



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه وآله

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

در احکام و الامور

کتاب الفقهی در احکام و الامور
تأليف: آية الله العظمى السيد محمد باقر
العلوي

الطبعة الاولى

تأليف: آية الله العظمى
السيد محمد باقر العلوي

مطبعة دارالكتاب العربي - بيروت

در احکام و الامور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكرانى (طبع جديد)

كاتب:

سيد صمد على موسى

نشرت في الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	دراسات في الاصول: تقريرا لايحات آيت الله العظمى الفاضل النكرانى المجلد ٤
١١	اشاره
١١	اشاره
١٥	خاتمه: في شرائط الاصول
١٥	اشاره
١٧	حسن الاحتياط مطلقا
٢٥	اعتبار الفحص في جريان البراءه
٢٥	اشاره
٢٥	أدله وجوب الفحص
٣٣	في مقدار الفحص
٣٣	دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص
٣٧	الواجب التهيئى
٣٩	عدم الدليل على الوجوب النفسى التهيئى
٤٧	لزوم الفحص في الشبهات الموضوعيه
٥١	قاعده لا ضرر
٨٩	تنبيهات قاعده لا ضرر
٩٣	الاستصحاب
٩٣	اشاره
٩٥	تعريف الاستصحاب
٩٥	اشاره
٩٥	في أنّ الاستصحاب أصل أم إماره:
٩٥	اشاره
٩٥	الاحتمال الأول: أن يكون أصلا عمليا

٩٦	الاحتمال الثاني: أن يكون الاستصحاب من الأمارات
٩٦	الاحتمال الثالث: أن يكون الاستصحاب وظيفه مجعوله للشاكّ الكذائي
٩٦	الاحتمال الرابع: أن يكون الاستصحاب حكما من أحكام العقل
٩٧	تعريف الشيخ الأنصاري للاستصحاب
٩٧	اشاره
١٠٠	تنبيه:
١٠١	تتمه
١٠٤	و التحقيق:
١١١	استدلال الشيخ على القول بالتفصيل
١١١	اشاره
١٢١	تقريبات الأعلام في اختصاص الروايه بالشكّ في الرفع
١٢٩	تحقيق المسأله في الشكّ في الرفع و المقتضى
١٣٤	مورد الاستدلال بالروايه و احتمالاته
١٤١	بيان احتمالات الروايه
١٤١	اشاره
١٥٣	تذييل
١٦٣	التفصيل بين الأحكام التكليفية و الوضعيه و تحقيق ماهيتها
١٦٣	اشاره
١٦٦	كيفية جعل الأحكام الوضعيه و احتمالاتها
١٧٠	نكته
١٧٥	تنبيهات الاستصحاب
١٧٥	اشاره
١٧٧	التنبيه الأول: في اعتبار فعليّه اليقين و الشكّ في الاستصحاب
١٧٧	و أخذهما في موضوعه على نعت الموضوعيه
١٧٨	و التحقيق:
١٧٩	التنبيه الثاني: في البحث عن جريان الاستصحاب

- ١٧٩ ----- فى مؤدّيات الأمارات و الطرق الشرعيه و عدمه -
- ١٨٣ ----- التنبيه الثالث: فى تردّد المستصحب -
- ١٨٣ ----- اشاره -
- ١٨٣ ----- و قد يكون المستصحب كليًا و استصحاب الكلى على أقسام -
- ١٨٣ ----- القسم الأول: ما إذا علمنا بتحقق الكلى فى ضمن فرد معين -
- ١٨٤ ----- القسم الثانى: ما إذا علمنا بوجود الكلى فى ضمن فرد مردّد بين متيقّن -
- ١٩٤ ----- القسم الثالث: هو ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلى لاحتمال قيام فرد آخر -
- ٢٠٥ ----- التنبيه الرابع: فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات -
- ٢٠٥ ----- اشاره -
- ٢١٠ ----- استصحاب الزمانيات -
- ٢١٤ ----- شبهه النراقى -
- ٢٢١ ----- التنبيه الخامس: فى الاستصحاب التعليقى -
- ٢٢١ ----- اشاره -
- ٢٢١ ----- و لا بدّ لنا قبل الورود فى البحث من بيان امور: -
- ٢٢١ ----- الأول: أنّ محطّ البحث و النقض و الإبرام فى الاستصحاب التعليقى -
- ٢٢١ ----- الثانى: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشرع و القضايا المشروطه -
- ٢٢٢ ----- الثالث: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع -
- ٢٢٤ ----- و الحاصل: أنّ البحث متمركز و متمخّض فى أنّ تعليقه الحكم هل تكون -
- ٢٣٣ ----- حال معارضة الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى -
- ٢٤٣ ----- التنبيه السادس: فى استصحاب عدم النسخ -
- ٢٥١ ----- التنبيه السابع: فى حجّيه الأمارات المثبته دون الاصول -
- ٢٥١ ----- اشاره -
- ٢٤٣ ----- تكميل: فى استثناء الوسائط الخفيّه -
- ٢٤٩ ----- التنبيه الثامن: فى الامور المذكوره فى ذيل البحث عن الاصول المثبته -
- ٢٤٩ ----- اشاره -
- ٢٤٩ ----- الأمر الأول: أنّ استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت -

- الأمر الثاني: أنه لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا ٢٧٤
- الأمر الثالث: أنه لا تفاوت في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون وجوديًا أو عدميًا ٢٨٠
- التنبيه التاسع: في ترتب جميع آثار الحكم الظاهري ٢٨١
- التنبيه العاشر: في عدم لزوم كون المستصحب ذا أثر شرعي قبل الاستصحاب ٢٨٣
- التنبيه الحادي عشر: في مجهولي التاريخ ٢٨٥
- اشاره ٢٨٥
- أما المقام الأول فلا إشكال فيه في جريان استصحاب عدم تحققه في الزمان ٢٨٥
- و أما المقام الثاني وهو ما إذا كان الشك في تقدم حادث وتأخره بالنسبه ٢٨٦
- فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ ٣٠٤
- التنبيه الثاني عشر: في الامور الاعتقاديّه ٣٠٧
- التنبيه الثالث عشر: في موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصص ٣١٣
- اشاره ٣١٣
- تكملة: ٣٢٧
- التنبيه الرابع عشر: في أن المراد من الشك في أدلّه الاستصحاب و كلمات الأصحاب هو ٣٢٩
- اشاره ٣٢٩
- خاتمه: يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع و... ٣٣٢
- المعتبر إحراز موضوع القضيه المستصحبه وجدانا ٣٣٦
- هل الحاكم بالاتحاد هو العرف أو لسان الدليل؟ ٣٣٩
- تعارض الاستصحابين ٣٤٩
- نسبه الاستصحاب مع سائر القواعد ٣٤٢
- المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه و الأمارات ٣٤٩
- اشاره ٣٤٩
- التعادل و التراجيح ٣٧١
- فصل: في قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٨٧
- فصل: في تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر ٣٩٣
- اشاره ٣٩٣

- ٣٩٩ تعارض العموم و الإطلاق
- ٤٠٣ دوران الأمر بين النسخ و التخصيص
- ٤٠٣ اشاره
- ٤١١ موارد الدوران بين النسخ و التخصيص
- ٤١٧ دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب
- ٤١٩ القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين
- ٤٢٣ إذا ورد عام و خاص بينهما عموم و خصوص مطلق
- ٤٢٥ إذا ورد عام و خاص بينهما عموم من وجه:
- ٤٢٧ إذا ورد عامتان من وجه و خاص
- ٤٢٧ إذا ورد عامتان متباينان و خاص
- ٤٢٩ فصل: في عدم شمول الأخبار العلاجية للعامة من وجه
- ٤٢٩ اشاره
- ٤٣٢ هل المرجحات جارية في العاقين من وجه أم لا؟
- ٤٣٥ المقصد الأول: في الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزية و ترجيح لأحدهما في البين
- ٤٣٥ اشاره
- ٤٣٥ مقتضى الأصل بناء على الطريقة
- ٤٤١ مقتضى الأخبار الواردة في المتكافئين من حيث الفتاوى
- ٤٤٢ ما قيل في وجه الجمع بين هاتين الطائفتين أو الطوائف من الأخبار
- ٤٥١ تنبيهات
- ٤٥١ اشاره
- ٤٥١ التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسألة الاصولية:
- ٤٥٥ التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتى و عدمه
- ٤٥٧ التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى
- ٤٦١ التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين
- ٤٦٣ المقصد الثاني: في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ
- ٤٦٣ اشاره

المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب ٤٦٣

المقام الثاني: في مقتضى الأخبار الواردة في هذا الباب و أنه هل هو ٤٦٤

تعريف مركز ٤٩٣

دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٤

اشاره

سرشناسه: موسوی، سیدصمدعلی، ۱۳۴۳ -

عنوان و نام پدیدآور: دراسات في الاصول: تقريراً لآيات الله العظمى الفاضل النكراني / المؤلف السيدصمدعلی الموسوی.

مشخصات نشر: قم: دارالتفسير، ۱۳۸۳ -

مشخصات ظاهري: ۳ج.

شابك: ۹۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فاپا

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, shiites -- Interpretation and construction -- ۲۰th century

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۴

موضوع: Islamic law, Ja'fari -- ۲۰th century*

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۴۷۷۶م/۱۳۸۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۵۱۰۶۳۷۴

ص: ۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

دراسات في الاصول: تقريراً لبحاث آيت الله العظمى الفاضل النكراني المجلد ٤

السيد صمد علي الموسوي

ص: ٤

خاتمه: فى شرائط الاصول

اشاره

فى شرائط الاصول

ص: ٥

و بعد تماميّه البحث فى الاصول الثلاثة-أى البراءه و التخيير و الاحتياط- يذكرون شرائط جريانها قبل بحث الاستصحاب، و ليس للاستصحاب حكم خاصّ و شرائط خاصّه فى قبالها.

فنقول:إنّه لا يعتبر فى حسن الاحتياط عقلا شىء زائد على تحقّق موضوعه و عنوانه.

يمكن أن يتوهّم:أنّ الاحتياط إن كان موجبا لاختلال النظام لا يكون حسنا، بل لعلّه يكون قبيحا.

و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ الاحتياط بما هو احتياط و بعنوانه الاحتياطى حسن على كلّ حال، و ما هو قبيح عنوان آخر، و هو اختلال النظام، و لا معنى لسرايه الحكم من متعلّقه و عنوانه إلى متعلّق آخر، مثل عدم سرايه الوجوب عن عنوان الوفاء بالنذر إلى عنوان صلاه الليل بعد تعلّق النذر بها، فصلاه الليل مستحبّه أبدا، و الواجب هو الوفاء بالنذر، فلذا يلزم فى مقام الامتثال إتيانها بداعى الأمر التبعدى الاستجابى لا بداعى الأمر الوجوبى المتعلّق بالنذر لكونه أمرا توصلّيّا.

على أنّه لا تتحقّق الملازمه النوعيه و الدائميه بين الاحتياط و اختلال النظام.

نعم، هنا إشكالات لا بدّ من التعرّض لها، و الجواب عنها، بعضها يرجع إلى

مطلق الاحتياط و لو كان فى الشبهات البدويّه، و بعضها إلى الاحتياط فى خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و بعضها إلى الاحتياط فيما إذا قامت الحجّه المعتمده على خلافه.

أمّا الإشكال الراجع إلى مطلق الاحتياط فى الامور التعديديه، فهو أنه يعتبر فى العبادات صدق عنوان الإطاعه و تحققه، و الإطاعه عباره عن الانبعاث عقيب بعث المولى و أن تكون إرادته العبد تبعاً لإرادته المولى بانبعائه عن بعته، و الحال أنّ الاحتياط فى الشبهات البدويّه يكون باحتمال الوجوب و تحقق الأمر، و احتمال البعث عباره عن الحاله التصوريّه الذهنيّه للمكلف لا يرتبط بالمولى، فلا تتحقق الإطاعه.

و يمكن توسعه دائره هذا الإشكال بالقول بأنّ الانبعاث لا يكون عن البعث و لو فى موارد العلم بالبعث؛ لأنّ المحرّك و الباعث ليس هو البعث بوجوده الواقعى، و إلّا- لكان اللازم ثبوت الملازمه بينهما و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، مع أنّ الضروره قاضيه بخلافه؛ لأنّه كثيراً ما لا يتحقق الانبعاث مع تحقق البعث فى الواقع و نفس الأمر، و كثيراً ما ينبعث المكلف مع عدم وجود البعث فى الواقع، فهذا دليل على أن المحرّك و الباعث ليس هو نفس البعث، بل الصوره الذهنيّه الحاكيه عنه باعتقاد المكلف، فوجود البعث و عدمه سواء.

و هذا لا- يختصّ بالبعث، بل يجرى فى جميع أفعال الإنسان و حركاته؛ ضروره أنّ المؤثر فى الإخافه و الفرار ليس هو الأسد بوجوده الواقعى، بل صورته الذهنيّه المعلومه بالذات المنكشفه لدى النفس. و لا فرق فى تأثيرها بين كونها حاكيه عن الواقع واقعا و بين عدم كونها كذلك؛ لعدم الفرق فى حصول الخوف بين العالم و بين الجاهل بالجهل المركّب، و لو كان المؤثر هو

الأسد بوجوده الواقعي لكان اللازم عدم تحقّق الخوف بالنسبة إلى الجاهل، مع أنّ الوجدان يشهد بخلافه.

فانقذح ممّا ذكر أنّ الانبعاث عن بعث المولى لا يتوقّف على وجوده في الواقع، بل يتحقّق في صورته الجهل المركّب به، والسّر أنّ الانبعاث إنّما هو عن البعث بصورته الذهنيّة المعلومه بالذات، وإلّا يلزم عدم انفكاك الانبعاث عن البعث، فلا يتحقّق الانبعاث بدون، ولا البعث بدون الانبعاث، ولازمه عدم تحقّق العصيان أصلا.

و حينئذ يظهر عدم إمكان تحقّق الإطاعة أصلا و لو في صورته العلم بعد كون المعتبر في حقيقتها هو كون الانبعاث مستندا إلى نفس البعث بوجوده الواقعي.

و يمكن تصوير ذلك بصوره البرهان بنحو الشكل الأوّل الذي هو بديهي الإنتاج بأن يقال: إنّ الإطاعة هو الانبعاث ببعث المولى، ولا شيء من الانبعاث ببعث المولى بممكن التحقّق، ينتج: فلا شيء من الإطاعة بممكن.

و الجواب عن هذا الإشكال: أوّلا: أنّه لا - دليل لاعتبار صدق الإطاعة في العبادات، و لا منشأ له حتّى تصل النوبه إلى البحث عن المراد، و المقصود من الإطاعة المأمور بها في قوله تعالى: [\(١\) أطيعوا الله...](#) إلى آخره، ليس إلّا مجرد الموافقه و عدم المخالفه، و الدليل عليه أنّ إطاعه الرسول و اولى الأمر لا بدّ، و أن يكون المراد منها ذلك، كما لا يخفى، فاتّحاد السياق يقضى بكون المراد من إطاعه الله أيضا ليس إلّا مجرد الموافقه.

و ثانيا: أنّه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة بنظر العرف و العقلاء إلّا وجود البعث

ص: ٩

و العلم به-أى الانطباق المعلوم بالذات مع المعلوم بالعرض لا الجهل المركب- فإذا تحقّق البعث و صار موجودا واقعا و علم به المكلف بتوسط صورته الذهنيّة فامتثل بداعي ذلك يتحقّق حينئذ عنوان الإطاعة بدون أىّ مسامحة فى البين.

و دعوى: أنّ الانبعاث لم يكن مسببا عن البعث، بل يكون مسببا عن الصورة الذهنيّة لتحققه فى صورة الجهل المركب أيضا؛ مدفوعه: بأنّ الصورة الذهنيّة حيث كانت كاشفه عن الواقع و حاكيه له يكون الانبعاث معها مستندا إلى الواقع، و هى وسيله إلى النيل به و الوصول إليه، فالباعث فى الحقيقة هو نفس البعث لا الصورة الذهنيّة، كيف؟ و هذه الصورة مغفول عنها غير متوجّه إليها؛ لأنّ العالم بالبعث لا يرى إلاّ نفس البعث، و لا يتوجّه إلى صورته المعلومه بالذات أصلا، و من هنا نرى إظهار الندامه و الاشتباه من المكلف إذا كان انبعاثه مستندا إلى تخيّل البعث و الصورة الذهنيّة فقط عند كشف الخلاف، فإذا كانت الصورة الذهنيّة مطابقه للواقع يتحقّق استناد الانبعاث إلى المعلوم بالعرض و المعلوم بالذات معا، و لا- أقلّ من ذلك، ففى صورة العلم يكون الانبعاث مستندا إلى البعث بالتبع دائما.

و أمّا الإشكال الذى يختصّ بالاحتياط فى الشبهات البدويّة و الانبعاث عن احتمال البعث، فالجواب عنه: أنّه لا شكّ فى تحقّق عنوان الإطاعة هنا، بل المنبعث عن البعث الاحتمالى يكون فى مرتبه عاليه من الإطاعة ممّن ينبعث عن العلم بالبعث فقط.

و أمّا الإشكال الذى يختصّ بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، فتاره من جهه التكرار، و اخرى من أجل اعتبار قصد القربه و الوجه و نظائرها

أمّا الجهه الاولى فمحصّيلها: أنّ تكرار العباده مع إمكان تحصيل العلم التفصيلى يعدّ لعبا بأمر المولى، و اللعب و البعث ينافى العبوديه التى هى غايه الفعل العبادى، بل نقول: إنّ حصول اللعب بالتكرار لا يختصّ بالعباده، بل يجرى فى غيرها.

ألا ترى أنّه لو علم عبد بأنّ المولى طلب منه إحضار شخص مرّد بين عدّه أشخاص، و كان قادرا على تحصيل العلم التفصيلى بمطلوب المولى، و لكن اكتفى بالامتثال الإجمالى، فاحضر عدّه من العلماء و عمله المولى و جماعه من الصنوف المختلفه، يعدّ لاعبا بأمر المولى، و أنّه فى مقام الاستهزاء و السخرية، فيستفاد منه أنّ التكرار لعب بأمر المولى فلا يجوز.

و جوابه: أوّلا: أنّ المدعى هو كون التكرار مطلقا لعبا بأمر المولى، و هو لا- يثبت بكونه لعبا فى بعض الموارد كما فى مثل المثال؛ لأنّ كثيرا من موارد التكرار لا يكون فيه لعب أصلا.

ألا ترى أنّه لو كان له ثوبان أحدهما طاهر و الآخر نجس، و كان قادرا على غسل أحدهما، و لكن كان ذلك متوقفا على تحمّل المشقه و صرف وقت كثير، فصلّى فيهما معا، هل يعدّ هذا الشخص لاعبا و لا غيا؟ و كذا لو دار الواجب فى يوم الجمعة بين الظهر و صلاه الجمعة و كان قادرا على السؤال من الفقيه -مثلا- و لكن كان له محذور عرفى فى السؤال، إمّا من ناحيته، أو من ناحيه الفقيه، فجمع بينهما، هل يعدّ لاعبا؟ كلاً. و بالجمله، فالمدعى لا يثبت بما ذكره.

و ثانيا: لو فرض كون التكرار لعبا و عبثا، لكن نقول: إنّ المعتبر فى صحّه العباده أن يكون أصل الإتيان بها بداعى تعلق الأمر بها من المولى، و أمّا

الخصوصيات الخارجة عن حقيقه العباده-كالمكان و الزمان و نحوهما في مثل الصلاه-فلا يعتبر أن يكون الإتيان بها بداعى الأمر، بل لا وجه له بعد كونها خارجة عن متعلق الأمر، كيف؟ و لو اعتبر الإخلاص فيها يلزم عدم صحه شىء من العبادات، مثل إتيانها في فصل الحراره في المكان البارد، و في فصل البروده في المكان الحار، و نحو ذلك.

و الحاصل: أن المراد بكون التكرار لعبا إن كان هو اللعب بأمر المولى فذلك ممنوع جدا؛ لأنه ليس لعبا إلا في كيفية الإطاعه، و إن كان هو اللعب و لو في خصوصيات العمل فنمنع كون هذا اللعب مؤثرا في البطلان.

و أمّا الجبهه الثانيه فمحضه لها: أنه يعتبر في العباده قصد القربه و الوجه و التمييز و الجزم بالتيه، و لا- يتحقق ذلك إلا- مع العلم التفصيلي بالمأمور به.

و جوابها: أنه لا- مانع من تحقق قصد القربه و الوجه و التمييز في الامتثال أيضا، بصورة التعليق، و القول بأننى أصلى صلاه الجمعه لوجوبها إن كانت واجبه، و كفايه احتمال المقرّب لقصده القربه و إتيان العمل بداعى احتمال المقرّب لا يكون قابلا للإنكار.

نعم، الجزم بالتيه لا يتحقق إلا مع العلم التفصيلي، و لكن لا دليل على اعتباره في العباده، لعدم الدليل عليه لا عقلا و لا شرعا.

أمّا عقلا فواضح، و أمّا شرعا فلخلو النصوص عن الدلاله على اعتباره، و من الواضح أن الأمر بالشىء لا يقتضى إلا مجزّد الإتيان في الخارج، فإطلاق دليل الأمر دليل على العدم، بناء على ما حقّقنا في مباحث الألفاظ من إمكان تلك الامور كلّها في متعلق الأمر، و على تقدير القول بعدم الإمكان فحيث إنه لا سبيل للعقل إلى تشخيص كونها معتبره، بل اللازم أن يبيّنه الشارع،

و المفروض عدم دليل شرعى على اعتبارها، فلا وجه للقول به قبل جريان أصاله البراءه. و من هذه الجهه أيضا لا فرق فى جريانها بين أجزاء الصلاه و بين الامور المذكوره.

نعم، قد يستدل بالإجماع على بطلان العمل بالاحتياط، كما ادّعاها السيد الرضى (1) على بطلان صلاه من صلّى و لا يعلم أحكامها، و مقتضى عمومها بطلان صلاه المحتاط، و كما أنه قد ادّعى الإجماع على بطلان عبادته تارك طريق الاجتهاد و التقليد و الأخذ بالاحتياط، و لكنّ الإجماع المنقول بالخبر الواحد فاقد للحجّيه و الاعتبار كما ثبت فى محله، فلا إشكال فى صحّه عبادته المحتاط.

فالإشكالات الوارده على الاحتياط فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و إن كان مستلزما لتكرار العبادته قابله للدفع.

و أمّا الإشكال الراجع إلى الاحتياط فيما إذا كان على خلافه حجّه شرعيّه فهو ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله و محصّيه: أنه يعتبر فى حسن الاحتياط إذا كان على خلافه حجّه شرعيّه أن يعمل المكلف أوّلا بمؤدّى الحجّه، ثمّ يعقبه بالعمل على خلاف ما اقتضته الحجّه إحرارا للواقع، و ليس للمكلف أن يعمل بالعكس إلّا إذا لم يستلزم الاحتياط استئناف جملة العمل و تكراره.

و السرّ فى ذلك: أنّ معنى اعتبار الطريق إلقاء احتمال مخالفته للواقع عملا و عدم الاعتناء به، و العمل أوّلا برعايه احتمال مخالفته الطريق للواقع ينافى إلقاء احتمال الخلاف، فإنّ ذلك عين الاعتناء باحتمال الخلاف، و هذا بخلاف ما إذا قدّم العمل بمؤدّى الطريق، فإنّه حيث قد أدّى المكلف ما هو الوظيفه و عمل بما يقتضيه الطريق، فالعقل يستقلّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع. هذا،

ص: ١٣

(١-١) ذكرى الشيعة ٣٢٥:٤، فرائد الأصول ٥٠٨:٢.

مضافا إلى أنه يعتبر في حسن الطاعة الاحتماليه عدم التمكن من الطاعة التفصيليه، و بعد قيام الطريق المعبر يكون المكلف متمكنا من الامتثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي (١). انتهى.

و جوابه: أولا- أن تقدّم رتبه الامتثال التفصيلي على الامتثال الاحتمالي ممنوع، بل الظاهر كونهما في عرض واحد و رتبه واحده، فمع التمكن من تحصيل العلم يجوز له الاقتصار على الامتثال الاحتمالي.

و السر: أنه لا يعتبر في تحقّق الإطاعة أزيد من الإتيان بالمأمور به مع جميع القيود المعبره فيه و لو بداعى احتمال الأمر، و لا فرق بينهما في نظر العقل أصلا.

و ثانيا: أن معنى حجّيه الأماره و اعتبارها ليس إلا مجرد وجوب العمل على طبقها و ترتيب آثار الواقع عليها في مقام العمل، و أما دلاله دليل الحجّيه على لزوم إلقاء احتمال الخلاف فلم نعرف لها وجها، فإن مفاد بناء العقلاء الذي هو الدليل المهمّ لحجّيه الخبر ليس إلا- بناء العمل على طبقه و ترتيب الأثر عليه عملا- و لا- يستفاد منه إلقاء احتمال الخلاف في مقام العمل، و على فرض استفادته منه لا فرق في تحقّق الاعتناء باحتمال الخلاف بين تقدّم العمل بمؤدى الطريق و تأخّره.

فانقذح من جميع ما ذكرنا: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء زائد على تحقّق موضوعه و هو احتمال التكليف، هذا كلّ في الاحتياط.

ص: ١٤

و أمّا أصله البراءة فيعتبر فى جريانها فى الشبهات الحكميّه الفحص، و الكلام فيه تاره يقع فى أصل اعتبار الفحص و وجوبه، و اخرى فى مقداره، و ثالثه فيما يترتب على العمل بالبراءة قبل الفحص من التبعه و الأحكام.

أمّا الكلام فى أصل اعتبار الفحص و وجوبه فقد يقع فى البراءة العقليّه، و قد يقع فى البراءة الشرعيّه.

أدله وجوب الفحص

أمّا البراءة العقليّه التى مدر كها قبح العقاب بلا بيان و المؤاخذه بلا برهان فلا إشكال فى اعتبار الفحص فيها؛ لأنّها متفرّعه على عدم البيان، و المراد به و إن كان هو البيان الواصل إلى المكلف جزماً، إلاّ أنّ مناط الوصول ليس هو أن يعلم المولى كلّ واحد من المكلفين بحيث يسمعه كلّ واحد منهم، بل وصوله يختلف حسب اختلاف الموالى و العبيد.

فالمولى المقتن للقوانين العامه الثابته على جميع المكلفين إنّما يكون إيصاله للأحكام من الأوامر و النواهي بإرسال الرسل و إنزال الكتب، ثمّ الأحاديث المرويّه عن أنبيائه و أوصيائهم المحفوظه فى الكتب التى بأيدى المكلفين، بحيث يتمكّن كلّ واحد منهم من الرجوع إليها و الاطلاع على أحكام الله جلّ شأنه.

و حينئذ فالملاك في تحقّق البيان الذي لا يقبح العقاب و المؤاخذه معه هو أن أمر الله تعالى رسوله بتبليغه، و قد بلغه الرسول على نحو المتعارف، و صار مضبوطاً في الكتب المعدّه له، و مع فقدان أحد هذه الشروط يصدق عدم البيان و يقبح العقاب معه، و حينئذ فمع احتمال المكلف ثبوت التكليف المبيّن الواصل بحيث لو فحص لظفر به لا- يجوز الاعتماد على البراءة التي مدرّكها قبح العقاب بلا- بيان، كما أنّ العبد العرفي لو وصل إليه مكتوب من ناحيه مولاة و احتمل أن يكون المكتوب متضمّناً لبعض التكاليف لا- يجوز له القعود عنه بعدم مراجعته استناداً إلى أنّ المولى لم يبيّن حكمه، و لا- يكون مثل هذا العبد معذوراً عند العقلاء جزماً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ قد يستشكل في وجوب الفحص و عدم جريان البراءة قبله بأنّ الحكم ما لم يتّصف بوصف المعلوميّة لا- يكون باعثاً و محرّكاً؛ ضروره أنّ البعث بوجوده الواقعي لا- يصلح للمحرّكيه، و إلّا لكان اللازم تحقّق الانبعاث بالنسبه إلى الجاهل به المعتقد عدمه، بل قد عرفت سابقاً أنّه لا يعقل أن يكون الانبعاث مسبباً عن البعث الواقعي، بل الانبعاث دائماً مسبب عن البعث بوجوده العلمى الذى هو الصورة الذهنيّة الكاشفه عنه، و الأوامر إنّما تتّصف بالباعثيه و المحرّكيه بالعرض، كما أنّ اتّصافها بوصف المعلوميّة أيضاً كذلك؛ ضروره أنّ المعلوم بالذات إنّما هو نفس الصورة الحاضره عند النفس، كما حقّق في محلّه.

و الحاصل: أنّ البعث الواقعي لا يكون باعثاً ما لم يصر مكشوفاً، و الكاشف عنه إنّما هو العلم و نحوه، و أمّا الاحتمال فلا يعقل أن يكون كاشفاً، و إلّا لكان اللازم أن يكشف عن طرفي الاحتمال- أى الوجود و العدم- فمع الاحتمال

لا يكون البعث الواقعي محرّكا و باعثا، و بدون الباعثيه لا يمكن أن يكون منجّزا، و مع عدم التنجّز لا وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفته، و لا فرق في هذا بين كون المكلف قادرا على الفحص و عدمه.

و يرد عليه: أوّلا: النقص بما إذا قامت الحجّه المعتره من قبل المولى على ثبوت التكليف و فرض عدم إفادتها الظنّ، بل كان التكليف مع قيام الأماره أيضا مشكوكا أو مظنون الخلاف، فإنّه يجرى فيه هذا الإشكال، و مقتضاه حينئذ عدم ثبوت العقاب على مخالفته على تقدير ثبوته فى الواقع، مع أنّه واضح البطلان، و إلّا- يلزم لغويّه اعتبار الأماره، كما هو واضح. مضافا أنّه لا يلتزم به المستشكل أيضا.

و ثانيا: الحلّ بأنّه لا نسلم أن تكون المنجزيه متفرّعه على الباعثيه؛ لأنّ المنجزيه الراجعه إلى صحّه عقوبه المولى على المخالفه و العصيان حكم عقلى، و قد عرفت أنّ العقل يحكم بعدم المعذريّه، و بصحّه العقوبه لو بين المولى التكليف بنحو المتعارف، بحيث كان العبد متمكّنا من الاطلاع عليه بالمراجعه إلى مظانّ ثبوته و لم يراجع، فخالف اعتمادا على البراءه كما عرفت فى مثال المكتوب الواصل من المولى إلى العبد، و يحتمل اشتماله على بعض التكاليف، و الظاهر أنّ هذا من الواضح بمكان، فلا مجال لهذا الإشكال.

ثمّ إنّّه قد يقرّر وجوب الفحص بوجه آخر، و محصّيه له: أنّ ارتكاب التحريم قبل الفحص و مراجعه مظانّ ثبوته ظلم للمولى، و الظلم قبيح محرّم خصوصا ظلم المولى، فلو اقتحم فى المشتبه قبل الفحص يستحقّ العقوبه لأجل ظلم المولى، كما أنّه فى موارد التجزى يستحقّ العقوبه عليه و إن كان لا يستحقّ العقوبه على مخالفه الواقع فى المقامين.

و يرد عليه: أنّ تحقّق عنوان الظلم فى المقام ليس إلّا من جهة احتمال حصول المخالفه بالاقتحام فى المشتبه؛ ضروره أنّه مع العلم بعدم وجود التكليف فى السين لا- يكون مجرّد ترك الفحص من مصاديق ذلك العنوان، فترك الفحص و ارتكاب محتمل التحريم إنّما يكون ظلما لأجل احتمال تحقّق المخالفه التى هى قبيحه موجه لاستحقاق العقوبه.

و حيثنذ نقول: بعد جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و لو قبل ترك الفحص- كما هو المفروض- لا يبقى مجال لاحتمال تحقّق المخالفه القبيحه أصلا، و مع انتفاء هذا الاحتمال يخرج المقام عن تحت عنوان ظلم المولى، كما هو الواضح.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و بين مسأله التجزى، فإنّ الموضوع للحكم بالقبح و الحرمة هناك على تقدير ثبوته هو نفس عنوان التجزى، الراجع إلى الطغيان على المولى و الخروج عن رسم العبوديّة، و هذا لا- يتوقّف تحقّقه على ثبوت التكليف، بل يصدق على كلا التقديرين، بخلاف المقام، فإنّ تحقّق عنوان الظلم يتوقّف على عدم حكم العقل بقبح العقاب و لو قبل الفحص، و المفروض حكمه بذلك مطلقا، فتأمل.

هذا، و قد يقرّر حكم العقل بوجوب الفحص بوجه ثالث، و هو: أنّ كلّ من التفت إلى المبدأ و الشريعة يعلم إجمالا بثبوت أحكام فيها، و مقتضى العلم الإجمالى هو الفحص عن تلك الأحكام.

و لا- يخفى ضعف هذا الوجه؛ لأنّ الكلام إنّما هو فى شرائط جريان أصل البراءه بعد كون المورد المفروض مجرى لها، و قد عرفت أنّ مجراها هو الشكّ فى أصل التكليف و عدم العلم به، لا إجمالا و لا تفصيلا. فلو فرض ثبوت العلم

الإجمالي فإنه يخرج المورد عن مجراها، فلا يبقى مجال للتمسك بالعلم الإجمالي لاعتبار وجوب الفحص في جريانها، كما لا يخفى، ولكن حيث إنه وقع موردا للنقض والإبرام بين الأعلام فلا مانع من التعرض لحاله بما يسعه المقام، فنقول:

قد نوقش في الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص، تارة بأنه أخص من المدعى؛ لأن المدعى هو وجوب الفحص و الاستعلام في كل مسألة تعم بها البلوى، وكل مورد يرجع إلى البراءة، وهذا الاستدلال إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه؛ لانحلال العلم الإجمالي بذلك، لا زائدا من هذا المقدار.

و اخرى بأنه أعم من المدعى؛ لأن المدعى هو الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعم من ذلك؛ لأن متعلق العلم هي الأحكام الثابتة في الشريعة واقعا، لا خصوص ما بأيدينا، و الفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باق على حاله، ولو بعد الفحص التام عما بأيدينا.

هذا، و أجاب المحقق النائيني رحمه الله عن المناقشة الاولى بأن استعلام مقدار من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها لا يوجب انحلال العلم الإجمالي؛ لأن متعلق العلم تارة يتردد من أول الأمر بين الأقل و الأكثر، كما لو علم بأن في هذا القطيع من الغنم موطوء، و تردد بين كونه عشرة أو عشرين، و اخرى:

يكون المتعلق عنوانا ليس بنفسه مرددا بين الأقل و الأ-كثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بماله في الواقع من الأفراد، كما لو علم بموطوءه البيض من هذا القطيع، و ترددت البيض بين كونها عشرا أو عشرين، ففي

الأوّل ينحلّ العلم الإجمالي، و في الثانی لا ينحلّ، بل لا بدّ من الفحص التامّ عن كلّ ما يحتمل انطباق العنوان المعلوم بالإجمال عليه؛ لأنّ العلم الإجمالي يوجب تنجيز متعلّقه بما له من العنوان.

ففي المثال: العلم الإجمالي تعلق بعنوان البيض بما له من الأفراد في الواقع، فكلّ ما كان من أفراد البيض واقعا قد تنجز التكليف به، و لازم ذلك هو الاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه من أفراد البيض، و المقام من هذا القبيل؛ لأنّ المعلوم بالإجمال في المقام هي الأحكام الموجودة فيما بأيدينا من الكتب، فقد تنجزت بسبب هذا العلم الإجمالي جميع الأحكام المثبتة في الكتب، و لازم ذلك هو الفحص التامّ عن جميع الكتب التي بأيدينا، و لا- ينحلّ العلم الإجمالي باستعلام جملة من الأحكام يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيها.

أ لا ترى أنّه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم باشتغال ذمّته لزيد بما في الطومار، و تردّد ما في الطومار بين الأقلّ و الأكثر، بل لا بدّ له من الفحص التامّ في جميع صفحات الطومار، كما عليه بناء العرف و العقلاء، و ما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل.

و عن المناقشه الثانيه بأنّه و إن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدار يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العامّ بالعلم الإجمالي الخاص، و يرتفع الإشكال بحذايره و يتمّ الاستدلال لوجوب الفحص، فتدبر جيّداً (1). انتهى.

و أورد استاذنا السيّد الإمام رحمه الله عليه: -أولاً: أنّ ما ذكره من الفرق في

ص: ٢٠

الانحلال و عدمه بين ما لو كان متعلق العلم الإجمالي بنفسه مرددا بين الأقل و الأكثر، و بين ما كان عنوانا ليس مرددا بينهما من أول الأمر، إنما يتم لو كان متعلق العلم الإجمالي في القسم الثاني نسبه إلى المعنون كنسبه المحصل إلى المحصل، و أما لو لم يكن من هذا القبيل كما في المثال الذي ذكره فلا وجه لعدم الانحلال؛ لانحلال التكليف إلى التكليف المتعدده المستقله حسب تعدد المعنونات و تكثرها، و حينئذ فلا يبقى فرق بين القسمين.

و ثانيا: لو قطع النظر عن ذلك نقول: إن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب تنجيز متعلقه إذا كان متعلقه موضوعا للحكم الشرعي، و أمّا إذا لم يكن ممّا يترتب عليه الحكم في الشريعة فلا أثر له بالنسبه إليه، كما في المثال الذي ذكره، فإن الموضوع للحكم بالحرمة و وجوب نفى البلد-مثلا- إنما هو الحيوان الموطوء بما أنه موطوء، و أمّا كونه أبيض أو أسود فلا- دخل له في ترتب الحكم، و حينئذ فالعلم الإجمالي بموطوءه البيض من هذا القطيع لا- يؤثر إلا- بالنسبه إلى ما علم كونه موطوء؛ لكونه الموضوع للأثر الشرعي.

و كذا المقام، فإننا إنما نكون مأخوذين بالأحكام الواقعيه الثابته في الشريعة، و أمّا عنوان كونها مضبوطة في الكتب التي بأيدينا فهو ممّا لا ارتباط له بذلك أصلا، كما هو واضح.

و من المعلوم أن العلم الإجمالي بتلك الأحكام الثابته في الشريعة يكون من أول الأمر مرددا بين الأقل و الأكثر، كما أن في مثال البيض يكون العلم الإجمالي بالعنوان الموضوع للحكم الشرعي مرددا بين الأقل و الأكثر بنفسه و من أول الأمر.

و حينئذ نقول: لو صح ما ادّعا من أن تعلق العلم الإجمالي بعنوان يوجب

التنجز بالنسبه إلى جميع الأفراد الواقعيه لذلك العنوان يصير القسم الأول أيضا كالقسم الثاني في عدم الانحلال، بل أولى منه؛ لأنّ العنوان فيه يكون متعلّقا للحكم الشرعى بخلاف القسم الثاني.

و ثالثا: أنّ ما أجاب به عن المناقشه الثانيه لا يتمّ بناء على مذهبه من أنّ المقام من قبيل القسم الثاني من العلم الإجمالى؛ لأنّ العلم الإجمالى العامّ تعلق بعنوان «ما فى الكتب» أعمّ من الكتب التى بأيدينا، أو بعنوان «ما فى الشريعة» وقد فرض أنّ تعلقه به يوجب تنجزه بجميع أفراده الواقعيه، ولا يعرض له الانحلال و إن تردّد بين الأقلّ و الأكثر، كما هو غير خفى.

ثمّ إنّ مثال الطومار الذى ذكره لا يكون مرتبطا بالمقام؛ لأنّ وجوب الفحص التامّ فى جميع صفحات الطومار ليس من آثار العلم الإجمالى باشتغال ذمّته لزيد، بل يجب الفحص فيها و لو بدون العلم الإجمالى و كون الشبهه بدويه، كما سيأتى أنّ هذا المحقّق يلتزم بوجوب الفحص فى مثل المثال و لو مع عدم العلم الإجمالى، فتدبّر جيّدا (1). انتهى كلامه رفع مقامه.

و لكن الجواب عن هذا الوجه ما ذكرناه من عدم ارتباطه بالمقام، و بحث شرائط جريان البراهه خارج عن دائره العلم الإجمالى.

و الحاصل: أنّ قاعده قبح العقاب بلا- بيان قاعده عقليه لا تجرى مع عدم الفحص، فالصحيح الاستدلال لذلك بحكم العقل بوجوب الفحص و عدم حكمه بقبح العقاب قبل المراجعه إلى مظانّ ثبوت التكليف و بيانه، و مع ذلك لا مجال لدعوى الإجماع القطعى على وجوبه؛ ضروره أنّه على تقدير ثبوته لا يكون حجّه بعد قوّه احتمال أن يكون مستند الجمعين هو هذا الحكم العقلى

ص: ٢٢

الضرورى، كما أنّ التمسّك بالكتاب و السنّه لذلك نظرا إلى اشتغالها على الأمر بالتفقه و التعلّم و نظائرهما ممّا لا يخلو من مناقشه؛ لأنّه من البعيد أن يكون المقصود منهما هو بيان حكم تأسيسى تعبدى، بل الظاهر أنّها إرشاد إلى حكم العقل بذلك.

فالدليل فى المقام ينحصر فى حكم العقل بعدم جواز القعود عن تكاليف المولى؛ اعتمادا على البراءة قبل الرجوع إلى مظانّ ثبوته، هذا كلّ بالنسبه إلى أصل وجوب الفحص فى جريان البراءة العقلية فى الشبهات الحكمية.

فى مقدار الفحص

و أمّا مقداره فالظاهر أنّه يجب إلى حدّ اليأس عن الظفر بالدليل، و هو يتحقّق بمراجعه المحالّ التى يذكر فيها أدلّه الحكم غالبا، و لا- يجب التفحص فى جميع الأبواب و إن كان قد يتفق ذكر دليل مسأله فى ضمن مسأله اخرى لمناسبه، إلا أنّ ذلك لندرتة لا يوجب الفحص فى جميع المسائل لأجل الأطلاق على دليل مسأله منها، كما لا يخفى.

دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص

ثمّ إنّ المكلف بعد جريان البراءة بدون التعلّم و الفحص يستحقّ العقوبه، و لكنّ البحث فى أنّ استحقاق العقوبه يحتمل أن يكون على مخالفه الواقع، أو على ترك الفحص و التعلّم أو على ترك الفحص و التعلّم فيما إذا كان الترك مؤديا إلى مخالفه الواقع لا مطلقا، وجوه، بل أقوال:

أمّا وجه الاحتمال الأوّل فهو أنّ لزوم الفحص و التعلّم عقلا لا يكون لزوما نفسيا، بل كان له عنوان الطريقيه و المقدميه للإيصال إلى الأحكام الواقعيه

الإلهية، فيكون استحقاق العقوبة على مخالفه حكم المولى من ارتكاب المحرم أو ترك الواجب، كما هو واضح.

و أما وجه الاحتمال الثانى فهو عباره عن عدّه من الروايات التى نتعرّضها فى بحث البراءه الشرعيّه إن شاء الله.

و أما وجه الاحتمال الثالث فهو أنّ بعد ملاحظه أنّه لا معنى للعقوبه على ترك الطريق و المقدمه، و لا معنى للعقوبه على مخالفه الواقع المجهول للمكلف، نقول:

أنّ استحقاق العقوبه يكون على ترك الفحص المؤدى إلى مخالفه الواقع لا محاله.

و الجواب عنه: أولاً: أنّه لا يستفاد الإثبات من ضميمه عدم إلى عدم آخر حتّى نقول بترتب العقوبه على ترك هذا المجموع.

و ثانياً: أنّ استحقاق العقوبه يكون على مخالفه الواقع، فإنّ الجهل بما هو لا يكون مانعاً عن تنجز الواقع و استحقاق العقاب ما لم يستند إلى البراءه العقليّه و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و المفروض عدم جريانها قبل الفحص.

فما هو المسلم استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع عند تمسيك المكلف بالبراءه و ارتكاب محتمل الحرمة، أو ترك محتمل الوجوب بدون الفحص عن بيان المولى على التكليف.

و لكنّ البحث فى أنّ استحقاق العقوبه على المخالفه يكون مطلقاً أو فى بعض الصور المتصوّره فى المقام؟ إذ الصور المتصوّره ثلاثه:

الاولى: إيصال المكلف بعد الفحص إلى بيان من المولى و أماره معتبره ظاهره الدلاله على إثبات التكليف المحتمل.

الثانيه: عدم إيصاله إليه نفيًا أو إثباتاً على فرض تتبعه و تفحصه فى مظانّ

الثالثة: إيصاله على فرض الفحص و التتبع إلى دليل معتبر مخالف للحكم الواقعي.

ربّما يقال: يتحقّق استحقاق العقوبه في جميع الصور الثلاثه، فإنّ تمام الملاك له هو عدم الفحص و مخالفه الواقع و لا عذر للمكّلف في مخالفه التكليف الواقعي، و لا- حجّه له لاستناد عمله إليها عقلا، بل العقل يحكم في الشبهات البدويّه قبل الفحص بالاحتياط كحكمه به في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، و حكم العقل بلزوم الاحتياط بيان كأنه صدر من المولى، فاستحقاق العقوبه أمر موجّه بلا- فرق بين كون نتيجه الفحص على تقدير الفحص بيانا على ثبوت التكليف أو على عدم التكليف أو اليأس عن الظفر بالدليل.

و لكنّ التحقيق أنّ استحقاق العقوبه منحصر بالصوره الاولى- أي كون نتيجه الفحص هو الإيصال إلى البيان على التكليف- فإنّ عدم العذر و الحجّيه للمكّلف في مقام مخالفه الواقع يتحقّق في هذه الصوره دون غيرها؛ ضروره عدم البيان على تقدير الفحص، أو وجود الدليل على خلاف الواقع عذر للمكّلف. و إن لم يكن ملتفتا إليه في مقام العمل، فمع تحقّق العذر الواقعي لا يتحقّق عنوان المعصيه و مخالفه المولى حتّى يترتّب عليه استحقاق العقوبه.

نعم، يتحقّق هنا عنوان التجرّي و لكنّه خارج عن البحث، كما لا يخفى.

و أمّا حكم العقل بلزوم الاحتياط في الشبهات البدويّه قبل الفحص فلا إشكال فيه، و لكنّه ليس بملاك التحفّظ على الواقع، فإنّ هذا الملاك يتحقّق بعد الفحص أيضا، بل يكون بملاك إمكان تحقّق البيان في مظانّ ثبوتيه.

و من هنا يستفاد انحصار استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع بصوره

مصادفه البيان على التكليف على تقدير الفحص، بخلاف الصورة الثانيه و الثالثه. هذا كله فى الواجبات المطلقه.

و أما فى الواجبات المشروطه المحتملہ فىقال أيضا: هل يجب الفحص قبل تحقق الشرط أم لا؟

ربما يقال بعدم وجوب الفحص فيها، فإن وجوب الفحص وجوب مقدّمى، قد ثبت فى باب مقدمه الواجب أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذى المقدمه، فإذا لم يكن وجوب ذى المقدمه فعليا كيف يمكن كون الوجوب الغيرى المترشح منه فعليا؟ فلا يجب الفحص فى الواجبات المشروطه و المؤقته قبل تحقق الشرط و الوقت على القاعده، إذ لا- يجب ذى المقدمه بعد حتى تجب مقدماته التى منها الفحص.

و هذا المعنى يوجب الإشكال فى باب الحج، فإن لازم ذلك عدم وجوب تحصيل المقدمات على المستطيع قبل الموسم، و لذا التزم الفقهاء بالواجب المعلق هنا بمعنى كون الزمان قيذا للواجب، و من الخصوصيات المعتره فى الحج و فعلية الوجوب بمجرد تحقق الاستطاعه، فلا إشكال فى تحصيل المقدمات عليه.

فهل يمكن إرجاع جميع الواجبات المشروطه و المؤقته إلى الواجب المعلق و القول بفعليه الوجوب فيها قبل تحقق الشرط و الوقت حتى يستفاد منه وجوب الفحص فى المقام أم لا؟

و الظاهر أنه لا- يمكن الالتزام به، فإنه خلاف ما هو المشهور عند الفقهاء من تحقق الواجب المشروط الاصطلاحى فى الشريعة، فلذا نقول ببطلان الوضوء قبل الوقت بداعى الأمر الوجوبى المقدمى، كما هو واضح.

و لكنَّ التحقيق: أنَّ وجوب الفحص لا- يكون وجوباً مقدّمياً؛ إذ المقدمه عبارته عن مقدمه الوجود- كما مرّ في بحث مقدمه الواجب- يعنى وجود ذى المقدمه متقوم على وجودها، وبدون تحققها لا يتحقق ذى المقدمه، وهذا المعنى لا يتحقق فى مسأله الفحص بالنسبه إلى الواجب المحتمل؛ إذ يمكن الإتيان بالواجب المحتمل بدون الفحص احتياطاً، فلا يرتبط وجوب الفحص بمسأله وجوب المقدمه، بل هو من الأحكام اللزوميه العقليه، ولا- فرق بنظر العقل بين الواجبات المطلقة والمشروطه من حيث وجوب الفحص، وقد مرّ فى باب مقدمه الواجب أنَّ البحث فى وجوب المقدمه هو الوجوب الشرعى وإن كانت الملازمه بين المقدمه و ذيهها عقليه.

مضافاً إلى أنه لو فرض كون وجوب الفحص وجوباً غيرياً مقدّمياً فإنّ تلقى توقّف وجوب المقدمه على وجوب ذيهها بعنوان الأصل المسلم باطل عقلاً، كما مرّ فى محله، فإنّ المولى إذا قال لعبده: يجب عليك أن تكون على السطح فى الليل، و علم العبد بأنّه غير مقدور له تحصيل السلم فى الليل، فلا شكّ فى حكم العقل هنا بوجوب تحصيل السلم قبل الليل، ولا يعدّه معذوراً فى مخالفه المولى؛ لعدم القدره على تحصيله فى الليل، فكما أنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل بعض المقدمات المحرزّه قبل وجوب المقدمه، كذلك يحكم بوجوب الفحص على فرض مقدّميته إذا كان ترك الفحص مؤدياً إلى ترك الواجب المشروط المحتمل فى ظرف وجوبه، كما لا يخفى.

الواجب التهيئى

التزم المقدّس الوردبلى رحمه الله و تلميذه صاحب المدارك رحمه الله للتخلص عن الإشكال بأنّه لا مانع من كون وجوب الفحص وجوباً نفسياً تهيئياً فى

الواجبات المشروطه، و من خصوصيته ترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، مع أنّ له محبوبيه و مطلوبيه للتهيؤ للواجب النفسى الذاتى الآخر لا لنفسه، كأنّه برزخ بين الوجوب الغيرى و النفسى الذاتى، فيكون استحقاق العقوبه لترك الفحص و التبين فيما إذا كان مؤدياً إلى مخالفه التكليف الوجوبى فى ظرفه، لا لمخالفه التكليف اللزومى المشروط أو الموقت (١).

و التزم صاحب الكفايه رحمه الله بتوسعه هذا المعنى فى الواجبات المطلقه أيضاً، و أنّه لا مانع من الالتزام باستحقاق العقوبه على ترك التفحص و التعلّم الواجب بالوجوب النفسى التهيئى فيها (٢).

و لا- بدّ لنا من البحث أولاً- فى إمكان الوجوب النفسى التهيئى ثبوتاً، و على فرض إمكانه هل تتحقّق الملازمه بين تركه و استحقاق العقوبه أم لا؟ و ثانياً:

هل الدليل العقلى أو النقلى يدلّ على إثباته أم لا؟

ربّما يقال بعدم إمكانه؛ إذ لا- يعقل اتّصاف المقدمه بالوجوب الغيرى قبل اتّصاف ذيه بالوجوب النفسى فضلاً عن الوجوب النفسى التهيئى، فلا يمكن اتّصاف التفحص و التعلّم به بعنوان المقدمه الواجبه كما هو المفروض.

و الجواب عنه: أولاً: نمنع مقدّميه التفحص و التعلّم للواجب.

و ثانياً: على فرض المقدميه نمنع تبعيه وجوب المقدمه دائماً لفعليته وجوب ذيه، كما مرّ. فلا- إشكال فى إمكانه لجعل المولى وجوباً نفسياً تهيئياً للتفحص و التعلّم قبل تحقّق شرط الواجب المشروط، و لا- يكون مخالفاً لأى حكم من الأحكام العقليه المسلّمه.

ص: ٢٨

١- ١) كفايه الاصول ٢:٢٥٨، نقلاً عنهما.

٢- ٢) المصدر السابق.

و أمّا من حيث الملازمه بين تركه و استحقاق العقوبه فلا- يحكم العقل بها بعد ما كان الحكم باستحقاق العقوبه من الأحكام العقلية، فإنّ للعقل حكامان:

أحدهما الحكم باستحقاق العقاب في مورد مخالفه التكاليف النفسية الأصلية، و الآخر الحكم بعدم استحقاق العقاب في مورد ترك مقدمات التكاليف و مخالفتها، و أمّا في مورد مخالفه الواجب النفسي التهيئي فلا حكم له باستحقاق العقاب، فإنّ تسميته بالواجب النفسي لا يوجب كونه مقصودا بالذات، بل يكون من مقدمات و مهيئات الواجبات الأصلية، فلا يحكم العقل بترتب استحقاق العقوبه على تركه، فنمنع الملازمه بينهما، كما هو واضح.

عدم الدليل على الوجوب النفسي التهيئي

و اعلم أنّه على فرض تمامية إمكانه و تحقّق الملازمه لا دليل له في مقام الإثبات عقلا و نقلا، أمّا العقل فلا طريق له لاستكشاف الحكم الوجوبي الشرعي للتفحص بعنوان الواجب النفسي التهيئي، مع أنّ الفحص لازم و تركه يوجب استحقاق العقوبه عقلا، و لكن لا طريق للكشف عن الوجوب النفسي التهيئي له عند الشارع، كما أنّ البحث في باب المقدمه الواجب أنّ استكشاف الحكم الشرعي الوجوبي لها بعد وجوب ذبها هل يمكن من طريق العقل أم لا؟ مع أنّ اللابديّه العقلية لها لا تكون قابله للإنكار، و هكذا في ما نحن فيه، فلا يحكم العقل باستكشاف الوجوب الشرعي النفسي التهيئي للتفحص، كما هو واضح.

و هكذا لا يستفاد من الأدلّه النقلية هذا المعنى، فإنّ المستفاد من مثل آيه النفر هي المطلوبيّه النفسيه للتفقه في الدين و تعلم معالم الدين- إلاّ أنّه من الواجبات الكفائية باعتبار قوله تعالى: مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ

طَائِفَةٌ (١) - لا - المطلوبية النفسية التهيئية، وهكذا من مثل قوله عليه السلام: «الكمال كل الكمال التفقه في الدين، والصبر على النائبة، وتقدير المعيشة» (٢)، وما يدل على المؤاخذة لتارك العمل لتترك التعلم، وأن ترك التعلم ليس بعذر، وأن ترك التعلم يوجب الهلكة، ونحو ذلك، لا دلالة لها على الحكم التعبدى الزائد على حكم العقل حتى نستفاد منه الوجوب النفسى التهيئى، بل مفاد جميعها نوع من الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم التفحص و التعلم، وعدم المعذوريه عند الله فى صورته تركه، واستحقاق العقوبه.

فمقتضى القاعده فى مورد رجوع الجاهل المقصير إلى البراءة إذا شك في جزئيه السوره -مثلا- قبل الفحص هو بطلان العباده و استحقاق العقوبه على المخالفه؛ لعدم إتيانه بالمأمور به الواقعى فى مقام الامتثال.

و لكن انتقضت هذه القاعده حسب النص الصحيح و الفتوى المشهوره بموردين فى الفقه: أحدهما: إتيان الصلاه تماما موضع القصر بدون الفحص، و الآخر: إتيان الصلاه جهرا فى موضع الإخفات، و إتيان الصلاه إخفاتا فى موضع الجهر بدون الفحص، و المستفاد من النص الصحيح و الفتوى المشهوره أولا: صحه العمل و تماميته، و ثانيا: استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع، و ثالثا:

عدم كون استحقاق العقوبه قابلا للرفع، و إن التفت إلى وظيفته فى الوقت و أتى بها كما هى.

و استشكل هنا: أولا: بأنه لا وجه للحكم بصحة العمل؛ لعدم مطابقه المأتى به مع المأمور به.

ص: ٣٠

١- (١) التوبه: ١٢٢.

٢- (٢) الكافي ١: ٣٢، باب صفة العلم و فضله و فضل العلماء.

و ثانياً: أن العمل المأتي به إن كان متصفاً بالصحة لا يتصور وجه للحكم باستحقاق العقوبة.

و ثالثاً: على فرض قبول استحقاق العقوبة في صورته الالتفات في خارج الوقت لا وجه له في صورته الالتفات في الوقت، و تمكنه من إتيان الأمور به كما هو.

و أجاب صاحب الكفاية رحمه الله عن الإشكال الأول بأن صحه العباده لا يحتاج إلى الأمر، بل اشتمالها على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء يكفي للحكم بالصحة و إن كانت فاقده للأمر لجهه، كما في عدم تعلق الأمر بالصلاه مكان الإزاله بلحاظ أهميتها و عدم نقصان الصلاه من حيث الاشتمال على المصلحه، بخلاف ما يقول به القائل بالترتب، من تعلق الأمر المطلق بالإزاله و الأمر المشروط بالعصيان أو نيه العصيان بالصلاه، فالمأتي به يكون صحيحاً بلحاظ اشتماله على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء، و عدم تعلق الأمر به بل بالأمور به يكون بلحاظ اشتماله على المصلحه الزائده (١).

و يرد عليه: أن الإتيان بالمصلحه الزائده هل يكون راجحاً أم لازماً؟ فإن كان راجحاً فلا بد أن يكون المأتي به أيضاً مأموراً به بصوره الواجب التخييري، لا- كونه خارجاً من دائره الأمر و الأمور به، و إن كان لازماً لا بد للمكلف من استيفائها إذا التفت إليها في الوقت.

و يمكن الجواب عنه: بأنها لازمه الاستيفاء إلا أن المكلف بعد الإتيان بالمأتي به لا يكون قادراً على استيفائها لتحقق التضاد بين المأتي به و الأمور به، غايه الأمر أن التضاد قد يكون محسوساً كالصلاه و الإزاله، و قد يكون

ص: ٣١

غير محسوس كما في المقام.

إن قلت: إنَّ صلاة الإتمام سبب لتفويت المصلحه الزائده، و تفويتها حرام، و دليله استحقاق العقوبه لتركها، فصلاه الإتمام مقدّمه الحرام و سبب له، و سببته بمعنى العله التامه، فهي أيضا حرام، و تعلق الحرمة بالعباده يقتضى فسادها، فكيف يحكم بصحتها.

قلت: إنَّ عدم أحد الضدّين لا يمكن أن تكون مقدّمه لوجود الآخر، لتحقق اختلاف الرتبه بين المقدّمه و ذيهما، و الحال أنّ اللازم اتّحاد الرتبه بين عدم أحد الضدّين و وجود الآخر، كما مرّ في محلّه، بل التحقيق: أنّ عدم أحد الضدّين ملازم لوجود الآخر، و لا يعتبر في المتلازمين الاتّحاد في الحكم، و اتّصاف أحد المتلازمين بالحرمة لا يقتضى اتّصاف الآخر بها، فيمكن أن يكون أحدهما حراما و الآخر مباحا أو مكروها.

نعم، التلازم يقتضى عدم اختلافهما اختلافا غير قابل للجمع، كحرمة أحدهما و وجوب الآخر، فالأمر في ما نحن فيه يكون كذلك، فإنّ صلاة الإتمام ملازمه لتفويت المصلحه الزائده؛ لعدم إمكان استيفائها بعد استيفاء المصلحه الناقصه بالإتيان بصلاه الإتمام، فعدم استيفاء المصلحه الزائده حرام يترتب عليه استحقاق العقوبه، و لكنّ سرايه حرمة إلى صلاة الإتمام حتّى نقول: إنّ تعلق الحرمة بالعباده يقتضى فسادها ليس بتامّ.

إن قلت: إنّ لازم ذلك صحّه صلاة الإتمام من العالم العامد في السفر أيضا؛ لاشتمالها على المصلحه التامه اللازمه الاستيفاء، و عدم الاحتياج إلى وجود الأمر في صحّه العباده كما ذكره، مع أنّه لا يكون قابلا للالتزام.

قلت: إنّ الروايات تدلّ على صحّتها و اشتمالها على المصلحه في الجاهل و لو

كان مقصّراً، لا في جميع الحالات بالنسبه إلى جميع المكلفين و لو كان المكلف عالماً، و لا دليل لاشتراك العالم و الجاهل في هذا الحكم (١). هذا تمام كلام المحقق الخراساني رحمه الله مع التصرف و التوضيح منّا.

و أجاب عن الإشكال أيضا الشيخ الكبير كاشف الغطاء رحمه الله على ما نسب إليه في كتاب أجود التقريرات: بأنّ اتّصاف صلاه الإتمام في موضع القصر بالصّحه يكون لكونها مأمورا بها بالأمر الترتبي و إنّ المقام من مصاديق الترتب، بأنّ المأمور به في الرتبة الاولى عبارته عن صلاه القصر بدون أيّ قيد و شرط، و أمّا في الرتبة الثانيه فهي صلاه الإتمام بصوره التعليق كأنّه يقول: إن عصيت الأمر بالقصر و لو للجهل عن تقصير يجب عليك الإتمام، و لا فرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله (٢).

و استشكل عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله بأنّ ما ذكره رحمه الله مبني على القول بإمكان الترتب، و لكنّه عندنا أمر مستحيل غير قابل للالتزام (٣).

و قال المحقق النائيني رحمه الله: إنّ «يتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله أو لا: بأنّ تضادّ الصلاه و الإزاله محسوس بحيث لا يمكن الاشتغال بالإزاله في حال الصلاه و بالعكس، و لا نقص في الصلاه من حيث الاشتمال على المصلحه التامه الملزمه. و لو كانت قابله للجمع مع الإزاله لأمر بهما في آن واحد، و لكن التضادّ و مزاحمه الأهمّ و الأقوى يقتضى الأمر بها في الرتبة المتأخّره، بخلاف صلاه الإتمام و القصر؛ إذ يمكن للمكلف الجمع بينهما في

ص: ٣٣

١- ١) كفايه الاصول ٢: ٢٦٢.

٢- ٢) كشف الغطاء ١: ١٧١، أجود التقريرات ٣: ٥٧١.

٣- ٣) فرائد الاصول ٢: ٦٢٧.

الوقت، فإن كان كلٌّ منهما ذات مصلحة ملزمه لا بدّ للشارع من الأمر بهما في عرض واحد، ويستفاد من عدم الأمر أنّه لا يتحقّق التضادّ و التراحم بينهما، بل يتحقّق النقص في صلاه الإتمام في نفسها، وإذا كانت الناقصه تخرج من دائره الترتّب، فإنّ الترتّب فيما لا يكون نقصا في اليبين سوى المزاحمه، وهذا المعنى لا يتحقّق في ما نحن فيه.

و ثانيا: أنّ توجّه الخطاب إلى المكلف في مسأله الصلاه و الإزاله يمكن للشارع أن يقول: أزل النجاسه عن المسجد، و إن عصيت الأمر بالإزاله يجب عليك الصلاه في الرتبه الثانيه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ توجّه الخطاب إلى الجاهل يوجب ارتفاع جهله و ملازم لزوال جهله، مع أنّ المفروض في البحث هو بقاء الجهل، فعلى فرض إمكان القول بالترتّب هاهنا لا يمكن الالتزام به هنا (١).

و جوابه أولا: أنّ تشخيص تحقّق التضادّ و عدمه في المسائل التعبدية ليس بأيدينا، و عدم إمكان استيفاء مصلحة صلاه القصر بعد إتيانها تماما في أوّل الوقت لمن كان تكليفه القصر هو معنى التضادّ، فكما أنّه بعد إتيان الصلاه قصرا في أوّل الوقت لا يبقى مجال لصلاه الإتمام كذلك بعد الإتيان بها إتماما في صوره الجهل لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة صلاه القصر، و هذا معنى التضادّ، و لا دليل على خلافه و أنّه أمر غير معقول، بل هو أمر ممكن، و الدليل على وقوعه عبارته عن الروايات الدالّه عليه، فلا فرق بين ما نحن فيه و مسأله الصلاه و الإزاله، و القائل بالترتّب يقول به في الموضوعين.

و ثانيا: أنّ الأمر بالمهمّ في باب الترتّب لا يحتاج الخطاب فضلا عن الخطاب

ص: ٣٤

الشخصى، بل يمكن أن يكون بصوره الجمله الخبريّه بأن يقول: «يجب على المكلف فى مكان كذا القصر، و ان عصى الأمر بالقصر و لو جهلا- عن تقصير يجب عليه الإتمام»، و الجاهل فى حال الإتيان بالعمل لا يلتفت إلى الأمر، أمّا بعد إتيانه فى أوّل الوقت بالصلاه إتماما يلتفت إلى وظيفته، و فى هذا الحال ينطبق عليه عنوان الأمر بالمهمّ، فما أورده المحقّق النائينى رحمه الله من الإشكاليين ليس بوارد.

و الإشكال الوارد على القول بالترتب: أولاً: أنّ معنى الترتب هو الالتزام بتعدّد الأمر، و لازم ذلك الالتزام بتعدّد استحقاق العقوبه فى صوره مخالفه كلا الأمرين، و لا يبعد الالتزام بذلك فى مسأله الصلاه و الإزاله- و إن كان بعيدا بنظر المحقّق الخراسانى رحمه الله- و لكن لا يمكن الالتزام بذلك هنا بأنّ تارك الصلاه رأسا يتعدّد استحقاق عقوبته بلحاظ تعدّد الأمر المتوجّه إليه- أى الأمر بالقصر أوّلا- و الإتمام فى الرتب المتأخره- فإنّ لازم ذلك كون الجاهل المقصّر أسوأ حالا- من تارك الصلاه عالما عامدا، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ عصيان الأمر بالإزاله يتحقّق بمجرد التأخير و عدم الذهاب إلى مقدمات الإزاله، و لا يتوقّف على آخر الوقت؛ لكونها من الواجبات الفوريّه، و أمّا عصيان الأمر بالقصر فلا يتحقّق إلّا بعد مضى تمام الوقت. و معنى الترتب حينئذ أنّه «إن عصيت الأمر بالقصر فى تمام الوقت يجب عليك الإتمام» و لا- معنى لوجوب الإتمام فى خارج الوقت، فلا يتصوّر الترتب هنا إلّا بتعليق الأمر بالقصر بتيه عصيانه، كما هو غير خفى.

و أجاب المحقّق العراقى رحمه الله عن أصل الإشكال بأنّه لا مانع من الالتزام بتعدّد المطلوب لتصحيح ما أتى به الجاهل المقصّر بدون الفحص بأنّ المطلوب

المطلق للمولى هو نفس الصلاة بدون دخل أى خصوصيته فيها، وأن الجامع الصلاتي بما هو ذو مصلحه لازمه الاستيفاء، وهذه المصلحه متقومه بنفس عنوان الصلاة فقط، مضافا إلى أن له مطلوبا آخر، وهى الصلاة المخصّصه بخصوصيته القصريّه و المتقيده بقيد القصريّه، وهى أيضا ذات مصلحه كامله لازمه الاستيفاء، ولكن لا يتحقّق بينهما الترتّب و الطوليّه، بل كلاهما فى عرض واحد، و اختلافهما اختلاف الإطلاق و التقييد، و اختلاف الجامع و الخصوصيه، و اختلاف النوع و الصنف لا التضادّ، إلا أن بعد الإتيان بالمطلوب الأوّل لا يبقى مجال للمطلوب الثانى، كما أنه لا يبقى مجال لشرب الماء البارد بعد شرب غيره -مثلا- فالمصلحه متقومه بطبيعته الصلاة و عنوانها لا بصلاه الإتمام أولا، و لا مانع من تعلق أمر بطبيعته الصلاة و أمر آخر بصلاه متخصّصه بخصوصيته القصريّه ثانيا، و لا يتحقّق التضادّ بينهما ثالثا، هذا توضيح ما ذكره رحمه الله هنا (1).

و يمكن للقائل بامتناع اجتماع الأمر و النهى أن يقول: إنّ التضادّ الواقعى يتحقّق بين الأحكام الخمسه التكليفيه، كما أنّ صاحب الكفايه رحمه الله ينفى الريب عنه ظاهرا، فكما أنّ اجتماع الضدّين مثل الوجوب و الحرمة فى موضوع واحد محال، كذلك اجتماع المثليين فيه محال، فلا يمكن تعلق الوجوبين بالصلاه.

و لكن ذكرنا فى مقام إنكار هذا المعنى: أنّ التضادّ لا- يتحقّق فى الامور الاعتباريه؛ لانحصاره بالوجودات الواقعيّه كالسواد و البياض، و معنى التضادّ بينهما أنه لا- يمكن أن يكون الجسم معروضا لهما فى آن واحد من أى طريق كان و لو من ناحيه أشخاص متعدّدين، مع أنّ هذا المعنى لا يتحقّق فى الأحكام و الامور الاعتباريه، إذ الموضوع الواحد مثل صوم الولد يمكن أن يقع

ص: ٣٦

من ناحيه الوالد متعلق الأمر، و من ناحيه الوالده متعلق النهى، و يكون معروضا للإيجاب و التحريم، و من هنا نستفيد عدم تحقق التضاد الاصطلاحي فى الأحكام.

و أما عدم اجتماعها فى موضوع واحد فيمكن أن يكون مستندا إلى عدم إمكان شىء واحد متعلقا بحب المولى و بغضه معا، أو كونه ذا مصلحة ملزمه و ذا مفسده ملزمه معا.

و بالجمله، فلا- إشكال فى تعلق وجوب بالطبيعه بما هى، و وجوب آخر بالطبيعه المتخصيه صه بالخصوصيه القصريه، و تعلق بهما بنحو تعدد المطلوب، مثل تعدد مطلوب العطشان بالعطش الشديد، أحدهما: مطلوبيه أصل رفع العطش، و الآخر: مطلوبيه رفع العطش بالماء البارد. فهذا البيان أيضا بيان جيد فى مقام الجواب عن الإشكال و تصحيح عمل الجاهل المقصير، و استحقاقه العقاب بأن صحه العمل مستند إلى الإتيان بطبيعه الصلاه المشتمله للمصلحه الملزمه و استيفاء المطلوب الأول، و استحقاق العقوبه مستند إلى تفويت المطلوب الثانى.

لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيه

و أما الشبهات الموضوعيه فقد يقع البحث فيها بالنسبه إلى البراءه العقليه، و قد يقع بالنسبه إلى البراءه الشرعيه، أما البحث عن البراءه العقليه فلا بدّ أولا من ملاحظه أنها تجرى فى الشبهات الموضوعيه أم لا؟ إن قلنا بعدم جريانها فيها- كما التزم به جمع من الأعاظم- فلا- يبقى مجال للبحث عن لزوم الفحص و عدمه، و إن قلنا بجريانها فيها- كما هو الحق- فيقع البحث فى أنها تجرى بدون الفحص أو أنّ جريانها مشروط بالفحص؟

قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: «إنّ الظاهر هو وجوب الفحص، فإنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب إلاّ بعد الفحص و اليأس عن إحراز الصغرى- أى الموضوع-و الدليل على ذلك مراجعه العقلاء فى امورهم.أ لا ترى أنّه لو أمر المولى عبده يا كرام ضيفه و تردّد بين كون زيد ضيفه أم غيره،و كان قادرا على السؤال من المولى و العلم بذلك،هل يكون معذورا فى المخالفه مع عدم الإكرام؟ كلا،فاللازم بحكم العقل الفحص و التسع فى الشبهات الموضوعيّة أيضا» (1).

هذا ما ذكره رحمه الله هنا و لم يتعرّض إلى مزيد من ذلك،و التحقيق:أنّه كلام جيّد و قابل للالتزام،و أمّا البراءه النقلية فقد يقع البحث فيها فى الشبهات الموضوعيّة التحريميّة،و قد يقع فى الشبهات الموضوعيّة الوجوبية،أمّا الشبهات الموضوعيّة التحريميّة- كالشكّ فى أنّ مائع كذا خمر أو خلّ-فقد ادّعى الشيخ الأنصارى رحمه الله الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها،و جريان قاعده الحليّة بدون الفحص،و ادّعاء الإجماع من مثله لا يكون قابلا للردّ،إلاّ أنّه من الأدلّه اللبّيّه لا بدّ من الاقتصار فيها على القدر المتيقّن،فإنّ الفحص قد يحتاج إلى تعطيل الامور و المشقّه و مراجعه أهل الفنّ حتّى يتّضح الحال،و قد لا يكون كذلك بل يتّضح الحال بأدنى السؤال مثلا،و القدر المتيقّن منه هو الأوّل،دون الثانى.نعم،المستفاد من الأدلّه و مذاق الشرع هو التسهيل و التسامح فى باب الطهاره و النجاسه،و جريان قاعده الطهاره فى صوره الشكّ بدون أى نوع من التفحص.

و أمّا الشبهات الموضوعيّة الوجوبية كالشكّ فى تحقّق الاستطاعه فى الحجّ و النصاب فى الزكاه و نحو ذلك فقد ذكر المحقّق النائينى رحمه الله هنا تفصيلا جيّدا،

ص: ٣٨

وقال: «إنّ موضوع التكليف إذا كان من الموضوعات التي لا يحصل العلم به إلا بالفحص عنه-كالاستطاعة في الحجّ و النصاب في الزكاه-فلا يبعد القول بالملازمه العرفيه بين التكليف-أى وجوب الحجّ مشروطا بالاستطاعه- و وجوب الفحص، فإنّ عدم لزوم الفحص هنا مستلزم للقول بعدم وجوب الحجّ على عدد كثير ممّن يكون مستطيعا بحسب الواقع بلحاظ عدم تفحصهم، و هذا المعنى لا يناسب مع مشروعيه الحجّ، فوجوب الفحص في هذه الصوره يستفاد من أصل مشروعيه الحكم بمعونه الملازمه العرفيه، و إذا لم يكن الموضوع من هذا القبيل فلا يجب الفحص فيه» (١).

و هذا التفصيل في الشبهه الوجوبيه قابل للقبول لا يخفى أنّ مقتضى إطلاق أدلّه الحثيه عدم وجوب الفحص، فوجوب الفحص يحتاج إلى الدليل، لا عدمه، و هكذا إطلاق أدلّه البراءه.

هذا تمام الكلام في اعتبار الفحص في جريان البراءه، خذ فاعتنم.

ص: ٣٩

لا بدّ من بحث قاعده لا ضرر في ذيل مباحث البراءه و الاشتغال استطرادا، مع أنّ عدم استلزام الضرر ليس من شرائط جريان الاصول؛ لحكومته القاعده على جميع الأدلّه الأوّليّه، فلا تصادم بين أدلّه البراءه و القاعده، بل هي ليست من القواعد الفقهيّه أصلا و لا- من القواعد الاصوليّه، كما سيأتي؛ لارتباطها بمقام الحكومه و الولايه، و من الأحكام الصادره عن رسول الله صلّى الله عليه و آله.

و مستند هذه القاعده عباره عن الجملة المنقوله عنه صلّى الله عليه و آله بعنوان «لا ضرر و لا ضرار»، و يمكن ادّعاء التواتر اللفظي أو المعنوي لها، فلا بدّ من ذكر متن الروايه على ما ذكرها صاحب الوسائل في الأبواب المختلفه:

منها: ما نقله بسند موثّق عن المشايخ الثلاثه بأسنادهم في كتاب إحياء الموات، الباب ١٢، الحديث الثالث، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير- «و توثيق الروايه بلحاظ كونه فطحى المذهب»- عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّ سمره بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، فكان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلّى الله عليه و آله، فشكى إليه و خبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه و آله و خبّره بقول الأنصارى و ما شكّا، و قال: إذا «إن» أردت

الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يعدّ لك في الجنّة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله للأَنْصَارِيِّ: اذهب فاقْلَعْهَا وارم بها إليه، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» (١).

و نقله مرسلًا عن زراره عن أبي جعفر عليه السّلام في الكافي مع اختلاف يسير، و ذكر في ذيله: «فقال له رسول الله صلّى الله عليه وآله: إنك رجل مضارّ، و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن، ثم أمر بها رسول الله فقلعت، ثم رمى بها إليه، و قال له رسول الله صلّى الله عليه وآله:

انطلق فاغرسها حيث شئت» (٢).

و نقله أيضا صاحب الوسائل (٣) عن الصدوق، في الباب المتقدّم، الحديث الأوّل: محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن الحسين بن زياد الصيقل - هو كثير الروايه قابل للاعتماد - عن أبي عبيد الحذاء، قال: قال أبو جعفر عليه السّلام: «كان لسمره بن جندب نخله في حائط ابن فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل، يكره الرجل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله فشكى، فقال: يا رسول الله صلّى الله عليه وآله، إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي خدرها منه، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه وآله فدعاه، فقال: يا سمره، ما شأن فلان يشكوك، و يقول: يدخل عليّ بغير إذني، فترى من أهله ما يكره ذلك، فاستأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: يسرّك أن يكون عذق في الجنّة بنخلتك؟ قال: لا، قال: ثلاثه، قال:

لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضارا، ثم قال: اذهب يا فلان، فاقْلَعْهَا و اضرب بها وجهه».

ص: ٤٢

١- (١) وسائل الشيعة ٤٢٨: ٢٥، الباب ١٢، من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.

٢- (٢) الكافي ٢٩٤: ٥، كتاب المعيشه، باب الضرر، الحديث ٨.

٣- (٣) وسائل الشيعة ٤٢٧: ٢٥، كتاب إحياء الاموات، الباب ١٢، الحديث ١.

و نقله أيضا صاحب الوسائل (١) عن الكليني، عن محمد بن يحيى عن محمد ابن الحسين، عن محمد بن عبد الله بن هلال-و هو مجهول الحال-عن عقبه بن خالد-و هو إمامي قابل للاعتماد-عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع شيء (نقع بئر)، و قضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، و قال (فقال): لا ضرر و لا ضرار».

و الاستفادة من الرواية أنه مراده صلى الله عليه و آله جواز استفادة أهل المدينة من ماء البئر زائدا على مقدار احتياج البساتين، و لا يلزم الاستفادة منه بمقدار احتياجها، و هكذا جواز استفادة أهل البادية من فضل ماء المزارع لإنبات كلاء و أكل الحيوانات منه.

و يكون مستندها أيضا ما ذكره صاحب الوسائل (٢) عن المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا أرقت الارف و حدت الحدود، فلا شفعة».

و في نقل الصدوق قال بعد ذلك «و لا شفعة إلا لشريك غير مقاسم».

و نقل أيضا صاحب مستدرک الوسائل روايه عن دعائم الإسلام (٣) قال:

روينا عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن جدار الرجل، و هو ستره بينه و بين جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: «ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، و لكن يقال

ص: ٤٣

١-١) وسائل الشيعة ٢٥:٤٢٠، في كتاب إحياء الأموات، الباب ٧، الحديث ٣.

٢-٢) وسائل الشيعة ٢٥:٣٩٩، في كتاب الشفعة، الباب ٥، الحديث ١.

٣-٣) مستدرک الوسائل، كتاب إحياء الأموات، الباب ٩، الحديث ١.

لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقك إن شئت»، قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط و لكنّه هدم أو أراد هدمه إضرارا بجاره
غير حاجه منه إلى هدمه؟ قال: «لا يترك، وذلك أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: لا ضرر و لا ضرار». و في نسخه زاد
كلمه «و لا ضرار» أيضا.

و نقل أيضا صاحب المستدرک عن الكتاب المذكور أنّه قال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه
السلام أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: «لا ضرر و لا ضرار».

و قال صاحب الوسائل في كتاب الإرث (1)، قال الصدوق: «قال النبي صَلَّى الله عليه و آله الإسلام يزيد و لا ينقص، قال: و قال لا
ضرر و لا ضرار في الإسلام»، و أمّا جملة «لا يزيده شرًا» في ذيل الروايه، فلا نعلم كونها من النبي أو من الصدوق.

و معنى الروايه أنّ كفر الوارث من موانع الإرث، و أمّا إذا كان الوارث مسلما و المورث كافرا، فلا منع في البين؛ إذا الإسلام
يوجب الزيادة و لا النقص، لا ضرر و لا ضرار في الإسلام.

و هذه المرسله معتبره بلحاظ أنّ الصدوق مع شدّه احتياطه نسبها إلى النبي صَلَّى الله عليه و آله، و كونها واجده لشرائط الحجّيه
بنظره قطعاً، و هذا لا يكون أقلّ من توثيق مثل النجاشي بلا ريب.

و نقل أيضا في الكافي (2) بسنده عن هارون بن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل شهد بعيرا مريضا و هو
يباع، فاشتره رجل بعشره دراهم، و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أنّ البعير برئ،

ص: ٤٤

١-١) وسائل الشيعة ١٤: ٢٦، الباب ١، من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠.

٢-٢) الكافي ٥: ٢٩٣، كتاب المعيشه، باب الضرار، الحديث ٤.

فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أراد الرأس و الجلد فليس له ذلك هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس».

وقال الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف في باب خيار الغبن: «دليلنا: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا ضرر ولا ضرار» (١).

وقال ابن زهره في باب خيار العيب: «و يحتج على المخالف بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» (٢). وقال العلامة في التذكرة مرسلًا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» (٣).

وهكذا ذكرت هذه الجملة في الكتب اللغوية، مثل: مجمع البحرين و نهايه ابن الأثير، و المستفاد من نقل ابن الأثير - مع التزامه بنقل ما روى من طرق أهل السنه - أن نقلها لا ينحصر بالإماميه، كما أن أحمد بن حنبل ذكرها في ضمن الروايه المفصّله عن عباده بن صامت بالنسبه إلى الأحكام الصادره عن رسول الله صلى الله عليه وآله و قال: «وقضى أن لا ضرر ولا ضرار» (٤)، فلا مناقشه فيها من حيث الاعتبار بعد نقلها إجمالاً من طريق الفريقين.

ولا إشكال في ورودها في ذيل قضيه سمره بن جندب، و لا إشكال في ارتباطها في هذه القضيه، كما يستفاد من كثير من الروايات، مثل: الموثقه المنقوله عن المشايخ الثلاثة، فإنه قال رسول الله فيها: «أذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار». و دليل الارتباط هو بيان التعليل مصدرًا بكلمه «فاء»، و هكذا قال في مرسله زراره: «إنك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على

ص: ٤٥

١-١) الخلاف ٣:٤٢.

٢-٢) غنيه النزوع إلى علمى الاصول و الفروع: ٢٢٤.

٣-٣) تذكرة الفقهاء ١١:٦٨.

٤-٤) مجمع البحرين ٣:٣٧٣.

مؤمن»، فإنَّ تشكيل الصغرى و الكبرى دليل على الارتباط بهذه القضيه، و هكذا قوله فى روايه اخرى: «ما أراك يا سمره إلا مضارًا».

و أما الروايات الداله على ورودها فى ذيل قضيه اخرى مثل قوله: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا عرفت العرف و حدت الحدود فلا شفعه»، فلا ظهور لها بالارتباط؛ إذ يحتمل أن تكون هذه جمله مستقله فى قبال ما هو قبلها و بعدها.

و هكذا ما ذكرناه من قوله: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنه لا يمنع نفع شىء (نفع بئر) و قضى بين أهل الباديه أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، و قال (فقال): لا ضرر و لا ضرار»؛ إذ النسخه فى الواقع إن كانت «فقال» يدل على الارتباط و إن كانت «و قال» لا يدل عليه، فلا دليل لإثبات ارتباطها بالقضيتين.

و الظاهر بحسب بادى النظر أن مشروعيه حق الشفعه تكون بلحاظ دفع الضرر، و أن قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بمنزله التعليل له، و لازم ذلك دورانه مدار تحقق الضرر و عدمه، فإذا كان المشتري مؤمنا صالحا و أفضل معاشره من الشريك لا يتحقق حق الشفعه، مع أنه لا يمكن الالتزام به، مضافا إلى أنه ثابت للشريكين فقط، فإن كان الشركاء أزيد منهما لا يتحقق و إن كان فى البين ضرر للشريك، و هكذا إذا كان انتقال الملك بالهبه و الصلح و نحو ذلك؛ لاختصاصه بالبيع فقط، مع أنه لا فرق من حيث الضرر بين البيع و سائر الانتقالات. و مضافا إلى أن مدار الحكم لو كان تحقق الضرر لا بد من تحققه فيما إذا كان بيع دار الجار و أرضه موجبا لضرر جاره بدون أى نوع من الشركه، مع أنه لم يلتزم أحد بذلك.

و هكذا إذا كان بيع الدار الشخصيّه موجبا لمشقّه شديده أو كساله زوجته لشده علاقتها بالدار، أو في مثل هبه الأب ثلث ماله لأحد أولاده في حال حياته و سلامته، لكونه ضررا لسائر أولاده، مع أنّه لا يتحقّق حقّ الشفعه في هذين الموردين، و لا إشكال فيهما، فلا يرتبط قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بالشفعه، و إلّا يلزم التوالى الفاسده المذكوره.

و أضف إلى ذلك: أنّ لحقّ الشفعه مرحلتين: الاولى: كون بيع الشريك ملكه بيعا جائز الفسخ، قابل الرجوع برجوع الثمن إلى ملك المشتري و المثلن إلى ملك البائع، كأنّه لم يقع هناك بيع و لم تتحقّق معامله أصلا.

الثانيه: قيام الشريك مقام المشتري و انتقال ما للبائع إلى ملكه و ضميمة نصف الآخر إلى نصفه بإعطاء الثمن للمشتري، فإن كان لقوله: «لا ضرر و لا ضرار» دخلا بعنوان التعليل في حقّ الشفعه، يكون مقتضاه إثبات المرحله الاولى فقط؛ لارتفاع الضرر بها قطعاً، و لا يقتضى إثبات المرحله الثانيه بقيام الشريك مقام المشتري في هذه المعامله أصلا.

و اختار شيخ الشريعه الأصفهاني رحمه الله طريقا آخر لعدم ارتباط قوله: «لا ضرر و لا ضرار» بمسأله الشفعه، و قال: إنّّه تتحقّق الروايتان بالنسبه إلى قضايا رسول الله صلّى الله عليه و آله أحدهما معروف عند أهل السنه، و الآخر معروف عند الإماميه.

الاولى: روايه عباده بن صامت و عنوانها: «قضى رسول الله بين أهل المدينه كذا، قضى رسول الله بين أهل الباديه كذا، قضى رسول الله لا ضرر و لا ضرار، قضى رسول الله كذا و كذا»، و جمع فيها جميع ما قضى به رسول الله صلّى الله عليه و آله و نقل فيها قوله: «لا- ضرر و لا- ضرار» بعنوان قضيه مستقلّه، و نقل قوله «قضى رسول الله بالشفعه بين الشركاء في الأراضى و المساكن» بدون التذييل به،

و هكذا قوله «قضى رسول الله أنه لا يمنع فضل ليمنع به فضل كلاء».

الثانية: رواه عقبه بن خالد، وفيها نقل قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله في الأبواب المختلفه، وإن كان بعض آخر مثل السكوني أيضا ناقلا لها، ولكن العمده نقله لها، ويحتمل أن يكون نقله جميع القضايا في روايه واحده، و تجزئتها و تقطيعها و نقل كل جزء منها في الباب المناسب من قبل تلامذته و رواه الحديث عنه بلا واسطه أو مع الواسطه، و إذا لاحظنا الروايتين فلا فرق بينهما من حيث العبارات و الألفاظ إلا في جعل قوله «لا ضرر و لا ضرار» ذيلاً لقضيّه الشفعه و فضل الماء في روايه عقبه بن خالد، بخلاف روايه عباده بن صامت.

و من هنا نستفيد أن قوله: «لا ضرر و لا ضرار» قضيّه مستقله لا ترتبط بقضيّه الشفعه و فضل الماء.

و ذكر المحقق النائيني رحمه الله مؤيداً لذلك، و قال: «لا يبعد أن تكون روايه عقبه بن خالد روايه واحده مشتمله على قضايا متعدده، و الشاهد على ذلك وحده السند في جميعها كما ذكرنا عن الكليني رحمه الله عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عبد الله بن هلال، عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام:

قال: «قضى رسول الله بين أهل المدينة...»، و هكذا سائر رواياته، و لكن مثل الكليني رحمه الله لما رتب كتابه على ترتيب أبواب الفقه نقل كل قضيّه منها في باب».

و الإشكال المؤيد على هذا الطريق: أن الروايات التي نقلها عقبه بن خالد لا تكون أزيد من عشره قضايا، مع أن قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله كثيره، و نقل عدّه منها السكوني، و عدّه اخرى بعض آخر، فلا امتياز لعقبه بن خالد في ذلك، بخلاف روايه عباده بن صامت؛ لاشتمالها للجميع أو أكثر قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله مضافاً إلى أن تكرار قوله: «لا ضرر و لا ضرار» في ذيل قضيّه الشفعه و قضيّه

فضل الماء و الكلاء دليل على كونه ذيلًا لهما و أنّهما معلّان به، و إلاّ لا وجه لتكراره، فلا يصحّ الالتزام بهذا الطريق.

و الدليل على عدم الارتباط هو ما ذكرناه من استلزام التوالى الفاسده، مع ضعف سند الروايتين المذكورتين فيهما القضيتان؛ لعدم إثبات توثيق محمّد بن عبد الله بن هلال في الرجال، فلا يمكن الالتزام بارتباطه بالقضيتين بعد عدم الإشكال في صدوره عن رسول الله في ذيل قضيه سمره بن جندب، و أمّا صدوره مستقلاً عنه صلّى الله عليه و آله فلا دليل عليه، كما لا يخفى.

و أمّا تحقّق كلمه «على مؤمن» في ذيله فلا دليل عليه؛ لعدم وجودها إلاّ في المرسله الغير المعتمده، مع تقدّم أصاله عدم الزيادة على أصاله عدم النقيصه.

و أمّا كلمه «في الإسلام» فهي مذكوره في ذيله في المرسله المعتمده للصدوق، و لكن يحتمل أن تكون هي في الواقع: «فالإسلام» بلحاظ الجمل الواقعه بعدها، فحقيقه الروايه أنّه قال النبيّ صلّى الله عليه و آله: لا ضرر و لا ضرار، فالإسلام يزيد خيرا و لا يوجب فيه شرّاً، و هذا الاحتمال عقلائي. و إن قيل: إنّ خلاف الظاهر بلحاظ ذكرها في الكتب اللغويه أيضا في ذيله، فلا بدّ له من العمل بالظاهر.

هذا تمام الكلام في هذه الجهه.

و لا- بدّ من البحث في مفردات الحديث بعد إثبات أصل صدوره عنه صلّى الله عليه و آله و أنّ «لا- ضرار» المذكور بعد «لا ضرر» تأكيد لما قبله أو أنّه مغاير له، و على فرض المغايره هل المغايره مغايره باب المفاعله و الثلاثي المجرد- أي الصدور من الاثنين أو الواحد- أو أزيد من ذلك؟ فلا بدّ من الرجوع إلى أهل اللغه و ملاحظه موارد استعماله في الكتاب و السنّه، ثمّ أخذ النتيجة في المسأله.

و أمّا من حيث اللغه ففي صحاح الجوهري أنّ: «الضرّ: خلاف النفع، و قد

ضَرَّه و ضَارَّه بمعنى واحد».

يحتمل أن يكون المراد عدم الفرق بينهما فى استعمال كل واحد منها مكان الآخر، و ليس لكلمه «ضارّه» معنى المفاعله، و يحتمل أن يكون المراد عدم الفرق بينهما بالنسبه إلى عدم النفع، و هذا لا- ينافى أن يكون لأحدهما العنوان الثلاثى المجرد و للآخر عنوان المفاعله و الأقوى و الأقرب هو الاحتمال الأول.

ثم قال: «و الاسم الضرر» ما يتحقق من المصدر- أى الضرّ مصدر، و الضرر اسم المصدر- ثم قال:- «و الضرار: المضارّه»، و المعنى: أن الضرار عباره عن المضارّه التى قلنا، و قد ضَرَّه و ضَارَّه بمعنى واحد، فلا يستفاد من هذه العبارة تحقّق المغايره بينهما حتّى المغايره بعنوان باب المفاعله، كما هو واضح.

و قال صاحب القاموس: «الضرر: ضدّ النفع، ضارّه يضارّه ضرارا، و الضرر: سوء الحال، الضرار: الضيق» (١).

و المستفاد منه إجمالاً- أنّ المغايره بينهما لا تكون مغايره باب المفاعله، بل هو النوع الآخر من المغايره، فإنّ سوء الحال يستعمل نوعاً ما فى موارد الخسران و الضرر المالى و الجسمى، و الضيق يستعمل فى موارد الخسران العرضى و الروحى و المعنوى.

و قال فى المصباح المنير: «ضَرَّه يضَرُّه إذا فعل به مكروها و أضرَّ به، يتعدّى بنفسه ثلاثياً، و الباء رباعياً»- أى إذا كان ثلاثياً يتعدّى بنفسه، و يقول: ضَرَّه و يضَرُّه مثل قتله يقتله، و إذا كان رباعياً يقول: أضرَّ بالرجل، لا أضرَّ الرجل، فيتعدّى بالباء- ثم قال: «و الاسم الضرر، و قد يطلق على نقص فى الأعيان، و ضارّه

ص: ٥٠

يُضَارُّهُ مَضَارُّهُ وَضَرَارُهُ، يَعْنِي ضَرًّا. وَ الْمُسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا أَصْلًا (١).

وَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي النَّهَائِيَّةِ: «فِي الْحَدِيثِ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ» الضَّرَرُ: ضِدُّ النِّفْعِ، ضَرَّهُ يَضُرُّهُ ضَرًّا وَضَرَارًا، وَ أَضَرَّ بِهِ يَضُرُّهُ إِضْرَارًا، فَمَعْنَى قَوْلِهِ «لَا ضَرَرَ»: لَا يَضُرُّ الرَّجُلَ أَحًا، فَيَنْقُصُهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ، وَ الضَّرَارُ فِعَالٌ مِنَ الضَّرِّ، أَيْ لَا يُجَازِيهِ عَلَى إِضْرَارِهِ بِإِدْخَالِ الضَّرَرِ عَلَيْهِ، وَ الضَّرَرُ فِعْلٌ الْوَاحِدِ، وَ الضَّرَارُ فِعْلٌ الْاِثْنَيْنِ، وَ الضَّرَرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ، وَ الضَّرَارُ الْجَزَاءُ عَلَيْهِ، وَ قِيلَ: الضَّرَرُ مَا تَضَرَّرَ بِهِ صَاحِبُكَ وَ تَنْفَعُ أَنْتَ بِهِ، وَ الضَّرَارُ أَنْ تَضَرَّرَ بِغَيْرِ أَنْ تَنْفَعُ، وَ قِيلَ: هُمَا بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَ التَّكْرَارُ لِلتَّكْيِيدِ (٢). هَذَا مَا لَاحِظْنَاهُ فِي كِتَابِ اللَّغَةِ وَ مِنْ الْاِخْتِلَافِ فِيهَا.

وَ لَكِنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ مَوَارِدِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ «الضَّرَارِ» فِي الْقُرْآنِ هُوَ مَا ذَكَرَهُ فِي الْقَامُوسِ مِنْ اسْتِعْمَالِ الضَّرَرِ فِي الْخُسْرَانِ الْجَسْمِيِّ وَ الْمَالِيِّ، وَ الضَّرَارِ فِي الْخُسْرَانِ الْاِعْتِقَادِيِّ وَ الرُّوحِيِّ، كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا... (٣)، فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ تَأْسِيسِ الْمَسْجِدِ الْمَذْكُورِ إِجَادَ الضَّعْفِ فِي عَقَائِدِ الْمُسْلِمِينَ وَ التَّشْكِيكِ فِي إِيمَانِهِمْ وَ التَّفْرِقَةِ بَيْنَهُمْ، وَ لَا يَتَصَوَّرُ هُنَا الْإِضْرَارَ بَيْنَ الْاِثْنَيْنِ وَ الْمَفَاعِلَةِ.

وَ كَمَا فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا (٤)، وَ الظَّاهِرُ أَنَّهُ فِي قِبَالِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ... (٥).

ص: ٥١

١- ١) مصباح المنير ٣٢٨: ٥.

٢- ٢) النهاية في غريب الأثر ١٧٢: ٣.

٣- ٣) التوبة: ١٠٧.

٤- ٤) البقرة: ٢٣١.

٥- ٥) البقرة: ٢٢٩.

و من الروايات الواردة فى تفسير الآيه ما عن الصادق عليه السلام: أنه قال:

«لا- ينبغى للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها و ليس له فيها حابه ثم يطلقها، فهذا الضرر الذى نهى الله عنه إلا أن يطلق ثم يراجع و هو ينوى الإمساك» (١).

و المستفاد منها أن الإمساك بقصد التحقير و إيجاد النقص الروحى، و مقدمه للطلاق الثالث أو التاسع بدون الاحتياج إلى الاستمتاع منها يكون إضرارا بها.

و هكذا فى قوله تعالى: لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ (٢)، و فى تفسيرها اختلاف، و يقول بعض: إنه لا يصح إيقاع الوالده موردا للضرر بالنسبه إلى ولدها، و هكذا الوالد بالنسبه إلى مولود له، و كأنه كان عنوانان مستقلان: أحدهما: لا تضارّ والده بولدها، و الآخر: لا يضارّ مولود له بولده.

هذا، و لكن يستفاد من الروايات الواردة فى تفسيرها معنى آخر، منها: ما عن أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله:

لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ. فقال: «كانت المراضع ممّا تدفع إحداهنّ الرجل إذا أراد الجماع تقول: لا أدعك إني أخاف أن أحبل فأقتل ولدى هذا الذى أضع، و كان الرجل تدعوه المرأة، فيقول: أخاف أن أجامعك فأقتل ولدى فيدعها و لم يجامعها، فهى الله عزّ و جلّ عن ذلك أن يضارّ الرجل المرأة، و المرأة الرجل» (٣).

و المراد امتناع الزوج أو الزوجه المرضعه من الجماع للخوف من الحمل الذى يوجب قله اللبن الموجب لهلاك الرضيع، و معلوم أنّ الضرر الموجود هنا

ص: ٥٢

١- ١) وسائل الشيعة ١٧١: ٢٢، الباب ٣٤ من أقسام الطلاق و أحكامه، الحديث ١.

٢- ٢) البقره: ٢٣٣.

٣- ٣) وسائل الشيعة ١٨٩: ٢٠، الباب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح و آدابه، الحديث ١.

هو الحرمان من لذه الجماع.

و هكذا في قضيه سمره بن جندب، قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: «ما أراك يا سمره إلا مضارًا و لا ضرر و لا ضرار»، و معلوم أن انطباق عنوان المضارّ عليه من ناحيه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لا- يكون لتحقق الضرر بين الاثنين، بل لإيجاده ضررا عرضيًا و روحيًا على الأنصارى.

فيستفاد من ملاحظه الآيات و الرويات و كلمات جمع من اللغويين: أوّلاً: أنه لا إشكال في اختلاف معنى «لا ضرر» مع «لا ضرار»، و لا يكون الثاني تأكيداً للأوّل.

و ثانياً: أن الاختلاف بينهما لا- يكون اختلاف الثلاثى المجرد و باب المفاعله المتحقق بين الاثنين، بل هو اختلاف حقيقى، و أن الضرر عبارته عن النقص المالى و الضرر الجسمى، و الضرر عبارته عن غيره من الضرر الاعتقادى و العرضى و العاطفى و الغريزه الجنسيه و أمثال ذلك.

و المستفاد من كلام ابن الأثير فى النهايه كون «لا» ناهيه، فإنه قال: «لا ضرر: يعنى لا يجوز أن يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً. لا ضرار: يعنى لا- يجوز أن يجاز الرجل على ضرر»، و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ «لا» الناهيه من مختصّات الفعل لا تدخل على الاسم و المصدر، كما هو ثابت فى محلّه، و المصدر قد يكون بمعنى اسم الفاعل، و قد يكون بمعنى اسم المفعول، و كونه بمعنى الفعل مخالف لما عليه أهل النحو، فلا يجوز الالتزام به.

و المتفق عليه تقريباً عند الأعظم هو كون «لا» نافية بنفى الجنس، إلا أن نفى الضرر عن الإسلام بالنفى الحقيقى خلاف للواقع كما قال به الشيخ الأنصارى رحمه الله فلا بدّ من ارتكاب المجاز هنا و الالتزام به، بأنّ معناه أنه: «لم

يشرّع الشارع حكماً ضرورياً، سواء كان حكماً تكليفيّاً أو وضعيّاً، فلم يشرّع الشارع الوضوء الضرورى، والصوم الضرورى، ولم يحكم بالزوم فى المعامله الغيبية مثلاً، ولكنّ البحث فى أنّ المجاز هنا من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للمسبّب فى السبب- أى لم يجعل الشارع ما هو سبباً للضرر- أو أنّه من المجاز فى الحذف و التقدير، أو إرجاعه إلى حقيقه اذعائيّه، كما ذكره السكّاكى فى الاستعاره و بعض فى جميع المجازات، و التحقيق فى محلّه.

و التزم عدّه من الأعاضم بأنّ استعمال قوله: «لا- ضرر و لا- ضرار» استعمال حقيقى بدون ارتكاب أى نوع من المجاز و العنايه كالمحقّق الحائرى و النائينى رحمه الله و العراقى رحمه الله، و ذكر كلّ منهم وجهاً للمدّعى، إلا أنّ الوجوه متقاربه، و المفصّل منها ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فإنّه ذكر للمدّعى مقدّمات ثمّ استفاد منها الاستعمال الحقيقى، و لكن لا بدّ لنا من نقل بعضها على نحو الاختصار:

منها: أنّه قال: لا فرق بين حديث «لا ضرر و لا ضرار» و حديث الرفع، فإنّ ما تعلّق به الرفع من الواقعيّات الخارجيه المتحقّقه فى بادية النظر لا يمكن نسبه الرفع إليها حقيقه، فلا بدّ من القول بارتكاب المجاز، و أنّ المؤاخذه فى التقدير كأنّه قال: «رفع المؤاخذه على ما لا يعلمون، و رفع المؤاخذه على ما استكروها عليه» و أمثال ذلك.

و لكنّ الرفع فى عنوان الحديث بحسب الدقه و التأمل رفع انشائى فى عالم التشريع، لا فى مقام الإخبار و الحكايه عن الواقعيّات الخارجيه و تختلف العناوين المتعلّقه بها الرفع التشريعى، فإنّ رفع بعضها يكون بنفسه، مثل: «ما لا يعلمون» إذا كان الموصول بمعنى الحكم المجهول، فالمرفوع فى عالم التشريع حقيقه هو الحكم المجهول بحسب الحكم الظاهرى لا بعنوان الحكم الواقعى،

و رفع بعضها يكون برفع أثره، مثل: «رفع النسيان» إذا كان النسيان بمعنى المنسى، و فى عالم التشريع إذا كان أثر موضوع مرفوعا معناه رفع نفس الموضوع، فلا فرق فى الاستعمال الحقيقى هنا بين أن يكون المرفوع نفس الشىء أو آثاره، فالرفع حقيقى بدون أى نوع من المجاز و العناية و التقدير.

