرفي ، وليس على النظر العقلي الدقيق .

ومن الواضح أنّ الإنسان لا يشك في بقاء الحكم الشرعي ، إلا إذا حصل تغيير ما في الموضوع ، وإلا إذا كان الموضوع باقياً بنفسه فلا مجال للشك في الحكم ، فلا معنى للاستصحاب ، بل يثبت الحكم للموضوع بدليله الأولي ، ولكن لا بدّ من مراجعة العرف ليرى أنّ هذا التغير يؤدي لتغير الموضوع وتبدله أو لا .

وتغير الموضوع على أقسام نذكرها ونذكر مدى تأثيرها على جريان الاستصحاب :

١ - أن يكون القيد الذي تغير بأن كان موجوداً فانعدم أو كان معدوماً فوجد (مقوماً) للموضوع بنظر العرف ، بحيث صار موضوعاً آخر لا بقاء الحكم للموضوع الأول ، كما في جواز التقليد ، فإن موضوعه العالم ، فلو زال العلم من الشخص وصار جاهلاً يكون موضوعاً آخر ؛ إذ العلم مقوم لموضوع جواز التقليد في نظر العرف ، والعالم والجاهل موضوعان لا موضوع واحد تغيرت حالة من حالاته .

وكما لو أُلقي الكلب في مملحة فصار ملحاً ، فهنا تغيرت صورته النوعية فصار نوعاً آخر ، فكان كلباً فصار ملحاً .

ففي مثل ذلك لا يجري الاستصحاب لعدم صدق النقض على عدم ترتيب أثر اليقين السابق حين الشك ، فلا يكون مشمولاً لأدلة الاستصحاب ؛ لأنّ جريان الاستصحاب - كما ذكرنا - متوقف على صدق عنوان (النقض) المذكور في الروايات .

٢ - أن يكون القيد (حالة) من الحالات العارضة و (عرضاً) في نظر العرف دون أن يكون (مقوماً) للموضوع في نظر العرف، بحيث يرى العرف أن الموضوع بنفسه باقٍ، وإنما تغيّرت بعض حالاته غير المؤثرة في نفس الموضوع، كما إذا قال المولى: (أكرم هذا القائم) فشك في وجوب إكرامه بعد الجلوس، فإن العرف يرى القيام والجلوس من الحالات، ويرى بقاء الموضوع بحيث لو ثبت وجوب الإكرام حال جلوسه كان بقاءً للحكم الأول الثابت في حال قيامه، لا حدوث حكم جديد، ولا شك في جريان الاستصحاب في هذا القسم من أجل بقاء الموضوع.

٣ - أن يشك في أن القيد (مقوم) للموضوع أو أنه من (الحالات والأعراض العرفية) كالماء المتنجس المتغير، فبعد زوال التغير بنفسه يشك في بقاء النجاسة؛ لعدم العلم بأن التغير (مقوم) موضوع الحكم بالنجاسة، أو من قبيل الحالات. والشك في بقاء الحكم في هذا القسم قد يتحقق أيضاً في الشبهة المفهومية، كما إذا شكنا أن الغروب الذي هو الغاية لوقت صلاة الظهرين، هل هو عبارة عن استتار القرص أو عن ذهاب الحمرة المشرقية من قمة الرأس.

ولا يجري الاستصحاب في هذا القسم كالقسم الأول؛ إذ مع الشك في كون القيد الزائل مقوماً للموضوع، لم يحرز اتحاد القضيتين في الموضوع، ولا بد من إحراز اتحادهما، ومع الشك في وحدة الموضوع للشك في كون القيد الزائد مقوماً فلا يبقى الموضوع، أو حالة فيبقى، فلا يحرز وحدة الموضوع ومعه فلا يحرز اتحاد القضيتين، فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق، فيكون التمسك بأدلة الاستصحاب فيه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

إذ لا يعلم أنه لو لم يعمل باليقين السابق ورفع يده عن الحكم السابق، هل هو نقض لليقين بالشك، فيما إذا كان الموضوع واحداً فيحرم ويجري الاستصحاب، أو أنه ليس نقضاً لليقين بالشك لأن الموضوع متعدّد فلا يحرم ولا يجري الاستصحاب.

إذن يعتبر في جريان الاستصحاب العلم بكون القيد غير مقوم للموضوع؛ ليحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

ومن هنا وقع الكلام: أن الميزان في وحدة الموضوع وكون القيد مقوماً أو حالة بنظر العرف أو العقل.

فإذا كان الميزان (النظر العقلي) فلا بد أن لا يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية في أي مورد؛ لأنه لا يحصل شك في بقاء الحكم إلا إذا حصل تغير ما في الموضوع؛ إذ لو كان الموضوع باقياً دون أن يتغير فيه أي شيء، لم يحصل شك في الحكم، وإنما نتيقن ببقائه، ومعه فلا مبرر لجريان الاستصحاب؛ لأن العقل بنظره الدقيق مع التغير القليل أيضاً يرى بأن هذا الموضوع غير الموضوع السابق؛ لأن الموضوع السابق كان بدون هذا التغير والموضوع اللاحق كان مع التغير.

وعليه فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجية كحياة زيد وغيرهما، مما يكون الموضوع فيه في القضية المشكوكة عينه في القضية المتيقنة عقلاً؛ لأن الموضوع للحياة المشكوكة هو زيد، وهو باق بنفسه سابقاً ولاحقاً، وإنما الشك في حياته.

ولا أقل من الشك في جريان الاستصحاب مع حصول هذا التغير واحتمال دخله في الحكم الشرعي، فيما لو قلنا إن الميزان هو النظر العقلي، فلا بد أن لا يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية في كل مورد شك في بقاء الحكم بسبب زوال خصوصية في الموضوع يحتمل دخلها في الحكم، كما لو زال التغير بالنجاسة بنفسه من الماء المتغير لا باتصاله بالكر، أو لو كان يجب الصوم على شخص وشك في بقاء وجوبه لزوال خصوصية فيه - كالسلامة مثلاً - وبنظر العقل فإن الموضوع قد تغير ولم يبق بخصوصياته؛ إذ في السابق كان ماء مع التغير بالنجاسة وفي اللاحق يوجد ماء بدون تغير بالنجاسة فتعدّد الموضوع، فلا يجري الاستصحاب لأجل تعدّده، ولعل اعتبار الملاك في وحدة الموضوع في نظر العقل من أسباب القول

بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية .

وأما لو كان الميزان (النظر العرفي) إذا شك في بقاء الحكم لأجل تغير بعض خصوصيات الموضوع غير المقومة ، بل كانت من الحالات - كالجلوس والقيام والنوم بالنسبة للإنسان - فالعرف يرى أن هذه الخصوصية الزائلة غير دخيلة في بقاء الموضوع ، وأن الموضوع باق بنفسه ، وأما صفة القيام والجلوس والنوم - مثلاً - لا توجب تغير الموضوع وتعّد الحالة السابقة واللاحقة ، وأنها ليست من الأوصاف المقومة للموضوع ؛ لأن العرف - كما ذكرنا - يرى بعض الأمور مقومة للموضوع وبعضها غير مقومة ، فلا بد من إحراز بقاء الموضوع عرفاً في جريان الاستصحاب .

أما إذا تيقّن في بقاء الموضوع أو شك فيه عرفاً فلا يجري الاستصحاب ؛ لأنه مع اليقين بعدم بقاء الموضوع لا يكون رفع الحكم عنه من نقض اليقين بالشك ؛ لأن إحراز نقض اليقين بالشك إنما يتحقّق في مورد العلم ببقاء الموضوع ، وكذا مع الشك في بقاء الموضوع ، كما لو شك أن الخصوصية المتغيرة مقومة أو حالة يشك في (نقض اليقين بالشك) وصدقه على هذا المورد المشكوك ، فيكون التمسك بدليل الاستصحاب فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

أقسام الاستصحاب

الاستصحاب ثلاثة أقسام:

الأول: الاستصحاب المتعارف أو الحالي: أن يكون المتيقن سابقاً للمشكوك فعلياً لاحقاً.

الثاني: الاستصحاب الاستقبالي: أن يكون المتيقن فعلياً والمشكوك فيه استقبالياً، كما لو كان المكلف في يوم الجمعة وتيقن بعدالة زيد في يوم الجمعة، وشك في بقاء عدالته للمستقبل ليوم السبت - مثلاً - فيستصحب عدالته.

وقالوا: بأن أدلة اعتبار الاستصحاب شاملة لهذا القسم من الاستصحاب «لَا يُنْقَضُ الْيَقِينُ أَبَدًا بِالشَّكِّ»^(١) لوجود الشك اللاحق بعد اليقين السابق، وقد ذكرنا أن المقوم للاستصحاب يقين سابق وشك لاحق، وهو موجود هنا.

ولهذا الاستصحاب شواهد كثيرة في الفقه، كما لو كان المكلف معذوراً في أول الوقت من استعمال الماء، ويشك في بقاء عذره لآخر الوقت، فإن قلنا بعدم اعتبار الاستصحاب الاستقبالي فلا يجوز البدار بالتيمم بل عليه الانتظار، وأما لو قلنا باعتباره فيجوز له البدار بالتيمم، فإنه متيقن أول الوقت بوجود العذر ويشك في بقاءه لآخر الوقت، فيستصحب بقاءه بهذا الاستصحاب، ولذلك لو ارتفع العذر أثناء الوقت فإن أجزاء عمله وصلاته المستندة لهذا التيمم متوقفة على أجزاء

(١) وسائل الشريعة: ١: ٤٧٣، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري وعدمه .

ومنها: ما ذكر في ثمرات الفرق بين الكشف الحقيقي والحكمي في إجازة البيع الفضولي ، فإذا وطأ المشتري الجارية قبل إجازة مالکها فأجاز ، فإن الوطاء على الكشف الحقيقي حرام ظاهراً ، لأصالة عدم الإجازة ، ومرادهم الاستصحاب الاستقبالي ، فإن المشتري الأصيل قبل الإجازة يشك هل سيصدر من المالك إجازة في المستقبل ، فهو الآن متيقن بعدم الإجازة ويشك في صدورها بعد ذلك ، فيستصحب عدم صدورها بالاستصحاب الاستقبالي .

ومنها: لو رأى المأموم الإمام في حال الركوع ، ويشك في قيامه لو التحق به ، فيستصحب بقاءه على الركوع ويجوز الائتمام به لذلك .

ومنها: ما ذكره في مبحث المقدمة المفوتة في وجوب تعلم الأحكام قبل زمانها ، أنه لو شك بالابتلاء بها وعدم ابتلائه ، فإنه لو علم بالابتلاء وجب عليه التعلم ، ولو علم بعدم الابتلاء فلا يجب التعلم ، فإنه تيقن فعلاً بعدم الابتلاء ، ويشك في بقاء عدم ابتلائه في المستقبل ، فيستصحب عدم الابتلاء .

وقد ذكره السيد الخوئي رحمته الله في المحاضرات تبعاً لغيره ، وذهب إلى شمول أدلة الاستصحاب الاستقبالي .

الثالث: الاستصحاب القهقري: بأن كان متيقناً فعلاً ولكن يشك في وجود هذا المتيقن في السابق ، كما لو كان متيقناً بالطهارة في يوم السبت ويشك أنه كان على الطهارة في يوم الجمعة أو لا ، فقد ذكروا لا يجري هذا القسم من الاستصحاب ، بأن يحكم بوجود الطهارة في يوم الجمعة ؛ وذلك لأن أدلة الاستصحاب لا تشملها ، فإن مفادها أن اليقين لو تحقق في الخارج سابقاً فلا ينتقض ولا يرتفع بالشك اللاحق المتأخر عن اليقين ، وأما في هذا القسم فإن الشك السابق قد انتقض باليقين اللاحق ، ففي هذا القسم شك سابق ويقين لاحق ، لا يقين سابق

وشك لاحق .

نعم ، يجري الاستصحاب القهقرائي في الشك في المفاهيم ، كما لو تيقنا بأن هذا اللفظ في زماننا الحاضر له معنى ، وشككنا هل له هذا المعنى في الزمان السابق ، فيحكم بأن معنى اللفظ سابقاً هو معناه الحالي ولم يتغير معناه ، ويسمى هذا بأصالة عدم النقل ، ولكن هذا الأصل من الأصول العقلية الجارية عند العقلاء في باب الألفاظ ومعرفة معانيها ، ولا علاقة له بالاستصحاب الذي هو من الأصول العملية التعبدية .

تنبيهات الاستصحاب

التنبيه الأول :

الاستصحاب في الشبهات الحكمية

إذا أريد من خلال الاستصحاب إثبات حكم كلّي لموضوع كلّي، كما لو لم يوجد دليل لفظي يثبت لنا الحكم الكلّي لموضوع كلّي، وكان لنا يقين بثبوت الحكم الكلّي في زمان سابق ثم شككنا في بقاءه، فهل يمكن لنا إثباته من خلال الاستصحاب أو لا؟

كما لو فرضنا الشك في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع اليقين بثبوته في زمان الحضور، ولم نظفر في الأدلة اللفظية ما يدل على الحكم فنستصحب وجوبها لزمان الغيبة، وكذلك لو شك في طهارة الماء الذي كان متغيراً بالنجاسة، ثم زال تغيره بنفسه بفعل الهواء أو الشمس لا بأتصاله بالكر، فهنا نشك في حكم هذا الماء شرعاً، فهل يمكن لنا بالاستصحاب إثبات حكم شرعي كلّي أو لا؟

ومن الأمثلة ما ذكره صاحب الكفاية رحمته الله: إذا تيقن بالوضوء أو الطهارة، وصدر منه المذي ويشك أنه رافع للطهارة شرعاً أو لا، فيجزى استصحاب الطهارة مع خروجه، وكذلك إذا غسل ثوبه المتنجس بالبول مرة، وشك في حصول الطهارة بالغسل مرة، فإنه يجري استصحاب النجاسة المتيقنة قبل الغسل مرة، وكذلك لو شك في حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، ولا توجد في الأدلة اللفظية

ما يدلّ على الحكم الكلّي، فيجري الاستصحاب لإثبات حرمة الوطء كلياً.

ذهب الأكثر إلى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، ففي المثال الأول نستصحب بقاء وجوب صلاة الجمعة، وفي المثال الثاني نستصحب بقاء النجاسة التي كانت متيقّنة للماء قبل زوال تغيّره؛ لإثبات الوجوب لصلاة الجمعة في زمان الغيبة، وحكم النجاسة للماء المتغيّر بالنجاسة الذي زال تغيّره بنفسه، وهكذا سائر الأمثلة في صورة عدم وجود الدليل اللفظي على الحكم الشرعيّ الكلّي فيتمسك بالاستصحاب لإثباته.

وإنما يجري الاستصحاب لتوفّر أركانه فيه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وغيرها من الشروط.

وذهب بعض آخر -كالسيد الخوئي تبعاً للشيخ النراقي- إلى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة إلّا في استصحاب عدم النسخ لو شكّ في نسخ الحكم الكلّي، واستدلّ عليه:

أولاً: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله: وذلك لأنّه في كلّ شبهة حكميّة يوجد استصحابان متعارضان ويسقطان بالتعارض، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب بقاء المجعول (أي الحكم الفعليّ الذي تحقّق موضوعه فعلاً في الخارج، كما في النجاسة الفعلية للماء المتغيّر قبل زوال تغيّره بنفسه) يتعارض دائماً مع استصحاب عدم الجعل الزائد والموسّع، أي: عدم جعل النجاسة لها بعد زوال التغيّر بنفسه.

فإنّه كما أنّ أصل الحكم يحتاج لجعل كذلك في سعته وامتداده وضيقه يحتاج لجعل؛ لأنّ الأمر الاعتباريّ خاضع في أصله وفي خصوصيّاته للاعتبار والجعل.

ونشكّ بامتداد الجعل وتوسّعه لما بعد زوال التغيّر بنفسه، مع اليقين بجعل النجاسة للحصّة المحدودة بما قبل زوال التغيّر بنفسه، والشكّ بالجعل الزائد عليها،

والأصل عدمه .

ومع تعارض الاستصحابين يتساقطان ، فلا يبقى مجال لاستصحاب بقاء النجاسة لإثبات حكم النجاسة لمثل هذا الماء .

وكما لو تعارض استصحاب بقاء وجوب صلاة الجمعة لزمان الغيبة الذي كان ثابتاً فعلاً في زمان الحضور مع استصحاب عدم جعل توسعة الوجوب وامتداده إلى زمان الغيبة فيتعارضان ويتساقطان ، وفي مثال المذي فإن استصحاب الطهارة يعارضه استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد صدور المذي ، وكذلك في مثال نجاسة الثوب ، فإن استصحاب النجاسة المتيقنة قبل الغسل مرة ، ويعارضه استصحاب عدم جعل ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة ، فيتعارضان ويتساقطان .

وعلى هذا الرأي فتختص حجية الاستصحاب في الموضوعات والأحكام الجزئية ، ولا تشمل الأحكام الكلية ، وأشكل على هذا الرأي والدليل تأييداً لجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية بإشكالات نذكر بعضها :

منها: ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله من الفرق بين أخذ الزمان (قيداً) للحكم فينتفي الحكم (كوجوب صلاة الجمعة) بانتهاء الزمان ، فلا مجال لاستصحاب الحكم ، وبين أخذ الزمان ظرفاً للحكم ، فيبقى الحكم بعد انتهاء الزمان ، ولا مجال لاستصحاب عدم الجعل ؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه في قطعة خاصّة من الزمان ، وكونه أزيد ، والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بدّ من إبقائه ، فلا وجه لاستصحاب عدم السابق ^(١) .

ومنها: عدم جريان الاستصحاب في عدم الجعل ، وذلك لأنّ منشأ الشكّ في سعته وضيقة - بعد اليقين بانتقاض العدم الأزليّ باليقين بالمجعول - هو الشكّ

في سعة دائرة المجعول وضيقتها، وباستصحاب بقاء المجعول لا يجري الاستصحاب في عدم الجعل حتّى يعارض استصحاب المجعول، وذلك لحكومة استصحاب المجعول عليه كحكومة سائر الأصول السببية على الأصول المسببية، ففي المثال يجري استصحاب النجاسة واستصحاب عدم جعل النجاسة له.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، بل يجري استصحاب بقاء المجعول، وذلك لأنّه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصاله زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن، وهو غير متحقّق في المقام؛ لأنّ اليقين بالجعل فاصل بين اليقين بعدم الجعل وزمان الشكّ، فالمشكوك فيه متّصل بالمتيقّن الثاني، وهو وجود الجعل لا باليقين الأول، وهو عدم الجعل، وهذا من نقض اليقين بالعدم باليقين بالوجود لا بالشكّ فيه، ولا مجال معه لاستصحاب عدم الجعل، وبذلك لا يبقى هذا الاستصحاب ليعارض استصحاب بقاء المجعول.

ومنها: ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله: أنّ عدم الجعل ممّا لا أثر له أصلاً؛ لأنّ الآثار الشرعيّة بل العقليّة من الإطاعة والعصيان واستحقاق العقاب والثواب وغيرها إنّما تترتّب وجوداً وعدماً على الحكم المجعول لا على الجعل بما هو جعل إلّا بلحاظ استتباعه للمجعول، وعليه فأصالة عدم الجعل لا أثر لها، إلّا إذا أريد بها إثبات عدم المجعول وهو ممّا لا يمكن إلّا بناءً على حجّة الأصل المثبت؛ لأنّ المجعول ليس من الآثار الشرعيّة للمجعل بل من لوازمه.

وأشكل عليه السيّد الخوئي رحمته الله: «أنّ الجعل والمجعول متّحدان وجوداً مختلفان اعتباراً، كالإيجاد والوجود، فليس أحدهما غير الآخر، وعليه فاستصحاب الجعل بنفسه إثبات للمجعول، كما أنّ استصحاب عدم الجعل بنفسه إثبات لعدم المجعول، ولا ملازمة بينهما، ولولا ذلك لما صحّ استصحاب بقاء الجعل وعدم النسخ لغرض إثبات المجعول في ظرفه، مع أنّه من المسلّمات غير القابلة للإنكار،

بل عليه يبتني بقاء الشريعة»^(١).

وأشكل عليه في المنتقى: «أما استصحاب عدم النسخ فهو على ما حققنا لا يرجع إلى الاستصحاب المصطلح، بل يرجع إلى التمسك بإطلاق دليل كل حكم الدال بنفسه على الاستمرار، حتى أنه لا حاجة أيضاً إلى التمسك بما ورد من **إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ**»^(٢)»^(٣).

وأما الجعل والمجوعول فهما متعدّدان، فإنّ الاعتبار الشخصي يطرأ على الموضوع الكلّي، كوجوب الحجّ على المستطيع ويثبت الوجوب من حين الاعتبار وإن لم يكن للموضوع وجود أصلاً، فالوجوب ثابت فعلاً قبل صيرورة الشخص مستطيعاً (وهذه مرحلة الجعل)، وبعد الاستطاعة يتّصف الشخص بأنّه من وجب عليه الحجّ، ولا يخفى أنّ هذا الحادث غير الوجوب الثابت بمجرد الاعتبار؛ إذ ذلك كان ثابتاً ولم يكن الشخص متّصفاً به، وهذا يكشف عن وجود مرحلة أخرى للوجوب هي مرحلة التطبيق الحاصلة عند حصول الموضوع خارجاً (وهذه هي مرحلة المجعول). ومن الواضح أنّ هذه المرحلة هي محطّ الآثار العمليّة العقلية؛ إذ لا أثر لمجرّد اعتبار الحكم الكلّي مع قطع النظر عن انطباقه على موضوعه الخارجي.

وعليه نقول: إنّ استصحاب عدم الجعل الكلّي لا ينفع في إثبات عدم المجعول بمرحلته الثانية ذات الأثر العمليّ إلّا من باب الأصل المثبت، كما أنّ استصحاب عدم اللون الأبيض لا ينفع في إثبات عدم المرتبة الخاصّة من اللون الأبيض المشكوك إلّا من باب الأصل المثبت.

والمتحصّل: أنّ ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله من أنّ استصحاب عدم الجعل لا أثر

(١) دراسات في الأصول العمليّة: ٣: ١٦٩.

(٢) بصائر الدرجات: ١: ١٤٨.

(٣) منتقى الأصول: ٥: ٢٢٦.

له إلا بناءً على القول بالأصل المثبت ممّا لا محيص عنه .

ولكن ربّما يشكل عليه : أنّ الأمر بالعكس ، وأنّ استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب بقاء المجعول ؛ وذلك لأنّه سببيّ بالنسبة لاستصحاب المجعول ، فإنّ المجعول إنّما ينشأ من الجعل ، فلولا الجعل لم يوجد المجعول ، ومع استصحاب عدم الجعل لا يبقى مجعول ليستصحب .

وخلاصة المطلب

المشهور جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، وخالف الشيخ النراقي^(١)، واختار السيّد الصدر^{رحمته} الجريان ، وناقش السيّد الخوئي^{رحمته} بأنّ حديث « لَا تَنْقُضْ » ناظر لعالم المجعول لا لعالم الجعل ، فيجري استصحاب بقاء المجعول ، ولا يجري استصحاب عدم الجعل فلا معارضة ؛ لأنّ الحدوث مطروح للعرف ، والعرف يفهم منه أنّه ناظر لعالم الفعلية لا الجعل ، وهو عالم يختلف عن عالم الجعل ولا يمكن أن يكون الحديث ناظراً لكليهما .

ولعلّ هذا الرأي مشابه لرأي صاحب المنتقى ، حيث حصر الاستصحاب في عالم المجعول دون عالم الجعل .
وكلاهما استفادا من رأي المحقّق النائيني^{رحمته} .

وفي كتاب المحصول والزبدة ذكرت أدلّة وإشكالات على الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ، وأفضل من وضح رأي المحقّق النائيني^{رحمته} القائل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة وإشكال السيّد الخوئي^{رحمته} وجوابه ، هو صاحب المنتقى ، فقد ذكر أنّ إشكال السيّد الخوئي^{رحمته} يبتني على أنّ الجعل متّحد مع المجعول وعينه ، وليس الحكم الفعلية إلاّ الإنشائي مع وجود الموضوع ، لذلك كان عدم الجعل يكفي في عدم المجعول ، ويكفي في عدم المجعول وترتب

(١) شرح الحلقات : ١١١ ، ١٦٨ .

الأثر عليه عدم الجعل ، أو عدم الموضوع خارجاً لذلك ، فإن استصحاب عدم الجعل يكفي في عدم المجعول للاتحاد بينهما ، ولذلك يتعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب بقاء المجعول ، لأجل هذه العينية بينهما ، ولأنهما في موضوع واحد لذلك تحقق التعارض بينهما ، بينما لو قلنا إنهما متعددان ومختلفان وعالمان فلا تعارض بينهما .

وأشكل المنتقى : كما ذكرنا أن الجعل غير المجعول ، وأن ترتب المجعول على الجعل عقلاً فباستصحاب الجعل لا يثبت عدم المجعول إلا بالأصل المثبت ؛ لأنه لازم عقلي له ، وبما أنه لا أثر لعدم الجعل أو للجعل ذاته ، وإنما الأثر للمجعول وعدمه ، ويشترط في الاستصحاب أن يكون للمستصحب أثر ، لذلك يختص الاستصحاب في المجعول ولا يجري في الجعل وعدمه ، فلا تعارض .

وذكر المحقق النائيني رحمته الله المجعول هو الحكم الفعلي بعد وجود الموضوع ، أي : هو المعتبر ، وهو غير الجعل أي الاعتبار ، والجعل وعدمه لا أثر له ، وإنما الأثر للمجعول وعدمه ، فباستصحاب عدم الجعل الذي لا أثر له لإثبات عدم المجعول الذي له الأثر من الأصل المثبت ، واستصحاب عدم الجعل نفسه لا يجري لعدم الأثر له .

وأجاب السيد الخوئي رحمته الله : أن المجعول عين الجعل ، وعدم الجعل عين عدم المجعول ؛ لأن الجعل هو الاعتبار والمجعول هو المعتبر ، والاعتبار عين المعتبر لا لازمه ، وأن الاعتبار أي الإنشاء هو الذي يكون فعلياً حين وجود الموضوع ، لا أنه حكم آخر ، لذلك فإذا انتفى الجعل أو الاعتبار انتفى المجعول أي المعتبر ، فهما نظير الإيجاد والوجود ، وكما ذكر في كتاب الهداية تقرير الدروس السيد الخوئي ^(١) الصفحة ٤٢ : « ليس هناك وجودان حتى يكون أحدهما لازماً للآخر ، بل هناك

وجود واحد فاستصحاب عدم الجعل هو عينه استصحاب عدم المجعول لا أنه لازم له فنفي الجعل هو عينه نفي المجعول»^(١).

ولكن السيد الروحاني والسيد الصدر رحمتهما قد دعما رأي المحقق النائيني وناقشا السيد الخوئي رحمته.

التنبيه الثاني :

استصحاب الكلّي

المستصحب قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً.

الاستصحاب الجزئي: بأن يكون الأثر والحكم الشرعي مترتباً على جزئي خارجي، كما لو كان الأثر مترتباً على بقاء زيد في الدار، وهو كان متيقناً بوجوده سابقاً وشك في بقاءه، فيستصحب بقاءه ويترتب الأثر.

الاستصحاب الكلّي: بأن يكون الأثر مترتباً على الكلّي لا على الفرد، كما لو نذر التصديق لو كان كلّي الإنسان موجوداً في الدار، فلو كان متيقناً بوجود الكلّي سابقاً ثم شك في بقاءه استصحبه وترتب الأثر عليه، واستصحب الكلّي على أقسام ثلاثة :

القسم الأول: إذا علمنا بتحقق الكلّي في ضمن فرد معين، ثم شكنا في بقاء هذا الفرد وارتفاعه فهذا يوجب الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه أيضاً، فيجري الاستصحاب في الكلّي كما يجري في الفرد، لتوفر أركان الاستصحاب في كليهما، من اليقين السابق والشك اللاحق، ويترتب على كليهما الأثر لو كان أثر للكلّي ولل فرد، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فنعلم بوجود كلّي الإنسان فيه قطعاً،

(١) انظر الهداية في الأصول : ٤ : ٤٢.

فإذا شككنا في خروج زيد من الدار، فنشك في بقاء زيد فيها، كما نشك في بقاء كَلِّي الإنسان أيضاً، فكما يجري استصحاب بقاء زيد، يجري استصحاب بقاء كَلِّي الإنسان، فيترتب الأثر عليهما.

القسم الثاني: إذا علمنا بوجود الكَلِّي ضمن فرد مردّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء أو مشكوكه، كما لو علم بدخول حيوان في الدار، ولكنه مردّد بين الفيل والبَقّ، وبعد مضي ساعات نعلم بأنّ الحيوان الداخل إذا كان فيلاً فيكون باقياً قطعاً أو احتمالاً «فهو متيقّن البقاء أو محتمله»، وإن كان بقاً فلا يكون باقياً قطعاً «فهو متيقّن الارتفاع» وفي هذا القسم يجري الاستصحاب في الكَلِّي لتوفر أركان الاستصحاب فيه، فإنّه قد تيقّن بدخول كَلِّي الحيوان في الدار وإن لم يعيّنه بشخصه، ثم يشك في ارتفاعه، فيستصحب بقاء كَلِّي الحيوان، ولكن لا يمكنه استصحاب الشخص؛ لأنّ الشخص غير محرز أنّه فيل ليستصحبه، فإذا كان هناك أثر شرعي مترتب على الكَلِّي كَلِّي الحيوان ترتب هنا، وأمّا لو كان هناك أثر مترتب على خصوص الفرد كوجود الفيل أو البَقّ في الدار فلا يجري؛ وذلك لأنّه لا يجري الاستصحاب في الفرد لا الفيل ولا البَقّ.

أمّا عدم جريان الاستصحاب في الفيل لأنّه:

١ - باستصحاب كَلِّي الحيوان وإثبات أنّ هذا الحيوان هو الفيل من الأصل المثبت.

٢ - أنّ الفيل مشكوك الحدوث من الأول، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لما ذكرناه في الشروط، أنّه يشترط في جريان الاستصحاب الشك في البقاء مع اليقين بالحدوث، ولا يجري مع الشك في الحدوث.

وأمّا البَقّ، فإنّنا نقطع بموته وعدم بقائه لو كان هو الحادث، فلا يترتب الأثر على الفرد مطلقاً لا الفرد الطويل ولا القصير، وإنّما ذكرنا هذا المثال لأنّه المتداول

في أكثر الكتب ، ولعلّه أقرب فهماً في مجال التوضيح .

ونضرب له مثلاً شرعياً: لو خرجت منه رطوبة مرددة بين البول والمنى ، فيعلم بتحقق كَلْيِ الحدث الجامع بين الأصغر والأكبر ، فإذا توضحاً بعد ذلك فيعلم أنه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع قطعاً ، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ ، فهنا نستصحب بقاء كَلْيِ الحدث ، ويترتب عليه آثار وأحكام كَلْيِ الحدث ، أمثال : حرمة مسّ القرآن الكريم ، وعدم جواز الدخول في الصلاة ، فإذا كانت أحكام مترتبة على الكَلْيِ فتجري ، وأما لو كانت هناك أحكام مختصة بالفرد الطويل أو القصير فلا تجري .

أشكل على جريان استصحاب الكَلْيِ من القسم الثاني بإشكالين :

أولاً: عدم الشك في البقاء ؛ لأن الفرد القصير مرتفع قطعاً ، وأما الطويل فباقٍ قطعاً ، فهو يتركب من يقينين ، ولا شك في البقاء مع أن الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء .

وأجيب: هذا الإشكال تام بالنسبة للفرد ، وأما الكَلْيِ فكما يوجد يقين بالحدوث فيه كذلك يوجد شك في البقاء . نعم ، الفرد مردّد بين يقين بالارتفاع ويقين بالبقاء ، ولكن لا نريد جريان الاستصحاب في الفرد ، بل في الكَلْيِ ، والكَلْيِ باقٍ بالنظر العرفي المسامحي ، ويجري فيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء .

ثانياً: أن الشك في بقاء الكَلْيِ مسبب عن الشك في حدوث الطويل والأصل عدم حدوثه: استصحاب عدم حدوث الطويل حاكم على استصحاب الكَلْيِ ؛ لأن الطويل مسبوق بالعدم فيستصحب ، لذلك يسقط الاستصحاب المحكوم وهو استصحاب الكَلْيِ ، وإنما يجري استصحاب عدم حدوث الطويل فحسب ، وأجيب عن هذا الإشكال :

١ - إنّما يثبت ارتفاع الكَلْيِ إذا ثبت أن الحادث السابق هو القصير ، واستصحاب

عدم الفرد الطويل لا يثبت أن الحادث السابق كان هو القصير إلا بالأصل المثبت .

٢ - أن الحكومة إنما تتحقق فيما لو كان بين مؤدى الأصلين تعدد ، كما لو غسل ثوبه النجس في ماء طاهر ، فاستصحاب نجاسة الثوب مؤداه نجاسة الثوب ، واستصحاب طهارة الماء مؤداه طهارة الماء ، فالمؤدى للاستصحابين متعدد ، فيكون أحدهما حاكماً على الآخر ، كما سنوضحه في محله ، وأما هنا فبقاء الكلّي عين بقاء الفرد وانتفاؤه عين انتفائه ، ولا تعدد بينهما لتّم الحكومة ؛ لأنّ الحقّ أنّ الكلّي عين الفرد لا غيره ، فليس هناك تعدد بين الفرد والكلّي ، ومؤدى استصحاب الفرد ومؤدى استصحاب الكلّي واحد .

٣ - أن ترتّب انتفاء الكلّي على انتفاء الفرد الطويل هو ترتّب عقليّ تكويني وليس شرعياً ، فلا يثبت بالاستصحاب إلا على الأصل المثبت ، فلا يمكن إثبات عدم الكلّي باستصحاب عدم الطويل إلا بالأصل المثبت . ويشترط في حكومة الاستصحاب السببي أن يكون المسببي أثراً شرعياً للمسببي لا عقلياً .

وبعبارة أخرى: أن الترتّب بينهما عقليّ وليس شرعياً ، فإن ترتّب انتفاء الكلّي على انتفاء الفرد تكوينيّ عقليّ وليس شرعياً ، فإن ثبوت الكلّي أو انتفائه على وجود الفرد انتفائه عقليّ فلا يثبت بالاستصحاب والسببية إنّما تتحقّق فيما لو كان الترتّب والسببية شرعية بأن يكون انتفاء المسبّب أو بقاءه شرعيّ على المسبّب ، ومثبتات الاستصحاب ليست حجة ، فإذا لم ينتفِ الكلّي بانتفاء الفرد فتبقى أركان الاستصحاب تامّة في الكلّي من اليقين السابق والشكّ اللاحق ، وذهب الكثير لهذا الإشكال على القسم الثاني ، كالسيد الخوئي والسيد الصدر رحمتهما والمنقّي وبعض الأعلام .

بل حتّى لو قلنا إنّ الترتّب شرعيّ ، ومع ذلك لا يجري الأصل أيضاً في السبب أي عدم حدوث الفرد الطويل ، وذلك لمعارضته بأصالة عدم حدوث الفرد القصير الزائل ، فيبقى استصحاب الكلّي بلا معارض .

ولكن في هذا القسم إنَّما يجري استصحاب الكلِّي فيما لو لم يكن أصل يعيَّن أحد الأفراد بعينه ، كما إذا كانت الحالة السابقة المعلومة هي الحدث الأصغر ، فإنَّ استصحابه يمنع من جريان الاستصحاب في كلِّي الحدث ، فيكون الحدث الأصغر متيقِّناً فيستصحب ، والحدث الأكبر مشكوك فيه بالشك البدوي .

القسم الثالث : ما إذا علمنا بوجود الكلِّي ضمن فرد معيَّن ، وعلمنا بارتفاع هذا الفرد ، ولكن احتملنا وجود فرد آخر مقارن مع وجود الفرد الأول ، أو مقارن مع ارتفاعه ، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار ، وعلمنا بخروجه عنها ، ولكن احتملنا بقاء كلِّي الإنسان في الدار لاحتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد من الأول ، أو دخول عمرو مقارناً لخروج زيد منها .

وفي هذا القسم لا يجري استصحاب بقاء كلِّي الإنسان ؛ لعدم توفر أركان الاستصحاب فيه ، وذلك لعدم اليقين بوجود كلِّي الإنسان سابقاً ؛ لأنَّ الكلِّي لا وجود له في الخارج إلَّا ضمن الفرد ، كما ذكر في محله أنَّ وجود الكلِّي يتعدَّد بوجودات أفرادهِ ، ففي كلِّ فرد حصَّة من الكلِّي ، والكلِّي الذي كان ضمن زيد قد ارتفع قطعاً ، وأمَّا الكلِّي ضمن عمرو فهو مشكوك الحدوث ، ومع الشك في الحدوث فلا يجري الاستصحاب ، فلم تتحد القضية المتيقِّنة والمشكوك .

وأخبار الاستصحاب لا تشمل القسم الثالث لأنَّه يشك في حدوث وجود آخر لا بقاء الوجود المتيقَّن السابق ، فالكلِّي ضمن فرد نقطع بارتفاعه ، فما قطعنا بوجوده السابق نقطع بارتفاعه ، وإنَّما نشك بحدوث كلِّي أو حصَّة منه مقارن لحدوث الفرد الأول المقطوع الارتفاع ، ولكن أشكل في تطبيق تبدل المرتبة في باب الأحكام كما لو تيقَّنا بوجود الوجوب سابقاً ، ثم شككنا في تبدله للاستحباب ، فربَّما يقال : بأنَّه من تبدل المرتبة ؛ لأنَّ الوجوب طلب شديد ، والاستحباب طلب ضعيف ، فيستصحب كلِّي الطلب ، وأمَّا الشدَّة والضعف فهما من الحالات والعوارض لا يضُرُّ زوالها ببقاء الموضوع .

ولكن هذا غير صحيح ؛ لأن الوجوب والاستحباب كل منهما يحتاج إلى جعل وإنشاء واعتبار مستقل ، فهما من المتباينين ، ولا تجري الشدة والضعف في الأمور الاعتبارية ، فيكون من الشك في حدوث جعل واعتبار الاستحباب ، مع اليقين بانتفاء الجعل السابق وهو الوجوب .

وذهب بعضهم إلى جريان الاستصحاب في القسم الثالث لو كان من قبيل (تبدل المرتبة) كما لو كان المتيقن لوناً أبيضاً بمرتبة ودرجة شديدة ، وشك في تبدلها لمرتبة ودرجة ضعيفة ، فيستصحب بقاء البياض ، وكذلك لو كان الشخص في مرتبة عالية من العدالة ، وشك في تبدلها لمرتبة ودرجة ضعيفة ، فيستصحب بقاء العدالة .

وذلك لبقاء الموضوع ووحدته عرفاً ، وهو البياض أو العدالة ، وأما الشدة والضعف فهما من الحالات ، وقد ذكرنا في محله أنه لو بقي الموضوع متحداً في الحالة السابقة واللاحقة ، وأما الزائل فهو من الحالات ، فلا يمنع من جريان الاستصحاب لأن الوجود اللاحق استمرار للوجود السابق بنظر العرف ، فيكون في الحقيقة من استصحاب الفرد لا الكلّي .

وبما أن المرتبة الضعيفة متصلة بالشديدة حين التبدل ، والاتصال مساوق للوحدة ، ولم يتخلل بينهما العدم ، فالشك في تبدل المرتبة شك في بقاء الموجود الذي يتقنا به ، لا في حدوث فرد ووجود مقارن لارتفاع الأول ، فيخرج عن استصحاب الكلّي ويكون من استصحاب الفرد ، وأنه يوجد فرد واحد نتيقن بوجوده ويشك في زواله ، فيستصحب بقاءه .

الشبهة العبائية : وتصويره العباء كئنا نتيقن بنجاسة جزء منها لا يعلم الأعلى أو الأسفل ، فنتيقن بكلّي النجاسة ، وحين غسلنا الأعلى - مثلاً - نشك في بقاء النجاسة ، فنستصحب كلّي النجاسة المتيقن ؛ لأنه بعد غسل الأعلى يشك في بقاء طبعي النجاسة في العباء ؛ لأنها لو كانت في الأعلى فقد ارتفعت ، وإن كانت

في الأسفل فهي باقية ، فيستصحب بقاءها واستصحاب كلّي النجاسة يقتضي نجاسة الماء الملاقي لكلا طرفيها ، بينما ملاقة الطهارة يقيناً وهو الأعلى ، وكذلك ملاقة أحد طرفي الشبهة المحصورة - وهو الأسفل - يقتضي طهارته ، فيتعارض الاستصحاب مع ملاقة أحد طرفي الشبهة المحصورة ، والمفروض ملاقة الماء لجميع أجزاء الأعلى بعد غسل الأعلى .

وبعبارة أخرى : بعد غسل الأعلى يشك في بقاء طبيعيّ النجاسة في العباء ؛ لأنها لو كانت في الأعلى فقد ارتفعت ، وإن كانت في الأسفل فهي باقية ، فيستصحب بقاءها ، ويكون الملاقي لها ملاقياً للنجس التعبدّي بالاستصحاب فيما لو لاقى الماء جميع أطراف العباء الأعلى والأسفل . وهذا لا يمكن الالتزام به ؛ لأنّ لازمه أن تكون الملاقة لمقطوع الطهارة موجب لنجاسة الملاقي ؛ لأنّ المفروض أنّه لم يلاقي إلّا مع ظاهر - وهو الأعلى - وشيء آخر لا توجب ملاقاته النجاسة - وهو الأسفل - لأنه أحد أطراف الشبهة المحصورة ، فكيف أوجب ضمّ أحدهما للآخر نجاسة الملاقي ، مع أنّ كلّاً منهما لم يكن موجباً لها ، فلا بدّ من رفع اليد أمّا عن استصحاب الكلّي ، أو طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة ، وكلاهما غير ممكن .

وأجاب السيّد الخوئي رحمه الله : أنّه هنا يستصحب الفرد بخصوصه ، وإن لم يكن من المصطلح في استصحاب الكلّي ، ولكنّه نظيره ، فيقال : كان في العباء شخص النجاسة متيقناً ؛ إذ لا شك بأننا كنّا نتيقّن بجانب شخص في العباء ، ولو إجمالاً ولا يعلم مكانه ، ويشك في بقائه بعد تطهير الأعلى ، فيستصحب بقاءها ، فالماء يلاقي شخص النجاسة ومن آثاره الشرعيّة نجاسة ملاقيه .

وفي المنتقى : أنّ المورد من استصحاب الفرد المردّد ؛ لأنّ الأثر الشرعي في باب الانفعال وهو نجاسة الملاقي مترتب على الفرد ، أي : على كلّ فرد من أفراد النجس بنحو العموم الاستغراقي ، لا على كلّي النجس ، فالمستصحب هو الفرد الواقعي المردّد المتنجّس بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع ، ولا يجري

الاستصحاب في الفرد المردّد، أمّا لعدم الشكّ في البقاء لأنّه يدور بين فردين، وفي مرحلة البقاء يوجد يقين في حال الفرد، أمّا بارتفاعه أو ببقائه، ولا شكّ، بل لا يقين بالحدوث؛ إذ ليس له يقين بنجاسة أي منهما مع غسل أحدهما، والمفروض أنّه يريد إجراء الاستصحاب في الفرد لا الكلّي؛ لأنّه موضوع الأثر، وهذا هو الفرق بين استصحاب الكلّي من القسم الثاني واستصحاب الفرد المردّد أنّه في القسم الثاني يجري الاستصحاب في الكلّي؛ لأنّه ذو الأثر، بينما في المردّد يريد إجراءه في الفرد؛ لأنّه ذو الأثر.

وذكر بعض الأعلام: أنّه لا مانع من الالتزام بهذا اللازم، وهو كون الملاقة للطرفين يتنجّس دون الملاقي لكلّ منهما على انفراد، ويظهر منه أنّ النجاسة مترتبة على الكلّي لا الفرد؛ إذ لو قلنا أنّها مترتبة على الفرد فيأتي الأصل المثبت في استصحاب الكلّي، وأمّا لو قلنا إنّ موضوع النجاسة في النجاسة هو طبعي النجس، فيجري استصحاب الكلّي ولا حاجة للفرد.

ففي الجواب عن الشبهة العباثية: السيّد الخوئي رحمته الله أجرى الاستصحاب بالشخص بالتصوير الذي ذكره في المصباح^(١) في قوله: «وهذا الجواب...»؛ لأنّ الأثر مترتب على الشخص.

وبعض الأعلام أجرى الاستصحاب في كليّ النجاسة، وأنّه هو موضوع الأثر، وعنده لا مانع من الحكم بنجاسة الملاقي لجميع العباء.

والمنتقى ذهب لعدم جريان الاستصحاب في المورد؛ لأنّه من استصحاب الفرد المردّد.

وذكر قسم رابع لاستصحاب الكلّي، وهو ما يسمّى بـ (الشكّ في الانطباق)، كما لو علم بوجود فرد معيّن من الكلّي، ويعلم بارتفاعه ويتيقّن بوجود كليّ،

ويحتمل وجود هذا الكلّي بذلك الفرد الزائل ، كما يحتمل وجوده بفرد آخر هو موجود ، فلا تيقّن بوجود الكلّي في الفرد الزائل كما لو علم وراء الجدار بصوت أو متكلم ، فيعلم بوجود كلّي المتكلم وعلم بوجود زيد خلف الجدار ، وعلم أو احتمل أيضاً بوجود إنسان آخر غيره يحتمل صدور الصوت منه ، أو أنّه هو المتكلم ، لا الأول . هذا كله أمس ، ويعلم اليوم بذهاب زيد قطعاً ولكن يحتمل وجود إنسان آخر صدر منه الصوت ، وأنّه المتكلم ، وهو باقٍ فيستصحب كلّي المتكلم ؛ إذ علم بكلّي الصوت أو المتكلم ، ويشكّ في انطباقه على الفرد الزائد ، أو الفرد المحتمل الباقي .

ومثاله الشرعي كما لو تيقّن بالجنابة واغتسل في أمس ، ورأى اليوم منياً في ثوبه فيتيقّن بالجنابة حين خروج هذا المنّي ، وأنّه مجنب حين خروجه ، ولكن يحتمل كون المنّي من الجنابة السابقة المرتفعة ؛ لأنّه اغتسل منها ، أو من جنابة جديدة لم يغتسل لها ، فيحتمل أنّه من جنابة باقية ، ولا يتيقّن أنّها المرتفعة بالغسل ، كما في القسم الثالث ، فيستصحب نفس الجنابة المتيقّنة من خلال رؤيته للمنّي ، فالشكّ في بقاء الجنابة ناشئ من أنّ كلّي الجنابة منطبق على الفرد الأول الذي يتيقّن بارتفاعه أو على فرد آخر هو باقٍ ، فأركان الاستصحاب تامّة بالنسبة لكلّي الجنابة ، وإنّما يسقط للمعارضة .

وتصوير المعارضة أنّه حين اغتسل من الجنابة الأولى وتيقّن بطهارته ، وبعد ذلك حينما رأى المنّي واحتمل أنّه من الأولى ، يشكّ في بقاء طهارته ، فيستصحب بقاء الطهارة ، ويعارض استصحاب بقاء الجنابة الحاصلة من رؤيته لهذا المنّي .

ففي القسم الرابع يوجد يقينان وشكّ واحد : اليقين الأوّل بوجود فرد تيقّن بارتفاعه - الجنابة الأولى - وتيقّن بوجود الكلّي ، مثل كلّي الجنابة أو المتكلم ، ويشكّ في بقاءه ، والفرد وإن تيقّن بارتفاعه ولكن الكلّي مشكوك البقاء .

وفرقه عن القسم الثالث أنّه في الثالث الكلّي الذي تيقّن بحدوثه تيقّن بارتفاعه

وهو الفرد الأول ، وأما الكلّي الذي يشكّ في بقاءه إنّما يشكّ في أصل حدوثه ، وأما في الرابع فإنّ الكلّي الذي تيقّن بحدوثه لا يتيقّن في ارتفاعه ؛ إذ لعلّه من جنابة جديدة ، وإنّما يشكّ في بقاءه بنفسه ؛ إذ لعلّه ضمن الفرد الباقي يقيناً أو احتمالاً ، فأركان الاستصحاب اليقين بالحدوث ، بل كان المتيقّن مردّداً بين متيقّن الارتفاع ومشكوك البقاء ، بخلاف الرابع حيث يعلم بزوال ما علم بتحقيقه أولاً .

ولكن اعتقد أنّ القسم الرابع هو من القسم الثاني ، ومجرّد اليقين بفرد زيد - مثلاً - وبارتفاعه لا يكون فارقاً بين القسمين ؛ لأنّ الملاك في جريان الاستصحاب واحد ، وهو جريانه في الكلّي وعدم جريانه في الفرد ، وفرد نعلم بزواله وفرد نشكّ في بقاءه ، لذلك نلاحظ أنّ السيّد الخوئي رحمته الله استدلّ على الرابع بنفس أدلّة الثاني ، والإشكالات نفس الإشكالات .

التنبيه الثالث :

الاستصحاب في الأمور التدريجيّة

جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيّ

الأمر التدريجيّ : وهو الأمر الذي لا تجتمع أجزاؤه بالفعل في زمان واحد ، بل إنّهُ متكوّن بالانقضاء والتصرّم ، بأن يوجد جزء وينعدم ثمّ يوجد جزء آخر ، ويعبّر عنه بغير القارّ ، وهو أمّا أن يكون زماناً ، كالיום والساعة ، والنهار والليل ، أو زمانياً كالمشي والخطابة وأمثالها ، التي لا يوجد الجزء اللاحق فيها إلّا بعد انعدام السابق .

كما لو تيقّن أنّ شخصاً يمشي ، وشكّ في بقاء مشيته ، أو تيقّن بتكلمه وخطابته وشكّ في بقاء تكلمه وخطابته ، والتمشي والتكلم من الأمور التدريجيّة . وفي هذا المورد ثلاثة آراء :

الرأي الأول: جريان الاستصحاب مطلقاً: ففي المثال يستصحب بقاء المشي والتكلم، أو القطعة من الزمان المعنونة بعنوان معين كالنهار؛ وذلك لوجود أركان الاستصحاب فيه عرفاً من اليقين السابق والشكّ اللاحق، والموضوع واحد بنظر العرف، حيث إنّ العرف يرى أنّ المشي والتكلم أو الخطابة أمراً واحداً، وكذلك الحركة واحدة وإن كانت مستمرة فيما لو لاحظنا قطعة من الزمان لها عنوان خاصّ كالنهار أو الخطابة الواحدة.

والمقياس - كما ذكرنا - في وحدة الموضوع نظر العرف لا نظر العقل، والعقل بدقته وإن رأى في هذه الحركة حركات وقطعات متعدّدة، لا توجد الحركة الثانية إلّا بعد انعدام الأولى، وليست واحدة، ولكن بنظر العرف يرى أنّ هذه الحركات مع اتّصالها ووحدة الهدف والعنوان لها، كالخطابة والمشي الواحد المتّصل مع اتّحاد الهدف والعنوان، تعتبر موجوداً واحداً، ولا يرى بنظره العرفي وجودات متعدّدة، فلاجل اتّصال تلك الحصص اتّصلاً عرفياً، حيث أنّ الجزء اللاحق من الزمان أو الزماني متّصلاً بالسابق لم ينفصل عنه انفصلاً كبيراً، كما لو اتّصلت الكلمة بالكلمة السابقة عرفياً، يعتبر شيئاً أو حركة واحدة عرفاً، وبما أنّه وجود واحد بنظر العرف، لذلك يمكن استصحابه.

ولكن يجب أن نوّكد على أنّ الاستصحاب ووحدة الموضوع عرفاً لا يتحقّق إلّا مع اتّصال الأجزاء في نظر العرف مع اتّصاف هذه الأجزاء بعنوان واحد - كالسورة والنهار والخطابة الواحدة - فإنّما يجري الاستصحاب لو بقيت هذه الأجزاء المتعدّدة المختلفة بعنوان واحد، أما لو لم يكن لها هذا العنوان الواحد فلا يجري.

الرأي الثاني: التفصيل بين الشكّ في المانع والمقتضي. ربّما يقال بالفرق بأنّ هذا الأمر التدريجيّ الواحد إذا شككنا في وجود مانع منع من بقائه وإن كان يملك اقتضاء البقاء، فيجري الاستصحاب؛ لأنّه من الشكّ في المانع لا في المقتضي،

كما لو علمنا باستعداد الماء للجريان وبقائه، ولكن شككنا في وجود مانع على فوهة المنيع منع من جريانه، فيمكن جريان استصحاب النبع، أو علمنا بقراءته لسورة البقرة، وشككنا هل وجد مانع من قراءته أو لا؟

أما لو علمنا بجريانه سابقاً، ولكن شككنا في انتفاء واستعداد بقائه، كما لو شككنا هل انتهى ماء المنيع أو لا؟ كما لو علمنا بقراءته للسورة وشككنا هل انتهت أو لا؟ فهنا يكون من الشك في المقتضى.

فمن فرق بين الشك في المانع والمقتضى - كالشيخ - يقول بجريانه في الأول دون الثاني، ومن قال بعدم الفرق كصاحب الكفاية يقول بجريانه فيهما.

الرأي الثالث: عدم الجريان: فإنه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، فلو علم أن شخصاً يمشي وشك في بقاء مشيه، فلا يمكن استصحاب المشي لترتب الأثر الشرعي عليه.

وقد أشكل على جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية بثلاث إشكالات:

١ - عدم الشك في البقاء: والبقاء بمعناه وجود الشيء في الزمان ثانياً؛ لأنَّ الحصة الأولى منه متيقنة الحدوث ولكن لا نشك في انقضائها، وأمَّا الحصة الثانية فهي مشكوكة الحدوث، ولا يتيقن بحدوثها، فلا تتم أركان الاستصحاب، ومن هنا أشكل على جريان الاستصحاب في الزمان كالنهار ولأنَّه أمر تدريجي.

٢ - تبدل الموضوع؛ لأنَّ الجزء اللاحق غير السابق، ولعلَّ هذا الإشكال يرجع للأول.

٣ - ترتب الأصل المثبت على هذا الاستصحاب، فاستصحاب بقاء النهار في شهر رمضان لا يثبت وقوع الصوم فيه إلا بالأصل المثبت.

ولكن يشكل على الإشكال الأول والثاني: وكما ذكرنا: أنَّ الأمر التدريجي وإن كان متدرجاً ينعدم شيء ويوجد آخر بعد انعدام الأول، ولكن يعتبر شيئاً واحداً

بحيث يصدق على القطعة الثانية عنوان البقاء للأولى ، فنعتبر الأمر التدريجي شيئاً واحداً مستمراً وكقطعة واحدة نتيقن بحدوثها ونشك في بقائها ، وضابط هذه الوحدة اتصال قطعاته بعضها ببعض اتصالاً حقيقياً ، والاتصال - كما قالوا - مساوق للوحدة ، وخاصة مع وحدة الهدف والعنوان ، فالمشي بالرغم من أنه حصص وقطعات متعدّدة ، ولكن بما أنها متصلة عرفاً وإن تخلله السكون أو الوقوف قليلاً ، ولكنه يعتبر عند العرف متصلاً ومشياً واحداً أو خطابة واحدة مع عدم تخلل العدم الكبير بين أجزاء الكلام الواحد ، فنشك في ذلك المشي الواحد هل لا زال باقياً أو لا ؟ فيستصحب بقاءه مع صدق العنوان الواحد عليه عرفاً .

وأما الإشكال الثالث فالجواب عنه :

١ - إجراء الاستصحاب في نفس الحكم أو الفعل ، بأننا كنّا متيقّنين بوجوده في هذا الزمان الخاص ، ونستصحب بقاءه .

٢ - كما يمكن اعتباره من استصحاب الموضوع المركّب الذي يحرز أحد أجزائه بالوجدان ، والآخر بالاستصحاب ، فالإمساك محرز بالوجدان ، وأما النهار فبالاستصحاب ويتمّ الموضوع .

٣ - جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان ، كالصوم المقيد بنهار شهر رمضان وصلاة الظهرين المقيدة بين الزوال للغروب ، فلو شككنا فيها هل يجري الاستصحاب ؟

وذكر صاحب الكفاية صور لها ، نذكرها لأهمّيّتها :

الصورة الأولى : إذا كان منشأ الشك في بقاء الحكم - كوجوب الصوم أو الصلاة - هو الشك في بقاء الزمان - كالنهار - فهنا لا شك بجريان استصحاب بقاء النهار ، وأما إشكال المثبّية وأنه كيف يثبت وقوع الصوم فيه ، فقد أجبنا عنه .

الصورة الثانية : أن يكون منشأ الشك في بقاء الحكم أمور أخرى غير الزمان

للقطع بانتهاء الزمان المقيّد للحكم في لسان الدليل ، وهو له صور :

الأولى : إذا شكّ في بقاء الحكم مع القطع بانتهاء الزمان المحدّد للحكم في لسان الدليل ، مع إحراز أنّ الزمان قد أخذ (ظرفاً) للحكم وليس (قيداً) مقوّماً لموضوع الحكم ، بحيث يكون دخیلاً في ملاكه ، ولا ملاك للحكم بدون هذا الزمان ، كما لو قال : (في يوم الجمعة يجب عليك الجلوس) ، وشكّ في بقاء وجوب الجلوس في يوم السبت ، جرى استصحاب الحكم لعدم تعدّد الموضوع ، وكما في خيار الغبن والعيب ، فيما لو شككنا أنّ خيار الغبن فوريّ لمجرّد علمه بالغبن ، أو ليس فوريّاً ، فهنا بعد الآن الأول يمكنه استصحاب بقاء الخيار .

الثانية : إذا شكّ في الحكم مع القطع بارتفاع الزمان ، والزمان قد أخذ قيداً لمتعلّق الحكم ، وهذه له صورتان :

١ - أن يعلم بأنّ الحكم المتعلّق بالفعل المقيّد بالزمان على نحو وحدة المطلوب ، بحيث يكون المطلوب هو واحد ، الفعل المقيّد بالزمان ، وأنّ للزمان دخلاً في أصل ملاك الحكم ، ومع عدم الزمان لا وجود للحكم ، كما لو علمنا أنّ وجوب صلاة الظهر متعلّق بالصلاة المقيّدة بالزمان المحدّد ، ولا مطلوبيّة لأصل الصلاة بدون هذا الزمان ، فهنا بانتهاء الزمان نقطع بعدم الحكم .

ولا يمكن جريان الاستصحاب لأجل تعدّد الموضوع ، وهذا ما يعبر عنه أنّ القضاء بأمر جديد لا بالأمر الأول .

٢ - أن يعلم بأنّ الحكم على نحو تعدّد المطلوب بأن يكون للصلاة المقيّدة بالزمان المحدّد مطلوبيّة ، ولأصل الصلاة مطلوبيّة أخرى ، وإن كانت أنقص مطلوبيّة وملاكاً من الأولى ؛ لأنّ الأولى أتمّ ، فهنا نقطع ببقاء الحكم ولا موجب للاستصحاب مع العلم ببقائه .

نعم ، لو شككنا أنّه على نحو وحدة المطلوب أو تعدّده بسبب احتمال أخذ

الزمان قيداً أو ظرفاً، فإذا كان ظرفاً فالحكم باقٍ، وإن كان للزمان دخل في تمامية ملاكه، وأما لو كان قيداً مقوماً فله دخل في أصل ملاكه، فهنا يمكن جريان الاستصحاب؛ لأنه بنظر العرف أن الزمان ليس مقوماً للموضوعات، وإنما هو من حالاتها، لذلك يرى بقاء الموضوع في الحالتين السابقة واللاحقة، وإن كان بنظر العقل دخيلاً.

التنبيه الرابع :

الاستصحاب التعليقي

هل يختص جريان الاستصحاب في الحكم المنجز الفعلي، أم يجري في الحكم المعلق؟ فإذا تيقن في الزمان السابق بحكم منجز ومتحقق فعلاً، ثم شك في بقاء هذا الحكم المنجز المتحقق الفعلي، فيجري الاستصحاب فيه بلا إشكال، كما لو تيقن بنجاسة الثوب - مثلاً - سابقاً، وشك فيها فنستصحبها، أو أنه يعلم بأن العصير العنبي لو غلا ولم يذهب ثلثاه يحرم شربه، وقد غلا العنب خارجاً وحرم شربه، ثم صار دساً وخرج عن عنوان العصير، وشككنا في بقاء الحرمة المنجزة، فيستصحب بقاؤها، أما لو لم يوجد في الزمان السابق حكم منجز ومتحقق فعلاً، وإنما المتيقن به سابقاً حكم معلق حيث أن فعليته وتنجزه معلقة على أمر؛ وذلك الأمر غير متحقق في الزمان السابق، ولو كان يتحقق لكان فعلياً، فهل يمكن استصحاب الحكم المعلق أم لا؟

ومثاله: كما إذا علمنا بحرمة العنب إذا غلى، فإذا صار العنب زبيباً فنشك في بقاء تلك القضية الشرطية، وذلك الحكم المعلق وهو (أن العنب إذا غلى يحرم)، فهل يمكن لنا استصحاب نفس القضية الشرطية، أي: الحرمة المعلقة على الغليان لا الحرمة المنجزة؛ لأنه قبل الغليان للعنب لا توجد حرمة منجزة، وإنما تنتجز

حرمته بعد غليانه ، وإنما كانت له حرمة معلقة على الغليان ، فهل يمكن استصحاب تلك الحرمة المعلقة لحالة الزبيبة أو لا ؟

هل يمكن أن نقول : كما أنَّ العنب إذا غلى يحرم ، كذلك الزبيب إذا غلى يحرم ؟ ذهب جماعة لجريان الاستصحاب التعليقي - كالشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية والسيد الصدر رحمهم الله - وذهب آخرون - لعلمهم الأكثر من المتأخرين - لعدم جريانه . وذكر صاحب الكفاية رحمهم الله : كما يمكن استصحاب الحكم الفعلي ، كذلك يمكن استصحاب الحكم المعلق ، واستدلَّ عليه بأنَّ الحكم المعلق كالحرمة المعلقة في المثال التالي ، هو سنخ من الحكم وله نحو تحقق ووجود ، ولو كانت الحرمة المعلقة ليست بشيء ، فكيف يتوجَّه الخطاب للمكلف ، مثل : (لا تأكل العنب إذا غلى) ، وبذلك تتمُّ أركان الاستصحاب اليقين بالحدوث والشكَّ بالبقاء .

و خلاصة كلام صاحب الكفاية رحمهم الله : أنَّ الحكم المعلق - أي : الحرمة المعلقة - لها نحو من الوجود في العنب قبل الغليان ، فنستصحبها بتعليقيتها في الزبيب ، وكما لا منافاة ومعارضة بين الحلِّيَّة المنجزة المغيَّاة بعدم الغليان في نفس العنب ، مع حرمتها المعلقة ، كذلك لا تعارض ولا منافاة بين استصحاب الحلِّيَّة المنجزة المغيَّاة بعدم الغليان مع الحرمة المعلقة على الغليان في الزبيب ، ووظيفة الاستصحاب تكملة الدليل الدالَّ على الحرمة في العنب ، فالدليل الأول دَلَّ على ثبوت الحرمة المعلقة في العنب أو العصير العنبي ، والاستصحاب يوسِّع ويكمل دلالة ذلك الدليل وحرمة المعلقة لحالة الزبيب .

وعلى كلِّ حال ، فإنَّه على رأيه أركان الاستصحاب مجتمعة في الاستصحاب التعليقي ، ولكن بالنسبة للحرمة المعلقة .

وأشكل عليه :

١ - أنَّ الزبيب غير العنب ، ومع تبدُّل الموضوع فلا يجري استصحاب الحرمة

المعلقة .

والجواب واضح: أنَّ حالة الزبينية والعينية من الحالات بنظر العرف لا من المقومات للموضوع لبتعدد، فالموضوع متحد ولم يتغير، فالأحكام المعلقة، أي: الحرمة المعلقة قبل الغيان - كالحلية المنجزة - موجودة، ويعترف بها العرف والعقلاء، لوجودها في محاوراتهم، وتنتقل الأحكام المنجزة والمعلقة بالاستصحاب من العنب للزيب، مع كون التبدل من الحالات، وأعتقد أنَّ رأي الكفاية له وجه من الصحة في الفهم العرفي، وأمَّا هذه الإشكالات والتحليلات الأصولية والعقلية الدقيقة فالظاهر أنَّها ليست عرفية، وقد ذهب السيد الخوئي رحمته الله نفسه لجريان الاستصحاب التعليقي في الشبهات الموضوعية، واستصحاب أحكامه المنجزة والمعلقة مع أنَّ المعلقة غير موجودة فعلاً؛ لعدم تحقق شرطها، فما الفرق بينها والحكمة؟

وذكر السيد الخوئي رحمته الله: أنَّ النزاع متوقف على أنَّ القيود مثل: (إذا غلى) هل هي راجعة للحكم أو للموضوع؟

فإذا قلنا برجوعها للحكم فلا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي؛ لأنَّ الموضوع ذات العنب، وما دام الموضوع موجوداً فيوجد حكمه المعلق فعلاً، فهذه الحرمة ليس موضوعها العنب إذا غلا ليقال لا فعلية للحكم مثل تمامية الموضوع، بل ذات العنب، وهو موجود قبل الزبينية وقبل الغليان، فيوجد حكمه المعلق فعلاً؛ لأنَّ الموضوع غير مقيد، فالحرمة التقديرية ثابتة للعنب حال عنيته، ووجود الحكم تابع لوجود الموضوع، والمفروض وجود الموضوع قبل الغليان، فإذا وجدت سابقاً فنستصحب لحاله الزبينية.

وأما إذا قلنا بأنَّ القيود راجعة للموضوع، فإنَّ الموضوع هو العنب إذا غلى، ومثل هذا الموضوع غير موجود لعدم وجود أحد جزئيه وهو الغليان، فلا فعلية لحكمه ولا حالة سابقة للحكم فعلاً ولم يتحقق حكم فعلاً ليستصحب مع عدم تحقق

الموضوع، وهذا ردّ على صاحب الكفاية رحمته، وأنّ الحكم المعلق نوع حكم وهو موجود قبل القيد فيستصحب، فأجاب أنه لا بدّ من التفصيل بين رجوع القيد للحكم أو للموضوع، والمختار عنده أنّ القيود راجعة للموضوع لا للحكم، كما ذكر في مبحث الواجب المشروط، فلا يجري الاستصحاب التعليق.

ولكن ذكرنا: أنّ رأي الكفاية يتوافق مع الفهم والمركزات العرفية، وهي موجودة في أذهان العرف وأنه توجد للموضوع أحكام منجزة ومعلقة.

ولكن ذهب أكثر العلماء إلى عدم جريان الاستصحاب، وذلك:

١ - لأنه لا يوجد هنا حكم منجّز فعليّ سابق، وهو حرمة العنب المغليّ ليستصحب؛ لأنّ الحرمة الفعلية المنجزة كانت مرتبة على العنب المغلي، والمفروض في السابق قبل أن يصير زيبياً كان عنب فحسب ولم يكن غليان، والحكم إنّما يتحقّق ويتنجز فيما إذا تحققت جميع أجزاء الموضوع، وأمّا مع وجود جزء واحد منه وهو العنب دون الجزء الآخر وهو الغليان، فلا تتحقّق الحرمة فعلاً، ومع عدم وجود الحرمة الفعلية سابقاً فما الذي نستصعبه.

إذن قبل تحقّق الموضوع بجميع أجزائه ليس الحكم متحقّقاً في الخارج، ومع عدم تحقّقه في الخارج فلا يعقل جريان الاستصحاب فيه، وأمّا بعد تحقّق الحكم خارجاً بحيث صار العنب مغلياً وصار محرّماً فعلاً، فهنا وإن أمكن استصحاب الحرمة، ولكن لا يبقى زيب ليتموّر استصحاب الحكم المعلق.

وبعبارة أخرى: فالعنب قبل غليانه الذي يتبدّل به إلى زيب لا يملك الحرمة، وأمّا بعد غليانه حيث يملك الحرمة الفعلية فلا يتبدّل الزيب، فليست هناك حرمة فعلية متيقّنة لتستصحب، فالعنب قبل أن يصبح زيباً هو حلال قطعاً، وبعد أن يصبح زيبياً هو حلال أيضاً، وأمّا استصحاب الحرمة بعد غليان عصير الزيب فلا مجال له؛ إذ لم يكن الزيب في زمان ما حراماً فعلاً لنستصحب حرمة الفعلية.

ولكن الإشكال عليه واضح كما ذكرناه في توضيح رأي صاحب الكفاية رحمته حيث لا نريد استصحاب الحرمة المنجزة بل المعلّقة ، ولا شك بوجودها سابقاً مع ملاحظة كون العنبة من الحالات لا المقومات .

٢ - يضاف لذلك كله ، ما ذكره من أنّ الاستصحاب التعليقي يتعارض دائماً مع الاستصحاب التجيزي ، فمثلاً: تتعارض حرمة العصير العنبي بعد صيرورته زيباً بعد الغليان باستصحاب حلّة الزيب المتيقنة ، وذلك باستصحاب حلّة العنب الفعلية المطلقة حتّى لما بعد الزبيبة قبل الغليان ، وبعد التعارض والتساقط تصل النوبة لأصالة الحلّة «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ»^(١) .

وأشكل عليه - كما ذكرناه في توضيح رأي صاحب الكفاية رحمته : عدم المعارضة بين الاستصحابين مع تغيّر الموضوعين ؛ لأنّ أحدهما قبل الغليان وهو الحلّة ، والآخر وهو الحرمة بعد الغليان ، فما يستصحب هو الحلّة المغيّاة بعد الغليان لا الحلّة المطلقة حتّى لما بعد الغليان ، فلا تعارض استصحاب الحرمة المعلّقة هو الحلّة المغيّاة بعدم الغليان لا الحلّة المطلقة حتّى لما بعد الغليان ، فلا تعارض استصحاب الحرمة المعلّقة بالغليان ، فكما في العنب لا تعارض بين الحكمين ، كذلك لا تعارض بين الاستصحابين ، فكما لا منافاة بينهما لو ثبتا بدليل اجتهادي ولفظي ، كذلك لا منافاة بينهما لو ثبتا بأصل عملي كالاستصحاب .

إذن فلا نريد استصحاب حلّة العنب قبل الغليان ، بل حلّة الزيب المتيقنة قبل الغليان حتّى لو لم يكن الزيب حالة متبدّلة من العنب ، وقع الشك في بقائها فنستصحبها .

ولكن يمكن أن يقال في توجيه جريان الاستصحاب التعليقي :

ولكن يشكل عليه :

أولاً: استصحاب السببية: وذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمته، بأنه في حالة العنبيّة كان الغليان سبباً للحرمة فعلاً، ونشك في بقاء سببيّة الغليان للحرمة في حالة الزبيبيّة، فنستصحب بقائها لحالة الزبيب أو استصحاب الشرطيّة.

وتوضيحه: أن الشارع جعل السببيّة سببيّة الغليان للنجاسة والحرمة، أو جعل الملازمة بينهما، وهذه السببيّة أو الملازمة حكم تنجيزي سابق لا تعليلي بحيث يكون معلّقاً على الغليان.

وأشكل عليه:

١ - أن الشيخ يقول بأن الحكم الوضعي كالسببيّة منتزعة من التكليفي، فكيف يجري الاستصحاب في الأمر الانتزاعي دون جريانها في منشأ انتزاعه، وهو الحكم التكليفي.

٢ - لو قلنا إن السببيّة مجعولة استقلالاً، فإن السببيّة الفعلية كالحكم الفعلي يتوقّف تحقّقها على تماميّة موضوعها بكافّة أجزائه، وما لم تتحقّق أجزاؤها خارجاً فلا توجد سببيّة فعلية، كما لم يوجد حكم فعليّ مع عدم تحقّق أجزائه الموضوع أو بعضه خارجاً، وموضوع السببيّة الفعلية مركّب من جزئين: ذات العنب والغليان، وأحدهما لم يتحقّق فلم تتحقّق السببيّة الفعلية خارجاً فلا حالة سابقة لها لتستصحب.

وربّما يشكل على الاستصحاب التعليلي بالمعارضة؛ وذلك لأنّ العصير الزبيبيّ قبل غليانه نقطع بحليّته متنجزاً وطهارته الفعليتين المنجزتين وحرّمته ونجاسته المعلّقتين، وبعد ما غلى نشك في حرّمته وحليّته، فيجري استصحاب الحرمة المعلّقة ويتعارض مع استصحاب حليّته المنجزّة.

وأجيب عنه: أنّه في العنب فإنّ الحليّة الفعلية قبل الغليان لم تكن مطلقة تشمل حتّى ما بعد الغليان ليشك في الزبيب في بقائها لما بعد الغليان، وإنّما هو في العنب

مغياة بعدم الغليان ؛ لاستحالة اجتماع الحليّة المطلقة ، والحرمة المعلقة للزوم اجتماع الضدين في فرض حصول الغاية ، فلا بدّ أن تكون الحليّة المنجزة في العنب مغياة بالغليان ، ويستصحب بقاءها كذلك للزيب ، فترتفع بالغليان ، فإذا لم يحصل الغليان في العصر الزبيبي ونشك في بقاء الحليّة استصحب بقاءها ، وأمّا بعد الغليان فلا مجال لاستصحابها لتحقق غايتها وهي الغليان ، فنقطع بارتفاعها في العنب والزيب ، فإذا ثبتت الحليّة بعد ذلك كانت حكماً حادثاً لا بقاء للحكم السابق ، فيبقى استصحاب الحكم التعليقي سليماً عن المعارض .

ولكن يشكل عليه:

١ - أنّ السببيّة الفعلية إنّما تتحقّق بعد تماميّة الموضوع بأجزائه ، ففي حالة العنب قبل الغليان لم تكن هناك سببيّة فعلية ، وإنّما تتحقّق سببيّة الفعلية بعد الغليان ، والمفروض أنّه لا توجد سببيّة فعلية في حالة وجود العنب قبل الغليان . إذن فلا يمكن استصحاب السببيّة الفعلية للزيب بعد غليانه .

٢ - أنّ الروايات لم ترتّب الحرمة على سببيّة الغليان للحرمة ، وإنّما رتّبها على حصول ذات السبب ، أي : حصول الغليان ، فقالت : « إن غلى حرم » .

ثانياً : استصحاب الملازمة : بأنّه حين كان عنباً لو غلى فله ملازمة مع الحرمة ، وبعد الزيب نستصحب هذه الملازمة .

ويشكل عليه : أنّ الشارع لم يجعل الملازمة بين غليان العنب والحرمة ليجري الاستصحاب فيها ، وإنّما جعل الحرمة للعنب بقيد الغليان . إذن فليس للحرمة وجود سابق ؛ إذ لم يوجد قيدها وهو الغليان ، فإنّه حين كان عنباً لم يكن فعلياً ولم يتحقّق موضوع الحرمة لتوجد الحرمة سابقاً حتّى نستصحب في حالة تبدّل العنب للزيب .

ثالثاً : استصحاب القضية الشرطيّة ، وهي : (أنّ هذا العنب لو غلى يحرم) ، وإذا يبس العنب وصار زيباً بعد ذلك نشك في بقاء القضية الشرطيّة ، وأنّ

هذا الزيب لو غلى يحرم - كالعنب - أو لا ؟ فهذه القضية الشرطية كانت متيقنة حدوثاً ومشكوكة بقاءً .

ولكن أشكل عليه : أن القضية الشرطية ليس لها وجود في عالم الشرع ليجري استصحابها ؛ إذ ما يوجد في عالم التشريع الجعل والمجعول ، والجعل لا شك في بقاءه ، فلا يوجد ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء ، وأما المجعول فلا يقين بحدوثه ؛ إذ ليس فعلياً ، فلا يوجد ركن الاستصحاب اليقين بالحدوث .

والظاهر أن هذا الاستصحاب صحيح ، وهو استصحاب القضية الشرطية ؛ لأن الجعل تعلّق بها « إن غلى يحرم » ، والمفروض وحدة الموضوع ؛ لما ذكرناه من كون العنبيّة والزبيبيّة من الحالات بنظر العرف لا المقومات ، مع استصحاب الحرمة المعلقة لا المنجزة ، ولا يدفع هذا الدليل إلّا إذا قلنا بعدم بقاء الموضوع أو الشك فيه عرفاً ، لكون العنبيّة من المقومات للموضوع .

وبعبارة أخرى : السرّ في جريان الاستصحاب : أن العنبيّة والزبيبيّة من الأعراض والحالات للموضوع بنظر العرف لا المقومات بحيث لو فقدت فيؤدّي فقدانها لتعدّد الموضوع ، وبما أن الموضوع واحد بنظر العرف فكلّما يمكن استصحاب الحليّة المنجزة من حالة العنب للزيب ، وكذلك يمكن استصحاب الحرمة المعلقة ، وإلّا إذا لم يجر استصحاب الحكم المعلق ، فلا بدّ أن لا يجري استصحاب الحكم المنجز ، مع أنّهم لا يقولون به .

التنبيه الخامس :

استصحاب عدم النسخ

وهو على قسمين :

القسم الأول : استصحاب عدم النسخ في أحكام الشريعة الواحدة ، كالشريعة

الإسلامية، لو تيقنا بجعل الشارع لحكم، حيث جعله على نحو القضية الحقيقية بحيث لولا رفع هذا الحكم من قبل الشارع بالنسخ لكان له إطلاق وبقاء على طول الزمان، ثم شككنا في أن الشارع هل رفع هذا الحكم الثابت بالنسخ أو لا؟ وهنا يجري استصحاب عدم النسخ، ومقتضاه بقاء هذا الحكم بالصورة التي جعلها الشارع؛ وذلك لإطلاق أدلة الاستصحاب.

والنسخ كما يذكر في محله بمعناه الحقيقي مستحيل على الله تعالى. وهو أن يجعل المقتن حكماً وقانوناً وهو لا يعلم أنه فاقد للمصلحة، أو لا يعلم أن مصلحته موقّعة، ثم ينكشف بعد جعله وتشريعه وإعلانه للناس أنه فاقد للمصلحة رأساً، أو له مصلحة موقّعة، ومثل هذا المعنى للنسخ مستحيل على الله تعالى، وإنما الممكن بالنسبة للشارع أنه عالم بأن مصلحته موقّعة، ولكن يشرّعه بنحو القضية الحقيقية، وظاهره الاستمرار والإطلاق حسب الزمان لمصلحة اقتضت عدم التصريح بتوقيته ومحدودية مصلحته، ثم بواسطة النسخ يصرّح بتوقيته ومحدوديته.

فالنسخ ليس عبارة عن البدء، أي: يبدو للمقتن ما كان يجهله، بل بمعنى الإبداء أي إظهار ما كان يعلمه مسبقاً.

الفرق بين النسخ والتخصيص:

أن النسخ عبارة عن التخصيص الأزمانى، أي: الحكم بحسب ظاهره مطلقاً من حيث الزمان وله امتداد واستمرار زمانى، ولكن الشارع يخصّصه في زمان دون آخر.

