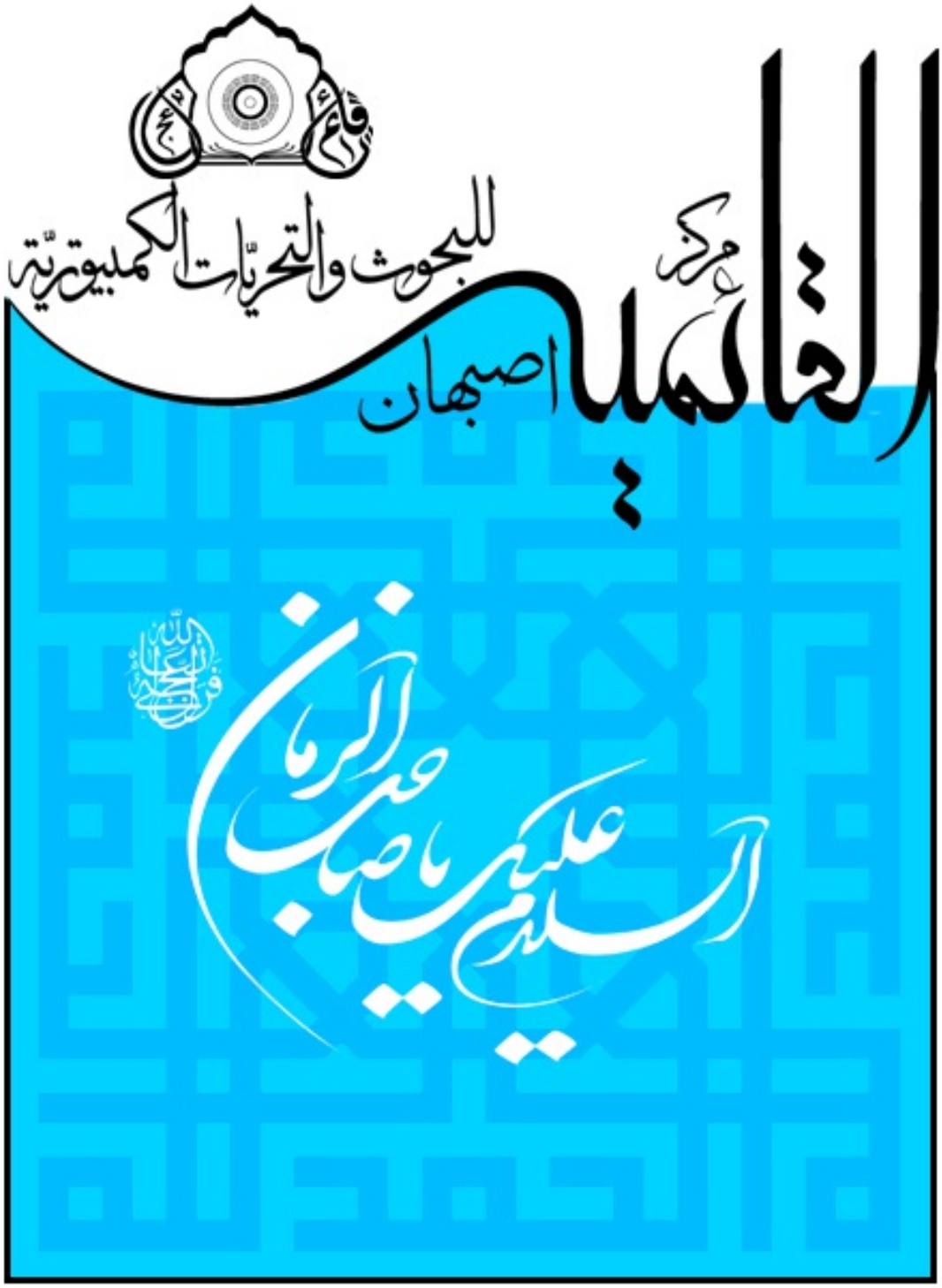

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

٦

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني دام عزه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمدحسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة المجلد ۶ ----- ۲۵
اشارة ----- ۲۵
الجزء السادس ----- ۲۵
الاستصحاب ----- ۲۵
البحث حول تعریفه ----- ۲۵
اشارة ----- ۲۵
الإشکالات الواردة علی الشیخ الأنصاری رحمه الله ----- ۲۷
إجراء المسائل الاصولیّة یختصّ بالمجتهد ----- ۲۸
هل الاستصحاب من مصادیق الأدلّة الأربعة أم لا؟ ----- ۲۸
کلام العلّامة بحر العلوم رحمه الله فی المقام ----- ۲۸
مناقشة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی نظریّة بحر العلوم ----- ۲۸
نقد کلام الشیخ رحمه الله فی المسألة ----- ۲۹
البحث حول الأقوال فی المسألة ----- ۲۹
اشارة ----- ۲۹
فی جریان الاستصحاب فی الحکم المستکشف بالدلیل العقلی ----- ۳۰
اشارة ----- ۳۰
نقد نظریّة الشیخ الأنصاری من قبل المحقّق النائینی رحمهما الله ----- ۳۰
البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۳۱
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ----- ۳۱
فی جریان الاستصحاب فی الشکّ فی المقتضی ----- ۳۲
اشارة ----- ۳۲
صور الشکّ فی المقتضی والرافع ----- ۳۲

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی توضیح نظریّة الشیخ رحمه الله ----- ۳۳
مناقشة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۳۴
دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۳۴
تحلیل أخبار الاستصحاب ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
صحیحة زرارة الاولی ----- ۳۵
البحث حول الحدیث ----- ۳۵
اشارة ----- ۳۵
تذکرة ----- ۳۶
معنی قوله علیه السلام: «وإلّا فإنّه علی یقین من وضوئه إلخ» ----- ۳۶
الجواب عن الإشکال الأوّل ----- ۳۷
الجواب عن الإشکال الثانی ----- ۳۷
نقد ما أفاده الإمام «حفظه اللّه» فی المقام ----- ۳۷
مقتضی التحقیق فی ردّ الإشکال ----- ۳۸
مناقشة المحقّق النائینی رحمه الله فی هذا الوجه ----- ۳۸
دفع مناقشة المحقّق النائینی رحمه الله عن الاحتمال الأوّل ----- ۳۹
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۳۹
بیان الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» ردّاً علی المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۴۱
نقد ما ذکره الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۴۱
ما ذکر لإثبات اختصاص حجّیّة الاستصحاب بالشکّ فی الرافع ----- ۴۲
ما استدلّ به الشیخ والمحقّق الخوانساری علی المسألة ----- ۴۲
کلام المحقّق الهمدانی رحمه الله فی المسألة ----- ۴۳
ما تمسّک به المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۴۳
نقد کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ----- ۴۵

نقد نظریّة المحقّق الهمدانی رحمه الله فی المسألة ----- ۴۵
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۴۷
تحقیق الحقّ فی الشکّ فی الرافع والمقتضی ----- ۴۷
إشکال وجواب ----- ۴۸
هل الاستصحاب حجّة من باب بناء العقلاء؟ ----- ۴۹
منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقةکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک ----- ۵۰
نقد کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۵۰
توضیح «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» ----- ۵۰
هل الاستصحاب أمارة شرعیّة أو أصل عملی؟ ----- ۵۱
صحیحة زرارة الثانیة ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۱
البحث حول دلالة الروایة ----- ۵۲
إشکال وجواب ----- ۵۳
إشکال آخر وجواب ----- ۵۴
إشکال ثالث وجواب ----- ۵۵
صحیحة زرارة الثالثة ----- ۵۶
اشارة ----- ۵۶
هل الروایة وردت تقیّةً أو لبیان الحکم الواقعی؟ ----- ۵۶
الوجوه المحتملة فی الحدیث ----- ۵۶
نظریّة المحدّث الکاشانی رحمه الله فیها ----- ۵۶
ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی معنی الحدیث ----- ۵۷
کلام صاحب الکفایة رحمه الله حول الروایة ----- ۵۸
نقد نظریّة صاحب الکفایة فی معنی الروایة ----- ۵۸
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی معنی الروایة ----- ۵۹

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فی معنی الروایة ----- ۵۹
کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی معنی الحدیث ----- ۶۰
نقد نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» حول الروایة ----- ۶۰
حقّ القول حول الروایة ----- ۶۱
وجه انفصال صلاة الاحتیاط ----- ۶۲
موثّقة إسحاق بن عمّار ----- ۶۲
اشارة ----- ۶۲
البحث حول مفهوم الحدیث ----- ۶۲
روایة أبی بصیر ومحمّد بن مسلم ----- ۶۳
اشارة ----- ۶۳
الکلام حول مفاد الحدیث ----- ۶۳
نظریّة صاحب الکفایة فی معنی الحدیث ----- ۶۴
نقد نظریّة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۶۴
مکاتبة علیّ بن محمّد القاسانی ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
الکلام حول سند الحدیث ودلالته ----- ۶۴
کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی فی دلالته ----- ۶۵
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۶۶
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی والنائینی رحمهما الله فی المسألة ----- ۶۶
فی دلالة قاعدتی «الحلّیّة» و «الطهارة» علی الاستصحاب ----- ۶۷
القول فی مدلول هذه الأحادیث ----- ۶۷
نظریّة المشهور فی المقام ----- ۶۷
ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی هذه الروایات ----- ۶۷
کلام صاحب الفصول فی مدلول هذه الأحادیث ----- ۶۸

إیراد الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» علی صاحب الکفایة رحمه الله ----- ۶۸
نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» ردّاً لکلام المحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۶۹
سائر الوجوه التی أوردها الإمام علی الآخوند ----- ۶۹
نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فی الوجه الأخیر ----- ۶۹
إشکال المحقّق النائینی علی ما فی الحاشیة ----- ۷۰
نقد کلامه هذا ----- ۷۰
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة ----- ۷۱
هل اعتبار الاستصحاب یختصّ بالأحکام التکلیفیّة؟ ----- ۷۱
اشارة ----- ۷۱
الکلام حول الوضعیّات ----- ۷۱
البحث حول الماهیّات المخترعة ومثل الولایة والقضاوة ----- ۷۲
کلام المحقّق النائینی قدس سره فی ذلک ----- ۷۲
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک ----- ۷۳
تتمّة ----- ۷۴
کیفیّة جعل الأحکام الوضعیّة ----- ۷۴
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۷۴
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۷۵
حقّ المقال فی کیفیّة الجعل فی شرائط التکلیف ----- ۷۶
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی القسم الثانی ----- ۷۶
الکلام حول القسم الثالث من الأحکام الوضعیّة ----- ۷۷
نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة ----- ۷۷
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی القسم الثالث ----- ۷۷
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۷۷
نقد کلام الفاضل التونی رحمه الله فی حجّیّة الاستصحاب ----- ۷۸

تنبیهات المسألة ---- ۷۸
اشارة ---- ۷۸
اعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فی الاستصحاب ---- ۷۹
اشارة ---- ۷۹
ثمرة المسألةنظریّة الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی ۰ فیها ---- ۷۹
مناقشة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» علی الفرع الثانی ---- ۷۹
نقد ما ذکر من الفرعین للمسألة ---- ۸۰
جریان الاستصحاب فیما یثبت بالأمارات ---- ۸۱
اشارة ---- ۸۱
کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حلّ الإشکال ---- ۸۱
نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام ---- ۸۱
جواب المحقّق النائینی رحمه الله عن الإشکال ---- ۸۲
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ---- ۸۲
الحقّ فی حلّ الإشکال ---- ۸۲
استصحاب الکلّی والفرد ---- ۸۳
أقسام استصحاب الکلّی ---- ۸۳
اشارة ---- ۸۴
القسم الأوّل من استصحاب الکلّی ---- ۸۴
القسم الثانی من استصحاب الکلّی ---- ۸۴
منشأ الشکّ فی القسم الثانی من استصحاب الکلّی ---- ۸۵
جواب صاحب الکفایة عن الإشکال ---- ۸۵
نقد الفقرة الأخیرة من کلام صاحب الکفایة رحمه الله ---- ۸۵
إشکال تغایر القضیّتین فی القسم الثانی من استصحاب الکلّی ودفعه ---- ۸۶
ما الفرق بین المقام وبین استصحاب البقاء فی الشبهة المفهومیّة؟ ---- ۸۶