ثم قال: إنه يجرى هذا المعنى بعينه فى حديث «لا ضرر»؛ إذ لا فرق فى نفي الضرر الإنشائي تشريعا فى تعلق النفي بنفس الضرر أو آثاره من حيث الاستعمال الحقيقى.

و منها: أنه قال إنَّ الجمل قد تكون متمخضه فى الإنشائيه، و لا- تكون فيها شائبه من الإخبار، مثل: وَ أقيموا الصَّلَاةَ، و «لا يشرب الخمر»، و أمثال ذلك، و قد تكون متمخضه فى الخبريه، و هى عباره عن الجمل التى كان الموضوع فيها من الجوامد لا- من المشتقات، و لم يكن مصدرا بكلمه «ليس» و «لا» و أمثال ذلك، و المحمول فيها لم يكن من الإيقاعات كالتعق و الطلاق و أمثال ذلك، مثل: «زيد قائم»؛ إذ المحمول إذا كان من الإيقاعات يكون لها عنوان الإنشائيه، مثل جمله: «الوطى فى العده الرجعيه رجوع عن الطلاق»، و المحمول هنا من الإيقاعات، فإنَّ الرجوع من الطلاق إيقاع باختيار الزوج، و إن كانت هذه الجملة بحسب الظاهر خبريه، و لكن باطنها جمله إنشائيه؛ إذ الشارع ينشأ بها: أن ممّا يوجب الرجوع عن الطلاق هو الوطى، و قد تكون مشتركه بين الإنشائيه و الخبريه مثل جمله: «يعيد الصلاه» فإنَّها جمله خبريه، و لكن إذا صدرت فى مقام الجواب عن السؤال تصير إنشائيه، و هكذا مثل كلمه «بعت» قد يستعمل فى مقام الإنشاء، و قد يستعمل فى مقام الإخبار إذا صدرت بعد الاستخبار عن وضع ملك كذا مثلا.

و لا يخفى أنّ اختلاف الاستعمال لا يرتبط بالوضع، بل يرتبط بالمداليل السياقيه، و أنّ سياق الكلام قد يقتضى الإخباريّه إذا وقع فى الجواب عن السؤال، و قد يقتضى الإنشائيّه إذا وقع فى مقام النقل و الانتقال، و يمكن اجتماع الإنشائيّه و الإخباريّه فى جمله واحده بلحاظ خصوصيّات المورد، فلا- مانع من الالتزام بذلك فى قوله: «لا ضرر»، و أنّ المدلول السياقى فيه يختلف بحسب اختلاف الموارد، و كون «لا» نافية فى كثير من الموارد و ناهيه فى بعض الموارد، و هذا لا يوجب أن لا يكون الاستعمال حقيقياً.

ثمّ قال بعد ذكر المقدمات: إنّ أصوب الوجوه فى معنى «لا ضرر» أنّه ينفى الحكم الضررى على نحو الحقيقه بدون أى نوع من المسامحه و التجوّز.

ثمّ قال: لا- يتوهم أنّ للضرر فى الواقعيّات الخارجيه عنوانين: أحدهما العنوان الأوّلى الأصلي، و الآخر العنوان الثانوى المتولّد و المسبّب من الأوّل، إذا تحقّق الضرب-مثلاً- فى الخارج، فالضرب عنوان من العناوين الأوّليه، و العنوان المسبّب المتولّد منه عباره عن الضرر إن كان معنى «لا- ضرر» النفى على نحو البسيط فى قبال النفى المركّب- أى كان مثل «ليس زيد» لا مثل «ليس زيد بعالم»-فيرتبط النفى بالامور التكوينيّه بمعنى توجّهه إلى الأفعال التى لها عنوانان، و العنوان الثانوى المتولّد من العنوان الأوّلى عباره عن الضرر، فينطبق فى الشرعيّات بعنوان المجازى لا بعنوان الحقيقى.

فإنّا نقول: هذا توهم فاسد؛ لانطباق ما ذكر بعينه فى الشرعيّات بأن لزوم عقد البيع و لو فى المعامله الغبّيّه عنوان أوّلى، و العنوان الثانوى المتولّد منه هو الضرر، و هكذا فى إيجاب الوضوء-مثلاً- إن كان ضررياً، و لا فرق بينهما إلّا أنّ نفس الحكم و اللزوم فى المعامله الغبّيّه مستلزم للضرر بدون أى واسطه فى

البين، و أمّا الموجب للضرر في مسأله إيجاب الوضوء ليس نفس الإيجاب، بل هو عبارته عن الوضوء الخارجى، و لكن بلحاظ مقهوريته إرادته المكلف لحكم الشارع يصح استناد الضرر إلى الحكم، و الإيجاب استناد المعلول إلى العله، فنقول: إيجاب الوضوء يكون ضرورياً و مستلزماً للضرر.

نعم، إذا كان لكلّ السبب و المسبب وجود مستقلّ - كحركة اليد و حركة المفتاح - لا يصحّ إطلاق أحدهما على الآخر على نحو الحقيقه، و أمّا إذا لم يكن كذلك فلا مانع؛ لإطلاق أحدهما على الآخر كالضرب و التألم بدون أى نوع من المجازيه، ففى ما نحن فيه يصحّ القول بأنّ الحكم الذى يتولّد منه الضرر، و الضرر لباسه لا يتحقّق فى محيط التشريع، فلزوم البيع فى المعامله الغبتيه لا يتحقّق، و إيجاب الوضوء الضررى لا يتحقّق، فلا إشكال فى نفي الحكم الضررى بقوله: «لا ضرر» على نحو الحقيقه (1). هذا تمام كلامه مع التوضيح و التصرف منا.

و لكن التحقيق: أنّ ما ذكره فى المقدمه الاولى - من عدم مجازيه إسناد الرفع إلى الشىء بلحاظ آثاره و إسناد النفي إليه بلحاظ آثاره، بل هى حقيقته فى عالم التشريع - ليس بتامّ.

توضيح ذلك: أنّ المجاز قد يكون فى الكلمه، مثل: «رأيت أسدا يرمى»، و قد يكون فى الإسناد، مثل: «أنبت الربيع البقل»، فإنّ إسناد الإنبات إلى الربيع دون البارى تعالى مجازى، و المجاز فى حديث الرفع عند القائل به مجاز فى الإسناد إن كان معناه أنّ شرب الخمر عن إكراه فى جوّ الشرع لا حرمه فيه و لا حدّ عليه، فلا إشكال فيه، و أمّا اسناد الرفع إلى ما استكرهوا عليه - أى

ص: ٥٧

إلى شرب الخمر فى الواقع-بمعنى أنّ هذا ليس بشرب الخمر فكيف يكون إسنادا حقيقيا و لو فى محيط التشريع؟ مع أنّه لا فرق بين الشارع و غيره فى الاستعمالات، و لا دخل للشارع بما أنّه شارع فى كيفية الاستعمال، لتبعيته استعمالاته الاستعمالات العرفيه من حيث الحقيقه و المجاز، ففى الاستعمالات العرفيه يمكن نفي الرجوليّه بلحاظ نفي الآثار مجازا أو بعنوان الحقيقه الادّعائيه لا الحقيقه الواقعيّه، و هكذا فى الاستعمالات الشرعيّه بلا فرق بينهما أصلا.

و أمّا ما ذكره فى المقدمه الثانيه-من ارتباط الإخبار و الإنشاء فى مثل كلمه «بعت» بمدليل السياق لا بالوضع و الموضوع له و أنّ السياق قد يقتضى دلالتها على الخبر، و قد يقتضى دلالتها على الإنشاء-فلا بدّ من ملاحظته حتّى يتّضح ما هو الواقع، فنقول: إنّ مادّه كلمه «بعت»-أى البيع-وضعت للمعنى المشترك بين جميع الهيئات المشتقّه، و أمّا هيئتها فلا إشكال فى عدم كونها من الألفاظ المهمله، بل لها أيضا وضع كسائر الألفاظ المشتقّه، و حينئذ فيحتمل أن يكون بصوره تعدّد الوضع بأنّها وضعت تاره للمعنى الإنشائي إذا استعملت فى مقام إنشاء التمليك و النقل و الانتقال، و اخرى للمعنى الإخبارى إذا استعملت فى مقام الحكايه عمّا مضى، كما هو الحقّ، و يحتمل أن يكون بالوضع الواحد بصوره المشترك المعنوى للقدر المشترك بين الإنشاء و الإخبار، فنحتاج إلى القرينه المعينه فى مقام الاستعمال، و هى قد تكون عباره عن السياق، و قد تكون غيره من القرائن الاخرى، و لا مانع منه بحسب بادئ النظر.

و لكن قلنا: إنّ الوضع فى باب الحروف عامّ و الموضوع له خاصّ، بمعنى لحاظ الواضع كلّى الابتداء-مثلا-ثمّ وضع لفظ «من» لمصاديقه، بخلاف

ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، وللهيئه أيضا عنوان حرفى مثل كلمه «من» و الهيئات من ملحقات الحروف فى باب الوضع، و المعنى الحرفى مساوق الجزئيه و الفرديّه و التشخيص و المصادقيه الواقعيّه الخارجيه لا الذهنيه، فلا يمكن وضع هيئه «بعث» للقدر المشترك و الجامع بين الإنشاء و الإخبار؛ إذ الجامع معنى اسمى، و ليس لمصاديق الابتداء جامع بل لا- يصور سوى مفهوم الابتداء، و هو معنى اسمى، فالقدر المشترك من العناوين الكليه الاسميّه، و ما نشاهد فى باب الحرف بعنوان الموضوع له عبارته عن المصاديق و الأفراد، فكيف يمكن أن يكون المصاديق قدر الجامع؟ فلا بدّ من الالتزام بتعدّد الوضع، بأنّ الواضع بعد ملاحظه كلى البيع الإنشائى فى المقام وضع كلمه «بعث» لمصاديقه، ثمّ لاحظ كلى البيع الإخبارى و وضعها لمصاديقه، فما ذكره من ارتباط الإنشاء و الإخبار بالمداليل السياقيه لا بالوضع و الموضوع له ليس بتامّ.

و هكذا ما ذكره فى ذيل كلامه- من ارتباط العليّه و المعلوليه بين إيجاب الوضوء، و الوضوء الخارجى الضررى، و أنّ إرادته العبد مقهوره لحكم المولى فى عالم التشريع- ليس بصحيح، فإنّ المشاهد فى الخارج أنّ إطاعه الأمر بالوضوء ضررى، و لا تحقّق نسبه العليّه التامّه و المعلوليه بين الأمر و إطاعته، و إلاّ لم يتحقّق العصيان و المخالفه أصلا، و لا العليّه الناقصه، فإنّ معناها إيصال المطيع العليّه الناقصه بمرحله الكمال و انسداد العاصى من تأثيرها، و هو كما ترى.

و التحقيق فى مسأله الإطاعه و العصيان: أنّ المكلف بعد ملاحظه الأمر و ترتّب الثواب على إطاعته و العقاب على مخالفته يختار طرف الإتيان به، و قد

يختار طرف العصيان؛ لعدم مبالاته في الدين أو أتكالا على العفو و الشفاعة و التوبه، فلا يرتبط العصيان و الإطاعه بالأمر، بل يتحقق بسبب الأمر موضوع للموافقه و المخالفه فقط، و لا- عليّه له، فكيف يمكن استناد الضرر المربوط بالإطاعه إلى الأمر و إيجاب الموضوع؟

و أمّا المثال المذكور في مسأله الإيلاّم و الضرب، أو القتل و الضرب و أنّ ترتّب الإيلاّم على الضرب ترتّب على، مع عدم استقلالهما في الوجود، و إطلاق أحدهما على الآخر شائع.

فيرد عليه: أوّلا: أنّ الاتّحاد في الوجود لا يرتبط بعالم الألفاظ و الاستعمال، سواء كان الاتّحاد فيه على الدوام أو أحيانا، و لا يسرى الاتّحاد الوجودى إلى عالم المفاهيم، و إلّا- يجوز استعمال لفظ الإنسان مكان لفظ الضاحك أو بالعكس، لاّتحادهما من حيث الوجود دائما، و يجوز استعمال لفظ الغضب مكان الصلاه أو بالعكس، لاّتحادهما من حيث الوجود أحيانا.

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ إطلاق أحدهما على الآخر شائع، لكنّ الشياح هل يكون بنحو الحقيقه أو بنحو المجاز؟ و الأوّل لا- طريق لإثباته، و الثانى خلاف المدّعى، فما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من دلاله «لا ضرر» على نفى الحكم الضررى بالدلاله الحقيقيه لا بالمسامحه و لا بالحقيقه الادّعائيه ليس بتامّ، كما لا يخفى.

و قال صاحب الكفايه رحمه الله: «إنّ الأصل الأوّلى في مثل قوله: «لا ضرر و لا ضرار» هو نفى الماهيه و الحقيقه، إلّا أنّه قد يكون بنحو الحقيقه كما في مثل «لا رجل في الدار»، و قد يكون بنحو الادّعاء و الكنايه بلحاظ عدم تحقّق الحكم أو الصفه المترقبه عن مدخول «لا»، مثل قوله: «يا أشباه الرجال و لا رجال»،

و قوله: «لا صلاح لجار المسجد إلا في المسجد».

و لا يخفى أنّ نفي أوصاف الرجوليّه - كالشجاعه و السخاوه و أمثال ذلك - و إن كان صحيحا، و لكنّه لا يكون واجدا للخصوصيّة البلاغيّه، و أمّا نفي الماهيّة و الحقيقه بلحاظ فقدان الآثار و الأوصاف فلا بأس في واجديّته للمرتبه الكامله من البلاغه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، كما إذا قلنا: لا قمار في الإسلام، لا سرقة في الإسلام، لا أكل مال بالباطل في الإسلام» (1).

هذا حاصل ما يستفاد من الكفايه و حاشيه الرسائل في المقام.

و يرد عليه: أنّ هذا البيان صحيح و قابل للالتزام في مثل «لا صلاح، و لا رجال»، فإنّ موضوعيّة ماهيّة الصلاه للأحكام و الآثار - كالمعراجيّة مثلا - لا شبهه فيها، و هكذا موصوفيه ماهيّة الرجل للأوصاف، فيصحّ نفي الماهيّة بنحو الحقيقه الادّعائيّه بلحاظ فقدان الآثار و الأوصاف، بخلاف مثل قوله:

«لا ضرر»؛ فإنّ ماهيّة الضرر لا تكون موضوعه للآثار و الأحكام كما لا يخفى، و الموضوع لها هو الوضوء الضرري، و لزوم المعامله الغبّيّه و نحو ذلك، و المنفي هو الضرر، بما أنّه عنوان الضرر، فلا أحكام في البين حتّى تكون نفي الماهيّة بلحاظ فقدانها.

أمّا القول بالمجازيّة بعلاقه السببيّه و المسببيّه بإطلاق لفظ الضرر الموضوع للمسبّب في السبب بنحو المجاز و المسامحه، و كون المراد من نفي الضرر هو نفي الحكم الضرري، فهو أيضا ليس بصحيح بعد إنكار أصل السببيّه، كما مرّ في الجواب عن المحقّق النائيني رحمه الله.

و أمّا القول بالمجاز في الحذف و التقدير و كون معنى قوله: «لا ضرر» أنّ كلّ

ص: ٦١

حكم ينشأ منه الضرر و يرتبط به ارتباطا ما-و لو بنحو المعدّ أو أضعف منه- منفي، فلزوم المعامله الغبتيه ينشأ منه الضرر، و هو منفي، و إيجاب الوضوء الضرري ينشأ منه الضرر، و هو منفي، فهو أيضا لا- يخلو عن الإشكال؛ فإنه تتحقّق في الشريعه أحكام متمخّصه في الضرر، و مع ذلك لا ينفى قولها: «لا ضرر» مثل باب الزكاه و الخمس، و الحكم بضمان من أتلف مال الغير، و الحكم بضمان يد العاربه، و الحكم بانفساخ المعامله في مورد تلف المبيع قبل قبضه و كونه على عهد البائع، مع أنّ الإقباض لا يكون من شرائط صحّه المعامله، و هكذا الحدود و التعزيرات، و سلب المائيه عن الخمر و الخنزير، و أمثال ذلك، و خروجها عنه بصوره التخصيص يوجب تخصيص الأكثر المستهجن قطعا.

و قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: إنّ تخصيص الأكثر إذا كان بدون وجود الجامع و القدر المشترك بين الموارد المنخصه كما في مثل: أكرم القوم، ثمّ إخراج الأكثر منه لا بمناط واحد، بل كان إخراج كلّ واحد منه بمناط مستقلّ، هذا يكون مستهجنا، و إذا كان مع وجود الجامع المشترك بينها و بمناط واحد ليس بمستهجن، كما في مثل: أكرم الناس، ثمّ أخرج الأكثر بعنوان الفساق، و معلوم أنّ أفراد الفساق أكثر من أفراد العادل، و مع ذلك لا مانع منه؛ لتحقّق العنوان الجامع، و الجامع في ما نحن فيه و إن لم يكن معلوما بعنوانه الخاصّ و لكن تحقّقه بنحو الإجمال يكفي لعدم استهجان التخصيص (1).

و أجابه المحقّق النائيني رحمه الله و ذكر بعنوان مقدّمه الجواب: أنّ العموم في القضيه الخارجيه يشمل الأفراد المحقّقه الوجود في الخارج فقط، و العموم في القضيه الحقيقيه يشمل الأفراد المحقّقه الوجود و المقدّره الوجود معا، و ملاك الحكم في

ص: ٦٢

القضيّة الخارجيّة يمكن أن يكون متعدّدا بتعدّد الأفراد، والجامع بينها هو الجامع اللفظي والعنواني، مثل: «كلّ من كان في هذا المحبس محكوم بالقتل»، وملاك الحكم في كلّ واحد غير الملاك في الآخر، والجامع هو الكون في المحبس، بخلاف القضيّة الحقيقيّة؛ إذ لا بدّ فيها من وحده الملاك وشموله لجميع الأفراد، سواء كانت محقّقه الوجود أو مقدّره الوجود بملاك واحد، فلا بدّ لها من الجامع الحقيقي، وتحقّق الملا-ك فيه حتّى يكون شاملا- للأفراد بعنوان المصادقيّه له، مثل قولنا: «يجوز الاقتداء بكلّ عادل»، فإنّ ملاك الحكم عبارته عن العدالة، وهذا الملاك يكون جامعا حقيقيّا كليّا لها.

ثمّ قال: «إنّ التخصيص في القضيّة الحقيقيّة قد يكون تصرّفا في نفس الكبرى ومدخول كلمه «كلّ» مثل قوله: «أكرم كلّ عالم»، وقوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»، وهذا التخصيص يرجع إلى تقييد العامّ، كأنّه قال من الابتداء: «أكرم كلّ عالم غير فاسق»، وقد يكون تصرّفا في كليّه الكبرى وكلمه «كلّ»، مثل قوله: «أكرم كلّ عالم» وقوله: «لا تكرم زيد العالم»، وقوله:

«لا تكرم بكرا العالم» ونحو ذلك، بخلاف التخصيص في القضيّة الخارجيّة، لانحصاره بالنوع الثاني لتصرّفه في كلمه «كلّ» والأداة المفيدة للعموم، مثل قوله: «كلّ من كان في هذا المحبس صار محكوما بالقتل»، وقوله: «إنّ محبوس كذا لا يكون محكوما بالقتل».

ثمّ إنّ تخصيص الأكثر في هذا النوع يكون مستهجنا؛ لتقابل التخصيص مع أداه العموم، بخلاف النوع الأوّل؛ إذ التخصيص يكون بعنوان واحد وبمنزله تقييد مدخول كلمه «كلّ»، ولا يلاحظ فيه كثرة الأفراد وقلّتها، فلا استهجان في البين».

ثم قال بعد بيان هذه المقدمه: «إنّ قوله «لا- ضرر» يكون من قبيل القضيّه الخارجيه لتوجهه إلى الأحكام المجعوله المحققه في الشريعه: فإنّ ظاهر إطلاقها يقتضى عدم الفرق بين كونها ضرريًا أو غير ضرري، فينبغي بقوله: «لا ضرر» ما كان منها ضرريًا، وقد عرفت أنّ تخصيص الأ- كثر في القضيّه الحقيقيه قد يكون مستهجنًا، وقد لا- يكون كذلك، وأمّا في القضيّه الخارجيه يكون مستهجنًا أبداً، سواء كان التخصيص بعنوان واحد، أو بعناوين متعدده؛ لتوجهه إلى الأداة المفيده للعموم ولا يرتبط بمدخوله، فلا محاله يكون تخصيص الأكثر مستهجنًا» (1). هذا تمام الكلام في مقام جواب ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله.

ولكنّه ليس بتامّ، فإنّ الاختلاف بين القضيّه الحقيقيه و القضيّه الخارجيه بوحده المناط في الأول و تعدّد المناط في الثاني خلاف التحقيق؛ إذ الاختلاف يكون بسعه دائره الكلّي و العموم و ضيقها، فإنّه قد يكون من العناوين التي تشمل الأفراد المحققه الوجود و المقدّره الوجود معاً، وقد يكون من العناوين المنحصره بالأفراد المحققه الوجود في الخارج.

و يرد عليه- بعد الإغماض عن ذلك-: «أنّه لا شكّ في توجه قوله: «لا ضرر» إلى جميع الأحكام المجعوله المستلزمه للضرر بمناط واحد، و هو استلزام الحكم للضرر، سواء كان حكماً تكليفيًا أو حكماً وضعيًا، فكونه من القضيّه الخارجيه ليس بتامّ؛ لعدم انطباقه على مبناه.

و الظاهر أنّ تخصيص الأكثر مستهجن مطلقاً، سواء كان بعنوان واحد أو متعدّد، كما إذا قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم غير المراجع من العلماء»،

ص: ٦٤

إلا أن يكون التخصيص متصلاً، وهو في الحقيقة ليس بتخصيص، بل إطلاق هذا العنوان عليه يكون من باب المسامحة.

و لكنَّ المحقِّق النَّائبي رحمه الله بعد الجواب عمَّا ذكره الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر طريقين للتخلُّص عن إشكال تخصيص الأكثر.

الطريق الأوَّل: أنَّ بعد مقايسه قوله: «لا ضرر» مع الأدلَّة الأوَّليه نلتفت إلى تخصيصه لها بعنوان الحكومه، فإنَّ لسانه بالنسبه إليها لسان التوضيح و التفسير، و لكنَّ الحكومه فيما كان الحكم بمقتضى طبعه مستلزماً للضرر أحياناً لا دائماً مثل حكومته على دليل وجوب الوضوء؛ لأنَّه قد يكون ضرورياً، و قد يكون غير ضروري و صار محدوداً بمورد غير ضروري بواسطة حكومته عليه، بخلاف ما إذا كان الحكم بمقتضى طبعه متمخضاً في الضرر، فلا تتحقَّق هنا حكومه، بل النسبه بينهما عبارته عن التعارض، و كان سائر الأدلَّة مقدّماً عليه.

الطريق الثاني: أنَّ أكثر الموارد المذكوره بعنوان المتمخض في الضرر ليس بصحيح، كالحكم بالضمآن في مورد إتلاف مال الغير، فإنَّ جبران ما أتلَّف باختياره و مباشرته لا يكون ضرورياً، و كذا الحكم بالديه في مورد القتل العمدى أو الخطائي، و الحكم بإعطاء الزكاه بعد ما جعل الشارع سهماً للفقراء في الأموال، فكيف يكون الحكم بإعطاء الشريك سهم شريكه ضرورياً؟ نعم، في مثل باب الجهاد و الحجِّ مستلزم للضرر و تحمُّل المشقَّات الكثيره بدون أى عنوان آخر، و لكنَّه لا يكون موجبا لتحقَّق عنوان تخصيص الأكثر (١).

و أجاب سيّدنا الاستاذ الامام رحمه الله عن الطريق الثاني بجوابين:

ص: ٦٥

١- (١) قاعده لا ضرر دروس الفقيه العظيم النائبي: ١٥٢-١٥٣.

الأول: أنه سلّمنا أنّ بعد فرض كون الفقراء شركاء في باب الزكاة لا يكون إعطاء سهم الشريك ضروريًا، إلا أنّ أصل جعل الحكم بشركه الفقراء ضروري، وهكذا الحكم بالضمان في مورد إتلاف مال الغير عالما عامدا ليس بضروري، ولكنّ الحكم بالضمان على النائم المتلف و غير المتلفت عن غير اختيار لا إشكال في كونه ضروريًا، فلا يكون أكثر الموارد خارجا عن عنوان الضرر.

الثاني: أنّ العموم قد يكون قابلا- و صالحا للتخصيص، و تخصيص الأ-كثر فيه يكون مستهجنا، و قد يكون آيبا عن التخصيص، كالقواعد الواردة في مقام الامتثال، مثل حديث الرفع، و قاعده لا حرج، و غير ذلك؛ لمنافاتها مع أصل التخصيص، و قاعده لا ضرر أيضا من هذا القبيل، و كلمه «على مؤمن» في بعض الروايات شاهد على ورودها في مقام الامتنان، فيكون سياقها آيبا عن تخصيص فضلا عن تخصيص الأكثر (1).

أمّا الجواب عن الطريق الأول، فإنّ نتيجته الوقوع فيما فر منه؛ إذ بعد وقوع التعارض بين دليل نفي الضرر و دليل وجوب الزكاة و الخمس بلحاظ نفي الأول جنس الحكم الضرري بعنوان المطلق، و إثبات الثاني الحكم الضرري الخاصّ في مورد، فلا بدّ من كونه مخصّيّ صا له، فيعود الإشكال بقوّته، فإذا كان معنى قوله: «لا ضرر» نفي الحكم الضرري يكون مستلزما لإشكال تخصيص الأكثر، و هو غير قابل للجواب، كما لا يخفى.

و أسند الشيخ الأنصاري رحمه الله معنى آخر لقوله: «لا ضرر» إلى بعض الفحول، و قال: «هذا أردأ الاحتمالات و أضعفها، و هو: أنّ معناه نفي الضرر، لا نفي

ص: ٦٦

الضرر المطلق، ولا نفى الحكم الضرري، بل الضرر الموصوف بوصف و المقيّد بقيد، وهو كونه غير متدارك، فإن كان الضرر متداركاً مثل تدارك العباء المغصوب بالمثل أو قيمه، فلا يتحقق الضرر، فكلّ ضرر غير متدارك في الإسلام منفي لتداركه بالمثل أو قيمه أو الأرش.

ثم استشكل عليه بأنّ مجرد إيجاب المثل أو قيمه أو الأرش لا يوجب تدارك الضرر في الخارج، وما يتدارك به الضرر واقعاً يمكن أن لا يتحقق للعصيان والنسيان، فكيف يمكن نفي حقيقه الضرر (١)؟!.

وقال المحقق شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله: إنّ قوله: «لا ضرر» يدلّ على النهي عن الضرر، كأنه قال: «لا يجوز في الإسلام أن يضرّ رجل رجلاً»، وهذا المعنى يستفاد من الأذهان العرفيّة الخاليه عن الشبهات و من الاستعمالات الكثيره، مثل قوله تعالى: فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدَالَ في الْحَجِّ (٢)، والمعنى: أنه لا يجوز الرفث و لا يجوز الفسوق، و لا يجوز الجدل في الحجّ، و مثل الروايه الوارده في باب السبق و الرمايه أنه: «لا سبق إلاّ في خفّ أو حافر أو نصل» (٣)، يعني لا يجوز المسابقه في غير هذه الثلاثه، و مثل قوله: «لا غشّ بين المسلمين» (٤)، و نحو ذلك، مضافاً إلى أنّ كلمه «على مؤمن» في ذيل بعض الروايات لا يكون متناسباً مع النفي، و إلاّ يكون معناه جواز المعامله الغبتيه إذا كان المغبون كافراً ذمّياً، و الحال أنّ اشتراك الكافر و المسلم في الأحكام لا إشكال فيه، و هذا دليل على كون «لا» ناهيه.

ص: ٤٧

١-١ (١) رسائل فقهيه: ١١٤.

١٩٧-٢ (٢) البقره: ١٩٧.

٥٠-٥٤: ٤٨-٣ (٣) الكافي: ٥٠-٥٤.

٢٤٨-٢ (٤) سنن الدارمي: ٢٤٨.

و مضافا إلى أن ترتيب الصغرى و الكبرى فى بعض الروايات، مثل قوله:

«إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ، وَ لَا ضَرْرَ وَ لَا ضَرَارَ» يناسب هذا المعنى.

على أنه يستفاد من الكتب اللغويّة كما ذكر فى النهايه، و المعنى: «لا- يضرّ الرجل أخاه شيئا»، فالمراد من «لا ضرر» هو النهى إمّا لكون «لا» ناهيه، و إمّا للانتقال من النفى إلى النهى، فلا فرق بينهما.

و نتيجة هذا البيان كونه من الأحكام الأوّليه المحرّمه فى قبال سائر المحرّمات، فلا قاعده فى البين.

و يرد عليه: أوّلا- أنّ كثره استعمال «لا» فى النهى من استعماله فى النفى لا- يكون قابلا للقبول، بل الأمر بالعكس فى الاستعمالات الفقهيّه و المحاورات العرفيه، كما لا- يخفى على المتتبع، مضافا إلى عدم تناسب كلمه «على مؤمن» مع النهى أيضا؛ لعدم جواز الإضرار بغير المؤمن أيضا فى كثير من الموارد.

و ثانيا: أنّ دخول «لا» الناهيه على الاسم بصوره الاستعمال الحقيقى ليس بتام، و هكذا استعمال «لا» فى النفى و إرادته النهى منه استعمالا حقيقيا لا يكون قابلا للتصوّر، و أمّا الاستعمال بصوره المسامحه و المجاز فلا مانع منه، و لكن حمل قوله: «لا ضرر»-مع أهمّيته- على المعنى المجازى لا يكون قابلا للالتزام.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله تحقيق آخر فى معنى قوله: «لا ضرر»، و هو:

أنّ «لا» ناهيه و النهى مولوى نبوى صادر من مقام الحكومه، لا يرتبط بالنواهى الالهيه، و لا بدّ لتوضيح ذلك من بيان امور:

الأمر الأوّل: أنّه كان لرسول الله صلّى الله عليه و آله ثلاثه مناصب و مقامات، و كان لكلّ منها أحكام خاصّه:

المقام الأوّل: هو مقام النبوه و المخبريه عن الله تعالى، و ليس له فى هذه

المرحلة أمرا و نهيا مستقلاً، بل كل ما يقول به هو من ناحيه البارى تعالى، و مخالفته مخالفه الله تعالى، و أوامره إرشاديّه، فالعقوبه و المثويه من خصوصيات المرشد إليه، فالجعل و التقنين و التشريع لا يرتبط به صلى الله عليه و آله؛ إن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحى (١).

المقام الثانى: هو مقام الحكومه، و الدليل عليه قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ... (٢) و معلوم أنّ الأمر فى أطيعوا الله إرشادى إلى حكم العقل، بخلاف الأمر فى أطيعوا الله فإنه من الأحكام المولويه الإلهيه الثابته فى الشريعه، كأنه يقول: أيها المسلمون، يجب عليكم إطاعته فى أوامره و نواهيه الصادره منه صلى الله عليه و آله بما أنه رسول، و يستفاد منه أنّ الله جعل له مقام الحكومه و السلطنه بالنسبه إلى المسائل الاجتماعيه، مضافا إلى مقام النبوه.

و الشاهد عليه تكرار كلمه «أطيعوا» فى الآيه، و جعله فى مقابل إطاعه الله يعنى إطاعه الرسول فى الشئون المربوطه بنفسه صلى الله عليه و آله، لا فى الأوامر و النواهي الإلهيه؛ لعدم ارتباطها برسول الله، بل ترتبط مستقيماً بالله تعالى، فهو يدلّ بصوره الأمر المولوى على وجوب إطاعه الرسول، فتارك حفر الخندق-مثلاً-بلا-عذر يعاقب لا-بما أنه خالف الله تعالى مستقيماً، بل بما خالف الرسول، مع أنه كان واجب الإطاعه بمقتضى قوله: أَطِيعُوا الرَّسُولَ فإلمأمور به هو نفس إطاعه الرسول.

و هكذا قوله تعالى: أَلَنْبِىُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ... (٣) و معنى الأولويه المجمعوله من ناحيه الله تعالى له: وجوب إطاعه أوامره فى المسائل الاجتماعيه

ص: ٦٩

١- ١) النجم: ٤.

٢- ٢) النساء: ٥٩.

٣- ٣) الأحزاب: ٦.

و الشخصيّة فإذا أمر زيدا أن يطلق زوجته أو يبيع داره يجب عليه إطاعه أمره بمقتضى الآية و كونه أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و أشار إليه في حديث الغدير بقوله: «أست أولى بكم من أنفسكم» (١).

المقام الثالث: هو مقام القضاة و فصل الخصومه، و هذا واضح، فإنّه صلّى الله عليه و آله كان ينصب القاضى و يرسله إلى البلاد، إذا كان النصب من وظائفه فيستفاد ثبوته له بطريق أولى.

الأمر الثانى: أنّ تعبيرات الروايات المنقوله عن رسول الله صلّى الله عليه و آله مختلفه؛ إذ يعبر في بعضها بكلمه «قال»، و في بعضها بكلمه «أمر»، و في بعضها بكلمه «قضى أو حكم»: فإذا كان التعبير بكلمه «قال» فلا ظهور له بارتباط مقوله القول بمقام النبوه أو الحكومه و السلطنه، بل محتمل الوجهين، و إذا كان التعبير بكلمه «أمر بكذا» أو «نهى عن كذا» أو «قضى و حكم بكذا» في غير مورد فصل الخصومه، و الظاهر أنّه يرتبط بمقام الحكومه و بما أنّه حاكم بين المسلمين.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّه قد مرّ ما ذكره شيخ الشريعة في المقام من وحده الروايات المنقوله من طرق الإماميه في باب أقضيه رسول الله صلّى الله عليه و آله لكون الراوى في أكثرها عبارته عن عقبه بن خالد، مثل: ما نقله أهل التسنن عن عباده بن صامت، و لكن لم نلتزم بذلك لبعض الشواهد، إلا أنّ التعبيرات الموجوده في روايه عقبه بن خالد يتحقّق أكثرها في روايه عباده بن صامت الجامع لأقضيه الرسول، و هذا يوجب الوثوق و الاطمئنان لأن تكون روايه عباده بن صامت مطابقه للواقع و إن لم تكن منقوله من طرق الإماميه، فإنّ

ص: ٧٠

تطابق مفادها و أكثر ألفاظها و تعبيراتها مع ما نقل عن عقبه بن خالد لا بروايه واحده، و مع كون عباده بن صامت إماميًا موثقًا يوجب الوثوق بذلك بيننا و بين وجداننا، و نرى في روايه عباده بن صامت استعمال كلمه «قضى» في مورد «لا ضرر»، و قد عرفت ظهورها في مقام الحكومه و الولايه إن لم تكن قرينه على الخلاف، فالظاهر أنه مع قطع النظر عن قضيه سمره بن جندب يرتبط بمقام الحكومه لا بمقام النبوه.

و أما قضيه سمره بن جندب فلا بد من ملاحظه خصوصياتها، و من المعلوم أنّ مراجعه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله بعد النزاع و المكالمه مع سمره بن جندب يكون بعنوان الاستمداد و إحقاق الحقّ عند الحاكم بما أنه حاكم على المسلمين، لا بعنوان الاستفهام و السؤال عن الحكم الشرعى.

و أما قوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن» و مكالمته معه في مقام المساومه و امتناعه من الاستيذان و المعامله الدينويّه و الاخرويّه ثمّ الأمر بالقلع، فهو لكونه نبيّ الرحمه و مظهر رحمه الله تعالى و عطفه، و لكنّ إباء سمره صار مانعا عن شمولها له، فالمراجعه مربوطه بمقام الحكومه، و لا - محاله يكون قوله: «لا ضرر و لا ضرار» مربوطا بهذا المقام؛ فإنّ الأمر بالقلع لا شكّ في كونه حكما حكومتيًا و قوله: «لا ضرر» يكون بمنزله التعليل له، و مقتضى قاعده السنخيه أن يكون التعليل أيضا حكما حكومتيًا.

و الإشكال على عليّته قوله: «لا - ضرر» لقوله: «أقلعها و ارم بها إليه» أنّ القلع و الرمي يدفع الضرر عن الأنصارى، و لكن يتوجه إلى سمره بن جندب، و هو لا يتناسب مع نفى جنس الضرر.

و قال الشيخ الأنصارى رحمه الله في رساله لا ضرر في آخر المكاسب: إنّ

الاستدلال بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» والاستفاده منه في المقام باق بحاله و إن لم يمكن لنا حل الإشكال فرضا.

و لكنّه ليس بصحيح، فإنّ خروج مورد التعليل عن الحكم العامّ المعلّل أمر مستهجن.

و هذا يهدينا إلى الالتزام بالمعنى الذى كان قابلا- للانطباق على مورد العله، فإن كان «لا- ضرر» حكما إلهيا لا مجال لدفع الإشكال؛ لعدم الفرق فى الأحكام الإلهية بين رسول الله صلّى الله عليه وآله وغيره و إن كان حكما حكوميا صادرا عنه صلّى الله عليه وآله- كما هو التحقيق- فلا- معنى لشموله للحاكم بما أنّه حاكم، فكما أنّ الأحكام الإلهية لا- يتصوّر شمولها لله تعالى، كذلك الأحكام الحكوميه لا- يتصوّر شمولها للحكم الصادر عن الحاكم بهذا العنوان، فالأمر بالقلع و الرمى و إن كان ضررا على سمره بن جندب و لكن لا يشمل عموم التعليل.

و أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الإشكال: أوّلا: بأنّ قوله: «لا ضرر و لا ضرار» لا يكون عله لقوله: «اقلعها وارم بها إليه»، بل يكون عله لقوله: «إذا أردت الدخول فاستأذن»، و عله أمره صلّى الله عليه وآله بالقلع و الرمى أنّه بمقتضى الولاية العامه على المسلمين ألغى قاعده: «الناس مسلّطون على أموالهم»، و كأنّه قال: لا سلطنه له على ماله (1).

هذا، و لكنّه خلاف الظاهر بعد فصل الجملات المتعدّده بين القولين، و كون المخاطب فى الأوّل سمره بن جندب، و فى الثانى الأنصارى، و ذكر قوله: «لا- ضرر» عقيب قوله: «اقلعها وارم بها إليه» و متن الحديث: أنّه «فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله فشكى إليه، فخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلّى الله عليه وآله

ص: ٧٢

و خبّره بقول الأنصارى و ما شكّا، و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّه فأبى أن يقبل، فقال رسول الله للأنصارى: اذهب و اقلعها و ارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار».

مضافا إلى أنّ بعد قبول كون قوله: «اقلعها و ارم بها إليه» حكما حكومتيّا لا دليل لعدم قوله: «لا ضرر و لا ضرار» كذلك، بل هو أيضا حكم حكومتي، فلا وجه للفرار عن هذا المعنى، و الالتزام بكونه حكما إلهيّا ثانويّا.

و مضافا إلى أنّ إلغاء ماليّه النخله كان بمعنى جواز أنواع التصرفات فيها من الأنصارى و سائر المسلمين كأنّه صارت النخله بلا مالك، مع أنّه ليس بصحيح، فإنّ جواز التصرف محدود بالقلع و الرمى بها إليه من ناحيه الأنصارى فقط، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّه على فرض كونه علّه للقلع و الرمى، و لكنّه من الأحكام الإلهيّه الثانويّه الحاكمه على الأحكام الأوّليّه، فكما أنّه حاكم على أدلّه وجوب الوضوء و الغسل فى مورد الضرر كذلك حاكم على قاعده السلطنه، و مقتضى حكومته عليها أنّه لا- حقّ للمالك أن يمنع من التصرف فى المال فى مورد الضرر، فلا احترام لماله.

ثمّ قال: إن قلت: سلّمنا أنّ احترام مال المسلم من فروع قاعده السلطنه و لكنّ القاعده مركّبه من الأمرين: الإيجابى و السلبي، الأمر الإيجابى: أنّه للمالك أن يتصرّف فى ماله بما يشاء، و الأمر السلبي: أنّ له أن يمنع من تصرّف الغير فيه، و معلوم أنّ الضرر مربوط بالأمر الإيجابى، فإنّ إطلاقه يشمل الدخول بدون الاستئذان و يستلزم الضرر، و لا يرتبط بالأمر السلبي أصلا؛ لعدم اراده

الأنصاري التصرف في النخلة، بل الضرر من ناحيه كيفيه تصرف المالك، و الحال أنّ جواز تصرف الأنصاري بالقلع و الرمي معلل بقوله: «لا ضرر»، أي الأمر السلبي لا الأمر الإيجابي المستلزم للضرر.

ثمّ أجاب عنه بأنّ انحلال القاعده إلى الأمرين الإيجابي و السلبي يكون بالتحليل العقلي، و مع قطع النظر عنه لا تركيب فيها، و حينئذ فيصح القول بحكومه قاعده لا ضرر على قاعده السلطنه و جعلها تعليلا للقلع و الرمي، إلا أنّ مقتضى الدقه و التأمل أنّ الضرر و الدخول بدون الاستئذان ناش من حقّ إبقاء النخلة في مكانها و متفرع عليه، و سلب هذا الحقّ معلل بقوله: «لا ضرر»، و الضرر مستند إلى علّة العلل، و هو نظير تفرع وجوب المقدمه على ذبيها، فإذا كانت المقدمه ضرريه يكون نفى وجوبها بقوله: «لا ضرر» مستلزما لنفى وجوب ذبيها؛ لامتناع التفكيك بينهما عقلا مع حفظ المقدمه على القول بوجوب المقدمه إلا أن نقول بعدم المقدمه في حال الضرر.

ثمّ قال: يمكن أن يقال: إنّ اللزوم في المعامله الغبنيه متفرع على الصّحه مع أنّ المنفى بقوله: «لا ضرر» هو اللزوم فقط لا الصّحه، فلا فرق بينه و بين ما نحن فيه.

و أجاب عنه: أنّ مجرد التفرع لا يكفي للاستناد، بل اللازم هو التفرع مع العلّيه بين المتفرع و المتفرع عليه، مثل علّيه حقّ الإبقاء لجواز الدخول بلا استئذان، و علّيه وجوب ذى المقدمه لوجوب المقدمه، و لا تتحقّق العلّيه بين صّحه المعامله و لزومها، و إلاّ يلزم عدم تحقّق المعامله الجائزه أصلا، و هو كما ترى، فلا مانع من نفى حقّ الإبقاء بعنوان علّة العلل للضرر باستناد قوله:

«لا ضرر و لا ضرار» (1). هذا تمام كلامه مع توضيح و تصرف.

ص: ٧٤

و يرد عليه: أولًا: أن جعل احترام مال المسلم من فروع قاعده السلطنه ليس بصحيح؛ لافتراقهما من حيث العنوان و المفهوم و الدليل، فإنّ الظاهر أنّ قاعده السلطنه مستنده إلى قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «الناس مسلطون على أموالهم» في خطبه حجّه الوداع، و معناه: جواز تصرّف المالك في ماله بما يشاء، و جواز منعه من تصرّف الغير فيه، و أمّا قاعده احترام مال المسلم فهي قاعده مستقلّه، موضوعها مال الغير بالنسبه إلى الأجنبي عنه، و أنّ مال المسلم ذا حرّيم لا يجوز للغير التصرّف فيه، فلا ترتبط بقاعده السلطنه أصلاً.

و ثانياً: أنّ انحلال قاعده السلطنه بالجزئين الإيجابى و السلبي انحلالاً عقلياً ليس بتام؛ إذ التحقيق أنّ القاعده لا يكون لها جزءان، بل كان لها متعلقان:

السلطنه على التصرّف في ماله بما يشاء و على منع الغير من التصرّف في ماله، مثل السلطنه على الدار و الدكان، فلا يتحقّق النوعان من السلطنه، مضافاً إلى أنّ منع الغير من التصرّف لا يكون أمراً سلبيّاً و عدميّاً، بل هو أيضاً أمر وجودى.

و الإشكال النقضى عليه: أنّ لانزم ذلك جريان هذا الحكم في الدار أيضاً إذا كان طريقه من دار الغير و إبقاء صاحبها عن الاستئذان عند الدخول، فإنّ الدخول بلا استئذان متفرّع على حقّ إبقاء هذه الدار في مكانها، و تتحقّق العليّة و المعلوليه بينهما، فيجوز تخريب الدار بمقتضى الحكم الإلهى السارى في هذا المورد، و هو قوله: «لا ضرر و لا ضرار»، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و الإشكال الأساسى: أنّ تفرّع حقّ الدخول على حقّ الإبقاء ليس بصحيح؛ إذ يتحقّق لملكيه النخله سبب خاصّ و لحقّ الدخول سبب آخر، فلذا يجوز هبه النخله و بيعها بدون الطريق، و لا بدّ للموهوب إليه و المشتري

جلب رضايه صاحب الملك للدخول إليها، وهذا بخلاف تفرّع وجوب المقدمه على وجوب ذى المقدمه؛ لتحقق الملازمه و العليه بينهما و لا عليّه بين حقّ الإبقاء و حقّ الدخول، فلا يكون حقّ الإبقاء علّه العلل لجواز الدخول، فلا بدّ من ملاحظه ما هو منشأ الضرر، و هو الدخول بلا استئذان، فلا يكون القلع و الرمي معللاً بقوله: «لا ضرر» فهذا البيان ليس بتأمّ.

و التحقيق: أنّ الحكم بالقلع و الرمي و الحكم بنفي الضرر حكم حكومتى من رسول الله صلّى الله عليه و آله، و هو حاكم على قاعده السلطنه، فكان لسمره بن جندب بملاحظه قاعده السلطنه منع الرجل الأنصارى من التصرف فى النخله، و لكن بمقتضى الحكم الحكومتى منه صلّى الله عليه و آله يجوز للأنصارى التصرف الخاصّ فيها، و هو القلع و الرمي بها إليه فقط.

لا يقال: إنّ هذا المعنى يوجب بقاء نفي وجوب الوضوء الضررى-مثلا- و نفي لزوم المعامله الغبتيه بلا وجه و لا دليل.

فإنّنا نقول: إنّ الدليل الخاصّ و الروايات الخاصّه ينفى الوجوب عن الوضوء الضررى و الإجماع دليل على تحقّق خيار الغبن فى المعامله الغبتيه و إن لم تكن قاعده لا ضرر، مضافا إلى عدم إمكان إثبات الخيار بقاعده لا ضرر؛ إذ هى تمنع من الضرر و منع الضرر يتحقّق بإعطاء الغابن الأرش للمغبون، مع أنّ المتحقّق فى الخيار هو حقّ الفسخ، و هو لا يثبت بالقاعده فلا ينطبق الدليل على المدعى، و هكذا فى خيار العيب لا نحتاج إلى القاعده بعد تحقّق الروايات المتضافره و عدم تعيّن الأرش، بل التخيير بين الفسخ و أخذ الأرش و نحو ذلك.

و يمكن أن يتوهّم أنّ هذا المعنى لقوله: «لا ضرر و لا ضرار» مخالف لفهم

المشهور منه، مع أنه دليل و حجّه في الاستفادة من الروايات.

و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ الحجّج هو ظاهر الروايه بعد وضوح مداركها، و ما بأيدينا من كيفيه استدلال رسول الله صلّى الله عليه و آله حسب النقل المعبر في قضيه سمره بن جندب، مضافا إلى عدم اتفاق المشهور في المعنى، بل يتحقّق الاختلاف الشديد من كونه حكما إلهيا أو ليا و دلالتة على النهى المولوى، و أنّه لا يجوز أن يضرّ أحد أحدا، و تأييده بالقول اللغوى كما التزم به شيخ الشريعة، و كون المنفى هو الضرر الغير المتدارك، و كون «لا» ناهيه و ناظرا إلى الأحكام الأوليه في مقام الإخبار عن عدم تشريع الحكم الضررى بنحو الحقيقه أو الحقيقه الادّعائيه أو المجاز، كما ذكره الشيخ الأنصارى رحمه الله.

فالتحقيق: أنّه حكم حكومتى ناظر إلى قاعده السلطنه، و أنّ الإضرار بالغير استنادا إلى قاعده السلطنه في محيط الشرع ممنوع، و هذا الحكم لا- يختصّ بزمان خاصّ بل هو من الأحكام الساريه في جميع الأعصار و الأدوار إلى يوم القيامه، و لذا نشاهد نقله في روايات الأئمه المعصومين عليهم السّلام فالنهي عن إيقاع الضرر و الضرر على الغير في مقابل قاعده السلطنه باق إلى الأبد، و أمّا القلع و الرمي فهو حكم خاصّ لمخاطب خاصّ.

و أمّا النقض الذى أوردناه على المحقّق النائينى رحمه الله من عدم التزام أحد بهذا الحكم فيما إذا كان طريق الدار منحصرا بالدخول إلى دار الغير و عدم الاستئذان عند الدخول، فلا يرد على هذا المعنى؛ لأنّه بعد المنع عن الدخول بلا استئذان استنادا إلى قاعده لا- ضرر، و الامتناع من الاستئذان لا بدّ من مراجعه الحاكم العادل على القول بثبوت الولايه للفقيه، و حينئذ لا مانع له أن يحكم بمقتضى المصلحه في مورد بتخريب الدار، و في مورد آخر، بحكم آخر،

و هكذا، فالحكم بالقلع و الرمى لا يكون حكما دائما، بل حكم شخصى تابع لنظر الحاكم و تشخيصه، فهذا المعنى يكون ذات مزيه و راجحا على سائر المعانى، كما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله (١).

ص: ٧٨

١-١) بدائع الدرر فى قاعده نفى الضرر: ١٠٥.

و لا بدّ لنا من التنبيه على امور:

الأوّل: أنّ قاعده لا- ضرر نهى مولوى صادر عن المقام الحكومى للرسول صلّى الله عليه و آله، و موضوع النهى هو الإضرار بالغير، و لا يتعدّى هذا الحكم عن هذا العنوان إلى عنوان دفع الضرر عن الغير؛ لاختلافهما عنوانا و مفهوما، و إذا كان دفع الضرر مستلزما للإضرار بالغير، فهل هو جائز أم لا؟

و التحقيق: أنّه لا بدّ من القول بالتفصيل هنا بين ما إذا انطبق عنوان الإضرار بنفس عنوان دفع الضرر، فيشمله قوله: «لا ضرر»، و بين إذا لم ينطبق بنفسه بل الإضرار مستند إلى أمر آخر، فلا يشمل ذلك، مثلا: دفع السيل المتوجّه إلى ملك شخص قد يكون بإيجاد المانع مقابل ملكه، و قد يكون برفع المانع عن مقابل ملك الجار، و الإضرار بالغير فى الأوّل مستند إلى السيل لا بدفع الضرر، و فى الثانى مستند إلى نفس دفع الضرر، فيجوز فى الصوره الاولى دون الثانیه.

الثانى: أنّ الإكراه المتناسب بالإضرار بالغير هل يوجب رفع حرمة بحديث الرفع أم لا؟ مع العلم بأنّ أقلّ مراتب الإكراه لا يكون مجوّزا لارتكاب أعظم المحرّمات.

والتحقيق: أنّ حديث الرفع كما يرفع الحرمه من المحرّمات الإلهيه كذلك يرفعها من المحرّمات النبويه، وإن قلنا بعدم شمول الحديث للأحكام النبويه لا بدّ من إرجاعها إلى الأحكام الإلهيه، وأنّ مخالفه أوامره و نواهيه بمقتضى قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (١) مخالفه الأحكام الإلهيه، فالإكراه بالإضرار بالغير يرجع إلى الإكراه بمخالفه أمر الله تعالى بإطاعه الرسول، فلا يتحقّق استحقاق العقوبه على مخالفته.

الثالث: إذا كان تصرّف المالك فى ملكه مستلزماً للإضرار بالغير و ترك التصرف موجبا لتضرّر نفسه- كما إذا كان حفر البئر فى مكان موجبا للإضرار بالجار، و تركه موجبا لتضرّر نفسه- فلا مانع من تصرّفه فى ملكه استناداً إلى دليلين:

الأول: انصراف قاعده لا- ضرر عن هذا المورد. الثانى: تعارض القاعده الجاربه بالنسبه إلى ترك تصرّف المالك مع القاعده الجاربه بالنسبه إلى تضرّر الجارّ و تصرّفه، و الرجوع إلى الدليل الآخر بعد تساقطهما مثل جريان الاستصحاب فى الشكّ السببى و المسببى و تعارضهما، إلا أنّ الأصل فى السبب مقدّم على الأصل فى المسبب بمقتضى القاعده السببيه، و بعد سقوطهما يحكم بجواز تصرّف المالك بمقتضى قاعده السلطنه.

و لكن يرد عليه أنّ قوله: «لا ضرر و لا ضرار» قضيه واحده، و إذا كان جريانه مستلزماً للضرر فينفى بنفس قوله: «لا ضرر»، و عليه يلزم أن تكون جمله واحده حاكمه و محكومه، و هو كما ترى.

هذا بخلاف الشكّ السببى و المسببى فإنّ بعد جريان الأصل فى السبب

ص: ٨٠

و صيروره ماء الحوض كترًا بحسب حكم الشرع لا- يبقى مجال للشك في طهاره الثوب المغسول به، فلا حاكميه و لا محكوميه في البين، فالدليل الثاني ليس بتام، فيكون جواز تصرف المالك في ملكه مستندا إلى قاعده السلطنه بعد عدم جريان قاعده لا ضرر بلحاظ الانصراف عن المورد.

و أما إذا كان تصرف المالك إضرارًا بالغير و تركه حرجًا للمالك، مثل إيجاد حديقته صغيره في زاويه داره؛ ضروره أن منعه عن ذلك حرج عليه و إن لم يوجب ضررًا مائتًا، فقال بعض بتقدم قاعده لا حرج على قاعده لا ضرر، و جواز تصرفه فيه، و التقدم على المعنى الذى ذكرناه واضح؛ لعدم اختصاص قوله: ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ بالأحكام الإلهيه، بل يشمل الأحكام النبويه أيضًا؛ لكونها من الدين و نظارته إليهما ليس قابلاً للإنكار، فيكون حاكماً في صورته التعارض.

و أما على المعنى المشهور فلا وجه للتقدم؛ لكونهما حكيمين إلهيين بالعنوان الثانوى في مقام الإخبار، أحدهما ينفى تشريع الحكم الضررى، و الآخر ينفى تشريع الحكم الحرجى، هذا تمام الكلام في قاعده لا ضرر.

الاستصحاب

اشاره

ص: ۸۳

لقد ذكرت للاستصحاب تعاريف مختلفه لا تخلو من إشكال، بل إشكالات، بل يرى في نفس هذه التعاريف نوع من التناقض و التهافت؛ و لا بدّ لنا قبل الورود في التعريف من بيان موقعيه الاستصحاب و هل هو أصل أو أماره؟

في أنّ الاستصحاب أصل أم إماره:

لا شكّ في طريقته خبر الواحد و كاشفيتها و أماريته، و لا نتوهم أن يكون من الاصول العمليه، إنّما الكلام في أنّه هل يكون طريقا شرعيًا و أماره شرعيه أم لا؟ كما أنّه لا شكّ لنا في كون أصله الطهاره من الاصول العمليه و مبيّنه لوظيفه المكلف حين الشكّ و الحيره، و لا نتوهم أماريته و كونه طريقا إلى الواقع.

و لكن الشكّ في أنّ الاستصحاب أصل من الاصول العمليه أو أماره و طريق إلى الواقع أو ينطبق عليه عنوان آخر؟ فلا- بدّ لتوضيح ذلك من تحقيق الاحتمالات في المسأله.

الاحتمال الأول: أن يكون أصلا عمليا

جعله الشارع وظيفه للشاكّ الذي له يقين بالحاله السابقه، كما أنّه جعل أصله الطهاره قاعده لبيان وظيفه الشاكّ الذي لا علم له بالحاله السابقه، كذلك الاستصحاب جعل قاعده لبيان وظيفه الشاكّ بالحاله السابقه، فلا كاشفيتها له و لا أماريته أصلا، و على هذا يقع الكلام في أنّه أصل عملي شرعي كأصله الطهاره و أصله الحليّه، أم أصل عقلائي؟ بمعنى أنّ العقلاء بما هم عقلاء يبنون على بقاء الحاله السابقه على حالها، و لعلّ

أصله عدم النقل أيضا تكون من هذا القبيل.

الاحتمال الثاني: أن يكون الاستصحاب من الأمارات

، و كانت له كاشفيته و طريقيته إلى الواقع، مثل طريقيته خبر الواحد إلى الواقع، و على هذا يمكن أن يكون طريقا شرعيا محضا من دون أى دخل لسيره العقلاء، و يمكن أن يكون طريقا عقلاييا أمضاه الشارع كما أمضى طريقيته خبر الواحد.

الاحتمال الثالث: أن يكون الاستصحاب وظيفه مجعوله للشاك الكذائي

للتحفظ على الواقع، نظير ما قال به الأخباريون من الاحتياط في الشبهات البدويه، و كما أن الاحتياط في شرب المشكوك بالشك البدوي يكون للتحفظ على الواقع، كذلك الاستصحاب يكون للتحفظ على الواقع.

الاحتمال الرابع: أن يكون الاستصحاب حكما من أحكام العقل

، و لكن حكم العقل قد يكون حكما عقليا مستقلا، و هو ما يعبر عنه بالمستقلات العقليه كحكمه بأن الظلم قبيح، و قد يكون حكما عقليا غير مستقل بمعنى أن حكم العقل يحتاج إلى ضميمه مقدمه من الشارع، كحكم العقل بالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها، فإنه حكم عقلي غير مستقل؛ لاحتياجه إلى بيان الشارع في الأمر بالصلاه أولا بقوله: أقيموا الصلاه، ثم حكم العقل بتحقق الملازمه بين وجوب الشرعي الصلاه و وجوب شرعي الوضوء، من باب المقدمه، فيمكن أن يكون الاستصحاب من هذا القبيل، فكما أن العقل حاكم بتحقق الملازمه بينهما كذلك إذا تيقنت بوجوب صلاه الجمعه-مثلا- في عصر الحضور و شككت في وجوبه في عصر الغيبه يحكم العقل بتحقق الملازمه بين وجوبها في زمان الحضور و وجوبها في زمان الغيبه.

و بعد الفراغ من بيان الاحتمالات في موقعيه الاستصحاب فلنبدا في بيان التعاريف المناسبه لها.

قال الشيخ الأنصارى رحمه الله: «و عند الاصوليين عرّف بتعاريف أسدّها و أخصرها: إبقاء ما كان» (١).

يحتمل أن يكون المراد من الإبقاء فى التعريف هو الإبقاء بحكم الشارع، و يحتمل أن يكون المراد منه إبقاء المكلف و جريه على طبق الحاله السابقه فى مقام العمل.

و على أى تقدير أنّ هذا التعريف يناسب الاستصحاب إذا كان أصلا من الاصول العمليه ظاهرا، و لا يناسب أماريته و كاشفيته أصلا؛ إذ لا- طريقيته لإبقاء ما كان إلى الواقع، سواء كان بحكم الشارع أو عمل المكلف على طبق الحاله السابقه، كما أنّ الطريقيته فى خبر الواحد-مثلا- لا ترتبط بعمل المكلف على طبق خبر العادل و لا بحكم الشارع بتصديقه، بل ترتبط بنفس خبر محمّد بن مسلم-مثلا- حيث إنّه رجل عادل يكون خبره طريقا إلى الواقع و كاشفا عنه.

فعلى القول بأماريته لا بدّ من تعريفه بأنّه: عباره عن اليقين السابق الملحق بالشكّ؛ فإنّ اليقين بهذا الوصف يفيد الظنّ بالإبقاء و كاشف عن الواقع، بمعنى

ص: ٨٧

كون الشيء متحققًا و متيقنًا في السابق و بضميمه الشك في البقاء يفيد الظن بالبقاء.

و أما على القول بكونه وظيفه مجعوله للشاك لتحفّظ على الواقع فلا بدّ من تعريفه بأنّه عبارة عن الشكّ المسبوق باليقين، بمعنى أنّ الشكّ مع هذا الوصف يوجب تنجّز الواقع و حجّجه على الواقع، و يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه، كما أنّ الاحتمال في الشبهات البدويّه على القول بوجوب الاحتياط يكون كذلك.

و أما على القول بكونه حكما عقليًا غير مستقلّ فلا بدّ من تعريفه بأنّه:

عبارة عن الملازمه بين كون الشيء في السابق متيقنًا و كونه في اللاحق مشكوكًا.

و أشار المحقّق الخراساني قدّس سرّه إلى ما ذكرناه في حاشيته على الفرائد بقوله: «لا يخفى أنّ حقيقه الاستصحاب و ماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، و ذلك لأنّه إن كان معتبرا من باب الأخبار كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، و إن كان من باب الظنّ كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، و إن كان من باب بناء العقلاء عليه عملا تعبّدا كان عبارة عن التزام العقل به في مقام العمل (1)».

فصرّح بأنّه لا يكون للاستصحاب تعريف جامع ينطبق على جميع المباني و الاحتمالات المذكوره.

و يرد على تعريف الاستصحاب ب«إبقاء ما كان»- كما قال به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه- إشكالان:

ص: ٨٨

الأول: أنه لا يمكن الجمع بين هذا التعريف و جعل النزاع فى هذا الباب بأنه هل الاستصحاب حجّه أم ليس بحجّه؟ فإنّ معناه أنّ إبقاء عمل المكلف و دوامه على إتيان صلاة الجمعة-مثلا- فى عصر الغيبه حجّه أم لا؟ أو أنّ حكم الشارع ببقاء ما كان حجّه أم لا؟ أو أنّ حكم العقل بالبقاء هل هو حجّه أم لا؟ بناء على الاحتمالات المذكوره، و هذا ممّا لا يصحّ و لا يمكن القول به.

فإن كان المأخوذ فى عنوان النزاع كلمه الحجّه فلا بدّ من جعل الاستصحاب من الطرق و الأمارات، و البحث بأنّ اليقين الملحوق بالشكّ هل هو حجّه أم لا؟ كما أنّه على القول بكونه قاعده لتحفظّ الواقع يصحّ البحث بأنّ احتمال بقاء الشكّ المسبوق باليقين حجّه أم لا؟ بمعنى أنّه منجزّ للواقع على تقدير الإصابه، و معذّر على تقدير عدم الإصابه، فلا مناسبه بين تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان و جعل النزاع فى حجّيته.

الثانى: أنّه لا- يمكن الجمع بين هذا التعريف و جعل النزاع فى باب الاستصحاب من المسائل الاصوليه، بمعنى وقوعه فى قياس استنباط الأحكام على القول بكون الإبقاء بمعنى جرى المكلف و دوامه على طبق الحاله السابقه؛ إذ لا بدّ على هذا من تشكيل القياس بأنّ «وجوب صلاة الجمعة مشكوك البقاء، و المكلف يعمل و يأتى بصلاه الجمعة فى عصر الغيبه، فصلاه الجمعة واجبه فى عصر الغيبه» و ما يستفاد من هذا القياس لا يكون حكما شرعيّا.

نعم، على القول بكون الإبقاء حكما شرعيّا يصحّ وقوع الاستصحاب فى قياس استنباط الحكم الشرعى، و تشكيل القياس بأنّ «وجوب صلاة الجمعة مشكوك البقاء، و حكم الشارع ببقاء ما كان فى السابق، فوجوب صلاة الجمعة

حكم الشارع ببقائه في عصر الغيبة»، و على هذا يكون النزاع و البحث في باب الاستصحاب من المسائل الاصوليه؛ كما أنه على القول بكونه أماره أو قاعده للتحفظ على الواقع يكون مسأله اصوليه، نظير خبر الواحد، و قاعده الاحتياط.

و مما التزم به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره أنّ من خواصّ المسأله الاصوليه أنّ تطبيقها في المورد و تشخيص مواردها فعل المجتهد؛ و نحن نقول: إنه ليس بصحيح، فإنّ تشخيص موارد قاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» -مثلا- و قاعده «لا ضرر» أيضا من أفعال المجتهدين، و لا يتمكّن المقلّد من تشخيصها، مع عدم كونها من المسائل الاصوليه.

تنبيه:

و الظاهر انحصار موضوع علم الاصول بالأدله الأربعة، أي الكتاب بما أنه دالّ على الحكم الشرعي، و السنّه بما أنّها قائمه على الحكم الشرعي، و هكذا العقل و الإجماع عباره عن الموضوع، كما هو المعروف، فلا بدّ من جزئيه الاستصحاب لأحدها، فيحتمل في بادئ النظر أن يكون الاستصحاب بما أنه سنّه من الأدله الأربعة، بلحاظ كون منشأ الاستصحاب و مناطه الروايات المشتمله على كلمه «لا تنقض».

و لكنّه ليس بصحيح؛ إذ لا يمكن القول بأنّ دليل وجوب صلاه الجمعة في عصر الغيبه -مثلا- عباره عن السنّه على فرض إثباته بالاستصحاب، فإنّ دلالة السنّه على الوجوب تكون بواسطه الاستصحاب، و الدليليه ترتبط بالواسطه لا بالسنّه، فإنّها دليل لحجّيه الاستصحاب و اعتباره لا لوجوب الصلاه؛ كما أنّ ظاهر الكتاب مثل آيه التّبأ لا يكون دليلا لحرمة شرب التتن

المستفاده من خبر زراره-مثلا-؛ لعدم كونه دليلا- على الحكم، بل يكون دليلا- على الدليل، و خبر الواحد المعتبر به دليل على الحكم، فلا يكون الاستصحاب من الأدلة الأربعة، و لا بد لنا من القول بعدم انحصار الأدلة بالأربعة كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سره (١).

تتمه

يؤيد ما ذكرناه في باب الاستصحاب ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره حيث جعل الاستصحاب دليلا على الحكم في مورده، و جعل قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» دليلا على الدليل، نظير آيه النبأ بالنسبه إلى خبر الواحد حيث قال: «و ليس عموم قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» (٢) بالقياس إلى أفراد الاستصحاب إلا كعموم آيه النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبره (٣).

و اعترض عليه الشيخ الأنصاري قدس سره بقوله: «معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسه الماء المتغير- ليس إلا- الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقا، و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعي؟! و هل الدليل إلا قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك؟» (٤).

و لا يخفى عليك صحه ما ذكره السيد بحر العلوم قدس سره لعدم إثبات نجاسه الماء المتغير مستقيما و بلا واسطه بقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فإنه دليل على الاستصحاب المثبت للنجاسه، و هكذا في آيه النبأ.

ص: ٩١

١- ١) الاستصحاب: ٦.

٢- ٢) الوسائل ١٧٤: ١، الباب من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- ٣) فوائد السيد بحر العلوم: ١١٦.

٤- ٤) فوائد الاصول ٢٠: ٣.

إذا فرغنا من تعريف الاستصحاب و الأقوال و الخصوصيات المبحوثة هنا، فلنبحث في التفصيل الذي ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره (١) بقوله: «إنَّ المستصحب قد يثبت بالدليل الشرعى و قد يثبت بالدليل العقلى، و لم أجد من فصل فيها، إلاَّ أنَّ في تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى - و هو الحكم العقلى المتوصّل به إلى حكم شرعى - تأمّلاً؛ نظراً إلى أنَّ الأحكام العقليّة كلّها مبنيّة مفضّله من حيث مناط الحكم، و الشكّ في بقاء المستصحب و عدمه لا بدّ و أن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم؛ لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن و القبح كلّها راجعه إلى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع. فالشكّ في حكم العقل حتّى لأجل وجود الرفع لا يكون إلاَّ للشكّ في موضوعه، و الموضوع لا بدّ أن يكون محرّزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب كما سيجىء.

و لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكّ من جهه الشكّ فى وجود الرفع، و بين أن يكون لأجل الشكّ فى استعداد الحكم؛ لأنّ ارتفاع الحكم العقلى لا - يكون إلا - بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالتالى إلى تبدّل العنوان، أ لا - ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث إنّه ضارّ حرام، و معلوم أنّ هذه القضية غير قابله للاستصحاب عند الشكّ فى الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً؛ لأنّ قولنا: «المضّرّ قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً، و لا ينفع فى إثبات القبح عند الشكّ فى بقاء الضرر، و لا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه؛ لأنّ الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّرّ، و الحكم له مقطوع البقاء، و هذا بخلاف الأحكام الشرعيّة؛ فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق

ص: ٩٢

بكونه حراما، ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشكّ أو مرتفع -إما من جهه جهل المناط أو من جهه الجهل ببقائه مع معرفته- فيستصحب الحكم الشرعى.

و حاصل كلامه التفصيل في جريان الاستصحاب و عدمه في الحكم الشرعى المستفاد من العقل أو الملازمه العقلية-مثل: كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع- و المستفاد من الأدلّه الثلاثه الاخرى.

و استشكل عليه المحقّق النائنى قدّس سرّه بقوله (1): و لكنّ للنظر فيه مجال، أمّا أوّلا فلا أنّ دعوى كون كلّ خصوصيّة أخذها العقل في موضوع حكمه لا- بدّ و أن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعا ممنوعه؛ بداهه أنّه ربّما لا- يدرك العقل دخل الخصوصيّة في مناط الحسن و القبح واقعا، و إنّما أخذها في الموضوع لمكان أنّ الموضوع الواجد لتلك الخصوصيّة هو المتيقّن في قيام مناط الحسن أو القبح فيه، مع أنّه يحتمل واقعا أن لا يكون لها دخل في المناط.

مثلا: يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضارّ الذى لا- يترتب عليه نفع للكاذب و لا لغيره، إنّما هو لأجل أنّ الكذب المشتمل على هذه الخصوصيّات هو القدر المتيقّن في قيام مناط القبح فيه، مع أنّه يحتمل أن لا يكون لخصوصيّة عدم ترتّب النفع دخل في القبح، بل يكفى في القبح مجرد ترتّب الضرر عليه و إن لزم منه حصول النفع للكاذب أو لغيره؛ و الحكم الشرعى المستكشف من حكم العقل إنّما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعا، فيمكن بقاء الحكم الشرعى مع انتفاء بعض الخصوصيّات التى أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقّن؛ لاحتمال أن لا يكون لتلك الخصوصيّة

ص: ٩٣

دخل فيما يقوم به الملاك واقعا فيكون وزان الحكم الشرعى المستفاد من الحكم العقلى وزان الحكم الشرعى المستفاد من الكتاب و السنه، يصح استصحابه عند الشك في بقاءه؛ لأجل زوال بعض خصوصيات الموضوع التى لا تضر بصدق بقاء الموضوع و اتحاد القضيه المشكوكه و المتيقنه عرفا.

و التحقيق:

أن المراد من العقل هنا ليس عقول الأنبياء و الأولياء المحيطه بكل الأشياء، بل المراد منه العقول البشريه العاديه الناقصه التى تدرك بعض الأشياء، و بالنسبه إلى بعض الأشياء، لها حاله الإبهام و الإجمال، و مع فقد بعض الخصوصيات من الموضوع يحصل لها الشك في البقاء، فيتحقق مجرى الاستصحاب، كما قال به المحقق النائيني رحمه الله.

و الإشكال الثانى الذى أورد عليه هو ما ذكره بقوله: «و ثانيا: سلمنا أن كل خصوصيه أخذها العقل فى موضوع حكمه لها دخل فى مناط الحكم بنظر العقل و يكون بها قوام الموضوع، إلا أنه يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعى قائما بالأعم من الواجد لبعض الخصوصيات و الفاقد لها؛ فإن حكم العقل بقبح الواجد لجميع الخصوصيات لا ينحل إلى حكمين: حكم إيجابى، و هو قبح الكذب الضارّ الغير النافع، و حكم سلبى، و هو عدم قبح الكذب الفاقد لوصف الضرر؛ فإنه ليس للحكم العقلى مفهوم ينفى الملاك عما عدا ما استقلّ به، فيمكن أن يكون لخصوصيه الضرر دخل فى مناط حكم العقل بقبح الكذب؛ من دون أن يكون لها دخل فى مناط الحكم الشرعى بحرمة الكذب؛ إذ من الممكن أن يكون موضوع الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى أوسع من موضوع الحكم العقلى.

و حاصله: أنه من الممكن أن يكون مناط الحكم بنظر الشارع أوسع من

مناطه بنظر العقل بحيث يبقى حكم الشرع بحاله مع انتفاء بعض خصوصيات المستصحب بخلاف حكم العقل؛ فإنه يدور مدار الخصوصيات المشخصه عنده بقاء و عدما، و نحن نستصحب الحكم الشرعى لا العقلى، فلا منافاه بين بقاء الحكم شرعا و انتفائه عقلا.

و يرد عليه: أن فرض الكلام فيما استكشفنا الحكم الشرعى من الحكم العقلى بقاعده الملازمه، و معلوم أن الخصوصيه دخيله فى حكم العقل بقاء و عدما، و مع انتفائه ينتفى حكم العقل، فكيف يتصور بقاء الحكم الشرعى المستفاد منه بقاعده الملازمه مع القطع بانتفاء حكم العقل لانتفاء الخصوصيه؟ فلا يحتمل أن يكون مناط الحكم الشرعى الكذائى أوسع من مناط الحكم العقلى.

نعم، يمكن أن يتحقق هنا حكم شرعى آخر ذا مناط أوسع غير مناط الحكم العقلى، و لكنّه مشكوك الحدوث، فلا مجال للاستصحاب هنا.

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه تحقيق جامع فى المقام، و هو قوله (1):

«و التحقيق فى المقام أن يقال: إنه لو سلّمنا أن العناوين المبيّنه المفصله-التي يدرك العقل مناط الحسن أو القبح فيها-إنما تكون فى نظر العقل مع التجرد عن كافه اللواحق و العوارض الخارجيه، حسنه أو قبيحه ذاتا، فلا- يمكن أن يشكّ العقل فى حكمه المتعلّق بذلك العنوان المدرك مناطه.

و لكن تلك العناوين الحسنه و القبيحه قد تصدق على موضوع خارجي؛ لأنّ الوجود الخارجى قد يكون مجمع العناوين المتخالفه، فالعناوين المتكثّره الممتازه فى الوجود العقلى التحليلى قد تكون متّحده غير ممتازه فى الوجود

ص: ٩٥

الخارجي، و يكون الوجود الخارجي بوحدته مصداقا للعناوين الكثيره، و تحمل عليه حملا- شايعا، فإذا صدقت عليه العناوين الحسنه و القبيحه يقع التزاحم بين مناطاتها، و يكون الحكم العقلي في الوجود الخارجي تابعا لما هو الأقوى بحسب المناط، مثال ذلك: أنّ الكذب بما أنه كذب- مع قطع النظر عن عروض عنوان آخر عليه في الوجود الخارجي- قبيح عقلا، و إنجاء المؤمن من الهلكه حسن، و كلّ من الحسن و القبح ذاتي بالنسبه إلى عنوانه بما أنه عنوانه، و لكن قد يقع التزاحم بينهما في الوجود الخارجي إذا صدقا عليه، فيرجح ما هو الأقوى ملاكا و هو الإنجاء، فيحكم العقل بحسن الكلام الخارجي المنجى مع كونه كذبا.

و كذا إيذاء الحيوان بما أنه حيوان قبيح عقلا، و دفع المؤذى حسن لانزم عقلا، و في صورته صدقهما على الموجود الخارجي يكون الحسن و القبح تابعا لما هو الأقوى مناطا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يصدق عنوان حسن على موجود خارجي من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجي حسنا محضا حسنا ملزما، فيكشف العقل منه الوجوب الشرعي، ثم يشكّ في صدق عنوان قبيح عليه ممّا هو راجح مناطا، فيقع الشكّ في الموضوع الخارجي بأنّه حسن أو قبيح، و قد يكون بعكس ذلك.

مثال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلا، فقد يغرق مؤمن فيحكم العقل بلزوم إنقاذه، و يكشف الحكم الشرعي بوجوبه، ثم يشكّ في تطبيق عنوان السابّ لله و رسوله عليه في حال الغرق، و حيث يكون تطبيق هذا العنوان عليه ممّا يوجب قبح إنقاذه، و يكون هذا المناط أقوى من الأوّل أو دافعا له،

فيشكّ العقل في حسن الإنقاذ الخارجي و قبحه، ويشكّ في حكمه الشرعي.

مثال الثاني: أنه قد يكون حيوان غير مؤذ في الخارج، فيحكم العقل بقبح قتله، ثم يشكّ بعد بلوغه في صيرورته مؤذياً، فيشكّ في حكمه الشرعي، فاستصحاب الحكم العقلي في مثل المقامات ممّا لا- مجال له؛ لأنّ حكم العقل مقطوع بعدم، فإنّ حكمه فرع إدراك المناط، والمفروض أنه مشكوك فيه.

وأقياً الحكم الشرعي المستكشف منه-قبل الشكّ في عروض العنوان المزاحم عليه-فلا- مانع من استصحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجي لا- يضّرّان ببقاء الموضوع عرفاً، كالمثالين المتقدمين، فإنّ عنوان السابّ و المؤذى من الطوارئ التي لا يضّرّ عروضها و سلبها بقاء الموضوع عرفاً.

فتلخص ممّا ذكرنا: جواز جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفه من الحكم العقلي.

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي و لو لم يكن للعقل من حيث البقاء حكم، كما أنه قد يثبت الحكم الشرعي من الكتاب و السنّه أو الإجماع حدوداً، و يثبت بالاستصحاب بقاء، كذلك في الحكم المستفاد من العقل، فما ذكره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه من عدم وجدان الشكّ في البقاء في الأحكام الشرعيّه المستكشفه من العقل بعنوان السالبة الكلّيّه ليس بتام، فإنّنا وجدناه موجه جزئيّه. هذا كلّ بالنسبه إلى التفصيل الأول للشيخ الأنصاري قدّس سرّه.

و المهمّ التفصيل الثاني الذي التزم به الشيخ الأنصاري قدّس سرّه (1)، و هو التفصيل

ص: ٩٧

بين كون الشكّ من جهة المقتضى و بين كونه من جهة الرفع،فأنكر جريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى،و تتحقّق ثلاثه احتمالات فى مراده من المقتضى و الرفع فى بادئ النظر:

الأوّل:أن يكون المراد من المقتضى هو مناط الحكم و ملاكه الذى اقتضى تشريع الحكم على طبقه،و المراد من الرفع هو الحائل و المانع من تأثير الملاك فى الحكم بعد العلم بأنّ فيه ملاك التشريع،فيكون الشكّ فى المقتضى عباره عن الشكّ فى ثبوت ملاك الحكم عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع؛ لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيه دخل فى الملاك،و الشكّ فى الرفع عباره عن الشكّ فى وجود ما يمنع من تأثير الملاك فى الحكم بعد العلم بثبوتها؛لاحتمال أن يكون لتلك الخصوصيه المنتفيه دخل فى تأثير الملاك.

الثانى:أن يكون المراد من المقتضى ما جعله الشارع سببا،إمضاء أو تأسيسا،مثل جعل عقد النكاح سببا للزوجيه،و المراد من الرفع ما جعله الشارع مانعا و رافعا لتأثير الملاك كالطلاق-مثلا-،فيكون الشكّ فى المقتضى عباره عن الشكّ فى بقاء اقتضاء العقد للزوجيه أو الوضوء للطهاره عند انتفاء بعض الخصوصيات،و الشكّ فى الرفع عباره عن الشكّ فى رافعيه قول الزوج:«أنت خليته»أو خروج المذى عقب الطهاره-مثلا-مع العلم ببقاء المقتضى.

الثالث:أن يكون المراد من المقتضى استعداد بقاء الحكم و قابليته،و المراد من الرفع ما هو المانع من الاستعداد و القابليه.

و الظاهر من عباره الشيخ قدس سرّه فى الموارد المتعدده أنّ مراده هو الاحتمال الثالث.

و استدللّ المحقق النائيني رحمه الله لهذا المعنى بقوله (١): «فإنّ القول بعدم حجّيه الاستصحاب عند الشكّ في المقتضى بأحد الوجهين المتقدّمين يساوق القول بعدم حجّيه الاستصحاب مطلقاً؛ فإنّه لا طريق إلى إحراز وجود ملاك الحكم أو إحراز بقاء المقتضيات الشرعيّه في باب الأسباب و المسبّبات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو طرق بعض ما يشكّ معه في بقاء الأثر؛ إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل عادة لمن لا يوحى إليه إلاّ من طريق الأدلّه الشرعيّه؛ فإنّه لا يمكن إثبات كون الوضوء أو النكاح المتعقّب بالمذى أو بقول الزوج: «أنت خليّته» مقتضياً لبقاء الطهاره و علقه الزوجيه.

و بالجمله، لو بنينا على عدم حجّيه الاستصحاب عند الشكّ في المقتضى بأحد الوجهين يلزم سدّ باب جريان الاستصحاب في جميع المقامات؛ إذ ما من مورد إلاّ ويشكّ في تحقّق المقتضى بمعنى الملاك أو بمعنى اقتضاء السبب، فالظاهر أنّ مراده من المقتضى هو مقدار قابليّه المستصحب للبقاء في الزمان.

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢) بقوله: «و أنت خبير بما فيه، فإنّ الاقتضاء بالمعنى المعروف لدى الشيخ لا طريق إلى إحرازه في الأحكام الشرعيّه أيضاً إلاّ من قبل الدليل الشرعي، كما اعترف به فيما بعد، فلو دلّ الدليل الشرعي على أنّ الحكم الفلاني مستمرّ ذاتاً لو لا الرفع إلى الأبد، أو إلى غايه كذائيّه، يستكشف منه المقتضى بمعنى الملاك، فلا يكون الشكّ حينئذ في بقائه من قبل الشكّ في المقتضى، لا بالمعنى المعروف و لا بمعنى الملاك.

و بالجمله، لمّا لا يكون حكم إلاّ عن ملاك فأصل الحكم يكشف عن أصل

ص: ٩٩

١- (١) فوائد الاصول ٣٢٥: ٤.

٢- (٢) الاستصحاب: ٢٠.

الملاك، و استمراره عن استمراره، وكذا الاقتضاء في باب الأسباب و المسببات إنما يستكشف من الأدلة الشرعية، فكما أن إحراز المقتضى للبقاء و مقدار استعداد المستصحب في الأحكام يحتاج إلى الدليل، كذلك إحرازه بالمعنيين الآخرين؛ فالمقتضى بأي معنى كان لا يوجب سد باب الاستصحاب لو قيل بعدم جريانه إلا في الشك في الرفع.

و يمكن مناقشه ما ذكره الإمام قدس سره بأنه سلمنا أن استمرار الحكم يكشف عن تحقق الملاك و المناط، إلا أن الاستمرار في باب الاستصحاب ليس بمحرز لنا، و المحرز هو قابلية الاستمرار و البقاء، و يستفاد من طريق الاستصحاب الاستمرار أيضا.

و معلوم أنه لا يستكشف من قابلية البقاء تحقق الملاك و المناط، و إلا لا نحتاج إلى الاستصحاب؛ إذ يستفاد من طريق تحقق الملاك استمرار الحكم، فالحكم كاشف عن ثبوت الملاك، لا قابلية بقائه و استمراره، فما ذكره قدس سره بعنوان الإشكال على المحقق النائيني رحمه الله ليس بوارد عليه.

ثم إنه تمسك بالأخبار المعتمدة والمستفيضه الواردة في الباب للتفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع:

الأولى منها: صحيحه زراره قدس سره قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الخفقه والخفتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء»، قلت: فإن حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبدا بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

و معلوم أن إضمار مثل زراره لا يضر باعتبار الحديث، وأمّا السؤال: الأول «الرجل ينام وهو على وضوء، أوجب الخفقه والخفتان عليه الوضوء؟» ففي بيان المراد منه ثلاثة احتمالات:

الأول: أن زراره عالم بأن الخفقه والخفتين لا تكونان من النوم، كما أنه عالم بناقضيه النوم للوضوء بلا إشكال، مع ذلك لا يعلم أن الخفقه والخفتين مع عدم كونهما من النوم، هل يكونان ناقضين أم لا؟

الثاني: أن زراره يعلم أن النوم ناقض فقط لا ما يشبهه، ولكن لا يعلم أن

الخفقه و الخفقتين من مصاديق النوم و أنّ النوم له معنى وسيع حتى يشمل الخفقه و الخفقتين أم لا؟

الثالث: أنّ زواره يعلم أنّ الخفقه و الخفقتين من مصاديق النوم و مرتبه ضعيفه من مراتب النوم، و لكن لا- يعلم أنّ الشارع جعل الناقضيّه لجميع مراتب النوم أو لسائر المراتب غير الخفقه و الخفقتين، و على جميع التقادير الثلاثه يكون السؤال عن الشبهه الحكميّه.

و فى جملة «الرجل ينام» أيضا يحتمل أن يكون المراد منه تحقّق النوم بمراتبه الضعيفه، و يعلم أنّ الرجل نام و لكن لا يعلم أنّ لهذه المرتبه من النوم ناقضيّه أم لا؟ و هذا الاحتمال فى هذه الجملة مؤيد للاحتمال الثالث المذكور.

و يحتمل أن يكون المراد منه إرادته النوم، يعنى الرجل يريد النوم و لكن قبل تحقّق النوم عرضت له الخفقه و الخفقتان، كما هو الظاهر من التعبير بصيغه المضارع، فالشبهه شبيهه حكميّه، و قال الإمام عليه السّلام فى الجواب: «يا زواره، قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن، فإذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء». و المراد من القلب فيه هو مركز الحواسّ لا- القلب الاصطلاحي؛ فإنّه لا ينام و لا يسكن فى جميع الحالات إلاّ عند الموت.

و العمده السؤال الثانى فى الروايه، فإنّه محلّ البحث فى باب الاستصحاب، و هو قوله: «فإن حرّك على جنبه شىء و هو لا يعلم؟» يعنى عدم التفاته إلى حركة الأشياء بجنبه أماره على تحقّق النوم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين». و هذه الجملة بوحدها دليل على اعتبار الاستصحاب بعد العلم بأنّ الناقض هو النوم الواقعي، لا العلم و اليقين بالنوم، و هكذا فى سائر النواقض، فمعناها أنّ فى مورد الشكّ فى تحقّق النوم يستصحب

عدمه إلى زمان اليقين بتحقيقه.

ثم قال الإمام عليه السلام: «وإلا» يعنى: وإن لم يستيقن أنه قد نام «فإنه على يقين من وضوئه»، و كلمه «إلا» بلحاظ كونها قضيه شرطيه و احتمالها على أداء الشرط تحتاج إلى الجزاء، و يحتمل أن يكون الجزاء هنا محذوفاً، و يستفاد مما قبله، و هو جمله «فلا يجب عليه الوضوء»، و قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» تعليل للجزاء المحذوف، «و لا» ينقض اليقين أبداً بالشك، فيكون التعليل المشتمل على الصغرى و الكبرى فى مقام إفاده القاعده الكليه الساريه فى جميع أبواب الفقه لجريان الاستصحاب، و ذكر الوضوء إنما هو لكونه مورد السؤال، لا لدخله فى موضوع الحكم.

و يرد على هذا الاحتمال: أولاً: أن ذكر كلمه «من وضوئه» فى الصغرى، و احتمال كون «الألف و اللام» فى كلمه «اليقين» للعهد الدكرى يوجب القول بأن الروايه فى مقام إفاده القاعده الكليه لجريان الاستصحاب فى باب الوضوء فقط، لا فى سائر الأبواب.

و توهم التمسك بأصالة الإطلاق لعدم قيديته «من وضوئه» لكلمه «اليقين» مدفوع بأنه لا يمكن التمسك به فى الكلام المحفوف بما يصلح للقيديته، مثل عدم إمكان التمسك بأصالة عدم التخصيص فى الاستثناء المتعقب للجمل فى غير الأخيره؛ لصلاحيته رجوع الاستثناء إلى الجميع.

و لكن الحق فى المسأله أن العرف بملاحظه التناسب بين الحكم و الموضوع يفهم و يستفاد من الروايه القاعده الكليه، و أن الشىء المبرم و المستحكم كاليقين لا ينقض بالشك و التردد، سواء كان فى باب الوضوء أو سائر الأبواب، و نحن بما أننا من العرف نفهم ذلك.

و يرد عليه:

ثانياً: أنّ الظاهر على هذا الاحتمال أنّ قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» يكون صغرى لقوله: «و لا- ينقض اليقين بالشك»، فأراد الإمام عليه السّلام إجراء استصحاب الوضوء، مع أنّه محكوم باستصحاب عدم النوم الناقض؛ لأنّ الشكّ فى الوضوء ناش و مسبب من الشكّ فى حصول النوم، و أصاله عدم حصوله مقدّمه على استصحاب الوضوء، لتقدّم الأصل السببى على المسببى.

كما أنّ الظاهر من قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام» أنّه تمسك بأصاله عدم النوم، مع أنّ جريان الأصل المحكوم-مقدّم على الحاكم أو فى عرضه-خلاف التحقيق.

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (1) بقوله: «و يمكن أن يجاب بأنّه عليه السّلام كان بصدد بيان جواب المسأله، أى شبهه نقض الوضوء و عدمه، لا بنحو الصناعه العلميه، و أنّ نكته عدم وجوب الوضوء-بعد كونه على يقين من وضوئه و يقين من عدم نومه-هى جريان الأصل الحاكم أو المحكوم.

نعم، أفاد زائدا على جواب الشبهه بأنّ هذا ليس مختصّاً بباب الوضوء، بل الميزان هو عدم نقض اليقين بالشكّ، و هذا كجواب المفتى للمستفتى فى نظير المسأله، مع إرادته المفتى إلقاء قاعده كليّه تفيده فى جميع الموارد، لا- بيان المسأله العلميه و كيفيه جريان الا-صول، و تمييز حاكمها من محكومها، فلا- محيص حينئذ إلاّ- من بيان نتيجه المسأله؛ و أنّ الوضوء المتيقن لا- ينقض بالشكّ فى النوم، و أمّا كون عدم نقضه لجريان أصاله بقاء الطهاره أو أصاله عدم الناقض للوضوء فهو أمر غير مرتبط بالمستفتى، فإنّ منظوره بيان تكليفه من حيث

ص: ١٠٤

لزوم الإعادة و عدمه، لا الدليل عليه موافقا للصناعة».

و لكن التحقيق: أنّ هذا الجواب ليس بتامّ أوّلاً: أنّ موقعه زراره و مقامه عند الإمام و علمه بجزئيات المسائل لا يناسب سؤاله عن الشبهه فقط كالمستفتى.

و ثانياً: أنّ نفس الروايه أقوى شاهد على كون الإمام بصدد بيان الصغرى و الكبرى و الاستدلال للحكم، و تأسيس القاعده بقوله: «و إلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، و لكنّه ينقضه بيقين آخر»، فكيف يصحّ تمسك الإمام فى مقام الاستدلال بالاستصحاب المحكوم و غير الجارى؟

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدّس سرّه بيان فى مسأله تعارض الاستصحابين يوجب حلّ الشبهه هنا، و هو قوله (١): «و التحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء إلاّ على القول بالأصل المثبت؛ لما عرفت من أنّ الميزان فى تقدّم الأصل السببى على المسببى هو إدراج الأصل السببى المستصحب تحت الكبرى الكليّه الشرعيّه حتّى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان، كاستصحاب العدالة لإدراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق و الشهاده و الاقتداء و القضاء و نحوها.

و أنت خير بآئه لم ترد كبرى شرعيّه ب«أنّ الوضوء باق مع عدم النوم»، و إنّما هو حكم عقلى مستفاد من أدلّه ناقضيّه النوم، كقول أبى عبد الله عليه السّلام:

«لا- ينقض الوضوء إلاّ ما خرج من طرفيك أو النوم» (٢)، فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق و كانت نواقضه محصوره فى امور غير متحقّقه وجدانا- إلاّ

ص: ١٠٥

١- ١) الاستصحاب: ٢٥٢.

٢- ٢) الوسائل ٢٤٨: ١، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

النوم المنفى بالأصل-هو باق،فالشك في بقاء الوضوء و إن كان مسببا عن الشك في تحقق النوم،لكن أصله عدم النوم لا ترفع ذلك الشك إلا بالأصل الميثت».

و حاصل كلامه:أن ترتب الوضوء على عدم النوم لا يكون مسببا و أثرا شرعيا مأخوذا في الأدله الشرعيه،بل يحكم العقل بعد عدم تحقق النوم قطعا أو استصحابا ببقاء الوضوء،ولا- بد في الاستصحاب من كون المستصحب حكما شرعيا أو ذا أثر شرعي،فلذا نحتاج إلى استصحاب بقاء الوضوء لترتب الآثار الشرعيه عليه،مثل جواز الدخول في الصلاه و الطواف و أمثال ذلك. و بذلك تندفع الشبهه عن الروايه المذكوره.

فتحصّل من ذلك:أن معنى الروايه على هذا الاحتمال:«أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛لأنه على يقين منه،و كلّ من كان على يقين من شيء لا ينقض يقينه بالشك أبدا».

و هذا الاحتمال اختاره و قوّاه الشيخ الأنصارى قدس سرّه (1)و لكن المحقق النائيني رحمه الله قائل بأنّه في غايه الضعف،و استدلل له بأنّه على هذا الاحتمال يلزم التكرار في الجواب و بيان حكم المسئول عنه مرّتين بلا- فائده؛فإن معنى قوله عليه السلام:«لا حتى يستيقن»عقيب قول السائل:«فإن حرّك في جنبه شيء»هو أنّه لا- يجب عليه الوضوء؛فلو قدر جزاء قوله:«و إلّا»بمثل «فلا يجب عليه الوضوء»يلزم التكرار في الجواب،من دون أن يتكرّر السؤال،و هو لا يخلو عن حرازه، فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفا ضعيف غايته (2).

ص: ١٠٦

١-١) فرائد الاصول ٥٦:٣.

٢-٢) فوائد الاصول ٣٣٦:٤.

و يمكن ردّه دفاعاً عن رأى الشيخ قدّس سرّه بأنّ مراد الإمام عليه السّلام فى الذّيل لا- يكون بيان وظيفه خصوص المورد مكرراً، بل هو بصدد إلقاء القاعده و الضابطه بعنوان الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه، فالمراد من بيان علّه الجزء المحذوف تأسيس قاعده كليّه، لا تكرار الجواب، فالإنصاف أنّ هذا الإشكال ليس بوارد عليه.

الاحتمال الثانى فى الروايه: ما التزم به المحقّق النائينى رحمه الله بقوله: «أنّه لا ينبغى الإشكال فى كون الجزء هو نفس قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» بتأويل الجملة الخبريّة إلى الجملة الإنشائيّه، فمعنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء و العمل على طبق اليقين بالوضوء (1).

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ تأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّه و إرجاعها إليها يتصوّر على أحد وجهين: إمّا أن يكون معنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو: «يجب أن يكون على يقين من وضوئه» و معناه: لا بدّيه تحصيل اليقين بالوضوء للدخول فى الصلاه، و هو ينافى مدلول سائر الجمل و مراد الروايه من عدم لزوم اليقين بالوضوء، و عدم وجوب الوضوء عليه مجدداً لإتيان الصلاه.

و إمّا أن يكون معنى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» تعيّد الشارع الشاكّ فى النوم بأنّه متيقّن بالوضوء، فيجوز له إتيان الصلاه و الطواف كالمتيقّن به وجداناً؛ فإنّه بنظر الشارع كان متيقّناً.

و هو أيضاً ينافى جملة «لا- ينقض اليقين بالشكّ» إذ مع كونه متيقّناً بنظر الشارع لا معنى لقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ»؛ لعدم الشكّ فى البين حتّى ينقض أو لا ينقض، يعنى اعتبار إلغاء الشكّ تعبداً فى جملة و اعتبار بقائه فى

ص: ١٠٧

و ثانيا: أنّ تأويل الجملة الخبرية بالجملة الإنشائية بالكيفية المذكورة في كلامه لا- يوجد في اللغة العربية؛ لزيادته في الجملة الإنشائية كلمه «البناء» التي لا أثر منها في الروايه و لا خبر؛ فلا ملاك لهذا التغيير و التبديل و لا وجه له، و لا ينطبق مع الضوابط و الموازين.

و ثالثا: أنّه لو جعلنا الجزء قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» لا يمكن استفاده الكبرى الكليّيه من الروايه المقصوده من الاستدلال بها؛ فإنّ معناه بعد التأويل بالجملة الإنشائية كما ذكره «يجب البناء على طبق اليقين بالوضوء»، و كيف تكون هذه الجملة صغرى القياس؟ بل هي النتيجة المترتبة على القياس؛ إذ لا فرق بينه و بين القول بأنّه: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ في الوضوء»، مع أنّه لا بدّ من مغايره الصغرى و النتيجة، فلا محاله يصير قوله:

«لا- ينقض اليقين بالشكّ» عطفًا على الجزء و لا- يفيد إلّا- مفاده؛ أى يكون عبارته اخرى عن قوله: «يجب البناء على طبق اليقين بالوضوء» و لا يصحّ جعله كبرى كليّيه؛ للخروج عن قانون المحاوره و الاستدلال؛ فإنّ قانون الاستدلال على نحوين:

أحدهما: ذكر الصغرى و الكبرى ثمّ الاستنتاج، فيقال: «العالم متغيّر، و كلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث» أو يقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، و كلّ من كان على يقين من شىء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

و ثانيهما: ذكر النتيجة أوّلا، ثمّ الاستدلال عليها، و حينئذ لا- بدّ من تحلّل كلمه «الأين» و أمثالها فيقال: «العالم حادث؛ لأنّه متغيّر» و يقال: «يجب البناء

على اليقين بالوضوء؛ لأنه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشك».

فلو جعلنا قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» جزءا يكون المعنى: «يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه»، وهذه نتيجة البرهان، فقوله:

«و لا ينقض اليقين بالشك» لو كان برهانا عليها لا بدّ و أن يصدّر بما يفيد العليّة، فجعل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» صغرى لكبرى القياس لا يجتمع مع جعله جزءا للشرط و جملة إنشائية، فإنه على الإنشائية يصير نتيجة للبرهان، لا صغرى له.

و رابعا: أنّ إشكال لزوم التكرار فى الجواب من غير تكرّر السؤال يرد عليه؛ فإنّ معنى كلمه «لا» هو «لا» - يجب عليه الوضوء قبل الاستيقان، و معنى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» على هذا الاحتمال هو «يجب عليه البناء على اليقين من وضوئه»، أى لا يجب عليه الوضوء، و قوله: «لا» - ينقض اليقين بالشك» على كونه عطفًا على الجزء أيضا يدلّ على هذا المعنى، فيلزم تكرار الجواب بلا موجب ثلاث مرّات.

و أمّا على احتمال الشيخ فلم يذكر الجواب، و ذكر قوله: (و إلا) توطئه لإقامه البرهان و بيان القاعده الكليّة، فاحتمال كون قوله: «فإنه على يقين» جزءا ليس بتامّ أصلا.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزء قوله: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك»، و يكون قوله: «فإنه على يقين» توطئه للجزء.

و قال استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه: «و هذا الاحتمال أقوى من الثانى، و أسلم من الإشكالات، و لا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى؛ لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبدا بالشك» لا يكون حينئذ كبرى

لقوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنه قد نام» المقدر» (١).

فالاستصحاب الجارى هنا هو استصحاب عدم النوم، لا استصحاب عدم الوضوء.

و التحقيق: أن هذا الاحتمال لا يكون قابلاً للالتزام، و يرد عليه: أولاً: أن تخلل قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» بين الشرط و الجزاء، و كونه بعنوان مقدّمه الجزاء مانع من ارتباط قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشك» بقوله: «إن لم يستيقن أنه قد نام»، بل هو شاهد على ارتباط الجزاء به.

و ثانياً: أن الروايه على هذا الاحتمال لا تدلّ على قاعده كليّه إلاّ بالإشعار و مناسبه الحكم و الموضوع، مع أنّا بصدد استفاده القاعده الكليّه الساريه فى جميع أبواب الفقه من ظهور الروايه و دلالتها عليها، و معنى الروايه على هذا الاحتمال يشبه قولنا: «إن لم يستيقن أنه قد نام لا يجب عليه الوضوء»، فلا يستفاد منها قاعده كليّه.

و ثالثاً: أن خلوّ الجزاء عن الفاء، و تصدير مقدّمته و هو قوله: «فإنه على يقين» بها خلاف الاسلوب الكلامي، و على فرض صحته لغه لا يصحّ تصدير الجزاء ب «واو» العطف بعد تصدير مقدّمته بالفاء، نقول: «إن جاءك زيد فزيد عالم و أكرمه» لا نقول: «إن جاءك زيد فزيد عالم و أكرمه» -مثلاً- و ذكر «الواو» دليل على عدم ارتباط قوله: «و لا ينقض اليقين» بالجمله الشرطيه، فهذا الاحتمال خلاف الظاهر و لا يكون قابلاً للالتزام.

فالمتمتعين من الاحتمالات ما اختاره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه؛ لتناسبه مع فهم

ص: ١١٠

١-١) الاستصحاب: ٢٨.

العرف و القواعد العرييه، و خلوه عن الإشكال فى استفاده القاعده الكليه من الروايه، و هو كون الجزاء مقدرا أى «فلا يجب عليه الوضوء»، و قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» فى مقام التعليل صغرى للقياس، و قوله «لا ينقض اليقين أبدا بالشك» الكبرى الكلى.

بقى هنا ما ذكره المحقق النائنى رحمه الله بعنوان التوهم، و هو: أن غايه ما تدلّ عليه الروايه هو سلب العموم لا عموم السلب، فلا يستفاد منها عدم جواز نقض كل فرد من أفراد اليقين بالشك، بل أقصى ما يستفاد منها هو عدم جواز نقض مجموع أفراد اليقين بالشك؛ و هذا لا ينافى جواز نقض بعض الأفراد.

و الحقّ فى الجواب: أن المفرد المحلّى باللام لا يدلّ على العموم و لا يكون ناظرا إلى الأفراد، بل يدلّ على الماهية و الطبيعه، و يكون «الألف و اللام» للجنس، فالمراد أنه لا ينقض طبيعه اليقين و ماهيته بطبيعه الشكّ و ماهيته، و معناه عموم السلب، و عدم تحقّق فرد من أفراد الطبيعه فى الخارج، و هذا نظير قولنا: «لا تكرم الرجل» أو «لا تكرم رجلا» فهذا الإشكال أيضا مندفع.

تقريبات الأعلام فى اختصاص الروايه بالشكّ فى الرفع

ثم اعلم أنه يظهر من الشيخ الأنصارى قدس سره و من تبعه فى اختصاص حجّيه الاستصحاب بالشكّ فى الرفع -تقريبات فى كيفيه استفادته منها:

أحدها: ما هو ظاهر كلامه فى الرسائل -تبعاً للمحقق الخوانسارى (1)- من أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل، و الأقرب إليه -على تقدير مجازيته- هو رفع الأمر الثابت الذى له استعداد البقاء

ص: ١١١

و الاستمرار، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء و لو لعدم المقتضى له، فالأرجح هو الحمل على رفع اليد عن الأمر المستمر، فعلى هذا يتقيد اليقين بما تعلق بالأمر المستمر، والمراد من اليقين هو الطريقي لا وصفه.

فمحصّل المعنى: «أنّه لا- ينقض المتيقن الثابت كالطهاره السابقه» أو «أحكام اليقين الطريقي» أى أحكام المتيقن الكذائى المستمر شأنًا كنفس المتيقن.