وأما التخصيص فهو عبارة عن التخصيص الافرادى أي تخصيص حكم العام بالظاهر بالشمول لجميع أفراد العام بالنسبة لبعض أفراد.

إذن فالحكم المنسوخ لولا النسخ مستمرّ وشامل لجميع المكلّفين وفي كلّ زمان ، فليس الشكّ فيه بالبقاء وعدمه ، وإنّما الشكّ في رفع الحكم الثابت ، هل شرّع الشارع حكماً ناسخاً ورافعاً لذلك الحكم الثابت أو لا ، فيكون من الشكّ في الرافع ويجري فيه الاستصحاب ، أي : استصحاب عدم النسخ ، ومقتضاه أنّ الحكم الشرعيّ باقٍ .

ويأتي في هذا القسم بعض إشكالات القسم الثاني :

الإشكال الأوّل : تعدّد الموضوع ، ولا يجري الاستصحاب مع تعدّده ؛ لأنّ الموضوع للحكم السابق ومن ثبت لهم الحكم السابق يقيناً أهل صدر الإسلام أو زمان الحضور ، وقد انعدموا ، بينما زمان الشكّ هم أهل زمان آخر ، أو زمان الغيبة ، فهو موضوع ومكلّف آخر فيتعدّد الموضوع ، ويكون شمول الحكم لهم من باب إسراء حكم من موضوع لآخر ، فإنّ من ثبت له الحكم يقيناً قد انعدم ، ومن وجد لاحقاً يشكّ في أصل ثبوت الحكم له ، فالشكّ في الحدث .

وأجيب : نفرض شخصاً أدرك كلا الزمانين ، فله يقين سابق وشكّ لاحق ، ويجري استصحاب الأحكام ، وتثبت له الأحكام السابقة ، وبقاعدة الاشتراك في التكليف تثبت لغيره .

وأشكل عليه : إنّما تثبت قاعدة الاشتراك ، ولو اشترك الآخرون في الصنف مع ذلك الشخص الذي أجرى الاستصحاب ، بأن يكون الغير مثله ، له يقين سابق ، وشكّ لاحق في الأحكام والمفروض عدمه لاختصاص اليقين بمدرك الزمانين ، وأمّا غيره فليس له ذلك ، فهو نظير صلاة القصر جعلت للمسافر ، فلا يعلم غيره ، ويكون شمول الحكم في إسراء حكم من موضوع لآخر .

وإجراء الأصول العمليّة تابع لمن تحقّق عنده موضوعها ، فمثلاً : لو أجرى الشخص الشاكّ أصل البراءة لوجود موضوعه عنده وهو الشكّ ، فلا يجري في غيره

ممن ليس له شك، وإنما يشترك معه في الحكم لو كان يملك الشك قبله، وفي موردنا أن قاعدة الاشتراك إنما تجري مع الاشتراك في الموضوع، فمن كان عنده يقين سابق وشك لاحق فيشارك، وأما من لم يملك ذلك فلا موجب لإجراء الأصل في حقه، ولا لقاعدة الاشتراك.

الإشكال الثاني: أن الحكم مجعول لطبيعي المكلف على نحو القضية الحقيقية، من غير مدخلة لأشخاص المكلفين وخصوصياتهم، فإذا وجد مكلف خارجاً كان الحكم فعلياً في حقه، ولا شك في الحكم إلا نسخة والأصل عدمه، فالمقتضي للبقاء موجود، ولكن نشك في رفعه ونسخه، فنرجع لأصل عدم النسخ، ولا مانع منه مع وحدة الموضوع؛ لأن الموضوع طبيعي المكلف وهو باقٍ.

وأشكل عليه: أن النسخ عند الله دفع وليس رفعاً، أي: لم يجعل من الأول مستمراً، ثم يبدو له نسخه، بل أنه جعل من الأول مضيقاً، وإن كان في الظاهر مستمراً لمصالح؛ لأن الرفع يستلزم نسبة الجهل له تعالى علواً كبيراً.

إذن فلا شك في الرفع؛ لأنه إنما يتصور مع جعله مستمراً في نفسه وله استعداد البقاء، ولكن يشك في رفعه ونسخه، وهو محال عنده تعالى، فلم يجعله مستمراً ثم انكشف له عدم قابليته للاستمرار، بل أننا نشك في الرفع، أي: نشك أنه قد جعله من الأول موسعاً باقياً، أو مضيقاً مؤقتاً، كالشك في سعة المجعول وضيقه بالعدم، ولكن الظاهر أن هذا هو إشكال جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وجوابه هو الجواب.

إذن فيجري استصحاب عدم النسخ مع الشك في النسخ أي نسخ الحكم الثابت.

القسم الثاني: استصحاب أحكام الشرائع السابقة، فقد ذهب الأكثر إلى جريان استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة، فإذا تيقنا بثبوت حكم في الشريعة السابقة ولم نتيقن بنسخه خاصة في شريعتنا وشككنا في نسخه،

فنستصحب عدم نسخه ، واستدلّ عليه :

١ - بأن أدلة الاستصحاب شاملة بعمومها لهذا القسم من استصحاب عدم النسخ لتوفّر أركان الاستصحاب فيها من اليقين السابق والشكّ اللاحق .

والإشكالات التي وجهها البعض لهذا الاستصحاب ناقشها العلماء ؛ لأنّه مع وجود اليقين السابق والشكّ اللاحق بالبقاء ، فيتمّ أركان الاستصحاب وتشملها الأدلة بإطلاقها :

وقد أشكل على استصحاب أحكام الشرائع السابقة ببعض الإشكالات :

أولاً: عدم وجود اليقين بالحدوث بالنسبة لأحكام الشريعة السابقة ؛ وذلك لتعدّد الموضوع ؛ لأنّ الموضوع للحكم السابق (أهل الشريعة السابقة) وأما (أهل الشريعة اللاحقة) موضوع آخر ، ومع تعدّد الموضوع فلا يجري الاستصحاب ، فاليقين بحدوث أحكام الشريعة السابقة مختصّة بأهلها ، وأما أهل الشريعة اللاحقة فنشكّ في حدوث وأصل ثبوت أحكامها لهم ، فلهم شكّ في الحدوث لا يقين بالحدوث وشكّ في البقاء .

وأجيب عن هذا الإشكال : إنّما يتمّ لو كان الحكم مجعولاً على نحو القضية الخارجية ، أي : لخصوص الأفراد في عصر التشريع ، ولكنّه إنّما جعل على نحو القضية الحقيقية (لكلّ بالغ عاقل) كما في جعل الأحكام في شريعتنا ، فنستصحب بقاء لوحدة الموضوع وبقائه وهو البالغ العاقل .

ثانياً: عدم الشكّ في البقاء ؛ وذلك لأنّ الأدلة دلّت على أنّ الشريعة السابقة منسوخة باللاحقة ، أي : نسخت أحكامها ، فلا شكّ بالبقاء بل يقين بالانتقاض .

وأجيب أنّ المنسوخ (المجموع بحده) أي مجموع الشريعة السابقة بما هي مجموع لا جميع أحكامها واحدة واحدة ؛ لأنّ اللاحقة غيرت بعضها وأضافت أخرى لضرورة تغيير بعض الأحكام حسب تغيير البشر وتطوّره ، حيث تقتضي

مثل هذا التغيير، ولا شك بقاء الكثير من أحكام الشرائع السابقة في شريعتنا، كحرمة الزنا.

ومن هنا ربما يبرز إشكال ثالث على استصحاب عدم النسخ، وهو أنه وفق الإشكال الثاني نعلم بنسخ بعض الأحكام قطعاً، فيحصل لنا علم إجمالي بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة، وقد ذكرنا في محلّه عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، فكلّ حكم نريد استصحابه في شريعتنا فهو من أطراف العلم الإجمالي بنسخه ومعه فلا يمكن إجراء استصحاب عدم النسخ. وأجيب عنه:

١ - انحلال هذا العلم الإجمالي، حيث ينحلّ إلى علم تفصيلي، وشك بدوي، فنعلم بالمقدار المعلوم نسخه تفصيلاً، حيث نعلم تفصيلاً بأحكام معيّنة منسوخة هي بمقدار المعلوم بالإجمال، وأمّا الزائد عليها فهو مشكوك، ونجري فيها الاستصحاب بلا مانع مع انحلال العلم الإجمالي.

٢ - انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، كما لو علمنا إجمالاً بأن المقدار المنسوخ ضمن العبادات، أو ضمن مجموعة من الأحكام، بينما غيرها فهي خالية عن النسخ، فنجري الاستصحاب في المجموعة الأخرى.

كما ذكرنا نظير ذلك في مثال الشياه الموطوءة، كما لو علمنا بعشرة شياه موطوءة ضمن مئة، فتارة نعلم بالعشرة تفصيلاً، فنجري أصالة الحليّة والطهارة في التسعين، وأخرى نعلم بالعشرة في ضمن ثلاثين معيّنة منها، فنجري أصالة الطهارة والحليّة في السبعين، وأمّا في الثلاثين فلا يمكن جريانها فيها للعلم الإجمالي الصغير، الذي يمنع من جريانها.

٣ - وربما يستدلّ على جريان استصحاب الشرائع السابقة كما في كلمات الشيخ الأنصاري رحمته الله، بأننا نفترض شخصاً أدرك الشريعتين - كسلمان المحمدي مثلاً -

يتيقن بثبوت الحكم السابق له ، وبعد الإسلام يشك في بقاء الحكم في حقه فيستصحب ، وبعدم القول بالفصل بينه وغيره فيثبت للآخرين ؛ لأن الإجماع والضرورة قائمة على أن كل من ثبت له حكم من المسلمين فهو ثابت للآخر ، والظاهر أن مراده من ثبوت الحكم لغير مدرك الشريعتين من باب قاعدة الاشتراك ، وذلك لقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة .

ولكن أشكل عليه : أن قاعدة الاشتراك إنما تثبت الحكم المستصحب لمن يشترك في الصنف والعنوان والموضوع مع مجرى الاستصحاب لا مطلقاً ، وإنما يجري الاستصحاب في حق من له يقين سابق وشك لاحق ، وإنما يشترك الغير معه ، فيما لو كان له يقين سابق وشك أيضاً ، والمفروض عدمه ، فلا تجري قاعدة الاشتراك بالنسبة لغير مدرك الشريعتين ؛ لعدم اتحاده بالموضوع مع المدرك ، كما ذكر بأن أحكام الحائض إنما تثبت لحائض أخرى ، لا لكل إنسان ، أو كل امرأة . وذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى عدم جريان استصحاب بقاء الشريعة السابقة أو عدم جريان استصحاب عدم نسخ أحكامها ؛ وذلك لثبوت النسخ للشرائع السابقة .

أما بناءً على كون كل حكم في الشريعة اللاحقة مجعولاً بجعل جديد وإن كان موافقاً لأحكام الشريعة السابقة ، فالأمر واضح ؛ لأنه ستكون أحكام الشريعة السابقة بأجمعها منسوخة ، فلا شك في البقاء حتى يستصحب شيء من أحكامها ، وإنما يوجد علم ويقين بالارتفاع ، بل الشك إنما هو في جعل المماثل أو المضاد لها في الشريعة اللاحقة ، ولا معنى لاستصحاب حرمة شيء - مثلاً - لإثبات مماثلها في الشريعة اللاحقة ، أي : لو قلنا إن المراد من نسخ الشريعة السابقة أن جميع أحكامها منسوخة باللاحقة ، وإذا وجد حكم مشترك فهو جعل جديد ، لإبقاء للأول ، فلا مجال للاستصحاب ؛ للقطع بارتفاع أحكام الشريعة السابقة .

وأما إن كان المراد نسخ بعض أحكامها فبقاءها يحتاج إلى (إمضاء) من الشريعة

اللاحقة وباستصحاب بقاءها لا يثبت الإمضاء إلا بالأصل المثبت .
وأما بناءً على عدم الجعل الجديد للأحكام السابقة وإنما البعض منه ممضى في شريعتنا، فربما يقال بعدم جريان استصحاب الحكم السابق؛ لأنه لا يثبت تعلّق الإمضاء به؛ لأنه من الأصل المثبت .

ولكن يمكن أن يقال: أنه لا مانع من هذا الاستصحاب، ولا يلزم إشكال الأصل المثبت؛ لأنه لا يراد من الإمضاء إلا بقاء حكم الشريعة السابقة في شريعتنا، ومن الواضح ليس مقتضى الاستصحاب إلا هذا البقاء .

وبعبارة أخرى: أن الأحكام المشتركة لا تحتاج لجعل جديد، بناءً على نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة لوجود أحكام مشتركة لجعل جدّي؛ لأنّ الجاعل هو علّة واحدة والأنبياء مبلّغون، فلا مبرّر لجعل جديد للأحكام المشتركة، فالأنبياء بمنزلة وزراء أو سفراء لسلطان واحد، ولا وزراء لسلطين متعدّدين، ولا معنى لجعل جديد للقرارات والأحكام المشتركة .

نعم، يحتاج بقاء الحكم لإمضاء من الشريعة اللاحقة، ولكن جريان نفس الاستصحاب وحجّيته في الشريعة اللاحقة إمضاء له، لأدلة حجّة الاستصحاب التي فسخت الإمضاء لها، كما أنّ قيام الدليل اللفظي على بقاء حكم إمضاء له، كذلك قيام وجريان الاستصحاب على حكم يكفي في إمضائه مع وجود الأدلة على حجّة الاستصحاب إسلامياً .

والحقّ في المسألة: هو أنّ أحكام الشريعة السابقة مجعولة بالجعل الجديد، كما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله؛ لأنّ هذا معنى نسخ الشريعة اللاحقة للسابقة، وأنّ الله يبعث في كلّ فترة شريعة معيّنة قد تشتمل على بعض أحكام الشريعة السابقة، وقد تشتمل على أحكام جديدة، ولكنّ الأحكام الشرعيّة قد شرّعت من قبل الشارع المقدّس من جديد .

وعلى هذا الرأي فلا مجال لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة؛ لأنه متوقف على الشك في البقاء، مع أننا نتيقن بارتفاعها، حيث نعلم بنسخ جميع أحكامها، وتشريع أحكام جديدة، سواء كانت موافقة لها أو مخالفة.

وربما استشكل على جريان استصحاب بقاء الأحكام السابقة: أننا نعلم بوجود منسوخات في أحكام الشريعة الواحدة أو السابقة، وهذا العلم يوجب الاحتياط في جميع الأحكام، وعدم جريان الاستصحاب في الأطراف كما لا تجري الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

وجوابه واضح لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بمقدار من المنسوخات، ويبقى الشك في الباقي ويجري الأصل فيها بلا معارض.

الأصل المثبت

موضوع البحث: أنَّ المستصحب أمّا أن يكون أثراً وحكماً شرعياً-كالطهارة- أو موضوعاً لأثر شرعي-كالكرية والحياة في المثال الآتي، فلا شكّ بجريان الاستصحاب وحجّيته فيه، ولكن إذا كان لهذا المستصحب لازم عادي-كنبات اللحية، والبلوغ في مثال الحياة- أو لازم عقليّ كاستصحاب وجود الضدّ ولازمه العقليّ عدم الضدّ الآخر، ولهذا اللازم أثر شرعيّ، فهل إنّ الأصل كالاستصحاب-مثلاً- كما يثبت الآثار الشرعية للمستصحب نفسه، فهل يثبت الآثار الشرعية للوالم المستصحب العادية والعقلية أيضاً.

ويمثّل له بالمثال المعروف: لو كنّا نتيقّن بحياة زيد وسافر منذ صغره، وقبل البلوغ، ثمّ بعد عشرين سنة-مثلاً- شككنا في بقاء حياته، فيمكن أن نستصحب بقاء حياته بعد عشرين سنة، ومن اللوزم العادية لبقاء حياته خلال عشرين سنة نبات لحيته أو بلوغه أو احتلامه.

فذكروا بأنّه لو كانت لحياته آثار شرعية ترتبت بهذا الاستصحاب، كعدم انتقال المال لورثته، وأمّا لو كان لبلوغه أثر شرعيّ مثل « انتهاء ولاية الأب عليه » أو كان لنبات لحيته أثر شرعيّ، كما لو نذر التصدّق بدينار لو نبتت لحيته، فهل يمكن ترتبها باستصحاب الحياة؟

ومحلّ كلامنا أنّ اللازم لازم لبقاء المستصحب لا لحدوثه، فنبات اللحية أو البلوغ إنّما هو لازم ويوجد في فترة بقاء الحياة، لا أنّه يوجد حين حدوثها، فلم يكن

للازم وجود في السابق حين اليقين بوجود المستصحب، وإنّما وجد لاحقاً، لذلك لا يجري الاستصحاب في نفس اللازم؛ لعدم توفّر أركانه فيه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء، وإنّما الأركان متوفّرة في الملزوم فحسب وهو الحياة، وإلا لو كان اللازم لازماً لحدوث المستصحب، فيكون لها حكم المستصحب، وتتوفّر فيه أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيخرج عن موضوع البحث. وللتأكيد على هذه الفكرة ننقل بعض أقوال العلماء:

في منتهى الدراية: «لا يخفى أنّه يعتبر في محلّ النزاع أن يكون اللازم -كليات اللحية- مترتباً على بقاء المستصحب لا على حدوثه وبقائه؛ إذ مع تيقّن حدوثه يكون هو بنفسه أيضاً كالمستصحب متيقّن الحدوث ومورد للاستصحاب، ومعه لا حاجة إلى الأصل المثبت والبحث عن حجّيته وعدمها، لكفاية استصحاب نفس اللازم في ثبوت الأثر الشرعي»^(١).

وفي الهداية: «وليعلم أنّ محلّ البحث ما يكون للمستصحب لازم بقاءً فقط، وأمّا إذا كان اللازم العقليّ أو العادي لازم له حدوثاً وبقاءً، فيكفي استصحاب نفس اللازم لترتيب آثاره، فإنّه أيضاً متيقّن الحدوث مشكوك البقاء كملزومه»^(٢).

وفي مصباح الأصول: «ولا يخفى أنّ مورد البحث ما إذا كانت الملازمة بين المستصحب ولوازمه في البقاء فقط؛ لأنّه لو كانت الملازمة بينهما حدوثاً وبقاءً، كان اللازم بنفسه متعلّق اليقين والشك، فيجري الاستصحاب في نفسه بلا احتياج إلى الالتزام بالأصل المثبت، وأمّا إذا كانت الملازمة في البقاء فقط فاللازم بنفسه لا يكون مجرى الاستصحاب لعدم كونه متيقّناً سابقاً فهو محلّ الكلام»^(٣).

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٧: ٥١٦.

(٢) الهداية في الأصول: ٤: ١٣٩.

(٣) مصباح الأصول: ٢: ١٨١.

وفي كتاب المحصول: «ثم إنَّ محلَّ البحث هو اللوازم الحادثة في حال البقاء لا الموجودة في زمان الحدوث، كما إذا رأى زيداً وهو ابن عشر سنين فشكَّ في حياته بعد عشر سنين، فيستصحب حياته لغاية إثبات نبات لحيته ليرتَّب عليه أثره الشرعي، فخرج ما إذا كان اللازم بنفسه متعلّقاً لليقين والشكَّ، كما إذا رآه ملتجئاً وشكَّ في بقاءه بعد سنين»^(١).

والمشهور بين المتأخّرين التفصيل بين الأمارات والأصول، فذهبوا لعدم حجّية الأصول في لوازمها، وإلى حجّية الأمارات في لوازمها.

بينما يظهر من المتقدّمين القول بالحجّية مطلقاً في الأمارات والأصول. وذهب السيّد الخوئي رحمته الله لعدم حجّيته مطلقاً في الأمارات والأصول إلّا في الأخبار، كما ذهب بعضهم لذلك، إلّا إذا كانت الملازمة قويّة واضحة، ويكون الإخبار عن المؤدّي إخباراً عن اللوازم.

وفي المحكم: «أمّا القدّماء فقد يظهر منهم التوسّع في العمل بالأصل والتمسك به في بعض موارد الملازمات غير الشرعيّة، ولعلّه ناشئ من الغفلة عن حالها، حيث لم يتوجّهوا لذلك ولو اهتمّوا بضبط موارد، وإلّا فمن البعيد جدّاً ذهابهم إلى عموم العمل بالأصل مع الملازمة، بل ريب في عدم بنائهم على العموم المذكور على سعة بعد النظر في طريقتهم في الرجوع للأصول»^(٢).

وذكر بعض الأعلام: «المتسالم بين المتأخّرين عدم حجّية الأصل المثبت إلّا نادراً، منهم الشيخ مهدي الأصفهاني رحمته الله، فذهب إلى حجّية الاستصحاب في المثبتات، وهو المنسوب للمتقدّمين».

وفي مصباح الأصول: «ثم إنّه قد تمسك جماعة من القدّماء في عدّة من الفروع

(١) المحصول في علم الأصول: ٤: ٥٦.

(٢) المحكم في أصول الفقه: ٥: ١١٩.

بالأصل المثبت، أمّا لأجل الالتزام بحجّيته، وأمّا لأجل عدم الالتفات إلى عدم شمول الأدلة له، فإنّ مسألة عدم حجّية الأصل المثبت من المسائل المستحدثة، ولم تكن معنونة في كلمات القدماء^(١)، ثم يذكر بعض الفروع التي تمسك بها بالأصل المثبت، وسنذكرها.

ويجب أن نعلم أنّ بحث الأصل المثبت لا يختص بالاستصحاب، بل يشمل سائر الأصول، كما لو دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإجراء البراءة عن وجوب الأكثر لا يثبت تعلّق الوجوب بالأقل؛ لأنّه لازم عقليّ له.

بل كذلك يبحث عنه في الأمارات حيث يبحث عن أنّ أدلة حجّية الأمارات - كالبيّنة وخبر الثقة - كما تكون حجة في إثبات مؤدّى الخبر والبيّنة وأحكامها الشرعيّة، كذلك هل تكون حجة في اللوازم العقلية والعادية للمؤدّى أو لا؟

الفرق بين الأمارات والأصول من حيث أخذ عدم العلم

المشهور أنّه أخذ في موضوع حجّية الأصول عدم العلم، والجهل أو الشكّ «رُفِعَ... وَمَا لَا يَعْلَمُونَ...»^(٢) و: «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^(٣)، بينما في الأمارات لم يؤخذ في موضوع الحجّية عدم العلم، بل علّق الحجّية على نفس خبر الثقة أو البيّنة، فالموضوع في لسان أدلة حجّيتها بنفس الذات بلا تقييد بالجهل والشكّ «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»^(٤)، فالموضوع للحجّية بمفاد المفهوم إتيان غير الفاسق بالنبا ومن دون اعتبار الجهل فيه.

وأشكل السيّد الخوئي رحمه الله: أنّه لا فرق بين الأصل والأمانة في مرحلة الواقع

(١) مصباح الأصول: ٢: ١٩٣.

(٢) الخصال: ٢: ٤١٧، الحديث ٩.

(٣) الكافي: ٣: ٣٥٢.

(٤) الحجرات ٤٩: ٦.

والثبوت ، أو أنه أخذ عدم العلم بالحكم الواقعي في حجة الأمانة ، وإنما الفرق بينهما في مرحلة الإثبات والدليل حيث أخذ عدم العلم في موضوع الأصل دون الأمانة .

بالإضافة إلى أن بعض أدلة الخبر أو الأمارات ذكرت الجهل وعدم العلم في موضوع حجته مثل ما استدلل به على حجة الخبر الواحد ﴿لَفَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) أخذ عدم العلم في حجة الخبر ، فلا فرق بين الأمارات والأصول في هذه الجهة .

هذا ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله في المصباح^(٢) .

وذكر بعضهم : « والفرق بين الأصل والأمانة أن لسان الأولى جعل الحكم في مورد عدم العلم بالواقع في نفسه من دون نظر إلى الواقع ، بل حتى لو خالف الواقع ، ولسان الثاني جعل الحجة في مورد عدم العلم بالواقع بعنوان أنه الواقع لا في مقابل الواقع ، كما أشار الشيخ الأنصاري رحمه الله ، وأما ما يقال - أي : السيد الخوئي رحمه الله - المجعل في الاستصحاب الطريقية ، واعتبار غير العالم عالماً بالتعبد ؛ لأنه الظاهر من الأمر بإبقاء اليقين وعدم نقضه بالشك ، فلا فرق بين الأمانة والاستصحاب من هذه الجهة ، بل التحقيق أن الاستصحاب أيضاً من الأمارات ، فيه : أن التحقيق أن الاستصحاب أصل تعبدّي وأن المجعل في الأمارات ليس علماً ، وقد تقدّم بيانه في بحث الأمارات » .

والمحقق النائيني ذهب إلى أن المجعل في الأمانة تتميم الكشف دون الأصول . وأشكل عليه العراقي رحمه الله في تعليقه على فوائد الأصول^(٣) : الطريقية بمعنى

(١) النحل ١٦ : ٤٣ . الأنبياء ٢١ : ٧ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٥٢ .

(٣) فوائد الأصول : ٤ : ٤٨٤ .

تتميم الكشف وتمامية الانكشاف المساوق لإلغاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً.

وذكر في أنوار الأصول: « المشهور الفرق بين الأمانة والأصل ، أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصل دون الأمانة ، فإنَّ الشكَّ إنما هو موردها لا موضوعها »^(١).

ولكنه لا وجه ولا أصل له ، والصحيح أنَّ الجهل بالواقع والشكَّ فيه أخذ في كليهما ، كما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله ؛ لأنَّ الإهمال حسب مقام الثبوت غير معقول ، فحجّة الأمارات أمّا مطلقة بالنسبة للعالم والجاهل ، أو مقيدة بالعالم والجاهل أو مختصة بالجاهل ولا مجال للالتزام بالأول والثاني ، فإنَّه لا يعقل كون العمل بالأمانة واجباً على العالم بالواقع ، فيبقى الوجه الأخير ، وهو كون الأمانة مختصة بالجاهل وهو المطلوب ، هذا في مقام الثبوت ، مضافاً إلى أنَّه مقام الإثبات مقيد بعدم العلم في لسان بعض الأدلّة ، كما في آية الذكر .

ثمَّ يقول في أنوار الأصول: « الصحيح أنَّ الفرق بينهما أنَّ للأمانة كاشفيّة عن الواقع وإن كان كشفاً ظنيّاً غير تامّ ، بخلاف الأصل فليس فيه كشف عن الواقع أصلاً ، ولا فرق في ذلك بين أن نأخذ الأمانة والأصول من الشارع أو من بناء العقلاء ، فإنَّ لهم أيضاً أمارات وأصول ، بل الأمارات الموجودة في الشارع متّخذة منهم غالباً ، كما عرفت آنفاً . وكذا الأصول الأربعة ، فإنَّ جميعها موجودة بين العقلاء من أهل العرف ، ومنها الاستصحاب ، فإنَّهم يجرون الاستصحاب في القوانين والمناصب ، كالوكالة ومقام القضاء والولاية وغيرها بعنوان الأصل لا الأمانة ، فهم ما دام لم يصل بأيديهم حكم جديد يعملون بما سبق »^(٢).

(١) أنوار الأصول: ٣: ٣٨٥.

(٢) أنوار الأصول: ٣: ٣٨٥ و ٣٨٦.

والحق في مسألة حجّية الأمارات بالنسبة للوآزم التفصيل بين اللوآزم الذاتية واللوآزم الاتفاقيّة، فالأولى تثبت بالأمارّة دون الثانية، فإذا ثبت بالقرعة أو بالبينة أنّ هذا المولود لزيد فلا إشكال في ترتّب لوآزمه الذاتية عليه من كون فلان خاله أو عمّه، بخلاف اللوآزم العرضيّة الاتفاقيّة، كما لو أثبتنا بالبينة أو بالخبر أنّ هذه الدار لزيد، وعلمنا من الخارج أنّ دار زيد كان مستقبل القبلة، فلا يثبت بهما جهة القبلة مع أنّ خبر الواحد من الأمارات الموجودة بين العقلاء، وكذلك إذا قامت أمارّة كأذان العارف الثقة على دخول الوقت، وعلمنا من الخارج وجود ملازمة اتّفاقيّة بين جهة القبلة وبين وقوع الشمس بين الجهتين حين دخول الوقت في مكان خاصّ، فلا يمكن إثبات جهة القبلة من ناحية إثبات دخول الوقت، وكذا العكس، فإذا قامت أمارّة على ثبوت القبلة كقبور المؤمنين، فلا يمكن إثبات دخول الوقت من مواجهة القبلة في بعض الأمكنة لملازمة اتّفاقيّة بينهما.

والظاهر أنّ الشيء إذا ثبت تعبّداً فمعنى ثبوته تعبّداً ترتب آثاره الشرعيّة؛ لأنّ هذا ما يدلّ عليه التعبّد والاستناد للشارع بما هو شارع، لا إثبات آثاره التكوينيّة أو العقليّة أو العادية أو آثارها الشرعيّة، فاستصحاب بقاء الحياة معناه ترتّب الآثار الشرعيّة على نفس الحياة ويقائنها لا ترتب الآثار الشرعيّة على غيرها، إلّا إذا كان دليل التعبّد يشمل المؤدّى ولوآزمه، أو كانت اللوآزم من الوضوح كالمتضايقين بصورة توجب انحلال الحجّة، كانهلال الخبر بحيث يتعدّد الخبر عرفاً على المؤدّى ولوآزمه، أو تعدّد البينة أو الإجماع أو الظهور، فيتعدّد الموضوع والعنوان، وأمّا مع عدم تعدّده فلا معنى لشمول التعبّد للوآزم أو آثارها الشرعيّة، وبذلك لا يبقى فرق بين الاستصحاب والأمارات، وأنّه لو كانت الملازمة بنحو يتعدّد الموضوع - كما في المتضايقين - بأن يكون اليقين بحدوث أحدهما موجباً لليقين وجداناً بحدوث الآخر ويتوفّر فيه أركان الاستصحاب، أو كان الإخبار كنفي أحدهما موجباً لصديق الإخبار عن الآخر عرفاً، فيشمّله الدليل الدالّ على حجّية الاستصحاب أو الخبر.

ولذلك ذكروا في أواخر بحث الانسداد أن خبر الواحد الثقة الحجة تعبدًا لا يثبت القضية التاريخية أو التكوينية أو العقائدية؛ إذ لا يثبت إلا إذا تعلّق الخبر بحكم شرعي، أو شيء له حكم شرعي، ليرتبه تعبدًا، لذلك لا تثبت هذه القضية التاريخية أو العقائدية، إلا إذا كان لها أثر وحكم شرعي جواز الإخبار أو جواز الاعتقاد، أو أن الخبر الواحد أوجب الوثوق والاطمئنان بالمؤدّي أو هو حجة عقلانية، وهو يوجب الوثوق باللوازم مثلاً، كما ذكر أن الإخبار عن الشيء إخبار عن لوازمه.

الأدلة على عدم حجّة الأصل المثبت

ذكرت وجوه وأدلة عديدة على عدم حجّة الأصل المثبت، أي: عدم إثبات الاستصحاب للآثار الشرعية للوالم العقلية والعادية للمستصحب، نذكر بعضها: وستعرض خلال ذلك للفرق بين الأمارات والأصول في ذلك:

الدليل الأول

ذكرنا أركان الاستصحاب، وأهمّها اليقين السابق والشكّ اللاحق والمفروض عدم (وجود اليقين السابق) في اللازم، وإنّما تعلّق في الملزوم فحسب، ومع فقدان اليقين السابق فلا مجال لترتيب آثار الاستصحاب لفقدانه ركناً من أركانه، فيكون من الشكّ في أصل الحدوث ولا يجري معه الاستصحاب.

والظاهر أن المنتقى اختار هذا الدليل، ويراه هو الأفضل في عدم جريان الأصل المثبت، والظاهر أن الحقّ معه، ولا حاجة للأدلة المعمّقة والمطوّلة، (وأنّ دليل الاستصحاب لا يتكفّل سوى التعبد في حدود اليقين السابق، فما كان على يقين سابق فهو مجرى الاستصحاب، وهو موضوع التعبد الاستصحابي، فلا يتعبد باللازم العقلي والعادي للمستصحب؛ لأنّه ليس مورد اليقين السابق لفرض كونه ملازماً بقاءً وإلا كان مجرى الاستصحاب).

والظاهر أنَّ أكثر الأدلة على عدم حجّية الأصل المثبت تدور حول هذا المحور، وخلاصته: أنَّ أدلة الاستصحاب تدلّ على بقاء ما يتيقّن به والتعبد به، والتعبد يتعلّق بترتيب الآثار الشرعية ولا يرتّب الآثار غير الشرعية، كالعقلية والعادية، فهذه اللوازم لا تتحقّق لا بواسطة استصحاب ما يتيقّن به؛ لأنّ استصحاب ما يتيقّن به لا يترتب إلّا الآثار الشرعية، ولا يرتّب الآثار العقلية والعادية، ولا أنَّ الاستصحاب يجري فيها لعدم توفرّ اليقين السابق بها، فدلّيل التعبد تعلّق بما له يقين سابق، فإذا لم يحرز هذه اللوازم لا باستصحاب الملزوم، ولا بجريان الاستصحاب فيها نفسها، وإحراز الموضوع شرط لترتب الأحكام والآثار الشرعية، وهذه اللوازم لم تحرز بأية صورة فلا ترتّب عليها آثارها الشرعية.

الدليل الثاني

أنّ من أركان الاستصحاب -كما ذكرنا- (وحدة متعلّق اليقين والشكّ)، فالعدالة -مثلاً- تعلّق بها اليقين بحدوثها، وتعلّق بها الشكّ ببقائها، فهي متعلّق اليقين والشكّ، وإنّما الاختلاف بالحدوث والبقاء، فيشترط وحدة المتعلّق لصدق النهي عن نقض اليقين بالشكّ، وأمّا مع اختلاف المتعلّق فلا معنى للنهي عن نقض اليقين بالشكّ، وفي موردنا فإنّ متعلّق اليقين هو الملزوم، وأمّا متعلّق الشكّ الذي يريد معرفة حكمه هو اللازم، لا وجود أصل الملزوم، فمتعلّق الشكّ غير متعلّق اليقين، ومع عدم وحدة المتعلّق في الشكّ واليقين فلا مجال للاستصحاب لفقدانه ركنًا من أركانه.

الدليل الثالث

أنّ التعبد إنّما يتعلّق بترتيب الآثار الشرعية لموارد التعبد كالمستصحب، فترتب

الآثار الشرعية للحياة بالاستصحاب؛ لأنه هو المتعلق بالشارع بما هو شارع، ولا يشمل التعبد ترتيب اللوازم والآثار العقلية والعادية لأنها لا ترتبط بالشارع بما هو شارع، فإذا لم تترتب فلا تترتب آثارها الشرعية؛ لأنها من قبيل الموضوع لها، والمفروض أن بقاء الملزوم كالحياة إنما تثبت بالتعبد، ولا قدرة للتعبد إلا بإبقاء متعلقه لا أكثر، كلوازمه - كالبلوغ، ونبات اللحية - فلا يقال كيف يثبت بقاء الحياة ولا تبقى لوازمها؛ وذلك لأن بقاء الحياة ليس بالوجدان كحدوثها، بل بالتعبد، ولا قدرة للتعبد بإبقاء اللوازم.

ويظهر من بعضهم ذلك، قال: «إن التعبد بوجود شيء تعبد بآثاره الشرعية المباشرة لا باللوازم غير الشرعية ولا بالآثار الشرعية لتلك اللوازم لأنها متفرعة على ثبوت اللوازم وهي موضوعها، وعنده لا فرق بين الأمارات والأصول في عدم ثبوت اللوازم وآثارها، فإذا قامت البيّنة أن زيدا شرب الخمر تثبت بها نجاسة فمه وغيرها من الآثار الشرعية، ولكن لا تثبت بذلك سكره؛ لأنه ليس بيد الشارع لأنه تكويني، فإذا كان للسکر أثر شرعي لم يترتب لعدم ثبوته، فلا فرق بين الأصل والأمانة في أن المتبع مقدار دلالة دليل حجّيتهما، إلا إذا كان شرب الخمر مستلزماً للإسكار بحيث لم ينفك عنه، فيكون الأخبار عن شربه إخبار عن سكره، وليس المجعول في الأمانة العلم.

ولعل هذا رأي السيد الصدر رحمته الله، وأنه باستصحاب حياة الولد لا يثبت نبات اللحية ولا الأثر الشرعي عليه، والأثر العقلي أو العادي بما أنه لا يرتبط بالشارع، فالتعبد ببقاء حياة الولد لترتيب الأثر المذكور لغو وبلا فائدة، فالقدر المتيقن من حديث «لَا تَنْقُضْ» التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ آثاره الشرعية المباشرة، ولا استفاد التعبد بالبقاء بلحاظ الآثار العقلية ولا الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية.

والظاهر أنه يرى حجّة اللوازم وآثارها في الأمارات لأنه يبني على كونها علماً وطريقاً.

الدليل الرابع

ما ذكره صاحب الكفاية في الفرق بين الأصول والأمارات :

ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية رحمته :

ونذكره بتقريبين :

التقريب الأول: وخلاصته : معنى التعبد بالاستصحاب رتب الآثار الشرعية للمستصحب ، أما آثار غير الشرعية ، فليست بيد الشارع بما هو شارع ليشملها التعبد ، وهذا التقريب والوجه اختاره الكثير من العلماء ، أمثال : المنتقى والصدر وغيرهم .

توضيحه: أن دليل الاستصحاب يفيد تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ، والتعبد ببقاء المتيقن في حالة الشك بخصوص الآثار الشرعية وترتيبها والجري العملي عليها ، فإذا كان المتيقن والمستصحب حكماً شرعياً - كالطهارة والنجاسة - ترتب ، وإذا كان موضوعاً فترتب أحكامه الشرعية المباشرة ، كما لو كان المانع معلوم الخمرية سابقاً ، ثم شكنا في خمريته ، فينزل المشكوك منزلة معلوم الخمرية ، والتعبد ببقاء المتيقن في خصوص ترتب حرمة الشرب ، أو ترتيب الآثار الشرعية لحياة زيد في المثال السابق ، وهذه هي حدود التنزيل والتعبد الشرعي الذي تدل عليه أدلة الاستصحاب ، ولا يمكنه إثبات جميع لوازمه وآثاره حتى غير الشرعية ، فلا تثبت بدليل الاستصحاب اللوازم العقلية أو العادية للمستصحب ، فإذا لم تثبت ولم تحرز هذه اللوازم فلا تترتب آثارها الشرعية .

لأن ترتبها متوقف على إحرازها وإثباتها ، والمفروض عدم وجود اليقين السابق باللوازم نفسها ، ليجري فيها الاستصحاب ، وليعبدنا الشارع في حالة الشك بهذه اللوازم ، فلا يشملها دليل الاستصحاب لعدم توفر أركان الاستصحاب فيها ،

وإنما حجّة الاستصحاب تختصّ بما له يقين بحدوثه وشكّ في بقاءه فقط ، وما له يقين وحدوث فيه هو المستصحب فقط دون غيره من لوازمه .

إذن باستصحاب الملزوم لا تثبت إلا الأحكام الشرعية المباشرة له بمقتضى التعبد والتنزيل ، ولا يثبت الأحكام الشرعية للوازم ، والمفروض عدم اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء بالنسبة للوازم نفسها سابقاً ، وعدم وجود الحالة السابقة المتيقّنة له ليجري الاستصحاب فيها نفسها بلحاظ ترتيب آثارها الشرعية ، كما أنّ أدلة الاستصحاب لا تثبت جميع الأحكام الشرعية للمستصحب ، حتّى تلك التي تترتب عليها بواسطة اللوازم العقلية والعادية .

وإنما تثبت ترتيب خصوص الآثار الشرعية المباشرة للمستصحب ، وهذا هو المنصرف من أدلة الاستصحاب ، ولا أقلّ من كونه هو المتيقّن من هذه الأدلة ، وهو مقتضى التعبد ، فيقتصر التعبد والتنزيل بخصوص الآثار الشرعية للمستصحب المتيقّن ، فلا استصحاب يختصّ بإثبات المستصحب وآثاره الشرعية المباشرة ، ولا يثبت لوازمه العقلية والعادية ، وكذلك لا يثبت مطلق الآثار الشرعية المنتسبة للمستصحب حتّى غير المباشرة وبواسطة اللوازم .

التقريب الثاني: أنّ المتيقّن من أدلة الاستصحاب وأخباره هو حجّيته وجريانه في نفس الشيء الذي يوجد اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء فيه ، حيث إنّ أدلة الاستصحاب تدلّ على ترتيب أثره الشرعي المباشر الذي كان لهذا المشكوك في الحالة السابقة ، وأمّا ما لو لم يوجد يقين سابق وشكّ لاحق في بقاءه فلا استصحاب ليس حجّة فيه ، ولا يدلّ على ترتيب أثره الشرعي .

وفي موردنا فإنّ ما له يقين سابق وشكّ في بقاءه هو نفس الملزوم ، كالحياة في مثالنا ، وأمّا اللازم العادي أو العقليّ كنبات اللحية والبلوغ والاحتلام فهو مشكوك الحدوث لا يتيقّن بحدوثه أو يشكّ في بقاءه ؛ لأنّنا ذكرنا أنّه لازم لبقاء المستصحب لا لحدوثه ، وقد وضّحنا هذه الفكرة بالتفصيل .

ولعلَّ الشيخ الحائريّ في الدرر^(١) يشير لهذا الدليل ؛ لعدم حجّة الأصل المثبت ، من عدم شمول إطلاقات الأخبار للمورد ؛ وذلك لوجود القدر المتيقّن ، بل لانصرافها إلى الآثار الشرعيّة المباشرة بلا واسطة ؛ لأنّ الإبقاء العمليّ للشيء ينصرف إلى الإتيان بما يقتضيه ذلك الشيء بلا واسطة .

واستثنى صاحب الكفاية رحمته من حجّة الأصل المثبت في الأصول فيما إذا كانت الوساطة خفيّة بحيث يرى العرف بنظره العرفيّ أنّ الآثار الشرعيّة التي هي في الحقيقة للزوم يراها بنظره أنّها للملزوم ، ويغفل عن كونها آثاراً للوازم ، كما في نجاسة الملاقي يراها أثراً لرطوبة الملاقي ، بينما هي في الحقيقة آثار للسراية ، وأدلة الاستصحاب ملقاة للعرف لا للعقل .

وكذلك استثنى الوساطة الجليّة ، فيما إذا رأى العرف عدم التفكيك بين إثبات الآثار للملزوم وإثباتها للوازم ، ويستهجّن التفكيك بينهما ، كما في المتضايقين ، فإذا ثبتت أبوة زيد لعمرو ، وترتيب الآثار الشرعيّة للأبوة ، فإنّه يرى أيضاً ترتّب بنوة عمرو وآثارها الشرعيّة ، ويستهجّن التفكيك بينهما في الإثبات وترتيب الآثار .

وأما في الأمارات ، فمثبتاتها حجة ، أي : تثبت الأحكام الشرعيّة للوازمها لأنّ الأمارات كما تحكي وتكشف عن الملزوم تحكي وتكشف عن اللازم ، وفي الواقع ينحلّ لأخبار متعدّدة بعدد اللوازم والملزومات ، فإذا توفّر الموضوع ترتّب الأثر ، فلو قام خبر عادل على حياة زيد الغائب - مثلاً - فهو إخبار عن نبات لحيته وبلوغه بالدلالة الالتزاميّة ، فكما أنّه إخبار عن حياته فهو إخبار عن لوازمه ، ودليل حجّة الخبر (صدق العادل) كما يشمل المدلول المطابق للمخبر به ، وتدلّ على وجوب تصديقه في مؤدّى الخبر نفسه ، وترتّب آثاره الشرعيّة لتشمل المدلول الالتزاميّ له ووجوب تصديقه فيه ، وترتيب آثاره الشرعيّة ، والخبر الواحد ينحلّ

لأخبار متعدّدة بعدد المداليل المطابقة والالتزاميّة، وكذلك البيّنة تنحلّ لها. إذن فالأدلة الدالة على اعتبار الأمارات تدلّ على حجّيتها بالنسبة لمدلولها المطابقي والالتزامي، فإذا أخبرت البيّنة عن أنّ زيداً أكل السمّ دلّ بالمطابقة على أكله للسمّ، وبالاتزام على موته كذلك.

وبعبارة أخرى: أنّ الأمانة كما تخبر عن الواقع فإذا كان لما أخبر به لازم كان الإخبار عنه إخباراً عن لازمه، فإذا أخبرت البيّنة أنّ زيداً أكل السمّ دلّت بالمطابقة على أكله السمّ، وبالاتزام على موته، ولم يقيد دليل حجّية الخبر بما إذا كان الإخبار عنه بالدلالة المطابقة، بل يشمل الإخبار بالدلالة الالتزاميّة أيضاً، بحيث ينحلّ الخبر الواحد إلى أخبار متعدّدة للمؤدّي ولوازمه، ويتولّد منها موضوع للخبر، بينما في الأصول فإنّها تابعة لمن وجد موضوع الأصل عنده، وهو اليقين السابق والشكّ اللاحق، وهو مختصّ بالمستصحب دون لوازمه، فالاختلاف بين الأمانة والأصول ليس في كيفيّة التعبد بل في الموضوع».

ولخصّ بعض الأعلام رأي صاحب الكفاية رحمته الله «أنّ الأمارات المشتملة على الحكاية كما تحكي عن مؤدّاها بالدلالة المطابقة كذلك تحكي عن لوازمه بالدلالة الالتزاميّة بخلاف الاستصحاب؛ إذ لا حكاية له».

وكذلك السيّد الروحانيّ في المتقى^(١) وضح رأي الكفاية بقوله: «أنّ الأمانة كما تقوم على المؤدّي تقوم على لوازمه، فالخبر كما يحكي عن مؤدّاه كذلك يحكي عن لوازم المؤدّي، فلدينا خبران: أحدهما خبر عن المؤدّي والآخر خبر عن لوازمه، فيكون كلّ منهما داخلاً تحت دليل الحجّية ومشمولاً له»^(٢).

خلاصة رأي الكفاية: وإن كانا تقريبيين، ولكن يرجعان لتقريب واحد، وأنّ التعبد

(١) متقى الأصول: ٦: ٢٢٨.

(٢) متقى الأصول: ٩: ٢٢٨.

مختصّ بترتيب الآثار الشرعيّة لا اللوازم العقلية أو العادية ، فإذا لم تثبت لم ترتب آثارها ، وإنّما لا ترتب تلك اللوازم لعدم جريان الاستصحاب فيها وتحقّق موضوعها من أركان الاستصحاب ، وأمّا في الأمارات ففي الحقيقة تنحلّ الأمانة أو الخبر لأخبار بعدد المؤدّي واللوازم ، ومع تحقّق الموضوع فيشمّله دليل الحجّة .

وأشكّل على الكفاية المحقّق النائيّ ﷺ وتبعه السيّد الخوئي : « أن أدلّة حجّة الخبر لا تدلّ على حجّيته بالنسبة للوازم ؛ لأنّ الحجّة تابعة لصدق الخبر ، وهو إنّما يصدق في الأخبار عن نفس المؤدّي ، ولا يصدق في اللوازم ؛ لأنّ الخبر من العناوين القصديّة ، فلا يتمّ إلّا في اللازم البين بالمعنى الأخصّ ، ما لا ينفكّ تصوّره عن تصوّر اللازم ، كالزوجة للأربعة ، وطلوع الشمس بالنسبة لوجود النهار ، أو كان من اللازم بالمعنى الأعمّ مع كون المخبر ملتفتاً للملازمة ، وأمّا إذا كان لازماً بالمعنى الأعمّ ولم يكن المخبر ملتفتاً للملازمة ، فلا يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن اللازم ، فلا يكون الخبر حجّة في مثل هذا اللازم ؛ لعدم كونه خبراً بالنسبة إليه ؛ لأنّ الخبر من العناوين القصديّة ، ولا يصدق إلّا مع الالتفات والقصد ، لذلك ذكر في محلّه أنّ الإخبار عن شيء يستلزم تكذيب النبيّ أو الإمام عليه السلام لا يكون كفراً إلّا مع الالتفات للملازمة .

وأشكّل المنتقى على السيّد الخوئي ﷺ هذا الإشكال : أنّه لا يعتبر في الإخبار والحجّة القصد التفصيلي للمخبر به ، المتوقّف على الالتفات والقصد إليه تفصيلاً ، بل يكفي القصد الإجمالي والارتكازي ، وهذا حاصل في باب الإخبار ، فإنّ من يخبر عن شيء ويحكّي عنه فإنّه يخبر عن لوازمه بنحو الإجمال ، ولو لم يلتفت إلى خصوصياتها ، بل لم يلفت إلى الملازمة ، فقد تحقّق منه القصد الارتكازي وهو كافٍ في صدق الخبر ، والسيرة العقلية والفتاوى شاهدة على ذلك ، فما أفاده صاحب الكفاية لا مانع من الالتزام به .

وأشكّل بعض الأعلام على صاحب الكفاية ﷺ : أنّ حجّة الأمارات ليست من

جهة الحكاية ولو كانت ذلك لا اختصت حجيتها بلوازمها البيّنة؛ إذ هي التي تدلّ عليها بالدلالة الالتزامية، أي: الأمانة لا تحكي إلّا على ما تدلّ عليه بالدلالات اللفظية الثلاثة، وأمّا اللوازم غير البيّنة أي لزوم المؤدّي فهي من الملازمة العقلية للكلام، لا من المداليل اللفظية، لتوسط الكبرى العقلية في إثباتها، فهذه اللوازم ليست مخبراً بها، مع أنّ مثبتات الأمارات حجة حتّى في اللوازم غير البيّنة التي لا يدلّ عليها اللفظ، فإنّنا نرى العقلاء يرون حجة الأمانة واعتبارها بالنسبة للوالم المؤدّي، ولذلك يؤخذ المقرّ بلوازم إقراره وإن أنكر ملازمته أو جهلها، ويؤخذ بلوازم البيّنة وإن أنكر الشاهدان الملازمة، كما إذا شهدا بإصابة يد كافر نجس، يجهلان كفره، ولا يعتقدان نجاسة الكافر، فإنّا نحكم بنجاسة الملاقي، أو أخبرنا بخبر بأن يد خادمه مسّت الطعام برطوبة، فإنّه يؤخذ بظاهر إقراره ولوازمه، فلو علمنا بكون خادمه كافراً وكنا نرى نجاسة الكافر اجتنبنا عن الطعام ولو لم يكن المقرّ ملتفتاً إلى ذلك، بل حتّى لو لم يكن يرى كفر خادمه، أو لا يرى نجاسة الكافر.

ولكن يشكل على صاحب الكفاية رحمته: أنّ الدليل الذي ذكره صاحب الكفاية لعدم حجة مثبتات الأصول فإنّه يشمل أيضاً الأمارات، ويؤدّي لعدم حجيتها بالنسبة للوازم العقلية والعادية وآثارها الشرعية أيضاً، وإنّما تدلّ على حجيتها في خصوص المؤدّي والملزوم وآثاره الشرعية فحسب؛ لأنّ حجيتها تعبدية، فتختصّ بالآثار الشرعية لمؤدّي الأمانة فقط بالتوضيح السابق؛ لأنّ إعطاء الحجة للخبر - مثلاً - يعني التعبد بالخبر، وهذا التعبد ناظر لإثبات الأحكام الشرعية للمخبر به لا أكثر؛ لأنّ الشارع بما هو شارع حين يعبدنا بحجة الخبر، فإنّما يريد منا أن نرتّب خصوص الأحكام الشرعية المترتبة على مؤدّي الخبر، وأمّا غير الأحكام الشرعية له من اللوازم العقلية والعادية، فلا يمكن للشارع بما هو شارع ترتبها، والمفروض عدم وجود الخبر بالنسبة لهذه اللوازم، ليعبدنا الشارع بهذا الخبر من

حيث ترتّب آثاره الشرعيّة، وإنّما الخبر مختصّ بمؤدّي الخبر والملزوم فحسب، وهذا يعني التّعبد بالآثار الشرعيّة للملزوم فحسب، لذلك إذا لم تثبت هذه اللوازم فلا تترتّب آثارها الشرعيّة.

إلا أن نقول بأنّ معنى جعل الأمانة علماً تنزيلها منزلة العلم كراي المحقّق النائيّ رحمته الله، وكما أنّ العلم حجّة في ملزومه وآثاره حجّة في لوازمه وآثارها، أو نقول بانحلال الأمانة أو الخبر لأخبار متعدّدة كراي صاحب الكفاية رحمته الله.

ولكن أشكل على الوجهين، ولكن إذا كانت اللوازم بيّنة أو شديدة الملازمة والوضوح في فهم العرف، فهذا من اللازم البين، ولكن قد يغفل عن اللوازم أو لم تكن بيّنة وواضحة، ولكن نرى العرف يأخذ بإقراره أو خبره، أو يبيّنه بالنسبة للوازم، ولا يقبل عذره بالغفلة وعدم الالتفات، بل يظهر من بعض الأعلام حتّى لو لم يصدق الخبر عليها، والظاهر قيام السيرة العقلانيّة والعرفيّة فيها، والعرف ببابك، فلا بدّ من تفسير ذلك، أمّا للارتكازيّة، كما يظهر من السيّد الروحانيّ، أو لأجل أنّ الوثوق بالملزوم وثوق باللازم، كما في الخبر كما ذكرنا، أو لأجل نكتة أخرى.

وعلى كلّ حال، الأخذ ببعض اللوازم الواضحة والذاتيّة للأمارات ممّا لا ينكر، أمّا الإشكالات التحليليّة فلا تنفيّ الفهم العرفيّ.

الدليل الخامس

ما ذهب إليه المحقّق النائيّ رحمته الله.

وخلاصة رأيه: أنّ الشارع في الأمارات اعتبرها علماً، وتتميم الكشف؛ لأنّها تملك كشفاً في نفسها، وتتمّ الشارع بأدلة اعتبار الأمانة، كما يدلّ عليه «لا ينبغي لأحد التشكيك فيما يرويه ثقاتنا» يظهر منه إلغاء احتمال الخلاف، وبعد الاعتبار يكون له حكم العلم واقعاً، كالعملة الورقيّة بعد الاعتبار تكون نقداً حقيقة،

وكما أنَّ العلم الوجداني بالملزوم يستلزم العلم بلوازمه وترتيب آثارها الشرعية ، وكذلك العلم التعبدّي والاعتباري في الأمارات بعد اعتبارها علماً .

وأما في الاستصحاب فلم يجعل علماً تعبدّاً واعتباراً وإنّما المجموع فيها الجري العمليّ على طبق اليقين السابق ، فيختصّ بما كان متيقناً به ، وهو الملزوم ، ولا ملازمة بين الجري العمليّ بين الملزوم واللازم ، ولم تؤخذ فيه جهة الكاشفيّة ولا نظر له للواقع ، فلا يثبت بدليله سوى الجري العمليّ بالمقدار الثابت بالتعبد ومقصود على مورد اليقين السابق ، فلا يلزم منه سوى ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على نفس المتيقّن لعدم اليقين بالنسبة للوازم .

ولكن من الجدير توضيح أسس ومقدمات رأيه هذا ، فإنّه يلقي نظرة شاملة على الكثير من آرائه الأصوليّة ، فإنّه وإن كان مطوّلاً ولكنّه مفيد :

أنّ الأمارات تفترق عن الأصول في الموضوع وفي الحكم .

أما الفرق بينهما في الموضوع فثلاثة فروق :

الفرق الأوّل : الجهل بالواقع في الأصول (موضوع) لها ، كما يلاحظ أخذ الشك وعدم العلم في النصوص الدالّة على اعتبار هذه الأصول ، فمثلاً : في دليل البراءة (كلّما شككت فيه فهو حلال) ، وأما في الأمارات فالجهل مورد وظرف لها لا موضوع ، حيث لم يؤخذ في موضوع أدلّة اعتبارها الجهل بالواقع ، وإنّما هو مورد التمسك بالأمارات (ظرف) الجهل بالواقع .

الفرق الثاني : أنّ الأمانة لها كشف ذاتي عن الواقع ، وهذا الكشف أمر تكويني لا بالجعل ، ولكنّه كشف ناقص لاحتمال الخلاف فيه ، وليس كالعلم والقطع حيث إنّ كشف تامّ لعدم احتمال الخلاف فيه ، وأما الأصول ، فأما أنّها ليس لها كشف ذاتي كما في أصل البراءة ، أو إذا كان فيها كشف عن الواقع كما في الاستصحاب ولكن حالة الكشف لم يأخذها ولم يعتبرها الشارع في مقام اعتبار الاستصحاب .

الفرق الثالث: أنَّ الشارع تَمَّ الكشف الناقص للأمارات وألغى احتمال الخلاف، ولكن اعتباراً لا حقيقة ووجداناً؛ لأنَّ المفروض وجود احتمال الخلاف وجداناً في الأمارات، ويدلُّ على تتميم الكشف وإلغاء احتمال الخلاف النصوص الدالة على اعتبار الخبر (لا عذر لأحد التشكيك فيما رواه ثقاتنا)، بل ربَّما يستفاد من بعض كلمات المحقِّق النائيني رحمته الله أنَّ اعتبار الشارع للخبر مع انضمامه للكشف الناقص الذاتي الذي يملكه الخبر، يساهمان معاً في تكوين نوع من الكشف وجداناً أقرب للكشف التام بما يوجب الوثوق والاطمئنان وجداناً، والاطمئنان حجة عقلانية، ويسمَّى بـ (العلم العادي أو العرفي)، وأمَّا في الأصول فلم يتعرَّض الشارع لجهة الكشف فيها.

وأما الفرق بينهما في الحكم:

أنَّ العلم الوجداني له أربع جهات ومراحل:

الأولى: جهة الصفية، بما أنَّ العلم صفة للنفس توجب نورانية فيه، مقابل صفة الشك والظن.

الثانية: جهة الكاشفة، حيث أنَّ العلم يملك جهة الكشف التام عن الواقع أو متعلِّقه؛ لأنَّه من الصفات النفسية ذات الإضافة، وليس فيه احتمال الخلاف وجداناً.

الثالثة: الجري العملي، فإنَّ العلم يقتضي الجري العملي على وفقه، وهو ذاتي للعلم، فلو كان الإنسان عطشاناً وعلم بوجود ماء من بعيد، فإنَّه يركض إليه، وهو الجري العملي وفق العلم اقتضاء العلم بطبعه.

الرابعة: التنجيز، ويعني استحقاق العقاب على مخالفته، فلو رأى العبد بأنَّ ابن مولاه يغرق وعلم به، فهذا يقتضي ويفرض عليه الجري العملي لإنقاذه، ولو لم ينقذه حكم العقل والعقلاء باستحقاقه العقاب.

وهذه الجهات الأربع مترتبة ومرحلية في باب العلم، فمرحلة الصفة متقدمة

على مرحلة الكشف، ومرحلة الكشف متقدمة على مرحلة الجري العملي، وهو متقدم على مرحلة التنجيز.

وفي باب الأمارات فإن الشارع بأدلة اعتبارها يعطي جهة الكشف التام للأمارات؛ لما ذكرناه أنها بطبعها تملك كشفاً ناقصاً، فيعتبر الشارع الكشف الناقص علماً وكشفاً تاماً، وهذا هو معنى تميم الكشف، فإذا اعتبر كشفاً تاماً فهو يقتضي الجري العملي؛ لأن العقل حين ينكشف له الشيء تماماً يحكم بالجري العملي عليه، وكذلك يحكم العقل بالتنجيز، فالشارع في باب الأمارات لم يتصرف في مرحلة التنجيز، كما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمته الله، بأن جعل للأمارات جهة التنجيز والتعذير، وإنما تصرف في المرتبة الثانية، وإن ترئبت بالطبع عليها المرحلة الثالثة والرابعة، لذلك قامت الأمارات مقام الكشف الطريقي دون الموضوعي والصفتي؛ وذلك لأن الشارع لم ينزل الأمارات منزلة الصفة لتقوم مقام الصفتي، بل نزلها منزلة الكشف التام.

إذن فالمجوعول في الأمارات الطريقيّة واعتبارها علماً، فكما في العلم لو كان موجود فيثبت به نفس المعلوم ولوازمه العقليّة والعادية، فكذلك العلم التعبدّي مثل الأمارات.

وأما في باب الأصول، فإنّها على قسمين:

الأول: الأصول التي لم ينزلها الشارع منزلة العلم؛ لأنها لا تملك كشفاً ولو ناقصاً في ذاتها، وليس لها نظر للواقع، وإنما هي وظيفة عمليّة لعلاج حالة الشكّ والحيرة والجهل بالحكم الواقعي، كما في أصالة الطهارة والحليّة وأصالة البراءة، فأعطى الشارع لها المرتبة الرابعة من العلم، أي: التنجيز والتعذير.

الثاني: الأصول التي نزلها الشارع منزلة العلم، حيث تملك نوعاً من الكاشفيّة ولها نظر للواقع، كالاستصحاب وقاعدة الفراغ، فالاستصحاب له نظر للحالة

السابقة، فإن الشارع اعتبر الاستصحاب أو قاعدة الفراغ علماً، ولكنه نزلها منزلة العلم بلحاظ المرتبة الثالثة، أي: مرتبة الجري العملي، لا أنه نزلها منزلة العلم بلحاظ المرتبة الثانية، بأن اعتبرها علماً من جهة كشفه، وإن ترتبت على المرتبة الثالثة المرتبة الرابعة، أي: مرتبة التنجيز قهراً، فلا يحتاج لاعتبار التنجيز لها بصورة مستقلة بعد اعتبار المرتبة الثالثة لها، ولكن في الاستصحاب اعتبر الشارع المكلف عالماً في حالة الشك بما كان عالماً به سابقاً، وأن ما تيقن به سابقاً اعتبر العلم به لاحقاً من حيث الجري العملي، وعليه العمل في حالة الشك كما كان يعمل حينما كان عالماً سابقاً، وأما ما ليس عالماً به سابقاً كاللوازم العقلية والعادية - فلا يعتبر الشك فيها لاحقاً علماً من حيث الجري العملي، والعمل بآثاره الشرعية عملياً، فالجري العملي والعمل بالآثار الشرعية لنفس العلم بالحياة فحسب في المثال السابق، وأما نبات اللحية فلم تكن له حالة سابقة ولم يكن الإنسان علم به سابقاً ليدل دليل الاستصحاب على الجري العملي في حالة الشك بنبات اللحية وترتيب آثاره الشرعية كما لو كان عالماً به، فالشارع يقول في حالة الشك لك علم بالحياة من حيث الجري العملي عليه، وترتيب آثاره الشرعية وتنجيذه وتعذيبه، وأما نبات اللحية فلم يكن لك علم سابقاً به ليقول الشارع في حالة الشك بأن لك علماً به لاحقاً من حيث الجري العملي وترتيب آثاره الشرعية؛ إذ لم يكن نبات اللحية في الصغر حين العلم بوجود زيد، بينما الحياة كان لها وجود في الصغر فيتصور العلم السابق بالحياة، ولا يتصور العلم السابق بنبات اللحية.

وما يصدر من الشارع هو اعتبار الشك علماً من حيث الجري العملي والتنجيز، والعلم بالملزوم لا يقتضي الجري العملي على اللازم العقلي والعادي، وإنما العلم بهذا اللازم لو كان سابقاً يقتضي الجري العملي على آثاره الشرعية في حالة الشك، والمفروض عدم توفر العلم باللازم سابقاً.

فالاستصحاب يلاحظ فيه الواقع والجري العملي عليه، وترتيب آثاره الشرعية

عليه وهذه فائدة كاشفيته، وهي غير موجودة في الأصول الأخرى؛ إذ لا كاشفية لها عن الواقع لجعل الجري العملي على الواقع وترتيب آثاره الشرعية، وإنما يجعل فيها مجرد التنجيز والتعذير عن الواقع، فلا يمكن جعل المرحلة الثالثة لها؛ إذ لا كشف لها، بينما الأصل المحرز له كشف كذلك يمكن جعل المرحلة الثالثة لها، أي: الجري العملي على الواقع.

لعل خير من وضح رأي المحقق النائيني رحمته الله السيد البجنوردي رحمته الله في تقريراته التي كتبتها في درسه، أذكرها بطولها لما فيها من فوائد أصولية كثيرة:

الحجة في الأمانة مجعولة تعبدية شرعاً، بينما في القطع ذاتية، موجودة وإن لم يكن معتبر، بينما في الأمانة مجعولة ابتداءً وهي الواسطة في ثبوت المحمول للموضوع، ولكن بعد الجعل يكون وجودها حقيقياً ليس ادعائياً كما في المجاز السكّاكي في الأسد، فالحقيقي التحقيقي له فردان: فرد تكويني وفرد ادعائي، كما في المالية للورقة النقدية، وأنه بعد الاعتبار تكون لها مالية حقيقية، لا أنها ليست بمال حقيقة، بل يحمل عليها المال بالحمل الشائع ولا يصح سلب المالية عنها، كما هو الشأن في سائر المجعولات الاعتبارية، وكجعل الطريقة لخبر الثقة بأن يقول: إذا نقل لك الثقة خبراً فقد ثبت وأصبح معلوماً، وإن كان يوجد احتمال الخلاف، ولكنه ألغاه، أي: اعتبره علماً وليس لأحد التشكيك فيما رواه ثقاتنا بمعنى إلغاء احتمال الخلاف، وتتميم الكشف، أي: جعله واعتبره كشفاً تاماً في عالم الاعتبار لا خارجاً وتكويناً، ولكن قبل هذا الجعل لا يتعلق إلا بما له قابلية أن تكون له طريقة وكاشفية ولو ناقصة، فلا يتعلق بالجهل التام أو الشك، بل لا بد من قابلية وصلاحيّة المحل بأن يكون له مقدار تكويني ولو ضئيل من الكاشفية، فهو تتميم كشفه، لا إنه كلاهما باطلان خارجاً، بل جعله قطعاً اعتباراً في عالم الاعتبار، وله وجود حقيقي ولكن اعتباري، والعلم بالملازمة بين العلم والمعلوم اللازم والملزوم داخل في دليل اللّم، فالله تعالى علّة والجميع معلولات، وعلمه

الذاتي بذاته يستوجب علمه بمعلولاته وهكذا هنا ، فإذا علم أنه متوجه للقبلة في العراق فيعلم أن وراء ظهره الجدي بعد علمه باللازم .

وبما أن الأمانة حجبتها تعبدية جعلية شرعاً ، فيجب أن يكون هنا أثر تعبدية شرعي لها حتى تكون حجة فيه ، سواء كان الأثر لها نفسها أو للازمها ، وإن تعددت اللوازم فلا بد أن يؤدي الأمر إلى حد يكون اللازم له أثر تعبدية شرعي ، وإلا مجرد اللازم العقلي أو العادي غير كافٍ .

ففي الأمارات يعتبرك الشارع (عالماً) ، أي : أنه وإن كان لديك (احتمال الخلاف) وجداناً إلا أن الشارع يقول لك : « الغ احتمال الخلاف هذا » ، كما هو معنى ليس لأحد التشكيك ، فإذا كان لديك أمر وليس فيه احتمال الخلاف ولو اعتباراً فهذا قطع وعلم ، ففي الأمارات علم وكاشفية ، أي : كما أنه في القطع التكويني نفسه توجد وينكشف به المؤدى ، وهكذا في القطع التعبدية بعد تنميته وإلغاء احتمال الخلاف واعتبره كالقطع ، وجعل الطريقة التامة له كان طريقاً تاماً كالقطع فثبت به المؤدى وبثبوت المؤدى تثبت جميع لوازمه قهراً .

بينما دليل الأصل المحرز لا يقول لك أنت الآن عالم ومتيقن ولو اعتباراً ، وألغ احتمال الخلاف ، بل الخطاب موجه للشاك ، أي : أنه ولو أنت الآن شاك إلا أنك خذ بأحد الاحتمالين وهو احتمال الحالة السابقة ، كأنه هو المتيقن ، وهو الواقع عملاً ، أي : لو كان لك متيقن فماذا كنت تعمل وترتب من آثار ، فالآن اعمل كأنه لديك متيقن فعلاً ، لا إن الأصل يقول إنك متيقن فعلاً وعالم ، بينما في سائر الأصول غير الاستصحاب فأدلتها تقول : بمجرد الأخذ بأحد الاحتمالات ، أما احتمال الوجود (الاحتياط) أو عدم الوجود (البراءة) أو التخيير بين الاحتمالات (التخيير) دون أن ينزل هذا الاحتمال منزلة الواقع والمتيقن ، بل مجرد الأخذ بأحد الاحتمالات ، وأما في الأصل المحرز الأخذ بأحد الاحتمالات على أنه المتيقن والواقع ، أي : عملاً ، فليس مفاد الأصول إلا العمل طبق المؤدى فقط مؤدى الأصل ،

من دون إثبات كاشفيّة للأصل للمؤدّي ، بل وظيفة عمليّة محضة وليس فيها كشف عن الواقع أو كاشفيّة حتّى تقول بانكشاف الشيء تكشف معلولاته ولوازمه ، وإنّما مفاده البناء العمليّ على طبق المؤدّي وهو ترتيب الآثار الشرعيّة التي للمؤدّي طبعاً ، أمّا اللوازم العقليّة والعادية فليس أمر وضعها بيد الشارع .

فمفاد أدلّة الأمارات تقول : كما أنّه توجد ملازمة بين الوجود الخارجيّ للعلّة والمعلول ، وكذلك في الوجود الإثباتيّ والعلميّ ، فكما لو وجدت العلّة فحسب فسوف توجد معلولاته ومعلولات معلولاته ؛ لعدم الانفكاك بين العلّة والمعلول خارجاً ، وهكذا بالنسبة للوجود الإثباتيّ ، أي : لو ثبت لديك وعلمت بوجود العلّة فسوف تعلم بوجود معلولاته ؛ لأنّ بوجود العلّة توجد جميع معلولاته ، كما قلنا في علمه تعالى ، فليس كما يظنّ أنّه توجد حكايات وأخبار متعدّدة ، بل حكاية واحدة وهي الحكاية عن وجود العلّة ، ولا يحتاج كلّ معلول لحكاية في حدّ نفسه لتتعدّد الحكايات .

أمّا بالنسبة للأصل المحرز الذي هو الأخذ بالحالة السابقة في حالة الشكّ والفحص واليأس عن الدليل ، فلا تثبت لوازمه ؛ لأنّ قياس المساواة ليس صحيحاً في كلّ مورد بل في بعض الموارد ، فمثلاً : نصف النصف ليس نصفاً ، فلو كان اثنين نصف أربعة فلا تكون اثنين نصف ثمانية ، وكذلك بالنسبة لأثر الأثر هو أثر لأثر فقط ، فإذا كان وجوب الصدقة أثر لإنبات اللحية ، وإنبات اللحية أثر لحياة الولد ، فليس وجوب الصدقة أثر لحياة الولد ، بل لنبات اللحية ، فلا يترتب هذا الأثر على استصحاب الحياة ؛ لأنّه ليس أثر للمتيقّن نفسه ، والشارع إنّما يوجب العمل بالاستصحاب في مقام العمل لا لأجل كونه كاشفاً أو طريقاً ، بل مفاد الاستصحاب أنّ الآثار الشرعيّة التي كنت ترتبها في حال كونك متيقّناً الآن كذلك ، وما بيد الشارع في جعله ورفع هو الآثار الشرعيّة ، أمّا العقليّة والعادية فليست عنده ، حتّى يوجب العمل بها على المكلف ، واللوازم العقليّة والعادية ليست أمراً شرعياً حتّى يقول

بترتيبها بالاستصحاب ، وإن كانت آثارها شرعية ، فلو كانت هذه الآثار الشرعية أثراً للمستصحب بلا واسطة لأمكن الشارع جعل ترتيبها ، وأما أنها ليست كذلك بل الأثر المباشر للمستصحب هو اللوازم العقلية والعادية فليست بيد الشارع ليحكم بترتيبها .

الإشكالات على المحقق النائيني رحمته الله :

الإشكال الأول : ما أشكله المنتقى : « مع قطع النظر عن الإشكال في المبنى وهو جعل الطريقة في باب الأمارات » ^(١) .

وبمثله أشكل بعضهم : « ليس المَجْعُول في الأمارات العلم والطريقة ، ولا فرق بين الأصل والأمانة ، كما وضّحناه » .

وبمثله أشكل بعض الأعلام : « وأنَّ حِجَّةَ الأمانة ليس من باب تميم الكشف واعتبارها علماً » ^(٢) .

ولكن السيد الخوئي رحمته الله يذهب إلى جعل العلمية والطريقة في الأمارات ، ولا يبعد ذلك كما في ظاهر أدلة اعتبار الأمارات ، وأنها تعتبر العلمية وتتميم الكشف .

الإشكال الثاني : على تقدير جعل الطريقة واعتبار العلمية في باب الأمارات ، فأشكل المنتقى : أنَّ الملازمة بين العلم الوجداني بالشيء والعلم بلوازمه لا يقتضي التلازم بينهما في مقام التعبد ، بل التعبد يدور مدار دليله ، فإذا ثبت بالتعبد

(١) انظر منتقى الأصول : ٦ : ٢٢٨ .

(٢) ولعله لهذا الإشكال أشار المحقق العراقي رحمته الله على المحقق النائيني رحمته الله بقوله : « الطريقة بمعنى تميم الكشف وتامة الانكشاف المساوق لإلغاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً » .

بالعلم بشيء بلحاظ آثاره فلا يلزم التعبد بالعلم بلوازمه مع قصور الدليل عن إثباته ، وبما أن دليل الأمانة يتكفل حجّة الأمانة في مؤدّاه فهو لا يتكفل سوى اعتبار العلم بالنسبة إلى المؤدّي دون لوازمه ، وقد عرفت إمكان التفكيك بينهما .

ولعل مراده : أن الأمر التعبدّي والاعتباريّ يدور مدار دليل الاعتبار والتعبد ، ودليل اعتبار والتعبد بالأمانة اعتبارها علماً في خصوص المؤدّي وآثاره الشرعيّة ، ولا يشمل لوازمه العقليّة والعادية وآثارها الشرعيّة .

الإشكال الثالث : وفي رأيي أنّه أقوى وأوضح إشكال ، ما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله ، وأشار له المنتقى وبعض الأعلام بعبارات وتقريبات مختلفة ، أوضحها ما ذكره السيّد الخوئي رحمه الله : وأنّه فرق بين العلم الوجدانيّ والعلم التعبدّي ، فإنّ العلم الوجدانيّ باللازم المتولّد من العلم الوجدانيّ بالملزوم ، وأمّا في العلم التعبدّي فلا يتولّد منه علم وجدانيّ باللازم ، كما هو واضح ، كما لا يوجد علم تعبدّي باللازم أيضاً ؛ لأنّ العلم التعبدّي تابع لدليل التعبد والاعتبار ، وهو مختصّ بالملزوم حسب الفرض ؛ لعدم تعلق التعبد باللازم على الفرض ؛ لأنّ التعبد واعتباره عالماً إنّما تعلق بما هو متيقّن به سابقاً بناءً على كون الاستصحاب أمانة ، وجعل العلم تعبدّاً واعتباراً فيها ، أو بما قامت عليه الأمانة خاصّة ، فالتعبد واعتباره علماً إنّما تعلق بالملزوم فحسب .

والسيّد الخوئي رحمه الله يذهب إلى كون الاستصحاب من الأمارات ، ويذهب لعدم حجّيتها في اللوازم مطلقاً ، سواء في الأمارات والاستصحاب ، وأساس رأيه ما ذكرناه هنا ، لعدم المثبتات والآثار الشرعيّة للوازم العقليّة والعادية ، سواء في الأمارات والأصول خلافاً للمشهور عند المتأخّرين من حجّيتها في الأمارات دون الأصول .

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال وسائر الإشكالات في عدم حجّية مثبتات الأمارات .

لعل مراد المحقق النائيني رحمته من العلم التعبدّي هو الوثوق، ولا شك بأن الأمانة توجب الوثوق بملزومها، ويتولّد منه وثوق باللوازم خارجاً ووجداناً، فخبر الثقة - مثلاً - يوجب الوثوق بمؤداه ويتولّد منه وثوق بلوازمه، والوثوق أو الاطمئنان حجة عقلانيّة يرتّبون عليها الآثار الشرعيّة، والظاهر أنّ السيّد الشاهرودي نسب للمحقق النائيني أنّ مراده من تتميم الكشف تتميمه وجداناً؛ لأنّ الأمانة أو الخبر يملك مقدار من الكشف وإن كان ظناً، وبالدليل الشرعيّ لحجّيته يقوى هذا الظنّ، أو الكشف وجداناً ويصبح علماً عرفياً، وهو الوثوق، ولا شك أنّ الوثوق بالملزوم ملازم للوثوق باللازم، كما في العلم الوجدانيّ فيكون حجة، ولا شك أنّ الوثوق الوجدانيّ كالعلم الوجدانيّ، يتولّد منه وثوق أو علم باللوازم، ويمكن أن نقول: إنّ الأمارات المعتبرة في ذاتها موجبة للوثوق بطبيعتها إذا لم توجد موانع، وأمّا النصوص فهي إمضاء لحجّيتها العقلانيّة، فخبر الثقة بطبيعته موجب للوثوق وبذلك ينحلّ الإشكال.

ولكن ربّما يقال: إنّ اعتبار الوثوق إنّما هو في الخبر دون سائر الأمارات، فيأتي إشكال التعبدّ فيها، ومقتضاه عدم حجّيتها في اللوازم وآثارها، كما ذهب إليه بعضهم بعد بطلان سائر الوجوه لتوجيهها.

وأما في الأصول فلا يحصل الوثوق منها، سواء المحرزة أو غير المحرزة، وهذا هو الفرق بين الأمارات والأصول.

وأشكل بعض الأعلام على المحقق النائيني رحمته:

أولاً: ببطلان أصل المبنى في الأمانة، وأنّ حجّة الأمانة ليس من باب تتميم الكشف واعتبارها علماً.

ولو فرض جعل الحجّية للأمارات بلسان اعتبارها علماً في النصوص، فليس ذلك اعتباراً قانونيّاً (أي إرادة جعلها علماً) وإنّما هذا الاعتبار من باب المجاز والاعتبار

الأدبي (أي هو تعبير مجازي) وإثما المراد الجدّي فيه هو التوسعة والتضييق في مرحلة موضوع الحكم الجزائي، بمعنى أن التعبير يكون الأمانة علماً أنه يترتب على الأمانة جزائياً ما يترتب على العلم من أحكام جزائية؛ لأن الأحكام الجزائية والعقوبات أخذ في موضوعها العلم بالمخالفة، فيكون معنى أن الخبر حجة، وأنه بمنزلة العلم، أنه كما يترتب العقاب على مخالفة التكليف المعلوم، وكذلك يترتب على مخالفة التكليف الواصل بإحدى الأمارات، وكما يكون العلم بعدم التكليف عذراً كذلك بقيام الأمانة على عدمه، فمرجعه إلى جعل الحجّة للأمارات في الحقيقة إلى جعل المنجزة والمعدّية الثابتة للعلم للخبر والأمانة.

ثانياً: أن التلازم المذكور إنما هو ثابت بين المعلوم بالوجدان ولوازمه، وأما الاعتبار فإنه يتبع المصالح والمفاسد، فقد تكون في الملزوم فقط ولا تكون في اللازم، أي: أن الارتباط بين الملزوم واللازم في الإدراكات الواقعية لا يستلزم ارتباطهما في الإدراكات الاعتبارية، وقد مرّ تفصيله.