بیان الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی الجواب عن الإشکال ----- ۸۷
الشبهة العبائیّة ----- ۸۷
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول الشبهة العبائیّة ----- ۸۷
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۸۸
البحث حول ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۸۸
کلام آخر للمحقّق النائینی رحمه الله حول الشبهة العبائیّة ----- ۸۹
نقد ما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۸۹
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله حول الشبهة العبائیّة ----- ۸۹
جواب المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» عن الشبهة العبائیّة ونقده ----- ۹۰
القسم الثالث من استصحاب الکلّی ----- ۹۱
القول فی استصحاب الأعراض ذوات المراتب ----- ۹۱
القول فی استصحاب الطلب عند زوال الوجوب ----- ۹۱
البحث حول تفصیل الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ----- ۹۲
أدلّة المنکرین لجریان الاستصحاب فی القسم الثالث من الکلّی ----- ۹۲
البحث فی کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۹۲
القول فیما أفاده المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۹۳
إشکال آخر علی استصحاب القسم الثالث من الکلّی ----- ۹۴
جواب المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» عن هذا الإشکال ----- ۹۴
البحث حول کلام المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۹۵
جواب آخر عن الشبهة ----- ۹۵
البحث حول قسم آخر لاستصحاب الکلّی ----- ۹۶
هل یجری استصحاب القسم الرابع من الکلّی أم لا؟ ----- ۹۷
استصحاب المتصرّمات ----- ۹۸
اشارة ----- ۹۸

نظریّة المحقّق الحائری والشیخ الأنصاری ۰ فی المسألة ---- ۹۸
بیان الحقّ فی المسألة ---- ۹۹
البحث حول توقّف الاستصحاب علی الشکّ فی البقاء ---- ۹۹
جریان الاستصحاب فی الزمان ومثله ---- ۹۹
مناقشة الشیخ رحمه الله فی استصحاب المتصرّمات ---- ۱۰۰
نقد کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی رحمهما الله فی المقام ---- ۱۰۰
الحقّ فی دفع الإشکال ---- ۱۰۱
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام ---- ۱۰۱
البحث حول استصحاب غیر الحرکة من الزمانیّات المتصرّمةکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک ---- ۱۰۱
فی جریان الاستصحاب فی موارد تعلّق الحکم بالفعل المقیّد بالزمان ---- ۱۰۲
الکلام فی شبهة الفاضل النراقی رحمه الله ---- ۱۰۳
البحث حول ما أفاده المحقّق النراقی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۰۳
إشکال الشیخ الأنصاری رحمه الله علی المحقّق النراقی رحمه الله ---- ۱۰۳
نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المسألة ---- ۱۰۳
تقریر صاحب الکفایة لکلام الفاضل النراقی ۰ ---- ۱۰۴
مناقشة المحقّق الخراسانی فی کلام الفاضل النراقی رحمهما الله ---- ۱۰۴
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۱۰۴
جواب المحقّق النائینی عن شبهة الفاضل النراقی ---- ۱۰۵
نقد کلام المحقّق النائینی فی المسألة ---- ۱۰۶
الحقّ فی الجواب عن هذه الشبهة ---- ۱۰۶
الاستصحاب التعلیقی ---- ۱۰۷
اشارة ---- ۱۰۷
الوجوه المحتملة فی التعلیقات الشرعیّة ---- ۱۰۸
اختصاص النزاع بالتعلیقات الشرعیّة ---- ۱۰۸

بیان الحقّ فی المسألة ----- ۱۰۹
نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۱۰۹
نقد نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۱۱۱
نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ----- ۱۱۲
البحث حول نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة ----- ۱۱۲
البحث حول معارضة الاستصحاب التعلیقی مع التنجیزی ----- ۱۱۳
کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجواب عن الإشکال ----- ۱۱۴
ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة ----- ۱۱۴
بیان ما أراده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الحاشیة والکفایة ----- ۱۱۴
نقد ما أفاده رحمه الله فی الحاشیة ----- ۱۱۵
مسلک الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۱۱۶
نقد نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۱۱۷
الحقّ فی المسألة ----- ۱۱۷
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة ----- ۱۱۸
استصحاب عدم النسخ ----- ۱۱۸
اشارة ----- ۱۱۸
شبهة تغایر الموضوع فی استصحاب عدم النسخ ----- ۱۱۸
کلام الشیخ الأنصاری فی الجواب عن الشبهة ----- ۱۱۹
کلام صاحب الکفایة فی الجواب عن الشبهة ----- ۱۱۹
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحکام الشرائع السابقة ----- ۱۱۹
نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ ----- ۱۲۰
نقد نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۱۲۰
کلام المحقّق النائینی حول المسألة ----- ۱۲۱
نقد ما أفاده النائینی رحمه الله فی استصحاب أحکام الشریعة السابقة ----- ۱۲۱

کلام صاحب الکفایة فی استصحاب أحکام الشریعة السابقة ---- ۱۲۲
الاصول المثبتة ---- ۱۲۲
اشارة ---- ۱۲۲
تحریر محلّ النزاع ---- ۱۲۲
وجه حجّیّة مثبتات الأمارات دون الاصول ---- ۱۲۳
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۱۲۳
نقد کلام صاحب الکفایة فی المسألة ---- ۱۲۳
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۲۴
نظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ---- ۱۲۴
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ---- ۱۲۴
البحث حول الآثار الشرعیّة المترتّبة علی اللوازم العقلیّة والعادیّة ---- ۱۲۵
البحث حول الآثار الشرعیّة المترتّبة علی اللوازم الشرعیّة ---- ۱۲۶
امتناع إثبات الموضوع بالحکم ---- ۱۲۶
نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی الموضوع المستصحب ---- ۱۲۸
آثار اللوازم العقلیّة والعادیّة ---- ۱۲۸
آثار ملازمات المستصحب وملزوماته ---- ۱۲۹
الآثار المترتّبة علی المستصحب مع الوسائط الخفیّة ---- ۱۲۹
نقد کلام الشیخ رحمه الله فیما ذکره مثالًا لخفاء الواسطة ---- ۱۳۰
طرق ثبوت أوّل الشهر عند المسلمین ---- ۱۳۱
خاتمة ---- ۱۳۲
فی حجّیّة آثار العنوان المنطبق علی المستصحب ---- ۱۳۲
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی ذلک ---- ۱۳۲
نقد نظریّة الشیخ رحمه الله فی المقام ---- ۱۳۲
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ---- ۱۳۲

کلام المحقّق الخوئی فی دفع الإشکال ونقده ----- ۱۳۳
الحقّ فی دفع الإشکال ----- ۱۳۳
القول فی استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع ----- ۱۳۴
نقد کلام صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۱۳۵
إشکال مهمّ فی استصحاب بقاء الشرط ----- ۱۳۵
جواب الإمام الخمینی‌مدّ ظلّه عن الإشکال ----- ۱۳۵
التحقیق فی جواب الإشکال ----- ۱۳۶
کلام المحقّق الخوئی فی حلّ الإشکال ----- ۱۳۷
نقد نظریّة المحقّق الخوئی «مدّ ظلّه» فی المقام ----- ۱۳۷
القول فی استصحاب بقاء المانع أو عدمه ----- ۱۳۸
القول فی الاستصحابات العدمیّة ----- ۱۳۸
توضیح حول عدم ترتّب الآثار غیر الشرعیّة علی المستصحب ----- ۱۳۸
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۱۳۹
فی کفایة کون المستصحب حکماً شرعیّاً أو ذا حکم کذلک بقاءً ----- ۱۳۹
أصالة تأخّر الحادث ----- ۱۳۹
اشارة ----- ۱۳۹
لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلی أجزاء الزمان ----- ۱۴۰
لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلی حادث آخر ----- ۱۴۰
صور مجهولی التاریخ ----- ۱۴۰
نظریّة صاحب الکفایة والشیخ الأنصاری فی المقام ----- ۱۴۲
اعتبار اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین فی الاستصحاب ----- ۱۴۲
عدم جواز التمسّک بالدلیل فی شبهته المصداقیّة ----- ۱۴۲
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة ----- ۱۴۳
نقد نظریّة صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة ----- ۱۴۳

إشكال المحقّقين على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ----- ۱۴۴
كلام للمحقّق النائينى رحمه الله مربوط بالمقام ----- ۱۴۵
نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله ----- ۱۴۶
اضطراب كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلک ----- ۱۴۷
صور ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً ----- ۱۴۸
كلام صاحب الكفاية فى المسألة ----- ۱۴۸
نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدها ----- ۱۴۹
البحث حول تعاقب الحالتين المتضادّتين ----- ۱۴۹
نظريّة المشهور وصاحب الكفاية فى المسألة ----- ۱۴۹
كلام المحقّق الحلّى والإمام الخمينى فى المقام ----- ۱۴۹
بيان الحقّ فى موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادّتين ----- ۱۵۰
مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً ----- ۱۵۰
استصحاب الامور الاعتقاديّة ----- ۱۵۱
اشارة ----- ۱۵۱
كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة ----- ۱۵۲
استصحاب النبوّة ----- ۱۵۲
نقد استصحاب الكتابى نبوّة النبىّ السابق ----- ۱۵۲
عدم ثبوت نبوّة النبىّ السابق إلّابإخبار القرآن ----- ۱۵۳
حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه ----- ۱۵۴
اشارة ----- ۱۵۴
نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ----- ۱۵۴
كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام ----- ۱۵۴
نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة ----- ۱۵۵
الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات ----- ۱۵۷

الفرق بین کون العموم الأزمانی قیداً للحکم وبین کونه قیداً لمتعلّقه ----- ۱۵۸
فی تقریر التفصیل بین الخروج من الأوّل والأثناء ----- ۱۵۹
توقّف التعارض علی اتّحاد رتبة المتعارضین ----- ۱۵۹
هل المسألة من مصادیق الدوران بین الأقلّ والأکثر أم لا؟ ----- ۱۶۰
بیان مجری الاصول اللفظیّة ----- ۱۶۰
المراد بالشکّ فی أدلّة الاستصحاب ----- ۱۶۱
اشارة ----- ۱۶۱
نقد ما استدلّ به الشیخ رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۲
خاتمه: فیما یعتبر فی جریان الاستصحاب ----- ۱۶۲
اشارة ----- ۱۶۲
الأوّل: فی اتّحاد القضیّة المتیقّنة والمشکوک فیها ----- ۱۶۲
اشارة ----- ۱۶۳
کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار بقاء الموضوع ----- ۱۶۳
نقد کلام الشیخ رحمه الله فی معنی اعتبار الموضوع ----- ۱۶۳
نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام ----- ۱۶۴
دلیل الشیخ علی ما اختاره فی المسألة ونقده ----- ۱۶۴
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۱۶۵
نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام ----- ۱۶۵
ملاک الاتّحاد بین القضیّة المتیقّنة مع المشکوکة ----- ۱۶۶
إشکال ودفع ----- ۱۶۷
کلام صاحب الکفایة فی الجواب عن الشبهة ----- ۱۶۷
نقد کلام صاحب الکفایة فی ردّ الشبهة ----- ۱۶۷
کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی المسألة ----- ۱۶۸
ملاک الاتّحاد ----- ۱۶۸

الأمر الثانی: فی ملاک تقدّم الأمارات علی الاستصحاب ----- ۱۶۸
اشارة ----- ۱۶۸
نظریّة المحقّق صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۱۶۹
ملاک تقدّم أحد الدلیلین علی الآخر ----- ۱۶۹
نتیجة الحکومة ----- ۱۷۱
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی الحکومة والورود ----- ۱۷۱
الحقّ فی الفرق بین الورود والحکومة ----- ۱۷۲
الحقّ فی وجه تقدّم الأمارات علی الاستصحاب ----- ۱۷۲
الفرق بین التخصّص والورود ----- ۱۷۲
ملاک تقدّم الاستصحاب علی سائر الاصول العملیّة ----- ۱۷۳
وجه تقدّم الاستصحاب علی الاصول العقلیّة ----- ۱۷۳
وجه تقدّم الاستصحاب علی الاصول الشرعیّة ----- ۱۷۳
تعارض الاستصحابین ----- ۱۷۴
ملاک تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی ----- ۱۷۵
کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک ----- ۱۷۵
نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی ----- ۱۷۵
الحقّ فی المسألة ----- ۱۷۶
تعارض الاستصحابین الذین بینهما سببیّة غیر شرعیّة ----- ۱۷۶
تعارض الاستصحابین الذین لا سببیّة بینهما ----- ۱۷۷
محلّ النزاع فی المقام ----- ۱۷۷
تصویر تعارض الاستصحابین فی غیر موارد العلم الإجمالی ----- ۱۷۸
حکم الاستصحابین المتعارضین ----- ۱۷۸
الحقّ هو تساقط الاستصحابین المتعارضین ----- ۱۷۹
نقد ما استدلّ به القائل بالتخییر فی الاستصحابین المتعارضین ----- ۱۷۹