و كيف كان، فالمراد إمّا نقض المتيقن، و هو رفع اليد عن مقتضاه، و إمّا نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين، و المراد حينئذ منه رفع اليد عنها، لا- أحكام نفس وصف اليقين؛ إذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفه اليقين ارتفع بالشكّ قطعاً، كمن نذر فعلا فى مدّه اليقين بحياه زيد.

هذا محصل كلامه قدّس سرّه (١).

و ثانيها: ما أفاده المحقق الهمداني قدّس سرّه و هو: أنّ النقض ضدّ الإبرام، و متعلّقه لا بدّ و أن يكون له اتّصال حقيقه أو ادعاء، و معنى إضافه النقض إليه رفع الهيئه اتّصاليه، وإضافته إلى اليقين و العهد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلى، ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد، و بالترديد فى ذلك الاعتقاد.

فحينئذ نقول: قد يراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد من آثار اليقين بالسابق حقيقه فى زمان الشكّ، و هذا المعنى إنّما يتحقّق فى القاعده، و أمّا فى الاستصحاب فليست إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هى باعتبار تحقّقه فى زمان الشكّ بنحو من المسامحه و الاعتبار؛ إذ لا ترفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلا، و إنّما ترفع اليد عن حكمه فى زمان الشكّ.

ص: ١١٢

و ليس هذا نقضا لليقين، كما أنّ الأخذ بالحاله السابقه ليس عملا به، بل هو أخذ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بدّ من تصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشكّ من اعتبار وجود تقديري له؛ بحيث يصدق بهذه الملاحظه أنّ الأخذ بالحاله السابقه عمل باليقين، و رفع اليد عنه نقض له.

و معلوم أنّ تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفا، بل لوجوده التقديري حينئذ وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيرا في العرف، ألا ترى أنّهم يقولون: ما عملت بيقيني، و أخذت بقول هذا الشخص الكاذب، و رفعت اليد عن يقيني بقوله؟

و أمّا تقدير اليقين في موارد الشكّ في المقتضى فبعيد جدّا، بل لا- يساعد عليه استعمال العرف أصلا، فتعميم اليقين في قوله: «اليقين لا ينقض بالشكّ» بحيث يعمّ مثل الفرض بعيد في الغايه (١).

و ثالثها: ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله و ملخصه مع طوله- بعد الإشكال على الشيخ بأنّ المراد باليقين ليس هو المتيقّن-: أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركه على وفقه، فأخذ اليقين في الأخبار باعتبار كونه كاشفا لا صفه، فعنايه النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن، و لهذا تكون إضافته إلى اليقين شائعه، دون العلم و القطع؛ و ليس ذلك إلاّ لأنّهما يستعملان غالبا في مقابل الظنّ و الشكّ، بخلاف اليقين؛ فإنّ إطلاقه غالبا بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضى المتيقّن، فتختصّ أخبار الباب بما إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى العملى على طبقه؛ بحيث لو خلّى و طبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقّن، و هذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء

ص: ١١٣

البقاء؛ فإنه في مثل ذلك يصح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن، و يصدق عليه نقض اليقين بالشك، بخلاف غيره؛ فإن الجرى العملى فيه بنفسه ينتقض، و لا تصح هذه العنايه فيه.

و بتقريب آخر: يتوقف صدق نقض اليقين بالشك على أن يكون زمان الشك ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه؛ بمعنى أن الزمان الذى يشك في بقاء المتيقن فيه كان متعلق اليقين عند حدوثه، و هذا إنّما يتم إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان؛ لكى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدودًا بزمان خاص، مقيدًا بوقت مخصوص، و إلا ففيما بعد ذلك الحد يكون المتيقن مشكوك الوجود من أول الأمر، فلا يكون من نقض اليقين بالشك (1). انتهى.

أمّا تقريب الشيخ الأنصارى قدس سرّه هو كون قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بمعنى «لا تنقض المتيقن بالشك أو لا تنقض آثار المتيقن بالشك»، فهو خلاف الظاهر؛ إذ لا وجه للتفكيك بين اليقين و الشك من حيث المعنى، إذا كان اليقين بمعنى المتيقن لا بد من كون الشك بمعنى المشكوك مع أنه لا يمكن الالتزام به، و صرف كون اليقين طريقًا لا- يوجب أن يكون بمعنى المتيقن، فكما أن طريقه القطع فى قولنا: «القطع حجّه»- أى منجز و معذر- لا يوجب أن يصح القول:

بأن «المقطوع حجّه» كذلك فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

و المهم فى تقريب المحقق الهمدانى قدس سرّه هو الالتزام باليقين التقديرى لتصحيح إسناد النقض باليقين فى ظرف الشك؛ إذ اليقين الحقيقى متعلق بحاله سابقه، أى متعلق بالنجاسه عند الزوال-مثلا-فى ظرف الشك سواء حكمنا بالنجاسه أو لم نحكم بها ليس هذا عملا على طبق ذاك اليقين و لا نقضا له، فلا بد لنا من

ص: ١١٤

اليقين الفرضى و التقديرى ليكون مصححا للاسناد، و القول به «لا ينقض اليقين التقديرى بالشك»، و هذا الفرض يناسب عرفا فى الشك فى الرفع لا فى الشك فى المقتضى؛ و عليه يستفاد بهذا التقريب اختصاص الروايه بالشك فى الرفع.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام قدس سره بقوله: «ففيه-مضافا إلى عدم لزوم هذا التقدير فى صحه نسبه إليه؛ فإنّ اليقين المحقق فى زمان الشك و إن تعلق بالحاله السابقه، لكن تصحح نسبه النقص إليه، و يقال: هذا اليقين المتعلق بالطهاره السابقه لا ينتقض بالشك، و يبنى عليه فى زمان الشك-أنّ الظاهر من الروايات هو نسبه النقص إلى هذا اليقين الفعلى لا التقديرى؛ لأنّ قوله فى الصحيحه المتقدمه: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه» مرتبط بالكبرى التى بعده؛ أى قوله: «و لا ينقض اليقين أبدا بالشك»، سواء جعل صغرى لها-كما هو الظاهر-أو توطئه لذكرها.

و لا شبهه فى أنّ المراد باليقين فى قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلق بالوضوء فى الزمان السابق، لا اليقين المقدر المعبر، فلا بد أن يراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين، لا التقديرى؛ لعدم صحه التفرقه بينهما، ضروره عدم صحه أن يقال: إنه على يقين حقيقه من وضوئه فى الزمان السابق، و لا ينقض اليقين التقديرى بالشك.

هذا، مضافا إلى أنّ مناسبه الحكم و الموضوع إنّما تقتضى أن لا ينتقض اليقين الواقعى الذى له، إبرام و استحكام بالشك، لا اليقين التقديرى الاعتبارى.

و أيضا أنّ قوله: (أبدا) لتأييد الحكم المقدم، أى عدم نقض اليقين بالشك مستمرّ و مؤبّد، فلا بدّ أولا من جعل الحكم، ثم إفاده تأييده بلفظ (أبدا) الذى

هو قائم مقام الإطلاق، فينحل عرفاً هذا الحكم المتقيد بالتأييد وعدمه، و تأييده و استمراره، فلو اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك؛ أي من أول وجوده إلى آخره يقدر اليقين و ينسب إليه النقص، فلا مصحح للتأييد، فإن الأمر المستمر الوجود إذا اعتبر من أول وجوده إلى آخره لا يصح اعتبار الاستمرار فيه ثانياً؛ فإن الشيء المستمر لا يقع فيه استمرار آخر.

هذا إذا اعتبر اليقين في تمام ظرف الشك، و إن اعتبر في أول زمان الشك و اريد بيان تأييد حكمه بلفظ (أبدا) فلا مصحح لنسبه النقص إلى ما بعد ظرف التقدير بناء على تحققه.

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

و لكنّ الظاهر أنّ إشكاله الأخير لا يكون قابلاً للمساعدة، بل يمكن مناقشته بأنّ اليقين التقديري يرتبط بإسناد النقص باليقين، و هو الموضوع في المقام، فيكون فرض اليقين التقديري إلى آخر زمان الشك بعنوان بقاء الموضوع، و أمّا ذكر لفظ (أبدا) فهو لبيان استمرار الحكم، أي تأييد عدم جواز نقض اليقين بالشك، فوقع الخلط بين الحكم و الموضوع في كلامه قدس سره.

و آخر ما أورد عليه استاذنا السيد الإمام قدس سره (1) أن قال: «و أيضاً قوله في ذيل الصحيحه: «و إنّما ينقضه بيقين آخر» ليس حكماً مجعولاً؛ ضروره امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنّه بمنزله جعل الحجّيه و الكاشفيه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فتكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، أو لإفاده استمراره حتّى مع وجود

ص: ١١٤

الظنّ إن اريد بالشكّ ما هو المصطلح، لا عدم العلم، فيفهم من هذه الغايه أنّ المتكلم اعتبر ثلاثه امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، و اليقين المتأخّر، فقال: إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ في زمان الشكّ و لا ترفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه».

فاعتبار اليقين في ظرف الشكّ ممّا لا تساعده هذه الاعترافات.

و بالجمله، إنّ التأمّل في الصحيحه صدر و ذيلا ممّا يشرف بالفقيه على القطع بأنّ اليقين في الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلى المتعلّق بالشئ في الزمان السابق، لا المقدّر المفروض في زمان الشكّ.

و التحقيق: أنّ جميع ما أورده قدّس سرّه على المحقّق الهمداني رحمه الله قابل للمساعدة إلّا ما ذكرناه من الخلط في كلامه.

و أمّا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله فحاصله: أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لا يمكن المساعدة عليه - كما يظهر من الشيخ - بل المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركه على وفق المتيقّن، فأخذ اليقين في الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفا و طريقا إلى المتيقّن، لا بما أنّه صفة قائمه في النفس، فعنايه النقض إنّما تلحق اليقين من ناحيه المتيقّن.

ثمّ ذكر أنّه لم يعهد استعمال النقض في العلم و القطع فإنّ إطلاق العلم و القطع يكون في مقابل الظنّ و الشكّ غالبا، بخلاف اليقين؛ فإنّ إطلاقه غالبا يكون بلحاظ ما يستتبعه من الجرى على ما يقتضيه المتيقّن و العمل على طبقه، و هذا المعنى يتوقّف على أن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء في عمود الزمان ليتحقّق الجرى العملى على طبقه، و يصحّ ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقّن، بخلاف ما إذا لم يكن للمتيقّن اقتضاء البقاء في سلسله الزمان، فإنّ الجرى

العملى بنفسه ينتقض، ولا يصح ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن (١).

و يرد عليه: أولًا: أنه لا- وجه للفرق بين اليقين و العلم و القطع و إن لم يذكر فى الروايه غير كلمه «اليقين»، و لكنّه لا يكون مشعرا بعدم صحّه استعمال كلمه «القطع» أو «العلم» مكانه، بل ما يقرب إلى الأذهان هو لزوم الحركه على وفق القطع و الحجّيه الذاتيه كانت لهذا العنوان، فلا فرق بينها فى الاستعمالات الفقهيّه و الاصوليه؛ لكونها من الألفاظ المترادفه.

و ثانيا: أنّ لزوم الحركه و العمل على وفق اليقين يكون من آثار اليقين و أحكامه كما أنّ الحجّيه من آثاره، إلا أنّ الحجّيه و لزوم العمل على طبقه من أحكامه العقليّه، و كذلك عدم نقضه بالشكّ من أحكامه و آثاره بتعبّد الشارع، و كلمه «اليقين» موضوع للجميع، و مغايره الحكم و الموضوع لا- يخفى على أحد، فما هو الملزم و الداعى لإتيان كلمه «اليقين» فى قوله «لا- ينقض اليقين بالشكّ» مصاحبا مع بعض آثاره العقليّه، أى لزوم الجرى العملى على وفقه؟

و ثالثا: أنّ إنكار كون اليقين بمعنى المتيقن و القول بصحّه ورود النقض على اليقين بعنايه المتيقن، ثمّ تقسيم المتيقن بالقابل للاستمرار و عدمه ليس بتامّ.

و عليه فهذا التقريب من المحقّق النائنى رحمه الله لا يكون قابلا للمساعده.

و أمّا التقريب الثانى له رحمه الله فهو قوله: «و بتقريب آخر: يتوقّف صدق نقض اليقين بالشكّ على أن يكون زمان الشكّ ممّا قد تعلق اليقين به زمان حدوثه»، إلخ.

و حاصله: أنّ المتيقن إن كان صالحا للبقاء و الاستمرار يتحقّق فى زمان اليقين بحدوثه يقين آخر ببقائه و استمراره، و أنّه خال عن الحدّ و الغايه،

ص: ١١٨

و إن كان غير صالح للبقاء و الاستمرار فافتضاؤه و قابليته محدود و مضيق، فيتحقق هنا اليقين بالحدوث فقط، و معلوم أن النقص و عدمه في باب الاستصحاب يرتبط بالبقاء، و إسناد النقص إلى اليقين في قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» يقتضى تحقق اليقين بالبقاء مع تحقق اليقين بالحدوث، و هذا المعنى يختص في الشك في الرفع و لا يتصور في الشك في المقتضى (١).

و يرد عليه: أن صلاحية البقاء و الاستمرار لا يكون ملازما لتحقيق اليقين بالحدوث و اليقين بالبقاء معا حتى في زمان الشك، فإن تحقق ما هو الصالح للبقاء - كالطهاره - كثيرا ما متيقن، و لا نعلم غايه استمراره، و لا يكون استعداد بقاء الطهاره متيقنا لنا، و لا يكون اليقين في القابليته مورد النزاع حتى نقول بنقضه أو عدم نقضه بالشك، بل البحث يدور مدار اليقين بالوضوء و عدم نقضه بالشك، و لا يتحقق هنا يقين سوى اليقين بالحدوث.

تحقيق المسأله في الشك في الرفع و المقتضى

ذكر هنا استاذنا السيد الإمام قدس سره (٢) تحقيقا تبعا لصاحب الكفايه، و نتيجته شمول دائره الاستصحاب للشك في الرفع و المقتضى، و هو:

أن اليقين قد يلاحظ بما أنه صفة قائمه بالنفس من غير لحاظ إضافته إلى الخارج، و قس عليه الشك و الظن، و قد يلاحظ بما أنه مضاف إلى الخارج، و أنه كاشف كاشفا تاما عن متعلقه، و الظن كاشفا ناقصا، و الشك غير كاشف أصلا، بل يضاف إلى الخارج إضافه تردديه.

ص: ١١٩

١- (١) فوائد الاصول ٣٧٦: ٤.

٢- (٢) الاستصحاب: ٣٢-٣٣.

لا إشكال في أنّ اليقين بحسب الملاحظه الاولى لا يكون ممتازا عن الظنّ و الشكّ بالإبرام و الاستحكام و عدمهما، بل الإبرام و الاستحكام-بحسب هذه الملاحظه-إنّما يكون في كيفيته قيامها بالنفس بحسب مبادئها المحصّله لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّه؛ بحيث لا تزول بسهولة، و تكون مبادئ حصول القطع و اليقين ضعيفه بحيث تزول بتشكيك ما، و قد يكون الحال بخلاف ذلك.

و بالجمله، سهوله زوال تلك الأوصاف عن النفس و عسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين في هذه الملاحظه أبرم من الشكّ، و لا الظنّ أبرم منه.

و أمّا بحسب الملاحظه الثانيه-أى إضافتها إلى الخارج-فاليقين مبرم محكم ذاتا دون الشكّ و الظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود أحد طرفيه على النفس، و طرفه الآخر على المتيقّن، و يكون حبل مبرما مفتولا مستحكما، و إن كانت مبادئ حصوله ضعيفه غير مستحكمه، بخلاف الظنّ و الشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافه غير محكمين و لا- مبرمين و إن كانت مبادئ حصولهما قويّه مستحكمه، و هذا الاستحكام و الإبرام لا يرتبط بالمتيقّن، بل من مقتضيات ذات اليقين، سواء تعلّق بأمر مبرم قابل للاستمرار و البقاء أو غيره.

و إسناد عدم النقض إلى اليقين يكون بهذا اللحاظ في قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» بدون فرق بين الشكّ في الرفع و الشكّ في المقتضى، لا باعتبار كون متعلّقه مبرما أو الجرى العملى على وفقه.

بقى هنا أمر، و هو: أنّ من المعلوم وحده متعلّق اليقين و الشكّ في الاستصحاب، و يمكن أن يتوهم أنّ هذا الأمر كيف يتصوّر في الاستصحاب

بعد تعلّق اليقين بحاله السابقه و الشكّ بحاله اللاحقه مع أنّهما أمران متغايران، فكيف ينطبق هنا قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ»؟

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال باعث لالتمزام المحقّق الهمداني قدّس سرّه باليقين التقديرى و المحقّق النائنى رحمه الله باليقين بالحدوث و البقاء، و لكن يتصوّر: أولاً: أن يكون متعلّق اليقين و الشكّ شيئاً واحداً فى زمان واحد، و هو ممتنع.

و ثانياً: أن يكون متعلّق اليقين طهاره الثوب-مثلاً- عند الزوال، و متعلّق الشكّ أيضاً طهاره الثوب عند الزوال، و لكن زمان اليقين أوّل الظهر، و زمان الشكّ ساعتين بعده، و هذه قاعده اليقين.

و ثالثاً: أن يكون متعلّق اليقين و الشكّ شيئاً واحداً، مثل طهاره الثوب، إلاّ أنّ المتيقّن و المشكوك مختلفان من حيث الزمان، إذ المتيقّن طهاره الثوب عند الزوال، و المشكوك بقاؤها ساعتين بعده، و يهدينا إلى هذا المعنى التعليل الذى بمنزله الصغرى فى الروايه، و هو قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، و هذا هو مجرى الاستصحاب و إن كان خلاف الظاهر و لكن لا- محيص من الالتزام به.

و يمكن أن يقال: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لا يكون حكماً تعبدياً محضاً، بل هو ناظر إلى ما هو المرتكز عند العقلاء، سيما قوله: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه ناظر ظاهراً إلى أنّ نقض اليقين بالشكّ مخالف للسيره المستمرّه بين العقلاء، و بعد الرجوع إلى ما هو المرتكز عند العقلاء يستفاد اختصاص بنائهم بذلك فى موارد الشكّ فى الرافع دون موارد الشكّ فى المقتضى.

قلنا: إنّ تمسك العقلاء فى الجملة بالاستصحاب لا شبهه فيه، و لعلّ ما هو القدر المتيقّن من بنائهم خصوص الشكّ فى الرافع، و لم يحرز لنا بناؤهم فى الشكّ

فى المقتضى، و لكن لا بد لنا من التحقيق فى ملاك بناء العقلاء فى التمسك بالاستصحاب و ما هو الملاك فى الروايات.

و المستفاد من الأخبار الواردة فى الباب أنّ تمام الملاك هو «اليقين بالحاله السابقه و الشكّ فى اللاحقه»، و لا يدخل لأى خصوصيه اخرى - كالظنّ و الاطمئنان بالبقاء و أمثال ذلك - فى حكم عدم جواز النقص؛ فهذا حكم تعبدى، كما عرفت أنّ العلم بالحاله السابقه غير كاشف عن الحاله اللاحقه.

و أمّا الملاك للعمل بالاستصحاب عند العقلاء فهو الوثوق و الاطمئنان ببقاء الحاله السابقه فقط، و هذا الوثوق يوجب رجوع الإنسان بل الحيوان إلى منزله و مأواه، و لعلّ منشأ هذا الوثوق عباره عن ندره تحقّق الرفع، كما أنّ منشأ الوثوق فى أصله السلامه ندره تحقّق العيب فى الأشياء و غلبه سلامتها، كما قال به استاذنا السيد الإمام قدس سرّه (١).

مع أنّ ندره تحقّق الرفع فى الامور الشرعيه لا يخلو من مناقشه، فإنّ قابليه البقاء و الدوام لا يكون مستلزما للبقاء خارجا و واقعا و ندره تحقّق الرفع؛ إذ الطهاره - مثلا - قابله للدوام و الاستمرار إلى يوم القيامه، و لكن كثره نواقضه خارجا ليس قابلا للإنكار. نعم، هذا المعنى فى مثل الدار صحيح.

و الحاصل: أنّ نظاره الروايات ببناء العقلاء - بعد الاختلاف فى المناط - ليس بتامّ و لا فرق بين قوله: «ليس ينبغى» بعد كونه بمعنى الحرمة و عدم الجواز، و قوله «لا تنقض اليقين»، فهذا التقريب لاختصاص الروايات فى الشكّ فى الرفع ليس بصحيح.

فالمستفاد من الروايه الصحيحه اعتبار الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه

ص: ١٢٢

أولاً، واعتباره في الشك في الرفع و المقتضى ثانياً، واعتباره بالتعبد الشرعي بالمناط المستقل - أي اليقين بحاله السابقه و الشك بحاله اللاحقه - بدون الارتباط ببناء العقلاء ثالثاً، فالاستصحاب حجه سواء تحقق الوثوق بالبقاء أم لا.

و معلوم أنّ اليقين بحاله السابقه لا يتجاوز عن دائره المتيقن، و ليس له عنوان الكاشف به بالنسبه إلى الحاله اللاحقه و لو بالكشف الناقص، و الشك بحاله اللاحقه أعمّ من الشك المساوي الطرفين و الظنّ بأحد الطرفين، و في هذه الحاله جعل الشارع حكماً تعبدياً بحسب الروايه و هو عدم جواز نقض اليقين بالشك، نسميه بالاستصحاب، فهو أصل عملي مجعول بعنوان الوظيفه في مقام الشك كما ذكرنا، و لا أماريه له و لا كاشفيه عن الواقع كما لا يخفى. إلى هنا تمّ الاستدلال بالصحيحه الاولى لزراره.

الثانيه: ما عن الشيخ بإسناده عن زراره مضمراً، و عن الصدوق في «العلل» متصديراً بأبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من منى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصبت و حضرت الصلاه و نسيت أن بثوبي شيئاً و صلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟ قال: «تعيد الصلاه».

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه، فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟ قال: «تغسله و تعيد».

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، ثمّ صلّيت فيه فرأيت فيه؟ قال: «تغسله و لا تعيد الصلاه».

قلت: لم ذلك؟ قال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس

ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

قلت: فيأني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك».

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن انظر فيه؟ قال: «لا، و لكنك إنما يريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك».

قلت: إن رأيته في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و إن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة و غسلته، ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك»
(١).

مورد الاستدلال بالرواية و احتمالاته

و مورد الاستدلال بالرواية فقرتان: إحداهما: قوله «فإن ظننت أنه قد أصابه...» إلى آخرها.

و ثانيتهما: قوله: «و إن لم تشك ثم رأيته رطبا...» إلى آخرها.

أما الأولى منهما ففيها احتمالات:

أحدها: أنه بعد الظن بالإصابه و النظر و عدم الرؤيه صلى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فلما صلى رأى في ثوبه النجاسه، و علم بأنها هي التي كانت مظنونه، فعلم أن صلاته وقعت في النجس.

ثانيها: الصورة المتقدمه، أى عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال

ص: ١٢٤

١ - (١) التهذيب ١: ٤٢١، الحديث ١٣٣٥؛ علل الشرائع ١: ٣٦١؛ الوسائل ١٠٠٦: ٢، الباب ٧، الحديث ٢، و ص ١٠٥٣، الباب ٣٧، الحديث ١، و ص ١٠٦٣، الباب ٤٢، الحديث ٢، و ص ١٠٦٥، الباب ٤٤، الحديث ١.

حدوث النجاسه بعدها، و احتمال وقوع الصلاه فيها.

ثالثها: أنه حصل له العلم من النظر بعدم النجاسه، فلما صَلَّى تبدل علمه بالعلم بالخلاف، أى بأن النجاسه كانت من أول الأمر.

رابعها: هذه الصوره مع احتمالها بعد الصلاه حدوث النجاسه بعدها، و احتمال وقوع الصلاه فيها.

هذا، و لكن تعليل الجواب ينافى إرادته الثالث، و الاحتمال الرابع المنطبق على قاعده اليقين بعيد؛ لأنه لو حصل له العلم كان عليه ذكره فى السؤال، لوضوح احتمال دخالته فى الحكم، فعدم ذكره دليل على عدم حصوله، و الغفله فى مقام السؤال عن موضوعه خلاف الأصل.

مضافا إلى ظهور قوله: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» فى فعلية الشكّ و اليقين، تأمل.

مع أن الظاهر أن الكبرى فى هذا المورد و ذيل الروايه واحده، و لا إشكال فى أن الكبرى فى ذيلها منطبقه على الاستصحاب لا القاعده؛ ضروره أن قوله:

«و إن لم تشكّ» معناه أنك إن كنت غافلا و غير متوجّه إلى النجاسه، ثم رأيت رطبا، و احتملت كونها من أول الأمر و حدوثها فيما بعد، و ليس معناه اليقين بعدم الطهاره، فالاحتمال الرابع غير مقصود، فبقى الاحتمالان، و هما مشتركان فى إفاده حجّيه الاستصحاب، فلو كانت الروايه مجمله من هذه الجهه لا يضرّ بها، و أمّا الاحتمالان فلا يبعد دعوى ظهورها فى الأول منهما.

و الحاصل: أن الفقره الثانيه لا إشكال فى دلالتها على حجّيه الاستصحاب.

و أمّا الفقره الاولى فقد اورد عليها بما حاصله: أنه كيف يصحّ أن يعلّل عدم وجوب إعادة الصلاه—بعد الالتفات و العلم بوقوعها فى الثوب النجس—بقوله:

«لأنك كنت على يقين من طهارتك» مع أنّ الإعادة حينئذ لا تكون من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين.

نعم، يصحّ تعليل جواز الدخول في الصلاة بذلك.

و جوابه: يحتاج إلى مقدّمه، و هي: أنّ الإعادة لا يمكن وقوعها موضوعاً للحكم الشرعي نفيًا أو إثباتًا، و لا يتعلّق الحكم الشرعي الوجودي أو التحريمي بها، بل العقل إذا لاحظ موافقه المأتي به مع المأمور به الشرعي يحكم بأنّه لا يجب عليك الإعادة و إذا لاحظ مخالفته يحكم بأنّه يجب عليك الإعادة، و أمّا استعمال الإعادة في كلام الشارع، كما في قوله: «يعيد الصلاة» أو «لا يعيد الصلاة» أو «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» و نحو ذلك فهو من الاستعمالات الكنائيه من قبيل ذكر اللّازم و إرادته الملزوم، و إشاره إلى المنشأ، يعني شرطيه الطهاره و أمثالها في الصلاة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الظاهر من أدلّه اعتبار الطهاره في الصلاة هي الطهاره الواقعيه، و لازم ذلك بطلان الصلاة في مورد السؤال الثالث؛ لوقوعها مع النجاسه، و لكنّ التعليل في الروايه يكون بمنزله التفسير للأدله الأوثيه، و أنّ الطهاره المعتره فيها ليست منحصره بالطهاره الواقعيه، فالتعليل لا يرجع إلى عدم الإعادة، بل الحكم به إرشاد إلى موافقه المأتي به للمأمور به؛ لتوسعه دائره الشرط إلى الطهاره الاستصحابيه.

ثمّ إنّ هاهنا إشكالاً ثانياً في الروايه، و هو لزوم التفرقه بين وقوع تمام الصلاة في الثوب النجس، و بين وقوع بعضها فيه، حيث حكم في الأوّل بعدم الإعادة دون الثاني كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه»، مع أنّ حمل حكم الإمام عليه السّلام بالإعادة هنا على التعبّد خلاف

الظاهر و بعيد غايته.

و لا بدّ لنا قبل الجواب من بيان أمرين بعنوان المقدّمه:

الأوّل: أنّ مانعيه النجاسه للصلاه مانعيه مطلقه فى جميع الحالات و الآنات من افتتحها إلى اختتامها.

الأمر الثانى: أنّ المستفاد من الروايات عدم مانعيه حدوث دم رعاف فى أثناء الصلاه، بل يجوز تطهيره و الإتيان بقيه الصلاه بلا فصل، و كان له خصوصيتان: إحداهما: الحدوث من غير اختيار، و الثانى: الحدوث فى الأثناء، و بعد ملاحظه الأدله يستفاد مانعيه نجاسه الثوب و البدن إلا فى صوره حدوثها من غير اختيار فى أثناء الصلاه.

و جوابه بعد ذلك: أنّ التمسك بالاستصحاب فيما إذا علم بعد الصلاه بأنّ النجاسه كانت موجوده حالها-مما لا مانع منه؛ لتحقّق الطهاره الاستصحابيه للمكلف فى جميع الحالات و الآنات، بخلاف ما إذا علم بها فى الأثناء؛ لأنّ ما يمكن التمسك فيه به هو حاله الشكّ، و بعد العلم بأنّ الصلاه كانت من الابتداء مع النجاسه، فلا طريق لتصحيحها، فلذا قال الإمام عليه السّلام على طبق القاعده: «تنقض الصلاه و تعيد».

و أيضا: يرد إشكال آخر على ذيل الروايه، و هو: لا- يوجد فرق واضح بين وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الشكّ فيها من الابتداء و العلم بها فى الأثناء، و بين احتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، حيث تمسك الإمام عليه السّلام فى الثانى بالاستصحاب دون الأوّل.

و نقول فى مقام الجواب: و الفرق بينهما: أنّه إذا علم فى الأثناء بأنّ النجاسه كانت من الأوّل لا يمكن تصحيح صلاته كما عرفت.

ص: ١٢٧

و أما إذا احتمل عروضها في البين فيمكن التمسك بالاستصحاب لتصحيحها، لا لأن أصله عدم عروض النجاسه إلى الآن تثبت حدوثها؛ ضروره مثبتته هذا الأصل، بل لأن أصله عدم عروض النجاسه إلى الآن إنما هي لتصحيح حال الجهل بها، و حال العلم بالتلبس يكون المصلّى شاكًا في كون هذه النجاسه الموجوده حادثه حتّى لا تكون مانعه أو باقيه من الأوّل حتّى تكون مانعه، فيكون شاكًا في مانعيّتها، فتجرى أصله البراءه العقليّه و الشرعيّه كما في اللباس المشكوك فيه.

فلا يخفى أنّ بين الصورتين فرقا بحسب الاصول و القواعد، كما فرق بينهما الإمام عليه السّلام فدلاله الروايه على حجّيه الاستصحاب لا إشكال فيها.

الثالثه: صحيحه اخرى لزراره عن أحدهما عليهما السّلام قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين، و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات، و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد و لا شيء عليه، و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا ينقض اليقين بالشكّ، و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين فينبى عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» (١).

يحتمل أن يكون قوله: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشهد» ظاهرا في إتيان الركعتين مستقلا؛ إذ الظاهر منه تعين الفاتحه، و إتيان الركعه المشكوكه منفصله موافق لمذهب الخاصه و مخالف لمذهب

ص: ١٢٨

١- (١) الوسائل ٣٢١: ٥، الباب ١٠، الحديث ٣، و الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه و التهذيب.

العامة؛ لإتيانهم بها-بعد البناء على الأقل-متّصله.

و يحتمل أن يكون ظاهر الرواية الإتيان بالركعتين متّصله و صدور صدر الرواية من باب التقيّه، و لكنّه لا يناسب بيان الإمام عليه السلام بعد جواب زراره موضوعا آخر، و الجواب عنه أيضا من باب التقيّه، و هو قوله: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى...» الظاهر منه الإتيان بها متّصله.

و الحاصل: أنّه يظهر من هذه الصحيحه آثار التقيّه، مع عنايه الإمام عليه السلام ببيان المذهب الحقّ في ستره و حجاب كما سيأتى بيانه.

ص: ١٢٩

ثم إن في الروايه احتمالات:

منها: أن قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» يعنى به لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده، بأن يستأنف الصلاه، بل يعتد بالمتيقنه، ولا يدخل الشك في اليقين، أى لا يعتد بالمشكوك فيها، بأن يضمها إلى المحرز، و يتم بها الصلاه من غير تدارك.

«و لا يختلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهي عن الإدخال.

«و لكنّه ينقض الشك باليقين» أى الشك في الركعه الزائده؛ بأن لا يعتد بها، بل يأتي بالزياده على الإيقان.

«و يتم على اليقين» أى يبنى على المتيقن فيها، و على هذا لم يتعرض لذكر فصل الركعه و وصلها في الفرعين، و هذا الاحتمال مما أبدأه المحدث الكاشاني قدس سره (1).

و منها: أن قوله «لا ينقض اليقين بالشك» كما أفاده المحقق المحدث المتقدم، و لكن قوله: «لا يدخل الشك في اليقين»، و قوله: «لا يخلط أحدهما بالآخر» يعنى بهما فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط، بأن يراد بهما عدم

ص: ١٣١

إدخال المشكوك فيها في المتيقنه، و عدم خلط إحداهما بالآخرى، فيكون المراد بالشكّ اليقين المشكوك فيها و المتيقنه، أى أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين، و الركعه إلى الثلاث المحرزة، لكن لا يدخل المشكوك فيها في المتيقنه، و لا يخلط إحداهما بالآخرى بأن يأتى بالركعه و الركعتين منفصله لا متّصله؛ لثلاً يتحقّق الاختلاط و إدخال المشكوك فيها في المتيقنه.

و لا- يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهى عن الإدخال و الخلط أنّهما تحت اختيار المصلّى، فيمكنه الإدخال و الخلط و تركهما، و الركعه المشكوك فيها إمّا هي داخله بحسب الواقع في المتيقنه أو لا- و ليس إدخالها فيها و خلطها بها باختياره، بخلاف الركعه التي يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال و الخلط بإتيانها متّصله، و عدمهما بإتيانها منفصله.

كما أنّه على هذا الاحتمال يكون ظهور قوله: «و لا يدخل الشكّ في اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر» محكّمًا على ظهور الصدر في أنّ الركعه أو الركعتين لا بدّ أن يوتى بها متّصله، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير خلط الركعه المضافه المشكوك في كونها الرابعه أو الخامسه بالركعات المتيقنه»، و لا يكون هذا من قبيل تقييد الإطلاق كما أفاده المحقّق الخراسانى قدّس سرّه (١) و تبعه غيره (٢)، بل من قبيل صرف الظهور البدوى.

و منها: ما ذكره الشيخ الأنصارى قدّس سرّه (٣) في جواب صاحب الوافيه بقوله: «إن كان المراد بقوله: «قام فأضاف إليها اخرى» القيام للركعه الرابعه من دون

ص: ١٣٢

١- ١) كفايه الاصول: ٤٥٠.

٢- ٢) فوائد الاصول ٤: ٣٦٢ و ٣٦٣.

٣- ٣) الرسائل ٣: ٦٢ و ٦٣.

تسليم فى الركعه المرذده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل، فهو مخالف للمذهب، و موافق لقول العامه، و مخالف لظاهر الفقيه الاولى من قوله: «يركع ركعتين بفاتحه الكتاب»، فإن ظاهرها-بقرينه تعيين الفاتحه-إرادته ركعتين منفصلتين، أعنى: صلاه الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام-بعد تسليم فى الركعه المرذده-إلى ركعه مستقله كما هو مذهب الإماميه.

فالمراد ب«اليقين»-كما فى «اليقين» الوارد فى الموثقه الآتيه على ما صرح به السيد المرتضى قدس سره (١)، و استفيد من قوله فى أخبار الاحتياط: «إن كنت قد نقصت فكذا، و إن كنت قد أتممت فكذا» (٢)-هو اليقين بالبراءه، فيكون المراد وجوب الاحتياط و تحصيل اليقين بالبراءه، بالبناء على الأكثر و فعل صلاه مستقله قابله لتدارك ما يحتمل نقصه.

و قد اريد من «اليقين» و«الاحتياط» فى غير واحد من الأخبار هذا النحو من العمل، منها قوله: فى الموثقه الآتيه: «إذا شككت فابن على اليقين».

فهذه الأخبار الأمره بالبناء على اليقين و عدم نقصه، يراد منها البناء على ما هو المتيقن من العدد، و التسليم عليه مع جبره بصلاه الاحتياط، و لهذا ذكر فى غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع، مثل قوله عليه السلام:

«ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء» (٣).

ص: ١٣٣

١-١) الانتصار: ٤٩.

٢-٢) الوسائل ٣٨١: ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الحديث ٣.

٣-٣) المصدر المذكور.

و على هذا المعنى لا ربط للروايه بالاستصحاب أصلا.

و منها: ما يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١) و هو: أنّ الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادته اليقين بعدم الإتيان بالركعه الرابعه سابقا و الشكّ فى إتيانها، و قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» مطلق لا يدلّ على إتيان الركعه المشكوكه متّصله أو منفصله، و لا- مانع من تقييده بالروايات الوارده فى باب الشكّ من الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصوله، فدلاله الروايه على الاستصحاب و موافقتها مع مذهب الخاصّه لا إشكال فيها.

و يرد عليه: أنّ معنى دلالة قوله: «لا- ينقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعه المشكوكه فى صورته الشكّ، فلا بدّ من الإتيان بها متّصله، و هو موافق لمذهب العامه، فكيف يمكن الجمع بين الروايه الصحيحه و الروايات الوارده فى الباب بالإطلاق و التقييد بعد منافاتهما من حيث الدلاله بالاتّصال و الانفصال؟

و منها: ما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه بقوله: «و هو أن يراد من اليقين و الشكّ فى جميع الجمل نفس حقيقتهما الجامعه بين الخصوصيات و الأفراد كما هو ظاهرهما، و لا ينافى ذلك اختلاف حكمهما باختلاف الموارد.

فيقال: إنّ طبيعه اليقين لا تنقض بالشكّ، و لعدم نقضها به فيما نحن فيه مصداقان:

الأوّل: عدم نقض اليقين بالركعات المحرزّه و عدم إبطالها لأجل الشكّ فى الركعه الزائده.

ص: ١٣٤

و الثاني: عدم نقض اليقين بعدم الركعه الرابعه بالشك في إتيانها، و كلاهما داخلان تحت حقيقه عدم نقض اليقين بالشك.

و عدم إدخال حقيقه الشك في اليقين، و عدم خلط أحدهما بالآخر له أيضا مصداقان:

أحدهما: عدم الاكتفاء بالركعه المشكوك فيها من تدارك.

و ثانيهما: عدم إتيان الركعه المضافه المشكوك فيها متّصله بالركعات المحرزه.

هذا إذا لم نقل بظهور النهي عن الإدخال و الخلط في الفصل الاختياري، و إلا يكون له مصداق واحد.

«و لكنّه ينقض الشك باليقين» بالإتيان بالركعه المتيقنه، و عدم الاعتداد بالمشكوك فيها.

«و يتم على اليقين» بإتيان الركعه اليقنيه، و عدم الاعتداد بالمشكوك فيها.

و «لا- يعتدّ بالشك في حال من الحالات» و عدم الاعتداد به فيما نحن فيه هو بالبناء على عدم الركعه المشكوك فيها، و الإتيان بالركعه.

و على هذا تكون الروايه مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أي الإتيان بالركعه منفصله- متعرّضه لعدم إبطال الركعات المحرزه، و استصحاب عدم الركعه المشكوك فيها، و تكون على هذا من الأدله العامه لحجّيه الاستصحاب».

ثم ذكر قدس سرّه مؤيّدات و مرجّحات لبيانه، و قال: «و هذا الاحتمال أرجح من سائر الاحتمالات؛ أمّا أولاً فلعدم التفكيك حينئذ بين الجمل؛ لحمل الروايه على بيان قواعد كليّه، هي عدم نقض اليقين بالشك، و عدم إدخال الشك في اليقين و نقض الشك باليقين، و عدم الاعتداد بالشك في حال من الأحوال،

و هي قواعد كليّهم منها حكم المقام لانطباقها عليه.

و أمّا ثانياً فلحفظ ظهور اللام في الجنس، و عدم حملها على العهد، و حفظ ظهور اليقين بإرادته نفس الحقيقة، لا الخصوصيات و الأفراد.

و أمّا ثالثاً فلحفظ الظهور السياقي؛ فإنّ الظاهر أنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» في جميع الروايات يكون بمعنى واحد، هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرد الشك، و الاستصحاب أحد مصاديق هذه الكليّة، تأمل.

نعم، لا- يدخل الشكّ السارى فيها؛ لأنّ الظاهر فعليّة الشكّ و اليقين، كما في الاستصحاب و في الركعات الغير المنقوضه بالركعه المشكوك فيها، و أمّا في الشكّ السارى فلا يكون اليقين فعليّاً» هذا تمام كلامه قدّس سرّه.

و التحقيق: أنّ هذا البيان مع دقّته لا يخلو عن إشكال؛ فإنّا ذكرنا أنّ قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك» حكم من أحكام نفس اليقين و الشكّ بلا دخل للمتيقّن و قابليّته للاستمرار و عدمه في هذا الحكم، و معناه- على ما ذكره المحدّث الكاشاني قدّس سرّه في هذه الروايه- أنّ لا يبطل الركعات المتيقّنه بالشكّ في إتيان الركعه الرابعه.

و لا يمكن استعمال كلمه «اليقين» في الجملة الواحده في نفس اليقين بما هو يقين و في المتيقّن- أي الركعات المحرزّه- و إن كان المراد من اليقين جنسه و طبيعته؛ لعدم تحقّق قدر الجامع بين المصداقين المذكورين في كلامه.

و منها: ما ذكره بعض الأعاضم، و هو أنّ معنى قوله: «لا- ينقض اليقين بالشك» هو استصحاب عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و لازم ذلك الإتيان بها متّصله، إلّا أنّ المصلّى في صورته اليقين بعدم الإتيان بها لا بدّ له من الإتيان بها متّصله، و في صورته الشكّ لا بدّ له من ملاحظه الروايات الوارده في باب صلاه

الاحتياط الدالّ على إتيانها منفصله.

فيكون موضوع صلاه الاحتياط مرّكب من الجزئين:

أحدهما: الشكّ في إتيان الركعه الرابعه.

و ثانيهما: عدم الإتيان بالركعه الرابعه، والأوّل محرز بالوجدان، والثاني محرز بالاستصحاب، فبعد تحقّق كلا الجزئين يجب الإتيان بالركعه المشكوكه منفصله.

و يؤيد هذا المعنى بظهور قوله: «لا يدخل الشكّ في اليقين»، وقوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» في الانفصال، فلا إشكال في دلالة الروايه على الاستصحاب و على مذهب الحقّ» (1).

و يرد عليه: أوّلاً: -بعد ما قال في جواب صاحب الكفايه قدّس سرّه فليس التنافي بين الصحيحه على تقدير دلالتها على الاستصحاب و بين الروايات الآخر بالإطلاق و التقييد حتّى يجمع بينهما بتقييد الصحيحه بها، بل التباين؛ لدلاله الصحيحه على وجوب الإتيان بركعه اخرى متّصله، و الروايات الآخر على وجوب الإتيان بها منفصله - أنّ كون عدم الإتيان بالركعه الرابعه جزء الموضوع لانفصال الركعه مع كونه تمام الموضوع لاتّصال الركعه - كما هو الظاهر من الإشكال على المحقّق الخراساني قدّس سرّه - كيف يتصوّر؟ و كيف يمكن الجمع بين كون شيء واحد جزء الموضوع لإتيان الركعه منفصله و تمام الموضوع لضده؟

و ثانياً: أنّ جعل الشكّ جزء الموضوع لصلاه الاحتياط و استصحاب عدم الإتيان جزء آخر ليس بصحيح؛ فإنّ الاستصحاب حكم مترتب على الشكّ

ص: ١٣٧

و متأخر عنه، لا أنه واقع في عرضه، و معلوم أنّ الحكم و الموضوع متغايران من حيث الرتبة و لا يمكن جعلهما في رتبة واحده.

و التحقيق في الروايه-بعد ملاحظه المعانى و الاحتمالات-: أنّه لا تقيّه فيها أصلاً، و الشاهد عليه: أولاً: بيان الإمام عليه السّلام-بعد الجواب عن سؤال زراره- فرعا آخر من قبل نفسه بقوله: «و إذا لم يدر في ثلاث أو في أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى»، و هذا لا يناسب مقام التّقيه.

و ثانياً: أنّ قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» ليس بمعنى القيام من القعود؛ إذ يمكن أن يتحقّق الشكّ بين الثلاث و الأربع في حال القيام، بل بمعنى الابتداء في العمل الجديد بعد الفراغ عن العمل السابق، فهذا شاهد على الإتيان بالركعه منفصله.

ثمّ إنّ قوله: «و لا- ينقض اليقين بالشكّ، و لا- يدخل الشكّ في اليقين، و لا- يخلط أحدهما بالآخر» تعبيرات مختلفه بالنسبه إلى الاستصحاب، و توهم ارتباط قوله: «لا- يدخل» و قوله «لا- يخلط» بغير الاستصحاب لا- يناسب قوله: «و لكنّه ينقض الشكّ باليقين»؛ لبداهه ارتباطه بالاستصحاب، و لا معنى لذكر الجملتين الغير المرتبطتين بين ما يرتبط به.

فالحاصل: أنّ هذه الجملات و ما في قوله: «و يتمّ على اليقين فيبنى عليه، و لا- يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات» مربوط بالاستصحاب بلا اختلاف فيها، فلا شبهه في دلاله الروايه على الاستصحاب.

و منها: موثّقه إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السّلام قال: «إذا شككت فابن على اليقين». قلت: هذا أصل؟

قال: «نعم» (١).

ص: ١٣٨

و دلالتها على الاستصحاب ظاهره؛ لظهورها في فعلية الشكّ و اليقين مع وحده المتعلق، فلا تنطبق إلا على الاستصحاب؛ إذ المراد منها البناء على المتيقّن و الإتيان بالمشكوك فيها منفصله، لأجل الأخبار الخاصّة، و لا اختصاص لها بالشكّ في عدد الركعات، بل قاعده كلّيه في باب الصلاة و غيرها ممّا شكّ فيه، فإنّ الاختصاص يوجب الالتزام إمّا بحملها على التقيّه، و إمّا بدلالاتها على عدم الإتيان بالركعه المشكوكه و إتيانها منفصله بالأدله الخاصّة، و الأوّل خلاف الظاهر، و الثاني ممّا لا ينافي الاستصحاب.

و ليس المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر، و الإتيان بالمشكوك فيها منفصله على ما ذكره الشيخ قدّس سرّه؛ إذ مع كونه خلاف الظاهر تحقّق في نفس الموثّقه ظهور في أنّ المراد من اليقين هو اليقين الموجود، لا تحصيل اليقين فيما بعد؛ فإنّ قوله: «فابن على اليقين» أمر بالبناء على اليقين، لا أمر بتحصيل اليقين.

فدلالتها على الاستصحاب ممّا لا إشكال فيه.

و منها: ما عن الخصال بسنده عن محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه؛ فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» (١).

و في نسخه اخرى: «من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» (٢).

و استشكل في دلالتها على حجّيه الاستصحاب بأنّ صريحها سبق زمان

ص: ١٣٩

١- ١) الخصال: ٦١٩، الوسائل ١٧٥: ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- ٢) الإرشاد للمفيد: ١٥٩، مستدرک الوسائل ٢٢٨: ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

اليقين على زمان الشكّ، فهى دليل على قاعده اليقين؛ لا اعتبار تقدّم اليقين على الشكّ فيها، كأنه قال: «من كان على يقين فتبدّل يقينه إلى الشكّ» بخلاف الاستصحاب، فإنّ المعبر فيه كون المتيقّن سابقا على المشكوك فيه، أمّا اليقين و الشكّ فقد يكونان متقارنين فى الحدوث، كحصول اليقين عند الغروب بطهاره الثوب عند الزوال، و الشكّ فى بقائها الآن، بل قد يكون الشكّ سابقا على اليقين كالشكّ فى نجاسه الثوب عند الغروب بدون الالتفات إلى نجاسته و طهارته عند الزوال، و بعد مضي زمان يحصل له اليقين بأنّه كان نجسا عند الزوال، فلا ترتبط الروايه بالاستصحاب.

و أجاب عنه صاحب الكفايه بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، و المتداول فى التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ؛ لما بين اليقين و المتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوك فيه (1).

و لكنّه ليس بتام؛ إذ قلنا سابقا: إنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فى صحيحه زراره نظير قولنا: «اليقين حجّه»، كما أنّ الحجّيه وصف عارض على نفس اليقين، لا على المتيقّن كالطهاره و العداله و نحو ذلك، كذلك عدم جواز النقض حكم عارض على نفس اليقين و الشكّ، لا على المتيقّن. و كذا فى هذه الروايه لا دليل على كون اليقين و الشكّ بمعنى المتيقّن و المشكوك و إن كان بينهما نحو من الاتّحاد، و اليقين هو اليقين الطريقي، و لكن لا مناسبه لأن يكون التقدّم و التأخر الزمانى بالنسبه إلى المتيقّن و المشكوك.

و التحقيق فى الجواب أنّه: سلمنا ظهور قوله: «من كان على يقين فشكّ» فى

ص: ١٤٠

تقدّم زمان اليقين على الشكّ، وهذا يتحقّق في قاعده اليقين دون الاستصحاب، و لكنّه مذيل بقوله: «فليمض على يقينه»، و معلّل بقوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»، و الحكم يدور مدار التعليل، و الظاهر منه فعلية اليقين و الشكّ في آن واحد، فكأنّه قال: «لا ينقض بالشكّ الفعلي اليقين الفعلي»، و هذا الكلام ظاهر في الاستصحاب لا- الشكّ السارى، و ظهور التعليل مقدّم على ظهور صدر الروايه، فلا مانع من دلالتها على الاستصحاب.

و لكنّ الروايه ضعيفه غير قابله للاستدلال بها؛ لكون قاسم بن يحيى في سندها، و لم يوثقه الرجاليون، بل ضعّفه العلامة.

و منها: مكاتبه على بن محمّد القاساني، قال: كتبت إليه و أنا بالمدينه عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» (١).

و يرد عليها: أولاً: كونها مضمرة مع أنّ المكاتبه بلحاظ بقائها بعنوان السند أقرب إلى التقيّه و شبهها بخلاف القول؛ فإنّه يوجد و ينعدم.

و ثانياً: أنّ الراوى على بن محمّد القاساني من أصحاب الإمام الهادي عليه السّلام بلحاظ روايه محمّد بن حسن الصفّار عنه، و ضعّفه أعظم الرجاليين، لا على بن محمّد بن شيره القاساني الموثّق.

قال الشيخ الأنصاري قدّس سرّه: «و الإنصاف أنّ هذه الروايه أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلّا أن سندها غير سليم» (٢).

و أنكر المحقّق الخراساني قدّس سرّه دلالتها عليه، فضلاً عن أظهرتها (٣).

ص: ١٤١

١- ١) الوسائل ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

٢- ٢) فرائد الاصول ٣: ٧١.

٣- ٣) كفايه الاصول ٢: ٢٩٦.

و يحتمل أن يكون مقصود السائل من يوم الشكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان من آخر شعبان أو آخر رمضان، و يحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان و رمضان، أو بين رمضان و شوال، و لكنّ الظاهر من قول السائل: «هل يصام أم لا؟» هو يوم الشكّ بين شعبان و رمضان، و لو كان المراد يوم الشكّ بين رمضان و شوال فلا بدّ من السؤال بأنّه: هل الصيام فيه واجب أم حرام؟

و استدللّ الشيخ قدّس سرّه بأنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم و الإفطار- برؤيه هلالى رمضان و شوال- على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يستقيم، إلاّ بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشكّ، أى مزاحما به، فدلالته على الاستصحاب أظهر من روايات الباب.

و قال المحقّق الخراسانى قدّس سرّه: إنّ مراجعه الأخبار الواردة فى يوم الشكّ يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فى وجوب الصوم و وجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟

فراجع ما عقد فى الوسائل (1) لذلك من الباب تجده شاهدا عليه.

و قال المحقّق النائينى رحمه الله تأييدا لصاحب الكفايه قدّس سرّه: أنّه يمكن أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان، فيكون المعنى: إنّ اليقين بدخول رمضان الذى يعتبر فى صحّه الصوم لا يدخله الشكّ فى دخوله، و معناه: أنّه لا يجوز صوم يوم الشكّ من رمضان، و قد تواترت الأخبار على اعتبار اليقين بدخول رمضان فى صحّه الصوم، و على هذا تكون الروايه أجنبيّه عن باب الاستصحاب.

و التحقيق: أن مراجعه الأخبار الواردة فى الباب يوجب القطع بموضوعيه

ص: ١٤٢

١- ١) الوسائل ١٨٢: ٧، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان.

اليقين بالنسبه إلى دخول شهر رمضان، لا بالنسبه إلى خروجه، و يستكشف من ذلك أنّ تفرّيع قوله: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» في سياق واحد على قوله:

«اليقين لا يدخله الشكّ» لا ينطبق إلاّ على الاستصحاب، و أنّه لا ترتبط هذه الروايه بسائر الروايات.

و لا منافاه بين موضوعيّه اليقين بدخول شهر رمضان في سائر الروايات و استفاده استصحاب عدم دخول شهر رمضان بعنوان القاعده الكلّيّه من هذه الروايه، و هكذا بالنسبه إلى عدم خروجه.

و لا فرق بين قوله: «اليقين لا ينقض بالشكّ» و قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ»، كما قلنا في الصحيحه الثالثه أنّ قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» و قوله:

«لا يدخل الشكّ في اليقين»، و قوله «لا يخلط أحدهما بالآخر» عبارات شتى بمعنى واحد.

فهذه الروايه مع ضعف سندها ظاهره في الاستصحاب، لكنّ بعض الروايات المتقدّمه مثل صحيحه زراره الاولى أظهر منها.

تذييل

حول الاستدلال بأدله قاعدتي الحليّه و الطهاره على الاستصحاب و جوابه:

ربما يستدلّ على اعتبار الاستصحاب بقوله: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١)، و قوله: «الماء كلّّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» (٢)، و قوله: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه

ص: ١٤٣

١-١) الوسائل ١٠٥٤:٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢-٢) الوسائل ١٠٠:١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

فتدعه من قبل نفسك» (١).

و فى معنى الروايات احتمالات:

الأول: ما يستفاد من كلام المشهور، و هو أنّ الغايه فيها-أى «حتى تعلم»- قيد للموضوع-أى قوله: «كلّ شىء» وقوله: «الماء»-و الحكم فيها يترتب على الموضوع المقيّد، فالموضوع فى الحقيقه ليس الأشياء بعناوينها الواقعيّه، بل بوصف كونها غير معلومه الطهاره و الحرمة، فالمستفاد منها: أنّ كلّ شىء قبل أن يكون معلوم الحرمة فهو حلال، و كلّ شىء قبل أن يكون معلوم النجاسه فهو طاهر، و الغايه تهدينا إلى هذا المعنى، فلا ربط للروايات بالاستصحاب و لا تكون مبيّنه للأحكام الواقعيّه، فإنّها فى مقام جعل قاعدتى الطهاره و الحليّه فى مورد الشكّ فيهما.

الاحتمال الثانى: ما يستفاد من كلام المحقّق الخراسانى قدّس سرّه فقد ذهب فى الكفايه إلى دلالة صدر الروايات على الحكم الواقعى، و دلالة غايتها على الاستصحاب، و فى «تعليقته» إلى دلالة الصدر على الحكم الواقعى و قاعده الطهاره و الحليّه، و الغايه على الاستصحاب.

فقال فى بيان الأول ما حاصله: أنّ الصدر ظاهر فى بيان حكم الأشياء بعناوينها الأوّليه، لا بما هى مشكوكه الحكم، و الغايه تدلّ على استمرار ما حكم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليّه ظاهرا، ما لم يعلم بطرؤ ضده أو نقيضه. و معناهما أنّ كلّ شىء محكوم بالطهاره و الحليّه الواقعيّتين، و هما مستمرّان بالاستمرار الظاهرى إلى زمان العلم بحصول النجاسه و الحرمة، فالغايه قيد لقوله: «طاهر» و قوله: «حلال»، و يستفاد منها حكمان: الطهاره

ص: ١٤٤

(١-١) الوسائل ١٢:٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

و الحليّهِ الواقعيّتان و استمرار الطهاره و الحليّهِ الظاهريّتين، و هذا المعنى ينطبق على الاستصحاب (١).

و فى الثانى: أنّ الصدر بعمومه يدلّ على الحكم الواقعى و بإطلاقه على المشكوك، بل يمكن أن يقال: بعمومه يدلّ على الحكم الواقعى و على المشكوك فيه؛ فإنّ بعض الشكوك اللازمه للموضوع داخله فى العموم، و نحكم فى البقيه بعدم القول بالفصل، و الغايه تدلّ على الاستصحاب كما ذكر (٢).

الاحتمال الثالث: ما يستفاد من كلام صاحب الفصول (٣) من عدم تعرّض الروايات للأحكام الواقعيّهِ، و دلالتها على الأحكام الظاهريّهِ من قاعدتى الطهاره و الحليّهِ و الاستصحاب.

الاحتمال الرابع: أن يقال بدلالاتها على الاستصحاب فقط فى مقابل المشهور. هذا خلاصه الأقوال و الاحتمالات فى الروايات، و المهمّ منها ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أشكل عليه الأعظم منهم استاذنا السيد الإمام قدّس سرّه و قال (٤): «و فيما أفاده نظر: أمّا أوّلاً فلاّ أنّ الطهاره و الحليّهِ الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعوله الشرعيّهِ؛ للزوم إمكان كون شىء بحسب الواقع لا طاهراً و لا نجساً، و لا حلالاً و لا حراماً؛ لأنّ النجاسه و الحرمة مجعولتان بلا- إشكال و كلام، فلو فرض جعل النجاسه و الحرمة لأشياء خاصّه، و جعل الطهاره و الحليّهِ لأشياء اخرى خاصّه يلزم أن تكون الأشياء غير المتعلّقه للجعلين لا طاهره

ص: ١٤٥

١-١ (١) كفايه الاصول ٢:٢٩٨.

٢-٢ (٢) انظر: حاشيه الآخوند على الرسائل: ١٨٥، السطر ٢٥.

٣-٣ (٣) الفصول الغرويه: ٣٧٤.

٤-٤ (٤) الاستصحاب: ٦١.

و لا نجسه، و لا حالالا و لا حراما، و هذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرع.

مضافا إلى أنّ الأعيان الخارجيه على قسمين:

الأول: ما يستقدره العرف. و الثانى: ما لا يستقدره، و إنّما يستقدر الثانى بملاقاته للأول و تلوثه به، و التطهير عرفا عبارته عن إزاله التلوث بالغسل، و إرجاع الشىء إلى حالته الأصلية غير المستقدره، لإيجاد شىء زائد على ذاته، بل يكون طاهرا، و الظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف فى ذلك، إلاّ فى إلحاق بعض الامور غير المستقدره عرفا بالنجاسات، و إخراج بعض المستقدرات عنها.

و كذا الحليّ لم تكن مجعوله، فإنّ الشىء إذا لم يشتمل على المفسده الأكيده يكون حالالا، و إن لم يشتمل على مصلحه فلا تكون الطهاره و الحليّ من المجعولات الواقعيّه. نعم، الطهاره و الحليّ الظاهريّتان مجعولتان.

فحيثذ نقول: إنّ قوله: «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخبارا عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهاره و الحليّ، فالجمع بين القاعده و الحكم الواقعى يلزم منه الجمع بين الإخبار و الإنشاء فى جملة واحده، و هو غير ممكن، هذا أولا.

و التحقيق: أنّ ما ذكره - من عدم قابليّته الطهاره الواقعيّه و الحليّ الواقعيّه للجعل الشرعى؛ للزوم أن تكون بعض الأشياء لا طاهره و لا نجسه، لا - حالالا - و لا - حراما، و هذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرع - ليس بتام؛ إذ المفروض جعل الشارع القاعده الكليّه بلفظ «كلّ» المضاف إلى لفظ «شىء» بقوله: «كلّ شىء حلال»، و بقوله: «كلّ شىء طاهر»، فإن قام الدليل الشرعى على نجاسه شىء أو حرمة فهو خارج عن عموم القاعده بعنوان التخصيص، و إن لم يقم دليل عليهما فهو باق تحت عموم قوله: «كلّ شىء طاهر و كلّ شىء حلال»، و فى

الموارد المشكوكه نرجع إلى عموم القاعده نظير ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره في مقام الجمع بين العام و الخاص بالفرق بين الإراده الجدّيه و الإراده الاستعماليه، فما ذكره قدس سره ليس بوارد على كلام صاحب الكفايه قدس سره.

و الإشكال الثاني من استاذنا السيد الإمام قدس سره-على ما ذكره في الحاشيه من دلالة الصدر على الحكم الواقعي و الظاهري، و الغايه على الاستصحاب-قوله:

«و أمّا ثانياً فلأنّ معنى جعل الطهاره و الحليّه الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملي عليهما، حتّى يعلم خلافهما، و معنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، و الجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن».

و الحق أنّ هذا الإشكال وارد و غير قابل للردّ.

و الإشكال الثالث ما ذكره استاذنا السيد الإمام قدس سره و المحقّق النائيني رحمه الله (1) معاً، و هو: أنّ الحكم الظاهري متأخّر عن الحكم الواقعي بمرتبين؛ لتأخّره عن موضوعه-أي المشكوك الطهاره و النجاسه و المشكوك الحرمة و الحليّه- و تأخّر موضوعه عن الحكم الواقعي، و لا يمكن جمعهما في اللحاظ و الاستعمال الواحد.

و الإشكال الرابع ما ذكره استاذنا السيد بقوله:

«و أمّا رابعاً فلأنّ الحكم في قاعده الطهاره و الحليّه يكون للمشكوك فيه، فلا محاله تكون غايتهما العلم بالقذاره و الحرمة، فجعل الغايه للحكم المعني بالغايه ذاتا لا يمكن».

اللهم إلّا- أن يقال: إنّ الغايه إنّما تكون للطهاره و الحليّه الواقعيّتين، لأجل القرينه العقليّه، و هي عدم إمكان جعل الغايه للحكم الظاهري، فيكون المعنى:

ص: ١٤٧

أنّ الطهارة والحليّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما، لكن جعل الغايه للطهاره والحليّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما في زمن الشكّ، لا- الظاهريّتين و يرجع حينئذ إلى تخصيص أدلّته النجاسات والمحرّمات الواقعيّه، فتكون النجاسات والمحرّمات في صوره الشكّ فيهما طاهره و حالاً واقعا، و هو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعا.

ثمّ قال: «فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الجمع بين الحكم الواقعي و القاعده و الاستصحاب ممّا لا يمكن، فلا بدّ من إرادته واحد منها، و معلوم أنّ الروايات ظاهره في قاعده الحلّ و الطهاره، بل مع فرض إمكان الجمع بينها أو بين الاثنتين منها يكون ظهورها في القاعدتين محكّما، و ليس كلّ ما يمكن يرا» (1).

و الإنصاف أنّ بين صدر كلامه و ذيله نوع من التهافت، فإنّ ظاهر كلامه في الصدر عدم دلالة الروايات على قاعده الطهاره و الحليّة؛ لعدم إمكان جعل الغايه للحكم المغنيا بها ذاتا، و صريح قوله في الذيل بأنّ الروايات ظاهره في قاعده الحلّ و الطهاره، بل مع فرض إمكان الجمع بينها أو بين الاثنتين منها يكون الظهور في القاعدتين محكّما.

مع أنّ الغايه تهدينا إلى أنّ المراد من الطهاره هنا هي الطهاره الظاهريّه، و المراد من الحليّة هي الحليّة الظاهريّه؛ لعدم إمكان أخذ العلم غايه في الأحكام الواقعيّه كما التزم به المشهور.

و الإشكال الخامس: ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله (2) و هو: أنّه لا طريق لدلاله قوله: «كلّ شيء طاهر» على الحكم الواقعي و أخذ قوله: «حتّى

ص: ١٤٨

١- (١) الاستصحاب: ٦٣.

٢- (٢) أجود التقريرات ٥٩: ٤-٦٢.

تعلم» غايه له إلا بملاحظه العلم فيها بعنوان الطريقيه لا الموضوعيه، لعدم دخل العلم و الجهل فى الحكم الواقعي.

و أمّا دلالتة على الحكم الظاهري و أخذ قوله: «حتى تعلم» غايه له فلا بدّ من ملاحظه العلم فيها قيّدا للموضوع أو للحكم، و لا يمكن ملاحظه العلم فى الجملة الواحده و فى الاستعمال الواحد بعنوان الطريقيه و الموضوعيه معا.

و الإشكال السادس: أيضا ما يستفاد من كلامه قدّس سرّه و هو: أنّ إثبات حكم لموضوع على نحو العموم مثل: «أكرم كلّ إنسان» يشمل جميع الخصوصيات الصنفية و الفرديه المتحقّقه للموضوع بما أنّه صنف منه و فرد منه، فيجب إكرام زيد و عمرو، و العالم و الجاهل، و الأسود و الأبيض بما أنّهم إنسان، لا بما أنّه زيد أو عالم، فالملاك للحكم هو انطباق عنوان العامّ فقط بلا دخل لأيّ عنوان آخر.

و نتيجة هذه المقدّمه فيما نحن فيه أنّ المولى إذا قال: «كلّ شيء طاهر» و ربّ الطهاره على عنوان شيء بما أنّه شيء، بدون وصف زائد، و أراد منها الطهاره الواقعيه، فلا إشكال فى شموله لشيء شكّ فى نجاسته و طهارته بعنوان أنّه صنف من الشيء، و لا محاله تترتب عليه الطهاره الظاهريه، إلاّ أنّ المشكوكيه دخيله فى موضوع الطهاره الظاهريه بعنوان القيديه، فلا يمكن شمول قوله: «كلّ شيء طاهر» للطهاره الظاهريه، فإنّ عمومه لا يشمل ما هو زائد على عنوان «شيء».

و الإشكال السابع: ما يستفاد أيضا من كلامه قدّس سرّه و هو: أنّ عموم قوله: «كلّ شيء طاهر» مخصّص بالمخصّصات المنفصله، مثل: «البول نجس، و الغائط نجس، و الكلب نجس، و الكافر نجس»، و استفاده الطهاره الظاهريه فيما هو

مشكوك النجاسه و الطهاره من عمومه تمسك بالعام في شبهه مصداقيه المخصص، و عدم جوازه مما لا شبهه فيه (١).

هذا تمام كلام المحقق النائيني رحمه الله و إن كان بحسب الظاهر بيانا جيدا، و لكن يرد عليه إشكالان:

الأول: أنه سلمنا عدم صحه استفاده الطهاره الظاهريه من عموم قوله:

«كل شيء طاهر» و لكن ذكرنا فيما استفدناه من كلام المحقق الخراساني قدس سره في «الحاشيه» أن قوله: «كل شيء طاهر» بعمومه يشمل كل الأشياء بعنوان أنها شيء، و بإطلاقه يشمل جميع حالات الشيء، و منها حاله الشك في كون الشيء طاهرا أو نجسا، و استفاده الطهاره الظاهريه منه بهذا الطريق لا إشكال فيها.

الثاني: أن من البديهى عدم اختصاص قاعدتى الطهاره و الحليه فى الشبهات الموضوعيه حتى نقول بعدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص، بل جريانها فى الشبهات الحكيمه مما لا شبهه فيه، و جريان أصاله العموم فى موارد الشك فى التخصيص لا يوجب الإشكال كالشك فى حليه شرب التتن و حرمة و أمثال ذلك.

هذا كله بالنسبه إلى ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره فى «الحاشيه».

و أما ما ذكره فى الكفايه من دلاله قوله: «كل شيء طاهر» على الطهاره الواقعيه، و قوله: «حتى تعلم أنه قدر» على الطهاره الظاهريه و الاستصحاب فهو خلاف الظاهر، فإن التفكيك بين صدر الجملة الواحد و ذيلها و استفاده الحكمين منها: أحدهما أصل الطهاره، و الآخر استمرار الطهاره، و نظر الأول إلى الحكم الواقعى و الثانى إلى الحكم الظاهرى الذى يعبر عنه بالاستصحاب،

ص: ١٥٠

لا دليل عليه.

فلا دلالة للروايات إلا على قاعدتي الطهاره و الحليّه كما استفاده المشهور منها، و لا دخل لها بالاستصحاب، بل هي أجنبيّه عنه.

و الحاصل: أنّه لا شبهه في حجّيه الاستصحاب كما استفدناه من الروايات الكثيره الوارده في الباب، و أمّا التفصيل بين الأحكام الشرعيّه المستفاده من طريق حكم العقل و الأحكام الشرعيّه المستفاده من طريق الكتاب و السنه و الإجماع فهو غير صحيح؛ لعدم الفرق في طريق استكشاف الحكم الشرعي، كما ذكرناه ضمن المباحث الماضيّه.

و هكذا التفصيل بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع كما ذكرناه في ذيل البحث عن صحيحه زواره الاولى.

ص: ١٥١

الحكم الشرعي إتمًا تكليفي وإمّا وضعي، والحكم التكليفي: ما هو مجعول من قبل الشارع بعنوان وظيفه المكلف، وهو منحصر بالأحكام الخمسه التكليفية وإن لم يتحقق في بعضها كلفه ومشقّه كالإباحه بالمعنى الأخصّ، ولكن يعتبر عن جميعها بالأحكام التكليفية من باب التغليب، ومعلوم أنّ الوجوب-مثلا-لا-يكون بمعنى علم المولى بالمصلحه المتحققه فى الواجب، بل الوجوب أمر مجعول من الشارع بهيئته «افعل» أو الجملة الخبرية، وهكذا سائر الأحكام التكليفية.

و إتمًا الحكم الوضعي: فهو كلّ ما كان مجعولا ومقررا من ناحيه الشارع ولم يكن من الأحكام الخمسه التكليفية، ولا دليل على انحصاره فى الثلاثه-أى السببيه والمانعيه والشرطيّه-أو الخمسه-أى الثلاثه المذكوره مع العليّه والعلاميه-أو التسعه-أى الخمسه المذكوره مع الصحه والفساد، والعزيمه والرخصه-بل يشمل مصاديق كثيره كالزواجيه والملكيه والحرّيه والرقّيه وأشباه ذلك.

و أمّا المجعولات المخترعه الشرعيّه-كالصلاه والصوم والحجّ وهكذا رساله والإمامه والقضاوه-فقد اختلف سيّدنا الإمام قدّس سرّه والمحقّق النائيني رحمه الله فى أنّها

سنخ من الأحكام التكليفية أو الوضعيه أو قسم ثالث غيرهما.

وقال المحقق النائيني رحمه الله: وقد شنع على القائل بذلك بأن الصوم و الصلاة و الحج ليست من مقوله الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيه؟ و لكن يمكن توجيهه بأن عدّ الماهيات المخترعه الشرعيه من الأحكام الوضعيه إنّما هو باعتبار كونها مركبه من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و حيث كانت الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه من الأحكام الوضعيه فيصحّ عدّ جمله المركب من الأحكام الوضعيه، و ليس مراد القائل بأنّ الماهيات المخترعه من الأحكام الوضعيه كون الصلاة-مثلا- بما هي هي حكما وضعيا، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم (1).

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه: بأنّ الماهيه المخترعه كالصلاه قبل تعلّق الأمر بها و إن لم تكن من الأحكام الوضعيه، لكنّها لم تكن قبله من الماهيات المخترعه أيضا؛ لعدم كونها حينئذ من المقررات الشرعيه، و إنّما تصير مخترعات شرعيه بعد ما قرّرها الشارع في شريعته بجعلها متعلقه للأوامر، و حينئذ تصير كالجزئيه و الشرطيّه و المانعيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه.

و لا- فرق بين الجزئيه و الكلّيه في كونهما أمرين منتزعين عن تعلّق الأمر بالطبيعه، فيكون نحو تقرّرها في الشريعه بكونهما منتزعين من الأوامر المتعلقه بالطبائع المركبه، فمن جعل الجزئيه للمأمور به من الأحكام الوضعيه مع اعترافه بكونها انتزاعيه، فليجعل الكلّيه أيضا كذلك.

و على هذا فلا مانع من جعل الماهيات الاختراعيه من الأحكام الوضعيه، أي من المقررات الشرعيه و الوضعيات الإلهيه، و لكن إطلاق الحكم عليها

ص: ١٥٤

كإطلاقه على كثير من الوضعيات يحتاج إلى تأويل (١).

وقال المحقق النائيني رحمه الله أيضا: «نعم، عدّ الولايه و القضاءه من الأحكام الوضعيه لا يخلو عن تعسف خصوصا الولايه و القضاءه الخاصه التي كان يتفضل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابه، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولايه و القضاءه الخاصيه حكمها حكم النيابة و الوكاله لا ينبغي عدّها من الأحكام الوضعيه، و إلا فبناء على هذا التعميم كان ينبغي عدّ الإمامه و النبوه أيضا من الأحكام الوضعيه، و هو كما ترى (٢).

وقال الإمام قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: «فمثل الرساله و الخلافه و الإمامه و الحكومه و الإمارة و القضاء من الأحكام الوضعيه، قال تعالى: وَ كُلاًّ جَعَلْنَا نَبِيّاً (٣)، و قال تعالى: إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (٤)، و قال تعالى: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٥)، فقد نصب رسول الله صلّى الله عليه و آله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً و أميراً على الناس يوم الغدير و جعل القضاء من ناحيه السلطان - كجعل الأمير و الحاكم - معروف و معلوم.

و بالجملة، لا إشكال في كون النبوه و الإمامه و الخلافه من المناصب الإلهيه التي جعلها الله و قررها، فهي من الأحكام الوضعيه أو من الوضعيات و إن لم يصدق عليها الأحكام.

فاستباحش بعض أعظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام

ص: ١٥٥

١ - ١) الاستصحاب: ٦٧.

٢ - ٢) فوائد الاصول ٣٨٥: ٤.

٣ - ٣) مريم: ٤٩.

٤ - ٤) البقره: ٣٠.

٥ - ٥) البقره: ١٢٤.

و التحقيق: أنّ كلام المحقق النائيني رحمه الله بالنسبه إلى الولاية التي ترجع إلى النيابة و الوكاله قريب إلى الذهن، و أما بالنسبه إلى القضاوه و سائر الموارد فالحقّ مع استاذنا السيد الإمام قدس سرّه.

كيفية جعل الأحكام الوضعيه و احتمالاتها

و اختلف العلماء في أنّ جعلها استقلالي كالأحكام التكليفيه، أو أنّها مجعوله لا بجعل استقلالي، بل بتبع التكليف و تنتزع منه، كما يستفاد من كلام الشيخ الأنصاري قدس سرّه، و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سرّه التفصيل فيها، و قال:

«و التحقيق: أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعا أصلا، لا استقلالا و لا تبعا، و إن كان مجعولا تكوينيا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك.

و منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعي إلا تبعا للتكليف.

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه، على ما تأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأوّل فهو كالسببيه و الشرطيّه و المانعيه و الرافعيه لما هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخّر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا، كما أنّ اتّصافها بها ليس إلاّ - لأجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكوينيا؛ للزوم أن يكون

ص: ١٥٦

فى العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره فى معلولها، لا فى غيره، و لا غيرها فيه، و إلاّ لزم أن يكون كلّ شىء مؤثراً فى كلّ شىء، و تلك الخصوصيّة لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه إنشاء لا إخباراً؛ ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السبب له، من كونه واجداً لخصوصيّة مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها، و أنّ الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبه لا محاله و إن لم ينشأ السبب للدلوك أصلاً.

و منه انقدح أيضاً عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه من إيجاب الصلاه عنده؛ لعدم اتّصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتّصافه بها عنايه، و إطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن يعتبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوك -مثلاً- بأنّه سبب لوجوبها، فكنتى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنّه لا منشأ لانتزاع السبب و سائر ما لأجزاء العلة للتكليف، إلاّ ما هى عليها من الخصوصيّة الموجبه لدخل كلّ فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

و أما النحو الثانى: فهو كالجزيئيه و الشرطيّه و المانعيه و القاطعيّه، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه، حيث إنّ اتّصاف شىء بجزيئيه الأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلاّ بالأمر بجمله أمور مقتيده بأمر وجودى أو عدمى، و لا يكاد يتّصف شىء بذلك -أى كونه جزء أو شرطاً للمأمور به- إلاّ بتبع ملا-حظه الأمر بما يشتمل عليه مقتيداً بأمر آخر، و ما لم يتعلّق به الأمر كذلك لما كاد اتّصف بالجزيئيه أو الشرطيّه، و إن أنشأ الشارع

له الجزئية أو الشرطية، وجعل الماهية و اختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمّة الموجبه للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئية الأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنّما ينتزع لجزئته أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا- حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا- اتّصاف بها أصلا و إن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصوّر أو لذى المصلحة، كما لا يخفى.

و أمّا النحو الثالث: فهو كالحجّية و القضاوه و الولاية و النيابة و الحرّية و الرّقية و الزّوجيه و الملكيه إلى غير ذلك، حيث إنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردّها- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها، إلاّ أنّه لا يكاد يشكّ في صحّح انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من قبله- جلّ و علا- لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحّح انتزاع الملكيه و الزّوجيه و الطلاق و العتاق بمجرّد العقد أو الإيقاع ممّن بيده الاختيار بلا- ملاحظه التكاليف و الآثار، و لو كانت منتزعه عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلاّ بملاحظتها، و للزوم أن لا يقع ما قصد، و وقع ما لم يقصد.

كما لا- ينبغى أن يشكّ في عدم صحّح انتزاعها عن مجرد التكليف في موردّها، فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، و لا الزّوجيه من جواز الوطء، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات.

فانقدح بذلك أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه» (1).

ص: ١٥٨

و الحاصل: أنّ القسم الأول من الأحكام الوضعيه خارج عن دائره الجعل التشريعى استقلالاً و تبعاً، و القسم الثانى منها قابل للجعل التبعى، و القسم الثالث قابل للجعل الاستقلالى و التبعى، و الأظهر تعلق الجعل الاستقلالى به.

و يرد عليه: أولاً: أنّ لازم عدم تعلق الجعل الشرعى لا- أصاله و لا تبعاً بالقسم الأول- أى السببيه و الشرطيّه و المانعيه و الرافعيّه للتكليف- خروج هذا القسم من أقسام الأحكام الوضعيه، فكيف يمكن أن ينطبق فى مورد عنوان الحكم الوضعى، و لا تكاد تناله يد الجعل تشريعاً لا أصاله و لا تبعاً، و ما يكون خارجاً عن المقسم كيف يمكن أن يكون داخلًا فى أحد الأقسام؟

و ثانياً: أنّه وقع الخلط فى كلامه فى المراد بالتكليف و تخيل أنّه هنا بمعنى إيجاب المولى و جعله، لا بمعنى كون الشىء واجباً.

توضيح ذلك: أنّه قد يقول: شىء كذا سبب لوجوب الصلاه- مثلاً- و قد يقول: شىء كذا كان سبباً لإيجاب المولى و جعله الصلاه واجبه- مثلاً- نقول:

إنّ تحقّق المصلحه الملزمه فى الصلاه صار سبباً لإيجابها، و تحقّق المفسده الملزمه فى شرب الخمر صار سبباً لتحرّمه، و هكذا سائر الامور الدخيله فى جعل المولى، و هذا خارج عن بحث السببيه للتكليف هنا؛ إذ لا يقول أحد أنّ المصلحه الملزمه شرط التكليف.

و المراد من السببيه و الشرطيّه للتكليفه هنا كما يستفاد من قوله تعالى:

لِّلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْمَبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا (١) هو شرط كون الشىء واجباً أو كونه فريضه، إلهيه، و معلوم أنّ شرطيه الاستطاعه و سائر الشرائط لا ترتبط بالجعل التكوينى، بل تستفاد هذه الشرطيّه من القرآن الكريم،

ص: ١٥٩

و يستفاد من كلام الشارع في حديث الرفع أنّ الاضطرار رافع التكليف، و يستفاد من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «دعى الصلاة أيام أقرائك» (١) أنّ الحيض مانع عن وجوب الصلاة، و كلّ ذلك يرتبط بالجعل الشرعى و هذا ممّا يستفاد من كلام صاحب الكفايه فى الواجب المشروط أيضا.

نكته

أنّه لا نجد فى الفقه موردا يعبر عنه فى الأحكام التكليفيه بالسبب، بل يعبر عنه بالشرط، و أمّا فى الأحكام الوضعيه فيرى كثيرا ما التعبير بالسبب، مثل:

النكاح سبب للزوجيه، البيع سبب للملكيه.

و أمّا سببيه-دلو ك الشمس- لوجوب الصلاة فالظاهر أنّه لا يتحقّق هذا التعبير فى الروايات، بل الروايه هكذا «إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان»، و معناها شرطيه زوال الشمس للوجوب، أو شرطيته للواجب كالطهاره و الاستقبال.

و يمكن أن يقال: إنّ الشرطيه كما يصحّ انتزاعها من قوله: «إن استطعتم يجب عليكم الحجّ» و جعلها بالتبع، كذلك يصحّ جعلها استقلالا، كما إذا قال الشارع بعد الأمر بالحجّ مطلقا: «جعلت الاستطاعه شرطا لوجوب الحجّ»، و نتيجه الدليلين شرطيه الاستطاعه للحجّ، و كون الشرطيه مجعوله بجعل مستقلّ. هذا كلّه بالنسبه إلى القسم الأول.

أمّا بالنسبه إلى القسم الثانى-أى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه- فالظاهر من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه انحصار الجعل الشرعى فيه بالجعل

ص: ١٦٠

التبعي و الانتزاع عن تعلق الأمر بالمركب.

و التحقيق: أنّ ادعاء الانحصار ليس بصحيح؛ إذ يمكن جعل الجزئيه و الشرطيّه مستقلاً بدون الأمر بالمركب، كما إذا قال رسول الله صلى الله عليه و آله بعد قوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلا بطهور»، و معناه أنّ فاتحة الكتاب جزء من الصلاة، و أنّ الطهور شرط لها، و لا شبهه أنّ هذا الجعل استقلاليّ.

كما أنّه يدلّ قوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (١)» على أنّه تعالى جعل استقبال المسجد الحرام شرطاً للصلاة بالجعل الاستقلالي، و لا يكون من قبيل نسخ حكم الصلاة رأساً و إبداء حكم آخر و جعل شرطيه الاستقبال تبعاً له، بل كان الجعل متعلقاً به بالاستقلال، و هكذا في باب المانع و القاطعيه لا مانع من قول الشارع بدليل مستقلّ - بعد الأمر بالصلاة - إنّي جعلت الحدث قاطعاً للصلاة مثلاً.

و أمّا بالنسبه إلى القسم الثالث فكان لنا كلامان: الكلام الأوّل: ما هو الجواب عمّا ذكره الشيخ الأنصاري - بعد قوله بانتزاعيه جميع الأحكام الوضعيه من الأحكام التكليفيه، و أنّ الملكيه تنتزع من جواز التصرف المترتب على عقد البيع، و هكذا في باب الزوجيه و الحرّيه و الرقيّه و أشباه ذلك - (٢) و أنّ مراده إن كان امتناع اعتبار الملكيه و الزوجيه مستقلاً عند الشارع و العقلاء، فنقول: أيّ دليل دلّ على امتناع اعتبارها كذلك؟

و إن كان مراده مخالفه ظاهر الأدله لهذا المعنى فنقول: إنّ ظاهر الأدله

ص: ١٤١

١ - ١) البقره: ١٤٤.

٢ - ٢) فرائد الاصول ١٢٥: ٣ - ١٢٧.

موافق له، كقوله: «من حاز ملك» (١)، وقوله: «من أحيأ أرضا ميتة فهي له» (٢)، و الظاهر منهما جعل الملكيه مستقله، و هكذا في سائر العقود و الإيقاعات إذا قلنا: «يجوز للزوج النظر إلى زوجته» فلازم تأخر الحكم عن موضوعه اعتبار الزوجيه قبله، و هكذا في قاعده «الناس مسلطون على أموالهم» لا- بد من اعتبار الملكيه و فرض الأموال التي هي ملك لهم، ثم الحكم بتسلطهم عليها، فالإنصاف بيننا و بين وجداننا- بعد ملاحظه الأدله- يقتضى أن جعل الاستقلالى لها غير قابل للإنكار.

الكلام الثانى: ما هو الجواب عمّا ذكره المحقق الخراسانى قدس سرّه- بعد قوله بأن السببىه للسبب أمر ذاتى له، بلا فرق بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، فلا- تكون قابله للجعل و العنايه، كعدم قابليته جعل الزوجيه للأربعه (٣)- و أنّ السبب الشرعى غير السبب التكوينى، و معنى قولنا: «عقد النكاح سبب للزوجيه» هو اعتبار الزوجيه عقيب العقد، و أنّ الشارع جعل العقد موضوعا لاعتبار الزوجيه، لا- أنه يتحقق فى باطن العقد خصوصيه واقعيه تترشح منها الزوجيه كترشح الحراره من النار، و هكذا فى قولنا: «عقد البيع سبب للملكيه».

و قد أتضح إلى هنا أنّ الأحكام الوضعيه على قسمين: قسم منها قابل للجعل الاستقلالى، و قسم منها منتزع من تعلق الأمر بالمقيد بالأمر الوجودى، كقوله: «صلّ مع الطهاره» أو بالأمر العدمى، كقوله: «لا تصلّ فى وبر ما لا يؤكل

ص: ١٤٢

١- ١) لم نعثر على هذه الجملة فى روايات الخاصه و العامه.

٢- ٢) الوسائل ٤١٢: ٢٥، الباب ١ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٤.

٣- ٣) كفايه الاصول ٣٠٣: ٢.

لحمه»، و ينتزع من الأوّل شرطيه الطهاره، و من الثانى مانعيه أجزاء ما لا يؤكل لحمه، و لا نجد فى الشريعه حكما وضعيا لا تناله يد الجعل، لا أصله و لا تبعاً، و إلا كيف يكون الحكم الشرعى أو المجمعول الشرعى كما ذكرناه؟

و لا مانع من جريان الاستصحاب فى كلا القسمين منها، فكما أنّه يجرى فى صوره الشكّ فى بقاء وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه-مثلا- كذلك يجرى فى صوره الشكّ فى بقاء زوجيه كذا و ملكيه كذا، هذا فى المجمعولات الاستقلاليه.

و أمّا فى المجمعولات المنتزعه فلا بدّ من جريان الاستصحاب فى المنتزع منه؛ إذ الشكّ فى بقاء شرطيه الطهاره-مثلا- مسبب عن الشكّ فى بقاء المنتزع منه، و نتيجة جريان الأصل فى منشأ الانتزاع بقاء هذا الأمر الانتزاعى.

فما ذكره بعض الأعاضم من التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الأحكام الوضعيه بجريان الاستصحاب فى الاولى دون الثانيه ليس بتامّ، فالاستصحاب حجّه مطلقاً.

التنبية الأول: في اعتبار فعلية اليقين و الشك في الاستصحاب

و أخذهما في موضعه على نعت الموضوعية

يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين بناء على أخذهما موضوعا و ركنا فيه، و ليس المراد من فعليتهما تحققهما في خزانة النفس و لو كان الإنسان غافلا عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق و شكّه اللاحق، فلا يجرى الاستصحاب مع الغفلة؛ لعدم الشك فعلا و لو فرض أنه يشكّ لو التفت؛ ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاكّ، و لا شكّ مع الغفلة أصلا.

ثم إن صاحب الكفاية قدس سرّه ربّ على هذا المعنى حكم الفرعين، و قال:

«فيحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلّى، ثم شكّ في أنه تطهر قبل الصلاه؛ لقاعده الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شكّ ثم غفل و صلّى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشكّ؛ لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

لا يقال: نعم، و لكنّ استصحاب الحدث في حال الصلاه بعد ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها، فإنّه يقال: نعم لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها

و التحقيق:

أنّ جريان قاعده الفراغ هنا لا يخلو عن إشكال؛ لاختصاص ظهور أخبارها في حدوث الشكّ بعد العمل، و هذا الشكّ ليس حادثاً بل كان باقياً في خزانه النفس، و يكون من قبيل إعاده ما سبق، أو الالتفات إلى ما كان موجوداً، فالصلاه في الفرع الأوّل باطله؛ إمّا لأجل استصحاب الحدث قبل الصلاه على القول بعدم اعتبار فعلية الشكّ و اليقين، و إمّا لأجل استصحاب الحدث بعد الصلاه على القول باعتبار فعليتهما و عدم جريان قاعده الفراغ.

و أمّا الفرع الثاني فيرد عليه: أنّه لا يمكن استناد بطلان الصلاه فيه إلى استصحاب الحدث قبل الصلاه، فإنّ الاستصحاب لا يتحقّق في حال الصلاه؛ إذ المفروض أنّه حال الغفله و الذهول، و المعتبر فيه فعلية اليقين و الشكّ، و استصحاب الحدث قبل حال الغفله لا يفيد بالمقام، و لا يمكن الالتزام بصحّه الصلاه في هذا الفرع مستنداً إلى قاعده الفراغ؛ لاختصاصها في مورد حدوث الشكّ بعد الفراغ عن الصلاه و كان الإنسان بعد الفراغ عنها غافلاً عن خصوصياتها و كيفيّة إتيانها، و المفروض هنا تحقّق الشكّ قبل الصلاه و كون المصلّي عالماً بجزئيات صلاته و خصوصياتها.

و بعد عدم جريان الاستصحاب و قاعده الفراغ فلا بدّ من إعاده الصلاه مستنداً إلى قاعده الاشتغال، فما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان الثمره لفعلية اليقين و الشكّ ليس بتامّ.

ص: ١٦٨

فی مؤدیات الأمارات و الطرق الشرعیة و عدمه

ربّما یقال: بعدم جریانه فیها؛ إذ لا بدّ فی الاستصحاب من تحقّق یقین بالحدوث و الشکّ فی البقاء، و الأمارات مطلقا لا تفید یقین، بعد ما ذکرنا أنّ حجّیه الأمارات بنحو الطریقینه و الکاشفیّه، بمعنی المنجزیه عند موافقه الواقع و المعدّریّه عند مخالفه الواقع، و قیام الطرق و الأمارات لا- یوجب جعل حکم الظاهری علی طبق مؤدیاتها، كما أنّ حجّیه القطع أيضا تكون كذلك، و لازم عدم جریانه فیها انسداد باب الاستصحاب إلاّ فی بعض الموارد، و هذا الإشکال مهمّ و تترتب علیه ثمره فقهیّه مهمّه.

قال صاحب الکفایه قدّس سرّه: «یمكن أن یذبّ عمّا فی استصحاب الأحکام التي قامت الأمارات المعتبره علی مجرد ثبوتها، و قد شكّ فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال: بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یكون هناك حکم آخر فعلى بناء علی ما هو التحقیق، من أنّ قضیّه حجّیه الأماره لیست إلاّ تنجز التکالیف مع الإصابه و العذر مع المخالفه، كما هو قضیّه الحجّه المعتبره عقلا، کالقطع و الظنّ فی حال الانسداد و علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیّه

شرعيه ظاهريه، كما هو ظاهر الأصحاب، ووجه الذبّ بذلك: أنّ الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق حين الشكّ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّه على ثبوته حجّه على بقاءه تعبدًا؛ للملازمه بين بقاءه و ثبوته واقعا.

إن قلت: كيف و قد اخذ اليقين بالشىء في التعبد ببقائه في الأخبار و لا يقين في فرض تقدير الثبوت؟

قلت: نعم، و لكنّ الظاهر أنّه اخذ كسفا عن الحكم الواقعي و مرآتا لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، و التعبد مع فرض ثبوته إنّما يكون في بقاءه، فافهم» (١).

و يرد عليه: أوّلا: لزوم التهافت بين ما اختاره في التنبيه الأوّل من اعتبار فعليّه الشكّ و اليقين في الاستصحاب، و بين ما اختاره في التنبيه الثاني من الاكتفاء في صحّحه الاستصحاب بالشكّ في بقاء شىء على تقدير ثبوته و إن لم يحرز ثبوته، كما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (٢).

و ثانيا: أنّ اليقين في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» طريقى بلحاظ المتعلّق و المتيقّن، و موضوعى بلحاظ حكم «لا تنقض» كموضوعيته في قولنا: «اليقين حجّه عقلا»، فلا- ينافى مرآتيه اليقين و كاشفيته مع موضوعيته بلحاظ حكم عدم النقض، و المفروض قوام الاستصحاب باليقين و الشكّ و اعتبار فعليتهما، فلا بدّ من طريق آخر لحلّ الإشكال.

و قال المحقّق النائيني رحمه الله و بعض تلامذته في مقام الجواب عن الإشكال: إنّ معنى جعل حجّيه الأمارات هو جعل الأمارات من أفراد العلم في عالم الاعتبار، فيكون اليقين حينئذ فردان: اليقين الوجداني، و اليقين الجعلى الاعتبارى، فكما لو علمنا بحكم من الأحكام، ثم شككنا في بقاءه نرجع إلى

ص: ١٧٠

١- ١) كفايه الاصول ٣٠٩: ٢- ٣١٠.

٢- ٢) الاستصحاب: ٧٩.

الاستصحاب، كذلك إذا قامت الأماره أو الطريق على ثبوت حكم أو موضوع ذى حكم ثم شك في بقائهما لا- مانع من استصحاب بقاء مؤدى الطريق و الأماره (١).

و فيه: أنّ اعتبار الطرق و الأمارات عند الشارع كثيرا ما يكون من باب التصويب و إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء، و ذكرنا في باب حجّيه خبر الواحد أنّ أدلّ دليل على حجّيته هو عدم ردع الشارع بناء العقلاء في العمل بخبر الثقة، و بعد الرجوع إلى العقلاء نستكشف أنّ خبر الثقة طريق غير علمي جعل حججه على الواقع، بمعنى المنجزيه على تقدير الإصابه و المعدريه على تقدير المخالفه للواقع، كما أنّ القطع طريق إلى الواقع بل على رأس الطرق و حججه عقلا، كذلك خبر الثقة طريق إليه و حججه شرعا و عقلاء في مورد فقد القطع و اليقين، فإنّ انحصار الطريق باليقين يوجب المعضلات و المشكلات في مسائل الفرد و المجتمع و لا يكون عندهم مؤدى الطرق و الأمارات المتيقن التعيدي في مقابل المتيقن الوجداني، و لا يكون مفاد خبر الثقة بنجاسه الثوب - مثلا- هو القول ب: أنّي أراك متيقنا بالنجاسه و أنت عالم في عالم الاعتبار»، و هكذا في سائر الأمارات و الطرق.

و التحقيق في الجواب: أنّ إضافه النقض إلى اليقين في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» تكون بلحاظ الإبرام و الاستحكام المتحقق فيه، و هذا الاستحكام لا يرتبط به بما أنّه صفه قائمه بالنفس، فإنّه ربّما يزول عن النفس سريعا بخلاف الشك، بل يرتبط بالمتيقن و الكشف عنه كأنه يراه بالعيان، و ملاك الاستحكام عباره عن حجّيه القطع، فهو بلحاظ حجّيته واجد للاستحكام و الإبرام،

ص: ١٧١

لا بلحاظ كشفه عن الواقع بدون التخلف، كأنه يقول: «لا تنقض اليقين الذى هو حججه بالشك، الذى ليس بحجه»، وهذا الملاك يتحقق فى سائر الأمارات و الطرق المعبره أيضا، فالشك باعتبار عدم حجّيته و عدم إحرازه للواقع لا ينقض اليقين الذى هو حججه و محرز له؛ فإنّه لا ينبغي أن ترفع اليد عن الحجّه بغير الحجّه، فيلحق الظنّ المعبر باليقين، و الظنّ الغير المعبر بالشكّ.

هذا توضيح ما ذكره استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه فى المقام، ثم ذكر مؤيّدات له و قال: «و يؤيّد ذلك -بل يدلّ عليه- قوله فى صحيحه زواره الثانیه: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا» (١) الظاهر منه إجراء استصحاب طهاره اللباس، و لا بدّ أن تحمل الطهاره على الواقعيه منها؛ لعدم جريان الاستصحاب فى الطهاره الظاهريّه لما ذكرنا سابقا. و معلوم أنّ العلم الوجدانى بالطهاره الواقعيه ممّا لا يمكن عاده، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات كأصالة الصحه، و إخبار ذى اليد، و أمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا ترفع اليد عن الحجّه القائمه بالطهاره بالشكّ.

بل يمكن أن يؤيّد بصحيحته الاولى أيضا؛ فإنّ اليقين الوجدانى بالوضوء الصحيح أيضا ممّا لا يمكن عاده، بل الغالب وقوع الشكّ فى الصحه بعده، و يحكم بصحّته بقاعده الفراغ، بل الشكّ فى طهاره ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضا لا يكون يقينا وجدائيا غالبا، تأمل» (٢).

فلا يكون اليقين فيهما فى مقابل الأمارات المعبره فيستفاد منهما صحّه جريان الاستصحاب فى موارد الطرق و الأمارات المعبره.

ص: ١٧٢

١- (١) الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- (٢) الاستصحاب: ٨١-٨٢.

إشارة

فی تردد المستصحب

و أنه قد يكون فردا معینا، كما إذا شككنا فی بقاء زيد فی الدار بعد العلم بدخوله فیها لترتب أثر شرعی، و قد يكون فردا مرددا، كما إذا علمنا بتحقق فرد فی الدار و لكنه مردد بین زيد و عمرو، و شككنا بعد ساعه فی بقاءه فیها، فلا إشكال فی جریان الاستصحاب فی هذين الموردین، إلا أن جریانه فی مورد الثاني يكون لترتب الآثار المشتركة علی بقاء الفردین لا الآثار المختصه علی بقاء أحد الفردین.

ربما یقال: يتصور هنا قسم ثالث للفرد و یعتبر عنه بالفرد المنتشر، و لكنه ليس بصحيح؛ إذ الفرديّه مساوقه للتشخص و التعین، و لا يمكن الجمع بین التعین و التشخص الفردي و الانتشار و السعه، و هو فی الحقیقه کلی معین فی الخارج، و مثاله: قول البائع للمشتري: «بعتك صاعا من هذه الصبره»، و إن كان المستصحب من هذا القبيل فهو استصحاب الكلی، لا استصحاب الفرد.

و قد يكون المستصحب کلیا و استصحاب الكلی علی أقسام

القسم الأول: ما إذا علمنا بتحقق الكلی فی ضمن فرد معین

، ثم شككنا فی بقاء هذا الفرد و ارتفاعه، فلا محاله نشكّ فی بقاء الكلی و ارتفاعه أيضا، فإذا

كان الأثر للكلّي فيجری الاستصحاب فيه، مثاله المعروف: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فنعلم بوجود الإنسان فيها، ثم شكنا في خروج زيد عنها، فنشكّ في بقاء الإنسان فيها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب ببقائه إذا كان له أثر، وجرى الاستصحاب في الفرد و الكلّي تابع للأثر، إذا كان الأثر للفرد يجری الاستصحاب فيه، وإذا كان الأثر للكلّي يجری الاستصحاب فيه، و ما يستفاد من عبارته الكفايه (١) من التخيير في إجراء الاستصحاب في الكلّي و الفرد ليس بصحيح إلا في الآثار المشتركة؛ لمغايرتهما عند العرف و إن كان وجود الكلّي عين وجود أفرادها عند أهل المنطق و الفلسفه.

القسم الثاني: ما إذا علمنا بوجود الكلّي في ضمن فرد مردّد بين متيقّن

الارتفاع و متيقّن البقاء

، كما إذا علمنا بوجود إنسان في الدار مع الشكّ في كونه زيدا أو عمروا، مع العلم بأنّه لو كان زيدا فهو خارج يقينا، و لو كان عمروا فهو باق يقينا، و مثاله في الحكم الشرعي: ما إذا رأينا رطوبه مشتبهه بين البول و المنى، فتوضّأنا، فنعلم أنّه لو كان الحدث الموجود هو الأصغر فقد ارتفع، و لو كان هو الأكبر فقد بقي، و كذا لو اغتسلنا في المثال فنعلم أنّه لو كان الحدث هو الأكبر فقد ارتفع، و إن كان هو الأصغر فقد بقي؛ لعدم ارتفاعه بالغسل، فنجرى الاستصحاب في الحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر- أي الكلّي- و نحكم بترتب أثره، كحرمه مس كتابه القرآن و عدم جواز الدخول في الصلاة، و لا يجرى استصحاب الفرد، فإنّ أحد الفردين متيقّن الارتفاع و الآخر متيقّن البقاء.

و استشكل صاحب الكفايه رحمه الله بعنوان التّوهم في جريان الاستصحاب في

ص: ١٧٤

هذا القسم: بأن الاستصحاب فيه و إن كان جاريا في نفسه لتماثيه موضوعه من اليقين و الشك، إلا أنه محكوم بأصل سببي، فإن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، و الأصل عدمه، ففي المثال يكون الشك في بقاء الحدث مسببا عن الشك في حدوث الجنايه، فتجرى أصاله عدم حدوث الجنايه، و بانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، و الحدث الأكبر منفي بالأصل.

ثم أجاب عنه بجوابين: الأول: بأن الشك في بقاء الكلّي ليس مسببا عن الشك في حدوث الفرد الطويل، بل مسبب عن الشك في كون الحادث طويلا- أو قصيرا، و بعبارة اخرى: الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في خصوصية الفرد الحادث، و ليس له حاله سابقه حتى يكون موردا للأصل، فتجرى فيه أصاله عدم كونه طويلا، فما هو مسبوق بالعدم- و هو حدوث الفرد الطويل- ليس الشك في بقاء الكلّي مسببا عنه، و ما يكون الشك فيه مسببا عنه- و هو كون الحادث طويلا- ليس مسبوقا بالعدم حتى يكون موردا للأصل.

الثاني: أن بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلّي عين الفرد، لا أنه من لوازمه، فلا تكون هناك سببيه و مسببيه (1).

و كان لاستاذنا السيد الإمام قدس سرّه هنا إشكال مهم من حيث العلم لا العمل، و هو قوله: «لكن الإنصاف أنه لو اغمض النظر عن وحدتهما عرفا، فلا- يمكن التخلّص من الإشكال، سواء اريد إجراء استصحاب الكلّي المعرّي واقعا عن الخصوصيه أو استصحاب الكلّي المتشخص بإحدى الخصوصيتين- أي

ص: ١٧٥

خصوصيته زيديته أو خصوصيته عمرويه-أو الكلي الخارجى مع قطع النظر عن الخصوصية، بدعوى أن الموجود الخارجى له جهتان: جهه مشتركه بينه وبين غيره من نوعه أو جنسه فى الخارج، و جهه مميزه و العلم بوجود أحد الفردين موجب لعلم تفصيلى بجهه مشتركه خارجيه بينهما، و ذلك لاختلال ركنى الاستصحاب أو أحدهما على جميع التقادير.

أما على التقدير الأول فللعلم بعدم الوجود الكلى المعزى واقعا عن الخصوصية؛ لامتناع وجوده كذلك، فيختل ركنه.

و أمّا على الثانى فلأن ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما؛ لأن الكلى المتشخص بكل خصوصيه يغير المتشخص بالخصوصيه الاخرى، فتكون القضيّه المتيقنه العلم الإجمالى بوجود أحدهما، و قضيّه اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، و فى المقام لا- يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالاً، أما بقاء الطويل، أو ارتفاع القصير، و إنما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلف الركن الثانى منه.

و أما على التقدير الثالث فلأن الجهه المشتركه بما هى مشتركه غير موجوده فى الخارج، إلا على رأى الرجل الهمدانى الذى يلزم منه مفاسد، كما حَقَّق فى محلّه.