ثم أشكل السيد الخوئي رحمته على المحقق النائيني رحمته في ما ذكره حول الأصول: وأن المجعول في باب الاستصحاب ليس كما ذكره المحقق النائيني رحمته من الجري العملي على اليقين السابق في حالة الشك، بل المجعول فيه هو الطريقة واعتبار غير العالم عالماً بالتعبّد، والتعبّد ببقاء اليقين كما في باب الأمارات، وهو الظاهر من لحاظ الحالة المتيقّنة السابقة وإبقائها، فالاستصحاب من الأمارات، فللاستصحاب نظر لليقين والمتيقّن السابق حسب ظاهر أدلّته، وله نظر للحالة السابقة ويأمر بإبقائها، لذلك سمّي بالأصل المحرز، وليس كالبراءة الذي ليس له أي نظر للواقع، بل هو أصل في حالة عدم العلم بالواقع، فالاستصحاب - حسب أدلّته - له نظر وطريقة وكاشفية، وكأنّه يرى بقاء الحالة السابقة وعدم زوالها، ويحكم ببقائها، وينفي الشكّ فهو متيقّن تعبّداً، فالاستصحاب حقيقة من الأمارات، ولا يلزم منه أن يكون في عرض الأمارات؛ لأن الأمارات الأخرى بعضها مقدّم على بعضها،

فالبينة مقدّمة على اليد .

ولعلّه نظير هذا الإشكال أشكل بعض الأعلام على المحقّق النائيّ ﷺ، فذكر: بأنّ ما ذكره المحقّق النائيّ في الأصول العمليّة أنّ المجعول فيها أو في الاستصحاب هو الجري العمليّ على طبق المؤدّي، فليس ذلك إلّا لأنّهم يعتمدون على الروايات في حجّيتها، وقد ذكرنا أنّ مفاد روايات الاستصحاب إلى التوسعة في الكشف، فاليقين بالحدوث يكون كاشفاً وجدانياً عن حدوث المتيقّن، يكون كاشفاً تعديداً بالنسبة للبقاء أيضاً، وبقية الكلام حول نظرية المحقّق في محله .

وهذا يبتني على رأيه في باب الاستصحاب، وأنّه قائم على الكشف الإحساسيّ، بينما الكشف في الخبر قائم على الكشف الإدراكيّ، وتوضيحه مفصلاً في محله .

الدليل السادس

ما ذهب إليه السيّد الخوئيّ ﷺ، وقد مرّت الإشارة إليه، ذهب لعدم الفرق بين الأمارات والأصول في عدم ترتيب الآثار الشرعيّة للوازم العقلية والعادية، أمّا في الأمارات فحجّيتها تابعة لتحقّق موضوعها، فحجّية الخبر أو البينة تابعة لصدق الخبر والبينة، والظاهر عدم انحلال الأمانة على الملزوم للأمانة على اللازم، فإنّ البينة على الشيء ليست بيّنة عرفاً على لازمه العقليّ أو العاديّ، والخبر عن الشيء لا يصدق عليه عرفاً أنّه خبر عن لوازمه العقلية والعادية. إذن فما هو الموجب لترتيب الآثار الشرعيّة على تلك اللوازم؟ لأنّ الأدلة دلّت على ترتيب الأثر الشرعيّ على البينة والخبر، أو ما قامت عليه البينة والخبر، واللوازم لا يصدق عليها ذلك؛ لأنّ الإخبار عن الشيء ليس إخباراً عن لازمه، فلا يكون الخبر حجّة بالنسبة لمثل هذا اللازم؛ لعدم كونه خبراً بالنسبة إليه .

ولكنه ﷺ التزم في خصوص الأخبار من الأمارات بكون مثبتاتها حجة ولزوم ترتيب الآثار الشرعية للوازما، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب الآثار الشرعية للوازما على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة.

ولكن هذا مختص بباب الإخبار وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات، وباب الإخبار يشمل البينة والإقرار والخبر، ففي مثل البينة والإقرار وخبر الثقة أو العادل تترتب جميع الآثار الشرعية ولو كانت بوسائط اللوازما العقلية أو العادية، ولا تشمل مثل اليد والسوق وقاعدة الفراغ والتجاوز التي ليست فيها إخبار وحكاية.

وقد أشكلنا على هذا الدليل :

أولاً: بكفاية القصد الارتكازي في الانحلال.

وثانياً: بأن السيرة العرفية ترتيب الأثر على اللوازما العقلية والعادية للأمارات حتى مع عدم الانحلال، كما سنوضحه في رأي بعض الأعلام.

الدليل السابع

ذكر بعض الأعلام: ما ذكره بعض الأعظم بأن الأمارات الشرعية كلها أمارات وطرق عقلائية جرى عليها العقلاء في حياتهم اليومية، وقد أمضاها الشارع وقررها، وليس فيها ما أسسه الشارع، والأدلة المثبتة لحجيتها كلها تشير إلى الأمارات المعهودة عند العقلاء، وجرى العقلاء عليها إنما هو (لوثوقهم) بمؤداها، وواضح أن الوثوق بالشيء وثوق بلوازمه كما في العلم، فالعلم وجداناً بالشيء علم بلوازمه، فإذا حصل الوثوق الوجداني باللوازم، فالوثوق حجة عقلائية، وتترتب عليه الآثار بخلاف الأصول فإن حجيتها تعبدية ولا يستغرب أن يعتبر الشارع شيئاً دون أن يعتبر لوازمه؛ إذ يمكن التفكيك في مجال الاعتبار والتعبد بين اللوازما، وله نظائر في الفقه.

وأشكل عليه بعض الأعلام: أن الالتزام باختصاص حجّة الأمانة بمورد حصول الوثوق الشخصي مشكل ولا يلتزم به القائل نفسه .

وأنما مبناهم في حجّة الإمارات على الظنّ النوعي لا الظنّ الشخصي فضلاً عن الوثوق الشخصي ، فالحجّة فيها أيضاً اعتباريّة كالأصول ، فالمقرّ يؤخذ بإقراره وذو اليد يعدّ مالكاً حصل الوثوق أو لا .

وعلى تقدير حصول الوثوق ، فالوثوق بنفسه حجة ولا تحتاج حجّته إلى إثبات جري العقلاء على العمل بالأمانة .

ولكن وكما ذكر بأن بعض الإمارات يحصل الوثوق الشخصي منها وجداناً ، كخبر الثقة ، وخاصة بعد إمضاء الشارع لحجّيتها ، ولا شك أن الوثوق بالملزوم لو أوجب الوثوق باللوازم ، فإن الوثوق بنفسه حجة عقلانيّة ، وهذا الإشكال يرد على مثل السيّد الخوئي رحمته الله القائل بحجّة خبر الثقة تعبداً ، ولا يرد على مثل بعض الأعلام القائل بحجّة خبر الموثوق به كما هو المشهور عند القدماء بل المتأخّرين ، إلا أن نقول بأنّ الخلاف في اعتبار الوثوق وعدمه بالنسبة للخبر وأمثاله كالبينة والإقرار ، وأمّا سائر الإمارات كاليد وغيرها فلا يعلم تحقّق الوثوق فيها .

الدليل الثامن

نظريّة بعض الأعلام في الأصل المثبت : هو التفصيل بين أقسام الإمارات والأصول أن الإمارات تختلف في إثباتها للوازم العقلية والعادية وعدمه على أقسام : **القسم الأوّل** : الاطمئنان الناشئ من المناسئ العقلانيّة ، حيث إنه حجة ببناء العقلاء ومنشأ اعتباره حالة سكون النفس التي تحصل وبالطبع فالاطمئنان بالملزوم لا ينفك عن الاطمئنان باللائم ، وتكون مثبتاته حجة .

القسم الثاني : في موارد الاحتياط ، والطريقة العقلانيّة هي المقايسة بين قوّة

الاحتمال وأهميّة المحتمل ، فإذا كان المحتمل مهماً وخطيراً فإنهم يأخذون بالاحتمال ، وإن كان ضعيفاً ما لم يكن موهوماً ، أي : يكون الاحتمال بدرجة ضعيفة بحيث لا تعتني به العقلاء ، وفي هذا القسم يمكن التفكيك بين الملزوم واللازم ، فلا تكون مثبتاته حجة ؛ وذلك لإمكان الأهميّة في الملزوم دون أن يكون اللازم مهماً مع تساويهما في الاحتمال الإدراكي ؛ ضرورة عدم إمكان الانفكاك في الصفات الإدراكية كما عرفت ، وحقيقة الاحتياط الشرعي لو فرض جعله ليس إلا إبراز أهميّة المحتمل ، كما أن حقيقة البراءة الشرعية ليست إلا إبراز عدم أهميّة المحتمل .

القسم الثالث : ما يعتبر عند العقلاء من جهة الكشف الإحساسي لا الإدراكي ، أي : اليقين الحسي لا التعقلي والمنطقي ، كما ذكرناه في الاستصحاب ، فإذا رأى الإنسان شيئاً على حاله فإنه سيتأثر به ويراه باقياً على تلك الحالة ، ولا يعتني بالاحتمالات الإدراكية المخالفة ، ورأينا في حقيقة الاستصحاب هو هذا ، وكذلك حجيّة اليد ، فإنّ العقلاء يرون السلطنة الخارجية رمزاً وعلامة للسلطنة والملكيّة الاعتباريّة ، وكثيراً ما يكتفي العقلاء في تصديقاتهم بمحض التصوّر ، كما سيأتي .

وفي هذا القسم لا تعتبر اللوازم لما ذكرناه من عدم الملازمة بين الملزوم واللازم في الكشف الإحساسي ؛ لأنّه ربّما يحصل الاشتباه عند العقلاء ، فيرونه مالكاً - مثلاً - حسب إحساسهم بينما هو ليس مالكاً في الواقع وحيث إنّ هذا موجب لاشتباه التصوّر بالتصديق كثيراً ولذا فلا نحكم بترتب لوازم ذلك عليه ، فمثلاً : لو رأينا داراً بيد زيد ونحن نعلم أنّها كانت مهراً لزوجته بحيث لو اعتبرناه مالكاً لها فعلاً ، فيلزم أن تكون زوجته مختلعة ، ولكن هنا لا يثبت الخلع بمجرد إثبات ملكيته للدار بمقتضى اليد ، فالحكم بالملكيّة من جهة اليد لا يقتضي الحكم بوقوع الخلع ، فلا تتبعه لوازم الطلاق ، كما أن الحكم بملكيّة الكافر للحم الذي بيده لا يستوجب كونه مذكّي وإن قلنا بعدم ملكيته للميتة .

القسم الرابع : الاحتمال الراقي الذي يعتبر عندهم حجة من باب تميم الكشف

الناقص الإدراكي، كما إذا قلنا بأن خبر الثقة يستلزم كشفاً ناقصاً بمعنى إيجابه الاحتمال بدرجة معتد بها، واعتبره الشارع بمعنى أنه ألغى احتمال الخلاف، وكذلك قول الطبيب، وسائر أقوال أهل الخبرة الذين يرجع إليهم العقلاء فيما يحتاج تشخيصه إلى تقوية الحدس كالمقومين - مثلاً - فيرجع لكل خبير في فنه باعتبار سعيه الجاد لتقوية حدسه في هذا المجال بما يقارب الواقع، ولأجل ذلك تعتمد عليه العقلاء، ولا يعتنون باحتمال الخلاف الموجود، وقد اعتبرها الشارع حجة لأجل كشفها الناقص.

ففي هذا القسم وكونها حجة من جهة كشفها الناقص فتكون حجة وكاشفة كذلك بالنسبة للوازم، كحجيتها بالنسبة للملزوم عند العقلاء، وذلك لتساويهما في الحالات النفسية، أي: الاحتمال الراقي كما يوجد في الملزوم يوجد في اللازم لأجل ما ذكرناه من التساوي في الإدراكات النفسية.

ولكن نستثني من ذلك خبر الثقة، فإنما لا نقول بحجية خبر الثقة؛ لأنه ليس من الأمور التي يعتمد عليها العقلاء في تشخيص أغراضهم وهو لا قيمة له عندهم، وإنما نقول بحجية الخبر الموثوق الصدور بموجب تجمع الاحتمالات، والاحتفاف بقرائن تجعله موثقاً للاطمئنان، وذلك بملاحظة شخص المخبر وحاله والقرائن المحققة والوضع والزمان الذي صدر فيه، ونوع الخبر ونحو ذلك، وهذا هو الخبر الصحيح عند القدماء، وقد اعترف الشيخ بعد ذكره أدلة حجية الخبر أن غاية ما تدل عليه هو هذا النوع من الخبر، فهو ليس حجة في مقابل الاطمئنان، بل هو منه، فيدخل في القسم الأول وهو الاطمئنان الذي ذكرناه، أي: في سائر الموضوعات إنما تعتبر النية إذ أفادت الاطمئنان.

وأما البينة، فإننا لا نقول بحجيتها إلا في باب المنازعات لعدم تمامية دليل حجيتها بقول مطلق في سائر الموضوعات فهي كالخبر، أي: تعتبر إذا أفادت الاطمئنان فحسب. نعم، يؤخذ بلازمها في مورد الحجية لكونها كاشفاً ناقصاً أتمه الشارع.

القسم الخامس: ومنها الأمارات الرسمية التي تجعلها الحكومة وسيلة لإعلام الشعب، والقرارات الصادرة من ذوي المناصب الرسمية من حكومة وغيرها، كقول الموظف المختص وأوامر الرؤساء بالنسبة لمرؤوسيه، والضباط للجند، فإنه يجب رعاية القرار وإن لم يحصل الوثوق بمطابقته للواقع، ويلزم الالتزام بما يقتضيه القانون، فلو اقتضى إيجاد الملزوم فقط تعين، وإذا اقتضى إيجاد الملزوم واللازم تعين أيضاً فهو يتبع القانون، والقانون يتبع ولا يصغي فيه إلى احتمال كون الواقع شرطياً، أو احتمال كون النصب قد وضعه بعض الصبيان، فلو صدر بيان رسمي من خلال وسائل الإعلام الخاصة - كالجريدة الرسمية - فإنه يتعين تحقيقه ولا يصغي لاحتمال كذب صاحب الجريدة أو قطعه به، فإن متابعة كذب صاحب الجريدة من شؤون الحكومة.

ومن هذا الباب ما ورد في حق العمري بقول الإمام عليه السلام:

«الْعَمْرِيُّ وَابْنُهُ فِتْنَانٍ فَمَا أَدَيَا إِلَيْكَ عَنِّي يُودِيَانِ،... فَاسْمَعْ لَهُمَا وَأَطِعْهُمَا»^(١)، فمفاده جعله وسيلة للإعلام بقرينة إضافة الثقة إلى نفسه، والجملة الأخيرة تدل على نصبه قائداً يجب تنفيذ أوامره أيضاً، حيث إن زمان صدور الرواية كان زمان إقصاء الأئمة عليهم السلام ومحاصرتهم عن الدخول في الأمور الاجتماعية، ولذا فقد عين الأئمة عليهم السلام وكلاء من قبلهم يديرون تلك الأمور الاجتماعية والنظامية، ولذا فحين يقول عليه السلام: «فتنان» أو «هو ثقة» لا يقصد بذلك أنه صادق القول أو غير ذلك، بل يراد إثبات أنه حقاً وكيل فتجب إطاعته.

وبذلك يظهر الضعف في الاستدلال به لحجية خبر الثقة، ونظراً إلى التعليل الوارد في ذيله «فَإِنَّهُ الثَّقَّةُ الْمَأْمُونُ» مع أن هذه الجملة تدل على الحصر بنحو

(١) الكافي: ١: ٣٣٠. وسائل الشيعة: ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي،

المبالغة، فالمراد أن الثقة الذي يمكن جعله لهذا المنصب منحصر فيه (أي مقام الإعلام عن قرارات الأئمة منحصر به).

وكذلك قوله عليه السلام في جواب من قال: «أَفَيُؤْتَسُّ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَقَّةٌ أَخَذَ عَنْهُ مَا أُخْتِجَ إِلَيْهِ مِنْ مَعَالِمِ دِينِي؟»^(١)، حيث يسأل الراوي عن وثاقته لأخذ معالم الدين، فيجيب الإمام عليه السلام بالإيجاب، فإنه لا يسأل الإمام عن أصل وثاقته في نقل الخبر؛ لعدم الخلاف فيه، فإن وثاقته معروفة ولا يشك أحد في صدقه، وهو من أصحاب الإجماع، وإنما يسأل من جهة جواز أخذ الفتوى منه، لكون طريقته في معرفة الأحكام اجتهادية؛ لكونه كان يستنبط الأحكام ويجتهد في روايات أهل البيت عليهم السلام لأنه كان آنذاك جماعة من الفقهاء - كيونس وجميل - طريقتهم كذلك، وهذه الطريقة أثارت من كانت له ميول أخبارية، حيث كان في مقابلهم جماعة من الأخباريين لا يوافقون اجتهادهم في المسائل، فكانوا يتهمونهم عليهم، ويمنعون من الأخذ بفتواهم، مع أنهم كانوا يعترفون بوثاقتهم، فنرى القميين - مثلاً - يقولون في يونس: «أما كتبه في الأخبار فصحيحة»^(٢)، وإنما كان إشكالهم في فتاواه وعقائده، فيسأل الراوي عن صحة أجوبته واستنباطاته لما يسأل عن المعمار الكذائي أنه ثقة أو لا، وعن فلان الطبيب أنه ثقة أو لا، والإمام الرضا عليه السلام يشير إليه بالعلم والفتوى، فالوثاقة هنا بمعنى الوثوق بعلمه وفتواه، فلو نسب عنوان الثقة للفقهاء فهو مما يشير إلى خبرته وصحة استنباطاته وفتاواه وصحة طريقته في الاستنباط.

وفي هذا القسم نرجع حدود حجية الأمانة إلى الحد القانوني^(٣) المجعول له.

(١) وسائل الشريعة: ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

(٢) الفوائد الرجالية: ١: ٤٥٠.

(٣) يظهر من كل ذلك أن أمثال هذه الروايات التي أمرت بالأخذ بأقوال الثقات، إنما هي ناظرة لأمر أخرى، أمثال الأخذ بأوامر المسؤول والقائد، أو بيان صحة طريقة الثقة

القسم السادس: ظواهر الألفاظ واعتبارها، وقد ذكرنا أن حجيتها ليس لإفادتها الظن، بل من حيث التعاقد الاجتماعي، وبأن كل فرد في المجتمع بموجب القوانين الاجتماعية ملتزم بظواهر كلامه، وكل لفظ يصدر من متكلم يحمل على ظاهره، ويكون حجة عليه، ومأخوذ بلوازمه بموجب تعهده، ولا يعتنى بدعواه عدم إرادته ظاهر كلامه جداً، ما لم يتم قرينة على إرادة خلاف الظاهر؛ لأنه نقض للميثاق الاجتماعي، ولا يتوقف على حصول الاطمئنان بإرادة الظاهر. وفي مثله فيؤخذ بلوازم الكلام بينة أو غير بينة، إلا أنها تتبع الظهور، فإن كان الكلام ظاهراً في اللوازم فيها فهو حجة عليه وله، وإلا فلا يكون حجة لأنه محدود بحدود اعتبار العقلاء، أي: أن الحجة هو الظهور، فإذا كان اللفظ كما هو ظاهر في الملزوم ظاهر في اللوازم كان حجة في اللوازم، وإلا إذا كان ظاهراً في الملزوم دون اللوازم فلا يكون حجة. ولذلك ذكروا أن أصالة العموم لا تثبت التخصص فيما إذا دار الأمر بينه وبين التخصص، فلا يؤخذ بعكس نقيض العام الذي هو لازمه.

إشكال على الأصل المثبت

ذهب جماعة ككاشف الغطاء أنه لو قلنا بحجية الأصل المثبت، فإنه يسقط للمعارضة، أي: يتعارض استصحاب بقاء الملزوم باستصحاب عدم اللزام؛ لأن المفروض أن اللزام لم يكن متيقن الحدوث، وإلا لم تكن حاجة للتمسك بالأصل المثبت، فاستصحاب بقاء الملزوم يثبت ترتب الآثار الشرعية للزام، واستصحاب عدم حدوث اللزام ينفي تلك الآثار، فتقع المعارضة بينهما، كالتعارض بين استصحاب الحياة لترتب آثار نبات اللحية، باستصحاب عدم نبات اللحية

» في الاستنباط والفنوى وأمثالها وليست في مقام بيان حجة خبر الثقة، كما استدل بذلك الكثير بهذه الروايات على حجة خبر الثقة تعبدًا، كالسيد الخوئي رحمه الله.

المتيقن سابقاً.

وأشكل عليه الشيخ: بناءً على الأصل المثبت أن الاستصحاب في بقاء الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم، حيث يرتفع به الشك فيتقدم عليه بالحكومة، كما لا يجري استصحاب عدم الآثار الشرعية المباشرة للملزوم لحكومة استصحاب بقاء الملزوم وارتفاع الشك به.

وبعبارة أخرى: أن الآثار الشرعية للآثار الشرعية للملزوم بناءً على حجية الأصل المثبت؛ لأن أثر الأثر أثر، ولا تختص بالآثار الشرعية المباشرة، بل تشمل مع الواسطة، وهذه الآثار وإن كانت مسبقة بعدم، ولكن لا يجري استصحاب عدم فيها لارتفاع الشك فيها باستصحاب بقاء الملزوم المثبت لترتب آثار اللازم أيضاً فينتفي عدمها، كما لا يجري استصحاب عدم في الآثار الشرعية المباشرة للمستصحب نفسه بحجة أنها مسبقة بعدم ليتعارض باستصحاب بقاء الملزوم لحكومة الاستصحاب في ملزومها على استصحاب عدم الآثار الشرعية، كذلك لا يجري الاستصحاب في عدم اللازم وآثاره الشرعية ليعارض باستصحاب بقاء الملزوم الحاكم عليه.

هذا الجواب أخذ من المحقق النائيني رحمته الله.

وأجاب السيد الخوئي رحمته الله: أن اعتبار الأصل المثبت يتصور بأنحاء:

الأول: معنى اعتبار الأصل المثبت أن حجية الاستصحاب من باب الظن، والظن بالملزوم يوجب الظن باللازم، ومع حصول الظن بقاء اللازم لا يجري استصحاب عدمه، حتى يحصل الظن بعدمه؛ لعدم إمكان اجتماع الظن بوجود الشيء والظن بعدمه، فما ذكره الشيخ صحيح على هذا المبنى غير الصحيح.

وذكر بعض الأعلام: إن قلنا بحجية الاستصحاب من باب الظن الشخصي فلا يمكن حصول التعارض لعدم إمكان حصول الظن بحياة زيد والظن بعدم نبات

لحيته مع أنَّهما متلازمان خارجاً، وإن كان المراد حجّة الاستصحاب من باب الظنّ النوعي، فالتعارض حاصل موضوعاً.

وفي أجود التقريرات بناءً على الوجه الأول، فيكون الاستصحاب في الملزوم حاكماً على الاستصحاب في اللازم.

الثاني: أن نقول بحجّة الأصل المثبت؛ لأنّ التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعيّة تعبد باللازم العقليّ أو العادي بترتيب آثاره، فبعد جريان الاستصحاب في الملزوم والتعبد ببقائه، لا يبقى شكّ في بقاء اللازم ليستصحب عدمه، وإنّما يكون اللازم ثابت بالتعبد كالملزوم، فلا مجال لاستصحاب عدمه بعد ثبوته بالتعبد. في الأجود: «فإنّ استصحاب الملزوم يرفع الشكّ عن اللازم فلا يجري فيه الاستصحاب»^(١).

فيثبت باستصحاب الملزوم والتعبد به نفس اللازم والتعبد به، فتترتب آثار اللازم بعد ثبوته تعبداً، وهذا فرقه عن الثالث، فإنّ الثاني ناظر لثبوت نفس اللازم والتعبد به مباشرة، بينما الثالث ناظر لثبوت آثار اللازم مباشرة، فيكون ما ذكره الشيخ من الحكومة صحيحاً، ولكن إثبات اللازم بهذا المعنى غير تامّ.

الثالث: وهذا المعنى هو الصحيح، وهو الذي اختاره السيّد الخوئي رحمه الله، وأنّ استصحاب الملزوم والتعبد به معناه ترتيب جميع الآثار الشرعيّة له، سواء المباشرة أو مع الواسطة، فروايات الباب كناية عن (رتّب الأثر) مطلقاً، سواء كان الأثر الشرعيّ للشيء بلا واسطة أو بواسطة أمر تكويني، فالتعبد بالملزوم تعبد بالآثار الشرعيّة للملزوم واللازم، لا أنّ التعبد بالملزوم تعبد باللازم نفسه كما في الثاني، وأنّ الاستصحاب لا يثبت الأثر واللازم التكويني، وإنّما يثبت الأثر الشرعي المترتب عليه على نحو الطفرة، كما يثبت الأثر الشرعي المترتب بواسطة أثر شرعيّ.

وكما ذكرنا أنَّ الفرق بينهما أنَّ الثاني ناظر لإثبات اللازم والتعبد به من خلال استصحاب الملزوم والتعبد به ، فإذا ثبت اللازم تعبدًا ، فترتب آثاره ، ولا شك في اللازم ليستصحب عدمه ، بينما الثالث ، فإنَّ معنى استصحاب الملزوم والتعبد به من خلال الاستصحاب ترتيب جميع آثاره الشرعية المباشرة ومع الواسطة ، وغير ناظر لإثبات اللازم والتعبد به ، وبما أنَّه لا يثبت اللوازم العقلية والعادية ، وإن أثبت آثاره الشرعية ، فالشك بالنسبة للناظر الباقي ومورد لاستصحاب العدم و يترتب عليه عدم أثره الشرعي ؛ لأنَّ التعبد ناظر لآثار اللازم ، لا لنفس اللازم ، ليقال قد تعبد باللازم ولا يبقى شك فيه ؛ لأنَّه متيقن وثابت بالتعبد ، بل إنَّه لا زال الشك بالنسبة للناظر ، فيجري فيه استصحاب العدم ، ويتعارض مع استصحاب بقاء الملزوم .

فاستصحاب بقاء الملزوم يقتضي ترتب الآثار الشرعية للناظر ، كما ذكرنا ، واستصحاب عدم اللازم يقتضي عدم ترتب الآثار الشرعية للناظر فيتعارضان .

فإذا قلنا بأنَّ استصحاب حياة زيد يقتضي وجوب التصديق المترتب على نبات اللحية وأنَّ استصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم وجوب التصديق ، فيتعارضان في هذا الحكم الشرعي ، وليس لازم الاستصحاب الأول نبات اللحية ؛ لأنَّه ليس حكماً شرعياً حتَّى يكون من الأصل السببي والمسيبي .

وذكر بعض الأعلام أنَّ هذا الوجه أضعف ما ذكر في الباب . فلا يكون استصحاب الملزوم حاكماً على استصحاب عدم اللازم .

هذا ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله .

وفي المحكم اختار رأي الشيخ في دفع المعارضة بما تقرَّر في محله ، وأنَّ الأصل الجاري في السبب حاكم على الأصل الجاري في المسبب ، فكما يكون استصحاب طهارة الماء حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب للسببية بينهما شرعاً ، فليكن استصحاب النار حاكماً على استصحاب عدم التلف للسببية فيهما .

والظاهر أنَّ السيّد الخوئي رحمته الله اختار النحو الثالث، وهو الحق؛ لأن أدلة الاستصحاب إنما تثبت الأمور التعبدية والآثار الشرعية، أي: ما كان أمر وضعها ورفعها بيد الشارع، وأمّا اللوازم العقلية والعادية فليست بيد الشارع بما هو شارع، فلا يثبتها الدليل التعبدية، ولا تخضع للتعبد.

إذن بناءً على الوجه الأول والثاني ينتفي التعارض بين الاستصحابين، ولكن على الوجه الثالث فيبقى التعارض ولا ينتفي.

وبعبارة أخرى: الإشكال على القول بحجية الأصل المثبت ما نقله الشيخ عن كاشف الغطاء وهو تعارض الأصل الجاري في الأثر وهو أصل عدمي، مع استصحاب ذي الأثر، فلا أثر لحجية الأصل المثبت.

وأجاب عنه الشيخ: أنَّ توهم تعارض الاستصحابين لا يختص بالقول بالأصل المثبت، فإنّه يجري في كلّ أصل سببي ومسببي حتّى في الأثر الشرعي والمورد منه، ودفع الإشكال مشترك بينهما وهو حكومة الأصل السببي على المسببي، فبعد إجراء أصالة عدم التذكية - مثلاً - لا تصل النوبة لإجراء أصالة الحلّ، وهذا الوجه جارٍ حتّى في الآثار التكوينية وما يترتب عليها من الأثر الشرعي.

وتحقيق الكلام فيه: أنَّ الآراء اختلفت في سرّ تقدّم الأصل السببي على المسببي، وقد ذكرنا هناك أنَّ الوجه ليس هو الحكومة - أي: أنَّ الأصل السببي يزيل الشكّ تعبداً من المسبب، فإنّه يثقّن به تعبداً من خلال إجراء الاستصحاب في السبب، فالأصل السببي رافع للشكّ في المسببي، وكما ذكر المحقّق النائيني رحمته الله: «إنّ عدم جريان الأصل المسببي لا يبتني على عدم حجية الأصل المثبت، بل لا يجزي ولو فرض حجية الأصل المثبت؛ لأنّ الأصل السببي رافع لموضوع

الأصل المسببي، فيسقط بسقوط موضوعه في الرتبة السابقة»^(١)؛ لأن جريان الأصل المسببي يتوقف على الشك في مؤذاه والشك متوقف على عدم جريان الأصل السببي، ومع جريانه يرتفع الشك - ولا سائر ما ذكروه في هذا الباب، بل هو قصور أدلة الاستصحاب عن شموله، فإن قوله: «وَلَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ»^(٢) يقتضي عدم جواز رفع اليقين السابق بالاحتمال المخالف، فالناقض لليقين إذا كان احتمال الخلاف فهو ملغى تشريعاً، وأما إذا كان الناقض غير احتمال الخلاف، بل أحد الأدلة أو الحجج، فأدلة الاستصحاب لا تلغي تلك الحجة وتقتصر عن شمول هذا المورد، ونقض اليقين في مورد الشك المسببي نقض له بالحجة، وهو الأصل السببي لا بالشك، فدلّل حجّة الاستصحاب بناءً على أنّه من الأخبار لا إطلاق فيه يشمل الأصل المسببي، فإذا غسلنا الثوب بالماء الطاهر فهو طاهر، فرفع اليد عن اليقين بالنجاسة رفع له بالحجة لا بالاحتمال المخالف، وهذا بخلاف اليقين من جهة الشك السببي، فإنّ نقضه بالأصل المسببي ليس نقضاً بالحجة؛ إذ ليس لدينا كبرى شرعية مفاده كلّ ما غسل به النجس ولم يظهر فهو نجس مثلاً حتّى يدلّ على نجاسة الماء. نعم، يدلّ على ذلك باللازم العقليّ، فلو لم ننكر الأصل المثبت، فالأصل السببي لا يلغي الأصل المسببي كما يلغي احتمال الخلاف، ومعه فيقع التعارض بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب المثبت لنجاسة الماء باعتبارها لازماً عقلياً لنجاسة الثوب.

إذن فتقدّم الأصل السببي على المسببي في الشرعيّات يتوقف على عدم حجّة الأصل المثبت.

والحقّ في ردّ هذا الوجه هو التفصيل حسب الوجوه التي استدلّ بها على حجّة

(١) فوائد الأصول: ٤: ٦٨٥.

(٢) الكافي: ٣: ٣٥٢.

الأصل المثبت .

الوجه الأول: انعكاس التلازم في التكوينيات على الاعتباريات ، كانعكاسه في الإدراكات النفسية ، فيبيني على التلازم بين الواقع التكويني الخارجي والاعتباري ، فيبقى التعارض ؛ لأن اعتبار الاستصحاب على هذا الوجه كما يقتضي بجريانه في الملزوم إثبات اللازم ، كذلك يقتضي بجريانه في عدم اللازم إثبات عدم الملزوم ، فلو سلمنا أن استصحاب بقاء حياة لزيد يثبت نبات لحيته ؛ لعدم إمكان اعتبار الملزوم دون اعتبار اللازم ، فلا بد أن نقول إن استصحاب عدم نبات اللحية يثبت عدم نبات لحية زيد بعد الاعتراف بصدق الملازم ، فاعتبار كونه عالمياً بالموذى يلزم اعتبار كونه عالمياً بالتلازم العقلي ، ولكن اعتبار كونه عالمياً باللازم أيضاً يلزم كونه عالمياً بالموذى اعتباراً ، فيتعارض الاستصحابان ويعود الإشكال ، إلا أن يلتزم في باب السبب والمسبب بحكومة الأصل السببي على المسببي ، ولا يجري الاستصحاب في الملازم من أساسه ليتعارض مع الأصل السببي .

إذن فلا بد حينئذٍ من علاج هذا التعارض بتقديم السببي على المسببي بأن نقول : إن اعتبار العلم في الأصل السببي يلزم اعتبار العلم بالأصل المسببي دون العكس ، فاعتبار العلم في الأصل المسببي غير جارٍ أصلاً حتى يلزم اعتبار العلم في الأصل السببي فيحصل هذا التنافي ، ومن الواضح أن القول بهذا التقديم لا وجه له إلا الاضطرار أو الإلجاء وإلا لزم عدم حجّة الاستصحاب أصلاً ؛ وذلك لأن كلّ ملزوم ولكلّ مستصحب له لوازم عقلية وعادية حتى الآثار الشرعية (حادثة مسبقة بالعدم) ، فإذا قلنا إن استصحاب الملزوم يستلزم وجود اللازم واستصحاب عدم اللازم ينفي وجود الملزوم ، كما هو الأمر في عالم التكوين ، فإن وجود النار سبب وجود الحرارة ، وعدم الحرارة ينفي وجود النار ، وكذلك في عالم الاعتبار ، فإن مقتضى الملازمة التكوينية الملازمة الاعتبارية في النفي والإثبات ، وعلى هذا فلا يجري أي استصحاب .

ولكن يلاحظ عليه: أن السبب في نفسه في مواقع عديدة، وذكر أن عالم الاعتبار غير عام التكوين، فيمكن أن يعتبر وجود الملزوم ويعتبر عدم اللازم، وله شواهد كثيرة في الفقه والأصول في نفي الملازمة الاعتبارية بين المتلازمات.

الوجه الثاني: الملازمة بين الوثوق والاطمئنان بالملزوم والاطمئنان باللازم، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب في اللازم؛ لأن الوثوق بالملزوم وثوق باللازم، فلا شك كي يستصحب.

ويلحق به الظن الشخصي، فإن قلنا بأن حجية الاستصحاب من باب الظن الشخصي فلا يمكن حصول التعارض في المقام أصلاً لعدم إمكان حصول الظن بحياة زيد والظن بعدم نبات اللحية، مع أنهما - مثلاً - متلازمان خارجاً، وإن كان المراد حجتيه من باب الظن النوعي فالتعارض حاصل موضوعاً، إلا أنه لا بد من ملاحظة الوجوه المذكورة في تقديم الأصل السببي على المسببي وإمكان جريانها في المقام وعدمه.

الوجه الثالث: المبني على كون روايات الباب كناية عن (رتب الأثر) مطلقاً والمراد من الأثر الأثر الشرعي، سواء كان أثراً شرعياً للشيء بلا واسطة أو بواسطة أمر تكويني، فالاستصحاب لا يثبت الأثر واللازم التكويني، وإنما يثبت الأثر الشرعي المترتب عليه على سبيل الطفرة، كما أنه يثبت الأثر الشرعي المترتب بواسطة أثر شرعي آخر، وعلى هذا الوجه بما أنه لا يثبت اللوام العقلية أو العادية وإن أثبت آثاره الشرعية، فيبقى استصحاب عدم الأثر واللازم العقلي على حاله جارياً ويطرأ عليه عدم ترتب أثره الشرعي، فيبقى التعارض بين استصحاب الملزوم الموجب لترتب أثر اللازم العقلي بمقتضى إطلاق الأثر للأثر مع الواسطة وبين استصحاب عدم اللازم لأن المفروض عدم إتيانه بالاستصحاب فيبقى مشكوكاً والأصل عدمه، فإذا قلنا بأن استصحاب حياة زيد تقتضي وجوب التصديق المترتب على نبات اللحية، وأن استصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم وجوب التصديق،

فيتعارضان في هذا الحكم الشرعي ، وليس لازم الاستصحاب الأول نبات اللحية ؛ لأنه ليس حكماً شرعياً حتى يكون من الأصل السببي والمُسببي .
ولكن هذا الوجه أضعف ما ذكر في الباب .

فالحق أن الحكم بالنسبة لإشكال التعارض يختلف باختلاف المباني ، والسيد الخوئي رحمته أخذ جوابه على الشيخ في تعارض الاستصحاب من المحقق النائيني لما في الأجود .

الاستصحاب في الأمور العدمية

ثم ذكر صاحب الكفاية رحمته : لا فرق في المستصحب أو الأثر المترتب عليه أن يكون ثبوت التكليف ووجوده ، أو نفيه وعدمه ؛ لما ذكرناه أن جريان الاستصحاب لا يتوقف على كون المستصحب أو أثره وجودياً ، وإنما منوط بكون المستصحب وأثره قابلاً للتعبّد ، وأن يكون ثبوته ونفيه بيد الشارع ، لاستواء القدرة بالنسبة لطرفي الوجود ولعدمه .

ويمكن أن يقال : إن الشارع يمكنه تغيير العدم الأزلي للوجود وعدم تغييره وإبقاءه على حاله هو بيد الشارع . إذن فعدم التكليف أزلاً وإن لم يكن بيد الشارع ولكن بقاء سلسلة العدم على حالها بيد تعبّد الشارع لقدرته على ثبوت التكليف لذلك يمكن نسبة هذا العدم للشارع وتعبّده .

وفّرّع الكفاية على ذلك الإشكال على الشيخ فيما ذكره في أواخر البراءة من منع الاستدلال على البراءة باستصحاب عدم المنع حيث ذهب الشيخ بعدم جريان استصحاب نفي التكليف والبراءة الأصلية ، وقد تخيل أنه مبني على إنكاره للاستصحاب في الأمور العدمية ؛ لأن نفي التكليف ليس بنفسه أثراً شرعياً كما لا يترتب عليه إلا عدم استحقاق العقاب وهو أيضاً أثر عقلي لا شرعي ، وأحد الأمرين أي كون المستصحب أو أثره حكماً شرعياً معتبر في الاستصحاب .

وما ذكره الكفاية من عدم الفرق بين كون الأثر وجودياً أو عدمياً صحيح ؛ لأن ما هو المعروف من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له لا أساس له ، وإنما المعتبر قابليته للتعبّد ، والعدم قابل للتعبّد ، كما وضّحناه .

وأما ما ذكره من الإشكال على الشيخ فغير صحيح ؛ لأن منع الشيخ من الاستدلال بالاستصحاب على البراءة ليس مبنياً على عدم جريان الاستصحاب في الأمر العدمي ، مع أنه قائل بجريان الاستصحاب في الأمور العدمية ؛ لأنه ردّ القائل بالتفصيل في جريان الاستصحاب بين الأمور العدمية والوجودية في أوائل بحث الاستصحاب لعدم الفرق بينهما ، وإنما منعه من ذلك لوجه آخر وأنه لا يمكن الاستدلال باستصحاب البراءة الأصلية عن التكليف على أصل البراءة ؛ وذلك لأنه باستصحاب البراءة أن نقول ببقاء احتمال العقاب وجداناً ، ومعه فنحتاج لأصل البراءة وقبح العقاب ، بلا بيان لنفي الاستحقاق .

إذن فلنعمل بأصل البراءة من الأول ولا حاجة للاستصحاب ، وأما أن نقول بأنه يزول استحقاق العقاب قطعاً بجريان الاستصحاب ، فإن هذا لازم عقليّ أو الاستصحاب إنّما يثبت خصوص الأثر الشرعي ولا يثبت الأثر العقليّ .

ثم أورد على نفسه بأن استصحاب عدم المنع ترتّب عليه الرخصة والإذن ، وهو حكم شرعيّ .

فأجاب بأن المنع عن الفعل والإذن فيه متضادّان ، فلا يمكن إثبات أحدهما بنفي الآخر إلا على القول بالأصل المثبت ؛ لأن إثبات أحد الضدّين باستصحاب عدم الآخر من الأصل المثبت .

وأجاب صاحب الكفاية رحمته عن الشيخ واختاره السيّد الخوئي رحمته : أن عدم احتمال العقاب أثر عقليّ مترتب على الأعمّ من العدم الواقعي والظاهري لا على خصوص العدم الواقعيّ ، ومثل هذا الأثر العقليّ يترتب على الاستصحاب ،

وإنما لا يترتب عليه الأثر العقلي المترتب على خصوص الواقعي فقط لإشكال المثبتية، وباستصحاب عدم التكليف يترتب الأثر العقلي وهو عدم استحقاق العقاب؛ لأنه لا شك بأن جريان الاستصحاب معذور وموجب لعدم استحقاق العقاب لاستناده لحجة شرعية، ومثل هذا الأثر العقلي المترتب على الأعم مما يترتب على الاستصحاب.

فإن اللوازم العقلية والعادية على قسمين: قسم يترتب على خصوص الوجود أو عدم الواقعي للمستصحب، أو للحكم الواقعي، فهذه لا تترتب على الاستصحاب لأنها من الأصل مثبت. وقسم تترتب على الأعم من الواقع والظاهر وجوداً وعدمًا على وجوده أو عدمه المطلق الواقعي والظاهري، فهذه تترتب بالاستصحاب وليست من الأصل مثبت، وعدم استحقاق العقاب أثر عقلي مترتب على الأعم من عدم التكليف واقعاً وظاهراً، واستصحاب عدم التكليف يوجب عدمه ظاهراً بلا شك، فيترتب عليه عدم استحقاق العقاب.

وكذلك الأجزاء مترتب على الطهارة الخبئية واقعاً وظاهراً، ولعل هذا من الواضحات ولا يحتاج لبرهان، فإن الأثر لو كان أثراً للحكم الواقعي أو الظاهري فيترتب لأنه من تحقق الموضوع وهو الحكم الظاهري يترتب الأثر.

كلام لصاحب الكفاية في الأصل المثبت

ثم إن صاحب الكفاية ذكر موارد بنى على أن التمسك بالأصل فيها ليس من التمسك بالأصل المثبت.

الأول: جريان الاستصحاب في الفرد، من أجل ترتب الأحكام المترتبة على الكلّي، فإن الأثر الشرعي وإن ترتب على الكلّي ولكن الكلّي ليس لازماً عقلياً للفرد، ليكون من الأصل المثبت، وإنما الكلّي عين الفرد خارجاً، ومورد الأصل المثبت التعدّد والاثنيّة واللازم والملزوم لا العينية، فإذا كان في الخارج خمر،

وشككنا في انقلابه خلاً، فباستصحاب خمريته خارجاً يمكن أن ترتب آثار كليّ الخمر من حرمة الشرب والنجاسة لأنّ الكليّ عين الفرد لا لازمه .

الثاني: جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع ليرتب عليه أحكام الأمور الانتزاعية، والأمور الانتزاعية أمثال الفوقية والملكية والزوجية ليس لها وجود خارجي يضاف للذات، وهو متحد خارجاً ووجوداً مع منشأ الانتزاع والأثر الشرعي، وإن كان أثراً للأمر الانتزاعي ولكن حيث ليس له شيء في الخارج كان الأثر في الحقيقة لمنشأ الانتزاع، ويعبر عن الأمر الانتزاعي بخارج المحمول أو المحمول بالضميمة، كالسواد .

ومثال الأعراض: لو كان الأثر أثراً لسواد شيء لم يمكن ترتيبه على استصحاب معروضه على تقدير كون السواد لازماً لبقائه دون حدوثه؛ لأنه من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فلو علمنا أنّ الجسم الكذائي لو كان باقياً لصار أسوداً فنستصحب بقاء لإثبات سواده وترتيب آثار سواده، ولكنّ هذا غير تامّ، وذلك فلا يترتب آثار السواد على استصحاب بقاء الجسم، بأن يترتب آثار العرض على المعروض المستصحب .

وأما مثال الانتزاعي: لو علمنا بوجود ثوب كذائي سابقاً، وعلمنا أيضاً بأنه لو كان باقياً إلى الآن انتقل إلى زيد يقيناً بشراء أو غيره، فنستصحب بقاءه ووجوده إلى الآن لنحكم بملكية زيد له، فنرتب آثار الملكية وهي الأمر الانتزاعي على الشيء وهو الثوب منشأ الانتزاع .

إذن فنعلم بحدوث الثوب ونشكّ في بقاءه، ولو كان باقياً لترتب عليه الأمر الانتزاعي وآثاره كالملكية والزوجية، فهذا اللازم - أي: الأمر الانتزاعي - مرتب في مرحلة البقاء، وقد ذكرنا أنّ اللازم هو الذي يحدث للملزم في مرحلة البقاء .

الثالث: جريان الاستصحاب في الجزء والشرط، فترتب عليه آثار الجزئية والشرطية، فمثلاً نستصحب وجود التستر أو الاستقبال، ويترتب عليه كونه شرطاً

لترتب آثار الشرطيّة والجزئيّة، والشرطيّة وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال، ولكنها مجعولة بالتبع، ولا فرق في ترتب الأثر المجعول على المستصحب بين أن يكون مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع، أو أن يكون المستصحب وجودياً وعدمياً، فيلزم أن يكون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي، ولكن الأثر الشرعي أعم من كونه مجعولاً بالتبع، كما في الجزئيّة والشرطيّة، فإنهما مجعولتان بتبع الأمر بالمركب مقيداً بشرط أو بجزء ما.

وعلق السيّد الخوئي رحمته الله على كلام صاحب الكفاية رحمته الله:

أما ما ذكره بالنسبة للمورد الأول من جريان الاستصحاب في الفرد وترتب آثار الكلّ عليه فهو تام، ولو منع منه لانسدّ باب الاستصحاب في الشبهات الموضوعيّة مطلقاً، فإنه يستصحب فيه الفرد الخارجي أنّه كَرّ قبلاً ويرتب عليه آثار الكلّي.

ولكن جريانه في الفرد ليس مبنيّاً على ما ذكر من اتحاد الكلّي والفرد خارجاً من أجل نفي الاثنينيّة والأصل المثبت مع العينيّة والاتحاد، بل الوجه أنّ الأثر أثر لنفس الفرد في الشريعة لا للكلّي؛ لأنّ الأحكام وإن جعلت على نحو القضايا الحقيقيّة ولكن الحكم ثابت للأفراد، فما هو محرّم ونجس هو الخمر الخارجي، والأثر المترتب على الطبيعيّ في موضوعات الأحكام كحرمة الخمر، لم يرتب عليها بما هي، فليس طبيعيّ الخمر - مثلاً - أعمّ من الموجود والمعدوم محرّماً، بل أخذ الموضوع مرّة للأفراد الخارجيّة، ولكن مع إلغاء خصوصيّاتها الشخصيّة من اللون والطعم والمنشأ وغيرها، فمورد الأثر الوجود الخارجيّ الفرضي كما هو الشأن في القضايا الحقيقيّة التي يرتب الحكم بها على الأفراد المفروضة الوجود خارجاً، فالأثر أثر لنفس المستصحب لا آثار الطبيعيّ بما هو ليتوهم كون ترتيبه على استصحاب الفرد من الأصل المثبت، ليتخيّل كون الكلّي لازماً للفرد، ثمّ ليجاب عنه بأنّ الكلّي عين الفرد لتتفي الاثنينيّة.

وأما ما ذكره بالنسبة للمورد الثاني:

فإن كان مراده: أنَّ الاستصحاب يجري في الفرد من الأمر الانتزاعي لترتيب أثر كلي، أي: الأمر الانتزاعي عليه، فالكلام هو الكلام في المورد الأول من القول بعينه الفرد الخارجي مع الكلي، كما هو رأي الكفاية، أو أنَّ الأثر أثر للفرد الخارجي لا للكلي كما هو رأي السيد الخوئي رحمته الله فلا يوجد أصل مثبت، فنستصحب مصادق من مصاديق الأمر الانتزاعي، كزوجية هذا أو ملكية زيد للمال، ويترتب عليها آثار كلي الأمر الانتزاعي لطبيعي الزوجية بوجوب النفقة أو آثار الملكية الظنيّة من جواز التصرف وعدم جواز تصرف الغير، مع أنّه لا يختص بالأمر الانتزاعي بل يجري في المحمول بالضميمة أيضاً، فإذا شك في بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة كعدالة زيد، فنستصحبها لترتب عليها آثار كلي العدالة، فلا وجه للفرق خارج المحمول والمحمول بالضميمة.

وأما إذا كان مراده أنَّ الاستصحاب يجري في منشأ الانتزاع ويترتب عليه آثار الأمر الانتزاعي الذي هو لازم له في مرحلة البقاء فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فنستصحب منشأ الانتزاع بقاء هذا مثلاً خارجاً، وترتب على استصحاب بقاء أثر الأمر الانتزاعي لزوجيتها من زيد، فإنّها لو كانت باقية فتكون زوجة لزيد قهراً، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت، ولا فرق بينه وبين الأعراض الخارجية، فنستصحب بقاء ما يكون في حالة بقائه منشأ لانتزاع أمر وترتب أثر الأمر الانتزاعي على ذلك المستصحب.

نعم، لو كان الأمر الانتزاعي هو بنفسه أثر شرعي للمستصحب بأن كان المستصحب - أي: منشأ الانتزاع - هو تمام الموضوع للحكم الشرعي الذي هو الأمر الانتزاعي، فيرتب هذا الأمر على إحراز الموضوع بالاستصحاب، كما لو علم أنَّ الفرس المعين كان ملكاً لزيد وشك في حياته حين موت زيد، أو في بقاءه على ملكه حين موته، فاستصحب الحياة أو الملكية نحكم بانتقاله للوارث، ولا مجال حينئذٍ لتوهم كونه منشأ؛ لأنَّ انتقاله للوارث من الآثار الشرعية لبقائه،

غاية الأمر أنه أثر وضعي لا تكليفي، وهو لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب وعدمه .

وأما ما ذكره في المورد الثالث من ترتب الأمور المجعولة بالتبع مع الاستصحاب ، فباستصحاب الشرط كالاستقبال والتستّر تترتب الشرطية وباستصحاب المانع تترتب المانعية ، فالظاهر أنه أراد بذلك دفع الإشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط والمانع .

بيانه: فإنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي ، ووجود الشرط كالتستّر والاستقبال ، وكذا الجزء والمانع ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً له ، وليس مجعولاً بالجعل الشرعي ولا قابل للجعل الشرعي ؛ لأنه من الأمور الخارجية التكوينية ؛ إذ أن أثره جواز الدخول في الصلاة مثلاً ، ومطابقة المأتي به للمأمور به ، وهذا ليس من الآثار الشرعية للاستقبال ، وإنما هو من الأحكام العقلية ؛ لأن العقل مستقل بلزوم إحراز كل ما أخذه المولى في متعلق حكمه ، فإن المجعول الشرعي هو الأمر المتعلق بالصلاة مقيّدة بالاستقبال ، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيّد خارجياً ، وبعد تحقق هذا الجعل من الشارع يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاة مع الاستقبال وعدم جواز الدخول فيها بدونه ؛ لحصول الامتثال معه وعدمه بدونه ، وحصول الامتثال وعدمه من الأحكام العقلية ، فليس الشرط بنفسه مجعولاً لا شرعياً ولا ممّا له أثر شرعي ، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه ، فلا يقال بجريان الاستصحاب في التستّر ؛ لأنه لا يترتب على هذا المستصحب إلا جواز الدخول في الصلاة ، وليس جواز الدخول أثراً شرعياً ليصحّ الاستصحاب حسبه .

فأجاب الكفاية عن هذا الإشكال : بأنّه يترتب على استصحاب ذات الشرط الشرطية ، فباستصحاب التستّر ؛ لأنه كان مستتراً سابقاً ، ويشكّ في بقاءه ، فيستصحب ويترتب عليه الشرطية ، وهي وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال ، ولكنها

مجمولة بالتَّبَع ، ويكفي في صدق الأثر الشرعيّ المجعوليّة بالتَّبَع ، فيوجد للمستصحب أثر شرعيّ ، وكذا في الاستقبال ، لو كان مستقلاً سابقاً وشكّ في بقائه فيستصحب بقاء الاستقبال وتترتب عليه الشرطيّة .

وأجاب السيّد الخوئيّ رحمته الله : ما ذكره في الكبرى من كفاية المجعوليّة بالتَّبَع في الأثر الشرعيّ صحيح ، لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر مجعولاً بالاستقلال .

وأما من حيث الصغرى : فإنّ الشرطيّة ليست من آثار وجود الشرط خارجاً ، فليس كون التستّر شرطاً للصلاة من آثار وجود التستّر خارجاً ، فالتستّر أو الوضوء شرط للصلاة ، سواء توصّلاً خارجاً أو لا ، حتّى يترتب على استصحاب الشرط ، وإنّما الشرطيّة من آثار جعل الشارع وجوب الصلاة مشروطة بالتستّر ، سواء كان تستّر خارجاً أو لا ، وشرط الاستقبال للصلاة منتزعة من أمر الشارع بالصلاة مقيدة وينتزع من هذا الجعل شرطيّة التستّر ، كما أنّ أصل وجوب الصلاة ليس من آثار وجود الصلاة خارجاً ، فإنّ الصلاة واجبة سواء أتى بها المكلف خارجاً أو لا ، فباستصحاب وجود التستّر خارجاً لا ترتب عليها الشرطيّة ، فالقول بأنّ شرطيّة شيء أو جزئيّته من آثار الوجود الخارجيّ من الغرائب ، بل من آثار حكم الشارع وجعله كمركب ، أو عن أخذ أمر وجوديّ من متعلّق الحكم ، وبمجرد ذلك تتحقّق الشرطيّة خارجاً ، ولو لم يتحقّق في الخارج شرط ، فهي منتزعة من الأمر بالمركب ، ومع جريان الاستصحاب في الأمر بالمركب أي منشأ الانتزاع لا تصل النوبة لجريانه في نفس الشرطيّة والجزئيّة ، فإذا شكّ في بقاء السورة على جزئيّتها فلا بدّ من الاستصحاب في سبب الشكّ وهو استصحاب عدم نسخ الأمر بالمركب من السورة وغيرها ، فهناك أمر بالمركب تنتزع منه الجزئيّة أو الشرطيّة ويشكّ في نسخه فيستصحب أمر المركب ، أمّا استصحاب التستّر خارجاً وباستصحابه تثبت وتنتزع الشرطيّة فهو من الغرائب بخلاف الحرمة والملكيّة ونحوهما من الأحكام التكليفية والوضعية المترتبة على الوجودات الخارجيّة ، أي : بخلاف موضوعات الأحكام ومتعلقاتها ،

فإذا كان خمر في الخارج وشككت في انقلابه خلاً، فيجري الاستصحاب في خمريته ونحكم بحرمة ونجاسته بلا إشكال؛ لأن الحرمة والنجاسة تترتب على وجود الخمر خارجاً المحرز بالوجدان أو بالتعبد.

والصحيح أن الإشكال نشأ مما هو المعروف أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً له، ووجود التستر خارجاً ليس هو الشرط شرعاً ولا موضوعاً له، فيتوجه الإشكال.

والتحقيق في الجواب: أنه لم يدل دليل على كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، وإنما المعتبر كون المستصحب قابلاً للتعبد الشرعي أما بنفسه أو بالواسطة، وكما يكون الشيء في مقام الجعل والتكليف قابلاً للتعبد والتصرف الشرعي وضعاً ورفعاً، كذلك في مرحلة الامتثال، فله أن يكفي في مرحلة الامتثال بما يحتمل كونه مصداقاً للمأمور به، وله أن لا يكفي بالامتثال الاحتمالي، والظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبد، ومعنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدية في حصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقلية لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، ولكنه معلق على عدم تصرف الشارع في مقام الامتثال بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي في مقام فراغ الذمة ويحكم تعبداً بكفاية الفراغ للامتثال الاحتمالي، أي: بكفاية وجود الشرط استصحاباً واحتمالاً، فيحتمل وجود شرط كالتستر ويحكم بكفاية وجوده الاستصحابي، كما هو الأمر في قاعدة الفراغ، حيث أن الشارع بكفاية الامتثال الاحتمالي، وفي موارد الشك في المحل لم يكتف بالامتثال الاحتمالي، فإنه لولا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز لحكم العقل بوجوب الإعادة لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولكن بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به فيرتفع موضوع حكم العقل لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل ومع حكمه لا يكون هناك احتمال ضرر، وكذلك في

المقام، وإن كان الأصل لزوم الامتثال التعينيّ لتحصيل الفراغ اليقينيّ، ولكن قد يقع الشارع في مقام الامتثال بالصلاة المقترنة بالطهارة الاحتمالية أو الاستصحابية، فالشارع يحكم تعبدًا بصحتها، فقد صليّنا في زمان حكم الشارع بطهارتنا، ولا يحتاج للفراغ اليقينيّ وأحرزنا أحد جزئيّ الموضوع وهي الصلاة بالوجدان والآخر وهو الطهارة بالأصل باستصحاب وجود الشرط أو الجزء أو المانع معناه التعبد في مرحلة الامتثال والاكتفاء بوجوده الاحتماليّ بمعنى أنّه باستصحاب وجود التستر تنشأ الشرطيّة؛ لأنها متوجّهة على جعل المركّب، وإنّما يكون للشارع أن يحكم تعبدًا بكفاية الوجود الاحتماليّ الاستصحابيّ للتستر والاستقبال خارجاً، ويتصرّف في حكم العقل.

وهذا دليل على أنّ العقل في بعض المجالات لا يدرك بعض الأمور وإنّما هي توقيفيّة، ففي أثناء المحلّ فإنّ الشارع يحكم بعدم جريان قاعدة التجاوز والفراغ، بينما لو تجاوز المحلّ بقليل فالشرع يحكم بجريان القاعدة مع وجود احتمال الضرر في كليهما، فما الفرق، فهناك مصالح وضرورات إلهيّة دنيويّة وأخرويّة أوجبت هذا الفرق لا يدركها العقل القاصر، ومن هنا يعترض على بعض المتجدّدين الذين يحاولون تبديل التعبد بالعقول القاصرة في جميع المجالات.

الواسطة الخفيّة والجليّة

وقد استثنى صاحب الكفاية رحمته موردين فقال فيهما بحجيّة الأصل المثبت نشير إليهما:

١ - الواسطة الخفيّة: بحيث يرى العرف أنّ الأثر لذي الواسطة لا للواسطة، وإن كانت حقيقة للواسطة، وأضاف الكفاية الواسطة الجليّة.

٢ - الواسطة الجليّة: كالمتضايقين بحيث يرى العرف ملازمة بين تنزيل المستصحب وتنزيل لازمها، ولا يصحّ أو ربّما يستهجن عنده تنزيل أحدهما دون

الآخر لشدة الملازمة بينهما ، فإذا نزل زيداً أباً لعمره فيلازمه تنزيل عمرو ابناً لزيد ، وكذلك مورد العلة التامة والمعلول ، فإن التعبد بالعلة مستلزم للتعبد بالمعلول .

المورد الأول : الواسطة الخفية

ذهب الشيخ وصاحب الكفاية إلى حجية الأصل المثبت في الواسطة الخفية ، وذلك فيما لو كان اللازم أو الواسطة خفياً جداً ، بحيث يرى العرف بنظره العرفي بأن هذا الأثر والحكم هو أثر مباشري للمستصحب والملزوم ، ولكن ذلك اللازم خفي ، والعرف غافل عن اللازم ، كما لو وقع ثوب كان رطباً على أرض متنجسة جافة ، وشككنا ببقاء رطوبة الثوب ، فيمكن استصحاب رطوبته ، فإن استصحاب رطوبة الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على تلك الأرض المتنجسة الجافة توجب نجاسة الثوب ، ولكن الملاحظ أن نجاسة الثوب في الحقيقة ليست أثراً مباشرياً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي للأرض ، وإنما هي أثر لسراية النجاسة من المتنحس لملاقيه بواسطة الرطوبة ، والسراية لازم وواسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة والنجاسة ، فالنجاسة أثر للسراية عقلاً وواقعاً ، وإن كان العرف غافلاً عنها ويراها أثراً للرطوبة نفسها ، ففي هذا المورد ذهب صاحب الكفاية لجريان الاستصحاب وترتب آثار اللوازم ، وإن لم يجر الاستصحاب فيها ، بل في لوازمها ، فإن عدم ترتيب هذا الأثر في مورد جريان الاستصحاب في المؤدى يكون نقضاً لليقين بالشك ؛ لأنه بنظر العرف يعتبر أثر الواسطة واللازم أثراً لنفس المستصحب والملزوم ، وبذلك يشمله دليل الاستصحاب ؛ لأن المعتبر فيه هو نظر العرف لا العقل في باب الخطابات الشرعية .

وأشكل عليه المحقق النائيني رحمته وتقبله المنتقى : أن العرف إنما يكون متبوعاً في تعيين مفاد الدليل ومفاهيم الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية ، وكذلك يكون متبوعاً في تشخيص ما هو المقوم للموضوع وما هو من حالاته بحسب

مرتكزاته ، وما يراه من مناسبات الحكم والموضوع ، وأما في غير هذين الموردين فلا يكون نظر العرف متبّعاً ، فالعرف يتّبع في أصل الكبرى الكلّية ، وما يفهم من خطابات الاستصحاب وما يفهم من أدلة الاستصحاب ترتيب الآثار الشرعية لنفس المستصحب ، ويظهر أثره في الاستصحاب ، فإذا انتفى المقوم يستفي الموضوع ، وإذا انتفت الحالة أو الغرض لا ينتفي الموضوع .

المورد الثاني : الواسطة الجلية

بأن يترتب الحكم والأثر الشرعي المترتب على لازم المستصحب وواسطته ، لا على نفس المستصحب ، مع كون الواسطة جلية ، بحيث يلتفت العرف أنّ هذا أثر لل لازم لا لنفس المستصحب ، ومع ذلك ذهب صاحب الكفاية لجريان هذا الاستصحاب ، وترتب آثار اللوازم وأحكامها ، وإن لم يكن للمستصحب أثر شرعي . وخلاصة الدليل عليه : أنّ العرف يرى الملازمة بين ثبوت الملزوم واللازم ، ويستهجّن التفكيك بينهما ، وثبوت الملزوم دون اللازم ، ويرى بأنّه لو عبّنا بأحدهما فلا بدّ من التعبد بالآخر ، فكما لا يمكن التفكيك بينهما في الواقع ، فلا يمكن التفكيك بينهما في التعبد .

ويمكن تصوير هذه الواسطة في موردين :

الأوّل : أن يكون المستصحب هو العلّة التامة أو الجزء الأخير للعلّة التامة ، بحيث يكون المستصحب الملزوم علّة واللازم معلولاً له ، فإذا جرى الاستصحاب في العلّة لا المعلول ترتّب عليه أثر المعلول أيضاً ، كما في ضوء الشمس ، فإذا استصحبنا بقاء قرص الشمس نهاراً ترتّب على لازمه وهو الضوء أثره الشرعي من طهارة الأرض والحُصَر والبواري المجفّفة بضوئها .

وكالفوت الملازم لاستصحاب عدم الإتيان بالفريضة في وقتها ، وهو يوجب ترتّب وجوب القضاء ، وهو أثر شرعي للفوت لا لعدم الإتيان ، حيث يرى العرف

بأن الشارع لو عبّدا بالعلّة التامة فلا بدّ أن يعبّدا بالمعلول .

الثاني : المتضايين : كما في ثبوت أحد المتضايين بالاستصحاب ، فلا بدّ أن يثبت الآخر ، بحيث لا يمكن التفكيك بينهما في التعبد ، كما في الواقع ، فإذا عبّدا الشارع بأحدهما فلا بدّ من التعبد بالآخر ، فإذا عبّدا الشارع بأنّ هذا اليوم آخر الشهر السابق ، فلا بدّ أن يعبّدا بأنّ الغد أوّل الشهر القادم ، فكما لا يمكن التفكيك بينهما في الواقع ، كذلك لا يمكن التفكيك بينهما في التعبد ، وكذلك لو نزل أبوة زيد لعمره فإنّه يلزم تنزيل بنوة عمرو لزيد ، فإذا أجرينا الاستصحاب في أبوة زيد أو آخر الشهر ، فيترتب عليه آثار بنوة عمرو وآثار أوّل الشهر ، وإن لم نجر الاستصحاب في نفس بنوة عمرو وفي نفس أوّل الشهر ، فإنّ وجود أحدهما لا ينفك عن وجود الآخر ، ولذلك فكما تترتب آثار أحدهما وهو المستصحب فلا بدّ أن تترتب آثار الآخر وهو الملازم له .

ولعلّ السرّ في جريان الاستصحاب في كلا القسمين وترتب آثار لوازم المستصحب هو ما ذكرناه ، من عدم إمكان التفكيك بين المستصحب والواسطة في مقام التعبد ، كما في الواقع الخارج ؛ إذ لا تنفك الأبوة عن البنوة ، والشمس عن ضوئها ، ولأجل عدم الانفكاك جرى الاستصحاب .

وأشكل عليه : كما أشكل بذلك المحقّق الأصفهاني رحمه الله كما في المنتقى وتبعه السيّد الخوئي رحمه الله أنّه لا إشكال في التفكيك بين المتلازمين في مقام التعبد والاعتبار ، والاعتبار خفيف المؤونة ، وتابع لمصالح قد تقتضي التفكيك كما أنّه تابع لدليل التعبد والاعتبار ، ولكن الحقّ أنّ هذه الموارد ليست من موارد الأصل المثبت ؛ لأنّ موردّه إذا لم تجر أركان الاستصحاب من اليقين السابق والشكّ اللاحق في اللازم ، بل جرت في خصوص الملزوم ، فمورد الأصل المثبت إذا لم يكن اللازم بنفسه متيقناً سابقاً ، والمفروض أنّه مع العلم الوجدانيّ بأحد العنوانين أي العلّة أو الأبوة ، نتيقن وجداناً بالآخر أي المعلول والبنوة ، وكما ذكرنا أنّ مورد الأصل

المثبت حدوث لازم في مرحلة البقاء كالبلوغ ونبات اللحية بالنسبة لحياة الصبي ، وأما لو كان موجوداً ملازماً من الأول للملزوم فاليقين بأحد المتلازمين موجب لليقين بالآخر ، فاليقين بزيد بما أنه أب لعمرو ملازم لليقين لكون عمرو ابناً له ، فيكون بنفسه مورداً لليقين السابق والشكّ اللاحق ، وقد ذكرنا في محلّه كفاية نشوء اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء في زمان إجراء عمليّة الاستصحاب ، بل يجري حتّى لو ولد اليقين بعد الشكّ .

هذا كلّه لو كان مراد صاحب الكفاية من المستصحب عنوان المتضايفين كما هو الظاهر .

وأما إذا كان مراده ذات المتضايفين بأن كان (ذات زيد) وهو الأب مورداً للتعبّد الاستصحابيّ كما إذا كان وجود زيد بذاته لا بعنوان أنّه أب ، متيقّناً سابقاً لو لم يكن متزوجاً وله ابن ، ثمّ شكّ في بقاءه ، وأردنا أن نرتّب على بقاءه وجود الابن مثلاً ، بدعوى الملازمة عادة بين بقاءه إلى الآن وتولّد الابن منه ، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، ولا تصحّ دعوى الملازمة العرفيّة بين التعبّد ببقاء زيد والتعبّد بوجود ولده ، فإنّه يمكن عرفاً التعبّد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعيّة كحرمة تزويج زوجته - مثلاً - وعدم التعبّد بوجود الولد له ؛ إذ لا ملازمة بين بقاءه الواقعيّ ووجود الولد ، فضلاً عن البقاء التعبّديّ .

ثمّ إنّ اللوازم والآثار العقليّة أو العادية إنّما لا تترتّب على المستصحب فيما لو كانت آثاراً لواقع المستصحب أو للحكم الواقعيّ ، أي : لو ثبت المستصحب واقعاً فترتّب هذه الآثار ، مثل نبات اللحية بالنسبة لحياة الإنسان .

والمفروض أنّ الاستصحاب لا يثبت تحقّق المستصحب واقعاً ، وإنّما يثبت تحقّقه ظاهراً ، فالمستصحب لو كان حكماً فإنّ الاستصحاب يثبت الحكم الظاهريّ لا الواقعيّ ، فلا يثبت بقاء الحكم المستصحب في اللوح المحفوظ والواقع ، وإنّما يثبت بقاء ظاهراً وفي حالة الجهل بالواقع ، فإذا كان هناك أثر عقليّ مترتّب

على الحكم الواقعي فلا يترتب بالاستصحاب .

وأما لو كان هناك أثر عقلي مترتب على الحكم الظاهري فيترتب على الاستصحاب والمستصحب الظاهري ، كما لو كان الأثر العقلي للأعم من الحكم الواقعي والظاهري ، فيثبت بالاستصحاب أمثال وجوب الإطاعة وحرمة المخالفة ، واستحقاق العقاب وعدمه ، فإنها آثار تترتب على الأحكام الظاهرية أيضاً ولا يختص بالأحكام الواقعية .

لذلك باستصحاب عدم التكليف يرتفع احتمال العقاب ، لأن عدم استحقاق العقاب أثر عقلي للأعم من عدم التكليف واقعاً أو ظاهراً ، ومعه فلا نحتاج لأصالة البراءة لنفي احتمال التكليف بل يكفي استصحاب عدم التكليف .

استصحاب عدم التكليف

وكما يجري الاستصحاب في ثبوت التكليف كذلك يجري في عدمه .

ولكن ربما يقال : إن عدم الحكم أمر أزلي ليس بيد الشارع بما هو شارع ولا يجري الاستصحاب ، إلا إذا كان المستصحب بيد الشارع بما هو شارع ، والمستصحب إما أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي .

ولكن يلاحظ عليه :

١ - أن عدم الحكم وإن كان أزلياً ، إلا إن الشارع يمكنه تغيير العدم ، فإبقاء العدم على استمراره وعدم تغييره إلى الثبوت مستند للشارع ، فهذا العدم أمر وضعه ورفع بيد الشارع ، وعلى تقدير أنه ليس حكماً اصطلاحاً لاختصاصه بالوجودي وثبوت التكليف ، ولكنه أمر قابل للجعل والتعبد فتشمله إطلاقات « لا تنقض » .

إذن فعدم الحكم وإن لم يكن مجعولاً حدوثاً ، ولكن مجعول بقاءً ، وما يشترط في الاستصحاب أن يكون المستصحب كذلك ، أي : أما أنه حكم شرعي أو موضوعاً له في مرحلة البقاء ، ولا يتوقف على كونه كذلك في مرحلة الحدوث .

٢ - أن عدم الحكم وإن لم يكن حكماً شرعياً، ولكنه موضوع من الموضوعات، قد يترتب عليها حكم شرعي، وهذا يكفي في استصحابه.

ومن هنا ذهب البعض إلى جريان استصحاب العدم الأُلزي؛ لما ذكرناه. ويترب على هذه الفكرة: أنه ذهب الشيخ لعدم جريان الاستصحاب في نفي التكليف والبراءة التوصلية، وقد تخيل أن رأيه مبني على إنكاره لجريان الاستصحاب في الأمور العدمية؛ لأن نفي التكليف ليس بنفسه أثراً شرعياً، كما لا يترتب عليه إلا عدم استحقاق العقاب، وهو أثر عقلي لا شرعي، وأحد الأمرين كون المستصحب أو أثره حكماً شرعياً أو قابلاً للتعبّد معتبر في الاستصحاب.

ولكن الظاهر أن هذا ليس مراد الشيخ؛ لأنه قائل بجريان الاستصحاب في الأمور العدمية، كما ذكره في أوائل بحث الاستصحاب. والحق هو ذلك؛ لأن عدم التكليف وإن لم يجعل إذن لم يكن قابلاً للتعبّد حدوثاً، ولكن في حال البقاء قابلاً للتعبّد؛ لأن إبقائه بيد الشارع فيمكن أن يغيره للشبوت، فعدم التكليف وإن لم يكن أزلاً بيد الشارع بما هو الشارع ولكن بقاء سلسلة العدم على حالها بيد تعبّد الشارع كقدرته على ثبوت التكليف. إذن فيصح نسبة هذا العدم للشارع وتعبّده.

ولكن مراد الشيخ أنه لا يمكن الاستدلال باستصحاب البراءة عن التكليف على أصل البراءة؛ وذلك لأنه باستصحاب البراءة أمّا أن نقول ببقاء احتمال العقاب وجداناً ومعه فحتاج لأصل البراءة وقبح العقاب بلا بيان لنفي الاستحقاق لذلك فلنعمل أصل البراءة من الأوّل ولا حاجة للاستصحاب؛ لأنه لا يرجع الاستحقاق، وأمّا أن نقول: يزول استحقاق العقاب قطعاً بجريان الاستصحاب، ولكن هذا لازم عقلي للاستصحاب، والاستصحاب إنما يثبت خصوص الأثر الشرعي ولا يثبت الأثر العقلي.

وأشكل صاحب الكفاية على الشيخ بأن عدم احتمال العقاب أثر يترتب على

الأعمّ من العدم الواقعي والظاهري لا على خصوص العدم الواقعي، وهذا ممّا يترتب بالاستصحاب، وإنّما لا يترتب الأثر المترتب على العدم الواقعي فقط؛ لأنّه مثبت، وباستصحاب نفي التكليف يترتب الأثر العقلي وهو عدم استحقاق العقاب. **وبعبارة أخرى:** الأثر العقلي أو العادي إمّا يترتب على المستصحب فلا يترتب بالاستصحاب، أو يترتب على الاستصحاب فيترتب.

وبعبارة ثالثة: اللوازم العقلية والعادية على قسمين: تارة تترتب على الوجود أو النفي الواقعي للمستصحب، فهذه لا تترتب بالاستصحاب لأنّها من الأصل المثبت، وعدم استحقاق العقاب أثر عقلي ترتب على الأعمّ من عدم التكليف واقعاً وظاهراً. والحقّ هو مع صاحب الكفاية.

نظرة تفصيليّة إلى جلاء الوسطة وخفاءها:

الوسطة الجليّة: في موارد كون الوسطة جليّة بين المستصحب والأمر التكوينيّ اللازم له، فاختار صاحب الكفاية ترتب آثار المستصحب فيما إذا كانت الوسطة جليّة إذا كانت بحيث يمتنع التفكيك عرفاً بين المستصحب والوسطة تنزيلاً، كما لا يمكن التفكيك بينهما واقعاً.

ويمكن الاستدلال على حجّة الاستصحاب فيه بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الاستصحاب في نفسه ليس اعتباراً قانونيّاً، ولا أمراً تكوينيّاً، وإنّما هو اعتبار أدبيّ، وإن كان مجراه الأمور القانونيّة؛ لأنّه بناء على ما ذكرناه فالاستصحاب عبارة عن التوسعة في الكاشف من حيث كشفه فيعتبر اليقين بالحدوث كاشفاً عن البقاء أيضاً، وبناء على ما ذكره الشيخ، وأنّه إبقاء ما كان على ما كان أي إبقاء المتيقّن بناء على أنّ المراد من اليقين في الروايات المتيقّن، فالمراد هو الحكم ببقاء المتيقّن تنزيلاً واعتباراً، فالكلام هنا هل إنّ اعتبار الكشف من جهة البقاء أو اعتبار إبقاء ما كان يلزم اعتبار اللازم التكوينيّ من جهة البقاء

أو الحكم بوجوده من حيث البقاء أو لا ؟

يمكن أن يقال في حجّة الأصل المثبت أن التلازم بين التكوينيّات ينعكس في المدركات أيضاً، والارتباطات التكوينيّة من التلازم والتعاقد والاندراج كما تنعكس وتؤثر في الإدراكات الحقيقيّة، ولذلك نرى الذهن ينتقل من معلوم إلى لازمه ومن عدم معلوم إلى عدم لازمه، ومن العلم بوجود شيء للعلم بوجود شيء آخر أو عدمه، وينعكس هذا التلازم في الاعتبارات الأدبيّة والقانونيّة، فاعتبار وجود اللازم لا ينفك عن اعتبار وجود الملزوم، فلا يمكن اعتبار العلم ببقاء شيء ولا يعتبر بقاء لوازمه بمعنى أن التلازم التكويني في الخارج يستلزم التلازم في وعاء الاعتبار، فلا يمكن اعتبار الملزوم دون اعتبار اللازم، كما لا يمكن انفكاكهما خارجاً.

ومن هنا نجد أن العرف يستنكر إذا حكم بالملزوم دون اللازم، ويستنكر العرف التفكيك بينهما في الاعتبار، كما لا تفكك بينهما واقعاً، فإذا توضّأ بمائع يتوهم كونه ماءً أو بولاً، فاعتبار بقاء طهارة الماء إذا توضّأ بمائع مردّد بين البول والمائع ملازم لاعتبار تحقّق الطهارة ويستبعد العرف التفكيك بينهما بأن يستصحب طهارة البدن وبقاء الحدث؛ لأنّ لازم بقاء الحدث كونه بولاً ولازم طهارة البدن كونه ماءً، والسّر في هذا الاستبعاد هو أن العرف يرى أن التلازم في الأمور التكوينيّة أو القانونيّة يجب أن ينعكس في الاعتبارات الأدبيّة.

ومما يشهد لذلك أن التعبير عن رجل شجاع بالأسد يلازم التعبير عن ولده بالشبل، وعن مكانه بالعرين، وعن صوته بالزئير، وغيرها من الملازمات.

ويشكل عليه: أن الاعتبارات الأدبيّة إنّما هي للتأثير في المشاعر، فالمجازات إنّما يؤخذ بها للتأثير في المشاعر، لذلك فالمختار أنّها تستعمل في نفس المعنى الحقيقي، ولكن ادّعاءً، فهو حين يستعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع يريد أن ينظر للرجل الشجاع كما ينظر الأسد في الخوف منه وهيبته، وإلا لو استعمل في غير ما وضع له لا موجب لهذا الاستعمال، بل استعمل لفظ الرجل الشجاع، وكذلك

«ومن عجب شمس تغطيني من الشمس»، فإنه لو كان المراد منها غير الشمس فلا عجب في ذلك، وهذا التأثير الإحساسي متعلق بنفس ما تعلق به الاعتبار وهو الأسدية ولوازمها، ولكنها تابع لوجود المصالح والمفاسد، فتحدّد بموجب المصلحة المقتضية للتعبير عنها فقد يعتبر الملزوم لوجود المصلحة فيه ولا يعتبر اللازم؛ لأنه قد تقتضي المصلحة اعتبار الملزوم دون اعتبار اللازم، مثلاً: قد نعتبر أزواج الرسول ﷺ أمّهات للمسلمين لمصالح سياسية، وهي التأثير في المشاعر بتحريم اتّخاذهنّ أزواجاً بعد النبي خاصة لأجل سدّ باب استغلال الزوج ذلك بادّعاء الخلافة وتشعب الأمة، وهذه المصلحة لا تقتضي اعتبار أخوة زوج الرسول أحوالاً للمؤمنين، حتّى ترتّب عليهم حرمة زواجهم لبنات المؤمنين باعتبار أنهم أحوالهم، فالمصلحة موجودة في اعتبار الملزوم فقط دون اللازم.