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة ---- ۱۸۱
تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد ---- ۱۸۱
تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة ---- ۱۸۱
تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعةمجرى قاعدة القرعة ---- ۱۸۲
كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مجرى قاعدة القرعة ---- ۱۸۲
تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة ---- ۱۸۳
اضطراب كلام صاحب الكفاية فى نسبة الاستصحاب مع القرعة ---- ۱۸۳
المقصد الثامنفى تعارض الأدلّة ---- ۱۸۳
اشارة ---- ۱۸۳
أهمّيّة البحث ---- ۱۸۴
اشارة ---- ۱۸۴
حدود البحث ---- ۱۸۴
حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين ---- ۱۸۴
كلام الشيخ فى ذلك ---- ۱۸۵
نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ ---- ۱۸۶
نظريّة صاحب الكفاية فى المقام ونقدها ---- ۱۸۶
كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ ---- ۱۸۷
نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة ---- ۱۸۷
خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض ---- ۱۸۷
نظريّة صاحب الكفاية فى شمول الأخبار العلاجيّة للعامّ والخاصّ ---- ۱۸۸
نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة ---- ۱۸۸
نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ ---- ۱۸۸
نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة ---- ۱۸۹
البحث حول قاعدة الجمع ---- ۱۹۰

نظريّة الشيخ رحمه الله فى قاعدة الجمع ونقدها ---- ۱۹۱
البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر ---- ۱۹۱
نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الأظهر والظاهر ---- ۱۹۱
نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر ---- ۱۹۲
ما ادّعى كونه من قبيل النصّ والظاهر ---- ۱۹۲
فيما إذا كان لأحد العامّين من وجه قدر متيقّن فى مقام التخاطب ---- ۱۹۲
فيما إذا كان التخصيص فى أحد المتعارضين مستهجناً ---- ۱۹۳
فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات ---- ۱۹۳
فى ورود أحد المتعارضين فى مورد الاجتماع ---- ۱۹۴
ما ادّعى كونه من قبيل الأظهر والظاهر ---- ۱۹۴
البحث حول تعارض العامّ مع المطلق ---- ۱۹۴
كلام الشيخ والمحقّق النائينى فى المسألة ---- ۱۹۴
نقد ما أفاده الشيخ والنائينى رحمهما الله فى المقام ---- ۱۹۵
الحقّ فى وجه تقدّم العامّ على المطلق ---- ۱۹۵
تقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى ---- ۱۹۶
عدم دلالة المطلق على الشمول ---- ۱۹۶
دوران الأمر بين التخصيص والنسخ ---- ۱۹۶
نظريّة الشيخ والمحقّق النائينى والخراسانى فى دفع الإشكال ---- ۱۹۷
حقّ المقال فى حلّ الإشكال ---- ۱۹۷
تحرير محلّ النزاع فى الدوران بين النسخ والتخصيص ---- ۱۹۹
صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص ---- ۲۰۰
حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ ---- ۲۰۰
حكم ما إذا صدر العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ---- ۲۰۲
حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ ---- ۲۰۳

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهة ----- ۲۰۳
نظريّة المحقّق المؤسّس الحائرى رحمه الله فى المقام ----- ۲۰۳
كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة ----- ۲۰۳
البحث حول انقلاب النسبة ----- ۲۰۴
تعارض عامّ و خاصّين ----- ۲۰۴
تعارض عامّ وخاصّين متباينين ----- ۲۰۴
كيفيّة الجمع بين هذه الأدلّة ----- ۲۰۵
الحقّ فى المسألة ----- ۲۰۵
حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن ----- ۲۰۶
نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام ----- ۲۰۶
تعارض عامّ وخاصّين أحدهما أعمّ من الآخر ----- ۲۰۷
تعارض عامّ وخاصّين بينهما عموم من وجه ----- ۲۰۸
تعارض عامّين من وجه وخاصٍ ----- ۲۰۸
تعارض عامّين متباينين وخاصّ[۵۷۴] ----- ۲۰۹
بيان ضابط التعارض ----- ۲۰۹
البحث حول شمول أخبار العلاج العامّين من وجه ----- ۲۱۰
نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك ----- ۲۱۱
نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة ----- ۲۱۱
البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض ----- ۲۱۲
البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام ----- ۲۱۲
المقام الأوّل: فى المتكافئين ----- ۲۱۲
الأوّل: فى مقتضى القاعدة الأوّليّة[۵۹۴] فى المقام ----- ۲۱۳
القول فى نفى الثالث بالمتعارضين المتكافئين ----- ۲۱۳
كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين ----- ۲۱۴

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی نفی الثالث بالمتعارضین ---- ۲۱۴
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۲۱۴
بیان الحقّ فی وجه نفی الثالث بالمتعارضین ---- ۲۱۵
الفرق بین بابی التزاحم والتعارض ---- ۲۱۶
البحث الثانی: فی مقتضی الأخبار الواردة فی المتکافئین ---- ۲۱۷
نقد کلام الشیخ فی دعوی تواتر أحادیث التخییر ---- ۲۱۷
نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی رفع المعارضة عن أخبار الباب ---- ۲۱۷
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۲۱۸
مسلک الشیخ الأنصاری رحمه الله فی الجمع بین أخبار الباب ---- ۲۱۸
نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله فی الجمع بین روایات الباب ---- ۲۱۸
نظریّة المحقّق الحائری رحمه الله فی الجمع بین هذه الأحادیث ---- ۲۱۹
نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ---- ۲۱۹
الحقّ فی الجمع بین أخبار التخییر والتوقّف ---- ۲۲۰
جمع آخر بین أحادیث الباب ونقده ---- ۲۲۰
نتیجة البحث ---- ۲۲۲
بقی التنبیه علی امور ---- ۲۲۲
فی أنّ التخییر فی المسألة الاصولیّة ---- ۲۲۲
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی الجواب عن الإشکال ---- ۲۲۳
نقد کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی حلّ الإشکال ---- ۲۲۳
الحقّ فی الجواب عن الإشکال ---- ۲۲۳
هل التخییر فی المقام یعمّ المقلّد أم لا؟ ---- ۲۲۴
فی أنّ التخییر بدوی أو استمراری ---- ۲۲۵
مناقشة الشیخ رحمه الله فی دلالة أحادیث التخییر علی استمراره ---- ۲۲۵
نقد کلام الشیخ رحمه الله من قبل الإمام الخمینی ---- ۲۲۵

مناقشة الشیخ رحمه الله فی جریان استصحاب التخییر ونقدها ---- ۲۲۶
عدم شمول الأخبار العلاجیّة لاختلاف النسخ ---- ۲۲۷
المقام الثانی: فیما إذا کان لأحد الخبرین مزیّة ---- ۲۲۸
القاعدة العقلیّة فی المتعارضین المتفاضلین ---- ۲۲۸
قضیّة الأخبار العلاجیّة فی المقام ---- ۲۲۹
الجواب عن الإشکال الأوّل ---- ۲۲۹
البحث حول سند المقبولة ---- ۲۳۰
البحث حول متن المقبولة ---- ۲۳۱
کلام المحقّق الرشتی رحمه الله فی مدلول المقبولة ---- ۲۳۲
نقد ما اختاره المیرزا الرشتی رحمه الله فی مفاد المقبولة ---- ۲۳۲
القول فی الترجیح بالشهرة ---- ۲۳۴
کلام المحقّق النائینی والخوئی حول کلمة «المجمع علیه» ---- ۲۳۴
نقد ما أفاده المحقّق الخوئی فی المسألة ---- ۲۳۴
بیان ما هو الحقّ فی معنی «المجمع علیه» ---- ۲۳۵
کلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» حول «المجمع علیه» ---- ۲۳۵
نقد نظریّة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی مفاد المقبولة ---- ۲۳۵
البحث حول مرفوعة زرارة ---- ۲۳۷
الجواب عن الإشکال الثانی ---- ۲۳۷
الأحادیث الواردة حول الخبر الموافق للکتاب والمخالف له ---- ۲۳۸
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۲۳۸
مناقشة الإمام الخمینی فی کلام المحقّق النائینی ---- ۲۳۹
الروایات الواردة حول الخبر المخالف للعامّة ---- ۲۳۹
البحث فی التعدّی من المرجّحات المنصوصةنظریّة الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک ---- ۲۴۰
نقد کلام الشیخ الأنصاری قدس سره فی المسألة ---- ۲۴۱

فهرس المصادر ---------- ۲۴۲

تعریف مرکز ---------- ۲۷۶

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة المجلد ۶

اشارة

نام كتاب: اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة

نويسنده: يوسفى گنابادى، محمد حسين

موضوع: فقه

زبان: عربى

تعداد جلد: ۶

ناشر: مركز فقه الائمه الاطهار(ع)

مكان چاپ: قم

سال چاپ: ۱۳۸۸ ه. ش

نوبت چاپ: اول

الجزء السادس

الاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷

فى الاستصحاب

البحث حول تعريفه

اشارة

قد عرّف الاستصحاب بتعاريف لا يخلو شيء منها من الإشكال، بل فى بعضها تهافت وتناقض، وقبل الشروع فى البحث لابدّ من تحقيق حقيقة الاستصحاب وموقعيّته، فنقول:

يحتمل بحسب التصوّر فى حقيقة الاستصحاب أربعة امور:

الأوّل: أن يكون أصلًا عمليّاً مجعولًا للشاكّ الذى هو عالم بالحالة السابقة، كما أنّ أصالة الحلّيّة والطهارة أصلان مجعولان للشاكّ الذى هو جاهل بالحالة السابقة، وعلى هذا يحتمل أن يكون أصلًا شرعيّاً كأصالة الطهارة والحلّيّة، ويحتمل أن يكون أصلًا عقلائيّاً كأصالة عدم النقل[۱] من غير ردع شرعاً.

الثانى: أن يكون طريقاً إلى الواقع، وعلى هذا يحتمل أن يكون طريقاً شرعيّاً، كخبر الثقة بناءً على اعتباره شرعاً، ويحتمل أن يكون طريقاً عقلائيّاً أمضاه الشارع، كخبر الثقة بناءً على اعتباره من طريق بناء العقلاء، كما هو الحقّ، ومرَّ تحقيقه فى مبحث حجّيّة الخبر الواحد.

الثالث: أن يكون وظيفةً مقرّرة للشاكّ، لكن لأجل التحفّظ على الواقع، كأصالة الاحتياط فى الشبهة البدويّة الحكميّة على مذهب الأخباريّين، فإنّهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸

قالوا بوجوب الاحتياط فيها للتحفّظ على الواقع، فإنّ الشاكّ فى طهارة ثوبه الذى كان نجساً لو استصحب النجاسة واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع قطعاً، كما أنّ الشاكّ فى حرمة شرب التتن لو احتاط واجتنب عنه لا يفوت عنه الواقع.

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

الرابع: أن يكون دليلًا عقليّاً من العقليّات غير المستقلّة، أى التى تنتهى إلى الحكم الشرعى لا- بالاستقلال، بل بضمّ مقدّمة شرعيّة، كالحكم بالملازمة بين وجوب الشىء شرعاً ووجوب مقدّمته كذلك، فالعقل- بناءً على كون الاستصحاب دليلًا عقليّاً- يحكم بالملازمة بين وجوب صلاة الجمعة مثلًا شرعاً فى زمن الحضور وبين وجوبها كذلك فى زمن الغيبة.

فعلى الأوّل نبحث فى باب الاستصحاب فى كونه أصلًا عمليّاً ووظيفة مقرّرة للشاكّ فى شىء العالم بحالته السابقة، وعلى الثانى نبحث فى حجّيّته بعنوان كونه طريقاً إلى الواقع، وعلى الثالث نبحث فيها بعنوان كونه أصلًا عمليّاً للشاكّ ووظيفةً مقرّرةً له لأجل التحفّظ على الواقع، وعلى الرابع نبحث فى أنّ العقل هل يحكم بالملازمة بين ثبوت الحكم فى الحالة السابقة وبقائه فى الحالة اللاحقة أم لا؟

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹

«إبقاء ما كان»[۲].

أقول: هذا التعريف يناسب القول بكونه أصلًا عمليّاً، سواء كان بمعنى حكم الشارع ببقاء ما كان، أو بمعنى إبقاء المكلّف ما كان فى مقام العمل.