و على المسلك المنصور تكون الطبيعه فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين؛ لامتناع حصول العلم التفصيلى إلا مع وحده الطبيعه المعلومه، فحينئذ يأتى فيه الإشكال المتقدم. فالتخلص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحده

فيجری الاستصحاب إن لاحظنا وحده القضيتين بنظر العرف كما هو الحق، بخلاف ما إذا لاحظناها بالدقه العقلية.

بقى هنا إشكال آخر على استصحاب الكلّي، وهو منسوب إلى سيد إسماعيل الصدر قدس سرّه، وهذا الإشكال معروف بالشبهه العبائيه.

توضیح ذلك: أنه من المعلوم عدم جریان الاستصحاب في الشبهه المفهوميه، كما إذا شككنا بعد استتار القرص و قبل زوال الحمره المشرقيه في انتهاء النهار و أنه ينتهي بأيّهما، ولا- يجرى استصحاب بقاء النهار؛ إذ الشكّ في معنى النهار و مفهومه من حيث العرف و اللغه و أنّ اختتامه لغه و عرفا باستتار القرص أو بزوال الحمره المشرقيه، لا في الواقعه الخارجيه بعد العلم باستتار القرص و عدم زوال الحمره.

و يمكن أن يتوهم أنّ ما نحن فيه أيضا من هذا القبيل، فإنّا نعلم بارتفاع الكلّي إن تحقّق في ضمن الفرد القصير، و بقاءه إن تحقّق في ضمن الفرد الطويل.

و جوابه: أنّ الشكّ هنا في الواقعه و أنّ الكلّي تحقّق في ضمن أيّ الفردين، لا- في المفهوم اللغوي و العرفي، فلا مانع من جریان استصحاب الكلّي.

و أمّا ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه فهو أنه: لو علمنا إجمالا بنجاسه أحد طرفي العبائه ثمّ غسلنا أحد الطرفين، فلا إشكال في أنه لا يحكم بنجاسه الملاقي لهذا الطرف المغسول؛ للعلم بطهارته بعد الغسل، إمّا بالطهاره السابقه أو بالطهاره الحاصله بالغسل، و كذا لا- يحكم بنجاسه الملاقي للطرف الآخر؛ لأنّ المفروض عدم نجاسه الملاقي لأحد أطراف الشبهه المحصوره، ثمّ لو لاقى شيء مع الطرفين

ص: ١٧٧

فلا بدّ من الحكم بعدم نجاسته أيضا؛ لأنه لاقي طاهرا يقينا و أحد طرفى الشبهه، و المفروض أنّ ملاقاته شىء منهما لا توجب النجاسه مع أنّ مقتضى استصحاب الكلّى هو الحكم بنجاسه الملاقى للطرفين، فلا بدّ من رفع اليد عن جريان الاستصحاب فى الكلّى أو القول بنجاسه الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره؛ لعدم إمكان الجمع بينهما فى المقام (١).

و جوابه: أوّلا: ما يستفاد من كلام سيّدنا الإمام قدّس سرّه و المحقّق النائينى رحمه الله و هو:

أنّ جريان استصحاب النجاسه و إن كان ممّا لا مانع منه؛ لأنّ وجود النجاسه فى الثوب كان متيقّنا، و مع تطهير أحد طرفيه يشكّ فى بقائه فيه، إلّا- أنّه لا يترتّب على ملاقاته الثوب أثر ملاقاته النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّى أو الشخص الواقعى لا يثبت كون ملاقاته الأطراف ملاقاته النجس إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ ملاقاته الأطراف ملاقاته للنجس عقلا.

و ليس لأحد أن يقول: إنّه بعد استصحاب نجاسه الثوب تكون الملاقاه معها وجدانيه؛ لأنّ ما هو وجدانى هو الملاقاه مع الثوب لا مع النجس، و استصحاب بقاء النجاسه بالنحو الكلّى، و كذا استصحاب النجس الذى كان فى الثوب،- أى الشخص الواقعى- لا يثبت أنّ الملاقاه مع الثوب بجميع أطرافه ملاقاته للنجاسه إلّا بالاستلزام العقلى، و فرق واضح بين استصحاب نجاسه طرف معيّن من الثوب، و بين استصحاب نجاسه فيه بنحو غير معيّن؛ فإنّ ملاقاته الطرف المعيّن المستصحب النجاسه ملاقاته للنجس المستصحب وجدانا، فإذا حكم الشارع بأنّ هذا المعيّن نجس ينسلك فى كبرى شرعيّه هى: «أنّ ملاقى النجس نجس»، و أمّا كون ملاقاته جميع الأطراف ملاقاته

ص: ١٧٨

للنجس الكلى أو الواقعي، فيكون بالاستلزام العقلي (١).

و أما ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله كما نقله صاحب المصباح فهو: أنّ الاستصحاب المدعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباءه و يقال: إنّ هذا الطرف كان نجسا و شكّ في بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته. و ذلك لأنّ أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره، و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أوّل الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشكّ في بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامه، بأن يقال: إنّ النجاسه في العباءه كانت موجوده و شكّ في ارتفاعها، فالآن كما كانت؛ لأنّ الحكم بنجاسه الملاقى يتوقّف على نجاسه ما لاقاه و تحقّق الملاقاه خارجا، و من الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسه في العباءه لا يثبت ملاقاه النجس إلاّ- على القول بالأصل المثبت؛ ضروره أنّ الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليّه، و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباءه.

و أجاب عنه بعض الأعلام قدّس سرّه و قال: و فى هذا الجواب أيضا مناقشه ظاهره؛ إذ يمكن جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه مع عدم تعيين موضع النجاسه بأن نشير إلى الموضع الواقعي و نقول: خيط من هذا العباءه كان نجسا و الآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباءه كان نجسا و الآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان؛ إذ المفروض تحقّق الملاقاه مع طرفى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله (٢).

ص: ١٧٩

١- ١) الاستصحاب: ٨٨، و مصباح الاصول ١١١: ٣.

٢- ٢) مصباح الاصول ١١٢: ٣.

و جوابه: أنّ الحكم بنجاسه الملاقي في جزء غير معين يرتبط بالعقل، بل لا طريق له غير العقل، بخلاف الجزء المعين، فإنّ نجاسته ثابتة بالاستصحاب و ملاقاه اليد مع الرطوبة بالوجدان، فلا نحتاج إلى حكم العقل، و أمّا في الجزء المرّد فنقول بعد الملاقاه مع جميع أجزاء العباءه، فلا محاله لاقى الجزء غير المعين المحكوم بالنجاسه، و هذا حكم العقل.

و الحاصل: أنّه إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه الجزء الأعلى أو الأسفل من العباءه، و بعد تطهير الجزء الأسفل منه و الشكّ في بقاء النجاسه فيه، فنستصحب كلّى النجاسه فيه، و لكن ملاقاه اليد مع الرطوبة في كلا الطرفين -الأعلى و الأسفل- لا يوجب نجاسته، فإنّ المحرز بالاستصحاب هي النجاسه المتحقّقه في العباءه بوصف الكلّي فقط، و لا دليل لنجاسه اليد، و لا يشملها:

«ملاقي النجس نجس»؛ إذ لم يحرز أنّه لاقى النجس، و كون ملاقاه العباءه ملاقاه للنجس لازم عقلي لا يترتب على الاستصحاب.

و ثانياً: أيضاً ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله كما ذكره صاحب المصباح قدّس سرّه و هو: أنّ الاستصحاب الجارى في مثل العباءه ليس من استصحاب الكلّي في شيء؛ لأنّ استصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان الكلّي المتيقّن مرّداً بين فرد من الصنف الطويل و فرد من الصنف القصير، كالحيوان المرّد بين البق و الفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام، فإنّ التردّد فيه في خصوصيّه محلّ النجس مع العلم بخصوصيّه الفرد، و التردّد في خصوصيّه المكان أو الزمان لا- يوجب كلّيه المتيقّن، فليس الشكّ حينئذ في بقاء الكلّي و ارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، بل الشكّ في بقاء الفرد الحادث المررد من حيث المكان.

و ذكر لتوضيح مراده مثالين:

الأول: ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار، فإنهدم الطرف الشرقي منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان في الطرف الغربي فهو حي، فحياه زيد و إن كانت مشكوكا فيها إلا أنه لا مجال معه لاستصحاب الكلّي، والمقام من هذا القبيل بعينه.

الثاني: ما إذا كان لزيد درهم و اشتبه بين ثلاثه دراهم مثلا، ثم تلف أحد الدراهم، فلا معنى لاستصحاب الكلّي بالنسبه إلى درهم زيد، فإنه جزئي (١).

و أجب عنه تلميذ بعض الأعلام قدس سرّه: بأنّ هذا الجواب غير تام، فإنّ الإشكال ليس في تسميه الاستصحاب الجاري في مسأله العباءه باستصحاب الكلّي، بل الإشكال إنّما هو في أنّ جريان استصحاب النجاسه لا يجتمع مع القول بطهاره الملاقي لأحد أطراف الشبهه، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّي أو الجزئي، فكما أنه لا مانع من استصحاب حياه زيد في المثال الأول كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب في مسأله العباءه.

و أمّا المثال الثاني فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصاله عدم تلف درهم زيد معارض بأصاله عدم تلف درهم غيره، و لو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبهت خشبه زيد -مثلا- بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّه، فتجرى أصاله عدم تلف خشبه زيد بلا معارض (٢).

و الإنصاف أنّ هذا الجواب عجيب منه؛ إذ الغرض من الشبهه العبائيه هو جريان استصحاب الكلّي فيها حتّى يكون مانعا من جريان استصحاب الكلّي

ص: ١٨١

١-١) المصدر السابق.

٢-٢) المصدر السابق.

من القسم الثانى، وهذه الشبهه إشكال و نقض على جريان استصحاب الكلّى، و كانت فى مقام سدّ الطريق على جريانه فى الكلّى من القسم الثانى، و إذا كان الاستصحاب فيها جزئياً- كما يقول سواء كان من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى- فكيف يكون إشكالا و نقضا عليه؟!

و معلوم أنّ عدم جريان استصحاب الجزئى فى مورد لمانع لا يكون مانعا عن جريانه فى موارد اخرى، فهذا الجواب ليس بتامّ.

و التحقيق فى الجواب عمّا ذكره المحقّق النائنى رحمه الله: أنّ الاستصحاب فى الشبهه العبائيه هو استصحاب الكلّى، فإنّ نجاسه الطرف الأسفل متيقّن الارتفاع، و نجاسه الطرف الأعلى مشكوك الحدوث، فلا يقين بالنسبه إلى الفرد حتّى يستصحب فى حال الشكّ، فلا بدّ من جريان استصحاب الكلّى بدون الإضافه إلى خصوص الطرف الأسفل أو الأعلى بأنّ يقال: إنّ النجاسه فى العباه كانت متيقّنه و الآن هى مشكوكه، فنستصحب النجاسه الكلّيه؛ إذ لا شكّ فى وحده القضيه المتيقّنه و المشكوكه فى هذه الصوره.

و أمّا ما ذكره المحقّق النائنى رحمه الله من المثال، و هو قوله: ما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيها فقد مات بانهدامه، و لو كان فى الطرف الغربى فهو حيّ، فحياه زيد و إن كانت مشكوكا فيها إلاّ أنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى، و المقام من هذا القبيل بعينه.

فجوابه: أولاً: أنّ جريان استصحاب الفرد لا يكون مانعا عن جريان استصحاب الكلّى، ففى المثال كما يجرى استصحاب بقاء زيد فى الدار، كذلك يجرى استصحاب بقاء الإنسان فى الدار، و قد ذكرنا فى القسم الأوّل من أقسام الكلّى أنّ استصحاب الكلّى ليس بمانع عن استصحاب الفرد و بالعكس،

بل يجرى كل منهما بلحاظ ترتب الأثر.

و ثانياً: أنه يتحقق الفرق بين المثال و ما نحن فيه بأن كون زيد في الجانب الشرقي من الدار لا يترتب عليه أثر، و كون زيد في الجانب الغربي من الدار لا يترتب عليه أثر، و ما يترتب عليه الأثر هو بقاء زيد في الدار، أو بقاء الإنسان في الدار، و إضافة زيد إلى الجانب الغربي و الشرقي لا يوجب التعدد فيه و لا يخرج من الجزئي الحقيقي، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإن إضافة النجاسة إلى الطرف الأسفل من العباءة يترتب عليه الأثر من وجوب الغسل حين الصلاه و وجوب الاجتناب عنه، و هكذا إضافتها إلى الطرف الأعلى منه، و معلوم أنّ ذيل العباءة متنجس و صدر العباءة متنجس آخر، لا- أنه نفس ذاك المتنجس، و الأمر مردد بينهما، و لكل منهما أحكام و آثار، و إذا كان الذيل متنجساً فيجب تطهيره، و ملاقاته تكون موجهة للتنجس، و هكذا الصدر، فقياس المثال على ما نحن فيه غير تام.

و ذكر بعض الأعلام قدس سرّه جواباً آخر عن الشبهه العباثيه و قال: «فالإلصاف في مثل مسأله العباءه هو الحكم بنجاسه الملاقى لا لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بدّ من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه؛ بل لعدم جريان القاعده التي نحكم لأجلها بطهاره الملاقى في المقام؛ لأنّ الحكم بطهاره الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهاره في الملاقى، و إمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعي، و هو أصاله عدم ملاقاته النجس. و كيف كان، يكون الأصل الجارى في الملاقى في مثل مسأله العباءه محكوماً باستصحاب النجاسه في العباءه، فمن آثار هذا الاستصحاب

هو الحكم بنجاسه الملاقى. و لا- منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى فى سائر المقامات و الحكم بنجاسته فى مثل المقام؛ للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإنّ التفكيك فى الا-صول كثير جدًا، فبعد ملاقاه الماء-مثلا- لجميع أطراف العباءه نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئا كان نجسا، فيحكم ببقائه على النجاسه؛ للاستصحاب، فيحكم بنجاسه الماء» (١).

و لكنّ الالتزام بنجاسه الماء و ترتبها على استصحاب النجاسه ليس بتامّ إلاّ على القول بالأصل المثبت و ترتب الآثار و اللوازم العقلية، و بعد ما ذكرناه فى الجواب عن الشبهه العبائيه من مثبتيه هذا الأصل فلا محلّ لهذا الجواب.

القسم الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر

مقام الفرد المعلوم ارتفاعه

، فيتصوّر على وجهين:

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد لوجود الفرد المعلوم، بحيث يحتمل اجتماعهما فى الوجود.

و ثانيهما: ما إذا كان منشؤه احتمال حدوث فرد مقارنا لزوال الفرد المعلوم.

و اختار الشيخ قدّس سرّه التفصيل بين صورتين و قال بجريان الاستصحاب فى الاولى دون الثانيه، بدعوى أنّه فى الصوره الاولى يكون الكلّى المعلوم سابقا مرّدا بين أن يكون وجوده على نحو لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، و أن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت فى الآن اللا-حق عين الموجود سابقا، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصوره الثانيه، فإنّ الكلّى المعلوم سابقا قد ارتفع يقينا، و وجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه (٢).

ص: ١٨٤

١-١) مصباح الاصول ١١٢:٣-١١٣.

٢-٢) فرائد الاصول ٧٥٥:٢.

والتحقيق: أنّ هذا التفصيل ليس بتام؛ إذ النظر في استصحاب الكلّي لا يكون إلى الخصوصيات الفرديّة و أنّه يتحقّق في ضمن أيّ خصوصيّة، ولا- يلزم أن تكون خصوصيّة الكلّي في البقاء عين خصوصيّة الكلّي في الحدوث، بل النظر متمركز إلى عنوان الكلّي، و هو في ما نحن فيه عنوان الإنسانيّة -مثلا- و بالنسبة إلى هذا العنوان لا فرق بين الصورتين، و القضّيّة المتيقّنه و المشكوكه في كلا- الفرضين عبارته عن أنّه: كان الإنسان موجودا في الدار قطعاً و الآن نشكّ في بقاء الإنسان في الدار، فإن قلنا بجريان الاستصحاب فلا بدّ من القول به فيهما، و هكذا إن قلنا بعدم جريانه، بلا فرق بينهما.

و المحقّق النائيني رحمه الله قائل بعدم جريان الاستصحاب في الكلّي من القسم الثالث مطلقاً، و قال: «بداهه أنّ العلم بوجود الفرد الخاصّ في الخارج إنّما يلزم العلم بوجود حصّه من الكلّي في ضمن الفرد الخاصّ، لا- أنّه يلزم العلم بوجود الكلّي بما هو هو، بل للفرد الخاصّ دخل في وجود الحصّه حدوثاً و بقاء، و الحصّه من الكلّي الموجود في ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّه الموجوده في ضمن فرد آخر، و لذا قيل: إنّ نسبه الكلّي إلى الأفراد نسبه الآباء المتعدّده إلى الأبناء المتعدّده، فكلّ فرد حصّه تغاير حصّه الآخر، و الحصّه التي تعلقّ بها اليقين سابقاً إنّما هي الحصّه التي كانت في ضمن الفرد الذي علم بحدوثه و ارتفاعه، و يلزمه العلم بارتفاع الحصّه التي تخصّه أيضاً، و لا- علم بحدوث حصّه اخرى في ضمن فرد آخر، فأين المتيقّن الذي يشكّ في بقائه ليستصحب؟» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه في مقام الجواب عنه: «إنّ هذا ناش من عدم

ص: ١٨٥

تعقل الكلّي الطبيعي و كفيته وجوده، و عدم الوصول إلى مغزى مراد القوم، من أنّ نسبه الكلّي إلى الأفراد نسبه الآباء؛ ضرورة أنّ الكلّي الطبيعي لدى المحققين موجود بتمام ذاته مع كل فرد من الأفراد، فكل فرد في الخارج بتمام هويته عين الكلّي، لا أنّه حصّه منه و لا تعقل الحصص للكلّي، فزيد إنسان، لا نصف إنسان، أو جزء إنسان، أو حصّه منه، فلا معنى للحصّه أصلاً.

و بالجمله، هذا الإشكال بمكان من الضعف يغني تصوّر الكلّي عن ردّه، و العجب أنّ بعض أعظم العصر ادّعى البدايه لما اختاره من الحصص للكلّي مع كونه ضروري الفساد» (١).

و معلوم أنّ بعد بطلان هذا المبني لا يصح ترتّب الأثر المذكور عليه، فنقول في المثال: كان الإنسان في الدار موجوداً قطعاً، و بعد خروج زيد و احتمال وجود عمر و معه من الابتداء أو دخوله في الدار مقارنة مع خروجه عنه شكّ في بقاء الإنسان فيه، فنستصحب كلّي الإنسان، و ترتّب آثاره الشرعيّه عليه.

ثمّ إنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه بعد اختياره التفصيل بين الفرضين من استصحاب الكلّي من القسم الثالث و القول بعدم جريانه في الفرض الثاني استثنى مورداً منه بقوله: «و يستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني - أي الفرض الثاني من القسم الثالث - ما يتسامح به العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محلّ و شكّ في تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد» (٢).

و التحقيق: أنّ تبدل مرتبه من العرض بمرتبه اخرى ليس من القسم الثالث

ص: ١٨٦

١ - ١) الاستصحاب: ٩٢.

٢ - ٢) فرائد الاصول ٧٥٥: ٢.

رأساً؛ لأنَّ شخصيَّه الفرد و هويَّته باقيه في جميع المراتب عقلا و عرفا، فالسواد الشديد إذا صار ضعيفا ليس تبدُّله من الكمال إلى النقص تبدُّل فرد بفرد آخر، أمَّا عقلا فواضح، و أمَّا عرفا فلائِنَّ المراتب عندهم في أمثاله من قبيل الحالات و الشئون للشئ، فشدّه السواد و ضعفه من حالات نفس السواد مع بقائه ذاتا و تشخُّصا، فالاستصحاب في مثله من استصحاب الشخصى و الجزئى، فما ذكره الشيخ قدس سرّه من الاستثناء المنقطع.

نعم، فيما إذا علم بوجود شئ و قطع بزواله، و احتمال تبدُّله بالاستصحاب يكون من القسم الثالث؛ لأنَّه من قبيل تبدُّل فرد من الطلب بفرد آخر مغايرا عرفا و عقلا.

و قال صاحب الكفايه قدس سرّه: «و أمّا إذا كان الشكُّ في بقاء الكلِّ من جهه الشكِّ في قيام خاصِّ آخر في مقام ذاك الخاصِّ الذى كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه، فإنَّ وجود الطبيعى و إن كان بوجود فرده إلاَّ أنَّ وجوده في ضمن المتعدّد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده من الأفراد لقطع بارتفاع وجود الكلِّ و إن شكَّ في وجود فرد آخر مقارنة لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه، بنفسه أو بملاكه، كما إذا شكَّ في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارنة أو حادث» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام قدس سرّه في مقام الجواب عنه: «و أمّا ما أفاده المحقّق الخراسانى قدس سرّه من تعدّد الطبيعى بتعدّد الفرد، و أنَّ الكلِّ في ضمن فرد غيره في آخر، و لذا اختار عدم الجريان مطلقا، فهو حقّ في باب الكلِّ الطبيعى عقلا

ص: ١٨٧

كما حَقَّق في محلِّه، لكن جريانه لا- يتوقَّف على الوحده العقليِّه، بل الميزان وحده القضيِّه المتيقِّنه و المشكوك فيها عرفا، و لا إشكال في اختلاف الكليَّات بالنسبه إلى أفرادها لدى العرف.

و توضيحه: أنَّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبه إلى النوع التي هي تحته، كزيد و عمرو بالنسبه إلى الإنسان، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس القريب كزيد و حمار بالنسبه إلى الحيوان، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الجنس المتوسِّط أو البعيد، و قد تلاحظ بالنسبه إلى الكليَّ العرضيِّ، كأفراد الكيفيات و الكميات التي هي مشتركه في العروض على المحلِّ.

و لا يخفى أنَّ الأفراد بالنسبه إلى الكليَّات مختلفه عرفا، فإذا شكَّ في بقاء نوع الإنسان إلى ألف سنه يكون الشكُّ في البقاء عرفا مع تبدُّل الأفراد، لكنَّ العرف يرى بقاء النوع مع تبدُّل أفراده، و قد يكون الجنس بالنسبه إلى أفراد الأنواع كذلك، و قد لا يساعد عليه نظر العرف، كأفراد الإنسان و الحمار بالنسبه إلى الحيوان، فإنَّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان، و قد لا يساعد عليه نظر العرف في أفراد الأجناس البعيده، و قد يساعد على ذلك.

و بالجملة، الميزان وحده القضيِّه المتيقِّنه و المشكوك فيها عرفا، و لا ضابط لذلك (١).

فلا نقول بجريان استصحاب الكليَّ في هذا القسم مطلقا، و لا بعدم جريانه مطلقا، و لا بالتفصيل الذي ذكره الشيخ قدَّس سرَّه، بل جريانه و عدم جريانه تابع لوحده القضيَّتين بنظر العرف و عدمها.

و قال بعض الأعلام قدَّس سرَّه: «و الصحيح عدم جريان الاستصحاب في

ص: ١٨٨

الصورتين؛ لأن الكلى لا وجود له إلا في ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصص بإحدى الخصائص الفردية، فالعلم بوجود فرد معين يوجب العلم بحدوث الكلى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلى المتخصص بخصيصه هذا الفرد- و أما وجود الكلى المتخصص بخصيصه فرد آخر فلم يكن معلوما لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقينا، و ما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوما لنا، فلا يكون الشك متعلقا ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب» (1).

و جوابه: أن احتياج وجود الكلى إلى الخصائص الفردية لا بحث فيه، إلا أن الكلى بعد التحقق و الوجود كأنه ينحل إلى أمرين أو حيتين: إحداهما حيثه الكلى المتحقق، و الأخرى حيثه الخصائص الفردية، و الاستصحاب يجرى فى الأمر الأول- أى الكلى المتحقق- و لا فرق بين زيد و عمرو و سائر الأفراد فى كلى الإنسانيه المتحققه، و الفرق إنما يرجع إما إلى مقاله صاحب الكفايه، و إما إلى ما ذكره النائينى رحمه الله و بعد رد ما ذكره تستفاد وحده كلى الإنسان المتحقق فى ضمن زيد مع كلى الإنسان المتحقق فى ضمن عمرو -مثلا-، و الاختلاف فى الخصائص الفردية فقط، فلا مانع من استصحاب الكلى هنا.

و ترد على هذا القسم من الكلى أيضا شبهه نظير شبهه العبائيه فى القسم الثانى منه، و هى: أنه إذا قام أحد من النوم و احتمل جنابته فى حال النوم لم يجز له الدخول فى الصلاه مع الوضوء، بناء على جريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلى، و ذلك لجريان استصحاب

ص: ١٨٩

الحدث حينئذ بعد الوضوء؛ لاحتمال اقتران الحدث الأصغر مع الجنابه، وهي لا ترتفع بالوضوء. ولا يلتزم بهذا الحكم الشيخ قدس سرّه ولا غيره؛ فإنّ كفايه الوضوء حينئذ من الواضحات. وهذا يكشف من عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقاً.

وقال بعض الأعلام قدس سرّهم فى مقام الجواب عنه: «و لكنّ الإنصاف عدم ورود هذا النقص على الشيخ رحمه الله و ذلك؛ لأنّ الواجب على المحدث هو الوضوء؛ لقوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١)، و الجنب خارج من هذا العموم و يجب عليه الغسل؛ لقوله تعالى: وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢)، فيكون وجوب الوضوء مختصاً بغير الجنب، فإنّ التقسيم قاطع للشركه، فالمكلف بالوضوء هو كلّ محدث لا يكون جنباً، فهذا الذى قام من نومه و يحتمل كونه جنباً حين النوم تجرى فى حقّه أصاله عدم تحقّق الجنابه، فكونه محدثاً محرز بالوجدان، و كونه غير جنب محرز بالتعبّد الشرعى، فيدخل تحت قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... فيكون الوضوء فى حقّه رافعا للحدث، و لا- مجال لجريان الاستصحاب فى الكلّى؛ لكونه محكوما بالأصل الموضوعى» (٣).

و يمكن الجواب عنه بأنّ الآيه مشتمله على قضيتين، كأنّه قال: إذا تحقّق النوم يجب الوضوء، و إذا تحققت الجنابه يجب الاغتسال، و لا- ارتباط بينهما و لا- دليل لتقييد موضوع وجوب الوضوء و تركيبه- أى النوم و عدم الجنابه- كما إذا قال المولى لعبده: «إن جاءك زيد فأكرمه»، ثمّ قال: «إن جاءك عمرو فأهنه»، فمجيء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرام زيد، و لا دليل لدخاله قيد

ص: ١٩٠

١-١ (١) المائدة: ٦.

٢-٢ (٢) المائدة: ٦.

٣-٣ (٣) مصباح الاصول ١١٥: ٣-١١٦.

آخر أو جزء آخر فيه-أى مجيء عمرو و عدم مجيئه-و هكذا فى القضيّه الثانيه.

و أما استشهاده بنذيل الآيه-أى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (١)، و استفادته تقييد موضوع الوضوء بوجدان الماء بقريته المقابله بين الصدر و الذيل فليس بصحيح؛فإنّ هذا التقييد يستفاد من نفس الأمر بالوضوء مع قطع النظر عن ذيل الآيه.

و التحقيق:أنّ هذا الجواب ليس بصحيح،بل ما ذكره بعض الأعلام قدس سرّه فى كمال الدقه و المتانّه،فإنّ الظاهر من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ... أَنَّهُ:

إذا قمتم من النوم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم...و هذا المعنى فى القضيّه الاولى واضح.

و أمّا ارتباط القضيّه الشرطيّه الثانيه بالصلاه،فيستفاد من ذكرها عقيب القضيّه الاولى،فالقيام من النوم إلى الصلاه محفوظ فيهما،فالمستفاد من الآيه صدرا و ذيلا أنّ القائم من النوم على قسمين:قد يكون القائم من النوم جنبا و قد يكون غير جنب،كأنّه قال:«إذا قمتم من النوم إلى الصلاه و لم تكونوا جنبا فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق،و إذا قمتم من النوم إلى الصلاه و كنتم جنبا فاطهروا و يجب عليكم الاغتسال»،و بهذا الاستظهار من الآيه يصحّ الجواب عن الشبهه،و أنّ موضوع الوضوء فى صدر الآيه مقيّد و مركّب من الجزئين-أى القيام من النوم و عدم الجنابه-و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالاستصحاب،فبعد جريان استصحاب الموضوع-أى عدم الجنابه-لا تصل النوبه إلى استصحاب كلّى الحدث بعد الوضوء،و لا تقاس الآيه بالمثال

ص: ١٩١

المذكور، كما هو واضح، ونفس الآية مع قطع النظر عن الروايات تدلّ على كفايه الغسل للصلاه بعد الجنابه. هذا كله بالنسبه إلى الجواب الأول من الشبهه.

و الجواب الثاني: أنّ المستصحب لا بدّ من كونه مجعولا و حكما شرعيّا أو موضوعا للحكم الشرعي، و معلوم أنّ الحدث الكلّي لا يكون من الأحكام المجعوله الشرعيه، فإنّه أمر انتزاعي انتزعه المتشرّعه لا يكون هذا العنوان فى لسان الشارع محكوما بحكم، و لا يكون موضوعا للحكم الشرعي؛ إذ لا- نرى فى الشريعة أن يكون مطلق الحدث و العنوان الجامع بين الأصغر و الأكبر محكوما بحكم.

و لكن يمكن أن يتحقّق بعض موارد فى الشرع أن يكون عنوان المحدث محكوما بحكم، مثل: «المحدث لا يجوز له مسّ كتابه القرآن»، و هكذا، فإن كان كذلك فليس هذا الجواب بتامّ؛ إذ لا مانع من استصحاب كلّى الحدث لترتب هذه الآثار الشرعيه.

و أمّا القسم الرابع من الكلّي فهو ما إذا علمنا بوجود عنوانين يحتمل انطباقهما على فرد واحد و عدمه، أو علمنا بوجود فردين و شكّ فى تعاقبهما و عدمه، و المثال للأوّل أنّه: إذا علمنا لوجود زيد فى الدار لوجود متكلم فيها يحتمل انطباقه على زيد و على غيره، و بعد القطع بخروج زيد عنها نشكّ فى بقاء المتكلم فيها؛ لاحتمال بقائه فى ضمن غيره، فنستصحب بقاء كلّى الإنسان فيها، أو أنّه: إذا علمنا بالجنابه ليله الخميس-مثلا- و قد اغتسلنا منها، ثم رأينا متيا فى ثوبنا يوم الجمعة، فنعلم بكوننا جنبا حين خروج هذا المنى، و لكن نحتمل أن يكون هذا المنى من الجنابه التى قد اغتسلنا منها، أو يكون من غيرها، فنستصحب بقاء كلّى الجنابه.

و المثال للثاني: ما إذا علم أحد بوضوءين و بحدث، و لكن لا يدري أنّ الوضوء الثاني كان تجديدياً ليكون الحدث بعدهما و باقيا فعلا، أو كان رافعا للحدث ليكون متطهراً فعلا، فيمكن استصحاب كلى الطهاره.

و لا- شكّ في أنّ الاستصحاب في المثال الأول استصحاب الكلى، و لا شكّ في كونه قسما آخر في مقابل كلى القسم الثاني و الثالث، فإنّه قد مرّ أنّه إذا علمنا بتحقق كلى الحيوان في الدار و شككنا في كونه في ضمن فرد قصير العمر أو طويل العمر، فهو كلى من القسم الثاني، و إذا علمنا بتحقق كلى الإنسان في ضمن زيد-مثلا- في الدار و خروجه عنها، و شككنا في تحقق عمرو فيها مقارنا مع دخول زيد فيها أو مقارنا لخروجه عنها، فهو كلى من القسم الثالث.

و في ما نحن فيه علمنا بوجود زيد في الدار و خروجه عنها و علمنا أيضا بوجود متكلم فيها، و شككنا في انطباق هذا العنوان الكلى على زيد أو غيره.

و أما الاستصحاب في المثال الثاني على فرض جريانه، فلا يكون استصحابا كليا، فإنّ استصحاب الجنابه الحاصله عقيب هذا المنى المشخص الموجود في الثوب استصحاب شخصي؛ إذ الجنابه بهذه الأوصاف لا يمكن أن تكون كليه، و الشكّ في زمان الجنابه لا يوجب كليتها.

و هكذا استصحاب الطهاره في المثال الثالث ليس باستصحاب الكلى؛ إذ المتيقن و المستصحب في الواقع عبارته عن الطهاره الحاصله بعد الوضوء الثاني، سواء كان تجديدياً أو رافعا للحدث، و الترديد في سبب هذه الطهاره أنّه وضوء الأول و الثاني، و الترديد في سببيتها لا يوجب كليتها، فهذان المثالان خارجان عن تحت عنوان استصحاب الكلى، فيبقى المثال الأول فقط، و يجرى استصحاب الكلى، فإنّا كنّا متيقنين بوجود المتكلم الكلى في الدار و بعد خروج زيد نشكّ في بقاءه فيها فنستصحب بقاءه.

و ربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب في هذا القسم من أقسام استصحاب الكلّي؛ نظرا إلى أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن اليقين السابق بعد جواز إحراز عالميّة زيد-مثلا-في صورة الشكّ فيه بالتمسكّ بعموم إكرام كلّ عالم، فإنّه من التمسكّ بالعام في الشبهه المصدّقيه، وفي المقام لم يحرز هذا؛ لأنّه بعد اليقين بارتفاع الفرد المتيقّن-أى زيد في المثال-و احتمال انطباق العنوان الآخر-أى المتكلّم-عليه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين به من نقض اليقين باليقين، فلا يمكن التمسكّ بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، فإنّه من التمسكّ بالعام في الشبهه المصدّقيه.

و جوابه: أنّ احتمال الانطباق إنّما هو في نفس العنوان لا بوصف أنّه متيقّن، فإنّه بهذا الوصف يستحيل انطباقه على الفرد الأوّل بالضرورة، ففي المثال المتقدّم إنّما نحتمل انطباق نفس عنوان المتكلّم على زيد، إلاّ أنّه بوصف أنّه متيقّن لا يحتمل أن ينطبق عليه، فبعد اليقين بوجود المتكلّم في الدار لا يرتفع هذا اليقين باليقين بخروج زيد منها، بل الشكّ في بقائه فيها موجود بالوجدان، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

و بالجملة، الشبهه المصدّقيه غير متصوّره في الاصول العلميه؛ لأنّ موضوعها اليقين و الشكّ، و هما من الامور الوجدانيه، فإنّما أن يكونا موجودين أو لا، فلا معنى لقولنا: لا نعلم أنّا نشكّ في أمر كذا أم لا.

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي، و ذكر أعظم الفنّ تبعاً للشيخ الأنصاري قدّس سرّه في ذيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث مسأله اختلافيه بين المشهور و الفاضل التوني قدّس سرّه بالنسبه إلى استصحاب عدم التذكيه و قد مرّ الكلام فيها مفصّلا في تنبيهات أصاله البراءه، و لا نعيدها إعراضا عن التطويل.

فی جریان الاستصحاب فی التدريجيات

ربّما يقال: إنّ مقتضى تعريف الاستصحاب و أخبار الباب-من اعتبار الشكّ فى البقاء فيه-عدم جريانه فى الزمان و الزمانيات؛ لعدم تصوّر البقاء فيها، فأنكر المحقّق الحائرى قدّس سرّه اعتبار الشكّ فى البقاء قائلاً: إنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، و المعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، و هو صادق فى التدريجيات و غيرها؛ ضروره أنّها-ما لم تنقطع-وجود واحد حقيقى و إن كان متصرّماً، فلو شكّ فى تحقّق الحركه أو الزمان بعد العلم بتحققهما فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً، فلا يحتاج فى التمسك بالأخبار إلى المسامحه العرفيه.

نعم، لو كان المعتبر فى الاستصحاب الشكّ فى البقاء أمكن أن يقال: مثل الزمان و الزمانيات المتصرّمه خارج عن العنوان المذكور؛ لعدم تصوّر البقاء لها إلاّ بالمسامحه العرفيه، لكن ليس هذا العنوان فى الأدلّه (1).

و يظهر من الشيخ الأنصارى قدّس سرّه أيضاً هذا المعنى حيث تفصّى عن الإشكال

ص: ١٩٥

بأحد وجهين:

أولهما: أنّ التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بلحاظ صدقه في الزمانيات و إن لم يصدق في نفس الزمان.

و ثانيهما: أنّ البقاء أعمّ من الحقيقي كما في الزمانيات، و المسامحي كما في الزمان، و إلاّ فالعبره بالشكّ في وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشكّ، و إن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشكّ (١).

و التحقيق بعد ملاحظه هذه المباحث: أنّه لا بدّ من البحث في مقامين:

الأول: في أنّ الشكّ في البقاء حقيقه معتبر في الاستصحاب أم لا؟ و أنّه على فرض اعتباره، ما الدليل على ذلك؟

الثاني: أنّ الاستصحاب يجري في الزمان و الحركة و أمثال ذلك أم لا؟

أمّا المقام الأول فالتحقيق: أنّ الشكّ في البقاء معتبر في الاستصحاب، و الدليل على ذلك لا يكون تعاريف القوم-بإبقاء ما كان و أمثال ذلك- إذ لا دليل لحجّيتها، بل يستفاد هذا المعنى من أدلّه الاستصحاب؛ لأنّ مقتضى قوله:

«لا ينقض اليقين بالشكّ» أنّ اليقين الفعلي لا ينقض بالشكّ الفعلي، و لازمه أن يكون هنا شكّ فعلي متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الفعلي، و لا- يتصوّر ذلك إلاّ- بأن يكون الشكّ في بقاء ما علم وجوده سابقاً، فقوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» (٢) عبارته اخرى عن الشكّ في بقاء الطهاره.

و أمّا المقام الثاني فلا مانع من جريان الاستصحاب في الزمان، لوحده

ص: ١٩٦

١- ١) فرائد الاصول ٧٥٩: ٢.

٢- ٢) الوسائل ١٠٥٣: ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

القضيّة المتيقّنه و المشكوكه عرفا، فإذا شككنا في بقاء النهار-مثلا-يجرى استصحاب وجوده بلا إشكال، و هكذا إذا شككنا في بقاء الليل، أو الشهر، أو السنّه، و إن قلنا بأنّ الزمان مركّب من الآنات الصغيره المنصرمه، نظير ما ذكره بعضهم من تركيب الأجسام من الأجرام الصغيره غير القابله للتجزئه، فلا- مانع من جريان الاستصحاب فيه أيضا، لو حده القضيّة المتيقّنه و المشكوكه بنظر العرف، و المدار في جريان الاستصحاب على وحده الموضوع بنظر العرف لا بالدقه العقليّه.

و إن لاحظنا المسأله بنظر العقل، فهو يوافق نظر العرف، فإنّ الوجود على نوعين: نوع منه وجود قارّ و مستقرّ و النوع الآخر منه الوجود المتدرّج و المتصرّم الذي يوجد و يعدم، فإذا كانت ذات الموجود عباره عن التدرّج و التصرّم فيتصوّر فيه الشكّ في البقاء، فالنهار موجود مستمرّ تدريجيّ يتبدأ من أوّل جزء النهار و يستمرّ إلى آخره، يتحقّق فيه البقاء و لو بالدقه العقليّه.

و قال صاحب الكفايه قدّس سرّه: «إنّ الانصرام و التدرّج في الوجود في الحركه في الأين و غيره إنّما هو في الحركه القطعيّه، و هي كون الشئ في كلّ آن في حدّ أو مكان، لا- التوسطيّه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّا مستمرّا، فانقده بذلك أنّه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل و النهار و ترتيب ما لهما من الآثار» (١).

و التحقيق: أنّ تعريف الحركه القطعيّه بكون الشئ في كلّ آن في حدّ و مكان، ليس بتامّ عند أهل الفنّ، بل هو تعريف للحركه التوسطيّه عندهم -بمعنى انقطاع كلّ حدّ و آن عن سابقه و لاحقه، و وجود الحدّ الآخر و الآن

ص: ١٩٧

الآخر بعده منقطعاً عن الحدّ و الآن الآخر- و لكنّه مستلزم لتوالى الفاسده من إنكار الحركة أوّلاً، فإنّ تبادل الآنات لا يوجب وجود الحركة، و الجزء الذى لا- يتجزأ و تتالى الآنات، و لهذا تكون الحركة بمعنى التوسيط و الآن السّيال ممّا لا وجود لها، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيّه و الزمان، لكنّ نحو وجودها يكون بالامتداد التصرّمي و الاستمرار التجديدي، فلا إشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار و الليل و كذا الحركات، فإذا تحرّك شىء تكون حركته موجوده باقيه عرفاً إلى انقطاعها بالسكون، و لا تكون الحركة مجموع دقائق و ساعات منضمّ بعضها إلى بعض، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فى كونه مثبتاً، فإنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل، لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار، إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ وقوع الإمساك فى النهار أو الليل لازم عقلياً لبقاء النهار.

و لذا عدل الشيخ قدّس سرّه عن جريان الاستصحاب فى الزمان فى مثله إلى جريانه فى الحكم، بأن نقول بعد الشكّ فى بقاء النهار: إنّ وجوب الإمساك الواقع فى النهار كان ثابتاً قبل هذا، فالآن كما كان (١).

و عدل صاحب الكفايه قدّس سرّه أيضاً عن جريان الاستصحاب فى الزمان، و فى الحكم إلى جريانه فى فعل المكلف المقيّد بالزمان، بأن يقال بعد الشكّ فى بقاء النهار: إنّ الإمساك قبل هذا كان واقعاً فى النهار، و الآن كما كان (٢).

فلا بدّ لنا من ملاحظه أنّ استصحاب بقاء النهار مثبت أم لا؟ و على فرض

ص: ١٩٨

١-١) فرائد الاصول ٢:٧٦.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٣١٧.

مبشّيته هل يكفي ما ذكره العلمين لحلّ الإشكال أم لا؟

و التحقيق: أنّ ما ذكره الشيخ قدّس سرّه لا يكون جواباً عن الإشكال؛ إذ المشكوك لنا ليس وجوب الإمساك في النهار؛ لكونه متيقناً أبداً، وما هو المشكوك أنّ هذا الزمان من الليل أو النهار؟ ولا يمكن باستصحاب بقاء وجوب الإمساك في النهار إثبات كون الإمساك في هذه اللحظة المشكوكه في النهار؛ إذ لا يمكن للحكم إثبات موضوعه؛ لتقدّمه عليه رتبه.

و ما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه من الاستصحاب و إن كان جارياً في مثل الإمساك إلاّ أنّه غير جار في جميع موارد الشكّ في الزمان، فإنّ من آخر صلاة الظهرين حتّى شكّ في بقاء النهار لا يمكنه إجراء الاستصحاب في الفعل، بأن يقال: الصلاة قبل هذا كانت واقعته في النهار و الآن كما كانت؛ إذ المفروض أنّ الصلاة لم تكن موجوده إلى الآن.

اللهمّ إلاّ أن يتشبّث بديل الاستصحاب التعليقي، فيقال: لو أتى بالصلاة قبل هذا لكانت واقعته في النهار، فالآن كما كانت، ولكن الاستصحاب التعليقي مع عدم صحّته في نفسه مختصّ عند قائله بالأحكام، مثل العصير العنبي إذا غلى ينجس، فلا يجرى في الموضوعات كما يأتي التعرّض له قريباً إن شاء الله تعالى.

و لكن يستفاد من روايات باب الاستصحاب أنّه لا إشكال في جريان استصحاب بقاء النهار، فإنّ استصحاب بقاء الطهاره يستفاد من قوله عليه السّلام:

«فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ» (١)، مع أنّ المأمور به عباره عن الصلاة مع الطهاره، ولا يثبت باستصحاب بقاء الطهاره وقوع الصلاة في حال الطهاره إلاّ بالأصل المثبت، فإنّ معنى قوله: «صلّ مع

ص: ١٩٩

(١-١) الوسائل ١٧٥:٢، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الطهاره-مثلا-لا تكون الصلاه المتّصفه بكونها واقعه فى حال الطهاره،بل معناه أنّ الواجب هو مركّب عن الصلاه و الطهاره فى حال الصلاه،و بعد الشكّ فى الطهاره و إتيان الصلاه بالطهاره المستصحبه يحرز أحد الجزئين بالوجدان و هو الصلاه،و الآخر بالتعبّد و هو الطهاره،و هكذا فى ما نحن فيه يحرز الإمساك بالوجدان و بقاء النهار بالاستصحاب،و قد ثبت فى محلّه كفايه كون المستصحب جزء الموضوع للحكم الشرعى؛لجريان الاستصحاب،فبقاء النهار بعنوان جزء الموضوع للحكم الشرعى يمكن جريان الاستصحاب فيه.

ثمّ إنّ ما ذكرناه فى الزمان يتحقّق فى الحركه أيضا من تحقّق التصرّم و التدرّج فى ذاتها،و كيفيه وجودها كذلك لا ينافى البقاء و الاستمرار،بل هى موجود قابل للبقاء و الدوام عرفا و عقلا،و لذا لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيها فى صورته الشكّ فى بقائها،مثلا:حركه زيد من المنزل إلى المدرسه وجود واحد متصرّم و مستمرّ،ففى صورته الشكّ فيها يجرى الاستصحاب لترتب الأثر الشرعى عليها.

استصحاب الزمانيات

قال استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه:«و أمّا غير الحركه من الزمانيات المتصرّمه المتقضيّه فهى على أقسام:

منها:ما يكون تصرّمه و تقضيّه ممّا لا يراه العرف،بل يكون بنظرهم ثابتا كسائر الثابتات،كشعله السراج التى يراها العرف باقيه من أوّل الليل إلى آخره من غير تصرّم و تغير،مع أنّ الواقع خلافه،و كشعاع الشمس الواقع على الجدار الذى يرونه ثابتا غير متغيّر.

و منها:ما يرى العرف تصرّمه و تغيره،لكن يكون نحو بقائه كبقاء نفس

الزمان و الحركة ممّا يكون واحدا عقلا و عرفا و إن كانت وحدته و بقاؤه بعين تصرّمه و تقضّيه، كصوت ممتدّ مثل الرعد و أمثاله.

و منها: ما تكون وحدته و بقاؤه بنحو من الاعتبار، مثل ما فرضه الشيخ الأنصارى قدّس سرّه بالنسبه إلى الزمان و الزماتيات مطلقا. و لعلّ هذا الاعتبار محتاج إليه في هذا القسم، و هو مثل التكلّم و قرعات النبض و الساعه، [و الصلاه المركّبه من المقولات المختلفه].

و لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأوّل منها، سواء جرى في الزمان و الحركة أم لا، و القسم الثاني حاله حال نفس الزمان و الحركة، و قد عرفت جريانه فيهما من غير احتياج إلى الاعتبار الذي اعتبره الشيخ الأعظم.

و القسم الثالث أسوأ حالا من الزمان و الحركة، و إن كان الأقوى جريانه فيه أيضا؛ لمساعدته العرف في صدق البقاء، و أنّ رفع اليد عنه هو نقض اليقين بالشكّ، و هذا ممّا لا شبهه فيه، لكنّ الظاهر أنّه من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الكلّي [\(١\)](#).

و قد عرفت أنّ القسم الثاني منه ما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و خروجه منها، و احتمال دخول عمرو فيها مقارنة لخروج زيد منها، و قلنا بجريان استصحاب كلّي الإنسان فيه دون استصحاب الفرد، و هكذا في ما نحن فيه، فإنّ التكلّم في مجلس و عظم واحد عبارته عن وجودات و أفراد متعدّده من التكلّم، و في صورته الشكّ في بقاء و اعظم في حال التكلّم و عدمه علمنا بتحقيق أفراد من التكلّم و انعدامها، و نحتمل تحقيق أفراد اخرى من طبيعته التكلّم مقارنة لانعدامها، فنستصحب بقاء كلّي التكلّم دون بقاء الأفراد؛ لترتّب الأثر

ص: ٢٠١

الشرعى عليه.

و القسم الآخر من الزمانى و هو ما يكون له الثبات فى نفسه، و لكنّه قيّد بالزمان فى لسان الدليل، كالإمساك المقيّد بالنهار، فقد يكون الشكّ فيه من جهه الشبهه الموضوعيّة، و قد يكون من جهه الشبهه الحكميّة؛ أمّا القسم الأول فتاره يكون الفعل فيه مقيّدا بعدم مجيء زمان، كما إذا كان الإمساك مقيّدا بعدم غروب الشمس أو كان جواز الأكل و الشرب فى شهر رمضان مقيّدا بعدم طلوع الفجر.

و عليه فلا إشكال فى جريان الاستصحاب العدمى، فباستصحاب عدم غروب الشمس يحكم بوجود الإمساك، كما أنّه باستصحاب عدم طلوع الفجر يحكم بجواز الأكل و الشرب.

و اخرى يكون الفعل مقيّدا فى لسان الدليل بوجود الزمان لا بعدم ضده، كما إذا كان الإمساك مقيّدا بالنهار و جواز الأكل و الشرب مقيّدا بالليل، فيجرى الاستصحاب فى نفس الزمان على ما تقدّم من الإشكال و الجواب.

و أمّا القسم الثانى - و هو ما كان الشكّ فيه فى بقاء الحكم لشبهه حكميّة - فقد يكون الشكّ فيه لشبهه مفهوميّة، كما إذا شككنا فى أنّ الغروب الذى جعل غايه لوجوب الإمساك هل هو عباره عن استتار القرص، أو ذهاب الحمرة المشرقيّة؟

و قد يكون الشكّ فيه لتعارض الأدلّه كما فى آخر وقت العشاءين، لتردده بين انتصاف الليل كما هو المشهور، أو طلوع الفجر كما ذهب إليه بعض، مع الالتزام بحرمة التأخير عمدا عن نصف الليل.

و كيف كان، فذهب الشيخ قدس سرّه - و تبعه جماعه ممّن تأخّر عنه، منهم صاحب

الكفايه قدس سره-إلى أن الزمان إذا اخذ قيذا للفعل فلا يجرى الاستصحاب فيه،و إذا اخذ ظرفا فلا مانع من جريانه.

فإذا كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجبا و شككنا بعد الزوال ببقاء الوجوب و عدمه فلا- معنى لاستصحاب وجوب الجلوس؛ فإنّ متعلّق الوجوب عنوان قد ارتفع و انتفى قطعاً،و الجلوس بعد الزوال عنوان آخر،و إذا كان الجلوس قبل الزوال واجبا بمعنى كون ظرف وجوبه عباره عن قبل الزوال بدون الإثبات أو النفي بالنسبه إلى ما بعد الزوال،فيمكن جريان الاستصحاب فى حال الشكّ بأنّ الجلوس كان واجبا قبل الزوال،و الآن كما كان (١).

و كان لاستاذنا السيّد الإمام قدس سره هنا كلام جيّد،و هو قوله:«و أمّا استصحاب نفس وجوب الجلوس بعد مضى النهار،فليس موردا للبحث هاهنا،و مناط الإشكال فيه ليس مناطه فى الزمان و الزماتيات حتّى يقال:إنّ الزمان إذا اخذ قيذا لا- يجرى الاستصحاب بعده،و إذا اخذ ظرفا يجرى بعده؛لأنّ ذلك خروج عن محطّ البحث و مورد النقض و الإبرام،و هذا خلط واقع من الشيخ الأعظم و تبعه غيره» (٢).

و ممّا ذكرنا يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقي قدس سره فى ذيل المبحث غير مناسب؛ لأنّ إشكاله إنّما هو معارضه الاستصحاب الوجودى بالعدمى فى الأحكام بعد مضى الزمان الذى اخذ ظرفا للواجب أو الوجوب،و ليست الشبهه مرتبطه بالشبهه التى فى الزمان و الزماتيات (٣).

ص: ٢٠٣

١- (١) فرائد الاصول ٧٦٢:٢، كفايه الاصول ٣١٧:٢.

٢- (٢) المصدر السابق.

٣- (٣) الاستصحاب: ١٢٠-١٢١.

و حاصل الشبهه: أنّ استصحاب الوجود دائما معارض باستصحاب العدم الأزلى فى الأحكام، تكليفية كانت أو وضعيه، فاستصحاب وجوب الجلوس بعد الزوال معارض باستصحاب عدم وجوب الجلوس المتقيد بكونه بعد الزوال، فإنّ عنوان الجلوس المتقيد بما بعد الزوال من العناوين التى يمكن أن تكون مستقله فى الحكم، فهو غير محكوم بالوجوب فى الأزل، فيستصحب عدم الوجوب الأزلى، و يعارض باستصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.

و إشكال عدم اتصال زمان الشكّ باليقين مدفوع بأنه قبل مجيء زمان وجوب الجلوس قبل الزوال- أى حينما صدر الدليل لوجوبه- يكون اليقين و الشكّ حاصلين و متصلا أحدهما بالآخر بالنسبه إلى الجلوس بعد الزوال (1).

و أجاب عن الشبهه الشيخ الأنصارى قدس سره بأنّ الأمر الوجودى المجمعول إن لوحظ الزمان قيده أو لمتعلقه، بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئا و المقيّد بكونه بعد الزوال شيئا آخر متعلقا للوجوب، فلا- مجال لاستصحاب الوجوب؛ للقطع بارتفاع ما علم وجوده و الشكّ فى حدوث ما عداه، و لذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل: «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة.

و إن لوحظ الزمان ظرفا لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم؛ لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّد بين كونه فى قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد، و المفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لا بدّ

من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق (١).

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام قدس سره بقوله: «و الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه؛ لأنّ فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم غير مذکور في كلامه، و لا- يكون دخيلا- في مدّعاة؛ لأنّ دعواه تعارض استصحاب الوجود بالعدم دائما، لا جريان استصحاب الوجود دائما، حتّى يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، و ذلك فيما إذا اخذ الزمان قيديا، و هذا نظير ادّعاء أنّ استصحاب المسببي محكوم لاستصحاب السببي دائما، فإنّ المدّعى ليس جريان الاستصحابين دائما، بل المدّعى أنّه على فرض الجريان يكون أحدهما محكوما.

و بالجملة، منظوره عدم جواز التمسك بالاستصحاب لإثبات الأحكام؛ لأنّه على فرض جريانه معارض باستصحاب العدم الأزلي الثابت لعنوان مقيد بالزمان المتأخّر عن ظرف الحكم، ففرض عدم جريان استصحاب الوجودى غير مناف لدعواه.

و أمّا على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلي للعنوان المتقيّد مّا لا- مانع منه؛ لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع الغير المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضا لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال؛ لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجبا و الجلوس المتقيّد غير واجب.

و بالجملة، عنوان الجلوس بنحو الإطلاق غير الجلوس المتقيّد بالزمان، فلا يكون الحكم المتعلّق نقضا للمقيد بما أنّه مقيد» (٢).

ص: ٢٠٥

١- ١) فرائد الاصول ٧٦٤: ٢.

٢- ٢) الاستصحاب: ١٢٣.

و كان لصاحب الكفايه قدس سره تقرير آخر لشبهه النراقي قدس سره و هو قوله: «لا يقال:

إنّ الزمان لا- محاله يكون من قيود الموضوع و إن اخذ طرفا لثبوت الحكم في دليله؛ ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه.

فإنه يقال: نعم لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه و نظر العقل، و أما إذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه في أنّ الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين، قطع بثبوت الحكم له في الزمان الأول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون إلا لاستصحاب ثبوته مجال.

لا- يقال: فاستصحاب كلّ واحد من الثبوت و العدم يجرى لثبوت كلا- النظيرين- أي العرف و العقل- و يقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل، «هذا إشاره إلى شبهه النراقي، ثم قال في مقام الجواب عنها:

فإنه يقال: «إنما يكون ذلك [أي تعارض الاستصحابين] لو كان في الدليل [أي دليل الاستصحاب] ما بمفهومه يعمّ النظيرين، و إلا فلا- يكاد يصحّ إلا- إذا سبق بأحدهما؛ لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما، و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان طرفا، و استصحاب العدم فيما إذا اخذ قيدا» (١).

و الفرق بين هذا التقرير من الشبهه و ما ذكرناه: أنّ هذا التقرير مبن على نظر العقل و العرف، بأنّ العرف قائل بالظرفيه و العقل بالقيديه، فيقع التعارض بين الاستصحابين بخلاف ما ذكرناه من التقرير، فإنه مبن على أخذ الزمان

ص: ٢٠٦

ظرفا فقط.

و يرد عليه: أولًا: أنه وقع الخلط في كلامه بين مقام الثبوت و الإثبات، فإنّ قوله: «لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمّ النظرين» ناظر إلى مقام الإثبات، و قوله: «لعدم إمكان الجمع بينهما؛ لكمال المنافاه بينهما» ناظر إلى مقام الثبوت، و قوله: «و لا يكون في أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما» ناظر إلى مقام الإثبات.

و ثانيًا: أنّ عدم إمكان كون الزمان ظرفا و قيّدا للحكم بحسب الواقع ممّا لا- يكون قابلا- للإنكار، إلّا أنّ شمول أخبار الباب لمواردها يكون بنحو الإطلاق، و لا- يكون ناظرا إلى الخصوصيّات الفرديه من إمكان الجمع بين الاستصحابين و عدمه، فكلمّا صدق «نقض اليقين بالشكّ»، يشمل قوله:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»، فلذا نلاحظ تحقّق التعارض بين الاستصحابين في موارد عديده، و علّه التعارض هي عدم إمكان الجمع بينهما، و مراد القائل في قوله: «لا- يقال» هو وقوع التعارض بين الاستصحابين، لا أنّ كلاهما متّبع بعد الجريان، و لا بدّ من العمل بهما، فكيف يوجب عدم إمكان الجمع و المنافاه انتفاء أصل تعارض الاستصحابين في ما نحن فيه بخلاف سائر الموارد، فما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه بعنوان الجواب عن الشبهه ليس بتامّ.

و أجاب المحقّق النائيني رحمه الله عن الشبهه بعدم جريان استصحاب العدم أصلا، و حاصل كلامه: «أنّه إذا وجب الجلوس إلى الزوال، فالعدم الأزلي انتقض إلى الوجود قطعًا، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذ الزوال قيّدا للوجوب، فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون هو العدم الأزلي؛ لأنّه مقيّد بكونه بعد الزوال، و العدم المقيّد غير العدم المطلق المعبر عنه بالعدم الأزلي، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق؛ لأنّه مقطوع الانتقاض

ص: ٢٠٧

بوجوب الجلوس قبل الزوال، وأما العدم المقيّد بما بعد الزوال بلحاظ قوامه و تحقّقه بما بعد الزوال فلا يمكن استصحابه، إلا إذا آن وقت الزوال و لم يثبت الوجود، ففي الآن الثاني يستصحب العدم، و المفروض أنّه في أوّل الزوال شكّ في الوجود و العدم، و قبل الزوال ليس العدم المقيّد بما بعد الزوال متحقّقا إلا على نحو السالبة بانتفاء الموضوع، فلا مجال لاستصحاب العدم».

ثمّ قال: «نعم، يمكن جريان الاستصحاب في الجعل بأنّه إذا شكّ في جعل وجوب الجلوس بعد الزوال أزاله، فالأصل عدم الجعل؛ لأنّ كلّ جعل شرعيّ مسبوق بالعدم، من غير فرق بين أخذ الزمان قيّدا أو ظرفا، و لكن يرد عليه:

أوّلا: أنّه لا أثر لاستصحاب عدم الجعل إلا باعتبار ما يلزمه، من عدم المجعول - أي عدم جعل الوجوب ملازم مع عدم الوجوب - و إثبات عدم الوجوب باستصحاب عدم الجعل يكون من الأصل المثبت.

و ثانيا: أنّ استصحاب البراءة الأصليّة - المعبر عنه باستصحاب حال العقل - لا يجري مطلقا؛ لأنّ العدم الأزليّ ليس هو إلاّ عبارة عن اللا-حكيميّة و اللا-حرجيّة، و هذا المعنى بعد وجود المكلف و اجتماع شرائط التكليف فيه قد انتقض قطعا و لو إلى الإباحه، فإنّ اللا-حرجيّة في الإباحه بعد اجتماع شرائط التكليف غير اللا-حرجيّة قبل وجود المكلف؛ إذ الأوّل يستند إلى الشارع، و الثاني لا يستند إليه، فلا مجال لجريان استصحاب العدم، و يبقى استصحاب الوجوب الثابت قبل الزوال إذا كان الزمان ظرفا للحكم أو الموضوع» (١).

و يرد عليه: أوّلا: أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدم مطلق، له حاله سابقه لا نعلم بانتقاضه، كما أنّ عدم وجوب الجلوس بلا قيد عدم

ص: ٢٠٨

مطلق، لكنّه انتقض بالعلم بوجوده قبل الزوال، فعدم كليهما عدم مطلق ذو حاله سابقه متيقّنه بلا فرق بينهما، فكما أنّ عدم الإنسان عدم مطلق، كذلك عدم الإنسان العالم عدم مطلق، وهكذا في ما نحن فيه، فيكون عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال قابلاً للاستصحاب.

و ثانياً: أنّ جواب المحقّق النائيني رحمه الله لا ينطبق على شبهه النراقي قدّس سرّه فإنّ المفروض في الشبهه كون قبل الزوال ظرفاً للحكم و جريان استصحاب الوجودى بلا إشكال، و إذا كان قبل الزوال قيّداً له، فلا يجرى استصحاب الوجودى أصلاً، و أمّا عنوان ما بعد الزوال في تقريب استصحاب العدمى فيكون قيّداً، إمّا قيّداً للحكم و إمّا لمتعلّقه - أى الوجوب أو الجلوس في المثال - و لا يكون القيّد خارجاً عن هذه الدائرته، فتتحقّق حاله سابقه عدميّة لكليهما.

و أمّا في كلام المحقّق النائيني رحمه الله فيكون عنوان ما بعد الزوال قيّداً لعدم وجوب الجلوس، و إذا كان ما بعد الزوال قيّداً لعدم فلا يكون له حاله سابقه متيقّنه، فإنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لا يمكن استصحابه، إلّا إذا آن وقت الزوال و لم يثبت وجوده، ففي الآن الثانى يستصحب هذا العدم، و المفروض أنّه في أوّل الزوال مشكوك كما ذكره قدّس سرّه و لكنّه لا يرتبط بشبهه النراقي قدّس سرّه، فوجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يتحقّق إلى الآن، و له حاله سابقه عدميّة متيقّنه، و الآن بعد وجوب الجلوس قبل الزوال نشكّ في تحقّقه، فنستصحب عدم وجوبه، فيجرى استصحاب العدم و الوجود معا و تعود الشبهه.

و التحقيق في الجواب عن شبهه النراقي قدّس سرّه: أنّه لا يتحقّق التعارض بين

الاستصحابيين، بل لا مانع من جريانها معا.

توضيح ذلك: أنّ التعارض قد يكون بين الدليلين بالذات، وقد يكون بالعرض، مثال الأول كقولنا: صلاة الجمعة واجبه، و صلاة الجمعة ليست بواجبه؛ لعدم إمكان اجتماع نفي حكم عن موضوع واحد و إثباته فيه، فلا يكون مفاد الدليلين في أنفسهما قابلا للاجتماع، و مثال الثانى كما إذا علمنا إجمالا بنجاسه إمّا العباءه أو القباء و نجرى استصحاب الطهاره فى كليهما، و معلوم أنّه لا منافاه ذاتا بين استصحاب طهارتهما، و لكن العلم بنجاسه أحدهما، إجمالا يوجب إلقاء التعارض بينهما، و هذا يسمّى التعارض بالعرض.

و الظاهر من كلام النراقى قدّس سرّه فى الشبهه أنّ التعارض بين الاستصحابيين يكون بالذات و عدم إمكان اجتماع بين مفادهما، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ تمام الموضوع فى الاستصحاب الوجودى هو عنوان الجلوس فقط، كان الجلوس واجبا قبل الزوال و الآن يكون مشكوكا، فنستصحب وجوب الجلوس بدون أى قيد زائد، و أمّا فى الاستصحاب العدمى فنقول: الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجبا يقينا، و بعد وجوب الجلوس قبل الزوال نشكّ فى بقاء تلك الحاله السابقه العدميه، فنستصحب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال، و لا منافاه بين مفاد الاستصحابيين، فإنّ الجلوس بما أنّه جلوس واجب، و بما أنّه مقيّد بهذا الزمان ليس بواجب، كما نقول: إنّ نفقه الزوجه على الزوج بما أنّه زوج واجب، و بما أنّه زوج عالم ليس بواجب، بل إن قلنا بوجوبها عليه بهذا العنوان فهو بهتان على الله تعالى، و هكذا فى ما نحن فيه، فلا تعارض بين الاستصحابيين لا بالذات و لا بالعرض؛ لتعدّد موضوعهما.

إشاره

فی الاستصحاب التعليقی

الأقوال و الاحتمالات فيه مختلفه من جريانه مطلقا، و عدم جريانه كذلك، و التفصيل بين التعليق في الحكم و الموضوع أو بين ما كان التعليق شرعيا و غيره.

و لا بد لنا قبل الورود في البحث من بيان امور:

الأول: أن محطّ البحث و النقض و الإبرام في الاستصحاب التعليقی

هو أنّ تعليقه الحكم أو الموضوع هل توجب خلا- في أركان الاستصحاب و شرائط جريانه أم لا-؟ و على الثاني هل يكون الاستصحاب التعليقی مفيدا و منتهيا إلى العمل أم لا؛ لا بتلاته بالمعارضه دائما؟ فلا بدّ من تمخّص البحث في ذلك.

و أمّا قضيه بقاء الموضوع و عدمه أو إرجاع القضيه التعليقيه إلى القضيه التنجيزيه، فهي خارجه عن محطّ البحث و مورد النقض و الإبرام.

الثاني: أنّ التعليقات الواقعه في لسان الشرع و القضايا المشروطه

كقوله «إذا كان الماء قدر كثر لا ينجسه شيء» (١)، و قوله: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم» (٢).

ص: ٢١١

١- (١) الوسائل ١١٧:١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ و ٢.

٢- (٢) الوسائل ٢٢٩:١٧، الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرّمه، الحديث ٤.

تحتمل ثبوتاً لأمور:

منها: جعل الحكم متعلقاً بموضوعاتها على تقدير شىء، فيكون المجعول فى قوله: «إذا غلى العصير حرم» هو حرمة على تقدير الغليان، و فى قوله: «إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» هو الاعتصام على تقدير الكزّيّه.

و منها: جعل الحكم متعلقاً بموضوع متقيّد بعنوان، فيكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلقه بالعصير المغلى و الاعتصام للماء البالغ حدّ الكز، فيكون قوله:

«إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» عباره اخرى عن أنّ الكز لا ينجسه شىء، فيكون التعبير بذلك تفنّناً فى البيان أو تنبيها على أنّ السرّ فى نجاسه المغلى هو غليانه، و فى اعتصام الماء هو كزّيّته، و على هذا يكون الموضوع مركّباً من ذات و قيد.

و منها: جعل سببّه المعلق عليه للمعلق، فيكون مفاد القضيّتين أنّ الغليان سبب للحرمة و الكزّيّه للاعتصام.

و منها: جعل الملازمه بين الكزّيّه و الاعتصام و الحرمة و الغليان.

كلّ ذلك محتمل بحسب مقام الثبوت، أمّا الأولان فلا كلام فيهما، و أمّا الأخيران فقد مرّ التحقيق فى مثلهما فى الأحكام الوضعيه و قلنا: إنّ السببّه و الملازمه و أمثالهما قابله للجعل، و إنّ المنكر لإمكانه فيها خلط بين التكوين و التشريع و بين السببّه الحقيقيه التكوينيّه و الاعتباريه القانونيه.

و أمّا بحسب مقام الإثبات و الاستظهار من الأدلّه فهو خارج عمّا نحن بصددّه و الأدلّه مختلفه بحسب المقامات و مناسبات الأحكام و الموضوعات.

الثالث: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع

كأمثال ما ذكرناه، و قد لا يكون فى كلامه لكن العقل يحكم به.

مثلاً: لو ورد: «أن الماء البالغ حدّ الكثر لا ينجسه شيء»، و«أن العصير المغلى يحرم» يحكم العقل بأن الماء إذا بلغ قد كثر لا ينجسه شيء، و أن العصير إذا غلى يحرم، لكن ليس هذا من التعليق الشرعي، بل هو تعليق عقلي يدركه العقل من القضية المنجزه. وهذا التعليق قد يكون في الأحكام كما عرفت، وقد يكون في الموضوعات، كما يحكم بأن الماء إذا بلغت مساحته ثلاثه أشبار و نصفاً طولاً- و عرضاً و عمقاً فهو كثر، و يحكم على الماء الناقص عن الكثر بمنّ بأنه إذا زيد عليه منّ يصير كثرًا، و هذا تعليق عقلي في الموضوع، كما أن ما مرّ تعليق عقلي في الحكم، و يمكن أن يقع التعليق في الموضوع في كلام الشارع و يرجع إلى التعبد بوجود موضوع الحكم على تقدير كذائي و ترتيب آثاره عليه على فرض تحقّقه.

الرابع: إذا اخذ عنوان في موضوع حكم يكون ظاهراً في الفعلية، فإذا قيل:

«الكثر معتصم» و«المستطيع يجب عليه الحجّ» يكون ظاهراً في أنّ الكثر الفعلي معتصم، و المستطيع الفعلي يجب عليه الحجّ و هكذا، و هذا واضح.

لكن يقع الكلام في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» أنّ الميزان فعليّه اليقين و الشكّ، أو فعليّه المتيقّن؟ فعلى الأوّل لا- ينظر إلى المتيقّن هل هو متحقّق فعلاً أم لا، بخلاف الثاني.

و قد مرّ الكلام فيه سابقاً، و قلنا: إنّ الحقّ- بحسب النظر إلى أدلّه الاستصحاب، و مناسبة الحكم و الموضوع، و أنّ اليقين لإبرامه لا ينقض بالشكّ؛ لعدم إبرامه- أنّ الموضوع هو نفس اليقين و الشكّ بما أنّ اليقين طريق و كاشف، فلا يعتبر فيه إلاّ فعليّه الشكّ و اليقين.

نعم، لا بدّ و أن يكون المستصحب ممّا يترتب على التعبد به أثر عملي، فلو

فرض أنّ اليقين بأمر تعلّقى يترتب عليه أثر عملى لو تعيّد ببقائه لجرى الاستصحاب بلا إشكال؛ لفعليته الشكّ و اليقين، و عدم اعتبار أمر آخر، سواء كان المتيقّن وجوديًا أم لا، و فعليًا أم لا؛ لعدم الدليل على كونه كذلك، فإذا تعلّق اليقين بقضيّه تعلّقيه، و فرضنا أنّ بقاءها فى زمن الشكّ يكون ذا أثر شرعى - كما لو فرض أنّ نفس القضيّه موضوعه لحكم فى زمان الشكّ - لجرى الاستصحاب فيها بلا إشكال و ريب، لفعليته اليقين و الشكّ و كون المتيقّن ذا أثر شرعى فى زمن الشكّ أو منتهيا إليه، و أمّا لزوم كون المتيقّن وجوديًا فعليًا فلا يعتبر.

إذا عرفت ما ذكرناه نقول: إنّ التعليق إذا ورد فى دليل شرعى - كما لو ورد:

«أنّ العصير العنبى إذا غلى يحرم»، ثمّ صار العنب زبيبا، فشكّ فى أنّ عصيره أيضا يحرم إذا غلى أو لا - فلا إشكال فى جريان استصحابه من حيث التعليق؛ لما عرفت من أنّ المعترى فى الاستصحاب ليس إلّا اليقين و الشكّ الفعليين و كون المشكوك فيه ذا أثر شرعى أو منتهيا إليه، و كلا الشرطين حاصلان، أمّا فعليتهما فواضح، و أمّا الأثر الشرعى فلأنّ التعبد بهذه القضيّه التعليقيه أثره فعليته الحكم لدى حصول المعلق عليه من غير شبهه المثبته، لأنّ التعليق إذا كان شرعيًا معناه التعيّد بفعليته الحكم لدى تحقّق المعلق عليه، و إذا كان الترتب بين الحكم و المعلق عليه شرعيًا لا - ترد شبهه المثبته فتحقّق الغليان وجدانا بمنزله تحقّق موضوع الحكم الشرعى وجدانا.

و الحاصل: أنّ البحث متمركز و متمخّض فى أنّ تعلّقيه الحكم هل تكون

مانعا عن جريان الاستصحاب أم لا؟

و أمّا إرجاع الاستصحاب التعلّقى إلى التنجيزى، و القول بأنّ معنى قضيّه «العصير العنبى إذا غلى يحرم» العصير بعد

الغليان ملازم للحرمة، والملازمه كالسببیه و المسببیه من الأحكام التنجيزية، كما يستفاد من كلام الشيخ رحمه الله فهو خارج عن محلّ البحث، كما أنّ القول بأنّ إثبات حكم العصير العنبي بالاستصحاب للعصير الزبیبی مع أنّهما عنوانان مختلفان، والمعتبر في الاستصحاب وحده الموضوع أيضا خارج عن البحث.

والمجوعول في الفضيّه التعليقيّه-مثل: وَ لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْأَجْيَتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا-«إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان» وإن جاءك زيد فأكرمه-«هو الحكم التعليقي، و بعد تحقّق المعلّق عليه يصير فعليا، فالحكم الشرعي قد يكون فعليا، و قد يكون تعليقيًا-أي الحكم المعلّق في لسان الشارع-و إذا شككنا في بقاء الحكم التعليقي الشرعي لتبدّل حال من حالات الموضوع لا-ماهيته، هل يكون التعليق مانعا عن الاستصحاب أم لا؟ كما إذا قال المولى لعبيده:«إن جاءك زيد فأكرمه» في حال كون زيد صديقا للمولى، و قبل تحقّق مجيء زيد ذهبت صداقتهما و شكك العبد في بقاء الحكم في هذا الحال، فلا مانع من جريان الاستصحاب لتماثيه أركانه من اليقين بالحكم التعليقي، و الشكّ في بقاءه و وحده الموضوع، فيشملة دليل «لا تنقض اليقين بالشكّ» و لا دليل لاختصاصه بما كان المتيقّن عباره عن الحكم التنجيزي.

و يمكن أن يقال: إنّ استفادته وجوب الإكرام الفعلي بعد مجيء زيد من استصحاب الحكم التعليقي تكون من مصاديق الاصول المثبته.

و جوابه أولا: أنّ الشكّ في بقاء الحكم التعليقي و جريان الاستصحاب قد يكون قبل تحقّق مجيء زيد، فالمستفاد هو الحكم التعليقي لا الفعلي.

و ثانيا: أنّ المستصحب إن كان الحكم الشرعي يترتب عليه جميع اللوازم حتّى اللوازم العقلية كما يترتب حكم العقل بالإطاعه على استصحاب وجوب

صلاه الجمع، كذلك يترتب حكم العقل بفعليته الحكم بعد تحقق المعلق عليه على استصحاب الحكم التعليقي.

فلا مانع له لتعليقيه الحكم بما هي من جريان الاستصحاب.

و كان للمحقق النائيني رحمه الله هنا كلام مفصل، و خلاصته: أن المستصحب إذا كان حكماً شرعياً فإما أن يكون حكماً جزئياً، و إمّا أن يكون حكماً كلياً، و نعى بالحكم الجزئي: هو الحكم الثابت لموضوعه عند تحقق الموضوع خارجاً، الموجب لفعليته الحكم.

ثم إنَّ الشكَّ في بقاء الحكم الجزئي لا يتصور إلا إذا عرض لموضوعه الخارجي ما يشكُّ في بقاء الحكم معه، و لا إشكال في استصحابه.

و أمّا الشكَّ في بقاء الحكم الكلي فهو يتصور على أحد وجوه ثلاث:

الأول: الشكَّ في بقاءه من جهة احتمال النسخ، كما إذا شكَّ في نسخ الحكم الكلي المجمعول على موضوعه المقدر وجوده، و لا إشكال أيضاً في جريان استصحاب بقاء الحكم على موضوعه و عدم نسخه عنه.

و نظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكَّ في النسخ استصحاب الملكيه المنشأ في العقود العهديه التعليقيه كعقد الجعالة و السبق و الرمايه، فإنَّ العاقد ينشأ الملكيه على تقدير خاصّ كرد الضالّه في عقد الجعالة و نحو ذلك، فكانت الملكيه المنشأ في هذه العقود تشبه الأحكام المنشأ على موضوعاتها المقدر وجودها، فلو شكَّ في كون عقد الجعالة من العقود اللازمه التي لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزه التي تنفسخ بفسخ أحدهما، يجرى استصحاب بقاء الملكيه المنشأ إذا فسخ أحد المتعاقدين قبل ردّ الضالّه.

الوجه الثاني: الشكَّ في بقاء الحكم الكلي على موضوعه المقدر وجوده عند

فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ في بقاء النجاسه في الماء المتغير الذي زال عنه التغيّر من قبل نفسه، ولا إشكال في جريان استصحاب بقاء الحكم في هذا الوجه أيضا، ولا بدّ في هذا الوجه من فرض وجود الموضوع ليتمكن حصول الشكّ في بقاء حكمه عند فرض تبدّل بعض حالاته.

الوجه الثالث من الوجوه المتصوره في الشكّ في بقاء الحكم الكليّ: هو الشكّ في بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ في بقاء الحرمة و النجاسه المترتبه على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب و تبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسه و الحرمة للعنب على تقدير الغليان، و يترتب عليه نجاسه الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبية و الزبيبية من حالات الموضوع لا أركانها، و هذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقي.

ثمّ قال: و بعبارته أوضح: نعني بالاستصحاب التعليقي «استصحاب الحكم الثابت على الموضوع بشرط بعض ما يلحقه من التقادير»، فيستصحب الحكم بعد فرض وجود المشروط و تبدّل بعض حالاته قبل وجود الشرط، كاستصحاب بقاء حرمة العنب عند صيرورته زبيبا قبل فرض غليانه.

ثمّ قال: و في جريان استصحاب الحكم في هذا الوجه و عدم جريانه قولان، أقواهما عدم الجريان؛ لأنّ الحكم المترتب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده و تقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء و الشرائط؛ لأنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العلة إلى المعلول، و لا يعقل أنّ يتقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسه و الحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّبا من

جزءين:العنب و الغليان،من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب كقوله «العنب المغلى يحرم و ينجس»أو أخذه شرطا له كقوله«العنب إذا غلى يحرم و ينجس»؛لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده لا- محاله،فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم،و مع عدم فرض وجود الحكم لا- معنى لاستصحاب بقائه؛لما تقدّم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضم إليه الجزء الآخر.

ثمّ قال:نعم،الأثر المترتب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر،و هذا المعنى مع أنّه عقلى مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزئيه،فلا معنى لاستصحابه؛إذ لا يمكن استصحاب الصحّة التأهليّة لجزء المركّب عند احتمال طرو القاطع أو المانع؛لأنّ الصحّة التأهليّة ممّا لا شكّ فى بقائه،فإنّها عبارته عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر،ففى ما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلاّ كونه لو انضمّ إليه الغليان لثبت حرمة و عرضت عليه النجاسه،و هذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقائه،فلا معنى لاستصحابه.

ثمّ قال:و حاصل الكلام أنّ الشكّ فى بقاء الحرمة و النجاسه المحمولين على العنب المغلى إنّما يمكن بوجهين:أحدهما:الشكّ فى رفع الحرمة و النجاسه عنه بالنسخ.

ثانيهما:الشكّ فى بقاء الحرمة و النجاسه عند تبدل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلى بكلا جزئيه كما إذا شكّ فى بقائهما عند ذهاب ثلثه،

و لا إشكال فى استصحاب بقاء الحرمة و النجاسة للعنب فى كل من الوجهين كما تقدّم.

و ليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقى، و نحن لا- نتصوّر للشكّ فى بقاء، النجاسة و الحرمة للعنب المغلى و جها آخر غير الوجهين المتقدّمين، فالاستصحاب التعليقى بمعنى المذكور لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ، و لا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه و قيوده، و تبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له و لا يرجع إلى معنى محصّل (1).

و يرد عليه: أوّلاً: أنّ كون الاستصحاب التعليقى بمعنى الشكّ فى بقاء الحكم المترتب على موضوع مركّب من جزءين عند فرض وجود أحد جزئيه و تبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر... ليس بصحيح؛ إذ لا تعليق أصلاً فى بعض الموارد التى ذكرها بعنوان المثال، كقوله: «العنب المغلى يحرم و ينجس» و إن كان مفهومه أنّ «العنب غير المغلى ليس بحرام»، و لكنّه لا يرتبط بالاستصحاب التعليقى؛ لعدم التعليق فيه حكماً و موضوعاً، و هو نظير قولنا:

«جاءنى زيد العالم».

أمّا فى قوله «العنب إذا غلى يحرم و ينجس» بعد تصريحه بأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده، فلا تعليق فى الحكم أصلاً، و تعليق الموضوع لا- يكون ملازماً لتعليق الحكم، و الغرض فى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب الحكم التعليقى و ذكرنا فى ما تقدّم أنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى ما كان الحكم فى لسان الشارع و الدليل الشرعى معلقاً على شىء، مثل قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» معناه أن وجوب الإكرام معلق على مجيء

ص: ٢١٩

زيد، ويستصحب في صورته الشك هذا الحكم المعلق.

و معلوم أنّ إنكار الواجب المشروط و عدم إرجاع القيد إلى الوجوب-تبعاً للشيخ رحمه الله في مقابل المشهور-لا يوجب انطباق الاستصحاب التعليقي المبحوث عنه في كلماتهم على طبق نظره.

و ثانياً:أنه استدللّ لعدم جريان الاستصحاب التعليقي بعدم تحقّق الحالة السابقة للحكم المستصحب، فإنّه قبل فرض غليان العنب الذي هو جزء الموضوع لا يمكن فرض وجود الحكم، فكيف يمكن استصحابه مع أنّه لا بدّ للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له؟

و جوابه: أنّ الوجود و التحقق في كلّ حكم لا- بدّ و أن يكون متناسباً معه، فإن كان الحكم عبارته عن الوجوب المطلق فمعنى ثبوته و تحقّقه أن يكون فعلياً، و إن كان عبارته عن الوجوب المشروط فمعنى ثبوته و تحقّقه جعل المولى و صدوره منه و إعلامه و بيانه للمكلفين، كما ذكرنا أنّ قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» يتصوّر فيه ثلاثة أحوال:

الأول: حال قبل بيانه من ناحيته المولى و عدم جعله.

الثاني: حال جعله و بيانه من ناحيته قبل تحقّق مجيء زيد.

الثالث: حال تحقّق المجيء و فعلية الحكم.

و معلوم أنّ حال الثاني غير حال الأول، و لا- يمكن التعبير بأنّه ليس هنا حكم أصلاً، بل للحكم تحقّق و ثبوت وجدانا، و لكنّ الثبوت المتناسب مع كونه التعليقي و المشروط، فمعنى إرجاع الشرط إلى الحكم أنّ فعليته متوقّفه على الشرط لا- أصل الحكم، بحيث لو لم يتحقّق الشرط لم يتحقّق الحكم و لم يصدر من المولى أصلاً، فإذا تحقّق الحكم بنحو التعليق متمسكاً لبقائه في صورته

ثالثاً: أنه قال بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من الحكم الكلي و مثل بقوله: «الماء المتغير نجس» بخلاف القسم الثالث الذي نسميه بالاستصحاب التعليقي، مثل قوله: «العنب المغلى يحرم» مع أنه لا فرق بين هاتين العبارتين، فما الدليل على تحقق الحكم الكلي في الأول و جواز استصحابه و عدم تحققه في الثاني و عدم جواز استصحابه؟

و مبنى الشيخ الأنصارى رحمه الله هو إنكار الواجب المشروط و إرجاع جميع القيود إلى المادّة و الموضوع دون الهيئته، و معنى قوله: «إن جاء ك زيد فأكرمه» عبارته عن «أكرم زيدا الجائى» فلا يبقى مجال لاستصحاب الحكم التعليقي عنده هاهنا.

و لذلك عدل عن الاستصحاب التعليقي فيما نحن فيه إلى جريان الاستصحاب التنجيزى بأنّ الغليان حال العنبيّه كان سبباً للحرمة، فالاستصحاب بقاء السببيّه حال الزبيبيّه أيضاً أو بقاء الملازمه بين الغليان و الحرمة حال الزبيبيّه، و هذه السببيّه متحقّقه بالفعل من دون التعليق؛ لأنها مستفاده من حكم الشارع بأنّ العصير العنبي يحرم إذا غلى، فيستفاد أنّ الزبيب بعد الغليان يصير نجساً و حراماً (١).

و التحقيق: أنّ الأقوال فى الأحكام الوضعيه ثلاثه:

الأول: عدم كونها قابله للجعل، لا بالأصالة و الاستقلال و لا بالتبع، كما قال به المحقّق النائينى رحمه الله.

الثانى: كونها قابله للجعل الاستقلالى، مثل: أن يقول الشارع: «جعلت

ص: ٢٢١

البيع سبياً للملكية» و«جعلت النكاح سبياً للزوجية»، وهذا المعنى يستفاد من قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ كما قال به استاذنا السيد الإمام رحمه الله، وهو الحقّ عندى.

الثالث: كونها قابله للجعل التبعي لا الاستقلالى؛ لكونها منتزعه من الأحكام التكليفية، كما قال به الشيخ الأنصارى رحمه الله.

أمّا على مبنى المحقق النائيني رحمه الله فلا تكون السببية قابله للاستصحاب؛ إذ لا بدّ و أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً للحكم الشرعى و السببية ليست كذلك، و أمّا على المبنى التحقيق فلا- مانع من استصحاب السببية الشرعية؛ لترتب المسبب عند وجود السبب و إن كان ترتب المسبب عند وجود السبب أمراً عقلياً، و مثبته، إلا- أنه قد ذكرنا فيما تقدم أنّ المستصحب إن كان المجعول الشرعى فترتب عليه الآثار العقلية كما يترتب على استصحاب وجوب صلاة الجمعة حكم العقل بوجوب الإطاعة.

و أمّا على مبنى الشيخ رحمه الله فلا- معنى- بعد الالتزام بكون الأحكام الوضعية منتزعه من الأحكام التكليفية- للالتزام بعدم جريان الاستصحاب فى منشأ الانتزاع و هو التكليف، و جريان الاستصحاب فى الأمر الانتزاعى و هو السببية؛ إذ المفروض فى المقام عدم تحقق التكليف الفعلى حتى تنتزع منه السببية.

و استشكل المحقق النائيني و بعض الأعلام قدّس سرّهم على الشيخ رحمه الله و ذكروا بأنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى السببية و لو قيل بأنّها من المجعولات المستقلّة؛ و ذلك لأنّ الشكّ فى بقاء السببية إن كان فى بقائها فى مرحلة الجعل لاحتمال النسخ فلا إشكال فى جريان استصحاب عدم النسخ فيه، و لكنّه خارج عن

محلّ الكلام، وإن كان في بقائها بالنسبه إلى مرتبه الفعلية فلم تتحقّق السببیه الفعلية بعد حتّى نشكّ في بقائها؛ لأنّ السببیه الفعلية هي بعد تمامية الموضوع بأجزائه، والمفروض في المقام عدم تحقّق بعض أجزائه وهو الغليان (١).

و أجاب عنه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بأنّ الشكّ ليس في بقاء الملازمه و السببیه بين تمام الموضوع و الحكم؛ ضروره عدم الشكّ في حرمه العصير العنبي المغلي، و إنّما الشكّ في العصير الزبيبي، و ليس منشؤه الشكّ في نسخ الحكم الأوّل، بل في أنّ سببیه الغليان للحرمه هل هي مجعوله بنحو تدور مدار العنبيّه أم لا؟ و في مثله لا يكون الشكّ في النسخ، و لعمرى إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر (٢).

حال معارضة الاستصحاب التعليقي مع التنجيزي

إنّ بنينا على جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه فهل يعارضه الاستصحاب التنجيزي، فيسقطان بالمعارضة أم لا؟ ربما يقال بالمعارضة فلا ثمره للقول بجريان الاستصحاب التعليقي؛ لتحققها دائما.

بيان المعارضة: أنّ مقتضى الاستصحاب التعليقي في مسأله الزبيب-مثلا- هو الحرمة الفعلية بعد الغليان، و لكن مقتضى الاستصحاب التنجيزي الحليّه، فإنّه كان حالاً- قبل الغليان و نشكّ في بقاء حليته بعده، فمقتضى الاستصحاب بقاؤها فيقع التعارض بين الاستصحابين فيسقطان.

و أجاب عنه الشيخ الأعظم رحمه الله بحكومه الاستصحاب التعليقي على

ص: ٢٢٣

١- (١) فوائد الاصول ٤: ٤٧٢، مصباح الاصول ٣: ١٣٩.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٣٧.

الاستصحاب التجيزي (١)، و لم يذكر وجهها و لذا وقع الكلام فيها، فقال المحقق الخراساني رحمه الله في «تعليقته» ما محصله:

إن الشك في الإباحة بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة المعلقه قبله، فاستصحاب حرمة كذلك المستلزم لنفي إباحته بعد الغليان يكون حاكما على استصحاب الحليته و الترتب و إن كان عقليا، لكن الأثر العقلي المترتب على الأعم من الحكم الواقعي و الظاهري يترتب على المستصحب، فيكون استصحاب الحرمة حاكما عليه بهذه الملاحظه.

و بالجمله، أن استصحاب الحرمة التعليقيه تترتب عليه الحرمة الفعلية بعد الغليان و ينفي الإباحه بعده، لأن نفي الإباحه لازم عقلي للحكم بالحرمة الفعلية، أعم من أن تكون واقعیه أو ظاهريه، فيرتفع المسببي (٢).

و ما ذكره في الكفايه أنه: إن قلت: نعم- أي سلمنا جريان الاستصحاب التعليقي في نفسه- و لكنّه لا- مجال لاستصحاب المعلق؛ لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير باستصحاب حليته المطلقه.

قلت: لا- يكاد يضرب استصحابه على نحو كان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء الحكم المعلق بعده؛ ضروره أنه- أي الحكم بالحليته- كان مغيا بعدم ما علق عليه المعلق، أي الغليان؛ فمفاد قوله: «العنب إذا غلى يحرم» أن الحليته مغياه بالغليان، و الحرمة معلقه بالغليان، و لا منافاه بينهما، و ما كان كذلك- أي إذا كانت الحليته مغياه- لا يكاد يضرب ثبوته- أي الحكم بالحليته بعده- أي بعد

ص: ٢٢٤

١- ١) فرائد الاصول ٧٧٠: ٢.

٢- ٢) حاشيه الآخوند على الرسائل: ٢٠٨-٢٠٩.

عروض الحاله-بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم المضاده بينهما-أى الحرمة التعليقيه و الحليته المعنيه-فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبله بلا منافاه أصلا.

و قضيه ذلك-أى مقتضى عدم تعارض الاستصحابين-انتفاء حكم المطلق أى الحليته بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق أى الحرمة،فالغليان فى المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليته،فإذا شك فى حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك فى حليته المعنيه أيضا،فيكون الشك فى حليته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدًا خارجا مع الشك فى بقاءه على ما كان عليه من الحليته و الحرمة بنحو كانتا عليه،فقضيه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المعنيه حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته؛فإنه قضيه نحو ثبوتهما كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا- يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب،فالتفت و لا تغفل (١).

و قال فى حاشيه له فى ذيل هذه العبارة:«كيلا تقول فى مقام التفصي عن إشكال المعارضه:إنّ الشك فى الحليته فعلا بعد الغليان يكون مسببا عن الشك فى الحرمة المعلقه».

فالظاهر من كلامه صدرا و ذيلا إنكار السببيه و المسببيه رأسا،فما ذكره الإمام رحمه الله،من إرجاع ما ذكره فى الكفايه إلى ما التزم به فى الحاشيه من السببيه و المسببيه (٢) بعيد جدًا.

و كان لبعض الأعلام رحمه الله بيان آخر بالنسبه إلى كلام صاحب الكفايه رحمه الله

ص: ٢٢٥

١- (١) كفايه الاصول ٢:٣٢٢-٣٢٣.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٤٠.

و بيانه بتوضيح منّا: أنّ الحليّة الثابتة للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الاستصحاب؛ لوجود أصل حاكم عليه، و ذلك لأنّ الحليّة في العنب كانت مغّيّاه بالغليان؛ إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، و يستحيل اجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح.

و أمّا الحليّة في الزيب فهي و إن كانت متيقّنه إلّا- أنّها مردّده بين أنّها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها حتّى تكون مغّيّاه بالغليان أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقيه و لو بالاستصحاب؟ و الأصل عدم حدوث حليّة جديده و بقاء الحليّة السابقه المغّيّاه بالغليان، و هي ترتفع به فلا تكون قابله للاستصحاب، فالمعارضه المتوهّمه غير تامّه.

و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلّي من أنّه إذا كان المكلف محدثا بالحدث الأصغر و رأى بلا مردّدا بين البول و المنى فتوضّأ، لم يمكن جريان استصحاب كلّي الحدث؛ لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصاله عدم حدوث الجنابه و أصاله عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر، و المقام من هذا القبيل بعينه (1).

و التحقيق: أنّه ليس في كلام صاحب الكفايه رحمه الله من أصاله عدم حدوث الحليّة الجديده أثر و لا خبر، و قد لاحظناه بدقه بل حاصل كلامه: أنّ الشكّ في حرمة الزيب و حليّته بعد الغليان هو الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة و الحليّة المغّيّاه، و يمكن جريان استصحابهما، و نتيجة جريانهما أنّ الزيب بعد الغليان يكون محرّما بالحرمة الفعلية، و إن كان هذا لازما عقليا إلّا أنّ ترتبه على الأعم من الظاهري الواقعي لا إشكال فيه، فتترتب على استصحاب الحرمة التعليقيّه

ص: ٢٢٦

الحرمة الفعلية بعد الغليان، بلا فرق بين إثبات الحرمة التعليقية بالدليل أو بالاستصحاب، فلا تعارض بين الاستصحابين حتى تصل النوبة إلى بحث الحاكم والمحكوم أو السبب والمسبب.

و الجواب عن المعارضه الدائميّه بين الاستصحاب التعليقي و الاستصحاب التنجيزي إّما بعدم المنافاه بينهما كما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله، و إّما بحكومته استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليّه التنجيزيه؛ لتحقّق السببيه و المسببيه بينهما، كما التزم به الشيخ الأعظم رحمه الله و اختاره المحقّق النائيني رحمه الله و المحقّق الخراساني رحمه الله في الحاشيه.

و يمكن أن يقال: إنّ تقدّم الاستصحاب الجارى فى السبب على الاستصحاب الجارى فى المسبب لا إشكال فيه، كما فى مثل تطهير اليد المتنجّسه بالماء المشكوك الكريّه، و يتحقّق هنا بالنظر البدوى استصحابان:

استصحاب بقاء الكريّه فى الماء، و استصحاب بقاء النجاسه فى اليد، و لكن بعد دقّه النظر نلاحظ أنّ الأوّل حاكم على الثانى، فإن بعد جريان استصحاب بقاء كريّه هذا الماء تصير نتيجه فى الحقيقه صغرى للكبرى الشرعيّه، و هو أنّ كلّ شيء متنجّس طهر بماء الكرى يكون طاهرا، فهذه اليد تكون طاهره و هذه الكبرى معارضه مع استصحاب بقاء النجاسه فى اليد، و بعد انطباق هذه الكبرى لا يبقى الشكّ فى عدم بقاء النجاسه فى اليد، فجريان الأصل فى السبب يزيل الشكّ فى المسبب شرعا و تعبدا، فيعتبر فى تقدّم الأصل السببى على الأصل المسببى أن يكون الحكم فى الشكّ المسببى من الآثار الشرعيّه للأصل السببى، كما أنّ طهاره اليد من الآثار الشرعيّه لطهاره الماء.

لكن لا يتحقّق هذا المعنى فى المقام، فإنّ الشكّ فى بقاء الحليّه التنجيزيه

للزيب و إن كان مسببا عن الشك في بقاء الحرمة التعليقيه له، إلا أن جريان استصحاب الحرمة التعليقيه بعنوان الأصل السببي لا يوجب حرمة الزيب بعد الغليان شرعا و تعديدا، فإنها ليست من الآثار الشرعيه لجعل الحرمة للعنب على تقدير الغليان مطلقا، بلا اختصاص لها بحال كونه عنبا، بل هي من اللوازم العقليه، فلا مجال للحكومه، فيبقى التعارض بحاله (١).

و قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «و التحقيق في المقام أن يقال: إن استصحاب الحرمة التعليقيه حاكم على استصحاب الإباحه كسائر الحكومات؛ لأن شرط حكومه أصل آخر - كما أشرنا إليه - أمران: أحدهما: كون أحد الشكين مسببا عن الآخر.

الثاني: أن يكون جريان الأصل في السبب رافعا للشك عن المسبب تعديدا، فاستصحاب كزيه الماء يكون حكمه طهاره الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعيه من «أن الكر مطهر»، فيرفع الشك في أن الثوب طاهر أو لا؛ لأن الشك في الطهاره و النجاسه متقوم بطرفي التريده، فإذا وقع التعبد بالبناء على أحد طرفي التريده يرفع الشك قهرا.

و إن شئت قلت: إن الشك في الطهاره و النجاسه شك واحد و حاله تريديه واحده يكون أحد طرفيها الطهاره و الآخر النجاسه، فإن قيست هذه الحاله التريديه بالنسبه إلى وجود الطهاره و عدمها تكون شكًا في الطهاره و عدمها، و بالنسبه إلى وجود النجاسه و عدمها تكون شكًا في النجاسه و عدمها.

و إن قيست بالنسبه إلى الطهاره و النجاسه تكون شكًا فيهما، فلا تكون في النفس إلا حاله واحده تريديه، يكون أحد طرفيها الطهاره و الآخر النجاسه،

ص: ٢٢٨

فإذا كان مفاد أصل هو الطهاره بلسان الأصل السببي يكون رافعا للشك المتقوم بطرفي التريديد، فيصير حاكما على الأصل المسببي.

و ما نحن فيه يكون الحال كذلك؛ لأنّ الشكّ في بقاء الإباحه الفعلية للعصير الزببي المغلى مسبب عن بقاء القضيّه الشرعيّه التعليقيّه بالنسبه إلى الزيب قبل غليانه، ولما كان التعليق شرعيّا تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع، كما أشرنا إليه سابقا، فترتب الحرمة على العصير المغلى ليس بعقلي، بل شرعي، فحينئذ يكون استصحاب الحرمة التعليقيّه حاكما؛ لأنّ الحرمة متحقّقه بالفعل عند الغليان، و مترتبه على الغليان الفعلي، فيرفع الشكّ في الحرمة و الاباحه الفعليتين؛ لأنّ الشكّ في الحرمة و الإباحه متقوم بطرفي التريديد، فإذا كان لسان جريان الأصل في السبب هو التعيّد بحرمة المغلى يرفع التريديد بين الحرمة و الحليّه، فيصير الأصل السببي حاكما على المسببي (1).

و الحاصل: أنّه يترتب بحكم الشرع على استصحاب الحرمة التعليقيّه الشرعيّه حرمة فعلية شرعيّه بعد الغليان، كأنّ الشارع حكم بأنّ الزيب بعد الغليان حرام، فلا مجال هنا لاستصحاب الحليّه المطلقه.

ثمّ قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: و إن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة على تقدير الغليان جار قبل حصوله، فيتعيّد لأجله ببقاء المستصحب، و هو الحرمة على تقدير غليان عصير الزيب -مثلا- و هذا الحكم التعليقي قبل الغليان و إن كان ثابتا لعصير الزيب الذي شكّ في حكمه لكن لسان المستصحب هو حرمة العصير على فرض الغليان لا حرمة المغلى المشكوك فيه، فإذا حصل الغليان يكون لسان الدليل الاجتهادي المستصحب بضميمه الوجدان هو حرمة

ص: ٢٢٩

المغلي، لا- المغلي المشكوك فيه، و استصحاب الحليّه المنجزه متقوم بالشكّ، فيكون لسانه إثبات الحليّه للمغلي المشكوك فيه بما هو كذلك، و لا- ريب في تقديم الأوّل على الثاني و حكومته عليه، لأنّه بإثبات الحرمة لذات المغلي يرفع الشكّ الذي هو موضوع استصحاب الحليّه، فالاستصحاب الأوّل يجرى قبل الغليان، و بعد الغليان يكون المستصحب- أى الحكم التعليقي الذي يصير فعليًا متعلقًا بذات الموضوع و رافعًا للشكّ، فلا يبقى مجال لاستصحاب الحليّه التنجيزيه (١).

و التحقيق: أنّ بيان الإمام رحمه الله في مقام الجواب عن المعارضه بيان دقيق لحكومته استصحاب الحرمة التعليقيه على استصحاب الحليّه المطلقه، إلا- أنّه صرح بأنّ الحرمة التعليقيه قبل تحقّق المعلق عليه شرعيّه، و هكذا الحرمة الفعلية بعد تحقّق المعلق عليه، و هكذا ترتّبها عليها.

و هو لا- يخلو عن مناقشه بأنّه كما أنّ الملازمه بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه في باب مقدمه الواجب تكون عقليّه، كذلك لا- يبعد أن يكون ترتّب الحرمة الفعلية الشرعيّه بعد المعلق عليه على الحرمة التعليقيه الشرعيّه عقليّه، و لكنّه لا يوجب الخلل في أصل غرضه من رفع الشكّ عن المسبّب تعبدا بجريان الاستصحاب في السبب.

أمّا ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من ارتباط الاستصحاب التنجيزى بالحليّه المغيابه فهو أجنبي عن مراد المستشكل، فإنّ مراده من الاستصحاب التنجيزى عبارته عن الحليّه المطلقه، و يقول: إنّ الزبيب قبل الغليان حلال قطعًا بالحليّه المطلقه، و بعد الغليان نشكّ في بقائها و زوالها فنجرى استصحاب بقاء الحليّه.

ص: ٢٣٠

و بيان بعض الأعلام بعنوان الجواب عنه و إن لم ينطبق على كلام صاحب الكفايه كما ذكرناه، و لكن يمكن جعله مؤيِّدا لما ذكرناه في المقام، و حاصله: أن بعد تبدل العنب بالزبيب نسلم أنه حلال يقينا و لكن نشك في أن هذه الحلِّيّه حلِّيّه جديده أو حلِّيّه حال العنييه؟ و بأصالة عدم تحقّق حكم جديد له ينفى استصحاب الحلِّيّه بعد الغليان، فلا مجال له أصلا، فلا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي.

فی استصحاب عدم النسخ

و المعروف صحّه جریان الاستصحاب عند الشکّ فيه، بل عدّه المحدّث الأسترآبادی من الضروریّات، و لكنّه قد استشكل فيه بإشکالین: الأوّل مشترك بین الاستصحاب فی أحكام هذه الشریعه المقدّسه و بین الاستصحاب فی أحكام الشرائع السابقه، فلو تمّ لكان مانعا عن جریان الاستصحاب فی المقامین.

الثانی مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقه.

