



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

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

كُفَيْتُوا إِلَى صَوْلَاتِكُمْ

عَلَى صَوْلَاتِكُمْ

تَحْقِيقًا لِلنُّبُوَّةِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْأَسْمَاءِ وَالْبُرُوكِ
رَبِّهَا وَرَبِّهَا الْعَبْدُ الرَّجُلُ الْكَلْبُ الْبَابِيُّ

لِلْمَوْلَانِ

بَابِي

الْمَوْلَانِ الْكَلْبُ الْبَابِيُّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تحقيق الاصول

كاتب:

آيت الله على حسينى ميلانى

نشرت فى الطباعة:

مركز الحقايق الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|---|
| ٥ | الفهرس |
| ٢٢ | تحقيق الاصول المجلد ٩ |
| ٢٢ | اشاره |
| ٢٣ | اشاره |
| ٢٧ | كلمه المؤلف |
| ٢٩ | الإستصحاب |
| ٢٩ | اشاره |
| ٣١ | مقدمه فى أهميته الإستصحاب وموقعه فى علم الأصول |
| ٣٣ | الأمر الأول: فى تعريف الإستصحاب |
| ٣٣ | الإستصحاب لغة |
| ٣٤ | الإستصحاب اصطلاحاً |
| ٣٤ | اشاره |
| ٣٤ | تعريف الشيخ |
| ٣٦ | كلام المحقق الهمداني |
| ٣٦ | كلام المحقق الخراساني |
| ٣٧ | تعريف المحقق الخراساني |
| ٣٨ | تعريف المحقق النائيني |
| ٣٨ | تعريف المحقق الخوئي |
| ٤١ | الأمر الثاني: هل الإستصحاب مسأله أصوليه أو قاعده فقهيته؟ |
| ٤١ | اشاره |
| ٤١ | الأقوال فى المقام |
| ٤٢ | النظر فى الأقوال |
| ٤٤ | تفصيل المقال فى المقام |
| ٥٢ | الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين |

| | | |
|----|-------|----------------------------|
| ٥٢ | | اشاره |
| ٥٢ | | قاعده المقتضى والمانع |
| ٥٣ | | قاعده اليقين |
| ٥٥ | | أدله الإستصحاب |
| ٥٥ | | اشاره |
| ٥٧ | | ١ _ السيره العقلائييه |
| ٥٧ | | اشاره |
| ٥٧ | | الكلام فى الصغرى |
| ٥٨ | | حول الدليل على دعوى التسيه |
| ٦١ | | تفصيل المحقق النائينى |
| ٦٢ | | تفصيل المحقق العراقى |
| ٦٢ | | الإشكال عليه |
| ٦٣ | | الكلام فى الكبرى |
| ٦٤ | | رأى المحقق الخراسانى |
| ٦٤ | | اشاره |
| ٦٤ | | الإشكال عليه |
| ٦٦ | | إشكال المحقق النائينى |
| ٦٦ | | دفاع المحقق العراقى |
| ٦٦ | | النظر فيه: |
| ٦٧ | | رأى المحقق الخوئى |
| ٦٧ | | اشاره |
| ٦٧ | | النظر فيه: |
| ٦٩ | | ٢ _ الظن |
| ٦٩ | | اشاره |
| ٦٩ | | الإشكال فى الصغرى |
| ٦٩ | | اشاره |

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٦٩ | الوجه الأول |
| ٧٠ | الوجه الثاني |
| ٧٠ | الإشكال في الكبرى |
| ٧٠ | ٣ _ الإجماع |
| ٧٠ | اشاره |
| ٧٠ | الكلام عليه |
| ٧١ | ٤ _ النصوص |
| ٧١ | اشاره |
| ٧١ | صحيحه زواره الأولى |
| ٧١ | اشاره |
| ٧٣ | الإشكال في الإستدلال: |
| ٧٤ | المحتملات الخمسه في الصحيحه |
| ٧٨ | بيان دلالة الصحيحه |
| ٧٩ | إشكال على الصحيحه |
| ٨١ | وجوه الجواب والنظر فيها: |
| ٨٦ | الصحيحه الثانيه |
| ٨٦ | اشاره |
| ٨٨ | السند |
| ٨٨ | المتن |
| ٨٩ | موضع الإستدلال |
| ٩١ | إشكال في تطبيق الإستصحاب على المورد |
| ٩١ | وجوه الجواب |
| ٩١ | الجواب الأول |
| ٩١ | اشاره |
| ٩٤ | الإشكال على الكفايه |
| ٩٦ | الجواب الثاني |

- ٩٧ الجواب الثالث
- ٩٧ اشاره
- ٩٨ الإشكال على الميرزا
- ٩٩ الجواب الرابع
- ١٠٠ الجواب الخامس
- ١٠١ الضحيحة الثالثة
- ١٠١ اشاره
- ١٠٢ إشكالات ذكرها الشيخ
- ١٠٤ الكلام على الإشكالات
- ١٠٧ إشكالان للمحقق العراقي
- ١٠٧ اشاره
- ١٠٧ الأول
- ١٠٩ الثاني
- ١١١ الرواية الرابعة: مؤتفه إسحاق بن عمار
- ١١١ اشاره
- ١١٢ الإشكال عليه
- ١١٣ الرواية الخامسة: رواية الخصال
- ١١٣ اشاره
- ١١٣ سند الرواية
- ١١٥ دلالة الرواية
- ١١٧ الأجوبة عن إشكال الشيخ
- ١٢٠ الرواية السادسة: مكانته الكاشاني
- ١٢٠ اشاره
- ١٢١ الكلام في الدلالة
- ١٢٢ الإشكال على الاستدلال
- ١٢٤ الكلام في السند

| | |
|-----|---|
| ١٢٧ | كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب |
| ١٢٨ | روايتان بضميمه عدم الفصل |
| ١٢٨ | اشاره |
| ١٢٨ | كلام الشيخ |
| ١٢٩ | الإشكال عليه |
| ١٣٠ | الإشكال الصحيح |
| ١٣٠ | كلام المحقق العراقي |
| ١٣٠ | الإشكال عليه |
| ١٣١ | روايات أخرى |
| ١٣١ | اشاره |
| ١٣١ | الإحتمالات في هذه الروايات |
| ١٣٢ | مختار المحقق الخراساني في الحاشيه |
| ١٣٤ | الإشكال عليه أولاً: |
| ١٣٤ | جواب المحقق الإصفهاني |
| ١٣٦ | رأى المحقق الخوئي |
| ١٣٧ | الإشكال عليه |
| ١٣٧ | الإشكال عليه ثانياً |
| ١٤٠ | سقوط الإحتمال الثالث |
| ١٤٠ | رأى المحقق الخراساني في الكفايه |
| ١٤١ | رأى صاحب الفصول |
| ١٤١ | الإحتمال الأخير |
| ١٤٣ | التفصيلات في الإستصحاب |
| ١٤٣ | اشاره |
| ١٤٧ | تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والرافع |
| ١٤٧ | المراد من المقتضى |
| ١٥٠ | دليل التفصيل |

- ١٥١ إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه
- ١٥٢ إشكالات المحقق الخراساني
- ١٥٣ ما أورده على نفسه وأجاب عنه
- ١٥٤ مرحله الإقتضاء
- ١٥٤ اشاره
- ١٥٧ ١ _ رأى المحقق النائيني
- ١٥٨ ٢ _ رأى السيد الخوئي
- ١٥٨ ٣ _ رأى المحقق الخراساني
- ١٥٩ مرحله المانع
- ١٦٣ إشكالان من المحقق العراقي
- ١٦٩ التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية
- ١٦٩ اشاره
- ١٦٩ مقدمه
- ١٧١ دليل التفصيل
- ١٧٦ هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟
- ١٧٨ الدليل المهم للقول بالتفصيل
- ١٧٩ الكلام حول التفصيل بالتفصيل
- ١٧٩ اشاره
- ١٧٩ الإشكالات على هذا التفصيل
- ١٧٩ اشاره
- ١٧٩ إشكال الشيخ
- ١٨٠ إشكال الكفايه
- ١٨١ إشكال المحقق النائيني
- ١٨٢ إشكال آخر
- ١٨٤ نظر الأستاذ
- ١٨٥ رأى المحقق العراقي

- الإشكال عليه ١٨٧
- المطلب الأخير ١٨٧
- إشكال آخر ١٨٨
- رأى السيد الأستاذ ١٩٠
- تفصيل في التفصيل ١٩٢
- الإشكال عليه ١٩٢
- خلاصه الكلام في المقام ١٩٣
- التفصيل بين الأحكام المستنبطه من الأدله الشرعيه والأحكام المستنبطه من حكم العقل ١٩٧
- اشاره ١٩٧
- توضيح التفصيل ١٩٧
- تقريب التفصيل ١٩٨
- إشكال المحقق الخراساني ١٩٩
- إشكال المحقق النائيني ٢٠٠
- النظر فيه: ٢٠٣
- التحقيق في المقام ٢٠٣
- رأى السيد الأستاذ ٢٠٤
- التفصيل بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه ٢٠٧
- اشاره ٢٠٧
- نصّ كلام الفاضل التوني ٢٠٧
- الإشكال على كلام الفاضل التوني ٢١٠
- الكلام حول الأحكام الوضعيه ٢١٢
- اشاره ٢١٢
- رأى صاحب الكفايه ٢١٢
- حقيقه الحكم ٢١٦
- هل الحكم التكليفي وجودي فقط؟ ٢١٧
- هل الحكم التكليفي يقبل الجعل بالاستقلال؟ ٢١٧

| | |
|-----|---|
| ٢١٨ | تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيه |
| ٢١٩ | رأى المحقق الإصفهاني |
| ٢٢٠ | رأى المحقق النائيني |
| ٢٢٢ | رأى الشيخ في الأحكام الوضعيه والبحث حوله |
| ٢٢٤ | الكلام في الطهاره والنجاسه |
| ٢٢٤ | اشاره |
| ٢٢٧ | كلام المحقق النائيني |
| ٢٣٠ | كلام المحقق العراقي |
| ٢٣٢ | كلام المحقق الخوئي |
| ٢٣٣ | الكلام في الضحه والفساد |
| ٢٣٤ | الكلام في الحجته |
| ٢٣٥ | الكلام في الطريقتيه |
| ٢٣٥ | الكلام في العزيمه والرخصه |
| ٢٣٥ | نتيجه البحث |
| ٢٣٧ | التفصيل بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعيه الموجود |
| ٢٣٧ | اشاره |
| ٢٣٧ | دليل التفصيل |
| ٢٣٨ | الإشكال عليه |
| ٢٣٩ | تنبيهات الإستصحاب |
| ٢٣٩ | اشاره |
| ٢٤١ | التنبيه الأول: هل يعتبر فعليته الشك؟ |
| ٢٤١ | اشاره |
| ٢٤٢ | أدله القول الثاني |
| ٢٤٢ | اشاره |
| ٢٤٢ | الوجه الأول |
| ٢٤٣ | الوجه الثاني |

- ٢٤٤ أدلّه القول الأوّل
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ الوجه الأوّل
- ٢٤٤ الوجه الثانی
- ٢٤٥ الوجه الثالث
- ٢٤٦ ثمره الخلاف
- ٢٤٦ اشاره
- ٢٤٦ الثمره الأولى
- ٢٤٦ اشاره
- ٢٤٧ الإشكال الأوّل
- ٢٥٠ الإشكال الثانی
- ٢٥٠ موجز الكلام في قاعده الفراغ:
- ٢٥٠ اشاره
- ٢٥١ تقريب القول الأوّل
- ٢٥١ تقريب القول الثانی
- ٢٥٢ تقريب القول الثالث
- ٢٥٥ الثمره الثانيه
- ٢٥٥ اشاره
- ٢٥٥ الإشكال على الشيخ
- ٢٥٥ دفاع المحقق الإصفهانی
- ٢٥٦ ثمرات أُخرى
- ٢٥٧ التنبيه الثانی: هل یجرى الإستصحاب في مؤدّيات الطرق والأمارات؟
- ٢٥٧ اشاره
- ٢٥٨ تفصیل الكلام
- ٢٥٨ المقام الأوّل: في موارد قیام الأمارات
- ٢٥٨ طریق الكفایه

- الإشكال على الكفايه - ٢٦٠
- الإشكال الصحيح - ٢٦٠
- الجواب على مسلك المنجزيه والمعدريه - ٢٦١
- إشكال المحقق النائيني - ٢٦١
- إشكال المحقق الخوئي - ٢٦٣
- الإشكال الصحيح - ٢٦٤
- رأى السيد الأستاذ - ٢٦٧
- طريق الميرزا والعراقي - ٢٦٧
- الإشكال عليه - ٢٦٨
- طريقان آخران - ٢٦٨
- المقام الثاني: في موارد الأصول - ٢٧٠
- اشاره - ٢٧٠
- توضيح التفصيل - ٢٧٠
- الإشكال عليه - ٢٧٢
- التنبيه الثالث: في إستصحاب الكلّي - ٢٧٣
- اشاره - ٢٧٣
- أقسام الكلّي - ٢٧٣
- رأى صاحب العروه في الفرد المرّدّد - ٢٧٤
- إشكال المحقق النائيني - ٢٧٤
- دفاع المحقق العراقي - ٢٧٤
- الكلام في إستصحاب الكلّي - ٢٧٨
- الإشكال الأوّل - ٢٨٠
- الإشكال الثاني - ٢٨٢
- وجوه الجواب - ٢٨٣
- اشاره - ٢٨٣
- الوجه الأوّل: - ٢٨٣

- ٢٨٣ اشارة
- ٢٨٣ الإشكال عليه
- ٢٨٤ الوجه الثاني: ..
- ٢٨٤ اشارة
- ٢٨٤ الإشكال عليه
- ٢٨٥ الوجه الثالث: ..
- ٢٨٥ اشارة
- ٢٨٦ جواب الميرزا عن الإشكال
- ٢٨٦ الإشكال عليه
- ٢٨٧ النظر في هذا الإشكال
- ٢٨٩ خلاصه الكلام
- ٢٨٩ الشبهه العبائيه
- ٢٩٠ جواب المحقق النائيني
- ٢٩٢ الإشكال عليه
- ٢٩٢ نظر الأستاذ
- ٢٩٣ القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلى
- ٢٩٣ اشارة
- ٢٩٥ الإتفاق على الجريان فى الصوره الثالثه
- ٢٩٥ الإختلاف فى الصورتين الأوليين
- ٢٩٦ رأى الشيخ
- ٢٩٦ الإشكال عليه
- ٢٩٩ التنبيه الرابع: فى الإستصحاب فى الأمور التدريجيّه
- ٢٩٩ اشارة
- ٢٩٩ فى نفس الزمان
- ٣٠٠ الكلام فى الزمان بنحو كان التامه
- ٣٠٤ الكلام فى الزمان بنحو كان الناقصه

- وجه عدم الجريان ٣٠٥
- وجه الجريان ٣٠٥
- نظر الأستاذ ٣٠٥
- الكلام في الأمور التدريجيّة الأخرى ٣٠٥
- صور المسأله والكلام فيها ٣٠٦
- الكلام في الأفعال المتقيده بالأزمه الخاصه ٣٠٧
- صور المسأله والكلام فيها ٣٠٨
- الكلام في الشبهه الحكميه ٣١٦
- الكلام في تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه ٣١٧
- رأى الشيخ ٣١٧
- رأى صاحب الكفايه ٣١٧
- رأى المحقق الميرزا ٣١٨
- الإشكال عليه ٣١٨
- رأى السيّد الخوئي ٣١٩
- التنبيه الخامس: في الإستصحاب التعليق ٣٢١
- اشاره ٣٢١
- بيان مورد البحث ٣٢١
- الكلام في إستصحاب الحرمة ٣٢٣
- اشاره ٣٢٣
- طريق الشيخ ٣٢٤
- طريق صاحب الكفايه ٣٢٥
- طريق المحقق العراقي ٣٢٦
- الإشكال عليه ٣٢٩
- طريق المحقق الحائري ٣٣١
- النظر فيه: ٣٣٣
- الكلام في إستصحاب الملازمه ٣٣٤

- ٣٣٤ اشاره
- ٣٣٥ الإشكال عليه
- ٣٣٦ الكلام في مرحله المانع
- ٣٣٧ الكلام في الإستصحاب التعليق في الموضوعات
- ٣٣٧ اشاره
- ٣٣٨ ١ _ مقام المقتضى
- ٣٣٨ ٢ _ مقام المانع
- ٣٣٩ التنبيه السادس: في إستصحاب عدم النسخ
- ٣٣٩ اشاره
- ٣٣٩ الكلام في إستصحاب عدم النسخ حيث يشكُّ في بقاء الجعل السابق
- ٣٤٠ ١ _ مقام المقتضى
- ٣٤٠ بيان الشيخ بوجهين
- ٣٤٠ اشاره
- ٣٤٠ الوجه الأول:
- ٣٤٠ اشاره
- ٣٤٠ الإشكال على الشيخ
- ٣٤١ دفاع الشيخ الحائري
- ٣٤٢ الوجه الثاني:
- ٣٤٢ اشاره
- ٣٤٣ الإشكال على الشيخ
- ٣٤٤ النظر في هذا الإشكال
- ٣٤٤ إشكال الميرزا
- ٣٤٥ الإشكال ببيان آخر
- ٣٤٦ النظر فيه:
- ٣٤٧ إشكال آخر
- ٣٤٨ الجواب عن هذا الإشكال

| | |
|-----|--|
| ٣٤٩ | مقام المانع |
| ٣٥١ | التنبيه السابع: في حجّيه مثبتات الأصول وعدمها؟ |
| ٣٥١ | اشاره |
| ٣٥١ | تحرير محلّ البحث |
| ٣٥٢ | الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات |
| ٣٥٢ | اشاره |
| ٣٥٢ | البيان الأوّل |
| ٣٥٢ | اشاره |
| ٣٥٥ | الجواب الصحيح عن البيان |
| ٣٥٧ | البيان الثاني |
| ٣٥٧ | اشاره |
| ٣٥٩ | الإشكال عليه |
| ٣٥٩ | البيان الثالث |
| ٣٥٩ | اشاره |
| ٣٦٠ | الإشكال عليه |
| ٣٦٠ | البيان الرابع |
| ٣٦٠ | اشاره |
| ٣٦١ | المختار عند الأستاذ |
| ٣٦١ | نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات |
| ٣٦٢ | الحاصل |
| ٣٦٣ | الكلام في مرحله المانع |
| ٣٦٤ | تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب |
| ٣٦٥ | الإشكال عليه |
| ٣٦٦ | دفاع المحقّق العراقي |
| ٣٦٦ | نقد الدفاع |
| ٣٦٧ | الكلام في مثالي الشيخ |

- النظر فيه: ٣٦٩
- تفصيل صاحب الكفايه ٣٧٠
- الإشكال عليه ٣٧١
- التنبيه الثامن: في بحوثٍ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- جواب الكفايه ٣٧٤
- الإشكال عليه ٣٧٤
- الإشكال الصحيح ٣٧٧
- حلّ الإشكال ٣٧٧
- الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع ٣٧٨
- اشاره ٣٧٨
- الإشكال عليه ٣٧٩
- الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع ٣٧٩
- الإشكال في إستصحاب عدم التكليف ٣٨٢
- اشاره ٣٨٢
- التحقيق في المقام ٣٨٣
- التنبيه التاسع: في أنّ التعبد الإستصحابي ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث ٣٨٧
- التنبيه العاشر: في أصله تأخّر الحادث ٣٨٩
- اشاره ٣٨٩
- تحرير محلّ البحث ٣٨٩
- إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخّر ٣٩٣
- إذا كانا مجهولى التاريخ ٣٩٤
- كلام الشيخ ٣٩٤
- كلام صاحب الكفايه ٣٩٥

| | |
|-----|--|
| ٣٩٩ | الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الضوره الرابعه |
| ٣٩٩ | النظر فى أدله قول صاحب الكفايه |
| ٤٠٣ | خلاصه البحث |
| ٤٠٤ | لو علم بتاريخ أحد الأمرين |
| ٤٠٤ | بيان الشيخ |
| ٤٠٥ | الإشكال عليه |
| ٤٠٦ | بيان الكفايه |
| ٤١٢ | خلاصه البحث |
| ٤١٢ | لو تعاقب الحادثان |
| ٤١٢ | القول بوجود المقتضى فى كليهما |
| ٤١٣ | القول بعدم وجود المقتضى |
| ٤١٧ | التنبيه الحادى عشر: فى جريان الإستصحاب فى الإعتقادات وعدم جريانه |
| ٤١٧ | اشاره |
| ٤١٨ | فى الأمور الإعتقاديّه |
| ٤١٩ | فى نفس النبوه |
| ٤٢١ | رأى الأستاذ |
| ٤٢٢ | فى إستدلال الكتابى |
| ٤٢٢ | كلام الكفايه |
| ٤٢٣ | تفصيل الكلام فى المقام |
| ٤٢٥ | التنبيه الثانى عشر: فى إستصحاب حكم المخصّص |
| ٤٢٥ | اشاره |
| ٤٢٦ | قول الشيخ بالتفصيل |
| ٤٢٧ | نظر صاحب الكفايه |
| ٤٣١ | الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه |
| ٤٣٢ | رأى المحقق النائينى |
| ٤٣٣ | الإشكال عليه |

- ٤٣٤ التحقيق في المقام
- ٤٣٧ التنبيه الثالث عشر: في المراد من «الشك»
- ٤٣٧ اشاره
- ٤٣٧ المراد هو الأعم من استواء الطرفين
- ٤٣٩ الخاتمه: في شروط جريان الإستصحاب
- ٤٣٩ اشاره
- ٤٤١ الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول في القضيتين
- ٤٤٢ الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره
- ٤٤٣ الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليه
- ٤٤٣ الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين
- ٤٤٣ اشاره
- ٤٤٥ دليل التقدّم بالورود
- ٤٤٦ الإشكال عليه
- ٤٤٦ دليل التقدّم بالحكومه
- ٤٤٨ الإشكال عليه
- ٤٤٩ رأى الأستاذ
- ٤٥٥ المحتويات
- ٤٧٥ تعريف مركز

سرشناسه: حسینی میلانی، سیدعلی، ۱۳۲۶ -

عنوان و نام پدیدآور: تحقیق الاصول علی ضوء ابحاث شیخنا الفقیه المحقق والاصولی المدقق آیها الله العظمی الوحید الخراسانی /
تالیف علی الحسینی میلانی.

مشخصات نشر: قم: مرکز الحقائق الاسلامیه، ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰ -

مشخصات ظاهری: ج.

شابک: دوره ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۲-۶؛ ج. ۱. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۳-۹؛ ج. ۲. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۹۴-۶؛ ج. ۳. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۳۹-۷؛ ج. ۴. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۴-۰؛ ج. ۵. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۵۵-۷؛ ج. ۶. ۹۷۸-۹۶۴-۲۵۰۱-۷۸-۱؛ ج. ۷. ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۴۸-۷۸-۱؛ ج. ۸. ۹۷۸-۹۶۴-۸۵۱۸-۰۲-۰؛

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲-۴ (چاپ اول: ۱۴۳۲ ق. = ۱۳۹۰).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۴۳۱ ق. = ۱۳۸۹).

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۷ (چاپ اول: ۱۴۳۶ ق. = ۱۳۹۳).

یادداشت: ج. ۸ (چاپ اول: ۱۴۳۷ ق. = ۱۳۹۵) (فپا).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: وحید خراسانی، حسین، ۱۲۹۹ -

شناسه افزوده: مرکز الحقائق الاسلامیه

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/ح ۵۶ ت ۳ ۱۳۹۰

رده بندی ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۰۹۳۹۲۱

ص: ۱

اشاره

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين.

وبعد:

فهذا هو الجزء التاسع من كتابنا (تحقيق الأصول). وهو في مباحث الإستصحاب، تقدّمه إلى العلماء الأعلام والفضلاء الكرام في الحوزات العلميّة، ونسأل الله سبحانه أن ينفع به وأن يوفقنا للعلم والعمل الصالح بمحمد وآله.

على الحسيني الميلاني

١٤٣٨

ص: ٥

الإستصحاب

أشاره

ص: ٧

مقدمه في أهميه الإستصحاب وموقعه في علم الأصول

لا- يخفى أن وظيفه المجتهد هو تحصيل الحجّه على الأحكام الشرعيّه، فإنّ أمكنه تحصيل العلم بالحكم الشرعيّ وجب عليه ذلك والعمل على طبق العلم، ولا تصل النوبه مع العلم بالحكم إلى العمل الظنيّ، لأنّ الموضوع للحجج الظنيّه هو الشكّ، ومع وجود العلم ينتفى الموضوع لسائر الحجج على الأحكام.

ومع انتفاء العلم بالحكم، تصل النوبه إلى الطرق الشرعيّه الظنيّه، حيث أنّ الشارح قد تعبّدنا بإلغاء إحتمال الخلاف فيها ووجوب العمل على طبقها، والقدر المسلّم به من تلك الطرق هو خبر الثقة، فإنّه يجب العمل به بعد تماميته سنداً ودلاله، وبعد عدم وجود المعارض له، فهو الحجّه _ بعد العلم _ عند تماميته إقتضاءً وعدم المانع عنه.

وفي هذه المرحله يبحث عن (حجيه ظاهر الكتاب) و(الإجماع) و(الشهره الفتوائيه) وغير ذلك.

فهذه هي الحجج الشرعيّه على الأحكام الكليه الإلهيه، وهي المعبر عنها بـ(الأمارات).

وتصل النوبه _ فى المرتبه الثالثه _ إلى الأصول العمليّه، فإنّه بعد عدم العلم والعلمى _ وهو الطرق المذكوره فى المرتبه الثانيه _ يكون الحجّه على الحكم الشرعى أحد الأصول العمليّه الأربعة، من البراءه والاحتياط والتخيير والإستصحاب.

ولا يخفى الفرق بين (الطرق والأمارات الشرعيّه) و(الأصول العمليّه). ففى تلك يؤخذ الشكّ فى الموضوع فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات، فإنّ الشكّ يرفض ويلغى احتمال الخلاف، ولذا قال عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتنا». (١) أمّا فى الأصول العمليّه، فإنّ الشكّ مأخوذ ثبوتاً وإثباتاً، ففى دليل البراءه مثلاً: «رفع ما لا يعلمون» (٢) وفى دليل الإستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشكّ». (٣)

لكنّ الفرق بين البراءه والإستصحاب هو أنّه فى الإستصحاب يؤخذ الشكّ فى الموضوع ويرفض فى المحمول، قال عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشكّ.

ومن هنا يعلم: إعتبار وجود الحاله السابقيه المتيقنه فى الإستصحاب دون غيره من الأصول الأربعة، ومن هنا قالوا عن الإستصحاب بأنّه فرش الأمارات وعرش الأصول، فهو برزخ بين (الأمارات) و(الأصول العمليّه).

وبعد، فههنا أمور:

ص: ١٠

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٠.

٢-٢. كتاب الخصال: ٤١٧.

٣-٣. ستأتى النصوص قريباً.

قال في المصباح: وكلّ شيء لازم شيئاً فقد استصحبه. قال ابن فارس وغيره: واستصحب الكتاب وغيره: حملته صحبتي. ومن هنا قيل: استصحب الحال إذا تمسك بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقه. (١)

وفي القاموس: استصحبه: دعاه إلى الصحبه ولازمه. (٢)

وقال الشيخ: هو لغة: أخذ الشيء مصاحباً، ومنه إستصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاه.

فأشكل عليه المحقق الخراساني بقوله: الظاهر أنه بحسب اللغه أوسع دائرة ممّا يوهمه ظاهر ذلك، لوضوح عدم صدق المصاحبه عرفاً في جميع موارد صدق الإستصحاب كذلك. فالأولى أن يعبر عنه بأنه أخذ الشيء معه. (٣)

وقد وقع هذا الكلام مورد البحث من الجهتين:

أمّا إشكاله على الشيخ، فكأنه يريد أنه إذا كان هذا معناه في اللغه، فاللّازم أن

ص: ١١

١-١. المصباح المنير: ٣٣٣.

٢-٢. القاموس المحيط ٢ / ٧٩٨. أقول: إذن، يعتبر في الصحبه «الملازمه» فيرد على العامه تعريفهم الصّحابي بمطلق من رأى النبي صلى الله عليه وآله أو رآه النبي، إلا أن يدعى الإصطلاح، ودون إثباته خرط القتاد.

٣-٣. درر الفوائد: ٢٨٩.

يكون عرفاً كذلك، والحال أنه لا يصدق عرفاً في جميع موارد صدقه لغه.

لكن يرد عليه: أن لا دليل على ضروره الصِّدق العرفي على جميع موارد الصِّدق اللغوي، بل الواقع خلاف ذلك، فكم من كلمه توجد المغايره في مفهومها بين اللغه والعرف، كلفظ الدابه، حيث أن مفهومه في اللغه ما يدب على الأرض من الحيوان أما في العرف فهو خصوص الفرس كما قال الراغب.(١)

وأما التعبير عنه بأنه أخذ الشيء معه، فقد أورد عليه بوجوه، ويكفي أن مقتضى ذلك هو الترادف بين «الإستصحاب» و«الإِتخاذ»، وهو كما ترى.

وعلى الجملة، فإن كلام الشيخ رحمه الله في المعنى اللغوي يطابق ما ذكره اللغويون كما عرفت.

الإستصحاب اصطلاحاً

إشاره

واختلفت كلمات الأصوليين في تعريف الإستصحاب. قال الشيخ:

تعريف الشيخ

عرّف بتعاريف أسدّها وأخصرها: إبقاء ما كان.

أقول:

قد ذكر الشيخ رحمه الله بعض التعاريف، كتعريف الشيخ البهائي بأنه «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول». (٢).

ص: ١٢

١-١. المفردات في غريب القرآن: ٣٠٦.

٢-٢. زبده الأصول: ٧٢ _ ٧٣.

قال الشيخ: بل نسبه شارح الدروس إلى القوم. (١)

وعن الوافيه: إنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقتٍ أو حالٍ على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال». (٢)

وعن القوانين: إنه «كون حكمٍ أو وصفٍ يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق». (٣)

وعن كشف الغطاء: إنه «الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله». (٤)

وعن الفصول: إنه «إبقاء ما علم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه فى الزمن اللاحق». (٥)

قال فى الكفايه: إلا أنها تشير إلى مفهوم واحدٍ ومعنى فارد. (٦)

ولكن يقع الكلام فى تعريف الشيخ وما قاله المحققون حوله، فنقول:

أما أن التعريف المذكور أخصرها، فواضح. وأما أنه أسدها، فإنه يريد أن الإستصحاب إبقاء ما كان، حكماً أو موضوعاً، وقد أفاد أن التعليق على الوصف مشعرٌ بالعليه، أى: إنه يُبقى ما كان لأنه كان، فلما نقول ببقاء عداله زيدٍ لاحقاً، فإنه معللٌ بكونه عادلاً فى السابق.

ص: ١٣

١-١. فرائد الأصول: ٩ / ٣.

٢-٢. الوافيه فى علم الأصول: ٢٠٠.

٣-٣. قوانين الأصول: ٥٣ / ٢.

٤-٤. كشف الغطاء ١ / ٢٠٠.

٥-٥. الفصول الغرويّه: ٣٦٦.

٦-٦. كفايه الأصول: ٣٨٤.

وقد فسّر المحقق الهمداني كلام الشيخ بنحو آخر قال: يعنى الإلتزام به فى مرحله الظاهر، بمعنى ترتيب آثار البقاء فى مقام العمل. (١).

لكن لا يخفى أنّ «الإلتزام» و«ترتيب آثار البقاء» فعلُ المكلف، والحال أنّ الشيخ يريد أنّ الإستصحاب هو حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد صرّح بذلك فى الإشكال على كلام السيّد بحر العلوم.

كلام المحقق الخراسانى

ثمّ إنّ المحقق الخراسانى قد أشكل على تعريف الشيخ فى الكفايه والحاشيه بوجه:

منها: إنّ التعريف بـ «إبقاء ما كان» فاقد لمقوم الإستصحاب، أى اليقين السابق والشكّ اللاحق، والحال أنّ كلّ تعريفٍ لابدّ وأن يكون مشتملاً على ما يتقوم به المعرّف.

ومنها: إنّ حقيقه الإستصحاب وماهيته يختلف بحسب اختلاف وجه حجّيته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار، كان عبارته عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه. وإن كان من باب الظن، كان عبارته عن ظن خاص به. وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملاً تعبداً، كان عبارته عن إلتزام العقلاء به فى مقام العمل.

ص: ١٤

ولا- يخفى مخالفه كل واحد منها مع الآخر بمثابه لا يكاد أن يحويها جامع عباره خاليه عن فساد إستعمال اللفظ في معنيين بلا تعسف وركاله.

وهذا الإشكال دفعه المحقق الآشتياني في شرح الرسائل،(١) وكذا المحقق العراقي في نهايه الأفكار،(٢) وصوّرا الجامع. فراجع.

ومنها: إنّ الكلام في الإستصحاب إنّما هو حول حجّيته، والحكم بإبقاء ما كان لا يوصف بالحجّيه.

تعريف المحقق الخراساني

ثمّ إنّ المحقق الخراساني بعد أن أشكل على تعريف الشيخ في الحاشيه قال:

إنّ الأولى أن يعرف الإستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم يتم على بقاءه دليل.(٣)

وقال في الكفايه: هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.(٤)

أقول:

فأمّا تعريف الحاشيه، فيرد عليه ما تقدّم في الإيراد على كلام المحقق الهمداني. هذا أوّلاً.

ص: ١٥

١-١. بحر الفوائد ١٥ / ٦.

٢-٢. نهايه الأفكار ٤ / ٤.

٣-٣. المصدر.

٤-٤. كفايه الأصول: ٣٨٤.

وثانياً: يرد عليه عدم جامعيتته للمباني المختلفه فى حقيقه الإستصحاب. كما أورد على تعريف الشيخ.

وثالثاً: يرد عليه إختصاصه بالشبهات الحكميه. ولذا أضاف فى الكفايه: أو موضوع ذى حكم

وأما تعريف الكفايه، فيرد عليه الإشكال الثانى.

تعريف المحقق النائنى

وذهب الميرزا(1) إلى أنّ تعريف الإستصحاب يجب أن يؤخذ من الروايات، لأنها هى العمده فى الدلاله عليه، وليس مدلول الروايات الحكم بالإبقاء. فما ذكره الشيخ وصاحب الكفايه لا يدلّ عليه شىء من الأخبار.

بل إن مدلولها هو: أن اليقين السابق باقٍ عملاً فى ظرف الشكّ اللاحق.

تعريف المحقق الخوئى

وقد ذهب إليه السيد الخوئى بناءً على كون الإستصحاب مأخوذاً من الأخبار، فقد فصّل فى تعريف الإستصحاب، بناءً على المباني فى حقيقته، فقال ما ملخصه: أما على القول بكونه أماره، فلا بدّ من تعريفه بما نقله الشيخ عن بعض من أنّه: كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق. وأما على القول بكونه أصلاً عملياً، فالأحسن أن يعرّف بأنّه: الحكم ببقاء

ص: ١٦

اليقين السابق في ظرف الشك من حيث الجرى العملى كما هو مفاد الروايات. (١)

ولكن لا يخفى وجود التهافت بين كلماته هنا وفي بعض المواضع الأخرى من بحثه.

تعريف السيد الأستاذ

وقال السيد الأستاذ بعد أن أورد خمسه تعاريف وأن جميع ما ذكر في تعريفه لا يخلو عن خدشه: والذي نراه في تعريف الإستهحاب أن يقال: إنه نفس بقاء المتيقن عند الشك. ويراد به ثبوت الحكم فى مرحله البقاء. ولعله إليه يرجع تعريفه بالإبقاء المفسر بالحكم بالبقاء. قال: وتعريفه بما ذكرنا ينسجم مع جميع مدارك الإستهحاب. (٢)

أقول:

إن المناسب لـ «الإستهحاب» _ وهو فعل المكلف _ هو «الإبقاء»، وحينئذ يعود التعريف إلى بعض ما تقدم.

التحقيق

والتحقيق فى المقام: هو الرجوع إلى الروايات وجعل مفادها هو التعريف الصيحيح للإستهحاب، لأنها هى العمده فى الإستدلال على حجته.

والروايات على ثلاثة أقسام:

ص: ١٧

١-١. مبانى الإستنباط: ٦-٧.

٢-٢. منتقى الأصول ٦ / ١١ - ١٢.

١ _ ما كان لسانه لسان النهى، كقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك ... وقوله: ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

٢ _ ما كان لسانه لسان الأمر كقوله عليه السّلام: إذا شككت فابنِ على اليقين.

٣ _ ما اشتمل على النهى والأمر، قال عليه السّلام: اليقين لا يدخله الشك، لا يخلط بالشك ... يبنى على اليقين. فإنّ قوله: «ينبنى» أمرٌ بالبناء ... كما فى القسم الثانى.

أمّا القسم الأوّل، حيث تعلّق النهى بالنقض، فلا بدّ من أن يكون المراد النهى عن العمل على خلاف اليقين السابق، لأنّ اليقين السّابق قد انتقض بالوجدان بالشك اللاّحق. هذا من جهه. ومن جهه أُخرى، فإنّ عدم نقض اليقين ليس بمقدورٍ للمكلّف، والنهى لا يتعلّق بغير المقدور. فقوله عليه السّلام: لا تنقض اليقين بالشك، بمعنى: إعمل على طبق اليقين فى ظرف الشكّ.

وأما القسم الثانى، فهو صريح فى وجوب البناء على اليقين السابق، وترتيب آثاره عليه.

وكذلك القسم الثالث.

والنتيجة: إنّ المجعول شرعاً فى باب الإستصحاب هو المنع من نقض اليقين ووجوب البناء عليه. فصحيحه زراره _ مثلاً _ تدلّ على عدم وجوب الوضوء عليه. أى: أنّ الوضوء الذى كنت متيقناً به باقٍ، ولك أن ترتّب الأثر عليه عملاً.

قد تقدّم فى محلّه تعريف المسأله الأصوليه وأنّها المسأله التى تقع نتيجهتها فى طريق إستنباط الحكم الشرعى. وتعريف القاعده الفقهيه، وأنّ نتيجهتها تطبّق على الموارد المختلفه. وقد قلنا هناك أنّ الأخذ بالمسأله الأصوليه عمل المجتهد، وأمّا القاعده الفقهيه فلمقلد أيضاً الأخذ بها.

الأقوال فى المقام

ذكر الشيخ (١) أنّ الإستصحاب إن كان من الأحكام العقليه فهو مسأله أصوليه. وإن كان من الأصول مأخوذاً من الأخبار، ففى كونه كذلك غموض.

والميرزا (٢) فضّل بين الشبهه الحكميه، والشبهه الموضوعيه، فقال بأنّه فى الحكميه مسأله أصوليه، وفى الشبهه الموضوعيه قاعده فقهيه.

والمحقّق الخراسانى وجماعه كالسيد الخوئى (٣) على أنّه مسأله أصوليه مطلقاً، فإنّه يستنبط منه الحكم الشرعى _ لوقوعه فى طريق الإستنباط _ سواء على مسلك القائلين بحجّيته من باب بناء العقلاء أو الظن أو الأخبار.

مضافاً إلى جريان الإستصحاب فى «الحجّيه»، فإنّه إذا شكّ فى بقاء حجّيه

ص: ١٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ١٧ _ ١٨.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ٩.

٣-٣. كفايه الأصول: ٣٥٨، مبانى الإستنباط: ٧.

قول المجتهد بعد موته، تستصحب الحجية، ولو شك في حجيه الشهره الفتاويه يستصحب عدم حجيتها، لعدم حجيتها سابقاً. ولا ريب في أن «الحجيه» من مباحث الأصول لا الفقه.

النظر في الأقوال

ولكن ما ذكره صاحب الكفايه لا- يخلو من النظر، لأنه لا- يجتمع مع تعريفه للمسأله الأصوليه في أول الكتاب، (١) لأن مقتضاه كون الإستصحاب من القواعد التي ينتهي إليها المجتهد بعد اليأس عن الدليل. والإستصحاب من هذا القبيل.

ولذا رفع الإشكال، بأن الأحكام الشرعيه مثل: «الصلاه واجبه» أحكام لأعمال العباد بلا واسطه، وأما الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذى الحكم _ وهو تعريف الإستصحاب _ فهو عملٌ مع الواسطه، فهو حكم شرعى لكنه مسأله أصوليه لا قاعده فقهيه أو مسأله فقهيه، (ثم قال) كيف؟ وإستصحاب الحجيه لا يعقل أن يكون مسأله فقهيه. هذا أولاً.

ويرد عليه ثانياً: بأن ما ذكره هنا ينافى كلامه فى التنبيه السابع (٢) من أن مقتضى أدله الإستصحاب إنشاء الحكم المماثل للحكم السابق. وإذا كان كذلك فإنه حكم فقهى، فالإستصحاب مسأله فقهيه لا أصوليه.

ويرد عليه الإشكال ثالثاً فيما ذكره من جريان الإستصحاب فى الحجيه،

ص: ٢٠

١-١. كفايه الأصول: ٩.

٢-٢. المصدر: ٤١٤.

فنقول: صحيح أن هذا الإستصحاب مسألة أصولية، ولكن الإستصحاب فى الأحكام الكليه الإلاهيه مسأله فقهيته، كما لو زال تغير الماء فشك فى بقاء نجاسته، فإنه تستصحب النجاسه، وهذا حكم فقهي. فالقول بأن إستصحاب الحجيه مسأله أصوليه لا يستلزم أن يكون الإستصحاب فى جميع الموارد مسأله أصوليه.

هذا تمام الكلام على ما أفاده المحقق الخراسانى ومن تبعه.

وأما تفصيل الميرزا:

فإنه قد ذكر فى تعريف المسأله الأصوليه بأنها ما يقع نتیجتها كبرى فى قياس الإستنباط. مثلاً: علم اللغه يفيد أن اللفظ الفلانى ظاهر فى المعنى الكذائى. هذه صغرى المسأله. والكبرى فى علم الأصول: كلما كان ظاهراً فى المراد فهو المراد. وفى علم الرجال: زيد ثقه. وفى علم الأصول خبر الثقه حجه. والنتیجه حجه خبر زيد.

وكذلك حال الإستصحاب. يقول الميرزا: إن الإستصحاب يفيد الوسطيه فى الإحراز كما هو الحال فى الأماره _ لكن الشك مأخوذ فى الإستصحاب دون الأماره، ولذا كان الإستصحاب برزخاً بين الأصل والأماره _ . وعلى هذا، فالإستصحاب ليس بحكم، بل إنه يجعل اليقين السابق وسطاً لإحراز المتيقن فى ظرف الشك فى بقائه.

وبيان آخر يقول: إن الميزان فى المسأله الأصوليه يقين وشك المجتهد». وفى المسأله الفقهيته يقين وشك المقلد.

وحاصل كلام الميرزا: أن الإستصحاب فى الشبهات الحكميه مسأله أصوليه، وقد ذكر لهذا المدعى وجهين.

وقد أورد عليه المحقق العراقي: (١) بأن لازمه القول بكون قاعده الطهاره فى الشبّهات الحكميه من المسائل الأصوليه، لأنّ اليقين والشك فيها للمجتهد، والحال أنّ الكلّ يجعلونها قاعده فقهيه، فلو تولّد الحيوان من الحوائن الطاهر والنجس، جرت عليه القاعده وحكم بطهارته.

وأما العراقي، (٢) فقد ذهب إلى أنّ المسأله الأصوليه على قسمين. الأوّل: القاعده الممهده الواقعه فى طريق الإستنباط، كحجّيه خبر الواحد. والثانى: ما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل، مثل الإستصحاب والبراءه.

لكنّ يرد عليه ما ورد على الميرزا، لأنّ المجتهد هو الذى يشك فى الحيوان المتولّد هل هو طاهر أو نجس؟ وليس من شأن المقلّد إجراء قاعده الطهاره، لأنّه غير متمكّن من الفحص عن الأدلّه حتى يتمسك بالقاعده بعد اليأس منها، فالمعتبر فى مثل هذه المسأله يقين وشك المجتهد، فلا بدّ وأن تكون المسأله أصوليه.

وأيضاً: فإنّ القاعده فى هذا الفرض تكون ممّا ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص واليأس. لكنهم متفقون على كونها قاعده فقهيه.

وذهب السيّد البروجردى (٣) إلى أنّ موضوع علم الأصول هو الحجّه فى الفقه، ولهذا يكون الإستصحاب من المسائل الأصوليه، لأنّ البحث فيه عن حجّيه الوجود السابق بالنسبه إلى زمان الشك، فالبحث فيه عن الحجّه، فيندرج فى مسائل علم الأصول.

ص: ٢٢

١-١. أنظر: فوائد الأصول ٤ / ٣١٠، الهامش.

٢-٢. نهايه الأفكار ٧ / ٤.

٣-٣. نهايه الأصول: ١١.

الأول: إنّه قال في تعريف الإستصحاب بأنّه حكم الشارع بإبقاء ما كان، وقد اختار أنّه مأخوذ من الأخبار، وليس من باب بناء العقلاء ولا من باب الظن.

وبين الكلامين تهافت.

والثاني: قوله بأنّ اليقين السّابق حجّة في ظرف الشك، هذه الحجّة إن كانت بحكم العقل، فليس للعقل هكذا حكم، لكنكم تقولون بالحجّة من باب الأخبار، فالدليل على إبقاء ما كان هو الأخبار وليس الحجّة السابقة.

نعم، هنا مسلّك بأنّ الشارع قد جعل اليقين السّابق حجّة على وجود المتيقّن في ظرف اللاحق. لكنّ هذا المسلّك يختلف عمّا ذكره لوجود الفرق بين القول بأنّ الوجود السّابق حجّة، والقول بأنّ اليقين السّابق حجّة.

والسيد الأستاذ: أفاد _ بالنظر إلى ما ذكره في ضابط المسألة الأصولية من أنّها المسألة التي تتكفّل رفع التردّد في مقام العمل، وبذلك افرقت عن مسألة الفقهية _ أنّ الإستصحاب من مباحث الأصول، ولا موجب لتخصيص المسألة الأصولية بما يجري في الشبهات الحكمية (قال) ولو فرض عدم كون الأصل الجارى في الشبهات الموضوعية من علم الأصول، فهو لا ينافي كون الجارى في الشبهات الحكمية منه، فيكون الإستصحاب بلحاظ جريانه في الشبهات الحكمية مسألة أصولية، وبلحاظ جريانه في الشبهات الموضوعية مسألة فقهية، ولا مانع من أن تكون المسألة الواحدة ذات جهتين بلحاظ تعدّد موردها بعد عموم دليلها. (1)

ص: ٢٣

أقول: لقد أجاد الأستاذ فيما أفاد، وتحقيق المقام بالتفصيل هو أن يقال:

إنَّ وظيفه الفقيه تحصيل الحجّج على الحكم الشرعي _ للعلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة، ولحكم العقل على المكلف بالفحص عن الدليل على الحكم في الشبهات الحكمية فراراً عن إستحقاقه العقاب على المعصية _ وقد أسّس علم الأصول لتحصيل الحجّج على الأحكام الشرعية المنجزه.

إنّما الكلام في حقيقه الحجّج، فنقول: للحجّج مراتب:

١ _ القطع.

٢ _ الظنون والأمارات. وهنا بحثٌ عن صغرى وكبرى، هل ظاهر الكتاب حجّج؟ هل الأمر ظاهر في الوجوب؟ هل النهي ظاهر في الحرمة؟ هل اللقب ذا مفهوم أو لا؟ ثم هل الظواهر حجّج؟ وبأى دليل؟

فالحاصل: أنّ البحث عن حجّج الظواهر بحث أصولي، وكذا البحث عن قسم من صغريات ذلك، مثل خبر الثقة حجّج أو لا؟ أمّا أن خبر زيد حجّج أو لا؟ فهذا يرجع إلى علم الرجال ولا علاقة له بالأصول.

ومنه يظهر أنّ بعض الصغريات يبحث عنها في علم الأصول وبعضها لا يبحث فيه.

٣ _ مرحله الأصول العمليّة، حيث لا علم ولا علمي، والموضوع في هذه المرحلة هو الشك وهو موجود بالوجدان، إذ الفقيه في شك من الحكم الشرعي، والحاكم فيها إمّا العقل، إذ له أصول عقليّة من قاعده الإشتغال وقبح العقاب بلا بيان، وإمّا الشرع، إذ له قواعد كما هو معلوم. والأصول العقليّة مسائل أصوليّة

لكونها حجّة بلا- إشكال، ولكنها لا تجرى إلا مع فقد الأصول العمليّة الشرعيّة، لتأخرها عنها في الرتبة. كما أنّ الأصول العمليّة تنقسم إلى الأصل المحرز وغير المحرز، والمحرز هو الإستصحاب، وهو متقدّم رتبة على البراءة والإحتياط. والكلام الآن في أنّ الإستصحاب مسأله أصوليّة أو فقهيّة؟

إنّه يختلف بحسب المسالك في مدرك حجّيه الإستصحاب:

فأما بناءً على أنّ الإستصحاب معتبر بحكم العقل، فهو من الأصول، لأنّه إن كان دليلاً عقلياً على الحكم الشرعي يكون حجّة عليه، والمسأله الأصوليّة هي الحجّيه على الأحكام الشرعيّة، لما تقدّم من أنّ غرض الأصولي تشخيص الحجج على الأحكام.

وأما بناءً على اعتبار الإستصحاب من باب الظن بالحكم الشرعي وبقائه بعد اليقين السّابق به، فهو من المسائل الأصوليّة كذلك، لكون الظن حجّة حينئذٍ.

وأما بناءً على كونه مأخوذاً من الروايات، فهنا مسلّك:

فقال جماعة: بأنّ مفاد الأخبار هو أماريه اليقين السّابق على بقاء الحكم في ظرف الشك فيه. وعلى هذا المبني يكون الإستصحاب في الشبهات الحكميّة مسأله أصوليّة، كما أنّ مسأله حجّيه خبر الثقة أصوليّة، لأنّ الغرض تحصيل الحجّيه، وهو حاصل على هذا المبني.

وقال آخرون: بأنّ مفاد الأخبار هو أنّ الإستصحاب يعين التكليف الشرعي في ظرف الشك فيه، فهو أصل عملي مبرز للجعل الشرعي في الزمان اللاحق. وإذا كان الإستصحاب هو الحكم الشرعي ببقاء المتيقن السّابق _ كما عليه هؤلاء _ فهل هو مسأله أصوليّة؟

لا- يخفى: أنّ الموضوع للإستصحاب هو اليقين بالحكم والشك فيه، فالمتعلّق لهما هو الحكم الإلآهى، والمحمول هو التعبد بالمتيقّن السابق. فإنّ كان المتيقّن السابق حكماً إلزامياً يصير الإستصحاب منجزاً له، وإن لم يكن كذلك، يصير معذراً بالنسبه إليه، ومن الواضح أنّ غرض الفقيه تحصيل الحجّه على الفعل والترك، فالإستصحاب على هذا المبني أيضاً مسأله أصوليه.

وممّا ذكرنا ظهر تعريف المسأله الأصوليه، فكلّ مسأله أفادت الحجّه _ العقليه كالقطع أو الشرعيّه كخبر الواحد _ على الحكم الكلّي الشرعي إثباتاً أو نفيّاً. وبعبارة أخرى: كلّ مسأله أنتجت التنجيز أو التعذير بالنسبه إلى الأحكام الواقعيّه الكلّيّه، فهي مسأله أصوليه، والإستصحاب من هذا القبيل. وليس القاعده الفقهيّه كذلك.

وبذلك ظهر الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه.

وتبقى شبهه قاعده الطهاره فى الشبهات الحكميه الكلّيّه، حيث أنّ هذا التعريف يشملها، إذ هي فى مثل الحيوان المتولّد المذكور سابقاً معذره فيما لو كان نجساً فى الواقع. ولكنها قاعده فقهيّه وليست مسأله أصوليه.

فإنّ قلنا _ كما قال البعض _ أنّه يعتبر فى المسأله الأصوليه جريانها فى جميع الأبواب الفقهيّه، كخبر الثقه، والإستصحاب، وقاعده الطهاره ليست كذلك، لكونها مختصّه بكتاب الطهاره. فالإشكال مندفع.

وإنّ لم نقل بذلك، فلا- مناص من الإلتزام بكونها مسأله أصوليه كما قال آخرون. وإنّما لم تطرح فى الأصول، لوضوحها فى المدرك والدلاله.

وأما الإستصحاب فى الموضوعات، فليس من المسائل الأصوليه، لكونه

حجّه على الحكم الجزئى. وقد ذكرنا أنّ المسأله الأصوليه هى التى تفيد الحجّه للفقيه على الحكم الكلى.

فظهر بتعريف المسأله الأصوليه بأنّها المسأله التى تنتج الحجّه على الحكم الكلى إلاّهى أمور:

الأول: إنّ الإستصحاب فى الأحكام الكليه مسأله أصوليه.

الثانى: إنّ الإستصحاب فى الموضوعات ليس بمسأله أصوليه.

الثالث: إنّ قاعده الطهاره خارجه على وجه وداخله على وجه آخر.

ويبقى الكلام فى تعريف المسأله الفقهيّه:

قالوا: هى عباره عن كلّ مسأله كان المحمول فيها إعتباراً شرعياً من حيث الإقتضاء والتخير، التكليف والوضع.

وهذا التعريف ينطبق على جميع الأبواب الفقهيّه، لأنّ الأحكام الشرعيّه منها وضعى كالصّحّه واللزوم، ومنها تكليفى، وهو إمّا إلزامى، فالوجوب والحرمه. وإمّا تخيبرى، وهو الإستحباب والكراهه والإباحه.

والمسأله الفقهيّه ليست بحجّه، بل هى محتاجه إلى قيام الحجّه بالنسبه إليها.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين المسأله الأصوليه والمسأله الفقهيّه.

كما ظهر ممّا تقدّم الفرق بين المسأله الأصوليه والقاعده الفقهيّه، حيث أنّ القاعده الفقهيّه حكم شرعى محمول على موضوع ينحلّ إلى موضوعات متعدّده، كقولنا: «الشرط نافذ» غير القاعده الفقهيّه الجاربه فى سائر الأبواب الفقهيّه، فهى كالمسأله الأصوليه من هذه الناحيه. وأيضاً القاعده الفقهيّه غير متوجّهه إلى

المقلّدين، وإنّما تطبيقها بيد الفقيه كالمسألة الأصوليّة، بخلاف المسألة الفقهيّة، فإنّها ملقاه إلى المقلّدين أيضاً.

هذا، وقد جاء في تقرير بحث السيّد الخوئي ما نصّه:

وأما البحث عن جريان الإستصحاب في الشبهات الموضوعيّة، فهو بحث عن قاعده فقهيّة، إذ نتيجة الإستصحاب الجارى فيها دائماً تكون أمراً جزئياً، فإذا شككنا في عداله زيد بقاءً واستصحبناها، لزمنا الحكم ببقائها. ومن المعلوم أنّ هذا أمر جزئى، والمدار في جريانه على يقين كلّ أحد وشكّه بالإضافه إلى نفسه، فلو شكّ المقلّد في بقاء وضوئه بعد اليقين به، بنا على بقاءه وإن كان مجتهدة يعلم بعدم بقاء وضوئه.

وبما أنّ المختار عندنا هو إختصاص جريانه بالشبهات الموضوعيّة، لما سيأتى من إبتلائه في الأحكام دائماً بالمعارض، فليست مسأله الإستصحاب من المسائل الأصوليّة، بل هي قاعده فقهيّة. (1)

وهذا الكلام يشتمل على أمرين:

الأوّل: إنّ القاعده الفقهيّة إنّما تجرى في الشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة.

والثانى: إنّ الإستصحاب لا يجرى في الشبهات الحكميّة لابتلائه فيها دائماً بالمعارض.

أمّا الأمر الأوّل، فلأنّ قاعده لا- ضرر _ مثلاً _ ناظره إلى الضرر الشخصى لا- النوعى، وعلى هذا، فهي تنحلُّ على حسب الأشخاص، فتكون جاريّة في الشبهات

ص: ٢٨

الموضوعية والقضايا الشخصية فقط، ولا مجرى لها في الأحكام الكلية الإلهية.

ويرد عليه: إنه لا- ريب في أنّ البحث عن خيار الغبن وثبوتة للمغبون وعدم ثبوتة من المباحث الخاصّة بالفقيه، فهو بحث عن حكم كلى إلهي، لأن الأصل في البيع هو لزوم، وثبوت الخيار يحتاج إلى الدليل، وإقامه الدليل من عمل الفقيه لا المقلد. وقد تقرّر في محلّه أنّ عمده الدليل عليه هو قاعده لا ضرر، وأنّ حكم الشارع بلزوم البيع ضررٌ على المغبون، فله فسخ العقد، فتتقدم قاعده لا ضرر على عمومات وإطلاقات نفوذ البيع ووجوب الوفاء به.

فإذن، جرت قاعده لا- ضرر _ وهي قاعده فقهيّة _ في شبهه حكميّة كئيّه، فالقول باختصاص القواعد الفقهيّة بالشبهات الموضوعية ممنوع.

وأما الأمر الثاني، فلا يخفى _ كما سيأتي بالتفصيل _ أنّ الأقوال في الإستصحاب في الأحكام الكلية ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً، وأنّه لا تعارض أصلاً. وهو قول المشهور.

والثاني: عدم الجريان مطلقاً، للمعارضه بين إستصحاب بقاء المجهول مع إستصحاب عدم الجعل. وهو قول المحقّق النراقي.

والثالث: التفصيل بين الأحكام الكلية الإلزاميّة، فلا- يجرى للمعارضه، والأحكام الكلية الترخيصيّة، كالطهاره والحليه والإباحه، فيجرى.

وهذا الثالث مختار السيد الخوئي.

إذن، فإنّ الإستصحاب يجرى في بعض الشبهات الحكميّة، لا أنّه لا يجرى فيها مطلقاً. وعليه، يكون الإستصحاب مسأله أصوليّة في موارد جريانه في الشبهات الحكميّة.

وعلى الجملة، فإنّ مباحث الطرق والحجج وكذا الأصول العمليّة، إنّما يدخل منها فى الأصول ما كان متعلّقاً بالأحكام الكلّيّة، وأمّا ما يتعلّق بالأحكام الجزئيّة فلا. وأيضاً، فما كان منها متعلّقاً بعمل الفقيه فهو مسأله أصوليّة كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الأحكام. وأمّا ما كان متعلّقاً بالمقلّد فلا، كمسأله حجّيه خبر الواحد فى الموضوعات، فإنّه عمل المقلّد، بل هى مسأله فقهية.

وعلى هذا، فالإستصحاب منه أصولي، وهو ما كان جارياً فى الأحكام، وهو عمل الفقيه، ومنه فقهى، وهو ما يجرى فى الموضوعات وهو عمل المقلّد. فلا بدّ من التفصيل.

الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين

إشاره

تارة: يبحث عن الفرق بينها حكماً.

وهذا ما سيأتى فيما بعد إن شاء الله.

وأخرى: يبحث عن الفرق بينها موضوعاً.

وهذا هو المقصود هنا، فنقول:

قاعده المقتضى والمانع

وقوام هذه القاعده هو: أنّ اليقين يتعلّق بشيءٍ وهو المقتضى، والشكّ يتعلّق بشيءٍ آخر وهو المانع، فالمتعلّقان مختلفان ماهيّةً ووجوداً.

ص: ٣٠

وهذه القاعده تجرى فى ثلاثه موارد:

- ١ _ التكوينيّات. مثلاً: النار تقتضى الإحراق. والرطوبه مانعه عنه. فيتعلّق اليقين بوجود النار والشكّ بوجود الرطوبه فى الحطب.
 - ٢ _ التشريعيّات. مثلاً: ملاقات الماء مع النجاسه تقتضى النجاسه للماء الملاقى، وكريّه الماء مانعه. فيتعلّق اليقين بالملاقاه والشكّ بكريّه الماء.
- وقد ذهب إلى جريان القاعده فى التشريعيّات الشيخ هادى الطهرانى وتلامذته.
- ٣ _ الملاكات. مثلاً: يحرز المصلحه أو المفسده للشئ. ثمّ يشكّ فى كونها ملزمه أو لا؟

قاعده اليقين

وهذه القاعده قوامها إختلاف ظرف اليقين مع ظرف الشكّ، مع كون المتعلّق لهما واحداً ماهيةً ووجوداً. مثلاً: يتيقن بعداله زيدٍ فى يوم الجمعة، ثمّ يشكّ فى عداله زيدٍ فيه بسبب شكّه فى عدالته فى يوم السبت. ولذا يعبر عن هذه القاعده بالشكّ السارى. فإنّه لما يشكّ فى عداله زيدٍ فى يوم السبت، يسرى هذا الشكّ إلى يوم الجمعة فيزول اليقين بعدالته فى يوم الجمعة.

والفرق بين هذه القاعده والإستصحاب واضح. لأنّه فى الإستصحاب _ وإن كان المتعلّقان لليقين والشكّ واحداً _ لا يشترط إختلاف الزمان، بل يمكن أن يكون اليقين بالحدوث والشكّ بالزوال فى يوم الجمعة. وأمّا فى قاعده اليقين، فإنّ اجتماع اليقين والشكّ فى الزمان محال.

ص: ٣١

هذا هو الفرق. ولذا ينقسم الإستصحاب إلى ثلاثة أقسام:

١ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء فيشكّ في بقاءه وإستمراره.

٢ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه يبقى أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب الإستقبالي. كأنّ يكون معذوراً في أوّل الوقت ولا يدري هل يبقى العذر إلى آخر الوقت أو لا.

٣ _ أن يتعلّق اليقين بالشىء الموجود بالفعل، ويشكّ في أنّه كان سابقاً كذلك أو لا؟ مثل أنّ هذا اللفظ ظاهر في المعنى الكذائى يقيناً، وهل هو كان سابقاً ظاهراً فيه كما هو الآن أو لا؟ وهذا ما يسمّى بالإستصحاب القهقرائى.

فيقع البحث في شمول دليل الإستصحاب لجميع الأقسام، أو أنّه لا يشمل الثالث؟

هذا تمام الكلام في المقدمات.

ويقع البحث في:

ص: ٣٢

أدلة الإستصحاب

أشاره

ص: ٣٣

١_ السيره العقلائيه

اشاره

لقد قامت السيره العقلائيه على الأخذ بالحاله السابقه.

وهذا الوجه يتوقف على تماميه الصغرى والكبرى.

الكلام فى الصغرى

أمّا الصّغرى، فلا بدّ من ثبوت هذه السّيره من العقلاء أوّلاً، ثمّ هو ثابت بما هم عقلاء، أو أنّه ممّا جُبِل عليه الإنسان؟ وثالثاً: ما هو حدّ بنائهم، هل هو مطلق بأن يأخذوا بالحاله السابقه فى جميع الأمور المعاشيه والمعاديه، أو فى أمورهم الدنيويّه والمعاشيه فقط؟ ورابعاً: هل عملهم من باب الأماره أو الأصل بمعنى كونه أصلاً يرجعون إليه عند التّحير؟ وخامساً: هل بناؤهم على التّعبّد بالأخذ بالحاله السابقه أو أنّه مستندٌ إلى دليل؟ وسادساً: هل لو لم يأخذ أحد بالحاله السابقه يلام ويؤاخذ على ذلك أو لا لابديّه للعمل على طبقها؟ ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه من العلامه فما بعد، وقد تبعه الوحيد وكاشف الغطاء.

فمنهم من قال بثبوت هذه السيره على وجه الإطلاق.

ومنهم من نفى وجودها على وجه الإطلاق.

ومنهم من فصل:

فمنهم من قال بالتفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرفع، فلو لم يحرز الإقتضاء للبقاء فلا سيره عند العقلاء.

ومنهم من قال بالتفصيل بين الموارد التي يغلب فيها البقاء وغيرها، فالسيره قائمه على القسم الأول لا مطلقاً، وهذا ما تفيده كلمات الشيخ. مثلاً: لو ورد الحكم من المولى ثم شك في نسخه له، فحيث أن الغالب عدم النسخ، فإن السيره قائمه على البناء على بقاء الحكم.

ومنهم من قال بالتفصيل بين مورد الظن بالبقاء وغيره. وهو المستفاد من كلمات المحقق القمي.

حول الدليل على دعوى السيره

هذا، وقد استدلل بثبوت السيره في أصلها بوجهين:

الأول: إن الأخذ بالحاله السابقيه من الأمور الفطريه الجليليه، فهو فوق البناء العقلاني. بل هذه الحاله موجوده في الحيوانات، فالسيره العقلانيه الإنسانيه ناشئه من الفطره.

وفيه:

أولاً: إن كان كذلك، فالدليل ليس السيره وبناء العقلاء.

وثانياً: هذه الحاله موجوده عند الحيوانات، ولكن هل تأخذ الحيوانات

بالحاله السابقه مع الشك أو لا؟ هذا غير معلوم لنا.

الثانى: إنه لو وصل الأمر إلى العبد من المولى، ثم احتمل العبد عدول المولى عن أمره، فإنّ بناء العقلاء على لزوم العمل على طبق الأمر وعدم الإعتناء بالإحتمال والشك اللاحق، ولذا لو ترك العبد الإمتثال معتذراً بالشك اللاحق، لم يسمع منه ويكون مستحقاً للعقاب عند العقلاء.

وفيه:

هذا صحيح، ولكن من أين يثبت أنّ لزوم العمل باليقين السابق هو من باب الإستصحاب، فلعله من باب قاعده الإشتغال، إذ يحكم العقل والعقلاء على أساسه بلزوم الإتيان بما تيقن به من أمر المولى حتى يحصل الفراغ. ومجرد احتمال إبتناء سيرتهم على قاعده الإشتغال يُسقط الإستدلال.

وأضاف المحقق الخراسانى: (١) إنه ربّما يعمل العقلاء على طبق الحاله السابقه من أجل الإطمينان ببقاءها، فكان عملهم مستنداً إلى الإطمينان اللاحق لا- الإستصحاب بمعنى إبقاء الحاله السابقه مع الشك فيها لاحقاً. ولذا، فإنّ العقلاء فى الأمور المهمه والكبيره لا- يكتفون بمجرد اليقين السابق، فمثلاً: لا يرسل الإنسان العاقل المال الكثير إلى الشخص الذى لا يعلم بوجوده الآن، إستناداً إلى العلم السابق بوجوده، بل يستخبر عن وجوده وحاله فعلاً ثم يرسل إليه المال.

ومن الموارد ما يرتب العقلاء الأثر على اليقين السابق من باب الإحتياط

ص: ٣٧

١- ١. كفايه الأصول: ٣٧٨.

لا من باب الإستصحاب، كما لو كان له ولد في بلدٍ حصل فيه الإضطراب، واحتمل موت الولد، ولكنّه من جههٍ أخرى يحتمل وجوده واحتياجه الشديد إلى المال. فإنّه يرسل إليه المال إحتياطاً لئلا يموت من الجوع.

وتحصّل: أنّه لا بدّ من ثبوت عمل العقلاء على طبق الحاله السّابقه من باب الإستصحاب، حتّى يستدلّ عليه ببناء العقلاء، فلو احتمل وقوع العمل على طبق قاعده الإشتغال أو الإحتياط أو الإطمينان لم يتم الإستدلال.

إشكال آخر:

وأيضاً: إنّ لا ريب في عدم وجود التّعبد في السّيره العقلانيه مطلقاً، لأنّ التّعبد إنّما يكون بين المولى والعبد، وأمّا بين العقلاء بما هم عقلاء، فلا- يوجد التّعبد، وإذا انتفى التّعبد، فهل البناء على الحاله السّابقه من الأمور العقلانيه الثابته والمرتكزه في أذهان العقلاء؟

مثلاً: عندما يقع البيع والشراء، فإنّ المرتكز عند المتعاملين سلامه العوضين ولزوم تسليمهما ... هذا شيء مرتكز في أذهان العقلاء؟ فهل الأخذ بالحاله السّابقه مرتكز مثله؟

كلّاً ... وإنّما المنشأ للأخذ هو الإحتياط أو الإطمينان أو الإشتغال ... ؟

تلخّص:

إنّ الفقيه يحتاج إلى الحجّه، والإنصاف أنّ السّيره العقلانيه ليست الحجّه على الإستصحاب

ولو سلّمنا ثبوت السّيره ... فهل لو لم يعمل أحدٌ على طبق الحاله السّابقه وتوقّف، يؤاخذه العقلاء؟ كلّاً ... فأين الحجّه؟

ص: ٣٨

وفصل الميرزا، فوافق على قيام السير العقلائي على العمل بالحاله السابقه فى موارد الشك فى الرفع، أما مع الشك فى المقتضى فلا، قال: إنه لا مجال لإنكار قيام السير العقلائي والطريقه العرفيه على الأخذ بالحاله السابقه وعدم الإعتناء بالشك فى ارتفاعها، ولم يردع عنها الشارع. ولكن القدر المتيقن هو الأخذ بالحاله السابقه عند الشك فى الرفع، ضروره أن الشك فى بقاء الحياه لو أوجب التوقف فى ترتيب آثار الحياه لانسدت أبواب المراسلات والمواصلات والتجارات، بل لم يقم للعقلاء سوق. وأما عند الشك فى المقتضى، فبناؤهم على التوقف والفحص إلى أن يتبين الحال. (1)

الإشكال عليه

أولاً: دعوى بناء العقلاء على إجراء الإستصحاب فى مطلق موارد الشك فى الرفع ممنوعه، بل إنه مقيد بموارد الشك المتساوى الطرفين، فلو ظن بزوال الحاله السابقه لا يجرى عندهم الإستصحاب.

وأيضاً: فإن العقلاء فى كثير من الموارد لا يجرون الإستصحاب، كما لو كان إجراؤه على خلاف الإحتياط. وبعبارة أخرى: إذا كان الإستصحاب مخالفاً للإحتياط، فلا سيره على إجرائه قطعاً.

فالقول بعدم إجرائهم الجريان مع الشك فى المقتضى صحيح، لكن القول

ص: ٣٩

بإجرائهم الإستصحاب مطلقاً مع الشك في الرفع ممنوع.

وثانياً: إنه ليس عدم العمل على طبق الحاله السابقه موجباً لاختلال النظام في جميع الموارد، لأنّ هذا المحذور إنّما يتوجّه فيما لو توقّف عن العمل بالحاله السابقه بمجرد الشك في الرفع، لكنّ كثيراً من موارد العمل إنّما هو من أجل الجهات الأخرى لا الإستصحاب. مثلاً: يرسل المال إلى الشخص في البلد الآخر من أجل العلاج، مع احتمال كونه ميتاً، لأنّ هذا الإرسال هو مقتضى الإحتياط في حفظ النفس.

أو أنّه يعمل على طبق الحاله السابقه إعتماًداً على وثوقه ببقائها، فلا يكون عمله من باب الإستصحاب.

تفصيل المحقّق العراقي

وفصّل العراقي (١) بنحوٍ آخر، فقال بأنّ العقلاء يجرون الإستصحاب في أمورهم المعاشيّة، لأن ذلك مقتضى الإرتكاز عندهم. وأمّا في الأمور الدينيّه فلا يوجد في أذهانهم هكذا إرتكاز. (قال) لأنّه لو كان هكذا إرتكاز في أذهان العقلاء لما أنكر جماعه كبيره من العلماء حجّيه الإستصحاب مع كونهم من كبار العقلاء.

الإشكال عليه

أولاً: قبوله وجود الإرتكاز العقلاني في الأمور غير الشرعيّه، منقوض بموارد:

١ _ موارد الشك في المقتضى.

ص: ٤٠

١-١. نهايه الأفكار ٣٤ / ٤.

٢ _ موارد الظنّ بالخلاف.

٣ _ موارد الإحتياط.

ثانياً: قوله بعدم وجود الإرتكاز فى الأمور الدينيه وإلاّ لما أنكر جمع من العلماء حجّيه الإستصحاب. منقوض بمسأله خبر الواحد الثقه، فإنّ حجّيته من الإرتكازات العقلائيه قطعاً، مع أنّ مثل ابن إدريس وغيره ينكرون حجّيه خبر الواحد الثقه.

ثالثاً: قوله بعدم وجود الإرتكاز عند العقلاء فى الأمور الدينيه ووجوده فى غيرها، مردود بأنّه لا فرق فى نظر العقلاء بين القسمين المذكورين من الأمور، فالمسيحي كما يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى حياه التاجر الذى يتعامل معه فى البلد الآخر، كذلك يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى حياه العالم المسيحي الذى يأخذ منه أحكام دينه.

ورابعاً: إنّ العراقى نفسه يوافق على عموم التعليل الموجود فى نصوص الإستصحاب كما سيأتى.

وخامساً: التعليل الموجود فى «لأنك كنت على يقين من وضوئك» دليلٌ على إرتكازيه العمل على طبق الحاله السابقه فى الأمور الشرعيّه كالوضوء.

وهذا تمام الكلام فى صغرى السيره العقلائيه.

الكلام فى الكبرى

إنّ هذه السيره على فرض ثبوتها يتوقّف حجّيتها على قبول الشارع لها بالإمضاء أو عدم الردع.

ص: ٤١

إشارة

فقال المحقق الخراساني: (١) هذه السيرة مردوعه بوجهين:

أحدهما: الآيات الناهية عن العمل بغير علم، وإبقاء الحالة السابقة مع الشك في بقائها عمل بغير علم، والله عز وجل يقول «لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (٢).

والثاني: إن الوظيفة في الشبهات الحكمية _ سواء الوجوبية والتحريرية _ والموضوعية هي إمّا البراءة وإمّا الإحتياط _ حسب الإختلاف بين العلماء _ ، فالمجوعول الشرعي في الشبهات أحد الأصلين، فلا مجرى للإستصحاب فيها، وهذا يكشف عن عدم إعتبار الشارع للإستصحاب المعتبر ببناء العقلاء.

فهذه السيرة على فرض ثبوتها مردوعه.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه العلماء _ عدا المحقق العراقي _ بأن: هذا الكلام يناقض كلامه في مسأله حجّيه خبر الواحد، فقد ذكر السيرة العقلية دليلاً على حجّيه خبر الواحد، ثم قال: لا يتوهم كون السيرة مردوعه بأدله النهي عن العمل بغير علم.

فما أفاده هنا قد ذكره هناك بعنوان «التوهم» ثم أجاب عنه بأن هذه الرادعية مستحيلة، للزوم الدور، لأن النسبة بين السيرة و«لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» نسبة الخاص إلى العام، فرادعية الآية عن السيرة موقوفه على عدم تخصيص السيرة

ص: ٤٢

١- ١. كفايه الأصول: ٣٨٧.

٢- ٢. سورة الإسراء، الآية ٣٦.

للآية (فلو خصصت الآية لم تشمل السيرة) لكن تخصيص السيرة للآية متوقف على رادعية الآية، فلو تمت الرادعية لما تحقق التخصيص.

وحاصل كلامه هنا: عدم كون السيرة مردوعه، ولما كانت بمرأى من الشارع فهي ممضاه عنده.

وهذا يناقض كلامه هنا، حيث قال بالرادعية، لكن الرادعية مستلزمه للدور.

بل مخصصه السيرة أيضاً مستلزمه للدور، لأنها إنما تخصص إذا لم تكن الآية رادعة لأن السيرة المردوعه غير قابله للتخصيص، فكان مخصصه السيرة متوقفه على عدم رادعية الآية، وعدم الرادعية متوقفه على تخصيص السيرة لها.

الجواب

فأجاب المحقق الخراساني: بأنه لا حاجة في حجية السيرة إلى إحراز عدم الردع عنها، بل يكفي عدم ثبوت الردع من الشارع بعد الفراغ عن وجودها عند العقلاء. أما وجود السيرة العقلية بالعمل بخبر الثقة، فلا ريب فيه، وأما عدم ثبوت الردع، فقد ظهر أن رادعية الآية مستلزمه للدور، ولا رادع غيرها.

ثم إنه ذكر وجهاً آخر لعدم الرادعية وهو: (١)

إن السيرة على العمل بخبر الثقة قائمه قبل نزول الآية، فلو شككنا في رادعيتها عنها بعد نزولها نستصحب عدم الرادعية.

وأيضاً: لما كانت السيرة قبل الآية، فإنه بعد نزولها يدور الأمر بين أن تكون الآية ناسخه للسيرة أو تكون السيرة مخصصه للآية، وعند دوران الأمر يتقدم

ص: ٤٣

التخصيص لكونه أغلب من النسخ.

وأيضاً: إنّ الآيه متعلّقه بأصول الدين ولا علاقه لها بالفروع.

إشكال المحقّق النائبي

وأشكل الميرزا: بأنّ جميع ما ذكره المحقّق الخراساني لعدم رادعيه الآيات عن السّيره في خبر الواحد، يجرى في السّيره بالعمل بالإستصحاب، وإلاّ يلزم التهافت والتناقض في كلماته.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي (1) عن شيخه مجيباً عن إشكال الميرزا بالفرق بين مسألتى خبر الواحد والإستصحاب، وذلك:

بأنّ ظاهر قوله تعالى «لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» هو النهى عن اتّباع غير العلم، وهذه الآيه تنطبق على الإستصحاب ولا تنطبق على خبر الواحد، لأنّ العقلاء في خبر الواحد يلغون احتمال الخلاف، فيكون بمنزله العلم، وليس الحال في الإستصحاب كذلك، بل هم يجعلونه أصلاً يرجعون إليه في حال الشك والتّحيز. فتكون الآيه رادعه عن العمل بالإستصحاب وغير رادعه في خبر الواحد.

النظر فيه:

ولكنّ هذا الدفاع لا يفيد:

ص: ٤٤

أولاً: لأنَّ المحقِّق الخراساني ذكر هناك أنَّ الآية لا علاقة لها بفروع الدين، وفي الإستصحاب ذكر أنَّها رادعه. وهذا تهافت.

وثانياً: قد استدللَّ في خبر الواحد بلزوم الدور، ولم يستدل بكونه أمارَةً ليقع الفرق بينه وبين الإستصحاب.

رأى المحقِّق الخوئي

إشاره

ووافق السيد الخوئي صاحب الكفايه في خبر الواحد بدليلين:

١ _ كون الآيات متعلِّقه بأصول الدين.

٢ _ لزوم الدور.

النظر فيه:

ولكنَّ كون الآيات متعلِّقه بأصول الدين أوَّل الكلام، فقله «لا تَقْفُ ...» آبٍ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ«إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ ...». وهذا يعم.

وما دلَّ على النهي عن العمل بالظن أيضاً آبٍ عن التخصيص، لكونه معللاً بـ«إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً» وهذا يعم.

وأما الدور، فقد ذكر السيد الخوئي _ في خبر الواحد _ أنَّ مخصَّصِيهِ السَّيرِه مستلزمه للدور، لكنَّ رادعيه الآيات عن السَّيرِه غير مستلزمه له.

أما إستلزام مخصَّصِيهِ السَّيرِه للدور، فلأنَّ السَّيرِه ما لم تصر حجَّة لا تكون مخصَّصِيه، لأنَّ الصلاحيه للتخصيص فرع الحجَّيه، وعليه، فالسَّيرِه موقوفه على الإمضاء حتَّى تكون حجَّة، والآيات دالَّة على عدم الإمضاء. والحاصل: إنَّ

ص: ٤٥

مخصّصيه السيره للآيات تتوقّف على ثبوت عدم الردع من الشارع _ لا عدم ثبوت الردع _ ، إذن، لا بدّ من إحراز عدم الردع ولا يكفى عدم ثبوته، وإحرازه يتوقّف على عدم رادعيه الآيات، وعدم الرادعيه متوقّف على حجّيه السيره بالإمضاء.

وأما عدم إستلزام رادعيه الآيات عن السيره للدور، فلأن الآيات عامه بلا ريب، تعم كلّ ما كان بغير العلم من العمل، وخروجها عن تحت الآيات يحتاج إلى دليل، ومجرّد عدم ثبوت مخصّصيه السيره للآيات كاف لبقائها تحتها، وقد تقدّم أنّ المخصّصيه مستلزمه للدور.

وتلخص: إنطباق «لا تقف» على العمل بخبر الواحد.

أقول:

هذا إشكال السيد الخوئي على صاحب الكفايه فى بحث خبر الواحد.

ونفس هذا الإشكال يرد على السيد فى بحث الإستصحاب، حيث وافق المحقّق الخراسانى على عدم الرادعيه.

التحقيق

والتحقيق عدم إمكان رادعيه الآيات عن كلّ سيره عقلاييه ثابتة. وذلك: لأن الآيات ملقاه إلى العقلاء، وهى لا تصلح للرادعيه عن السيره الثابته عندهم بما هم عقلاء، لأنها إنّما تنهى عن العمل بغير العلم، ومن المعلوم أنّ المراد من «العلم» هو العلم الوجدانى أو ما ينتهى إلى العلم. وبعبارة أخرى: هى تنهى عن إتباع غير الحجّه، ومتى كان العمل عن حجّه، فإنّه لا يستحق العقاب عليه إن كان مخالفاً للواقع، ولذا لو قامت الحجّه على براءه الذمه فترك العمل وظهر وجوبه فى الواقع،

ص: ٤٦

لم يكن مستحقاً للعقاب. وكذا لو عمل بقاعده الحلّ مثلاً، وهكذا.

وعلى هذا، فإنّه يكون العمل الواقع عن الحجّه خارجاً عن تحت الآيات تخصّيصاً، والسّيره العمليّه الثابته من العقلاء بما هم عقلاء والتي تقع المؤاخذه عندهم عليها من هذا القبيل، أى إن الآيات تكون منصرفه هذه السّيره.

وبعبارة أخرى: إذا كانت السّيره عند العقلاء بهذه المثابه، والخطابات ملقاه إليهم، فإن سيرتهم تكون قرينه حافه بالكلام وموجهه لانصرافه إلى غيرها، لأنهم يرون حاله السّابقه حجّه يجوز لهم العمل على طبقها.

وهذا تمام الكلام على حجّيه الإستصحاب بالسّيره العقلانيه.

٢_ الظن

اشاره

وتقريب الإستدلال لحجّيه الإستصحاب من باب الظنّ هو: إنّ اليقين بالوجود السّابق موجب للظن ببقائه فى الزمان اللاحق، وهذا الظنّ معتبر. فهنا صغرى وكبرى كذلك، وقد وقع الكلام فى كليهما.

الإشكال فى الصغرى

اشاره

أمّا الصّغرى، ففيها وجوه من الإشكال؛ منها:

الوجه الأوّل

إنّ الدليل لا يطابق المدعى، لأن المفروض حجّيه الإستصحاب، سواء كان الظنّ موافقاً للحاله السّابقه أو مخالفاً، وسواء كانت حاله اللاحقه الشك المتساوى الطرفين أو الظن.

وهذا الدليل أخص من المدعى، لأنه يختص بالظن الموافق لليقين السابق.

الوجه الثاني

إنه قد لا يوجب اليقين السابق للظن بالبقاء لاحقاً، وفي موارد إفاده الظن: قد يكون الظن بالبقاء مؤقتاً بيومين مثلاً، ونحن نريد في الإستصحاب الظن ببقاء المتيقن السابق في ظرف الشك اللاحق بصوره دائمه.

الإشكال في الكبرى

وأما الكبرى، فلو فرض تمامية الصغرى، فلا دليل على إعتبار هذا الظن، بعد قيام الأدله الأربعة على عدم حجيه الظن إلا ما خرج بالدليل.

٣_ الإجماع

إشاره

ومن الأدله على حجيه الإستصحاب: إجماع العلماء، وقد ادعى هذا الإجماع المحقق في المعارج بعبارته: أطبق العلماء. (١) وعن العلامه في بعض كتبه (٢) دعوى الإجماع صريحاً، وعن بعض الأكابر (٣) دعوى الإتفاق.

الكلام عليه

وقد وقع الكلام بين العلماء الأعلام في هذا الإجماع من حيث الصغرى

ص: ٤٨

١- ١. معارج الأصول: ٢٨٧.

٢- ٢. مبادئ الوصول: ٢٥١.

٣- ٣. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٥٤.

ومن حيث الكبرى كذلك:

أما من حيث الصغرى، فهو غير ثابت، لأنَّ صاحب المعالم^(١) قال: أنكره الأصحاب. والمرضى أنكر حججه الإستصحاب^(٢).

نعم، دعوى (الإجماع) تجتمع مع مخالفه البعض، لإختلاف المسالك فى الإجماع، فعلى مسلك اللطف _ مثلاً _ يصحّ دعوى الإجماع باتّفاق أهل العصر الواحد. أما دعوى (الاتّفاق) فلا تجتمع مع مخالفه.

وأما من حيث الكبرى، فإن الإجماع المعتبر ما كان منه كاشفاً عن رأى المعصوم أو عن دليلٍ معتبرٍ عندنا. ومن المعلوم وجود الأدلّه الأخرى على حججه الإجماع، حتّى أنّ العلامه والمحقّق قد أقاما الأدلّه العديده. فهو إجماع مدركى.

٤ _ النصوص

اشاره

وعنده الدليل على حججه الإستصحاب (الروايات). وأما غيرها من الأدلّه فلا يعتبر به كما عرفت.

صحيحه زواره الأولى

اشاره

وهذه نصوص المسأله.

وأولها صحيحه زواره الوارده فى الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء من كتاب الطهاره:

ص: ٤٩

١- ١. معالم الأصول: ٢٥٣.

٢- ٢. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٨٢٩.

قال قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمر يّين، وإلّا، فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، وإنّما ينقضه بيقين آخر. (١)

وجه الاستدلال:

أمّا سنداً، فلا ينبغي الشك في صحّته الروايه، فإنّ السند إلى زراره صحيح بلا إشكال، وزراره لا يروى عن غير المعصوم، لا سيّما مثل هذه الروايه، فلا يضرّ الإضمار، لا سيّما وأنّ غير واحدٍ من الفقهاء (٢) رواها مسندهً إلى الإمام أبي جعفر عليه السّلام، فكأنّهم وجدوها مسندهً في الأصول، ورووها كذلك، وصاحب الوسائل لم يعثر عليها، والله العالم.

إلّا أن يقال بأنّ القرائن التي أوجبت إعتبار نسخه الأصل عند السيّد وغيره كلّها حدسيّه، وحدس الفقيه لا يكون حجّة على الفقيه الآخر. فتأمّل.

والعمده أنّ زراره لا يروى عن غير المعصوم.

وأما فقه الحديث. ففي الروايه سؤالان: (أحدهما): عن حكم الخفقه أي

ص: ٥٠

١-١. وسائل الشيعة ١ / ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ١.

٢-٢. كالسيّد بحر العلوم في الفوائد الأصوليّة: ١١٠ والمحدّث البحراني في الحدائق الناضره.

السنة. وهذا السؤال لا علاقة له بالإستصحاب، ومنشؤه: الشك في مفهوم النوم سعةً وضيقاً، أو الشك في حكم السنة. فأجاب الإمام بما حاصله: أن السنة غير النوم. _ وكذلك القرآن الكريم في آية الكرسي «لا- تأخذه سنة ولا- نوم» _ وحكمها غير حكمه.

(والسؤال الثاني) عن حكم ما إذا شك في تحقق النوم الناقض للوضوء.

وهذه شبهة موضوعية، فهو يسأل عن الطريق للعلم بالنوم.

وهذا السؤال يرتبط بالإستصحاب، وحاصل جواب الإمام:

إن هذا الرجل كان متيقناً بوضوئه، والآن هو على يقينه السابق.

الإشكال في الإستدلال:

وقد أُشكل في الإستدلال بالصَّحيحه بوجه:

(الأول) إن الإستصحاب لا يجرى في الأحكام الفرعية فقط، بل يجرى في الأحكام الأصولية أيضاً، كما لو شك في حججه حجه كالبينة بقاء، فإنه تستصحب الحججه، أو حدوثاً، فإنه يستصحب عدم الحججه كالظن.

لكن الصَّحيحه خبر واحد، والخبر الواحد غير جارٍ في المسألة الأصولية.

(الجواب) إن خبر الواحد جارٍ في المسألة الأصولية أيضاً كالمسألة الفرعية، وفي الأحكام الوضعية كالأحكام التكليفية. وإنما لا يجرى خبر الواحد في أصول الدين، لأن المعتبر فيها هو العلم واليقين.