وأمّا على القول بكونه طريقاً إلى الواقع فلا يصحّ هذا التعريف، لأنّ حكم الشارع ببقاء ما كان نظير حكمه بوجوب تصديق العادل فى باب حجّيّة خبر الواحد، فكما أنّ حكمه بوجوب التصديق هناك لا يكون طريقاً إلى الواقع[۳] كذلك حكمه ببقاء ما كان هاهنا أيضاً لا- يكون طريقاً إليه، والإبقاء العملى الذى هو وظيفة المكلّف يكون نظير عمله بالخبر الواحد، فكما أنّ العمل بقول العادل فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد لا يكون طريقاً فالإبقاء العملى هاهنا أيضاً لا يكون كذلك، فلا يصحّ تعريف الاستصحاب- بناءً على كونه أمارة على الواقع- ب «إبقاء ما كان» سواء فسّر بحكم الشارع بالبقاء أو بإبقاء المكلّف عملًا، لعدم كون واحد منهما طريقاً إلى الواقع.

فلابدّ من تعريفه- بناءً على كونه أمارةً- ب «اليقين الملحوق بالشكّ»[۴] أو «كون الشىء فى السابق»[۵]، لأنّهما يفيدان الظنّ ويكشفان عن الواقع، كما أنّ الخبر الواحد يكشف عنه، لإفادته الظنّ.

وأمّا على القول بكونه أصلًا لأجل التحفّظ على الواقع فلابدّ من تعريفه ب «الشكّ المسبوق باليقين»، لأنّ هذا الشكّ حجّة على المكلّف ومنجّز للواقع عليه بناءً على هذا الاحتمال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰

وأمّا على القول بكونه حكماً عقليّاً غير مستقلّ فالاستصحاب هو «الملازمة بين كون الشىء سابقاً وكونه لاحقاً»، لأنّها هى ما حكم به العقل بناءً على هذا الاحتمال.

والشاهد على عدم إمكان تعريف واحد له جامع لجميع الأقوال والاحتمالات أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً قال فى حاشيته على الفرائد: لا- يخفى أنّ حقيقة الاستصحاب وماهيّته يختلف بسب اختلاف وجه حجّيّته، وذلك لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار[۶] كان عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وإن كان من باب الظنّ كان عبارة عن ظنّ خاصّ به، وإن كان من باب بناء العقلاء عليه عملًا تعبّداً كان عبارةً عن التزام العقلاء به فى مقام العمل، ولا يخفى مخالفة كلّ واحد منها مع الآخر بمثابة لا يكاد أن يحويها جامع عبارة خالية عن فساد استعمال اللفظ فى معنيين بلا تعسّف وركاكة[۷]، إنتهى.

وهذا الكلام وإن كان بعض فقراته محلّ إشكال يظهر ممّا سبق منّا آنفاً إلّا أنّه شاهد على موافقة المحقّق الخراسانى رحمه الله إيّانا فى عدم إمكان تعريف جامع لجميع الأقوال والاحتمالات فى الاستصحاب.

الإشكالات الواردة على الشيخ الأنصارى رحمه الله

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱

كلام آخر له رحمه الله:

الأوّل: أنّه رحمه الله جعل النزاع الواقع بين الاصوليّين فى حجّيّة الاستصحاب[۸]، مع أنّه لا يمكن الجمع بينه وبين تعريفه ب «إبقاء ما كان» الذى جعله أسدّ التعاريف[۹]، سواء كان الإبقاء بمعنى عمل المكلّف على طبق ما كان أو بمعنى الحكم بالبقاء.

أمّا الأوّل: فلأنّ البحث عن حجّيّة عمل المكلّف غير معقول.

وأمّا الثانى: فلوضوح عدم كون النزاع فى باب الاستصحاب فى حجّيّة حكم الشارع ببقاء ما كان، فإنّه لو حكم به لما شكّ فى حجّيّته أحد، وهكذا لا يكون النزاع هاهنا فى حجّيّة حكم العقل بالبقاء.

وبالجملة: بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وجعل النزاع فى حجّيّته تهافت وتناقض، سواء فسّرنا الإبقاء بالإبقاء العملى من المكلّف أو بحكم الشارع أو العقل بالبقاء.

نعم، لو قلنا بكونه أمارة إلى الواقع وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ»، أو قلنا بكونه أصلًا للتحفّظ عليه وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» فلا بأس حينئذٍ بجعل البحث فى حجّيّته، لأنّ معنى الحجّيّة- كما قلنا كراراً- هو المنجّزيّة فى صورة الإصابة والمعذّريّة فى صورة الخطأ، ولا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ «اليقين الملحوق بالشكّ» هل هو منجّز ومعذّر فى زمن الشكّ أم لا؟ وأيضاً لا مانع من أن يقع النزاع فى أنّ مجرّد «الاحتمال المسبوق باليقين» هل هو منجّز أم لا؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲

والنزاع الأوّل يكون كالنزاع فى حجّيّة الخبر الواحد، والثانى كالنزاع فى حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى قال الأخباريّون بحجّيّته ووجوب الاحتياط، وقال الاصوليّون بعدمها وجريان البراءة.

الثانى: أنّه رحمه الله ذهب إلى كون الاستصحاب مسألة اصوليّة.

ولا يمكن أيضاً الجمع بين تعريف الاستصحاب ب «إبقاء ما كان» وبين جعله من المسائل الاصوليّة لو فسّرنا الإبقاء بالجرى العملى من المكلّف على طبق ما كان، لأنّ الضابط فى كون مسألة اصوليّة أن يجعل نتيجتها كبرى قياس يستنبط منه حكم شرعى، وعمل المكلّف على طبق الحالة السابقة لا دخل له فى تشكيل القياس لاستنباط الحكم أصلًا.

نعم، لو فسّرنا الإبقاء بحكم الشارع بالبقاء يكون الاستصحاب مسألة اصوليّة، لإمكان تشكيل القياس حينئذٍ، بأن نقول: «بقاء وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مشكوك فيه، والشارع حكم ببقاء ما كان» فينتج أنّ صلاة الجمعة فى زمن الغيبة واجبة.

كما أنّا لو جعلناه أمارةً وعرّفناه ب «اليقين الملحوق بالشكّ» أو جعلناه أصلًا للتحفّظ على الواقع وعرّفناه ب «الشكّ المسبوق باليقين» يكون مسألة اصوليّة، لكون البحث عن حجّيّته على الأوّل نظير البحث عن حجّيّة الخبر الواحد، وعلى الثانى نظير البحث عن حجّيّة الشكّ فى الشبهات البدويّة الذى ذهب الأخباريّون إلى حجّيّته ووجوب الاحتياط، والاصوليّون إلى عدم حجّيّته وجريان البراءة.

والفرق بين المسألة الاصوليّة والفقهيّة أنّ الاولى لا تكون هدفاً للمجتهد، بل هى آلة لاستنباط الحكم الشرعى، وأمّا الثانية فهى غرض نهائى له،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳

وبعبارة أخصر: القاعدة الاصوليّة «ما به[۱۰] ينظر» والقاعدة الفقهيّة «ما فيه ينظر».

إجراء المسائل الاصوليّة يختصّ بالمجتهد

الثالث: قال رحمه الله: إنّ من مختصّات المسألة الاصوليّة أن يكون إجرائها فى مواردها مختصّاً بالمجتهد، وأن لا يكون للمقلّد حظّ فيه، فالاستصحاب مثلًا مسألة اصوليّة، لأنّ العامّى لا يتمكّن من إجرائه فى مورده، لأنّ موضوعه الشكّ فى الحكم الواقعى، وهو لا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ، لأنّا لا نريد منه الشكّ مطلقاً، بل الشكّ بعد الفحص الذى هو موضوع الاستصحاب، وحيث إنّ العامّى لا يقدر على الفحص، فلا يتمكّن من تشخيص موارد الشكّ المعتبر فى موضوع الاستصحاب، فلا يتمكّن من إجرائه فى موارده[۱۱]. هذا حاصل ما أفاده فى هذه المسألة.

وفيه: أنّ إجراء كثير من المسائل الفقهيّة والقواعد الفرعيّة فى مواردها أيضاً يختصّ بالمجتهد، كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإنّها قاعدة فرعيّة دالّة على أنّ كلّ معاملة يضمن بصحيحها يضمن بفاسدها، ومع ذلك لا يتمكّن من إجرائها إلّاالمجتهد، لعدم قدرة العامّى على تشخيص مصاديق «ما يضمن بصحيحه» كى يتمكّن من الحكم بضمان فاسده، فإنّه لا يطّلع على أنّ البيع مثلًا هل يضمن بصحيحه أم لا؟ بل تشخيص بعض مصاديقه صعب على المجتهد فضلًا عن المقلّد، كالبيع بلا ثمن والإجارة بلا اجرة، فإنّ الاطّلاع على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴

أنّهما هل هما من مصاديق القاعدة أم لا مشكل جدّاً، وهكذا تشخيص أنّها هل هى مختصّة بالاجرة ومنفعة العين المستأجرة أو تعمّ نفس العين المستأجرة أيضاً مشكل.

وقاعدة «لا ضرر» أيضاً قاعدة فقهيّة، ومع ذلك إجرائها فى مواردها يحتاج إلى الاجتهاد، ولا يكون للعامّى حظّ فيه، فجعل هذا من مختصّات المسائل الاصوليّة لا يتمّ.

هل الاستصحاب من مصاديق الأدلّة الأربعة أم لا؟

الرابع: يمكن المناقشة فيما أورده على السيّد بحر العلوم ۰.

كلام العلّامة بحر العلوم رحمه الله فى المقام

بيان ذلك أنّ السيّد العلّامة بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلًا على الحكم فى مورده، وجعل قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليلًا على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الثقة[۱۲].

مناقشة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى نظريّة بحر العلوم

واستشكل عليه الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاصّ- كاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر- ليس إلّاالحكم بثبوت النجاسة فى ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلّانفس الحكم الشرعى؟ وهل الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵

عليه إلّاقولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟ وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات[۱۳]، إنتهى.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فى المسألة

أقول: المناقشة فى كلام الشيخ رحمه الله تتوقّف على مقدّمة:

وهى أنّا لو قلنا بأنّ موضوع علم الاصول هو الأدلّة الأربعة فالاستصحاب داخل فى أىّ منها؟ هل هو من مصاديق الكتاب أو السنّة أو العقل أو الإجماع؟

اعلم أنّ الاصولى بما هو اصولى لا يبحث عن السنّة مطلقاً، بل يبحث عنها بما هى دليل على الحكم الشرعى، وهكذا البحث عن الأدلّة الثلاثة الاخر، فظواهر الكتاب مثلًا وإن كانت حجّة فى غير آيات الأحكام أيضاً، إلّاأنّ حجّيّة ظواهره بالنسبة إلى هذه الطائفة من الآيات لا تكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، لعدم كونها دليلًا على الحكم الشرعى، والعقل الذى يبحث عنه فى علم الاصول أيضاً هو العقل الذى يكون دليلًا على الحكم الشرعى، وأمّا العقل الدالّ على أنّ مضروب الاثنين فى الاثنين يساوى الأربعة لا يكون محطّ نظر الاصولى بما هو اصولى، وهكذا السنّة والإجماع.

وعلى هذا فلا يكون الاستصحاب من الأدلّة الأربعة، وذلك لأنّ الدليل على اعتباره إن كان هو الأخبار- كما هى العمدة فى الباب- فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا يكون دليلًا على الحكم الشرعى، بل هو الدليل على الدليل، لأنّ وجوب صلاة الجمعة فى زمن الغيبة مثلًا لا يكون مدلولًا للخبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶

بلا واسطة، بل الدالّ عليه هو الاستصحاب، والخبر هو الدليل على اعتبار الاستصحاب، كما أنّ الخبر الواحد إذا دلّ على حكم وقلنا بدلالة آية النبأ على حجّيّته لا تكون الآية دليلًا على الحكم، بل الدليل هو الخبر، والآية هى الدليل على اعتباره، وما نحن فيه أيضاً كذلك.

وحيث إنّ السنّة بما هى دليل على الحكم الشرعى الفرعى اخذت فى موضوع علم الاصول- كما عرفت- فليس الاستصحاب من السنّة حتّى يدخل فى الأدلّة الأربعة التى جعلها المشهور موضوع علم الاصول.

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

نعم، يمكن القول بعدم انحصار أدلّة الأحكام بالأربعة، فالاستصحاب دليل برأسه وداخل فى موضوع علم الاصول مستقلّاً، كما ذهب إليه بعض المحقّقين منهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى»[۱۴].