أمّا الإشکال الأوّل فهو: أنّه يعتبر فی الاستصحاب وحده القضیه المتیقّنه و المشکوکه، كما مرّ مرارا، و المقام لیس كذلك؛ لتعدّد الموضوع فی القضیّتين فإنّ من ثبت فی حقّه الحكم یقینا قد انعدم، و المکلّف الموجود الشاکّ فی النسخ لم یعلم ثبوت الحكم فی حقّه من الأوّل، فالشکّ بالنسبه إلیه شکّ فی ثبوت التکلیف لا فی بقائه بعد العلم بثبوته لیکون موردا للاستصحاب، فیکون إثبات الحكم له إسراء حکم من موضوع إلی موضوع آخر.

و هذا الإشکال یجرى فی أحكام هذه الشریعه أيضا، فإنّ من علم بوجوب صلاه الجمعه علیه هو الذی كان موجودا فی زمان الحضور، و أمّا المعدوم فی

زمان الحضور فهو شاك في ثبوت وجوب صلاه الجمعه عليه من الأول.

و قد أجاب الشيخ الأنصارى رحمه الله عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقّه شيء سابقا و شكّ في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه فلا مانع من الاستصحاب أصلا و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر، بل غير واقع.

الثاني: أنّ اختلاف الأشخاص لا يمنع من الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

و حلّه: أنّ المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فإنّ الشريعة اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الاولى؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّم الحكم قطعاً، غايه الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبره في موضوع الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشكّ من غير جهه الرفع (1).

و قال صاحب الكفايه رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال: «بأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقه حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محققه وجوداً أو مقدّره كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله، و هي قضايا حقيقيه، لا خصوص الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه».

ثمّ قال: «يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة -أعلى الله في الجنان مقامه- في الذبّ عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب من الوجه الثانى إلى

ص: ٢٣٤

ما ذكرنا، لا- ما يوهمه ظاهر كلامه من أن الحكم ثابت للكلى كما أن الملكيه له في مثل باب الزكاه و الوقف العام حيث لا مدخل للأشخاص فيها؛ ضروره أن التكليف و البعث و الزجر لا يكاد يتعلّق به من حيث أنه كلى، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و كذلك الثواب و العقاب المترّب على الطاعه و المعصيه، و كان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّه، فافهم» (١).

و قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله «هاهنا شبهه اخرى، و هي: أنه من الممكن أن يكون المأخوذ في موضوع الحكم الثابت في الشرائع السابقه عنوان على نحو القضيّه الحقيقيه، لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين في عصرنا كما لو اخذ عنوان اليهود و النصراري، فإنّ القضيّه و إن كانت حقيقيه لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففي قوله تعالى: وَ عَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَ مِنَ الْبَقَرِ وَ الْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا (٢)، إلى آخره كانت القضيّه حقيقيه، لكن إذا شكّ المسلمون في بقاء حكمها لهم لا- يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء و شكّ الأغنياء في ثبوتهم لهم لا- يمكن إثباته لهم بالاستصحاب، و هذا واضح جدّاً» (٣).

و كان لبعض الأعلام رحمه الله أيضا نظير هذا الإشكال فإنه قال: «إنّ النسخ في الأحكام الشرعيه إنّما هو بمعنى الدفع و بيان أمد الحكم؛ لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل في حقّه سبحانه و تعالى.

و قد ذكرنا غير مرّه أنّ الاهمال بحسب الواقع و مقام الثبوت غير معقول، فإنّما أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان و يعتبره إلى الأبد، و إمّا أن يجعله

ص: ٢٣٥

١- (١) كفايه الاصول ٣٢٣: ٢-٣٢٥.

٢- (٢) الأنعام: ١٤٦.

٣- (٣) الاستصحاب: ١٤٨.

ممتدًا إلى وقت معيّن، و عليه فالشكّ في النسخ شكّ في سعه المجعول و ضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين في زمان الحضور.

و كذا الكلام في أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ في نسخها شكّ في ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ في بقائه بعد العلم بشوته، فإنّ احتمال البقاء مستحيل في حقّه تعالى، فلا مجال حينئذ لجريان الاستصحاب.

ثمّ قال: «و توهم 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 بحصّه دون حصّه، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو الخمر مطلقاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف، و لا مجال لجريان الاستصحاب معه.

و المقام من هذا القبيل، فإنّنا 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 بقائه.

ثمّ قال: «فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، و أنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإنّ كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم فهو المتّبع و إلّا فإنّ دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم - كقوله عليه السّلام: «حلال محمّد صلّى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» - فيؤخذ به، و إلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ (1).

ص: ٢٣٦

و جوابه: سلّمنا أنّ النسخ في الحقيقة دفع، و هو عبارة عن انتهاء أمد الحكم، لا- أنّه رفع استمرار الحكم، و سلّمنا أنّه لا- مجال لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة في زماننا هذا، و لكن يمكن جريان استصحاب عدم النسخ في الشريعة المقدّسه و يتصوّر هذا على قسمين:

الأول: لو فرضنا أنّ شخصاً أدرك رسول الله صلّى الله عليه و آله و عاش في زمانه-مثلاً- و عمل بالأحكام الشرعيّة، ثمّ سافر إلى بلاد بعيدة، و حصل له الشكّ بعد مدّة في أنّ حكم كذا الذي كان مورد عمله إلى الآن هل انتهى أمده أم لا؟ و معلوم أنّه لا ملجأ له سوى استصحاب عدم النسخ.

الثاني: أنّ حكم كذا و مفاد آية كذا التي يكون عنوانها «الذين آمنوا» و لم يصرح من حيث الدليل بتوقيته، إن شككنا في زماننا هذا في انتهاء أمده و نسخه في زمان رسول الله صلّى الله عليه و آله فأى مانع يمنع من استصحاب عدم نسخه؟ فالظاهر أنّه لا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا، كما أنّه عند الشيخ و المحقّق الخراساني قدّس سرّهما و سائر المحقّقين مفروغ عنه.

و أمّا الإشكال الثاني على استصحاب عدم النسخ المختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، فهو ما يستفاد من كلام المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة-بحيث لو كان حكم في الشريعة اللاحقة موافقاً لما في الشريعة السابقة لكان الحكم المجعول في الشريعة اللاحقة مماثلاً للحكم المجعول في الشريعة السابقة لا بقاء له-فيكون مثل إباحه شرب الماء الذي هو ثابت في جميع الشرائع مجعولاً في كلّ شريعة مستقلاً، غايه الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في النسخ واضح؛ للقطع بارتفاع جميع أحكام

الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب. وإن كان تبدل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها لا جميعها ببقاء الحكم الذي كان في الشريعة السابقة وإن كان محتملا إلا أنه يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلا على القول بالأصل المثبت (١).

و جوابه: أن نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعا عن جريان استصحاب عدم النسخ إلا أن الالتزام به بلا موجب، فإنه لا داعى إلى جعل إباحه شرب الماء-مثلا-في الشريعة اللاحقه مماثله للإباحه التي كانت في الشريعة السابقة، والنّبوه ليست ملازمه للجعل، فإنّ النبيّ هو المبلّغ للأحكام الإلهية.

و أقيا ما ذكره من أن بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء في الشريعة اللاحقه فهو صحيح، إلا أن نفس أدلّه الاستصحاب كافيّه في إثبات الإمضاء، وليس التمسك به من التمسك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت فيها إنّما هو إذا وقع التعبد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب.

و في المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلا فيما علم النسخ فيه يجب التعبد به، فيحكم بالبقاء في غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلا على الإمضاء.

فكذا في المقام أدلّه الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء في كلّ متيقّن شكّ في بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسه أو من الموضوعات الخارجيه، فلا إشكال في

ص: ٢٣٨

استصحاب عدم النسخ من هذه الجبهه. و العمده فى منعه ما ذكرناه.

و أمّا ما قيل فى وجه المنع- من أنّ العلم الإجمالى بنسخ كثير من الأحكام مانع عن التمسك باستصحاب عدم النسخ- فهو مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بعدّه من موارد النسخ التى يمكن انطباق المعلوم بالإجمال عليها، فتكون الشبهه فيما عدا ذلك بدويّه، و يجرى فيها الاستصحاب بلا مزاحم (1).

و الإشكال من ناحيه العلم الإجمالى غير مختصّ بالمقام فقد استشكل به فى موارد، منها: العمل بالعامّ مع العلم الإجمالى بالتخصيص، و منها: العمل بأصالة البراءه مع العلم الإجمالى بتكاليف كثيره، و منها المقام.

و الجواب فى الجميع هو ما ذكرناه من أنّ محلّ الكلام بعد الانحلال.

ص: ٢٣٩

إشاره

فی حجّیه الأمارات المثبتة دون الاصول

ذهب المشهور إلى أنّ مثبتات الاصول ليست بحجّيه بخلاف مثبتات الأمارات و وقع الخلاف بين المحقّقين في دليل ذلك، و لكن لا بدّ لنا قبل ملاحظه الآراء و أدلّتهم من بيان محلّ النزاع.

فقول: إنّ المستصحب قد يكون موضوعا من الموضوعات الخارجيه، و قد يكون حكما من الأحكام الشرعيه، فإن كان من الأحكام الشرعيه فلا - شكّ في ترتّب الآثار و اللوازم العقلية و العاديه عليه، كما إذا شككنا في وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه - مثلا - و بعد جريان الاستصحاب فيه يستفاد أنّ صلاه الجمعه واجبه بالوجوب الظاهري المماثل للحكم الواقعي، و تترتّب عليه الآثار العقلية، مثل: حكم العقل بوجوب الإطاعه و وجوب الوفاء بالنذر إن كان متعلّق النذر الشركه فيها دائما في صوره كونها واجبه.

و أمّا إن كان المستصحب موضوعا للأحكام الشرعيه فيترتّب عليه الحكم الشرعي الذي يتوقّع ترتبه عليه بلا واسطه، مثل: ترتّب الحرمة على استصحاب خمريه المائع المشكوك الخمريه.

و أمّا إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي أيضا في عرض الأثر

الشرعي، و كان هذا اللازم العقلي أو العادي موضوعا للحكم الشرعي الآخر، فهل يترتب هذا الحكم الشرعي أيضا عليه أم لا؟ كما يترتب على استصحاب حياه زيد الآثار الشرعيه المترتبه بلا واسطه، مثل: حرمة التصرف في أمواله، و حرمة ترويح زوجته و نحو ذلك.

و أما ترتب الآثار الشرعيه المترتبه بالنذر على بياض لحيته أو كونه في السن كذا فهو محلّ البحث و النزاع، و المفروض أنه ليست لنفس اللازم العقلي أو العادي حاله سابقه متيقنه حتى يجرى الاستصحاب فيه مستقلا لترتب لازمه الشرعي.

و المشهور بين المحققين من الاصوليين التفصيل بين الأمارات و الاصول، بأنه يترتب على استصحاب حياه زيد-مثلا- ما يترتب عليه بلا واسطه من الآثار الشرعيه فقط، و إن قامت بينه على حياته فيترتب عليها جميع الآثار الشرعيه، سواء كان ترتبها مع الواسطه أو بلا واسطه.

و إنما الكلام في وجه هذا التفصيل، فذهب المحقق الخراساني رحمه الله إلى أن وجه إطلاق أدله الأمارات بالنسبه إلى جميع الآثار دون الاصول؛ لوجود القدر المتيقن في مقام التخاطب فيها، و هو آثار نفس المستصحب بلا توسط شيء (1).

و فيه: أن حجتيه الأمارات يمكن أن تكون تأسيسيه، بمعنى تعبد الشارع بها بالأدله اللفظيه المستقله، و يمكن أن تكون إمضائيه، بمعنى تأييد الشارع بنحو من الأنحاء أو عدم رده لما هو مورد بناء العقلاء، و الظاهر من كلام صاحب الكفايه رحمه الله إطلاق أدله حجتيه الأمارات مع كونها أدله لفظيه تعبديه، و لكن نقول: إن معنى الحجتيه التعبديه هي الكاشفیه التعبديه لا الكاشفیه الواقعيه

ص: ٢٤٢

سَلَمْنَا أَنَّ فِي مَرَحَلِهِ تَكْوِينِ الْوَاقِعَاتِ لَا يَنْفَكُ الْيَقِينُ بِالْمَلْزُومِ عَنِ الْيَقِينِ بِاللَّازِمِ وَالْمَلْزُومُ، وَهَكَذَا الظَّنُّ بِالْمَلْزُومِ مَسَاوِقٌ لِلظَّنِّ بِاللَّازِمِ، وَالْمَلْزُومُ، وَالْمَلْزُومُ، وَأَمَّا فِي مَرَحَلِهِ التَّعْبِيدِ فَلَا- يَصِحُّ التَّعَدُّى مِنْ دَائِرِهِ التَّعْبِيدِ بِهِ إِلَى اللُّوْازِمِ وَالْمَلْزُومَاتِ، بَلْ لَا بَدَّ مِنَ التَّعْبِيدِ بِالْمَدْلُولِ الْمَطَابِقِ لِلدَّلِيلِ وَالْمَخْبَرِ بِهِ، فَلَا- فَرْقٌ فِي التَّعْبِيدِ بِمَفَادِ الْمَطَابِقِ وَالْقَدْرِ الْمُتَيَقِّنِ مِنَ الدَّلِيلِ بَيْنَ دَلِيلِ الْأَصْلِ وَالْأَمَارَةِ، فَكَمَا أَنَّ قَوْلَهُ:

«لَا تَنْقُضُ الْيَقِينُ بِالشَّكِّ» لَا يَتَّعَدَّى مِنَ الْقَضِيَّةِ الْمُتَيَقِّنَةِ وَالْمَشْكُوكَةِ كَذَلِكَ قَوْلُهُ «صَدَقَ الْعَادِلُ»-مَثَلًا- لَا يَتَّعَدَّى عَنِ الْمَخْبَرِ بِهِ.

وَأَمَّا إِنْ كَانَ دَلِيلَ اعْتِبَارِ الْأَمَارَاتِ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ، وَحُجَّتِهَا كَانَتْ إِمْضَائِيَّةً -كَمَا هُوَ التَّحْقِيقُ- فَلَا بَدَّ مِنْ مَعَامَلَتِهَا مَعَامِلَةَ بِنَاءِ الْعُقْلَاءِ مِنْ تَرْتَبِ جَمِيعِ الْآثَارِ وَاللُّوْازِمِ بِلِحَازِ حُصُولِ الْوَثُوقِ وَالِاطْمِئْنَانِ بِهَا.

وَقَالَ الْمُحَقِّقُ النَّائِنِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: إِنَّ وَجْهَ اخْتِلَافِ الْمَجْعُولِ فِي بَابِ الْأَمَارَاتِ وَالْأَصُولِ، فَإِنَّ الْمَجْعُولَ فِي الْأَوَّلِ هُوَ الطَّرِيقِيَّةُ وَالْكَاشِفِيَّةُ وَاعْتِبَارُهَا عِلْمًا بِالتَّعْبِيدِ فَكَمَا أَنَّ الْعِلْمَ الْوُجْدَانِيَّ بِالشَّيْءِ يَقْتَضِي تَرْتَبَ آثَارِهِ وَآثَارَ لُوْازِمِهِ كَذَلِكَ الْعِلْمَ التَّعْبِيدِيَّ الْجَعْلِيَّ، وَفِي الثَّانِي هُوَ مَجْرَدُ تَطْبِيقِ الْعَمَلِ عَلَى مُؤَدَى الْأَصْلِ وَالْجَرَى الْعَمَلِيَّ عَلَى طَبَقِ الْيَقِينِ السَّابِقِ، وَحَيْثُ إِنَّ اللَّازِمَ لَمْ يَكُنْ مُتَيَقِّنًا فَلَا وَجْهَ لِلتَّعْبِيدِ بِهِ (١).

وَفِيهِ: أَنَّهُ لَا- يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ الطَّرِيقِيَّةُ التَّعْبِيدِيَّةُ دَلِيلًا- عَلَى حُجَّتِهِ مُثَبَّتَاتِ الْأَمَارَاتِ، فَإِنَّهَا لَا- تَكُونُ طَّرِيقِيَّةً تَكْوِينِيَّةً عَقْلًا-يَّةً حَتَّى يَتَرْتَبَ عَلَيْهَا جَمِيعُ الْآثَارِ وَاللُّوْازِمِ.

نعم، سلّمنا أنّ العلم الوجداني يقتضى ترتّب جميع الآثار حتّى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقليّة أو العاديّة؛ لأنّه من العلم بالملزوم يتولّد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمه، فترتّب آثار اللازم ليس من جهه العلم بالملزوم، بل من جهه العلم بنفس اللازم المتولّد من العلم بالملزوم، بخلاف العلم التعيّدي المجعول فإنّه لا يتولّد منه العلم الوجداني باللازم وهو واضح، ولا العلم التعيّدي به؛ لأنّ العلم التعيّدي تابع لدليل التعبد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه؛ لأنّ المخبر إنّما أخبر به عنه لا عن لازمه.

فلا وجه لحجّيه مثبتات الأمارات إلّا اعتبارها من طريق بناء العقلاء و إمضاء الشارع له.

و المهمّ في الكلام عبارته عن علّه عدم حجّيه مثبتات الاصول و عرفت ما نقلناه عن صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ علته عدم إطلاق أدلّه حجّيه الاصول لتحقّق القدر المتيقّن في مقام التخاطب، وهو الأثر الشرعي المترتّب عليها بلا واسطه، فلذا لا تشتمل الآثار الشرعيه المترتّبه على اللوازم العقليّه و العاديّه.

و هكذا ما نقلناه عن المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ علته عدم جعل الكاشفيّه و الطريقيّه لها، بل المجعول فيها تطبيق العمل على طبق مؤدّاهها، و لا محاله يكون مقصوده أنّ مؤدّى الاستصحاب هو الأثر الشرعي المترتّب على المستصحب بلا واسطه.

و قال الشيخ الأنصاري رحمه الله: «إنّ معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقّن، و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلّا في الآثار الشرعيه المجعوله من الشارع لذلك الشىء؛ لأنّها القابله للجعل دون غيرها من الآثار العقليّه و العاديّه،

فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه فى زمان الشكّ هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف فى ماله، لا حكمه بنموه و نبات لحيته؛ لأنّ هذه غير قابله لجعل الشارع.

نعم، لو وقع نفس النموّ و نبات اللحيه موردا للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعيه أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعيه دون العقليه و العاديه، لكنّ المفروض ورود الحياه موردا للاستصحاب».

ثمّ قال: «و الحاصل: أنّ تنزيل الشارع المشكوك منزله المتيقن كسائر التنزيلات إنّما يفيد ترتيب الأحكام و الآثار الشرعيه المحموله على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليه و العاديه؛ لعدم قابليتها للجعل، و لا على جعل الآثار الشرعيه المترتبه على تلك الآثار؛ لأنّها ليست آثار نفس المتيقن و لم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتّى ترتب هى عليه» (١).

و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله هنا بيان مفصل و استفاد منه دليل آخر على عدم حجّيه الاصول المثبتة، و لا بدّ من ذكر مقدّمه لتوضيح مراده، و هى: أنّه يتصوّر للمستصحب-مثل حياه زيد-فى المرحله الاولى اللازم الشرعى و اللازم العقلى و اللازم العادى، و فى المرحله الثانيه يمكن أن يكون لكلّ واحد من هذه اللوازم أثر شرعى، فلا إشكال فى ترتب الأثر الشرعى الواقع فى المرحله الاولى على استصحاب حياه زيد-مثلا- و أمّا الآثار الشرعيه المتحقّقه فى المرحله الثانيه المترتبه على اللازم العقلى أو العادى فهى القدر المتيقن من مثبتات الاصول، و محلّ البحث هنا.

ص: ٢٤٥

و يمكن أن يكون للأثر الشرعي الواقع في المرحلة الأولى-مثل حرمة التصرف في أموال زيد بعد استصحاب حياته-أثر شرعي آخر، مثل: أن يقول القائل: إن كانت أموال زيد في هذه الشرائط محرمة التصرف لله عليّ إعطاء الصدقة، و معلوم أنّ ذكر «قيد في هذه الشرائط» لما ذكرناه من أنه لا بدّ للأثر الشرعي أنّ لا يكون قابلاً للاستصحاب مستقلاً، فيقع البحث في جهتين:

الأولى: في الآثار الشرعيّة المترتبة على اللازم العقلي أو العادي للمستصحب.

الثانية: في الآثار الشرعيّة المترتبة على الأثر الشرعي للمستصحب، و قد اختلطت الجهتان في كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله.

و بعد الفراغ من ذلك فلنبداً بكلامه رحمه الله فإنّه قال: و أمّا الاصول و عمدتها الاستصحاب فالسّر في عدم حجّيه مثبتاتها و حجّيه لوازمها الشرعيّة-و لو مع الوسائط إذا كان الترتب بين الوسائط كلّها شرعيّاً- يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشيء له لازم و ملازم و ملزوم و كان لكلّ منها أثر شرعي، يصير تعلّق اليقين به موجبا لتعلّق يقين آخر على لازمه، و يقين آخر على ملازمه، و يقين آخر على ملزومه، فتكون متعلّقات أربعة، كلّ واحد منها متعلّق ليقين مستقلّ و إن كانت ثلاثة منها معلوله لليقين المتعلّق بالملزوم لكن يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ متعلّق لأجل استكشافه باليقين به، لا اليقين المتعلّق بغيره من ملزومه أو لازمه أو ملازمه، فإذا تيقّنت بحياه زيد و حصل منه يقين بنبات لحيته و يقين آخر ببياضها و كان لكلّ منها أثر شرعي يجب ترتيب أثر حياته للعلم بها و نبات لحيته للعلم به لا للعلم بحياته،

و ترتيب أثر بياضها للعلم به لا- بنبات اللحيه أو الحياه، فالعلم بكل متعلق موضوع مستقل لوجوب ترتيب أثره و إن كان بعض العلوم معلولا لبعض آخر.

و ثانيهما: أنّ الكبرى الكليه فى الاستصحاب و هى قوله: «لا ينقض اليقين بالشك»: إّما أن يكون المراد منها هو إقامه المشكوك فيه مقام المتيقّن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك فيه، كما هو الظاهر من الشيخ و من بعده من الأعلام.

و إّما أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشارع و إطاله عمره و عدم نقضه بالشك؛ لكونه أمرا مبرما لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشك هو التعبد ببقاء اليقين الطريقي فى مقام العمل، لما عرفت فى محلّه من أنّ اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقا و أماره على الشىء المشكوك فى زمان، فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إّلا إيجاب العمل على طبق اليقين الطريقي، أى التعبد ببقاء المتيقّن، فتصير نتيجة الاعتبارين واحده، و هى وجوب ترتيب الآثار فى زمان الشكّ و إن كان الاعتباران مختلفين و طريق التعبد بوجوب ترتيب الأثر مختلفا كما ستأتى الإشاره إليه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ قوله «لا- ينقض اليقين بالشك» إن كان بمعنى تنزيل المشكوك فيه منزله المتيقّن فى الآثار فلا يترتب عليه بهذا الدليل إّلا آثار نفس المتيقّن دون آثار الآثار، أى لوازم اللوازم الشرعيّه و إن كان الترتب شرعيّا فضلا عن آثار اللوازم و الملزومات و الملازمات العقليه و العاديه، و ذلك لوجهين:

الأول: أنّ آثار المتيقّن ليست إّلا ما يترتب عليه و يكون هو موضوعا لها،

و أمّا أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا- المتيقّن، كما أنّ أثر اللازم أو الملزوم أو الملازم مطلقا يكون موضوعه تلك الامور لا المتيقّن، ومعنى «لا- ينقض اليقين بالشك» بناء عليه أنّه رتب آثار المتيقّن على المشكوك فيه، و الفرض أنّه لم يتعلّق اليقين إلاّ بنفس المتيقّن، فاذا تعلّق اليقين بحياه زيد دون نبات لحيته و شكّ في بقائها يكون التعيّد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المتيقّن، و هو ما يترتب على الحياه المتيقّنه، لا ما ليس بمتيقّن كنبات اللحيه، فإنّ التنزيل لم يقع إلاّ بلحاظ المتيقّن و المشكوك فيه و ذلك من غير فرق بين الآثار المترتبه على الوسائط الشرعيّه و العاديّه و العقليّه.

و ليس ذلك من جهه انصراف الأدله عن الآثار الغير الشرعيّه أو عدم إطلاقها أو عدم تعقّل جعل ما ليس تحت يد الشارع كما ذهب إلى كلّ ذاهب، بل لقصور الأدله و خروج تلك الآثار موضوعا و تخصّصا، و هذا الوجه يظهر من كلام الشيخ أيضا.

و الثاني: أنّ دليل الأصل لا- يمكن أن يتكفّل بآثار الآثار و آثار الوسائط و لو كانت شرعيّه؛ لأنّ الأثر إنّما يكون تحقّقه بنفس التعيّد، و لا- يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبيد بالأثر متكفّلا- للتعبيد، بأثر الأثر؛ لأنّ أثر المتيقّن متقدّم ذاتا و اعتبارا على أثره، أي أثر الأثر؛ لكونه موضوعا له، فلا بدّ من جعل الأثر و التعبيد به أولا و جعل أثر ذلك الأثر و التعبيد به في الرتبه المتأخّره عن الجعل الأوّل، و لا- يمكن أن يكون الجعل الواحد و الدليل الفارد متكفّلا- لهما؛ للزوم تقدّم الشئ على نفسه و إثبات الموضوع بالحكم.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا يعلم أنّه لو كان معنى «لا ينقض اليقين بالشك» هو التعيّد بإبقاء اليقين و إطاله عمره لما نفع في ترتب آثار الوسائط الشرعيّه فضلا عن

غيرها؛ لعين ما ذكرنا من الوجهين (١).

و حاصل كلامه رحمه الله: أنّ دليل الاستصحاب قاصر عن شمول آثار اللوازم العقلية و العادية؛ لمحدودية بدائره صدق نقض اليقين بالشك، و لا يتحقق هذا العنوان فيها حتى يشملها قوله «لا تنقض اليقين بالشك» فلذا لو فرض تحقق الإطلاق للدليل لا يفيد في المقام؛ إذ الإطلاق لا يوجب سرايه الحكم إلى العنوان الخارج عن دائره لفظ المطلق، فالحكم دائر مدار صدق عنوان صدق اليقين بالشك، إذ انتفى العنوان انتفى الحكم.

و ما ذكره الشيخ رحمه الله من عدم قابليته تعلق الجعل التشريعي باللوازم العقلية و العادية مع صحته في نفسه و متانته لا يفيد في المقام؛ إذ لو فرضنا كونها قابله للجعل التشريعي لا يكون مؤثرا في ما نحن فيه؛ إذ لا دليل للجعل سوى قوله:

«لا تنقض اليقين بالشك»، و هو لا يتعدى من دائره صدق عنوان نقض اليقين بالشك، فلا يكون الأثر العقلي العادي مصداقا له، و هذا البيان دقيق و متين و قابل للاطمئنان.

و هذا كله بالنسبه إلى الجبهه الاولى من البحث، و أمّا الجبهه الثانيه فهي عبارته عن الآثار الشرعيه المترتبّه على الأثر الشرعي المترتب على المستصحب، و المفروض أنّه لا يتحقق للأثر الشرعي الأول حاله سابقه و جوديه متيقنه حتى نجري الاستصحاب فيه مستقلا، كما إذا شككنا في مطهره ماء الحوض المغسول به اليد النجسه فنستصحب المطهره، و الأثر الشرعي المترتب عليها طهاره اليد المغسوله بهذا الماء، و الأثر الشرعي المترتب على طهاره اليد طهاره ملاقيه مع الرطوبه، مع أنّ استصحاب طهاره

ص: ٢٤٩

اليد لا- يكون جاريا؛ لكونها أمرا حادثا مسبقا لعدم، فهل يترتب هذا الأثر الشرعي المترتب على الأثر الشرعي الأول على المستصحب- أى طهاره الملاقي على مطهره الماء- أم لا؟ وما ذكرناه فى عدم ترتب الأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلى و العادى ينطبق هاهنا أيضا، طابق النعل بالنعل، أى خروجه عن الدليل تخصيصا مع تحقق إشكال آخر فى ما نحن فيه، وهو ما ذكره استاذنا السيد الإمام رحمه الله بعنوان الجواب الثانى من عدم إمكان كون الجعل الواحد متكفلا للتعبد بما فى الرتبة المتقدمه و ما فى الرتبة المتأخره معا؛ للزوم تقدم الشئ على نفسه و إثبات الموضوع بالحكم، فإن طهاره اليد بمنزله الموضوع لطهاره الملاقي و هى مترتبة عليها، و لا يمكن جعل الموضوع و الحكم معا بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك».

و هذا الإشكال نظير ما ورد على أدله حججه خبر الثقة بالنسبه إلى الأخبار مع الواسطه بأن شمول قوله: «صدق العادل» لها يستلزم أن يكون متكفلا لبيان و جعل الموضوع معا، و هذا ممتنع.

و لا يمكن دفع الإشكال هاهنا بما دفع به الإشكال هناك؛ لإمكان أن يقال هناك: إن قوله: «صدق العادل» فضيحه حقيقته تنطبق على كل مصداق وجد منها و لو كان مصداقا تعبديا، أو أن يقال: إن العرف يحكم بإلغاء الخصوصيه أو يدعى العلم بالمناط و أن المصداق المتحقق بنفس دليل التعبد لا بد و أن يترتب عليه الأثر.

و لا يرد شئ منها فى المقام؛ لأن التعبد بعدم نقض اليقين بالشك لا يوجب حصول مصداق تعبدى من الشك و اليقين حتى ينطبق عليه عدم نقضه به، فإذا علم بمطهره الماء و شك فيها يجب ترتيب طهاره اليد المغسوله به عليه، لقوله:

«لا تنقض اليقين بالشك»، فيحكم بطهاره اليد به، فإذا كانت طهاره اليد موضوعا لأثر شرعى فلا يمكن أن يكون دليل لا تنقض حاكما بوجوب ترتبه عليها؛ لعدم تكفل هذا التعبد لإيجاد مصداق تعبدى لقوله: «لا تنقض اليقين» حتى يقال: إنه قضيه حقيقته تشمل ما وجد بنفس التعبد.

كما لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصية عرفا أو العلم بالمناط بعد عدم كونه مصداقا للكبرى و لو تعيدا، و بعد كون ترتب الأثر على الموضوع لأجل تعلق اليقين، و هو مفقود، فدعوى وحده المناط أو إلغاء الخصوصية مجازفه محضه.

إنما الكلام فى مفاد قوله «لا تنقض اليقين بالشك» بالنسبه إلى الاستصحاب الجارى فى الموضوعات، مثل: استصحاب عداله زيد أو خمریه هذا المانع، و استفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله أن مفاده جعل الحكم المماثل بلا فرق بين الاستصحاب الجارى فى الأحكام و الموضوعات، فمعنى استصحاب الخمریه أن هذا المانع كان فى السابق حراما و الآن أيضا يكون حراما (١).

و التحقيق: أن الاستصحاب الجارى فى الموضوعات لا يكون ناظرا إلى الأحكام و الآثار، و مفاده التعبد ببقاء المستصحب و إن كان له آثار و أحكام فى الشريعة، فمفاد استصحاب الخمریه أنه أيها المنقاد للشرع، تعبد بأن هذا المانع خمر، كما أن مفاد اليقينه أيضا يكون كذلك إلا أن حجيتها على نحو الطريقيه بلا فرق بينهما من حيث المفاد.

و القاعده أيضا تقتضى ذلك؛ إذ المشكوك فيه فعلا و المتيقن سابقا عباره عن نفس عنوان الموضوع بدون لحاظ الأحكام و الآثار، و ربما لا يلتفت الشاك إليها أصلا، فمفاد استصحاب الحرمة هو جعل الحكم المماثل بخلاف

ص: ٢٥١

استصحاب الخمرية، و بعد التعيّد بأنّ هذا المائع خمر بالاستصحاب و إحراز الموضوع و تحقّقه ينطبق عليه حكم الشارع بأنّ الخمر حرام، كما أنّ السبب يكون محرزاً و مبيّنه للموضوع لا- تكون متكفّله لبيان الحكم، و هكذا الاستصحاب يكون كذلك، فترتب الحكم في استصحاب الموضوعات لا يرتبط بالاستصحاب.

فإذا كان المستصحب هو الخمرية و كان له لازم شرعي- أي الحرمة- و كان للازمه أيضاً لازم شرعي آخر- أي ارتداد منكر حرمة- فيستفاد من قوله «لا- تنقض اليقين بالشك» التعيّد بأنّ هذا المائع خمر و إحراز الموضوع فقط، و الحرمة تستفاد من دليل آخر، مثل: كلّ خمر حرام، و ارتداد منكر حرمة من دليل ثالث، فلا يرتبط حكم الأثر و حكم أثر الأثر بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى، بل كلّ أثر شرعي يصير موضوعاً لأثر من بعده، و هكذا إلى سائر الآثار الشرعية الطولية.

و لا يتوهم جريان هذا المعنى في الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية و العادية أيضاً، فإنّه لا دليل لنا لإحراز نفس اللوازم، لا بالعلم و لا بالبينه و لا بالتعيّد؛ لمحدوديّه دائره دليل التعبد بالمتعبد به- أي المتيقن و المشكوك- فلا يتعدى عمّا يترتب عليه بلا واسطه، فإذا احرزت حياه زيد بالاستصحاب يترتب عليها حرمة التزويج بزوجه، و حرمة تقسيم أمواله، و أمّا نبات لحيته أو بياض لحيته أو كونه في السنّ كذا، فلا- يحرز لنا بأيّ دليل حتّى يترتب عليها آثارها الشرعية، و هذا دليل الافتراق بين الآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية، و الآثار الشرعية المترتبة على اللوازم العقلية و العادية.

و هكذا في الاستصحاب الموضوعي إن كان لملازم المستصحب أثر شرعي لا ترتب عليه؛ لمحدوديته دائره دليل التعبد بأحد المتلازمين العقليين و لا يتعدى عنه.

نعم، إذا كانت الملازمه شرعيه يترتب الأثر الشرعي لأحد المتلازمين على استصحاب الملازم الآخر، كما أنه يترتب في الاستصحاب الحكمي الأثر الشرعي لأحد المتلازمين على استصحاب الملازم الآخر.

و إن كانت الملازمه عقليه مثل ترتب الأثر الشرعي للمقدمه على استصحاب وجوب ذى المقدمه و هكذا إذا كان لملازم المستصحب أثر شرعي لا يترتب على استصحاب اللازم، إذ لا دليل لإثبات الملازم و التعبد به، و بعد انحصار دليل التعبد بالمتعبد به فكيف تترتب آثار الملازم؟

تكميل: في استثناء الوسائط الخفيه

من الاصول المثبتة إذا كانت الوساطه بين المستصحب و الأثر الشرعي خفيه يجرى الاستصحاب و يترتب عليه الأثر، و لا يكون من الاصول المثبتة، و المراد من خفاء الوساطه، فإنّ العرف -و لو بالنظر الدقيق- لا يرى وساطه الوساطه في ترتب الحكم على الموضوع، و يكون لدى العرف ثبوت الحكم للمستصحب من غير واسطه، و إنما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتباً على الوساطه لثبوتها و إن كان مترتباً على ذى الوساطه.

و ذكر استاذنا السيد الإمام رحمه الله مثالا- له و لكنّه خارج عن محلّ البحث إلا- أنّه ميّين لخفاء الوساطه و علّه جريان الاستصحاب فيه.

و هو: أنّ الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر». يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأنّ ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن إلاّ

لأجل مفسده قائمه بها تكون تلك المفسده علّه واقعيّه للحرمة.

ثمّ لو فرض أنّ العقل اطلع على جميع الخصوصيات الواقعيّه للخمر و حكم بالدوران و التردد أنّ العلّه الواقعيّه للحرمة هي كونها مسكره-مثلا-فيحكم بأنّ إسكار الخمر علمه لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّه، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولما كان متّحدا في الخارج مع الخمر حكم بحرّمته بحسب الظاهر، و لكن الموضوع الواقعي ليس إلّا حيثّه المسكريّه؛ لأنّ الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيّه لدى العقل، فإذا علم أنّ مائعا كان خمرا سابقا و شكّ في بقاء خمريّته فلا إشكال في جريان استصحاب الخمرية و ثبوت الحرمة له.

و لا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمرية لا يثبت المسكريّه التي هي موضوع الحكم لدى العقل إلّا بالأصل المثبت؛ لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلا و بالذات و على الخمر ثانيا و بالواسطه، و ليس المراد بخفاء الواسطه أنّ العرف يتسامح و ينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطه مع رؤيتها؛ لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّه ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفي حقيقه و من غير تسامح، فالدم الحقيقي بنظر العرف موضوع للنجاسه، فإذا تسامح و حكم على ما ليس بدم عنده أنّه دم لا- يكون موضوعا لها، كما أنّه لو حكم العقل بالبرهان بكون شيء دما أو ليس بدم لا يكون متّبعا؛ لأنّ الموضوع للحكم الشرعي ما يكون موضوعا لدى العرف.

و السرّ في ذلك: أنّ الشارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الامّه إلّا كسائر الناس، و يكون في محاوراته و خطاباته كمحاورات بعض النّاس بعضا، فكما

أنَّ المقنن العرفي إذا حكم بنجاسه الدّم لا- يكون موضوعها إلا ما يفهمه العرف مفهوما و مصداقا، فلا يكون اللون دما عنده و ليس موضوعا لها، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاه إلى العرف، فالمفهومات عرفية و تشخيص مصاديقها أيضا كذلك (١).

و لكن عرفت خروج هذا المثال عن محلّ البحث؛ لأنّ للواسطه العقليّه-أى مسكريّه هذا المانع-حاله سابقه وجوديه،و تكون قابله للاستصحاب بالاستقلال و يترتب عليه الحرمة بدون الاحتياج إلى استصحاب الخمرية، و محلّ البحث فيما لا يكون الأثر العقلي قابلا للاستصحاب مستقلا.

ثم إنَّ الشيخ الأنصاري رحمه الله ذكر مثالين لخفاء الواسطه بقوله:«منها: ما إذا استصحاب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته مع أنّ تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطبا، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه و تأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجسه.

و من المعلوم أنّ استصحاب رطوبه النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب و تنجسه بها» (٢).

و يرد عليه: أنّ الواسطه بالنظر العرفي الدقيق جليّه؛ إذ العرف يلتفت بأدنى تأمّل إلى أنّ السرايه مؤثره في تنجس الملاقي لا الرطوبه، و معلوم أنّ السرايه لازم عقلي للرطوبه، فلا يمكن إثبات الأثر المترتب على السرايه باستصحاب الرطوبه، و هذا من موارد الاصول المثبتة.

هذا بالنسبه إلى مثاله الأوّل، و أمّا مثاله الثاني فهو ما ذكره بقوله:«و منها

ص: ٢٥٥

١- ١) الاستصحاب: ١٥٨-١٥٩.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٨٣: ٢.

أصله عدم دخول هلال شوال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاه و الغسل و غيرهما، فإنّ مجرد عدم الهلال في يوم لا- يثبت آخره اليوم و لا أوله غده للشهر اللاحق، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان و عدم دخول شوال إلاّ ترتيب أحكام آخره ذلك اليوم لشهر و أوله غده لشهر آخر» (1).

و لكن حلّ المسأله منه رحمه الله بخفاء الواسطه وقع مورد البحث و الإشكال عند المحققين؛ إذ لا- يمكن باستصحاب عدم خروج شهر رمضان إثبات كون اليوم الذي بعد أول شهر شوال إلاّ بالقول بتركب عنوان الأوليه من جزءين؛ أحدهما: وجودى، و هو كون هذا اليوم من شوال، و ثانيهما: عدمى، و هو عدم مضيّ يوم آخر منه قبله فيثبت بالاستصحاب المذكور كون هذا اليوم أول شوال؛ لأنّ الجزء الأول محرز بالوجدان، و الجزء الثانى يحرز بالأصل، فبضميمه الوجدان إلى الأصل يتمّ المطلوب.

و أمّا على القول بكونه أمرا بسيطا منتزعا من وجود يوم من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه، فلا يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور إلاّ على القول بالأصل المثبت، فإنّ الأوليه بهذا المعنى لازم عقلى للمستصحب و غير مسبوق باليقين، و حيث إنّ التحقيق بساطه معنى الأوليه بشهاده العرف لا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور.

و قد التزم المحقق النائيني رحمه الله فى مقام دفع الإشكال بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عباره عن يوم رؤيه الهلال أو اليوم الواحد و الثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّه هو

ص: ٢٥٦

الثامن من رؤيه الهلال أو ما بعد انقضاء ثلاثين يوما من ذى القعدة، سواء كان مطابقا للواقع أو لا (١).

و لكنّه لا- يكون طريقا مناسباً لحلّ الإشكال؛ إذ ما من مسلم إلاّ و يعلم بالضروره أنّ يوم عيد الفطر هو اليوم الأوّل الواقعي من شؤال، و يوم عيد الأضحى هو اليوم العاشر الواقعي من ذى الحجّه، و هكذا.

و كان لاستاذنا السيّد الإمام رحمه الله طريق آخر لحلّ الإشكال، و هو؛ أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيد على يوم رؤيه الهلال، و يجعلون يوم الرؤيه أو اليوم الذى بعد يوم الشكّ أو الذى بعد انقضاء ثلاثين يوما من الشهر السابق اليوم الأوّل، و ثانيه الثانى، و هكذا لا من جهه أنّ موضوع الحكم الشرعي غير الموضوع الواقعي، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات (٢).

ص: ٢٥٧

١- (١) فوائد الاصول ٤:٥٠٠.

٢- (٢) الاستصحاب: ١٦٢.

اشاره

فی الامور المذكوره فی ذیل البحث عن الاصول المثبتة

الأمر الأول: أن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

أن استصحاب العنوان المنطبق على الخارج ليس بمثبت

قال صاحب الكفايه رحمه الله: «إنه لا تفاوت في الأثر المترتب على الاستصحاب بين أن يكون مترتباً عليه بلا واسطه شيء أو بواسطه عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً، كان منتزعا عن مرتبه ذاته أو بملاحظه بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضميمه...».

و حاصل كلامه: أن الأثر الشرعى فى الاستصحابات الموضوعيّه قد يترتب على المستصحب بدون الواسطه، مثل ترتب وجوب الإكرام على استصحاب بقاء حياه زيد، و هو القدر المتيقن من ترتب الأثر فى الاستصحابات الموضوعيّه، و قد يترتب على لازم المستصحب أو ملازمه، أو ملزومه، سواء كان عقلياً أو عادياً، و هو القدر المتيقن من مثبتات الاصول، و قد مرّ ذكره، و قد يترتب على عنوان كلى ينطبق فى الخارج على المستصحب و يتحد معه وجوداً.

و منشأ الانطباق و الأتحاد إمّا أن يكون هذا العنوان من الذات و الذاتيات

للمستصحب كالنوع أو الجنس أو الفصل، وإما أن يكون من الأعراض الخارجة عن ذات المستصحب، وهي على قسمين:

قسم منها يعبر عنه بخارج المحمول - كالملكيه و الغصبيه و الزوجيه - و قسم منها يعبر عنه بالمحمول بالضميمه كالأبيض و الأسود. و يستفاد من مثاله لخارج المحمول أنه أمر انتزاعي اعتباري لا حقيقه له و لا وجود إلا وجود منشأ الاعتبار و الانتزاع.

و قال صاحب الكفايه رحمه الله بجريان الاستصحاب فيما يترتب على عنوان كلى يكون من الذات و الذاتيات للمستصحب؛ لاتحادهما من حيث الوجود، و لا حقيقه لهذا العنوان سوى المستصحب، فإن الطبيعي لا يتحقق إلا بتحقق مصداقه، و هكذا بجريانه فيما يترتب على عنوان كلى يكون من أعراض خارج المحمول للمستصحب؛ إذ لا وجود لهذا الأمر الانتزاعي إلا بوجود منشأ انتزاعه و اعتباره، فاستصحاب منشأ الانتزاع لترتب الأثر الانتزاعي لا يكون بمشيت، بخلاف إذا ترتب الأثر على عرض المحمول بالضميمه للمستصحب كالسواد و البياض، فإنهما واقعتان مختلفتان، و ترتب أثر أحدهما على الآخر يكون من الأصل الميثب (١).

و الظاهر من كلام الشيخ عدم حججه الاستصحاب فى جميع هذه الصور، حيث قال: «و لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذى يكون واسطه متحد الوجود مع المستصحب أو مغايره» (٢).

و ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله قابل للبحث فى مقامين:

ص: ٢٦٠

١- ١) كفايه الاصول ٣٢٩:٢-٣٣٠.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٧٧:٢.

المقام الأوّل: فى العنوان الذاتى المنطبق على المستصحب الشامل للنوع و الجنس و الفصل، و المقام الثانى: فى العناوين العرضيه و قوله بالتفصيل بين خارج المحمول و المحمول بالضميمه.

أما المقام الأوّل فالإشكال فيه أنّ جريان الاستصحاب فى الفرد و ترتّب أثر الكلّى عليه يكون من الاصول المثبته؛ إذ المستصحب شىء و معروض الأثر شىء آخر، و مجرد الاتّحاد الوجودى لا يوجب أن يكون أثر الكلّى أثرا للفرد، و قد مرّ مفضّلا فى بحث استصحاب الكلّى أنّه لا يمكن ترتّب أثر الفرد على استصحاب بقاء الكلّى و بالعكس، فإنّ حيثه مقام الموضوع و الموضوعيه للحكم غير مقام الاتّحاد فى الوجود، و الاتّحاد فى الوجود الخارجى لا يوجب الاتّحاد فى الموضوعيه.

و هذا الإشكال يجرى فى جميع الاستصحابات الموضوعيه، و يوجب انسداد باب الاستصحاب فى الموضوعات، فإنّ استصحاب خمريه هذا المائع المشكوك، أى الفرد الخارجى و ترتّب الحرمة عليه، و القول بأنّ الخمر حرام، أى الخمر الكلّى حرام، فهذا المائع حرام يكون من مصداق استصحاب الفرد و ترتّب أثره الكلّى عليه، مع أنّنا قلنا: إنّ استصحاب بقاء زيد فى الدار لا يوجب ترتّب أثر الإنسان عليه و بالعكس؛ لمغايرتهما من حيث المفهوم و الأثر.

و قال بعض الأعلام رحمه الله فى مقام الجواب عنه: «إنّ الأثر أثر لنفس الفرد لا- للكلّى؛ لأنّ الأحكام و إن كانت مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه إلا أنّ الحكم فيها ثابت للأفراد لا محاله، غايه الأمر أنّ الخصوصيات الفرديه لا دخل لها فى ثبوت الحكم، و إلا فالكلّى بما هو لا حكم له و إنّما يؤخذ موضوع الحكم ليشار

به إلى أفراده، مثلاً: إذا حكم بحرمه الخمر فالحرام هو الخمر الخارجى لا الطبيعه الكليّه بما هي» (١).

و يرد عليه: أنّ تأويل قوله: «الخمر حرام»- مع كونه مصدرًا بألف و لام الجنس و وضع لفظ الخمر للطبيعه و الماهيّه- بكلّ مائع وجد فى الخارج و كان خمرا فهو حرام، و انصراف الحكم من الطبيعه و إرجاعه إلى الموجودات الخارجيه من محققه الوجود أو مقدّره الوجود لا ينطبق مع ظواهر الروايات و الآيات.

و يستفاد من كلام استاذنا السيد طريق آخر لحلّ المسأله و حاصل كلامه:

أنّ هاهنا امورا ثلاثه: أحدها: عنوان الكليّ بما أنّه كليّ، و الثانى: عنوان الفرد الذى هو متّحد معه خارجا و مختلف اعتبارا و حيثيه، و الثالث: عنوان الكليّ المتحقّق فى الخارج المتشخّص فى العين، و يجرى الاستصحاب فى الأوّل و الثالث لترتيب آثار العنوان الكليّ دون الثانى.

أمّا فى الأوّل فلا- كلام فيه، و أمّا فى الثالث فلا ينبغى الإشكال فيه، فإنّ متعلّق الحكم عنوان يسرى إلى مصداقه الخارجى، فإذا شكّ فى بقاء عنوان الخمر المنطبق على المائع الخارجى يستصحب بقاء الخمر و يترتّب على المائع الخارجى أثر الخمر؛ إذ يتحقّق الفرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكليّ و بين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج لترتيب أثره عليه، فإنّ ذلك استصحاب نفس العنوان المتحقّق فى الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكليّ لترتيب آثاره، فإذا تعلّق حكم بعنوان الخمر يكون هذا الحكم متعلّقا بكلّ ما هو خمرا فى الخارج بعنوان أنّه خمرا، فترتيب آثار الخمرية باستصحاب خمرية

ص: ٢٤٢

المائع الخارجى ممّالاً- مانع منه، و أمّيا استصحاب وجود المائع الخارجى أو الوجود الخارجى المتّحد مع الخمر لترتيب آثار الخمرية فلا يجرى إلّا على القول بالأصل المثبت (١).

فلا- يكون استصحاب خمرية هذا المائع استصحاب الفرد، بل هو استصحاب الكلّى المشخّص فى الخارج، فلا مانع من ترتيب آثار الكلّى، و هكذا فى أكثر الاستصحابات الموضوعية؛ لعدم الفرق بين استصحاب إنسانيته هذا الموجود و خمرية هذا المائع فى الكلّيه.

نعم، استصحاب بقاء وجود هذا المائع و إن كان وجوده ملازماً لخمرية إلّا أنّه لا يوجب ترتّب آثار الخمرية.

و هذا طريق جيّد لحلّ الإشكال.

و أمّا المقام الثانى، أى التفصيل بين ما يعبر عنه بخارج المحمول و ما يعبر عنه بالمحمول بالضميمه من الأعراض، فاستشكل عليه بعض الأعلام رحمه الله بأنّ ما ذكره من جريان الاستصحاب فى خارج المحمول و عدم جريانه فى المحمول بالضميمه إن كان المراد منه أنّ الاستصحاب يصحّ جريانه فى الفرد من الأمر الانتزاعى لترتيب أثر الكلّى عليه- فيصحّ استصحاب ملكيه زيد لمال؛ لترتيب آثار الملكيه الكلّيه، من جواز التصرّف له، و عدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه- فالكلام فيه هو الكلام فى الأمر الأوّل، مع أنّ هذا لا- يكون فارقاً بين الخارج المحمول و المحمول بالضميمه، فإذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمه- كعداله زيد مثلاً- فباستصحاب هذا الفرد ترتّب آثار مطلق العداله، كجواز الاقتداء به و نحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول

ص: ٢٤٣

و المحمول بالضميمه.

و إن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع و يترتب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازما له على فرض بقاءه، فهذا من أوضوح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان ثم علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأول مع الشكّ فى بقاء الجسم الأول فى مكانه لم يمكن ترتيب آثار فوقيته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكان الأول، فإنّه من أوضوح أنحاء الأصل المثبت.

و كذلك لا يمكن إثبات زوجيه امرأه خاصّه لزيد مع الشكّ فى حياتها و إن علم أنّها على تقدير حياتها تزوجت به يقينا (١).

و على المبنى المختار يكون المستصحب فى الجميع الكلى المنطبق على الخارج، فيجرى الاستصحاب فيها بلا فرق بين استصحاب خمريه هذا المائع و ملكيه زيد لهذا المال و عدالته إن كان مجرى الاستصحاب نفس هذه العناوين.

و أمّا إن كان المجرى خارجا عنها فلا يرتبط بالبحث.

الأمر الثانى: أنه لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا

أنّه لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولا

شرعا بالاستقلال أو بمنشأ انتزاعه

، فباستصحاب الشرط تترتب الشرطيه، و باستصحاب المانع تترتب المانعيه (٢).

و الظاهر أنّ صاحب الكفايه رحمه الله أراد بذلك دفع الإشكال المعروف فى جريان

ص: ٢٦٤

١- ١) مصباح الاصول ١٧١: ٢.

٢- ٢) كفايه الاصول ٣٣٠: ٢.

بيان الإشكال: أنّ الشرط بنفسه ليس مجعولا- بالجعل التشريعى، بل لا- يكون قابلا- له؛ لكونه من الامور الخارجيه التكوينيّه كالاستقبال و الستر للصلاه، و لا- يكون له أثر شرعى أيضا، فإنّ جواز الدخول فى الصلاه- مثلا- ليس من الآثار الشرعيّه للاستقبال، بل الأحكام العقليّه، فإنّ المجعول الشرعى هو الأمر المتعلق بالصلاه مقيدده بالاستقبال بحيث يكون التقيد داخلا و القيد خارجا.

و بعد تحقّق هذا الجعل من الشارع يحكم العقل بجواز الدخول فى الصلاه مع الاستقبال و عدم جواز الدخول فيها بدونه؛ لحصول الامتثال معه و عدمه بدونه، و حصول الامتثال و عدمه من الأحكام العقليّه، فليس الشرط بنفسه مجعولا شرعيا و لا ممّا له أثر شرعى، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه.

و كذا الكلام بعينه فى المانع، فأراد صاحب الكفايه رحمه الله دفع هذا الإشكال بأنّ الشرطيّه من المجعولات بالتبع، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الشرط لترتب الشرطيّه عليه؛ لأنّ المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال فى صحّه ترتبها على الاستصحاب.

و يرد عليه: أنّ جريان الاستصحاب فى جميع الموارد يكون بداعى استفاده حكم المستصحب الذى وقع الشكّ فيه و رفع الشكّ عنه، مثل استفاده حرمة الارتكاب و الشرب من استصحاب خمرية هذا المانع فإنّ المجهول عند الشاكّ هو الحكم.

و أمّا المجهول و المشكوك فى استصحاب الشرط فهو بقاؤه و وجوده

الخارجي لا الشرطي، فكيف تترتب الشرطية التي لا شك فيها على استصحاب بقاء الوضوء.

مع أنه لا ارتباط بينهما؛ إذ الشرطية ترتبط بمرحلة جعل الحكم؛ وتحقق الشرط و عدمه يرتبط بمقام الامتثال و الخارج.

ثم إنه يتحقق إشكال مهم آخر في جريان استصحاب الشرط، و هو: أن جريان استصحاب بقاء الوضوء -مثلاً- يكون بداعي وقوع الصلاة لا -محاله مع الوضوء و تحققها مع التقيد به، و هو ليس بأثر شرعي و لا يترتب عليه أثر شرعي، بل هو أثر عقلي و يترتب عليه أثر عقلي آخر، مثل: كونها موافقه للأمر و مسقطه للتكليف، فلا يكون من الأثر الشرعي هنا أثر و لا خبر.

مع أن إنكار جريان الاستصحاب في الشرط أصلاً ينافي قوله عليه السلام في الصحيحه الاولى لزاره: «و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا -ينبغي له أن ينقض اليقين بالشك أبداً»، و قوله عليه السلام في الصحيحه الثانيه له: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»، و لا شك في دلالتهما بالصراحه على جريان الاستصحاب في شرائط الصلاة.

و أراد صاحب الكفايه رحمه الله أن يجيب عن هذا الإشكال بما ذكره من جريان الاستصحاب في الشرط و ترتب الشرطية عليه، و قلنا: إن الشرطية ليست من أثر الشرط مع عدم كونها مشكوكه.

و يمكن أن يقال في الجواب عن الإشكال: إن الطهاره من شرائط المصلي لا الصلاة، و عدم المأكوليه من موانع الصلاة بحسب الأدله، فأحراز طهاره المصلي بالاستصحاب يكفي لصحة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسية المصلي لغير المأكول لا يثبت تقيد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلا بالأصل المثبت، فلذا

يكون جريان الاستصحاب في الشرط مما لم يقع فيه الإشكال بخلاف استصحاب عدم المانع.

و الجواب عنه: أولاً: أنّ ظاهر الأدلّه يقتضى اشتراط الصلاه بالطهاره، كقوله: «لا صلاه إلا بطهور» (١)، كما أنّ ظاهر الأدلّه الوارده في النهى عن الصلاه في النجس يقتضى مانعيته عن الصلاه كالأدلّه الوارده في عدم جوازها في غير المأكول، مثل: قوله: «لا تجوز الصلاه في شعر و وبر ما لا يؤكل لحمه» (٢) من غير فرق بينهما.

و ثانياً: أنّ الشرطيّه للمصلّي بأيّ معنى كانت لا محاله ترجع إلى الشرطيّه للصلاه، فإنّ معنى قولنا: إنّ المصلّي بما أنّه مصلّي لا بدّ له أن يكون واجداً للطهاره أنّ الصلاه مشروطه بالطهاره، و أنّ الصلاه الفاقده لها باطله.

و هذا المعنى يستفاد من الصحيحين المذكورين أيضاً.

و قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: «و الذى يمكن أن يقال: إنّ الميزان في التخلّص من الأصل المثبت - كما ذكرنا - أن يصير المستصحب مندرجا تحت كبرى شرعيّه، فإذا استصحب الطهاره الخبيثه أو الحدثيه يصير الموضوع مندرجا تحت الكبرى المستفاده من قوله: «لا صلاه إلا بطهور»، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاه متحقّقه بالطهور بعد حفظ سائر الجهات، فإذا قال الشارع: «إنّ الصلاه تتحقّق بالطهور»، و قال في دليل آخر: «إنّ الطهور متحقّق» يحكم بصحّه الصلاه المتحقّقه مع الطهور الاستصحابى و يجوز الاكتفاء بالصلاه معه» (٣).

ص: ٢٦٧

١ - ١) الوسائل ٢٥٨: ١، الباب ٢، من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢ - ٢) الوسائل ٢٥١: ٣، الباب ٢، من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٧.

٣ - ٣) الاستصحاب: ١٦٧.

و جوابه- كما أشار استاذنا السيد الإمام رحمه الله-: أن مثل قوله: «لا- صلاة إلا بطهور» إنما هو بصدد جعل شرطيه الطهور أو الإرشاد إليها و أمّا صحّحه الصلاة أو تحقّقها مع وجود الشرط، أو فسادها و عدم تحقّقها مع وجود المانع، فعلى لا شرعى، مع أن قوله: «لا- صلاة إلا- بطهور» ناظر إلى مقام الجعل و التقنين، و لا- يمكن أن يكون الكبرى لمقام الامتثال، و ما هو مورد الشكّ و التردد في الخارج، فلا يمكن حلّ الإشكال بهذا الطريق أيضا.

و كلامه رحمه الله هاهنا لا يخلو من اضطراب.

و التحقيق في الجواب عن الإشكال: أن منشأه ما هو المعروف بين المحقّقين من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولا- شرعيا أو موضوعا له، مع أنه لا- دليل لاعتبار ذلك من آيه أو روايه و إنّما المعتبر في الاستصحاب كون المستصحب مرتبّا بالشارع، بمعنى إمكان الدخل و التصرّف فيه نفيا و إثباتا من الشارع بما أنه شارع، و هذا المعنى يتحقّق في جميع الشرائط، سواء كان الشرط من الامور العباديه أو من الأحكام الوضعيه أو من الامور التكوينيّه فإننا نستفيد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بعد ملاحظه في جنب قوله: «لا- صلاة إلا- بطهور» توسعه دائره الطهاره التي تكون من شرائط الصلاة و عدم انحصارها بالواقعيّه و كفايه الطهاره الاستصحابيه في مقام تحقّق الشرط، و هذه التوسعه ترتبط بمقام الجعل لا بمقام الامتثال.

و هكذا في سائر الشرائط إذا لاحظنا دليل الشرط مع قوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» يستفاد هذا المعنى بلا إشكال، فيكون مفاد الدليل الحاكم و المحكوم: أن الشرط في الصلاة مطلق الطهور، أعمّ من الطهاره الظاهريّه و الواقعيّه مع أن

الطهاره بما أنّها حاله نفسانيّه قابله للدوام و البقاء حكم شرعى وضعى، و جريان الاستصحاب فيها لا يحتاج إلى حكم شرعى آخر.

و كان لبعض الأعلام رحمه الله بيان يشبه هذا المعنى، إلا أنّ إرجاعه المسأله إلى مقام الامتثال ليس بصحيح، فإنّه قال: «الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعيّد، و معنى التعبد به هو الاكتفاء بوجوده التعبدى و حصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال و إن كان من الأحكام العقليّه إلاّ أنّه معلق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ و التجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ أو بعد التجاوز لحكم العقل بجوب الإعادة لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع و حكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل؛ لكونه مبيّنا على دفع الضرر المحتمل، و لا- يكون هناك احتمال الضرر، فكذا الحال فى المقام فإنّ معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعبد الشرعى» (1).

و يرد عليه: أنّه لا بدّ من إرجاع الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال إلى التوسعه فى مقام الجعل و التقنين؛ إذ لا يعقل أن يكون المعتمد لصلاه الشاكّ جزءا أو شرطا واقعيّا و لكن يكتفى الشارع بفاقده فى الواقع فى مقام الامتثال، و معناه نفى الجزئيه أو الشرطيّه عن صلاته، فكيف يجمع بين بقاء الجزئيه أو الشرطيّه بقوّتها و اكتفاء الشارع بما هو ناقص و باطل فى مقام الامتثال؟! و حلّ المعضله منحصر بتوسعه دائره الشرطيّه و الجزئيه فى مقام الجعل و التقنين.

و هذا المعنى يجرى بعينه فى استصحاب وجود المانع، فإنّ معناه توسعه

ص: ٢٤٩

دائرہ المانعہ کما لا يخفى.

و أمّا استصحاب عدم المانع فلا- يجرى إلّا- على القول بالأصل المثبت؛ إذ الغرض من جريانه، إثبات أنّ الماء وصل إلى جميع البشره و تحقّق الوضوء أو الغسل صحيحا و تاما، و هذا لازم عقلى لعدم المانع، فلا يترتب على الاستصحاب.

الأمر الثالث: أنه لا تفاوت في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون وجوديا أو عدميا

أنه لا تفاوت في المستصحب أو الأثر المترتب عليه بين أن يكون وجوديا أو عدميا

فلا مانع من جريان استصحاب عدم الحرمة أو استصحاب عدم الخمرية لترتب عدم الحرمة، فإنّ نفي التكليف بيد الشارع و قابل للتعبد به كثبوته.

ثم إنّ صاحب الكفايه رحمه الله في مقام دفع توهم أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا له مع أنّ عدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس بحكم شرعي، قال: «و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتبار إطلاق الحكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عن الحكم كصدقه برفع اليد من طرف ثبوته (1) فيجرى الاستصحاب العدمي مثل الاستصحاب الوجودي بلا فرق بينهما، و لا نحتاج في جريان استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة إلى أثر شرعي آخر.

ص: ٢٧٠

فی ترتّب جمیع آثار الحكم الظاهری

قال صاحب الكفايه رحمه الله: «لا يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى و لا الشرعى بواسطه غيره من العادى أو العلقى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبه إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بواسطه أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبه إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقا [ظاهريا أو واقعا] كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعيه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب أو كان من آثار المستصحب؛ وذلك لتحقق موضوعها حينئذ حقيقه، فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو باستصحاب موضوعه، من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه» (١).

و التحقيق: أنّ هذا مطلب واضح و قابل للقبول، و لكن اعترض عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بقوله: «و لا يخفى ما فيه من التسامح؛ لأنّ حرمة المخالفه

ص: ٢٧١

و وجوب الموافقه و استحقاق العقوبه كلهما من آثار الحكم الواقعي عقلا، و أمّا الأحكام الظاهريه فليس في موافقتها و لا مخالفتها من حيث هي شيء؛ لأنها أحكام طريقيه للتحفظ على الواقع، فخطاب: «لا تنقض» كخطاب: «صدق العادل»-مثلا-ليس من الخطابات النفسيه التي يحكم العقل بوجوب موافقتها و حرمة مخالفتها من حيث هي، و لا يكون في موافقتها ثواب و لا في مخالفتها عقاب إلا- انقيادا أو تجزيا، و إنما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدياتها؛ لكونها حجّه على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها لا- لكونها أحكاما ظاهريه، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبه إنما هو على مخالفه الواقع لا الحكم الظاهري» (١).

ص: ٢٧٢

١-١) الاستصحاب: ١٧٠.

التنبیه العاشر: فی عدم لزوم کون المستصحب ذا أثر شرعی قبل الاستصحاب

فی عدم لزوم کون المستصحب ذا أثر شرعی قبل الاستصحاب

قال صاحب الکفایه رحمه الله: «إنه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن یكون المستصحب حکما شرعیاً أو ذا حکم كذلك، لکنه لا یخفی أنه لا بدّ أن یكون كذلك بقاء و لو لم یکن كذلك ثبوتاً، فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکماً و لا له أثر شرعی و کان فی زمان استصحابه كذلك-أی حکماً أو ذا حکم- یصحّ استصحابه كما فی استصحاب عدم التکلیف، فإنّه و إن لم یکن بحکم معقول فی الأنزل و لا- ذا حکم إلا- أنه حکم معقول فیما لا یزال؛ لما عرفت من أنّ نفيه کثوته فی الحال معقول شرعاً، و کذا استصحاب موضوع [مثل حیاة زید] لم یکن له حکم ثبوتاً [أی قبل موت أبيه] أو کان و لم یکن حکمه فعلیاً، و له حکم كذلك بقاء [مثل کونه وارثاً لأبيه] و ذلك لصدق نقض الیقین بالشکّ علی رفع الید عنه و العمل كما إذا قطع بارتفاعه یقیناً، و وضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتاً فيه (1).

و هذا کلام متین لا شبهه فيه لنظاره أدلّه الاستصحاب إلى البقاء كما لا یخفی.

ص: ۲۷۳

إشاره

فی مجهولی التاريخ

لا- إشکال فی جریان الاستصحاب فیما إذا كان الشکّ فی أصل تحقّق حکم أو موضوع، و أمّا إذا كان الشکّ فی تقدّمه و تأخّره- بعد القطع بتحقیقه و حدوثه فی زمان- مثل يوم الجمعة، فالكلام فيه تاره يقع فیما إذا لوحظ التأخّر و التقدّم بالنسبه إلى أجزاء الزمان، و اخرى فیما إذا لوحظ بالنسبه إلى حادث آخر، فهنا مقامان:

أما المقام الأول فلا إشکال فيه فی جریان استصحاب عدم تحقیقه فی الزمان

الأول

-أى يوم الخميس مثلا- إلى زمان العلم بالتحقّق فتترتب آثار عدم التحقّق حينئذ، كما إذا علمنا بوجود زيد يوم الجمعة و شككنا فی حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فيجرى الاستصحاب و تترتب آثار العدم إلى يوم الجمعة، لكن لا يثبت بهذا الاستصحاب تأخّر وجوده عن يوم الخميس إن كان لعنوان التأخّر أثر، فإنّ التأخّر عن يوم الخميس لا يزم عقلی لعدم الحدوث يوم الخميس، فإنّ ثباته باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقّف على القول بالأصل المثبت، و كذا لا- يثبت به الحدوث يوم الجمعة، فإنّ الحدوث أمر بسيط، و هو الوجود المسبوق بالعدم، فإنّ ثبات الحدوث يوم الجمعة

باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس متوقّف على القول بالأصل المثبت.

نعم، لو كان الحدوث مركباً من أمرين -أى الوجود يوم الجمعة- مثلاً- و عدم الوجود يوم الخميس- لترتبت آثار الحدوث بالاستصحاب المذكور؛ لكون أحد الجزئين محرزاً بالوجدان، وهو الوجود يوم الجمعة، والجزء الآخر بالأصل، وهو عدم الوجود يوم الخميس، لكنّه خلاف الواقع، فإنّه أمر بسيط كما قلنا.

و أمّا المقام الثانى و هو ما إذا كان الشكّ فى تقدّم حادث و تأخّره بالنسبه

إلى حادث آخر

، كما إذا علم بعروض حكمين -أى وجوب صلاه الجمعة و حرمتها مثلاً- أو موت متوارثين و شكّ فى المتقدّم و المتأخّر منهما فإن كانا مجهولى التاريخ، فتاره يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجود أحدهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن لا للآخر و لا له بنحو آخر، مثلاً: تقدّم موت الوالد الكافر على موت الولد المسلم يكون موضوعاً للإرث، لا أصل تحقّق موته و لا تأخّره و لا تقارنه، لا تقدّم موت الولد؛ لكون والده ممنوع عن الإرث لكفره، و هذا الوجود الخاصّ قد يكون موضوعاً للأثر بنحو كان التأمّه -أى تقدّم موت الوالد على موت الولد- و قد يكون بنحو كان الناقصه.

و اخرى يكون الأثر الشرعى مترتباً على وجودهما بنحو خاصّ منها، مثلاً: تقدّم موت الوالد يكون موضوعاً لإرث الولد، و تقدّم موت الولد يكون موضوعاً لإرث الوالد، و فى صورته تحقّق الأثر لوجود أحدهما قد يتحقّق لكلّ نحو من أنحاء وجوداته الثلاثه أثر خاصّ.

كان أمّا إذا كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاصّ منها بنحو التأمّه، مثل: تقدّم موت الوالد على موت الولد، فيكون جريان استصحاب

عدم التقدّم بلا معارض فينتفى الأثر الشرعى المترتب على التقدّم.

و أمّا إذا كان الأثر لكلّ من أنحاء وجوده بنحو كان التامّه فلا مجال لاستصحاب العدم فى واحد؛ للمعارضه باستصحاب العدم فى آخر لتحقّق أركانها فى كلّ منها، مع أنّنا نعلم إجمالاً ببطلان أحد الاستصحابات؛ إذ لا يمكن نفي تقدّم هذا الحادث و تقارنه و تأخّره بالنسبه إلى الحادث الآخر.

و هكذا إذا كان الأثر لوجود كلّ من الحادثين بنحو خاصّ، فلا مجال لاستصحاب العدم.

و أمّا إذا كان الأثر لتقدّم أحد الحادثين و تأخّره دون تقارنه مع الحادث الآخر فلا مانع من جريان استصحاب تقدّمه و تأخّره معاً؛ إذ لا يتحقّق العلم الإجمالى بكذب أحد الاستصحابين.

و أمّا إذا كان الأثر لتقدّم أحد الحادثين و تقارن الآخر فيجرى كلا الاستصحابين و ينفى تقدّم الحادث الأوّل و تقارن الحادث الثانى، فيستفاد تقدّم الحادث الثانى مثلاً.

فالمعيار لعدم جريان الاستصحاب و جريانه فى مجهولى التاريخ تحقّق العلم الإجمالى بالكذب أو العلم بعدم قابليته الاجتماع فى الخارج، و عدمه.

و أمّا إن كان الأثر مترتباً على ما إذا كان متّصفاً بالتقدم أو بأحد ضديّه الذى كان مفاد كان الناقصه، مثل قولنا كان موت الوالد المفروض تحقّقه متقدّماً على موت الولد موضوعاً للأثر الشرعى، فلا- مورد هاهنا للاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق فيه بلا ارتياب؛ إذ اليقين بأنّ موت زيد كان متّصفاً بالتقدم، أو غير متّصف به لا- يمكن تحقّقه حتّى يجرى استصحاب العدم أو الوجود، إلّا على القول بصحّه جريان استصحاب العدم فى القضيه السالبه

بانتفاء الموضوع، كقولنا: ليس موت الوالد متقدماً على موت الولد قبل تحقق الحادثه و عدم الموت، و نستصحب بعد تحقق الموضوع-أى الموت- و زمان الشك في التقدّم و التأخر عدم التقدّم السابق الآن.

كما قال صاحب الكفايه رحمه الله في باب العامّ و الخاصّ بجريان استصحاب عدم قرشيه المرأه على هذا الأساس، لكنّه في ما نحن فيه عدل عن هذا المبني و اختار عدم جريانه في مفاد كان الناقصه و القضيّه السالبه بانتفاء الموضوع؛ لعدم صدق اتحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه، كما هو التحقيق.

هذا كلّه بالنسبه إلى الأثر المترتب على وجود خاصّ لأحد الحادثين أو كليهما.

و أمّا إذا كان الأثر الشرعى لعدم أحد الحادثين في زمان وجود الآخر، و كان العدم موضوعاً للأثر بنحو مفاد ليس الناقصه الذى يعبر عنه بالعدم النعتى كقولنا: ليس موت الوالد متصفاً بالتقدّم على موت الولد، فلا يجرى الاستصحاب فيه؛ لفقدان حاله السابقه المتيقّنه، و إن كان بنحو مفاد ليس التامه الذى يعبر عنه بالعدم المحمولى، و حينئذ قد يكون عدم كلّ من الحادثين موضوعاً لأثر في زمان حدوث الآخر، و قد يكون عدم أحدهما موضوعاً للأثر، فإن كان عدم كليهما موضوعاً للأثر فلا يجرى استصحاب العدم أصلاً؛ لتحقّق التعارض بين الاستصحابين و التساقط عند الشيخ الأنصارى رحمه الله، و عدم تماميه أركان الاستصحاب عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أمّا إن كان عدم أحدهما موضوعاً للأثر في زمان وجود الآخر فيجرى الاستصحاب؛ لعدم المعارضه عند الشيخ رحمه الله، و لا يجرى؛ لعدم تماميه الأركان عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أمثله كثيره:

منها: ما لو علمنا بكرّيّه الماء القليل و ملاقاته النجس، و شككنا فى تقدّم الكزيّه على الملاقاه و تأخرها عنها، و ما هو موضوع للأثر الشرعى عباره عن عدم الكزيّه فى زمان الملاقاه من الانفعال و النجاسه، و لا أثر لعدم الملاقاه فى زمان الكزيّه.

و منها: ما لو علمنا بموت الوالد و اسلام الولد، و شككنا فى تقدّم موت الوالد على إسلام الولد و تأخره عنه، و يترتب الأثر على عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد، و هو عدم إرثه منه، و لا أثر لعدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد.

ففى مثل هذه الأمثله يجرى الاستصحاب على مسلك الشيخ رحمه الله فى أحد الطرفين لعدم المعارض؛ لعدم الأثر للاستصحاب فى الطرف الآخر.

و لا يجرى الاستصحاب على مذهب صاحب الكفايه رحمه الله و توضيح كلامه يحتاج إلى بيان مقدّمتين:

الاولى: المعتبر فى الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ باليقين، بمعنى أن لا يتخلّل بين اليقين المتعلّق بشىء و بين الشكّ فى بقائه يقين آخر مضادّ له، فإنّه مع تخلّل اليقين المضادّ لا يعقل الشكّ فى البقاء؛ لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى اليقين الأوّل، بل يصدق نقض اليقين باليقين، فالمقصود من زمان اليقين و الشكّ هو زمان المتيقّن و المشكوك لا زمان نفس صفه اليقين و الشكّ.

الثانيه أنّه مرّ فى باب العامّ و الخاصّ أنّ التمسك بالعامّ فى شبهه مصداقيه المخصّص ليس بجائز عند أكثر المحقّقين، بخلاف بعض، مثل صاحب العروه رحمه الله، و أمّا التمسك بالدليل فى شبهه مصداقيه نفس الدليل فلا شكّ فى عدم جوازه؛

ص: ٢٧٩

لعدم إمكان إثبات شبهه مصداقيه الدليل بنفس الدليل، فإن شككنا في صدق نقض اليقين بالشكّ و عدمه في مورد لا يجوز التمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإحرازه، فإنه أيضا من قبيل التمسك بالدليل في شبهه مصداقيته.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا- بد لنا من فرض أزمنة ثلاثه: زمان اليقين بعدم حدوث كلا الحادثين، و زمان حدوث أحدهما بلا تعيين، و زمان حدوث الآخر كذلك، فنفرض أنّ الماء كان قليلا بدون الملاقاه و الكزّيّه في يوم الخميس، فعدم الكزّيّه و عدم الملاقاه كلاهما متيقّن يوم الخميس، و علمنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة، و بحدوث الآخر يوم السبت، و لا ندرى أنّ الحادث يوم الجمعة، هي الملاقاه حتّى ينفعل الماء، أو الكزّيّه حتّى لا ينفعل؛ إذ الملاقاه بعد الكزّيّه لا توجب الانفعال، فإن لوحظ الشكّ في حدوث كلّ من الحادثين بالنسبه إلى عمود الزمان يكون زمان الشكّ متّصلا بزمان اليقين، فإنّ زمان اليقين بالعدم يوم الخميس، و زمان الشكّ في حدوث كلّ واحد من الحادثين يوم الجمعة، و هما متّصلان، فلا مانع من جريان استصحاب عدم الكزّيّه يوم الجمعة.

إلاّ أنّه لا أثر لهذا الاستصحاب، فلا بدّ من جريان استصحاب عدم الكزّيّه في زمان حدوث الملاقاه، و زمان حدوث الملاقاه مرّدّد بين الجمعة و السبت، فإن كان حدوثها يوم الجمعة فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، و إن كان يوم السبت فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين؛ لأنّ زمان اليقين يوم الخميس على الفرض، و زمان الشكّ يوم السبت، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين و زمان الشكّ؛ إذ معناه تحقّق الكزّيّه يوم الجمعة، فإن كان كذلك انتقض اليقين بعدم الكزّيّه، و مع احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين لا مجال للتمسك

بدليل حجّيه الاستصحاب؛ لما عرفت من أنّ الشبهه مصداقيه. هذا محصّل كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١).

و يرد عليه: أولاً- أنّ الشبهه المصداقيه فيما إذا ارتبط أحد طرفي الاحتمال بعنوان الدليل الآخر المخالف له، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» و شككنا في عالميه زيد، نقول يحتمل أن يكون عالماً فينطبق عليه عنوان الدليل، و يحتمل أن لا يكون عالماً فلا ينطبق عليه العنوان.

و هذا المعنى لا- يتحقّق فيما نحن فيه، فإنّ شبهه مصداقيه قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» فيما يحتمل أن يكون نقضاً لليقين بالشكّ، و يحتمل أن لا يكون كذلك، و لا ينطبق هذا المعنى في ما نحن فيه؛ إذ الملاقاه إن حدثت يوم السبت معناه حدوث الكزيه يوم الجمعة، فليس هنا نقض اليقين بالشكّ، بل نقض اليقين باليقين بالكزيه، و إن حدثت يوم الجمعة معناه حدوث الكزيه يوم السبت، فليس في يوم الجمعة نقض اليقين بالشكّ بل يستمرّ اليقين، فالأمر دائر بين اليقين بالوفاق و اليقين بالخلاف، فلا تتحقّق هنا شبهه مصداقيه قوله:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّه يتولّد الشكّ من اليقين الموجودين في القضيتين التعليقتين، كما إذا علمنا بأنّ زيدا إن ركب السيّاره الفلانيه فقد مات قطعاً، و إن لم يركب فهو حي قطعاً، فاحتمال ركوب السيّاره و عدمه صار منشأً للشكّ في بقاء حياته، و لا يضرّ باستصحاب حياته، و كذا العلم بحدوث الكزيه و العلم بحدوث الملاقاه في يوم الجمعة و يوم السبت يوجبان الشكّ بتحقّق الكزيه في زمان الملاقاه و عدمه، فلا مانع من استصحاب عدم الكزيه إلى زمان الملاقاه.

ص: ٢٨١

و ثالثاً: ما ذكره عدّه من المحقّقين منهم استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و ملخصه: أنّ العناوين المأخوذه في أدلّه الموضوعات قد تكون من العناوين الواقعيّه الخارجيه- كالخمر و العداله و نحو ذلك إلّا- أنّ واقعيّه كلّ شيء بحسبه- و قد تكون من الامور الوجدانيّه- كاليقين و الظنّ و الشكّ- و لا- يخفى أنّ الشبهه المصادقيه قابله للتصوّر و أمر معقول في القسم الأوّل، أى العناوين الواقعيّه الخارجيه، بخلاف القسم الثانى، أى الامور الوجدانيّه؛ إذ لا يمكن أن يكون الإنسان شاكاً في أنّ له يقيناً بأمر كذائى أو لا أو أنّ له شكاً بأمر كذائى أو لا، إلّا من بعض أهل الوسوسه الشاكين في وجدانيّاتهم، و هو خارج عن محلّ الكلام، و لا بدّ من تصوّر الشبهه المصادقيه في الامور الوجدانيّه بهذه الكيفيه- أى الشكّ في أنّ الشكّ حصل له أم لا- و هو أمر غير معقول، فإنّ أمرها دائر بين الوجود و العدم و لا تقبل التريديد، فلا تتصوّر الشبهه المصادقيه في الامور الوجدانيّه، فلا يعقل الشكّ في عدم اتّصال الشكّ اللاحق و اليقين السابق بحيث يصير الإنسان شاكاً في تخلّل يقين بالضدّ بين اليقين السابق و الشكّ اللاحق فعلاً؛ لأنّ الملاك أن يكون الإنسان حين الجريان شاكاً و متيقناً و متصلاً زمان شكّه بيقينه بحسب حاله فعلاً، و الوجدان شاهد بتحقق اليقين بعدم الكريّه يوم الخميس و تحقّق الشكّ في بقائه إلى زمان الملاقاه حين الجريان.

و يمكن أنّ يتوهم تحقّق الشبهه المصادقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» بالصوره التاليه: لو علم المكلف بأنّه كان مجنباً في أوّل النهار و تطهّر منها جزماً، ثمّ نام و رأى في ثوبه متيّاً بعد الانتباه، و علم إجمالاً بأنّه إمّا من جنابته التى قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابه جديده، فيكون إجراء استصحاب الجنابه المقطوعه الموجه لتلوّث الثوب ممنوعاً؛ لعدم إحراز اتّصال زمان

الشكّ باليقين؛ لأنّ الجنابه أمرها دائر بين التي قطع بزوالها و بين التي قطع ببقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ و اليقين بحصول الجنابه بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتّصال.

و جوابه: أنّ هذا لا- يكون من قبيل ذلك؛ لأنّ عدم إجراء الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم اليقين السابق لا تفصيلا و لا إجمالا، أمّا الأوّل فواضح، و أمّا الثاني فلا أنّ كون هذا المنىّ في الثوب من جنابه معلومه بالتفصيل أو الإجمال ممّا لا أثر له، بل الأثر مترتب على العلم بكون المكلف كان جنبا تفصيلا أو إجمالا فشكّ في بقائها، و المفروض أنّه يعلم تفصيلا بحصول الجنابه له أوّل النهار و زوالها بالغسل بعده، و يشكّ بدوا في حصول جنابه جديده له، فأين العلم الإجمالي حتّى يستصحب؟ فعلمه الإجمالي ممّا لا أثر له، و ما له أثر لا يعلم به.

إن قلت: إنّّه يعلم بكونه جنبا بعد خروج الأثر المرّد و لم يعلم بارتفاعها، فيحكم ببقاء الجنابه بالاستصحاب.

قلت: لا يجرى الاستصحاب الشخصى فيه؛ لدوران الشخص بين جنابه أوّل النهار و جنابه بعد الزوال، و الاولى مقطوعه الزوال، و الثانيه محتمله الحدوث، فعدم الجريان لعدم تماميّة أركانه في شيء منهما.

و ربما يقال بجريان الاستصحاب هنا بنحو كلّى القسم الثانى المرّد بين مقطوع الزوال و مقطوع البقاء.

و جوابه: أنّ الأمر في استصحاب كلّى القسم الثانى مرّد من حيث المصداق بأنّ فردا واحدا منه تحقّق من الابتداء في ضمن طويل العمر أو في ضمن قصير العمر، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الأمر دائر هنا بين فردين، أحدهما

مقطوع الارتفاع و الآخر مشكوك الحدوث.

نعم، يمكن جريان الاستصحاب هنا بنحو كلى القسم الثالث بأن يحتمل حدوث الجنابه الثانيه عند زوال الاولى مقارنة له، فلا مانع من استصحاب كلى الجنابه فى هذه الصوره.

فلا يرتبط عدم جريان الاستصحاب فى غيرها بإحراز اتصال زمان الشك باليقين و عدمه أصلا (١).

و من الموارد التى يتوهم أنها من الشبهه المصادقيه لدليل الاستصحاب من حيث اعتبار عدم تخلل يقين آخر بين اليقين السابق و الشك اللاحق فلا لا يجرى الاستصحاب، هو ما إذا علمنا بعداله زيد-مثلا- فى زمان و شككنا فى بقائها الآن، و لكن نحتمل كوننا متيقنين بفسقه بعد اليقين بعدالته، فلا- يجرى استصحاب العداله؛ لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين بالعداله و الشك فى بقائها، فتكون الشبهه مصادقيه.

و جوابه: أنه لا يعتبر فى الاستصحاب سبق اليقين على الشك، بل يكفى حدوثهما معا، فمع فرض اليقين الفعلى بحدوث العداله فى زمان و الشك فى بقائها لا يمنع من جريان الاستصحاب احتمال وجود اليقين بفسقه سابقا، بل لا يقدر فى الاستصحاب اليقين بوجود اليقين بفسقه مع احتمال كون اليقين بالفسق مخالفا للواقع، فضلا عن احتمال اليقين بفسقه، فإذا علمنا يوم الجمعة بعداله زيد، ثم علمنا بفسقه يوم السبت، ثم تبدل اليقين بفسقه بالشك السارى فيه يوم الأحد، فيوم الأحد نعلم بحدوث عدالته يوم الجمعة و نشك فى بقائها الآن؛ لاحتمال كون اليقين بفسقه يوم السبت مخالفا للواقع، فباعتبار هذا اليقين الفعلى

ص: ٢٨٤

١-١) الاستصحاب: ١٧٢-١٧٣.

يوم الأحد بحدوث العدالة يوم الجمعة و الشك في بقائها يجرى الاستصحاب، و لا يقدح فيه اليقين بالفسق بعد تبدله بالشك السارى، فكيف باحتمال اليقين بالفسق؟

مضافا إلى أننا ذكرنا فيما تقدم أنّ الشبهه المصداقيه فى الامور الوجدانيه غير قابله للتصوّر، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى المثال. و الشك السارى الذى يعبر عنه بقاعده اليقين لا يكون مانعا؛ لعدم اعتباره كما يأتى فى محله.

و مضافا إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعا عن جريان الاستصحاب لمنع منه فى كثير من الموارد التى لا يلتزم بعدم جريان الاستصحاب فيها أحد، و هى الموارد التى يكون ارتفاع المتيقن السابق فيها مستلزما للعلم بالارتفاع، فىكون احتمال الارتفاع ملازما لاحتمال العلم بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثا و شك فى الطهاره من الوضوء أو الغسل، فإنّ احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل ملازم لاحتمال العلم؛ لأنّ الوضوء و الغسل من الامور العباديه التى لا يمكن تحقّقها إلاّ مع العلم و الالتفات، فلا بدّ من القول بعدم جريان الاستصحاب على المبنى المذكور؛ لاحتمال العلم بالانتقاض، و لا يلتزم به أحد.

و من الموارد التى يتوهم أنّها من الشبهه المصداقيه ما ذكره المحقق النائنى ردّا على السيد رحمه الله فى العروه، و بيانه: أن السيد رحمه الله ذكر فى العروه: أنّه إذا علمنا بنجاسه إناءين -مثلا- ثم علمنا بطهاره أحدهما، فيتصوّر ذلك بصور ثلاث:

الاولى: أن نعلم بطهاره أحدهما علما تفصيليا، فاشتبه الطاهر المعلوم بالتفصيل بغيره.

الثانيه: أن نعلم بطهاره أحدهما لا بعينه بحيث لا يكون للطاهر تعيّن و امتياز

بوجه من الوجوه، بل يمكن أن لا يكون له في الواقع أيضا تعين، كما إذا كان كلاهما طاهرا في الواقع.

الثالثة: أن نعلم بطهاره أحدهما بعنوان معين و نشك في انطباقه، كما لو علمنا بطهاره إناء زيد و شككنا في انطباق هذا العنوان على هذا الإناء أو ذاك.

و حكم السيد رحمه الله بنجاسه الإنائين في جميع هذه الصور الثلاث؛ عملا بالاستصحاب.

و لا يخفى أن الدليل لعدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي قد يكون لزوم التناقض في الدليل صدرا و ذيلا، كما في قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك أبدا، بل انقضه بيقين آخر»، فيحكم صدر الدليل بنجاسه الإنائين بالاستصحاب، و ذيله بطهاره أحدهما للعلم الإجمالي، و قد يكون لزوم المخالفة العمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال، و على هذا لا يجرى الاستصحاب فيما كانت الحاله السابقه في الإنائين عباره عن الطهاره، فإن جريان استصحاب الطهاره في كليهما يوجب المخالفة العمليه مع العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما، بخلاف ما إذا كانت الحاله السابقه فيهما عباره عن النجاسه كما في ما نحن فيه، فإن استصحاب نجاستهما و الاجتناب عنهما لا يوجب المخالفة، و هذا المبني اختاره صاحب العروه في ما نحن فيه و لذا قال بجريان استصحاب النجاسه.

و ردّ عليه المحقق النائيني رحمه الله و اختار عدم جريان الاستصحاب في جميعها، لكن لا بمناط واحد، بل حكم بعدم جريانه في الصوره الاولى و الثالثه، لكون الشبهه مصداقيه، فإننا نعلم بانتقاض اليقين بالنجاسه بالطهاره بالنسبه إلى أحد الإنائين، إمّا باليقين التفصيلي- كما في الصوره الاولى- و إمّا باليقين المتعلق بعنوان معين شككنا في انطباقه- كما في الصوره الثالثه- فلا مجال

لجريان الاستصحاب فى شىء من الإنائين؛ لأنّ كلّ واحد منهما يحتمل أن يكون هو الإناء الذى انتقض العلم بنجاسته بالعلم بطهارته.

و أمّا الصورة الثانية فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فيها ليس مبتىا على احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين بيقين آخر- كما فى الصورة الاولى و الثالثه- فإنّ الشكّ فى بقاء النجاسه فى كلّ منهما متّصل باليقين بالنجاسه، و لم يتخلل بين زمان اليقين و زمان الشكّ يقين آخر، و العلم الإجمالى بطهاره أحدهما لا- بعينه يكون منشأ للشكّ فى بقاء النجاسه فى كلّ منهما، بخلاف الصورة الاولى و الثالثه، فإنّ منشأ الشكّ فى بقاء النجاسه فيهما هو اجتماع الإنائين و اشتباه الطاهر بالنجس، لا العلم بطهاره أحدهما، فإنّ متعلّق العلم كان معلوما بالتفصيل أو بالعنوان، فحكمه بعدم جريان الاستصحاب فى الصورة الثانية مبنى على أنّ العلم الإجمالى بنفسه مانع عن جريان الاستصحاب، و لو لم تلزم منه مخالفه عمليّه قطعيه. هذا ملخص مختاره رحمه الله (1).

و جوابه: أوّلا- ما ذكرناه فى جواب صاحب الكفايه رحمه الله من أنّ المندرج فى معنى الشبهه المصداقيه ارتباط أحد طرفى الاحتمال بالعنوان المأخوذ فى الدليل، و هذا لا يتحقّق فى دليل الاستصحاب، فإنّنا نعلم بطهاره أحد الإنائين بالعلم التفصيلي و لكنّه اشتبه علينا بغيره فى الصورة الاولى، فيكون أحد الإنائين معلوم الطهاره و الآخر معلوم النجاسه، ففى كليهما يتحقّق نقض اليقين باليقين، إمّا بالوافق و إمّا بالخلاف، و لا يصدق فى أىّ من الطرفين نقض اليقين بالشكّ، فكيف تتصوّر الشبهه المصداقيه لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟

و ثانيا: أنّه لا يعتبر فى الاستصحاب كون اليقين سابقا على الشكّ، بل يمكن

ص: ٢٨٧

أن يكون بالعكس- كما إذا شككنا بطهاره الثوب و نجاسته، و علمنا بعد ساعه بطهارته قبل يومين- بل المعتبر كون المتيقن سابقا على المشكوك فيه، فالميزان في جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلى بالحدوث و الشكّ الفعلى في البقاء، و هما موجودان بالنسبه إلى كلّ واحد من الإنائين بخصوصه، و لا يقدح في الاستصحاب احتمال كون هذا الإناء متعلّقا لليقين بالطهاره سابقا، فإنّ الاستصحاب جار باعتبار اليقين الفعلى بحدوث النجاسه مع الشكّ في بقائها، لا باعتبار اليقين السابق.

و منه يظهر الحال فيما إذا كان اليقين متعلّقا بعنوان شكّ في انطباقه، فإنّ عدم قدح احتمال انطباق عنوان تعلق به اليقين في جريان استصحاب النجاسه أوضح من عدم قدح احتمال اليقين التفصيلي بطهاره أحدهما بعد كون الميزان فيه هو اليقين الفعلى لا اليقين السابق.

و ما يحتمل في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله في بيان عدم اتّصال زمان الشكّ باليقين: من فرض زمانين- أي يوم الجمعة و يوم السبت- بعد زمان العلم بعدم حدوثهما- أي يوم الخميس- أحدهما: زمان حدوث واحد منهما، و الثاني: زمان حدوث الآخر، و الشكّ في الآن الأوّل منهما- أي يوم الجمعة- و إن كان شكّا في وجود كلّ منهما بالإضافة إلى أجزاء الزمان و لكن لا يكون شكّا فيه بالإضافة إلى الآخر، إلّا- في الآن الثاني، أي يوم السبت؛ لأنّ الشكّ في المتقدّم و المتأخّر منهما لا يمكن إلّا بعد العلم بوجودهما، فزمان الثالث- أي يوم السبت- زمان الشكّ في المتقدّم و المتأخّر أو الشكّ في وجود أحدهما بالإضافة إلى زمان وجود الآخر، و هو ظرف العلم الإجمالي بوجود كلّ منهما، إمّا في الزمان المتقدّم أو في الزمان المتأخّر، و لما شكّ في أنّ أيّهما مقدّم و أيّهما مؤخّر

لم يحرز اتصال زمان الشك باليقين، بل يحرز الانفصال بين زمان الشك و اليقين (١).

و فيه: أولاً: أنّ هذا الاحتمال لا يناسب ظاهر استدلاله رحمه الله، فإنّ تعبيره أنّه:

«لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين»، و معناه تحقّق الاحتمالين: احتمال الانفصال، و احتمال الاتّصال، و لا يمكن حمل هذه العبارة على تحقّق الانفصال القطعي بينهما.

و ثانياً: على فرض استفاده هذا الاحتمال من كلامه رحمه الله فإنّ الملاك في تحقّق اليقين السابق و الشكّ اللاحق هو تحقّقهما في حال جريان الاستصحاب، و لا دخل لزمان حدوث الشكّ و اليقين هنا، فعدم جريان استصحاب عدم كزّيّه في حال الملاقاه في يوم الجمعة - بلحاظ عدم تحقّق كلا - الحادثين - لا يكون مانعا من جريانه في يوم السبت، فإنّ بعد العلم بتحقّق الحادثين - أى يوم السبت - لا - يتحقّق الفصل بين اليقين و الشكّ؛ لأننا نعلم بعدم الكزّيّه في حال الملاقاه، و الآن نشكّ في بقائه، فنجرى الاستصحاب. إلى هنا تمّ كلام صاحب الكفايه رحمه الله.

و يتحقّق نوع من التهافت بين صدر كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و ذيله، فإنّه يقول في ابتداء البحث: إنّ الشكّ في الاتّصال و الانفصال عبارة اخرى عن الشبهه المصداقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و في ذيل كلام صاحب الكفايه رحمه الله قائل بعدم ارتباط مسأله عدم إحراز الاتّصال بالشبهه المصداقيه، ثمّ يقول في بحث معلوم التاريخ: «و لعلّ الشبهه المصداقيه أحد احتمالات الكفايه».

و حاصل البحث في مجهولى التاريخ: أنّ الأثر إن كان مترتبا على عدم

ص: ٢٨٩

أحدهما بنحو ليس التامه فى زمان وجود الآخر فىجى الاستصحاب و يترتب الأثر وفاقا للشىخ الأنصارى رحمه الله و خلافا للمحقق الخراسانى رحمه الله لإحراز اتصال زمان الشك باليقين هنا.

و بعبارة اخرى: يتحقق عنوان نقض اليقين بالشك و لا تكون الشبهه مصداقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشك».

و لازم ذلك أن الأثر إن كان مترتبا على عدم كل واحد منهما فى زمان وجود الآخر يجرى الاستصحاب فى كليهما، و لكنهما يتساقطان بالمعارضه. إلى هنا تمّ البحث فى مجهولى التاريخ.

و أمّا لو علم بتاريخ أحدهما فهو كما لو علمنا بعدم الكزيه و عدم الملاقاه فى يوم السبت، و علمنا يوم الإثنين-مثلا-بتحقق الملاقاه مع النجاسه، و علمنا يوم الثلاثاء بحدوث الكزيه، و شككنا فى أنها تحققت قبل الملاقاه أو بعدها، فإن تحققت قبل الملاقاه-أى يوم الأحد-فلا توجب الملاقاه الانفعال، و إن تحققت بعدها-أى يوم الثلاثاء-أتصف الماء بالنجاسه و الانفعال؛ لعدم الكزيه حال الملاقاه.

و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله هاهنا جميع الفروض المذكوره فى مجهولى التاريخ، و لا فرق بينهما من حيث الأحكام، فلا فائده لتكرارها إلا فرضا واحدا، و هو أن يكون الأثر مترتبا على عدمه-أى عدم الكزيه حال الملاقاه-الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر. و قال صاحب الكفايه بجريان الاستصحاب هنا.

و السرّ فى ذلك: أن بعد العلم بتاريخ الملاقاه-سواء لاحظنا عدم الكزيه بالنسبه إلى الزمان أو بالنسبه إلى الملاقاه أى يوم الإثنين-يتصل زمان شكّه

هذا بالنسبه إلى ما كان الأثر مترتباً على عدم مجهول التاريخ، في زمان وجود معلوم التاريخ و أما إن كان الأثر مترتباً على عدم معلوم التاريخ فهو كما لو علمنا بحدوث الكزيه يوم الاثنين، و علمنا يوم الثلاثاء بتحقق الملاقاه، و لكن شككنا في أنها تحققت قبل الكزيه أو بعدها، و المفروض أنه لا أثر لاستصحاب عدم الملاقاه حال الكزيه، بل الأثر لاستصحاب عدم الكزيه حال الملاقاه.

و قال صاحب الكفايه رحمه الله بعدم جريان الاستصحاب هنا؛ لانتفاء الشك فيه في زمان، فإننا نعلم حدوث الكزيه يوم الاثنين و إنما الشك فيه بإضافه زمانه إلى الآخر، و أن عدم الكزيه المتيقنه انتقض في حال الملاقاه أم لا؟ فإن كانت الملاقاه يوم الثلاثاء انتقض قطعاً بالكزيه يوم الإثنين، و إن كانت يوم الأحد لم ينتقض بل يبقى عدم الكزيه حال الملاقاه، فلا- يجرى الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين و كونه الشبهه المصدقيه لقوله «لا تنقض اليقين بالشك» (١).

و التحقيق: أنه لا- فرق بين ما نحن فيه و مجهولي التاريخ من حيث جريان الاستصحاب فيهما؛ إذ الشك في الكزيه حال الملاقاه محفوظ في كلا الموردین، سواء علم تاريخ الملاقاه أم لا؟

و قال صاحب الكفايه رحمه الله في ذيل هذا البحث: «أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان- كالطهاره و النجاسه- و شك في ثبوتهما و انتفائهما للشك في المقدم و المؤخر منهما؛ و ذلك لعدم إحراز الحاله السابقه

المتيقنه المتصله بزمان في ثبوتهما و ترددها بين الحالتين، و أنه ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام فإنه دقيق (١).

و حكى عن المشهور الحكم بلزوم التطهير؛ لمعارضه استصحاب الحدث لاستصحاب الطهاره و تساقطهما، و حكم العقل بتحصيل الطهاره للصلاه لقاعده الاشتغال (٢). و نتيجة القولين واحده و لا- تتحقق هنا ثمره عمليه، و على أى تقدير نحتاج إلى طهاره جديده.

و عن المحقق في المعبر لزوم الأخذ بضدّ الحاله السابقه؛ لأنها ارتفعت يقينا و انقلبت إلى ضدّها، و ارتفاع الضدّ غير معلوم.

قال على ما حكى عنه: «يمكن أن يقال: ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين، فإن كان حدثا بنى على الطهاره؛ لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحاله إلى الطهاره و لم يعلم تجدد الانتقاض، فصار متيقنا للطهاره و شاكّا في الحدث، فيبنى على الطهاره، و إن كان قبل تصادم الاحتمالين متطهرا بنى على الحدث؛ لعين ما ذكرنا من التنزيل» (٣). و هذه الفتوى وقعت مورد تأييد استاذنا السيّد الإمام رحمه الله في مورده (٤).

و من هنا يظهر أنه تتحقق للمسأله صورتان: بأننا قد لا نعلم بالحاله السابقه على الحالتين، و قد نعلم بها، أمّا في صوره عدم العلم بالحاله السابقه فحكم المسأله مبتن على النزاع المذكور، من جريان استصحاب بقاء الطهاره و استصحاب بقاء الحدث، و تساقطهما بالمعارضه، و الاحتياج إلى الطهاره

ص: ٢٩٢

١-١) كفايه الاصول ٢:٣٣٨.

٢-٢) جواهر الكلام ٢:٣٥٠ و ٣٥١.

٣-٣) المعبر: ٤٥، السطر ١٧.

٤-٤) الاستصحاب: ١٨٢.

الجديده عندنا، و عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين عند صاحب الكفايه رحمه الله.

و أما فى صورته العلم بالحاله السابقه فقد تكون عبارته عن الطهاره، و قد تكون عبارته عن الحدث، فلا بد من ملاحظه الخصوصيات فى محل البحث، و هى كما يلى:

الخصوصيه الاولى: أن يكون تاريخ كلا الحادثين مجهولا.

الثانيه: أن يكون الحدث السابق على الحالتين من سنخ الحدث الجديد المسلم حدوثه من حيث كونهما أصغرين أو أكبرين، و لا بد لنا قبل الورود فى البحث من ذكر الأمرين بعنوان المقدمه:

الأمر الأول: أن المتوضى و المتطهر إذا صدر منه الحدث فإنه يوجب بطلان الوضوء و يوجب الاحتياج إلى وضوء جديد بالحدث الأول، و لا يكون الحدث الثانى الواقع بعده مؤثرا فعليا و إن كان مؤثرا شائيا، فالسبب الفعليه للحدث الأول، هذا من المسلمات فى الفقه.

الأمر الثانى: أنه من المسلم أيضا كفايه مسبب واحد - من الوضوء و الغسل - عقيب أسباب متعدده، سواء قلنا فى باب التداخل: إن مقتضى القاعده هو التداخل أو عدمه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن المكلف إذا كان متيقنا بكونه محدثا فى أول النهار، فعلم بحدوث طهاره و حدث أثناء النهار و شك فى المتقدم و المتأخر، فيكون استصحاب الطهاره المتيقنه مما لا إشكال فيه، كما قال به المحقق فى المعبر.

و لا يجرى استصحاب الحدث؛ لعدم تيقن الحاله السابقه، لا تفصيلا و لا إجمالا، فإن الحدث المعلوم بالتفصيل الذى كان متحققا أول النهار قد زال

يقينا، وليس له علم إجمالي بوجود الحدث إمّا قبل الوضوء أو بعده؛ لأنّ الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي و بعده مشكوك فيه بالشكّ البدوي.

و هذا نظير العلم الإجمالي بإصابه قطره دم إمّا في الإناء المعلوم طهارته و إمّا في الإناء المعلوم نجاسته، و لا يترتب على هذا العلم أثر بوجه أصلا فإنّ منجزية العلم الإجمالي مشروطه بكونه ذا أثر في كلّ من الطرفين، و ليس المثال كذلك، فإنّ إصابه الدم الإناء المعلوم نجاسته تكون بلا أثر، و إصابه الآخر مشكوكه بالشكّ البدوي، فيجری استصحاب الطهاره.

و ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ وقوع الحدث قبل الوضوء بلحاظ مسبقته بالحدث في أوّل النهار لا يترتب عليه أثر، و ترتب الأثر مختصّ بوقوعه بعد الوضوء، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي، فيجری استصحاب الطهاره بلا معارض.

و أمّا إذا كان المكلف متيقّنا بكونه متطهّرا في أوّل النهار فعلم بحدوث الحدث و الطهاره أثناء النهار و شكّ في المتقدّم و المتأخّر فيكون استصحاب الحدث المتيقّن ممّا لا- إشكال فيه بعين ما ذكرناه في الفرع السابق، فيجب عليه تحصيل الطهاره للصلاه، كما قال به في المعبر، هذا كلّه بالنسبه إلى مجهولي التاريخ.

فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ

و أمّا إذا جهل تاريخ الحدث و علم تاريخ الطهاره مع كون الحاله السابقه هي الحدث، كما إذا علم كونه محدثا في أوّل النهار، و علم أنّه تطهّر ظهرا، و علم بحدوث حدث إمّا بعد الطهاره و إمّا قبلها، فلا يجرى استصحاب الحدث؛ للعلم بزوال الحدث المعلوم تفصيلا و عدم العلم بتحقيق حدث غيره، فلا تكون

حاله سابقه متيقنه للحدث، و أميا استصحاب الطهاره المتحققه في أول الظهر فلا- مانع من جريانه؛ للعلم بوجودها و الشك في زوالها، ففي هذه الصوره نحكم بكونه متطهرا، و العلم الإجمالي بحدوث الحدث الثاني بمنزله الشك البدوي لا- يترتب عليه أثر، فنأخذ بضد الحالة السابقه.

و أما إذا جهل تاريخ الطهاره مع كون الحالة السابقه المتيقنه هي الحدث، و علم تاريخ الحدث، كما إذا علم كونه محدثا في أول النهار، و علم بصدور الحدث منه ثانيا في أول الظهر، و علم أنه تطهر إماما قبل الظهر و إماما بعده، فيجرب استصحاب الحدث المعلوم التاريخ، و يجرب استصحاب الطهاره المعلومه بالإجمال فيتساقطان بالمعارضه و نحكم بلزوم تحصيل الطهاره عقلا- لقاعده الاشتغال، ففي هذه الصوره لا يمكن الأخذ بضد الحالة السابقه.

و أميا إذا كانت الحالة السابقه المتيقنه هي الطهاره و علم أنه أحدث في أول الظهر، و علم أنه تطهر إماما قبل الظهر و إماما بعده، فلا يبقى مجال لاستصحاب الطهاره، فإن الطهاره المعلومه بالإجمال مردده بين ما له الأثر و ما لا يترتب عليه الأثر، فيجرب استصحاب الحدث، فإنه مؤثر في نقض الطهاره، سواء تحقق قبل الطهاره الثانيه أو بعدها، ففي هذه الصوره نأخذ بضد الحالة السابقه.

و أما إذا كانت الحالة السابقه المتيقنه هي الطهاره، و علم أنه تطهر أيضا في أول الظهر، و علم بأنه أحدث إماما قبل الظهر و إماما بعده فيجب تحصيل الطهاره؛ لتعارض استصحاب الطهاره المعلومه في الظهر- للعلم بها و الشك في زوالها- مع استصحاب الحدث المعلوم بالإجمال؛ للعلم بوجوده، إماما قبل الظهر أو بعده و الشك في زواله، و في هذه الصوره أيضا نأخذ بضد الحالة السابقه.

فی الامور الاعتقادیة

هل یرجى الاستصحاب فی الامور الاعتقادیة أم لا؟ و منشأ الشبهه فی هذا المعنى و ما یوجب بیان هذا النزاع أمران:

الأول: توهم اختصاص الاستصحاب بالامور الخارجیة؛ لكونه من الاصول العملیة، فلا یرجى إلا فی أفعال الجوارح المعبر عنها بالأعمال، و الامور الاعتقادیة مربوطه بالجوانح لا بالجوارح.

الثانی: أن الجائلیق فی احتجاجات الإمام علی بن موسى الرضا علیهما السلام معه تمسك لبقاء نبوه نبيّه بالاستصحاب.

و التحقیق: أنه لا مانع من جریان الاستصحاب فی الامور الاعتقادیة، فإنّ مناط جریانہ-أى یقین بالحدوث و الشكّ فی البقاء و كون الأثر قابلاً للتعبیر- محقق هاهنا، و معنى كونه من الاصول العلمیة أنه لیس من الأدلّة الاجتهادیة الكاشفه عن الواقع، فإنّها وظائف عملیة للجاهل بالواقع و لیس كاشفه عنه، لا أنّها مختصّه بالامور الجوارحیة، فلو كان التبانى القلبی على شىء واجبا و شككنا فی بقاءه من جهة الشبهه الحكمیة أو الموضوعیة لا مانع من جریان الاستصحاب.

ص: ٢٩٧

و كان لصاحب الكفايه رحمه الله هنا بيان جيّد، وهو قوله: «و أمّا الامور الاعتقاديّه التي كان المهمّ فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الأعمال القلبيّه الاختياريّه، فكذا لا إشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شكّ لاحق؛ لصحّح التنزيل، و عموم الدليل. و كونه أصلا عمليا إنّما هو بمعنى أنّه وظيفه الشاكّ تعبدا قبالا للأمارات الحاكيه عن الواقعيّات، فيعمّ العمل بالجوانح كالجوارح.

و أمّا التي كان المهمّ فيها شرعا و عقلا- هو القطع بها و معرفتها فلا- مجال له موضوعا، و يجرى حكما، فلو كان متيقّنا بوجوب تحصيل القطع بشيء -كتفاصيل القيامة- في زمان و شكّ في بقاء وجوبه يستصحب.

و أمّا لو شكّ في حياه إمام زمان فلا يستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياهه مع إمكانه، و لا يكاد يجدى في مثل وجوب المعرفه عقلا أو شرعا إلّا إذا كان حجّجه من باب إفادته الظنّ، و كان المورد ممّا يكتفى به أيضا، فالاعتقاديّات كسائر الموضوعات لا بدّ في جريانه فيها من أن يكون في المورد أثر شرعيّ يتمكّن من موافقته مع بقاء الشكّ فيه، كان ذاك متعلّقا بعمل الجوارح أو الجوانح (١).

و التحقيق: النبوه كالولاية و الإمامه تكون من المناصب المجعوله كما يستفاد من ظواهر الآيات، كقوله تعالى: وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٢)، و لا تكون ناشئه من كمال النفس بمثابه يوحى إليها قهرا، و إن

ص: ٢٩٨

١- ١) كفايه الاصول ٣٣٨: ٢-٣٣٩.

٢- ٢) البقره: ١٢٤.

كانت كذلك فلا- يجرى الاستصحاب فيها؛ إمّا لعدم الشكّ فيها بعد اتّصاف النفس بها، أو لكونها من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، ولا يترتّب عليها أثر شرعي مهمّ كما أشار إليه صاحب الكفايه.

و أمّا على ما هو التحقيق من كونها من المناصب المجعوله الإلهيّة لمن كان صالحا و أهلا لها، فهل يجرى الاستصحاب فيها أم لا؟

و تفصيل الكلام في المقام: أنّ استدلال الكتابي لإثبات دينه بالاستصحاب لا يخلو من وجهين: إمّا أن يكون استدلاله لمعدوريّته في البقاء على اليهوديّة -مثلا- و إمّا أن يكون لإلزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديّة، فإن كان مراده الأوّل فنقول له: أنت شاكّ في بقاء نبوه نبيّك أم لا؟ فإن اختار الثاني فلا معنى للاستصحاب؛ إذ لا بدّ فيه من الشكّ في بقاء المتيقّن، و إن اختار الأوّل فنقول له: لا- بدّ لك من الفحص، فإنّ النبوه ليست بأقلّ من الفروع التي يتوقّف جريان الاستصحاب فيها على الفحص، و بعد الفحص يصل إلى الحقّ و يزول الشكّ عنه، و مع فرض بقاء شكّه لا فائده في الاستصحاب؛ لكون النبوه من الامور التي تجب المعرفة و اليقين بها، فليست قابله للتعبّد الاستصحابي، و مع فرض كفايه الظنّ فيها نقول: الاستصحاب لا يفيد الظنّ أوّلا، و لا دليل على حجّيته الظنّ الحاصل منه ثانيا.

هذا كلّه في استصحاب النبوه، و أمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقة فغير جار أيضا، إذ نقول له: الاستصحاب إن كان حجّه في الشريعة السابقة لا- يمكن التمسّك به لبقاء أحكام الشريعة السابقة؛ إذ حجّيه الاستصحاب من جملة تلك الأحكام، فيلزم التمسّك به لإثبات بقاء نفسه، و هو دور ظاهر.

و إن كان الاستصحاب حجّجه في الشريعة اللاحقه فصحّحه التمسك بالاستصحاب- لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقه- فرع حجّيته الشريعة اللاحقه، و بعد الالتزام بحجّيتها لم يبق مجال للاستصحاب؛ لليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه حينئذ.

و إن كان مراده الثاني- أى إزام المسلمين و دعوتهم إلى اليهوديّة- فنقول له: جريان الاستصحاب متوقّف على اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء، و ليس لنا يقين بنبوّه موسى إلّا من طريق شريعتنا، فإنّ التواتر لم يتحقّق في جميع الطبقات من زمان موسى إلى زماننا هذا، و التوراه الموجوده عند اليهود ليس هو الكتاب المنزل من الله سبحانه على موسى، و من راجعه يجد فيه ما يوجب العلم بعدم كونه من عند الله؛ من نسبه الزنا و الفواحش إلى الأنبياء و غير ذلك ممّا يجده من راجعها.

نعم، علمنا بنبوّه موسى لأخبار نبينا بنبوّته، فتصديقه يوجب التصديق بنبوّته، و هذا الاعتراف من المسلمين لا يضّرهم و لا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم- كما هو الظاهر- و هذا المعنى هو المحتمل من الحديث المتضمّن لجواب الرضا عليه السلام عن احتجاج الجائليق بالاستصحاب، من أنّا معترفون بنبوّه كلّ موسى و عيسى أقرّ بنبوّه نبينا صلّى الله عليه و آله، و ننكر نبوّه كلّ من لم يقرّ بنبوّه نبينا، فلا يرد- على الجواب المذكور- ما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلّنا حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل جزئى حقيقى اعترف المسلمون بنبوّته، فعليهم إثبات نسخها.

و الحاصل: أنّه ليس لنا علم بنبوّه موسى إلّا- بإخبار نبينا صلّى الله عليه و آله، و هو كما يخبر بها يخبر بارتفاعها، فلا- مجال للاستصحاب.

و مع فرض حصول اليقين من غير هذا الطريق ليس لنا شكّ في بقائها، بل نعلم بارتفاعها، فإنّ المسلم لا يكون مسلماً مع الشكّ في بقاء نبوّه موسى أو عيسى، فلا يمكن الكتابي إلزام المسلم باستصحاب النبوّ؛ لعدم تماميّته أركاناً من اليقين و الشكّ.

على أنّ الاستصحاب حكم من أحكام الإسلام و إثبات نبوّه أنبياء السلف به يوجب بطلان الإسلام و إنكار نبوّه النبيّ الأكرم صلّى الله عليه و آله، و معناه بطلان نفس الاستصحاب أيضاً، و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

ص: ٣٠١

إشاره

فی موارد التمسک بالعموم و استصحاب حکم المخصّص

إذا ورد عموم أفرادی متعرّض للزمان إجمالاً-مثل: «أكرم العلماء كلّ يوم»-یتعقّبه دليل مخرج لبعض أفراده عن حکمه فی زمان-مثل: «لا يجب إكرام زيد العالم يوم الجمعة»-بحیث لا يكون للدلیل المخرج إطلاق أو عموم بالنسبه إلى غير ذلك الزمان، فشكّ فی حکم هذا الفرد بالنسبه إلى ما بعد ذلك الزمان-يوم السبت مثلاً-فهل يتمسک باستصحاب حکم دليل المخرج أو بعموم العامّ أو إطلاقه أو يفصل بين المقامات؟

ثمّ إنّ الباعث لعقد هذا البحث ليس هو ملاحظه التعارض بين العموم و الاستصحاب، فإنّ الاستصحاب أصل عملی لا مجال للرجوع إليه مع وجود الدليل من عموم أو إطلاق، و لا مانع من الرجوع إليه إن لم يكن هناك دليل، بل الباعث لذلك هو تعيين موارد الرجوع إلى العموم و تمييزها عن موارد التمسک بالاستصحاب، فالإشكال و الخلاف إنّما هو فی الصغرى بعد الاتفاق فی الكبرى.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه ذكر الشيخ رحمه الله أنّ العموم الأزمانی تاره يكون على نحو العموم الاستغراقی، و يكون الحكم متعدّدا بتعدد الأفراد الطوليّه، و كلّ

حكم غير مرتبط بالآخر امتثالا- و مخالفه كوجوب الصوم ثلاثين يوما، كما أنّ الأمر في الأفراد العرضية كذلك، فإنه إذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم» -مثلا- يكون الحكم متعددا بتعدد أفراد العلماء الموجودين في زمان واحد، و لكل حكم إطاعه و معصيه، و امتثال و مخالفه.

و اخرى يكون على نحو العموم المجموعى، و يكون هناك حكم واحد مستمر كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا- يكون وجوب الإمساك تكليفا متعددا بتعدد آتات هذا اليوم، فإن كان العموم من القسم الأول فالمرجع بعد الشك هو العموم؛ لأنه بعد خروج أحد الأفراد عن العموم لا مانع من الرجوع إليه لإثبات الحكم لباقي الأفراد.

و إن كان من القسم الثانى فالمرجع هو الاستصحاب؛ لأنّ الحكم واحد على الفرض و قد انقطع يقينا، و إثباته بعد الانقطاع يحتاج إلى دليل، و مقتضى الاستصحاب بقاء حكم المخصّص، هذا ملخص كلامه رحمه الله (1).

و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله أنّ مجرد كون العموم الأزمانى من قبيل العموم المجموعى لا- يكفى فى الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا بدّ من ملاحظه الدليل المخصّص أيضا، فإنّ أخذ الزمان فيه بعنوان الظرفيه كما أنّه بطبعه ظرف لما يقع فيه كالمكان، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، و إن كان الزمان مأخوذا على نحو القيديه فلا يمكن التمسك بالاستصحاب؛ لأنه مع فرض كون الزمان قييدا للموضوع يكون إثبات الحكم فى زمان آخر من إسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، و هو قياس محرّم، فلا بدّ من الرجوع، إلى أصل آخر من البراهه أو الاشتغال حسبما يقتضيه المقام.

ص: ٣٠٤

هذا كله على تقدير كون العموم على نحو العموم المجموعى، و أمّا إن كان العموم على نحو العموم الاستغراقى فالمتعين الرجوع إلى العامّ إن لم يكن له معارض، وإلاّ فيتمسك بالاستصحاب إن كان الزمان فى الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفية، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فلا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، فتكون الصور على ما ذكره أربع:

الأولى: أن يكون العامّ من قبيل العموم الاستغراقى مع كون الزمان مأخوذاً فى دليل التخصيص بنحو الظرفية.

الثانية: نفس الاولى مع كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية. و حكمهما الرجوع إلى العامّ مع عدم المعارض، وإلاّ فيرجع إلى الاستصحاب فى الصورة الاولى، وإلى أصل آخر فى الصورة الثانية.

الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العامّ المجموعى مع كون الزمان ظرفاً.

الرابعة: نفس الثالثة مع كون الزمان قيداً. و حكمهما الرجوع إلى الاستصحاب فى الثالثة، وإلى أصل آخر فى الرابعة، و تشتركان فى عدم إمكان الرجوع إلى العامّ فيهما، إلاّ فيما إذا كان التخصيص من الأوّل كخيار المجلس مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، فيصحّ فى مثله الرجوع إلى العامّ؛ لعدم كون التخصيص فى هذه الصورة قاطعاً لاستمرار الحكم حتى يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ، بل التخصيص يوجب كون استمرار الحكم بعد هذا الزمان، فيتعين الرجوع إلى العامّ بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص فى الوسط كخيار الغبن على ما هو المعروف من كون مبدئه زمان

الالتفات إلى الغبن، فإن التخصيص قاطع للاستمرار، وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

هذا ملخص كلام صاحب الكفاية (١).

و كان لاستاذنا السيد الإمام رحمه الله هنا كلام مفصل و حكم المسأله عنده واحد، و هو الرجوع إلى العام في جميع الصور، و ذكر لكلامه مقدمات متعدده، و نذكر منها ما هو اللازم و الدخيل في المسأله حتى تصل النوبه إلى النتيجة.

قال رحمه الله «يتضح المرام بعد التنبيه على امور: الأول: أنه يتصور ورود العام على أنحاء: فتاره يلاحظ المتكلم الأزمنه مستقله على نحو العام الاصولي - أي الاستغراقى - مثل «أكرم العلماء في كل يوم» فكان لكل زمان حكم مستقل من حيث الموافقه و المخالفه.

و تاره يلاحظها بنحو العام المجموعى، فكان لكل الأزمنه حكم واحد من حيث المذكور.

و ثالثه يلاحظ الزمان مستمرا على نحو تحققه الاستمرارى كقوله «أوفوا بالعقود مستمرا أو دائما» لا بمعنى وجوب الوفاء في كل يوم مستقلا، و لا بنحو العام المجموعى حتى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرا بحيث لو و في المكلف إلى آخر الأبد يكون مطيعا إطاعه واحده، و لو تخلف في بعض الأوقات تكون البقيه مطلوبه لا بطلب مستقل أو مطلوبيه مستقله بل بالطلب الأول الذى جعل الحكم كاللزم الماهيه للموضوع، فلو قال المولى: «لا- تهن زيدا» فترك العبد إهانتة مطلقا كان مطيعا له إطاعه واحده، و لو أهانه يوما عصاه، و لكن تكون إهانتة

ص: ٣٠٦

محرمه عليه بعده أيضا لا بنحو المطلوبية المتكثرة المستقلة، بل بنحو استمرار المطلوبية.

الثاني: أن العموم الزماني أو الاستمرار الزماني قد يستفاد من طريق ألفاظ العموم، مثل: «أكرم العلماء» أو «أكرم العلماء في كل يوم أو مستمرا»، وقد يستفاد من طريق مقدمات الحكمه مثل: قوله تعالى: «أوفوا بالعقود (1)».

ولا فرق بينهما من حيث الدلالة على العموم الأزماني و الأفرادى إلا- أن العموم الزماني المستفاد منهما متفرع على العموم الأفرادى، ومعناه: أن الحكم المتعلق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم و الاستمرار الزمانيين، وكذا للإطلاق المستفاد من دليل الحكمه- أى الموضوع مقدم على الحكم و معنى قوله- أكرم العلماء فى كل يوم» أنه يجب إكرام كل عالم كأنه قال بعده:

«و وجوب إكرام كل عالم ثابت فى كل زمان»، فلا يكون العموم الأفرادى مع العموم الأزماني فى رتبه واحده، فلا بد من تحقق الحكم أولا حتى تصل النوبه إلى استمراره، فإن لم يتحقق الحكم بأى دليل فلا معنى لاستمراره فى جميع الأزمنه.

الثالث: لازم تفرع ما ذكرنا على العموم الأفرادى هو أن التخصيص الوارد على العموم الأفرادى رافع لموضوع العموم و الاستمرار الزمانيين، وكذا لموضوع الإطلاق، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم»، ثم قال: «لا تكرم زيدا العالم»، فلا إشكال فى ارتباط هذا التخصيص بالعموم الأفرادى و عدم تعلق الإراده الجديّه بإكرام زيد بخلاف الإراده الاستعماليّه، و لازم خروجه عن العموم الأفرادى عدم بقاء الموضوع للعموم الأزماني بالنسبه إليه فقط

ص: ٣٠٧

و بقاء العموم الأزمانى المستفاد من قوله «أكرم العلماء كل يوم» فى محلّه.

كما أنّ التخصيص الوارد على العموم الأزمانى لا- يوجب التخصيص بالنسبه إلى العموم الأفرادى، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم»، ثمّ قال:

«لا تكرم زيدا يوم الجمعة»، فلا إشكال فى ارتباط هذا التخصيص بالعموم الأزمانى و بقاء العموم الأفرادى بقوته فى محلّه. إن توهم أنّ هذا تخصيص للعموم الأزمانى و الأفرادى معا كما هو الظاهر.

كان جوابه: أنّ المولى إذا قال بعد العامّ المذكور: «لا- تكرم العلماء يوم الجمعة» فلا بدّ من إرجاع هذا التخصيص إلى العموم الأزمانى فقط، فإنّ إرجاعه إلى العموم الأفرادى و الأزمانى معا يوجب التناقض بين الدليل العامّ و الخاصّ مع أنّه لم يلتزم به أحد، و هذا دليل على عدم ارتباط التخصيص بالعموم الأفرادى، بل يرتبط بالعموم الأزمانى. و هذا المعنى يتحقّق بعينه فى مثل قوله: «أكرم العلماء كل يوم»، و قوله «لا- تكرم زيدا يوم الجمعة»، فالتصرّف فى العموم الأزمانى لا- يكون ملازما للتصرّف فى العموم الأفرادى.

و بالعكس و ما ذكرناه شاهد على ذلك.

ثمّ قال الإمام رحمه الله: إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عام أفرادى يتضمّن العموم أو الاستمرار الزمانى- بدلاله لغويّه أو بمقدمات الحكمه- و ورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» أو «مستمرّا» و انعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، أو قوله أو فؤا بالعقود (1). و انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعه، و شكّ بعد يوم الجمعة و بعد الساعه فى حكم الفرد

ص: ٣٠٨

المخرج، لا- يجوز التمسك بالاستصحاب مطلقا، سواء لوحظ الزمان أفرادا و على نحو العامّ الاصولي، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلق أو دلّت مقدمات الحكمه على ذلك. ففي جميع الصور الأربعة المذكوره في كلام صاحب الكفايه ما عدا مورد التخصيص لا بدّ من الرجوع فيها إلى عموم العام.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلاً فواضح؛ لأنّ خروج الفرد في يوم تصرّف في العموم الأفرادي، فأصالة العموم محكمه بالنسبه إلى التخصيص الزائد.

و أمّا إذا جعل مستمرّاً أو دائما أو أبدا ظرفا للحكم فلائّ خروج بعض الأفراد في بعض الأيام ليس تخصيصا في العموم الأفرادي بل تقييدا و تقطيعا للاستمرار الذي قامت الحجّه عليه و تردّد أمره بين الأقلّ و الأكثر، و لا بدّ من الاكتفاء بالأقلّ، فيكون ظهور الاستمرار في البقيه حجّه.

كما في قوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّي باللام و إلى استمرار الحكم الذي يدلّ عليه ظهور القيد الذي قام مقام مقدمات الحكمه في بعض المقامات، فيكون قوله: «لا- تكرم زيدا» تخصيصا للعموم الأفرادي، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعا لاستمرار الحكم، و كما يكون العموم حجّه في البقيه لدى العقلاء يكون ظهور القيد في استمرار الحكم حجّه فيما عدا مورد التقطيع القطعي لديهم، سواء اخذ الزمان في الدليل المخصّص على نحو القيديه أو الظرفيه.

ثمّ قال: و ممّا ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمه، فلو فرض أنّ قوله أو فوا بالعقود، كما يدلّ بالعموم اللغوي على الشمول الأفرادي يدلّ على الاستمرار الزماني بمقدمات الحكمه أو مناسبة الحكم و الموضوع بمعنى أن لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ لا من قبيل العامّ المجموعي

بل بحيث تكون المخالفه في بعض الأزمان لا توجب سقوط المظلوبيّه بالنسبه إلى البقيه، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد كالعقد الربوي يكون مخصّصا للعموم الأفرادي، ولا يكون مقيدا للإطلاق، بل رافعا لموضوعه.

و أمّا لو دل دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد في زمان، كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعه-مثلا-يكون هذا تقييدا لإطلاقه لا تخصيصا لعمومه؛ لأنّ التخصيص عباره عن إخراج ما يشمله العموم إخراجا حكيميا، و العموم اللغوي يدلّ على دخول تمام أفراد العقود في وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد و أزمانها، و دليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأسا حتّى يكون تخصيصا، بل يدلّ على خروجه في زمان، و هذا مخالف لظهور الإطلاق في الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعه في لزوم العقد يرجع إلى الشكّ في زياده التقييد لا التخصيص، فالمرجع هو أصله الإطلاق».

ثمّ قال: فقول الشيخ الأعظم: «إنّه لا يلزم من ذلك زياده تخصيص إذا خرج الفرد في ساعه أو بعد الساعه مستمرا» (1) خلط بين التخصيص و التقييد؛ لأنّ خروج الفرد في ساعه تقييد لا تخصيص، و خروجه في الزائد عن الساعه تقييد زائد يدفع بالأصل.

ثمّ ذكر كلاما من للمحقّق الحائري رحمه الله بقوله: «فإن قلت: فرق بين المطلق في سائر المقامات و هاهنا، فإن الأوّل يشمل ما تحته من الجزئيات في عرض واحد، و الحكم إنّما تعلق به بلحاظ الخارج، فاستقرّ ظهور القضيّه في الحكم على كلّ ما يدخل تحته بدلا أو استغراقا، فإذا خرج منفصلا شيء بقي الباقي

ص: ٣١٠

بنفس ظهور الأوّل المستقرّ، و في المقام أنّ الزمان في حدّ ذاته أمر واحد مستمرّ ليس جامعا لأفراد كثيره إلاّ- أن يقطع بالملاحظه، و تجعل كلّ قطعه ملحوظه في القضيّه، و أمّا إذا لم يلاحظ كذلك كما إذا كان الاستمرار بمقدّمات الحكمه فلا زمه الاستمرار من أوّل وجود الفرد إلى آخره، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعه- مثلا- فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلا لم يكن هذا الحكم استمرارا للحكم السابق» (١).

و أجاب عنه بقوله: و فيه: أوّلا: أنّ المطلق في سائر المقامات أيضا لا- يفيد الحكم للأفراد، و لا- يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقا أو بدلا، و لم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعام مفادا، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة المقدّمات إلاّ أنّ ما اخذ في الموضوع تمام الموضوع للحكم كما هو المقرّر في محلّه.

و ثانيا: أنّ كون الزمان أمرا مستمرا واحدا لا يلازم كون مقتضى الإطلاق وحده الحكم بحيث إذا انقطع في زمان انقطع مطلقا، فإنّ لازم ذلك أن يكون موضوع الحكم كالعام المجموعى، و لازمه عدم لزوم الإطاعه لو عصاه في زمان، مع أنّ الواقع في أشباه أوّفوا بالعقود خلاف ذلك، بل فرض مثل العموم المجموعى المقتضى لانتفاء الحكم بانتفاء جزء من الزمان خروج عن محطّ البحث، فحينئذ لو خرج جزء من الزمان لا مانع من التمسك بالإطلاق بالنسبه إلى سائر الأزمنه، انتهى كلامه رحمه الله بتلخيص و توضيح منا (٢).

و كان للمحقّق النائيني رحمه الله في بحث العموم الأزمانى تفصيل و تحقيق، فقال

ص: ٣١١

١- ١) درر الفوائد: ٥٧١.

٢- ٢) الاستصحاب: ١٨٨-١٩٥.

بعنوان المقدمه: إن العموم الأزمانى المتحقق عقيب العموم الأفرادى يكون من حيث المورد على نوعين: فإنه قد يرتبط بنفس الحكم، وقد يرتبط بمتعلق الحكم، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء كل يوم» يتصور هذا القول من حيث مقام التصور على نوعين فقد يرتبط قوله: «كل يوم» بمفاد الهيئه و نفس الحكم المستفاد من الهيئه، كأنه قال فى مقام التصريح يجب إكرام العلماء، و يكون هذا الوجوب ثابتا فى كل يوم، وقد يرتبط بمتعلق الحكم، أى الإكرام كأنه قال:

إكرام العلماء فى كل يوم واجب و إن لم تترتب عليه ثمره عمليه فى نفسه مع قطع النظر عن بحث التمسك بالعام أو استصحاب حكم المنخص.

فإن كان قيذا للمتعلق و مربوطا بالإكرام يمكن للمولى تفهيم مقصوده بجمله واحده مثل: «أكرم العلماء فى كل يوم»، و إن كان مربوطا بالحكم لا يمكن أن يكون دليل واحد متعزضا له و متكفلا لبيانه، فلا بد له من القول: «أكرم كل عالم» أولا، و فى ضمن دليل منفصل آخر يقول: إن هذا الوجوب يكون فى كل يوم أو مستمرا»، و أمثال ذلك:

و السير فى ذلك أن العموم الأزمانى إن كان مربوطا بالحكم يصير الحكم موضوعا للعموم الأزمانى، و لا يمكن أن يكون دليل واحد مبينا للحكم و متكفلا- لجعل الحكم موضوعا لحكم آخر حتى يكون معنى قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» أن وجوب الإكرام ثابت للعلماء، و أن هذا الوجوب موضوع للاستمرار و الدوام، أو يستفاد ذلك من مقدمات الحكمة.

ثم قال بعد بيان هذه المقدمه: إن المولى إذا قال: «أكرم العلماء فى كل يوم»، ثم قال بعده: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و شككنا فى يوم السبت أنه واجب الإكرام أم لا؟ يصح التمسك بالعموم فى فرض ارتباط العموم الأزمانى

بالمتعلق؛ إذ المتعلق يتحقق قبل الحكم إذا تحقق الشك في شئون المتعلق يمكن الرجوع إلى عموم العام، كما هو المرجح إذا كان الشك في أصل التخصيص، وهكذا في التخصيص الزائد.

و أمّا في فرض ارتباط العموم الأزمانى بنفس الحكم فيصير الحكم بمنزله الموضوع للعموم الأزمانى، فإذا قال المولى: «يجب إكرام العلماء»، ثم قال:

«و هذا الوجوب مستمرّ» كان هذا الوجوب بمنزله الموضوع، و مستمرّ بمنزله الحكم، و فى مقابل هذين الدليلين قال: «لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة» و شككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت فلا يمكن التمسك بالعموم الأزمانى، فإنّ معناه الرجوع إلى قوله: «هذا الوجوب مستمر» و قلنا: إنّ «هذا الوجوب» موضوع لا بدّ من إحرازه يوم السبت، ثمّ الحكم باستمراره، و المفروض أنّه فى يوم السبت مشكوك فكيف يمكن الحكم باستمراره؟ هذا تمام كلامه رحمه الله مع توضيح منّا (1).

و أجاب عنه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله بأنّ عدم جواز كشف الموضوع بالحكم و إثباته به إنّما هو فيما إذا تعلق الحكم بموضوع مفروض الوجود كالقضايا الحقيقيّة، مثل: «أكرم العلماء» الذى كان حاصل مفاده: «كلّ ما وجد فى الخارج و كان عالما يجب إكرامه» فلا يمكن فى مثل تلك القضايا إثبات الموضوع بالحكم.

و أمّا إذا كان المحمول بدلاله لغويه يدلّ على وجود الحكم فى جميع الأزمان استقلالاً أو على نحو الاستمرار فيكشف عن حاله، فلو قال المولى: «إنّ وجوب إكرام العلماء مستمر إلى الأبد» فقد يشكّ فى أصل تعلق وجوب

ص: ٣١٣

الإكرام بالفساق-مثلا-أى يشك في التخصيص، فلا يكون قوله:«مستمّر» رافعا لهذا الشك، بل الرافع له قوله:«أكرم العلماء» و أمّا إذا شك في وجوب إكرامه في يوم كذا بعد العلم بأصل وجوب الإكرام، أى يشك في استمرار الحكم فيكون قوله:«حكمى مستمّر» كاشفا عن استمراره و تحقّقه في اليوم المشكوك فيه.

و السّر في ذلك: أنّ أصل الحكم بالنسبه إلى المحمول-أى قوله«مستمّر»- اخذ مفروض الوجود كما في القضايا الحقيقيه، و أمّا بالنسبه إلى استمراره فلا- يمكن أن يؤخذ كذلك، لأنّه يلزم أن ترجع قضيه:«حكمى مستمّر»إلى قضيه ضروريه بشرط المحمول، أى حكمى المفروض استمراره مستمّر، و هو كما ترى (1).

فلا بدّ من الرجوع إلى العموم في موارد الشك، بلا فرق بين استفاده الاستمرار من طريق اللفظ أو من طريق مقدّمات الحكمه.

ثمّ قال استاذنا السيّد الإمام رحمه الله: نعم، قد يقال إنّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم و الإطلاق الزمانيين-سواء كانا مستفادين من مثل قوله:«أكرم العلماء في كلّ زمان»أو«أوفوا بالعقود مستمرا»،أو من مقدّمات الحكمه-متفرعان على العموم الأفرادى و أنّ محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص و التقييد الزمانيين؛ هو التفصيل بين ما إذا خرج في أوّل الزمان و شك في خروجه مطلقا أو في زمان-كما إذا قال المولى في ليله الجمعه-مثلا-:«أكرم العلماء كلّ يوم»ثمّ قال في أوّل النهار من يوم الجمعه:«لا تكرم زيدا يوم الجمعه»-و بين ما إذا خرج في الأثناء مع العلم بدخوله قبل الخروج-كما إذا

ص: ٣١٤

قال فى ليله الخميس: «أكرم العلماء كل يوم» وقال فى ليله الجمعة: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة»-فتمسك بالاستصحاب فى الأول و بعموم السدليل أو إطلاقه فى الثانى؛ لأنّ الأمر فى الأول دائر بين التخصيص الفردى و بين التخصيص الزمانى أو تقييد الإطلاق، فىكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص إمّا فى العامّ الفوقانى، فلا يكون مخالفه للعامّ التحتانى و إمّا فى العامّ التحتانى فلا- يكون مخالفه للعامّ الفوقانى، أو يكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص فى العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره؛ لأنّ الإخراج الموضوعى ليس مخالفه للإطلاق أو تقييدا فى الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم؛ لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصا حتى يخالف أصاله العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسك بالاستصحاب.

و أمّا الخارج فى الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه كخيار التأخير و خيار الغبن-بناء على كون ظهور الغبن شرطا شرعيا له-فتمسك بالعموم أو الإطلاق للقطع بعدم التخصيص الفردى، بل الأمر دائر بين قلّه التخصيص و كثرته أو قلّه التقييد و كثرته، فيؤخذ بالقدر المتيقن و يتمسك فى المشكوك فيه بأصاله العموم أو الإطلاق.

ثمّ قال: و هذا التفصيل تقريبا عكس التفصيل الذى اختاره المحقق الخراسانى و شيخنا العلامة الحائرى فى مجلس بحثه.

ثمّ أجاب عن التفصيل بقوله: و يمكن أن يقال: إنّ أصاله العموم جاريه فى العموم الأفرادى الفوقانى، و لا تعارضها أصاله العموم فى العامّ التحتانى الزمانى، و لا- أصاله الإطلاق؛ لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين فى رتبه واحده و العموم الأفرادى فى رتبه موضوع العموم و الإطلاق الزماتيين، ففى

الرتبه المتقدمه تجرى أصاله العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبه المتأخره.

ثم قال: اللهم إلا أن يقال: إنَّ العقلاء في إجراء الاصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات و التأخرات الرتبيه.

و أجاب عنه بقوله: و يمكن أن يقال: إنّه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء في كلّ يوم» الذي هو الحجّه على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد، و كان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة-مثلا-فرجع اليد عن العموم أو الإطلاق في غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّه من غير حجّه لدى العقلاء.

ثمّ قال في ذيل كلامه: و التحقيق عدم جريان أصاله العموم و الإطلاق في التحتاني؛ لما حقّقناه في العامّ و الخاصّ من أنّ مورد جريانهما فيما إذا شكّ في المراد لا- فيما علم المراد و دار الأمر بين التخصيص و التخصيص، مضافا إلى أن هذه الاصول إنّما جرت في مورد يترتب عليها أثر عملي لا- مطلقا، فحينئذ نقول: إنّ جريانهما في التحتاني غير ذي أثر؛ للعلم بخروج اليوم الأوّل- مثلا- فلا يعقل جريانهما لإدخال ما علم خروجه.

و لو اجرى الأصل لإثبات لازمه و هو ورود التخصيص على الفوقاني فمع بطلانه في نفسه-لأنّ إثبات اللازم فرع إثبات الملزوم الممتنع في المقام-يلزم من إثبات اللازم عدم الملزوم؛ لأنّه موضوعه، و مع رفعه يرفع الحكم، فيلزم من وجوده عدم الوجود. و أيضا إنّنا نعلم بعدم جريان، الأصل في التحتاني؛ إمّا لورود التخصيص به أو بالفوقاني الراجع لموضوعه، فتدبّر جيّدا (1).

و حاصل كلامه: أنّ إكرام زيد في يوم السبت مشكوك فيتمسك بأصاله

ص: ٣١٤

العموم الأفرادى و نستكشف بها المراد، و ثمرتها المترتبة عليها فى مقام العمل و جوب إكرامه فيه، و لا يترتب على أصاله العموم أو الإطلاق الزماتيين أثر، فلذا لا يجريان فى المقام و لا تعارض فى اليبين؛ إذ التعارض فرع جريان المتعارضين فى نفسهما، فتبقى أصاله العموم الأفرادى بلا- معارض، و على أى تقدير لا- مجال للتمسك بالاستصحاب، فلا بدّ من الرجوع إلى العامّ فى جميع الموارد إمّا بالعامّ الزمانى و إمّا بالعامّ الأفرادى، و إمّا بالإطلاق الزمانى.

تكملة:

لا- يخفى أنّ المراجعة إلى أصاله العموم و أصاله الإطلاق تكون لتبيين الحكم و المراد منه، لا لتبيين كيفيه المراد، و الغرض من جريانهما إثبات حكم العامّ و المطلق فى مورد الشكّ فى التخصيص و التقييد، و إمّا إذا علمنا بخروج فرد من تحت العموم أو المطلق و لكن لا نعلم أنّ خروجه منه بنحو التخصيص أو التخصّص، فإنّ تمسك بأصاله العموم و يستفاد خروجه بنحو التخصّص و أنّه ليس بعالم فهو ليس بجائز، و هكذا فى أصاله الإطلاق.

فإذا قال المولى فى ليله الجمعة: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»، ثمّ قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و شككنا فى يوم السبت و ما بعده أنّه واجب الإكرام أم لا؟

إن قلت: إنّنا نعلم إجمالا- إمّا بورود التخصيص على العموم الأفرادى و أنّه غير واجب الإكرام دائما، و إمّا بوروده على العموم و الإطلاق الزماتيين، و أنّه بعد يوم الجمعة واجب الإكرام، و يتساقطان بعد التعارض، فيبقى استصحاب حكم المخصّص بلا معارض.

و جواب استاذنا السيد الإمام رحمه الله: أنّ التعارض فرع جريان كلا الأصلين فى أنفسهما، فإنّ لم يجر أحدهما لا تصل النوبة إلى التعارض، و جريان أصاله

العموم الأفرادى فى حدّ نفسها لا إشكال فىه، وجرىان أصاله العموم الأزمانى فاقدا للشرط، فإنّ أصاله العموم الأفرادى فى يوم السبت مبین للحكم، و المراد أنّه واجب الإكرام مثل سائر أفراد العلماء، بخلاف أصاله العموم الزمانى، فإنّ المستفاد من جريانها أنّ خروج زيد فى يوم الجمعة يكون بعنوان التخصيص الفردى، و أنّ بقاء أصاله العموم الأزمانى بالنسبه إلى بقية أفراد العام لا ريب فىه، فجريانها يكون لبيان كفيته خروج زيد و لا تجرى فى مثل هذا المورد عند العقلاء، و من عدم جريانها فى نفسها يستفاد أنّه لا مجال للعلم الإجمالى، و هكذا فى أصاله الإطلاق، فالمرجع هاهنا عبارته عن أصاله العموم الأفرادى.

و الإنصاف أنّ هذا التحقيق قابل للقبول و بيان جيّد فى مقابل سائر التفصيلات.

فی أنّ المراد من الشکّ فی أدلّه الاستصحاب و کلمات الأصحاب هو

خصوص تساوی الطرفين أو عدم اليقين الشامل للظن غير المعبر؟

و الظاهر أنّ المراد منه خلاف اليقين الشامل للظنّ فإنّه هو المتعارف فی لغة العرب، و جعل الظنّ مقابلاً للشکّ و اليقين اصطلاح مستحدث، فالشکّ فی مفهومه العرفی شامل للظنّ، مضافاً إلى وجود القرينه على جريان الاستصحاب مع الظنّ بارتفاع الحاله السابقه فی أدلّه الاستصحاب، و هی امور:

الأوّل: قوله عليه السّلام «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث أنّ ظاهره أنّه فی مقام بيان تحديد ما ينقض به اليقين، و أنّه ليس إلاّ اليقين.

الثانى: قوله عليه السّلام: «لا، حتى يستيقن أنّه قد نام» بعد السؤال عمّا إذا حرّك فی جنبه شىء و هو لا يعلم، حيث دلّ بإطلاقه-مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأماره الظنّ و ما إذا لم تفد؛ بداهه أنّها لو لم تكن مفيده له دائماً لكانت مفيده له أحياناً-على عموم النفي لصوره الإفاده.

الثالث: نفس مقابله اليقين للشکّ فی الأدلّه، مثل: قوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ»-بعد ما ذكرنا أنّ اليقين بما فيه من الاستحكام و الإبرام لا ينقض بما

لا- يكون كذلك- تدلّ على كون المقصود من الشكّ فيها هو ضدّ اليقين، أعمّ من الظنّ و الوهم و الشكّ المتساوى الطرفين، مضافا إلى أنّه لا يمكن تحصيل اليقين بالوضوء الصحيح الواقعي بالماء الطاهر الواقعي، فإنّ احتمال عدم إباحه الماء و تحقّق أجزاء النجاسه فيه، و احتمال عدم وصول الماء إلى البشره، و أمثال ذلك ليس بمنتف، و مع ذلك قال الإمام عليه السّلام في روايه زراره في استصحاب الوضوء:

«لا تنقض اليقين بالشكّ» و هكذا في روايته الاخرى في استصحاب طهاره الثوب.

و يستفاد من ذلك- كما ذكرنا سابقا- أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّه، فمقابله اللاحجّه، فكأنّه قال: «لا ينبغي رفع اليد عن الحجّه بغير الحجّه»، فلذا قلنا بجريان الاستصحاب في مؤدّى الأمارات الشرعيّه و العقلائيّه، كما إذا قامت البيّنه على ملكيه زيد لدار كذا، ثمّ شككنا في بقاء ملكيته له، فيجرى استصحاب بقاء الملكيه، و هكذا في مؤدّى الخبر الواحد و قاعده اليد و نحو ذلك من الأمارات و الحجج، فلا يصحّ انحصار الاستصحاب بما قلّمّا يتفق إن لم نقل بعدم اتّفاقه أصلا.

و ذكرنا أيضا أنّ كلمه «نقض» في قوله: «لا تنقض اليقين» ناظره إلى نفس اليقين و ما يقوم مقامه بلحاظ تحقّق الاستحكام و الإبرام فيه، فلا يكون قابلا للنقض بما ليس كذلك و لا يرتبط بالمتيقّن، فلذا لا فرق في المتيقّن بين كونه مستعدّا للبقاء أم لا؟

و بعباره اخرى: لا فرق في جريان الاستصحاب بين الشكّ في المقتضى و الشكّ في الرفع.

و أمّا بناء على ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله- من كون اليقين بمعنى المتيقّن

و ملاحظه النقض بالنسبه إلى المتيقن، و كون قوله: «لا- تنقض اليقين بالشك» بمعنى لا- تنقض الطهاره المتيقنه بالشك، و عدم إمكان استعمال كلمه «النقض» فى المتيقن الذى لا يكون صالحا للبقاء و جعله شاهدا لانحصار الاستصحاب فى الشك فى الرفع فقط- فلا مجال للاستدلال فى ما نحن فيه بمقابله الشك لليقين و أن المراد من الشك فى الأدله هو غير اليقين.

و لذا تمسك الشيخ رحمه الله بأدله اخرى، و ذكر صاحب الكفايه رحمه الله دليلين منها، و هما الأول: الإجماع القطعى على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار (1).

و يرد عليه: أولا: أن الإجماع المنقول ليس بحججه، و المحصل منه بعد العلم بمستند المجمعين لا مجال له.

و ثانيا: أن الإجماع على قضيه تعليقيه كيف يتصور أن يكون كاشفا عن رأى المعصوم؟! فلا- يكون الاستدلال بالإجماع قابلا للبيان.

الثانى: أن الظن الغير المعبر- بارتفاع الحاله السابقه- إن علم بعدم اعتباره بالدليل كالظن المتولد من القياس فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن كل ما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، و إن كان مما شك فى اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا (2).

و يرد عليه: أولا: سلمنا أن الدليل القطعى قائم على أن الظن القياسى ليس بحججه، و معناه عدم إثبات مضمونه به شرعا و تعديدا، و ليس معناه أنه ليس بظن

ص: ٣٢١

١- ١) كفايه الاصول ٣٤٤: ٢-٣٤٥، فرائد الاصول ٨٠٦: ٢.

٢- ٢) المصدر السابق.

و وجوده كالعدم، فالمنفى بالدليل هي حججه الظن القياسى لا واقعته.

و ثانيا: أن نقض اليقين بالظن المشكوك الحججه ليس نقض اليقين بالشك بل هو نقض اليقين بالظن، فإن الشك المبحوث عنه فى كونه ناقضا لليقين أم لا هو الشك المتعلق بالمتيقن كاليقين، و الشك المتعلق بالطهاره-مثلا- فلا يرتبط الشك فى شىء آخر باليقين بالطهاره.

كأنه وقع الخلط فى المسأله؛ إذ يتحقق هنا ثلاثه امور: اليقين بالطهاره السابقه، و الظن بارتفاعها، و الشك فى حججه هذه المظنه، و معلوم أن متعلق الشك عباره عن الحججه لا- الطهاره، بل لا يرتبط بها، فهذا الوجه أيضا ليس بصحيح، و لكن لا نحتاج إلى هذه الوجوه، فإن نفس مقابله اليقين للشك فى الأدله تهدينا إلى أن الشك فيها أعم من الظن بارتفاع حاله السابقه و الظن على وفقها و تساوى طرفى الشك.

خاتمه: يعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع و...

يعتبر فى الاستصحاب بقاء الموضوع و عدم أماره معتبره هناك و لو على وفاقه، فهنا مقامان:

المقام الأول: أنه لا- إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب، و لكن البحث أولا أن المراد من بقاء الموضوع ما هو؟ و ثانيا: أن الدليل على اعتبار ما هو؟ و يستفاد من التبع فى الكلمات تحقق ثلاثه أقوال فى بقاء الموضوع:

الأول: أن يكون المراد منه البقاء بحسب الخارج و الوجود الخارجى، و لازم ذلك أنه إذا علمنا بقيام زيد فى السابق ثم شكنا فى بقاءه له معناه: أن زيدا الموجود هل يكون قائما أم لا؟ فنجرى استصحاب البقاء، و أمّا إذا علمنا

بوجود زيد في السابق ثم شككنا في بقاءه فلا- يجرى استصحاب بقاء الوجود؛ لعدم إحراز الموضوع خارجا، وإن كان بقاءه محرزا فلا يبقى شك في اليبين، ففي صورة الشك في الوجود لا يجرى الاستصحاب.

الثاني: أن الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد ملاحظه ورود هذا الإشكال على القول الأول اختار قولاً آخر، وهو أن المراد ببقاء الموضوع في الزمان اللاحق هو معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضا في السابق، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنيا أو بوجوده خارجا، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي، وللوجود بوصف تقرره ذهنيا لا وجوده الخارجي (1).

و يرد عليه: أولاً: أن الوجود الذهني و الوجود الخارجي متضادان غير قابلين للاجتماع، فلا يعقل أن يكون الوجود الذهني مع وصف وجوده في الذهن متحققا في الخارج، وهكذا في الوجود الخارجي، فلا يعقل أن تكون قضيه «زيد موجود» بمعنى «زيد المتقرر في الذهن موجود في الخارج» فإنه ممتنع و بديهى البطلان، بل الموضوع فيها هو ذات زيد مع قطع النظر عن إضافته إلى الوجودين الذهني و الخارجي، نظير قضيه «الماهية موجوده»؛ فإن الموضوع فيها نفس الماهية و ذاتها مع قطع النظر عن الوجود الذهني و الخارجي، فليسأل عن الشيخ رحمه الله أنه بعد اعتبار إحراز بقاء الموضوع في الاستصحاب ما معنى إحراز بقاءه في قضيه «زيد موجود؟» هذا أولاً.

و ثانيا: أن الاستفادة من كلام الشيخ رحمه الله أن المستصحب في قضيه «زيد قائم»

ص: ٣٢٣

هو قائم و فى قضيه «زيد موجود» هو موجود، و الموضوع و المعروف فى الاولى عبارته عن زيد الموجود فى الخارج، و فى الثانيه عبارته عن زيد الموجود فى الذهن، و الإشكال عليه يحتاج إلى مقدمه و بيانها يهدينا إلى القول الثالث و ما هو التحقيق فى المسأله، و المقدمه و هى: أن الدليل فى باب الاستصحاب منحصر فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، و معلوم أن متعلق اليقين و الشك عبارته عن القضايا و المعانى التصديقيه، و لا يمكن تعلقهما بالمفاهيم التصوريه، فإنها قابله للوجود و العدم، فتكون متعلقات الأوصاف النفسائيه من اليقين و الشك و الظنّ و الوهم عبارته عن المعانى التصديقيه و القضايا.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الاستصحاب يجرى فى المتيقن، و المتيقن قضيه، فالاستصحاب فى جميع الموارد يجرى فى القضيه و المسند و المسند إليه، فالمستصحب قضيه مشتمله على الموضوع و المحمول، و معنى استصحاب الوضوء: «أنى كنت متطهرا و الشك فى هذا الحال هل أكون متطهرا أم لا؟».

و يستفاد من استعمال كلمه اليقين و الشك فى دليل الاستصحاب تحقّق القضيه المتيقنه و المشكوكه، كأنه قال: لا تنقض القضيه المتيقنه بالمشكوكه.

و يستفاد من استعمال كلمه النقص فيه تحقّق الأتحاد بين القضيتين بتمام المعنى إلا من حيث الزمان- أى السبق و اللحق- فلا بدّ من اتحادهما موضوعا و محمولا.

و على هذا المعنى لا فرق بين قضيه «زيد قائم» و قضيه «زيد موجود»؛ إذ المستصحب فيهما نفس القضيه، و تحقّق الأتحاد بين القضيتين من حيث الموضوع و المحمول ممّا لا ريب فيه، و لا نحتاج إلى القول بلزوم بقاء الموضوع و لا إلى ما ذكره الشيخ رحمه الله من التوجيه فى قضيه: «زيد موجود»، فالمعتبر فى

جريان الاستصحاب هو اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنه موضوعا و محمولا، فلا إشكال في البين، و هذا المعنى يستفاد من نفس أدله الاستصحاب.

ثم إنَّ الشيخ رحمه الله-بعد القول بأنَّ المراد ببقاء الموضوع هو معروض المستصحب-استدل بالدليل العقلي على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب، و حاصل كلامه:

أنَّه إذا قلنا بعدم اعتبار بقاء الموضوع و المعروض، مع أنَّ معنى الاستصحاب إبقاء العرض و المستصحب في الزمان اللاحق، فيتصوّر تحقّق العرض بدون المعروض على ثلاثة وجوه: الأول: أن يتحقّق العرض في الخارج بلا موضوع و معروض و هو ممتنع.

الثاني: أن يتحقّق العرض مع خصوصيته في معروض آخر، و هو أيضا ممتنع؛ لاستحاله انتقال العرض العارض على معروض إلى معروض آخر، فإنّ تشخّص العرض وجودا بالمعروض، فكيف يمكن عروضه مع تشخّصه على معروض آخر؟

الثالث: أن يحدث مثل هذا العرض في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، فالمعتبر هو العلم ببقاء الموضوع حتّى يصدق عنوان «إبقاء ما كان» (١).

و يرد عليه: أوّلا: أن الاستدلال بالدليل العقلي في الاستصحاب المتّخذ من الأدله الشرعيه ليس بصحيح.

و ثانيا: أن انفكاك المستصحب عن الموضوع و انحصاره في المحمول بعد

ص: ٣٢٥

إثبات جريان الاستصحاب في القضية ليس بتام.

و ثالثاً: أنّ استحاله وجود العرض بلا موضوع إنّما هو في الوجود التكويني لا الوجود التشريعي التعبدى، فإنّ الوجود التعبدى ليس إلاّ التعبد بالوجود بترتيب آثاره بأمر الشارع، فلا استحاله في التعبد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، فإذا أمر المولى بأنّه إن كنت على يقين من عداله زيد فتعبد بعداله أبيه بترتيب آثارها، فلا استحاله فيه أصلاً، فما يثبت بأدله الاستصحاب هو ترتيب الآثار الشرعيه لبقاء العرض لا إبقاء العرض بدون المعروض.

المعتبر إحرار موضوع القضية المستصحبه وجدانا

ثمّ إنّ بعد ما علم لزوم اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه فيها موضوعاً و محمولاً فلا بدّ من إحراره وجدانا و إلاّ لا يجرى الاستصحاب، و الإحرار الوجداني كما في جريان الاستصحاب في مفاد «كان التامه» مثل قضيه: «زيد موجود» فإنّنا نقول بعد الشكّ: «زيد موجود كان متيقناً، و الآن يكون مشكوكاً» و نحرز من طريق الوجدان عدم المغايره و الاختلاف بين القضيتين.

و هكذا في قضيه «زيد عادل» إذا علمنا ببقاء حياه زيد و شككنا في بقاء عدالته، فيجرى استصحاب العداله، و نقول: «كان زيد عادلاً متيقناً، و الآن يكون مشكوك العداله»، و لا يتحقّق بين القضيتين التغير و الاختلاف، فلا إشكال في جريان الاستصحاب.

إنّما الإشكال في قضيه: «زيد عادل» إذا كانت حياه زيد أيضاً مشكوكه، و الإشكال الأقوى فيما إذا اخذت الحياه بعنوان القيد في القضية في لسان الشرع، كما إذا قال: «إذا كان زيد الحي عادلاً يجوز الاقتداء به»، فيكون

المشكوك عندنا هو المحمول و قيد الموضوع معا كأن المشكوك هاهنا قضيتين -أى قضيه «زيد حى» و قضيه «زيد الحى عادل»- فكيف يجرى الاستصحاب؟

يمكن أن يقال: يجرى الاستصحاب فى الابتداء بالنسبه إلى قيد الموضوع حتى يتحقق بمعونته مقدمه جريان الاستصحاب فى ناحيه المحمول، فيستصحب بقاء حياه زيد، و بعد إحراز الحياه بالاستصحاب له تصل النوبه إلى قضيه «زيد الحى عادل»، و جريان استصحاب بقاء العدالة، و هذا طريق آخر لإحراز اتحاد القضيتين.

قلت: إن جريان استصحاب بقاء حياه زيد لترتب آثارها الشرعيه-مثل عدم جواز تقسيم أمواله بين ورثته و عدم جواز تزويج زوجته-مما لا إشكال فيه، و أما جريانه بداعى جعله مقدمه لاستحكام استصحاب العدالة و جريانه فليس بصحيح؛ إذ يرد عليه:

أولاً: أن زيدا المقيّد بالحى أو زيدا الحى الذى جعل موضوعاً لقضيه ثانيه لا يكون أثراً شرعياً لاستصحاب الحياه.

و ثانياً: أن مرجع قوله: «إذا كان زيد الحى عادلاً يجوز لاقتداء به» إلى أن «زيد الذى أحرزت حياته بالوجدان إذا كان عادلاً يجوز الاقتداء به»، فلو فرض كون زيد الحى أثراً شرعياً مترتباً على استصحاب الحياه لا- يمكن جعله موضوعاً للقضيه الثانيه، فإن الاستصحاب لا يحرز الموضوع وجداناً، فلا مجال لجريان استصحاب العدالة.

و لكن المحقق النائنى رحمه الله قائل بجريان استصحاب الحياه هاهنا، و صريح كلامه: «أن بعد ما كان الموضوع لجواز التقليد مركباً من الحياه و العدالة، و هما

عرضان لمحلّ واحد، فلا- بدّ من إحراز كلا- جزئى المركّب، إمّا بالوجدان و إمّا بالأصل، فإذا كانت الحياه محرزه بالوجدان فالاستصحاب إنّما يجرى فى العداله و يلتئم الموضوع المركّب من ضمّ الوجدان بالأصل، و إن كانت الحياه مشكوكه فالاستصحاب يجرى فى كلّ من الحياه و العداله، و يلتئم الموضوع المركّب من ضمّ أحد الأصلين بالآخر؛ لأنّ كلاّ منهما جزء الموضوع، فلكلّ منهما دخل فى الحكم الشرعى (١).

و يرد عليه: أنّ هذا خروج عن محلّ البحث؛ إذا الكلام ليس فى الأوصاف المتعدّده العارضه لموضوع واحد، كما لو قال المولى: «إذا كان زيد حيّا عادلا يجوز تقليده» بمعنى أنّ زيدا إذا كان واجدا لوصف الحياه و العداله، يجوز تقليده، ففى صورته الشكّ فى بقاء الحياه و العداله يجوز استصحابهما بلا إشكال؛ إذ الموضوع- أى ماهيّة زيد ذاته- ليس بمشكوك لنا بقاء حتّى نجرى الاستصحاب فيه، و بيانه فى هذا المورد لا ريب فى تماميته.

إنّما الكلام فيما كان الموضوع مشكوكا لنا، كما لو قال المولى: «إذا كان زيد الحيّ عادلا يجوز تقليده»- بحيث يكون «الحيّ» قيّدا للموضوع- و شككنا فى بقاء الموضوع و العداله، و المفروض أنّ بقاء الموضوع غير محرز لنا، هل يمكن إحراز الحياه بعنوان قيد الموضوع بالاستصحاب أم لا-؟ قلنا بعدم إمكان إحرازه به؛ لعدم ترتّب الأثر الشرعى عليه أوّلا، و ظاهر قول المولى كون الحياه مفروضه الوجود و محرزه بالوجدان ثانيا.

فالحاصل: أنّ المعبر فى الاستصحاب اتّحاد القضيّه المشكوكه و المتيقّنه، و إحراز الاتّحاد بالوجدان لا بالاستصحاب.

ص: ٣٢٨

هل الحاكم بالاتحاد هو العرف أو لسان الدليل؟

ثم بعد ما علم لزوم اتحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه فهل المناط فى وحدتهما أن يكون موضوعهما واحدا بحكم العقل و تشخيصه أو بحكم العرف و تشخيصه، أو أنّ الموضوع فى القضيّه المشكوكه لا- بدّ و أن يكون هو الذى اخذ فى الدليل الدّال، على الحكم فى القضيّه المتيقّنه؟

و الفرق بين الأخذ من العقل و غيره واضح؛ لأنّ العقل قلما يتفق أو لا- يتفق أن لا- يشكّ فى بقاء الموضوع فى استصحاب الأحكام حتّى فى باب النسخ؛ لأنّ الشكّ فى الحكم لا يكون إلّا من جهه الشكّ فى تغيير خصوصيّته من خصوصيات الموضوع.

و جميع الجهات التعليليه ترجع إلى الجهات التقييديه لدى العقل و تكون دخيله فى موضوعيّته الموضوع، فإذا ورد حكم على موضوع لا- يكون تعلّقه به جزافا بحكم العقل، فلا- بدّ من خصوصيّته فى الموضوع لأجلها يكون متعلّقا للحكم، و مع بقاء تلك الخصوصيّته الموجهه أو الدخيله فى المتعلّق مع سائر الخصوصيّات لا يمكن رفع الحكم عن الموضوع، فإذا علم تعلّق حكم على موضوع و شكّ فى نسخه فلا يمكن أن يشكّ فيه مع العلم ببقاء جميع خصوصيّات الموضوع الدخيله فى تعلّق الحكم عليه من القيود الزمانيه و المكانيه و غيرها؛ لأنّ ذلك يرجع إلى الجزاف المستحيل، و كثيرا ما يقع الإشكال فى الاستصحابات الموضوعيه أيضا كاستصحاب الكزيّه.

و أما الفرق بين الأخذ من العرف أو موضوع الدليل فهو أنّ الحكم فى الدليل قد يثبت العنوان أو الموضوع المتقيّد بقيد بحيث يكون الدليل قاصرا عن إثبات الحكم لغير العنوان أو غير مورد القيد، فإذا ارتفع العنوان أو القيد

يرتفع موضوع الدليل، كما إذا قال: «الماء المتغيّر نجس» و علمنا بوجود الماء المتغيّر بلحاظ الملاقاه مع النجس في الخارج، ثم زال تغيّره من قبل نفسه بعد مضي الأيّام، و شككنا في بقاء نجاسته، فلا- إشكال في قصور الدليل الواقعي عن شمول غير العنوان المأخوذ في موضوعه لتغيّر موضوعه، فلا يمكن التمسك بالدليل المذكور لإثبات حكم النجاسه له.

و لو بنينا على أخذ موضوع القضيّه المتيقّنه و المشكوكه من الدليل لا يجرى الاستصحاب أيضا لتغيّر الموضوع و عدم اتّحاد القضيّه المتيقّنه و المشكوكه.

و أمّا لو كان الاتّحاد بنظر العرف فجريانه ممّا لا مانع منه؛ لأنّ هذا الماء كان معلوم النجاسه، و زوال تغيّره من قبل نفسه ليس مغيّرا له إلّا في حاله و عرضه، فيصير محكوما بالنجاسه بالاستصحاب؛ لعدم الاختلاف بين القضيّه المشكوكه و المتيقّنه عرفا.

و المستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله أنّ موضوع الدليل قد يكون بحسب المتفاهم العرفي عنوانا، لكنّ أهل العرف يتخيّلون بحسب ارتكازهم و مناسبات الحكم و الموضوع أنّ الموضوع أعمّ من ذلك، لكن لا- بحيث يصير ذلك الارتكاز و تلك المناسبه موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المفهوم عرفا، كما إذا دلّ الدليل على أنّ العنب إذا غلى يحرم، و فهم العرف منه أنّ الموضوع هو العنب بحسب الدليل، لكن يتخيّل بحسب ارتكازه تخيلا غير صارف للدليل أنّ الموضوع أعمّ من الزبيب و أنّ العنبيه و الزبيبيّه من حالته المتبادله، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب يكون عنده من ارتفاع الحكم عن موضوعه.

فالفرق بين أخذ الموضوع من العرف و بين أخذه من الدليل بحسب ما ذكر

أنّ موضوع الدليل هو العنوان حقيقه، لكن العرف تخيل موضوعا آخر غير موضوع الدليل بل أعمّ منه، و يكون الموضوع الحقيقي غير باق و الموضوع التخيلي باق، فيستصحب-مثلا- ما ثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا؛ لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا (١).

و يرد عليه: أنّ بعد عدم شمول الدليل للزبيب عرفا إن كان التخيل العرفي و الارتكاز بحدّ صار بمنزله القرينه الصارفه لظهور الدليل فيشملة نفس الدليل و لا- مجال للاستصحاب، و إن لم يكن بهذا الحدّ فلا- يكون مؤثرا في بقاء الموضوع في باب الاستصحاب.

و لكنّ المحقّق النائيني رحمه الله التزم بأنّ موضوع الدليل عين الموضوع العرفي، و أنّه لا وجه للمقابله بينهما، فإنّ مفاد الدليل يرجع بالأخره إلى ما يقتضيه نظر العرف؛ لأنّ المرتكز العرفي يكون قرينه صارفه عمّا يكون الدليل ظاهرا فيه ابتداء، فلو كان الدليل ظاهرا بدوا في قيديّ العنوان و كانت مناسبه الحكم و الموضوع تقتضى عدمه، فاللازم هو العمل على ما تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع، لأنّها بمنزله القرينه المتّصله فلم يستقرّ للدليل ظهور على الخلاف، فالمقابله بين العرف و الدليل إنّما هي باعتبار ما يكون الدليل ظاهرا فيه ابتداء، مع قطع النظر عن المرتكز العرفي، و إلاّ- فبالأخره يتّحد ما يقتضيه مفاد الدليل مع ما يقتضيه المرتكز العرفي (٢). انتهى.

و التحقيق: أنّ بين أخذ الموضوع من العرف و أخذه من لسان الدليل يتحقّق كمال الفرق و لكن لا بالطريق المذكور في كلام صاحب الكفايه رحمه الله بل بطريق

ص: ٣٣١

١- ١) كفايه الاصول ٣٤٧:٢-٣٤٩.

٢- ٢) فوائد الاصول ٥٨٥:٤-٥٨٦.

آخر، وهو أنه لا شك في مغايره العنب و الزبيب من حيث المفهوم عند العرف، و أن قوله: «العنب إذا غلى يحرم» لا يشمل الزبيب قطعاً و لا- يكون متعرّضاً لحكمه، لا- نفيًا و لا- إثباتاً، و الحكم الثابت لمفهوم لا يسرى منه إلى مفهوم آخر، و لكن بعد تحقّق مصداق العنب في الخارج و شموله الدليل المذكور نشكّ في أن بعد مضي الأيام عليه و تبدّل حاله رطوبته باليوسه، و صدق عنوان الزبيب عليه، فنقول: هذا الموجود كان إذا غلى يحرم، هل يكون في هذه الحاله العارضه أيضاً كذلك أم لا؟ و العرف يحكم ببقاء الموضوع و اتّحاد القضيه المتيقّنه و المشكوكه إن قلنا بأخذ الموضوع من العرف، بخلاف ما إذا قلنا بأخذه من لسان الدليل.

كما في قوله: «الماء المتغيّر نجس»؛ إذ الحكم لا- يتعدّى من العنوان المأخوذ في لسان الدليل قطعاً عند العرف، و هو «الماء المتغيّر»، و لكن إذ زال تغيّره من قبل نفسه فلا يشمل الدليل عرفاً، إلا أن العرف بعد الشكّ في بقاء نجاسه هذا الماء يحكم بتحقّق الاتّحاد بين القضيتين، و يجرى استصحاب النجاسه، فالمتّبع في اتّحاد القضيتين و عدمه هو نظر العرف دون العقل و لسان الدليل، و لا- يخفى أن العرف قد يحكم بتوسعه الموضوع كما في الأمثله المذكوره، و قد يحكم بتضييقه كما في مسأله الوجوب و الاستحباب؛ إذ العقل يقول بأن الاستحباب مرتبه ضعيفه من مراتب البعث و الطلب، و الوجوب مرتبه شديده منها، و العرف يقول بتباينهما كمال المبايئه، فلا يتحقّق الاتّحاد بينهما.

المقام الثانی: أنّه لا إشكال و لا خلاف في عدم جريان الاستصحاب مع قيام الأماره على طبق الحاله السابقه أو على خلافها، بل يجب العمل بها، و إنّما الكلام في وجه تقديم الأماره على الاستصحاب، و أنّه من باب التخصيص

أو الورود أو الحكومه؟ وقال صاحب الكفايه رحمه الله: «وإنما الكلام في أنه للورود أو الحكومه أو التوفيق بين دليل اعتبارها وخطابه؟»

و التحقيق: أنه للورود، فإن رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين، و عدم رفع اليد عنه مع الأماره على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة العمل بالحجّه.

لا يقال: نعم، هذا لو اخذ بدليل الأماره في مورد و لكنّه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الأخذ بدليلها؟

فإنّه يقال: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محذور في الأخذ بدليلها، بخلاف الأخذ بدليله فإنّه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصّص إلّا على وجه دائر؛ إذ التخصيص به يتوقّف على اعتباره معها، و اعتباره كذلك يتوقّف على التخصيص به؛ إذ لو لاه لا مورد له معها كما عرفت آنفاً.

و أمّا حديث الحكومه فلا أصل له أصلاً؛ فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل و إن كان دالاً على إلغائه معها ثبوتاً و واقعاً؛ لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أنّ قضيه دليله إلغاؤها كذلك، فإنّ كلّ من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفه للجاهل، فيطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفه.

هذا، مع لزوم اعتباره معها في صوره الموافقه، و لا أظنّ أن يلتزم به القائل بالحكومه، فافهم فإنّ المقام لا يخلو من دقّه.

و أمّا التوفيق فإن كان بما ذكرنا فنعم التوفيق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنّه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشكّ،

لا أنه غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك (1).

ولا بد لنا قبل الورود في البحث من بيان مقدّمه يتّضح في ضمنها ما هو التحقيق في المقام، وهي:

أنه إذا لاحظنا الدليلين الصادرين عن المولى، فقد لا يتحقّق الارتباط بينهما من حيث الموضوع والمحمول، ولا يتحقّق التعارض بينهما، ولا يتحقّق التقدّم والتأخّر بينهما، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» وقوله: «يحرم إكرام الجهّال».

وقد يتحقّق بينهما التعارض بدون أن يكون أحدهما متقدّماً على الآخر، كلّ يتعرّض لما ينفيه الآخر، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» وقوله: «يحرم إكرام العلماء».

وقد يتحقّق الترجيح والتقدّم لأحد الدليلين على الآخر بعد التعارض، وإنّما الكلام في مناط الرجحان وملاك الترجيح والتقدّم، والمعروف والمتعارف منه عبارته عن الأقوائيه في الظهور من تقدّم النصّ على الأظهر، والأظهر على الظاهر، مثل قوله: «رأيت أسداً» وقوله في كلام منفصل: «رأيت أسداً يرمى»؛ إذ يتحقّق لكلّ من الكلامين ظهور إلا أنّ أحدهما يكون متقدّماً على الآخر؛ لرجحان ظهوره عليه، ولعله كان تقديم الدليل المخصّص على الدليل العامّ بهذا الملاك كما سيأتي تفصيله في باب التعادل والتراجيح.

وقد يكون ملاك التقديم والترجيح تعرّض أحد الدليلين لما لم يتعرّضه الآخر، مثل قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء»، بمعنى أنّ الحكم الثابت للعلماء لا يشمل الفسّاق منهم، كما هو المتداول في المحاورات العرفيه، مع أنّ الدليل الأوّل لا يكون متعرّضاً لبيان المصداق، ولا شكّ في

ص: ٣٣٤

تقديم الدليل الثانى على الأول بمناط يعبر عنه اصطلاحا بالحكومه، فإن الدليل الحاكم متعرض لما يكون الدليل المحكوم فاقتدا لتعرضه لفظا و دلالة.

و هكذا فى مثل قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «التحيه إكرام» أو قوله:

«النحوى ليس بعالم» فلا يتحقق التعارض و التنافى بين الدليلين؛ إذ التعارض فرع التعرض، و لا منافاه بين التعرض و عدم التعرض، بخلاف العامّ و الخاصّ، مثل قوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا تكرم الفساق»؛ إذ يتحقق التعارض بينهما فى مادّه الاجتماع، و تكون دائره الحكومه و سيعه قد تستفاد منها فائده التخصيص، و قد تستفاد منها فائده التقييد.

مثلا: إذا لاحظنا آيه الوضوء مع آيه الحرج، كقوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١)، و قوله تعالى: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢)، و معناه: عدم تعلق الجعل و التشريع بالفعل الحرجى و خروجه عن دائره الجعل، و معلوم أنّ آيه الوضوء لا تكون متعرضه لتعلق الجعل و عدمه بأى شىء، و مفاده: أنّ الوضوء واجب للصلاه و إن كان لازمه المجعوليّه، فدليل الحرج متعرض لما لم يتعرضه دليل الوضوء، و هذه هى نتيجة التقييد بلسان الحكومه. و إن قال فى مقابل آيه الوضوء: «الوضوء الحرجى ليس بواجب» يكون هذا تقييد لإطلاق الآيه، فإنّ أحد الدليلين يكون مقيدا للآخر بمدلوله اللفظى.

فيكون ملاك تقدم أحد الدليلين على الآخر إمّا أقوائيه الظهور كما فى تقديم الدليل الخاصّ و الدليل المقيد على العامّ و المطلق، و إمّا تعرض الدليل المتقدم لما

ص: ٣٣٥

١- (١) المائده: ٦.

٢- (٢) الحج: ٧٨.

لم يتعزّضه الدليل الآخر، كما في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم، بلا فرق بين أن يكون الدليل الحاكم أقوى ظهوراً منه أم لا؟ مع عدم ملاحظه نسبه العموم و الخصوص و سائر النسب بينهما لا يتصوّر ملاكا ثالثا للتقدّم، فلا بدّ من جعل الورود شعبه من شعب الحكومه، و أنّ ثمرتها قد تكون عباره عن التخصيص، و قد تكون عباره عن التقييد، و قد تكون عباره عن الورود، و معناه: نفى موضوع الحكم تعبدا بمعونه الدليل الشرعى، لا تكويننا كما ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله (١).

و التحقيق: أنّ حصر الملاك بالنسبه إلى ظهورات الأدلّه و دلالاتها بهذين الملاكين لا شبهه فيه و لا كلام، و لكن يمكن أن يتصوّر ملاك ثالث خارجا عن هذا المقسم، و هو أن يكون وجود الدليل المقدم موجبا لأن لا يبقى مجال للدليل المؤخر بدون الارتباط باللفظ و الدلاله و الظهور اللفظي، مثل: تقدّم قول الشارع بحرمه «شرب التتن» -مثلا- على قاعده قبح العقاب بلا بيان و البراءه العقليه، فإنّ نفس وجود الدليل على الحرمة مصداق للبيان، و معه لا يبقى مجال للقاعده، و هذا ما نسّميه بالورود كما أشار إليه استاذنا السيّد الإمام رحمه الله في ذيل كلامه (٢).

فيكون ملاك التقدّم في باب الورود ملاكا آخر غير مرتبط بالظهورات اللفظيه؛ إذ يمكن أن يتحقّق بين الدليلين اللفظيين أو بين الدليلين اللّبيين أو بين الدليل اللفظي و الدليل اللّبي، فإذا كان مفاد الاستصحاب وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه، و مفاد روايه معتبره عدم وجوبها، يكون تقدّم الأماره

ص: ٣٣٦

١- ١) الاستصحاب: ٢٣٦.

٢- ٢) الاستصحاب: ٢٣٨.

على الاستصحاب بملاك ورود، فإن مباد دليل الاستصحاب أنه «لا تنقض الحجج بلا حجه، بل انقضها بحجه اخرى»، و نفس وجود الروايه المعتره و تحققها في مقابله حجه، فلا يبقى مجال لقوله: «لا تنقض الحجج بلا حجه»، فهذا التقدّم يكون على نحو الورد، فكما أنّ تقدّم دليل حرمه شرب التن على قاعده قبح العقاب بلا بيان يكون تقدّمًا وروديًا، كذلك تقدّم دليل حجّيه الخبر على دليل الاستصحاب، فلا يكون الورد شعبه من شعب الحكومه بخلاف ما ذكره الإمام رحمه الله (١).

و من هنا علم الفرق و المغايره بين الورد و الحكومه و التخصيص، بأنّ الحكومه تتحقّق بين الدليلين الواجد لتعرض خصوصيه و الفاقد له، و لا منافاه بينهما و ملاك تقدّم الدليل الحاكم هو تعرضه لها، و الورد أيضا يتحقّق بين الدليلين إلا أنّ ملاك التقدّم لا يرتبط بدلاله اللفظ، بل لا يبقى مجال للدليل المورد مع وجود الدليل الوارد تعبداً.

و أمّا التخصيص فلا يتحقّق بين الدليلين، بل المولى إذا قال: «أكرم العلماء» نعلم بخروج الجهال منه تخصّصاً و تكويناً، سواء كان للجهال حكم أم لم يكونوا محكومين بحكم.

و أمّا في مقام تعارض سائر الاصول مع الاستصحاب فلا خلاف في تقدّمه عليها، فلذا قالوا: إنّ الاستصحاب عرش الاصول و فرش الأمارات، بلا- فرق بين كون سائر الاصول شرعيًا محضاً، مثل: أصاله الإباحه و أصاله الطهاره، أو عقليًا محضاً، مثل: أصاله التخيير و أصاله الاشتغال و الاحتياط، أو شرعيًا و عقليًا معاً، مثل: أصاله البراءه.

ص: ٣٣٧

إنّما الكلام فى علّه تقدّمه عليها، و أمّا تقدّمه على البراءة العقليّة و قبح العقاب بلا بيان فيكون من باب الورد؛ إذ مع وجود دليل الاستصحاب يتحقّق البيان و لا يبقى مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و هكذا تقدّمه على الاحتياط يكون من باب الورد، فإنّ دليل أصاله الاحتياط هو لزوم دفع العقاب المحتمل عقلا، كما إذا كان مقتضى الاشتغال وجوب صلاة الظهر و الجمعه فى عصر الغيبه، و مقتضى الاستصحاب عدم وجوب صلاة الظهر فى عصر الغيبه، فيكون نفس اعتبار الاستصحاب و وجود دليله بمعنى أنّه لا مجال لاحتمال العقوبه على ترك صلاة الظهر، فلا يبقى مجال لحكم القاعده بلزوم الاحتياط.

و هكذا تقدّمه على أصاله التخيير يكون من باب الورد؛ لأنّها مبنيّه على عدم إمكان الاحتياط، و دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب و الحرمة، و عدم وجود مرجّح لأحدهما فى البين، كما إذا دار أمر صلاة الجمعه فى عصر الغيبه بين الوجوب و الحرمة فيحكم العقل بالتخيير بينهما، و إذا كان مقتضى الاستصحاب وجوبها فى هذا العصر فيكون دليل الاستصحاب مرجّحا لناحية الوجوب، فإذا كان وجوده بعنوان المرجّح و صالحا للمرجّحيّه لا يبقى مجال لحكم العقل.

و أمّا تقدّمه على الاصول الشرعيّه العمليّه كالبراءة الشرعيّه و أصاله الإباحه و أصاله الطهاره فنرى بعد ملاحظه أدلّتها أنّ العلم اخذ فيها بعنوان الموضوع أو بعنوان الغايه، كقوله فى دليل أصاله الحلّيّه: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (١)، و معناه: أنّ كلّ شىء غير معلوم الحرمة يكون محكوما بالحليّه، و قوله فى دليل قاعده

ص: ٣٣٨

١- (١) الوسائل ١٢: ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الطهاره: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» (١) بمعنى أنّ كلّ شيء غير معلوم النجاسه محكوم بالطهاره، و قوله فى دليل أصله البراءه «رفع ما لا يعلمون» (٢)، و معلوم أنّ المراد من العلم فيها ليس اليقين الوجدانى، بل المراد منه هو تحقّق الحجّه على الطهاره، و تحقّق الحجّه على الحليّه، و تحقّق الحجّه على التكليف فالمراد من العلم هو مطلق الحجّه الشرعيّه أو العقليّه، فمعنى قوله: «رفع ما لا يعلمون» أنّه رفع التكليف الذى لا يكون على إثباته حجّه و قوله «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» أنّ كلّ شيء لم تقم الحجّه على حرمة فهو محكوم بالحليّه، و هكذا دليل قاعده الطهاره، و نظر العرف أيضا يساعد على هذا المعنى، كما لا يخفى.

و قد عرفت أنّ مفاد قوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» أنّه لا تنقض الحجّه بلا حجّه، فجعل الشارع اليقين السابق حجّه تعديده بالنسبه إلى الزمان اللاحق و زمان الشكّ، فإذا كان الاستصحاب فى مورد الاصول المذكوره جاريا لا يبقى مجال لجريانها، فإنّ مورد جريانها مختصّ بفقدان الحجّه، فوجود الاستصحاب يوجب اضمحلال موضوعاتها؛ لكونه حجّه تعديده لإثبات الحكم و إثبات الحرمة و النجاسه، فيكون تقدّمه عليها بنحو الورد، و تقدّم الأمارات على الاصول العمليه أيضا يكون من هذا القبيل.

تعارض الاستصحابين

و كان لصاحب الكفايه رحمه الله هنا كلام جامع (٣) مع تكمله لنا، و هو: أنّ

ص: ٣٣٩

١-١) الوسائل ١٠٥٤:٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢-٢) الوسائل ٢٩٥:١١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس و ما يناسبه، الحديث ١.

٣-٣) كفايه الاصول ٣٥٤:٢.

التعارض بين الاستصحابيين إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، كاستصحاب وجوب أمرين حدث بينهما التضادّ فى زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم الواجبين و الحكم فيهما التخيير، مثل: إنقاذ الغريقين.

و إن كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، فتاره لا- تكون بين الشكّين السببيّه و المسببيّه، كما إذا علمنا بإصابه النجاسه بأحد الإنائين، فإنّ جريان الاستصحاب فى كلّ منهما معارض لجريانه فى الآخر؛ للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

و اخرى يكون الشكّ فى مستصحب، أحدهما مسببا عن الشكّ فى مستصحب الآخر، كالشكّ فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد كان طاهرا، و معلوم أنّ استصحاب الطهاره فى الماء معارض مع استصحاب نجاسه الثوب و لكنّه مقدّم عليه بالتقدم الشرعى.

و قد تكون السببيّه عاديه كالشكّ فى نبات لحيه زيد الناشئ عن الشكّ فى بقاء حياته، و تعارض استصحاب بقاء حياته مع استصحابه عدم نبات لحيته، و تقدّم استصحاب بقاء الحياه عليه تقدّم عادى.

و قد تكون السببيّه عقليه كالشكّ فى تحقّق الحراره الناشئ من الشكّ فى بقاء النار، و تعارض استصحاب عدم تحقّق الحراره مع استصحاب بقاء النار، و تقدّم استصحاب بقاء النار عليه تقدّم عقلى، فلا بدّ لنا من البحث فى جميع هذه الصور.

و أمّا البحث فيما كانت السببيّه بينهما سببيّه شرعيّه فالمستفاد من الكلمات تحقّق الاتفاق بين المحقّقين فى تقدّم الاستصحاب فى الشكّ السببى على

الاستصحاب في الشكّ المسببي، إنما الكلام في ملاك التقدّم وعلته، وكان للشيخ الأنصاري رحمه الله في المقام كلام مفصل، حاصله: أنّ الشكّ في أحدهما إن كان مسبباً عن الشكّ في الآخر، فاللازم تقديم الشكّ السببي و إجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن حاله السابقه للمستصحب الآخر.

مثاله: استصحاب طهاره الماء المغسول به ثوب نجس، فإنّ الشكّ في بقاء نجاسه الثوب و ارتفاعها مسبب عن الشكّ في بقاء طهاره الماء و ارتفاعها، فتستصحب طهارته و يحكم بارتفاع نجاسه الثوب.

و استشكل على نفسه بأنّ اليقين بطهاره الماء و اليقين بنجاسه الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقاءه و ارتفاعه، و حكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما على حدّ سواء؛ لأنّ نسبه حكم العامّ إلى أفراده على حدّ سواء، فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهاره أوّلاً حتّى يجب نقض اليقين بالنجاسه؛ لأنّه مدلوله و مقتضاه؟

و الحاصل: أنّ جعل شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو الموضوع كما في ما نحن فيه فاسد بعد فرض تساوى الفردين في الفرديّه مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

و أجاب في مقام دفع تساوى نسبه دليل الاستصحاب بالإضافه إليهما بوجهه، و المهمّ منها وجهان:

الوجه الأوّل: أنّ تقدّم السبب على المسبب من حيث الرتبه لا يكون قابلاً للإنكار، و هذا يوجب عدم كون نسبه الدليل إليهما على حدّ سواء، و جريان الاستصحاب في السبب مقدّماً على المسبب.

الوجه الثاني: أنّ استصحاب طهاره الماء يوجب زوال نجاسه الثوب

بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ على أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فعدم نقض طهاره الماء لا معنى له إلا رفع اليد عن النجاسه السابقه المعلومه في الثوب؛ إذ الحكم بنجاسته نقض لليقين بالطهاره المذكوره، وأما استصحاب بقاء النجاسه في الثوب فلا يوجب زوال الطهاره عن الماء، ولازم شمول «لا تنقض» للشكّ المسببي نقض اليقين في مورد الشكّ السببي لا لدليل شرعي يدلّ على ارتفاع الحاله السابقه فيه، فيلزم من إهمال الاستصحاب في الشكّ السببي طرح عموم «لا تنقض» من غير مخصّص، وهو باطل، واللازم من إهماله في الشكّ المسببي عدم قابليّه العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

فجريان الاستصحاب في السبب مع وصف جريانه في المسبب تعارض، و جريانه في المسبب وحده تخصيص، و التخصيص مستلزم للدور المحال؛ فإنّ تخصيص «لا تنقض» في مورد الشكّ السببي متوقّف على شموله للشكّ المسببي، و شموله له متوقّف على تخصيصه في مورد الشكّ السببي، فالتخصيص متوقّف على التخصيص، و هو محال (1). هذا تمام كلامه مع توضيح و تلخيص.

و أمّا دليله الأوّل فلا شبهه في تقدّم السبب على المسبب من حيث الرتبه، و لا إشكال أيضا في تحقّق المقارنه المعينه بينهما من حيث الزمان و الوجود، و لَمّا كان خطاب «لا تنقض» متوجّها إلى العرف لا يمكن المشي في الخطابات العرفيه بملاك التقدّم و التأخر العقلي، فالتقدّم و التأخر من حيث الرتبه مسأله عقليه، و لا يكون قابلا للدرك و الفهم لدى العرف، بل العرف، يحكم بتحقّق المصادقين؛ لقوله «لا تنقض»، و إضافه العام بالنسبه إلى المصاديق على حدّ سواء.

ص: ٣٤٢

و أمّا ما ذكره في دليله الثانی-من استلزام جریان الاستصحاب في المسبب التخصیص في ناحیه المسبب، و استلزام التخصیص للدور المحال-فليس بصحيح، فإنّ فردیه كلّ من المصدّقین للعموم لا يتوقّف على شیء؛ إذ فردیه نقض یقین بالشكّ في ناحیه المسبب أمر وجدانی، نقول: «هذا الثوب كان نجسا، الآن مشكوك النجاسه»، فيجرى الاستصحاب فيه، و هكذا في ناحیه السبب، فالقول بارتباط فردیه أحدهما بالآخر أمر يكذّبه الوجدان، فلا يلزم الدور. فهذا الطريق ليس بتامّ.

و التحقيق في المقام يحتاج إلى بيان مقدّمه، و هي: أنّ مفاد قوله: «لا تنقض یقین بالشكّ» هو التّعبد ببقاء المستصحب، بلا فرق بين استصحاب الأحكام و استصحاب الموضوعات، فإنّ كان الشكّ في الأحكام مثل وجوب صلاه الجمعه-مثلا-فمعنى استصحابها الحكم ببقاء صلاه الجمعه تعييدا، و إن كان الشكّ في الموضوعات-كالشكّ في خمريّه مائع-فمعنى استصحابها الحكم ببقاء الخمريه، تعييدا، و لا يستفاد منه حرمة، و إن كان محكوما بالحرمة لا بدّ من دليل آخر، فإثبات الخمريّه بدليل الاستصحاب و إثبات الحرمة بقوله: «كلّ خمر حرام»-مثلا-و قد عرفت ممّا ذكرناه أنّ نسبه قوله «لا تنقض یقین بالشكّ» و قوله «كلّ خمر حرام» نسبه الحاكم و المحكوم، فإنّ مفاد الحكم بأنّ مستصحب الخمريّه خمر، و هذا تعرّض و تنقيح لموضوع «كلّ خمر حرام»، فيكون حاكما عليه.

و الحاصل: أنّ جریان الاستصحاب في الموضوع لا-يكون معناه ترتيب الأثر و الحكم، بل معناه التّعبد ببقاء الموضوع، كما أنّ استصحاب الحكم-كالوجوب-معناه التّعبد ببقاء الوجوب في زمان الشكّ، و أنّ الحكم ببقاء

تعبدي الموضوع حاكم على الدليل المتكفل لبيان حكم هذا الموضوع.

و بعد ملاحظه هذه المقدمه يتضح علّه تقدم الاستصحاب الجارى فى السبب الشرعى على الاستصحاب الجارى فى المسبب، فإنّ معنى جريان استصحاب الطهاره فى الماء هو الحكم ببقاء طهارته تعبدياً، وهذا حاكم على قوله: «الماء الطاهر يطهر» -مثلاً- فهذا الماء يكون مطهراً و مؤثراً فى زوال النجاسه عن سائر الأشياء، فلا معنى للشكّ فى بقاء النجاسه فى الثوب المغسول بهذا الماء؛ إذ يكون نقض الحجّه على نجاسه الثوب بحجّه اخرى، فلنا حجّه و دليل على طهاره هذا الثوب، فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فى المسبب بعد جريانه فى السبب، فيكون الاستصحاب السببي واردا على الاستصحاب المسببي.

و أمّا إذا كانت السببيّه عاديه فهو كالحكّ فى نبات لحيه زيد الناشئ من الشكّ فى بقاء حياته، و لا يخفى أنّ استصحاب بقاء حياته معارض مع استصحاب عدم نبات لحيته؛ للعلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه بالنسبه إلى أحد المستصحبين، و لا يمكن أن يكون تقدّم الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي بالدليل المذكور فى السببيّه الشرعيّه، فإنّ الآثار الشرعيّه المترتبه على الاستصحاب السببي -أى حياه زيد- عباره عن عدم جواز تقسيم أمواله، و عدم جواز تزويج امرأته، و عدم جواز التصرف فى أمواله بدون إذنه، و هكذا سائر الأحكام، و أما نبات اللحيه من اللوازم العاديه، فلا يترتب على استصحاب الحياه كما ذكر فى بحث الأصل المثبت.

و هكذا لا يترتب عليه الأثر الشرعى المترتب على اللوازم العادى كالوفاء بالنذر، فلا يكون الاستصحاب السببي متقدماً على الاستصحاب المسببي،

بل لا- ارتباط بينهما؛ إذ المستصحب في الأوّل عبارته عن حياه زيد، وفي الثاني عبارته عن عدم نبات لحيته، وكلّ منهما آثاره الشرعيّه بخصوصه.

و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الإشكال على صحيحه زراره الاولى (1): من أنّ الظاهر منها إجراء استصحاب الوضوء عند الشكّ في تحقّقه مع أنّ الشكّ في بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ في تحقّق النوم، فكان ينبغي عليه إجراء استصحاب عدم النوم.

و جوابه: أنّ استصحاب عدم النوم لا يثبت بقاء الوضوء إلّا على القول بالأصل المثبت؛ لما عرفت من أنّ الميزان في تقدّم الأصل السببي على المسببي هو إدراج الأصل السببي المستصحب تحت الكبرى الكليّيه الشرعيّه حتّى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان، كاستصحاب العدالة لإدراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق و الشهاده و الاقتداء و نحوها، و معلوم أنّه لم ترد كبرى شرعيّه ب«أنّ الوضوء باق مع عدم النوم» وإنّما هو حكم عقلي مستفاد من أدلّه ناقضيّه النوم، فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقّق و كانت نواقضه محصوره في امور غير متحقّقه وجدانا- إلّا- النوم المنفى بالأصل- فهو باق، فالشكّ في بقاء الوضوء و إن كان مسببا عن الشكّ في تحقّق النوم لكنّ أصله عدم النوم لا ترفع ذلك الشكّ إلّا بالأصل المثبت، فلذا نرى في كلام الإمام عليه السّلام جريان الاستصحاب في الوضوء دون النوم، و هكذا في السببيّه العقليّه.

و أمّا القسم الآخر من تعارض الاستصحابين و هو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسببا عن أمر ثالث فمورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين (كالطهاره)

ص: ٣٤٥

١- ١) الوسائل ١: ١٧٤، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

لا- بعينه و شكك في تعيينه، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين الطاهرين، فإن استصحاب طهاره كل منهما يعارض الآخر. و البحث في أن مقتضى القاعده هل هو التساقط أو التخيير أو ترجيح ذا المزيه على فرض وجودها؟ و قبل الورود في البحث لا بد من بيان أن الاصول العمليه- و منها الاستصحاب- هل تكون جاريه في أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ و اختلف القوم على ثلاثه أقوال:

الأول: ما التزم به الشيخ الأنصارى رحمه الله من عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي؛ لقصور أدلتها عن شمولها؛ للزوم التناقض في مدلول الأدله، فإن صدر دليل الاستصحاب- أى «لا تنقض اليقين بالشك»- يدل على جريان الاستصحاب في جميع الأطراف و لكن ذيله- أى «بل انقضه بيقين آخر»- يدل على عدم الجريان، فالاستصحاب لا يكون حجّه هنا و إن لم يستلزم من جريان كلا الاستصحابين مخالفه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه في كلا- الإنائين النجاسه، و علمنا بطهاره أحدهما لا بعينه، فلا تلزم مخالفه عمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال من جريان استصحاب النجاسه في كليهما (1).

الثاني: ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كان مستلزما للمخالفه العمليه مع التكليف المعلوم بالإجمال، و بين ما إذا لم يكن مستلزما لذلك، ففي جريان استصحاب الطهاره في كلا- الإنائين بلحاظ استلزامه للمخالفه مع قوله «اجتنب عن النجس» قائل بالمنع، بخلاف استصحاب النجاسه في كليهما؛ لعدم استلزامه للمخالفه العمليه القطعيه (2).

ص: ٣٤٤

١- (١) فرائد الاصول ٨٧٢: ٢.

٢- (٢) كفايه الاصول ٣٥٦: ٢.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله و هو أنّ مع قطع النظر عن لزوم التناقض في مقام الإثبات لا- يمكن تعيّد الشارع المكلف العالم بنجاسه أحد الإنائين ببقاء الطهاره في كلّ واحد منهما، فإنّ كاشفیه العلم و حجّيته ذاتيه كعدم إمكان التعبد به في صوره العلم التفصيلي بالنجاسه و إن كان مرجع هذا القول إلى مقاله الشيخ رحمه الله و لكنّ محذور عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي عنده ثبوتى (١).

و الأولى تمحيض البحث في تعارض الاستصحابين بعد الفراغ عن جريانهما و أنّ مقتضى القاعده بعد البناء على الجريان هل هو سقوطهما أو العمل بأحدهما مخيرا مطلقا أو بعد فقدان المرجح و إلا فيؤخذ بالأرجح؟

و أمّا بعد البناء على عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إمّا للمحذور منه ثبوتاً أو لقصور أدلته إثباتاً، فلا يبقى مجال لهذه البحث.

و الحاصل: أنّ البحث هاهنا إنّما هو في تعارض الاستصحابين لا في جريانهما و عدمه في أطراف العلم، فنقول: بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم ذاتا و كون المحذور هو المخالفه العمليه أو قيام الدليل على عدم الجمع بين المستصحبين، هل القاعده تقتضى ترجيح أحد الأصلين أو سقوطهما أو التخيير بينهما؟

يمكن أن يتحقّق موضوع آخر لتعارض الاستصحابين غير أطراف العلم الإجمالي بدون أن يكون بينهما السببيه و المسببيه، كما إذا قام الدليل من الخارج -كالإجماع- على عدم إمكان الجمع بين المستصحبين، كما في الماء المتمّم كزأ، فإذا لم نستفد من الأدله طهارته و لا نجاسته و وصلت النوبه إلى الأصل يكون

ص: ٣٤٧

مقتضى الاستصحاب فى المتمّم هو النجاسه، و فى المتمّم هو الطهاره، مع العلم بمخالفه أحد الاستصحابين للواقع، و لا- يمكن الأخذ بكلا الاستصحابين لا للعلم الإجمالى، بل للإجماع على عدم جواز التفكيك بين أجزاء ماء واحد فى الحكم بنجاسه بعض و طهاره بعض.

و قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «أما الترجيح فلا مجال له، و ذلك يتّضح بعد التنبيه على أمر، و هو أنّ ترجيح أحد الدليلين أو الأصلين على الآخر إنّما هو بعد الفراغ عن تحقّقهما أولاً و ذلك واضح، و بعد الفراغ عن تحقّق المرجّح مع ذى المزيّه و مقابله ثانياً، فمع عدم تحقّق المزيّه مع ذيهما و مقابله لا يمكن الترجيح بهما، و بعد الفراغ عن كون مضمونهما واحداً ثالثاً؛ ضروره عدم تقويه شىء بما يخالفه أو لا يوافق.

فحينئذ إمّا أن يراد ترجيح أحد الاستصحابين على الآخر بدليل اجتهادى معتبر أو بدليل ظنى غير معتبر أو بأصل من الاصول الشرعيّه أو العقلانيّه المعتبره أو غير المعتبره.

لا- سبيل إلى الترجيح بالدليل الاجتهادى المعتبر؛ لحكومته على الاستصحاب فلا يبقى ذو المزيه معه، و كذا بالاصول العقلانيه المعتبره؛ لعين ما ذكر، و لا- بالاصول الشرعيّه كأصالة الإباحه و الطهاره و البراءه، و لا- العقلانيّه كأصالة البراءه و الاشتغال؛ لأنّ الاستصحاب مقدّم على كلّ منها، فلا تتحقّق المزيّه مع ذيهما، فلا مجال للترجيح بالشىء المفقود مع ما يراد الترجيح به.

و من ذلك يعلم أنّه لا مجال لترجيح الأصل الحاكم بالمحكوم و بالعكس، فاستصحاب الطهاره لا يرجّح بأصلها و بالعكس.

و أمّا الترجيح بدليل ظنى غير معتبر- كترجيح الاستصحاب بالعدل

الواحد بناء على عدم اعتباره-فلا يمكن أيضا؛لتخالف موضوعيهما و مضمونيهما،فمفاد استصحاب الطهاره ترتيب آثار اليقين بالطهاره فى زمان الشكّ أو ترتيب آثار الطهاره الواقعيّه فى زمان الشكّ،و مفاد الدليل الظنّي -كخبر الواحد-هو الطهاره الواقعيّه،فلا يتوافق مضمونهما و لا رتبتهما» (١).

و هذا كلام جيّد لا-إشكال فيه،فإذا لم يكن للترجيح مجال فى تعارض الاستصحابين يدور الأمر بين الاحتمالين:التساقط و التخيير،و لا بدّ من ملاحظه أدلّتهما.

و أمّا وجه التساقط-بعد عدم المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى إلّا المخالفه العمليّه القطعيّه أو الدليل الخارجى الدالّ على عدم جواز التفكيك كما مثّلن-أنّ نسبه:«لا تنقض»إلى جميع الأفراد و المصاديق على السواء،و شموله لها شمولاً واحداً تعيناً،أى يكون شاملاً لجميع الأفراد على سبيل التعيين لا الأعمّ من التخيير حتّى يكون شموله لكلّ فرد مرّه معيّناً و مرّه مخيراً بين اثنين اثنين،و مره بين ثلاثه ثلاثه،و هكذا،أو فى حال معيّناً و فى حال مخيراً و معيّناً،فلا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الأطراف للزوم المخالفه العمليّه،و لا ببعض الأطراف معيّناً؛لعدم شموله للأفراد مخيراً رأساً؛فيسقط الاستصحابان.

و أمّا وجه التخيير فما يمكن أن يكون وجهاً له أمران:

أحدهما:أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملا-ك التامّ فى الأطراف،كما فى باب التزاحم،فقوله:«أنقذ الغريق»بعد التزاحم يستكشف العقل خطاباً تخييرياً؛ لوجود الملاك فى كلّ منهما،فما هو

ص: ٣٤٩

الملائك لتعلق الخطاب التعييني لكلّ غريق يكون ملاكاً للخطاب التخيري في ما نحن فيه، فمحذور المخالفه العلميه القطعيه
أوجب استكشاف العقل حكماً شرعياً تخيرياً.

و استشكل عليه استاذنا السيد الإمام رحمه الله بأنّ استكشاف الخطاب التخيري لا يمكن في ما نحن فيه، فإنّ كشف الخطاب في
مثل: «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه؛ لوجود الملاك في كلّ من الطرفين، وهو حفظ النفس المحترمه دون مثل: «لا تنقض»؛ لعدم
الملاك في الطرفين و لا في واحد منهما؛ لأنه ليس تكليفاً نفسياً مشتملاً على الملاك، بل هو تكليف لأجل التحفظ على الواقع لا
بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملائك درك الواقع، مثل ما إذا أوجب الشارع الاحتياط في الشبهه
البدويّه، فاستصحاب الوجوب و الحرمة لا يوجب حدوث ملاك في المستصحب، بل يكون حجّه على الواقع لو أصاب الواقع، و
إلاّ يكون التخلف تجزياً لا غير، و أوضح منه الاستصحاب الموضوعي فإذا علم انتقاض الحاله السابقه في بعض الأطراف و سقط
الأصلان لا يمكن كشف الحكم التخيري؛ لعدم الملاك - أي التحفظ على الواقع - في الطرفين (1).

ثانيهما: أنّ إطلاق أدلّه الاستصحاب يقتضي عدم نقض اليقين بالشكّ في حال نقض الآخر و عدمه، كما أنّ إطلاق أدلّه
الترخيص يقتضيه في حال الإتيان بالآخر و عدمه، و إطلاق مثل: «أنقذ الغريق» يقتضي إنقاذ كلّ غريق، أنقذ الآخر أولاً، و لا يجوز
رفع اليد عنه إلاّ بما يحكم العقل، و هو ما تلزم منه المخالفه العمليه و الترخيص في المعصيه و التكليف بما لا يطاق، و نتيجه ما
ذكر:

ص: ٣٥٠

هو الأخذ بمقتضى لا- تنقض تخييرا و بالأدلة المرخصه كذلك، و بمثل: «أنقذ الغريق»، فالمحذور فيها إنما هو من إطلاق تلك الأدلة، فلا بد من رفع اليد منه لا من أصلها (١).

و يرد عليه: أولاً: أنّ الإطلاق الشامل لأطراف العلم الإجمالي المستلزم للمخالفة العمليّة القطعيّة في دليل الاستصحاب يمكن أن لا يتحقّق.

و ثانياً: أنّ التخيير العقلي في المتزاحمين ليس كالتخيير الشرعي في الواجبات الشرعيّة؛ فإنّ ترك الواجب التخييري - كترك الخصال الثلاث من كفّاره الإفطار - لا- يوجب تعدّد استحقاق العقوبه، بل العقوبه فيه واحده كترك الواجب التعيني، بخلاف المتزاحمين؛ إذ العقل يحكم بأنّ العبد إذا اشتغل بإنقاذ كلّ غريق يكون معذورا في ترك الآخر؛ لكونه في حال صرف قدرته لإنقاذه عاجزا عن إنقاذ الآخر، و أمّا إذا تركهما معا فلا- يكون معذورا في واحد منهما؛ لكونه مكلفا بكل واحد و معاقب بهما؛ لكونه قادرا على كلّ واحد، فلا يتحقّق هنا واجبان مشروطان و أنّ وجوب إنقاذ كلّ منهما مشروط بعدم وجوب إنقاذ الآخر حتّى يكون لازم ذلك استحقاق عقوبه واحده كالواجب التخييري الشرعي.

