



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

صَوْنُ الشَّيْخِ
إِسْتِزْبَاطُ رِجَالِ التَّوْحِيدِ

تَرْجُومَةُ
أَيُّوبُ بْنُ كَثِيرٍ

تَرْجُومَةُ
أَيُّوبُ بْنُ كَثِيرٍ

الْبَيْهَقِيُّ

تَرْجُومَةُ
أَيُّوبُ بْنُ كَثِيرٍ

تَرْجُومَةُ
أَيُّوبُ بْنُ كَثِيرٍ

صَوْنُ الشَّيْخِ
إِسْتِزْبَاطُ رِجَالِ التَّوْحِيدِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة

كاتب:

محمد حسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الاثمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٣	اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة الجزء السادس
٢٣	اشاره
٢٣	اشاره
٢٧	الاستصحاب
٢٩	البحث حول تعريفه
٢٩	اشاره
٣٢	الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى رحمه الله
٣٥	إجراء المسائل الأصوليه يختص بالمجتهد
٣٦	هل الاستصحاب من مصاديق الأدله الأربعة أم لا؟
٣٦	كلام العلامه بحر العلوم رحمه الله فى المقام
٣٦	مناقشه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى نظريه بحر العلوم
٣٧	نقد كلام الشيخ رحمه الله فى المسأله
٣٩	البحث حول الأقوال فى المسأله
٣٩	اشاره
٣٩	فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى
٣٩	اشاره
٤٠	نقد نظريه الشيخ الأنصارى من قبل المحقق النائينى رحمهما الله
٤٢	البحث حول ما أفاده المحقق النائينى رحمه الله
٤٣	بيان ما هو الحق فى المسأله
٤٧	فى جريان الاستصحاب فى الشك فى المقتضى
٤٧	اشاره
٤٧	صور الشك فى المقتضى والرافع
٤٩	كلام المحقق النائينى رحمه الله فى توضيح نظريه الشيخ رحمه الله

٥١	مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله
٥١	دفع مناقشه الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله
٥٣	تحليل أخبار الاستصحاب
٥٣	اشاره
٥٣	صحيحه زواره الأولى
٥٥	البحث حول الحديث
٥٥	اشاره
٥٦	تذكره
٥٧	معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنه على يقين من وضوئه إلخ»
٥٨	الجواب عن الإشكال الأول
٥٩	الجواب عن الإشكال الثاني
٦٠	نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام
٦٠	مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال
٦٢	مناقشه المحقق النائيني رحمه الله في هذا الوجه
٦٣	دفع مناقشه المحقق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأول
٦٤	نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٦٨	بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقق النائيني رحمه الله
٦٩	نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
٧١	ما ذكر لإثبات اختصاص حجّته الاستصحاب بالشكّ في الرفع
٧١	ما استدلّ به الشيخ والمحقق الخوانساري على المسأله
٧٢	كلام المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله
٧٣	ما تمسك به المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٧٦	نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
٧٧	نقد نظريته المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله
٨٠	نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٨٢	تحقيق الحقّ في الشكّ في الرفع والمقتضى

- ٨٤ إشكال وجواب
- ٨٥ هل الاستصحاب حجّه من باب بناء العقلاء؟
- ٨٧ منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقه كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ٨٧ نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام
- ٨٨ توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»
- ٨٩ هل الاستصحاب أماره شرعيه أو أصل عملي؟
- ٩١ صحيحه زواره الثانيه
- ٩١ اشاره
- ٩٢ البحث حول دلالة الروايه
- ٩٤ إشكال وجواب
- ٩٧ إشكال آخر وجواب
- ٩٩ إشكال ثالث وجواب
- ١٠١ صحيحه زواره الثالثه
- ١٠١ اشاره
- ١٠١ هل الروايه وردت تقيّه أو لبيان الحكم الواقعي؟
- ١٠٢ الوجوه المحتمله في الحديث
- ١٠٣ نظريه المحدث الكاشاني رحمه الله فيها
- ١٠٥ ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في معنى الحديث
- ١٠٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله حول الروايه
- ١٠٧ نقد نظريه صاحب الكفايه في معنى الروايه
- ١٠٨ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في معنى الروايه
- ١١٠ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في معنى الروايه
- ١١٠ كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الحديث
- ١١١ نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الروايه
- ١١٢ حقّ القول حول الروايه
- ١١٤ وجه انفصال صلاه الاحتياط

١١٥ موثقه إسحاق بن عمار
١١٥ اشاره
١١٥ البحث حول مفهوم الحديث
١١٩ روايه أبي بصير ومحمد بن مسلم
١١٩ اشاره
١١٩ الكلام حول مفاد الحديث
١٢٠ نظريته صاحب الكفايه في معنى الحديث
١٢٠ نقد نظريته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
١٢٣ مكاتبه علي بن محمد القاساني
١٢٣ اشاره
١٢٣ الكلام حول سند الحديث ودلالته
١٢٤ كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني في دلالته
١٢٦ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
١٢٧ نقد ما أفاده المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله في المسأله
١٢٨ في دلاله قاعدتي «الحلّيه» و «الطهاره» على الاستصحاب
١٢٩ القول في مدلول هذه الأحاديث
١٢٩ نظريته المشهور في المقام
١٢٩ ما أفاده صاحب الكفايه في معنى هذه الروايات
١٣٠ كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث
١٣١ إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفايه رحمه الله
١٣٢ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله
١٣٣ سائر الوجوه التي أوردتها الإمام على الأخوند
١٣٤ نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في الوجه الأخير
١٣٤ إشكال المحقق النائيني على ما في الحاشيه
١٣٨ نقد كلامه هذا
١٣٩ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه

- ١٤٢ هل اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفية ؟
- ١٤٢ اشاره
- ١٤٢ الكلام حول الوضعيات
- ١٤٣ البحث حول الماهيات المخترعه ومثل الولاية والقضاه
- ١٤٣ كلام المحقق النائيني قدس سره في ذلك
- ١٤٥ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ١٤٧ تتمه
- ١٤٨ كيفيه جعل الأحكام الوضعيه
- ١٤٨ كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ١٥٠ نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
- ١٥٣ حقّ المقال في كيفيه الجعل في شرائط التكليف
- ١٥٣ نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني
- ١٥٤ الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيه
- ١٥٤ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله
- ١٥٥ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث
- ١٥٥ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٥٦ نقد كلام الفاضل التوني رحمه الله في حجّيه الاستصحاب
- ١٥٨ تنبيهات المسأله
- ١٥٨ اشاره
- ١٥٨ اعتبار فعلية اليقين والشكّ في الاستصحاب
- ١٥٨ اشاره
- ١٥٩ ثمره المسأله نظريّه الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني • فيها
- ١٥٩ مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني
- ١٦٠ نقد ما ذكر من الفرعين للمسأله
- ١٦٤ جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات
- ١٦٤ اشاره

- ١٦٥ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في حل الإشكال
- ١٦٥ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام
- ١٦٦ جواب المحقق النائيني رحمه الله عن الإشكال
- ١٦٦ نقد ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ١٦٧ الحق في حل الإشكال
- ١٧٠ استصحاب الكلّي والفرد
- ١٧٢ أقسام استصحاب الكلّي
- ١٧٢ اشاره
- ١٧٢ القسم الأوّل من استصحاب الكلّي
- ١٧٣ القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ١٧٥ منشأ الشكّ في القسم الثاني من استصحاب الكلّي
- ١٧٥ جواب صاحب الكفايه عن الإشكال
- ١٧٦ نقد فقره الأخيره من كلام صاحب الكفايه رحمه الله
- ١٧٦ إشكال تغاير القضيتين في القسم الثاني من استصحاب الكلّي ودفعه
- ١٧٨ ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبهه المفهوميه؟
- ١٧٩ بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
- ١٧٩ الشبهه العباثيه
- ١٨٠ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول الشبهه العباثيه
- ١٨١ كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ١٨٢ البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله
- ١٨٣ كلام آخر للمحقق النائيني رحمه الله حول الشبهه العباثيه
- ١٨٤ نقد ما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ١٨٥ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله حول الشبهه العباثيه
- ١٨٦ جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن الشبهه العباثيه ونقده
- ١٨٧ القسم الثالث من استصحاب الكلّي
- ١٨٨ القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب

- ١٨٩ القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب
- ١٨٩ البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ١٩٠ أدلته المنكرين لجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي
- ١٩١ البحث في كلام صاحب الكفاية في المسألة
- ١٩٣ القول فيما أفاده المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٩٤ إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّي
- ١٩٥ جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال
- ١٩٦ البحث حول كلام المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسألة
- ١٩٨ جواب آخر عن شبهه
- ١٩٩ البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلّي
- ٢٠٢ هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟
- ٢٠٤ استصحاب المتصرّجات
- ٢٠٤ اشاره
- ٢٠٤ نظريته المحقق الحائري والشيخ الأنصاري ٠ في المسألة
- ٢٠٥ بيان الحقّ في المسألة
- ٢٠٥ البحث حول توقّف الاستصحاب على الشكّ في البقاء
- ٢٠٦ جريان الاستصحاب في الزمان ومثله
- ٢٠٨ مناقشه الشيخ رحمه الله في استصحاب المتصرّجات
- ٢٠٩ نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام
- ٢١٠ الحقّ في دفع الإشكال
- ٢١٠ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢١١ البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرّمة كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك
- ٢١٣ في جريان الاستصحاب في موارد تعلّق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان
- ٢١٤ الكلام في شبهه الفاضل النراقي رحمه الله
- ٢١٥ البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة
- ٢١٥ إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله

- ٢١٦ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسألة
- ٢١٧ تقرير صاحب الكفايه لكلام الفاضل النراقي .
- ٢١٧ مناقشه المحقق الخراساني في كلام الفاضل النراقي رحمهما الله
- ٢١٨ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام
- ٢١٩ جواب المحقق النائيني عن شبهه الفاضل النراقي
- ٢٢١ نقد كلام المحقق النائيني في المسألة
- ٢٢٣ الحق في الجواب عن هذه الشبهه
- ٢٢٤ الاستصحاب التعليقي
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٢٧ الوجوه المحتمله في التعليقات الشرعيه
- ٢٢٨ اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيه
- ٢٢٩ بيان الحق في المسألة
- ٢٣٠ نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٣٣ نقد نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام
- ٢٣٥ نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٣٦ البحث حول نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة
- ٢٣٩ البحث حول معارضه الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي
- ٢٤٠ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجواب عن الإشكال
- ٢٤٠ ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسألة
- ٢٤١ بيان ما أراده المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشيه والكفايه
- ٢٤٣ نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشيه
- ٢٤٥ مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٤٨ نقد نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ٢٤٨ الحق في المسألة
- ٢٤٩ نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه
- ٢٥٠ استصحاب عدم النسخ

- ٢٥٠ اشاره
- ٢٥١ شبهه تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ
- ٢٥١ كلام الشيخ الأنصاري في الجواب عن شبهه
- ٢٥٢ كلام صاحب الكفايه في الجواب عن شبهه
- ٢٥٢ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقه
- ٢٥٣ نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ
- ٢٥٥ نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٥٦ كلام المحقق النائيني حول المسأله
- ٢٥٧ نقد ما أفاده النائيني رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعه السابقه
- ٢٥٨ كلام صاحب الكفايه في استصحاب أحكام الشريعه السابقه
- ٢٦٠ الأصول المثبتة
- ٢٦٠ اشاره
- ٢٦٠ تحرير محلّ النزاع
- ٢٦١ وجه حجّته مثبتات الأمارات دون الأصول
- ٢٦٢ كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٢٦٢ نقد كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ٢٦٤ نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٢٦٤ نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام
- ٢٦٥ بيان ما هو الحقّ في المسأله
- ٢٦٦ البحث حول الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم العقليه والعاديّه
- ٢٦٨ البحث حول الآثار الشرعيه المترتبه على اللوازم الشرعيه
- ٢٧٠ امتناع إثبات الموضوع بالحكم
- ٢٧٢ نقد ما أفاده صاحب الكفايه في الموضوع المستصحب
- ٢٧٤ آثار اللوازم العقليه والعاديّه
- ٢٧٥ آثار ملازمات المستصحب وملزوماته
- ٢٧٦ الآثار المترتبه على المستصحب مع الوسائط الخفيّه

- ٢٧٨ نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثلاً لخفاء الواسطه
- ٢٨١ طرق ثبوت أول الشهر عند المسلمين
- ٢٨١ خاتمه
- ٢٨١ في حجته آثار العنوان المنطبق على المستصحب
- ٢٨٢ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في ذلك
- ٢٨٣ نقد نظريته الشيخ رحمه الله في المقام
- ٢٨٣ نقد كلام صاحب الكفايه في المقام
- ٢٨٤ كلام المحقق الخوئي في دفع الإشكال ونقده
- ٢٨٥ الحق في دفع الإشكال
- ٢٨٧ القول في استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع
- ٢٨٨ نقد كلام صاحب الكفايه في ذلك
- ٢٨٨ إشكال مهم في استصحاب بقاء الشرط
- ٢٩٠ جواب الإمام الخميني مدّ ظلّه عن الإشكال
- ٢٩١ التحقيق في جواب الإشكال
- ٢٩٣ كلام المحقق الخوئي في حلّ الإشكال
- ٢٩٤ نقد نظريته المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام
- ٢٩٥ القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه
- ٢٩٥ القول في الاستصحابات العدميه
- ٢٩٦ توضيح حول عدم ترتب الآثار غير الشرعيه على المستصحب
- ٢٩٧ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله
- ٢٩٨ في كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك بقاء
- ٣٠٠ أصله تأخر الحادث
- ٣٠٠ اشاره
- ٣٠٠ لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبه إلى أجزاء الزمان
- ٣٠٢ لحاظ التقدّم والتأخر بالنسبه إلى حادث آخر
- ٣٠٢ صور مجهولى التاريخ

- ٣٠٦ نظريته صاحب الكفايه والشيخ الأنصاري في المقام
- ٣٠٧ اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الاستصحاب
- ٣٠٧ عدم جواز التمسك بالدليل في شبهته المصادقيه
- ٣٠٧ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله
- ٣٠٨ نقد نظريته صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله
- ٣٠٩ إشكال المحققين على كلام المحقق الخراساني رحمه الله
- ٣١٣ كلام للمحقق النائيني رحمه الله مربوط بالمقام
- ٣١٥ نقد نظريته المحقق النائيني رحمه الله
- ٣١٨ اضطراب كلام الإمام الخميني «مد ظله» في ذلك
- ٣١٩ صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً
- ٣١٩ كلام صاحب الكفايه في المسأله
- ٣٢١ نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله ونقدها
- ٣٢٢ البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين
- ٣٢٢ نظريته المشهور وصاحب الكفايه في المسأله
- ٣٢٢ كلام المحقق الحلي والإمام الخميني في المقام
- ٣٢٣ بيان الحق في موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين
- ٣٢٥ مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً
- ٣٢٨ استصحاب الأمور الاعتقاديّه
- ٣٢٨ اشاره
- ٣٢٩ كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٣٣٠ استصحاب النبوه
- ٣٣٠ نقد استصحاب الكتابي نبوه النبي السابق
- ٣٣٢ عدم ثبوت نبوه النبي السابق إلباخبار القرآن
- ٣٣٤ حكم الخاص فيما بعد زمان تخصيصه
- ٣٣٤ اشاره
- ٣٣٤ نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله

- كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المقام ٣٣٥
- نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله ٣٣٧
- الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات ٣٤٢
- الفرق بين كون العموم الأزمانى قيّداً للحكم وبين كونه قيّداً لمتعلّقه ٣٤٣
- في تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء ٣٤٥
- توقّف التعارض على اتّحاد رتبه المتعارضين ٣٤٧
- هل المسأله من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لا؟ ٣٤٨
- بيان مجرى الأصول اللفظيه ٣٤٨
- المراد بالشكّ في أدلّه الاستصحاب ٣٥٠
- اشاره ٣٥٠
- نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله في المقام ٣٥٢
- خاتمه: فيما يعتبر في جريان الاستصحاب ٣٥٤
- اشاره ٣٥٤
- الأوّل: في اتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوك فيها ٣٥٤
- اشاره ٣٥٤
- كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار بقاء الموضوع ٣٥٤
- نقد كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار الموضوع ٣٥٥
- نقد ما أفاده صاحب الكفايه في المقام ٣٥٧
- دليل الشيخ على ما اختاره في المسأله ونقده ٣٥٧
- كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام ٣٦٠
- نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام ٣٦٠
- ملاك الاتّحاد بين القضيه المتيقّنه مع المشكوكه ٣٦١
- إشكال ودفع ٣٦٣
- كلام صاحب الكفايه في الجواب عن الشبهه ٣٦٣
- نقد كلام صاحب الكفايه في ردّ الشبهه ٣٦٤
- كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المسأله ٣٦٥

- ٣٦٦ ملاك الاتحاد
- ٣٦٨ الأمر الثاني: في ملاك تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ٣٦٨ اشاره
- ٣٦٨ نظريه المحقق صاحب الكفايه في المسأله
- ٣٧٠ ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر
- ٣٧٣ نتيجة الحكومه
- ٣٧٤ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الحكومه والورود
- ٣٧٥ الحقّ في الفرق بين الورد والحكومه
- ٣٧٦ الحقّ في وجه تقدم الأمارات على الاستصحاب
- ٣٧٧ الفرق بين التخصّص والورود
- ٣٧٧ ملاك تقدم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه
- ٣٧٨ وجه تقدم الاستصحاب على الأصول العقلية
- ٣٧٩ وجه تقدم الاستصحاب على الأصول الشرعيه
- ٣٨١ تعارض الاستصحابين
- ٣٨٢ ملاك تقدم الاستصحاب السببي على المستبى
- ٣٨٢ كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
- ٣٨٤ نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني
- ٣٨٤ الحقّ في المسأله
- ٣٨٦ تعارض الاستصحابين الذين بينهما سببته غير شرعيه
- ٣٨٧ تعارض الاستصحابين الذين لا سببته بينهما
- ٣٨٨ محلّ النزاع في المقام
- ٣٨٩ تصوير تعارض الاستصحابين في غير موارد العلم الإجمالي
- ٣٩٠ حكم الاستصحابين المتعارضين
- ٣٩١ الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين
- ٣٩٢ نقد ما استدّل به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين
- ٣٩٥ البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّه

- ٣٩٥ تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد
- ٣٩٧ تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز والفراغ وأصاله الصحه
- ٣٩٨ تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه مجرى قاعده القرعه
- ٣٩٩ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مجرى قاعده القرعه
- ٤٠٠ تقدّم الاستصحاب على قاعده القرعه
- ٤٠١ اضطراب كلام صاحب الكفايه في نسبه الاستصحاب مع القرعه
- ٤٠٢ المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه
- ٤٠٢ اشاره
- ٤٠٤ أهمّيّه البحث
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٥ حدود البحث
- ٤٠٦ حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين
- ٤٠٧ كلام الشيخ في ذلك
- ٤٠٩ نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ
- ٤١٠ نظريّه صاحب الكفايه في المقام ونقدها
- ٤١١ كلام المحقّق النائيني رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ
- ٤١٢ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٤١٣ خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض
- ٤١٣ نظريّه صاحب الكفايه في شمول الأخبار العلاجيّه للعامّ والخاصّ
- ٤١٤ نقد كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المسأله
- ٤١٥ نظريّه المحقّق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ
- ٤١٧ نقد كلام المحقّق الحائري رحمه الله في المسأله
- ٤١٨ البحث حول قاعده الجمع
- ٤٢٠ نظريّه الشيخ رحمه الله في قاعده الجمع ونقدها
- ٤٢١ البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر
- ٤٢٢ نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الأظهر والظاهر

- ٤٢٢ نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النص والظاهر
- ٤٢٤ ما ادعى كونه من قبيل النص والظاهر
- ٤٢٤ فيما إذا كان لأحد العاتين من وجه قدر متيقن في مقام التخاطب
- ٤٢٤ فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجناً
- ٤٢٧ في ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات
- ٤٢٧ في ورود أحد المتعارضين في مورد الاجتماع
- ٤٣٠ ما ادعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر
- ٤٣٠ البحث حول تعارض العام مع المطلق
- ٤٣٠ كلام الشيخ والمحقق النائيني في المسألة
- ٤٣١ نقد ما أفاده الشيخ والنائيني رحمهما الله في المقام
- ٤٣١ الحق في وجه تقدم العام على المطلق
- ٤٣٣ تقدم المفهوم اللفظي على الإطلاقي
- ٤٣٤ عدم دلالة المطلق على الشمول
- ٤٣٤ دوران الأمر بين التخصيص والنسخ
- ٤٣٥ نظريته الشيخ والمحقق النائيني والخراساني في دفع الإشكال
- ٤٣٧ حقّ المقال في حلّ الإشكال
- ٤٤٠ تحرير محلّ النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص
- ٤٤١ صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
- ٤٤٣ حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام
- ٤٤٧ حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ
- ٤٤٩ حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص في مجهولي التاريخ
- ٤٥٠ دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهه
- ٤٥٠ نظريته المحقق المؤسس الحائري رحمه الله في المقام
- ٤٥١ كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة
- ٤٥٤ البحث حول انقلاب النسبه
- ٤٥٤ تعارض عامّ و خاصّين

- ٤٥٤ تعارض عام وخاصين متباينين
- ٤٥٤ كيفيته الجمع بين هذه الأدلّه
- ٤٥٥ الحقّ في المسأله
- ٤٥٧ حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن
- ٤٥٧ نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام
- ٤٥٩ تعارض عام وخاصين أحدهما أعمّ من الآخر
- ٤٦٢ تعارض عام وخاصين بينهما عموم من وجه
- ٤٦٣ تعارض عامين من وجه وخاصّ
- ٤٦٤ تعارض عامين متباينين وخاصّ
- ٤٦٦ بيان ضابط التعارض
- ٤٦٨ البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه
- ٤٦٩ نظريه المحقّق النائيني رحمه الله في ذلك
- ٤٧١ نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المسأله
- ٤٧٢ البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض
- ٤٧٣ البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام
- ٤٧٤ المقام الأوّل: في المتكافئين
- ٤٧٤ الأوّل: في مقتضى القاعده الأوّليه في المقام
- ٤٧٥ القول في نفي الثالث بالمتعارضين المتكافئين
- ٤٧٦ كلام صاحب الكفايه رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين
- ٤٧٦ نظريه المحقّق النائيني رحمه الله في نفي الثالث بالمتعارضين
- ٤٧٧ نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام
- ٤٧٩ بيان الحقّ في وجه نفي الثالث بالمتعارضين
- ٤٨١ الفرق بين بابي التزام والتعارض
- ٤٨٣ البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين
- ٤٨٣ نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير
- ٤٨٤ نظريه المحقّق النائيني رحمه الله في رفع المعارضه عن أخبار الباب

٤٨٥	نقد كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٤٨٦	مسلك الشيخ الأنصاري رحمه الله في الجمع بين أخبار الباب
٤٨٦	نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الجمع بين روايات الباب
٤٨٧	نظريه المحقق الحائري رحمه الله في الجمع بين هذه الأحاديث
٤٨٧	نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في المقام
٤٨٩	الحق في الجمع بين أخبار التخيير والتوقف
٤٩٠	جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده
٤٩٤	نتيجه البحث
٤٩٦	بقي التنبيه على أمور
٤٩٦	في أن التخيير في المسأله الأصوليه
٤٩٨	كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال
٤٩٨	نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال
٤٩٩	الحق في الجواب عن الإشكال
٥٠٠	هل التخيير في المقام يعتمّ المقلّد أم لا؟
٥٠٢	في أن التخيير بدوى أو استمرارى
٥٠٢	مناقشه الشيخ رحمه الله في دلاله أحاديث التخيير على استمراره
٥٠٣	نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني
٥٠٥	مناقشه الشيخ رحمه الله في جريان استصحاب التخيير ونقدها
٥٠٧	عدم شمول الأخبار العلاجيّه لاختلاف النسخ
٥١٠	المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزّيّه
٥١٠	القاعده العقليّه في المتعارضين المتفاضلين
٥١١	قضيه الأخبار العلاجيّه في المقام
٥١٣	الجواب عن الإشكال الأوّل
٥١٤	البحث حول سند المقبوله
٥١٥	البحث حول متن المقبوله
٥١٨	كلام المحقق الرشتي رحمه الله في مدلول المقبوله

٥٢٠	نقد ما اختاره الميرزا الرشتي رحمه الله في مفاد المقبوله
٥٢٢	القول في الترجيح بالشهره
٥٢٣	كلام المحقق النائيني والخوائي حول كلمه «المجمع عليه»
٥٢٤	نقد ما أفاده المحقق الخوئي في المسأله
٥٢٥	بيان ما هو الحق في معنى «المجمع عليه»
٥٢٥	كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»
٥٢٦	نقد نظريه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبوله
٥٢٩	البحث حول مرفوعه زراره
٥٣٠	الجواب عن الإشكال الثاني
٥٣١	الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له
٥٣٢	كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام
٥٣٣	مناقشه الإمام الخميني في كلام المحقق النائيني
٥٣٥	الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامه
٥٣٧	البحث في التعدي من المرجحات المنصوصه نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك
٥٣٨	نقد كلام الشيخ الأنصاري قدس سره في المسأله
٥٤٢	فهرس المصادر
٥٥٣	تعريف مركز

سرشناسه : یوسفی گنابادی خراسانی، محمدحسین

عنوان و نام پدیدآور : اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه : تقریرا لما افاده المرجع الدینی آیه الله العظمی الشیخ محمدالفاضل اللکرانی قدس سره / تالیف محمدحسین الیوسفی الکرانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه الائمهاطهار علیهم السلام.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه الائمهاطهار علیهم السلام، ۱۴۳۰ق. = ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه الامام الفاضل اللکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابک : ج. ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹؛ ج. ۶: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۹۰-۳:

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ ی۹ الف ۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

ص: ۱

اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة : تقريراً لما افاده المرجع الديني آية الله العظمى الشيخ محمدالفاضل النكراني قدس سره

تأليف محمدحسين اليوسفي الكنابادي الخراساني

ص: ٣

البحث حول تعريفه

أشاره

قد عزف الاستصحاب بتعاريف لا يخلو شىء منها من الإشكال، بل فى بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع فى البحث لابد من تحقيق حقيقه الاستصحاب وموقعيته، فنقول:

يحتمل بحسب التصور فى حقيقه الاستصحاب أربعة أمور:

الأول: أن يكون أصلاً عملياً مجعولاً- للشاك الذى هو عالم بالحاله السابقه، كما أن أصله الحثيه والطهاره أصلان مجعولان للشاك الذى هو جاهل بالحاله السابقه، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلاً شرعياً كأصالة الطهاره والحثيه، ويحتمل أن يكون أصلاً عقلائياً كأصالة عدم النقل(1) من غير ردع شرعاً.

الثانى: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعياً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلائياً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحق، ومرّ تحقيقه فى مبحث حجّيه الخبر الواحد.

الثالث: أن يكون وظيفه مقرّره للشاك، لكن لأجل التحفظ على الواقع، كأصالة الاحتياط فى الشبهه البدويه الحكيمه على مذهب الأخباريين، فإنهم

ص: ٧

١- (١) معنى كونها أصلاً عقلائياً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظن بمقتضاها، بل يعملون بها حتى فى صورته الشك. منه مدّ ظله.

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفظ على الواقع، فإنّ الشاكّ في طهاره ثوبه الذي كان نجساً لو استصحب النجاسه واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ في حرمه شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.

لكن يشكل هذا الاحتمال بأنّ استصحاب الطهاره ونحوه لا يكون تحفظاً على الواقع لو كان نجساً واقعاً.

الرابع: أن يكون دليلاً عقلياً من العقليّات غير المستقلّه، أى التى تنتهى إلى الحكم الشرعى لا بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمه شرعيّه، كالحكم بالملازمه بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل - بناءً على كون الاستصحاب دليلاً عقلياً - يحكم بالملازمه بين وجوب صلاه الجمع مثلاً شرعاً فى زمن الحضور وبين وجوبها كذلك فى زمن الغيبه.

فعلى الأوّل نبحت فى باب الاستصحاب فى كونه أصلاً عملياً ووظيفه مقرّره للشاكّ فى شىء العالم بحالته السابقه، وعلى الثانى نبحت فى حجّيته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحت فيها بعنوان كونه أصلاً عملياً للشاكّ ووظيفه مقرّره له لأجل التحفظ على الواقع، وعلى الرابع نبحت فى أنّ العقل هل يحكم بالملازمه بين ثبوت الحكم فى الحاله السابقه وبقائه فى الحاله اللاحقه أم لا؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ تعريف الاستصحاب يختلف حسب اختلاف هذه الاحتمالات الأربع، ولا يمكن أن يعرّف بتعريف واحد ملائم لكُلّها.

قال الشيخ رحمه الله فى الرسائل: عرّف الاستصحاب بتعاريف أسدّها وأخصرها

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلاً عملياً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلف ما كان في مقام العمل.

وأما على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصح هذا التعريف، لأن حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل في باب حجّيته خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع (٢) كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملي الذي هو وظيفه المكلف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل في مسأله حجّيته الخبر الواحد لا يكون طريقاً للإبقاء العملي هاهنا أيضاً لا يكون كذلك، فلا يصح تعريف الاستصحاب - بناءً على كونه أماره على الواقع - ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المكلف عملاً، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع.

فلا بدّ من تعريفه - بناءً على كونه أماره - ب «اليقين الملحوق بالشك» (٣) أو «كون الشيء في السابق» (٤)، لأنّهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأما على القول بكونه أصلاً لأجل التحفّظ على الواقع فلا بدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّجه على المكلف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.

ص: ٩

١- (١) فرائد الأصول ٩: ٣.

٢- (٢) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح - ي.

٣- (٣) الملاك في هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) الملاك في هذا التعريف هو المتيقّن الذي عبّر عنه فيه ب «الشيء». منه مدّ ظلّه.

وأما على القول بكونه حكماً عقلياً غير مستقل فالاستصحاب هو «الملازمه بين كون الشيء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنها هي ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.

والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقق الخراساني رحمه الله أيضاً قال في حاشيته على الفرائد: لا يخفى أنّ حقيقه الاستصحاب وماهيته يختلف بسبب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنه إن كان معتبراً من باب الأخبار (١) كان عبارته عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارته عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعديداً كان عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العمل، ولا يخفى مخالفه كلّ واحد منها مع الآخر بمثابه لا يكاد أن يحويها جامع عبارته خاليه عن فساد استعمال اللفظ في معنيين بلا تعسف وركاكة (٢)، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق ممّا آنفاً إلّا أنّه شاهد على موافقه المحقق الخراساني رحمه الله إيانا في عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات في الاستصحاب.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصاري رحمه الله

ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله هاهنا مطالب غير تامّة، لورود الإشكال على بعضها في نفسه، وعلى بعضها الآخر بملاحظه الجمع بينه وبين

ص: ١٠

١- (١) يعنى كونه أصلاً عملياً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ١٧١.

الأول: أنه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الأصوليين في حجّيه الاستصحاب (1)، مع أنه لا يمكن الجمع بينه وبين تعريفه بـ «إبقاء ما كان» الذي جعله أسدّ التعاريف (2)، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالإبقاء.

أما الأول: فلأنّ البحث عن حجّيه عمل المكلف غير معقول.

وأما الثاني: فلوضوح عدم كون النزاع في باب الاستصحاب في حجّيه حكم الشارع بإبقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ في حجّيته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا في حجّيه حكم العقل بالإبقاء.

وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» وجعل النزاع في حجّيته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملي من المكلف أو بحكم الشارع أو العقل بالإبقاء.

نعم، لو قلنا بكونه أماره إلى الواقع وعرفناه بـ «اليقين الملحوق بالشك»، أو قلنا بكونه أصلاً للتحفظ عليه وعرفناه بـ «الشك المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث في حجّيته، لأنّ معنى الحجّيه - كما قلنا كراراً - هو المنجزية في صورته الإصابه والمعدّريه في صورته الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع في أنّ «اليقين الملحوق بالشك» هل هو منجز ومعدّر في زمن الشك أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع في أنّ مجرد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجز أم لا؟

ص: ١١

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٤٩.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٩.

والنزاع الأوّل يكون كالنزاع في حجّته الخبر الواحد، والثاني كالنزاع في حجّته الشكّ في الشبهات البدويّة الذي قال الأخباريون بحجّته ووجوب الاحتياط، وقال الأصوليون بعدمها وجريان البراءة.

الثاني: أنّه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسأله اصوليه.

ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الأصوليه لو فسّرنا الإبقاء بالجرى العملى من المكلف على طبق ما كان، لأنّ الضابط في كون مسأله اصوليه أن يجعل نتيجهها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعى، وعمل المكلف على طبق الحاله السابقه لا دخل له في تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلاً.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بالبقاء يكون الاستصحاب مسأله اصوليه، لإمكان تشكيل القياس حينئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاه الجمعه في زمن الغيبه مشكوك فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أنّ صلاه الجمعه في زمن الغيبه واجبه.

كما أنّنا لو جعلناه أماره وعرفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ» أو جعلناه أصلاً للتحفظ على الواقع وعرفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» يكون مسأله اصوليه، لكون البحث عن حجّته على الأوّل نظير البحث عن حجّته الخبر الواحد، وعلى الثاني نظير البحث عن حجّته الشكّ في الشبهات البدويّة الذي ذهب الأخباريون إلى حجّته ووجوب الاحتياط، والأصوليون إلى عدم حجّته وجريان البراءة.

والفرق بين المسأله الأصوليه والفقهيه أنّ الأولى لا تكون هدفاً للمجهّد، بل هي آله لاستنباط الحكم الشرعى، وأمّا الثانيه فهي غرض نهائى له،

وبعبارة أخصر: القاعده الأصوليّه «ما به (١) ينظر» والقاعده الفقهيّه «ما فيه ينظر».

إجراء المسائل الأصوليّه يختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسأله الأصوليّه أن يكون إجرائها في مواردّها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلّد حظّ فيه، فالاستصحاب مثلاً مسأله اصوليّه، لأنّ العامّي لا يتمكّن من إجرائها في موردّه، لأنّ موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، وهو لا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ، لأنّنا لا نريد منه الشكّ مطلقاً، بل الشكّ بعد الفحص الذي هو موضوع الاستصحاب، وحيث إنّ العامّي لا يقدر على الفحص، فلا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ المعتر في موضوع الاستصحاب، فلا يتمكّن من إجرائها في مواردّه (٢). هذا حاصل ما أفاده في هذه المسأله.

وفيه: أنّ إجراء كثير من المسائل الفقهيّه والقواعد الفرعيّه في مواردّها أيضاً يختصّ بالمجتهد، كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده»، فإنّها قاعده فرعيّه دالّه على أنّ كلّ معامله يضمن بصحيحها يضمن بفسادها، ومع ذلك لا يتمكّن من إجرائها إلّا بالمجتهد، لعدم قدره العامّي على تشخيص مصاديق «ما يضمن بصحيحه» كى يتمكّن من الحكم بضممان فاسده، فإنّه لا يطّلع على أنّ البيع مثلاً هل يضمن بصحيحه أم لا؟ بل تشخيص بعض مصاديقه صعب على المجتهد فضلاً عن المقلّد، كالبيع بلا ثمن والإجاره بلا اجره، فإنّ الأطلاع على

ص: ١٣

١- (١) أى بتوسطه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ١٨.

أنهما هل هما من مصاديق القاعده أم لا مشكل جداً، وهكذا تشخيص أنها هل هي مختصه بالأجره ومنفعه العين المستأجره أو تعم نفس العين المستأجره أيضاً مشكل.

وقاعده «لا ضرر» أيضاً قاعده فقهيه، ومع ذلك إجرائها في مواردنا يحتاج إلى الاجتهاد، ولا يكون للعامي حظ فيه، فجعل هذا من مختصات المسائل الأصوليه لا يتم.

هل الاستصحاب من مصاديق الأدله الأربعة أم لا؟

الرابع: يمكن المناقشه فيما أورده على السيد بحر العلوم .*

كلام العلامة بحر العلوم رحمه الله في المقام

بيان ذلك أنّ السيد العلامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورد، وجعل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آيه النبا بالنسبه إلى خبر الثقة(1).

مناقشه الشيخ الأنصاري رحمه الله في نظريه بحر العلوم

واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاصّ - كاستصحاب نجاسه الماء المتغير - ليس إلّا الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّا نفس الحكم الشرعي؟ وهل الدليل

ص: ١٤

١- (١) فإنه قدس سره قال - على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في فرائد الأصول ٣: ٢٠ - : وليس عموم قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّا كعموم آيه النبا بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتره.

عليه إلقاءهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك»؟ وبالجمله: فلا- فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفاده من العمومات (١)، إنتهى.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في المسأله

أقول: المناقشه في كلام الشيخ رحمه الله تتوقف على مقدمه:

وهي أننا لو قلنا بأن موضوع علم الأصول هو الأدله الأربعة فالاستصحاب داخل في أى منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنه أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أن الأصولى بما هو اصولى لا يبحث عن السنه مطلقاً، بل يبحث عنها بما هي دليل على الحكم الشرعى، وهكذا البحث عن الأدله الثلاثه الأخر، فظواهر الكتاب مثلاً- وإن كانت حجّه في غير آيات الأحكام أيضاً، إلا أن حجّيه ظاهره بالنسبه إلى هذه الطائفه من الآيات لا تكون محطّ نظر الأصولى بما هو اصولى، لعدم كونها دليلاً على الحكم الشرعى، والعقل الذى يبحث عنه فى علم الأصول أيضاً هو العقل الذى يكون دليلاً على الحكم الشرعى، وأما العقل الدالّ على أن مضروب الاثنتين فى الاثنتين يساوى الأربعة لا يكون محطّ نظر الأصولى بما هو اصولى، وهكذا السنه والإجماع.

وعلى هذا فلا- يكون الاستصحاب من الأدله الأربعة، وذلك لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار - كما هي العمده فى الباب - فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لا يكون دليلاً على الحكم الشرعى، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاه الجمعة فى زمن الغيبه مثلاً لا يكون مدلولاً للخبر

ص: ١٥

بلا واسطه، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أنّ الخبر الواحد إذا دلّ على حكم وقلنا بدلاله آيه النبأ على حجّيته لا تكون الآيه دليلاً على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآيه هي الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وحيث إنّ السنّه بما هي دليل على الحكم الشرعي الفرعي اخذت في موضوع علم الأصول - كما عرفت - فليس الاستصحاب من السنّه حتّى يدخل في الأدلّه الأربعة التي جعلها المشهور موضوع علم الأصول.

وهكذا ليس من الأدلّه الأربعة لو كان الدليل على اعتباره حكم العقل، لأنّ العقل أيضاً بما هو دليل على الحكم الشرعي اخذ موضوعاً لهذا العلم لا مطلقاً.

نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلّه الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل في موضوع علم الأصول مستقلاً، كما ذهب إليه بعض المحقّقين منهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» (١).

إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت النجاسه في زمن الشكّ ليس إلّا الاستصحاب الذي هو أصل ووظيفه مقرّره للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيّد بحر العلوم رحمه الله.

ص: ١٦

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

البحث حول الأقوال فى المسأله

إشاره

إذا عرفت تعريف الاستصحاب وما يتعلّق به فاعلم أنّ الأصوليين اختلفوا فى جريان الاستصحاب وعدمه على أقوال كثيره:

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

إشاره

منها: التفصيل بين الحكم الشرعى الذى ثبت بدليل العقل بمعونه الملازمه (1)، وبين الحكم الشرعى الذى ثبت بغيره من الأدلّه الثلاثه، فيجرى فى الثانى دون الأوّل.

وهذا التفصيل ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى فرائده، حيث قال: ولم أجد من فضّل بينهما، إلّا أنّ فى تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى - وهو الحكم العقلى المتوصّل به إلى حكم شرعى - تأملاً، نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبيّنه مفضّله من حيث مناط الحكم الشرعى، والشكّ فى بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشكّ فى موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضيه للحكم العقلى بالحسن والقبح كلّها راجعه إلى

ص: ١٧

١- (١) أى العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرّمته، لأجل الملازمه، وهو «كلّما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع، فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرفع لا- يكون إلاللشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب - كما سيجىء - ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرفع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلى لا- يكون إلابار ترفع موضوعه، فرجع الأمر بالأخره إلى تبدل العنوان، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: «المضّر قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع فى إثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان «المضّر»، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيه، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باقى فى زمان الشك أو مرتفع، فيستصحب الحكم الشرعى(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريه الشيخ الأنصارى من قبل المحقق النائنى رحمهما الله

واستشكل عليه المحقق النائنى رحمه الله بأمرين بقوله:

والحق فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت فى جريان الاستصحاب بذلك، فإن ما أفاده من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيئاً بتمامه عنده إنما يصح فيما

ص: ١٨

إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحلماً إلى حكيمين: أحدهما: الحكم بقبحه، وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره، نظير القضية الشرطية الدالة على المفهوم، ومن الضروري أن الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعية المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن في ذلك، وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيات (1) أيضاً، فإذا فرضنا الشكّ في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعي أيضاً ويجري الاستصحاب، لاتّحاد القضية المتيقّنه مع المشكوكه.

سلمنا أنّ موضوع حكم العقل لا بدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصياته، إلّا أنّ ما أفاده من ارتفاع الحكم الشرعي بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحكم الشرعي إنّما يتبع الحكم العقلي في مقام الاستكشاف والإثبات، لا في مقام الثبوت والواقع، فربما يكون قيد له دخل في استقلال العقل بشيء إلّا أنّه غير دخیل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعي تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفه عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلي التابع لاستكشافه الملاك الواقعي، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعي التابع لنفس الملاك الواقعي المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوداً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعي، ومع عدم كون تلك

ص: ١٩

١- (١) مثاله: أنّ العقل يدرك قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحد قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان «الضارّ» أو عنوان «غير النافع لأحد» يشكّ في قبحه وعدمه، لشكّه في بقاء ملاك حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

الخصوصية مقومه للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة في ثبوت الحكم للموضوع تكون القضية المشكوكه متحده مع القضية المتيقنه، فيجری الاستصحاب لا محاله (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وقد اجيب عن الإشكال الأول بأن كون العقل جازماً بالمناط في الموضوع المركب على سبيل الإجمال والإهمال غير معقول، لأنه يقطع بأن أى جزء من أجزاء الموضوع دخيل في مناط حكمه وأى جزء منها ليس له دخل فيه.

أقول: العقل القاطع بذلك هو العقل الكامل، كعقل المعصومين عليهم السلام، وأما عقولنا الناقصه التي نبحت فيها فقد تجزم بالمناط في موضوع مركب على سبيل الإجمال والإهمال، فتحكم بالحسن أو القبح في صورته اجتماع عدّه امور من باب القدر المتيقن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحيثيات يتردد العقل في بقاء حكمه، لعدم علمه بكون هذا الذاهب هل هو دخيل في مناط حكمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فيستصحب الحكم الشرعى المستنبط من العقلى، فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في الوجه الأول صحيح متين.

لكن يمكن المناقشه في إشكاله الثانى بأنه لا يعقل ارتفاع الحكم العقلى وبقاء الحكم الشرعى التابع له، لأن مقتضى الملازمه بينهما انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم، فلا يمكن القطع بارتفاع الملزوم - وهو الحكم العقلى - والشك في ارتفاع اللازم الذى هو الحكم الشرعى.

ص: ٢٠

١- (١) أجود التقريرات ٢١:٤، وفوائد الأصول ٣٢١:٤.

نعم، يمكن أن يكون للحكم الشرعي ملاك أوسع من ملاك الحكم العقلي، فيكون للشارع حكم بعد انتفاء حكم العقل، لكن هذا حكم مستقل شرعي غير تابع للحكم العقلي ولا بد له من دليل غير الملازمه بين حكم العقل والشرع.

وبعبارة أخرى: إذا انتفى بعض خصوصيات الموضوع الذى له دخل فى حكم العقل وانتفى حكم العقل ينتفى بتبعه الحكم الشرعي التابع له قطعاً، فلا يجرى الاستصحاب فيه ولو كان فى المورد حكم شرعي آخر بحسب البقاء، فهو مشكوك الحدوث، فلا يكون فى المقام حكم شرعي مقطوع الحدوث ومشكوك البقاء حتى يستصحب.

بيان ما هو الحق في المسألة

والتحقيق فى المقام ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى الرسائل، وهو أنّ القول بعدم جريان استصحاب الحكم الشرعي المكشوف من الحكم العقلي غير تامّ وإن قلنا بعدم تحيّر العقل فى موضوع حكمه وعدم تردّده فى ملاكته فلا يخلو إمّا أن يقطع بعدم مدخلية الخصوصية المرتفعة فيدرك بقاء حكمه قطعاً، وإمّا أن يقطع بمدخليتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون فى البين شقّ ثالث.

بيان ذلك يحتاج إلى ذكر مقدّمه، وهى أنّ العقل يحكم بحسن عنوان مبين وقبح عنوان مبين آخر، ثمّ قد يتصادق العنوانان فى مصداق خارجي ويقع التزاحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساويا حكم بالتخيير عملاً.

مثال ذلك: أنّ العقل يدرك قبح الكذب وحسن إنقاذ المؤمن من الهلاك، فلو

كان الإنقاذ متوقفاً على الكذب تصادق في الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحدهما قبيح، والآخر حسن، لكنّ العقل بعد ملاحظه ملاك كلّ منهما يقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبح الكذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا.

هذا محصل ما ذكره مقدّمه.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسناً محضاً حسناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثمّ يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطاً، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي (١) بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلاً، فقد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثمّ يشكّ في تطبيق عنوان «السابّ لله ورسوله» عليه في حال الغرق، حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، ويكون هذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له، فيشكّ (٢) العقل في حسن الإنقاذ الخارجي وقبحه، ويشكّ في حكمه الشرعي.

ومثال الثاني: أنّه قد يكون حيوان غير مؤذٍ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثمّ يشكّ - بعد رشده - في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في هذه المقامات ممّا لا مجال له، لأنّ حكم العقل

ص: ٢٢

١- (١) أي الموضوع الخارجي الذي كان حسناً قطعاً قبل الشكّ في صدق عنوان قبيح عليه. م ح - ي.

٢- (٢) الشكّ في حكمه هذا ليس لأجل الشكّ في حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ في تحقّق عنوان «السابّ لله ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبين كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

مقطوع العدم، فإنَّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنَّه مشكوك فيه، وأمَّا الحكم الشرعي المستكشف منه قبل الشكِّ في عروض العنوان المزاحم عليه فلا- مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا يضرُّان ببقاء الموضوع عرفاً - كالمثاليين المتقدمين - فإنَّ عنوان «السابِّ» و «المؤذِي» من الطوارئ التي لا يضرُّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخَّص ممَّا ذكرنا جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن الحكم العقلي (١)، إنتهى كلامه «حفظه الله تعالى» وهو صحيح متين.

ص: ٢٣

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٧٨.

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

اشاره

ومنها: التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرفع، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلامه الأنصارى رحمه الله (١) فى الرسائل (٢).

صور الشكّ فى المقتضى والرفع

ولمّا كانت هذه المسأله مهمّه بحسب الآثار الفقهيّه فلا بدّ من توضيح مراده من المقتضى والرفع حتّى يتّضح الحقّ، فنقول:

للمقتضى ثلاثه معانٍ:

أ - مناط الحكم، وهو المصلحه والمفسده، فإنّهما تقتضيان الوجوب والحرمه، وهذا المعنى هو الذى أرادّه المحقّق الخراسانى رحمه الله من قوله: أول مرتبه الحكم هو الاقتضاء.

والرفع على هذا عبارته عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى - أى من تأثير المنط فى الحكم -.

ص: ٢٥

١- (١) والمحقّق الخوانسارى، والنائينى والحاج آقا رضا الهمدانى رحمهم الله، كما سيّجىء فى الصفحه ٤٩. م ح - ى.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٥٠-٥١.

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنه تارةً: نشك في بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث مانع عن تأثيره في الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما في السابق، وهو الشك في الرفع.

ب - السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنه مقتضى لتحقق المسبب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيه وعقد البيع المقتضى للملكيه، وعلى هذا فالرفع هو ما يرفع تأثير السبب في المسبب، كالطلاق، وفسخ معامله.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنه تارةً: نشك في بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث شيء يمنع عن تأثيره في المسبب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما في السابق، وهو الشك في الرفع.

مثال ذلك: أن الوضوء سبب للطهاره، فإن شككنا في أن المذي مثلاً هل هو يرفع الطهاره أم لا، فهذا الشك يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أن الوضوء هل هو سبب للطهاره إلى أن يخرج المذي فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشك في المقتضى، والآخر: أن خروج المذي هل هو يرفع تأثير الوضوء في الطهاره بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببته لها حتى بعد خروج المذي أيضاً، وهو الشك في الرفع.

ج - استعداد البقاء وقابليته، وعلى هذا فالرفع عباره عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أننا تارةً: نشك في استعداد شيء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشك في المقتضى، وأخرى: نشك في حدوث أمر رافع له مع العلم بأنه كان قابلاً للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشك

مئال ذلك: أنّ الشكّ فى ذهاب اشتعال السراج يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون منشأ الشكّ فى قابليته النفط الذى كان فى السراج واقتضائه للبقاء حتى فى زمن الشكّ، والآخر: أن يكون منشأ الشكّ فى حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأول هو الشكّ فى المقتضى، والثانى هو الشكّ فى الرفاع.

وليعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبه إلى زمن الشكّ، لا الدوام إلى الأبد، فيمكن أن يكون الشكّ فى زمان شكّاً فى الرفاع ولكنه لو حدث بعد ساعه لكان شكّاً فى المقتضى كما هو واضح.

وظاهر الشيخ رحمه الله فى موارد من كلامه هو المعنى الثالث.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى توضيح نظريه الشيخ رحمه الله

واستدلّ المحقق النائنى رحمه الله على كون مراد الشيخ من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث بأنّ القول بعدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى بالمعنيين الأولين يستلزم إنكار جريان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع، مع أنّ الشيخ رحمه الله لا يكون منكرّاً لحجّيه الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصيل كما هو واضح.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على المعنى الأول لا يعقل الشكّ فى الرفاع إلّا فى صورته العلم ببقاء المناط، ولا طريق لنا إلى إحراز بقاء المناط فى صورته الشكّ فى بقاء الحكم، ولا نجد مورداً يكون بقاء الحكم فيه مشكوكاً وبقاء ملاكه مقطوعاً، فكلّ مورد يتصوّر أنّه من موارد الشكّ فى الرفاع فهو من موارد الشكّ فى المقتضى، مثلاً إذا شككنا فى بقاء وجوب صلاه

الجمعه شككنا في بقاء مناطه أيضاً، إذ لا طريق لنا إلى بقاء المناط في صورته الشك في الحكم.

وهكذا بناءً على المعنى الثاني، لأنه كلما صار المسبب الشرعي مشكوكاً فيه صار سببه أيضاً مشكوكاً فيه، إذ لا طريق لنا إلى القطع ببقاء السبب الشرعي في صورته الشك في بقاء المسبب، ولا نجد مورداً يكون بقاء المسبب فيه مشكوكاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلاً كلما شككنا في ناقضيه المذى للوضوء شككنا في أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهاره حتى بعد خروج المذى أو جعله سبباً لها بالنسبه إلى ما قبل خروجه فقط، فبقاء السبب المجمعوله شرعاً مشكوك فيه، وكلما شككنا في وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنت خلت» شككنا في بقاء سبب عقد النكاح حتى بعد هذا القول وعدمه، ففي هذا المثال أيضاً يكون بقاء السبب المجمعوله شرعاً مشكوكاً فيه، فكل مورد يتصور أنه من موارد الشك في الرفع فهو من موارد الشك في المقتضى بهذا المعنى.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أنّ القول بالتفصيل في جريان الاستصحاب بين الشك في المقتضى والرفع وإرادته المعنى الأول أو الثاني من المقتضى والرفع لا يجتمعان، وحيث إنّ الشيخ رحمه الله قائل بالتفصيل فلا محاله أراد منهما المعنى الثالث (1).

هذا محصل كلام النائني رحمه الله في مقام الاستدلال على أنّ مراد الشيخ رحمه الله من المقتضى هو قابليته البقاء والاستمرار ومن الرفع أمر رافع للشئ القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنيين الأولين.

ص: ٢٨

١- (١) فوائد الأصول ٣٢٥:٤ وما بعدها.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد(١) بقاء الموضوعات الخارجيّة وإن كان ممكناً لنا، إلّا أنّه لا طريق لنا إلى إحراز قابليّته بقاء الأحكام إلّا من قبل الدليل الشرعيّ، فكما أنّه يمكن إحراز بقاء الحكم من الدليل الشرعيّ يمكن إحراز بقاء ملاكه أيضاً، إذ بقاء الحكم يستلزم بقاء ملاكه قطعاً، فلو دلّ الدليل الشرعيّ على أنّ الحكم الفلانيّ مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلى الأبد، أو إلى غايه كذائيّه، يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذٍ في بقائه من قبيل الشكّ في المقتضى، لا بالمعنى الثالث ولا بالمعنى الأوّل يعنى الملاك.

وبالجملة: لا يكون حكم إلّا عن ملاك، فأصل الحكم يكشف عن أصل الملاك، واستمراره عن استمراره(٢).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام(٣).

دفع مناقشه الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقق النائيني رحمه الله

أقول: يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ استمرار الحكم وإن كان كاشفاً عن استمرار الملاك، إلّا أنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحكم عندنا، وإلّا

ص: ٢٩

١- (١) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقق النائيني رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ في المقتضى بهذا المعنى والشكّ في الرافع. م ح - ٥.

٢- (٢) فإنّنا إذا أحرزنا من طريق الدليل الشرعيّ أنّ ما صار نجساً استمرّت نجاسته إلى أن يجيء الرافع، فإنّ تطهّر بعد ساعه زالت النجاسه، وإن لم يتطهّر إلى مأه عام مثلاً بقيت النجاسه وكشفت عن بقاء ملاكها. منه مدّ ظلّه، توضيحاً لكلام الإمام الخميني «حفظه الله».

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٢.

فلم نفتقر إلى الاستصحاب، بل بقاء الحكم مشكوك لنا، غايه الأمر أن الدليل الشرعي يدلّ على قابليته للاستمرار والبقاء، لا على نفس الاستمرار، فإذا كان استمرار الحكم مشكوكاً كان بقاء ملاكه أيضاً مشكوكاً، فكان من قبيل الشكّ في المقتضى بالمعنى الأوّل، وإن كان من قبيل الشكّ في الرافع بالمعنى الثالث، فإشكال سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لا يتوجّه إلى المحقّق النائيني رحمه الله.

وكيف كان، فمراد الشيخ رحمه الله من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث، إمّا بقريته ظاهر كلامه في موارد عديده - كما ذكرنا - أو بما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقيق في صحّته ما اختاره رحمه الله من التفصيل.

فلا بدّ من ملاحظه أخبار الباب حتّى يتّضح ما هو الحقّ، إذ ادّعى الشيخ رحمه الله ظهور هذه الأخبار فى التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع.

صحيحه زراره الأولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسى رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره قال: قلت له (١): الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بين، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر» (٢).

ص: ٣١

-
- ١- (١) هذه الروايه صحيحه، لأنّ إسناده الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح - كما ثبت فى محلّه - بل صحّحه هذا الإسناد كالمتفق عليها، إلّا أنّها مضمرة، ولكن لا ضير فى ذلك حيث كان المضمّر زراره، وقال أكابر علم الرجال بأنّ مثل زراره لا يسأل إلّا الإمام عليه السلام. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) تهذيب الأحكام ١: ٥٩، باب الأحداث الموجهه للطهاره، الحديث ١١، ووسائل الشيعه ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

البحث حول الحديث

إشاره

هذه الروايه كما ترى مشتمله على فقرتين، والظاهر أنّ شبهه زراره في الفقره الأولى كانت شبهه حكميه، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضيه النوم للوضوء، لأنّ ذلك يعلمه العوامّ، فضلاً عن مثل زراره، فشبّهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ - أنّه كان عالماً بعدم كون الخفقه والخفتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ في كون الخفقه ناقضه مستقلّه.

ب - أنّه كان عالماً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ في أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفه التي يعبر عنه بالخفقه والخفتين.

ج - أنّه شكّ في مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقه والخفتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.

وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زراره أنّ الخفقه والخفتين تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل يمكن القول بتعيّن الاحتمال الثاني بقرينه قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينه على علمه بتحقق النوم بالخفقه والخفتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبه الضعيفه أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثاني.

أقول: لا، لأنّه بمعنى «يريد النوم» لا بمعنى «تحقق منه النوم»، لأنّه لو أراد

تحقق النوم القطعي لعبر بالفعل الماضي وقال: «الرجل قد نام» لأنه التعبير المعمول في نظائره، مثل «رجل شك بين الثلاث والأربع».

تذكره

«القلب» في الخبر لا- يكون بمعناه المعروف في زماننا هذا، وهو العضو المخصوص من الجسم، لأنه لا نوم فيه، بل بمعنى مركز الحواس، فأجاب الإمام عليه السلام بأن الناقض هو النوم الغالب على جميع الحواس، ورفعت شبهته.

ثم حدثت له شبهة أخرى سأل عنها في الفقرة الثانية، وهو أنه إذا شك في تحقق هذا النوم الناقض فهل إليه سبيل بالأمارات الظنيّة مثل حركه شيء إلى جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب عليه السلام: بأنه «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، إلخ».

وهذه الفقرة الثانية هي التي استدللّ بها الأصوليون في باب الاستصحاب، والمعروف بينهم هو الاستدلال بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه بيقين آخر».

والظاهر إمكان الاستدلال بالصدر أيضاً، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء عليه عملاً في مورد الشك في تحقق النوم، أي له استصحاب عدم تحقق النوم حتى يستيقن أنه قد نام ويجيء من ذلك أمر بين، وليس معناه أنّ الناقض هو اليقين بالنوم، لأنّ الناقض - على ما يستفاد من الأخبار - هو النوم الواقعي،

سواء تيقن به أم لا، فلا معنى لقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» إلا استصحاب عدم تحقق النوم.

معنى قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه إلخ»

وأما قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه إلخ» ففيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً، أى إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه إلخ» تعليل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل (١).

لكن هاهنا شبهتان:

الأولى: أنه دليل على جريان الاستصحاب فى مورد الشك فى بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعده كليته.

إن قلت: يمكن التمسك بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصصاً.

قلت: التمسك بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنما يقتضى جريان الاستصحاب فيما إذا شك فى تحقق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السرايه بغير باب الوضوء كما هو واضح.

إن قلت: هذا صحيح بالنسبة إلى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث قيد اليقين بالوضوء، إلا أن الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشك إلخ» مما لا مانع منه، لأنه مطلق.

قلت: يحتمل أن يكون اللام فى «اليقين» للعهد الذكرى، لا للجنس، فالمراد

ص: ٣٥

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق في البين، لأن من شرط تحقق الإطلاق عدم كون الكلام محفوظاً بما يصلح للقيديّ، وإلا صار الكلام مجملاً، كما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخير منها ولا يمكن التمسك بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنّه قيد لليقين المذكور في الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور في الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكرى، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.

الثانية: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ الإمام عليه السلام أراد إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم استصحاب عدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ في بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ في حصول الناقض، وأصاله عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.

وبعبارة أخرى: الظاهر من قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بين» أنّه تمسك بأصاله عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا- ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسك باستصحاب الوضوء، وهذا إجراء الاستصحاب في ناحيه السبب والمسبب جميعاً، مع أنّ الثاني محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّم على الحاكم أو في عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشبهة الأولى: أنّ المناط في معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن استفادته الكلّيّة من قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء

الخصوصية عرفاً ومناسبه الحكم والموضوع (1)، ضروره أنّ العرف يرى أنّ اليقين - لكونه مبرماً مستحكماً - لا ينقض بالشكّ الذي لا إبرام فيه ولا استحكام، فالعرف يستظهر منه بلحاظ مناسبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً - سواء كان متعلقاً بالوضوء أو غيره - لا ينقض بالشكّ، وقياس المقام بباب الاستثناء المتعقب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقدّمه على الأخيره هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبه بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثاني

وأما الشبهه الثانيه: فأجاب عنها سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسأله - أي شبهه نقض الوضوء وعدمه - لا بنحو الصناعه العلميه وأنّ نكته عدم وجوب الوضوء بعد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عدم نومه هي جريان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجه المسأله لزراره، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعدمه عند الشكّ في تحقّق النوم، فأجاب عليه السلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأما كونه لأجل جريان أصاله الطهاره أو أصاله عدم الناقض للوضوء فهو غير منظور، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث لزوم الإعاده وعدمه، لا إقامه البرهان عليه بنحو الصناعه العلميه، كما أنّ العامي لو سأل المجتهد عن وجوب الوضوء عليه عند الشكّ في حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ درك الدليل

ص: ٣٧

١- (١) المراد ب «الحكم» هو الحرمه، والمراد ب «الموضوع» هو نقض اليقين بالشكّ، والمناسبه بينهما واضحه. م ح - ي.

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامي الذي لا يدركه (١).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظله».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه الله» في المقام

ويرد عليه أولاً: أنّ زواره لم يكن عامياً، بل كان من الفضلاء، ولذا سأل الإمام عليه السلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان (٢) الباء» (٣).

وثانياً: أنّ ظاهر الرواية بيان دليل الحكم، فإنّ قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» برهان متشكّل من صغرى وكبرى، ولو كان بصدد بيان نتيجة المسألة فقط - وهو الحكم الشرعي - ولم يكن منظوره عليه السلام بيان دليله بنحو الصناعات العلميّة لاكتفى في الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلّا فإنّه على يقين إلخ» إليه دليل على كونه في مقام الاستدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السلام بصدد بيان المسألة بنحو الصناعات العلميّة، فما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم في الجواب عن شبهه لا يتمّ عندنا.

مقتضى التحقيق في ردّ الإشكال

والحقّ في الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي إنّما كان فيما إذا

ص: ٣٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٨٤.

٢- (٢) أي لمكان «الباء» في قوله تعالى: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ»، المائدة: ٦.

٣- (٣) وسائل الشيعة ١: ٤١٣، كتاب الطهارة، الباب ٢٣ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

كانت السبب شرعيه، لا فيما إذا كانت عقليه أو عاديّه.

توضيح ذلك: أنا إذا غسلنا الثوب النجس في الماء الذي شكّ في بقاء كزّيته وأجرينا استصحاب الكزّيته ثبتت كزّيته تعديداً وصارت موضوعه للأخبار التي دلت على طهاره الثوب النجس بالغسل بالماء الكز، لأنّ هذه الأخبار تدلّ على طهاره الثوب المغسول بالماء الكز، سواء ثبتت كزّيته بالوجدان أو تعديداً، فلا- تصل النوبه إلى استصحاب نجاسه الثوب بعد غسله بالماء المشكوك بقاء كزّيته، إذ الأصول لا تجرى فيما إذا كان الدليل الاجتهادي موجوداً.

وأما في المقام فليس عدم النوم سبباً شرعياً لكون الإنسان على وضوء، بل سبب عقلي، لأنّ الشارع لم يقل في آيه أو روايه: «من لم ينم كان على وضوء» بل العقل يدرك أنّ المتوضّى ما لم ينم فهو على وضوء، فعدم النوم سبب عقلي لكون الإنسان على وضوء، لا شرعي، فاستصحاب عدم النوم لا ينقح موضوع دليل اجتهادي حتّى لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إنّ الأصل في ناحيه السبب مقدّم على الأصل في ناحيه المسبّب إذا كانت السبب شرعيه، وأما إذا كانت عقليه أو عاديّه فلا، ووجهه أنا إذا أجرينا الاستصحاب في السبب الشرعي صرنا واجداً لدليل اجتهادي في ناحيه المسبّب، كاستصحاب الكزّيته، فإنّ الشارع جعل الماء الكز سبباً للطهاره في الأخبار، فإذا استصحبنا الكزّيته كان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسه الثوب.

بخلاف إجراء الاستصحاب في السبب العقلي، فإنّه لا يوجب أن نكون واجدين لدليل اجتهادي في ناحيه المسبّب، فلا مانع من الاستصحاب في ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

هذا ما استفدناه من بيان سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في وجه تقدّم الأصل السببي على المسيبي (١)، وإن لم يكن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذي نحن ذكرناه.

واتضح بما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النوم في المقام لا يجري أصلاً، إذ لا بدّ في باب الاستصحاب من كون المستصحب أثراً شرعياً، أو موضوعاً لأثر شرعي، وعدم النوم لا يكون واحداً منهما.

فما ذكرناه (٢) من كون قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن» دليلاً على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.

فتحصّل من ذلك أنّ معنى الرواية - على هذا الاحتمال - أنّه إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنّه على يقين منه، وكلّ من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشكّ أبداً.

وهذا الاحتمال - كما قلنا - هو الظاهر من الرواية، وهو الذي ذهب إليه الشيخ في الرسائل.

مناقشه المحقّق النائيني رحمه الله في هذا الوجه

لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله ضعفه بقوله: وأمّا احتمال أن يكون ذلك (٣) علّة للجزاء المقدر، وهو «فلا- يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غاية، وإن قوّاه الشيخ قدس سره، بداهه أنّه على هذا يلزم التكرار في الجواب وبيان حكم المسؤول

ص: ٤٠

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٤٦.

٢- (٢) راجع ص ٣٦.

٣- (٣) أي قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه». م ح - ي.

عنه مرتين بلا- فائده، فإن معنى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرك في جنبه شيء» هو أنه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدر جزاء قوله: «وإلا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار في الجواب، من دون أن يتكرر السؤال، وهو لا يخلو عن حرازه. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيفاً غاية (1)، إنتهى.

دفع مناقشه المحقق النائيني رحمه الله عن الاحتمال الأول

ويمكن دفعه بأنه عليه السلام لم يكرر الجواب في ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:

«وإلا» ولم يذكر الجزاء صريحاً حتى يستلزم التكرار وإن كان في المعنى تكراراً ولكنّه لا ضير فيه إذا كان توطئه لإفاده قاعده كليته كما في المقام، فإنه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا(2)»، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين قال: «وإلا(3)» توطئه لبيان علّة الحكم، وهي «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» حتى يستفيد منه السائل قاعدة كليته في جميع موارد الشك في بقاء ما يتيقن به فيستصحبه.

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقق النائيني رحمه الله حيث قال:

لا ينبغي الإشكال في كون الجزاء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه».

لا يقال: إنّ وظيفه الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعي للسائل، لا الإخبار بأنه

ص: ٤١

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٣٣٦.

٢- (٢) أي: لا يجب عليه الوضوء. م ح - ي.

٣- (٣) أي: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء. م ح - ي.

فإنه يقال: تؤول هذه الجملة الإخباريّه إلى الإنشائيّه، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء(١).

نقد كلام المحقّق النائني رحمه الله في المقام

أقول: تأويل هذه الجملة الخبريّه إلى الإنشائيّه يتصوّر على وجهين:

أ - أن تكون بمعنى «وإن لم يستيقن أنّه قد نام يجب أن يكون على يقين من وضوئه».

ولكن هذا لا يوافق الصدر، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام»، فإنّه يدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه - عند الشكّ في تحقّق النوم - لأجل تحصيل اليقين بالوضوء، بل جاز له الدخول في الصلاه وأمثالها في صوره الشكّ في النوم المستلزم للشكّ في بقاء وضوئه.

ب - أن تكون بمعنى أنّه «إن لم يستيقن أنّه قد نام فإنّه على يقين من وضوئه في محيط الشرع تعبدًا» أي الشارع لم ير شكّه شكًا إذا كان مسبوقًا باليقين، بل يراه يقينًا، فهو لا يكون شكًا عند الشارع، بل متيقّن عنده تعبدًا.

لكنّه أيضًا لا - يصحّ، لأنّه مخالف للذيل، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبدًا بالشكّ»، فإنّه ظاهر في أنّ الشارع يرى شكّه شكًا، ولكنّه نهى عن نقض اليقين به.

فهذان الوجهان وإن كانا صحيحين لتأويل الجملة الخبريّه إلى الإنشائيّه مع قطع النظر عن سائر فقرات الروايه، إلّا أنّهما مخالفان لسائر الفقرات، فلا

يصار إليهما لأجل هذه الجهه.

وأما التأويل الذى ذكره المحقق النائنى رحمه الله فهو باطل فى نفسه، إذ لا يكون فى الروايه لكلمه «البناء» عين ولا أثر حتى يصح هذا المعنى.

وبعباره اخرى وأوضح: لو سُئل الإمام عليه السلام عمّن صلّى إلى غير القبلة مثلاً فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء (١)، أى «يجب الإعادة» فبدّلنا هيئه الفعل المضارع بالحكم - وهو «يجب» - وجعلنا مادّته - وهى «الإعادة» - متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقق النائنى رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمه «البناء» وهو شىء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.

نعم، لو قال: «وإلّا فإنّه يبنى على يقين من وضوئه» لصحّ التأويل إلى الإنشاء بالمعنى الذى ذكره رحمه الله. هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً للشروط وتفسيره ب «فإنّه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله فى صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» (٢)، مع أنّه

ص: ٤٣

١- (١) بل قال المحقق الخراسانى رحمه الله: إنّه أظهر فى الدلالة على الإنشاء من صيغه «افعل». كفايه الأصول: ٩٢. م ح - ى.
٢- (٢) حيث قال: والاستدلال بالروايه على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى جميع المسائل يتوقّف على إلغاء خصوصيته تعلّق اليقين بالوضوء، وأنّ إضافه اليقين إلى الوضوء فى قوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرد بيان أحد مصاديق ما تعلّق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيته فيه، وعلى هذا يكون المحمول فى الصغرى مطلق اليقين مجرداً عن خصوصيته تعلّقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع فى الكبرى، وهى قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، فيكون «الألف واللام» فى اليقين للجنس، لا للعهد ليختصّ الموضوع فى الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء، ويتألّف من مجموع الجملتين قياس بصوره الشكل الأوّل، فتكون النتيجة هى عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلّق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات، كما لو فرض أنّه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا: «فإنّه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشك» إذ لا إشكال حينئذٍ فى أنّ المحمول فى الصغرى والموضوع فى الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد، إنتهى موضع الحاجه من كلامه. فوائد الأصول ٤: ٣٣٥.

بناءً على كونه إنشاءً بالمعنى الذى ذكره يصير نتيجةً للبرهان لا صغرى له.

توضيح ذلك: أنّ نتيجة «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» هي «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيه» وهذه عبارته اخرى لقوله:

«يجب البناء على يقين من وضوئه»، فجعله بمعنى الإنشاء مع جعله أيضاً صغرى للبرهان يستلزم الاتّحاد بين الصغرى والنتيجة معاً وإن اختلفتا تعبيراً.

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شيء واحد معلوماً ومجهولاً في زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمه للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّميه أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولاً حين تشكيله، وهذا واضح.

وثالثاً: أنّه لا يمكن - بناءً على كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزءاً للشرط - استفادته قاعده كليّه دالّه على الاستصحاب حتّى في خصوص باب الوضوء، لأنّ لازمه أن يكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» معطوفاً على الجزاء وبمعناه، فكأنّه قال: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فليبن على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم»، فالمراد عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم فقط، ولا يدلّ على عدم وجوب الوضوء عند الشك في البول أو الريح أو نحوهما، فلا يستفاد منه قاعده كليّه

حتى في خصوص باب الوضوء، فضلاً عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّه ظاهر في عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادته قاعده كليّته دالّه على الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

قلت: الظهور ممنوع، لأنّ الوجدان قاضٍ بأنّ جملة «إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض اليقين بالشكّ» يكون معناها «من كان على وضوء وشكّ في النوم فلا يجب عليه الوضوء» فيختصّ بالشكّ في النوم في باب الوضوء.

نعم، فيه إشعار في عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبه الظهور في إفاده قاعده كليّته، بل مجرد إشعار فيه.

لا يقال: فكيف ألغيت الخصوصيّة على الاحتمال الأوّل الذي اختاره الشيخ رحمه الله وقلت بشموله لجميع الأبواب؟

فإنّه يقال: إنّ أصل الكليّة ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم تلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب في باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعه هذه القاعده الكليّة وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائيني رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكليّة، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذي هو بصدده، أعني إثبات حجّية الاستصحاب في جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

إن قلت: لا يكون قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» معطوفاً على الجزاء، بل علّه له، فيفيد الكليّة.

قلت: لو كان علّه لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العليّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّه على العطف.

وبعبارة اخرى أفادها سيّدنا الأستاذ الأعظم «مدّ ظلّه»: إنّ قانون الاستدلال على نحوين:

١ - ذكر المقدّمين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمّر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمّر حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شيء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

٢ - ذكر النتيجة أوّلاً ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لا بدّ من تخلّل كلمه «لأنّ» وأمّثالها، فيقال: «الخمّر حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملي على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لا بدّ وأن يصدر بما يفيد العليّة (١)، إنتهى.

ورابعاً: أنّه رحمه الله جعل ما قوّاه الشيخ ضعيفاً للزوم التكرار في الجواب من غير تكرار السؤال، مع أنّ هذا الإشكال يرد على ما اختاره أيضاً، بل يلزم عليه التكرار مرّتين، لأنّه عليه السلام قال في صدر الجواب: «لا يجب عليه الوضوء حتّى يستيقن أنّه قد نام» وقال عليه السلام بعد ذلك: «إن لم يستيقن أنّه قد نام يجب عليه البناء على يقين من وضوئه» ثمّ قال: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وكلّها بمعنى، والاختلاف في التعبير فقط.

ص: ٤٦

على أنّ التكرار - على ما اختاره - صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنه لم يذكر الجزاء في ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلا» توطئه لإقامه البرهان وبيان القاعده الكئيه.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا- ينقض اليقين أبداً بالشك» ويكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» توطئه وتمهيداً للجواب.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثاني وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنه قد نام» المقدّر المفهوم منه أنه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببي، لا المسببي (١).

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» في المقام

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر في استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنه لا يعقل عدم الارتباط بين الشيء وبين ما ذكر توطئه وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» لا بدّ من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي، فلا مزية له على الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.

ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثاني، وهو عدم إمكان استفاده

ص: ٤٧

قاعده كليّته دالّه على الاستصحاب حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلاً عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشكّ فيه».

نعم، فيه إشعار فى أنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، ولكنّه لا فائده فيه ما لم يبلغ مرتبه الدلاله والظهور.

على أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبيّه تابعه لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدّمته لا يوافق طبعهم أوّلاً، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجمله الشرطيّه.

وهاهنا احتمالات اخر واضحه البطلان، فلا نطيل الكلام بذكرها.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذى اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وإن كان مفيداً للعموم، إلّا أنّه بمعنى «لا ينقض كلّ يقين بكلّ شكّ»، فيدلّ على سلب العموم لا- عموم السلب، وعلى ذلك فغايه ما يستفاد من الروايه حرمه نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشكّ، ولا يستفاد منها حرمه نقض كلّ فرد منه بكلّ فرد من الشكّ، فالدليل أخصّ من المدعى.

والجواب عنه: أنّ «اللام» فى «اليقين» و «الشكّ» للجنس لا للاستغراق، فيدلّ على حرمه نقض جنس اليقين بجنس الشكّ.

وبعباره اخرى: إنّ المفرد المحلّى باللام يفيد الإطلاق، لا العموم، والمطلق هو طبيعه الشىء وجنسه، فوزان قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قولك: «لا تكرم الجاهل» لا وزان قولك: «لا تكرم كلّ جاهل»، فيفيد عموم

السلب ويطابق الدليل المدعى.

وأجاب المحقق النائني رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر (١) لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذي ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حججه الاستصحاب بالشك في الرفع

ثم اعلم أنه يظهر من الشيخ ومن (٢) تبعه في القول باختصاص حججه الاستصحاب بالشك في الرفع تقرّيات في كيفية استفادته من الرواية.

ما استدل به الشيخ والمحقق الخوانساري على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأ-عظم في الرسائل تبعاً للمحقق الخوانساري رحمهما الله (٣) من أن حقيقة النقض هي رفع الهيئه الاتصاليه، كما في نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازيه هو رفع الأمر الثابت الذي له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالأمر المستمر، فحينئذ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» مختصاً بالمتيقن الذي له استعداد البقاء وقابليته الاستمرار.

إن قلت: لم فسرت اليقين بالمتيقن؟

قلت: المراد من اليقين في الرواية هو الطريقي لا الموضوعي، فذكر اليقين بلحاظ المتيقن الذي هو المنكشف، لأنه المراد في الأصل، وأما اليقين فهو آله

ص: ٤٩

١- (١) راجع فوائد الأصول ٤: ٣٣٨.

٢- (٢) وهو الحاج آقا رضا الهمداني، والمحقق النائني كما سيوضح قريباً. م - ح - ي.

٣- (٣) هو الحاج آقا حسين الخوانساري والد آقا جمال الخوانساري صاحب الحاشيه النفيسه على شرح اللمعه. منه مدّ ظلّه.

ولا- يكون مراداً بالأصالة، فحاصل المعنى أنه لا- ينقض المتيقن الثابت، كالطهاره السابقه، أو أحكام اليقين الطريقي أى أحكام المتيقن الكذائي، لأن الأحكام مستمره كنفس المتيقن (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقق الخوانسارى .٥

كلام المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله

وثانيها: ما أفاده الحاج آقا رضا الهمداني في تعليقه على الرسائل، وهو أنّ النقض ضدّ الإبرام، ومتعلّقه لا بدّ وأن يكون له اتّصال حقيقة أو ادّعاء، ومعنى إضافه النقض إليه رفع الهيئه الاتّصاليه، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلي ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد في ذلك الاعتقاد.

إذا عرفت ذلك فنقول: إمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقةً في زمان الشكّ، كما إذا تيقّن بالطهاره يوم الجمعة وصلّى ثم شكّ يوم السبت في طهاره ذلك اليوم - يعنى الجمعه - ورفع اليد عن آثار ذلك اليقين والتزم بوجوب قضاء الصلاه التي صلّاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الروايه مربوطه بقاعده اليقين ولا ترتبط بالمقام.

وإمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن اليقين بالشكّ في باب الاستصحاب، وحيثُذِ ليس إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده في السابق، بل هو باعتبار تحقّقه في زمان الشكّ وتعلّقه بعين ما تعلّق به الشكّ حتّى من جهه الزمان بنحو من المسامحه والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين

ص: ٥٠

السابق في الاستصحاب أصلاً، وإنما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بحاله السابقه ليس عملاً به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بدّ لتصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديري وفرضي له متعلق بعين ما تعلق به الشك حتى من حيث الزمان.

ومعلوم أن فرض اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً، وأمّا فرضه في موارد الشك في المقتضى فبعيد جداً، بل لا يساعد عليه استعمال العرف أصلاً، فتعميم اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بحيث يعم موارد الشك في المقتضى بعيد في الغايه (١).

ما تمسك به المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وثالثها: ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله في المقام حيث قال:

وأما عدم حجّيته في الشك في المقتضى فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وتوضيح ذلك: هو أن إضافه النقض إلى اليقين إنما تكون باعتبار ما يستتبع اليقين من الجرى على ما يقتضيه المتيقن والعمل على وفقه، وليست إضافه النقض إلى اليقين باعتبار صفه اليقين والحاله المنقده في النفس بما هي هي، بداهه أن اليقين من الأمور التكوينيّه الخارجيه وقد انتقض بنفس الشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.

وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعيّه

ص: ٥١

المرتّبته على وصف اليقين، فإنّه لم يترتب حكم شرعى على وصف اليقين بما هو هو، وعلى فرض أن يكون لليقين أثر شرعى فليس المراد من قوله عليه السلام فى أخبار الباب: «لا- تنقض اليقين بالشك» نقض أثر اليقين، فإنّ ذلك أجنبي عن معنى الاستصحاب، فإضافه النقض إلى اليقين لا يمكن أن تكون بلحاظ نفس وصف اليقين، بل إنّما تكون بلحاظ ما يستتبع اليقين من الجرى على ما يقتضيه المتيقن حكماً أو موضوعاً.

لا- أقول: إنّ المراد من اليقين المتيقن، بحيث استعير للمتيقن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين وأريد منه المتيقن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهه أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقن، فاستعمال أحدهما فى مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ قدس سره فى المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقن ممّا لا يمكن المساعده عليه، ولا بدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقن، فأخذ اليقين فى الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقن، لا بما أنّه صفة قائمه فى النفس، فعنايه النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقن.

بل يمكن أن يُقال: إنّ شيوع إضافه النقض إلى اليقين دون العلم والقطع إنّما يكون بهذا الاعتبار، فإنّه لم يعهد استعمال النقض فى العلم والقطع، فلا يقال:

«لا- تنقض العلم والقطع» وليس ذلك إلّالأجل أنّ العلم والقطع غالباً يكون إطلاقهما فى مقابل الظنّ والشكّ، وهذا بخلاف اليقين، فإنّ إطلاقه غالباً يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقن والعمل على طبقه، فالنظر إلى اليقين غالباً يكون طريقاً إلى ملاحظه المتيقن، بخلاف النظر إلى

وبالجملة: لا إشكال في أنّ العناية المصحّحة لورود النقض على اليقين إنّما هي باعتبار استتباع اليقين الجرى العملى على المتيقّن والحركة على ما يقتضيه، فيكون مفاد قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» هو أنّ الجرى العملى الذى كان يقتضيه الإحراز واليقين لا ينقض في الشكّ في بقاء المتيقّن.

إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أنّ أخبار الباب إنّما تختصّ بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان، فإنّ الجرى العملى بنفسه ينتقض ولا- يصحّ ورود النقض على اليقين بعناية المتيقّن، لأنّ المتيقّن لا يقتضى الجرى العملى حتّى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشكّ، والشكّ في اقتضاء المتيقّن للبقاء يوجب الشكّ في صدق النقض عليه، فلا- يندرج في عموم قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشكّ».

وبتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلّق اليقين به في زمان حدوثه، بمعنى: أنّ الزمان اللاحق الذى يشكّ في بقاء المتيقّن فيه كان متعلّق اليقين عند حدوثه، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن مرسلًا بحسب الزمان لكى لا- يكون اليقين بوجوده من أوّل الأمر محدوداً بزمان خاصّ ومقيّداً بوقت مخصوص، وإلّا ففيما بعد ذلك الحدّ والوقت يكون المتيقّن مشكوك الوجود من أوّل الأمر، فلا يكون رفع اليد عن آثار

وجود المتيقن من نقض اليقين بالشك، لأنّ اليقين ما كان يقتضى ترتيب آثار وجود المتيقن بعد ذلك الحدّ، فكيف يكون رفع اليد عن الآثار من نقض اليقين بالشكّ؟

ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقن لا يبقى أزيد من ثلاثه أيام ففي اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم الرابع ما كان متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث في اليوم الثالث أمر زمانى - من مرض وقتل ونحو ذلك - أوجب رفع المتيقن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّ انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجمله: لا- إشكال في أنّ العناية المصحّحه لإضافه النقض إلى اليقين إنّما هي لكون اليقين يقتضى الجرى والحركه نحو المتيقن، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقن ممّا يقتضى الجرى والحركه على ما يستتبعه من الآثار الشرعيه والعقليه، فلا بدّ وأن يكون للمتيقن اقتضاء البقاء في الزمان الذى يشكّ في وجوده ليقضى ذلك، ولا بدّ من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشكّ في وجود المتيقن لأجل الشكّ في المقتضى لا يندرج في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»^(١)، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقريبات الأعلام في اختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ في الرفع.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام

ويرد على ما أفاده الشيخ الأ-عظم أنّ كون اليقين في الخبر بمعنى المتيقن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشكّ يكونان في عباره واحده، فكيف يجعل الأوّل

ص: ٥٤

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٣٧٣.

بمعنى المتيقن والثاني بمعناه لا- بمعنى المشكوك، وكونه طريقياً لا- يقتضى ذلك، ألا- ترى أنا إذا قلنا: «القطع حجّه» تكون الحجّيه صفه للقطع لا للمقطوع؟ لكونها بمعنى المنجزيه والمعدريه وليس المنجز في باب القطع إلّا نفس القطع، وأمّا المقطوع - كوجوب الصلاه - فهو المنجز - بالفتح - لا- المنجز - بالكسر - فالقطع مع كونه طريقياً في قولنا: «القطع حجّه» اخذ في نفس هذه الجملة موضوعاً وأسند الحجّيه إلى نفسه لا- إلى المقطوع، فاليقين في المقام أيضاً كذلك، فإنّه مع كونه طريقياً في الخبر اريد به نفسه لا المتيقن.

نقد نظريّه المحقق الهمداني رحمه الله في المسأله

وأما ما أفاده المحقق الهمداني رحمه الله - من أنّ نسبه النقص باعتبار اليقين التقديرى في زمان الشكّ لا اليقين المتعلق بالحاله السابقه - فأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بوجوه خمس:

الأول: عدم لزوم هذا التقدير في صحّحه نسبه إليه، فإنّ اليقين المحقق في زمان الشكّ وإن تعلق بالحاله السابقه، لكن تصحّ عند العرف نسبه النقص إليه ويقال: هذا اليقين المتعلق بالطهاره السابقه لا ينتقض بالشكّ ويبنى عليه في زمان الشكّ، وذلك لأنّ الزمان ظرف للمتيقن لا- قيد له، فاليقين تعلق بنفس المتيقن لا به مقيداً بالزمان السابق، وإلّا كان الموضوع في زمن الشكّ غيره في زمن اليقين، فلا يجرى الاستصحاب أصلاً.

وأما كون متعلق اليقين في السابق لا يضّر عرفاً في صحّحه إسناد النقص إلى اليقين.

الثانى: أنّ الظاهر من الروايات هو نسبه النقص إلى هذا اليقين الفعلى، لا التقديرى، لأنّ قوله في الصحيحه المتقدمه: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»

مرتبطة بالكبرى التي بعده، أى قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» سواء جعل صغرى لها - كما هو الظاهر - أو توطئه لذكرها، ولا - شبهه فى أنّ المراد باليقين فى «إنّه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلق بالوضوء فى الزمان السابق، لا- اليقين المقدر المعبر، فلا بدّ أن يُراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين لا التقديرى، لعدم صحّح التفرقة بينهما، ضروره عدم صحّح أن يقال:

«إنّه على يقين من وضوئه فى الزمان السابق ولا ينقض اليقين التقديرى بالشك».

الثالث: أنّ مناسبه الحكم والموضوع إنّما تقتضى أن لا- ينتقض اليقين الواقعى الذى له إبرام واستحكام بالشك، لا- اليقين التقديرى الاعتبارى.

الرابع: أنّ قوله: «أبداً» لتأييد الحكم المتقدم، أى عدم نقض اليقين بالشك مستمرّ ومؤبّد، فلا بدّ أوّلاً من جعل الحكم ثمّ إفاده تأييده بلفظ «أبداً» الذى هو قائم مقام الإطلاق، فينحلّ عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد إلى أمرين:

أصل الحكم القابل للتأييد وعدمه، وتأييده واستمراره، فلو اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشك، أى من أوّل وجوده إلى آخره يقدر اليقين فنسب إليه النقض فلا- مصحح للتأييد، فإنّ الأمر المستمرّ الوجود إذا اعتبر من أوّل وجوده إلى آخره لا- يصحّ اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإنّ الشىء المستمرّ لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشك، وإن اعتبر فى أوّل زمان الشك وأريد بيان تأييد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحح لنسبه النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحقّقه.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ الظاهر من تأييد الحكم أنّ اليقين المتعلق بأمر سابق على الشك لا ينقض فى ظرف الشك من أوّل زمانه إلى آخره.

الخامس: أن قوله عليه السلام في ذيل الصحيحه: «وإنما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً في جعل الحكم، إلا أن هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضروره امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنه بمنزله جعل الحجّيه والكاشفيّه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغايه أن المتكلم اعتبر ثلاثه امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، واليقين المتأخّر، فقال: إن حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ في زمان الشكّ ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأمّا تقدير اليقين في ظرف الشكّ فلا يساعده عليه فهم العرف عند ملاحظه الروايه، ويؤيّدّه أنه لو اعتبر في ظرف الشكّ يقيناً غير ما تعلق بالحاله السابقه لقال في الذيل: «وإنما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».

وبالجملة: إن التأمل في الصحيحه صدرأ وذيلاً ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأنّ اليقين في الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلي المتعلّق بالشيء في الزمان السابق، لا المقدّر المفروض في زمان الشكّ (1).

هذا ما أورده الإمام «مدّ ظلّه» على المحقّق الهمداني رحمه الله مع توضيح منّا في بعض فقراته.

لكن يمكن المناقشه في الإيراد الأول بعدم تسليم صحّه إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحاله السابقه.

وفي الإيراد الرابع بأنّه خلط بين الحكم والموضوع، فإنّ تقدير اليقين في تمام ظرف الشكّ يوجب استمرار الموضوع، وهو «نقض اليقين بالشكّ»، وقوله:

«أبدأ» جيء به لتأييد الحكم لا لتأييد الموضوع، أي «نقض هذا اليقين المعتر

ص: ٥٧

فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً، وبعبارته اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لا بدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأييد الحكم (١) ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشىء المستمرّ كما توهم «مدّ ظلّه».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات (٢) الإمام «مدّ ظلّه» وارده على المحقّق الهمدانى رحمه الله، فما استدللّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع فى حجّيه الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأما ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الأوّل فجوابه أنّ الفرق بين العلم والقطع وبين اليقين - بأنّ الثالث يفهم منه لزوم الجرى على طبقه عند تلفّظه وتصوّره دون الأوّلين - واضح البطلان، والتعبير باليقين فى جميع أخبار الاستصحاب دون العلم والقطع لا يكون مؤيداً له، إذ لا إشكال فى أنّه لو قال:

«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفه، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسه بحجّيته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الأصوليين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّه، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّه.

على أنّ لزوم الجرى على طبق اليقين أثر من آثاره وحرمة نقضه بالشكّ

ص: ٥٨

١- (١) كما عبّر به الإمام الخمينى نفسه «مدّ ظلّه» فى إيراد الرابح على المحقّق الهمدانى رحمه الله. م ح - ى.

٢- (٢) وهى الإشكال الثانى والثالث والخامس. م ح - ى.

أيضاً أثر آخر له، وكلا- الأ- ثرين يكونان في عرض واحد لا- تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثاني عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقلياً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعياً لا- يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثاني على اليقين الواجد للأوّل.

أضف إلى ذلك: أنّه كما عرفت استشكل على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن، ثمّ قال: عناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن وبلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن، وقال أيضاً: يختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه، بحيث لو خلّى وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، وهذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، فإنّه في مثل ذلك يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقّن ويصدق عليه نقض اليقين بالشكّ وعدم نقضه به، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان.

وهل هذا البيان منه رحمه الله إلّا كثر على ما فرّ؟ فإنّه قال بعدم كون اليقين بمعنى المتيقّن ثمّ جعله أساساً لصحّه ورود النقض على اليقين، فكان القول بكونه بمعنى المتيقّن أولى، لعدم استلزامه ذلك التكلّف الذى ارتكبه.

وأما تقرّبه الثاني: فجوابه أنّ لا- نسلم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ في الرفع، فإنّ الوجدان قاض بأنّ من توضعاً أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهاره وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ في الحدث ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه.

أقول: اليقين في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في اليقين الحقيقي المتعلق بالحاله السابقه، وظاهر أيضاً في كونه بمعناه لا بمعنى المتيقن، والحق شموله للشك في الرفع والمقتضى كليهما، ولا إشكال في صحه إسناد النقص إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفايه (1)، وأكمله سيّدنا الأستاذ الأعمام الإمام «مدّ ظلّه» في الرسائل بتوضيحاته المفيده، حيث قال:

اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمه بالنفس - كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمه بها - من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشك والظن، وقد تلاحظ بما أنّها مضافه إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشافاً تاماً عن متعلّقه والظن ناقصاً والشك غير كاشف أصلاً، بل يضاف إلى الخارج إضافه ترديديه.

لا- إشكال في أنّ اليقين بحسب الملا-حظه الأولى لا يكون ممتازاً عن الظن والشك بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملا-حظه إنّما يكون في كفيته قيامها بالنفس بحسب مباديها المحصّله لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشك قويّه بحيث لا- يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفه بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهوله زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظه أبرم من الشك ولا الظن.

ص: ٦٠

وأما بحسب الملاحظه الثانيه - أى إضافتها إلى الخارج - فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين جبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون جبلاً مبرماً مفتولاً - مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفه غير مستحكمه، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافه غير محكمين ولا - مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّه مستحكمه.

وبالجملة: امتياز اليقين عن الشكّ فى كونه كالجبل المبرم دون الشكّ إنّما هو بحسب تعلّقها بالخارج، وهذا واضح.

وأما الجرى العملى على طبق اليقين فهو خارج عن حقيقته، بل يكون من آثاره وأحكامه العقلية أو العقلية، فلا يكون إبرامه واستحكامه متفرّعين على الجرى العملى، بل هو تابع لهما، وكذا إبرامه واستحكامه وكونه كالجبل المشدود دون الشكّ لا ارتباط لها بالمتيقّن، بل هى من مقتضيات ذاته، سواء تعلّق بأمر مبرم أو غيره، كما أنّ الشكّ غير مبرم بأى شىء تعلّق.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا - يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّده يتوهم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافه إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَلَا تَنْقُضُوا أَلْيَمْنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا» (١) إنّما نسب النقض إليها لا باعتبار كونها من الكيفيات المسموعه القائمه بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمراً مبرماً،

ص: ٦١

ولا- باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافه إلى متعلقاتها، فكأنّ اليمين بواسطه هذه الإضافه حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلقه، فبهذه الملاحظه نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظه (١)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج - أى المتيقّن - يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمه وكاشف ناقص، والشكّ ظلمه محضه لا كشف فيه أصلاً، وبحسب هذه الملاحظه اسند النقض إلى اليقين فى الروايه، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظه من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالروايه تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل - كما ذهب إليه الأعلام الأربعة (٢) - غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحاله السابقه خلاف ظاهر الروايه، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياه زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لا يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلّق بالزمان السابق بالشكّ المتعلّق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلك الإشكال ذهب المحقّق الهمدانى رحمه الله إلى تقدير يقين آخر، والمحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلق به

ص: ٦٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٩٠.

٢- (٢) وهم: ١ - المحقّق الخوانسارى، ٢ - الشيخ الأعظم الأنصارى، ٣ - الحاج آقا رضا الهمدانى، ٤ - المحقّق النائينى «قدّس الله أسرارهم». م ح - ى.

والجواب عنه بعد عدم تماميته ما ذكره العَلَمَانِ رحمهما اللهُ أنَّ الاحتمالات المتصوّره للروايه في بادئ النظر ثلاثه:

أ - أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً وكلاهما متعلّقين بشيء واحد من جميع الجهات حتّى من حيث الزمان، وهذا ممتنع كما هو واضح.

ب - أن يُراد من الروايه قاعده اليقين، وهي أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلّقين بشيء واحد حتّى من حيث الزمان، إلّا أنّ الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلف في هذه القاعده كان متيقناً سابقاً بكونه متطهراً مثلاً ولكنّه يشكّ الآن في تلك الطهاره السابقيه، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر في كون اليقين أيضاً فعلياً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلك»، على أنّه لا يلائم مورد الروايه أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ في ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحريك شيء في جنبه وهو لا يعلم به.

ج - أن يكون وجود اليقين والشكّ فعلياً، إلّا أنّ متعلّقيهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلّقاً بالحاله السابقيه والشكّ متعلّقاً بالحاله الفعليه، وهذا الاحتمال - ولو كان خلاف الظاهر - متعيّن، لأنّه احتمال ممكن أقلّ إشكالاً، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالاً، والثاني كان ذا إشكالين - كما عرفت - ولا احتمال رابع في البين، فتعيّن الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّه من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنّّه قد استدلّ أيضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشكّ في الرفع:

بأنّ أخبار الاستصحاب لا تكون تعبداً محضاً، بل وردت على طبق ارتكاز

العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقه، ولا إشكال في اختصاص بنائهم على العمل على طبقها في الشك في الرفع دون المقتضى.

والشاهد على ورودها إمضاء لبنائهم قوله عليه السلام في الصحيحه الثانيه الآتيه(1): «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» فإن هذا التعبير يدل على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنه حكم تعبدى محض.

أقول: لا- ريب في بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقه في الجملة، ولا ريب أيضاً في تحقق هذا البناء في الشك في الرفع، وأما بنائهم على العمل بها في الشك في المقتضى إما مقطوع العدم وإما مشكوك فيه، فالمتيقن من بنائهم هو خصوص موارد الشك في الرفع.

ولكنّ الوجه في حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقه بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» هو مجرد اليقين بها والشك في الحالة اللاحقه، لأنه جعل نقض اليقين بالشك موضوعاً لحكمه من غير دخاله شيء آخر، فيشمل الأخبار كلّ مورد تحقق فيه اليقين بالحاله السابقه والشك في حاله اللاحقه، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظن غير المعتمد بارتفاعه، والعلم بالحاله السابقه غير كاشف عن حاله اللاحقه، لا كشفاً تاماً ولا ناقصاً يعبر عنه بالوثوق أو الظن.

وأما بناء العقلاء فالظاهر أنّ وجه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعبد عقلائى، إذ لم نجدهم يعملون على طبق حاله السابقه في مورد لا- يكون في البين إلماليقين بالكون السابق والشك في البقاء بحيث لا يحصل لهم وثوق واطمئنان ولا يكون عملهم مطابقاً للاحتياط، بل رجوع

ص: ٦٤

الحيوانات إلى أوكارها لا يكون إلّا من جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا يكون إلّا للحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء حاله السابقه كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

ثمّ إنّ قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندره حصول الرفع للشىء الثابت المقتضى للبقاء، نظير أصاله السلامه في الثمن والمبيع الناشئه عن ندره حصول العيب في الأشياء، فإنّها أصل عقلائي يحصل الوثوق للعقلاء على طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندره حصول العيب في الأشياء وغلبه سلامتها(1).

نقد كلام الإمام «مدّ ظلّه» في المقام

لكنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشكّ في الرفع ليس بمعنى بقاء المستصحب واستمراره واقعاً، بل بمعنى قابليّته للبقاء والاستمرار، وحصول الرفع له ليس نادراً في جميع الموارد، ألا ترى كثرة حصول الرفع لبعض الأشياء الثابته المقتضيه للبقاء، كالطهاره، فإنّها مقتضيه للبقاء إلى الأبد، مع أنّها كثيراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والريح وسائر النواقض.

نعم، بعض الأمور الثابته المقتضيه للبقاء والاستمرار لا- يعرضه الرفع إلّا نادراً، كالبناء المحكم القوى الذي لا يُخرّبه إلّا زلزال شديد أو سيل عظيم.

ص: ٦٥

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندره حصول الرفع للشيء الثابت المقتضى للبقاء» غير تامّ.

وكيف كان، بناء العقلاء على العمل على طبق الحاله السابقه لا يكون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حكم الشارع بحرمة نقض اليقين بالشكّ، فإنّ ملا-كه نفس اليقين والشكّ من غير دخل شيء آخر فيه، فإذا اختلف المئان فدعوى ورود أخبار الباب على طبق ارتكاز العقلاء غير مسموعه.

توضيح «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»

وأما التعبير ب «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» كما ورد في الصحيحه الثانيه الآتيه فلا يدلّ على إرجاعه إلى ارتكاز الراوى(1)، لعدم دلالة التعبير ب «لا ينبغي» على الكراهه في لسان الشرع، بل يدلّ على الحرمة.

ويؤيّدّه ورود هذا التعبير في سائر الأخبار لأجل بيان حكم تحريمى لا تنزيهى، بل وروده في نفس تلك الصحيحه - مع قطع النظر عن سائر الروايات - يقتضى أن يكون لبيان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاه الواجبه،

ص: ٦٦

١- (١) ضروره أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ في مثل الموضوع مع حصول مقدّمات النوم كالحفقه والخفقتين وتحريك شيء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفي مثل الظنّ بإصابه دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازياً للعقلاء، لأنهم في مثل تلك الموارد التي تكون في مظانّ حصول منافيات الحاله السابقه يتفحصون عنها، كما ترى أنّ في الصحيحه الثانيه يقول: «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً» فلم يكتف بالحاله السابقه حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما وقع في الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتبع فيها، مع أنّك قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحاله مع انقلابه إلى الشكّ في حاله اخرى لا- يكون ارتكازياً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشكّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب:

٩٥.

فلا- فرق بين التعبير بقوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» وبين التعبير في الصحيحه الأولى بقوله: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أصلاً.

وبالجملة: دعوى أنّ نكته اعتبار الاستصحاب هي مطابقته لارتكاز العقلاء غير مسموعه، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشكّ في الراجع والمقتضى، ومخالف لما هو سيره العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السيره ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشكّ في الراجع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أماره شرعيه أو أصل عملي؟

واتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أماره مجعوله شرعيه، بل هو أصل عملي مجعول شرعي، لأنّ ملاك حرمة النقض في الروايه هو مجرّد اليقين بالحاله السابقه والشكّ في الحاله اللاحقه كما عرفت، فدعوى كونه أماره إمّا أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشكّ، وهي غير مسموعه، لأنّ اليقين كاشف عن الحاله السابقه لا عن زمان الشكّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتّى كاشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشكّ لأجل كونه مسبوقاً باليقين، وهي أيضاً فاسده، لأنّ مسبقيته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلّما تحقّق اليقين بالحاله السابقه والشكّ بالحاله اللاحقه يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الروايه، فلا يختصّ جريانه بالظنّ النوعي بالبقاء، بل يعمّ الشكّ المتساوي الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشكّ يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أماره شرعيه كاشفه عن الواقع؟

لا- يقال: ما الفرق بين أدلّه حجّيه الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أماره وإلى كون الاستصحاب أصلاً؟

فإنّه يقال: الفرق بينهما أنّ أدلّه حجّيه الخبر الواحد ناظره إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر - على التحقيق - فى بناء العقلاء، وهم لا- يعملون بخبر الثقة إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخير الثقة حجّه من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّه على حجّيته لا تكون مرتبطه بسيره العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام:

«لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» فكما أنّ الثانى وظيفه مقرّره للشكّ فى الطهاره فى مقام العمل، فكذلك الأوّل وظيفه مقرّره للشكّ فى بقاء المتيقّن فى مقام العمل، إلّا أنّ الشكّ فيه يكون مسبوقاً باليقين، دون الثانى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الروايه أنّ الاستصحاب حجّه فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيه، وأنّه حجّه فى الشكّ فى الرفع والمقتضى كليهما، وأنّه أصل لا أماره، فلا يكون معنى حجّيته عندنا أنّه أماره كاشفه عن الواقع، بل معناها أنّه وظيفه عمليه تعبدية عند الشكّ فى البقاء.

وهذه الصحيحه كافيّه لاعتبار الاستصحاب وحجّيته، إلّا أنّنا نذكر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فى إلغاء الخصوصيه وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بباب الوضوء يتمكّن من تعميم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الأخر غير الوضوء كما ستعرف.

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارہ قال: قلت له (١): أصاب ثوبى دم رعاف (٢) أو غيره (٣) أو شىء من منى، فعلمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاه ونسيت أن بثوبى شيئاً وصلّيت، ثم إنى ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاه وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلما صلّيت (٤) وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيت فيه، قال:

«تغسله ولا- تعيد الصلاه»، قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» قلت: فأئني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك

ص: ٦٩

١- (١) ليس فى التهذيب والاستبصار كلمه «له». م ح - ى.

٢- (٢) الرعاف: الدم الذى يخرج من الأنف. م ح - ى.

٣- (٣) كلمه «غيره» معطوفه على «رعاف» لا على «دم». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) الظاهر أنه صلّى فيه مع نسيانه النجاسه، لا مع علمه الإجمالى بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاه فى الثوب النجس بعيد عن مثل زرارہ، على أنّ قوله فى السؤال الأوّل: «علمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطلان الصلاه فى الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك» قلت:

فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنك إنما تريد أن تُذهب الشك الذي وقع في نفسك» قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتُعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشك ثم رأيت رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»^(١).

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة، إلّا أنّ إضمار مثل زواره لا يضرّ، لأنّه لا يسأل غير الإمام المعصوم، على أنّ الصدوق رحمه الله رواها في «العلل» متصلاً بأبي جعفر عليه السلام، فلا إشكال فيها من حيث اتصالها بالمعصوم.

البحث حول دلالة الرواية

وأما دلالتها: فلا إشكال في عدم دلالة الفقرتين الأوليين على الاستصحاب، بل مورد الاستدلال بها فقرتان:

إحدهما: الفقرة الثالثة، وهي قوله: «فإن ظننت أنه قد أصابه - إلى قوله عليه السلام - فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

وفي هذه الفقرة احتمالات؛ لأنّ في قوله: «فنظرت فلم أر شيئاً» احتمالين:

أحدهما: أنه بعد النظر وعدم رؤيه شيء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً، ثانيهما: أنه بقي شكّه بإصابه النجاسة ولم يتبدّل شكّه بسبب النظر وعدم الرؤيه إلى العلم بعدم الإصابه، وفي قوله: «ثم صليت فرأيت فيه» أيضاً

ص: ٧٠

١- (١) تهذيب الأحكام ١: ٤٣٢، كتاب الطهارة، الباب ٢٢ من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ٨، والاستبصار ١: ٢٩٢، كتاب الطهارة، الباب ١٠٩ من أبواب الرجل يصلّي في ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ١٣.

احتمالان: أحدهما: أنه يتقن بكونه هو النجاسه التي ظنَّ بها قبل الصلاه، فتيقن وقوع الصلاه فيها، ثانيهما: أنه شكَّ في أنها هل وقعت على الثوب بعد الصلاه أو هي التي كانت قبلها وظنَّ بها، فالاحتمالات أربعه حاصله من ضرب الأولين إلى الأخيرين:

أ - أنه بعد الظنِّ بالإصابه والنظر وعدم الرؤيه صلَّى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلَّى رأى في ثوبه النجاسه وعلم بأنها هي التي كانت مظنونته، فعلم أنَّ صلاته وقعت في النجس.

ب - هذه الصوره، أى عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسه بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.

ج - أنه حصل له بواسطه النظر العلم بعدم النجاسه، فإذا صلَّى تبدل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأنَّ النجاسه كانت من أول الأمر.

د - هذه الصوره مع احتمالها بعد الصلاه حدوث النجاسه بعدها واحتمال وقوعها فيها.

فلا بدَّ من النظر في أنها ظاهره في أى منها؟ حتَّى يتضح أنها هل هي دالّه على الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ينافى تعليل الجواب، أعنى قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكَّ أبداً»، إذ لا شكَّ على هذا الاحتمال، لأنه - بناءً على هذا الاحتمال - دخل في الصلاه عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشكَّ الذى اشير إليه في تعليل الجواب؟! لا يقال: لعلّه أراد الشكَّ الذى كان قبل النظر.

فإنه يقال: ذلك الشكَّ لا يرتبط بالحكم الشرعى، لأنَّ الملاك فيه إنَّما هو حال المصلَّى عند دخوله في الصلاه وبعدها.

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعده اليقين بعيداً، لأنه خلاف ظاهر قوله:

«فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، لأنه ظاهر في فعلية اليقين والشك كليهما، هذا أولاً.

وثانياً: لو حصل له العلم لكان عليه ذكره في السؤال، لوضوح احتمال دخله في الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، إذ لو حصل له العلم لقال في السؤال: «فنظرت فلم أر شيئاً فعلمت أنه طاهر».

فبقى الاحتمالان الأولان، وهما يشتركان في إفاده حجتيه الاستصحاب، فلو كانت الرواية مجمله من هذه الجهة لا يضر بها، لكنّها ظاهره في الاحتمال الأول.

ويؤيدّه سؤال زراره عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولم ذلك؟»، فإنّه لو شكّ بعد الصلاه في وقوعها في النجاسه وعدمه لم يكن هذا السؤال مناسباً في المقام، لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة حينئذٍ لا يكون غريباً عن الذهن، وإنّما يناسب السؤال عن علّة الحكم ما إذا علم بعد الصلاه بوقوعها في النجاسه، إذ حصل له شبهه، وهى أنّ الإمام عليه السلام حكم عقيب السؤالين الأوّلين بوجوب الغسل والإعادة وعقيب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أنّ الصلاه في جميع هذه الصور وقعت في النجاسه، فما علّة عدم وجوب الإعادة في الصوره الثالثه؟ مع أنّ القاعده تقتضى وجوبها، لعدم كون المأتى به مطابقاً للمأمور به.

الفقره الثانيه - التي تدلّ على حجتيه الاستصحاب - هي الفقره الأخيره، أعنى قوله عليه السلام: «إن لم تشكّ» إلى آخر الروايه.

إن قلت: هذه الفقره تنطبق على قاعده اليقين والشكّ لا على الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشكّ» بمعنى «إن تيقنت بالطهاره» فإنّ عدم الشكّ عباره اخرى عن اليقين، فحينئذٍ كان قبل الورود في الصلاه عالماً بالطهاره وصار في

أثناءها شاكاً في نفس تلك الطهاره التي كانت معلومه، أى الطهاره قبل الورود، وهل هذا إلقاعده اليقين والشك؟ فهذه الفقره تدلّ على حرمه نقض اليقين بالشكّ في قاعده اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشكّ وإن كان مساوياً بالنسبه إلى طرفى الاحتمال، إلّا أنّ الطرف الذى يوجب تغيير الوضع الموجود يكون متعلّقاً له فى التعبيرات لا- الطرف الآخر، مثلاً- إذا كان ثوبك طاهراً ثم عرض لك الشكّ، تقول: «شككت فى نجاسه ثوبى» ولا- تقول: «شككت فى طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنّه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت» يكون بمعنى «إذا شككت فى نجاسه موضع منه ثم رأيت» فكان قوله: «إن لم تشكّ» أيضاً بمعنى «إن لم تشكّ فى نجاسته» بقرينه المقابله، فحينئذٍ لو كان عدم الشكّ عباره اخرى عن اليقين - كما قلت - لكان المعنى «إن تيقنت بالنجاسه» لا- «إن تيقنت بالطهاره» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاه جائزاً أصلاً، فكيف يحكم عليه السلام بصحّه ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!

فالمراد من عدم الشكّ هو الغفله عن طهاره ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاه، إلّا أنّه حال الدخول صار غافلاً عن الطهاره والنجاسه، ثم رأى نجاسه رطبه فى أثناءها وشكّ فى الإصابه قبل الصلاه أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الروايه فى حجّيته الاستصحاب.

لكن يتوجه إشكال على فقره الأولى، وهو أنه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادته الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجس بقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقص باليقين لا بالشكّ.

نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلاً لجواز الدخول في الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمه:

وهي أنّ قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كئائي لا معناه المطابقي، أعني «لا تجب عليك إعادته الصلاة».

توضيح ذلك: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتمّ به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلق بالمأمور به، وإلّا لزم أن يتوجه إلى المكلف حكمان شرعيّان فيما إذا لم يطابق المأتمّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلاً، والآخر: «يجب عليك الإعادة»، فكلمة عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقي مراداً، بل معناه الكئائي، فقوله عليه السلام في الفقرتين الأوليين: «تعيد الصلاة» كناية عن اشتراط الصلاة بطهاره الثوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أدلّه الشرائط والموانع ظاهره في كون الشيء بوجودها الواقعي شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة في الثوب الطاهر ظاهر في كون الطهاره الواقعيه شرطاً لها، فزاراه رأى أنّ المأتمّ به في

الفرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به - كالأولين - فالقاعده تقتضى لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلك بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ الطهاره التي تكون شرطاً للصلاه أعمّ من الطهاره الواقعيّه والاستصحابيّه.

وبعباره اخرى: قوله: «لا تعيد الصلاه» كناية عن أنّ الصلاه التي أتيت بها مطابقه للمأمور بها، لأنّ الطهاره التي تكون شرطاً لها تعمّ الطهاره الواقعيّه والاستصحابيّه، فهذا حاكم على أدلّه اشتراط طهاره الثوب في الصلاه بتوسعتها، كما أنّ قاعده الطهاره المستفاده من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهاره في أدلّه اشتراطها أعمّ من الطهاره الواقعيّه والظاهريّه.

إشكال آخر وجواب

ثمّ إنّ في الروايه إشكالاً ثانياً، وهو لزوم التفرقه بين وقوع تمام الصلاه في الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم في الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفي الثاني بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيت»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثاني أولى بعدم الإعادة، لأنّه عليه وقع بعض الصلاه في الثوب النجس، وعلى الأوّل جميعها.

هل يمكن الجواب بأنّ وجوب الإعادة في الثاني تعيّد محض؟

أقول: لا، لأنّ الروايه وردت بلسان بيان العلّه والدليل كما هو واضح، على أنّ عدم سؤال زواره هاهنا عن العلّه مع أنّه كان سأل عنها في فقره السابقه مشعر بأنّ الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعده، فالعلّه كانت معلومه عنده،

ولو كان تعبدًا محضاً ومخالفاً للقاعده لسأل عن العله وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبدًا غير معلول بعله.

لكن يمكن الذب عن الإشكال بعد ذكر مقدمتين:

أ - أن النجاسه مانعه للصلاه مطلقاً - أى فى حال الذكر والسكوت والقيام والعود وسائر الأحوال - فلو حمل المصلّى فى الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكناً، بحيث لم يأت بكلمه من الصلاه فيه بطلت، لأجل المانع المطلقه.

ب - أن لنا أخباراً (١) داله على أن المصلّى لو رَعَفَ (٢) فى الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوض ثوبه المتنجس بالرعاف أو يغسله ويبنى على صلاته لو لم يستلزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.

والرعاف له خصوصيتان: إحداهما: أنه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنه إذا حدث فى أثناء الصلاه نعلم به فى بدء حدوثه، فنعلم أن شيئاً من الصلاه لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكننا نتمكّن من إلغاء الخصوصيه والتمسك بها لإثبات عدم بطلان الصلاه إذا تنجس ثوب المصلّى أو بدنه فى الأثناء بنجاسه غير الرعاف إذا كانت مشتمله على الخصوصيتين، وهما:

التنجس بلا اختيار، وعدم وقوع شىء من الصلاه فيه، كأن يمسّ الطفل بيده النجسه ثوب المصلّى والتفت قبل إتيان شىء من الصلاه فى الثوب النجس.

فهذه الأخبار تكون مخيصةً له لدليل مانعيه النجاسه للصلاه، فكان حاصل دليل المانعيه بملاحظه هذه الأخبار أن النجاسه مانعه للصلاه، إلا إذا حدثت فى أثنائها بحيث لم يقع شىء من الصلاه فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

ص: ٧٦

١- (١) راجع وسائل الشيعه ٧: ٢٣٨، كتاب الصلاه، الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاه.

٢- (٢) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح - ٥.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، فاعلم أن الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة وبين حصوله في الأثناء أن الصلاة في الأول تمامها وقع في الطهارة الاستصحابية، لأنه كان شاكاً في إصابه النجاسة من أول الصلاة إلى آخرها، فيجرب الاستصحاب في جميع ذلك الوقت، بخلاف الثاني، فإن الاستصحاب فيه لا يجري إلّا في خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأمّا حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهارة كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنها كما قلنا لا تشمل إلّا نجاسة حادثه في أثناء الصلاة، وأمّا ما كان موجوداً من أول الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به في الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثم حصلت هاهنا شبهة أخرى، وهي أننا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحة الصلاة في الصورة الأخيرة، أعني قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً إلخ» لأنّ الفرض في هذه الصورة أن يرى المصلّي نجاسة في الأثناء واحتمل كونها معه من أول الصلاة وحدوثها في الأثناء، فحال العلم بها لا يكون مجرى استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأول:

فظاهره، وأمّا الثاني: فلعدم العلم بحدوثها في الأثناء حتى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحة الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهارة؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنه لا إشكال في جريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعي صحّه ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسأله مانعيه هذه النجاسة فيمكن حلّها بأننا نشكّ في كونها مانعه أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أننا لا نعلم أنّها هل حدثت في الأثناء،

فلا- تكون مانعه، أو كانت من أوّل الأمر، فتكون مانعه، فتجرى البراءة الشرعيّة والعقليّة، كما تجرى البراءة - على التحقيق - بقسميها فيما إذا شككنا في مانعيه ثوب للصلاه، كما إذا شككنا في كونه من الحيوان المذكى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة في اللباس المشكوك كونه من المذكى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّا أنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليتها ونقلتها.

فحكّم الإمام عليه السلام في هذه الصورة بصحّه الصلاه معلول لأمرين: أحدهما:

استصحاب الطهاره بالنسبه إلى ما قبل العلم بالنجاسه، الثانى: أصاله البراءه بالنسبه إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر فى الروايه إلّا الأوّل منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنك لا تدري إلخ» ظاهراً فى كون الاستصحاب تمام العله، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصاله البراءه لرفع المانعيه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الروايه أنّ جميع فقراتها مطابقه للقواعد، والدالّ منها على حجّيّه الاستصحاب فقرتان بالتفصيل المتقدّم.

ص: ٧٨

ومنها: صحيحه ثالثه لزراره، وهي ما رواه الكليني رحمه الله عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجودات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يُدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (١).

هل الروايه وردت تقيّه أو لبيان الحكم الواقعي؟

مذهب العامه في الشك بين الأقل والأكثر هو البناء على الأقل والإتيان بما شك فيه متصلاً، ومذهب الشيعه هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيه منفصلاً، فهل هذه الروايه ظاهره في الأول حتى تكون تقيّه أو في الثاني حتى

ص: ٧٩

١- (١) الكافي ٣: ٣٥١، كتاب الصلاه، باب السهو في الثلاث والأربع، الحديث ٣.

تكون لبيان الحكم الواقعي؟

قيل: إنّها ظاهره في بيان الحكم الواقعي، لأنّ قوله: «بفاتحه الكتاب» ظاهر في تعيين الفاتحه، وهذا لا يلائم الاتّصال، إذ حكم الركعتين الأخيرتين في الصلاه الرباعيّه هو التخيير بينهما وبين التسيّحات.

لكن ظاهر قوله عليه السلام: «يركع ركعتين» عقيب سؤال زراره، وأيضاً ظاهر قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» هو الاتّصال وصدورها على وجه التقيّه.

والحكم بتعيين الفاتحه ليست على خلاف التقيّه، لما حكى عن الشافعي وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامّه القول بتعيين الفاتحه في الركعات كلّها، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين في الفرع الأوّل وإضافه الركعه في الفرع الثاني متّصله.

والذي يبيّن هذا الاحتمال هو الفرع الثاني المذكور في الروايه، لأنّه لا يرتبط بسؤال زراره، فكيف ذكره الإمام عليه السلام من قبل نفسه وبين حكمه تقيّه مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!!

فهذا يرشدنا إلى أنّ الإمام عليه السلام مع كونه في مقام التقيّه، أراد بيان المذهب الحقّ أيضاً، فالروايه لم تصدر للتقيّه المحضه، بل إنّ عليه السلام أفتى بما هو ظاهر في خلاف المذهب الحقّ تقيّه وأراد بيانه في حجاب التقيّه.

الوجه المحتمل في الحديث

ثمّ إنّ في الروايه احتمالات:

منها: أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يعني به لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده بأن يستأنف الصلاه، بل يعتد بالمتيقنه، و «لا يدخل الشك في اليقين» أي لا يعتد بالمشكوك فيها بأن يضمها إلى المحرزه ويتم بها الصلاه من غير تدارك، «ولا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهي عن الإدخال، «ولكنه ينقض الشك باليقين» أي الشك في الركعه الزائده، بأن لا يعتد بها، بل يأتي بالزياده على الإيقان، «ويتم على اليقين» أي يبنى على المتيقن فيها(1).

هذا ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله حول الحديث.

وعليه لم يتعرض قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لذكر فصل الركعه ووصلها في الفرعين، ولم يتعرض أيضاً قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» للاستصحاب كما هو واضح، فعلى هذا الاحتمال لا تكون الروايه داله على الاستصحاب.

ومنها: أن قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» يكون بالمعنى الذي ذكره المحدث الكاشاني رحمه الله، ولكن قوله: «لا يدخل الشك في اليقين» وقوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» يعني بهما فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط، بأن يُراد بهما عدم إدخال المشكوك فيها في المتيقنه وعدم خلط أحدهما بالآخر، فيكون المراد بالشك واليقين: المشكوك فيها والمتيقنه، أي أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزين والركعه إلى الثلاث المحرزه، لكن

ص: ٨١

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٤، نقلاً عن المحدث الفيض الكاشاني رحمه الله.

لا- يُدخل المشكوك فيها في المتيقنه ولا يخلط إحداهما بالأخرى، بأن يأتي بالركعه والركعتين منفصله لا متّصله، لئلا يتحقّق الاختلاط وإدخال المشكوك فيها في المتيقنه.

ولا- يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهي عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختيار المصلّي، فيمكن له الإدخال والخلط وتركهما، والركعه المشكوك فيها إمّا هي داخله بحسب الواقع في المتيقنه أو لا، وليس إدخالها فيها وخلطها بها باختياره⁽¹⁾، بخلاف الركعه التي يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتيانها متّصله، وعدمها، بإتيانها منفصله.

لا يقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر في أنّ الركعه أو الركعتين لا بدّ أن يؤتى بها متّصله.

فإنّه يقال: ظهور الذيل في الانفصال محكّم على ظهور الصدر في الاتّصال، فإنّهما من قبيل القرينه وذى القرينه، ولا شكّ في تقدّم ظهور القرينه على ظهور ذيلها، بل لا ينعقد للكلام ظهور أصلاً ما لم يتمّ الكلام، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير اختلاط الركعه المضافه المشكوك في كونها الرابعه أو الخامسه بالركعات المتيقنه».

وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تكون الروايه دليلاً على الاستصحاب.

ص: ٨٢

١- (١) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدث الكاشاني رحمه الله أنّ قوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» يكون نهياً عن البناء على أنّ المشكوك فيها دخلت في المتيقنه واختلطت بها واقعاً، يعني يكون نهياً عن البناء على الأ-كثر، وهذا خلاف ظاهر الروايه، لأنّ متعلّق النهي هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء على الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

ومنها: ما احتمله الشيخ الأعمش قدس سره، وهو أنّ قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إمّا أن يُراد منه إضافتها إليها متّصلةً، فكان المراد من اليقين والشكّ في قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بعدم إتيان الرابعه والشكّ في إتيانها، فكان مفاده الاستصحاب، إلّا أنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلا بدّ من أن يكون صادراً تقيّةً، ولا يجوز الاستدلال بما صدر كذلك.

إن قلت: نعم، يمكن القول بأنّه عليه السلام أراد بقوله: «قام فأضاف إليها أخرى» الاتّصال تقيّةً، ولكن قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» صدر لبيان قاعده كئيّه واقعيّه، فيكون دليلاً على الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسكّ به، لعدم صدوره تقيّةً.

قلت: هذا خلاف الظاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علته في كونهما على خلاف المذهب الحقّ أو على وفقه، وبعبارة أخرى: بيان قاعده كئيّه مطابقيه للواقع وتطبيقها على مورد تقيّة بحيث كان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن يُراد منه (1) إتيان ركعه منفصله، فكان المراد من اليقين والشكّ في قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بالبراءه والشكّ فيها، فيكون المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر وفعل صلاه مستقلّه قابله لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد اريد

من اليقين في بعض الأخبار هذا النحو من العمل، كما في قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن علي اليقين»^(١).

واليقين بالبراءة لا يحصل بما فعله العامه من إتيان المشكوكه متّصله، لاحتمال تحقّق الزيادة المبطله في الصلاه، بخلاف المذهب الحقّ، فإنّ الركعه المنفصله مكّمله لها لو كانت في الواقع ناقصه، وتحسب نافله لو كانت كامله، كما شهد به رواياتنا^(٢)، فكيف كان، يحصل اليقين بالبراءه.

وهذا ممّا علّمنا الإمام عليه السلام بقوله للراوى: «ألا اعلمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» وبعد قول الراوى في جوابه: «بلى» قال عليه السلام: «إذا سهوت فابن علي الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم، فصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(٣).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل^(٤).

ونتيجه: عدم دلالة الروايه على الاستصحاب أصلاً، لكونها على الاحتمال الأوّل صدرت عن تقيّه، وعلى الاحتمال الثانى دلّت على وجوب إتيان ما شكّ فيه منفصلاً، لتحصيل اليقين بالبراءه.

ص: ٨٤

١- (١) هذا هو موثقه إسحاق بن عمّار الآتيه في ص ٩٣.

٢- (٢) راجع وسائل الشيعه ٨: ٢١٨ و ٢١٩، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٨، والباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١ و ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٨: ٢١٣، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٣.

٤- (٤) راجع فرائد الأصول ٣: ٦٢.

ومنها: ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشك في إتيانها، فتدلّ الرواية على استصحاب عدم الركعة المشكوكه، فيجب عليه الإتيان بها، ولكنها لم تتعرض لبيان إتيانها متّصلة أو منفصلة، بل هي مطلقة من هذه الجهة، ولكنّ إطلاقها يقيد بالأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه مفصلاً في الشك بين الأقل والأكثر.

فعلى هذا لا إشكال في دلالة الرواية على حجّية الاستصحاب (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله.

نقد نظريته صاحب الكفاية في معنى الرواية

واستشكل (٢) عليه بأنّ الجمع بين دلالة الرواية على استصحاب عدم الركعة الرابعة وبين إطلاقها من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغي، لأنّ الاستصحاب يقتضى ترتّب آثار المستصحب كما لو كان متيقّناً، ولو كان عدم الإتيان بالركعة الرابعة متيقّناً لا يجوز الإتيان بها منفصلةً، فهكذا استصحابه، فاستصحاب عدم الركعة الرابعة مستلزم لوجوب الإتيان بها متّصلةً، فكيف يمكن القول بإطلاق الرواية من هذه الجهة؟ بل هي على هذا مضادّة للأخبار التي دلّت على وجوب صلاه الاحتياط.

ص: ٨٥

١- (١) كفاية الأصول: ٤٥٠.

٢- (٢) المستشكل هو المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في «مصباح الأصول» ٣: ٦٣. م ح - ي.

ومنها: ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام في «اليقين» و «الشكّ» للجنس، فقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشكّ، فيعمّ كلّ يقين وكلّ شكّ، ولعدم نقضه به فيما نحن فيه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشاني رحمه الله، يعنى عدم إبطال الركعات المحرزه بسبب الشكّ في الرابعه، والثاني: استصحاب عدم الإتيان بالرابعه، أعنى عدم نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه بسبب الشكّ في إتيانها.

ولقوله عليه السلام: «لا- يُدخل الشكّ في اليقين ولا- يخلط أحدهما بالآخر» أيضاً مصداقان فيما نحن فيه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشاني رحمه الله، وهو عدم الاكتفاء بالركعه المشكوك فيها من غير تدارك، وثانيهما: ما ذكر في الاحتمال الثاني، أعنى عدم إتيان الركعه المضافه المشكوك فيها متّصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهى عن الإدخال والاختلاط في الفصل الاختياري، وإلّا يكون له مصداق واحد.

وعلى هذا تكون الروايه مع تعرّضها للمذهب الحقّ - أى الإتيان بالركعه منفصله - تتعرّض لعدم إبطال الركعات المحرزه ولاستصحاب عدم الركعه المشكوك فيها، وتكون على هذا من الأدلّه العامه لحجّيه الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعى أنّه أظهر الاحتمالات في الروايه، ثمّ ذكر له مرجّحات:

الأول: أنّه لا يستلزم التفكيك بين الجمل المشتمله على الشكّ واليقين بأن

يُراد منهما في جملة معنى وفي أخرى معنى آخر، بل المراد منهما على ما ذهبنا إليه هو طبيعه اليقين والشك في الجمل كلاً، فالرواية محمولة على بيان قواعد كليته: هي عدم نقض اليقين بالشك، وعدم إدخال الشك في اليقين، ونقض الشك باليقين، وعدم الاعتداد بالشك في حال من الأحوال، وهي قواعد كليته يفهم منها حكم المقام، لانطباقها عليه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنها تستلزم التفكيك بين الجمل المشتمله على الشك واليقين، بأن يُراد في جملة من اليقين والشك نفسيهما، وفي جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزه أو عدم الركعه الرابعه، وفي جملة يُراد بالشك المشكوك فيها، أى الركعه المضافه، وفي الأخرى الركعه المشكوك في إتيانها كما يظهر بالتأمل في الجمل والاحتمالات، ألا ترى أنه على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني رحمه الله اريد من الشك في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» نفسه وأريد منه في قوله: «لا يُدخل الشك في اليقين» المشكوك، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

الثاني: أن لازمه حفظ ظهور اللام في الجنس وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور اليقين بإرادته نفس الحقيقه، لا الخصوصيات والأفراد.

الثالث: أن الظاهر من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في سائر أخبار الباب هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكليته، ووحده السياق تقتضى أن يكون في هذه الروايه أيضاً بهذا المعنى (1).

هذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» لبيان مرجّحات مختاره، وكلامه من أوّله إلى آخره كلام دقيق.

ص: ٨٧

لكن مع ذلك يرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» لو كان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إليه المحدث الكاشاني، والثاني: الاستصحاب، فلا بدّ من أن يكون اليقين بالنسبه إلى الأوّل بمعنى المتيقّن، حيث إنّه عبارته عن الركعات المحرزه، وبالنسبه إلى الثاني بمعنى نفس اليقين، لما قلنا سابقاً (١) في جواب الشيخ الأ-عظم - القائل باختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ في الرفع - من عدم تسليم كون اليقين في أخبار الاستصحاب بمعنى المتيقّن، بل هو بمعناه، وإسناد النقض بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحكاماً، كالحبل المبرم.

والحاصل: أنّ المراد باليقين في قوله عليه السلام: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» على ما ذهب إليه المحدث الكاشاني هو المتيقّن، والمراد به على الاستصحاب هو نفس اليقين، ولا يجوز إرادتهما معاً وإن قلنا بكون اللام للجنس، لعدم الجامع بينهما.

كلام المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في معنى الحديث

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الركعه الرابعه، فهو دليل على حجّيه الاستصحاب.

إن قلت: إنّ الاستصحاب يقتضى لزوم اتّصال الرابعه إلى الركعات الماضيه، وهذا مخالف للمذهب الحقّ.

قلت: لزوم الاتّصال إنّما كان فيما إذا كان عدم إتيان الرابعه متيقّناً، وأمّا

لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤت بها لزم الانفصال.

وبالجملة: موضوع الأتصال هو العلم بعدم إتيان الرابعة، وموضوع الانفصال - أعنى صلاة الاحتياط - مركب من جزئين: أحدهما: الشك في إتيان الرابعة، والثاني: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءاً لموضوع صلاة الاحتياط أنه لو صار بعد الصلاة قاطعاً بكونها كاملة لا- تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أن مجرد الشك في إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئي الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه في المقام موجود، أمّا الشك في إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة أخرى: تحقق الجزء الأول وجداني، والثاني تعبدى يقتضيه الاستصحاب، فيترتب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحيث كان مفاد قوله: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعنى إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أن الرواية تدل على حجّيه الاستصحاب، وتدلل أيضاً على المذهب الحق (1).

نقد نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول الروايه

ويرد عليه إشكالان:

أ - أنه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً (2) على ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله في معنى

ص: ٨٩

١- (١) مصباح الأصول ٣: ٦٣.

٢- (٢) راجع ص ٨٥.

الروايه بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه وبين إطلاق الروايه من جهه الإتيان بها متّصله أو منفصله ممّا لا ينبغي، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراسانى، وهو يناهى ما اختاره هنا فى معنى الروايه، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام الموضوع للاتّصال الركعه المشكوكه وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

ب - أنّ الشكّ موضوع الاستصحاب، لأنّ الاستصحاب المستفاد من قوله:

«لا- ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ فى رتبه الاستصحاب، بل هو مقدّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا فى رتبه واحده حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاه الاحتياط؟

وبعباره اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدّمًا على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفى عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتب عليه انفصال الركعه.

حقّ القول حول الروايه

والذى يخطر ببالي فى معنى الروايه: أنّها ظاهره فى المذهب الحقّ وليس فيها تقيّه أصلاً، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان فى مقام التقيّه لوجب عليه الاكتفاء فى الجواب بقدر الضروره، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثانى - وهو الشكّ بين الثلاث والأربع - ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّه مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زواره؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى، لا فى مقام التقيّه.

وأما قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زراره لا يكون ظاهراً في التقية أصلاً، بل ظاهر في المذهب الحق، لظهور قوله: «بفاته الكتاب» في تعين الفاتحة، وقول الشافعي وأحمد بتعينها في جميع الركعات لا- يوجب ظهورها في التقية، لأنها كانت متعينه أيضاً في صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها أخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً في الاتصال تقية وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً (1) تبعاً للقوم، وذلك لأن الظاهر تعين الفاتحة فيها بقريته تعينها في الركعتين في الفرع الأول، وهذا يقتضيه وحده السياق، هذا أولاً.

وثانياً: أن لقوله: «إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشك عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها أخرى»؟ وهل هذا إلّا الأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟

فمن هنا نستكشف أن القيام هاهنا ليس بمعناه المعروف، بل بمعنى الفراغ من الصلاة والشروع في عمل آخر، وهو صلاة الاحتياط.

وأما قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكل من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفاده حجتيته.

والشاهد على هذا ورود التعبير بالجمله الثانيه في بعض أخبار الاستصحاب، فإنه عليه السلام كتب في جواب السؤال عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه وأفطر»

ص: ٩١

١- (١) راجع ص ٨٠.

هذا أولاً.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعده اخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» وبين قوله: «ولكنه ينقض الشك باليقين» وهما مرتبطان بالاستصحاب، بالأجنبي، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجته الاستصحاب، فإنهما لم تكونا أجنبيتين.

وحينئذ كان الشك في جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتمله عليهما بالنسبه إلى معاهما.

وجه انفصال صلاه الاحتياط

بقى سؤال الجمع في الروايه بين استصحاب عدم الركعه المشكوكه وبين الحكم بإتيانها منفصلاً.

والجواب عنه أنه تعبد، يعنى أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصحاب عدم إتيانها، وأما لزوم كونها منفصلاً فهو تعبد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتصال لو لم يكن هذا التعبد.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الروايه ظاهره في حجته الاستصحاب مع كونها ظاهره في بيان المذهب الحق أيضاً.

ص: ٩٢

ومنها: مؤثقه إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام أنّه قال: «إذا شككت فابنِ على اليقين» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (١).

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» إلى أنّ الروايه وردت في الشكّ في ركعات الصلاه (٢).

لكنّ الظاهر أنّ مضمونها أصل كلّی جارٍ في جميع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلك لظهور الروايه في فعلیه الشكّ واليقين معاً مع وحده المتعلّق (٣)، فمفادها عين مفاد قوله في الأخبار السابقه: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشكّ، والآخر بلسان النهي عن نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لو دلّت هذه الروايه على الاستصحاب فلا بدّ من الالتزام باتّصال

ص: ٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢١٢، كتاب الصلاه، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٢.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٠٧.

٣- (٣) وهذا هو الاستصحاب، ولا ينطبق على قاعده اليقين، لعدم كون المكلف متيقناً في ظرف كونه شاكاً في تلك القاعده، فليس الشكّ واليقين فعليين معاً فيها. منه مدّ ظلّه.

الركعة المشكوكه في الشكّ في عدد ركعات الصلاه، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكه منفصله.

قلت: هذا الإشكال لا يختصّ بهذه الروايه، بل جارٍ في قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» الوارد في سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزم بكون الأخبار الدالّه على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكه بنحو الانفصال مخصّصه لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهب في حلّ الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.

وبالجمله: بأيّ وجه تمسّكت للجمع بين أخبار صلاه الاحتياط وبين الأخبار السابقه الدالّه على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسّك به للجمع بينها وبين هذه الروايه.

فعلى ما اخترناه من كونها قاعده كليّه في جميع الأبواب لا إشكال في دلالتها على حجّيه الاستصحاب.

وأما على ما اختاره سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها في الشكّ في عدد الركعات فإنّما أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أعني «اليقين بالبراءه» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاه الاحتياط منفصله. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:

أ - أنّ قوله: «إذا شككت» ظاهر في كلّ شكّ، فما الدليل على اختصاصه بالشكّ في عدد ركعات الصلاه؟!

ب - أنّ قوله: «فابن على اليقين» ظاهر في وجوب البناء عليه بمجرد الشكّ، وهذا لا يلائم ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، إذ مفاده - بناءً عليه - تحصيل اليقين بالبراءه.

وبعبارة اخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك، لا على اليقين الذي لم يتحقق بعد.

وإما أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكه.

ويرد عليه الإشكال الأول، دون الثاني، فإن اختصاص اليقين في الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكه خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره في وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل في زمن الشك محفوظاً في هذا المعنى.

وعلى هذا فهي دالة على الاستصحاب.

إلّا أنّ مقتضى الاستصحاب لزوم اتصال الركعة المشكوكه بالركعات المتيقنه، وهو خلاف المذهب، فلا بدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقيّه، فلا يجوز التمسك بها لحجّيه الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعي، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبيان الحكم الواقعي، والجمع بينها وبين الأخبار الدالة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكه منفصلاً بأنّ هذه الروايه تدلّ على استصحاب عدم الركعة المشكوكه، فيجب الإتيان بها، وأمّا كيفيه إتيانها فتدلّ عليها تلك الأخبار.

وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلّاقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتصال الركعة المشكوكه إلى الركعات المتيقنه، إلّا أنّنا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دلّ على صلاحه الاحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثقه أنّها على المختار تدلّ على حجّيه الاستصحاب بلا إشكال، وأمّا على ما اختاره سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» فهي تدلّ عليها أيضاً على الاحتمال الثالث في معناها، لا على الاحتمالين الأولين.

إشارة

ومنها: ما رواه الصدوق فى الخصال بسنده عن أبى بصير ومحمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «حدّثنى أبى، عن جدّى، عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال:... من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» (١).

وفى روايه اخرى: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ».

الكلام حول مفاد الحديث

قد اورد على الاستدلال بهذه الروايه فى المقام بأنّها ظاهره فى قاعده اليقين والشكّ، لظهورها فى تقدّم اليقين على الشكّ، وظهورها فيه يستفاد من التعبير ب «كان» ثمّ ب «فاء التفرّيع» الدالّين على كون حدوث الشكّ متأخراً من حدوث اليقين، سيّما التعبير ب «فأصابه شكّ» فى الروايه الثانيه.

وبالجملة: هذه الروايه ظاهره فى تحقّق الشكّ متأخراً عن تحقّق اليقين،

ص: ٩٧

١- (١) كتاب الخصال: ١٩٦، حديث الأربعمائه، ووسائل الشيعة ١: ٢٤٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦، وتحف العقول: ١٠٩. وفيه «من كان على يقين فأصابه ما يشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه». م ح - ي.

وهذا فى قاعده اليقين والشك السارى.

وأمرًا الاستصحاب فلا يلزم فيه أن يحدث الشك متأخرًا عن اليقين، بل يمكن أن يحدثا معاً، لكن اليقين يتعلّق بالحاله السابقه والشك بالحاله الفعلية، بل يمكن أن يحدث الشك فى الاستصحاب قبل حدوث اليقين، كأن يشك فى الظهر فى نجاسه ثوبه، بحيث لو سئل عن حالته السابقه لأجاب بأنه شاكّ فيها أيضاً، ثمّ يقطع فى العصر بكونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجرى الاستصحاب مع كون حدوث الشك متقدماً على حدوث اليقين.

فالروايه تختص بقاعده اليقين والشك، لأجل ظهورها فى تقدّم اليقين، على أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق اليقين والشك حتّى من حيث الزمان، وهذا لا يمكن إلّا فى قاعده الشك السارى.

نظريه صاحب الكفايه فى معنى الحديث

وأجاب عنه المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، والمتداول فى التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ، لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوك، وهذا لا يجرى إلّا فى الاستصحاب، لعدم تقدّم المتيقّن على المشكوك فى قاعده اليقين (1).

نقد نظريه المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: ظاهر الروايه تقدّم نفس اليقين على نفس الشكّ، والاتّحاد بين اليقين الطريقي والمتيقّن لا يوجب ترتّب أحكام أحدهما على الآخر، ألا ترى أنّ

ص: ٩٨

اليقين في قولنا: «اليقين حججه» مع كونه مرآة لليقين الطريقي اريد في هذه الجملة حججه نفس اليقين؟ فهو موضوع للحكم بالحججه في هذه الجملة، ولا- يمكن إرادته حججه المتيقن، لأن الحججه عباره عن المنجزيه والمعدريه، وأتصاف المتيقن بهذين الوصفين غير معقول.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر في الروايه أنّ التقدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآة لأفراده الطريقيه، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقن والمشكوك فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.

والحقّ في الجواب أنّ صدر الروايه وإن كان له ظهور ما في قاعده اليقين والشكّ السارى، إلّا أنّ التعليل أعنى قوله: «إنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «إنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر في فعليّه اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّا في الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم على الثاني.

فلا إشكال في دلالة هذه الروايه على حججه الاستصحاب، إلّا أنّ في سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثق في كتب الرجال.

ومنها: مكاتبه علي بن محمد القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه»^(١).

وفي نسخه اخرى: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه».

الكلام حول سند الحديث ودلالته

والذي يوهن هذه الروايه كونها مضمرةً أولاًً ومكاتبه ثانياً، فإنّ احتمال التقيّه في المكاتبه قويّ، لأنّها سند كتبي لا ينعدم، بخلاف القول، فإنّه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

علي أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علي بن محمد القاساني - بالشين المعجمه، لا السين المهمله - والرجل لم يوثق، بل ضعّف في كتب الرجال، وقد يشتهب هذا الرجل بعلي بن محمد بن شيره القاساني - الذي وثّقه أرباب الرجال - ومنشأ الاشتباه اتّحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادي عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلّا بمن يروى عنهما.

ص: ١٠١

١- (١) وسائل الشيعه ١٠: ٢٥٥، كتاب الصوم، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

وقال العلامة المامقاني: إنَّ الذي يروى عن القاشاني - بالمعجمه - هو محمّد بن الحسن الصفّار، والذي يروى عن القاساني - بالمهمله - هو محمّد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمّد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبي عبد الله وسهل بن زياد. والذي يروى في هذه الروايه عن عليّ بن محمّد هو محمّد بن الحسن الصفّار، فهو عليّ بن محمّد القاشاني - بالمعجمه - فالحديث ضعيف سنداً.

كلام الشيخ الأنصاري والمحقّق الخراساني في دلالتة

وأما دلالتة: فقال الشيخ رحمه الله: تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار على رؤيه هلالى رمضان وشوّال لا يستقيم إلّا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ، أى مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الروايه أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب(١).

وأنكر المحقّق الخراساني رحمه الله أصل دلالتها عليه، فضلاً عن أظهرّيّتها(٢).

وينبغى قبل التحقيق فى دلالتها إيضاح يوم الشكّ الذى وقع فى السؤال، فأقول:

يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان آخر شعبان أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال.

لكنّ الاحتمال الأخير بعيد؛ لأنّ يوم الشكّ وإن كان بحسب اللغه قابلاً

ص: ١٠٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٧١.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٥٢.

لانطباقه عليه، إلماً أنه في أذهان المتشّرعه ينصرف إلى اليوم الذى شكّ في كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان، فإنّ إرادته خصوص اليوم الذى شكّ في كونه آخر رمضان أو أوّل شّوال بعيد، فلا بدّ من القول بإرادته مطلق يوم الشكّ أو بإرادته خصوص ما وقع في أوّل رمضان، بل في السّؤال شاهد على إرادته خصوص هذا، وهو قوله: «هل يصام أم لا؟»، فإنّه بمعنى أنّ صوم هذا اليوم هل يجب علىّ أم لا يجب؟ إذ الدوران بين الوجوب وعدمه إنّما يكون في يوم الشكّ الذى وقع في أوّل رمضان، وأمّا الذى وقع في آخره فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح.

فالسّؤال ظاهر في الاحتمال الثانى، إلماً أنّ الجواب ورد تفضّلاً عن مطلق يوم الشكّ، سواء كان في أوّل رمضان أو في آخره.

ووجه الاستدلال بها في المقام ظهور قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» في أنّ اليقين بشىء لا يزاحمه الشكّ في بقائه، هذه قاعده كليّته تفرّع عليها قوله:

«صم للرؤية وأفطر للرؤية» وهو استصحاب عدم دخول رمضان وعدم دخول شّوال إلى زمان الرؤية.

واستشكله المحقّق الخراسانى رحمه الله في الكفايه بأنّ مراجعه الأخبار الواردة في يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان وأنّه لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه (1)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق في تلك الأخبار على رؤيه

ص: ١٠٣

الهلال، فيعلم أنّ اليقين بدخول شهر رمضان موضوع لوجوب الصوم واليقين بخروجه موضوع لوجوب الإفطار، وهذا قرينه على أنّ المراد باليقين في الرواية المبحوث عنها أيضاً هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، فلا فرق بين مدلول هذه الرواية وتلك الروايات.

وعلى هذا فكان قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» بمعنى «لا يدخل المشكوك فيه في المتيقن».

كلام المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأيدّه المحقق النائيني رحمه الله بقوله: الاستدلال بها في المقام يتوقف على إرادة اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشك في بقائهما من اليقين والشك المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشك في دخول سؤال وعدمه حتى يكون المراد من عدم دخوله الشك عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادته النقض من الدخول تحتاج إلى عناية ورعايه، بل الظاهر - الله العالم - هو إرادته عدم دخول متعلق الشك في متعلق اليقين، بمعنى أنّ شهر رمضان الذي يجب فيه الصوم، وكذا يوم العيد الذي يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشك الذي هو متعلق الشك لا يدخل في متعلق اليقين حتى يثبت له حكمه، ولا يخفى أنّ تفرّيع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً، إلّا أنّه على ما ذكرناه أمس وأولى، ومع ذلك كيف يمكن أن يُقال: إنّها أظهر في المقام من صحاح زراره التي هي العمدة في أخبار الباب (1) ، إنتهى كلامه رحمه الله.

ص: ١٠٤

أقول: إنَّ الأخبار التي أشار إليها صاحب الكفايه ورد كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، وحينئذٍ زياده قوله: «وأفطر للرؤيه» تفریعاً على قوله: «اليقين لا يدخله الشك» تكون قرينه على أنَّ هذا الخبر ليس بهذا الملاك، بل بملاك الاستصحاب.

إن قلت: سلّمنا ورود تلك الأخبار كلها في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، فتدلّ على كون اليقين بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمّا كون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا- دلالة لها عليه، إلّا أنّها تنافي جعل قوله عليه السلام: «صم للرؤيه» من مصاديق الاستصحاب، فإنّ قضيه تلك الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاك عدم تحقّق موضوعه، وقضيه هذا الخبر أنّه بملاك استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبينهما منافاه واضح.

قلت: لا- منافاه بينهما، إذ يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم بملا- كين قد تعرّض لأحدهما في تلك الأخبار ولآخر في هذا الخبر.

وبالجملة: يوم الشكّ إن كان مردّداً بين كونه آخر شعبان أو أوّل رمضان فلا يجب صومه بملاكين:

أ - عدم تحقّق موضوعه.

ب - استصحاب عدم دخول شهر رمضان.

وإن كان مردّداً بين كونه آخر رمضان أو أوّل شؤال فلا يجب إبطاره بملاك واحد، وهو استصحاب عدم خروج رمضان.

وأما تفسير اليقين من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» باليوم المتيقن كونه من رمضان، وتفسير الشك منه باليوم المشكوك كونه من رمضان فخلافاً ظاهر الرواية.

ولا- وجه لقول المحقق النائيني رحمه الله بغيره حمل القضية على الاستصحاب، لأنه لا- فرق بين النقص والدخول، إذ دخول الشيء في الشيء يوجب رفع هيئته الاتصاليه، كنقصه به، فقوله: «اليقين لا- يدخل فيه الشك» وقوله: «لا ينقض اليقين بالشك» بمعنى واحد، والتعبير مختلف.

والشاهد على هذا إرادته الاستصحاب من قوله عليه السلام - في الصحيحه الثالثه لزراره -: «لا- يدخل الشك في اليقين» كما أوضحناه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا ظهور الروايه في الاستصحاب، لكن كونها أظهر ما في الباب - كما قال به الشيخ الأعظم - ممنوع، لأن الصحيحه الأولى لزراره المتقدم ذكرها (١) أظهر منها بلا إشكال.

في دلاله قاعدتي «الحليه» و «الطهاره» على الاستصحاب

ربما يستدل على اعتبار الاستصحاب بأدلة قاعدتي «الحليه» و «الطهاره» كروايه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» (٢).

وروايه حماد بن عثمان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قدر» (٣).

ص: ١٠٦

١- (١) تقدم ذكرها في ص ٣١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٧، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١: ١٣٤، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

وروايه مسعده بن صدقه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» (١).

القول فى مدلول هذه الأحاديث

اختلفوا فى مفاد هذه الأخبار على أقوال:

نظريّه المشهور فى المقام

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهاره والحليّه، لأنّ الغايه قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شيء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شيء لم يعلم حرمة حلال» فمفادها جعل طهاره ظاهريّه وحليّه كذلك فيما شكّ فى حكمه الواقعي، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعي.

ما أفاده صاحب الكفايه فى معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله فى الكفايه: من دلالة الصدر على الحكم الواقعي، ودلاله الغايه على الاستصحاب، وفى الحاشيه على الرسائل:

من دلالة الصدر على الحكم الواقعي وقاعده الطهاره والحليّه، ودلاله الغايه على الاستصحاب.

فقال فى الكفايه ما حاصله: إنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء

ص: ١٠٧

١- (١) وسائل الشيعه ١٧: ٨٩، كتاب التجاره، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

بعناوينها الأولى، لا بما هي مشكوكه الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّية مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه (١).

وقال في الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمة «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعي، وبإطلاقه المستفاد من كلمة «الشيء» و«الماء» يدلّ على قاعده الطهارة والحلّية، فإنّ «الشيء» مطلق يشمل جميع حالاته التي من جملتها حاله الشكّ في حكمه الواقعي، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعي والظاهري المستفادين من المعنى ما لم يعلم بطروّ ضده أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع (٢).

فهذه الأخبار - على ما في الحاشية - متعرّضه لثلاثة أحكام: حكم واقعي، وحكمين ظاهريين.

كلام صاحب الفصول في مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريين فقط: أحدهما: قاعده الطهارة والحلّية، والثاني:

استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعي أصلاً (٣).

ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقّق الخراساني المتقدّم آنفاً.

ومنها: احتمال آخر في مقابل المشهور، وهو أنّ الغاية وإن كانت قيدياً للموضوع، إلّا أنّ هذه الأخبار مع ذلك تدلّ على خصوص الاستصحاب، لا غير، فإنّ معناها: أنّ «كلّ شيء كان ثابت الطهارة طهارته مستمرّه حتّى يعلم

ص: ١٠٨

١- (١) كفايه الأصول: ٤٥٢.

٢- (٢) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ١٨٥-١٨٦.

٣- (٣) راجع الفصول الغرويّه: ٣٧٣.

أنه قدر»، وهكذا أخبار الحل، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعي، ولا على قاعده الطهاره والحلّيه.

إيراد الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على صاحب الكفايه رحمه الله

وناقش سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله بوجه، حيث قال:

وفيما أفاده نظر:

أمّا أولاً: فلأنّ الطهاره والحلّيه الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعوله الشرعيّه، للزوم إمكان كون شيء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا -حلالاً ولا حراماً، لأنّ النجاسه والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسه والحرمة لأشياء خاصيه وجعل الطهاره والحلّيه لأشياء اخر خاصه يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلقه للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالاً ولا حراماً، وهذا واضح البطلان في ارتكاز المتشرّعه.

مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيه على قسمين: أحدهما: ما يستقدره العرف، والثاني: ما لا يستقدره، وإنّما يستقدر الثاني بملاقاته للأول وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عباره عن إزاله التلوّث بالغسل وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليه الغير المستقدره، لا إيجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهاره، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف في ذلك، إلّا في إلحاق بعض الأمور الغير المستقدره (1) عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقدرات العرفيه (2) عنها.

ص: ١٠٩

١- (١) كالكافر. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كماء الأنف والفم. منه مدّ ظلّه.

وكذا الحليّ لم تكن مجعوله، فإنّ الشىء إذا لم يشتمل على المفسده الأكيده يكون حلالاً وإن لم يشتمل على مصلحه، فلا تكون الطهاره والحليّ من المجعولات الواقعيّه.

نعم، الطهاره والحليّ الظاهريّتان مجعولتان.

فحينئذٍ نقول: إنّ قوله: «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهاره والحليّ، فالجمع بين القاعده والحكم الواقعي يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحده، وهو غير ممكن (١)، إنتهى الوجه الأوّل.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لكلام المحقق الخراسانى رحمه الله

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» و «كلّ شىء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسه البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شىء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقى تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالاً، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهاره ولا النجاسه، أو لم يجعل له الحليّ ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شىء لا- طاهراً ولا- نجساً أو لا- حلالاً ولا- حراماً لو قلنا بكون الطهاره والحليّ الواقعيّتين من الأحكام المجعوله الشرعيّه كالنجاسه والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعي والظاهرى معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحده، لأنّ حملها على

ص: ١١٠

الطهاره والحلّيه الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراساني رحمه الله.

سائر الوجوه التي أوردتها الإمام على الآخوند

ثمّ قال «مدّ ظلّه»:

وأما ثانياً (١): فلأنّ معنى جعل الطهاره والحلّيه الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العمليّ عليهما حتّى يعلم خلافيهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن (٢).

وأما ثالثاً (٣): فلأنّ الحكم الظاهريّ مجعول للمشكوك (٤) بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعيّ مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعيّ، ولا يمكن (٥) الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأما رابعاً: فلأنّ في قاعده الطهاره والحلّيه يكون الحكم للمشكوك فيه، فلا محاله تكون غايتهما العلم بالقذاره والحرمة (٦)، فجعل الغايه للحكم المغيبي بالغايه ذاتاً ممّا لا يمكن.

اللّهّم إنّما إنّ الغايه إنّما تكون للطهاره والحلّيه الواقعيّتين لأجل القرينه العقليّه، وهي عدم إمكان جعل الغايه للحكم الظاهريّ، فيكون المعنى

ص: ١١١

١- (١) هذا الإشكال متين وارد على ما في الحاشيه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) هذا الإشكال ممّا أوردته المحقّق النائيني أيضاً على المحقّق الخراساني مع زياده توضيح. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) أي ما شكك في حكمه الواقعيّ. م ح - ي.

٥- (٥) لأنّ الحكم الظاهريّ متأخّر عن الواقعيّ بمرتبين. منه مدّ ظلّه.

٦- (٦) فكلّ من الطهاره والحلّيه الظاهريّه حكم مغيب بالغايه ذاتاً، فلا يمكن جعل الغايه لهما ثانياً بقوله: «حتّى تعلم أنّه قدر» أو «حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظلّه».

أن الطهاره والحلّيه الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.

لكن جعل الغايه للطهاره والحلّيه الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما في زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّه النجاسات والمحرّمات الواقعيّه، فتكون النجاسات والمحرّمات في صوره الشكّ فيهما طاهره وحلالاً واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً (١)، إنتهى.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» في الوجه الأخير

وهذا الإشكال عجيب من سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروايات في قاعده الحلّ والطهاره (٢)، فكيف يمكن القول بظهور الروايات في القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغايه غايه للحكم الظاهري؟! وهل هذا إلّا كرّ على ما فرّ؟ وحلّه أنّ الحكم الظاهري يستفاد من الغايه، إذ لو قال: «كلّ شيء نظيف» من دون ذكر الغايه لكان ظاهراً في جعل الحكم الواقعي، فذكرها لا يكون مضرّاً بإراداه الحكم الظاهري من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائيني على ما في الحاشيه

وأورد المحقّق النائيني رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني في الحاشيه بإشكالات:

الأوّل: هو الإشكال الثالث المتقدّم من سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعيده (٣).

ص: ١١٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١١٣.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيده في المقام، فقال: إنّ المراد من «الشيء» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشيء المعروف للحكم الواقعي الأوّلي، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيه، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلقات التكليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو «الشيء» بوصف كونه مشكوك الحلّيه أو الطهاره. فإن كان المراد منه ذات الشيء بعنوانه الأوّلي، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعي، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود في العالم يكون محكوماً بالحلّيه والطهاره واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّيه، كقوله تعالى: «وأحلّ لكم ما في الأرض جميعاً». وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكه الطهاره والحلّيه، فحمل قوله عليه السلام: «حلال» أو «طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهري، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيه والطهاره الواقعيّه، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّه إنّما هي ذوات الأشياء المرسله، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعي بكونه مشكوك الحكم، فالشيء المقيّد بكونه مشكوك الطهاره والحلّيه لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهاره والحلّيه الظاهريّه، كما أنّ الشيء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّا الطهاره والحلّيه الواقعيّه، فإنّ للشكّ دخلاً في موضوع الحكم الظاهري مطلقاً. فالموضوع في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك

طاهر» أو «حلال» إمّا أن يكون هو الشيء المرسل، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً واقعياً، وإمّا أن يكون هو الشيء المشكوك
حلّيته أو طهارته، ويلزمه أن يكون المحمول حكماً ظاهرياً، ولا يمكن أن يكون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشكوك، كما
لا يمكن أن يكون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعي والظاهري، فإنّ الشيء المشكوك متأخّر رتبةً عن الشيء المرسل، كما
أنّ الحكم الظاهري متأخّر في الرتبة عن الحكم الواقعي، فكلّ من موضوع الحكم الظاهري وحكمه في طول موضوع الحكم
الواقعي وحكمه، ولا- يمكن جمعهما في اللحاظ والاستعمال، وذلك كلّ واضح ممّا لا ينبغي إطاله الكلام فيه، إنتهى موضع
الحاجه من كلامه. فوائد الأصول ٤:٣٦٧. م ح - ى.

الثانى: أنه لا يمكن إرادته الحكم الواقعى والظاهرى معاً، نظراً إلى الغايه، وهى قوله عليه السلام: «حتى تعلم أنه قدر» لأنه إن كان المراد هو الحكم الواقعى، يكون العلم المأخوذ فى الغايه طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعى لا- يرفع بالعلم، ولا- فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهرى يكون العلم المأخوذ فى الغايه قيديّاً للموضوع وغايه له، لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن

اجتماع الطريقيه والموضوعيه فى العلم، لأنّ معنى الموضوعيه ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيه عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الإشكال الثانى.

الثالث: أنّه لا- يمكن اجتماع الحكم الواقعى والظاهرى فى نفسه مع قطع النظر عن الغايه، وذلك لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيات الصنفيه والخصوصيات الفرديه، فلا- محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصياتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملاً لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيات الصنفيه أو الفرديه، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلاً، فلا دخل للخصوصيات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملاً للشىء المشكوك، إلّا أنّه بعنوان أنّه «شىء» لا- بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيات الصنفيه، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّا الحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومه أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملاً للشىء المشكوك فيه أصلاً، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيره دالّه على نجاسه بعض الأشياء، كالكلب والكافر

ص: ١١٤

والبول وسائر النجاسات، والمابع المرّد بين الماء والبول مثلاً لا يمكن التمسك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه للمخصّص، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلاً فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا- من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهه المصداقيه(١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّا أنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسك بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» للحكم الظاهرى، بل بإطلاق «شىء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيات الصنفية والخصوصيات الفردية، فلا محاله يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّا أنّه لا يكون دليلاً على عدم تمامية كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا- مانع من التمسك بالعامّ المخصّص فى الشبهات الحكمية، وإن لم يجر فى الشبهات الموضوعية؛ لأجل كونه تمسكاً بالعامّ فى الشبهه المصداقيه، فعلى هذا وإن لم يجر التمسك بقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف»

ص: ١١٥

١- (١) أجود التقريرات ٤: ٥٩. أقول: ما وجدت ذيل كلامه فى «أجود التقريرات» ولا فى «فوائد الأصول» فلعلّ شيخنا الأستاذ «مدّ ظلّه» استحصله من طريق آخر غيرهما. م ح - ى.

لإثبات طهاره المائع المرّد بين الماء والبول، إلّا أنّه لا إشكال فى التمسك به فيما إذا شككنا فى أنّ المذى مثلاً طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ فى تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسك بالعامّ فيه.

ثمّ إنّ هذه الإشكالات التى أوردها سيّدنا الأستاذ والمحقّق النائنى أكثرها كان ناظراً إلى ما فى الحاشيه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه

وأما ما فى الكفايه - وهو أن يكون المراد الطهاره الواقعيه والاستصحاب - فيرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» بمعنى «كلّ شىء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثانى كان بمعنى أنّ «الأشياء طاهره ما لم تعلم نجاستها» أى ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أىّ تقدير يكون مفاده قاعده الطهاره فقط.

نعم، لو كان فى الكلام تقدير، وكان قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» متعلّقاً بمحذوف وكان التقدير هكذا: «كلّ شىء طاهر، وطهارته مستمرّه حتّى تعلم أنّه نجس» لكان الكلام دالّاً على الطهاره الواقعيه والاستصحاب، ولكنّ التقدير بجعل الجملة الواحده جملتين خلاف الأصل ولا موجب للالتزام به.

فالحاصل: أنّ روايات الحلّ والطهاره دالّه على خصوص قاعده الطهاره والحليّه ولا ربط لها بالحكم الواقعي ولا بالاستصحاب أصلاً.

لكن لا حاجه لنا فى المقام إليها، فإنّ ما تقدّم من سائر روايات الباب يكفى لإثبات حجّيه الاستصحاب.

وقد عرفت عدم تماميّه التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو بغيره من الأدلّه الثلاثه الأخر، وسواء كان من قبيل الشكّ في المقتضى أو من قبيل الشكّ في الرفع.

ص: ١١٧

فى ااختصاص اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفية

هل اعتبار الاستصحاب يختص بالأحكام التكليفية ؟

إشارة

ثم اعلم أن الفاضل التونى رحمه الله ذهب إلى تفصيل آخر، وهو حجّيته فى الأحكام التكليفية دون الوضعية.

الكلام حول الوضعيات

ولا بأس بصرف الكلام بهذه المناسبة إلى الأحكام الوضعية، فنقول:

اعلم أن الأحكام التكليفية هى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخص، وتسميه هذه الخمسة تكليفاً إنما هى من باب التغليب، ضروره أنه ليس فى الإباحة كلفه ومشقّه.

والوجوب: هو البعث إلى الشىء لا علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمه، ألا ترى أن المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلاً لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إكرامهم مصلحة ملزمه، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسده ملزمه، وهكذا سائر الأحكام التكليفية.