إذا عرفت هذا ظهر لك أنّ الحقّ ما ذهب إليه السيّد العلّامة بحر العلوم، وظهر أيضاً إشكال قول الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ الدليل على ثبوت النجاسة فى زمن الشكّ ليس إلّاالاستصحاب الذى هو أصل ووظيفة مقرّرة للشاكّ، وقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو الدليل على الدليل، كما قال السيّد بحر العلوم رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

البحث حول الأقوال فى المسألة

اشارة

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

فى جريان الاستصحاب فى الحكم المستكشف بالدليل العقلى

اشارة

منها: التفصيل بين الحكم الشرعى الذى ثبت بدليل العقل بمعونة الملازمة[۱۵]، وبين الحكم الشرعى الذى ثبت بغيره من الأدلّة الثلاثة، فيجرى فى الثانى دون الأوّل.

وهذا التفصيل ما اختاره الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى فرائده، حيث قال: ولم أجد من فصّل بينهما، إلّاأنّ فى تحقّق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى- وهو الحكم العقلى المتوصّل به إلى حكم شرعى- تأمّلًا، نظراً إلى أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعى، والشكّ فى بقاء المستصحب وعدمه لابدّ وأن يرجع إلى الشكّ فى موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸

قيود فعل المكلّف الذى هو الموضوع، فالشكّ فى حكم العقل حتّى لأجل وجود الرافع لا يكون إلّاللشكّ فى موضوعه، والموضوع لابدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب- كما سيجىء- ولا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون الشكّ من جهة الشكّ فى وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشكّ فى استعداد الحكم، لأنّ ارتفاع الحكم العقلى لا يكون إلّابارتفاع موضوعه، فرجع الأمر بالأخرة إلى تبدّل العنوان، ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ فحكمه يرجع إلى أنّ الضارّ من حيث إنّه ضارّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضيّة غير قابلة للاستصحاب عند الشكّ فى الضرر مع العلم بتحقّقه سابقاً، لأنّ قولنا: «المضرّ قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً ولا ينفع فى إثبات القبح عند الشكّ فى بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال: إنّ هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأنّ الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان «المضرّ»، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعيّة، فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولا يعلم أنّ المناط الحقيقى فيه باقٍ فى زمان الشكّ أو مرتفع، فيستصحب الحكم الشرعى[۱۶].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة الشيخ الأنصارى من قبل المحقّق النائينى رحمهما الله

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأمرين بقوله:

والحقّ فساد هذا التفصيل وعدم التفاوت فى جريان الاستصحاب بذلك، فإنّ ما أفاده من لزوم كون موضوع حكم العقل مبيّناً بتمامه عنده إنّما يصحّ فيما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹

إذا كان حكم العقل بقبح شىء منحلّاً إلى حكمين: أحدهما: الحكم بقبحه، وثانيهما: الحكم بعدم قبح غيره، نظير القضيّة الشرطيّة الدالّة على المفهوم، ومن الضرورى أنّ الأمر ليس كذلك، إذ هو فرع أن يكون العقل محيطاً بتمام الجهات الواقعيّة المحسّنة والمقبّحة، وكثيراً ما يستقلّ العقل بحسن شىء أو قبحه باعتبار كونه القدر المتيقّن فى ذلك، وإن كان يحتمل بقاء ملاك حكمه مع انتفاء بعض الخصوصيّات[۱۷] أيضاً، فإذا فرضنا الشكّ فى بقاء الحكم العقلى مع انتفاء بعض الخصوصيّات الغير المقوّم للموضوع بنظر العرف فلا محالة يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى أيضاً ويجرى الاستصحاب، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

سلّمنا أنّ موضوع حكم العقل لابدّ من كونه مبيّناً عنده بتمامه والقطع بانتفائه عند انتفاء بعض خصوصيّاته، إلّاأنّ ما أفاده من ارتفاع

الحكم الشرعى بارتفاعه ممنوع، فإنّ الحكم الشرعى إنّما يتبع الحكم العقلى فى مقام الاستكشاف والإثبات، لا فى مقام الثبوت والواقع، فربما يكون قيد له دخل فى استقلال العقل بشىء إلّاأنّه غير دخيل فيما هو الملاك عند الشارع أصلًا، فإنّ الحكم الشرعى تابع للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، كانت مستكشفة عند العقل أو لم تكن، فإذا فرضنا ارتفاع الحكم العقلى التابع لاستكشافه الملاك الواقعى، فلا يلزم من ذلك ارتفاع الحكم الشرعى التابع لنفس الملاك الواقعى المحتمل بقائه، لاحتمال عدم دخل تلك الخصوصيّة فيه حدوثاً وبقاءً أو بقاءً فقط، فلا محالة يشكّ فى بقاء الحكم الشرعى، ومع عدم كون تلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰

الخصوصيّة مقوّمة للموضوع بنظر العرف بل من حالاته الواسطة فى ثبوت الحكم للموضوع تكون القضيّة المشكوكة متّحدة مع القضيّة المتيقّنة، فيجرى الاستصحاب لا محالة[۱۸]، إنتهى كلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

وقد اجيب عن الإشكال الأوّل بأنّ كون العقل جازماً بالمناط فى الموضوع المركّب على سبيل الإجمال والإهمال غير معقول، لأنّه يقطع بأنّ أىّ جزء من أجزاء الموضوع دخيل فى مناط حكمه وأىّ جزء منها ليس له دخل فيه.

أقول: العقل القاطع بذلك هو العقل الكامل، كعقل المعصومين عليهم السلام، وأمّا عقولنا الناقصة التى نبحث فيها فقد تجزم بالمناط فى موضوع مركّب على سبيل الإجمال والإهمال، فتحكم بالحسن أو القبح فى صورة اجتماع عدّة امور من باب القدر المتيقّن، ومع ذهاب بعض الأجزاء والحيثيّات يتردّد العقل فى بقاء حكمه، لعدم علمه بكون هذا الذاهب هل هو دخيل فى مناط حكمه أم لا؟ لعدم إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطات، فيستصحب الحكم الشرعى المستنبط من العقلى، فما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى الوجه الأوّل صحيح متين.

لكن يمكن المناقشة فى إشكاله الثانى بأنّه لا يعقل ارتفاع الحكم العقلى وبقاء الحكم الشرعى التابع له، لأنّ مقتضى الملازمة بينهما انتفاء اللازم عند انتفاء الملزوم، فلا يمكن القطع بارتفاع الملزوم- وهو الحكم العقلى- والشكّ فى ارتفاع اللازم الذى هو الحكم الشرعى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱

نعم، يمكن أن يكون للحكم الشرعى ملاك أوسع من ملاك الحكم العقلى، فيكون للشارع حكم بعد انتفاء حكم العقل، لكن هذا حكم مستقلّ شرعى غير تابع للحكم العقلى ولابدّ له من دليل غير الملازمة بين حكم العقل والشرع.

وبعبارة اخرى: إذا انتفى بعض خصوصيّات الموضوع الذى له دخل فى حكم العقل وانتفى حكم العقل ينتفى بتبعه الحكم الشرعى التابع له قطعاً، فلا يجرى الاستصحاب فيه ولو كان فى المورد حكم شرعى آخر بحسب البقاء، فهو مشكوك الحدوث، فلا يكون فى المقام حكم شرعى مقطوع الحدوث ومشكوك البقاء حتّى يستصحب.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والتحقيق فى المقام ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى الرسائل، وهو أنّ القول بعدم جريان استصحاب الحكم الشرعى المكشوف من الحكم العقلى غير تامّ وإن قلنا بعدم تحيّر العقل فى موضوع حكمه وعدم ترديده فى ملاكه فلا يخلو إمّا أن يقطع بعدم مدخليّة الخصوصيّة المرتفعة فيدرك بقاء حكمه قطعاً، وإمّا أن يقطع بمدخليّتها فيقطع بارتفاع حكمه، ولا يكون فى البين شقّ ثالث.

بيـان ذلـك يحتـاج إلى ذكر مقدّمـة، وهى أنّ العقـل يحكم بحسن عنوان مبيّن وقبـح عنوان مبيّن آخر، ثمّ قـد يتصـادق العنوانـان فى مصداق خارجى ويقع التزاحم بين الحكمين، فيقدّم العقل ما هو أقوى ملاكاً، وإن تساويا حكم بالتخيير عملًا.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲

كان الإنقاذ متوقّفاً على الكذب تصادق فى الكذب الموجب للإنقاذ عنوانان:

أحـدهما قبيـح، والآـخر حسن، لكنّ العقل بعـد ملاحظـة ملاك كلّ منهما يقطع بأنّ مناط حسن الإنقاذ أقوى من مناط قبـح الكـذب، فيحكم بحسن الإنقاذ وعدم قبح الكذب هاهنا.

هذا محصّل ما ذكره مقدّمة.

ثمّ قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قـد يصـدق عنوان حسن على موجود خارجى من غير أن يصدق عليه عنوان قبيح، فيكون الموضوع الخارجى حَسَـناً محضاً حُسْـناً ملزماً، فيكشف العقل منه الوجوب الشـرعى، ثمّ يشكّ فى صـدق عنوان قبيـح عليه ممّا هو راجـح مناطاً، فيقع الشكّ فى الموضوع الخارجى[۱۹] بأنّه حسن أو قبيح، وقد يكون بعكس ذلك.

مثـال الأوّل: أنّ إنقاذ الغريق حسن عقلًا، فقـد يغرق مؤمن، فيحكم العقل بلزوم إنقاذه ويكشف الحكم الشـرعى بوجوبه، ثمّ يشكّ فى تطبيق عنوان «السابّ للّه‌ورسوله» عليه فى حال الغرق، حيث يكون تطبيق هـذا العنوان عليه ممّا يوجب قبـح إنقاذه، ويكون هـذا المناط أقوى من الأوّل، أو دافعاً له، فيشكّ[۲۰] العقل فى حسن الإنقاذ الخارجى وقبحه، ويشكّ فى حكمه الشرعى.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳

مقطوع العـدم، فـإنّ حكمه فرع إدراك المنـاط، والمفروض أنّه مشـكوك فيه، وأمّـا الحكم الشـرعى المسـتكشف منه قبل الشكّ فى عروض العنوان المزاحم عليه فلا مانع من استصـحابه إذا كان عروض العنوان أو سلبه عن الموضوع الخارجى لا يضرّان ببقاء الموضوع عرفاً- كالمثالين المتقدّمين- فإنّ عنوان «السابّ» و «المؤذى» من الطوارئ التى لا يضرّ عروضها وسلبها ببقاء الموضوع عرفاً.

فتلخّص ممّـا ذكرنا جواز جريان الاستصـحاب فى الأحكام المستكشـفة عن الحكم العقلى[۲۱]، إنتهى كلامـه «حفظه اللّه تعـالى» وهو صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

فى جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى

اشارة

ومنها: التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع، فيجرى فى الثانى دون الأوّل، وهذا أيضاً ما اختاره الشيخ العلّامة الأنصارى رحمه الله[۲۲] فى الرسائل[۲۳].

صور الشكّ فى المقتضى والرافع

ولمّا كانت هذه المسألة مهمّة بحسب الآثار الفقهيّة فلابدّ من توضيح مراده من المقتضى والرافع حتّى يتّضح الحقّ، فنقول:

للمقتضى ثلاثة معانٍ:

أ- مناط الحكم، وهو المصلحة والمفسدة، فإنّهما تقتضيان الوجوب والحرمة، وهذا المعنى هو الذى أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله من قوله: أوّل مرتبة الحكم هو الاقتضاء.

والرافع على هذا عبارة عن المانع من تأثير المقتضى فى المقتضى- أى من تأثير المناط فى الحكم-.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶

وتطبيق هذا المعنى على المقام هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء مناط الحكم بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث مانع عن تأثيره فى الحكم بقاءً مع علمنا ببقاء المناط والمقتضى كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

ب- السبب المجعول شرعاً تأسيساً أو إمضاءً، فإنّه مقتضٍ لتحقّق المسبّب، كعقد النكاح المقتضى للزوجيّة وعقد البيع المقتضى للملكيّة، وعلى هذا فالرافع هو ما يرفع تأثير السبب فى المسبّب، كالطلاق، وفسخ المعاملة.

وتطبيق هذا على ما نحن فيه هو أنّه تارةً: نشكّ فى بقاء السبب بعد حدوثه، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث شىء يمنع عن تأثيره فى المسبّب بقاءً مع علمنا ببقاء أصل السبب كما فى السابق، وهو الشكّ فى الرافع.