(الثاني) إن القول بحججه الإستصحاب بالصَّحيحه يستلزم عدم حججه الإستصحاب. لأن الإستصحاب نفسه من الحوادث، لأنه إعتبار شرعي وضعي

حَدَّث من الشارع، وعليه، فهو مسبوق بالعدم. فإذا كان الإستصحاب حجّة يلزم عدم حجّيته، لأن أركان الإستصحاب موجوده في نفس حجّيه الإستصحاب.

(الجواب) إنّ موضوع الإستصحاب هو اليقين بأمرٍ ثمّ الشك في بقاءه، لكنّ أدلّه خبر الواحد تفيد عدم الإعتناء بالشك وإلغاء احتمال الخلاف، كقوله عليه السّلام: «لا عذر لأحدٍ في التشكيك فيما يرويه عن ثقاتنا».

فخبر الواحد يفيد العلم تعديداً، وما قام عليه الخبر غير مشكوك فيه، فالصّحيحه تفيد العلم بحجّيه الإستصحاب، فلا شك في حجّيته تعديداً، فلا يجرى إستصحاب عدم حجّيه الإستصحاب.

(الثالث) إنّ هذه الصّحيحه تنهى عن نقض اليقين بالشك، والحال أنّه منقوض به وجداناً، فكيف يتعلّق النهى به؟

(الجواب) إنّ المنهى عنه مقدورٌ وهو نقض اليقين بالشك عملاً.

المحتملات الخمسه في الصّحيحه

وهل تدلّ الصّحيحه على قاعده كليّه أو هي خاصّه بموردها؟

إنّه لا ريب في دلالة الصّحيحه على حجّيه الإستصحاب مع الظنّ بالخلاف، لأنّه لما «حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فإنّه ظانٌّ بنومه. إذن، فالإستصحاب جارٍ مع الظنّ بالخلاف. نعم، لو كان حجّيه الإستصحاب من باب السّيره العقلانيه، فإنّهم لا يجرونه مع الظنّ بالخلاف. هذا مطلب.

والمطلب الآخر هو: إنّ مورد الصّحيحه شبهه موضوعيّه، فلو كانت مختصّه به، كان الإستصحاب قاعده فقهيّه لا مسأله أصوليه. وحينئذٍ نقول:

قد دلت الصَّحِيحَة على أنه لو كان على وضوءٍ فشك في حدوث النوم الناقض، فلا يجب عليه الوضوء، ولكن هل هي مختصّة به بهذه المسألة، أى مسأله الوضوء والشك في الناقض _ وهو النوم _ خاصّة أو الأعم منه ومن كلّ ناقض؟

وأيضاً: هل تعمّ الصَّحِيحَة الشبهه الحكميه أيضاً أو تختصّ بالموضوعيّة؟

لقد سأل زواره: «إن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» فأجاب الإمام بما حاصله «لا يجب عليه الوضوء»، ثمّ أكّد عليه السَّلام الإمام الجواب بقوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام».

لكنّ قوله عليه السَّلام بعد ذلك: «وإلّا...» مطلبٌ جديد، فإنّه يعطى قاعدةً كليّةً، فما هو المقصود؟

قد اختلفت أنظار العلماء في معنى هذه الجملة، على وجوه:

أن يكون قوله «وإلّا...» شرطاً، وكلّ شرط فلا بدّ له من جزء. وقوله: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» تمهيد للجزء، والجزء قوله «فلا ينقض اليقين بالشك»، لكنّ «الفاء» دخلت على الجملة الممهّده.

أن لا يكون «ولا ينقض»، هو الجزء، لأنّ الجزء يكون مع «الفاء» وبدون «الفاء»، أمّا أن يكون مع «الواو» فلا. إذن، ما هو الجزء؟ هنا احتمالات قال بكلّ منها قائل:

أن يكون الجزء هو «فإنّه على يقين من وضوئه». لأنّ معنى الروايه: «وإلّا» أى: وإن لم يكن متيقناً من نومه، «فإنّه على يقين من وضوئه».

فوقع الإشكال: بأنّ الجزء يترتّب دائماً على الشرط، لوجود العلقه بينهما، ولكن اليقين بالوضوء غير مترتّب على عدم اليقين بالنوم، لأنّه _ سواء كان على

يقين من نومه أو لم يكن _ متيقن من وضوئه من قبل. وعلى هذا، لا- يعقل أن يكون «فإنه على يقين من وضوء» جزءاً للشرط «وإن لم يستيقن أنه قد نام».

واختلفت أظنارهم في توجيه كون مدخول «الفاء» وهو «فإنه على يقين...» هو الجزء للشرط، مع عدم الارتباط بين الجملتين كما تقدم:

ف قيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، غير أنها ليست معلولاً للشرط، بل هي علة للشرط، فكأن الإمام عليه السلام يخبر عن أمر خارجي هو يقين هذا الشخص بالوضوء، وجعل هذا اليقين جزءاً للشرط، والعلّة قد تقع جزءاً، كقولك: إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه. فمعنى الرواية حينئذٍ: إن لم يتيقن بالنوم فلا يجب عليه الوضوء لكونه متيقناً سابقاً بالوضوء.

وهذا الوجه مستفاد من كلام المحقق الإصفهاني (١).

وقيل: إن قوله «فإنه على يقين» جملة خبرية، لكنها في المعنى إنشائية، فمعنى الرواية: إن لم يستيقن بالنوم فليس له أن ينقض وضوئه عملاً.

والفرق بين هذا القول وسابقه واضح، إذ الجزء أصبح معلولاً، وكان المعنى: إن لم يستيقن بالنوم لا يجوز له نقض الوضوء عملاً.

وهذا رأى الميرزا (٢).

وتلخص مما ذكرنا إلى الآن: أن الأقوال في مدلول الرواية مختلفة:

١ _ حجة الإستصحاب في مورد اليقين بالوضوء والشك في النوم.

ص: ٥٤

١- ١. نهاية الدراية ٥ / ٤١ - ٤٢.

٢- ٢. أجود التقريرات ٤ / ٣٣.

٢ _ حَجَّيه الإستصحاب فى مورد اليقين بالوضوء والشك فى الناقض نوماً أو غيره.

٣ _ حَجَّيه الإستصحاب فى مطلق المتيقن والمشكوك.

واختلفت أنظار القائلين بالقول الثالث فى معنى الروايه:

١ _ أن الجملة «وإلا» شرطيه، وجوابها نفس «فإنه على يقين...»

ف قيل: إن الجملة المذكوره إخباريه فى معنى الطلب. أى: إن لم يستيقن من نومه يجب عليه العمل على اليقين السابق.

وقيل: إن الجملة المذكوره بيان لإعتبار اليقين السابق، أى: إن الشارع يخبر عن إعتباره لليقين السابق بالوضوء فى ظرف الشك بالنوم.

وقيل: إن الجملة المذكوره خبريه حقيقه، فهو يخبر عن أن المتيقن سابقاً بالوضوء متيقن به إن شك فى بقائه.

وقيل: إن الجملة «وإلا» شرطيه، لكن جزائها ليس جملة «فإنه على يقين» بل إن هذه الجملة تمهيد للجزاء، والجزاء هو «ولا يتفرض اليقين بالشك».

وقال الشيخ وصاحب الكفايه: (١) الجملة «وإلا» شرطيه، أى: وإن لم يستيقن أنه قد نام، لكن «فإنه على يقين» ليس هو الجزاء _ لعدم وجود الترتب بين هذه الجملة وجملة الشرط، مع أن الترتب ضرورى، مثل: إن جاءك زيد فأكرمه، حيث ترتب الإكرام على المجيء. وليس هذا الترتب موجوداً بين الجملتين، لأن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأن اليقين بالوضوء موجود سواء يتيقن بالنوم أو لا _ بل الجزاء جمله محذوفه تقديرها: لا يجب عليه الوضوء.

ص: ٥٥

والمعنى على هذا: وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا- يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه. فكانت جملة: «فإنه على يقين»
علّة لعدم وجوب الوضوء، وقد قامت هذه الجملة مقام جزاء الشرط.

ونظائر هذا فى القرآن والاستعمالات الفصيحة كثيرة، كقوله تعالى «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ - غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ومن الواضح إن غنى
الله عن العالمين لا- يرتبط بالكفر، فسواء كفر أحداً أو لم يكفر، فإن الله غنى عن العالمين. فليس «فإن الله - غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ»
جزاءً للشرط وإن ورد عليه «الفاء»، بل الجزاء محذوف.

هذا تمام الكلام فى بيان المحتملات.

بيان دلالة الصحيحه

وما ذكره هو الأقرب، والصحيحه دالّه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً، وقد اختار السيد الخوئى هذا الرأى (1) وأشكل على رأى
أستاذه الميرزا والإصفهانى قدس الله سرهم.

ولو لم يتم النظر المذكور، فإنّ دلالة الصحيحه على حجّيه الإستصحاب مطلقاً تامّه، لأمر عديده موجوده فيها:

منها:

إنّ هذه القضية وارده فى غير الوضوء أيضاً، كالشك فى عدد الركعات وغيره ممّا سيأتى. فالكبرى عدم نقض اليقين بالشك غير
مختصّه بالوضوء.

ص: ٥٦

ومنها:

التأكيد الموجود في الصّحيحه: «لا حتّى يستيقن أنه قد نام» «حتّى يجيء من ذلك أمر بين» و«إلا فإنه على يقين» و«ولا ينقض اليقين بالشك» و«بل ينقضه بيقين آخر» كلّ ذلك لإفاده قاعده كليّه.

ومنها:

إسناد كلمه (النقض)، فإن مفهومها كلّ أمر مبرم محكم قوى. فالصّحيحه أفادت أنّ المهمّ هو (اليقين)، سواء كان المتيقن هو الموضوع أو غيره من عداله زيد أو نجاسه ثوب أو حرمة ماء أو صحّه عمل ... وهكذا.

ومنها:

التأكيد بكلمه «أبداً».

ومنها:

إعتماد الإمام في الصّحيحه على أمر ارتكازى هو: أنّ الإنسان إذا تيقن بشيء لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك فيه.

إشكال على الصّحيحه

وذكر المحقق الإصفهاني (1) إشكالاً على الإستدلال بالصّحيحه حاصله: إنه إن كانت مسبوقه بالنكره سقط ظهورها في إفاده معنى الجنس وحملت على العهد، كما في قوله تعالى: «إنا أرسلنا إليكم رسولا شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى

ص: ٥٧

فِرْعَوْنَ رَسُولًا * فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيًّا» (١). وعليه، فإنّ اللّام في «لا ينقض اليقين بالشك» تكون للعهد، مشيرةً إلى قوله عليه السّلام قبل ذلك: «فإنّه على يقينٍ من وضوئه» لكون «على يقين» نكرةً، وحيث أنّ المتعلّق لليقين هو الوضوء، فلا محاله يكون قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» مختصّاً بالوضوء، فتسقط الصّحاحه عن الدلالة على حجّيه الإستصحاب مطلقاً.

الجواب

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بملاحظه المناسبات وجميع ما يحتفّ بالروايه من القرائن والخصوصيات، كما هو مقتضى القاعده في الإستظهار من النصوص وسائر الأقوال، بأن يقال:

إنّه وإن كان الأصل في القيود هو الإحترازيّه، فيقتضى تقييد «اليقين» بـ«الوضوء»، ولكنّ مورد ذلك هو ما إذا لم يكن الموضوع من المفاهيم الإضافيه، كما لو قال: أكرم العالم العادل، لعدم كون العدالة من المفاهيم ذات التعلّق، وأمّا في «اليقين» وأمثاله، حيث أنّ المفهوم متقوم بالغير، فإنّ الأصل في قيديّه الغير له يسقط، بل يصير الكلام ظاهراً في أنّ «اليقين» هو تمام الموضوع، وإنّما ذكر «الوضوء» معه لاحتياجه إلى المتعلّق ولكون الوضوء هو مورد السؤال والجواب.

وبما ذكرنا يظهر أنّ اللّام في «اليقين» للجنس لا للعهد، بخلافها في الآيه المباركه، فالقياس مع الفارق.

ص: ٥٨

وقد يشكّل: بأن إستدلال الإمام عليه السّلام فى الصّحيحه ينافى القاعده الثابته: قاعده الشكّ السببى والمسببى، حيث تقرّر أنه إذا كان هناك أمران بينهما سببىّه ومسببىّه، وأمکن إجراء الأصل فى طرف السبب، فإنّه يجرى، ومع جريانه فيه لا يبقى الشكّ وهو الموضوع المسبب. ومثاله المعروف ما إذا غسل الثوب بماء مشكوك الطهاره، فإنّه يقع الشكّ فى طهاره الثوب، ومع جريان الأصل فى طرف الماء لا يبقى الشكّ فى طرف الثوب.

وفى مورد الصّحيحه: الشكّ فى بقاء الوضوء مسبّب عن الشكّ فى تحقّق النوم، ومقتضى القاعده المزبوره هو التمسك بأصالة عدم النوم، فلا يبقى الشكّ بالنسبه إلى الوضوء.

لكنّ الإمام عليه السّلام تمسّك بالإستصحاب فى طرف المسبب وقال: «وإلّا فإنّه على يقينٍ من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشكّ».

وجوه الجواب والنظر فيها:

وقد ذكر للجواب عن هذا الإشكال وجوه:

١_ إنّ الإمام عليه السّلام قد أجرى الإستصحاب فى الوضوء كنايةً عن جريانه فى عدم النوم، من باب ذكر اللّازم وإرادته الملزوم، ولهذا نظائر كثيره فى الإستعمالات الفصيحه.

وفيه:

إن هذا مجاز، يحتاج إلى القرينه، وهى مفقوده، وأصالة الظهور تدفع هذا الإحتمال.

ص: ٥٩

٢_ إنَّ أساس القاعده في السَّبب والمسبَّب أن يكون أحد المستصحِّين موضوعاً والآخر حكماً، فهناك يكون الأصل السَّببي حاكماً على المسبَّب. وهذا الأساس مفقود فيما نحن فيه، بل النسبه هنا نسبه أحد الضدِّين إلى وجود الآخر. وذلك:

لأنَّ تحقُّق النوم يضادُّ بقاء الطهاره، والطهاره من الحدث ضدَّ النوم، وعدم أحد الضدِّين من اللوازم العقليَّه لوجود الضدِّ الآخر، لا من الأسباب الشرعيَّه، ومن المعلوم أنَّ الإستصحاب غير جارٍ في اللوازم العقليَّه.

وبعباره أخرى: السرُّ في عدم إجراء الإمام الإستصحاب في عدم النوم هو عدم وجود السببيَّه الشرعيه بين النوم وبقاء الوضوء، بل بينهما ملازمه عقليَّه، لأنَّ عدم أحد الضدِّين يلازم وجود الضدِّ الآخر عقلاً.

هذا، وقد تقرَّر في بحث الضدِّ بطلان مقدميَّه عدم الضدِّين لوجود الضدِّ الآخر.

ولو سلَّمنا، فإنَّ الأساس في الإستصحاب السَّببي والمسبَّب أن تكون مقدميَّه أحدهما للآخر مقدميَّه شرعيَّه، كمثال الماء والثوب المغسول به، فيكون الأصل في طرف السَّبب حاكماً على الأصل في طرف المسبَّب.

والحاصل: إنَّه لا سببيَّه ومسببيَّه بين عدم النوم وبقاء الوضوء.

وعلى فرض وجودها، هي عقليَّه لا شرعيَّه.

وفيه:

إنَّ العقل هو الحاكم بكون السببيَّه عقليَّه في مواردنا، والشرع هو الحاكم بكونها شرعيَّه في مواردنا.

ص: ٦٠

إنَّ كونَ الشَّيْءِ مَسْبَباً أَى مَعْلُولاً لِلشَّيْءِ الْآخَرَ _ سِوَاءِ فِى السَّبَبِيَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ _ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَوْفُّرِ ثَلَاثَةِ أُمُورٍ: الْمَقْتَضَى وَالشَّرْطَ وَعَدَمَ الْمَانِعِ. فَلَوْ فَقَدَ أَحَدَهَا لَمْ تَتَحَقَّقِ الْمَعْلُولِيَّةُ وَالْمَسْبَبِيَّةُ، كَالنَّارِ وَإِحْرَاقِهَا لِلْحَطْبِ.

وَلَمَّا كَانَ الْمَطْلَبُ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ _ وَهُوَ الْحَدَثُ وَالطَّهَارَةُ مِنَ الْحَدَثِ _ شَرْعِيًّا، لَعَدَمَ دَخَالِهِ الْعَقْلَ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَطْلَبِ، فَلَا بَدَّ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى الْأَدْلَةِ الشَّرْعِيَّةِ لِلتَّعَرُّفِ عَلَى أَنَّ (الْمَقْتَضَى) لِلطَّهَارَةِ مَا هُوَ؟ وَ(الشَّرْطُ) لِتَحَقُّقِ ذَلِكَ مَا هُوَ؟ وَمَا هُوَ (الْمَانِعُ) عَنِ تَحَقُّقِ الْحَدَثِ؟

فَالطَّهَارَةُ مِنَ الْحَدَثِ أَمْرٌ مَسْبَبٌ مَعْلُولٌ، وَالْمَانِعُ عَنْهَا فِى الصَّحِيحِ هُوَ النَّوْمُ، فَكَانَ عَدَمُ النَّوْمِ مِنْ أَجْزَاءِ السَّبَبِ لِبَقَاءِ الطَّهَارَةِ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ السَّبَبِيَّةَ هَذِهِ شَرْعِيَّةٌ لَا عَقْلِيَّةٌ.

٣ _ إِنَّ السَّبَبَ فِى إِجْرَاءِ الْإِسْتِصْحَابِ فِى طَرَفِ (الْوَضُوءِ) هُوَ عَدَمُ جَرِيَانِهِ فِى طَرَفِ (النَّوْمِ)، لِأَنَّ الشَّبَهَةَ فِى النَّوْمِ (مَفْهُومِيَّةٌ) وَالْإِسْتِصْحَابَ غَيْرَ جَارٍ فِى الشَّبَهَاتِ الْمَفْهُومِيَّةِ.

توضيحه:

إنَّ هَذَا الْوَجْهَ يَتَكَوَّنُ مِنْ صَغْرَى وَكَبْرَى.

أَمَّا الْكَبْرَى، فَالْأَصُولِيُّونَ فِيهَا عَلَى قَوْلَيْنِ.

وَوَجْهَ عَدَمِ الْجَرِيَانِ هُوَ أَنَّ الْمَفْهُومَ لَيْسَ مَوْضُوعًا لِحُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْإِسْتِصْحَابَ إِنَّمَا يَجْرَى فِى الْأَحْكَامِ وَمَوْضُوعَاتِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ،

ص: ٦١

ولذا لا- يجرى الإستصحاب فى (الغروب) إذا شكَّ فى تحقّقه بأنّ يقال: الأصل عدم الغروب، لأنّ الآثار لا تترتّب على مفهوم الغروب وإنّما تترتّب على واقع الغروب ومصداقه، وأمره يدور بين الوجود والعدم، فقبل إستتار القرص لا شكّ، وبعد إستتار القرص لا شكّ، وزوال الحمرة لا شكّ فى عدم تحقّقه.

وأما الصّغرى، فلأذن سؤال زواره هو: هل فى هذه الحالة «يحرّك شىء فى جنبه» يصدق عنوان النوم أو لا؟ فالشبهه مفهوميّه كمثال الغروب، والإستصحاب غير جارٍ فيها.

وفيه:

أولاً: ليس السؤال من قبيل الشبهه المفهوميّه، بل هو من قبيل الشبهه الموضوعيّة، لأنّ ظاهر الروايه أنّ السؤال عن تحقّق النوم وعدم تحقّقه لمن «حرّك فى جنبه شىء»، وليس عن مفهوم النوم.

وثانياً: لو كانت الشبهه مفهوميّه، كان على الإمام عليه السّلام بيانها، لرجوع الأمر إلى الحكم الشرعى، وعدم جوابه عليه السّلام وتمسّكه باستصحاب الطهاره يكشف عن عدم كون الشبهه مفهوميّه.

٤- إنّ حكومه الأصل السّببى على الأصل المسببى إنّما هى حيث يكون الأصلان متخالفين، كما فى مثال الماء والثوب المغسول به، أمّا إذا كانا متوافقين من حيث الأثر، فلا حكومه، وما نحن فيه من قبيل الثانى.

وفيه:

إن معنى الحكومه هو إزاله أحد الدليلين لموضوع الدليل الآخر أو إيجاداه

ص: ٦٢

الموضوع للدليل الآخر بالتعبّد الشرعي، كما في مثل «الطواف بالبيت صلاه»،^(١) حيث يوجد الموضوع شرعاً، وكما في «لا ربا بين الولد والوالد»،^(٢) حيث يزيل الموضوع شرعاً.

وفيما نحن فيه: الشكُّ هو موضوع الإستصحاب، فإذا جرى الإستصحاب بالصّحیحه في طرف السبب، ارتفع الشكُّ _ وهو الموضوع _ في طرف المسبّب بالتعبّد الشرعي، وإذا ارتفع الموضوع ارتفع الحكم بالضروره ... وعلى هذا، فإنّه بجريان الإستصحاب في طرف عدم النوم، لم يبق الشكُّ في بقاء الطهاره، وهذه هي الحكومه، سواء كان الأصلان متوافقين أو متخالفين.

التحقيق

والحق في الجواب عن الإشكال ما أفاده شيخنا دام بقاءه، وهو: إنّ للحكومه _ في مورد الأصل الحاكم والمحكوم _ أثرين، أحدهما علمي والآخر عملي.

أمّا العلمی، فقد ذكرنا أنّ مقتضى القاعده إجراء الأصل في طرف الحاكم دون المحكوم، كما لو كانت الحاله السابقه في الشيء هي الطهاره، فإنّ الفقيه يفتي بالطهاره استناداً إلى الإستصحاب ولا يتمسك للطهاره بقاعده الطهاره وإن كانت النتيجة واحده، لأنّ الإستصحاب حاكم عليها ولا يبقى الشك.

وأما العملي، فإن كان الأصلان متخالفين، فلا بدّ من إجراء الأصل الحاكم،

ص: ٦٣

١-١. مستدرک الوسائل ٩ / ٤١٠.

٢-٢. وسائل الشيعه ١٨ / ١٣٥، الباب ٧ من أبواب الربا، رقم ١.

كما في مثال الماء والثوب، وأما إن كانا متوافقين، فلا يلزم ذلك، لوحده الأثر عملاً وعدم لزوم أى محذور. ويشهد بذلك تمسك الإمام عليه السلام _ في موثقه مسعده بن صدقه _ (١) بقاعده (الحل)، مع كون المورد هو الثوب يشتري من السوق «لعله سرقة أو خيانه»، فإن (قاعده اليد) تجرى فيه وهي مقدّمة على (قاعده الحل). وكما في المرأه يريد زواجها ويحتمل كونها أختاً له، فإن الأصل هو (إستصحاب) عدم وجود النسب بينهما أزلاً. ولكن الإمام تمسك بقاعده (الحل).

فالحق في الجواب: أنّ الإمام قد أجرى الإستصحاب في طرف المسبب، لوحده الأثر عملاً.

الصّحيحه الثانيه

أشاره

قال زرارہ:

قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصّلاه ونسيت أن بثوبي شيئاً، وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصّلاه وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه، فطلبتّه فلم أقدر عليه، فلما صلّيت وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

ص: ٦٤

قلت: وإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فيه فرأيت فيه؟

قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاه.

قلت: لم ذلك؟

قال عليه السلام: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فأني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاعسله؟

قال عليه السلام: 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 أنظر فيه؟

قال عليه السلام: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاه؟

قال عليه السلام: تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاه وغسلته، ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

البحث في جهات ثلاث:

ويقع الكلام في هذه الرواية في السند وفقه الحديث ومورد الاستدلال:

أمّا السند، فهذه الروايه رواها الشيخ الصدوق فى العلل والشيخ الطوسى فى التهذيب، وهى فى الوسائل فى الباب ٤١ من أبواب النجاسات(١) عن الشيخ مضمرة، ولكنّ روايه الصدوق مسنده إلى أبيجعفر عليه السلام، وسندها صحيح، لأن إبراهيم بن هاشم عندنا ثقة.

وأما إسناد الشيخ فى الفهرست، فصحيح بلا إشكال.

وبعد، فإنّ زراره لا يروى عن غير الإمام، فإضمامه بحكم الإسناد.

المتن

ففى الصحيحه ست أو سبع مسائل كما لا يخفى، فقد سأل:

أولاً: عن حكم نسيان نجاسه الثوب عند الصلاه بعد العلم بالنجاسه. فأجاب عليه السلام بوجوب إعادته الصلاه.

ثانياً: عن حكم العلم الإجمالي بإصابه النجاسه للثوب. فأجاب بوجوب الإعادته كذلك. كما هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى المنجز.

ثالثاً: عن حكم ما إذا ظنّ بإصابه النجاسه للثوب، ففحص عنها فلم يجدها وصلّى ثمّ رآها بعد الصلاه. (قالوا) يحتمل أن يكون ظنّه بعد الفحص زائلاً بل يكون متيقناً بالعدم. ويحتمل أن يبقى على حاله أو يتبدّل إلى الشك.

وقد أجاب عليه السلام بوجوب الغسل وعدم لزوم إعادته الصلاه، على كلا التقديرين.

ص: ٦٦

ثم إنَّ الإمام ذكر وجه عدم الإعادة بقوله: «لأنَّك كنت على يقين...»، وقد دلَّ ذلك على أنَّ إحراز الطهاره في حال الصَّيِّلاه كاف في الصَّحه وإن كانت النجاسه موجوده على الثوب في الواقع.

رابعاً: عن حكم ما إذا علم بإصابه النجاسه لأحد أطراف الثوب إجمالاً. فأجاب بوجوب غسل جميع أطراف العلم الإجمالي من الثوب، قائلاً: «تغسل من ثوبك...».

خامساً: عن حكم الفحص عند احتمال إصابه النجاسه. فأجاب بعدم وجوب الفحص قائلاً «لا، ولكنَّك إنَّما تريد...».

وسادساً: عن حكم ما إذا رأى النجاسه على ثوبه في أثناء الصَّيِّلاه. فأجاب بالتفصيل حيث قال بوجوب الإعادة في صورته سبق العلم بالإصابه والشك في موضعها. وبوجوب الغسل في الأثناء في صورته عدم سبق العلم بذلك. قال: «وإن لم تشك ثم رأيتَه رطباً...».

موضع الاستدلال

وموضع الاستدلال على حججه الإستصحاب في هذه الصَّحيحه هو:

السؤال الثالث، حيث قال عليه السلام: «لأنَّك كنت على يقينٍ في طهارتك...».

والسؤال السادس، حيث قال عليه السلام: «لأنَّك لا تدري، لعلَّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

أمَّا جواب الإمام عن السؤال السادس، فدلالته على الإستصحاب تامه بلا كلام.

إنّما الكلام في الإستدلال بما أفاده في الجواب عن السؤال الثالث، قال في الكفايه:

«نعم، دلالته في المورد الأوّل على الإستصحاب مبنى على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر. فإنّه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده، الزائل بالرؤيه بعد الصّلاه، كان مفاده قاعده اليقين، كما لا يخفى» (١).

أقول:

حاصل كلامه: إن هنا يقينين، أحدهما: اليقين بالطهاره التي كانت قبل احتمال الإصابه. والثاني: هو اليقين بالطهاره بعد احتمال الإصابه والفحص عن النجاسه. فإن كان المراد من «اليقين» هو الأوّل، فدلاله الصّحيحه على الإستصحاب تامه. وإن كان الثاني، فلا تدل عليه، بل هي دليل على قاعده اليقين، لأن يقينه بالطهاره الحاصل بعد الفحص قد زال بعد رؤيه النجاسه بعد الصّلاه، وحينئذٍ يسرى الشك إلى اليقين السابق، ويظهر عدم تماميته قبل الصّلاه.

ذكر هذا الإحتمال الثاني في «اليقين» وإن جعل الأوّل «هو الظاهر».

وتوضيح إندفاع الإحتمال المذكور، وبيان تماميه الإستدلال بالصّحيحه على الإستصحاب هو:

إنّ «قاعده اليقين» هي: ما إذا تيقن بالشئ في زمانٍ، وشكّ فيه في الزمان اللاحق، ثمّ سرى الشكّ إلى اليقين السابق وأزاله، كما لو تيقن بعداله زيد في يوم الجمعة،

ص: ٦٨

ثم شكَّ في يوم السَّيِّبِ في عدالته واحتمل عدمها في يوم الجمعة أيضاً، فيكون الشكُّ سارياً من الزمان اللاحق إلى الزمان السابق وموجباً لزواله في ذلك الزمان.

هذا هو قاعده اليقين.

وليس الحال في الصَّيِّحِجِه هكذا، لأنَّ «اليقين» فيها هو اليقين بطهاره الثوب سابقاً، أى قبل الظن بإصابه النجاسه، وأما بعد الظن بها، فلا ذكر لليقين أصلاً، أى هو غير متيقن بعدم الإصابه، فيكون المشكوك فيه هو نفس المتيقن سابقاً وهو الطهاره. وهذا هو الإستصحاب.

إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد

إنَّما المهمُّ هو الإشكال، بأنَّ ضابطه الإستصحاب، أى: اليقين السَّيِّبِ والشكُّ اللاحق، غير منطبقه على مورد الصَّيِّحِجِه، لأنَّ «النقض» الموجود فيها «نقضٌ باليقين»، لأنَّ المفروض هو العلم بنجاسه الثوب حين الصَّيِّلاه، فكيف يكون تعليل الإمام عدم الإيعاده بقوله: «لأنَّك كنت على يقين...»؟

وجوه الجواب

الجواب الأوَّل

إشاره

ولهم في رفع هذا الإشكال وجوه:

قال في الكفايه: (١) ولا يكاد يمكن التفصُّي عن هذا الإشكال إلاَّ بأنَّ يقال:

إنَّ الشرط في الصَّلاه فعلاً حين الإلتفات إلى الطهاره هو إحرازها _ ولو

ص: ٦٩

بأصل أو قاعده _ لا نفسها، فيكون قضيه إستصحاب الطهاره حال الصلاه عدم إعادتها، ولو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف يكشف عن جواز النقض وعدم حجيه الإستصحاب حالها، كما لا يخفى.

أقول:

وحاصله: ضروره التوسعه فى شرط الصلاه من (الطهاره) نفسها، إلى (إحراز الطهاره). فكان دخوله فى الصلاه بالإستصحاب، وهو أصل محرز، أو قاعده الطهاره.

وبعباره أخرى: إنّ الإشكال مبنى على أن يكون شرط الثوب فى الصلاه خصوص الطهاره، أمّا مع كون الشرط إحراز الطهاره، فالإشكال مرتفع.

والدليل على التوسعه المذكوره وأن يكون الشرط كذلك، هو نفس هذه الصيحه ونسبتها إلى ما دلّ على إعتبار الطهاره فى الصلاه، فكان الشرط أعمّ من الطهاره الواقعيه والتعبدية.

يقول: أنّ لا طريق لحلّ الإشكال إلاّ ما ذكره.

لكنّه وقع فى إشكال آخر هو: إنّ «إحراز الطهاره» ليس من الأحكام الشرعيه ولا من موضوعات الأحكام الشرعيه، والإستصحاب لا يجرى فى غيرهما. فأجاب بقوله:

إنّ الطهاره وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلاّ أنّها غير منعزله عن الشرطيه رأساً، بل هى شرط واقعي إقتضائي، كما هو قضيه التوفيق بين بعض الإطلاقات ومثل هذا الخطاب. هذا، مع كفايه كونها من قيود الشرط، حيث أنّه كان إحرازها

ص: ٧٠

__ بخصوصها لا غيرها __ شرطاً.

وحاصل كلامه: الجواب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنَّ الشرط تارةً فعلى وأخرى إقتضائي، وإنَّما لا يجرى الإستصحاب فى الطهاره إن لم تكن شرطاً _ لا فعلياً ولا إقتضائياً _ . وأمّا إذا كان لها حظٌّ من الشرطيّه، ولو إقتضاءً، جرى فيها الإستصحاب، ومقتضى الجمع والتوفيق هو كون الطهاره شرطاً إقتضائياً، فأصبحت مجعولاً شرعياً يجرى فيها دليل الإستصحاب.

الثانى: إنّه لَمَّا كان إحراز الطهاره _ لا نفسها _ شرطاً، كانت الطهاره من قيود الشرط، لأن «الإحراز» من المفاهيم الإضاقيّه، فإذا تعلق بـ«الطهاره» أصبحت الطهاره من قيود الموضوع الشرعى، وهذا كاف لجريان الإستصحاب.

ثمّ أورد على نفسه الإشكال: سلّمنا ذلك، لكنّ قضيتّه أن يكون علّه عدم الإعادّه حينئذٍ _ بعد إنكشاف وقوع الصّلاه فى النجاسه _ هو إحراز الطهاره حالها باستصحابها، لا الطهاره المحرزّه بالإستصحاب. مع أنّ قضيتّه التعليل أن يكون العلّه له هى نفسها لا إحرازها، ضروره أن نتيجه قوله «لأنّك كنت على يقين ...» أنّه على الطهاره لا أنّه مستصحابها كما لا يخفى.

فأجاب بوجهين:

أحدهما قوله: نعم، ولكنّ التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل إنكشاف الحال، لنكته التنبيه على حجّيه الإستصحاب وأنّه كان هناك استصحابٌ.

والثانى قوله: مع وضوح إستلزام ذلك لأنّ يكون المجدى بعد الإنكشاف هو ذاك الإستصحاب لا- الطهاره، وإلاّ لما كانت الإعادّه نقضاً. كما عرفت فى الإشكال.

ص: ٧١

هذا تمام كلام صاحب الكفايه فى هذا المقام.

الإشكال على الكفايه

وقد أورد على جوابه عن الإشكال بوجه:

١ _ إنَّ السُّؤال كان «فإنَّ ظننت أنَّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت، فرأيت فيه. قال عليه السَّلام: تغسله ولا تعيد الصَّلاه. قلت: لم ذلك؟ قال: لأنَّك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت...».

فسؤال زواره عن السَّبب فى التفكيك بين الغسل والإعاده _ بخلاف السُّؤالين السَّابقين حيث أمر فيهما بالغسل والإعاده كليهما _ وذلك، لأنَّه إذا كان الثوب نجساً يجب غسله، فقد وقعت الصَّيِّلاه فى الثوب النجس، فهى فاقده للطهاره التى هى شرط أو واجده للنجاسه التى هى المانع _ على القولين _ . فلماذا لا تعاد؟

لكنَّ الجواب المذكور لا يرتبط بالسُّؤال عن السَّبب للتفكيك بين الغسل والإعاده، وإنَّما يرتبط بما إذا كان السُّؤال عن السَّبب المجوِّز للدخول فى الصَّيِّلاه، لأنَّه كان حين الدخول فيها على يقين من طهارته السَّابقه، وهو شاكٌّ فى بقائها، ولا ينقض اليقين بالشك.

فالإشكال باقٍ ولا يندفع بما ذكره.

٢ _ إن ما ذكره فى جواب السُّؤال الأوَّل _ من أن «إحراز الطهاره» ليس بحكمٍ ولا هو موضوع لحكمٍ، فكيف يستصحب؟ _ بأنَّ الطهاره شرط إقتضائى، لا يرفع المشكله. وتوضيح ذلك:

إن المحقق الخراساني يرى للحكم مراتب أربع هي:

١ _ مرتبه الإقتضاء

٢ _ مرتبه الإنشاء

٣ _ مرتبه الفعلية

٤ _ مرتبه التنجز.

وعلى أساس هذا المبني، تكون مرحلة الإقتضاء هي مرحلة الملاكات من المصالح والمفاسد، فلا تكون مرحلة الإقتضاء بوحدها منشأً للحكم، بل لابد للحكم من وجود المقتضى وعدم المانع.

وعليه، فالطهاره إذا كانت إقتضائية، فإن جميع قيود الحكم _ من الشرائط وعدم المانع _ غير متحققه، حتى يتحقق الحكم، وتحققه بدونها محال.

وبعبارة أخرى: إقتضاء الحكم شيء وتحقق الحكم شيء آخر، والأثر يترتب على الحكم لا على إقتضاء الحكم، والإستصحاب إنما يجرى فيما له الأثر لا فيما لا أثر له.

فعلى مبني الكفايه: تكون الطهاره في ظرف الشك في مرتبه الإقتضاء _ أي مرتبه الملاكات _ ، وإنما يشترط إحراز الطهاره في مرتبه الفعلية، فأركان الإستصحاب غير متوفره.

٣ _ وإن ما ذكره في الجواب الثاني عن السؤال الأول _ وهو قوله: هذا مع كفايه ... _ غير صحيح. لأن «الإحراز» من الصيغات النفسائيه الإضافيه، كالشوق والحب والبغض، فكانت الطهاره مقدمه للإحراز. لكن لما كان الإحراز أمراً

ص: ٧٣

نفسائياً، فلا بدّ من أن تكون الطهاره المقومه له نفسائيه لا خارجيه، لأنّ الأمور النفسائيه لا تتعلّق بالأمور الخارجيه، وإلاّ يلزم أن يكون الخارجى نفسياً أو النفسى خارجياً. وكلاهما محال.

لكنّ شرط الصلاه هو الطهاره الخارجيه، وهى التى يترتّب عليها الأثر الشرعى، لا الطهاره الذهنيه.

وهذا الإشكال من المحقّق الإصفهانى.

الجواب الثانى

وهو فى الكفايه أيضاً مع نقده حيث قال:

ثمّ إنّه لا يكاد يصحّ التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء كما قيل، ضروره أنّ العله عليه إنّما هو إقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصلاه للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى.

(قال): اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو بملاحظه ضميمه إقتضاء الأمر الظاهرى للإجزاء. بتقريب: أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهه لنقض اليقين بالشك فى الطهاره قبل الإنكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلاّ للزم عدم إقتضاء ذاك الأمر له كما لا يخفى، مع إقتضائه شرعاً أو عقلاً. فتأمل. (١)

حاصله: إن التعليل هو «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت...»، وليس فيه أى إشاره إلى إجزاء الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى. إنّ التعليل لعدم

ص: ٧٤

الإعاده هو «الإستصحاب»، وهو أمر ظاهري، لكنّ الكبرى وهي: «إجزاء الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي» لا- علاقه لها بالإستصحاب.

وقد أوضح وجه التأمل بقوله: وجه التأمل: إن إقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذاك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعاده.

الجواب الثالث

اشاره

وهو من الميرزا النائيني.

فقد تكلم على هذا الإشكال (1) بالتفصيل، وهذا محصل كلامه:

إنّ من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصّلاه في الثوب الذي علم بنجاسته باطله وإن كانت عن نسيان. ومن الأخبار ما يدلّ أنّه لو صلّى في النجاسه عن غفله عنها، كانت صلاته صحيحه، سواء كانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعاً.

وحاصل ذلك: دوران الصّحه والبطلان مدار العلم.

لكنّ العلم يؤخذ في الموضوع، تارة: بما أنّه صفة خاصه، وفي هذه الصّوره لا- يقوم شيء مقام العلم. وأخرى: بما أنّه محرزٌ للواقع، وفي هذه الصّوره تقوم الأماره كخبر الواحد والأصل كالإستصحاب _ لكونه أصلاً محرزاً _ مقام العلم. وثالثه: بما أنّه منجز ومعدّر. وفي هذه الصّوره تقوم الأمارات والأصول المحرزه وغير المحرزه مقام العلم.

وفي مسأله لباس المصلّي، تفيد النصوص إعتبار العلم، أي أنّ الشرط هو العلم

ص: ٧٥

بالطهاره أو المانع هو العلم بالنجاسه، لكنّ هذا العلم قد أخذ بما هو منجز أو معذر، وعليه، فإنّ الإستصحاب يقوم مقامه، وحينئذٍ، يتم تطبيق الإستصحاب على المورد.

فكان الإمام لما قال «لأنّك كنت على يقينٍ...» ذكر العله لعدم الإعادة، وذلك: كون هذه الصّلاه واجدهً للشرط أو فاقده للمانع _ على المسلكين _ ببركه الإستصحاب.

الإشكال على الميرزا

إنّه لا- يخلو حال «العلم بطهاره اللباس والبدن» من أحد ثلاثه حالات: إمّا هو طريقٌ محض، وإمّا هو الموضوع، وإمّا هو جزء الموضوع _ ولا شيء رابع _ .

فإن كان العلم بالطهاره طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه، فالأمارات والأصول المحرزه تقوم مقامه بلا كلام، لكنّ العلم ليس إلاّ كاشفاً، والشرط هو الطهاره _ أو النجاسه هي المانع _ ولما ينكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، يظهر فقدها للشرط أو وجدانها للمانع، وتكون الصّلاه باطله ويجب إعادتها.

وإن كان للعلم بالطهاره موضوعيه، فإن كان جزء الموضوع، كان الجزء الآخر هو الطهاره _ أو عدم النجاسه _ . ولما إنكشف وقوع الصّلاه في النجاسه، وجب إعادتها.

وإن كان العلم تمام الموضوع للحكم بصحّه الصّلاه، فلا أثر لاستصحاب الطهاره، لعدم الموضوعيه لها.

لكنّ الإمام عليه السّلام حكم بالصّحه إستناداً إلى الإستصحاب.

فظهر سقوط هذا الوجه.

ولا يخفى: أن «اليقين» في «لا تنقض اليقين بالشك» موضوعٌ وركنٌ للإستصحاب، وهو في نفس الوقت طريقٌ إلى المستصحب _ كعداله زيد مثلاً _

وليس تمام الموضوع بالنسبه إليه.

الجواب الرابع

وأجاب السيد الخوئي (1) عن الإشكال _ بعد الإيراد على كلام الكفايه والميرزا _ بما ملخصه: إن في الصيحيحه ثلاثه صور مفروضه:

الصوره الأولى: ما إذا كان عالماً بالنجاسه تفصيلاً، وقد حكم فيها الإمام عليه السلام بالإعاده.

والصوره الثانيه: ما إذا كان عالماً بالنجاسه إجمالاً، وقد حكم فيها بالإعاده كذلك.

ومن الواضح عدم جريان الإستصحاب مع وجود العلم تفصيلاً أو إجمالاً.

أمّا في الصوره الثالثه، فلم يفرض العلم بالنجاسه، وفيها لم يحكم الإمام بالإعاده، واستدل لذلك بوجود الحكم الظاهري قائلاً «لأنك كنت على يقين...». فهذه صغرى المسأله، والكبرى هي أجزاء الأمر الظاهري بالإستصحاب عن الأمر الواقعي، وقد كان مفروغاً عنه عند زرارته.

وهذا هو الوجه للحكم بعدم الإعاده.

وفيه:

إنّ هذا الإستدلال موقوف على كون الكبرى مفروغاً عنها عند زرارته، لأنها غير مقبوله إلا في الطهاره، ولا طريق لنا لإثبات أن زرارته كان عالماً بهذه الكبرى في باب الطهاره.

ص: ٧٧

ما أفاده المحقق العراقي، (١) فإنه ذكر بأن الإشكال مبنى على أن النجاسة المرثية بعد الصّلاه هي النجاسة المعلومه قبلها، فإن مقتضى القاعده حينئذٍ عدم جريان الإستصحاب، لانتقاض اليقين باليقين.

أما مع احتمال أن لا تكون نفس النجاسة المعلومه سابقاً، فالإستصحاب تام والإشكال مندفع.

ووجه هذا الإحتمال هو: إن زواره قال في السؤال المتقدم: «فوجدته»، وهذا ظاهر في وجدان نفس النجاسة السابقه، أما في هذا السؤال فيقول: «رأيت»، فقد تغيّر التعبير، وهذا يوجب الشك في كون ما رآه نفس ما تيقن به سابقاً، وإذا حدث الشك تمت أركان الإستصحاب.

ثم أشكل على نفسه: إن ظاهر قول زواره «ولم ذلك» هو التعجب من تغيّر الحكم، حيث حكم في السؤال السابق بالإعاده، وفي هذا السؤال بعدمها، وتعجب زواره يكشف عن وحده الموضوع في السؤالين وإلا لما تعجب.

وأجاب: بأن زواره لم يكن متعجباً، واختلاف تعبيره في السؤالين _ حيث في الأول جاء بالضمير «فوجدته» وفي الثاني لا يوجد الضمير _ كافٍ لإيجاد الإحتمال بكون النجاسة المرثية بعد الصّلاه غير المتيقنه قبلها.

أقول:

إننا إذا دققنا النظر في الأسئلة وجدنا الثالث في نفس موضوع السؤالين

ص: ٧٨

السابقين، غير أنه في الأوّل عالم تفصيلاً، وفي الثاني عالم إجمالاً، وفي الثالث شاكّ، أى هو شاكّ في نفس ما كان عالماً به في السؤالين، وهو النجاسه المتيقّنه سابقاً.

وكذلك الحال في السؤال الرابع والخامس ... فلا منشأ للإحتمال الذي طرحه هذا المحقّق.

نعم، في السؤال الثالث قال: «رأيت» ولم يقل «رأيت» وهذا كثير في الإستعمالات، خاصّة بعد وجود الضمير «وجدته» في السؤال السابق، فهو قد رأى نفس ما كان وجدّه في السؤال السابق _ غير أنه كان هناك عالماً بالنجاسه وهنا شاكّ _ . ويشهد بما ذكرنا مجيء الضمير «رأيت» في السؤال السادس.

وتلخص: إن هذا الوجه خلاف ظاهر الصحيحه.

وبعد:

فإن تمّ شيء من الأ-جوبه الخمسه فهو، وإلا، فإنّ الإستدلال بالصّحيحه لحجّيه الإستصحاب تام، وإن جهلنا كيفيّة إنطباقه على المورد، كما في الكفايه وغيرها.

الصّحيحه الثالثه

اشاره

عن زرارّه عن أحدهما: قال: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟

قال عليه السّلام: يركع بركعتين وأربع سجّادات وهو قائم بفتاحه الكتاب ويتشّهّد ولا شيء عليه.

ص: ٧٩

وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشك باليقين ... (١).

وهذه الرواية صحيحة ومسنده، وفيها «محمد بن إسماعيل النيسابورى» راويه «الفضل بن شاذان» وهو عندنا ثقة.

وموضع الإستدلال قوله عليه السلام: ولا ينقض اليقين بالشك.

وذلك: لأن سبب أمره بالبناء على عدم الإتيان بالركعة الرابعة هو كونه متيقناً بذلك سابقاً وشاكاً فيه لاحقاً.

إشكالات ذكرها الشيخ

إشكالات ذكرها الشيخ (٢)

وهى ترجع إما إلى عدم المقتضى وإما إلى وجود المانع.

ما يتعلق بالمقتضى:

إن أمر الإمام بأن يؤتى بالركعة لا- يخلو من حالين، فإما هى متصله بالثلاث وإما هى منفصله عنها. فإن أتى بها متصله، دلت الصّححه على الإستصحاب، لأنه أصل محرز _ والأصول المحرزه تقوم مقام العلم _ فلو كان عالماً بعدم مجيء الركعة الرابعة كان عليه الإتيان بها متصله، فالإستصحاب يدلّ على ذلك كذلك.

لكنّ هذا خلاف ضروره المذهب، لأنها قائمه على الإتيان بالركعة

ص: ٨٠

١-١. وسائل الشيعه ٨ / ٢١٦، الباب ١٠ من أبواب الخلل فى الصّلاه، رقم ٣.

٢-٢. فرائد الأصول ٣ / ٦٢.

المشكوك فيها منفصلة لا متصلة.

إذن، لابد من حمل «اليقين» في الصَّحيحه على اليقين بالفراغ والبراءه، لأنَّ الإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه، فيأتي بها منفصلةً، فإن كانت الصَّلاه ناقصه تمت وإلا كانت الركعه نافلهً، وهذه هي ركعه الإحتياط.

إذن، سقط الإستدلال.

مضافاً إلى أن الفقهاء عامه إستفادوا من الصَّحيحه قاعده اليقين.

ويشهد بذلك: أن الإمام عليه السَّلام أجاب عن السؤال بالشك في الركعتين الأوليين بين الإثنين والأربع بالإتيان بالركعتين مع فاتحه الكتاب، أمّا في السؤال عن الشك بين الثلاث والأربع، فإنها إن كانت الركعه متصلةً لكان مخيراً بين الفاتحه والتسبيحات، والتخير لا يجتمع مع الإستصحاب، بل الفاتحه تجتمع مع المنفصلة.

مضافاً إلى أن في موثقه عمّار من أخبار باب الشك في عدد الركعات «إذا شككت فابن على اليقين. قال: هذا أصل؟ قال: نعم» (1) واليقين فيها هو اليقين بالبراءه، والأخبار يفسر بعضها بعضاً.

ما يتعلّق بالمانع

بعد التنزل عمّا ذكر، فإنه إن كانت الصَّحيحه تتعلّق بالإستصحاب، وجب الإتيان بالركعه متصلهً، وهذا (أولاً) ينافي المشهور من الروايات في الباب، ويقع التعارض، ولا بد من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب. (وثانياً) الصَّحيحه موافقه للعامة، فأصالة الجبهه فيها غير تامه.

ص: ٨١

ومقتضى الدقه فى المقام، إرجاع الإشكال إلى مقام المقتضى، فإنه مع عدم تماميته جهه (الجهه) لا مقتضى للصحة حتى يقع التعارض والترجيح بالشهره.

الكلام على الإشكالات

١ _ ذكر الشيخ: أن أمر الإمام بالإتيان الركعتين بفاتحه الكتاب يشهد بكونهما مفصولتين، وهذا قرينه على أن المراد قاعده اليقين.

وفيه: إن التكليف فى الركعتين الموصولتين هو التخيير، فلعل الإمام ذكر أحد فردى التخيير، ولم يكن مراده القراءة بالفاتحه تعييناً.

سلمنا، لكن عدم ذكر الإمام التشهد والتسليم ظاهر فى كونهما موصولتين، لأن الركعه المفصوله إنما تكون بعد التشهد والتسليم، وعدم ذكر الإمام ذلك يشهد بكونهما متصلتين، فيقع التعارض بين ظهور إشتمال الصّدر على القراءة بالفاتحه، وظهور عدم إشتمال الذيل على التشهد والتسليم.

فإن قلنا: لما كان المقام مقام العمل، فالقرينه فى الذيل مقدّمه على القرينه فى الصّدر، فالظهور يستقر على الركعه الموصوله. وإن لم نقل، فالصّحيحه مجمله.

٢ _ إستشهد الشيخ بفهم الأصحاب.

وفيه: إن الذى إستظهر من الصّحيحه قاعده اليقين فيما نعلم، هو (السيد المرتضى) وأمّا غيره، فلا علم لنا بأرائهم فى معنى الصّحيحه، فلعلهم يقولون بدلالاتها على الإستصحاب كما سيأتى.

٣ _ قال: إن وزان هذه الصّحيحه وزان موثقه عمّار، فكما أن «اليقين» هناك هو اليقين بالبراءه لا اليقين فى الإستصحاب، كذلك هنا.

وبعبارة أخرى: نحمل الصّحيحه على «اليقين» بالبراءه بقرينه موثقه عمّار.

وفيه:

أولاً: لقاتل أن يقول: لماذا لا يكون العكس، بأن نرفع اليد عن ظاهر الموثّقه بظاهر الصّحيحه؟

وثانياً: مقتضى القاعده هو النظر في كلّ روايه على حده. نعم، لو كانت (الموثّقه) متّصله (بالصّحيحه) لكان لما ذكر وجه.

٤ _ قال: إن الصّحيحه إن حملت على (اليقين بالبراءه) لكان (أصالة الجهه) محفوظه. أمّا بناءً على ظهورها في (الإستصحاب) فلا بدّ من حملها على (التقيّه).

وفيه:

إنّ معنى (أصالة الجهه) هو حمل كلام المتكلّم على الجديّه عند الشك، أي: إنّه إذا شككنا هل مراده هو المعنى المستعمل فيه اللفظ أو غيره؟ فإن الأصل هو إرادته المعنى المستعمل فيه، وأنّ الإراده الجديّه لم تتخلّف عن الإراده الإستعماليّه، والدليل على هذا الأصل هو البناء العقلائي.

وعليه، فالحمل على التقيّه _ يعنى عدم إرادته المعنى المستعمل فيه جدّاً _ يحتاج إلى القرينه.

أمّا لو كان المعنى المستعمل فيه معلوماً، فتردّد بين معنيين، فلا أصل لتعيين المراد الجديّ في أحدهما، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وفيما نحن فيه: لفظ «اليقين» تردّد بين «اليقين» المقصود في باب (الإستصحاب) و«اليقين» المقصود في (اليقين بالبراءه). فالمعنى الموضوع له

ص: ٨٣

اللفظ والمستعمل فيه معلوم، لكن المراد الجدّي تردّد بين الأمرين، فما هو الأصل؟ لا يوجد أصل في المقام، والقضيّه خارجة عن موارد الحمل على التقيّه.

وهذا هو الجواب عمّا ذكره الشيخ.

وأشكل صاحب الكفايه (١) على المطلب الأخير وهو الحمل على التقيّه بما حاصله:

إنّ المقام من صغريات الإستصحاب، ومقتضى إطلاق دليله وجوب الإتيان بالركعه، إلّا أنّه يتقيّد بالنصوص الواردة في أنّ الركعه لا بدّ من الإتيان بها منفصله، خلافاً للعامة.

أجاب السيّد الخوئي: (٢) إنّ الصّحيحه إذا كانت محموله على الإستصحاب تكون النسبه بينها وبين النصوص نسبه التباين لا الإطلاق والتقيّد، فيعود إشكال الشيخ.

توضيح ذلك: إن مفاد (لا- تنقض) هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه يقيناً كما تقدّم، فيجب الإتيان بها متّصله، لكنّ النصوص صريحه في وجوب الإتيان بها منفصله، وبين الإتصال والإنفصال تباين.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن ملاك التباين هو: أن يتّصل الخبران المنفصلان أحدهما بالآخر، فإن حصل التنافي بينهما فهما متباينان، وإن أصبح أحدهما قرينه على الآخر فلا تباين، كما هو الحال في: أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق من العلماء، وإذا لم يكن التنافي في حال الإتصال فهو غير موجود في حال الإنفصال بالضروره.

ص: ٨٤

١-١. كفايه الأصول: ٣٩٦.

٢-٢. مصباح الأصول ٣ / ٧٤.

وهنا لو وصلنا الصَّحيحه بنصوص الإحتياط يكون الحاصل: لا- تنقض اليقين بالشك، فيجب الإتيان بالركعه المشكوك فيها منفصله عن الركعات الثلاث.

والحاصل: إنَّ الصَّحيحه تفيد وجوب الإتيان، والنصوص تفيد كيفيه الإتيان، فهي في الحقيقه شارحه للصَّحيحه، لا منافيه لها.

وهذا تمام الكلام على إشكالات الشيخ، وقد ظهر عدم ورود شيء منها.

إشكالان للمحقق العراقي

إشاره

إشكالان للمحقق العراقي (١)

الأوّل

إن عدم جريان الإستصحاب في ركعات الصَّلاه إنّما هو على القواعد ولو لم يكن لنا أدلّه خاصّه بالبناء على الأكثر في الشكوك الصَّحيحه، وذلك بوجوب التشهد والتسليم في الركعه الرابعه، وفي الشك بين الثلاث والأربع يفيد الإستصحاب عدم الإتيان بالرابعه، وبعد الإتيان بركعه أُخرى لا سبيل إلى إثبات كونها هي الرابعه ليقع التشهد والتسليم فيها إلاّ البناء على القول بالأصل المثبت.

توضيحه:

إنّ مفاد الإستصحاب هو (ليس التأمه) أى: إنّ الركعه الرابعه لم تتحقّق، لكنّ الأثر مترتب على مفاد (ليس الناقصه). فالذى أفاد الإستصحاب عدم تحقّق الرابعه، والذي نريده رابعيه الموجود، لأنّ التشهد والتسليم يكونان في الركعه الرابعه. نعم، اللازم العقلي لعدم تحقّق الرابعه أن يكون المأتى به هو الرابعه، وهذا أصل مثبت.

ص: ٨٥

وقد ردّ عليه السيّد الخوئي (١) بوجهين:

١ _ إنّه لا دليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بعنوانه حتّى نحتاج إلى إثبات كون هذه هي الركعة الرابعة

....

وفيه:

إنّه يوجد الدليل على ذلك، وهو معتبره أبيضير وفيها: «إذا جلست في الرابعة فقل: بسم الله وبالله، الحمد لله، وخير الأسماء لله، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ... (٢).

فهى صريحه فى وجوب الإتيان بالتشهد والتسليم فى آخر الرابعة.

٢ _ وعلى تقدير تسليم قيام الدليل على وجوب إيقاع التشهد والتسليم فى الركعة الرابعة، فإنّه لا مانع من جريان الإستصحاب لولا الأخبار الخاصّة. (٣)

أقول:

وهذا الجواب هو الصّحيح. وتوضيحه: لمّا يشك هل هذه هي الثالثة أو الرابعة، يستصحب عدم الإتيان بالرابعة، فيأتى بركعته، فإذا ركع وسجد وجلس، يتيقن بكونه فى الرابعة فيتشهد ويسلم.

ص: ٨٦

١- ١. مباني الإستنباط: ٣١، مصباح الأصول ٣ / ٧٣.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٦ / ٣٩٣، الباب الثالث من أبواب التّشهُد.

٣- ٣. المصدر ٨ / ٢٢٥ - ٢٢٦، الباب ١٥ من أبواب الخلل فى الصّلاه.

وأشکل: بأنّ هذا الإستصحاب إستصحابٌ فى الفرد المرّدّد، وهو غير جارٍ.

توضيحه: إنّ الذى يترتب عليه الأثر الشرعى هو واقع الركعه الرابعه لا مفهومها _ لأنّ الحكم الشرعى لا يترتب على المفهوم. أى: ليس المفهوم موضوعاً للحكم الشرعى _ والواقع هنا مرّدّد، لأنّ هذه الركعه المشكوك فيها، إمّا هى الثالثه واقعاً، فالرابعه غير متحقّقه واقعاً، وإمّا هى الرابعه، فهى متحقّقه. فالفرد الواقعى مرّدّد، والإستصحاب غير جارٍ فى الفرد المرّدّد.

مثلاً: الموضوع للحكم بالإفطار هو غروب الشمس واقعاً، لا مفهوم الغروب، والغروب الواقعى إمّا هو إستتار القرص وإمّا زوال الحمرة. فلو إستتر القرص والزوال للحمرة غير حاصل وشكّ فى تحقّق الغروب، لم يكن لاستصحاب مفهوم عدم الغروب أثر، فإنّ أريد إستصحاب الإستتار، فلا شكّ فيه حتّى يستصحب، وإنّ أريد إستصحاب زوال الحمرة، فلا شكّ فى عدم زواله.

وفيما نحن فيه: الموضوع المستصحب هو واقع الركعه الرابعه، فإنّ كانت الركعه التى هو فيها هى الثالثه، فالرابعه غير متحقّقه يقيناً، وإنّ كانت هى الرابعه فهى متحقّقه يقيناً.

وفيه:

إنّه لما يشكّ فى أنّه أتى بالرابعه أو لا؟ فإنّ نفس هذا الشكّ يكون موضوعاً للحكم الظاهرى الشرعى بوجوب الإتيان بالركعه، وهذه هى قاعده الإشتغال، لأنّ مجرّد الشكّ موضوعٌ لهذه القاعده، والمفروض تحقّق الشكّ، ومع جريانها

لا حاجة إلى الإستصحاب. هذا بالنسبة إلى الحكم الظاهري.

وأما الحكم الواقعي، فالموضوع له «من لم يأت بالركعه واقعاً»، فإن تكليفه واقعاً هو الإتيان بها. فإن لم يكن قد أتى بها، كان وجوب الإتيان بها حكماً واقعياً، وإن كان قد أتى بها، فلا وجوب واقعاً. وحيث أن ما بيده مردد بين الثالث والرابع، فهو شاك بالوجدان في أنه أتى بالرابعه أو لا؟ وفي هذه الحالة يستصحب عدم الإتيان بالرابعه.

نظير ما إذا تنجس ثوبه يقيناً وترددت نجاسه بين البول والدم، فإن غسله مرة شك بالوجدان في زوال النجاسه، لأنه إن كان دماً فقد زال يقيناً وإن كان بولاً لم يزل يقيناً. وحينئذٍ، يستصحب بقاء النجاسه إتفاقاً.

ولا يقاس المقام بمسأله الشك في الغروب، لأن المشكوك فيه هناك ليس الخارج، لأن الواقع في الخارج لا شك فيه، إن كان الإستتار فواقع يقيناً، وإن كان زوال الحمرة فغير واقع يقيناً، وموضوع الحكم الشرعي هو أحد الأمرين، وحيث لا شك فلا إستصحاب.

التحقيق

وبعد، فإن التحقيق عدم تماميه الإستدلال بالصحيحه هذه لحجيه الإستصحاب، لأن النصوص ثلاثه:

١ _ إذا شككت فخذ بالأكثر.

٢ _ إذا شككت فاعمل على الأكثر.

٣ _ موثقه عمار: إذا شككت فابن على الأكثر.

ص: ٨٨

وعليه، فلو شك بين الثلاث والأربع بينى على الأربع، وهذا حكم تعدي، ومقتضى الإستصحاب فى الصّحيحة عدم البناء على الأكثر. وحينئذٍ يلزم التّعبد _ فى عدم الإتيان بالرابعة _ بالمتنافين، فالصّحيحة مجمله.

ولا- يخفى أنّ المراد من «اليقين» فى «لا- تنقض اليقين...» هو اليقين الفعلى، لا- اليقين الذى يحصل فيما بعد، حتّى يكون دليلاً على اليقين بالبراءة الحاصل بعد الإتيان بركعه الإحتياط، فلولا إشكالنا المذكور، لما كان فى دلاله الصّحيحة على الإستصحاب تأمل، لاندفاع جميع الإيرادات.

الروايه الرابعه: مؤتته إسحاق بن عمار

إشاره

قال عليه السلام:

إذا شككت فابنِ على اليقين.

قلت: هذا أصل؟

قال: نعم. (١)

تقريب الإستدلال: إنّ الإمام عليه السلام أمر بالبناء على اليقين بالشىء متى شكّ فيه بعد اليقين فيه. وسؤال إسحاق: هذا أصل؟ إشارة إلى ما ورد عنهم عليهم السلام فى الخطاب لأصحابهم: إنّما علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع. (٢)

ص: ٨٩

-
- ١- ١. وسائل الشيعة ٨ / ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع فى الصّلاه، الرقم ٢.
 - ٢- ٢. المصدر: ٢٧ / ٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى وما يجوز أن يقضى به، الرقم ٥٢.

فالبناء على اليقين عند الشك أصلٌ من الأصول التي تتفرّع منها الأحكام.

الإشكال عليه

وقد أشكل: بأن من موارد ذلك ما إذا شك هل أتى بالركعة الرابعة أو لا؟ فإن مقتضى البناء على اليقين أن يأتي بالرابعة متّصلة. فيرد على الاستدلال بالموثّقة ما ورد على الصّحيحه.

الجواب:

قد ذكرنا أنّ مقتضى الإستصحاب هو الإتيان بالرابعة. أمّا أن تكون متّصلة؟ فلا دلالة على ذلك. فالصّحيحه مطلقه ويقيد إطلاقها بما دلّ على وجوب الإتيان بركعه الإحتياط منفصله. هذا أوّلاً.

وثانياً: قد عرفت سقوط الاستدلال بالصّحيحه، للتناقض بينها وبين النصوص الأخرى.

وأما الموثّقة، فسالمه عمياً ورد على الصّحيحه، لأنها كانت في خصوص الشك في الركعات، والموثّقة أصل عام كما عرفت، فاليقين فيها مطلق والشك مطلق، وإطلاقها في مسأله الركعات يتقيد بالنصوص الأخرى.

والحاصل:

إنّ الموثّقة دليل على الإستصحاب لوجهين:

الأوّل: إطلاقها بالنسبه إلى الشك في الركعات وغيره.

والثاني: ما تقدّم من أنّ ظاهر عنوان «اليقين» هو اليقين الفعلي، وهذا ظاهر في الإستصحاب، لأن (اليقين) بالبراءه، ليس فعلياً، وإنّما يحصل بعد تحقّق

ص: ٩٠

العمل، مثل الإتيان بركعه الإحتياط عند الشك في الركعات.

فدلالة الموثقه على الإستصحاب تامه.

الروايه الخامسه: روايه الخصال

اشاره

قال عليه السلام:

«من كان على يقين فشكّ، فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا ينقض بالشك»^(١) أو «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك»^(٢).

والكلام فيها سنداً ودلالةً.

سند الروايه

قال الشيخ: لكنّ سند الروايه ضعيفٌ بالقاسم بن يحيى، لتضعيف العلامه له في الخلاصه، وإن ضعف ذلك بعض باسناده إلى تضعيف ابن الضغائرى المعروف عدم قدحه. فتأمل^(٣).

وقال السيد الخوئى: إنّ الروايه ضعيفه غير قابله للإستدلال بها، لكون قاسم بن يحيى فى سندها وعدم توثيق أهل الرجال إياه، بل ضعفه العلامه. وروايه

ص: ٩١

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ٢٤٦، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الرقم ٦.

٢- ٢. المستدرک ١ / ٢٢٨.

٣- ٣. فرائد الأصول ٣ / ٧١.

الثقات عنه لا يدلّ على التوثيق على ما هو مذكور في محله (١).

أقول:

قد وقع الكلام في آراء العلّامة في الرجال من جهات:

١ _ كونه من المتأخرين، فأراه حديسيه.

٢ _ كونه يقول بأصالة العدالة.

٣ _ إعماده في التضعيفات على ابن الغضائري، وهو غير معتمد.

فأجاب شيخنا عن الوجهين الأولين في بحث الفقه، واختار الإعتقاد على أقوال العلّامة. وأمّا الوجه الثالث، فذكر أنّ سبب الإشكال في تضعيفات ابن الغضائري هو عدم ثبوت نسبه الكتاب إليه، لكنّ النسخة كانت موجودة عند العلّامة.

ولكنّ غير واحدٍ من الأعلام كالميرزا والعراقي لم يتعرّضوا للسند، ممّا يدلّ على قبولهم الرواية.

وصاحب الكفاية وإن ضعّف القاسم قال: إنّ ضعف سند الرواية لا يضرّ بالإستدلال بها بعد وقوع مورد الإستدلال منها في الصّحاح ... (٢).

وأما شيخنا الأستاذ، فقد أفاد أنّ الشيخ الصدوق (٣) قد وثّق القاسم بن يحيى، حيث قال في زياره من زيارات الإمام الحسين عليه السّلام مرويه بواسطته بأنّها أصحّ الزيارات. وعلى هذا، فإنّ هذا التوثيق يتقدّم على تضعيف العلّامة، بعد سلامته من الإشكاليين المذكورين.

ص: ٩٢

١-١. مصباح الأصول ٣ / ٧٩.

٢-٢. درر الفوائد: ٣١٢.

٣-٣. من لا يحضره الفقيه: ٢ / ٥٩٨.

أقول:

اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ تصحيح الصّدوق تلك الزياره لا يدلّ على وثاقه الرّاوى، لكونه بمعنى الوثوق بالصّدور، كما هو مصطلح قدماء الأصحاب، فيبقى تضعيف العلامه على حاله.

دلاله الروايه

ثمّ إنّه قد وقع الكلام فى دلاله الروايه على الإستصحاب، فقد أشكل الشيخ: (١)

بأنّ الروايه فى مورد (قاعده اليقين) لا (الإستصحاب). وتوضيح الفرق بين القاعدتين هو:

إنّه يعتبر فى (الإستصحاب) وجود (اليقين) و(الشك) وتقدّم (المتيقّن) على (المشكوك) فى الزمان، فالمتيقّن حدوث الشىء والمشكوك فيه بقاءه، أمّا نفس (اليقين) و(الشك) فلا يشترط الإختلاف الزمانى بينهما، بل يمكن أن يكونا فى زمان واحد، أو يتقدّم الشك على اليقين. بل المهمّ فى الإستصحاب هو الإختلاف زماناً بين المتيقّن والمشكوك.

أمّا فى قاعده اليقين، فيعتبر الإتحاد بين المتيقّن والمشكوك فيه من حيث الزمان، والإختلاف بين اليقين والشك من حيث الزمان، وذلك، لأنّه إن كان المتيقّن متّحداً مع المشكوك فيه إستحال إتحاد زمان الشك واليقين، إذ لا يعقل أن يكون الشىء الواحد متيقّناً ومشكوكاً فيه معاً.

ص: ٩٣

مثاله: ما إذا تيقن بعداله زيد في يوم الجمعة، ثم شك في عدالته في نفس يوم الجمعة، فهذا هو قاعده اليقين. أمّا في الإستصحاب، فإنه يشك في يوم السبت في بقاء العدالة، فكان زمان المشكوك والمتيقن واحداً في قاعده اليقين ومختلفاً في الإستصحاب.

إذا عرفت هذا الفرق:

فقد أشكل الشيخ: بأن الروايه في مورد (قاعده اليقين) لا الإستصحاب، وذلك:

لأن الروايه: من كان على يقين، فشكّ، ... وقد جاءت كلمه «كان» و«فشكّ» بصيغه (الماضى) ومدلول هذه الصيغه هي النسبه التحقيقيه، وهذه النسبه تلازم الزمان الماضى، فهي ظاهره في تحقّق (اليقين) سابقاً.
هذا من جهه.

ومن جهه ثانيه: إن «الفاء» هنا تقيّد الترتّب والتفرّع، فمدخولها متفرّع على ما قبلها.

وعلى هاتين الجهتين: تكون الروايه في مورد (قاعده اليقين) لأن موردها أن يتحقّق اليقين ثمّ الشكّ فالزمان مختلف، لكن زمان المتيقن متحد مع زمان المشكوك فيه.

وهنا جهه ثالثه وهي: إنّ كلمه «النقض» إنّما تستعمل حيث يكون متعلّق اليقين والشك (واحداً)، فلو اختلفا لم يصدق عنوان (النقض) في صورته المخالفه مع اليقين.

ومن هنا قال العلماء بأنّ تطبيق «لا تنقض...» على موارد الإستصحاب تعبدى، لعدم تحقّق مفهوم النقض فيه حقيقه.

ثم إنّه وإن عدل الشيخ عن الإشكال، وذكر (١) أنّ الإنصاف دلالة الروايه على الإستصحاب، ولكن قد اهتم المتأخرون عنه بالإشكال المذكور وأجابوا عنه بوجه:

الوجه الأول

ما ذكره صاحب الكفايه حيث قال: (٢) وهو وإن كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصفين، وإنّما ذلك فى القاعده دون الإستصحاب ضروره إمكان إتّحاد زمانهما. إلّا- أن المتداول فى التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، ولعلّه بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الإتّحاد.

وحاصله: إنّ المتيقن والمشكوك يكونان فى الإستصحاب فى زمانين، لأنّ المتيقن هو حدوث الشىء والمشكوك فيه بقاؤه، لكنّ اليقين متّحد مع المتيقن والشك متّحد مع المشكوك فيه. وإن شئت فقل: إنّ اليقين فانّ فى المتيقن والشك فانّ فى المشكوك فيه، فيسرى اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وصحّ أن يقال: من كان على يقين فشكّ.

وفيه:

لكن يرد عليه: إنّ وإن كان اليقين والشك صفتين نفسائيتين لا- ينظر إليهما إلّا- بالنظر الطريقيّ، لكونهما فانيين فى المتيقن والمشكوك كما تقدّم، وكذلك

ص: ٩٥

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧٠.

٢-٢. كفايه الأصول: ٣٩٧.

العلم والظنّ. إلاّ أنّ هذه الجبهة لا- توجب رفع اليد عن ظاهر اللفظ المجعول موضوعاً لحكم من الأحكام، لأنّه في هذه الحالة يكون ملحوظاً على نحو الإستقلال، كما في: إذا علمت فاشهد وإذا كنت شاكّاً فلا، وكما في: لا تتبع الظنّ.

وما نحن فيه من هذا القبيل، فالإمام عليه السّلام لما قال: من كان على يقينٍ فشكّ فليمض على يقينه، قد أخذ اليقين والشك على نحو الموضوعيّة، وحمله على الطريقيّة بلا وجه.

الوجه الثاني

ما ذكره غير واحد⁽¹⁾ عن السيّد الميرزا الشيرازي: من أنّ الأصل في الزمان هو الظرفيّة، وحمل ما كان كذلك على القيدية يحتاج إلى المؤنه.

وفيما نحن فيه: الشك واليقين إنّما يكونان في الزمان، وحملهما على القيدية _ كما في قاعده اليقين _ خلاف الأصل. إنّ الشك في القاعده يسرى إلى اليقين السابق، أمّا في الإستصحاب، فإنّه يطرأ فيما بعد ولا يسرى.

والحاصل: إنّّه لا بدّ من أن يكون «كان على يقينٍ» ظرفاً كما هو مقتضى الأصل، فيكون الروايه دليلاً على الإستصحاب، وليس قيماً حتّى يكون من أدلّه قاعده اليقين.

وفيه:

ويرد عليه: إنّّه ليس الزمان في القاعده قيماً، بل هو ظرف كذلك. وبعبارة

ص: ٩٦

١-١. أجود التقريرات ٤ / ٥٥، مصباح الأصول ٣ / ٧٨.

أخرى: ليست القاعده متقومه بقيديه الزمان، بل قوامها الإتحاد بين المتيقن والمشكوك، بخلاف الإستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي (١) من أن «كان» و«الفاء» كما يستعملان في السبق واللحوق الزماني، كذلك يستعملان في السبق واللحوق الذاتى والسبق واللحوق الرتبى، كما يقال: كانت العله فتحقق المعلول.

وفيه:

ويرد عليه: صحيح أن السبق واللحوق فى الروايه _ حيث قال: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه _ ليس زمانياً، بل قد حكم بالمضى على اليقين، وتأخر الحكم عن الموضوع رتبى لا- زمانى. لكن مراد الشيخ شىء آخر، إنه يقول: بأن «كان» فعل ماض يدل على النسبه التحقيقية، فإن كانت هذه النسبه فى الزمانيات استلزمت التقدم والتأخر الزمانى، وإن كانت فى غير الزمانيات مثل الخبر: «كان الله ولم يكن معه شىء» (٢) إنسلخت عن الزمان، وكان التقدم والتأخر ذاتياً. وفى الروايه: «من كان على يقين» يكون فى الزمان، و«الفاء» وردت على الشك. ومن المعلوم أن النسبه بين اليقين والشك ليس نسبه العله والمعلول حتى يكون التقدم والتأخر ذاتياً، ولا نسبه الحكم إلى الموضوع، حتى يكون رتبياً، فهو _ لا محاله _ زمانى، وهو فى مورد قاعده اليقين.

ص: ٩٧

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ٦٣.

٢-٢. الفصول المهمه فى أصول الأئمه ١ / ١٥٤.

ما ذكره المحقق العراقي _ وأخذه السيد الخوئي _ وهو الجواب الصحيح.

وذلك: إنَّ الأصل في العناوين هو الفعلية، فإذا قيل: أكرم العلماء، كان المراد هو العالم بالفعل لا من كان أو سيكون، وعليه، فإنَّ «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» ظاهر في اليقين الفعلي، لا- أنه كان في وقتٍ من الأوقات على يقينٍ فشكَّ، وحينئذٍ، يكون ظاهراً في الإستصحاب، لأنَّ اليقين في قاعده اليقين زائل بسرايه الشك إليه، ولولا فعلية اليقين لم يصح أن يقول فليمض على يقينه.

ويؤيد ذلك، ورود نفس العبارة في سائر النصوص الدالة على الإستصحاب، فإنَّ المدار في تلك النصوص هو الوحدة العرفية بين متعلقي اليقين والشك.

وتلخص: تمامية الإستدلال بروايه الخصال وإندفاع الإشكال دلالةً.

الروايه السادسه: مكاتبه الكاشاني

إشاره

روى الصفار عن علي بن محمد القاشاني قال:

كتبت إليه _ وأنا بالمدينه _ أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟

فكتب عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه». (1)

ص: ٩٨

قال الشيخ: (١) والإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الإستصحاب، إلا أن سندها غير سليم. (٢)

الكلام في الدلالة

توضيح المطلب وتقريب الإستدلال هو: إنَّ السؤال عن حكم يوم الشكِّ، وكان جواب الإمام أنَّ اليقين لا يدخل فيه الشك، وهذه قاعده عامه، وقد فرِّع عنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. ولا- يخفى أنَّ يوم الشك قد يكون آخر شعبان حيث يشك في دخول رمضان، فيستصحب عدم دخوله فلا- يصوم. وقد يكون آخر رمضان، حيث يشك في خروج رمضان، فيستصحب بقاء شهر رمضان فيصوم.

ووجه أظهره هذه الرواية من غيرها هو: أنَّ «اللام» في صحيحه زواره مثلاً: «لا ينقض اليقين بالشك» يحتمل أن تكون للعهد، أى اليقين بالوضوء خاصه فلا تكون الصحيحه قاعده كليته. وفي صحيحته الأخرى _ في الشك في عدد الركعات _ كان يحتمل أن يكون المراد من «اليقين» هو اليقين بالفراغ من الصلاه والبراءه، فلا تدلّ على الإستصحاب. وفي الموثقه احتمل كون المراد قاعده اليقين.

أمّا هذه الروايه، فلا يتوجّه إليها شيء من الإحتمالات. مضافاً إلى أنَّ الإمام قد أعطى في الجواب قاعده كليّه، وقد كان بإمكانه أن يجيب بقدر السؤال في خصوص صوم يوم الشك ويقول: صم للرؤية وأفطر للرؤية.

ص: ٩٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧١.

٢-٢. المصدر.

أورد على الإستدلال بوجهين:

(الأوّل) من الكفايه وتبعه الميرزا، وهو يرجع إلى ناحيه المقتضى، قال: (١)

وربّما يقال: إنّ مراجعه الأخبار الوارده فى يوم الشك يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، وأنّه لا بدّ فى وجوب الصّوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الإستصحاب.

الجواب

ويجاب عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: إنّ المراد من «اليقين» و«الشك» هو اليقين والشك الفعليان، ومن شكّ فى أن هذا اليوم من شعبان، و من رمضان، من رمضان أو من شوال، فهو على يقين فعلاً بعدم دخول رمضان وبقاء شعبان وبقاء رمضان وعدم دخول شوال، وهذا اليقين يوافق الإستصحاب.

والثانى: ما ذكره السيّد الخوئى: (٢) من أنّ ما أفاده صاحب الكفايه لا ينطبق على آخر الروايه، وهو تفريع الإمام عليه السّلام بقوله: صم للرؤيه وأفطر للرؤيه. (قال) لأنّه لو كان عدم إدخال اليوم المشكوك فيه فى رمضان لما كان التفريع بالنسبه إلى «وأفطر للرؤيه» صحيحاً ...

ص: ١٠٠

١-١. كفايه الأصول: ٣٧٩، أجود التقريرات ٤ / ٥٧.

٢-٢. مصباح الأصول ٣ / ٨٠.

وبالجملة، فإنّ نتيجة الإشكال عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من رمضان أو شوال، وهذا باطل، لوجوب صومه بالضرورة، وهذا هو مقتضى الإستصحاب. كما كان الواجب عدم وجوب الصّوم في اليوم المشكوك كونه من شعبان أو رمضان. ثمّ إنّ الميرزا أضاف: بأنّ قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشك» يناسب قاعده اليقين بالنسبه إلى شهر رمضان. أمّا في الإستصحاب فالتعبير هو عدم نقض اليقين بالشك.

وفيه: إنّ التعبير المذكور وارد في صحيحه زراره الثالثه أيضاً. على أنّه لا فرق لغّه بين «النقض» و«لا يدخل».

(الثاني) من المحقّق العراقي، وهو يرجع إلى ناحيه المانع، قال ما حاصله: (1)

إنّ هذا الإستصحاب، أي: إستصحاب بقاء شعبان، وإستصحاب بقاء رمضان ... أصل مثبت، لأنّ الأثر الشرعي _ وهو وجوب الصّوم في رمضان _ مترتب على شهر رمضان، لكنّ إستصحاب بقاء شهر رمضان لا- يفيد وقوع الصّوم في رمضان إلّا على الأصل المثبت، لأنّ اللازم العقلي لبقاء شهر رمضان وقوع صوم يوم الشك في شهر رمضان.

وبعبارة أخرى: إنّ نتيجة الإستصحاب هو: إن شهر رمضان باق وشهر شوال لم يدخل. وهذا مفاد كان التامه وليس التامه، لكنّ الأثر يترتب على مفاد كان الناقصه: هذا اليوم من رمضان. وهذا لازم عقلي للإستصحاب.

ص: ١٠١

والجواب عن هذا الإشكال يتم بالنظر إلى كلمات المحقق العراقي نفسه، وذلك إنه _ فى التنبيه الرابع من تنبيهات الإستصحاب(١) _ ينص على أنه لا- حاجه فى وجوب الصّوم إلى ظرفيه رمضان له، بل تكفى المعينه فى الوجود بين الصّوم ورمضان.

فما ذكره هنا يناقض كلامه هناك.

هذا أولاً.

وثانياً: إنه يقول فى ذيل كلامه هناك بجواز التمسك بالإستصحاب حتّى على القول بلزوم الظرفيه بأن يقال إذا شك فى الزمان: إن هذا الصّوم الواقع فى يوم الشكّ لو كان واقعاً فى اليوم السّابق عليه لكان من صوم شهر رمضان، فالآن أيضاً كذلك.

أقول:

أمّا الوجه الثانى، فمبنى على جريان الإستصحاب التعليقى، وسيأتى الكلام على حجّيه الإستصحاب التعليقى وعدم حجّيته، وأنه بناءً على الحجّيه هل هو حجّه فى الأحكام فقط أو فيها وفى الموضوعات؟

لكنّ المحقق العراقي قائل بالحجّيه. فيقع التناقض بين كلاميه.

والتحقيق: أنّ الإستصحاب التعليقى غير جارٍ، لا فى الأحكام ولا فى الموضوعات، ويبقى الوجه الأوّل.

والذى فى أكثر النصوص فى الأبواب المختلفه «صيام شهر رمضان». إلا أنّ

ص: ١٠٢

فى خبر الصدوق فى العلل عن الرضا عليه السلام «صيام فى شهر رمضان» (١) وبينهما _ فى بدو النظر _ تعارض، ويكون «صيام شهر رمضان» هو الموافق للكتاب فى قوله: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» (٢) لكنّ الصّحيح أنّ النسبه هى الإطلاق والتقييد، فتلك تفيد وجوب صوم شهر رمضان، وروايه العلل تفيد الخصوصيه، وتكون النتيجة: ضروره وقوع الصّوم فى شهر رمضان _ بمفاد كان الناقصه _ وحينئذٍ، يكون إستصحاب بقاء شهر رمضان بالنسبه إلى وقوع الصّوم فى شهر رمضان أصلاً مثبتاً. فيتم إشكال المحقق العراقى، لعدم حجّيه الأصل المثبت.

لكنّ الصّحيح هو النظر فى مدلول النصوص، ليظهر هل المعتبر وقوع الصّوم فى شهر رمضان بمعنى الظرفيه، أو أنّ الموضوع مركّب من الصّوم ومن شهر رمضان، ويكفى إجتماع الأمرين فى الوجود؟ والتحقيق هو الثانى، لأن الأدلّه الدالّه عليه معتبره بلا كلام، وأمّا روايه العلل المشتمله على «فى»، فهى مخدوشه سنداً. على أنّه وإن كان الصّيدر مشتملاً على ذلك، لكنّ فى الذيل «صوم شهر رمضان»، فيحمل الصّيدر بقريته الذيل على عدم القيديه للظرف. بل إنّ أهل العرف متى أرادوا الكلام عن الأمر الزمانى عبّروا بالظرف، وحينئذٍ، تكون نصوص شهر رمضان سالمه عن المعارض.

هذا، مضافاً إلى أن النسبه بين الشيتين تارة: تكون نسبه العرض إلى الجوهر، بأن يكون أحدهما قائماً بالآخر، والأصل الأوّلى فى ذلك هو مفاد كان الناقصه،

ص: ١٠٣

١-١. بحار الأنوار ٩٣ / ٣٧٠.

٢-٢. سوره البقره، الآيه ١٨٥.

فعداله زيد مثلاً قائمه بزيده ويقال: زيد عادل، لا أن هناك موضوعين بمفاد كان التامه، أحدهما زيد والآخر عدالته. والظاهر أن «الصوم» و«شهر رمضان» من القبيل الثاني، إذ ليس أحدهما قائماً بالآخر، بل لكل منهما وجود مستقل، غير أن الصوم _ لما كان زمائياً _ لا يتحقق بدون الزمان. وكذلك اليأض والجدار.

وعلى هذا، فإن إستصحاب بقاء الشهر يكفى للحكم بوجود الصوم، وكذلك إستصحاب بقاء اليوم يوجب الحكم بوجود الصلاه اليوميّه.

وتلخص، إندفاع شبهه مشبته الإستصحاب.

فلا إشكال فى دلالة المكاتبه على الإستصحاب.

الكلام فى السند

ويبقى الكلام فى على بن محمد القاسانى، فأما النجاشى (١) فقال: كان فقيهاً. ثم نقل عن أحمد بن محمد بن عيسى أنه سمع منه أشياء منكره. ثم قال لم نجد فى أقواله وكتبه منكرًا. وأما الشيخ (٢) فقد ضعفه لما حكى عن أحمد بن محمد بن عيسى وتبعه بعض الأكابر.

لكن صاحب كتاب نقد الرجال (٣) حمل تضعيف الشيخ على السهوى، فكأنه إشتبه على بن محمد القاسانى برجلٍ آخر. فإن تم ذلك، بقى كلام النجاشى بلا معارض، كما أن العلامة وثقه.

ص: ١٠٤

١-١. رجال النجاشى: ٢٥٥.

٢-٢. رجال الشيخ: ٣٨٨.

٣-٣. نقد الرجال ٣ / ٢٧٢.

والأظهر وثاقته وفاقاً لشيخنا الأستاذ، فإنه لو تنزلنا عما تقدم واستقرّ التعارض بين كلامي الشيخ والنجاشي، فالمقرّر عندهم تقدّم كلام النجاشي.

وهذا تمام الكلام على المكاتبه.

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب

وبعد الفراغ من ذكر النصوص المستدلّ بها للإستصحاب قال الشيخ:

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للإستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصّحيح منها وعدم صحّح الظاهر منها. فلعلّ الإستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد. (١)

أقول:

في هذه العبارة مطلبان، أحدهما: أن لا خبر من النصوص المذكورة بتأمّ السّند والدلالة على حجّيته الإستصحاب. والآخر: جواز الإستدلال بمجموع الأخبار المذكورة باعتبار التجابر والتعاقد.

فأمّا الأوّل، فقد ظهر ممّا تقدّم وجود الرواية التامّة دلالةً والمعتبره سنداً بين الروايات المذكورة، وكونها واردهً في باب خاصّ كباب الطّهارة غير مضرّ بالإستدلال، بعد اشتمالها على القاعدة الكلّية من أنّ اليقين لا ينقض بالشكّ.

وأما الثاني، فما هو مراده من هذا الكلام بعد دعوى عدم وجود خبرٍ صحيح السّند وتام الدلالة؟ كأنه يريد جبر دلاله الصّحيح سنداً بتماميّة دلاله الخبر

ص: ١٠٥

غير الصَّحيح، وجبر سند الخبر التام دلالةً بصحَّه سند الخبر غير التام دلالةً. وبالجملة: أن يجبر كسر كلِّ من السند والدلالة بتمايئته في الطرف الآخر. وهل هذا صحيح؟

وقال تلميذه المحقِّق الآشتياني: بأنَّ مراده أنَّ ضمَّ الإحتمالات بعضها إلى البعض يفيد الوثوق. وهذه قاعده عقليته وعقلائيته. (١)

ولكنه خلاف ظاهر العبارة، على أنه يتوقَّف على وصول عدد الروايات إلى الحدِّ المفيد للوثوق لذلك. وبالجملة، فإنه إن حصل الوثوق بالصَّيدور كان الوثوق به هو الدليل على المبنى، وإلا لزم التحقيق عن مراد الشيخ، فإنه إذا تمَّ الاستدلال بالمجموع من باب التجابر والتعاقد، فسيكون قاعدةً كبرويَّة تفيد في موارد كثيرة في الفقه والأصول.