و الحاصل: أنّ ما ذكره - من أنّ المحذور في قوله: «أنقذ الغريق» و سائر الأدلة ناشئ من إطلاقها، و مع صرف النظر عن الإطلاق و تبديله بالتقييد يرفع المانع - ليس بصحيح، و أنّ المحذور في عدم تطبيق «أنقذ الغريق» في ما نحن فيه فبعد بطلان أدلّه التخيير يبقى التساؤل بلا معارض، فمقتضى القاعده في تعارض الاستصحابين هو التساؤل.

ص: ٣٥١

و أمّا نسبه مع سائر القواعد المجعوله فى الشبهات الموضوعيّه-كقاعده اليد و قاعدتى الفراغ و التجاوز و القرعه و أصاله الصّيح-فلا- بدّ من بيان الحال فيها، فأما قاعده اليد فهى ما جعله الشارع و العقلاء دليلا للملكيه و عبّر فى بعض الروايات عنها بأته:«لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»؛ إذ لا طريق لإثبات الملكيه للبائع أو المشتري سوى هذه القاعده، و يتحقّق استصحاب عدم الملكيه فى أكثر موارد تحقّق الملكيه بعنوان ذى اليد، و يتحقّق التعارض بينهما.

نعم، قد تكون القاعده بلا- معارض، كما إذا علمنا بملكيه ذى اليد للمال فى زمان قطعا و عدم ملكيته له فى زمان آخر قطعا، و شككنا فى تقدّم زمان الملكيه و تأخّره، و بعد جريان استصحاب الملكيه و استصحاب عدم الملكيه و تساقطهما تبقى القاعده بلا معارض، أو كما إذا كانت ملكيه ذى اليد للشىء من أوّل حدوئه مشكوكه، فلا يجرى استصحاب عدم الملكيه؛ لعدم تحقّق الحاله السابقه العدميه إلاّ بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، و الاستصحاب فيها لا يجرى عندنا كما ذكرناه فى محلّه، فتكون قاعده اليد بلا معارض.

و إنّما الكلام فى تقدّم القاعده على الاستصحاب عند التعارض و عدمه، فنقول: يحتمل أن تكون قاعده اليد أماره شرعيّه و عقلائيّه، و يحتمل أن تكون أصلا عقلائيّا أمضاه الشارع، و على الأوّل- كما هو الظاهر- لا- إشكال فى تقدّمها على الاستصحاب، كما ذكرنا أنّ تقدّم الأمارات و الطرق المعبره عليه يكون على نحو الورد.

و على الثانى أيضا تتقدّم القاعده عليه بعد الالتفات إلى أمرين:

الأوّل: تحقّق الإجماع على اعتبار قاعده اليد فى جميع الموارد مطلقا بلا فرق

بين تحقّق الاستصحاب على خلافها و عدمه .

الثانى: أنّ بعد تحقّق التعارض بينهما فى أكثر موارد القاعده يهدينا قوله:

«و لو لا- ذلك لما قام للمسلمين سوق» إلى عدم اختصاص القاعده بالموارد النادره، و إلاّ- يلزم أن تكون القاعده قليله الفائده، بخلاف الاستصحاب؛ إذ يبقى تحته جميع الشبهات الحكميّه و الشبهات الموضوعيّه قليله غير الملكيه، فلا شكّ فى تقدّم القاعده على الاستصحاب، سواء قلنا بأنّها أماره شرعيّه أو قلنا بأنّه أصل معتبر شرعا تبعا للعقلاء.

و أمّا قاعده التجاوز- كما إذا شككنا فى حال السجود بإتيان الركوع قبله و عدمه- فهى تحكم بعدم الاعتناء بالشكّ، و الإتيان به، و مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، و هكذا فى قاعده الفراغ- كما إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاه بإتيان الركوع فى الركعه الثالثه- مثلا- و هى تحكم بعدم الاعتناء بالشكّ و الإتيان به، و مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان به، و هكذا فى أصاله الصحّه الجاريه فى غير العبادات بالنسبه إلى عمل الغير أو عمل النفس بعد وقوع العمل و الشكّ فى وقوعه صحيحا أم لا؟ ففى جميع هذه الموارد يكون مقتضى الاستصحاب فساد العمل، فما هو الحكم فى مقام التعارض؟

فإن قلنا بأماريّه هذه القواعد جميعا أو بعضها فلا يبقى مجال للاستصحاب مع تحقّقها فى مقام التعارض؛ لما ذكرنا من تقدّم الأماره عليه من باب الورد، و إن قلنا بعدم أماريّيها و أن سنخ حجّيتها سنخ حجّيه الاستصحاب يكون تقدّمها عليه من باب التخصيص لعموميّه دليل الاستصحاب، و اختصاص أدلّتها بموارد خاصّه، و لزوم لغويّه جعلها بناء على تقدّم الاستصحاب عليها، و لا يكون سياق دليل الاستصحاب آبيا عن التخصيص، فلا بدّ من كون تقدّم

و أما تعارض الاستصحاب مع قاعده القرعه فلا بدّ من الإشاره الإجماليه إلى مفاد هذه القاعده بأنّه قد يعبر عنها بأنّ «القرعه لكلّ أمر مشكل»، وقد يعبر عنها بأنّ «القرعه لكلّ أمر مجهول» الظاهر منها المعنى العامّ الشامل لجميع الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة و جميع موارد جريان الأمارات و الاصول، كما يستفاد من كثير من الكلمات، و لازم ذلك المعنى الابتلاء بتخصيص الأكثر المستهجن بحيث لو استفدنا ممّا بقى تحت العموم فى مورد لا بدّ من إحراز عمل الأصحاب على طبقها فيه، و هذا كاشف من عدم كونها بهذا الحدّ من العموم و التوسعه من الابتداء.

فيمكن أن يكون معنى المشكل فى قوله: «القرعه لكلّ أمر مشكل»، المشكل بقول مطلق بمعنى عدم العلم و عدم إحراز الحكم الواقعي و الظاهري، فلا- مصداق لها فى الشبهات الحكميّة أصلا لتكفّل الاصول و الأمارات لإحرازها، فلا يبقى مجال لجريانها فيها، و هكذا فى كثير من الشبهات الموضوعيّة لإحراز حكمها بالاصول العمليّة.

نعم، إذا لم يمكن جريان الاصول طرّا و قاعده اليد و سائر القواعد يكون مورد قاعده القرعه، كما إذا ادعى مدّعيان ملكيه شىء فى يد شخص ثالث بدون البيّنه لهما، مع اعتراف ذو اليد بعدم ملكيته له، فلا طريق لاستكشاف مالكة سوى القرعه، و هذا المعنى يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله (١).

و يمكن أن يكون معناه ما يستفاد من كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله و حاصل كلامه: أنّ التّبع فى الروايات الكثيره الوارده فى باب القرعه يرشدنا إلى أنّها

مسأله إمضائیه لدى الشارع لما هو المعمول به عند العقلاء، وقوله: «القرعه لكل أمر مشكل» ناظر إلى الموارد التي تمسك العقلاء بها بقرينه الروايات، منها: ما إذا كانت الحقوق متزاحمه بدون أى طريق لتشخيص الحقّ و فصل الخصومه سوى القرعه، كما إذا ادعى شخصان لملكيه شيء في يد ثالث-مثلا- فيستفاد من القرعه لرفع الجهل عن الواقع المعين.

و منها: ما يستفاد منها في مقام تقسيم الأموال بين الورثه و رفع النزاع المحتمل، و من هنا نستكشف أنّ القرعه ليست بأماره؛ إذ لا واقعته مجهوله في البين حتّى تكون هي أماره لها و كاشفه عنها، بل يستعملها العقلاء لمحض رفع النزاع و الخصام، فليس في جميع الموارد المنصوصه إلا ما هو الأمر العقلاني.

نعم، يبقى مورد واحد هو قضيه اشتباه الشاه الموطوءه ممّا لا- يمكن الالتزام بها في أشباهها، فلا بدّ من الالتزام فيه بالتعيّد في المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غيره.

و يمكن أن يقال: إنّ التعيّد في هذا المورد أيضا إنّما يكون لأجل تراحم حقوق الشياه لنجاه البقيه كما أشار إليه في النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسمها نصفين أبدا حتّى يقع السهم بها، فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» (١).

و ربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تراحم حقوق أرباب الغنم فإنّ قطع الأغنام يكون من أرباب متفرّقين غالبا فتتراحم حقوقهم.

و بالجمله، من تتبع موارد النصوص و الفتاوى يظهر له أنّ مصبّ القرعه ليس إلا ما أشرنا إليه (٢).

ص: ٣٥٥

١- ١) الوسائل ٣٥٨: ١٦، الباب ٣٠ من أبواب الأطمعه المحرمه، الحديث ١.

٢- ٢) الاستصحاب: ٣٨٤-٣٩٤.

إذا عرفت معنى قاعده القرعه إجمالاً فنقول: إنها إن كانت بالمعنى العامّ الشامل لكلّ المشتبهات يكون تقدّم الاستصحاب عليها فى مورد التعارض من باب المخيّص، فنستفيد من دليليهما أنّ القرعه لكلّ أمر مشكل إلّا المشكل الذى كانت له حاله سابقه متيقّنه، وإن كانت بالمعنى الذى ذكره صاحب الكفايه-أى المشكل الذى لا يعلم حكمه الواقعى و لا حكمه الظاهرى- يكون تقدّم الاستصحاب عليها و سائر الاصول عليها بنحو الورد، و إن كانت بالمعنى الذى ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله-أى انحصارها بموارد تراحم الحقوق و طريق رفع النزاع و حصول الأولويّه- يكون أيضاً تقدّمه عليها من باب الورد؛ إذ لا يبقى مجال لتراحم الحقوق بعد جريان الاستصحاب.

و لكن يستفاد من كلام صاحب الكفايه رحمه الله فى الابتداء أنّ دليل الاستصحاب أخصّ من دليل القرعه، و صرح بخروج الشبهات الحكميه عن القاعده بالإجماع، ثمّ يقول فى جواب الإشكال الوارد عليه: «إنّ المشكل فى دليل القرعه مشكل بعنوانه الواقعى و الظاهرى و بقول مطلق، و نتيجته تقدّم الاستصحاب على القرعه بنحو الورد».

و فى ذيل كلامه يقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليل القاعده عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن دليل الاستصحاب؛ لو هن عموم القاعده و قوه عموم دليل الاستصحاب» (1).

و نتيجته تحقّق التعارض بين عموم الدليلين و إنكار نسبه العموم و الخصوص المطلق و الوارد و المورد بينهما، و من تفرّيع هذه المسأله بفاء

ص: ٣٥٦

التفریع علی المبني الثاني یستفاد كونها نتیجته و متفرعه علیه، مع أنّها مسأله مستقله لا ربط لها بالمسأله الثانيه، بل للقرعه ثلاثه معانی و مبانی، و نتیجه كلّ منها غير نتیجه الآخر كما ذكرنا تفصیله.

هذا تمام الكلام فی باب الاستصحاب.

ص: ٣٥٧

المقصد الثامن: في تعارض الأدلّة و الأمارات

اشاره

في تعارض الأدلّة و الأمارات

ص: ٣٥٩

لا يخفى أنّ هذا البحث من أهمّ المسائل الاصوليّة؛ لشدّه ارتباطه و تأثيره فى المسائل الفقهيّة، و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه التفاتة إلى أمرين مهمّين:

الأوّل: جعله هذا البحث بعنوان مقصد من مقاصد علم الاصول-بخلاف من جعله خاتمه له المشعر بكونه خارجا عنه-و لعلّ شدّه ارتباطه بالفقه يوجب القول بأنّه من أهمّ مقاصد علم الاصول.

الثانى: جعله عنوان البحث أنّه فى تعارض الأدلّه و الأمارات، و معلوم أنّ المراد من الأمارات هى الأمارات المعتره، و أنّ التكليف فى صورته تعارض الدليلين و الأمارتين ما هو؟ و هذا العنوان عامّ يشمل تعارض الروايات و غيرها، و لا فرق بين الدليل و الأماره بحسب اصطلاح أكثر الاصوليين، و التعبير بالدليل الاجتهادى إذا كانت الطرق المعتره مربوطه بالأحكام و بالأماره المعتره إذا كانت مربوطه بالموضوعات اصطلاح خاص للشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه.

و لكن مع عموميّه عنوان البحث يقتضى أمران اختصاص البحث و تمرّكه فى الروايات الأوّل: استفاده أكثر المسائل الفقهيّة من الروايات.

الثانى: اختصاص المرّجحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه بالخبرين

المتعارضين، وإن لم يكن جريان بعض المباحث في غير الخبرين المتعارضين قابلاً للإنكار كالبحث في أنّ مقتضى القاعده في باب التعارض ما هو؟

ولا بدّ من التكلّم في موضوع التعارض و تعريفه أوّلاً، و في حكمه، من التسايط أو الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخيراً ثانياً، فنقول: إنّ المذكور في الروايات عنوان «حديثان متعارضان» و عنوان «حديثان مختلفان»، و لا فرق بينهما بحسب نظر العرف المتّبع هنا.

و المستفاد من الكفايه أنّ التعارض على نوعين؛ لكونه حقيقياً و عرضياً، و الحقيقي: عبارته عن التنافي بين الدليلين بنحو التضادّ أو التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و الآخر على عدم وجوبه، أو على حرمة.

و المراد من التعارض العرضي: ما كان التنافي بينهما من جهه أمر خارج عن مدلولهما العرفي كالعلم الإجمالي بعدم مطابقه أحدهما للواقع، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاه الجمعه يوم جمعه تعييناً، و الآخر على وجوب صلاه الظهر فيه كذلك؛ فإنّه لا منافاه بينهما بحسب المفهوم العرفي؛ لإمكان وجوب كليهما، إلاّ أنّنا نعلم -بالضروره من الدين- عدم وجوب ستّ صلوات في يوم واحد، و لأجل هذا العلم يكون الدليل -الدال على وجوب صلاه الجمعه- نافياً لوجوب صلاه الظهر بالالتزام، و الدليل على وجوب صلاه الظهر نافياً لوجوب صلاه الجمعه كذلك.

إذا عرفت هذا فيقع البحث:

أوّلاً: أنّ التنافي بالعرض هل يكون عند العرف تعارضاً أم لا؟ و الظاهر أنّ العرف يحكم بالتعارض بين الدليلين المذكورين بلا ريب.

ص: ٣٤٢

و ثانياً: أن موارد التخصيص هل تكون بنظر العرف من مصاديق التعارض أم لا؟ مع أننا نرى وجود تخصيص العمومات القرآني كتخصيص قوله تعالى:

أَوْفُوا بِالْعُقُودِ بقوله تعالى: أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا، مع ملاحظه نفى الاختلاف و التعارض عن القرآن بقوله تعالى: وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فكيف لا يكون العامّ و الخاصّ في القرآن موجبا للاختلاف؟

و من هنا نستفيد أن موارد العامّ و الخاصّ خارجه عن التعارض بنظر العرف.

توضيح ذلك: أن التعارض بين العامّ و الخاصّ بنظر العقل و المنطق لا- شبهه فيه؛ إذ السالبة الجزئية نقيض الموجه الكليّة، و الموجه الجزئية نقيض السالبة الكليّة، و هذه نسبة بين العامّ و الخاصّ بحسب النوع و الغالب.

و أمّا بنظر العرف فيتحقّق التعارض بين العامّ و الخاصّ في كثير من الموارد و الاستعمالات، كالمحاورات و المكاتبات العاديّة حتى في الرسائل العمليّة، و لكن لا- يتحقّق التعارض و التنافي بين العامّ و الخاصّ بنظر العرف في محيط التقنين و مقام جعل القانون، بل الشائع بين العقلاء في مقام التقنين هو إلقاء حكم بصوره العموم ثم استثناء موارد منه بعنوان التبصره، و ما يعبر عنه في الاصطلاح بالتخصيص، و لا- يكون بنظر العقلاء و العرف بين التبصره و أصل القانون تنافيا و تعارضا، فلذا قلنا في بحث العامّ و الخاصّ: إنّ التخصيص لا- يستلزم التجوّز في العامّ؛ لكونه موجه لمحدوديّه الإراده الاستعماليّه فقط، و تعلق المراد الجديّ بما عدى مورد التخصيص.

و لذلك يتوقّف التمسك بالعمومات القانونيّة على الفحص عن المخصّص

و اليأس عن الظفر به، بخلاف غيرها من العمومات؛ إذ المخصّص يصحّ أن يكون مبيّنًا للعمومات القانونيّة و موضحًا لها لا منافيا لها، و محلّ البحث و الكلام هنا هي مسأله التقنين و التشريع، فتكون علّه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم رؤيه العرف و العقلاء التنافي و التعارض بينهما في مقام التقنين و إن كان ظهور الخاصّ أضعف من ظهور العامّ.

و لكن كان لأعظم الفن هنا كلمات و أقوال متعدّده و لا بدّ من ملاحظتها:

و منها: ما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري قدّس سرّه بعد بيان عناوين التخصيص و الورود و الحكومه: «أنّ ما ذكرنا-من الورود و الحكومه-جار في الاصول اللفظيّة أيضا؛ فإنّ أصله الحقيقيه أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز».

و تعبيره بالمجاز فقط مع ذكره في العنوان أصله العموم أيضا؛ لأنّه قائل بأنّ التخصيص في العامّ مستلزم للمجازيّة، و تكون أصله العموم من مصاديق أصله الحقيقيه، فيكون للعامّ و الخاصّ أيضا المعنى الحقيقي و المعنى المجازي، و اكتفاؤه في العنوان-بقرينه المجاز-مبتن على هذا القول، فأصله العموم أيضا معتبره ما إذا لم يعلم التخصيص.

ثمّ قال: «فإن كان المخصّص-مثلا-دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعيّ في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلميّ في مقابل الأصل العمليّ».

و يرد عليه: أنّ تسميه هذا بالورود ليس بصحيح؛ لكونه تخصّصا، و الفرق بينهما كما ذكرنا: أنّ التخصّص خروج موضوعي واقعا و تكوينيا، مثل خروج الجاهل عن عموم أكرم العلماء، و أمّا الورود فهو خروج موضوعي بمعونه

التعبد، مثل ورود الروايه المعتبره على حديث الرفع، فإنّ معنى قوله: «لا يعلمون»، أى ما لا يكون لله على المكلف حجّه، لا يقين الوجدانى، و إذا دلّ الخبر الواحد على وجوب شىء فهو حجّه تعبدًا، و إذا علمنا بتخصيص العامّ لا نحتاج إلى التعبد؛ فإنّ حجّيه أصاله العموم متوقّفه على عدم العلم بالتخصيص، و بعد العلم به يكون اسمه بحسب الاصطلاح تخصّصًا.

ثمّ قال: و إن كان المخيّص ظنّيًا معتبرا كان حاكمًا على الأصل؛ لأنّ معنى حجّيه الظنّ جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم- أى افرض نفسك كأنّك متيقّن- فى عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لو لا حجّيه هذه الأماره، و هو وجوب العمل بالعموم؛ فإنّ الواجب عرفًا و شرعا العمل بالعموم عند احتمال وجود المخيّص و عدمه، فعدم العبره باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم- أى افرض كأنّك عالم بالتخصيص فى جوّ التعبد- فثبت أنّ النصّ وارد على أصاله الحقيقه إذا كان قطعيا من جميع الجهات، و حاكم عليه إذا كان ظنّيًا فى الجملة، كالخاصّ الظنّيّ السند مثلاً.

ثمّ قال: و يحتمل أن يكون الظنّيّ أيضا واردا، بناء على كون العمل بالظاهر عرفًا و شرعا معلقًا على عدم التعبد بالتخصيص، فحالها حال الاصول العقلية- أى أصاله العموم معتبره عند عدم التعبد بالتخصيص، و إذا تحققت الروايه الظنّيه السند تحقّق التعبد على التخصيص تكوينًا و واقعا، فتكون وارده على العموم كورودها على قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و قوله: «فتأمل»، لعلّه إشاره إلى عدم قبول هذا الاحتمال عنده.

ثمّ قال: هذا كلّه على تقدير كون أصاله الظهور من حيث أصاله القرينه، و أمّا إذا كام من جهه الظنّ النوعيّ الحاصل بإرادته الحقيقه- الحاصل

من الغلبه أو من غيرها-فالظاهر أنّ النصّ وارد عليها مطلقا و إن كان النصّ ظنّيا؛ لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيه الظنّ الحاصل بإرادته الحقيقه-الذى هو مستند أصاله الظهور-مقيّد بصوره عدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: و يكشف عمّا ذكرنا أنّنا لم نجد و لا نجد من أنفسنا موردا يقدم فيه العامّ-من حيث هو-على الخاصّ و إن فرض كونه أضعف الظنون المعتره، فلو كان حجّيه ظهور العامّ غير معلق على عدم الظنّ المعتر على خلافه، لوجد مورد يفرض فيه أضعفّيه مرتبه ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدم عليه، أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّنا لم نسمع موردا يتوقّف فى مقابله العامّ من حيث هو و الخاصّ، فضلا عن أن يرجح عليه. نعم، لو فرض الخاصّ ظاهرا أيضا خرج عن النصّ، و صار من باب تعارض الظاهرين، فربّما يقدم العامّ (١).

و حاصل كلامه قدّس سرّه: أنّ المخصّص إن كان قطعيا من جميع الجهات يكون تقدّمه على العامّ بنحو الورود، و إن كان ظنّيا من حيث السند يكون تقدّمه عليه بنحو الحكومه أو الورود، و إن كان ظنّيا من حيث الدلاله قد يكون مقدّما عليه و قد يتحقّق التعارض بينهما، و قد يكون العامّ مقدّما عليه.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ التخصيص لا يكون مستلزما للمجازيه فى العامّ على ما هو التحقيق كما مرّ فى مباحث الألفاظ تفصيله.

و ثانيا: أنّ مرجع الاصول اللفظيه-كأصالة العموم، و أصالة الحقيقه، و أصالة الإطلاق، و أصالة عدم القرينه-إلى أصالة الظهور، و أنّها من شعبها لا فى مقابلها، فالأصل العقلانيّ المعتر عند العقلاء هو أصالة الظهور، و لكنّها

ص: ٣٦٦

قد تتحقّق في الاستعمالات في المعنى الحقيقي، مثل «رأيت أسدا»، تسمّى بأصالة الحقيقة، وقد تتحقّق في المعنى المجازي، مثل: رأيت أسدا يرمى»، -فكما أنّ قولنا: «رأيت أسدا» ظاهر في المعنى الحقيقي، كذلك قولنا: «رأيت أسدا يرمى» ظاهر في المعنى المجازي بلحاظ أقوائيه ظهور القرينه فيه- وقد تتحقّق في المعنى العامّ فتسمّى بأصالة العموم، وقد تتحقّق في المعنى المطلق فتسمّى بأصالة الإطلاق، ويكون تعدّد الأسمى بلحاظ اختلاف الموارد، مع تحقّق أصالة الظهور في الاستعمالات المجازيه أيضا.

فلا- مجال للبحث من كون حجّيه أصالة الظهور من باب أصالة عدم القرينه أو من باب الظنّ النوعي بإرادته الحقيقة؛ لعدم اختصاصها في المعنى الحقيقي، فالأصل العقلاني المعتبر الشائع في المحاورات عبارته عن أصالة الظهور.

و ثالثا: أنّه على فرض إثبات حجّيه أصالة الظهور و اعتبارها من باب الظنّ النوعي عند العقلاء، و المفروض أنّ الدليل العمده لحجّيه المخصّصه ص مثل الخبر المعتبر هو بناء العقلاء بضميمه عدم ردع الشارع، فيكون بناء العقلاء ملاك الحجّيه في كليهما، و لا دليل لإطلاق دائره حجّيه أحدهما و تقييد دائره حجّيه الآخر بعدم الظنّ على خلافه.

و رابعا: أنّ ما استفاده بعنوان النتيجة و القول بأنّ تقييد حجّيه هذا الظنّ النوعي دليل على عدم وجداننا موردا يقدم فيه العامّ على الخاصّ ليس بصحيح؛ إذ دليل تقديم الخاصّ على العامّ عند العقلاء- كما ذكرنا- أنّهم لا يروون في مقام التقنين و جعل القانون بينهما مغايره و اختلافاً، بل الخاصّ بيان للعامّ، فلا تصحّ المقايسه بينهما من حيث أقوائيه الظهور و التكافؤ، فيقدم الخاصّ و إن كان في أدنى مرتبه الظهور، فما ذكره قدّس سرّه

من التفصيل لا يكون قابلا للالتزام.

و يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدس سره: أن دليل تقدم الخاص على العام أن الخاص إما نص بالنسبه إليه، وإما أظهر، وبناء العقلاء على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الظاهر، فيكون المخصص أبدا أقوى ظهورا فلذا يقدم على العام (1).

و جوابه: أن كليه هذا المعنى لا تكون قابله للقبول؛ إذ لا يتصور أظهرته المخصص في بعض الموارد، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم قال: «أهن كل عالم فاسق»؛ إذ لا فرق بينهما من حيث ظهور الألفاظ و مقام الدلاله، وإن كان انطباق الخاص على موردته أوضح و أظهر من انطباق العام بلحاظ قلبه المصدق، ولكنه لا يرتبط بمقام الدلاله و ظهور اللفظ، فلا تكون أقوائيه ظهور الخاص بنحو الكلى، و طريق تقديم الخاص بنحو الكلى منحصر بما ذكرناه.

و يستفاد من كلام المحقق النائيني قدس سره: أولا: ما يكون بمنزله الصغرى، و هو:

أن الخاص يكون قرينه على التصرف في ظهور العام و عدم إرادته ظهوره؛ فإنه قطعى الدلاله.

و ثانيا: ما يكون بمنزله الكبرى، و هو: أن الظهور في كل قرينه يكون حاكما على أصاله الظهور في ذى القرينه، و عله تقدمه عليها عباره عن الحكومه، و إن كان ظهور القرينه أضعف من ظهور ذى القرينه، مثل تقدم ظهور كلمه «يرمى» فى قولنا: «رأيت أسدا يرمى» على ظهور كلمه «الأسد» مع أن ظهوره أضعف من كلمه الأسد فى المعنى الحقيقى؛ فإنه ظهور إطلاقى بخلاف ظهور كلمه الأسد؛ لكونه ظهورا وضعيا، و أقوائيه الظهور الوضعى بالنسبه

ص: ٣٤٨

إلى الظهور الإطلاقي ممّا لا ريب فيه، ومع ذلك يكون مقدّمًا عليه من باب حكمه أصاله الظهور فى القرينه على أصاله الظهور فى ذى القرينه عند العقلاء؛ لكونها مفسّرا و ميّنا لذيها (١).

و الإشكال عليه يتوقّف على بيان مقدّمه، وهى: أنّ مورد جريان الاصول -لفظيه كانت أو عمليه، شرعيه كانت أو عقلايه- عباره عن صوره الشكّ، و لا- مجال لجريانها فى صوره اليقين بالمراد، فكما لا مجال للتمسك بأصاله الطهاره فى صوره العلم بطهاره شىء أو العلم بنجاسته، و كذلك لا- مجال للتمسك بأصاله الظهور فى صوره العلم بمراد المتكلم من قوله: «رأيت أسدا» بأى طريق، و أنّه الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع.

إذا عرفت ذلك فنقول: يمكن القول بأنّ كلمه «الأسد» فى المثال تكون قرينه على التصرف فى كلمه «يرمى» لا بالعكس؛ إذ التصرف فى الظهور الإطلاقي أولى و أسهل من التصرف فى الظهور الوضعي، فيكون معناه فى الواقع رأيت أسدا يرمى بالمخلب؛ إذ الأسديّه تلازم الرمي بالمخلب، فلا دليل لأن تكون كلمه «يرمى» قرينه، و كلمه «الأسد» ذى القرينه.

إن قلت: علمنا بقرينته كلمه «يرمى» بطريق من الطرق.

قلت: إذا كنت عالما بالقرينه فلا- مجال للتمسك بأصاله الظهور، و لا تصل النوبه إليها، و حكمه أصاله الظهور فى القرينه على أصاله الظهور فى ذيه، فإنّ مورد جريانها صوره الشكّ فى مراد المتكلم، و بعد إحراز القرينه لا- يبقى مجال للشكّ فى القرينته، فلا- مجال لجريان أصاله الظهور و التمسك بها حتّى نقول بحكمه أحد الأصلين على الآخر، و إذا لم تكن القرينته محرزه فلا أثر

ص: ٣٦٩

و التحقيق: أنّ الملا-ك في تشخيص القرينيه منحصر في أقوائيه الظهور، و كلمه «يرمى» في المثل تكون أقوى ظهورا في الرمي بالنبل عند العرف، و لعلّه كان منشأ ضعف ظهور كلمه «الأسد» شيوع استعمالها في المعنى المجازى، فيصير الظهور الوضعى بلحاظ غلبه الاستعمال في المجاز موهونا في مقابل الظهور الإطلاقى، و لا تتحقّق قاعده كليّه لأقوائيه الظهور؛ لاختلافها بحسب المقامات و الموارد، فإذا كان الملاك لتشخيصها أقوائيه الظهور فلا يبقى مجال للحاكميّه، و بهذا الملاك يكون الخاصّ مقدّما على العامّ، هذا أوّلا.

و ثانيا: لو سلّمنا كليّه تقدّم أصله الظهور في القرينه على أصله الظهور في ذى القرينه بنحو الحكومه لا- يصحّ الالتزام بكون الخاصّ، قرينه على التصرّف في العامّ و في مقابل العامّ؛ لعدم مغايرته معه و عدم التنافى بينهما، كما ذكرنا أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّه في العامّ؛ إذ التخصيص تضيق في دائره المراد الجدّى للمتكلم، و لا دخل له في المراد الاستعمالي و الإراده الاستعماليّه و المستعمل فيه، و لا فرق من هذه الجبهه بين العامّ المخصّص و غيره، كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و ذكرنا أيضا أنّ عدم التنافى و التعارض مختصّ بمقام جعل القانون و محيط التقنين، و لا- يتحقّق في المحاورات العرفيه و التأليفات و التصنيفات و الرسائل العمليه؛ فإنّ الفقيه لا يكون مقنّنا، بل هو في مقام الإخبار عمّا استنبطه من القانون، فلا ينبغي له الحكم في مورد بخلاف ما حكم به بنحو العموم؛ إذ يتحقّق التنافى بينهما لدى العرف و العقلاء.

و أمّا الشائع في مقام التقنين فهو جعل القانون بنحو العموم، ثمّ إلحاق

التخصيص و التبصره به بحسب اقتضاء الشرائط و الموارد، و ربّما لا يلتفت المقتن في حال جعل القانون إلى موارد التبصره و التخصيص، مع ذلك قابليّه إلحاق التبصره لكلّ قانون محفوظه، فلذا نرى إلحاق التبصره إليه تدريجا بعد الالتفات إلى مواردّها، فلا منافاه بين العامّ و الخاصّ عند العقلاء في محيط التقنين حتى يكون الخاصّ قرينه على التصرف فيه.

نكته: ذكرنا فيما تقدّم أنّ الاصول اللفظيّه-مثل أصاله الحقيقه و أصاله العموم و أصاله عدم القرينه و أصاله الإطلاق-من شعب أصاله الظهور، و أنّها لا تختصّ في الاستعمالات الحقيقيه، بل تجرى في الاستعمالات المجازيه أيضا، فلا تجرى أصاله الظهور لتشخيص صغرى الظهور، و أنّ هذا المعنى ظاهر من هذا اللفظ أم لا، بل تجرى لتشخيص الكبرى، و معناها أصاله كون الظهور مرادا جدّيّا للمتكلّم، و يعبر عنها بأصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الإراده الجديّه، فلا يصحّ أن يكون مستند أصاله الظهور هو أصاله عدم القرينه؛ إذ تتحقّق في مثل قولنا: «رأيت أسدا يرمى» أصاله الظهور، بخلاف أصاله عدم القرينه، بل يكون مستندها بناء العقلاء الثابت في الألفاظ و الأعمال و الأفعال؛ لحملهم الأعمال الموجهه للوهن على الالتفات و الإراده الجديّه إلا أن يتحقّق دليلا على الخلاف.

و الحاصل: أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ لا يكون بلحاظ أظهرية الخاصّ، و لا بلحاظ حكومه أصاله الظهور في الخاصّ على أصاله الظهور في العامّ، بل لعدم المنافاه بينهما في محيط التقنين عند العقلاء، فلا تشملهما الأخبار العلاجيّه من الترجيح و التخيير في صوره فقدان المرجّحات.

و لكن يستفاد من كلام صاحب الكفايه قدّس سرّه-بعد الاعتراف بعدم تحقّق

المنافاه و التعارض بينهما و بمساعدته نظر المشهور لهذا المعنى - أن شمول الأخبار العلاجيّه لهما يمكن أن يكون لأحد الامور التاليه:

الأول: أن يكون السؤال فيها بملا - حظه التحير في الحال و النظر البدوي؛ لأجل ما يتراءى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب المآل.

الثاني: أن يكون السؤال للتحير في الحكم واقعا و إن لم يتحير فيه ظاهرا، و هو كاف في صحه السؤال قطعا.

الثالث: أن يكون السؤال لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقه المتعارفه بين أبناء المحاوره في المعامله مع العامّ و الخاص. و جلّ العناوين المأخوذه في أسئله الأخبار العلاجيّه تعمّ هذه الامور كما لا يخفى. انتهى كلامه مع زياده توضيح (1).

و التحقيق: أن هذا الكلام لا - يكون قابلا - للالتزام به؛ إذ التحير الابتدائي الزائل بأدنى تأمل لا يقتضى كونهما داخلين في عنوان المتعارضين حتى نحتاج إلى علاج التنافي و التعارض بالأخبار العلاجيّه، بعد مرجعيّه النظر الدقي للعرف في هذه الموارد لا نظره البدوي.

مع أننا لا نرى في الأخبار العلاجيّه موردا كان السؤال فيه عن العامّ و الخاصّ حتّى نقول بكون السائل متحيرا في الحكم الظاهريّ و الواقعيّ، بل كان السؤال فيها عن مطلق الخبرين المتعارضين مع حجتيه كليهما و وظيفه المكلف بالنسبه إليهما.

على أنّه لا نجد في الأخبار العلاجيّه بعد التتبع فيها من السؤال عن ردع الشارع عن الطريقه المتعارفه بين العقلاء بالنسبه إليهما و عدمه أثرا و لا خبرا.

ص: ٣٧٢

و على فرض إمكان وجوده يمكن أن يكون جواب الإمام عليه السلام عدم الردع عن الطريقه المذكوره.

و المحقق الحائري قدس سره أيضا قائل بشمول الأخبار العلاجيّه للعامة و الخاصّ بعد الاعتراف بأنّ عدم تحقّق المعارضه بينهما من المرتكزات العرفيه، و لكن مع ذلك يقول بعدم استلزام هذا لحمل السؤالات الوارده في الأخبار على غير مورد العامّ و الخاصّ؛ إذ المرتكزات العرفيه لا يلزم أن تكون مشروحه و مفضّله عند كلّ أحد حتّى يرى السائل في هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ و الخاصّ المنفصل و أمثاله؛ إذ ربّ نزاع بين العلماء يقع في الأحكام العرفيه مع أنّهم من أهل العرف.

ثمّ قال: سلّمنا التفات كلّ الناس إلى هذا الحكم حتّى لا يحتمل عدم التفات السائلين في تلك الأخبار، فمن الممكن السؤال أيضا لاحتمال عدم إمضاء الشارع هذه الطريقه.

و جوابه: أنّه سلّمنا عدم لزوم كون المرتكزات العرفيه مشروحه... و لكن لا نرى في الأخبار العلاجيّه أثر من السؤال عن كلّى العامّ و الخاصّ، و لا من مصاديقهما، بل السؤال فيها عن الخبرين المتعارضين أو الحديثين المختلفين، و عدم مشروحيه المرتكز العرفي عند بعض أهل العرف لا يوجب أن يكون السؤال عن الخبرين المتعارضين شاملا للعامّ و الخاصّ، و عدم التفات السائل إلى ما هو المرتكز عند العرف.

ثمّ قال قدس سره: «و دعوى السيره القطعيه على التوفيق بين العامّ و الخاصّ و المطلق و المقيد من لدن زمان الأئمّه عليهم السلام، و عدم رجوع أحد العلماء إلى المرجّحات الأخرى يمكن منعها، كيف؟ و لو كانت لما خفيت على مثل شيخ

الطائفه قدس سره، فلا يظن بالسيره، فضلا عن القطع، بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجحات في تعارض النصّ و الظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيه عنه في الاستبصار و العده، و قد نقل العبارتين شيخنا المرتضى الأنصاري قدس سره في رساله التعادل و التراجيح (١)، فلاحظ.

و جوابه: أنّ لازم عدم كون الخاصّ مخصّصا للعامّ أن لا يبقى مجال للبحث عن العامّ و الخاصّ في علم الاصول، و لا بدّ من ملاحظه المرجحات فيهما و تقديم ذو المزيه أو التخيير، مع أنّا نرى عدم حذف شيخ الطائفه البحث المذكور عن كتاب العده، و معناه التزامه بتخصيص العامّ بالخاصّ.

على أنّه لا نرى في كتبه الفقهيّه من المبني المذكور أثرا و لا خيرا، مع أنّ لازم الالتزام به ترتّب أحكامه عليه في الفقه، مع أنّه لا يستفاد من عباره كتاب العده و الاستبصار هذا المعنى.

ثمّ قال: و يؤيد عموم الأخبار ما ورد في روايه الحميري عن الحجّه عليه السّلام من قوله عليه السّلام: «في الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما فإذا انتقل من حاله إلى اخرى فعليه التكبير، و أمّا الآخر فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير...» (٢).

و لا شكّ أنّ الثاني أخصّ من الأوّل مطلقا، مع أنّه عليه السّلام أمر بالتخيير بقوله في آخر الخبر: «و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا».

و جوابه: أوّلا: أنّ مكاتبات الحميري من حيث السند مورد للإشكال، كما ثبت في محلّه.

ص: ٣٧٤

١-١) فرائد الاصول ٨٢:٤-٨٣.

٢-٢) الوسائل ١٨:٨٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

و ثانيا: أنّ جواب الإمام عليه السّلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» -المشعر بعدم علم الإمام عليه السّلام بحكم المسأله- فى جواب السّؤال عن حكم شخصي و واقعه شخصيّه لا يناسب مقامه عليه السّلام.

و ثالثا: أنّ حكم الإمام عليه السّلام بالتخيير يكون فى الواقع تقديم الخاصّ على العامّ و إلغاء الدليل العامّ؛ فإنّ مفاده وجوب التكبير على من انتقل من حاله إلى اخرى، و مفاد الخاصّ عدم وجوبه فى ابتداء الركعه الثانيه و الثالثه.

ثمّ ذكر روايه اخرى تأييدا لما ادّعاه بقوله: «و كذا ما رواه عليّ بن مهزيار، قال: قرأت فى كتاب لعبد الله بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السّلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد الله عليه السّلام فى ركعتي الفجر فى السفر، فروى بعضهم:

«صلّهما فى المحمل»، و روى بعضهم: «لا تصلّهما إلّا على وجه الأرض...» (١)، و واضح أنّ الروایتين من قبيل النصّ و الظاهر؛ لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، و الثانيه ظاهره فى عدمه؛ لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السّلام أمر بالتخيير بقوله عليه السّلام: «موسّع عليك بأيه عملت».

و الإشكال عليه أيضا ما ذكرناه من عدم تناسب الجواب بالتخيير فى واقعه شخصيّه مع مقام الإمام كما لا يخفى، فالسيره المستمرّه القطعيّه محكمه فى تقديم الخاصّ على العامّ بلا ريب كما ذهب إليه المشهور.

ص: ٣٧٥

١- ١) الوسائل ١٨: ٨٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

فصل: فى قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

فى قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح

ولا بدّ من البحث فى القضيّه المشهوره، وهى: أنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح، والظاهر أنّ المراد من الطرح أعمّ من طرح أحدهما لمرجّح فى الآخر، فيكون الجمع مع التعادل أولى من التخيير، ومع وجود المرجّح أولى من الترجيح، كما يستفاد من كلام الشيخ ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى؛ فإنّه قال: «إنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك: أولاً: البحث عن معناهما و كيفيه دلاليه ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل و الدلالات فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله؛ فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك و لم يظهر لك وجهه، فارجع إلى العمل بهذا الحديث» - وأشار بهذا إلى مقبوله عمر بن حنظله - انتهى (1).

ولا يخفى أنّ كلمه «أولى» فى القاعده بمعنى الأولويّه التعيينيه، لا الأولويّه الرجحانيّه، كما فى قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (٢)»،

ص: ٣٧٧

١-١ (١) عوالى اللئالى ١٣٦:٤.

١-٢ (٢) عوالى اللئالى ١٣٦:٤.

فلا يبقى للترجيح بمفاد الأخبار العلاجية إلا الموارد النادرة.

و استدلل على القاعده بهذا المعنى: أولاً: بإجماع العلماء، كما ذكره الأحسائي قدس سره. و جوابه: مع عدم شمول أدله الحجية للإجماع المنقول بخبر واحد أن سيره الأصحاب و العلماء فى الفقه خلاف ذلك من حيث العمل و الفتوى؛ فإننا نرى كثيرا ما تمسكهم بالأخبار العلاجية فى الخبرين المتعارضين مع إمكان الجمع بالمعنى المذكور- أى جهات من التأويل- فيهما، فيلزم أن يكون مورد الأخبار العلاجية مع كثرتها فى غاية القله.

و ثانيا: بأن الأصل فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما بما أمكن؛ لاستحاله الترجيح من غير مرجح.

و جوابه- بعد عدم انطباقه على المدعى؛ فإن مفاد القاعده تقدم الجمع على الأخبار العلاجية و إعمال المرجحات بلا فرق بين وجود الترجيح و عدمه، و مفاد الدليل تقدمه فى صورته فقدان المرجح- أن المراد من الدليلين إن كان الدليلين المتعارضين لا نسلم أن يكون الأصل فيهما الإعمال، بل الأصل فيهما التساقط بمقتضى حكم العقل كما ذكر فى محله، و إن كان الدليلين مع قطع النظر عن التعارض فلا يرتبط بالبحث.

و ثالثا: بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصليه و على جزئه تبعيه، و على تقدير الجمع يلزم إهمال الدلالة التبعيه، و هو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، و هو إهمال الدلالة الأصليه.

و جوابه: أن هذا الدليل أيضا لا- ينطبق على المدعى؛ فإن تمام المدلول و جزء المدلول يتصور فى العام و الخاص فقط؛ إذ دلالة «أكرم العلماء»- مثلا- بالنسبه إلى مجموع أفراده دلالة أصليه، و بالنسبه إلى بعض أفراده دلالة تبعيه، فإذا

كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ و خرج بعض الأفراد كالفَسِّاق عنه فيلزم إهمال الدلاله التبعيّه، و لا- يتصوّر هذا المعنى في مثل قوله: «تجب صلاه الجمعة»، و قوله: «لا تجب صلاه الجمعة» و نحو ذلك، مع كون الوجوب أمراً بسيطاً كما ذكره صاحب الكفايه قدّس سرّه

و من هنا يستفاد أنّ مفاد القاعده لا يكون شيئاً جديداً؛ إذ المراد من الجمع هو الجمع العقلائيّ و المقبول عند العقلاء- أي النصّ قرينه للتصرّف في الظاهر، و هكذا الأظهر قرينه للتصرّف فيه، و المقيد قرينه للتصرّف في المطلق بعد ملاحظه التعارض البدويّ بينهما، و أمّا بالنسبه إلى العامّ و الخاصّ فذكرنا في مقام التعليل لعدم شمول الأخبار العلاجيّه لهما أنّ التنافيّ و التعارض لا يتحقّق بينهما عند العرف- فإذا تحقّق الجمع العقلائيّ لا- يتحقّق عنوان التخيّر و الإبهام، فلا- محاله خارج عن دائره الأخبار العلاجيّه، و القاعده بهذا المعنى لا تحتاج إلى دليل خاصّ و هي مورد قبول بلا إشكال و يساعدها العرف.

و لكن قد أتعب الشيخ الأنصاريّ قدّس سرّه نفسه و أطال الكلام في فقدان الدليل الدال على القاعده بمعناها المعروف، و سلّم في خلال كلماته بجريانها في مورد بصوره الاستدراك، و هو فيما إذا كان ظاهر الدليلين القاعده مع كونهما مقطوعى الصدور كالآيتين أو الروايتين المتواترين، فتكون قطعيّه السند قرينه للتصرّف في الظاهرين أو أحدهما بحملهما أو أحدهما على خلاف الظاهر، فلا بدّ من التصرّف في مقام الدلاله (١).

و جوابه: أنّ القرآن ينادى بأعلى صوته: لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَّ دُؤَا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً (٢)، فإذا فرضنا الاختلاف و التعارض بين الآيتين إن كان

ص: ٣٧٩

١- (١) فرائد الاصول ٢٧: ٤.

٢- (٢) النساء: ٨٢.

المراد منه التعارض الاستقراري فهو منفى بهذه الآيه، ولا يتحقق في القرآن، وإن كان المراد منه التعارض البدوي فلا يرتبط بالقاعده.

و أمّا إن كان التعارض بين الروايتين المتواترين بحسب الظاهر فلا ينحصر طريق الالتئام بينهما بما ذكره قدّس سرّه، وهو حمل أحدهما على التقيّه و صدوره خوفا و اتقاء لدماء الشيعة، وهذا لا ينافي تواتر السند كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ خروج النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر من الأخبار العلاجيّه يكون خروجاً موضوعيّاً؛ إذ الموضوع فيها الخبران المتعارضان و الحديثان المختلفان، و بعد تحقّق الجمع الدلاليّ المقبول عند العقلاء بينهما فلا يبقى عنوان التعارض و الاختلاف فيهما، و لا فرق بينهما من هذه الجبهه.

و لكنّ الشيخ الأنصاري قدّس سرّه في المقام الرابع من رساله التعادل و الترجيح قائل بالفرق بين النصّ و الظاهر، و الأظهر و الظاهر من جهتين:

الجبهه الاولى: أنّ خروج النصّ و الظاهر من الأخبار العلاجيّه خروج موضوعيّ بخلاف الأظهر و الظاهر؛ فإنّ خروجهما منها خروج حكميّ، مثل خروج الفساق من عموم «أكرم العلماء».

و جوابه أوّلاً: أنّ خروج الأظهر و الظاهر منها أيضاً خروج موضوعيّ و إلّا يلزم أن يتحقّق التعارض بينهما في جميع الاستعمالات المجازيّه حقيقه، مثل:

«رأيت أسدا يرمى»، و هذا ممّا لم يلتزم به أحد.

و ثانياً: لو سلّمنا عدم خروجهما من موضوع التعارض لا شكّ في احتياج التخصيص و الإخراج الحكميّ إلى الدليل المخرج، مع أنّ المراد من التعارض فيها هو التعارض الاستقراري-أي بقاء التحير بعد التأميل و الدقّه أيضاً- لا التعارض البدوي، فلا دليل لخروجهما عنها.

الوجه الثاني: أن النص قرينه للتصرف في الظاهر و مقدم عليه أبداً بلا قيد و شرط، بخلاف الأظهر؛ فإن قرينته و تقدمه على الظاهر مقيد بالمقبوليه عند العقلاء (١).

و الإنصاف: أن قيد المقبوليه عند العقلاء لا- شبهه في دخالته في الجمع العرفي، سواء كان في الأظهر و الظاهر أو النص و الظاهر؛ إذ التعارض قد يتحقق في النص و الظاهر عند العقلاء، كما في قوله: «صل في الحمام» فإنه ظاهر في الدلاله على الوجوب و نص في الدلاله على المشروعيه، و قوله: «لا- تصل في الحمام» فإنه ظاهر في عدم المشروعيه، و مع ذلك يتحقق التعارض بينهما عند العقلاء، فالمعيار في هذه الموارد نظر العرف و مساعده العقلاء بدون الفرق بين الأظهر و الظاهر، و النص و الظاهر.

ص: ٣٨١

١- ١) فرائد الاصول ٨١: ٤-٨٢.

فى تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر

و التحقيق: أنّه لا- يمكن لنا جعل القانون الكلّيّ و الضابطه الكلّيّه لتعيين مواردهما؛ لارتباطهما بمقام الدلاله و تختلف الدلاله بحسب اختلاف المقامات و الموارد، و مع ذلك نرى فى كلمات المحقّقين من الأصوليين ذكر كليات منها بعنوان المصداق لهما، و لا- بدّ من البحث فيها لترتب الأثر الفقهي عليها، و ملاحظتها من حيث التماميه و عدمها، و نتعرّض لما ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه لأنّه جامع فى المقام، و نضمّ إليه ما عندنا من إشكال.

فقول: قال المحقّق النائيني قدّس سرّه: فمن الموارد التى تدرج فى النصوصيه ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر و كان نصّاً فى مدلوله، قطعىّ الدلاله؛ فإنّه يوجب التصرّف فى العامّ و روداً أو حكومه، على التفصيل المتقدّم.

و منها: ما إذا كان لأحد الدليلين قدر متيقّن فى مقام التخاطب؛ فإنّ القدر المتيقّن فى مقام التخاطب و إن كان لا ينفع فى مقام تقييد الإطلاق ما لم يصل إلى حدّ يوجب انصراف المطلق إلى المقيد، إلا أنّ وجود القدر المتيقّن ينفع فى مقام رفع التعارض عن الدليلين؛ فإنّ الدليل يكون كالنصّ فى القدر المتيقّن، فيصلح لأن يكون قرينه على التصرّف فى الدليل الآخر مثلاً: لو كان مفاد أحد

الدليلين وجوب إكرام العلماء، و كان مفاد الآخر حرمة إكرام الفساق، و علم من حال الأمر أنه يبغض العالم الفاسق و يكرهه أشدّ كراهه من الفاسق الغير العالم، فالعالم الفاسق متيقن الاندراج في عموم قوله: «لا- تكرم الفساق»، و يكون بمنزله التصريح بحرمة إكرام العالم الفاسق، فلا بدّ من تخصيص قوله:

«أكرم العلماء» بما عدا الفساق منهم (1).

و استشكل عليه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه: أولاً: بأنّ القدر المتيقن الذي يوجب أن يكون الدليل نصّاً بالنسبه إليه هو ما يوجب الانصراف، و ليس له فردان، فرد موجب للانصراف، و فرد غير موجب له، و مع وجود الانصراف لا- تعارض بين الدليلين أصلاً، بل يصيران من قبيل العامّ و الخاصّ المطلق الذي عرفت أنه لا يصدق عليهما عنوان التعارض أصلاً.

و ثانياً: أنه على تقدير تسليم كون القدر المتيقن مطلقاً موجبا لصيروره الدليل نصّاً بالنسبه إليه نقول: تخصيص ذلك بخصوص ما إذا كان هنا قدر متيقن في مقام التخاطب لا وجه له؛ فإنّ النصوصيّة على تقديرها ثابتة بالنسبه إلى مطلق القدر المتيقن، سواء كان في مقام التخاطب أو في غير هذا المقام.

و ثالثاً- و هو العمده في الجواب:- أنّ المراد بالقدر المتيقن إن كان هو المقدار الذي علم حكمه بحيث لم يكن في الحكم المتعلّق به ريب و لا شبهه، مثلاً: علم في المثال أنّ العالم الفاسق محرّم الإكرام، فمع وجود هذا العلم يتحقّق الانصراف بالنسبه إلى الدليل الآخر الدالّ بظاهره على وجوب إكرام العلماء عموماً؛ فإنّه مع العلم بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق بل حرّمته كيف يبقى الشكّ في مقدار دلالة ذلك الدليل و إن كان ظاهره العموم؟

ص: ٣٨٤

و إن كان المراد به أنّ ذلك المقدار متيقّن على تقدير ثبوت الحكم بالنسبه إلى غيره-مثلا: لو كان الجاهل الفاسق محرّم الإكرام لكان العالم الفاسق كذلك قطعا بحيث كان المعلوم هو الملازمه بين الأمرين، بل ثبوت الحكم فى القدر المتيقّن بطريق أولى- فمن المعلوم أنّ ذلك لا يوجب كون الدليل الظاهر فى حرمة إكرام مطلق الفسّاق نصّا بالنسبه إلى العالم الفاسق، بل غايته عدم إمكان التفكيك و إدراج مورد الاجتماع فى الدليل الآخر، و أمّا تقديمه على ذلك الدليل فلا- فلم لا يعاملان معامله المتعارضين؟

و بعبارة اخرى: اللّازم ممّا ذكر عدم جواز تقديم الدليل الآخر على هذا الدليل؛ لاستلزام التقديم الانفكاك الذى يكون معلوم الخلاف، و أمّا لزوم تقديم هذا الدليل و الحكم بحرمة إكرام جميع الفسّاق لأجل ما ذكر فلا دليل عليه، بل يمكن معاملتهما معامله المتعارضين؛ لأنها أيضا لا يوجب الانفكاك، فتدبّر جيّدا (١).

و منها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبته من القلّه بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، فيجمع بين الدليلين بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن و إبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله؛ لأنّ العامّ يكون نصّيا فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن، و لا عبره بقلّه أحد أفراد العامّين و كثرتها، بل العبره باستلزام التخصيص المستهجن (٢). انتهى.

و يرد عليه: أوّلا: أن النصوصيّه من حالات الدلاله، و استلزام التخصيص

ص: ٣٨٥

١- (١) معتمد الاصول ٣٤٤:٢-٣٤٥.

٢- (٢) فوائد الاصول ٧٢٨:٤.

للاستهجان العقلي لا- يغير حال الدلالة أصلا، مع أنّ لازم ذلك أن يكون لمثل «أكرم العلماء» دلالتان: إحداهما الدلالة النصّية بالنسبة إلى حدّ التخصيص المستهجن، والآخرى الدلالة الظهورية بالنسبة إلى الأقلّ منه، وما سمعنا بهذا في آباؤنا الأوّلين.

و ثانيا: أنّ استلزام تقديم العامّ الآخر للتخصيص المستهجن إنّما يمنع من التقديم، ولا- يوجب تقديم ما يلزم من تخصيصه ذلك، فيمكن معاملتهما معاملة المتعارضين، فالدليل لا- ينطبق على المدّعى؛ إذ المدّعى هو تقديم ما يلزم من تخصيصه الاستهجان، والدليل لا يدلّ إلاّ على المنع من تقديم العامّ الآخر الذي لا يوجب تخصيصه ذلك.

و منها: ما إذا كان أحد الدليلين واردا مورد التحديدات و الأوزان و المقادير و المسافه و نحو ذلك؛ فإنّ وروده في هذه الموارد يوجب قوّه الظهور في المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، فيقدّم على غيره عند التعارض (1) انتهى.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ الفرق بين الأدلّه الواردة في مقام التحديدات و غيرها ليس بصحيح؛ إذ المعيار في تشخيص مفاد الروايات هو نظر العرف الدقّي، بلا فرق بين ما ورد في مقام التحديد و غيره، كما لا يخفى.

و ثانيا: أنّ النتيجة في الروايات الواردة في مقام التحديد أيضا تختلف بملاحظات مختلفه، كما في مسأله الكرّ- أي ثلاثه أشبار و نصف في ثلاثه أشبار و نصف في ثلاثه أشبار و نصف- فإنّ الشبر المتوسط- مثلا- يختلف بالنسبه إلى الأشبار المتوسطه، و هكذا، فكيف تكون في مفادها نصّيا؟ فلذا نرى البحث و الإشكالات المهمّه في هذه المسأله بين الفقهاء بلحاظ اختلاف نتيجه التحديد

ص: ٣٨٤

بالوزن مع التحديد بالأشبار مع ورود كليهما في مقام تعريف و تحديد الكثر، فلا يقتضى الوقوع في مقام التحديد النصويته.

و منها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا في مورد الاجتماع مع العام الآخر، كما إذا ورد قوله: «كل مسكر حرام» جوابا عن سؤال حكم الخمر، و ورد أيضا ابتداء قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر»، فإن النسبه بين الدليلين و إن 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 نصا فيه، فلا بد من تخصيص قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» بما عدا الخمر (1)، انتهى.

و هذا إنما يتم فيما لو كانت النسبه بين المورد و الدليل الآخر العموم و الخصوص مطلقا كما في المثال، حيث إن النسبه بين الخمر و بين قوله: «لا بأس بالماء المتخذ من التمر» هو العموم المطلق، بناء على إطلاق لفظ الخمر على المسكر من الماء المتخذ من التمر فقط، كما هو المفروض؛ ضروره أنه بدونها لا تعارض بين الدليلين.

و أما لو كانت النسبه بين المورد و الدليل الآخر هو العموم من وجه - أي بناء على إطلاق لفظ الخمر على الأعم من الماء المتخذ من التمر - فلا وجه لهذا التقديم؛ فإن نصويته «كل مسكر حرام» ثابتة بالنسبه إلى الفرد المتخذ من التمر، بلحاظ كونه القدر المتيقن و مورد السؤال، و أما بالنسبه إلى غيره فتتحقق المعارضه بين العامين.

و أما الموارد التي ادعى اندراجها في الأظهر و الظاهر فهي:

ص: ٣٨٧

إذا تعارض العام الاصولي-أى العام الاستغراقي-و المطلق الشمولى على اصطلاحهم،و دار الأمر بين تقييد المطلق و تخصيص العام، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و«لا تكرم فاسقا»، فقد ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى ترجيح التقييد على التخصيص، و تبعه على ذلك المحقّق النائيني قدّس سرّه،خالف فى ذلك المحقّق الخراسانى قدّس سرّه و تبعه المحقّق الحائرى قدّس سرّه.

و محصّل ما أفاده الشيخ و النائيني قدّس سرّه يرجع إلى أنّ شمول العام لمورد الاجتماع أظهر من شمول المطلق له؛ لأنّ شمول العام لمادّه الاجتماع يكون بالوضع، و شمول المطلق لها يكون بمقدّمات الحكمه، و من جملتها عدم ورود ما يصلح أن يكون بيانا للقيّد، و العام الاصولي يصلح لأن يكون بيانا لذلك، فلا تتمّ مقدّمات الحكمه فى المطلق الشمولى، فلا بدّ من تقديم العام عليه (١).

و يرد عليه: أنّ جريان أصاله العموم أيضا يتوقّف على عدم تحقّق البيان على التخصيص، و المطلق يصلح لأن يكون بيانا عليه، بعد ما عرفت أنّ شأنّ التقنين بيان الحكم بنحو العموم، ثمّ بيان المخصّصات بعنوان التبصره، و لذلك لا يجوز التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به،

ص: ٣٨٩

فلا فرق بين العموم والإطلاق من هذه الجبهة.

و لكن التحقيق: أنّ الأظهر و الظاهر من أوصاف الدلالة و هى مربوطه باللفظ، و لا تكون دلالة المطلق على مفاده بالدلالة اللفظية حتى تكون دلالاته غير أظهر فى مقابل دلالة العام على مفاده.

توضيح ذلك: أنّ تقدّم التقييد على التخصيص مسلّم، و لكن لا يكون من طريق الأظهرية و الظاهرية، بل يكون من طريق آخر، فأنّ دلالة العام-مثل- «أكرم كلّ عالم»-على العموم دلالة لفظية؛ ضروره أنّ «عالمًا» وضع لنفس الطبيعة المطلقة، و لفظ الكلّ يدلّ على تكثيرها المتحقّق بالإشارة إلى أفرادها، لا-بجميع خصوصياتها، بل بما أنّها من مصاديقها، فهذا القول دالّ بالدلالة اللفظية على وجوب إكرام الجميع، و الخاصّ يعانده من حيث الدلالة بالنسبة إلى المقدار الذى خصّص العامّ به، فهما متنافيان من حيث الدلالة اللفظية، غايه الأمر تقدّم الخاصّ على العامّ، إمّا لما ذكرنا سابقا من عدم التعارض فى محيط التقنين، أو لغيره.

و أما المطلق فدلالته على الإطلاق ليست دلالة لفظية؛ فإنّ اللفظ المطلق لا يدلّ إلاّ على مجرد نفس الطبيعة، و انطباقها فى الخارج على كلّ واحد من أفرادها خارج عن مدلوله، بل يرتبط بمقام الانطباق، و مقام الدلالة غير هذا المقام، و لا دلالة للفظ المطلق على الكثرات الخارجة عن المدلول، بل المكلف يلاحظ كون المولى الحكيم المختار فى مقام البيان، و قوله: «أعتق رقبه»، فيستفاد منه أنّ تمام الموضوع هو عتق الرقبه، و هذا ما يعبر عنه بمقدّمات الحكمه، و الحاكم بتماميتها و عدمه هو العقل.

و معلوم أنّ المطلق غير ناظر إلى الموجودات المتّحده معها فى الخارج أصلا

- كما يكون كذلك في مثل لفظ الإنسان بما أنه لفظ موضوع للماهية- لكن الاحتجاج به يستمر إلى أن يأتي من المولى ما يدل على خلافه، مثل قوله:

«لا تعتق الرقبه الكافره».

و يستفاد منها أن المولى إذا قال: «لا- تكرم الفاسق»- بعد فرض تماميه شرائط الإطلاق و مقدمات الحكمه- ثم قال: «أكرم كل عالم»- بعد نظارته إلى الأفراد بالدلاله اللفظيه الوضعيه- فيصلح أن يكون هذا العامّ مقيداً لإطلاق المطلق و مسقطاً له عن صلاحيه الاحتجاج، فلا يبعد الالتزام بتقدّم العامّ و تقييد المطلق عند دوران الأمر بين التخصيص و التقييد، كما قال به الشيخ قدس سرّه من هذا الطريق، لا من طريق أظهرية الدلاله و ظاهريةها.

و ظهر ممّا ذكرنا: أنه عند تعارض بعض المفاهيم مع بعض آخر- على فرض ثبوتها- لا ترجيح لواحد منهما على الآخر لو كان ثبوت كلّ منهما بضميمه مقدمات الحكمه، كما في مفهوم الشرط و مفهوم الوصف.

نعم، لو كان أحد المتعارضين ممّا ثبت بالدلاله اللفظيه- كما لا يبعد دعوى ذلك بالنسبه إلى مفهوم الغايه و كذا مفهوم الحصر- فالظاهر أنه حينئذ لا بدّ من ترجيحه على الآخر؛ لما مرّ من ترجيح العامّ على المطلق الراجع إلى تقديم التقييد على التخصيص.

و ظهر أيضاً أن تقسيم الإطلاق إلى الشمولى و البدلى ليس بصحيح؛ فإنّ لفظ المطلق- مثل الرقبه و الإنسان- وضع للطبيعه، بعض النظر عن الكثرات و الموجودات المتّحده معها في الخارج، و الإطلاق يستفاد من مقدمات الحكمه، فالإطلاق يعنى تمام موضوع حكم المولى هي الطبيعه و الماهية بلا فرق بين قوله: «أعتق الرقبه» و قوله: «أكرم العالم».

و أمّا على القول بكونه على قسمين: الشمولى و البدلى و تحقّق التعارض بينهما، كما فى قوله: «أعتق الرقبه»، و قوله: «لا خير فى كافر» فلا وجه لتقديم الإطلاق الشمولى و ترجيحه على البدلى بمناط تقدّم العامّ على الإطلاق؛ لفقدان المناط- أى الدلاله اللفظيه الوضعيه- هنا؛ فإنّ طريق تحقّق الإطلاق شموليًا كان أم بدليًا عباره عن مقدّمات الحكمه، و مجرّد الشموليه لا يوجب التقدّم على البدلى.

ص: ٣٩٢

إشاره

و من الموارد التي جعلت من مصاديق الأظهر و الظاهر ما إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، و حيث إنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ؛ لكونه انتهاء أمد الحكم، و التخصيص مشروط بوروده قبل حضور وقت العمل بالعام، فإنّ تأخير البيان عن وقت العمل و الحاجه قبيح عقلا، فلذلك وقع الإشكال في التخصيصات الواردة عن الأئمه عليهم السلام بعد حضور وقت العمل بالعام؛ فإنّه ربّ عامّ نبويّ و خاصّ عسكري، و قد احتمل الشيخ قدّس سرّه في ذلك ثلاثه احتمالات:

أحدها: أن تكون ناسخه لحكم العمومات.

ثانيها: أن تكون كاشفه عن اتصال كلّ عامّ بمخصّصه، و قد خفيت علينا المخصّصات المتّصله و وصلت إلينا منفصله.

ثالثها: أن تكون هي المخصّصات حقيقه، و لا يضرّ تأخرها عن وقت العمل بالعام؛ لأنّ العمومات المتقدمه لم يكن مفادها الحكم الواقعي، بل الحكم الواقعي هو الذي تكفّل المخصّص المنفصل بيانه، و إنّما تأخر بيانه لمصلحه كانت هناك في التأخير، و إنّما تقدّم العموم ليعمل به ظاهرا إلى أن يرد المخصّص، فيكون مفاد العموم حكما ظاهريا، و لا محذور في ذلك؛ فإنّ المحذور

إنما هو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام إذا كان مفاد العام حكما واقعيًا لا حكما ظاهريًا (١).

وقريب من هذا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره بأن قبح تأخير البيان عن وقت العمل فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسده في إبدائها (٢).

وقد قرّب الشيخ الأنصاري قدس سره الاحتمال الثالث واستبعد الاحتمال الأول؛ لاستلزامه كثره النسخ، وكذا الاحتمال الثاني؛ لكثرة الدواعي إلى ضبط القرائن المتصلة واهتمام الرواه بحفظها.

ولكن قرّب هذا الاحتمال المحقق النائيني قدس سره (٣)؛ نظرًا إلى أنّ كثيرا من المخيّصات المنفصلة المرويّه عن طرفنا عن الأئمه عليه السلام مرويه عن العامه بطرقهم عن النبي صلى الله عليه وآله فيكشف ذلك عن اختفاء المخيّصات المتصلة علينا، بل احتمال استحاله الوجه الثالث بما أفاده في التقريرات.

ولكن الظاهر عدم تماميه شيء من الاحتمالات الثلاثه، بل التحقيق: أنّ جميع الأحكام الإلهيه والقوانين الشرعيه من العموم و الخصوص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ قد صدر تبليغها من الرسول الأكرم وبينها للناس في مدّه نبوته.

و الشاهد عليه ما ذكره صلى الله عليه وآله في خطبه حجّه الوداع ممّا يدلّ على أنّه نهى الناس عن كلّ شيء يقربهم إلى النار و يبعدهم عن الجنّه، وأمرهم بكلّ شيء

ص: ٣٩٤

١-١) فرائد الاصول ٤:٩٤.

٢-٢) كفايه الاصول ٢:٤٠٥.

٣-٣) فرائد الاصول ٤:٧٣٧.

يقربهم إلى الجنة و يباعدهم عن النار (١).

و الإشكال فى أنّ الأحكام التى بلغها الرسول صلى الله عليه و آله قد ضبطها و جمعها أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فى صحيفته، و هو أعلم الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك، لكنهم أعرضوا عنه و زعموا استغنائهم بكتاب الله؛ لأجل استيلاء الشياطين على أمورهم و تبعيتهم لهم.

و الشاهد عليه ما أفاده أمير المؤمنين عليه السلام فى جواب سليم بن قيس من تقسيم الصحابة إلى أربع طوائف، و تفصيل القضية؛ أنه حكى أبان عن سليم، قال: قلت يا أمير المؤمنين، إننى سمعت من سلمان و المقداد و أبى ذر شيئا من تفسير القرآن، و من الرواية عن النبى صلى الله عليه و آله، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، و رأيت فى أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الأحاديث عن النبى صلى الله عليه و آله تخالف الذى سمعته منكم، و أنتم تزعمون أنّ ذلك باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمدين و يفسرون القرآن برأيهم؟ قال:

فأقبل علىّ عليه السلام فقال لى: «يا سليم، قد سألت فافهم الجواب: إنّ فى أيدي الناس حقًا و باطلا، و صدقا و كذبا، و ناسخا منسوخا، و خاصا و عاما، و محكما متشابها، و حفظا و وهما، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله على عهده حتى قام خطيبا فقال: أيها الناس، قد كثرت علىّ الكذّابة، فمن كذب علىّ معتمدا فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده حتى توفى رحمه الله على نبىّ الرحمة و صلى الله عليه و آله، و إنّما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مظهر للإيمان متصنّع بالإسلام، لا يتأتم و لا يتحرّج أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله متعمدا، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه و لم

ص: ٣٩٥

يصدقوه، ولكنهم قالوا: هذا صاحب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، رآه وسمع منه، وهو لا يكذب ولا يستحل الكذب على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وقد أخبر الله عن المنافقين بما أخبر ووصفهم بما وصفهم، فقال الله عَزَّ وَجَلَّ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمِعْ لِقَوْلِهِمْ (١)، ثم بقوا بعده و تقربوا إلى أئمة الضلال و الدعاه إلى النار، بالزور و الكذب و النفاق و البهتان، فولّوهم الأعمال، و حملوهم على رقاب الناس، و أكلوا بهم من الدنيا، و إنّما الناس مع الملوك في الدنيا إلا من عصم الله، فهذا أوّل الأربعة.

و رجل سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فلم يحفظه على وجهه، و وهم فيه و لم يتعمّد كذبا، و هو في يده يرويه و يعمل به و يقول: أنا سمعته من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، و لو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

و رجل ثالث سمع من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شيئا أمر به ثم نهى عنه و هو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به و هو لا يعلم، حفظ المنسوخ و لم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، و لو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

و رجل رابع لم يكذب على الله و لا على رسول الله؛ بغضا للكذب، و تخوفا من الله، و تعظيما لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و لم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، و لم يزد فيه و لم ينقص، و حفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ و رفض المنسوخ، و أنّ أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و نهيه مثل القرآن ناسخ و منسوخ، و عامّ و خاصّ، و محكم و متشابه، و قد كان يكون من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الكلام له و جهان:

كلام خاصّ و كلام عامّ، مثل القرآن يسمعه من لا يعرف ما عنى الله به، و ما عنى به رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و ليس كلّ أصحاب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كان يسأله فيهم، و كان منهم

ص: ٣٩٤

من يسأله ولا- يستفهم حتى أن كانوا يحبون أن يجيء الطارئ[أى الغريب الذى أتاه عن قريب من غير انس به و بكلامه] أو الأعرابي، فيسأل رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يسمعا منه، و كنت أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله، كل يوم دخله، و كل ليله دخله، فيخلىني فيها أدور معه حيث دار، و قد علم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله أنه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى، و ربما كان ذلك فى منزلى يأتينى رسول الله صلى الله عليه وآله، فإذا دخلت عليه فى بعض منازله خلا- بى و أقام نساءه، فلم يبق غيرى و غيره، و إذا أتانى للخلوة فى بيتى لم تقم من عندنا فاطمه و لا أحد من ابنى، و إذا سألته أجبني، و إذا سكت أو نفدت مسألي ابتدأني، فما نزلت عليه آية من القرآن إلا أقرأنيها و أملاها عليّ، فكتبتها بخطى، و دعا الله أن يفهمنى إياها و يحفظنى، فما نسيت آية من كتاب الله منذ حفظتها، و علمنى تأويلها فحفظته، و أملاه عليّ فكتبته، و ما ترك شيئاً علمه الله من حلال و حرام، أو أمر و نهى، أو طاعة و معصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة، إلا و قد علمنيه و حفظته، و لم أنس منه حرفاً واحداً...» (١)، إلى آخر.

و المستفاد من الرواية- بعد كون سليم بن قيس و كتابه مورداً للاعتماد- بيان رسول الله صلى الله عليه وآله جميع المسائل المربوطة بالحلال و الحرام إلى يوم القيامة و ضبطها فى صحيفه على حده غير القرآن بواسطة أمير المؤمنين عليه السلام، و القرآن المكتوب بيده عليه السلام واجد لجميع الخصوصيات المربوطة بكل آية من البدو إلى الختم من شأن النزول و التأويل و التفسير، و لكنّه لا يكون زائداً و لا ناقصاً عن القرآن الموجود فى أيدينا. نعم، يمكن أن يكون متفاوتاً فى ترتيب السور.

و المستفاد من الرواية قريب من الاحتمال الثانى المذكور فى كلام الشيخ قدس سرّه إلا

ص: ٣٩٧

أنه يتحقق الفرق بينهما بأن مفاد هذا الاحتمال أن تكون المخصّصات المنفصلة كاشفه عن اتصال كلّ عام بمخصّصه، سواء صدر عن رسول الله صَلَّى الله عليه وآله أو عن سائر الأئمّه عليه السّلام، وقد خفيت علينا ووصلت إلينا منفصلة، و ما استفدناه من الروايه هو صدور جميع العمومات و المخصّصات من لسان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله في زمانه، و ما ذكره سائر الأئمّه هو بيان ثان لما صدر عنه صَلَّى الله عليه وآله أوّلا.

مضافا إلى تحقّق المخصّصات المنفصلة أيضا بلسان رسول الله مع رعايه شرطها-أى قبل وقت العمل بالعام- و منشأ الاختلاف و عدم إيصال الأحكام إلينا بتمامها هو سدّ باب العلم و حرمان الناس من معدن الوحي و الحكمه.

و على هذا لا يلزم من الالتزام بالتخصيص فى تلك المخصّصات الكثيره تأخير البيان عن وقت العمل أصلا.

إذا عرفت ذلك: يقع الكلام فى تقديم التخصيص على النسخ أو العكس فيما إذا دار الأمر بينهما، و قد ذهب إلى كلّ فريق، و لا بدّ قبل الورود فى البحث من بيان أنّ محلّ النزاع يختصّ بمجرّد دوران الأمر بينهما مع قطع النظر عن وجود ما يدلّ بظاهره على ترجيح أحدهما.

فما أفاده المحقّق النائينى قدّس سرّه- من تقدّم التخصيص على النسخ؛ نظرا إلى أنّ النسخ يتوقّف على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، و مقتضى حكومه أصاله الظهور فى طرف الخاصّ على أصاله الظهور فى طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ (1)-مورد للإشكال:

ص: ٣٩٨

أولاً: بيان هذا الأمر مبنائي، وقد ذكرنا في مسأله عله تقدم الدليل الخاص على الدليل العام نظر أعظم أهل الفن و ما التزم به المحقق النائيني قدس سره - من كونهما من مصاديق القرينه و ذى القرينه، و حكومه أصاله الظهور فى طرف القرينه على أصاله الظهور فى طرف ذى القرينه بعنوان القاعده الكليه - و قلنا:

إن عله تقدمه عليه عدم التنافى و التعارض بينهما عند العرف و العقلاء فى محيط التقنين، و لا يرتبط بمسأله القرينه و ذى القرينه.

و ثانياً: أن البحث فيما إذا دار الأمر بين النسخ و التخصيص قبل إحراز المخصصيه، بل كون كل منهما طرف الاحتمال. نعم، هذا الكلام صحيح فيما إذا كان عنوان المخصص محرزاً.

و ثالثاً: سلمنا صحه ما ذكره قدس سره و نتيجه أن هذا ليس من الدوران بين النسخ و التخصيص، و لكن نسال أن التكليف فى صوره الدوران بينهما ما هو؟ و ما أفاده قدس سره لا يكون مبيناً له، و لا يوجب التخلص من التحير.

و كيف كان، فصور الدوران ثلاث:

الاولى: ما إذا كان العامّ متقدّماً و الخاصّ متأخراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ، و دار الأمر بين كون المتأخّر ناسخاً أو مخصّصاً؛ لاحتمال كون العموم حكماً ظاهريّاً، و الخاصّ حكماً واقعيّاً، فلا محذور في تأخير بيانه عن وقت العمل.

الثانية: ما إذا كان الخاصّ متقدّماً و العامّ متأخراً، و دار الأمر بين تخصيص العامّ و كونه ناسخاً للخاصّ، بأن يكون صدور المخصّص بعنوان البيان قبل صدور العامّ و قبل حضور وقت العمل به، فيكون مخصّصاً، أو يكون صدور العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيكون ناسخاً، فيكون إكرام العالم الفاسق -مثلاً- على القول بالنسخ واجباً، و على القول بالتخصيص حراماً.

الثالثة: ما إذا ورد عامّ و خاصّ و لم يعلم المتقدّم منهما من المتأخّر و دار الأمر بين النسخ و التخصيص.

ثمّ إنّ النسخ عبارته عن انتهاء أمد الحكم و زوال استمراره المستفاد من ظهور دليل الحكم المنسوخ، فيكون تعارض الدليل الناسخ في الحقيقة مع ظهور الدليل المنسوخ في الاستمرار من حيث الزمان لا مع أصل الدليل، بخلاف التعارض الابتدائي في العامّ و الخاصّ؛ إذ التعارض فيهما يكون في أصل

ثبوت الحكم لمورد الاجتماع.

ثم إن منشأ ظهور الدليل المنسوخ في استمرار الحكم هو أمور مختلفه؛ إذ الاستمرار قد يستفاد من إطلاق الدليل وتماميه مقدمات الحكمه، ولعله كثيرا ما يكون كذلك، وقد يستفاد من عمومه الراجع إلى كل ما وجد و كان فردا له، وهو الذى يعبر عنه بالقضيه الحقيقيه، كما فى قوله تعالى: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١)**، وقد يستفاد من الدليل اللفظي كقوله عليه السلام:

«حلال محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حلال إلى يوم القيامة و حرامه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حرام إلى يوم القيامة» (٢)، وقول المولى -مثلا-: هذا الحكم يستمر إلى يوم القيامة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا كانت صوره الدوران بين النسخ و التخصيص من قبيل الصوره الاولى من الصور الثلاثه المتقدمه التى هى عبارته عن تقدم العام و دوران الأمر بينهما فى المتأخر، و فرض استفاده الاستمرار الزمانى من إطلاق الدليل العام- أى كان لقوله: «أكرم العلماء» عموما أفراديا و إطلاقا أزمانيا، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص بمعنى التصرف فى إطلاقه الزمانى أو عمومه الأفرادى- فقد يقال فيها: بأن مرجع هذا الدوران إلى الدوران بين التخصيص و التقييد، و حيث قد رجح الثانى على الأوّل كما مرّ فلا بدّ من الالتزام بتقديم النسخ عليه.

و لكنّه يرد عليه: بأنّ ترجيح التقييد على التخصيص فيما سبق إنّما هو فيما إذا كان العامّ و المطلق متنافيين بأنفسهما و لم يكن فى البين دليل ثالث، بل كان الأمر دائرا بين ترجيح العامّ و تقييد المطلق و بين العكس فى مادّه الاجتماع،

ص: ٤٠٢

١- (١) آل عمران: ٩٧.

٢- (٢) الكافي ١: ١٩، الحديث ٥٨.

كقوله: «أكرم العلماء» مع قوله: «لا- تكرم الفاسق»، وفي ما نحن فيه لا- منافاه بين العامّ و المطلق- أي العموم الأفرادى و الإطلاق الأزمانى المستفادان من قوله:

«أكرم العلماء» أصلاً، بل التعاند بينهما إنّما نشأ من أجل دليل ثالث لا يخلو أمره من أحد أمرين: كونه مخصّصاً للعموم الأفرادى، و مقيداً للإطلاق الأزمانى، و لا دليل على ترجيح أحدهما على الآخر بعد كون كلّ واحد منهما دليلاً تاماً، بخلاف ما هناك؛ فإنّ التعارض من أول الأمر كان بين العامّ الذى هو ذو لسان، و بين المطلق الذى هو ألكن (1)، و من الواضح أنّه لا يمكنه أن يقاوم ذا اللسان كما لا يخفى.

ثمّ أنّه قد يقال: بأنّ الأمر فى المقام دائر بين التخصيص و التقييد معاً، و بين التقييد فقط؛ ضروره أنّه فى التخصيص لا بدّ من الالتزام بتقييد الإطلاق المقامى الدال على الاستمرار الزمانى أيضاً، و هذا بخلاف العكس.

و من الواضح أنّه مع كون الأمر هكذا لا مجال للإشكال فى ترجيح التقييد، كما هو واضح.

و يرد عليه: منع كون التخصيص مستلزماً للتقييد أيضاً؛ ضروره أنّه بالتخصيص يستكشف عدم كون مورد الخاصّ مراداً من الأمر، و معه لا- يكون الدليل الدالّ على الاستمرار الزمانى شاملاً- له من رأس؛ لعدم كونه موضوعاً له؛ ضروره أنّ موضوعه هو الحكم الثابت فى زمان.

و قد يقال فى المقام أيضاً: بأنّ العلم الإجمالى بالتخصيص أو النسخ يرجع إلى دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر؛ لأنّ عدم ثبوت حكم العامّ بالنسبة إلى مورد الخاصّ بعد ورد الخاصّ متيقّن على أىّ تقدير، سواء كان على نحو

ص: ٤٠٣

(١- ١) اللكنه: عجمه فى اللسان و عى؛ يقال: رجل ألكن بين اللكنه؛ الصحاح ٢١٩٦: ٦ (لكن).

التخصيص أو النسخ، و ثبوته بالنسبة إلى مورده قبل ورود الخاصّ مشكوك و متفرّع على كون الخاصّ نسخاً، فالأمر يدور بين الأقلّ المتيقّن-أى عدم شمول الحكم العامّ لمورد الخاصّ بعد وروده-و الأ-كثير المشكوك-أى شموله لمورد الخاصّ قبل وروده-فينحلّ العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بالنسبة إلى الأقلّ المتيقّن، و الشكّ البدوى بالنسبة إلى الأ-كثير، و مقتضى استصحاب عدم الوجوب أو جريان البراءة فى المشكوك عدم كونه محكوماً بحكم العامّ، و حينئذ تتحقّق نتيجة التخصيص و تقدّمه على النسخ.

و التحقيق: أنّ هذا الكلام صحيح على القول بانحلال العلم الإجمالى، إلاّ- أنّ العلم الإجمالى الواقعى لا التخيلى لا يكون قابلاً للانحلال؛ إذ لا- يعقل أن يكون ما هو قوامه به من الاحتمالين سبباً لإفناؤه و مؤثراً فى انقلابه إلى العلم التفصيلى و الشكّ البدوى؛ فإنّه مستلزم لكون الشئ سبباً لانعدام نفسه، فدعوى أنّ العلم الإجمالى بالتخصيص و النسخ يتولّد منه تعيّن التخصيص ممّا لا ينبغى الإصغاء إليه. كما قال به استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه (١).

مضافاً إلى عدم صحّح جريان الأصل على القول بالانحلال أيضاً؛ إذ الغرض من جريانه إثبات الحكم الظاهرى للعالم الفاسق فى فاصله صدور العامّ و صدور الخاصّ، مع أنّنا نعلم بوجوب إكراهه فى هذا الزمان بحكم العامّ بلا إشكال، و لكن لا نعلم أنّ وجوب إكراهه يكون بنحو الحكم الواقعى، أو بنحو الحكم الظاهرى فيما كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ، فلا مجال لجريان أصله البراءة و الاستصحاب.

هذا كلّه إذا كان الاستمرار الزمانى مستفاداً من الإطلاق المقامى، و أمّا إذا

ص: ٤٠٤

كان الاستمرار الزماني مستفادا من عموم القضية الحقيقيه بمعنى كل من وجد في الخارج و اتصف بكونه عالما يجب إكرامه- مثلا-، و دار الأمر بين النسخ و التخصيص بالخاص المتأخر، و يرجع النسخ هنا إلى التخصيص، فالظاهر ترجيح تخصيص العموم المستفاد منه الاستمرار الزماني على تخصيص العموم الأفرادي؛ لأن الأمر و إن كان دائرا بين التخصيصين إلا أنه لما كان النسخ الذي مرجعه إلى تخصيص العموم الدال على الاستمرار الزماني مستلزما لقلبه التخصيص يخالف تخصيص العموم الأفرادي، فالترجيح معه كما هو ظاهر.

و أميا إذا كان الاستمرار الزماني مستفادا من الدليل اللفظي، كما إذا قال المولى: «إكرام كل عالم حلال»، ثم قال: «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»، ثم قال بعد مضي يومين- مثلا-: «إكرام العالم الفاسق حرام» و دار الأمر بين نسخ الاستمرار الزماني و تخصيص العموم الأفرادي، فإن قلنا بدلاله الدليل اللفظي على العموم- نظرا إلى أن المفرد أو المصدر المضاف يفيد العموم-، فحكمه حكم الصورة السابقه التي يستفاد الاستمرار الزماني فيها من العموم، و إن لم نقل بذلك فحكمه حكم الصورة التي يستفاد الاستمرار من الإطلاق. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى.

و أميا في الصورة الثانيه و هي: ما إذا كان الخاص متقدما و العام متأخرا، كما إذا قال المولى: «لا تكرم الفساق من العلماء» ثم قال بعد حضور وقت العمل به: «أكرم كل عالم» و دار الأمر بين تخصيص العام و كونه ناسخا للخاص، فإن كان استمرار الحكم الخاص مستفادا من الإطلاق فالظاهر ترجيح التخصيص على النسخ؛ لأن النسخ و إن كان مرجعه حينئذ إلى تقييد الإطلاق المقامي الدال على استمرار الزمان، و قد قلنا: إن التقييد مقدم على التخصيص، إلا أن

ذلك إنما هو فيما إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم من وجه كقوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفاسق».

و أما لو كانت النسبة بين الدليلين العموم مطلقا- كما في ما نحن فيه- فالظاهر هو ترجيح التخصيص على التقييد؛ لأنه لا يلاحظ في العامّ و الخاصّ قوّه الدلاله و ضعفها كما عرفت مقتضى التحقيق من كون بناء العقلاء على تقديم الخاصّ على العامّ من دون فرق بين كونه متقدّما عليه أو متأخرا عنه.

و أما لو كان الاستمرار مستفادا من العموم الثابت للخاصّ لكونه قضيه حقيقه، فلا إشكال هنا في تقدّم التخصيص أصلا؛ لقوّه دلاله الخاصّ على ثبوت الحكم لمورده حتّى بعد ورود العامّ، فلا بدّ من كونه مخصّصا له.

كما أنّه لو كان الاستمرار مستفادا من الدليل اللفظي لا بدّ من ترجيح التخصيص؛ لأنّ الخاصّ و إن لم يكن قويا من حيث هو، إلّا أنّه يتقوى بذلك الدليل اللفظي الذي يدلّ على استمرار حكمه حتّى بعد ورود العامّ، و معه يخصّص العامّ لا محاله، هذا في الصورة الثانيه.

و أما في الصورة الثالثه التي دار الأمر فيها بين النسخ و التخصيص و لم يعلم المتقدّم من العامّ و الخاصّ عن المتأخّر، فالظاهر فيها ترجيح التخصيص أيضا؛ لغلبته و ندره النسخ.

و دعوى أنّ هذه الغلبه لا تصلح للترجيح، مدفوعه بمنع ذلك و استلزامه لعدم كون الغلبه مرجحه في شيء من الموارد؛ لأنّ هذه الغلبه من الأفراد الظاهره لها، كيف؟ و ندره النسخ لا تكاد تتعدّى الموارد القليله المحصوره، و أمّا التخصيص فشيوعه إلى حدّ قيل: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ». و احتمال النسخ بعد تحقّق هذه الغلبه أضعف من الاحتمال الذي لا يعتنى به العقلاء في الشبهه غير المحصوره، فعدم اعتنائهم به أولى، كما لا يخفى.

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب

و من الموارد التي قيل باندراجها في الأظهر و الظاهر ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق و حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب و كون المأمور به أفضل الأفراد، أو حمل النهي فيه على الكراهه و كون المنهى أحسن الأفراد و أنقصها، كما إذا دار الأمر بين تقييد قوله: «إن ظهرت فاعتق رقبة» و بين حمل قوله:

«إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنه» على الاستحباب، و كون عتق الرقبة المؤمنه أفضل، أو حمل قوله: «إن ظهرت فلا- تعتق رقبة كافر» على الكراهه، و كون عتق الرقبة الكافره أبغض، كما في قوله: «أَيُّمُوا الصَّلَاةَ»، و قوله: «صَلِّ فِي الْمَسْجِدِ» و قوله: «لَا تَصَلِّ فِي الْحَمَامِ».

فالذي حكاه استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه عن شيخه المحقّق الحائري قدّس سرّه في هذا الفرض أنّه قال: «و ممّا يصعب على حمل المطلقات الواردة في مقام البيان على المقيّد و تقييدها بدليله مع اشتها الأوامر في الاستحباب و النواهي في الكراهه، خصوصاً بملاحظه ما أفاده صاحب المعالم (1) في باب شيوع استعمال الأوامر في المستحبات».

و لكن ذكر استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه هنا تفصيلاً جيّداً، و هو: أنّ المطلقات

ص: ٤٠٧

على قسمين: قسم ورد في مقابل من يسأل عن حكم المسأله و الواقعه لأجل ابتلائه بها، و منظوره السؤال عن حكمها ثم العمل على طبق الحكم الصادر عن المعصوم عليه السّلام في تلك الواقعه، و قسم آخر يصدر لغرض الضبط، كما إذا كان السائل مثل زواره ممن كان غرضه من السؤال استفاده حكم الواقعه لأجل ضبطه لمن يأتي بعده ممن لا يكاد تصل يده إلى منبع العلم و معدن الوحي.

و ما أفاده المحقق الحائري قدس سرّه إنّما يتم في خصوص القسم الأوّل، و أمّا في القسم الثاني فلا، خصوصاً على القول بدلاله هيئت «افعل» على الوجوب بدلاله وضعيه، و كون حمل المطلق على المقيّد من الامور المتداوله.

هذا كلّه بالنسبه إلى التعارض الابتدائي بين الدليلين، النصّ و الظاهر أو الأظهر و الظاهر.

القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما تباين:

و أمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، بأن كان هنا عامّ-مثلا- و خاصّان كقوله: «أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويين منهم»، و«لا- تكرم الصرفيين منهم»؛ فإنّ النسبه بين كلّ من الأخيرين مع الأوّل هو العموم و الخصوص مطلقا، و الكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: أنّه يتحقّق في ملاحظه العامّ مع كلّ من المخصّصين أربع احتمالات:

الأول: أنّه يلاحظ مع كلّ منهما قبل تخصيصه بالآخر بحيث يكون الخاصّان في عرض واحد.

الثاني: أنّه يخصّص بواحد منهما ثمّ تلاحظ النسبه بعد التخصيص بينه و بين الخاصّ الآخر، و ربّما تنقلب النسبه من العموم المطلق إلى العموم من وجه كما في المثال؛ فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بقوله «لا تكرم الصرفيين منهم»، يرجع إلى وجوب إكram العالم الغير الصرفيّ، و من المعلوم أنّ النسبه بين العالم الغير الصرفيّ و بين العالم النحوى عموم من وجه؛ فإنّ مورد الاجتماع هو العالم النحوى الغير الصرفيّ مثل الطيب النحوى، و ماده افتراق العالم النحوى

عبارة عن النحوى العالم بالصرف، و مادة افتراق العالم الغير الصرفى عبارة عن العالم بالطب فقط.

الثالث: هو التفصيل بين المخصّص اللفظى و اللبى، بأن يلاحظ العامّ مع المخصّص اللبى، ثم يلاحظ العامّ المخصّص مع المخصّص اللفظى، و أمّا فى المخصّصات اللفظية فيلاحظ كلّ واحد منهما مع العامّ قبل تخصيصه بالآخر.

الرابع: هو التفصيل بين بعض المخصّصات اللبىة و المخصّصات اللفظية و بين بعض آخر من المخصّصات اللبىة.

ثانيهما: أنّه لو فرض كون الخاصّين فى عرض واحد، و لكن كان تخصيص العامّ بهما مستهجنا أو مستلزما للاستيعاب و بقاء العامّ بلا مورد، فهل المعارضه حينئذ بين العامّ و مجموع الخاصّين كما اختاره الشيخ قدّس سرّه (1) و تبعه غير واحد من المحقّقين المتأخّرين عنه (2)، أو أنّ المعارضه بين نفس الخاصّين، كما هو الأقوى، لما يأتى؟

أمّا الكلام فى المقام الأوّل فلا إشكال فى تعيين الاحتمال الأوّل فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين، و لا مجال لتوهم تقديم أحدهما على الآخر بعد اتّحادهما فى النسبه مع العامّ؛ إذ لا وجه لتقديم ملاحظه العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع الآخر، خصوصا إذا لم يعلم المتقدّم منهما صدورا عن المتأخّر كما هو الغالب.

و أمّا لو كان أحد الخاصّين دليلا لبيا فلا بدّ من الالتزام بالاحتمال الرابع بأنّ الدليل اللبى إن كان كالدليل العقلى الذى يكون كالقرينه المتّصله بالكلام،

ص: ٤١٠

١- ١) فرائد الاصول ٧٩٤:٢-٧٩٥.

٢- ٢) فوائد الاصول ٧٤٣:٤.

بحيث لم يكن يستفاد من العام عند صدوره من المتكلم إلا العموم المحدود بما دلّ عليه العقل - كما أنه لو فرض أنه لا يستفاد عند العقلاء من قوله: «أكرم العلماء» إلا وجوب إكرام العدول منهم - فلا شبهه حينئذ في أنه لا بدّ من ملاحظته بعد التخصيص بدليل العقل مع الخاص الآخر، بل لا يصدق عليه التخصيص و انقلاب النسبه.

و إن كان الدليل اللبّي كالإجماع و نحوه فلا ترجيح له على الخاص اللفظي أصلا؛ لعين ما ذكر في الدليلين اللفظيين.

و أمّا الاحتمال الثالث فهو التفصيل بين المخصّص اللبّي المنفصل - كالإجماع - و المخصّص اللفظي المنفصل، و إن نقل عن بعض المحقّقين و لكن لا - وجه و لا - مناط له؛ لعدم الفرق بينهما أصلا، لا في أنه بعد ملاحظه الخاص يستكشف تضيق دائره المراد الجدّي من أول الأمر و أنّ صدور العام كان بنحو التقنين و إفاده الحكم على النحو الكلّي، و لا - في أنه قبل العثور على المخصّص - لفظيا كان أو لبيا - تكون أصاله العموم متّبعه، و بعد الظفر به ترفع اليد عنه، فلا فرق بينهما أصلا.

و أمّا الكلام في المقام الثاني فقد عرفت أنه ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى وقوع التعارض بين العام و مجموع الخاصّين؛ نظرا إلى أنّ تخصيص العام بكلّ واحد منهما لا يوجب محذورا، بل تخصيصه بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، فلا بدّ من ملاحظه الترجيح فيهما، و في صوره فقدّه التساقط أو التخيير.

و لكن استاذنا السيّد الإمام قدّس سرّه مخالف لهذا النظر و يقول: إنّ مجموع الخاصّين لا يكون أمرا ثالثا ورائهما، و المفروض أنه لا معارضه لشيء منهما مع العام، فلا وجه لترتيب أحكام المتعارضين عليه و عليهما، غايه الأمر أنه حيث لا يمكن

تخصيص العام بمجموعهما يرجع ذلك إلى عدم إمكان الجمع بين الخاصين، لا من حيث أنفسهما، بل من جهة أنّ تخصيص العام بهما يوجب الاستهجان أو الاستيعاب، فيقع التعارض بينهما تعارضاً عرضياً- كما أنّ العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين يوجب التعارض العرضي بين استصحاب طهاره كلّ منهما- فلا بدّ من معاملة الخاصين حينئذ معاملة المتعارضين، و على هذا فإن قلنا بعدم اختصاص الأخبار العلاجيّه بالتعارض الذاتي و شمولها للتعارض العرضي أيضا فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات المذكوره فيها، و إن قلنا بعدم شمولها له فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده في المتعارضين مع قطع النظر عن تلك الأخبار من السقوط على ما هو التحقيق، أو التخيير كما سيأتي (١).

و من المعلوم أنّ التحقيق و الدقه في المسأله يقتضى الالتزام بما ذكره الإمام قدّس سرّه بخلاف ما ذكره الشيخ قدّس سرّه و من تبعه. كما لا يخفى.

و ما ذكرناه من وقوع التعارض بين الخاصين إنّما هو فيما لو لم يعلم بثبوت الملازمه بينهما، و أمّا إذا علم من الخارج بتحقق الملازمه بينهما بحيث لا- يمكن التفكيك بينهما من حيث الحكم فتكون هنا صورتان؛ إذ يعلم تاره بعدم اختلاف موردهما من حيث الحكم و ثبوت الملازمه بين موردهما فقط، كما إذا علم في المثال المتقدم بأنّه لو كان إكرام النحويين من العلماء حراما لكان إكرام الصرفيين منهم أيضا كذلك.

و اخرى يعلم بعدم الاختلاف بين جميع أفراد العام مع حيث الحكم أصلا، كما إذا علم بأنّ حكم إكرام جميع أفراد العلماء واحد و أنّه إن كان الإكرام واجبا

ص: ٤١٢

فهو واجب في الجميع، وإن كان حراما كذلك، وهكذا.

ففي الأولى يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين.

وفي الثانية يقع التعارض بين الجميع، العامّ مع كلّ واحد منهم، وهو مع الآخر، كما لا يخفى، إلا أنّ العلم بالملازمه قليلا ما يتفق و
فرض نادر جدّا.

هذا كلّه فيما إذا كانت النسبه بين الخاصّين التباين كما فيما عرفت من المثال.

إذا ورد عامّ وخاصّان بينهما عموم و خصوص مطلق

و أمّا لو كانت النسبه بين الخاصّين أيضا العموم و الخصوص مطلقا، كالنسبه بين كلّ واحد منهما مع العامّ كقوله: «أكرم العلماء»، و«لا تكرم النحويّين منهم»، و«لا تكرم الكوفيّين من النحويّين»، فقد ذكر المحقّق النائيني قدّس سرّه على ما في التقريرات: «أنّ حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، و إلا فيعامل مع العامّ و مجموع الخاصّين معامله المتعارضين» (1).

و التحقيق أن يقال: إنّ لهذا الفرض صوراً متعدّده؛ فإنّه قد يكون الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إثباتاً أو نفيًا، و قد يكونان متخالفين، و على التقديرين قد يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما التخصيص المستهجن بمعنى استلزام التخصيص بكلّ ذلك، و قد لا يلزم التخصيص المستهجن إلاّ من التخصيص بالخاصّ دون الأخصّ، و قد لا يلزم شيء منهما، و مرجعه إلى عدم لزوم التخصيص المستهجن من التخصيص بالخاصّ؛ ضروره أنّه مع عدم

ص: ٤١٣

استلزامه ذلك يكون عدم استلزامه من التخصيص بالأخصّ بطريق أولى، ثمّ إنّهُ في صورهِ اختلاف الخاصّين من حيث الحكم قد يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وقد لا يلزم.

و في صورهِ توافق الخاصّين قد يستفاد وحده الحكم من وحده السبب -مثلاً- وقد لا يستفاد ذلك، بل لا طريق لنا لإحراز وحده الحكم؛ لكونهما حكّمين مستقلّين.

و تفصيل حكم هذا الصور أن يقال: إذا كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم، و احرز وحده الحكم المشتمل على النهي في مقابل العامّ من طريق وحده السبب أو من طرق آخر، فلا بدّ من تخصيص الخاصّ بالأخصّ إن لم يلزم من تخصيصه به الاستهجان، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، و إن لزم منه الاستهجان، فيصير الخاصّ و الأخصّ متعارضين، فيعامل معهما معامله المتعارضين؛ لإحراز وحده الحكم و عدم إمكان التخصيص، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما، إمّا ترجيحاً و إمّا تخييراً، و تخصيص العامّ به.

و إن لم يحرز وحده الحكم بل الظاهر كلاهما حكمان مستقلّان و لم يلزم من تخصيص العامّ بكلّ منهما الاستهجان، فلا بدّ من تخصيص العامّ، فيقال في المثال المذكور بوجوب إكرام العلماء غير النحويّين مطلقاً كوفّيتين كانوا أو غيرهم.

و إن لزم من تخصيص العامّ الاستهجان، فتاره يلزم الاستهجان من التخصيص بالخاصّ فقط دون الأخصّ، فاللازم حينئذ تخصيص الخاصّ بالأخصّ، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص؛ لأنّهُ الطريق المنحصر لرفع الاستهجان و مع إمكان ذلك لا وجه لطرح الخاصّ، فإنّ الطرح إنّما هو مع عدم إمكان الجمع المقبول عند العقلاء، و ما ذكرنا مورد لقبولهم.

و اخرى يلزم الاستهجان من التخصيص بكلّ منهما، غايه الأمر أنّ التخصيص بالأخصّ أقلّ استهجانا من التخصيص بالخاصّ، فالعامّ حينئذ يعارض الاثنين معا، ولا بدّ من الرجوع إلى المرّجحات المذكوره فى الأخبار العلاجيّه.

و أمّا الخاصّان المتخالفان من حيث الحكم كقوله: «أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويّين منهم»، و«يستحبّ إكرام الكوفيين من النحويّين»، فإن لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان فاللازم تخصيصه به، ثمّ تخصيص العامّ بالخاصّ المخصّص، و إن لزم الاستهجان من تخصيص الخاصّ بالأخصّ، فيقع التعارض بين الخاصّين، و بعد إعمال قواعد التعارض و ترجيح أحد الخاصّين يخصّص العامّ بما رجّح إن لم يلزم من تخصيص العامّ به الاستهجان، و إلاّ فيقع التعارض بين مجموع أدله العامّ و كلّ واحد من الخاصّين، و لا بدّ معها من معامله المتعارضات و الرجوع إلى الأخبار العلاجيّه.

إذا ورد عامّ و خاصّان بينهما عموم من وجه:

و أمّا إذا كانت النسبه بين الخاصّين العموم و الخصوص من وجه، كقوله:

«أكرم العلماء» و«لا- تكرم النحويّين من العلماء» و«لا- تكرم الفسّاق منهم»، فإن كان الخاصّان متوافقين من حيث الحكم إيجابا و سلبا- كما فى المثال- فلا- شبهه فى تخصيص العامّ بكليهما إن لم يلزم من تخصيصه بهما الاستهجان، و إلاّ فيقع التعارض بين الخاصّين، و يؤخذ بأحدهما، إمّا ترجيحا و إمّا تخيرا، و يخصّص العامّ به.

و إن كانا مختلفين من حيث الإيجاب و السلب، كما إذا كان الخاصّ الثانى هو قوله: «يستحبّ إكرام الفسّاق من العلماء»، فهنا أدلّه ثلاث، بعضها يدلّ على

وجوب إكرام جميع العلماء، و ثانيها على حرمة إكرام النحويين منهم، و ثالثها على استحباب إكرام الفساق من العلماء.

و لا- ريب فى لزوم تخصيص العامّ بكلّ منهما بالنسبه إلى مورد افتراقهما، فإنّه لا شبهه فى تخصيص العامّ بنحوى عادل، و كذا بالفاسق الغير النحوى، و إنّما الإشكال فى النحوى الفاسق حيث يدلّ العامّ على وجوب إكرامه، و أحد الخاصّين على حرّمته، و الآخر على استحبابه.

و الظاهر أنّه لا بدّ من رعايه قواعد التعارض بين الجميع فى النحوى الفاسق؛ لأنّ العامّ و إن كانت نسبه مع كلا الخاصّين العموم المطلق، إلّا- أنّه بعد تخصيصه بمورد الافتراق من كلّ من الخاصّين تصير نسبه مع الخاصّ الآخر العموم من وجه، فإنّه بعد تخصيصه بالنحوى العادل تصير النسبه بين العامّ -أى أكرم العالم الغير النحوى العادل- و بين قوله: «يستحبّ إكرام الفساق من العلماء» العموم من وجه، كما أنّه بعد تخصيصه بالفاسق الغير النحوى تصير النسبه بين العامّ و بين قوله: «لا تكرم النحويين من العلماء» العموم من وجه أيضا.