مثال ذلك: أنّ الوضوء سبب للطهارة، فإن شككنا فى أنّ المذى مثلًا هل هو يرفع الطهارة أم لا، فهذا الشكّ يمكن تصويره على وجهين: أحدهما: أنّ الوضوء هل هو سبب للطهارة إلى أن يخرج المذى فقط أم هو سبب بعد خروجه أيضاً، فهو الشكّ فى المقتضى، والآخر: أنّ خروج المذى هل هو يرفع تأثير الوضوء فى الطهارة بقاءً أم لا مع العلم باقتضائه وسببيّته لها حتّى بعد خروج المذى أيضاً، وهو الشكّ فى الرافع.

ج- استعداد البقاء وقابليّته، وعلى هذا فالرافع عبارة عن أمر حادث رافع له.

وتطبيق هذا المعنى على المقام أنّا تارةً: نشكّ فى استعداد شىء واقتضائه للبقاء والدوام، فهو الشكّ فى المقتضى، واخرى: نشكّ فى حدوث أمر رافع له مع العلم بأنّه كان قابلًا للبقاء ومقتضياً للدوام، وهو الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷

فى الرافع.

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

أحدهما: أن يكون منشأه الشكّ فى قابليّة النفط الذى كان فى السراج واقتضائه للبقاء حتّى فى زمن الشكّ، والآخر: أن يكون منشأه الشكّ فى حدوث أمر رافع للاشتعال مع العلم باقتضاء النفط للبقاء والاستمرار، فالأوّل هو الشكّ فى المقتضى، والثانى هو الشكّ فى الرافع.

وليعلم أنّ المراد من اقتضاء الدوام هو الدوام بالنسبة إلى زمن الشكّ، لا الدوام إلى الأبد، فيمكن أن يكون الشكّ فى زمان شكّاً فى الرافع ولكنّه لو حدث بعد ساعة لكان شكّاً فى المقتضى كما هو واضح.

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

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى توضيح نظريّة الشيخ رحمه الله

واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله على كون مراد الشيخ من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث بأنّ القول بعدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى بالمعنيين الأوّلين يستلزم إنكار جريان الاستصحاب مطلقاً، لا التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والرافع، مع أنّ الشيخ رحمه الله لا يكون منكراً لحجّيّة الاستصحاب رأساً، بل هو قائل بالتفصيل كما هو واضح.

توضيح ذلك: أنّه بناءً على المعنى الأوّل لا يعقل الشكّ فى الرافع إلّا فى صورة العلم ببقاء المناط، ولا طريق لنا إلى إحراز بقاء المناط

فی صورة الشکّ فی بقاء الحکم، ولا نجد مورداً یکون بقاء الحکم فیه مشکوکاً وبقاء ملاکه مقطوعاً، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی، مثلًا إذا شککنا فی بقاء وجوب صلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۸

الجمعة شککنا فی بقاء مناطه أیضاً، إذ لا طریق لنا إلی بقاء المناط فی صورة الشکّ فی الحکم.

وهکذا بناءً علی المعنی الثانی، لأنّه کلّما صار المسبّب الشرعی مشکوکاً فیه صار سببه أیضاً مشکوکاً فیه، إذ لا طریق لنا إلی القطع ببقاء السبب الشرعی فی صورة الشکّ فی بقاء المسبّب، ولا نجد مورداً یکون بقاء المسبّب فیه مشکوکاً وبقاء السبب محرزاً لنا، مثلًا کلّما شککنا فی ناقضیّة المذی للوضوء شککنا فی أنّ الشارع هل جعله سبباً للطهارة حتّی بعد خروج المذی أو جعله سبباً لها بالنسبة إلی ما قبل خروجه فقط، فبقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوک فیه، وکلّما شککنا فی وقوع الطلاق بقول الزوج: «أنتِ خلیّة» شککنا فی بقاء سببیّة عقد النکاح حتّی بعد هذا القول وعدمه، ففی هذا المثال أیضاً یکون بقاء السببیّة المجعولة شرعاً مشکوکاً فیه، فکلّ مورد یتصوّر أنّه من موارد الشکّ فی الرافع فهو من موارد الشکّ فی المقتضی بهذا المعنی.

فتلخّص من جمیع ما ذکرناه أنّ القول بالتفصیل فی جریان الاستصحاب بین الشکّ فی المقتضی والرافع وإرادة المعنی الأوّل أو الثانی من المقتضی والرافع لا یجتمعان، وحیث إنّ الشیخ رحمه الله قائل بالتفصیل فلا محالة أراد منهما المعنی الثالث[۲۴].

هذا محصّل کلام النائینی رحمه الله فی مقام الاستدلال علی أنّ مراد الشیخ رحمه الله من المقتضی هو قابلیّة البقاء والاستمرار ومن الرافع أمر رافع للشیء القابل للبقاء والاستمرار، لا المعنیین الأوّلین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹

مناقشة الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

وأورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ إحراز استعداد[۲۵] بقاء الموضوعات الخارجیّة وإن کان ممکناً لنا، إلّاأنّه لا طریق لنا إلی إحراز قابلیّة بقاء الأحکام إلّامن قبل الدلیل الشرعی، فکما أنّه یمکن إحراز بقاء الحکم من الدلیل الشرعی یمکن إحراز بقاء ملاکه أیضاً، إذ بقاء الحکم یستلزم بقاء ملاکه قطعاً، فلو دلّ الدلیل الشرعی علی أنّ الحکم الفلانی مستمرّ ذاتاً لولا الرافع إلی الأبد، أو إلی غایة کذائیّة، یستکشف منه المقتضی بمعنی الملاک، فلا یکون الشکّ حینئذٍ فی بقائه من قبیل الشکّ فی المقتضی، لا بالمعنی الثالث ولا بالمعنی الأوّل یعنی الملاک.

وبالجملة: لا یکون حکم إلّاعن ملاک، فأصل الحکم یکشف عن أصل الملاک، واستمراره عن استمراره[۲۶].

هذا ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام[۲۷].

دفع مناقشة الإمام «مدّ ظلّه» فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله

أقول: یمکن الجواب عن هذا الإشکال بأنّ استمرار الحکم وإن کان کاشفاً عن استمرار الملاک، إلّاأنّ المفروض عدم ثبوت استمرار الحکم عندنا، وإلّا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۰

فلم نفتقر إلی الاستصحاب، بل بقاء الحکم مشکوک لنا، غایة الأمر أنّ الدلیل الشرعی یدلّ علی قابلیّته للاستمرار والبقاء، لا علی نفس الاستمرار، فإذا کان استمرار الحکم مشکوکاً کان بقاء ملاکه أیضاً مشکوکاً، فکان من قبیل الشکّ فی المقتضی بالمعنی الأوّل، وإن کان من قبیل الشکّ فی الرافع بالمعنی الثالث، فإشکال سیّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» لا یتوجّه إلیالمحقّق النائینی رحمه الله.

وكيف كان، فمراد الشيخ رحمه الله من المقتضى والرافع هو المعنى الثالث، إمّا بقرينة ظاهر كلامه فى موارد عديدة- كما ذكرنا- أو بما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من البرهان. فالمهمّ هو التحقيق فى صحّة ما اختاره رحمه الله من التفصيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱

تحليل أخبار الاستصحاب

اشارة

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

صحيحة زرارة الاولى

فمنها: ما رواه الشيخ الطوسى رحمه الله بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[۲۸]: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرّك إلى جنبه شىء ولم يعلم به؟ قال: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن ينقضه بيقين آخر»[۲۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳

فيما يقتضيه أخبار الاستصحاب

البحث حول الحديث

اشارة

هذهالرواية كما ترى مشتملة على فقرتين، والظاهر أنّ شبهة زرارة فى الفقرة الاولى كانت شبهة حكميّة، لا بمعنى أنّه لم يعلم ناقضيّة النوم للوضوء، لأنّ ذلك يعلمه العوامّ، فضلًا عن مثل زرارة، فشبهته لا تخلو عن احتمالات ثلاث:

أ- أنّه كان عالماً بعدم كون الخفقة والخفقتين من مصاديق النوم، ولكنّه شكّ فى كون الخفقة ناقضة مستقلّة.

ب- أنّه كان عالماً بكونهما من مصاديقه، ولكنّه شكّ فى أنّ النوم الناقض هل هو خصوص النوم الثقيل الغالب على جميع الحواسّ أو مطلق النوم حتّى مرتبته الضعيفة التى يعبّر عنه بالخفقة والخفقتين.

ج- أنّه شكّ فى مفهوم النوم وأنّه هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا مع علمه بأنّ النوم ناقض بجميع مراتبه.

وعلى جميع هذه الاحتمالات لم يعلم زرارة أنّ الخفقة والخفقتين تنقضان الوضوء أم لا؟

وهل يمكن القول بتعيّن الاحتمال الثانى بقرينة قوله: «الرجل ينام» بتقريب أنّه قرينة على علمه بتحقّق النوم بالخفقة والخفقتين، ولكنّه سأل عن كونه ناقضاً بهذه المرتبة الضعيفة أم لا؟ وهذا هو الاحتمال الثانى.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴

تحقّق النوم القطعى لعبّر بالفعل الماضى وقال: «الرجل قد نام» لأنّه التعبير المعمول فى نظائره، مثل «رجل شكّ بين الثلاث والأربع».

تذكرة

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

ثمّ حدثت له شبهة اخرى سأل عنها فى الفقرة الثانية، وهو أنّه إذا شكّ فى تحقّق هذا النوم الناقض فهل إليه سبيل بالأمارات الظنّيّة مثل حركة شىء إلى جنبه مع عدم علمه به أم لا؟

فأجاب عليه السلام: بأنّه «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن، إلخ».

وهذه الفقرة الثانية هى التى استدلّ بها الاصوليّون فى باب الاستصحاب، والمعروف بينهم هو الاستدلال بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما ينقضه بيقين آخر».

والظاهر إمكان الاستدلال بالصدر أيضاً، وهو قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن»، لأنّ معناه عدم وجوب الوضوء عليه عملًا فى مورد الشكّ فى تحقّق النوم، أى له استصحاب عدم تحقّق النوم حتّى يستيقن أنّه قد نام ويجىء من ذلك أمرٌ بيّن، وليس معناه أنّ الناقض هو اليقين بالنوم، لأنّ الناقض- على ما يستفاد من الأخبار- هو النوم الواقعى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵

سواء تيقّن به أم لا، فلا معنى لقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» إلّا استصحاب عدم تحقّق النوم.

معنى قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ»

وأمّا قوله عليه السلام: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه إلخ» ففيه احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، أى إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وقوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه إلخ» تعليل للجزاء. وهذا أظهر الاحتمالات، واختاره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل[۳۰].

لكن هاهنا شبهتان:

الاولى: أنّه دليل على جريان الاستصحاب فى مورد الشكّ فى بقاء الوضوء فقط، ولا يستفاد منه قاعدة كلّيّة.

إن قلت: يمكن التمسّك بعموم التعليل، لعدم كون المورد مخصّصاً.

قلت: التمسّك بعموم التعليل هاهنا وعدم الاختصاص بالمورد إنّما يقتضى جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ فى تحقّق سائر النواقض غير النوم أيضاً، ولا يقتضى السراية بغير باب الوضوء كما هو واضح.

إن قلت: هذا صحيح بالنسبة إلى قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث قيّد اليقين بالوضوء، إلّاأنّ الاستدلال بقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ إلخ» ممّا لا مانع منه، لأنّه مطلق.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶

به أيضاً هو اليقين بالوضوء، ولا إطلاق فى البين، لأنّ من شرط تحقّق الإطلاق عدم كون الكلام محفوفاً بما يصلح للقيديّة، وإلّا صار الكلام مجملًا، كما أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل يوجب إجمال ما قبل الأخيرة منها ولا يمكن التمسّك بعمومها أو إطلاقها، وفيما نحن فيه قوله عليه السلام: «من وضوئه» كما أنّه قيد لليقين المذكور فى الصغرى يصلح لأن يكون قيداً لليقين المذكور فى الكبرى، فاللام يحتمل أن يكون للجنس ويحتمل أن يكون للعهد الذكرى، فاليقين مجمل لا إطلاق فيه.

الثانيـة: أنّ الظـاهر على هـذا الاحتمـال أنّ الإمـام عليه السـلام أراد إجراء استصـحاب الوضـوء، مـع أنّه محكوم استصـحاب عـدم النوم الناقض، لأنّ الشكّ فى بقاء الوضوء ناشٍ من الشكّ فى حصول الناقض، وأصالة عدم حصوله مقدّم على استصحاب الوضوء.