والأحكام الوضعية ما اعتبره الشارع وقرّره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفية.

ص: ١١٩

وقيل: إنها ثلاثة: السبب والشروط والمانع، وقيل: خمسة، بضميمه العليّه والعلاميه (١) إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمه الصّحّه والفساد والعزيمه والرخصه (٢) إلى هذه الخمسه.

لكن هذه الأقوال مخالفه للواقع، لعدم انحصار الوضعيات فيما ذكر، فإنّ الزوجيه والملكيه والحريّه والرقيه وأمثالها من المصاديق الواضحه للأحكام الوضعيه، مع عدم كونها من التسعه المذكوره، فحصرها في عدد خاص غير صحيح، بل هي كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيّه.

البحث حول الماهيات المخترعه ومثل الولاية والقضاوه

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائيني رحمه الله وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في مسألتين:

أ - الماهيات المخترعه الشرعيّه، كالصلاه والصوم وأمثالهما.

ب - الولاية (٣) والقضاوه ونحوهما.

فذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيات وسيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائيني قدس سره في ذلك

قال المحقّق النائيني رحمه الله: عدّ من الأحكام الوضعيه مثل القضاوه والولاية، بل قيل: إنّ الماهيات المخترعه الشرعيّه كلّها من الأحكام الوضعيه، كالصوم

ص: ١٢٠

١- (١) مثل أنّ جعل الجدي خلف المنكب الأيمن مثلاً علامه قبله لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) العزيمه والرخصه مرتبطتان بالترك، إلّا أنّ الترك في الأولى لازم، وفي الثانيه جائز. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) المراد بها جعل الولاية، لا الولاية التي تكون من الاعتقاديّات. منه مدّ ظلّه.

والصلاه والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُنع على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاه والحجّ ليست من مقوله الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيه؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيات المخترعه الشرعيه من الأحكام الوضعيه إنّما هو باعتبار كونها مركبه من الأجزاء والشرائط والموانع(1)، وحيث كانت الجزئيه والشرطيّه والمانعيه من الأحكام الوضعيه فيصحّ عدّ جملته المركّب من الأحكام الوضعيه، وليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعه من الأحكام الوضعيه كون الصلاه مثلاً بما هي هي حكماً وضعياً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولايه والقضاوه من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسف، خصوصاً الولايه والقضاوه الخاصه التي كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه، كولايه مالك الأشر، فإنّ الولايه والقضاوه الخاصه حكمها حكم النيايه والوكاله لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيه، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامه والنبوه أيضاً من الأحكام الوضعيه، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيه ليست بتلك المثابه من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثه أو الخمسه أو التسعه المتقدمه، ولا هي بهذه المثابه من التعميم، بحيث تشمل الماهيات المخترعه والولايه والقضاوه.

بل ينبغي أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيه التي هي من القضايا الكليه الحقيقيه على أنحاء ثلاثه: منها: ما يكون من الحكم التكليفي، ومنها: ما يكون

ص: ١٢١

١- (١) «عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

من الحكم الوضعي، ومنها: ما يكون من الماهيات المخترعه، فتأمل جيداً(١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في ذلك

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفي أو شرعي ممّا له أهليّه التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعاً، ولا يخرج المقرّرات الشرعيّه أو العرفيه من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرساله والخلافه والإمامه والحكومه والإماره والقضاوه من الأحكام الوضعيه.

قال تعالى: «وَ كُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيّاً»(٢)، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»(٣)، وقال تعالى: «إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»(٤)، فقد نصب رسول الله صلى الله عليه وآله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير، وجعل القضاء من ناحيه السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا إشكال في كون النبوه والإمامه والخلافه من المناصب الإلهيه التي جعلها وقّرها، فهي من الأحكام الوضعيه، أو من الوضعيات، وإن لم يصدق عليها الأحكام، فاستيحاش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعيه في غير محلّه، إلّا أن يرجع إلى بحث لغوي، وهو

ص: ١٢٢

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٣٨٥.

٢- (٢) مريم: ٤٩.

٣- (٣) البقره: ٣٠.

٤- (٤) البقره: ١٢٤.

عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى (١)، كاستيحاشه من كون الماهيات المخترعه - كالصلاه والصوم - منها، فإنها قبل تعلق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعيه، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المخترعه أيضاً، لعدم كونها حينئذٍ من المقررات الشرعيه، وإنما تصير مخترعات شرعيه بعدما قررها الشارع في شريعته بجعلها متعلقه للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزيئيه والشرطيّه والمانعيّه للمأمور به من الأحكام الوضعيه، ولا فرق بين الجزئيه والكليّه من كونهما أمرين منتزعين عن تعلق الأمر بالطبيعه، فيكون نحو تقرّرها في الشريعه بكونهما منتزعين عن الأوامر المتعلقه بالطبائع المركبه، فمن جعل الجزئيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه مع اعترافه بكونها انتزاعيه فليجعل المأمور بهيه أيضاً كذلك، وكذا لا مانع من جعل الماهيات الاختراعيه من الأحكام الوضعيه، أى من المقررات الشرعيه والوضعيات الإلهيه.

نعم، إطلاق الحكم عليها كإطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى التأويل.

نعم، نفس الصلاه والصوم كنفس الفاتحه والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلق الأمر بهما وصيرورتهما من المقررات الشرعيه لا تعدان من الأحكام الوضعيه ولا من الماهيات المخترعه.

فالتحقيق أنّ جميع المقررات الشرعيه تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

نعم، صدق الحكم على بعضها أوضح من صدقه على الآخر، بل فى بعضها

ص: ١٢٣

١- (١) إذ لا إشكال فى صدق الحكم على كلّ مقرّر ومجعول شرعى، وهذه المناصب تكون من المقررات والمجعولات الشرعيه. منه مدّ ظلّه.

غير صادق، لكن كلامنا ليس في صدق الحكم وعدمه، بل في مطلق الوضعيات، صدق عليها أو لا(١).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

تتمّه

أقول: لم يتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من كون الولاية والقضاوه الخاصّه التي كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه من قبيل النيابة والوكاله لا من الأحكام الوضعيه، ونحن نتعرّض له، فنقول:

أمّا الولاية الخاصّه المشار إليها فالظاهر عدم كونها حكماً شرعياً وضعياً، لعدم كونها مجعوله من قبل الله تعالى، بل جعلها الإمام، فهي من قبيل النيابة والوكاله كما قاله المحقّق النائيني رحمه الله.

بخلاف القضاوه الخاصّه، لأنّ الظاهر أنّ تعيين أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً مثلاً للقضاوه يكون من قبيل تعيين المصدق لمن جعله الله تعالى قاضياً، فالقضاوه مجعوله من قبل الله تعالى لجامع شرائطها، فهي حكم شرعي وضعي، لا نيابه ووكاله، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء في الشرع للقضاوه، إذ لا يلزم رعايه تحقّق هذه الشرائط في النائب والوكيل، مع أنّه لا يجوز نصبه.

فكلامه رحمه الله بالنسبه إلى الولاية المجعوله من قبل الإمام عليه السلام لبعض الصحابه حقّ، لا بالنسبه إلى القضاوه المجعوله كذلك.

ص: ١٢٤

هل الأحكام الوضعيه مجعوله من قبل الشارع بنحو الاستقلال - كما قيل - أو تتبع الأحكام التكليفيه - كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله (١) - أو فيها تفصيل؟

كلام صاحب الكفايه فى ذلك

قال المحقق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثه:

أحدها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً بعين جعل موضوعه كذلك، وذلك مثل السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أما عدم جعلها التشريعي التبعي فلائذ سببيه مثل دلوك الشمس مثلاً- لوجوب الصلاه لو كانت منتزعه من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل.

توضيح ذلك: أنّ سبب التكليف مقدّم عليه ذاتاً، وكذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخر ذاتاً عن السببيه والشرطيه والمانعيه والرافعيه، ولو كان منشأً لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه.

إن قلت: تأخر التكليف عن السببيه والشرطيه والمانعيه واضح دون الرافعيه، فإنّ الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعيه.

ص: ١٢٥

قلت: الرافعيه وإن كانت متأخره عن حدوث التكليف، إلا أنها متقدمه على بقائه، لأن بقاء التكليف مشروط بعدم الرفع، كما أن حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إن الرافعيه مربوطه بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخراً عنها.

وأما عدم جعلها تشريعاً مستقلاً فلائذ ذات السبب إذا كان أمراً تكويئياً - مثل دلوك الشمس - فلا محاله كانت سببته أيضاً تكويئيه، فلا يعقل تشريعها، وكذلك الشرطيه والمانعيه والرافعيه، فاتصاف الأمور التكوئيه بهذه الأوصاف ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويئياً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلتبعاً للتكليف، وذلك مثل الجزئيه والشرطيه والمانعيه لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إن اتصاف شيء بجزئيه المأمور به أو شرطيه أو مانعيته لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقيدته بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد يتصف شيء بكونه جزءاً للمأمور به إلا بملاحظه الأمر بجمله أمور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلا بملاحظه الأمر بشيء مقيد بوجوده أو عدمه، فجزئيه شيء أو شرطيه أو مانعيته للمأمور به إنما تنتزع من الحكم التكوئيه.

ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله مستقلاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلك مثل الزوجيه والملكيه والحريه والرقيه، إلى غير ذلك، فإنها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكوئيه التي تكون في مواردنا، كانتزاع الزوجيه من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجه وانتزاع الملكييه من جواز

تصرّف البائع فى الثمن والمشتري فى المبيع كيف شاء، إلّا أنّ الصحيح أنّها مجعوله مستقلّة، والأحكام التكلّيفيّة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولة بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعه عنه، وإن كان جعلها كذلك أيضاً ممكناً، إلّا أنّ كلّ ممكن ليس بواقع (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأول:

أولاً: أنّ الجمع بين القول بكون السبب والشروط والمانع والرافع للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولة تشريعاً أصلاً ممّا لا ينبغى، لأنّنا نقول فى مقام التقسيم:

الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائنى (٢)، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيته مخترعه.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولاً شرعياً دون قسمه، فلا بدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السبب للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، إمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.

وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلّف، أى الإيجاب والتحرير

ص: ١٢٧

١- (١) كفايه الأصول: ٤٥٥.

٢- (٢) تقدّم كلامه فى ص ١٢١.

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفي، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقق الخراساني رحمه الله خلط بينهما، فإن ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأول، أعنى السببيته لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلاً، وهكذا الشرطيته والمانعيته والرافعيته، فإن ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمه له قد يكون أمراً قهرياً غير اختياري، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟

ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل في عمل الشارع هو المصلحه والمفسده في موضوع الحكم على مذهب العدليته، مع عدم إمكان جعلهما في عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الأصوليين هو التكليف بالمعنى الثاني، ولا إشكال في إمكان جعل ما يرتبط به من المقدمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيه الاستطاعه لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١) ومانعيه الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «دعى الصلاة أيام أقرائك» (٢) ورافعيه الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه وآله:

«رفع ما اضطروا إليه» (٣) ولو لم تكن الآيه والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعه شرطاً لوجوب الحجّ، ولا كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفايه حيث ذهب في مبحث الواجب المشروط إلى

ص: ١٢٨

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢: ٢٨٧، كتاب الطهاره، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٣- (٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعه، الحديث ٩.

أنَّ الشرط في قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئه التي هي الوجوب (١)، مع ذهابه هنا إلى كون الشرطيّه لما هو شرط للتكليف أمراً تكويئياً لا مجعولاً شرعيّاً، فإنَّ المجيء لم يكن مؤثراً في وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط في الحكم تكويئياً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكته: وهي أنّ الشرط في باب التكليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل في التكليف، إذ لم يعبر في الآيات والروايات عمّا له دخل في تحقّق التكليف إلّابالشرط، ولم يحضرنى ورود روايه دالّه على كون الشئ الفلاني سبباً للتكليف الفلاني، بخلاف باب الأحكام الوضعيه، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببّه ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاه سبب لنجاسه الملاقى، وعقد البيع سبب للملكيه، وعقد النكاح سبب للزوجيه، ونحوها.

إن قلت: فكيف جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الظهرين وغروبها سبباً لوجوب العشاءين؟

قلت: التعبير في الروايات في مورد هما أيضاً ورد بنحو القضيّه الشرطيّه، فعن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخره» (٢).

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيه.

ولو فرضنا ورود روايه ظاهره في سببّه زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشاءين فلا بدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّه على الشرطيّه.

ص: ١٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ١٢١.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٤: ١٢٥، كتاب الصلاه، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

ثمّ اعلم أنّ هذا القسم من الأحكام الوضعيّة يمكن جعلها تبعاً للتكليف، كأن يقال: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» ويمكن جعلها بنحو الاستقلال، كأن يقال: «يجب عليكم الحجّ» ثمّ يقال في ضمن دليل آخر: «الاستطاعه شرط لوجوب الحجّ».

نقد كلام المحقق الخراساني رحمه الله في القسم الثاني

وأما ما ذهب إليه صاحب الكفایه في القسم الثاني - وهو أنّ الجزئیه والشرطيّه والمانعيّه لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعوله تبعاً للتكليف لا بالأصالة - فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأما إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة - كما هو ظاهر كلامه - فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلّ صلاه مشتمله على السوره» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاه: «السوره جزء للصلاه»، بل قوله: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب» (١) و «لا صلاه إلا بطهور» (٢) ظاهر في جعل الفاتحه جزءً للصلاه بنحو الاستقلال وفي جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (٣) يكون دالماً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبه شرط للصلاه مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاه إلى المسجد الأقصى وأمر

ص: ١٣٠

- ١- (١) مستدرک الوسائل ٤: ١٥٨، كتاب الصلاه، الباب ١ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٥.
- ٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٣١٥، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.
- ٣- (٣) البقره: ١٤٩ و ١٥٠.

بالصلاه إلى المسجد الحرام حتى يكون شرطه استقبال الكعبه للصلاه منتزعه عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيه

وأما القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفايه .٥

نقد ما أفاده الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسأله

أما كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنه قال بكون الأحكام الوضعيه كلها منتزعه عن الأحكام التكليفيه ومجعله بتبعها، فنقول:

إن أراد به عدم إمكان جعلها بالأصله، فهو ممنوع، لأننا لا نرى اعتبار الملكيه عقيب البيع مستحيلاً، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكيه والزوجيه، لا- جواز مطلق التصرفات وجواز الوطى مثلاً- حتى يترتب عليهما الملكيه والزوجيه، وكذا إذا رأينا كتاباً في يد زيد مثلاً لا يخطر بالبال إلا أنه مالك له، ولو كان الملكيه منتزعه عن جواز التصرف فلا بد من حضوره في الذهن أولاً ثم حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور ما ورد في الشريعه في الجعل التبعي - وإن كان الجعل الاستقلالي أيضاً ممكناً - فهو أيضاً ممنوع، لأن قوله: «من حاز ملك» (١) و «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له» (٢) ظاهر في اعتبار الملكيه عقيب الحيازه والإحياء، من دون أن تكون مربوطه بالحكم التكليفي، وما دلّ على أنه «يجوز للزوج

ص: ١٣١

١- (١) ما وجدت هذه العبارة في المجاميع الحديثيه. م ح - ي.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٥: ٤١٢، كتاب إحياء الموات، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٥.

النظر إلى زوجته ويجوز للزوجه النظر إلى زوجها» ظاهر أيضاً في تحقّق الزوجيّة قبل الحكم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع على الحكم، فجواز النظر أثرٌ مترتب على الزوجيّة لا- منشأ لانتزاعها، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّ الناس مسلّطون على أموالهم» (١) ظاهر أيضاً في تقدّم كون شيء مالمّاً للشخص على كونه مسلّطاً عليه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في القسم الثالث

وأما كلامنا مع صاحب الكفاية رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول في هذا القسم هو سبب عقد البيع والنكاح ونحوهما للملكية والزوجيّة ونحوهما، فهذا القسم من الأحكام الوضعيّة وإن لم تكن تابعة للأحكام التكليفيّة إلّا أنّ المجعول مستقيماً هو سبب العقود والإيقاعات ولا يكون المجعول ما حصل منها عقيب تحقّقها.

والشاهد على هذا قوله تعالى: «أحلّ الله البيع» (٢) فإنّه - بعد عدم إرادته الحليّة التكليفيّة - ظاهر في أنّه تعالى جعل البيع سبباً للملكية، فالبيع سبب للملكية وموضوع لاعتبارها عقيبه، لا أنّ الملكية تكون مجعولة بنحو الاستقلال.

نقد كلام المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ سبب العقود والإيقاعات لمسبباتها ذاتية لها ومن لوازم ماهيتها كزوجيّة

ص: ١٣٢

١- (١) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢، كتاب العلم، الباب ٣٣، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات اصول الفقه، الحديث ٧.

٢- (٢) البقرة: ٢٧٥.

فإنَّ لازمه عدم إمكان جعل السبب لها مع صحه أن يقال: «جعلت البيع سبباً للملكية»، وكون بيع الخمر والخنزير سبباً للملكية عند بعض الناس وعدم كونه سبباً لها عند المتشرعة أوضح شاهد على عدم كون البيع سبباً للملكية ذاتاً، وإلا فلا بد من تحققها عقبيه قهراً عند جميع الناس، كتحقق الزوجية عند تحقق الأربعة.

وهذا القول واضح البطلان بحيث لا يذهب إليه من له حظ من العلم، فهو غريب من مثل المحقق النائيني رحمه الله، والظاهر أنه خلط بين السببية التكوينية والتشريعية.

هذا تمام الكلام في الأحكام الوضعيه.

نقد كلام الفاضل التوني رحمه الله في حجته الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فنقول: لا فرق في حجته الاستصحاب بين الأحكام التكليفية والوضعيه، سواء كانت مجعوله بنحو الاستقلال أو بتبع التكليف.

أمّا القسم الأول: فواضح، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» كما يشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة كذلك يشمل مثل استصحاب الزوجية والملكية ونحوهما من الأحكام الوضعيه المجعوله بالأصالة، لأنها من المجعولات الشرعيه كالأحكام التكليفية.

ولا فرق في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه بين كون الشبهه حكميه أو موضوعيه.

ص: ١٣٣

وأما القسم الثاني: فيمكن فيه استصحاب نفس الحكم الوضعي ويمكن أيضاً استصحاب منشأ انتزاعه.

توضيح ذلك: أنه لو قيل: «صلّ مع الطهارة» يتتبع منه شرطية الطهارة للصلاة، وإذا شككنا في بقاء شرطيتها لها في حال من الحالات يمكن استصحاب نفس الشرطية ويمكن أيضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقيده بالطهارة، فإنّ الشكّ في بقاء الشرطية مسبّب عن الشكّ في بقاء الأمر، فيجری الاستصحاب في ناحیه السبب.

فلا- وجه لما ذهب إليه الفاضل التوني رحمه الله من التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية والقول بحجّيه الاستصحاب في الأولى دون الثانية.

نعم، لا بدّ في جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعيه من كونها من المجعولات الشرعيه، لكنك عرفت أنّ كلّها كذلك، وما لا يكون مجعولاً شرعاً - لا بالأصالة ولا بالتبع - لا يصدق عليه الحكم الوضعي أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الاستصحاب أنّه حجّه بمقتضى الأخبار مطلقاً، أي لا فرق فيه بين الأحكام المأخوذه من الكتاب والسنة وبين الأحكام المأخوذه من دليل العقل، ولا- فرق أيضاً بين الشكّ في المقتضى والرافع، ولا- بين الأحكام التكليفية والوضعية.

وهاهنا أقوال كثيره اخر لا مجال لتعرّضها، وما ذكرناه من الأقوال كان عمدتها.

هذا تمام الكلام في حجّيه الاستصحاب.

تنبيهات المسأله

اشاره

وينبغى التنبيه على امور:

اعتبار فعلية اليقين والشك فى الاستصحاب

اشاره

الأول: أنه يعتبر فى الاستصحاب فعلية اليقين والشك (١) بناءً على ما اخترناه من أخذهما موضوعاً (٢) فيه، لظهور أدلته الاستصحاب فى فعليتهما، إذ لا يقال لمن كان على يقين سابق وشك لاحق لكأنه غفل عنهما:

«لا تنقض اليقين بالشك»، وبعبارة اخرى: توجه التكليف يتوقف على العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا يشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا من كان عالماً بخمريه شىء ثم غفل عنها، بل لا يشمل الملتفت إليها الشاك فيها، بناءً على جريان البراءة العقلية فى الشبهات الموضوعية (٣).

ص: ١٣٥

١- (١) والمراد من فعليتهما هو الالتفات إلى يقينه السابق وشكه اللاحق. منه مدّ ظله.

٢- (٢) خلافاً للشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى كون اليقين فى روايات الباب طريقيًا، والمراد منه هو المتيقن، وتقدم نقل كلامه رحمه الله فى ص ٤٩. م ح - ي.

٣- (٣) وأما البراءة الشرعية فلا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعية. منه مدّ ظله.

وفرع الشيخ رحمه الله (١) على اعتبار فعليته اليقين والشك في جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه صاحب الكفايه رحمه الله (٢) في ذلك:

الفرع الأول: أنه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاه أم لا فلا يجرى استصحاب الحدث بالنسبه إلى الصلاه التي أتى بها، لأنه كان غافلاً قبل الصلاه ولم يكن له الشك الفعلي كي يجرى الاستصحاب وتكون صلاته واقعه مع الحدث الاستصحابي، وبعد الصلاه وإن صار شاكاً، إلا أن قاعده الفراغ حاكمه على الاستصحاب أو مخيئه له، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.

الفرع الثاني: أنه لو كان محدثاً ثم شك في أنه تطهر أم لا ثم غفل وصلى ثم التفت إلى حاله قبل الصلاه (٣)، فتكون صلاته باطله، لتحقق الشك الفعلي قبل الصلاه، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابي، ولا تجرى قاعده الفراغ هاهنا، لأنها مختصه بما إذا حدث الشك بعد العمل، والشك هاهنا حدث قبل الصلاه ثم صار مغفولاً عنه.

مناقشه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» على الفرع الثاني

ص: ١٣٦

- ١- (١) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٥.
- ٢- (٢) راجع كفايه الأصول: ٤٥٩.
- ٣- (٣) أضاف صاحب الكفايه قيداً آخر، وهو قوله: «قطع بعدم تطهيره بعد الشك». م ح - ي.

ثم إن سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم يذكر الفرع الأوّل، بل اكتفى بذكر الفرع الثاني، واستشكل على جريان الاستصحاب فيه بقوله:

يعتبر في الاستصحاب فعلية الشكّ واليقين بناءً على أخذهما موضوعاً وركناً فيه، كما سيأتى التعرّض لذلك، وليس المراد من فعليتهما تحقّقهما في خزانه النفس ولو كان الإنسان ذاهلاً عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق، فحينئذ لو كان المكلف قبل الصلاه شاكّاً في الطهاره مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلاً وصلّى، ثم بعد صلاته التفت إلى شكّه ويقينه لا يكون مجرى للاستصحاب بالنسبه إلى قبل شروعه في الصلاه، للذهول عن الشكّ واليقين (1).

إنتهى موضع الحاجه من كلامه ملخصاً.

وكلامه هذا وإن كان حقّاً، إلّا أنّه لا ينبغي ترك الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمره النزاع بين من قال باعتبار فعليته اليقين والشكّ في جريان الاستصحاب وبين من قال بعدم اعتبارها فيه، فإنّ الأوّل يقول بعدم جريانه والثاني يقول بجريانه في موارد عدم فعليتهما، وأمّا الفرع الثاني فذكره الشيخ والمحقق الخراساني رحمهما الله بعنوان المقايسه بينه وبين الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمره فيه أصلاً.

نقد ما ذكر من الفرعين للمسأله

ولكن في كلا الفرعين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يكون مجرى قاعده الفراغ، لأنّها مختصّه بما إذا كان الشكّ حائلاً بين المكلف وبين عمله، كأن يشكّ بعد الفراغ في إتيان الركوع أو السجدين، فإنّه جاهل بالإتيان وعدمه، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه

ص: ١٣٧

بالعمل، لأنَّ المكلف يعلم بأنَّه كان محدثاً ثمَّ صار غافلاً عن حدثه وصلَّى، فلا حائل بينه وبين عمله، فلا يجرى قاعده الفراغ، بل يجرى (١) بعد الصلاة استصحاب كونه محدثاً قبلها (٢) من دون أن يكون في البين دليل حاكم عليه أو مخصِّص له، فيجب عليه الإعادة، وليطلب زياده التوضيح لذلك في قاعده الفراغ.

وأما الثاني: ففيه أنَّ بطلان الصلاة في هذا الفرض مسلّم، لكنَّه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلى قاعده الاشتغال.

توضيح ذلك: أنَّ الاستصحاب لا يجرى هاهنا كي يقتضى البطلان، لأنَّه بعد الالتفات وتحقّق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنَّه كما يعتبر في جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، وبمجرّد طرؤ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابي، والمفروض أنَّه بعد الشكّ غفل ودخل في الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما في الكفايه من تعليل بطلان الصلاة بأنَّه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابي، فإنَّه لا استصحاب حين الدخول في الصلاة، لانتفاء موضوعه - وهو اليقين والشكّ الفعلي - بسبب الغفلة.

وكما لا يجرى الاستصحاب، كذلك لا تجرى قاعده الفراغ أيضاً، لاختصاصها أولاً: بما إذا حدث الشكّ بعد الفراغ - كما أشرنا إليه - وهذا الشكّ

ص: ١٣٨

١- (١) وتجرى هاهنا أيضاً قاعده الاشتغال التي ذهب الأستاذ «مدّ ظلّه» إلى استناد بطلان الصلاة إليها في الفرع الثاني كما سيأتي. م ح - ي.

٢- (٢) «قبلها» متعلّق ب «استصحاب» لا ب «محدثاً». م ح - ي.

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متّحد عرفاً مع الشكّ الذي كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّه العقليّ، وملاك فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانياً: لاختصاصها - كما عرفت آنفاً - بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلاً بين المكلف وبين عمله، بخلاف المقام الذي لا جهل فيه بالعمل أصلاً، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنّه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلاً، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلك واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنّه صار بعد ذلك غافلاً ودخل في الصلاة من دون أن يتوضّأ، فلا إبهام في عمله.

وبعد عدم جريان قاعده الفراغ هاهنا يبقى المكلف شاكّاً في صحّه صلاته، والاشتغال اليقيني بها يستدعي البراءة اليقينيّة، فيجب عليه تحصيل الطهاره وإعادة الصلاة.

وبالجملة: بطلان الصلاة في هذا الفرض لا يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينيّة (1).

ص: ١٣٩

١- (١) ويجرى أيضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلى الالتفات استصحاب الحدث في حال الصلاة، وهو الذي أناط الأستاذ «مدّ ظلّه» بطلان الصلاة في الفرع الأوّل إليه. م ح - ي.

جريان الاستصحاب فيما يثبت بالأمارات

اشاره

التنبیه الثانی: إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب، وأما إذا شككنا فى بقاء شیء على تقدير حدوثه ولم يحرز حدوثه بالوجدان - كما إذا قامت الأماره على حدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه على تقدير حدوثه - ففى جريان الاستصحاب إشكال، لعدم اليقين بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشكك فى البقاء أيضاً؛ لأن الشكك المأخوذ فى موضوع الاستصحاب هو الشكك فى بقاء المتيقن، لا مطلق الشكك، وليس فى المقام الشكك فى بقاء المتيقن، بل الشكك فى البقاء على تقدير الحدوث.

وهذا الإشكال بناءً على ما هو التحقيق من كون حجیه الأمارات من باب الطريقيه أوضح، فإن حجیتها على هذا بمعنى المنجزیه على تقدير الإصابه والمعدريه على تقدير الخطأ من دون أن يتغير الواقع ويتبدل إلى مؤداها، بل لا يجعل حكم ظاهري على وفقها على تقدير الخطأ، فضلاً عن الواقعى.

لكن لو قلنا باختصاص جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثم شككنا فى بقاءه والترمنا بعدم جريانه فى موارد الأمارات لانسد باب الاستصحاب إلأى موارد قليله، فكيف نصنع؟

وأجاب عنه صاحب الكفاية رحمه الله بأن اعتبار اليقين في أدلّة الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّة الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فيكفي في جريانه الشكّ في البقاء على تقدير الحدوث ولا يلزم الشكّ الفعلي في البقاء.

ثمّ استشكل على نفسه بأنّ اليقين جعل موضوع الاستصحاب في لسان الأدلّة، فكيف يصحّ جريانه مع عدم اليقين؟

فأجاب عنه بأنّ اليقين المأخوذ في أدلّة الاستصحاب ليس موضوعاً له، بل طريق إلى الثبوت، فيكون التعبد بالبقاء مبيّناً على أصل الثبوت لا على اليقين به، وذكر اليقين في الأدلّة إنّما هو لمجرد كونه طريقاً إليه، ففي موارد قيام الأماره على شيء يحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّة الاستصحاب الدالّه على الملازمه بين الثبوت والبقاء(١).

نقد ما أفاده صاحب الكفاية في المقام

ويرد عليه إشكالان:

أ - ما أورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بين هذا الكلام وبين ما اختاره في التنبيه الأوّل من اعتبار اليقين والشكّ الفعليين في جريان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعليّته اليقين والشكّ فيه هو كونهما موضوعاً له، وهو لا يلائم القول بعدم كون اليقين

ص: ١٤٢

موضوعاً للاستصحاب كما قال به في هذا التنبيه (١).

ب - أنه لا منافاه بين كون اليقين في أخبار الاستصحاب طريقيّاً وموضوعيّاً، فإنّه طريقي باعتبار متعلّقه، وموضوعي باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشكّ تدور مدار اليقين، لأنّه موضوعها.

جواب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقّق النائيني رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأنّ أدلّه حجّيه الطرق والأمارات حاكمه على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّيه الخبر الواحد مثلاً يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع ويأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنه لو لم يكن أدلّه حجّيه الأمارات لم يجر الاستصحاب في موردّها، لانحصار اليقين باليقين الوجداني، إلّا أنّ أدلّه حجّيتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجداني وتعبدي، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب (٢).

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المسألة

ويرد عليه أنّ دليل حجّيه الأمارات منحصر في بناء العقلاء، فإنّهم عند فقد العلم يعملون بعدّه أمارات قد أمضى الشارع بعضها - كخبر الواحد - وردع عن بعض آخر - كالقياس والاستحسان - والعقلاء لا يرون أنفسهم عند العمل بخبر الواحد مثلاً متيقّنين، بل يعملون عند فقدان القطع بخبر

ص: ١٤٣

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٢.

٢- (٢) أجود التقريرات ٤: ٨٢، وفوائد الأصول ٤: ٤٠٣.

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزيلها منزله اليقين ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلاً، بل تدلّ سيرتهم على الحجّية فقط، وهي بمعنى المنجزية والمعدّرية.

على أنّ سائر الأدلّة التي ادّعى دلالتها على حجّية الأمارات أيضاً لا- تدلّ على تنزيلها منزله اليقين، ألا ترى أنّ مفهوم آية النّبأ الذي ادّعى دلالته على حجّية خبر الواحد عبارته عن «إن جاءكم عادل نبأ فلا يجب التّبين»؟ وعلى فرض تسليمه أين دلالته على لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل خبر العادل منزله اليقين؟

الحقّ في حلّ الإشكال

ويمكن الجواب عن الإشكال بأنّ اليقين - كما قلنا سابقاً - اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتيقّن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقّن، فإنّ اليقين بذلك اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثاني، وقد مرّ توضيح ذلك سابقاً (١).

ولابدّ من ضمّ نكته اخرى إليه حتّى يتبيّن جواب الإشكال، وهي أنّ ملاك إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقّن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلاً مركباً، بل الملاك هو حجّيته وعدم حجّية الشكّ، فكأنّه قيل: «لا تنقض اليقين بالشكّ لأنّ اليقين حجّيه والشكّ ليس بحجّيه» فالحكم - عنى حرمة النقض - يدور مدار العلّة، والمعنى «لا- تنقض الحجّيه باللاحجّه».

فلا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد الأمارات المعتبره، لكونها

ص: ١٤٤

١- (١) راجع ص ٦٠-٦٢.

حجّه، إلّا أنّ حجّيتها شرعيّه وحجّيته اليقين الوجداني عقليّه.

هذا ما أجاب به سيّدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشكال مع توضيح منّا (١).

ثمّ ذكر له مؤيّدات نذكر اثنين منها:

١ - قوله «مدّ ظلّه»: ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه قوله في صحيحه زراره الثانيه:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهاره اللباس، ولا بدّ أن تحمل الطهاره على الواقعيّه منها، لعدم جريان الاستصحاب في الطهاره الظاهريّه، ومعلوم أنّ العلم الوجداني بالطهاره الواقعيّه ممّا لا يمكن عادةً (٢)، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحّه وإخبار ذى اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا يرفع اليد عن الحجّه القائمه بالطهاره بالشكّ.

٢ - قوله: بل يمكن أن يؤيّد بصحيحته الأولى أيضاً، فإنّ اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادةً، بل الغالب وقوع الشكّ في الصحّه بعده ويحكم بصحّته بقاعده الفراغ، بل الشكّ في طهاره ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدائياً غالباً (٣).

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه العالى».

فالاستصحاب جارٍ في مورد الأمارات، كما يجرى في مورد اليقين الوجداني.

ص: ١٤٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.

٢- (٢) والممكن هو العلم الوجداني بالنجاسه، إلّا أنّه غير مورد الروايه، فلو كان اليقين فيها خصوص العلم الوجداني للزم خروج المورد، وهو العلم بطهاره الثوب. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٤.

استصحاب الكلى والفرد

التنبه الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلياً.

والفرد إمّا أن يكون فرداً معيناً - كوجود زيد - فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإمّا أن يكون فرداً مردّداً - كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو فى الدار ثم شككنا فى بقاءه فيها - فلا إشكال أيضاً فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب الآثار المشتركة بين وجود زيد وعمرو فى الدار عليه، لا- الآثار المختصّه بكل واحدٍ منهما، لأنّ كلياً منهما وجوده فى الدار مشكوك الحدوث، فلا يجرى الاستصحاب فيه كى يترتب آثاره المختصّه به عليه.

وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبر عنه بالكلى المعين فى الخارج، ومثّل له ب «صاع من الصبره».

أقول: لا يمكن أن يكون شىء فرداً منتشراً، فإنّ الفردية تستلزم التشخص، والانتشار يستلزم عدم التشخص.

وأما مثال «صاع من الصبره» فهو مثال للكلى، لا للفرد، لأنّ الكلى إذا قيّد بقيود متعدّده لا يخرج عن الكليّه، لأنّ التقييد لا يوجب إلّا ضيق دائره المقيّد من دون أن يخرج عن الكليّه، بل لبعض الكليات مصداق واحد، كمفهوم

واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطه» و «صاع من هذه الصبره» إنّما يكون في سعه الدائره وضيقها مع كون كلّ منهما كلياً، فلا يمكن أن يكون شيء جزئياً ومع ذلك كان منتشرأ.

لا يقال: الفرد المرّد أيضاً لا يكون مشخّصاً، فكيف قلت بأنّ الفرديّه فيه تستلزم جزئيته وتشخّصه؟!

فإنّه يقال: الفرد المرّد وإن كان عندنا مرّداً إلّا أنّه مشخّص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبره» فإنّه لا تشخّص فيه أصلاً.

والمتيقّن السابق إذا كان كلياً وشكّ في بقائه فله أقسام:

القسم الأول من استصحاب الكلّي

الأول: أن يتحقّق الكلّي في ضمن فرد من أفرادهِ ثمّ شكّ فيه من جهه الشكّ في بقاء ذلك الفرد، فالظاهر في هذا القسم جريان الاستصحاب في كلّ واحدٍ من الفرد والكلّي، لأنّ كلّاً منهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، إلّا أنّه لا حاجه لنا إلى جريان كليهما دائماً.

توضيح ذلك: أنّ الأثر الشرعي لو كان للفرد - كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا الذي في الدار» - فلا بدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا- يغني عنه استصحاب الكلّي - أعني وجود الإنسان في الدار - وترتيب هذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّي يستلزم عقلاً كونه في ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الكلّي لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.

ولو كان الأثر للكلّي - كما إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الذي في الدار» - فلا بدّ من استصحاب الكلّي، ولا- يغني عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّي

الطبيعي وإن كان عين وجود أفراده عند المنطقيين والفلاسفة إلا أنّهما متغايران عرفاً، والملا-ك في المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب في الأخبار هو العرف، فالمتبع في فهم الأخبار الدالّة على الاستصحاب وتشخيص مصاديقها نظره لا نظر المنطقيين والفلاسفة، فاستصحاب الفرد لا يوجب ترتيب الأثر على الكلّي.

ولو كان كلّ منهما ذا أثر شرعيّ مختصّ به فلا بدّ من استصحاب الكلّي والفرد كليهما وترتيب آثار كلّ منهما عليه.

نعم، لو كانا مشتركين في أثر واحد فلا إشكال في جريان الاستصحاب في كلّ منهما وترتيب هذا الأثر عليه.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من جريان الاستصحاب في الكلّي والفرد في هذا القسم (1) لا يتمّ على إطلاقه.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من استصحاب الكلّي.

القسم الثاني من استصحاب الكلّي

الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مرّدّد بين متيقّن الارتفاع ومتيقّن البقاء، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشكّ في كونه زيداً أو عمراً، مع العلم بأنّه لو كان زيداً لخرج قطعاً، ولو كان عمراً لبقى يقيناً، ومثاله في الشرعيّات ما إذا رأينا رطوبةً مشتبهةً بين البول والمنى فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، ولو كان هو الأكبر فقد بقي.

ولا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم، لعدم الشكّ

ص: ١٥٠

فيه، لأنه لو كان بولاً فقد ارتفع قطعاً ولو كان متياً فقد بقي يقيناً، فلا يمكن استصحاب البول ولا المنى.

لا يقال: ما الفرق بين المقام وبين ما سبق من الفرد المرّد الذي قلت بجريان الاستصحاب فيه؟

فإنه يقال: الفرق واضح، فإن الفرد المرّد الذي قلنا بجريان الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كل تقدير، كما إذا علمنا بوجود شخص مرّد بين زيد وعمرو في الدار ثم شككنا في بقاءه، سواء كان زيدا أو عمراً، بخلاف المقام الذي يكون فيه الفرد مقطوع البقاء على تقدير ومقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

فلا إشكال في عدم جريان استصحاب الفرد في هذا القسم.

وأما استصحاب الكلّي فلا مانع من جريانه، فيجربى في المثال استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ويحكم بترتب أثره عليه، كحرمه مسّ كتابه القرآن وعدم جواز الدخول في الصلاة، وأما عدم جواز المكث في المسجد فلا يترتب عليه، لعدم كونه أثراً لكلّي الحدث، بل لخصوص الجنابه، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم اليقين بها(1).

إن قلت: فلم يجب عليه الغسل مع كونه أيضاً من آثار خصوص الجنابه؟

قلت: وجوب الغسل عليه لا يكون لأجل استصحاب كلّي الحدث، بل لأجل رفع ما ترتب عليه من عدم جواز الدخول في الصلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسأله الاستصحاب.

ص: ١٥١

١- (١) بل ولعدم الشكّ في بقائها لو فرض اليقين بها. م - ح - ي.

واستشكل بعضهم في جريان الاستصحاب في هذا القسم بأن الاستصحاب فيه وإن كان جارياً في نفسه، لتماميه موضوعه من اليقين والشك، إلّا أنّه محكوم بأصل سببي، فإنّ الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنابه، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان (1)، والحدث الأكبر منفي بالأصل.

لا- يقال: أصاله عدم حدوث الجنابه معارضه بأصاله عدم حدوث البول، فيتساقط الأعلان في ناحيه السبب وتصل النوبه إلى الأصل المسببي، وهو استصحاب بقاء الكلّي.

فإنّه يقال: لا تجرى أصاله عدم حدوث البول، لعدم ترتب الأثر عليه، لأنّه تَوْضُحاً فرضاً بعد حدوث الرطوبه المشتبهه بين البول والمنى.

جواب صاحب الكفايه عن الإشكال

وقد أجاب عنه المحقق الخراساني رحمه الله أولاً: بأنّ الشك في بقاء الكلّي ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلاً أو قصيراً، وبعبارة اخرى: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصيته الفرد الحادث، وليس له حاله سابقه حتّى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلاً، فما هو مسبق بالعدم - وهو

ص: ١٥٢

١- (١) لأنّه تَوْضُحاً فرضاً بعد رؤيه الرطوبه المشتبهه. م ح - ي.

حدوث الفرد الطويل - ليس الشك في بقاء الكلبي مسبباً عنه، وما يكون الشك فيه مسبباً عنه - وهو كون الحادث طويلاً - ليس مسبقاً بالعدم حتى يكون مورداً للأصل.

وثانياً: بأن بقاء الكلبي عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلبي عين الفرد، لا - أنه من لوازمه ومسبباته، فلا - تكون هناك سببته ومسببته (١).

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

نقد الفقه الأخير من كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أن العيبي لا - تنفع للقائل بجريان الاستصحاب في الكلبي، إذ لو كان جريان أصاله عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السبب قادحاً فهو أولى بذلك على تقدير العيبي.

إشكال تغاير القضيتين في القسم الثاني من استصحاب الكلبي ودفعه

وأورد سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» على جريان الاستصحاب في هذا القسم إشكالاً آخر، وهو أن المتيقن السابق مردد بين الحيوانين (٢)، والكلبي متكثر الوجود في الخارج، فالبق غير الفيل وجوداً وحيثية، حتى أن حيوانيه البق أيضاً غير حيوانيه الفيل على ما هو التحقيق في باب الكلبي الطبيعي، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقن المردد بينهما، فلا تتحد القضيتان.

ص: ١٥٣

١- (١) كفاية الأصول: ٤٦٢.

٢- (٢) هذا في المثال المعروف بين الأصوليين للقسم الثاني من استصحاب الكلبي، وهو أننا علمنا بوجود حيوان في الدار مردد بين الفيل والبق ثم شككنا في بقاء الحيوان، لأننا نعلم ببقائه على تقدير كونه فيلاً وبموته على تقدير كونه بقاءً. م - ح - ي.

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضيّتين وإن كانتا متغايرتين بالدقّه العقليّه، إلّا أنّهما متّحدتان عرفاً، والملاك فهم العرف، لأنّه مخاطب في الأخبار التي من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

ثمّ قال: لكنّ الإنصاف أنّه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفاً فلا يمكن التخلّص عن الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّي المعرّي واقعاً عن الوجود والخصوصيّة أو استصحاب الكلّي المتشخّص بإحدى الخصوصيّتين أو الكلّي الموجود في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة، وذلك لاختلال ركني الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أمّا على التقدير الأوّل: فلأنّ حصول اليقين بوجود الكلّي المعرّي عن الوجود والخصوصيّة غير معقول، فلا يحصل الشكّ أيضاً، فيختلّ ركناه.

وأمّا على التقدير الثاني: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالي بوجود أحدهما، لأنّ الكلّي المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغيّر المتشخّص بالخصوصيّة الأخرى، فتكون القضيّة المتيقّنه العلم الإجمالي بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، وفي المقام لا- يكون الشكّ في بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم في الزمان الثاني إجمالاً إمّا بقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ في البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّي في الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّا على رأي الرجل الهمداني من أنّ نسبه الكلّي الطبيعي إلى أفراد من قبيل نسبه الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد

وعمره موجود في الخارج ويسمى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنهما إنسانان، وأما على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيين - وهو المسلك المنصور - من أن نسبة الكلّي الطبيعي إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّده إلى أبنائهم والكلّي يكون متكثر الوجود بتكثر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمره إنسان فتكون طبيعته في الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلي بإحدى الخصوصيتين لا علم تفصيلي بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالاً بتحقق الكلّي في ضمن أحد الفردين، إلّا أنّنا لا نشكّ في الزمان الثاني في بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأننا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد القصير كما قلنا في التقدير الثاني، ففي هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثاني من الاستصحاب، وهو الشكّ في بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده القضيتين عرفاً، وهي المعتبره في الاستصحاب(١).

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء في الشبهه المفهوميّه؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار في الشبهه المفهوميّه في أنّ النهار ينتهي باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمره المشرقيه؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ في الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمره معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ في انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

ص: ١٥٥

وكذا الحال فيما نحن فيه، لدوران الأمر بين المقطوعين، لأنّ الحيوان الخارجى إمّا باقٍ قطعاً أو مرتفع كذلك، فلا شكّ فى الخارج، وإنّما الشكّ فى انطباق عنوان الفيل أو البقّ عليه.

بيان الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ قياس ما نحن فيه على الشبهه المفهوميه مع الفارق، لأنّ الشكّ فى الشبهه المفهوميه ليس إلّافى المعنى اللغوى أو العرفى، أى يشكّ فى أنّ لفظ «النهار» موضوع إلى هذا الحدّ أو ذلك الحدّ، وهو ليس مجرى الاستصحاب؛ لأنّ المعنى اللغوى أو العرفى لا يثبت بالاستصحاب.

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل ذلك لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغه، فلا ربط للمقام بالشبهه المفهوميه (١).

الشبهه العباثيه

بقى هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهه العباثيه، وهى أنّه لو علمنا بإصابه النجاسه أحد طرفى العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشكّ فى بقاء النجاسه فى العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسه المعلومه قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسه ويلزمه القول بنجاسه الملاقى

ص: ١٥٦

للطرفين، مع أنه لم يلتزم به أحد، لأنَّ الطرف الأسفل مقطوع الطهاره والطرف الأعلى مشكوك النجاسه، للشك في إصابه النجاسه له، فلا يجرى الاستصحاب في القسم الثاني من الكلّي، لعدم ترتّب الأثر عليه.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول شبهه العبائيه

وأجاب عنه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» بأنّ جريان استصحاب النجاسه وإن كان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسه في الثوب كان متيقّناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ في بقائها فيه، إلّا أنّه لا يترتّب على ملاقاه الثوب أثر ملاقاه النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّي لا- يثبت كون ملاقاه الأطراف ملاقاه النجس إلّا بالأصل المثبت، لأنّ ملاقاه الأطراف ملاقاه للنجس عقلاً.

توضيح ذلك: أنّه لو حصل لنا العلم التفصيلي بنجاسه موضع من العباء مثلاً، ثم شككنا في تطهيره يجرى الاستصحاب ويحكم بنجاسه ملاقيه مع الرطوبه، وذلك لأنّ الاستصحاب يحكم بنجاسه ذلك الموضع من العباء ظاهراً، وبضميمه حكم الشارع بتنجس ملاقي النجس يتمّ المدعى.

وبعباره اخرى: هاهنا قياس منتج لنجاسه الملاقي في هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحكم الاستصحاب، وملاقي النجس نجس بحكم الأخبار.

وأما لو علمنا إجمالاً بنجاسه أحد أطراف الفرش، ثم حصل الملاقاه لجميعها فالعقل يحكم بتحقيق الملاقاه مع النجس لا محاله ونضمّ إليه قوله:

«ملاقي النجس نجس» ونستنتج نجاسه الملاقي، وفي هذا المثال وإن كان ثبوت

كون الملاقاه مع النجاسه بواسطه حكم العقل إلاً أن العلم لوازمه وملزوماته وملازماته كلها حجّه، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شككنا فى المثال فى تطهير الفرش بعد حصول العلم بنجاسه أحد أطرافه فإن كان لكلى نجاسته أثر - كأن نذر إعطاء درهم فى كل يوم كان فرشه نجساً - يجرى استصحاب كلى نجاسته ويترتب هذا الأثر عليه، بخلاف نجاسه ملاقى جميع الأطراف، لأنّ الشارع حكم بنجاسه ملاقى النجس، وكون هذه الملاقاه ملاقاءً مع النجس من اللوازم العقليّه المترتبه على استصحاب نجاسه الفرش، فلا يجرى استصحاب نجاسه الفرش بالنسبه إلى ترتب نجاسه ملاقيه، لأنّه مثبت.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ استصحاب كلى النجاسه فى العباء الذى كان أحد طرفيه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا يثبت أنّ ملاقاه كلا طرفى العباء ملاقاه للنجاسه إلاً بالاستلزام العقلى؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاه العباء، لا ملاقاه النجس، فيكون أصلاً مثبتاً (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهه مع توضيح منّا.

كلام المحقق النائيني رحمه الله فى المقام

وقرّر المحقق النائيني رحمه الله هذا الجواب ببيان علمي، وهو أنه لو كان طرف معين من العباء نجساً يجرى الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصه» لأننا نقول:

هذا الموضع من العباء كان نجساً، والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فيستصحب ويترتب عليه نجاسه ملاقيه بلا واسطه عقليه (٢).

ص: ١٥٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٢٩.

٢- (٢) وذلك لأنّ نجاسه الملاقى ثابتة بالاستصحاب، والملاقاه تحققت بالوجدان، فيترتب الأثر عليه، وهو نجاسه الملاقى. م ح - ٥.

وأما الاستصحاب المدعى في المقام فلا يمكن جريانه في مفاد «كان الناقصه» بأن يشار إلى طرف معين من العباء ويقال: إن هذا الطرف كان نجساً وشكاً في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلك لأن أحد طرفى العباء مقطوع الطهاره، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، فليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجرائه في مفاد «كان النامه» بأن يقال: إن النجاسه في العباء كانت موجوده وشك في ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلمائه لا- تترتب نجاسه الملاقي على هذا الاستصحاب إلماعى القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقي يتوقف على نجاسه ما لاقاه وتحقق الملاقاه خارجاً، ومن الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه في العباء لا يثبت ملاقاه النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه، وعليه فلا تثبت نجاسه الملاقي للعباء (١)، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقق النائيني رحمه الله

وأورد على هذا الجواب أحد (٢) تلامذته مناقشه ظاهره على زعمه، وهى أنه يمكن جريان الاستصحاب في مفاد «كان الناقصه» مع عدم تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعي، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، والملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ

ص: ١٥٩

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١١، نقلاً عن المحقق النائيني رحمه الله.

٢- (٢) هو العلامة السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى «مدّ ظله».

المفروض تحقّق الملاقاه مع طرفى العباء، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله (١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

لكّنه مردود بأنّ الترديد فى موضع النجاسه هو الموجب لكون الأصل مثبتاً كما عرفت، فلا ينفعه إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصه» بنحو الترديد.

كلام آخر للمحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهه العباينيه

وللمحقّق النائينى رحمه الله جواب آخر من الشبهه، وهو أنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباء ليس من استصحاب الكلّى فى شىء؛ لأنّ استصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان الكلّى المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحوان المرّدّد بين البقّ والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه فى خصوصيه محلّ النجس مع العلم بخصوصيه الفرد، والتردّد فى خصوصيه المكان أو الزمان لا يوجب كليله المتيقّن، فليس الشكّ حينئذٍ فى بقاء الكلّى وارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ فى بقاء الفرد الحادث المرّدّد من حيث المكان.

وذكر لتوضيح مراده مثالين: الأوّل: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان فى الطرف الغربى فهو حيّ، فحياه زيد وإن كان مشكوكاً فيها، إلّا أنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، والمقام من هذا القبيل بعينه، الثانى: ما إذا كان لزيد درهم واشتبه بين ثلاثه دراهم مثلاً، ثمّ تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب

ص: ١٦٠

الكلّي بالنسبة إلى درهم زيد، فإنّه جزئى واشتبه بين التالف والباقي(١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ أورد عليه بعض(٢) الأعلام من تلامذته بأنّ هذا الجواب غير تامّ، فإنّ الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلّي، بل الإشكال إنّما هو فى أنّ جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئى، فكما أنّه لا مانع من استصحاب حياه زيد فى المثال الأوّل، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسأله العباء.

وأما المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبه زيد مثلاً بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّه، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض(٣)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه: أنّ من ألقى الشبهه العبايّه إنّما ألقاها لأجل سدّ جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّي، وهذا لا يتمّ إلّا إذا كان مسأله العباء من قبيل استصحاب الكلّي، وأما لو كان كما ذكره النائينى رحمه الله فلا ربط له بمسأله استصحاب الكلّي، لأنّ عدم جريان الاستصحاب فى جزئى خاصّ لجهه

ص: ١٤١

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١٠، نقلاً عن المحقّق النائينى رحمه الله.

٢- (٢) هو العلّامه السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى «مدّ ظلّه».

٣- (٣) مصباح الأصول ٣: ١١١.

- كمسأله العباء على فرض كونها من قبيل استصحاب الجزئى - لا يستلزم عدم جريانه فى الكلى ولا فى سائر الجزئيات، فقوله «مدّ ظله»: «إنّ الإشكال ليس فى تسميه الاستصحاب الجارى فى مسأله العباء باستصحاب الكلى» غير تامّ، فلا يرد على المحقق النائينى رحمه الله هذا الإشكال.

نقد كلام المحقق النائينى رحمه الله حول الشبهه العبايه

ولكن يرد عليه أنه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فى مسأله العباء - أى مع إضافته إلى الأسفل أو الأعلى - فلا إشكال فى عدم جريانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهاره والأعلى كان مشكوك النجاسه من أوّل الأمر، وليس لنا فيه قضيه متيقنه، وإن أراد به استصحاب الفرد المرّدّ فليس المقام منه، فإنّ الفرد المرّدّ الذى يجرى الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير كما عرفت (1)، وإلّا فلا تتحد القضيتان، ألا ترى أنّ القضيه المتيقنه فى المقام تكون نجاسه أعلى العباء أو أسفله على الإجمال، بخلاف المشكوكه، فإنّا لا نشكّ فى نجاسه أحدهما على الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشكّ فى نجاسه الأعلى فقط، للقطع بطهاره الأسفل.

نعم، لو شككنا فى تطهير العباء بعد العلم الإجمالى بنجاسه أعلاه أو أسفله لكان من قبيل استصحاب الفرد المرّدّ، لكنّه خارج عمّا نحن فيه.

وأما نظير المقام بما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فجوابه أوّلاً: أنّه لا- إشكال فى جريان استصحاب الكلى فى هذا المثال أيضاً، لأنّا بعد دخول زيد فى الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، وبعد انهدام

ص: ١٤٢

الجانب الشرقي شككنا في بقاءه، فيستصحب، فيجرب في المثال استصحاب الكلّي أيضاً كما يجري فيه استصحاب الفرد، لأنك عرفت (١) أنه لو كان للكلّي أثر شرعي لا يغني استصحاب الفرد عن استصحابه.

وثانياً: أنّ مسألة العباء تفارق هذا المثال من حيث المورد، إذ مسألة العباء تكون ذات أثر شرعي على كلّ تقدير، لأنّ النجس - سواء كان هو الأسفل أو الأعلى - يجب غسله واجتنابه، فالمتيقّن أمرٌ كلّي له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد في الدار، لا لكونه في الطرف الشرقي أو الغربي منها، فالمتيقّن فيه أمر جزئي، وهو كون زيد في الدار.

وبعبارة أخرى: إنّ الموضوع في مسألة العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعي خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلّي، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد في الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقي أو الغربي منها، ووحده الأثر كاشفه عن وحده الموضوع، فهو جزئي وشخصي، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» عن الشبهه العبايّه ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهه بوجه آخر، حيث قال:

فالإنصاف في مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسه الملاقى، لا - لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بدّ من رفع اليد عن

ص: ١٤٣

الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التى نحكم لأجلها بطهاره الملاقى فى المقام، لأن الحكم بطهاره الملاقى إما أن يكون لاستصحاب الطهاره فى الملاقى، وإما أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى وهو أصاله عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجارى فى الملاقى فى مثل مسأله العباء محكوماً باستصحاب النجاسه فى العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسه الملاقى، ولا منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى مثل المقام للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإن التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاته الماء مثلاً لجميع أطراف العباء نقول: إن الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب، فيحكم بنجاسه الماء (١)، إنتهى كلامه.

لكنه مبنى على عدم كون استصحاب نجاسه العباء بالنسبه إلى الحكم بنجاسه ملاقيه أصلاً مثبتاً، وقد عرفت أنه مثبت، فلا يتم ما أفاده هذا المحقق الكبير، والحق فى الجواب هو ما تقدم (٢).

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى.

القسم الثالث من استصحاب الكلّى

الثالث: ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين:

ص: ١٦٤

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١١٢.

٢- (٢) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» الذى قرّره المحقق النائينى رحمه الله ببيان علمى وتقدم فى ص ١٥٧-١٥٩.

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمل اجتماعهما في الوجود.

وثانيهما: ما إذا كان منشأ احتمال حدوث فرد آخر مقارنةً لزوال الفرد المعلوم. فهل يجرى الاستصحاب في هذا القسم مطلقاً، أو لا- يجرى مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجرى في الصورة الأولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم في الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.

ولابدّ قبل التحقيق في المسألة من ذكر نكتهين:

القول في استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الأولى: أنّ الشيخ رحمه الله بعد تقوية القول الأخير - وهو التفصيل بين صورتين - استثنى مورداً من الصورة الثانية، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلى جريان استصحاب الكلّي فيها حيث قال:

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح في العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ وشكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنّه يستصحب السواد (1)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنّه ليس من ما نحن فيه؛ لأنّ الشدّه والضعف في السواد ونحوه وصفان له عرفاً (2)، كما أنّ الشباب والشيب وصفان لزيد مثلاً، فكما أنّهما لا يوجبان تحقّق فردين من الإنسان فالشدّه والضعف أيضاً في نظر العرف

ص: ١٦٥

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

٢- (٢) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلاً- أيضاً كما حقّق في محلّه، لكنّ الملاك في باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.

لا يوجبان تحقّق فردين من السواد، فإذا شكّ في تبدّل السواد الشديد إلى البياض أو إلى السواد الضعيف مع القطع بزوال شدّته يجرى استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبيل استصحاب الجزئي، لا الكلّي، كما أنّ استصحاب بقاء زيد فيما إذا شككنا في أنّه هل هو مات أو لا- مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئي لا الكلّي، وإن أبيت فراجع إلى وجدانك، فإنّك - إذا تبدّل اللون الشديد الذي في ثوبك إلى الضعيف - تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأوّل وعرض على الثوب لون جديد، وهذا شاهد على أنّهما لونٌ واحد، والشدّه والضعف حالتان له، فما استثناء الشيخ رحمه الله كان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وكان إخراجهم من قبيل الاستثناء المنقطع.

القول في استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانية: إذا علم بوجوب شيء وقطع بزواله وشكّ في أنّه هل هو تبدّل إلى الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، لأنّه من قبيل الشكّ في تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغاير له عرفاً، ولا يكون الوجوب والاستحباب وصفين للطلب في نظر العرف كما كان الشدّه والضعف وصفين للسواد، فإذا علم زوال وجوب شيء واحتمل تبدّله إلى الاستحباب يكون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في الصورة الثانية من القسم الثالث بقي أصل الطلب وإلّا فلا.

البحث حول تفصيل الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

استدلّ الشيخ رحمه الله لما اختاره من التفصيل بين الصورتين بأنّه في الصورة الأولى يكون الكلّي المعلوم سابقاً مردّداً بين أن يكون وجوده على نحو

لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت في الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجری الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فإن الكلى المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأول، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه (١).

ويرد عليه أن مقارنة فرد لفرد آخر وعدمها لا دخل لهما في بقاء الكلى وعدمه، إذ النظر في استصحاب الكلى إلى نفس الكلى مع قطع النظر عن خصوصيات الفرد الذى هو فى ضمنه، فلا وجه للتفصيل بين صورتين، لأن حدوث الكلى فى كليهما مقطوع وبقائه مشكوك.

فلا بدّ إمّا من القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى مطلقاً وإمّا من القول بجريانه فيه كذلك حسب ما يقتضيه الدليل.

أدلة المنكرين لجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى

وقد استدلل على العدم بوجوه:

منها: أن العلم بوجود الفرد فى الخارج إنما يلزم العلم بوجود حصّه من الكلى فى ضمن الفرد الخاصّ، لا العلم بوجود الكلى، والحصّه الموجوده فى ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّه الأخرى فى ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلى إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّده إلى الأبناء (٢).

واستشكل عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا يخفى أن هذا

ص: ١٦٧

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٦.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٤٢٤.

ناش من عدم تعقل الكلّي الطبيعي وكيفيته وجوده وعدم الوصول إلى مغزى (١) مراد القوم من أنّ نسبه الكلّي إلى الأفراد نسبه الآباء إلى الأبناء، ضروره أنّ الكلّي الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كلّ فرد من الأفراد، فكلّ فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلّي، لا أنّه حصّه منه، ولا يعقل الحصص للكلّي، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّه منه، فلا معنى للحصّه أصلاً.

وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغني تصوّر الكلّي عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعظم العصر ادّعى البدايه لما اختاره من الحصص للكلّي (٢) مع كونه ضروري الفساد (٣) ، إنتهى كلامه.

وهو حقّ متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي غير تامّ.

البحث في كلام صاحب الكفايه في المسأله

ومنها: ما استدللّ به المحقق الخراساني رحمه الله، وهو أنّ الطبيعي يتعدّد بتعدّد أفرادها، والكلّي في ضمن فرد غيره في ضمن فرد آخر، فالقضيّه المشكوكه في استصحاب القسم الثالث من الكلّي غير المتيقنه، مع أنّ الاتحاد بينهما شرط في جريان الاستصحاب (٤).

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الكلّي الموجود

ص: ١٦٨

١- (١) مغزى الكلام: مقصده. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٤٢٤.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٣.

٤- (٤) كفايه الأصول: ٤٦٢.

فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلاً للكلى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقق فى محلّه، إلّا أنّ جريان الاستصحاب لا يتوقف على الوحده العقلية، بل الميزان وحده القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها عرفاً، ولا- إشكال فى اختلاف الكليات بالنسبه إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبه إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبه إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبه إلى الكلى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبه إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبه إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبه إلى الكليات مختلفه عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيه زيد مغايره لإنسانيه عمرو مثلاً، وهكذا لا يرى حيوانيه بقر مغايره لحيوانيه حمار مثلاً، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا- إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثم علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثم علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّا أنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،

فلا يجرى استصحاب الحيوان في هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضية المتيقّنه متّحده مع المشكوكه عند العرف يجرى الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبره بالوحده العقليّه وعدمها(1).

هذا حاصل بيان سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا أتحدت القضيتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب في جميع الموارد حتّى في استصحاب الفرد المعين، فعدم جريانه في بعض موارد القسم الثالث من الكلّي - وهو ما إذا لم تتحد القضيتان - إنّما هو لاختلال الشرط المعتمد في جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلاً بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

القول فيما أفاده المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ومنها: ما استدللّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّي لا وجود له إلّا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفرديّه، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلّي بنحو الانحصار - أي يوجب العلم بوجود الكلّي المتخصّص بخصوصيّته هذا الفرد - وأمّا وجود الكلّي المتخصّص بخصوصيّته فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً

ص: ١٧٠

ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب (١)، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّ الكلى وإن لم يوجد إلّفى ضمن فرده، إلّا أنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّه التى فى ضمن زيد مثلاً لا تغاير الإنسانيّه التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّه وجهه مشتركه مع الآخر، وهى الإنسانيّه، واستصحاب الكلى عباره عن الحكم ببقاء الجهه المشتركه مع قطع النظر عن الجهات الشخصيه، فإذا علمنا بوجود زيد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقاءه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلى

ومنها: أنّ جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى يستلزم الحكم بعدم جواز مسّ كتابه القرآن لمن احتمل الجنابه فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركه بين الحدث الناشئ من النوم والجنابه عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا- يمكن الالتزام به، لأنّ كفايه الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلى.

وأنت خير بأنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصلّ وقال بجريانه فى صوره احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صوره احتمال

ص: ١٧١

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأول، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلك لكون مورد الإشكال هو الصورة الأولى كما هو واضح.

جواب المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ في هذا المثال خصوصيته تقتضى عدم وجوب الغسل وجواز كلّ مشروط بالطهاره، وهى أنّ جريان الاستصحاب فى الكلى محكوم بالأصل الموضوعى.

توضيح ذلك: أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ (١) فَاغْتَسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢)» (٣) يدلّ على وجوب الوضوء على كلّ من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد اخذ فى موضوع وجوب الوضوء أمر وجودى، وهو النوم، وأمر عدمى جزءاً أو قيداً، وهو عدم الجنابه، وهذا الأمر العدمى وإن لم يذكر فى الآيه الشريفه صريحاً، إلّا أنّه يستفاد من مقابله الوضوء للغسل والنوم للجنابه، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابه، والوضوء والغسل قاطع للشركه، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

كما يستفاد نظير ذلك من مقابله الوضوء للتيمم فى الآيه الشريفه، فإنّ قوله تعالى فى ذيل الآيه: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٤) يدلّ على أنّ

ص: ١٧٢

١- (١) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسرها المفسرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فاطّهروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) المائدة: ٦.

٤- (٤) أصل الآيه هكذا: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَالِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا».

وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر فيه صريحاً، إلماً أنه من مقابله الوضوء للتيّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وبالجملة: يستفاد من الآيه الشريفه كون الموضوع لوجوب الوضوء مركّباً من النوم وعدم الجنابه، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركّبه التي قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذي احتمل الجنابه قد أحرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابه، فيجب عليه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابه، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابه التي هي سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع التقيضين.

فعلى هذا لا يجرى استصحاب الحدث الكلّى، لأنّ الشكّ في بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابه في النوم، وبعد جريان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث في هذا المثال محكوم بالأصل الموضوعى ولا يكون هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب في سائر موارد القسم الثالث من الكلّى (1).

هذا توضيح ما أفاده بعض الأعلام في المقام.

البحث حول كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسأله

وقد استشكل فى هذا الجواب بأنّ ما قاله - من أنّ التفصيل بين النوم والجنابه وبين الوضوء والغسل قاطع للشركه - فى غير محلّه، لأنّ من الواضح

ص: ١٧٣

أن التفصيل في قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» لا يدل على أن المجيء الذي سبب لوجوب إكرام زيد مقيد بعدم مجيء عمرو، أو أن موضوع وجوب الإكرام مركب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانه عمرو، بل التفصيل هنا يدل على أن مجيء زيد سبب مستقل لوجوب إكرامه وأن مجيء عمرو سبب مستقل آخر لوجوب إهائه، فإذا اجتمع السببان يؤثر كل منهما في مسيبه، وعليه فمجرد ذكر الغسل عقب الوضوء والجنابه عقب النوم لا يدل على ما ذكره هذا المحقق الكبير، فلو لم يكن دليل على كون الغسل مجزياً عن الوضوء لحكمنا - بمقتضى هذه الآيه - بأن الواجب عند اجتماع النوم والجنابه هو الجمع بين الوضوء والغسل.

واستشهاده بآيه التيمم أيضاً في غير محلّه؛ لأنّ مقابله آيه الوضوء والتيمم أيضاً لا تدلّ على أنّ وجدان الماء قيد في موضوع وجوب الوضوء؛ لأنه لا يمكن إيجاد الوضوء بدون الماء عقلاً، لا بدلاله الآيه (1).

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الآيه لا تكون من قبيل قول القائل:

«إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» حتّى يكون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن يقيد بقيد آخر، بل ظاهر الآيه أنّ النوم مع عدم الجنابه موضوع له.

توضيح ذلك: أنّ ظاهر الآيه أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» مرتبط بالصلاه المذكوره فى الشرطيّه الأولى، فكأنّه قيل فى الشرطيّه الثانيه: «وإن كنتم جنباً حال قيامكم من النوم إلى الصلاه فاطهروا» فكان معنى الآيه: «إذا قمتم من النوم إلى الصلاه ولم تكونوا

ص: ١٧٤

١- (١) راجع تعليقه الرسائل للإمام الخميني «مدّ ظلّه»: ١٣٦.

جنباً فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاغسلوا».

وذكر الجنابه عقيب النوم لتناسبها إياه، فإنها تتحقق غالباً إما في النوم وإما في الليل قبل النوم بحيث إذا قام منه لأجل الصلاة كان جنباً.

فظهر بما ذكرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهه جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلّي صحيح، فلا مانع من جريانه.

جواب آخر عن الشبهه

وأجيب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولاً - من قبل الشارع، ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعي حتّى يستصحب ويترتب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعي عقلي، ولا يترتب عليه أثر شرعي، إذ كلما ورد في الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمه مسّ كتابه القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلك، ولم يرد في الشرع ما رتب أثراً على الحدث الكلّي.

وأما ما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله - من أنّ اشتراك شيئين في الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً - فإنّما هو في التكوينيّات، كاشتراك النار والشمس في الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثر في الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التي لا يجوز فيها التخطّي عمياً ورد من قبل الشارع، فاشتراك النوم والجنابه في بعض الآثار الشرعيّه لا يوجب أن يكون ذلك الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّي.

أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر في الشرع لكلّي الحدث، إلّا أنّ ببالي ورود الأثر الشرعي كذلك وإن

لم يحضر فى ذهنى الآن.

بل يمكن إثبات ذلك بقوله تعالى: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١) لو ارىد بالمسّ والتطهير المسّ الظاهرى والتطهير الظاهرى، فإنه عليه يدلّ على حرمة مسّ كتابه القرآن على من كان محدثاً غير مطهّر من غير ذكر حدث خاصّ، وأما على ما هو التحقيق من أنّ معناه أنّه «لا- يدرك مضامينه العالیه إلاّ المطهّرون بالطهاره الحقيقیه، وهم الذين أنزل الله تعالى فى شأنهم آیه التطهير» (٢) فلا يرتبط بالمقام.

وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب - من عدم ورود أثر شرعى لكلى الحدث - حقاً، فجوابه عن الشبهه أيضاً حقّ، وإلاّ فلا.

وكيف كان، فبعد تمامیه الجواب المتقدم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال فى جریان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى أيضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلى

ذكر لاستصحاب الكلى قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقق عنوانين وشككنا فى انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقق فردين وشككنا فى تعاقبهما وعدمه.

ومثّل لهذا القسم بأمثله ثلاثه (٣):

ص: ١٧٦

١- (١) الواقعه: ٧٩.

٢- (٢) وهى قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»، الأحزاب: ٣٣.

٣- (٣) المثالان الأولان للعلم بتحقق عنوانين مع الشكّ فى انطباقهما على فرد واحد أو فردين، والمثال الثالث للعلم بتحقق فردين والشكّ فى تعاقبهما. م ح - ى.

أحدها: أن نعلم بوجود زيد في الدار ونعلم أيضاً بوجود روحاني فيها ثم خرج زيد منها ونشك في بقاء الروحاني فيها، ومنشأ الشكّ أنا نحتمل أن يكون الروحاني هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلاً المقطوع بقاءه في الدار أو المشكوك بقاءه فيها، وبعبارة أخرى: الشكّ في بقاء الروحاني ناشٍ عن الشكّ في انطباق عنوان «الروحاني» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.

الثاني: أن يعلم بحدوث جنابه ليله الخميس مثلاً ويعلم أيضاً بأنه اغتسل منها ثم رأى يوم الجمعة متياً في ثوبه وعلم أنه منه إلا أنه يشكّ في أنه ما خرج ليله الخميس واغتسل عنه أو حدث ليله الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنى، إلا أنه لا يعلم أن هذه الجنابه هي الجنابه الحادثة ليله الخميس التي اغتسل عنها أو جنابه جديدة حادثة ليله الجمعة.

الثالث: أن يعلم أنه توضاً وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلا أنه لا يعلم أن الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الضوء الثاني تجديدياً.

ولابدّ قبل البحث في هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنَّها هل هي مصاديق لاستصحاب الكلّي أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لا بتلائه بالمعارض أو محكوميته بأصل آخر.

لا- إشكال في كون المثال الأول من قبيل استصحاب الكلّي، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثاني والثالث من الكلّي، فإنّ المتيقن في القسم

الثانى فرد واحد مردّد بين طويل العمر وقصيره، بخلاف المقام، فإنّ الفرد ليس فيه مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق العنوان الآخر عليه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، وامتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعيّن الذى علمنا ارتفاعه أنّه ليس فى القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثة أو مع ارتفاعه، بخلاف المقام، فإنّ المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معيّن وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

وأما المثال الثانى والثالث فليسا من قبيل استصحاب الكلّي، بل على فرض جريانها يكونان من قبيل استصحاب الجزئى، أمّا المثال الثانى: فلأنّ المستصحب فيه هو الجنابه الحادثة عقيب خروج المنى الموجود فى الثوب، وجزئيتها ظاهره، ولا- يضرّ بجزئيتها الجهل بزمان حدوثها، فالترديد بين حدوثها ليله الخميس أو ليله الجمعة لا- يصيرها كلياً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فيه هو الطهاره الموجوده للمكلّف عقيب الوضوء الثانى، فإنّه تيقّن بكونه متطهراً عقيب الوضوء الثانى - سواء كانت مسببه عنه أو عن الوضوء الأوّل - وشكّ فى بقائها لاحتمال وقوع الحدث بينهما، فبقيت، أو بعدهما، فارتفعت، وأمّا الطهاره الحاصله عقيب الوضوء الأوّل فهى قد ارتفعت قطعاً.

وبالجملة: المستصحب هو الطهاره الثابته له عقيب الوضوء الثانى، وهى جزئيه، إلّا أنّ سببها مجهول، إذ لا يعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانى، والجهل فى السبب لا يوجب كليّته المسبّب.

فالحاصل: أنّ المثاليين الأخيرين ليسا من قبيل استصحاب الكلّي، والمثال الأول يكون منه، وحيث إنّه مغاير للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الكلّي.

هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّي أم لا؟

والظاهر جريان الاستصحاب في هذا القسم أيضاً، لأننا نقطع في المثال بدخول الروحاني في الدار ونشكّ في بقائه، فيعمّه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأورد عليه بأنّ الموضوع - أعني نقض اليقين بالشكّ - لا بدّ من أن يكون محرزاً كي يجرى الاستصحاب، ولا يجوز التمسك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» في موارد الشكّ في الموضوع، لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه له، وهو لا يجوز بلا- إشكال ولا- خلاف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه بعد خروج زيد عن الدار لو لم نحكم بوجود الروحاني فيها يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني فيها نقض اليقين بالشكّ، ويحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لأنّه لو كان عنوان «الروحاني» متحقّقاً في ضمن عمرو وكان رفع اليد عن اليقين به نقض اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان متحقّقاً في ضمن زيد لكان نقض اليقين باليقين، للعلم بخروجه من الدار، فلا- يكون موضوع أخبار الاستصحاب محرزاً في المقام، فلا- يجوز التمسك بها، كما أنّه إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» لا يجوز التمسك به لوجوب إكرام زيد المشكوك عالميته، لأنّه تمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه له.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العناوين المأخوذه في موضوعات الأحكام على قسمين:

قسم له واقع خارجي لا يرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضدّه أم لم نعلم، كالعالمية، وقسم ليس له واقع وراء الذهن، كاليقين والظنّ والشكّ، والشكّ في المصداق يعقل في الأوّل دون الثاني، إذ يمكن أن نشكّ في عالميّة زيد ولا يمكن أن نشكّ في كوننا متيقّنين بالشئ الفلاني، فلا- يمكن تصوّر الشبهه المصداقيه للعامّ فيما نحن فيه، لأنّ الشكّ في أنّ رفع اليد عن اليقين بوجود الروحاني في الدار هل هو نقض اليقين بالشكّ أو باليقين يستلزم الشكّ في أنّ الصفه الحاصله لنا بالنسبه إليه هل هي اليقين بخروجه أو الشكّ، وهو غير معقول.

هذا مطلب كلّى نافع في جميع الموارد.

وأما في المقام فليس لنا بالنسبه إلى الكلّي - وهو الروحاني - إلّا الشكّ في البقاء والخروج، وما هو متيقّن الخروج إنّما هو زيد بجميع تشخّصاته، ولا بدّ في استصحاب الكلّي من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظه الفرد الذي احتمل انطباقه عليه.

فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ في القسم الرابع من الكلّي أيضاً.

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله (١) وسيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» (٢) هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكيه، لكنّا حيث قدّمنا البحث عنه في تنبيهات البرائه (٣) فلا نكرّره.

ص: ١٨٠

١- (١) فرائد الأصول ٣: ١٩٧.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٣٦-١٥٠.

٣- (٣) تقدّم البحث حول «أصالة عدم قابليته التذكيه» في ص ٤٩٨-٥٠٧ من الجزء الرابع. م ح - ي.

استصحاب المتصرّات

إشاره

التنبیه الرابع: أنهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيات المتصرّمه، كالحركه والتكلم.

واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ فى البقاء المعبر فى الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الأمور غير القارّه التى توجد وتعدم شيئاً فشيئاً.

نظريه المحقّق الحائرى والشيخ الأنصارى • فى المسأله

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق فى التدريجيات وغيرها، ضروره أنها - ما لم تنقطع - وجود واحد حقيقى، وإن كان متصرّماً، فلو شكّ فى تحقّق الحركه أو الزمان بعد العلم بتحقيقه فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً (١).

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث تفصّل عن الإشكال بأحد الوجهين:

ص: ١٨١

أحدهما: أنّ الشكّ في البقاء لا يعتبر في جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عرفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالأمر القارّه ولا يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا إشكال في عدم صدقه في الزمان والزمانيات المتصرّمه.

ثانيهما: أنّ الشكّ في البقاء وإن لم يتصوّر حقيقه عند العرف في الزمان ونحوه من الأمور غير القارّه، إلّا أنّه يتصوّر عند هم مسامحه، وهذا كافٍ في جريان الاستصحاب، فإنّ الشكّ في البقاء المعتبر فيه أعمّ من الحقيقي والمسامحي.

هذا حاصل ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري رحمه الله (١).

بيان الحقّ في المسأله

والتحقيق يقتضى البحث في مقامين: أ - أنه هل يعتبر الشكّ في البقاء أم لا؟ ب - أنه على فرض الاعتبار هل يجرى الاستصحاب في الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

البحث حول توقف الاستصحاب على الشكّ في البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّ الشكّ في البقاء معتبر في الاستصحاب ومستفاد من الأدلّه، وذلك لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح عليه، إلّا أنّ مقتضى الكبرى المجعوله وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أنّ

ص: ١٨٢

١- (١) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥١، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله: «إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الأصول ٣: ٢٠٤. م ح - ي.

اليقين الفعلي لا- ينقض بالشكّ الفعلي، ولازمه أن يكون هنا شكّ فعلي متعلق بعين ما تعلق به اليقين الفعلي، ولا يتصور ذلك إلاّ بأن يكون الشكّ في بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلق اليقين والشكّ الفعلين بالشىء الواحد حتى من حيث الزمان محال كما هو واضح.

فقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» يدلّ على الشكّ في بقاء الطهاره، فكيف يقال: لا يستفاد ذلك من الأخبار؟!!

جريان الاستصحاب في الزمان ومثله

وأما المقام الثاني: فالحقّ أنّ الاستصحاب يجري في الزمان ومثله - كالحركه - إذ البقاء يتصور فيهما عرفاً وعقلاً.

أمّا عرفاً: فلأننا لا نريد باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذي انقضى منه، فإنّ الأوّل متيقّن البقاء والثاني متيقّن الارتفاع، على أنه ليس لهما أثر شرعي، بل المراد من الزمان في المقام ما جعل اسماً لمجموعه من أجزاء الزمان، كعنوان «اليوم» و «الليل» و «الأسبوع» و «الشهر» و «السنه»، ولا ريب في أنّ العرف يرون أنّ «اليوم» مثلاً إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، و «الليل» يكون باقياً إلى اليوم، فلا إشكال في صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل، وكذا الحركات، فإذا تحرك شىء تكون حركته موجوده باقيه عرفاً إلى انقطاعها بالسكون.

وأما عقلاً: فلأنّ الحركه القطعيه - التي هي عبارته عن كون الشىء بين المبدأ والمنتهى، بحيث له نسبه إلى حدود المسافه المفروضه التي كلّ واحد منها فعليه للقوه السابقه وقوه للفعليه اللاحقه، من حدّ يتركه ومن حدّ يستقبله - وجود

مستمر متدرج وإن كان نحو وجودها متصراً متقضياً، فما دام المتحرك متحركاً تكون الحركة متحققه باقية بعين شخصيتها المتدرجه، ولكل موجود نحو وجود خاص به يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به، فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصم المتجدد، لا الوجود الثابت، فالحركة القطعيه أمر ممتد مستمر باق بالامتداد التصرمي والاستمرار التغيري والبقاء التجديدي.

وأما الحركة التوسيطيه - التي هي عباره عن كون الشيء في كل آن في حد (1) أو مكان (2) - فهي مجرد تصور ولا وجود لها في الخارج، لأنها تستلزم الجزء اللا يتجزى وتتالي الآتات ولا يمكن الالتزام بهما كما حقق في محله.

فالحركة التوسيطيه والآن السيال ميا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيه والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرمي والاستمرار التجديدي، فالشك في البقاء يتصور في الزمان والحركة عرفاً وعقلاً، وإن كان تصوّره عند العرف كافياً في جريان الاستصحاب فيهما، إذ الملاك في فهم كلمات الشارع - التي منها أخبار الاستصحاب - هو نظر العرف، لا العقل كما قلنا كراراً.

والمحقق الخراساني رحمه الله عرّف الحركة القطعيه ب «كون الشيء في كل آن في حد أو مكان» والتوسيطيه ب «كونه بين المبدأ والمنتهى» وجعل النزاع في الثانيه منهما لا الأولى (3).

ص: ١٨٤

١- (١) هذا في غير الحركة الأيتيه، كالكميه والكيفيه والجوهريه على القول بها. م ح - ي.