روايتان بضميمة عدم الفصل

إشاره

ذكر الشيخ إحداهما وقال: فيها دلالة واضحة. واستدلَّ المحقِّق العراقي بالأخرى. إلا أنَّ الاستدلال بهما للإستصحاب يتوقَّف على ثبوت عدم القول بالفصل.

كلام الشيخ

قال الشيخ: وربَّما يؤيِّد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصَّة، مثل روايه عبدالله بن سنان. (٢)

ص: ١٠٦

١-١. بحر الفوائد ٦ / ٢٧٣.

٢-٢. فرائد الأصول ٣ / ٧٢.

أقول:

قال عبدالله بن سنان: سألت أبا عبد الله وأنا حاضر: إني أعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه عليّ، فأغسله قبل أن أصلّى فيه؟

فقال أبو عبد الله: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنّه نجسه. (١)

قال الشيخ: وفيها دلالة واضحة ... نعم، هي مختصة بإستصحاب الطهاره دون غيرها. ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممّا يشكّ في إرتفاعه بالرافع.

الإشكال عليه

أشكل عليه المحقق الخراساني: (٢) بأنّ الموضوع في الخبر هو عدم الإستیقان بالنجاسه، فالموضوع هو الشك في النجاسه، وإذا كان كذلك فالروايه تدلّ على قاعده الطهاره لا الإستصحاب.

الجواب

لكن يجاب عنه: بأنّ مقتضى الأصل هو التطابق بين مقامى الثبوت والإثبات، وكلام الإمام عليه السلام مشتمل على «لا تغسله من أجل ذلك» ثمّ التعليل بقوله «فإنّك أعرته ...». ولو كان المراد قاعده الطهاره لم تكن حاجه إلى التعليل بما ذكر، بل كان تمام الموضوع «عدم الإستیقان». فمن مقام الإثبات يستكشف مقام الثبوت، وأنّ المقصود هو الإستصحاب.

ص: ١٠٧

١-١. وسائل الشيعه ٣ / ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الرقم ١.

٢-٢. درر الفوائد: ٣١٢.

الإشكال الصحيح

نعم، يرد على الشيخ دعوى عدم القول بالفصل، فإنّ الفصل موجود، لخلاف السيّد المرتضى وابن زهره، لأنّهما يقولان بالإستصحاب إستناداً إلى الروايه، في خصوص كتاب الطهاره فقط.

سَلّمنا، لكنّ قول بعض الفقهاء بالإستصحاب في سائر الأبواب الفقهيّه هو من باب إفاده الظن، وبعضهم يقولون بذلك من باب بناء العقلاء، فليسوا مجمعين على كونه من باب الأخبار.

كلام المحقّق العراقي

وقال المحقّق العراقي (١) بدلاله الخبر:

عن ابن بكير عن أبيه قال قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوّضاً. وإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت. (٢)

قال: يدلّ على الإستصحاب بضميمه عدم الفصل بين الوضوء وغيره.

ولا يخفى أنّ النهي متعلّق بإحداث الوضوء لا بتجديد الوضوء، فإنّ الوضوء على الوضوء نور على نور.

الإشكال عليه

ويرد عليه ما تقدّم على إستدلال الشيخ، فإنّ السيّد مخالفاً في المسأله.

ص: ١٠٨

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ٦٦.

٢-٢. وسائل الشيعه ١ / ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، رقم ٧.

ويرد على إستدلالهما معاً وجه آخر، وهو: إنَّ القضيَّة في كلتا الروايتين شبهه موضوعيَّة، والإستصحاب في الشبهات الموضوعيَّة قاعده فقهيَّة، وهو في الشبهات الحكميَّة مسألة أصوليَّة، ومن الفقهاء من لا يرى جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميَّة. كما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

روايات أخرى

إشاره

واستدلّ جماعه من الأكابر كصاحبى الفصول والكفايه (١) بأخبار قاعده الطهاره، مثل قوله عليه السّلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك...». وهذه الروايه مطلقه.

وقوله عليه السّلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى يعلم أنّه قدر». (٢)

وهذه فى خصوص الماء.

وبأخبار قاعده الحّل كقوله عليه السّلام: «كلّ شىء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام». (٣)

الإحتمالات فى هذه الروايات

وقد ذكروا لهذه الأخبار سبعة وجوه:

ص: ١٠٩

١- ١. الفصول الغرويَّة: ٣٧٣، كفايه الأصول: ٣٩٨.

٢- ٢. وسائل الشيعه ١ / ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، رقم ٥.

٣- ٣. المصدر ١٧ / ٨٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

الأول: أن يكون المراد الأحكام الواقعيّة للأشياء.

الثاني: أن يكون المراد الطّهارة والحليّة الظاهريّة لكلّ شيء شكّ في طهارته وحليّته.

الثالث: أن يكون المراد قاعده الإستصحاب.

الرابع: أن يكون المراد الأعم من الطّهارة الواقعيّة والظاهريّة.

الخامس: أن يكون المراد الطّهارة الظاهريّة والإستصحاب.

السادس: أن يكون المراد الطّهارة الواقعيّة والإستصحاب.

السابع: أن يكون المراد الطّهارة الواقعيّة والظاهريّة والإستصحاب.

واختلفت أنظار الأعلام في المراد من هذه الأخبار، واختار كلّ منهم وجهاً من الإحتمالات، ولا يخفى أنّ أربعة منها لها علاقة بمسألة الإستصحاب:

مختار المحقّق الخراساني في الحاشيه

فاختار المحقّق الخراساني في حاشيه الرسائل (١) الإحتمال السابع، فالمجوعول بها ثلاثه أحكام:

حكّم واقعي، وحكّم ظاهري وهو الإستصحاب وهو أصل محرز، وحكّم ظاهري آخر وهو الطّهارة، وهو أصل غير محرز.

وتقريب ذلك: إن «كلّ شيء» له عموم أفرادى، فكلّ فردٍ من أفراد مفهوم «الشيء» محكومٌ بالطّهارة الواقعيّة، و«الشيء» له إطلاق أحوالي، لأنّه تارة: مشكوك

ص: ١١٠

فيه من حيث الطهاره والنجاسه. وأخرى: غير مشكوك فيه، وبهذا الإطلاق تُجعل الطهاره الظاهريه. هذا بالنسبه إلى الصدر.

وأما الذيل، فمفاده إستمرار الطهارتين، الواقعيه والظاهريه، حتى العلم بالنجاسه.

ثم إنه أفاد: بأن «كلّ شيء لك طاهر» مخصّص بلا ريب، لأن البول مثلاً نجس في الشريعه، فلو أُريد التمسك بالعموم في المائع المشكوك كونه ماءً أو بولاً، كان من التمسك بالعام في الشبهه الموضوعيه.

فأجاب: بأنه إنّما يلزم ذلك إن كان التمسك بالعام من حيث الطهاره الواقعيه، لكننا نتمسك به من حيث الطهاره الظاهريه ولا يتوجّه عليه الإشكال.

ثم أورد على نفسه: بأنّ الشك من أحوال «المكلف» لا من أحوال «الشيء» حتى يتم الإطلاق الأحوالى.

فأجاب: بأنّ «الشيء» _ أى شيء من الأشياء _ له عنوان أولى، وهو الماء والتراب والحجر والشجر ... وله عنوان ثانوى، وهو المشكوك الطهاره والنجاسه. فالمشكوك في طهارته ونجاسته شيء، وإذا دخل في مفهوم الشيء شمله العموم الأفرادى، ولا حاجه إلى التمسك بالعموم الأحوالى ليرد الإشكال.

وتلخص:

إنّ الروايه تفيده الطهارتين الواقعيه والظاهريه، والتمسك به في مورد الشك في الطهاره الظاهريه ليس تمسكاً بالعام في الشبهه الموضوعيه. وأيضاً: ليس التمسك بالإطلاق الأحوالى ليرد الإشكال المذكور، بل هو بالعموم الأفرادى.

ص: ١١١

لكنَّ المحقِّقين الميرزا والفشاركي والعراقي (١) أشكلوا عليه: كيف يجعل الطهاره الواقعيه والظاهريه معاً بقوله: كلُّ شيء لك طاهر، مع أنَّ الحكم الظاهري متأخر رتبته عن الحكم الواقعي، لأن موضوعه هو الشك في الحكم الواقعي؟

جواب المحقِّق الإصفهاني

وقد أجاب المحقِّق الإصفهاني: (٢) بأنَّ الأمور النفسانيه متقومه في مرحله الوجود بالنفس لا- بالوجود الخارجي، وإلا يلزم أن يصير النفساني خارجياً أو خارجي نفسانياً.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هي: إن الحكم فعلٌ نفساني من أفعال الحاكم، لأنّه اعتبارٌ منه بحسب المصالح والمفاسد _ إمّا في نفس الحكم وإمّا في متعلّقه _ وإذا كان نفسانياً فمتعلّقه نفساني كذلك كما تقدّم.

وحينئذٍ نقول: إنّ الطهاره الظاهريه المجعوله بالروايه اعتبارٌ من الشارع، فهو أمر نفساني، وموضوعه _ وهو الشك _ ليس الشك الخارجي القائم بالمكلف حتّى يرد الإشكال.

والحاصل: إنّ هنا شكين، أحدهما الصوره النفسانيه للشك، وهذا هو

ص: ١١٢

١-١. أجد التقريرات ٤ / ٦٠، درر الأصول: ٥٣١، نهايه الأفكار ٤ / ٦٨ _ ٦٩.

٢-٢. نهايه الدرايه ٥ / ٩٥.

الموضوع لاعتبار الشارع الطهاره الظاهريه. والآخر: هو الشك القائم بالمكلف. وهذا ليس الموضوع للحكم، لأن الخارج لا يأتي إلى النفس. وإذا كان الموضوع نفسائياً والحكم نفسائياً، كان التقدّم والتأخر بينهما طبيعياً، والمتقدّم والمتأخر الطبيعيان يوجدان بوجود واحد، كالواحد والاثنين، فإنه لما يوجد الإثنين يوجدان بوجود واحد. فالإشكال مندفع.

الجواب

وناقشه الأستاذ: بأن ما ذكره تام، إلا أن تطبيقه على المورد غير صحيح، وذلك: لأن الحكم الشرعي تابع للملاكات، والملاكات قائمه بالخارج لا- بالنفس. فالحكم بالطهاره المجعول تبعاً لمصلحه التسهيل غير مترتب على الشك في نفس الحاكم بل على الشك الخارجى، فالذى يتوجه إليه الحكم بالطهاره هو المشكوك فيه الخارجى.

هذا أولاً.

وثانياً: إن الأحكام ثلاثه أوعيه، وعاء نفس الحاكم ووعاء الخارج ووعاء الإعتبار. فلما يجعل الحاكم الحكم، فإنه يوجد أولاً فى وعاء نفسه، ثم يوجد فى وعاء الإعتبار، فعدم كون الحكم فى الخارج لا- يلزم كونه فى ذهن الحاكم فقط، بل هو فى عالم الإعتبار موجود وإن زال من ذهن الحاكم بسبب موته مثلاً.

والحاصل: إن الأحكام مطلقاً لها وجود فى عالم الإعتبار وإن مات الحاكم، فموضوع الطهاره الظاهريه هو الشك القائم بنفس المكلف، ولا ريب فى أن متعلق هذا الشك هو الحكم الواقعى المتقدم رتباً على الحكم الظاهرى. فإشكال القوم

ص: ١١٣

وارد ولا يندفع بما أفاد هذا المحقق على دقته.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات، فإن النسبه بين قاعده الطهاره والطهاره الواقعيه هي نسبه الحاكم إلى المحكوم، لأن دليل القاعده يوسّع دائره الطهاره الواقعيه من حيث الآثار، كما في «الطواف بالبيت صلاه»، فالآثار مترتبّه ما لم يتحقّق العلم بالخلاف، وإذا كان أحدهما حاكماً والآخر محكوماً كيف يُجعلان بالجعل الواحد؟

فالإشكال من المحققين تام ثبوتاً وإثباتاً.

رأى المحقق الخوئي

ثم إنَّ المحقق الخوئي (١) بعد أن ذكر إشكال القوم على صاحب الكفايه، إعترف بوروده عليه بناءً على مسلكه ومسلك الميرزا من أنَّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، لأنّه لا يمكن إيجاد الشئيين الطولين بجعل واحد. ثم قال:

وأما على ما سلكناه من أنَّ الإنشاء ليس بمعنى إيجاد المعنى باللفظ، إذ ليس اللفظ إلا وجوداً لنفسه، والمعنى إعتبار نفساني لا يكون اللفظ موجداً له، بل هو مبرز له، ولا فرق بين الخبر والإنشاء من هذه الجهه، فكما أنَّ الخبر مبرز لأمر نفساني فكذا الإنشاء، إنّما الفرق بينهما في المبرز _ بالفتح _ فإنَّ المبرز في الإنشاء مجرد إعتبار نفساني، وليس وراءه شيء ليتّصف بالصدق والكذب، وهذا بخلاف الجملة خبريّه، فإنَّ المبرز بها هو قصد الحكايه عن شيء في الخارج، فهنا شيء

ص: ١١٤

١- ١. محاضرات في أصول الفقه ٣ / ٨٥. وانظر مباني الاستنباط: ٤٢.

وراء القصد وهو المحكى عنه، وباعتباره يكون الخبر محتملاً للصدق والكذب، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في مقام الفرق بين الخير والإنشاء. فلا مانع من أن يبرز حكيمين يكون أحدهما في طول الآخر بلفظ واحد، بأن يعتبر أولاً الحكم الواقعي لموضوعه، ثم يفرض الشك فيه فيعتبر الحكم الظاهري، وبعد هذين الإعتبارين يبرز كليهما بلفظ واحد، ولا يلزم منه محذور.

الإشكال عليه

ولكن شيخنا أشكل عليه:

أولاً: صاحب الكفايه يرى أن الإنشاءات أسباب لوجود المنشآت.

وثانياً: إن المشكله لا تنحل على مسلك السيد الخوئي أيضاً، لأن الحكم بناءً عليه هو الإعتبار المبرز _ لا الإعتبار النفساني وحده _ وحينئذ، فإن إبراز الطهارتين الواقعيه والظاهريه بقوله: كل شيء لك طاهر، مع وجود الاختلاف بينهما في المرتبه غير ممكن، فيعود الإشكال.

هذا كله في إشكال القوم على المحقق الخراساني، وقد ظهر وروده عليه.

الإشكال عليه ثانياً

ويرد عليه _ كما ذكر السيد الخوئي أيضاً _ بأن غايه ما يقتضيه شمول إطلاق الشيء على الشيء المشكوك في حكمه هو ثبوت الحكم له بما أنه شيء لا- بما أنه يشك في حكمه، (توضيح ذلك): إن الأحكام الواقعيه إنما تتعلق بموضوعاتها بما هي من دون أن يكون لخصوصيات الأفراد دخل في الموضوع أصلاً، فإن

الموضوع فى قضيه «الخمير حرام» مثلاً- هو ذات الخمير بما هي، وأتمياً خصوصيات الأفراد من كون بعضها قليلاً- وبعضها كثيراً وبعضها معلوماً وبعضها مشكوكاً فيه، فهي خارجة عن حدود الموضوع بالمره. وهذا بخلاف الأحكام الظاهرية، فإنها تتعلق بموضوعاتها بوصف كونها يشك فى حكمها. وعليه لا يمكن الجمع بين موضوعى الحكمين فى إطلاق واحد، إذ النسبه بينهما نسبه اللابشرط وبشرط شىء كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: إن مفاد الإطلاق إنما هو رفض القيود وإلغاء الخصوصيات لا الجمع بينها، فإطلاق لفظ الشىء وإن كان يقتضى ثبوت الطهاره أو الحليه المجعوله فى الروايات لكل ما يصدق عليه مفهوم الشىء حتى مشكوك النجاسه أو الحرمة، لكن لا بوصف كونه مشكوك النجاسه أو الحرمة، بل بما أنه شىء ومصداق لمفهومه، فحينئذ، لا- تكون الطهاره أو الحليه الثابته له بالإطلاق طهاره أو حليه ظاهريه، لتقوم الحكم بالطهاره أو الحليه الظاهريه بأخذ الشك فى موضوعها، على ما هو الشأن فى موضوع كل حكم ظاهري.

قال: وهذا الإشكال متين جداً. (١)

الإشكال عليه ثالثاً

ويرد عليه كذلك: إن تعدد مدلول الروايه _ بأن تدل على الطهاره الواقعيه والطهاره الظاهريه _ من أين؟ إن كان من طرف الموضوع، فإن الموضوع فى

ص: ١١٦

الروايه هو «الشيء» الملقى عنه الخصوصيات، وإن كان من طرف المحمول، فإنه «طاهر» وهو محمول واحد. وإذا كان الموضوع واحداً والمحمول واحداً، فما هو المنشأ للإختلاف والتعدّد؟

الدفاع عنه بوجه آخر

وربّما يقال: بأنّ بيانات الأئمّه حاكيه عن الأحكام وليست جاعله، فالإمام بقوله: «كلّ شيء لك طاهر» يخبر عن الطهارتين بهذه الجملة الواحده.

وفيه:

لابدّ من المطابقه بين الحاكي والمحكي، والتخلف لا يكون إلاّ عن الشهو أو العمد، والإمام برىء عنهما. وإذا كان الحاكي «كلّ شيء لك طاهر» والمحكي «كلّ شيء طاهر» و«كلّ شيء مشكوك الطهاره والنجاسه طاهر» لزم التخلف.

هذا تمام الكلام على ما ذكره المحقق الخراساني في معنى صدر الروايه.

وأما أن يستفاد الإستصحاب من ذيل الروايه، ففيه:

إنّه سواء على قول الشيخ: بأن الإستصحاب إستمرار بقاء ما كان، أو قول الكفايه: التعيّد ببقاء الحكم أو الموضوع، أو قول الميرزا: حرمه نقض اليقين عملاً، أو قول الإصفهاني: إبقاء اليقين السابق إعتباراً، فإنه _ على جميع الأقوال _ تكون أدلّه الإستصحاب متكفّله لجعل الإستمرار، والروايه: «كلّ شيء لك طاهر» و«كلّ شيء لك حلال» متكفّله لاستمرار الطهاره والحليّه، فهي جاءت لجعل الحكم المستمر، لكنّ جعل الحكم المستمرّ شيء، وجعل إستمرار الحكم شيء آخر. فلا دلّله على الإستصحاب. هذا أوّلاً.

ص: ١١٧

وثانياً: فرق بين مدلول دليل الإستصحاب ومدلول الروايه، ففي الروايه جعل العلم بالخلاف غايةً للطهاره والحليه، فيمكن أن يكون المقيّد هو الموضوع وهو «الشيء»، وأن يكون المقيّد الحكم وهو «الطهاره» و«الحلّ»، وأن يكون «النسبه» مقيّدهً. لكن العلم في الإستصحاب قيّد إستمرار الحكم وإستمرار الموضوع، فعداله زيد باقيه إلى حين العلم بالفسق، وحرمة الشيء باقيه إلى حين العلم بالخلاف.

(فالعلم) قيّد (للإستمرار والبقاء) في (الإستصحاب). أمّا في (الروايه) هو قيد (للموضوع) أو (الحكم) أو (النسبه).

فليس مدلول الروايه هو الإستصحاب.

هذا تمام الكلام على مختار المحقّق الخراساني في حاشيه الرسائل، فالإحتمال السابع ساقط.

سقوط الإحتمال الثالث

وبما ذكرنا من عدم إمكان الجمع بين الطهارتين، يظهر النظر في إحتمال أن المدلول هو الطهارتان بلا دلاله على الإستصحاب.

رأى المحقّق الخراساني في الكفايه

وممّا ذكرنا يظهر النظر في رأى الكفايه، حيث إختار أنّ المجمعول في الروايه هو الطهاره الواقعيه والإستصحاب، فكلّ شيء طاهر واقعاً، وهي باقيه إلى زمان العلم بالقذاره، وهو الإحتمال السادس.

لأن (العلم) فى الروايه قيد، فالموضوع مقيّد بعدم العلم، فأصبحت الطهاره الواقعيّه لِمَا لم يعلم بنجاسته وطهارته، لأنّها حملت على الشىء بما أنّه شىء، لكنّ الغايه قيدت الموضوع بالعلم، والجمع بين العلم وعدم العلم، أى بين الإطلاق والتقييد محال.

نعم، يمكن الجمع بين (الطهاره الواقعيّه) و(الإستصحاب) بيانٍ آخر، كأن يقول: كلّ شىء طاهر. ثمّ يقول: وهذه الطهاره باقيه إلى العلم بالقذاره. أمّا الروايه، فلا تفيد ذلك إلاّ مع التقدير.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

رأى صاحب الفصول

ونظر صاحب الفصول من أنّ المجعول الطهاره الظاهريّه والإستصحاب، وهو الإحتمال الخامس، غير صحيح أيضاً:

أمّا أولاً: فلأنّ جعل الطهاره الظاهريّه يغنى عن جعل الإستصحاب، وكذا العكس، فلا أثر عملى لجعلهما معاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الروايه ظاهره فى جعل الطهاره المستمره، والإستصحاب هو جعل إستمرار الطهاره، كما تقدّم.

فهذا الإحتمال أيضاً ساقط.

الإحتمال الأخير

وأمّا الإحتمال الآخر من أنّ المجعول هو الحكم الواقعى (الطهاره)

و(الحليّه) و(العلم) طريقٌ. أى: كلّ شيء ظاهر ما لم تعلم بملاقاته للنجاسه، وكلّ شيء حلال ما لم تعلم بحرمته، وهو الإحتمال الأوّل. (١)

ففيه:

إنّ الأصل فى العناوين هو (الموضوعيّة)، والحمل على (الطريقيّته) بلا دليل غير جائز.

التحقيق

والحق فى الروايات المذكوره عند شيخنا والسيد الأستاذ (٢) هو: أنّها جاءت لإفاده (الطهاره الظاهريّه) و(الحليّه الظاهريّه) وهو الإحتمال الثانى، وهذا هو المنسوب إلى المشهور، فالإحتمالات غيره كلّها ساقطه، إمّا ثبوتاً وإثباتاً، وإمّا إثباتاً فقط، وإمّا ثبوتاً فقط، فهي أجنبيّه عن الإستصحاب.

ص: ١٢٠

١-١. نسب إلى صاحب الحدائق ٢ / ١٣٦.

٢-٢. منتقى الأصول ٦ / ١٣٠.

قد وقع الخلاف بين القائلين بحججه الإستصحاب على أقوالٍ هي في الحقيقة تفصيلات في المسأله.

وتوضيح ذلك: إنَّ الإستصحاب يتشكّل من المتيقّن واليقين والشك، وبلحاظ هذه الأمور _ وكذا بلحاظ دليل الإستصحاب _ يتحقّق التفصيل. فما وقع فيه الخلاف وانتهى الحال إلى التفصيل أمور أربعة، وذلك لأن:

(المتيقّن) السّابق المستصحب، قد يكون وجوديّاً وقد يكون عدميّاً. والعدمى تارة: عدم نعتى وأخرى: عدم أزلّى. وهنا وقع الخلاف في جريان الإستصحاب في العدم الأزلّى.

وأيضاً، فإنّ المتيقّن قد يكون الموضوع للحاكم الشرعى، وقد يكون الحكم الشرعى، وقد قيل بعدم جريان الإستصحاب في الشبهات الحكميه.

وإن كان الموضوع، فقد يكون أمراً قاراً وقد يكون غير قارٍ أى متدرّج الوجود. وهذا على قسمين: غير القارّ بالذات وهو الزمان، وغير القارّ بالعرض وهو الزمانيات، فقيل بعدم جريان الإستصحاب في الأمور غير القارّه.

وإن كان الحكم، فقد يكون حكماً جزئياً وقد يكون كلياً. وهنا وقع الخلاف.

وأيضاً: هو إما حكم وضعى وإما حكم تكليفي. وقد قيل بعدم جريانه فى الأول.

وأيضاً: الحكم قد يكون معلّقاً، مثل: «العنب إذا غلا يحرم» فقيل بعدم جريانه فى الأحكام التعليقيّه.

وأيضاً: الحكم إما شرعى وإما عقلى. فقيل بعدم جريانه فى الثانى.

و(دليل الإستصحاب) إما السيره أو حكم العقل أو الأخبار.

و(المتيقن) المستصحب، له دليل، وهو شرعى أو عقلى. وقد وقع الخلاف فيه.

و(اليقين) بالحكم، تارة: وجدانى، كما لو حصل من الخبر المتواتر. وأخرى: تعيّدى، كما لو حصل من خير الواحد. وقد وقع فيه التفصيل وقيل بعدم جريان الإستصحاب إن كان اليقين تعبيدياً مستفاداً من الدليل الظنى.

ثمّ (الشكّ) تارة: يكون فى المقتضى، وأخرى: فى الرافع، وثالثه: فى رافعيّه الموجود. وهنا وقع الخلاف. فذهب الشيخ _ تبعاً للخونسارى تبعاً للمحقّق الحلّى، وتبعه الميرزا النائنى _ إلى إختصاص جريان الإستصحاب بالشكّ فى الرافع، وأمّا مع الشكّ فى المقتضى فلا يجرى.

وخالف صاحب الكفايه ومن تبعه، وذهبوا إلى الجريان فى الشكّ فى المقتضى أيضاً.

وقد وقع الكلام في مراد الشيخ من المقتضى، بسبب الإبهام والإجمال في كلماته، فذكر فيه احتمالات (١) وملخص القول في ذلك هو أنّ (المقتضى) يأتي على أربعة معان:

- ١ _ ما يترشح منه الأثر في باب العلل والمعاليل التكوينيّة، وهو أحد الأجزاء الثلاثة للعلّة التامّة.
- ٢ _ موضوع الحكم، كقولهم: إنّ المقتضى لوجوب الحج هو المكلف، وقولهم: البيع سبب للملكية، وهكذا ...
- ٣ _ ملاك الحكم، فيقال: ليس لهذا الحكم مقتضى، أى لا ملاك له من المصلحة والمفسده.
- ٤ _ قابليته المستصحب للبقاء وإستعداده.

ص: ١٢٥

قالوا: ومراده هذا المعنى الرابع.

ثم اعلم أنّ الشيخ قد مثّل في بحثه بالليل والنهار وبخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، فما كان من هذا القبيل فهو من الشك في المقتضى، وما كان من قبيل الحدث بعد الوضوء، فهو من الشك في الرفع... فالمعنى الرابع هو مراد الشيخ.

لكنّ هذا في الموضوع واضح، كمثال المصباح حيث أنّ زيته محدود وإذا انتهى ينطفئ، ففي هذه الحالة لا يجرى الإستصحاب، بخلاف ما إذا كان المصباح مضيئاً وشكّ في انطفائه بالهواء، فإنّه من الشك في الرفع.

ويوجد في الأحكام ما يكون من الشك في المقتضى، وهو مورد النسخ، لأنّه إنتهاء أمد الحكم، فلو شك في بقاءه كان من الشك في المقتضى. وأمّا ما في غير مورد النسخ، فإنّ الحكم قد يقع الشك في أنّه محدود في أصل جعله، كما في خيار الفسخ بالغبن والعيب وخيار الحيوان، ففي هذه الموارد يرجع إلى الشك في المقتضى، وأمّا في خيار المجلس فإنّ الشك يرجع إلى الرفع.

وفي الزوجية المنقطعة، يرجع الشك في بقائها إلى الشك في المقتضى، بخلاف الدائم، فإنّه يشك في تحقّق الطلاق مثلاً، وهو شكّ في الرفع.

وبالجملة، فإنّ المجعولات الشرعيّة إمّا معيّاه وإمّا غير معيّاه، فإن كان من الثاني، رجع الشك إلى الرفع، وإن كان من الأوّل، فقبل تحقّق الغايه يحكم بالبقاء، لأن الشك في الرفع، وأمّا بعد تحقّق الغايه، فتارة: تكون الغايه من قبيل الشبهه الموضوعيّة، وأخرى: من قبيل الشبهه الحكميّة. وفي الثاني تارة: يُشك في صدق المفهوم، فالشبهه مفهوميّه، وأخرى: يكون منشأ الشك تعارض الدليلين أو إجمالهما.

مثلاً: الصّوم مغيبى بالغروب، والغروب هو إستتار القرص، فالشبهه حينئذٍ موضوعيته، والشك يرجع إلى المقتضى، لأننا لا ندرى هل أمد الصّوم ١٢ ساعه أو أكثر. وما فى مصباح الأصول من أنّه من الشك فى الرافع عرفاً. ففيه: إنه ليس نظر العرف محكماً فى مثل المورد، بل المرجع هو العقل.

وبالجملة، فإنّ مورد الرجوع إلى العرف معين، وكذا مورد الرجوع إلى السيره العقلانيه، وأمّا فى مثل الغروب حيث يشك فى إستتار القرص وعدمه، فإنّه من الشك فى المقتضى، لأنّ الإستتار أصبح الغايه لوجوب صلاه العصر، فاستصحاب بقاء الوجوب من الشك فى المقتضى.

وكذا فى الشبهه المفهوميه، كما لو شك فى مفهوم الغروب المجعول غايه لوجوب الصلاه، هل هو إستتار القرص أو زوال الحمرة المشرقية، فلو إستتر والحمرة موجوده وشك فى بقاء وجوب صلاه العصر، فإنّه من الشك فى المقتضى.

وإن كان منشأ الشك التعارض أو الإجمال، كما لو تردّد وقت قضاء صلاه العشاء بين نصف الليل أو طلوع الفجر، فإنّه بعد نصف الليل وقبل الطلوع، يشك فى بقاء وقت صلاه العشاء، وهو من الشك فى المقتضى، لأن الغايه هى الزمان.

فظهر ممّا ذكرنا موارد الشكّ فى المقتضى فى الموضوعات والمقتضى فى الأحكام.

والحاصل: أنّ كلّ ما كان من شأنه الزوال، فالشك فى بقائه من الشك فى المقتضى، وكلّ ما كان من شأنه الإستمرار، فالشك فى بقائه من الشك فى الرافع،

كالملكيه والطهاره والنجاسه والزوجيه الدائمه.

وبما ذكرنا يظهر عدم تماميه بعض ما أُورد على الشيخ في الكتب، كقول بعضهم (١) فيما لو شك في بقاء الملكيه فالأصل العملى هو اللزوم. وفي المعاطاه: لو شك في اللزوم فهو من الشك في المقتضى، لكون المعاطاه من العقود الجائزه بالذات. وفيه: إن المعاطاه جائزه بالذات، لكن الملكيه الحاصله _ سواء بالعقد اللازم أو الجائز _ تحتاج إلى الرفع. وكذا في الملكيه الحاصله من الهبه _ وإن كانت من العقود اللازمه _ فإنها من الشك في الرفع وهو رجوع الواهب في هبته.

والكلام الآن في خلاف:

دليل التفصيل

ويتوقف فهم دليل الشيخ على بيان أمرين:

الأول: إذا ورد اللفظ في لسان الدليل الشرعى، فإن أمكن حمله على المعنى المتيقن، لزم ذلك بمقتضى أصاله الحقيقه، وإلا حمل على المعنى المجازى له، فإن تعدد المجاز، لزم حمله على أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

والثانى: إذا كان في الكلام متعلق ومتعلق، ودار الأمر بين الأخذ بعموم المتعلق أو رفع اليد عن ظاهر المتعلق، أخذ بظاهر المتعلق وخصيه ص به عموم المتعلق، كما لو قال: لا تضرب أحداً. فإن (أحداً) عامٌ يشمل الحى والميت. لكن «الضرب» ظاهر في «الإيلام» وهو لا يتحقق في «الميت»، ففي هذه الحاله يبقى

ص: ١٢٨

١-١. حاشيه السيّد على المكاسب: ٧٣. الطبعة القديمه.

«الضرب» على ظاهره، ويتخصّص العام بـ«الحى».

وبعد هاتين المقدمتين المسلّم بهما نقول فى تقريب الدليل على التفصيل:

إن دليل الإستصحاب هو قوله عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، فاشتمل على لفظ (النقض) المتعلّق بـ«اليقين». لكنّ المعنى الحقيقى لـ(النقض) فى اللّغه هو «حلّ الشىء المحكم»، قال تعالى: «كَأَلَّتْى نَفَضْتُ غَزْلَهَا» (١) وحمل الكلمه فى الروايه على هذا المعنى غير ممكن، فتسقط أصله الحقيقه، ولا بدّ من الأخذ بالمعنى المجازى وهو «رفع اليد عن الشىء». لكنّ المتعلّق لرفع اليد قد يكون أمراً مستمراً محكماً، وقد يكون أمراً غير قابل للإستمرار، وإذا دار الأمر بين الحمل على هذا أو ذاك، تعيّن الأوّل، لكونه الأقرب إلى المعنى الحقيقى. فلا بدّ وأن يكون المنقوض أمراً محكماً مستمراً جاء النهى عن رفع اليد عنه.

ونتيجه ذلك: أنّ المنهى عنه فى الروايه هو رفع اليد عن الأمر القابل للبقاء والإستمرار، لا الشىء غير القابل لذلك.

إشكال ذكره الشيخ وأجاب عنه

والإشكال هو: إنّ لازم هذا الكلام إرتكاب مجازٍ علاوةً على المجاز اللازم إرتكابه بالضروره _ أعنى ما تقدّم ذكره فى كلمه النقض _ وهو لزوم حمل «اليقين» على «المتيقن». وذلك: لأنّ «المتيقن» أصبح على قسمين، ما له إقتضاء البقاء والإستمرار، وما ليس له إقتضاء البقاء والإستمرار، فلازم ذلك حمل «اليقين» على

ص: ١٢٩

«المتيقن»، وهذا خلاف أصله الحقيقي.

فأجاب رحمه الله: بأن إرتكاب هذا المجاز الزائد لازم، سواء قلنا بعموم الدليل للشك في المقتضى أو قلنا بالتفصيل، فلا بد من حمل «اليقين» على «المتيقن» على كل حال. وذلك: لأن النهي قد تعلق بالنقض، وهذا يستلزم أن يكون المنهى عنه اختيارياً للمكلف، إذ النهي لا يتعلق بغير المقدور _ كما أن البعث لا يتعلق بغير المقدور _ فلا بد من حمل اليقين على المتيقن، لأن النهي عن اليقين غير معقول، لعدم إمكان الإنتهاء عنه لخروجه عن الإختيار والقدرة، لكونه فعل القلب.

هذا هو دليل الشيخ على التفصيل. (١).

إشكالات المحقق الخراساني

وقد أورد المحقق الخراساني على تفصيل الشيخ بوجه: (٢).

الأول: قولكم: إن أقرب المجازات هو (المتيقن) القابل للبقاء. فيه: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) غير صحيح. يدل على ذلك: أن الحجر المستقر في مكان قابل للبقاء فيه إلا أن يرفعه رافع، لكن لا يقال: نقضت الحجر من مكانه. وهذا يكشف عن أن صحه إسناد النقض ليس بلحاظ إقتضاء البقاء للمتعلق.

الثاني: إن إسناد (النقض) إلى (المتيقن) وهو الحمل على المجاز، منوط

ص: ١٣٠

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٧٨.

٢-٢. كفاية الأصول: ٣٩٠، درر الفوائد: ٣١٦.

بعدم صحّحه إسناده إلى المعنى الحقيقي وهو (اليقين)، لكن الإسناد المذكور لازم فضلاً عن إمكانه، لأن (اليقين) أمر محكم، وكلّ أمرٍ محكم يصحّ إسناد النقص إليه، كالميثاق والعهد والبيعه وغير ذلك.

الثالث: لو كان صحّحه إسناد النقص وتعلّقه منحصرًا بما إذا كان ممّا يستمرّ ويبقى، لزم عدم صحّحه قولنا: «نحن على يقينٍ باشتعال السراج» مع الشكّ بمقدار الزيت فيه، والحال أنّ الكلام المذكور صحيح، كما لو كان في حال العلم بوجود الزيت الكثير فيه الموجب لاستمرار الإشتعال.

الرابع: إن مجرد الأقربيه إلى المعنى الحقيقي لا- يكفي لحمل اللفظ عليه، فإنّ قاعده الأقرب يمنع الأبعد جاريه في الإرث، وأمّا جريانها في كلّ موردٍ فيحتاج إلى الدليل، والملاك في باب ظواهر الألفاظ هو الظهور، أي قاليته اللفظ للمعنى عرفاً.

والخلاصه:

إنّ (النقض) يُسند إلى (اليقين) نفسه، لأنّ اليقين أمر محكم، فكان أعمّ من مورد الشك في المقتضى والشك في الرفع، فاليقين من هذا الحيث مطلق، وقد قال الشيخ برفع اليد عن الإطلاق، كما رفعت اليد عن العموم في (أحدًا) في المثال الذي ذكره. لكنّ رفع اليد عن الإطلاق إنّما يصح فيما لو حمل اليقين على المتيقّن، وقد أبطل هذا المحقّق ذلك بمثال الحجر.

ما أورده على نفسه وأجاب عنه

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني أشكل على نفسه بوجهين وأجاب عنهما:

ص: ١٣١

١ _ إنَّ «النقض» متعلّق بالمنقوض من جههٍ وبالناقض من جهه، قال عليه السّلام: «لا تنقض اليقين بالشك». وإنّما يصدق نقض اليقين بالشك فيما إذا لم يجتمعا في الوجود، ضروره أنّ النقض لا يجتمع مع المنقوض، فصدق النقض متقوم بعدم إجتماعهما، حتّى يتحقّق رفع المنقوض بالناقض.

وهذا الأمر تام في قاعده اليقين، لأنّ الشكّ واليقين يتعلّقان بالشىء الواحد، كاليقين بعداله زيد في يوم الجمعة، والشكّ في عدالته في يوم الجمعة، فهما متعلّقان بالشىء الواحد لكنّهما غير موجودين في وقتٍ واحد. أمّا في الإستصحاب، فإنّ متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء، فكان اليقين والشكّ مجتمعين في الوجود، فأنا الآن على يقين من الطهاره بالأمس وعلى شكّ من بقاء الطهاره بعد الأمس، وإذا اجتمعا في الوجود وكلّ منهما متعلّق بغير ما تعلّق به الآخر، لم يصدق عنوان «النقض»، فإن لم يكن للمتيقّن إقتضاء البقاء، لم يصدق النقض لا حقيقةً ولا مجازاً، وإن كان له إقتضاء البقاء، صدق العنوان مجازاً، وإذا فرض الإقتضاء حتّى يصدق العنوان مجازاً تمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

بأنّ المفروض هو النظر إلى المتعلّق بالنظر العرفى _ وعليه الشيخ أيضاً _ وحينئذٍ، لا بدّ على جميع المباني في الإستصحاب من إلغاء خصوصيّة الحدوث والبقاء، وهذا ما تفيده النصوص أيضاً بعد التأمل، إذ يقول عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت»، حيث تعلّق اليقين والشكّ بالطهاره، لا بالحدوث والبقاء للطهاره، وإذا أُلغيت الخصوصيّة صدق (النقض)، أى: لا ترفع

ص: ١٣٢

اليد عن اليقين بالشك.

٢_ إنَّ المنهى عنه لا يخلو عن أن يكون هو (النقض) بنفسه، أو (آثار النقض) ولا ثالث لهما.

أمّا عن (اليقين) نفسه، فلا- يتحقّق (النقض)، لأنّ إنتقاض اليقين بالشك ليس أمراً إختيارياً حتّى يُنهى عنه. هذا أولاً. وثانياً: لا معنى للنهى عن اليقين بنفسه، لأن الأحكام والآثار مترتبه على (المتيقّن).

وأما عن (الآثار)، فإنّ النهى عن النقض باطل كذلك، لأنّه لو كان لليقين موضوعيه الإستصحاب، أمكن النهى عن نقضه بلحاظ آثاره، لكنّ اليقين طريقي، وإذا كانت الآثار للمتيقّن لم يصح النهى عن النقض بلحاظ الآثار.

وإذا سقط تعلق النهى عن النقض نفسه والآثار، تعيّن تعلقه بـ (المتيقّن)، وعلى هذا يتمّ نظر الشيخ.

فأجاب:

إنّ اليقين الذى يتحقّق فى النفس طريقيّ فى ذاته، والنظر إليه بالنظر الموضوعى خلاف الطبع، فإنّ الإنسان دائماً غافل عن يقينه وإنّما يلحظ المتيقّن. فحكم (اليقين) من هذه الجهة حكم (النور)، حيث أنّه ينظر به إلى الأشياء، وليس هو المنظور إليه. فصحيح أنّ المأخوذ فى النصوص هو كلّى اليقين، لكنّ حيثيه الطريقيّ موجوده فى ذات جزئىّ اليقين. هذا أولاً.

وثانياً: إنّ مقتضى إسناد النقض إلى اليقين مع كون اليقين أمراً غير إختيارى، هو أن يكون المقصود النهى عن النقض عملاً.

ص: ١٣٣

والحاصل: إنَّ اليقين طريقٌ إلى المتيقن، فالنظر هو إلى آثار المتيقن لا اليقين وإن كان الإسناد إلى اليقين، وهذا النقض عملي وليس بالمعنى الحقيقي. فالإشكال مندفع.

والتحقيق جريان الإستصحاب مطلقاً وسقوط تفصيل الشيخ، لأنَّ المقتضى لعموم الإستصحاب موجود، وهو إطلاق النصوص، والمانع مفقود، لأنه ليس إلاً توهم عدم تماميته إسناد النقض مع عدم إحراز المقتضى، وقد بطل هذا التوهم بوجوه عديده، وظهر أن إسناد النقض إلى اليقين صحيح، واليقين مأخوذ طريقاً إلى المتيقن، وإسناده إليه صحيح كذلك، لأن اليقين أمر محكم، وهذا الأمر المحكم لا ترفع اليد عنه بالشك.

تنقيح المطلب

هذا، ويعود البحث كله إلى وجود المقتضى لإسناد «النقض» إلى «اليقين» وعدم المانع عنه، فإنه إن كان المقتضى لإسناد النقض إلى اليقين بما هو يقينٌ — أى بقطع النظر عن منشأ حدوثه وعن متعلقه — موجوداً، وانتفى المانع عن ذلك، كان الإستصحاب جارياً مع الشك في المقتضى والشك في الرفع، كما هو رأى المحقق الخراساني ومن تبعه. وإن لم يكن المقتضى موجوداً، أو وجد المانع عنه، لم يجر مع الشك في المقتضى، وإختص بمورد الشك في الرفع. كما هو رأى الشيخ ومن تبعه، فيقع الكلام في مرحلتين:

مرحلة الإقتضاء

إشاره

وفيها ثلاثه آراء:

ص: ١٣٤

يقول الميرزا: (١) إنّ للإنسان حاله نفسانيه لا- يحتمل الخلاف معها. وهذه الحاله يعبر عنها بالعلم وبالقطع وباليقين، لكنّ مادّه «النقض» لا- تسند إلى العلم والقطع، وإنّما تسند إلى اليقين فقط. والسّرّ في ذلك هو: إنّ التعبير عن تلك الحاله بالعلم والقطع إنّما يكون حيث يراد لحاظ المقابل للحاله، وهو حاله الشك أو الظنّ، وأمّا التعبير باليقين، فإنّما هو حيث يوجد مقتضى للجري العملي على طبق المتيقّن، لأنّ من حصل له اليقين بشيء فإنّه يتحرّك بطبعه نحو العمل على طبق ما يتيقّن به. فالإختلاف في الألفاظ الثلاثه هو بحسب الموارد، وقد عرفت الخصوصيه في «اليقين»، وهي أنّه متى حصل لم يكن منفكاً عن العمل، كما هو الحال لمن حصل له اليقين بالقيامه، فإنّه لا يقعد عن العمل المنجى له في ذلك العالم.

وإذا كانت هذه خصوصيه اليقين، فإنّ إقتضاء الجري العملي على طبق المتيقّن إنّما يكون إذا كان للمتيقّن إقتضاء البقاء في عمود الزمان، فإذا لم يكن كذلك لم يسند إليه النقض.

ومن هنا يظهر وجه موافقه الميرزا للشيخ في التفصيل في الإستصحاب.

وفيه:

والنظر في ما أفاده الميرزا يتّضح بما جاء في الصّحيحه الثالثه، حيث قال عليه السّلام: «اليقين لا ينقض بالشك ولكنّه ينقض الشك باليقين»، فإنّه أسند

ص: ١٣٥

«النقض» إلى «اليقين» وإلى «الشك» معاً، مع أن «الشك» لا يستتبع الحركة على طبقه، وليس له إقتضاء البقاء.

فما ذكره رحمه الله مردود.

٢_ رأي السيد الخوئي

وذهب السيد الخوئي (١) إلى أن «النقض» يُسند إلى «اليقين»، بلحاظ حيثية «الثبات» الذي تدلّ عليه مادّة اليقين.

وفيه:

إنّ مادّة اليقين لا تتعلّق إلاّ بالأمر الثابت. هذا صحيح، وفي اللّغه كذلك، حيث يطلق اليقين على الأمر الثابت، فلولا ثبوته لم يكن اليقين به. لكنّ الذي نريده هو الثبات في نفس مادّة اليقين، ولا دليل عليه. هذا أولاً.

وثانياً: إن ما ذكره مردود بما في الصّحيحه، حيث أُسند النّقض إلى الشكّ كما أُسند إلى اليقين، مع أنّ الشكّ لا ثبات له.

٣_ رأي المحقّق الخراساني

فإنّه ذكر أنّ إسناد النّقض إلى اليقين هو بلحاظ إستحكامه وإبرامه، ففي لسان العرب (٢) أن النّقض إفساد ما أبرمته من بناءٍ أو عقد، وفي الكتاب «نَقَضْتُ

ص: ١٣٦

١- ١. مصباح الأصول ٣ / ٣٠، مباني الإستنباط: ٥٨.

٢- ٢. لسان العرب ٧ / ٢٤٢.

غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ» (١). وفي الأخبار كذلك. والحاصل: إنَّ النِّقْضَ إِنَّمَا يَتَعَلَّقُ بِمَا هُوَ مَبْرَمٌ مُسْتَحْكَمٌ، لُغَةً وَكِتَابًا وَسُنَّةً، وَكَذَلِكَ تَسْتَعْمَلُ الْكَلِمَةَ فِي الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ حَيْثُ يُقَالُ هَذَا الرَّأْيُ مَنْقُوضٌ بِكَذَا. وعلى هذا، فلا بدَّ من حمل ما ورد في الصِّحِيحِ الثَّالِثِ عَلَى الْمَجَازِ.

ونتيجة ذلك: تمامية الإقتضاء لحمل النقض على الأعمَّ ممَّا له قابليته البقاء وما لا قابليته فيه للبقاء في عمود الزمان، فالإستصحاب جارٍ في الطرفين، والتفصيل مردود.

مرحلة المانع

وقد ذكر وجهان للمنع:

أحدهما: ما تقدّم من أنّ إسناده النقض لا يخلو، إمَّا أن يكون لليقين نفسه وإمَّا لآثار المتيقن.

وقد تقدّم الجواب عنه.

والثاني: هو إنّ التمسك بدليل الإستصحاب مع الشك في المقتضى من التمسك بالدليل في الشبه الموضوعية. ذكره الميرزا.

توضيحه:

لا يخفى أنّه قد وقع الكلام في التمسك بالعام في الشبه الموضوعية للمخصّص، والمشهور عدم الجواز، وهو الصِّحِيح. وقد ذهب السيد صاحب العروة إلى الجواز.

ص: ١٣٧

وأما التمسك بالعام في الشبه الموضوعي لنفس الدليل العام، فلا خلاف في عدم جوازه، لأن من البديهي أن كل حكم فهو متفرع على الموضوع، وما لم يحرز الموضوع فلا يجوز التمسك بالدليل القائم على الحكم، لأن الحكم لا يثبت الموضوع.

وبعد هذه المقدمه:

إن الموضوع في دليل الإستصحاب هو «النقض»، وقد تعلق به النهي، فكان غير جائز. إذن، لابد دائماً عند التمسك بدليل الإستصحاب من إحراز النقض، وإلا يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبه الموضوعي للعام.

وهذه الكبرى مسلّمه.

وأما من ناحيه الصّغرى، فلو كانت الزوجيه منقطعه وأمدّها الشهر الواحد، فإنه إذا جاء رأس الشهر تصبح الزوجيه منتقضه. وأما إذا كانت دائمه، ووقع الطلاق بعد شهر، كانت الزوجيه منقوضه ووقع النقض على اليقين بالزوجيه. ولا يخفى الفرق بين «النقض» و«الإنقاض». وعلى هذا، فلو شككنا في أنّ الزوجيه منقطعه حتى تكون منتقضه عند رأس الشهر، أو هي دائمه فجاء الطلاق ونقضها، وقع التردّد بين «النقض والإنقاض»، وكان التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام في الشبه الموضوعي للدليل العام.

وعلى هذا، فإنه في موارد الشك في المقتضى _ كما في المثال المذكور، حيث يشك في بقاء الزوجيه بعد الشهر _ يكون الشك في صدق عنوان «النقض» ومعه لا يجوز التمسك بالدليل.

ص: ١٣٨

فقد ذكر الميرزا في فوائد الأصول فيما لو تردّد شهر رمضان بين (٢٩) يوماً و(٣٠) يوماً أن له إستصحاب بقاء شهر رمضان. ولا ريب أن الشهر إن كان (٢٩) يوماً، فقد انتقض الشهر في اليوم التالي، ولا- يصدق عنوان النقض، كما هو الحال في الزوجية الإنقطاعية.

وأيضاً: إنّه في مبحث إستصحاب الزمان،^(١) قال بجريان الإستصحاب في بقاء الليل وبقاء النهار. ومن الواضح أنّ منشأ التردّد بين بقاء الليل وبقاء النهار هو الشكّ في أنّ الليل (١١) ساعه أو (١٢) ساعه مثلاً. إن كان (١٢) ساعه فقد انقضى الليل، وإن كان (١١) ساعه فهو باق. لكن لا ريب في أنّ الليل بعد (١٢) ساعه منتقض بالنهار، ولا يصدق هنا عنوان «النقض». مع أنّه أجرى فيه الإستصحاب.

وأيضاً: ففي التنبيه^(٢) السّابع، والبحث عن جريان الإستصحاب في أحكام الشرائع السّابقة، قال بجريان الإستصحاب، مع أنّ الشكّ في بقاء الشرائع السابقة من قبيل الشكّ في المقتضى لا الراجع.

وأيضاً: فإنّه ذهب إلى الجريان _ في التنبيه السادس _ في موارد الشكّ في النسخ، ونصّ على عدم الإشكال فيه.

١-١. فوائد الأصول ٤ / ٤٣٥.

٢-٢. المصدر ٤ / ٤٧٨.

وأيضاً: ذهب إلى الجريان في جميع موارد الشكّ في تحقّق الغايه، في الشبهه الحكميه، كالشكّ في أنّ غايه وجوب صلاه العشاء هو نصف الليل أو طلوع الفجر؟ وفي الشبهه الموضوعيه، كالشكّ في تحقّق الليل في قوله تعالى «أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١) مع أنّ الشكّ في المقتضى!

هذا كلّه نقضاً.

وأما حلاً: فإنّ المشكله التي ذكرها هي دوران الأمر في مورد الشكّ في المقتضى بين النقض والإنتقاض، فالنقض مشكوك فيه، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب _ وموضوعه النقض _ من التمسك بالدليل في الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل. فنقول:

إنّ الشبهه التي تتحقّق للمجتهد هي الموضوعيه والحكميه، لكنّ التي تتحقّق للمقلّد هي الموضوعيه فقط _ وإن كان يقع في الشبهه الحكميه بتبع الشكّ في الموضوع، لكنّها حينئذٍ شبهه في الحكم الجزئي _ . وأمّا الشبهه الحكميه الكليه فلا تقع إلاّ للمجتهد، ومنشأ الشكّ فيها فقد الدليل أو إجماله أو التعارض. كما أنّه في الموضوعيه هو الأمور الخارجيه، كما لو قال أكرم العالم وتردّد حال زيد بين أن يكون داخلاً تحت هذا العموم أو يكون خارجاً.

والموضوع في قضيه «لا- تنقض اليقين بالشك» هو اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فإنّ تحقّق هذا الموضوع حرم النقض العملي قطعاً، وإن وقع الشكّ فيه كانت الشبهه

ص: ١٤٠

موضوعيّه. لكنّ التردّد والشكّ في الصّيفات النفسائيّه غير معقول، فأمر اليقين والشكّ يدور مدار الوجود والعدم، والعلم بوجودهما أو عدمهما علمٌ حضوري لا حصولي.

فلو وقع الشكّ في المقتضى للبقاء، كما في النكاح المنقطع، تعلّق اليقين بحدوث الزوجيّه والشكّ في بقائها بعد الشهر، وكلاهما متحقّق بالوجدان، فالإستصحاب جارٍ بلا- كلام. نعم، لو كان الأجل في الواقع هو الشهر، فإن الزوجيّه منتفیه يقيناً، لكنّ هذا المعنى في الزوجيّه الدائمه أيضاً _ حيث الشكّ في الراجع وهو الطلاق _ موجود. فإن أُريد لحاظ الواقع، لم يكن فرق بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الراجع. وإن أُريد لحاظ تعلّق اليقين والشكّ، لم يكن فرق بينهما، وشمول الدليل لهما ثابت، لتماييه الأركان. فالقول بأنّ دليل الإستصحاب لا ينطبق على مورد الشبهه الموضوعيّه، غير صحيح.

فظهر: إنّ أركان الإستصحاب مع الشكّ في المقتضى تامّه، والنهي متعلّق بنقض اليقين، الأمر المحكم المبرم الذي هو موجود في مورد الشكّ في المقتضى كالشكّ في الراجع.

إشكالان من المحقّق العراقي

وأشكل المحقّق العراقي على الميرزا _ والشيخ أيضاً _ بوجهين: (١)

أحدهما: إنّ هذا التفصيل يستلزم إختصاص الإستصحاب بالأحكام الوضعيّه دون التكليفيّه.

ص: ١٤١

إنَّ الأشياء التكوينيَّة منها ما يحتاج في حدوثه فقط إلى العله، ومنها ما يحتاج إليها حدوثاً وبقاءً. والإعتباريَّات كذلك، فالملاك في الأحكام الوضعيَّة هو الجعل. ففي الملكيَّة والزوجيَّة ونحوهما يكون المصلحه في نفس جعلها. وأمَّا في الأحكام التكليفيَّة، فإنَّ الملاك في المتعلِّق كالصِّيَّاه والصيام ونحوهما، وهو المصلحه، والمفسده في شرب الخمر والقمار ونحوهما، والحكم بالوجوب أو الحرمة موجود حدوثاً وبقاءً.

ولمَّا كان الحكم التكليفي يدور مدار الملاك في المتعلِّق، فإنَّ الشك في المقتضى يعود بالضروره إلى الشك في الملاك، فلو شك في بقاء حرمة الخمر على أثر المرض _ مثلاً _ وقع الشك في مفسده الشرب في هذا الحال، فلا مجال للإستصحاب على مبنى الشيخ، وأمَّا في الأحكام الوضعيَّة، فإنَّ الشك في البقاء لا يرجع إلى الملاك _ لأنَّ الملاك ليس في المتعلِّق _ فالإستصحاب جارٍ.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنه إنَّما يرد لو كان المراد من (المقتضى) هو (الملاك). لكن الميرزا يقول بأنَّ (المقتضى) هو (القابليه للبقاء). وعليه، فمتى شك في القابليه للبقاء لم يجر الإستصحاب، كما في النكاح المنقطع. هذا أولاً.

وثانياً: إن حقيقة الحكم _ وضعاً وتكليفاً _ هو الإعتبار، وهذا الإعتبار ليس مهملاً بالنسبه إلى الزمان، فإمَّا الإطلاق وإمَّا التقييد، والحكم الوضعي لما يعتبر،

فإمّا هو مطلق وإمّا مقيد بزمان، والتقييد لا يكون بلا ملاك، وكذا الإطلاق، إذ الإطلاق والتقييد بلا ملاك محال على المولى الحكيم، فإن كان فى أصل جعل الحكم الوضعى ملاك، فلا ريب فى وجوده له بقاء فى عمود الزمان.

الإشكال الثانى

إنّ القول باختصاص دليل الإستصحاب بالشكّ فى الرفع وعدم جريانه فى مورد الشكّ فى المقتضى، يستلزم أمرين: أحدهما: القول بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى. والثانى: القول بعدم حكمه الإستصحاب على قاعدتى الحلّ والطهاره. والحال أنّ الشيخ والميرزا يقولان بقيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى، ويقولان بالحكومه. فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

توضيحه:

أمّا فى الأمر الأوّل: فإنّه متى أخذ العلم فى لسان الدليل موضوعاً للحكم الشرعى _ تمام الموضوع أو جزء الموضوع _ فإنّ الإستصحاب بلحاظ دليل إعتباره يقوم مقام العلم، وذلك لأنّ للعلم جهات، منها: أنّه صفة نفسائيه. ومنها: أنّه طريق إلى المعلوم وكاشف عنه. ومنها: أنّه إذا حصل تحقّق البناء القلبى على طبقه. ومنها: أنّه إذا حصل تحرّك الإنسان عملاً على طبقه.

لكنّ المأخوذ فى لسان الأدلّه الشرعيّه هو أخذ العلم بلحاظ العمل وترتيب الأثر عليه، فتارةً: يكون الأثر لنفس العلم، كقوله: إذا علمت فاشهد. وأخرى: يكون الأثر للمعلوم، مثل: إذا علمت بطهاره ثوبك فصلّ فيه.

وبلحاظ الآثار فى العلم والمعلوم، يقوم خبر الواحد مقام العلم، أمّا مثل

ص: ١٤٣

قاعده الطهاره، فلا يقوم مقام العلم فى أثره، وإنما يقوم مقامه فى أثره المعلوم.

ووقع الخلاف بينهم فى قيام الإستصحاب مقام العلم فى آثار المعلوم فقط أو فى آثار العلم والمعلوم معاً؟ على قولين، والشيخ والميرزا على الثانى.

لكن لازم التعييد بلحاظ المتيقن _ فى دليل الإستصحاب _ الذى هو مبنى عدم جريانه مع الشك فى المقتضى، هو عدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى.

وأما فى الأمر الثانى، فإن الشيخ والميرزا يقولان بحكومته الأصل المحرز كالإستصحاب على الأصل غير المحرز كقاعده الطهاره، فإن الموضوع فى قوله عليه السلام: «كل شىء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر» هو الشك، والغايه لهذا الحكم الظاهرى هو العلم بالقدره. وكذا الكلام فى «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام».

فإذا جرى إستصحاب الطهاره فى مورد، كان حاكماً على قاعده الطهاره، لأن جريانه يرتفع موضوع القاعده أى الشك، وتحقق الغايه.

هذا هو الأصل المسلم. وهو الحق.

لكن الميرزا لما كان يقول فى الإستصحاب بأن التعييد فيه ليس بلحاظ اليقين وإنما هو بلحاظ المتيقن _ وهذا هو مبنى القول بعدم جريانه فى مورد الشك فى المقتضى _ يقع فى التهافت، لأن جريان الإستصحاب فى الطهاره _ وكذا الحليه _ على القول المذكور لا- يحقق «العلم» المأخوذ «غايه» فى القاعدتين، وإذا لم يتحقق، فالموضوع _ وهو «الشك» _ موجود، فلا تقدم للإستصحاب على

القاعدتين بالحكومه، لأنه لو جرى وتقدّم لارتفع الشكّ وحصل اليقين التبعدي.

فعلى الميرزا رفع اليد إمّا عن قوله بالتفصيل وإمّا عن قوله بالحكومه.

الجواب:

والجواب عن الإشكال في الأمر الثاني هو أن الميرزا في قاعدتي الطهاره والحلّ يقول: بأن معنى القاعدتين هو البناء على الطهاره والحلّ مادام الشكّ فيهما، أي مادام لم يعلم بالطهاره أو الحلّيه الواقعيه، فالحكم الشرعي هو الطهاره والحلّيه ظاهرًا، فلو علم بذلك وجدانًا أو تعيّدًا إرتفع موضوع القاعدتين. وعلى هذا، يتمّ تقدّم الإستصحاب على القاعدتين بالحكومه، لأنه يفيد العلم التبعدي.

فبالدقه في كلام الميرزا يندفع الإشكال.

وأما الإشكال على كلام الميرزا في الأمر الأول، فالإنصاف أنّه وارد، لأنه _ على ما في تقرير الشيخ الكاظمي _ يصرّح بأنّ التبعّد في الإستصحاب هو بلحاظ آثار المتيقّن، وعلى هذا، فإنّه يعتبر في المتيقّن أن يكون قابلاً للبقاء والإستمرار.

إنّ إشكال المحقّق العراقي على هذا الكلام وارد، لأن دليل الإستصحاب _ بناءً عليه _ غير متعرّض لآثار اليقين، وفي العلم الموضوعي يترتب الأثر على نفس العلم واليقين.

ولكن يمكن الجمع بين كلام الميرزا في المقام، وكلامه في أوّل بحث القطع، وبذلك يرتفع الإشكال بأنّ يقال:

لقد ذكر الميرزا هناك أنّه إذا كان الموضوع للحكم مركّباً من جزئين أحدهما العلم، فإنّ التعيّد بالعلم يوجب التعيّد بالجزء الآخر. مثلاً: الموضوع في «صلّ

ص: ١٤٥

خلف معلوم العدالة» مرَّكَّب من العدالة والعلم بالعدالة. فلو تعيَّد بالعلم بالعدالة عن طريق الإستصحاب، حَصَلَ التعيَّد بالعدالة كذلك وتحقَّق الموضوع. وكذا في «معلوم الخمريه يحرم شربه».

فظهر من كلامه أنه إذا أُخذ (العلم) في (الموضوع) وتعيَّد ببقائه، يترتَّب أثر العلم وأثر المعلوم كليهما. وعلى هذا، ففي الإستصحاب، وإن كان الملحوظ هو المتيقَّن لا اليقين، لكنَّ مورد التعيَّد هو «اليقين»، أى: لا تنقض اليقين بالشكَّ عملاً، ونتيجته ذلك: ترتَّب أثر اليقين وأثر المتيقَّن معاً.

فالإشكال من هذه الجبهة أيضاً مندفع.

وهذا تمام الكلام على تفصيل الشيخ.

ص: ١٤٦

إشاره

ذهب إليه المحقق الخوئي ونسبه إلى المحقق النراقي، ونسب إلى بعض الأخباريين أيضاً كالأسترآبادي وصاحب الحدائق.

فالإستصحاب جارٍ في الشبهات الموضوعية دون الحكمية.

مقدمه

لا يخفى الفرق بين الشبهه الموضوعية والشبهه الحكمية.

ففي الأولى: يكون الموضوع واضحاً للمكلف بجميع قيوده وحدوده، غير أن إنطباقه على المورد مشكوك فيه، كما في «أكرم العادل» فإن مفهوم (العادل) معلومٌ تماماً، والمشكوك فيه إنطباقه على (زيد) وأنه مصداقٌ للعادل حتى يجب إكرامه أو لا فلا يجب؟

وأيضاً: فإن رفع هذا الموضوع، أي عدم إنطباقه على المورد، ليس بيد الشارع، بل بيد المكلف.

فهاتان خصوصيتان للشبهه الموضوعية.

فإن لم يكن للموضوع حاله سابقه، كأن لا ندرى هل كان زيد عادلاً سابقاً أو لا، فهذا خارج عن البحث. وإن كان لنا علم بحاله في السابق، والآن نشك في بقاءه على تلك الحال، حتى يترتب الأثر الشرعى من الصيلاه خلفه وغير ذلك أو لا يترتب؟ فهنا يجرى الإستصحاب عند الكل - إلا من ينكر حجيه الإستصحاب مطلقاً - لكنه يصير قاعدة فقهيته، كما تقدم في أوائل بحث الإستصحاب. وهذا هو السر في قول الأخباريين بجريان الإستصحاب في الشبهه الموضوعيه، لعدم كونه من مسائل الأصول.

وأما في الثانيه: فالموضوع واضح كذلك تماماً، غير أن الشبهه في الحكم.

والشبهه الحكميه تارة: في الحكم الجزئى. ومنشأ الشبهه حينئذ هو الشك في الموضوع، كأن نشك في مطهرته هذا المائع بسبب الشك في أنه ماء مطلقاً أو لا؟ أو أنه كز أو لا؟ وفي هذه الشبهه تجرى قاعده الشك السببى والمسببى. ولا يتمشك بالإستصحاب إلا في طرف الكريه، فيستصحب بقاؤها إن كان كزاً، وعدم بقائها إن لم يكن، وحينئذ، ينتفى الشك في طرف المسبب، أى الثوب المغسول بهذا الماء.

وأخرى: في الحكم الكلى. وهذا مورد البحث في هذا المقام.

ومنشأ الشك في الشبهه الحكميه الكليه أحد أمور ثلاثه:

إما فقد الدليل، وإما إجمال الدليل، وإما التعارض.

ورفع الشبهه الحكميه الكليه بيد الشارع لا المكلف، بخلاف الشبهه الحكميه الجزئيه.

والأمر فى الشبهه الحكميه الكليه راجع إلى الفقيه فقط.

وإذا جرى الإستصحاب فى هذه الشبهه كان مسأله أصوليه، ومن هنا قال جماعه من الأخباريين بعدم الجريان، لأنهم مخالفون لعلم الأصول.

هذا ... والشبهه الحكميه الكليه على قسمين، لأنه تارةً: يقع الشك فى مرتبه الجعل. وأخرى: فى مرتبه المجعول. وتوضيحه:

إن للحكم مرتبتين _ خلافاً لصاحب الكفايه القائل بأربعه مراتب _ وهما (مرتبه جعل الحكم)، حيث يُجعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه. و(مرتبه فعليته الحكم) بفعليته موضوعه. وإذا كان كذلك، فإنه قد يقع الشك فى (الجعل) فلا ندرى هل الحكم قد جعل لعشر سنين أو عشرين، وهذا البحث هو موضوع إستصحاب عدم النسخ. وقد يقع الشك فى (المجعول) ومنشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو التعارض. وهذا محلّ البحث.

دليل التفصيل

والمثال الذى ذكره المحقق النراقى للتفصيل _ وفيه الإشاره إلى الدليل كما سيأتى بالتفصيل _ هو ما لو علم بوجوب الجلوس _ مثلاً _ فى يوم الجمعة إلى الزوال وشك فى وجوبه بعد الزوال، فاستصحاب بقاء الوجوب يجرى، لكنّه معارض باستصحاب بقاء عدم الوجوب أزلاً. وهذا التعارض أحد الأدله وستكلم عليه. فلنذكرها بالتفصيل:

الأول

ما يستفاد من كلمات بعض المحدثين، وهو: التمانع بين أخبار الإحتياط

ص: ١٤٩

وأخبار الإستصحاب. فأخبار الإحتياط مثل قوله عليه السّلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(١) و«قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الإقتحام فى الهلكه»^(٢) ونحو ذلك، جاريه فى الشبهه الحكميّه. وجريان الإستصحاب فى هذه الشبهه لا يجتمع مع هذه الأخبار.

الجواب

ويجاب عن هذا الوجه:

أولاً: بأنّ الإحتياط فى الشرع غير واجب إلّا فى موردين، أحدهما: فى أطراف العلم الإجمالى بالتكاليف الإلزاميّه. والآخر: فى موارد الشبهه البدويه قبل الفحص. أمّا فى غيرهما، فلا دليل على وجوب الإحتياط. والتحقق عدم جريان الإستصحاب فى موردين المذكورين، وعليه أعظم الأصوليين، أمّا فى الأوّل، فالتعارض، وأمّا فى الثانى، فلعدم المقتضى.

وثانياً: إنّه لو فرض عدم شمول أخبار الإحتياط للشبهه البدويه بعد الفحص أيضاً، فإنّ النسبه حينئذٍ بين دليل الإحتياط ودليل الإستصحاب هى حكمه الثانى على الأوّل أو وروده عليه، لأنّ دليل الإحتياط لا يكون مهملاً، والإطلاق _ بمعنى جريانه حتّى مع وجود المؤمن من الشارع _ محال. فيكون مقيداً عقلاً بما لا يكون هناك مرخص. فكان دليل وجوب الإحتياط معلقاً على عدم مجيء المرخص، والإستصحاب مرخص شرعى.

ص: ١٥٠

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ٤٦.

٢-٢. المصدر ٢٧ / ١٥٩.

إنَّ أخبار الإستصحاب كلها وارده فى الشبهات الموضوعية، ولا يوجد خبر فى جريانه فى الحكمية. وهذا يوجب إنصراف إطلاق دليل الإستصحاب إلى الشبهه الموضوعية. أو أنَّ هذه الشبهه هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق.

الجواب

إن كان المراد ورود النصوص فى مورد الشبهات الموضوعية.

فإنَّ المورد غير مخصّص.

وإن كان المراد أنَّ الموضوع فى النصوص هو الشبهه الموضوعية، فالجواب:

أولاً: إنَّ المورد الذى ورد فيه الإطلاق ليس القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وإلاَّ يلزم عدم جواز التمسك بأى مطلق. وثانياً: كون القدر المتيقن مانعاً من إنعقاد الإطلاق _ وإن قال به صاحب الكفايه _ غير تام.

الثالث

إنَّ الكبرى الواردة فى نصوص الإستصحاب مثل: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» لما كانت مسبوقه باليقين بالطهاره والشك فى الحِدَث، فالظاهر أنَّ (اللام) فى (اليقين) و(الشك) هى (للعهد)، فالمراد هو يقين زواره بالطهاره وشكّه فى الحدث، وتلك شبهه موضوعية، فالإستصحاب خاص بها.

وبعباره أُخرى، فإنَّ الدليل محفوفٌ بما يحتمل القريبية، فلا ينعقد الإطلاق ليشمل الشبهه الحكمية.

لو حمل (اللام) على (العهدية) كان الوجه صحيحاً، ولكنّه لا يحمل على ذلك، لأنّ قوله «ليس ينبغي...» إشاره إلى أمر عقليّ وتعليل به، وهو أنّ العقل لا يجوز رفع اليد عن اليقين بالشك، وهذا التعليل يوجب إلغاء الخصوصية، ويجعل الرواية عامّة للشبهتين.

الرابع

إنّ أدلّه الإستصحاب ملقاه إلى العرف، فالمقصود منها ما هو المتعارف وما عليه الإرتكاز العقلائي. وبعبارة أخرى: إنّ تلك النصوص وارده فيما عليه العقلاء ومحفوفه بالإرتكاز العقلائي. ومن المعلوم أنّ الغالب في عمل العقلاء بالإستصحاب هو موارد الشبهه الموضوعية، فهم إذا حَدَثَ موضوع كان بناؤهم في الغالب على بقاء ذلك الموضوع، لأن الغالب في الموضوعات هو البقاء.

والحاصل: إنّ هذه الغلبة في الإرتكاز تمنع من إنعقاد الإطلاق للأخبار.

الجواب

قد تقدّم أنّ عمل العقلاء وبنائهم على عدم الإعتناء بالشك بعد اليقين، إمّا هو من باب الإطمينان بالبقاء، وإمّا من باب الإحتياط، أو من باب الرجاء. فدعوى قيام السيرة العقلية على التبدل بالعمل على حاله السابقة _ اعتماداً على اليقين بالحدوث والشك في البقاء _ غير تامّة، وعليه، فإن إطلاق الأخبار محكّم.

الخامس

إنّ التمسك بالدليل للقول بجريانه في الشبهه الحكمية من التمسك بالدليل

فى الشبهه الموضوعيّه، وهو باطل بالإتفاق.

وتوضيح ذلك: إنّ موضوع الحكم تارة: محرز الإطلاق، وأخرى: محرز التقييد، وثالثه: يكون الموضوع مقيداً بقيدٍ ثم يقع التبدل والتغير فى الموضوع فيوجب الشك فى الحكم، لأنّ الحكم تابع للموضوع، فمتى وقع الشك فى الحكم كان هذا الشك ناشئاً من الشك فى الموضوع، فلو أريد التمسك بالدليل حينئذٍ لإبقاء الحكم، كان من التمسك بالدليل فى شبهته الموضوعيّه، ولزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر. وهذا باطل.

وبالجملة، فإن جريان الإستصحاب فى الشبهه الحكميّه غير ممكنٍ ثبوتاً، لأننا عندما نشكُّ فى الشبهه الحكميّه فى الحكم، فإنّ هذا الشك ناشئ من الشك فى الموضوع، أى ناشئ من احتمال تبدل الموضوع (وهو النقض)، وإذا كان الموضوع مشكوكاً فيه، كيف يتمسك بـ (لا تنقض) مع الشك فى موضوعه وهو (النقض)؟

الجواب

ويكفى فى الجواب عن هذا الوجه أن نقول: بأنّه إنّما يتم لو كان موضوع الإستصحاب مأخوذاً من العقل. لكنّ المقرّر أنّه يؤخذ من العرف، وعلى هذا، فلا تحصل الشبهه الموضوعيّه لمفهوم النقض.

توضيحه:

إنّ كلّ لفظٍ أخذ موضوعاً فى لسان الدليل، فلا بدّ من معرفه مفهومه العرفى ثمّ تطبيقه على المورد. فإذا قال الشارع: «توضاً بالماء». لزم معرفه مفهوم لفظ الماء عند العرف، ثم نرى بعقلنا هل هذا المائع المعين ماءً أو لا، فالمفهوم عرفى وتطبيقه عقلى.

ص: ١٥٣

ثم إنَّ الموضوع، إن كان باقياً على حاله، فالحكم كذلك، وإن احتمل التبدُّل فيه، فإنَّ التبدُّل يكون تارةً: في قوام الشيء، وأخرى: في أحواله، فإن كان في المقومات، كان الإستصحاب إسراء الحكم من الموضوع إلى الموضوع الآخر. وأما إن كان في الأحوال فلا، لأنَّ العرف لا يرى إلَّا نفس الموضوع.

والحاصل: إنَّ المعتمد في الإستصحاب بقاء الموضوع بنظر العرف، والعرف يرى ذلك إن كان التغيُّر الموجب للشك في الحالات لا في المقومات.

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟

قد ذكرنا عن السيد الخوئي نسبه التفصيل إليه، وذكرنا المثال وهو الجلوس إلى الزوال، ولكن قال شيخنا دام بقاءه: في النسبه نظر، فنقول:

ذكر المحقق النراقي: أنَّ الأمور على قسمين، وهى الأمور الخارجيه والأحكام الشرعيه، وكلُّ منهما ينقسم إلى ما له إقتضاء البقاء إلَّا- أن يرفعه رافع، وما ليس له إقتضاء البقاء. وقد جَعِلَ الأحكام الوضعيه _ من الأحكام الشرعيه _ ممَّا له إقتضاء البقاء، كالطهاره والنجاسه والقضاوه والزوجيه والملكيه ونحو ذلك. وأما الأحكام التكليفيه، فقد قَسَمَهَا إلى ثلاثه أقسام، فمنها ما هو مقيّد، فله حدُّ وغايه، ومنها ما هو مطلق، ومنها ما هو مهمل بالنسبه إلى الغايه والزمان. فأما الأوّل كوجوب الصّوم إلى اللّيل، فإنَّ الحكم فيه ينتفى بتحقق الغايه، فلا مجال فيه للإستصحاب، لعدم إقتضاء البقاء بعد الغايه. وأما الثانى، كحرمه شرب الخمر، فإنَّ زواله يكون بمجىء الرافع، كالضرر مثلاً وهذا مجرى الإستصحاب. وأما الثالث _ وهو الحكم غير المقيّد وغير المطلق _ فهو مورد تعارض الإستصحابين:

إستصحاب بقاء الحكم وإستصحاب عدم الحكم بعد القيد المشكوك فيه.

والحاصل: إنه يقول بجريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيَّة مطلقاً، وفى قسم من الأحكام التكليفيَّة، وهو عمده الأحكام وأكثرها. وإنما يرى التعارض بين الإستصحابين فى قسمٍ واحدٍ من الأحكام التكليفيَّة.

هذا خلاصه ما أفاده فى المناهج (١).

وأما فى المستند، (٢) فى مسألة جفاف النجاسه، ذكر بأنه قد يحصل الجفاف بالشمس، فالموضع طاهر. وقد يحصل بالهواء، فنجاسه الموضع باقيه. أما لو جفَّ الموضع النجس بإشراق الشمس والهواء معاً، فهل يظهر أو لا؟

(قال): يُلاحظ المتقدِّم، فإن كان الشمس فطاهر، وإن كان الهواء فالنجاسه باقيه. (ثم ذكر): أنه لو أشرقت الشمس على الموضع ولكنه جفَّ بالهواء، وقع التعارض بين موثقه الحضرمى: «ما أشرقت عليه الشمس فقد طَهَّرَ» (٣) وصحيحه زراره: «إذا جفَّته الشمس طَهَّرَ» (٤) حيث أنَّ الموثَّقه مطلقه بالنسبه إلى كون الجفاف بالهواء بعد الشمس، وحصوله بالشمس فقط، أمَّا الصَّحيحه فمفهوما عدم الطهاره إن كان الجفاف بغير الشمس، (قال) وإذا تعارضا تساقطا، وكان المرجع إستصحاب النجاسه.

وإذا كان هذا مبنى المحقِّق النزاقى فى أصول وفقهه، فإنَّ نسبه القول بالتفصيل إليه غير تامه.

ص: ١٥٥

١- ١. مناهج الأحكام والأصول: ٢٤٢.

٢- ٢. مستند الشيعة ٢ / ٤٩٥.

٣- ٣. وسائل الشيعة ٣ / ٤٥٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، رقم ٥.

٤- ٤. المصدر، ٣ / ٤٥١، الباب ٢٩، رقم ١. باختلاف.

تعرّضنا لوجوه القول بالتفصيل ونقدناها، وبقي الوجه المهمّ من بينها، وتقريبه:

قد ذكرنا أنّ للحكم مرتبتين: مرتبه الجعل ومرتبه المَجْعول، فمرتبه الجعل مقام الإنشاء والإعتبار، ومرتبه المَجْعول مقام الفعلية، فإنّ الحاكم يفرض وجود الموضوع ويعتبر الحكم عليه بنحو القضيّة الحقيقيّة، كما في آية الحج، وكذلك في الأحكام الوضعيّة. وأمّا مقام الفعلية، فوجود الموضوع في الخارج ضروري. فهذه جهه للفرق بين المرتبتين. والجهه الأخرى: أنّه لا أثر من حيث الطاعة والمعصية على المرتبه الأولى، بخلاف الثانية، فإنّها ظرف تحقّق الطاعة والمعصية.

فهذه مقدّمه.

والمقدّمه الثانيه هي: إنّ الأحكام بأجمعها مسبوقة بالعدم، فالماء القليل لم يكن نجساً بالملاقاه قبل التشريع، فلما جاءت الشريعه حكم بنجاسته، فإن تمّم كراً وَقَعَ الشكّ في بقاء النجاسه السابقه وعدم بقائها. وبعبارة أخرى: يقع الشكّ في أنّ الشارع هل جعل لهذا الماء حكم الطهاره على خلاف الحكم السابق، لأنّ الكرّ طاهر، أو لم يجعل؟ فالمرجع هو: «لا تنقض اليقين بالشك». فالمَجْعول وهو النجاسه للماء القليل باقٍ بالإستصحاب.

لكنّ هذا الإستصحاب يعارضه عدم الجعل الأزلي، فإنّ الأصل في هذا الماء المتّم كراً عدم جعل النجاسه له، فيقع التعارض بين الإستصحابين.

وهذا التحقيق من السيد الخوئي، ولا يوجد في كلمات المحقّق النراقي.

إشاره

وقد وقع هذا التفصيل موقع البحث الطويل بين الأعلام، فقد ردّ عليه الشيخ وصاحب الكفايه والميرزا وغيرهم، ودافع عنه السيد الخوئي واختاره، وإليك التفصيل:

الإشكالات على هذا التفصيل

إشاره

وقد ذكر المحقق الخوئي ما أشكل به الشيخ وصاحب الكفايه وغيرهما على هذا التفصيل وحاول الرد عليها، وأورد شيخنا الأستاذ دام بقاءه الإشكالات والردود وتكلم عليها:

إشكال الشيخ

لقد أشكل الشيخ (1) وأجاب عن مثال الجلوس في يوم الجمعة إلى الزوال بما حاصله:

إنّ الزمان إن كان مأخوذاً على نحو يكون قيماً للوجوب، فلا مجال لإجراء الإستصحاب بعد الزوال، للقطع بارتفاع الوجوب، وإلاّ يلزم إسراء الحكم من موضوع إلى آخر، فلا مجرى إلاّ لاستصحاب العدم الأزلي، وإن كان مأخوذاً على نحو يكون ظرفاً للجلوس الواجب، فإنّ الإستصحاب يجرى في وجوب الجلوس، لبقاء موضوعه، ولا يجرى إستصحاب العدم الأزلي، لانتقاضه بالوجود المطلق غير المقيّد بزمانٍ معيّن كما هو المفروض.

ص: ١٥٧

ويجاب عن هذا الإشكال: (١) بأنّ الزمان إذا لوحظ ظرفاً للجلوس، فإنّ الإستصحاب كما يجرى فى الجلوس لتماثيه الأركان فيه، كذلك يجرى فى العدم الأزلى، لأنّ وجوب الجلوس أمر حادث مسبوق بالعدم المطلق، والقدر الذى نعلم بانتقاضه هو وجوب الجلوس إلى الزوال، وأما بعد الزوال فوجوب الجلوس مشكوك فيه، فيجرى إستصحاب العدم الأزلى كذلك، ويقع التعارض بين الإستصحابين.

وهو جواب متين.

إشكال الكفايه

وحاصله: إنّ الزمان ظرف عرفاً لا- قيد، لأنّ أهل العرف يرون الموضوع _ وهو الجلوس _ بعد تصرّم الزمان باقياً، هذه هى الصغرى. والكبرى: إن العبره فى بقاء الموضوع ووحدته فى القضيتين بفهم أهل العرف لا بالدقه العقلية. فالإستصحاب الوجودى جارٍ، لتماثيه أركانه، ولا يبقى مجال لجريان إستصحاب العدم الأزلى ليعارضه. (٢)

إنّه لا كلام فى ضروره وحده الموضوع بالنظر العرفى، ولكن هنا

١-١. مباني الإستنباط: ٧١ _ ٧٢.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤٠٩ _ ٤١٠.

إستصحابان، فإنَّ الجلوس بعد الزوال المشكوك في وجوبه مسبوق باليقين بوجود وجوبه، فيجرى الإستصحاب الوجودى. ومسبوقٌ أيضاً باليقين بعدم وجوبه، فيجرى الإستصحاب العدمى. وإذا جرى الإستصحابان وقع التعارض بينهما. وهذا الجواب متين.

إشكال المحقق النائنى

وأشكل الميرزا بما حاصله: (١) أنه يعتبر في صحه الإستصحاب كون زمان المشكوك فيه متصلاً بزمان المتيقن، وأما إتصال نفس صفة اليقين بصفة الشك، فغير معتبر قطعاً. ولذا لو تيقن أحد بعداله شخص فنام ثم شك بعد الإنتباه في بقاء عدالته، يصح جريان الإستصحاب فيها بلا إشكال، مع أنّ صفة اليقين قد انفصلت عن صفة الشك بالنوم. وعليه فلا يمكن جريان إستصحاب عدم التكليف في مفروض المثال، لانفصال زمان المتيقن عن زمان المشكوك فيه باليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال، كما لا يخفى.

الجواب

أجاب تلميذه المحقق بأن: كبرى كون العبره في صحه جريان الإستصحاب باتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن وإن كانت صحيحه كما ذكر، إلاّ أنّ المقام أيضاً من صغريات تلك الكبرى، وليس خارجاً عنها، وذلك، لما علم ممّا بيناه من أنّ المراد من العدم المستصحب ليس هو العدم السابق على فعلية

ص: ١٥٩

التكليف، بل المراد منه هو العدم الأزلّي السّابق على جعل الأحكام وتشريعها، حيث أنّا نشك في أنّ وجوب الجلوس في مفروض المثال هل جعل _ حينما جعل _ وسيعاً بحيث يشمل ما بعد الزوال، أو كان مضيّقاً ومختصاً بما قبل الزوال؟ وعليه فيتصل زمان المشكوك فيه بزمان المتيقّن. كما لا يخفى.

وهذا الجواب متين.

إشكال آخر

وأورد المحقّق النائني على التفصيل بوجه آخر، بعد أن دافع عنه بالردّ على إشكال الشيخ، وشرح ذلك هو: إنّ الشيخ أجاب عمّياً ذكر الفاضل النراقي في مثال الجلوس إلى الزوال بما حاصله: إنّ الزمان _ وهو الزوال _ إمّا قيدٌ للواجب أو الوجوب وإمّا ظرف، فإن كان قيداً، فلا مجعول حتّى يستصحب عدم ليعارض الوجود، وإن كان ظرفاً فلا استصحاب للعدم، ويبقى إستصحاب الوجوب بلا معارض.

فدفع الميرزا الإشكال: بأنّ العدم الأزلّي لمّا انقلب إلى الوجود لم يكن العدم بعد وجوده من العدم الأزلّي حتّى يستصحب.

لكنّه أورد على النراقي: بأنّ الأثر للمجعول لا للجعل حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل، وتوضيحه:

إنّ للحكم مرتبتين هما مرتبه الإنشاء ومرتبه الفعلية _ خلافاً للمحقّق الخراساني بأنّها أربع مراتب _ ولكن لا - خلافاً في أنّ الوجود الحقيقي للحكم هو وجوده في مرتبه الفعلية، ونسبه الوجود الإنشائي للحكم إلى الوجود الحقيقي الفعلي نسبة القوّه إلى الفعلية، فإنشاء الحكم ليس الحكم بالفعل، وإنّما يُفرض

ص: ١٦٠

وجود الموضوع للحكم في مرتبه الإنشاء، لكون الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه، وفعليه الحكم متوقفه على فعليه موضوعه، ولولا فعليه الموضوع لم يتحقق للحكم الفعليه، إذ الحكم بلا موضوع محال.

ثم إن الأثر يترتب دائماً على الحكم الفعلي، وليس له في مرتبه الإنشاء أثر، والمراد من الأثر هو وجوب الطاعه وحرمة المعصيه للحكم الشرعي الفعلي المتحقق بتحقيق موضوعه.

وعلى ما تقدم، فإنه لا بد من الأثر للتعبد الإستصحابي وإلا يكون لغواً، فإن استصحب وجود الحكم تحقق الموضوع للأثر، وإن استصحب عدم الحكم رفع موضوع الأثر.

وبما ذكرنا يظهر تماميه أركان الإستصحاب في ناحيه عدم جعل الحكم، فالماء الذي زال تغيره يوجد اليقين بعدم جعل النجاسه له أزلاً، كما أن الشك في بقاء ذلك العدم موجود كذلك، إلا أن الإشكال في وجود الأثر لهذا الإستصحاب، لأن «عدم الجعل» ليس حكماً شرعياً، وليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه، لأن موضوع هذا الحكم العقلي هو مجعول المولى لا- جعله، إذ الأثر المذكور يترتب على الإستطاعه الفعليه التي بها يتحقق الحكم الشرعي بوجوب الحج لا على قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (١).

فالحاصل: عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر له، لأن الأثر العقلي يترتب على الحكم الشرعي، وإنشاء الحكم ليس بالحكم.

ص: ١٦١

أجاب المحقق الخوئي عن إشكال شيخه بناءً على ما ذهب إليه من أنّ حقيقه الإنشاء هو الإعتبار والإبراز، وأن وزان الإعتبار وزان التصوّر، فكما أنّ المتصوّر تارةً فعلى وأخرى إستقبالي، كذلك المعتبر، فقد يكون فعلياً كاعتبار الزوجية بين زيد وهند، وقد يكون إستقبالياً كما في كتاب الوصية، حيث أنّ الإعتبار فعلى والمعتبر إستقبالي، والأحكام الشرعية أيضاً كذلك، فما كان منها مشروطاً بشرط كان المعتبر فيه إستقبالياً، وما لم يتحقق الشرط لم يترتب عليه الأثر، كما في إذا زالت الشمس فصل، و«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...».

ثمّ إنّه لا- يعتبر في الإستصحاب كون المستصحب ذا أثرٍ حدوداً، بل إنّه يعتبر وجود الأثر له بقاءً، وقد تقدّم سابقاً أنّ حقيقه الإستصحاب هو التعلّد بالبقاء من الشارع.