بل إنّ الملازمة بين الاعتبارين هي بنفسها أيضاً اعتباريّة وتحتاج للاعتبار والربط الاعتباري، وليس كالملازمة التكوينية التي لا تحتاج للاعتبار، ولا إنكار في إمكان التفكيك بين الاعتبارين، ونعتبر الرجل الشجاع كزيد أسداً، ولا يقتضي ذلك اعتبار زوجته لبوة ولا بيته عريناً، ولا يعتبره ماشياً على الأربع وكونه أبقراً، واعتبار سائر صفاته السبعيّة والافتراس والذنب وغيرها، ولذا قالوا بأنّ الملازمة بين الأمور الاعتباريّة تكون بالجعل والمواضع.

إذن فاعتبار الملزوم لا يلزم اعتبار اللازم، بل لا بدّ في ترابط الاعتبارين من جعل اعتبار الآخر وربطهما بعضاً ببعض وإلا فاعتبار أحدهما لا يقتضي ضرورة اعتبار الآخر، فلا مانع في المثال المذكور أن يعتبر بقاء الأعضاء طاهرة ولا يعتبر تحقّق الطهارة مع عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً وبحسب الواقع.

وهذا لا ينافي ما ذكرناه من كون بعض الاعتبارات مقومة لبعض آخر كالأحكام التكليفية بالنسبة للأحكام الوضعيّة، فإنّ ذلك إنّما هو بوجوده الإبهامي، ولذلك لو أراد الشارع اعتباره بوجوده التفصيلي فلا بدّ من اعتبار تلك الأحكام اعتباراً مستقلاً،

فاعتبار الزوجية - مثلاً - لا يقتضي اعتبار وجوب الإنفاق ، بل لا بدّ من جعله مستقلاً ، فإنّ جعل اعتبار الحكم الوضعي ، وإن اقتضى اعتبار أحكام تكليفية مبهمة مرتبطة بالوضعي لا أن تقتضي جعل واعتبار حكم تكلفي معيّن ، بل لا بدّ في جعل واعتبار الحكم التكلفي المعيّن إلى اعتبار مستقلّ متعلّق به .

ثم إنّ الاستصحاب بناءً على كون مدركه بناء العقلاء حكم قانوني عقلائي بقاء ما كان ، وليس كشفاً عقلائياً حتّى تتبعه آثار المنكشف ، وبناءً على كون مدركه الأخبار ، فإن قلنا بأنّها إمضاء لبناء العقلاء فالأمر واضح ، وإن قلنا بأنّه تأسيس حكم جديد فهو اعتبار أدبي مرجعه لإبقاء الكاشف من حيث كشفه بقاء على مسلكنا ، وبناءً على مسلك الشيخ أنّه إبقاء ما كان فهو أيضاً حكم شرعي لا كشف عن الواقع ، وعليه فلا تترتب على المستصحب آثار لوازمه التكوينية .

وأما استهجان العرف التفكيك بين الحكم بالطهارة والوضوء في المثال المذكور ، فمنشأه غفلتهم عن أنّ مدرك هذا التفكيك هو الاستصحاب ، وأنّه نوع من التنزيل ، فيتوهمون أنّه حكم شرعي أصلي فيستنكرون ذلك .

الوجه الثاني: أنّ الاستصحاب حجة عندنا باعتبار كونه مورداً للاطمئنان عند العقلاء ، بمعنى حكم العقلاء ببقاء ما كان نتيجة الاطمئنان ببقائه ، ولا يعقل التفكيك بين الاطمئنان بالملزوم والاطمئنان بلازمه ؛ لأنّه لا يمكن التفكيك بين اللازم والملزوم في القطع والظنّ والشكّ والاطمئنان ؛ لأنّ ذلك مقتضى كونه لازم له ، فإذا حصل القطع بالملزوم حصل القطع باللازم لا محالة ، وكذلك الظنّ والشكّ والاطمئنان .

ويشكل عليه: أنّ هذا يصحّ في الاطمئنان الإدراكيّ الحاصل من تجمّع القرائن وحساب الاحتمالات وليس في الاطمئنان الإحساسيّ الحاصل من الجهات المؤثّرة في الإحساس فالدعايات والتلقينات والتأثيرات النفسية لبعض الصفات كالشجاعة والخوف والانهازم وغير ذلك ، وهذا الاطمئنان الإحساسيّ هو مورد الاستصحاب . وذلك لأنّنا ذكرنا في حجة الاستصحاب من باب بناء العقلاء أنّ الاطمئنان على

قسمين: إدراكي وإحساسي.

الأول: الاطمئنان الإدراكي: هو قوة الاحتمال في الشيء بحيث يكون الاحتمال المخالف ضعيفاً جداً فيحصل الاطمئنان الإدراكي، وهذا الاطمئنان إنما يحصل من مناشئ موضوعية من قبيل تجمع القرائن وحساب الاحتمالات، وفي هذا القسم يصح الوجه المذكور.

الثاني: الاطمئنان الإحساسي، فهو سكون النفس إلى الشيء وهو يحصل بتأثير التلقينات والإيحاءات والدعايات والحالات والتأثيرات النفسية الخاصة لبعض الصفات كالشجاعة والخوف والانهمام وغير ذلك، وفي هذا القسم يمكن التفكيك بين اللازم والملزوم حسب تلك المناشئ، وهو تابع لمناشئه وعوامله الإحساسية النفسية هل تركزت بالملزوم أو باللازم أو بكليهما، فقد يحصل الأول (أي الاطمئنان الإدراكي) دون الثاني (أي الاطمئنان الإحساسي)، كما في استيحاش الإنسان من جنازة الميت وإن كان من أقرب أحبائه، فيحصل اطمئنان وخوف نفسياني، فإن احتمال الإضرار بالميت غير موجود أصلاً، فلا يحصل اطمئنان وخوف إدراكي، ومع ذلك لا يحصل له سكون النفس وقد يحصل الثاني (الاطمئنان الإحساسي) دون الأول (الإدراكي)، كما في مورد السكون النفسي الحاصل بالتلقين من تأثير دواء مثلاً في صحته مع أنه بملاحظة تجمع الاحتمالات الإدراكية لا يحصل الاطمئنان الإدراكي وبحسب هذا القسم لا يصح الوجه المذكور.

ونحن لا نقول في الاستصحاب بحصول الاطمئنان، بل حتى ولا الظن (والظاهر أن عدم حصول الظن الإدراكي) وإنما نقول بحصول الاطمئنان النفسي وهو أحد ركني بناء العقلاء كما مرّ، وفي الاطمئنان النفسي يحصل التفكيك بين الملزوم واللازم نظراً إلى أن حصوله يتوقف على تأثير النفس بالدعايات والتلقينات وغير ذلك، وفي ذلك لا تلازم بين تأثرها بالملزوم وتأثرها باللازم.

إذن فالاطمئنان النفسي يدور مدار ما حصلت الدعايات والتلقينات والعوامل

الإحساسية فقد تحدّد بالملزوم دون اللازم، لذلك يفكّك بينهما لأنّه يدور مدار التأثير الإحساسي.

الوجه الثالث: ما ذكره الأصحاب، وأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو لزوم ترتّب الأثر، وأثر اللازم التكوينيّ أثر له فيجب ترتيبه أخذاً بإطلاق الدليل؛ لأنّ أثر الواسطة أثر لذّي الواسطة، والواسطة أثر لذّيها فأثر الأثر أثر.

وقد أُشكل عليه بإشكالات:

الإشكال الأوّل: ما ذكره المحقّق النائينيّ رحمته ويظهر من السيّد الخوئيّ رحمته في مباني الاستنباط.

وأنّ قانون أثر الأثر أثر إنّما يصحّ فيما إذا كانت الآثار الطوليّة من سنخ واحد، كما إذا كانت كلّها تكوينيّة كالحرارة والقدر والماء والبخار، فلا ريب أنّ أثر الأخير أثر لما يترتّب عليه الأثر الأوّل لأنّ معلول المعلول معلول للعلّة الأولى، أو كانت كلّها اعتباريّة أو شرعيّة، كما لو ترتّب على ملاقة النجس نجاسة اليد وترتّب على ملاقاتها نجاسة الثوب، وهكذا، فإنّ الآثار الطوليّة مترتبة بأجمعها على الملاقة الأولى ومن أحكامها، فإذا جرى الاستصحاب وثبت به نجاسة شيء ترتّب عليه نجاسة ملاقيه ولو بألف واسطة.

وأما إذا لم تكن الآثار من سنخ واحد، بأن كان أحدهما تكوينيّاً والآخر شرعيّاً أو بالعكس، كما إذا ترتّب حكم شرعيّ على معلول تكويني لشيء، فلا يصحّ القول بأنّ أثر الأثر أثر؛ لأنّ ترتّب الحكم الشرعيّ على موضوعه ليس من ترتّب المعلول على علته، فلا يكون الحكم الثابت للمعلول حكماً ثابتاً للعلّة.

الإشكال الثاني: ذهب الشيخ العراقيّ والشيخ الحائريّ إلى انصراف أدلّة الاستصحاب وإخباره إلى ترتيب خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة ومنصرفه عن ترتيب الآثار التي تتخلّلها واسطة تكوينيّة.

ويلاحظ عليه: أنه انصراف بدوي لا اعتبار به ، مع فرض أن الأدلة مطلقة في ترتب الأثر .

الإشكال الثالث: بأنه لا إطلاق في الأخبار في دلالتها على لزوم ترتيب الأثر وذلك لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب ، وهو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه أو الآثار الشرعية التي تترتب عليه بلا واسطة ، وهو مانع من انعقاد الإطلاق في الأخبار بالنسبة للآثار مع الوسطة .

ويلاحظ عليه: نحن لا نلتزم بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من التمسك بالإطلاق كما ذكرناه في بحث الإطلاق ، كما أن أغلب المتأخرين أنكروا أن يكون عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب من مقدمات الإطلاق .

والتحقيق في الجواب: أنه لم يرد في الأخبار وأدلة التعبد بالاستصحاب لفظ (الأثر) أو (رتب الأثر) ليقال بأنه مطلق يشمل أثر الوسطة أيضاً ، وإنما الوارد «وَلَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالْشَكِّ»^(١) ، وحيث إن اليقين لا يقبل التعبد ، فهو يكون من قبيل الكناية ، والمقصود الجدّي هو اعتبار اليقين بالحدوث يقيناً بالبقاء بنحو الاعتبار الأدبي ، وبدلالة الاقتضاء ودفعاً للغوية عن التعبد ، يكون التعبد باليقين تعبداً بالأثر في الجملة ، ويدل على ترتيب آثار البقاء في الجملة ، وبه تستفي لغوية ، ولا دليل ولا شاهد على أن يكون التعبد بلحاظ مطلق الأثر ، فليس هنا إطلاق بالنسبة للآثر ليشمل أثر الأثر .

وبالجملة: اليقين بالحدوث ليس يقيناً وجدانياً بالبقاء كي ترتب الآثار كلها بما في ذلك أثر الوسطة ، بل هو اعتباري وكفي مصححاً للاعتبار ترتب الأثر في الجملة .

مضافاً إلى أن الأثر الشرعيّ تعبير أدبيّ ، وليست نسبة الحكم تكليفاً كان أو وضعياً إلى موضوعه نسبة واقعيّة ، أي : نسبة المعلول إلى علّته والأثر إلى مؤثره ؛ لأنّ الأثر حقيقة هو الأثر التكوينيّ ، وإنّما هي نسبة جعليّة اعتبرها الشارع فليس الزوال سبباً لوجوب الصلاة ، بل ربط اعتباريّ ، فإن سَمِيَ بالأثر أو فرض التعبير بهذا النحو أي ربّ الأثر ، فهو من قبيل الاعتبار الأدبيّ كإطلاق السبب على الزوال والفجر ، والمراد به أن المستصحب إن كان حكماً شرعياً فيترتب عليه الحكم الجزائيّ أو حكم العقل بوجوب الطاعة ، وإن كان موضوعاً فيترتب عليه ما يرتبط به من الأحكام القانونيّة ، فيكون المراد بالأثر هذا المعنى بالعناية ؛ إذ ليس فيها معنى الأثر والتأثر حقيقة وحينئذٍ فلا ربط له بالأثر الحقيقيّ التكوينيّ .

والحاصل : أن مدرك الاستصحاب لو كان بناء العقلاء فهو حكمهم ببقاء المتيقّن باعتبار حكم العقل بالإطاعة أو باعتبار ترتّب الأحكام القانونيّة المرتبطة به ، وليس لهذا الحكم جهة كشف عن الواقع حتّى يترتب عليه الكشف عن اللوازم . وإن كان مدركه الأخبار بنحو التبعّد لا بنحو الإرشاد فغاية ما تدلّ عليه أن المستصحب متيقّن بوجود الحكم ، فلا بدّ أن يضاف إليه أن موضوع التنجّز أعمّ من العلم الحقيقيّ والعلم التعبديّ ، فهو توسعة للكشف وحينئذٍ فيشكل ترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على الأثر الشرعيّ المستصحب فضلاً عن الأثر التكوينيّ كما يشكل حكومة الأصل السببيّ على المسببيّ ، كما سيأتي إن شاء الله .

توضيح مفيد للرابطة الخفيّة والجليّة

ذهب الشيخ وصاحب الكفاية إلى ثبوتها بثبوت المستصحب وإن اختلفت درجات الخفاء ، ولكن إذا كان أثر الواسطة الخفيّة يعدّ بنظر العرف أثر المؤدّي مباشرة وأحكامه ، فإنّ عدم ترتيبه في مورد جريان الاستصحاب في المؤدّي يكون نقضاً لليقين بالشكّ .

واستشكل المحقق النائيني رحمته بما ملّخصه: أنّ العرف إنّما يكون متّبعاً في تعيين مفاد الدليل كما يكون متّبعاً في تشخيص ما هو المتقوّم للموضوع، وما هو من حالاته بحسب مرتكزاته، وما يراه من مناسبات الحكم والموضوع، وأمّا في غير هذين الموردین فلا يكون نظر العرف متّبعاً؛ لأنّ العرف لا يرجع إليه في مقام التطبيق والتشخيص، وعليه فإن كان المراد بخفاء الوسطة أنّ الحكم بنظر العرف بحسب فهمه من الدليل وبحسب مناسبات الحكم والموضوع، ثابت للمؤدّي وتكون الوسطة من علل ثبوت الحكم فهو راجع إلى ارتكاز الوسطة وإن كان المراد أنّ الحكم ثابت للوسطة ولكن لخفائها يرى العرف بأنّ الحكم ثابت للمؤدّي فهو تسامح في التطبيق ولا عبرة فيه.

فإذن إذا علمنا بأنّ المعبر في الاستصحاب هو آثار نفس المستصحب، فلا يعنينا بما يظنّه العرف أثراً له، خلافاً للدقّة العقلية؛ إذ لا عبرة بالمسامحات العرفية، وإنّما يعتبر العرف في تشخيص المفاهيم.

ولأجل معرفة الحقّ في هذا الموضوع في باب الوسطة الخفية ولتوضيح رأي الشيخ والكفاية لا بدّ من ذكر أمور:

الأمر الأوّل: في معنى الوسطة الخفية.

الوسطة قد تكون واسطة في الإثبات وهي الحدّ الأوسط في القياس، وقد تكون واسطة في الثبوت، مثلاً: النار التي توجب اتّصاف الشيء بالحرارة حقيقة بصفة ما، وقد تكون واسطة في العروض، مثلاً: السفينة ما تكون محلاً لوصف الحركة حقيقة، ولكن يحمل الوصف على ذي الوسطة مجازاً لنوع الارتباط بين الوسطة وذيها وهي في حقيقتها وصف للشيء بحال متعلّقه، وإسناد الوصف لغير من هو له، وهذه الوسطة على نحوين:

الواسطة الجليّة: ما يكون التجوّز في إسناد الوصف إلى ذي الوسطة واضحاً بنظر الأديب، مثل جرى النهر أو سال الميزاب، أو إسناد الحركة لراكب السفينة،

فإنَّ الأديب يدرك بوضوح أنَّ الجريان وصف للماء حقيقه وإنَّما ينسب إلى الميزاب من باب المجاز في الإسناد، والحركة وصف للسفينة حقيقة وإنَّما يسند لراكبها مجازاً.

الواسطة الخفية: ما تكون الصفة للواسطة، ولكن لا بالنظر العرفي وإن كان دقيقاً، بل بالنظر العقلي فهذه الواسطة لا يدركها الأديب والعرف الدقيق فضلاً عن العرف المتساهل والمتسامح، وإنَّما العقل الدقيق نستطيع أن يميّزها ويدرك أنَّ الأثر أثر للواسطة، وإنَّما ينسب لذيها مع الواسطة مع العروض، ولهذا القسم أمثلة: منها ما ذكر في المنطق من الحدِّ الأوسط في القياس الذي يشكّل الواسطة في الإثبات، فإنَّ علماء الميزان وإن ذكروا بأنَّ الحدَّ الأوسط قد يكون علّة لثبوت الأكبر للأصغر وقد يكون معلولاً، ولكن لو دقّقنا النظر لرأيناه أنّه من أقسام الواسطة في العروض، مثلاً: كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان متحرّك بالإرادة، فإنَّ صفة الحركة بالإرادة بالنظر الدقيق عارض على الحيوان، وعلى الإنسان بواسطته، وكذلك صفة الناطق لزيد الإنسان وصفه التعجّب للإنسان الناطق، فحين نقول الإنسان وصفه التعجّب للإنسان الناطق، نقول الإنسان ناطق وكلّ ناطق متعجّب، فالإنسان متعجّب، فإنَّ التعجّب وإن نسب للإنسان في النتيجة ولكن باعتبار أنَّ النطق فصل ومقوم له، والأثر الثابت للمقوم ينسب إلى النوع باعتبار أنَّ المقوم واسطة في العروض وإن كان العرف وحتى الدقيق منه يرى أنَّ التعجّب ثابت للإنسان حقيقة لا لتقومه بالنطق، فهذا التوسط إنَّما هو بالنظر الدقيق الفلسفي، بل بأدقّ الأنظار (الظاهر أنَّ المراد أنَّ التعجّب وصف حقيقة للناطق، وإنَّما ينسب مجازاً ولكنَّ العرف حتى الدقيق ينسبه للإنسان).

وكذلك قضية الجسم المنحني أو متحرّك أو مستقيم، فإنَّ الانحناء والاستقامة والحركة وإن نسبت إلى الجسم حقيقة بحسب العرف بل وحتى علماء الميزان، ولكنَّ المتحرّك في الحقيقة هو الكمّ والمنحني أو المستقيم هو الكمّ، فإنَّ الجسم

متمقّوم بالكمّ لذلك صحّ أن تنسب هذه الأمور للجسم، ولكنّه في الحقيقة حمل مع الوساطة في العروض، وليس علّة ولا معلولاً كما توهم، فهذه من الكيفيات المختصّة بالكمّيّات.

وكذلك ما يعرض الفرد الخارجيّ من حكم أو وصف بواسطة العنوان المأخوذ في لسان الدليل، الذي ثبت له الحكم أو الوصف حقيقة، كوجوب الحجّ على عنوان المستطيع، فيقال: (زيد يجب عليه الحجّ)، فإنّ الحكم في وعاء الاعتبار ثابت للمكلّف المستطيع، لا لزيد، ولكن ولأجل تقوم زيد الذي وجب عليه الحجّ بالاستطاعة، وكذا صحّ أن ينسب الوجوب لزيد، ولكن مع الوساطة في العروض حقيقة مع أنّ العرف الدقيق أيضاً، بل وأهل الميزان يرون الأثر المذكور أثراً لذي الوساطة لا لها، ويعتبرون الإسناد حقيقياً وإلاّ لانسدّ باب المنطق لتقومه بالحدّ الأوسط، كما هو واضح.

إذن فكلّ هذه الأقسام تعتبر عند العرف الدقيق من صفات ذي الوساطة، أي: لا يرى منها الوساطة في العروض وإلاّ لم تصحّ القضايا المذكورة في المنطق والفلسفة والأصول وغيرها من العلوم الحقيقيّة، فإنّ الأقيسة المذكورة فيها أكثرها من هذا القبيل، ولهذا صحّ ما قالوا من أنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة، أي: بلا واسطة في العروض، وإلاّ لو كان بالنظر الدقيق العقليّ لأمكن الخدشة فيه بأنّ هذه العوارض تعرض لموضوعات المسائل أولاً وبالذات وتعرض لموضوع العلم بواسطتها.

وبهذا التقريب يندفع ما أورد على تعريف الكفاية لموضوع العلم (أي بلا واسطة في العروض) من أنّه يلزم منه خروج أكثر مسائل العلم منه، باعتبار أنّ الأحكام إنّما تثبت للموضوع فبوساطة عناوين أخرى مقومة.

فإنّ مراد المحقّق صاحب الكفاية من الوساطة في التعريف الوساطة الجليّة التي يدركها العرف الدقيق والأدباء لا الوساطة الخفيّة التي ذكرناها، مثل الفاعل مرفوع،

فإنَّ الرفع وإن كان بالدقة ثابت للكلمة التي يتقوم بها الفاعل ، وواضح بأنَّ الأثر الثابت للشيء باعتبار المقوم تكون نسبته للشيء مع الوساطة في العروض ، ولكنَّ هذه الوساطة خارجة عن حدود كلام الأدباء ، بل وعلماء الميزان فهم يرون أنَّ الأثر يثبت للشيء حقيقة وبدون واسطة ، فمراده من الوساطة في تعريف الموضوع هو الوساطة الجليلة التي يدركها الأدباء وعلماء الميزان بحيث يرون الأثر أثراً للواسطة حقيقة وليست إلى الشيء مجازاً ، وواضح بأنَّ الفاعل مرفوع ، فإنَّ العرف والأدباء يرون الرفع أثراً للفاعل لا للكلمة ووساطة الكلمة غير ملحوظة أبداً .

ولذا نحن نرى أنَّ بعض الأمثلة التي ذكرها ﷺ في ذيل التنبيه الثامن من هذا الباب وهي الأمثلة التي يثبت فيها حكم الكلّي للفرد ، فإنَّ وساطة الكلّي لثبوت الحكم للفرد خفية لا تدرك إلا بالدقة وهي غير ملحوظة في الانتساب عند العرف الدقيق وغيره .

فحينما نقول : هذا الماء متغير بالنجاسة ، وكل متغير بالنجاسة نجس ، فهذا نجس ، فهذا الانتساب وكونه نجساً يكون حقيقياً وليس من باب المسامحة العرفية والمجاز مع الوساطة في العروض ، ولذا فلو استصحبنا نجاسة الماء بعد زوال التغير ، فإنه يمكن الحكم على هذا الماء بأنه نجس مع أنَّ النجاسة كانت أثراً للتغير بالدقة ، وصفة النجاسة بالنظر الدقيق عارض على نفس التغير حقيقة ، ولكن لخفاء الوساطة ، فإنَّ العرف الدقيق يرى أنَّ الأثر أثر للماء وأنَّ الموضوع بنفسه باقياً ، فتستصحب النجاسة ، بل هو نظير الأقيسة المذكورة في المنطق ، فلاستناد في مثل هذا إنما هو بملاحظة الاتحاد الوجودي بين المتغير والماء لا بما أنَّ المتغير واسطة في الثبوت ، كما ذكره في بعض التقريرات ، بل العرف يعلم أنَّ موضوع الحكم هو المتغير ، ولكنَّه حيث يقع حداً وسطاً لإثبات الحكم لما هو متحد معه وجوداً فالإسناد حقيقي وإلا لبطلت العلوم الحقيقية .

فالمراد بالواسطة الخفية هنا أي الوساطة التي تخفى على العرف الدقيق أيضاً ،

ولذا عدَّ المنطقيون الحدَّ الأوسط علّة تارة ومعلولاً أخرى ، مع أنّه بالدقّة واسطة في العروض ، كما ذكرنا .

الظاهر أنّ مراده : أنّ ما هو موضوع التغيّر حقيقة وعقلاً هو التغيّر لا الماء ، وهذا التغيّر قد زال قطعاً بواسطة ريح أو شمس ، وبقي الماء وحده ، ولكنّ العرف يرى أنّ الموضوع هو الماء حتّى ينظره الدقيق ، وهو باقٍ فالموضوع باقٍ ، وهنا أشكل النائيّ عليه السلام بأنّ هذا مسامحة للعرف ؛ لأنّ التطبيق لا بدّ أن يكون حقيقياً ، فلا يترتّب الأثر ، وأشكل عليه بعض الأعلام أنّ المقياس نظر العرف الدقيق وهو موجود هنا .

أقول : حسب الظاهر أنّ الماء حين عرض عليه التغيّر فتنجّس ، والتغيّر واسطة في الثبوت لا في العروض .

ومنه يتّضح ما في بيان المحقّق النائيّ عليه السلام وإشكاله على الكفاية ، من عدّ نسبة الأثر هنا للشيء من باب المسامحات العرفيّة ، ولا عبرة لها ، لا وجه له ؛ وذلك لأنّ هذه العوارض لا تعتبر عند العرف حتّى الدقيق من العارض بالواسطة ، بل حتّى بالنظر الفلسفيّ وعلماء الميزان يرون أنّ الأثر المذكور أثر للشيء حقيقة وليس مع الواسطة ، وإنّما يذكرون في الفلسفة في بعض الموارد أنّ هذه القضايا أيضاً نوع من التجوّز في الإسناد ، كما يذكرون في اتّصاف الماهيات بالوجود أنّ ذلك من المجاز في الإسناد ، فإنّ الموجود في الواقع هو نفس الوجود ، فإنّ هذا بنظر عرفانيّ أدقّ كما يقولون .

وتذليلاً للبحث نذكر ما ذكره بعض الأعظم تطبيقاً لذلك ، فإنّه بعد أن فسّر الواسطة الخفيّة بما ذكرناه : من أنّ المقصود بها الواسطة التي يدركها العقل بضرب من البرهان ، ولا يراها العرف واسطة حتّى بالنظر الدقيق ، وأنّ الواسطة الخفيّة فيما إذا كان موضوع الحكم بالنظر الفلسفيّ غير موضوعة بالنظر العرفيّ ، حاول أن يمثّل لذلك بقول الشارع (الخمر حرام) ، فإنّ العرف وحتّى الدقيق منه يرى

أنّ موضوع الحرمة هو الخمر بالذات، ولكنّ العقل لدى تحليله يرى بأنّ سرّ التحريم هو الإسكار، وأنّ الحرمة لم تثبت للخمر، إلّا لوجود مفساد ملزمة فيه، فالعلة الحقيقية للتحريم هي تلك المفساد الواقعيّة، والعقل إذا تمكّن من الاطلاع على جميع الأسرار والمفساد المحتملة في الخمر وبرهان السبر والتقسيم والدوران والترديد تمكّن من كشف تلك العلة الواقعيّة وحصرها بالإسكار، فإنّه يحكم بأنّ موضوع الحرمة الحقيقي هو الإسكار، وحيث أنّ الحيثيات التعليليّة في الأحكام العقلية مرجعها للحيثيات التقيديّة، فيكون الموضوع الواقعي للحرمة عند العقل بالنظر العقليّ الدقيق هو المسكر، فقولنا: (الخمر حرام) مع الواسطة الخفية.

ويلاحظ عليه: أنّ رجوع الحيثيات التعليليّة للتقيديّة إنّما يصحّ في مجال أحكام العقل العمليّ لا النظريّ.

توضيحه: أنّ للعقل أحكاماً هي بالنسبة إليه من قبيل (الفعل) وهي أحكام العقل العمليّ، وله أحكام هو بالنسبة إليها (انفعال) بمعنى أنّه يدرك أشياء أكالقوانين التكوينية والشرعيّة، وهذا هو العقل النظريّ، فالأوّل أحكام (ينشأها) العقل، والثاني أمور (يدركها) العقل، فالأحكام قد تكون عقليّة ويكون العقل هو الحاكم فيها، فيمكن للعقل أن يحدّد موضوع حكمه الواقعيّ وفيه تعود الحيثيّة التعليليّة لجهة تقيديّة في الموضوع، فلو حكم العقل (بحسن ضرب اليتيم للتأديب) فإنّه يعلّل حسنه لأجل كونه تأديباً، وكلّ تأديب حسن لأنّه إحسان لليتيم، وأمّا الإحسان فحسنة بالذات، وكلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات، وهذه الحيثيات التعليليّة مرجعها للتقيديّة، بمعنى أنّ حكم العقل في هذه الموارد إنّما هو في الحقيقة حكم بحسن الإحسان وهي القضية الحقيقيّة، فهذه الحيثيّة تعليليّة في الحكم بضرب اليتيم هي في الحقيقة موضوع الحكم لحسن للإحسان وإنّما نسب للتأديب مع الواسطة في العروض بعد ما كان يوهّم أنّه واسطة في الثبوت، فالموضوع الحقيقيّ بحسب الدقّة العقلية هو نفس العلة لا الضرب.

ولكنّ هذا فيما إذا كان العقل هو الحاكم في القضية، وأمّا في حكم العقل النظريّ، بأن كان الحاكم في القضية غير العقل، فالعقل لا يعيّن موضوع الحكم ولو عيّنه في أمر غير ما عيّنه الحاكم لحكمنا بخطأه، فإنّ شأن العقل وسلامته إنّما هو في أن يدرك الشيء على واقعه وحقيقته، فوظيفته الإدراك والانفعال، فهو تابع للواقع، وموضوع الحكم الشرعيّ في المثال هو ما رتبّه الشارع عليه في لسان الدليل، فلو أرجعه العقل لأمر آخر لم يدركه على حقيقته وإن كان لدى تعملّ العقل وتدقيقه غير الموضوع المأخوذ في الدليل، وهو العلة التي لأجلها حكم الشارع بالحرمة، فإنّ الحرمة لا تعرض علل تشريع الحكم، بل على الموضوع المأخوذ في لسان التعليل، فنسبة الحكم للعلّة يكون مع الوساطة في العروض والموضوع في المثال هو الخمر، والإسكار هو العلة، وهو كذلك واقعاً، والعقل يحكم بذلك أيضاً تبعاً؛ لأنّ الحكم ليس حكم العقل حتّى يعيّن موضوعه.

والمهم أنّ نفس هذا البعض قد اعترف في بحث المقدمات الموصلة بأنّ الحيثيّات التعليليّة في القوانين التكوينيّة والأحكام الشرعيّة لا ترجع إلى الحيثيّات التقيدية، ولكنّه غفل عن ذلك هنا.

ولا بدّ من تطبيق هذا المفهوم الكلّي بدقّة على موارده، ولا يؤخذ بالمسامحات العرفيّة في مقام التطبيق، فمثلاً: يؤخذ معنى اللفظ الوارد في الخطاب الشرعيّ من العرف وفهمه، كلفظ الكرّ والصاع والمدّ، ولكن لا يعتنى بمسامحاته في التطبيق؛ لأنّه ربّما طبّقه على الأقلّ، فلا بدّ أن يكون التطبيق في المفاهيم الشرعيّة دقيقاً.

وعلى ضوء ذلك فإن كان المراد بخفاء الوساطة أنّ الحكم والأثر ينظر العرف وبحسب فهمه وما يستظهره من الدليل المثبت لهذا الحكم والأثر، وبحسب مناسبات الحكم والموضوع، كونه أثراً ثابتاً للمؤدّي ولذي الوساطة، وأمّا الوساطة فهي من علل ثبوت الحكم للمؤدّي، فهذا في الواقع يرجع لإنكار الوساطة.

وأما إذا كان الأثر ثابتاً للوساطة حتّى عرفاً، ولكن لخفائها، ومن باب المسامحة

يراه العرف ثابتاً لذي الوساطة ، فهذا النظر العرفي لا دليل على اعتباره ؛ لأنه من التسامح في التطبيق .

إِذْ فَإِذَا عَلِمْنَا بِأَنَّ الْمُعْتَبَرُ فِي الْأَسْتَصْحَابِ هُوَ أَثَرُ نَفْسِ الْمُسْتَصْحَبِ ، فَلَا يَعْنِي بِمَا يَظُنُّهُ الْعَرَفُ أَثَرُ لَهُ ، خِلَافاً لِلدَّقَّةِ الْعَقْلِيَّةِ ؛ إِذْ لَا عِبْرَةَ بِالْمَسَامَحَاتِ الْعَرَفِيَّةِ ، وَإِنَّمَا يَعتبر الْعَرَفُ فِي تَشْخِصِ الْمَفَاهِيمِ .

وَرَبَّمَا يَلَاظِظُ عَلَى كَلَامِ الْمُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ رحمته الله إِذَا كَانَ الْعَرَفُ يَرَى بِالدَّقَّةِ كَوْنَ الْأَثَرِ أَثَرًا لِنَفْسِ الْمُسْتَصْحَبِ ، لَا أَنَّهُ أَثَرُ لِنَفْسِ الْوَسَاطَةِ وَالْإِلَازِمِ بِالدَّقَّةِ ، وَإِنَّمَا مِنْ بَابِ الْمَسَامَحَةِ يَرَاهُ أَثَرًا لِلْمُسْتَصْحَبِ فَتَشْمَلُهُ أَدَلَّةُ الْأَسْتَصْحَابِ « لَا تَنْقُضُ » ، وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي بَحْثٍ سَابِقٍ أَنَّ الْمَسَامَحَةَ لَوْ وَصَلَتْ لِحَدِّ الْحَقِيقَةِ عِنْدَ الْعَرَفِ ، فَسَوْفَ تَكُونُ مُعْتَبَرَةً ، كَمَا هُوَ الْأَمْرُ هُنَا ، حَيْثُ لَا يَرَى حَتَّى بِالدَّقَّةِ كَوْنَهُ أَثَرًا لِلْوَسَاطَةِ ، وَإِنَّمَا هُوَ أَثَرُ الْمُسْتَصْحَبِ .

وَأَمَّا مُرُودُ الْمَسَامَحَةِ الْعَرَفِيَّةِ أَنَّ الْعَرَفَ نَفْسَهُ يَرَى أَنَّهُ أَثَرٌ لِلْإِلَازِمِ ، وَلَكِنَّهُ يَتَسَامَحُ فِي التَّطْبِيقِ بِحَيْثُ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَتَسَامَحُ ، وَلَيْسَ هُنَا مُرُودُهُ ، حَيْثُ إِنَّ مُرُودَنَا لَا يَرَى أَنَّهُ مُتَسَامَحٌ فِي نِسْبَةِ الْأَثَرِ لِلْإِلَازِمِ ، بَلْ يَرَاهُ أَنَّهُ أَثَرٌ حَقِيقَةٌ لِلْمُلْزُومِ .

وبعبارة أخرى: تارة العرف ملتفت إلى تسامحه كما في مثال المد والكسر ، فهو يعلم أن ما هو أقل ليس مدّاً ، ولكنه يتسامح في إطلاق المدّ عليه ، فتسامحه هذا غير معتبر .

وأخرى هو غافل عن تسامحه ولا يلتفت إليه حتى بدقته ، كما لو رأى لون الدم فحسب فيحكم أنه ليس دماً ، مع أنه يمكن القول بأن وجود العرض كاللون لا يكون إلا ببقاء أجزاء صغار من الدم ، أو مسّ الميتة بيده وغسل يده ولكن بقيت رائحتها ، فيحكم بعدم وجود أجزاء الميتة في يده ، مع أنه ربّما واقعاً توجد أجزاء منها ؛ إذ يستحيل انتقال المعروض بدون انتقال العرض حقيقة وواقعاً ، فهنا لا شك في حجّة نظر العرف ، وموارد خفاء الوساطة تكون من هذا القسم .

والخطابات الشرعية ملقاة للعرف وفهمه هو المتبع، ولكن فهمه الدقيق لا المتسامح. ولعل هذا هو مراد المحقق النائيني رحمته فلا يكون إشكالاً عليه.

إذن فإذا كشفنا للعرف عن غفلته، ومع ذلك أصر أن هذا الأثر أثر للملزم وإن كان بالدقة العقلية والبحوث العلمية هو أثر لل لازم، فهذا يكون نظره حجة، وأما لو لم يكن كذلك بل يعترف بتسامحه فهذا النظر لا يكون حجة.

ولكن بعض الأعلام بحث بعمق عن هذا المورد ونذكر آراءه في ذلك.

ومن فروع الوسطة الخفية: ما ذكره صاحب الكفاية رحمته أن الأثر المترتب على الشيء بواسطة العنوان الكلّي المنتزع عن ذاته، أو بعض عوارضه، يصح ترتيبه بالاستصحاب، لأجل اتحاد الكلّي مع الفرد، وهو استلزم صدق خفاء الوسطة، والأثر إنما يكون له حقيقة، فهل يكفي في ترتيب آثار الكلّي استصحاب الفرد؟

توضيحه: أن ترتيب آثار الكلّي على الفرد يتصور بثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون كل منهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، كما لو شك في بقاء خمرة مائع، فهل باستصحاب بقائها تثبت الأحكام المترتبة على كليّ الخمر.

وهذا القسم مرّ البحث عنه في استصحاب الكلّي والقسم الأول منه.

القسم الثاني: إذا كان الكلّي متيقّن الارتفاع، ويراد ترتيب أثره على الفرد المستصحب، كما لو ورد كل مسكر حرام، وعلمنا بمسكورية مائع خارجاً، ثم علمنا بانتفائها عنه، فهل يمكن إثبات بقاء الحرمة لمستصحب الخمرية؛ لأن الحرمة وإن ثبتت للمسكر إلا أنه عنوان انتزاعي متحد مع الذات خارجاً، ومثله استصحاب بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير، فإن النجاسة حكم المتغير إلا أن التغير واسطة في عروض النجاسة على الماء، فالكلّي الوسطة وإن انتفى إلا أنه يشك في بقاء النجاسة المترتبة على ذي الوسطة بواسطته، ويأتي البحث عنه عند البحث

عن اتّحاد القضيتين المشكوكة والمتيقّنة ، وأنّ الملاك نظر العرف أو العقل أو لسان الدليل .

القسم الثالث : إذا كان الكلّي عنواناً انتزاعياً ويراد انتزاعه من الفرد المستصحب لترتيب أثره ، بأن يكون الفرد متيقّن الحدوث وانطباق الكلّي الانتزاعي عليه يتوقّف على بقاءه ، فهل يحكم بترتيب آثار الكلّي عليه نظراً لاستصحاب بقاءه أو لا ؟ وهذا هو محلّ البحث .

ولا بدّ في البداية من توضيح الكلّي الانتزاعي .

الأمر الانتزاعي متقومّ بأمرين : منشأ الانتزاع ومصحّح الانتزاع ، والأوّل هو الذي يحمل عليه الأمر الانتزاعي بحمل هو هو ، وهو متحدّ معه خارجاً ، كالمشتقّات بالنسبة للذات ، فالذات منشأ لانتزاع المشتقّ ، وأمّا مصحّح الانتزاع فلا يتحدّ معه ، بل قد يكون مغايراً له كالمبدأ بالنسبة للمشتقّ ، وكذلك الأمر في عنوان أوّل الشهر ، فإنّه منتزع من اليوم الذي يكون من الشهر مع عدم كون اليوم السابق عليه من الشهر ، فمنشأ انتزاعه اليوم ، وأمّا مصحّحه عدم كون اليوم الذي قبله من نفس الشهر .

إذا عرفت ذلك ، محلّ الكلام فيما إذا علم أحد المقومين للانتزاع بالوجدان ، وشكّ في بقاء الآخر ، فهل يثبت الاستصحاب تحقّق الأمر الانتزاعي أو لا ؟

ولكن إذا لم يعلم بتحققهما وأريد إثبات تحقّقه بالاستصحاب فهو لا يمكن الانتزاع ، كما إذا شكّ بقاء المنشأ ولم يعلم مصحّح الانتزاع ، فلا يمكن إثبات الأمر الانتزاعي باستصحاب المنشأ ، ومثاله : لو علم - مثلاً - أنّ زيداً لو كان باقياً في النجف لكان مجتهداً ؛ لأنّ الاجتهاد مصحّح للانتزاع ، وكذا في الأمور الاعتباريّة ، كما لو علم أنّه لو كان باقياً لهذا الزمان لكان زوجاً لهند - مثلاً - كما لو أريد انتزاع عنوان المجتهد من زيد المستصحب بقاءه وبقاء ملازم لاجتهاده ، لترتيب جواز تقليد عليه ، أو انتزاع عنوان قاتل بكر من استصحاب بقاء زيد الملازم لقتله بكراً ، فإنّه

من الأصل المثبت . هذا في التكوينيّات ، وكذلك في الاعتباريّات ، كما لو أريد انتزاع عنوان المطلق أو البائع من زيد المستصحب بقاؤه ، الملازم لطلاقه وبيعه .

وقد عبّر صاحب الكفاية رحمته عن المصحح للانتزاع التكوينيّ بالمحمول بالضميمة ، وعن المصحح الاعتباريّ بخارج المحمول ، فاعترض عليه بأنّ كليهما من المحمول بالضميمة ، وهي مناقشة لفظيّة .

وبذلك ظهر ضعف ما ذكره الكفاية من الفرق بين الأمور التكوينيّة والاعتباريّة .

والحاصل : أنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ ولم يلتزم به أحد .

ومحلّ الكلام في استصحاب الفرد لإثبات الأمر الانتزاعيّ فيما لو كان منشأ الانتزاع موجوداً بالوجدان ، ولكن المصحح أحرز بقاءه بالأصل ، كما لو أردنا انتزاع عنوان أوّل شوال من يوم استصحبنا بقاء شهر رمضان لا منه ، فإنّ كون هذا اليوم من شوال معلوم وجداناً ، واستصحاب عدم شوال حتّى يوم أمس يثبت مصحح الانتزاع بالأصل ، فهل يثبت بذلك عنوان أوّل شوال لترتيب أحكامه من حرمة الصوم والصلاة والغسل أو لا ؟

وكذلك لو لم يعلم الحالة السابقة للمالك من القدرة على التسليم أو العجز مع فرض أنّ العجز مانع لا أنّ القدرة شرط ، فهل يمكن استصحاب عدم القدرة على التسليم الثابتة قبل الملك لينضمّ إليه الملك الثابت بالوجدان ، فيثبت عنوان العجز الذي ينتزع من عدم القدرة مع الملك أو لا ؟ وكذلك استصحاب عدم الإسلام قبل التمييز منضمّاً للبلوغ والعقل ، هل يثبت الكفر أو لا ؟ وكذلك ما ذكره صاحب الكفاية في موضوع أصالة تأخّر حادث ، وأنّه هل يثبت وينتزع عنوان التأخّر إذا شكّ في تأخّر إسلام الوارث عن موت المورث أو لا ؟ فإنّ عنوان التأخّر ينتزع من وجود الشيء مع عدم وجود المتأخّر ، أي : استصحاب عدم موت المورث إلى زمان إسلام الوارث ، ليرتّب عليه الإرث .

فكلّ هذه الموارد تكون الواسطة خفيّة ولا يدركها العرف الدقيق للأدباء، وإلاّ فثبوت أثر العنوان المنتزع على المورد من الواسطة في العروض.

إذن ففي جميع موارد الواسطة الجليّة أو المتضايين كان اللازم بنفسه مورداً لليقين السابق، ويخرج عن مورد الأصل المثبت الذي يكون متعلّق اليقين أمراً آخر، ففي العلّة التامة إذا تيقّن بها تيقّن بالمعلول سابقاً، وفي المتضايين إذا تيقّن بالأبوة تيقّن بالنبوة، فإنّهما متلازمان حدوثاً، لا أنّ اللازم يحدث في مرحلة البقاء، وأمّا في باب العلّة الناقصة، فإنّ ما تعلّق به اليقين مجرد المقتضي والعلّة، وأمّا المعلول فلم يتيقّن به سابقاً، وإنّما يريد إثباته من باب الملازمة، ومن باب اليقين بالمقتضي واستصحاب عدم المانع، وهذا هو مورد قاعدة المقتضي والمانع، وقد ذكرنا في محلّه عدم حجّيتها.

وذكر المحقّق الأصفهانّي رحمته الله أنّه لا حاجة لإثبات أحد المتضايين باستصحاب الآخر، بل يجري الاستصحاب في كلّ منهما. هذا في المتلازمين، وهكذا في جلاء الواسطة الذي مثّل له بباب العلّة والمعلول، كاستصحاب حركة اليد، وإثبات حركة المفتاح، فيمكن إجراء استصحاب حركة المفتاح في عرض استصحاب حركة اليد للعلم بوجود كلّ واحد منهما.

ولعلّ هذا إشكال على رأي بعض الأعلام، كما سنذكره.

ربّما يقال: إنّ ما ذكره من الجواب خروج عن موضوع البحث، عند القائلين بالواسطة الجليّة؛ لأنّ موضوعه أن لا يحصل يقين باللازم، ومع ذلك تترتب آثار الواسطة؛ لأنّ التعبد وتنزيل أحدهما يلازم التنزيل والتعبد بالآخر، وعدم إمكان التفكيك بين الملزوم واللازم في مقام التعبد، كعدم التفكيك بينهما في الواقع الخارجيّ، فإنّ وجود أحدهما لا ينفكّ عن وجود الآخر، ولذلك فكما تترتب آثار أحدهما وهو المستصحب فلا بدّ أن تترتب آثار الآخر.

وأشكل على هذا الفرض:

١ - أنه ربّما يشكل عليه أنه أيضاً من باب المسامحة العرفية في التطبيق كما في مورد الوسطة الخفية ، حيث إنه ليس في الواقع أثراً لنفس المستصحب بل للازمه ، وأدلة الاستصحاب إنما تدلّ على ترتّب آثار نفس المستصحب لا آثار لازمه ، الذي لم يجر فيه الاستصحاب ، وإن رأى العرف تسامحاً ترتبها لأجل الملازمة .

٢ - أنه فرق كبير بين مورد الوسطة الخفية والجلية ، ففي الخفية لا يرى العرف كون الأثر أثراً لل لازم بل لنفس المستصحب ، كما ذكرنا ، فلا تأتي المسامحة في التطبيق ، وأمّا في الجلية فلاجل شدّة وضوحها يرى العرف بكلّ وضوح أنّ الأثر أثر لل لازم لا للمستصحب نفسه ، ولكن من باب المسامحة الواضحة الملتفت إليها بالتطبيق يرتّب آثار اللوازم لشدّة ملازمتها مع الملزوم .

إلا أن يقال^(١) : بأنّ كون أثر الوسطة أثراً للمستصحب ليس من باب المسامحة العرفية التطبيقية ليتوهم عدم اعتباره ، بل إنه يراه أثراً لنفس المستصحب ، بمعنى توسعة العرف مفهوم موضوع الحكم ومفهوم « لَا تَنْقُضُ » في هذين الموردين كالتضايفين ، والعلة التامة ، بحيث يصدق على كلّ من المستصحب والوسطة حيث لا تنفك الوسطة عن المستصحب ، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانويّ التزامي يقتضيه التنزيل المطابقي .

ولكن على كلّ حال ، فالقول بجريان الاستصحاب في الوسطة الخفية والجلية مشكل ؛ لأنه لا يخرج بهذه التوجيهات عن الأصل المثبت ، ولا يخرج عن كون الأثر الشرعيّ ليس أثراً لنفس المستصحب ، بل للازمه ، والمسامحة العرفية فيها واضحة .

نعم ، إذا جرى الاستصحاب في اللازم نفسه كما لو توفّر اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء فيه ، جرى فيه الاستصحاب وترتيب آثار اللازم ، ولكن لا من باب جريان

الاستصحاب في الملزوم فحسب ، بل لأجل جريان الاستصحاب فيه نفسه ، كما ذكر في المتضايقين ، فإنه حين اليقين بآبوة زيد يتيقن ببنوة عمرو ، فيشك في إبقاء البنوة ويجري الاستصحاب في نفس البنوة ، وتترتب عليها آثارها الشرعية لأجل جريان الاستصحاب فيها نفسها .

التنبية العاشر :

استصحاب تقدّم الحادث

لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك في أصل حدوث الحادث حكماً كان أو موضوعاً ، كما لو شك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته ، فيستصحب عدمها ، وأمّا إذا علم بأصل تحقّقه ، وشك في ارتفاعه حكماً أو موضوعاً ، فيستصحب بقاءه .

وأمّا إذا علم بأصل تحقّقه ، ولكن شك في تقدّمه وتأخّره ، أو شك في تقدّم الارتفاع وتأخّره بعد العلم بأصل تحقّقه ، فالكلام يقع في مقامين :
الأول : أن يلاحظ تأخّره وتقدّمه بالنسبة لأجزاء الزمان .
الثاني : لو لوحظ التأخّر والتقدّم بالنسبة لحادث آخر .

المقام الأول

فيما إذا لوحظ التأخّر والتقدّم بالنسبة لأجزاء الزمان ، كما لو علم بوجود زيد يوم الجمعة ، وشككنا في حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة ، فيجري استصحاب عدم حدوثه إلى يوم الجمعة ؛ لأنّ كلّ حادث مسبوق بالعدم ، فإن وجدت آثار على عدم وجوده يوم الخميس بنفسه ، والآثار لهذا العدم ، أو علمنا بكون زيد ميّتاً يوم الجمعة ، ولكن لم يعلم أنّ حدوث موته كان في الجمعة أو الخميس ،

فيجري استصحاب عدم موته يوم الخميس إلى الجمعة، وتترتب عليه آثاره، كوجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم ماله بين ورثته وغيره.

ولكن إذا كان الآثار مترتبة على عنوان (التأخر) عن يوم الخميس، أو عنوان (حدوث) وجوده أو موته يوم الجمعة، فهل تترتب هذه الآثار أو لا؟

فإن قلنا بأن عنوان التأخر أو الحدوث هو عنوان وأمر وحداني بسيط، منتزع من أمر مركّب، أي ينتزع من وجوده في يوم الجمعة وعدمه في الخميس، فهو لازم عقلي لاستصحاب عدمه في الخميس، فلا تترتب هذه الآثار لأنّه من الأصل المثبت.

في الهداية^(١) مثل له: كما إذا علمنا بحدوث جنابة أمّا يوم السبت أو الأحد، فلا إشكال في استصحاب عدم هذا الحادث إلى زمان نعلم بتحقيقه فيه، فنستصحب عدم حدوث الجنابة إلى يوم الأحد، وتترتب آثار عدم الجنابة في يوم السبت، ولكن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار تأخر الحادث عن الزمان المشكوك تحقّقه فيه، ولا آثار حدوثه في الزمان المتيقّن تحقّقه فيه إلا على القول بالأصل المثبت أو خفاء الوساطة، وأمثال ذلك.

وأما إذا قلنا بأن عنوان الحدوث ليس بسيطاً وإنّما هو عنوان مركّب في ذاته من جزئين: وجود الشيء في الجمعة وعدمه في الخميس، فيمكن أن يتحقّق هذا الموضوع المركّب بتحقيق أحد جزئيه بالوجدان، وهو وجوده في الجمعة، والآخر بالأصل وهو عدمه في الخميس، فيتربّب الأثر على عنوان الحدوث لتحقق موضوعه.

وبهذا العلاج تجاب عن كثير من الإشكالات المتوقّفة على اعتبار إحراز الاتصال في جريان الاستصحاب.

(١) تقريرات السيّد الخوئي للشيخ الصافي: ٤: ١٦٢.

المقام الثاني

إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبة لحادث آخر، كما إذا علمنا بموت الوالد وإسلام الولد، وشككنا أنَّ الإسلام متقدّم على الموت ليرث الولد من والده، أو أنّه متأخّر عنه حتّى لا يرث.

فملخص الكلام: أنَّ الموضوع لحكم الإرث إذا كان عنواناً بسيطاً، كعنوان التقدّم أو التأخّر، منتزع من ذات الجزئين، فلا يمكن إثباته بواسطة الاستصحاب في ذات الجزئين، أو بواسطة إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأما إذا كان الموضوع مركّب من جزئين، فيكفي في ثبوته وترتب الأثر عليه إحراز ذات الجزئين، سواء بالوجدان أو بالأصل، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل.

ويظهر من المنتقى^(١) أنَّ الموضوع إمّا أن يؤخذ فيه أمران على نحو التركيب، فيكفي إحرازهما بالوجدان أو بالأصل، ويجري استصحاب العدم الأزليّ فيه، وأخرى يوجدان على نحو التقييد، وأنّ أحدهما مقيد بالآخر، فلا يجري استصحاب عدم الوصف؛ إذ لا يجدي في التقييد، وأمّا استصحاب عدم تقيّد الفرد فلا حالة سابقة له.

وذكر صاحب الكفاية رحمته: «أنّه لا يجري الاستصحاب في نفسه لا لأجل المعارضة، كقول الشيخ إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبة للحادث الآخر، تقدّم أو تأخراً، وذلك لعدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، ويشترط في جريانه إحراز الاتصال، وإلّا لو شكّ فيه كان التمسك بدليل الاستصحاب فيه من التمسك

بالعام في الشبهة المصداقية، وإنّما اعتبر إحراز الاتصال في رأيه لتوقّف معنى البقاء عليه، فليس اتّصال الزمانين قيدا زائداً في اعتبار الاستصحاب؛ لأنّ حقيقة البقاء تتحقّق به، فالشارع يعبّدنا بالبقاء وفي الدراسات إنّما اعتبر الاتّصال لأجل الغاء في «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَشَكَّ»^(١) والغاء للاتّصال، فلا بدّ من اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

وذهب الشيخ إلى جريان الاستصحاب في كلا الحادثتين بالنسبة لتقدّمه أو تأخّره عن الآخر، إذا كان لكلّ منهما أثر شرعيّ ويتعارضان ويتساقطان.

وذكر الكفاية: إذا لاحظنا إسلام^(٢) الولد بالنسبة لأجزاء الزمان فيستصحب عدمه من زمان اليقين بالعدم إلى زمان اليقين بالوجود، وأمّا إذا لوحظ بالنسبة لموت الوالد وكان زمان موت أحدهما، أمّا الأحد أو الاثنين، فلا شبهة في عدم إحراز الاتّصال.

ولدينا زمان نتيقّن فيه بعدم الأمرين، عدم فوت الوالد، وعدم إسلام الولد وهو يوم الخميس، وفي يوم الجمعة يتيقّن بأحدهما لا على التعيين، وفي السبت ينتقض بالآخر على التعيين، ويوم الشكّ في التقدّم والتأخّر إنّما يتقدّم الشكّ مع إحراز تحقّق كليهما، وأمّا إذا تحقّق أحدهما فلا موضوع للشكّ في التقدّم والتأخّر، وأمّا في الجمعة فلا يوجد شكّ في التقدّم والتأخّر لعدم علمه بحصول أحد الحادثين. إذن ففصل بين يوم اليقين وهو الخميس ومع الشكّ السبت يوم الجمعة، ولعلّ هذا هو مراد الكفاية.

فيوم الشكّ هو يوم السبت، لا الخميس ولا الجمعة، فينفصل يوم الشكّ عن يوم اليقين بالعدم بيوم الجمعة، ففي أوّل يوم الجمعة إن كان قد حدث فيه الموت

(١) وسائل الشريعة: ١: ٢٤٦ و ٢٤٧، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

(٢) انظر كفاية الأصول (تعليقة زارعي): ٣: ٢٥٤.

فَيَتَّصِلُ زَمَانُ الشَّكِّ بِزَمَانِ الْيَقِينِ ، وَإِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ فِي يَوْمِ الشَّكِّ غَيْرَ مُتَّصِلٍ بِيَوْمِ الْيَقِينِ ، وَمَعَ اِحْتِمَالِ الْانْفِصَالِ فَلَا تُشْمَلُهُ أَدَلَّةُ الِاسْتِصْحَابِ ؛ لِأَنَّهُ مِنَ الشَّبَهَةِ الْمَصْدَاقِيَّةِ لِلدَّلِيلِ الْاسْتِصْحَابِ .

وَأَشْكَلُ عَلَيْهِ السَّيِّدُ الْخَوْنِي رحمته الله - وَهُوَ حَقٌّ - أَنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِي جَرَيَانِ الِاسْتِصْحَابِ مِنْ تَقَدُّمِ زَمَانِ الْيَقِينِ عَلَى يَوْمِ الشَّكِّ ، أَوْ اتِّصَالِهِ بِهِ ، بَلِ الْمَعْتَبَرُ فِيهِ أَنَّهُ فِي زَمَانِ إِجْرَاءِ الِاسْتِصْحَابِ لَا بَدْءَ مِنْ وَجُودِ وَفَعْلِيَّةِ الْيَقِينِ بِالْحُدُوثِ وَالشَّكِّ بِالْبَقَاءِ وَإِنْ حَصَلَ وَجَدَانًا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ ، أَوْ تَقَدَّمَ الشَّكُّ عَلَى الْيَقِينِ ، مَعَ اخْتِلَافِ الْمُتَعَلِّقِ لِكُلِّ مِنْهُمَا وَهُوَ مَوْجُودٌ فِي الْمَقَامِ ، فَإِنَّهُ لَوْ رَاجَعَ وَجَدَانَهُ فِي يَوْمِ السَّبْتِ فَإِنَّهُ يَتَيَقَّنُ بَعْدَهُمَا كِلَيْهِمَا فِي الْخَمِيسِ ، وَالشَّكُّ فِي تَقَدُّمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ أَوْ تَأَخُّرِهِ فِي السَّبْتِ وَجَدَانًا ، وَهَذَا كَافٍ فِي جَرَيَانِ الِاسْتِصْحَابِ وَلَا يَتَصَوَّرُ الشَّبَهَةُ الْمَصْدَاقِيَّةُ فِي الْأُمُورِ الْوُجْدَانِيَّةِ ، فَلَا يَشْكُ الْإِنْسَانُ وَلَا يَشْتَبِهُ أَنَّ فِي نَفْسِهِ خَوْفًا أَوْ فَرَحًا أَوْ شَكًّا أَوْ يَقِينًا ؛ لِأَنَّهَا عُلُومٌ حَضُورِيَّةٌ ، وَإِنَّمَا تَأْتِي الشَّبَهَةُ الْمَصْدَاقِيَّةُ فِي الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ حِينَ حَصُولِهَا فِي النَّفْسِ عَلَى نَحْوِ الْعِلْمِ الْحَصُولِيِّ ، وَأَنَّهُ هَلِ اشْتَبَهَ فِي تَصَوُّرِهِ الْأَمْرَ الْخَارِجِيَّ وَالْعِلْمَ بِهِ أَمْ لَمْ يَشْتَبِهْ ، وَأَنْ زِيدًا عَالِمٌ أَوْ لَا مَثَلًا .

إِذَنْ فَيُوجَدُ الْيَقِينُ وَالشَّكُّ أَحَدُهُمَا بِالْحُدُوثِ وَالْآخَرُ بِالْبَقَاءِ فِي السَّبْتِ وَجَدَانًا ، وَلَا يَنْتَقِضُ هَذَا الشَّكُّ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ إِلَّا بِالْيَقِينِ بِالْخِلَافِ ، وَالْمَفْرُوضُ عَدَمُ انْتِقَاضِهِ ؛ إِذْ لَا زَالَ الشَّكُّ بِالتَّقَدُّمِ وَالتَّأَخُّرِ وَجَدَانًا فِي قَرَارَةِ النَّفْسِ ، وَإِنْ وَلَدَ الشَّكُّ وَالْيَقِينُ فِي السَّبْتِ نَفْسَهُ ، وَلَكِنْ وَجُودُهُمَا كَافٍ فِي جَرَيَانِ الِاسْتِصْحَابِ ، وَأَمَّا تَقَدُّمُ صِفَةِ الْيَقِينِ عَلَى الشَّكِّ زَمَانًا بِأَنْفُسِهِمَا فَلَا يُعْتَبَرُ فِي جَرَيَانِهِ ، وَإِنَّمَا الْمَعْتَبَرُ تَقَدُّمُ الْمُتَيَقَّنِ وَهُوَ عَدَمُهُمَا عَلَى زَمَانِ الْمَشْكُوكِ وَهُوَ التَّأَخُّرُ وَالتَّقَدُّمُ ، وَهُمَا مُتَحَقِّقَانِ فِي السَّبْتِ ؛ لِأَنَّ عَدَمَهُمَا فِي يَوْمِ الْخَمِيسِ يَتَيَقَّنُ بِهِ ، وَلَا يَعْقِلُ لِمَوْضُوعِ الِاسْتِصْحَابِ شَبَهَةً مَصْدَاقِيَّةً ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَوْ رَاجَعَ وَجَدَانَهُ يَرَى أَنَّهُ مُتَيَقَّنٌ وَشَاكٌّ ، بَلِ إِنَّ اِحْتِمَالَ الْانْفِصَالِ مَقُومٌ لِلشَّكِّ الْمَقُومِ لِلِاسْتِصْحَابِ .

بالإضافة إلى أن ما ذكره بأنه في يوم الخميس علم بعدمهما، وفي السبت شكّ بالتقدّم والتأخّر؛ لما ذكرناه أن انقداح الشكّ لا يحصل إلا بالعلم بوجود كلا الحادثين، وهو السبت.

إذن ففصل بين زمان اليقين بعدمهما وهو الخميس، ويوم الشكّ وهو السبت، فصل يوم الجمعة فلم يحرز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، وهو معتبر في الاستصحاب.

وأجاب: أنه حينئذٍ سوف يتيقّن بالانفصال، لا أنه يشكّ فيه، فلا بدّ أن يعلّل عدم الجريان بإحراز الانفصال لا بالشكّ فيه.

بالإضافة لما ذكرناه أكثر من مرّة أنه لا يعتبر في جريانه تقدّم صفة اليقين على صفة الشكّ زماناً، وإنّما معتبر تقدّم المتيقّن وهو الحدوث على المشكوك، وأمّا صفتا الشكّ واليقين وإن حصلّا في يوم السبت فيتحقّق موضوع الاستصحاب، والمفروض كما ذكرنا أنه في السبت يوجد اليقين بالعلم في الخميس والشكّ في التقدّم والتأخّر، وهذا أمر وجداني.

جواب السيّد الخوئي رحمته الله متوقّف على مقدّمتين:

الأولى: أنه يعتبر في إجراء الاستصحاب وجود اليقين والشكّ في وقت الإجراء، وفي الساعة الثالثة لا شكّ في وجودهما، ولا يعتبر تقدّم اليقين على الشكّ زماناً، أو غير ذلك.

الثانية: أن الصفات النفسية غير قابلة للشبهة المصداقية؛ إذ لا يشكّ الإنسان في وجود اليقين أو الشكّ في نفسه لو راجع نفسه ووجدانه.

وتترتب على هذه المسألة - مسألة تأخّر الحادث - مسائل عديدة في الفقه، ذكرت في مصباح الأصول^(١)، وهي مسألة سيّالة في أبواب الفقه، تجري في

كلّ مورد كان موضوع الحكم أو متعلّقه مركّباً من جزئين ، كما لو كان موضوع الحكم وانفساخ العقد مركّباً من جزئين : وجود الخيار والفسخ ، وقد علمنا بتحقيق أحدهما ، كخيار العيب أو المجلس أو الحيوان ، ثمّ علمنا بتحقيق الجزء الآخر ، أيّ الفسخ ، وعلمنا أيضاً بارتفاع الجزء الأول ، وهو الخيار ، بأن انتهى خيار العيب بناءً على فوريته في أوّل أزمّة العلم بالعيب ، وقد انتهى هذا الزمان أو انتهى المجلس في خيار المجلس ، أو انتهت الثلاثة أيّام في خيار الحيوان ، ولكن لم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، فلا نعلم هل وقع الفسخ قبل انقضاء المجلس ليكون الفسخ مؤثراً ، أو بعده حتّى لا يكون مؤثراً .

ونذكر بعض الأمثلة الفقهية :

منها: لو شكّ في أنّ القبض في المجلس المعتبر في بيع الصرف والسلم ، هل وقع قبل التفرّق عن مجلس العقد ، ليكون القبض مؤثراً ، أو بعده حتّى لا يكون مؤثراً ؟

ومنها: لو أذن المرتهن للراهن في بيع المرهونة ، ثمّ رجع عن إذنه ، ولا يعلم متى رجع ، فإن رجع قبل البيع كان البيع باطلاً ؛ لأنّه يشترط في صحّة بيع الراهن إذن المرتهن ، وقد رجع عن إذنه ، أو أنّ رجوعه بعد البيع حتّى لا يكون مؤثراً ؟

ومنها: لو شكّ في ملاقة النجاسة للماء المسبوق بالقلّة ، فهل وقعت الملاقاة قبل عروض الكريّة على الماء لتكون الملاقاة مؤثّرة في نجاسته ، أو وقعت بعد عروض الكريّة حتّى لا تؤثر ؟

ومنها: إذا شكّ المتطهر فيما اذا صلى ، وعلم بصدور حدث منه ، فيشكّ هل تقدّمت الصلاة على الحدث ، فلا يكون حدثه مؤثراً ، أو أنّ الحدث متقدّماً على الصلاة ، فيؤثّر حدثه في بطلان الصلاة .

وهناك الكثير من الموارد التي نعلم بتحقيق جزء وجداناً ، والآخر بالأصل .

وفي هذه الموارد ذهب بعض المحققين إلى جريان الاستصحاب في بقاء الجزء المتيقّن في جميع هذه الموارد إلى زمان تحقّق الجزء الأخير، ويترتب عليه حكمه، فيحكم باستصحاب بقاء الخيار إلى زمان وقوع الفسخ، فيتحقّق الموضوع لأثر الانفساخ، من الخيار والفسخ حال الخيار، والمفروض أنّ الموضوع للأثر هو مركّب من ذات الجزئين لا عنوان بسيط انتزاعيّ منهما، وقد ثبت كلا الجزئين: أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل.

وكذلك يحكم بنجاسة الماء في مثال الكرّ والقلة؛ لاستصحاب بقاء قلة الماء إلى زمان ملاقة النجاسة.

وكذلك في مثال الصلاة يستصحب بقاء الطهارة إلى زمان تحقّق الصلاة، وهكذا سائر الأمثلة.

ربّما يقال: إنّ الأصل المذكور معارض بأصل آخر، وهو عدم حدوث الجزء الثاني إلى انقضاء زمان الجزء الأوّل، ففي مثال الخيار، الأصل عدم تحقّق الفسخ خارجاً إلى انقضاء زمان الخيار، والأصل عدم وجود الصلاة إلى زمان حدوث الحدث، والأصل عدم ملاقة النجاسة إلى زمان الكرّة.

فإنّه يقال: إنّ عدم تأثير الفسخ وبطلان الصلاة، وعدم تنجّس الماء بالملاقاة، وأمثالها، مترتبة على عنوان وجوديّ بسيط، وهو (وقوع الفسخ بعد انقضاء زمان الخيار) أو (وقوع الصلاة بعد زوال الطهارة، ووقوع الملاقة بعد حصول الكرّة)، وما يجري فيه الاستصحاب في الطرف الآخر هو أمر عدميّ، وهو استصحاب عدم حصول الفسخ في زمان الخيار، وأصالة عدم وقوع الصلاة في زمان الطهارة، وأصالة عدم الملاقة في زمان الكرّة، وهذا الاستصحاب لا يثبت العنوان البسيط، وهو عنوان البعديّة والتأخّر، ولا يثبت الأمر الوجوديّ المذكور، إلّا بالأصل المثبت، فما يترتب عليه الأثر هو اللازم الوجوديّ والبسيط، وهذا لا يجري الاستصحاب فيه

نفسه ؛ إذ ليست له حالة سابقة ، وما يجري فيه الاستصحاب لا يترتب الأثر عليه نفسه ، وإنما يترتب الأثر الشرعي على لازمه ، فلا يجري هذا الاستصحاب ؛ ماذ ليس له أثر شرعي ، وأنه من الأصل المثبت ، فلا يعارض الاستصحاب الأول ، فيبقى سليماً عن المعارض .

ولكن ربّما يقال : إنّ الأثر مترتب على عنوان بسيط هو (التقارن والاجتماع الزماني) بين الجزئين ، لا على ذات الجزئين .

السيد الخوئي رحمته الله (١) ذكر في آخر كلامه حول هذا التنبيه : « ظهر ممّا ذكرنا جريان الاستصحاب في جميع صور مجهولي التاريخ في نفسه الأربعة ، سواء ترتب الأثر على تقدّم أحدهما أو كلّ منهما على الآخر مفاد كان التامة ، أي (وجود التقدّم) أو الناقصة (أي الاتّصاف بالتقدّم) أو كان الأثر مترتباً على عدم تقدّم أحدهما أو كلّ منهما بالعدم النعتي ، إلّا أنّه قد يسقط الاستصحاب للمعارضة فيما لو ترتب الأثر على الآخر أيضاً » .

بحث تفصيلي حول المقام الثاني

أن يلحظ تقدّم الحادث المعلوم أو تأخّره بالنسبة لحادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ في تقدّم ذلك عليه أو تأخّره عنه .
ويقسم إلى موردين :

المورد الأول : هذان الحادثان المعلوم حدوثهما والمشكوك تقدّم أحدهما على الآخر يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولاً .

المورد الثاني : يكون تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً .

أمّا المورد الأول فله صور أربعة :

(١) انظر مصباح الأصول : ٢ : ٢٤٦ .

الصورة الأولى

أن يكون الأثر الشرعي مرتباً على وجود أحد الحادثين بنحو خاص بمفاد كان التامة والوجود المحمولي، أي الحكم مترتب على عنوان بسيط انتزاعي كالتقدم -تقدم إسلام الوارث على الموت- وهذا التقدم أمر حادث مسبوق بالعدم ليجري استصحاب عدمه، ولكنه قد يسقط المعارضة للاستصحاب في الآخر؛ لأن الموت مشكوك بالنسبة للحادث الآخر، وأنه متقدم عليه أو متأخر، وكان لتقدمه أثر شرعي، فيستصحب عدم تقدمه، ويتعارض مع استصحاب عدم تقدم الإسلام مع الحكم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن.

الصورة الثانية

بأن يكون الأثر الشرعي مترتباً على الحادث المتّصف بالتقدم، بأن يؤخذ العنوان كعنوان التقدم على نحو مفاد كان الناقصة، أي الشيء الموجود المتّصف بوصف كالتقدم، ويعبر عنه بنحو الجملة الاسمية إذا كان إسلام الولد متقدماً على موت الوالد، أي إسلام الولد الموجود المتّصف بنحو الوصف النعتي بالتقدم^(١)، فذهب صاحب الكفاية رحمته أنه لا يجري الاستصحاب في وجود إسلام الولد المتّصف بالتقدم؛ لأنه ليس له حالة سابقة ولا في عدمه؛ لأنه لم يكن للعدم النعتي حالة سابقة بأن كان إسلام الولد سابقاً متّصفاً بعدم كونه متقدماً. نعم، له حالة سابقة بنحو عدم الأزلّي أي السالبة بانتفاء الموضوع، وحيث لم يكن الولد لم يكن الإسلام ولم يكن وصف التقدم، فإذا قلنا بجريان استصحاب عدم الأزلّي جرى استصحاب عدم، وإلا لم نقل بجريانه فيه، حتى لو كان الأثر مترتباً على أحدهما دون الآخر.

(١) مثل له في الهداية في الأصول: ٢٦٤.

فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لأجل تعارض الأصلين ؛ لأن المفروض ترتب الأثر الشرعي على أحدهما دون الآخر ، ولا المثبتة ، وإنما لأجل عدم وجود الركن الأول للاستصحاب وهو اليقين السابق ، كما إذا أوصى للمتقدم ولادة من مولوديه شيئاً واشتبه .

وأشكل السيد الخوئي رحمته على صاحب الكفاية رحمته : بأن ما ذهب إليه هنا في الاستصحاب من عدم جريان استصحاب العدم الأزلي مخالف لما ذكره في بحث العام والخاص من جريانه ، فإنه ذكر هنا في بحث الاستصحاب أن الأثر إذا كان مترتباً على الوجود أو العدم النعتي بمفاد كان أو ليس الناقصة كإسلام الولد المتصف بالتقدم أو بعدم التقدم ، فلا يجري الاستصحاب ؛ لأنه ليس لمثل هذا الوجود أو العدم النعتي حالة سابقة ، بأن كان إسلام الولد في السابق ولم يكن متقدماً . نعم ، ما له حالة سابقة هو السالبة بانتفاء الموضوع ، أو العدم المحمولي ، وهو عدم الإسلام أو عدم التقدم ، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي من الأصل المثبت واختاره المحقق النائيني رحمته ، ولكن في مبحث العام والخاص قال بجريان استصحاب العدم الأزلي ، واختار رأيه السيد الخوئي رحمته ، كما سيأتي توضيحه ؛ وذلك لأنه حين لم يكن الموضوع موجوداً كالإسلام لم يكن هو ولا اتصافه بالوصف ، فعدم الوصف أو الاتصاف له حالة سابقة ، فإن وجود الاتصاف والوصف يحتاج لوجود الموضوع ، وأما عدم الوصف والاتصاف فلا يحتاج لوجود الموضوع ، وهذا علاج السيد الخوئي رحمته لمشكلة استصحاب العدم الأزلي ، لذلك فيجري الاستصحاب في الاتصاف نفسه ، والأصل عدمه لأنه أمر حادث .

وأشكل عليه في المحكم : بأن الاتصاف يحتاج لموضوع ، سواء بالوجود أو بالعدم النعتي ولا حالة سابقة لها أزلاً ، وجوابه : أن الوجود - كوجود الوصف أو الاتصاف - يحتاج لموضوع (ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له) ولكن

عدم الوصف أو الاتّصاف، فإنّه أمر عدميّ، ولا شيء، فلا يحتاج لموضوع، فلم يكن متّصفاً بالوصف حين لم يكن موجوداً، فلم يكن هو ولا اتّصافه، وبعد ما وجد نشكّ في اتّصافه، فالأصل عدم اتّصافه به، واستصحاب عدم الاتّصاف السابق.

وبعبارة أخرى: الموضوع المركّب من المعروض والعرض لا يكون إلاّ نعتيّاً، متوقّفاً على وجود الموضوع، وأمّا المركّب من المعروض وعدم العرض فلا يكون نعتيّاً.

وخلاصة إشكالاتهم على استصحاب العدم الأزليّ:

١ - عدم وجود الحالة السابقة؛ إذ لا وجود للعدم النعتيّ أزلاً قبل وجود الموضوع؛ إذ لا معنى لوجود الوصف قبل وجود الموصوف، بل يستهجنه العرف ويسخر منه، بأن يقال: زيد ليس بعالم؛ لأنّه لا يوجد زيد.

٢ - **الأصل المثبت:** أي أنّه باستصحاب العدم المحموليّ لإثبات العدم النعتيّ من الأصل المثبت، فإنّه وإن أمكن استصحاب عدم الموضوع، أو عدم الوصف محموليّاً أزلاً، ولكن باستصحاب العدم المحموليّ لهما لإثبات العدم النعتيّ من الأصل المثبت.

فإذا قلنا: إنّ الأثر ترتّب على العدم النعتيّ، أيّ الموضوع المتّصف بالعدم، فإنّه أولاً: لا حالة سابقة للعدم النعتيّ أزلاً، كما هو واضح، وما له حالة سابقة هو العدم المحموليّ للموضوع أو للوصف، أيّ عدم وجود زيد، أو عدم وجود العالميّة حين لم يكن الموضوع، ولكن إثبات العدم النعتيّ به من المثبت.

وأما علاج السيّد الخوئي رحمه الله لتصحيح جريان استصحاب العدم الأزليّ:

١ - أنّ الاتّصاف بوصف وجوديّ يحتاج لموضوع، وأمّا عدم الاتّصاف به فلا يحتاج لموضوع؛ لأنّ الأمر العدميّ لا شيء ليجتاح لموضوع.

٢ - لو كان الموضوع مركباً من المعروض ووجود العرض فلا يكون التركيب إلا على نحو النعتية، وأما لو تركب الموضوع من الموضوع وعدم العرض فلا يتوقف على النعتية، بل يكفي إحراز كليهما في زمان واحد فيكون من الموضوعات المركبة، أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل.

الصورة الثالثة

أن يكون الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر، بنحو مفاد ليس الناقصة، المعبر عنه بالعدم النعتي، كما لو قال الشارع: إسلام الوارث المتصف بعدم التقدم عند حدوث موت والده موجب لعدم إرث الولد، فهي قضية معدولة.

فذهب صاحب الكفاية لو كان اتصاف أحد الحادثين بالعدم في زمان حدوث الآخر موضوعاً للحكم لم يجر الاستصحاب لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر، ومن الظاهر أن القضية إذا كانت معدولة فلا بد فيها من فرض وجود الموضوع، بخلاف القضية السالبة، كقولنا: (زيد ليس بقائم)، فإن صدقها غير متوقف على وجود الموضوع؛ لأن مفاد القضية السالبة سلب الربط، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع، وأما معدولة المحمول، فبما أن مفادها ربط السلب لزم فيه وجود الموضوع.

ففي المنطق ذكر: أن أداة السلب في القضية السالبة وضعت لسلب الربط بين الموضوع والمحمول، ولا تقتضي وجود موضوع لصحة السلب عن المعدوم، وأما المعدولة فإن أداة السلب إنما تقع جزءاً من الموضوع أو المحمول أو كليهما، وسميت معدولة لعدول أداة السلب عن معناها الأصلي إلى ربط السلب، مثل: (كل غير مؤمن غير سعيد) معدولة الطرفين، وأما معدولة الموضوع (بعض اللاناطق حيوان) ومورد البحث، أي العدم النعتي معدولة المحمول (بعض العالم

غير عامل) وإن لم تقع أداة السلب جزء الموضوع أو المحمول سميت محصلة من التحصل أو الوجود لدالتها على أمر وجودي موجبة أو سالبة .

ومعدولة المحمول مثل (الجماد لا عالم) ، لعل المراد من السالبة المعدولة هو العدم النعتي ، وهذه ليست لها حالة سابقة .

وأشكل عليه السيد الخوئي رحمته بما أشكل عليه في مفاد كان الناقصة : أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً ، فإنه وإن لم يمكن ترتيب آثار الاتصاف بعدم وصف باستصحاب عدم ذلك الوصف ؛ لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً ، إلا أنه يمكن ترتيب عدم الاتصاف بذلك الوصف بإجراء الاستصحاب في عدم الاتصاف ، فإن الاتصاف مسبوق بالعدم كما مرّ ، فحال الصورة الثالثة حال الثانية في جريان الاستصحاب .

والإشكال على السيد الخوئي رحمته بما ذكرناه في الصورة الثانية .

ومراد من عدم اليقين السابق في الصورة الثالثة بما ذكرناه في توضيح الصورة الثانية من عدم اليقين للوجود النعتي ؛ لأنه عند حدوث الآخر لا يقين بعدم هذا ولا بوجوده ، أو أنه لم يكن الشيء في ذاته موجوداً ليتّصف بالوجود أو بالعدم .