٢- (٢) هذا في الحركة الأيتيه. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٦٤.

لكن تعريفهما بهذين التعريفين عكس ما هو المشهور بين الفلاسفة (١).

فالحق في تعريفهما ما تقدم منا آنفاً.

وكيف كان، فلا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان والحركة من جهة اشتراطه بالشك في البقاء.

مناقشه الشيخ رحمه الله في استصحاب المتصرّات

إنّما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع في الليل أو النهار إلّا على القول بالأصل المثبت (٢).

وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلف فيهما؛ لأنّه لازم عقلي، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فيهما، لأنّ الشارع حكم بوجوب الإمساك في النهار مثلاً.

ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساك المترتب على النهار وجواز الأكل المترتب على الليل، وكعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان أو سؤال (٣).

وأجاب عنه المحقّق الخراساني رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسك باستصحاب متعلّق الحكم، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن

ص: ١٨٥

١- (١) راجع نهايه الحكمة: ٢٥٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٠٣.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٢٠٥.

كما كان، فيجب (١).

نقد كلام الشيخ الأنصاري والمحقق الخراساني رحمهما الله في المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أن المشكوك هو بقاء الزمان، أعنى النهار مثلاً، وأما الحكم، أعنى وجوب الإمساك فيه، فلا شك فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنك كلما التفت إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساك فيه متيقناً لك؟ فكيف يمكن أن يتحقق الشك في وجوب الإمساك في نهار رمضان؟

وبعبارة أخرى: استصحاب الحكم لا يثبت موضوعه، لتأخر الحكم عن موضوعه رتباً، فكيف يمكن إثبات كون الإمساك في النهار باستصحاب حكمه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساك، ولكنه لا يجرى في جميع الموارد، لأننا إذا شكنا في بقاء النهار حتى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتى لا تجب كذلك، لا يمكن استصحاب كون الصلاة في الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشك أصلاً.

اللهم إنا أن يتمسك بذيل الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: إن الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت في الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكن التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي، سيما إذا كان التعليق في الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقق الخراساني غير تام في جميع موارد استصحاب الزمان.

ص: ١٨٦

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأن مورد الصحيحه الأولى لزراره نظير ما نحن فيه، لأن الإمام عليه السلام استصحب الطهاره بقوله: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» مع أنّه لا يثبت وقوع الصلاه في الطهاره إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاه بأنّها وقعت في الطهاره لازم عقلي للمستحصب.

والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاه المقارنه مع الطهاره، لا الصلاه المقيده بها، فالطهاره جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركّب من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاه، والثاني بالتعيّد وهو الطهاره، فيتربّب عليه الوجوب، إذ لا إشكال في ترتّب الحكم على الموضوع المركّب الذي ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فالمأمور به هو الإمساك المقارن مع النهار، لا المتّصف بكونه واقعاً فيه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضير في استصحابه ولا يكون مثبتاً.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشكال المثبتيه إشكالين:

أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، ثانيهما: أنّه على فرض إثبات ذلك لا يثبت وقوع الفعل فيه (١).

ص: ١٨٧

لكنّ التحقيق أنه إشكال واحد، لأنّ الحكم الشرعى مترتب على الفعل الواقع فى النهار أو الليل، لا على كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو الليل، فأصل الإشكال هو الثانى، لا الأوّل.

ولأجل كون الإشكال فى الحقيقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» فى الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشكال الأوّل يكون فى الواقع جواباً عن الإشكال الثانى (1)، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غير الحركة من الزمانيات المتصرّمه المتقضيّه فهو على أقسام ثلاثة:

منها: ما يكون تصرّمه وتقضيّه ممّا لا يراه العرف، بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التى يراها العرف باقية من أوّل الليل إلى آخرها من غير تصرّم وتغيّر، وكشعاع الشمس الواقع على الجدار الذى يرونه ثابتاً غير متغيّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّه العقليّه، فإنّ العقل يراها غير قارّ.

ص: ١٨٨

١- (١) وهو قوله: «وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقى على نحو التعليق فى الموضوع بأن يقال: لو صلّيت فى الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتى فى النهار، فشككت فى بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتى لو وجدت تكون فى النهار، فأيجادها وجدانى، وكونها واقعة فى النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقى بنحو التعليق فى الموضوع محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٥٤.

ومنها: ما يرى العرف تصرّمه وتغيّره، لكن يكون نحو بقاءه كبقاء نفس الزمان والحركة ممّا يكون واحداً عقلاً وعرفاً وإن كانت وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتقضيّه، كصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، كالتكلّم، فإنّ العرف يرى لكلّ كلمه في خطابه وجوداً غير ما يلحقه وغير ما سبقه، إلّا أنّه يتسامح ويعتبر جميع الخطابه وجوداً واحداً باقياً.

ولا- إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأوّل منها، سواء جرى في الزمان والحركة أم لا، والقسم الثاني حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما، والقسم الثالث أسوء حالاً من الزمان والحركة، وحيث إنّ الوحده فيه لا تكون عند العرف إلّا بنحو المسامحه فلا- يجرى فيه استصحاب الفرد، إذ لم يصدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى مجموع الخطابه إلّا بالمسامحه والتأوّل، وقد ذكرنا أنّ موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف لكن لا- على وجه المسامحه، بل على نحو الحقيقه والدقه العرفيه، وإن لم يكن على نحو الدقه العقليه.

نعم، لا- إشكال في جريان استصحاب الكلّي في هذا القسم، فإنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي، فلو قلنا بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي - كما هو الحقّ - فلا- إشكال في جريانه في المقام، فنقول: إنّ ماهيّة الكلام والخطابه كانت موجوده في ضمن فرد منها قطعاً وعلماً بزوال هذا الفرد، لكن نشكّ في بقاء الكلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فيستصحب(1).

ص: ١٨٩

هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالی».

وهو وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ البحث في باب الزمان والزمانيات ليس في استصحاب الكلّي منهما، بل في استصحاب الفرد.

في جريان الاستصحاب في موارد تعلّق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان

قال الشيخ رحمه الله: إذا قيّد الفعل بالزمان في لسان الدليل، فتارةً: يقع الشكّ بنحو الشبهه الموضوعيّة، وأخرى: بنحو الشبهه الحكميّة، مثال ذلك: الإمساك المقيّد بالنهار والجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشكّ في بقاء النهار وما قبل الزوال، وأخرى: في بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساك والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا كانت الشبهه موضوعيّة فتقدّم بحثه (١)، وهو الذي عدل فيه الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتب عليه، والمحقّق الخراساني رحمه الله إلى استصحاب متعلّق الحكم - وهو المقيّد - فراراً من إشكال المثبتيه، وتقدّم التحقيق فيه.

وأما إذا كانت حكميّة - كما إذا حكم المولى بوجوب الجلوس قبل الزوال ثم شككنا في وجوبه بعد الزوال - فقال الشيخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قيّداً مقوّماً لموضوع الحكم بأن كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحكم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم فلا إشكال في جريانه (٢).

هذا حاصل مقاله الشيخ رحمه الله، وتبعه في ذلك جماعه ممّن تأخّر عنه، منهم

ص: ١٩٠

١- (١) تقدّم هذا البحث في ص ١٨٥-١٨٧.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

وهذا وإن كان حقاً في محله، إلما أنه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث في الزمان والزمانيات المتصرّمه لا يكون إلما من جهه كونها من التدريجيات والمتصرّمات، والحكم المشكوك بقائه لا يكون تدريجياً وإن كان متعلقاً بالفعل المقيّد بالزمان الذي هو من التدريجيات.

الكلام في شبهه الفاضل النراقي رحمه الله

وممّا ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقي رحمه الله (٢) في ذيل هذا البحث غير مناسب.

توضيح ذلك: أنّه رحمه الله استشكل في جريان استصحاب الحكم المشكوك بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمي، بيان ذلك: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولا بدّ من الرجوع إلى القواعد الأخر.

لا يقال: لا بدّ في الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفيّ في المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبه إلى هذا الموضوع المقيّد - أعنى الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٥.

٢- (٢) يعنى: ملأ أحمد النراقي. م ح - ٥.

مشكوكاً فيه حتى قبل الزوال الذي هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة أخرى: المتخلل بين زمان الشك واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيد بما بعد الزوال، والمضّر هو الثاني دون الأوّل (١).

البحث حول ما أفاده المحقق النراقي رحمه الله في المسألة

وأجاب عنه الأعظم بأجوبه مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصاري رحمه الله على المحقق النراقي رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودي المجعول (٢) إن لوحظ الزمان قيماً له أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه في قطعه خاصّه من الزمان وكونه أزيد - والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقن في زمان لا بدّ من إبقائه (٣) - فلا وجه لاعتبار العدم السابق (٤)، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ص: ١٩٢

١- (١) مناهج الأحكام والأصول: ٢٣٧.

٢- (٢) يعني «الحكم الشرعي». م ح - ي.

٣- (٣) بمقتضى أدلّه الاستصحاب. م ح - ي.

٤- (٤) فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

ويرد عليه أنّ فرض قيديّ الزمان للجلوس أو الحكم ليس في كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنّه فرض جريان الاستصحاب الوجودى مسلماً، وهذا لا يكون إلّا فيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيدياً، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.

وأما على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلي للعنوان المقيّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع غير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً والجلوس المتقيّد غير واجب.

وبالجملة: فرض كلام الفاضل النراقي رحمه الله إنّما يكون فيما إذا كان الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم، وبالنسبة إلى ما بعد الزوال قيدياً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فيما قبل الزوال لا يستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال إلى الوجوب، لتغاير موضوعهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق - وهو الجلوس - وموضوع الثاني مقيّد - وهو الجلوس بعد الزوال - فلم ينتقض العدم كما لم ينتقض الوجود، فيجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وحيث إنّه قرّر شبهه النراقي بوجه آخر فلا بدّ أولاً من ذكر تقريره لها، ثمّ ذكر ما أجاب به عنها، فنقول:

إنه رحمه الله قال تقريراً للشبهه: إنَّ الزمان يكون لا- محاله من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف، ففيما إذا اخذ ظرفاً في دليله عرفاً يحكم العقل بقيدته والعرف بظرفيته، وحيث إنَّ مراعاة كلا النظريين - أعنى نظر العقل والعرف - لازمه علينا فيجرب الاستصحاب الوجودي والعدمي (١) ويقع التعارض بينهما (٢).

هذا حاصل تقريره لشبهه الفاضل النراقي من غير تصريح باسمه، بل أشار إليه بقوله: «كما قيل».

مناقشه المحقق الخراساني في كلام الفاضل النراقي رحمهما الله

ثمَّ أجاب عنها بقوله: فإنه يقال: إنَّما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه يعمّ النظريين، وإلَّا فلا يكاد يصحَّ إلَّا (٣) إذا سيق (٤) بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما، ولا يكون في أخبار الباب ما يفهمه يعمّهما، فلا يكون هناك إلَّا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا اخذ قيداً، لما عرفت من أنَّ العبره في هذا الباب بالنظر العرفي، ولا شبهه في أنَّ الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متّحد في الأوّل ومتعدّد في الثاني بحسبه، ضروره أنَّ الفعل المقيّد

ص: ١٩٤

١- (١) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثاني مقتضى نظر العقل. م ح - ي.

٢- (٢) كفاية الأصول: ٤٦٦.

٣- (٣) لا معنى لكلمه «إلَّا» في هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط في نسخه الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال: «وإلَّا فلا يكاد يصحَّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) في نسخه الكفاية التي بأيدينا «سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو «سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

بزمان خاصّ غير الفعل في زمان آخر ولو بالنظر المسامحي العرفي (١)، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام

أقول: تقرير الشبهه بهذا الوجه الذي في الكفايه خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقي، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجريان الاستصحابين وتعارضهما كما عرفت، فكونه قيماً لا محاله بالدقّه العقليّه لا يكون ملحوظاً في كلامه أصلاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: كلام صاحب الكفايه مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما يكون ذلك لو كان في الدليل ما يفهمه يعمّ النظرين» ظاهر في استشكله على الفاضل النراقي بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمكان تعارض الاستصحابين ثبوتاً، إلّا أنّه لا دليل عليه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب كليهما، ثم عدل عن ذلك إلى مقام الثبوت في مقام التعليل وقال: «لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما» ثم رجع إلى مقام الإثبات والدلاله ثانياً وقال: «ولا يكون في أخبار الباب ما يفهمه يعمّهما».

وبعد الغمض عن ذلك كلّه، ففيه: أنّ إطلاق دليل الاستصحاب يشمل الاستصحابين من غير لزوم الجمع بين اللحاظين (٢)، لأنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطاريره والحيثيات العارضه والحكم عليها، وإلّا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهيّة تمام الموضوع للحكم من غير تقييده بشيء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض اليقين

ص: ١٩٥

١- (١) كفايه الأصول: ٤٦٦.

٢- (٢) أي لحاظ القيدية التي هي حكم العقل والظرفية التي هي حكم العرف. م ح - ي.

بالشكّ» يكون مطلقاً بهذا المعنى، أى يكون نقض اليقين بالشكّ تمام الموضوع للحكم من غير لحاظ خصوصيّة معه، فهو بوحده يشمل جميع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض اليقين بالشكّ، فلا إشكال فى شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودى الذى هو مقتضى حكم العرف بظرفيه الزمان، والاستصحاب العدمى الذى هو مقتضى حكم العقل بقيدته، لوجود الموضوع فى كليهما، وهو نقض اليقين بالشكّ.

ولو كان عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين وكمال المنافاه بينهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بينهما، لما وجدنا مورداً تعارض فيه استصحابان، إذ فى كلّ مورد من موارد التعارض لا- يمكن الجمع بينهما، ولا- يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بذلك.

جواب المحقّق النائينى عن شبهه الفاضل النراقى

ومنها: ما فى تقريرات المحقّق النائينى رحمه الله من عدم جريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً ولو لم يجر استصحاب الوجود، لأنّ العدم الأزلى هو العدم المطلق، وانتقاضه إنّما يكون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثانى هو العدم الأزلى، والعدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوم بوجود القيد، ولا يعقل تقدّمه على قيده، فإذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلى انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قيده فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون العدم الأزلى، لكونه مقيّداً بـ «بعد الزوال»، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلى، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد بـ «بعد الزوال»، وهو متقوم بما بعد الزوال، فلا يمكن استصحابه إلّا إذا آن بعد

الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثاني يستصحب، والمفروض غير ذلك؛ لأنَّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتَّى في الآن الأوَّل بعد الزوال، فالعدم الأزلي المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقيّد لم يكن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخرى: العدم المطلق تبدّل اليقين به إلى اليقين بنقيضه، فنقضه لا يكون نقضاً بالشكّ، بل بيقين آخر، والعدم المقيّد ب«بعد الزوال» لم يكن قبل الزوال متيقّناً إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تكون قضيّة في الحقيقة.

نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد، لكنّه مثبت، لأنَّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لازم عقلي لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخرى: عدم جعل ليس له أثر إلّا بلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلى أنّ استصحاب البرائه الأصليّة (١) المعبر عنه باستصحاب حال العقل لا يجرى عندنا، وإن قال به بعض، لأنَّ العدم الأصلي عبارته من اللاحكميّة واللاحرجيّة واللاتكليفية، وهذا المعنى بعد وجود المكلف واجتماع الشرائط فيه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أين القطع بالانتقاض مع احتمال كونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعيّة غير اللاحرجيّة التي كانت قبل التكليف، إذ الأوَّل

ص: ١٩٧

١- (١) اريد بها: البرائه الأزليّة التي كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله في مبحث البرائه من رسائله، ثم أجاب عنها. فراجع فرائد الأصول ٢: ٥٩.

مستند إلى إذن الشارع، بخلاف الثاني، فاللاتكليفية واللاحرجية التي كانت قبل التكليف انتقضت بعد التكليف قطعاً ولو إلى الإباحة (١).

هذا حاصل جواب المحقق النائيني عن شبهة الفاضل النراقي رحمهما الله.

نقد كلام المحقق النائيني في المسألة

وفيه: أنّ العدم الأزلي وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ عنوان مستقلاً، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلي هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزلي هو عدم وجوب هذا المقيّد، كما أنّ العدم الأزلي للإنسان هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه في زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزلي للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلي بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقيّد إذا كان «بعد الزوال» قيّداً للهيئه، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد إذا كان قيّداً للمادّه، ولا يكون هذا القسم منتقضاً، ضروره أنّ انتقاضه إنّما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقييده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس - غير معلوم الانتقاض، فلا مانع من جريان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بين كون الزمان - أعني «بعد الزوال» - قيّداً

ص: ١٩٨

للعدم وبين كونه قيدياً للجلوس أو الوجوب، فإنه ظنّ - كما يستفاد من غير موضع من كلامه - أنّ الفاضل النراقي رحمه الله جعل الزمان قيدياً للعدم، فاستشكل عليه بـ «أنّ العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزماني متقوم بوجود القيد ولا يعقل تقدّمه على قيده، فلا يمكن استصحابه إلّا إذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففي الآن الثاني يستصحب، والمفروض غير ذلك، لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتّى في الآن الأوّل بعد الزوال، فليس له حاله سابقه حتّى يستصحب».

مع أنّ هذا غير مربوط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، ضروره أنّ العدم لم يقيّد في كلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقيّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بين عدم وجوب الجلوس وبين عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال - بأن يكون قيدياً للوجوب أو الجلوس - في كون كلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزلئياً ذا حاله سابقه متيقّنه، ولو جعل ما بعد الزوال قيدياً للعدم فهو وإن لم يكن ذا حاله سابقه متيقّنه حتّى يستصحب، إلّا أنّه لا يرتبط بكلام الفاضل النراقي رحمه الله، لأنّه جعل الزمان - أعني «بعد الزوال» - قيدياً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشكال الوارد على جواب النائيني رحمه الله عن شبهه النراقي قدس سره، ويمكن المناقشه في مواضع اخر من كلامه أيضاً، إلّا أنّنا لا نطيل الكلام بذكرها.

وأجيب عن الشبهه بوجوه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الكلام.

والتحقيق في ردّها أن يقال: يجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً من دون أن يتعارضاً، لأنّه يلزم من فرض المعارضه بينهما عدم المعارضه.

بيان ذلك: أنّ المعارضه إنّما تكون فيما إذا فرض الزمان بالنسبه إلى ما قبل الزوال ظرفاً وإلى ما بعده قيماً، وإلّا فلو كان «قبل الزوال» قيماً للوجوب أو الجلوس فلا يجرى استصحاب الوجود كما هو واضح، ولو كان «بعد الزوال» ظرفاً فلا يجرى استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم يجر أحدهما في نفسه فلا يتصور التعارض، فلا بدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم وما بعده قيماً للوجوب أو للجلوس - كما أنّ كلام الفاضل النراقى أيضاً ظاهر في هذا الفرض - حتّى يجرى الاستصحابان وتصل النوبه إلى التعارض المدعى في كلام الفاضل النراقى رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابيين في هذا الفرض كلاهما يجريان من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ومع ذلك لا تعارض بينهما، لأنّ المعارضه بين الطريقتين أو الأصلين إنّما تتحقّق إذا كان موضوعهما واحداً وكان أحدهما يقتضى حكماً منافياً للآخر.

نعم، قد تكون المعارضه بالعرض كما في أطراف العلم الإجمالى، ولا يشترط فيه وحده موضوع الحكيمين (1)، لكن ظاهر كلامه رحمه الله في المقام هو المعارضه بالذات، ولا بدّ فيه من وحده الموضوع، وموضوع الأصلين فيما نحن

ص: ٢٠٠

١- (١) كما إذا علمنا إجمالاً- بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه في يومها، حيث إنّه لا- تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلاهما واجبتين، إلّا أنّه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظه أنّا نعلم أنّه لا تجب علينا يوم الجمعه إلّا صلاه واحده. م ح - ى.

فيه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودى هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمى هو عدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، فلا منافاه بينهما، لإمكان أن يكون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أى يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيّد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقيّده بكونه بعد الزوال، كما أنّه تجب عليك نفقه زوجتك من حيث إنك زوج، ولا تجب من حيث إنك زوج روحانى بحيث تكون الزوجيه بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانيه.

لا يقال: إنّ المطلق إذا كان واجباً يقتضى إطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنه يقال: لا يدلّ الإطلاق على الشيوخ والسريان كى يكون المطلق ناظراً إلى الأفراد والأحوال، بل الإطلاق يفيد أنّ موضوع الحكم هو صرف الماهية لا غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أنّ الجلوس بعد الزوال - بما أنّه جلوس بعد الزوال - واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاه بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقيّد بما بعد الزوال كما هو واضح.

الاستصحاب التعليقى

اشاره

التنبیه الخامس: هل ىجرى الاستصحاب التعليقى مطلقاً، أو لا- ىجرى كذلك، أو ىجرى فىما إذا كان التعليق فى الحكم دون الموضوع، أو فىما إذا كان التعليق شرعياً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسأله من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى - كما قال سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» (١) - فى مقامين: أ - أنّ تعليقه الحكم أو الموضوع هل توجب خللاً فى أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟ ب - أنّه على فرض جريان الاستصحاب التعليقى هل يكون مفيداً ومنتهياً إلى العمل أم لا؟ لا بتلائه بالمعارضه دائماً.

فلا بدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأما قضيه بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجه عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيباً لا ىجرى استصحاب حرمة على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزيه أيضاً، ولا ىبحث

ص: ٢٠٣

فى المقام إلعن أن نفس التعليقته هل ءوءب عدم جريان الحرمة التعليقته أم لا؟ وأما أن العنب والزبيب هل هما شيآن أو شىء واحد والعنبه والزبببه حالآن له فلبءه عنه محل آخر.

إذا عرفء محل النزاع فلا بد من ءءءم أمرين ءءى ىءضء ما هو الءق فى المسأله:

الوءوه المءءمله فى العلبقآء الشرعه

الأول: أن العلبقآء الواقعه فى لسان الشارع - كقوله: «إذا كان الماء قدر كز لم ىنجسه شىء»^(١) وقوله: «إذا غلى العصير العنبى ىءرم»^(٢) - ءءءمل ءبوءاً لأمور: منها: أن ىكون العلبق للءكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أن القىء راجع إلى الهبئه لا إلى الماده، فإذا قلنا: «إن جائك زىء فأءرمه» ىكون المءىء قىءاً للوءوب لا للإءرام، ومنها: أن ىكون ءعلباً للموضوع كما قال به الشىء رءمه الله فى الواجب المشروط من أن القىء راجع إلى الماده لا إلى الهبئه، فعلى الأول ىكون المءعول فى مءال العصير ءرمءه على ءءءر الغلبان، وفى مءال كزبه الماء الاءءصام على ءءءر الكزبه، وعلى ءانى ىكون المءعول فىهما هو الحرمة المءءلقة بالعصير المءلى والاءءصام المءءق بالماء البالىء ءء الكز، ومنها: أن ىءعل سبببه المءلق علیه للمءلق، فىكون مفاء القضىءىن أن الغلبان سبب للءرمه والكزبه سبب للاءءصام، ومنها: أن ىءعل الملاءمه بىن الكزبه والاءءصام وبىن الحرمة والغلبان من ءون أن ىكون بىنهما

ص: ٢٠٤

١- (١) وسائل الشىعه ١: ١٥٨، كتاب الطهاره، الباب ٩ من أبواب الماء المءلق، الءءء ١ و ٢.

٢- (٢) ورد مضمونه فى وسائل الشىعه ٢٥: ٢٨٧، كتاب الأءعمه والأشربه، الباب ٣ من أبواب الأشربه المءرمه، الءءء ٤.

تقدّم وتأخر، بخلاف السبب، فإنّ السبب مقدّم على المسبّب رتباً.

لا يقال: لا يتصوّر جعل السبب والملازمه.

فإنّه يقال: ما لا يمكن جعله هو السبب والملازمه التكوينيّ، وأمّا السبب والملازمه الاعتباريّه التشريعيّه فلا إشكال في إمكان جعلهما الشرعي، فهذا القائل (1) خلط بين التكوين والتشريع كما تقدّم في مبحث الأحكام الوضعيه.

والحاصل: أنّ التعليق يحتمل ثبوتاً أربعه امور: جعل الحكم معلّقاً على شيء، وجعله متعلّقاً بموضوع معلّق عليه، وجعل السبب للمعلّق عليه، وجعل الملازمه بينه وبين المعلّق.

نعم، تسميه الأخيرين تعليقيّاً في غير محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمه» أو «ملازم لها» كان قضيه تنجيزيه لا تعليقيّه كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعليق فيهما.

اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيّه

الثاني: أنّ التعليق قد يكون في كلام الشارع ويعتبر عنه بالتعليق الشرعي، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و«إذا بلغ الماء قدر كزّ لا ينجسه شيء» وقد لا يكون في كلامه، لكنّ العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعتبر عنه بالتعليق العقلي، كما إذا ورد أنّ «العنب المغلى حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الكزّيّه لا ينجسه شيء» وأنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثه أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً كزّ» ثمّ العقل بعد ملاحظه هذا الكلام يحكم بأنّ العنب إذا غلى يحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شيء، ويحكم أيضاً على الماء البالغ

ص: ٢٠٥

١- (١) هو المحقّق النائيني كما تقدّم في ص ١٣٢.

ثلاثه أشبار في أبعاده الثلاثه بأنه إذا زيد عليه نصف شبر في كل من أبعاده يصير كراً، لكنه ليس من التعليق الشرعي، بل هو تعليق يدركه العقل من القضيّه المنجزه.

والتعليق العقلي خارج عن محلّ البحث، لأنه لا يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي، أما عدم كونه حكماً شرعياً فلأنّ الحكم الشرعي هو حرمة العنب المغلّي مثلاً لا حرمة على تقدير الغليان، وأما عدم كونه ذا أثر شرعي فلأنّ الأثر الوارد في كلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلّي، فالتعليق العقلي خارج عن محلّ النزاع، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي كي يستصحب.

فالتفصيل بين التعليق الشرعي والعقلي والقول بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني ليس تفصيلاً في المسأله واقعاً.

بيان الحق في المسأله

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أنّ الملاك في أخبار الاستصحاب هو فعليّه اليقين والشكّ، لا فعليّه المتيقّن، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثم شككنا في حرمة الزبيب على تقدير الغليان فلنا يقين فعلي متعلّق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشكّ فعلي متعلّق بها كذلك بعد أن صار زيبياً.

ودعوى أنّ الحكم المعلّق على شيء لا- وجود له قبل وجود المعلّق عليه، فما دام الغليان لم يتحقّق لا حرمة أصلاً، فلا يكون لنا قضيّه متيقّنه، فاسدّه، لأنّ الحكم الفعلي يتوقّف على تحقّق المعلّق عليه، لا- التعليقي، فإنّه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.

إن قلت: الاستصحاب في المقام مثبت، لأن الأثر المترتب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلّا الحرمة التنجيزية بعد تحقق الغليان، وهي من اللوازم العقلية، وبعبارة أخرى: يستصحب الحكم التعليقي ويترتب عليه الحكم الفعلي الذي هو من لوازمه العقلية.

قلت: إن التبعّد بقضيّه تعليقه، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليّه الحكم وتنجيزيته لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبته، لأنّ التعليق إذا كان شرعياً يقتضى التبعّد شرعاً بفعليّه الحكم لدى تحقق المعلق عليه، فتحقق الغليان وجداناً بمنزله تحقق موضوع الحكم الشرعي وجداناً.

هذا أولاً.

وثانياً: أنّ عدم حجّيه الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأمّا إذا كان حكماً شرعياً يترتب عليه آثاره العقلية والعادية كالأثار الشرعية، ألا ترى أننا لو استصحبنا وجوب صلاه الجمعة مثلاً يترتب عليه وجوب الإطاعه مع كونه حكماً عقلياً، فإنّ الأحكام العقلية تترتب على الأحكام الشرعية، سواء ثبت باليقين أو الأماره أو الاستصحاب.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في المقام

وأنكر المحقق النائيني رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقي، وله في هذا المقام كلام طويل نذكره ملخصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإمّا أن يكون حكماً جزئياً وإمّا أن يكون حكماً كلياً، ونعني بالحكم الجزئي هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّه الحكم، ثمّ إنّ الشكّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصوّر إلّا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكّ في بقاء الحكم

معه ولا إشكال في استصحابه.

وأما الشك في بقاء الحكم الكلي فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشك في بقاءه من جهة احتمال النسخ كما إذا شك في نسخ الحكم الكلي المجعول على موضوعه المقدر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلي المترتب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً في استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشك في النسخ استصحاب الملكية المنشأه في العقود العهديه التعليقيه، كعقد الجعالة والسبق والرمايه، فإن ملكيه العوض المنشأه في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأه على موضوعاتها المقدره وجودها، فلو شك في كون عقد السبق والرمايه من العقود اللازمه التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزه التي تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكية المنشأه إذا فسخ أحد المتعاقدين في الأثناء قبل تحقق السبق وإصابه الرمي.

الوجه الثاني: الشك في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند فرض تغير بعض حالات الموضوع، كما لو شك في بقاء النجاسه في الماء المتغير الذي زال عنه التغير من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشك في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شك في بقاء الحرمة والنجاسه المترتبه على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسه والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتب عليه نجاسه الزبيب عند غليانه إذا فرض أن وصف العنبية والزبيبيه من حالات

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنَّ الحكم المترتب على الموضوع المركب إنما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنَّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العله إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسه والحرمه فى مثال العنب إنّما يكون مركباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلّى يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنَّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محاله، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجوده وتقرّره فى الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتب على أحد جزئى المركب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقاء فى كلّ مركب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم فى مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحه التأهليه لجزء المركب عند احتمال طرؤ القاطع أو المانع، لأنَّ الصحه التأهليه ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارته عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

للعب المجرد عن الغليان أثر إلماكونه لو انضم إليه الغليان لثبت حرمة وعرضت عليه النجاسه، وهذا المعنى ممّا لا- شك في بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أنّ الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسه المحمولين على العنب المغلّي إنّما يمكن بوجهين: أحدهما: الشكّ في رفع الحرمة والنجاسه عنه بالنسخ، ثانيهما: الشكّ في بقاء الحرمة والنجاسه عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلّي بكلا- جزئيه، كما إذا شكّ في بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا- إشكال في استصحاب بقاء الحرمة والنجاسه للعنب في كلّ من الوجهين كما تقدّم، وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقي، ونحن لا- نتصوّر للشكّ في بقاء النجاسه والحرمة للعنب المغلّي وجهاً آخر غير الوجهين المتقدمين، فالاستصحاب التعليقي بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل (1)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه رحمه الله ملخصاً.

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصحاب التعليقي بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام في الاستصحاب التعليقي هو ما إذا وردت قضيه شرعيّه تعليقيّه وأردنا استصحاب نفس تلك القضيه التعليقيّه عند الشكّ في بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقّق الكبير فلا تعليق فيه أصلاً، فإنّ

ص: ٢١٠

الحكم الشرعى إذا تعلق بموضوع مركب من جزئين قد وجد أحدهما دون الآخر فلا- تعليق فى الحكم ولا فى الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلّى حرام» كان مثل «جائنى زيد العالم» فكما أنّ الثانى قضيه تنجيزيه فكذلك الأوّل.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» كان مشتتلاً على التعليق، لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى كون التعليق مربوطاً بالموضوع الذى هو عنب، لا بالحكم الذى هو الحرمة، مع أنّا نريد استصحاب الحكم لا الموضوع، فما هو معلق على الغليان لا نريد استصحابه، وما نريد استصحابه لا يكون معلقاً، فالاستصحاب ليس تعليقاً هاهنا أيضاً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله.

وأما قوله رحمه الله: «إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محاله» فهو ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث ذهب إلى رجوع القيد إلى المادّه، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلى الهيئه، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره تفسير بما لا يرضى صاحبه.

وأما قوله: «يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له» فإنّه وإن كان صحيحاً، إلّا أنّ الحكم المعلق على شىء يكون موجوداً قبل تحقّق قيده، فإنّ وجود كلّ حكم بحسبه، فالحكم الفعلى لا يوجد إلّا بعد تحقّق القيد، وأما الحكم التعليقى فيوجد بمجرد جعل الشارع، وإن أبيت عن ذلك فراجع وجدانك هل يمكن لك القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» وما قبله سواء فى عدم وجود الحكم بالحرمة أصلاً؟ فالحكم التعليقى يكون موجوداً قبل تحقّق الغليان، فلا مانع

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله في الهامش من أنّ المنع من جريان الاستصحاب التعليقي لا يتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده - كما لا - محيص عنه - بل يكفي كون الشرط علّة لحدوث النجاسه والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغليان لا - نجاسه ولا - حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غاية أنه في الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع وفي العلم يمكن أن يكون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقي لا - يجرى على كلّ حال (١)، إنتهى كلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسه والحرمة الفعلية تتوقف على الغليان، لا - النجاسه والحرمة التعليقيه، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسه التعليقيه وإن لم يغل بعد.

وفي كلام المحقق النائيني رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

والشيخ الأعمش رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادّه أنكر جريان الاستصحاب التعليقي، لأنّ معنى الاستصحاب التعليقي هو استصحاب الحكم التعليقي، وليس لنا حكم تعليقي على مبناه كي نستصحبه.

ص: ٢١٢

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٤٦٧، التعليقه ١.

ولأجل ذلك سلك في المقام مسلماً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجيزي ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقي حيث تمسك باستصحاب سبب المعلق عليه للمعلق، أو استصحاب الملازمه بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغلي، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء السبب، فيجری استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لازم لغليانه، وبعد صيرورته زيبياً نشك في بقاء الملازمه بينهما، فيجری استصحابها(١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في الرسائل.

البحث حول نظريه الأنصاري رحمه الله في المسأله

أقول: قد عرفت أن في كون السبب ونحوها مجعولة شرعاً ثلاثة أقوال(٢):

الأول: ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلاً، فعليه لا يجرى استصحاب السبب ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقي على زعمه.

الثاني: ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» - وهو الحق - من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلك في لسان الشرع، فإنّ قوله تعالى: «أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعُ» ظاهر في جعل البيع سبباً للملكيه، فإنّ الحليّه فيه ظاهره في الحكم الوضعي لا التكليفي، أي أمضى الله البيع وجعله سبباً للملكيه.

وعليه فلا إشكال في جريان استصحاب السبب ونحوها إلّا أنّ قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» ظاهر في جعل

ص: ٢١٣

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٢١.

٢- (٢) راجع ص ١٢٥-١٣٣.

الحكم التكليفي، لا الوضعي، ولا كليهما، وأما لو كانت لنا قضيه شرطيّه شرعيّه ظاهره في جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشكّ في بقاءه.

وأورد عليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استصحاب السببيّه مثبت، إذ لا أثر له إلّا ترتّب المسبّب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلاً لو كان غليان العنب سبباً لحرمة فعند تحقّق الغليان يحكم العقل بترتّب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السببيّه عند الشكّ فيها لأجل أثر عقلي، أو شرعي مترتّب عليه؟!

ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا كان من المجموعات الشرعيّه فقد عرفت (١) أنّه يترتّب عليه آثاره العقليه والشرعيّه المترتّبه عليها، كما يترتّب عليها الآثار الشرعيّه بلا واسطه، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاه الجمععه يترتّب عليه وجوب الإطاعه مع كونه حكماً عقلياً؟

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعمام الأنصاري رحمه الله من كون السببيّه وأمثالها مجعوله تبعاً للتكاليف، فلا يمكنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد في القضيه الشرطيّه دائماً إلى المادّه، لا إلى الهيئه، يعنى رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السببيّه بناءً على رجوع القيد إلى المادّه، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه» ثم صار العبد شاكاً في بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنّه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثم زال صداقته، لم يكن المجيء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كي ينتزع سببيته له ويجري استصحابها عند الشكّ في بقاءها.

ص: ٢١٤

إن قلت: لعله قال بمقاله المحقق النائيني رحمه الله من كون الموضوع في مثل هذه القضية مركباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنه قال: «زيد الجائي يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العله للحكم، فلا إشكال في انتزاع السببيه.

قلت: هذا لا يختص بالقضايا التعليقيه، فإن نسبة الموضوع إلى الحكم في القضايا التنجيزيه أيضاً كنسبه العله إلى المعلول، فإن الخمر في قول الشارع:

«الخمر حرام» علمه للحرمة، فكيف خص رحمه الله استصحاب السببيه إلى القضايا التعليقيه ولم يقل بجريانها في القضايا التنجيزيه؟

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببيه وأمثالها منتزعه عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشك في بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الأمور الثلاثة.

ثم استشكل المحقق النائيني رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنه لا يمكن تحقق الشك في بقاء السببيه عند تمام الموضوع أصلاً، لأنها مقطوع البقاء حينئذ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشك لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقي (1).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مد ظله» بأن غليان العنب مثلاً وإن كان سبباً في حرمة ولا شك في بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضروره عدم الشك في حرمة العصير العنبي المغلي، إلا أن الشك في العصير الزبيبي، وليس منشأ الشك في نسخ الحكم الأول، بل في أن العنبيه

ص: ٢١٥

هل هي واسطه في الثبوت أو العروض (١)؟ وبعبارة اخرى: إن سبب الغليان للحرمة هل هي مجعوله بنحو تدور مدار العنبيّه أم لا؟ وفي مثله لا يكون الشك في النسخ، ولعمري إن هذا بمكان من الوضوح، تدبر (٢)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

و حاصله: أنّ منشأ الشك هو أنّ عنوان «العنب» - فيما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم» - هل اخذ بنحو الموضوعيّة، أى كان واسطه في العروض وتمام الحيشه الدخيله في الحكم بحيث يكون الحكم حدوداً وبقاءً تابعاً له، فينتفى الحكم عند تبدل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العليّه والواسطه في الثبوت التي تؤثر في حدوث الحكم لا في بقاءه، فيبقى الحكم حتى فيما إذا تبدل العنبيّه إلى الزبيبيّه.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليق مع التنجيزي

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليق بأنه معارض دائماً باستصحاب تنجيزي، فإذا عرض الغليان على العصير الزبيبي كان استصحاب الحرمة المعلقه على الغليان أثره الحرمة الفعلية بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحليّه الثابته للعصير قبل الغليان، لأنه إذا غلى يشك في حليته وحرمة، فيتعارض الأصلان.

ص: ٢١٦

١- (١) الواسطه في الثبوت: هي علّه ثبوت العرض حقيقة لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التي هي علّه لعروض الحرارة على الجسم. والواسطه في العروض: هي التي يقوم بها العرض حقيقة، وينسب إلى ذبيها عناية ومسامحه من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه، كالسفينه الواسطه في نسبه الحركة إلى الجالس فيها، فإن الحركة صفه للسفينه حقيقة، ويتصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٦٩.

فأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بحكومه الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي (١)، ولم يذكر وجهها.

ما أفاده صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

فقال المحقق الخراساني رحمه الله في تعليقه على الرسائل في بيان وجه الحكومه ما محصيه له: أنّ الشكّ في الإباحه بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في حرمة المعلّقه قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحليّه، والترتب وإن كان عقليّاً، إلّا أنّ الأثر المترتب على الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري يترتب على المستصحب (٢)، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظه.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقيه يترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان وينفي الإباحه بعده، لأنّ نفي الإباحه لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية، واقعيه كانت أو ظاهريه، فيرتفع الشكّ المسببي (٣).

هذا حاصل ما ذكره المحقق الخراساني رحمه الله في التعليقه.

وله قدس سره كلام آخر في الكفايه، فإنّه قال: إن قلت: نعم (٤)، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض

ص: ٢١٧

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٣.

٢- (٢) يعنى بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً - سواء كان متيقناً أو مدلولاً للأماره أو الأصل - يترتب عليه جميع آثاره حتّى العقليه والعاديّه منها.

٣- (٣) حاشيه كتاب فرائد الأصول: ٢٠٨.

٤- (٤) أى سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه. م ح - ي.

استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلّيته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شكّ في بقاء حكم المعلق بعده، ضروره أنّه كان معنيّ بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب، لعدم المضادّه بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاه أصلاً، وقضيّته ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غايه للحلّيه، فإذا شكّ في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شكّ في حلّيته المعنيّاه لا- محاله أيضاً، فيكون الشكّ في حلّيته وحرمة فعله بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ في بقائه على ما كان عليه من الحلّيه والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّته استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيته المعنيّاه حرمة فعله بعد غليانه وانتفاء حلّيته، فإنّه قضيّته نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل كيلاً (١) تقول في مقام التفصّي عن إشكال المعارضه أنّ الشكّ في الحلّيه فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشكّ في الحرمة المعلقه (٢)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه.

بيان ما أراه المحقق الخراساني رحمه الله في الحاشيه والكفايه

ثمّ قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله - برجوع ما في الكفايه إلى ما في التعليقه، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

ص: ٢١٨

١- (١) هذه العبارة إلى آخر كلامه في المقام ليست في متن الكفايه، بل في حاشيه منه قدس سره. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٦٨.

يرجع إلى ما فى التعليقه مع تعبير مخلّ وتغيير مضرّ(١).

لكنّ التأمل فى عبارته فى الكفايه التى نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنّه صرّح فى التعليقه بأنّ الشكّ فى الإباحه بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمة المعلقه قبله، وصرّح فى الكفايه بعدم السببىه والمسببىه بينهما.

بل مراده فى الكفايه أنّ للعب بعد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلى يحرم» حكّمين: حرمة معلقه على الغليان، وحلّيه مغّياه به، فإذا صار زيباً وشككنا فى بقاء حرمة المعلقه شككنا فى بقاء حلّيته المغّياه أيضاً لا- محاله، ولا- إشكال فى جريان كلا الاستصحابين، لعدم المنافاه بين الحكمين إذا كانا مقطوعين فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، وقضيّه جريان الاستصحابين حرمة الفعلية بعد الغليان وانتفاء حلّيته، لتحقق غايه الحلّيه، وهى الغليان.

وآين هذا المعنى ممّا ذهب إليه فى التعليقه؟!

وحمل بعض الأعلام أيضاً ما فى الكفايه على غير مراده رحمه الله، فإنّه قال: بيان ما ذكره فى الكفايه بتوضيح منّا: أنّ الحلّيه الثابته للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء ولا- يجرى فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك لأنّ الحلّيه فى العنب كانت مغّياه بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقه على الغليان، ويستحيل اجتماع الحلّيه المطلقه مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، وأمّا الحلّيه فى الزيب فهى وإن كانت متيقّنه، إلّا أنّها مردّده بين أنّها هل هى الحلّيه التى كانت ثابتة للعب بعينها حتّى تكون مغّياه بالغليان، أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه فتكون باقيه ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّيه

ص: ٢١٩

جديده وبقاء الحلّيه السابقه المغيّاه بالغلين، وهي ترتفع به، فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهمه غير تامه.

ونظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي، من أنّه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر ورأى بللاً مردّداً بين البول والمنيّ، فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، وهو أصله عدم حدوث الجنابه وأصله عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر.

والمقام من هذا القبيل بعينه.

وهذا الجواب متين جداً (1)، إنتهى كلامه.

أقول: هذا البيان مع قطع النظر عن صحّته وسقمه لا يطابق كلامه رحمه الله في الكفايه، إذ لم يكن فيه من أصله عدم حدوث حلّيه جديده عين ولا أثر.

بقي الكلام في صحّ ما سلكه المحقّق الخراساني رحمه الله في المسأله:

نقد ما أفاده رحمه الله في الحاشيه

أمّا كلامه في التعليقه فأورد عليه بأنّ الشكّ في الحلّيه بعد الغلين وإن كان مسبباً عن الشكّ في الحرمة التعليقيّه قبله، إلّا أنّ هذا لا يكفي في الحكمه وتقدّم الثاني على الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ تقدّم الأصل السببي على المسببي في باب الحكمه إنّما هو لأنّ الأصل الجارى في السبب يرفع الشكّ تعبداً عن المسبب، أي يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما على الآخر.

ص: ٢٢٠

توضیح ذلك: أنا إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء شكّ في كزّيته وكان كزّاً سابقاً يقع التعارض بدوّاً بين استصحاب كزّيه الماء واستصحاب نجاسه الثوب، وذلك لأجل ضمّ كبرى شرعيّه - أعني «المتنجّس إذا غُسل في الكزّ يطهر» - إلى استصحاب الكزّيه، فإنّ استصحاب نجاسه الثوب ينافي ويعارض بدوّاً استصحاب كزّيه الماء بملاحظه ضمّ تلك الكبرى الكليّه الشرعيّه إليه؛ لتضادّ الحكمين، أعني النجاسه المستفاده من استصحاب النجاسه والطهاره المستفاده من الكبرى الشرعيّه، ولو لم تكن تلك الكبرى لم يكن بين الأصلين تعارض أصلاً، لتغاير موضوعهما ومحمولهما، فإنّ موضوع أحدهما هو الماء ومحموله الكزّيه، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسه.

وبهذا ظهر وجه تقدّم الأصل السببي على المسببي في المثال، وهو أنّ تلك الكبرى الشرعيّه المنضمّه إلى استصحاب الكزّيه ترفع الشكّ تعبدّاً عن المسبّب.

وبعباره اخرى: يكون التعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبّب، فإنّ التعبد ببقاء كزّيه الماء أثره الشرعي طهاره الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصحاب نجاسه الثوب أثر شرعي مبيّن لحكم الماء الذي شكّ في كزّيته، وإن كان له أثر عقلي كذلك، حيث إنّ التعبد بنجاسه الثوب أثره العقلي عدم كزّيه الماء، فتقدّم الأصل السببي إنّما هو بملاك رفعه الشكّ عن المسبّب تعبدّاً، دون العكس.

وسياتى زياده توضيح لذلك إنشاء الله تعالى.

وأما الأصل الجارى في ناحيه السبب في ما نحن فيه - أعني استصحاب الحرمة المعلقه قبل الغليان - فلا يكون له أثر شرعي مبيّن لحكم المسبّب.

وأما عدم الحليّه المترتب على الحرمة الفعلية بعد الغليان المترتب على

الحرمة المعلقة قبله وإن كان مترتباً على الأصل السببي، إلا أنه أثر عقلي مترتب على الأعم من الحكم الواقعي والظاهري (1)، فلا وجه لتقدم الأصل الجارى فى السبب على الجارى فى المسبب.

مسلك الإمام الخميني «مدّ ظلّه» فى المقام

وذهب سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» - كالشيخ رحمه الله - إلى حكمه استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الإباحه، كسائر الحكومات، لأن شرط حكمه أصل على آخر أمران: أحدهما: كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر، والثانى: أن يكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبب تعييداً، كما أنّ استصحاب كزيّه الماء يكون حكمه طهاره الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعيّه من أنّ الكزّ مطهر، فيرفع الشكّ فى أنّ الثوب طاهر أم لا؟

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذكر مقدّمين لإثبات المدعى:

الأولى: أنّ الحكم الشرعى إذا كان معلقاً على شيء صار فعلياً بعد تحقّق ما علّق عليه، وهذا الحكم الفعلى المترتب على التعليقى والترتب عليه كلاهما شرعيان، فإذا قال الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» يترتب عليه بعد الغليان

ص: ٢٢٢

١- (١) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعليّة بعده، والحرمة الفعليّة كذلك تقتضى عدم الحليّة، لأنّ عدم الحليّة وإن كان من آثارها العقليّة، إلا أنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولاً شرعياً يترتب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّة والعاديّة منها. لكنّه مع ذلك لا يرفع الشكّ فى الحليّة وعدمها عن ناحيه المسبب، لما عرفت من أنّ الملاك فى رفع الشكّ عن المسبب هو التعبد الشرعى بحكمه، لا ما يحكم به العقل بملاحظه الأصل السببي، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى القواعد الأخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح - ٥.

حرمة فعلية للعنب، وهذه الحرمة الفعلية وترتبها على الحرمة التعليقية كلاهما شرعيان.

الثانية: أنّ الشك والترديد قائم بطرفين، فإذا شككنا في طهاره شيء مثلاً تارة نعبّر عنه بالشك في طهارته ونجاسته، وأخرى بالشك في الطهاره وعدمها، وثالثه بالشك في النجاسه وعدمها، ولكنّه لا تكون في النفس إلّاحاله ترديديه واحده، والتعبير عنها مختلف، فإذا قام الدليل على طهاره ذلك الشيء ارتفع الترديد رأساً، لزوال أحد طرفيه ولو تعديداً، فإذا كان مفاد أصل هو الطهاره بلسان الأصل السببي يكون رافعاً للشك المتقوم بطرفي الترديد، فيصير حاكماً على الأصل المسببي.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الشك في بقاء الإباحه الفعلية للعصير الزببى المغلّي مسبب عن بقاء الحرمة الشرعيه التعليقيه بالنسبه إلى الزبيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعياً تكون الحرمة الفعلية بعد الغليان وترتبها على الحرمة التعليقيه قبله كلاهما بحكم الشرع، فترتب الحرمة على العصير المغلّي ليس بعقلي، بل شرعي، فحينئذٍ يقتضى استصحاب الحرمة التعليقيه قبل الغليان الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان، فيرفع الشك في الحرمة والإباحه الفعليتين، لأنّ الشك في الحرمة والإباحه متقوم بطرفي الترديد، فإذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعيد بحرمه المغلّي يرفع الترديد بين الحرمة والحليّه، وهذا معنى حكومه الأصل السببي على المسببي.

فالقول بالفرق بين الأصل التعليقي السببي والتنجيزي المسببي وبين الأصل السببي والمسببي في موارد اخر إن كان لدعوى تعليقيه الأصل وأنّ صيروره التعليق فعلياً عقلي فقد عرفت بطلانها في المقدمه الأولى، وإن كان من جهه أنّ

الحلّيّه والحرمة متضادّتان، فإثبات أحد الضدّين يدفع الضدّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتباً على المستصحب إلّا أنّه لا يصحّ الحكومه، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أنّ جريان الأصل في التعليق يدفع الشكّ المتقوم بطرفي التردد، لأجل التعبد بأحد طرفي التردد متعيّناً، وهو الحرمة، لأننا قلنا في المقدّمه الثانيه: إذا زال أحد طرفي الشكّ - ولو تعبداً - ارتفع الشكّ، ألا ترى أنّ أصاله بقاء كزّيّه الماء أيضاً لا تدفع نجاسه الثوب المغسول به؟ بل ترفع التردد، بالتعبد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسه، لحكومته استصحاب الكزّيّه عليه.

والحاصل: أنّ الحكومه بكلا ركنيها - أعني كون أحد الشكّين مسبباً عن الآخر وكون جريان الأصل في السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبداً - موجوده في المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة المعلقه على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتب عليه الحرمة الشرعيّه الفعلية بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّيّه فلا يجرى إلّا بعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلقه الذي هو جارٍ في الآن الأوّل الذي صار العنب زبيباً فيه يترتب عليه الحرمة التنجيزيه بعد الغليان تعبداً، فلا استصحاب التعليق عين قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع للشكّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّيّه المنجزه، لأنّ موضوعه الشكّ في الحلّيّه، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومه في المقام وبين المقامات الأخر(١).

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

ص: ٢٢٤

ويمكن المناقشه في موضع من كلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحكم الفعلي الشرعي على الموضوع بعد حصول المعلق عليه شرعي، فإنّه لا- يبعد أن يكون عقلياً، والحكم الفعلي وإن كان شرعياً، كالتعليقي، ضروره أنّ الحاكم بالحرمة الفعليه للعنب المغلّي هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمة التعليقيه قبل الغليان، إلّا أنّ ذلك لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعياً، ألا ترى أنّنا إذا قلنا بوجوب مقدّمه الواجب يكون وجوبها ووجوب ذبيها كلاهما شرعيتين، ولكنّ الملازمه بينهما عقليته، والمقام أيضاً كذلك، فإنّ الشارع إذا قال:

«العنب يحرم إذا غلّي» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلاً بحكم الشرع.

الحقّ في المسأله

ولكن هذه المناقشه لا تضرّ بمسأله الحكومه، لتحقّق ركنيها، إذ لا شكّ في أنّ الشكّ في حليّه الزيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقيه قبله، ولا- شكّ أيضاً في أنّ الاستصحاب السببي يرفع بأثره (1) الشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب المسببي تعديداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقلياً، إلّا أنّ الحكم الفعلي الذي يرتفع به الشكّ شرعي كما عرفت، فالتعبد ببقاء السبب أثره الشرعي هو التعبد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومه.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقي كما هو جارٍ في نفسه، لا يعارضه

ص: ٢٢٥

الاستصحاب التجيزى، فلا يكون جريانه وعدمه سواء، لحكومته عليه، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله وسيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله فى الكفايه

وأما كلامه رحمه الله فى الكفايه (١) دفعاً لإشكال المعارضه: ففيه: أنّ القائل بها لا يقول باستصحاب الحليّه المعنيّه قبل الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقه قبله، حتّى يقال: لا- منافاه بين الحكمين إذا كانا مقطوعين، فضلاً عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، بل هو يقول بجريان استصحاب الحليّه المطلقه بعد الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلقه قبله، ولا شكّ فى تنافيهما وتعارضهما بدوّاً، وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر بالنظر الدقّي.

وأما ما أفاده بعض (٢) الأعلام توضيحاً لكلام المحقق الخراسانى رحمه الله فإنّه وإن كان مخالفاً لمراده رحمه الله كما عرفت، إلّا أنّه أيضاً وجه صحيح لحكومته الاستصحاب التعليقى على التجيزى ويؤيد ما أفاده سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من حكمه الأوّل على الثانى.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب التعليقى.

ص: ٢٢٤

-
- ١- (١) تقدّم نقل كلامه بعينه فى ص ٢١٧.
 - ٢- (٢) تقدّم نقل كلامه عيناً فى ص ٢١٩.

استصحاب عدم النسخ

اشاره

التنبیه السادس: عنون العلماء - كالشيخ فى الرسائل والمحقق الخراسانى فى الكفايه - هذا البحث بأنه هل ىجرى استصحاب الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه التى نشكّ فى بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟

وأما الأحكام الثابته فى شریعتنا فجعّلوا استصحابها من المسلمّات (١).

ویؤیده ما نقل عن المحدث الأستر آبادی رحمه الله من أنّ صحّه جریان استصحاب عدم النسخ من الضروریّات (٢).

ولکنّه حیث لم یکن بهذه المشابه من الوضوح - ویمكن أن یجعل أصاله عدم نسخ الأحكام الثابته فى شریعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام - عدلنا عن البحث على طریقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» کى یعمّ استصحاب أحكام شریعتنا أيضاً، سیما أنّ البحث فى استصحاب أحكام الشرائع السابقه قلیل الجدوى، بل لا فائده فیهِ أصلاً، حیث إنّ الشیخ الأعظم

ص: ٢٢٧

-
- ١- (١) أجب الشیخ - فى فرائد الأصول ٣: ٢٢٦ - والمحقق الخراسانى - فى کفايه الأصول: ٤٧٠ - عن بعض الإشکالات على أصاله عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه بالنقض بأصاله عدم نسخ أحكام شریعتنا، وظاهره أنّ الثانى من المسلمّات. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ١٤٦.

الأنصارى رحمه الله ذكر في ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثم رد جميعها وادّعى أنّ أحكامها كلّها يستفاد من عموم أو خصوص في الشريعة، فلا نشكّ في حكمها حتّى نحتاج إلى الاستصحاب(١).

شبهه تغاير الموضوع في استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأنّ الحكم الثابت في حقّ جماعه لا يمكن إثباته في حقّ الآخرين، لتغاير الموضوع، فإنّ الأحكام الثابتة في شريعته موسى عليه السلام مثلاً ثبتت في حقّ من كان موجوداً في ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابتة في شريعتنا ثبتت في حقّ من أدرك النبي صلى الله عليه وآله فلو شككنا في بقاء حكم منها في هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه.

كلام الشيخ الأنصارى في الجواب عن الشبهه

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلّي، كما أنّ الملكيه له في باب الزكاه والوقف العامّ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها(٢).

وفي هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعه أو المعصيه والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلّي، لكونه أمراً اعتباريّاً غير قابل لتوجه التكليف - الذي هو من الأمور الحقيقيه - إليه، بخلاف مثل الملكيه في باب الزكاه والوقف العامّ، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلّي، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

ص: ٢٢٨

١- (١) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٢٩.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقق الخراسانى رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أن الأحكام ثابتة لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيه، لا لخصوص الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أن الأحكام تعلقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محققاً أو مقدراً، ولا مدخل لأشخاص خاصه فيها(١).

فلا يرد الإشكال المتقدم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقه

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقه خاصه (٢)، وهو أنه من الممكن أن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم الثابت فى الشرائع السابقه عنوان على نحو القضيه الحقيقيه لا- ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فى عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضيه وإن كانت حقيقيه، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففى قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا» (٣) إلخ كانت القضيه حقيقيه، لكن إذا شكّ المسلمون فى بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء فى ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

ص: ٢٢٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٠.

٢- (٢) لخصر الإمام أيضاً البحث فى استصحاب الشرائع السابقه وجعله جريانه فى شريعتنا من المسلمات. م ح - ى.

٣- (٣) الأنعام: ١٤٦.

بالاستصحاب، وهذا واضح جداً.

ولا- يخفى أنّ مجرد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى في المنع، للزوم إحراز وحده القضيتين، ولا- دافع للاحتمال في حكم من الأحكام المشكوك في نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخه الرائجه بينهم ليست قابله للتمسك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغير ليس عندهم ولا- عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائي، والقرآن المجيد لم يحكّ العناوين المأخوذه في موضوع أحكامهم الكلّيه كما يظهر بالتأويل فيما جعلوه ثمره للنزاع تبعاً للمحكى عن تمهيد القواعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقه(١)، إنتهى موضع الحاجه من كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

نظريه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقاً، حتّى في شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقه، حيث قال:

وفيه(٢): أنّ النسخ في الأحكام الشرعيّه إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّه أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

ص: ٢٣٠

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٥.

٢- (٢) أى في الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه لا- على نحو القضايا الخارجيه. م ح - ٥.

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعه المجعول وضيّقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور، وكذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا- شكّ في بقاءه بعد العلم بثبوتها، فإنّ احتمال البقاء مستحيل في حقّه تعالى، فلا- مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافي اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد في ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بخصّه دون حصّه، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ في أنّ التكليف مجعول لجميع المكلفين أو هو مختصّ بمدركي زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً في ثبوت التكليف، لا في بقاءه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلّا على نحو الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو كان هذا المكلف موجوداً في ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً في حقّه، والآن كما كان، لكنك قد عرفت (1) عدم حجّيه الاستصحاب التعليقي.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا- دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإنّ دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

ص: ٢٣١

١- (١) راجع مصباح الأصول ٣: ١٣٦.

«حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدّث الأستر آبادي - من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريات - إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام^(٢)، إنتهى كلامه.

نقد نظريته المحقّق الخوئي «مدّ ظلّه» في المسأله

ويرد عليه أنّ النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّا أنّ من أدرك النبي صلى الله عليه وآله وعمل بحكم في المدينة المنوره مثلاً ثمّ سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكّل عليه زيارته صلى الله عليه وآله ثمّ شكّ في نسخ ما كان يعمل به في المدينة لا يكون له مرجع إلّا استصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً في ثبوت التكليف في حقّه، بل في بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبه إلى من أدرك زمان الحضور.

وأما بالنسبه إلينا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد - مثل «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ۚ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»^(٣) - ولكنّا شككنا في استمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشكّ هاهنا أيضاً في البقاء لا في الحدوث، فإنّ الخطاب عامّ على الفرض والقضيّه حقيقته

ص: ٢٣٢

١- (١) الكافي ٥٨:١، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣:١٤٨.

٣- (٣) البقره: ١٨٣.

فالحاصل: أنّ أصله عدم النسخ جاريه بالنسبه إلى أحكام شريعتنا، وأما بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه فلا، للإشكال المتقدم ذكره الذى أفاده سيدنا الأستاذ «مدّ ظله».

بقى هنا إشكالان آخران فى استصحاب أحكام الشرائع السابقه:

كلام المحقق النائيني حول المسأله

الأول: ما أورده المحقق النائيني رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصله: أنّ تبدل الشريعه السابقه بالشريعه اللاحقه إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعه السابقه - بحيث لو كان حكم فى الشريعه اللاحقه موافقاً لما فى الشريعه السابقه، لكان الحكم المجمعول فى الشريعه اللاحقه مماثلاً للحكم المجمعول فى الشريعه السابقه لابقاء له - فيكون مثل إباحه شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجمعولاً فى كلّ شريعه مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثله، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعه السابقه، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجمعول فى الشريعه اللاحقه مماثلاً للمجمعول فى الشريعه السابقه، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأول.

وإن كان تبدل الشريعه بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعه السابقه وإن كان محتملاً، إلّا أنّه يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعه اللاحقه، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلى

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

نقد ما أفاده النائبي رحمه الله في استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّا أن الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعي إلى جعل إباحه شرب الماء مثلاً في الشريعة اللاحقه مماثلّه للإباحه التي كانت في الشريعة السابقة.

وأما ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقه، فهو صحيح، إلّا أن نفس أدلّه الاستصحاب كافيّه في إثبات الإمضاء، وليس التمسك بها من قبيل التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفي المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقه إلّا فيما علم النسخ فيه، يجب التعيّد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلاً على الإمضاء، فكذا في المقام، فإنّ أدلّه الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن شكّ في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقه، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسه، أو من الموضوعات الخارجيه، فلا إشكال في استصحاب أحكام الشريعة السابقه من هذه الجهه.

ص: ٢٣٤

الثانى: ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله ثم أجاب عنه.

أمّا الإشكال: فحاصله: أنا نعلم إجمالاً بنسخ كثير من الأحكام التى كانت ثابتة فى الشريعه السابقه، ولا يجرى الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سيّما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى لزوم التناقض فى أدلّه الأصول أو استلزامه المخالفه العمليه على اختلاف فيه، كما عرفت فى مبحث الاشتغال(١).

وأمّا الجواب: فهو أنّه مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمراد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشكّ البدوى.

كما أنا نعلم إجمالاً بورود التخصيص على عمومات كثيره، ولكنّه لا يمنع من التمسك بالعموم فى موارد الشكّ فى التخصيص، لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال(٢).

فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعه السابقه من هذه الجهه أيضاً.

فالعمده فى منعه هو ما ذكره سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجرى بالنسبه إلى أحكام شريعتنا، ولا يجرى بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه.

هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم النسخ.

ص: ٢٣٥

١- (١) راجع ص ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧١.

الأصول المثبتة

إشاره

التنبیه السابع: المشهور بین المحققین اعتبار مثبتات الأمارات دون الأصول، إلا أنهم اختلفوا فى وجه الفرق بينهما.

تحرير محل النزاع

وقبل نقل كلماتهم فى ذلك لابد من تحرير محل البحث، فنقول:

إذا كان المستصحب (١) حكماً شرعياً - كوجوب صلاة الجمعة - يجرى ويكون نتيجته جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى المشكوك فيه، ويترتب عليه لوازمه العقلية والعادية (٢)، كالأثار الشرعية، لأن موضوع حكم العقل هو الحكم الشرعى، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة يحكم العقل بلزوم الطاعة، سواء كان ثبوته بالقطع أو الأماره المعتره أو الاستصحاب.

وأما إذا كان من الموضوعات فلا يجرى الاستصحاب إلا بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه، وإلا فلا ترتب الموضوعات - مع قطع النظر عن آثارها

ص: ٢٣٧

١- (١) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإن البحث أعم منه ومن سائر الأصول العملية. م - ح - ي.

٢- (٢) ويترتب عليه أيضاً الأثار الشرعية المترتبة على تلك اللوازم العقلية والعادية. م - ح - ي.

الشرعيه - بالشارع بما هو شارع حتى يحكم بحرمه نقض اليقين المتعلق بها بالشك، فاستصحاب حياه زيد مثلاً إنّما يكون بلحاظ حرمه تزويج زوجته وحرمه التصرف في أمواله ونحو ذلك، ولا- إشكال في ترتب الآثار الشرعيه على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطه عقليه أو عاديه.

وأما إذا كان له في عرض الأثر الشرعي لازم عقلي أو عادى له أثر شرعى، فهل يترتب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟

قال المشهور بعدم ترتبه، فلو نذرنا أن نتصدق عشرة دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجرى استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصديق.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللازم العقلي والعادى ذا حاله سابقه متيقنه، وإلا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعى المترتب عليه، ولا يكون حينئذ مثبتاً كما هو واضح.

فانضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الأصول والأمارات هو اللوازم العقليه والعاديه التى تكون ذات أثر شرعى، وقالوا بعدم حجيتها فى الأصول وبحجيتها فى الأمارات، ففى المثال السابق لو قامت البيئه على حياه زيد فكما أنّها تثبت حرمه تزويج زوجته يثبت أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصديق بعشره دراهم.

هذا ما ذهب إليه المشهور.

وجه حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول

لكنهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ وجه إطلاق أدلّه الأمارات، فإنّ الأمارات حاكيه عن مدلولها المطابقي والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلتها اعتبارها ولزوم تصديقها فى كلا المدلولين، فهى حجّه بالنسبه إلى لوازم مؤدّاهها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّه بالنسبه إلى نفس المؤدّى.

وأما الأصول فلا- إطلاق فى أدلتها، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا- واسطه شىء (١).

نقد كلام صاحب الكفايه فى المسأله

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّه اللفظيه، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّه الأمارات دون الأصول» أنّ أدلّه الأمارات مع كونها لفظيه مطلقه تعمّ مدلولها المطابقي والالتزامى كليهما، لتماثيه مقدمات الحكمه فيها، بخلاف أدلّه الأصول، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدمات الحكمه، فقوله: «صدّق العادل» مثلاً مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

وهذه الدعوى فاسده عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمننا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمننا به فى خصوص مدلوله المطابقي فقط، وهو حياه زيد فى المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصدّق بعشره دراهم.

ص: ٢٣٩

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشيء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنه يقال: نعم، لا- يمكن التفكيك تكويناً، لأننا إذا علمنا أو ظننا بحياه زيد مثلاً علمنا أو ظننا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محاله، ولكنه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلاً حجّة لنا في مدلوله المطابقي دون الالتزامى.

فكما أنّ أدلّه الأصول لا إطلاق لها لتحقق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كذلك أدلّه الأمارات لو كانت لفظيه.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء - كما هو التحقيق - كانت معتبره فى مدلولها الالتزامى، كالمطابقي، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلاً عند العقلاء لا يكون إلّالاجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشيء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فى كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجّيه جديده كما هو الفرض والحقّ.

والحاصل: أنّ دليل حجّيه الأمارات لو كان لفظياً لم يكن مثبتاتها حجّه، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الأصول من هذه الجبهه، لأنّ قوله:

«صدّق العادل» مثلاً- جعل خير العادل حجّه، وما أخبر به العادل فى المثال هو حياه زيد، فلا وجه للتعدّى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فى مورد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، وهى فى المثال حياه زيد، فلا وجه للتعدّى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلق اليقين والشكّ بها.

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقق النائيني رحمه الله في المقام، من أن المجعول في باب الطرق والأمارات إنما هو الطريقيه والكاشفيته، ولازمه حججه المثبتات، وفي باب الأصول هو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل، وهو لا يقتضى حججيتها(١).

وجه الضعف: أن طريقيه الأمارات وكاشفيته لو كانت مجعوله(٢) تعيداً - كما هو ظاهر كلامه - فغايه ما يدل عليه الجعل هو طريقيته وكاشفيته بالنسبه إلى نفس مؤداها، ألا- ترى أنه إذا قال مثلاً: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أن خبر الثقة كاشف عما أخبر به، ولا يقتضى طريقيته وكاشفيته بالنسبه إلى مثبتات ما أخبر به، لأنه لم يخبر بها؟

نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إن الوجه في عدم اعتبار مثبتات الأصول أن اللوازم العقليه والعاديه ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا- يعقل إلأى الآثار القابله للجعل الشرعي، فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد وإيجابه ترتب آثار الحياه في زمان الشك هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابله لجعل الشارع، فإذا لم يعقل

ص: ٢٤١

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٤٨٤-٤٩١.

٢- (٢) أى لا إمضاءً لبناء العقلاء. م ح - ي.

جعل اللوازم العقليّيه والعاديّيه لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّيه المترتبّه عليها(١).

بيان ما هو الحقّ في المسأله

أقول: والتحقيق يقتضى البحث في مقامين:

أ - فى ترتّب الآثار الشرعيّيه المترتبّه على اللوازم العقليّيه والعاديّيه، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنه أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياه زيد فهل يثبت لازمه العقليّ، وهو بلوغه عشرين سنه، أو العادى، وهو نبات لحيته، ليرتّب عليه أثره الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

ب - فى ترتّب الآثار الشرعيّيه المترتبّه على اللوازم الشرعيّيه، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرف فى مال زيد حراماً حرمه حادثه فى الزمان الحاضر(٢)، فإذا استصحبنا حياه زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمه التصرف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

وإنّما قيّدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع - كما قلنا(٣) - فى اللوازم التى لا تكون لها حاله سابقه متيقّنه، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثه كان حراماً فى السابق فلا بدّ من فرض حرمة جديده غير ما كان فى السابق حتّى

ص: ٢٤٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٣٣.

٢- (٢) يعنى زمان استصحاب الحياه. م ح - ى.

٣- (٣) راجع ص ٢٣٨.

تكون من مصاديق محلّ النزاع.

وما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام متين، إلّا أنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث في كلّ منهما مستقلاً.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتبه على اللوازم العقليّة والعاديّة

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيته مثبتات الأصول، والسّرّ فيه ما أفاده سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأمّا الأصول - وعمدتها الاستصحاب - فالسّرّ في عدم حجّيته مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشيء يكون له لازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعي يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمه بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشيء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شيء متيقناً كان لازمه وملزومه وملزومه أيضاً كذلك لا محاله - لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً - فاليقين بالشيء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملزومه، ويترتب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعي، وإن كان بعض اليقينات معلولاً لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة في الاستصحاب، وهي قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»^(١) إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

ص: ٢٤٣

١- (١) وسائل الشيعة ١: ٢٤٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

المتيقن في ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه - كما هو الظاهر من الشيخ - وإما أن يكون المراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشرع وإطاله عمره وعدم نقضه بالشك، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعمد ببقاء اليقين الطريقي في مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا- يترتب على الاستصحاب آثار اللوازم العقلية والعادية، لأنها ليست آثاراً للمتيقن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتبها ليس نقض المتيقن (1) بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين (2) بالشك حتى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» فإذا نذرنا التصديق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ثم استصحبنا حياته فالأثر الشرعي لا يكون للمتيقن، أعني الحياه، بل للازمه، أعني بلوغه عشرين سنة، فالذي تعلّق به اليقين لا- يكون ذا أثر شرعي، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشك على ما اخترناه؟

وأما ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من عدم تحقق الإطلاق في أدله الأصول فغير صحيح، لأننا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل - أعني «نقض اليقين بالشك» - لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلاً ليس له حاله سابقه وجوديه متيقنه، بل عدمه كان متيقناً، فلا- يعمّه دليل الاستصحاب حتى يترتب عليه أثره، أعني وجوب التصديق،

ص: ٢٤٤

-
- ١- (١) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح - ي.
 - ٢- (٢) هذا ناظر إلى مذهب الأستاذ نفسه «مدّ ظلّه». م ح - ي.

نعم، حياه زيد كانت متيقنه، إلمأن الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقلوه: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن الوجه في عدم اعتبار مثبتات الأصول عدم قابليته للوالم العقليته والعاديه للجعل الشرعي، فإنه وإن كان صحيحاً في نفسه، إلمأنه لا يرتبط بالمقام، لأن المثبتات لا تكون حجّه ولو فرضنا إمكان جعل اللوالم شرعاً، وذلك لأن عنوان دليل الأصل لا يعمها كما عرفت(١).

البحث حول الآثار الشرعيه المترتبه على اللوالم الشرعيه

وأما المقام الثاني: فلا بد قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:

مثل له سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» باستصحاب عداله زيد، فإنها ذات أثر شرعي، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعي له أيضاً أثر شرعي، وهو أنه إذا شهد برؤيه هلال شوال عند الحاكم وضمّ إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيديه الغدو يحرم الصوم ويجب أو يستحبّ صلاه العيد(٢).

ويمكن المناقشه في هذا المثال بأن محلّ النزاع - كما قلنا - فيما إذا لم يكن للزام حاله سابقه متيقنه، وإلّا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال

ص: ٢٤٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٧٨.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٢.

من هذا القبيل، لأنَّ عداله زيد إذا كانت متيقنه سابقاً فجواز قبول شهادته أيضاً كان متيقناً، فيجوز الاستصحاب فيه ويترتب عليه أثره الشرعي بلا واسطه شيء أصلاً.

والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهره ماء كان مطهراً سابقاً، والآن نشك في بقاء مطهرته، فإنَّ أثرها أنَّ اليد المتنجسه المغسوله به تصير طاهره، وهذا أثر شرعي يترتب عليه أثر شرعي آخر، وهو طهاره الثوب الملاقى لهذه اليد، أى عدم تنجسه بها، فطهاره اليد التى هى أثر لمطهره الماء ليست ذات حاله سابقه متيقنه، بل نجاستها كانت متيقنه، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه العالى».

وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهم بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسأله، فنقول:

لا فرق فى عدم شمول أدلّه الأصول للآثار مع الواسطه بين أن تكون الواسطه لازماً عقلياً أو عادياً وبين أن تكون لازماً شرعياً، لأنَّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما لا يشمل فى مثال استصحاب الحياه بلوغ زيد عشرين سنه، لعدم تعلق اليقين به، فلا يترتب عليه وجوب التصدّق، فكذلك لا يشمل فى مثال استصحاب المطهره طهاره اليد المغسوله بالماء الذى شكّ فى بقاء مطهرته، لعدم تعلق اليقين بها أيضاً، فلا يترتب عليه طهاره ملاقى اليد، وطهاره ملاقى اليد ليست أثراً للمستصحب - أعنى مطهره الماء - بل هى أثر للازمه الشرعي، فإذا استصحبنا مطهره الماء يترتب عليه طهاره اليد المغسوله به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا طهاره ملاقى اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.

والحاصل: أنّ ما قلنا في باب اللوازم العقلية والعاديه يجرى هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحكم

ويرد في المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفل أثر الواسطه إذا كانت شرعيه، لأنّ الواسطه يكون تحقّقها بنفس التعبد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفل للتعبد بالواسطه متكفلاً للتعبد بأثرها، لأنّ الواسطه متقدّمه على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلا بدّ من جعل الواسطه والتعيّد بها أولاً وجعل أثرها والتعيّد به في الرتبة المتأخّره عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفلاً لهما، للزوم تقدّم الشئ على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطه عقليه أو عاديه كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم في مسأله حجّيه الخبير الواحد.

توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق في شمول أدلّه حجّيه خبر الثقة الأخبار مع الواسطه، وتقريبه - كما تقدّم هناك (1) - أنّ الخبير إذا كان بلا واسطه، كإخبار زواره مثلاً عن الباقر عليه السلام فلا إشكال في شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطه، كإخبار محمّد بن مسلم عن زواره عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيه خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشئ على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيه لا بدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّه أولاً ليثبت خبر زواره تعبداً ويكون موضوعاً تعبدياً

ص: ٢٤٧

لنفس دليل الحجّيه، فيجعله حجّه في الرتبة المتأخّره، وهذا تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثه:

أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيه حقيقته أو طبيعته تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبدياً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زراره عن الباقر عليه السلام فلا بدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقى لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زراره، فيصير مصداقاً تعبدياً له، فيشمل الإخبار مع الواسطه كما يشمل الإخبار بلا واسطه.

الثانى: أنّ أدلّه حجّيه خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطه حقيقه، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيه، فخير محمّد بن مسلم حجّه لنا، لأنّه خبر بلا- واسطه فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زراره تعبدياً، ويثبت حجّيته بإلغاء الخصوصيه.

الثالث: أنّنا نعلم بأنّ المناط فى وجوب تصديق العادل هو كونه عادلاً موثقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود فى الأخبار مع الواسطه أيضاً فلا بدّ من حجّيتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.

ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه فى ما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فلأنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى مثال استصحاب مطهريه الماء لا يستلزم أن يكون طهاره اليد متيقنه سابقاً مشكوكه فعلاً، فلا يتولّد من استصحاب مطهريه الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبداً.

وأما الثاني والثالث: فلأنّ الأساس في إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود في الأخبار مع الواسطه، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زراره كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهريه الماء وطهاره اليد، فإنّ الأوّل ذو حاله سابقه متيقّنه وجوديّة، بخلاف الثاني، لأنّ اليد لم تكن ظاهره في السابق، بل كانت نجسه.

وجه ترتّب الآثار الشرعيّه بلا واسطه ومع الواسطه الشرعيّه على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيّه وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما في إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفاده من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّه وإن كانت مع ألف واسطه شرعيّه دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمه، وهي أنّ المحقّق الخراساني رحمه الله قال في الكفايه بأنّ قضيّه قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو جعل حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب في استصحاب الموضوعات (1).

نقد ما أفاده صاحب الكفايه في الموضوع المستصحب

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب في استصحاب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيته التعيّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

ص: ٢٤٩

شرعى آخر، فإذا استصحبنا خمريه مایع لا یقتضى دلیل الاستصحاب إلا التّعبّد ببقاء خمريته، وأما حرمة فهى تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبدياً للخمر.

والشاهد على ذلك أنّ الاستصحاب قد یرى فى موضوع مع كونه فاقداً للحکم فى ذلك الآن، مثل استصحاب عداله زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأین الحکم المماثل فى زمن الاستصحاب، حتّى یقال: قضیه أخبار الباب جعل حکم مماثل لحکم المستصحب فى استصحاب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بین دلیل حجّیه الاستصحاب ودلیل حجّیه البینه فى ذلك، فكما أنّ البینه إذا قامت بخمريه مایع ثبتت الخمريه بها فقط ولا یقتضى دلیل حجّيتها حکم ذلك المایع، بل یستفاد حکمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلك إذا استصحبنا خمريته، فإنّ الوجدان لا یرى فرقاً بین البینه و بین الاستصحاب إلّا فى كون الأوّل أماره والثانى أصلاً.

على أنّ القاعده أيضاً تقتضى ذلك، لأنّ أخبار الاستصحاب - كما قلنا كراراً - لا تدلّ بالمطابقه إلّا على حرمة نقض یقین بالشکّ، والمتیقّن والمشکوک فى المقام هو الموضوع لا الحکم.

نعم، جریان الاستصحاب فى الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا یعتبرنا ببقاء موضوع لیس له أثر شرعى.

والحاصل: أنّ جریان الاستصحاب فى الموضوعات لا یقتضى إلا التّعبّد ببقائها، وأما آثارها الشرعیه - وإن كانت آثاراً بلا واسطه - فالدلیل الدالّ

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أساس الإشكال في المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتبه على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إياها أولاً، ولزوم تقدّم الشيء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلم ذلك، إلّا أنّنا نقول: إذا جرى الاستصحاب في الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتب عليه أثره الشرعي بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعي يترتب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلاً - إذا استصحبنا خمريّه مایع يترتب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعي - كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريّات الدين مثلاً - يترتب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفل إلّا التعبد ببقاء خمريّه المایع، لكنّ المایع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعديداً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمة يتحقق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقي هنا امور ينبغي التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقليّة والعاديّة

الأوّل: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيّة فقط، وأمّا اللوازم العقليّة والعاديّة إذا كانت لها آثار شرعيّة فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل في ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتب إلّا بعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبينه، أو بالتعديّد، واللوازم العقليّة والعاديّة فاقده لجمعيتها، فإنّنا إذا استصحبنا حياه زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلاً ولم تقم بينه على ذلك، وهذان واضحان، وأمّا التعبد فلا أنّ دليله - أعني «لا تنقض اليقين بالشك» -

لا- يجرى إلغافى الحياه، وأمّا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقّناً، فلا- يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقّناً ومجرى الاستصحاب.

فالفرق بين اللوازم الشرعيّه وبين اللوازم العقليه والعاديّه أنّ الأولى ترتّب على المستصحب بدليل شرعى غير دليل الاستصحاب، والثانيه فاقده لهذا الدليل، فترتّب آثار الأولى دون الثانيه.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثانى: أنّ المستصحب إذا كان موضوعاً ذا أثر شرعى، يترتّب عليه، ولو كان لأثره أيضاً أثر شرعى، يترتّب هذا الأثر أيضاً على موضوعه - أعنى على الأثر الأول - وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل يترتّب على الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أيضاً إذا كان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعى أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الملازم من الموضوعات.

وأمّا إذا كان حكماً شرعياً فلا إشكال فى ترتبه وترتّب أثره بمقتضى الملازمه، كما أنّ البحث فيما إذا كانت الملازمه عقليه، لأنّها لو كانت شرعيّه فلا ريب فى ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فيترتّب عليه أثره.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا يجرى فيهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.

نعم، لو كان لهما حاله سابقه متيقّنه يجرى الاستصحاب فيهما ويترتّب عليهما آثارهما، لكنّه خارج عن محلّ البحث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يترتّب على استصحاب الموضوع إنّما هو

آثاره الشرعيه، سواء كانت بلا واسطه أو مع واسطه أو وسائط شرعيه، وأمّا الآثار المترتبه على ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقلية أو العاديه فلا ترتب عليه.