وبناءً على ما ذكر يظهر ما في كلام الميرزا من أنّه لا أثر للوجود الإنشائي للحكم، لأنّه بمجرد تحقّق الموضوع يصير الشرط منشأً للأثر.

نظر الأستاذ

إنّ من الواضح أنّ لا- مجال لهذا البحث بناءً على الإتحاد بين الجعل والمجوع كالإيجاد والوجود، إذ لا معنى حينئذٍ لإبقاء المجوع بالإستصحاب وإستصحاب عدم الجعل، والقول بالتعارض بينهما. وإنّما يجرى البحث بناءً على المغايرة بينهما، بأن تكون النسبة بينهما هي السببية والمسببية، فالجعل عبارته عن الإنشاء والإعتبار، والمبرز والمجوع عبارته عن المعتبر وما يتحقّق بسبب الإنشاء.

ولكنّ صريح كلمات السيد الخوئي في الفقه والأصول في المواضع الكثيره

المختلفه هو أنّ الجعل والمجعول واحد حقيقه، والفرق بينهما إعتبارى كالإيجاد والوجود.

وهل يتم ما ذكره بناءً على التعدّد والمغايره بين الجعل والمجعول؟

التحقيق: لا- لوجهين، أحدهما: ما تقدّم من أنّ الموضوع لحكم العقل بوجوب الطاعه وحرمة المعصيه هو المعتبر للمولى والمسبب لا الإعتبار والسبب.

والثانى: إنّ السببه والضيق فى الإعتبار يدوران مدار سعه وضيق المتعلّق والمعتبر، فإذا كانت النجاسه مجعوله للماء المتغير فقط أوله وللماء الذى زال عنه التغير، كان الجعل والإنشاء والإعتبار فى كليهما واحداً، وإذا كان وجوب العتق للرقبه مطلقاً أو لخصوص المؤمنه، كان العتق فى كليهما واحداً، وكذلك فى إكرام العالم والعالم العادل، فإنّه لا أكثرية وأقلية فى الإعتبار حتى يجرى الإستصحاب بالنسبه إلى العدم عند الشكّ فى تبدل عدم الإعتبار إلى الوجود والجعل.

والحاصل: إنّ الحق مع المشهور القائلين بجريان الإستصحاب فى المجعول وعدم جريانه فى طرف عدم الجعل.

رأى المحقق العراقى

وما ذكرناه هو الإشكال الصحيح الوارد على التفصيل.

وأما ما أفاده المحقق العراقى (1) من أن مشكله الإستصحاب هى عدم بقاء الموضوع بعد زوال القيد وتبدله، فلا يجرى لعدم وحده الموضوع بين القضيتين، وأنه يمكن حلّها بتقريب: إنه لا يمكن تقييد الموضوع بالحكم وعلل الحكم، لأنّ القيد فى مرتبه المقيد ولا يتأخر عنه، وكلّ حكم فهو متأخر رتبه عن الموضوع.

ص: ١٦٣

وعليه، ففي مثل: الماء إذا تغيّر ينجس، يكون التغيّر علّة للحكم، وإذا لم يتقيّد الموضوع بعلة الحكم، كانت وحده الموضوع _ وهو ذات الماء _ محفوظة في القضيتين، فيجرى الإستصحاب ويتمّ القول بالتفصيل. وتوضيح ذلك:

إنّ القيود على قسمين، فمنها ما هو قيدٌ للحكم ومنها ما هو قيدٌ للموضوع، والفرق بينهما هو أن قيد الحكم دخيلٌ في أصل مصلحه الحكم فهو علّة لتحقق المصلحه، كالزوال بالنسبه إلى الصلاه، وأمّا قيد الموضوع، فهو علّة لتحقق الشيء ذي المصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه. والتغيّر في المثال المذكور من قبيل القسم الأول، ولما إستحال أن يكون قيداً للموضوع وهو الماء، فإنّ الموضوع في القضيتين واحد والإستصحاب جارٍ.

فإن قيل: إنّه لَمّا حكم بنجاسه الماء المتغيّر، لم يعقل الإهمال في الموضوع، فهو إمّا مطلق عن التغيّر وإمّا مقيد به، لكنّ الإطلاق أيضاً ساقط، فلا محاله يكون الموضوع _ وهو الماء _ مقيداً بالتغيّر، فيعود الاشكال.

فالجواب ما ذهب إليه المحقق العراقي من القول بالحصّه التوأمة، فليس الموضوع مطلقاً بالنسبه إلى التغيّر ولا مقيداً به، بل الموضوع للحكم بالنجاسه هو الحصّه من الماء التي كانت توأمّاً مع التغيّر، فكما أنّ «الوجود» في قولنا زيد موجودٌ، محمولٌ على ذات زيد لا بشرط وجوده وإلاّ يلزم إجتماع المثليين، ولا بشرط عدمه، وإلاّ يلزم إجتماع النقيضين، ولا بشرط من الوجود والعدم، كذلك الحال في علل الأحكام بالنسبه إلى موضوعاتها.

وعلى الجملة، فإنّ مشكله التفصيل هي عدم جريان الإستصحاب، لعدم

وحده الموضوع، وهي مرتفعه بما ذكره من عدم تقييد الموضوع بالتغير، فهو محفوظ في القضيتين وأركان الإستصحاب تامه.

الإشكال عليه

فقد أشكل عليه شيخنا دام بقاءه، بأنه لا-ريب في إختلاف المرتبه بين الحكم والموضوع، وأما بين علّه الحكم والموضوع، فلا يوجد الملاك للتقدم والتأخر في المرتبه أصلاً. ويشهد بذلك إنقسام الماء إلى المتغير وغير المتغير وقابليته تقييد المقسم بالقسم، فقوله بعدم إمكان تقييد الماء بالتغير ممنوع.

المطلب الأخير

قد ظهر أنّ الإشكال الوارد على التفصيل هو عدم جريان إستصحاب عدم الجعل، لعدم الأثر.

ولقائل أن يقول بوجود الأثر لهذا الإستصحاب، فيكون جارياً ويقع التعارض ويتم القول بالتفصيل، والأثر هو جواز الإفتاء والإخبار عن الحكم الشرعي. فقد كان الماء المتغير بالنجاسه محكوماً عليه بالنجاسه، ثم لما زال التغير وشك في بقاء النجاسه، استصحتبت النجاسه وحكم بوجود الإجتنا ب عن هذا الماء. وهذا الأثر جارٍ في جميع موارد الشبهه الحكميه.

والجواب: إنّ جواز الإخبار عن حكم الله يدور مدار العلم به، قال تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (١) والعلم _ كما هو معلوم _ تارة وجداني، وأخرى

ص: ١٦٥

تعيدي، كما في خبر الثقة بناءً على الطريقيه كما هو التحقيق، فيقوم مقام العلم الطريقي والموضوعي. وأمّا الإستصحاب، فهو أصل محرز، ويدلّ دليله على قيامه مقام العلم الطريقي، بأن يترتب عليه أثر الواقع، وأمّا قيامه مقام العلم الموضوعي فلا، لأنّ الشك مأخوذ في نصوص أدلته _ بخلاف الأماره كخبر الواحد، حيث أُلغى فيها الشك _ فكيف يكون مفيداً للعلم تعبداً؟ ومع عدم إفادته للعلم، كيف يجوز الإخبار؟

وأمّا السيد الخوئي _ القائل بالتفصيل _ فقد اختلف كلامه، أمّا في كتاب الهدايه في علم الأصول، فقد صرح بعدم قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعي، وأمّا في مصباح الأصول، فقد صرح في مورد بكونه من الأمارات، وفي موضع آخر بكونه من الأصول، فنصّ في مورد بقيامه مقام العلم وفي آخر بعدم.

وعلى الجملة، فإنّ الشك مأخوذ في أدلّه الإستصحاب. هذا أولاً.

وثانياً: ليس الإستصحاب في السيره العقلانيه من الأمارات، بل إنّ أدلّه الإستصحاب تفيد عدم نقض اليقين بالشك من حيث العمل، سواء وجد الظنّ بالبقاء أو لا.

ومع التنزّل عما ذكر، فلا- أقل من الشك في تنزيل الإستصحاب بمنزله العلم الموضوعي، والقدر المتيقّن هو تنزيله بمنزله العلم الطريقي فقط.

إشكال آخر

وأورد على التفصيل: بأن إستصحاب بقاء المجعول يقتضي بقاء النجاسه في الماء المتمّم كراً، وإستصحاب العدم الأزلي يقتضي عدم نجاسته. لكنّ هذا الإستصحاب _ إستصحاب العدم الأزلي _ إنّما يجري ليعارض إستصحاب بقاء المجعول، إن لم يكن له معارض في مرتبته، إلّا أن إستصحاب عدم الجعل أزلاً

يعارضه إستصحاب عدم جعل الطهاره، لأنّ الطهاره أيضاً حكم مجعول وحالته السّابقه العدم فيجرى الإستصحاب، وإذا تعارضا تساقطا، وبقي إستصحاب بقاء المجعول جارياً بلا معارض.

الجواب

ذهب السيّد الخوئي إلى أنّه لا- يجرى إستصحاب عدم جعل الطهاره والإباحه، وذلك، لأنّ الأحكام المجعوله في الشريعه هي الأحكام الإلزاميه، وأمّا الأحكام الترخيصيه، فلا مانع من جريان الإستصحاب فيها

هذا أوّلاً.

أقول:

سيأتي الكلام على هذا الجواب الذي هو التفصيل في التفصيل.

وثانياً: إنّ إستصحاب عدم جعل الطهاره أزلاً يجرى ولكّنه لا ينافي إستصحاب عدم النجاسه كذلك.

توضيح ذلك:

إنّه يوجد في المقام علمٌ إجماليّ إمّا بجعل الإباحه أو الطهاره، وإمّا بجعل الحرمة أو النجاسه، ففي المرأه المنقطع عنها الدم علمٌ إجماليّ إمّا بحرمة الوطى وإمّا بجوازه، لأنّ كلاً من الحكمين مقتضى الإستصحاب، فيتعارض الإستصحابان. وهنا مسالك:

١ _ مسلك الشيخ، عدم جريان الإستصحاب في أطراف العلم، لوقوع التعارض بين صدر دليل الإستصحاب وذيله. لأن الصدر يقول بعدم النقض،

ص: ١٦٧

وذيل يقول بالنقض باليقين سواء كان تفصيلياً أو إجمالياً، فالإشكال إثباتي.

وأجيب في محله بعدم لزوم التناقض، لأن مجرى الإستصحاب هو الخصوصية، ولا توجد اليقين بالخلاف في الخصوصيتين، فإن اليقين هو بعدم جعل الإلزام والشك هو في بقاء هذا العدم، واليقين بعدم جعل الإباحة والشك هو في بقاء هذا العدم، وقد تعلق اليقين في العلم الإجمالي بـ «الأحد» لا بـ «الخصوصية». فالذي تعلق به اليقين لا- يجرى فيه الإستصحاب _ لعدم جريان الإستصحاب في «أحدهما» _ والذي يجرى فيه الإستصحاب «كل واحد من الخصوصيتين».

٢ _ مسلك الميرزا: عدم الجريان، لعدم إمكان التعبد بمقتضى الإستصحابين لمنافاتهما مع العلم الوجداني على خلاف أحدهما. فالإشكال ثبوتي.

وقد أُجيب في محله: بأنّ الموافقة الإلزامية غير واجبه، فلا مانع من جريان الأصليين وإن كان أحدهما مخالفاً للواقع.

رأى السيد الأستاذ

والسيد الأستاذ _ بعد أن قُرب التفصيل وردّ على إشكالي الشيخ وصاحب الكفاية _ قال:

والتحقيق: إنّ ما أفاده النراقي وتابعه عليه السيد الخوئي بالتقريب المتقدم يبتنى على أمور:

أحدها: إنّ إستصحاب عدم الجعل ممّا يترتب عليه أثر عملي مباشر وإلا كان لغواً أو مثبتاً.

الثانى: إنَّ عدم الجعل ممَّا يمكن أن يكون مورداً للتعييد الشرعى وإلا لم يصح أن يجرى فيه الإستصحاب، لأنَّه ليس بمجوعول شرعى وليس بموضوع شرعى لأثر شرعى.

الثالث: إنَّ الجعل يختلف سعه وضيقتاً باختلاف المجعول سعه وضيقتاً، وإلا فلو فرض أنَّه بنحو واحد كان المجعول متسعاً أو ضيقاً لم يجر إستصحاب عدم الجعل فيما نحن فيه كما سيُتضح إن شاء الله تعالى.

وجميع هذه الأمور محل بحث وكلام، ولأجل ذلك لابد من إيقاع البحث فى جهات:

الجهة الأولى: فى أنَّ إستصحاب عدم الجعل هل يمكن أن يجرى فى نفسه لترتب أثر عملى عليه أو لا؟.

وقد ذهب المحقق النائنى رحمه الله إلى الثانى، بيان: أنَّ الآثار العمليه العقلية من لزوم الإطاعة والتنجيز ونحوها إنما يترتب على الحكم المجعول الفعلى بفعليه موضوعه، وإما الجعل بنفسه فلا يترتب عليه أى أثر عملى.

وعليه، فيكون التعييد بعدم الجعل لغواً، لعدم أثر عملى مترتب عليه، فلا يصح جريان الإستصحاب فيه لوضوح أنَّ التعييد الإستصحابى إنما هو بلحاظ الأثر العملى ... (١).

ثمَّ أورد ردَّ المحقق العراقى على هذا الإشكال وأجاب عنه ... ثمَّ تكلم على الأمرين الآخرين.

ص: ١٦٩

وعلى الجملة، فإنّ مسلكه متطابق مع مسلك شيخنا الأستاذ الذى تبعناه عليه، والعمده فى الجواب عن التفصيل هو إشكال المحقّق النائى المذكور.

تفصيل فى التفصيل

هذا، وقد فصل المحقّق الخوئى فى التفصيل المذكور: بأنّ التعارض بين الإستصحابين يختصّ بالأحكام الإلزامية، وأمّا الأحكام الترخيضية وهى الإباحة والحلّية، والطهارة الخبثية، والطهارة الحديثية، فلا يقع فيها التعارض بين إستصحاب بقاء المجعول وإستصحاب عدم الجعل.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بوجهين:

أحدهما: ما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «أُسكتوا عمّا سكت الله عنه»^(١) وقوله عليه السّلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢) فإنّ هذه الأخبار ظاهره فى عدم تحقّق الشكّ فى الحلّية والإباحة حتّى يجرى إستصحاب عدم الجعل.

والثانى: إنّ الشريعة إنّما جاءت لبيان الأحكام الإلزامية من الواجبات والمحرمات، والحلّية والطهارة لا يحتاجان إلى البيان، لأنّ الأشياء كلّها على الحلّية والطهارة.

الإشكال عليه

وقد أشكل عليه بوجه منها:

أولاً: إنّ الكلام هنا فى الإباحة الواقعية، وحديث الحجب عند السيّد الخوئى

ص: ١٧٠

١- ١. بحار الأنوار ٢ / ٢٦٠.

٢- ٢. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

من أدله البراءة الشرعيّة، وهي حلّيه وإباحه ظاهرية.

وأما الخبر: أسكتوا عمّا سكت الله عنه، فمخدوش سنداً ودلالةً.

وثانياً: كون الأشياء كلّها في الشرائع السابقة على الحلّيه والطهاره أوّل الكلام، بل لعلّ الدليل على خلافه.

وثالثاً: إنّ الطهاره حكم شرعي وضعي، والحلّيه حكم شرعي تكليفي، وكلاهما مجعولان في الشريعة بحسب ظواهر الكتاب والسنة كما لا يخفى.

خلاصه الكلام في المقام

إنّه بعد الفراغ عمّا تقدّم، لابدّ من النظر في أمر الإستصحابين من جهتين:

جهه المقتضى:

والتحقيق جريان الإستصحابين، لتماميه أركانهما، فاليقين أولاً بعدم جعل الحرمة لوطئ المرأة - مثلاً - قد تبدّل إلى اليقين بجعل الحرمة في حال الحيض بقوله تعالى: «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ»، (١) وأما إذا إنقطع الدم وشك في جعل الحرمة، فإنّه يستصحب عدم الجعل السابق.

وكذلك الحال بالنسبه إلى إستصحاب عدم الإباحه أولاً، فإنّه مع الشك في تبدّل عدم جعل الحلّيه إلى جعل الحلّيه والإباحه، يستصحب العدم.

ومثل ذلك ما إذا شك في طهاره الماء ونجاسته بعد زوال التغيّر عنه.

وإنّما الكلام في:

ص: ١٧١

جهه المانع، وتساقط الإستصحابين لوقوع التعارض فيما بينهما، فما هو المنشأ للمعارضه؟ وجوه:

أحدها: استحاله التعبد بالمتناقضين كالحرمة وعدم الحرمة، أو الضدين، كالطهاره والنجاسه.

ولكنّ هذا المحذور منتفٍ هنا، إذ لا مانع من عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحه للشىء الواحد، بأن يكون خالياً من الحكمين، وكذا عدم الطهاره وعدم النجاسه، كما فى الماء المتغير، لعدم التناقض أو التضادّ، كما هو واضح.

والثانى: لزوم التمانع فى حكم العقل، لأنّ العقل يحكم بالإمتثال إنبعاثاً أو إنزجاراً وبالرخصه، فإذا جُعِل الحكمان من جعل الحرمة وجعل عدمها، يحصل التمانع فى حكم العقل.

وهذا المحذور منتفٍ كذلك، لأنّ المفروض عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحه، وأنّ الموضوع خالٍ من الحكمين المتضادّين أو المتناقضين.

والثالث: لزوم الترخيص فى المعصيه والمخالفه العمليّه، ولذا لا يجرى الأعلان فى أطراف العلم الإجمالى.

وهذا المحذور أيضاً منتفٍ، لعدم وجود الحكم الإلزامى فى المقام.

وتلخّص إلى الآن أن لا مانع من جريان الأصلين، لعدم وجود المعارضه فيما بينهما.

ويبقى المحذور المهم المانع من جريان الإستصحابين والذي وقع الكلام حوله بين الأعلام، وهو:

إنه قد تقرّر لدى المحقّقين قيام الإستصحاب مقام العلم الموضوعى كقيامه مقام العلم الطريقي، وعليه، فإنّ للمجتهد الذى إستصحب عدم جعل الحرمة وعدم جعل الإباحه أن يخبر _ بعد إنقطاع الدم عن المرأه _ عن عدم حرمة وطبها وعدم إباحه وطبها، كما هو مقتضى الإستصحابين، ولكنّه يعلم إجمالاً بطلان أحدهما وكذبه.

إذن، لا يجرى الأعلان فلا يتمّ القول بالتفصيل.

الجواب:

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال ورفع المحذور بأن يقال: صحیح أنّ الإطلاق حجّه، ومقتضى إطلاق أدلّه الإستصحاب قيامه مقام العلم الطريقي والموضوعى، بأن يترتب على الإستصحاب أثر العلم والمعلوم كليهما، إلا أن الإطلاق يتقيد بالمقيّد الشرعى أو العقلى وترفع اليد عنه بقدر قيام المقيّد. وفيما نحن فيه، لا بدّ من رفع اليد عن قيام الإستصحاب مقام القطع الموضوعى، لأنّ قيامه مقامه يستلزم جواز الإخبار بما هو مخالف للواقع، وهذا غير جائز عقلاً، وتكون النتيجة جريان الإستصحاب ورفع اليد عن الإطلاق بقدر قيام المقيّد العقلى، وبذلك يتمّ التفصيل.

فإن قيل:

إنه يعتبر فى الإستصحاب اليقين السّابق والشكّ اللاحق وترتب الأثر، فأما إستصحاب بقاء المجعول، فأثره التأمين من العقاب، لكنّ هذا الأثر حاصل بالوجدان، لعدم البيان على الجعل كما هو المفروض، فإثباته بالتعبّد غير معقول لأنّه تحصيلٌ للحاصل.

ص: ١٧٣

فالجواب:

أما نقضاً، فإن العلماء يتمسكون بالبراءة الشرعيّة مع وجود البراءة العقليّة.

وأما حلاً، فإنّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان هو عدم البيان من الشارع، لكنّ البيان الشرعي على العدم بيان، فلا موضوع للقاعده، ولهذا نقول بعدم المجال للبراءة العقليّة مع وجود البراءة الشرعيّة.

وكيف كان:

فإنّ الإشكال بعدم الأثر الذي تقدّم ذكره الوارد على هذا التفصيل كافٍ للردّ عليه، فالحق ما عليه المشهور من عدم الفرق بين الأحكام الكلّيّة وغيرها.

ص: ١٧٤

التفصيلُ بين الأحكام المستنبطه من الأدله الشرعيه والأحكام المستنبطه من حكم العقل

إشاره

ذهب الشيخ إلى عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الثابته بالدليل العقلي. والمراد هنا ما حكم به العقل بعد دركه الملاك الملزم، حيث أنّ الشارع يحكم على طبقه بمقتضى تبعيته أحكامه للملاكات، كما عليه العدليه، للملازمه الموجوده بين حكم العقل وحكم الشرع.

فقال الشيخ: بأنّ الحكم الشرعى إن كان مستنداً إلى الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فمع وقوع تغييرٍ ما في الموضوع، يقع الشك في بقاء الحكم المتيقّن سابقاً فيحكم ببقائه بالإستصحاب، وأمّا الحكم المستند إلى قاعده الملازمه، فلا يجرى فيه الإستصحاب.

توضيح التفصيل

ويّضح مرام الشيخ في هذا التفصيل _ الذى قيل إنّه لم يسبقه إليه أحد _ بذكر الأمور التاليه:

الأول: إنّه يعتبر في الإستصحاب الشك في بقاء المتيقّن السابق، ولا يتحقّق

الشك إلا بحصول تغييرٍ ما في أحوال الموضوع.

والثاني: إنه يعتبر في الإستصحاب وحده الموضوع في القضيتين، ولذا لو تبدل الموضوع بأن كان التغيير في مقوماته لا أحواله لم يجر الإستصحاب بلا كلام.

والثالث: إنه لا- يعقل أن يشك الحاكم في موضوع حكمه، سواء الشارع أو العقل، للتضاد الموجود بين الحكم والشك كما لا يخفى.

والرابع: الحكم العقلي على قسمين، نظري، كحكمه باستحاله اجتماع الضدين. وعملي، كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل. والموضوع للحكم العقلي مطلقاً هو علّة الحكم. وأمّا في الأحكام الشرعيّة، فالعلّة للحكم غير الموضوع له، كما في نجاسه الماء المتغير، حيث أنّ الموضوع هو الماء والحكم هو النجاسه والعلّة هو التغير، فكانت العلّة في الأحكام الشرعيّة هي الملاك لها. نعم، قد تصير العلّة في بعض الأحكام هي الموضوع، كما في لا- تشرب الخمر لأنّه مسكر، إذ المسكر هو المحرّم، وأمّا في الأحكام العقليّة، فإنّ العلّة هي الموضوع دائماً، فلو قيل: ضرب اليتيم لا للتأديب قبيح، كان الموضوع للقبح هو الظلم، وإنّما كان ضربه قبيحاً لأنّه مصداقٌ للظلم. فالعلل في الأحكام الشرعيّة خارجة عن الموضوعيّة، أمّا في الأحكام العقليّة فهي الموضوعات لها.

تقريب التفصيل

ويستدل لهذا التفصيل:

أولاً: إنّ العقل لا يشك في حكمه كما تقدّم، وكلّما كان علّة وملاكاً فهو في الأحكام العقليّة موضوع للحكم كما تقدّم أيضاً، وإذا كان الموضوع متيقّناً ولا يقع الشك في الحكم، فلا موضوع للإستصحاب.

ص: ١٧٦

وثانياً: إنّ الإستصحاب متقوم بكون الموضوع واحداً محفوظاً في القضيتين، فلا إستصحاب مع عدم وحده الموضوع أو الشك فيه بل هو من إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر، فيكون أشبه شيء بالقياس.

وهذان التقريبان موجودان في كلمات الشيخ قدس سرّه، أحدهما إلى قوله «ألا ترى» والآخر ما أفاده بعده. (١)

إشكال المحقق الخراساني

وقد أورد عليه المحقق الخراساني (٢) بما توضيحه:

إنّه لا خلاف في أنّ للحكم مرتبه الشأنيه ومرتبته الفعلية، أمّا في الحكم الشرعي، فمرتبه الشأنيه هي مرتبه الإنشاء، ومرتبته الفعلية هي مرتبه تحقّق الموضوع. وأمّا في الحكم العقلي، فمرتبه الشأنيه هي مرتبه الملاك، ومرتبته الفعلية هي حكم العقل بعد إحراز الملاك.

ثمّ إنّ الحكم الشرعي يتبع الحكم العقلي الفعلي، فهو تابع له في مقام الإثبات _ دون مقام الثبوت الذي هو مرتبه الملاكات _ . فإذا حكم العقل بحسن الشيء لوجود المصلحة فيه، حكم الشرع بوجوبه إن كانت المصلحة ملزمه، ولكنّ هذا في مقام الإثبات والكشف، وأمّا بالنسبه إلى الواقع، فإن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات نفس الأمرية، إذ الشارع عالم محيط بالملاكات، وأمّا العقل، فلا إحاطه له بها، ولذا يحتمل أن يكون حكمه من باب القدر المتيقن من

ص: ١٧٧

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٣٨ _ ٣٩.

٢-٢. درر الفوائد: ٢٩٨ _ ٢٩٩، كفايه الأصول: ٣٨٦.

الملاك، ويحتمل أن يكون الملاك للحكم الشرعي أوسع دائرة من ملاك حكم العقل، كأن يأخذ العقل في ملاك حكمه قيماً ولا يكون دخيلاً في ملاك الحكم الشرعي. وهذا الإحتمال يكفى لوقوع الشك عند زوال القيد في بقاء الحكم الشرعي الذي جاء تبعاً لحكم العقل، فيحكم ببقائه وإن ارتفع الحكم العقلي بسبب زوال القيد، لتمامه أركان الإستصحاب فيه.

وذكر المحقق الخراساني أيضاً: إحتمال تعدد الملاك، فإنه وإن كشف الملاك عن طريق الحكم العقلي وثبت الحكم الشرعي بقانون الملازمه، إلا أنه يحتمل وجود ملاك آخر للحكم الشرعي لم يتمكن العقل من دركه، وهذا الإحتمال يوجب الشك في بقاء الحكم ويجرى الإستصحاب.

ولا يتوهم دفع هذا الاحتمال بأصالة عدم وجود الملاك الآخر، لكونه أصلاً مثبتاً.

وهذا بيان ما أورده المحقق الخراساني.

إشكال المحقق النائيني

وأورد المحقق النائيني على التفصيل: بأنه إذا أخذ العقل في موضوع حكمه خصوصيةً، كانت الخصوصية مقومه لحكمه وبزوالها ينتفى الحكم، وأمّا الحكم الشرعي، فإن العرف هو المشخص لكون الخصوصية مقومه أو هي من الحالات، لأن الأحكام ملقاه إليه، فإذا رأى أنها من الحالات جرى الإستصحاب.

هذا ملخص كلامه، وإليك نصّه:

ما أفاده قدس سره في ذلك يتركب من مقدمتين:

الأولى: أن العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه، فلا بد وأن يكون موضوع

حكمه بتمامه وكماله مبيناً عنده؛ إذ لا يعقل الإهمال أو الإجمال في موضوع الحكم عند الحاكم به، عقلاً كان أو غيره، فما لم يتغير موضوع الحكم بتغير مآياً يستحيل إرتفاع الحكم العقلي عنه، ومع تغيره وتبدل الموضوع عما هو عليه يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه لا محاله.

الثانية: أن الحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي حيث إن المفروض تبعيته للحكم العقلي، فكل قيد اعتبر في موضوعه يكون معتبراً في موضوعه لا محاله، وإلا لزم عدم تبعيته له، وحينئذٍ، فإذا تغير موضوع الحكم العقلي وتبدل بعض خصوصياته، فلا محاله يكون الحكم الشرعي متبدلاً أيضاً، ويرتفع الحكم الشرعي بتبع إرتفاع الحكم العقلي، والشك في كونه محكوماً بمثل الحكم السابق شرعاً إنما يكون شكاً في الحدوث لا في البقاء؛ لعدم اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه على الفرض.

والحق فساد هذا التفصيل، وعدم التفاوت في جريان الإستصحاب بذلك؛ فإن ما أفاده في المقدمه الأولى _ من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيناً بتمامه عنده _ إنما يصح فيما إذا كان حكم العقل بقبح شيء منحللاً إلى حكامين:

أحدهما: الحكم بقبحه. وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره نظير القضية الشرطيه الدالّه على المفهوم. ومن الضروري أن الأمر ليس كذلك؛ إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيه المحسنه والمقبحه، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شيء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقن في ذلك وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع إنتفاء بعض الخصوصيات أيضاً.

فإذا فرضنا الشك في بقاء الحكم العقلي مع انتفاء بعض الخصوصيات غير المقوم للموضوع بنظر العرف، فلا محاله يشك في بقاء الحكم الشرعي أيضاً،

ويجری الإستصحاب؛ لاتحاد القضيّهِ المتيقّنه مع المشكوكه.

سَلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه، والقطع بانتفائه عند إنتفاء بعض خصوصيّاته، إلاّ أنّ ما أفاده _ من إرتفاع الحكم الشرعيّ بارتفاعه، كما أُفيد في المقدمه الثانيه _ ممنوع، فإنّ الحكم الشرعيّ إنّما يتبع الحكم العقليّ في مقام الإستكشاف والإثبات لا- في مقام الثبوت والواقع، فربّما يكون قيد له دَخُلُ في استقلال العقل بشيء إلاّ أنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلاً، فإنّ الحكم الشرعيّ تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، كانت مستكشفه عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا إرتفاع الحكم العقليّ التابع لاستكشافه الملاك الواقعيّ، فلا- يلزم من ذلك إرتفاع الحكم الشرعيّ التابع لنفس الملاك الواقعيّ المحتمل بقاؤه؛ لاحتمال عدم دَخُلُ تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محاله يشكّ في بقاء الحكم الشرعيّ، ومع عدم كون تلك الخصوصيّة مقومه للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطه في ثبوت الحكم للموضوع، تكون القضيّهِ المشكوكه متّحدّه مع القضيّهِ المتيقّنه، فيجری الإستصحاب لا محاله.

ونظير ذلك ما سيجيء من جريان الإستصحاب عند تغير بعض الخصوصيّات المأخوذه في الدليل اللفظيّ، كما إذا قال المولى: «الماء المتغير نجس» أو «الماء إذا تغير ينجس» أو «المتغير بالنجاسه ينجس». فإنّ التغير حيث إنّّه لا يعرضه النجاسه التي هي من قبيل الأعراض الخارجيه القائمه بالجسم في نظر العرف، فلا محاله يكون التغير علّة لثبوت النجاسه للماء الخارجيّ، فإذا زال التغير عن الماء بنفسه وشكّ في بقاء نجاسته، فالمشكوك في نجاسته فعلاً _ وهو الماء _ هو الذي كان متيقّن النجاسه سابقاً، فلو بنى على المسامحه في الموضوع واتّباع

نظر العرف فيه من جهة مناسبات الأحكام مع موضوعاتها، فلا فرق في ذلك بين ما إذا كان دليل المستصحب عقلياً أو شرعياً، وإلا فلا يجرى الإستصحاب في مطلق ما إذا كان الشك في البقاء ناشئاً عن تغيّر بعض خصوصيات الموضوع، من دون فرق بين الدليل اللفظي والعقلي. (١)

النظر فيه:

وقد تنظر شيخنا في هذا الوجه _ في الدورتين _ بما حاصله: أنه إنما يتم في الأحكام الشرعيّة الملقاه إلى العرف، لأنه لما خاطب العرف ولم يبيّن الخصوصيّة، فقد أوكل تشخيصها إليهم وإلا يلزم الإغراء بالجهل. لكنّ الكلام في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي بقانون الملازمه، فإذا زال أحد القيود المأخوذه وتردّد حاله بين المقوميه وعدمها، لم يجز التمسك بدليل الإستصحاب، لكونه شبهة موضوعيّة له.

التحقيق في المقام

والتحقيق أن يقال بعد إتفاق الكلّ على أن ليس للعقل حكم بل الأحكام العقليّه هي المدركات العقليّه، فقولهم «كلما حكم به العقل...» مسامحه في التعبير:

إنّ الأحكام العقليّه على قسمين، أحدهما: الأحكام العقليّه النظريّه. والآخر: الأحكام العقليّه العمليّه. أمّا القسم الأوّل، فخارج عن البحث هنا. وأمّا القسم الثاني، فينقسم إلى حكم العقل في باب الملاكات، حيث يكشف العقل المصلحه والمفسده، وإلى حكم العقل في باب الحسن والقبح، حيث يكشف حسن الفعل

ص: ١٨١

وقبحه. فإن كشف العقل عن الملا-ك الملزم في موردٍ، كان للشارع حكمٌ بحسب ذلك الملا-ك بناءً على مذهب العدلية، بمقتضى قاعده الملازمه. ولكن لما كان العقل قاصراً عن درك الملاكات كلها، فقد يكون هناك ملاك آخر حكم الشارع حكمه بلحاظه، وهذا الإحتمال يكون منشأً للشك وبذلك يجرى الإستصحاب في الحكم الشرعي. فما ذكره المحقق الخراساني في هذا القسم هو الصحيح.

وأما في القسم الآخر، وهو المدركات العقلية في باب الحسن والقبح، فالصحيح ما ذهب إليه الشيخ، لأنّ العقل إذا أدرك حسن العدل، كان للشارع بعثٌ نحوه لا محاله _ لأنّ الأفعال كما ذكر المحقق الإصفهاني على ثلاثة أقسام، فمنها: ما ليس فيه إقتضاء الحسن والقبح، كالأكل والشرب ونحوهما. ومنها: ما فيه إقتضاء ذلك كالكذب، إذ قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً. ومنها: ما يكون حسناً ولا- ينقلب عمياً هو عليه كالعدل أو قبيحاً ولا- ينقلب كالظلم _ فإذا حكم العقل بحسن ضرب اليتيم تأديباً، حكم الشرع بذلك، ورجع الحكم فيه إلى حسن العدل، وإذا حكم بقبح ضربه لا للتأديب، حكم الشرع بالحرمة، ورجع الحكم إلى قبح الظلم، فإن فرض أخذ العقل خصوصيةً في موضوع حكمه في هذا الباب ووقع الشك في كون الفعل حسناً أو قبيحاً، لم يكن للإستصحاب مجالٌ، لكونها شبهةً موضوعيةً لدليل الإستصحاب، فيكون الحق مع الشيخ.

رأى السيد الأستاذ

ثم إن سيدنا الأستاذ بعد أن قرّب التفصيل بوجهين ولم يرتضهما قال:

الوجه الثالث: دعوى أنّ الخصوصية المتبدّله أو المشكوكه مقومه بنظر

العرف، فلا مجال للإستصحاب حينئذٍ. وذلك بأحد بيانين:

البيان الأوّل: إن الكلام فيما نحن فيه فى الأحكام العقليّة المستتبعه لحكم الشرع _ بناءً على الملازمه _، وهى تختص بأحكامه فى باب التحسين والتقييح.

وعليه، فنقول: إن كلّ خصوصيّة تكون دخيله فى حكم العقل بالحسن أو القبح، فهى تكون قيداً لفعل المكلف المحكوم بالحسن أو القبح لا- قيداً فى الموضوع. وبعبارة أخرى: إنّ الخصوصيات المأخوذه فى حكم العقل العارض على فعل المكلف مأخوذه قيداً لمتعلّق الحكم لا لموضوعه، فلا محاله يتقيد متعلّق الحكم الشرعى المستكشف عن الحكم بتلك الخصوصيات تبعاً للحكم العقلي.

فإذا حكم العقل بقبح الصّدق الضار، كان متعلّق الحكم الشرعى بالحرمة هو الصّدق المضر.

وقد تقرّر أن كلّ خصوصيّة تؤخذ فى المتعلّق تكون مقومه بنظر العرف، وليس الحال فيه كالحال فى الموضوع. فمع الشك فى تلك الخصوصيّة يمتنع الإستصحاب، وسيأتى بيان هذه الجهة فى محلّه.

البيان الثانى: إن الحكم العقلي بالقبح لم يتعلّق بالصّدق _ مثلاً _ حال إضراره كى يقع الكلام فى أن جهه الضرر مقومه عرفاً أو ليست مقومه، بل ليس لدينا إلّا- الحكم العقلي بحسن الإحسان وقبح الظلم. والحكم بقبح الصّدق المهلك أو حسن الكذب النافع، من باب أن الأوّل مصداق الظلم القبيح عقلاً- والثانى مصداق الإحسان الحسن عقلاً، لا أن الحكم العقلي بالقبح تعلق بالصّدق مباشرة بملاحظه اضراره.

إذن، فمتعلّق الحكم العقلي هو نفس الخصوصيّة، وهذه الأفعال مصاديق

للخصوصية، ويتبعه في ذلك الحكم الشرعي، فالحرام هو الظلم والمحجوب هو الإحسان.

وعليه، فمع الشك في بقاء الخصوصية يشك في ثبوت متعلق الحكم مباشرة، فلا معنى للإستصحاب. فهو نظير إستصحاب حرمه ما ثبت حرمته بالدليل الشرعي عند الشك في إنطباق موضوع الحرمه عليه، كما لو كان كلام كذباً، ثم شك في أنه كذب أو ليس بكذب، فإنه لا معنى للإستصحاب حرمته مع الشك المزبور.

وهكذا الحال في الشبهه الحكمية، كما لو فرض زوال عنوان الظلم عن الصديق، ومع هذا احتمال أن يبقى على حرمته، فإنه لا معنى للإستصحاب حرمته، إذ متعلق الحرمه السابقه زال قطعاً، والصدق فعلاً ليس من أفراده جزماً، فيمتنع صدق البقاء. فتدبر.

وهذا الوجه بيانيه متين لا- دافع له، وهو ممياً يمكن إستفادته من عبارته الشيخ رحمه الله خصوصاً بالبيان الأول _ لقوله: «لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي للحسن والقبح كلها راجعه إلى قيود فعل المكلف» _ وإن كانت لا تخلو عن نوع إجمال. ومنه تعرف بعد ما أفاده صاحب الكفايه وغيره عنه وعدم إرتباطه به.

وبالجملة: التأمل في كلام الشيخ يقتضى أن يستظهر أن مراده ما ذكرناه، لا ما فهمه الأعلام قدس الله سرهم، والله سبحانه العاصم العالم. (١)

أقول:

فليتأمل هل يعود هذا إلى بعض ما تقدم؟ وهل يساعد عليه ظاهر كلام الشيخ؟.

ص: ١٨٤

قد نسب إلى الفاضل التونى التفصيل بين القسمين من الأحكام الشرعيه، وأنه ينكر جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيه، قال: والمنشأ له هو توهم أنها ليست مجعوله ابتداءً من قبل الشارع. فأجاب بأنها مجعوله له ولو بالواسطه.

قال السيد الخوئى: ربّما يتوهم عدم صحّه جريان الإستصحاب فى الأحكام الوضعيه كما عن الفاضل التونى ... (١).

نصّ كلام الفاضل التونى

ولكنّ الأولى أن نورد نصّ ما جاء فى كتاب الوافيه _ كما فعل الشيخ، فإنّه قال: نسبه الفاضل التونى إلى نفسه وإن لم يلزم ممّا حقّقه فى كلامه. ثمّ أورد نصّ عبارته _ فإنّه قال بعد ذكر الإختلاف فى حجّيه الإستصحاب:

ولتحقيق المقام، لابدّ من إيراد كلام يتّضح به حقيقه الحال فنقول: الأحكام الشرعيه تنقسم إلى ستّه أقسام:

ص: ١٨٥

الأول والثاني: الأحكام الإقتضائية المطلوب فيها الفعل، وهي الواجب والمندوب.

والثالث والرابع: الإقتضائية المطلوب فيها الكفُّ والترك، وهي الحرام والمكروه.

والخامس: الأحكام التخيريّة الدالّة على الإباحة.

والسادس: الأحكام الوضعيّة، كالحكم على الشيء بأنّه سبب لأمر، أو شرط له أو مانع عنه. والمضايقة بمنع أنّ الخطاب الوضعيّ داخل في الحكم الشرعيّ ممّا لا يضرُّ فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا! فإذا ورد أمر بطلب شيء، فلا يخلو إمّا أن يكون مؤقتاً، أو لا.

وعلى الأوّل: يكون وجوب ذلك الشيء أو ندبه في كلّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت، ثابتاً بذلك الأمر؛ فالتمسك حينئذٍ في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنصّ، لا بالثبوت في الزمان الأوّل، حتّى يكون إستصحاباً، وهو ظاهر.

وعلى الثاني: أيضاً كذلك، إن قلنا بإفاده الأمر التكرار، وإلاّ فدّمه المكلف مشغوله حتّى يأتي به في أيّ زمان كان، ونسبه أجزاء الزمان إليه نسبه واحده في كونه أداءً في كلّ جزءٍ منها، سواء قلنا بأنّ الأمر للفور، أو لا.

والتوهم بأنّ الأمر إذا كان للفور، يكون من قبيل المؤقت المضيق؛ إشتباه غير مخفيّ على المتأمل.

فهذا أيضاً ليس من الإستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال: بأنّ إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من الإستصحاب؛ فإنّ هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً.

وكذا الكلام في النهي، بل هو أولى بعدم توهم الإستصحاب فيه، لأنّ مطلقه لا يفيد التكرار.

والتخيري أيضاً كذلك.

فالأحكام الخمسة: _ المجردة عن الأحكام الوضعيه _ لا يُتصوّر فيها الإستدلال بالإستصحاب.

وأما الأحكام الوضعيه: فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه _ كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزله لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحه التصرفات والإستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أمّ الزوجه، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاه، إلى غير ذلك _ فينبغي أن يُنظر إلى كيفيه سببيه السبب، هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقّق مُزيل، وكذا الزلزله؛ أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه ممّا لم يكن السبب وقتاً، وكالكسوف والحيض ونحوهما ممّا يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السبب في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينه، وجميع ذلك ليس من الإستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبه السبب في إقتضاء الحكم في كل جزء نسبه واحده.

وكذا الكلام في الشرط والمانع.

فظهر ممّا مرّ: أنّ الإستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعيه _ أعني: الأسباب، والشرائط، والموانع، للأحكام الخمسه _ من حيث أنها كذلك. ووقوعه في الأحكام الخمسه إنّما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكرّ المتغيّر بالنجاسه إذا زال تغيّره من قِبَل نفسه: بأنّه يجب الإجتناّب عنه في الصلاه، لوجوبه قبل زوال تغيّره، فإنّ مرجعه إلى: أنّ النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيّره،

ص: ١٨٧

فتكون كذلك بعده. ويقال في المتيّم إذا وجد الماء في أثناء الصّلاه: إنّ صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان، فكذا بعده، أى: كان مكلفاً ومأموراً بالصّلاه بتيّمه قبله، فكذا بعده، فإنّ مرجعه إلى: أنّه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهاره من الشروط.

فالحقّ _ مع قطع النظر عن الروايات _ : عدم حجّيه الإستصحاب، لأنّ العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع فى وقت، لا يقتضى العلم بل ولا الظنّ بوجوده فى غير ذلك الوقت، كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً فى غير ذلك الوقت؟

فالذى يقتضيه النظر، بدون ملاحظه الروايات: أنّه إذا علم تحقّق علامه الوضعيه، تعلق الحكم بالمكلف، وإذا زال ذلك العلم، بطرؤ شكّ _ بل وظنّ أيضاً _ يتوقّف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت أولاً.

إلا أنّ الظاهر من الأخبار: أنّه إذا علم وجود شيء، فإنّه يُحكم به، حتّى يُعلم زواله. روى زراره فى الصحيح ... (١).

الإشكال على كلام الفاضل التونى

ولا يخفى أنّ الفاضل التونى قد ذهب إلى عدم حجّيه الإستصحاب بقطع النظر عن الروايات، ثمّ صرح بدلاله الأخبار على حجّيته مطلقاً.

ويرد عليه _ كما أشار الشيخ إليه _ (٢) أنّ بقاء الطلب الموقّت قد لا يفى به

ص: ١٨٨

١-١. الوافيه فى علم الأصول: ٢٠٠ _ ٢٠٣.

٢-٢. فرائد الأصول ٣ / ١٣١.

الدليل، فتقع الحاجه إلى التمسك في ثبوت ذلك الحكم بالإستصحاب، ففي صلاه المغرب والعشاء قد وقع الكلام في انتهاء الوقت في نصف الليل أو إمتداده إلى الفجر، ومع الشك في بقاء الوقت بعد نصف الليل لابد من الإستصحاب.

وكذلك الحال في الطلب المطلق، فقد يدلّ الدليل على أصل الوجوب، وأما الدلاله على كونه مطلقاً أو موقتاً فلا. مثلاً: صلاه الآيات عند الكسوف واجبه، ولكن يقع الكلام في أنها موقتة بانجلاء القرص أو يؤتى بها حتى بعده؟ ففي مثله لا مناص من التمسك بالإستصحاب.

هذا في الأحكام التكليفية.

وكذلك في الأحكام الوضعيه، إذ يدور أمر الشرطيه بين كونها موقتة أو مطلقه، ومع الشك في بقائها بعد الوقت يكون الدليل قاصراً والمرجع هو الإستصحاب. ففي غسل الجمعة _ مثلاً _ لا- ريب في شرطيه الوقت، ولكن هل هو إلى الزوال أو إلى المغرب؟

ولو وقع الشك في بقاء حكمٍ موقتٍ أو مطلق ثابت، لوقع تغيير في خصوصيات موضوعه، فإنه لا رافع للشك إلا الإستصحاب.

وأيضاً، فإنه كثيراً ما يقع الإجمال في ألفاظ الأدله الشرعيه بسبب من الأسباب ويسقط الإستدلال به لذلك، وحينئذٍ، يحتاج إلى الإستصحاب، حيث لا طريق لإثبات الحكم إلا به.

وتلخص: عدم تماميه ما ذهب إليه الفاضل التوني.

إشارة

لكنّ الأعلام قد تعرّضوا في هذا المقام للبحث عن حقيقة الحكم الوضعي؟ وأنه قابل للجعل أو لا؟ وعلى الأوّل، فهل يقبله إستقلالاً أو عرضاً كما عبّر المحقّق الإصفهاني، أو تبعاً كما عبّر المحقّق الخراساني؟ أو بعضه غير قابلٍ وبعضه قابلٍ تبعاً أو عرضاً وبعضه قابلٍ تبعاً وإستقلالاً؟ وهذا الأخير قال به المحقّق الخراساني؟

رأى صاحب الكفاية

قال في الكفاية:

لا- خلاف كما لا- إشكال في إختلاف التكليف والوضع مفهومًا وإختلافهما في الجملة مورداً، لبداهه ما بين مفهوم السبب أو الشرطيّه ومفهوم مثل الإيجاب أو الإستحباب من المخالفه والمباينه. كما لا ينبغي النزاع في صحّه تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي ... وكذا لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصه ... أو ليس بمحصور، بل كلّما ليس بتكليف ممّا له دخل فيه أو في متعلّقه وموضوعه أو لم يكن له دخل ممّا أُطلق عليه الحكم في كلماتهم

إنّما المهمّ في النزاع هو أنّ الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصحّ إنتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك، بل إنّما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه ويجعله.

والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء.

منها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا إستقلالاً ولا تبعاً، وإن

كان مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك.

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

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً للتكليف بكونه منشأً لانتزاعه، وإن كان الصيحيح إنتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره وأحكامه، على ما يأتي الإشارة إليه.

أما النحو الأول: فهو كالسبب والشروط والمانع والرافع لما هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً أو إرتفاعاً، كما أن إتصافها بها ليس إلا - لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعيه لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها من ربط خاص، به كانت مؤثره في معلولها، لا في غيره، ولا - غيرها فيه، وإلا - لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، ومثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاه إنشاءً أو إخباراً، ضروره بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السبب له، من كونه واجداً لخصويته مقتضيه لوجوبها أو فاقداً لها، وإن الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، ومعه تكون واجبه لا محاله وإن لم ينشأ السبب للدلوك أصلاً.

ومنه انقدح أيضاً، عدم صحه إنتزاع السبب له حقيقة من إيجاب الصلاه عنده، لعدم إتصافه بها بذلك ضروره.

نعم، لا بأس باتصافه بها عنايةً، وإطلاق السبب عليه مجازاً، كما لا بأس بأن

يعتبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوک _ مثلاً _ بأنه سبب لوجوبها فكنى به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا- منشأ لانتزاع السبب وسائر ما لأجزاء العله للتكليف، إلا ما هي عليها من الخصوصيه الموجه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيداً.

وأما النحو الثاني: فهو كالجزيئيه والشرطييه والمانعيه والقاطعيه، لما هو جزء المكلف به وشرطه ومانعه وقاطعه، حيث أن إتصاف شىء بجزيئيه المأمور به أو شرطتيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور مقتيده بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتصف شىء بذلك _ أى كونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به _ إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقتيداً بأمر آخر، وما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد إتصف بالجزيئيه أو الشرطييه، وإن أنشأ الشارع له الجزيئيه أو الشرطييه، وجعل الماهيه واختراعها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحه المهمه الموجه للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها وقيودها لا يوجب إتصاف شىء منها بجزيئيه المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزيئيه للمأمور به أو الشرطييه له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجه إلى جعلها له، وبدون الأمر به لا إتصاف بها أصلاً، وإن إتصف بالجزيئيه أو الشرطييه للمتصوّر أو لذى المصلحه، كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث: فهو كالحجيه والقضاوه والولايه والنيابه والحرية والرقية والزوجيه والملكيه إلى غير ذلك، حيث أنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيه التي تكون في موارد هما _ كما قيل _ ومن جعلها بإنشاء أنسفها، إلا أنه لا يكاد يشك في صحه إنتزاعها من مجرّد جعله تعالى، أو من بيده الأمر من

قبله _ جلّ وعلا _ لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما يشهد به ضروره صحّه إنتزاع الملكيه والزوجيه والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الايقاع ممّن بيده الإختيار بلا- ملاحظه التكاليف والآثار، ولو كانت منتزعه عنها لما كاد يصح إعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم أن لا يقع ما قصد، ووقع ما لم يقصد.

كما لا- ينبغى أن يشك في عدم صحّه إنتزاعها عن مجرد التكليف في موردها، فلا- ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، ولا الزوجيه من جواز الوطى، وهكذا سائر الإعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات.

فانقده بذلك أن مثل هذه الإعتبارات إنّما تكون مجعوله بنفسها، يصح إنتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعوله بتبعه ومنتزعه عنه

إذا عرفت إختلاف الوضع في الجعل، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف إذا شك في بقائه على ما كان عليه من الدخل، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا يترتب عليه أثر شرعى، والتكليف وإن كان مترتباً عليه إلا أنه ليس بترتب شرعى. فافهم.

وأنه لا- إشكال في جريان الإستصحاب في الوضع المستقلّ بالجعل، حيث أنه كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتبع، فإنّ أمر وضعه ورفعه بيد الشارع ولو بتبع منشأ إنتزاعه. وعدم تسميته حكماً شرعياً _ لو سلّم _ غير ضائر بعد كونه ممّا تناله بيد التصرف شرعاً. نعم، لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه ومنشأ إنتزاعه. فافهم. (1)

ص: ١٩٣

هذا تمام كلام صاحب الكفايه، وقد جعل عنوان التقسيم «ما عُدَّ من الوضع»، فالإيراد عليه بأنّه قسّم الأحكام الوضعيّة إلى ثلاثة أقسام مع أنّه لا يرى أحد الأقسام قابلاً للجعل، غفله عن كلامه.

وقد وقعت الأقسام الثلاثة المذكوره في الكفايه موقع البحث والنظر من قبل الأعلام، وقبل الورود في ذلك نذكر المطالب التاليه:

حقيقه الحكم

قال في مصباح الأصول: (١)

الحكم التكليفي الشرعي من سنخ الفعل الإختياري الصادر من الشارع، وليس هو عبارته عن الإراده والكراهه والرضا والغضب، فإنّها من مبادئ الأحكام تعرض للنفس بغير إختيار، وليست من سنخ الأفعال الإختياريّه، بل هو إعتبار نفساني من المولى وبالإنشاء يبرز هذا الإعتبار النفساني، وهو إعتبار من حيث الإقتضاء والتخيير. ويقابله الحكم الوضعي، فكلّ اعتبار من الشارع سوى الأحكام الخمسه حكم وضعي.

ويرد عليه: أنّه إن كان الحكم الشرعي عبارته عن الفعل الإختياري للشارع، فإنّ الفعل _ سواء كان جوارحياً أو جوانحياً _ من الموجودات الخارجيه، فكيف يكون من الإعتباريات؟

وأيضاً، كيف الجمع بين القول بأن الحكم الوضعي اعتبار شرعي، والقول: بأن من الحكم الوضعي ما هو أمر تكويني غير قابل للإعتبار الشرعي؟ بل الصحيح

ص: ١٩٤

أن هذا القسم خارج تخصصاً وإن عدّ من الوضع كما عبّر في الكفايه.

نعم، ما ذكره من أنّ التكليفى ما فيه جهه الإقتضاء أو التخيير، والوضعى ما ليس كذلك، هو الصّحيح، كما فى غيره من الكلمات.

هل الحكم التكليفى وجودى فقط؟

الأحكام الخمسه وجوديه فقط أو عدمها أيضاً أحكام؟

قد يقال: بأنّ العدم لا يقبل الجعل.

وفيه: إنّ هذا فى التكويتيات، وأمّا فى الإعتباريات، فلا مانع من اعتبار عدم الوجوب وعدم الحرمة وعدم الإستحباب. هذا ثبوتاً. وأمّا إثباتاً، فقد يكون المجعول عدم الحكم كما فى حديث الرفع.

هل الحكم التكليفى يقبل الجعل بالاستقلال؟

قالوا: نعم، كأن يجعل الشارع بالإنشاء الوجوب مثلاً. وخالف المحقّق العراقى،^(١) فقال بأنّه غير مجعول، لأنّ المجعول الشرعى ما يوجد بالإرادة والقصد، والإنشاء سبب، كأن يُنشأ ملكيه الدار لزيد، فيقول: ملكت، قاصداً إيجاد الملكيه له، والحكم التكليفى لا يوجد فى مرتبه من مراتبه القصد والإنشاء، لأنّه إرادته أو كراهه مبرزه تابعه للمصلحه أو المفسده، وكلّ ذلك تكوينى، ومن إبرازها ينتزع العقل الحكم الشرعى من دون التفاتٍ لهذه الناحيه من المرید حتّى يكون قاصداً لإبرازها ويكون جاعلاً.

ص: ١٩٥

وما ذهب إليه مندفع كما لا يخفى. أمّا ثبوتاً، فإنّ الوجوب _ مثلاً _ قابل للجعل عند العرف والعقلاء. وأمّا إثباتاً، فظواهر الكتاب والسنة في جعل الشارع كثيره، كقوله تعالى: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ...» (١) وقوله: «أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ ...» (٢) وقوله تعالى: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ...» الآية، (٣) فما ذهب إليه إنكار لأصالة الظهور، فإنّ جميع هذه الموارد جعل من الشارع على ذمّة المكلفين، فالوجوب والحرمة وغيرهما أحكام مجعولة شرعاً وعرفاً ولغاً، يعتبر بالأوّل اللابديّة وبالثاني حرمان المكلف من الشيء. وقد يأتي بصيغته تدلّ على البعث ويعتبر العقلاء اللابديّة كقوله «صل»، أو تدلّ على الزجر ويعتبر العقلاء الزجر كقوله «لا تفعل كذا»، لأنهما يقومان مقام البعث والزجر التكوينيّين. فما ذهب إليه في مصباح الأصول من أنّ «صل» إعتبار وإبراز مخدوش.

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيّة

قد تقدّم كلام صاحب الكفایه في أقسام الأحكام الوضعيّة، فاختار في القسم الأوّل منها، وهو السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والقاطعيّة، أنّها غير مجعولة، لا- بالجعل الإستقلالي، ولا- بالجعل الإنتزاعي، لكون التكليف متأخراً عنها، فلو أُريد إنتزاعها من التكليف لزم تأخر ما هو المتقدّم وتقدّم ما هو المتأخّر.

ص: ١٩٦

١-١. سورة آل عمران، الآية ٩٧.

٢-٢. سورة المائدة، الآية ١.

٣-٣. سورة المائدة، الآية ٩٦.

فأشكل المحقق الإصفهاني: (١)

أولاً: إن ما ذكره خلط بين السبب والسبب والشروط والشرطية والمانع والمانعيه والقاطع والقاطعيه، لأن ما هو المتقدم على التكليف هو السبب والشروط، وأما السبب والشروطيه فهما بعد تحقق التكليف، وذلك، لأن السبب متقدم على المسبب والشروط متقدم على المشروط، والنسبه بين السببيه والمسببيه هو التضاييف، وكذا بين الشرطيه والمشروطيه والمانعيه والممنوعيه والقاطعيه والمقطوعيه، والمتضاييفان متكافئان في القوه والفعليه، وإذا كانت السببيه والمسببيه _ وكذا غيرهما _ في مرتبه واحده، ولا ريب في أن المسببيه في مرتبه متأخره عن التكليف، فالسببيه كذلك، فيكون المتقدم عليه هو السبب.

وفيه:

إنه غفله عن كلام الكفايه، فإنه يؤكد على وجود خصوصيه تكويته هي المنشأ لجعل الحكم الشرعي كما في دلو ك الشمس بالنسبه إلى وجوب الصلاه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وكذلك الكسوف بالنسبه إلى صلاه الآيات، وهذه الخصوصيه لا يعقل أن تكون منتزعه من التكليف وإلا يلزم تأخر المتقدم.

وثانياً: إن السبب للتكليف هو إرادته المولى الحكم، وهذه الأمور منشأ للحكم بعد لحاظها، فلها دخل في الحكم، ففي الشروط مثلاً يوجد ربط ذاتي بين الشرط والمشروط، فإذا كان البلوغ شرطاً للتكليف والطهاره شرطاً للصلاه،

ص: ١٩٧

وهكذا، فإنّ في ذلك خصوصيّة ذاتيّة تجعل البلوغ والطهارة شرطاً، وتكون متممةً لفاعليته وقابليته القابل. ثمّ إنّ تلك الخصوصيّة تصير فعليّة عند وجود الشرط، وهذه الحيثيّة أيضاً غير مجعولة وإنّما توجد بوجود الشرط تكويناً بالوجود التبعي.

وأما في مرحله إنشاء الحكم من المولى، فإنّه إذا قال «صلّ»، فقد صدر منه الإنشاء بداعي جعل الداعي للمكلف لأن يمتثل، فإن لم يكن مشروطاً بشرط فلا- حاله إنتظاريّه له بل هو فعليّ، وإن كان مشروطاً كأن قال: صلّ عند دلوك الشمس، كانت فعليته منوطه بالدلوك.

فظهر أنّ الشرطيّه بمعنى المتمميه لفاعليته الفاعل وقابليته القابل أمر تكويني غير مجعول شرعاً ولكنّها في مرحله التكليف أمر جعلي يدور أمره مدار أخذ الشارع، فإن أخذه كان قيدياً لحكمه وإن رفضه كان الحكم مطلقاً.

وكذلك الحال بالنسبه إلى السبب والمانعيه والقاطعيه.

وهذا الإشكال من هذا المحقق وارد.

رأى المحقق النائيني

وأفاد الميرزا في هذا المقام ما توضيحه: إنّ القضايا الشرعيه منها خارجيه ومنها حقيقيه، وإن كان الأساس فيها أن تكون بنحو القضايا الحقيقيه. ولهذه القضايا مرتبتان، مرتبه جعل الحكم حيث يفرض الموضوع ويتوجه إليه الحكم، ومرتبته المجعولات الشرعيه حيث يتحقّق الحكم. ثمّ إنّ كلّ شرطٍ فهو موضوع وكلّ موضوعٍ فهو شرط، ومن هنا يظهر أنّ الشرط والسبب والموضوع واحد.

ثمّ إنّ لكلّ من الجعل والمجعول أسباباً وشرائط، فأما شرائط الجعل وأسبابه

فهى الأمور التى تكون الداعى للشارع إلى جعل الحكم، وهى فى مقام اللّحاظ مقدّمه على الجعل ومؤخّره عن الجعل والمجعول فى مقام الوجود، فالأغراض والملاكات هى أسباب الجعل وعلله وهى مقدّمه فى اللّحاظ على الجعل ومؤخّره فى الوجود كائىّ علّه غائبيّه أُخرى. وأمّا شرائط المجعول، فإنّها موضوعات للمجعول، والموضوع دائماً متقدّم على الحكم تقدّم العلّه على المعلول.

ثمّ أورد الميرزا على صاحب الكفايه فقال:

فكم من فرق بين شرائط الجعل _ أعنى بها ما يقتضى جعل الحكم على موضوعه _ وبين شرائط المجعول _ أعنى بها القيود المأخوذه فى موضوع التكليف _ . فما هو قابل للجعل ومنتزع من التكليف أو الوضع هى الشرطيّه المتّصفه بها شرائط المجعول، وما هو من الأمور الواقعيّه التكوينيّه هى الشرائط المتّصفه بها شرائط الجعل. وقد أشرنا إلى أنّ خفاء ذلك على المحقّق صاحب الكفايه قدّس سرّه أوقعه فى الخلط بينهما فى كثير من الموارد. (١)

أقول:

والإنصاف متانه هذا الكلام وورود الإشكال على الكفايه.

وأما إشكال المحقّق الإصفهاني: بأنّ الجعل والمجعول واحد حقيقه، فلمّا جعل شرائط الجعل غير شرائط المجعول. فغفله عن مرام الميرزا، فإنّ ما ذكره إصطلاح منه لكلّ من مرحلتى إنشاء الحكم وفعلبيّه الحكم، وإلاّ فلا. خلاف فى إتّحاد الجعل والمجعول.

ص: ١٩٩

وكذا ما أورده المحقق العراقي دفاعاً عن الكفاية: من أن مراد المحقق الخراساني من قوله بعدم قابليته سبب التكاليف وشرطيته التكاليف للجعل هو المؤثرية في إرادته الحاكم، لكونها أمراً تكويئياً غير قابلٍ للجعل والتشريع.

وذلك: إن صاحب الكفاية قد قسم «ما عُدَّ من الوضع» إلى ثلاثة أقسام: ما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للتكاليف، وما هو سبب أو شرط أو مانع أو قاطع للمكلف به، وما هو من قبيل الولاية والقضاوه والملكيه والزوجيه ممّا هو مجعول بالإستقلال. فقال في القسم الثاني بالمجعوليه التبعية، بمعنى إنتزاعه من الأمر بالكلّ وبالمشروط، فالشرطيّه للتكاليف ليست مجعولةً عنده من قبل الشارع وإلا يلزم الغلط في التقسيم، لأن الأقسام في كلِّ تقسيم بعضها قسيم للبعض والتقسيم قاطع للشركة، فما كان للمكلف به فهو مجعول وما كان يتعلّق بالتكاليف فغير مجعول.

فأشكل الميرزا بعدم الفرق، فكما أنّ الشرط للمكلف به _ كالظهاره بالنسبه إلى الصّلاه _ دخيلٌ واقعاً، ولولاها لما ترتبت المصلحه على الصّلاه، كذلك الإستطاعه، فإنّها دخيله في التكاليف، إذ لحظها الشارع وأخذها قيداً لتكليفه بالحج. وهذا تمام الكلام في القسمين الأوّل والثاني من الأقسام الثلاثة.

رأى الشيخ في الأحكام الوضعيه والبحث حوله

ويقع الكلام في القسم الثالث من قبيل: الزوجيه والملكيه والقضاوه والولاية والحرية والرقية وأمثالها، وأوّل ما يتعرّض له هو رأى الشيخ قدس سرّه،^(١) فإنّه ذهب إلى أنّ الأحكام الوضعيه متنزعه من الأحكام التكليفيه، ونسب

ص: ٢٠٠

ذلك إلى المشهور، فوقع رأيه موقع البحث والنظر من الأعلام المتأخرين عنه:

لقد قال بذلك في سائر الأحكام الوضعيه، حتى في الموارد التي لا فعليته للحكم فيها، كما لو أتلّف الصبي مال الغير والحكم الوضعي هو الضمان، فإنّ هذا الحكم منتزع من حكم الشارع بوجوب ردّ المال على مالكة بعد بلوغ الصبي.

وقد إستدلّ لما ذهب إليه بالوجدان، بمعنى أنّه إذا قال: إن جاءك زيد فأكرمه، فقد أنشأ وجوب إكرامه عند مجيئه، ومن هذا الحكم ينتزع شرطيه المجيء للإكرام، وكذا في: إذا زالت الشمس فصلّ، فالمنشأ ليس الشرطيه بل الحكم والشرطيه منتزعه منه، والملكيه تنتزع من جواز التصرف في الشيء.

نعم، الطهاره والنجاسه عند الشيخ من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع، وسيأتي الكلام على ذلك.

فالشيخ _ كما عرفت _ لم يذكر دليلاً إلاّ الوجدان، إلاّ أن تلميذه الآشتياني(1) حاول أن يبرهن على ذلك، وملخص كلامه هو: إنّ الأحكام الشرعيه أفعال خارجيه للحاكم، ولو كانت السببيه والشرطيه والملكيه والخارجيه وغيرها أحكاماً شرعيه لزم أن تكون خارجيه، وإذ ليس لها وجود في الخارج كسائر أفعال الحاكم فلا بدّ وأن تكون منتزعه من أحكامه.

ولكنّ هذا البرهان مردود. أمّا من حيث المبنى، فالأحكام الشرعيه ليست أفعالاً- خارجيه للشارع، بل الصّادر منه هو الإنشاء، وإنشاء الحكم غير الحكم وإنّما

ص: ٢٠١

هو المنشأ بالإنشاء، وهو أمر إعتباري. وأما من حيث البناء، فإنها لما لم تكن خارجيه فهي أحكام مشرعه من الشارع.

وأما الوجدان الذي ذكره الشيخ، فإنه لو تم في بعض الموارد، فإنه لا يتم في مثل قوله تعالى: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ ...» (١)، فإنه يدل على الملكيه وليس من قبيل ما ذكره. وكذا في مثل: الغريم ضامن، وفي مثل: من حاز ملك ... ففي هذه الموارد لا يوجد الحكم المنتزع منه بل جعل الحكم الوضعي بالإستقلال.

وأما ما تقدّم في خصوص الصبي، فليس عندنا دليل مفاده: الصبي إن أتلّف مال الغير وجب عليه ردّه عليه بلوغه، حتّى ينتزع منه الضمان.

ولو سلّمنا وجود هكذا دليل، فإنّ الأمر الإنتزاعي متّحد في الوجود دائماً بحكم العقل مع منشأ إنتزاعه، وهذا المعنى غير متحقّق في هذا المورد.

وعلى الجملة، فإنه لا- دليل مقبول على مختار الشيخ، اللهمّ إلا بنحو القضيّه الجزئيه كما في مثل: إذا زالت الشمس فصلّ، وإن جاءك زيد فأكرمه.

وأورد المحقّق الميرزا على الشيخ بأنّ الطريقيه ونحوها من الأحكام الوضعيه مجعوله بالإستقلال لعدم وجود أحكام تكليفيه تنتزع منها. وقد وافقه المحقّق العراقي إلا أن يقال بأنّ المجعول في باب خبر الثقة هو المنجزيه.

ولكن يمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّه إذا كان آيه النبأ هي المستند لحجّيه خبر الثقة، كان المجعول عدم وجوب التبيّن من خبر العادل، فينتزع منه طريقيه

ص: ٢٠٢

خبر الثقة إلى الواقع وكاشفيتها عنه. وكذا من الأخبار المستفاد منها حجّيته خبر الثقة، مثل: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟» (١).

وبالجملة، فإنّ ما ذهب إليه الشيخ ممنوع لما ذكرنا.

والتحقيق: إن الأحكام الوضعيّة مجعولة، بعضها بالإستقلال وهي الملكيه والقضاوه والولاية وأمثالها، وبعضها بالتبع، وهي شروط التكليف وشروط المكلف به، والدليل على ذلك هو بناء العقلاء في جميع الأحكام الشرعيّة في أبواب المعاملات والحكومات، فإنّها أحكام إمضائية لا تأسيسية، والسّيره العقلية قائمه على أنّه إذا جعلت الملكيه للشئء قالوا فالتصرفات فيه جائزه، وليس الأمر بالعكس كما اختار الشيخ، فالتأمّل في ظواهر النصوص كقوله عليه السّلام: «لا يحلّ لأحدٍ أن يتصرّف في مال غيره إلاّ بإذنه» (٢) وفي السّيره العقلية يوجب القول بجعل الأحكام الوضعيّة بالإستقلال، بل ما ذكره الشيخ باطل بالبرهان، لأنّ كلّ أمر إنتزاعي فهو متأخر عن منشأ الإنتزاع، فلو قلنا بانتزاع الملكيه من حرمة التصرف في ملك الغير، لزم تأخر ما هو المقدم وتقدم ما هو المؤخّر.

وتلخّص: سقوط رأى الشيخ، وسقوط قول الكفايه بالتفصيل بين أحكام التكليف وأحكام المكلف به.

ص: ٢٠٣

١- ١. وسائل الشيعة ٢٧ / ١٤٤، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، رقم ٣٣.

٢- ٢. المصدر ٩ / ٥٤١، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الرقم ٧.

واختلفت الأنظار فى «الطهاره» و«النجاسه». فقال الشهيد: (١) النجاسه عباره عن الحكم بوجوب الإجتناى إستقذاراً. وقال جماعه: (٢) هما من الأحكام الوضعيّه المستقلّه بالجعل. وفى كلمات بعضهم: (٣) هما منتزعان من الحكم الشرعى. ونسب الميرزا (٤) إلى الشيخ القول بأنهما من الأمور الواقعيّه التى كشف عنها الشارع، وكأنّ الأصل فى هذه النسبه كلام الشيخ فى كتاب الطهاره (٥) بعد نقل كلام الشهيد: إنّ القذاره والطهاره من أوصاف الأشياء الخارجيه، فليستا من الأحكام الشرعيّه. ثمّ وجه كلام الشهيد بأن مراده كونهما منتزعين من الحكم الشرعى، فردّ ذلك وصرّح بكونهما من الأمور الواقعيّه المجهوله الكنه كشف عنها الشارع، قال: وهذا هو المستفاد من الكتاب والسّنّه.

لكنّ فى الرسائل (٦) فى النظر فى كلام الفاضل التونى: الملكيه والطهاره والنجاسه مردّده بين كونها أموراً واقعيّه كشف عنها الشارع وكونها إعتباريه. وقال فى موضعٍ آخر: الطهاره والنجاسه إعتباران شرعيّان. (٧)

ص: ٢٠٤

- ١-١. القواعد ١ / ٣٠.
- ٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ٨٠، مصباح الأصول ٣ / ١٠١، مبانى الإستنباط: ٨٨.
- ٣-٣. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٢٦.
- ٤-٤. أجود التقريرات ٤ / ٨٠.
- ٥-٥. كتاب الطهاره: ٣٣٥.
- ٦-٦. فرائد الأصول ٣ / ١٣٠.
- ٧-٧. المصدر ٣ / ١٤٣.

وعلى الجملة، فإنّ كلمات الشيخ مضطربه ولا- يمكن الجزم بما نسب إليه، والقدر المسلّم به أنّه لا- يقول ذلك في الطهاره والنجاسه الظاهريّتين، لأنّ الأحكام الظاهريّه عند الشيخ كلّها تعبد شرعى في طول الواقع بالنسبه إلى الموضوعات والأحكام. فما في مصباح الأُصول من أنّه لا- معنى لأن تكون الأحكام الظاهريّه إخباراً عن الواقع مع إمكان كون الشىء في الواقع نجساً، غير وارد على الشيخ.

كلام المحقّق النائيني

وكيف كان، فقد ردّ الميرزا النائيني على القول بكونهما أمرين واقعيين فقال ما نصّه:

وأما الطهاره والنجاسه، فقد جعلهما الشيخ قدس سرّه من الأمور الواقعيّه التي كشف عنها الشارع، جرياً على مبناه من أنّ الأحكام الوضعيّة لا تنالها يد الجعل الشرعى، فهي بين ما تكون منتزعه عن التكليف كالملكيه والزوجيه ونحو ذلك، وبين ما تكون من الأمور الواقعيّه كالطهاره والنجاسه.

ويا ليت، يتّين مراده من ذلك، فإنّه إن كان المقصود أنّ حكم الشارع بطهاره بعض الأشياء ونجاسه آخر إنّما هو لأجل إشتمال الطاهر والنجس على النظافه والقذاره المعنويّه، فهذا لا يختصّ بباب الطهاره والنجاسه، بل جميع موضوعات التكليف ومتعلّقات الأحكام الشرعيّه تشتمل على خصوصيّه واقعيّه حكم الشارع على طبقها، فإنّ الواجبات الشرعيّه كلّها أُلطاف في الواجبات العقليّه. وإن كان المقصود أنّ أصل الطهاره والنجاسه من الأمور الواقعيّه الخارجيه، فهذا ممّا

لا- سبيل إلى دعواه، بداهه أن الطهاره والنجاسه بمعنى النظافه والقذاره من الأمور الإعتباريّه العرفيّه، كما يشاهد أنّ العرف والعقلاء يستقذرون عن بعض الأشياء ولا يستقذرون عن بعضها، غايته أنّ الشارع قد أضاف إلى ما بيد العرف بعض المصاديق كنجاسه الخمر، مع أنّه ممّا لا يستقذر منه العرف، إلّا أنّ هذا لا يقتضى عدم كون الطهاره والنجاسه من الأمور الإعتباريّه العرفيّه، فإنّ الشارع كثيراً ما يخطئ العرف في المصادق مع كون المفهوم عرفياً.

وبالجملة، لم يظهر لنا فرق بين الطهاره والنجاسه وبين الملكيّه والزوجيّه، فإنّ في باب الطهاره والنجاسه أموراً ثلاثه، الأوّل: مفهوم الطهاره والنجاسه. الثاني: ما ينطبق عليه المفهوم وما هو المعروض للطهاره والنجاسه كالمؤمن والكافر والبول والماء. الثالث: حكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمة إستعمال النجس.

أمّا الأوّل، فهو كسائر المفاهيم العرفيّه والإعتبارات العقلائيّه، كالملكيّه والزوجيّه والرقبه.

وأمّا الثاني، فهو عبارته عن المصادق الذي ينطبق عليه المفهوم، كمصاديق الملكيّه والزوجيّه، غايته أنّ تطبيق المفهوم على المصادق تارة: ممّا يدركه العرف، وأخرى: لا يدركه إلّا العالم بالواقعيّات، كما إذا لم يدرك العرف أنّ العقد الكذائي يكون سبباً للملكيّه، إلّا- أنّ الشارع يرى تحقّق الملكيّه عقيب العقد، فتكون الملكيّه الحاصله عقيب ذلك العقد من مصاديق الملكيّه الإعتباريّه العرفيّه.

وأمّا الثالث، فحكم الشارع بجواز إستعمال الطاهر وحرمة إستعمال النجس ليس إلّا كحكمه بجواز التصرف في الملك وحرمة أكل المال بالباطل.

فظهر أنه لا فرق بين الطهارة والنجاسة وبين سائر الإعتبارات العرفية. فالأقوى أن الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيّة وليس من الأمور الواقعيّة. (١)

أقول:

ولكنّ دعوى أنّ الطهارة والنجاسة مفهومان مثل الملكيه والزوجيه أوّل الكلام، فإنّ للشيخ أن يقول بأنّ في الطهارة والنجاسة خصوصيّة واقعيّة يتنّفّر الطبع من الثانيه وينشرح من الأولى، فبينهما وبين الأحكام الإعتباريّة كالملكيه والزوجيه فرق، لأنّ الإعتبار بيد المعترف يوجد بواسطته ويرتفع، بخلاف القذاره في العذره مثلاً، فإنّها أمر واقعي هو منشأ للتنفّر... نعم، القذاره الموجوده في بعض الأعيان النجسه كجسم الكافر لا يدر كها الإنسان وإنّما كشف عنها الشارع.

وأما القول بأنّ الطهارة والنجاسة من الإعتبارات، فتاره يخطئ الشارع العرف وأخرى يصدق، فظاهره التهافت، لأنّه لا تخطئه في الإعتبارات، لكونها بيد المعترف كما تقدّم، فكيف يكون مورداً للتخطئه؟ وبعبارة أخرى: الحاكم معتبر والعرف معتبر، ولكلّ إعتباره.

فالصحيح هو التفصيل، لأنّ من مصاديق الطهارة والنجاسة ما هو واقعي ومنها ما هو إعتباري، كموارد إعتبارهما بالتبعيّة، فهما في هذا القسم قابلان للجعل الإستقلالي.

ص: ٢٠٧

وقال المحقق العراقي:

وأما الطهاره والنجاسه، فهما بمعنى النظافه والقذاره، وقد جعلهما الشيخ قدس سره من الأمور الواقعيه، وهو كما أفاده قدس سره في النظافه والقذاره العرفيه المحسوسه، إذ لا ينبغي الإشكال في كونهما من الأمور الواقعيه الخارجيه التي يدركها العرف والعقلاء، ولذلك تراهم يستقذرون عن بعض الأشياء، كعذره الإنسان ولا يستقذرون عن البعض الآخر.

وإنما الكلام فيهما شرعاً فيما لم يكن في البين جهه محسوسه عرفيه، كنجاسه الخمر والكافر ونحوهما، في أنّهما أيضاً من الأمور الواقعيه الخارجيه التي كشف عنها الشارع لنا بحكمه بوجوب الإجتنب، أو أنّهما من الإعتبارات الجعليه؟

ويمكن ترجيح الثاني، بجعلهما من الإعتبارات الجعليه الراجعه إلى نحو إدعاء من الشارع بنجاسه ما يراه العرف طاهراً وبالعكس بلحاظ ما يرى من المناط المصحح لهذا الإدعاء، بحيث لو اطلع العرف عليه لرتّبوا عليه آثار النجاسه، كما يشاهد نظيره في العرف، حيث يرى عندهم بعض المصاديق الإدعائيه للطهاره والنجاسه، كاستقذارهم من أيدي غسل الموتى وأيدي من شغله تنظيف البالوعه وإخراج الغائط منها، وإباء طبعهم عن المؤاكله مع هؤلاء من إناء واحد، ولو كانت أيديهم حين الأكل في كمال النظافه الظاهريه، وعدم إستقذارهم من أيدي مثل الفلاح المستعمل للفواكه، ولو كانت أيديهم من جهه إستعمال الفواكه من الوسخ ما بلغ. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكون إلا من جهه إدعائهم القذاره في الأول

الموجب لترتيبهم لآثار القذاره الخارجيه عليه، وعدم إعتبارهم إياها فى الثانى.

وعليه نقول: إنّه يمكن أن يكون حكم الشارع بنجاسه ما لا يراه العرف قذراً كالخمر والكافر ونحوهما من هذا القبيل، فيكون مرجعه إلى نحو إدعاء من الشارع بقذاره ما يراه العرف طاهراً، وبالعكس بلحاظ ما يرى منه من المناط المصحح لهذا الإدعاء، بحيث لو يراه العرف أيضاً لرتّبوا عليه آثار قذاراتهم، من دون أن يكون المناط المزبور هو عين الطهاره والنجاسه الشرعيه، كى تكونان من الأمور الواقعيه التى كشف الشارع عنها بيانه كما توهم. وبالجملة فرق بين كون الشىء طاهراً أو قذراً خارجياً، وبين كونه طاهراً أو قذراً إدعاءياً لمناط مخصوص.

وعليه، لا وجه لجعلها بقول مطلق من الأمور الواقعيه. نعم، على كلّ تقدير لا تكونان من الأحكام الوضعيه حتى يأتى فيهما النزاع فى كونهما مجعوله أو منتزعه من التكليف، إذ هما إِمّا من الأمور الواقعيه، وإمّا من الأمور الإدعائيه. فعلى الأوّل، لا تكونان من الأمور الوضعيه ولا- مرتبطه بالجعل. وعلى الثانى، وإن كانتا مجعوله، ولكن بالجعل بمعنى الإدعاء لا الجعل الحقيقى كما هو ظاهر. (١)

أقول:

وهذا وجه جيّد، إلّا- أنّ الكلام فى تماميه الإدعاء الذى ذكره فى مقام الإثبات، بل إنّ ظواهر الأدلّه جعل للنجاسه لا بعنوان الإدعاء.

ص: ٢٠٩

وفى مصباح الأصول (1) ثلاثة وجوه من الإشكال على الشيخ بعد أن نسب القول إليه كذلك:

أحدها: إنه خلاف ظواهر الأدلة ...

والثاني: إنه خلاف الوجدان بالنسبة إلى بعض الموارد.

والثالث: إنه لا يمكن القول بأن الحكم بالطهارة إخبار عن النظافة الواقعيّة في الطهارة الظاهريّة، إذ الحكم بطهارة الشيء المشكوك فيه الذي يمكن أن يكون نجساً في الواقع، لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافة الواقعيّة، ولا بدّ من القول بمجعوليته الطهارة في مثله.

أقول:

والعمد هو الوجه الثالث، وتقريبه: إنّ جعل الطهارة بقوله عليه السّلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» لِمَا هو طاهر في الواقع، جمع بين المثليين، وإن كان نجساً في الواقع فيلزم الجمع بين الضدّين.

وهو كما ترى، لأنّ الأمر الواقعي هو الطهارة الواقعيّة، وأمّا المجعول بقاعده الطهارة فهو الطهارة الظاهريّة، ولا منافاه.

فالحقّ في الطهارة والنجاسة هو التفصيل، فقسم واقعي، وقسم جعلي، وقسم واقعي كشف عنه الشارع.

ص: ٢١٠

واختلفت الأنظار كذلك في «الصّحّحه» و«الفساد» فقيل: هما أمران واقعيّان. وقيل: هما أمران مجعولان. وفصّل صاحب الكفايه (١) فقال هما في المعاملات مجعولان وفي العبادات واقعيّان، بتقريب أنّهما في العبادات متّزعان من مطابقيه المأتى به للمأمور به خارجاً وعدم المطابقيه بينهما، والمطابقيه أمر واقعي كما لا يخفى، وأمّا في المعاملات، فهما متّزعان من ترتّب الأثر على المعامله وعدم ترتّبه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى يقبل الجعل.

فأورد عليه المحقّق الخوئي: (٢) بأنّ المتّصف بالصّحّحه والفساد في المعاملات ليس إلّا الموجود خارجاً كالعبادات، فهما في المعاملات أيضاً منتزعه من المطابقيه بين العقد الواقع في الخارج وما إعتبره الشارع مؤثراً، وعدم المطابقيه بينهما، فالعبادات والمعاملات من وادٍ واحد.

أقول:

ويرد عليه: أنّ الذي يتّصف بالصّحّحه والفساد هو المركّب، وأمّا البسيط فيدور أمره بين الوجود والعدم. ثمّ إنّ الصّحّح في المركّب ما كان جامعاً للأجزاء والشرائط، والفساد بخلافه، ولذا وقع الكلام بين العلماء منذ القديم في أنّ أسماء العبادات والمعاملات موضوعه لخصوص الصّحّح أو الأعم من الصّحّح والفساد؟

ص: ٢١١

١-١. كفايه الأصول: ١٨٣ _ ١٨٤.

٢-٢. مباني الاستنباط: ٨٨، مصباح الأصول ٣ / ١٠٢.

وعلى هذا، فالصحة الفعلية تنتزع من المطابقه بين الفرد والطبيعه، فطبيعي البيع الجامع للشرائط المعبره هو الذي يترتب عليه الأثر، أى النقل والإنتقال، فإن كان البيع الصادر فرداً من أفرادهِ إتصف بالصّحه وإلاّ إتصف بالفساد. فظهر أنّ هنا صحه وفساداً فعليين، وصحه وفساداً فى الطبيعى. وقد وقع الخلط فى كلام المستشكل.

والتحقيق أن يقال:

إنّ الصّحه والفساد أمران تكوينيتان، لأنّ الجامعيه لجميع الأجزاء والشرائط وعدمها ليست بجعل جاعلٍ وإعتبارٍ منه، غير أنّ الشارع قد يعتبر الفاقد صحيحاً مفرغاً للذمه فى مقام الإمتثال، فتكون الصّحه حينئذٍ مجعوله.

الكلام فى الحجيه

والحجيه أيضاً ممّا وقع الكلام فيه، فهل هى من الأحكام الوضعيه المجعوله أو لا؟

والتحقيق أن يقال: إن كان المراد من «الحجيه» هو «ما يصلح لأن يحتج به»، فإنّ هذا المعنى قد يكون ذاتياً للشىء كالقطع، وقد يكون بالجعل والإعتبار كفتوى الفقيه كما ورد «فإنّهم حجّتى عليكم»،^(١) وعليه السيره العقلانيه أيضاً.

وإن كان المراد منها «المنجزيه والمعدريه» فلا- تقبل الجعل، لأنّ موضوع حكم العقل فى التنجيز واستحقاق العقاب والتعذير وعدم استحقاق العقاب هو

ص: ٢١٢

البيان وعدمه، فلو أراد الشارع جعل المنجز مع عدم البيان عليه، لزم وقوع التخصيص في حكم العقل، لكن الأحكام العقليّة لا تقبل التخصيص كما لا يخفى.

ولكنّ التحقيق أن يقال: بالمغايره بين «الحجّيه» و«المنجزيه والمعدريه» وأنّ نسبه الحجّيه إليهما نسبه الموضوع إلى الحكم، كما أنّ مقتضى الدقه أن يقال بأنّ موضوع حكم العقل هو «الحجّه» لا البيان، فإن قامت الحجّه جاز العقاب وإلا كان قبيحاً.

وإذا عرفت هذا، فإنّ «الحجّيه» بحسب الارتكاز العقلانيّ قابله للجعل، والمنجزيه والمعدريه غير قابله.

الكلام في الطريقيه

أمّا طريقيه القطع وكاشفيتها عن الواقع، فغير قابله للجعل. وأمّا ما يكون طريقاً يكشف عن الواقع الكشف الناقص لاحتمال الخطأ فيه، كخبر الثقة، فيمكن جعل الطريقيه له بإلغاء احتمال الخلاف والتعيّد بمفاده، فيكون الطريقيه بمعنى تميم الكشف قابله للجعل والإعتبار.

الكلام في العزيمه والرخصه

وأمّا العزيمه والرخصه، فليستا من الأحكام الوضعيه، لأنّ العزيمه هي الثبوت والرخصه عدم الثبوت، وهما أمران واقعيتان.

نتيجه البحث

إنّ الأحكام على قسمين، تكليفيه ووضعيه، والأحكام الوضعيه على قسمين،

فمنها المجعول بالإستقلال، كالملكية والزوجيه والحكوميه والولاية والحرية والرقية وغير ذلك، ومنها المجعول بالتبع، كالجزئية والشرطية للمكلف به، وشرائط التكليف. وأما الأسباب الواقعية التي ينشأ منها الجعل، فهي أمور واقعية.

فكل ما كان مجعولاً شرعاً إستقلالاً أو تبعاً فهو مورد للإستصحاب، كأن يُشكك في بقاء الملكية أو الزوجية ونحو ذلك، فإنه يجرى ويترتب عليه الأثر، فهذه الأحكام _ كالأحكام التكليفية _ يجرى فيها الإستصحاب.

ص: ٢١٤

التفصيل بين الشك في وجود الرفع والشك في رافعيه الموجود

اشاره

ذهب إليه المحقق السبزواري، (١)

فحججه الإستصحاب مختصه بمورد الشك في وجود الرفع للمتيقن السابق، فلا- يجرى فيما إذا كان الشك في رافعيه الأمر الموجود.

دليل التفصيل

واستدل له: بأن رفع اليد عن الحاله السابقه في مورد الشك في رافعيه الموجود لا يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك، فلا تشملهُ أدلّه الإستصحاب.

مثلاً: لو رُفِعَ وشك في كونه رافعاً للطهاره من جهه الشبهه الحكميه، أو خرج منه البلل وشك في رافعيته لها من جهه الشبهه الموضوعيه، كان رفع اليد عن الطهاره السابقه مستنداً إلى اليقين بوجود الرعاف أو البلل لا إلى الشك في

ص: ٢١٥

١- ١. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ١٦٥.