وفي المنتهى : « ثم إن ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضية موجبة معدولة المحمول ، ومن المعلوم أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد (كان) الناقصة ، إلا أن المحمول متضمن لمعنى سلبي لوحظ لباً نعتاً للموضوع ، وحيث أن الاتصاف بالوجود والعدم منوط بتحقق الموضوع فقبل وجوده لا اتّصاف بالعدم في زمان الآخر ولا بوجوده فيه ، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده في المتن ، وكذا في حاشية الرسائل » ^(١) .

(١) منتهى الدراية في توضيح الكفاية : ٧ : ٦١١ .

الصورة الرابعة

ليس الاتصاف بالعدم موضوعاً، بل عدم وجود أحد الحادثين بمفاد ليس التامة في زمان وجود الآخر بنحو العدم المحمولي، كما لو كان عدم وجود إسلام الولد في زمان وجود الوالد موضوعاً للحكم بعدم الإرث، فنستصحب عدم إسلام الولد لما بعد موت الوالد.

فذهب الشيخ وجماعة إلى جريان الاستصحاب في نفسه، ولكنه يسقط بالمعارضة فيما إذا كان عدم كل منهما في زمان الآخر ذا أثر شرعي، وأما إذا كان لأحدهما أثر شرعي دون الآخر، فيجري الاستصحاب فيه دون الآخر، لتوفر أركان الاستصحاب فيه.

بينما ذهب صاحب الكفاية رحمته الله لعدم جريان الاستصحاب في نفسه حتى فيما له الأثر؛ وذلك لأن أدلة الاستصحاب لا يشملها لفقدان شرط من شروط جريان الاستصحاب وهو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لا يحرز هذا الاتصال.

إذن فإذا جرى الاستصحاب في كليهما لكونه ذا أثر في كليهما، فلا ثمرة عملية للخلاف بين الشيخ وصاحب الكفاية لقولهما بعدم الجريان أما لأجل المعارضة كما عليه الشيخ، أو لأجل عدم الجريان في نفسه، كما عليه صاحب الكفاية رحمته الله، وإنما تظهر الثمرة فيما لو كان الأثر لأحدهما دون الآخر، فيجري الاستصحاب على مسلك الشيخ لعدم المعارضة ولا يجري على مسلك صاحب الكفاية رحمته الله.

وفي الهداية^(١): «وإن كان العدم بنحو ليس التامة ففيه خلاف، وترتب على هذه ثمرة مهمة في باب الإرث وغيره، فإذا فرضنا أن موضوع الإرث مركب من إسلام القريب في زمان موت مورثه، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في كلا الحادثين

لولا التعارض في هذا القسم فلا محالة يجري في مورد لم يكن فيه تعارض كما إذا كان الأثر مختصاً بعدم أحد الحادثين فقط دون الآخر، فيجري عدم إسلام الوارث إلى زمان موت مورثه وقسمة تركته، ويترتب عليه عدم الإرث ولا يجري استصحاب عدم موت المورث إلى زمان إسلام قريبه، فإنه ليس موضوعاً لحكم شرعي، ولا يثبت بهذا الاستصحاب موته في زمان إسلامه، إلا على القول بالأصل المثبت ولو لم نقل بجريانه في هذا القسم حتى مع عدم التعارض، فلا يجري في الفرض المزبور في ذي الأثر أيضاً.

وذهب صاحب الكفاية رحمته لعدم الجريان، لاعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين لأجل الفاء، فلا بد من إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وعدم الفصل بينهما بيقين آخر، فلو علم بالفصل كما إذا علم بنجاسة ثوبه بعد العلم بطهارته، ثم شك في بقائها، لا يجري إلا استصحاب النجاسة إذا احتمل طهارته بغير نجاسته، ولا معنى لمعارضة استصحاب النجاسة لاستصحاب الطهارة، فإن اليقين بالطهارة والشك في بقائها وإن كان متحققين، إلا أنه انفصل زمان الشك عن زمان اليقين بتخلل اليقين بالنجاسة.

ولو احتمل الفصل بأن علم حدوث حادثين ولم يعلم تقدّم أحدهما بالخصوص على الآخر، فلا يجري الاستصحاب في شيء من الحادثين بعد ما لم يكن الأثر مترتباً على كلّ منهما بلحاظ عمود الزمان لعدم خصوصية يوم دون يوم في إرث الوارث من مورثه، بل الأثر مترتب على عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر؛ لأنّ التمسك بأدلة الاستصحاب في مثله بعد اعتبار الاتصال في موضوعه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية، سيما في مثل المقام الذي لا يكون التقيد بدليل منفصل، بل يكون بالمتصل فإنه لا يجوز بلا خلاف.

خلاصته: يوم السبت اليقين بعدم إسلام الوارث، وموت المورث، وفي الأحد حدث أحدهما إجمالاً، وفي الاثنين حدث الآخر، فاذا ترتّب الأثر على عدم

أحدهما مجرداً جرى استصحاب عدمه للآخرين ، ولكن يتعارضان ، وأما لو كان الأثر لنسبة أحدهما للآخر ، أي تقدّمه وتأخّره ، فيوم الشكّ في التقدّم والتأخّر يوم الاثنين زمان حدوث كليهما ، ويوم اليقين بعدمهما هو السبت ، فاستصحاب عدم إسلام الوارث إلى بعد موت المورث في الاثنين غير محرز ؛ لاحتمال حدوث الإسلام في الأحد ، فانتقض اليقين بعدمه في الأحد ، ولم يحرز اتصال زمان الشكّ ، أي الاثنين بالسبت . هذا ما ذكره الشراح لتفسير كلام الكفاية .

وأما ما ذكره النائيّين ﷺ لتفسيره ، فإنّه ذكر يوم السبت يوم اليقين بعدمهما ، والاثنين يوم الشكّ بالتقدّم والتأخّر ، فانفصل زمان الشكّ بزمان اليقين ، والظاهر ما ذكره النائيّين ﷺ تفسير بسيط له - أي : الكفاية - ومقصوده الجدّي والعميق ما ذكرناه ، وربّما مراد النائيّين ﷺ ما ذكرناه .

(المورد الثاني) : إذا كان أحد الحادّين معلوم التاريخ والثاني مشكوك التاريخ ، كما لو علم أنّ موت الأب يوم الجمعة وشكّ في يوم إسلام الابن الوارث أنّه السبت بعد موت المورث فلا يرث ، أو قبله يوم الخميس فيرث ، وهذا المورد أيضاً يتصوّر بأقسام أربعة :

الأول : أن يكون الأثر الشرعيّ مترتباً على وجود أحد الحادّين بنحو خاصّ بمفاد كان التأمّة والوجود المحموليّ ، أي الحكم مترتب على عنوان بسيط انتزاعيّ ، كالتقدّم - تقدّم إسلام الوارث على الموت - وهذا التقدّم أمر حادث مسبق بعدمه فيجري استصحاب عدمه ، ولكنّه قد يسقط بالمعارضة للاستصحاب في الآخر المعلوم ؛ لأنّ الموت وإن كان معلوماً بنفسه في عمود الزمان ، ولكنّه مشكوك بالنسبة للحادث الآخر ، وأنّه متقدّم عليه أم متأخّر ، وكان لتقدّمه أثر شرعيّ ، فيستصحب عدم تقدّمه ، ويتعارض مع استصحاب عدم تقدّم الإسلام مع العلم الإجماليّ بسبق أحدهما على الآخر وعدم احتمال التقارن ، كما مرّ نظيره في مجهولي التاريخ .

الثاني: الأثر الشرعيّ على الوجود أو العدم النعتيّ، أيّ الإسلام المتّصف بالتقدّم على موت الوالد، أو المتّصف بعدم التقدّم، بنحو مفاد كان وليس الناقصة، فقد ذهب صاحب الكفاية لعدم جريان الاستصحاب فيه لعدم الحالة السابقة، كما ذكرنا نظيره في مجهولي التاريخ، حيث لا يقين بالحالة السابقة؛ إذ لا يعلم أنّ الإسلام الذي وجد هل هو متّصف بالتقدّم على موت المورث أو لا، فهو مشكوك وليس متيقناً.

وحَتّى في المعلوم، فقد ذكرنا أنّه معلوم بالنسبة لأجزاء الزمان، ولكنّه غير معلوم بالنسبة للحادث الآخر فيمكن.

إلا أن نقول بجريان استصحاب العدم الأزليّ، كما ذهب إليه السيّد الخوئيّ رحمته، وقد تحدّثنا عن ذلك تفصيلاً كما أن يجري فيه الاستصحاب، ولكن لا يجري لعدم اليقين بالحالة السابقة.

الثالث: الأثر مترتب على (عدم) أحد الحادّين في زمان وجود الآخر، بمفاد ليس التامّة والعدم المحموليّ، كما لو ترتّب الإرث على إسلام الوارث قبل موت المورث، والموت معلوم التاريخ.

ففضّل صاحب الكفاية والمحقّق النائينيّ بين مجهول التاريخ فيجري فيه الاستصحاب، وبين معلوم الإسلام فلا يجري، ولكن لكلّ منهما دليل غير دليل الآخر لعدم جريان الاستصحاب في المعلوم.

أمّا دليل صاحب الكفاية رحمته فلاجل عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، كما مرّ في مجهولي التاريخ، فيكون من الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب، كما لو علمنا بعدم موت الوالد وإسلام الولد في الجمعة، وفي السبت علمنا بحدوث موت الوالد، وشككنا في إسلام الولد أنّه ليلة السبت أو يوم الأحد، ويوم الشكّ هو يوم العلم بحدوثهما، وهو يوم الأحد، وبالأحرى هو يوم العلم بمجهول التاريخ،

لما ذكرنا أنَّ الشكَّ في التقدّم والتأخّر لا يحصل إلّا مع العلم بحدوث الحادّين ويوم اليقين بعدهما الجمعة، والأثر لعدم موت الوالد الموت في زمان وجود إسلام الولد؛ لأنّه إنّما يرث مع إسلامه في زمان حياة الوالد، ولا أهميّة للعلم بالموت أو عدمه في عمود الزمان، وإنّما المهمّ عدم الموت بالنسبة لإسلام الولد، فإن حصل إسلام الولد ليلة السبت وموت الوالد يوم السبت، أنصّل زمان الشكّ بزمان اليقين وترتّب الأثر، وأمّا إن حدث الإسلام في الأحد، فلا يترتّب الأثر لأنّه بعد موت الوالد، وانفصل زمان الشكّ بزمان اليقين بعدهما، وحيث لا يعلم ذلك، فلا يجري الاستصحاب لكونه شبهة مصداقيّة لعموم «لَا تَنْقُضُ...».

وأما جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لتوفّر أركان الاستصحاب فيه من اليقين السابق والشكّ اللاحق، فنستصحب عدم حدوث الإسلام إلى ما بعد زمان الموت المعلوم يوم السبت.

وربّما كان مراده من عدم الاتّصال ما ذكرناه أنَّ زمان الشكّ مع العلم بحدوث الحادّين والشكّ في التقدّم والتأخّر، وفي مواردنا نعلم بالموت في السبت وإنّما شكّ في تحقّق الإسلام، فيتوقّف حصول الشكّ على العلم بحدوث الإسلام، فإن حدث الإسلام ليلة السبت فيحصل الشكّ في التقدّم والتأخّر في السبت، فيتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين بعدهما في الجمعة، وإن حدث الإسلام في الأحد، فقد فصل بين يوم اليقين بعدهما أي الجمعة، ويوم الشكّ في الأحد، بيوم السبت فلم يتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين.

وعلى كلّ حال، فالجواب هو الجواب عن مجهولي التاريخ: أنَّ المعيار في جريان الاستصحاب وجود اليقين بعدهما والشكّ في التقدّم والتأخّر في زمان إجراء الاستصحاب، والمفروض أنّه في الأحد له يقين بعدهما الجمعة والشكّ في التقدّم والتأخّر وجداناً، ولا نتصوّر الشبهة المصداقيّة في الحالات النفسية والوجدانيّة. والمراد من اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين - كما ذكرنا - عدم حصول

يقين ناقض لليقين السابق ، وأما لو لم يحصل ، فالاتصال محفوظ ، وفي موردنا لم يحصل يقين بتقدّم أحدهما على الآخر ، وإن حصل يقين بحدوث أحدهما في عمود الزمان ، ولكنه مشكوك من حيث نسبته للحادث الآخر من حيث التقدّم والتأخر .

جواب عن دليل المحقّق النائيني رحمته الله : اليقين بانتقاض الحالة السابقة في شيء بعنوان (أي بعنوان نفسه وفي عمود الزمان) لا ينافي الشكّ فيه بعنوان آخر (أي بعنوان تقدّمه أو تأخره للحادث الآخر) وعدم جريان الاستصحاب في شيء من حيث الزمان في نفسه لعدم تعلّق الشكّ فيه من هذه الجهة لا ينافي جريانه فيه بالنسبة لحادث آخر وجهة أخرى .

إذن فلا فرق في جريان استصحاب العدم بين مجهول التاريخ ومعلومه ، فإذا كان لهما أثر تعارضاً وتساقطاً .

وأما المحقّق النائيني رحمته الله فدليله : أنّ الاستصحاب معناه أنّ ما كان متيقّناً في عمود الزمان وشككت فيه فتجرّه بواسطة الاستصحاب إلى زمان اليقين بالارتفاع ، والمعلوم في تاريخه ليس فيه شكّ في نفسه من حيث الزمان لنجرّه بالاستصحاب فلا يجري الاستصحاب فيه ؛ لانتفاء الشكّ في البقاء فيه في عمود الزمان ، وذلك للعلم بعدمه في زمان والعلم بحدوثه في زمان آخر ، ومع العلم بزمانه عدمه وجوده فلا يتصوّر فيه الشكّ ليجري الاستصحاب .

وجوابه واضح : كما ذكرناه أعلاه ؛ لأنّ العلم بنفسه من حيث عمود الزمان ، لا ينافي الشكّ فيه من حيث نسبته للحادث الآخر والثاني هو محلّ الكلام .

وأشكل السيّد البجنورديّ على صاحب الكفاية رحمته الله : وهو أنّ العلم الإجمالي لا يرفع الشكّ ، بل هو مؤلّد للشكّ المعتبر في الاستصحاب ، لذلك قالوا في موارد العلم الإجماليّ مثلاً لو كان إناء ان نتيقّن بنجاستهما ثمّ عرضت الطهارة على أحدهما

غير المعينَ فهنا وجد علم إجمالي بطهارة أحدهما غير المعينَ ، ولكنَّ هذا العلم بالطهارة المتعلِّق بعنوان (أحدهما) لا يضرُّ بالاستصحاب الذي يمكن إجراءه في (خصوص) كلِّ منهما ؛ لأنَّ كلَّ إناء بخصوصه ، فإنَّ جميع عناصر الاستصحاب تامّة فيه ، يوجد في خصوصه يقين سابق وشكّ لاحق ، فيجري الاستصحاب ، فمتعلِّق الاستصحاب غير متعلِّق العلم الإجمالي ، متعلِّق العلم الإجمالي هو عنوان كليّ (عنوان أحدهما غير المعين) لا (المعين) بينما متعلِّق الاستصحاب والشكّ هو خصوص كلِّ إناء ، والذي سبَّب ووَلَدَ الشكّ في كلِّ إناء هو العلم الإجمالي بعروض الطهارة على أحدهما غير المعين ، ولولا هذا العلم الإجمالي لبقِيَ الإناءان على حالة يقين النجاسة فيهما .

إذن فالعلم الإجمالي مَوْلَدٌ للشكّ ومسبَّبٌ له ، لا رافع وناقض لليقين ، كما توهم ، لذلك ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله وصاحب الكفاية وكثير من المتأخّرين لجريان الاستصحاب في كلِّ طرف من أطراف العلم الإجمالي ، وكثير من المتأخّرين لجريان الاستصحاب في كلِّ طرف من أطراف العلم الإجمالي ، ولكن إنَّما لا يؤخذ بهذا الاستصحاب لأجل تعارض الاستصحابيين مثلاً في طرفي العلم الإجمالي وتساقطهما لا لأجل عدم جريان أصل الاستصحاب في نفسه .

ومن الجدير أن أذكر هنا ما كتبه في تقريراتي لدروس السيّد البجنوردي رحمته الله أنقله هنا ، فإنّه يلقي أضواء مفيدة على مشكلة استصحاب العدم الأزلّي :

لو كان أحد الحادّين معلوماً دون الآخر ، فمثلاً : موت المورث معلوم أنّه في أوّل شهر رمضان ، ولكن إسلام الوارث لا يعلم أنّه في شعبان أو بعد أوّل شهر رمضان ، فبالنسبة لإسلام الوارث يمكن جريان الاستصحاب لتوفّر عناصر الاستصحاب فيه لوجود الشكّ وعدم العلم ، أمّا بالنسبة لموت المورث فهو معلوم ، فهل يجري فيه الاستصحاب أو لا ؟ فيه كلام .

بعضهم ذهب لعدم جريان الاستصحاب فيه لعدم وجود الشكّ ؛ لأنَّ هذا

الحادث معلوم في أوّل شهر رمضان ، فما قبله معلوم العدم ، وما بعده معلوم الوجود ، فأَي زمان يشكّ فيه ليستصحب .

ويشكل عليه : أنّه معلوم بالنسبة لأجزاء الزمان ، أمّا بالنسبة للحادث الآخر ، أيّ إسلام الوارث فهو مجهول ، لا يعلم تأخّره أو تقدّمه عليه ، وبما أنّ الحادث الآخر - أي : الإسلام - مجهول فتسري مجهوليّته إلى موت المورث ، كما لو كان لدينا (ماء حلوا) ، فإنّا وإن تيقّنا بوجود الماء إلّا أنّ الشكّ في وجود الحلوة فيه ، يسري إلى الشكّ والمجهوليّة في نفس الماء الحلوا . إذن فإذا كان مجهولاً بالنسبة للحادث الآخر فيجري الاستصحاب فيه لتوفّر عنصر المجهوليّة والشكّ ، فيمكن استصحاب عدم حدوث موت المورث إلى ما بعد إسلام الوارث ؛ لأنّه حادث جديد مسبوق بالعدم .

وأشكل السيّد الخوئيّ رحمته على صاحب الكفاية رحمته بما يقارب إشكال السيّد البجنورديّ رحمته أنّه يعتبر في الاستصحاب وجود وفعليّة اليقين السابق والشكّ اللاحق في وقت إجراء الاستصحاب ، ولا ينفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين إلّا بانتقاض اليقين السابق بتعيين ضده ، فهو في يوم الأحد يعلم بالوجدان بعدم الإسلام قبل زمان الموت وشاكّ في حدوثه إلى زمان الموت .

وفي مثالنا يوم السبت حيث يوجد وجداناً لمن راجع نفسه ، اليقين بالعدم في الخميس ، والشكّ في التقدّم والتأخّر في السبت ، ولا يعتبر أن يتقدّم زمان اليقين خارجاً على زمان الشكّ ، بأن يوجد اليقين في الخميس ويولد الشكّ في السبت ، بل يكفي ولادتهما معاً في السبت ، بل حتّى لو ولد اليقين بعد الشكّ كما ذكرنا ذلك في بداية بحث الاستصحاب ، فوجود الشكّ واليقين فعلاً أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء بالنسبة للتقدّم والتأخّر موجودان وجداناً في السبت ، ولا ينتقض هذا اليقين بالعدم ، إلّا باليقين بالخلاف أو باليقين بتقدّم أحدهما على الآخر ، والمفروض عدم انتقاضه ؛ إذ لا زال الشكّ بالتقدّم والتأخّر وجداناً في خزانة النفس ،

ففي السبب لا شك ولا تردّد في أنّه متيقّن بعدمهما في الخميس ويشكّ في تقدّم الموت على الإسلام، أو العكس، وهو يوم اليقين بوجودهما، بل حتّى لو حدث هذا اليقين والشكّ في السبب نفسه، وأمّا تقدّم صفة اليقين على صفة الشكّ زماناً بأنفسهما فلا يعتبر في جريان الاستصحاب، وإنّما المعتبر تقدّم المتيقّن وهو عدمهما زماناً على المشكوك، وهذا التقدّم موجود وجداناً؛ لأنّ عدمهما متيقّن يوم الخميس، ولا ينتقض هذا الشكّ بالتقدّم والتأخّر إلّا باليقين بالخلاف، والمفروض عدم انتقاضه؛ إذ لا زال الشكّ بالتقدّم والتأخّر في قرارة النفس، وإن ولد الشكّ واليقين في السبب نفسه، ولكن وجودهما كافٍ في جريان الاستصحاب، بل إنّ احتمال الانفصال مقوّم للشكّ المقوّم للاستصحاب، ولو كان مثل هذا التردّد مانعاً من جريان الاستصحاب لكان مانعاً في سائر المقامات أيضاً، كما إذا علمنا بأنّ زيداً إن شرب السمّ الفلاني فقد مات قطعاً، وإن لم يشرب فهو حيّ، فاحتمال شرب السمّ وعدمه صار منشأ للشكّ في بقاء حياته، ولا يضرّ باستصحاب حياته، فكذا التردّد في كون الموت يوم الجمعة أو يوم السبت في المقام صار موجباً للشكّ في حدوث الإسلام حين الموت ولا يضرّ بالاستصحاب لتماميّة أركانه من اليقين والشكّ.

إذن فاليقين والشكّ موجودان في النفس وجداناً وهذا كافٍ في جريان الاستصحاب.

ولا تصوّر الشبهة المصداقيّة في الصفات والحالات النفسيّة، فلا تردّد ولا شكّ ولا شبهة للإنسان في وجود صفة وحالة اليقين والشكّ وجداناً في النفس، فلا يشكّ ولا يشبه الإنسان أنّ في نفسه خوفاً أو فرحاً أو شكّاً أو يقيناً؛ لأنّها علوم حضوريّة، بل كلّ من راجع نفسه ووجدانه يرى وجود حالة اليقين بالعدم في الخميس وحالة الشكّ في التقدّم والتأخّر في الشيء، وإنّما الشبهة المصداقيّة تصوّر في الأمور الخارجيّة حين حصولها في النفس على نحو العلم الحضوريّ، وأنّه هل اشتبه في

تصوّره للأمر الخارجي والعلم به أم لم يشتبه، كما لو لم يعلم أنّ زيداً عالم أو لا .
والخلاصة: أنّ المعيار في جريان الاستصحاب وجود اليقين والشكّ فعلاً في وقت إجراء الاستصحاب، وهما موجودان في السبب حال إجرائه، وأما وجود اليقين السابق أو احتمال، فلا أثر له مع وجود الشكّ فعلاً، ولا يعقل لموضوع الاستصحاب شبهة مصداقية، فإنّ من راجع نفسه وجداناً يرى أنّه شاكّ ومتيقّن .

نعم، لو أمكن للإنسان أن يشكّ في صفاته النفسانية أمكن تصوّر الشبهة المصداقية للاستصحاب، بأن يشكّ المكلف حين الاستصحاب أنّه شاكّ في بقاء الحالة السابقة أو متيقّن بانتقاضها، ولولا ذلك للزم إنكار الاستصحاب في جميع الموارد التي يكون الناقض المحتمل للحالة السابقة أمراً قصدياً متقوماً بالقصد والالتفات، كما لو تيقّن بالحدث واحتمل ارتفاعه بالغسل أو الوضوء، وهما أمران قصديان فاحتمال وجوده مساوق لاحتمال اليقين بالانتقاض، وكذلك في المعاملات إذا احتمل زوال ملكه في شيء بيع ونحوه، ولا يلتزم به، فإنّ الأمور القصدية المتقومة بالالتفات والقصد، فإنّ احتمالها ملازم لاحتمال العلم والالتفات والقصد إليها، فاحتمال الوضوء ملازم لاحتمال العلم والالتفات إليه، واحتمال وجود اليقين بعدم الحدث لا مجرّد احتمال وجوده خارجاً بلا علم ولا يقين ولا التفات ولا قصد .

وأشكل المنتقى على هذا الإشكال - والظاهر اختيار المحكم لهذا التفسير، قال في المحكم^(١): أشكل على السيّد الخوئي: لا يظهر من المحقّق الخراسانيّ إرادة اعتبار اتّصال زمان حدوث الشكّ بزمان تحقّق اليقين لتشكّل بعدم اعتبار سبق صفة اليقين على الشكّ، بل اتّصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن الذي تقدّم عدم الإشكال في اعتباره، وهو غير محرز بالتقريب المتقدّم، وتصور الشبهة المصداقية

(١) المحكم في أصول الفقه: ٣٢٢.

في الأمور الخارجية - بأنه ليس مراد صاحب الكفاية اتصال زمان (صفة) الشك بزمان صفة اليقين ليشكل بذلك ؛ وذلك لأنه لا إشكال في عدم اعتبار تقدّم زمان نفس صفة اليقين على الشك ، بل قد يتقدّم الشك على اليقين ، وإنما مراده نفس المتيقّن والمشكوك ، حيث يعتبر اتصاليهما زماناً ؛ لدخل ذلك في صدق (النقض) ؛ إذ بدون الاتصال لا يصدق النقص المنهني عنه ؛ لأنّ النقص إنّما يصدق لو كان متعلّق الشك ومتعلّق اليقين أمراً واحداً مع إلقاء خصوصيّة الزمان الموجب لتعلّق الشك في البقاء واليقين بالحدوث ، بمعنى أنّه إذا غُضّ النظر عن اختلاف المتعلّقين زماناً كانا أمراً واحداً ، وعند ذلك يصدق النقص عند عدم العمل بالمتيقّن ، ومع انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقّن لا يتحقّق النقص لعدم كون المتيقّن والمشكوك أمراً واحداً حتّى مع إلغاء خصوصيّة الزمان .

فمثلاً: لو علمنا بعدالة زيد عند الصباح ثمّ علمنا بفسقه حين الزوال ، ثمّ شككنا بعدالته بعد الزوال ، فالحكم بعدم عدالته بعد الزوال لا يعدّ نقضاً لليقين بعدالته حين الصباح ، ولو مسامحة يشمله دليل «لَا تَنْقُضُ» ؛ لأنّ المشكوك غير المتيقّن ، فالنقض لا يصدق بعد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين ، بل إنّما يصدق في صورة اتصاليهما ، وعليه فلا بدّ من اعتبار الاتصال كي يصدق النقص في مورده ، فيكون مشمولاً للنهي العام ، ولأجل ذلك لم تجر أدلّة الاستصحاب مع الشك في الاتصال وعدمه للشك في صدق النقص كي يشمل النهي وعدمه كي لا تشمل ، فتكون الشبهة مصداقيّة ويمتنع التمسك بالعموم .

وخلاصته: أنّ مراد الكفاية أنّه يعتبر في الاستصحاب إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقّن بمعنى أنّه لو كان المستصحب موجوداً في زمان الشك واقعاً فلا بدّ أن يكون هذا الوجود متصلاً بوجود المتيقّن ، بحيث لو سحبه لل سابق لاتصل بوجود المتيقّن دون أن يتخلّل عدم بينهما في الواقع ، وهذا هو معنى البقاء ، فليس اتصال الزمانين قيداً زائداً في اعتبار الاستصحاب ، بل لأنّ حقيقة

الاستصحاب تتحقق به ، فالشارع يعبدنا بالبقاء ، فلا بد أن نحرز بقاء ذلك الشيء بمعنى أن نحرز أن المستصحب لو كان في الواقع موجوداً فعلاً لكان امتداداً للحالة السابقة لا أنه وجود آخر ، ومع عدم إحراز الاتصال يكون التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

إذن فيعتبر إحراز امتداد العدم من الخميس للسبت ، وهو غير محرز ، لاحتمال حدوث الحادث في الجمعة ، فلا يحرز امتداد العدم من يوم اليقين ليوم الشك . وفي مثالنا : لو كان المستصحب (عدم إسلام الولد) متحققاً في زمان الشك واقعاً ، فلا بد أن يكون متصلاً بالمتيقن ، بحيث لو سحبناه للسابق لا تصل بالمتيقن دون أن يتخلل عدم بينهما واقعاً ، مع أنه في يوم الجمعة ربّما وقع إسلام الولد فلم يتصل بزمان المشكوك .

وكذلك أشكل المنتقى على السيد الخوئي رحمته : أنه لو فرض أن المراد نفي وصفي اليقين والشك ، فيأتي الإشكال من عدم تصور الشبهة المصداقية فيه ، ولكن مدعاة الشك في (اتصال) زماني الشك واليقين ، لا الشك في (نفس) اليقين والشك ، فهو قد فرض حصول اليقين في زمان وحصول الشك في زمان آخر ، وإنما يشك في (اتصال الزمانين) واتصال الزمانين ليس من الأمور الوجدانية التي لا تقبل الشك والشبهة .

ولكن أعتقد أن إشكالات المنتقى غير واردة ؛ لأن الشك في المتقدم والمتأخر ، وهو لا شك فيه في يوم السبت ، وهذا معنى واضح عرفاً لا مجال معه لهذه التعقيدات العميقة العلمية .

خلاصة هذا التوجيه : أن مراد الكفاية عدم إحراز اتصال المشكوك بالمتيقن واقعاً ، وهو مشكوك وجداناً ، فتأتي الشبهة المصداقية ، ولكن وكما ذكرنا أنه ليس الواقع موضوع التبعّد وحجّة الاستصحاب ، بل هو الظاهر والمفروض إحراز

اليقين السابق والشكّ اللاحق وعدم الشكّ فيه ، فحتّى لو كان المراد المتيقّن والمشكوك فتتوفّر أركان الاستصحاب في الحادثين .

وربّما يقال : إنّ مراد الكفاية من الاتّصال بأنّه في يوم الخميس علم بعدمهما ، وفي السبت شكّ في التقدّم والتأخّر ، كما ذكرناه : أنّ انقداح الشكّ لا يحصل إلّا بالعلم بوجود كلا الحادثين ، وهو السبت . إذن ففصل بين زمان اليقين بعدمها وهو الخميس ويوم الشكّ وهو السبت ، فصل يوم الجمعة فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وهو معتبر في الاستصحاب .

ويشكل عليه : أنّه حينئذٍ سوف يتيقّن بالانفصال لا أنّه يشكّ فيه ، فلا بدّ أن يعلّل عدم الجريان بإحراز الانفصال لا بالشكّ فيه ، بالإضافة لما ذكرناه ، أنّه لا يعتبر في جريانه تقدّم اليقين على صفة الشكّ زماناً ، وإنّما يعتبر تقدّم المتيقّن وهو الحدوث على المشكوك ، وأمّا صفتا اليقين والشكّ وإن حصلا في يوم السبت فيتحقّق موضوع الاستصحاب ، والمفروض - كما ذكرنا - أنّه في السبت يوجد اليقين بالعدم في الخميس والشكّ في التقدّم والتأخّر ، وهذا أمر وجدانيّ .

إذن فالجواب متوقّف على أنّه يعتبر في إجراء الاستصحاب وجود اليقين والشكّ في وقت الإجراء ، وفي السبت لا شكّ في وجودهما ولا يعتبر تقدّم اليقين على الشكّ زماناً ، أو غير ذلك .

والمهمّ توضيح رأي الكفاية ، ولعلّ أفضل من وضّحه ما كتبه من تقريرات السيّد البجنوردي رحمته الله مع إضافة توضيحات من كلام السيّد الخوئي ، فإنّه يلقي أضواء مفيدة على مشكلة استصحاب عدم الأزليّ يتوقّف فهم كلامه على فكرتين :

الفكرة الأولى : عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ؛ وذلك لأنّ من شروط جريان الاستصحاب هو اتّصالهما ، فإذا لم يتّصلا فقد الاستصحاب أحد شروطه وعناصره ، فلا يجري ، وهذا الشرط مستفاد من كلمة (فاء) في قوله لا يزال :

«لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَّكَ»^(١)، والفاء للاتصال، فلا تشمل أدلة الاستصحاب موارد انفصال زمان الشك من زمان اليقين، بل ولا مورد احتمال الانفصال، أما موارد الانفصال اليقيني فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح، كما لو كان لدينا يقين ثم جاء يقين آخر انتقض به اليقين السابق الأول، ثم بعد ذلك حصل شك باليقين السابق الأول، فهنا لا يمكن استصحاب اليقين السابق الأول لظرف الشك؛ وذلك لانتقاض ذلك اليقين السابق الأول باليقين الثاني الذي رفعه ونقضه، فلا معنى لإبقاء اليقين الأول تعبدًا؛ إذ لا يقين حتى يبقيه الشارع، فإذا تيقنا بالطهارة ثم تيقنا بالحادث ثم شككنا في الطهارة، فلا مجال لجريان استصحاب الطهارة مع وجود اليقين والشك بالنسبة إليها؛ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل يجري فيه استصحاب الحادث.

وأما في موارد احتمال الانفصال، فلأن التمسك بعمومات أدلة الاستصحاب فيها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وذلك لأنه قد فصل بين اليقين السابق والشك اللاحق، يعني رفع اليقين السابق؛ لأنه هنا لدينا ثلاث أزمنة: يوم الخميس - مثلاً - لدينا يقين بعدم الموت وعدم الإسلام، وفي يوم الجمعة حصل لنا علم ويقين بأحدهما دون تعيين، وفي السبت حصل لنا يقين بأحدهما دون تعيين، أما الإسلام أو الموت وبما أنه ليس يوم الجمعة هو يوم الشك؛ لأنه لو لوحظ الشك في حدوث كل من الحادثين بالنسبة لعمود الزمان كان زمان الشك متصلًا بزمان اليقين؛ لأن زمان اليقين بعدمهما (الإسلام والموت) هو الخميس وزمان الشك في حدوث كل واحد منهما هو الجمعة، وهما متصلان لاتصال الجمعة بالخميس، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة، ولكن لا أثر لهذا الاستصحاب؛ وذلك لأن عدم إرث الولد

(١) وسائل الشيعة: ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ليس مترتباً على عدم إسلامه في الجمعة ، بل إنّما هو مترتب على ملاحظة نسبته للحادث الآخر وهو موت الوالد ، لا إلى عدمه في عمود الزمان ، بل على عدم إسلامه حين موت الوالد ؛ لأنّ الشكّ في مجال تقدّم أحدهما على الآخر أو تأخّره ، حيث لا يعلم المتقدّم أو المتأخّر منهما ، ولا ينقدح الشكّ في التقدّم والتأخّر إلا مع إحراز تحقّق كليهما ، أيّ وجود طرفي الإضافة ، وأمّا مع وجود أحدهما فلا يتحقّق طرفا الشكّ ، كما لو شككنا في مولودين أيّهما المتقدّم أو المتأخّر ، فهذا الشكّ متوقّف على وجود المولودين ، أمّا مع وجود أحدهما فلا يأتي الشكّ .

إذن فيوم السبت هو يوم الشكّ ؛ لأنّه في يوم السبت يوجد الحادث الآخر ، وفي الجمعة وجد الحادث الأول يقيناً ، ولكن في يوم الجمعة قد حصل للإنسان علم ويقين ولو إجمالاً بانتقاض حالة اليقين بالعدم التي كان عليها في الخميس ، أيّ بانتقاض عدم كليهما ، فوجود أحدهما في الجمعة انتقض اليقين لعدم كليهما ، ولو إجمالاً .

إذن فالجمعة يوم اليقين بارتفاع اليقين العدميّ السابق في الخميس ، وقد فصل بين يقين الخميس وشكّ السبت ، فلا اتّصال بين اليقين الخميس والشكّ السبتيّ . إذن فلا بدّ عدم جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد ، وزمان حدوث موت الوالد مردّد بين الجمعة والسبت ، فإن كان حدوث الموت في الجمعة فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين يوم الخميس ، وإن كان في السبت ، فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين ؛ لأنّ زمان اليقين الخميس ، وزمان الشكّ السبت ، فيوم الجمعة فاصل بين الزمانين ، ومع احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين لا مجال للتمسكّ بدليل حجّة الاستصحاب ؛ لأنّه من الشبهة المصداقيّة .

الفكرة الثانية: وهي تترتب على السابقة ، وهي التمسكّ بالعامّ في المورد من الشبهة المصداقيّة . **توضيحه:** أنّ حكم العامّ لا يشمل الشبهة المصداقيّة ، مثلاً:

لو قال: (أكرم العلماء) ثم شككنا في (زيد) أنّه عالم أو لا، فلا يشمل حكم العام، وهو وجوب الإكرام؛ لأنّ حكم العام لا يشمل مورداً إلّا بعد إحراز الموضوع.

وأما لو لم يحرز الموضوع فلا يتعلّق به هذا الحكم؛ وذلك لأنّ نسبة الموضوع للحكم كنسبة العلة للمعلول، فكما أنّه لا يمكن انفكاك المعلول عن العلة، بحيث لا يمكن أن يوجد معلول بلا علة؛ لأنّه يلزم منه الخلف، أيّ ما فرضته علة ليس بعلة، وهكذا هنا، فلا بدّ من وجود موضوع ليتوجّه له الحكم، فإذا لم نحرز الموضوع ومع ذلك تعلّق به الحكم، فيلزم منه الخلف، أيّ ما فرضته موضوعاً ليس بموضوع.

وهنا مع وجود العلم الإجمالي في يوم الجمعة بتقدّم أحدهما، فلا يمكن الاستصحاب فيه؛ لعدم صدق «لَا تَنْقُضُ»؛ إذ لا بدّ أن يصدق عدم النقض حتّى يجري الاستصحاب، فإذا لم يصدق في مورد عنوان «لَا تَنْقُضُ» وشككنا في مورد أنّه يصدق عليه «ض» أو لا يصدق، فلا يشمل حكم العام؛ إذ لا يمكن للعام أن يثبت الفرد المشكوك، فلا بدّ من إحراز موضوع لا تنقض حتّى يشمل عموم «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَداً بِالشَّكِّ»؛ لأنّ الحكم لا يثبت موضوعه، ولا بدّ أن يكون الموضوع محرزاً في رتبة سابقة على الحكم، وهنا لا بدّ أن نحرز أنّ المقام من قبيل (عدم نقض اليقين بالشك)، أمّا لو أحرز أنّه من قبيل (نقض اليقين باليقين)؛ إذ لا يحرز الموضوع، وهنا في الزمان الثاني (يوم الجمعة) نحتمل حدوث الموت، ونحتمل حدوث الإسلام، فأحدهما قد حدث في الزمن الثاني يقيناً، وإن كان المعلول مردداً مجملاً، وغير معيّن، فما دام هذا العلم الإجمالي موجوداً في الزمان الثاني، فإذا أردنا أن نستصحب عدم الموت - مثلاً - في الزمان الثاني، فنحتمل أنّه من قبيل نقض اليقين باليقين؛ إذ لعلّ هذا الحادث قد حدث، وأنّ المستصحب هو الذي حدث، وهو متعلّق اليقين والعلم، ومع هذا الاحتمال لا يأتي حكم النقض، وهكذا بالنسبة لعدم الإسلام أيضاً يأتي هذا الاحتمال؛ إذ نحتمل كونه

قد حدث في الزمان الثاني ، ونحتمل حدوثه في الزمان الثالث ، فمع هذا العلم الإجمالي بحدوثه في أحدهما ، فيحتمل انطباق ذلك المعلوم بالإجمال على زمان الثاني ، فكما أنه نحتمل حدوث الإسلام في الزمان الثالث ، نحتمل أيضاً حدوثه في الزمان الثاني ، مع القطع والعلم إجمالاً بحدوثه في أحد الزمانين ، فمع احتمال انطباق العلم الإجمالي على الزمان الثاني ، فلا نقطع بإحراز موضوع «لَا تَنْقُضُ» ، وأن الزمان الثاني مشكوك .

وملخصه : أنه في يوم الجمعة - أي : الزمان الثاني - لدينا علم إجمالي بحدوث أحدهما ، وهو كافٍ في نقض الحالة العدمية اليقينية السابقة ؛ لأن الزمان الثاني مشتمل على يقين بالوجود ، ولو أنه يقين إجمالي مردّد لا تفصيلي معيّن ، وهو كافٍ في عدم إحراز عدم النقض .

إذن لا بدّ من حصول كلا طرفي الاحتمال ليحصل الشكّ بالتقدّم والتأخّر يوم السبت ، وموت المورث كما يحتمل حدوثه في السبت يحتمل حدوثه في الجمعة ، وهكذا بالنسبة للإسلام ، ففي الجمعة لا نعلم أنّ نقض يقين العدم هل هو بيقين الوجود أو بالشكّ ، فنشكّ في أنّ رفع اليد عن اليقين بعد موت المورث هل هو نقض لليقين بالشكّ ، أو أنه نقض له بيقين مثله .

العناية : ذكر في توضيح عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين .

فإذا علم إجمالاً - مثلاً - بموت كلّ من زيد وعمرو على التعاقب ، وأنه مات أحدهما في يوم الخميس والآخر في يوم الجمعة ، ولم يعلم أنّ أيّهما مات في يوم الخميس وأيّهما مات في يوم الجمعة ، فلا يستصحب عدم موت زيد من زمان اليقين به ، وهو يوم الأربعاء إلى زمان موت عمرو ؛ لأنّ زمان الشكّ وهو زمان موت عمرو لم يعلم أنّه هل هو يوم الخميس كي يكون متّصلاً بزمان اليقين ، أو أنّه يوم الجمعة كي يكون منفصلاً عنه باتّصال حدوث موت زيد به ، فإذا لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فلا مجال للاستصحاب .

مثّل له بعضهم: أن يكون الأثر مترتباً قبلاً على عدم كون الماء كراً في زمن الملاقة، وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء حين صار كراً.

ولا ريب أن المستفاد من قول الشارع: «لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ أَبَدًا بِالشَّكِّ» لزوم اتصال زمان اليقين بزمان الشك، فلو انفصل أحدهما عن الآخر لم يشمل هذا الإطلاق، وإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما نحن بصدده فنقول: المفروض أن الماء لم يكن كراً يوم الجمعة ولم يلاق نجساً، ثم علمنا بحدوث أحدهما إجمالاً في يوم السبت والآخر في يوم الأحد، واجتماعاً في نهاية ذلك اليوم، فلو قلنا إن الماء لم يكن كراً في زمن الملاقة احتمل ذلك احتمالين:

أحدهما: أن يكون زمن الملاقة في متن الواقع يوم السبت، والثاني أن يكون يوم الأحد، فلو كان زمن الملاقة في الواقع يوم السبت كان متصلاً بيوم الجمعة اتصال زمان اليقين بالشك، وأما لو كان زمن الملاقة في الواقع يوم الأحد كان منفصلاً عن زمن اليقين، لانفصال يوم الأحد عن يوم الجمعة، وحيث لا نعلم أن الواقع أي واحد من الاحتمالين، فتكون المسألة من الشبهات المصادقية لحديث «لَا تَنْقُضُ».

وذكر السيد الشاهرودي في كتابه نتائج الأفكار:

أو أما الحادثان اللذان لا مضادة بينهما وجوداً، بل يمكن اجتماعهما زماناً، كبيع الراهن ورجوع المرتهن عن الإذن في البيع لإمكان تقارنهما زماناً، كما هو واضح، فقد أفاد صاحب الكفاية عدم جريان الاستصحاب فيهما لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

بتقريب: أن هنا أزمان ثلاثة: يوم السبت، وهو يوم القطع بعدم البيع والرجوع، ويوم الأحد وهو يوم العلم بأحدهما، ويوم الاثنين وهو يوم العلم بالآخر، ففي يوم الاثنين يحصل العلم بوجود كلا الحادثين، أعني البيع والرجوع مع الشك في تقدم أحدهما على الآخر، فإن الشك في كل من الحادثين إن كان بالإضافة إلى

الزمان، فلا إشكال في اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بدهة أن يوم الأحد في المثال يكون زمان الشك في كل من البيع والرجوع، ومن المعلوم أنه متصل بزمان اليقين بعدهما، أعني يوم السبت، وإن لوحظ بالإضافة إلى الحادث الآخر، بأن كان الشك في تقدم كل منهما على الآخر، فمن المعلوم أن الشك فيهما بهذا النحو لا يتصور إلا في اليوم الثالث، أعني يوم الاثنين، الذي هو ظرف اليقين بكلا الحادثين، ولا يتصور في يوم الأحد؛ لأن صفة التقدم والتأخر لا تنتزع إلا عن وجود كلا الحادثين لا أحدهما، وحينئذ فزمان الشك في تقدم البيع - مثلاً - على الرجوع يكون يوم الاثنين الذي هو منفصل عن زمان اليقين بعدهما، الذي هو يوم السبت بيوم الأحد، فصار يوم الأحد فاصلاً بين يوم السبت وبين يوم الشك، أعني يوم الاثنين، فلم يتصل زمان الشك بزمان اليقين، فلا يمكن استصحاب عدم البيع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه من يوم الأحد؛ لأنه بهذه الإضافة لا يتعلق به الشك في يوم الأحد، بل في يوم الاثنين. نعم، يكون يوم الأحد ظرفاً للشك في البيع لا بهذه الإضافة، بل بالإضافة إلى نفس الزمان.

وبالجملة: الاستصحاب لا يجري إلا من يوم الاثنين؛ لأنه زمان الشك في حدوث البيع في زمان الرجوع، ولا وجه لجريانه لاحتمال كون الحادث في يوم الأحد هو البيع، فلم يتصل زمان الشك فيه بلحاظ عدمه في زمان الرجوع بزمان اليقين، فاستصحاب عدم البيع في زمان الرجوع لعدم إحراز اتصال زمان شكّه بزمان اليقين بعدمه، واتصاله به منوط بحدوث الرجوع يوم الأحد ليستصحب عدم البيع في زمان الرجوع. هذا غاية توضيح كلام الكفاية.

ولكن فيه ما أورده عليه المحقق النائيني رحمته الله: من أن الشك في كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر، وإن كان حادثاً في اليوم الثالث، لكن أخذ الإضافة إلى زمان الحادث الآخر إن كان باعتبار أخذ ذلك الزمان قيماً لوجوده كقيديّة عدم زمان الرجوع للبيع؛ إذ الأثر مترتب على البيع المقيّد بعدم كونه في زمان الرجوع فلا مجال

لاستصحابه لعدم الحالة السابقة ؛ اذ ليس البيع المقيد بعدم وقوعه في زمان الرجوع حالة سابقة حتّى نستصحب ، وإن كان باعتبار أخذ الزمان ظرفاً له ، فلا إشكال في اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ؛ لأنّ الشكّ في حدوث البيع من اليوم الثاني موجود ، وعليه فمجموع اليوم الثاني والثالث ظرف للشكّ في حدوث كلّ من الحادثين ، فيجري استصحاب عدم كلّ من الحادثين إلى يوم الثالث الذي هو زمان العلم بوجودهما ، فإن كان الأثر مترتباً على عدم كلّ من الحادثين في زمان وجود الآخر ، فالاستصحابان يسقطان بالمعارضة لعدم إمكان جعل كليهما مع العلم بكذب أحدهما ، فالمانع حينئذٍ هو التعارض لا عدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وإن كان الأثر مترتباً على خصوص عدم أحدهما في زمان وجود الآخر ، فالاستصحاب جارٍ فيه بلا مانع .

والحاصل: أنّ عدم جريان الاستصحاب في الحادثين اللذين لم يعلم بتقدّم أحدهما على الآخر ، ليس لأجل عدم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، بل أمّا لعدم الحالة السابقة إن كان الزمان في كلّ منهما قيداً للآخر ، وأمّا للتعارض إن كان ظرفاً لهما .

وذكر السيّد أبو الحسن الإصفهانيّ في توضيحه^(١) : « وتوضيح ذلك يتوقّف على تمهيد مقدّمة ، وهي أنّ المعتبر عنده في الاستصحاب أن يكون زمان الشكّ متصلاً بزمان اليقين ليكون رفع اليقين به انتفاضاً له بالشكّ ، ومع عدم اتصال زمانيهما لم يكن رفع اليد عن اليقين نقضاً له بالشكّ لكونه أجنبياً عن هذا الشكّ ، وعلى هذا فلو علم بانفصال زمانيهما لم يجر الاستصحاب لفقدان شرطه ، كما أنّه لا إشكال في إجرائه فيما إذا أحرز الاتصال ، وأمّا إذا كان مشكوكاً فالحقّ أنّه لا يجري أيضاً ؛ لعدم إحراز شرطه ، فيكون المورد مع الشكّ في الاتصال ممّا يشكّ في صدق

(١) منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول : ١٦١ .

« لَا تَنْقُضْ » عليه ، فيكون كالشبهة المصداقية التي لا يجوز فيها التمسك بعموم العام .

إذا عرفت ذلك فما نحن فيه من هذا القبيل ؛ لأنه إذا فرض وقوع موت زيد في آن وهو يوم الاثنين ، وشك في وقوع موت عمرو في أن قبله وهو يوم الأحد ، أو في آن بعده ، وهو يوم الثلاثاء ، فالآن المشكوك الذي يشك في وقوع موت عمرو فيه وهو يوم الاثنين ليس محرزاً اتصالة بأن اليقين بعدمه ، وهو يوم السبت وذلك لاحتمال وقوع موته في يوم الأحد ، ومع قيام هذا الاحتمال لا يكون زمان الشك وهو يوم الاثنين محرزاً اتصالة بزمان اليقين ، فيصير شمول النهي بحرمة النقض مشكوكاً فيه لكونه من قبيل الشبهة المصداقية^(١) .

وذكر السيد الروحاني في الزبدة^(٢) : إننا نفرض ثلاث ساعات : الأولى عدم كليهما متيقن ، الثانية : القطع بوجود أحدهما ، الثالثة : اليقين بالآخر ، ولا يعلم المتقدم والمتأخر ، فإذا كان الأثر لعدم أحدهما للثالثة جرى ، وإذا كان الأثر لعدم أحدهما في زمان وجود الآخر لم يمكن جريان الاستصحاب ؛ لأن الحادث الآخر لو حدث في الثانية كان شكّه متصلاً بيقينه ، ولو حدث في الثالثة انفصل زمان الشك في عدم عن اليقين به ؛ لوجوده في الثانية ، وحيث لم يحرز ذلك فلا اتصال مشكوك ، مثلاً : لو علم في الساعة الأولى بعدم موت المورث وعدم إسلام الوارث ، وفي الثانية حدث أحدهما ، أو في الثالثة حدث الآخر ، وشك في تقدم الإسلام على الموت ، وحيث أن الأثر لا يكون مترتباً على عدم الموت للثالثة ، ولا على الإسلام إليها ، بل على إسلام الوارث قبل الموت أو الموت قبل الإسلام ، فاستصحاب كل منهما لا يجري لعدم إحراز الاتصال .

(١) منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول : ١٦١ .

(٢) زبدة الأصول : ٥ : ٥١٩ .

وأجاب: الشكّ واليقين من الصفات الوجدانيّة التعبديّة، ولا شكّ أنّه في الاثنين يشكّ في التقدّم والتأخّر لكلّ من راجع نفسه وهو الشكّ متّصل بزمان اليقين بالعدم أي السبب، ولا انفصال فيها، وكلّ ما ذكره الكفاية من توجيهات لا أساس لها. وذكرنا في محلّه: أنّه لا يشترط تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ في جريان الاستصحاب، بل يكفي في جريانه حصول اليقين والشكّ في زمان جريان الاستصحاب.

موارد تعاقب الحادثين

وموضوع البحث الحالتان المتضادّتان اللتان تعرضان على شخص واحد في زمانين، كالطهارة والحدث، والطهارة والنجاسة. والمثال المعروف لهذا الموضوع: إذا علم المكلف بحدوث طهارة له كالوضوء، وحدث صدرت منه في ساعتين، ولم يعلم المتقدّم والمتأخّر، ويشكّ في الساعة الثالثة في حالته الفعلية أنّها الطهارة أو الحدث؛ وذلك لأنّه لو حصلت الطهارة في الساعة الأولى فقد انتقض بالحدث الصادر منه في الثانية، فالحالة الفعلية هي الحدث، وأمّا لو تحقّق الحدث في الأولى فالحالة الفعلية هي الطهارة لارتفاع الحدث بالطهارة أو الوضوء في الثانية.

ويفترق هذا البحث عن البحث السابق بفوارق:

١ - أنّه في مورد تعاقب الحادثين لا يتصوّر التقارن زماناً، بل لا بدّ أن يكونا في زمانين، لذلك سمّي بـ (التعاقب) لأجل تضادّهما، بينما في البحث السابق فيمكن التقارن في الحادثين، بأن يحدث موت الوالد وإسلام الولد في زمان واحد لعدم تضادّهما.

٢ - أنّ الحادثين إنّما يعرضان في محلّ واحد، كالوضوء والحدث يعرضان على شخص واحد، بينما في الحادثين في الموضوع السابق فإنّهما يعرضان على محلّين

أو شخصين ، كالموت للوالد والإسلام للولد .

٣ - أن الاستصحاب في الحادثين في الموضوع السابق عدمي بمعنى استصحاب عدم أحدهما إلى زمان حدوث الآخر ، بينما في موردنا فالاستصحاب وجودي ، أي استصحاب وجود أحدهما ، كالطهارة إلى زمان خاص ، أي إلى زمان الحدث ، وبالعكس .

٤ - أن الموضوع في هذا البحث بسيط ، وهو أحد الحادثين الطهارة أو الحدث ، وليس مركباً كما في البحث السابق ، وإنما كان بسيطاً واحداً لتضاد الحادثين ، فلا معنى لأخذ الموضوع مركباً منهما ؛ إذ لا يتركب الموضوع من الضدين ، فإن الموضوع لا يمكن أن يتركب من الطهارة والحدث ، وأما في المسألة السابقة فيمكن أن يتركب الموضوع من إسلام الابن وموت الوالد .

وذهب صاحب الكفاية لعدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ^(١) ، إذا كان كلا الحادثين مجهولاً من حيث التاريخ في حدوثه ، وأما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهولاً ، فذهب لعدم جريان الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ ؛ لما ذكره في المسألة السابقة من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، وإن كان فرق بين المسألتين .

ولكن الإشكال على الكفاية واحد في المسألتين ، فإنه يعتبر في الاستصحاب اليقين السابق والشك اللاحق وتحققهما في زمان إجراء الاستصحاب ، ولا شك في أنه في الساعة الثالثة - زمان إجراء الاستصحاب - يوجد يقين بحصول الحدث وشك في بقائه ، فيستصحب ، وكذلك اليقين بحصول الطهارة وشك في بقائها ، فتستصحب ، ويتعارضان حتى بالنسبة لمعلوم التاريخ ، فإنه وإن كان معلوماً بالنسبة لعمود الزمان ، ولكنه مشكوك بالنسبة للحدث الآخر ، وما نريد التعرف عليه

(١) انظر كفاية الأصول (طبع آل البيت) : ٤٢١ و ٤٢٢ .

هو نسبته للحادث الآخر تقدّمًا وتأخراً، وهو مشكوك، فيمكن أن يجري فيه الاستصحاب.

فالحقّ ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله، كما وضّحنا هذه الفكرة من جريان الاستصحاب في كلا الحادّين في مجهولي التاريخ ومعلوميّة أحدهما؛ لأنّ المعبر في جريان الاستصحاب وجود اليقين بالحادث والشكّ في البقاء في زمان إجراء الاستصحاب، ولا يشكّ بوجودهما فعلاً بالنسبة لكلا الحادّين؛ لأنّه لا شكّ في وجود اليقين بالطهارة والشكّ في بقائه، كما لا شكّ في وجود اليقين بالحادث والشكّ في بقائه وجداناً وفعلاً، فأركان الاستصحاب متوفّرة في كليهما ولا يضرّ عدم معرفة النفس بزمان اليقين بالحدوث تفصيلاً، بل يكفي اليقين بأصل وجود الحادث، وهو حاصل والشكّ في بقائه، فيجري الاستصحاب في كليهما: استصحاب الطهارة لما بعد الحدث، واستصحاب الحدث لما بعد الطهارة ويتعارضان.

وكما يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ يجري في المجهول والمعلوم أيضاً؛ لأنّ المعلوم في نفسه بالنسبة لعمود الزمان، ولكنّه مشكوك بالنسبة للحادث الآخر من حيث التقدّم والتأخّر، فيجري الاستصحاب فيهما: المجهول والمعلوم، ويتعارضان ويتساقطان.

ثمّ إنّ بعد تعارض الأصلين الجارين فيهما وتساقطهما، ما الحكم؟

١ - قد يقال: يرجع لاستصحاب نفس الحالة السابقة على الحالّتين لو كانت معلومة.

وفيه: أنّ الحالة السابقة مرتفعة قطعاً للعلم بحدوث ضدها.

٢ - وقد يقال: إنّ حيث يعلم بحدوث ضدّ الحالة السابقة ويشكّ في ارتفاعه فيستصحب، وكما ذكر السيّد الخوئي رحمته الله في توضيحه: فيقطع بارتفاع الحالة السابقة

بوجود ما هو ضدها قطعاً، والشك في ارتفاعه لاحتمال وجوده بعد وجود الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فيشك في بقاء هذا الضد الذي قطع بحدوثه فيستصحب.

ولكن يشكل عليه: كما أن ضد الحالة السابقة وجد قطعاً وهو مشكوك الارتفاع كذلك الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فإنه أيضاً قطعي الحدوث ومشكوك الارتفاع فيستصحب ويقع التعارض بينهما ويتساقتان.

وكما ذكر السيد الخوئي رحمته الله: «وبما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره المحقق في المعتبر من الرجوع إلى ضد الحالة السابقة في المقام، لليقين بانتقاضه بدهاء أن تلك الحالة بشخصها وإن كانت زائلة قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءها بسبب آخر كما هو واضح، فلا وجه للرجوع إلى ضده» ^(١).

٣ - وبعد سقوط الاستصحابين بالمعارضة لعدم إمكان التعبد بالمتضادين الالتزام بالطهارة والحديث في آن واحد، فلا بد من الرجوع لأصل آخر من الاشتغال أو البراءة، وهو يختلف باختلاف الموارد.

ففي مورد الطهارة الحديثة فتختلف مواردنا، ففيما إذا كان الشك في التكليف فالمرجع البراءة، كحرمة مس المصحف، فتجري البراءة عن الحرمة، وفيما إذا كان التكليف محرراً أو الشك في سقوطه، فالمرجع الاشتغال، ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني لكون الاشتغال يقينياً، وكذا إذا علمنا بوجود الجنابة والغسل، وشكنا في المتقدم منهما، فبالنسبة للصلاة يكون مورد قاعدة الاشتغال، وبالنسبة للمكث في المسجد يكون مورد البراءة، ففي كل مورد علم بتوجه التكليف وشك في مقام الامتنال فهو مورد الاشتغال، وكل مورد شك في أصل التكليف فهو مورد البراءة.

هذا كلّ في الطهارة الحديثية ، وأمّا في الطهارة الخبيثة وما قابلها فلا إشكال أنّه بعد تساقط الاستصحاب فيهما للمعارضة فالمرجع قاعدة الطهارة ، فإذا علمنا بطهارة ماء ونجاسته وشككنا في المتقدّم والمتأخّر منهما فبعد تساقط الاستصحابين نرجع لأصالة الطهارة ، فترتّب جميع آثار الطهارة بالتعبّد الشرعيّ .

الحادثان إذا كان مجهولي التاريخ : مثل إسلام الولد وموت الوالد ، إذا كانا مجهولي التاريخ ولا يعلم المتقدّم والمتأخّر منهما .

ومثّل للمسألة في صلاة المسافر ، إذا قصد الإقامة عشرة أيّام في بلد ، وبعد قصد الإقامة علم بتحقّق حادثين : أحدهما الصلاة تماماً رباعية ، والآخر العدول عن قصد الإقامة ، ولكن لا يعلم المتقدّم والمتأخّر منهما ، فإذا كانت الصلاة متقدّمة فلا يؤثر العدول المتأخّر بعد الصلاة التامة ؛ لأنّه بعد الصلاة رباعية ، فيجب أن يصليّ الصلوات اللاحقة تامة حتّى لو عدل عن الإقامة بعدها ، ما إذا لم يخرج من البلد ، وأمّا إذا كان العدول متقدّماً فلا يؤثر الصلاة التامة لاحقاً ؛ لأنّه عدل قبل صلاة الرباعية ، فإذا افترضنا أنّ المسافر في بلد أوّل الزوال وعزم على الإقامة فيه ، ثمّ علم في الساعتين بعد الزوال بتحقّق الصلاة التامة والعدول وشكّ في المتقدّم ، ولا يعلم أنّه صلى تماماً في الساعة الأولى ، وعدل في الساعة الثانية ، أو بالعكس .

وفي مثال الإسلام والموت لا يعلم أنّ إسلام الولد قبل موت الوالد فيرث الولد منه ؛ لأنّ الوالد مات والولد مسلم ، أو أنّ موت الوالد قبل إسلام الولد فلا يرث ؛ لأنّه أسلم بعد الموت .

والقاعدة في هذه الموارد مجهولي التاريخ والشكّ في المتقدّم منهما :

إذا كان يوجد دليل لفظي يبيّن حكم المسألة أخذ به .

وإن لم يوجد دليل لفظي فيؤخذ بالأصل العمليّ ، وبما أنّ الحادثين مسبوқан بالعدم فيجري استصحابان عدميّان : أحدهما استصحاب عدم إسلام الولد إلى

بعد موت الوالد فلا يرث الولد، واستصحاب عدم موت الوالد إلى ما بعد إسلام الولد فيرثه.

وفي مسألة صلاة المسافر يجري استصحاب عدم الصلاة التامة إلى ما بعد العدول، فلا يتم في الصلوات اللاحقة؛ لأن العدول قبل الصلاة التامة، واستصحاب عدم العدول إلى ما بعد الصلاة التامة فيتم في اللاحقة وعدم تأثير العدول.

المشهور قال: يتعارض الأصلان أو الاستصحابان، ويتساقطان، وترجع بعد سقوطهما لأصل عملي آخر، وهو في مسألة الصلاة، كما ذهب إليه بعض هو الاشتغال؛ لأنه يعلم إجمالاً أما بوجوب القصر في هذه الحالة أو التمام، فيجب الجمع بينهما ما دام في البلد لم يخرج منه ناوياً للسفر الشرعي.

ولكن في بعض الموارد قد لا يجري الاستصحابان، بل يجري أحدهما، أما الآخر فهو لا يجري لأحد الموانع، أما عدم الحالة السابقة أو الأصل المثبت.

ففي مثال صلاة المسافر: ذهب السيد الخوئي رحمته الله في المستند^(١): يجري استصحاب عدم العدول عن نية الإقامة لزمان الإتيان بالصلاة التامة، فيتحقق موضوع التمام؛ لأن موضوعه مركب من جزئين: عدم العدول، والصلاة التامة حين قصد الإقامة، وعدم العدول يحرز بالأصل، والصلاة التامة تحرز بالوجدان، والموضوع ذات الجزئين بلا قيد آخر، وقد أحرز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل. وأما الأصل الآخر واستصحاب عدم وقوع الصلاة حال العزم على الإقامة لزمان العدول لا يجري؛ لأنه ثبت إذ لا يثبت وقوع الصلاة التامة بعد العدول إلا بالأصل المثبت.

وأما السيد الحكيم رحمته الله في المستمسك: ذهب إلى أن الاستصحابين يسقطان

(١) انظر تعليقات مبسطة على العروة الوثقى: ٤: ٤٥٦.

للمعارضة ، كما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته ، أو لأجل عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، كما ذكره صاحب الكفاية ، وبعد سقوطهما يرجع للأصل الحكمي ، وهو استصحاب وجوب التمام ، أو لأصالة الصحة ، وحمل فعل المؤمن على الصحة وأن صلاته تماماً كانت على وجه صحيح شرعي وهو الاستناد لقصد الإقامة .

وعلى كلا الرأيين في مسألة صلاة المسافر ، يصلي الصلوات اللاحقة تماماً لتحقق موضوع التمامية فيها ، وهو إحراز الصلاة التامة في حال عدم العدول عن نية الإقامة ، بينما استصحاب عدم الصلاة التامة لها بعد العدول لا يجري .

بينما يظهر من العروة وبعض الأعلام القصر في الصلوات اللاحقة ، ولعله لأجل أن موضوع التمام ليس ذات الجزئين ، بل بانضمام قيد ثالث ، وهو قيد الانضمام والتقييد ، أي الصلاة تمام في حال العزم على الإقامة ومقيداً بها ، لا ذات عدم العدول وذات الصلاة ، ليحز بالاستصحاب والوجدان ، وهذا الموضوع المقيد لا يثبت لا بالوجدان ولا بالأصل ؛ لأنه أما أنه ليس له حالة سابقة ليستصحب ، أو لم يكن موجوداً سابقاً ليتيقن به سابقاً ليستصحب ، أو أن إثباته باستصحاب ذات الجزئين من الأصل المثبت ؛ لأنه لازم عقلي لإحراز ذات الجزئين ، والاستصحاب لا يثبت لوازمه العقلية ، والتمام في الصلوات اللاحقة متوقف على إحراز موضوعه ، وإلا إذا لم يثبت الموضوع ، فالقاعدة تقتضي القصر لكل مسافر .

هذه خلاصة أقوال الأعلام ، ونذكر بعض هذه الأقوال في صلاة المسافر :

مسألة ٣١ من العروة : « إذا علم بعد نية الإقامة بصلاة أربع ركعات والعدول عن الإقامة ، ولكن شك في المتقدم منهما بعد الجهل بتاريخهما ، رجع إلى القصر مع البناء على صحة الصلاة ؛ لأن الشرط في البقاء على التمام وقوع الصلاة ، كما في حال العزم على الإقامة وهو مشكوك » ^(١) .

ودليل العروة على رأيه كما ذكره الأعلام: أما صحّة الصلاة التي صلّاها، فلقاعدة الفراغ، وأما القصر في الصلوات اللاحقة؛ لأنّ الشرط للتمام فيها، وقوع الصلاة تماماً حال العزم على الإقامة، وهو مشكوك والأصل العدم.

قال السيّد الخوئي رحمته الله في المستند: «والصحيح في المقام أن يقال: إنّ العدول والصلاة تماماً حادثان كلّ منهما مسبوق بالعدم، ويشكّ في التقدّم والتأخّر»^(١).

فإن قلنا: إنّ استصحاب عدم كلّ منهما لزمان الآخر يجري ويسقط الاستصحابان بالمعارضة، كما عليه القوم في باب الحادثين المتعاقبين، لم يكن مناص من إعادة الظهر قصراً، والجمع بين القصر والتمام في العصر وفي بقيّة الصلوات الآتية قضاء لقاعدة الاشتغال؛ لأنّه لا سبيل لإحراز موضوع القصر والتمام بأصل أو غيره، وعدم جواز الرجوع لقاعدة الفراغ من أجل الابتلاء بالمعارض.

وأما إذا بنينا على عدم المعارضة في أمثال المقام كما لا يبعد، على ما أشرنا إليه في بحث الخيارات من المكاسب، وأنّ الجاري فيما نحن فيه هو خصوص أصالة عدم العدول لزمان الإتيان بالصلاة التامة دون العكس، بقي على التمام في الصلوات الآتية وبنى على صحّة السابقة.

توضيحه: أنّ موضوع الحكم بالبقاء على التمام كما يستفاد من صدر صحيحة أبي ولاد (كونه ناوياً للإقامة وإتيانه بصلاة تامة) فهو مركّب من ذات هذين الجزئين، أيّ الإتيان بالصلاة في زمان يكون ناوياً للإقامة في ذلك الزمان من غير دخل شيء آخر وراء ذلك من وصف الاقتران والاجتماع أو الانضمام ونحوها من العناوين البسيطة، وأحد الجزئين محرز بالوجدان وهو الإتيان بالصلاة التامة، فإذا أجرينا أصالة عدم العدول عن نيّة الإقامة لزمان الإتيان بالصلاة، فقد أحرزنا جزئي الموضوع بضمّ الوجدان للأصل، ونتيجته الحكم بالبقاء على التمام، وبصحّة الصلاة

السابقة من غير حاجة لقاعدة الفراغ.

ولا يعارض الأصل المزبور بأصالة عدم وقوع الصلاة تماماً حال العزم على الإقامة، أي إلى زمان العدول، كما ذكر في المتن؛ لعدم ترتّب الأثر؛ إذ لا يثبت بها وقوع هذه الصلاة بعد العدول إلا على القول بالأصل المثبت.

هناك فرق بين المسألتين:

ففي مسألة تأخّر الحادث زمان اليقين بعدمهما: الموت والإسلام، متيقّن وهو يوم السبت، وزمان الشكّ بالتقدّم والتأخّر هو يوم الاثنين؛ لأنّه كما ذكرنا زمان العلم بحدوثهما، ولكن لا يحرز اتّصال زمان الشكّ وهو يوم الاثنين بزمان اليقين بعدمهما؛ لأنّه لو أردنا استصحاب عدم الإسلام من السبت إلى الاثنين، فهذا غير محرز، لاحتمال حدوث الإسلام الأحد، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ وهو الاثنين بزمان اليقين بالعدم وهو السبت، وإحراز اتّصال شرط في جريان الاستصحاب عند صاحب الكفاية، وبما أنّ الاستصحاب في هذه المسألة عدمي، والمتيقّن المستصحب هو عدمي، أي عدم الموت أو الإسلام.

بينما في مسألة التعاقب، فإنّ الاستصحاب وجودي، أي ما نريد استصحابه هو وجود الطهارة إلى ما بعد الحدث، أو وجود الحدث إلى ما بعد الطهارة، فالساعة الأولى نتيقّن بحدوث أحدهما: الطهارة أو الحدث إجمالاً على التعيين، وفي الثانية نتيقّن بحدوث الآخر إجمالاً، وفي الساعة الثالثة نتيقّن بحدوثهما معاً، وهو زمان الشكّ، كما ذكرنا؛ لأنّه زمان اليقين بحدوثهما، فزمان الشكّ معلوم وهو الساعة الثالثة، ولكن زمان اليقين بوجود كلّ منهما تفصيلاً غير معلوم لنستصحبه؛ لأنّ وجود الحدث إذا أردنا استصحابه لزمان الشكّ فربّما حصلت الطهارة بعده، وكذلك بالنسبة للطهارة، لذلك فإنّه لا يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

إذن فعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين غير متوفّر في كليهما، ولكن مع الفرق بينهما، كما ذكرنا أنّه في المسألة الأولى زمان اليقين بالعدم متيقّن،

ولكن زمان الشك غير محرز، بينما بالعكس في مسألة التعاقب، لذلك لا يجري الاستصحاب في كليهما لأجل عدم توفر شرطه وهو إحراز الاتصال.

الاستصحاب في الموضوعات المركّبة

المستصحب قد يكون أمراً واحداً بسيطاً لا يتركّب من جزئين ، ومثاله :
استصحاب عدالة زيد ، فإنّ العدالة شيء واحد ، وقد يكون مركّباً ، مثل انفعال
الماء بالنجاسة ، فإنّ موضوعه مركّب من ملاقة النجاسة وعدم كونه كراً .

أمّا البسيط : فلا شكّ في استصحاب العدالة لو كانت لها حالة متيقّنة سابقة .

وأما المركّب : فوقع كلام بين العلماء لو كان ماء وأصابته نجاسة ، وشككنا في
كركّيته ، فهل يمكن استصحاب عدم كركّيته ويضمّ للواجدان وهو الإصابة ويتمّ
الموضوع ؟ ولهذا القسم حالتان :

الحالة الأولى : أن يكون الموضوع للحكم عنوان انتزاعي ، وهو تقيد الملاقة
بعدم الكركّية ، أو عنوان (اقتران الجزئين) أو عنوان (مجموع الجزئين) ، لا أنّ
الموضوع ذات الجزئين الملاقة وعدم الكركّية ، وفي هذه الحالة لا يجري
الاستصحاب - أي : استصحاب عدم الكركّية - وذلك لا يكفي إثبات عدم الكركّية
وضمّه للملاقة ؛ لأنّه لا يثبت عنوان التقيد أو الاقتران أو المجموع الذي هو
الموضوع ، وأما إثبات حقيقة استصحاب عدم الكركّية فهو من الأصل المثبت ،
والملازمة العقلية ؛ إذ لا يوجد دليل على أنّ الماء لو لم يكن كراً ولاقته نجاسة
بالوجدان ، فقد تحقّق عنوان التقيد إلّا بالملازمة العقلية .

نعم ، يجري استصحاب عدم التقيد ؛ لأنّ التقيد ليس له حالة سابقة فيستصحب
عدم التقيد أو الاقتران .

الحالة الثانية: أن يكون الموضوع للحكم ذات الأجزاء ، وهي محلّ الكلام بين الأصوليين ، والمعروف جريان الاستصحاب في الجزء المشكوك كعدم الكثرة ، وتوفّر أركان الاستصحاب من اليقين السابق ، ويضمّ للجزء الآخر وهي الملاقة للنجاسة ، ويترتب الحكم وهو الانفعال .

ولا مانع من جريان الاستصحاب ؛ لأنّ شرط جريانه في مورد كونه ذا أثر ، ويوجب تنجيز الحكم واستصحاب عدم الكثرة قابل لتنجيز وجوب الاجتناب عن الماء إذا كانت الملاقة محرزة بالوجدان .

ولكن يبقى السؤال : ما هو المعيار الذي يكشف به ترتّب الحكم على ذات الأجزاء ، أو على العنوان الانتزاعي ؟ وهذا له ثلاث صور من حيث اختلاف الموضوع للحكم :

الصورة الأولى : أن يكون الموضوع مركّباً من العرض ومحله ، كما لو رتب وجوب الإكرام على الإنسان العالم ، والعالمية عرض والإنسان محله ، وفي هذه الصورة لا يكون الحكم مرتّباً على ذات الأجزاء ، وكان عادلاً سابقاً ، ويشكّ في عدالته الآن ، فلا يجري الاستصحاب في ذات العدالة بأن نقول إنّ العدالة كانت ثابتة سابقاً فنستصحبها ، كان هذا الاستصحاب يثبت بقاء ذات العدالة ، ولا يثبت أنّ الإنسان -كزبد مثلاً- متّصف به ، إلّا من باب الملازمة العقلية ؛ إذ لا يوجد دليل يدلّ على أنّ العدالة لو كانت باقية فهذا الإنسان متّصف بها .

وإنّما يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الاتّصاف والتقيّد ، فنقول : إنّ زيداً -مثلاً- كان متّصفاً بالعدالة سابقاً ، فإذا شكّ في بقاء اتّصافه بها فيستصحب بقاء اتّصافه وتقيّده بالعدالة .

الصورة الثانية : أن يكون الموضوع مركّباً من عدم العرض ومحله ، كما لو قلنا إنّ موضوع التحيّض للخمسين هو المرأة المتّصفة بعدم القرشية ، فالمرأة محلّ ،

والقرشية عرض ، وعدم العرض عدم القرشية ، وهنا فكرتان :

الفكرة الأولى : تارة يلحظ عدم وصفاً للحمل ، مثل المرأة المتصفة بعدم القرشية يسمى عدم النعتي ، وأخرى لا يلحظ وصفاً لمحلّه ، بل يلحظ بنفسه ، كما لو لوحظ ذات عدم القرشية ، ويسمى عدم المحمولي .

الفكرة الثانية : عدم الأزلي أي عدم الثابت في القديم حينما كان الله ولم يكن شيء ، فقبل أن تولد المرأة القرشية لم تكن ذاتها ولم تكن قرشية ، كلاهما معدومان . عدم المحمولي عدم أزلي ؛ لأن عدم كل شيء ثابتة من الأزل ، وأمّا عدم النعتي فليس عدماً أزلياً ؛ إذ أنه لا بد من وجود امرأة متصفة بالقرشية ، ولم تكن امرأة في الأزل .

وفي الصورة الثانية يكون الحكم مترتباً على عنوان التقيد ، أي المرأة المتصفة بعدم القرشية لا على ذات المرأة وعدم القرشية ، فلا يجري الاستصحاب في عدم المحمولي - أي : ذات عدم القرشية - إذ لا يترتب عليه الحكم أو الأثر ، وكذا لا يجري في عدم النعتي ؛ إذ ليست له حالة سابقة ؛ لعدم وجود المرأة قبل وجودها ، أمّا بعد وجودها فلا نجمم بأنصافها بعدم القرشية ؛ إذ ربّما ولدت قرشية ، فلا توجد حالة متيقنة سابقة للاتصاف . فالعدم المحمولي وإن كان متيقن الثبوت سابقاً ، ولكن استصحابه لا يجري لعدم الأثر ، والعدم النعتي وإن ترتب عليه الأثر ، ولكن ليست له حالة سابقة متيقنة ليستصحب .

ربّما يقال : يمكن إجراء استصحاب عدم المحمولي لإثبات عدم النعتي ، فنستصحب عدم القرشية الثابت أزلاً ، ولازمه اتصاف المرأة بعدم القرشية وهو عدم نعتي .

فإنه يقال : هذا من الأصل المثبت والملازمة العقلية ؛ إذ لا يوجد دليل أنه لو كان عدم القرشية الثابت قبل ولادة المرأة مستمراً بعد ولادتها أيضاً ، فهي متصفة بعدم القرشية .

ولكن يمكن جريان الاستصحاب في العدم النعتي إذا كانت له حالة سابقة، كما لو كان إنسان متصفاً بعدم الفسق سابقاً، وشككنا بعد ذلك بفسقه، فيستصحب العدم النعتي، وأما استصحاب المرأة متصفاً بعدم القرشية لا يجري؛ لأن القرشية من الأوصاف التي لا تقبل التغير والتبدل، فهي إن ثبتت فهي ثابتة من حين الولادة وإلى الأبد، وكذلك عدمها، بخلاف الفسق وعدمه، فإنه قابل للتغير والتبدل وليس من الأوصاف الثابتة المستمرة من حين الولادة بل من الممكن أن يولد الإنسان ثم يتصف بعد ذلك بالفسق أو بعدمه، أو بالعدالة أو بعدمها خلال حياته.

الحالة الثالثة: أن يكون الموضوع مركباً من عرضين ثابتين لمحل واحد أو لمحلين.

مثال الأول: موضوع وجوب التقليد هو الاجتهاد والعدالة وهما عرضا لمحل واحد وهو المرجع.

مثال الثاني: الحكم بإرث الولد من والده بشرط موت الوالد، وكون الولد مسلماً حين موت الوالد، فموضوع الحكم بالإرث مركب من موت الوالد وإسلام الولد والموت عرض ومحلّه الوالد، والإسلام عرض ومحلّه الولد، فالموت والإسلام عرضان في محلين.

وفي هذه الحالة لا يكون الحكم مرتباً على العنوان الانتزاعي والاتصاف، بل على ذات الاجتهاد والعدالة، وإنما في الحالة الأولى والثانية كان الموضوع عنواناً انتزاعياً؛ لأنه مركب من عرض ومحل، فلا بد من أخذه بنحو الاتصاف، وأما في الثالثة فليس أحدهما محلاً للآخر ليؤخذ بنحو الاتصاف والعرضية فنجري الاستصحاب في ذات العدالة والاجتهاد يثبت به استمرارها في إنسان فيترتب عليه حكمه، وهو جواز التقليد، ولا حاجة معه للاتصاف أي اتصاف العدالة بالاجتهاد. وهذا ما ذكره المحقق النائي رحمه الله.