الآثار المترتبه على المستصحب مع الوسائط الخفيه

الثالث: أنه إذا كانت الوساطه بين المستصحب والأثر الشرعي خفيه يجرى الاستصحاب ويترتب عليه الأثر، والمراد من خفاء الوساطه أن العرف - ولو بالنظر الدقيق(1) - لا يرى وساطه الوساطه فى ترتب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت الحكم من غير واسطه، وإنما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوساطه، وإن كان مترتباً على ذى الوساطه عرفاً.

ومثل لذلك سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثلاً لا يخلو من المناقشه، إلّا أنه يقرب المطلب إلى الأذهان.

قال «مدّ ظلّه»: مثاله أن الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمه هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأن ترتب الحرمة على الخمر لا- يمكن إلّالأجل مفسده قائمه به تكون تلك المفسده علّه واقعيه للحرمه، ثمّ لو فرض أن العقل اطّلع على جميع الخصوصيات الواقعيه للخمر وحكم

ص: ٢٥٣

١- (١) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحى، كحكمه على الحنطه التى فيها قطعات يسيره من الطين اليابس ويكون مجموعها مأه منّ بأنّ الحنطه مأه منّ، فإنّ هذا نظر مسامحى، لأنّه يرى قطعات الطين، إلّاأنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليله جدّاً، ونظر دقّى، كحكمه على ما بقى فى الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لا-دم، فإنّه نظر عرفى دقيق، لأنّنا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لا- إننى لا- أرى الدم فى الثوب أصلاً، والذى بقى فيه لا- يكون إلّالوناً حقيقه، لكنّ العقل يحكم بكونه دمًا، لاستحاله انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحى ودقّى، وليس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.

بالدوران والترديد أنّ العله الواقعيه للحرمة هي كونها مسكره مثلاً، فيحكم بأن إسكار الخمر عله لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيه، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً في الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعي ليس إلماحيثيه المسكرية، لأنّ الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيه لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ في بقاء خمريته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمريه وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريه لا يثبت المسكرية التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلّبالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلاً- وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطه، وذلك لأنّ الواسطه عقليه خفيه لا- يراها العرف واسطه، وليس المراد بخفاء الواسطه أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطه مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيه ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقه ومن غير تسامح.

والسرّ في كون الموضوع للأحكام الشرعيه هو الموضوع العرفي لا- العقلي أنّ الشارع لا- يكون في إلقاء الأحكام على الأئمّه إلّا كسائر الناس ويكون في محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقتن العرفي إذا حكم بنجاسه الدم لا يكون موضوعها إلّما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبه إلى قوانينه الملقاه إلى العرف (1).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

ص: ٢٥٤

وهو متين، إلّا أنّ مثاله لا يخلو من المناقشه كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطه التي هي الإسكار لها حاله سابقه متيقّنه وجوديه، مع أنّ محلّ النزاع - كما عرفت - إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطه كذلك، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتب عليها أثرها من دون شبهه المثبته ولو كانت واسطه جليته يراها العرف.

فأتضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ - أنّ المراد بالواسطه الخفيّه ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّي، ب - أنّ السرّ في جريان الاستصحاب وترتب الأثر عليه إذا كانت الواسطه خفيّه أنّ الشارع في محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس في محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّه ملقاه على العرف، فلا بدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطه بين الحرمة والخمر كان متّبعا ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقيق الواسطه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالا لخفاء الواسطه

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطه مثالين، مع أنّ الواسطه في كليهما من قبيل الوسائط الجليته التي يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأوّل: استصحاب رطوبه النجس لإثبات نجاسه ملاقيه.

فإنّه «أعلى الله مقامه» قال: إنّ تنجس الملاقى لا - يكون إلّا لأجل سرايه النجاسه إليه وتأثره عن النجاسه الرطبه، إلّا أنّ السرايه واسطه خفيّه لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسه الملاقى أثر ملاقاته للنجس الرطب

من غير واسطه(١).

وفيه: أنه إن أراد أن العرف لا يدرك السرايه بالنظر المسامحي فغير مفيد، وإن أراد أنه لا يراها حتى بالنظر الدقي فغير صحيح.

الثاني: استصحاب عدم هلال شؤال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أول شؤال وعيداً ليرتب عليه أحكام يوم العيد الذي هو أول شؤال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاه العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأول شؤال، إلّا أن العرف يراها آثاراً لعدم دخول شؤال في الأمس الذي شك في كونه آخر رمضان أو أول شؤال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شؤال وإن كان لازمه العقلي كون الغد عيداً، إلّا أن هذا اللازم واسطه خفيّه لا يراها العرف، فيرتب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطه(٢).

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإن اليوم الذي شك في أنه هل هو آخر ذي القعدة أو أول ذي الحجه من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذي الحجه لإثبات تاسعه وعاشره ليرتب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلك.

لكن فيه ما في المثال الأول، لأن أوليه شؤال مثلاً التي هي الواسطه بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطه.

نعم، لو كانت الأوليه مركبه من كون اليوم الحاضر جزءاً للشؤال وعدم

ص: ٢٥٦

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٤٤.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٤٥.

كون الأمس جزءاً له لا يمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوال أو ثانيه، وأما جزئته له فهو معلوم لنا، والجزء الثاني - أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوال - مدلول الاستصحاب، فلو كانت الأوّليه مركبه منهما يمكن إثباتها كي يترتب عليها أثرها.

لكنّه مجرد فرض، إذ الأوّليه أمر بسيط يعبر عنه بالمبدئيه، وكونها مركبه ممّا ذكر واضح الفساد.

فحينئذٍ بقي الإشكال فى الأحكام المترتبه على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلقه بعناوين الأيّام.

ولقد تصدّى بعضهم (1) لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابه، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عباره عن يوم رؤيه الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّه هو الثامن من رؤيه الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضروره عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضروره أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّه، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لو صام يوم الشكّ ثمّ تبين كونه أوّل شوال تأسف.

ص: ٢٥٧

١- (١) الظاهر أنّه المحقق النائينى «أعلى الله مقامه». راجع فوائد الأصول ٤: ٤٩٩. م ح - ى.

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:

لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّه على يوم رؤيه الهلال ويجعلون يوم الرؤيه أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم (١) الأول وثانيه الثاني وهكذا، لا من جهه أنّ موضوع الحكم الشرعي غير الموضوع الواقعي، فإنّه ضروري البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهري ثابت من الصدر الأول إلى الآن من غير إشكال في جميع الطبقات.

وبالجملة: لا- إشكال في أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيام في موضوع الأحكام ليس إلّا الأيام الواقعيّه، كما لا إشكال في أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤيه هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأول عليه والثاني على ما بعده وهكذا (٢)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخصاً.

خاتمه

يذكر فيها مطالب:

في حجّيه آثار العنوان المنطبق على المستصحب

الأول: أنّ القدر المتيقّن من جريان الاستصحاب في الموضوعات ما إذا كان الأثر الشرعي لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطه أصلاً، فإذا قال المولى:

ص: ٢٥٨

١- (١) «اليوم الأول» صحيح ظاهراً. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٦.

«أكرم زيدا» فلا- إشكال في جواز استصحاب بقاء زيد لترتب وجوب الإ-كرام عليه، كما أنه لا- إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على لازمها أو ملزومها أو ملازمها كما تقدّم.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر لعنوان منطبق على المستصحب، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في ذلك

قال المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية: إن كان العنوان ذاتياً من ذاتيات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - جرى الاستصحاب، فإنّ الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقة حيث لا يكون العنوان الكلّي موجوداً إلّا بوجود أفراد.

وأما إذا كان من عوارضه، فإمّا أن يكون من قبيل الخارج المحمول - كالملكيه والغصبيه - أو من قبيل المحمول بالضميمه - كالسواد والبياض (١) - فيجرى الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، وذلك لأنّ الملكيّه والغصبيّه ونحوهما امور اعتباريّة وانتزاعيّه (٢) لا- وجود لها إلّا بمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقة لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا- يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإنّ لهما وجوداً حقيقياً خارجياً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليرتب عليه

ص: ٢٥٩

- ١- (١) من هنا يعلم أنّ مراده ب «الخارج المحمول» هو الأمور الانتزاعيّه والاعتباريّة التي لا- وجود لها في الخارج إلّا بمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، وب «المحمول بالضميمه» هو الأعراض المتأصله التي لها حقيقة خارجيّة. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) التعبير ب «الانتزاع» ليس بجيد، إذ الملكيّه ونحوها من الأمور الاعتباريّة لا الانتزاعيّه. منه مدّ ظلّه.

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد نظريته الشيخ رحمه الله في المقام

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ ظاهر كلامه في الرسائل عدم حجّيه الاستصحاب في جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذي يكون واسطه متّحد الوجود مع المستصحب أو مغايره (٢).

وفيه: أنّه يستلزم إنكار حجّيه الاستصحاب في الموضوعات رأساً، لأنّه لا يكون لنا حكم شرعي إلّا أنّ متعلّقه عنوان كليّ.

نقد كلام صاحب الكفايه في المقام

وأما ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأوّل: فيما ذكره أولاً من أنّ العنوان إذا كان منتزِعاً من مرتبه ذات المستصحب - كالنوع والجنس والفصل - يجري الاستصحاب ويترتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.

ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا يكون إلّا ترتيب الأثر على المستصحب بواسطه عقليته، والمقام من هذا القبيل، حيث إنك تجرى الاستصحاب في الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلي المنطبق عليه.

ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلي في الخارج إلّا

ص: ٢٦٠

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٤.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٣٥.

بوجوده غير مسموعه، لما عرفت سابقاً (١) من أنّ استصحاب الفرد لا يغنى عن استصحاب الكلّي وبالعكس، فإذا تعلق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيه الإنسانيه في عالم الاعتبار وتقدير موضوعيه الموضوع للأحكام غير حيثيه الفرديّه، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعي خارجاً، ولأجل لحاظ حيثيه في عالم تقدير موضوعيه الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى في الدار المغصوبه، فإنّ متعلق الوجوب هو عنوان الصلاه، ومتعلق الحرمة هو عنوان الغضب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.

فما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيه غير تامّ.

كلام المحقّق الخوئي في دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمير حرام» مثلاً، قضيه حقيقيه، لا طبيعيه، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خميراً فهو حرام» فمتعلق الحكم هو الوجودات الخارجيه وأفراد الخمير، فإذا استصحبنا بقاء خمريّه مايع يترتب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّي الخمير.

نعم، لا دخل للخصوصيات الفرديّه - مثل كونه في هذا الزمان أو في ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص - في تعلق الحكم به (٢).

وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّه الشرعيّه، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هي موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيه، إذ اللام في مثل قوله: «الخمير

ص: ٢٤١

١- (١) راجع ص ١٤٩.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ١٧١.

حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها - أعنى «خمر» - أيضاً طبيعه الخمر وماهيّتها، لا أفرادها الخارجيّة.

الحقّ في دفع الإشكال

وقال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبّته ما حاصله:

أنّ هاهنا اموراً ثلاثه: أحدها: عنوان الكلّي بما أنّه كلّى، كالإنسان، والثاني:

عنوان الفرد الذي يتّحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثه، كزيد، والثالث:

عنوان الكلّي المتحقّق في الخارج المتشخّص في العين، كالإنسانيه المتحقّقه في الخارج في ضمن أحد أفرادها، ويجرى الاستصحاب في الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّي دون الثاني، أمّا في الأوّل فلا- كلام فيه، وأمّا في الثالث فلا ينبغي الإشكال فيه، إذ الأحكام في لسان الأدلّه وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيّه بما أنّها كلّيه، إلّا أنّ العرف يحكم بسرّايتها إلى العناوين المتحقّقه في الخارج المتشخّصه في العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّي، إلّا أنّ الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأنّ العناوين الطبيعّيه موجوده بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ في بقاء خمرّيه مایع يستصحب بقائها ويترتّب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسه.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّي، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ في بقاءه لترتيب آثار الإنسان عليه، واستصحاب بقاء المایع الخارجى عند الشكّ في بقاءه لترتيب آثار الخمر عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانيه زيد مثلاً- وخمرّيه هذا المایع لترتيب آثار الإنسان والخمر عليهما، فالثاني يجرى، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق في الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلّي لترتيب آثاره، وأمّا

الأول فلا يجرى عندنا(١)، لكونه مثبتاً، لأنّ بقاء زيد يلانزم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايح الخارجى يلانزم عنده بقاء الخمر، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطه، بل بواسطه الملازمه العقلية، فيكون مثبتاً(٢).

هذا حاصل ما أفاده سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو دقيق متين.

المقام الثانى: فيما ذكره صاحب الكفايه من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمه، فقال بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

وفيه - مع قطع النظر عن صحّه تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتبارية، والمحمول بالضميمه بالأعراض الحقيقية، وعدمها(٣) - إشكال مهمّ أوردته عليه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصيل أنّ استصحاب الفرد يجرى فى الأول لترتيب آثار الكلّى عليه دون الثانى، فهو باطل؛ لأنّ الاستصحاب كما يجرى فى ملكيه زيد لمال لترتيب آثار الملكيه من جواز تصرّفه فيه وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فكذلك إذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه، كعداله زيد مثلاً فباستصحاب هذا الفرد تترتب آثار مطلق العداله، كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمه فى ذلك.

وإن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع ويتربّب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فيما إذا كان هذا الأمر

ص: ٢٤٣

١- (١) وإن كان قضيه كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٧.

٣- (٣) راجع - للاطلاع على فساد هذا التفسير - الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٨.

الانتزاعى اعتبارياً، لا فيما إذا كان له حقيقه وما يازاء خارجى، فهو مثبت فى كليهما، بل هو من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان، ثم علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأول، مع الشك فى بقاء الجسم الأول فى مكانه، لم يكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكانه الأول، فإنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن إثبات زوجيه امرأه خاصه لزيد مع الشك فى حياتها، وإن علم أنها على تقدير حياتها تزوجت به يقيناً (١).

القول فى استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثانى: قال المحقق الخراسانى رحمه الله: لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملكيه والزوجيه والحريه والرقيه ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحاء (٢)، كالجزئيه والشرطيّه والمانعيّه، فإنه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى (٣).

أقول: هذا كلام متين، لكنّه رحمه الله فرّع عليه جواب إشكال فى المقام، مع أنّه لا يكون متفرّعاً عليه.

حاصل الإشكال: أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى الشرط أو الجزء

ص: ٢٦٤

١- (١) مصباح الأصول ٣: ١٧١.

٢- (٢) أى بعض أنحاء الوضع. م ح - ي.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٧٤.

أو المانع، لأنها لا تكون من المجعولات الشرعيّة، ولا من الموضوعات التي لها أثر شرعيّ.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب يجري فيها لترتّب الشرطيّه والجزئيّه والمانعيّه عليه، لأنها آثار شرعيّه لها ولو كان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشكال في استصحاب بقاء الوضوء مثلاً لترتيب شرطيته للصلاه(١).

نقد كلام صاحب الكفايه في ذلك

ويرد عليه أنّ الأثر المترتب على المستصحب لا بدّ من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنّنا إذا شككنا في بقاء خمريّه مايع شككنا في حرمه هذا المايح أيضاً، والمقام ليس كذلك، لأنّنا لا نشكّ في بقاء شرطيه الوضوء للصلاه، فإنّه معلوم لنا، والمشكوك هو بقاء الوضوء.

نعم، لو احتملنا نسخ شرطيته لها لكان الشكّ في بقاء الشرطيّه، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

إشكال مهمّ في استصحاب بقاء الشرط

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليرتّب عليه كون المأمور به مقيداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا في بقاء الوضوء أو في كون الثوب الذي لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاه مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسّيّه غير المأكول لإحراز كون الصلاه بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاه مع الوضوء لازم

ص: ٢٦٥

عقلی للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.

بل لو قلنا بحجّيه الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاه مع الوضوء أثر شرعي كي يترتب على الاستصحاب، لأن موافقه الأمر الموجبه لسقوطه لازم عقلی له، لا أثر شرعی.

فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحه الأولى والثانيه لزاره، فإنّ مورد الأولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» (١) ومورد الثانيه طهاره الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» (٢) ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» (٣) وكلاهما - أعني الوضوء وطهاره الثوب - شرطان للصلاه.

على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.

هذه مشكله مهمّه، وملخصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب في الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفه الفتاوى.

على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسّه غير المأكول، ولا يتضح وجه الفرق بينهما.

ولا- يمكن أن يقال: إنّ الطهاره من شرائط المصلّى لا الصلاه، وعدم المأكوليه من موانع الصلاه بحسب الأدلّه، فإحراز طهاره المصلّى بالاستصحاب

ص: ٢٦٦

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٢٤٦، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- (٢) يعني: من طهاره ثوبك. م ح - ي.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٣: ٤٦٦، كتاب الطهاره، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

يكفى لصحة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسية المصلي غير المأكول لا يثبت تقيد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلبالأصل الميث.

وذلك لأن لسان روايات شرطيه الطهاره هو شرطيتها للصلاه، كما أن لسان روايات مانعيه ما لا يؤكل لحمه هو مانعيها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلي دون الصلاه؟!

هذا مضافاً إلى أن شرطيته للمصلي لا يكون لها معنى محصل، لأنه إن اريد أنه شرط للمصلي بما هو مصلي فمعناه أنه شرط للصلاه، وإن اريد أنه شرط لذات المصلي فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأن الوضوء شرط لزيد مثلاً، على أنه لو كان كذلك للزم صحة الصلاه مع عدم الطهاره ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخميني مدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشكال الميثيه ما حاصله:

أنّ الميزان في التخلّص عن الأصل الميث أن يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعيه، فإذا استصحب الطهاره الخبيثه أو الحديثه يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفاده من قوله: «لا صلاه إلباطهور»^(١)، فإنّ المستفاد منه أن الصلاه متحقّقه بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعباره اخرى: لا إشكال في استصحاب الوضوء مثلاً، لأنه وإن لم يكن حكماً شرعياً إلا أنه ذو أثر شرعي، وهو قوله: «لا صلاه إلباطهور» لأن معناه أن الصلاه تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاه مع الطهور أثر شرعي

ص: ٢٤٧

١- (١) وسائل الشيعه ١: ٣٦٥، كتاب الطهاره، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ و ٦.

مترتب على استصحاب الوضوء (١).

ثم أورد على نفسه أن مثل قوله: «لا- صلاة إلا بطهور» إنما هو في مقام جعل شرطية الطهور للصلاة أو الإرشاد إليها، لا في مقام الإخبار عن أمر خارجي، وهو تحقق الصلاة إذا كانت مع الطهور (٢).

وهذا الإيراد متين لا جواب عنه، وإن كان «مدّ ظلّه» أراد أن يجيب عنه.

وبالجملة: كلام سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا يدفع إشكال المثبتة في المقام.

التحقيق في جواب الإشكال

والحق في الجواب أن يقال: إن إشكال المثبتة ناش عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آية أو روايه على ذلك (٣)، وإنما التزموا به لأن الاستصحاب الذي جعله الشارع حجّة لا بد من أن يكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا يكون حكماً شرعياً ولا ذا أثر شرعي - كالجدار - لا يجرى الاستصحاب فيه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاك في صحه الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما يحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي قد يحصل بأمر ثالث أيضاً، واستصحاب الشرط إنما يجرى لتوسعه دائره الشرطية، فهو مرتبط بالشارع.

ص: ٢٤٨

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٨٩.

٢- (٢) المصدر نفسه.

٣- (٣) ولذا صرح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو ذا أثر شرعي بعض من التزم به، كالمحقق الخراساني رحمه الله، فإن في كلامه تضاداً كما سيجيء الإشارة إليه في الصفحة ٢٧٢. منه مدّ ظلّه.

توضيح ذلك: أن قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور» يدل على كون الطهارة شرطاً للصلاه، وظاهره أن الشرط منحصر في الطهارة الواقعيه القطعيه ولا يشمل الطهارة الاستصحابيه، فإذا ضمنا إليه قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» كان شارحاً له وموسعاً لدائرته الشرط ليشمل الطهارة الاستصحابيه.

والحاصل: أن الاستصحاب تارة يجرى لكون المستصحب حكماً شرعياً، وأخرى لكونه ذا أثر شرعي، وثالثه لأمر آخر، كتوسعه دائره الشرط في المقام، وبكل واحد منها يحصل ارتباطه بالشارع ويخرج عن كونه مثبتاً.

ويمكن أن يقال: بعض الشروط - مثل الطهارة عن الحدث التي كانت مورد الصحيحه الأولى، وطهاره الثوب عن الخبث التي كانت مورد الصحيحه الثانيه - حكم شرعي وضعي، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن الجواب الذي ذكرناه آنفاً.

لا يقال: مورد الصحيحه الأولى هو الوضوء، لا الطهارة، فلا يكون حكماً شرعياً وضعياً.

فإنه يقال: لا- يتصور الشك في بقاء الوضوء، لأن الغسلتين والمسحيتين انعدمت قطعاً، فلا- يتصور الشك فيها حتى يجرى استصحابها، فالمراد بالوضوء إنما هو الطهارة الحاصله منه التي تكون باقية إلى عروض أحد النواقض.

وبالجملة: يمكن دفع الإشكال عن مورد الصحيحتين بأن الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعي وضعي، فلا- مانع من استصحابها.

لكن الجواب الصحيح الذي يقطع الإشكال من أصله هو ما قدمناه (1) آنفاً،

ص: ٢٤٩

١- (١) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذي هو من الأصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطي الذي هو من الأمارات؟ فإنه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعني قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لا نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أماره، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.

لأنّ البحث في جميع الشروط، لا في الطهاره عن الحدث والخبث خاصّه، مع أنّ بعضها - كالاستقبال - أمر خارجي تكويني، لا حكم شرعي.

كلام المحقق الخوئي في حل الإشكال

وقال بعض الأعلام دفعا للإشكال: والذي ينبغي أن يقال في دفعه أنّ الإشكال المذكور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بينهم من أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولا شرعيّا أو موضوعا لمجعول شرعي، فيتوجّه حينئذٍ الإشكال في جريان الاستصحاب في الشرط، لعدم كونه مجعولا بالجعل التشريعي، وليس له أثر جعلي.

والتحقيق في الجواب: أنّه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنّه لم يدلّ عليه دليل من آيه أو روايه، وإنّما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلا للتعيّد، ومن الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعيّد، ومعنى التعيّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدى وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقليه، إلّا أنّه معلق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجود الإعادة، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبيّتا على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال

ضرر، فكذا الحال في المقام، فإن معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبّد الشرعي، فلا محذور فيه أصلاً، وتكون حال الاستصحاب حال قاعده الفراغ والتجاوز في كون كلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غايه الأمر أنّ الاستصحاب لا يختصّ بمقام الامتثال، فيجرى في ثبوت التكليف تارة، وفي نفيه اخرى، وفي مقام الامتثال ثالثه، بخلاف قاعده الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّه بمقام الامتثال(1)، إنتهى كلامه.

نقد نظريّه المحقق الخوئي «مدّ ظلّه» في المقام

وهذا الكلام وإن كان صدره الذي ذكره تمهيداً للجواب صحيحاً، إلّا أنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى التعبّد بوجود الشرط هو الاكتفاء بوجوده التعبّدي في مقام الامتثال ليس بصحيح، لأنّ التعبّد بوجود الشرط في خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعل لا- يكون معقولاً، إذ معناه أنّ قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا يوسّع دائره الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشمل الطهور الاستصحابي، بل يوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور في قوله: «لا- صلاه إلّا بطهور» خصوص الطهور الواقعي، مع حكمه في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بكفايه الطهور الاستصحابي في مقام الامتثال، والجمع بينهما غير معقول.

وكذا الكلام في قاعدتي الفراغ والتجاوز، لأننا إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه في إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحّه الصلاه في

ص: ٢٧١

مقام الامتثال من دون أن يتصرّف في مقام الجعل، إذ معناه أنّ صلاه من شكّ في إتيان الركوع بعد الفراغ مقبوله مع أنّ الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتّى مع الشكّ في إتيانه بعد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيته المطلقة تقتضى بطلانها لو كانت في الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليتها وصحتها؟!

فلا بدّ من أن تكون قاعده الفراغ شارحه لدليل الجزئيه، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصلاه بالنسبه إلى من شكّ في إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول في استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجرى استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائره الشرط يوسّع دائره المانع أيضاً.

ولكن لا- يجرى استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا- يكون حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا أثر شرعي ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهه اخرى، مثل توسعه دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول في الاستصحابات العدميه

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراساني رحمه الله: لا فرق في المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمرية لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمرية لترتيب

عدم الحرمة، ضروره أن أمر نفى الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح (١).

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرح به في غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعياً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.

ثم فرغ عليه إشكالاً على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتب الآثار غير الشرعيه على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقق الخراساني رحمه الله: لا يذهب عليك أنّ عدم ترتب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطه غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعاً (٢)، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّا أثره الشرعى الذى كان له بلا- واسطه أو بوساطه أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره - شرعيه كانت أو غيرها - تترتب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقه، فما للوجوب عقلاً يترتب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

ص: ٢٧٣

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٥.

٢- (٢) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح - ي.

الموافقه وحرمة المخالفه واستحقاق العقوبه أو غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه ولا ارتياب (١)،
إنتهى كلامه رحمه الله.

وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً (٢).

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله

لكن أورد عليه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنّى على التسامح، لأنّ حرمة المخالفه ووجوب الموافقه واستحقاق العقوبه كلّها من آثار الحكم الواقعي عقلاً، وأمّا الأحكام الظاهريه فليست (٣) في موافقتها ولا مخالفتها من حيث هي شيء، لأنها أحكام طريقيه للتحفّظ على الواقع، فخطاب «لا- تنقض» كخطاب «صدّق العادل» مثلاً ليس من الخطابات النفسيه التي يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هي، ولا- يكون في موافقتها ثواب ولا- في مخالفتها عقاب إلّا انقياداً وتجزيّاً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدّياتها، لكونها حجّه على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لا لكونها أحكاماً ظاهريه، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبه إنّما هو على مخالفه الواقع، لا الحكم الظاهري (٤)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا تمام الكلام في الأصل المثبت وفروعه.

ص: ٢٧٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٥.

٢- (٢) راجع ص ٢٠٧ و ٢١٤.

٣- (٣) «ليس» صحّ ظاهراً. م ح - ي.

٤- (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩١.

في كفايه كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك بقاءً

التنبيه الثامن: قال المحقق الخراساني رحمه الله: إنه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان في زمان استصحابه كذلك - أي حكماً أو ذا حكم - يصحّ استصحابه، كما في استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا- ذا حكم، إلّا أنّه حكم مجعول فيما لا- يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته في الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعلياً وله حكم كذلك بقاءً (١)، وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ووضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتاً فيه وفي تنزيلها بقاءً، فتوهم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً (٢).

إنتهى كلامه رحمه الله، وهو صحيح متين.

ص: ٢٧٥

١- (١) وذلك مثل الشكّ في حياه الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليرتّب عليه انتقال تركه الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّا أنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧٦.

فى أصاله تأخر الحادئ

أصاله تأخر الحادئ

أشاره

الانبه الئاسع: إذا شككنا فى أصل اءءقء ءكم أو موضوع فلا إشكال فى ءريان اسءصءاب عءمه، وأما إذا شككنا فى ءقءمه وءأخره بعء القءع بءءقءه وءءوئه فى زمان ءءارة: يلاءظ ءءقءم وءأءر بالإضافه إلى أءزاء الزمان، وأخرى: بالإضافه إلى ءاءء آءر.

فىنبغى البءء فى مقامىن:

لءاظ ءءقءم وءأءر بالنسبه إلى أءزاء الزمان

المقام الأول: فىما إذا لوءظ ءءقءم وءأءر بالإضافه إلى أءزاء الزمان، كما إذا شككنا فى أنّ موء زىء هل ءءء يوم الءمىس أو الءمعه، فهل ىءرى الاسءصءاب فىه أم لا؟

أقول: لا إشكال فى اسءصءاب عءم ءءقءه فى الزمان الأول وءرءىب آءاره، وأما آءار ءأءره عن الزمان الأول فلا ءءرءب، لءون الاسءصءاب بالنسبه إليها مءبءاً، ءىء إنّ ءأءر لازم عقلى للمسءصءب.

اللهم إءما أن ىءعى ءفاء الواسءه، لءنّه ءلاىء الظاهر، لما عرفء من أنّ الواسءه الءفىءه ما لا ىراها العرف، مع أنّ ءأءر لىس كءلك.

ص: ٢٧٧

فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخر الحادث» كما في كلماتهم مبني على التسامح، لعدم كون التأخر ذا حاله سابقه متيقنه، بل هو لازم عقلي لما كان كذلك، أعني عدم التحقق في الزمان الأول.

وكذلك لا تترتب آثار حدوثه في الزمان الثاني، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأن حدوثه في الزمان الثاني لازم عقلي لعدم حدوثه في الزمان الأول.

نعم، لو كان الحدوث عبارة عن أمر مركب من الوجود في الزمان الثاني وعدم الوجود في الزمان الأول لترتب آثاره بذاك الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما - أعني الوجود في الزمان الثاني - بالوجدان، والآخر - أعني عدم الوجود في الزمان الأول - بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعي، بل يكفي كونه أحد أجزاء مركب ذي أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أننا إذا علمنا أن زيدا عادلاً ثم صار مجتهداً وشككنا في بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أن موضوع جواز التقليد مركب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركباً خلاف الظاهر، لأنه عبارة عن أمر بسيط مقيد ظاهراً، وهو الوجود المقيد بكونه مسبقاً بالعدم.

فالحاصل: أننا إذا علمنا بحدوث شيء وشككنا في تقدمه وتأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه في الزمان الأول لترتيب آثاره، أعني آثار هذا العدم، لا آثار تأخره عن الزمان الأول، ولا آثار حدوثه في الزمان الثاني.

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلك عليه وتأخّره عنه.

وللمسأله صور كثيره، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّه وليس التامّه موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصه وليس الناقصه، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهاهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسأله الأولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولاً مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّه موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو(1).

ففى هذه الصوره يجرى استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.

لا- يقال: عدم تقدّم موت زيد على موت عمرو لم يكن متيقناً إلّا بنحو القضيّه السالبه بانتفاء الموضوع، ولا يجرى الاستصحاب فيها.

ص: ٢٧٩

١- (١) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م - ح - ي.

فإنه يقال: تقدّم موت زيد على موت عمرو لا يكون قضيه، بل مفرد، لأنه مفاد كان التامه، لا الناقصه.

هذا إذا كان الأثر مترتباً على تقدّم أحدهما على الآخر فقط، أو على تأخره عنه، أو على تقارنه معه، وأمّا إذا كان كلّ من وجوداته الخاصّه موضوعاً للأثر - كأن يترتب على تقدّمه عليه أثر وعلى تأخره عنه أثر آخر وعلى تقارنه معه أثر ثالث - فاستصحاب عدم كلّ منها وإن أمكن جريانه في حدّ نفسه، إلّا أنّها لا تجرى، لكونها متعارضه، لأننا نعلم بكذب أحدها واقعاً.

وأمّا إذا كان الأثر لاثنين منها - كأن يترتب على تقدّمه أثر وعلى تأخره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر - فلا إشكال في جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شككنا في التقدّم والتأخر ولم نحتمل التقارن أصلاً لكانا متعارضين.

ومن هنا علم حال صورته كون كلّ من الحادثين بوجوده الخاصّ ذا أثر، كما إذا كان تقدّم كلّ منهما على الآخر ذا أثر شرعي، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجرى استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما لنفي أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقق التعارض.

وبالجملة: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما في الواقع أو في علمنا فلا يجرى الاستصحاب، وإلّا فهو يجرى.

المسأله الثانيه من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصه، كما إذا كان الأثر في المثال المتقدّم مترتباً

على كون موت زيد متصفاً بتقدمه على موت عمرو، ففي هذه الصورة لا يجرى استصحاب وجود الموضوع لترتيب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أما الأول فواضح، فإن اتصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو لم يكن متيقناً، وكذلك الثاني، لأن عدم اتصاف موت زيد بتقدمه على موت عمرو أيضاً لم يكن متيقناً إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتصاف بالتقدم سابقاً إنما هو لأجل عدم تحقق الموت، ولا يجرى الاستصحاب في هذا النوع من السالبة، لعدم اتحاد القضيتين، فإن القضية المتيقنه سالبه بانتفاء الموضوع، والمشكوكه - التي نريد إثباتها بالاستصحاب - سالبه بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدماً على موت عمرو، والآن نشكك في كونه متقدماً عليه، فلفظ القضيتين واحد، إلا أن الأولى سالبه بانتفاء الموضوع، والثانية بانتفاء المحمول، كما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله في المقام مع توضيح منّا (١).

وهو متين، إلا أنه ينافي ما ذهب إليه في مبحث العام والخاص، فإنه قال هناك: إذا ورد الدليل بأن النساء يحضن إلى الخمسين إلا القرشيّه، فهي تحيض إلى الستين، يجرى استصحاب عدم القرشيّه لنفي حكم المخصّص (٢)، مع أن القضية المتيقنه - وهو عدم قرشيّه المرأه - سالبه بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

ص: ٢٨١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٧٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٤١.

وبالجملة: ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله فيما نحن فيه صحيح متين، لا ما ذهب إليه في مبحث العام والخاص، وناقشنا في كلامه هناك أيضاً، فراجع (١).

المسألة الثالثة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصه (٢)، الذى يعبر عنه بالعدم النعتى (٣)، فى مقابل مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

ولا- يجرى الاستصحاب فى هذه الصوره أيضاً؛ لانتفاء القضية المتيقنه إلّا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع التى عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.

المسألة الرابعة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى.

وهذا على قسمين: لأنه إما أن يكون عدم كل منهما فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عدم هذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً للأثر آخر، وإما أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

ص: ٢٨٢

١- (١) راجع ص ٣١٧-٣٢٧ من الجزء الثالث.

٢- (٢) ظاهرهم أنّ «ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصه فقط، لكن كونها مقابله ل «كان» يوجب أن تكون هى أيضاً على قسمين، فإذا قلنا: «ليس زيد» تكون تامه، كما أنّ «كان» فى قولنا: «كان زيد» تامه، وإذا قلنا: «ليس زيد صائماً» تكون ناقصه، كما أنّ «كان» فى قولنا: «كان زيد صائماً» ناقصه. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كما إذا كان الأثر مترتباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وبتعبير آخر: كان الأثر مترتباً على عدم كون موت زيد متصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح - ى.

قال المحقق الخراساني والشيخ الأعظم الأنصاري * بعدم جريان الاستصحاب في القسم الأول، إلا أنهما اختلفا في وجهه، فقال الشيخ: وجهه أن الاستصحاب وإن أمكن أن يجري في عدم كل منهما في زمان حدوث الآخر، إلا أنهما يتساقطان لأجل التعارض (١).

وقال المحقق الخراساني رحمه الله: وجهه عدم تماميته أركان الاستصحاب (٢).

ولا ثمره بين القولين في هذا القسم، لكن تظهر الثمره في القسم الثاني، أعني ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فقط في زمان حدوث الآخر، وله أمثله كثيره:

منها: ما إذا علم حدوث الكريه والملاقاه وشك في المتقدم منهما، فعدم الكريه في زمان حدوث الملاقاه موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجس، وأما العكس - أعني عدم الملاقاه في زمان حدوث الكريه - فلا أثر له أصلاً.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشك في المتقدم منهما، فإن عدم إسلام الولد في زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد في زمان إسلام الولد.

ففي هذا القسم يجري الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجري على مذهب المحقق الخراساني قدس سره.

وينبغي ذكر مقدمتين ليوضح كلامه في الكفايه:

ص: ٢٨٣

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٤٩.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٧٨.

اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين في الاستصحاب

الأولى: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين (1)، لعدم صدق الشك في البقاء لو كان منفصلاً عنه، فإذا قطعنا بالطهاره، ثم بالحدث، ثم شككنا فيهما لا يجرى إلا الاستصحاب بالحدث، لانفصال الشك فيهما عن اليقين بالطهاره واتصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصداقيه

الثانيه: أنهم وإن اختلفوا في جواز التمسك بالعام في شبهه المصداقيه للمخصّص، فقال صاحب العروه بالجواز، وكثير من المحققين بعده، إلما أنهم اتفقوا على عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصداقيه لنفسه، سواء كان عاماً أو غير عام، فلا يجوز التمسك بقوله: «أكرم العلماء» فيما إذا شك في عالميه زيد، ولا بقوله: «لا تشرب الخمر» فيما إذا شك في خمريه مايع، فلا بد في جواز التمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من إحراز صدق نقض اليقين بالشك، وأما إذا شككنا في مورد أنه هل هو من مصاديقه أم لا؟ وبعبارة اخرى: إذا شككنا في أن زمان الشك هل هو متصل بزمان اليقين أم لا؟ فلا يجوز التمسك بدليل الاستصحاب، لأنه شبهه مصداقيه له، وقد عرفت اتفاقهم على عدم جواز التمسك بالدليل في شبهه المصداقيه لنفسه.

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

إذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم أن حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في

ص: ٢٨٤

١- (١) المراد من الشك واليقين هاهنا المتيقن والمشكوك، لجواز تحقق الشك واليقين في باب الاستصحاب في آن واحد، بل قد يكون حصول الشك قبل حصول اليقين. منه مدّ ظله.

المقام أنه لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ولابد من توضيح كلامه في ضمن مثال:

إذا علمنا بعدم كزّيّه ماء الحوض مثلاً يوم السبت، ثم علمنا بصيرورته كزّاً وملاقاته للنجس، لكن شككنا في أنّ الكزّيّه حدثت يوم الأحد والملاقاه يوم الاثنين أو بالعكس، فزمان اليقين بعدم كزّيّته هو يوم السبت وزمان الشك فيه - الذي اريد استصحابه إليه لترتيب الأثر - هو زمان الملاقاه المرّدّد بين الأحد والاثنين، إذ الأثر يترتب على عدم الكزّيّه في زمان الملاقاه، وحيث إنّه مرّدّد بين هذين اليومين فإن كان في الواقع يوم الأحد فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وأمّا إن كان يوم الاثنين فلا، لانفصاله عنه بيوم الأحد الذي هو زمان الكزّيّه لا محاله، فلم يحرز كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوث الكزّيّه بهذا الشكّ من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

نعم، إذا لوحظ إضافته إلى أجزاء الزمان فلا إشكال في استصحابه، لأننا نعلم بعدم الكزّيّه يوم السبت ونشكّ في بقائه يوم الأحد، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، إلّا أنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الكزّيّه في زمان الملاقاه، لا عدمها يوم الأحد (1).

هذا حاصل كلامه رحمه الله لإثبات اختلال أركان الاستصحاب في المقام.

نقد نظريّه صاحب الكفايه رحمه الله في المسأله

وفيه: أنّ ما نحن فيه لا- يكون من قبيل الشبهه المصادقيه؛ لأنها لا تتصوّر إلّا فيما إذا كان عنوان الدليل منطبقاً على أحد طرفي الاحتمال، فإنّ الشكّ في

ص: ٢٨٥

عالمية زيد ينحلّ إلى احتمال عالميته واحتمال عدمها، وعلى الأوّل ينطبق عليه قوله: «أكرم العالم» بخلاف ما نحن فيه، إذ بناءً على احتمال حدوث الملاقاه في يوم الاثنين في المثال الملازم لحدوث الكزيه يوم الأحد يكون رفع اليد عن اليقين من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ، وبناءً على احتمال حدوثها في يوم الأحد الملازم لحدوث الكزيه يوم الاثنين يكون رفع اليد عنه من قبيل نقضه في زمان بقائه لا- في زمان الشكّ في البقاء حتّى يصدق عليه نقض اليقين بالشكّ، فلا مجال لتصوير الشبهه المصداقيه في المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشكال في كلامه، وهو أنّه يتحصّل من هذين اليقينين التعليقيين الشكّ في بقاء عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه، ويكون رفع اليد عن اليقين بهذا الشكّ من مصاديق نقض اليقين بالشكّ، فإنّ الشكّ غالباً يحصل من لحاظ اليقينين التعليقيين معاً، ألا ترى أنّك إذا أيقنت بقتل كلّ من كان في سياره بسبب تصادمها مع سياره اخرى وشككت في أنّ صديقك كان فيها أم لا، يكون لك يقينان تعليقيان:

أحدهما: يقينك بقتل صديقك إن كان فيها، والثاني: يقينك بسلامته إن لم يكن فيها، ويحصل منهما الشكّ في بقاء سلامته، فيجرى استصحابها.

هذا ما خطر ببالي ردّاً على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام، ولم أرَ أحداً استشكل به عليه.

إشكال المحقّقين على كلام المحقّق الخراساني رحمه الله

نعم، ناقش فيه كثير من المحقّقين - منهم سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» - بوجه آخر، وهو أيضاً إشكال مهمّ، وإليك بيانه:

قالوا: لا يتصوّر الشبهه المصداقيه في المقام، لأنّ عناوين الموضوعات على

قسمين: واقعیه خارجیه، كالخمر والعداله(١)، ووجدانيه، كالعلم والشك ونحوهما، وإنما يتصور الشبهه المصدقيه فى القسم الأول، لا- الثانى، إذ لا- يشك أحد فى أنه هل هو شاك فى أمر كذائى أم لا؟ ولا فى أنه هل هو متيقن أم لا؟ إلا بعض أهل الوسوسه الشاك فى وجدانياته، وهو خارج عن محل الكلام.

نعم، يمكن أن يشك فى وجدانيات غيره، أو فى أنه كان شاكاً أو متيقناً أمس مثلاً، أو فى أن شكه هل تعلق بهذا الشىء أو بذاك الشىء، كأن يشك فى الصلاه فى أن شكه هل يكون بين الا-ثنين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أميا الشك فى وجدانيات نفسه فعلاً مع تشخص متعلقاتها فلا يتصور أصلاً.

فإذا شك ابتداءً فى أن شكه هل هو متصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالضد متخلل بين اليقين السابق والشك اللاحق فزمان الشك منفصل عن زمان اليقين، وإلا فلا، فأين الشبهه المصدقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»!

إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلا كونها من قبيل الشبهه المصدقيه:

منها: ما إذا علم المكلف بأنه كان جنباً فى أول النهار وصار متطهراً منها جزءاً، ثم رأى فى ثوبه منياً وعلم إجمالاً بأنه إما من جنابته التى قطع بارتفاعها بال غسل أو من جنابه جديده، فإنه عالم بأنه صار جنباً عقيب خروج هذا المنى، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنابه المقطوعه، ولا- وجه له إلا عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأن الجنابه أمرها دائر بين التى قطع زوالها وبين التى قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشك

ص: ٢٨٧

١- (١) واقعیه كل شىء بحسبه، فالعداله أمر واقعى، كما أن الخمر كذلك. منه مدّ ظله.

واليقين بحصول الجنابه بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الأتصال.

قلت: مجرد وجدان المنى - الذى حصل عقيب الجنابه - فى الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأن الأثر للجنابه، لا لوجدان المنى فى الثوب، والمفروض أنه يعلم بحصول جنابه له أول النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشكك بدواً فى حصول جنابه جديده له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الأتصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا يقال: هذا خلط واضح، لأن المراد استصحاب الجنابه المقطوعه بعد خروج هذا المنى المردد الذى وجد فى الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإننا نسلّم أن المنشأ للأثر هو الجنابه، وندعى كونها فى المقام ذات حاله سابقه متيقنه.

فإنه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصى - أعنى استصحاب الجنابه الشخصيه - فلا نسلّم كونها ذات حاله سابقه متيقنه، لأن جنابه أول النهار مقطوعه الزوال، والتى بعده مشكوكه الحدوث، فأين اليقين السابق؟!

وإن أردتم جريان القسم الثانى من استصحاب الكلى، فالمقام ليس منه، لأن مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقق الكلى فى ضمن فرد مردد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك (1)، لعدم تصوّر تحقق كلى الجنابه فى ضمن فرد مردد بين طويل العمر وقصيره فى المثال، فإن حالات المكلف لا تزيد على ثلاث: اليقين بالجنابه أول النهار، واليقين بارتفاعها بالغسل فى الزمان الثانى، والشك فى حدوث جنابه جديده بعده.

ص: ٢٨٨

١- (١) للعلم بفرد من الجنابه وارتفاعه، وهو جنابه أول النهار، والشك فى حدوث فرد آخر منها، وأين هذا من القسم الثانى من استصحاب الكلى؟! منه مدّ ظله توضيحاً لكلام الإمام «مدّ ظله».

نعم، لو احتمال حدوث جنابه جديده عند ارتفاع الأولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وعلى القول بجريان الاستصحاب في هذا القسم من الكلّي لا بأس بجريانه في كلّي الجنابه هاهنا أيضاً (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» عن الإشكال.

ومنها (٢): ما إذا علمنا بعدم عداله زيد، ثم شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا في وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين في أثناء العام على ضدّ الحاله السابقه، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً (٣)، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلاً عن احتمالها، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت في الظهر بصيرورتك متطهراً ثمّ شككت بعد العصر في الطهاره في الظهر التي كانت متيقّنه يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوك - أعني الظهر - بزمان المتيقّن - أعني أوّل النهار - واليقين الذي تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلاً.

نعم، لو قلنا بحجّيه قاعده اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكننا لا نقول بحجّيتها.

ص: ٢٨٩

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.

٢- (٢) أي من الموارد التي ادّعى عدم جريان الاستصحاب فيها، لكونها شبهه مصداقيه لدليله. م ح - ي.

٣- (٣) لاستحاله اجتماع اليقين والشكّ السارى. م ح - ي.

والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالضدّ بينه وبين اليقين السابق في جريان الاستصحاب، فضلاً عن كونه محتملاً.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب في أشهر موارد ممنوعاً، لأنّ من كان متطهراً مثلاً ثمّ شكّ في صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلاً، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيروته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيه، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ في بقاءه كان منشأه احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهاره، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهاره.

وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهه المصادقيه لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّه، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقّق النائيني رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله ردّاً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروه في الإنائين المشتبهين:

توضيحه: أنّ صاحب العروه رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إنائان علم نجاستهما تفصيلاً ثمّ علمنا بصيروره أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الأولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمه ونحوها.

الثانيه: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أي حصل لنا العلم بصيروره أحد النجسين - لا على التعيين - طاهراً، من غير سبق علم تفصيلي به أصلاً.

الثالثة: أن يحصل العلم بطهاره أحدهما معنوياً بعنوان، كالعلم بطهاره إناء زيد مثلاً، إلّا أنه غير معلوم لنا.

فيجری الاستصحاب في كل من الطرفين في جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما (1).

هذا توضيح ما أفاده السيد رحمه الله في العروه.

واستشكل عليه المحقق النائيني رحمه الله بأن الاستصحاب لا يجرى في هذه الصور أصلاً.

أمّا في الصورة الثانية: فلائنّ جريانه في كليهما مستلزم للتناقض في أدلته، حيث إنّ صدر دليل الاستصحاب - أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يقتضى نجاسه كل من الإنائين، وذيله - أعنى قوله: «انقضه بيقين آخر» - يقتضى طهاره المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسه كل منهما وإن كان جارياً في نفسه، إلّا أنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالي، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماثيه أركانه.

وأما في الصورة الأولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهه مصداقيّةً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلاً بطهاره أحدهما، كالإناء الواقع في الجانب الشرقي مثلاً انتقض اليقين بنجاسته بقين آخر، فإذا اشتبه

ص: ٢٩١

١- (١) العروه الوثقى ١: ١٠٣، المسألة ٢ من الفصل المعقود في آخر المطهّرات لبيان طرق ثبوت التطهير. وجريان الاستصحاب هاهنا مبنيّ على أن يكون عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لاستلزامه المخالفه القطعيّ العمليّ، فلا مانع من الجريان إذا لم يكن كذلك، كما في المقام، وأمّا إن كان لاستلزامه التناقض في أدلته، فلا مجال لاستصحاب النجاسه في هذه الصور الثلاث أصلاً، لشمول التناقض جميع موارد العلم الإجمالي، سواء كان جريان الأصل مستلزماً للمخالفه القطعيّ أم لا. منه مدّ ظله.

بالآخر بعد ذلك بسبب عروض الظلمه ونحوها يصدق في كل منهما أنه كان معلوم النجاسه والآن شكّ فيها، إلّا أنه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنه يحتمل في كل منهما أن يكون هو الذي صار طاهراً، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين على ضدّ اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذي بقي نجساً، فاتّصل زمانهما ولم يتخلّل بينهما شيء، فلم يحرز الاتّصال، بل يكون شبهه مصداقيه، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن النجاسه المعلومه سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

وكذلك الحال في الصورة الثالثه، لأنّ معلوم الطهاره وإن لم يتشخّص فيها تشخّصاً تاماً، إلّا أنه مشخّص بعنوانه، فيحتمل في كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهه مصداقيه لدليل الاستصحاب(1).

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله هاهنا.

نقد نظريّه المحقّق النائيني رحمه الله

تتصوّر إلّيفيما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلّاً من الإنائين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهاره، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسه، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال في الصورة الأولى.

ص: ٢٩٢

لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيين شك في بقاء نجاسه كل منهما، فيجري استصحابهما، لتماميه أركانه.

على أن اليقين التفصيلي في الصورة الأولى صار بعد عروض مثل الظلمه يقيناً إجمالياً، فليس لنا حين الشك يقين تفصيلي أصلاً، فزمان الشك متصل بزمان اليقين، وبعبارة اخرى: إذا علمنا بنجاسه الإنائين أول النهار ثم علمنا بعد ساعه بصيروره أحدهما معيناً طاهراً ثم اشتبهها بعد ساعه اخرى يكون كل منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهاره والنجاسه، ولا يكون هذا الشك متعلقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذي حصل اليقين التفصيلي بطهاره أحدهما، فيكون الشك متصلاً باليقين بالنجاسه، فأين الشبهه المصادقيه لدليل الاستصحاب؟! فلا- إشكال - مع قطع النظر عن العلم الإجمالى - فى الالتزام بجريان الاستصحاب فى هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففى الصورة الثالثه يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلي فيها أصلاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أن الموارد التى ادعى كونها من قبيل الشبهه المصادقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» ليست كذلك.

فما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتصال فى الصورة الرابعه من صور مجهولى التاريخ غير تام.

واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال فى هذه الصورة.

توضيحه: أن عدم الكريه وعدم الملاقاه متيقنان يوم السبت فى المثال السابق، وفى يوم الأحد الذى علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا يكون عدم الكريه حين الملاقاه - الذى هو موضوع للأثر لا عدم الكريه فقط - معلوماً،

أما عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكريته.

وأما عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه (1) لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكريته والملاقاه وشكّ فى عدم الكريته حين الملاقاه، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!

وكيف كان، فلا- يصحّ الامتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك فى اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان الاستصحاب، لا قبله، وفى هذا الزمان الذى هو يوم الاثنين فى المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّنا وإن لم نكن يوم الأحد شاكين فى عدم الكريته حين الملاقاه، إلّا أنّه فى زمان القطع بتحقّق كلا الحادثين - أعنى يوم الاثنين - يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ فى عدم الكريته فى زمان الملاقاه وإن لم يكن كذلك قبل مجى الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوى ما ذكرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» والمراد بعدمه عدم كونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشكّ فى كونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخير من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ولكن وقع التهافت في كلام سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ (١) أولاً، ثمّ ذكر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله (٢) وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذي ذكرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر كلامه، والثاني احتمال آخر غيرهما.

وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفايه، وهو الشكّ في صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل (٣) عن شيخه العلّامة الحائري رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.

ثمّ احتمل (٤) عند البحث عمّياً إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقّق الخراساني رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارة عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّه، والقطع بتغايرهما اخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثه.

ص: ٢٩٥

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٣.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٦.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٧.

٤- (٤) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ١٩٩.

وحاصل جميع ما تقدّم في هذه الصورة الرابعه: أنّ الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين في زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما في زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام في مجهولى التاريخ.

صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً

وأما إذا كان تاريخ أحد الحادثين معلوماً فله أيضاً صور كثيره عين ما تقدّم في مجهولى التاريخ طابق النعل بالنعل.

وحكم ثلاث صور منها - أعنى ما إذا كان الأثر مترتباً على الوجود الخاص، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد كان التامه، أو عليه بنحو مفاد كان الناقصه، أو على عدمه بنحو مفاد ليس الناقصه المعبر عنه بالعدم النعتى في زمان الآخر - حكم مجهولى التاريخ، فلا نطيل الكلام بتكرار البحث هاهنا.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر مترتباً على عدمه بنحو مفاد ليس التامه المعبر عنه بالعدم المحمولى في زمان الآخر.

كلام صاحب الكفايه في المسأله

فالمحقّق الخراسانى رحمه الله فصل في هذه الصوره بين ما إذا كان الأثر مترتباً على عدم مجهول التاريخ وبين ما إذا كان مترتباً على عدم معلومه، فقال بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثانى.

أمّا الجريان في الأوّل فلا حراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنّا إذا علمنا بعدم الكريّه وعدم الملاقاه يوم السبت مثلاً وعلمنا

بحدوث الملاقاه يوم الاثنين، وفي الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق الكزّيّه، لكن نشكّ في أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء معتصماً حين الملاقاه، أو يوم الثلاثاء حتّى لا يكون كذلك، فزمان الشكّ هو يوم الاثنين الذى علم حدوث الملاقاه فيه، فلا فرق بين أن نعبّر عنه بزمان الملاقاه أو بيوم الاثنين، وحيث إنّنا قلنا بجريان الاستصحاب فيما إذا لو حظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلى أجزاء الزمان فلا إشكال في استصحاب عدم الكزّيّه إلى زمان الملاقاه، لأنّ الشكّ في بقاءه إلى زمان الملاقاه عباره اخرى عن الشكّ في تقدّم الكزّيّه على يوم الاثنين وتأخّرها عنه، فيجرى استصحاب عدمها إلى يوم الاثنين الذى هو عباره اخرى عن زمان الملاقاه.

وأما عدم الجريان في الثانى فلعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

توضيحه: أنا إذا علمنا بعدم الكزّيّه وعدم الملاقاه يوم السبت، وعلمنا بحدوث الكزّيّه يوم الاثنين، وفي الثلاثاء علمنا أيضاً بتحقق الملاقاه، لكن نشكّ في أنّها هل حدثت يوم الأحد حتّى يكون الماء حين الملاقاه قليلاً منفعلاً بها أو الثلاثاء حتّى يكون حين الملاقاه كزّاً معتصماً، فلم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ زمان الشكّ الذى هو زمان الملاقاه إن كان يوم الأحد اتّصل بزمان اليقين الذى هو يوم السبت، وإن كان يوم الثلاثاء انفصل عنه بيوم الاثنين، وبعباره اخرى: إن كان زمان الملاقاه يوم الأحد فيكون المثال مصداقاً لدليل الاستصحاب، وإن كان يوم الثلاثاء فلا، لصدق نقض اليقين باليقين، لا بالشكّ، فالمثال من قبيل الشبهه المصداقيه لدليل الاستصحاب.

فلا- يجرى الاستصحاب في هذا القسم على مبنى المحقق الخراسانى رحمه الله من إمكان تصوير الشبهه المصداقيه في الوجدانيات، ولا يجرى أيضاً عند المحقق

النائبي رحمه الله، لأنه تلقى هذا المبني بالقبول، حيث استشكل على السيد صاحب العروه كما عرفت (١).

ولا يخفى أنّ عبارته المحقق الخراساني رحمه الله في المقام ناقصه جداً، لأنه اكتفى عند بيان العلة بقوله: لانتفاء الشك فيه في زمان، وإنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر (٢).

ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

نظريته الشيخ الأنصاري رحمه الله في المسألة ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله مع ذهابه في مجهولي التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلله بأن تاريخ حدوث الكثرية معلوم، فهي قبله متيقن العدم وبعده متيقن الوجود، فلم نشك فيها في زمان حتى يجري الاستصحاب (٣).

وفيه: أنّ العلم بالتاريخ يوجب معلوميتها بالإضافه إلى أجزاء الزمان، لا- بالإضافه إلى الحوادث الآخر - أعني الملاقاه - والأثر مترتب على الثاني، لا الأول.

فالحق هو جريان الاستصحاب في عدم معلوم التاريخ في زمان الآخر أيضاً.

نعم، لو كان عدم كل منهما في زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما في مجهولي التاريخ.

ص: ٢٩٨

١- (١) راجع ص ٢٩٠-٢٩٢.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٨٠.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٢٥٠.

البحث حول تعاقب الحالتين المتضادتين

ثم إنهم ذكروا عقيب هذه المسألة الأصولية فروض الحالتين المتضادتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول:

إذا كان الأثر مترتباً على وجود الحالتين المتضادتين، وشك في المتقدم منهما، كما لو تيقن الحدث والطهارة وشك في المتقدم منهما، فاختلفا في حكمه:

نظريته المشهور وصاحب الكفايه في المسألة

ذهب المشهور إلى جريان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلا بد له من تحصيل الطهارة، لأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

وذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، لأننا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلاً نحتمل وقوع الحدث بعدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشك، فلم يحرز كونه مصداقاً لدليل الاستصحاب، وكذلك إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا يجرى الاستصحاب في المقام، لاختلال أركانه، فلا بد من تحصيل الطهارة، لقاعده الاشتغال^(١).

كلام المحقق الحلّي والإمام الخميني في المقام

وقال المحقق في المعبر: نحكم على ضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهاره نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهراً^(٢).

ص: ٢٩٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٠.

٢- (٢) المعبر في شرح المختصر ١: ١٧٠.

واختاره سيدنا الأستاذ الإمام «مدّ ظله» في مجهولى التاريخ، وفصل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحاله السابقه فكالمدقق، وإلا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألتان نتيجةً أحياناً (1).

ومنه يعلم أنّ للمسأله صورتين:

إحدهما: ما إذا لم يعلم الحاله السابقه، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المدقق الخراسانى رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجه القولين فى هذه الصوره واحده، وهى لزوم تحصيل الطهاره، لقاعده الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المدقق الخراسانى عدم جريانها.

الثانيه: ما إذا علم الحاله السابقه، وفيها ثلاثه أقوال: قول المشهور، وقول المدقق الخراسانى، وقول المدقق الحلى بالحكم على ضدّ الحاله السابقه.

بيان الحقّ فى موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادتين

ولابدّ قبل التحقيق فى المسأله من ذكر امور مقدّمه:

أ - أنّ البحث فعلاً فى مجهولى التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتى البحث فيه.

ب - أنّ البحث فيما إذا كانت الحاله السابقه على الحالتين مساويه فى الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلاً كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحده النوعيه، فإن كان السابق بولاً والعارض نوماً مثلاً كفى.

ص: ٣٠٠

ج - أنهم اتفقوا في أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلي للمتقدم منها، فإذا كان متطهراً ثم خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهاره جديده، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلي هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثراً.

لا يقال: دعوى الاتفاق على ذلك ممنوعه، لأنهم اختلفوا في أنّ القاعده في الأسباب المتعاقبه هل هي التداخل أو عدمه؟

فإنه يقال: نعم، ولكنهم اتفقوا في خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلي لا يكون إلّالسبب الأول.

إذا عرفت هذا فنقول:

الحقّ ما ذهب إليه المحقق رحمه الله في المعتبر، لأنّ المكلف إذا كان محدثاً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقّنه مما لا إشكال فيه، ولا يجرى استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلاً، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثاني، والعلم الإجمالي لا يكون منجزاً إلّافيمّا إذا كان مؤثراً على جميع أطرافه، مثلاً إذا كان لنا إنانان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقّنا بوقوع قطره من الدم في أحدهما إجمالاً يجرى استصحاب طهاره ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالي لو وقعت في الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهراً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهاره وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

لا استصحاب الطهارة، لأنها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها في رفع الحدث، بل هي طهاره تجديديه استحبابيه فقط، فلا يكون العلم الإجمالي بحدوثها إما قبل الحدث أو بعده مؤثراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجرى استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك.

والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحاله السابقه كما قال المحقّق في المعتبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإما أن تكون الحاله السابقه عليهما هي الحدث أو الطهاره، وفي كلّ منهما إما أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهاره، فهاهنا صور أربع لابدّ من ملاحظه حكم كلّ منها.

الصوره الأولى: ما إذا كانت الحاله السابقه هي الحدث وكان تاريخ الطهاره معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أوّل النهار وعلم بصيرورته متطهراً في أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بخروج حدث آخر منه، ولكنّه شكّ في خروجه قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصوره يجرى استصحاب الطهاره فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلاً، ولكونها مؤثّره سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا يكون معلوماً تفصيلاً ولا مؤثراً على كلّ حال، لأنّه يكون مؤثراً لو وقع بعد الطهاره، وأما لو وقع قبلها فلا، فلا يجرى استصحابه، ففي هذه الصوره أيضاً نأخذ بضدّ الحاله السابقه كما قال المحقّق رحمه الله.

الصوره الثانيه: ما إذا كانت الحاله السابقه هي الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقن كونه محدثاً في أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً في أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بتحقيق طهاره إما قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصوره يجرى استصحاب الحدث والطهاره كليهما ويتساقطان

بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلكونها مؤثره على كلّ حال، وأمّا الحدث فإنه وإن لم يكن مؤثراً لو وقع قبل الطهارة إلّا أنّ تاريخ حدوثه معلوم تفصيلاً، وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينيّة، ففي هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنّه لأجل قاعده الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق في أوّل الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديد معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أوّل النهار وعلم بأنه توضاً أوّل الزوال وعلم بعد ساعه بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة أيضاً يجرى استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاريخ وقوعها معلوم تفصيلاً وهو أوّل الزوال، ونشكّ في ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثاني فلكونه مؤثراً على كلّ حال، فيجرى استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعده الاشتغال، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضى قاعده الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هي الطهارة وكان تاريخ الحدث معلوماً، كأن تيقن كونه متطهراً في أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه في أوّل الزوال، وعلم بعد ساعه بتحقيق طهاره منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث فقط، لمعلوميته تفصيلاً أولاً. ولكونه مؤثراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تكون معلومه بالتفصيل ولا مؤثره على كلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالي بها، ففي هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

استصحاب الأمور الاعتقاديّه

إشارة

التنبية العاشر: أنهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الاعتقاديّات.

ومنشأ الشبهه فى جريانه أمران:

أحدهما: أنهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عمليّ، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقاديّات التى هى من الأمور القليّيه لا العمليّيه.

الثانى: احتجاج الجائليق على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوه لإثبات بقاء شريعته.

والحقّ جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانه موجوده، ولا يضرّ تعبيرهم بأنّه أصل عمليّ، لأنّ معناه أنّه وظيفه للشاكّ تعبداً فى قبال الأمارات الحاكيه عن الواقعيّات، فيعمّ الأعمال الجوانحيّه، كالجوارحيّه.

على أنّ التعبير بكونه أصلاً عمليّاً لم يرد فى آيه أو روايه، فالملاك فى جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأركانه هى اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء مع كونه مرتبطاً بالشارع، يعنى قابلاً للتعبّد الشرعىّ، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا- يخفى أنّ المراد بالشكّ فى البقاء ما يقابل اليقين، لا الشكّ المتساوى طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الأمور يجرى الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحيّه أو من الأمور الاعتقاديّه.

والمحقق صاحب الكفايه رحمه الله فضل في المقام تفصيلاً متيناً، وهو أن الأمور الاعتقاديّه على قسمين:

الأول: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبيّه الاختياريّه (1)، كالالتزام القلبي بوجوب الصلاه وحرمة الخمر، فيجرى استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلاً إذا تيقن أن الالتزام بوجوب صلاه الجمعه كان واجباً وشكّ في بقاءه يجرى استصحاب وجوب الالتزام بذلك (2).

الثاني: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجرى الاستصحاب في الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقناً بوجوب تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامة - في زمان، وشكّ في بقاء وجوبه يستصحب، وأما لو شكّ في بقاء حياه إمام زمان مثلاً فلا تستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصيل القطع بحياه الإمام المعصوم أو بموته، ولا- يكفي الاستصحاب (3).

هذا حاصل كلام صاحب الكفايه رحمه الله، وهو تامّ متين.

ص: ٣٠٦

١- (١) وبعباره اخرى: يكون المطلوب في هذا القسم مجرد التبانى القلبي، لا القطع واليقين. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقق الخراساني رحمه الله.

٢- (٢) إنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» لم يذكر مثلاً لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقن أن صلاه الجمعه كانت واجبه وشكّ في بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقه الالتزاميه كالعلميّه في الأحكام. وهذا المشال وإن كان قابلاً للمناقشه - لأنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعه يكون جارياً، سواء ترتب عليه وجوب الالتزام به أم لا - إلّا أنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح - ى.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٨١.

وأَمَّا النبوه فلو قلنا بكونها ناشئه من كمال النفس قهراً بلا- جعل - كما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله (١) - فلا- وجه لاستصحابها، لأنها على هذا من الصفات الخارجيه التكوينيّه، فلا تكون حكماً شرعياً ولا يترتب عليها أيضاً أثر شرعي مهم ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بكونها مجعوله من قبل الله تعالى بعد كونه أهلاً لها، كالإمامه (٢) - وهو الأظهر، خلافاً للمحقق الخراساني رحمه الله - فهي وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعيّه، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج في استصحابها إلى أثر شرعي مترتب عليه، إلّا أنه لا يجرى لوجهه اخرى.

نقد استصحاب الكتابي نبوه النبي السابق

وهي أنّ الكتابي إن أراد استصحاب نبوه موسى أو عيسى لتشخيص وظيفه نفسه يرد عليه أنه إن لم يكن شاكاً فيها فلا مجال للاستصحاب، وإن كان شاكاً فيها فلا محاله يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبينا صلى الله عليه وآله، فلا بد له من الفحص، لعدم جريان الأصول العمليّه في الأحكام قبله، وإن كان جارياً في

ص: ٣٠٧

١- (١) المصدر نفسه.

٢- (٢) يستفاد من قوله تعالى: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ وَبِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّتْ فَاَتَمَّتْهُمْ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»، البقره: ١٢٤. أنّ الإمامه تكون أمراً مجعولاً- من قبل الله تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب أهليته تكوينياً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل الله تعالى الإمامه له، فمن فيه شرائط الإمامه وهو أهل لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنه الإمامه. منه مدّ ظلّه.

الموضوعات، فأهمّية النبوه لا تكون بأقلّ من أهمّية الأحكام الفرعيّه، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الأصول فيها ففي النبوه بطريق أولى، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقائتيه وارتفاع النبوه السابقه، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أولاً.

وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّة ذاتاً، فلا بدّ له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وليس في الأديان السابقه دليل عليه.

سَلّمنا وجود الدليل عليه فيها، لكنّ النبوه من الأمور التي لا بدّ من القطع بها، فلا يكفي استصحابها، على أنّ الشكّ في بقاء دينه يستلزم الشكّ في اعتبار هذا الدليل أيضاً.

سَلّمنا كفايه الظنّ لإثبات النبوه، لكنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بالبقاء أولاً، ولا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلاني حرمة العمل بالمظنّه إلّما ثبت حجّيته كما حقّق في محلّه.

فلا يمكن للكتابي استصحاب نبوه النبيّ السابق لتشخيص وظيفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمين عليها(1)، ففيه أولاً: أنّ المسلم لا يكون شاكّاً في بقاء نبوه النبيّ السابق، بل يكون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم يكن مسلماً، فلا مجال لتحميل الاستصحاب عليه.

وثانياً: أنّ التمسّك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإثبات بقاء النبوه السابقه أمر يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّ الإقرار ببقائها يستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّيته «لا تنقض اليقين بالشكّ» رأساً، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

ص: ٣٠٨

١- (١) كأنّه يقول للمسلمين: لا بدّ لكم بمقتضى ما ورد في شريعتكم من «لا تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوه النبيّ السابق. منه مدّ ظلّه.

وئالئاً: جعل النبوه لموسى وعيسى عليهما السلام لا يئبئ عندنا إلامن طريق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فيها فى جميع الطبقات، وئحريف التوراه والإنجيل قطعاً، ألا ترى أنّ فيهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلى الأنبياء العظام؟! ونحو ذلك من الأباطيل الواضحه.

سلمنا عدم ئحريفهما، لكنهما لا- يكونان معجزه، فإنّ معجزه موسى وعيسى عليهما السلام أشياء اخر غير التوراه والإنجيل، فالطريق إلى العلم بنبوتهما منحصر بالقرآن الذى لم يحرف مع كونه معجزه.

ولا يقول بئحريفه إلامن فى قلبه مرض أو من ليس له اطلاع عليه.

وبالجملة: لا يبدّ فى الاستصحاب من اليقين بالحدوث، وطريقه فى المقام منحصر فى القرآن، والتمسك به لاستصحاب النبوه السابقه أمر يلزم أيضاً من وجوده عدمه.

فلا يتمكّن الكتابى أيضاً من استصحاب نبوه النبي السابق لإلزام المسلمين عليها.

ولعلّ المراد بقول الرضا عليه السلام: «إنّا نؤمن بنبوه كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله وكافر بنبوه كلّ من لم يقّر بذلك»^(١) هذا الجواب الأخير المتقدّم منّا، أى طريق العلم بنبوتهما إنّما هو القرآن.

وعلى هذا فلا- وجه لإيراد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عليه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلياً حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل شخص واحد وجزئى حقيقى اعترف

ص: ٣٠٩

١- (١) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ١: ١٥٧، والاحتجاج ٢: ٤١٧. م ح - ى.

المسلمون وأهل الكتاب بنوّته، فعلى المسلمين إثبات نسخها(١).

نعم، ما احتملناه في معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

ص: ٣١٠

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٦١.

فى حكم الخاصّ فىما بعد زمان تخصّصه

حكم الخاصّ فىما بعد زمان تخصّصه

اشاره

التنبه الحادى عشر: أنّه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كليهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنه، فشكّ فى حكم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

مثال ذلك، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» فشكّنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

نظريه الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسأله

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقياً وبين ما إذا كان مجموعياً، ففى الأوّل لا بدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلاً، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصّص الزائد، ومرجه العموم، وفى الثانى لا بدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد - على هذا - وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلا بدّ من استصحاب

حكم المخّصص (١).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله في المقام

وقال المحقق الخراساني رحمه الله في الكفاية: لا بدّ من ملاحظه المخّصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيماً، فللمسألة أربع صور:

الأولى: ما إذا كان العموم مجموعياً وأخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ في غير مورد دلالتّه، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، وإنّما كان داخلياً في موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجيء الخاصّ، فإذا شككنا في وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسك للعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورد يوم الجمعة فقط، فلا بدّ من التمسك بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليله الخميس مثلاً: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ مخّصّصاً للعامّ من الأوّل فلا بدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليله الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلك لأنّ الخاصّ غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

ص: ٣١٢

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العام.

مثال ذلك في الشرعيات قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١) فإنه عامٌّ مجموعي بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، وأخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا في بقاء خيار المجلس بعد الافتراق (٢)، فلا بدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا في بقاء خيار الغبن (٣) فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلاً وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العام قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرد الالتفات، فهنا يجرى استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسك بالعام.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقياً وأخذ الزمان في الخاصّ قيدياً، فالمرجع هو العام بلا كلام، ولا يجرى استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسك بالعام، وذلك لتغاير القضية المتيقّنه مع المشكوكه، فإنّ القضية المتيقّنه هي عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكه هي عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعياً وأخذ الزمان في الخاصّ قيدياً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسك بالعام، فلا بدّ من الرجوع إلى سائر الأصول، ففي المثال يجرى أصاله البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.

ص: ٣١٣

١- (١) المائدة: ١.

٢- (٢) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام: «فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ١٨: ٦، كتاب التجاره، الباب ١ من أبواب الخيار، الحديث ٤. م ح - ي.

٣- (٣) وذلك مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ في بقاء الخيار، لاحتمال كونه فورياً. م ح - ي.

الرابعه: ما إذا كان العام استغراقياً وأخذ الزمان في الخاص طرفاً، فلا بد من التمسك بالعام، ولكنه لو فرض عدم دلالة العام لكان الاستصحاب مرجعاً (١).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله.

نظريته الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسأله

وذهب سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المرجع هو العام في جميع الصور، وذكر لتقريب مراده اموراً:

الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء ثلاثه:

أ - أن يلاحظ المتكلم الأزمنه بنحو الاستغراق.

ب - أن يلاحظها بنحو العام المجموعى.

ج - أن يلاحظ الزمان مستمراً (٢)، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمراً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مستقلاً، ولا بنحو العام المجموعى، حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمراً، بحيث لو وفى المكلف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعه واحده (٣)، ولو تخلف في بعض الأوقات تكون البقيّه مطلوبه (٤) لا بطلب مستقل، بل بالطلب الأول.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيدا» فترك العبد إهانتة مطلقاً، كان مطيعاً

ص: ٣١٤

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٣.

٢- (٢) أراد الإمام «مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه أراد منه العموم المجموعى، لكنّ الإمام «مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقياً ولا مجموعياً. م - ح - ي.

٣- (٣) وهذا دليل على عدم كونه عاماً استغراقياً. م - ح - ي.

٤- (٤) وهذا دليل على عدم كونه عاماً مجموعياً، وإلا سقط التكليف بمجرد التخلف في زمان. م - ح - ي.

له إطاعه واحده، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانتة محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلويّيه المتكثّره المستقلّه، بل بنحو استمرار المطلويّيه.

الثانى: أنّ العموم الاستمرارى قد يستفاد من أداه العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ».

الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيتين:

إحدهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانیه:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الأولى واضح، لكونها بمنزله الكبرى، والأولى بمنزله الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبته على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيدا العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيدا إلّا أنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال (1): ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

ص: ٣١٥

١- (١) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام «مدّ ظلّه» إلّا أنّ الأستاذ «مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م

ح - ٥.

زيد كما أنه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنه يقال: لو كان كذلك لكان «لا- تكرم العلماء يوم الجمعة» مضاداً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادته له (١).

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمةً.

ثمّ قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو (٢) الاستمرار الزمانى بدلاله لغويّه أو بمقدّمات الحكمه وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعه فى حكم الفرد المخرج، لا- يجوز التمسّك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الأصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمه على ذلك.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكمه بالنسبه إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمراً» أو «دائماً» أو «أبدأ» ظرفاً للحكم فلائنّ خروج بعض الأفراد فى بعض الأيام ليس تخصيصاً فى العموم

ص: ٣١٦

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٥.

٢- (٢) «و» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّه عليه وتردد أمره بين الأقل والأكثر ولا بدّ من الاكتفاء بالأقل، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّه حجّه.

وإن شئت زياده توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبه إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت فى المقدمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً فى العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا- فى قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادى، لا الاستمرار الزمانى، فتقطع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزمانى، فإذا كان ذلك فى كلام واحد ودليل متصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام وإلى استمرار الحكم الذى يدلّ عليه ظهور القيد الذى قام مقام مقدمات الحكمه فى بعض المقامات، فيكون قوله: «لا- تكرم زيدا» تخصّيصاً للعموم الأفرادى، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّه فى البقيّه لدى العقلاء يكون ظهور القيد فى استمرار الحكم حجّه فيما عدا مورد التقطيع القطعى لديهم.

ومما ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمه، فلو فرض أنّ

قوله: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول للأفرادى يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمه أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ، لا- من قبيل العامّ المجموعى، بل بحيث تكون المخالفه فى بعض الأزمان لا- توجب سقوط المطلوبيّته بالنسبه إلى البقيّه، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد - كالعقد الربوى - يكون مخصّصاً للعموم الأفرادى، ولا يكون مقيداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأما لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد فى زمان - كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعه مثلاً- - يكون هذا تقييداً لإطلاقه، لا- تخصيصاً لعمومه، لأنّ التخصيص عباره عن إخراج ما يشمله العموم إخراجاً حكميّاً، والعموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود فى وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا- يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه فى زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق فى الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعه فى لزوم العقد يرجع إلى الشكّ فى زياده القيد لا التخصيص، فالمرجع هو أصاله الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا يلزم من ذلك زياده تخصيص إذا خرج الفرد فى ساعه أو بعد الساعه مستمرّاً» خلط بين التخصيص والتقييد، لأنّ خروج الفرد فى ساعه تقييد لا تخصيص، وخروجه فى الزائد عن الساعه تقييد زائد يدفع بالأصل (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشكالين، نذكر حاصل كلامه فيهما.

ص: ٣١٨

فإنه قال: إن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات والمطلق الزمانى الذى نحن فيه، فإن قوله: «أعتق رقبة» يعم جميع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأن أفرادها فى عرض واحد، وكلهم موجود فى الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الكافره بدليل آخر، فإن شككنا فى خروج الأسود أيضاً فلا بد من التمسك بالإطلاق، وأما فى الاستمرار الزمانى فإن الزمان أمر واحد مستمر يوجد جزء منه وينعدم ثم يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلاً فليس لهذا العام دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلياً لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.

هذا إذا استفيد الاستمرار الزمانى من مقدمات الحكمه.

نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظى، كأن يلاحظ الزمان قطعات مستقلة وجعل كل قطعه منها ملحوظاً فى القضية، كأن يقول: «أكرم العلماء كل يوم، أو مستمراً» ثم قال: «لا- تكرم زيدا يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسك بالعموم فيها بعد مورد المخصص، أعنى يوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلامة (1) أعلى الله مقامه.

وفيه أولاً: أن المطلق فى سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيه استغراقاً وبدلاً، ولم يكن المطلق بعد تماميه مقدمات الإطلاق كالعامة مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميه

ص: ٣١٩

١- (١) يعنى به المحقق الحائرى اليزدى مؤسس الحوزه العلميه بقم المقدسه قدس سره. راجع درر الفوائد: ٥٧٠. م ح - ى.

المقدمات إلّا أنّ ما اخذ في الموضوع - كالرقبه - تمام الموضوع للحكم، وأما السريان والشيوخ فهو مفاد العام، لا المطلق، كما هو المقرّر في محلّه.

وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزماني مستفاداً من قوله: «مستمراً» وبين كونه مستفاداً من مقدمات الحكمه، حيث ذهبت إلى بقائه في الزمان المشكوك فيه في الأوّل دون الثاني؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترك بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار في الثاني استلزم أيضاً في الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيّداً للحكم وبين كونه قيّداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت (١): إنّ العموم الأزمانى على قسمين: لأنّه إمّا أن يلاحظ قيّداً (٢) للحكم، أو لمتعلّقه.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنّه إن كان قيّداً للمتعلّق يمكن بيانه في نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء في كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً» فكان معناه «إكرام العلماء في كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً واجب» بخلاف ما إذا كان قيّداً للحكم، فلا بدّ من بيانه في دليل مستقلّ، لكون الحكم بمنزله موضوعه، وحيث إنّ الموضوع متقدّم على الحكم فلا يمكن بيانهما في دليل واحد، فلا بدّ له من أن يقول أوّلاً:

«أكرم العلماء» ثمّ يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون في كلّ يوم أو مستمرّاً».

ص: ٣٢٠

١- (١) القائل هو المحقّق النائيني رحمه الله. راجع فوائد الأصول ٤: ٥٣٥-٥٤٢. م ح - ي.

٢- (٢) أي راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح - ي.

الثانى: أنه إن كان قيدياً للمتعلق يمكن التمسك بالعموم في موارد الشك، فلو قال: «أكرم العلماء في كل يوم» ثم قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» وشك في وجوب إكرامه يوم السبت يتمسك بعموم وجوب إكرام العلماء في كل يوم، لأن الموضوع - وهو الإكرام في كل يوم - محرز بالنسبة إلى زيد، وإنما الشك في خروجه عن الحكم في يوم السبت، وهو الشك في تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم - أعني وجوب الإكرام - كسائر موارد الشك في تخصيص الزائد.

بخلاف ما إذا كان قيدياً للحكم، إذ لا يمكن التمسك بالدليل الثانى الميّن للاستمرار، لأن الموضوع في قوله: «هذا الوجوب يكون مستمرّاً أو في كل يوم» هو الوجوب، وإنما الشك في تحقق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسك بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أن العموم الأزمانى إن كان قيدياً لمتعلق الحكم يرجع في موارد الشك في التخصيص إلى العموم، وإن كان قيدياً لنفس الحكم فلا، ولا فرق في ذلك بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظى، أو بمقدمات الحكمة كما في قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.

قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثانى بنحو القضيّة الضرورية بشرط المحمول، أى كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمرّاً» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمرّ مستمرّاً» لكن الظاهر أن الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضيّة مهملة، لعدم ترتب فائده على الضرورية بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمرّ (1) وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد، إلّا أن أصل الوجوب بالنسبة

ص: ٣٢١

إليه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فى الدليل الثانى هو أصل الوجوب بنحوالمهمله، لا المستمّره، فموضوع هذا الدليل محرز، وإنّما الشكّ فى محموله - أعنى الاستمرار - فيتمسك به لإثباته (١).

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائنى رحمه الله فى المقام.

ويمكن المناقشه أيضاً فى قوله بعدم إمكان بيان الحكم والعموم الأزمانى فى دليل واحد إذا كان العموم الأزمانى راجعاً إلى الحكم، إلّا أنّ الإمام «مدّ ظلّه» لم يكن بصدد بيان جميع إشكالات كلامه رحمه الله.

فى تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد على نفسه إشكالاً آخر وأجاب عنه حيث قال:

نعم، قد يقال: إنّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانيين - سواء كان مستفاداً من مثل قوله: «أكرم العلماء فى كلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمراً» أو من مقدّمات الحكمه - متفرّع على العموم الأفرادى، وأنّ محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص والتقييد الزمانيين: هو التفصيل بين ما إذا خرج فرد فى أوّل الزمان وشكّ فى خروجه مطلقاً أو فى زمان، وبين ما إذا خرج فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فيتمسك بالاستصحاب فى الأوّل، وبعموم (٢) الدليل أو إطلاقه (٣) فى الثانى؛ لأنّ

ص: ٣٢٢

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٠٩.