كونهما رافعين لها، لتتحقق هذا الشك قبل اليقين بوجودهما ومع ذلك لم يكن موضوع النقض، وإنما تحقّق حين اليقين بوجودهما، فيكون النقض مستنداً إليه، فعدم البقاء على الطهاره السابقه بعد اليقين بهما لا- يكون من نقض اليقين بالشك. بخلاف مورد الشكّ في وجود الرافع.

الإشكال عليه

وفيه: إنّه قد حصل له اليقين بوجود ما يحتمل رافعيته، وهو البلل أو الرعاف، ولم يحصل له اليقين بارتفاع المتيقّن السابق، لأن المفروض أنّه قد تعلق بوجود الرعاف أو البلل لا بارتفاع الطهاره، فلو رفع اليد عن الطهاره باحتمال كون الرعاف أو البلل رافعاً لها فقد نقض اليقين بالشك، وذلك ما نهى عليه دليل الإستصحاب، بل عليه التمسك بالدليل وإبقاء الطهاره. وبذلك يظهر ما في كلامه الأخير من أنّ الشكّ في رافعيه الرعاف أو البلل كان حاصلاً قبل اليقين بوجودهما مع أنّه لا يتصوّر معه نقض

وهذا تمام الكلام في الأقوال والتفصيلات. ويقع الكلام في التنبيهات.

تنبیہات الإستصحاب

اشاره

ص: ۲۱۷

هل الموضوع فى الإستصحاب هو اليقين والشكّ الفعلى أو أنّ المراد منه الأعم من الفعلى والتقديرى؟

قد طرح هذا البحث من زمن السيد بحر العلوم والسيد صاحب الرياض، وترتب عليه الأثر والثمره الفقهيه.

مثال البحث:

فلو أحدث فغفل عن حدثه ودخل فى الصلاه، ثم التفت بعد الفراغ إلى حدثه، وشكّ فى أنه تطهر منه ودخل فى الصلاه أو لا؟ قولان.

فعلى القول الأول: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلى، فليس له إجراء إستصحاب بقاء الحدث، وبعد الفراغ تكون الصلاه صحيحه، بناءً على جريان قاعده الفراغ.

وعلى القول الثانى: لم يكن عنده يقين وشكّ فعلى، لكنّه كان بحيث لو التفت لشكّ، فأركان الإستصحاب فى حقه تامه. وعليه، فالصلاه باطله، لأنه قد دخل فيها محدثاً.

أدله القول الثاني

أشاره

ويستدلّ للقول الثاني _ وهو أعمّيه اليقين والشك من الفعلى والتقديرى: بوجهين:

الوجه الأول

إنّه لا موضوعيه لليقين والشك فى الإستصحاب، بل الموضوع ثبوت الشىء وعدم ثبوته واقعاً، كما فى تعريف الإستصحاب من أنّه إبقاء ما كان. وعنوان اليقين والشك طريقاً لكشف الثبوت وعدمه ولا موضوعيه لهما.

توضيحه:

صحيح أنّ الأصل فى العناوين المأخوذه هو الموضوعيه، فهذا لا ينكر، ولكن من العناوين ما هو كاشف ذاتاً ولا موضوعيه له، واليقين من هذا القبيل. ويشهد بذلك أن المتيقّن مع وجود اليقين عنده يغفل عن يقينه، ويكون اليقين عنده ممّا به ينظر، نظير النور.

الجواب

إنّ المهمّ هو لحاظ كيفيه أخذ الموضوع وترتيب الحكم عليه فى لسان الدليل، ففى مثل: إذا علمت فاشهد، قد أخذ العلم فى الشهاده بنحو الموضوعيه، وأنّه إذا لم يكن يعلم تحرم عليه الشهاده، والحال أنّ العلم له حيثيه الطريقيه

ص: ٢٢٠

والكاشفِيه. وكذلك حال اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب، فإنَّ الحكم بالنقض وعدم النقض قد ترتب على نفس اليقين والشك لا المتعلّق لهما حتّى يقال بأنهما مأخوذان على نحو الطريقيه والكاشفِيه.

الوجه الثاني

إنَّ أخبار الإستصحاب قد اشتملت على جملتين: إحداهما: «لا تنقض اليقين بالشك» والأخرى: «ولكنّ تنقضه بيقينٍ آخر». ومعنى ذلك أنّ اليقين لا ينقض بغير اليقين، وهذا مفاد أدلّه الإستصحاب. ومن الواضح أن عدم نقض اليقين بغير اليقين _ أى الشك _ له فردان، أحدهما: الشكُّ الفعلي والآخر الشكُّ التقديري.

الجواب

إنَّ الحكم الشرعي في أدلّه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك. وأمّا أنّ اليقين ينقض بيقينٍ آخر، فحكم عقلي لا شرعي، ولا ينبغى الخلط بين حكم الشرع وحكم العقل، فإنَّ حكم الشرع يتعبّد به، ولا تعبّد بالنسبه إلى حكم العقل، والذي يجب التعبّد به موضوعه: لا تنقض اليقين بالشك.

هذا أولاً.

وثانياً: الجملة الثانيه متصيّدته من الجملة الأولى، والأولى هي الصّادره عن المعصوم عليه الصّلاه والسّلام.

وثالثاً: بعض الروايات فاقدته للجملة الثانيه.

ص: ٢٢١

إشاره

ويستدلّ للقول الأول بثلاثه وجوه:

الوجه الأول

أصالة الموضوعية في العناوين، وأنّ الأصل في كلّ عنوانٍ فعليّه مفهومه، وإلاّ يلزم المجاز، وهو خلاف الأصل. فإذا جاء: الخمر حرام، أو لا تشرب الخمر، فالمقصود هو الخمر الفعلي لا ما هو خمر بالقوّه، فإنّه مجاز كمجازيّة إطلاق الإنسان على النطفه.

الوجه الثاني

إنّ الأحكام المترتبه على الموضوعات على قسمين، فمنها: ما يترتب على الموضوع من حيث أنّه طبيعي، فيقال: الإنسان نوع، أى من حيث أنّه طبيعه من الطبائع. ومنها: ما يترتب على الموضوع الموجود بالفعل، فإذا قال: جئني بماءٍ، فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضى فعليّه الماء.

وما نحن فيه كذلك، فلا يعقل أن يكون المراد من اليقين من حيث أنّه طبيعه من اليقين، فإنّ طبيعيّ اليقين لا يقبل النقص، وإنّما القابل له هو اليقين الفعلي الموجود. وكذلك الشكّ.

ولا يخفى أنّ المقصود هو اليقين والشكّ في الإستصحاب المنجّز للتكليف والمعذّر للمكلّف، وإلاّ فإنّ اليقين والشكّ في مرحله الجعل مأخوذان بنحو فرض الوجود، كما هو الحال في جميع الخطابات الشرعيّه، لكونها بنحو القضايا الحقيقيّه.

إنَّ الأحكام، منها: واقعِيه ومنها: ظاهريه كما لا- يخفى. فأَمَّا الواقعيه، فإنَّها تدور مدار الوجود الواقعي للموضوع، فإذا تحقَّق الموضوع تحقَّق الحكم، سواء علم به أو لا، فإنَّه بمجرد تحقُّق البالغ العاقل المستطيع يترتَّب وجوب الحجج مثلاً، سواء علم بذلك أو لا. نعم، العلم يؤثر في مرحله التنجيز، أي: إنَّه مع العلم بالموضوع والحكم يُستحقُّ العقاب على المخالفه.

أَمَّا في الأحكام الظاهريه، فإنَّ فعليته الحكم تساقق تنجزه، لأن الغرض فيها هو إيصال الواقع بواسطه الطرق والأمارات. أمَّا في الأصول، فإنَّ الأصول مجعوله للتحفُّظ على الواقع. وبعبارة أخرى: الطرق والأمارات كاشفه على الواقع تعيِّداً وبذلك تكون منجزه، والأصول لا كاشفيته لها عن الواقع وإنَّما هي مجعوله للتحفُّظ عليه، كما في الإحتياط والتسهيل بالنسبه إليه كما في البراءه ونحوها، ولذا يعبر عن الإحتياط: بالأصل غير المرخص، وعن البراءه وقاعده الحلُّ بالأصول المرخصه. ولذا يكون الإحتياط منجزاً للتكليف كما في الدماء والفروج، والبراءه عذراً للمكلف، والأصول بصوره عامه إمَّا منجزه أو معذره. وكذلك الأماره، فقد تكون منجزه، وذلك فيما إذا قامت على ثبوت التكليف كاشفه عن الواقع، وقد تكون معذره فيما إذا قامت على نفى الحكم فتكون معذره.

لكنَّ الفرق بين الأماره والأصل من حيث التنجيز والتعذير هو: أنَّ الحكم الواقعي لا يدور مدار العلم. أي: إنَّ حكم الحرمة فعلى للخمر سواء علم المكلف أو لا-. بخلاف الحكم الظاهري، فإنَّ الأماره القائمه على حرمة الشيء _ كخبر الثقة مثلاً _ لا تكون حججاً إلا إذا وصلت إلى المكلف.

اللهم إلا على مبنى المحقق الإصفهاني، فإنه يرى إناطه فعلية الأحكام الواقعية أيضاً بالوصول، لأنّ الإنشاء للحكم هو بداعي جعل الداعي، ولولا الوصول لم تتحقق الداعويّة للإنشاء. أي: إنه ما لم يصل الحكم إلى المكلف _ الخاليه نفسه من موانع العبوديّة _ لا يمكن أن يكون داعياً له إلى الإمتثال والطّاعه.

والكلام الآن في الإستصحاب.

ولا- يخفى أنّ حقيقه الإستصحاب عدم نقض اليقين بالشك عملاً، وهذا المعنى يقتضى الفعلية. أي: إن تصوّر حقيقه الإستصحاب يقتضى التصديق بضروره كون اليقين والشك فعليين، إذ لولا الفعلية لهما لم يكن معنى لأن يقال لا ترفع اليد عن ذاك بهذا.

وثمره الإستصحاب تنجيز الواقع إن كان مثبتاً للتكليف، والتعذير عنه إن كان نافياً، ويستحيل ترتّب هذه الثمره إلا في حال كون اليقين والشك فعليين.

ثمره الخلاف

اشاره

وتظهر ثمره الخلاف كما أفاد الشيخ وصاحب الكفايه في موضعين:

الثمره الأولى

اشاره

لو كان محدثاً وغفل وصلّى، ثم بعد الصّلاه شك في كونه قد صلّى محدثاً أو متطهراً، فعلى القول بالفعلية لم يكن عنده قبل الصّلاه إستصحاب الحدث، لعدم الشك بسبب الغفله، وإنّما تحقّق الشك بعد الصّلاه، ويكون موضوعاً لقاعده

ص: ٢٢٤

الفراغ، إذ ورد في نصوصها: كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو. (1)

والنتيجة: صحّ الصلاه.

نعم، قد تحققت عنده بعد الصلاه أركان الإستصحاب، لكنّ هذا يفيد للصلاه الألاحقه، أمّا بالنسبه إلى الصلاه المأتى بها، فالقاعدته متقدمه على الإستصحاب، إمّا حكومته وإمّا تخصيصاً. وعلى كلا المسلكين، لا أثر للإستصحاب بعد الصلاه بالنسبه إلى الصلاه المأتى بها.

أمّا على القول بأعميه اليقين والشك من الفعلى والتقديرى، فلا بدّ من الفتوى ببطلان الصلاه، لكونه قد دخل فيها مع إستصحاب الحدث.

الإشكال الأوّل

وقد أشكل المحقّق العراقى على الثمره بقوله:

أقول: ولا يخفى عليك ما فى الإبتناء والتفريع المزبور، فإن كلّ طريق أو أصل معتبر، عقلياً كان أو شرعياً، عند قيامه على شىء، إنّما يجب اتّباعه ويترتب عليه الأثر من المنجزيه أو المعذريه، فى ظرف وجوده وبقائه على حجّيته، لا- مطلقاً حتّى فى ظرف إنعدامه أو خروجه عن الحجّيه، وإلاّ، فلا يكفى مجرد وجوده وحجّيته فى زمان فى ترتّب الأثر عليه للتالى حتّى فى أزمنه إنعدامه أو خروجه عن الحجّيه، وبعد ذلك نقول:

ص: ٢٢٥

إنه بناء على كفايه الشك التقديرى وإن كان يجرى إستصحاب الحدث فى ظرف الغفلة قبل الصّلاه، ولكنّه لا يترتب عليه إلا بطلان الصّلاه سابقاً، وأمّا وجوب الإعادة أو القضاء فى ظرف بعد الفراغ، فلا يترتب على الإستصحاب المزبور، لأنّه من آثار الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفلة قبل الصّلاه، وإنّما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه وجواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الإستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوماً بالقاعده، فمن حين الفراغ لا بدّ من الحكم بالصّحّه للقاعده لا البطلان لعدم جريان الإستصحاب من ذلك الحين، ولا أثر للحكم بالبطلان سابقاً بعد كون العمل محكوماً بالصّحّه من الحين بمقتضى القاعده.

نعم، لو كان القاعده فى جريانها منوطه بعدم كون المصلّى محكوماً بالمحدثيه سابقاً، كان لأخذ الثمره مجال، ولكن الأمر ليس كذلك قطعاً، لعدم كون هذا القيد شرطاً فى القاعده، وإنّما الشرط فيها مجرد كون الشك فى الصّحّه حادثاً بعد الفراغ من العمل، ومن هنا لا تجرى فيما لو حدث الإلتفات والشك قبل الفراغ ولو لم يجر إستصحاب الحدث ولا كان المكلف محكوماً بالمحدثيه حين الشروع فى الصّلاه، كما فى موارد توارد الحاليتين التى لا يجرى فيها الإستصحاب، إمّا لعدم جريانه فى نفسه مع العلم الإجمالى، أو من جهه سقوطه بالمعارضه.

وبذلك ظهر إندفاع توهم إقتضاء البيان المزبور للحكم بصّحه الصّلاه وعدم وجوب إعادتها، حتّى فى فرض اليقين بالحدث والشك الفعلى فى الطّهاره قبل الصّلاه، لفرض عدم إقتضاء محكوميه الصّلاه بالفساد حال الإتيان بها بالإستصحاب

الجارى قبل الصلاه لبطانها بعد الفراغ، وحكومہ القاعده على إستصحاب الحدث الجارى فى ظرف الفراغ؛ وهذا ممّا لا يلتزم به أحد من الأصحاب. (١)

أقول:

وملخص هذا الإيراد هو: إنّه لا أثر للإستصحاب قبل الدخول فى الصلاه فى الإعادة والقضاء، وأمّا فى أثناء الصلاه فأثره جواز قطعها، فالإعادة والقضاء أثر الإستصحاب بعد الفراغ منها، لكنّ الصلاه حينئذٍ محكومہ بالصيحه بقاعده الفراغ، سواء جرى الإستصحاب أو لا، فلا ثمره.

وقد أجاب شيخنا دام بقاءه عن هذا الإيراد بما حاصله: إنّ الشارع إنّما يجعل الأصول للتحمّظ على الأحكام الواقعيه، أو لتنجزها والتعذير بالنسبه إليها، ولا ريب فى عدم ترتّب التحمّظ أو التعذير والتنجز إلّا مع إلتفات المكلف إلى الموضوع والحكم الظاهري، فلولا الإلتفات لما تحقّق الغرض من جعل الحكم فتلزم اللغويّه من جعله، لأنّه إن لم يكن المكلف ملتفتاً لم يكن منبعثاً والغرض من جعل الحكم — كما هو معلوم — هو إيجاد الداعى للإنبعاث.

وعلى هذا، فإنّه بناءً على كفايه الشك التقديرى، يكون الإستصحاب مجعولاً، لكنّ المفروض أنّ المكلف قبل الصلاه غافل غير ملتفت، فلا أثر للإستصحاب، كما لا أثر له فى أثناء الصلاه، فلو كان بلا أثر بعد الصلاه لجريان قاعده الفراغ، يلزم لغويّه الجعل، وقد تقدّم إستحاله.

ص: ٢٢٧

وأما بناءً على عدم كفاية الشك التقديرى، فلا إستصحاب، بل تجرى قاعده الفراغ، لوجود المقتضى لجريانها وعدم المانع عنه. فظهر تمامية الثمره وإندفاع الإشكال.

الإشكال الثانى

وأشكل السيد الخوئى (١) على الثمره من جهه أُخرى، وهى عدم جريان قاعده الفراغ _ سواء جرى الإستصحاب أو لا _ فلا طريق لتصحيح الصلاه.

وتوضيح هذا الإشكال يستدعى البحث عن دليل القاعده، فنقول إجمالاً:

موجز الكلام فى قاعده الفراغ:

إشاره

فى القاعده ثلاثه أقوال:

١ _ إنَّ قاعده الفراغ من الأمارات.

٢ _ إنَّها من الأصول.

وعلى الثانى:

قيل: بأنَّ عموم «كلُّ شىء شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» يتقيد بالتعليل الموجود فى بعض نصوص القاعده بـ«لأنه حين العمل أذكر» ونحو ذلك.

وقيل: لا يتقيد العموم.

فهذه ثلاثه أقوال.

ص: ٢٢٨

تقريب القول الأول

أما القول الأول فتقريبه: إن المكلف المختار الذى يريد الإتيان بالعمل ممتثلًا للتكليف، لا يوجد الخلل فى العمل إلا عن العمد أو الإشتباه، ولا ثالث. أما العمد، فلا يحتتمل فى حقه، وأما الإشتباه والخطأ، فالأصل عدمه.

وعلى هذا، فإن كل عمل يصدر من الإنسان فى مقام القيام بالوظيفه، محكومٌ بالسيرة العقلانيه بالصيحه وموجبٌ عندهم لفراغ الذمه، وأدله قاعده الفراغ ناظره إلى هذا الحكم العقلاني، فتكون القاعده من الأمارات، لإفادتها حينئذ الظن النوعى العقلاني الذى هو الملاك لكل أماره من الأمارات.

وبناءً على هذا القول، لا مجال لجريان القاعده، سواء قلنا بالفعليه أو الأعم، لأنه على هذا المبني، يعتبر فى القاعده احتمال ذكر المكلف قبل العمل، حتى تجرى أصاله عدم الغفله كما تقدم، ولكن المفروض فى المقام هو القطع بالغفله عن الحدث والدخول فى الصلاه معها، فلا موضوع للقاعده. بل يحكم ببطلان الصلاه على القولين، ولا ثمره للبحث.

تقريب القول الثانى

وأما القول الثانى، فقد تقدم الإشاره إلى وجهه. وذلك: إن نصوص القاعده:

منها: ما هو معلل بـ «لأنه حين العمل أذكر منه حين يشك» (١) أو بـ «لأنه حين العمل أقرب منه إلى الحق» (٢).

ص: ٢٢٩

١- ١. وسائل الشيعه ١ / ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، رقم ٧.

٢- ٢. المصدر ٨ / ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، رقم ٣.

ومنها: غير معلل بذلك، وإنما جاء: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١).

ومقتضى القاعدة هو تقييد هذا المطلق بما جاء معللاً.

وبناءً عليه، لا تجرى القاعدة كذلك، للقطع بعدم كونه متذكراً حين العمل حتى يكون أقرب إلى الحق ... فلا موضوع لها حتى تجرى لتصحيح الصلاه.

تقريب القول الثالث

وبناءً على القول الثالث وعدم تقييد العام أو المطلق بما ورد مشتملاً على «لأنه...»، فالوجه في عدم التقييد هو أن «لأنه...» حكمه وليس بعلة حتى تقيّد، فيبقى النص: «كلما شككت...» على حاله من العموم والإطلاق.

وأثر ذلك هو: تمامية الثمره، وذلك، لأنه بناءً على الأعميه، يكون الإستصحاب جارياً ولا تجرى القاعدة، لأن موضوعها هو الشك بعد العمل، والمفروض أنه مع جريان الإستصحاب قبل الصلاه لا شك عنده.

أما بناءً على الفعلية، فلا يكون الإستصحاب جارياً، فالموضوع للقاعده محقق، فهي تجرى بلا مانع.

وتلخص تمامية الثمره على المبني الثالث فقط.

الجواب

وفي كلامه مواقع للنظر:

ص: ٢٣٠

١ _ قوله بأنَّ القاعدة إن كانت من الأصول فهي حاكمه على الإستصحاب، سواء كان قبل الصَّلاه أو بعدها، فالقاعده جاريه حتّى على القول بالأعميه.

وفيه:

أولاً: سيأتي أنّ السيّد الخوئي يرى أن الإستصحاب من الأمارات _ ولكن ميثاته ليست بحجّه _ فإذا كان أماره والقاعده أصلاً، كيف تتقدّم القاعدة على الإستصحاب؟

وثانياً: إنّ الإستصحاب يتقدّم على القاعدة تقدّم الأماره على الأصل.

وثالثاً: إن كان الإستصحاب من الأصول، والقاعده من الأصول، كيف تتقدّم القاعدة بالحكوميه؟

نعم، إن كان هناك أصلان، أحدهما محرز كالإستصحاب، والآخر غير محرز كالبراءه، يتقدّم المحرز.

لكنّ المفروض عندهم أنّ القاعدة _ بناءً على كونها أصلاً _ من الأصول المحرزه، والإستصحاب كذلك بلا كلام، فكيف التقدّم؟ بل إنّهما يتعارضان.

٢ _ قوله بتقدّم القاعدة حتّى على الإستصحاب قبل الصَّلاه.

أمّا بالنسبه إلى بعد الصَّلاه، فالإستصحاب ساقط والقاعده تتقدّم، إمّا بالحكوميه وإمّا بالتخصيص. وإلا يلزم لغويه قاعده الفراغ. والتحقيق في وجه التقدّم هو التخصيص، وبيان ذلك هو: أنّه لو لم تتقدّم القاعدة يلزم تخصيص الأ-كث فيها، لأنّه مع جريان الإستصحاب لا يبقى مورد للقاعده، إلاّ مورد التعارض بين الإستصحابين، ومورد كون القاعدة موافقه للإستصحاب. وإذا لزم اللغويه بتخصيص الأكثر يلزم تقدّم القاعدة.

ص: ٢٣١

وأما بالنسبة إلى قبل الصّلاه، فالحق أن القاعده مشروطه. والوجه في ذلك هو:

إنّه حتّى بناءً على كون القاعده أصلاً، وعلى عدم تقييد نصوص القاعده، فإنّ النصوص المشتمله على «لأنّه» _ سواء كانت علّة أو حكمه _ تقتضى عدم جريان القاعده مع جريان الإستصحاب من قبل، لأنّه مع الإستصحاب لا يحتمل الأقربيه إلى الواقع أو الأذكريه. وعلى الجملة، فإنّ مع وجود إستصحاب عدم الإتيان بالجزء _ مثلاً _ كالركوع، لا يمكن التمسك بـ «لأنّه...»، لعدم احتمال صدق الأقربيه. فمع الإستصحاب لا تجرى القاعده.

والحاصل: إنّ جريان القاعده مشروط بعدم قيام الحجّه سابقاً على عدم الإتيان بالمشكوك فيه. هذا بحسب النصوص.

وكذا الحال بحسب السيره العقلايه، فإنّ العقلاء لا يعتنون بالشك بعد العمل، ويحملون العمل الواقع على الصّحّه، هذا صحيح. ولكن ما لم يقدّم دليل على فساده. وفيما نحن فيه: إذا كان عنده حجّه على الفساد في أثناء العمل، وهو الإستصحاب، كيف يحملون العمل على الصّحّه بعد الفراغ منه؟

هذا، والنصوص في المسأله ملقاة إلى العرف، فلا ينعقد الإطلاق فيها.

وبعد، فالثمره أين تتحقّق؟

إن كانت القاعده من الأمارات، فلا ثمره بين القولين، لسقوط القاعده، وأنّ الصّلاه باطله على كلا القولين.

وإن كانت من الأصول، فعلى القول بتقييد الأخبار بـ «لأنّه...»، فلا ثمره كذلك. وعلى القول بعدم التقييد، فالثمره مترتبه كما قال الشيخ وأتباعه.

ص: ٢٣٢

وهذا تمام الكلام فى الثمره الأولى.

الثمره الثانيه

اشاره

أن يكون على يقين من الحدث ثم يشك فى الطهاره، فيستصحب الحدث، ثم يغفل عن ذلك ويدخل فى الصلاه.
ذكر الشيخ (١) وغيره أن أركان الإستصحاب فى هذه الصوره تامه، فيكون قد صلى مستصحباً للحدث، فالصلاه محكومه بالبطلان. وذلك: لأن المورد على هذا من موارد الإستصحاب الفعلى لا التقديرى.

الإشكال على الشيخ

قد يقال: إن حجه كل حجه منوطه بوجود موضوعها حدوثاً وبقاءً، فلو كان الموضوع حادثاً وغير باق بعد الحدوث لم تتم الحجه. وفيما نحن فيه، بمجرد الغفله ينتفى الشك، فلا موضوع للإستصحاب.

دفاع المحقق الإصفهاني

أفاد المحقق الإصفهاني (٢) بأنه مع الغفله لا يزول الشك حتى لا يجرى الإستصحاب، لأن الشك باق فى أفق النفس.

أقول:

إن كان المراد من الغفله هنا زوال الشك بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد،

ص: ٢٣٣

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٥.

٢-٢. نهايه الدرايه ٥ / ١٢٨.

فالإستصحاب غير جارٍ كما لا يخفى، وإن كان من قبيل غفله المصلّي عن الصّلاه مثلاً، بحيث إنّه إذا سئل ماذا تفعل يقول: أصلّي، كان الحق مع المحقّق الإصفهاني.

وبناءً على عدم جريان الإستصحاب، لا مجال للقول بصحّ هذه الصّلاه عن طريق قاعده الفراغ، لأنّ المعبر فيها كون الشك حادثاً بعد العمل، والشك الفعلي في المقام وإن كان غير الشك السابق بالدقّه، لتخلّل الغفله بينهما، إلاّ أنّه هو عرفاً. فلا تجرى القاعده.

ثمرات أُخرى

هذا، والتحقيق وجود ثمرات أُخرى ولكن للمجتهد. وذلك: لأنّه إن قلنا بعدم جريان الإستصحاب إلاّ مع الشك الفعلي، فإنّه مع اليقين والشك الفعليين يجرى الإستصحاب، وللمجتهد أن يقول أنت محدث، وإلاّ فلا يجرى. وفي حال عدم الجريان، تصل النوبه إلى الأصل المحكوم للإستصحاب وهو البراءه. وعليه، ليس للمجتهد أن يقول أنت محدث.

ص: ٢٣٤

التنبیه الثانی: هل یجرى الإستصحاب فی مؤدّیات الطرق والأمارات؟

إشاره

وهذا البحث قد إنفرد به صاحب الکفایه عمّن قبله كما قیل.

وذلك: إنّ موضوع الإستصحاب هو الیقین السّابق والشکّ اللاحق كما هو معلوم، ولكنّ الأغلب فی الشبهات الحکمیّه والموضوعیّه ثبوت الحکم أو الموضوع بالأمارات والطّرق، وهی غیر مفیده للیقین كما لا یخفی، فلو أراد الفقیه إجراء الإستصحاب فی الشبهه الحکمیّه، لم یکن له یقینٌ به إلا فی موردین:

أحدهما: مورد قیام النصّ القطعی علی الحکم الشرعی بحيث یكون الفقیه متیقناً بثبوتّه، ثمّ إنّه لو شک فیه یستصحب بقائه.

والثانی: مورد الإستلزامات العقلیّه، كما لو كان هناك أمر بشیء وقلنا باستلزامه للنهی عن ضده عقلاً، فإنّه یتیقن الفقیه بالحکم الشرعی، فإذا شک بعد ذلك یستصحب.

ولا ریب فی ندره هذین الموردين. وأمّا فی سائر موارد الشبهه الحکمیّه فلا یقین له بالحکم، لأنّه إن كان مستنبطاً من الكتاب فهو ظنّی الدلاله، وإن كان

مستنبطاً من السنّه فهو ظنّي الصّدور، فكيف يستصحب بقائه لو شكّ فيه لاحقاً؟

وكذلك الحال في الشبهات الموضوعيّة، إذا أراد هو أو العامي التمسك بالإستصحاب؟

وقد يثبت الحكم أو الموضوع بمقتضى الأصول، ومن الواضح عدم إفاده ذلك لليقين، فكيف يجرى فيه الإستصحاب؟

تفصيل الكلام

ويقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في موارد قيام الأمارات

طريق الكفايه

أجاب صاحب الكفايه: (١) أمّا على مسلك المشهور في الأمارات والطريق _ من أن المجعول في مواردّها هو الحكم الظاهري، كما عبّر العلامة من أنّ ظنّيه الطريق لا- تنافى قطعيه الحكم _ ، فالإشكال مندفع، لأنّ الأماره تفيد اليقين، غايه الأمر اليقين بالحكم الظاهري، والمشكوك فيه هو الحكم الواقعي.

توضيح ذلك:

أنّه إذا قامت الأماره على ملاقاه الماء للنجاسه وتغيّره بها، فإنّه يترتّب

ص: ٢٣٦

١- ١. كفايه الأصول: ٤٠٥.

الحكم بنجاسه الماء، فإن كان مطابقاً للواقع، فهذا الحكم قطعي، وإلا- كان قيام الأماره محققاً للحكم بالنجاسه ظاهراً، فيكون الحكم الظاهري بالنجاسه متيقناً ما دامت الأماره موجوده.

والحاصل: إنه مع قيام الأماره يوجد اليقين بالحكم إما واقعاً وإما ظاهرياً.

وأما الركن الثاني - وهو الشك - فمتحقق كذلك، لأنه بعد اليقين يتردد أمر المتعلق - وهو النجاسه في المثال - بين أن يكون مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء، وذلك، لأنه بعد قيام الأماره على تغير هذا الماء بالملاقاه، حصل اليقين بالنجاسه إما واقعاً وإما ظاهراً. فلو زال التغير وشك في بقاء النجاسه، فإن كان الماء غير نجس في الواقع، فقد زال الحكم الظاهري بنجاسته قطعاً، لما تقدم من دوران أمر الحكم الظاهري مدار وجود الأماره، والمفروض قيامها على حدوث النجاسه بالتغير، فإذا زال التغير ولا أماره على بقائه، فلا- حكم بالنجاسه بقاءً. وإن كان الماء نجساً في الواقع، فنحن على يقين بحدوث كلى حكم النجاسه - الملقى عنه خصوصيته الواقعي والظاهري - وعلى شك بالوجدان في بقائه، فأركان الإستصحاب تامه.

فإن قلت: يعتبر في موضوع الإستصحاب - اليقين والشك - الفعلية، فإذا فرض قيام الأماره على الحدوث، وهي بالنسبه إلى البقاء مفقوده، فلا فعلية للحكم بالنجاسه بقاءً، فلا يجرى الإستصحاب.

قلنا: الفعلية المعتبره للحكم بقاءً أعم من الفعلية ببركه الإستصحاب. وفيما نحن فيه، يكون الحكم فعلياً ببركته، فكان حدوث الحكم ببركه الأماره، وبقاؤه ببركه الإستصحاب.

وقد أشكل عليه: بأنّ المورد بالنسبه إلى مرحله الشك في البقاء من قبيل الإستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي، وهو ليس بحجّه. وذلك: لأنّه لمّا قامت الأماره حصل اليقين بحكم، وعند زوالها قطعاً ينتفى الحكم، غير أنّه يحتمل وجود الحكم الواقعي في ظرف زوال الأماره، فهو من قبيل القسم الثالث.

الجواب

إنّه من قبيل القسم الثاني لا الثالث، وتوضيحه:

إن مسلك المشهور هو: أنّه عندما تقوم الأماره، فإنّما هي مطابقه للواقع أو مخالفه. فإن كانت مطابقه، فمفادها هو الحكم الواقعي، وإن كانت مخالفه، فإنّه بها يتحقّق الحكم الظاهري من قبل الشارع. ففي جميع موارد الأماره يتحقّق اليقين بالحكم، إمّا الواقعي وإمّا الظاهري، فإن كان ظاهرياً، زال بزوال الأماره، وإن كان واقعياً فهو باق قطعاً. فال مورد من القسم الثاني، وهو تردّد الفرد بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء.

الإشكال الصحيح

ويرد عليه:

أولاً: إن هذا الجواب مبنيّ على القول بحدوث الحكم بقيام الأماره، وهذا هو مسلك السببيّه المردود.

وثانياً: لو سلّمنا، فإنّه يحلّ المشكله في الشبهه الحكميه دون الموضوعيه، مثلاً: عندما تقوم الأماره على عداله زيد، ثم يقع الشك في بقائها، فإنّ المستصحب هو العداله، وهي ليست حكماً مردّداً بين الواقعي والظاهري لتدخل تحت عنوان إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

ص: ٢٣٨

وأما الجواب عن الإشكال على مبنى المنجزيه والمعدريه، فقد قال صاحب الكفايه ما حاصله:

إنّ مدلول أدلّه الإستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث والبقاء، فهي تتعيّد ببقاء ما حدّث وثبت. وعلى هذا، فإنّ كُنّا على يقين بالحدوث، فإنّ الإستصحاب يفيد البقاء بالملازمه، وإن لم يكن عندنا يقين، فإنّ الأماره تفيد ثبوت الشئ، وببركه دلالة الإستصحاب على الملازمه يتمّ البقاء. فلا يقال: إنّ الأماره لا تفيد اليقين، لأنّنا نقول: بأنّ اليقين مأخوذ في دليل الإستصحاب على وجه الكاشفيّه عن الواقع لا على وجه الموضوعيّه، فاليقين قد أخذ في دليل الإستصحاب من حيث أنّه حجّه، ولذا تقوم الأماره مقامه، سواء كانت قائمه على عداله زيد أو وجوب الجمعه.

والحاصل: إنّ اليقين في دليل الإستصحاب هو «الحجّه»، فتقوم الأماره مقامه.

هذا حدوثاً. ودليل الإستصحاب يفيد بالملازمه البقاء. فالإشكال مندفع.

إشكال المحقّق النائبي

وأشكل الميرزا(1) بما ملّخصه: إنّ هذا الجواب على مبنى المنجزيه والمعدريه لا يتم، لأنّ المنجزيه والمعدريه غير قابله للجعل.

توضيحه:

إنّ التنجيز معناه إستحقاق العقاب على المخالفه، ومفهوم التعذير كون

ص: ٢٣٩

المكلف في أمن من العقاب، وكلاهما حكم عقلي، وليس من المجعولات الشرعيه. نعم، موضوع هذا الحكم العقلي وصول الحكم من الشارع. وهذا واضح.

الجواب

ليس المنجزيه والمعدريه في الأمارات مبنى صاحب الكفايه، ليرد عليه ما ذكر. وذلك: لأنه في مبحث إمكان التعيد بالأمارات قال: لأنّ التعبد بطريق غير علمي إنّما هو بجعل حجّيته، والحجّيه المجمعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيّه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجبه لتنجز التكليف إذا أصاب وصحّه الاعتذار به إذا أخطأ. (١)

فإن صريح هذا الكلام أنّ المجمعول في الأمارات هو «الحجّيه». هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ مقتضى القاعده حمل المتشابه من الكلام على المحكم. إنّ رحمة الله قال (٢) في بحث القطع:

فالأولى أن يقال: إنّ المكلف إنّما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني: إنّما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا.

وهذا الكلام صريح في الطريقيه، لأنّه ذكر أنّ الطريق المعتبر بعد القطع في المرتبه، فلو كان يرى المعدريه والمنجزيه في الأمارات فما معنى الطريق المعتبر؟

وقال في بيان أقسام القطع: فإنّ الدليل الدال على إلغاء الإحتمال ... (٣)

ص: ٢٤٠

١-١. كفايه الأصول: ٢٧٧.

٢-٢. المصدر: ٢٥٨.

٣-٣. المصدر: ٢٦٤.

فقضيته إلغاء احتمال الخلاف _ التي ذهب إليها الميرزا _ موجوده في كلمات المحقق الخراساني.

وقال (١) في مبحث الإنسداد: غايته أنّ العلم الإجمالي بنصب طرقٍ وافيه يوجب إنحلال العلم بالتكاليف الواقعيه بما هو مضامين الطرق المنصوبه.

أقول:

وفيما نحن فيه قال: على ما هو التحقيق من أنّ قضيته حجّيه الأماره ليست إلّا تنجز التكاليف مع الإصابه والعذر مع المخالفه، كما هو قضيته الحجّيه المعبره، كالقطع والظن في حال الإنسداد على الحكومه، لا- إنشاء أحكام فعليته شرعيته ظاهريه كما هو ظاهر الأصحاب.

فهو يقول: بأنّ مقتضى قيام الأماره هذا، والأماره طريق كما عبّر بقوله بعد ذلك، فقال: ... الذي هو مؤدى الطريق حينئذٍ. (٢)

وبالجملة. فإشكال الميرزا مندفع.

إشكال المحقق الخوئي

وأشكل السيد الخوئي: بأنّ الملازمه المدّعا بين الثبوت والبقاء في كلامه، إن كان المراد منها الملازمه الواقعيه، بأن يكون مفاد أدلّه الإستصحاب هو الإخبار عن الملازمه الواقعيه بين الحدوث والبقاء، فهو مع كونه مخالفاً للواقع _ لعدم

ص: ٢٤١

١- ١. كفايه الأصول: ٣١٨.

٢- ٢. المصدر: ٤٠٥.

الملازمه بين الحدوث والبقاء في جميع الأشياء، لكونها مختلفه في البقاء غايه الإختلاف، فبعضها آنى البقاء وبعضها يبقى إلى ساعه وبعضها إلى يوم وهكذا _ مستلزم لكون أدلّه الإستصحاب من الأمارات الدالّه على الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء، وبعد إثبات هذه الملازمه، تكون الأماره الدالّه على الثبوت دالّه على البقاء، إذ الدليل على الملزوم دليل على اللازم، والإخبار عن الملزوم إخبار عن اللازم، وإن كان المخبر غير ملتفت إلى الملازمه، كما سيجيء في بحث الأصل المثبت إن شاء الله تعالى، فيكون التعيّد بالبقاء تعيّدًا به للأماره لا- للأصل العملي المجعول في ظرف الشك، فينقلب الإستصحاب أماره بعد كونه من الأ-صول العمليّه، وتكون الملازمه في المقام نظير الملازمه الواقعيّه الثابته بين قصر الصلاه وإفطار الصوم بمقتضى الروايات (1) الدالّه على أنه كلما أفطرت قصّرت وكلّما قصّرت أفطرت، فبعد ثبوت هذه الملازمه يكون الدليل على وجوب القصر دالًا على وجوب الإفطار وبالعكس. فكذا في المقام بعد ثبوت الملازمه الواقعيّه بين الحدوث والبقاء بمقتضى أدلّه الإستصحاب، يكون نفس الدليل على الحدوث دليلًا على البقاء، فيكون التعيّد بالبقاء تعيّدًا به للأماره لا للأصل العملي.

وإن كان المراد من الملازمه هي الملازمه الظاهريّه بين الحدوث والبقاء، فلازمه الملازمه الظاهريّه بين حدوث التنجيز وبقائه، ولا يمكن الإلتزام بها، إذ في موارد العلم الإجمالي بالحرمة _ مثلًا _ يكون التكليف منجزًا، ثم لو قامت بينه على

ص: ٢٤٢

١- ١. وسائل الشيعة ٨ / ٥٠٣، الباب ٥ من أبواب صلاه المسافر، رقم ١٧.

حرمه بعض الأطراف بالخصوص ينحلّ العلم الإجمالي، وبإحلاله يرتفع التنجّز، فإنّه تابع للمنجّز ومقدّر بقدره، فلا ملازمه بين حدوث التنجيز وبقائه ولا- يلتزم بها صاحب الكفايه أيضاً، فإنّه وغيره أجابوا عن إستدلال الأخباريين لوجوب الإحتياط بالعلم الإجمالي بواجبات ومحرمات كثيره، بأنّ العلم الإجمالي قد انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من الواجبات والمحرمات، وبعد إنحلاله تنقلب الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي إلى الشبهه البدويّه، فيرجع إلى البراءه. وهذا الجواب ينادى بعد الملازمه بين حدوث التنجّز وبقائه كما ترى.

فالإنصاف، أنّه على القول بأنّ معنى جعل حجّيه الأمارات ليس إلّا- التنجيز في صورته الإصابه والتعذير مع المخالفه كما عليه صاحب الكفايه وجماعه من الأصحاب، لا دافع لهذا الإشكال. (1)

الجواب

إنّ الصّحيح هو الشق الثاني، لأن صريح كلام المحقّق الخراساني أن مفاد دليل الإستصحاب هو التعمّد بالبقاء بعد الثبوت، فمراده هو التلازم الظاهري.

وأما النقض، فملخصه هو: إذا حدث العلم الإجمالي، فإنّه بحدوثه ينجز جميع الأطراف، لكن لا توجد الملازمه بين الحدوث والبقاء، لأنّ العلم الإجمالي يتبدّل بالتفصيلي بقيام الأماره أو الأصول المثبتة للتكليف بالنسبه إلى بعض الأطراف، فيكون الشك بالنسبه إلى الباقي بدويّاً، فلو كانت الملازمه موجوده لوجب الإجتناّب

ص: ٢٤٣

عن البقيّة _ أى موارد الشبهه البدويه _ كما يقول الأخباريون، وهو باطل.

لكن يرد عليه الفرق، وذلك، لأنّه مع قيام الأماره على بعض الأطراف لا وجود للعلم المنجّز حدوثاً، بل يزول بالمرّه، بخلاف مورد الإستصحاب، فالأماره باقيه. مثلاً: إذا تيّقن بحدوث النجاسه أو عداله زيد ثم شكك، فالمحقّق الخراسانى يقول بأنّ مفاد الإستصحاب هو بقاء ما تيّقن به. فالأماره الموجه لحدوث اليقين بالنجاسه أو العداله باقيه في ظرف الشكك ببركه الإستصحاب.

وعلى الجملة: ففي مورد العلم الإجمالى إذا قامت الأماره على بعض الأطراف لا منجّز بالنسبه إلى البقيّة. أمّا فى الإستصحاب لما يشكك فى بقاء ما تنجّز يرى بقاء الحجّج القائمه على الثبوت.

فالفرق واضح والنقض ساقط.

الإشكال الصحيح

والحق فى الإشكال على صاحب الكفايه هو:

أولاً: إنّّه قد أخذ لفظ «اليقين» فى دليل الإستصحاب بمعنى «الحجّج»، فأسقطه عن الموضوعيّة، والحال أنّه ركن الإستصحاب، قال عليه السّلام: «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك». فإنّ هذا يفيد أنّ «اليقين» كاشفٌ عن المتيقّن المستصحب، وموضوع الإستصحاب.

وثانياً: إنّّه قد أخذ الشكك فى دليل الإستصحاب ركناً له، ولا شكك أنّ المراد هو الشكك الفعلى لا التقديرى _ كما تقدّم _ . ومن الواضح أنّ الشكك الفعلى بلا يقينٍ محال، ولكنّ الأماره لا تفيد اليقين. فالإشكال باق.

ص: ٢٤٤

فطريق صاحب الكفايه لم يحل المشكله، والعمده في الإشكال عليه عدم مساعده مقام الإثبات، وهذا هو الإشكال الباقي عليه عند السيد الأستاذ:

رأى السيد الأستاذ

فإنه بعد أن أجاب عن جميع ما أُورد به على صاحب الكفايه قال:

نعم، يبقى سؤال واحد وهو: إن ما أفاده لا- يساعده مقام الإثبات وإن كان خالياً عن الإشكال في مقام الثبوت، لأنّ ظاهر دليل الإستصحاب كون موضوع التعبد هو اليقين فكيف يلغى عن الموضوعيه، ويدعى أنّ نفس الحدوث هو الموضوع؟

والجواب عن ذلك واضح على ما إلتزم به صاحب الكفايه ووافقناه من أنّ اليقين ههنا لوحظ مرآة لمتعلّقه، وأنّ المراد به هو المتيقّن، نظير: صم للرؤية وأفطر للرؤية، في عدم كون الرؤية بما هي موضوعاً، وقد أوضحناه فيما تقدّم عند الكلام في صحاحه زراره الأولى. فراجع، (١) انتهى. فتأمل.

طريق الميرزا والعراقي

وذكر المحققان الميرزا والعراقي (٢) مع اختلافٍ بسيط، طريقاً آخر، وتبعهما السيد الخوئي ومحصله:

إنّ الموضوع في دليل الإستصحاب هو «اليقين». وأدله اعتبار الأماره تعديداً بأنّها تفيد اليقين، لكون لسانها لسان إلغاء احتمال الخلاف. فالأماره وإن لم تكن بعلمٍ وجداناً، فهي تفيده من باب إلغاء احتمال الخلاف وتتميم الكشف، وهذا

ص: ٢٤٥

١-١. منتقى الأصول ١٥٦/٦.

٢-٢. أجود التقريرات ٨٣/٤، نهايه الأفكار ١٠٦/٤.

معنى اليقين التبعدي، وحينئذٍ، تترتب على الأماره آثار اليقين.

وعلى هذا، فإن أثر اليقين المأخوذ موضوعاً في دليل الإستصحاب يترتب على الأماره، وهو عدم جواز النقض. فكما لا يجوز نقض اليقين بالشك، كذلك لا يجوز نقض الأماره بالشك في الزمن اللاحق.

نظير قضيه الحكومه، فإن حكم «الصلاه» وهو الطهاره يترتب على «الطواف» ببركه «الطواف بالبيت صلاه» فتعتبر الطهاره في الطواف كما في الصلاه.

وبهذا البيان يندفع الإشكال بأن الأماره لا تفيد اليقين.

الإشكال عليه

وهذا الطريق وإن كان أمتمن، لكن يرد عليه: أن الدليل أخص من المدعى.

إن المدعى إفاده جميع الأمارات لليقين تعديداً، وأنها تقوم مقام اليقين الوجداني، لكن ما ذكر إنما يتم في البيئه وخبر الواحد. وأمياً في «أماريه اليد» على الملكيه فلا، وذلك، لأن احتمال الخلاف قد ألغى في البيئه، أما في «اليد» فهو محفوظ كما في الروايه: «لعله سرقه».

وكذلك: يترتب الأثر على إخبار المرأه بأنها خليه، لكن احتمال الخلاف موجود عقلاء، وكذا في إخبارها عن الحيض والعدّه.

إذن، نحتاج إلى دليل عام يشمل جميع الأمارات، فنقول:

طريقان آخران

يمكن حل المشكله بطريقتين آخرين:

ص: ٢٤٦

أحدهما:

وهو يبتنى على ثلاثه أمور:

الأول: إنه يعتبر في الشهاده العلم.

والثاني: إن الأمارات تتقدم على الإستصحاب، سواء كان أصلاً كما هو الحق أو أماره كما ذهب إليه المحقق الخوئي.

والثالث: إنه تجوز الشهاده بناءً على الإستصحاب كما في صحيحه معاويه بن وهب،^(١) حيث أجاز الإمام عليه السلام الشهاده بكون الغلام الآبق عبداً مملوكاً لفلان، إستناداً إلى كونه ملكاً له سابقاً، مع احتمال أنه قد باعه أو وهبه أو أعتقه.

وبالجمع بين هذه الأمور يظهر: أن الإستصحاب يقوم مقام العلم بإلغاء احتمال الخلاف فيه، فإن كان أصلاً، فالأمارات بالأولويه، وإن كان أماره _ وهو أماره ضعيفه _ فسائر الأمارات بالأولويه.

الثاني:

إن دليل الإستصحاب يشتمل على صدر وذيل، وقد أخذ «اليقين» في كليهما. قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقينٍ آخر». ففيه يقين ناقض ويقين منقوض، ولا ترفع اليد عن اليقين إلا باليقين.

ولكن عندنا موارد كثيره في الشريعة قد رفعت اليد فيها عن اليقين السابق بالأماره مع عدم كونها مفیده لليقين، مثلاً:

ص: ٢٤٧

١-١. وسائل الشيعه: ٢٧ / ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب كتاب الشهادات، الرقم ٢.

الأصل فى اللّحوم عدم التذكيه، ومع ذلك ترفع اليد عنه بيد المسلم.

وسوق المسلمين _ وفيه المؤمن وغير المؤمن، والعدل والفاسق _ من الأمارات، ترفع اليد به عن أصاله عدم التذكيه، فكان ناقضاً _ كاليده _ لإستصحاب عدم التذكيه.

وقول الحجاج أماره على طهاره الموضع، سواء كان ثقّةً أو لا، وبذلك ترفع اليد عن إستصحاب نجاسته بالحجامه، مع أنّ الشارع قال: بل انقضه بيقين آخر.

والحاصل: إنّ الأماره تقوم مقام اليقين، سواءً الناقض أو المنقوض، فالإشكال مندفع.

المقام الثانى: فى موارد الأصول

إشاره

إذا حكمنا بطهاره الشىء إستناداً إلى قاعده الطهاره مثلاً ثم شككنا فى بقائها، فهل يمكن الحكم ببقائها فى الزمان اللاحق بالإستصحاب؟

فيه ثلاثه أقوال:

١ _ جريان الإستصحاب مطلقاً.

٢ _ عدم جريانه مطلقاً.

٣ _ التفصيل. ذهب إليه السيد الخوئى (١) تبعاً للميرزا. وتوضيحه:

توضيح التفصيل

تارة: يكون مؤدى الأصل بنحو يتكفل بقاء الحكم وإستمراره فى جميع

ص: ٢٤٨

١- ١. مصباح الأصول ٣ / ١١٩.

الأزمته، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّ المفروض تكفّل قاعده الطهاره _ مثلاً _ بقاء الحكم بطهاره الشىء مع جميع الأزمنه _ لا فى الزمان الأول فقط _ حتى لو شك فى ملاقاته للنجاسه فيما بعد.

وكذا لو حكم بحليه الشىء بمقتضى: «كلّ شىء لك حلال»، فإنّه يفيد حليه الشىء فى جميع الأزمنه، فلا معنى للتمسك بالإستصحاب حينئذٍ.

وكذا لو حكم بطهاره الشىء وحليته بمقتضى الإستصحاب، ثمّ شكّ فى بقاء الحليه أو الطهاره فى الزمان اللاحق.

وأخرى: لا يكون متكفلاً للحكم كذلك، كما لو غُسل الثوب المتنجس بماءٍ مشكوك الطهاره والنجاسه، فإنّ مقتضى الأصل فى الثوب بقاء النجاسه السابقه، ومقتضى قاعده الطهاره فى الماء هو طهارته، لكنّ الإستصحاب مقدّم على القاعده، لكونه أصلاً محرزاً والقاعده ليست بأصل محرز.

إلا أنّ الشكّ فى بقاء نجاسه الثوب مسبّب على الشكّ فى طهاره الماء، وحينئذٍ تتقدّم القاعده على الإستصحاب بالحكومه، لأنّه مع جريان القاعده فى الماء يكون محكوماً بالطهاره، فيكون الثوب مغسولاً بالماء الطاهر شرعاً فهو طاهر.

ومن المعلوم أنّ هذا الماء قد تسبّب فى طهاره الثوب حدوداً فقط، فيحتاج إلى الإستصحاب للزمان اللاحق، لأنّه لما غُسل هذا الثوب وأصبح طاهراً، ثمّ وقع الشكّ فى طهارته باحتمال ملاقاته للنجاسه مثلاً، فإنّ قاعده الطهاره لا تتكفّل طهارته، بل المرجع لها حينئذٍ هو الإستصحاب. بخلاف القسم الأول، حيث كانت القاعده مفيده للطهاره فى الزمان اللاحق وكلّ الأزمنه.

هذا هو التفصيل.

وفيه: إنَّ الرفع للطهاره الواقعيه هو النجاسه الواقعيه لا-المحتمله، فضلاً عن الطهاره الظاهريه، لكنَّ الطهاره الظاهريه تجتمع مع النجاسه الواقعيه، وإتّما يرفعها العلم بالنجاسه، قال عليه السّلام: «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر». فالعلم هو الرفع للطهاره الظاهريه فى مقام الإثبات، ولا يرفعها ثبوتاً إلّا العلم كذلك. ومن هنا نقول:

لَمَّا غسل الثوب بالماء المحكوم بالطهاره بحسب القاعده وطُهرَ بذلك، لم تكن طهارته واقعيه بل هى ظاهريه _ لاحتمال نجاسه الماء _ ، والطهاره الظاهريه لا ترفع مع إحتمال النجاسه، فتكون القاعده المفيده للطهاره الظاهريه فى الثوب متكفّله لبقاء الطهاره فيه.

فالتفصيل المذكور غير تام.

إشاره

إنّ حقیقه الإستصحاب هو إبقاء المتیقّن عملاً، أى الجری العملی علیه فی ظرف الشك فی بقائه.

والمتیقّن قد یكون (الموضوع) وقد یكون (الحكم).

وكلُّ منهما، قد یكون (الفرد) وقد یكون (الكلّی).

و(الفرد) قد یكون معیناً وقد یكون مردّداً.

و(الكلّی) قد یكون كلياً طبيعياً كالإنسان، وقد یكون كلياً اعتبارياً كالوجوب والحرمة، وقد یكون كلياً إنتزاعياً كعنوان الأبيض والأسود، لأن الموجود حقیقه هو الجسم والبیاض، ویتترع من ذلك عنوان الأبيض مثلاً.

أقسام الكلّی

ثمّ إنّ المتیقّن الكلّی الذی یُشكّ فی بقائه على خمسة أقسام:

الأوّل _ یقین بوجود فردٍ والشك فی بقاء الفرد. ویلازم هذا یقین أو

الشك اليقين والشك في الكلّي، لأن وجود الكلّي إنّما هو بوجود فردّه، فاليقين بالفرد يلازم اليقين بالكلّي، والشك في بقاءه يستلزم الشك في بقاء الكلّي.

الثاني _ أن يكون الفرد الموجود مردّداً بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فيكون هذا التردّد منشأً للشك في بقاء الكلّي، فتتم أركان الإستصحاب في الكلّي. كما لو تيقّن بالحدث وتردّد بين الحدث الصغير والكبير، فإذا توضّأ يكون الصغير زائلاً يقيناً، أمّا لو كان الكبير فهو باقٍ يقيناً.

الثالث والرابع _ أن يكون على يقينٍ من حدوث الفرد ومن زواله، ويحتمل حدوث فردٍ آخر مع زوال الأوّل. وحدث الآخر، تارة: يكون مقارناً لحدث الأوّل، فيقع اليقين بوجود الكلّي والشك في بقاءه. وهذا هو القسم الأوّل من الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي. وأخرى: يكون مقارناً لزوال الأوّل. وهذا هو القسم الثاني من الثالث من أقسام الكلّي.

والخامس _ هو: إستصحاب الكلّي في الحقائق المشكّكة، كالعدالة والإجتهد ونحوهما.

وهناك قسم سادس، سيأتي ذكره.

ثمّ إنه قد ذكرنا بأنّ الفرد المستصحب، تارة: معيّن، وأخرى: مردّد.

رأى صاحب العروه في الفرد المردّد

فإن كان معيّنًا، فلا- كلام في جريان الإستصحاب فيه. وأمّا إن كان مردّداً، فقد ذهب السيّد اليزدي إلى جريان الإستصحاب، لاجتماع أركان الإستصحاب فيه،

وقد وقع موقع البحث والإشكال بين المتأخرين عنه. وللبحث أهميته وآثار عمليته كبيره كما سيظهر.

وقد ذكر السيد هذا المبني في حاشيه المكاسب، وفي كتاب الوقف له.

أما في الحاشيه،^(١) فقد ذكر الشيخ في المعاطاه وأنها تفيد الملك اللازم أو الجائر: لو فسخ أحد الطرفين المعامله، وشك في بقاء الملكيه للآخر وعدم بقائها، يكون المورد من قبيل دوران الأمر بين مقطوع الزوال _ وهو ما إذا كانت الملكيه جائزه _ ومقطوع البقاء، وهو ما إذا كانت لازمه. فذهب الشيخ إلى جريان إستصحاب الملكيه.

فقال السيد: بأن هذا الإستصحاب من قبيل القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، والشك في بقاء كلّي الملكيه مسبب عن الشك في بقاء الملكيه اللازمه، وإذا جرى الأصل في السبب لم يجر في المسبب. فإذن، لا يجرى إستصحاب الكلّي.

ثم اختار السيد جريان الإستصحاب _ في جميع الموارد من هذا القبيل _ في «أحد الأمرين» من غير حاجه إلى إجرائه في الكلّي، لأن أركان الإستصحاب في نفس الفرد المرّد بين الزائل والباقي تامه، إذ اليقين بالحدوث موجود، كما في مسأله اليقين بالحدث قبل الضوء، والشك أيضاً موجود، وهو حاصل بعد الضوء، لأن الواقع غير خالٍ من أحد الأمرين، فإما الحدث هو الصغير أو الكبير، وإنما تردّد هو في علمنا لا في الواقع، وأما الأثر، فهو مترتب كما لا يخفى. فالأركان تامه.

ص: ٢٥٣

١- ١. حاشيه المكاسب: ٧٣.

وفى كتاب الوقف، فى مسأله ما إذا كان الموقوف عليه هو «أحدهما» كما إذا أوقف على أحد الفقيهين مثلاً، حيث ذهب البعض إلى البطالان، لكون الملكيه لا- تقوم بالفرد المرّد كما لا- تقوم العوارض كالبياض والسواد على أحد الجسمين. فقال السيّد بالفرق بين الملكيه والعوارض، لكونها موجوده فى الخارج وإن فى الموضوع، أمّا الملكيه فهى أمر إعتبارى، والأمر الإعتباريه تدور مدار كيفيه إعتبار المعتر لها، ولا مانع عن أن يعتر الواقف ملكيه داره لأحد الفقيهين.^(١)

إشكال المحقق النائنى

وقد أورد عليه المحقق النائنى:^(٢) بضروره وحده المتعلّق لليقين والشكّ كما فى النصوص: «من كان على يقين فشكّ»، فإن ظاهره أن يشكّ فيما تيقّن به، وهذا هو المقوم للإستصحاب، وهو غير متحقّق فى الفرد المرّد، لأنّ اليقين بالحدوث فيه موجود، أمّا الشكّ فى بقائه فلا، لأنه بعد تحقّق أحد الفردين ليس المشكوك فيه نفس المتيقّن سابقاً، كما لا يخفى.

دفاع المحقق العراقى

وقد دافع المحقق العراقى^(٣) عن رأى السيّد بدفع إشكال الميرزا نقضاً وحلاً. فقال ما حاصله:

ص: ٢٥٤

١- ١. ملحقات العروه الوثقى: ٢٠٩.

٢- ٢. أجود التقريرات ٩٠ / ٤.

٣- ٣. فوائد الأصول ٤ / ٤١٣ _ ٤١٤، الهامش.

أمّا نقضاً، فإنّ هذا الإشكال يرد عليكم في جميع موارد القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، لأنّ نسبه الكلّي إلى أفراده ليس نسبه الأب الواحد إلى أبنائه بل نسبه الآباء إلى الأبناء، فقولهم: «إنّ الطبيعي موجود بوجود أفراد» بمعنى أنّ الطبيعي يتعدّد بعدد الأفراد، فالإنسان الموجود مع زيد غير الإنسان الموجود مع عمرو. وعليه، فالذي حصل التيقّن به في القسم الثاني هو أحد الحصّتين، كما إذا تيقّن بالحدث وتردّد بين الأصغر والأكبر، فلما توضّأ دار أمر الحدث بين المرتفع وهو الأصغر والباقي وهو الأكبر، فكان متعلّق الشك غير متعلّق اليقين.

وأمّا حلاً، فإن «اليقين» و«الشك» من المفاهيم الإضافية. وكلّ مفهوم إضافي فإنّه لا يتجاوز عن متعلّقه. وعلى هذا، فإنّه لمّا تعلق اليقين بـ«الحدث» وهو جامع بين الأصغر والأكبر، فإنّه لا يتجاوز إليهما، وبعد الوضوء، يقع الشك في بقاء نفس الحدث، في أنّه إن كان هو الأصغر فقد إرتفع، وإن كان هو الأكبر فهو باقٍ، والمفروض أنّ الشك لا يتجاوز عن متعلّقه، فكان متعلّق الشك نفس متعلّق اليقين، وحينئذٍ، يجرى الإستصحاب، ويتمّ ما ذهب إليه السيّد.

التحقيق

أفاد شيخنا الأستاذ دام بقاءه وسيّدنا الأستاذ رحمه الله ما حاصله: عدم تمامية أركان الإستصحاب في الفرد المردّد، فكلام السيّد ودفاع العراقي عنه في الإشكال على الميرزا، مردود.

وذلك: لأنّه يعتبر في الإستصحاب وحده القضيتين كما هو معلوم، وهذه غير حاصله في الفرد المردّد، لأنّ القضية المتيقّنه هي: إنّ الواجب يقيناً ظهر يوم الجمعة

صلاه واحده، لكنّها مردّده بين الظهر والجمعه. هذا حدوداً. وأمّا بقاءً، فيلزم أن يكون ذلك نفسه متعلّق الشك حتّى يتم الإستصحاب. ومن المعلوم أنّه إذا صلّى الظهر _ مثلاً _ لا يكون مردّداً بين الفردين، وإنّما الشك في وجوب الجمعه عليه وعدم وجوبها، فاختلف الموضوع في القضيتين، فلا يجرى الإستصحاب.

وكذا الحال في مثال الحدث.

وعلى الجملة، فإنّ مورد التعيّد الإستصحابي لا يمكن أن يكون الفرد المرّدّد، لأن الفرد المرّدّد لا ذات له ولا وجود، ولا يمكن أن يكون المفهوم المرّدّد، لأنّ المفهوم المرّدّد ليس بموضوع لأثرٍ، ولا- يمكن أن يكون الجامع الإنتزاعي، بأن يتعلّق اليقين بنجاسه أحد الإناءين أو وجوب إحدى الصّلاتين، ثمّ يستصحب الجامع بعد الإتيان بصلاهٍ أو خروج فرد من الإناءين من طرف الإبتلاء مثلاً. ووجه عدم الإمكان:

أولاً: إختلاف الموضوع في القضيتين، كما هو واضح.

وثانياً: عدم ترتّب الأثر الشرعي في الفقه على الجامع الإنتزاعي في موردٍ من الموارد، بل الموضوع ذو الأثر هو إمّا الخصوصيّة وإمّا الجامع الحقيقي.

الكلام في إستصحاب الكلي

وبعد الفراغ عن الكلام حول دعوى جريان الإستصحاب في الفرد المرّدّد، نشرع في البحث ونقول:

القسم الأوّل

قالوا: لا كلام ولا إشكال في جريان الإستصحاب في القسم الأوّل من أقسام

ص: ٢٥٦

الكلى، وذلك، لتماثيه الأركان فيه، فإنه لو تيقن بوجود الفرد، ثم شك في بقاء فردٍ، فإنه مع اليقين بالوجود حصل اليقين بوجود الكلى، فلو شك بعد ذلك في وجود فردٍ من الكلى وعدم وجوده، إستصحب بقاء الكلى.

ولكن يمكن أن يقال بوجود الإشكال في هذا القسم، لأن المفروض أن وجود الكلى بوجود الفرد، وأن الأثر يترتب على وجود الموضوع لا مفهومه، فكيف تتم الأركان في الفرد وفي الكلى معاً؟

وأيضاً: سيأتى في القسم الثانى أن منشأ الشك في بقاء الكلى هو الشك في حدوث الفرد الطويل، ومعنى ذلك: أن الشك في بقاء الكلى ناشئ دائماً من الشك في الفرد، فهو من قبيل الشك السببى والمسببى، وقد تقرّر تقدّم الأصل فى السبب.

لكن هذا الإشكال فى القسم الأول يندفع باندفاعه فى القسم الثانى كما سيأتى.

القسم الثانى

وهو ما إذا دار أمر الفرد بين الزائل والباقى. وهذا القسم جارٍ فى الموضوعات والأحكام بلا فرق، ومع الشك فى المقتضى وفى الرفع.

مثال الحكم: ما لو تعلّق الوجوب إمّا بصلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة. لكنّ وقت صلاة الجمعة مضيق ووقت صلاة الظهر موسّع. فلما إنقضى وقت الجمعة يقع الشكّ بأنّه إن كان الواجب الجمعة فقد سقط، وإن كان الظهر، فهو باق. هذا مثال الحكم.

ومثال الموضوع هو الحدث. فلو كان عالماً بالحدث ثمّ توضّأ، فإنّه يشكّ فى بقاء الحدث، ويتردّد أمره بين الصغير والكبير _ والمفروض عدم حاله السابقه لأحدهما _ فإن كان الصغير، فقد زال وإن كان الكبير، فهو باق.

ومثال الشك في المقتضى: ما لو تيقن بحدوث الزوجية، ثم بعد الشهر دار أمرها بين الإنقطاع والدوام، لأنه إن كانت منقطعه فقد زالت، وإن كانت دائمه فهي باقيه.

هذا، ولا يخفى أنه يعتبر في التعبد الإستصحابى وجود الأثر وأن يترتب على نفس المتعبد به لا على غيره، سواء كان ذلك الغير هو اللازم أو الملزوم أو الملازم، وسواء كان المتعبد به هو الفرد أو الكلى، وإن كان وجودهما واحداً.

إنه في إستصحاب الحدث أثر يترتب على الكلى كحرمة مس الكتاب، وأثر يترتب على الحدث الصغير كوجوب الوضوء، وأثر على الكبير كوجوب الغسل، فإذا كان المستصحب هو كلى الحدث، فلا بد من تمامية الأركان في هذا المستصحب، وإن كان بقاؤه ملازماً للجنابه ووجوب الغسل.

وإذ ظهر موضوع البحث في القسم الثانى، سواء فى الشبهه الحكيمه أو الموضوعيه، فإنه يقع الكلام فى كلتا جهتى وجود المقتضى وعدم المانع.

أما بالنسبه إلى جهه الإقتضاء، فلا ريب فى تماميته، لتمامية الأركان.

إنما الكلام فى جهه المانع. ففيها إشكالات ثلاث:

الإشكال الأول

إن الكلى المستصحب يتردد أمره بين مقطوع الزوال ومقطوع البقاء، فالموضوع غير متحقق على التحقيق، وإن كان المقتضى لجريان الإستصحاب تاماً كما تقدم.

توضيحه: إن وجود الكلى هو بوجود الفرد، فوجوده بالعرض ووجود الفرد بالذات، فإذا اختلت الأركان فى الفرد إستحال تماميتها فى الكلى، والمفروض أن

أمر الفرد مردّد بين مقطوع الزوال فيما إذا كان الحدث صغيراً، ومقطوع البقاء فيما إذا كان كبيراً. إذن، لا تتم الأركان في كلى الحدث.

الجواب

ويظهر من كلام الآشتياني (1) أنّ الشيخ أحال هذا الأمر في مجلس الدرس إلى العرف، بأنّ أهل العرف يرون الشك في بقاء كلى الحدث بعد الوضوء. وإن كان الإشكال وارداً بالدقّة العقلية، فالأركان بالنظر العرفي تامّة، ونظر العرف هو الملاك في الإستصحاب، لأنّ الخطابات الشرعيّة ملقاه إليهم.

وفيه:

إنّه يتوقّف على المغايره بين نظر العرف والنظر العقلي، فكلاهما يرى وجود الكلى بوجود الفرد، والإشكال باق.

ويستفاد من كلمات بعض المحقّقين، بأنّ الإشكال المزبور مبني على القول بانتزاع الكلى من الفرد. لأنّ كلّ أمرٍ منتزع فهو تابع لمنشأ الإنتزاع، فإذا تردّد المنشأ بين الزائل والباقي فالمنتزع كذلك. وأمّا بناءً على عدم إنتزاع الكلى من الفرد، فلا يرد الإشكال.

وفيه:

إنّه وارد حتّى على القول بعدم الإنتزاع كما هو الحق، فإنّ الكلى موجود بعين وجود الفرد، فكيف يعقل تردّد الفرد وعدم تردّد الكلى؟

ص: ٢٥٩

أن يقال: إنَّ وجود الكلّي عين وجود الفرد، بمعنى أنّه إن لوحظ الإنسان لا- مع المشخّصات كان الكلّي، وإن لوحظ مع المشخّصات كان زيد. فالمهم هو لحاظ أمارات التشخّص وعدم لحاظها، فيصحّ - حقيقةً عقلاً و عرفاً - أن يشار إلى الفرد فيقال هذا زيد، وأن يقال: هذا إنسان، وإن كان الموجود خارجاً هو الفرد. وحينئذٍ، فكما يمكن تعلّق اليقين بالفرد بالإضافة إلى خصوصيّته من الزمان والمكان وغير ذلك، وتعلّق الشكّ به بالإضافة إلى خصوصيّته أُخرى، فزيدٌ - مثلاً - الذى حصل اليقين بمكان قتله يحصل الشكّ فى زمان قتله، وهذا أمر واقع. كذلك الحال فى زيدٍ بلحاظ الفردية والكلية، فيكون لوجوده فى الخارج إضافة إلى الفرد، وهو من هذا الحيث إمّا زائل وإمّا باق، وإضافه إلى الطبيعه، ويكون من هذا الحيث مشكوك الزوال والبقاء.

وبهذا البيان يتم الإستصحاب فى القسم الثانى. ومثاله المعروف هو الحيوان المرّدّد بين البعوضه والفيل، فإنّه يحصل اليقين بوجود الحيوان فى الدار، ويتردّد أمره بين هذا وذاك، وبعد أيام يقع الشكّ فى البقاء، فإن كان بعوضه فهى ميتة، لأنها لا تعيش هذه الأيام، وإن كان هو الفيل، فهو باق على قيد الحياه، فيستصحب بقاء الحيوان.

الإشكال الثانى

إنّ الشكّ فى بقاء كلّي الحدث - مثلاً - مسبّب عن الشكّ فى حدوث الحدث الكبير، لأنّ المفروض أنّه قد توضعاً وارتفع الشكّ بالنسبه إلى الحدث

الصغير، فلولاً- إجمال حدوث الكبير لم يشك في عدم بقاء الكلّي، فإذا إستصحب عدم حدوث الكبير كان حاكماً على إستصحاب الكلّي ورافعاً للشك في بقائه، فلا مجال لجريان إستصحاب الكلّي.

وجه الجواب

إشاره

أجاب في الكفايه بثلاثه وجوه: (١)

الوجه الأول:

إشاره

إنّ الشك في بقاء كلّي الحدث في المثال ليس مسبباً عن الشك في حدوث الحدث الكبير، بل هو مسبب عن أنّ الحدث المتيقن حدوثه هل تحقّق في ضمن الفرد المتيقن بقاؤه _ وهو الكبير _ بعد الوضوء، أو في ضمن الفرد المتيقن إرتفاعه بالوضوء وهو الصغير. وأصالة عدم تحقّقه في ضمن الكبير لا- تجرى، إذ لم يكن زماناً قد حصل ذلك حتّى يستصحب، بل الحدث الكلّي متحقّق من أوّل الأمر إمّا في ضمن هذا الفرد أو ذاك.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئي بقوله: وفيه بناءً على ما هو الحق من صحّح جريان إستصحاب العدم الأزلي كما إختاره هو أيضاً. إنّه لا مانع من جريان إستصحاب عدم تحقّقه في الفرد المحتمل بقاؤه، وهذا المقدار يكفي في المقام،

ص: ٢٦١

١- ١. كفايه الأصول: ٤٠٦.

لأن المفروض أنه على تقدير حدوثه في ضمن الفرد الآخر قد إرتفع وجداناً. (١)

أقول:

الأقوال في إستصحاب العدم الأزلى مختلفه. فالميرزا منكر مطلقاً. والقائلون بالجريان منهم من يقول بجريانه في الأوصاف كقرشيّه المرأه، ومنهم من يقول بجريانه في الذاتيات مثل كلبيه الكلب، كالسيد الخوئي. وصاحب الكفايه المنكر لجريانه في الأوصاف منكر لجريانه في الذاتيات بالأولويه.

فالإشكال عليه إنما يتوجه بناءً على القول بجريان إستصحاب العدم الأزلى في العناوين الذاتيه، فهو مبناي.

الوجه الثاني:

اشاره

إن بقاء الحدث الكلي في المثال ليس مسبباً عن حدوث الفرد الكبير بل هو عين بقائه.

الإشكال عليه

وأشكل السيد الخوئي في هذا الجواب بأنه مؤكّد للإشكال، لأن إستصحاب عدم حدوث الفرد الكبير لو كان حاكماً على إستصحاب الكلي على تقدير كون بقائه مسبباً عن حدوثه، فهو أولى بالحكومته على تقدير كون بقائه عين بقاء الفرد.

أقول:

قد ذكرنا سابقاً أنه وإن كان الكلي عين الفرد إلا أن لهذا الوجود إضافتين،

ص: ٢٦٢

إضافه إلى الطَّبيعِه وإضافه إلى الفرد، ولكلِّ من الإضافتين حكم. مثلاً: كان في الدار زيد أو بكر، فإن كان زيد هو الموجود سابقاً فقد خرج يقيناً، وإن كان بكرأ فهو في الدار يقيناً، ولكننا نشك فيما بعد في أصل وجود الإنسان في الدار، وهذا الشك وجداني، مع أنَّ الإنسانيَّه قائمه بزويدٍ وقد خرج أبو بكر وهو موجود، إذن، مع تحقُّق القطع بالنسبه إلى الفردين يصحَّ الشك في بقاء الطَّبيعِ في الدار.

ولكنَّ مراد المحقِّق الخراساني هنا أنَّه وإن كان يوجد إضافتان إلاَّ أنَّه لا سببِيه ومسببِيه، فدعوى الحكومه باطله. وعلى هذا، فلا يرد عليه الإشكال.

الوجه الثالث:

إشاره

قال: على أنَّه لو سلّم أنَّه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهه في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلاَّ ما هو من لوازمه وأحكامه شرعاً.

أقول:

وقد وافقه على هذا الجواب السيد الخوئي وغيره. وتوضيحه:

إنَّه يعتبر في حكمه الأصل السببي ثلاثه أمور: أحدها: السببِيه. والثاني: أن تكون السببِيه شرعيه لا عقليه. والثالث: أن يرفع الأصل في السبب موضوع الأصل في المسبب، أي الشك.

والمثال المعروف لحكمه الأصل السببي هو غسل الثوب بالماء المشكوك في طهارته.

ص: ٢٦٣

يقول هنا: إنه أولاً: لا سببیه. وثانياً: لو سلّمنا، فإنّ السببیه هنا عقليّه لا شرعيّه، لأنّنا لما نشك في بقاء وارتفاع الكلّي، وأن طبعی الحدث باقٍ بعد الوضوء أو لا، فإنّ ترتّب عدم كلّي الحدث على عدم الفرد، أو ترتّب وجوده على وجود الفرد، ليس ترتّباً شرعيّاً بل هو عقليّ.

وحاصل هذا الجواب هو عدم وجود المقتضى لجريان الأصل السببيّ.

جواب الميرزا عن الإشكال

وأجاب الميرزا: (١) بأنّ حكومه الأصل السببيّ على الأصل المسببيّ فرع لجريان الأصل السببيّ، ولكنّه لا- يجرى لابتلائه بالمعارض، لأن أصله عدم حدوث الحدث الكبير معارضه بأصله عدم حدوث الحدث الصغير، فيبقى الأصل المسببيّ - وهو أصله عدم حدوث الكلّي - بلا معارض.

وحاصل هذا الجواب: وجود المانع عن جريان الأصل السببيّ.

الإشكال عليه

وأورد عليه السيّد الخوئي بما حاصله: (٢) إنّ من موارد إستصحاب الكلّي ما يكون لكلّ من الفردين أثره الخاصّ به، ويكون للكلّي أيضاً أثره. فكلّي الحدث أثره عدم جواز مسّ الكتاب، والحدث الصغير أثره وجوب الوضوء للصلاه، والكبير أثره وجوب الغسل لها. ولا بدّ لترتيب كلّ أثرٍ من تماميته أركان

ص: ٢٦٤

١- ١. أجود التقريرات ٤ / ٩٢، فوائد الأصول ٤ / ٤١٨.

٢- ٢. مصباح الأصول ٣ / ١٢٧.

الإستصحاب فى المستصحب، ولكن الأصل فى الكلى غير جارٍ هنا، لأنّ للمكلف علماً إجمالياً بتحقيق أحد الحدثين منه، فلو توضأ واغتسل معاً جاز له مسّ كتابه القرآن، ويكون التمسك بأصالة عدم كلى الحدث لغواً، فلا يجرى هذا الإستصحاب ليقع التعارض.

ومن الموارد ما لا يكون لكلّ من الفردين أثر، بل يكون للكبير فقط، كما لو ترددت النجاسة فى الثوب بين البول فيغسل مرّتين، وبين الدم فلا يجب تعدّد الغسل، فلو غسل مرّة يشكّ فى زوال النجاسة وبقائها، لأنّه إن كان الدم فقد زال وإن كان البول فلا، ولكن لا يجرى إستصحاب كلى النجاسة، لأنّ الشكّ فى بقاء النجاسة وإرتفاعها مسبّب عن الشكّ فى حدوث البول _ أو: كون الحادث بولاً فيعود الأمر إلى جريان إستصحاب العدم الأزلى، أى أصالة عدم بوليّه هذا البلل أزلاً ويكون حاكماً على إستصحاب كلى النجاسة، ومعه لا يجرى أصالة عدم كونه دماً ليعارض، وإتّما لا يجرى لعدم الأثر.

وذلك، لأنّ الغسل مرّة قد تحقّق، فإن كان البلل بولاً، وجب الغسل مرّة أخرى. وإن كان غيره، فلا يجب، فإذن، يجب الغسل مرّة أخرى بمقتضى هذا العلم الإجمالى، ولا أثر للإستصحاب.

وتلخّص، بطلان جواب الميرزا عن طريق المعارضه.

النظر فى هذا الإشكال

ويرد على السيّد الخوئى نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فقد تقدّم منه _ فى التنبيه الثامن من تنبيهات الإشتغال _ أن

إستصحاب عدم الفرد القصير حدوثاً يعارض إستصحاب عدم حدوث الطويل ويتساقطان، ويجرى إستصحاب الكلّي.

وأيضاً: إذا كان إستصحاب الكلّي لغواً في صورته وجود العلم الإجمالي، وكان إستصحاب عدم الفرد الطويل _ في الصوره الثانيه _ حاكماً على إستصحاب الكلّي، فأين يجرى إستصحاب الكلّي؟

وأما حلاً: فإن دعوى اللغويّه مردوده. وتوضيح ذلك: إنّ الأصل المحكوم _ مع وجود الأصل الحاكم _ لا يجرى، لأنّه رافع لموضوع المحكوم إما وجداناً وإما تعبداً، وإن كان الأصلان متّحدين في الأثر، كإستصحاب الطهاره وقاعده الطهاره، إذ التحقيق أنّه مع وجود إستصحاب الطهاره لا تجرى القاعده، لأنّه أصل محرز ومعه لا شك حتّى تجرى قاعده الطهاره.

وفيما نحن فيه: إنّ العلم الإجمالي بوجود إحدى الصّيّلاتين من الجمعه والظهر مبنيّ على قاعده الإشتغال، ولذا لما صلّى الجمعه وشك في فراغ الذمّه وجب عليه الظهر، لأنّ الإشتغال اليقيني يقتضى البراءه اليقينيّه. فكان العلم الإجمالي راجعاً إلى قاعده الإشتغال. ومن المعلوم أنّ القاعده المزبوره _ كغيرها من الأحكام العقليّه _ معلقه على عدم مجيء الحكم من الشارع.

وحينئذٍ نقول: قولكم بلغويّه إستصحاب الكلّي لوجود العلم الإجمالي مردود، بأنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّه حكم شرعيّ مقدّم على الحكم العقليّ ورافع لموضوعه.

ويشهد بذلك: أنّه كما يتمسك في موارد الشك في التكليف بقاعده قبح

العقاب بلا بيان _ لعدم البيان الشرعى _ كذلك يجوز التمسك باستصحاب عدم البيان على التكليف من ناحيه الشارع، ويكون مقدماً على القاعده المزبوره.

خلاصه الكلام

ويتلخص الكلام فى القسم الثانى: إنَّ الشكَّ فى بقاء الكلى غير مسببٍ عن الشكِّ فى حدوث الفرد الطويل، بل هو مسببٌ من أنَّ الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا أنَّه من الشكِّ السببى والمسببى، فإنَّ الأصل فى السبب غير جارٍ، لكون السببىه عقليه لا شرعيه.

وثالثاً: لو تنزّلنا، فما ذكره الميرزا تام بعد دفع الإشكال عنه.

الشبهه العبايه

وهذه الشبهه طرحها السيد حيدر الصّيدر فى بحث الميرزا فى هذا المقام، ومجملها: إنَّه لو علم إجمالاً بنجاسه أحد أطراف العبايه، ثمَّ غسل طرفها الأسفل مثلاً، فإنَّ الطرف الأسفل يكون طاهراً بلا كلام، لكنَّه لا يمنع من جريان كلى النجاسه المعلوم حدوثها، لاحتمال كونها فى الطرف الأعلى. ثمَّ لو لاقى شىء جميع أطراف العبايه، كان مقتضى جريان الإستصحاب فى كلى النجاسه هو الحكم بنجاسه الملاقى، مع أنَّ الحكم المذكور باطل بالضروره، لوضوح أنَّ ملاقاه الطرف الأسفل لا أثر لها لكونه طاهراً بالغسل، والطرف الأعلى وإن كان محتمل النجاسه إلاَّ أنَّه لا يؤثّر فى نجاسه الملاقى، لما تقرّر عندهم من أنَّ ملاقاه بعض

أطراف الشبهه المحصوره لا توجب نجاسه الملاقي.

وعليه، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن القول باستصحاب الكلّي، أو الإلتزام بنجاسه ما لاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

جواب المحقّق النائيني

وقد أجاب المحقّق الميرزا عن هذه الشبهه بوجهين:

الأوّل: ما ذكره في دوره الأولى، وهذا نصّ كلامه: لا يخفى عليك أن محلّ الكلام في إستصحاب الكلّي إنّما هو فيما إذا كان نفس المتيقّن السّابق بهويّته وحقيقته مرّدداً بين ما هو مقطوع الإرتفاع وما هو مقطوع البقاء. وأمّا إذا كان الإجمال والترديد في محلّ المتيقّن وموضوعه لا في نفسه وهويّته، فهذا لا يكون من إستصحاب الكلّي، بل يكون كاستصحاب الفرد المرّدّد الذي قد تقدّم المنع عن جريان الإستصحاب فيه عند إرتفاع أحد فردى الترديد.

فلو علم بوجود الحيوان الخاصّ في الدار، وتردّد بين أن يكون في الجانب الشرقي أو في الجانب الغربي، ثمّ إنهدم الجانب الغربي وإحتمل أن يكون الحيوان تلف بانهدامه. أو علم بوجود درهم خاصّ لزيد فيما بين هذه الدراهم العشر، ثمّ ضاع أحد الدراهم، وإحتمل أن يكون هو درهم زيد. أو علم بإصابه العباءه نجاسه خاصّه وتردّد محلّها بين كونها في الطرف الأسفل أو الأعلى ثمّ طهر طرفها الأسفل، ففي جميع هذه الأمثله إستصحاب بقاء المتيقّن لا يجري؛ ولا يكون من الإستصحاب الكلّي، لأنّ المتيقّن السّابق أمر جزئيّ حقيقيّ لا ترديد فيه، وإنّما

التريدي في المحلّ والموضوع، فهو أشبه باستصحاب الفرد المرّدّد عند إرتفاع أحد فردى التريدي، وليس من الإستصحاب الكلّي. ومنه يظهر الجواب عن الشبهه العبائيه المشهوره. (١)

أقول:

وجواب هذا الوجه واضح كما ذكرنا، لعدم المانع من جريان الإستصحاب في نفس الفرد المتيقّن وجوده سابقاً، فحياه زيد _ مثلاً _ متيقّن بها سابقاً، ولمّا شك في بقائها وعدم بقائها لإحتمال كونه في الجانب الغربي المنهدم، يمكن إستصحابها لتاميه أركان الإستصحاب بالنسبه إليها.

وعلى الجملة، فإنّه وإن كان الإستصحاب غير جارٍ في الكلّي، لكنّه يجرى في الموارد المذكوره.

والثاني: ما ذكره في الدوره الثانيه، وهذا نصّه:

التحقيق عدم جريان إستصحاب النجاسه في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاه وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشك بقاعده الإشتغال، ولا يمكن التمسك بالإستصحاب في موردها. وأمّا نجاسه الملاقى، فهي مترتبه على أمرين:

أحدهما: إحراز الملاقاه. وثانيهما: إحراز نجاسه الملاقى. ومن المعلوم أن إستصحاب النجاسه الكلّيه المرّدده بين الطرفين الأعلى والأسفل لا يثبت تحقّق

ص: ٢٦٩

ملاقاه النجاسه الذى هو الموضوع لنجاسه الملاقى، والمفروض أن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره والآخر مشكوك الطهاره والنجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقيهما. (١)

الإشكال عليه

فأورد عليه السيد الخوئى: بأن موضوع نجاسه الملاقى _ وهو الملاقاه ونجاسه الملاقى _ محرز، غايه الأمر أن أحد جزئيه محرز بالوجدان وجزؤه الآخر بالأصل. وذلك، لأن جزءاً من العباءه كان نجساً على الفرض، وقد لاقاه الملاقى وجداناً، لفرض أنه لاقى جميع أجزائها، فإذا حكم بنجاسته بالإستصحاب ترتب عليه نجاسه الملاقى لا محاله. نعم، لو كان المستصحب وجود النجاسه فى العباءه لم يمكن إثبات الملاقاه بالإستصحاب، إلا أن المفروض جريان الإستصحاب فى نجاسه الجزء الملاقى على واقعه من غير تمييز، وعليه، فلا وجه لإنكار ترتب نجاسه الملاقى على جريان إستصحاب الكلّى. (٢)

نظر الأستاذ

قال شيخنا فى الدوريتين: إنَّ الجواب الثانى من الميرزا فى غايه القوّه والمتانه، وقد أجاب عن إشكال السيد الخوئى كما فى مصباح الأصول، ثم قال:

ص: ٢٧٠

١- ١. أجود التقريرات ٩٤ / ٤.

٢- ٢. مبانى الإستنباط: ١١٥.

إنَّ الجواب الصَّحيح عن الشبهه العبائيّه هو أن يقال: بأنَّ المستصحب لا يخلو، إمّا أن يكون كلّ واحدٍ من الطرفين على وجه التعيين، أو أحدهما لا على وجه التعيين. وعلى الثاني، إمّا أن يكون المستصحب هو الواحد المرّدّد أو يكون الأحّد الإنتزاعي.

أمّا أن يكون الفرد المعين، فالمفروض أنّ أحد الطرفين من العباه طاهر يقيناً بالَعسل، والطرف الآخر مشكوك النجاسه من أوّل الأمر. فالإستصحاب غير جارٍ لا في هذا الطرف ولا في ذاك.

وأمّا الواحد المرّدّد بين الطرفين، فلا ماهيته له ولا وجود.

وأمّا الأحّد الإنتزاعي، فإنّ الأحّد الإنتزاعي لا يتعلّق به شيء من الأحكام الوضعيّة من الطهاره والنجاسه والملكيه والزوجيه، ومورد البحث هو النجاسه، وهي لا تعرض الأحّد الإنتزاعي.

وتلخص: عدم جريان إستصحاب كلّى النجاسه في مورد البحث، فالشبهه مندفعه.

وهذا تمام الكلام في إستصحاب الكلّي القسم الثاني.

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي

إشاره

وموضوع هذا القسم ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من إحتمال تحقّق فردٍ آخر من الكلّي وقيامه مقام الفرد الزائل. وصوره ثلاث:

ص: ٢٧١

الصّوره الأولى

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل، بحيث يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، واحتمل وجود عمرو معه فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار.

الصّوره الثانيه

أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال تحقّق فرد آخر من الكلّي عند زوال الفرد الأوّل الذي تيقّن بوجوده، بحيث لا يحتمل إجتماعهما في الوجود. كما إذا علم بوجود زيد في الدار، ثم علم بخروجه منها واحتمل دخول عمرو عند خروج زيد منها.

وهاتان الصورتان في الكلّي المتواطى.