وأما متى يصدق اليقين السابق والشك اللاحق ، فإنَّ عدم الكَرَيَّة الذي يراد استصحابه له حالتان :

الأولى : أن لا يعلم بارتفاع عدم الكَرَيَّة وتبدُّله للكَرَيَّة ، بل يحتمل بقاءه على عدم الكَرَيَّة حتَّى الآن ، ولا إشكال في جريان استصحاب عدم الكَرَيَّة لوجود اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة لعدم الكَرَيَّة ، حيث كان يتيقَّن به ويشكُّ في تبدُّله ، فنستصحب عدم الكَرَيَّة ونحكم بنجاسته .

الثانية : أن يعلم بارتفاع العدم وتبدُّله للكَرَيَّة ، ولكن يشكُّ أنَّ تبدُّله للكَرَيَّة قد حصل بعد الملاقاة ، فالماء نجس الآن ، أو قبل الملاقاة فهو طاهر ؛ لأنَّه لا قى الماء وهو كَر .

وربَّما يقال : لا يصدق الشكُّ في البقاء ليجري الاستصحاب ؛ للعلم جزماً بكونه كَرّاً ، فكيف يستصحب عدم كَرَيَّته .

ولكنَّ الجواب الذي أجاب به العلماء بحقَّ : أنَّ العلم بكَرَيَّته وعدم الشكِّ ، إنَّما هو في عمود الزمان ولحاظه في نفسه ، وأما لو لوحظ بالنسبة وبالقياس للملاقاة فهو مشكوك البقاء ؛ لأنَّه يشكُّ في بقاءه على عدم الكَرَيَّة له من الملاقاة ، وهذا يبرِّر جريان الاستصحاب والمفروض أنَّه موضوع الحكم بالنجاسة ليس بقاءه على عدم الكَرَيَّة في عمود الزمان ، بل بالعلم ببقاء الماء على عدم الكَرَيَّة لزمان الملاقاة وهو مشكوك .

وفي الحالة الثانية ، ومن حيث الجهل بزمان الحادثين ، ثلاث صور وقعت في كلام العلماء ؛ لأنَّه لا بدَّ من جهل في أحدهما الكَرَيَّة أو الملاقاة ليأتي الشكُّ ، وأما لو علم تاريخهما جزماً على التعيين فلا شكَّ ليجري الاستصحاب :

١ - أن يكون تاريخ كليهما - زمان الملاقاة والتبدُّل للكَرَيَّة - مجهولاً .

٢ - أن يكون زمان التبدُّل للكَرَيَّة مجهولاً وزمان الملاقاة معلوماً .

٣ - العكس ، زمان الملاقة مجهول ، وزمان التبدل معلوم .

والأقوال في الصور الثلاثة ثلاثة:

١ - ما ذهب إليه الشيخ في الرسائل والسيد الخوئي رحمتهما وجماعة لجريان الاستصحاب في عدم الكثرة في الصور الثلاث ، ولكن قد يجري الاستصحاب أيضاً في الطرف الآخر لو كان له أثر ، ويتساقطان للتعارض وليس معنى سقوطهما للتعارض جريانهما ثم تعارضهما ثم تساقطهما ؛ لأنه لا معنى له ؛ لأن التعبد بجريان ما يلزم سقوطه لغو ، وإنما المراد أنه لا يجري الاستصحاب في نفسه لأجل المعارضة ولا يشمل دليل التعبد .

٢ - ما ذهب إليه جماعة ، جريان الاستصحاب في الصورة الأولى والثانية دون الثالثة .

٣ - ما ذهب إليه الكفاية من عدم جريان استصحاب الكثرة في الأولى والثالثة ، وجريانه في الثانية .

وأما الأدلة على الأقول :

أما دليل القول الأول : هو ما ذكرناه أن عدم الكثرة وإن كان معلوماً في زمانه بحسب عمود الزمان ولا شك فيه ، ولكنه مجهول ومشكوك بالقياس وبالنسبة للآخر ، أي الملاقة .

وأشكل السيد الصدر على هذا القول : بأنه يصح في صورتين الأولى والثانية ويجري في الثالثة ، أي مع العلم بزمان التبدل للكثرة والجهل بزمان الملاقة ؛ لأنه يلزم منه الأصل المثبت ؛ لأن موضوع الأثر والنجاسة ليس مجرد عدم الكثرة ، بل (عدم الكثرة في زمان الملاقة) واستصحاب عدم الكثرة لا يثبت عدمها في زمان الملاقة ، مع الجهل بزمان الملاقة ، إلا بالأصل المثبت .

ثم اختار رأي الكفاية من عدم جريان الاستصحاب في الأولى والثالثة وجريانه

في الثانية، ولكن بدليل يختلف عن دليل الكفاية، وأنه من باب احتمال كونه نقضاً لليقين بالمتيقن، فيكون من الشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب، بينما دليل الكفاية عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

أما دليله: لأنه مع احتمال كون زمان الملاقاة بعد التبدل للكرية فيحتمل كون نقض اليقين بعدم الكرية باليقين بالكرية، ولا نتيقن كونه من باب نقض اليقين بالشك.

لأننا نفترض أن التبدل للكرية هو زوال الشمس الظهر، وتاريخ وزمان الملاقاة مجهول، فلا يعلم أنه في الزوال أو قبله أو بعده، وفي موردنا أنه على تقدير كون زمان الملاقاة الساعة العاشرة قبل الزوال يلزم نقض اليقين بالشك، ولكن ان كان بعد الظهر فيلزم نقض اليقين باليقين، وهذا الشك يمنع من التمسك بعموم الدليل؛ لأن شرط التمسك بعموم الدليل في مورد إحراز تحقق موضوعه وإلا كان من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز.

إذن فدليل السيد الصدر: بأن المورد لا يحزر كونه من موارد نقض اليقين بالشك، بل لعله من موارد نقض اليقين باليقين.

وأما دليل صاحب الكفاية رحمته، فإن المورد لا يحزر فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وذكر السيد الصدر أن له تفسيرين، ونكتفي بالتفسير الأول:

التفسير الأول: لو فرض اليقين بعدم كرية الماء قبل الظهر، وفرض وجود ساعتين بعد الظهر، يعلم في أحدهما بارتفاع عدم الكرية وتبديلها للكرية، وفي الثانية يعلم بحدوث الملاقاة دون أن يميز التقدم من التأخر، فهنا لو أردنا استصحاب عدم الكرية لزمان الشك وهو زمان الملاقاة، فإن كان زمن الملاقاة الذي هو زمن الشك هو الساعة الأولى فلازمه اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فيجري

الاستصحاب دون محذور، وإن كان هو الساعة الثانية فلا يمكن جريان الاستصحاب؛ لأنَّ لازم وقوع الملاقاة في الساعة الثانية أنَّ التبدُّل للكَرَّة حصل في الأولى، وبما أنَّ التبدُّل معلوم متيقَّن، فيلزم حصول فاصل بين زمان اليقين بعدم الكَرَّة وزمان الشكِّ في بقائه، باليقين بارتفاع عدم الكَرَّة في الساعة الأولى، ومعه لا يجري الاستصحاب؛ لأنَّ شرط جريانه إحراز عدم تخلُّل اليقين بانتقاض اليقين السابق، أمَّا مع احتمال تخلُّل اليقين بالانتقاض بين زمان اليقين وزمان الشكِّ فلا يجري.

وأشكل عليه السيّد الصدر بإشكالين خلاصتهما: أنَّه وإن كان في الواقع حدوث التبدُّل في الأولى والملاقاة في الثانية، ولكن بما أنَّ ذلك غير معلوم لنا، فالشكُّ باقٍ؛ إذ لعلَّ التبدُّل حصل في الثانية والملاقاة في الأولى، ولا اعتبار بالواقع، وإلّا لم يجز الاستصحاب حتّى في الصورة الثانية؛ إذ العلم بزمان الملاقاة والجهل بالتبدُّل؛ إذ لعلَّه قبل زمان الملاقاة أو بعده فيأتي نفس الإشكال، ولعلَّ هذا الإشكال يرجع لما أشكله السيّد الخوئي رحمته الله أنَّ العبرة في وجود الشكِّ واليقين في زمان إجراء الاستصحاب، ولا شكَّ بوجود اليقين بالحدوث والشكَّ بالبقاء وجداناً، ولا تتصوّر الشبهة المصداقيّة في الأمور النفسيّة والوجدانيّة.

التنبيه الحادي عشر :

استصحاب العدم الأزليّ

المثال الذي يذكر لهذا الموضوع : إذا شككنا أنّ هذه المرأة التي بلغت الخمسين قرشيّة أو ليست قرشيّة ، وخرج منها دم ، لا نعلم أنّه حيض أو لا ؟ فإذا كانت قرشيّة أثبتنا أحكام الحيض ، وإذا لم تكن قرشيّة أثبتنا أحكام عدم الحيض ، للدليل الخاصّ على هذا الفرق بين القرشيّة وغيرها ، فهذه المرأة قبل ولادتها لم تكن موجودة ، فلم تكن متّصفة بالقرشيّة ، ولكن لم يكن في السابق امرأة متّصفة بعدم القرشيّة وإنّما كان مجرد عدم القرشيّة ، وحول هذا المثال يدور الرأيان .

ذهب البعض إلى جريانه كصاحب الكفاية رحمته الله وتبعه جماعة منهم السيّد الخوئي رحمته الله ، وذهب المحقّق النائيني رحمته الله إلى عدم جريانه وتبعه جماعة .

ولأجل توضيحه نذكر بعض المقدّمات ، ذكرها الأعلام وخاصّة المحقّق النائيني رحمته الله .

المقدّمة الأولى

لو كان لدينا عامّ ، ثمّ ورد مخصّص متّصل أو منفصل له ، فإنّ المخصّص يوجب تعنون العامّ واتّصافه بخلاف عنوان المخصّص .

وإذا كان المخصّص عديميّاً فيوجب تعنون العامّ بعنوان وجوديّ ، كما لو قال : (أكرم العلماء) ، ثمّ قال : (لا تكرم العلماء غير العدول) ، فيصير عنوان العامّ

(العلماء العدول) ، فالعلماء متّصف بوصف وجودي .

وأما إذا كان المخصّص وجودياً فيوجب تعنون العام بعنوان عدمي ، كما لو قال :
(المرأة تحيض إلى خمسين سنة) (العام) (إلا أن تكون قرشيّة ، فإنّها تحيض إلى
ستين) (المخصّص) ، فيعنون موضوع العام (المرأة) بعنوان عدمي (عدم القرشيّة)
فيصير موضوع حكم العام (المرأة غير القرشيّة) أي المرأة المتّصفة والمعنونة
بعدم القرشيّة .

المقدمة الثانية

أنّ الوجود والعدم تارةً يلاحظان بالنسبة للموصوف والماهية نفسها ، فيقال :
الإنسان موجود أو معدوم ، والإنسان هو الماهية والموصوف ، ويعبر عنها بمفاد
كان التامة وليس التامة ، وكذلك يعبر عنها بالوجود المحمولي أو العدم المحمولي .
وأخرى يلاحظ الوجود والعدم بالنسبة للعرض أو الوصف من حيث عروضه
على معروضه وموضوعه ، كما يقال إنّ هذا الوصف كالعالم ثابت للإنسان أو غير
ثابت ، ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي أو مفاد كان أو ليس الناقصة .

وبعبارة أخرى : المحمولات على الموضوعات على قسمين :

الأول : المحمولات الأوليّة : وهي الوجود والعدم ، وهما يحملان على
الماهية ، ولا يعقل حملها على الموجود ؛ إذ لو حملنا (الوجود) على زيد الموجود
يلزم تحصيل الحاصل ، وإذا حملناه على المعدوم لزم اجتماع النقيضين .

الثاني : المحمولات الثانية : كالقيام والقعود والعلم والعدالة ، وهي جميع
الأوصاف العارضة على الوجودات غير الوجود والعدم ، ومنها الأحكام الشرعيّة ،
فهي تحمل إمّا على الموجود فعلاً كما في القضية الخارجيّة ، أو الشيء بعد (فرض
الوجود) له كما في القضية الحقيقيّة ، ولا يمكن حملها على الماهيات وإنّما تحمل

على الموجودات فعلاً أو فرضاً، لذلك كانت كُلُّ قضية حَمَلِيَّة و صَفِيَّة مرجعها لقضية شرطية، فقولُه: (زيد كاتب) مرجعها (كلّما وجد زيد كان كاتباً)، وكذلك في القضايا الحقيقية، ومنها الأحكام الشرعية، حيث يفرض لها الوجود دائماً، فوجوب الحجّ يفرض له وجود المستطيع (كلّما وجد المستطيع وجب عليه الحجّ).

ذكر بعضهم: أن السيّد الصدر وبعض الأعلام يقولان بجريان استصحاب العدم الأزلي، ودليله أن عدم الاتّصاف لا يحتاج إلى موضوع ويكفي استصحاب عدم الوصف وإن لم يكن له موضوع سابقاً وأزلاً، وهو تقريباً نفس دليل السيّد الخوئي رحمته الله.

المقدمة الثالثة

وهي مترتبة على الثانية، في الاتّصاف بوجود العرض أو عدمه لا بدّ من وجود الموضوع، فيعتبر وجود موضوع ليقال بأنّه متّصف بوجود العرض له أو عدمه؛ وذلك لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فالاتّصاف متوقّف على وجود المتّصف، فلا بدّ من وجود امرأة لتتّصف بأنّها قرشيّة أو ليست قرشيّة، وأمّا مع عدم وجود المرأة، فلا معنى للقول بأنّها متّصفة بعدم القرشيّة، فكما لا يمكن أن نحكم بوجود العرض والصفة قبل وجود موضوعه وموصوفه بنحو الوجود (النعني)، فتتّصف المرأة التي ليست لها وجود أنّها قرشيّة فهذا غير معقول، كذلك بالنسبة لعدم العرض بنحو العدم النعني، فلا يمكن أن تتّصف المرأة غير الموجودة بأنّها غير قرشيّة. إذن فلا بدّ من وجود الموضوع والموصوف، سواء بالنسبة للوجود النعني أو العدم النعني.

ثم إنّ مورد الكلام والخلاف في استصحاب العدم الأزلي تلك الأعراض الملازمة للمعروض لا المفارقة، مثل القرشيّة، فإنّها ملازمة للمرأة من ولادتها، فهي أمّا أن تولد قرشيّة أو لا، لا أنّها تولد بدون القرشيّة، ثمّ تكتسب القرشيّة خلال عمرها، وليست مثل العلم أو العدالة، فإنّها صفات مفارقة.

وقد ذكرنا سابقاً أقسام الموضوع في مبحث تأخر الحادث ، فقد يتركب من المعروف والعرض ، أو من عرضين لموضوع واحد أو لموضوعين ، أو غير ذلك ، وقد ذكرنا أنه لو أخذ على نحو المعروف والعرض فلا يكون الموضوع إلا على نحو التقييد والنعتية ، ولا يكون على نحو التركيب ، وأما إذا أخذ على نحو العرضين ، فيمكن أن يؤخذ على نحو التركيب ، إذا لم يقيد الشارع ، وأما لو أخذ في الموضوع المعروف وعدم العرض ، فقد وقع محل الكلام ، هل إنه يؤخذ على نحو التقييد أو التركيب ، وإن كان الحق أخذ على نحو النعتية والتقييد ، ومعرفة هذه الأقسام من الموضوعات إنما تعرف من خلال النصوص والأدلة .

المقدمة الرابعة

لا بد في ثبوت الحكم من إحراز الموضوع أما بالوجدان أو بالأصل ، سواء كان الموضوع واحداً أو مركباً من جزئين أو أكثر ، فإذا لم يحرز الموضوع لا بالوجدان ولا بالأصل ، فلا يثبت الحكم ؛ لأن الحكم من قبيل المحمول للموضوع ، فإذا لم يوجد موضوع فلا شيء يثبت المحمول ؟

وبعد هذه المقدمات نقول : بما أن هذا الموضوع من الموضوعات المشكلة والمفيدة في علم الأصول والفقه ، لذلك ربما توسعنا أكثر في توضيحه ، ومن هنا نذكر تقريرين لكلا الرأيين فيه ، مع وجود مشتركات بين هذين التقريرين ، ولكن لا بد من ذكرهما لأنهما يسلفان أعضاء مفيدة على هذا الموضوع الذي لم يوضح كما هو حقّه ، وعلى موضوعات أخرى .

التقريب الأول : أما دليل القائل بجريان استصحاب العدم الأزلي فملخصه :

حين يكون الموضوع مركباً من وجود الجوهر وعدم العرض أو عدم الانصاف بالوصف وبالعرض لا وجوده ، مثل موضوع عدم الحيض مركباً من المرأة وعدم

القرشيّة، فلا يكون مثل هذا العدم نعتاً للجوهر، وإنّما يكون موضوع الحكم مركّباً من ذات الجزئين، المرأة وعدم الاتّصاف وليس عدم الاتّصاف لقريش نعتاً ووصفاً للمرأة، وإنّما جزء آخر للموضوع، فالأثر الشرعيّ مترتب على ثبوت ذات كلا الجزئين وليس مترتباً على عنوان بسيط ناشئ من ثبوت كلا الجزئين، وهو عنوان النعتيّة، بل إنّما يترتب الحكم الشرعيّ فيما لو أحرز كلا الجزئين، والمفروض أنّ أحد الجزئين - وهو المرأة - محرز بالوجدان بعد ولادتها، وأمّا الجزء الآخر - وهو عدم الانتساب - فإنّه قبل وجود المرأة لم تكن هي ولم يكن اتّصافها بالقرشيّة، فنستصحب عدم اتّصافها بالقرشيّة، فيثبت بالأصل والاستصحاب؛ لأنّ المفروض وجود الحالة السابقة لعدم القرشيّة فيستصحب، وبإحراز كلا الجزئين وثبوتهما يتمّ الموضوع للحكم؛ إذ يتحقّق الموضوع المركّب بكلا جزئيه، ولا يتوقّف ثبوت الحكم على ثبوت عنوان بسيط ناشئ من إحراز كلا الجزئين وهو النعتيّة، أيّ كون العدم نعتاً للموضوع، ليقال بالأصل المثبت وليس الحكم مترتباً على التقييد والنعتيّة، بل يكفي عدم الاتّصاف، لا الاتّصاف بالعدم.

ففي الحالة اللاحقة فإنّ الموضوع للحكم والأثر الشرعيّ هو المركّب من المرأة وعدم القرشيّة، وليس الموضوع المرأة المتّصّفة بعدم القرشيّة، وقد ذكرنا في مبحث تقدّم الحادث، لو كان الموضوع ذات الجزئين ففي ترتّب الأثر لا نحتاج إلّا لإحراز الجزئين، أمّا بالأصل أو بالوجدان، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل، كما هو الأمر هنا، فنستصحب عدم القرشيّة ويتمّ الموضوع.

إذن فهناك فرق بين أخذ (وجود) الوصف والعرض أو الاتّصاف وبين أخذ (عدمه) في الموضوع، فوجود الوصف والعرض لا يمكن أخذه في الموضوع إلّا بنحو النعت والوجود النعتيّ، وأمّا عدم الوصف أو الاتّصاف والعرض، فلا يشترط فيه أن يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو (النعت والعدم النعتيّ)؛ إذ يمكن أخذه في الموضوع لا بنحو النعت والعدم النعتيّ، بل بنحو الجزء الآخر من أجزاء الموضوع.

وقد ذكرنا في المقدمة الرابعة: يشترط في ثبوت الحكم إحراز الموضوع بجميع أجزائه، أما بالوجدان أو بالتعبد والأصل، أو بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل أو التعبد، كما هو الأمر هنا.

والسرّ في الفرق بين وجود العرضي وبين عدمه: أن (وجود) العرض يحتاج لوجود الموضوع، أما (عدم العرض) لا يشترط فيه (وجود) الموضوع، ليعرض عليه (وجود) الوصف والعرض ولا يكفي مجرد الماهية، فلا يحتاج لوجود الموضوع، فيقال: إن هذه المرأة قبل وجودها لم تكن هي ولا اتصافها بالقرشية، وبعد وجودها يشكّ في اتصافها بها، فيصحّ استصحاب عدم الاتصاف الأزلي المحمولي، وهو أحد جزئي الموضوع، وبضمّه للجزء الآخر الثابت بالوجدان يتمّ الموضوع.

وسياتي توضيح الفرق بين القضايا الموجبة والصفات السالبة والصفات العدمية في احتياج الأولى إلى (وجود) الموضوع وعدم احتياج الثانية في اتصافها لوجود الموضوع، بل يكفي ذات الماهية الثابتة قبل الوجود، وبذلك يظهر أن ما ذكر في المقدمة الثانية والثالثة، من أن عدم النعتي إنما يعرض على (الوجود) لا على الماهية غير تام، فإنّ ذلك إنّما يصحّ في الوجود النعتي لا في عدم النعتي.

أما دليل القائل بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي، فإنّه يرى، سواء أخذنا في موضوع الحكم وجود العرض والوصف أو عدم العرض والوصف، ففي كليهما لا بدّ من أخذها بنحو النعت، أي بنحو الوجود النعتي أو العدم النعتي، ((أي الأثر مترتب على الوجود أو العدم النعتي وعلى نحو التقييد لا مجرد التركيب))، والمفروض أن كلّ شيء أخذ بنحو النعت فلا بدّ من وجود موضوع له، ففي الحالة السابقة لا يوجد عدم نعتي؛ لأنّه لا يوجد موضوع، وإنّما الموجود والمتحقق سابقاً عدم الوصف بنحو العدم المحمولي؛ إذ لم توجد امرأة فلم تكن قرشية، فعدم القرشية لأجل عدم وجود الموضوع، فعدم القرشية عدم محمولي؛ إذ لم توجد امرأة فلم تكن

قرشيّة، فعدم القرشيّة لأجل عدم وجود الموضوع، فعدم القرشيّة عدم محمولي، بينما في الحالة اللاحقة ما نريد إثباته هو عدم نعتي؛ لأنّ المفروض وجود امرأة، ولكنها موصوفة بعدم القرشيّة، وعدم الوصف مع وجود الموضوع هو عدم نعتي. إذن فما تيقنا بتحقيقه سابقاً هو العدم المحمولي، وما نريد إثباته لاحقاً هو العدم النعتي، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي وبما أنّه في إحراز الموضوع في الحالة اللاحقة يعتبر إحراز هذا العنوان البسيط وهو العدم النعتي، ولا يكفي فيه مجرّد إحراز كلا الجزئين وثبوتهما، وهما ذات المرأة وذات عدم القرشيّة، لذلك باستصحاب العدم المحمولي حيث لا يثبت العدم النعتي، فلا يتحقّق الموضوع للحكم في الحالة اللاحقة؛ لأنّه لا يثبت العدم النعتي، وثبوت الحكم في الحالة اللاحقة ترتّب على إحراز العدم النعتي في الحالة اللاحقة.

إذن فالموضوع المركّب من الموضوع والوصف أو العرض لا يؤخذ بنحو التقييد، وما يترتّب عليه الأثر هو العدم النعتي، فما له حالة سابقة العدم المحمولي، وهو لا يترتّب عليه أثر، فلا أثر لاستصحابه، وما يترتّب عليه الأثر وهو العدم النعتي، فإنّه غير ثابت؛ لأنّ استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي إلا بالأصل المثبت.

وبذلك يختلف عن الوجه الأوّل القائل بالجريان حيث يقول: إنّ الموضوع للحكم في الحالة اللاحقة ذات الجزئين - ذات المرأة وذات عدم القرشيّة - لا العنوان البسيط وهو العدم النعتي، وذات المرأة في الحالة اللاحقة متحقّق بالوجدان، وأمّا ذات عدم القرشيّة متحقّق باستصحاب عدم القرشيّة الذي كان ثابتاً سابقاً، فيتمّ الموضوع المركّب بكلا جزئيه.

الظاهر أنّ إشكالاتهم على استصحاب العدم الأزلي تتلخّص بإشكالين:

أولاً: عدم الحالة السابقة للعدم النعتي؛ إذ لا معنى لعدم وجود الوصف والاتّصاف بدون الموصوف، بل يستهجنه العرف أو يسخر منه بأن يقال: زيد ليس

بعالم لعدم وجود زيد ، فإذا كان الأثر مترتباً على العدم النعتي فلا حالة سابقة ليجري فيها الاستصحاب .

ثانياً: الأصل المثبت: استصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي ، كما ذهب له المحقق النائيني ، فإذا كان الأثر مترتباً على العدم النعتي فاستصحاب عدم لاموضوع أو عدم الوصف محمولياً لا يثبت العدم النعتي إلا بالأصل المثبت .
وأما رأي السيد الخوئي فيتلخص بوجهين:

١ - إنَّ الاتِّصاف بوصف وجودي يحتاج لموضوع ، وأما عدم الاتِّصاف به فلا يحتاج لموضوع ؛ لأنَّ العدم لا شيء ليجتاز لموضوع .

٢ - لو كان الموضوع مركباً من المعروف ووجود العرض ، فلا يكون التركيب إلا على وجه النعتية ، فلا بدَّ من حالة سابقة للوصف والموصوف . أما لو تركَّب من المعروف وعدم العرض فلا يتوقَّف على النعتية ، بل يكفي إحراز كليهما في زمان واحد ، فيكون من الموضوعات المركبة بحيث يكفي إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل .

ويظهر الأثر على كلا القولين : استصحاب العدم الأزلي نفيًا وإثباتاً في مورد الفرد المشكوك كونه من أفراد العام ، فيما لو توقَّف إحراز كونه فرداً للعام على استصحاب العدم الأزلي ، كما في العام الذي ذكرناه في مثال الحيض للمرأة غير القرشية ، فإن قلنا بعدم جريانه فإنَّ المرأة مشكوكة القرشية ، فلا تدخل في موضوع هذا الدليل ؛ إذ لا يعلم أنَّها قرشية ، فلا يحرز كونها من أفراد العام ، فإذا شككنا في أنَّها من أفراد العام فلا يشملها حكم العام ؛ لأنَّه يشترط في شمول حكم العام للفرد إحراز كونه من أفراد موضوع العام ، سواء كان إحراز فرديته للعام بالوجدان أو بالأصل .

وأما لو قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي ، فنحز بواسطة هذا الاستصحاب

كون المرأة المشكوكة من أفراد غير القرشيّة تعبّداً، بذلك نحرز تعبّداً كونها من أفراد موضوع العامّ ببركة استصحاب العدم الأزليّ، ومع إحراز ذلك فيشمّلها حكم العامّ.

التقريب الثاني: ويمكن أن نذكر تصويراً ثانياً للقول بجريان استصحاب العدم الأزليّ، فدلّيله: أنّه توجد للعدم النعتيّ حالة سابقة أزليّة، فحين لم تكن المرأة موجودة أو مولودة، ولم تكن هي ولا صفاتها الوجوديّة والعدميّة، فلم تكن هي ولا قرشيّتها، لا أنّه يوجد صرف مطلق القرشيّة، أيّ ليس في السابق عدم وجود مطلق القرشيّة، بل قرشيّة هذه المرأة لم تكن موجودة.

فالعدم النعتيّ بوصف نعتيّته له حالة سابقة أزليّة، فيستصحب العدم النعتيّ، عدم قرشيّة هذه المرأة، وكأنّه يريد أن يقول: إنّ صفاته الوجوديّة لم تكن سابقاً، وأمّا صفاته العدميّة فكانت متحقّقة سابقاً، أيّ كان في السابق عدم القرشيّة لهذه المرأة.

وأشكل عليه: نعم، حين لم تكن موجودة لم تكن أوصافها، ولكن ما له حالة سابقة هو العدم المطلق، لا العدم الوصفيّ النعتيّ؛ لأنّ العدم النعتيّ تابع لوجود المنتسب، ولا بدّ من وجود امرأة لينسب إليها عدم القرشيّة، فحين لم تكن القرشيّة كان العدم المطلق الصرف لا العدم المنتسب لهذه المرأة، فليس للعدم النعتيّ حالة سابقة، وإنّما الحالة السابقة للعدم المطلق، فكيف يمكن استصحاب العدم النعتيّ مع عدم وجوده سابقاً، وأمّا إثبات العدم النعتيّ باستصحاب العدم المحموليّ، فهو من الأصل المثبت، وما له الأثر هو العدم النعتيّ، وأمّا العدم المحموليّ وإن أمكن استصحابه فلا أثر له شرعاً.

وأما القائل بعدم جريان استصحاب العدم الأزليّ فدليله: أنّه لا يمكن نفي الصفة عن المعدوم؛ لأنّه لا بدّ من وجود الموضوع ليحمل عليه الوصف أو يسلب عنه،

فلا بدّ من وجود المرأة ليحمل عليها عدم القرشيّة، وأمّا قبل وجودها فلا يمكن أن نقول إنّها ليست بقرشيّة، فقبل الوجود لم يكن الشيء موجوداً ولا أوصافه الوجوديّة والعديّة، فلا يمكن استصحاب عدم القرشيّة المنتسب لهذه المرأة؛ لأنّه قبل وجودها لا يمكن نسبة القرشيّة أو عدمها إليها، فمثل هذا العدم النعنيّ ليست له حالة سابقة.

ويشترط في جريان الاستصحاب (وجود الحالة السابقة ذات الأثر) وما هو ذات الأثر هو العدم النعنيّ وهو عدم القرشيّة المنتسب لهذه المرأة، وهذا ليست له حالة سابقة. نعم، توجد حالة سابقة لعدم القرشيّة بنحو العدم المحموليّ (أي ليست القرشيّة موجودة سابقاً)، ولكن ليست ذات أثر ليتمكن استصحابها، وعلى كلّ حال، فالأثر مترتب على العدم النعنيّ، وغير مترتب على العدم المحموليّ، واستصحاب العدم المحموليّ لإثبات العدم النعنيّ من الأصل المثبت، ولا حالة سابقة للعدم النعنيّ؛ لأنّه إذا أردت أن تنعت المرأة بالقرشيّة أو عدمها لا بدّ أن تكون موجودة ليصحّ نسبة الوصف أو عدمه إليها، فالعدم النعنيّ ليست له حالة سابقة، فالشخص لو لم يوجد لم يوجد نعتة وهو العدم النعنيّ.

بل يمكن أن يقال: كما لا يمكن استصحاب العدم النعنيّ كذلك لا يمكن استصحاب العدم المحموليّ المطلق، أمّا العدم النعنيّ فلما ذكرنا من عدم وجود الحالة السابقة، وأمّا العدم المحموليّ المطلق فإنّما لا يجري استصحابه لوجهين:

١ - لعدم الأثر شرعاً له، ويشترط في جريان الاستصحاب وجود الأثر الشرعيّ للمستصحب؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر الشرعيّ مترتب على العدم النعنيّ لا المحموليّ.

٢ - إنّنا نتيقّن بانتقاض العدم المحموليّ المطلق، ومع اليقين بالانتقاض لا يجري الاستصحاب؛ وذلك لأنّه بمجرد وجود فرد واحد من الطبيعة يزول العدم المحموليّ المطلق، ويستبدل للوجود. نعم، ما يتيقّن بتحقيقه سابقاً هو العدم البديل

لا العدم المطلق. إذن فالعدم المحمولي المطلق وإن كان له حالة سابقة أزلية، ولكن لا يمكن استصحابه؛ لأننا نتيقن بانتفائه وزواله ولو بوجود فرد واحد، وما يمكن استصحابه هو العدم البديل المقابل لوجود هذا الفرد خاصة، ولعل مرادهم منه هو العدم البديل، لا العدم المحمولي المطلق.

ولكن ربّما يقال: لا فرق بين الوجود والعدم، وسائر الأوصاف العارضة على الموضوع، فكما نحمل الوجود والعدم على (الماهية) وننسبها إليها، وكذلك سائر الأوصاف تنسب للماهية وتحمل عليها، فكما لا يحمل الموجود والمعدوم على الإنسان بقيد الوجود أو العدم، وإنّما نتصور ذات الماهية ونحملها عليها كما ذكرنا، وكذلك بالنسبة للأوصاف الأخرى والمحمولات الثانية نحملها على الماهية لا الماهية بقيد الوجود، ليتوقف الحمل على وجود الشيء أولاً وسابقاً.

ويشكل عليه: ما ذكرناه أن الوجود والعدم النعتي إنّما يحملان على (وجود الموضوع)، فالأوصاف مطلقاً، سواء كانت وجودية أو عدمية، إنّما تحمّل على (وجود) الموضوع، ومن الواضح أن موضوع الحكم والأثر شرعاً هو (العدم المنتسب للموجود)، فنحن نبحث عن العدم النعتي للموجودات لا المحمولي، والنعتي متوقف على وجود الموضوع. نعم، لو كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي بنحو الإطلاق، فيمكن استصحاب العدم المحمولي، ولكن المفروض أن الأثر مترتب على العدم النعتي، أي عدم قرشية هذه المرأة، فما ذكر من قياس المحمولات الثانية على الأولية مع الفارق، فإنّه وإن صحّ في المحمولات الأولية حملها على الماهية، ولا يمكن حملها على الوجود، وإلاّ لزم التناقض أو تحصيل الحاصل كما ذكرنا، ولكن في المحمولات الثانية إنّما تحمّل على الموجود لا على ذات الماهية.

ولكن يمكن أن يقال: ما ذكرناه من الفرق بين الصفات الوجودية والعدمية والقضايا الموجبة والسالبة بأخذ الوجود في موضوع الوجودية الموجبة وعدم كفاية

ذات الماهية، وعدم لزوم أخذ الوجود في موضوع العدمية السالبة، وكفاية ذات الماهية، والمفروض ثبوت الماهية قبل الوجود في القضية الموجبة والنسبة الإيجابية المشتملة على الصفات الوجودية تتوقف على أخذ الموضوع والماهية بقيد الوجود؛ لأننا حين نحكم على المرأة برؤية الدم نلاحظها موجودة، وأما القضية السالبة والنسبة السالبة التي لا تشتمل على الصفات الوجودية التي يريد إثباتها وعروضها على الموضوع، فتلاحظ المرأة بلا قيد الوجود، حيث لا تتوقف على أخذ الموضوع والماهية بقيد الوجود، بل يكفي في صحتها نفس الماهية، ففي القضايا والأوصاف السالبة العدمية يكفي نفس الماهية في عروضها ولا تتوقف على الوجود.

وذكر بعض الأعلام: وذهب بعض آخر لتصحيح استصحاب العدم الأزلي: أن الوجود بحسب الفهم العرفي ملحوظ بنحو الحيثية التعليلية أو القضية الحيثية لابنحو التقييدية، فلا يؤخذ الوجود في الموضوع؛ لأن الوجود لا يؤخذ حيثية تقييدية، بل تعليلية، بل الموضوع ذات الماهية بلا قيد الوجود.

ويشكل عليه: أن موضوع الأعراض عرفاً وعقلاً هو الماهية الموجودة لا نفس الماهية، كما ذكر في الفلسفة أيضاً، والفلسفة القديمة انعكاس للمفاهيم العرفية لا العلم بحقائق الأشياء كما زعم أصحابها، وقد ذكروا أن اللوازم منها لوازم الوجود ولوازم الماهية، بل بعضهم ذهب إلى أن لازم الماهية هو لازم الوجود.

خلاصة الآراء في استصحاب العدم الأزلي:

السيد الخوئي رحمته الله ذهب إلى أن عدم الوصف أو الائتلاف لا يحتاج لموضوع، فيصدق تحققه مسبقاً حتى مع عدم الموضوع، فيقال: المرأة حين لم تكن سابقاً لم تكن هي ولا اتصافها، فيستصحب عدم الوصف أولاً، وأما ذات الموصوف فهو موجود فعلاً في الحالة اللاحقة وجداناً، ويتم الموضوع المركب جزء بالأصل

وجزاء بالوجدان ، ولا نحتاج للعدم النعتي لاحقاً ، ليقال بأنه غير متحقق سابقاً ليستصحب ، أو ليكون إثباته بواسطة استصحاب عدم الوصف من باب الأصل المثبت ؛ إذ لا يحتاج عدم الوصف للعدم النعتي ، بل يكفي عدم الوصف ، وهو متحقق سابقاً ولاحقاً ، أي يكفي في ترتب الأثر والموضوع لاحقاً التركيب بين ذات الموضوع وعدم الاتصاف ، والذات محرزة بالوجدان وعدم الاتصاف بالأصل .

المحقق الثاني عليه السلام : أن عدم الوصف أو الاتصاف لا يمكن أن يكون إلا عدماً نعتياً ، وأما في السابق فهو عدم محمولي للوصف أو الاتصاف ، وهو لا يثبت العدم النعتي لاحقاً إلا بالأصل المثبت .

فلافرق بين كون الموضوع وجود المعروض ووجود العرض ، أو وجود المعروض وعدم العرض ، فإنه يؤخذ على نحو النعتية والتقييد وهو لا حالة سابقة له .

ذهب بعض العلماء (السيد الشيرازي) عدم الوصف لعدم الموضوع ممّا لا يقبله العرف ، بل يسخر منه ، فلا حالة سابقة لعدم الوصف ليستصحب ، وأدلة الاستصحاب منزلة على المورد العرفي ، ولعلّه فهم عرفي لرأي المحقق الثاني عليه السلام ، فحين نقول : إنه سابقاً لم تكن امرأة فلا توجد قرشية ولا عدم القرشية ممّا يستهجنه أو يسخر به العرف ، بأن نقول : زيد لم يكن عالماً لأنه لا يوجد زيد .

ولكن يمكن أن يقال خلافاً لذلك : أن هذه المفاهيم : العدم النعتي والمحمولي ، والسالبة بانتفاء الموضوع ، والمحمول ، كلّها مفاهيم عقلية دقيقة ، والعرف ينسجم مع الموضوع المركّب أكثر ، فهذا الوصف لم يكن سابقاً ، أمّا لعدم الموضوع أو لعدم وجود الموضوع ، فيستصحب عدم الوصف ويضمّ للموضوع ويتمّ الموضوع ، أمّا أنه في الحالة اللاحقة عدم نعتي ، ولا بدّ من وجوده سابقاً فهذه دقة عقلية وأدلة الاستصحاب تحمل على المعنى والمورد العرفي ، وما ذكرته هو فهم عرفي لرأي السيد الخوئي عليه السلام .

وعلى ضوء المقدمات والتقريبات التي ذكرناها :

من الجدير أن نذكر بعض الآراء حول استصحاب العدم الأزلي :

الأول: رأي المحقق النائيني رحمته الله: ففي المقدمة الثالثة التي ذكرناها، ذكر المحقق النائيني رحمته الله أن موضوع الحكم قد يكون مركباً من جوهرين، أو جوهر وعرض، ففي الأول يؤخذ الجزءان على نحو (التركيب) وفي الثاني يؤخذ أحد الجزئين وهو العرض على نحو (الناعتية)، سواء كان الجزء الثاني وجود العرض أو عدمه.

وعلى ضوء ذلك ذهب المحقق النائيني رحمته الله إلى عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، والوجه فيه هو (الأصل المثبت)، وذلك كما أن وجود العرض يؤخذ في الموضوع بنحو الوجود النعتي، فإن عدم العرض يؤخذ في الموضوع بنحو العدم النعتي، والمفروض أن مثل هذا الموضوع ليست له حالة سابقة؛ لأن ما له حالة سابقة هو العدم المحمولي، وما يترتب عليه الأثر - أي: ما هو الموضوع للأثر - هو العدم النعتي، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي من الأصل المثبت، فالعدم المحمولي وإن جرى الاستصحاب فيه لأن له حالة سابقة، ولكن لا أثر له، وأما ما له الأثر فهو العدم النعتي، فإنه لا حالة سابقة له، ليجري فيه الاستصحاب، واستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي من الأصل المثبت.

الثاني: رأي السيد الخوئي رحمته الله: وهو كما يكون إشكالاً على المحقق النائيني رحمته الله كذلك يكون دليلاً لرأيه في إثبات استصحاب العدم الأزلي.

وأن ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله صحيح فيما لو أخذ في موضوع الحكم (وجود) العرض والوصف، وأما إذا أخذ (عدم) العرض والوصف فإن العدم باطل محض، ونفي صرف، لا يمكن أن يتصف به الموضوع حقيقة؛ ضرورة أن الانصاف الحقيقي

لا بدّ له من طرفين (وجوديّين)، فلا معنى للقول بالانّصاف والنعت بعدم الوصف، فيكون العدم المأخوذ في الموضوع محموليّاً، ويكون أخذه فيه على نحو التركيب دائماً لا بنحو الانّصاف والنعت، بأن يكون الموضوع مركّب من جزئين: (الجوهر وعدم العرض)، كما لو تركّب الموضوع من جوهرين، أو من وجود جوهر وعدم آخر، وأمّا أخذ عدم الوصف بعنوان الانّصاف والنعتيّة فيحتاج لمؤونة زائدة، وظاهر أخذه في الموضوع أخذه محموليّاً بنحو مفاد ليس التامّة لا الناقصة، ويمكن أن يكون له حالة سابقة، كما هو الحال في سائر أقسام الموضوعات المركّبة، بأن يتمّ الموضوع المركّب فيما لو أحرزت أجزاؤه بالوجدان أو بالأصل أو بالاختلاف، إلّا أن يأتي دليل آخر يدلّ على أخذ الجزء الآخر كالجوهر في الموضوع بنحو عنوان بسيط، نعني (كالتقارن أو التأخر أو التقدّم).

وكذلك الأمر فيما نحن فيه.

فالموضوع مركّب من الجوهر والعدم المحموليّ، والمفروض إمكان جريان الاستصحاب في العدم المحموليّ، وبذلك يتمّ الجزء الثاني للموضوع المركّب:

وفي الحقيقة يرجع الأمر إلى أنّ المأخوذ في الموضوع هو (انّصاف) المحلّ بالعرض، (كاتّصاف) المرأة بالقرشيّة، فلو شكّ في أصل الانّصاف بنحو العدم المحموليّ فيستصحب عدم الانّصاف بالقرشيّة لا أنّ المطلوب (انّصاف المرأة بعدم القرشيّة) بنحو العدم النعتيّ، وفرق بين (عدم الانّصاف) و (الانّصاف بالعدم)، ولا مانع من جريان استصحاب العدم في أصل الانّصاف.

فيقال: إنّ زيداً العالم قبل عشر سنين لم يكن موجوداً لا في نفسه ولا صفة من صفاته ولم يكن اتّصاف بالفسق، والآن هو موجود بالوجدان، وأمّا اتّصافه بالفسق فنشكّ فيه، فنستصحب عدمه الأزليّ، فيتمّ الموضوع.

وهكذا في قول الإمام الصادق عليه السلام: «إِذَا بَلَغَتِ الْمَرْأَةُ خَمْسِينَ سَنَةً لَمْ تَرَ حُمْرَةً،

إِلَّا أَنْ تَكُونَ امْرَأَةً مِنْ قُرَيْشٍ»^(١)، فَإِنَّ هَذِهِ الْمَرْأَةَ الْمَشْكُوكَ قَرَشَتِهَا قَبْلَ وَجُودِهَا لَمْ تَكُنْ لِنَفْسِهَا، وَلَا اتَّصَفَا بِالْقَرَشِيَّةِ وَبَعْدَ وَجُودِهَا، نَشَكَّ فِي اتِّصَافِهَا بِالْقَرَشِيَّةِ، فَيَصِحُّ اسْتِصْحَابُ عَدَمِ الْإِتِّصَافِ الْأَزْلِيِّ الْمَحْمُولِيِّ، الَّذِي هُوَ أَحَدُ جِزْنِي الْمَوْضُوعِ، وَنَضَمَهُ إِلَى الْوُجْدَانِ، وَهُوَ وَجُودُ الْمَرْأَةِ خَارِجاً، فَيَتِمُّ الْمَوْضُوعُ، أَيُّ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَمْ تَكُنْ مَتَّصِفَةً بِالْقَرَشِيَّةِ.

فَالسَّيِّدُ الْخَوْثِيُّ ﷺ يَخْتَلِفُ عَنِ الْمُحَقِّقِ النَّائِنِيِّ ﷺ فِي الصَّغَرَى لَا فِي الْكِبَرَى، أَيُّ أَنَّ السَّيِّدَ الْخَوْثِيَّ ﷺ يَعْتَرِفُ بِأَنَّ الْعَدَمَ لَوْ كَانَ نَعْتِيًّا فَيَلْزَمُ مِنْهُ الْأَصْلُ الْمَثْبُتُ، وَلَا يَجْرِي اسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَزْلِيِّ، وَلَكِنَّهُ يَذْهَبُ إِلَى أَنَّ عَدَمَ الْوَصْفِ لَا يُؤْخَذُ فِي الْمَوْضُوعِ وَالْجَوْهَرِ نَعْتِيًّا، وَإِنَّمَا يُؤْخَذُ مَحْمُولِيًّا بِنَحْوِ الْجُزْءِ الثَّانِي لِلْمَرْكَبِ، وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ اسْتِصْحَابُهُ وَالْعَدَمُ النَّاشِئُ مِنَ التَّخْصِصِ هُوَ مَحْمُولِيٌّ لَا نَعْتِيٌّ.

الثالث: رَأْيُ السَّيِّدِ الصَّدْرِ ﷺ: ذَهَبَ إِلَى جَرَيَانِ اسْتِصْحَابِ الْعَدَمِ الْأَزْلِيِّ، وَالظَّاهِرُ أَنَّ دَلِيلَهُ نَفْسَ دَلِيلِ السَّيِّدِ الْخَوْثِيِّ، وَأَنَّ عَدَمَ الْوَصْفِ وَالْعَرْضِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَحْمُولِيًّا لَا نَعْتِيًّا، وَيُؤْخَذُ فِي الْمَوْضُوعِ بِنَحْوِ التَّرْكِيبِ لَا النَّعْتِ^(٢) فِي قَوْلِهِ: «الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: أَنَّ النِّعْتِيَّةَ بِهَذَا الْمَعْنَى بَيْنَ عَدَمِ الْعَرْضِ وَمَحَلِّهِ غَيْرُ مَعْقُولٍ...»^(٣)، حَيْثُ يَفْرَقُ بَيْنَ وَجُودِ الْعَرْضِ فَيَحْتَاجُ لَوْجُودِ مَوْضُوعٍ وَيَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ، وَلَا بَدَّ مَنْ أَخَذَهُ بِنَحْوِ النَّعْتِيَّةِ، وَبَيْنَ عَدَمِ الْعَرْضِ فَإِنَّهُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ، وَذَكَرَ السَّيِّدُ الصَّدْرُ ﷺ أَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْمُسْلِمَاتِ فِي الْفَلَسَفَةِ.

وَيُمْكِنُ تَوْضِيحُ كَلَامِهِ: بِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ الْفَهْمَ الْعَرَفِيَّ يَرَى جَرَيَانِ اسْتِصْحَابِ الْعَدَمِ الْأَزْلِيِّ، وَلَعَلَّ وَجْهَهُ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الصَّدْرُ وَخَاصَّةً لَوْ قُلْنَا إِنَّ الْفَلَسَفَةَ تَعَبَّرَ عَنِ

(١) الكافي: ٣: ١٠٧. وسائل الشيعة: ٢: ٣٣٥، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

(٢) لاحظ عبارته في مباحث الأصول: ٣: ٣٣٥.

(٣) بحوث في علم الأصول: ٣: ٣٣٥.

ارتكازات عرفية، حيث إنَّ العرف يأخذ عدم الوصف في الموضوع بنحو جزء المركَّب لا النعت، وكما يجري الاستصحاب في أجزاء المركَّب من جوهرين يجري في العدم الأزلي، وبذلك يدخل هذا الاستصحاب في دائرة العرف أيضاً.

ولكن يمكن أن يرد على هذا الاستدلال: بأنَّ أخبار الاستصحاب وأدلَّته، وما ذكره العلماء في باب الاستصحاب من شروط وأركان لجريانه، لا تشمل مورد العدم الأزلي، حيث ترد إشكالات عديدة على ذلك، وخلاصتها: أنَّهم ذكروا في باب الاستصحاب موارد لا يجري فيها الاستصحاب تصدق في باب العدم الأزلي، ونذكر بعضها:

١ - حصول الأصل المثبت من جريانه، كما وضَّحه المحقِّق النائيني رحمته.

ولكن يمكن الجواب أنه بما ذكره السيّد الخوئي والسيّد الصدر رحمتهما.

٢ - عدم وحدة الموضوع في الحالة السابقة المتيقّنة واللاحقة المشكوكة.

٣ - عدم وجود الموضوع عرفاً في الحالة السابقة، فلو قلنا للعرف عدم القرشيّة لأجل عدم وجود المرأة أساساً، فهذا ممّا يستهجنه العرف، بل ربّما أثار الاستخفاف والسخرية، ويشترط في الاستصحاب وجود الموضوع سابقاً.

وعلى كلّ حال، فإنَّ أدلّة الاستصحاب وأركانه وشروطه ممّا نعلم بعدم شمولها لمثل هذا المورد، أو ممّا يشكّ في شمولها لها، لأجل هذه الإشكالات، فيكون التمسك بها للمورد من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وقد ذكرنا مطالب مفيدة حول استصحاب العدم الأزلي في مبحث تقدّم الحادث.

بيان آخر لبحوث سابقة

أي بحث الأصل المثبت وبحث تقدّم الحادث ترتبط بهذا المبحث.

ذكر السيّد الخوئي رحمته: أنَّه تمسك جماعة من القدماء في عدّة من الفروع بالأصل

المثبت ، أمّا لأجل الالتزام بحجّيته ، أو لأجل عدم الالتفات لعدم حجّيته ، قال : « فإنّ مسألة عدم حجّية الأصل المثبت من المسائل المستحدثة ولم تكن معنونة في كلمات الفقهاء ، وكيف كان فينبغي التكلّم في جملة منها .

الفرع الأول

إذا لاقى شيء نجساً أو متنجساً ، وكان الملاقي أو الملاقي رطباً قبل الملاقاة ، وشككنا ببقاء الرطوبة حين الملاقاة أو لا ؟ لأنّ رطوبة أحد المتلاقيين معتبرة في نجاسة الملاقي ، فإن كان يابس زكيّ أي لا ينفعل بالنجاسة ، وفي هذا الفرع تمسك القدماء باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقي .

والصحيح في هذا الفرع هو : أن نتعرّف على (موضوع) التنجّس بالملاقاة .

فإن قلنا : إنّ موضوع التنجّس (مركّب) من الملاقاة ورطوبة أحد المتلاقيين ، أي هو أمر (مركّب) من جزئين ، فلا إشكال في تحقّق نجاسة الملاقي ؛ وذلك لأجل تحقّق جزئي الموضوع ؛ لأنّ الملاقاة متحقّقة وجداناً ، وأمّا الرطوبة فهي متحقّقة بالأصل .

وأما إذا قلنا بأنّ موضوع التنجّس بالملاقاة ليس أمراً مركّباً وإنّما هو (أمر بسيط) ، وهو (السراية والانتقال) أي انتقال شيء من أجزاء النجس للملاقي بسبب الرطوبة والملاقاة ، فيدخل هذا الفرع في الأصل المثبت ؛ وذلك لأنّ السراية لازم عقليّ مترتب على هذين الجزئين : الملاقاة وبقاء الرطوبة ، وباستصحاب بقاء الرطوبة لا يثبت الانتقال والسراية إلّا بالأصل المثبت ؛ لأنّه لازم عقليّ ؛ لأنّ السراية لم يكن لها وجود متيقّن سابق ليجري فيه الاستصحاب ، بل المتيقّن سابقاً هو الرطوبة ، واستصحاب بقاء الرطوبة لإثبات حصول السراية والانتقال من الأصل المثبت ؛ لأنّ السراية لازم عقليّ لبقاء الرطوبة والملاقاة .

وذهب السيّد الخوئي رحمته وجماعة إلى الثاني، وأنّ الموضوع هو السراية، وذلك لعدم وجود الدليل والأخبار على سببية الملاقة للنجاسة مطلقاً، ولا وردت في بيان كيفية التنجّس، أو في موضوع نجاسة الملاقي، وإنّما حكم بنجاسة جملة من الأشياء من خلال الملاقة بالنجس أو المتنجّس، فيرجع في ذلك للعرف؛ لأنّ العرف أيضاً يحكم بقذارة الملاقي للقاذورات، والموضوع لقذارة الملاقي عرفاً ليس إلا الانتقال والسراية، فلا يستقذرون من الملاقي، وكذا الحال في النجاسة الشرعيّة. ويظهر من السيّد الصدر رحمته أنّ الموضوع للتنجّس هو السراية، فيأتي إشكال المثبتة. هذا كلّ في غير الحيوان.

وأما في الحيوان لما إذا وقع ذباب على النجاسة الرطبة، فطار ووقع على ثوب أو إناء ماء - مثلاً - وشككنا في بقاء رطوبة النجاسة حين الملاقة، وشكّ في بقاء الرطوبة النجسة في الحيوان حين لاقى غيره، فإن قلنا بأنّ الحيوان ينجس بملاقة النجاسة، كما هو المشهور، وأنّ زوال عين النجاسة أو جفافها مطهر لها بلا احتياج للغسل للسيرة القطعيّة بعدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها، فالكلام فيه كالكلام في غيره: أنّ موضوع التنجّس أمّا مركّب أو بسيط. هذا لو كان الملاقي له يابساً كالثوب أو البدن، فإن كان الموضوع مركّباً فملاقاته للبدن وجدانيّة، وكون النجاسة رطبة بالأصل فيتمّ الموضوع المركّب، وأمّا لو كان الموضوع بسيطاً كالسراية، فيكون من الأصل المثبت بالتوضيح السابق، وأمّا لو كان البدن أو الثوب رطباً ويتنجّس؛ وذلك لأنّ الملاقة للبدن وجدانيّة، وكونه رطباً بالأصل لأنّه سابقاً كنّا نتيقّن بنجاسته فيستصحب، ولا فرق بتنجّسه مع الرطوبة بين كون موضوع التنجّس مركّباً أو بسيطاً، لأنّ المفروض أنّ الحيوان كان نجساً وشكّ في بقاء نجاسته لاحتمال بقاء طهارته بالجفاف، فيحكم ببقاء نجاسته، ومن المعلوم أنّ ملاقة المحكوم بالنجاسة مع الشيء الرطب موجب للنجاسة.

وأما لو قلنا إنّ الحيوان لا يتنجّس بالنجس، وإنّما هو (حامل) للنجس ولا ينفعل

به ، فلا أثر لاستصحاب النجاسة ورطوبتها ؛ لأنّ الملاقة للنجس ليست وجدانية ؛ لأنّ الوجدان ملاقة الذباب لا عين النجس واستصحاب بقاء الرطوبة لا يثبت الملاقة مع النجس ، كما أنّ الملاقة ليست محرزة بالوجدان أيضاً ؛ لأنّ ما يثبت بالوجدان هو ملاقة نفس الحيوان دون الرطوبة الموجودة فيه إلّا بالأصل المثبت .

وأذكر هنا ما كتبه من تقريراتي لدروس السيّد البجنوردي رحمته حيث حضرت درسه الأصولي عام ١٣٩٥ هجرية في مسجد آل عمران في النجف الأشرف ، وما كتبه عنه في هذه المسألة ففيه معلومات مفيدة في الكثير من البحوث الأصولية وخاصة في التنبيه العاشر ، أي تقدّم الحادث :

ففي مسألة تنجّس الملاقي ، حيث يرى العرف أنّ الأثر - أي : التنجيس في الملاقة - لذي الواسطة - أي الرطوبة - لا للواسطة - أي السراية - فإنّه وإن كان الأثر - أي : التنجيس للواسطة - حقيقة ، ولكن لخفاء الواسطة حساً يرى أنّه بمجرد الرطوبة تترتب النجاسة ولا يلتفت للسراية لخفائها ، فيدخل الفرع في مبحث الواسطة الخفية ، فإن لم نقل لها فلا يترتب الأثر هنا .

وأشكل عليه السيّد البجنوردي رحمته : أنّ ما ذكر لو كان الموضوع للتنجّس في باب الملاقة هو أمر بسيط وهو السراية ، ولكنّ الحقّ أنّ الموضوع هو أمر مركّب من الملاقة والرطوبة ، وليس نجاسة الملاقي مترتبة على السراية ؛ وذلك لأنّ السراية لا تتحقّق في كلّ مورد ، كما في نجاسة ملاقي يد الكافر ، حيث يتنجّس الملاقي لها مع الرطوبة ، وإن غسل الكافر يده من كلّ مكروب ، فليس هناك شيء قدر يسري من بدن الكافر للشيء الملاقي ليتنجّس ، وهذا يكشف عن ترتّب نجاسة الملاقي على نفس عنوان الرطوبة والملاقة ، أي موضوعها المركّب من الرطوبة والملاقة ، والملاقة محرزة بالوجدان والرطوبة بالاستصحاب حيث كان هذا رطباً سابقاً فيستصحب ، ويتكوّن لدينا موضوع نجاسة الملاقي المترتبة على العنوانين ، أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل .

ولا نقول باعتبار (الارتباط والاتحاد) بين هذين العنوانين ليكون لازماً عقلياً للاستصحاب ليكون أصلاً مثبتاً .

لأنه ربما يقال : إنه حتى لو قلنا بأن التنجس مترتب على المركب من الملاقاة والرطوبة ، ولكن (الارتباط) بينهما عنوان بسيط ، وإثبات هذا الأمر البسيط بإحرازهما بالوجدان والأصل من الأصل المثبت .

لأننا نقول : بأنه لا حاجة في النجاسة لهذا (الارتباط) وإنما النجاسة مترتبة على نفس (وجودهما وتحققهما) لا أنها مترتبة على (ارتباطهما) ، أي هي مترتبة على نفس تقارنهما في الوجود ، وحصولهما في زمان واحد ، أما كون أحدهما (حال) في وجود الآخر ، أو (مع) وجود الآخر ، أي (الحالية) و (المعية) فلا نحتاج إليهما في ترتب النجاسة ، بل النجاسة تترتب على مجرد تحققهما في زمان واحد ، أما كون أحدهما (حال) في الآخر فلا يحتاج إليه .

وهذه الفكرة تقدم إيضاحها في بحث سابق ، ونشير لها بإيجاز :

إن العلاقة بين الشئين (في كل مورد ، أو في كل موضوع مركب من جزئين) قد تكون علاقة العرض والمعروض ، بأن يكون أحدهما عرضاً والآخر معروضاً ، أي نعت ومنعوت ، فهنا لا بد من تحقق عنوان ووصف النعتية والارتباطية ؛ لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فبين وجودهما ارتباطية ، وما لم يتحقق الموضوع في المعروض لا يتحقق العرض (فلا بد لترتب الحكم من تحقق عنوان النعتية والارتباطية ولا يكفي في ترتبه حصول وتحقق نفس الجزئين بدون تحقق وصف الارتباطية والنعتية) .

وقد يكون الشئان عرضين لمعروض واحد وموضوع واحد ، أو أنهما عرضان لموضوعين ، (وكانا كذلك موضوعاً لحكم) ويكفي في ترتب الأثر تحقق وحصول نفس الجزئين ، ولا يتوقف ترتبه على تحقق أمر ثالث وهو عنوان الارتباطية .

ومثال الأول مثل صفة الحلاوة والبياض للسكر، فلا ارتباط بين العرضين، أي أن أحدهما لا يتوقف وجوده على الآخر، بحيث يكون (حالاً) في الآخر.

ومثال الثاني: مثل صفة حلاوة السكر وسواد الفحم، فلا ارتباطية بينهما؛ لأنه ليس أحدهما معروضاً للآخر.

وإنما يحتاج لاستصحاب الحالية والارتباطية فيما لو كان الأمران اللذان يراد استصحابهما: أحدهما عرضاً والآخر معروضاً، حتى يكون العرض (حالاً) في المعروض، فلا يكفي استصحاب أو إحراز وجود العرض وحده، واستصحاب أو إحراز وجود المعروض، فلا يكفي استصحاب أو إجراء وجود العرض وحده واستصحاب أو إجراء وجود المعروض وحده، ولا يكفي تقارنهما في الوجود، بل يحتاج إلى استصحاب (أو إحراز) أمر ثالث، وهو استصحاب (أو إحراز) الحالية والارتباطية بأن كانت الحلاوة (حالة) في السكر - مثلاً.

إذن فلا يكفي في ترتب الحكم فيما لو كان الموضوع شيئين: أحدهما عرض والآخر معروض استصحاب أو إحراز ذات الجزئين، وجداناً أو أصلاً، بل لا بد في ترتبه من إحراز أمر ثالث وهو الارتباطية، أما استصحاباً أو وجداناً، وباستصحاب ذات الجزئين لإثبات الأمر الثالث من الأصل المثبت، أي استصحاب أو إحراز ذات الجزئين العرض والمعرض لإثبات الحالية أصل مثبت.

أما لو كان الشئان (اللذان هما موضوع الحكم) عرضين لموضوع واحد، أو عرضين لموضوعين، فيكفي في ترتب الحكم مجرد إحرازهما واستصحابهما في ذاتهما، وتقارنهما في الوجود، وتحققهما في زمان واحد، ولا يحتاج ترتب الحكم لإحراز أمر ثالث وهو الحالية؛ إذ لا حالة هنا.

وأما في مقامنا:

الفرع الأول: فإن هناك شيئين يترتب عليهما التنجس في باب الملاقة: أحدهما

الرطوبة والآخر الملاقة ، حيث يتكوّن منهما موضوع النجاسة ؛ لأنّ عنوان النجاسة يترتّب على (ملاقة النجس المرطوب) والرطوبة عرض موضوعها شيء ، والملاقة عرض موضوعها شيء آخر ، فهما عرضان لموضوعين ، وليس أحدهما عرضاً للآخر ، ليجتاج لاستصحاب أو إحراز الحاليّة والارتباطيّة في ترتّب الحكم ، بل يكفي إحراز تحقّقهما وتقارنهما في الوجود والزمان ، وهذا ممّا نحرزهما أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل .

وبعبارة أخرى : تارة الحكم مترتّب على الموضوع الذي هو (الماء في الإناء) أي الموضوع ليس مجرد الماء والإناء ، بل (الماء الذي في الإناء) بحيث يكون (في) الظرفيّة لها دخل في الحكم .

وأخرى الحكم مترتّب على مجرد تحقّق الماء والإناء ، وتقارنهما زماناً .
ففي القسم الأوّل : بالإضافة لإحراز وجودهما لا بدّ من إحراز الحاليّة والظرفيّة أيضاً .

أمّا بالنسبة للثاني فيكفي استصحاب وإحراز وجودهما وتحقّقهما في زمان واحد وهو متحقّق هنا ، أحدهما بالوجدان والآخر بالاستصحاب والتعبد .

وبهذا الجواب يظهر الجواب عن الكثير من الموارد التي توهم أنّها من الأصل المثبت ، كما لو ترتّب الأثر وهو الإبرث على إسلام الوارث في حياة المورث ، فنحز حياة المورث في هذا الزمان باستصحاب عدم موته ، أو استصحاب حياته لهذا الزمان ، كما أنّ الوارث أحرزنا إسلامه في هذا الزمان بالوجدان ومجرد إحراز تحقّقهما - أي : الإسلام والحياة - في زمان واحد كافٍ في ترتّب الحكم أو الإبرث ، ولا يحتاج ترتّبه لوصف النعت والمعيّة والحاليّة ، أي أنّ إسلام الوارث في حال حياة المورث أو مع حياته ، بل يكفي إحرازهما فحسب .

الفرع الثاني : إذا شكّ في يوم أنّه آخر شهر رمضان ، أو أوّل شوال ، بأنّ اليوم

الذي بعده من سؤال ، أمّا أول سؤال أو الثاني ، فلا ريب في وجوب صومه لاستصحاب عدم خروج رمضان ، أو عدم دخول سؤال ، وهل يمكن أن يثبت بالاستصحاب أن اليوم الذي بعده أول سؤال ليحرم صومه أو لا ؟ فيه تفصيل .

أمّا أن نقول : إن عنوان (الأوليّة) موضوع (مركّب) من جزئين : أحدهما وجوديّ وهو إحراز كون هذا اليوم من سؤال ، وثانيهما : عدميّ ، وهو عدم مضيّ يوم آخر من سؤال قبله ، وثبت بالاستصحاب المذكور كون اليوم المشكوك اللاحق هو من سؤال ، وفي المقام يحرز كلا جزئي الموضوع المركّب : أحدهما بالوجدان ، والثاني بالأصل والتعبد ؛ لأنّ الجزء الأول الوجوديّ يثبت بالوجدان ؛ لأننا نتيقّن وجداناً أنّه من سؤال ، والجزء الثاني وهو عدم كون اليوم السابق قبله من سؤال يتمّ بالأصل ، أي استصحاب بقاء رمضان ، أو استصحاب عدم دخول سؤال إلى هذا اليوم المتيقّن كونه من سؤال ، وهذا يكفي في إحراز (الأوليّة) من سؤال ، ولا يحتاج إحرازها لأكثر من ذلك ، وقد اختار السيّد البجنورديّ رحمته هذا الرأي فبضمّ الوجدان للأصل يتمّ الموضوع المركّب .

وأما إذا قلنا إنّ (الأوليّة) أمر بسيط منتزع من أمر مركّب ، من عدم مسبوقيّة هذا اليوم بيوم من سؤال ، ومن اليقين بدخول سؤال ، واليوم المشكوك ليس هو من سؤال بالاستصحاب ، وأمّا بعده فتتيقّن أنّه سؤال ، ولكن إثبات أنّه أول سؤال لازم عقليّ ولا يثبت بالاستصحاب ؛ لأنّه ليس متيقّناً سابقاً ليستصحب .

وذهب المحقّق النائينيّ رحمته والسيّد الخوئيّ رحمته والسيّد الصدر رحمته أن الأوليّة أمر بسيط بشهادة العرف ، فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب .

وذكر المحقّق النائينيّ رحمته : أن مفهوم أول سؤال وغيره من المفاهيم كلّها بسيطة ، ولا يمكن أن تكون مركّبة وإلّا نحن نتوهم وتخيّل تركّبها من عناصر وأجزاء بتحليل

العقل وتجزئته، وإلا فهي في التصوّر والمفهوميّة، فإنّ كلّ مفهوم أمر بسيط لا تجزئة فيه، وذهب إلى هذا الرأي السيّد الصدر^(١)، وأنّ الواضع والعرف حينما يضع اللفظ لمعنى مركّب من أجزاء واقعاً يلبسه لباس الوحدة.

وأشكل عليه السيّد البجنوري^(٢): هذا غير صحيح؛ لأنّه وجداناً هناك بعض المفاهيم مركّبة وهي مركّبة واقعاً ووجداناً، فمفهوم الإنسان وجداناً مركّب من حيوان وناطق، فلا معنى لبساطتها ووجدانيتها كما توهم، وهكذا غيره من المفاهيم المركّبة من أجزاء عديدة.

وذهب المحقّق النائيني^(٣) أنّ إثبات كون اليوم اللاحق للمشكوك هو أوّل سؤال لا يتوقّف على الاستصحاب للنصوص الدالّة على أنّه لو مرّ على شهر رمضان ثلاثون يوماً، فالיום الذي بعده أوّل سؤال، وهنا قد مرّ (٢٩) يوماً بالوجدان من رمضان، واليوم المشكوك هو من شهر رمضان بالاستصحاب، فتمّ ثلاثون يوماً، فما بعده أوّل سؤال.

وأشكل عليه السيّد الخوئي^(٤): هذا الجواب وإن كان صحيحاً إلا أنّه مختصّ بعيد الفطر لاختصاص النصّ به، فلا يثبت به أوّل شهر ذي الحجّة - مثلاً - بل لا يثبت غير اليوم الأوّل من سائر أيام سؤال، فإذا كان أثر شرعيّ لليوم الخامس من سؤال - مثلاً - لم يثبت ترتبه عليه، لعدم النصّ فيه، إلّا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل بين وجوب الصوم وغيره من أحكام أوّل الشهر وسائر الأحكام الثابتة بعنوان ثاني الشهر أو ثالثه أو آخره.

ويلاحظ عليه: أنّه يمكن أن تترتب آثار تعبديّة على الوجود التعبديّ.

والظاهر أنّه يشكّل على المحقّق النائيني^(٥) أنّه ما دام أحد جزئي الموضوع ثبت بالاستصحاب فيبقى الأصل المثبت والمفروض أنّه موضوع للازم، وأثر عقليّ،

وهو أول الشهر لا شرعي ليرتّب الأثر على إحراز الموضوع المركّب .

ويذكر السيّد الخوئي رحمته : ولكن يمكن إثبات أول شوال بالاستصحاب ، فإنّه بعد مضي دقيقة من اليوم الثاني بعد اليوم المشكوك الذي أجرينا استصحاب شهر رمضان فيه نقطع بدخول وتحقّق أول شوال ، ولكن نشكّ أنّه انقضى ، وأنّ أول شوال هو اليوم السابق المشكوك في رمضانّيته وقد انقضى ، أو أنّ الأوّل الذي تيقّنا بدخوله لا زال باقياً ، فيستصحب بقاءه وعدم انقضائه .

وأشكل عليه بعضهم : وفيه نظر واضح ؛ لأنّه في أول الدقيقة يعلم إجمالاً أنّ اليوم الماضي أول شوال ، أو هذا اليوم ، فهذا من موارد العلم الإجمالي ، والشكّ الموجود ليس شكّاً في البقاء ، بل هو شكّ في أطراف العلم الإجمالي .

وبعبارة أخرى : لا يشكّ في البقاء ؛ لأنّه كان في أول شوال بالأمس ولا معنى لإبقائه ، أو في هذا اليوم متى كان هذا اليوم أول شوال .

ولعلّ مراده : أنّه يوجد هنا يقين لا شكّ ، أمّا أنّ الأمس أول شوال يقيناً أو هذا اليوم ، فهو من أطراف العلم الإجمالي .

ولعلّ السيّد الصدر رحمته أشار لهذا الإشكال لأنّه يشترط في الاستصحاب كون المشكوك بقاءً للمتيقّن لا أنّه هو المتيقّن حدوثاً ، وهذا اليوم أمّا هو العيد المتيقّن إجمالاً ، أو مباين للعيد وليس بقاءً للمتيقّن حتماً ، أو تتمّة للمتيقّن ، فإنّه أمّا أنّه المتيقّن حدوثاً أو مباين له .

ولكنّ الظاهر أنّ الإنسان لو راجع وجدانه يرى أنّ هناك يقيناً بدخول أول شوال ولكن لا يعلم بقاءه ، ولا عبرة بالواقع ، وإنّما بالحالة النفسيّة والوجدانيّة .

ولكن يمكن أن يشكل عليه بإشكال آخر : وهو أنّ ما يستصحبه هو الوجود المحمولي وما يترتّب عليه الأثر هو الوجود النعني ، ولا يثبت إلّا بالأصل المثبت ، فإنّه في الدقيقة الأولى نتيقّن بالوجود المحمولي بدخول أول شوال مطلقاً

ومحمولاً، لا أن هذه القطعة - أي: الدقيقة الأولى - هي أول سؤال، واستصحاب ذلك لا يثبت أن هذه القطعة بنفسها نعتياً هي أول سؤال إلا بالأصل المثبت.

إلا أن يقال: إن الأثر مترتب على الوجود المحمولي لأول الشهر لا النعتي، كما يظهر من السيّد الخوئي رحمته، لكنّه بعيد.

الفرع الثالث: إذا شك في وجود المانع من الطهارة من الحدث أو الخبث حين صبّ الماء ليمنع من وصول الماء للبشرة، ويمنع من حصول الطهارة، فربّما يقال بعدم الاعتبار بهذا الشك، لاستصحاب عدم المانع.

ويشكل عليه: أن هذا الحكم أو الأثر وهو الغسل والطهارة من الحدث أو الجنب ليس موضوعه (مركباً) من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان، وهو صبّ الماء، والثاني بالأصل، وهو عدم المانع أو الحاجب، وإنّما موضوعه (أمر بسيط) مسبّب عنهما، وهو (وصول الماء للبشرة)، وهذا ليس بنفسه مجرى للاستصحاب؛ لأنّه لم يكن متيقّناً سابقاً، بل هو أمر حادث؛ لأنّه لازم عقليّ لصبّ الماء وعدم الحاجب، فإثباته بالاستصحاب من الأصل المثبت.

وربّما يقال: إن عدم وجوب الفحص عن الحاجب في المورد ليس مستنداً للاستصحاب ليشكل عليه أنّه من الأصل المثبت، ولا يجري، وإنّما هو مستند للسيرة القطعيّة بين المتديّنين على عدم الفحص، فعدم الفحص لأجل السيرة فقط، وهي مصدر ودليل الحكم لأجل الاستصحاب، فهي حكم تعبديّ.

وأشكل عليه:

١ - عدم إحراز هذه السيرة؛ إذ لعلّها ناشئة عن غفلتهم عن وجود الحاجب أو الاطمئنان بعده.

ولكن يمكن أن يقال باتّصالها؛ لأنّه لا شك بوجود الشك بوجود الحاجب عن الموضوع عند أكثر الأفراد، قديماً وحديثاً، ولكن لم نجد الحكم بلزوم الفحص.

٢ - مع تسليم وجود السيرة ، فلا يحرز اتّصالها بالمعصومين ، ولعلّها مستحدثة ، نشأت من فتاوى العلماء ، وكم من سيرة صنعتها فتاوى العلماء وخاصة المراجع الكبار ، ولعلّ بعض المتجدّدين أشكلوا على الكثير من السير بأنّها مستحدثة ناشئة من فتاوى العلماء ، كـبعض مظاهر الشعائر الحسينيّة .

والجواب : أنّ هذه السيرة أمّا مستمرّة متّصلة بالمعصومين ، ولو بعناوينها وأحكامها وموضوعاتها الكلّيّة ، وإنّما الاستحداث في مصاديقها ، ولا يضرّ بالمصداق المستحدث اذا لم يكن مخالفاً لأحكام ثابتة ، فربّما كانت في السابق سيرة على مصداق معيّن لحكم أو موضوع كليّ ، كما لو كانت سيرة على عقد معيّن ، أو تذكّية وآلة معيّنة ، ولكن يستحدث عقد جديد أو تذكّية جديدة مشتملة على شروط العقد أو التذكّية الشرعيّة ولا يضرّ ذلك .

أو أنّ هذه الممارسات والمظاهر الجديدة ، كالشعائر الحسينيّة المستحدثة يمكن إدخالها في أحكام وقواعد شرعيّة كليّة ، كتعظيم الشعائر إذا لم يحرز مخالفتها للأحكام الثابتة .

وبذلك يشكل على بعض المتجدّدين ، وأنّهم لم يفرّقوا بين السيرة على أصل الحكم ، والسيرة على التطبيق والمصداق المعيّن وإشكالهم أنّها سيرة مستحدثة إنّما تأتي السيرة على الحكم لا المصداق ، والكثير من السير هي على المصداق لا الأحكام نفسها .

والملاحظ على السيّد الخوئي رحمته الله أنّه في أكثر هذه الفروع عالجهما بما ذكرناه وأنّ موضوع الحكم أمّا بسيط فلا حجّة للاستصحاب لأنّه من الأصل المثبت أو أنّه مركّب فيثبت بالاستصحاب .

الفرع الرابع : إذا اختلف الجاني ووليّ الميّت ، فادّعى الوليّ موته بالسراية ، سراية الجناية ، فالموت بسبب الجناية ، وادّعى الجاني موته بسبب آخر كشرب السمّ ؟

وكذلك في مثال الملفوف باللحاف الذي قد نصفين، فادّعى الولي أنّه كان حيّاً قبل القدّ وقتله الجاني، وادّعى الجاني موته قبل القدّ، وأنّه ضربه ميتاً، فنسب للشيخ الطوسي التردّد في ثبوت الدية في هذا الفرع وعدمه لتساوي الاحتمالين؛ لمعارضته أصالة عدم سبب آخر في المثال الأوّل، وأصالة بقاء الحياة في المثال الثاني بأصالة عدم الضمان في كليهما.

وعن العلامة القول بالضمان، وترجيح احتمال ثبوت الدية لاستصحاب حياته أو استصحاب عدم تحقّق سبب آخر لموته بناءً على حجّة الأصل المثبت، وعن المحقّق اختيار عدم الضمان.

والصحيح التفصيل بين القول بأنّ موضوع الضمان أو الدية أمر وجودي بسيط وهو القتل ناشئ من أمر مركّب، أو أنّه أمر مركّب من جزئين: الجناية والموت.

ومختار السيّد الخوئي رحمته الله أنّ موضوع الضمان هو أمر وجودي بسيط، وهو تحقّق القتل، كما هو الظاهر من النصوص، لترتّب القصاص والدية في الآيات والروايات عليه فهو أمر وجودي مسبّب عن الجناية، مع كون المجني عليه حيّاً لزمان تحقّق الجناية وليس مركّباً من أمرين، والأصل عدم اشتغال ذمّته بالضمان، ولا يمكن إثباته بأصالة عدم سبب آخر، ولا باستصحاب الحياة، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ القتل لازم عادي لعدم تحقّق سبب آخر ولبقاء حياته.

وأما لو قلنا إنّ الموضوع للضمان أمر مركّب من الجناية وعدم سبب آخر في المثال الأوّل، ومن الجناية والحياة في المثال الثاني، فلا إشكال في جريان الاستصحاب وإثبات الضمان، فإنّ أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان والآخر بالأصل.

والصحيح هو الأوّل، فما ذكره المحقّق من عدم الضمان هو الصحيح.

وأما العلامة فلعلّه قائل بحجّة الأصل المثبت، كما وضّحناه.

ولكن لعلّه قائل بأنّ موضوع الضمان مركّب .

وأما التردّد المنسوب للشيخ فلا وجه له ؛ لأنّه على تقدير القول بحجّة الأصل المثبت فلا إشكال بالحكم بالضمان - كما عليه العلامة - وعلى تقدير القول بعدم حجّيته فلا إشكال بعدمه - كما عليه المحقّق - فالتردّد لا وجه له .

إلّا أن يكون تردّده لأجل التردّد في حجّة الأصل المثبت ، ولكنّه خلاف التعليل المذكور في كلامه ؛ لأنّه علّل التردّد بتساوي الاحتمالين : احتمال كون القتل بالسراية ، واحتمال كونه بسبب آخر ، ولم يعلّله بالتردّد في حجّة الأصل المثبت . هذا ما ذكره السيّد الخوئي رحمته الله .

ولعلّ تردّده أنّ الموضوع مركّب أو بسيط .

الفرع الخامس : لو تلف مال أحد في يد شخص آخر ، فادّعى المالك الضمان ، وادّعى الآخر عدم الضمان ، والضمان المختلف فيه تارة يكون ضمان على اليد ، أيّ الضمان الواقعيّ أو القيمة السوقية ، لو كان قيمياً والمثل إن كان مثلياً ، وأخرى ضمان المعاوضة أي الثمن المسمّى في العقد .

والأوّل : كما لو اختلفا أنّ اليد أمانيّة أو عدوانيّة ، فادّعى المالك أنّ اليد عدوانيّة ، وأنّها في يد الآخر بلا إذن منه ، فتلفه يوجب الضمان الواقعيّ ، وادّعى الآخر أنّها أمانيّة بيده فلا ضمان عليه .