٢- (٢) أى العموم أو الإطلاق الزمانيين. م ح - ي.

٣- (٣) أى العموم أو الإطلاق الزمانيين. م ح - ي.

الأمر في الأوّل دائر بين التخصيص الفردى وبين التخصيص الزمانى أو تقييد الإطلاق، فيكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص إمّا فى العامّ فوقانى، فلا- يكون مخالفه للعامّ التحتانى، وإما فى العامّ التحتانى، فلا يكون مخالفه للعامّ فوقانى، أو يكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص فى العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعى ليس مخالفه للإطلاق، أو تقييداً فى الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصاً حتى يخالف أصله العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب(1).

ويلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء فى الجملة ولا- يعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فيدور الأمر بين التخصيص الفردى والزمانى، أو التخصيص والتقييد.

وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، كخيار التأخير(2)، وخيار الغبن، بناءً على كون ظهور الغبن شرطاً شرعياً له، فيتمسك بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصيص الفردى، بل الأمر دائر بين قلّه التخصيص وكثرته أو قلّه التقييد وكثرته، فيؤخذ بالقدر

ص: ٣٢٣

١- (١) حاصله: أنّا نعلم إجمالاً بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدمات الحكمه، وذلك لأنّه إذا قال ليله الجمعة: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» ثمّ شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلاً، لا فى الجمعة التى هى أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادى - أعنى «العلماء» - وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانى - أعنى «كلّ يوم» - فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ. م ح - ى.

٢- (٢) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثه أيام. م ح - ى.

المتيقن ويتمسك في المشكوك فيه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذي اختاره المحقق الخراساني وشيخنا العلامة في مجلس بحثه (1)، إنتهى كلامه «مدّ ظله» في تقرير الإشكال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لكنّه ناقش في اثنين منها:

توقف التعارض على اتحاد رتبة المتعارضين

الأول: قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جاريه في العموم الأفرادى الفوقانى ولا يعارضها أصالة العموم في العامّ التحتانى الزمانى ولا- أصالة الإطلاق، لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين في الرتبة الواحده، والعموم الأفرادى في رتبة موضوع العموم والإطلاق الزمانيين، ففي الرتبة المتقدمه تجرى أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخره.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ العقلاء في إجراء الأصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات والتأخرات الرتبيّه، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضين في الرتبة الواحده في التعارض بالعرض (2) في حيز المنع، فإنّ العلم الإجمالى بوقوع خلاف ظاهر إمّا في العامّ الفوقانى أو في العامّ التحتانى موجب لسقوط الأصلين العقلانيين لدى العقلاء (3)، إنتهى كلامه في الوجه الأول وجوابه.

ص: ٣٢٤

١- (١) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٢.

٢- (٢) كما في المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادى والأزمانى كليهما على ظاهرهما لولا العلم الإجمالى. م ح - ي.

٣- (٣) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.

هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقل والأكثر أم لا؟

الثانى: قوله: ويمكن أن يُقال: إنه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» الذى هو الحجّة على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلاً فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق فى غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّة من غير حجّة لدى العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقل والأكثر، فلا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ فى رفع اليد عن الحجّة الفعلية، والعلم الإجمالى المدعى كالعلم الإجمالى بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقلّ والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامين وشكّ فى الأقلّ والأكثر فى أفرادها، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آنأً (١) فى الفوقانى أو التحتانى فلا، لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقلّ والأكثر (٢).

إنتهى كلامه فى الوجه الثانى وجوابه أيضاً.

بيان مجرى الأصول اللفظية

الثالث: قوله: والتحقق عدم جريان إلخ.

وحاصله: أنّ أصله العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصله العموم أو الإطلاق الزماتيين، وذلك لأنّ الأصول اللفظية إنّما تجرى فيما إذا شكّ فى المراد، لا فى كيفية الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فى وجوب إكرام زيد

ص: ٣٢٥

١- (١) «إمّا» صحّ ظاهراً. م ح - ى.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٣.

العالم قطعاً يتمسك بأصالة العموم، وأما إذا علم أنه لا يجب إكرام زيد إما لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالأصول اللفظية التي هي أصول عقلائية لا تجرى عندهم إلّا فيما إذا ترتّب عليها أثر عملي.

إذا عرفت ذلك فنقول في المقام: لا يترتب على أصالة العموم أو الإطلاق الزماتين أثر عملي، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذي علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادي (١) فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عملياً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادي، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملي (٢).

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» في جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.

وتحصّل من جميع ما ذكره أنّ الحقّ في جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد في الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزماتين، وفيما إذا خرج في أوّل الزمان هو العموم الأفرادي.

وهو كلام صحيح متين.

ص: ٣٢٤

١- (١) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلاً الذي علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادي، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام في يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد في يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام في يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجران الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادي. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢١٤.

المراد بالشك فى أدله الاستصحاب

إشارة

التنبیه الثانی عشر: أنّ الشكّ المقابل للیقین فى أدله الاستصحاب لیس بمعنی الاحتمال المساوی بالنسبه إلى البقاء واللبقاء، بل هو خلاف یقین، فیعمّ الظنّ بالبقاء وبعده أيضاً.

وذلك أولاً: لأنه معناه بحسب اللغة والعرف العام.

إن قلت: فكيف ارید منه فى قوله علیه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر»^(١) وسائر أخبار الشكوك فى عدد ركعات الصلاة، الاحتمال المساوی فقط؟

قلت: هذا لأجل القرينه التى تدلّ على اعتبار الظنّ فى عدد الركعات، فلا يضّرّ بالمدعى، وهو كونه لو خلّى وطبعه بمعنى غير یقین لغه وعرفاً.

وثانياً: لأنّ ذلك مقتضى مقابله بالیقین فى قوله علیه السلام: «لا تنقض یقین بالشكّ» حیث إنّ النهى عن نقض یقین بالشكّ إنّما هو باعتبار كون یقین مبرماً ومستحکماً وكون الشكّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشكّ المساوی بالنسبه إلى البقاء واللبقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعده أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض یقین به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض یقین بالشكّ».

وثالثاً: لأنّ ذلك مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بیقین آخر» حیث إنّ ظاهره

ص: ٣٢٧

١- (١) وسائل الشیعه ٨: ٢١٢، کتاب الصلاة، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحدیث ١.

أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنه ليس إلّا اليقين.

ورابعاً: لأن مقتضى قوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» عقيب سؤال زواره: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإن من حاله كذلك فهو يظنّ بتحقيق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» ورد في مورد الظنّ بارتفاع الحاله السابقه، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترك الإمام عليه السلام الاستفصال يفيد الإطلاق، فقوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» يدلّ على جريان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرك شيء في جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشكّ في أدلّه الاستصحاب هو خلاف اليقين.

وقد عرفت سابقاً (1) أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّه، لا خصوص القطع، لقله تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.

على أنّ مورد الصحيحه الأولى هو الوضوء، ومورد الصحيحه الثانيه طهاره الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع جميع شرائطه من دون إعمال قاعده أو أصل أو بينه ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس في الماء الذي غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهاره الثوب؟

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض الحجّه باللاحجه.

ص: ٣٢٨

هذا بناءً على ما اخترناه من أن «اليقين» في أخبار الباب يكون بمعناه، وأما على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أن المراد به هو المتيقن، لكن لا- بما هو متيقن، بل ذاته، ويكون قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» بمعنى «لا تنقض المتيقن بالشك»^(١) فلا وجه للاستدلال على كون الشك في أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنه على مذهبه يكون مقابلاً للمتيقن، لا لليقين، سيما أنه أراد بالمتيقن ذاته، كالطهاره مثلاً، فلا يكون الشك مقابلاً لليقين.

نعم، له أن يستدل على كون المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجه الثلاثة الآخر المتقدّمه.

نقد ما استدّل به الشيخ رحمه الله في المقام

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين^(٢) ذكرهما المحقق الخراساني رحمه الله وناقش فيهما^(٣):

الأول: الإجماع التقديرى، فإنهم وإن اختلفوا في حجّيه الاستصحاب على أزيد من عشره أقوال واختلف القائلون بالحجّيه أيضاً في أن مدركه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّا أنهم اتفقوا على أنه لو كان حجّه من باب الأخبار لكان حجّه مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلاً عن الظنّ بالوفاق.

وفيه أولاً: أنه إجماع منقول، وهو ليس بحجّه.

ص: ٣٢٩

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٧٩.

٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٣: ٢٨٥ و ٢٨٦.

٣- (٣) راجع كفايه الأصول: ٤٨٥.

وثانياً: أنّ مدرّكهم معلوم لنا، فإنّ كلّ واحد منهم ذكر دليل مذهبه.

وثالثاً: لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام؛ فإنّ الرأى التقديرى لا يعقل بالنسبه إليه؛ لأنّه عالم بالواقع.

الثانى: أنّ الظنّ بخلاف الحاله السابقه إن كان من الظنون التى علم بعدم اعتبارها - كالظنّ القياسى - فوجوده كعدمه عند الشارع، فكما يجرى الاستصحاب لو لم يكن هذا الظنّ يجرى أيضاً مع وجوده، وإن كان من الظنون التى شكّ فى اعتبارها فرفع اليد عن الحاله السابقه به يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وفيه: أنّ عدم حجّيه الظنّ القياسى ونحوه يكون بمعنى عدم إثبات الحكم الشرعى به، لا أنّ وجوده كعدمه رأساً، والشاهد على هذا أنّه لو نذر تصدّق عشره دراهم مثلاً إن ظنّ بعدم وجوب صلاه الجمع ثم حصل له الظنّ به من طريق القياس وجب عليه التصدّق، وإن لم يثبت به عدم وجوب صلاه الجمع، فقوله: «الظنّ القياسى ليس بحجّه» يكون بمعنى عدم ثبوت الحكم به، ولا يدلّ على أنّ وجوده كعدمه رأساً.

وكون الظنّ بالخلاف من الظنون التى شكّ فى اعتبارها لا يوجب صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحاله السابقه، لأنّ شرطه وحده متعلّقتهما، مع أنّ متعلّق اليقين فى المقام هو الطهاره مثلاً ومتعلّق الشكّ هو الحجّيه وعدم الحجّيه، فلا تتحد القضيتان.

فى اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها

خاتمته: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب

اشاره

وهو أمران:

الأول: فى اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها

اشاره

وقد يعبر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنّه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا كان قيام زيد متيقّناً ثمّ شككنا فى بقاءه فلا بدّ من إحراز وجود زيد خارجاً حتّى يجرى استصحاب قيامه؟

فى هذا المعنى إشكال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى لا يعقل فى استصحاب وجود الموجودات عند الشكّ فى بقائها، فإنّ زيدا إذا كان موجوداً سابقاً ثمّ شككنا فى وجوده فلا معنى لأنّ يقال: يشترط فى استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو كان محرز الوجود لم يعقل استصحابه.

كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشيخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنى إلى معنى آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، قال:

المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده

ص: ٣٣١

فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجى وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً لا وجوده الخارجى (١)، (٢)، إنتهى كلامه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله في معنى اعتبار الموضوع

وفيه: أنه لا- يمكن أن يكون بوصف وجوده الذهني أيضاً معروضاً للوجود، لما ثبت في الحكمه من تضادّ الوجود الخارجى مع الذهني، فما هو موجود في الذهن لا- يمكن أن يوجد في الخارج بوصف تقرّره ذهنياً، وما هو موجود في الخارج لا يمكن أن يوجد في الذهن بوصف وجوده الخارجى، فكيف يمكن أن يقال: قولنا: «زيد موجود» يكون بمعنى «زيد المتقرّر في الذهن موجود في الخارج»؟!

فالموضوع في هذه القضية هو ذات زيد ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجى، فإنّ ذات زيد كذلك قد يكون موجوداً وقد لا يكون موجوداً، كما هيّة الإنسان مثلاً، فإذا قلنا: «زيد موجود» لا يكون زيد بوجوده الخارجى موضوعاً حتّى يستلزم كون القضية ضروريّه بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهني حتّى يلزم الاستحالة العقلية.

على أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر في أنّ

ص: ٣٣٢

١- (١) وذلك لأنه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجى لكانت القضية ضروريّه بشرط المحمول. م ح - ي.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٢٨٨.

المستصحب هو محمول القضية فقط، مع أنه تمام القضية لا المحمول فقط، وذلك لأن الدليل على اعتبار الاستصحاب هو قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» واليقين والشك ونحوهما من الأوصاف القائمة بالنفس - كالظن والوهم - لا تتعلق بالتصورات، فإذا قلنا: إنني متيقن بزيد، أو بقيامه، أو بالطهاره مثلاً، يكون فيه تسامح في التعبير، ومعناه «إنني متيقن بأن زيداً موجود، وبأن قيام زيد موجود، وبأنني متطهر» وإلما فمجرد «زيد، أو قيامه، أو الطهاره» بمعناها التصوري لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا يعقل تعلق اليقين به، وكذلك الأمر في الشك والظن والوهم.

فلا- يمكن أن يكون المستصحب الذي هو متعلق اليقين والشك بمقتضى أخبار الاستصحاب من التصورات، بل لا بد من أن يكون أمراً تصديقياً، وهو القضية (1) بتمامها، لا خصوص محمولها، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

فتحصل مما تقدم أن متعلق اليقين في الاستصحاب يكون قضية، وكذلك متعلق الشك، فلنا قضيتان: متيقنه، ومشكوكه، ولا بد من وحدتهما موضوعاً ومحمولاً- بمقتضى أخبار الباب، إذ لا- معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشك في قيام عمرو، وكذلك لا- معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشك في عدالته، فإنّ النقض لا يتعقل فيهما، فالأخبار بسبب اشتمالها على كلمه «النقض» تدلّ على اشتراط وحده القضيتين.

فالتعبير عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع ليس في محله.

ص: ٣٣٣

١- (١) سواء كانت بنحو مفاد «كان التامه» مثل «زيد موجود» أو «الناقصه» مثل «زيد قائم» أو «ليس التامه» مثل «زيد ليس بموجود» أو «الناقصه» مثل «زيد ليس بقائم». م - ح - ي.

ومن هنا ظهر فساد كلام المحقق الخراساني رحمه الله، فإنه قال باعتبار اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه موضوعاً (١).

إذ لا يكفي الاتحاد في خصوص الموضوع في الاستصحاب، بل لابد من الاتحاد بين القضيتين.

نعم، إنه بعد قوله بلزوم الاتحاد موضوعاً قال: «كأتحداهما حكماً».

لكنه يدل - بمقتضى التشبيه - على كون الاتحاد في المحمول أوضح من الاتحاد في الموضوع في نظره، وهو فاسد، فإن الاتحاد في الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» كما عرفت، فلا- يكون الاتحاد في المحمول مقدماً على الاتحاد في الموضوع، بل هما في رتبة واحده، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

دليل الشيخ على ما اختاره في المسأله ونقده

ثم إن الشيخ رحمه الله استدلل على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق بوجه عقلي:

وهو أنه لو لم يعلم تحققه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه في موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحاله انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله في موضوع آخر فلا يشمل تعريف الاستصحاب، فإنه عبارته عن «إبقاء

ص: ٣٣٤

ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلا بدّ من إحراز وجود الموضوع في الزمان اللاحق(١).

ويرد عليه أولاً: أنّه مبنيّ على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضيتين، لإبقاء الموضوع.

وثانياً: أنّه مبنيّ أيضاً على ما ذهب إليه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضية، لا المحمول فقط.

وثالثاً: - وهو الإشكال الأساسى الوارد على قلب هذا الدليل(٢) - أنّنا سلّمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكنّ الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإنّنا إذا شككنا في بقاء عداله زيد يكون معنى قوله:

«لا- تنقض اليقين بالشك» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنّها أمر تكويني لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتيب آثارها الشرعيّة، فأين الحكم ببقاء العرض حتّى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟

ثمّ إنّ بعد ما علم لزوم اتّحاد القضيه المتيقّنه والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً فلا بدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً موجود ثمّ شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادلاً ثمّ شككنا في بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإنّ الاتّحاد في هذين المثالين

ص: ٣٣٥

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٢٩٠.

٢- (٢) لكون الإشكاليين الأوّلين مبنيّين. م ح - ى.

إنّما الإشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً عادلاً مثلاً ثمّ شككنا في عدالته وحياته كليهما، فاستصحاب العدالة هل يجرى أم لا؟

والحقّ جريانه، لأنّ الموضوع في مثل هذه القضية عند العرف هو نفس زيد وماهيته من غير أن يكون الوجود والحياء دخليلاً فيه، فإنّ وجود الماهية عند العرف من الحيثيات التعليلية لعروض العوارض عليها، فكأنه قيل: «زيد عادل لكونه حياً» أو تكون القضية عند العرف من قبيل القضايا الحياتية، فكأنه قيل: «زيد عادل حينما كان حياً» فالإتحاد بين القضيتين محرز وجداناً، لأننا علمنا بعداله زيد وشككنا في بقائها، فلا إشكال في استصحابها.

نعم، لو اخذ بعض الأوصاف في لسان الدليل قيداً في الموضوع، كأن يقال:

«إذا كان زيد الحيّ عادلاً يجوز أو يجب تقليده» ثمّ شككنا في بقاء عدالته وحياته كليهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحرز الإتحاد، فإنّ القضية المتيقّنه «زيد الحيّ عادل» بخلاف المشكوك فيها، فإنّ الحياه لم تحرز فيها حتّى يقال: إنّنا نشكّ في بقاء عداله زيد الحيّ.

لا يقال: يجرى الاستصحاب في حياته أولاً، فإنّ كونه حياً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى في عدالته، لصدق قولنا: «إنّنا نشكّ في بقاء عداله زيد الحيّ» حينئذٍ.

فإنه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضيه «زيد الحيّ عادل» لعدم كونه (1) أثراً شرعياً للحياه.

على أنّ الوصف اخذ في موضوع القضية محرزاً بالوجدان، واستصحاب

الحياه لا يثبت إلبقاء «زيد الحى» تعبدًا، فلم يحرز الموضوع وجدانًا باستصحاب الحياه.

فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيداً فى الموضوع وشكّ فى بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الأتحاد بين القضيتين.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

ولكنّ المحقق النائنى رحمه الله قال: لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حياً عادلاً يجوز تقليده» وشككنا فى بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياه والعداله بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئى المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فى المثال كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد وترتب الأثر - وهو جواز التقليد - على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل (1). هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقق النائنى فى المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فى كلامه، فإنّه مثل بقضيه لا يكون موضوعها مقيداً بوصف، بل كان الموضوع فيها زيدا فقط، ولكن له محمولان شكّ فى بقاء كلّ منهما، ونحن أيضاً نقول بجريان الاستصحاب فيهما (2) لترتيب

ص: ٣٣٧

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٥٦٦-٥٧٠.

٢- (٢) لأتحاد القضيتين فى كلا الاستصحابين، فإنّا إذا علمنا بأنّ زيدا حياً ثمّ شككنا فى بقاء حياته كان الموضوع فيها هو نفس زيد وماهيته، وشككنا فى بقاء هذه القضيه كذلك، فالأتحاد بين القضيتين محرز بالوجدان، فيجرى الاستصحاب، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيدا عادلاً ثمّ شككنا فى بقاء عدالته، فيجرى الاستصحابان لترتيب الأثر الشرعى، وهو جواز التقليد. م ح - ٥.

إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما يكون فيما إذا اخذ أحد الوصفين قيماً للموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحي عادلاً يجوز تقليده».

فثبت إلى هنا أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب وحده القضيتين وأنّه لا بدّ من إحرازها وجداناً.

ملاك الاتّحاد بين القضيّه المتيقّنه مع المشكوكه

بقي الكلام في أنّ الملاك في الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل الشرعي؟

وتظهر الثمره في أنّ الملاك لو كان نظر العقل لا يجرى الاستصحاب في الأحكام أصلاً، لأنّه كلّما شكّ في بقاء الحكم كان لأجل الشكّ في بقاء موضوعه، ولا يتصوّر كون الموضوع محرراً بنظره ومع ذلك شكّ في بقاء حكمه، ألا ترى أنّه إذا شكّ في بقاء وجوب صلاه الجمعه يكون هذا الشكّ ناشياً عن تغيير خصوصيّته من خصوصيات الموضوع عقلاً وهو أنّ موضوع القضيّه المتيقّنه صلاه الجمعه في زمن حضور المعصوم وموضوع المشكوك فيها صلاه الجمعه في زمان الغيبه.

فلا يعقل أن يجرى الاستصحاب في الشبهات الحكميه لو كان ملاك الاتّحاد نظر العقل حتّى في باب النسخ، فإنّ العقل لا يحتمل النسخ إلّا إذا تغيّر بعض خصوصيات الموضوع، فلا يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً لو كان الملاك

فى الأتحاد نظر العقل.

بل لا- ىجرى على ذلك فى بعض الشبهات الموضوعية أيضاً، كالشك فى بقاء الوضوء الناشى عن عروض الخفقه أو الخفتين الذى هو كان مورد الصحيحه الأولى لزراره، فإن موضوع القضية المتيقنه والمشكوك فيها متغايران فى عقلاً، لتغاير الإنسان الذى عرض عليه الخفقه والخفتان والذى لا يكون كذلك بحسب نظر العقل، وكالشك فى بقاء كزيه الماء، فإن الماء الذى علم بكريته كان أكثر من الذى شك فى بقاء كزيته، فلا تتحد القضيتان عقلاً.

فما يظهر من المحقق الخراسانى رحمه الله من جريان الاستصحاب فى جميع موارد الشبهه الموضوعية لو كان الملاك فى الأتحاد حكم العقل (١)، فاسد.

نعم، الحكم كما قال فى المثال الذى ذكره، وهو استصحاب حياه زيد، فإن القضية المتيقنه فيه «زيد حى» والموضوع فى مثله - كما عرفت (٢) - نفس زيد وماهيته وهو كذلك موجود فى زمان الشك حتى بنظر العقل، فلا إشكال فى استصحاب حياهه، لاتحاد القضيتين عقلاً.

فلا- يصح القول بأن المناط فى بقاء الموضوع نظر العقل، وإلا انسد باب الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه وبعض الشبهات الموضوعية.

هذا هو الفرق بين أخذ الموضوع من العقل وغيره.

والفرق بين أخذه من العرف وبين أخذه من لسان الدليل أن الشارع إذا قال: «الماء المتغير نجس» وعلمنا بتغير ماء فى أحد أوصافه الثلاثه، فصار نجساً بحسب هذا الدليل، فإن زال تغيره من قبل نفسه فهل يجرى استصحاب

ص: ٣٣٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٧.

٢- (٢) راجع ص ٣٣٢.

النجاسه أم لا؟ تظهر ثمره الفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل فى هذا المثال، فإن العرف بعد الشك فى بقاء النجاسه لأجل زوال التغير من قبل نفسه يحكم ببقاء الموضوع ويقول: «هذا الماء كان نجساً والآن نشك فى بقاء نجاسته» فيجرى الاستصحاب، بخلاف ما لو كان الملاك لسان الدليل، فإن النجاسه حملت فى لسان الدليل على الماء المتغير، وبعد زواله لا يبقى هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسه.

وهذا هو الفرق بين كون الملاك فى اتحاد القضيتين نظر العرف أو لسان الدليل.

إشكال ودفع

هاهنا شبهه: وهى أننا ذكرنا غير مره أنّ المتبع فى مفاد الأدله الشرعيه هو فهم العرف، فكيف يتحقق الفرق بين لسان الدليل ونظر العرف فى بقاء الموضوع؟!

كلام صاحب الكفايه فى الجواب عن الشبهه

وأجاب المحقق الخراسانى رحمه الله عنها فى الكفايه بأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثم شككنا فى حرمه الزبيب على تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعى بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنهم يتخيلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أنّ الموضوع أعم من العنب، لكن لا بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبه موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتب الحرمة على خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخرى: إنّ العرف يرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لكنهم مع

ذلك يتخيلون بحسب ارتكازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزيب وأنّ العنبيّه والزبيبيّه من حالاته المتبادله، إلّا أنّهم مع ذلك لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعي للزيب، لكنّهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأنّ الزيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشكّ (١).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفايه في ردّ الشبهه

وفيه: أنّ الارتكازات والتخيّلات العرفيه إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّى كان قوله:

«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزيب إذا غلى يحرم» فالمتّبع في موضوع الدليل هذا الظهور الثاني لا- الظهور البدوي المترزّل، فلم يتحقّق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المشابهه (٢) فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائده بقاء الموضوع التخيّلي فيه.

فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.

فما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بينهما غير تامّ.

ولأجل هذا الإشكال التزم المحقّق النائيني رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدوياً يزول بعد الدقه العرفيه، فلا يعتمد عليه (٣).

ص: ٣٤١

١- (١) كفايه الأصول: ٤٨٧.

٢- (٢) وهذا الشقّ الثاني هو ظاهر كلام المحقّق الخراساني رحمه الله. م ح - ي.

٣- (٣) فوائد الأصول ٤: ٥٨٦.

والحقّ ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعي وبين أخذه من العرف أنّ الموضوع في قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا يرتبط بالزبيب أصلاً، والشاهد على ذلك أنّك لو اشتريت العنب من زيد مثلاً لا يجوز له أن يدفع إليك الزبيب في مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا يشمل الزبيب ولا يرتبط به أصلاً (1)، لكنّ العنب الخارجى إذا يبس وصار زيبياً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجى كان قبل بيوسته إذا غلى يحرم، والآن نشكّ في أنّه إذا غلى يحرم أم لا؟ فيستصحب، وذلك لأنّ العنب والزبيب مع كونهما متغايرين عندهم مفهوماً تكون ماهيتهما واحده، والعنبيّه والزبيبيّه وصفان لهذه الماهيه الواحده.

وبالجملة: إنّ العنب قبل أن يبس وصار زيبياً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعي، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زيبياً لا يشمل الدليل، لكن يشمل أخبار الاستصحاب لو كان الملاك في اتّحاد القضيتين نظر العرف، ولا تشمل لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ الموضوع في الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغايران مفهوماً عند العرف.

وكذلك الأمر في قوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّا إذا سألنا العرف عن هذا الدليل هل هو يشمل الماء الذى لم يتغيّر أصلاً أو تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل

ص: ٣٤٢

١- (١) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال بكونهما مرتبطين والزبيب يقرب من العنب المأخوذ موضوعاً في قوله: «العنب إذا غلى يحرم» إلّا أنّ هذا القرب لا يكون بمثابة يدخل في موضوعه ويشمله، فلا بدّ من استصحاب حرمة منه مدّ ظلّه.

نفسه؟ يقولون: لا، لكنهم مع ذلك يشيرون إلى الماء الخارجى بعد زوال تغيّره من قبل نفسه ويقولون: هذا الماء كان نجساً والآذن نشكّ في بقاء نجاسته، فتتحدّ القضية المتيقّنه والمشكوكه في هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا- بحسب لسان الدليل (١).

ملاك الاتّحاد

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ الملا-ك في الاتّحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدليل، لأنّ المتّبع في فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» ففي كلّ مورد حكم العرف باتّحاد القضيتين وصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن حاله السابقه فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضى أخبار الباب.

وليعلم أنّ أخذ الموضوع من العقل لا يكون دائماً مضيئاً لدائرته الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موسّعاً لها دائماً، بل قد يكون بالعكس، فإنّ الوجوب والندب مثلاً متباينان عند العرف، لكنّ العقل يرى أنّهما وصفان لشيء واحد، فإنّ الوجوب مرتبه شديده من الطلب، والندب مرتبه ضعيفه منه، فكلاهما طلب، والاختلاف في الشدّه والضعف، كالسواد الشديد والضعيف.

هذا تمام الكلام في هذا البحث.

ص: ٣٤٣

فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

الأمر الثانى: فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

إشاره

لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره فى موردّه، سواء كانت مخالفه له أو موافقه.

وإنّما الكلام فى وجه تقدّمها عليه وأنّه من باب الورد أو الحكومه أو الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتبارها؟

نظريه المحقق صاحب الكفايه فى المسأله

هذه ثلاثه أوجه ذكرها المحقق الخراسانى رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأوّل - أعنى الورد - بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصله: والتحقيق أنّه للورد، فإنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، فإذا قامت روايه معبره على عدم وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه فلا مجال للتمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاه الجمعه.

وأما إذا كانت الأماره على وفقه فلائذ العمل على طبق الحاله السابقه يكون مستنداً إليها، لا إلى الاستصحاب لئلا يلزم نقض اليقين بالشكّ.

ص: ٣٤٥

إن قلت: لم لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟

قلت: ذلك إنما هو لأجل أنه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليل الأماره لا يتصوّر إلأعلى وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:

«صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» متوقّف على حجّيه الاستصحاب في مورد الأمارات، وحجّيته في موردها متوقّفه على تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأما الحكومه: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسيره وشرحه والنظاره عليه، مثل قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»^(١) وقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»^(٢) فإنّ هذا الدليل الثانى ورد بلحاظ الدليل الأوّل، وغرضه نفي أحكام الشكّ التى دلّ عليها الدليل الأوّل عن شكّ كثير الشكّ بلسان نفي موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثانى أصلاً.

والمقام ليس كذلك، فإنّه لا نظر لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب ولا بالعكس، فإنّ كلّاً منهما بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، ويطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفه.

وظاهر القائل بالحكومه كون دليلها حاكماً على دليله حتّى فى صوره الموافقه، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكومه إمّا أن تكون بنحو تضيق

ص: ٣٤٦

١- (١) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ٨: ٢١٦-٢١٨، كتاب الصلاه، الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- (٢) ورد حكم كثير الشكّ فى وسائل الشيعه ٨: ٢٢٧-٢٢٩، كتاب الصلاه، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

الدليل الحاكم لدائره الدليل المحكوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس كذلك، فإن مفاد الخبر الدال على وجوب صلاه الجمعه مثلاً عين مفاد استصحابه، فكيف يكون قوله: «صدق العادل» حاكماً على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»؟!!

وأما التوفيق العرفي فإن اريد منه ما ذكرناه - أعنى ورود دليلها على دليله - فلا بحث، إذ الاختلاف إنما يكون في اللفظ والتعبير فقط، وإن اريد به التخصيص، ففيه: أنه كما عرفت لا يبقى المورد لدليل الاستصحاب مع دليل الأماره، لا أن كلاً منهما يشمله حتى يكون تقديم الثاني تخصيصاً للأول(1).

هذا حاصل كلام المحقق الخراساني رحمه الله في المقام.

ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر

ولابد قبل بيان ما هو الحق في المسأله من ذكر مقدمه إجمالاً في بيان ما يمكن أن يكون ملاكاً لتقدم أحد الدليلين على الآخر، وسيجيء تفصيل البحث فيه في مبحث التعادل والترجيح إنشاء الله.

فنقول: إن كل دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الأولى: أن لا- يتعرض أحدهما بمدلوله لما يتعرضه الآخر، أي لا- ربط بينهما أصلاً، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهال» فلا إشكال في وجوب العمل بكليهما.

الثانيه: أن يكون كل منهما متعرضاً لما يتعرضه الآخر، ولكن لا- تقدم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»

ص: ٣٤٧

فإنَّ كلاً منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنَّ أحدهما يوجبه والآخر يحرمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.

وملاك التقدّم قد يكون الأقوائيه في الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثم قال بكلام منفصل (1): «الذى رأيتَه كان ماهراً فى الرمى» يقدّم الثانى على الأوّل، لأنّ ظهور القرينه أقوى من ظهور ذيهما.

وأما تقدّم الخاصّ على العامّ الذى يعبر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيّد على المطلق الذى يعبر عنه بالتقييد، فهل هو من جهه الأقوائيه فى الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهه الحكومه كما قال به الشيخ الأعظم، فلبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء الله تعالى.

وبالجملة: قد يكون ملاك التقدّم هو الأقوائيه فى الظهور ومصادقه البارز تقدّم ظهور قرينه المجاز على ظهور ذيهما فى المعنى الحقيقى.

وقد يكون الملاك هو الحكومه.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّا أنّ أحدهما متعرّض لجهه من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابقى، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهه اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «الفساق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلّاً من هذه الأدلّه الثلاثه الأخيره

ص: ٣٤٨

١- (١) التعبير ب «كلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور فى المعنى الحقيقى إذا اتّصل اللفظ بقرينه المجاز. منه مدّ ظلّه.

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلماء» فى أنّه متعرّض لجهه من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهه من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكمه.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الفسّاق» فإنّ كلّاً منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكمه، كما إذا بدلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهه من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاه بينهما أصلاً، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «لا صلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلاً للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبه بينه وبينها عموم من وجه.

والحكومه قد تنتج نتيجة التخصيص (1)، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعرض لجهه من جهات موضوع الدليل الأول من غير أن يتعرض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدل قوله: «الفساق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفساق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيه فى الظهور، فإن كلاً منهما متعرض لحكم العالم الفاسق، إلا أن الثانى أقوى ظهوراً من الأول.

وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (2) على قوله: «يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (3).

فإن هذه الآيه تدل على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجياً أم لا (4)، وتلك تدل على نفي جعل الحرج فى الدين، فتقيد بها آيه وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفي الحرج فى الدين ولا يتعرض آيه الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحياً، بل حكومه نتیجتها

ص: ٣٥٠

١- (١) وما تقدم من حكومه قوله: «الفساق ليسوا من العلماء» على قوله: «أكرم العلماء» كان أيضاً ينتج نتيجة التخصيص. م ح - ى.

٢- (٢) الحج: ٧٨.

٣- (٣) المائدة: ٦.

٤- (٤) فإن ذيلها وإن أمر بالتيمم عند فقد الماء إلا أنها مطلقه فى صورته وجدان الماء، أى تشمل الوضوء الحرجى وغيره. منه مد ظلّه.

لا يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجياً كان أم لا، فهي مثبته لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومه، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقه على وجوب الوضوء، وأما جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهي لا تكون بلفظها متعرّضه لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحياً (١).

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومه والورود

والورود أيضاً عند سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومه وثمراتها، وليس فى عرضها، فإنّ حيثيه تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلأعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومه، سواء كانت نتيجه رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقه، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومه.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

ص: ٣٥١

١- (١) فتبين أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق قد يكون ملاكه الأقوائيه فى الظهور ويسمى تخصيصاً وتقييداً، وقد يكون الملاك تعرّض الخاصّ والمقيّد لما لا يتعرّضه العامّ والمطلق، ويسمى حكومه. م ح - ى.

نحو الحكومه حاصر دائر بين النفي والإثبات، فلا- يعقل قسم آخر فى الأدله اللفظيه يسمى وروداً، فإن أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم فى الأول من باب الأقوائيه فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومه، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كى نسميه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلّا بملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأول، فالورود قسم من الحكومه، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسميه تقديم بعض الأدله اللبئيه على بعض - كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقه على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، كما أنه لا بأس بتسميه تقدّم بعض الأدله اللفظيه على بعض الأدله اللبئيه - كتقدّم أدله الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان - بالورود، وأمّا فى الدليلين اللفظيين فلا يعقل الورود فى عرض الحكومه (١).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام.

الحقّ فى الفرق بين الورود والحكومه

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى نحو الحكومه حاصر دائر بين النفي والإثبات إلخ» صحيح لو جعلنا المقسم فى التقسيم الدلاله اللفظيه، ولكن يمكن أن يتقدّم دليل على آخر بملاك غير الدلاله اللفظيه، فلا محاله يكون ملاكاً ثالثاً غير داخل فى ذلك المقسم، وهو أن يكون

ص: ٣٥٢

دليل بوجوده (١) رافعاً لموضوع دليل آخر حقيقةً، وهذا يسمّى وروداً، لا حكومَةً، ولهذا الملاك دائره واسعه، فإنّه قد يتحقّق في تقدّم دليل لئبي على لئبي آخر، وقد يتحقّق في تقدّم دليل لفظي على لئبي، وقد يتحقّق في تقدّم دليل لفظي على دليل لفظي آخر، فإنّ تقدّم الأمارات على أصله البراءة العقليّة لا يكون إلّا بملاك الورود، فإنّ قوله: «شرب التّن حرام» فرضاً نفس وجوده بيان رافع لموضوع البراءة العقليّة من دون أن يكون بحسب دلالتّه متعرّضاً لما لا- يتعرّضه البراءة العقليّة من موضوعها أو حكمها أو غير ذلك، فإنّ مفاده اللفظي حرمة شرب التّن، ومفادها قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانه «أنا بيان» حتّى يكون تقدّمه عليها من باب الحكومه، لكن نفس وجوده يكون بياناً، فتقدّمه عليها يكون وروداً، والوارد في هذا المثال دليل لفظي والمورود دليل لئبي.

الحقّ في وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورود، لأنّه إذا قامت روايه معتبره على عدم وجوب صلاه الجمعة مثلاً يكون نفس وجودها (٢) بمقتضى دليل اعتبارها حجّه، فلا مجال للتمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إذ لا مورد له بملاحظه ما عرفت (٣) من أنّ معناه «لا تنقض الحجّه بغير الحجّه» فالأمارات متقدّمه على الاستصحاب بنحو الورود، سواء كان دليل

ص: ٣٥٣

١- (١) لا بدلالته اللفظيّه. م ح - ي.

٢- (٢) ولا- يكون مدلولها اللفظي حجّيتها، فإنّها لا- تقول: «أنا حجّه» فلا- تكون بدلالتها متعرّضه لجهه من جهات دليل الاستصحاب حتّى تكون حاكمه عليه، بل نفس وجودها حجّه ورافع لموضوع دليل الاستصحاب، فتقدّمها عليه لا يكون إلّا بنحو الورود. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) راجع ص ١٤٤.

حجّيتها لفظياً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظي.

فدائره الورود واسعه، بخلاف الحكومه، فإنها لا تتحقّق إلّا بين دليلين لفظيين.

فتحصّل من ذلك أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورود، وهو لا يكون قسماً من الحكومه كما تخيله سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه».

هذا هو الفرق بين الحكومه والورود.

الفرق بين التخصّص والورود

وأما الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أي من دون ملاحظه دليل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظه وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورود يكون نوعاً من التعيّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعي بلا تعبد أصلاً. في ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

لا- إشكال في تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليه الأخرى، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الأصول وفرش الأمارات.

وإنّما الإشكال في وجهه.

وحيث إنّ الأصول تنقسم إلى عقليه وشرعيه (1) نعقد لكلّ منهما بحثاً عليه، فنقول:

ص: ٣٥٤

١- (١) بعض الأصول شرعي وعقلي، كالبرائة، وبعضها لا يكون إلّا عقلياً، كالاحتياط والتخيير، وبعضها لا يكون إلّا شرعيّاً، كأصالة الإباحة والطهاره. منه مدّ ظلّه.

الحقّ أنّه وارد على الأصول العقلية.

وذلك لأنّ موضوع البراءة العقلية هو العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه يحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجّح في البين.

وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بيان بالنسبة إلى البراءة العقلية، لأنّنا إذا شككنا مثلاً في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان.

وهو - أعنى الاستصحاب - مؤمّن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأنّنا إذا شككنا يوم الجمعة في أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر في يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.

وهو - أعنى الاستصحاب - مرجّح لأحد الطرفين في أصله التخيير، لأنّنا إذا شككنا في أنّ العمل الكذائي هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجّح في البين.

وحيث إنّ نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمناً من العقاب ومرجّحاً، لا دلالة اللفظية، فالاستصحاب وارد على الأصول العقلية (١).

ص: ٣٥٥

١- (١) لما تقدّم من أنّ الدليل إذا كان بنفسه متقدّماً على دليل آخر سمّي وروداً. م ح - ي.

وأما وجه تقدّمه على الأصول الشرعيّة فلا بدّ قبل التحقيق فيه من ملاحظه مفاد هذه الأصول، فنقول:

إنّ موضوع الأصول الشرعيّة مقيد بعدم (1) العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذي لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كلّ شيء لم يعلم حرمة فهو لك حلال، ومفاد قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» كلّ شيء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.

ومعلوم أنّه لا خصوصيّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّة، فمدلول البراءة الشرعيّة هو رفع التكليف الذي لم تقم عليه حجّة شرعيّة أو عقليّة، ومدلول قاعده الحليّة هو إباحه كلّ شيء لم تقم على حرمة حجّة، ومدلول قاعده الطهاره هو طهاره كلّ شيء لم تقم حجّة على قذارته، سواء كانت الحجّة قطعاً أو أماره معتبره أو غير ذلك من الحجج.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب على الأصول الشرعيّة أيضاً.

ويمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بدلالته اللفظيّة يدلّ على وجود

ص: ٣٥٦

١- (١) لكن هذا التقييد في البراءة الشرعيّة مدلول نفس الموضوع، وفي الحليّة والطهاره مستفاد من الغايه المذكوره في دليليهما. منه مدّ ظلّه.

الحجّه في موردّه، لأنّك قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّه باللاحق» فهو يدلّ على أنّ الحجّه التي قامت على حدوث حكم أو موضوع في السابق حجّيتها باقيه في الزمان اللاحق (١). أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للأصول الشرعيّه، فالاستصحاب وارد عليها.

إن قلت: كيف يكون التقدّم بنحو الوجود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب - على هذا - تعرّضت جهه من جهات أدلّه الأصول الشرعيّه التي لم تعرّض لها نفسها، وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الأصول، لا بوجوده، فلا محاله يكون حاكماً عليها، لا وارداً.

قلت: إنّ الحكومه لا تتحقّق إلّا إذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرّضاً لجهه لم يتعرّضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلك، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليل مستقلّ غير صادر بلحاظ تفسير أدلّه الأصول الشرعيّه، ألا ترى أنّ صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعيّه أصلاً؟

الثاني: أنّ نفس وجود دليل الاستصحاب حجّه ورافع لموضوع هذه الأصول، وعلى هذا كونه وارداً عليها واضح.

والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد على الأصول العمليّه الأخرى، عقليّه كانت أو شرعيّه.

وعلم مدياً ذكرنا أنّ الأمارات كما تتقدّم على الاستصحاب تكون متقدّمه على سائر الأصول أيضاً، لأنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يستلزم تقدّمها على ما يتقدّم عليه الاستصحاب بطريق أولى.

ص: ٣٥٧

١- (١) لكن حجّيتها بالنسبه إلى الحدوث وجدائيّه وبالنسبه إلى البقاء تعبدّيّه بمعونه أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

إنَّ للمحقِّق الخراساني رحمه الله كلاماً في تصوير تعارض الاستصحابين، لكنّه ناقص يحتاج إلى تكميل، وهو أنَّ التعارض بينهما على أقسام: في تعارض الاستصحابين

الأوّل: أن لا نعلم بارتفاع الحاله السابقه في أحدهما، بل يحتمل بقائهما، إلّا أنّ المكلف لا يتمكّن من العمل بهما، كما إذا وجب عليه أمران مع تمكّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشكّ في بقاء وجوبهما وعرض له أيضاً عدم قدره إلّا على أحدهما.

قال رحمه الله: فهو من باب تراحم الواجبين، فكما أنّك تكون مختيراً بين الواجبين القطعيين إذا لم تكن قادراً على كليهما، فهنا أيضاً تكون مختيراً بين الواجبين المستصحبين.

الثاني: ما إذا علم انتقاض الحاله السابقه في أحدهما إجمالاً، فتارة لا يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر، كما إذا كان لنا إناء ان طاهران ثمّ وقع قطره من الدم مثلاً في أحدهما لا على التعيين، وتاره اخرى يكون مسبباً عنه، إمّا شرعاً، كما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك الطهاره والنجاسه مع كونه طاهراً سابقاً، فيتعارض استصحاب طهاره الماء واستصحاب نجاسه الثوب، للعلم بكذب أحدهما، أو عادةً، كما إذا شككنا في حياه زيد وفي نبات لحيته، ففي الأوّل يجرى استصحاب الحياه، وفي الثاني استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بكذب أحدهما، إذ الشكّ في الثاني مسبب عن الأوّل عادةً، فإن كان حياً نبتت لحيته عادةً، وإن لم تنبت فلا يكون حياً، أو عقلاً، كالشكّ في حياه زيد وفي بلوغه عشرين سنه، فاستصحاب الحياه يعارض

استصحاب عدم بلوغه عشرين سنه، للعلم بكذب أحدهما عقلاً (١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله بتكميل منّا.

ملاك تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي

فإن كانت السببيّه شرعيّه فلا إشكال في تقدّم الاستصحاب السببي على المسببي، إنّما الإشكال والنزاع في وجهه وأنّ تقدّمه عليه بنحو الحكومه أو الورود أو غيرهما؟

كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

ذكر الشيخ رحمه الله له وجوهاً نشير إلى أهمّها، وهو اثنان ذكرهما دفعاً لإشكال أورده على نفسه:

فقال في بيان الإشكال: وقد يشكّل بأنّ اليقين بطهاره الماء واليقين بنجاسه الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقص نسبه إليهما على حدّ سواء، لأنّ نسبه حكم العامّ إلى أفراده على سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أولاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسه، لأنّه مدلوله (٢) ومقتضاه.

والحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوي الفردين في الفرديّه (٣)، إنتهى كلامه رحمه الله في بيان الإشكال.

ص: ٣٥٩

١- (١) كفايه الأصول: ٤٩٠.

٢- (٢) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسه مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهاره. م ح - ي.

٣- (٣) فرائد الأصول ٣: ٣٩٧.

ثم أجاب عنه أولاً: بأن السبب مقدّم على المسبّب رتبةً، وهذا يوجب شمول دليل الاستصحاب له قبل شموله للمسبّب (١).

وثانياً: بأنّه لا محذور في شموله للسبب، فإنّ جريان الاستصحاب في الشكّ السببي رافع لموضوع الشكّ المسببي، فلا يبقى له مورد أصلاً، ولا إشكال فيه.

بخلاف جريانه في الشكّ المسببي، لأنّه حينئذٍ إمّا يجرى في ناحيه السبب أيضاً أم لا، فعلى الأوّل يقع التعارض بينهما، للعلم بكذب أحدهما، وعلى الثاني لا وجه لخروج السبب عنه إلّا بالتخصيص، لوضوح أنّ الشكّ في بقاء طهاره الماء من موارد قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» فلا- محاله يكون خروجه عنه تخصيصاً، والتخصيص وإن لم يكن في نفسه ممنوعاً إلّا أنّه في المقام يستلزم الدور، لأنّه يتوقّف على شمول «لا تنقض» للشكّ المسببي، وشموله له يتوقّف على تخصيصه بالنسبه إلى الشكّ السببي، وهذا دور مصرّح.

وبالجملة: لا محذور في جريان الاستصحاب في السبب بخلاف جريانه في المسبّب (٢).

هذا حاصل كلامه رحمه الله في الجواب عن الإشكال.

وتبعه المحقّق الخراساني رحمه الله في هذا الجواب الأخير وجعله السّر في تقديم الاستصحاب السببي على المسببي (٣).

ص: ٣٦٠

١- (١) فلو شمل المسبّب أيضاً لزم كون المتقدّم متأخراً وبالعكس، وهو محال. وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبه إلى الجواب الأوّل هكذا: «وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً، والمفروض أنّ الشكّ المسببي أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لا زمان لملزوم ثالث في مرتبه واحده، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح - ٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٣: ٣٩٧.

٣- (٣) كفايه الأصول: ٤٩٠.

وفيه: أن تقدّم السبب على المسبّب رتبةً عقليةً لا يفهمه العرف الذي تكون الخطابات الشرعية ملقاةً إليه، والتقدّم الزماني الذي يدركه العرف لا يتحقّق بينهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ويشملهما على حدّ سواء.

وأما ما أفاده من أنّ تخصيص دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ السببي يستلزم الدور، فهو أيضاً ممنوع، لأنّه بعد ما كان الملاك في فهم الخطابات الشرعية هو العرف لا العقل فكلّ من السبب والمسبّب فرد لدليل الاستصحاب وجداناً، وخروج كلّ منهما عنه لا يرتبط بشموله للآخر ولا يتوقّف عليه.

الحقّ في المسألة

والتحقيق أنّ تقدّم الاستصحاب السببي على المسبّبي يكون بنحو الورود.

توضيح ذلك يحتاج إلى مقدّمه:

وهي أنّ قضيه أخبار الباب هو الحكم ببقاء المستصحب، سواء كان من الأحكام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ قضيتها هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ولأحكامه في استصحاب الموضوعات (1)، غير تامّ.

ص: ٣٤١

إذ مفادها - كما عرفت (١) - هو الحكم بحجّيته اليقين السابق في الزمان اللاحق أيضاً تعديداً، فإن كان متعلق اليقين هو الحكم فأخبار الاستصحاب تحكم ببقائه تعديداً، وإن كان هو الموضوع تحكم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرض لحكمه، بل حكمه يستفاد من دليل آخر بعد تنقيح الاستصحاب موضوعه، مثلاً إذا شككنا في بقاء خمره ما يعجز استصحابها وينقح موضوع قوله: «كلّ خمر حرام» فالاستصحاب حاكم على هذا الدليل الاجتهادي بتوسعه موضوعه (٢).

إذا عرفت هذا فنقول في المقام: استصحاب طهاره الماء في المثال المتقدم ينقح موضوع قوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» وحاكم عليه، لكونه متعرضاً لموضوعه توسعاً، فلا مجال لاستصحاب نجاسه الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهاره، لأنّ قوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» وارد على قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّ به غير الحجّ، وقوله: «كلّ ماء طاهر مطهر» بوجوده حجّ رافعه لموضوعه.

وبالجملة: يستفاد طهاره الماء من الاستصحاب، ومطهرّيته من الدليل الاجتهادي الدالّ على مطهرّيه الماء الطاهر، فلا يبقى مورد لاستصحاب نجاسه الثوب، فالأصل السببي حاكم على الدليل الاجتهادي، وهو وارد على الأصل المسببي، فالأصل السببي بمعونه الدليل الاجتهادي وارد على الأصل المسببي.

هذا هو مقتضى التحقيق في المقام.

ص: ٣٤٢

١- (١) راجع ص ٣٥٦.

٢- (٢) إن قلت: هذا ينافي القول بتقدّم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدّم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاه الجمعه وقامت روايه معتبره على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادي، بل يفسره ويشرحه. منه مدّ ظلّه.

وأما إذا كانت السببيه غير شرعيه فلا وجه لتقدم الاستصحاب السببي على المسببي، لعدم الارتباط بينهما، فإننا إذا استصحبنا حياه زيد يترتب عليه حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرف في أمواله ونحوهما من آثار الحياه، وأمّا آثار نبات لحيته الذي يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الحياه فلا، لأن استصحاب الحياه بالنسبه إليها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حياه زيد فهو ينقح موضوع قوله: «إذا كان زيد حياً يحرم التزويج بزوجه والتصرف في أمواله» وأمّا نبات لحيته وعدمه فلا يرتبط باستصحاب الحياه، ولا- بهذا الدليل الاجتهادي المترتب عليه، فلو نذر تصدق عشره دراهم على تقدير نبات لحيه زيد لما وجب عليه باستصحاب حياته، لأن الآثار العاديه والعقليه لا تترتب على المستصحب ولا الآثار الشرعيه المترتبة عليهما، فلا يكون استصحاب الحياه مقدماً على استصحاب عدم نبات اللحيه.

وهذا هو السر في إجراء الإمام عليه السلام استصحاب الوضوء في الصحيحه الأولى لزاره بقوله: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» مع كون الشك في بقاء الوضوء في مورد الروايه مسبب عن الشك في النوم، وذلك أن السببيه حيث لا تكون شرعيه بل عقليه لا يكون استصحاب عدم النوم مقدماً على استصحاب الوضوء، كما عرفت توضيح ذلك في البحث عن مفاد الروايه، فراجع (1).

ص: ٣٦٣

وأما إذا لم يكن الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر أصلاً فلا بدّ قبل التحقيق في المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

وقع النزاع في وجه عدم جريان الأصول العمليّة في أطراف العلم الإجمالي على ثلاثه أقوال (1):

الأول: ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التناقض في أدلّه الأصول على تقدير جريانها في أطراف العلم، فإنّنا إذا علمنا بطهاره إنائين ثمّ علمنا بوقوع قطره من الدم في أحدهما إجمالاً فلو كان الاستصحاب جارياً فيهما لزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيلها، فإنّ صدرها - أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» - يقتضى طهاره كلا الإنائين تعبداً، وذيلها - أعنى قوله: «ولكن تنقضه بقين آخر» - يوجب ترتيب الأثر على العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنّنا إذا استصحبنا طهاره كلا الإنائين خالفنا التكليف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا يمكن جريان دليل الاستصحاب في أطراف العلم، لأنّ من (2) هو عالم بأنّ المكلف قطع

ص: ٣٦٤

١- (١) تقدّم تفصيل هذا البحث في مبحث الاشتغال، والأستاذ «مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالاً إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع في تعارض الاستصحابين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحة ٥١ وما بعدها من الجزء الخامس. م - ح - ي.

٢- (٢) وهو الشارع المقدّس. م - ح - ي.

بارتفاع الحاله السابقه فى أحد طرفيه ويكون قطعه حجّه ذاتاً كيف يمكن له أن يحكم ببقائها فى كليهما تعبدًا؟!!

وهكذا سائر الأصول.

وما اختاره الشيخ والمحقق النائنى رحمهما الله يتّحدان نتيجهً، وهى أنّ الأصول - ومنها الاستصحاب - لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء استلزم جريانها فيها مخالفه عمليّه لتكليف معلوم بالإجمال، كالمثال السابق، أم لا، كاستصحاب نجاسه إنائين عند العلم بصيروره أحدهما طاهراً، لكنّ الشيخ ذهب إليه لأجل مقام الإثبات ودلاله الدليل، والمحقق النائنى لأجل مقام الثبوت.

بخلاف ما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله، فإنّه لا يمنع جريان الأصول فى أطراف العلم إلّافىما إذا استلزم المخالفه العمليّه للتكليف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فى المقام

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ البحث هاهنا إنّما هو فى تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما فى أنفسهما، لا فى جريانهما وعدمه فى أطراف العلم.

فعلى هذا لا مجال لهذا البحث على ما ذهب إليه الشيخ والمحقق النائنى رحمهما الله من عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم، لقصور دلاله دليله، أو لعدم إمكانه، وأمّا بناءً على جريانه فيها ذاتاً وكون المحذور هو المخالفه العمليّه - كما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله - فلا مجال لهذا البحث أيضاً لو لم يكن جريانهما مستلزماً لها.

فينحصر النزاع فى تعارض الاستصحابين بعد العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما فيما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفه العمليّه بعد

الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلك فلا بدّ من البحث في حكمه.

فما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام من جريان الاستصحاب في أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفه العمليّه وعدم جريانه فيها لو استلزمها(1) فهو مشخّص لموضوع البحث في تعارض الاستصحابيين، وأمّا حكمه الذي يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلاً.

فلا بدّ هاهنا من البحث في أنّ الاستصحابيين إذا تعارضا في أطراف العلم لأجل المخالفه العمليّه فهل القاعده تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزيه؟

تصوير تعارض الاستصحابيين في غير موارد العلم الإجمالي

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالي، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحبين من دون أن يكون الشكّ في بقاء أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما إجمالاً.

مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاه فتّمناه كزاً بماء طاهر، فشككنا في بقاء طهاره المتّم - بالكسر - وفي بقاء نجاسه المتّم - بالفتح - فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهاره المتّم - بالكسر - ونجاسه المتّم - بالفتح - بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما، ولا يكون الشكّ في

ص: ٣٦٦

١- (١) كفايه الأصول: ٤٩٢.

أحدهما مسبباً عن الآخر أيضاً.

وفى هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابين عند الكلّ.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة بعد الفراغ عن جريانهما ذاتاً، وهذا مبنيّ على ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في وجه عدم جريان الأصول في أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ولا فرق في هذا بين مذهب المحقّق الخراساني رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقّق النائيني رحمهما الله، فإنّه من مصاديق تعارض الاستصحابين عند الجميع.

حكم الاستصحابين المتعارضين

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخيير، ولا رابع لها.

أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»^(١)؛ لأنّه يعتبر في الترجيح أن لا يكون المرجّح حاكماً على ذى الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتّحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابين بموافقه أماره معتبره له ولا بموافقه أصل من الأصول العمليّة الآخر ولا بموافقه ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأول في الأوّلين، فإنّ الأماره وارده على الاستصحاب وهو وارد على الأصول العمليّة الآخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثاني في الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً

ص: ٣٦٧

١- (١) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ٢٥٢.

ظاهرِيّاً عند الشكّ في الحكم الواقعي، بخلاف الظنّ، فإنّه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تمّنا الماء القليل المتنجّس كراً بماء طاهر فلو قام دليل اجتهادي على نجاسه ما كان منه نجساً لا- يمكن ترجيح استصحاب النجاسه به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا- يبقى لنا استصحاب حتّى يترجّح به، ولا- يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهاره المتمّم - بالكسر - بأصالة الطهاره، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هي معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو كان الاستصحاب أماره أو أصلاً محرراً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّي غير المعتبر، لوحده مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق.

وبالجملة: ليس لنا شيء يصلح لأن يكون مرجحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحق هو ناسق الاستصحابين المتعارضين

وأما وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل كلاّ منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أي نسبه الأخبار إلى جميع أفرادها في جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كلّ واحد منها مرّات عديده: مرّه تعيناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلاً، وأخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضه بين استصحابين، وثالثه بين ثلاثه إذا كانت بين ثلاثه استصحابات، وهكذا، وحينئذ لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفه العمليّه القطعيّه أو لزوم المخالفه مع الدليل الخارجي الدالّ على

عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّنًا، لعدم الترجيح، ولا مخيّرًا، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلا بدّ من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير في الاستصحابين المتعارضين

والقائل بالتخيير تمسك بوجهين:

أحدهما: أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييراً، لوجود الملاك التامّ في كليهما، كما في باب التزام، فقله: «أنقذ الغريق» يشمل كلّ غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيني - أعنى قوله: «أنقذ الغريق» - لكنّ العقل يستكشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخييراً، لتحقّق الملاك في كلّ منهما، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيني بحرمة نقض اليقين بالشكّ، إلّا أنّ العقل يستكشف أنّ للشارع خطاباً تخييراً، لوجود الملاك في كلّ منهما، فلا بدّ من إجراء الاستصحاب في واحد منهما تخييراً.

وفيه: أنّ قياس المقام بباب التزام مع الفارق، فإنّ كشف الخطاب التخييري في مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاك في كلّ من الطرفين، دون مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذلك لأنّ الملاك في وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كلّ واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمة نقض اليقين بالشكّ ليست تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك، بل هي تكليف لأجل التحفّظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاك في

المستصحب، بل يكون حججه على الواقع لو أصاب، وإلما يكون التخلف تجزياً لا غير، فالنهي عن نقض اليقين بالشك لا يكون إلا بملاك التحفظ على الواقع، وهذا الملاك ليس بموجود في الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض حاله السابقه في أحدهما، أو لقيام دليل خارجي على عدم اجتماعهما، فملاك الاستصحاب لا يكون موجوداً في كليهما، بخلاف باب التزاحم، فإنك قد عرفت وجود الملاك في إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.

الثاني: أن المحذور من جريان الاستصحاب في صورته التعارض إنما هو ناش من إطلاق أدلته، فلا بد من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما في باب التزاحم، فإن إطلاق قوله: «أنقض الغريق» يقتضى وجوب إنقاذ كل من الغريقين مطلقاً، سواء أنقض الآخر أم لم ينقضه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم قدره على إنقاذ كليهما فرضاً، فلا بد من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلاً بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييرياً، كسائر الواجبات التخيريّه، إلّا أن الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل وهناك هو الشرع.

ومسأله تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التزاحم، فإن إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» يقتضى المنع من نقض اليقين بالشك في هذا الإناء مثلاً، مطلقاً، سواء نقض في الآخر أم لا، وكذلك بالنسبه إلى الإناء الآخر، فيجرى استصحاب طهاره كلّ منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنه مستلزم لمخالفه قطعيه عمليّه للتكليف المعلوم بالإجمال - وهو وجوب الاجتناب عن النجس - فلا بد من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمه نقض اليقين بالشك في هذا الإناء بشرط النقض في الآخر، وبالعكس، كما في باب التزاحم.

وبالجملة: إنَّ المانع من جريان الاستصحاب في صورته التعارض هو إطلاق دليله، لا- أصله، فلا- ملزم لطرحة بالكليته والقول بالتساقط، بل يكفي رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أولاً: أنَّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالي، لأننا نعلم بانتقاض حاله السابقه في أحد المستصحبين إجمالاً، ويمكن من بدايه الأمر دعوى عدم تحقق الإطلاق في دليل الاستصحاب بحيث يعم أطراف العلم الإجمالي - لعدم إحراز مقدمات الحكمه هاهنا التي منها كون المتكلم في مقام البيان - سيما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفه القطعيه، بخلاف باب التزاحم الذي ليس من موارد العلم الإجمالي، فلا يصح قياس المقام به.

وثانياً: أنا لا نسلّم أن يكون التخيير في باب التزاحم نظير التخيير الشرعي من جميع الجهات، غير أنَّ الفرق بينهما في عقليته التخيير وشرعيته فقط، لأنَّ المكلف إن عصى في الواجب التخييري لا يستحقّ إلّاعقوبه واحده، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.

إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كليهما، فهو مكلف بإنقاذ كليهما، إلّا أنّه إذا صرف قدرته في إنقاذ أحدهما كان في مخالفه التكليف بالنسبه إلى الآخر معذوراً عقلاً، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلاً فلا عذر له في المخالفه، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنك كنت مكلفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لك في المخالفه، وأيضاً كنت مكلفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لك في المخالفه، وذلك لأنك لم تصرف قدرتك في أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبه إلى الآخر، فتكون معذوراً.

بخلاف الواجب التخييري، فإن من أفطر في شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخيراً بينها، وإن ترك الجميع لا يستحق إلعاقوبه واحده.

فلا يمكن استنتاج الوجوب التخييري من دليل الاستصحاب في صورته التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييري في المقيس عليه.

فالمحذور في جريان الاستصحاب في صورته التعارض وكذا في باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أن مقتضى القاعده في الاستصحابين المتعارضين هو التسايط.

هذا كله حال الاستصحاب مع الأمارات والأصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّه

بقى الكلام في حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّه، كقاعده اليد والتجاوز والفراغ وأصاله الصحّه في عمل الغير والقرعه. في تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّه

والشيخ الأعظم بسط الكلام في هذه القواعد (١)، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّه فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلا بدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراساني رحمه الله (٢).

تعارض الاستصحاب مع قاعده اليد

فنقول: لا- إشكال في تقدّم قاعده اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أماره - كما هو الظاهر - أو أصلاً عقلاً أمضاه الشارع.

ص: ٣٧٢

١- (١) فرائد الأصول ٣: ٣٢٠-٣٨٦.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٢.

أما على الأول فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الأصول.

وأما على الثاني فلأن النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلا أنه لا بد هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعده اليد لوجهين:

الأول: قيام الإجماع على العمل بقاعده اليد مطلقاً، حتى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثاني: أنه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعده اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقي تحتها إلموارد نادره جداً، لجريان استصحاب عدم الملكيه في أكثر موارد اليد، فكل شيء وجدناه تحت يد شخص وشككنا في ملكيته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلأى موارد قليلة (١) لا يعقل تشريع هذه القاعده لأجلها، سيما أن تشريعها عمل في الأخبار بأنه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق» (٢) فإن هذا التعليل يرشدنا إلى تقدمها على الاستصحاب في موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأما الاستصحاب فله موارد كثيره غير موارد اليد، فإن قاعده اليد تختص بالشك في الملكيه من الشبهات الموضوعيه فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختص الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميه والشبهات الموضوعيه غير الملكيه، كالشك في بقاء الخمرية والطهاره ونحوهما والشبهات الملكيه التي

ص: ٣٧٣

١- (١) مثل أن يكون شيء تحت يد شخص وعلمنا ملكيته سابقاً وعدم ملكيته كذلك، لكننا شككنا في أن الملكيه كانت متقدمه على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب في كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعده اليد سليمه عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيته له سابقاً، بل احتمالنا كونه ملكاً له من أول وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مؤلداً له، مثل البقول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه في القضايا السالبه بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ٢٩٢، كتاب القضاء، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ٢.

لم تثبت فيها يد على المال، كالشك في كون شيء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلاً فلا - محذور في تقدّم اليد على الاستصحاب في مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعده التجاوز والفراغ وأصله الصّحّه

وأما قاعده التجاوز والفراغ (١) وأصله الصّحّه في عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلا بدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) أو من الأصول العقلانيه المعتمده شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعده التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل في إتيان شيء منه، كالشكّ في إتيان ركوع الركعه الثالثه حين الاشتغال بالرابعه، ومورد قاعده الفراغ إنّما هو الشكّ في إتيان شيء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب في جريان استصحاب عدم الإتيان به في كليهما، ومورد أصله الصّحّه في عمل الغير، أو في عمل نفسه بعد مضيّ زمان إنّما هو الشكّ في صحّه معامله صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ في إتيان شرط من شروط المعامله (٣)، ولا ريب في جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.

فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلا بدّ من تخصيصه بها.

وبعبارة اخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويّتها رأساً، بخلاف

ص: ٣٧٤

١- (١) على تقدير كونه قاعده مستقلّه غير قاعده التجاوز. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١: ٤٧١، كتاب الطهاره، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- (٣) كالبيع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح - ي.

العكس، فإنَّ قاعده التجاوز والفراغ مختصّه بالشبهات الموضوعيّة في بعض العبادات، كالصلاه والصوم ونحوهما، وأصالة الصّحّه مختصّه بالشبهات الموضوعيّة في باب المعاملات، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور في تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه مجرى قاعده القرعه

وأما القرعه فهي لكلّ أمر مشكل ومجهول ومشتبه على ما في أخبارها(١)، وهذه التعابير بظواهرها تعمّ جميع الشبهات، سواء كانت حكميّة أو موضوعيّة، فإنّ كلّها من مصاديق المشكل والمشتبه والمجهول، وقد اشتهر في ألسنه المتأخّرين أنّ عمومات القرعه قد وردت عليها تخصيصات كثيره بالغه حدّ الاستهجان، لعدم جواز القرعه في الشبهات الحكميّة ولا في موارد الأصول العمليّه من الشبهات الموضوعيّة ولا في موارد القواعد الفقهيّه(٢)، ولا ريب في أنّ تخصيصها بهذه الموارد تخصيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّها(٣) كانت محفوفه بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسّك بها إلغافى موارد عمل الأصحاب على طبقها.

ص: ٣٧٥

-
- ١- (١) راجع وسائل الشيعه ٢٧:٢٥٧، كتاب القضاء، الباب ١٣ من أبواب كيفيه الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار ٨٨:٢٣٤، كتاب الصلاه، باب الاستخاره بالرقاع، ذيل الحديث ٧، وعوالى اللئالى ٢:١١٢ و ٢٨٥، و ٣:٥١٢.
 - ٢- (٢) ولا في مورد إخلاف المنكر إذا لم يكن للمدعى بينه. منه مدّ ظلّه.
 - ٣- (٣) أى عمومات القرعه. م ح - ي.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ استلزام هذا المعنى للتخصيصات الكثيره الموجهه للاستهجان يرشدنا إلى معنى آخر في عمومات القرعه، وهو - على ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله - أنها لكل أمر مشكل مشتبه مجهول بقول مطلق، لا في الجملة، فتختص بموارد كان حكمها الواقعي والظاهري مجهولاً (١)، فلا- تعم الشبهات الحكميه أصلاً، إذ ما من شبهه حكميه إلّا وفي موردها أصل من الأصول العمليه، ولا موارد الأصول العمليه من الشبهات الموضوعيه، ولا موارد القواعد الفقهيّه، وهو واضح (٢).

هذا توضيح ما أشار إليه المحقق الخراساني رحمه الله.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مجرى قاعده القرعه

وقال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: إنَّ التتبع في أخبار القرعه يوجب القطع بأنّ مصبّ القرعه في الشريعه ليس إلّا ما لدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلّا في موارد تراحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند الله، كتعيين مالك المال الذي ليس في يد واحد من المتخاصمين بالقرعه، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركه بها.

نعم، يبقى مورد واحد في أخبار القرعه ليس من باب تراحم الحقوق، وهو قضيه اشتباه الشاه الموطونه في قطع، فيقسم القطع نصفين ويقرع بينهما، ثم يقسم النصف الذي أصابته القرعه نصفين ويقرع بينهما ويكرّر ذلك حتى يبقى

ص: ٣٧٤

١- (١) مثل أن يكون مال مردداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا- يكون لواحد منهما بيّنه أو تقوم البيّنه لكليهما. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٣.

واحدہ أصابتها القرعہ الآخرہ، فتذبح وتحرق(۱).

فہذا لابد من الالتزام فیہ بالتعبّد فی المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غیرہ.

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فی هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشیاء لنجاء البقیّہ، كما أشار إلیہ فی النصّ بقولہ: «فإن لم يعرفها قسیمها نصفین أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرہا» فالتعبیر بنجاء سائرہا لعلّہ إشارہ إلی أنّ هذا المورد أيضاً من قبیل تراحم حقوق الشیاء فی بقاء حیاتها، وربما یحتمل أن يكون مورده من قبیل تراحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطع الأغنام يكون من أرباب متفرّقة غالباً، فیتراحم حقوقهم(۲).

هذا حاصل کلام سیدنا الأستاذ «مدّ ظلّہ».

تقدّم الاستصحاب علی قاعدہ القرعہ

إذا تأملت هذا فأتضح لك أنّ الاستصحاب مقدّم علی القرعہ علی جمیع هذه المبانی، إلّا أنّ وجهه علی الأوّل هو التخصیص، وعلی الثانی الذی أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله هو الورود، وهكذا علی ما ذهب إلیہ سیدنا الأستاذ «مدّ ظلّہ»؛ فإنّ الاستصحاب یرفع تراحم الحقوق، فیکون دلیله وارداً علی دلیل القرعہ، وسیدنا الأستاذ وإن عبّر بحکومه دلیله علی دلیلہا، إلّا أنّه مبنی علی ما ذهب إلیہ من إرجاع الورود إلی الحکومه.

ص: ۳۷۷

۱- (۱) الاختصاص: ۹۶، والمناقب ۴: ۴۰۴.

۲- (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۳۴۷.

ثم إن كلام المحقق الخراسانى رحمه الله فى المقام مضطرب (١)، فإنه قال ابتداءً بأخصييه دليل الاستصحاب من دليل القرعه - وهذا هو المبنى الأوّل الذى ذكرناه - سيما أنه قال بأنّ الإجماع قام على خروج الشبهات الحكميه عن دليلها، فإنه صريح فى شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثمّ انتقل إلى ما نقلناه عنه آنفاً، وهو أنّ الظاهر من دليل القرعه اختصاصه بالمشكوك حكمه الواقعى والظاهرى كلاهما، وهذا يقتضى خروج الشبهات الحكميه وموارد الأصول العمليه والقواعد الفقهيّه عن موضوع دليلها، ثمّ انتقل إلى أنّ بين دليل الاستصحاب ودليل القرعه عمومًا من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لو هُنَّ عمومها وقوّه عمومه» فإنه ظاهر فى أنّ بينهما عمومًا من وجه، إلّا أنّنا نتمسك فى مورد الاجتماع بدليل الاستصحاب، لقوّه عمومه ووهن عموم دليل القرعه.

وأنت ترى أنّ بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاهً واضحه.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الأصول العمليه.

والحمد لله ربّ العالمين.

ص: ٣٧٨

١- (١) راجع كفايه الأصول: ٤٩٣-٤٩٤، كى يتضح لك اضطراب كلامه. م ح - ي.

المقصد الثامن: في تعارض الأدلّة

إشاره

ص: ٣٧٩

لقد أجاد المحقق الخراسانى رحمه الله حيث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الأصول - حيث قال: المقصد الثامن: فى تعارض الأدله والأمارات (١) - لا- خاتمه له، كما صنع بعضهم، فإنه من مهمات بحث الأصول، لشده ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أيضاً حيث جعل عنوانه «تعارض الأدله والأمارات» (٢) لا «التعادل والترجيح» (٣)، (٤) فإن البحث هاهنا فى الخبرين المتعارضين، إلاًتهدما قد يكونان متعادلين، وقد يكون أحدهما ذامزیه على الآخر.

ص: ٣٨١

١- (١) راجع كفايه الأصول: ٤٩٦.

٢- (٢) لا فرق بين الأدله والأمارات، وأما ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أنّ الطرق المعتمره لو قامت على حكم شرعى فهى الأدله الاجتهاديه، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتمره فاصطلاح خاص به. منه مدّ ظله.

٣- (٣) وأما ما نرى فى الكفايه من التعبير ب «هذا مبحث التعادل والترجيح» فهو ليس من كلام المحقق الخراسانى، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظله.

٤- (٤) إنّ بعضهم عبّروا ب «الترجيح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخرب «الترجيح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرّجحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الروايه كذلك، وباعتبار جهه الصدور، فيتعدّد الترجيح باعتبارها، هذا مع أنّ فى الجمع تشاكلاً صورياً ب «التعادل» باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأول. م ح - ى.

وهذا العنوان، أعني «تعارض الأدلة والأمارات» لا يختص بالخبرين المتعارضين، إلا أنهم خصوا البحث بهما لوجهين:

أحدهما: أن أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأنّ الدليل على أكثر المسائل الفقهيّة منحصر بها.

الثاني: أن الأخبار العلاجيّة إنّما وردت في الخبرين المتعارضين.

فلا بدّ من عقد البحث في تعارض الأخبار واختصاص الكلام به.

فنعول: إنّ الأخبار العلاجيّة تدور مدار عنوانين:

أ - الخبران المتعارضان، كما في مقبولة عمر بن حنظله (١).

ب - الخبران المختلفان، كما في سائر الروايات، فالكلام في باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذي نظره هو الميزان في تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقة، لأنّ العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاح الجمعه والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاح الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما في يوم الجمعه، فإنّ الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلا أنّ

ص: ٣٨٢

١- (١) لم يعبر في المقبولة ب «الخبرين المتعارضين» نعم، في مرفوعه زراره: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة في الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، والمرفوعه في مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢. م ح - ي.

العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.

فما أفاده المحقق الخراساني رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافي الدليلين أو الأدلّه بحسب الدلاله ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقه أو عرضاً» (١) صحيح متين. في حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين

حكم العامّ والخاصّ الواردين في مقام التقنين

ثمّ إنّ التعارض والتنافي لدى العرف في الكلامين الصادرين من المتكلمين مختلف، فإنّ الكلام قد يصدر من مصنّفى الكتب ومتعارف الناس في محاوراتهم العاديه ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بيان المخصّصات والمقتيدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقننى القوانين ومشرع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلك، فإنّك ترى في القوانين العرفيه إلقاء الكلّيات في فصل وبيان حدودها ومخصّصات صاتها في فصول اخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلميه والمحاورات العرفيه المتداوله، ولهذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصولياً لو ادّعى قاعده كليّه في فصل ثمّ ادّعى خلافها في بعض الموارد يقال: تناقض في المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّه والرسائل العمليه وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض في محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقتيد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّي والسلب الجزئي وكذا العكس أمر واضح ضروري، لكنّ لما شاع وتعارف في وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

ص: ٣٨٣

ولأجل هذا نفى الله تعالى وقوع الاختلاف في القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (١) مع أن فيه العام والخاص والمطلق والمقيد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقق التعارض عرفاً بين العام والخاص في محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسك بالعموم إلا بعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العام الوارد في المحاورات العرفية والكتب العلمية، حيث لا مانع من التمسك بالعموم من دون فحص.

فعلى هذا وجه تقدّم الخاص على العام هو عدم تحقق التنافي والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق في ذلك بين كونهما متساويين في الظهور وبين كون الخاص أظهر من العام أو بالعكس.

ثم إنّ كلام المحقّقين مختلف في وجه تقديم الخاص على العام:

كلام الشيخ في ذلك

فالشيخ الأعمّ الأنصاري رحمه الله بعد بيان معنى الورد والحكومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورد والحكومة جارٍ في الأصول اللفظية أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز (٢)، فإن كان المخصّص مثلاً دليلاً علمياً كان وارداً (٣) على العام، لأنّ

ص: ٣٨٤

١- (١) النساء: ٨٢.

٢- (٢) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازية، ولأجل ذلك لم يقل: «على المجاز أو التخصيص». منه مدّ ظله.

٣- (٣) الحقّ هو التعبير بالتخصّص، لا الورد، لأنّه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصالة العموم حقيقةً وتكويناً، والورد هو رفع الموضوع تعبداً. م ح - ي.

أصالة العموم كانت مشروطه بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.

وإن كان المخصّص ظنيّاً (١) معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّيه الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزله العدم، فأنت عالم بالتخصيص في نظر الشارع تعبداً.

ويحتمل أن يكون وارداً عليه في هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الأصول العقلية، فكما أنّ الأمارات تكون وارده عليها تكون وارده على أصالة العموم أيضاً.

ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبد به.

ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينه، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي بإرادته الحقيقة الحاصل من الغلبه أو من غيرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنيّاً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيه الظنّ بإرادته الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقتيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفاع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّنا لم نجد في كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتمره، فلو كان حجّيه ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتمره على خلافه لوجد

ص: ٣٨٥

١- (١) أكثر عنايته في هذه الصورة ظنيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.

مورد نفرض فيه أضعفیه مرتبه ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقَدّم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابله العامّ والخاصّ فضلاً عن أن يرجّح عليه.

ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً (١) خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقَدّم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين في الظهور (٢).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسأله.

نقد كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه في العامّ كما حقّق في محلّه (٣)، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّده لفظيّه، بل أصل واحد - وهو أصاله الظهور (٤) - وكلّ من أصاله الحقيقه والعموم والإطلاق وعدم القرينه من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّه على تقدير كون أصاله الظهور من حيث أصاله عدم القرينه» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر، وأيضاً قد يجرى أصاله الظهور في المعنى المجازي، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» فكيف يمكن أن يكون أصاله الظهور من حيث أصاله عدم القرينه مع أنّ القرينه في المثال موجوده؟! فليس لنا إلّا أصل لفظي واحد، وهو أصاله الظهور، ودليل حجّيتها بناء العقلاء.

ص: ٣٨٦

١- (١) أي لو كان الخاصّ - مكان الظنيّه من حيث السند - ظنيّاً بحسب الدلاله. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فرائد الأصول ٤: ١٥.

٣- (٣) راجع ص ٢٧٨-٢٨٧ من الجزء الثالث.

٤- (٤) أصاله الظهور عبارته اخرى عن أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليّه والجديّه. منه مدّ ظلّه.

أنَّ (١) كون حجّيه الظنّ بإرادته الحقيقيه مقيداً بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه ممّا لا دليل عليه، لأنّ الدليل على حجّيته بناء العقلاء، فلو كان لنا عامّ وخبر واحد معتبر أخصّ منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجّيه الظنّ بإرادته العموم وبحجّيه الخبر الواحد كليهما، من دون أن تكون حجّيه أحدهما مقيدة بعدم الآخر عندهم.

وأما عدم وجدان مورد يقدم فيه العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبره فليس لأجل كون حجّيه ظهور العامّ معلّقاً على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، فإنّه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقّق التعارض والتنافي عرفاً بين العامّ والخاصّ فى مقام التقنين والتشريع كما عرفت.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه فى آخر كلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا كانا متساويين فى الظهور بل تقدّمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنّه كلام لا-قائل به، وهو مخالف لطريقه العقلاء، فإنّهم لا يلاحظون الأقوائيه فى الظهور بين العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين، لعدم تحقّق المنافاه والمعارضه عندهم بينهما كما عرفت.

هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وجوابه.

نظريه صاحب الكفايه فى المقام ونقدها

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهره الخاصّ من العامّ أو كونه نصّاً والعامّ ظاهراً (٢).

ص: ٣٨٧

١- (١) مبتدء مؤخر ل «فيه». م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٤٩٨.

وفيه: منع كون الخاصّ الظاهر أظهر من العامّ دائماً، فإنّ قولنا: «أهنّ كلّ عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» لأنّ هيئته الأمر وما دّته في كليهما سواء، وكلمه «كلّ» في كليهما بمعنى واحد، و«العالم» فيهما مفاده واحد، و«الفاسق» وإن كان في الخاصّ فقط، إلّا أنّه لا يوجب أظهرّيته من العامّ، لأنّه لا يدلّ إلّا على المتلبّس بالفسق.

وأما تعيين الخاصّ في العالم الفاسق وشمول العامّ له في ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوّته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقّق النائيني رحمه الله في وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وقال المحقّق النائيني رحمه الله في وجهه: إنّ الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ، وأصالة الظهور في القرينه حاكمه على أصاله الظهور في ذيها، ولو كان ظهور القرينه أضعف منه، والشاهد على هذا أنّ أصاله ظهور «يرمى» في قولك:

«رأيت أسداً يرمى» في الرمي بالنبل حاكمه على أصاله ظهور «أسد» في الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» في الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل، لأنّه بالوضع وذلك بالإطلاق (١)، ونسبه الخاصّ إلى العامّ كنسبه «يرمى» إلى «أسد» فلا مجال للتوقّف في تقديم ظهور الخاصّ في التخصيص على ظهور العامّ في العموم (٢).

ص: ٣٨٨

١- (١) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلّق الرمي، لجواز أن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال: «رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر في الأوّل. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٠.