الصّوره الثالثه _ وهى في الكلّي المشكك:

كأن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال حدوث مرتبه أُخرى من مراتب الفرد المعلوم عند ارتفاعها، كما إذا علم بوجود مرتبهٍ شديدهٍ من السواد ثم علم بارتفاع تلك المرتبه واحتمل قيام مرتبهٍ ضعيفهٍ منه مقامها عند زوالها.

فهل يجرى الإستصحاب؟ وجوه بل أقوال ثلاثه:

أحدها: الجريان مطلقاً.

والثانى: عدم الجريان مطلقاً.

والثالث: التفصيل.

ص: ٢٧٢

الإتفاق على الجريان في الصوره الثالثه

ذهب الشيخ (١) إلى جريان الإستصحاب في الصوره الثالثه، ووافق عليه المحققون. فيجرى الإستصحاب في الفرد وفي الكلى، لوجود المقتضى وعدم المانع. وذلك: لأن أركان الإستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق متوفره، ووحده الموضوع في القضيّه المتيقنه والقضيّه المشكوك فيها متحققه، لأن وجود الكلى في المرتبه الشديده هو عين وجوده في المرتبه الضعيفه.

ومن فروع هذه الصوره في الفقه:

ما إذا علم بوجود مرتبه قويّه من الشك الكثير، ثم علم بارتفاع تلك المرتبه واحتمل قيام مرتبه ضعيفه من الشك مقامها عند إرتفاعها، فإنه يصحّ له إستصحاب بقاء كلى كثره الشك، فلا تبطل صلاته لو شك في الثنائيه والثلاثيه وفي الأوليين من الرباعيه، لأن حكم كثير الشك هو عدم الإعتناء بالشك.

وكما لو علم بوجود المرتبه الشديده من ملكه الإستنباط عند زيد، ثم علم بزوال تلك المرتبه لكنّ اليقين بأصل الملكه موجود.

وكما لو علم بعداله زيد

الإختلاف في الصورتين الأوليين

وأما في الصورتين الأوليين، فقد وقع الخلاف على ثلاثه أقوال: فقليل بالجريان فيهما، وقليل بعدم الجريان فيهما، وقليل بالجريان في الأولى دون الثانيه.

ص: ٢٧٣

والثالث _ وهو التفصيل _ للشيخ قدس سرّه. وقد استدلل له: (١) بأنه لما تحقّق الفرد المقطوع بزواله، حصل اليقين بوجود الكلّي فى الدار، وبما أنا نحتمل وجود الفرد الآخر فى الدار مقارنةً لزواله، فنحن فى شكّ من بقاء الكلّي فيها. فتتمّ أركان الإستصحاب فى الكلّي.

الإشكال عليه

وأشكل عليه نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً، فبأنّ لازم قول الشيخ بجريان إستصحاب الكلّي فى الصّوره الأولى: هو عدم جواز الدخول فى الصّلاه بالوضوء قبل الغسل لمن انتبه من نومه وإحتمل جنابته فى النوم _ لأنّ المعلوم إرتفاعه حينئذٍ هو حدث النوم فقط، وأمّا كلّي الحدث، فيحتمل بقاؤه لاحتمال بقائه فى ضمن الجنابه الحاصله مقارنةً لحدث النوم _ وهذا ما لا يقول به أحدٌ.

وقد أُجيب عن هذا الإشكال: بأنّ ظاهر الآيه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُبَّاءَ فَاطَّهَّرُوا» (٢) هو وجوب الوضوء على المكلف إذا قام من نومه إلى الصّلاه، إلّا- إذا كان جنباً فيجب عليه الغسل. فكان وجوب الوضوء مترتباً على أمرٍ وجودى وهو الحدث الصغير، وأمرٍ عدمى وهو

ص: ٢٧٤

١-١. فرائد الأصول ٣ / ١٩٦.

٢-٢. سورة المائدة، الآيه ٦.

الحدث الكبير. ونتيجته ذلك: عدم وجوب الوضوء إذا وجب الغسل بالجنابه، لأنّ التفصيل قاطع للشركه.

وفى المسأله المفروضه، يكون المكلف محرزاً لموضوع وجوب الوضوء المركب من الأمرين، أمّا الأول وهو النوم فبالوجدان، وأمّا الثانى فبالأصل، أى أصاله عدم تحقّق الجنابه، فلا يجب عليه إلاّ الوضوء. فالنقض غير وارد.

وأما حلاً، فيرد على الشيخ أن لا وحده للموضوع بين القضيتين حتّى يجرى الإستصحاب فى الكلّى. وتوضيحه يتقوّم بمقدّمين معلومتين:

الأولى: إنّ العلم بوجود الكلّى فى الخارج معلولٌ للعلم بوجود الفرد فيه.

والثانيه: إنّ أفراد الكلّى متباينه فى الوجود.

وفيما نحن فيه: لمّا علمنا بوجود زيد فى الدار، فقد علمنا بوجود حصّه من الإنسان متخصّصه بخصيصه زيد، وأمّا الحصّه المتخصّصه بخصيصه عمرو فتحققها فى الدار مشكوك فيه، وعليه، فلا تكون الحصّه المتيقّن بحدوثها متّحده مع الحصّه المشكوك فيها، ومعه كيف يصح إستصحاب كلّى الإنسان بعد إرتفاع زيد؟

لا يقال: إن الحال فى القسم الثانى من أقسام الكلّى كذلك، فلماذا قلت هناك بالجريان؟

لأنّ الفرق هو: تعلق الشك هناك بنفس الحصّه المعلوم حدوثها فى ضمن الفرد المرّد، من جهه احتمال حدوثها فى ضمن ما يحتمل أو يتيقّن بقاؤه. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشك هنا إنّما هو فى حدوث حصّه أخرى غير ما علم بحدوثه وإرتفاعه.

وعليه، فإنَّ إستصحاب الكلّي لا يجرى في الصّوره الأولى، كما لا يجرى في الثانيه. فالتفصيل مردود.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبيه.

ص: ٢٧٤

إشاره

وأنه هل یجرى فی الزمان والزمانیات أو لا؟

ووجه الإشکال هو: التصرّم والمضی، فلا یوجد الشکّ فی البقاء حتّى یستصحب.

ویقع الكلام فی نفس الزمان، کالیوم واللّیله. وفی الفعل الزمانی، وبحوث أُخرى.

فی نفس الزمان

ویكون الشکّ فیهِ علی نحوین، فتارةً: ینكون بمفاد كان ولبس التامّین. كما لو شكّ فی أصل تحقّق النهار؟ أو فی أصل بقائه؟. وأخرى: ینكون بمفاد كان الناقصه، كما لو شكّ فی أنّ الوقت الحاضر هو من اللّیل أو من النهار.

فإن كان الشکّ لا فی أصل التحقّق بل فی مفاد كان الناقصه، فلا ریب فی عدم صحّه الإستصحاب، لعدم یقین السّابق، لأنّ هذا الوقت الحاضر إنّما حدّث

من اللّيل أو من النهار، فليس كونه من أحدهما متيقناً حتّى يستصحب بقاؤه. والتمسك باستصحاب بقاء نفس اللّيل أو النهار من أجل إثبات كون الوقت الحاضر من هذا أو ذاك، يتوقف على حجّيه الأصل المثبت.

الكلام فى الزمان بنحو كان التامه

وإن كان الشك فى أصل التحقّق بمفاد كان أو ليس التامه، فهذا موضع البحث والكلام، وقد ذكرنا لتصحيح الإستصحاب فيه طرقاً عديدة:

الطريق الأول

التمسك بالإستصحاب فى ضدّ الزمان المشكوك فيه، فلمّا يشكّ فى أنّ النهار باقٍ أو لا، _ وأركان الإستصحاب غير تامه لما ذكرنا من الإشكال _ يجرى الإستصحاب فى اللّيل، بأن يقال: لم يكن اللّيل متحقّقاً يقيناً والآن نشكّ فى تحقّقه، فالأصل عدم تحقّق اللّيل.

ولكنّ بقاء النهار هو لازم إستصحاب عدم دخول اللّيل، فالأصل مثبت.

الطريق الثانى

التمسك بالإستصحاب فى الحكم، فلمّا يُشكّ فى تحقّق النهار. أى طلوع الشمس، فإنّ الحكم المترتب عليه هو فوات وقت صلاه الصّبح، وبما أنّ الإستصحاب غير جارٍ فى نفس النهار وطلوع الشمس، فإنّه يتمسك به فى بقاء حكم صلاه الصّبح، إذ كانت واجبه أداءً، والآن يُشكّ فى بقاء وجوبها كذلك، فيستصحب ويؤتى بها بقصد الأداء.

ولكن _ هذا الذى ذهب إليه الشيخ (١) يرد عليه: أنه إن كان الغرض فى إستصحاب الحكم بقاء نفس الوجوب، فمع إمكان الإستصحاب الموضوعى كما سيأتى، لا تصل النوبه إلى الإستصحاب الحكمى. وإن كان الغرض من إستصحاب الحكم عدم طلوع الشمس، فهذا أصل مثبت.

الطريق الثالث

إن منشأ الإشكال فى المقام هو النظر إلى الزمان بالدقه العقلية، لأنه مركب من أجزاء هى بين موجود ومعدوم، فلا بقاء للزمان حتى يستصحب، والإستصحاب هو التبعّد بقاء ما ثبت. لكنّ الزمان بالنظر العرفى أمر واحد مستمر، والملاك فى الإستصحاب هو النظر العرفى. وعليه، فمتى شك فى بقاء النهار أو دخول الليل أو غير ذلك، فإن أركان الإستصحاب تامه، لا سيما وأنه ليس فى أدله الإستصحاب عنوان البقاء، وإنما جاء فيها عدم نقض اليقين بالشك، والمدار فى تحقّق هذا العنوان هو الفهم العرفى.

قال الأستاذ:

صحيح أن الخطابات ملقاه إلى العرف، وأنّ النظر العرفى هو الملاك، لكنّ هذا الوجه الذى أفاده المحقّق العراقى (٢) مشتمل على أمرين غير صحيحين:

أحدهما: ما ذكره من أن الزمان متحقّق من الآنات التى هى بين موجود ومعدوم.

ص: ٢٧٩

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٤.

٢-٢. نهاية الأفكار ٤ / ١٤٦.

وفيه: إن هذا يستلزم الإلتزام بالجزء الذى لا يتجزء، والجزء الذى لا يتجزء باطل برهاناً.

والآخر: ما ذكره من عدم وجود عنوان البقاء فى أخبار الإستصحاب.

وفيه: إن هذا العنوان مستفادٌ من نفس «لا تنقض اليقين بالشك»، فإن معنى ذلك هو إبقاء المتيقن السابق عملاً.

الطريق الرابع

وهو حلّ المشكله عقلاً، وهو طريق صاحب الكفايه،^(١) وقد ذكر وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره بقوله: فإن الأمور غير القارّه وإن كان وجودها ينصرم ولا- يتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء وانعدم، إلا- أنه ما لم يتخلّل فى البين العدم، بل وإن تخلّل بما لا يخلّ بالإتصال عرفاً وإن انفصل حقيقةً، كانت باقيةً مطلقاً أو عرفاً، ويكون رفع اليد عنها مع الشك فى إستمرارها وإنقطاعها نقضاً، ولا يعتبر فى الإستصحاب _ بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلّته _ غير صدق النقض والبقاء كذلك قطعاً.

توضيحه: إن من الموجودات ما هو متشابهك مع العدم، ومنها ما ليس كذلك، والزمان من القسم الأول، فإنه متقوم فى ذاته بالعدم، فيوجد آن وينعدم ثم يوجد آن آخر وينعدم. وهكذا، وإذا كان حقيقه الزمان كذلك، فإنّ العدم لا يعقل أن يكون ناقضاً ورافعاً له، لاستحاله كون مقوم الشيء رافعاً له.

ص: ٢٨٠

والحاصل: إن أجزاء الزمان متّصله، والموضوع في القضيتين واحد، لأنّ العدم الموجود بين الأجزاء مقومٌ للزمان، وليس عدماً متخللاً بين الأجزاء كالتنفّس المتخلّل بين آنات الكتابه والتكلم مثلاً.

والنتيجه: إنّه كما يصدق عنوان النقص عرفاً، فإنّه صادقٌ عقلاً، وأركان الإستصحاب تامّه عقلاً وعرفاً.

الوجه الثانى: ما ذكره بقوله: (١) مع أنّ الإنصرام والتدرّج فى الوجود فى الحركة فى الأيمن وغيره، إنّما هو فى الحركة القطعيّه، وهى كون الشىء فى كلّ آنٍ فى حدٍّ أو مكان، لا التوسطيه وهى كونه بين المبدء والمنتهى، فإنّه بهذا المعنى يكون قارّاً مستمرّاً.

توضيحه: إنّ الحركة على قسمين: الحركة القطعيّه، وهى كون الشىء فى كلّ آنٍ فى مكان، كحركة زيد من الدار إلى المدرسه، أو كون الشىء فى حدٍّ غير الحدّ السّابق، إذا كانت الحركة فى غير المكان، كحركة الطفل من حالٍ إلى حالٍ فى طريق الرشد مثلاً.

والحركة التوسطيه، وهى كون الشىء بين المبدء والمنتهى، كأن يكون زيد بين المدرسه والدار. وتختلف هذه الحركة عن الحركة القطعيّه بأنّ الأكوان المتّصله المتعاقبه تكون جزئيات لها، لكون كلّ واحدٍ من الأكوان فى هذه الحركة واقعاً بين المبدء والمنتهى، والكون بين الحدّين واحد شخصى غير متعدّد.

ص: ٢٨١

١-١. كفايه الأصول: ٤٠٨.

والتدرّج والإنصرام في الوجود بسبب تعدّد الموضوع المانع عن جريان الإستصحاب إنّما هو في الحركة القطعيّة التي يلاحظ فيها كون الشيء في كلّ آنٍ في غير الآن السابق، إذ الموضوع يكون متبدّلاً، دون الحركة التوسّطيّة، فإنّ الموضوع باقٍ، ولذا يكون من الأمور القارّة. فإذا شكّ في بلوغ الشمس مثلاً إلى نقطه الغروب، جرى إستصحاب عدم بلوغها إليها، وصحّ أن يقال: النهار باقٍ، وكذا إذا شكّ في وصول زيدٍ إلى المدرسه، فإنّه يستصحب عدم وصوله إليها.

الكلام في الزمان بنحو كان الناقصه

ووقع الكلام والخلاف بينهم في جريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان الناقصه، كأن يشكّ هل هذه السّاعه من رمضان أو لا؟ هل هذه السّاعه من النهار أو الليل؟ فالشكّ في رمضانيّه هذه القطعه من الزمان أو ليلتيّها.

قال الشيخ بعدم الجريان، قال: (١) وأمّا نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الإستصحاب فيه، لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقّق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

وتبعه الميرزا. (٢)

وذهب العراقي إلى الجريان. (٣)

ص: ٢٨٢

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٣.

١-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٠٣.

١-٣. نهاية الأفكار ٤ / ١٤٧.

وجه عدم الجريان

عدم تحقّق أركان الإستصحاب، لكون المستصحب _ وهو السّاعه من الزمان _ مردّداً بين أن يكون من النهار أو اللّيل، من شهر رمضان أو شوال. فإن أُريد إجراؤه في وصف النّهاريّه مثلاً، فلا يقين سابق، وإن أُريد إجراؤه في بقاء النهار لتكون السّاعه منه، فهذا أصل مثبت.

وجه الجريان

وأفاد المحقّق العراقي: بأنّه كما أنّ النهار يتحقّق آنأ فآنأ فهو موجود مستمر، كذلك الوصف القائم به وهو النّهاريّه، وكذلك اللّيليه والرمضانيّه ونحوها، فكما يكون رمضان موجوداً بنحو كان التامّه، فإن وصف الرّمضانيّه موجود معه كذلك. فما كان مصحّحاً لجريان الإستصحاب في الزمان بنحو كان التامّه، فهو المصحّح لجريانه فيه بنحو كان الناقصه.

نظر الأستاذ

عدم الجريان. وما ذكره العراقي قياساً مع الفارق، لأنّ المفروض تحقّق اليقين بالنهار بنحو كان التامّه، فيشكك في بقائه فيستصحب كما تقدّم. أمّا في مفاد كان الناقصه، فالأمر مشكوك فيه من الأول ولا يقين سابق.

الكلام في الأمور التدريجيّه الأخرى

ووقع الكلام في جريان الإستصحاب في مثل «الجريان» و«السيلان»، حيث

وقعا موضوعاً في أدلّه الأحكام الشرعيّه. كما لو كان الماء جارياً سابقاً والآن يشك في جريانه، وكان لدم الحيض سيلان والآن يشك، فهل يجري الإستصحاب في مثل هذه الأمور التدريجيّه؟

والكلام هنا نفس الكلام في نفس الزمان، والإشكال هو الإشكال والجواب هو الجواب.

صور المسأله والكلام فيها

نعم، هنا ثلاث صور:

تارةً: يشك في بقاء الجريان لاحتمال تحقّق المانع عنه.

وأخرى: يشك فيه لاحتمال عدم المقتضى للجريان.

والحق جريان الإستصحاب في كلتا الصورتين، خلافاً للشيخ في الثانيه على المبنى.

وثالثه: يتيقّن بعدم جريان الماء لليقين بزوال مادّته، ولكن يحتمل تحقّق مادّه أخرى له.

وفي هذه الصوره يكون الشك في بقاء الجريان مسبباً عن الشك في حدوث الماده الأخرى، فإذا جرى الأصل في السبب انتفى الشك في المسبب.

لكن فيه: إنّ هذه السببيّه تكويته لا شرعيّه، وقد تقرّر إعتبار كونها شرعيّه حتّى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب. إذن، لا مانع من جريان الإستصحاب في «الجريان».

ص: ٢٨٤

وهذا هو الإشكال الأوّل فى جريان الإستصحاب فى هذه الصّوره والجواب عنه.

والإشكال الثانى على جريان الإستصحاب فى «الجريان» فى هذه الصّوره:

ما ذكره الميرزا واعتمده، وهو: إنّ الجريان المستند إلى المادّه الأخرى المحتمل غير الجريان الذى كان عن المادّه الأولى المتيقّن زوالها. فما كان متيقّناً فقد زال، وما يراد إستصحابه فهو مشكوك الحدوث.

والجواب: إنّ المهم وحده الموضوع وصدق عنوان النقص، ومسلك الميرزا تبعاً للشيخ أنّه فى مورد الشك فى المقتضى لا يصدق عنوان النقص، فلا يجرى الإستصحاب. ولقد كان الأولى بالميرزا أن يمنع الإستصحاب فيما نحن فيه من باب إنتفاء المقتضى لا من باب تعدّد الموضوع!

لكن التحقيق: عدم تعدّد «الجريان» فيما نحن فيه عند أهل العرف، إن لم يكن كذلك عقلاً، لأن المفروض إتّصالة وعدم تخلّل العدم فى البين، غير أنّ المادّه قد تبدّلت، وذلك لا يضرّ بصدق وحده الجريان الذى هو الموضوع المستصحب، وصدق النقص سواء كان الشك فى المقتضى أو الرافع كما تقدّم فى محلّه.

فالحق جريان الإستصحاب.

الكلام فى الأفعال المتقيّده بالأزمه الخاصه

ويبقى الكلام فى جريان الإستصحاب وعدمه فى الأفعال المتقيّده بالأزمه الخاصه، كالإمساك المقيّد بنهار شهر رمضان، والوقوف المقيّد بما بين الزوال والغروب بعرفات وغير ذلك.

وهنا صور:

فقد يكون القيد عدم الضد، فإذا قلنا بأن الإمساك في رمضان مقيّد بعدم دخول الليل، كان جواز الأكل والشرب مقيّدًا بعدم طلوع الفجر.

وقد يكون القيد حصّة خاصّة من الزمان، كالنهار قيّدًا للصلاة النهاريّة، والليل قيّدًا للصلاة الليليّة.

ثم إنّ القيد يكون تارةً قيّدًا لمفاد الهيئه أي الوجوب. وأخرى: لمفاد المادّه، أي الواجب. وفي الثاني تارةً: يكون الشك في بقاء القيد من ناحيه الشك في الموضوع، فالشبهه موضوعيّة، وأخرى: يكون من ناحيه الشك في الحكم، فالشبهه حكميّة. والحكميّة تنقسم إلى: ما إذا كان منشأ الشك في الحكم هو الشك في المفهوم، كما لو شك في مفهوم الغروب الذي هو الحدّ للنهار المجعول قيّدًا للصلاة، هل هو إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة. وإلى ما إذا كان منشأ الشك هو الدليل، من جهه إجماله أو وجود المعارض له، مثل قضيه آخر وقت صلاة العشاء، هل هو نصف الليل أو طلوع الفجر، حيث النصوص مختلفه.

ثم إنّه حيث يكون الزمان قيّدًا، فقد يقع الشك في بقاء الحكم بعد إنتهائه، من جهه احتمال كون التكليف بنحو وحده المطلوب أو تعدّد المطلوب، كما في صلاة الليل، فإنّ وقته محدود بنصف الليل إلى طلوع الفجر على المشهور، ولكن هل كونه إلى طلوع الفجر بنحو وحده المطلوب فلا يكون مطلوباً بعد طلوعه، أو هو بنحو تعدّد المطلوب فيكون لها درجه من المطلوبيّة بعد طلوعه؟

إن كان الزمان قيدياً لا من حيث الوجود بل القيد عدم الضدِّ، كأن يكون جواز الأكل والشرب في ليالي شهر رمضان مقيداً بعدم طلوع الفجر، فتارةً: يكون المستفاد من الأدلّة دوران جواز ذلك مدار بقاء الليل، وأخرى: يكون المستفاد دوران ذلك مدار عدم طلوع الفجر. وكذلك وجوب الإمساك في النهار، يكون تارةً: مقيداً بالنهار إلى الغروب، وأخرى: مقيداً بعدم دخول الليل.

وأركان الإستصحاب في هذه الصّوره تامّه.

نعم، يبقى الكلام لو شك في بقاء جواز الأكل والشرب من جهة الشك في الليل بنحو الشبهه المفهوميه.

وإن كان الزمان قيدياً من حيث الوجود، كأن يكون النهار قيدياً لوجوب الإمساك، أو الزوال قيدياً لوجوب الصّلاه، وهكذا. فلا إشكال في تماميه أركان الإستصحاب، فيستصحب عدم تحقّق النهار أو الزوال.

وإن كان الزمان قيدياً للمادّه _ أي الواجب أو المستحب _ كأن تكون نافله الليل مقيدّه بالثلث الأخير من الليل، فأركان الإستصحاب تامّه بلا إشكال. وكذلك كون النهار قيدياً للصّلاه اليوميّه، حيث يشك في بقاء النهار فيستصحب.

نعم، إذا أُريد من إجراء إستصحاب بقاء الزمان ظرفيه الزمان للواجب أو المستحب، بأن تكون الصّلاه واقعه في النهار _ مثلاً _ كان من الأصل المثبت. ومن هنا عدل الشيخ عن إستصحاب الزمان إلى إستصحاب الحكم، فيستصحب بقاء وجوب الصّلاه في النهار أو الإمساك في النهار، إلى غير ذلك من الموارد، وحينئذٍ يستمرُّ على صومه حتى يتيقن بانتهاء النهار.

وأشکل علی الشیخ: بأنّ هذا یرتزم إیراء الحکم من موضوع إلی آخر، لأن متعلّق الحکم هو الإمساک فی نهار رمضان، ومع الشک فی کونه من رمضان أو شوال، فإنّ إبقاء وجوب الصّوم بالإستصحاب یحتمل وقوعه فی شوال، فجواب الشیخ لا یحلّ المشکله.

وأجاب المیرزا عن المشکله فی الدوره السّابقه بما توضیحه: (۱)

إنّ المفروض تمامیه الأركان فی إستصحاب الوجوب، لأن وجوب الإمساک سابقاً یقینی، والشک فی بقائه علی أثر الشک فی إنقضاء رمضان محقّق، والأثر مترتب، لکون المستصحب حکماً شرعیّاً، ومع تمامیه الأركان یرتم التعیّد الشرعی ببقاء الوجوب بجمیع خصوصیّاته، منها وقوع الإمساک الواجب فی النهار. قال: ولولا ذلك لکان الإستصحاب لغواً.

وفیه:

إنّ هذا من الأصل المثبت، ولو تمّ ما ذکره للزم القول بحجّیه الأصل المثبت فی جمیع الموارد من هذا القبیل، وذلك، لأنّ وقوع الإمساک فی نهار رمضان خصوصیه عقلیه لا شرعیّه. وأمّا لزوم اللّغوئیّه، فإنّما یكون فیما لو کان الدلیل علی بقاء الحکم نصّاً خاصّاً، لكنّ المفروض أنّ الدلیل هو إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنّ شمول دلیل الإستصحاب لمثل ما نحن فیه یرتزم للدور، لأنّ شمول «لا تنقض» له یرتقم علی إحرار كون الواجب _ وهو الإمساک _ واجداً للشرط

ص: ۲۸۸

— وهو الوقوع في رمضان — ولا طريق إلى الإحراز سوى شمول «لا تنقض» له.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين ما إذا كان الشمول بدليلٍ خاصٍّ أو عام، فإنه إن كان بدليلٍ خاصٍّ، فإن نفس الدليل يفيد إحراز جميع الخصوصيات، وإن كان بدليلٍ عام، فلا بدّ من إحراز جميع الخصوصيات في المتعلّق حتّى يتم إبقاء الحكم بالإستصحاب.

وأجاب العراقي عن المشكله بما حاصله: (١) إن كان الإمساك المشكوك وقوعه في نهار رمضان واقعاً في اليوم المتقدّم، كان في رمضان يقيناً، والآن كذلك.

وفيه:

إنّ هذا الجواب مبني على حجّيه الإستصحاب التعليقي. وعلى القول بجريانه، فمبني على جريانه في الموضوعات كالأحكام — لأنّ القائلين بجريانه على قولين —. وسيأتي عدم تماميه كلا المسلكين.

وأجاب الميرزا — في دوره اللآحقه — (٢) بجوابٍ يشتمل على كبرى وصغرى.

أمّا الكبرى فهي: إنّه إن كان موضوع الحكم عبارة عن وصفٍ من الأوصاف، وشك في وجوده لترتيب الحكم عليه، لزم التمسك باستصحاب وجوده بنحو كان الناقصه، كالعده المعبره في إمام الجماعه مثلاً. وأمّا إن كان الموضوع مركّباً من

ص: ٢٨٩

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ١٤٨ _ ١٤٩.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٠٧.

جوهرين أو عرضين أو جوهر وعرض غير قائم بذاتك الجوهر، أمكن إحرازهما بالوجدان أو بالتعبّد أو إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبّد بنحو كان التامّه، ولا حاجه إلى إستصحاب الظرفيّة بنحو كان الناقصه.

وهذه الكبرى منطبقه على ما نحن فيه، فإنّ الإمساك في نهار رمضان ليس وصفاً للزمان ولا عارضاً عليه، بل هما وجودان مستقل أحدهما عن الآخر، يكفي إحراز تحقّقهما بنحو كان التامّه. أمّا الإمساك فمحرز بالوجدان، وأمّا الزمان فيحرز بالإستصحاب.

وفيه:

إن ما ذكره خلاف النصوص في أبواب المواقيت، وأعداد الفرائض، حيث أخذ الزمان فيها ظرفاً، أي بنحو كان الناقصه لا بنحو التركيب الذي ذكره الميرزا، منها:

صحيحه الحلبي في حديث: ولكن يصلى العصر فيما بقي من وقتها. (١)

وعن أبيبصير: من صلى في غير وقت فلا صلاه له. (٢)

أي: من صلى في وقت فله صلاه.

وعن الحلبي: إذا صلّيت في السفر شيئاً من الصلاه في غير وقتها فلا يضرك. (٣)

ص: ٢٩٠

١-١. وسائل الشيعه ٤ / ١٢٩، رقم ١٨.

٢-٢. المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٧.

٣-٣. المصدر ٤ / ١٦٨، رقم ٩.

وعن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث: وثمان ركعات في السحر. (١)

وعن زراره قال: سألت أبا جعفر عما فرض الله عز وجل من الصلاه؟ فقال: خمس صلوات في الليل والنهار. (٢)

وهذه الروايه صحيحه.

هذا، وليس في المقابل إلا: إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين. (٣)

وهذه الروايه ساكنه عن كيفيه دخل الوقت في الصلاه. لكن النصوص السابقه ناطقه بذلك ومبينه.

فما ذكره الميرزا في الكبرى لو سلم غير منطبق على ما نحن فيه.

لكن الإشكال في الكبرى أيضاً _ بقطع النظر عن النصوص _ فإن الأصل هو الظرفيه والتقيد لا التركيب، لأن ذلك هو النسبه عرفاً بين زمانٍ وزمانٍ، ومكانٍ ومكانٍ، فيقال صلّيت في المسجد، صلّيت في الساعه الفلانيه، ولا يقال صلّيت مع الساعه الفلانيه.

وأجاب الإصفهاني (٤) عن المشكله: بالفرق بين أن يكون الواجب هو

ص: ٢٩١

١-١. وسائل الشيعه ٤ / ٥٥، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، رقم ٢٣.

٢-٢. المصدر ٤ / ١٠، الباب ٢، رقم ١.

٣-٣. المصدر ٤ / ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت.

٤-٤. نهايه الدرايه ٥ / ١٥٧.

الإمساك النهارى أو يكون هو الإمساك فى النهار. فإن كان الأول، فاستصحاب بقاء النهار أصل مثبت، لكون الإمساك متصفاً بالنهارية. أمّا إن كان الثانى، فلا. وما نحن فيه من هذا القبيل. ولما كان الغرض هو الإتيان بما اشتغلت به الذمّة والخروج عن عهده التكليف، فلا فرق بين أن يكون بثبوت النهار _ المفروض وقوع الإمساك فيه _ بالوجدان أو بالتعبد، ومع إستصحاب بقاء النهار يثبت النهار بالتعبد، ويكون الإمساك المأتى به بالوجدان واقعاً فى النهار ويتحقّق الإمتثال.

وفيه:

صحيح أنّ الواجب هو الإمساك فى النهار، وقد تقدّم فى الإشكال على الميرزا أنّ هذا هو المستفاد من النصوص، ولكن ما معنى النهار التعبدى؟ إنّ الذى فى النصوص هو الليل والنهار، والمتبادر من ذلك هو النهار الواقعى، أى كون الشمس بين الحدّين، لا النهار التعبدى. ويشهد بذلك أنّه إذا كان ثبوت النهار تعبدياً، لزم إضافه قيد التعبد وأن يقال: نهارٌ تعبدى، لكنّ الموجود فى النصوص هو النهار، أى النهار الواقعى، وهذا هو الدخيل فى الحكم كغيره من العناوين، من الماء والتراب وغير ذلك ... وحينئذٍ يعود الإشكال، لأنّ دليل الإستصحاب إنّما يثبت النهار تعبداً لو كان له أثر شرعاً، وإذا كان الأثر وقوع الصّلاه بالوجدان فى النهار فهذا دور، لتوقف تعبد الشارع بنهارية هذه القطعه من الزمان على الأثر، والأثر ليس إلّا وقوع الصّلاه فى النهار، لكنّ وقوعها فيه متوقّف على ثبوت النهارية بإتيان الصّلاه فيه.

ص: ٢٩٢

وأجاب صاحب الكفاية: (١) باستصحاب الفعل المقيّد بالزمان، بأن كان المأمور به الإمساك فى النهار، وهذا متيقنٌ به سابقاً، فلما نشك فى بقائه نستصحبه. ثم أمر بالتأمل.

أقول: لعل التأمل من جهة إختلاف الموضوع، فالفعل السابق كان فى النهار، وأما اللاحق فمشكوك كونه فى النهار.

خلاصه البحث

إنه إن ارتفع الإشكال بأحد الطرق فهو، وإلا، فإنه مع الشك فى كون الإمساك واقعاً فى نهار شهر رمضان، والمفروض إشتغال الذمه يقيناً بإيقاع الإمساك فى النهار الواقعى، لا بدّ من الفراغ اليقيني، فيلزم عقلاً الإتيان بالإمساك حتى يتحقّق الفراغ يقيناً.

ولا يخفى أنّ ذكرنا «الإمساك» من باب التمثيل، وإلا ففى وجوب الإمساك فى يوم الشك يوجد نصّ خاص ولا حاجة إلى الإستصحاب. نعم، نحتاج إليه فى الصّلاه لعدم وجود الدليل.

ويبقى الكلام فى مسألتين:

إحدهما: فى كيفيّة التّيه فى هذا الإمساك.

والثانيه، فى أنّه هل يجب الإتيان بالإمساك مرّة أخرى قضاءً أو لا؟

هذا كلّه فى الشك فى بقاء الزمان من جهة الشبهه الموضوعيّة.

ص: ٢٩٣

١-١. كفايه الأصول: ٤٠٩.

وإن كان الشك فى الحكم من ناحيه الشك فى بقاء الزمان من جهه الشبهه الحكميه، فقد تقدم أنه تارة: يكون منشأ الشبهه هو الشك فى مفهوم الزمان المأخوذ فى الحكم مثل «الغروب» حيث يتردد بين استتار القرص وذهاب الحمره المشرقيه، فإذا إستتر نشك فى بقاء الحكم وهو صلاه العصر مثلاً أو الإمساك، فإن كان المراد من الغروب الإستتار فقد تحقّق يقيناً، وإن كان ذهاب الحمره فهو غير متحقّق يقيناً، فلا- إستصحاب فى الموضوع، وهل يجرى الإستصحاب الحكمى، بأن نقول: كان الإمساك واجباً قبل الإستتار والآن نشك فَيُستصحب؟

والتحقيق: عدم الجريان، لأنّ الموضوع فى أدلّه الإستصحاب هو عنوان «النقض»، فلا بدّ من إحرازه، وهو غير ممكن هنا، ويكون التمسك بدليل الإستصحاب من قبيل التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه لنفس الدليل.

وذلك، لأن حدّ الإمساك الواجب إمّا الإستتار وإمّا ذهاب الحمره، فإن كان الأوّل، فإبقاء الحكم بعده حتى ذهاب الحمره يكون من إسراء الحكم من متعلّق إلى متعلّق آخر. وإن كان الثانى، المفروض عدم تحقّقه، فإنّ النقض غير حاصل يقيناً.

وتارة: يكون منشأ الشبهه إجمال الدليل أو وجود المعارض له، كما لو وقع الشك فى حكم صلاه العشاء من جهه تعارض الأدلّه بأنّ وقتها محدود بنصف الليل أو طلوع الفجر.

أمّا إستصحاب الموضوع، فلا يجرى، لأنّ الأمر يدور بين المحقّق يقيناً وغير المحقّق يقيناً.

وأما إستصحاب الحكم، فكذلك، لما تقدّم من مشكله إسرائ الحكم من موضوع إلى آخر.

الكلام في تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه

لو أخذ الزمان غايهً وقيداً لحكم، ولا شك في الحكم إلا من جهة أنّ الغايه قيد لأصل الطلب أو هو قيد لمرتبه من مراتبه. مثلاً: الغروب غايهً لوجوب صلاه العصر، فهل له دخل في أصل مطلوبيه الصلاه، بأن لا تكون مطلوبه بعده أصلاً، أو هي مطلوبه لكن في مرتبه دانيه؟

رأى الشيخ

ذكر الشيخ (١) أنّه إن كانت الغايه مأخوذهً على وجه الظرفيه، فالإستصحاب جارٍ، لوجود المقتضى وعدم المانع. وإن كانت مأخوذه على وجه القيديه، فإنّ المقيد ينتفى بانتفاء القيد، فلا وجوب للصلاه بعد الغروب أصلاً، بل يجرى إستصحاب عدم الوجوب.

رأى صاحب الكفايه

وقال صاحب الكفايه: (٢) إن كان المطلوب تشكيكياً، له مراتب، فالإستصحاب جارٍ وإلا فلا.

ص: ٢٩٥

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٢٠٦.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤٠٩.

وقال الميرزا(1) بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً.

توضيحه: ذهب الميرزا إلى عدم جريان الإستصحاب، لا الوجودى ولا العدمى. أمّا عدم جريان إستصحاب بقاء الوجوب، فلأنّ المفروض كون الغروب قيماً لوجوب الصّلاه، ومع إنتفائه ينتفى، لانتفاء المقيّد بانتفاء قيده. وأمّا عدم جريان إستصحاب عدم الوجوب المقيّد، فلأنّ الوجود والعدم متناقضان، _ والمتناقضان فى مرتبه واحده _ فوجود الوجوب المقيّد بالغروب نقيضه هو العدم المقيّد، أى: عدم وجود الوجوب بعد الغروب، لكنّ إستصحاب العدم الأزلى لتحقّق هذا العدم الخاصّ أصل مثبت.

والحاصل: إنّ الغروب قيد للوجوب، ونقيضه هو العدم فى هذا الطرف، لا-العدم الأزلى المطلق، فلا-حاله سابقه حتى يتمّ الإستصحاب، بل المرجع هو البراءه أو الاشتغال.

الإشكال عليه

إنّه إن كان نقيض الوجود المقيّد هو العدم المقيّد فالحق مع الميرزا.

لكنّ التحقيق أنّه ليس المناط فى التناقض أن يكون العدم متّصفاً بما كان الوجود متّصفاً به، فالرافع للوجوب الخاصّ المحدود بالحدّ هو عدم الوجوب

ص: ٢٩٦

لا عدم الوجوب المقيّد، فالإستصحاب تام، والنتيجة عدم مطلوبيّهِ الصِّيَلاه بعد الغروب. أمّا إن كان الزمان ظرفاً فلما ذكره الشيخ، وأمّا إن كان قيّداً فلا إستصحاب العدم الأزلي.

رأى السيّد الخوئي

وذهب السيّد الخوئي (1) إلى أنّ المورد من صغريات القسم الثاني من أقسام إستصحاب الكلّي، فهو جارٍ من هذا الباب. قال: وأمّا إذا كان الشك في بقاءه ناشئاً من احتمال كون العمل بذاته مطلوباً مطلقاً، ووقوعه في الوقت مطلوباً آخر، كما إذا احتل كون ذات الصِّيَلاه مطلوبه مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر، كان المورد من صغريات القسم الثاني من إستصحاب الكلّي، ضروره أنّه يدور أمر متعلّق الوجوب بين الفرد القصير المختص بالوقت والفرد الطويل المطلق. فبناءً على جريان الإستصحاب في الأحكام الكليّة _ كما عليه الأ-كثر _ يحكم ببقاء الوجوب تمسّكاً باستصحاب الكلّي، لإحتمال تعلّق الوجوب بالفرد الطويل المقطوع بقاءه، وعليه يتفرّع القول بتبعيّه القضاء للأداء، لأنّ الأمر الأوّل باق بعد ولم يسقط على الفرض.

وأمّا بناءً على المختار من عدم جريان الإستصحاب في الأحكام الكليّة، لكونه مبتلى بالمعارض دائماً، فلا يمكن التمسّك باستصحاب بقاء الوجوب. وعليه يتفرّع القول بكون القضاء بأمر جديد كما نقول به.

ص: ٢٩٧

وفيه:

إنّ الكلام كلّهُ في أنّ المورد من قبيل إستصحاب الأمر الشخصى لا من قبيل إستصحاب الكلّى. فما ذكره غير تام.

وهذا تمام الكلام فى التنبيه الرابع.

ص: ٢٩٨

إشاره

وهو من البحوث المهمه في الإستصحاب، وله آثار عمليه في أبواب العبادات والمعاملات وفي أبواب الشهادات والديات والقصاص. وقد طرح لأول مره من زمن السيد بحر العلوم _ في رسالته في العصير العنبي _ والسيدان صاحب الرياض والمجاهد، واختاره الشيخ وعده من الأكابر.

بيان مورد البحث

ومورد البحث في كلام السيد الخوئي هو الحكم الفعلي من بعض الجهات، في مقابل الفعلي من جميع الجهات وهو التنجيزي. ولكن هذا غير صحيح، لأن الحكم أمر بسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، ولا يتصور فيه الجهات العديده، سواء التكليفي والوضعي. بل الحكم الفعلي هو ما كان موضوعه متحققاً بجميع قيوده، فالفعليه مساوقه للوجود، ولا تبعض في الفعلية.

فالتحقيق أن يقال: الموضوع للحكم إن كان فعلياً من جميع الجهات فهو تنجيزي، وإن لم يكن كذلك فهو تعليقي. والموضوع تارة: مركب من أجزاء. وأخرى: من المقتضى والشرط. والمثال المعروف للبحث هو: «العنب إذا غلا- يحرم». فالعنب جزء، والغليان جزء آخر. في مقابل التنجيزي، أى ما إذا تحقّق الموضوع بجميع خصوصياته، فإن تحقّق بجميع خصوصياته ثم حصل تغيير فيه استصحب بقاؤه. أمّا لو لم يتحقّق كذلك، كأن تحقّق العنب ولم يتحقّق الغليان، ثم حصل تغيير في حال العنب، فلو تحقّق الغليان حينئذ هل يترتب الحرمة بجريان الإستصحاب فيه أو لا يجرى الإستصحاب؟

هنا مقدّمتان:

الأولى: فى إنقسامات الواجب، فإنّه تارة: يكون الوجوب مشروطاً بشرط، مثل إذا دخل الوقت فصلّ. فهذا هو الواجب المشروط. وأخرى: يكون الوجوب محققاً وقد تحقّق موضوعه بجميع شروطه وقيوده. وهذا هو الواجب المنجز. وثالثه: يكون الوجوب الآن محققاً وشرطه غير متحقّق، وهذا هو الواجب المعلق، كما فى الحج المعلق على الإستطاعة.

ومن هنا ظهر أنّ الواجب المعلق من أقسام الواجب المشروط، غير أنّ الشرط فيه متأخر، فمن جهة الهيئه، يكون الوجوب مشروطاً بالشرط المتأخر، ومن جهة المادّه، يكون الواجب بعد شهرين مثلاً، أى إن ظرفه يوم عرفه. وفى مقابلهما هو الواجب المنجز، وهو ما إذا تحقّق الوجوب وتحقّق الواجب بجميع شرائطه.

ص: ٣٠٠

ومورد الإستصحاب التعليقي، ما إذا كان الحكم _ من الوجوب والحرمة وغيرهما _ مشروطاً بشرطٍ، كما في «العنب إذا غلا يحرم»، فإنه إذا لم يحصل الشرط (الغليان) فإن الحكم (الحرمة) غير موجود. لكنّ البحث هو: هل يمكن إجراء الإستصحاب في الحرمة المشروطة بالغليان، قبل تحقّق الشرط، فيما لو حصل تغيّر في العنب وغلا، أو لا يمكن؟

الثانية: في هذه القضية الشرطيّة «العنب إذا غلا يحرم» أمران، أحدهما: الحكم المشروط والشرط المعلق عليه. والآخر: الملازمه بين الحرمة والغليان.

ويقع البحث في جريان الإستصحاب في الحرمة، وأيضاً يقع في جريانه في الملازمه، بأنّ هذه الملازمه قد كانت بين العنبية والغليان، والآن صار العنب زيبياً فهل هي باقيه أو لا؟

والإستصحاب الثاني تنجيزي. والأوّل تعليقي.

وقد طرح الشيخ البحث في كليهما، وأجرى الإستصحاب في كليهما.

بعد الفراغ من المقدّمين

نقول: إنّه يقع البحث في الإستصحاب التعليقي في الحكم المعلق، كما في المثال المعروف، وقد يقع في الموضوع المعلق، كما في: الصّلاه إن كانت في هذا الثوب فقد كانت فيما يؤكل لحمه، والآن حصل تغيّر في الثوب، فهل يستصحب بقاء الصّلاه فيما يؤكل لحمه أو لا؟

الكلام في إستصحاب الحرمة

إشاره

ويقع البحث في إستصحاب الحرمة _ بناءً على القول بجريان الإستصحاب في الأحكام الكليّة الإلهيّة _ تارةً: في مرحله المقتضى، وأخرى: في مرحله المانع.

ص: ٣٠١

المقام الأوّل، وقد ذكر القائلون بجريان الإستصحاب لهذا المقام طرقاً:

طريق الشيخ

ذكر الشيخ: (١) أن ما لا يقبل جريان الإستصحاب فيه هو المعدوم المطلق، أى ما لا فعلية مطلقاً. وأمّا ما له الفعلية ولو من بعض الجهات، فيجرى فيه الإستصحاب، وما نحن فيه من هذا القبيل.

وذلك، لأن الشارع لما قال «العنب إذا غلا يحرم»، فقد جعل الحكم _ وهو الحرمة _ على تقدير تحقق الشرط _ وهو الغليان، فهو مجعول لكن على تقدير، وهذا كاف لأن تشمله عمومات الإستصحاب.

وفيه:

إنّه فرق بين التكوينيّات والإعتباريّات. ففي عالم التكوين، يكون للمقتضى وجودٌ بوجود المقتضى له، فالعقله موجوده بوجود النطفه، وكذلك غيرها من التكوينيّات. أمّا فى عالم الإعتبار، فليس الأمر كذلك، فلا يكون للحكم المترتب على (العنب إذا غلا) وهو (الحرمة) وجودٌ بوجود (العنب) بدون (الغليان)، وذلك لعدم تعقل ما تقدّم ذكره فى الأمور الإعتباريه، لأنّ الأمر الإعتبارى يدور مدار كيفية إعتبار المعتر، وإذا كان المعتر قد إعتبر الحرمة بالنسبه إلى العنب والغليان، فجعل موضوع الحكم مركباً من العنب والشرط، فهو ينتفى بانتفائه، ومن الواضح إنتفاؤه عند عدم الغليان، فلا حكم حينئذٍ أصلاً، لا أنّه فى مرحله القوه والإقتضاء كما تقدّم فى التكوينيّات.

ص: ٣٠٢

وعلى الجملة، فإنَّ المعتر في الإستصحاب هو الوجود اليقيني للمستصحب سابقاً، وهذا إنَّما يكون في الإستصحاب التنجيزي، وأمَّا في التعليقي، فإنَّ الحكم تقديريٌّ فلا تعمه أدلّه الإستصحاب.

وبعبارة أُخرى: (التقدير) يقابل (التحقيق). ونحن في الإستصحاب نحتاج إلى الوجود السابق التحقيقي لا التقديري فإنَّه وجود فرضي. وقوله: (العنب إذا غلا- يحرم) قبل تحقّق العنب والغليان معاً إنشاءً للحكم، وهذا الإنشاء لا- شك فيه حتّى يجرى فيه الإستصحاب.

طريق صاحب الكفايه

وذكر صاحب الكفايه (١) ما حاصله: إنَّ الحكم قبل الغليان حاصلٌ إلاَّ أنه غير فعلي، ولَمَّا يتحقّق الغليان يصير فعلياً، وبذلك يجرى الإستصحاب، لتماثيه أركانه، كما هي تامّه في الحكم المنجز، مع الفرق بينه وبين المنجز، لأنَّ الفعلي من جميع الجهات.

والحاصل: إنَّ المهم هو اليقين بأصل وجود الحكم المستصحب، وأمَّا كونه فعلياً، فلا دخل له في الإستصحاب.

وفيه:

ما تقدّم في الإشكال على الشيخ، فقد كان تعبير الشيخ بـ«التقدير» وصاحب الكفايه يعبر بـ«الفعليه». فقد قلنا: بأنَّ الشارع قد رتب الحكم في عالم الإعتبار على الموضوع المقدّر الوجود، فإنَّ تحقّق الموضوع تحقّق الحكم وإلاَّ فلا وجود للحكم أصلاً، وإلاَّ يلزم وجود الحكم بلا موضوع.

ص: ٣٠٣

وعلى الجملة، فإنَّ الفعلية مساوقه للوجود، وإذ لم يكن الغليان فعلياً فلا وجود له فلا حرمه حينئذٍ.

طريق المحقق العراقي

وذكر المحقق العراقي (١) طريقاً آخر له ثلاث مقدمات.

(المقدمه الأولى) إنّ الحكم تاره: مطلق بالنسبه إلى موضوعه. وأخرى: معلق عليه. والتعليق تاره: عقلي وأخرى: شرعي.

فإن كان مطلقاً، وجب تحصيله، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء. فإن عليه تحصيله.

وإن كان معلقاً، والتعليق عقلي، كما لو قال: أكرم العالم. فإنَّ العقل يرى تعليق وجوب الإكرام على تحقّق الموضوع وهو العلم، فهو يدرك أن معنى هذا الكلام أنّه إذا تحقّق العالم وجب إكرامه، وإلا فلا يجب تحصيل العالم.

وأما التعليق الشرعي، فهو مثل: «العنب إذا غلا يحرم»، حيث كان الحكم منوطاً بالغليان بحكم الشارع.

(المقدمه الثانيه) إنّ القيد تاره: قيد للوجوب _ الهيئه. وأخرى: قيد للمادّه أى الواجب. ولا يخفى أنّ كلا القسمين له دخل فى مصلحه الحكم، إلا أنّ قيد الهيئه له دخل فى وجود أصل المصلحه، فصلاه الظهر _ مثلاً _ لا مصلحه لها قبل الزوال، وقيد المادّه يحقّق الفعلية للمصلحه، كالطهاره بالنسبه إلى صلاه الظهر الواقعه بعد الزوال. فموقع قيد الوجوب فى سلسله علل الحكم، وموقع قيد الواجب فى

ص: ٣٠٤

ونتيجه هذه المقدمه هي: إنه كما لا يُعقل تقييد المعلول بعلمته، ولا تقييد العلم بالمعلول، لاختلاف المرتبه بين العلم والمعلول، لكن القيد والمقيّد في مرتبه واحده. كذلك لا يُعقل بين الموضوع والحكم، فإنه وإن لم تكن النسبه بينهما هي العليه والمعلوليه، لكن ملاك العليه والمعلوليه موجود بينهما، وهو التقدّم والتأخر الرتبي. فلو كان شيء علمه للموضوع أو الحكم، لم يعقل تقييد الموضوع أو الحكم به للاختلاف الرتبي، مثلاً: وجوب الصلاه متأخر عن المصلحه، والمصلحه متأخره عن زوال الشمس. وأيضاً: ففي: العنب إذا غلا يحرم، الحرمة مقيده بالغلان، فيكون الغلان دخیلاً في الملاك، فلا يعقل تقييد الحكم _ وهو الحرمة _ بعلمه الملاك له.

والحاصل: إنه لا يعقل تقييد الحكم بالملاك.

لكنّ (التقييد) أمرٌ و(التضييق) القهري أمر آخر، فصحيح أنّ الحكم لا يتقيّد بموضوعه ولا يتقيّد بعلمه الموضوع، لكنّ دائره الحكم دائماً مضيّقه بدائره الموضوع، ولا يعقل أن يكون الحكم أوسع دائره من موضوعه. مثلاً: الحراره الناشئه من النار لا تتقيّد بالنار، لكون النار مقدمه رتبه على الحراره، لكنّ دائره هذه الحراره مضيّقه بالنار، إذ الحراره الناشئه من النار غير الناشئه من الشمس.

(المقدمه الثالثه) وهي مهمه، وحاصلها: إنّ ما تقرّر عند الكلّ من أنّ الأحكام الشرعيه بنحو القضايا الحقيقيه، سواء التكليفيّه مثل: الخمر حرام، والوضعيّه مثل: البيع لازم _ وفي التكوينيّات كذلك مثل: النار حاره. فإنه: كلّما تحقّق شيء واتّصف بأنه نار فهو منشأ للحراره _ . يقول العراقي: ليس على إطلاقه، فهو صحيح في الأحكام الوضعيه دون التكليفيّه في الأحكام الخمسه كلّها.

أمّا في الوضعيه، فإن الحكم الوضعي قوامه الاعتبار من المعتبر، فهو يعتبر الزوجيه والبينونه والملكيه وهكذا... ولكن الأحكام التكليفيه قوامها الإراده أو الكراهه من المولى، فإذا أُبرزت الإراده التشريعيه من المولى أو الكراهه إنتزع العقل من ذلك البعث أو الزجر.

والحاصل، إنه يكون العروض والإتصاف _ في القضايا التكوينيّه وفي الأحكام الوضعيه _ في الخارج، فهي قضايا حقيقيه. وأمّا الأحكام التكليفيه، فإن قوامها الإراده والكراهه، وهما من الأمور النفسانيّه ذات التعلّق، مثل الشّوق والحبّ والبغض، فهي متقومه بالتعلّق، ولما كانت نفسانيّه، فإن المتعلّق لها نفساني كذلك، وإلا يلزم أن يصير النفساني خارجياً والخارجي نفسانياً، وكلاهما محال، أو يلزم تحقّق الإراده بلا مراد والكراهه بلا مكروه، وهذا محال كذلك.

ثمّ إنّ الإراده والكراهه ينقسمان عند المحقّق العراقي إلى: المنوطه وغير المنوطه، ففي «العنب إذا غلا- يحرم»، حيث الحكم هو الكراهه وقد أُبرزت بكلمه يحرم، تكون الكراهه منوطه بالغليان، بخلاف: الخمر حرام، فإن الخمر أُبرزت الكراهه بالنسبه إليه بلا إناطه. وكذا الحال في الإراده، فقد يقول: أكرم زيدا، بلا- إناطه. وقد يقول: إن جاءك زيد فأكرمه، فأناط وجوب الإكرام بالمجىء.

وحاصل ذلك: إنه في جميع الواجبات والمحرمات المطلقه، تكون الإراده والكراهه غير منوطه، وفي المقيده يكونان منوطتين. وإذا تمّ هذا تمّ الإستصحاب التعليقي.

وذلك: لأن «العنب إذا غلا يحرم» قد خرج عن القضايا الحقيقيه، لأنّ الغليان فيه ليس الغليان الخارجي بل النفساني _ لما تقدّم من أن الحرمه هي

الكراهه النفسائيه، فلا تعقل أن تُناط بأمرٍ خارجي _ وعليه، فالكراهه النفسائيه موجوده قبل الغليان الخارجى، وحينئذ، لو حصل تغييرٌ فى العنب ووقع الشك فى بقاء الكراهه السابقه، حكم ببقائها بمقتضى دليل الإستصحاب.

والحاصل: إنَّ الإراده فى النفس، والمراد فى النفس. وكذلك الكراهه. وعليه، فالحكم موجود قبل تحقق الغليان فى الخارج، ومع الشك يستصحب.

ولا يخفى أنَّ كون الإراده والكراهه فى النفس، لا ينافى كون محركه الإراده والكراهه فى الخارج، إذ الإراده والكراهه شىء، ومحركيتهما نحو الإمتثال شىء آخر.

الإشكال عليه

إنَّه سيأتى الإشكال المبنائى على هذا المحقق فى حقيقه الحكم كما ذكر فى المقدمه الثالثه. بل المهم الإشكال فى ما ذكره فى المقدمه الثانيه، وذلك:

لأن العمده فى عدم جريان الإستصحاب التعليقى هو: إنَّ قيد الحكم دخيل فى الموضوع، فكان الغليان الذى هو قيد الحرمة جزءً للموضوع، فمع عدم تحقق الغليان لم يتحقق الموضوع للحكم بالحرمة، فلا حكم قبل الغليان حتى يستصحب.

فذكر العراقى _ فى المقدمه الثانيه _ أنَّ قيد الحكم من علل الحكم، والموضوع للحكم لا يتقيد بعلله الحكم، فليس الغليان قيداً للحكم، فأركان الإستصحاب تامه.

وهنا موضع الإشكال عليه.

وتوضيحه: إنَّه لا- ريب فى وجود الاختلاف الرتبى بين الموضوع والحكم، وهذا الاختلاف طبعى كالاختلاف بين الواحد والاثنين، والملاك فى اختلاف المرتبه طبعاً هو إحتياج أحد الطرفين إلى الآخر واستغناء الآخر عن طرفه، فالأثنين محتاج

— فى عالم التصوّر وفى عالم التحقّق — إلى الواحد، لكنّ الواحد غير محتاج إلى الاثنين. والموضوع والحكم كذلك، فإن الإكرام محتاج إلى زيد العالم، ولكنّ زيد العالم غير محتاج إلى الإكرام ... هذا ملاك التقدّم والتأخّر الطبعى بين الموضوع والحكم.

لكنّ الكلام فى القيد مثل الغليان الذى هو قيدٌ للحرمة، فلولا الغليان لم يوجد الحرمة، فهو العله للحكم.

أى إنّ الغليان هو الموجب للمفسده للعنب فيترتب الحكم وهو الحرمة، فالغليان قيدٌ للحكم وهو فى مرتبه العله له، إلا أنّ الكلام كلّهُ هو النسبه بين الغليان والموضوع، فإن كان الغليان متأخراً رتبه عن الموضوع — لكونه أى الغليان قيدهً وعله للحكم وهو متأخّر عن الموضوع — فالحق مع العراقى، وإلا بطلت نظريته؟

لقد ذكرنا ملاك التقدّم والتأخّر بين الموضوع والحكم، فهل الملاك المذكور موجودٌ بين الموضوع وقيد الحكم ليم ما ذهب إليه؟

الحق أنه: لا.

لأنّ الموضوع لا علاقه له بالغليان، لا فى عالم التصوّر ولا فى عالم التحقّق، إنّ الموضوع وهو العنب لا يحرم بدون الغليان، لكن لا تقدّم وتأخّر طبعاً بين العنب والغليان.

إنّ الغليان مثل العلم، فكما كان العلم قيدهً لوجوب الإكرام، ولولا العلم فلا إكرام فهو عله للإكرام، لكنّ العلم وزيد الموضوع لوجوب الإكرام فى مرتبه واحده، وليس بينهما ملاك التقدّم والتأخّر كما تقدّم، كذلك الغليان بالنسبه إلى حرمة شرب العنب، فهو عله للحرمة لكنّه فى مرتبه الموضوع.

ص: ٣٠٨

وتحصّل: أنّ الغليان علّه للحكم وهو في مرتبه الموضوع أى العنب وقيده له، لعدم وجود ملاك التقدّم والتأخر الطبيعي بين العنب والغليان، لعدم توقّف ذات العنب على الغليان، كما أنّ الواحد غير متوقّف على الا-ثنين، وذات الغليان أيضاً غير متوقّف على العنب لتحققه في الماء أيضاً.

والعراقي يقول: لا يمكن تقييد العنب بالغليان، لكون الغليان علّه للحرمة، لكونهما في مرتبتين.

لكن ظهر بطلانه نقضاً وحلاً. أمّا نقضاً، فبمثال وجوب إكرام زيد العالم. وأمّا حلاً، فلعدم إختلاف المرتبه.

ومما يؤكّد ما ذكرنا: القانون المسلّم به عند الكلّ، من أنّ الحاكم الملتفت إلى إنقسامات موضوع حكمه، غير مهمّل له، فإنّما هو مطلق وإمّا مقيد. وفي المثال: لا-شكّ في وجود القيد وهو الغليان في مقام الإثبات، فكان الحكم وهو الحرمة منوطاً بالغليان، كإناطه وجوب العتق بالإيمان.

هذا كلّه بغضّ النظر عن الإشكال المبناى، وذلك أن الحكم ليس الإراده والكراهه، بل هو جعل المولى. نعم، الإراده والكراهه هما المنشأ للحكم بالوجوب أو الحرمة.

طريق المحقّق الحائرى

وذهب الشيخ الحائرى (1) وتلامذته تبعاً له إلى جريان الإستصحاب

ص: ٣٠٩

١-١. درر الأصول: ٥٤٥.

التعليق. وحاصل كلامه: تماميه الأركان ووجود الأثر في الزمان اللاحق، لأنّ اللازم في الإستصحاب أن يكون المستصحب ذا أثر في مرحله الشك، وأن يكون اليقين السابق والشك اللاحق فعليين، وكل ذلك حاصل هنا.

توضيح ذلك: إنّ للحاكم في الأحكام المعلّقه إنشاءً، فهو لما يقول: «العنب إذا غلا يحرم» يُوجد شيئاً لم يكن _ لأن حقيقة الإنشاء هو الإيجاد، وهذا لا فرق فيه بين الأحكام المعلّقه والأحكام التنجيزيه _ والإيجاد لا ينفك عن الوجود. وعليه، فقد حصل حكم للعنب إذا غلا وهو الحرمة، فلو حصل تعيّر في العنب قبل الغليان، يقع الشك في بقاء تلك القضية الشرطيّه المجعوله؟

لقد كان اليقين بالقضيّه موجوداً، والشك في بقائها موجود الآن، ومقتضى دليل الإستصحاب هو التعبد بالبقاء.

والحاصل: إنّ كما للشارع إنشاءً في الأحكام المطلقه المنجزه، كذلك في المعلّقه، وإذا كان الحكم معلّقاً، كان فعلياً من جهه غير فعلى من جهه. وهذا هو الفرق بين المعلّق والمطلق، ولا فرق غيره، فكما يجرى الإستصحاب هناك لتماميه الأركان، كذلك هنا.

والمحقّق الإصفهاني(1) قرّر هذا المطب ببيان آخر وحاصله:

إنّ حقيقة الحكم عبارته عن الإنشاء بداعي جعل الداعي في الواجبات، وبداعي جعل الزاجر في المحرّمات، فهو ما يمكن أن يكون باعثاً للمكلف أو زاجراً في نفس المكلف الخالي عن شوائب الموانع عن العبوديّة.

ص: ٣١٠

وهذا حاصل في «العنب إذا غلا- يحرم»، فهو حكم بحرمة الشرب معلقاً على الغليان، فلو حصل تغيّر في العنب، وشك في بقاء الحكم، فالمرجع عموم لا تنقض.

النظر فيه:

لقد ذكروا أنّ هنا إنشاءً، والإنشاء هو الإيجاد، وهذا يستلزم أن يكون هناك وجودٌ لأنّ الإيجاد والوجود واحدٌ حقيقةً، متعدّدٌ إعتباراً. هذا صحيح، ولكنّه مبنيٌّ على أن يكون (الإنشاء) هو (الإيجاد) وهو أوّل الكلام. إذ يرد عليه:

أمّا نقضاً، فإنّ الملكيه من الإنشائيات، فلو أوصى بملكيه الدار لزيدٍ قائلاً: ملكتك داري بعد مماتي، كان إنشاءً، لكنّ المنشأ _ وهو الملكيه _ معلقٌ على الموت ... فلو كان الإنشاء إيجاداً _ والإيجاد هو الوجود في الحقيقة _ لزم أن تكون الملكيه فعليّةً لا أن تكون بعد الموت.

وأما حلاًّ فإنّ حقيقه (الإنشاء) ليس (الإيجاد) بل قيل هو (الإعتبار والإبراز) وهو قولٌ قويٌّ، وعليه، يكون الإعتبار فعليّاً، والمعتبر وهو الملكيه بعد الموت، ولذا ليس للوصي التصرف في الدار مادام الموصى حيّاً.

وفي «العنب إذا غلا يحرم» كذلك، فقد أبرز إعتبار الحكم الآن، لكنّ الحرمة معلقه على الغليان، وحيث لا غليان فلا حرمة سابقاً حتّى تُستصحب.

وذكر المحقّق العراقي دليلاً نقضياً للقول بالجريان وهو:

إنّه إذا كان الإشكال على الإستصحاب التعليقي عدم تحقّق الموضوع المتيقّن _ لكون الغليان جزءً للموضوع وهو غير متحقّق _ فإنّ هذا الإشكال موجود في جميع موارد الإستصحاب في الشبهات الحكميّة، مع أنّ المشهور

تماميته الإستصحاب فيها. مثلاً: الماء المتغير بالنجاسة نجس، فلو علمنا بنجاسة الماء للتغير بالنجاسة، ثم زال التغير وشك في بقاء النجاسة، يجرى إستصحاب النجاسة، مع زوال التغير الذي كان جزءاً للموضوع.

وفيه: إنَّ موضوع (النجاسة) هو (الماء المتغير بالنجاسة)، والفقيه يفرض وجود الماء والتغير ويفتي بالنجاسة، فإذا زال التغير حصل الشك في بقاء النجاسة فيتمسك بالإستصحاب. فالشكَّ حاصل بعد تحقُّق الموضوع.

أمَّا في الإستصحاب التعليقي، فالمفروض تحقُّق جزءٍ للموضوع وهو العنب، دون الجزء الآخر وهو الغليان. وهذا الفرق كافٍ لعدم تماميته النقض.

الكلام في إستصحاب الملازمه

إشاره

ثمَّ إنَّ الشيخ (١) جَوَّز في المقام جريان الإستصحاب في الملازمه، وهو إستصحاب تنجيزي، لأنَّ الملازمه بين الغليان والحرمه كانت موجودهً يقيناً، أي إنَّ الشارع بإنشائه «العنب إذا غلا- يحرم» جَعَلَ هذه الملازمه والسبب به بلا ريب. سواء كان العنب أو الغليان موجوداً أو لا.

وهذه الملازمه شرعيه، بلا ريب.

ثمَّ حصل الشك في بقائها على أثر التغير في العنب.

فأركان الإستصحاب تامه، وليس من الإستصحاب التعليقي، لأنَّه لا يعتبر في

ص: ٣١٢

الملازمه بين الشئيين تحقّق الطرفين بالضروره، قال تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١) فالملازمه موجوده، مع القطع بعدم وجود الآلهه وعدم وجود الفساد.

الإشكال عليه

وقد أُورد عليه: بأنّ المستصحب إمّا الموضوع وإمّا الحكم. والملازمه ليس منهما.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن لا- دليل على حصر المستصحب فيهما، بل كلّما أمكن للشارع جعله والتعديّد به أمكن إجراء الإستصحاب فيه، والملازمه أمر إنتزاعي موجود بمنشأ إنتزاعه، ولما كان المنشأ شرعيّاً، فهو مجعولٌ من الشارع بتبعه.

والذي يرد على الشيخ هو: إنّ الأمر الإنتزاعي غير مستقلّ في تحقّقه بل قائم بمنشأ الإنتزاع، فتارةً: يكون وجوده مع وجود المنشأ، كما في الفوقيه بالنسبه إلى الفوق. وأخرى: يكون وجوده منحازاً عن وجود المنشأ، كما في الملازمه.

لكنّه على كلّ حال قائم بوجود المنشأ، فلو لم يتحقّق المنشأ فلا وجود له.

وعلى هذا، فإنّه مع عدم تحقّق الغليان والحرمه، لا وجود للملازمه، ومع عدم وجودهما سابقاً لم يتم الإستصحاب.

فالإستصحاب التنجيزي في الملازمه باطل.

بل هذا الإستصحاب تعليلي، لأن الملازمه متأخره رتباً عن الغليان والحرمه، إذ الحقيقه هي أنّه لو تحقّق الغليان في العنب لكان ملازماً مع الحرمه.

فما ذكره الشيخ باطلٌ من جهتين.

ص: ٣١٣

ولو سلمنا تمامية المقتضى لجريان الإستصحاب، فهل من مانع؟

إنه إستصحاب الإباحه لشرب هذا العصير، فأما على مسلك التضاد بين الأحكام، كما عليه صاحب الكفايه، فالتعارض لا محاله. وأما على مسلك عدم التضاد بينها كما عليه المحقق الإصفهاني _ لكونها أموراً اعتبارية ولا تضاداً بين الإعتباريات _ فالتعارض يقع في حكم العقل، لأن إستصحاب الحرمة ينتج الموضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإستصحاب الإباحه ينتج الموضوع لحكمه بالتعذير، وبين التنجيز والتعذير تعارض. ويقع أيضاً في مرحلة الإمتثال، كما هو واضح.

فالإستصحاب التعليقي ساقط بالمعارضه على كل تقدير، وحينئذٍ، فالمرجع عموم «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» بناءً على شموله للشبهتين، وأما بناءً على إختصاصه بالشبهه الموضوعية فالمرجع في الحكمية هو أصله البراءه.

وذهب الشيخ وتبعه الميرزا(١) إلى حكومه الإستصحاب التعليقي للحرمة على الإستصحاب التنجيزي للإباحه، لأنه إذا جرى رفع الشك في الإباحه، فلا تعارض.

ويجاب عن ذلك: بأن شرط الحكومه هو إختلاف المرتبه بين الحكم والمحكوم، بأن تكون نسبه أحدهما إلى الآخر نسبه الموضوع إلى الحكم أو السبب إلى المسبب، وإذ لا توجد بين الشكين لا هذه ولا تلك، فلا حكومه.

وذكر صاحب الكفايه(٢) وجهاً آخر لرفع المعارضه ومحصله:

ص: ٣١٤

١-١. أجود التقريرات ٤ / ١٢٦، فوائد الأصول ٤ / ٤٧٣.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤١١ _ ٤١٢.

إنّ الحليّة الثابتة للزيب قبل الغليان غير قابله للبقاء، ولا يجرى فيها الإستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك، لأنّ الحليّة في العنب كانت مغيّاه بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلّقة على الغليان، ويستحيل إجتماع الحليّة المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح. وأمّا الحليّة في الزيب، فهي وإن كانت متيقّنه، إلّا أنّها مردّده بين أنّها هل هي الحليّة التي كانت ثابتة للعنب بعينها _ حتّى تكون مغيّاه بالغليان _ أو أنّها حادثه للزيب بعنوانه، فتكون باقية ولو بالإستصحاب. والأصل عدم حدوث حليّة جديدة وبقاء الحليّة السابقيه المغيّاه بالغليان، وهي ترتفع به، فلا تكون قابله للإستصحاب، فالمعارضه منتفيه.

قال السيّد الخوئي:

وهذا الجواب متين. (١).

الكلام في الإستصحاب التعليقي في الموضوعات

إشاره

ثمّ إنّ قد وقع الكلام بين الأعلام في جريان الإستصحاب التعليقي في الموضوعات ومتعلقات الأحكام، مثلاً: لو وقعت الصلاه في اللباس المشكوك كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، هل يصحّ أن يقال: هذه الصلاه قبل لبس هذا اللباس لو كانت واقعه خارجاً لم تكن في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والآن كذلك؟

ولا يخفى الفرق بين القول بأنّه يشترط في صحّه الصلاه أن لا تكون فيما لا يؤكل لحمه، والقول بأنّ ما لا يؤكل لحمه مانع عن صحّه الصلاه، لأنّه إن كانت الصلاه مشروطه بعدم وقوعها فيه، فمع الشك في تحقّق الشرط تحكّم قاعده الإستغال.

ص: ٣١٥

وأما إن كان ما لا يؤكل لحمه مانعاً، فمع الشك في المانعِ فالأصل عدمها.

وعلى الجملة، هل يجرى الإستصحاب التعليقي في موضوعات الأحكام أو لا؟

لابد من البحث في مقامين:

١ _ مقام المقتضى

أما من حيث الإقتضاء، فمن قال بجريان الإستصحاب التعليقي في الأحكام لا يقول به في الموضوعات، لأنَّ الموضوع ذا الأثر هو الوجود الحقيقي لا التعليقي، فالوجود الفرضي التعليقي ليس بموضوع للحكم الشرعي ولا العقلي، فلا تشمله أدلّة الإستصحاب، وعلى فرض جريانه فيه، كان لازمه وقوع الصّلاه في غير ما لا يؤكل لحمه، وهو أصل مثبت.

٢ _ مقام المانع

وعلى فرض الجريان، فإنَّ الإستصحاب التعليقي في الموضوع المقتضى لوقوع الصّلاه في غير مأكول اللحم، معارض دائماً بالإستصحاب التنجيزي، فإنّه يقتضى عدم وقوع الصّلاه بتلك الصّفه، وإذا تعارضا تساقطا.

ص: ٣١٦

ویقع البحث فی مقامین:

١ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلى أحكام الشرائع السابقه.

٢ _ إستصحاب عدم النسخ بالنسبه إلى أحكام هذه الشریعه.

وفی المقام الأول:

تارةً: یشک فی بقاء المجعول.

وأخرى: یشک فی بقاء الجعل.

الكلام فی إستصحاب عدم النسخ حیث یشک فی بقاء الجعل السابق

فنقول: إنَّ من الأحكام ما جعل سابقاً بعنوان (النصارى) و(اليهود). وهذا القسم خارج عن البحث.

ومن الأحكام ما جعل بعنوان (يا بني إسرائيل) مثلاً. وهذا يدخل فی البحث فیما لو أسلم أحدٌ من بني إسرائيل.

ولكن المهم: ما جعل في الشرائع السابقة بعنوان (الناس) ونحو ذلك.

والبحث في مقامين:

١ _ مقام المقتضى

والإشكال في أصل جريان هذا الإستصحاب هو عدم تمامية الأركان، لأنّ من هو من أهل شريعة الإسلام يشك في شمول الأحكام المجعولة في شريعة عيسى عليه السلام له، وإذا كان في شك كذلك، فلا يقين عنده بثبوت الحكم له، ومع عدم اليقين السابق فلا شك، لأنّ الشك لاحقاً متفرّع على اليقين السابق.

بيان الشيخ بوجهين

إشاره

بيان الشيخ (١) بوجهين:

الوجه الأول:

إشاره

إنّ الإشكال يتم بالنسبه لمن لم يدرك الشريعة السابقة. وأمّا من أدرك الشريعتين _ مثل (سلمان الفارسي) عليه السلام _ فقد كان الحكم متوجّهاً إليه سابقاً، ومع الشك في بقاءه يستصحب البقاء. ولو شك في نسخه يستصحب عدم النسخ. وإذا تمّ الإستصحاب بالنسبه إلى هذا الشخص المدرّك للشريعتين، يكون الإستصحاب تاماً لغير المدرّك أيضاً، بقانون الإشتراك.

الإشكال على الشيخ

وما ذكره الشيخ مردود:

ص: ٣١٨

أولاً: إن كان دليل قاعده الإشتراك لفظياً تمّ فيه الإطلاق، فيعم الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، لكنّ دليله الإجماع وهو دليل لثبي، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، وهو الحكم الواقعي. والإستصحاب من الأحكام الظاهريّة.

ثانياً: سلّمنا الإطلاق. لكنّ موضوع قانون الإشتراك هو الوحده الصنفيّة. مثلاً: المسلمون مشتركون في أحكام الصّلاه، فيقال: من سافر يقصّر، وفي الخمس فيقال: من اغتنم فعليه الخمس. فيعمّ هذا الحكم جميع المسلمين، لعدم الإختلاف في الموضوع وهو عنوان المسافر، والمغتتم. وأمّا مع الإختلاف في الصّنف، فلا- تجرى القاعده، ولذا لا- يعمّ أخبار «من سافر يقصّر» من كان (حاضراً)، لأنّ (الحاضر) و(المسافر) صنفان.

وما نحن فيه كذلك. لأنّ (من أدرك الشريعتين) غير (من لم يدرك) فكيف يتمّ ما ثبت للأوّل بالنسبه إلى الثاني بقانون الإشتراك؟

دفاع الشيخ الحائري

وأجاب الشيخ الحائري(1) عن الإشكال الثاني: بأنّ مراد الشيخ هو: إن غير المدرك كان على يقينٍ بثبوت الأحكام السّابقه في حقّ المدرك، فلو شكّ في بقائها بالنسبه إلى المدرك بسبب مجيء الشريعه اللاحقه، إستصحب بقائها بالنسبه إليه، وإذا تمّ ذلك بالنسبه إلى المدرك، تم بالنسبه إلى غير المدرك بقانون الإشتراك

ص: ٣١٩

فى التكليف بينه وبين المدرء.

وفيه:

ويرد على ما أفاده الحائرى إشكالان:

الأول: إن الإءصءاب _ وسائر الأصول العمليه _ وظيفه الشاك نفسه «من كان على يقين فشك»، فلا تعم أدله الإءصءاب أن يشك شخص فى ما يءلق بغيره من الأحكام.

نعم. قام الدليل على إجراء المءءهد الإءصءاب فى مورد مقلده. كما لو كان مقلداً لشخص يءقن بأعلميته، فمات المءءهد وشك فى أعلميه الحى من الفقيه الميء. فإن المءءهد يءرى إءصءاب أعلميه الميء فى حق المقلد ويقول له: يجب عليك البقاء على تقليد الميء، وذلك، لأن المقلد العامى عاجز عن التمسك بالإءصءاب، فىقوم الفقيه مقامه فى ذلك. كما تقرر فى باب الإءءهاد والتقليد.

الثانى: سلمنا. لكن يءبر الوحده الصنفيه فى جريان قانون الإءءراك كما تقدم.

وتلخص: عدم تماميه ما ذكره الشيخ فى الوجه الأول جواباً عن الإشكال.

الوجه الثانى:

إشارة

إن الأحكام الشرعيه كئها على نحو القضايا الحقيقيه، فكل من كان فى الوجود وكان مكلفاً، فهو مخاطب بالأحكام الوارده فى الشرائع السابقه.

ص: ٣٢٠

نعم، لو كانت بنحو القضايا الخارجيه، لكان المخاطب بها أهل تلك الشرائع دون الشريعة الإسلاميه.

وعلى هذا، فأركان الإستصحاب تامه، والإشكال مندفع.

وقد وافق المحققون على هذا الوجه إلا السيد الخوئي.

الإشكال على الشيخ

فأشكل رحمه الله بما حاصله: (١)

أولاً: إنَّ النسخ دفع للحكم وليس برفع، وإلا يلزم نسبه الجهل إلى الله.

توضيحه: إنَّ الحكم بلا ملاك محال، وإذا جعل فله ملاك، ورفع مع وجود الملاك له محال كذلك. فحقيقه نسخ الحكم إنتهاء أمده.

وثانياً: إنَّ كلَّ حاكمٍ فهو إمَّا مطلق لموضوع حكمه، وإمَّا مقيدٌ، لأنَّ المفروض كونه ملتفتاً فليس بمهملاً.

وفيما نحن فيه: فإنَّ أحكام الشريعة السابقيه ليست بمهمله، فهي إمَّا مطلقه تشمل من لم يدرك تلك الشريعة، أو مقيدته بأهلها فقط الذين مضوا. لكنَّ مقتضى المقدمه الأولى أنَّ الملاك قد يكون محدوداً فينسخ الحكم ولا يبقى. وعلى هذا، فلو شك أهل الشريعة اللاحقه في شمول الحكم له، لم يكن للحكم حاله سابقه حتى يستصحب بقاؤها.

ص: ٣٢١

فما ذكره الشيخ لتوجيه الإستصحاب مردود.

النظر في هذا الإشكال

ومقتضى الدقّه اندفاع هذا الإشكال، لما أشرنا سابقاً من أنّ موضوع الحكم تارة: هو عنوان (النصارى) فلا يعمّ غيرهم يقيناً. وأخرى: عنوان (المؤمنين) فيعمّ من أدرك الشريعتين. وثالثه: عنوان (الناس)، وهذا لا إشكال في عمومته. فالعناوين ثلاثه، فلا عموم لأحدها يقيناً ولا حاجه للنسخ. والثاني مشكوك العموم. والثالث مقطوعٌ بعمومه وشموله، والكلام الآن في الثالث فنقول:

إنّ أهل الشريعة اللاحقه لا يشك في شمول العنوان وعموم الحكم له، وإنّما يشك في بقاء الحكم وزواله، فيستصحب، لتماثيه أركانه. فهو نظير ما إذا تيقن بحرمة الخمر مثلاً، ثم شك في بقاء الحرمة، أو تيقن بتحقيق الزوجيه غير أنّه شاك في كونها منقطعه أو دائمه.

فأركان الإستصحاب تامّه. وقد وافق الميرزا الشيخ من هذه الجهه، إلّا أنّه أشكل على هذا الإستصحاب من جهه أخرى:

إشكال الميرزا

وهي أنّه أصل مثبت. (١) وذلك، لعدم جواز العمل بالشريعة السابقه إلّا إذا وقع الإمضاء لها من قبل الشريعة اللاحقه، والإمضاء أمر وجودي، فلو أريد إثبات

ص: ٣٢٢

الإمضاء باستصحاب عدم النسخ كان من الأصل المثبت، لأن حقيقة الإمضاء هو الإعتبار المماثل، وإثبات الإعتبار المماثل باستصحاب عدم النسخ أصل مثبت، لكونه من اللوازم العقلية لعدم النسخ.

والجواب: صحيح أنّ الإمضاء هو الإعتبار المماثل، لكن لا حاجة لإثباته إلى الدليل الخاص، بل يكفي الدليل العام، وعموم دليل الإستصحاب يفي بذلك. فكأن الشارع يقول: كلّ ما شرّع في شريعته عيسى عليه السلام يقيناً، وشكّ في بقاءه، فلا يجوز نقضه ويجب العمل به.

الإشكال بيان آخر

ويتوجّه الإشكال بأنه أصل مثبت، بيان آخر، وهو:

إنّ كلّ حكم فله مرحلتان، مرحلة الإنشاء حيث يجعل الحكم في هذه المرحلة، سواء كان الموضوع محققاً أو لا، إذ يكفي فرض وجود الموضوع. ومرحلة الفعلية، حيث يتحقّق الموضوع للحكم خارجاً.

ثمّ إنّ الأثر المترتب على مرحلة الإنشاء هو فتوى الفقيه، فإنّ نفس إنشاء الحكم يكون موضوعاً للفتوى. وأمّا الأثر العملي، فهو يترتب على مرحلة الفعلية، فهي مرحلة الإطاعة والمعصية.

وعلى هذا، فإنّ إستصحاب عدم النسخ يعنى بقاء حكم الشارع وإنشائه، وبقاؤه يستلزم تحقّق الموضوع إستلزاماً عقلياً، وهذا هو الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: إنّه لا فعليّ للحكم قبل تحقّق الموضوع _ لاستحاله الحكم بلا موضوع _ فالمستصحّب هو الإنشاء والإعتبار فقط. وأمّا المعتبر _ أى الوجوب والّلزوم _ فهو بعد تحقّق الموضوع. فكان لازم إستصحاب الحكم وجود الموضوع، وهذا هو الأصل المثبت.

النظر فيه:

ويختلف الجواب عن هذا الإشكال بحسب إختلاف المسالك.

فهو يندفع بناءً على أنّ حقيقه الحكم عبارته عن الإرادة، والإرادة تتحقّق بملاحظه الموضوع وتصوّره من دون حاجه إلى وجوده خارجاً، فالمولى يلحظ الإستطاعه فيريد الحجج، وإن كانت هذه الإرادة باعته للعبد إذا تحققت الإستطاعه خارجاً. لكنّ الباعثيه خارجه عن حقيقه الحكم.

فعلى هذا المبنى يندفع الإشكال، لأنّ المستصحّب هو الحكم الشرعى ولا مشكله.

وكذا على مبنى جريان الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات، كما ذهب إليه المحقّق العراقى، بتقريب أنّ هذا المكلف إن كان من الموجودين، كان محكوماً بالحكم الصادر من المولى، والآن أيضاً كذلك.

وأماً على مبنى القائلين بأنّ الحكم عبارته عن الأمر الاعتبارى المنشأ بالإنشاء مثل آيه الحجج، حيث اعتبر وجوب الحجج على المستطيع. وآيه تحريم الخمر والميسر... فلا يندفع الإشكال، لأنّ الحكم لا يكون فعلياً إلاّ بعد تحقّق الموضوع.

وهنا إشكال آخر، وتوضيحه:

١ _ إنه لا بدّ من اليقين السّابق والشكّ اللاحق.

٢ _ وإنّه لا نسخ قبل العمل بالحكم ولو مرّة واحده، وإلاّ تلزم اللّغويّة من جعله، وهو محال.

٣ _ وإنّ الموضوع في القضيّة الحقيقيّة هو الأفراد الأعم من المحقّق وجوده والمفروضه الوجود، بخلاف القضيّة الخارجيّة، فموضوعها الفرد المحقّق وجوده. والطبيعيّة التي موضوعها نفس الطبيعه مثل الإنسان حيوان ناطق.

ثمّ إنّ عنوان (الكون في الدار) مثلاً في: (أكرم من في الدار) يكون دخيلاً في الحكم في القضيّة الحقيقيّة، ولا دخل له فيه في ما لو كانت القضيّة خارجيّة، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيّة بنحو القضايا الحقيقيّة، فهي لجميع المكلفين إلى يوم القيامة، ولذا تنحلّ القضيّة الشرعيّة ويتعدّد الحكم بعدد أفراد الموضوع.

وإذا ظهر ذلك، توجه الإشكال: بأنّ نسخ الحكم بالنسبة إلى المعدومين يكون من نسخ الحكم قبل وقت العمل به، لأنّه لمّا قال: كلّ من وُجد واتّصف بأنّه مستطيع يجب عليه الحج، فإنّ هذا الحكم باقٍ إلى يوم القيامة وينحلّ بعدد الأفراد، فلو نسخ، كان بالنسبة إلى المعدومين من النسخ للحكم قبل حضور وقت العمل به.

لا يقال: المفروض عمل الموجودين به، فلا يكون من النسخ قبل العمل.

لأنّنا نقول: إن المفروض تعدّد الحكم المجهول بعدد الأفراد، فهو بالنسبة إلى المعدومين من النسخ قبل العمل، وهو محال. فالإستصحاب محال.

لكنّ هذا الإشكال أيضاً قابلٌ للدفع، وأنّ الحق جريان النسخ عقلاً في القضايا الحقيقيّة أيضاً.

وتوضيح الدفع هو: إنّ كلّ حكم شرعى مجعول فهو بنحو القضيّة الحقيقيّة، سواء كان تكليفيّاً مثل: المستطيع يجب عليه الحج. أو وضعيّاً مثل: البيع لازم. وهو مطلقٌ من جهتين: الإطلاق الأفرادى، وبذلك ينحلّ الحكم بعدد الأفراد، والإطلاق الأزمانى، أى فى كلّ زمانٍ من الأزمنه، إذ لو كان مختصّاً بزمانٍ لزم تقييده فى مقام الإثبات. والإطلاقان المذكوران تارة: يكون الدليل عليهما فى مقام الإرادة الإستعماليّة هو اللفظ، وأخرى: يكون نفس عدم التقييد وكون المستعمل فيه صّرف طبيعه المكلف المستطيع، وطبيعه البيع ... وهكذا ... وعلى هذا، فلو جاء المقيّد المنفصل تحدّد به المراد الجدّى، وإن كان المراد الإستعمالى على سعته وإطلاقه لحكمه فى ذلك.

وبهذا البيان يظهر أنّ الناسخ مقيّد للإطلاق الأزمانى، وأنّ الحكم كان من أوّل الأمر محدوداً بهذا الزمان الخاصّ، غير أنّ هذا المقيّد لم يُبين لحكمه. فإنّ أحرز بقاء الحكم زماناً من ناحيه الإطلاق الأزمانى أو دليلٍ خاصّ قائم على إستمرار الحكم مثل: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة» فلا كلام. وإن لا يحرز ذلك، يقع الشكّ، وحينئذٍ، يتمسك بالإستصحاب ويحكم ببقاء الحكم.

فالإشكال بأنّه من النسخ قبل وقت العمل، مندفع: بأنّ الناسخ مقيّد زمانى من أوّل الأمر، وأنّ المراد الجدّى كان محدوداً بهذا الحدّ، غير أنّ الحكمه إقتضت

تأخير البيان. كما هو الحال في المقيّد الأفرادى، فلو ورد أكرم العلماء، ثمّ ورد منفصلاً: لا تكرم الفسّاق من العلماء. كشف عن أنّ المراد الجدّى من إكرام العلماء كان محدوداً بالعلماء العدول، غير أنّ المصلحه إقتضت تأخير بيان ذلك.

والحاصل: إنّ المراد الإستعمالى فى القضايا الحقيقّيه مطلق، والمراد الجدّى مقيّد بأمدٍ معيّن، ويكون الدليل الكاشف عن التقييد هو الناسخ المقيّد للحكم من حيث الزمان.

مقام المانع

وبناءً على تماميّه مقام المقتضى لجريان الإستصحاب كما تقدّم، فهل من مانع؟

إنّ المانع عن هذا الإستصحاب هو العلم الإجمالى بوقوع النسخ فى قسمٍ من الشرائع، فإجراؤه فى جميع الأحكام مخالف للعلم، وفى البعض دون بعضٍ ترجيح بلا مرجح.

والجواب: إنّ هذا العلم منحلٌّ، لكونه دائراً بين الأقل والأكثر، فمن الشرائع ما هو منسوخ قطعاً، فيكون بالنسبه إلى البقيه شبهةً بدويّةً، فالمانع عن الإستصحاب مفقود بعد تماميّه المقتضى.

التحقيق

لكنّ التحقيق عدم وجود المقتضى لهذا الإستصحاب، لعدم وجود المثبت للأحكام فى الشريعة السّابقه، لأنّ أحكام التوراه والإنجيل منها ما هو مقطوع النسخ، وأما بالنسبه إلى البقيه فما هو المثبت؟

إن التوراه الأصيليه غير موجوده، وكذا الإنجيل، وما هو موجود فمحرّف، وفيهما ما هو محالّ، وما هو باطلٌ

وعلى الجملة، فإنّ هذا البحث لا أساس له وإن طرحه العلماء في الكتب.