والثاني : كما لو اتّفقا على أنّ اليد ليست عدوانيّة واختلفا في الضمان الجعليّ وعدمه ، كما لو قال المالك : (بعتك مالي بكذا) ، وادّعى الآخر أنّه وهبه له ، فلا ضمان بإتلافه أو تلفه .

والمعروف بين الفقهاء الحكم بالضمان في المقام ، واختلف في وجهه : فقيل : إنّهُ مبنيّ على القول بحجّة الأصل المثبت ؛ لأنّ استصحاب عدم إذن المالك لا يثبت عنوان الغصب ، وأنّ اليد عدوانيّة إلّا بالأصل المثبت .

وقيل: إنه مبني على قاعدة المقتضي والمانع؛ لأن اليد مقتضية للضمان، وهي محرزة وجداناً، والمانع إذن المالك، وهو غير محرز بالأصل؛ لأن الأصل عدمه، والعلم بالمقتضي يقتضي ترتب آثار المقتضى ما لم يحرز المانع.

وقيل: إنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ لعموم قوله ﷺ: «عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَ»^(١)، وهو يقتضي ضمان كل يد، سواء كانت مأذونة أو لا، خرجت منها اليد الأمانية أو المأذونة، فالحكم بالضمان استناداً لهذا العموم، من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، حيث يشك في كون المورد من مصاديق الخاص، أي اليد المأذونة غير الضمانية أو أنه باقٍ تحت العام، أي اليد الضمانية.

وذهب المحقق النائيني رحمه الله: أن الموجب للضمان ليس اليد العدوانية (أي الأمر البسيط) أو عنوان الغصب، وإنما الموضوع للضمان مركب من جزئين: الاستيلاء على مال الغير، وعدم إذن المالك؛ لأن (على اليد) تقتضي أن اليد موجبة للضمان مطلقاً، خرج منه عنوان وجودي وهو الاستئمان، وأما غيره فهو باقٍ تحت العموم، وفي المقام الاستيلاء واليد محرز بالوجدان، وإذن المالك يدفع بالاستصحاب، فيتم الموضوع، فالموضوع أمر مركب وليس أمراً بسيطاً مسبب عن الأمر المركب، وهو عنوان الغصب واليد العدوانية.

وما ذكره صحيح في المثال الأول، أي الضمان الواقعي؛ لأن موضوع الضمان ليس أمراً بسيطاً وهو اليد العدوانية، بل الموضوع مركب من جزئين: أصل اليد وعدم إذن المالك، واليد محرزة بالوجدان وعدم الرضا بالأصل، فيتم الموضوع ويحكم بالضمان.

ولكن كلامه لا يصح في المثال الثاني - أي: الضمان الجعلي - لأن الرضا محرز وجداناً إجمالاً، أما ضمن البيع أو الهبة، فلا يمكن الرجوع لاستصحاب عدمه،

ولا يمكن الرجوع لأصالة عدم الهبة لإثبات الضمان ؛ لأنّ الضمان غير مترتب على عدم الهبة ، بل على وجود البيع ، وأصالة عدم الهبة لا يثبت تحقّق البيع ، ولو قلنا بحجّة الأصل المثبت ، لمعارضتها بأصالة عدم البيع ؛ لأنّ البيع والهبة مسبوق بالعدم .

وأما قاعدة المقتضي والمانع فلا أساس لها ؛ لأنّ ما هو متيقّن سابقاً هو العلة والمقتضي ، وأما المعلول والمقتضي فهو لم يكن له سابقة ليكون متيقّناً ، فلا يجري الاستصحاب في المعلول نفسه ، وإنّما هو لازم عقليّ للمستصحب ، أيّ المقتضي الذي جرى فيه الاستصحاب بمعونة عدم المانع ، لازمه العقليّ ثبوت المعلول والمقتضي ، لذلك قالوا أدلّة الاستصحاب لا تشمل قاعدة المقتضي والمانع .

كما أنّه ثبت في محله عدم جواز التمسك بالعالم في الشبهة المصداقية .
إذن لا بدّ من الرجوع للأصل الجاري في كلّ مورد وفي المقام يرجع لأصالة عدم الضمان .

الفرع الثاني

أن يلاحظ تقدّم أحد الحادثين أو تأخّره بالنسبة لحادث آخر ، قد علم بحدوثه أيضاً ، ونشكّ في تقدّم أحدهما أو تأخّره عن الآخر ، ومثاله : كما لو علمنا بموت الوالد وإسلام الولد ، وشككنا أنّ إسلام الولد متقدّم على موت الوالد ليرثه ، أو أنّه متأخّر عنه فلا يرثه الولد .

وقبل أن ندخل في صور المسألة يجدر ذكر مقدّمة :

إنّ المستصحب قد يكون واحداً بسيطاً غير مركّب من جزئين ، كما لو علمنا بعدالة زيد وشككنا في بقائها ، فلا نشكّ باستصحابها والعدالة شيء واحد .

وقد يكون المستصحب مركّباً - كما في المثال السابق ، إسلام الولد وموت الوالد -

وفي هذا القسم صورتان :

الأولى : أن يكون الموضوع للأثر كحكم الإرث ، عنوان انتزاعي بسيط ، منتزِع من ذات الجزئين كعنوان التقدّم والتأخّر أو اقتران الجزئين أو مجموعهما أو تقيد أو انصاف أحدهما بالآخر ، ومثل هذا العنوان لا يمكن إثباته باستصحاب كلا الجزئين أو أحدهما ، إلّا على القول بالأصل المثبت ؛ لأنّه لازم عقلي لإحراز كلا الجزئين .

نعم ، يمكن القول بإجراء الاستصحاب في العنوان البسيط نفسه ؛ لأنّه لم تكن له حالة سابقة فيستصحب عدمه ، وسيأتي الحديث عنه وصوره .

الثانية : أن يكون الموضوع للأثر مركّباً من جزئين ، ويكفي إحرازهما في ترتّب الأثر ، سواء أحرزا بالوجدان أو بالأصل ، أو أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل ؛ لأنّ الأصل موجب لإحراز أحدهما ، ولا مانع من جريان الاستصحاب فيه ؛ لأنّ شرط جريانه كون المستصحب ذا أثر ، واستصحاب أحدهما موجب لترتّب الأثر عليه إذا أحرز الجزء الآخر بالأصل أو بالوجدان ، كما لو شككنا في حياة الولد حين موت الوالد ، فإنّ موضوع الإرث مركّب من جزئين : موت الوالد وحياة الولد حين موت الوالد ، وأحد الجزئين محرز بالوجدان ، وهو موت الوالد والجزء الآخر وهو موت الوالد محرز بالأصل ، فيترتّب عليه الأثر .

وربّما يقال : إنّ استصحاب بقاء جزء الموضوع معارض باستصحاب عدم تحقّق (المجموع المركّب) في الخارج ، فإنّ عنوان المجموع عنوان بسيط حادث مسبوق بالعدم .

وأجاب المحقّق النائيني رحمه الله بحكومة الأصل الجاري في الجزء على الأصل الجاري في المجموع لسببيّة الأوّل للثاني ، فالشكّ في تحقّق المجموع وعدمه لا منشأ له إلّا الشكّ في بقاء الجزء ، فإذا جرى الأصل في السبب لا يجري في

المسبب لحكومة الأصل السببي على المسببي .

وأشكل السيد الخوئي رحمته : أنَّ الأصل السببي إنما يكون حاكماً على المسببي لو كانت السببية بين السبب والمسبب ، شرعية ، ليكون الأصل الجاري في السبب (الجزء مثلاً) حاكماً على الأصل الجاري في المسبب (المجموع مثلاً) كما في المثال المعروف في غسل ثوب متنجس بماء مستصحب الطهارة ، وأما لو كانت السببية بينهما عقلية فلا حكومة ، كما في موردنا ، فإنَّ سببية الجزء للمركب عقلية ؛ لأنَّ العقل يحكم بأنَّه لولا وجود الأجزاء لم يوجد المركب .

والجواب الصحيح : ما ذكرناه وأنَّه لو كان الموضوع للحكم عنوان (المجموع المركب) وهو عنوان بسيط ، فلا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين إلاَّ بالأصل المثبت ، ولا يصل الأمر للمعارضة ، ولكنَّ هذا خارج عن البحث ؛ لأنَّه كما ذكرنا بأنَّ الموضوع للأثر ذات الجزئين وإحرازهما ، وليس لعنوان المجموع دخل في الأثر ، ولا يوجد شك في موضوع الحكم ؛ لأنَّ المفروض إحراز أحد الجزئين بالوجدان والآخر بالأصل .

ويمكن تصوير الصورة الثانية بتقريب آخر ، كما ذكر في المنتقى وغيره :

أنَّ الموضوع المركب من جزئين له صورتان :

تارة يكون الموضوع إحراز وجود ذات الجزئين ، فيكفي إحرازهما وتعارفهما في الوجود ، وكما في تعبير المنتقى فيؤخذ في الموضوع أمران على نحو التركيب بلا لحاظ أمر زائد عليهما ، بل الملحوظ في تحقق كونهما معاً ، فيكفي إحرازهما بالوجدان ، أو بالأصل ، ويجري استصحاب العدم الأزلي ؛ لأنَّه يثبت اقترانهما زماناً ، وهذا كافٍ في الموضوعية ، ولا فرق في أحد الجزئين كونه وجودياً أو عدمياً ، وسيأتي في مبحث استصحاب العدم الأزلي توضيح هذه الفكرة ، وأنَّه لو أخذ الجزآن على نحو التركيب جرى استصحاب العدم الأزلي وترتب الأثر لوجود

عدم الوصف محمولاً في السابق .

وأخرى: يؤخذ الجزء ان على نحو التقييد، وكما في تعبير المنتقى بأن يؤخذ مع لحاظ أمر زائد عليهما، وهو تقيّد أحدهما بزمان آخر، واتّصافه، فيكون الموضوع هو الأمر المقيّد بشيء وجودي أو عديمي، وسيأتي في مبحث استصحاب العدم الأزلي توضيحه، وأنه لا يمكن استصحاب المقيّد؛ لأنّه لا حالة سابقة متيقّنة له .

ويصطلح عن الصورة الأولى (بالتركيب)، وعن الثانية (بالتقييد) .

والسيدّ الصدر بعد أن ذكر تقسيم الموضوع للتركيب بين ذات الأجزاء والتقييد، كما وضّحناه، ذكر المعيار لتمييز القسمين بما ذكرناه في بحث سابق، وأنّ علاقة الجزئين فيما بينهما على أقسام:

١ - أنّ الموضوع أمّا أن يتركّب من العرض ومحله، فالجزءان هما العرض ومحله، كما لو رتب (وجوب الإكرام على الإنسان العالم) والعالمية عرض والإنسان محله، فلا يكون الحكم مترتباً على ذات الأجزاء، أيّ التركيب، بل لا بدّ أن يكون بنحو التقييد، العنوان الانتزاعي (الإنسان المقيّد بالعالمية) وبإجراء الاستصحاب في ذات الأجزاء لا يثبت التقييد، إلّا بالأصل المثبت، بل يمكن أن يجري الاستصحاب في نفس (التقييد) فيستصحب عدمه لأنّه أمر حادث مسبوق بالعدم .

٢ - أن يكون الموضوع مركّباً من عدم العرض ومحله، كالمرأة المتّصفة بعدم القرشية، فالحكم كذلك إنّما يكون موضوعه بنحو التقييد، لا على ذات المرأة وذات عدم القرشية، أيّ بنحو التركيب، فلا يجري الاستصحاب في العدم المحمولي، أيّ ذات عدم القرشية؛ إذ لا يترتب عليه الأثر؛ لأنّ الأثر للعدم النعتي ويشترط في جريان الاستصحاب في شيء ترتّب الأثر الشرعي على المستصحب، كما لا يجري الاستصحاب في العدم النعتي؛ إذ ليست له حالة سابقة، لعدم وجود المرأة قبل وجودها، لتتّصف بعدم القرشية، وأمّا بعد وجودها، فلا نجزم بقرشيّتها

أو بعدمها ؛ لأنه لا يعلم كيفية ولادتها أنها قرشية أو لا ، وسنذكر توضيحه أكثر في مبحث استصحاب العدم الأزلي .

وعلى كل حال ، فإذا كان الموضوع مركباً من العرض أو عدم العرض ، ومحله ، فلا يمكن أن تؤخذ الأجزاء إلا بنحو التقييد لا التركيب .

٣ - أن يكون الموضوع مركباً من عرضين لمحل واحد ، أو محلين ، ومثال الأول موضوع وجوب التقليد ، الاجتهاد والعدالة ، وهما عرضان لمحل واحد ، وهو المرجع ، ومثال الثاني الحكم بإرث الولد من والده بشرط موت الوالد ، وكون الولد مسلماً حين موته ، فموضوع الإرث مركب من موت الوالد وإسلام الولد ، والموت عرض محله الولد ، والإسلام عرض محله الولد .

وفي هذا القسم لا يكون الحكم مترتباً على العنوان الانتزاعي ، أي الاتصاف والتقييد ، بل على ذات الاجتهاد والعدالة ، فيجري الاستصحاب في ذات العدالة والاجتهاد ، وجوداً وعدمياً مع وجود الحالة السابقة ، ويثبت به استمرارها ، ويترتب عليه حكمه وهو جواز التقليد ، ولا حاجة معه للاتصاف والتقييد وإحرازه وإثباته . ولكن يمكن للشارع أخذ العرضين على نحو التقييد ، والتعرف على هذه الأقسام من الموضوع ، وكونها على نحو التركيب أو التقييد تعرف من مراجعة الأدلة .

وبعد هذه المقدمة ندخل في البحث - وإن ذكرناه سابقاً في التنبيه العاشر ، ولكن لا بأس بإعادته ببيان آخر - ، وهو في موردين :

الأول : إذا علمنا بحدوث كلا الحادثين ، ولكن كان كلاهما مجهول التاريخ .
المورد الثاني : إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول .

المورد الأول

إذا كان كلا الحادثين مجهول التاريخ ، كما لو علمنا في العاشر من شهر رمضان

بتحقّق إسلام الوارث وموت المورث، ولكن لم يعلم المتقدّم منهما أو المتأخّر، أيّ لم نعلم بزمان حدوث هذا وذاك، لنعرف أيّهما المتقدّم أو المتأخّر، وفي هذا المورد أربع صور:

الصورة الأولى: إذا كان الأثر مترتباً على عنوان وجوديّ بمفاد كان التامة، كما لو ترتّب على عنوان (التقدّم، تقدّم أحدهما الآخر، أو تأخّره)، كما لو قال الشارع: (إذا تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ورثه)، ولتقدّم رجوع المرتهن عن الإذن على بيع الراهن، وتقدّم العيب على العقد، فإنّ الأول موجب لبطلان البيع، والثاني يوجب الخيار، فيجري استصحاب العدم بالنسبة لنفس العنوان البسيط (التقدّم)؛ لأنّه أمر حادث مسبوق بالعدم ويعبّر عن هذه العناوين (مفاد كان التامة) ويصدر في الأدلّة بنحو الجملة الفعلية (إذا تقدّم).

ومثله ما لو كان الأثر الآخر على عدم العنوان بنحو ليس التامة (إذا لم يتقدّم). ويقابل هذين القسمين فيما لو كان الموضوع للأثر وجود العنوان أو عدمه بنحو مفاد كان أو ليس الناقصة، كما لو قال في الدليل (الإسلام المتّصف بالتقدّم أو عدم التقدّم).

فإذا كان الأثر الشرعيّ مترتباً على تقدّم أحدهما على الآخر دون أن يترتب أثر على تقدّم الآخر على صاحبه، جرى استصحاب العدم في نفس العنوان البسيط، الذي له الأثر؛ لأنّه مسبوق بالعدم، ولا يجري في الآخر؛ لما ذكرنا أنّ جريان الاستصحاب مشروط بترتب الأثر على المستصحب كما إذا كان أحد المتوارثين كافراً، فإنّ استصحاب عدم موت المسلم منهما إلى زمان موت الكافر جارٍ، ويترتب عليه الأثر، وهو إرث المسلم منه، ولا يجري استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم؛ لعدم الأثر الشرعيّ له، حتّى في ظرف العلم بتأخّر موت الكافر على موت المسلم؛ لأنّ الكافر لا يرث المسلم، ومثّل له في الهداية إذا شككنا

في تقدّم موت أحد الأخوين على موت الآخر اللذين لأحدهما ولد دون الآخر، فإنّ ذلك الولد يرث من الآخر على تقدير تقدّم موته عليه دون العكس.

وأما لو كان الأثر الشرعيّ مترتباً على تقدّم كلّ منهما على الآخر، فيمكن أن يتمسك باستصحاب عدم التقدّم في كلّ منهما، ولا معارضة بين الأصلين، لاحتمال وإمكان التقارن في زمان موتهما، إلا إذا كان لنا علم إجماليّ بتقدّم أحدهما على الآخر، فلا تجري أصالة عدم التقدّم في أحدهما للمعارضة بأصالة عدم التقدّم في الآخر، فجريان الأصل في كليهما موجب للمخالفة القطعية، وجريانه في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح؛ لأنّه لا تجري الأصول في أطراف العلم الإجماليّ.

ومثّل في الهداية لترتيب الأثر على كليهما (كما في باب المسابقة، فإنّ العوض للسابق أيّاً من كان، فإذا علم بالسبق ولم تحتل المقارنة يجري الأصل في كلّ منهما ويتعارضان، فلا يحكم باستحقاق العوض لواحد منهما، وإن احتملت المقارنة يجري كلا الاستصحابين).

وأما لو كان الأثر لسبق أحدهما على الآخر، وكان لتأخيرهِ عن الآخر أيضاً أثر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في عدم السبق والتأخّر، ولا معارضة بينهما لاحتمال التقارن. نعم، في مورد العلم الإجماليّ بسبق أحدهما على الآخر، فلا مجال للرجوع لأصالة عدم السبق للمعارضة بأصالة عدم التأخّر.

الصورة الثانية: بأن يكون الأثر الشرعيّ مترتباً على الحادث المتّصف بالتقدّم أو بأحد العناوين المتقدّمة، على نحو مفاد كان الناقصة، مثل: (كون موت المورث متقدّماً على موت الوارث) ويعبّر عنه عادة بالجملة الاسميّة (إذا كان موت المورث متقدّماً على موت الوارث)، ويسمّى بالوجود النعتيّ، ومثله ما لو أخذ في الموصوف عدم العرض بنحو ليس الناقصة، أو العدم النعتيّ، أو السالبة بانتفاء المحمول، أيّ الشيء المتّصف بعدم العرض.

فذهب صاحب الكفاية رحمته لعدم جريان الاستصحاب فيه ؛ لعدم كون الوجود بمفاد كان الناقصة متعلقاً لليقين والشك ؛ لأنه لم يكن لنا علم بأنصاف أحدهما بالسبق على الآخر ، وكذلك لا يقين لنا بعدم أنصافه ليكون مورداً للاستصحاب ، واليقين السابق ركن للاستصحاب ، وخلاصته - كما في الدراسات - : « فما كان متيقناً سابقاً إنما هو عدم التقدّم بنحو مفاد كان التامة ، وأما مفاد كان الناقصة فلم يكن متيقناً ليستصحب ، فالفرق بين مفاد كان التامة أنه يجري الاستصحاب ويسقط بالمعارضة ، وفي مفاد كان الناقصة لا يجري الاستصحاب أصلاً » .

وفي منتهى الدراية ^(١) وضح عدم اليقين السابق « حيث أن أنصاف موت زيد بكونه مقدماً على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقاً حتى يستصحب ؛ وذلك لأن الموضوع وهو (موت زيد المتّصف بكونه متقدماً على موت عمرو) لم يكن متيقناً في زمان سابق حتى يتعبد ببقائه في ظرف الشك ، حيث إنه في حال حياة زيد لم يكن موت حتى يتّصف بالتقدّم على موت عمرو أو بالتأخر عنه ، وعدم أنصاف الموت بالتقدّم حال الحياة إنما هو السالبة بانتفاء الموضوع » ^(٢) ، فقبل موت زيد لم يكن موت ولم يكن تقدّم ، فعدم التقدّم من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، ولكن ما يترتب عليه الأثر حصول العدم النعتي ، الموت المتّصف بعدم التقدّم لا عدم التقدّم محمولاً » .

وفي زبدة الأصول للسيد صادق الروحاني ^(٣) : « فقد حكم المحقق الخراساني بعدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه ، ونظره الشريف إلى أن الموضوع وجداناً أما متّصف بالوصف أو بعدمه ، وكما لا يقين سابق بوجوده لا يقين بعدمه ،

(١) منتهى الدراية : ٧ : ٦٠٦ .

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية : ٧ : ٦٠٦ .

(٣) زبدة الأصول : ٥ : ٥١٧ .

ووافقه المحقق النائيني في ذلك ، وما يظهر من كلماته في وجه هذه الدعوى : أن العرض وجوده ناعتي لمحلّه وعدمه كذلك ، واستصحاب العدم النعتي لا يجري لعدم الحالة السابقة له ، واستصحاب العدم المحولي يجري ولكن لا يثبت به العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت^(١) .

وأشكل السيد الخوئي عليه السلام على صاحب الكفاية عليه السلام : أن ما ذكره في مبحث تأخر الحادث من عدم جريان الاستصحاب يخالف ما ذكره في مبحث العام والخاص ، وأنه لو ورد عام (النساء تحيض إلى خمسين إلا أن تكون قرشية) ، وشككنا في امرأة أنها قرشية أو لا ، فلا يصح التمسك بالعام في المشكوكه ؛ لأنها شبهة مصداقية للعام ، إلا أنه لا مانع من إدخال المشكوك في العموم بواسطة الاستصحاب (استصحاب العدم الأزلي) فنقول : الأصل عدم اتصافها بالقرشية ؛ لأنها لم تتصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ، ونشك في اتصافها بها الآن ، والأصل عدم اتصافها . هذا ملخص كلامه في مبحث العام والخاص ، وهو الصحيح على ما شيدناه في ذلك المبحث خلافاً للمحقق النائيني عليه السلام ، فلا مانع من جريان الاستصحاب ، فاختر السيد الخوئي عليه السلام جريان استصحاب العدم الأزلي تبعاً للكفاية في مبحث العام والخاص خلافاً للمحقق النائيني وصاحب الكفاية عليه السلام في مبحث تأخر الحادث .

قال في الكفاية في مبحث العام والخاص : « إذا شك أن امرأة قرشية أو غيرها فهي وإن كانت وجدت أمّا قرشية أو غيرها ، فلا أصل يحرز أنها قرشية أو غيرها ، إلا أن أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش تجري في تنقيح أنها ممن لا تحيض إلى خمسين^(٢) .

(١) زبدة الأصول : ٥ : ٥١٧ .

(٢) كفاية الأصول : ٢٢٣ .

ويمكن أن يقال: أنه لا تهافت بين كلامي صاحب الكفاية رحمته؛ لأنه في بحث العام والخاص كان يرى الأثر مترتباً على العدم المحمولي، أي عدم اتّصاف أو انتساب المرأة لقريش، وهذا يمكن استصحابه قبل ولادتها بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وأمّا في موردنا فإنّ الأثر مترتب على العموم النعتي، السالبة بانتفاء المحمول، أي الحادث الموجود المتّصف بعدم القرشيّة، وهذا ليست له حالة سابقة، وأشار لهذا الوجه منتهى الدراية^(١).

ومن هنا يجدر البحث بإيجاز عن استصحاب العدم الأزلي، والعمدة رأي المحقّق النائيني رحمته في عدم جريانه ورأي السيّد الخوئي رحمته في جريانه؛ لأنّ أكثر العلماء المتأخّرين تبعوهما في الرأي والدليل.

أمّا رأي المحقّق النائيني رحمته فيتلخّص أنّ هذا الاستصحاب من الأصل المثبت؛ لأنّه في السابق كان العدم محمولاً أي السالبة بانتفاء الموضوع، وعدم القرشيّة لأجل عدم وجود المرأة، وما يوجد لاحقاً ويترتب عليه الأثر السالبة بانتفاء المحمول والعدم النعتي، المرأة الموجودة المتّصفة بعدم القرشيّة، وباستصحاب العدم المحمولي لإثبات العدم النعتي من الأصل المثبت، وأمّا العدم النعتي ذو الأثر، فلا حالة سابقة أزليّة له قبل وجود الموضوع.

وخلاصته: أنّ رأي المحقّق النائيني رحمته أنّ العرض أو عدمه أو الاتّصاف بوجود العرض أو بعدمه لا يمكن أن يؤخذ في الموضوع إلّا نعتياً، فلا حالة سابقة له؛ إذ لا معنى للسالبة بانتفاء الموضوع.

ورأي السيّد الخوئي رحمته: أنّ الاتّصاف بوجود العرض أو بعدمه لا يمكن أن يؤخذ إلّا نعتياً، وأنّ عدم الاتّصاف بالعرض فيمكن أن يؤخذ محمولاً، ويمكن تحقّقه بدون موضوع، أي السالبة بانتفاء الموضوع، فله حالة سابقة قبل وجود الموضوع،

ويستصحب ، والموضوع اللاحق للأثر هو الموضوع وعدم العرض بنحو التركيب ، والافتتران في الزمان ، أي الموضوع مركب من جزئين : أحدهما أصل الموضوع والآخر عدم الاتصاف بالعرض ، وأحدهما أحرز بالوجدان وهو المرأة ، والثاني وهو عدم الاتصاف بالقرشية يحرز بالأصل ، فيحصل كلا الجزئين ، ويتم الموضوع .

إذن خلاصة رأي السيد الخوئي رحمته الله : أن الاتصاف بوجود العرض أو بعدم العرض لا يمكن أن يؤخذ إلا نعتياً ، ولا يمكن تحققه إلا بوجود الموضوع ، ولا يمكن تحققه بدون وجوده ، لذلك لا تحقق له أولاً قبل وجود الموضوع ، وأما (عدم الاتصاف) بالعرض ، فيمكن أن يتحقق بدون وجود الموضوع ، فله حالة سابقة أزلية ، وقبل وجود الموضوع .

وأذكر توضيحاً للرأي بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي من تقيراتي لدروس السيد البجنوردي رحمته الله ، ولعل فيه توضيحات لرأي المحقق النائيني رحمته الله .

إن العدم قد يكون من العدم المحمولي ، أو مفاد ليس التامة ، وقد يكون من العدم النعتي أي مفاد ليس الناقصة ، وفي العدم المحمولي تارة نفي وجود ذات الموضوع لعدم وجوده أولاً ، وأخرى نفي القيود والصفات المتعلقة بالموضوع ، ولا ننفي المحمول أو العدم المذكور في المحمول ؛ لأننا ذكرنا في محله : أن القيود والنعوت لو كانت متعلقة ومرتبطة بالموضوع فحسب ، بينما المحمول هو العدم المطلق ، دون أن يؤخذ فيه قيد ، فيمكن جريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة للموضوع وقيوده على اعتبار أن العدم لا يكون عدماً نعتياً إلا بتعلق القيود بجانب المحمول ، بأن يكون المحمول العدم المقيّد بوصف .

إذن فالموضوع لو كان مقيّداً والمحمول عدم مطلق لا تقييد فيه ، فيمكن استصحاب العدم الأزلي في القيود ؛ لأن الموضوع كما أنه هو بنفسه غير موجود أولاً ، كذلك قيوده ، فكما أن المرأة غير موجودة أولاً ، كذلك قرشيتها أيضاً ، فانتفاء القرشية سالبة بانتفاء الموضوع ، فلعدم القيد حالة سابقة فيما لو كان القيد في جانب

الموضوع، وفي هذا المجال لو كان الأثر لاحقاً مترتباً على العدم النعتي لا العدم المحمولي، فإنه باستصحاب العدم المحمولي أولاً، لا يثبت العدم النعتي إلا بالأصل المثبت، فلو استصحبنا عدم الموضوع وعدم قيده محمولياً؛ لأن القيد بجانب الموضوع، وجعلنا المحمول عدماً مطلقاً لا تقييد فيه، فقلنا: قرشية هذه المرأة معدومة، ولم نقل بنحو العدم النعتي والوصف بجانب المحمول: هذه المرأة ليست قرشية؛ لأن التعبير الأول تعبير العدم المحمولي، والثاني تعبير العدم النعتي في الأول أخذت القرشية في الموضوع، وفي الثاني أخذت في المحمول، فإذا استصحبنا العدم المحمولي، فهذا لا يثبت العدم النعتي وأن هذه المرأة ليست قرشية؛ لأنه مثبت، على أساس أن العدم المحمولي للقيد كان مع عدم وجود الموضوع وهو المرأة؛ لأن المرأة لم تكن هي، ولا قرشيتها. هذا في الحالة السابقة، وأما في الحالة اللاحقة، وما يترتب عليه الأثر، فهو العدم النعتي (هذه المرأة ليست بقرشية) أي سلب القيد مع فرض وجود الموضوع، وكم فرق بينهما، فسرطان حكم الحالة السابقة العدمية المحمولة للحالة اللاحقة العدمية النعتية يكون من الأصل المثبت.

وأما إذا كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي نفسه، فالاستصحاب يجري لأنه حينئذ سوف يتم الموضوع؛ لأنه أخذ على نحو الجزئين (أو التركيب لا القيدية) أحدهما أحرز بالوجدان وهو المرأة، والثاني بالأصل المحمولي وهو عدم القرشية، ولا يتوقف الأثر على التقييد والنعتية، (بل على التركيب والاجتماع في الوجود زماناً)، ولكن هذا فرض نادر جداً.

وأما بالنسبة لاستصحاب العدم النعتي، أي (هذه المرأة ليست قرشية) فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع للقيد في الحالة السابقة، أي لا بدّ من فرض وجود امرأة؛ لأن نفي القيد عن شيء مثل ثبوت القيد له، فكما أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له (أي الموضوع)، وهكذا نفي شيء عن شيء فرع ثبوت المنفي

عنه ، فلا بدّ أن يفرض وجود امرأة ، ثمّ نسلب النعت والقيد عنها ، وهذا هو العدم النعتي .

ثمّ إنّ الزمان قد يؤخذ (قيّداً) للحكم ، وقد يكون (ظرفاً) له ، والفرق بين القيد والظرف أنّه في حالة القيديّة يكون للزمان دخل في الملاك ، وأمّا الظرف فليس للزمان دخل في ملاك الحكم ، بل يكفي مجرد وجوده في هذا الزمان ومقارنته له ، وأمّا تطبيق ذلك في موردنا :

قد يكون عدم الموت (مقيداً) بكونه في (زمان إسلام الوارث) ، وأخرى يكون زمان الإسلام (ظرفاً) لعدم الموت ، فإذا أخذ زمان الإسلام ظرفاً فلا يكون عدم الموت مقيداً به ، بل يكفي في الأثر إحراز عدم الموت في ذلك الزمان ، فيمكن استصحاب عدم الموت لزمان إسلام الوارث ، ولا إشكال فيه ؛ لأنّه يكون من قبيل استصحاب العدم في نفس أجزاء الزمان ، فنستصحب عدم الموت ليكون قد حدث في هذا الزمان ، أيّ مقارن لهذا الزمان فقط ، وأمّا لو كان زمان الإسلام قيّداً لعدم الموت بأن كان الأثر مترتباً على العدم النعتي ، فلا بدّ أن يفرض وجود عدم موت المورث أولاً مقيداً بإسلام الوارث ، ويستصحب هذا المقيد لزمان الشكّ ، ولكنّ هذا ليست له حالة سابقة ؛ لعدم الموضوع سابقاً ، فلم يكن عدم موت المورث حتّى يقيد بإسلام الوارث ، فكيف نستصعبه مع عدم تحقّقه ، ولكن وإن أمكن استصحاب العدم المحموليّ ؛ لأنّه كما أنّ الموضوع لم يكن كذلك قيده ، ولكن حينئذ سيكون مثبتاً .

إذن عدم موت المورث مقيد بزمان كذا ، لم يكن سابقاً ؛ إذ لا يوجد إلا بوجود القيد وهو زمان إسلام الوارث ، فقبل هذا القيد والزمان لا يكون للمقيد وجود سابق ، فكيف يستصحب هذا العدم النعتي .

وأما العدم المحموليّ ، أيّ عدم وجود المورث أولاً ، وإن أمكن استصحابه به ، إلا أنّه لا يترتب عليه أي أثر ؛ لأنّ المفروض أنّ الأثر مترتب على عدم موته مقيداً

بزمان كذا، فاستصحاب عدمه أزلاً لا يثبت عدمه مقيداً بزمان الإسلام؛ لأنّ هذا عدم نعتي، ولا يترتب على العدم المحمولي إلا بالأصل المثبت.

ويظهر من السيّد الخوئي رحمته جريان الاستصحاب في عدم الاتّصاف أزلاً، وهذا العدم لا يحتاج إلى موضوع ليقال بعدم الحالة السابقة له؛ لعدم الموضوع^(١)، ونذكر بعض أقواله في هذا المجال، وكذلك بعض أقوال التابعين له:

في الدراسات: «العدم النعتي وإن كان في ثبوته محتاجاً لوجود الموضوع خارجاً، بخلاف العدم المحمولي، فإنّ الأول من قبيل القضية السالبة المعدولة، والثاني من قبيل السالبة المحصّلة، وهي لا تحتاج لوجود الموضوع، بل تصدق السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنّها لسلب النسبة لا للنسبة السلبية، وسلب النسبة غير محتاج للموضوع»^(٢).

وتوضيحه: في المنطق ذكر أنّ أداة السلب في السالب لسلب الربط بين الموضوع والمحمول، ولا يقتضي وجود الموضوع بينما في المعدولة فإنّها لربط السلب، فنحتاج للموضوع، فليس العدم النعتي ثابتاً أزلاً، بل الثابت العدم المحمولي.

ولا يثبت باستصحاب العدم المحمولي العدم النعتي إلا بالأصل المثبت، إلّا أنّ ما أفاده الكفاية إنّما يتمّ لو أريد استصحاب تحقّق العدم النعتي وترتيب آثاره عليه، ولا تتمّ فيما هو المقصود في المقام من استصحاب عدم تحقّق العدم النعتي، أيّ عدم الاتّصاف بالعدم، فإنّ له حالة سابقة عدم الاتّصاف بالعدم الأزليّ كعدم الاتّصاف بالوجود فلا مانع من استصحابه ونفي أثر الاتّصاف بالعدم بذلك»^(٣).

(١) فرّق السيّد الخوئي رحمته بين الاتّصاف بالعدم فيحتاج لموضوع، وبين عدم الاتّصاف بالعدم فلا يحتاج لموضوع، كعدم الاتّصاف بوجود الوصف.

(٢) دراسات في علم الأصول: ٤: ١٨٠.

(٣) دراسات في علم الأصول: ٤: ١٨١.

وذكر في مصدر آخر: « وخلاصته: أن الحكم بالتحيص للخمسين مترتب على انصاف المرأة بعدم القرشية، فيجري الاستصحاب في نفس الانصاف، بأن نقول قبل ولادة المرأة كانت هناك ثلاثة أعدام أزلية، فكانت ذاتها معدومة وكانت قرشيتها معدومة، وكان انصافها بعدم القرشية معدوماً أيضاً، وما دام الانصاف بعدم القرشية معدوماً من الأزل، فنحن نجري استصحاب عدم الانصاف بعدم القرشية من الأزل»^(١).

وقال أيضاً: « أن ذلك لو أريد استصحاب عدم تحقق النعتي الأزلي وترتب آثاره عليه، ولكن جريان استصحاب عدم تحقق العدم النعتي، أي الانصاف بالعدم، فإن له حالة سابقة، أي عدم الانصاف بالعدم أزلاً، كعدم الانصاف بالوجود، فلا مانع من استصحابه، ونفي أثر الانصاف بالعدم بذلك»^(٢).

وقال أيضاً بما يرتبط بمبحث تأخر الحادث في مصباح الأصول مبحث الاستصحاب: « الأصل عدم انصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر؛ لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجوداً، فالآن كما كان، ولا يعتبر في استصحاب عدم الانصاف بالسبق وجوده في زمان عدم الانصاف به، بل يكفي عدم انصافه به حين لم يكن موجوداً، فإن انصافه به يحتاج إلى وجوده، وأما عدم انصافه فلا يحتاج إلى وجوده، بل يكفي عدم وجوده، فإن ثبت شيء لشيء وإن كان فرع ثبوت المثبت له، إلا أن نفي شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفي عنه، وهذا معنى قولهم: أن القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع.

فتحصل مما ذكرنا: جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً - أي: الصورة لمجهولي التاريخ - ويجري فيه ما ذكرناه في القسم الأول الصورة الأولى من عدم

(١) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني: ٤: ٢٥٩.

(٢) دراسات في علم الأصول: ٤: ١٨٠.

المعارضة إلا مع العلم الإجمالي فلا حاجة للإعادة»^(١).

وفي الزبدة أشكل على المحقق النائيني رحمته: «أن الموضوع المركب من المعروض والعرض وإن كان لازمه دخل الاتصاف فيه وكونه ناعتيًا، إلا أن المركب من المعروض وعدم العرض ليس كذلك»^(٢)، «فإذا كان الأثر مترتباً على ثبوت شيء متصّف بالعدم عند وجود الآخر وليس الناقصة بأن يكون موضوع الأثر العدم النعتي»^(٣)، «فالظاهر أنه لا إشكال في عدم جريان الأصل والحكم بترتب آثار الاتصاف بالعدم، إلا أنه يمكن إجراء استصحاب عدم الاتصاف والحكم بنفي الآثار المترتبة على ثبوته»^(٤).

وقال الميرزا جواد التبريزي في موضوعنا: «إنما يتم ما ذكره الكفاية من عدم الحالة السابقة بالإضافة إلى اتصاف أحد الحادثين بأحد العناوين، وأمّا سلب الاتصاف بأحدهما زمان الآخر كالاتصاف في عدم كون موت أحدهما متصّفاً بالتقدم أو بالتأخر أو بالتقارن من قبيل الاستصحاب في العدم الأزلي، لا ينافي الاستصحاب في نفي الاتصاف وإحراز السالبة بانتفاء المحمول، وظاهر كلام الماتن عدم جريان الاستصحاب في ناحية نفي الاتصاف أيضاً، وقد ذكرنا أنه لا يكون نفي الاتصاف كثبوت الاتصاف، فإن إحراز نفي الاتصاف لا يحتاج إلى كون الحالة السابقة بانتفاء المحمول، بل يمكن إحراز السالبة بانتفاء المحمول بالاستصحاب في بقاء نفي الاتصاف الصادق عند انتفاء الموضوع».

ولكن سنذكر يمكن أن يلاحظ على السيد الخوئي رحمته أن الأثر إنما هو مترتب على

(١) مصباح الأصول: ٢: ٢١٦ و ٢١٧.

(٢) زبدة الأصول: ٥: ٥١٧.

(٣) زبدة الأصول: ٥: ٥١٥.

(٤) زبدة الأصول: ٥: ٥٢٥.

العدم النعتي، أي الاتّصاف بالعدم وهو مفروض الكلام فلا خلاص من الأصل المثبت.

وخاصّة مع ما ذكرناه من أنّ المركّب من الموضوع وعرضه أو عدم عرضه لا يؤخذ في الموضوع إلّا على نحو النعتيّة. نعم، لو لم يمكن عرضاً له فيمكن أخذه على نحو التركيب، ولكن مع ذلك فإنّ التقارن في الزمان أو الوجود أيضاً هو أمر بسيط لا يثبت بإحراز ذات الجزئين بالأصل، إلّا على نحو الأصل المثبت.

ويمكن أن يدخل البحث عن استصحاب العدم الأزلي فيما ذكرناه أنّ الموضوع أمّا أن يؤخذ على نحو التركيب فيجري هذا الاستصحاب، وإن أخذ على نحو التقييد والنعتيّة فلا يجري، وذلك لو قلنا إنّ موضوع الأثر مركّباً من جزئين متقارنين ومجتمعين زماناً، أحدهما المرأة، والآخر عدم الاتّصاف بالقرشيّة، أحدهما وهو كونها امرأة محرز بالوجدان، والآخر وهو عدم الاتّصاف بالأصل، وكما ذكر السيّد الخوئي رحمته الله: أنّ عدم الاتّصاف يمكن تحقّقه أزلاً قبل وجود الموضوع، ويمكن استصحابه للحالة اللاحقة لينضمّ للموضوع ويتركّب منه ويتمّ، ولا نحتاج إلى تقييد المرأة بعدم القرشيّة ونعتيّتها ليقال بالأصل المثبت، أو عدم الحالة السابقة، ولعلّ هذا هو مراد السيّد الخوئي رحمته الله، ولكن مع ذلك فإنّ إثبات التقارن أو الاجتماع في الوجود أو الزمان هو عنوان بسيط لا يثبت بالأصل الجاري في الجزء إلّا بالأصل المثبت، وخاصّة لو كان التركيب من العرض أو عدم العرض ومحلّه، فإنّه يكون نعتيّاً، بالإضافة إلى أنّ مفروض البحث العدم النعتي، كما أنّ الموضوع المركّب من العرض وعدم العرض ومحلّه لا يكون إلّا نعتيّاً فلا معنى للتركيب، وأمّا لو قلنا إنّ موضوع الأثر على نحو التقييد والنعتيّة فيأتي حديث الأصل المثبت، أو عدم الحالة السابقة، فالعرض أو عدم العرض لا يمكن أخذه في الموضوع على نحو التركيب، بل لا بدّ أن يؤخذ على نحو التقييد والنعتيّة، والجميع يقرّ أنّ الوجود النعتي ليست له حالة سابقة أزليّة، ولا يجري الاستصحاب فيه إلّا بالأصل المثبت.

والقائل بجريان استصحاب العدم الأزلي اختار الأول، أي القول بالتركيب، وأن الموضوع يحتاج للتقييد والنعتية في الاتصاف بوجود العرض أو بعدمه، وأما عدم الاتصاف بالعرض لا يحتاج للموضوع، وأما القائل بعدم جريانه فلا يرى فرقاً بين وجود العرض وعدمه، وأنه لا يكون إلا بنحو التقييد والنعتية، كما يظهر من السيد الصدر.

والظاهر أن السيد الروحاني في المنتقى أشار لهذين القسمين، نذكر كلامه فيه فرائد، ففي المنتقى: «المقدمة الثانية: ذكرنا سابقاً أن الصفات التي تقيد بها موضوعات الأحكام على قسمين:

قارة تكون لاحقة للحدث بمعنى أنها عارضة عليه بعد حدوثه، كالعدالة والعلم والشجاعة وغيرها، وجريان الاستصحاب في مثل هذه الصفات واضح لوجود حالة سابقة للحدث وهو عدمها، فمع الشك فيها يستصحب عدمها.

وأخرى: تكون مقارنة لحدوثه بمعنى أنه حين وجوده أما أن يكون متصفاً بالصفة أو بغيرها، بحيث لا تكون هذه الصفة مسبقة بالعدم بعد حدوث الحادث، ثم تعرض عليه، كالقرشية والعريية، وغيرها.

والشك في هذه الصفات - القسم الثاني - هو مورد استصحاب العدم الأزلي، والذي وقع الكلام فيه، فيما إذا ورد عام ثم ورد خاص موضوعه مقيد بإحدى هذه الصفات، ونشك في فرد أنه من أفراد الخاص كي يشمل حكمه أو لا، كما لو ورد (أكرم العلماء)، ثم ورد: (لا تكرم الأمويين)، وشك في فرد عالم أنه أموي أو لا، ولما كان العام لا يجوز التمسك به في الشبهة المصداقية، فهل هناك أصل موضوعي يعين الوظيفة العملية؟ وقع الكلام في ذلك.

ومنشأ الخلاف في جريان استصحاب العدم الأزلي في المورد من الاختلاف في أن عنوان الخاص بعد وروده هل يستوجب تقييد الباقي بشيء أو لا يستوجب

سوى أخذ عدم العنوان في موضوع حكم العام بنحو التركيب المصطلح عليه بعدم المحمولي في قبال عدم النعتي المأخوذ قيداً.

فعلى الأول لا يجدي استصحاب عدم الوصف في إثبات عدم تقيّد الفرد، واستصحاب عدم تقيّد الفرد غير ممكن لعدم اليقين السابق بعدم تقيّد هذا الفرد.

وعلى الثاني يكون استصحاب عدم تحقّق الوصف مجدياً؛ إذ لا نحتاج في إثبات حكم العام إلا إلى إحراز الجزئين، فلا استصحاب يثبت أحدهما، وهو عدم إكرام الأموي والجزء الثاني وهو العالم محرز بالوجدان، فيتمّ الموضوع ويثبت الحكم.

وعليه فاستصحاب عدم الأزلي المصطلح إنمّا يصحّ على القول الثاني، ولكن كما ذكرنا أنّ الأثر لا يترتب على ذات الجزئين، بل عليهما مع تقارنهما أو اجتماعهما في الوجود، وهذا التقارن والاجتماع يكون إثباته بالأصل في الجزئين أو في أحدهما من الأصل المثبت.

وقد اختار المحقّق الخراساني الثاني كما هو صريح عبارته في مباحث العام والخاص، ولذا أجرى استصحاب عدم القرشيّة في إدخال المرأة المشكوكة تحت حكم العام^(١).

ويظهر من السيّد الصدر أنّه لو تركّب الموضوع من عرض أو عدم العرض ومحلّه فلا يكون إلا على نحو النعتيّة والتقيّد، ولا فرار من الأصل المثبت، فالموضوع لو كان مركّباً من عدم العرض ومحلّه كالمرأة المتّصّفة بعدم القرشيّة، فالحكم مترتب على عنوان التقيّد أي المرأة المتّصّفة والمقيّدة بعدم القرشيّة لا على ذات المرأة وذات عدم القرشيّة، فلا يجري الاستصحاب في عدم المحمولي أي ذات عدم القرشيّة؛ إذ لا يترتب عليه الأثر، ولا في عدم النعتي لأنّه ليست له حالة سابقة لعدم

وجود المرأة قبل وجودها، وأمّا بعد وجودها فلا نجم بعدم قرشيّتها إذ ربّما ولدت قرشيّة، فلا توجد حالة متيقّنة سابقة للاتّصاف، فالعدم المحمولي وإن كان متيقّن الثبوت سابقاً، ولكن استصحابه لا يجري لعدم الأثر، وأمّا العدم النعتي وإن ترتّب عليه الأثر، ولكن ليست له حالة سابقة متيقّنة لتستصحب، وباستصحاب العدم المحمولي - أي: عدم الوصف محموليّاً - لا يثبت العدم النعتي؛ لأنّه من الأصل المثبت، كما أنّ العدم النعتي لا حالة سابقة له. نعم، لو كان للعدم النعتي حالة سابقة أمكن استصحابه، كما لو كان إنسان متّصف بعدم الفسق سابقاً، وشككنا في فسقه لاحقاً، فيستصحب العدم النعتي، ومن هنا يمكن القول بأنّ السيّد الصدر لا يقول بجريان استصحاب العدم الأزلي.

وبذلك يشكل على آراء السيّد الخوئي رحمته: الظاهر الاتّصاف بالعدم على نحو العدم النعتي، فإن أخذ الموضوع مركّباً من جزئين - ذات المرأة وذات عدم الاتّصاف - صحّ كلامه، فأحدهما تحقّق بالوجدان والآخر بالأصل، واجتماعاً زماناً، وأمّا لو أخذ الموضوع على نحو النعتيّة التقييد فيعود إشكال الأصل المثبت، والظاهر أنّ الموضوع أخذ على نحو النعتيّة والتقييد، كما أشكل بذلك السيّد الروحاني في المنتقى والسيّد الصدر.

وذهب الكثير من العلماء المتأخّرين لعدم جريان استصحاب العدم الأزلي، كالمحقّق النائيني رحمته والسيّد الشاهرودي والشيخ الأملي في مصباح الهدى والسيّد الروحاني^(١) والسيّد عبدالهادي الشيرازي، وغيرهم.

ونسب للسيّد عبدالهادي الشيرازي والسيّد الشيرازي أنّ خطابات الاستصحاب ملقاة للعرف، وهو لا يتقبّل استصحاب العدم الأزلي؛ إذ لا يتقبّل السالبة بانتفاء الموضوع، بل ربّما يستهجن أو يستهزأ بذلك، كما لو قال: إنّ فلاناً ليس ضارباً

(١) الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني: ٤: ٤٦١.

لأنه لا يوجد فلان ، أو يقول أخوه لم يأكل لأنه ليس له أخ ، وربما مرادهم حتى لو كان العقل والفلسفة يحكم بإمكان استصحاب عدم الانصاف أولاً ، كما ذكره السيد الخوئي رحمته الله مع عدم وجود الموضوع ، ولكن العرف يستهجن عدم الانصاف مع عدم وجود الموضوع ، فلا حاجة سابقة ولا يقين سابق فيه .

قال بعضهم : أشكل على صاحب الكفاية رحمته الله القائل بجريان استصحاب العدم الأزلي في مبحث العام والخاص : « أن الأحكام تجري على الموضوعات الخارجية فقلوله : (كل امرأة) يعني كل امرأة موجودة خارجاً تحيض إلى خمسين إلا امرأة موجودة منسوبة إلى قريش ، وإذا كان الشك في أن هذه المرأة الموجودة خارجاً التي يشار إليها بالإشارة الحسية هل هي قرشية أو لا ؟ وهذه ليست لها حالة سابقة ؛ لأن هذه الموجودة قبل وجودها لا معنى لأن تكون قرشية أو غير قرشية ، وقد تقدم بيان عدم الجريان في العام والخاص » .

ويمكن أن يقال - كما في نتائج السيد الشاهرودي - : أن الموضوع لو تركب من العرض ومحله ، كما يمكن التقييد كذلك يمكن التركيب حسب اعتبار الشارع ، كذلك لو تركب من عرضين ، فكما يمكن التركيب يمكن التقييد أيضاً حسب الاعتبار ، فيلزم ملاحظة الدليل عليه ، ويظهر هذا الرأي من كلمات السيد الروحاني في المتنقي ، ولكن هناك من يصرّ على أن الموضوع لو تركب من العرض أو عدم العرض ومحله فلا يمكن أن يكون إلا تقييداً ونعتياً .

وهناك جمع ذهب إلى جريان استصحاب العدم الأزلي ، ويظهر من صاحب الكفاية رحمته الله في مبحث العام والخاص ، ولكن في مبحث الاستصحاب يظهر منه عدم جريانه ، وذهب لجريانه السيد الحكيم في المستمسك والسيد الخوئي رحمته الله وتبعه أكثر تلاميذه ، أمثال السيد القمي في مباني المنهاج ، والسيد صادق الروحاني في فقه الصادق .

بل أنه يظهر من بعض الأعلام فقد ذكر في مبحث تأخر الحادث في الاستصحاب

(وهو مبني على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، ومختارنا جريانه وهو يعتمد على تصوير السالبة بانتفاء الموضوع، وقد ذكرنا تعقله).

ومصادر البحث عن استصحاب العدم الأزلي كتب الأصول المختارة، والملاحظ أن هذا البحث مع أهميته لم يعقد له فصل مستقل في أكثر كتب الأصول، وإنما تعرض له خلال البحوث الفقهية أو الأصولية، فتعرض له كتب الأصول في مبحث العام والخاص عند البحث عن جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية^(١)، وكذلك يتعرض له في بحث الاستصحاب وخاصة بعض الكتب المتأخرة، وكذلك يتعرض له خلال بعض البحوث الفقهية.

(١) محاضرات في أصول الفقه: ٥: ٢٠٩. بحوث في علم الأصول: ٢: ٣٦٧ (تقارير السيد الصدر). منتقى الأصول: ٣: ٣٤٣. الدراسات (تقارير السيد الخوئي رحمته): ٢: ٢٦٤. الأصول العامة للفقه المقارن: ٤٧٣، وغيرها.

التنبیه الرابع عشر :

في أنّ الظنّ المعبر كاليقين الوجدانيّ

هل المراد من الشكّ في الروايات الاصطلاحيّ وهو متساوي الطرفين أم يشمل الظنّ غير المعبر؟

لا شكّ أنّ الظنّ المعبر كاليقين الوجدانيّ، سواء في الحالة السابقة أو اللاحقة، حيث ينقض اليقين السابق، فيكون رفع اليد عن اليقين السابق باليقين لا بالشكّ، فالشكّ بمفهومه العرفيّ يشمل الظنّ.

والملاحظ: أنّ المعنى المصطلح للشكّ معنى مستورد، ويؤيده، بل يدلّ عليه، ما ورد في الرواية: «فَإِنْ حُرِّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ؟»^(١)، فأجابه الإمام عليه السلام بالأخذ باليقين السابق لأجل الاستصحاب، مع أنّ تحريك الشيء جنب الإنسان وهو لا يعلم في الغالب يوجب الظنّ بانتقاض الطهارة، ومع ذلك حكم الإمام بالعمل باستصحاب الطهارة مع وجود الظنّ بخلافها، أيّ الظنّ بالنوم.

وفي المتنقي: استدللّ على عموم الشكّ بالظنّ بتصريح أهل اللغة بعموم معناه وتعارف استعماله في الأخبار على الظنّ غير المعبر.

واستدلّ الشيخ لعموم الشكّ للظنّ غير المعبر بوجهين:

الأول: الإجماع على ذلك من القائلين بحجّة الاستصحاب تبعداً للأخبار.

(١) وسائل الشيعة: ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

وأشكل عليه:

١ - أن هذا الإجماع محرز المدركية أو محتملها، وليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

٢ - أن هناك من يفصل بين الشك بارتفاع الحالة فيجري الاستصحاب، والظنَّ به فلا يجري، ويحتمل أن هذا المفصل قائل بحجية الاستصحاب تعبداً ولا أقلَّ لا من باب الظنَّ من إطلاق كلامه؛ لأنه لو كان قائلاً بحجتيه من باب الظنَّ ببقاء الحالة السابقة، فإنه مع الظنَّ بالخلاف لا يحصل الظنَّ بالوفاق ليكون حجة، لذلك فعدم حجية الاستصحاب عنده لأجل عدم حصول الظنَّ بالحالة السابقة.

الثاني: أن الظنَّ الذي قام الدليل على عدم اعتباره كالظنَّ الحاصل من القياس، فحكمه حكم العدم، ويترتب على وجوده ما يترتب على عدم بقاء الحالة السابقة بالاستصحاب، وأما لو لم يكن دليل على اعتباره فهو مشكوك الحجية، ويكون رفع اليد عن اليقين السابق بالشك لا بالظنَّ.

وأشكل عليه:

١ - أن الدليل على عدم حجية الظنَّ معناه أنه لا يثبت به المظنون، ولا يكون طريقاً معتبراً للواقع، ولا يعني ذلك ترتيب آثار الشك عليه، فيمكن أن يكون الظنَّ غير معتبر في نفسه وليس حجة، ولكن يمنع من جريان الاستصحاب؛ لاختصاص جريانه بالشك المتساوي الطرفين، فليس هذا الظنَّ هو حجة، وكذلك لا يجري مع وجود الاستصحاب، ولا مانع من الجمع بينهما.

وهذا هو جواب صاحب الكفاية، فإن ما ذكره هذا القائل خلط بين أمرين، فإنَّ عدم اعتبار وحجية الظنَّ أمر، وترتيب آثار الشك عليه أمر آخر، فإذا فرضنا أن الشك أخذ في موضوع الاستصحاب، فمع كون الظنَّ غير معتبر، فلا يجوز العمل بالظنَّ، ولا يثبت به الواقع، وكذلك لا يجري الاستصحاب أيضاً لعدم تحقق موضوعه وهو

الشك، فلا بد من الرجوع لأصل آخر لمعرفة حكم المورد.

وبعبارة أخرى: أن الدليل يدل على عدم حجية هذا الظن في إثبات المظنون أو ليس معناه ترتيب آثار الشك المتساوي الطرفين على الظن غير المعتبر.

٢ - وأما بالنسبة للظن المشكوك بحجتيه، فإنه يعتبر أن يكون متعلق اليقين والشك واحداً حتى يصدق نقض اليقين بالشك، بينما هنا فإن اليقين تعلق بحدوث شيء، وأما الظن تعلق بارتفاع الحالة السابقة وجداناً لا الشك، وأما الشك فقد تعلق بحجتيه هذا الظن، فليس الشك قد تعلق بما تعلق به اليقين، بل لكل منهما متعلق غير متعلق الآخر، وليس هذا مورد الاستصحاب.

في المحصول: يطلق الشك ويراد به تارة الاحتمال المساوي في مقابل الظن، والاحتمال الراجح، والوهم (الاحتمال المرجوح) وأخرى في مقابل اليقين، فيعم الحالات الثلاثة المذكورة، والمراد من الشك في لسان الأدلة هو الثاني لوجوه:

الوجه الأول: أن المتبادر من الشك هو ذلك وتفسيره بالحالة المساوية اصطلاح خاص بالمنطقيين، فيطلق عند العرف لمطلق التنزيل في مقابل الثبات، وقد استعمل الشك في غير واحد من الآيات في مطلق التردد وخلاف اليقين لا الاحتمال المساوي، قال سبحانه: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شكٌّ فَأَطِِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢)، وغيرها من الآيات.

الوجه الثاني: ما ورد في صحيحة زرارة: «فَإِنْ حَرَّكَ إِلَى جَنْبِهِ شَيْءٌ وَلَمْ يَعْلَمْ بِهِ؟... قَالَ: لَا حَتَّى يَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ قَدْ نَامَ»^(٣)، مع أن التحريك جنب الإنسان أمانة

(١) يونس ١٠: ٩٤.

(٢) إبراهيم ١٤: ١٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

أنّه قد نام ، وغيرها من الأدلّة .

أضف لذلك ما سبق أنّ المراد من اليقين الحجّة الشرعيّة ، فيكون قرينة أنّ المراد من الشكّ هو اللّا حجة ، فقد ورد : (لا تنقض الحجّة بلا حجة » ^(١)) ، سواء كان مورده مظنوناً أو موهوماً أو متساوي الطرفين ، فالملاك في الجميع عدم وجود الحجّة من دون نظر إلى كونه راجحاً أو مرجوحاً أو متساوياً .

فإنّ الدليل يثبت الحكم للموضوع حدوثاً في الخطاب الشرعيّ ، فيرجع للعرف في معرفة وفهم الموضوع الذي ثبت له الحكم ، وقد ذكرنا اختلاف لسان الدليل ، ولكن في الاستصحاب نرجع إلى أدلّة الاستصحاب ورواياته ، وقد ورد فيها : (حرمة نقض اليقين بالشكّ) و (المضيّ على اليقين السابق) ^(٢) ، ولا يصدق نقض اليقين بالشكّ والمضيّ على اليقين السابق ، والبقاء على الحكم السابق ، إلّا مع وحدة الموضوع ، والملاك في وحدة الموضوع هو نظر العرف كما وضّحناه من خلال تحديد الوصف الزائل أنّه من الحالات أو المقومات .

فالملاك في الاستصحاب هو مرحلة (البقاء) لا مرحلة (الحدوث) فما نريد معرفته في الاستصحاب هو (بقاء الحكم) لا (حدوثه) وبقاء الحكم متوقّف على بقاء الموضوع ووحدته ، ويرجع فيها إلى العرف في صدق النقض والمضيّ ، فإذا تعدّد الموضوع لا يصدق نقض اليقين السابق ليحرم ، كما لا يصدق المضيّ على اليقين السابق ، ففي مرحلة البقاء نرجع لدليل الاستصحاب ورواياته ومدى صدقه ، وأمّا في مرحلة ثبوت الحكم للموضوع وحدوثه نرجع إلى لسان الدليل بمعونة الفهم العرفيّ في تحديد الموضوع الذي ثبت له الحكم .

إذن فالعنصر والركن المهمّ في باب الاستصحاب هو (الشكّ في البقاء) ،

(١) لم أجد هكذا حديث ، بل هي مقولة موجودة في كتب الأصول .

(٢) وسائل الشيعة : ١ : ٢٤٥ ، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ١ .

وأما اليقين بالحدوث فأهميته لأجل تحقيق الشك في البقاء ، فالمطلوب فيه ذلك الدليل أو الأصل الذي يتكفل بقاء الحكم في مرحلة الشك في البقاء ، وليس هو إلا دليل الاستصحاب ، المتكفل لإبقاء ما سبق .

ولأجل ذلك ذكرنا فيما سبق ، أن الحدوث سواء ثبت باليقين أو بالأمانة وحتى على نحو التقدير ، فإن الاستصحاب يدل على إبقاء ما ثبت سابقاً بأي نحو كان ، مما يدل على أن الحدوث ليس إلا لأجل تصحيح الحكم بالبقاء من خلال الاستصحاب .

التنبية الثامن :

الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

والمسائل العقائدية على قسمين :

أصول العقائد: ما يجب فيها تحصيل العلم والاعتقاد ، على اعتبار أنَّ العلم غير الاعتقاد ، ويدلُّ على الفرق بينهما قوله تعالى : ﴿وَجَعَلُوا بِهَا أَسْتَيْقِنَتَهَا أَنْفُسُكُمْ﴾^(١) ، وهذه الأصول أمثال النبوة والإمامة والمعاد .

فذكروا: أنه لا يجري الاستصحاب الموضوعي فيها ، ولكن يجري الاستصحاب الحكمي .

أمَّا الاستصحاب الموضوعي : فإنَّ موضوع وجوب الاعتقاد بهذه الأصول هو (العلم والمعرفة واليقين الوجداني) ، والاستصحاب لا يحقق اليقين وجداناً .

فإذا قطع بنبوة النبي ، ثم شكَّ في بقائها ، فلا يمكنه استصحابها ؛ لأنَّ المطلوب في النبوة تحصيل اليقين بها ، والاستصحاب لا يحقق اليقين .

وأمَّا الاستصحاب الحكمي : فلا مانع من جريانه ، كما لو شكَّ في وجوب تحصيل القطع بالقيامة بعد أن كان في زمان قاطعاً بوجوبه ، فيجري فيه الاستصحاب ويترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بالقيامة .

وربَّما يشكل على جريان الاستصحاب في الأمور العقائدية بصورة عامة :

أولاً: لا يجري الاستصحاب في مورد إلا إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي؛ إذ لا يوجد هنا فعل المكلف، ليتعلق به الحكم الشرعي. **ثانياً:** أن الاستصحاب من الأصول العملية ولا يجري في الأمور الاعتقادية؛ لأنها ليست من الأمور العملية.

وأجيب عن كلا الإشكاليين:

أولاً: أنه يوجد هنا حكم شرعي وهو الوجوب أو الجواز، يتعلّق بالاعتقاد والاعتقاد هو فعل المكلف، ولا فرق في الفعل بين الجوارحي والجوانحي، والاعتقاد فعل جوانحي، وهو فعل اختياري للمكلف، وتعلّق به الأحكام الشرعية تماماً، كالأفعال الجوارحية الخارجية، فالاعتقاد بمختلف صوره مقدورة للإنسان، ولو بالقدرة على مقدمات حصوله، وإذا وجد فعل اختياري للإنسان فيمكن تعلّق الحكم الشرعي به.

ثانياً: أن المراد من الأصل ما هو وظيفة الشاك في مقام العمل، فماذا يعمل الشاك بخلاف الأمانة، فإنها تحكي عن الواقع وترفع الشكّ تبعداً، وهو موضوع الأصل، والمراد من العمل ما يعمّ العمل الجوانحي، وليس المراد منه خصوص العمل الجوارحي حتى يقابل الاعتقاد كما توهم، ليختصّ الاستصحاب بغير الأمور الاعتقادية، ودليل الاستصحاب مطلق يشمل الفعل الجوانحي والجوارحي ولا يختصّ بالجوارحي.

المسائل غير الأصولية: أمثال تفصيلات القبر والقيامة والصراط والجنة والنار وأمثالها، حيث لا يجب تحصيل العلم والاعتقاد بها، ولكن لو حصل العلم اتفاقاً بها وجب الاعتقاد.

فذهبوا الجريان الاستصحاب فيها، لو كان يقين سابق وشكّ لاحق، سواء في الحكم أو في الموضوع:

١ - أما الاستصحاب في الموضوع: كما لو شك في بقاء سؤال القبر وضغطه في مكان حيث يشك في وجود عذاب القبر في هذا المكان من أجل دفن ولي فيه، فيجري استصحابه، ويترتب عليه وجوب الاعتقاد، فإن هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه، ولا فرق في الحكم الشرعي أن يتعلق بفعل جوارحي أو جوانحي؛ لأن دليل الاستصحاب يشمل كليهما كما ذكرناه.

٢ - الاستصحاب في الحكم: كما لو شككنا في وجوب الاعتقاد بنبوة الأنبياء السابقين لاحتمال اختصاص وجوبه بالمسلمين في صدر الإسلام فيستصحب الاعتقاد بلا مانع.

وذكر صاحب الكفاية رحمته: حول جريان الاستصحاب في نبوة النبي، كنبوة موسى عليه السلام أن له صور حسب المراد من النبوة:

الأولى: أن النبوة صفة تكوينية كمالية نفسانية ناشئة من كمال النفس بحيث يوحى إليها، وكانت لازمة لبعض مراتبها، فلا يجري الاستصحاب فيها.

١ - وذلك لعدم الشك في البقاء، بل يوجد يقين بالبقاء لأنها لو وجدت هذه الصفة في النفس فلا تزول، أي عدم الشك بها بعد انصاف النفس بها.

٢ - على تقدير إمكان أداؤها كسائر الصفات النفسانية، فلا يجري الاستصحاب فيها لعدم الأثر الشرعي للمستصحب، وقد ذكرنا أن الاستصحاب إنما يجري فيما لو كان المستصحب مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي.

وهذه الصفة غير مجعولة، بل من الصفات الخارجية التكوينية، ولو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس.

ولكن يشكل عليه: أن هناك آثاراً شرعية تترتب على استصحاب النبوة، وأهمها وجوب الاعتقاد بها.

الثانية: أن النبوة منصب إلهي مجعول من الله كولاية الفقيه والأب والجد

والقضاء وغيرها من الأحكام الوضعية، بأن جعله الله مبلّغاً ونبياً على خلقه، وإن كان الجعل لأجل قابلية في نفس النبي، ولكن النبوة نفسها، وأمّا القابلية النفسية فهي شرط الجعل، فإذا كانت مجعولاً أمكن جريان الاستصحاب فيها.

الثالثة: أن المراد من النبوة شريعة النبي، فيمكن استصحاب بعض أحكام شريعته لما ذكر في استصحاب عدم نسخ أحكام الشريعة السابقة.

ولكن يمكن الإشكال:

١ = إذا أريد من الشريعة المجموع من حيث المجموع، فإنها قد نسخت بالشريعة اللاحقة، كما ذكرنا.

٢ = وإن أريد بعضها، فقد ذكرنا أنه لا يصح استصحاب عدم نسخها.

ويظهر من الكفاية: أن النبوة صفة نفسانية تكوينية موجبة للاستيلاء والقدرة على التصرف في الأنفس والأفاق، والنبوة منصب الرئاسة الإلهية، وتستلزم تلقّي المعارف الإلهية من الله بلا توسط بشر، فهي أما صفة تكوينية باقية لا تزول بعد انصاف النفس بها ولا تتعرض للتغير، فهي غير مجعولة، ولا يجري الاستصحاب فيها لعدم كون المستصحب مجعولاً، وأمّا إذا قلنا إنها كسائر الملكات البشرية تتعرض للضعف نتيجة بعض الأمور فهي غير مجعولة شرعاً، وإنما هي صفة تكوينية إضافة إلى أنه ليس لها أثر شرعي يترتب عليها والمستصحب أما أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً له، أما إذا كانت كولاية الفقيه أو كولاية الأب والجَد والقضاة وغيرها من الأحكام الوضعية أي جعله مخبراً ومبلّغاً لخلقه عنه تعالى، وإن كانت نفسه مجلى المعارف الإسلامية لأنها شرط الجعل فتكون بنفسها مجعولاً شرعاً، فيمكن استصحابها وإن كان شرط الجعل القابلية الذاتية التكوينية.

وممّا ذكرنا ظهر الجواب عن استدلال الكتابي لإثبات دينه بالاستصحاب؛ لأن استدلاله بالاستصحاب إمّا برهاني لإقناع نفسه في بقائه على شريعته، كما هو

شأن البرهان الحقيقي ، وإما جدلي لإلزام الخصم - أي المسلم - به ودعوته لليهودية ، أي يكون دليلاً إلزامياً على الخصم المنكر لنبوة نبيّة كموسى وعيسى عليهما السلام .

وفي كليهما الاستصحاب البرهاني أو الحقيقي والجدلي يعتبر أمور:

١ - اليقين بالحدوث والشك في البقاء .

٢ - أن يكون المستصحب مجعولاً أو أثراً شرعياً أو موضوعاً له .

٣ - الاعتقاد بحجّة الاستصحاب وقيام الدليل عليها .

وأما بالنسبة للاستصحاب البرهاني ، فإما أن يجري الاستصحاب في نبوة نبيّه ، وإما أن يجريه في أحكام شريعته .

وأما إجراءه في النبوة: فإذا كان متيقناً بنبوة نبيّه فلا مجال للاستصحاب ؛ لأن موضوعه الشك في البقاء والمفروض يقينه بها ، وأما أن يكون شاكاً فعليّه الفحص^(١) ، إما لأجل أن النبوة ممّا يعتبر فيها اليقين ، ولا يكفي الاستصحاب ، أو أن العمل بالأصول العملية مشروط بالفحص ، فإن فحص فإنّه سيصل للحقّ والعلم ويزول الشك عنه ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢) .

وإن بقي شاكاً بعد الفحص فلا يفيد الاستصحاب لإثباتها ؛ لأن النبوة يعتبر فيها اليقين والاستصحاب لا يزيل الشك وجداناً .

إذن فإذا كان شاكاً في بقائها فيجب عليه الفحص ، وإن بقي شكّه بعد الفحص فلا يجري الاستصحاب ، إلا إذا كان حجة في الشريعتين ؛ لأن الاستصحاب ليس من المستقلّات العقلية كحسن الإطاعة وقبح المعصية ، فهنا لا بدّ من دليل شرعي عليه ، فإن كان الاستصحاب حجة من الشريعة السابقة ويؤخذ من دليل شرعي من السابقة

(١) لأنّ باب العلم مفتوح في الأصول والعقائد .

(٢) العنكبوت ٢٩ : ٦٩ .

دون اللاحقة ، فالمفروض شكّه في أحكامها ، فكيف يتمسك بالاستصحاب المشكوك لرفع الشك ، وهو دور واضح؟^(١)

وإن كان الاستصحاب حجة في الشريعة اللاحقة وأخذ من دليل شرعي من اللاحقة فيلزم الخلف به ؛ لأن صحة تمسكه به يتوقف على اعتقاده بهذه الشريعة اللاحقة وحقائيتها التي أخذ منها دليل الاستصحاب ، فلا يبقى مجال للاستصحاب لليقين بارتفاع ونسخ السابقة ، مع إيمانه بالاستصحاب وبحقانية اللاحقة فلا يبقى شك ليجريه .

إذن إذا سقط الاستصحاب عن الاعتبار ، فلا بدّ له من النظر والفحص لتحصيل المعرفة واليقين ، وإذا لم يمكنه ذلك وجب عليه الاحتياط بكلا الشريعتين إن لم يلزم اختلال النظام ، وإن كان مراده البرهان الجدلي ، بأن يتمسك بالاستصحاب لإلزام المسلمين ودعوتهم لليهودية ، فيلاحظ عليه: أن المسلم لا يشك في أن الشرائع السابقة قد نسخت ، وأن الشريعة الإلهية ليست إلا الشريعة المحمدية ، فلا موضوع للاستصحاب ، كما لا يشك في أن الاستصحاب ليس حجة إلا في الفرع لا في الأصول ، وأن المرجع في الثاني عند الشك هو التفحص وتحصيل العلم الجديد .

وأما الاستدلال به لإثبات نبوة موسى أو عيسى ، فإن الاستصحاب متوقف على اليقين السابق ، وليس لنا يقين بنبوته إلا من خلال أخبار نبينا وشريعتنا أو القرآن الكريم ؛ لأن التواتر على إثبات نبوة السابق لم يتحقق بالنسبة لنبوة النبي أو لمعجزته مع كونها نسيئة ؛ لأن التواتر إنما ثبت في وجود موسى أو عيسى وأدعائهما للنبوة لا صحة ادعائهما ، وأما العهدان فالموجد منهما لا تصح نسبته للنبي الموصى إليه . بالإضافة إلى أنه يتضاءل العلم بها وتأثير التواتر بمرور الزمان وانقطاع الحس ،

(١) لأن التمسك بالاستصحاب فرع بقاء الشريعة ، فلو ثبت بقاءها بالاستصحاب لزم الدور .

وأما كتبهم الموجودة فهي محرّفة ، وليست هي الكتب النازلة من السماء ؛ لأنها مليئة بالخرافات والعقائد الباطلة ، فكيف توجب اليقين للمسلم بنبوة السابق وليس للمسلم يقين بنبوة السابق إلا بأخبار نبينا ﷺ ؟ وهو كما أخبر بنبوته أخبر بنسخه لشريعته ، أو أنه أخبر بموسى أو عيسى الذي أخبر وبشّر بنبوة نبي الإسلام ، أو أنه لمجرّد الاعتقاد بنبينا وبإخباره فقد اعتقد أيضاً بعدم نبوتهما في مرحلة الخاتمية . إذن فمن إخبار القرآن والرسول يثبت مضيّ مدّة نبوتهما ونسخ شريعتهما ، فكيف يمكن لليهودي إلزام المسلم باستصحاب نبوة الكليم والمسيح عليه السلام ؟

وبعبارة أخرى: إنّ سند النبوة أما التواتر فيه ما ذكرنا ، أو المعجزة ، ومعجزة نبينا هي القرآن الكريم وهي خالدة حاضرة في كلّ زمان ، فنبوته خالدة يعجز البشر عنها ليوم القيامة ، وتثبت ارتباط نبينا بالله ونبوته ليوم القيامة ، أما معجزات الأنبياء السابقين فهي حسّية ، والأمر الحسّي يختصّ العلم والاعتقاد به لمن أحسّ به وشاهده ، وهو يختصّ بالمعاصرين والمقاربين لعصرهم ، ولكن بمرور الزمان يتضاءل العلم به وتأثيره ولا يوجد تواتر ، أما بالنسبة لأصل النبوة لأنها أمر باطني قد يدّعيه كثيرون ، وقد يعتقد كثيرون بنبوة شخص ليس بنبيّ أو إمام ، كما في عصرنا ، فهذا لا يوجب صحّة نبوته حتّى لو كان متواتر ، وأما السند كتاب النبيّ السابق فإننا نفى أنه ليس الكتاب المنزل لبطان كثير من محتوياته ، وتحريفه وبشّريته ، فلا يكون هو الكتاب المنزل من السماء ، ومع بطلان بعض محتوياته كيف يثبت الارتباط ؟ لأنّ التمسك بحكم شريعته فرع الاعتراف بكونها حقّة ، والاعتراف هذا يستلزم منسوخية الشريعة السابقة ، وهو خلاف ما يدّعيه .

إذن ليس لنا علم بنبوة موسى - مثلاً - إلا بأخبار نبينا ﷺ ، وهو كما يخبر بها يخبر أيضاً بارتفاعها ، فيعلم بارتفاع نبوته وشريعته في مرحلة الخاتمية ، فلا شكّ بالبقاء ، بل تعيّن بالارتفاع ، وعلى تقدير حصول اليقين بنبوته من غير هذا الطريق ليس لنا شكّ في بقائها ، وإنّما اليقين بارتفاعها ؛ لأنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشكّ في

بقاء نبوة موسى أو عيسى ، فلا يمكن للكتابي إلزام المسلم باستصحاب النبوة لعدم تمامية أركانه من اليقين والشك^(١).

هذا كله في استصحاب النبوة ، وأما بالنسبة لاستصحاب أحكام الشريعة السابقة ، والمسلم يمكنه إجراء الاستصحاب في الأحكام المشكوكه الارتفاع ، وأن النسخ فهو للشريعة بمجملها وعمومها ، ولا ينافي نسخ عموم الشريعة السابقة إمكان بقاء بعض أحكامها . نعم ، على القول بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ، كما هو مبنى السيد الخوئي ، فلا يجري الاستصحاب ، وقد ناقشناه سابقاً .

(١) وإلى ما ذكرنا ينظر كلام الإمام الرضا عليه السلام في مناظرته مع الجاثليق ، حيث سأله الجاثليق بقوله : مَا تَقُولُ فِي نُبُوَّةِ عِيسَى وَكِتَابِهِ ، هَلْ تُنْكِرُ مِنْهُمَا شَيْئاً ؟ قَالَ الرِّضَا : أَنَا مُقِرٌّ بِنُبُوَّةِ عِيسَى وَكِتَابِهِ ، وَمَا بَشَّرَ بِهِ أُمَّتُهُ ، وَأَقَرَّتْ بِهِ الْحَوَارِيُّونَ ، وَكَافَرَ بِنُبُوَّةِ كُلِّ عِيسَى لَمْ يَقَرَّ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَبِكِتَابِهِ ، وَلَمْ يُبَشِّرْ بِهِ أُمَّتُهُ « عيون أخبار الرضا عليه السلام : ١ : ١٥٦ و ١٥٧ .

التنبية التاسع :

دوران الأمر بين العامّ واستصحاب المخصّص

إذا ورد عامّ ثمّ خرج منه بعض الأفراد في بعض الأزمنة بدليل خاصّ ، فشكّ في حكم هذا الفرد لما بعد ذلك الزمان - زمان التخصيص - فهل يرجع فيه إلى العامّ أو إلى استصحاب حكم المخصّص ؟

بعضهم ذهب إلى الأخذ بالعامّ ، وبعضهم إلى استصحاب حكم المخصّص ، ومثاله كما في قوله : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) خرج منه (أن) علم المغبون بالغبن والتمكّن من الفسخ ، فإن لم يفسخ في ذلك الآن وشكّ في بقاء خيار الغبن بعد ذلك الآن ، فما هو الحكم ؟

ذكر صاحب الكفاية رحمته أربعة صور للمسألة :

الصورة الأولى

ظرفيّة الزمان في العامّ والخاصّ كليهما ، كما لو قال : (يجب دائماً إكرام العلماء ، ولا يجب أبداً إكرام زيد العالم) .

فذكر أنّه لا يمكن التمسك بالدليل اللفظي للعامّ والخاصّ ، أمّا العامّ ، فلعدم كون الزمان مفرداً للعامّ ، بحيث يكون ما بعد العامّ فرداً مستقلاًّ له ، فيشمله

حكم العام من الأول، وانقطاع حكم العام المستمر بورود الخاص، وأما الخاص فلا دلالة له لفظية على الشمول لما بعد زمانه، فالدليل اللفظي للخاص لا يشمل ما بعد الخاص، ذكر في دليله زمان خاص، فبالدليل اللفظي لا يشمل غيره ولكن مع الشك فنرجع للأصل وهو استصحاب حكم الخاص، لاحتمال بقاء حكم الخاص.