وبعبارة اخرى: الظاهر من قوله عليه السـلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمرٌ بيّن» أنّه تمسّك بأصالة عدم النوم، والظاهر من قوله عليه السلام:

«فـإنّه على يقين من وضوئه، ولاـ ينقض اليقين بالشكّ» أنّه تمسّك باستصـحاب الوضوء، وهـذا إجراء الاستصـحاب فى ناحيـة السـبب والمسبّب جميعاً، مع أنّ الثانى محكوم الأوّل، وجريان الأصل المحكوم مقدّماً على الحاكم أو فى عرضه خلاف التحقيق.

الجواب عن الإشكال الأوّل

والجواب عن الشـبهة الاـولى: أنّ المنـاط فى معنى الروايات هو فهم العرف، ويمكن اسـتفادة الكلّيّـة من قوله عليه السـلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بإلغاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷

الخصوصيّة عرفاً ومناسبة الحكم والموضوع[۳۱]، ضرورة أنّ العرف يرى أنّ اليقين- لكونه مبرماً مستحكماً- لا ينقض بالشكّ الذى لا إبرام فيه ولا اسـتحكام، فالعرف يسـتظهر منه بلحاظ مناسـبة الحكم والموضوع أنّ اليقين مطلقاً- سواء كان متعلّقاً بالوضوء أو غيره- لا ينقض بالشـكّ، وقيـاس المقـام بـباب الاسـتثناء المتعقّب للجمل مع الفارق، لأنّ العرف لا يفهم الإطلاق والعموم من الجمل المتقـدّمة على الأخيرة هناك، بخلاف المقام، ووجه الفرق هو وجود المناسبة بين الحكم والموضوع هاهنا وعدمها هناك.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الشـبهة الثانية: فأجاب عنها سـيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه عليه السلام كان بصدد بيان جواب المسألة- أى شبهة نقض الوضوء وعـدمه- لاـ بنحو الصـناعة العلميّـة وأنّ نكتـة عـدم وجوب الوضوء بعـد كونه على يقين من وضوئه ويقين من عـدم نومه هى جريـان الأصل الحاكم أو المحكوم، بل أراد بيان نتيجـة المسألـة لزرارة، من دون أن يبيّن دليله، فإنّه سأله عن وجوب الوضوء وعـدمه عند الشكّ فى تحقّق النوم، فأجاب عليه السـلام بعدم الوجوب، بل له البناء على وضوئه السابق، وأمّا كونه لأجل جريان أصالة الطهارة أو أصالـة عـدم النـاقض للوضوء فهو غير منظور، فـإنّ منظوره بيـان تكليفه من حيث لزوم الإعـادة وعـدمه، لاـ إقامـة البرهان عليه بنحو الصـناعة العلميّـة، كما أنّ العامّى لو سأل المجتهـد عن وجوب الوضوء عليه عنـد الشكّ فى حدوث الناقض لأجابه بعدم الوجوب، من دون أن يبيّن دليله، لأنّ درك الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸

مشكل عليه، فالإمام عليه السلام أيضاً لم يكن بصدد بيان الدليل على الحكم للسائل العامّى الذى لا يدركه[۳۲].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه».

نقد ما أفاده الإمام «حفظه اللّه» فى المقام

ويرد عليه أوّلًا: أنّ زرارة لم يكن عامّيّاً، بل كان من الفضـلاء، ولـذا سأل الإمام عليه السـلام عن دليل كون المسح ببعض الرأس بقوله: «من أين علمت أنّ المسح ببعض الرأس؟» فأجابه عليه السلام بقوله: «لمكان[۳۳] الباء»[۳۴].

وثانيـاً: أنّ ظـاهر الروايـة بيـان دليـل الحكم، فـإنّ قوله عليه السـلام: «فـإنّه على يقين من وضوئه ولاـ ينقض اليقين أبـداً بالشكّ» برهان

متشكّل من صغرى وكبرى، ولو كان بصدد بيان نتيجة المسألة فقط- وهو الحكم الشرعى- ولم يكن منظوره عليه السلام بيان دليله بنحو الصناعة العلميّة لاكتفى فى الجواب بقوله: «لا» فانضمام قوله: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين إلخ» إليه دليل على كونه فى مقام الاستدلال على عدم وجوب الوضوء، فهو عليه السلام بصدد بيان المسألة بنحو الصناعة العلميّة، فما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم فى الجواب عن الشبهة لا يتمّ عندنا.

مقتضى التحقيق فى ردّ الإشكال

والحقّ فى الجواب عنها أنّ تقدّم الأصل السببى على المسبّبى إنّما كان فيما إذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹

كانت السببيّة شرعيّة، لا فيما إذا كانت عقليّة أو عاديّة.

توضيح ذلك: أنّا إذا غسلنا الثوب النجس فى الماء الذى شكّ فى بقاء كرّيته وأجرينا استصحاب الكرّيّة ثبتت كرّيته تعبّداً وصارت موضوعة للأخبار التى دلّت على طهارة الثوب النجس بالغسل بالماء الكرّ، لأنّ هذه الأخبار تدلّ على طهارة الثوب المغسول بالماء الكرّ، سواء ثبتت كرّيته بالوجدان أو تعبّداً، فلا تصل النوبة إلى استصحاب نجاسة الثوب بعد غسله بالماء المشكوك بقاء كرّيته، إذ الاصول لا تجرى فيما إذا كان الدليل الاجتهادى موجوداً.

وأمّا فى المقام فليس عدم النوم سبباً شرعيّاً لكون الإنسان على وضوء، بل سبب عقلى، لأنّ الشارع لم يقل فى آية أو رواية: «من لم ينم كان على وضوء» بل العقل يدرك أنّ المتوضّى ما لم ينم فهو على وضوء، فعدم النوم سبب عقلى لكون الإنسان على وضوء، لا شرعى، فاستصحاب عدم النوم لا ينقّح موضوع دليل اجتهادى حتّى لا يجرى استصحاب بقاء الوضوء.

وبالجملة: إنّ الأصل فى ناحية السبب مقدّم على الأصل فى ناحية المسبّب إذا كانت السببيّة شرعيّة، وأمّا إذا كانت عقليّة أو عاديّة فلا، ووجهه أنّا إذا أجرينا الاستصحاب فى السبب الشرعى صرنا واجداً لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، كاستصحاب الكرّيّة، فإنّ الشارع جعل الماء الكرّ سبباً للطهارة فى الأخبار، فإذا استصحبنا الكرّيّة كان المرجع هو هذه الأخبار، لا استصحاب نجاسة الثوب.

بخلاف إجراء الاستصحاب فى السبب العقلى، فإنّه لا يوجب أن نكون واجدين لدليل اجتهادى فى ناحية المسبّب، فلا مانع من الاستصحاب فى ناحيته أيضاً، وما نحن فيه من هذا القبيل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰

هذا ما استفدناه من بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى وجه تقدّم الأصل السببى على المسبّبى[۳۵]، وإن لم يكن بيانه واضحاً بهذا الوضوح الذى نحن ذكرناه.

واتّضح بما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النوم فى المقام لا يجرى أصلًا، إذ لابدّ فى باب الاستصحاب من كون المستصحب أثراً شرعيّاً، أو موضوعاً لأثر شرعى، وعدم النوم لا يكون واحداً منهما.

فما ذكرناه[۳۶] من كون قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن» دليلًا على استصحاب عدم النوم مجرّد استشعار لا يساعده القواعد.

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

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

مناقشة المحقّق النائينى رحمه الله فى هذا الوجه

لكنّ المحقّق النـائينى رحمه الله ضـعّفه بقوله: وأمّا احتمال أن يكون ذلك[۳۷] علّة للجزاء المقـدّر، وهو «فلا يجب عليه الوضوء» فهو ضعيف غايته، وإن قوّاه الشيخ قدس سره، بداهة أنّه على هذا يلزم التكرار فى الجواب وبيان حكم المسؤول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱

عنه مرّتين بلا فائدة، فإنّ معنى قوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن» عقيب قول السائل: «فإن حرّك فى جنبه شىء» هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قدّر جزاء قوله: «وإلّا» بمثل «فلا يجب عليه الوضوء» يلزم التكرار فى الجواب، من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازة. فاحتمال أن يكون الجزاء محذوفاً ضعيف غايته[۳۸]، إنتهى.

دفع مناقشة المحقّق النائينى رحمه الله عن الاحتمال الأوّل

ويمكن دفعه بأنّه عليه السلام لم يكرّر الجواب فى ظاهر كلامه، إذ اكتفى بقوله:

«وإلّا» ولم يذكر الجزاء صريحاً حتّى يستلزم التكرار وإن كان فى المعنى تكراراً ولكنّه لا ضير فيه إذا كان توطئةً لإفادة قاعدة كلّيّة كما فى المقام، فإنّه عليه السلام بعد بيان الحكم بقوله: «لا[۳۹]، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجىء من ذلك أمر بيّن» قال: «وإلّا»[۴۰] توطئة لبيان علّة الحكم، وهى «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» حتّى يستفيد منه السائل قاعدةً كلّيّة فى جميع موارد الشكّ فى بقاء ما يتيقّن به فيستصحبه.

الاحتمال الثانى: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» وهو مختار المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال:

لا ينبغى الإشكال فى كون الجزاء هو نفس قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه».

لا يقال: إنّ وظيفة الإمام عليه السلام بيان الحكم الشرعى للسائل، لا الإخبار بأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲

على وضوء.

فإنّه يقال: تؤوّل هذه الجملة الإخباريّة إلى الإنشائيّة، فمعنى قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» هو أنّه يجب البناء والعمل على طبق اليقين بالوضوء[۴۱].

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

أقول: تأويل هذه الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة يتصوّر على وجهين:

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

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

ب- أن تكون بمعنى أنّه «إن لم يستيقن أنّه قد نام فإنّه على يقين من وضوئه فى محيط الشرع تعبّداً» أى الشارع لم ير شكّه شكّاً إذا كان مسبوقاً باليقين، بل يراه يقيناً، فهو لا يكون شاكّاً عند الشارع، بل متيقّن عنده تعبّداً.

لكنّه أيضاً لا يصحّ، لأنّه مخالف للذيل، وهو قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فإنّه ظاهر فى أنّ الشارع يرى شكّه شكّاً، ولكنّه نهى عن نقض اليقين به.

فهذان الوجهان وإن كانا صحيحين لتأويل الجملة الخبريّة إلى الإنشائيّة مع قطع النظر عن سائر فقرات الرواية، إلّاأنّهما مخالفان لسائر

الفقرات، فلا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳

يصار إليهما لأجل هذه الجهة.

وأمّا التأويل الذى ذكره المحقّق النائينى رحمه الله فهو باطل فى نفسه، إذ لا يكون فى الرواية لكلمة «البناء» عين ولا أثر حتّى يصحّ هذا المعنى.

وبعبارة اخرى وأوضح: لو سُئل الإمام عليه السلام عمّن صلّى إلى غير القبلة مثلًا فأجاب بأنّه «يعيد» فهو إخبار بمعنى الإنشاء[۴۲]، أى «يجب الإعادة» فبدّلنا هيئة الفعل المضارع بالحكم- وهو «يجب»- وجعلنا مادّته- وهى «الإعادة»- متعلّق الحكم من غير أن نضمّ إليه شيئاً من الخارج، هذا لا إشكال فيه، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ضمّ إلى الجملة كلمة «البناء» وهو شىء خارج منها لا يجوز ضمّه إليها.

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

وثانياً: أنّه رحمه الله مع جعله قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً للشرط وتفسيره ب «فإنّه يجب البناء على يقين من وضوئه» جعله فى صدر كلامه صغرى لبرهان كبراه قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۴۳]، مع أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴

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

توضيح ذلك: أنّ نتيجة «فإنّه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هى «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشكّ فيه» وهذه عبارة اخرى لقوله:

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

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون شىء واحد معلوماً ومجهولًا فى زمان واحد، فإنّ قوله: «يجب البناء على يقين من وضوئه» من حيث إنّه مقدّمة للقياس كان معلوماً حين تشكيل القياس، لأنّ كلّاً من مقدّمتيه أمرٌ معلوم يتوصّل بهما إلى أمرٍ مجهول، ومن حيث إنّه نتيجة للقياس كان مجهولًا حين تشكيله، وهذا واضح.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵

حتّى فى خصوص باب الوضوء، فضلًا عن جميع الأبواب.

إن قلت: إنّه ظاهر فى عدم خصوصيّة النوم أو الوضوء، فيمكن استفادة قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة.

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

نعم، فيه إشعار فى عدم الخصوصيّة وأنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، لكنّه لا يبلغ مرتبة الظهور فى إفادة قاعدة كلّيّة، بل مجرّد

إشعار فيه.