ص: ٣٢٨

إنّ المشهور حجّیه مثبتات الأمارات، كما أنّ المشهور عدم حجّیه مثبتات الأصول.

وقبل الورود فی البحث وذكر أدلّه عدم الحجّیه، تحرّر محلّ النزاع، ثمّ نذكر الفرق بين الأماره والأصل.

تحرير محلّ البحث

أمّا تحرير محلّ البحث فنقول:

إنّ المستصحب إمّا هو الحكم وإمّا هو الموضوع. فإن كان (الحكم). فإنّ أثره:

أولاً: بقاء المتيقّن السابق في ظرف الشك. وهذا لا خلاف فيه، وإتّما الخلاف في أنّ المجعول بالإستصحاب هو الحكم المماثل للواقع، كما عليه صاحب الكفايه. أو حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل، كما عليه الميرزا. أو التعبّد ببقاء المتيقّن السابق كما عليه السيّد الخوئي؟

وثانياً: يترتب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعة للحكم الشرعي، سواء كان واقعياً كما عليه الميرزا والإصفهاني، أو ظاهرياً كما عليه صاحب الكفاية.

وثالثاً: إنَّ الحكم المستصحب إن كان له أحكام شرعيه، فإنها تترتب، لأنَّ أثر الأثر أثرٌ لذلك الشيء.

وإن كان المستصحب هو (الموضوع)، كما لو تيقن بأنَّ الإناء خمر ثم شك في خمريته، فإنه يستصحب خمرية هذا المائع بلا خلاف _ وإن وقع الخلاف في وجه ذلك، كما تقدّم في الحكم _ وإذا كان خمرًا ترتب عليه آثار شرب الخمر من الحرمة ولزوم الفسق.

ومورد البحث هنا هو أنه إذا جرى الإستصحاب في الحكم أو الموضوع، وكان له لازم عقلي أو ملزوم عقلي أو عادي أو ملازم عقلي أو عادي، فهل يترتب أو لا؟ المشهور: لا. وقيل يترتب مطلقاً. ولكل من الشيخ وصاحب الكفاية تفصيل.

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات

إشارة

وأما الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الأصول، بالحجّية في الأولى دون الثانية، فقد اختلفت بياناتهم لذلك، ونحن نذكرها وما وقع بينهم من الكلام حولها:

البيان الأول

إشارة

ذكر الميرزا: (١) إنه قد أخذ الشك في الواقع في موضوع الأصول كما في دليل

ص: ٣٣٠

الإستصحاب، إذ قال عليه السّلام «لا تنقض اليقين بالشك» ولم يؤخذ ذلك في موضوع الأمارات كخبر الواحد، كما في الخبر: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقّه آخذ عنه معالم ديني؟»^(١) وإن كان الجهل والشك موجوداً في مورد الأماره، وإلاّ لما سأل.

هذا هو الفرق الأوّل.

والفرق الثانی: إنّ الأماره كاشفه عن الواقع وحاكٍ عنه وطريق إليه، وليس الأصل كذلك، نعم، هذه الكاشفيّه ناقصه.

والفرق الثالث: إنّ أدلّه إعتبار الأمارات تفيد إلغاء إحتمال الخلاف وتميم الكشف عن الواقع.

هذا كلّه في طرف الموضوع.

وأما في طرف الحكم، فقد قال الميرزا: إنّ الجهات الموجوده في العلم هي: إنّ صفه نفسانيّه، وإنه كاشف عن الواقع، وإنه محرّك نحو العمل، وإنه موجبٌ للتّنجيز والتّعذير. أمّا في الأمارات، فالمجوعول جهه الكاشفيّه كما في: «لا- عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»، وأمثال ذلك. وأمّا في الأصول، فالمجوعول جهه المحرّكيّه وترتيب الأثر عملاً.

وخلاصه كلام الميرزا:

إن الموضوع في (الأصل) مقيد بالشك في الواقع. وأمّا (الأماره) فالموضوع فيها نفس الواقع، والشك في المورد.

ص: ٣٣١

١-١. وسائل الشيعه ٢٧ / ١٤٩، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، رقم ٤٠.

وإنَّ المحمول في (الأصل) هو الجرى العمل على طبقه. وأمَّا (الأماره) فالمحمول المجعول فيها هو الكاشفِيه عن الواقع.

فأشكل السيد الخوئي (١) على أستاذه من جهه (مقام الإثبات) بأنَّ ما ذكره من عدم أخذ الجهل والشك في موضوع الأماره ينافي الدليل القائم على حجيه الأماره وهو قوله تعالى: «فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٢). فهذه الآيه المستدل بها في مباحث (حجيه الخبر) و(حجيه الفتوى) قد أخذ في موضوعها (عدم العلم)، فلا فرق بين الأماره والأصل، فكما قال في الأصل «رفع ما لا يعلمون» قال في الأماره: «إن كنتم لا تعلمون».

لكن يردّه: إضطراب كلماته رحمه الله في هذه الآيه، سواء في الفقه والأصول. فقد صرح في مبحث خبر الواحد بعدم دلالة الآيه على حجيته، وكذا في التنقيح في مباحث الإجتهد والتقليد.

والتحقيق: إنَّ الآيه غير دالّه على حجيه الفتوى ولا على حجيه خبر الواحد، لكونها في أصول الدين، إذ هي إرشاد إلى الفحص والتحقيق في النبوه. هذا أولاً.

وثانياً: إنَّ الغايه فيها من (السؤال) هو (العلم)، والمراد هو العلم الوجداني لا العلم التعبدي _ لأن إطلاق العلم على العلم التعبدي مجاز _ فمعنى الآيه: إستلوا عن نبوه النبي حتّى يحصل لكم العلم الوجداني بنبوته.

ص: ٣٣٢

١-١. مصباح الأصول ٣ / ١٨٢.

٢-٢. سورة النحل، الآيه ٤٣، سورة الأنبياء، الآيه ٧.

بل الحق في الجواب عمّا ذكر الميرزا هو (الإشكال الثبوتى) وهنا مقدّمتان:

١_ إنَّ المقيّد للإطلاق الشرعى يمكن أن يكون هو الحكم العقلى، كما فى (أكرم العالم) فإنّه مقيّد عقلاً بالقدره.

٢_ إنَّ نسبة الموضوع إلى المَجْعول نسبة العله إلى المعلول، ولا- يمكن أن تكون دائره المحمول أوسع من دائره الموضوع ولا أضيق.

وبعد المقدّمتين:

لا- ريب فى أن جعل الحجّيه للأماره إنّما هو للجاهل، فلا يعقل أن تُجعل للعالم، فكان المحمول مضيقاً، فلو كان الموضوع أعم من الجاهل والعالم، لزم أن يكون دائرته أوسع من دائره المحمول، فالموضوع فى الأماره مقيّد بالجهل كذلك فىكون مثل الأصل، ولا فرق.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ الإهمال من الحاكم الملتفت محال، فالغرض إمّا مقيّد وإمّا مطلق. وعليه، فلما كان المحمول فى الأماره هو (الحجّيه) وهى للجاهل فقط، هل الموضوع مطلق؟ إنّهُ مقيّد بالجهل.

فما ذكره فى الفرق بين (الأماره) و(الأصل) غير تام.

وأما ما ذكره الميرزا فى الفرق بين مثبتات الأماره والأصول، فقد أُشكل عليه بثلاثه وجوه:

ص: ٣٣٣

(الأول) إنَّ ما ذكره من أنَّ المجعول في الأماره هو الكاشفيّه عن الواقع، وأنَّ الشارع قد رتب عليها أثر العلم الوجداني التكويني فيه:

إنَّ هذا العلم الذي تفيده الأماره وكاشفيّتها على الواقع بالتعبّد الشرعي هو العلم الإدّعائي يقيناً، لأن العلم الحقيقي التكويني لا يتحقّق بالجعل التشريعي. وإذا كان علماً ادّعائياً _ كما في «زيد أسد» على مذهب السكّاكي _ فإنّه يرجع إلى التنزيل، أي تنزيل ما أفادته الأماره بمنزله العلم، وهذا في الشرع موجود، كما في «الطواف بالبيت صلاه»، وفي «لا شك لكثير الشك»، ونحو ذلك. ومن المعلوم أنّ التنزيل دائماً يكون بلحاظ الأثر. وعلى هذا، فإنّ الشارع إذا نزل الخبر بمنزله العلم، فلا بدّ وأن يكون بمقدار الأثر الذي تحقّق التنزيل بلحاظه، فلو أخبر الثقة زيدا بعدم وجود الحاجب على يده، كان مقتضى دليل إعتبار الخبر بعد تنزيله بمنزله العلم هو ترتيب أثر المخبر به وهو عدم وجود الحاجب. وأمّا وصول الماء إلى البشره إذا توضّأ، فإنّه لم يكن المخبر به، بل من لوازمه، فلا يكون حجّة فيه.

(الثاني) إنّ المنزّل دائماً فرع للمنزّل عليه، هذا أولاً. وثانياً: إنّ العلم بلوازم المنزّل عليه وترتيب الأثر عليها يتوقّف على الإلتفات إلى الملازمه. لكنّ العلم الوجداني _ وهو الملزوم _ قد ينفكُّ عن لوازمه على أثر عدم الإلتفات بالملازمه. فالقول بعدم الإنفكاك بين العلم التعبّدي ولوازمه، وأنّ التعبّد له يشمل آثاره يستلزم زياده الفرع على الأصل، وهو محال.

(الثالث) إنّّه إذا كان المستند في حجّيه مثبتات الأماره هو تنزيل الأماره بمنزله العلم الوجداني إدّعاءً، فيرتّب عليه الآثار العقليّه والعاديه كما تترتب على

العلم الوجداني. ففيه:

إن مقتضى دليل الإستصحاب جعل العلم التعديدي كذلك، لأنّه يفيد التعيّد باليقين في ظرف الشك، فلتكن لوازمه حجّة كالأماره، فلماذا الفرق؟

ولكنّ هذا الوجه الثالث _ وهو الإشكال النقضي _ مخدوش بوجوه:

١ _ إنه إنّما يتوجّه على الميرزا لو كان يقول بإفاده أدلّه الإستصحاب لليقين التعديدي في ظرف الشك. ولكنّ الميرزا يقول بإفادتها للجرى العملى على طبق اليقين لا إحراز الواقع. بخلاف الأماره، فقد إختار أنّ أدلّتها تفيد إحراز الواقع والكاشفيّه عنه.

٢ _ على أنّه ليس فى شىء من أدلّه الإستصحاب ما يدلّ على ما ذكر، بل إنّ الشكّ مأخوذ فى أدلّته كما هو معلوم، بخلاف أدلّه إعتبار الأماره حيث لم يؤخذ فيها الشك أصلاً كما عرفت. فالفرق بينهما واضح.

٣ _ إنّ الحكم الوارد فى أدلّه الإستصحاب هو النهى عن النقض، والنقض _ كما لا يخفى _ من المفاهيم الإضافيه، أمّا الناقض فهو الشك، وأمّا المنقوض فهو اليقين، ولولا- وجود الشك كان النهى لغواً، فكانت نسبه الشك إلى النهى نسبه الموضوع إلى الحكم. وأمّا فى الأماره، فلم يُحتمل الخلاف بل كون ملغياً، وهذا هو مراد الميرزا.

البيان الثانى

اشاره

وقال صاحب الكفايه: (١) إنه لا شبهه فى أنّ مقتضى أخبار الإستصحاب هو

ص: ٣٣٥

١- ١. كفايه الأصول: ٤١٤.

إنشاء حكم مماثل للمستصحب في إستصحاب الأحكام، ولأحكامه في إستصحاب الموضوعات. ولا شبهه في ترتيب ما للحكم المنشأ بالإستصحاب من الآثار الشرعيه والعقليه. وإنما الإشكال في ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بواسطه غير شرعيه، عاديه كانت أو عقليه. ومنشؤه أنّ مفاد الأخبار هل هو تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه، أو تنزيله بلوازمه العقليه أو العاديه، كما هو الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بواسطه، بناءً على صحه التنزيل بلحاظ أثر الواسطه أيضاً لأجل أنّ أثر الأثر أثر؟

وملخص ما أفاده _ وتبعه المحقق العراقي _ (1) إنّ التعبد والتنزيل في الإستصحاب يختص بنفس ما تعلق به اليقين والشك، فلو شك في وجود الحاجب على أعضاء الوضوء، يستصحب المتيقن سابقاً وهو العدم ويتعبد ببقائه في الزمان اللاحق، ويتنزل هذا المشكوك فيه بمنزله المتيقن، وأمّا تحقق الغسل _ وهو اللازم العقلي لعدم الحاجب _ فليس بالمتيقن حتى يتعبد ببقائه. وعلى الجملة، فإنّ مركز التعبد هو المتيقن السابق والمشكوك فيه لاحقاً، فلا تترتب إلا آثاره.

وأمّا في الأمارات، فإنّها حاكيه عن الواقع، فلها حكايات عن اللازم والملزوم، وتكون كلّها معتبره بإطلاق أدلّه حجّيه الأمارات، وبذلك تترتب الأحكام الشرعيه للملزوم وللأزم العقلي أو العادي.

ص: ٣٣٦

وقد أُورد عليه المحقق الإصفهاني (١) بما حاصله: أنّ الحكايه دلالة، وهي إما تصوّريه أو تصديقيه، والدلاله التصديقيه لا تتحقّق إلاّ مع الإلتفات والقصد، وإذا قامت الأماره على شيء كانت حاكيه عمّا يتعلّق القصد بها وهو المخبر به، وأمّا لوازمه فلا تحكى عنها لعدم الإلتفات إليها وتعلّق القصد بها، فلو قامت اليينه على كفر زيدي، لم تكن ملتفتة إلى نجاسته حتّى يكون إخبارها عن كفره إخباراً وحكايه عنها، فما ذكر من الفرق بين الأصل والأماره والمثبتات لهما غير تام.

والإنصاف ورود هذا الإشكال وإن حاول المحقق العراقي دفعه، فراجع (٢).

البيان الثالث

اشاره

ما أفاده المحقق الإصفهاني، فإنّه ذكر ثلاثه وجوه للفرق، وجعل ما تقدّم عن الكفايه أوسطها، وإختاره بعد أن أُورد عليه بما عرفت، ودفع عنه الإشكال ببيان آخر له فقال:

والتحقيق: إنّ أوسط الوجوه أوسطها. ويندفع الإشكال عنه بتقريب: إنّ الأماره تارة: تقوم على الموضوعات كالبيئه على شيء، فاللّازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان من عمدٍ وقصد ملتفتاً إليه نوعاً. وأخرى: كالخبر عن الإمام عليه السّلام، فإن شأن المخبر بما هو مخبر حكايه الكلام الصادر عن الإمام عليه السّلام

ص: ٣٣٧

١-١. نهايه الدرايه ١٩٣ / ٥.

٢-٢. نهايه الأفكار ١٨٤ / ٤ _ ١٨٥.

بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السّلام لا للمخبر، إذ ربّ حامل فقهٍ وليس بفقهاء، وربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم إلتفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجّيته المدليل الإلتزامي للكلام الصادر عن الإمام عليه السّلام، فإنّ كلّها ملتفت إليها للمتكلّم بها. (١)

الإشكال عليه

وأورد عليه شيخنا: بأنّ المجعول بدليل حجّيته الخبر عند المحقّق المذكور هو الحكم بعنوان أنّه الواقع، وعليه، فإنّ ما قاله الإمام عليه السّلام هو الواقع الواقعي، وأمّا ما رواه عنه الراوى فهو الواقع العنوانى، أمّا الإمام عليه السّلام فليس كلامه بعنوان أنّه الواقع حتّى يترتب عليه اللّوازم والملزومات، وأمّا الراوى المخبر عن قوله بعنوان أنّه الواقع، فهو غير ملتفت إلى اللّوازم والملزومات وغير قاصد لها. فما ذكره هذا المحقّق لا يحلّ المشكله.

البيان الرابع

إشاره

ما ذكره السيّد الخوئى من أنّ مثبتات الأماره حجّه فى باب الأخبار فقط، لقيام السيره القطعيه من العقلاء على ترتيب اللّوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيره، فى مثل الإقرار والبيّنه وخبر العادل يترتب جميع الآثار، ولو كانت بواسطه اللّوازم العقلية أو العاديه. وهذا مختص باب الأخبار وما يصدق

ص: ٣٣٨

عليه عنوان الحكاياه دون غيره من الأمارات. (١)

المختار عند الأستاذ

وظاهر شيخنا الأستاذ هو البيان المذكور، فإنه أفاد ما محصّله:

إنّ من الأمارات ما هو حجّة في السيره العقلانيه والشارع قد أمضاها. ففي هذا القسم تكون اللوازم حجّة، لقيام السيره على ذلك. كما في خبر الثقة، فإنّهم يرتّبون اللوازم العاديّه والعقليّه، كما في مسأله الحاجب على اليد، فإنّهم يرتّبون أثر وصول الماء إلى البشره.

ومن الأمارات ما هو حجّة عند الشارع دون العقلاء، فله هناك تأسيس، مثل الظنّ بالقبله. فلو لزم منه الظنّ بالوقت، لم يرتّب عليه الأثر لعدم السيره العقلانيّه.

ومن الظنون ما فيه بحث من حيث أنّه أماره أو لا. كالإقرار. فالفقهاء على أنّه أماره، لكن المختار أنّ الأماره ما تفيد الظنّ النوعي والكاشفيّه النوعيّه عن الواقع، والإقرار إنّما يترتب عليه الأثر لكونه بضرر المقرّ، ولذا يُقبل من الثقة وغير الثقة، فليس بأماره وإن كان حجّة عند العقلاء وعند الشارع، ولكن هل العقلاء يحتجّون به بالنسبه إلى اللوازم غير الملتفت إليها المقرّ عند إقراره؟ هذا فيه بحث.

نقد القول بأنّ الإستصحاب من الأمارات

وذهب السيّد الخوئي إلى أنّ الإستصحاب من الأمارات، لكن مثبتاته ليست بحجّه.

ص: ٣٣٩

١- ١. مصباح الأصول ٣ / ١٨٦.

وخلصه الوجه في ذلك هو: إن «مفاد لا- تنقض»: أن اليقين بالحدوث كاشف عن البقاء، وهذه هي الأمارية. ولكن لا سيره عقلائيته على ترتيب آثار اليقين العقليّ والعاديّ، قال: إنّ المستفاد من أدلّه حجّيه الإستصحاب هو جعل الطريقيّ، فإنّ الظاهر من قوله: «لا- تنقض...» هو إلغاء احتمال الخلاف وفرض المؤدّي ثابتاً واقعاً، بل التحقيق أنّ الإستصحاب من جملة الأمارات، ولا ينافي هذا تقدّم الأمارات عليه، فإنّ الأمارات يتقدّم بعضها على بعض، ضروره أنّ البيّنه تتقدّم على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنه، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم. (١)

وفيه:

إنّه قد تقدّم أنّ الأماره هي الكاشف عند نوع العقلاء. لكنّ الأماره عند العقلاء على قسمين، منها: ما لا يحتمل العقلاء فيها الخلاف، كخبر الثقة. ومنها: ما يحتمل الخلاف عندهم مثل الظنّ بالقبله.

وفى الإستصحاب: المفروض هو اليقين بالحدوث فقط، وهو غير كاشف عن البقاء دائماً، فلذا لا يكون أماره، وهذا هو المستفاد من كلامه في أوّل الإستصحاب، حيث جعل الدليل هو الأخبار لا السيره العقلائيّه وإفاده الظن. وأنّه إذا كان دليل الإستصحاب هو الأخبار فهو أصل من الأصول.

الحاصل

حجّيه مثبتات الأماره لما ذكرنا.

ص: ٣٤٠

وأما الإستصحاب، فمثبتاته ليست بحجّه، لعدم كونه من الأمارات عند العقلاء. وأما الشارع، فقد تعبد بعدم نقض اليقين بالشكّ، ولا وجه للتعدّي إلى لوازم المتيقّن.

الكلام في مرحلة المانع

والحاصل: إنه لا مقتضى لحجّيه مثبتات الإستصحاب.

وعلى فرض القول بذلك _ كما عليه جماعه من القدماء، لإطلاق «لا تنقض...» الدالّ على ترتيب جميع الآثار عليه _ فهل من مانع؟

قال صاحب الفصول تبعاً لكاشف الغطاء بوجود المانع وهو المعارضه. (١)

أجاب الشيخ بما حاصله: وجود الحكومه، ومعها لا معارضه. (٢)

وقد أورد السيّد الخوئي (٣) المطلب وناقش الشيخ وأثبت المعارضه على بعض المباني في دليل الإستصحاب.

أقول:

قد سبقه المحقّق الآشتياني (٤) إلى ذلك. وقد أورد الأستاذ كلامه. ثمّ أكّد المعارضه وأثبتها بما يشابه كلام السيّد الخوئي.

ص: ٣٤١

١- ١. أنظر: فرائد الأصول ٣ / ٢٣٦.

٢- ٢. المصدر ٣ / ٢٣٧.

٣- ٣. مصباح الأصول ٣ / ١٨٧.

٤- ٤. بحر الفوائد ٧ / ١٤٠.

قد عرفت أن الصحيح ما عليه المشهور من عدم حجّيته مثبتات الإستصحاب مطلقاً، خلافاً لمن قال بذلك من القدماء كذلك.

وذهب الشيخ إلى التفصيل بين الواسطه الخفيّه فالحجّيه، والواسطه الجليّه فلا، فقال ما نصّه:

إنّ بعض الموضوعات الخارجيه المتوسّطه بين المستصحب وبين الحكم الشرعيّ، من الوسائط الخفيّه، بحيث يُعدّ في العرف الأحكام الشرعيّه المترتبه عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً، باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

منها: ما إذا إستصحب رطوبه النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سرايه رطوبه النجاسه إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبه متنجّسه، ومن المعلوم أنّ إستصحاب طوبه النجس الراجع إلى بقاء جزءٍ ما تيّ قابلي للتأثير لا يُثبت تأثر الثوب وتنجّسه بها، فهو أشبه مثالٍ بمسأله بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقّق تعليل الحكم بطهاره الثوب الذي طارت الذبابه عن النجاسه إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبه الذبابه، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الإستصحاب لوصول الرطوبه إلى الثوب كما ذكرنا. ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهاره الثوب إغماضاً عن قاعده حكومه بعض

الإستصحاب على بعض كما يظهر من المحقق؛ حيث عارض إستصحاب طهاره الشاك في الحدث باستصحاب إشتغال ذمته.

ومنها: أصاله عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاه والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أوليه غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم إنقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام آخريه ذلك اليوم لشهر وأوليه غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحاب. (١)

هذا نص كلامه، وقد أوردناه بطوله لأهميه المطلب كما لا يخفى.

الإشكال عليه

فأشكل الميرزا: (٢) إن هذا الذي نسبتموه إلى العرف هل هو نظر العرف الحقيقي أو المسامحي؟

إن كان العرف يرى ثبوت الأثر للملزوم حقيقةً، بمناسبه الحكم والموضوع، فلا وجه للإستثناء.

ص: ٣٤٣

١-١. فرائد الأصول ٣ / ٣٤٤ _ ٣٤٥.

٢-٢. أجود التقريرات ٤ / ١٣٥ _ ١٣٦.

وإن كان العرف يرى ذلك بالنظر المسامحي، فإنّ مرجعيته العرف في موردين فقط، أحدهما: في تشخيص مفاهيم الألفاظ، والآخر: في بيان حدّ المفهوم. وأمّا في غير الموردين، فلا مرجعيته للعرف حتّى يؤخذه بنظره.

ثمّ إنّ العرف يتسامح في كثير من الموارد، كما في الموازين والمسافات والمكاييل، والحال أنّه يعتبر فيها الدقّة العقلية، وما نحن فيه كذلك.

دفاع المحقّق العراقي

ودافع المحقّق العراقي (١) عن نظر الشيخ: بأنّ المقصود هو إن خفاء الواسطه يكون سبباً لأن يرى العرف أعمّيته (النقض) الذي هو موضوع الأدلّه في الإستصحاب، فالمورد من موارد الرجوع إلى العرف في تعيين المفهوم، كما نرجع إلى العرف لتعيين (التغير) الذي هو الموضوع في «الماء إذا تغير ينجس».

إنّه لما تكون الواسطه خفيّة، فإنّ مفهوم النقص يصدق حقيقةً، ولما كان النقص منهياً عنه فالإستصحاب جارٍ.

نقد الدفاع

إنّه لا كلام في الكبرى التي ذكرها. إنّما الكلام في تطبيقها، وذلك، لأنّ العرف الدقيق يسند الحكم فيما نحن فيه إلى الواسطه، لا إلى ذى الواسطه، أي الملزوم المستصحب. وإسناده إلى الملزوم مسامحه، فرجع الأمر إلى المسامحه في صدق عنوان النقص، وقد إتفق الطرفان على سقوط النظر المسامحي.

ص: ٣٤٤

وقد طبّق الشىخ الكبرى فى موردين:

أحدهما: فى المتلاقين.

فوقع الإشكال: بأنّ موضوع (الإنفعال) إن كان (مركباً) من (الملاقاه والرطوبه فى الملاقى)، فالمورد خارج عن الأصل المثبت، فلا معنى للإستثناء. لأنّ أحد الجزئين وهو الملاقاه حاصل بالوجدان، والآخر حاصل بالتعبّد وهو الإستصحاب. فالموضوع محقق والحكم وهو النجاسه مترتب.

وإن كان الموضوع (بسيطاً) وهو (السّرايه) أى: إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، فالمفروض أنّ الإنتقال من لوازم بقاء الرطوبه فى الملاقى. وجعله من آثار المستصحب _ أى الرطوبه _ مسامحةً، ولا عبره بالمسامحه.

والحقّ هو الثانى. فإنّ الموضوع بحسب الإرتكاز العقلاى بسيط غير مركّب.

فما ذكره الشىخ مردود.

وقد دافع المحقق العراقى: (١) بأنّ «الرطوبه المسريه» و«السّرايه» واحد عرفاً، فالإشكال مندفع.

وفيه:

لقد اعترفتم بأنّ الأثر والحكم مترتب على «السّرايه»، أى إنتقال النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، لكنّ الإستصحاب أفاد (وجود الرطوبه). فكان وجود

ص: ٣٤٥

الرطوبة هو «المؤثر» و«السرايه» هو «الأثر»، وكيف يكون المؤثر والأثر واحداً؟

والثاني: في قضيه يوم الشك.

ووقع الإشكال فيه بأن: الموضوع للأحكام المذكوره إن كان مركباً من جزئين، تحقّق أحدهما بالوجدان، وهو كون اليوم من شهر شوال، والآخر بالتعبد، وهو عدم شهر شوال قبل اليوم، تمّ ما ذكره الشيخ.

وأما إن كان بسيطاً _ كما هو الصّحيح، لأن عنوان «الأول من شهر شوال» ليس مركباً _ فإنّ ترتبه على إستصحاب عدم شوال قبل اليوم، من الأصل المثبت قطعاً.

وأجاب المحققان العراقي والنائيني: (١)

ليس المقصود من إستصحاب عدم شهر شوال حتّى اليوم إثبات «أوليه» اليوم حتّى يلزم الإشكال، بل نستند إلى الأخبار في أنّ شهر رمضان إنّما يثبت برؤيه الهلال أو مضى ثلاثين يوماً، فإن مفادها أنّ اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو الأوّل من شوال. وهذا ليس من باب الإستصحاب.

وأشكل السيّد الخوئي: (٢) بأنّ النصوص المشار إليها وارده في خصوص آخر شهر رمضان ويوم عيد الفطر، ولا- شاهد فيها للتعدي إلى غير ذلك من الشهور.

(قال) بل الطريق الصّحيح لإجراء الإستصحاب لجميع الشهور هو: أنّه إذا شك _ مثلاً _ في يوم أنّه هو التاسع من شهر ذي الحجه أو العاشر منه، نحكم بكونه

ص: ٣٤٦

١-١. نهايه الأفكار ٤ / ١٩٢، أجود التقريرات ٤ / ١٣٩.

٢-٢. مباني الإستنباط: ١٧٠.

اليوم التاسع، لأنه بمجرد مضيّ دقيقه منه نقطع بدخوله ونشكّ في مضيّه وبقائه، فيستصحب بقاؤه، وتترتب عليه آثاره من أحكام يوم عرفه.

وفي يوم الشك كذلك، فإنه بعد مضيّ دقيقه من اليوم المشكوك في كونه أوّل الشهر نقطع بدخول أوّله، لكن لا ندرى هل اليوم الأوّل من الشهر هو هذا اليوم ليكون باقياً أو اليوم السابق ليكون ماضياً؟ فيجرب إستصحاب بقائه ويترتب عليه جميع آثاره، وليس من الأصل المثبت في شيء أصلاً.

النظر فيه:

قال الأستاذ:

أولاً: عندنا نصوص في غير شهر رمضان وعيد الفطر. وهي في الباب (٣) و(٥) من أبواب أحكام شهر رمضان. (١) فروايه أيخالد الواسطي موردها شهر شعبان، وصحيحه محمد بن مسلم _ مثلاً _ تدلّ على الحكم في بقيه الشهر.

وكذا ما ورد بتفسير قوله تعالى: «وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ»، (٢) ممّا يدلّ على عدم الإختصاص بشهر رمضان.

وثانياً: إنّ ما ذكره من الوجه لجريان الإستصحاب لا- يخلو من النظر، وذلك: لأنّ التردّد تارة: يكون في بقاء وارتفاع الشيء الخاصّ، من جهة الشك في المقتضى أو حدوث المانع، كما في الزوجيه إذا شك في أنّها منقطعه أو دائمه. أو شك في الدائمه

ص: ٣٤٧

١-١. وسائل الشيعه ١٠ / ٢٥٢ و ٢٦١.

٢-٢. سورة البقره، الآيه ١٨٥.

فى وقوع الطلاق وعدم وقوعه. فى هذه الصوره يتمسك بالإستصحاب بلا كلام.

وأخرى: يكون التردد فى أصل ذات الشىء. وفى هذه الصوره لا يجرى الإستصحاب إلا فى الكلّى الذى يكون الفرد الواقع فيه التردد فرداً له، بشرط أن يكون الكلّى ذا أثر شرعى. فإنّه إذا كان الكلّى ذا أثر، فإن التردد فى الفرد يكون منشأً للشك فى بقاء الكلّى، وتكون أركان الإستصحاب تامّة، أمّا إذا لم يكن الكلّى ذا أثر بطل الإستصحاب.

وعليه، فإن عنون (أول الشهر) ليس موضوعاً لحكم شرعى وإن كانت الأركان تامّة فيه، بل المعنون لهذا العنوان هو الموضوع، وحينئذٍ، يكون الفرد المرّد الموضوع للحكم غير واجدٍ لأركان الإستصحاب، لأن اليوم الماضى قطعى الزوال، واليوم «أول الشهر» مشكوك الحدوث، وأمّا الكلّى الجامع بين الفردين _ اليوم والأمس _ فلا أثر له وإن اجتمعت فيه الأركان. بخلاف (الحدث) الجامع بين (الصغير والكبير)، فإن أثره حرمه مس الكتاب، فلذا يجرى الإستصحاب هناك ولا يجرى هنا.

أقول: هنا فروع أخرى لا تتعرض لها.

تفصيل صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه _ بعد أن لم يستبعد تفصيل الشيخ _ إلى القول بحجّيه الأصول المثبتة فى موارد الواسطه الجليه أيضاً فقال فى الكفايه ما نصّه:

كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين

المستصحب تنزيلاً، كما لا- تفكيك بينهما واقعاً، أو بوساطه ما لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما. فإن عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفاً. فافهم. (١)

وقال في الحاشيه بعد توجيه رأى الشيخ:

قلت: ويلحق بذلك _ أى خفاء الواسطه _ جلائها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمه فى مقام التنزيل عرفاً، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر، كما هو كذلك فى المتضايقين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوه زيد لعمرو _ مثلاً _ يلازم تنزيل بنوه عمرو له، فيدلّ تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر ... (٢)

الإشكال عليه

وقد أجابوا عن هذا التفصيل بما حاصله:

أمّا بين المتلازمين كما فى موارد العلل والمعاليل كالنار والحراره مثلاً، فإنّ العله إن كانت عله تامه، فإنّ المعلول يكون مورداً لأدله الإستصحاب، لتعلق اليقين والشك به، فيجرى فيه ولا- يكون من الأصل المثبت. وإن كانت عله ناقصه، فالتفكيك بين التعبد بالعهه الناقصه والتعبد بالمعلول ممكن عرفاً، فليس صغرى لما ذكره.

وأما بين المتضايقين كأبوه والبنوه، فإنّ التعبد بأبوه زيد المتيقنه مستلزم

ص: ٣٤٩

١-١. كفايه الأصول: ٤١٥ _ ٤١٦.

٢-٢. درر الفوائد: ٣٥٥ _ ٣٥٦.

للتعديدين بينوه عمر لكونها متيقنه كذلك، وإذا كان كل منهما متعلقاً لليقين، فلو شك في بقائه لاحقاً توفرت فيه أركان الإستصحاب، وكان جارياً في كل منهما كما يجرى في الآخر، ولا يكون من الأصل المثبت.

وهذا تمام الكلام في هذا التنبیه.

ص: ٣٥٠

إشاره

وبقيت بحوث متعلقه بمسأله الأصل المثبت، قد عقد لها في الكفايه التنيهين الثامن والتاسع، ونحن نتعرض لها ضمن هذا التنيه.

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات

إشاره

إنّه إذا كان الأصل المثبت غير حجّه، لزم الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات. ووجه الإشكال هو: ترتّب الأثر على الكلّي مع كون المستصحب فرداً. مثلاً: لو وقع الشكّ في أنّ هذا الإناء باق على خمريّته أو انقلب خلاً، فإنّه تستصحب الخمرية، لكنّ الأثر - وهو حرمة الشرب مثلاً - مترتب على «الخمر» لا - على خصوص ما في «الإناء». فالخمر بما هو خمر حرام، سواء ما كان في هذا الإناء وغيره.

فوقع التغير بين المستصحب وهو الفرد، وما ترتّب عليه الأثر وهو الكلّي الذي هو من لوازم الفرد عقلاً.

فذهب صاحب الكفايه (١) إلى أنه إن كانت النسبه بين المستصحب وذى الأثر نسبه الفرد والكلّى كما ذكر فى المثال، فلا إشكال فى الإستصحاب وترتب الأثر، لأنّه وإن كان الكلّى مغايراً للفرد مفهوماً إلاّ أنّه عين الفرد وجوداً، وكلّما كان المستصحب وذو الأثر واحداً وجوداً فلا إشكال، لأنّ الأثر يترتب على الوجود، والمفروض هو الإتحاد بينهما فى الوجود.

الإشكال عليه

وأشكل عليه السيّد الخوئى: (٢) بأنّ ترتّب الأثر ليس من جهة إتحاد الواسطه مع المستصحب، بل هو جهة أنّ الآثار آثار لنفس المستصحب. وذلك، لأن أخذ الطبيعى موضوعاً فى القضيّه الحقيقيه إنّما هو باعتبار وجوده لا باعتبار نفس الطبيعى من حيث هو، لأنّ الطبيعى من حيث هو ليس إلاّ هو، ولا يكون محكوماً بشيء من الأحكام الشرعيّه، فموضوع الأحكام إنّما هو الأفراد الملقى عنها الخصوصيّات الفرديّه، فإنّ وجود الفرد عين وجود الطبيعى إذا أُلغيت عنه الخصوصيّات الفرديّه. فالحرمة والنجاسه فى مفروض المثال من آثار نفس الخمر المستصحب، غايه الأمر أنّ الخصوصيّات الفرديّه من القلّه والكثره والبياض

ص: ٣٥٢

١-١. كفايه الأصول: ٤١٦ _ ٤١٧.

٢-٢. مصباح الأصول ٣ / ٢٠٤.

وفيه:

إنّ هذا الإشكال مركّب من قسمين، أحدهما: فيما ذكره صاحب الكفايه من أنّ الموضوع هو الكلّي. وهذا غير تام، لأنّ الموضوع فى القضايا الشرعيّه هو الموجود خارجاً، فلا يعقل أن يكون الكلّي هو الموضوع المترتب عليه الأثر. والثانى: فيما ذكره من أنّ الكلّي كالمرآه للفرد، وأنّه يترتب الأثر على الفرد بواسطه الكلّي. فنقول:

أما أنّ الكلّي من حيث أنّه كلّي لا يكون موضوعاً للأثار الشرعيّه. ففيه:

إنّه غفله عن مبنى صاحب الكفايه، فقد صرح فى مقصد الأوامر فى مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه: بأنّ الكلّي من حيث أنّه كلّي لا يقع متعلّقاً للطلب، بل إنّ طلب المولى يتعلّق دائماً بالوجود، لأنّ حقيقه الأمر طلب الإيجاد، غايه الأمر إنّ إيجاد للطبيعه. فالحاصل أنّ الغرض ليس قائماً بالكلّي من حيث أنّه كلّي.

وما ذهب إليه هو الصّحيح، وتوضيحه: إن للوجود إضافتين، إضافه إلى الفرد وإضافه إلى الكلّي، فإنّ أضيف إلى الفرد كان (زيد) وإنّ أضيف إلى الكلّي كان (الإنسان)، والكلّي موجود خارجاً بوجود الفرد. والمطلوب من الشارع فى باب الأوامر هو الوجود المضاف إلى الكلّي لا- المضاف إلى الفرد. مثلاً: الموضوع للأثر هو شهاده العادل، وهى قائمه بوجود الفرد، لكنّ الأثر غير مترتب على عداله

زيد بما هو زيد بل بما هو عادلٌ. وكذا تقليد المجتهد، فإنّه الموضوع للأثر لا تقليد زيد أو عمر أو بكر، وإن كان تقليد المجتهد قائماً بزيد مثلاً.

فالحاصل: إنّ الأثر مترتب على الوجود المضاف إلى الكلّي لا الفرد، وإن كان وجود الكلّي بوجود الفرد، وليس وجود أحدهما في الخارج منحازاً عن الآخر. نعم، لكلّ فردٍ عوارض مشخّصه تميّزه عن الأفراد الأخرى، لأنّ مع كلّ فردٍ توجد مقوله الأين والكيف وغير ذلك. هذا أولاً.

وثانياً: فإنّ السيّد الخوئي نفسه في مبحث تعلّق الأمر بالفرد أو الطبيعه قائل بتعلّقه بالطبيعه لا الفرد، ويستدلُّ هناك بالوجدان، وأنّه _ مثلاً _ إذا عطش الإنسان، فإنّ الرافع لعطشه هو طبيعي الماء لا الفرد الخاصّ من الماء.

فبين ما ذكره هنا وهناك تهافت.

والحاصل: إنّ متعلّق الغرض والأمر في العبادات _ عدا الصّوم _ هو الطبيعي، والفرد ليس هو المتعلّق بل هو المسقط للأمر والمحقّق للطلب. وكذا الحال في النواهي، فإنّ الحامل للمفسده وجود الخمر لا هذا الخمر الخاصّ أو ذاك.

وبما ذكرنا يظهر النظر في القسم الثاني من كلامه، فإنّ الكلّي لا يكون مرآه للفرد، بل هو بنفسه متعلّق الأمر والطلب. والقول بأنّ المتعلّق هو الفرد الملغى عنه الخصوصيات الفرديّه جمع بين المتضادّين.

ويرد عليه ثالثاً: ما ذكره في إستصحاب الكلّي القسم الثاني، من أنّ الأثر يترتب

تارةً على الكلّي وأخرى على الحصّه، فلا بدّ في الإستصحاب من إستصحاب موضوع الأثر، فقد يكون طبيعيّ الحدث كما في مسّ الكتاب، حيث لا يجوز لغير المتطهّر، وقد يكون الحصّه، كما في دخول المسجد حيث لا يجوز للجنب.

فالقول بأنّ متعلّق التكليف هو الفرد يناقض ما ذكره في إستصحاب الكلّي.

وعلى الجملة، فالإشكال المذكور مردود.

الإشكال الصّحيح

بل الإشكال الوارد على الكفايه: هو إنّه وإن كان بين الكلّي والفرد إتّحاد في الوجود، لكنّ الإتّحاد في الوجود لا يلازم الإتّحاد في التعبّد الشرعيّ، لعدم الدليل على الملازمه بينهما، لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً، إذ يمكن التعبّد بوجود الكلّي وعدم التعبّد بوجود الفرد وبالعكس.

حلّ الإشكال

وبعد أن ظهر عدم تماميه جواب الكفايه عن الإشكال، وعدم تماميه جواب مصباح الأصول من أنّ الكلّي مرآه للفرد. فالصّحيح في حلّ الإشكال أن يقال:

إنّه كما لا- إنفكاك بين الكلّي والفرد في الوجود خارجاً، كذلك لا إنفكاك بينهما في التصرّو. وحينئذٍ، فإنّ اليقين بالفرد لا ينفك عن اليقين بالكلّي، وكذلك الشك. وعلى هذا، فإذا تحقّق اليقين بالفرد تحقّق اليقين بالكلّي، ومع الشك في

بقاء الفرد يُشكك في بقاء الكلى، فأركان الإستصحاب فى الكلى تامّة، ولا حاجة إلى إجراء الإستصحاب فى الفرد ليلزم الأصل المثبت.

هذا كله فى صورته كون النسبه نسبه الفرد والكلى.

الإشكال فى جريان الإستصحاب فى منشأ الإنتزاع

إشاره

وكيف يجرى الإستصحاب فى منشأ الإنتزاع لتترتب عليه الأحكام المترتبة على الأمور الإنتزاعية، أى الأمور التى ليس بحذائها شىء فى الخارج كالملكيه والزوجيه، فإنّ الأثر الشرعى وإن كان أثراً للأمر الإنتزاعى، لكنّه ليس بحذائه شىء خارجاً، فيكون الأثر فى الحقيقه لمنشأ الإنتزاع، وهذا من الأصل المثبت؟

أجاب فى الكفايه بما حاصله: إنّه لَمّا كان الأمر الإنتزاعى موجوداً بعين وجود منشأ الإنتزاع، فإنّه يصحّ ترتيب أثر المستصحب _ منشأ الإنتزاع _ على الأمر الإنتزاعى، كما لو كان للفوق أثر، فإنّه يستصحب بقاء السقف ويرتب أثره على الفوقيه. وكما فى الملكيه، فإنّها قائمه بعين وجود الملك، وليس لها وجود منحاز عنه، فلو إستصحب بقاء الدار جاز ترتيب الأثر على الملكيه، لأنّ الأثر للملك لا لخصوص دار زيد.

والحاصل: إنّ الإتحاد الوجودى بين الأمر الإنتزاعى ومنشأ إنتزاعه يصحّ ترتيب أثر المستصحب _ وهو المنشأ _ على الأمر الإنتزاعى، ولا يرد إشكال الإثبات.

ويرد عليه ما تقدّم في الكلّي والفرد، لأنّ الأثر الشرعي قد يكون مرتّباً على نفس الأمر الانتزاعي، وحيثيّ، يكون إستصحاب المنشأ لترتيب الأثر على الأمر الانتزاعي من الأصل المثبت، كأن يكون الأثر لخصوص الزوجيّة بين هند وزيد، فإنّ الزوجيّة وإن كانت غير منحازة في الوجود عن زوجيّة هند لزيد، لكنّ إستصحاب تلك الزوجيّة لترتيب الأثر على الزوجيّة أصل مثبت.

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع

ووقع الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع. وتوضيحه:

إنّ الشرط على قسمين: شرط التكليف، ويعبّر عنه بقيد الهيئه، كالبلوغ. وشرط المكلف به، ويعبّر عنه بقيد المادّه، مثل إستقبال القبلة بالنسبه إلى الصّلاه.

والمانع على قسمين: المانع عن التكليف، كالنسيان. والمانع عن المكلف به، مثل وجود ما لا يؤكل لحمه في لباس المصلّي.

والفرق بين الشرط والمانع، هو في كيفيّة الإعتبار، إذ أنّ الأوّل يؤخذ وجوده. والثاني يؤخذ عدمه.

فلو وقع الشك _ مثلاً _ على أثر إنحرافٍ ما عن القبلة: هل ما زال المصلّي مستقبلاً القبلة أو لا؟ فهل يجري الإستصحاب؟

ومنشأ الإشكال هو: إن إستصحاب بقاء الإستقبال ليس له أثر شرعى، وإنما له الأثر العقلى، وهو جواز الدخول فى الصلاه، فهو أصل مثبت.

وذلك، لأنه يعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، والإستقبال ليس من أحدهما، وإنما هو شرط للصلاه، وأثر إستصحابه هو جواز الدخول فيها، وهذا أثر عقلى، لأن المفروض إشتراط الصلاه بالإستقبال، فإذا تحقّق الشرط بالإستصحاب حكم العقل بجواز الدخول فيها، لتحقّق الشرط الدخيل فى غرض المولى من الصلاه.

هذا هو الإشكال.

الجواب:

وقد أُجيب عن ذلك بوجهين:

(الأوّل) وهو للسيد الخوئى، (١) وحاصله إنكار المبنى. أى: لا يلزم أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، بل اللازم فى المستصحب أن يكون ممّا يصلح لأن يتعبّد به الشارع، ولا يكون تعبده لغواً.

(الثانى) للكفايه (٢) فذكر ما توضيحه: إن المجعولات الشرعيه على قسمين،

ص: ٣٥٨

١-١. مصباح الأصول ٣ / ٢٠٨.

٢-٢. كفايه الأصول: ٤١٧.

فقسم منها مجعولٌ بالجعل الإبتدائي، كوجوب الصَّلاه والصَّيام ... وغيرهما من التكاليفيات، وحليّه البيع والصِّلح ... وغيرها من الوضعيات. وقسم منها مجعولٌ بالواسطة، كالجزئيه والمانعيه والشرطيّه. فالمانعيّه _ مثلاً _ غير مجعوله إبتداءً بل هي مستفاده من النهى عن الصَّلاه فيما لا يؤكل لحمه مثلاً، والجزئيه مستفاده من تقييد الصَّلاه بالركوع مثلاً ... وهكذا. فهي عناوين منتزعه من الخطابات الشرعيّه.

وعلى هذا يندفع الإشكال القائل بأنّ الشرطيّه والجزئيه والمانعيّه لا يجرى فيها الإستصحاب، لعدم كونها أحكاماً شرعيّه أو موضوعات لأحكام شرعيّه. ووجه الإندفاع: إنّها مجعولات لكن مع الواسطه، والإستصحاب جارٍ فيالمجعولات الشرعيّه مطلقاً، سواء المجعول إبتداءً أو مع الواسطه.

وأشكل السيّد الخوئي على جواب الكفايه: بأنّ ما ذكره إنّما يتّم لو كان الشرط وجود الإستقبال مثلاً. لكنّ شرط الصَّلاه هو ذات الإستقبال، سواء كان موجوداً أو لا. فالكبرى تامّه لكنّها غير منطبقه.

ويرد عليه ثلاثه إشكالات:

(الأوّل) في قوله: «فكما أنّ وجوب نفس الصَّلاه غير مرهون بوجود الصَّلاه في الخارج، بل هو مرهون بتعلّق أمر الشارع بها، سواء أتى بها المكلف أم لا، كذلك جزئيه السوره ...».

فإنه قياس مع الفارق، لأنّ تعلق الوجوب _ سواء كان حقيقته هو البعث، أو الطلب مع المنع من الترك، أو إعتبار الفعل على ذمه المكلف _ بالوجود محال، لأنّه تحصيل للحاصل، بل الوجوب محصل للوجود ومحقق للمتعلق. أمّا في الشرط، فإنّ المحقق لغرض المولى تحقّقه، فليس المتعلق ذات الإستقبال بل وجوده. قال تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» (١).

(الثاني) بالنظر إلى مسلكه _ وهو الحق _ من أنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالشروط إرشاديّة لا- مولويّة، وكذا في الموانع والأجزاء ... وعلى هذا، فالمرشد إليه هو ما يكون دخيلاً في تحقّق الغرض، وهو وجود الإستقبال، لا ذات الإستقبال.

(الثالث) بالنظر إلى البرهان، لأن الإهمال في متعلق الأوامر والنواهي محال، سواء المولويّة أو الإرشاديّة، لأنّها تابعة للملاكات والأغراض، وهي أمور واقعيّة، فلا- تقبل الإهمال. وعلى هذا، فإنّ الإستقبال إمّا مطلق وإمّا مقيد بالوجود، والإطلاق محال، لأنّ لازمه أن يكون عدم الإستقبال شرطاً للصلاه، فتعيّن كون وجود الإستقبال هو الشرط للصلاه.

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف

إشاره

ووقع الكلام بين الشيخ وصاحب الكفايه في إستصحاب عدم التكليف،

ص: ٣٦٠

لعدم كونه من المجعولات الشرعيّة، ولأنّ الأثر المترتب عليه _ وهو إستحقاق العقاب أو عدم إستحقاقه _ عقليّ لا شرعيّ.

أمّا الشّيخ، فكلماته مختلفه، ففي مبحث حجّيه الظنّ، لم يمنع من التمسّك بأصالة عدم الحجّيه، وإنّما قال بعدم الحاجه إلى ذلك، لكون الشك في الحجّيه مساوقاً لعدمها. وإذا كان الأصل يجرى في عدم الحجّيه _ وهو حكم وضعي _ فهو جارٍ في عدم الحكم التكليفيّ.

وفي مسأله أصاله عدم التذكيه، لم يمنع من جريان أصاله عدم كون الشيء من الطّيّبات، وإنّما جعله معارضاً بعدم جعله من الخبائث، وحكم بعد تساقط الأصلين بالرجوع إلى أصاله الإباحه.

أمّا في قاعده لا ضرر، فذهب إلى عدم جريان أصاله العدم.

لكنّ صاحب الكفايه إختار جريان أصاله عدم الجعل والتكليف.

والمحقّق الإصفهاني ذهب في مبحث البراءه في معنى حديث الرفع إلى أنّ المجعول هو عدم التكليف. أمّا فيما نحن فيه فقال بأنّ العدم غير مجعول، لأنّ القدره لا تتعلّق به.

التحقيق في المقام

والمهم هو التحقيق في المسأله.

ص: ٣٦١

أما في عالم التكوين، فإن الإرادة لا تتعلق بالعدم بل «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (١).

وأما في عالم الاعتبار، فإنّ العدم يقبل الإعتبار، فيعتبر عدم الوجوب أو عدم الحرمة. أمّا ثبوتاً، فهو أمر معقول. وأما في عالم الإثبات، فما في كلام المحقق الإصفهاني مخدوش، لأنّ مدلول حديث الرفع هو أن ما لا يعلمون مرفوع لا أن عدمه مجعول. إذن، فالإشكال يعود إلى مقام الإثبات.

ولو تنزلنا عمياً ذكرناه بالنسبة إلى مقام الثبوت، فلا ريب في تعقل تعلق عدم الجعل بتبع إمكان الجعل، فإنّ الشارع إذا أمكنه جعل التكليف في موردٍ، فإن بإمكانه جعل عدم التكليف فيه، لأنّه إذا كان قادراً على جعل التكليف جاز نسبه عدم جعله إليه، ولذا تنسب إليه الأعدام الأزلّي، فيقال: بأنّ الأصل عدم نجاسه كذا، وعدم وجوب كذا عند الشارع، لأنّه كان بإمكانه تبديل العدم إلى الوجود، فالحكم العدمي غير منتسب إلى الشارع حدوثاً، لكنّه منتسب إليه بقاءً، ومجرد إمكان نسبه الحكم إليه يكفي لأن يتعبّد به.

وتلخص إندفاع الإشكال من ناحيه عدم إمكان جعل العدم.

وأما الإشكال (٢) من ناحيه كون الأثر عقلياً لا شرعياً، فتوضيح إندفاعه هو:

ص: ٣٦٢

١-١. سورة يس، الآية ٨٢.

٢-٢. وهذا موضوع التنبيه التاسع في الكفايه: ٥١٧.

إنّ الذي ثبت عدم ترتّب اللّوازم العقليّة والعاديّة للواقع بواسطة الإستصحاب، وأنّ الأحكام الشرعيّة لتلك اللّوازم تترتّب بالإستصحاب على موضوعاتها _ بل إنّ الإستصحاب يفيد فقط التّعبد بالآثار الشرعيّة أو بموضوعات الآثار الشرعيّة _ وذلك، لأنّ الإستصحاب من الأصول لا من الأمارات، على ما تقدّم، فلا يكون لوازمه العقليّة والعاديّة حجّة.

لكنّ ذلك يختصّ باللّوازم العقليّة للواقع، أمّا لو كان اللازم من لوازم الأعم من الواقع والظاهر، فإنّ الإستصحاب يفيد حجّيته. وبيان ذلك هو:

إنّ وجوب الإطاعة وحرمة المعصية حكمان عقليّان، والعقل يحكم باستحقاق العقاب على المخالفه، وكلّ ما ورد عن الشارع من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، فإنّ إرشاد إلى حكم العقل، كما تقرّر في محلّه. لكنّ الموضوع للحكمين المذكورين هو حكم الشارع، وهو الحكم الأعم من الواقعي والظاهري، فكلّ ما كان حكماً من الشارع _ واقعياً كان أو ظاهرياً _ تجب إطااعته وتحرم معصيته بحكم العقل، ويُسْتَحَقُّ العقاب على مخالفته، وهذان الحكمان العقليّان يترتّبان بالإستصحاب.

أمّا أنّ الحكمين موجودان بالنسبة إلى الحكم الشرعي الأعم من الواقعي والظاهري، فلما ذكرنا مراراً من أنّ العقل وظيفته حفظ المكلف عن الوقوع في ورطه مخالفه المولى وإستحقاق العقاب، لأنّ العقل يرى أنّ وظيفه العبوديّة

للمولى تقتضى الطاعة وعدم المعصية، وأن المعصية تقتضى إستحقاق العقاب، فهو دائماً يذكر المكلف بأوامر المولى ونواهيه، سواء كانت واقعياً أو ظاهرياً. وبعبارة أخرى: يذكره بالنسبة إلى كل ما يستتبع إستحقاق العقاب على مخالفته، وهو أعم من الواقعى والظاهرى، فكل حكم ثبت من ناحيه الشارع فهذا أثره، سواء كان ثبوته بأماره أو أصل محرز أو غير محرز، ومن ذلك الإستصحاب، لأن الشارع قال «لا تنقض اليقين بالشك» وهو حكم ظاهرى قد يتخلف عن الواقع، لكنه حكم من الشارع تجب طاعته.

وعلى هذا، فإن إستصحاب عدم التكليف _ وإن لم يكن عدم التكليف من الأحكام الشرعيه _ موضوع للحكم العقلى، لكون الحكم الشرعى الذى هو الموضوع للحكم العقلى أعم من الواقعى والظاهرى.

وهذا مما إستفدته من شيخنا دام بقاه.

ص: ٣٦٤

التنبیه التاسع: فی أن التّعبد الإستصحابی ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث

وتوضیح ذلك:

إنّ موضوعات الأحكام الشرعیة: منها: ما یكون موضوعاً للأثر حدوثاً وبقاءً.

ومنها: ما یكون موضوعاً حدوثاً فقط.

ومنها: ما یكون موضوعاً بقاءً فقط.

أمّا القسم الأول، فلا شبهه فی جریان الإستصحاب فیہ.

وأمّا القسم الثانی، فلا شبهه فی عدم جریانه فیہ، لأنّ التّعبد الشرعی هو بلحاظ الأثر، فلو لم یکن له أثر بقاءً یكون التّعبد بالبقاء لغواً.

وأمّا القسم الثالث، فمورده فی المجعولات الشرعیة هو: عدم التکلیف فی الأزل. وإذا کان المتیقن هو عدم التکلیف فی الأزل، فهو لیس بحکم شرعی

ص: ۳۶۵

ولا يقبل الإستناد إلى الشارع. لكنّه من حيث البقاء قابل لذلك، لأن بإمكان الشارع أن يبذلّ عدم الوجوب إلى الوجوب، وإذا كان بإمكانه ذلك، كان عدم الحكم بقاءً حكماً شرعياً، ويترتب عليه الأثر العقلي، وهو الترخيص.

وعلى هذا، فإنّ الصّحيح تماميّه أركان الإستصحاب، في إستصحاب البراءة، بأن نقول: لم يكن في الأزل حكم مجعول، فيستصحب عدم المجعول، وينسب ذلك إلى الشارع.

هذا بالنسبة إلى عدم الحكم.

وأما بالنسبة إلى موضوعات الأحكام، فكذلك. فإن الإستصحاب جارٍ في الموضوع ذي الأثر حدوثاً وبقاءً. وأما ما كان له الأثر بقاءً فقط كحياه الولد، فإنّه لا أثر له بالنسبة إلى الإرث مع وجود الأب، أمّا من حيث البقاء، فإنّ حياه الولد عند وفاه أبيه ذو أثر من حيث الإرث.

فالحاصل: إن ما لا أثر له حدوثاً وبقاءً خارج عن بحث الإستصحاب. وما هو داخل في البحث هو ما يمكن إسناده إلى الشارع بقاءً مثل عدم التكليف، وما له أثر حدوثاً وبقاءً، وما له أثر بقاءً.

ص: ٣٦٦

إنَّ المستصحب تارةً: حكم شرعى. وأخرى: موضوع لحكم شرعى.

والموضوع قد يكون هو الزمان الخاص وجوداً أو عدماً، وقد يكون الزمانى الخاص وجوداً أو عدماً.

تحرير محلّ البحث

إن كان الأثر لوجود الشيء الخاص في الزمن الخاص كيوم الجمعة، فإنه مع الشك في ذلك لا يجرى الإستصحاب، لعدم اليقين السابق بالوجود، لكنَّ إستصحاب عدم الشيء الخاص في ذلك الزمان الخاص جارٍ، لتماميته أركانه، فيكون عدم الخاص رافعاً للوجود الخاص. نعم، لو وقع التخصيص في نفس العدم، بأن كان العدم مقيداً وحصّة من العدم، لم يجر الإستصحاب، لعدم الحالة السابقة.

فالحاصل: إذا كان الأثر للوجود الخاص لم يجر الإستصحاب، لكنّه جارٍ في عدمه، كما لو شكّ في إسلام زيد في يوم الجمعة، فإنه لما كان من الحوادث

ومسبوق بالعدم أزلاً، جرى الإستصحاب وأفاد نفي الإسلام فيه.

وأما لو كان الأثر للعدم بنحو التركيب والمقارنه بين الأمر الخاص والزمان الخاص لا- التقييد، كالصوم ويوم الجمعة، كان الإستصحاب جارياً، لأن الصوم مسبوق بالعدم فيحزر بالتعبد، ويوم الجمعة محرز بالوجدان.

هذا حكم المستصحب بأقسامه.

وأما لو كان الأثر مترتباً على لانزم المستصحب، كما لو تيقن بوجود زيد في يوم الجمعة وشك في وجوده يوم الخميس، فتمسك بإستصحاب عدم زيد إلى يوم الجمعة، لتماثيه أركانه، فإن كان الأثر لعدم زيد في يوم الخميس، ترتب بلا كلام. وإن كان لتأخر وجوده عن يوم الخميس أو لحدوث وجوده في يوم الجمعة، فهل يجرى الإستصحاب؟

لقد كان المتيقن وجود زيد في يوم الجمعة، وعدم وجوده في يوم الخميس بالإستصحاب، ولكن إذا كان الأثر لوجوده في يوم الجمعة، فهل يترتب بالإستصحاب؟

هذا أصلٌ مثبتٌ، لأن المفروض عدم وجوده قبل يوم الجمعة بحكم الإستصحاب، ووجوده في يوم الجمعة بالوجدان، فإن اللازم العقلي للأمرين حدوثه في يوم الجمعة. لكن هذا مبنئ على أن يكون «الحدوث» بسيطاً، أي أنه الوجود المسبوق بالعدم. وأما بناءً على كونه مركباً من الوجود والعدم السابق، فالأثر مترتب، لكون الوجود في يوم الجمعة محرزاً بالوجدان وعدمه إلى يوم الجمعة محرزاً بالإستصحاب.

ومن هنا قال في الكفايه (١) بجريان إستصحاب عدم الوجود إلى يوم الجمعة لترتيب أثر العدم، وأمّا إجراؤه لترتيب أثر تأخر وجود زيد عن يوم الخميس وترتيب أثر حدوثه في يوم الجمعة، فيتوقف على القول بحجّيه الأصل المثبت، أو على حجّيته مع خفاء الواسطه أو التلازم في التعبد بين الملزوم واللازم.

فأشكل عليه المحقق الإصفهاني: (٢) بأنّه ما وجه ترتيب أثر وجود زيد في يوم الجمعة باستصحاب عدمه إلى هذا اليوم؟ مع أنّه ليست النسبه بين العدم إلى يوم الجمعة والتأخر عنه نسبه العليه ولا- نسبه التضاييف، وأنتم لا- تقولون بحجّيه الأصل المثبت وترتيب أثر اللازم العقلي إلاّ مع وجود إحدى النسبتين؟ وإذا كنتم تقولون بترتيب الأثر هنا لوجود التلازم العقلي بين العدم إلى يوم الجمعة وتأخر الوجود عن يوم الخميس، فلا بدّ من الإلتزام بحجّيه الأصل المثبت في كلّ موردٍ من هذا القبيل.

وفيه: إنّّه قد خفي على هذا المحقق ما ورد في كلام صاحب الكفايه، فإنّه لم يحصر حجّيه الأصل المثبت بالموردين، وإنّما ذكرهما مصداقاً لكبرى الملازمه. ويشهد بذلك تصريحه في حاشيه الرسائل بأنّ ملاك حجّيه الأصل المثبت أن يكون بين الطرفين ملازمه عرفيه، فلو تعبد الشارع بطرفٍ ورأى العرف بينه وبين الطرف الآخر ملازمه، جرى التعبد فيه كذلك.

فظهر أنّه لا- يرى ذلك في مطلق المتلازمين، ولا- يرى إختصاص ذلك بالموردين، بل هو في كلّ أمرين متلازمين عرفاً وقع التعبد بأحدهما، فإنّه يتعبد بالآخر.

ص: ٣٦٩

١- ١. كفايه الأصول: ٤١٩.

٢- ٢. نهايه الدرايه ٥ / ٢٠٢.

وما نحن فيه من هذا القبيل إن ادعى التلازم المذكور، ولذا قال: «إلا على دعوى».

ولهذه المسألة نظائر كثيرة في أبواب الفقه ولا يختص بموت الوالد وإسلام الولد عند موته. فمثلاً: في غسل مس الميت، يعتبر في وجوبه أن يكون المس في حال برد جسد الميت، فلو تيقن بالمس والموت، وشك في وقوع المس قبل برد الجسد أو بعده.

فظهر أن للبحث فروعاً من كتاب الطهارة إلى كتاب الإرث، حيث يشك في تقدم موت الأب على إسلام الولد أو بالعكس، فما هو أثر الإستصحاب؟

هذا في الموضوعات.

وكذلك في الأحكام، فلو كان عندنا حكمان، أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، ووقع الشك فيهما، لأن الناسخ متأخر دائماً عن المنسوخ وهو متقدم.

لكن المطروح في الكتب الأصولية هو الموضوع، والمثال المعروف هو موت الأب المورث وإسلام الولد الوارث. ولا يخفى أن الموضوع فيه مركب من أمرين، لأن الميراث يترتب على كليهما. فلو لم يكن الموت أو لم يكن إسلام الولد فلا إرث، فلا بد من إحراز الموضوع المركب بجزئيه. وإحرازه تارة يكون بإحرازهما بالوجدان. وأخرى بالتعبد. وثالثه بالوجدان في أحد الجزئين والتعبد في الآخر.

فإن قيل: لو كان إحراز الجزئين بالإستصحاب، وكان المركب من الجزئين مشكوكاً فيه، جرى إستصحاب عدم المركب، وحينئذ، تقع المعارضه بين الإستصحاين.

قلنا: إنه لَمَّا كان الموضوع مركباً من الجزئين، وقد أحرزنا بالإستصحاب، فلا يقع الشك في الموضوع، ليجرى فيه الأصل ويقع التعارض.

فنحن نستصحب عدم موت الأب، ثم نستصحب عدم إسلام الولد، ومعهما لا معنى لأن يشكّ في الموضوع المركّب منهما، لأنّه قد ثبت بالإستصحاب حياه الأب، وثبت به عدم إسلام الولد.

وقال الميرزا: (١) إنّ الشكّ في وجود المركّب وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجود الجزء، فيجرى الأصل في طرف الجزء ويكون حاكماً على الأصل في طرف المركّب، كما هو الحال في المثال المشهور من غسل الثوب المتنجّس بالماء المشكوك الطهاره.

وفيه: إنّ حكومه الأصل السببي على الأصل المسببي مشروطه بأن تكون السببيّه شرعيّه كما في المثال، وإلاّ فلا حكومه. وفيما نحن فيه _ حيث يكون تحقّق الجزء سبباً لتحقّق الكلّ المركّب _ ليست السببيّه شرعيّه بل عقليّه.

فما ذكرناه في جواب الإشكال هو الصّحيح.

إذا علم بتحقق أحد الجزئين وجهل المتقدّم والمتأخّر

لقد ظهر إلى الآن أنّ الموضوع للأثر _ وهو الإرث _ مركّب من جزئين، هما موت الأب وإسلام الولد عند موته، وكذلك الحال في الأمثله الأخرى في أبواب الفقه، كمثال غسل مسّ الميت. فيقع البحث في المسأله وعنوانها هو ما إذا علم بتحقق الجزئين وجهل بالمتقدّم والمتأخّر منهما، لأنّه إن كان الموت متقدّماً فالإرث لا يترتب، وإن كان الإسلام متقدّماً فالإرث يترتب.

ص: ٣٧١

فتارةً: يكون أحد الجزئين معلوم التاريخ، وأخرى يكون كلاهما مجهول التاريخ.

إذا كانا مجهولي التاريخ

فإن جهل بتاريخهما معاً، كما لو علم في يوم الأربعاء بحياه الأب وكفر الولد، فمات الأب وكان الولد مسلماً بعد يوم الأربعاء، أما أيهما المتقدم والمتأخر؟

كلام الشيخ

فذكر الشيخ: (١) أن الأثر الشرعي يكون تارةً: مترتباً على تأخر حدوث أحد الأمرين. وأخرى: يكون مترتباً على عدم أحدهما إلى زمان عدم الآخر. وفي الصورة الثانية: تارة: يكون لعدم كل منهما أثر، وأخرى: يكون عدم أحدهما موضوعاً لأثر شرعي ولا يكون للعدم الآخر أثر.

ثم في حال الجهل بتاريخهما، قد يحتمل وقوعهما في وقت واحدٍ، وقد لا يحتمل.

هذه هي الشقوق التي ذكرها الشيخ في ما إذا كانا مجهولي التاريخ. ثم أفاد:

إن كان الأثر الشرعي لتأخر أحدهما عن الآخر، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي هو «التأخر» فلا أصل. _ وهذا ما يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث _ وذلك: لعدم حاله السابقه لـ «التأخر»، وحينئذٍ، لا محرز له تعبدًا كما لا محرز له وجدانًا.

وإن كان الأثر لـ «العدم» فتارة: يكون لعدم أحدهما. مثلاً: إن كان موضوع الأثر هو عدم إسلام الولد حتى زمن موت الأب، فهنا يجرى الإستصحاب لتماميته

ص: ٣٧٢

أركانها، ويترتب عليه الأثر وهو عدم الإرث. لكنَّ إستصحاب عدم موت الأب حتّى إسلام الولد، لا يجرى، لعدم الأثر الشرعى وهو الإرث، لعدم موت الأب مع إسلام الولد. وأخرى: يكون الأثر لعدم كليهما:

فإن لم يحتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الأصل فى كلِّ منهما، لتماثيه أركانه، لأنَّ الموت مسبقٌ بالعدم، والإسلام كذلك مسبقٌ بالعدم، وكلُّ منهما مشكوك فيه، ولكلُّ من الإستصحابين أثره. لكن المشكله هى لزوم المخالفه العمليه من جريانهما، للعلم بمخالفه أحدهما للواقع، للعلم الإجمالى بتحقيق أحدهما قبل الآخر، فلا تشملهما أدلّه الإستصحاب، وشمولها لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وغير المعين لا وجود له ولا ماهيه. فيتعارض الإستصحابان ويتساقطان.

وإن احتمل وقوعهما فى وقتٍ واحدٍ، جرى الإستصحاب، لتماثيه الأركان ويترتب الأثر، ولا علم بمخالفه أحدهما للواقع، فيجرى إستصحاب عدم ذاك إلى زمان حدوث هذا، وإستصحاب عدم هذا إلى زمان حدوث ذاك، فهما يجريان لتماثيه المقتضى وعدم المانع. لكنَّ المشكله أنه من الأصل المثبت، لأنَّ لازم عدم تقدّم ذاك على هذا، وعدم تقدّم هذا على ذاك، أن يكون تحققهما فى وقتٍ واحدٍ، وهذا اللازم عقليٌّ. فإن كانت الواسطه خفيه _ كما هو كذلك _ فالإشكال مندفع على المبني كما تقدّم سابقاً.

هذا بيان ما أفاده الشيخ فى مجهولى التاريخ بجميع الصّور.

كلام صاحب الكفايه

وقبل ذكر كلامه لا بدّ من مقدّمه فيها بيان أمرين:

ص: ٣٧٣

أحدهما: فى معنى كان وليس التامتين والناقصتين. أما التامه، فإن معنى (كان) التامه هو «الوجود» ومعنى ليس التامه هو «عدم الوجود». وهذا هو مقصودهم من الوجود المحمولى وعدم الوجود المحمولى. يعنى: إن الوجود أو العدم هو المحمول. ولذا يكون «كان» بمعنى الفعل وزيد بمعنى الفاعل أى: وُجد زيد، وليس زيد، بمعنى عدم وجود زيد.

وأما الناقصه، فإن كان الناقصه لإفاده الربط بين المبتدأ والخبر فيقال: كان زيد قائماً. وليس الناقصه لسلب الربط بينهما.

وبعبارة أخرى: تكون كان الناقصه لإفاده ثبوت شىء لشىء، وليس الناقصه لإفاده عدم ثبوت شىء لشىء. فى مقابل التامه، فإن كان تفيد ثبوت شىء وليس تفيد عدم الشىء.

والثانى: إن المعبر فى الإستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق والأثر الشرعى للمتيقن المستصحب بقاء. وإنما قلنا «بقاء» لأنه قد لا يكون ذا أثر فى مرحله الحدوث، ولذا، فى إستصحاب العدم الأزل لا أثر للعدم فى الأزل لكنه فى مرحله البقاء ذو أثر. وهذا واضح. ولكن المقصود بيانه فى هذه المقدمه هو:

إن ظاهر دليل الإستصحاب _ لوجود فاء التفريع _ هو لزوم إتصال الشك باليقين قال: «من كان على يقين فشك» هذا أولاً.

وثانياً: إنه يعتبر فى الإستصحاب أن يكون الموضوع محرراً، وإلا- يكون التمسك بدليل الإستصحاب من التمسك بالعام فى شبهه الموضوعية للدليل، وهو غير جائز بالإتفاق إلا من السيد صاحب العروه.

هذا تمام الكلام فى المقدمه فنقول:

لقد جعل صاحب الكفاية (١) مجهولى التاريخ على أربع صور: فلو كان الأب حياً والولد غير مسلم، ثم حصل اليقين بموت الأب وإسلام الولد، لكن لا يعلم المتقدم والمتأخر منهما، فتارةً: تترتب المسألة على مفاد كان التامه. وأخرى: على مفاد كان الناقصه. وثالثه: على مفاد ليس التامه. ورابعه: على مفاد ليس الناقصه.

فإن كان الأثر الشرعى مترتباً على وجود تقدم الإسلام أو الإسلام المتقدم _ وهو مفاد كان التامه _ . فقد يكون الأثر لكلا الطرفين، وقد يكون للطرف الواحد. وعلى الأول، تارةً: يوجد العلم الإجمالى بعدم خلو الأمر منهما. وأخرى: لا يوجد.

وأما إن كان الأثر لتقدم إسلام الولد فقط، فالإستصحاب جارٍ فى «التقدم»، لأن التقدم أمر حادثٌ مسبوق بالعدم، فيستصحب عدمه إلى حين موت الأب، ويترتب عليه عدم الإرث. فالحاصل: جريان الإستصحاب فى هذه الصوره، لتتاميه المقتضى وعدم المانع أى المعارض.

وأما إن كان الأثر لتقدم الإسلام، ولتأخر موت الأب، والأمر دائر بينهما، فالإستصحاب جارٍ فى «التقدم» و«التأخر»، لكون كليهما مسبوقين بالعدم، فالمقتضى موجودٌ، ولكلُّ أثرٌ، لكنَّ العلم الإجمالى مانعٌ من جريانهما، لاستلزامه المخالفه العمليه القطعيه، فيتعارضان.

وأما إن كان الأثر لكليهما كذلك، ولكن احتمال تقارنهما، فالإستصحابان جاريان، لوجود المقتضى وعدم المانع.

وأما إن كان الأثر مترتباً على الوجود لكن بمفاد كان الناقصه، بأن كان الموضوع

ص: ٣٧٥

١-١. كفايه الأصول: ٤١٩.

مثلاً هو الإسلام المقيّد بالتقدّم على الموت، فلا يجرى الإستصحاب، لعدم الحاله السابقه للوجود النعتي، وهو مفاد كان الناقصه، كما صرّح بذلك في مبحث العام والخاص تحت عنوان «إيقاظ» (١) وله موارد كثيره في الفقه، ومن ذلك: مسأله أمد الحيض، فقيل: إلى الخمسين سنه، وقيل: إلى الستين، وقيل: بالتفصيل بين القرشيّه وغير القرشيّه _ على بحث طويل في محلّه _ . ولما كان «القرشيّه» وصفاً وجودياً قائماً بالمرأه بمفاد كان الناقصه، لم يجر فيه الإستصحاب عند صاحب الكفايه، لعدم الحاله السابقه لهذا الوصف، بخلاف عدم القرشيّه، فإن له حاله سابقه، ولذا قال بجريان الإستصحاب في الأعدام الأزلّيّه، وهو المختار خلافاً للمحقّق النائيني.

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس الناقصه كأن يكون: الإسلام المتّصف بعدم التقدّم على موت الأب، فلا يجرى الإستصحاب. لأنّ الإتّصاف المذكور فرع وجود الإسلام، والمفروض وجود الشك في أصل وجود الإسلام، إذ لا ندرى هل حدث هذا الحادث متّصفاً بعدم التقدّم أو غير متّصف به؟ فلا حاله سابقه.

إلا أنّ الكلام في نفس الإتّصاف بعدم التقدّم، حيث أنّ «الإتّصاف» أمر وجودي، فهو مسبوّق بالعدم، نظير العمى، فإنّه يكون وصفاً ويقال: زيد أعمى كما يقال زيد بصير، لكونه عدم البصر، فهل يجرى فيه الإستصحاب؟ قال صاحب الكفايه: بالجريان.

ونسبه القول بالعدم إليه كما عن السيّد الخوئي غفله عن قول صاحب

ص: ٣٧٦

الكفايه: «بل بكلّ عنوانٍ لم يكن ذاك بعنوان الخاص». (١)

وأما إن كان موضوع الأثر هو العدم بمفاد ليس التامه، فموضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان الموت، فلا يجرى الإستصحاب بلا خلاف.

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه في الصوره الرابعه

غير أنه قال الشيخ بعدم الجريان لوجود المانع عنه مع وجود المقتضى لتاميه الأركان، وهو العلم الإجمالي بمخالفه أحد الإستصحابين الجاريين في الطرفين في صورته وجود الأثر لهما، فيقع التعارض. وأما إن كان الأثر لأحدهما المعين فقط، جرى الإستصحاب فيه لوجود حاله السابقه له أولاً.

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم الجريان لعدم وجود المقتضى.

النظر في أدله قول صاحب الكفايه

وقد ذكر لتقريب عدم المقتضى وجوه:

الوجه الأول ما ذكره الميرزا: (٢)

إنه لما نعلم يقيناً بتحقق أحد الأمرين _ الإسلام والموت _ قبل الآخر، فهنا ثلاثه أزمته: زمان العلم بعدم الإسلام وعدم الموت وهو يوم الخميس. ثم في يوم الجمعة نعلم بتحقق أحدهما، فإن كان الإسلام في يوم الجمعة فالموت يوم السبت، وإن كان الموت في يوم الجمعة فالإسلام في يوم السبت. فيوم الخميس

ص: ٣٧٧

١- ١. كفايه الأصول: ٢٢٣.

٢- ٢. أجود التقريرات ٤ / ١٤٩.

يوم العلم بعدمهما. ويوم الجمعة يوم إحتمال وجود أحدهما، ويوم السبت هو يوم العلم الإجمالي بوقوع أحدهما فيه ووقوع الآخر فى يوم الجمعة.

وعلى هذا، فإنّ اليوم الذى وقع الشك فيه فى تحقّق الإسلام فى زمن الموت هو يوم السبت لا يوم الجمعة، فىكون ظرف الشك _ وهو يوم السبت _ منفصلاً عن ظرف اليقين _ وهو يوم الخميس _ والفاصل هو يوم الجمعة.

وإذا وقع الفصل بين زمن اليقين وزمن الشك لم تشمله أدلّة الإستصحاب.

وفيه:

وهذا الوجه لا يوافق كلام صاحب الكفايه _ لا المتن ولا الحاشيه _ . لأن المشكله فى نظره كون المورد شبهة موضوعيةً لدليل الإستصحاب، كما لو شك فى عداله زيد، حيث لا يصحّ التمسك بعموم أكرم العالم العادل.

الوجه الثانى ما ذكره السيّد الخوئى (1) وهو:

إنّه يعتبر فى الإستصحاب بحسب أدلّته إتّصال زمان الشك بزمان اليقين، أى اليقين المتعقّب بالشك، وفى مجهولى التاريخ لا يحرز الإتّصال، لأن المشكوك فيه تحقّق إسلام الولد فى زمن موت الأب، وقد تردّد الموت بين الجمعة والسبت. فإن كان يوم الجمعة، فالإتّصال متحقّق، وإن كان يوم السبت فالإتّصال متحقّق، فىكون المورد شبهةً موضوعيةً للإتّصال.

والفرق بين هذا الوجه وسابقه هو الشكّ فى الإتّصال، وأمّا فى السابق، فقد أحرز عدم الإتّصال.

ص: ٣٧٨

وهذا الوجه موافق لكلام صاحب الكفاية.

وفيه:

وأشكل السيد الخوئي على هذا الوجه بعدم لزوم الإتصال فى الإستصحاب، بل المناط فيه عدم نقض اليقين بالشك، كما هو ظاهر عموم التعليل فى الدليل، سواء كان الزمان متصلاً أو لا. وما فى ظاهر الصّحيحه من إعتبار الإتصال، فهو محمول على الغالب.

الوجه الثالث ما ذكره العراقى: (١)

وحاصله: إنّ المستفاد من أدلّه الإستصحاب هو النهى عن نقض اليقين بالشك والأمر بنقضه بيقينٍ آخر، وظاهر ذلك أن لا يفصل بين اليقين بالحدوث والشك فى البقاء يقينٌ آخر.

ومفروض المسأله هو اليقين بعدم الأمرين فى يوم الخميس، ثم العلم الإجمالى فى يوم الجمعة بتحقق أحدهما، ثم العلم فى يوم السبت بتحقق كليهما مع الشك فى أنه قد تحقق الإسلام يوم الجمعة أو تحقق الموت. فإن كان يوم الجمعة ظرف تحقق الموت، كان عدم الإسلام مستمراً، ولم يفصل يقينٌ بين اليقين بعدمه فى يوم الخميس والشك فى تحققه فى يوم السبت، أمّا إن كان يوم الجمعة يوم الإسلام والموت وقع فى يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين عدمه يوم الخميس والشك فيه يوم السبت، فلا يجرى الإستصحاب. وحيث أنّ الأمر مردّد فهى شبهه موضوعيته.

ص: ٣٧٩

والحاصل: احتمال نقض اليقين باليقين، فلا يجوز التمسك بدليل الإستصحاب.

وفيه:

إنَّ اليقين _ وكذا الشك _ إنما يتعلّق بالأُمور الخارجيّة، وأمّا الأُمور النفسانيّة وما يكون في ذهن الإنسان، فلا يتعلّق به اليقين والشك. والبرهان على ذلك هو أنّ العلم بالأُمور الخارجيّة حصولي، فقد يكون حاصلًا وقد لا، وأمّا بالأُمور النفسانيّة فحضورى، ولا يعقل الشك بالأمر الحضورى، ولذا لا يتحقّق الشكّ في الحبّ والبغض وأمثالهما، بل يدور أمرها بين الوجود والعدم.

وعلى هذا، فإنّ الشبهه الموضوعيّة تكون دائماً في موارد الأُمور الخارجيّة.

فالقول بأنّه إن كان الإسلام في يوم الجمعة والموت في يوم السبت، كان اليقين بالإسلام يوم الجمعة فاصلاً بين اليقين بعدمه يوم الخميس والشك في وجوده يوم السبت، معناه الشك في اليقين، وهذا باطل.

الوجه الرابع ما ذكره الإصفهاني: (١)

إنّ المتعبّد به بأدله الإستصحاب هو إبقاء المتيقّن السابق عملاً، والتعبّد بالإبقاء متقوم باتّصال المشكوك بالمتيقّن، فلو انفصل عنه لم يتحقّق الإبقاء له، بل يكون وجوداً جديداً.

وفيما نحن فيه: المتيقّن هو عدم إسلام الولد، والمشكوك فيه بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، وإذا كان المتيقّن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، فإنّه مع

ص: ٣٨٠

تحققه في يوم الجمعة يقع الانفصال، لأنَّ المتيقن هو عدم الإسلام في يوم الخميس، والمشكوك هو عدم الإسلام في زمن موت الأب، والمفروض كون الموت مردداً بين الجمعة والسبت، فإن كان الموت في يوم السبت والإسلام في يوم الجمعة، انفصل اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس عن الشك في بقاء هذا العدم إلى وقت الموت.

وفيه:

إنَّ اللازم هو إتصال المشكوك بالمتيقن، لكن إتصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، وأما انفصال ذات المتيقن عن ذات المشكوك فلا يضّر.

وفيما نحن فيه: إذا تيقن بعدم الإسلام يوم الخميس وشك في بقاء هذا العدم إلى زمن موت الأب، فإنه لا انفصال بين اليقين والشك في أفق النفس، وإنما يحتمل الانفصال بين الأمرين الخارجيين، وذلك فيما لو وقع الإسلام في يوم الجمعة والموت يوم السبت، وهذا ليس ملاك الإستصحاب، والبرهان على الإتصال هو أنَّ المتيقن عدم الإسلام يوم الخميس، ثم يقع الشك، فأما تحقق الإسلام في زمن الموت وإما لم يتحقق، وإما يُشكك في ذلك. وإذا لا يقين بالتحقق ولا يقين بعدمه، فهو مشكوك فيه. فلا انفصال بين المتيقن والمشكوك فيه.

خلاصه البحث

إنَّ الحقَّ مع الشيخ، أي إنَّ المقتضى للجريان موجود، لتمامه أركان الإستصحاب خلافاً لصاحب الكفاية. ويبقى الكلام في وجود المانع، وهناك تظهر ثمره الخلاف، فإنه إذا كان للإستصحاب في كلِّ من الطرفين أثر وجرى فيهما، فإنهما يتعارضان ويتساقطان، وأما إذا لم يكن لأحد الطرفين أثر شرعي،

ص: ٣٨١

جرى فى الطرف الذى له أثر وىترتب، لتماميه المقتضى وعدم المانع، عند الشيخ.

وهذا تمام الكلام فى صورته مجهولى التاريخ.

لو علم بتاريخ أحد الأمرين

لو علم بأن موت الأب كان فى يوم السبب و جهل تاريخ إسلام الابن، فقد اتفقوا على جريان الإستصحاب بالنسبه إلى مجهول التاريخ وهو الإسلام، وعدم جريانه بالنسبه إلى معلومه وهو الموت، واختلفت كلماتهم فى وجه عدم جريانه فى الموت.

بيان الشيخ

قال الشيخ ما محصله فى جريان الإستصحاب فى مجهول التاريخ وهو الإسلام: بأن الأركان فيه تامه، فالمقتضى للجريان موجود، فلو جرى فى معلوم التاريخ _ وهو الموت _ تحقق المانع، لكن لا- يجرى، وذلك لعدم الشك فى تحقق الموت. أما قبل يوم السبب، فلا شك فى عدم تحققه، وأما فى يوم السبب، فلا شك فى تحققه.

ولا يجرى بالإضافه إلى خصوصيه إسلام الولد، لأن الإسلام قد وقع إما قبل يوم السبب وإما بعده، ولا حاله سابقه للإسلام قبل السبب ولا للإسلام بعد السبب.

وهذا تقريب صاحب الكفايه لرأى الشيخ. (١)

وقربه الأشتياني: (٢) بأن الموضوع المستصحب ليس عدم الموت، بل هو عدم الموت فى زمن الإسلام، وليس لهذا العدم الخاص حاله سابقه فى الأزل، فلا يجرى الإستصحاب.

ص: ٣٨٢

١- ١. درر الفوائد: ٣٦١ _ ٣٦٢.

٢- ٢. بحر الفوائد ٧ / ١٥٨.

أمّا بناءً على التقريب الأوّل: فيرد الإشكال بأن لا مانع من إجراء الإستصحاب فى عدم الإسلام، لأنّ وجود الإسلام قبل يوم السّبت حادث مسبوّق بالعدم، وكذلك وجوده بعد يوم السّبت، فأركان الإستصحاب تامّة فى «عدم الإسلام». نعم، هو لا يجرى فى «وجود الإسلام» قبله أو بعده، لعدم اليقين السّابق كما ذكر.

فالحاصل: جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ وهو الموت بالإضافة إلى عدم الخصوصيّة، أى الموت المضاف إلى عدم الإسلام، فالمانع موجود، ويقع التعارض.

وأمّا بناءً على التقريب الثانى: فإنّ «الوجود الخاصّ» غير «وجود الخاص»، إذ الأوّل مفاد كان التامّة، والثانى مفاد كان الناقصه، أى الوجود المتّصف بالخصوصيّة، ويعبّر عن الأوّل بالوجود المحمولى وعن الثانى بالوجود النعتى.

وعليه، فإنّ «عدم الإسلام فى زمن الموت» وهو «عدم الخاصّ» أمر حادث وله حاله سابقه فى العدم، ولكنّ «عدم الإسلام المتّصف بوقوعه فى زمن الموت» وهو «العدم الخاصّ» ليس له حاله سابقه.

والمستصحب فيما نحن فيه هو الأوّل، أى عدم الإسلام فى زمن الموت، لا العدم المتّصف بوصف الوقوع فى زمن الموت.

والخلاصه: إنّ أركان الإستصحاب تامّة _ على كلا التقريبين _ فى مجهول التاريخ وفى معلوم التاريخ معاً. نعم، هو لا يجرى فى معلوم التاريخ بالنسبة إلى الزمان، وإنّما يجرى بالنسبة إلى الزمانى أى الحادث الآخر.

فاستصحب عدم إسلام الولد إلى حين موت الأب، تام. وكذا إستصحاب

عدم موت الأب إلى زمان إسلام الولد.

وهذا تمام الكلام على بيان الشيخ.

بيان الكفاية

وذكر صاحب الكفاية (١) في هذا المورد عدّه صور:

(الصّوره الأولى) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود الخاص، أي الوجود المحمولي وهو مفاد كان التامّه، كتقدّم الإسلام على الموت.

وأركان الإستصحاب في هذه الصّوره تامّه. فإن كان الوجود الخاصّ الذي في الطرف الآخر ذا أثر كذلك وتمّت الأركان فيه، جرى الإستصحاب، ووقع التعارض، وسقط الإستصحابان، كأن يكون الأثر مترتباً على تقدّم الإسلام وعلى تأخره وعلى التقارن بين الإسلام والموت، ففي هذه الحالة يقع التساقط، للعلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع.

(الصّوره الثانيه) أن يكون موضوع الأثر هو الوجود المتّصف بالخصوصيّة، أي الوجود النعتي، وهو مفاد كان الناقصه، وهو الإسلام المتّصف بالتقدّم.