و لكنّ التحقيق: أنّ الأخبار العلا-جيه مختصّه بالخبرين المتعارضين بالتباين، و لا- تكون شامله للدليلين المتعارضين بالعموم و الخصوص من وجه، فلا بدّ من الرجوع إلى القاعده كما سيأتى، و مقتضى القاعده هو التساقط لا التخيير، ففى مادّه الاجتماع-أى النحوى الفاسق- بعد تعارض الخاصّين و تساقطهما و صيرورتها فيها كالعدم، فما المانع من الرجوع إلى العموم؟ و العامّ حجّه، و ليست هنا حجّه أقوى على خلافه، و لا دليل للتخصيص بالنسبه إلى مادّه الاجتماع، فلا بدّ من الرجوع إلى العامّ.

إذا ورد عامان من وجه و خاص

و فى هذه الصورة إن كان مفاد الخاص، إخراج مادّة الاجتماع تنقلب النسبه، فلا يبقى تعارض فى البين، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»، ثمّ قال: «لا- تكرم كلّ فاسق»، و مادّة اجتماعهما عبارته عن العالم الفاسق، و الأوّل يحكم بوجود إكرامه، و الثانى يحكم بحرمة إكرامه، و إذا قال بعد ذلك: «لا- تكرم العالم الفاسق»، و صارت دائره العامّ الأوّل محدوده بالعالم الغير الفاسق فلا مجال للتعارض بين العامين.

و إن كان مفاد الخاص إخراج مورد افتراق أحد العامين تنقلب النسبه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد بعد قوله: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق»، قوله:

«أكرم الفاسق الغير العالم»، فمادّة الاجتماع عبارته عن العالم الفاسق، و مادّة الافتراق للأوّل هو العالم الغير الفاسق، و للثانى هو الفاسق الغير العالم، و بعد إخراجه عن تحت العامّ الثانى صار عنوانه: «لا تكرم الفساق من العلماء»، فيصير مخصّصاً للعامّ الأوّل بعد انقلاب النسبه بهذه الكيفيه.

إذا ورد عامان متباينان و خاص

و أمّا هذه الصورة فهى ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يوجب الدليل الخاصّ الوارد فى مقابلتهما انقلاب النسبه من التباين إلى العموم المطلق، و قد يوجب انقلابها إلى العموم من وجه.

فالأوّل كقوله: «أكرم العلماء» و قوله: «لا- تكرم العلماء»، ثمّ ورد دليل ثالث بقوله: «لا تكرم العالم الفاسق»، و بعد تخصيص العامّ الأوّل به و محدوديته مفاده من حيث الحجّيه بالعالم الغير الفاسق، كأنه يقول: «أكرم العلماء الغير الفساق» و إذا لاحظناه مع العامّ الثانى تصير النسبه بينهما العموم المطلق، فالعامّ الأوّل

يصير مخصّصا للثاني.

و الثاني كما إذا ورد في المثال دليل رابع و خصّص قوله: «أكرم العلماء» بالفقهاء، فإنّ النسبه بينه بعد تخصيصه بالفقهاء و بين قوله: «لا تكرم العلماء» بعد تخصيصه بما عدا العدول، هو العموم من وجه.

ص: ٤١٨

فى عدم شمول الأخبار العلاجيّة للعامين من وجه

قد تحقّق أنّ موضوع البحث فى المقام هو الخبران المتعارضان، وأنّ الروايات الواردة فى هذا الباب موردها هو المتعارضان أو المختلفان عنواناً أو مصداقاً، بمعنى أنّه ورد فى بعضها عنوان الاختلاف و المختلفين، و فى بعضها مصداق هذا العنوان، مثل ما ورد فى بعضها من قول السائل فى بيان الخبرين الواردين: «أحدهما يأمر و الآخر ينهى» (١).

و بعد ما تحقّق أنّ المرجع فى تشخيص عنوان التعارض و الاختلاف هو العرف و العقلاء فلا إشكال فى تحقّق هذين العنوانين فى الدليلين المتعارضين بالتباين، مثل ما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام جميع العلماء، و الآخر على حرمة إكرامهم.

كما أنّه لا- إشكال فى عدم تحقّقهما فى العامّ و الخاصّ المطلق فى محيط التقنين؛ لتحقّق الجمع العقلائى بينهما، و هو التخصيص، إن لم يكن مستهجناً.

إنّما الإشكال فى العموم و الخصوص من وجه، و كذا فى المتعارضين

ص: ٤١٩

بالعرض، كما فى الدليلين اللذين علم بكذب أحدهما من غير أن يكونا بأنفسهما متناقضين، كما إذا دلّ دليل على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة، و دليل آخر على وجوب صلاة الظهر ذلك اليوم، و علم بعدم كون الواجب منهما إلاّ واحدا، و كما إذا ورد عامّ و خاصّان متباينان، مثل قوله: «أكرم العلماء»، و قوله: «لا تكرم النحويين»، و قوله: «لا تكرم الصرّيين»، و كان تخصيصه بكليهما مستلزما للاستهجان، و قد تحقّق أن التعارض يكون بين الخاصّين لا- بينهما و بين العامّ، إلاّ- أنّ التعارض بينهما تعارض عرضى؛ لعدم تناقضهما فى حدّ نفسيهما أصلا.

و كذا الإشكال فى المتعارضين بالالتزام بأن لم يكن الدليلان متعارضين إلاّ من حيث لازم مدلولهما، كما إذا فرضنا المفهوم من المدلول الالتزامى مثل: أن يقول فى روايه: صلاة الجمعة واجبه عند زوال يوم الجمعة، و مفهومها عدم وجوب صلاة الظهر، و فى روايه اخرى: صلاة الظهر واجبه يوم الجمعة فى زمن الغيبه، و مفهومها عدم وجوب صلاة الجمعة، و كلّ منهما ينفى الآخر بمدلوله الالتزامى، و هذا يوجب التعارض بينهما و نسّميه بالتعارض بالالتزام.

لا- يتوهم خروج العامّين من وجه من الأخبار العلاجيّه بأنّه اجتمع فى مادّه الاجتماع-أى العالم الفاسق-حكمان: وجوب الإكرام باعتبار أنّه عالم، و حرمة الإكرام باعتبار أنّه فاسق، كما فى الصلاة فى الدار المغصوبه، بعد القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى محلّه.

فإنّه يتحقّق الفرق بين ما نحن فيه و مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإنّ من شرائط اجتماع الأمر و النهى إحراز تحقّق مقتضى كلا الحكمين فى مادّه الاجتماع، فتتحقّق هنا مسأله التراحم لا التعارض، و أمّا فى العموم من وجه فيتحقّق

حكم واحد في مادّة الاجتماع، إمّا وجوب الإ-كram و إمّا حرمة، و لا- يكون محرزا لنا تحقّق مناط كلا الحكمين، و لذا يتحقّق التعارض.

إذا عرفت ذلك فالظاهر من تقارير المحقّق النائيني رحمه الله في آخر كلامه الالتزام بشمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه، و أنّهما متعارضان في بعض المدلول لا في تمامه (1).

و لكنّ التحقيق عدم شمول تلك الأخبار لهما؛ لعدم كونهما متعارضين عند العرف و العقلاء بعد كونهما عنوانين متغايرين و كلّ منهما متعلّق للحكم الخاصّ، و لا ينتقل الذهن من مفهوم أحدهما إلى الآخر؛ لعدم الارتباط بينهما، و صرف اجتماعهما في مورد لا يوجب تحقّق عنوان التعارض و الاختلاف عرفا.

هذا، مضافا إلى أنّ الجواب الوارد في الأخبار العلاجيّه بطرح ما خالف الكتاب أو ما وافق العامّه، و ضربه على الجدار يشهد بخروج العامين من وجه؛ إذ لا- وجه لطرح شيء منهما بعد عدم إمكان رفع اليد من مادّة افتراقهما، غايه الأمر إخراج مورد الاجتماع عن تحت واحد منهما لا طرحه بالكليّه، فإذا لم يكن العامان من وجه مشمولين لتلك الأخبار، فعدم شمولها للمتعارضين بالعرض بكلا قسميه، و كذا للمتعارضين بالالتزام بطريق أولى.

و لكن يمكن القول بأنّ بعد عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه ففي مادّة الاجتماع لا بدّ من الرجوع إلى القاعده، و مقتضاها في باب التعارض هو التساقط.

و يرد عليه: أنّه كيف يحكم الشارع في المتعارضين بالتباين على خلاف القاعده بالرجوع إلى تلك الأخبار و الأخذ بذى الترجيح و مع فقدته بالتخيير،

ص: ٤٢١

بخلاف المتعارضين في الجملة؟ فلذا لا بد من الالتزام بعدم شمول تلك الأخبار للعامة من وجه بلحاظ قصور البيان و اللسان، و شمولها لهما من حيث المناط بل الأولوية.

هل المرجحات جاريه في العامين من وجه أم لا؟

لا يخفى أن المرجحات على أقسام: قسم منها يوجب تقوية صدور الرواية عن المعصوم عليه السلام مثل: أصدقته الراوى و أوثقته و أعدلته، و قسم منها يوجب تقوية صدور الرواية لبيان الحكم الواقعي، مثل: مخالفه العامه، و قسم منها يوجب تقوية مضمون الرواية، مثل: موافقه الكتاب و الشهره.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنه على فرض شمول الأخبار العلاجيّه للعامة من وجه لسانا أو مناطا، فهل يجرى فيهما جميع المرجحات الصدوريّه و الجهتيه و المضمونيّه، أو يختصّ بخصوص الأخيرتين و لا يجوز الرجوع فيهما إلى المرجحات الصدوريّه؟

صرّح المحقّق النائيني رحمه الله بالثاني، و استدل عليه بأنّ التعارض في العامين من وجه إنّما يكون في بعض مدلولهما و هو مادّه الاجتماع فقط، و مع هذا الفرض لا وجه للرجوع إلى المرجحات الصدوريّه، لأنّه إن اريد من الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدل أو غير أصدق-مثلا- فهو ممّا لا- وجه له؛ لأنّه لا- معارض له في مادّه الافتراق، و إن اريد طرحه في خصوص مادّه الاجتماع فهو غير ممكن؛ إذ الخبر الواحد لا يقبل التبعض من حيث الصدور.

و دعوى أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدده حسب تعدّد أفراد الموضوع- كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقيّه- واضحه الفساد؛ لأنّ الانحلال في تلك القضايا لا يقتضى تعدّد الروايه، بل ليس في البين إلا روايه

مرجعه إلى كون من يجب إكرامه هو العالم بدون خصوصيته أخرى، فقله:

«لا تكرم الفساق» حينئذ يكون على تقدير الصدور مشتتلا على قيد، وهو عدم كونهم من العلماء، فترجيح الأول عليه لا يقتضى الحكم بعدم صدوره رأسا.

فعلى فرض شمول الأخبار العلاجية للعائين من وجه يجرى أقسام المرجحات من الصدوريه و غيرها فيهما، إلا أن الإشكال في أصل الشمول كما ذكرنا، و تنقيح المناط المذكور لا يكون بنحو يقاوم في مقابل القاعده.

إذا عرفت معنى التعارض و عنوان المتعارضين فلا بد من بيان أحكامه، و البحث فيها يقع ضمن مقصدين:

ص: ٤٢٤

إشاره

في الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزيه و ترجيح لأحدهما في البين

و الكلام في ذلك قد يقع في حكمهما بنظر العقل، و قد يقع فيما يستفاد من الأخبار العلاجيّه الوارده في هذا الباب، و على تقدير الأوّل تاره يبحث فيهما بناء على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء- كما عرفت- أنّه الموافق للتحقيق، و اخرى يبحث في حكمهما بناء على دلاله الدليل الشرعي من الآيات و الروايات على اعتبار خبر الواحد، و على التقديرين تاره يتكلم في ذلك بناء على الطريقيّه و الكاشفيّه و اخرى بناء على الموضوعيّة و السببيّه.

مقتضى الأصل بناء على الطريقيّه

فنقول: لو كان الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء و سيرتهم عملا على الاعتماد على قول المخبر الموثّق، بناء على الكاشفيّه و الطريقيّه، فمع التعارض و عدم المزيه لا محيص عن القول بتساقطهما و عدم حجّيته واحد منهما في مدلوله المطابق، بل وجوده بالنسبه إليه كالعدم، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أنّه لا شبهه في أنّ اعتبار الخبر عند العقلاء إنّما هو لأجل كاشفيّته

عن الواقع وإراءته له و أماريته بالنسبه إليه،و من الواضح أنّ الإراءه و الكشف إنّما هو مع عدم ابتلائه بمعارض مماثل أو أقوى؛ضروره أنّه مع هذا الابتلاء يتردد الطريق و الكاشف بينهما؛إذ لا يعقل كون كلّ واحد منهما مع وجود الآخر كاشفاً،و إلّا لزم الخروج عن حدّ التعارض،و مع ترددّ الطريق و الكاشف و عدم وجود مرجح في البين لا بدّ من التوقّف؛لأنّ الأخذ بالمجموع ممّا لا يمكن،و بواحد ترجيح من غير مرجح.

و هذا نظير ما لو أخبر مخبر واحد بخبرين متعارضين،فكما أنّه لا يكون شيء من الخبرين هناك بكاشف و لا طريق،كذلك لا يكون شيء من الخبرين هنا بكاشف.

ثانيهما: أنّ معنى حجّيه الخبر إنّما هو عباره عن صحّحه احتجاج المولى به على العبد،و هي متوقّفه على شروط ثلاثه:الأوّل:تحقّق البيان من المولى، الثاني:ايصاله إلى العبد،و الثالث:عدم ابتلائه بالمانع،و إن لم يكن كذلك لا يبقى للمولى حقّ المؤاخذه و الاعتراض،فإذا كانت صلاه الجمعه واجبه واقعا و كانت الأماره الدالّه على ذلك غير واصله إلى المكلف لا يجوز للمولى المؤاخذه و الاعتراض لأجل الترك؛لأنّ البيان الذى يسدّ باب البراءه العقليّه الراجعه إلى عدم استحقاق العقوبه مع عدم وصول التكليف إنّما هو البيان الواصل إلى المكلف،و مع الجهل به لا-مخرج للمورد عن البراءه،و معلوم أنّ مع ابتلاء البيان الواصل بمعارض مماثل لا يصحّ للمولى الاحتجاج أصلا،و هذا ممّا لا شبهه فيه.

فأضح أنّ الخبرين المتكافئين لا يكون شيء منهما حجّه بالنسبه إلى مدلولهما المطابقى.

و أما بالنسبة إلى المدلول الالتزامى الذى يشترك فيه الخبران و لا معارضة بينهما فيه، كعدم الاستحباب و الكراهه و الإباحه فيما إذا قام أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على التحريم إذا تحقّق الاحتمال الثالث فى البين و لا نعلم بانحصار الحكم الواقعى فيهما، فلا شبهه فى حجّيتهما بالنسبه إليه، إنّما الإشكال فى أنّ الحجّه بالنسبه إليه، هل هو كلا الخبرين أو واحد منهما معيّن بحسب الواقع، و هو الخبر الذى لم يعلم كذبه؟

و يستفاد من كلام المحقّق النائنى رحمه الله القول بالأوّل حيث قال فى مقام بيان توهم سقوط المتعارضين عن الحجّيه بالنسبه إلى نفى الثالث أيضا: «إنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه، و بعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفى الثالث».

ثمّ قال فى مقام دفع التوهم و بيان فسادة: «إنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقيه فى الوجود لا فى الحجّيه».

ثمّ قال: «و بعباره أوضح: الدلاله الالتزاميه للكلام تتوقّف على دلالتة التصديقيّه- أى دلالتة على المؤدى- و أما كون المؤدى مرادا فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلاله الالتزاميه، فسقوط المتعارضين عن الحجّيه فى المؤدى لا يلازم سقوطهما عن الحجّيه فى نفى الثالث؛ لأنّ سقوطهما عن الحجّيه فى المؤدى إنّما كان لأجل التعارض، و أمّا فى نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتفقان فيه، فيكونان معا حجّه فى عدم الثالث» (1).

و يرد عليه: أنّه مع العلم بكذب أحدهما واقعا بالنسبه إلى المدلول المطابقى- لكونه لازم لا ينفكّ عن التعارض- كيف يمكن كونه حجّه بالنسبه إلى

ص: ٤٢٧

المدلول الالتزامى؟ أ لا ترى أنه لو كان هنا خبر واحد فقط مع عدم الابتلاء بالمعارض و علم من الخارج بكذبه، فهل يرضى أحد مع ذلك بكون العلم بالكذب يوجب سقوطه فى خصوص مدلوله المطابقي، و أمّا المدلول الالتزامى فهو بالنسبه إليه حجّه؟! و كذلك المقام، فإنّنا لا نتعلّق مع العلم بكذب واحد من الخبرين أن يكونا معا حجّه بالنسبه إلى نفى الثالث الذى هو من اللوازم العقليّه للمدلول المطابقي.

فالحقّ ما اختار المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الحجّه على نفى الثالث هو أحدهما الغير المعين الذى هو الخبر الذى لم يعلم كذبه؛ لا الخبرين معا (١).

و أمّا ما ذكر المحقّق النائينى رحمه الله من التفكيك بين الوجود و الحجّيه فلا دليل عليه؛ إذ الخبر إذا كان حجّه يكون مدلوله المطابقي موجودا، و مع الوجود لا مجال للتفكيك بين المدلولين، و ليست الدلاله الالتزاميه من الدلالات اللفظيه حتّى لا يكون دلاله اللفظ عليها متوقّفه على دلالاته على المدلول المطابقي و إن عدّت هذه الدلاله فى المنطق من جمله تلك الدلالات، و ذلك لأنّ دلاله اللفظ على أمر خارج عمّا وضع له مع عدم كونه مجازا ممّا لا يتصوّر، بل قد عرفت أنّ فى المجازات أيضا لا يكون اللفظ دالاّ إلاّ على المعنى الحقيقى، و المعنى المجازى هو المعنى الحقيقى ادّعاء.

إن قلت: إنّ الالتزام بهذا المعنى يوجب عدم حجّيه المتعارضين فى نفى الثالث، فإنّ بعد كون نفى الثالث معنى التزاميا، و تبعيته للمدلول المطابقي و عدم ارتباطه باللفظ مستقيما، و سقوطهما عن الحجّيه بالنسبه إلى المدلول المطابقي لا يبقى دليل لنفى الثالث و لا طريق له.

ص: ٤٢٨

قلت: لا مانع من التفكيك في الحجّيه بالنسبه إلى الخبر الذي لم يعلم كذبه و يحتمل مطابقتة للواقع بأنّه ساقط عن الحجّيه بالنسبه إلى إثبات مدلوله المطابقي، و أمّا من حيث الانتقال إلى المدلول الالتزامي و إثبات دلالتة الالتزاميه فلا يسقط عن الحجّيه عند العقل، فإنّ حجّيه المدلول المطابقي بعنوان الطريقيّه إلى المدلول الالتزامي خارجه عن دائره التعارض، فالحجّيه باقيه من هذه الجهه بعد ابتلاء مدلوله المطابقي بالمعارض و كون مدلوله الالتزامي مورد توافق كلا الخبرين المتعارضين.

هذا كلّ بناء على كون الوجه في اعتبار الخبر هو بناء العقلاء على العمل به في جميع امورهم كما أنّه هو الوجه.

و أمّا بناء على كون الدليل لحجّيه خبر الواحد عباره عن الآيات و الروايات التي استدللّ بها على ذلك، فتارة يقال بكونها مهمله غير شامله لحال التعارض؛ لكونها في مقام إثبات حجّيته في الجملة من دون النظر إلى خصوصيات مثل صورته التعارض و التخالف.

و اخرى بكونها مطلقه، و على هذا التقدير قد يراد بالإطلاق الإطلاق الشمولي اللحاضي بمعنى لحاظ الشمول و السريان بالإضافه إلى جميع أفراد الطبيعه، و قد يراد به الإطلاق الذاتي، فإن كانت الأدلّه مهمله غير شامله لحال التعارض فيكون حكم صورته التعارض واضحاً؛ إذ لا دليل حينئذ على حجّيه واحد من الخبرين، فيسقطان عن الاعتبار الذي كان ثابتاً لهما في حال عدم المعارضه و إن كانت مطلقه بالإطلاق الشمولي اللحاضي فاللازم أن يقال بثبوت التخيير في حال التعارض، و إلاّ تلزم اللغويه؛ إذ لا يمكن الجمع بينهما و الأخذ بهما معاً، و لا فائده في التعبد بصدورهما و رفع اليد عن مفادهما لتحقيق

التعارض بينهما، فلا بدّ من الالتزام بالتخيير فى هذه الصورة.

وإن كان المراد به هو الإطلاق الذاتى بمعنى كون ماهيته خبر الواحد و طبيعته محكوما بالحجّيه، و هو الذى اخترناه و حَقَّقناه فى باب المطلق و المقيّد، فقد يقال: بأنّ اللازم حينئذٍ التخيير أيضا؛ نظرا إلى أنّ الدليل على اعتبار الخبر له عموم و إطلاق، أمّا العموم فباعتبار شموله لجميع الإخبار، و أمّا الإطلاق فباعتبار عدم كونه مقيّدا بحال عدم المعارض.

و حينئذٍ فإذا ورد الخبران المتعارضان يدور الأمر بين رفع اليد عن العموم و الحكم بتساقطهما، و بين حفظ العموم على حاله و رفع اليد عن الإطلاق و القول بحجّيه كلّ واحد منهما مع رفع اليد عن الآخر، فلا بدّ من الالتزام بالثانى؛ إذ التصرّفات فى الدليل تتقدّر بقدر الضروره، و مع إمكان التصرّف القليل لا مسوّغ للتصرّف الكثير، و هذا نظير المتزاحمين، حيث إنّ العقل يحكم فيهما بالتخيير، لأجل عدم إمكان امثالهما.

و يرد عليه: أنّ المستفاد من الأدلّه هو الحجّيه من باب الكاشفيه و الطريقيه، فلا يقاس المقام بباب المتزاحمين، إذ التكليف المتوجّه إلى المكلف هناك تكليفان نفسيّان تعلق كلّ واحد منهما بمتعلّق خاصّ، و حيث لا يكون قادرا على جمعهما فى مقام الامتثال و لا مرجّح فى البين يحكم العقل بالتخيير.

و أمّا فى المقام فالتكليف المتعلّق بتصديق العادل تكليف طريقيّ، و مرجعه إلى لزوم متابعه الخبر؛ لكونه طريقا و كاشفا عن الواقع، و لا معنى للحكم بالتخيير بين الطريقيين المختلفين، بل العقل يحكم بتساقطهما؛ لامتناع ثبوت الكاشفيه لهما، و لا معنى للتخيير بين الخبرين بكون كلّ واحد منهما كاشفا مع عدم العمل بالآخر، بعد فرض كون أحدهما موصلا إلى الواقع

و الآخر مبعدا عنه.

فمقتضى القاعده فى الخبرين المتعارضين المتكافئين بناء على الطريقيه هو التساقط، و أما بناء على السببيه فلا فائده فى البحث عنه، لعدم صحه هذا المبني راسا.

مقتضى الأخبار الوارده فى المتكافئين من حيث القناوى

و الشهره الفتوائيه المحققه-بل الإجماع-على ما نقل فى المتعارضين المتكافئين على عدم التساقط، و الروايات الداله عليه مختلفه، فطائفه منها تدلّ على التخيير، و طائفه على التوقف، و يستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله تحقّق طوائف أربع من الروايات فى هذا الباب، بأنّ الطائفه الداله على التخيير على قسمين: قسم منها تدلّ على التخيير بنحو الإطلاق، و قسم منها تدلّ على التخيير فى خصوص زمان الحضور. و هكذا الطائفه الداله على التوقف.

و قد ادعى الشيخ رحمه الله فى الرسائل تواتر الروايات الداله على التخيير (١).

و لكنّها حسبما تتبعنا فى مظانها-التي هى الباب التاسع من كتاب قضاء الوسائل (٢)، و كذا الباب التاسع من مستدركه (٣)-لا تتجاوز عن سبع روايات قاصره من حيث السند و الدلاله، و قد مرّ بعضها، و هو روايتا الحميرى و على بن مهزيار المتقدمتان فى فصل تعارض العامّ و الخاصّ، و هكذا أخبار التوقف المذكوره فى الباب التاسع من الكتابين، فإنّها لا تتجاوز عن أربعة، إلا أنّ مجموع الطائفتين يوجب رفع اليد عن مقتضى القاعده، و هو التساقط، فإنّا قد

ص: ٤٣١

١- (١) فرائد الاصول ٧٦٣: ٢.

٢- (٢) الوسائل ١٨: ٧٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

٣- (٣) المستدرك ١٧: ٣٠٢، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى.

ذكرنا حجّيه الروايات المتعارضة بالنسبه إلى نفى الثالث، فكلّ من الروايات السدّاه على التخيير و التوقّف ينفى التساقط بالاشتراك.

ما قيل فى وجه الجمع بين هاتين الطائفتين أو الطوائف من الأخبار

و قد وقع الاختلاف فيه و ما قيل فى ذلك وجوه:

منها: ما أفاده المحقّق النائنى رحمه الله من أنّ مقتضى التحقيق فى الجمع بينها هو أنّ النسبه بين ما دلّ على التخيير فى زمان الحضور و بين ما دلّ على التخيير المطلق و إن كانت هى العموم و الخصوص، و كذا بين روايات التوقّف، إلاّ أنّه لا منافاه بينهما؛ لعدم المنافاه بين التوقّف المطلق و التوقّف فى زمان الحضور، و كذا بين التخييرين، فالتعارض بين ما دلّ على التخيير و بين ما دلّ على التوقّف، غايته أنّ التعارض بين ما دلّ على التوقّف و التخيير مطلقا يكون بالعموم من وجه، و بين ما دلّ على التوقّف و التخيير فى زمان الحضور يكون بالتباين.

و لا يهمنّا البحث فى الثانى، فإنّه لا أثر له، فالحرى رفع التعارض فى الأوّل، و قد عرفت أنّ النسبه بينهما العموم من وجه، لكن نسبه ما دلّ على التخيير مطلقا مع ما دلّ على التوقّف فى زمان الحضور هى العموم و الخصوص، فلا بدّ من تقييد إطلاق التخيير به، و به يتحقّق انقلاب النسبه من العموم من وجه إلى العموم المطلق، و مقتضى الصنّاعه حمل أخبار التوقّف على زمان الحضور و التمكن من ملاقاه الإمام عليه السّلام، فتصير النتيجة هى التخيير فى زمان الغيبه كما عليه المشهور (1)، انتهى كلامه ملخصا.

و يرد عليه أولا: أنّه لم يظهر لنا أنّ النسبه بين ما دلّ على التخيير مطلقا و بين ما دلّ على التوقّف كذلك كيف تكون بالعموم من وجه بعد شمول كلّ منهما

ص: ٤٣٢

لحالتى الظهور و الغيبه، بل النسبه بينهما هى التباين كالنسبه بين أدلّه التوقّف و التخيير فى زمان الحضور، كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّه لا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف فى زمان الحضور حتّى يختصّ دليل التخيير بحال الغيبه و صار مخصّياً صا لدليل التوقّف المطلق بعد ما كانت النسبه بينهما هى العموم من وجه طبق ما أفاده، فإنّه ليس بأولى من العكس، و ملا-حظه دليل التوقّف مطلقاً مع دليل التخيير فى زمان الحضور و تخصيص دليل التوقّف مطلقاً بحال الغيبه ثم جعله مخصّصاً لدليل التخيير مطلقاً، و لازم ذلك انحصار الروايات الدالّه على التخيير فى زمان الحضور و الحكم بالتوقّف فى زمان الغيبه، كما أشار إليه الفاضل المقزّر فى هامش فوائد الاصول (1).

و ثالثاً: أنّه لا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع دليل التوقّف فى زمان الحضور بعد كونه مبتلى بالمعارض على ما هو المفروض، و هو دليل التخيير فى زمان الحضور الذى ذكر أنّ النسبه بينهما التباين، فلا- وجه لملا-حظه دليل التخيير مطلقاً مع إحدى طرفى المعارضه، و فرض الطرف الآخر كالعدم.

و الحاصل: أنّ انقلاب النسبه فرع التقييد و التخصيص، و هما فرع عدم الابتلاء بالمعارض، و مع وجود المعارض لا يصلح للمقيديه و المخصّصيه، فما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله من الطريق لاستفاده التخيير المشهور فى عصر الغيبه ليس بتامّ.

و منها: ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى مقام الجمع من حمل أخبار التوقّف على صورته التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام و أخبار التخيير على صورته عدم

ص: ٤٣٣

التمكّن منه (١).

و التحقيق: أنّ مراده من هذا الجمع إن كان شبيه ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله فيرد عليه ما ورد عليه، وإن كان مراده منه الجمع المقبول عند العقلاء فهذا جمع تبرّعى لا- شاهد عليه؛ إذ لا- شاهد في روايات التخيير يوجب انحصارها في زمان عدم التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السّلام و لا- يكفى في الجمع صرف رفع التعارض على أيّ نحو كان، بل لا بدّ من كونه مقبولا عند العقلاء.

مضافا إلى أنّ المراد من التمكّن إن كان هو التمكّن الذي كان الشخص معه قادرا على الرجوع إلى الإمام فورا، كما إذا كان معه في مدينه واحده، فمن الواضح إباء أخبار التوقّف عن الحمل على خصوص هذه الصوره، فإنّ اختصاصها بالتمكّنين عن الوصول بهذه الكيفيه في كمال البعد.

و إن كان المراد به هو التمكّن بمعنى مجرّد القدره على الوصول إلى محضره و لو مع تحمّل مشقّه السفر فمن الواضح أنّ حمل أخبار التخيير على صوره عدم التمكّن بهذا المعنى بعيد جدّا، مع كون الرواه المخاطبه بها ساكنين في المدينه أو الكوفه أو البصره، فكيف يمكن فرض عجزهم عن الوصول بهذه الكيفيه؟ خصوصا مع كون الغايه في بعض الروايات ملاقاه من يخبره، و من المعلوم أنّ المخبر أعمّ من الإمام عليه السّلام.

و منها: ما أفاده المحقق الحائري رحمه الله في مقام الجمع من حمل أخبار التوقّف على التوقّف في مقام الرأى و الإفتاء، و أخبار التخيير على التخيير في العمل (٢).

و يرد عليه: أوّلا: -بعد عدم إشعار حتّى روايه واحده من الروايات بهذا المعنى- أنّه لا شاهد و لا دليل عليه.

ص: ٤٣٤

١- (١) فرائد الاصول ٣٦٣: ٢.

٢- (٢) درر الفوائد: ٦٥٧.

و ثانياً: أنّ أخبار التوقّف ناظره فى النهى عن العمل بشىء منهما إمّا بالظهور و إمّا بالصرّاحه، مثل قوله عليه السّلام فى مقبوله عمر بن حنظله: «فارجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ التوقّف فى الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١). و نحو ذلك من الروايات، و يظهر هذا المعنى بمراجعتها.

هناك و جوه آخر للجمع، مثل: حمل أخبار التخيير على العبادات و أخبار الإرجاء و الوقوف على المعاملات.

أو حمل أخبار التخيير على حقوق الله و أخبار التوقّف على حقوق الناس، و استشهد لذلك بورود المقبوله فى مورد الاختلاف فى دين أو ميراث، و لازم ذلك الالتزام باختصاص المرجّحات المذكوره فيها أيضاً بباب حقوق الناس، مع أنّه لا يتفوّه به أحد.

أو حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض و أخبار التوقّف على غيره- أى فيما تحقّق طريق ثالث- و هذا يناسب قوله عليه السّلام: «لا- تعمل بواحد منهما» فى مورد أخبار التوقّف أو حمل أخبار التخيير على المستحبات و المكروهات و حمل أخبار التوقّف على الواجبات و المحرّمات، و ذكر أكثر هذه الوجوه العلّامه المجلسى رحمه الله فى كتاب مرآه العقول (٢).

و لكنّ التحقيق يقتضى الالتزام بما ذكره استاذنا السيّد الأعظم رحمه الله فى مقام الجمع هنا، و هو أنّ أدلّه التخيير صريحه فى جواز الأخذ بكلّ من الخبرين، فإنّ قوله عليه السّلام: «فموسّع عليك بأيهما أخذت» (٣) صريح فى التوسعه و جواز الأخذ بكلّ منهما، و إمّا أخبار التوقّف فليس فيها ما كان نصّاً فى ذلك،

ص: ٤٣٥

١- (١) الوسائل ١٨:٧٥، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٢- (٢) مرآه العقول ١:٢١٨-٢١٩.

٣- (٣) الوسائل ١٨:٨٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

بل غاية الظهور في التوقف و عدم الأخذ بشيء منهما، و الظاهر لا يقاوم النص، فتحمل أخبار التوقف على الاستحباب، فإن قوله عليه السلام في المقبولة: «فارجح حتى تلقى إمامك» و إن كان ظاهرا في وجوب التوقف و التأخير، و لكن ملاحظه نصوصه أخبار التخيير في مقابله يحمل على الاستحباب، مع أن تثليث الامور في المقبولة و تعليل ذيلها ب«أن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» أقوى شاهد على كون الأمر في قوله: «أرجئه» إرشاديا و لا يصلح للتعارض مع أخبار التخيير (١).

و قد استدللّ لحمل أخبار التخيير على المستحبات و المكروهات و حمل أخبار التوقف على الواجبات و المحرمات بروايه الميثمي التي أوردها في الوسائل في الباب التاسع من أبواب كتاب القضاء، الحديث ٢١، قال: «و في عيون الأخبار للصدوق رحمه الله عن أبيه، و محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعا، عن سعد بن عبد الله، عن محمّد بن عبد الله المسمعي، عن أحمد بن الحسن الميثمي».

و الإشكال في سند الروايه من ناحيه محمّد بن عبد الله المسمعي فقط، إلاّ أن صاحب الوسائل بعد نقل هذه الروايه قال: «أقول: ذكر الصدوق أنه نقل هذا من كتاب (الرحمه) لسعد بن عبد الله و ذكر في الفقيه: أنه من الاصول و الكتب التي عليها المعول، و إليها المرجع».

فيمكن تلقى هذه الروايه بعنوان المعتره لا رميها بالضعف و كونها فاقده الحجّيه و الاعتبار.

و أمّا الروايه فقال: أنه سأل الرضا عليه السلام يوما و قد اجتمع عنده قوم

ص: ٤٣٦

من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي الشَّيْءِ الْوَاحِدِ، فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ حَرَامًا، وَأَحَلَّ حَلَالًا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ، فَمَا جَاءَ فِي تَحْلِيلِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، أَوْ فِي تَحْرِيمِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، أَوْ دَفَعَ فَرِيضَهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ رَسْمَهَا بَيْنَ قَائِمٍ بِلَا نَاسِخٍ نَسَخَ ذَلِكَ، فَذَلِكَ مَا لَا يَسَعُ الْأَخْذَ بِهِ؛ لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَكُنْ لِيَحْرَمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ، وَلَا لِيَحْلَلَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ، وَلَا لِيُغَيِّرَ فَرَائِضَ اللَّهِ وَ أَحْكَامَهُ، كَانَ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ مَتَّبِعًا مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ: إِنْ أَتَيْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ (١)، فَكَانَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَتَّبِعًا لِلَّهِ، مُؤَدِّيًا عَنِ اللَّهِ مَا أَمَرَهُ بِهِ مِنْ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ».

قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ وَهُوَ فِي السُّنَّةِ، ثُمَّ يرد خلافه؟ فقال: «كَذَلِكَ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ أَشْيَاءَ نَهَى حَرَامًا، فَوَافَقَ فِي ذَلِكَ نَهْيَهُ نَهْيَ اللَّهِ، وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ فَصَارَ ذَلِكَ الْأَمْرُ وَاجِبًا لِأَنَّهُ كَعَدْلِ فَرَائِضِ اللَّهِ، فَوَافَقَ فِي ذَلِكَ أَمْرَهُ أَمْرَ اللَّهِ، فَمَا جَاءَ فِي النَّهْيِ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهْيَ حَرَامًا، ثُمَّ جَاءَ خِلَافَهُ لَمْ يَسْغُ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ. وَ كَذَلِكَ فِي مَا أَمَرَ بِهِ، لِأَنَّا لَا نَرْتَحِصُ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَ لَا نَأْمُرُ بِخِلَافِ مَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، إِلَّا لَعَلَّهُ خَوْفُ ضَرُورِهِ، فَأَمَّا أَنْ نَسْتَحِلَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، أَوْ نَحْرَمَ مَا اسْتَحَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَلَا يَكُونُ ذَلِكَ أَبَدًا؛ لِأَنَّا تَابِعُونَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مَسْلُومِينَ لَهُ، كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَابِعًا لِأَمْرِ رَبِّهِ، مَسْلَمًا لَهُ، وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا (٢)، وَ أَنَّ اللَّهَ نَهَى عَنِ أَشْيَاءَ لَيْسَ نَهْيُ حَرَامًا، بَلْ إِعَافَةٌ وَ كِرَاهَةٌ، وَ أَمَرَ بِأَشْيَاءَ لَيْسَ بِأَمْرٍ فَرَضَ

ص: ٤٣٧

١- (١) الأنعام: ٥٠، يونس: ١٥، الأحقاف: ٩.

٢- (٢) الحشر: ٧.

ولا واجب، بل أمر فضل و رجحان 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 عننا الخبر فيه باتفاق، يرويه من يرويه في النهي، ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعا، أو بأيهما شئت وأحببت، موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله و آله و الرد إليه و إلينا، و كان تارك ذلك من باب العناد و الإنكار و ترك التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله و آله مشركا بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله و آله فما كان في السنه موجودا منهيا عنه نهى حرام، و مأمورا به عن رسول الله صلى الله عليه وآله و آله أمر إلهام، فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و أمره، و ما كان في السنه نهى إعافه أو كراهه، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصه فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله و آله و كرهه و لم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعا، و بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم و الاتباع و الرد إلى رسول الله صلى الله عليه وآله و آله، و ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم و عليكم بالكف و الثبوت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون، حتى يأتيكم البيان من عندنا».

و لكن لا دلالة للروايه على التخيير الذي هو المقصود في المقام- أي التخيير الظاهري- فإن التخيير الذي تدل هذه الروايه عليه هو التخيير الواقعي؛ لأن موردها النهي التنزيهي مع دليل الرخصه أو الأمر غير الإلزامي مع ذلك الدليل، و معلوم أن التخيير في مثل هذه الموارد تخيير واقعي، كما لا يخفى.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف و التثبت حتّى يأتى البيان من ناحيتهم، فهذه الروايه أيضا من أخبار التوقّف، بخلاف ما ذكره بعض الأعلام رحمه الله من انحصار أخبار التوقّف بمقبوله عمر بن حنظله و روايه سماعه و طرحهما بلحاظ ضعف السند أو سقوطهما عن الحجّيه بالتعارض، فتكون هذه الروايه دليلا معتبرا للتوقّف بعد تصحيح سندها بما ذكرنا و تماميه دلالة ذيلها عليه.

فالحكم فى الخبرين المتكافئين بحسب الروايات عبارته عن التخيير من طريق الجمع بين أخبار التوقّف و أخبار التخيير بالنص و الظاهر، أو الأظهر و الظاهر.

و ينبغي التنبيه على امور:

التنبيه الأول: في معنى التخيير في المسأله الاصوليه:

لا إشكال في أنّ المستفاد من أخبار التخيير هو التخيير في المسأله الاصوليه، و مرجعه إلى كون المجتهد المتخير مختيرا في الأخذ بأحد الخبرين في مقام الفتوى و معاملته معامله الحجّه، كما لو كان بلا معارض، لا التخيير في المسأله الفقهيّه مثل: تخيير المكلف بين الخصال الثلاث في كفاره الإفطار في مقام الامثال.

و إنّما الإشكال في كيفيه الجمع و التوافق بين مقتضى القاعده العقلانيّه-أى التساقط- و حكم الشارع بالتخيير في ضمن الأخبار العلاجيّه.

قد يقال بأنّ حكم الشارع بالتخيير في الخبرين المتعارضين لا يكون مع غضّ النظر عن حكم العقل و العقلاء و تخطئتهما، بل الشارع مع ملاحظه حكم العقل و العقلاء بتساقط الطريقتين و عدم كاشفئتهما عن الواقع جعل حكما ظاهريا للمتخير، و هو التخيير و السعه في الأخذ بأيهما، فيكون التساقط بلحاظ الطريقيّه، و التخيير بعنوان الحكم الظاهري كسائر الاصول المعبره في موارد الشكّ. و يؤيده ما في بعض الروايات المتقدمه كقوله عليه السلام: «و ما لم تعلم

و يرد عليه: أنّ الفرق بين الأمارات و الاصول العمليّة عبارته عن ترتّب الآثار و اللوازم و الملازمات العقليّة و العاديّة على الأمارات، بخلاف الاصول؛ لعدم حجّيته مثبتات الاصول، و لازم هذا القول الاقتصار في مقام الأخذ بأحد الخبرين على مجرد مدلوله المطابقى دون لازمه؛ لما ذكرنا من كون التخيير هنا بعنوان الأصل العملى و الحكم الظاهرى لتساقت الأمارتين، مع أنّ هذا مخالف لما استفاده المحقّقين فى هذا الفن من التخيير المستفاد من الأخبار العلاجيّة من ترتّب جميع المداليل المطابقية و الالتزامية على الخبر الذى أخذه فى هذا المقام، و معاملته كأنّ لم يكن له معارض، فلا يمكن الالتزام بهذا القول.

و قد يقال بأنّ مرجع جعل التخيير لتلك الأخبار إلى جعل الطريقيّة من الشارع عند التعارض فى مقابل إمضاءه طريقيّة ما هو طريقا عند العقلاء فى صورته عدم المعارضه، مثل: إمضاء طريقيّة الخبر.

و يرد عليه: أوّلا: أنّ أصل جعل الطريقيّة و الكاشفيّة و لو مع عدم التعارض غير معقول؛ لكونها من الامور التكوينيّة و من اللوازم العقليّة للكاشف، و لا يعقل تعلق الجعل الشرعى بها.

و بعبارته اخرى: أنّ الكاشفيّة و الطريقيّة محفوظه لجميع الطرق الظنيّة، و لا تكون قابله للسلب عنها، و ما يكون قابلا للجعل من الشارع هو اعتبارها و حجّيتها، فلذا يعبر عن بعضها بالأماره الغير المعتره، و عن بعض آخر بالأماره المعتره.

و ثانيا: أنّه إن كان المراد جعل الطريقيّة لكلا الخبرين فهو مستحيل بعد

فرض التعارض و عدم إمكان الاجتماع؛ إذ لو لم يكن مستحيلا لما حكم العقل بالتساقط، كما هو واضح.

و إن كان المراد الطريقيه لأحد الخبرين بالخصوص، فمضافا إلى أنه لا مرجح في البين، مناف لمقتضى الأدله، حيث إنها تدلّ على التخيير لا-الأخذ بخصوص واحد منهما، و إن كان المراد جعلها لأحدهما غير المعين فمن الواضح أنّ أحدهما لا على سبيل التعيين ليس شيئا وراء كلا-الخبرين؛ إذ ليس هنا أمر آخر في البين، و قد عرفت استحاله جعل الطريقيه لكليهما أو واحد معين منهما.

هذا، و كان لاستاذنا السيد الإمام رحمه الله طريق آخر في المسأله، و هو قوله:

«و التحقيق في المقام أن يقال: إنّ الحكم بالتخيير في المتعارضين ليس حكما ثانويا وراء الحكم بحجّيه كلّ واحد من الخبرين إمضاء لحكم العقلاء و بنائهم على العمل بخبر الواحد، غايه الأمر أنّ مرجعه إلى تخطئه العقلاء في حكمهم بالتساقط مع التعارض، و مرجعه إلى أنه كما كان الواجب عليكم الأخذ بالخبر و التعيّد بمضمونه و جعله حجّه و طريقا إلى الواقع مع عدم التعارض مع الخبر الآخر، كذلك يجب عليكم في مقام التعارض أيضا الأخذ، غايه الأمر أنه حيث لا يكون ترجيح في البين يتخيّر المكلف في الأخذ بكلّ واحد منهما، فهذا الأخذ لا يكون مغايرا للأخذ بالخبر مع عدم المعارضه أصلا، و حينئذ لا فرق بينهما من جهة حجّيه اللوازم و الملزومات.

ثم ذكر تنظيرا بعنوان الدليل و قال: و الدليل على ما ذكرنا أنّ الظاهر عدم الفرق فيما يرجع إلى معنى الأخذ بين المتكافئين و المتعارضين مع ثبوت المزيه لأحدهما، فكما أنّ الأمر بأخذ ذى المزيه ليس حكما آخر وراء الحكم بحجّيه

الخبر، فكذلك الأمر بأخذ أحد الخبرين مع التكافؤ، فإنه ليس أيضا حكما آخر ناظرا إلى جعل الطريقيّيه و جعل حكم ظاهري، كما هو واضح» (١).

و يرد عليه: أنّ تخطئه حكم العقلاء و إن كان بمكان من الإمكان، و لكن لا مجال لتخطئه حكم العقل، و قد عرفت أنّ التساقت مقتضى حكم العقل أيضا، و عليه فيبقى الإشكال بحاله، بأنّ العقل إذا حكم بالتساقت في الخبرين المتعارضين فكيف يمكن الحكم بالتخيير في ضمن روايات التخيير مع تصرّفه في الآيات القرآنيّه بعنوان قرينه متّصله، و تقدّم الدليل العقلي القطعي على الدليل التعبدى؟ فبعد اعترافه رحمه الله هناك بأنّ مقتضى القاعده بنظر العقل هو التساقت لا يمكن التعبد بخلافه.

و التحقيق: الالتزام بالقول الأوّل من الأقوال الثلاثه من كون التخيير في الخبرين المتعارضين المتكافئين أصلا عمليا شرعيا مثل سائر الاصول العمليّه الشرعيّه في قبال أصاله التخيير العقليّه الجاربه في دوران الأمر بين المحذورين.

و لا- منافاه بينه و بين حكم العقل بتساقت الخبرين و عدم صلاحيتهما للطريقيّيه و الأماريّه للتعارض، ففي صوره فقدان الطريق و التخيير حكم الشارع بالتخيير بينهما بعنوان الأصل العملي، و بهذا المعنى ينطبق ما في قوله عليه السّلام: «ما لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت».

فإن قيل: إنّ لازم ذلك الأخذ بمدلول مطابق ما اخذ من الخبرين دون اللوازم و الملازمات.

و جوابه؛ أوّلا: أنّه لا مانع من الالتزام بذلك.

ص: ٤٤٤

و ثانيا: سلّمنا عدم حجّيته لوازم مفاد الأصل العملي بمعنى عدم ترتّب اللوازم العقليّة على أصاله التخيير بعنوان الأصل العملي، و لكن لا- دخل لنا باللوازم و ملازماته، بل نتعيّد بطرفي التخيير و مخيّر فيه، و هو الأخذ بهذا الخبر بتمام مفاده من المطابقي و الالتزامي و غيرهما، و عدم طريقيّته لا يمنع من التعيّد بالتخيير، و إلاّ يمنع من حجّيته في المدلول المطابقي أيضا؛ إذ التعارض يقع أوّلا و بالذات في المدلول المطابقي.

فالتخيير هنا أصل عملي و مثبتاته ليست بحجّيه، و لكن لا- يسرى هذا إلى الخبر الذي اخذ بعنوان طرفي التخيير، كأنّه قال الشارع: «أنت مخيّر في الأخذ بهذا الخبر في تمام مداليه و الأخذ بذاك الخبر في تمام مداليه»، و ليس معناه حجّيه مثبتات الاصول، و لا يمكن القول بأنّه لا يمكن للشارع التعدي من المدلول المطابقي كما لا يخفى، فهذا الوجه أقرب عندنا.

التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتي و عدمه

بعد ما عرفت من كون التخيير الذي يدلّ عليه أخباره هو التخيير في المسأله الاصوليه، فهل يجوز للمجتهد الفتوى بالتخيير في المسأله الفرعيه الراجعه إلى كون المقلمد مخيرا في مقام العمل، أم التخيير ينحصر بالمجتهد و يجب عليه الأخذ بمضمون أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، بعد ما علم أن جريان الاصول في الشبهات الموضوعيّه لا ينحصر بالمجتهد، بل يجوز للمقلّد أيضا إجراؤها؟

و أمّا في إجرائها في الشبهات الحكميّه فوجهان:

قد يقال: بانحصار الخطابات الوارده في المسائل الاصوليّه بخصوص المجتهد؛ نظرا إلى أنّه هو الذي يتحقّق عند موضوع تلك الخطابات؛ لأنّه هو

الذى يشكّ في الحكم الفلانى بالشبهه الحكميّه، وهو الذى يجيىء عنده الخبران المتعارضان، و غير ذلك من الموضوعات، و مع انحصار تحقّق الموضوع به لا تكون تلك الخطابات شامله لغيره.

هذا، و لكنّ الظاهر خلافه؛ لأنّ مجرد كون المقلّد غير مشخّص لموضوعات تلك الخطابات لا يوجب انحصارها بالمجتهد، بل يمكن أن يقال: بأنّ المجتهد يشخّص الموضوع للمقلّد و يفتى بمفاد تلك الخطابات، و بالنتيجه يكون جريانها في ذلك الموضوع عند المقلّد، فالمجتهد يعلم المقلّد بأنّ صلاه الجمعه كانت واجبه في عصر ظهور أئمّه النور عليهم السّلام، و الآن مشكوك الوجوب، و يفتى بأنّ كلّ شيء كان كذلك يحرم نقض اليقين فيه بالشكّ على ما هو مدلول خطابات الاستصحاب، فالمقلّد حينئذ يتمسك بالاستصحاب و يحكم بوجوبها في هذه الأعصار أيضا.

و إن كانت الشبهه حكميّه فلا يصحّ القول بالتبعيض في خطاب واحد، مثل:

قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، و قوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال»، و الحكم المستفاد منه من حيث عموميّته بالنسبه إلى المجتهد و المقلّد في الشبهات الموضوعيّة و اختصاصه بالمجتهد في الشبهات الحكميّه، و مجرد كون تشخيص الموضوع فيها بيد المجتهد لا يوجب اختصاص الخطاب به، بل الخطاب و الحكم عامّ.

و الحاصل: أنّ المجتهد عند تعارض الخبرين يتخيّر بين الأخذ بمفاد أحد الخبرين و الفتوى على طبقه، كالأخذ بالخبر مع عدم المعارض له، و بين إعلام المقلّد بالحال و أنّ هذا المورد ممّا ورد فيه الخبران المتعارضان و حكمه التخيير في الأخذ، و بين الفتوى بالتخيير في مقام العمل من دون إعلامه بالحال.

أما الأول و الثاني فواضحان، و أما الثالث فلائذ التخيير- كما عرفت- حكم طريقي و مرجعه إلى جواز أخذ كل من الخبرين طريقا و أماره، فلا مانع من الفتوى بالتخيير.

و التحقيق: أن الفتوى بالتخيير في المقام غير قابله للالتزام، فإن الظاهر منها التخيير في المسألة الفرعيه- كالتخيير بين الخصال الثلاث في كفاره الإفطار- و أن حكم الله في المسألة هو التخيير، مع أنه ليس كذلك، و جواز الأخذ بكل من الخبرين هو التخيير في المسألة الاصوليه- أي التخيير في مقام الأخذ بالحجّه و العمل على طبقه، و لا يصحّ الخلط بينهما، فالطريق الثالث بعد عدم دلاله كل من الروايتين على التخيير ليس بتام.

التنبه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

هل التخيير بدوى مطلقا، أو استمرارى كذلك، أو تفصيل فيه بين ما إذا قيل باختصاص الخطابات الوارده في المسائل الاصوليه بالمجتهد فالتخيير بدوى، و بين ما إذا قيل بعدم الاختصاص فاستمرارى؟

و من المعلوم أنّ التخيير الاستمرارى يحتاج إلى إقامه الدليل عليه بخلاف التخيير البدوى، فإنه المستفاد من أخبار التخيير إلى هنا، و المستند هو الأخبار الوارده في التخيير، و مع قصورها فلاستصحاب.

و قال الشيخ الأنصارى رحمه الله: «إنّ مستند التخيير إن كان هو الأخبار الدالّه عليه فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتخيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما» (1).

ص: ٤٤٧

وقال استاذنا السيد الإمام رحمه الله في قبالة: «أنه يمكن أن يستفاد من كثير من الأخبار الواردة في التخيير كونه استمرارياً، و
العمده من ذلك روايتان:

إحداهما: ما رواه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام قلت: يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين و لا نعلم أيهما
الحق؟ قال عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيهما أخذت» (١).

فإنّ تعليق الحكم بالتوسعه على مجرّد الجهل و عدم العلم خصوصاً مع إعادته في الجواب مع كونه مذكوراً في السؤال -يدلّ
على أنّ تمام الموضوع للحكم بالتوسعه هو مجرّد الجهل بالواقع و عدم العلم و التردّد الناشئ من مجيء الحدِيثين المختلفين، و
من الواضح بقاء التردّد بعد الأخذ بأحدهما؛ لأنّ الأخذ به لا يوجب العلم بالواقع، أو قيام أماره عليه التي لا بدّ من الأخذ بها.

و قد عرفت أن التخيير وظيفه مجعوله في مقام الشكّ و التخيير، و ليس مرجعه إلى كون المأخوذ من الخبرين أماره تعديديه في
صوره التعارض حتّى يكون قيام الأماره رافعا لموضوع الحكم بالتوسعه تعبدًا، بل التحقيق: أنّه مع التخيير و الأخذ بأحد الخبرين لا
يرتفع التخيير و التردّد من البين، و المفروض أنّه الموضوع الفريد للحكم بالتوسعه و جواز الأخذ بما شاء منهما.

ثانيتها: روايه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث -و كلّهم ثقة-
فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ عليه» (٢).

و هذه الروايه و إن كان ربّما يناقش في دلالتها على التخيير في المتعارضين؛

ص: ٤٤٨

١- ١) الوسائل ١٨: ٨٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ٤١.

لعدم التعرّض لهما في الموضوع، بل موضوع الحكم بالتوسعه مطلق الحديث، إلا أنّ التمسك بها لمكان كونها من أدلّه التخيير عند الشيخ رحمه الله القائل بهذه المقالته، وهى قصور أدلّه التخيير عن الدلاله لحال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما.

مضافا إلى أنّه يمكن أن يستفاد من التعبير بالتوسعه المستعمله فى سائر روايات التخيير كون الموضوع هو المتعارضان (١)، و إلى أنّ إطلاقه لهما يكفى لنا، كما لا يخفى.

و كيف كان، فدلالته على استمرار التخيير أوضح من الروايه السابقه؛ لأنّها جعلت الغايه للحكم بالتوسعه هى رؤيه القائم عليه السّلام و الردّ عليه، فتدلّ على بقائه مع عدم حصول الغايه، سواء كان فى ابتداء الأمر أو بعد الأخذ بأحد الخبرين، كما لا يخفى. فانقدح أنّه لا مجال لدعوى الإهمال فى جميع الروايات الوارده فى باب التخيير، انتهى كلامه رفع مقامه (٢).

و التحقيق: أنّ هذا كلام جيّد قابل للمساعده و بعد إثبات استمرار التخيير بالروايتين لا- تصل النوبه إلى إثباته من طريق الاستصحاب، و لكن نبحت فيه أيضا لمزيد الاطمئنان، و على فرض عدم إمكان التمسك بإطلاق الروايات.

و أمّا الاستصحاب فهل يمكن التمسك به لبقاء استمرار التخيير أم لا؛ لاشتراط اتّحاد الموضوع فى القضيه المتيقّنه و المشكوكه فيه، فلا بدّ من ملاحظه ما جعل فى الأخبار موضوعا للحكم بالتخيير؟ و يحتمل فيه وجوه أربعه:

أحدها: أن يكون الموضوع هو شخص المكلف مجتهدا كان أو مقلدا لم يعلم

ص: ٤٤٩

١- (*) فى الأصل: «المتعارضين» و الصحيح ما اثبت.

٢- (١) معتمد الاصول ٣٩٦:٢-٣٩٧.

ما هو الحق من الخبرين المتعارضين، كما يستفاد من روايه الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام.

ثانيها: أن يكون الموضوع هو من لم يعلم حقيقته واحد منهما.

ثالثها: أن يكون الموضوع هو المتحير بما هو متحير.

رابعها: أن يكون الموضوع خصوص من لم يختر أحد الخبرين، كما يظهر من الشيخ رحمه الله (1)، فعلى الأولين لا- مانع من الاستصحاب؛ لبقاء الموضوع المأخوذ في الدليل بعد الأخذ أيضا؛ إذ المكلف بعد الأخذ لا يتبدل عدم علمه بالعلم، و أما على الثالث فالظاهر أنه بعد الأخذ بأحد الخبرين لا يبقى متحيرا، فيتبدل الموضوع و لا يجرى استصحاب بقاء التخيير، وهكذا على الرابع: لعدم بقاء الموضوع بعد اختيار أحد الخبرين و العمل به.

و لكن التحقيق: أنه لا- مانع من جريانه على الثالث و الرابع أيضا؛ لأنه بعد ما صار الشخص الخارجى موردا للحكم بالتخيير نقول: هذا الشخص كان مخيرا و الآن نشك في بقاء تخييره، فهو بعد باق عليه، نظير الاستصحاب الجارى فى الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه.

و بعبارة اخرى: أن الاختيار و عدم الاختيار من حالات الموضوع لا من مقوماته، فلذا لا يكون كل منهما موجبا لتغيير الموضوع و تبدله.

فهذا المجتهد كان مخيرا و إن كانت العلة فى حدوث التخيير هى عدم الأخذ، و لكن يحتمل أن يكون دخيلا فى الحدوث فقط دون البقاء، فلذا نشك في أن المؤثر فى الحدوث مؤثر فى البقاء أم لا؟ كالتشكك فى أن هذا الماء كان نجسا لأجل كونه متغيرا و الآن مع عدم كونه متغيرا بالفعل نشك في بقاء نجاسته، فنجرى الاستصحاب، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب.

ص: ٤٥٠

التنبیه الرابع: فی شمول أخبار التخییر لجميع صور الخبرین المختلفین

لا- إشکال فی تحقّق الموضوع المأخوذ فی أخبار التخییر-و هو مجيء الرجلین بحديثین مختلفین-فیما إذا کان سند الروایتین مختلفین جمیعاً فی الأخبار مع الواسطه بأن لم یشرکاً أصلاً حتّى فی واحد، إنّما الإشکال فیما إذا اشترکاً فی منتهی السلسله، سواء اشترکاً فی غیره أم لا، كما إذا روى الكلینی بإسناده حديثاً عن زراره دالاً علی وجوب شیء، و روى الشیخ بإسناده حديثاً عنه أيضاً دالاً علی حرمة ذلك الشیء، أو روى الكلینی عنه أيضاً ذلك الحديث، فإنّه ربّما یمکن أن یقال بعدم کون هذا المورد مشمولاً لأخبار التخییر أصلاً؛ نظراً إلى أنّ المورد هو مجيء الرجلین بحديثین مختلفین، و هنا کان الجائی بهما شخصاً واحداً، و هو زراره فقط، فلا تشمله أدلّه التخییر.

هذا، و لکنّ الظاهر عدم دخاله مجيء الرجلین بما هما رجلان، و لذا لو أتى بحديثین غیر رجلین بل امرأتان أو رجل و امرأه، لا شکّ فی دخوله فی موردها، مضافاً إلى أنّه یمکن استفاد من أدلّه التخییر أنّ الشارع لم یرض برفع اليد عن المتعارضین مع کون القاعده تقتضى التساقط، فخلافه یوجب عدم رفع اليد فی المقام أيضاً، فلا دخل للرجولیه و التعدّد فی المسأله.

و لو کان الحديث المنقول فی الجوامع المتأخّره مختلفاً من حیث النقل عن الجوامع الأوّلیه، مثل: ما إذا روى الكلینی فی الکافی حديثاً عن کتاب الحسین بن سعید الأهوازی، و روى الشیخ فی التهذیب-مثلاً- ما یغایره عن ذلك الكتاب أيضاً، فالظاهر أيضاً شمول أخبار التخییر له إذا لم یعلم بکون الاختلاف مستنداً إلى اختلاف نسخ ذلك الكتاب؛ لأنّ الظاهر أنّ مثل الكلینی و الشیخ لم یعمدا فی نقل الحديث علی ما هو المنقول فی الكتب،

بل كان دأبهم على الأخذ من الشيوخ، إمّا بالقراءة عليهم أو بقراءتهم عليه، فهذا الاختلاف دليل على اختلاف الشيوخ نقله لهذا الحديث.

نعم، لو كان الاختلاف في نسخ الأصول المتأخّره و الجوامع الموجوده بأيدينا، كما إذا اختلفت نسخ الكافي-مثلا-في حديث، فالظاهر عدم كونه مشمولاً لأخبار التخيير أصلاً؛ لأنّ هذا الاختلاف يكون مستنداً إلى الكتاب لا محاله، فلا يصدق مجيء الرجلين بحديثين مختلفين.

إلى هنا تمّ البحث عن الخبرين المتعارضين المتكافئين.

ص: ٤٥٢

في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ و الكلام فيه أيضا يقع في مقامين:

المقام الأول: فيما يحكم به العقل في هذا الباب

لا- يخفى أن التكلم في حكم العقل إنما هو بناء على التخيير الثابت بين الخبرين المتعارضين بمقتضى الروايات المذكوره في المقصد السابق، لا- بناء على التساقط الذي هو مقتضى القاعده، و هكذا بناء على اعتبار الخبر من باب الطريقيه، لا بناء على السببيه؛ لكونها غير قابله للالتزام، فلا فائده للبحث عنها.

و على هذا إن قلنا بأن المجعول عند التعارض هي الطريقيه و الكاشفيه للتخيير بعنوان الأصل العملي في مورد الشك-مثل سائر الاصول العمليه- فلا بد من الأخذ بذي المزيه أو بما يحتمل اشتماله عليها؛ لأنه يدور الأمر بين أن يكون الطريق المجعول بعد التعارض هو خصوص الخبر الراجح أو أحدهما تخييرا، فحججه الخبر الراجح متيقنه لا- ريب فيها عقلا، و أميا الخبر غير الراجح فيشك في طريقيته و كاشفيته عند التعارض؛ لأنه يحتمل اعتبار الشارع بالمزيه

الموجوده فى الآخر، و الشك فى باب الحجية و الطريقتيه مساوق للقطع بعدم الحجية؛ لأنها ترجع إلى صحه احتجاج المولى على العبد و كذا العكس، و لا يصح الاحتجاج مع الشك.

و إن لم نقل بأن المجمعول فى مورد التعارض هى الطريقتيه و الكاشفيه له، بل قلنا بأن المجمعول إنما هو حكم و جوبى و وظيفه للمكلف المتخير عند تعارض الطريقتين عنده؛ نظرا إلى استحاله كون الطريقتيه مجعوله، إاما مطلقا لأنها من الامور التكويتيه الغير قابله لتعلق الجعل بها، أو فى خصوص المقام؛ لاستحاله جعل الطريقتيه للمتناقضين، فالأمر يدور بين التعيين و التخير؛ لأنه يحتمل تعلق التكليف الوجوبى بالأخذ بخصوص الخبر الراجح، و يحتمل تعلقه على سبيل الوجوب التخيبرى بكلا الخبرين، و الحكم فيه هو الاشتغال أو البراءه على خلاف كما عرفت فى باب.

المقام الثانى: فى مقتضى الأخبار الوارده فى هذا الباب و أنه هل هو

وجوب الأخذ بذى المزيه أم لا؟ و ما هى المزيه المرجحه؟

قد يقال بعدم وجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصه و لا- غيرها؛ نظرا إلى أن ظاهر الأخبار الوارده فيه و إن كان هو الوجوب، إلا- أن مقتضى الجمع بينها و بين أخبار التخير مطلقا هو حملها على الاستحباب؛ لاستلزام إبقائه على ظاهره و تقييد أخبار التخير بصوره عدم ثبوت شىء من المرجحات حمل أخبار التخير على الفرد النادر و إخراج أكثر الأفراد منها، و هو قبيح، أو إلى أن اختلاف الأخبار الوارده فى الترجيح فى المرجحات من حيث اشتمال كل منها على بعض مما لم يشتمل عليه الآخر أو من حيث الاختلاف فى الترتيب بين المرجحات دليل على عدم وجوب الترجيح، كاختلاف الأخبار

الوارده في البئر و منزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب؛ نظرا إلى أنّ الاختلاف خصوصا مع كثرته لا- يجتمع مع الحكم الإيجابي، بل هو دليل على أصل الرجحان، والاختلاف محمول على مراتبه من الشدة و الضعف (١).

و نقول: لا بدّ من ملاحظه أخبار الترجيح و التكلم في مفادها حتّى يظهر أنّ المرجح لإحدى الروايتين على ما هو المجعول شرعا المدلول عليه الأخبار ليس إلّا واحدا أو اثنين، و تقييد أخبار التخيير به لا يوجب إخراج أكثر الأفراد، و لا مانع منه أصلا، خصوصا بعد ما عرفت من أنّه ليس في الروايات التي ادّعى كونها دليلا على التخيير إلّا روايه واحده دالّه عليه، و قد تقدّمت، و غيرها قاصر من حيث الدلاله جدّا.

و العمده في هذا الباب هي المقبوله (٢)، و ذكرها المشايخ الثلاثة، و الإشكال فيها من حيث السند؛ لعدم ورود القدر و المدح في شأن عمر بن حنظله، فلا اعتبار لها في نفسها، و لكن يمكن أن يقال: إنّ استناد المشهور إليها في مقام الفتوى و مقبوليتها عندهم يوجب جبران ضعفها، إلّا أنّه يستلزم الدور، و لا يمكن القول بهذا المعنى في نفس المقبوله؛ لعدم إمكان تقويه سندها بما يستفاد من متنها، و هكذا نقل أصحاب الإجماع مثل: صفوان بن يحيى عنه أيضا لا يوجب جبر ضعف السند كما ذكرنا مرارا.

إلّا أنّ عدد الرواه عن عمر بن حنظله في أبواب مختلفه اثنان و عشرون نفرا و كلّهم مسلّم الوثاقه إلّا رجلين منهم، و هذا يوجب الاطمئنان بكونه مورد اعتمادهم.

ص: ٤٥٥

١- ١) درر الفوائد: ٦٦٥-٦٦٧.

٢- ٢) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

مضافا إلى ما ذكره الصدوق رحمه الله في مقدمه كتاب «من لا يحضره الفقيه»، من كون الروايات المذكوره فيه حجّه بينى و بين الله و معتبره عندى، و نقل روايه عمر بن حنظله فيه.

و مضافا إلى توثيق النجاشى له على ما هو المحكى عنه، فوجود هذه القرائن كاف للحكم بوثاقته، خصوصا أنّ وجود تلامذه له مسلّمى الوثاقه يدلّ على وثاقه شيخهم و استاذهم، فلا يبعد كون الروايه صحيحه أو موثقه.

و إليك نصّ المقبوله: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمر بن حنظله، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحا كما إلى السلطان أو إلى القضاة، أحلّ ذلك؟ - و معلوم أنّ المنازعه و التخاصم فى هذه الموارد و المراجعه إليهم تكون فى الشبهات الموضوعيه لا- فى الشبهات الحكيميه، فلا- وجه لما ذكره المحقّق الرشتى فى رسالته فى مسأله تقليد الأعلام، من كون المنازعه فى الشبهه الحكيميه- فقال:

«من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل، فإنّما تحاكم إلى طاغوت، و ما يحكم له فإنّما يأخذ سحتا و إن كان حقّه ثابتا؛ لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، و قد أمر الله أن يكفر به، قال الله تعالى: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَّحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ... (١). قلت: فكيف يصنعان؟ قال: «ينظران (إلى) من منكم ممّن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فليرضوا به حكما، فإنى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم الله، و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله».

ص: ٤٥٦

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما، و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟ الحديث.

و ذكر هنا المحقق الرشتي رحمه الله شواهد لاختصاص التنازع في الشبهات الحكمية و الرجوع إلى الحاكم بعنوان المفتي لا بعنوان القاضي بأن اختيار الحاكمين من طرف المتنازعين قد يكون المقصود صدور حكم واحد منهما معا، و قولهما: حكمتا كذا، و قد يكون المقصود حكم واحد منهما و معاونه الآخر له في مقدمات الحكم تحريزا عن الاشتباه في الحكم، و قوله: حكمتا كذا، و قد يكون المقصود صدور أصل الحكم من أحدهما و إنفاذه من الآخر، و الأخيران خلاف ظاهر الرواية، و الأول خلاف صريحها، فلا- بد من حمل الحكم فيها بالمعنى اللغوي- أي الفتوى- و كان الفتوى في زمان صدور المقبوله بمعنى نقل الرواية، فالاختلاف بين الرجلين كان في الشبهه الحكمية و اختار كل منهما رجلا (1).

و لكن بعد ملاحظه صدر الرواية لا- يبقى مجال لهذه التأويلات؛ إذ لا يعقل منازعه رجلين من أصحابنا في حكم من الأحكام الإلهية و مراجعتهم لحل النزاع في الشبهه الحكمية إلى السلطان أو القاضي المنصوب من قبل السلطان، و لعله لم يلاحظ صدر الرواية بلحاظ تقطيعها في كتاب الوسائل كما ترى.

مضافا إلى أنه لا- وجه للتنازع في الشبهات الحكمية؛ إذ لو فرض كونهما مجتهدين لا- معنى لرجوعهما إلى مجتهد آخر، فإن المجتهد يخطئ من يقول بخلافه و إن كان المخالف أعلم منه، و إن فرض كونهما مقلدين- و المقلد تابع لنظر مرجعه و مقلده- فلا مجال لتنازعهما، فالتحاكم إلى السلطان يكون في الشبهات

ص: ٤٥٧

الموضوعية، والمراجع إليه في الشبهات الحكمية مضحك للشكلى.

و هذا المعنى يؤيد بظاهر روايه داود بن الحصين عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجلين اتفقا على عدلين، وجعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال:

«ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه، و لا يلتفت إلى الآخر» (١).

و هكذا يؤيد بما يظهر من روايه موسى بن أكيل، عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ منازعه فى حقّ، فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال: «و كيف يختلفان؟» قلت: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى عدلتهما و أفقهما فى دين الله فيمضى حكمه» (٢).

فكلاهما ظاهران فى مسأله القضاء، و هكذا فى المقبوله، فإنّ الإمام عليه السلام بعد ما ذكرنا، قال: «الحكم ما حكم به عدلتهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث، و أوعهما و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر»، الحديث.

و الحاصل: أنّ الأوصاف المذكوره فى كلام بعنوان المرجح لا ترتبط بالخبرين المتعارضين، فإنّ الأعدليّه و الأورعيّه و نحو ذلك تكون من مرجحات الحاكم، لا من مرجحات الخبر و لا ملازمه بينهما، مضافا إلى أنّ التخيير فى الخبرين المتعارضين أمر شائع، مع أنّه لا يعقل التخيير فى باب القضاء و فصل الخصومه و تعارض الحكمين، فلا ترتبط هذه المرجحات بباب

ص: ٤٥٨

١- (١) الوسائل ١٨: ٨٠، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

٢- (٢) المصدر السابق، الحديث ٤٥.

اختلاف الروايتين و ترجيح إحداهما على الأخرى.

ثم ذكر في المقبوله-بعد تساوى الحاكمين في الأوصاف المذكوره-ملاحظه مستند حكمهما، فإنه قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا، لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال، فقال: «ينظر إلى ما كان من رواياتهما عنّا في ذلك الذى حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمنّا، و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه»، الحديث.

و المحقق الرشتى رحمه الله جعل هذا السؤال و الجواب شاهدا لمدّعاؤه بأنّه لا صلاحية للمتخاصمين فى الرجوع إلى مستند حكم الحاكم، و على فرض الصلاحيه لا يستحقّ السؤال عن مستند الحكم حتّى تصل النوبه إلى الملاحظه و تشخيص المشهور منهما عن غير المشهور، هذا أولا.

و ثانيا: أنّ القاعدة فى باب القضاء أنّ الحاكمين إذا حكما بحكمين مختلفين فى آن واحد فيتساقطان، و إذا كان التقدّم و التأخر فى البين فالحكم النافذ هو الحكم المتقدّم.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال مشترك الورد، فإنه على حمل الروايه بمقام الفتوى لا صلاحية للمقلّدين فى الرجوع إلى مستند مرجعها و سؤالها عن مستندهما ثمّ ملاحظتهما و تشخيص المجمع عليه عند الأصحاب عن الشاذّ النادر، فلا يمكن رفع اليد عن ظاهر صدرها بهذا الإشكال المشترك.

ثمّ جعل الإمام عليه السّلام الامور الثلاثه و قال: «و إنّما الامور ثلاثه: أمر بين رشده فيتّبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و رسوله، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك شبهات نجا من

المحرّمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات و هلك من حيث لا يعلم».

قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

قال: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنّه و خالف العامّه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنّه و وافق العامّه».

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: «ما خالف العامّه فيه الرشاد».

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعا.

قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر».

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعا؟

قال: «إذا كان ذلك فأرجه حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١).

و لا بدّ من ملاحظه خصوصيّات الروايه بأنّ المراد من المجمع عليه أو المشهور فيها هى الشهره من حيث الفتوى أو الشهره من حيث الروايه؟ و على كلا التقديرين هل الشهره مرجّحه لإحدى الحجّتين على الاخرى، أو الموافق للشهره حجّّه و مخالفتها فاقد للحجّيه رأسا؟ بعد ملاحظه تعبير الإمام عليه السّلام فى الابتداء ب«المجمع عليه عند أصحابك» ثمّ قوله عليه السّلام فى مقام التعليل: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، و يترك الشاذّ الذى ليس بمشهور».

و تعبير السائل أيضا بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين)، هل المراد من الشهره فى كلام السائل ما هو المراد فى كلام الإمام عليه السّلام أم لا؟ و ما معنى

ص: ٤٦٠

١- ١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ١٠.

كون المجمع عليه لا ريب فيه في تعليل الإمام عليه السلام؟

و ملاحظه جعل الإمام عليه السلام الامور ثلاثه، ثم تأييده بتثليث رسول الله صلى الله عليه وآله و أنّ الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور من مصاديق بين الغي و حرام بين، أو من مصاديق أمر مشكل، و شبهات بين ذلك يردّ حكمها إلى الله و إلى الرسول؟

و ملاحظه ما فرض في كلام السائل بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم) و أنّ المراد من الشهره التي أتصف الخبران بها ما هو؟ بعد تقرير الإمام أصل فرض إمكان أن يكون الخبران المختلفان كلاهما مشهور و الجواب بالنظر إلى موافق الكتاب.

و يستفاد من كلام المحقق النائيني رحمه الله و بعض الأعلام رحمه الله: أنّ المراد من المجمع عليه في كلام الإمام عليه السلام في موردين هو المتفق عليه عند الأصحاب من حيث الروايه، يعنى أجمع الأصحاب على نقله و روايته و حكايته عن الإمام عليه السلام، و الشهره في قبالة ليست بالمعنى الاصطلاحي - أي المرتبه النازله من الإجماع - بل تكون بالمعنى اللغوي - أي الواضح - كما يقول: فلان شهر سيفه، و الشهره بهذا المعنى مساوقه مع العلم و القطع و الاتفاق (1).

و هذا يناسب بحسب الظاهر جميع تعبيرات الروايه، مثل: قوله عليه السلام: «لا ريب فيه»؛ إذ الخبر المنقول باتفاق جميع الرواه لا ريب في صدوره عن الإمام عليه السلام و مثل قوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين) بمعنى كلاهما معلوم الصدور، و لا مانع منه، لإمكان صدور أحدهما لبيان حكم الله الواقعي و الآخر لتقيّه أو الخوف، و هكذا يناسب مع تثليث الامور و أنّ الخبر المجمع عليه من مصاديق بين الرشد، و الخبر الشاذ الذي ليس بمشهور من مصاديق أمر مشكل يردّ

ص: ٤٦١

حكمه إلى الله و الرسول.

و التحقيق: أنّ حمل «المجمع عليه» على الشهره الروائيه أو الإجماع الروائى أجنبي عن المقبوله بمراحل؛ إذ التعليل هنا لوجوب الأخذ و العمل و الفتوى على طبقها، و أما الشهره أو الإجماع من حيث الروايه أو القطع بالصدور، فلا يرتبط بمقام الأخذ و العمل و الفتوى، لإمكان صدورها لغير بيان حكم الله الواقعي، هذا أولاً.

و ثانياً: أنّ المجمع عليه لا- يمكن أن يكون بمعنى اتفاق الكلّ في الفتوى بقريته سؤال الراوى بقوله: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين)، و تقرير الإمام عليه السلام الفرض المذكوره، و لا يعقل تحقّق الإجماعين الواقعيين المتخالفين بمعنى اتفاق الكلّ على الفتوين المتخالفتين، خصوصاً مع ملاحظه تعليل الإمام عليه السلام.

فلا- محاله يكون الإجماع هنا بمعنى الشهره في الفتوى، و من المعلوم أنّ الشهره عباره عن الوضوح و الشيعه، و شهره الفتوين المتخالفتين قابله للتوجيه و التصوير.

قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «إنّ الظاهر من المقبوله أنّ الروايه المطابقه للمشهور من مصاديق بين الرشد الذي يجب أى يتبع، و غير المشهور-الذى هو الشاذّ النادر-هو من أفراد بين الغيّ الذي يجب أن يترك و يدع، لا من مصاديق الأمر المشكل الذي يجب أن يردّ إلى الله و الرسول، و حينئذ فالشهره تميّز الحجّه عن اللاحجّه، لا أنّها مرجحه لإحدى الحجّتين على الاخرى (1).

و لكنّ التأمل في الروايه يقتضى خلاف ذلك، فإنّ تثليث الإمام عليه السلام ثم استشهاده بتثليث رسول الله صلى الله عليه و آله يقتضى دخاله التثليث في المسأله و أنّ بين

ص: ٤٦٢

الرشد ينطبق على الخبر المشهور، والشاذ النادر داخل في القسم الثالث-أى أمر مشكل و شبهات بين ذلك يردّ حكمه إلى الله و الرسول،و إلاّ لا داعى لتثليث الامور،بل لا وجه له فى هذا المقام،فالشهره مرّجحه لإحدى الحجّتين على الاخرى،لا مميّزه الحجّه عن اللاجّه،فتكون أوّل المرّجح فى الخبرين المتعارضين عبارته عن الشهره الفتوائيه.

و لكنّ التعليل المذكور فى المقبوله بقوله:«فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» يوجب الالتزام بكون الشاذّ من مصاديق«بين الغي»لا من مصاديق«أمر مشكل»؛إذ المشهور إن كان لا ريب فيه فلا محاله يكون الشاذّ لا ريب فى بطلانه،فالخبر الموافق لفتوى المشهور لا ريب فى صحّته،و الخبر المخالف له لا ريب فى بطلانه،فالتعليل يقتضى أن يكون الشاذّ من مصاديق«بين الغي»فلا تكون لموافقته الشهره عنوان المرّجح،بل تكون لها عنوان مميّز الحجّه و معيّنها، كما يستفاد هذا المعنى من كلام استاذنا السيّد الإمام رحمه الله.

و التحقيق:أنّه إذا لاحظنا ثلاثه امور نعلم أنّ حقيقه الأمر خلاف ذلك.

الأمر الأوّل:أنّ التعليل فى المقبوله إرشاد إلى الأمر العقلاى و الارتكازى، لا كون المشهور لا ريب فيه تعديداً،و بعد مراجعته العقلاء نلتفت إلى أنّ موافقه الشهره الفتوائيه لا- توجب القطع بموافقته المعصوم و العلم بأنّ الخبر الموافق لها لا ريب فيه واقعا و وجدانا،بل يتحقّق احتمال الخلاف فيه أيضا.

الأمر الثانى:أنّ تثليث الامور فى المقبوله دليل لدخاله التثليث فى ما نحن فيه،و الظاهر من كلام الإمام عليه السّلام أنّ الخبر الشاذّ من مصاديق«أمر مشكل يردّ حكمه إلى الله و الرسول»لا من مصاديق«بين الغي»،و يكشف عن هذا المعنى الاتّكال و التأكيد فى تثليث رسول الله صلّى الله عليه و آله على الأمر الثالث:

«و شبهات بين ذلك».

الأمر الثالث: أنّ سؤال السائل بقوله: (فان كان الخبران عنكم مشهورين) دليل على عدم إمكان كون المشهور بمعنى «لا ريب فيه»؛ إذ لا يمكن تصوّر الخبرين المتعارضين أحدهما مثبت وجوب صلاه الجمعة-مثلا-و الآخر نافية، لا ريب في صحّتهما باعتبار كونهما مشهورين.

و هذه الامور تهدينا إلى الالتزام بأنّ «لا ريب فيه» هنا إضافي، بمعنى أنّ الخبر الموافق لفتوى المشهور إذا لوحظ بالنسبه إلى الخبر الشاذ لا ريب فيه، و أمّا من حيث الذات و في نفسه ففيه ريب و يتحقّق احتمال الخلاف فيه أيضا.

و لازم ذلك الالتزام بكون «بين الرشد» على قسمين: أحدهما بين الرشد بالذات، و الآخر بين الرشد بالإضافه، و دخول الخبر الموافق للمشهور في القسم الثاني، و هذا خلاف الظاهر و بعيد عن الأذهان.

و لكن لا- بدّ لنا من الالتزام بهذا المعنى بعد ملاحظه ارتباط التعليل بالتثليث و القرائن المذكوره، و هذا الاستبعاد الجزئي لا يوجب رفع اليد عن المعنى المذكور.

فتكون موافقه الشهره الفتوائيه بعنوان المرجح لإحدى الحجّتين على الاخرى كما لا يخفى.

و يمكن أن يقال: إنّ الشهره في الفتوى أو المجمع عليه يرتبط باب القضاء و الحكم، كما أنّ الأعدائيه و الأصدقيه و نحو ذلك مربوطه به؛ إذ قال عليه السّلام:

«الحكم ما حكم به أعدلهما و أصدقهما في الحديث»، كذلك الشهره الفتوائيه؛ إذ قال عليه السّلام: «ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب»، فكيف يمكن استفاده كونها مرجّحا في باب تعارض الخبرين؟

و جوابه: أن الفرق بين الموردين واضح، بأن الروايه هناك في صدد بيان أوصاف القاضيين بعنوان المرّجح بدون ملاحظه مستند حكمهما و روايتهما، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ محطّ النظر هنا هو مستند حكمهما و أنّ الموافقه للمشهور مرّجح للروايه و صفه لها.

فالمرجّحات المستفاده من المقبوله عباره عن: موافقه الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه العامه، بخلاف ما ذكره استاذنا السيّد الإمام رحمه الله من أنّ المرّجح في مقام الفتوى الذي تدلّ عليه المقبوله ليس إلاّ موافقه الكتاب، و مخالفه العامه (1).

ربّما يقال: إنّ المستفاد من المقبوله مرّجحيّ به موافقه الكتاب و مخالفه العامه في خصوص الخبرين المتعارضين المشهورين، للإرجاع إليهما بعد قول السائل:

(فإن كان الخبران عنكما مشهورين).

و جوابه: أنّ الإرجاع بهما بعد عدم كون الشهره مرّجحا و عدم مرّجحيّتها قد يكون بلحاظ كونهما مشهورين معا، و قد يكون بلحاظ فقدان هذا الوصف فيهما معا.

فتحصل ممّا ذكرنا: أوّلا: أنّ المقبوله معتبره من حيث السند.

و ثانيا: أنّ المرجّحات المستفاده منها ثلاثه: الشهره الفتوائيه، و موافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و أما المرفوعه فقد ذكرها صاحب عوالي اللئالي بقوله: «روى العلامة مرفوعا إلى زراره بن أعين، قال: سألت الباقر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: «يا زراره، خذ

ص: ٤٤٥

بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»، فقلت: يا سيدي! إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟ فقال عليه السلام: «خذ بقول أعدلها عندك و أوثقهما في نفسك»، فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟ فقال عليه السلام:

«انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، و خذ بما خالفهم»، قلت: ربّما كانا معا موافقين لهم، أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط»، فقلت: إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: «إذن فتخيّر أحدهما، فتأخذ به و تدع الأخير» (١).

و دلالتها واضحه، لكنّها ضعيفه السند؛ إذ لا سند لها، إلا أنّ الشيخ الأنصاري رحمه الله بعد نقلها في كتاب الرسائل و الاعتراف بضعف سندها كان بصدد جبر ضعف سندها بالشهره الفتاويه و عمل مشهور الأصحاب على طبقها.

و لكن الشهره الجابره على فرض قبولها عباره عن الشهره بين القدماء، و لا فائده للشهره بين المتأخرين، و لا يترتب عليها أثر.

و المستفاد منها: أنّ الأعدليه و الأوثقيه أيضا من المرجحات، و لكنّ موافقه الكتاب ليس بمذكور فيها، إلا أنّ ضعف سندها يوجب عدم الاعتماد عليها و خروج الأعدليه و الأوثقيه من دائره المرجحات و انحصارها في الثلاثه المذكوره في المقبوله.

فالحاصل: أنّه يمكن تقييد الروايات الداله على التخيير في المتعارضين بالمقبوله بعد عدم كونها متكثره و عدم لزوم حملها على الموارد النادره،

ص: ٤٦٦

(١ - ١) عوالى اللثالى ٢٢٩، ١٣٣: ٤، مستدرک الوسائل ٣٠٣: ١٧، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

فالواجب الأخذ بالمرجّحات المذكوره فى المقبوله، و لا يصحّ حملها على الاستحباب.

و ربّما يقال: إنّ اختلاف روايات الترجيح من حيث قله المرجّحات و كثرتها من حيث التقديم و التأخير أقوى شاهد على حملها على الاستحباب، نظير اختلاف الأخبار الواردة فى البئر و منزوحاته حيث استكشف منه الاستحباب.

و الجواب عنه يحتاج إلى ملاحظه أخبار الترجيح و ملاحظه المرجّحات المذكوره فيها على حده، فنقول: إنّ من المرجّحات موافقه الكتاب، و لا بدّ من ملاحظه ما يدلّ عليها و أنّ المقصود منها ما هو؟

و الأخبار الواردة فيما يتعلّق بموافق الكتاب و مخالف الكتاب على طائفتين:

الطائفه الاولى: ما تدلّ على أنّ الخبر المخالف للكتاب ممّا لم يصدر عنهم عليه السلام أصلا.

و من المعلوم أنّ موافقه الكتاب فى الطائفه الاولى علامه للحجّيه، و المخالف فاقد للحجّيه، و أمّا فى الطائفه الثانيه فالظاهر أنّها تكون مرجّحا لإحدى الحجّتين على الاخرى فى مقام التعارض، فيتحقّق الاختلاف بين الطائفتين.

و قد جمع المحقّق النائنى رحمه الله بينهما بحمل المخالفه فى الطائفه الاولى على المخالفه بالتباين الكلى، و فى الطائفه الثانيه على المخالفه بغيره، سواء كان بالعموم و الخصوص المطلق أو من وجه (١).

و لكن قال استاذنا السيد الإمام رحمه الله: «إنّ هذا الجمع و إن كان يبعده اتّحاد التعبيرات الواقعه فى الطائفتين من أنّ «المخالف زخرف أو باطل»، و «لم نقله»،

ص: ٤٤٧

أو «أضر به على الجدار»، وغير ذلك من التعبيرات، إلا أن التحقيق يقتضى المصير إليه».

و توضيحه: أن إطلاق المخالفه فى الطائفة الاولى يشمل جميع أنحاء المخالفات: بالتباين أو بالعموم و الخصوص بقسميه؛ ضروره أنك عرفت فى أول هذا الكتاب أن السالبة الكليته تناقض الموجهه الجزئيه و كذا العكس، لكنك عرفت أنه فى محيط التقنين و جعل الأحكام على سبيل العموم لا- يعدّ مثل العامّ و الخاصّ مخالفين أصلاً، و لا يحكمون بتساقطهما فى مورد التعارض أو الرجوع إلى المرجّح، فهذه القرينه العقلائيه ترفع اليد عن إطلاق الطائفة الاولى، و انحصارها بخصوص المخالفه بالتباين، سواء كان له معارض أم لا، و قد أورد جملة منها فى الوسائل فى الباب التاسع من أبواب صفات القاضى، منها: موثّقه السكونى، عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: إنّ على كلّ حقّ حقيقه، و على كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه» (١).

و منها: روايه أيوب بن راشد، عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (٢).

و لكنّ العرف يفهم أنّ المراد من قوله: «ما لم يوافق» هو مخالف الكتاب، و إلا- يلزم أن يكون كثير من الروايات زخرفاً، مثل قوله عليه السّلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» و نحو ذلك، فإنّه لا يوافق كتاب الله، فيكون مفاد هذه الروايه مع مفاد موثّقه السكونى واحداً، و هو أنّ ما خالف كتاب الله

ص: ٤٤٨

١- ١) وسائل الشيعة ١٠٩: ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ١٢.

و إن لم يكن له معارض فهو مردود، أو باطل، أو زخرف، أو غير صادر عنّا، أو لم نقله، بحسب اختلاف التعبيرات فى هذه الطائفة.

و الطائفة الثانية: ما وردت فى خصوص المتعارضين و ترجيح الموافق للكتاب على المخالف، مثل: روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: قال الصادق عليه السّلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه»، الحديث (١). و عبّر الشيخ رحمه الله عنها فى كتاب الوسائل بالصحيحه.

فلا توجد قرينه فى أخبار هذه الطائفة تدلّ على رفع اليد عن إطلاق المخالفه الوارده فيها، فمقتضاها أنّ فى الخبرين المتعارضين يرّد الخبر المخالف للكتاب، سواء كان مخالفته بنحو التباين أو بنحو العموم و الخصوص بقسميه، و هذا لا ينافى وجوب ردّ الخبر المخالف للكتاب بالمخالفه بنحو التباين و لو لم يكن له معارض، كما هو مقتضى الطائفة الاولى (٢).

فتكون موافقه الكتاب بعنوان إحدى المرّجحات للخبرين المتعارضين، و لا مخالفه بين الطائفة الاولى و الثانية.

و أمّا الأخبار الوارده فيما يتعلّق بمخالفه العامه فهى أيضا على طائفتين:

الطائفة الاولى: ما يدلّ على أنّ الخبر الموافق لهم ممّا لم يصدر أصلا، سواء كان له معارض أم لا، كما هو مقتضى إطلاقها.

و الطائفة الثانية: ما وردت فى خصوص المتعارضين و أنّه يرجّح الخبر المخالف لهم على الموافق، معلّلا فى بعضها بأنّ الرشد فى خلافهم، و نذكر من كلّ

ص: ٤٤٩

١- ١) المصدر السابق، الحديث ٢٩.

٢- ٢) معتمد الاصول ٤٠٨: ٢-٤٠٩.

الطائفتين روايه بعنوان الشاهد، أمّيا من الطائفه الاولى فما رواه الصدوق بإسناده عن عليّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بدا 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، فإنّ الحقّ فيه» (١).

و أمّيا من الطائفه الثانيه فما ذكرناه عن عبد الرحمن بن أبي 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، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (٢).

فلا بدّ إمّيا من حمل الطائفه الاولى على مورد الطائفه الثانيه، والقول باختصاص ذلك أيضا بالمتعارضين، وإما من طرح تلك الطائفه و ردّ علمها إلى أهلها؛ لعدم إمكان الالتزام بوجود ردّ مطلق الخبر الموافق للعامه و إن لم يكن له معارض.

فانقدح إلى هنا أن المستفاد من الروايات أن المرجّحات المنصوصه ثلاثه:

إحداها: موافقه الشهره الفتاويه.

الثانيه: موافقه الكتاب.

الثالثه: مخالفه العامه.

إنّما وقع البحث في الترتيب بينها، وأنّ المتقدّم في مقام الترجيح من

ص: ٤٧٠

١- ١) الوسائل ١١٥: ٢٧، كتاب القضاء، الباب ٩ أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٣.

٢- ٢) المصدر السابق، الحديث ٢٩.

الأخيرتين أيهما؟ بعد عدم الإشكال في تقدّم موافقه الشهره الفتوائيه عليهما و بعد إطلاق الروايات الوارده فيهما، إلا أنّ مصحّحه عبد الرحمن بن أبي عبد الله المتقدّمه ترفع النزاع، لصراحتها في تقدّم الترجيح بموافقه الكتاب على الترجيح بمخالفه العامه، فالظاهر من الأخبار العلاجيّه بعد الدقه و التأمل: أنّ الواجب علينا رعايه هذه المرّجحات المنصوصه و رعايه الترتيب بينها في الخبرين المتعارضين، و لا يصحّ الالتزام بالاستصحاب للتعدّي عن المرّجحات المنصوصه إلى غيرها.

و هل اللازم في باب الترجيح الاقتصار على خصوص المرّجحات المنصوصه التي عرفت انحصارها بالثلاثه المذكوره أو أنّه يتعدّي منها إلى كلّ ما يمكن أن يكون مرّجحا، كما حكى عن جمهور المجتهدين الذاهب إليه، بل ادّعى بعضهم عدم ظهور الخلاف في وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بل ادّعى الإجماع عليه بعد أن حكا عن جماعه.

و استدللّ الشيخ الأعظم رحمه الله في كتاب الرسائل بوجوه للتعدّي عنها كالترجيح بالأصديقيه في المقبوله و بالأوثقيته في المرفوعه، بأنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، فتعدّي من صفات الراوى المرّجحه إلى صفات الروايه الموجهه لأقربيه صدورها (1).

و لكنك عرفت أنّ هذه الأوصاف مرّجحات للقاضيين و الحاكمين و لا دخل لها بباب الروايه، خصوصا بعد ملاحظه أنّ الغرض في باب القضاء، هو فصل الخصومه و اختتام النزاع، فلا مجال للتخير فيه، فلا يمكن أن يكون كلّ

ص: ٤٧١

ما كان مرجحاً في باب القضاء يكون في باب الفتوى أيضاً مرجحاً؛ إذ لا دليل لتحقق الملازمه بينهما، كما لا يخفى.

الوجه الثاني الذي استدلل به الشيخ رحمه الله للتعدي: هو تعليل الإمام عليه السلام الأخذ بالمشهور بقوله: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»، وقال: توضيح ذلك: «إن معنى كون الرواية مشهوره كونها معروفة عند الكل، كما يدل عليه فرض السائل كليهما مشهورين، والمراد بالشاذ: ما لا يعرفه إلا القليل، ولا ريب أن المشهور بهذا المعنى ليس قطعياً من جميع الجهات -قطعى المتن و الدلالة- حتى يصير ممّا لا ريب فيه، وإلا لم يكن فرضهما مشهورين، ولا الرجوع إلى صفات الراوى قبل ملاحظه الشهره، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلى المرجحات الأخر، فالمراد بنفى الريب نفيه بالإضافه إلى الشاذ، ومعناه أن الريب المحتمل في الشاذ غير محتمل فيه، فيصير حاصل التعليل ترجيح المشهور على الشاذ بأن في الشاذ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضى التعدي عن مورد النص في العله وجوب الترجيح بكل ما يوجب كون أحد الخبرين أقل احتمالاً لمخالفه الواقع» (1). انتهى.

و يرد عليه: سلّمنا أنه لو كان للموضوع حكماً معللاً -كما في قولنا: «لا تشرب الخمر لأنه مسكر»- يفهم العرف أن تمام الملاك لحرمه الشرب هو السكر، وأن الحكم دائر مدار وجود العله، وأما في المقبوله فليس الأمر كذلك، فإن العله المذكوره عند ذكر الشهره لا نرى منها أثراً عند ذكر موافقه الكتاب بعنوان المرجح، وهكذا عند ذكر مخالفه العامه كذلك، وإن كانت العله المذكوره مناطاً لجميع المرجحات فلا وجه لرعايه الترتيب بينها، فيستفاد من ذلك أن

ص: ٤٧٢

لكلّ مرّجح علّه خاصّه و مناطا على حده بعضها منصوص و معلوم، و بعضها ليس بمعلوم لنا.

و إن كانت العلّه موجهه للتعدّي إلى المرّجحات غير المنصوصه فلا بد من الالتزام بتقدّمها على موافقه الكتاب و مخالفه العامّه بمقتضى تحقّق العلّه فيها دونهما، و التالى باطل فالمقدّم مثله، فلا يمكن التمسك بعموم التعليل هنا.

مضافا إلى أنّ حمل «لا ريب فيه» المطلق على «لا ريب فيه» الإضافى محدود عرفا بما هو أقرب إلى المطلق من حيث الاحتمال.

نعم، يمكن إثبات التعدّي بأنّ التخيير فى الخبرين المتعارضين بمقتضى الروايات على خلاف القاعده كما عرفت، فإن كان للروايات الدالّه على التخيير إطلاق-بعد تقييدها بالمرّجحات المنصوصه-لا يبقى مجال للتعدّي عنها، و إن لم يكن لها إطلاق-بعد كونه على خلاف القاعده-يقتصر فيه على القدر المتيقّن، و هو فيما لم يتحقّق أى نوع من المرّجحات، ففى صورته تحقّق المرّجح غير المنصوص أيضا لا تصل النوبه إلى التخيير.

و هكذا، إن كان مستند التخيير فيهما هو إجماع الفقهاء على خلاف القاعده، و هو الدليل اللبى، و المتيقّن منه صورته فقد جميع المرّجحات.

هذا تمام الكلام فى باب التعادل و التراجيح.

و قد فرغت من تقرير هذا البحث يوم الخميس الخامس عشر من شهر ربيع الثانى ١٤٢٨ هجرى قمرى، المصادف ١٣/٢/١٣٨٦ هجرى شمسى.

ص: ٤٧٣

فهرس المطالب

ص: ٤٧٥

فهرس المطالب خاتمه:فى شرائط الاصول حسن الاحتياط مطلقا ٧

اعتبار الفحص فى جريان البراءه ١٥

أدلّه وجوب الفحص ١٥

فى مقدار الفحص ٢٣

دليل استحقاق العقوبه على ترك الفحص ٢٣

الواجب التهيئى ٢٧

عدم الدليل على الوجوب النفسى التهيئى ٢٩

لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيّه ٣٧

قاعده لا ضرر ٤١

تنبيهات قاعده لا ضرر ٧٩

الاستصحاب تعريف الاستصحاب ٨٥

تعريف الشيخ الأنصارى للاستصحاب ٨٧

ص:٤٧٧

استدلال الشيخ على القول بالتفصيل ١٠١

تقريبات الأعلام فى اختصاص الروايه بالشك فى الرفع ١١١

تحقيق المسأله فى الشك فى الرفع و المقتضى ١١٩

مورد الاستدلال بالروايه و احتمالاته ١٢٤

بيان احتمالات الروايه ١٣١

تذييل ١٤٣

التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و تحقيق ماهيتها ١٥٣

كيفيه جعل الأحكام الوضعيه و احتمالاتها ١٥٦

نكته ١٦٠

تنبيهات الاستصحاب التنبيه الأول: فى اعتبار فعليه اليقين و الشك فى الاستصحاب ١٦٧

و أخذهما فى موضوعه على نعت الموضوعيه ١٦٧

التنبيه الثانى: فى البحث عن جريان الاستصحاب ١٦٩

فى مؤديات الأمارات و الطرق الشرعيه و عدمه ١٦٩

التنبيه الثالث: فى تردد المستصحب ١٧٣

و قد يكون المستصحب كلياً و استصحاب الكلى على أقسام ١٧٣

التنبيه الرابع: فى جريان الاستصحاب فى التدريجيات ١٩٥

استصحاب الزمانيات ٢٠٠

شبهه النراقى ٢٠٤

التنبيه الخامس: فى الاستصحاب التعليقى ٢١١

حال معارضه الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى ٢٢٣

التنبية السادس: فى استصحاب عدم النسخ ٢٣٣

ص: ٤٧٨

التنبیه السابع: فی حجّیه الأمارات المثبتة دون الاصول ٢٤١

تكمیل: فی استثناء الوسائط الخفيّة ٢٥٣

التنبیه الثامن: فی الامور المذكوره فی ذیل البحث عن الاصول المثبتة ٢٥٩

الأمر الأوّل ٢٥٩

الأمر الثاني ٢٦٤

الأمر الثالث ٢٧٠

التنبیه التاسع: فی ترتّب جميع آثار الحكم الظاهري ٢٧١

التنبیه العاشر: فی عدم لزوم كون المستصحب ذا أثر شرعي قبل الاستصحاب ٢٧٣

التنبیه الحادي عشر: فی مجهولي التاريخ ٢٧٥

فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ ٢٩٤

التنبیه الثاني عشر: فی الامور الاعتقاديّة ٢٩٧

التنبیه الثالث عشر: فی موارد التمسك بالعموم و استصحاب حكم المخصّص ٣٠٣

التنبیه الرابع عشر: فی أنّ المراد من الشكّ في أدلّه الاستصحاب و كلمات الأصحاب هو خصوص تساوي الطرفين أو عدم اليقين

الشامل للظن غير المعبر؟ ٣١٩

خاتمه ٣٢٢

المعتبر إحراز موضوع القضيّة المستصحبه وجدانا ٣٢٦

هل الحاكم بالاتّحاد هو العرف أو لسان الدليل؟ ٣٢٩

تعارض الاستصحابيين ٣٣٩

نسبه الاستصحاب مع سائر القواعد ٣٥٢

المقصد الثامن: فی تعارض الأدلّه و الأمارات التعادل و التراجع ٣٦١

فصل:فى قاعده الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ٣٧٧

فصل:فى تشخيص موارد النصّ و الظاهر عن الأظهر و الظاهر ٣٨٣

ص:٤٧٩

تعارض العموم و الإطلاق ٣٨٩

دوران الأمر بين النسخ و التخصيص ٣٩٣

موارد الدوران بين النسخ و التخصيص ٤٠١

دوران الأمر بين تقييد الإطلاق و حمل الأمر على الاستحباب ٤٠٧

القول: فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين ٤٠٩

إذا ورد عام و خاصان بينهما عموم و خصوص مطلق ٤١٣

فصل: في عدم شمول الأخبار العلاجيّه للعامين من وجه ٤١٩

هل المرجّحات جاريه في العامين من وجه أم لا؟ ٤٢٢

المقصد الأوّل: في الخبرين المتعارضين المتكافئين بحيث لم تكن مزيه و ترجيح لأحدهما في البين ٤٢٥

مقتضى الأخبار الوارده في المتكافئين من حيث الفتاوى ٤٣١

تنبيهات ٤٤١

التنبيه الأوّل: في معنى التخيير في المسأله الاصوليه: ٤٤١

التنبيه الثاني: في اختصاص التخيير بالمفتى و عدمه ٤٤٥

التنبيه الثالث: في أنّ التخيير بدوى أو استمرارى ٤٤٧

التنبيه الرابع: في شمول أخبار التخيير لجميع صور الخبرين المختلفين ٤٥١

المقصد الثاني: في الخبرين المتعارضين مع عدم التكافؤ ٤٥٣

المقام الأوّل: فيما يحكم به العقل في هذا الباب ٤٥٣

المقام الثاني: في مقتضى الأخبار الوارده في هذا الباب و أنّه هل هو وجوب الأخذ بذى المزيه أم لا؟ و ما هى المزيه المرجّحه؟

٤٥٤

ص: ٤٨٠

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 آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