ويرد على الكبرى أنه كيف تكون أصاله الظهور في القرينه حاكمه على أصاله الظهور في ذى القرينه حتى في صوره أضعفيه ظهورها من ظهوره، مع أن قرينتها لا تعلم إلبأظهرتها من ذيتها؟!

وبعباره اخرى: إن علم أن المتكلم جعل الكلمه الفلايئه قرينه على صرف صاحبها فلا- معنى للقول بحكومه أصاله الظهور في القرينه على أصاله الظهور في ذيتها، لأنه لا مجال لجريان أصاله الظهور لا في القرينه ولا في ذيتها، فإن الأصول اللفظيه - كالعليه - لا تجرى إلبأ الشك في المراد.

وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينته لولا الأظهرية، فلو لم يكن في المثال ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل أقوى من ظهور «أسد» في الحيوان المفترس فلم يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟

وأما أقوائيه الظهور الوضعي من الإطلاقي فهي وإن كانت مسلّمه، إلبأ أن الأمر في المثال بالعكس، فإن العرف إذا لاحظته يجعل لفظه «يرمى» قرينه على صرف ظهور «أسد» لا- العكس، ولعل وجه كثره استعمال الأسد في المعنى المجازي وقله استعمال «يرمى» في الرمي بالمخبل، وكثره استعماله في الرمي بالنبل.

فتقدم القرينه على ذيتها إنما هو لأجل أظهرتها منه، لا لأجل الحكومه.

ويرد على الصغرى أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العام، فلا يكون الخاص قرينه على التصرف في العام، وبعباره اخرى: إن الخاص يوجب

التضييق في الإرادة الجدّيه من العام فقط، لا في الإرادة الاستعماليه كما عرفت(١) في مبحث العام والخاص، فاستعمل العام في العموم، سواء خصص أم لا، فلا يكون الخاص قرينه على التصرف في العام.

والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاص إلى العام دائماً، فإنّنا لا نجد مورداً يقدم عندهم العام على الخاص وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالة، فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لعدم التنافي بينهما عرفاً، فلا يكون الخاص قرينه على التصرف في العام وإلا تحقّق بينهما التنافي، لمنافاه القرينه الصارفه ذا القرينه.

خروج العام والخاص عن مبحث التعارض

فأتضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض في نظر العرف بين العام والخاص، فلا يعتمهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها - كما عرفت(٢) - عنوانان: أ - الخبران المتعارضان، ب - الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريه صاحب الكفايه في شمول الأخبار العلاجيّه للعام والخاص

والعجب من المحقّق الخراساني رحمه الله حيث إنّّه - بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العام والخاص عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّه لهما - قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثه وجوه:
الأول: أنّ التعارض بينهما ثابت في بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمل والدقه.

ص: ٣٩٠

١- (١) راجع ص ٢٨١ من الجزء الثالث.

٢- (٢) راجع ص ٣٨٢.

الثانى: أنّ العرف وإن لم يتحَيّر فى الحكم الظاهرى، إلّا أنّه متحَيّر فى الحكم الواقعى، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحَيّر العرف فى عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحَيّر فى حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ فى شمول الأخبار العلاجيّه.

الثالث: أنّ طريقه العقلاء حجّه شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل فى الأخبار العلاجيّه متحَيراً فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبه إلى عدم رؤيه المغايره بين العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه (1).

هذا حاصل ما أفاده فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسأله

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوى الزائل بالدقّه لا يكفى فى شمول الأخبار العلاجيّه، لأنّ الميزان فى تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقّه، فلا عبره بنظره البدوى الزائل بعد الدقّه، وهل هذا الكلام من المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّا كالقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذى تخيّل فى بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخيّل بعد الدقّه وعلم أنّه لون؟!!

وعن الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّه لا ترتبط بالحكم الواقعى، بل وردت لبيان الوظيفه الظاهريّه للراوى والفقيه، إذ السؤال فيها عن عنوان كلّى - أعنى الخبرين المتعارضين - مثل أن دلّ أحدهما على وجوب صلاه الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم

ص: ٣٩١

الواقعي على خلاف كليهما، كالحرمه، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعي وورود الجواب على طبقه؟!

نعم، لو كان السؤال عن مورد خاص من العام والخاص - كالسؤال عن خبرين خاصين يدل أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم - لكان الجواب على طبق الحكم الواقعي، لكنّه مجرد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجيّه في العام والخاص بنحو الكليّ فضلاً عن ورودها في واقعه خاصه منهما.

وعن الثالث: أنّ صرف إمكان تحيّر السائل في أنّ الشارع هل ردع عن طريقه العقلاء أم لا-؟ لا يجديّه، لأنّه ليس في أخبار العلاج ما يدلّ على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العام على الخاص وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلا بدّ من ملاحظه جوابه عليه السلام وأنّه هل أجاب برده أو بعدمه؟

نظريّه المحقّق الحائري رحمه الله في شمول أخبار العلاج للعام والخاص

والمحقّق الحائري رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العام والخاص من المتعارضين عرفاً^(١)، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجيّه فيهما، واستدلّ عليه - مضافاً إلى ما استدللّ به المحقّق الخراساني - بقوله:

إنّ المرتكزات العرفيّه لا يلزم أن تكون مشروحه مفصّله عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العام والخاص المنفصل وأمثاله.

ص: ٣٩٢

وأيد ما ادّعه بروايه الحميرى عن الحجّه عليه السلام من قوله عليه السلام: «فى الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حاله إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير» (١) إلخ.

ولا شك أنّ الثانى أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنه عليه السلام أمر بالتخير بقوله فى آخر الخبر: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وبروايه على بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض» (٢) إلخ.

والظاهر أنّ الروایتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الأوّل نصّ فى الجواز، والثانيه ظاهره فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنه عليه السلام أمر بالتخير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّ عملة» (٣).

ثمّ قال: ودعوى السيره القطعيه على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقتد من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الأخرى، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفه، فلا يظنّ بالسيره، فضلاً عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيه عنه

ص: ٣٩٣

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٩.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

٣- (٣) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

فى الاستبصار والعدّه (١).

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقق الحائرى رحمه الله فى المسأله

ویرد علیه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفیه مشروحه لدى السائل لا یوجب شمول العنوان المسئول عنه - وهو الخبران المتعارضان - لغير مصاديقه العرفیه، وبعبارة اخرى: لیس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيه المرتكزات العرفیه لدى السائل. نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجهه.

وأما روايه الحميرى: فوقع الاختلاف فى حجّیه مكاتباته، هذا أولاً.

وثانياً: كيف یجب الإمام العالم بالواقع فى واقعه خاصّه بورود خبرین فیها ثمّ یخیر السائل فى العمل بأیهما شاء؟! مع أنّ علیه بیان حکمها الواقعى، فلا بدّ من حمل قوله علیه السلام: «بأیهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بیان الحكم الواقعى، أى أنت مخیر بحسب الواقع بین فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس و بین تركه، أى لا یجب التكبير فى هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصیص الخبر العامّ الذى أشار علیه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حاله إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن روايه على بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فیها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بین الروایتین.

ص: ٣٩٤

وأما إنكاره السيره بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجحات في النص والظاهر: ففيه أولاً: أن الشيخ رحمه الله بحث في كتاب العده عن العام والخاص، ولا مجال لهذا البحث لو كان معتقداً بشمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العام والخاص لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم أعمال المرجحات عند كونهما متفاضلين والتخيير في صورته كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليه في كتبه الفقهيّه على حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد والظاهر على النص، والملاك في ثبوت السيره هو السيره العمليه.

والعمل بأخبار العلاج في العام والخاص مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندي كتاب العده والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبته المحقّق الحائري رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟

لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلك.

البحث حول قاعده الجمع

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». في قاعده الجمع

والمراد بالأولويّه هو الأولويّه التعيّن، فهي من قبيل الأولويّه في اولى الأرحام (١)، كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله (٢)، فلو تمّ هذه القاعده سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.

والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفي، كالجمع بين العام والخاص وبين

ص: ٣٩٥

١- (١) إشاره إلى قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ». الأنفال: ٧٥. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥٠١.

المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّى فيما لا يمكن التوفيق العرفي (١)؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبي الجمهور الأحسائي في كتاب عوالي اللئالي بقوله: «ولو ببعض من التأويلات» (٢).

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفى في سند القاعدة على هذا المبني بناء العقلاء.

وأمّا الثاني: فهو مستلزم لاختصاص أخبار العلاج مع كثرتها بموارد نادره جدّاً، لندرته موارد التعارض مع عدم إمكان التأويل في كليهما أو في أحدهما.

ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه أولاً: أنّه إجماع منقول، وثبت في محلّه أنّه ليس بحجّه، وثانياً: سيره العلماء على العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عند فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفي، فأين الإجماع!؟

الثاني: أنّ الأصل (٣) في الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحاله الترجيح من غير مرجّح.

وفيه أولاً: أنّه لا يدلّ على المدّعى، فإنّه لا يجري إلّا في الدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحدهما مرجّح فالأخذ بأحدهما ليس ترجيحاً من غير

ص: ٣٩٦

١- (١) كالجمع بين قوله عليه السلام: «ثمن العذره من السحت» وبين قوله عليه السلام: «لا بأس ببيع العذره». وسائل الشيعه ١٧: ١٧٥، كتاب التجاره، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و ٢. م ح - ي.

٢- (٢) عوالي اللئالي ٤: ١٣٦.

٣- (٣) يعنى: القاعدة. م ح - ي.

مرجح، مع أنّ المدعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزياً.

وثانياً: أنّ القاعده فى المتعارضين هى التسايط عقلاً و عرفاً، وإن شئت قلت: إنّ كون القاعده فى الدليلين الإعمال مسلم فى كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأما بلحاظه فهما متسايطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الدليلين مدلولين: أصلى وتبعى، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصليته وعلى جزئه تبعيته، وطرح كليهما مستلزم لطرح الدلالات الأربعة، وطرح أحدهما مستلزم لطرح دلالاته الأصليته والتبعيته، فلا بدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يستلزم إلّا طرح دلالتين تبعيتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدعى، لعدم تصوّر الدلالتين إلّا فى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» فللعامّ دلالتان: أصليته، وهى دلالاته على جميع العلماء، وتبعيته، وهى دلالاته على الفساق منهم، فلا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيه لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاه الجمعة» و «لا تجب صلاه الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدلالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطه مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّا على وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

نظريه الشيخ رحمه الله فى قاعده الجمع ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعده بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كليتها استثنى مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما

والعمل بخلاف ظاهرهما(١).

ويرد عليه أنه لا- يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟ وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»(٢)، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه.

وأما التعارض البدوى الذى يزول بتأمل ودقّه، كالتعارض بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنه وإن كان فى الكتاب، إلا أنه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت(٣).

وأما الخبران المقطوع صدورهما - كالمتواترين - فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلا أنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّه.

هذا تمام الكلام حول قاعده الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّه تخصّصاً، وكذلك الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها - كما عرفت - هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا- تعارض بين النصّ والظاهر ولا بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقهً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

ص: ٣٩٨

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٢٢.

٢- (٢) النساء: ٨٢.

٣- (٣) راجع ص ٣٩١.

وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفي إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

وأما التوفيق بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله في الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً (١).

ويرد عليه أولاً: أنّ خروج الأظهر والظاهر أيضاً موضوعي، ألا ترى أنّه إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» لا يقال: إنّ تناقض في كلامه، مع أنّه من قبيل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بينهما عرفاً حتّى يشملهما موضوع الأخبار العلاجيّة.

وثانياً: لو سلّمنا دخولهما فيها موضوعاً، فلا دليل على خروجهما عن حكمها، فلا بدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما.

نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّ يظهر من الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلى فرق آخر بين النصّ والظاهر وبين الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن يكون بينهما جمع مقبول عرفي (٢).

ص: ٣٩٩

١- (١) راجع فرائد الأصول ٤: ٨١ و ٨٩.

٢- (٢) المصدر نفسه.

وفيه: أنّ خروج النصّ والظاهر أيضاً مشروط بذلك، وإلّا فلو كان التصرّف في الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاوره ولم يكن الجمع بينهما عرفياً مقبولاً. يكونان من المتعارضين، ولا بدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلّي في الخروج هو كون الجمع مقبولاً عرفاً، فقوله: «صلّ في الحمّام» و «لا- تصلّ في الحمّام» من المتعارضين، مع أنّ الأوّل نصّ في الرخصه والمشروعيه، والثاني ظاهر في الحرمة وعدم المشروعيه، لكنّ الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائي، فاللازم للفقيه مراعاة مقبوليه الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات في محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النصّ، فإنّه لم يرد فيه آيه أو روايه.

ثمّ ينبغي التكلّم هاهنا حول الموارد التي تكون خارجه عن تحت أخبار العلاج-ج أو قيل بخروجها، لكونها إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

والبحت المفضّل الجامع هنا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله.

فيما إذا كان لأحد العامين من وجه قدر متيقن في مقام التخاطب

فمن الموارد التي قال بكونها من قبيل النص والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب، لكنه لم يصل إلى حد الانصراف (١)، مثلاً إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «لا تكرم الفساق» وعلم من حاله أنه يبغض فساق العلماء ويكرههم أشد كراهه من فساق غيرهم، فيصير فساق العلماء متيقن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفساق» فيكون نصاً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور (٢).

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بثلاثة أوجه، لكن غير

ص: ٤٠١

- ١- (١) توضيح كلامه أنّ للعامين من وجه عنده ثلاث حالات: الأولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقن في مقام التخاطب أصلاً، فهما متعارضان في مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادّة الاجتماع، لكونها قدراً متيقناً في مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلاً، لأنهما وإن كانا عامين من وجه مفهوماً، إلّا أنّهما بمنزلة العام والخاصّ مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقن في مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّا أنّ دلالته عليها لم تكن بحدّ من القوّه يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنهما من قبيل النص والظاهر. منه مدّ ظلّه.
- ٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٨.

والجواب المتين الذي لا يكون مبنائياً ما ذكره بقوله:

إن أريد بتيقن الاندراج: العلم الفعلي بإرادته المتكلم من قوله: «لا- تكرم الفسّاق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلي ملازم للعلم الفعلي بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذٍ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلي بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع في مدلولهما كما لا يخفى.

وإن أريد به العلم التقديرى، بمعنى أنّه إن أراد بقوله: «لا- تكرم الفسّاق» حرمة إكram الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا- يمكن التفكيك بينهما بأنّه حرّم إكram الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محاله يكون بينهما ملازمه، فإنّما أنّه حرّم إكramهما أو لم يحرم إكramهما، ففيه: (١) أنّ الملازمه بين حرمة إكram الفاسق العالم وبين حرمة إكram الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا فى خصوص مادّه الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعايه الملازمه فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً (٢).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

ص: ٤٠٢

١- (١) جواب «إن» فى «إن أريد به العلم التقديرى». م ح - ى.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ١٩.

فيما إذا كان التخصيص في أحد المتعارضين مستهجنًا

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبته من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً في المقدار الذي يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن (١).

وفيه أوّلاً: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلي لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ - وإن لم يكن له معارض - ذا دلالتين: دلالة نصّية بالنسبة إلى المقدار الذي يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجنًا (٢)، ودلالة ظهورية بالنسبة إلى ما زاد على ذلك المقدار (٣)، وما سمعنا بهذا في كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذي يستلزم تخصيصه في مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجنًا يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمة بين إرادته مادّتي الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق (٤)، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

ص: ٤٠٣

١- (١) فوائد الأصول ٧٢٨:٤.

٢- (٢) كدلالته على ٦٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظله.

٣- (٣) كدلالته على ٤٠٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظله.

٤- (٤) والفرق بينهما أنّ الملازمة هناك كانت لأجل القدر المتيقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح - ي.

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات (١) والأوزان والمقادير والمسافه ونحو ذلك، فإن وروده فى هذه الموارد يوجب قوه الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنص، لعدم تطرق المسامحه فى هذه الأمور، فيقدم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلاً: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصاً فى معناه، لعدم قبوله المسامحه بكونه أقل من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيه (٢).

وفيه أولاً: أن عدم تطرق التسامح لا يختص بهذه الأدله، فإن الملاك فى موضوع كل دليل - سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا - هو نظر العرف الدقى، لا المسامحي كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أن تحديد الكثر بالإناء الذى كان كل من أطرافه الثلاثه ثلاثه أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟ لاختلاف الشبر المتوسط بالنسبه إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أن تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصاً فى معناه.

فى ورود أحد المتعارضين فى مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه وارداً فى مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جواباً عن سؤال حكم الخمر،

ص: ٤٠٤

١- (١) كوروده فى مقام تحديد الماء الكثر. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٢٩.

وورد أيضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فإن النسبه بين الدليلين وإن كانت هي العموم من وجه إلا أنه لا يمكن تخصيص قوله: «كل مسكر حرام» بما عدا الخمر، فإنه لا يجوز إخراج المورد، لأن الدليل يكون نصاً فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر (1).

أقول: إن كان الخمر خصوص المسكر المتخذ من العنب فلا يرتبط المثال بالمقام، لعدم دخوله في قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» فلا يكون مورد السؤال مورد الاجتماع بين العامين من وجه.

وإن كان خصوص المسكر المتخذ من التمر أو أعم منه ومن المتخذ من العنب فهو ممّا نحن فيه.

ولا- يتم ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله إلماعاً على الفرض الأول، أعني كونه خصوص المسكر المتخذ من التمر، بخلاف الفرض الثاني، فإنه إن كان مورد السؤال ذا موردين فلا- يكون العام نصاً إلماعاً القدر المتيقن منهما، فإذا قال المولى: «لا تكرم الفساق» ثم سأله العبد عن إكرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أكرم كل عالم» فهو لا- يكون نصياً في جميع مورد السؤال، بل في خصوص القدر المتيقن منه، وهو الفقهاء العدول، والمقام أيضاً من هذا القبيل.

وبعبارة أخرى: كما أنّ بين قوله: «كل مسكر حرام» وبين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» عموماً من وجه، فكذلك بين مورد السؤال وبينه أيضاً عموم من وجه، لأن الخمر الذي هو مورد السؤال أعم من أن يكون متخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتخذ من التمر أيضاً أعم من أن يكون خمراً أو

ص: ٤٠٥

غير خمر، فلا يكون دلاله قوله: «كل مسكر حرام» الوارد مورد الخمر أقوى من أن يقول: «كل خمر حرام» وهذا (1) لا يقدم على قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» في مورد الاجتماع، لعدم كونه نصاً فيه، فكذلك قوله: «كل مسكر حرام».

ص: ٤٠٦

١- (١) أي «كل خمر حرام». م ح - ي.

البحث حول تعارض العام مع المطلق

ومن الموارد التي قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر: تعارض العام الأصولي (١) مع المطلق الشمولي (٢)، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» ثم قال: «لا تكرم الفاسق».

كلام الشيخ والمحقق النائيني في المسألة

فقال الشيخ الأعظم الأنصاري (٣) والمحقق النائيني (٤) بتقدم العام على المطلق في مادّة الاجتماع، لكونه أظهر منه.

وخالف فيه المحقق الخراساني (٥) والحائري اليزدي (٦).

واستدلّ الشيخ والنائيني بأنّ دلالة العام على العموم بالوضع،

ص: ٤٠٧

١- (١) المراد بالعام الأصولي: العام الاستغراقي. منه مدّ ظله.

٢- (٢) هذا على مبنى القوم، وأما نحن فقد أنكرنا دلالة المطلق على الشمول. منه مدّ ظله.

٣- (٣) فرائد الأصول ٤: ٩٧.

٤- (٤) فوائد الأصول ٤: ٧٢٩.

٥- (٥) كفايه الأصول: ٥١٣.

٦- (٦) درر الفوائد: ٦٨٠.

فلا تتوقّف على شيء، بخلاف المطلق، فإنّ دلالاته على الإطلاق والشمول تتوقّف على مقدّمات الحكمه ومنها عدم البيان على التقييد، والعامّ يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

نقد ما أفاده الشيخ والنائبي رحمهما الله في المقام

وفيه: أنّ جريان أصاله العموم أيضاً متوقّف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلم في مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقننين من جعل القوانين بنحو الكليّ ثمّ بيان مخصّصات منفصله، فأصاله العموم أيضاً معلّقه على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهرية والظاهرية في المقام؟!

الحقّ في وجه تقدّم العامّ على المطلق

نعم، لنا طريق آخر لإثبات تقدّم العموم على الإطلاق، وهو أنّه ليس لنا هاهنا دليلان لفظيان، بل دليل لفظي واحد، وهو العامّ (1) ، وأمّا المطلق فلا يدلّ بلفظه على الإطلاق كما سيظهر.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان ما يستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثمّ المقايسه بينهما، فنقول:

إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فلفظ «عالم» يدلّ على طبيعه فقط، والعموم مستفاد من لفظه «كلّ» فإنّها تدلّ على تكثّر مدخولها، وهو «العالم» وحيث إنّ طبيعه لا يعقل أن تكون متكثّره فلا محاله يكون التكتّـر بلحاظ أفرادها،

ص: ٤٠٨

١- (١) وعلى هذا فلا مجال للقول بالأظهرية والظاهرية، لأنّ الظهور من أوصاف الدلاله، والدلاله من أوصاف الدليل اللفظي، فلا يمكن القول بأظهرية أحد الدليلين على الآخر إلّا إذا كان الدليلان لفظيين. منه مدّ ظله.

لكن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فكأنه قال: «أكرم زيدا من حيث هو عالم» و «أكرم عمرا من حيث هو عالم» وهكذا.

فالعموم يستفاد من لفظه «كلّ» فهو دليل لفظي.

فإذا ورد عقيبه: «لا- تكرم الفساق من العلماء» كان التعارض بين الدليلين اللفظيين، لكن تخصيص العمومات حيث كان متعارفاً في مقام التقنين كان التعارض بينهما بدوياً زائلاً بالتأمل والدقّة.

هذا بالنسبة إلى العموم.

وأما المطلق فدلالته على الإطلاق إنّما تكون بتوسيط مقدمات الحكمه، فإذا قال: «أعتق الرقبه» فلا يدلّ بلفظه على أزيد من وجوب عتق طبيعه الرقبه، وأما أنّه لا- فرق بين الرقبه المؤمنه والكافره فهو مستفاد من حكم العقل بأنّ المولى الحكيم المرید المختار الذى هو فى مقام بيان تمام مراده لو أراد الرقبه المؤمنه ليبيته لا محاله، فلا بدّ من أن يكون مراده طبيعه الرقبه من دون دخل الإيمان فى مراده، وهذا هو الذى يعبر عنه ب «مقدمات الحكمه».

فلفظه «الرقبه» لا تكون ناظره إلى الأفراد أصلاً، فإنّ ماهيته «الإنسان» وهى الحيوان الناطق غير أفراده.

نعم، هى متّحده مع الأفراد ومنطبقه عليها، لكن مقام الاتحاد والانطباق غير مقام الدلاله، فلا يمكن القول بدلاله قوله: «أعتق الرقبه» على عدم الفرق بين الفرد المؤمن منها وبين الكافر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ احتجاج العبد فى المطلق لئما كان متقوماً بجعل الطبيعه بنفسها موضوعه وعدم ذكر قيد لها يكون أمر هذا الاحتجاج إلى

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهي احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدم العام على المطلق في مورد الاجتماع إنَّما هو لكون العام غايه لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنَّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنه إذا قال: «أعتق الرقبه» ثم قال: «لا- تعتق الرقبه الكافره» يكون الثاني قيدهم للأول، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثم قال: «أكرم كلَّ عالم» لأنه - حيث كان لفظه «كل» دالَّه على التكثر - يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولاً أم فساقاً، فهو يكون في مورد الاجتماع بمنزله أن يقال: «أكرم العلماء الفساق».

وبالجملة: حيث إنَّ الإطلاق لا يكون دليلاً لفظياً، بل هو استفاد من مقدّمات الحكمه التي منها عدم البيان على القيد، يكون العام الذي هو دليل لفظي صالح لتقيده مقدماً عليه في مادّه الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر - كما اعتقده الشيخ والمحقق النائيني ٠ - لا يتم، لأنَّ الظهور من أوصاف الدلاله اللفظيه، فلا يتقوم بالإطلاق الذي ليس بدليل لفظي.

ومما ذكرنا يتّضح أمران:

تقدّم المفهوم اللفظي على الإطلاق

أحدهما: أنه لو قلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم في أحدهما بالإطلاق وفي الآخر بالدلاله اللفظيه (١)،

ص: ٤١٠

١- (١) كما قيل في القضيّه الشرطيّه: إنَّها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأنَّ أداه الشرط وضعت لكون الشرط علّه منحصره للجزاء، ولا يبعد هذا في مفهوم الحصر، لأنَّ أداه الحصر - ك «إنَّما» ونحوها - لا يبعد أن تكون موضوعه لإفاده الحصر. منه مدّ ظلّه.

يقدم المفهوم اللفظي على الإطلاقي، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظي بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثانى: أنه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولى وبدلى، لعدم وجود لفظ دال على التكثر فيه كما فى العموم، فلا يدل على الشمول أصلاً، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولى مقدماً على البدلى عند التعارض فى مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبه» ثم قال: «لا خير فى كافر» استقرّ التعارض بينهما فى الرقبه الكافره من دون أن يقتيد أحدهما بالآخر، وذلك لأنّ الطريق إلى الإطلاق فى كليهما واحد، وهو تماميه مقدمات الحكمه، وإن كان نتيجتها فى أحدهما الشمول وفى الآخر البدليه، فليس المطلق الشمولى بلفظه دالاً على الإطلاق حتى يقدم على الإطلاق البدلى.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها (١): ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

وقبل الورود فى البحث لابد من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:

أما الإشكال: فهو أنه يشكل تخصيص الكتاب والسنة النبويّه بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام (٢) فإنها صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص؟!

ص: ٤١١

١- (١) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح - ي.

٢- (٢) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمه عليهم السلام. م ح - ي.

وأما دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثة أوجه (١):

أحدها: أن هذه الخصوصات تكون ناسخه لا مخصّصه.

ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.

ثم استشكل نفسه في هذا الوجه بأنّ كثره التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيره الصادره عنهم عليهم السلام على النسخ؟!

الثاني: أنّ هذه الأخبار كاشفه عن أنّ العمومات الصادره عن النبيّ صلى الله عليه وآله كانت متّصله بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واستشكل نفسه في هذا الوجه أيضاً بعد نقل الرواه العمومات من دون مخصّصاتها التي كانت متّصله بها مع كثره الدواعي إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصله واهتمام الرواه إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادةً أن تكون مخصّصات متّصله بعدد المخصّصات المنفصله وقد خفيت كلّها علينا.

لكنّ المحقق النائيني رحمه الله تلقى هذا الوجه بالقبول (٢)، ووجهه بأنّ كثيراً

ص: ٤١٢

١- (١) راجع فرائد الأصول ٩٤:٤.

٢- (٢) هذا على ما في فوائد الأصول، لكنّه رحمه الله ناقش في هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال في أجود التقريرات حيث قال: والانصاف أنّ هذه الدعوى وإن كانت مقبوله في الجملة، نظراً إلى وجود جمله من تلك المخصّصات في الكتب المرويّه بطرق العامّه، وجمله من أسانيدّها معتبره ومنتھيه إلى خيار الصحابه «رضى الله عنهم» كعباده بن صامت وغيره، إلّا أنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّه المتأخّرين «صلوات الله عليهم أجمعين» في زمان صدور العمومات السابقه لا تخلو عن الجراف كما هو ظاهر. والتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً في حدّ ذاته، إلّا أنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه موجب لارتفاع قبحه، بل لا تصافه بالحسن، نظير بقيه العناوين القبيحه لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمه من تقيّه أو غيرها تأخير البيان فلا بدّ من التأخير، وإلّا لزم العمل على خلاف الحكمه، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيل أنّ القبح في المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلفه عنه، مع أنّه من الضروري أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقق ملاكّه، فإذا اقتضت الحكمه تأخير البيان لمصلحه أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلك المصلحه، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات ٢٩٩:٤. م ح - ٥.

من الخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام منقول في كتب العامه عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا يكشف عن أنّ العمومات النبويه كانت متّصله بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علينا(١).

الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجه إنّما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العامّ لبيان الحكم الواقعي، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعامّ في زمن النبي صلى الله عليه وآله مكلفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحه، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبين لنا ذلك بعد صدور الخاصّ في لسان الأئمه عليهم السلام.

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:

تأخير البيان عن وقت الحاجه إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحه أقوى أو في تقديمه مفسده أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنة بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلّاً فيه ظاهراً(٢).

وهذا هو الوجه الذي اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.

ص: ٤١٣

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٣٧.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٥١٤.

والذى يخطر بالبال في حلّ الإشكال أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله بيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أُرش الخدش كما في بعض الأخبار (١).

ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وآله في حجّه الوداع: «يا أيّها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنّه ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنّه إلّا وقد نهيتكم عنه» (٢).

فهو صلى الله عليه وآله بيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام في صحيفته وأراد تبليغها على الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول الله صلى الله عليه وآله مظلوماً في حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب الله، وهذا الأمر وإن لم يحتاج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعى عليه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلّا أنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففي كتاب سليم بن قيس الهلالي أنّه قال: قلت لعليّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّي سمعت من سلمان والمقداد وأبي ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الروايه عن النبيّ صلى الله عليه وآله ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبيّ صلى الله عليه وآله تخالف الذي سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل افتريه الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل عليّ فقال لي: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ في أيدي

ص: ٤١٤

١- (١) الكافي ١: ٥٩، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسّنّه وأنّه ليس شيء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّا وقد جاء فيه كتاب أو سنّه، الحديث ٣.

٢- (٢) الكافي ٢: ٧٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعه والتقوى، الحديث ٢.

الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصاً وعماماً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله حتى قام فيهم خطيباً فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابه، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حين توفي رحمه الله على نبي الرحمة وصلى الله عليه وآله، وإنما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مُظهر للإيمان، متصنع بالإسلام، لا يتأثم (١) ولا يتحرج (٢) أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً، فلو علم المسلمون أنه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وآله وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عز وجل: «وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَادُهُمْ وَانْفِقَ الْوَعْدُ الَّذِي بَعَثُوا فِيهِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ فَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ كَذِبٌ» (٣) ثم بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمة الضلال والدعاه إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنما الناس مع الملوك في الدنيا (٤) إلّا من عصم الله، فهذا أول الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذباً، وهو في يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله فلو علم المسلمون أنه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنه وهم فيه لرفضه.

ص: ٤١٥

١- (١) لا يتأثم: أي: لا يخاف الإثم. م ح - ي.

٢- (٢) لا يتحرج: أي: لا يخشى الوقوع في الحرج. م ح - ي.

٣- (٣) المنافقين: ٤.

٤- (٤) في نهج البلاغه: ٣٢٦ «مع الملوك والدنيا». م ح - ي.

ورجل ثالث سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً أمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على الله ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوفاً من الله، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه وآله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان: كلام خاصّ، وكلام عامّ، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به وما عنى به رسول الله صلى الله عليه وآله، وليس كلّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله كان يسأله، فيفهمهم... وكنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله كل يوم دخله وفي كل ليلة دخله، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيري، وربما كان ذلك في منزلي، يأتيني رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا دخلت عليه في بعض منازل خلا-بي وأقام نسائه، فلم يبق غيري وغيره، وإذا أتاني للخلوه في بيتي لم تقم من عندنا فاطمه ولا أحد من ابنتي، وكنت إذا سألته أجابني وإذا سكّت أو نفدت مسألتى ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّا أقرانيها وأملاها عليّ، فكتبتها بخطي، ودعا الله أن يفهمني إياها ويحفظني، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها، وعلمني تأويلها، فحفظته، وأملاه عليّ، فكتبته، وما ترك شيئاً علمه الله من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعه ومعصيه، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّا وقد علمنيه

وحفظته ولم أنس منه حرفاً واحداً»(١). الحديث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا في سند الكتاب إلى سليم بن قيس(٢)، إلا أنّ الكشّي اعتمد عليه، على أنّ آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أنّ النبي صلى الله عليه وآله بين جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبي صلى الله عليه وآله، فلا إشكال في تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثاني المتقدّم من الشيخ رحمه الله الذي اختاره المحقّق النائيني، إلّا أنّه يخالفه في بعض الجهات:

منها: أنّ قضيه ما ذكرنا أنّ جميع الأحكام الصادرة عن الأئمة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبي صلى الله عليه وآله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنّه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها في كلامه صلى الله عليه وآله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع في الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأمّا إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

ص: ٤١٧

١- (١) كتاب سليم بن قيس الهلالي ٢: ٦٢٠.

٢- (٢) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيد الخوئي «مدّ ظلّه» ذيل ترجمه «سليم بن قيس» كي يتّضح لك كيفيّة سند كتابه. م ح - ي.

فما أفاده المحقق النائيني رحمه الله، من أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم (١) من حكومه أصاله الظهور في طرف الخاصّ على أصاله الظهور في طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد (٢).

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينه على التصرّف في العامّ، كما عرفت (٣).

أضف إلى ذلك: أنّ حكومه أصاله الظهور في طرف الخاصّ على أصاله الظهور في طرف العامّ - على فرض صحّتها - مبنيّه على التخصيص الذي هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومه بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينه على التصرّف في العامّ وكون أصاله الظهور في القرينه حاكمه على أصاله الظهور في ذبيها، لا ينطبق هذا الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثاني مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثه موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

ص: ٤١٨

١- (١) راجع ص ٣٨٨.

٢- (٢) كلمه «فاسد» خبر لقوله «مدّ ظلّه»: «ما أفاده». م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٣٨٩.

به (١)، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثانى: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادته العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعى يدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شكّ فى المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّماً على العامّ لكان منسوخاً به (٢)، ولو كان متأخراً عنه لكان مخصّصاً له (٣).

ولابدّ قبل بيان الحقّ فى هذه الصور الثلاث من ذكر نكته، وهى أنّ التخصيص يكون فى مقابل العموم الأفرادى، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جدياً أصلاً، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد النسخ مراداً جدياً قبل صدوره.

والاستمرار تارة: يستفاد من إطلاق الدليل، وأخرى: من كونه بنحو القضية الحقيقيه، وثالثه: من دليل لفظى آخر، كقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» (٤).

ص: ٤١٩

- ١- (١) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح - ى.
- ٢- (٢) هذا ينافى ما سيأتى فى ص ٤٢٦ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ - سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به - لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح - ى.
- ٣- (٣) فى هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيّضح الحقّ فيها إنشاءً الله تعالى. م ح - ى.
- ٤- (٤) الكافى ١: ٥٨، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ١٩.

فإذا كان الخاص صادراً بعد حضور وقت العمل بالعام (1)، واستفيد الاستمرار في العام من الإطلاق، فربما يتوهم أن النسخ مقدّم على التخصيص، لأنه في الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم للأفرادى وتقييد الإطلاق للأزمانى، وقد عرفت أن التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما (2)، فلا بد في المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلك لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو في فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان في مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلك، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه للأزمانى، غايه الأمر أنّ هاهنا دليلاً آخر - أعنى «لا تكرم الفسّاق من العلماء» - وأمره دائر بين تخصيص العموم للأفرادى وتقييد الإطلاق للأزمانى المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما (3).

ولا- يجرى هاهنا ما ذكرناه في تلك المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما في المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

ص: ٤٢٠

١- (١) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح - ي.

٢- (٢) راجع ص ٤٠٨.

٣- (٣) ويمكن زياده توضيح للمسألة في ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ و غلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأما إن لم يكن بينهما اختلاف أصلاً، لكن أراد رجل قوى أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرتة على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح - ي.

وقد يتوهم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف في المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلتصراً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين: أحدهما في العموم الأفرادى، والآخر في الإطلاق الأزمانى.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلتصراً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّه حتّى ينعقد له بالنسبه إليه إطلاق.

وقد يتوهم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفساق من العلماء» نعلم تفصيلاً بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ في وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام في تلك البرهه من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفساق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصله البراهه واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.

إن قلت: لا يجرى هاهنا أصاله البراءه والاستصحاب، لأنَّ جريان الأصول مشروط بتحقق ثمره عمليته، وهي منتفيه هاهنا.

قلت: يكفى فى الأثر ما يترتب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصاله البراءه من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العام والخاص لكفى فى انتفاء وجوب التصدق.

وفيه: أن العلم الإجمالى إذا كان واقعياً لا يعقل أن ينحلَّ إلى علم تفصيلى وشكَّ بدوى متولدين منه، فإنه يستلزم رافعيه الشىء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعباره اخرى: إن كان العلم الإجمالى تخيلياً (١)، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنَّ البحث إنما يكون فى الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقه، وإن كان حقيقياً فلا يعقل أن يتولد منه شىء يوجب انحلاله، لاستحاله رافعيه الشىء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أن هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ فى صورته تأخر صدور الخاص عن العام، فصحه هذا الوجه وعدمها مبناى.

ويمكن المناقشه فيه على فرض تسليم المبنى - أعنى انحلال العلم الإجمالى - أيضاً، لأنَّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاص كان واجباً قطعاً إما ظاهراً وإما واقعاً، فلا يجرى أصاله البراءه منه أو استصحاب عدمه (٢).

ص: ٤٢٢

١- (١) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلايين. م ح - ي.

٢- (٢) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أن الانصاف أن هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح - ي.

هذا كله فيما إذا استفيد الاستمرار الزمانى فى العام من الإطلاق.

وأما إذا استفيد من القضيّه الحقيقتيه فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كلّ من وجد فى الخارج فى طول الزمان وأتصف بكونه عالمًا يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضيّه الحقيقتيه، فلو قال عقبه: «لا تكرم الفساق من العلماء» يدور أمره بين تصرّفه فى العموم الأفرادى وبين تصرّفه فى العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدّم قلّه تصرّف على كثرته كان النسخ مقدّمًا على التخصيص، فإنه تصرّف فى العامّ من زمان صدور الخاصّ، بخلاف التخصيص الذى هو تصرّف فيه من أوّل الأمر، أى من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجيح بينهما.

وأما إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلّه ثلاثه لفظيّة: أحدها:

«إكرام كلّ عالم حلال» مثلاً، ثانيها: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة»^(١)، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرّفه فى الصغرى^(٢) وتصرّفه فى الكبرى^(٣)، فإن قلنا بإفاده المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامًّا ومفاده «كلّ حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وكلّ حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلّا إذا قلنا بتقدّم ما هو أقلّ تصرّفًا، فيقدّم

ص: ٤٢٣

١- (١) وهذا الدليل بمنزله الكبرى للأوّل. م ح - ي.

٢- (٢) فيكون تخصيصاً. م ح - ي.

٣- (٣) فيكون نسخاً. م ح - ي.

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثانى من حيث الموضوع (١) مطلقاً، فأمر الخاصّ فى الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التى يقدم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت (٢)، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.

هذا كله فيما إذا تقدم العام على الخاصّ.

حكم ما إذا صدر العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ

وأما إذا كان متأخراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّياً صأ له، فلا بدّ من الحكم بتقدم التخصيص على النسخ (٣)، سواء كان الدليل على الاستمرار الزمانى فى الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضيّه الحقيقيه، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أما على الأول: فلما تقدم (٤) من أنّ التحقيق فى وجه تقدم الخاصّ على العامّ عدم التنافى بينهما عرفاً إذا صدرا فى مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين فى الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلاً، ولا يعمّهما الأخبار الوارده فى المتعارضين والمختلفين.

ص: ٤٢٤

-
- ١- (١) ذكر الأستاذ «مدّ ظلّه» هذا القيد لئلا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله: «أبداً» و «إلى يوم القيامة». م ح - ى.
 - ٢- (٢) راجع ص ٤٢٠.
 - ٣- (٣) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.
 - ٤- (٤) راجع ص ٣٨٣.

فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص فى المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعه، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعائين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فى مادّة الاجتماع، ويقدم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّحه احتجاج العبد به كما تقدّم (1)، ولولاه لرجعنا فى مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فى وعاء التقنين.

ومنّه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادته الاستمرار من كون الخاصّ قضيه حقيقته، فإنّ القضيه الحقيقته - كما عرفت آنفاً - تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظى، فهو أقوى من الإطلاق الذى ليس كذلك.

وبعبارة اخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قضيه حقيقته كان معناه: «كلّ من وجد فى الخارج وأتصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فى هذا الأسبوع وفى الأسبوع الآتى وفى الأسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبه إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

ص: ٢٢٥

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه وآله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنه إذا انضم إلى الخاص المتقدم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظي كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ

وأما مع الجهل بتاريخهما والشك فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشك فى أنّ الخاص هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعام، فىكون ناسخاً له، أو قبل حضوره (1)، فىكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب، إلّا أنّه لا دليل على حجّيه هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة - كما فى الشبهه غير المحصوره - كذلك لا يعتنون باحتمال النسخ الذى لا يعلم وقوعه فى الشريعة إلّا فى موارد نادره جداً فى مقابل التخصيص الراجح الشائع بمثابه قيل فيه: «ما من عامّ إلّا وقد خصّ» فملاك عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فى الشبهه غير المحصوره موجود هنا أيضاً.

فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،

ص: ٤٢٤

١- (١) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح - ى.

لأن احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلا أنه غير مرثى بنظر العقلاء.

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهه

ومنها (١): ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وبين حمل الأمر على الاستحباب أو النهي على الكراهه، كما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا- تعتق رقبة كافر» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» و «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» فالأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب (٢) والنهي على الكراهه (٣)، كحمل الأمر في قوله: «صلّوا في المسجد» على الاستحباب، وحمل النهي في قوله: «لا تصلّ في الحمّام» على الكراهه، من دون تقييد قوله: «أقيموا الصلاه» بهما.

نظريّه المحقّق المؤسّس الحائري رحمه الله في المقام

قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظله» في مجلس الدرس: ذهب شيخنا العلامة الحائري رحمه الله إلى تقدّم حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب والنهي على الكراهه، وقال: يصعب على حمل المطلق على المقيّد بعد انعقاد الظهور للمطلق في الإطلاق، سيّما أنّ استعمال الأمر في الندب كان شائعاً في عرف الأئمة عليهم السلام وكذا استعمال النهي في الكراهه (٤).

ص: ٤٢٧

- ١- (١) أي من الموارد التي قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح - ي.
- ٢- (٢) فيدلّ على أنّ عتق المؤمنه أفضل فردي الواجب. م ح - ي.
- ٣- (٣) فيدلّ على أنّ عتق الكافره أحسن فردي الواجب. م ح - ي.
- ٤- (٤) كما قال في معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٥٣ و ٩٠.

فعلى هذا ظهور المطلق فى الإطلاق أقوى من ظهور الأمر بالمقيد فى الوجوب والنهى عنه فى الحرمة.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسأله

ثمّ فضل سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصيلاً متيناً، وهو أنّ الإطلاق فى مقام البيان قد يقع فى جواب سؤال من يريد العمل به، كما لو سأل رجل عن تكليفه الفعلى فيما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام عليه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبته» فأخذ بإطلاقه وأعتق رقبته كافرته، ثمّ بعده ورد دليل على أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» أو «لا- تعتق رقبته كافرته» ففى مثل ذلك يكون حمل الأمر على الاستحباب والنهى على الكراهه أقوى، بل متعيّناً، لأنّ فى تقييد الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهه فلا محذور فيه.

وقد يقع الإطلاق فى مقام البيان فى جواب مثل زواره ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والأصول ممّن لا يكون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوين الكتب لمراجعته من تأخّر عن المعصومين عليهم السلام.

فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهى وضعا للوجوب والحرمة فالحمل عليهما وتقييد الإطلاق أولى؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل ظهور اللفظ، بل إنّما يحكم به من السكوت فى مقام البيان، والأمر والنهى بمالهما من الظهور يصيران بياناً له، وذكر المطلقات ثمّ بيان القيود منفصله عنها أمر متعارف فى مقام التقنين. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهى محمولان على الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما موضوعان لمطلق البعث والزجر، لكنّ البعث المطلق من

غير الإذن في الترك والزجر من دون الإذن في الفعل يكونان حجّةً على العبد، فترجيح أحد الحملين (١) على الآخر مشكل، لأنّ دلاله كلا الدليلين بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق على المقيّد عند العلماء يكون مرجحاً لكان التقييد أولى من حمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة.

وأما تحقيق حال الأمر والنهي وأنهما هل وضعا للوجوب والحرمه أو لمطلق البعث والزجر فموكول إلى محلّه (٢).

هذا بيان الإمام «مدّ ظلّه» في المقام مع تميم منّا، وهو صحيح متين.

ص: ٤٢٩

١- (١) أي حمل المطلق على المقيّد، وحمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة. م ح - ي.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣١.

البء حول انقلاب النسبه

ثم قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين (1):

وله صور:

تعارض عام و خاصين

الصورة الأولى: أن يكون أحد الأدلة عاماً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عام و خاصين متباينين

الفرض الأول: ما إذا كان الخاصان متباينين.

وفيه مقامان من البحث:

كيفية الجمع بين هذه الأدلة

المقام الأول: أن فى كيفية الجمع بينها احتمالات أربعة:

أ - أن يخصص العام بأحد الخاصين أولاً، ثم يلاحظ النسبه بينه وبين

ص: ٤٣١

١- (١) إجمال تصوير هذا البحث: أن وقوع التعارض بين أكثر من دليلين يتصور على صور: لأنه إما أن يكون أحد الأدلة عاماً والآخران خاصين وإما أن لا تكون كذلك، وعلى الأول إما أن تكون النسبه بين الخاصين تبايناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسيأتى تفصيل هذه الصور. م ح - ى.

الخاص الآخر.

ب - أن يخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظه النسبه بعد التخصيص بأحدهما.

ج - أن يفصل بين المخصّص ص اللبى واللفظى، فيخصّص أولاً باللبى ثم يلاحظ النسبه بين العام وبين المخصّص اللفظى، وأما لو كانا لفظيين فيخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظه النسبه بعد التخصيص بأحدهما.

د - أن يفصل بين اللفظى وبعض المخصّصات اللبّيه - مثل الإجماع ونحوه ممّا لا يكون كالمخصّص المتّصل بالعام - فيخصّص بكلّ منهما (1) بدون لحاظ النسبه بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصّصات اللبّيه ممّا يكون واضحاً عند السامع كالقرينه المتّصله، فيخصّص به أولاً ثم يلاحظ النسبه بين العام والمخصّص الآخر الذى ليس كذلك.

الحق في المسأله

والحقّ تخصيص العام بكلّ منهما إذا كانا لفظيين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبه مع الخاص الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال:

«لا تكرم الصرّفين منهم» ثم قال: «لا تكرم النحويين منهم» (2) خصّص العام

ص: ٤٣٢

١- (١) أى بكلّ من الخاصين، سواء كانا لفظيين أو لبّيين أو مختلفين. م ح - ي.

٢- (٢) هذا المثال لا ينطبق على الفرض المتنازع فيه، فإنّ النسبه بين الخاصين فى هذا المثال عموم من وجه، لا التباين، وحينما راجعت شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظله» اعترف بورود هذا الإشكال على المثال، وإنّى ما وجدت حتّى الآن مثلاً لتعارض عام وخاصين متباينين استلزم تخصيص العام بأحدهما انقلاب نسبه مع الخاص الآخر. نعم، لو قال المولى فى دليل: «أكرم العلماء» وفى دليل آخر: «لا تكرم العلماء اليهود» وفى دليل ثالث: «لا تكرم العلماء النصارى» لكانت النسبه بين الخاصين هى التباين، لكن لو خصّص العام بأحدهما لم تنقلب نسبه مع الخاص الآخر كما هو واضح. م ح - ي.

بكلّ من الخاصّين وحكم بحرمه إكرام الصرفيّين والنحويّين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ يلاحظ النسبه بينه وبين الخاصّ الثانى حتّى يعامل بينهما معامله المتعارضين فى مورد الاجتماع (1)، فإنّ بينهما عمومًا من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصيص بالأوّل يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفى» وكون النسبه بينه وبين مفاد الخاصّ الثانى عمومًا من وجه، واضح.

وذلك لأنّ للعامّ أبعاداً، وكلّ خاصّ يرد على بُعد منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلك انقلاب النسبه فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصّين مقدّمًا على الآخر، سيّما أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ، فإنّه تضيق للحجّيه والإراداه الجدّيه، لا لدلاله اللفظ والإراداه الاستعماليّه.

نعم، إذا كان أحد الخاصّين لبيّاً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمق وتفكّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصّص العامّ به أوّلاً، ثمّ يلاحظ النسبه بينه وبين الخاصّ الآخر، بل لا ينعقد له ظهور إلّافى غير مورد هذا المخصّص اللبى، لأنّه كالمخصّص اللفظى المتّصل، بل التعبير بكونه مخصّصاً مبنى على التسامح.

بخلاف المخصّص اللبى الذى لا- يكون بهذه المثابه من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصّصات العقليّه، فلا فرق بينه وبين المخصّص اللفظى المنفصل فى تخصيص العامّ بكلّ منهما من دون ملاحظه انقلاب النسبه.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدّمه، وهو التفصيل بين

ص: ٤٣٣

١- (١) وهو العالم الذى لا يكون صرفيّاً، لكنّه نحوى. م ح - ى.

ما إذا كان الخاصّان لفظيّين، أو لبيّن غير واضحين بدون التأميل ومراجعته الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبيّاً واضحاً.

هذا إذا لم يتوجّه إلى تخصيص العامّ بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقاءه بلا مورد، كما إذا خرج نصف أفرادهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم التخصيص المستهجن، فحينئذٍ قال الشيخ الأعظم الأنصارى (١) وكثير ممّن تبعه - منهم المحقّق النائينى رحمه الله (٢) - بتحقّق التعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، لأنّ مجموعهما مباين له.

نظريّه الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأورد عليهم سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ المجموع لا وجود له فى الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلى، والموجود فى الخارج الصادر من الأئمّه عليهم السلام هو كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعامّ لا- يباين ولا- يعارض كلّاً منهما، والمجموع الذى هو أمر اعتبارى غير موجود فى الخارج، لا يصلح لأن يعارض العامّ.

فالتعارض إنّما هو بين الخاصّين لكن بالعرض، لا- بالذات، لاختلاف موردهما، كما أنّ الأصول العمليّه فى أطراف العلم الإجمالى تكون متعارضه بالعرض، وإن لم يتحقّق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

ص: ٤٣٤

١- (١) فرائد الأصول ٤: ١٠٢.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٤٢.

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلا بدّ من العمل على مقتضاها في هذين الخاصّين، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلى القاعده في المتعارضين من التساقط أو التخيير، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.

وسياتى (١) البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعده الأوّليه وأنها هل هي التساقط أو التخيير (٢).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.

فالعامّ لا يكون طرفاً للمعارضه، بل المعارضه بين الخاصّين.

لا يقال: كيف يكون العامّ خارجاً عن طرفيه المعارضه مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصّين!؟

فإنّه يقال: العامّ نظير العلم الإجمالي الموجب لتحقّق التعارض بين الأصليين مع كونه خارجاً عن طرفيته.

نعم، لو علم تلازم حكم الخاصّين لوقع التعارض بين العامّ وكلّ من الخاصّين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّا أنّه بضميمه العلم بملازمه حكمه لحكم الخاصّ الآخر - بحيث لا يمكن انفكاكهما - يصير معارضاً للعامّ، ولا تعارض بين الخاصّين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.

فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين» ب «يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين».

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصان متباينين.

ص: ٤٣٥

١- (١) سيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩.

٢- (٢) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٣٢.

الفرض الثانى: ما إذا كانت النسبه بينهما عمومًا وخصوصًا مطلقًا، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيين من النحويين».

وفيه صورتان:

الأولى: ما إذا كان الخاصّان متوافقى الحكم، كالمثال، فحينئذٍ قد لا يلزم من تخصيص العامّ بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد يلزم ذلك من تخصيصه بكلّ منهما، أى إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط يلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط يلزم ذلك أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثه أقسام.

وأيضاً تارةً تحرز وحده الحكم بين الخاصّين إمّا من طريق وحده السبب أو غيره، وأخرى لا تحرز.

وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاصّ الأعمّ على الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، وأخرى لا يلزم.

فلا بدّ من البحث فى هذه الفروض (1) بعون الله تعالى.

فإن احزرت وحده الحكم فى الخاصّين يحمل الخاصّ على الأخصّ، ثمّ يخصّص العامّ به، فيخرج النحويون من الكوفيين من العامّ وبقي الباقي تحته.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بينهما، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصّص العامّ به (2).

ص: ٤٣٦

١- (١) وهى اثنا عشر فرضاً يحصل من ضرب الثلاثه فى الاثنى ثمّ الحاصل فى الاثنى الأخيرين. م ح - ى.

٢- (٢) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأنّ القاعده الأوليه فى المتعارضين هى التخيير، وأمّا إذا قلنا بعدم شمولها له وبكون القاعده الأوليه هى التساقط - كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» وسيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩ - فيتساقط الخاصّ والأخصّ فى مورد الأخصّ. م ح - ى.

وإن لم تحرز وحده الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكد الحكم فى مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفى (1)، وإن لزم من كلّ منهما مستقلاً فلا محاله يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها (2).

الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثه مختلفه الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويين»

ص: ٤٣٧

١- (١) إن قلت: كيف يحمل الخاصّ على الأخصّ مع كونهما متوافقى الحكم وظهورهما فى كون كلّ حكم مستقلاً عن الآخر؟! هل هذا إلانظير «أعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنه» حيث لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا لم يحرز وحده الحكم، بل يحكم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأكد وجوب مادّه الاجتماع التى هى الرقبة المؤمنه؟! قلت: نعم، ولكن حمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به فى المقام جمع مقبول عند العقلاء. توضيح ذلك: أنّ الدليلين فى المقام - أعنى الخاصّ والأخصّ - حيث انضما إلى الدليل الثالث - وهو العامّ - ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به. نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن فى مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينها بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ قطعياً، بل يكون ظاهراً أولاً وكان العامّ فى مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح - ى.

٢- (٢) أى يقع ثلاثه تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح - ى.

فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ.

هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان.

وأما إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً خصّص العامّ به. وإن كان - مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ - تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه (١) يقع التعارض بين الأدلّه الثلاثه، لأننا لا نتمكن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائي، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّه فيها.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبه بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من قياس هذه الصوره بالصوره السابقه التي كانت النسبه بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:

حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معامله التعارض (٢)، إنتهى مورد الحاجه من كلامه.

فهو رحمه الله لم يفصل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.

ص: ٤٣٨

١- (١) أى من الخاصّ. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٤٣.

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصين عموماً من وجه.

وفيه أيضاً صورتان:

الأولى: ما إذا كان الخاصيان متفقى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الفساق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العام بهما الاستهجان خصص بهما، وإن استلزم ذلك يقع التعارض بين الخاصين، فكل منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصص العام به فقط (1).

الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم الفساق من العلماء» و «يستحب إكرام النحويين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصين في مادّة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصّص العام بمادّتى الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفساق غير النحوى من العلماء، وأمّا مادّة الاجتماع - أعنى النحوى الفاسق - فيتعارض فيه الأدلّة الثلاثة، لأنّه يكون عالماً فيشملة العام، وفاسقاً فيشملة الخاصّ الأول، ونحويّاً فيشملة الخاصّ الثانى.

ووقوع العام طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:

أ - أنّ الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العام، إلّا أنّه لا دليل على تخصيص العام به بعد تعارض الخاصين فيه، فكما يشمله الخاصان يشمله العام أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.

ص: ٤٣٩

١- (١) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعده الأوليه هي التخيير، وأمّا بناءً على ما اختاره شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعده هي التساقط كما سيأتى فى ص ٤٤٩-٤٥٩، فلا بدّ من القول بتساقط الخاصين، فيبقى العام على عمومته. م ح - ى.

ب - أن العام وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصين، إلّا أنه بعد تخصيصه بمادّتي افتراق الخاصين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كلّ عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق»^(١) والنسبه بينه وبين كلّ واحد من الخاصين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها في الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.

لكن يمكن المناقشه في هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا- يصير معنوياً بعنوان الخاصّ على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرّف في الإراده الجدّيّه، لا الاستعماليه.

فالوجه الصحيح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضه هو الوجه الأوّل.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العامّ، لأنّ الخاصين إذا تعارضا فيه وتساقتا فلا دليل على إخراجهما عن تحت العامّ، فيعمّه العامّ سليماً عن المعارض.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلّه عامّاً والآخران خاصين.

تعارض عامين من وجه وخاصّ

الصوره الثانيه من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامتان من وجه وخاصّ^(٢).

فإن أخرج الخاصّ مادّه الاجتماع من أحدهما - كما إذا قال: «أكرم كلّ

ص: ٤٤٠

١- (١) أى «أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحوياً غير فاسق». م ح - ي.

٢- (٢) قال شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محاله يكون مخصّصاً لأحد العامين من وجه. لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّه الاجتماع منهما، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» و «يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح - ي.

عالم» و «لا تكرم كل فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق» - يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كل منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّية والإرادة الجدّية(١): «أكرم كل عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كل فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما - كما إذا بدّلنا الخاصّ في المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل» - تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العامّ الثانی بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّه إلّا في الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّية وجوب إكرام العالم غير الفاسق ومفاد الثانی حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عامّين متباينين وخاصّ

(٢)

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاصّ:

فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعمّ وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كل عالم» و «لا تكرم كل عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأولين وإن كانت هي التباين، إلّا أنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أكرم كل عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأولين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعمّ وهو الدليل الثانی بالأخصّ وهو

ص: ٤٤١

١- (١) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعمالية. م ح - ٥.

٢- (٢) أو خاصّين. م ح - ٥.

وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه (1)، فيتعارضان في مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام في انقلاب النسبه.

ص: ٤٤٢

١- (١) كما لو ورد: «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» و «أكرم النحويين من العلماء» و «لا تكرم الفساق من العلماء» فإنّ الأول يخصّص بالرابع، والثاني بالثالث، ويصير مفادهما: «أكرم العلماء غير الفساق منهم» و «لا تكرم العلماء غير النحويين منهم» وكون النسبه بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخميني «مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ٣٦. م ح - ٥.

بيان ضابطى التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّه كما عرفت (١) تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثانى: الحديتان المختلفان.

نعم، فى بعضها: «يأتى عنكم خبران أحدهما يأمر بالآخر ينهى» (٢).

لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً فى المقام.

ثمّ الميزان فى تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّه هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعه وضيقاً، بل يتحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى كون المتباينين - مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء» - من المتعارضين.

والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجناً يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً (٣)، لكن خروجهما عن أدلّه

ص: ٤٤٣

١- (١) راجع ص ٣٨٢.

٢- (٢) ورد مضمونه فى وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٣- (٣) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجه الكليّه مع السالبه الجزئيه وبالعكس. م ح - ى.

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفي، وحيث إنّ الجمع العرفي مشروط بكون المتكلم في مقام التقنين وعدم كون التخصيص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذين الشرطين انتفى الجمع العرفي ويعامل معهما معامله المتعارضين، فيندرجان في الأخبار العلاجية.

إنّما البحث في ثلاثه موارد اخر:

أحدها: ما إذا كانت النسبه بين الدليلين عموماً من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث على ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهي (1).

قلت: موضوع البحثين مختلف، لأننا قلنا هناك بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاكهما، فهما من قبيل المتراحمين، بخلاف المقام، فإننا نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث في أنّهما هل يندرجان في الأخبار العلاجية التي موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟

الثاني: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاه الجمعه ودليل آخر بوجوب صلاه الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العامّ بكليهما موجباً للاستهجان (2)، فإنّه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصين.

ص: ٤٤٤

١- (١) راجع ص ٧٥-٨٢ من الجزء الثالث.

٢- (٢) كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا- تكرم الكوفيين منهم» و «لا- تكرم البصريين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح - ي.

الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين في مدلوليهما المطابقيين تعارض، لكن كان لكلٍ منهما مدلول الترامي، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامين من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقق النائيني رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان في مادّه اجتماعهما فيشمّلهما الأخبار العلاجيّه (١).

ويمكن أن يقال: إنّ العامين من وجه وإن كانا متعارضين في مادّه الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلك، لأنّ كلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أننا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفساق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.

فالتعارض بينهما إنّما هو في مقام الإجراء، لا في نظر العرف، والملاك في تشخيص الموضوعات هو العرف.

على أنّ الظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخييراً وترك الآخر رأساً، كما في قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» (٢) وقوله: «ما خالف كتاب الله فهو زخرف» (٣)، أو باطل (٤)، أو فإنّي لم أقله (٥)،

ص: ٤٤٥

١- (١) فوائد الأصول ٧٩٢:٤.

٢- (٢) مستدرک الوسائل ٣٠٣:١٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٠:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٢٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٨.

٥- (٥) وسائل الشيعه ١١١:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

أو فردوه»(١) وأمثال ذلك.

مع أنّ العامّين من وجه حجّه في مادّه افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجيّه؟!

نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاك، بل بالأولويّه.

توضيح ذلك: أنّ أحكام الأخبار العلاجيّه لو لم تجر في العامّين من وجه فلا بدّ من القول بتساقطهما في مادّه الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعده الأوليّه في المتعارضين على ما سيأتى(٢) تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخيراً بمقتضى الأخبار العلاجيّه فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين في الجملة، مشكل(٣).

فالأخبار العلاجيّه وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّا أنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصيّة، بل بالأولويّه.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّه، كالأعدليّه والأصديقيه ونحوهما، أو جهتيّه، كمخالفة العامّه، أو مضمونيّه، كموافقه الشهره الفتوايّه(٤)، أو لا يجرى في العامّين من وجه إلّا بعضها؟

نظريّه المحقّق النائيّ رحمه الله في ذلك

قال المحقّق النائيّ رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّه فيهما، لأنّ

ص: ٤٤٦

١- (١) وسائل الشيعه ١١٨:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- (٢) سيأتى في ص ٤٥١-٤٥٩.

٣- (٣) سيأتى في ص ٤٤٩ عدول الأستاذ «مدّ ظلّه» عن هذا. م ح - ي.

٤- (٤) فإنّ موافقه الشهره الفتوايّه لأحد الخبرين تؤيد أنّ مضمونه حكم الله الواقعي. م ح - ي.

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافي حجّيته العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور في مادّة الافتراق، لعدم (1) تحقّق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد من الرجوع إليها طرحه في خصوص مادّة الاجتماع التي هي مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعض في المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون صادراً في بعض مدلوله وغير صادر في بعض آخر.

وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّده حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّه، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزله أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً...» فلا محذور في طرح أحد العامّين من وجه في خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيه تخصّيه بها، فتسقط بالمعارضه مع ماهي أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال في القضايا الحقيقيّه لا يقتضى تعدّد الروايه، بل ليس في البين إلّاروايه واحده رتبّ فيها الحكم على موضوعها المقدر وجوده.

فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجح الجهتي وإمّا بالمرجح المضموني (2).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في المقام.

ص: ٤٤٧

١- (١) علّه لحجّيتهما في مادّة الافتراق. م ح - ي.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٩٢.

وفيه أولاً: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما في الأخبار العلاجيّه.

وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبه إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى في العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا- يجرى شيء منها فيهما أصلاً، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّه وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّه في العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما في أخبار العلاج.

وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعض في صدور روايه واحده حقيقه، وأمّا التبعض تعديداً فلا مانع منه، وحجّيه الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبد الشارع بصدور مادّه الافتراق بمقتضى أدلّه حجّيه خبر الواحد وبعدم صدور مادّه الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجّيه الاستصحاب في ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيته في ترتّب آثار لوازمه العقلية والعاديّه، فإنّ هذا يرشدنا إلى الفرق بين الواقعيّات والتعديّيات أحياناً.

سَلّمنا عدم إمكان التبعض تعديداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّه لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه في بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ينافي الراجح، مثلاً إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفساق» فتعارضاً في العالم الفاسق، وورد «خذ بما يقوله أو ثقهما» وكان راوى العامّ الأوّل أوثق من الثاني، فمعنى لزوم الأخذ

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعيّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثاني كان صدر مقيداً بقيد ألقاه الراوى، مثل «الجهّال» فلم يناف الأول، لاختصاصه بحرمة إكرام الفساق الجهّال.

هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائنى رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا يجرى فيهما المرجّحات أصلاً.

وأما الشبهه المتقدّمه (١) التي كانت تقتضى إجراء حكم المتعارضين بالتباين فى العامّين من وجه إمّا بالملاك أو بالأولويّه فليست بمثابه توجب رفع اليد عن القاعده العقليه، فإنّ الأخذ بنى الترجيح وبأحدهما مخيراً عند فقد المرجّح حكم مخالف للقاعده، فيقتصر فيه على مورده المنصوص فيه (٢).

فاللازم هو إجراء القاعده فى العامّين من وجه، وهى التساقط فى مادّه الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأما التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج فى موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقّق التعارض بينهما حقيقه، لكنّ العلم الإجمالى أو الاستهجان اقتضى التعارض بينهما.

ص: ٤٤٩

١- (١) راجع ص ٤٤٦.

٢- (٢) وهو خصوص ما دلّ عليه الأخبار العلاجيّه لساناً. م - ح - ي.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج في موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض في لسان الدليلين، لكنّ المدلول الالتزامى يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامان من وجه في موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد الأخبار العلاجيّه هو التعارض بالتباين والأعمّ والأخصّ المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.

فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

ص: ٤٥٠

المقام الأول: فى المتكافئين

وفيه بحثان:

الأول: فى مقتضى القاعده الأوليه فى المقام

(١)

والكلام فيها يقع تارة: على القول بكون حجّيه الأمارات - ومنها الخبر الواحد - من باب الطريقيه والكاشفيه، وأخرى: على القول بكونها من باب السببيه.

وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأنّ الدليل على حجّيتها هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول بأنّ الدليل عليها هو الأدله اللفظيه من الكتاب والسنة.

فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّيه الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع - كما هو الحقّ - فالعقل يحكم فى المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحيرت بين طريقين وأنّ أيهما يصل إليه فإن أخبرك ثقه بوصول أحدهما المعين إليه

ص: ٤٥١

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقه آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تترك كلا الخبرين.

الثانى: أنّ الاحتجاج على العبد متوقف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنه إذا جاء العبد رسول ثقه وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبه ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبه فى الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: حجّيه كلّ أماره متوقفه على عدم معارضتها بأماره اخرى.

فالأصل فى المتعارضين المتكافئين هو التسايط فى مدلولهما المطابقى.

القول فى نفى الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفى الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزاميه أم لا؟ وعلى فرض حجّيتهما فى نفى الثالث فهل الحجّيه كلاهما أو أحدهما؟

وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فكلّ منهما دلالة التزاميه على نفى احتمال الاستحباب مثلاً، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالاً بإصابه أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفى الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلا بدّ لنا البحث فى كونهما حجّيه فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميه

أولاً، وعلى فرض الحجّية في أنّ الحجّ هه هل هى مجموعهما أو الذى يحتمل مطابقتة للواقع ثانياً؟

فنعول:

كلام صاحب الكفايه رحمه الله في نفى الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقق الخراسانى رحمه الله إلى حجّيتهما في نفى الثالث، وإلى أنّ الحجّ على نفيه أحدهما الذى يحتمل إصابته للواقع. توضيح ذلك: أنا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكننا نعلم إجمالاً كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذى يكون حجّ في نفى الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه (1).

هذا توضيح ما أفاده المحقق الخراسانى رحمه الله في المقام.

نظريه المحقق النائيني رحمه الله في نفى الثالث بالمتعارضين

ووافقه المحقق النائيني رحمه الله في أصل حجّيتهما في نفى الثالث، لكنّه خالفه في النزاع الثانى وذهب إلى كونهما معاً حجّ في عدم الثالث، حيث قال:

وأما بالنسبه إلى نفى الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان في نفى الثالث بالدلاله الالتزاميه، فيكونان معاً حجّ في عدم الثالث.

وتوهم أنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه، وبعد سقوط المتعارضين في المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما في نفى الثالث.

فاسد، فإنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقيه في الوجود،

ص: ٤٥٣

لا- في الحجّيه، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزامية للكلام تتوقّف على دلالة التصديقيه، أى دلالة على المؤدى (١)، وأمّا كون المؤدى مراداً فهو ممّا لا- يتوقّف عليه الدلالة الالتزامية، فسقوط المتعارضين عن الحجّيه في المؤدى لا- يلزم سقوطهما عن الحجّيه في نفى الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيه في المؤدى إنّما كان لأجل التعارض، وأمّا نفى الثالث فلا معارضه بينهما، بل يتفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء في ذلك الوقت، فبالنسبه إلى نفى الكراهه والإباحه والاستحباب عن الدعاء عند رؤيه الهلال يتوافقان (٢).

إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزامية أولاً، والحجّه عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله في المقام

ويمكن المناقشه في الثانى بأنّ الخبر الذى نعلم كذبه إجمالاً كيف يكون حجّه في دلالة الالتزامية؟! ألا ترى أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاه الجمعة ونحن نعلم بكذبه تفصيلاً، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفى الاستحباب، ولا فرق في ذلك بين ما علم كذبه إجمالاً وبين ما علم كذبه تفصيلاً.

فلا يمكن القول بأنّ الحجّه على نفى الثالث هي كلّ منهما مع العلم بكذب

ص: ٤٥٤

١- (١) فيكون الدلالة التصديقيه عنده رحمه الله بمعنى التصديق بأنّ هذا اللفظ دالّ على ذلك المعنى، سواء كان مراداً للمتكلّم

أم لا. م ح - ى.

٢- (٢) فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

أحدهما إجمالاً، فالحق ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من أنّ الحجّ عليه هو أحدهما الذي لا يعلم كذبه.

وأما ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في أصل المسألة من إمكان نفي الثالث بالدلالة الالتزامية مع سقوطهما في المطابقيه فهو حقّ.

لكن يمكن المناقشه في الوجه الذي ذكره له، فإنّ الدلالة الالتزامية لا تكون من الدلالات اللفظية(١)، لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا بالوضع أو بالتجوّز.

أمّا الأوّل: فبطلانه واضح، فإنّ اللفظ وضع للملزم وهو المعنى المطابقى، لا لل لازم، وأمّا الثانى: فلأنّ المجاز(٢) على التحقيق الذي تقدّم في محله(٣) حقيقة ادّعائه شبيهه بالحقيقه الادّعائية التي ذهب إليها السكاكي في خصوص الاستعاره(٤)، فالمجاز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي بادّعاء توسّعه بحيث يشمل، وهذا لا يتطرّق في الدلالة الالتزامية.

بل لا- يمكن القول بالتجوّز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور في باب المجاز من كونه استعمالاً في غير ما وضع له، لأنّ الملزم مراد من اللفظ قطعاً في المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقّق الدلالة الالتزامية بدون الدلالة المطابقيه.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجّيتها، كما ذهب إليه المحقق

ص: ٤٥٥

١- (١) وعدّها من الدلالات اللفظية في كلمات المنطقيين مبنى على التسامح. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) سواء كان استعاره أو مجازاً مرسلأ. م ح - ي.

٣- (٣) راجع ص ٢٣٦-٢٤٢ من الجزء الأوّل.

٤- (٤) والحقيقه الادّعائية في مطلق المجازات وإن كانت مخالفه لما ذهب إليه السكاكي في الاستعاره من جهات، إلّا أنّها شبيهه به، وهذا ممّا ابتكره الشيخ محمّد رضا الاصفهاني صاحب كتاب «وقايه الأذهان» رحمه الله وتلقاه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.

النائني رحمه الله في الدلالة المطابقيه، فإن المدلول المطابقي لو كان موجوداً لكان لا- محاله حجّه، إذ لا- يعقل أن يكون الوجود مثلاً موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجّه.

وما ذهب إليه في معنى الدلالة التصديقيه أيضاً فاسد، لأنّ دلالة اللفظ على معناه - سواء أراده المتكلم أو لم يرده - مربوط باللغه، لا بتصديق المخاطب، والذي يرتبط بتصديقه إنّما هو أنّ هذا المعنى مراد للمتكلم من اللفظ، فالدلالة الالتزاميه تتوقف على الدلالة التصديقيه التي هي عباره عن كون المؤدى مراداً للمتكلم.

فما ذهب إليه من وجه حجّيه الخبرين المتعارضين في نفي الثالث لا يتم.

بيان الحق في وجه نفي الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضى أن يقال في وجهه: إنّ الدلالة المطابقيه تسقط عن الحجّيه عقلاً- من حيث إثبات المدلول المطابقي، لأجل التعارض، وأمّا من حيث تفرّع الدلالة الالتزاميه عليها فلا(1)، فالدلالة المطابقيه حجّه عقلاً- بالنسبه إلى حيثيه وليست بحجّه بالنسبه إلى حيثيه اخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأصل في الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التساقط في إثبات المدلول المطابقي، لا في نفي الثالث.

هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّيه خبر الثقه هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيه.

وإن قلنا بأنّه الأدلّه اللفظيه - كمفهوم آيه النبأ والأخبار المتواتره - ففي

ص: ٤٥٦

١- (١) لأنهما لا يتعارضان بالنسبه إليه، بل يتوافقان فيه. منه مدّ ظلّه.

كيفية دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأول: أن تكون دالة على حججه خبر الثقة إجمالاً أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرض به لحال التعارض، فتكون مهملة بالنسبة إلى هذا الحال.

فعلية فلا دليل على حججه الخبرين المتعارضين أصلاً، فحكهما هو التسايط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجيتهما.

الثاني: أن تكون مطلقه.

وفى الإطلاق مسلكان:

أ - ما ذهب إليه المحقق الخراساني رحمه الله من كون الإطلاق عبارته عن الشمول والسيان بواسطة لحاظ المتكلم وإرادته (١)، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً (٢).

ب - ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسيان ولا لحاظ المتكلم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلم طبيعه موضوعاً للحكم وقال مثلاً: «أعتق رقبه» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشيعان والسيان فى الأفراد أم لا.

نعم، لابد من تحقق مقدمات الحكمه، كى يستكشف بها أن المتكلم جعل نفس طبيعه موضوعاً لحكمه (٣).

ص: ٤٥٧

١- (١) أى لا يدلّ المطلق على الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتكلم. م ح - ي.

٢- (٢) كفايه الأصول: ٢٨٧ و ٢٨٨.

٣- (٣) إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون الإطلاق بذات اللفظ وبين افتقاره إلى مقدمات الحكمه مع أن الحاكم بمقدمات الحكمه هو العقل، لا اللفظ؟ قلت: إننا نحتاج إلى مقدمات الحكمه لأجل استكشاف جعل طبيعه موضوعاً للحكم فى كلام المتكلم، وأما بعد الاستكشاف فاللفظ هو الذى يدلّ على نفس طبيعه التى هى عبارته عن الإطلاق. م ح - ي.

فعلى الإطلاق اللحاظى - الذى اختاره صاحب الكفايه - فلا بدّ من القول بالتخيير، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خير العادل يكون قوله هذا حكماً بحجّيه كلّ ما كان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل على طبق كلّ منهما فى هذا الحال أيضاً فهو تكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بأنّا متعيّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح كليهما عملاً فهذا التعيّد بلا- طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّيتهما بمقتضى دليل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالة، لا تعقل، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، لأنّه مقتضى حجّيتهما وعدم إمكان العمل بكليهما.

وأما على الإطلاق الذاتى - الذى نحن نقول به - فيمكن أن يقال بأنّ مقتضى القاعده هو التخيير أيضاً، لا التساقط، لأنّ التصرف فى دليل الاعتبار لا بدّ من أن يتقدّر بقدر الحاجه والضروره (1)، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبه إلى حال التعارض مطلقاً حتّى تصير النتيجة عدم حجّيه كلا المتعارضين أو رفع اليد عن كلّ منهما حال الإتيان بالآخر، كان الثانى أولى، ونتيجته هى التخيير، كما فى باب التزاحم.

الفرق بين بابى التزاحم والتعارض

ولكن يرد عليه أنّ التكليف فى باب التزاحم نفسى بالنسبه إلى كلا- المتزاحمين، فإذا قال: «أنقذ الغريق» كان نفس إنقاذ كلّ غريق ذا مصلحه ملزمه، والعقل يحكم عند التزاحم بالتخيير.

ص: ٤٥٨

١- (١) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح - ى.

بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصديق كلّ عادل ليس نفسياً، بل طريقيّاً مجعولاً لأجل كشف خبر العادل عن الواقع، ولا يعقل في الخبرين المتعارضين أن يكون كلّ منهما طريقاً إلى الواقع حتّى نقول بالتخيير بينهما قياساً على باب التراحم.

نعم، لو كان لنا طريقان وعلماً بوصول كلّ منهما إلى المقصد يحكم العقل بالتخيير بينهما في الذهاب إلى المقصد، بخلاف المقام الذي نعلم بعدم وصول أحدهما إلى المقصد بل بتبعيده عنه أحياناً، كما إذا كان مفاد أحد المتعارضين هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحينئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبعّد عن الواقع، كما إذا كان لنا طريقان: أحدهما واصل إلى المقصد، والآخر موقع في البئر، فلا معنى لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

فلا بدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القاعده العقليّه هي التساقط، سواء قلنا بكون الدليل على حجّيه خبر الواحد بناء العقلاء كما هو الحقّ، أو الأدلّه اللفظيّه، لأنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على الحجّيه بالإطلاق الذاتى، ومقتضاه هو التساقط كما عرفت آنفاً.

هذا كلّه على الطريقيّه.

وأما السببيّه فلا فائده في البحث بناءً عليها، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

ثمّ لا- إشكال في أنّ الشهره الفتوائيه على خلاف القاعده العقليّه، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.

ص: ٤٥٩

لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّه كما ثبت في محلّه (١)، على أنّ مدرك المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا في المسأله إجماع بما هو إجماع.

البحث الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين

فلنشرع في مقتضى أخبار المسأله، فنقول:

الروايات الوارده في المتعارضين المتكافئين الدالّه على التخيير فقد ادعى الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله تواترها (٢).

نقد كلام الشيخ في دعوى تواتر أحاديث التخيير

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة (٣)، فأين التواتر؟!

وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعده والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.

ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة (٤).

وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الوارده في المقام على طوائف أربع.

ص: ٤٦٠

١- (١) راجع ص ٢٦٠ من الجزء الرابع.

٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٣٩:٤.

٣- (٣) راجع وسائل الشيعة ١٠٦:٢٧-١٢٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ومستدرك الوسائل ٣٠٢:١٧-٣٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، حتّى يتّضح لك الأمر. منه مدّ ظلّه.

٤- (٤) المصدر نفسه.

وحيث إنّها في نفسها تكون متعارضة فلا بدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً ليُتضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريّة المحقّق النائيني رحمه الله في رفع المعارضه عن أخبار الباب

قال المحقّق النائيني رحمه الله: لا معارضه بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضه بين ما دلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، لأنّ المقيّد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلاً عن اللقب.

فالمعارضه إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير في زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقّف كذلك.

والتعارض في الأولين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمره عمليّه في البحث عنه بالنسبه إلى زماننا هذا.

فلا بدّ من تمخّص البحث في رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، فنقول:

إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف في زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير في زمن الغيبه، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً، فتخصّصه وتصير النتيجة هي التخيير في زمن الغيبه، وبهذا ارتفعت المعارضه بين الأخبار العلاجيّه الوارده في المتكافئين (1).

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله في رفع التعارض عن أحاديث التخيير والتوقّف.

ص: ٤٦١

وفيه أولاً: أننا لم نتصور العموم من وجه بين الأخبار الدالّة على التخيير المطلق والدالّة على التوقّف كذلك، ولم يوضح هو أيضاً كيفيّة العموم من وجه.

وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير في زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة على التوقّف المطلق، فتصير أخصّ من الأخبار الدالّة على التخيير المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هي التوقّف في زمان الغيبة.

وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظه النسبه بينها وطرح الطائفة الرابعه، بل لا بدّ من ملاحظه النسبه بين جميعها.

وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالّة على التوقّف في زمن الحضور معارضه بالأخبار الدالّة على التخيير كذلك بنحو التباين - كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً - ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلاً، ألا ترى أنّه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا- تكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً العالم» لا يجوز تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثاني، والمقام كذلك طابق النعل بالنعل.

وبالجمله: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبه بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك بواسطه تخصيص الأوّل بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.

فما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله في الجمع بين الأخبار غير صحيح.

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الجمع بينها إلى حمل أخبار التوقّف على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخبار التخيير على صورته عدم التمكن منه (١).

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقاله المحقق النائنى رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقّف حتى تنقلب النسبه، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقاله النائنى رحمه الله.

وإن أراد به جمعاً عرفياً، ففيه: أنه جمع تبرّعى (٢) غير مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فيما إذا لم يتحقّق التعارض عندهم، كما فى العموم والخصوص المطلق الواردين فى مقام التقنين، فإنّهما وإن كانا متعارضين عقلاً، إلّا أنّ العرف لا يراهما متعارضين. هذا أولاً.

وثانياً: أنّ المراد من التمكن إمّا أن يكون التمكن الفعلى فى حال حضور الواقعة ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً فى البلد مثلاً، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقّف بموارد نادره، لأنّ الإمام عليه السلام إن كان فى المدينه الطيبه مثلاً فأهلها مأمورون بالتوقّف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلّهم مخيرون فى الأخذ بما شأؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.