وفي هذه الصّوره لا يجرى الإستصحاب، لعدم تماميّة أركانه، أي عدم حاله السّابقه لهذا الموضوع، فلا مقتضى للجريان.

وفيه:

إنّه إذا كان موضوع الأثر هو الإتّصاف بمفاد كان الناقصه، أي الإسلام

ص: ٣٨٤

١-١. كفايه الأصول: ٤٢١.

المتّصف بوصف التقدّم على الموت، فإنّ الإستصحاب جارٍ، لأنّ الإتّصاف من الأمور الحادّته، مسبوق بالعدم الأزلي، فوجوده لا يستصحب، أمّا عدمه، فله حاله سابقه والأركان تامّه.

فما ذكره هنا ينافي ما قرّره في بحث العموم والخصوص، حيث إختار جريان إستصحاب عدم الإنتساب إلى قريش في: المرأه تحيض إلى خمسين إلّا- القرشيّه، لأنّ إتّصافها بالقرشيّه هو بمفاد كان الناقصه. فكما يجرى الإستصحاب في عدم الإتّصاف بالقرشيّه، يجرى في عدم الإتّصاف بالتقدّم على الموت.

(الصّوره الثالثه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس الناقصه. أي العدم النعتي، كأن يكون الإسلام المتّصف بعدم التقدّم. وهذا لا حاله سابقه له، لأنّ كلّ وصف عدمي فهو متأخّر رتبّه عن الموضوع، فالعمى متأخّر وجوداً عن الأعمى _ وكذلك كلّ عدم ملكه _ فلا يجرى إستصحاب العدم الأزلي فيه.

وفيه:

إنّ عدم الملكه وإن كان ذا حيثٍ عدميّ بالدقّه، لكنّه وصف للموضوع، وإتّصاف الموضوع به أمرٌ حادّ له سابقه في العدم الأزلي، وكذلك إتّصاف الأعمى بالعمى وغيره من أمثله عدم الملكه. وحينئذٍ، فالإستصحاب يجرى لرفع الأثر وهو الإرث.

(الصّوره الرابعه) أن يكون موضوع الأثر بمفاد ليس التامّه، أي العدم المحمولى، وهو عدم إسلام الولد في حين موت الأب الواقع في يوم السّبت مثلاً.

فقال صاحب الكفايه _ وتبعه العراقي والميرزا وغيرهم _ بجريان الإستصحاب

ص: ٣٨٥

فى عدم الإسلام، وعدم جريانه فى معلوم التاريخ وهو الموت. واختلفت كلماتهم فى الإستدلال، ولكن شيئاً منها لا يخلو من النظر عند شيخنا الأستاذ:

فقال صاحب الكفايه: بعدم جريان الإستصحاب فى معلوم التاريخ، لليقين بعدم الموت قبل السبب واليقين بالموت يوم السبب، فلا شك لاحقاً. وأما إجراؤه فيه بالإضافة إلى إسلام الولد عند الموت، فالأركان تامه، لأنه قبل السبب لا موت ولا إسلام، ثم تحقّق الموت فى يوم السبب، فوقع الشك فى تقدّم الإسلام على السبب وتأخره عنه، وإستصحاب عدم الإسلام إلى السبب – تمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه، لأنه إن كان الإسلام يوم السبب، كان المستصحب – وهو عدم الإسلام قبل السبب – باقياً حتى السبب، وصح الإستصحاب، لعدم الفصل بين المتيقن والمشكوك فيه. وأما إن كان الإسلام قبل يوم السبب الذى وقع فيه الموت، انفصل الشك فى الإسلام يوم السبب، عن اليقين بعدم الإسلام قبل يوم السبب، باليقين بالإسلام قبل يوم السبب.

وإذا كان التمسك بالإستصحاب لمعلوم التاريخ بالنسبه إلى مجهول التاريخ شبهه موضوعيه لنقض اليقين بالشك، فالإستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم جواز التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه؛ لأنّ الدليل إنّما يفيد الحكم حيث يكون الموضوع متحققاً لا مشكوكاً فيه.

وفيه:

إنّه لا بدّ من التأمل فى المقام، لنظر هل إنّ أركان الإستصحاب فى معلوم التاريخ من اليقين والشك والأثر تامه أو لا؟

ص: ٣٨٦

صوره المسأله هي: عدم الإسلام والموت قبل يوم السبت يقيناً.

والموت في يوم السبت يقيناً.

والإسلام متحقق يقيناً.

فلو نظرنا إلى الموت، كنا على يقين بعدم تحققه في زمن الإسلام قبل يوم السبت، فلما جاء يوم السبت نشك في تحقق الموت في زمن الإسلام، والأصل عدم تحققه فيه.

وهذا الإستصحاب تام من حيث الأركان، ولم يقع الفصل فيه بين اليقين بعدم الموت في زمن الإسلام والشك في تحققه في زمن الإسلام، فليست الشبهه موضوعيه.

فالإستصحاب في معلوم التاريخ بالقياس إلى مجهول التاريخ صحيح.

كما أنه في مجهول التاريخ صحيح.

فيقع التعارض.

وقال المحقق النائيني (1) في وجه عدم الجريان في معلوم التاريخ: أما بلحاظ الزمان، فلا يجري، لعدم الشك كما ذكر صاحب الكفايه. وأما بلحاظ الحادث الآخر _ وهو الإسلام _ فإن إستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو عن حالين، فإما يترتب الأثر على عدم الموت المقيّد بزمن الإسلام، وإما على عدم الموت في ظرف تحقق الإسلام، فزمان الإسلام إما قيد وإما ظرف. فإن

ص: ٣٨٧

كان قيِّداً، فإنَّ عدم الموت المقيَّد بزمن الإسلام لا حاله سابقه له. وإن كان ظرفاً، فإنَّه لا شك لاحقاً، لأنَّه إمَّا متيقَّن العدم وإمَّا متيقَّن الوجود، كما هو الحال في إجراء الإستصحاب بلحاظ الزمان.

وفيه:

أمَّا بلحاظ كون الإسلام قيِّداً، بأن يكون الموضوع عدم الموت مقيِّداً بزمان الإسلام، فما ذكره تام، لكنَّ إتيان الموت بعدم كونه في زمن الإسلام أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي، فالأركان تامَّة، كما هو الحال في جميع موارد عدم الملكة، فإنَّ إتيان الإنسان الأعمى بعدم البصر أمر حادث مسبق بالعدم الأزلي.

وأمَّا بلحاظ كون الإسلام ظرفاً، فالجواب: أنَّه تارةً يلحظ الإسلام وأخرى يلحظ زمن الإسلام، وبينهما فرق. فهذه مقدِّمه.

ومقدِّمه أخرى هي: إنَّ الحكم يكون دائماً على حدِّ الموضوع، فلا أضيق منه ولا أوسع، والحكم في الإستصحاب هو النهي عن النقض عملاً، والنقض متعلِّق باليقين، والمتيقَّن هو عدم الموت في ظرف وجود الإسلام. لكن لا يخفى أنَّ «الزمان» عنوان مشير، ولا- دخل له في الحكم ولا أثر، بل الأثر هو للموت مع وجود الإسلام، فهذه الشارع عن نقض عدم الموت مع وجود الإسلام، وإذا كان كذلك فأركان الإستصحاب تامَّة، لأنَّ يوم السَّبب يوم الموت يقيناً، فكان يوم الجمعة ظرف عدم الموت، أمَّا بالنسبة إلى الإسلام فالشك لاحقاً موجود، لأنَّه قبل السَّبب لا موت ولا إسلام، وفي يوم السَّبب تحقَّق الموت، ولا يعلم هل تحقَّق الموت في ظرف وجود الإسلام أو لا؟ فيستصحب العدم.

ص: ٣٨٨

وحينئذٍ يقع التعارض.

وقال المحقق العراقي ما حاصله: (١)

أولاً: إنَّ التعبد الإستصحابي هو التعبد بإبقاء ما تُيقن بحدوثه.

وثانياً: إنه لا بدَّ وأن يطبَّق على جميع أزمته الشك. مثلاً: لو كُنَّا نعلم قبل سنه بعداله زيدٍ ثم شككنا في بقائها، فإن دليل الإستصحاب يفيد التعبد ببقائها، بأن يمكن بقاؤها في جميع آتات السنه.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه: أمّا بالنسبه إلى مجهول التاريخ، فواضح، فإنه يتعيّد بعدم الإسلام في جميع أزمته الشك. وأمّا بالنسبه إلى معلوم التاريخ فلا، لأن المفروض تحقّق الموت في يوم السّبت وأنّ تاريخ إسلام الولد قبل السّبت أو بعده مجهول، فاستصحاب عدم الموت في زمن الإسلام لا يخلو من حالين، إذ الإسلام إن كان قبل الموت، صحّ التعبد بعدم الموت إلى زمان الإسلام، وأمّا إن كان بعد الموت، لم يتمّ التعيّد في جميع الأزمته، لأننا نقطع بتحقّق الموت قبل يوم الإسلام، فلا يصحّ تعبد الشارع بعدم تحقّق الموت حتّى الإسلام المفروض وقوعه بعد الموت.

والحاصل: إنَّ قوام التعيّد الإستصحابي متحقّق في صورته ما إذا كان الإسلام قبل الموت، وغير متحقّق في صورته ما إذا كان بعد الموت. فلا يجري الإستصحاب في معلوم التاريخ.

ص: ٣٨٩

وفيه:

إنَّه لا بدَّ من دقَّة النظر في المتعبَّد به ومعرفته بتمام حدوده، وهو إمَّا الموضوع وإمَّا الحكم. هذا أوَّلاً. وثانياً: إنَّ للتعبيد به لوازم وملزومات، لكنَّ شيئاً منها غير دخیلٍ في التعبد الإستصحابي.

نقول: إن موضوع الأثر نفس تحقُّق الموت في ظرف تحقُّق الإسلام، وأمَّا أزمته تحقُّق الإسلام فهي لوازم _ لأنَّ الإسلام أمر زمني ولا بدَّ من وقوعه في الزمان _ وهي خارجه عن التعبيد الشرعي، وإذا كانت خارجه، فلا دخل لتطبيق التعبيد على جميع أزمته الإسلام، فبطل كلام هذا المحقِّق.

خلاصه البحث

إنَّه كما يوجد المقتضى لجريان الإستصحاب في مجهول التاريخ، يوجد في معلوم التاريخ أيضاً، فإن كان كلاهما ذا أثر شرعي وقع التعارض والتساقط. وإن كان أحدهما ذا أثر دون الآخر جرى بلا معارض.

لو تعاقب الحادثان

لو علمنا بوقوع النجاسة والطهاره في اللباس _ مثلاً _ وشكنا في المتقدِّم والمتأخَّر منهما، فما هو مقتضى الإستصحاب؟ قولان. ولا يخفى الفرق بين هذه المسأله والمسأله السابقيه.

القول بوجود المقتضى في كليهما

قال السيّد الخوئي: (١) إنَّه يوجد المقتضى لكليهما، لتماميَّه الأركان فيهما،

ص: ٣٩٠

فيجربى الإستصحاب فى الطهاره والنجاسه معاً ويتعارضان ويتساقطان، للزوم التعبد بالضدين وهو محال فى مرحله الإمتثال، ويكون المرجع حينئذ هو الأصل المحكوم، وهو فى المثال قاعده الطهاره.

القول بعدم وجود المقتضى

إنه لا مقتضى للجريان. وعليه المحققان صاحب الكفايه والعراقى.

(بيان صاحب الكفايه) (١) إنه إذا شك فى تقدم الحدث وتأخر الوضوء وبالعكس، فهنا ثلاثه ساعات، وذلك: لأنه إذا شك عند الزوال _ مثلاً _ فى أن طهارته باقية أو لا؟ فإن هذا الشك يكون من جهه الواقع منه فى الساعه الأولى من النهار، فإن كان هو الحدث، فالطهاره واقعه فى الساعه الثانيه، وإن كان هو الطهاره، فالحدث فى الساعه الثانيه. فعلى تقدير وقوع الطهاره فى الساعه الثانيه، فزمان الشك متصل بزمان اليقين والإستصحاب تام. وأما على تقدير وقوع الطهاره فى الساعه الأولى، فلا إتصال لليقين بارتفاع الطهاره بالحدث الواقع فى الساعه الثانيه. وحيث أن وقوع الطهاره فى الساعه الثانيه غير محرز _ لاحتمال وقوعها فى الأولى _ فلا إتصال غير محرز، فالإستصحاب غير جارٍ، لأنها شبهه موضوعيه للاتصال المعتبر فى الإستصحاب.

وفيه:

إن المبنى غير صحيح، فإن الملاك فى الإستصحاب هو اليقين الوجدانى

ص: ٣٩١

١-١. كفايه الأصول: ٤٢٢.

وتوضيح ذلك: إنّ الموضوع فى دليل الإستصحاب هو اليقين والشك. وهما أمران نفسائىان وجدائىان، وليس الخارج، أى المتيقن والمشكوك فيه، وإذا كان الموضوع ما ذكرناه، فإنّ الشك متّصل باليقين ولا انفصال بينهما، ولذا قلنا سابقاً بأن لا شبهه موضوعيه فى الوجدائيات.

(بيان العراقى) (1) وهو وجوه:

الوجه الأوّل: إنّّه يعتبر فى الإستصحاب تعيّن ما هو الواقع قبل الشك حتّى يستصحب، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وهذا هو المنصيرف إليه أدلّه الإستصحاب، وهذا الأمر غير متحقّق فى مسألتنا، وذلك: لأنّنا لمّا ننظر إلى الحاله السابقه على ساعه الشك، نتيقن بتحقق الطهاره والحدث، وأنّ كلاً منهما وقع فى ساعه، ولكنّ الطهاره إن كانت فى الثانيه فهى موجوده والحدث مرتفع، وإن كانت فى الأولى فهى مرتفعه بالحدث، فالواقع فى الساعه السابقه على الشك غير متيقن، فلا يجرى الإستصحاب، لأنّنا نريد إستصحاب وجود الطهاره أو وجود الحدث الواقع قبل ساعه الشك، فلا بدّ من تعينه.

وفيه:

إنّ دعوى إنصراف أدلّه الإستصحاب إلى ما ذكر أوّل الكلام، وقد تقرّر فى محلّه أنّ المنشأ المقبول للإنصراف هو التشكيك فى الصّدق، وهو هنا غير موجود.

ص: ٣٩٢

الوجه الثاني: إنه يوجد فيما نحن فيه شبهة الانفصال بين الشك واليقين في طرف، وعدم وجود اليقين والشك في الطرف الآخر. وتوضيح ذلك:

إنه توجد ثلاثه ساعات كما تقدّم، فقد كان يقينٌ بعدم الحدث وعدم الطهاره، ثم جاءت ساعه الطهاره وساعه الحدث، وبعدهما ساعه الشك في أنه الآن متطهر أو محدث.

فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعه الأولى، يكون الآن متطهراً. وعلى تقدير وقوع الطهاره فيها يكون الآن محدثاً، فعلى تقدير وقوع الحدث في الساعه الأولى يقع الانفصال بين الشك واليقين، وعلى تقدير وقوعه في الساعه الثانيه لا شك في بقائه الآن حتى يستصحب.

وكذا الحال على تقدير وقوع الطهاره في الساعه الأولى.

وفيه:

إنه قد تقدّم في الإشكال على الكفايه أن الملاحظ في أدله الإستصحاب هو اليقين والشك الوجدانيان في النفس، ولا وجه لإشراب الخارج بما في النفس، وعلى هذا، فلا انفصال بين اليقين والشك. نعم، لو كان النظر في دليل الإستصحاب إلى الخارج، _ أي المتيقن والمشكوك فيه _ فإن الانفصال متحقق.

هذه بالنسبه إلى الانفصال.

وأما بالنسبه إلى ما ذكره من عدم الشك اللاحق إن كان الحدث أو الطهاره في الساعه الثانيه، وإذ لا شك فلا إستصحاب. فالجواب: إن هذا صحيح بالنظر إلى ما في الخارج، وقد تقدّم أن الملاحظ هو ما في النفس، وأنه نفس اليقين والشك، والشك في بقاء الحدث أو الطهاره الواقع في الساعه الثانيه موجوداً الآن، أي في الساعه الثالثه بالوجدان.

ص: ٣٩٣

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد ظهر أنّ الإستصحاب له إقتضاء الجريان فى الطرف الآخر فى جميع مسائله، فإن كان ذا أثرٍ وقع التعارض والتساقط.

ص: ٣٩٤

قال فی الکفایه: قد عرفت أنّ مورد الإستصحاب لابدّ أن یكون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم كذلك، فلا إشکال فیما کان المستصحب من الأحکام الفرعیه أو الموضوعات الصّرفه الخارجیه أو اللّغویه إذا كانت ذات أحكام شرعیه.

وأما الأمور الاعتقادیه التي كان المهّم فیها شرعاً هو الإنقیاد والتسلیم والاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الأعمال القلبیه الإختیاریه، فکذا لا إشکال فی الإستصحاب فیها حکماً وكذا موضوعاً، فیما كان هناك یقین سابق وشک لاحق. لصحّه التنزیل وعموم الدلیل. وكونه أصلاً عملياً إنّما هو بمعنی أنّه وظیفه الشاکّ تعبّداً _ قبلاً للأمارات الحاکیه عن الواقعیات _ فیعمّ العمل بالجوانح کالجوارح.

وأما التي كان المهّم فيها شرعاً وعقلاً- هو القطع بها ومعرفتها، فلا- مجال له موضوعاً ويجرى حكماً. فلو كان متيقناً بوجود
تحصيل القطع بشيء - كتفاصيل القيامه - في زمانٍ وشك في بقاء وجوبه، يستصحب.

في الأمور الاعتقاديّة

ومحصّل الكلام: إنّ الأمور الاعتقاديّة على قسمين:

القسم الأوّل

ما لا يعتبر فيه اليقين. وفي هذا القسم يجرى الإستصحاب، سواء في الشبهه الحكميّة، كأن يكون عالماً بوجود البناء القلبي على
شيء ثم يشك في بقاء الوجوب، فأركان الإستصحاب تامّه، أو في الشبهه الموضوعيّة، فالأركان تامّه كذلك. ووجه الجريان هو
عموم إطلاق أدلّه الإستصحاب، وأنه غير مختصّ بالعمل الجوارحي.

القسم الثاني

ما يعتبر فيه اليقين، كالتوحيد والنبوّه والإمامه والمعاد. وفي هذا القسم لا يجرى الإستصحاب، لأن مفاد دليل الإستصحاب هو
التعيّد بإبقاء ما كان - كما تقدّم في محلّه - فالتعيّد في مثل الأمور المذكوره غير جار. وأما بناءً على أنه من باب إفادته الظن،
فعدم جريانه واضح.

ص: ٣٩٦

وعلى الجملة، فإنَّ ما يكون وظيفه المكلف فيه هو تحصيل اليقين المحكم الذى لا يتزعزع، لا معنى لإجراء الإستصحاب فيه.

نعم، بناءً على أنَّ النبوه والإمامه من المناصب الوضعيه الجعليه، يجرى الإستصحاب، لكنَّ المبنى باطل، لأنَّ الإمامه من المناصب التكوينيّه الإلهيّه، وهذا ما تدلُّ عليه كافه النصوص وغيرها، كما قرّر في محلّه.

في نفس النبوه

وذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الإستصحاب في نفس النبوه، لوجوه: (١)

(الأول) عدم تماميّه الأركان، من حيث أنَّ النبوه مرتبه من كمال النفس تحصل للنبيّ ولا تقبل الزوال. فلا شك في بقائها حتّى تستصحب.

(الثاني) إنَّ الإستصحاب إنّما يجرى في المجعولات الشرعيّه، والنبوه من الأمور الخارجيه وليس لها أثر شرعي، وإنّما الأثر المترتب _ وهو وجوب الإطاعه المطلقه _ عقليّ، فلا يتعلّق بها الجعل التشريعي، وإذا لم تكن من المجعولات الشرعيّه لم يجر فيها الإستصحاب.

ص: ٣٩٧

١-١. كفايه الأصول: ٤٢٣.

(والثالث) إنّ إجراء الإستصحاب فى النبوءه يستلزم الدور، وذلك:

لأنّ الشكّ فى بقاء النبوءه يستلزم الشكّ فى حجّيه شريعته النبويّ، ومن أحكام شريعته حجّيه الإستصحاب، فلو أُريد إثبات نبوءته بالإستصحاب لزم الدور، لتوقّف استصحابها على جريان الإستصحاب، وجريانه متوقّف على حجّيته، وهى متوقّفه على ثبوت نبوءه النبى.

وذكر المحقّق الإصفهاني طريقاً آخر لعدم الجريان وحاصله: (١)

إنّ منشأ الشكّ فى بقاء النبوءه لا يخلو عن ثلاثه احتمالات، فإمّا أن يحتمل زوال النبوءه عنه، وإمّا أن يحتمل سلبها عنه بموته، وإمّا أن يحتمل زوالها بسبب مجيء النبى الأكمل منه.

أمّا الإحتمال الثالث، فلا مجال له، لعدم التزاحم بين الأكمل والكامل.

وأما الإحتمال الثانى، فمندفع بأنّ الملكات راسخه فى النفس ولا تزول بالموت، وإذا كانت الملكات التحصيليّه لا تزول عن النفس بالموت، فالحصوليه بطريق أولى.

وأمّا الإحتمال الأوّل، فمندفع بأنّ النبوءه من الكمالات التحقّقيه، وهى غير قابله للزوال ولا تنقلب عمّا هى عليه، بخلاف الكمالات التخلّقيه، أى

ص: ٣٩٨

الكمالات الخُلُقِيَّة التي يحصل عليها الإنسان، فإنَّها قابله لذلك، مثل العلم، فلذا قال تعالى «لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا» (١).

رأى الأستاذ

وذكر شيخنا الأستاذ: أن لا مانع عقلاً من أن يسلب الله النبوه، فهو تعالى كما له إعطاء منصب النبوه، كذلك بيده أخذه، وفي الآيات إشاره إلى ذلك، قال تعالى: «وَعَلَّمَكُمَا مَا لَمْ تَكُنَّ تَعْلَمُونَ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ عَظِيمًا» (٢).

وكذلك الإمامه، فهي جعلُ إلهي، ووجوب الإطاعه المطلقه ملك كبيرٌ آتاه الله آل إبراهيم، هذا، وفي الخبر الصيحيح عن أم سلمه أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يناجي ربه فقال: اللهم لا تنزع عني صالح ما أعطيتني (٣).

إن هذه المنازل العظيمه التي أعطاها الله لأوليائه، حتى أن إرادته الرب في مقادير أمورهم تهبط إليهم وتصدر من بيوتهم (٤) كلها بيد الله، ومن الممكن إنتزاعها.

لكن الإنتزاع غير واقع، لأن الله تعالى إنما أعطاهم إياها بعد الإختبار والإمتحان فكانوا أهلاً لذلك.

ص: ٣٩٩

١-١. سورة الحج، الآية ٥.

١-٢. سورة النساء، الآية ١١٣.

٣-٣. البرهان في تفسير القرآن ٣ / ٨٣٤.

٤-٤. أنظر: وسائل الشيعة ١٤ / ٤٩٢، الباب ٦٢ من أبواب المزار، الرقم ١.

فالإستصحاب لا يجرى لعدم الشكّ في أنّ الله بعد أن أعطاهم المنازل، فهي باقية لهم وهم مستمرّون فيها يقيناً.

في إستدلال الكتابي

وإذا كانت أدلّه الإستصحاب عامّةً لنفس النبوه، فهل للكتابي أن يتمسك به للقول ببقاء نبوه النبي الذي يتبعه فيبقى على دينه؟

كلام الكفايه

قد تعرّض صاحب الكفايه لذلك حيث قال ما نصّه: (١)

لا يخفى أنّ الإستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف بأنّه على يقينٍ فشكّ فيما صحّ هناك التعيّد والتنزيل ودلّ عليه الدليل، كما لا يصحّ أن يقنع به إلا مع اليقين والشك والدليل على التنزيل. ومنه إنقذح أنّه لا موقع لتشبّث الكتابي باستصحاب نبوه موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشكّ في بقائها قائمهً بنفسه المقدّسه، واليقين بنسخ شريعته وإلا لم يكن بمسلم، مع أنّه لا يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنّه على يقينٍ وشكّ. ولا إقناعاً مع الشكّ، للزوم معرفه النبي بالنظر إلى حالاته ومعجزاته عقلاً، وعدم الدليل على التعيّد بشريعته لا عقلاً ولا شرعاً. والإتكال على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال.

ص: ٤٠٠

١- ١. كفايه الأصول: ٤٢٣ _ ٤٢٤.

ووجوب العمل بالإحتياط عقلاً- في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الإختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم بلزوم البناء على الشريعة السابقيه ما لم يعلم الحال.

تفصيل الكلام في المقام

لقد أشار صاحب الكفايه أن الكتابي يتشبت بالإستصحاب لنبوه نبيه تارة: لإقناع نفسه، وأخرى: لإلزام المسلم.

ويترتب على ذلك وجوب العمل بشريعته. ولكن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب مطلقاً، بالنظر إلى أركان الإستصحاب، وإلى أنه لا يجوز إجراؤه _ كغيره من الأصول العمليه كما ذكر بالتفصيل في محله _ إلا بعد الفحص واليأس. وتوضيح ذلك:

أمّا من أجل إقناع نفسه بالبقاء على القول بنبوه نبيه وشريعته، فلاّنه إن كان متيقناً بذلك فلا شك عنده حتى يستصحب، وإن كان في شك من بقائها، وجب عليه الفحص والتحقيق في أدله الدين الإسلامى، فإنّه إذا نظر في أدله هذا الدين حصل له اليقين بحقيته ورفع اليد عن دينه، وعلى فرض عدم حصول اليقين له بذلك لم يجر الإستصحاب كذلك، لأنّ النبوه ليست من الأمور التعبدية كى تثبت بالإستصحاب الذى هو من الأصول العمليه. على أنّ الدليل على حجّيه الإستصحاب إن كان من الشريعة التى يقول بها، فالمفروض أنّها محلّ الشك، وإن

كان من الشريعة الإسلاميّة، فالمفروض أنه غير معتقد بها. فظهر أن لا سبيل له للتمسك بالإستصحاب للبقاء على النبوه السابقه وشريعتها.

وأما من أجل إزام المسلم، فإنّ المسلم معتقد بنسخ الشريعة السابقه، كما هو ظاهر، ولو فرض كونه شاكاً وجب عليه الفحص كما تقدّم، وعلى فرض عدم تيقّنه بالفحص، لا يمكن إزامه بالتدين بالنبي السابق وبالشريعه السابقه بالإستصحاب، إذ لا علم له بوجود ذلك النبي وشريعته إلاّ عن طريق القرآن وإخبار نبيّ الإسلام، ومن المعلوم ثبوت النسخ لذلك بالقرآن وإخبارات نبيّ الإسلام.

وهذا آخر التنبيه الحادى عشر.

ص: ٤٠٢

إذا ورد التخصیص علی عموم دلیلٍ وعلم بخروج بعض الأفراد منه عن الحکم فی قطعیه من الزمان، ثم شكّ فی أن خروجه یختص بتلك القطعه من الزمان أو أنه مستمرّ وجارٍ فی جميع الأزمنه، فهل المرجع فيه هو عموم العام أو إستصحاب المخصّص؟

مثلاً: عندنا عمومات فی حلّ أكل لحوم الطیر، وقد خصّ تلك العمومات بدلیل الجلل، فيحرم أكل لحکم الحيوان الذی أكل النجس إلّا- إذا زال الجلل. فلو وقع الشكّ فی زوال الجلل عن الحيوان، هل یستصحب حکم حال الجلل وهو حرمة الأكل، أو یرجع إلى مقتضى العمومات وهو حلّیه الأكل؟

هذا فی الأحكام.

وفی المعاملات: عندنا عموم «أحلّ الله البیع» و«أوفوا بالعقود». وعندنا دلیلٌ علی ثبوت خيار الغبن، وأنه لا یجب الوفاء بالعقد الغبنی. ثم وقع البحث فی

أن ثبوت الغبن يختص بأول أوقات ظهور الغبن فيكون الخيار فورياً، أو أنه يستمر ويكون باقياً، فهل المرجع _ في آتات بعد ظهور الغبن _ هو عموم الوفاء أو إستصحاب دليل الخيار؟

ومن هذين المثالين وغيرهما يظهر أن البحث صغروى. وأما من حيث الكبرى، فلا كلام فى تقدّم الدليل على الأصل العملى. والمقصود تشخيص أن المورد من موارد الرجوع إلى عموم الدليل أو أنه يتمسك باستصحاب حكم المخصّص؟

وفى هذه المسأله المهمه ثلاثه وجوه:

الأول: الرجوع إلى العام مطلقاً.

والثانى: الرجوع إلى الإستصحاب مطلقاً.

والثالث: التفصيل فى العام، بأنه إن كان مجموعياً فالإستصحاب، وإن كان إستغراقياً فالعام.

وهذا هو مختار الشيخ.

قول الشيخ بالتفصيل

وقد اهتمّ الأعلام بتفصيل الشيخ فى هذا المقام، واختلفت الأنظار حوله. ومخلص رأيه هو: (١).

ص: ٤٠٤

١- ١. فرائد الأصول: ٢٧٤.

إنَّ الزمان في العام قد يؤخذ مفرداً، وقد يؤخذ ظرفاً.

فإن كان على النحو الأول _ وهو العام الإستغراقى _ فإنَّ الحكم المجعول فيه ينحلُّ إلى أحكام عديده بعدد الآنات، ويكون لكلِّ آنٍ حكم بخصوصه، فلو ارتفع الحكم في آنٍ منها بالمخصِّص، بقى الحكم بالنسبه إلى البقيه على حاله. كما لو قال: أكرم العلماء كلَّ يوم. ثمَّ قال: لا تكرم زيداً في يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: يكون المورد من موارد الشك في التخصيص الأكثر، والمرجع هو عموم العام.

وإن كان على النحو الثانى _ وهو العام المجموعى _ فإنَّ الحكم المجعول لا يكون إلّا حكماً واحداً منبسطاً على مجموع الآنات من المبدأ إلى المنتهى، فإذا جاء المخصِّص ارتفع الحكم، ولا وجه للرجوع إلى العام، بل لابدَّ من التمسك باستصحاب حكم المخصِّص.

نظر صاحب الكفايه

وذهب صاحب الكفايه(1) إلى أنَّ التقسيم المذكور للعام جارٍ في المخصِّص كذلك، فكما قد يكون الزمان في العام ظرفاً ويكون كلُّه محكوماً بحكمٍ واحدٍ منبسط على جميع الآنات، وقد يكون قيده مفرداً بحيث يكون لكلِّ

ص: ٤٠٥

آن حكم مستقل عن الآخر، كذلك الخاص، فإنه يمكن أن يكون الزمان ظرف إستمرار حكم المخصّص، ويمكن أن يكون مكثراً ومفرداً له.

فالزمان كما يمكن أن يلحظ في طرف العام على نحو العام المجموعى أو الإستغراقى، كذلك في طرف المخصّص، فإنه يمكن أخذه ظرفاً وأخذه قيداً.

وعلى هذا، فلا بدّ من لحاظ الزمان في طرف العام وفي طرف الخاص، فالأقسام حينئذ أربعة:

١ _ أن يؤخذ في العام والخاص معاً ظرفاً لاستمرار الحكم فيهما.

وفي هذه الصّوره لا يمكن التمسك بعموم العام، للعلم بارتفاعه بالمخصّص، بل المرجع هو إستصحاب حكم المخصّص.

٢ _ أن يؤخذ في كليهما على نحو المكثريه للحكم، فيكون الحكم متعدداً في كليهما بحسب تعدد آئات الزمان.

وفي هذه الصّوره لا مناص عن التمسك بعموم العام، لأنّ إرتفاع الحكم عن آنٍ بالتخصيص، لا يوجب رفع اليد عن حكم الآن الآخر المفروض كونه حكماً مستقلاً، بل لا مجال للرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص حتّى مع عدم إمكان التمسك بالعام لمانع، لما ذكرنا من إستقلاليته حكم كلّ آنٍ عن حكم غيره من الآئات.

٣ _ أن يؤخذ الزمان في حكم العام مكثراً للموضوع وموجباً لتعدده، أمّا في حكم المخصّص فيؤخذ على نحو الظرفيه لاستمراره.

وفي هذه الصّوره وإن أمكن إستصحاب حكم المخصّص لعدم تبدل

الموضوع، إلا أن العام قابل للتمسك به، لما تقدّم من أن لكلّ آناً حكماً مستقلاً، فلا تصل النوبه إلى الإستصحاب، لأنه أصل عملي والعام دليل لفظي، وهو مقدّم على الإستصحاب.

٤ _ أن يؤخذ الزمان في حكم العام ظرفاً وغير مكثراً، وفي حكم المخصّص مكثراً للموضوع.

وفي هذه الصّوره لا- يرجع إلى العام، لكونه حكماً واحداً منسباً على مجموع الآنات وقد ارتفع بالمخصّص ص. ولا- إلى الإستصحاب، لتبدّل الموضوع بتبدّل الزمان _ لأن السبب غير الجمعه _ بل المرجع هو البراءه أو الإشتغال.

ونتيجه ذلك هو الإشكال على الشيخ في قوله بجواز التمسك باستصحاب حكم المخصّص ص إذا كان العام مجموعياً، بأن ذلك إنّما يتم إذا كان الزمان في طرف المخصّص ص مأخوذاً على نحو الظرفيه لاستمرار الحكم، دون ما إذا كان مأخوذاً على نحو يكون مكثراً للموضوع، فإنّه يتبدّل الموضوع. لأن الخارج هو الإكرام في يوم الجمعه، والإكرام في يوم السبب موضوع آخر، فلا يجرى الإستصحاب.

وأيضاً، قوله بعدم جريان الإستصحاب فيما إذا كان العموم إستغراقياً، غير صحيح على إطلاقه، بل إنّما يصح فيما إذا كان الزمان مأخوذاً في طرف المخصّص ص على نحو يكون مكثراً للموضوع. وأمّا إذا كان مأخوذاً على نحو الظرفيه لاستمرار حكمه، فلا، لأن أركان الإستصحاب في نفسه تامّه هنا، وإنّما لا يتمسك به لوجود

المانع وهو العموم، لتقدّم الدليل اللفظي على الأصل العملي.

قال ما حاصله:

هذا كلّ إن كان التخصيص وارداً في الوسط، كما في مثال الغبن، فإنّ خروج المعاملة الغبتيه بأدله خيار الغبن عن عموم «أوفوا بالعقود» إنّما هو بعد ظهور الغبن لا من أوّل تحقّق العقد.

وأما إن كان التخصيص وارداً من الأوّل كما في خيار المجلس، فإنّ خروجه عن عموم الآيه إنّما هو من أوّل زمان تحقّق العقد، فحينئذٍ، يصح التمسّك بعموم العام في الزائد عن المقدار المعلوم خروجه بالمخصّص وإن كان عموم العام مجموعياً، لعدم ارتفاع الحكم حينئذٍ بالمرّه، وإنّما يرتفع إستمراره، أي إستمرار وجوب الوفاء، فيتمسّك بعموم وجوب الوفاء بعد إنقضاء المجلس، ويكون هو أوّل زمان إستمرار الحكم، لأنّ لازم كون أدله خيار المجلس رافعه لكلّ من أصل وجوب الوفاء وإستمراره هو التخصيص الأفرادي لا الأزمانى فقط، لأنّه يلزم حينئذٍ أن يخرج عقد البيع عن عموم دليل وجوب الوفاء بالمرّه، لا في بعض الأزمنه فقط.

أقول:

لقد دافع شيخنا عن الشيخ، وأفاد بأن الصّور الأربع موجوده في كلامه حيث قال: إذا فرض الإستثناء قرينه على أخذ كلّ زمان فرداً مستقلاًّ فحينئذٍ يعمل عند

ص: ٤٠٨

الشك بالعموم ولا- يجرى الإستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابليته المورد للإستصحاب. (١)

ثم إنه أشكل على الشيخ في مثاله في صورته الإجمال، بأنه:

أولاً من الشك في المقتضى، وهو لا يرى جريان الإستصحاب فيه.

وثانياً: بأنه شبهه مفهوميته، والإستصحاب غير جارٍ في الشبهات المفهوميته.

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه

لقد اتفق الشيخ وصاحب الكفايه على أنه إذا أخذ الزمان قيده مفرداً للحكم، فعند دوران الأمر يتمسك بعموم العام، وإذا أخذ ظرفاً لاستمرار الحكم، فالمرجع إستصحاب حكم المخصّص.

واختلفا فيما إذا كان المخصّص وارداً على العام من الأول مثل خيار المجلس، ففي هذا المورد يكون المرجع هو عموم العام أو حكم المخصّص.

فأورد عليهما شيخنا:

أمّا نقضاً: فبأنه إذا ورد الحكم على العام، ثم جاء المخصّص، فإنه يتمسك بالعام في الزائد عن المخصّص، بلا فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. فلو قال: أكرم كلّ عالم. ثم خرج أحد الأفراد بالمخصّص وجب إكرام الباقي. هذا في الإستغراقى. وكذلك في المجموعى، كالصلاه مثلاً، فإنها مركّبه من الأجزاء

ص: ٤٠٩

المختلفة، ولها حكم واحد بنحو العام المجموعى، فلو خرج جزءً بالمخصّص كدليل الإضطرار _ مثلاً _ ، بقى الباقي على وجوبه.

والحاصل عدم الفرق بين العام الإستغراقى والمجموعى. نعم الخارج هناك هو الفرد، وفي المجموعى هو الجزء، فلماذا التفصيل؟

وأما حلاً، فإنّ الحكم الشرعى عندما يتعلّق بالصّلاه مثلاً، هو حكم واحد لكنّ المتعلّق متعدّد، لكون الصّلاه مركّبة من أجزاء عديده أولها التكبير وآخرها التسليم، فهى أمور واجبه بشرط الإجتماع وتحقّق الوحده الشخصيه بينها، فلو ورد التخصيص على جزءٍ ثم شكك فى خروج غيره من الأجزاء من تحت الأمر، فإنّه يتمسك بالأمر ويثبت وجوب بقية الأجزاء، من غير فرق بين العام المجموعى والإستغراقى. وسرّ المطلب هو أنّه يجتمع الدليل الأول القائم على الوجوب مع الدليل المخصّص الذى أخرج الفرد أو الجزء. أى: إنّ مجيء المخصّص يكشف عن أنّ المراد الجدى غير متعلّق من أول الأمر بذلك الفرد أو الجزء، فوجوب الإكرام لم يجئ على زيد حتّى يرتفع بـ لا تكرم زيدا. بل إنّ وجوب الإكرام غير متوجّه إلى زيد من أول الأثر. ولا فرق فى ذلك بين العام المجموعى والإستغراقى.

رأى المحقّق النائينى

والميرزا النائينى _ لَمّا رأى قوّه الإشكال _ حاول التخلّص منه ببيانٍ آخر للمطلب، وعليه حمل كلام الشيخ، وملخص ما أفاده كما فى تقرير الكاظمى هو:

ص: ٤١٠

إنّه إن كان العموم الزماني مأخوذاً في متعلّق الحكم ثم شك في بقاء الحكم وإرتفاعه، فالمرجع هو عموم العام لا الإستصحاب، كما لو قال: يجب عليك الإكرام أبداً وتواضع دائماً، بأن يكون الإستمرار قيداً للمتعلّق، والحكم عارضاً على الإستمرار. وإن كان مأخوذاً في نفس الحكم، وقيداً له، كما في لزوم العقد، فإنّ الحكم يكون معروضاً للإستمرار، لكنّ عروض الشيء للشيء فرع لثبوت المعروض خارجاً، فالدليل المثبت للحكم لا يمكن أن يثبت إستمراره، لأنّ الإستمرار متأخّر رتبته عن الحكم، وعليه، فلو شكّ في أصل التخصيص أو في مقداره لم يجز التمسك بالعموم، بل المرجع إستصحاب حكم المخصّص.

والحاصل: إنّ في كلّ موردٍ يكون الزمان قيداً مأخوذاً في ناحيه متعلّق الحكم، فهو مورد التمسك بالعموم. وفي كلّ موردٍ يكون الزمان مأخوذاً في نفس الحكم، فهو مورد الرجوع إلى إستصحاب حكم المخصّص.

الإشكال عليه

لقد صرّح الميرزا _ كما في تقرير الكاظمي _ بأنّ نسبة إستمرار الحكم إلى الحكم نسبة العارض إلى المعروض ونسبه الحكم إلى الموضوع، فهنا ماهيتان لهما وجودان أحدهما قائم بالآخر. وهذا باطل بالبرهان.

وهذا هو الإشكال الأوّل.

والإشكال الثاني: إنّ دعوى إختلاف المرتبه بين الحكم وإستمراره، أوّل الكلام، لأنّ ملاك إختلاف المرتبه هو العليه والمعلوليه، هو مفقود هنا، لأنّ الإستمرار هو بقاء الحادث.

ص: ٤١١

أفاد شيخنا: إنّ الحكم المجعول من الشارع على الموضوع على ثلاثة أقسام:

١ _ أن يجعل الأحكام المتعدّده على الموضوعات المتعدّده حقيقةً.

٢ _ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده السنخيه على طبيعيّ الموضوع، مثل الحكم بالوفاء بالنذر والعهد، فليس بأحكام متعدّده، وليس بالحكم الواحد بالوحده الشخصيه، فهو يقول «فِ بنذرك». فقد يفى بنذرٍ ولا يفى بآخر، ولكلّ فردٍ حكمه.

٣ _ أن يجعل الحكم الواحد بالوحده الشخصيه والمتعلّق واحد كذلك، وإن كان مركّباً من الأجزاء المرتبط بعضها ببعض كالصلاه، أو كان عامّاً مجموعيّاً.

فإن كان الحكم متعدّداً ثبوتاً وإثباتاً، فلا ريب في مرجعيه العام لو دار الأمر بينه وبين الإستصحاب.

وكذا إن كان الحكم واحداً بالسنخ.

إنّما الكلام في الواحد بالوحده الشخصيه، فهل المرجع عموم العام أو إستصحاب حكم المخصّص؟

هنا مقدّمتان:

(الأولى): قد يجعل الحكم على المركّب ثم يرتفع عنه، كما في الصلاه، فإنّها تجب، ولكن يرتفع وجوبها بنسيان جزءٍ من الأجزاء، لأنّه مع نسيان الجزء لا يرتفع وجوب الجزء فقط، لأنّه كما جاء الوجوب على هذا الجزء بمجيئه على الكلّ، كذلك يرتفع وجوب الكلّ إن ارتفع عن الجزء، اللهم إلّا على مبنى صاحب

الكفاية وتبعه السيد الخوئي، من أن نسبة حديث الرفع إلى دليل الوجوب نسبة الإستثناء، فيبقى الوجوب على بقيه الأجزاء.

لكن رفع الحكم بالتخصيص والتقييد يختلف عن رفعه عن المركب، والمخصي ص: تارة متصل، وأخرى منفصل، والفرق بينهما واضح، إذ المتصل يتصرف في المراد الإستعمالي، والمنفصل يتصرف في المراد الجدّي.

(الثانيه) إنه يستحيل الإهمال في مقام الثبوت من المولى الملتفت، وذلك لأن حكمه تابع للغرض ولا يتخلف عنه، فإما يكون مطلقاً أو يكون مقيداً، يكون مستمرّاً أو غير مستمر.

وبعد

فلو قال المولى: «أكرم من في المسجد» فهذا حكم واحد شخصي، أفاد تعلق غرضه بإكرام هذه المجموعه من الناس، بحيث لو لم يكن واحد منهم لم يتحقق الغرض من الأمر، فالغرض واحد، والحكم واحد، والمتعلق واحد. فلو جاء المخصي ص منفصلاً بقوله «إلا زيداً» كشف عن عدم تعلق الغرض الجدّي به من أول الأمر، لا أنه كان تحت الطلب ثم خرج بالإستثناء.

وبالنسبه إلى البيع، فتارة: يتعلق الغرض بالبيع على الدوام والإستمرار فيكون لازماً، وأخرى: يتعلق به بصوره موقتة وهو البيع القابل للفسخ بالخيار. فاللزوم قابل للإنقسام إلى الدائم والموقت. ولما كان الحاكم ملتفتاً إلى هذا الإنقسام، وكانت أحكامه تابعة للأغراض ولا إهمال، فإنه يأتي بالحكم على طبق غرضه، فإن جاء المخصي ص المنفصل وأفاد جواز الفسخ بظهور الغبن، كشف عن

ص: ٤١٣

المراد الجدّى من أوّل الأمر أن المجعول هو لزوم العقد دائماً إلّا- حين يظهر الغبن، لا- أن دليل الغبن أخرج زمان ظهوره عن تحت الحكم.

وتلخّص: أن الحكم قد صدر شاملاً لجميع الأفراد والأزمنه إلّا الفرد أو المقدار من الزمن الذى قامت القرينه فيه على الخلاف، فحينئذ، ترفع اليد عنه ويتمسّك فى الباقي بالعموم أو الإطلاق.

فظهر الحق فى المسأله، والإشكال فى كلام الميرزا القائل بأن الحكم لا يتكفّل الإستمرار، إذ ظهر أنّ الإستمرار وعدم الإستمرار قسمان للحكم، وكلّ مقسم فهو متكفّل لأقسامه ولا إهمال.

والحاصل: هو التمسّك بالعموم خلافاً للشيخ وصاحب الكفايه، وأنّ الحق فى خيار الغبن هو الفورىّ ولزوم العقد فى الآنات اللاحقه.

وهذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

ص: ٤١٤

إشاره

لقد أخذ «الشك» في أدلّه الإستصحاب وكان أحد الأركان، فهل المراد منه خصوص إستواء الطرفين أو الأعم منه والظن؟

المراد هو الأعم من استواء الطرفين

يتفقوا على أنّ المراد هو الأعم. واستدلّ لذلك بوجوه:

(الوجه الأول) الإجماع. إستدلّ به الشيخ.

(وفيه نظر) من حيث الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى، فقد تقدّم في أول الإستصحاب أنّ المسالك في حجّيته ثلاثه، وهي: إفادته الظن النوعي، وإفادته الظن الشخصي. والأخبار. وأمّا الكبرى، فمن المحتمل إن لم يكن المتيقّن كونه مستنداً. وهو غير حجّه.

(الوجه الثاني) ما إستدلّ به الشيخ أيضاً من أنّ الظنّ المزبور إن كان ممّا قام الدليل الخاصّ على عدم إعتباره شرعاً كالظنّ القياسي، فهذا وجوده كعدمه شرعاً.

وإن كان ممّا يشك في إعتباره ولا دليل على إعتباره وعدم إعتباره، فحاله حال الشك في أنّ رفع اليد عن اليقين بسببه نقض لليقين ورفع لليد عن الدليل بما ليس بدليل.

(وفيه) أمّا الشقّ الأوّل، فإنّ الدليل القائم على عدم إعتبار الظنّ القياسى أفاد عدم حجّيته، أمّا لزوم ترتيب آثار الشك عليه، فلا يدلّ عليه، بل يحتاج إلى دليل آخر.

وأما الشقّ الثانى _ من أنّ كلّ ظن لم يقد دليل على عدم إعتباره فهو مشكوك الإعتبار _ ففيه: إن من الظنون ما قام الدليل على إعتباره، كخبر الواحد. وأمّا ما لم يقد الدليل على إعتباره، فقد قام الدليل على عدم إعتباره، إمّا بالخصوص كالظنّ القياسى وأمّا بالعموم كقوله تعالى «إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا».

(الوجه الثالث) قول اللغويين بالأعميه.

(وفيه) أوّلاً: الكلمات مختلفه. وثانياً: ما الدليل على حجّيه قول أهل اللغه، خاصّه وأنهم غالباً يذكرون موارد الإستعمال لا المعانى الحقيقته للألفاظ.

(الوجه الرابع) أخبار الإستصحاب. وهذا هو العمده. فإنّ المستفاد من صحيحه زواره الأولى أنّ رجحان الإحتمال غير مانع عن الإستصحاب ما لم يبلغ حدّ اليقين، إذ جاء فيها: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام».

وكذا قوله فيها: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهرٌ فى إنحصار جواز النقض فى اليقين.

انتهى الإستصحاب والحمد لله.

الخاتمه: في شروط جريان الإستصحاب

اشاره

ص: ٤١٧

لقد اشترطوا لجريان الإستصحاب أموراً نذكرها باختصار:

الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول فى القضيتين

فلا بدّ من أن يكون ما تعلّق به اليقين نفس ما تعلّق به الشك، فلا يجرى الإستصحاب مع تغاير الموضوع، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (عداله عمرو). أو تغاير المحمول، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهد زيد). أو تغايرهما، كما إذا كان المتيقن (عداله زيد) والمشكوك (إجتهد عمرو).

والدليل على ذلك: نفس أخبار الإستصحاب.

وفى الكفايه: ضروره أنه بدونه لا يكون الشك فى البقاء بل فى الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك. فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زياده بيان وإقامه برهان.

وتعرض لاستدلال الشيخ فقال: والإستدلال عليه باستحاله إنتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع وتشخصه به. غريب. بداهه أن إستحاله حقيقه

غير مستلزم لاستحالته تعبدًا والإلتزام بآثاره شرعاً. (١)

نعم، لا بد من حصول تغييرٍ ما في خصوصيته من غير المقومات حتى يتحقق الشك، فيستصحب البقاء

ثم إنَّ الوحده المعبره هل هي بنظر العقل أو دليل الحكم أو العرف؟

وقد تقرّر عندهم أنّ المعبر هو الوحده العرفيه، والدليل على ذلك هو: أنّ الأدلّه ملقاه إلى العرف، وتعيين المفاهيم شأن أهل العرف.

الأمر الثاني: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعبره

لا شبهه في ذلك.

إنّما الكلام في وجه تقدّم الأماره، هل هو الورود، أو الحكومه، أو التوفيق بين دليل الأماره والإستصحاب، أى التخصيص؟

فيه خلاف:

إختار في الكفايه الورود.

واختار الشيخ الحكومه.

قال صاحب الكفايه: وأما الحكومه، فلا أصل لها أصلاً، فإنّه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً ... (٢)

ص: ٤٢٠

١-١. كفايه الأصول: ٤٢٧.

٢-٢. المصدر: ٤٢٩.

وقد أجاب السيد الخوئي عن ذلك بالتفصيل.(١)

وأما التخصيص، فقد ذكر السيد الخوئي أنّ أدلّه الإستصحاب آبيه عنه.

وعلى الجملة، فقد اختار المحققون كالميرزا والإصفهاني والعراقي والخوئي الحكومه تبعاً للشيخ، وهو المختار عند شيخنا الأستاذ.

الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليّه

أمّا النسبه بينه وبين الأصول العمليّه النقليه كالبراءه الشرعيّه، فهي نسبه الأماره إلى الإستصحاب، على ما تقدّم من الخلاف بين الأعلام. وأمّا تقدّمه على العقليّه فهو بالورود عند الكلّ.

الأمر الرابع: في تعارض الإستصحابين

إشاره

إنّ الإستصحابين قد يكونان متزاحمين، أي أنّ المحذور في جعلهما يرجع إلى مقام الإمتثال، كما لو إستصحب بقاء الوقت في حال ضيقه، فكانت الصّلاه واجبه، وإستصحب بقاء النجاسه في المسجد، ولا قدره على القيام بالصّلاه وتطهير المسجد معاً. فهنا تطبّق قاعده باب التزاحم، وهي تقدّم الأهم على المهم،

ص: ٤٢١

ولا شك أنّ الصّلاه أهمّ لأنّها لا تترك بحال، ومع عدم أهمّيّه أحد الطرفين، يكون الحكم هو التخيير.

وإن كان التنافى بين الإستصحابين راجعاً إلى مقام الجعل لا إلى مقام الإمتثال، فهناك مورد التعارض. وهذا ينقسم إلى قسمين، لأنّهما قد يكونان في العّرض، كما لو علم إجمالاً بطهاره أحد الإناءين ونجاسه الآخر، فجرى الإستصحاب فيهما، فإنّ الحكم بطهارتهما معاً يستلزم المخالفه العمليه مع التكليف القطعي بالإجتناّب عن أحدهما، فإن أُريد إجراء الطهاره في أحدهما المعين، كان ترجيحاً بلا مرّجّح، وأحدهما غير المعين لا ماهيه له ولا وجود، فمقتضى القاعده في هذه الصّوره تساقط الإستصحابين.

وقد يكونان في الطّول، بأن يكون أحدهما سبباً للآخر. وفي هذه الصّوره قرّروا تقدّم الأصل السببي على المسببي، واختلفوا في وجه التقدّم على قولين:

فصاحب الكفايه والمحقّق الإصفهاني على الورد، كلّ بوجه.

ومثاله: ما إذا غسل الثوب النجس بماء مشكوك الطهاره، فشكّ في بقاء نجاسه الثوب، فإنّه يستصحب النجاسه فيه، ويُشكّ في طرّو النجاسه على الماء المسبوق بالطهاره ويستصحب طهارته، لكن لا يمكن إجتماع الإستصحابين، لأنّ بقاء طهاره الماء يستلزم طهاره الثوب، لكن نتيجة إستصحاب نجاسه الثوب هو الحكم بنجاسته، ولا تجتمع النجاسه والطهاره.

وأما القول بتساقط الإستصحابين بالمعارضه _ كما عن بعض القدماء _ فقد اتّفق المحقّقون على بطلانه.

واستدلّ صاحب الكفاية على الورود: (١) بأنّ الإستصحاب في طرف السبب _ وهو طهاره الماء _ لا يترتب عليه أى محذور، وينتج طهاره الثوب المغسول به، لأنّها من آثار طهاره الماء. بخلاف ما إذا أُجرى الإستصحاب في طرف المسبب، لأنّه يستلزم إمّا التخصيص بلا مخصّص وهو باطل، وإمّا التخصيص على وجه الدور، وهو باطل كذلك.

وتوضيحه: إنّهُ مع إستصحاب النجاسه في الثوب، لا- يجرى الإستصحاب في طرف الماء، فيقع السؤال عن المخصّص ص لدليل الإستصحاب بالنسبه إلى الماء، وأنّه لماذا لم يجر الإستصحاب مع تماميّته أركانهُ؟ فتخصيص أدلّه «لا- تنقض» تخصيص بلا مخصّص ص. وإنّ جعل المخصّص ص إستصحاب بقاء النجاسه في الثوب، لزم الدور، لأنّ مخصّصيّهِ هذا الإستصحاب لدليل الإستصحاب في طرف الماء، يتوقّف على عدم جريان الإستصحاب في طرف الماء _ لأنّه إذا جرى حكم بطهاره الثوب، فلا يبقى الموضوع للإستصحاب في الثوب _ لكن عدم جريان إستصحاب الطهاره في الماء يتوقّف على تخصيص دليل الإستصحاب في الثوب. وهذا دور.

والحاصل: إنّ الإستصحاب في طرف الماء بلا محذور، لكنّه في طرف الثوب له محذور.

ص: ٤٢٣

ويرد عليه: إنه يعتبر في الإستصحاب وحده المتعلق لليقين المنقوض واليقين الناقض، قال عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر»، والحال أن المتعلق متعدّد.

وذلك: لأن صاحب الكفايه قال بأننا لما أجرينا الإستصحاب في طهاره الماء حصل لنا اليقين بطهاره الثوب، لأنها من آثار طهاره الماء، والإستصحاب في طرف الماء وارد على الإستصحاب لنجاسه الثوب، لأنه إنما يجرى حيث يشك في طهارته، ومع جريان الإستصحاب في طرف الماء لا شك في طهاره الثوب. وهذا هو الورود.

والإشكال عليه هو: إن الثوب يكون طاهراً بالطهاره الظاهريه، ومن المعلوم أن الطهاره الظاهريه لا تنقض النجاسه الواقعيه التي هي الحاله السابقه للثوب، وإنما الرفع للنجاسه الواقعيه هو الطهاره الواقعيه، والإستصحاب لا يفيد ذلك، فتعدّد المتعلق لهذا اليقين وذاك، ومع تعدّده لا يجرى الإستصحاب.

دليل التقدّم بالحكمه

وذهب الشيخ _ وتبعه الميرزا والحائري والخوئي وغيرهم _ إلى الحكمه، وأن الأصل السببي حاكم على المسببي. وأحسن ما قيل في الباب ما ذكره الميرزا والحائري، وهذا تقريب ما أفاد الميرزا: (١)

ص: ٤٢٤

إنه يوجد بين السبب والمسبب الاختلاف في المرتبه. وذلك:

لأن الشك في المسبب معلول للشك في السبب، فالنسبه بينهما نسبه العلئيه والمعلولئيه، كما هو الحال بين الموضوع والحكم، فإن «لا تنقض اليقين بالشك» موضوع وحكم، فالموضوع هو «اليقين والشك» والحكم هو «لا تنقض»، وقد تقرّر أنّ الأحكام الشرعيه قضايا حقيقيه، فالحكم يتعدّد على عدد الموضوعات الموجوده في الخارج، فالشك السببي موضوع وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الماء المتيقن طهارته سابقاً هو الطهاره، والشك المسببي موضوع آخر وله حكمه، فالحكم بالنسبه إلى الثوب المتيقن نجاسته سابقاً هو النجاسه.

والحاصل: هنا مراتب، فالأولى للموضوع وهو الشك، والثانيه للحكم وهو عدم جواز النقض، والثالثه حكم الشك في الثوب. ففي المرتبه الأولى نشك في طهاره الماء وترتب الحكم بعدم النقض، وإذا تمّ الموضوع والحكم ولا- معارض جرى الإستصحاب، فالماء محكوم بالطهاره، وإذا كان كذلك، فقد غسل الثوب بماءٍ طاهر فهو طاهر، لأنّه يزول الشك عن ذلك بالتعبّد.

وبعباره أخرى: يكون الحكم بالنسبه إلى السبب في مرتبه الموضوع للحكم بالنسبه إلى المسبب، ومن الواضح تأخر حكم المسبب عن موضوعه، فيكون حكم المسبب متأخراً عن حكم السبب بمرتبتين.

وبناءً على ذلك، فإنّه لا يعقل التعارض بين الأصلين، لأن التعارض فرع كونهما في العرض كما لا يخفى.

وقد أورد على ما ذكر بوجوه:

(الأول)

إنّه لا عيّيه ومعلوليه بين الشكّين حتى يكون بينهما إختلاف في المرتبه، بل الشك في طهاره الماء موجود، سواء وجد الثوب أو لا؟ والشك في نجاسه الثوب موجود، سواء وجد الماء أو لا؟

إنّه ليس الشك في طهاره الماء هو السبب للشك في طهاره الثوب ونجاسته، فليس الشك في النجاسه معلولاً للشك في طهاره الماء، بل إنّ منشأ الشك في طهاره الماء المتيقّنه سابقاً لملاقاته للثوب النجس، والشك في طرف الثوب النجس يقيناً سابقاً ناشئ من غسله بالماء المشكوك الطهاره لاحقاً.

(الثاني)

لو سلّمنا بأنّ الشك في بقاء نجاسه الثوب ناشئ من الشك في طهاره الماء، فإنّه لا إختلاف في المرتبه بين الحكمين، لأن إختلاف المرتبه يحتاج إلى الملاك وهو العيّيه والمعلوليه، أو كون أحدهما موضوعاً والآخر حكماً، ولولا الملاك فهو محال، وهذا الملاك في المقام مفقود، لأنّ النهي عن النقض متوجّه إلى كلا الطرفين على السواء.

نعم، الحكم بطهاره الثوب متأخر عن الحكم بطهاره الماء، أي أنّ الشارع جعل المغسول بالماء الطاهر طاهراً، فكان من آثار طهاره الماء طهاره الثوب، فيكون بينهما إختلاف في المرتبه، لا أنّ الشك في الثوب متأخر عن الشك في

الماء، ولا أن «لا تنقض» في الثوب متأخر عنه في الماء.

(الثالث)

ولو سلمنا إختلاف المرتبه بين الشكّين وبين الحكمين، فإنّه في عالم العقل، وإلا ففى الوجود والتحقّق هما موجودان معاً _ كما هو الحال في النار والحراره، إذ الاختلاف في المرتبه بينهما موجودٌ لكن ليس في وجودهما خارجاً تقدّم وتأخّر _ والأدله الشرعيه موضوعاتها ما في الخارج لا- ما في المرتبه. وعليه، فالشكّان والحكمان موجودان في الزمان الواحد، فيقع بينهما التعارض.

رأى الأستاذ

ثم إنّ الأستاذ بعد أن ذكر آراء الأعاضم في المسأله قال ما حاصله:

إنّ التحقيق هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين، فهنا شكّان ومشكوكان:

فالمشكوك فيه في ناحيه السبب هو (الطهاره)، والمشكوك فيه في ناحيه الثوب هو (النجاسه)، فما هي النسبه بينهما؟ هل هي السببيه والمسببيه، بأن يكون أحدهما ناشئاً من الآخر ومتولّداً منه، مثل سببيه النار للحراره والشمس للضوء؟ إنه ليست النسبه بينهما من هذا القبيل، لأنّهما حكمان شرعيّان، والسبب للأحكام الشرعيه هو إرادته الشارع _ وكذلك في الأحكام العرفيه _ ، فجعل النسبه بين متعلّقى الشكّين من باب السببيه والمسببيه باطل قطعاً، فما هي النسبه؟

ص: ٤٢٧

إنَّها نسبة الموضوع إلى الحكم. أى: إن أحد المشكوكين هو الموضوع والمشكوك فيه الآخر حكم يترتب على ذلك الموضوع، فطهاره الماء موضوع لطهاره ما غسل به، ونجاسه الماء موضوع لنجاسه ما غسل به، وليست النسبة بين الموضوع والحكم فى الأحكام الشرعيَّة نسبة السبب إلى المسبب. نعم، بينهما طولية وترتب وكونهما فى العَرَض محال، لكنَّه ليس من باب العلية والمعلوليه، بل إنه ترتب طبيعى، وتوضيح ذلك:

تارة: ينظر إلى الموضوع والحكم بلحاظ الموضوعية والحكمية، بأن تلحظ طهاره الماء بما هى موضوع للحكم ويلحظ الحكم فى الثوب _ كما تلحظ العدالة فى زيد بما هو موضوع لجواز الإقتداء به فى الصَّلاه ويلحظ جواز الإقتداء بما هو الأثر لعداله زيد _ وفى هذا اللحاظ تكون النسبة بين الموضوع والحكم نسبة التضاييف، فيكونان فى العَرَض ولا طوليه، فهما كالابوة والنبوة، من مقوله الإضافة، حيث ينظر إلى زيد بما هو أب ولعمرو بما هو ابن له.

وأخرى: ينظر إليهما لا بالعنوان المذكور، بل يلحظان بذاتهما، وحينئذٍ يكونان فى الطَّول ويتقدَّم الموضوع على الحكم بالتقدَّم والتأخر الطبعى، والملاك فى هذا التقدَّم والتأخر هو توقُّف المتأخر فى وجوده على المتقدَّم وعدم توقُّف وجود المتقدَّم على المتأخر، كما هو الحال بين الواحد والاثنين، حيث أنَّهما بذاتهما كذلك وإن كانا متضائفين بلحاظ أن هذا واحد وذاك إثنان.

فظهر أنّ طهاره الماء متقدّمه ذاتاً على نجاسه الثوب بالتقدّم الطبعي، ونجاسه الثوب متأخره بالتأخر الطبعي، وأنّ طهاره الثوب متوقّفه في مرحله التحقّق خارجاً على طهاره الماء، لكنّ طهاره الماء غير متوقّفه على طهاره الثوب، فهما في الطول بهذا اللحاظ لكن لا من باب العليّه والمعلوليّه والسببيّه والمسببيّه. ولو لوحظا بما هما موضوع وحكم كانا في العرّض لكونهما متضائفين.

هذا في المشكوكين.

وأما بالنسبه إلى الشكّين، فالأمر يختلف، والسببيّه والمسببيّه بينهما متحقّقه، وتوضيح ذلك:

لقد كان الثوب متيقّن النجاسه، وقد غسل بماءٍ مستصحب الطهاره، فإن كان الماء نجساً في الواقع، فالثوب باق على نجاسته، وإن كان طاهراً كذلك، فالنجاسه زائله. فكان منشأ التردّد في الثوب هو التردّد في الماء، وقد حصل التردّد في الثوب بعد غسله بالماء المشكوك الطهاره وإلا لم يكن ريبٌ في نجاسته.

فالصّحيح هو التفكيك بين الشكّين والمشكوكين على ما ذكرنا.

وبعد:

فما هو الملاك لتقدّم إستصحاب طهاره الماء على إستصحاب نجاسه الثوب؟

ص: ٤٢٩

(الأولى)

إنه في موارد الأصول العمليّة يوجد الجهل من جهتين: يوجد الجهل والشك بالنسبة إلى الواقع، وهذا هو موضوع الحكم في الأصل العملي، وهذا الجهل باقٍ، وإلا يلزم إنتفاء الموضوع. ويوجد الجهل بالنسبة إلى الوظيفة الفعلية، لكن هذا الجهل يرتفع بجعل الحكم الظاهري أي الأصل العملي.

(الثانية)

إنه في جميع موارد الشك السببي والمسببي لا توجد السببية والمسببية بالمعنى الحقيقي، وإنما هو الحكم والموضوع، وبينهما تقدّم وتأخر طبعاً. فالأصل الجارى في السبب يعنى الأصل الجارى في الموضوع، وهذا الأصل لا يرفع الشك في الحكم الواقعي. فظهر أنه لا- ورود ولا- حكمه بالنسبة إلى الحكم الواقعي، وإنما يرتفع الشك في حكم الثوب في مقام الوظيفة العمليّة بجريان الأصل في الماء، ولا تبقى الحيره في الحكم العملي بالنسبة إلى الثوب. وهذا معنى التقدّم.

وبعبارة أخرى: إنه مع الشك في طهاره الماء يجرى فيه الإستصحاب، لوجود المقتضى وهو اليقين السابق والشك اللاحق، عدم المانع، ولأنه لا مانع عن

جريان الأصل في مرتبه الشك في الموضوع. وأما من جهة الأصل الحكمي فالتعارض باطل بالضرورة، وإلا يلزم التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه الدور، كما تقدّم. وإذا جرى الأصل في طرف الموضوع _ وهو الماء _ لتماميه المقتضى وعدم المانع، دلّ الدليل _ وهو «لا تنقض» _ على أمرين، أحدهما: طهاره الماء بالدلاله المطابقه، والآخر: طهاره الثوب بالدلاله الإلزاميه، فلا تنقض عملاً اليقين السابق بالشك اللاحق، ورتّب على ذلك آثار الطهاره.

فالأصل السببي يعنى الأصل الموضوعي، والأصل المسببي يعنى الأصل الحكمي، والأصل الحكمي لا يعارض الأصل الموضوعي، بل يجرى الموضوعي بالضرورة، وبه ينتفى الشك في الوظيفه العمليه بالنسبه إلى الحكم.

فلبّ المطلب هو الورد لكن لا بتقريب الكفايه بالتصرّف في لفظ «اليقين» حيث أخذ اليقين بمعنى «الحكم الظاهري»، ولا بتقريب المحقق الإصفهاني بالتصرّف فيه، حيث أخذه بمعنى «الحجّه». بل عن طريق أنّ الموضوع في الأصل الحكمي _ وإن كان إثباتاً هو الشك في الواقع _ لكنّه ثبوتاً هو الحيره في الوظيفه العمليه، والأصل في طرف الموضوع يرفع ببركه التعبد وجداناً تلك الحيره.

وهذا تمام الكلام في المقام.

وبه يتمّ الكلام في علم الأصول.

وقد وقع الفراغ من بحث الخارج من علم الأصول في الدورة الأولى، في مدرسه سيدنا الأستاذ الكلبيكاني قدس سرّه في الحوزه العلميه بقم المقدسه على ثلثه من الفضلاء بتاريخ شهر ذى الحجه من سنه ١٤٣٥.

وشرعنا في دوره الثانيه.

وسنباشر بطبع مبحث التعادل والتراجيح في مجلد، فور الفراغ من تدريسه إن شاء الله.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

ص: ٤٣٢

المحتويات

الإستصحاب

٣٣_٧

مقدمه في أهميه الإستصحاب وموقعه في علم الأصول ٩٠٠٠

الأمر الأول: في تعريف الإستصحاب ١١٠٠٠

الإستصحاب لغةً ١١٠٠٠

الإستصحاب اصطلاحاً ١٢٠٠٠

تعريف الشيخ ١٢٠٠٠

كلام المحقق الهمداني ١٤٠٠٠

كلام المحقق الخراساني ١٤٠٠٠

تعريف المحقق الخراساني ١٥٠٠٠

تعريف المحقق النائيني ١٦٠٠٠

تعريف المحقق الخوئي ١٦٠٠٠

ص: ٤٣٣

تعريف السيد الأستاذ ١٧٠٠٠

الأمر الثاني: هل الإستصحاب مسأله أصوليه أو قاعده فقهيه؟ ١٩٠٠٠

الأقوال فى المقام ١٩٠٠٠

النظر فى الأقوال ٢٠٠٠٠

تفصيل المقال فى المقام ٢٤٠٠٠

الأمر الثالث: فى الفرق بين الإستصحاب وقاعده المقتضى والمانع وقاعده اليقين ٣٠٠٠٠

قاعده المقتضى والمانع ٣٠٠٠٠

قاعده اليقين ٣١٠٠٠

أدله الإستصحاب

٣٣ _ ١٢١

١ _ السيره العقلانيه ٣٥٠٠٠

الكلام فى الصغرى ٣٥٠٠٠

حول الدليل على دعوى السيره ٣٦٠٠٠

تفصيل المحقق النائيني ٣٩٠٠٠

الإشكال عليه ٣٩٠٠٠

تفصيل المحقق العراقي ٤٠٠٠٠

الإشكال عليه ٤٠٠٠٠

ص: ٤٣٤

الكلام فى الكبرى ٤١ ...

رأى المحقق الخراسانى ٤٢ ...

الإشكال عليه ٤٢ ...

إشكال المحقق النائنى ٤٤ ...

دفاع المحقق العراقى ٤٤ ...

النظر فيه ٤٤ ...

رأى المحقق الخوئى ٤٥ ...

النظر فيه ٤٥ ...

٢ _ الظن ٤٧ ...

الإشكال فى الصغرى ٤٧ ...

الوجه الأول ٤٧ ...

الوجه الثانى ٤٨ ...

الإشكال فى الكبرى ٤٨ ...

٣ _ الإجماع ٤٨ ...

الكلام عليه ٤٨ ...

٤ _ النصوص ٤٩ ...

صحيحه زواره الأولى ٤٩ ...

الإشكال فى الاستدلال ٥١ ...

المحتملات الخمسه فى الصحيحه ٥٢ ...

بيان دلالة الصحيحه ... ٥٦

إشكال على الصحيحه ... ٥٧

وجوه الجواب والنظر فيها ... ٥٩

الصحيحه الثانيه ... ٦٤

السند ... ٦٦

المتن ... ٦٦

موضع الإستدلال ... ٦٧

إشكالٌ في تطبيق الإستصحاب على المورد ... ٦٩

وجوه الجواب _ الأول ... ٦٩

الإشكال على الكفايه ... ٧٢

الجواب الثاني ... ٧٤

الجواب الثالث ... ٧٥

الإشكال على الميرزا ... ٧٦

الجواب الرابع ... ٧٧

الجواب الخامس ... ٧٨

الصحيحه الثالثه ... ٧٩

إشكالات ذكرها الشيخ ... ٨٠

الكلام على الإشكالات ... ٨٢

إشكالان للمحقق العراقي ... ٨٥

الأول ... ٨٥

الثاني ... ٨٧

الروايه الرابعه: موثقه إسحاق بن عمّار ... ٨٩

الإشكال عليه ... ٩٠

الروايه الخامسه: روايه الخصال ... ٩١

سند الروايه ... ٩١

دلاليه الروايه ... ٩٣

الأجوبه عن إشكال الشيخ ... ٩٥

الروايه السادسه: مكاتبه الكاشاني ... ٩٨

الكلام في الدلاله ... ٩٩

الإشكال على الإستدلال ... ١٠٠

الكلام في السند ... ١٠٤

كلام الشيخ في نصوص الإستصحاب ... ١٠٥

روايتان بضميمه عدم الفصل ... ١٠٦

كلام الشيخ ... ١٠٦

الإشكال عليه ... ١٠٧

الإشكال الصّحيح ... ١٠٨

كلام المحقق العراقي ... ١٠٨

الإشكال عليه ... ١٠٨

ص: ٤٣٧

روايات أخرى ١٠٩ ...

الإحتمالات في هذه الروايات ١٠٩ ...

مختار المحقق الخراساني في الحاشيه ١١٠ ...

الإشكال عليه أولاً ١١٢ ...

جواب المحقق الإصفهاني ١١٢ ...

رأى المحقق الخوئي ١١٤ ...

الإشكال عليه ١١٥ ...

الإشكال عليه ثانياً ١١٥ ...

الإشكال عليه ثالثاً ١١٦ ...

سقوط الإحتمال الثالث ١١٨ ...

رأى المحقق الخراساني في الكفايه ١١٨ ...

رأى صاحب الفصول ١١٩ ...

الإحتمال الأخير ١١٩ ...

التفصيلات في الإستصحاب

١٢١ _ ٢١٧

تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى والرافع ١٢٥ ...

المراد من المقتضى ١٢٥ ...

دليل التفصيل ١٢٨ ...

ص: ٤٣٨

إشكالٌ ذكره الشيخ وأجاب عنه ... ١٢٩

إشكالات المحقق الخراساني ... ١٣٠

ما أورده على نفسه وأجاب عنه ... ١٣١

تنقيح المطلب ... ١٣٤

مرحلة الإقتضاء ... ١٣٤

١_ رأي المحقق النائيني ... ١٣٥

٢_ رأي السيد الخوئي ... ١٣٦

٣_ رأي المحقق الخراساني ... ١٣٦

مرحلة المانع ... ١٣٧

إشكالان من المحقق العراقي ... ١٤١

التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية ... ١٤٧

مقدمه ... ١٤٧

دليل التفصيل ... ١٤٩

هل المحقق النراقي قائل بالتفصيل؟ ... ١٥٤

الدليل المهم للقول بالتفصيل ... ١٥٦

الكلام حول التفصيل بالتفصيل ... ١٥٧

الإشكالات على هذا التفصيل ... ١٥٧

إشكال الشيخ ... ١٥٧

إشكال الكفايه ... ١٥٨

إشكال المحقق النائيني ... ١٥٩

إشكال آخر ... ١٦٠

نظر الأستاذ ... ١٦٢

رأى المحقق العراقي ... ١٦٣

الإشكال عليه ... ١٦٥

المطلب الأخير ... ١٦٥

إشكال آخر ... ١٦٦

رأى السيد الأستاذ ... ١٦٨

تفصيل في التفصيل ... ١٧٠

الإشكال عليه ... ١٧٠

خلاصه الكلام في المقام ... ١٧١

التفصيل بين الأحكام المستنبطه من الأدله الشرعيه والأحكام المستنبطه من حكم العقل ... ١٧٥

توضيح التفصيل ... ١٧٥

تقريب التفصيل ... ١٧٦

إشكال المحقق الخراساني ... ١٧٧

إشكال المحقق النائيني ... ١٧٨

النظر فيه ... ١٨١

التحقيق في المقام ... ١٨١

ص: ٤٤٠

رأى السيد الأستاذ ... ١٨٢

التفصيل بين الأحكام الوضعيه والأحكام التكليفيه ... ١٨٥

نصّ كلام الفاضل التونى ... ١٨٥

الإشكال على كلام الفاضل التونى ... ١٨٨

الكلام حول الأحكام الوضعيه ... ١٩٠

رأى صاحب الكفايه ... ١٩٠

حقيقه الحكم ... ١٩٤

هل الحكم التكليفى وجودى فقط؟ ... ١٩٥

هل الحكم التكليفى يقبل الجعل بالاستقلال؟ ... ١٩٥

تفصيل الكلام حول أقسام الأحكام الوضعيه ... ١٩٦

رأى المحقّق الإصفهانى ... ١٩٧

رأى المحقّق النائينى ... ١٩٨

رأى الشيخ فى الأحكام الوضعيه والبحث حوله ... ٢٠٠

الكلام فى الطهاره والنجاسه ... ٢٠٤

كلام المحقّق النائينى ... ٢٠٥

كلام المحقّق العراقى ... ٢٠٨

كلام المحقّق الخوئى ... ٢١٠

الكلام فى الصّحه والفساد ... ٢١١

الكلام فى الحجّيه ... ٢١٢

الكلام فى الطرقتيه ٢١٣ ...

الكلام فى العزيمه والرخصه ٢١٣ ...

نتيجه البحث ٢١٣ ...

التفصيل بين الشك فى وجود الرفع والشك فى رافعيه الموجود ٢١٥ ...

دليل التفصيل ٢١٥ ...

الإشكال عليه ٢١٦ ...

تنبيهات الإستصحاب

٢١٧ _ ٤١٧

التنبيه الأول: هل يعتبر فعليته الشك؟ ٢١٩ ...

أدله القول الثانى ٢٢٠ ...

الوجه الأول ٢٢٠ ...

الوجه الثانى ٢٢١ ...

أدله القول الأول ٢٢٢ ...

الوجه الأول ٢٢٢ ...

الوجه الثانى ٢٢٢ ...

الوجه الثالث ٢٢٣ ...

ثمره الخلاف ٢٢٤ ...

الثمره الأولى ٢٢٤ ...

ص: ٤٤٢

الإشكال الأول ... ٢٢٥

الإشكال الثاني ... ٢٢٨

موجز الكلام فى قاعده الفراغ: ... ٢٢٨

تقريب القول الأول ... ٢٢٩

تقريب القول الثاني ... ٢٢٩

تقريب القول الثالث ... ٢٣٠

الثمره الثانيه ... ٢٣٣

الإشكال على الشيخ ... ٢٣٣

دفاع المحقق الإصفهاني ... ٢٣٣

ثمرات أُخرى ... ٢٣٤

التنبیه الثاني: هل يجرى الإستصحاب فى مؤدّيات الطرق والأمارات؟ ... ٢٣٥

تفصيل الكلام ... ٢٣٦

المقام الأول: فى موارد قيام الأمارات ... ٢٣٦

طريق الكفايه ... ٢٣٦

الإشكال على الكفايه ... ٢٣٨

الإشكال الصّحيح ... ٢٣٨

الجواب على مسلك المنجزيه والمعذريه ... ٢٣٩

إشكال المحقق النائيني ... ٢٣٩

إشكال المحقق الخوئي ... ٢٤١

- الإشكال الصحيح ... ٢٤٤
- رأى السيد الأستاذ ... ٢٤٥
- طريق الميرزا والعراقي ... ٢٤٥
- الإشكال عليه ... ٢٤٦
- طريقان آخران ... ٢٤٦
- المقام الثاني: في موارد الأصول ... ٢٤٨
- توضيح التفصيل ... ٢٤٨
- الإشكال عليه ... ٢٥٠
- التنبية الثالث: في إستصحاب الكلّي ... ٢٥١
- أقسام الكلّي ... ٢٥١
- رأى صاحب العروه في الفرد المرّدّد ... ٢٥٢
- إشكال المحقّق النائيني ... ٢٥٤
- دفاع المحقّق العراقي ... ٢٥٤
- الكلام في إستصحاب الكلّي ... ٢٥٦
- الإشكال الأوّل ... ٢٥٨
- الإشكال الثاني ... ٢٦٠
- وجوه الجواب ... ٢٦١
- الوجه الأوّل ... ٢٦١
- الإشكال عليه ... ٢٦١

الوجه الثاني ... ٢٦٢

الإشكال عليه ... ٢٦٢

الوجه الثالث ... ٢٦٣

جواب الميرزا عن الإشكال ... ٢٦٤

الإشكال عليه ... ٢٦٤

النظر في هذا الإشكال ... ٢٦٥

خلاصه الكلام ... ٢٦٧

الشبهه العبائيه ... ٢٦٧

جواب المحقق النائيني ... ٢٦٨

الإشكال عليه ... ٢٧٠

نظر الأستاذ ... ٢٧٠

القسم الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي ... ٢٧١

الإتفاق على الجريان في الصوره الثالثه ... ٢٧٣

الإختلاف في الصورتين الأوليين ... ٢٧٣

رأى الشيخ ... ٢٧٤

الإشكال عليه ... ٢٧٤

التنبيه الرابع: فى الإستصحاب فى الأمور التدريجيّه ... ٢٧٧

فى نفس الزمان ... ٢٧٧

الكلام فى الزمان بنحو كان التامّه ... ٢٧٨

الكلام فى الزمان بنحو كان الناقصه ٢٨٢ ...

وجه عدم الجريان ٢٨٣ ...

وجه الجريان ٢٨٣ ...

نظر الأستاذ ٢٨٣ ...

الكلام فى الأمور التدريجيّه الأخرى ٢٨٣ ...

صور المسأله والكلام فيها ٢٨٤ ...

الكلام فى الأفعال المتقنيه بالأزمنه الخاصه ٢٨٥ ...

صور المسأله والكلام فيها ٢٨٦ ...

الكلام فى الشبهه الحكميه ٢٩٤ ...

الكلام فى تردّد القيد بين كونه للطلب أو مرتبه منه ٢٩٥ ...

رأى الشيخ ٢٩٥ ...

رأى صاحب الكفايه ٢٩٥ ...

رأى المحقق الميرزا ٢٩٦ ...

الإشكال عليه ٢٩٦ ...

رأى السيد الخوئى ٢٩٧ ...

التنبیه الخامس: فى الإستصحاب التعليقى ٢٩٩ ...

بيان مورد البحث ٢٩٩ ...

الكلام فى إستصحاب الحرمة ٣٠١ ...

طريق الشيخ ٣٠٢ ...

ص: ٤٤٦

طريق صاحب الكفايه ٣٠٣٠٠٠

طريق المحقق العراقي ٣٠٤٠٠٠

الإشكال عليه ٣٠٧٠٠٠

طريق المحقق الحائري ٣٠٩٠٠٠

النظر فيه ٣١١٠٠٠

الكلام فى إستصحاب الملازمه ٣١٢٠٠٠

الإشكال عليه ٣١٣٠٠٠

الكلام فى مرحله المانع ٣١٤٠٠٠

الكلام فى الإستصحاب التعليقى فى الموضوعات ٣١٥٠٠٠

١ _ مقام المقتضى ٣١٦٠٠٠

٢ _ مقام المانع ٣١٦٠٠٠

التنبيه السادس: فى إستصحاب عدم النسخ ٣١٧٠٠٠

الكلام فى إستصحاب عدم النسخ حيث يشكُّ فى بقاء الجعل السابق ٣١٧٠٠٠

١ _ مقام المقتضى ٣١٨٠٠٠

بيان الشيخ بوجهين ٣١٨٠٠٠

الوجه الأول ٣١٨٠٠٠

الإشكال على الشيخ ٣١٨٠٠٠

دفاع الشيخ الحائري ٣١٩٠٠٠

الوجه الثانى ٣٢٠٠٠٠

الإشكال على الشيخ ... ٣٢١

النظر في هذا الإشكال ... ٣٢٢

إشكال الميرزا ... ٣٢٢

الإشكال ببيان آخر ... ٣٢٣

النظر فيه ... ٣٢٤

إشكال آخر ... ٣٢٥

الجواب عن هذا الإشكال ... ٣٢٦

مقام المانع ... ٣٢٧

التنبه السابع: في حججه مثبتات الأصول وعدمها؟ ... ٣٢٩

تحرير محلّ البحث ... ٣٢٩

الفرق بين مثبتات الأصول والأمارات ... ٣٣٠

البيان الأوّل ... ٣٣٠

الجواب الصّحيح عن البيان ... ٣٣٣

البيان الثّاني ... ٣٣٥

الإشكال عليه ... ٣٣٧

البيان الثّالث ... ٣٣٧

الإشكال عليه ... ٣٣٨

البيان الرّابع ... ٣٣٨

المختار عند الأستاذ ... ٣٣٩

نقد القول بأنَّ الإستصحاب من الأمارات ... ٣٣٩

الحاصل ... ٣٤٠

الكلام في مرحله المانع ... ٣٤١

تفصيل الشيخ في مثبتات الإستصحاب ... ٣٤٢

الإشكال عليه ... ٣٤٣

دفاع المحقق العراقي ... ٣٤٤

نقد الدفاع ... ٣٤٤

الكلام في مثالي الشيخ ... ٣٤٥

النظر فيه ... ٣٤٧

تفصيل صاحب الكفايه ... ٣٤٨

الإشكال عليه ... ٣٤٩

التنبه الثامن: في بحوثٍ متعلّقه بمسأله الأصل المثبت ... ٣٥١

الإشكال في جريان الإستصحاب في الموضوعات ... ٣٥١

جواب الكفايه ... ٣٥٢

الإشكال عليه ... ٣٥٢

الإشكال الصّحيح ... ٣٥٥

حلّ الإشكال ... ٣٥٥

الإشكال في جريان الإستصحاب في منشأ الإنتزاع ... ٣٥٦

الإشكال عليه ... ٣٥٧

الإشكال في إستصحاب الشروط والموانع ... ٣٥٧

الإشكال في إستصحاب عدم التكليف ... ٣٦٠

التحقيق في المقام ... ٣٦١

التنبيه التاسع: في أنّ التعبد الإستصحابي ناظر إلى مرحله البقاء لا مرحله الحدوث ... ٣٦٥

التنبيه العاشر: في أصاله تأخر الحادث ... ٣٦٧

تحرير محلّ البحث ... ٣٦٧

إذا علم بتحقيق أحد الجزئين وجهل المتقدم والمتأخر ... ٣٧١

إذا كانا مجهولى التاريخ ... ٣٧٢

كلام الشيخ ... ٣٧٢

كلام صاحب الكفايه ... ٣٧٣

الخلاف بين الشيخ وصاحب الكفايه فى الصوره الرابعه ... ٣٧٧

النظر فى أدله قول صاحب الكفايه ... ٣٧٧

خلاصه البحث ... ٣٨١

لو علم بتاريخ أحد الأمرين ... ٣٨٢

بيان الشيخ ... ٣٨٢

الإشكال عليه ... ٣٨٣

بيان الكفايه ... ٣٨٤

خلاصه البحث ... ٣٩٠

ص: ٤٥٠

لو تعاقب الحادثان ... ٣٩٠

القول بوجود المقتضى في كليهما ... ٣٩٠

القول بعدم وجود المقتضى ... ٣٩١

التنبیه الحادى عشر: فى جريان الإستصحاب فى الإعتقادات وعدم جريانه ... ٣٩٥

فى الأمور الإعتقاديّه ... ٣٩٦

فى نفس النبوه ... ٣٩٧

رأى الأستاذ ... ٣٩٩

فى إستدلال الكتابى ... ٤٠٠

كلام الكفايه ... ٤٠٠

تفصيل الكلام فى المقام ... ٤٠١

التنبیه الثانى عشر: فى إستصحاب حكم المخصّص ... ٤٠٣

قول الشيخ بالتفصيل ... ٤٠٤

نظر صاحب الكفايه ... ٤٠٥

الإشكال على الشيخ وصاحب الكفايه ... ٤٠٩

رأى المحقّق النائىنى ... ٤١٠

الإشكال عليه ... ٤١١

التحقيق فى المقام ... ٤١٢

التنبیه الثالث عشر: فى المراد من «الشك» ... ٤١٥

ص: ٤٥١

المراد هو الأعم من استواء الطرفين ... ٤١٥

الخاتمه: فى شروط جريان الإستصحاب

٤١٧ _ ٤٣٣

الأمر الأول: وحده الموضوع والمحمول فى القضيتين ... ٤١٩

الأمر الثانى: عدم جريان الإستصحاب مع وجود الأماره المعتبره ... ٤٢٠

الأمر الثالث: النسبه بين الإستصحاب وسائر الأصول العمليه ... ٤٢١

الأمر الرابع: فى تعارض الإستصحابين ... ٤٢١

دليل التقدّم بالورود ... ٤٢٣

الإشكال عليه ... ٤٢٤

دليل التقدّم بالحكومه ... ٤٢٤

الإشكال عليه ... ٤٢٦

رأى الأستاذ ... ٤٢٧

المحتويات ... ٤٣٣

٤٥٢. ... تحقيق الاصول / ج ٩

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 الإخصائين 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