الصورة الثانية

قيديّة الزمان لكليهما، مثل الجلوس في المسجد في كل آن واجب، والجلوس في وقت الزوال ليس بواجب، فلا بدّ من التمسك بالعام بعد زمان الخاص؛ لأنّ المفروض فرديته للعام من الأول، وأما الخاص فهو منحصر بمقدار دلالاته على اعتبار أنّ الزمان قيد، ومعنى قيديته دخل الزمان من الأول في ملاكه، وكونه قيداً مقوّماً لموضوعه، وليس له دلالة لما بعد زمان دلالاته حتّى بالاحتمال؛ لعدم كونه ظرفاً.

الصورة الثالثة

أن يكون الزمان في العام ظرفاً، وفي الخاص قيداً، مثل: (لا تكرم العالم البصري في شيء من الأيام) و(أكرم العالم مستمراً)، فلا يوجد دليل اجتهدائي يشمل حصّة ما بعد الخاص، لا دليل الخاص ولا العام؛ لأنّ حكم العام قد انقطع استمراره بورود الخاص، وأما الخاص فإنّه مقيد بوقته، وكذلك لا يمكن استصحاب حكم الخاص؛ لأنّه مقيد لموضوعه، والزمان اللاحق موضوع آخر، فيكون إسراء حكم الخاص السابق إليه من باب القياس، إسراء حكم من موضوع لموضوع آخر؛ لأنّ معنى كون الزمان قيداً في الخاص أنّه قيد مقوم لموضوعه ودخيل في ملاكه.

الصورة الرابعة

عكس الصورة الثالثة ، فالزمان في العام قيد وفي الخاص ظرف له ومثاله : (أكرم العلماء في كلّ أن) (ولا تكرم زيداً النحويّ يوم السبت) ، فهنا لا شك في الرجوع للعام فيما بعد زمان الخاص بمقتضى القيدية التي ذكرناها ، ولا مجال لاستصحاب الخاص لأنّه مع وجود الدليل اللفظي وهو العام ، لا يقبل الأمر للأصل العملي وهو استصحاب الخاص .

هذا كلّ في كلام صاحب الكفاية رحمته .

ولكنّ الشيخ وتبعه الكثير من المتأخرين ذكروا صورتين :

الصورة الأولى : أن يكون العام على نحو العموم الاستغراقي بحيث يكون الحكم متعدّداً بعدد الأفراد الطولية ، وكلّ حكم غير مرتبط بالآخر امتثالاً ومخالفة ، كوجوب الصوم ثلاثين يوماً ، فالعموم نفسه يثبت الحكم للمتعلّق في كلّ زمان ، ولكلّ قطعة من الزمان حكم مستقلّ من العام ، كما لو قال : (أكرم العلماء في كلّ يوم) ، فكلّ يوم له وجوب إكرام للعلماء مستقلّ .

وقد عبّر البعض عن هذه الصورة : بأن يؤخذ الزمان (قيداً) لمتعلّق الحكم ، مثل : (أكرم العلماء في كلّ يوم) ، حيث إنّ (كلّ يوم) قيد (للإكرام) الذي هو متعلّق الحكم ، فالعموم بنفسه يكون متكفلاً لإثبات الحكم للمتعلّق في كلّ زمان .

الصورة الثانية : أن يكون العام على نحو العموم المجموعيّ ، حيث يكون هناك حكم واحد مستمرّ ، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب ، فلا يكون وجوب الإمساك تكليفات متعدّدة بتعدّد آتات ذلك اليوم .

وعبّر البعض عنها : بأن يكون الزمان (ظرفاً) للحكم ، كما مثل الماء طاهر ، والخمر حرام ، حيث تكون طهارة الماء حكماً واحداً مستمرّاً ، والزمان ظرف

لا استمراره، ولكن القضية (الماء طاهر) ليست متكفلة بلفظها لاستمرار هذا الحكم كما في الصورة الأولى، حيث إن القضية في الصورة الأولى متكفلة لاستمرار الحكم بنفسها، وأما في الثانية المثبت للاستمرار لا بد أن يكون من دليل خارجي من مقدمات الحكمة لو تمت، أو قضية أخرى مثل: «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(١).

وفي الصورة الأولى: إذا ورد مخصص، ثم شك في بقاء حكم المخصص، فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم، فلا مانع من الرجوع إليه لإثبات حكم العام لباقي الأفراد.

ولا سبيل للرجوع لحكم المخصص؛ وذلك لأننا ذكرنا أن مفاد العام انحلال حكمه إلى أحكام متعددة بعدد أفراد متعلقه بحسب أفراد الزمان ومراحلها، فيكون لكل فرد في زمان خاص حكم مستقل مختص به غير الحكم المختص بالفرد الآخر في زمان آخر، فإذا خرجت بعض الأفراد عن العموم كان المرجع عند الشك في خروج بقية الأفراد، هو العموم وليس الأخذ بالعام من باب الاستصحاب، بل من باب الدليل اللفظي، وأن العام نفسه شامل له كما وضحنا.

وحتى لو منع من الرجوع للعموم مانع، ومع ذلك فلا وجه للرجوع لاستصحاب حكم المخصص؛ لأن إجراء حكم الفرد المخرج يقيناً بالتخصيص إلى الفرد المشكوك بالاستصحاب، من إسراء حكم المستصحب إلى فرد مغاير له وهو من القياس.

والخلاصة: أننا ذكرنا أن لكل قطعة من الزمان حكماً مستقلاً، فيكون عموم العام شاملاً لمورد الشك من الأول، ومع عموم العام لا تصل النوبة للاستصحاب، بعد وجود الدليل اللفظي وهو العام، فإنه لو خصصت قطعة بحكم فتخرج خصوص

هذه القطعة من حكم العام، وأمّا سائر القطع والأفراد، فلكلّ واحد منها حكمها المستقلّ وتبقى تحت حكم العام.

وأما في الصورة الثانية: فإذا ورد مخصّص بالنسبة لقطعة من الزمان، ثم شكّ في بقاء حكم المخصّص، كان المرجع استصحاب حكم المخصّص؛ لأنّ المفروض أنّ حكم العام واحد مستمرّ، وقد انقطع بالتخصيص يقيناً، وإثبات وجوده بعد الانقطاع يحتاج للدليل، ومقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص، ولا سبيل للرجوع لحكم العام، ولو منع من الرجوع للاستصحاب مانع؛ وذلك لانقطاع الحكم المستمرّ الثابت للعام بدليل التخصيص، ومعه فلا يبقى عموم مع انقطاعه بالمخصّص، حتّى يرجع إليه عند الشكّ في بقاء المخصّص.

لأنّنا ذكرنا أنّ المفروض وجود حكم واحد مستمرّ لا أحكام متعدّدة بعدد قطعات الزمان كما في الصورة الأولى، فإذا خصّص هذا الحكم في قطعة زمنيّة فقد انقطع جبل ذلك الحكم الواحد المستمرّ، ولا موجب معه لبقاء حكم العام، لما بعد هذه القطعة المخصّصة مع انقطاع حكم العام، بل يستصحب حكم الخاصّ الذي قطع حكم العام الواحد.

وفي هذه الصورة ذهب السيّد الخوئيّ إلى الأخذ بحكم العام فيما بعد التخصيص، وعدم الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، فكما أنّ العام الاستغراقيّ حجّة لما بقي بعد التخصيص، كذلك العام المجموعيّ حجّة لما بعده؛ وذلك لعدم الفرق في التمسك بالعام بين الأفراد العرضيّة والطوليّة، وكما لا فرق في الأفراد العرضيّة من الرجوع لعموم العام بين العام المجموعيّ والاستغراقيّ، وكذلك في الأفراد الطوليّة، غايته أنّه يثبت بالرجوع للعموم الاستغراقيّ حكم استقلاليّ للأفراد، وبالعموم المجموعيّ حكم ضمنّيّ للجزء المشكوك فيه.

نعم، لو كان التخصيص مخصّصاً للعام من الأوّل ومتّصلاً به كخيار المجلس والحيوان فإنّه متّصل بالعقد ومخصّص لوجوب الوفاء من الأوّل، بحيث يكون

مبدأ حكم العام بعد انتهاء زمان التخصيص، كلزوم العقد، فإنه مبدأ بعد انتهاء زمان المجلس أو خيار الحيوان، فإنه بعد زمان التخصيص فيشملة حكم العام حتى لو كان مجموعاً، فيرجع لعموم العام لا لاستصحاب حكم المخصص.

وهذا كله في مقام الثبوت.

وأما في مقام الإثبات، فإن معرفة كون الزمان ظرفاً أو قيداً يختلف حسب دلالة الدليل وظهوره، كما يمكن معرفة ذلك من قرينة في الدليل متصلة أو منفصلة تدل على استمرار الحكم، وقد استفيد من لسان الأدلة كون الزمان ظرفاً والعموم مجموعاً، أو أنه قيد والعموم استغراقي.

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله تفصيلاً في مقام الإثبات، وأن مصب العموم الأزمانى إذا كان متعلق الحكم فيرجع لعموم العام بعد زمان الخاص، وإذا كان مصبه الحكم بنفسه فيرجع لاستصحاب حكم المخصص، وحمل عليه كلام الشيخ.

ولكن أشكل عليه:

١ - إشكال المحققين العراقي والإصفهاني رحمتهما الله على نفس هذا التفصيل.

٢ - أنه خلاف ظاهر كلام الشيخ ^(١).

والظاهر من أدلة العمومات أمثال «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ^(٢) هو عموميتها وشمولها لما بعد الخاص؛ وذلك لأن المَجْعُول فيها طبعي الوجوب لطبعي الوفاء بكل عقد، فورود المخصص، سواء في الابتداء أو الانتهاء، وسواء أخذ الزمان ظرفاً أو قيداً، فإنه لا يمنع من التمسك بالعام في غير زمان دلالة الخاص؛ وذلك لأن لهذه الآية دالتين:

إحداهما: دلالتها على العموم الأفرادي بمقتضى الجمع المحلى باللام،

(١) منتهى الدراية: ٧: ٧٠٨.

(٢) المائدة: ١: ٥.

فتدلّ على وجوب الوفاء بكلّ عقد .

ثانيهما : دلالتها على إطلاقها الأزمانى والأحوالى من حيث خصوصيات الزمان والأحوال الطارئة على العقد .

ولذلك فمقتضى عمومها الافرادى وجوب الوفاء بكلّ عقد ، ومقتضى إطلاقها الأزمانى ثبوت هذا الحكم له في الزمان المستمرّ من دون تخصّصه بوجود خصوصيّة محدّدة له ولا بعدمها ، بمعنى أنّ الشارع لاحظ جميع خصوصيات طبيعة الزمان ورفضها ؛ لعدم دخل شيء منها في نفس مصلحة الوفاء بكلّ عقد .

ولا فرق بين المطلقات التي لها أفراد طولية والمطلقات التي لها أفراد عرضية ، كإطلاق الرقبة الشامل للعالم والجاهل ، والأبيض والأسود ، ولكنّ هذا الفرق غير قادح في التمسك بأصالة الإطلاق في كليهما^(١) .

توضيح هذا البحث بعبارة أخرى :

لو كان لدينا عامّ مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) له عموم افردى وأزمانى يدلّ على لزوم العقد وجوب الوفاء به عبر الزمان ، وتعرّض للتخصيص ، وهو (أن) الالتفات للغبن والتمكّن من الفسخ ، فإن لم يفسخ المغبون وشكّ في بقاء الخيار ، أيّ (الخاصّ) لاحتمال فورتيّة الخيار ، فهنا هل نرجع في الأزمنة اللاحقة عن زمان الالتفات إلى عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أو ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو استصحاب (حكم المخصّص) ؟

ذهب إلى كلّ جماعة .

وليس البحث في تعارض العامّ والاستصحاب ؛ إذ لا شكّ في تقدّم العامّ لأنّه

(١) منتهى الدراية : ٧ : ٧١١ .

(٢) المائدة ٥ : ١ .

دليل لفظي على الاستصحاب وهو أصل عملي، بل البحث عن أن المورد هل هو موضوع للعام أو للاستصحاب.

رأي الشيخ في هذه المسألة: أن العام إما أن يكون على نحو العام الاستغراقي حيث يكون الحكم متعدداً بعدد الأفراد الطولية، وكل فرد غير مرتبط بالآخر امتثالاً وعصياناً، ولكل قطعة من الزمان حكم مستقل، كوجوب الصوم في ثلاثين يوم، فلكل يوم وجوب مستقل لا يسقط وجوبه بعصيان يوم آخر. وفي هذا القسم بعد خروج فرد الخاص، فيبقى سائر الأفراد تحت العام، فالدليل اللفظي للعام من الأول يشمل سائر الأفراد الأخرى غير حصة الخاص.

ولا معنى لجريان الاستصحاب مع جريان الدليل اللفظي وشمول العام للأفراد بعد حصة الخاص، وأخرى العام على نحو العام المجموعي، وأن هناك حكماً واحداً مستمراً لجميع الأفراد أو الأجزاء أو الحصص، كوجوب الإمساك من الفجر إلى الغروب، فلا يكون وجوب الإمساك تكليفات متعددة بعدد أنات اليوم. فإذا انقطع هذا الحكم الواحد في زمان، فقد انقطع خيط الحكم الواحد الذي هو مفاد العام، فلا يشمل سائر الأفراد والأزمنة اللاحقة حكم العام، وإنما يحتاج لدليل، فلا يبقى الدليل اللفظي فيه، فيجري في الأزمنة المشكوكة استصحاب حكم الخاص.

وذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أن مجرد كون العام الأزمني من قبيل العموم المجموعي، لا يكفي في الرجوع لاستصحاب الخاص، وإنما لا بد من ملاحظة أخذ الزمان في الدليل المخصص، فأما أن يكون مأخوذاً فيه على نحو القيدية بمعنى أن الزمان المعين مقوم لموضوعه ولملكه، فيرتفع حكم الخاص قطعاً بانتهاء الزمان المعين، وتكون الأزمنة الأخرى موضوعاً آخر، فإسراء حكم الخاص إليها من قبيل إسراء حكم من موضوع لموضوع آخر، وهو قياس، ويشترط في جريان الاستصحاب اتحاد الموضوع، ولا بد من الرجوع لأصل آخر لمعرفة حكم هذه

الأفراد ؛ لأنّ حكم العام لا يجري ؛ لأنّه أخذ مجموعيّاً وقد انقطع ، ولا حكم الخاصّ لعدم جريان الاستصحاب فيه لأخذ الزمان الخاصّ بنحو القيدية .

وأما إذا أخذ الزمان في الخاصّ على نحو الظرفية ، ولا يكون مقوماً للموضوع ولملاكه ، بل إنّ الزمان ظرف ووعاء للخاصّ ؛ لأنّه زمني ولا بدّ له من زمان ، فلا مانع من جريان استصحاب حكم الخاصّ فيه بعد ارتفاع حكم العام .

وأما إذا كان العامّ استغراقيّاً بحيث لكلّ قطعة من الزمان حكم العامّ من الأوّل ، فهنا يتعيّن الرجوع للعامّ ، ما بعد زمان الخاصّ إذا لم يكن للعامّ معارض وإلا لو كان له معارض وسقط العامّ للمعارض ، فيرجع لاستصحاب الخاصّ . هذا فيما لو أخذ الزمان للخاصّ على نحو الظرفية ، وأما إذا أخذ الزمان على نحو القيدية فلا يجري العامّ للتعارض ولا الخاصّ للقيدية ويرجع في المورد لأصل آخر .

فالمصور تكون أربعة :

الأولى : أن يكون العامّ من قبيل العموم الاستغراقيّ ، مع أخذ الزمان في الخاصّ على نحو الظرفية ، فيرجع لحكم العامّ بعد الخاصّ .

الثانية : أن يكون العامّ استغراقيّاً ، والزمان في الخاصّ أخذ على نحو القيدية ، فيرجع للعامّ أيضاً .

الثالثة : أن يكون العامّ مجموعيّاً ، مع أخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً ، فهنا يجري استصحاب حكم الخاصّ للأفراد اللاحقة بعد انقطاع حكم العامّ بورود الخاصّ .

الرابعة : أخذ العامّ مجموعيّاً والزمان قيداً للخاصّ ، فلا يمكن الرجوع للعامّ لانقطاعه ، ولا للخاصّ ؛ لأنّ الزمان قيد فيرجع لأصل آخر .

نعم ، تارة التخصيص للعامّ من أوّل شروع العامّ ، كما في خيار المجلس وخيار الحيوان ، فإنّه متّصل بالعقد ، ومانع من عموم العامّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ من أوّل العقد ، ويبدأ حكم العامّ وزمانه من بعد زمان الخاصّ ، فيكون له استمرار وامتداد

لسائر الأزمنة لحدوث لزوم العقد بعد فترة المجلس أو الثلاثة أيام .

وأخرى : التخصيص يتعرض للعام من الوسط ، وبعد نفوذ حكم العام وجريانه في مدة زمنية ، كما في خيار الغبن بناءً على أنه لا يبدأ من أول العقد ، بل من حين الالتفات للغبن والعلم به ، فقد نفذ لزوم العقد في مدة ما قبل الالتفات ، فهنا يأتي ما ذكره بأن العام لو كان مجموعياً فقد انقطع حكمه ، ويمكن جريان حكم الخاص لو أخذ الزمان فيه ظرفاً .

وذكر السيد الخوئي رحمته الله تعليقاً على كلام الكفاية : بأن ما ذكره من أن مجرد كون العموم مجموعياً لا يكفي في جريان استصحاب المخصص ، بل يتوقف جريانه على أخذ الزمان في الخاص ظرفاً فيجري ، أو قيداً فلا يجري ، فمتين جداً .

ولكن ما ذكره من التفصيل بين كون الخاص يخصص العام من البداية ، أو من الوسط ، ففيه : أنه لا بد من التفصيل ، فإذا كان ما يدل على أصل ثبوت الحكم كلزوم العقد ، وعلى استمراره زمانياً دليلاً ، أحدهما يدل على أصل الحكم ودليل آخر على استمراره ، فيشمل العام بعد انتهاء زمان الخاص ؛ لأن التخصيص يدل على أن الاستمرار يبدأ ويثبت للحكم العام بعد زمان الخاص ، وأما لو ورد الخاص في الوسط ، فإنه يتعرض لدليل استمراره لا لأصل ثبوت الحكم لأنه ثبت في فترة قبل التخصيص فلا يبقى العام بعد زمان الخاص ، فإن الاستمرار قد انقطع بالتخصيص وإثبات الحكم بعده يحتاج للدليل .

ويمكن إجراء استصحاب المخصص ، وأما لو كان الدليل الدال على أصل الحكم واستمراره واحداً كما في مثال : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ فإنه بنفسه دل على أصل اللزوم واستمراره ، فإن الخاص كما يتعرض لأصل الحكم يتعرض لاستمراره ويقطعه ، حتى لو ورد الخاص من الأول ، فلا يمكن التمسك بالعام بعد مرحلة التخصيص ؛ لأن الدليل يدل على حكم مستمر ، فإذا انقطع فيحتاج إثباته بعد التخصيص إلى دليل .

ولكن في المنتقى أيد رأي الكفاية في تفصيله، وأنّ الدليل الذي يتكفل لثبوت الحكم لغاية معيّنة كوجوب الجلوس لليل، يشتمل على مداليل ثلاثة: أصل ثبوت الحكم، وثبوته عند حصول موضوعه، واستمراره لليل، ولذا قد يفكك بين هذه المداليل في الصدق والكذب، فينحلّ لأخبار ثلاثة، فإذا قام الدليل على التخصيص من الأول كان مصادماً لظهور الدليل العام في ثبوت الحكم بمجرد تحقّق الموضوع من دون منافاته للظهورين الآخرين، فرفع اليد عن هذا الظهور لا يتنافى مع الالتزام بالظهورين الآخرين، ومقتضاه ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص مستمراً للغاية المحددة، وهذا بخلاف ما إذا كان التخصيص في الأثناء، فإنّ دليل التخصيص يصادم ظهور الدليل الآخر في الاستمرار، وهو مدلول واحد كما عرفت، فيمتنع أن يثبت الحكم بعد زمان التخصيص، فما أفاده الكفاية متين وجيه، ويمكن نسبته للشيخ، ولذا لم يتوقّف في الرجوع لعموم الوفاء بالعقود بعد انقضاء المجلس. ويمكن القول بصحّة كلام المنتقى؛ لأنّ الخطاب وإن كان واحداً ولكنّه ينحلّ لثلاثة ظهورات وأخبار.

ثم إنّ السيّد الخوئي رحمه الله ذكر بأنّه لا وجه لما توافق عليه الشيخ والكفاية، وأنّه لو كان العامّ مجموعيّاً، وورد عليه خاصّ في أحد الأزمنة، فقد انقطع خيط حكم العامّ ولا يشمل الأفراد الطوليّة بعد التخصيص، وإنّما يرجع لاستصحاب الخاصّ أمّا مطلقاً كما عليه الشيخ، أو إذا أخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً كما عليه الكفاية، فأشكل السيّد الخوئي رحمه الله، فإنّ العامّ المجموعيّ كالاستغراقيّ بعد التخصيص يرجع في الأفراد الأخرى عرضيّة أو طوليّة إلى العامّ؛ لجريان أصالة العموم، فإنّ العامّ قد شمل جميع الأفراد من الأول، غايته أنّه في الاستغراقيّ ينحلّ لأحكام متعدّدة مستقلّة، تشمل كلّ فرد، بينما في المجموعيّ فينحلّ لأحكام ضمنيّة تشمل كلّ فرد، فلو علمنا بخروج فرد تخصيصاً ثمّ شككنا بخروج فرد أو أفراد منه، فإنّ حكم العامّ الذي كان شاملاً له مسبقاً، يثبت للفرد المشكوك حكم استقلاليّ في

الاستغراقي، وحكم ضمنّي، كما في المجموعي.

وذكر أننا ذكرنا في بحث العام والخاص: أنه لا فرق في الرجوع لأصالة العموم في الأفراد المشكوكة بين العام الاستغراقي والمجموعي.

وعلق عليه محقق المصباح في طبعته الجديدة: أننا لم نجد ذلك في بحث العام والخاص.

والظاهر ذلك؛ لأنه وإن صحّ كلامه في الاستغراقي، ولكن في المجموعي يكون حكم الأفراد حكم الجزء، وهناك حكم واحد ثبت للمجموع، وكل فرد جزء، فإذا خصّص فقد ارتفع وانقطع الحكم الواحد، ولم يبق موضوعه وهو المجموع والكل، وثبوته للباقي يحتاج لدليل، كما ذكر نظيره في قاعدة الميسور، وأنها خلاف القاعدة؛ لأنّ الحكم ثبت للمركّب الارتباطي، وتعدّر جزء يوجب رفع الحكم المتوجّه للمركّب والمجموع، وثبوته للباقي يحتاج لدليل، ففرق بين العام الاستغراقي والمجموعي، كما ذكرنا الفرق، ففي الاستغراقي توجد أحكام مستقلة للأفراد لا ارتباط بينها بينما في المجموعي هناك حكم واحد ارتباطي، وأحكام ضمنيّة للأفراد مرتبطة إذا فقد جزء فقد انحلّ وانقطع وارتفع ذلك الحكم الواحد وإثباته للباقي يحتاج لدليل، كما ذكر توضيحه في قاعدة الميسور.

إلا أن يقال بالفرق بين الموردين، وأنه في المجموعي قد شمل حكم العام فعلاً جميع الأفراد بأحكام ضمنيّة، ودخلت تحت العام موضوعاً وحكماً، وخروج فرد لا يوجب سلب شمول العام لسائر الأفراد.

ولكن في النفس شيء من هذا التوجيه.

وحاول المحقق النائيني توجيه كلام الشيخ من الفرق بين العام الاستغراقي فيشمل العام الأفراد بعد التخصيص، والمجموعي فلا يشملها، ويرجع للاستصحاب، وأنّ ظاهر كلام الشيخ وإن كان موهماً للفرق بين العام الاستغراقي والمجموعي إلا أنّ

الظاهر ليس مراده، بل مراده كما يظهر من كلامه في خيار الغبن من المكاسب الفرق بين كون الاستمرار قيداً للمتعلّق أو للحكم نفسه.

توضيحه: أنّ الحكم يحتاج لموضوع، وهو غالباً من غير الأفعال الاختيارية، وإنّما هو من الجواهر كالماء والحجر والمكلف، وهذا لا يتعدّد في الزمان؛ لأنّه قارّ وثابت، فالماء يوم الجمعة نفسه يوم السبت لا فردان، وإنّما يتصوّر التعدّد في الحكم أو في متعلّقه.

وكذلك يحتاج لمتعلّق وهي أفعال الإنسان، والحكم والمتعلّق خاضع في أصل وجوده، وكيفيته وخصائصه للاعتبار والحكم أمر اعتباري، وأمر وحدته وتعدّده بيد الجاعل وهو الشارع المعبر.

وأشكل المنتقى على المحقّق النائيّ رحمته: أنّ ما ذكره من كون نسبة الاستمرار مع الحكم نسبة العرض مع معروضه، وأنّه لا بدّ في ثبوت الاستمرار من ثبوت الحكم؛ لأنّ الاستمرار أمر انتزاعيّ ينتزع عن الوجود بعد الوجود بلا فاصل، وثبوت الحكم في الأزمنة المتعاقبة، فنسبته إلى الحكم نسبة العنوان إلى المعنوي؛ لأنّه ينتزع عن ثبوت خاصّ للحكم، وحينئذٍ فدلّيل الاستمرار يتكفّل ثبوت الحكم في الأزمنة التالية للزمان الأوّل، وثبوت الحكم في الزمان الثاني والثالث معناه الاستمرار.

وعليه فيمكن التمسك بدليل الاستمرار في إثبات الحكم فيما بعد زمان التخصيص، ولا يتوقّف على إحراز تحقّق الحكم، بل مع إحرازه لا نحتاج إلى دليل الاستمرار.

وبعبارة أخرى: فالمقصود من لزوم إحراز تحقّق الحكم في ثبوت الاستمرار، هل إحرازه في الآن الثاني بعد التحقّق أو إحرازه في الجملة ولو في الآن السابق، فعلى الأوّل لا نحتاج إلى إثبات الاستمرار، وعلى الثاني المفروض ثبوت الحكم

في الآن السابق .

والظاهر أن هذا هو إشكال الزبدة .

فيمكن أن نعتبر الوجوب مقيداً في زمان خاص ، فيكون الوجوب في غيره فرداً آخر ، ويمكن أن يعتبر الوجوب غير مقيد بزمان خاص ، فيكون وجوباً واحداً في جميع الأزمنة ، وكذلك المتعلق فيمكن أن يعتبر الصوم مقيداً بزمان خاص متعلقاً للوجوب ، فيكون الصوم في غيره فرداً آخر ، ويمكن أن يعتبره غير مقيد بزمان خاص ، فيكون الصوم مستمراً متعلقاً للوجوب .

والفرق بين المتعلق والحكم :

١ - تارة يؤخذ الاستمرار في متعلق الحكم والحكم وارد على المتعلق المستمر ، ويمكن أن يتكفل دليل واحد لإثبات الحكم ولاستمراريته المتعلق ، كما لو قال : (الصوم الأبدي واجب) ؛ لأن الحاكم يلاحظ متعلق حكمه لما له من الشئون ويجعل الحكم له ، ومن حالاته وشؤونه كونه مستمراً أو غير مستمر ، فيمكن ملاحظته مستمراً ويجعل له الحكم .

وأما في الحكم فلا بد من دليلين : أحدهما يثبت أصل الحكم ، والثاني استمراريته ، كما لو قال : (يجب عليكم الصوم) بدليل (وأن هذا الحكم أبدي بدليل آخر) .

٢ - إذا أخذ الاستمرار في متعلق الحكم ، وورد تخصيص له في بعض الأزمنة ، فلا مانع من الرجوع للدليل العام الواحد الدال على الاستمرار عند الشك في خروج بعض الأفراد ، ولا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي والمجموعي ؛ لأن خروج فرد من العام لا يستلزم خروج فرد آخر ، ولا خروجه في زمان الآخر ، فنتمسك بعموم المتعلق لشمول الفرد المشكوك بعد خروج فرد من العموم بالتخصيص ، وأصالة عدم التخصيص من الأصول المحكمة عند الشك .

وأما إذا أخذ الاستمرار في الحكم بدليل آخر ، فمع تخصيصه في زمان ،

والعام مجموعي، فلا يمكن التمسك بدليل الاستمرار بعد الشك في أصل الحكم، ولا بالدليل الدال على أصل ثبوت الحكم، أما بالنسبة لدليل أصل الحكم فالمفروض أنه ثبت في زمان ما، وإنما يدل على أصل ثبوت الحكم، ولا يستفاد منه ثبوت الحكم بعد انقطاعه بالمخصص، وكذلك لا يمكن التمسك بدليل الاستمرار؛ لأنه فرع ثبوت أصل الحكم، والمفروض الشك فيه بعد انقطاعه بالمخصص، ولذا لو شك في حرمة شرب التتن فلا يمكن التمسك بقوله: «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» لإثباتها، فأركان استصحاب حكم المخصص تامة إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه، وأما لو أخذ قيداً فیرجع لأصل آخر.

ويلاحظ على المحقق الثائني ما ذكره من الفرق بين قيد الحكم والمتعلق أنه خلط بين مقام الجعل والمجعول، فإن أصل الجعل والتشريع يحتاج لدليل، واستمرار الجعل وعدم نسخه يحتاج لدليل آخر يثبت أن هذا الجعل مستمر ولم ينسخ، أما استصحاب عدم النسخ، أو دليل لفظي مثل: «إِنَّ حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»، فإن استمرار الجعل والثبات عليه وعدم نسخه لا يمكن أن يفرض إلا متأخراً عن التشريع، وأما بالنسبة للمجعول وهو ما جعله الشارع، وهو الحكم، فهو تابع لكيفية لحاظه من قبل الجاعل وجعله سعة وضيقاً، فيلاحظ الحكم مضيقاً مؤقتاً، أو يلاحظه مستمراً وباقياً، ويجعله بدليل واحد يتكفل لجعل هذا الحكم المضيق أو المستمر، فيمكن أن يجعل الزوجية الدائمة والموقته، فيمكن أن يجعله في زمان خاص، أو لجميع الأزمنة بجعل واحد، وفرق بين الجعل والمجعول، فربما كان الجعل مستمراً غير منسوخ، ولكن مجعوله مؤقت كجعل الزواج المنقطع، فإن جعله مستمر ليوم القيامة، ولكن المجعول وهو الزوجية مؤقتة، فإذا كان في كليهما استمرار المتعلق، والحكم بدليل واحد عام، فإن هذا الدليل الأول يشمل من الأول جميع الأفراد العرضية والطولية، سواء كان على نحو العام الاستغراقي أو المجموعي، ولا يخرج منه فرد أو حصة، إلا بدليل خاص متيقن،

وفي غير مورد التخصيص نرجع فيه إلى العام.

إلا أن نفرّق بين العام الاستغراقي والمجموعي بنفس البيان السابق، وأنه يتم الرجوع للعام في الأفراد غير المتيقّنة التخصيص في الاستغراقي دون المجموعي؛ لأنه قد انقطع وزال.

ذكر السيّد الخوئي رحمته الله: وأما ما هو مدلول ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾:

١ - مفاده حكم واحد مستمر لا أحكام متعدّدة متعلّقة بالوفاء في كلّ آن، فعمومه مجموعي لا استغراقي، أي لا يكون لكلّ آن لزوم مستقل؛ لأنّ الوفاء بمعنى الإنهاء والإتمام، ولا معنى له في كلّ آن، بل هو عبارة عن رفع اليد عن الشيء إلى الأبد، فلا يتصوّر فيه الاستغراق.

٢ - ليس المستفاد منه حكماً تكليفيّاً للقطع بأنّ فسخ العقد ليس من المحرّمات الشرعيّة، بل هو إرشاد للزوم وعدم نفوذ الفسخ، فالآية بمدلولها المطابقي تدلّ على اللزوم، ومهما شكّ في لزوم عقد بعد ثبوته في زمان يتمسك بعمومها ويثبت اللزوم لما سنبينه من عدم الفرق في جواز الرجوع للعام في مورد الشكّ في التخصيص بين كون الاستمرار قيداً للحكم أو للمتعلّق، فلا أثر في كونه قيداً للحكم أو المتعلّق.

المنتقى ذكر: أمّا الكلام صغريّاً بمعنى أنّ العمومات الثابتة لا دلالة فيها على أخذ الحكم فيها بنحو الوحدة والاستمرار لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الذي ساقه الشيخ مثلاً لدعواه، فإنّ ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ لا دلالة فيها على وجوب الوفاء بالعقد في كلّ زمان، أمّا أخذ الحكم بنحو الوحدة والاستمرار فلا دلالة عليه. نعم، الوحدة والاستمرار ينتزعان عن مثل هذا الوجوب باعتبار تعاقب ثبوت الوجوب وعدم انفصاله، فيرى عرفاً حكماً واحداً مستمراً، ولكنّه لا يجدي في عدم التمسك بالعموم فيما بعد التخصّص لعدم استفاده اعتباره بدليل، وإنّما منطبق على نحو ثبوت الحكم في الزمان.

في منتهى الدراية: ذكر كيفية أخذ الزمان في الحكم والموضوع وأقسامه ثبوتاً، ثم قال: «وما تقدّم من كيفية أخذ الزمان في الحكم أو الموضوع راجع لمقام الثبوت، وأمّا مقام الإثبات فاستفادة كلّ واحد من الظرفيّة والقيدية منوطة بدلالة الدليل، سواء أكان قرينة متّصلة بالعام أو دليلاً خارجياً، وسواء كان الخطاب أمراً أو نهياً، وسواء كان مصبّ العموم الزمانيّ متعلّق بالحكم كقوله: (يجب مستمرّاً إكرام كلّ عالم) أو (أنّ إكرام العلماء واجب بوجوب مستمرّ)، ونحو ذلك، ويمكن بيان الاستمرار بدليل منفصل فيقول: (أكرم العلماء)، ثمّ يقول: هذا المطلوب مستمرّ إلى الآن، ومثال ظرفيّة الزمان للحكم الواحد بالنوع وجوب الوفاء بالعقود المبحوث عنه في هذا التنبيه، وذلك لانحلاله بعمومه الافراديّ إلى كلّ عقد صادر من كلّ مكلف له أهليّة المعاملة، وبعمومه الأزمانيّ إلى وجوب الوفاء بكلّ عقد من أوّل حدوثه إلى الأبد، وليس هذا الوجوب واحداً شخصياً، بل هو حكم واحد مستمرّ لموضوعه، أعني الوفاء الملحوظ على نحو الطبيعة السارية، بمعنى عدم لحاظ خصوصيّة كلّ ماء في كلّ آن، بل بلحاظ سريان الوفاء الواحد في جميع الأزمنة، وليس وجوب الوفاء في كلّ آن لأجل قيام مقدار من مصلحة الوفاء بنفس قطعات الزمان حتّى يندرج فيما إذا كان الزمان قيداً مكثراً للموضوع أو الحكم وذلك لتوقّف القيدية على إحراز دخل نفس الزمان في الحكم أو موضوعه، ومن المعلوم أنّ الزمان ليس مقوّماً لمصلحة الوفاء، مضافاً إلى أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة لا القيدية، كما تقدّم في التنبيه الرابع»^(١).

وفي نتائج الأفكار للسيد الشاهروديّ ذكر الأصل في الشكّ أنّ الزمان قيد أو ظرف: «أنّ الأصل في كلّ ما يشكّ في دخله وقيدته زماناً كان أو زمانياً هو عدم القيدية، فالزمان الذي يكون بطبعه ظرفاً للزمانيّ كالمكان الذي هو ظرف للمكانيّ

(١) انظر منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ٧: ٧٠٧ و ٧٠٨.

إذا شك في قيديته يكون مقتضى الأصل عدم قيديته ؛ لأنها تحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤنة زائدة لوضوح أن لحاظ مفردة الزمان للموضوع أمر زائد على ظرفيته ، ويكون خلاف الأصل ، فإن زيداً في الساعة الأولى - مثلاً - هو ذلك الشخص في الساعة الثانية ، وكونه فردين في الساعتين خلاف القاعدة ويحتاج إلى مؤنة زائدة ، والأثر المترتب على ظرفية الزمان وقيديته هو جريان الاستصحاب على الظرفية وعدم جريانه على القيدية ؛ لوضوح أن الزمان على القيدية يكون مكثراً للموضوع ، فالمقيد بزمان سابق غير المقيد بزمان لاحق وإجراء الاستصحاب فيه يكون من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر ، وهذا مغاير لحقيقة الاستصحاب ، كما لا يخفى^(١) .

(١) نتائج الأفكار في الأصول : ٦ : ٢٧٠ و ٢٧١ .

التنبية العاشر :

الاستصحاب في الشبهات المفهومية

الشبهة المفهومية: عبارة عن الشبهة التي يكون الشك فيها في المفهوم ، وتردّده بين ما يصدق على المشكوك وعدمه ، ويعبر عنها أيضاً (الشك في الصدق) ، كما إذا شككنا أن مفهوم الأرض واسع يشمل أمثال الحصّ والنورة أو لا ، فالشك في سعة مفهوم الأرض وضيقه ، وكذا لو طبخت أجزاء الأرض كالآجر والخزف ، فهل يجوز السجود عليها من جهة الشك في صدق مفهوم الأرض عليها ، فهل يمكن جريان استصحاب صدق مفهوم الأرض عليها الذي كان متيقناً قبل الطبخ ، وفي الواقع أن الشك في مفهوم الأرض أنه واسع أو مضيق .

فقد يقال بجريان الاستصحاب ، فإنه كان قبل الطبخ من أجزاء الأرض ، وكان ممّا ينطبق عليه عنوانها ويصدق عليه مفهوم الأرض ، وشك بعده في زوال هذا العنوان والمفهوم فيحكم ببقائه بالاستصحاب .

والمفاهيم العرفية وإن كانت بديهية كمفهوم الماء أو الوجود وغيرهما ، ولكن قد ينتهي أمر تطبيقها على مصاديقها إلى مرتبة يشك في صدقها عليها ، كما إذا أدخل التراب في إناء الماء قليلاً قليلاً ، فإنه يبلغ إلى حدّ يشك هل إنّه باقٍ على المائيّة أو أنّه صار وحلاً ، ثمّ إذا تجاوز ذلك الحدّ يقطع بخروجه عن مصداق ذلك المفهوم ، فمتشأ الشك في المفهوم أو في الصدق هو الشك في المفهوم ، هل هو ضيق أو واسع ، يصدق على هذا الفرد المشكوك انطباقه عليه أو لا ؟

ويقابله (الشك في المصدق) أو الشبهة الموضوعية، وهو متمخض في نشوء الشك من الاشتباه في الأمور الخارجية، كالشك في أن في الإناء ماء أو غيره من المائعات، مع العلم بالمفهوم، وإنما نشك في ذلك لأجل الظلمة أو عدم الخبرة في الموضوعات الخارجية.

ولا شك بجريان استصحاب الحالة السابقة لو تيقن بها في الشبهة الموضوعية، كما لو علم أنه كان في هذا الإناء ماء، ثم شك في أنه صار مضافاً بواسطة اختلاطه بالتراب، فيقال باستصحاب بقائه على ما كان وعدم اختلاطه بالتراب.

الأصل في الشبهة المفهومية: ذهب البعض إلى عدم جريان الاستصحاب الموضوعي والحكمي فيها.

والأصل الموضوعي: بمعنى الاستصحاب في نفس الموضوع بأن يجري الاستصحاب في نفس الأرض، فهذه كانت أرضاً في السابق أي يتيقن بصدق مفهوم الأرض ويشك في بقاء صدق مفهوم الأرض عليها فنستصحبه.

والأصل الحكمي: يجري الاستصحاب في الحكم في المثال المذكور، فهذا كان (يجوز) السجود عليه قبل الطبخ، ويشك الآن في الحكم فنستصحبه، والحكمي بمعنى جريان الاستصحاب في حكم الحالة السابقة لا في نفسها.

أما الاستصحاب الموضوعي، فنذكر وجوهاً لعدم جريانه:

الوجه الأول: ما وضحه السيد الخوئي رحمته الله: أن الاستصحاب متقوم باليقين السابق والشك اللاحق، ولا يوجد هنا شك لاحق في مورد الشبهة المفهومية، بل الموجود يقين سابق ويقين لاحق، ففي المثال السابق فإن كون الجص والنورة غير محترق ولا مطبوخ سابقاً، فهو معلوم لنا بالوجدان، وصيرورتهما مطبوخين معلوم بالوجدان أيضاً، وليس لنا شك في شيء إذا لم ينقلب فيهما شيء موجود إلى معدوم، ولا انعدم منهما شيء موجود غير الطبخ المقطوع عدمه سابقاً ووجوده

لاحقاً، ومعه فلا معنى لإجراء الاستصحاب في مثلهما، وإنما شكنا في صدق اسم الأرض عليهما، وأن مفهومه موسّع يشملهما بعد الطبخ أو مضيق لا يشملهما بعد الطبخ.

وبعبارة أخرى: الشك في المفهوم الوضعي ولا سبيل للاستصحاب في تعينه^(١).

بالإضافة إلى أنه ربما يقال: إنه بالاستصحاب لا يثبت الوضع، أو توسعة وضعه لغة وعرفاً للمطبوخ، إلا بالأصل المثبت؛ لأنه لازم عقلي أو عرفي أو عادي للمستصحب لا شرعي.

ولكن ربما يلاحظ عليه: أننا نجري الاستصحاب في نفس الصدق العرفي، فقبل الطبخ كان يصدق عليه الأرض عرفاً، وبعده نشك فيه فنستصحه، فالمستصحب هو نفس الصدق العرفي، وله أثر شرعي، وهو جواز السجود والتميم عليه.

ولكن ربما يقال: إن الأثر مترتب على الوضع عرفاً، وهذا لا يثبت بالاستصحاب إلا بالأصل المثبت؛ لأنه لازم للمستصحب.

ولكن يقال: إنه ليس الوضع إلا الصدق عرفاً، أو أن المعيار في ترتب الأحكام الشرعية هو صدق اللفظ عرفاً لا لغة، سواء موضوعاً لغة أو لا، فالأثر الشرعي مترتب على نفس المستصحب، وهو الصدق العرفي.

إلا أن يقال: المفروض أن الصدق العرفي أمر وجداني، فهو أما موجوداً أو غير موجود، والاستصحاب لا يوجب إحرازه وجداناً، والأثر الشرعي مترتب على إحراز الموضوع وجداناً؛ لأنه مع الشك فيه وجداناً فيكون الموضوع في الحالة اللاحقة مشكوكاً، ويكون التمسك بالاستصحاب فيه من التمسك بالعام

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى - كتاب الطهارة: ١٠: ٥٠.

في الشبهة المصداقية.

ولكن يلاحظ عليه: أننا نقول بأن المستصحب هو نفس الصدق العرفي، لا أن الصدق العرفي موضوع المستصحب، فيكون كسائر الموضوعات المشكوك ذات الآثار الشرعية التي يجري فيها الاستصحاب كمشكوك الكرية، وأمثالها.

ولكن كل هذه الإشكالات والحلول مترتب على ما سنذكره في الاستصحاب الحكمي، من الفرق في الوصف الزائد بين المقومات في نظر العرف أو الحالات والأعراض.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الأملي في مصباح الهدى في هذه المسألة: أن المتيقن السابق - وهو المرتبة التي قبل المرتبة المشكوك - مما لا يشك في بقائها على صفة الإطلاق في مثال الماء المطلق الذي ذكرناه، وأما المرتبة التي يشك في بقائها فهي مرتبة أخرى لم يسبق له أن علم بإطلاقها أصلاً، فالمتيقن السابق مغاير للمشكوك اللاحق.

وبعبارة أخرى: الشك في كون المانع مطلقاً من جهة الشبهة المفهومية يرجع إلى الشك في بقاء حد الإطلاق عند بلوغ المطلق لهذه المرتبة التي يشك في إطلاقها.

والمفروض أن هذا المشكوك لم يكن متعلق اليقين السابق أصلاً، لكي يثبت بقاء بالاستصحاب؛ لأن ما تعلق به اليقين هو المرتبة السابقة التي يعلم بصدق الإطلاق عليها، وأما المشكوك فهو مرتبة أخرى لم يسبق له أن تيقن بإطلاقها ليستصحب بقاء الإطلاق فيها.

الوجه الثالث: ذكره السيد الجد - السيد جمال الدين الغلبيگاني - في كتاب الصلاة: «أنه بالاستصحاب لا يمكن أن يثبت كونه مما يصدق عليه مفهوم الأرض عرفاً، حيث إن الاستصحاب إنما يجري بالنسبة للآثار المترتبة على المستصحب،

وأما إثبات كون المستصحب مصداق مفهوم الأرض ، فلا يمكن أن يثبت بالاستصحاب ، حيث إنه ليس وظيفة الاستصحاب إثبات مصداقية شيء لمفهوم ؛ لأنه أمر عقلي ؛ ضرورة أن انطباق المفهوم على مصداقه أمر عقلي ليس أمر وضعه ورفع يده الشارع حتى يمكن أن يثبت بأصل عملي .

الوجه الرابع : ما ذكره الشيخ الأملي في تقريرات الصلاة : « أن الصدق العرفي أمر وجداني غير قابل للتعبد ، والمفروض أن العرف شك في الصدق فلا سبيل إلى التعبد به بالاستصحاب .

وأما الاستصحاب الحكمي بأن نستصحب حكم الحالة السابقة للحالة اللاحقة لا الموضوع ، فقالوا بعدم جريانه أيضاً لوجهين :

الوجه الأول : أن استصحاب الحكم متوقف على اتحاد الموضوع بين الحالتين : الحالة السابقة المتيقنة ، والحالة اللاحقة المشكوكه عرفاً ، ولا يبعد عدم وحدة الموضوع ؛ إذ هم مرتبتان وليسا واحداً .

ويمكن أن نجتمع هذه الآراء في هذا الملخص ، حيث يجمع بين هذه الوجوه التي ذكرت لجريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية أننا نتيقن بوضع اللفظ لغة أو عرفاً للأرض مع عدم الطبخ ؛ إذ نتيقن بصدق مفهوم الأرض عرفاً على غير المطبوخ ، أو نتيقن بأن غير المطبوخ هو مصداق للأرض ، ولكن نشك بوضعه لغة أو عرفاً للمطبوخ ، أو بصدقه عرفاً عليه ، أو في كونه مصداقاً للأرض .

ولكن الاستصحاب لا يجري في ذلك ؛ لأنه لا معنى لجريان الاستصحاب في تعيين ما هو الموضوع للفظ الأرض ، وأنه موسع أو مضيق ، بل لا بد أن نعرف ذلك من اللغة أو العرف .

وكذلك بأن الصدق العرفي أمر وجداني بأن يرى العرف صدق الأرض على المطبوخ ولا يقبل التعبد ، أو المفروض شك العرف في الصدق والاستصحاب

لا يصنع الصدق العرفي .

كما أنَّ الاستصحاب إنَّما يجري بالنسبة للآثار الشرعية للمستصحب ، ولا يجري لإثبات مصداقية شيء لمفهوم ؛ لأنه أمر عقلي ، وكذلك صدق مفهوم ما على شيء . ولكن يمكن القول : بأنَّ العرف يمكن أن يميِّز بين مقومات الموضوع وحالاته ، فإذا عرف بأنَّ الحادث أو المتغيِّر في الموضوع من المقومات ، فيقطع بعدم بقاء المفهوم وبعدم مصداقيته للمفهوم ، وإن عرف بأنَّه من الحالات ، فيقطع ببقاء المفهوم وبإثبات مصداقيته للمفهوم ، وبما أنَّ المفهوم أو المصدق أو صدق المفهوم على مصداقه من الأمور العرفية ، فلا معنى للشك فيه ، إلَّا لمن لا يفهم العرف ، وعليه مراجعة العرف ليزيل الشك لا أنَّه يرجع للاستصحاب ليتعرَّف على المفهوم العرفي ومصاديقه ، وحتىَّ أنَّه لو راجع العرف وبقي الشك فإنَّ الاستصحاب يفيد في معرفة الصدق أو المفهوم العرفي .

وما ذكر أنَّه مع الشك في الحكم يجري استصحابه ، مع إحراز كون المتغيِّر من الحالات .

يمكن أن يقال : إنَّه مع إحراز كون المتغيِّر من الحالات لا يحصل شك في صدق المفهوم ، أو في كونه مصداقاً لذلك المفهوم ، وتزول الشبهة المفهومية . نعم ، قد يحصل شك في الحكم ، من أجل احتمال تأثير تغيِّر الحالة في تغيِّر الحكم ، فيجري الاستصحاب ، ولكن مع إحراز وحدة الموضوع وبقاء المفهوم الناشئ من إحراز كون المتغيِّر من الحالات .

وإلَّا إذا شك في صدق المفهوم أو قطع بعدم صدقه ، فلا يجري الاستصحاب ؛ لأنَّه مع القطع بتعدّد الموضوع فيكون إسراء الحكم إليه من القياس ، وأمَّا إذا شك في بقاء الموضوع ، فيكون التمسك بدليل الاستصحاب فيه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية .

وعلى تقدير القول بأتّحاد الموضوع والمرتبتين عرفاً بين الحالتين ، فالاستصحاب فيه من قبيل الاستصحاب التعليقي ، ففي مثال الجصّ فإنّ استصحاب ترتّب الطهارة على التيمّم مرجعه إلى أنّ المكلف لو كان قد تيمّم بهما قبل طبخهما لكانت الطهارة تترتّب عليه والآن كما كان .

وهذا من الاستصحاب التعليقي ، وقد ذكرنا عدم جريان الاستصحاب التعليقي .

الوجه الثاني : من جهة أنّ الشكّ في بقاء الموضوع مانع من جريان الاستصحاب الحكمي ، وفي المثال السابق لا نعلم أنّ الجصّ هو أرض كي يكون طهوراً ، أو خرج عن كونه أرضاً لثلاً يكون طهوراً ، ومعه فلا يبقى مجال للاستصحاب الحكمي ؛ لما ذكرناه أنّه لا بدّ من إحراز وحدة الموضوع في جريان الاستصحاب ، ومع الشكّ في بقاء الموضوع فلا يجري ؛ لأنّه لو قطعنا بعدم بقاء الموضوع فإسراء حكم السابق له قياس ، وأمّا لو شككنا في بقاء الموضوع فيكون التمسك بالاستصحاب فيه من التمسك بالعام (أي دليل الاستصحاب) في الشبهة المصدّاقة له ، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول الموجودة في المقام .

فيقال : هذا المطبّوخ كان ممّا يجوز السجود عليه فيستصحب جوازه .

فإن قلت : الاستصحاب الحكمي مع الشكّ في بقاء الموضوع غير معقول ؛ لأنّه لو أجرى الأصل في الموضوع كان الأصل الجاري فيه مغنياً عن إجراءاته في الحكم ، ولو لم يجر في الموضوع فلا سبيل إلى إجراءاته في الحكم أيضاً ؛ وذلك لاشتراط صحّة إجراءاته بإحراز الموضوع ، والمفروض عدم جريان الاستصحاب في الموضوع وعدم إحرازه بالاستصحاب ، فيبقى الموضوع مشكوكاً .

قلت : الموضوع محرز في المقام وهو هذا الموجود الخارجي لا ملاحظة عنوان الأرض ، بل عنوان الموجود الخارجي ، وهذا الموضوع بنفسه محرز في الحالة اللاحقة ، فإنّ عنوان الأرض إنّما هو موضوع باعتبار حكايته عن الخارج ، فنفس ذلك

المحكّي عنه الخارجي المتّحد مع عنوان الأرض المعلوم انطباق ذلك العنوان عليه قبل الطبخ، كان ممّا يجوز السجود عليه، فمع الشكّ يصحّ استصحاب الجواز، فلا ينتهي الأمر إلى إجراء البراءة.

٢ - ما ذكره السيّد الجّدّ حول الاستصحاب الحكمي في كتاب الصلاة، قال :

« نعم، يجوز استصحاب حكم الأرض عليه، حيث إنّه كان يجوز السجود عليه، فيشكّ في بقاءه وارتفاعه فيستصحب، ولا مانع منه بعد كون الموضوع باقياً بنظر العرف، حيث إنّ العرف يرى الطبخ كالتغيّر العارض للماء، فكما أنّ مناسبة الحكم والموضوع هناك على ما هو المرتكز في ذهن العرف، كون الموضوع للنجاسة هو ذات الماء، بلا دخل للتغيّر فيه من هذه الجهة، فكذا الطبخ فيما نحن فيه لا يكون لعدمه دخل في جواز السجود عليه عرفاً، بل الموضوع لجواز السجود هو نفس التراب الذي صار خزفاً بالطبخ، وهو باقٍ عرفاً على حكمه كما كان ». وقد أشار لهذا الوجه السيّد الخوئي رحمته الله في التنقيح.

نعم، يأتي الإشكال في أمثلة وموارد أخرى فيما لو حكم العرف بتعدّد الموضوع، أو الشكّ في وحدته، وفي مثل هذه الموارد لا يجري الاستصحاب الموضوعي، ولا الحكمي لذلك نرجع في حكم المسألة لسائر الأصول، والغالب الرجوع لأصالة البراءة، كما لو شككنا في صدق الغناء المحرّم على بعض الأصوات، فقالوا بجريان أصالة البراءة عن الحرمة، وربّما في بعض الموارد يرجع لأصالة الاحتياط، فيما لو كانت من موارد الاشتغال.

التنبية الحادي عشر :

استصحاب الصحة

لو شك في الصحة كما لو شك في صحة الصلاة للشك في وجود المانع أو القاطع ، وقد فرّق بين المانع والقاطع :

أن المانع : ما اعتبر عدمه في الصلاة ، أو اعتبر عدمه في الأفعال والأجزاء الوجودية للصلاة - مثلاً - كالحركة فإنّها معتبرة في أجزاء الصلاة لا في تخلّلاتها أو في الهوي والنهوض ، فلا استقرار معتبر في أفعال الصلاة لا في تخلّلاتها .

القاطع : ما كان وجوده مخللاً وناقضاً وهادماً للهيئة الاتصالية للصلاة ، أو ما اعتبر عدمه في تمام الصلاة ، سواء في أجزائها وأفعالها وسكناتها وتخلّلاتها ، كالحدث واستدبار القبلة .

أي أنّه عبارة عمّا يوجب قطع الاتصال ونقض الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة ، فإنّ تعبير الشارع عن بعض ما اعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع كالحدث والقهقهة يدلّ على أنّ للصلاة هيئة اتصالية ينافيها حدوث بعض الأشياء خلال أجزائها ، فكما أنّ للمركّبات الخارجية هيئة اتصالية بحيث لو انقطع الاتصال بين أجزائها لم يصدق اسم المركّب عليها كالسرير ، فإنّه على تقدير انفصال أجزائه لا يسمّى سريراً ، بل يسمّى خشباً ، وكذلك للمركّبات الاعتبارية كالصلاة هيئة اتصالية باعتبار الشارع ، فتارة يشكّ في (المانع) من جهة الشبهة الحكمية ، كما لو شكّ في أنّ التبسم مانع من صحة الصلاة شرعاً أو لا ؟ فهل يمكن استصحاب صحة

الصلاة المحرزة قبل التَّبَسُّم أو لا ؟

ذهب الشيخ : لا يجري استصحاب الصحة ؛ لأنه لو أريد استصحاب صحة العمل كله ، أي الصلاة كلها ، فإن هذه الصحة لم تكن متيقنة قبل تمام العمل وإنما هي مشكوكة الحدوث ؛ لاحتمال اعتبار عدم التَّبَسُّم فيها ، فلا يقين سابق بحدوث الصحة لنستصحبها .

وإن أريد استصحاب الصحة التأهيلية للأجزاء السابقة على التَّبَسُّم ، بأن يقال : إن الأجزاء السابقة لو كانت قد انظمت إليها سائر الأجزاء قبل حدوث الشيء المشكوك كالتَّبَسُّم لحصل الامتثال فالآن كما كان ، فإن هذا متيقن غير مشكوك لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، ولكن هذا لا يثبت صحة الأجزاء اللاحقة إلا على النحو التعليق ، وأنها لو انضمت إليها سائر الأجزاء قبل حدوث التَّبَسُّم لحصل الامتثال وإلا كما كان ، بل يمكن أن يقال لا يقين سابق ؛ لأن القابلية المتيقنة ما لو لم يحصل المشكوك أما لو حصل فهو مشكوك الحدوث لا متيقناً .

أما لو شك في شيء أنه قاطع شرعاً على نحو الشبهة الحكمية للهيئة الاتصالية بناءً على وجودها للصلاة .

فذكر الشيخ : أن المراد من هذا الاستصحاب استصحاب قابلية الأجزاء السابقة للاتصال باللاحقة ، فإنه قبل عروض محتمل القاطعية كانت القابلية موجودة فيها ، وبعد عروضه يشك في بقائها ، فنستصحب .

وأشكل عليه : أن استصحاب القابلية لا يبعد أن تكون من الأصل المثبت ، أي لا يثبت اتصال اللاحقة بالسابقة .

وأما المراد استصحاب نفس الهيئة الاتصالية ؛ لأنها وجود واحد تدريجي كالزمان ، تحصل بحصول بعض أجزائها وهي واحدة عرفاً ، وإن كانت متعددة عقلاً وذاتاً ، فيمكن استصحابها عند الشك في بقائها .

وأشكل عليها: أن الهيئة الاتصالية الحاصلة بين الأجزاء السابقة مقطوعة البقاء وأما الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة والآخرة فهي مشكوكة الحدوث لاحتمال انتقاضها بمشكوك القاطعية .

وأشكل على هذا الاستصحاب أيضاً كما في كلمات السيد الخوئي رحمته الله :

ففي الدراسات: لا دليل على اعتبار الهيئة الاتصالية، فالقاطع عين المانع، أي الشيء الذي يعتبر عدمه في الصلاة، فإذا لم توجد هيئة اتصالية للصلاة فلا معنى لوجود القاطع والقاطعية ليقال يجري استصحاب الهيئة الاتصالية؛ إذ لا توجد هيئة اتصالية.

والظاهر: أنه توجد هيئة اتصالية للصلاة عرفاً، وإن كانت بعد اعتبار الشارع للصلاة بأجزائها، وإلا لو لم توجد، وكانت أجزاؤها مبعة مفككة، فلا تسمى صلاة أو فعلاً واحداً، ولعلّه لذلك لم يذكر السيد الخوئي رحمته الله هذا الوجه في المصباح.

ولكن أشكل على هذا الاستصحاب في مصباح الأصول:

١ - أنه لا فرق بين القاطع والمانع، فكلاهما ممّا يعتبر عدمه في الصلاة، ولا شك بأن الحدث يعتبر عدمه في الصلاة كالحركة، وإن كان للحدث جهة أخرى لا توجد في المانع، وأن (وجوده) ناقض للهيئة الاتصالية، فلا فرق بينهما من الجهة الأولى، أي كلاهما (يعتبر عدمه) في الصلاة، وإن كان فرق بينهما ذكرناه، أن القاطع يعتبر عدمه في جميع الصلاة، بينما المانع يعتبر عدمه في أجزائها خاصة. إذن فلا فرق بينهما من هذه الجهة في جريان الاستصحاب وعدمه.

٢ - على تقدير أن القاطع غير المانع، وأنه لا جهة عدمية فيه، وأنه يتمخض في أن وجوده ناقض للهيئة الاتصالية للصلاة، وليست له جهة اعتبار عدمه في الصلاة، ومع ذلك فيأتي فيه نفس الإشكال الذي ذكرناه في المانع، فإنه لو أريد استصحاب الهيئة الاتصالية لتمام الصلاة فهي مشكوكة الحدوث؛ لأن المفروض أنه شك في

أثنائها وقبل تمامها ، فليس هناك هيئة اتصالية لتمام الصلاة متيقنة سابقة لتستصحب .

وإن أريد استصحاب الهيئة الاتصالية للأجزاء السابقة فهي متيقنة لا شك فيها ، ولكنها لا تثبت اتصال الأجزاء اللاحقة بها ، إلا بالأصل المثبت ، أو بالاستصحاب التعليقي .

بل يمكن القول إنه ليس متيقن الحدوث ، بل مشكوكه مع انضمام مشكوك القاطعية إليه .

هذا كله في الشبهة الحكمية للمانع أو القاطع ، وأنه كذلك شرعاً .
وأما الشبهة الموضوعية كما لو علم أن البكاء مانع شرعاً ، ولكن شككنا في صدور البكاء منه خارجاً ، أو شك في مانعية الموجد ، كما لو شك في أن ما صدر منه بكاء أو لا ؟ فهنا يجري استصحاب عدم المانع خارجاً ، فالأجزاء محرزة بالوجدان ، وعدم المانع بالأصل ، ويتم موضوع الصحة المركب من الوجدان والأصل .

مِصَادِرُ الْكِتَابِ

- ١ - أجود التقريرات (تقرير أبو القاسم الخوئي) النائيني ، محمد حسين : مطبعة العرفان - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ ش .
- ٢ - الأصول العامة للفقه المقارن الحكيم ، محمد تقي بن محمد سعيد : المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام ، الطبعة الثانية / ١٤١٨ هـ .
- ٣ - الأمالي الطوسي ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : مؤسسة البعثة - قم المقدسة ، دار الثقافة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤ هـ .
- ٤ - أنوار الأصول (تقرير أحمد قدسي) مكارم الشيرازي ، ناصر : مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٢٨ هـ .
- ٥ - بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم الصفار ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : كوجه باغي و محسن بن عباس علي ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٠٤ هـ .
- ٦ - تعاليق مبسوطه على العروة الوثقى الفياض ، محمد إسحاق : انتشارات محلاتي - قم المقدسة .
- ٧ - تفسير البرهان البحراني ، هاشم بن سليمان : مؤسسة البعثة قسم الدراسات الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٥ هـ .
- ٨ - التنقيح في شرح العروة الوثقى - الطهارة (تقريراً لبحث السيد الخوئي) : ميرزا علي الغروي : دار الهادي - قم المقدسة ، الطبعة الثالثة / ١٤١٠ هـ .
- ٩ - تهذيب الأحكام الطوسي ، محمد بن الحسن : تحقيق وتصحيح : حسن الموسوي

الخرسان ، دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ.

١٠ - الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني الأيرواني ، باقر: قلم - طهران ، الطبعة الأولى

/ ٢٠٠٧م.

١١ - الخصال الصدوق ، محمد بن علي : تحقيق وتصحيح : علي أكبر الغفاري : جامعة

المدرسية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى ١٣٦٢هـ. ش .

١٢ - دراسات في الأصول العملية الخوئي ، أبو القاسم .

١٣ - دراسات في علم الأصول (تقرير علي الهاشمي الشاهرودي) : مؤسسة دائرة

المعارف طبق مذهب أهل البيت عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٩هـ.

١٤ - درر الفوائد الحائري اليزدي ، عبدالكريم (١٣٥٥هـ) : مؤسسة النشر الإسلامي -

قم المقدسة .

١٥ - زبدة الأصول الروحاني ، محمد صادق : حديث دل - طهران ، الطبعة الثانية

/ ١٣٨٢ش .

١٦ - شرح الحلقات الأيرواني ، باقر .

١٧ - العروة الوثقى فيما تعم به البلوى اليزدي ، محمد كاظم : مؤسسة الأعلمي

للمطبوعات - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ.

١٨ - العروة الوثقى مع التعليقات اليزدي ، محمد كاظم : انتشارات مدرسة الإمام علي بن

أبي طالب عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٨هـ.

١٩ - عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية ابن أبي جمهور ، محمد بن زين

الدين ، تحقيق وتصحيح : مجتبي العراقي ، دار سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى /

١٤٠٥هـ.

٢٠ - عيون أخبار الرضا الشيخ الصدوق ، محمد بن علي بن الحسين بن موسى ابن بابويه

القمي (٣٨١هـ) : مؤسسة الأعلمي - بيروت ، الطبعة الأولى / ١٤٠٤هـ.

٢١ - فقه القرآن قطب الدين الراوندي ، سعيد بن هبة الله : تحقيق وتصحيح : أحمد

الحسيني و محمود المرعشي ، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤٤٥هـ .

٢٢ - فوائد الأصول (تقرير محمد علي الكاظمي الخراساني) : الناشر ، محمد حسين : جامعة المدرسين التابعة للحوزة العلمية - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٣٧٦هـ .

٢٣ - الفوائد الرجالية الشيخ الكجوري الشيرازي ، مهدي (١٢٩٣هـ) : دار الحديث - قم المقدسة ، الطبعة العاشرة / ١٤٢٤هـ .

٢٤ - الكافي الكليني ، محمد بن يعقوب : تحقيق وتصحيح : علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي : دار الكتب الإسلامية - طهران ، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧هـ .

٢٥ - كتاب الصلاة (تقارير المحقق النائيني) الآملي ، محمدتقي : طهران / ١٣٧١ش .

٢٦ - كفاية الأصول الآخوند الخراساني ، محمد كاظم بن حسين : مؤسسة آل البيت للطباعة - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٩هـ .

٢٧ - كفاية الأصول الآخوند الخراساني ، محمد كاظم بن حسين (تعليقه علي زارعي السبزواري) : مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة السادسة / ١٤٣٠هـ .

٢٨ - مباحث الأصول (تقرير أبحاث السيد الشهيد الصدر) : مكتب الإعلام الإسلامي : آية الله الحائري ، كاظم .

٢٩ - المحاسن البرقي ، أحمد بن محمد بن خالد : تحقيق وتصحيح : جلال الدين محدث ، دار الكتب الإسلامية - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٣٧١هـ .

٣٠ - محاضرات في أصول الفقه (تقرير محمد إسحاق الفياض) الخوئي ، أبو القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ .

٣١ - المحصول في علم الأصول (تقرير محمود الجليلي المازندراني) السبحاني ، جعفر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .

٣٢ - المحكم في أصول الفقه الحكيم ، محمد سعيد : مؤسسة المنار - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٤هـ .

٣٣- مستمسك العروة الوثقى الحكيم ، محسن : مؤسسة دار التفسير - قم المقدسة ،
الطبعة الأولى / ١٤١٦هـ.

٣٤- مستند العروة الوثقى الخوئي ، أبو القاسم (١٤١١هـ) : مدرسة دار العلم -
قم المقدسة / ١٣٦٥ش.

٣٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل ابن حنبل ، أحمد بن محمد : تحقيق : مجموعة من
المحققين ، إشراف : عبدالله بن عبدالمحسن التركي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الأولى /
١٤١٦هـ.

٣٦- مصباح الأصول (تقرير محمد سرور واعظ الحسيني البهودي) الخوئي ، أبو
القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٢٢هـ.

٣٧- مصباح الفقيه المحقق الهمداني ، محمد رضا بن محمد هادي (١٣٢٢هـ) : مكتبة
الصدر - طهران .

٣٨- معاني الأخبار: الصدوق ، محمد بن علي ، تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري ،
مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤٠٣هـ.

٣٩- منتقى الأصول (تقرير بحوث السيّد محمد حسين الروحاني) الحكيم ،
عبدالصاحب : الهادي - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٦هـ.

٤٠- منتهى الأصول البجنوردي ، حسن : مؤسسة العروج - طهران ، الطبعة الأولى /
١٣٨٠ش .

٤١- منتهى الدراية في توضيح الكفاية الجزائري ، محمدجعفر : مؤسسة دار الكتاب - قم
المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٥هـ.

٤٢- منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول الأملي ، محمد تقی ، مطبعة فردوسي ،
الطبعة الأولى .

٤٣- موسوعة الإمام الخوئي الخوئي ، أبو القاسم : مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم
المقدسة ، الطبعة الأولى / ١٤١٨هـ.

- ٤٤- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام السبزواري ، عبدالأعلى : مؤسسة المنار - قم المقدسة ، الطبعة الرابعة / ١٤١٣ هـ.
- ٤٥- نتائج الأفكار في الأصول (تقرير محمد جعفر الجزائري) : الشاهرودي ، محمود : آل مرتضى عليه السلام ، الطبعة الأولى / ١٣٨٥ هـ.
- ٤٦- وسائل الشيعة الحرّ العاملي ، محمد بن الحسن : تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث - قم المقدسة ، الطبعة الثانية / ١٤١٤ هـ.
- ٤٧- الهداية في الأصول (تقرير حسن الصافي الأصفهاني) الخوئي ، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام ، الطبعة الأولى / ١٤١٧ هـ.

مُحتويات الكتاب

٥١ - ٥	في الأقل والأكثر
٦	المقام الأول
٦	الجهة الأولى
٦	الوجه الأول
٨	الوجه الثاني
٢١	الجهة الثانية : في جريان البراءة الشرعية وعدمه
٢٤	الوجه الأول
٢٤	الوجه الثاني
٢٥	تنبيه : وجوب الأقل برفع وجوب الأكثر
٢٦	التمسك بدليل الاستصحاب
٢٨	التقريب الأول
٢٩	التقريب الثاني
٣٠	المقام الثاني : دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية ...
٣١	القسم الأول
٣١	القسم الثاني
٣٤	خلاصة مبحث الأقل والأكثر
٣٥	الأقل والأكثر

٣٦	الأصل في الأقل والأكثر الاستقلاليين
٣٧	الأصل في الأقل والأكثر الارتباطيين
٣٧	المورد الأول
٤١	المورد الثاني
٤٢	خلاصة مبحث الشبهة غير المحصورة
٤٤	حكم الشبهة غير المحصورة
٤٥	شبهة الكثير في الكثير
٤٥	خلاصة الاضطرار لبعض أطراف العلم الإجمالي
٤٥	القسم الأول
٤٦	القسم الثاني
٤٦	الصورة الأولى
٤٨	الصورة الثانية
٤٩	الفرق بين الاضطرار والفقدان :
٥٠	دوران الحرام بين الأقل والأكثر
٥١	الأقل والأكثر في الشبهة الموضوعية
٥٢ - ٧٢	دوران الأمر بين التعيين والتخير
٥٣	القسم الأول
٥٣	القسم الثاني
٥٣	القسم الثالث
٦٥	خلاصة دوران الأمر بين التعيين والتخير
٦٥	الأمر الأول
٦٥	الأمر الثاني

الشك في الجزئية والشرطية ٧٣ - ٧٩

- دوران الأمر بين جزئية شيء أو شرطية وبين كونه مانعاً ٧٥
- الفرق بين الشرط والمانع ٧٨

تنبيهات ٨٠ - ١٠٣

- التنبيه الأول: الشك في الجزئية والشرطية المطلقة ٨٠
- المقام الأول: مقتضى الأصول اللفظية ٨٣
- الصورة الأولى ٨٤
- الصورة الثانية ٨٤
- الصورة الثالثة ٨٧
- الصورة الرابعة ٨٧
- المقام الثاني: مقتضى الأصول العملية ٨٨
- المورد الأول ٨٨
- المورد الثاني ٨٨
- التنبيه الثاني: في حكم الزيادة عمداً أو سهواً ٩٠
- الجهة الأولى ٩٠
- الجهة الثانية ٩١
- التنبيه الثالث: حكم تعذر بعض الأجزاء ٩٥
- الوجه الأول ٩٥
- الوجه الثاني ٩٦
- الوجه الثالث ٩٦
- التنبيه الرابع: الشك في الجزئية والمانعية ٩٨
- المسألة الأولى ٩٨

- المسألة الثانية ٩٩
- المسألة الثالثة ٩٩
- التنبيه الخامس: الشك في المسقط والمحصل ١٠١
- قاعدة الميسور ١٠٤ - ١١٧
- الدليل الأول ١٠٤
- الدليل الثاني ١٠٥
- الدليل الثالث ١٠٥
- نظرة موجزة في قاعدة الميسور ١٠٦
- بحث تفصيلي حول روايات قاعدة الميسور ١٠٧
- الرواية الأولى: ما رواه أبو هريرة المروية بطرق العامة ١٠٩
- الرواية الثانية: المرسلات المحكية عن كتاب عوالي اللثالي ١١٢
- الرواية الثالثة: «لَا يَتْرُكُ الْمَيْسُورُ بِالْمَعْسُورِ» ١١٣
- بحث فقهي لقاعدة الميسور ١١٥
- قاعدة لا ضرر ولا حرج ١١٨ - ١٢٣
- الرأي الأول ١١٨
- الرأي الثاني ١١٨
- الرأي الثالث ١١٨
- تطبيق فقهي لقاعدة لا ضرر ١٢١
- خاتمة في شرائط جريان الأصول ١٢٤ - ١٥٨
- الدليل الأول: الإجماع ١٢٧
- الدليل الثاني: العلم الإجمالي ١٢٧
- الدليل الثالث: انصراف أدلة وروايات البراءة لما بعد الفحص ١٣١

الدليل الرابع : الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلّم ١٣٢

الدليل الخامس : الأخبار الدالة على وجوب التوقّف مع عدم العلم .. ١٣٣

الجهة الأولى ١٣٣

الجهة الثانية ١٣٤

الأمر الأول ١٣٤

الأمر الثاني ١٣٥

الأمر الثالث ١٣٥

الجهة الثالثة ١٤٣

الجهة الرابعة ١٤٥

الجهة الخامسة ١٤٧

الجهة السادسة ١٥٣

الجهة السابعة ١٥٦

١٥٩ - ١٧٢ الاستصحاب

الاستصحاب أصل أو أمانة ؟ ١٥٩

الشك في المقتضي والرافع ١٦١

رأي صاحب الكفاية رحمته الله ١٦٤

قاعدة اليقين أو الشك الساري ١٦٦

قاعدة المقتضي والمانع ١٧٠

١٧٣ - ١٨٠ أدلة الاستصحاب

الدليل الأول : الإجماع ١٧٣

الدليل الثاني : السيرة ١٧٣

الدليل الثالث : الروايات الدالة على حجّة الاستصحاب ١٧٥

شروط جريان الاستصحاب وأركانه ١٨١ - ١٩٠

- الشرط الأول: اليقين السابق بحدوث شيء ١٨١
- الشرط الثاني: الشكّ اللاحق في البقاء ١٨٢
- الشرط الثالث: أن يكون المستصحب أمّا حكم شرعيّ، ١٨٢
- الشرط الرابع: وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة ١٨٥
- الشرط الخامس: اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين ١٨٥
- الشرط السادس: سبق اليقين على الشكّ ١٨٦
- الشرط السابع: وحدة الموضوع في القضية المتيقّنة والمشكوكة .. ١٨٦

أقسام الاستصحاب ١٩١ - ١٩٣

- الأول: الاستصحاب المتعارف أو الحالي ١٩١
- الثاني: الاستصحاب الاستقبالي ١٩١
- الثالث: الاستصحاب القهقري ١٩٢

تنبيهات الاستصحاب ١٩٤ - ٢٣٠

- التنبيه الأول: الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ١٩٤
- التنبيه الثاني: استصحاب الكلّي ٢٠١
- التنبيه الثالث: الاستصحاب في الأمور التدريجيّة ٢١٠
- جريان الاستصحاب في الزمان والزمني ٢١٠
- الرأي الأول: جريان الاستصحاب مطلقاً ٢١١
- الرأي الثاني: التفصيل بين الشكّ في المانع والمقتضي ٢١١
- الرأي الثالث: عدم الجريان ٢١٢
- التنبيه الرابع: الاستصحاب التعليقي ٢١٥
- التنبيه الخامس: استصحاب عدم النسخ ٢٢٢

٢٢٢	القسم الأول : استصحاب عدم النسخ في أحكام الشريعة الواحدة
٢٢٣	الفرق بين النسخ والتخصيص
٢٢٥	القسم الثاني : استصحاب أحكام الشرائع السابقة
٢٣١ - ٣١١	الأصل المثبت
٢٣٤	الفرق بين الأمارات والأصول من حيث أخذ عدم العلم
٢٣٨	الأدلة على عدم حجّة الأصل المثبت
٢٣٨	الدليل الأول
٢٣٩	الدليل الثاني
٢٣٩	الدليل الثالث
٢٤١	الدليل الرابع
٢٤٧	الدليل الخامس
٢٥٥	الإشكالات على المحقّق النائييّ ﷺ:
٢٥٩	الدليل السادس
٢٦٠	الدليل السابع
٢٦١	الدليل الثامن
٢٦٦	إشكال على الأصل المثبت
٢٧٤	الاستصحاب في الأمور العدميّة
٢٧٦	كلام لصاحب الكفاية في الأصل المثبت
٢٨٣	الواسطة الخفيّة والجليّة
٢٨٤	المورد الأول : الواسطة الخفيّة
٢٨٥	المورد الثاني : الواسطة الجليّة
٢٨٨	استصحاب عدم التكليف

نظرة تفصيلية إلى جلاء الوسطة وخفاءها ٢٩٠

توضيح مفيد للرابطة الخفية والجلية ٢٩٧

التنبيه العاشر

استصحاب تقدّم الحادث ٣١٢ - ٣٥٦

المقام الأول ٣١٢

المقام الثاني ٣١٤

بحث تفصيلي حول المقام الثاني ٣٢٠

الصورة الأولى ٣٢١

الصورة الثانية ٣٢١

الصورة الثالثة ٣٢٤

الصورة الرابعة ٣٢٦

موارد تعاقب الحادثين ٣٤٧

الاستصحاب في الموضوعات المركبة ٣٥٧ - ٣٦٤

الحالة الأولى ٣٥٧

الحالة الثانية ٣٥٨

الصورة الأولى: أن يكون الموضوع مركباً من العرض ومحله ٣٥٨

الصورة الثانية: أن يكون الموضوع مركباً من عدم العرض ومحله .. ٣٥٨

الحالة الثالثة ٣٦٠

التنبيه الحادي عشر:

استصحاب العدم الأزلي ٣٦٥ - ٤١٧

المقدمة الأولى ٣٦٥

المقدمة الثانية ٣٦٦

٣٦٧	المقدمة الثالثة
٣٦٨	المقدمة الرابعة
٣٦٨	التقريب الأول
٣٧٣	التقريب الثاني
٣٧٦	خلاصة الآراء في استصحاب العدم الأزلي :
٣٨١	بيان آخر لبحوث سابقة
٣٨٢	الفرع الأول
٣٩٦	الفرع الثاني
٤٠٠	المورد الأول
٤٠١	الصورة الأولى
٤٠٢	الصورة الثانية

التنبيه الرابع عشر

٤٢٢ - ٤١٨ في أن الظنَّ المعبر كاليقين الوجدانيّ

التنبيه الثامن

٤٣٠ - ٤٢٣ الاستصحاب في الأمور الاعتقاديّة

التنبيه التاسع

٤٤٨ - ٤٣١ .. دوران الأمر بين العام واستصحاب المخصّص

٤٣١	الصورة الأولى
٤٣٢	الصورة الثانية
٤٣٢	الصورة الثالثة
٤٣٣	الصورة الرابعة
٤٣٧	توضيح هذا البحث بعبارة أخرى

التنبيه العاشر

الاستصحاب في الشبهات المفهومية ٤٤٩ - ٤٥٦

التنبيه الحادي عشر

استصحاب الصحة ٤٥٧ - ٤٦٠

مصادر الكتاب

٤٦١ - ٤٦٦

محتويات الكتاب

٤٦٧ - ٤٧٦