وإمّا أن يكون المراد به التمكن ولو فى المستقبل فى مقابل عدم التمكن مطلقاً،

ص: ٤٦٣

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٤٠.

٢- (٢) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح - ي.

فهو يستلزم العكس - أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادره - إذ من لا يتمكن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطى طريق بعيد نادر جداً.

على أنّ السائل فى كثير من أخبار التخيير كان متمكناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذى هو وظيفه غيره؟! وهل هذا إلماخروج مورد الروايه عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصصاً، إلّا أنّ خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقن من الروايه.

نظريه المحقق الحائري رحمه الله فى الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقق المؤسس الحائري اليزدى رحمه الله فى كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل (١).

نقد ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله فى المقام

وفيه: أنه أيضاً جمع تبرعى لا- شاهد له فى الأخبار، بل بعض أخبار التوقف نصّ فى مقام العمل، كقوله عليه السلام فى خبر سماعه: «لا تعمل بواحد منهما» (٢). وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله: «إذا كان ذلك (٣) فأرجئه حتى تلقى إمامك» (٤) فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترك العمل بهما.

ص: ٤٦٤

١- (١) درر الفوائد: ٦٥٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٣- (٣) أى: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح - ى.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٠٧: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

ولهم وجوه آخر في الجمع نقلها المجلسي رحمه الله في مرآة العقول (١):

منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقف على المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق الله، والتوقف على حقوق الناس.

ولعل وجهه ورود المقبوله في مورد المنازعه في دين أو ميراث، وهو حق مالي من حقوق الناس.

وفيه: أن المورد لا يكون مخصصاً.

ويؤيده أنه لو كان التوقف في المقبوله مخصوصاً بالأمر المائيه لكان المرجحات المذكوره فيها قبل الأمر بالتوقف والإرجاء (٢).
أيضاً مخصوصه بالخبرين المتعارضين الواردين في المال، ولم يتفوه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإن المكلف

ص: ٤٦٥

١- (١) قال رحمه الله في مرآة العقول ٢١٨:١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ٧: ثم اعلم أنه يمكن رفع الاختلاف الذي يترائي بين الخبرين بوجوه قد أومأنا إلى بعضها: الأول: أن يكون الإرجاء في الحكم والفتوى، والتخيير في العمل. الثاني: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان. الثالث: أن يكون الإرجاء في المعاملات، والتخيير في العبادات. الرابع: أن يخص الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بد من العمل بأحدهما. الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز، إنتهى كلامه. أقول: أراد ب «الخبرين»: أ - ما رواه الكليني في الكافي ٦٦:١، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ٧، بإسناده عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه». ب - قوله في ذيله: وفي روايه اخرى: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك». م ح - ي.

٢- (٢) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح - ي.

حينئذٍ يضطرُّ إلى اختيار أحد طرفي النقيض، لاستحاله ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التي لا يكون مضطراً إلى العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعه لا شاهد لها.

الحقّ في الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في الجمع بينهما، وهو أنّ أخبار التخيير نصّ في جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهره في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجوحيه العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّة على جواز العمل بأحدهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام في ذيل المقبولة: «أرجئه حتّى تلقى إمامك» أمر إرشادي، لا مولوي، لأنّه معلّل بقوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»^(١).

فإنّ التعليل المذكور وتثليث الأمور إلى آخره ظاهران في أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلف، لأنّه بالوقوف عند الشبهه

ص: ٤٦٦

١- (١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

يتخلص عن الاقتحام في الهلكة (١).

هذا حاصل كلام سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في المقام، وهو صحيح متين.

جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير في المستحبات والمكروهات، وحمل أخبار التوقف على التوقف في الواجبات والمحرمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهة والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهة نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما على الوجوب أو الحرمة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلا بدّ من التوقف.

واستدلّ عليه بروايه الميثمي، والمناسب نقل هذه الروايه الشريفه بطولها حتّى يتّضح بطلان هذه الدعوى.

ففي عيون الأخبار عن أبيه ومحمد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله في الشيء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ الله حرّم حراماً وأحلّ حلالاً وفرض فرائض، فما جاء في تحليل ما حرّم الله أو في تحريم ما أحلّ الله أو دفع فريضه في كتاب الله رسمها (٢) بين قائم بلا ناسخ نَسَخَ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرّم ما أحلّ الله

ص: ٤٦٧

١- (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٥٣.

٢- (٢) أي وضعها. منه مدّ ظلّه.

ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: «إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكُمْ فَكَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُتَّبِعًا لِلَّهِ مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ» (١).

قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صلى الله عليه وآله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال: كذلك قد نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أشياء نهى حرام، فوافق في ذلك نهيه نهى الله، وأمر بأشياء، فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله إلا لعل خوف ضروره، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه وآله أو نحرم ما استحلت رسول الله صلى الله عليه وآله فلا يكون ذلك أبداً، لأننا تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله مسلمون له كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله تابعاً لأمر ربه مسلماً له، وقال الله عز وجل: «مَاءٌ آتِلٌ - كُمْ الرِّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَلَ - كُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (٢).

وإن الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافه (٣) وكرهه، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى إعافه أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عن الخبر (٤) فيه باتفاق

ص: ٤٤٨

١- (١) الأنعام: ٥٠.

٢- (٢) الحشر: ٧.

٣- (٣) عاف الطعام: كرهه. م ح - ي.

٤- (٤) هكذا في الوسائل، وفي العيون: «الخبيران». م ح - ي.

يرويه من يرويه فى النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله والردّ إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله مشرّكاً بالله العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان فى كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله، فما كان فى السنّه موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وأمره، وما كان فى السنّه نهى إعافه أو كراهه ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والردّ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا- تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»(١).

قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الروايه: كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيّ الرأى فى محمّد بن عبد الله المسمعى راوى هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لأنّه كان فى كتاب الرحمه، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.

ص: ٤٦٩

١- (١) وسائل الشيعه ١١٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢١، وعيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، الباب ٣٠ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثور، الحديث ٤٥.

وقال الشيخ الحرّفى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصدوق أنّه نقل هذا من كتاب الرحمه لسعد بن عبد الله، وذكر فى الفقيه أنّه من الأصول والكتب التى عليها المعوّل وإليها المرجع.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يدلّ على الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجيح بكتاب الله وسنّه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يرتبط بالمتكافئين.

وأما قوله: «وإنّ الله نهى عن أشياء ليس نهى حرام» إلى قوله: «مشرکاً بالله العظيم» فهو لا يدلّ على التخيير الظاهرى الذى نحن بصددّه، بل على التخيير الواقعى، فهو يدلّ على عدم المعارضه بين الخبر الدالّ على الاستحباب والكراهه والدالّ على الرخصه فى الترك أو الفعل.

والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلّا إذا لم يكونا متعارضين.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن يكون دليلاً على الجمع المتقدّم.

ولو لم نناقش فى سند هذه الروايه لكانت ردّاً على ما ذهب إليه بعض الأعلام من أنّ الدالّ على التوقّف روايتان: إحداهما: مقبوله عمر بن حنظله (١)، والأخرى: روايه سماعه (٢)، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان (٣).

فإنّ هذه الروايه تكون روايه ثالثه دالّه على التوقّف.

ص: ٤٧٠

-
- ١- (١) وسائل الشيعه ١٠٦:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.
 - ٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.
 - ٣- (٣) مصباح الأصول ٣:٤٠٤.

والحاصل: أنّ الحقّ في الجمع بين الأخبار ما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ أخبار التخيير نصّ في جواز الأخذ بأحد المتعارضين وأخبار التوقّف ظاهره في وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعده هو الأخذ بأخبار التخيير وحمل أحاديث التوقّف على رجحانه، بل يمكن القول بكون الأمر فيها إرشادياً، لا مولوياً.

فالشهره الفتوائيه وإن كانت على خلاف القاعده الأوّليه في المتكافئين كما تقدّم (1)، إلّا أنّها توافق الأخبار الوارده في المقام.

ص: ٤٧١

١- (١) تقدّم في ص ٤٥٩.

في أن التخيير في المسأله الأصوليه

الأول: لا- إشكال في أن التخيير في الأخذ بأحد الخبرين ليس من قبيل التخيير في المسأله الفرعيه، بل في المسأله الأصوليه، ضروره أن معناه أن المجتهد مخير عند الفتوى في الأخذ بأحد الخبرين، لا أنه حكم من الأحكام الفرعيه، كالتخيير بين خصال الكفار.

نعم، سيجيء البحث في أن التخيير في الأخذ بأحد الخبرين المتكافئين هل هو مختص بالمجتهد أو يعم المقلد أيضاً.

ثم إن هاهنا إشكالاً، وهو أنه كيف يحكم العقل والعقلاء بتساقط المتكافئين والأخبار بالتخيير؟

وأجيب عنه بوجه:

أ- أن العقل والعقلاء يحكمان بتساقطهما من حيث طريقتيهما إلى الواقع وكاشفتيهما عنه ولا- يخطئهما الأخبار العلاجيّه في ذلك، لكنّها تجعل حكماً ظاهرياً للشاك المتخير في وظيفته العمليه بعد تساقطهما بحكم العقل والعقلاء، فمعنى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعول عليه لدى الشك في الوظيفه.

ويشهد عليه أنّ ظاهر بعض أدلّه التخيير ذلك، فإنّ مفاده هو التوسعه في الأخذ بأحدهما في صورته عدم العلم بالواقع (1).

لكن استشكل عليه بأنّ التخيير لو كان أصلاً عملياً لما كانت مثبتات الخبر المختار حجّه، مع أنّ القائلين بالتخيير يلتزمون بحجّيتها كحجّيته مدلوله المطابق كما لو لم يكن له معارض أصلاً، وهذا شاهد على عدم كون التخيير في المقام من قبيل الأصول العمليّة.

ب - أنّ الشارع جعل الطريقيّ في صورته التعارض زائدة على الطريقيّ التي كانت لكلّ خبر ثقة، سواء كان له معارض أم لا.

وفيه أولاً: أنّ الطريقيّ أمر ذاتي ولو كان الطريق ظنيّاً، فإنّ الطريقيّ والكاشفيّ عبارته عن حصول الظنّ بالواقع، ولا يمكن جعل الظنّ للدليل الظنيّ ولا سلبه عنه، فلا يمكن جعل الطريقيّ والكاشفيّ له، ولا سلبها عنه.

نعم، يمكن جعل الحجّية له وسلبها عنه، ولهذا يقال: إنّ الأمارات والطرق على قسمين: معتبره وغير معتبره.

وثانياً: إن أريد بجعل الطريقيّ في صورته التعارض جعلها لكلا المتعارضين فهو مستحيل، وإلّا فلم يحكم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حكما بوجوب الأخذ بكليهما.

وإن أريد جعلها لأحدهما المعين فهو تحكّم، لعدم تعيين علامته بها يعرف ذلك المعين، على أنّه ينافي القول بالتخيير.

ص: ٤٧٤

١- (١) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: ... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة ١٢١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠. م ح - ي.

وإن أريد جعلها لواحد غير معيّن منهما فلا واقعته له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاك الخبر، وليس عندنا واحد غير معيّن من الخبرين.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في الجواب عن الإشكال

ج - قال سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» في حلّ الإشكال ما حاصله: ليس الحكم بالتخيير حكماً جديداً بنحو الأصل العملي أو جعل الطريقيه الثانويّه، بل هو الحكم ببقاء الحجّيه والطريقيه الذاتيه التي كانت للمتعارضين قبل التعارض، وذلك لأنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم على التساقط عند التعارض، والشارع لم يردع عن بنائهم الأوّل، فهو دليل على حجّيه خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثاني في ضمن أخبار العلاج، فيكون خبر الثقة طريقاً معتبراً عند العرف والشرع فيما إذا لم يكن له معارض، وعند الشرع فقط لو كان له معارض، وإن لم يكن حينئذٍ طريقاً عند العرف، كما أنّه لو كان لأحد المتعارضين مزيّه معتبره شرعاً لوجب الأخذ به - بمقتضى أخبار الترجيح - وإن لم تكن مزيّه عند العرف.

فكلّ خبر ثقة شرعاً وطريق ذاتي عنده، سواء كان له معارض أم لا، إلّا أنّه حيث لم يمكن الأخذ بكليهما عند التعارض حكم بالتخيير (١).

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» في المقام.

نقد كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في حلّ الإشكال

وفيه: أنّه متين لو كان الحاكم بتساقط المتكافئين العرف فقط، فإنّ الشرع كثيراً ما ردع عن سيره العقلاء، إلّا أنّ العقل أيضاً يحكم بالتساقط، ولا يمكن

ص: ٤٧٥

للشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل القطعي، وإلا اضطرب كثير من الاعتقادات القطعيّة، ألا ترى أن ظاهر قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ» (١) تجسّمه تعالى، ولا نجعل هذه الآية ردعاً عن حكم العقل باستحاله كونه تعالى جسماً؟

وبالجملة: تساقط المتعارضين المتكافئين قاعده عقليه كما عرفت (٢)، لا عقلائيّه فقط، فلا يصحّ كلام سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» في المقام.

الحقّ في الجواب عن الإشكال

والأقرب عندي هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ في الوظيفة.

ويمكن الجواب عن الإيراد المتقدّم بأنّه يمكن القول بعدم حجّيته مثبتات الخبر الذي اختير من المتعارضين مثل سائر الأصول العمليّه.

هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ الأصل العملي هو نفس التخيير لا - طرفاه، فإنّ طرفيه - وهما هذا الخبر بجميع مداليله المطابقيّه والالتزاميّة وغيرهما، وذاك الخبر كذلك - خارجان عن الأصل، فلو كان لنفس التخيير لازم عقلي أو عادي ذو أثر شرعي لم يترتب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليلهما يكونان طرفي التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالته الالتزاميّة حجّه كدلالته المطابقيّه.

ص: ٤٧٦

١- (١) الفجر: ٢٢.

٢- (٢) راجع ص ٤٥١-٤٥٩.

هل التخيير في المقام يعم المقلد أم لا؟

التنبية الثاني: بعد ما عرفت من أنّ التخيير إنّما هو في المسألة الأصولية فاعلم أنّه لا إشكال في تخيير المجتهد.

فهل يثبت التخيير للمقلد أيضاً - بأن يقول المجتهد: في هذه المسألة روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلّدني الأخذ بأيّهما شاء، فيختار المقلد أحدهما، سيّما إذا كان من أهل العلم - أم لا؟

ويمكن طرح البحث في دائره أوسع بحيث يشمل جميع الأصول العمليّه وإن لم يكن له ثمره عمليّه إلّا في المقام.

لا إشكال في أنّه يجوز للمقلد إجراء الأصول العمليّه في الشبهات الموضوعيّة، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلاً حجّه عند مقلده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمكّن من تشخيص الموضوع في الشبهات الموضوعيّة.

ولا إشكال أيضاً في أنّ تشخيص الموضوع في الشبهات الحكميّة من وظائف المجتهد، والمقلد لا يتمكّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاه الجمعة مثلاً - يتوقّف على ثبوت وجوبه في زمن المعصوم عليه السلام والشكّ فيه في زمن الغيبه، ولا يمكن إثباتهما إلّا للمجتهد المتتبع في روايات صلاه الجمعة، سيّما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصاله الحليّه في شرب التّن مثلاً يتوقّف على الفحص واليأس عن الظفر بحكمه الواقعي، وهذا ممّا لا يتمكّن منه إلّا للمجتهد.

إنّما الإشكال في أنّه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاه الجمعة كانت واجبه في زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه في هذا الزمان والاستصحاب حجّه عندي، فيأخذ المقلد هذه الأمور منه ويجري الاستصحاب مستقيماً، أو لا بدّ

للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاه الجمعة قضيه للاستصحاب، ويعمل المقلد على فتواه؟

وفى ما نحن فيه هل يجوز للمجتهد أن يقول: فى هذه المسأله خبران متعارضان متكافئان، والمكلف مخير فى الأخذ بأيهما شاء، أم لابد له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلد على فتواه؟

نعم، لا- ثمره عمليه فى الاستصحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإنّ التخيير إن ثبت للمقلدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرون ذاك الخبر(١)، بخلاف ما إذا لم يثبت لهم التخيير، فإنّ جميعهم يعملون حينئذٍ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.

إذا عرفت هذا فالحق أنّ التخيير ثابت للمقلد أيضاً، كالمجتهد، لأنّ اختصاص تشخيص الموضوع بالمجتهد لا يقتضى اختصاص الخطاب أيضاً به، فالخطاب فى قوله عليه السلام: «إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»(٢) يعمّ المجتهد والمقلد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أنّ للمجتهد طريقتين: أحدهما: الأخذ بإحدى الرويتين والإفتاء على طبقها، الثانى: الإفتاء على التخيير فى الأخذ بإحدهما.

وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه - بأن يقول مثلاً: «أيها المكلف أنت مخير بين الإتيان بصلاه الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين فى المسأله - أم لا؟

قيل: نعم، يجوز له ذلك.

ص: ٤٧٨

١- (١) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمرارياً. منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٢:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

والحقّ عندى خلافه، لأنّه يوهم تحقّق التخيير فى المسأله الفرعيّه، مع أنّ التخيير إنّما هو فى المسأله الأصوليّه، لا فى حكم الله تعالى، كما عرفت (١) فى التنبيه الأوّل.

فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

التنبيه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدويّاً، وبين ثبوته للمقلّد أيضاً، فيكون استمراريّاً؟

وليعلم أنّ المحتاج إلى الإثبات هنا إنّما هو كونه استمراريّاً، وأمّا ثبوت التخيير بدويّاً فلا يحتاج إلى مزيد من أصل أدلّه التخيير كما هو واضح.

والذى يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلّه التخيير، واستصحابه.

مناقشه الشيخ رحمه الله فى دلاله أحاديث التخيير على استمراره

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فى أدلّه التخيير، لأنّها فى مقام بيان أصل التخيير، لا كيفيته.

وتوضيح كلامه: أنّ السؤال عن كيفيته التخيير إنّما هو فى طول السؤال عن أصله، فإنّ للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ فى وظيفته عند مجيء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ فى خصوصياتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير فى الأخذ بأحدهما بدويّاً أو استمراريّاً، ولا إشكال فى أنّ السائل فى

ص: ٤٧٩

أدله التخيير كان شاكاً في أصل الوظيفة وأنه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنه مخير في الأخذ بأحدهما ينشأ له شك آخر في كيفية التخيير وأنه دائمى أم لا-؟ وهذا موضوع آخر وشك ثانٍ مسكوت عنه في أدله التخيير سؤالاً وجواباً.

وبالجملة: تكون روايات التخيير في مقام بيان أصل الوظيفة، لا كيفيتها(1).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله في المقام.

نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخميني

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ في روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير:

أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت:

يجئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت»(2) فإنه عليه السلام جعل موضوع التوسّع والتخيير عدم العلم بحقيقته أحدهما، ومعلوم أنّ المكلف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه(3).

ص: ٤٨٠

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٤٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

٣- (٣) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم في كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً في كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره في كلام السائل ولم يكرره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ في أصل الوظيفة، إلّا أنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كيفيتها. وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملى، واضح، لأنّ موضوع الأصول العمليّة كلّها عدم العلم والتخيير في الحكم الواقعي، ولا ريب في أنّ المكلف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع. وهكذا على ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» من أنّ التخيير في كلام الشارع تخطئه لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلف بعد الأخذ بأحدهما في الواقع الأولى غير عالم أيضاً بأنّ أيهما حقّ، وهو موضوع التوسّع والتخيير في روايه الحسن بن الجهم. فاستفاده الاستمرار واضح على المذهبيين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.

الثانى: ما روى مرسلأً أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم (١)، فترد إليه» (٢).

هذه الرواية أضعف من روايه الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:

أما أضعفيتها: فلأنها لا تكون نصاً في الخبرين المتعارضين، لكن قوله:

«كلهم ثقه» يدل على تعدد الرواية وتعارضها، أما التعدد فلأن لفظ «كلهم» يدل على تعدد الرواه وتعددهم يدل على كون الرواية أكثر من واحده، وأما التعارض فلأنه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعه فى الروايتين اللتين لا ربط بينهما.

ويدل عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسع عليك»، لأن الحديث إن كان واحداً أو متعدداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعه، بل للتضييق، لكونها مشتملة على الأحكام التى فى العمل بها كلفه ومشقه على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والأخرى تنفيه، فإن التوسعه فيهما بالأخذ بإحدهما معقوله.

ص: ٤٨١

١- (١) المراد ب «القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر الله، فهو يعم كل إمام معصوم، ولا يختص بالمهدى «عجل الله تعالى فرجه». منه مدّ ظله.

٢- (٢) وسائل الشيعة ١٢٢: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤١.

وأما أقوائيتها: فلأن الغايه المذكوره فيها رؤيه الإمام، وهو كالصريح فى استمرار التخيير، بخلاف روايه الحسن بن الجهم، فإن الاستمرار فيها إنما هو استفاد من الإطلاق.

فلا يصغى إلى احتمال كون التوسع إلى لقائه عليه السلام فى روايه الحارث بن المغيره والتوسع ما لم يعلم فى روايه ابن الجهم هى التوسع فى الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال فى الأولى بالنص وفى الثانية بالإطلاق(١).

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا فى المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجرى استصحابه أم لا؟

مناقشه الشيخ رحمه الله فى جريان استصحاب التخيير ونقدها

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيير الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم فى غير موضعه الأوّل(٢).

أقول: تارة: يفرض كون الموضوع فى أدلّه التخيير هو ذات المكلف إذا لم يعلم الحقّ، كما هو مفاد روايه ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحكم بالتوسع لذات المكلف، وعدم العلم بالحقّ واسطه لثبوت الحكم له، وأخرى: كونه غير العالم بالحقّ بوصفه العنوانى، وثالثه: كونه عنوان المتخيّر فى وظيفته، ورابعه:

كونه عنوان من لم يختر لأحدهما(٣) كما قال الشيخ رحمه الله.

ص: ٤٨٢

١- (١) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٦٠.

٢- (٢) فرائد الأصول ٤: ٤٤.

٣- (٣) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.

والتحقيق جريان الاستصحاب في جميع الصور، أمّا في الصورتين الأوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أمّا إذا كان ذات المكلف - كما هو الحقّ - فمعلوم، وأمّا إذا كان عنوان «غير العالم بأنّ أيّهما حقّ» فلائذ الأخذ بأحدهما لا يجعله عالمًا بحقّيه أحدهما.

وأمّا في الصورتين الأخيرتين فلائذ عنوان «المتحير» أو «الذي لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكليّ مخالفاً لعنوان مقابلهما(1) ، لكن مصداقهما إذا وجدا في الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقي الموضوع قطعاً، لأنّ المكلف الموجود في الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحير» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا- ينقلب عمّا هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة أخرى: الموضوع في القضية المتيقّنه والمشكوكه هو المكلف الخارجي، لا- العنوان الكليّ المأخوذ في الأخبار، فيتحد القضيتان، لأنّنا نقول:

هذا المكلف الموجود في الخارج كان مخيراً، والآن نشكّ في بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحير» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم في القضية المتيقّنه، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ في بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناشٍ عن الشكّ في أنّ التحير وعدم الاختيار هل هما مؤثّران في حدوث الحكم فقط أو في حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين

ص: ٤٨٣

١- (١) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحير بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التحير، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح -

حدوثاً فقط.

كما أنّ الماء إذا زال تغييره من قبل نفسه، فشككنا في بقاء نجاسته - وكان هذا الشك ناشئاً عن الشك في أنّ التغيير هل كان مؤثراً في حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفي البقاء - يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيير مؤثراً حدوثاً فقط.

فالحاصل: أنّ استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتّحاد القضيّة المتيقّنه مع المشكوكه.

فالتخيير في المقام استمرارى، لإطلاق أدلّته، وعلى فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجيّه لاختلاف النسخ

التنبیه الرابع: قد عرفت أنّه ورد في الخبر: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ»^(١).

لكنّ الظاهر عدم كون التعدّد في الراوى دخيلاً في الموضوع، كما أنّ الرجوليّه لا دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.

والشاهد على هذا أنّ أخبار التخيير وردت في مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب في أنّ العقلاء كما يحكمون بالتساقط في مورد تعدّد الراوى كذلك يحكمون به في مورد وحدته.

والتعبير بـ «يجيئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب في الخبرين المتعارضين

ص: ٤٨٤

١- (١) تقدّم نقل هذا الخبر في ص ٤٨٠.

فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين فى جميع سلسله السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متحداً، كما إذا حدّثنا الكلينى مثلاً عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعة» وحدّثنا الكلينى أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاه الجمعة».

نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فى بعض نسخ نقله.

فعلى هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسك بالأخبار العلاجيّه الوارده حول المتعارضين، ونتمسك بها فيما إذا علمنا أنّه من قبيل الحديثين المختلفين.

وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوّليه حكم غير ما للجوامع المتأخّره.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فى نقل القدماء عن الجوامع الأوّليه - ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازى - من قبيل اختلاف الحديثين، إلّا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاه الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاه الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلّا إذا احرزنا أنّ

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ كتاب الحسين بن سعيد.

وذلك لأنّ بناء السلف - ومنهم المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة - كان على قراءة الأحاديث على المشايخ أو السماع منهم، لا- مجرد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسخ فالظاهر أنّه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرى فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع في الجوامع المتأخّره - كالكتب الأربعة - فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج في أخبار العلاج، إلّا إذا احرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسخ.

وذلك لأنّ بناء المتأخّرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جدّاً من روى قرائه أو سماعاً.

هذا تمام الكلام في المتكافئين.

ص: ٤٨٤

فى المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فىهما

المقام الثانى: فىما إذا كان لأحد الخبرين مزىة

وفىه أيضاً بحثان:

القاعده العقلية فى المتعارضين المتفاضلين

البحث الأول: فى مقتضى القاعده العقلية فىهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:

وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأولى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدم (١).

وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنى على القول بكون حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، لعدم فائده فى البحث بناءً على السببيه، لكونها مجرد فرض مخالف للواقع.

فنعول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزىة أو احتمال مزىة فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزىة على سبيل التعيين؟

والحقّ أنّ المسأله - بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

ص: ٤٨٧

١- (١) تقدم فى ص ٤٥٩-٤٧١.

بيان الوظيفة للشاكِّ بنحو الأصل العملى - من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال(١).

وأما بناءً على كون أخبار التخير بصدد جعل الطريقيه للمتعارضين فلا بدّ من الأخذ بذى المزيه أو ما فيه احتمال المزيه، لكونه مقطوع الطريقيه والحجّيه، والآخر مشكوك الطريقيه والحجّيه، وذلك لأننا نشكّ فى أنّ أخبار التخير هل جعلت الطريقيه لكليهما كما فى المتكافئين أو لخصوص ذى المزيه، فذوالمزيه حجّه قطعاً وحجّيه غيره مشكوكه، والشكّ فى الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه، إذ الحجّه إنّما هى شىء يصحّ احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجّيه لا يكون كذلك، فمقتضى القاعده على هذا لزوم الأخذ بذى المزيه أو ما فيه احتمالها.

فضيه الأخبار العلاجيّه فى المقام

البحث الثانى: فى مقتضى أخبار العلاج فى المقام، وهو من أهمّ المسائل الأصوليه.

ويتمّ البحث فيه فى ضمن امور ثلاثه:

أ - فى دلالة أخبار العلاج على وجوب الأخذ بذى المزيه.

ب - فى تعداد المرّجات.

ج - فى كيفيه ترتيبها.

فنقول: قد استشكل على تماميه دلالة هذه الأخبار على وجوب الأخذ بذى المزيه تارةً: بأنّها وإن كانت ظاهره فى الوجوب، إلّا أنّ الأخبار الوارده

ص: ٤٨٨

١- (١) تقدّمت الإشارة إلى حكمه فى ص ٢٨ من الجزء الخامس. م ح - ى.

فى التخبير مع كثرتها مطلقه تشمل الخبرين المتعارضين الذين كان فى أحدهما مزيه، فالأمر دائر بين تقييد إطلاقات كثيره فى مقام البيان فى أخبار التخبير بأخبار الترجيح، وبين حمل الأوامر الوارده فى أخبار الترجيح على الاستحباب بقرينه أخبار التخبير، ولا يمكن الذهاب إلى الأول، إذ قلما يتفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجحات بكثرتها، لأن كون الخبرين فى جميع سلسله سندهما متساويين فى العدالة والفقاهه والورع والوثاقه وصدق الحديث ومضمونهما موافقاً للكتاب والعامه أو مخالفاً لهما ومشهوراً بين الأصحاب أو غير مشهور، نادر جداً، فتقييد أخبار التخبير بأخبار الترجيح مستلزم لحمل أخبار التخبير مع كثرتها على فرد نادر، فلا بد من حمل الأوامر الوارده فى الترجيحات على الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخبير.

وأخرى: بأن الاختلافات الكثيره فى نفس أخبار الترجيح قرينه على أنها بصدد بيان حكم استحبابى، لا وجوبى، فإنها تختلف فى ذكر مقدار المرجحات، ففى بعضها ذكر الترجيح بمخالفه العامه فقط، وفى بعضها بموافقه الكتاب كذلك، وذكر فى بعضها مرجحات كثيره، على أن الأخبار المشتمله على المرجحات الكثيره تختلف فى المرجح الأول، ففى بعضها جعل الترجيح بالأعدليه والأفقيته أول المرجحات، وفى بعضها الآخر جعل الاشتهار بين الأصحاب أولها.

والأخبار التى هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلا بد من حملها على الندب.

والتحقيق عدم ورود الإشكالين.

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً (١)، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفه، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا يجوز التمسك بواحد منها (٢).

وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ في أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلالةً (٣)، إلّا أنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقيدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيره على فرد نادر. هذا أوّلاً.

وثانياً: تنحسم مادّة الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطه بالأخبار المتعارضه كثيره كما توهم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنين أو ثلاث، كموافقه الكتاب ومخالفه العامه، أو بضميمه الشهره الفتوائيه.

وأما سائر المرجّحات ممّا ورد في المقبوله فهي مربوطه بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيّضح (٤).

ولا ريب في أنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثه لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأنّ كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقه الكتاب ولا من حيث مخالفه العامه ولا من حيث موافقه الشهره، فأين الحمل على فرد نادر؟!

وأما إثبات أنّ غير هذه المرجّحات الثلاثه مربوطه بباب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمّل في الخبرين المشتملين على أزيد من

ص: ٤٩٠

١- (١) راجع ص ٤٦٠.

٢- (٢) مصباح الأصول ٣: ٤٢٣.

٣- (٣) هذا ينافي ما تقدّم منه «مدّ ظلّه» في ص ٤٦٠. م ح - ي.

٤- (٤) سيّضح في ص ٤٩٥-٤٩٩.

المرجحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظله ومرفوعة زراره، فنقول:

أما المقبولة: فهي ما رواه المشايخ الثلاثة في الكافي والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظله.

البحث حول سند المقبولة

وسند الكليني إليه هكذا: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظله.

ولا إشكال في هذا السند إلا في عمر بن حنظله، فإنه مجهول، لعدم ورود قدح ولا مدح فيه.

والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتى اشتهرت بالمقبولة، إلا أن انجبار ضعف السند بالشهره لا دليل عليه إلا نفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهره الذي (١) دليله نفسها (٢)، لأنه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لأمكن الاعتماد عليها في انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهره.

إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقى الأصحاب إياها بالقبول، إلا أن صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظله دليل على كونه ثقة.

قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجبا لانجبار السند، فإن روايتهم

ص: ٤٩١

١- (١) تذكير الموصول لأجل كونه صفة ل «جبر» لا ل «الشهره». م ح - ي.

٢- (٢) الضمير يعود إلى «المقبولة». م ح - ي.

عن شخص لا تدلّ على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلك في الكلمات.

والذى يهون الخطب أنّ اثنين وعشرين رجلاً يروون في الأبواب المختلفه عن عمر بن حنظله وكان هو استاذهم في الروايه مع أنّ تسعه عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، وروايه أشخاص كثيره ثقات عن شخص واحد موجه للاطمئنان بكونه ثقّه وإن لم يذكر في كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيّدنا الأستاذ آيه الله البروجردى نحرير فنّ الرجال في المتأخّرين.

على أنّه نقل (١) عن النجاشى أنّه قال بكون عمر بن حنظله ثقّة.

أضف إلى ذلك أنّ الصدوق - الذى روى المقبوله في «من لا يحضره الفقيه» - قال في مقدّمه هذا الكتاب: قصدت إيراد ما افتى به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّه فيما بينى وبين ربّى (٢).

فعلى هذا لو عبّرنا عن الروايه بموثقه عمر بن حنظله بل بصحّيته مكان المقبوله لم يكن جزافاً.

فلا ينبغي الإشكال فى سندها.

البحث حول متن المقبوله

وأمرًا متنها: فعن عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاء أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت،

ص: ٤٩٢

١- (١) إنّى لم لاحظ رجال النجاشى لإثبات صحّحه هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فيه شيئاً يدلّ على صحّحه هذا النقل. م ح - ى.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ١: ٣.

وما يحكم له فإنما يأخذ سحتاً، وإن كان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (١).

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله، وهو على حد الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكونا الناظرين في حقهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم (٢)؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا- ريب فيه، وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك

ص: ٤٩٣

١- (١) النساء: ٦٠.

٢- (٢) هل المراد بالاختلاف في الحديث: الاختلاف في أصل وجوده، أو في معناه، أو أن كلا منهما استند في حكمه إلى حديث غير ما استند إليه الآخر؟ الظاهر هو الأخير. منه مدّ ظله.

من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما (١) مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه.

قلت: جعلت فداك أرايت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً لهم بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه فيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكاهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه (٢) حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكات (٣).

ص: ٤٩٤

١- (١) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «عنكما» أى الباقر والصادق عليهما السلام، وفى الفقيه: «عنكم» وهو أظهر. مرآه العقول ١: ٢٢٥، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٢- (٢) قال المجلسي رحمه الله: قوله عليه السلام: «فأرجه»: بكسر الجيم والهاء، من «أرجيت الأمر» بالياء أو من «أرجأت الأمر» بالهمزه، وكلاهما بمعنى «أخرته» فعلى الأول حذفت الياء فى الأمر، وعلى الثانى ابدلت الهمزه ياءً ثم حذفتم، و«الهاء» ضمير راجع إلى الأخذ بأحد الخبرين. مرآه العقول ١: ٢٢٦، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

٣- (٣) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠، ومن لا يحضره الفقيه ٣: ٨، أبواب القضايا والأحكام، باب الاتفاق على عدلين فى الحكومه، الحديث ٣٢٣٣، وتهذيب الأحكام ٦: ٢٦٢، كتاب القضايا والأحكام، باب من الزيادات فى القضايا والأحكام، الحديث ٥٢، ووسائل الشيعه ٢٧: ١٠٦، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

أقول: لا إشكال في أنّ صدر هذه الروايه ظاهر بل صريح في كون السؤال عن الشبهه الموضوعيّه، مثل تنازع زيد وعمرو بأن يقول زيد لعمرو: «إنّ لي عليك مأه درهم» وهو ينكره، ومثل أن يتنازعا في ميراث، فقال زيد: «هو لي» وقال عمرو: «بل هو لي».

ولا- يصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهه الحكميّه، لأنّ المرجع فيها هو الفقيه، لا- السلطان أو القاضي، سيّما أنّ الراوى فرض الرجلين المتنازعين من الأصحاب، إذ عدم صحّ رجوعهما إلى السلطان الجائر أو إلى القاضي المنصوب من قبله لأخذ الحكم الكلى معلوم، فلا مورد لسؤاله عن حليّته رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعى الكلى منهما.

كلام المحقّق الرشتى رحمه الله فى مدلول المقبوله

لكن ذهب الميرزا حبيب الله الرشتى رحمه الله إلى كون الروايه واردهً مورد الشبهه الحكميّه ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختيار كلّ من المتخاصمين رجلاً من الأصحاب لأجل القضاوه لا يمكن إلّاعلى وجوه ثلاثه: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولوا: حكمنا بهذا، الثانى: أن يكون الحكم أحدهما ولكن الآخر يعينه فى مقدّمات الحكم، فالأوّل يشاور الثانى ثمّ يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منقّذاً للحكم، فيقول الأوّل: حكمت بكذا، والثانى: أنفذت هذا الحكم، وكلّها خلاف ظاهر الروايه، فإنّ ظاهرها اختيار كلّ من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلاً فى القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومه به.

فلا بدّ من حمل الحكم فى الروايه على معناه اللغوى، وهو الفتوى، كما فى قوله تعالى: «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَسِقُونَ» (١) أى من لم يفت بما أنزل الله.

فحاصل مضمون الروايه أنّ كلّ واحد من الرجلين اختار رجلاً من المجتهدين ليفتى فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم الله تعالى، وحيث إنّ الإفتاء كان فى ذلك الزمان بالروايات ذكر كلّ منهما فى مقام الفتوى روايه مخالفة للروايه التى ذكرها الآخر.

ثمّ ذكر قريبه اخرى على كون الروايه مربوطه بالشبهه الحكميه، وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإنّ المتنازعين لا صلاحيه (٢)، بل لا حقّ لهما أن ينظرا إلى مدرّك حكم القاضى، فراجع إلى وجدانك لتعلم أنّه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضى أن يقول له: أيها القاضى ما مدرّك هذا الحكم؟!

على أنّ الحَكَمين إن صدر الحكم منهما فى زمان واحد تساقطا، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأوّل ولا يعتدّ - بحسب موازين باب القضاء - إلى حكم المتأخّر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما فى الحكم؟!

فلا بدّ من حمل هذه الروايه من أوّلها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الروايه (٣).

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجّحات المذكوره فيها حتّى الأعدليّه وأمثالها من مرجّحات باب الروايه.

ص: ٤٩٤

١- (١) المائده: ٤٧.

٢- (٢) لكونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمكّن العوامّ من النظر حول الروايات. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) بدايع الأفكار: ٤٣٥.

أقول: إنَّ المحقّق الرشتي رحمه الله و إن تأمّل في الروايه كمال التأمل والدقّه، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها(1)، فإنّ حمل صدرها على الشبهه الحكميّه ممّا لا يمكن، لأنّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاء إنّما هو التحاكم إلى القدره، وهو لا يتصوّر إلّا في المنازعه في الموضوعات، لأنّ النزاع في الحكم الشرعي مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم الله، لا- السلطان والقاضي كما هو واضح.

فصدر الروايه ظاهر بل صريح في الشبهه الموضوعيّه، بل لا يمكن حمله على الشبهه الحكميّه، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قويّ في أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومه.

فلا ريب في أنّ الترجيح بالأعدليّه(2) وأمّثالها في المقبوله مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهيّن أو تعارض الخبرين. ويشهد له حديثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتّفقا على عدلين جعلهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟ قال: «ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»(3).

ص: ٤٩٧

١- (١) قطع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الروايه فلم يذكر صدرها، ولعل المحقّق الرشتي رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصريح في القضاء ورفع الخصومه. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) وهل كلّ من الأعدليّه والأفقيّه والأصديقيه والأورعيّه مرجّح مستقلّ أو مجموعها مرجّح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو كتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١١٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٠.

الثانى: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعه فى حق، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال:

حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلها وأفقههما فى دين الله، فيمضى حكمه»^(١).

فإن الروايتين تدلّان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبوله، ومع ذلك لم يستدلّوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلا لعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال فى المقبوله.

فالترجيح بصفات الإنسان - من الأعدليته وأمثالها - مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.

ولا ملازمه بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح بصفات الراوى عند تعارض الروايتين، سيما أنّ بينهما فرقا واضحا، وهو أنّ التخيير ممكن فى باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأنّ المتخاصمين لو كانا مخيرين فى الأخذ بأى حكم منهما لاختار كلّ منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعه، ولعلّه لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلّها فى الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلا بالحكمين المختلفين.

وما أفاده^(٢) المحقق الرشتى رحمه الله فى صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبوله على القضاء إلما على وجوه ثلاثه كلّها خلاف الظاهر، وفى ذيله من عدم

ص: ٤٩٨

١- (١) وسائل الشيعه ٢٧: ١٢٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٥.

٢- (٢) تقدّم نقل كلامه فى ص ٤٩٥.

صلاحيه المتخاصمين لأن ينظرا في مدرك الحكمين، لا يوجبان رفع اليد عن ظهور صدر الروايه بل صراحتها في القضاء.

على أنّ الإشكال الثانى وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحيه المستفتى أيضاً لأن ينظر فى مدرك الفتوى(1)، فهذا إشكال مشترك الورد.

على أنه لا يتصور اختلاف رجلين فى حكم مسأله ثم رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلّدين، أمّا على الأول: فلعدم صحه رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأمّا على الثانى: فلأنّ المقلّد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر فى الفتوى.

وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبوله بل صريحها فى مسأله القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول فى الترجيح بالشهره

وأما الترجيح بالشهره فلا ريب فى أنّ قوله عليه السلام - بعد فرض الراوى تساوى الخبرين فى الصفات -: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولا بدّ لنا من تصوّر معنى «المجمع عليه» وأنّه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهره، وأنّ الشهره هل هى الشهره من حيث الروايه أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهره فتوائيه فهل هى فى مقام ترجيح حجّه على حجّه اخرى أو فى مقام تمييز الحجّه عن اللاحجّه؟

ص: ٤٩٩

١- (١) فإنّ المقلّد الذى لاحظ له من الفقاهه والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحدِيثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانك هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهره أو الكتاب أو العامه من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.

فنقول: ذهب المحقق النائيني رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظله» إلى أنّ المراد ب «المجمع عليه» المجمع عليه من حيث الرواية، إلّا أنّ المحقق النائيني ذهب إلى كونه بمعنى الشهره (1) وبعض الأعلام إلى كونه بمعنى الإجماع الاصطلاحي، أعني: اتفاق الكلّ.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهره فالظاهر عدم كونها من المرجّحات، فإنّ المذكور في المقبوله هو الأخذ ب «المجمع عليه» والمراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقريته قوله عليه السلام - بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه -: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله عليه السلام - بعد ذلك -: «إنّما الأمور ثلاثه: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيبه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله... إلخ» فإنّ الإمام عليه السلام طبق الأمر بين رشده على الخبر المجمع عليه.

إن قلت: لو كان المراد ب «المجمع عليه» الخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله وليس المراد به الشهره فلم جعل الإمام عليه السلام في مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه ليس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهره التي فرض كون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوي، أي الوضوح، لا معناه الاصطلاحي، فالخبر الذي أجمع الأصحاب على نقله هو الواضح، وغيره هو الشاذّ الذي ليس بواضح.

ولا ينافي ما ذكرنا فرض الراوي الشهره في كلتا الروايتين بعد أمره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهره كما قلنا بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

ص: ٥٠٠

فلاذ سلفه» و «سلف شاهر» فمعنى كون الروائفن مشهورفن أنهما بآف قء رواهما جمفع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم عفله السلام.

ولا منافاه بفن القءع بصدور الآبرفن و بفن آعارضهما، لإمكان صدور أحءهما للآقفه وأمالها(1).

هءا آاصل آلام بعض الأعلام «مء ظله» فى المقام مع آوضفح مءا.

نقا ما أفاهه المآقف الآوفى فى المسأله

وفرء عفله أن آآخر آلامه بفطل سائر فقراته، لأنه فرض فى آآخر آلامه كون الروائفن المآعارضفن مآمعاً عفلهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم عفله السلام إلا أن صدور أحءهما لغير بفان آكم الله، فلا فنفى آآمال الرفب عن الآبر المآمع عفله المقآوع الصدور ولا فكون بفن الرشاء، فلا فصح الاستءلال لإآباء كون «المآمع عفله» بمعنى الآبر الذى أآمع الأصحاب على صدوره بقوله عفله السلام: «فإن المآمع عفله لا رفب ففه» أو بقوله عفله السلام: «إنما الأمور آلاآه: أمر بفن رشاء ففآع إلآ».

إن قلت: قوله عفله السلام: «فإن المآمع عفله لا رفب ففه» معناه «لا رفب فى صدوره» لا فى آوب العمل على آبقه.

قلت: آلاماً، ففإنه عفله السلام أمر بآوب الآآء بالمآمع عفله وعله بأنه لا رفب ففه، ففكون معناه «لا رفب فى آوب الآآء به والعمل على آبقه».

وبالآمله: لا فمكن أن فكون آل من الآبرفن المآعارضفن أمراً بفناً رشاء ومن مصادفق قوله عفله السلام: «لا رفب ففه».

ص: ٥٠١

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهره في الفتوى كما قال به سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی»^(١).

لا يقال: كيف يمكن أن يتحقّق في كلّ من الخبرين المتعارضين الشهره الفتوائيه؟

فإنّه يقال: إنّ الشهره - كما تقدّم في كلام بعض الأعلام - بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال في إمكان أن يكون في مسأله قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسه ماء البئر بوقوع الميته مثلاً فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

كلام الإمام الخميني «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»

فالحقّ ما ذهب إليه سيدنا الأستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهره: الشهره الفتوائيه، لا الروائيه. ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلك إلى أنّ الشهره الوارده في الروايه ليست من مرجّحات حجّه على حجّه اخرى، بل هي ملاك تمييز الحجّه عن اللاحجه، فمقتضى المقبوله أنّ الخبر المشهور حجّه والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً. واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهره الفتوائيه موافقه لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم الله الواقعي، فكان معارضه ممّا لا ريب في بطلانه، فالخبر الموافق للشهره يكون من مصاديق بين الرشد والشاذّ المعارض له من

ص: ٥٠٢

مصاديق بَيْنَ الغَيِّ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا الْأُمُور ثَلَاثَةٌ: أَمْرٌ بَيْنَ رَشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَأَمْرٌ بَيْنَ غَيِّهِ فَيُجْتَنَبُ، وَأَمْرٌ مُشْكَلٌ يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ» وَيَكُونُ الْخَبْرُ الْمَوْافِقُ لِلشَّهْرَةِ مِنْ مَصَادِقِ الْحَلَالِ الْبَيْنِ وَالشَّاذُّ الْمَعَارِضُ لَهُ مِنْ مَصَادِقِ الْحَرَامِ الْبَيْنِ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «حَلَالٌ بَيْنٌ وَحَرَامٌ بَيْنٌ وَشَبَهَاتٌ بَيْنَ ذَلِكَ» (١).

هَذَا حَاصِلُ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْإِمَامُ «مَدَّ ظِلَّهُ» لَمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ فِي الْمَقَامِ.

نقد نظريته الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في مفاد المقبوله

وَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَوْلًا: أَنَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّعْلِيلِ - أَعْنَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ الْمَجْمَعُ عَلَيْهِ لَا رَيْبَ فِيهِ» - لَيْسَ جَعْلُ التَّعْيِيدِ بِذَلِكَ، بَلْ تَتَبَّه بِأَمْرِ عَقْلَانِيٍّ ارْتِكَازِيٍّ كَمَا قَالَ بِهِ سَيِّدُنَا الْأَسْتَاذُ أَيْضًا، فَنفَى الرَيْبَ عَنِ الْخَبْرِ الْمَشْهُورِ، مَعْنَاهُ: نَفْيُهُ حَقِيقَةً، لَا تَعَبُّدًا، فَلَا مَحَالَةَ كَانَ الْمُرَادُ نَفْيَ الرَيْبِ عَنْهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَبْرِ الشَّاذِّ، لَا مُطْلَقًا، لِتَحَقُّقِ الرَيْبِ وَقَعًا فِي الْخَبْرِ الْمَشْهُورِ أَيْضًا، لِاحْتِمَالِ كَوْنِ حُكْمِ اللَّهِ مُطَابِقًا لِلْخَبْرِ الشَّاذِّ، إِذْ إِنَّ الرَيْبَ الْمُتَحَقِّقَ فِيهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْخَبْرِ الشَّاذِّ قَلِيلٌ بِحَيْثُ لَا يُعْتَدُّ بِهِ الْعُقَلَاءُ وَيُرَوْنَهُ بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَبْرِ الشَّاذِّ مِمَّا لَا رَيْبَ فِيهِ.

وَعَلَى هَذَا فَكَانَ بَيْنَ الرِّشْدِ أَيْضًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْخَبْرِ الشَّاذِّ، لَا مُطْلَقًا.

وِثَانِيًا: تَثْلِيثُ الْأُمُورِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ لَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنَايَةً بِالْأَمْرِ الثَّلَاثِ مِنْهَا، فَالْخَبْرُ الْمَشْهُورُ وَإِنْ كَانَ دَاخِلًا فِي «بَيْنِ الرِّشْدِ» إِلَّا أَنَّ الْخَبْرَ الشَّاذِّ لَا يَكُونُ دَاخِلًا فِي «بَيْنِ الْغَيِّ» بَلْ فِي «الْمُشْكَلِ الَّذِي يَرُدُّ عِلْمَهُ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى الرَّسُولِ» وَإِلَّا لَقَالَ:

«إِنَّمَا الْأُمُورُ اثْنَانِ: بَيْنَ رَشْدِهِ فَيَتَّبَعُ، وَبَيْنَ غَيِّهِ فَيُجْتَنَبُ» إِذْ لَا حَاجَةَ إِلَى الْقِسْمِ الثَّلَاثِ، سَيِّمًا مَعَ تَحَقُّقِ عِنَايَتِهِ خَاصَّةً فِي ذِيْلِ تَثْلِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْأَمْرِ الثَّلَاثِ، وَهُوَ

ص: ٥٠٣

قوله صلى الله عليه وآله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلاً في «المشكل الذي يردّ علمه إلى الله وإلى الرسول» في تثليث الإمام عليه السلام وفي «الشبهات بين ذلك» في تثليث النبي صلى الله عليه وآله.

وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظله وقوّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم الله الواقعي وكذا مضمون ذاك الخبر المشهور المعارض له، فلا محاله يكون نفى الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه يبيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.

نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر يبيّن رشده» على معنيين:

أحدهما: أمر يبيّن رشده مطلقاً، والثاني: أمر يبيّن رشده بالإضافة إلى أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّا أنّه لا إشكال في رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التي ذكرناها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائية من مرجّحات باب الرواية.

إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنّا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذي كان مدرّكه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

قلت: كلّمًا، فإنّه عليه السلام بصدّد بيان ترجيح الخبر بالشهره، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة في مورد الروايه (١)، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدركه كذلك يجب الأخذ به.

فمقتضى المقبوله وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدركاً للحكم أو للفتوى.

فأول المرجّحات المستفاده من المقبوله: هو الشهره الفتوائيه عندنا (٢).

وثانيها: هو موافقه الكتاب والسّنّه.

وثالثها: هو مخالفه العامّه.

لا يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظله إياهما كذلك، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهره.

فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظله مشهورين، إلّا أنّ الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامّه لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهره مرّجحه، فكلمّا لم نتمكّن من الترجيح بالشهره - سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهره - تصل النوبه إلى الترجيح بموافقه الكتاب ومخالفه العامّه.

على أنّه لم يقل أحد بالفصل، بل كلّ من قال بالترجيح بهما فى الخبرين المشهورين قال به فى الخبرين المخالفين للشهره أيضاً، وكلّ من لم يقل

ص: ٥٠٥

١- (١) أى فى مورد المقبوله، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح - ي.

٢- (٢) وأما عند الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فأولها موافقه الكتاب، لكون الشهره عنده مما يتميّز به الحجّه عن اللاحجّه. م ح - ي.

بالترجيح بهما في الخبرين المخالفين للشهره لم يقل به في الخبرين المشهورين أيضاً.

فالحاصل: أنه لا إشكال في سند المقبوله، وأما دلالتها فهي تدلّ على الترجيح بالشهره الفتوائيه، ثم بموافقه الكتاب والسنة، ثم بمخالفه العامه، ولا دلالة فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلاً.

هذا تمام الكلام في مقبوله عمر بن حنظله.

البحث حول مرفوعه زراره

وأما مرفوعه زراره: فهي الروايه المنقوله عن عوالى اللثالى، قال: روى العلامه مرفوعاً إلى زراره بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيدي إنهما معاً مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك، فقلت: إنهما معاً عدلان مرضيان موثقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه وخذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» (١).

هذه الروايه صريحه في أنّ الأعدليته والأوثقيته أيضاً من المرجّحات.

لكنّ الإشكال في سندها، فإنّها مرسله في غايه الضعف من غير جابر لها،

ص: ٥٠٦

١- (١) مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

وتمسك من تأخر عن ابن أبي الجمهور (١) بها لا يفيد جبرها، فإن الشهره الفتوائيه بين القدماء جابره لضعف سند الروايه، لأنهم كانوا قريبي العهد بأصحاب الأصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخرين، فلا قيمه للشهره الفتوائيه بين المتأخرين من حيث جبر سند روايه بها.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري من جبر سند المرفوعه بعمل العلماء (٢) ليس على ما ينبغي.

فتحصّل إلى هنا أنّ مرجحات باب الروايه ثلاثه: موافقه الشهره، وموافقه الكتاب، ومخالفه العامه، ولو تأملت في المقبوله لعرفت أنّها ظاهره في وجوب الترجيح بهذه الثلاثه كمال الظهور.

وإلى هنا ظهر دفع الإشكال في دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حمله على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخيير على فرد نادر (٣).

فإنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثه لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثاني

وأما الإشكال في دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيره في نفسها (٤): فجوابه متوقف على ملاحظه أخبار الترجيح بموافقته الكتاب ومخالفه العامه، فنقول: لا بدّ لنا من عقد بحثين:

ص: ٥٠٧

- ١- (١) ابن أبي الجمهور: مؤلف كتاب عوالي اللئالي الذي رويت المرفوعه فيه. م ح - ي.
- ٢- (٢) راجع فرائد الأصول ٤: ٦٨.
- ٣- (٣) تقدّم طرح هذا الإشكال في ص ٤٨٨.
- ٤- (٤) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً في ص ٤٨٩.

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأول: فى حال الأخبار الواردة فى موافقه الكتاب ومخالفته، وهى على كثرها طائفتان:

الطائفة الأولى: ما وردت فى مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غير تعرّض لتعارض الخبرين، فهى فى مقام تمييز الحجّج عن اللاحجّه، لا فى مقام ترجيح حجّج على اخرى.

الطائفة الثانية: ما وردت فى الحديثين المتعارضين، وهى فى مقام الترجيح.

فمن الأولى: موثّقه السكونى، وهو ما عن الكلينى بإسناده عن السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ على كل حقّ حقيقةً (١) وعلى كلّ صواب نوراً (٢)، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه» (٣).

ومنها: خبر أيوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (٤).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى المقام، فراجع.

والمراد بقوله عليه السلام: «لا يوافق كتاب الله» كونه مخالفاً له، وإلّا فكثير من الأخبار متضمّن لأحكام لم يتعرّضها القرآن أصلاً، كقوله عليه السلام: «إذا لم تدر أثنتين صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شىء فتشهد وسلّم ثم صلّ

ص: ٥٠٨

١- (١) أى علامه يعرف بها حقيته. منه مدّ ظلّه.

٢- (٢) أى نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٠٩: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١١١: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٤.

ركعتين وأربع سجديات، تقرأ فيهما بأَمِّ الكتاب ثم تشهد وتسلم»(١) وعدم موافقه وإن كان أعم من المخالفه إلا أن العرف لا يرون شيئاً غير موافق لشيء آخر إلا إذا خالفه.

ومن الثانيه: خبر(٢) عبدالرحمان بن أبى عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردّوه»(٣). الحديث.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا المجال، فراجع.

كيفية الجمع بين الأحاديث المرويّه حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:

وقد استشكل فى التوفيق بين الطائفتين، حيث إنّ الطائفة الأولى جعلت موافقه الكتاب ومخالفته ميزاناً لتشخيص الحجّه عن اللائحة، والطائفة الثانية جعلت موافقه مرجّحه على الخبر المخالف له مع حجّته كليهما فى أنفسهما.

كلام المحقق النائنى رحمه الله فى المقام

فذهب المحقق النائنى رحمه الله فى التوفيق بينهما إلى أنّ الطائفة الأولى محموله على مخالفه الخبر للكتاب بالتباين الكلى، والثانية محموله على مخالفه بالعموم من وجه أو المطلق(٤)، فالذى يكون مرجّحاً هو عدم المخالفه بأحد النحويين،

ص: ٥٠٩

- ١- (١) وسائل الشيعه ٨: ٢١٩، كتاب الصلاه، الباب ١١ من أبواب الخلخل الواقع فى الصلاه، الحديث ١.
- ٢- (٢) ذهب الشيخ إلى أنّ هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلك عبّر عنه سيّدنا الأستاذ «مدّ ظلّه» بالمصحّحه. منه مدّ ظلّه.
- ٣- (٣) وسائل الشيعه ٢٧: ١١٨، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٩.
- ٤- (٤) قال المحقق النائنى رحمه الله - بعد القول باندراج المخالفه بالعموم من وجه فى الطائفة الثانية من الأخبار -: وكذا يندرج فى أدلّه الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلى وكان أحدهما موافقاً للعام الكتابى، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيه لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيته، لكونه موافقاً للعام الكتابى، وهو قوله تعالى: «وأحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العام الكتابى وكان اللازم تخصيص العام الكتابى به - بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العام الكتابى بالخبر الواحد - إلاّ أنّه لما كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً، ونتيجه ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّيه، لموافقته العام الكتابى، فتشمله أدلّه الترجيح. فوائد الأصول ٧٩٢: ٤. أقول: جملة «وأحلّ لكم ما فى الارض جميعاً» ليست آيه قرآنيه، لكن ورد فى القرآن: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقره: ٢٩. م ح - ى.

والذى يكون من شرائط الحجّيه هو عدم المخالفه بالتباين، فلا- منافاه بين جعل مخالفه الكتاب ملاكاً لعدم الحجّيه فى بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجوحته بالنسبه إلى حجّه اخرى فى بعض آخر(١).

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشه الإمام الخمينى فى كلام المحقق النائنى

وأورد عليه سيدنا الأستاذ الأعمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ خبر(٢) المسمى المتقدّم ذكره وارد فى المتعارضين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الوارده فى الطائفة الأولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار فى تحليل ما حرّم الله ورسوله أو تحريم ما أحلّ الله ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحدهما كذلك يرفع اليد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الأولى بما ذكر(٣).

ص: ٥١٠

١- (١) فوائد الأصول ٤: ٧٩١.

٢- (٢) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ٤٦٧.

٣- (٣) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ٧٧.

قال سيدنا الأستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: والذي يمكن أن يقال: إنّ المخالفه بحسب مفهومها أعمّ من التباين والأعمّ من وجه والمطلق، فهي بمفهومها شامله لجميع أنواع المخالفه، لكن حمل الطائفة الأولى من الأخبار على هذا المفهوم الواسع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيره مخالفه للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهي تختصّ بالمخالفه بمعنى التباين.

بخلاف الطائفة الثانيه، فإنّه لا مانع من كون المخالفه فيها بمعناها الواسع.

وبالجملة: تحمل الطائفة الأولى من الأخبار - بمقتضى القرينه الخارجيه القطعيه - على المخالفه بالتباين، وأمّا الطائفة الثانيه: فليس فيها قرينه صارفه تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفه فى المعنى الأعمّ.

وحاصل الجميع: أنّ الخبر المخالف للقرآن لو لم يكن له معارض لا- يطرح إلّا إذا كانت مخالفته بالتباين، وأمّا لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفه أحد الخبرين المتعارضين للقرآن - حتّى المخالفه بالتباين - موجباً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفه كذلك موجب لعدم حجّيته المخالف ولو لم يكن له معارض!؟

قلت: مفاد الطائفة الثانيه من الأخبار - أعنى ما ورد فى الخبرين المتعارضين - وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّيته المخالف عند عدم التعارض (١).

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

ص: ٥١١

المبحث الثاني: في حال الأخبار الواردة في مخالفه العامه، وهي أيضاً طائفتان:

الطائفه الأولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفه الثانيه: ما ورد في خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الأولى: ما عن العيون بإسناده عن علي بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدءاً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «أنت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»^(١).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن في بعضها: «ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية»^(٢).

ولا إشكال في كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانيه: مصححه عبدالرحمن بن أبي عبد الله، وفيها - بعد ذكر الترجيح بموافقه الكتاب -: «فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»^(٣).

إلى غير ذلك من الأخبار التي منها ذيل المقبوله^(٤).

ص: ٥١٢

١- (١) وسائل الشيعه ١١٥:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٣.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٢٣:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١١٨:٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٤- (٤) راجع ص ٤٩٤.

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الأولى أو من حملها إلى صورته التعارض، لوضوح حجّيه الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.

وعلى أيّ حال لا إشكال في أنّ مخالفه العامّة من مرّجات باب التعارض.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر في امور ثلاثة:

موافقه الشهره، وموافقه الكتاب، ومخالفه العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحه عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب الله أوّلاً، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبوله هو الترتيب بين المرّجات الثلاثة: موافقه الشهره، ثمّ موافقه الكتاب، ثمّ مخالفه العامّة.

فظهر دفع الإشكال (1) في دلاله أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيره في نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب المرّجات كما عرفت.

نعم، ذكر في بعضها جميع المرّجات الثلاثة، وفي بعضها اثنان منها، وفي بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيّد يرفع الاختلاف بينها من هذه الجبهه أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرّجات المذكوره على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل النوبه إلى التخيير.

ص: ٥١٣

البحث في التعدى من المرجحات المنصوصه نظريه الشيخ الأنصاري رحمه الله في ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجحات الخاصه، بل ادعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعه (1).

ثم استدلل عليه بفقرات من روايات الترجيح:

منها: الترجيح بالأصديقه في المقبوله والأوثقيته في المرفوعه، فإنّ الترجيح بهما ليس إلّامن حيث الأقربيه إلى الواقع من دون دخاله سبب خاص فيه، وليستا كالأعدليه والأفقيته، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربيه من السبب الخاص، فحينئذ يتعدى منهما إلى كلّ مزيه تكون الروايه من أجلها أقرب إلى الواقع.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور في المقبوله بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ المراد بنفى الريب نفيه بالإضافه إلى الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل في الشاذّ غير محتمل في المشهور، فيكون حاصل التعليل أنّ كلّما كان أقلّ احتمالاً لمخالفه الواقع يجب ترجيحه على غيره، فإذا كان لأحد المتعارضين مزيه على الآخر، سواء كانت من المزايا المنصوصه أو غيرها يجب ترجيحه على الآخر، لكونه أقلّ ريباً منه (2).

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله في المسأله.

ص: ٥١٤

١- (١) فرائد الأصول ٤: ٧٥.

٢- (٢) فرائد الأصول ٤: ٧٦.

ويرد على الأول: أنّ المرفوعه ليست بحجّه، لضعفها سنداً، وأنّ الترجيح بالأصديقه ونحوها في المقبوله مربوطه بباب الحكم والقضاء، كما تقدّم (١).

وعلى الثاني: أنّ الحكم إذا كان حكماً واحداً مشتتلاً على التعليل فلا ريب في أنّ العرف يحكم بأنّ تمام الملاك لهذا الحكم هو التعليل المذكور في الكلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» نستفيد منه حرمة كلّ مسكر، لكن فيما نحن فيه خصوصيّة تقتضى عدم جواز إسراء الحكم إلى غير الشهره ممّا يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، ولا بدّ لتوضيح هذا المطلب من ذكر مقدّمه:

وهي أنّ الأحكام المندرجه تحت المقبوله تكون متعدّده، لاشتغالها على مرجّحات ثلاثه مترتبه: الشهره، ثمّ موافقه الكتاب، ثمّ مخالفه العامّه، والمرجّح الأول مشتتّل على التعليل ب «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» دون الأخيرين، ولا يمكن أن يكون علّه الترجيح بهما أيضاً عموم التعليل المذكور في الشهره - أعني أقلّيه الريب - لاستلزامه بطلان الترتيب بينها، ضروره أنّ جعل أشياء ثلاثه من المرجّحات بملاك واحد يقتضى كون جميعها في عرض واحد، فلا يصحّ الترتيب بينها بتقديم الشهره على موافقه الكتاب وتقديمها على مخالفه العامّه.

على أنّ موافقه الكتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق على المخالف، مع أنّ موافقه والمخالفه كذلك لا توجبان كون الموافق للعموم أقلّ ريباً من المخالف، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء»

ص: ٥١٥

ثم ورد أنه قال: «لا- تكرم زيدا العالم» وورد أيضاً أنه قال: «أكرم زيد العالم» لا يكون الأخير أقل ريباً من سابقه؟ كما أن الخبر المخالف للعامة لا يكون أقل ريباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إن المقبولة مشتملة على أحكام ثلاثة مترتبة:

أ - الترجيح بالشهرة.

ب - الترجيح بموافقته الكتاب.

ج - الترجيح بمخالفته العامة.

والحكم الأول معلل بكون الخبر المشهور أقل ريباً من الخبر الشاذ، ولكل من الحكمين الآخرين عله أخرى غير معلومه لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعميم التعليل المذكور في الترجيح بالشهرة إلى كل ما يوجب كون خبر أقل ريباً من معارضه، يستلزم أن يكون الترجيح بأقله الريب مطلقاً (١) مقدماً على الترجيح بموافقته الكتاب ومخالفته العامة، لأنه مقتضى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» وهو مقدم عليهما، وهل يلتزم الشيخ الأعظم رحمه الله بذلك؟!!

على أن نفى الريب في قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا- ريب فيه» وإن كان إضافياً، إلا أنه إضافي قريب بالحقيقي، بحيث يعدّ العرف ممّا لا ريب فيه، فلا يصح القول بالتعدّي إلى كلّ مزيه توجب كون أحد الخبرين أقل ريباً من الآخر.

نعم، لو كان أدله التخيير مهملةً والقدر المتيقن منها صورته التكافؤ من جميع الجهات، أو كان الدليل على التخيير هو الإجماع (٢)، لا الأدله اللفظية - لقصور

ص: ٥١٦

١- (١) أي سواء كانت أقلية الريب ناشئة عن موافقه الشهره أو غيرها من المرجّحات غير المنصوصه. م - ح - ي.

٢- (٢) وهو دليل لثبي، والقدر المتيقن منه أيضاً هو صورته التكافؤ من جميع الجهات. م - ح - ي.

ما دلّ منها سنداً - كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّي إلى المرّجّحات غير المنصوصه وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزيّه فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.

لكن قد عرفت عدم تماميّه الإجماع (١) وتماميّه بعض أخبار التخيير سنداً ودلاله (٢)، ولا إشكال في أنّها مطلقه تشمل صوره وجود مزيّه في أحد المتعارضين أيضاً، فتقيّد بالأخبار الدالّه على الترجيح بموافقه الشهره وموافقه الكتاب ومخالفه العامه، وتبقى بقيه الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدّى من المرّجّحات المنصوصه إلى غيرها.

هذا تمام الكلام في تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيرادَه من المباحث الأصوليه (٣).

الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

اللهمّ وفقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائك ورسلك محمد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

ص: ٥١٧

١- (١) راجع ص ٤٦٠.

٢- (٢) راجع ص ٤٩٠.

٣- (٣) قد تمّت المباحث الأصوليه - التى أراد إيرادها شيخنا الأستاذ المحاضر «مدّ ظلّه» - فى يوم الأحد ٢٤ شوال ١٤٠٧ هـ. ق.

م ح - ٥.

فهرس المصادر

- ١ - القرآن الكرم. «أ»
- ٢ - أجود التقريرات، السید أبوالقاسم الموسوی الخوئی (م ١٤١٣)، تقریرات بحث المحقق النائینی، مؤسسه صاحب الأمر، قم، الأولى، ١٤١٩.
- ٣ - الاحتجاج علی أهل اللجاج، أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ١٤٠٣.
- ٤ - الاختصاص، الشیخ المفید (م ٤١٣)، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، الخامسة، ١٣٩٤.
- ٥ - اختیار معرفه الرجال «رجال الكشی»، الشیخ الطوسی (م ٤٦٠)، مؤسسه آل البیت علیهم السلام، قم، ١٤٠٤.
- ٦ - الإرشاد، الشیخ المفید (م ٤١٣)، دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت، الثانيه، ١٤١٤.
- ٧ - الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، الشیخ الطوسی (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بیروت، الثانيه، ١٤١٣.

٨ - أنوار الهدايه فى التعليقه على الكفايه، السيّد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانيه، ١٤١٥.

«ب»

٩ - بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمّه الأطهار، العلّامه محمّد باقر المجلسى (م ١١١٠)، مؤسسه الوفاء، بيروت، الثانيه، ١٤٠٣.

١٠ - بدايه الحكمه، العلّامه السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الحاديه والعشرون، ١٤٢٤.

١١ - بدائع الأفكار، ميرزا حبيب الله الرشدى (م ١٣١٢)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.

١٢ - بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م ١٣٧١ ش)، تقارير بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعه العلميه، نجف.

١٣ - البهجه المرضيه، جلال الدين السيوطى (م ٩١١)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعه عشره، ١٤٢٥.

١٤ - البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى (م ١٤١٣)، مطبعه الآداب، نجف، الثانيه، ١٣٨٥.

«ت»

١٥ - تحرير الوسيله، السيّد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الأولى، ١٤٢١.

١٦ - تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرّانى (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الخامسه، ١٤١٧.

١٧ - تذكرة الفقهاء، العلّامه الحلّى (م ٧٢٦)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤٢٠.

ص: ٥٢٠

١٨ - تفسير القمى، على بن إبراهيم القمى (م ٣٠٧)، مؤسسه دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثه، ١٤٠٤.

١٩ - تفسير نور الثقلين، على بن جمعه الحويزى (م ١١١٢)، المطبعه العلميه، قم، الثانيه.

٢٠ - تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، دار الأضواء، بيروت، الثانيه، ١٤١٣.

٢١ - تهذيب الأصول، الشيخ جعفر السبحانى، تقريرات بحث الإمام الخمينى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٥.

٢٢ - التوحيد، محمّد بن على بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم.

«ج»

٢٣ - جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى (م ١٣٨٠)، مطبعه مهر، قم، ١٤١٣.

٢٤ - جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفى (م ١٢٦٦)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، السابعه، ١٩٨١ م.

«ح»

٢٥ - حاشيه الشريف على شرح المطالع المطبوعه فى حواشى الكتاب، على بن محمّد الجرجانى، السيد الشريف (م ٨١٦).

٢٦ - الحاشيه على تهذيب المنطق، ملاّ عبدالله اليزدى (م ١٠١٥)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، العاشره، ١٤٢١.

٢٧ - حاشيه كتاب فرائد الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ١٣٢٩)، الطبع الحجرى، طهران، ١٣٤٢.

٢٨ - حقائق الأصول، السيد محسن الطباطبائى الحكيم (م ١٣٩٠)، مكتبه البصيرتى، قم.

ص: ٥٢١

٢٩ - الحكمه المتعالیه فی الأسفار العقليّه الأربعة، صدر الدين الشيرازى (م ١٠٥٠)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثه، ١٩٨١ م.

«خ»

٣٠ - الخلاف، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، ١٤١١.

«د»

٣١ - درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ١٣٥٥)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الخامسه، ١٤٠٨.

٣٢ - الدرّ المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى (م ٩١١)، دار الكتب العلميه، بيروت، الأولى، ١٤١١.

«ر»

٣٣ - الرسائل، السيد روح الله الإمام الخمينى (م ١٣٦٨ ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثه، ١٣٨٥.

٣٤ - رساله نفى الضرر، الشيخ الأنصارى (م ١٢٨١)، المطبوعه فى آخر المكاسب بالطبع الحجرى، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الثانيه، ١٤١٦.

«س»

٣٥ - سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م ٢٧٥)، دار ابن حزم، بيروت، الأولى، ١٤١٨.

٣٦ - سنن الدارمى، عبدالله بن عبدالرحمان السمرقندى الدارمى (م ٢٥٥)، دار الكتاب العربى، بيروت، الأولى، ١٤٠٧.

٣٧ - السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن على البيهقى (م ٤٥٨)، مطبوعه مجلس دائره المعارف العثمانيه، هند، الأولى، ١٣٥٢.

ص: ٥٢٢

«ش»

٣٨ - شرح المطالع، قطب الدين الرازي (م ٧٦٦)، الكتبي النجفي، قم، الطبع الحجري.

٣٩ - شرح المنظومه، الحاج ملا هادي السبزواري (م ١٢٨٩)، مكتبه المصطفوي.

٤٠ - شرح نهج البلاغه، ابن أبي الحديد (م ٦٥٥ أو ٦٥٦)، دار إحياء الكتب العربيّه، قم، الأولى، ١٣٧٨.

«ص»

٤١ - الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٣).

«ط»

٤٢ - الطلب والإرادته، السيد روح الله الإمام الخميني (م ١٣٦٨ ش)، مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني، قم، الأولى، ١٤٢١.

«ع»

٤٣ - العده في اصول الفقه، الشيخ الطوسي (م ٤٦٠)، مؤسسه البعثه، قم، الأولى، ١٣٧٦ ش.

٤٤ - العروه الوثقى، السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي (م ١٣٣٧)، مركز فقه الأئمه الأطهار عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤٢٢.

٤٥ - عوالي اللئالي العزيزيه في الأحاديث الدينيه، ابن أبي جمهور الأحسائي (القرن العاشر)، طبع سيد الشهداء، قم، الأولى، ١٤٠٥.

٤٦ - عيون أخبار الرضا، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، رضا المشهدي، قم، الثانيه، ١٣٦٣ ش.

«غ»

٤٧ - غنيه النزوع إلى علم الأصول والفروع، أبو المكارم بن زهره (م ٥٨٥)، مؤسسه

ص: ٥٢٣

الإمام الصادق عليه السلام، قم، الأولى، ١٤١٧.

«ف»

٤٨ - فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (م ١٢٨١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، السابعة، ١٤٢٧.

٤٩ - الفصول الغرويّه في الأصول الفقهيّه، الشيخ محمّد حسين الاصفهاني، صاحب الفصول (م ١٢٥٠)، الطبع الحجري.

٥٠ - فوائد الأصول، الشيخ محمّد علي الكاظمي الخراساني (م ١٣٦٥)، تقارير بحث المحقق النائيني، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤٠٩.

٥١ - الفوائد الرضويّه على الفرائد المرتضويّه، الحاج آقا رضا الهمداني (م ١٣٢٢)، الطبع الحجري، طهران، ١٣٧٤.

«ق»

٥٢ - قاعده لا ضرر، شيخ الشريعه الاصفهاني (م ١٣٣٩)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٦.

٥٣ - قوانين الأصول، ميرزا أبو القاسم القمي (م ١٢٣١)، الطبع الحجري، طهران.

«ك»

٥٤ - الكافي، محمّد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩)، دار الكتب الإسلاميّه، طهران، الثالثه، ١٣٨٨.

٥٥ - كامل الزيارات، جعفر بن محمّد بن قولويه القمي (م ٣٦٨)، الباقرى، قم، الثالثه، ١٤٢٤.

٥٦ - كتاب الخصال، محمّد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٣.

ص: ٥٢٤

- ٥٧ - كتاب سليم بن قيس الهلالي، سليم بن قيس الكوفي الهلالي (م ٩٠)، انتشارات دليل ما، قم، الثالثه، ١٤٢٣.
- ٥٨ - كتاب الصلاه، الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (م ١٣٥٥)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ١٣٦٢ ش.
- ٥٩ - كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى (م ١٢٨١)، دار الحكمة، قم، الثالثه، ١٤٢٣.
- ٦٠ - كشف الغطاء عن خفيايات مبهمات الشريعة الغراء، الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ١٢٢٧)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٢٢.
- ٦١ - كشف الغمّه فى معرفه الأئمّه، على بن عيسى بن أبى الفتح الإربلى (م ٦٩٣)، سوق المسجد الجامع، تبريز.
- ٦٢ - كفايه الأصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ١٣٢٩)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الرابعه، ١٤١٨.
- ٦٣ - كفايه الأصول المحشّى، ميرزا أبوالحسن المشكىنى (م ١٣٥٨)، دار الحكمة، قم، الثانيه، ١٣٨١.
- ٦٤ - كنز العمّال فى سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين بن حسام الدين الهندى (م ٩٧٥)، مؤسسه الرساله، بيروت، الخامسه، ١٤٠٥.
- (م)
- ٦٥ - المبسوط فى فقه الإماميه، الشيخ الطوسى (م ٤٦٠)، مؤسسه النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٢٢.
- ٦٦ - مجمع البحرين ومطلع التّيرين، فخرالدين الطريحي (م ١٠٨٧).
- ٦٧ - مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسى (م ٥٤٨)، كتابفروشى إسلاميه، طهران، الخامسه، ١٣٩٥.

٦٨ - مجمع الفائده والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمد، المحقق الأردبيلى (م ٩٩٣)، مؤسس النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤٠٢-١٤١٤.

٦٩ - مجموعه الوثائق السياسيه، محمد حميد الله، دار النفاس، بيروت، السادس، ١٤٠٧.

٧٠ - محاضرات فى اصول الفقه، محمد إسحق الفياض، تقاريرات بحث السيد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مؤسس النشر الإسلامى، قم، الأولى، ١٤١٩.

٧١ - مختصر المعانى، سعدالدين التفتازانى (م ٧٩١)، مكتبه البصيرتى، قم.

٧٢ - مختلف الشيعه فى أحكام الشريعه، العلامة الحلى (م ٧٢٦)، مؤسس النشر الإسلامى، قم.

٧٣ - مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن على الموسوى العاملى (م ١٠٠٩)، مؤسس آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٠.

٧٤ - مرآه العقول فى شرح أخبار آل الرسول، العلامة محمد باقر المجلسى (م ١١١٠)، دار الكتب الإسلاميه، طهران، الثانيه، ١٣٩٤.

٧٥ - مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى (م ١٣٢٠)، مؤسس آل البيت عليهم السلام، بيروت، الثانيه، ١٤٠٨.

٧٦ - مستمسك العروه الوثقى، السيد محسن الطباطبائى الحكيم (م ١٣٩٠)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الرابعه، ١٣٩١.

٧٧ - المسند، أحمد بن محمد بن حنبل (م ٢٤١)، دار الفكر للطباعه والنشر والتوزيع، بيروت، الثانيه، ١٤١٤.

٧٨ - مصباح الأصول، محمد سرور البهسودى، تقاريرات بحث السيد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مكتبه الداورى، قم، الثانيه، ١٤١٢.

٧٩ - مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمدانى (م ١٣٢٢)، مؤسس المهدى الموعود، قم، الأولى، ١٤١٨.

- ٨٠ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن عليّ المقرئ الفيومي (م ١٧٧٠).
- ٨١ - مطارح الأنظار، الشيخ أبو القاسم الكلاتري (م ١٢٩٢)، تقارير بحث الشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤٢٥.
- ٨٢ - معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (م ١٠١١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٥ ش.
- ٨٣ - المعبر في شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقق الحلّي (م ٦٧٦)، مؤسسه سيد الشهداء، قم، ١٣٦٤ ش.
- ٨٤ - معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (م ١٤١٣)، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الرابعه، ١٤١٠.
- ٨٥ - مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر السكاكي (م ٦٢٦)، دار الكتب العلميّه، بيروت، الأولى، ١٤٠٣.
- ٨٦ - مقالات الأصول، الحاج آقا ضياء الدين العراقي (م ١٣٦١)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤١٤.
- ٨٧ - مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني (م ٥٨٨)، المطبعه العلميّه، قم.
- ٨٨ - مناهج الأحكام والأصول، المولى أحمد النراقي (م ١٢٤٥)، الطبع الحجري، ١٢٢٤.
- ٨٩ - منتهى الأصول، ميرزا محمد حسن البجنوردي (م ١٣٩٦)، مطبعه مؤسسه العروج، الأولى، ١٤٢١.
- ٩٠ - من لا يحضره الفقيه، محمد بن علي بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ٣٨١)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الثانيه، ١٤٠٤.
- ٩١ - منه الطالب في حاشيه المكاسب، الشيخ موسى النجفي الخوانساري (م ١٣٦٣)،

تقاريرات بحث المحقق النائني، المطبعة الحيدريه، طهران، والمطبعة المرتضويه، نجف، ١٣٥٨.

٩٢ - الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الثالثه، ١٣٩٣.

«ن»

٩٣ - نضد القواعد الفقهيه، مقداد بن عبدالله السيوري الحلّي (م ٨٢٦)، مكتبه آيه الله المرعشي، قم، ١٤٠٣.

٩٤ - نهايه الأصول، حسينعلي المنتظري، تقاريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائي البروجردي، مطبعة القدس، قم، الأولى، ١٤١٥.

٩٥ - نهايه الأفكار، الشيخ محمد تقي البروجردي (م ١٣٩١)، تقاريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقي، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الرابعه، ١٤٢٢.

٩٦ - نهايه الحكمه، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (م ١٣٦٠ ش)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الثامنه عشره، ١٤٢٤.

٩٧ - نهايه الدرايه في شرح الكفايه، الشيخ محمد حسين الاصفهاني، الكمپاني (م ١٣٦١)، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٨.

٩٨ - النهايه في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ٦٠٦).

٩٩ - نهج البلاغه، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيد الرضي (م ٤٠٦)، الدكتور صبحي الصالح، بيروت، الأولى، ١٣٨٧.

«ه»

١٠٠ - هدايه المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمد تقي الاصفهاني (م ١٢٤٨)، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، الأولى، ١٤٢٠.

ص: ٥٢٨

١٠١ - وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (م ١١٠٤)، مؤسّسه آل البيت عليهم السلام، الثالثه، ١٤١٦.

١٠٢ - وقايه الأذهان، الشيخ محمد رضا النجفي الاصفهاني (م ١٣٦٢)، مؤسّسه آل البيت عليهم السلام، قم، الأولى، ١٤١٣.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