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

فإنّه يقال: إنّ أصل الكلّيّة ثابتة لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» على مذهب الشيخ ولو لم نلغ الخصوصيّة، لأنّه يفيد جريان الاستصحاب فى باب الوضوء بالنسبة إلى جميع النواقض، وإنّما ألغينا الخصوصيّة لتوسعة هذه القاعدة الكلّيّة وسريانها إلى سائر الأبواب، ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله يريد إلغاء الخصوصيّة لأجل أصل الكلّيّة، لا لتوسعتها.

فلا يمكن على ما ذهب إليه تحصيل الغرض الذى هو بصدده، أعنى إثبات حجّيّة الاستصحاب فى جميع أبواب الفقه بهذا الخبر.

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

قلت: لو كان علّة لقال: «فإنّه لا ينقض إلخ» أو «لأنّه لا ينقض إلخ» ليدلّ على العلّيّة، ولم يأت ب «الواو» الدالّة على العطف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» ردّاً على المحقّق النائينى رحمه الله

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

۱- ذكر المقدّمتين ثمّ الاستنتاج، فيقال: «الخمر مسكر، وكلّ مسكر حرام، فالخمر حرام»، ويقال: «إنّه على يقين من وضوئه فشكّ، وكلّ من كان على يقين من شىء فشكّ يجب البناء على يقينه، فيجب عليه البناء على يقينه من وضوئه».

۲- ذكر النتيجة أوّلًا، ثمّ الاستدلال عليه، وحينئذٍ لابدّ من تخلّل كلمة «لأنّ» وأمثالها، فيقال: «الخمر حرام لأنّه مسكر» ويقال: «يجب البناء على اليقين بالوضوء لأنّه من كان كذلك لا ينقض يقينه بالشكّ» فلو جعلنا قوله:

«فإنّه على يقين من وضوئه» جزاءً، يكون المعنى: لا يجب عليه الوضوء، أو يجب عليه البناء العملى على يقينه السابق من وضوئه، وهذه نتيجة البرهان، فقوله: «ولا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان برهاناً عليها لابدّ وأن يصدر بما يفيد العلّيّة[۴۴]، إنتهى.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷

على أنّ التكرار- على ما اختاره- صريح بلا موجب، وأمّا على ما اختاره الشيخ رحمه الله فقد عرفت أنّ التكرار ليس بصريح، لأنّه لم يذكر الجزاء فى ظاهر الكلام، وذكر قوله: «وإلّا» توطئةً لإقامة البرهان وبيان القاعدة الكلّيّة.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ويكون قوله: «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئةً وتمهيداً للجواب.

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: هذا الاحتمال أقوى من الثانى وأسلم من الإشكالات، ولا يرد عليه ما تقدّم من إجراء الأصل المسبّبى مع وجود الأصل السببى، لأنّ قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لا يكون حينئذٍ كبرى لقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه»، بل لقوله: «فإن لم يستيقن أنّه قد نام» المقدّر المفهوم منه أنّه على يقين من عدم النوم، فيستفاد منه استصحاب عدم النوم، وهو الأصل السببى، لا المسبّبى[۴۵].

نقد ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام

أقول: هذا الاحتمال أيضاً ظاهر فی استصحاب الوضوء لا عدم النوم، لأنّه لا يعقل عدم الارتباط بين الشیء وبين ما ذكر توطئةً وتمهيداً له، فلو كان قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تمهيداً لقوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لابدّ من وجود الرابط بينهما، فيلزم على هذا الاحتمال أيضاً إشكال إجراء الأصل المسبّبی مع وجود الأصل السببی، فلا مزيّة له على الاحتمال الأوّل من هذه الجهة.

ويرد عليه أيضاً ما أوردناه على الاحتمال الثانی، وهو عدم إمكان استفادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸

قاعدة كلّيّة دالّة على الاستصحاب حتّى فی خصوص باب الوضوء، فضلًا عن سائر الأبواب، لأنّ معناه حينئذٍ «من لم يستيقن أنّه قد نام فلا ينقض يقينه بعدم النوم بالشكّ فيه».

نعم، فيه إشعار فی أنّ تمام المناط هو اليقين والشكّ، ولكنّه لا فائدة فيه ما لم يبلغ مرتبة الدلالة والظهور.

على أنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ القواعد الأدبيّة تابعة لذوق العرف، وخلوّ الجزاء عن الفاء ودخوله على مقدّمته لا يوافق طبعهم أوّلًا، وتصدير الجزاء بالواو أيضاً لا يوافق ذوقهم ثانياً، لأنّ الواو يقطع ارتباطه بالجملة الشرطيّة.

وهاهنا احتمالات اخر واضحة البطلان، فلا نطيل الكلام بذكرها.

فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ هو الاحتمال الأوّل الذی اختاره الشيخ الأعظم رحمه الله.

ولكن استشكل عليه بأنّ قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وإن كان مفيداً للعموم، إلّاأنّه بمعنى «لا ينقض كلّ يقين بكلّ شكّ»، فيدلّ على سلب العموم لا عموم السلب، وعلى ذلك فغاية ما يستفاد من الرواية حرمة نقض مجموع أفراد اليقين بمجموع أفراد الشكّ، ولا يستفاد منها حرمة نقض كلّ فرد منه بكلّ فرد من الشكّ، فالدليل أخصّ من المدّعى.

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹

السلب ويطابق الدليل المدّعى.

وأجاب المحقّق النائينی رحمه الله عن الإشكال بوجه آخر[۴۶] لا حاجة فيه بعد هذا الجواب الواضح الذی ذكرناه.

ما ذكر لإثبات اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فی الرافع

ثمّ اعلم أنّه يظهر من الشيخ ومن[۴۷] تبعه فی القول باختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فی الرافع تقريبات فی كيفيّة استفادته من الرواية.

ما استدلّ به الشيخ والمحقّق الخوانسارى على المسألة

أحدها: ما أفاده الشيخ الأعظم فی الرسائل تبعاً للمحقّق الخوانسارى رحمهما الله[۴۸] من أنّ حقيقة النقض هی رفع الهيئة الاتّصاليّة، كما فی نقض الحبل، والأقرب إليه على فرض المجازيّة هو رفع الأمر الثابت الذی له استعداد البقاء والاستمرار، فعلى هذا يتقيّد اليقين بما تعلّق بالأمر المستمرّ، فحينئذٍ كان قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مختصّاً بالمتيقّن الذی له استعداد البقاء وقابليّة الاستمرار.

إن قلت: لِمَ فسّرت اليقين بالمتيقّن؟

قلت: المراد من اليقين فى الروايـة هو الطريقى لا الموضوعى، فـذكر اليقين بلحاظ المتيقّن الذى هو المنكشف، لأنّه المراد فى الأصل، وأمّا اليقين فهو آلة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰

ولا يكون مراداً بالأصالـة، فحاصل المعنى أنّه لا ينقض المتيقّن الثابت، كالطهارة السابقة، أو أحكام اليقين الطريقى أى أحكام المتيقّن الكذائى، لأنّ الأحكام مستمرّة كنفس المتيقّن[۴۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ تبعاً للمحقّق الخوانسارى ۰.

كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله فى المسألة

وثانيهـا: مـا أفـاده الحـاج آقـا رضا الهمـدانى فى تعليقته على الرسائل، وهو أنّ النقض ضـدّ الإبرام، ومتعلّقه لابـدّ وأن يكون له اتّصال حقيقـةً أو ادّعـاءً، ومعنى إضافـة النقض إليه رفع الهيئـة الاتّصاليّـة، فإضـافته إلى اليقين والعهـد باعتبار أنّ لهما نحو إبرام عقلى ينتقض ذلك الإبرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلك الاعتقاد.

إذا عرفت ذلـك فنقول: إمّـا أن يُراد من نقض اليقين بالشـكّ رفع اليـد عن آثـار اليقين السـابق حقيقـةً فى زمان الشكّ، كما إذا تيقّن بالطهارة يوم الجمعة وصـلّى ثمّ شكّ يوم السبت فى طهارة ذلك اليوم- يعنى الجمعة- ورفع اليد عن آثار ذلك اليقين والتزم بوجوب قضاء الصلاة التى صلّاها يوم الجمعة، فعلى هذا كانت الرواية مربوطة بقاعدة اليقين ولا ترتبط بالمقام.

وإمّا أن يُراد من نقض اليقين بالشكّ رفع اليد عن اليقين بالشكّ فى باب الاستصـحاب، وحينئذٍ فليس إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السـابق، بـل هو باعتبـار تحقّقه فى زمـان الشـكّ وتعلّقه بعين مـا تعلّق به الشـكّ حتّى من جهـة الزمـان بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱

السابق فى الاستصـحاب أصلًا، وإنّما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشكّ، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أنّ الأخذ بالحالة السابقة ليس عملًا به، بـل هو أخـذ بأحـد طرفى الاحتمـال، فلابـدّ لتصـحيح إضافـة النقض إليه بالنسـبة إلى زمـان الشكّ من اعتبار وجود تقـديرى وفرضى له متعلّق بعين ما تعلّق به الشكّ حتّى من حيث الزمان.

ومعلوم أنّ فرض اليقين مع قيام مقتضـيه هيّن عرفاً، وأمّا فرضه فى موارد الشكّ فى المقتضـى فبعيـد جـدّاً، بل لا يساعد عليه اسـتعمال العرف أصلًا، فتعميم اليقين فى قوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بحيث يعمّ موارد الشكّ فى المقتضى بعيد فى الغاية[۵۰].

ما تمسّك به المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وثالثها: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام حيث قال:

وأمّا عدم حجّيّته فى الشكّ فى المقتضى فلعدم صدق النقض عليه، فلا يعمّه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وتوضـيح ذلـك: هو أنّ إضافـة النقض إلى اليقين إنّمـا تكون باعتبار ما يسـتتبع اليقين من الجرى على ما يقتضـيه المتيقّن والعمل على وفقـه، وليسـت إضافـة النقض إلى اليقين باعتبـار صـفة اليقين والحالـة المنقدحـة فى النفس بمـا هى هى، بداهـة أنّ اليقين من الامـور التكوينيّة الخارجيّة وقد انتقض بنفس الشكّ، فلا معنى للنهى عن نقضه.

وليس المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض الآثار والأحكام الشرعيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲

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

لا أقول: إنّ المراد من اليقين المتيقّن، بحيث استعير للمتيقّن لفظ اليقين ويكون قد اطلق اليقين واريد منه المتيقّن مجازاً، فإنّ ذلك واضح الفساد، بداهة أنّه لا علاقة بين اليقين والمتيقّن، فاستعمال أحدهما فى مكان الآخر كاد أن يلحق بالأغلاط.

فما يظهر من الشيخ قدس سره فى المقام: من أنّ المراد من اليقين نفس المتيقّن ممّا لايمكن المساعدة عليه، ولابدّ من توجيه كلامه بما يرجع إلى ما ذكرنا: من أنّ المراد من نقض اليقين نقضه بما أنّه يستتبع الحركة على وفق المتيقّن، فأخذ اليقين فى الأخبار إنّما يكون باعتبار كونه كاشفاً وطريقاً إلى المتيقّن، لا بما أنّه صفة قائمة فى النفس، فعناية النقض إنّما تلحق اليقين من ناحية المتيقّن.

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۳

العلم والقطع.

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

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۴

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

ألا ترى أنّه لو علم أنّ المتيقّن لا يبقى أزيد من ثلاثة أيّام ففى اليوم الرابع لا يقال: انتقض اليقين بالوجود بيقين آخر بالعدم، فإنّ اليوم

الرابع ما كان متعلّق اليقين بالوجود من أوّل الأمر حتّى يقال: انتقض اليقين بيقين آخر، وهذا بخلاف ما إذا حدث فى اليوم الثالث أمر زمانى- من مرض وقتل ونحو ذلك- أوجب رفع المتيقّن، فإنّه يصحّ أن يقال: إنّه انتقض اليقين بالوجود بيقين العدم.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ العناية المصحّحة لإضافة النقض إلى اليقين إنّما هى لكون اليقين يقتضى الجرى والحركة نحو المتيقّن، وهذا إنّما يكون إذا كان المتيقّن ممّا يقتضى الجرى والحركة على ما يستتبعه من الآثار الشرعيّة والعقليّة، فلابدّ وأن يكون للمتيقّن اقتضاء البقاء فى الزمان الذى يشكّ فى وجوده ليقتضى ذلك، ولابدّ من إحراز اقتضائه للبقاء، فالشكّ فى وجود المتيقّن لأجل الشكّ فى المقتضى لا يندرج فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»[۵۱]، إنتهى كلامه رحمه الله بطوله.

هذه تقريبات الأعلام فى اختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

ويرد على ما أفاده الشيخ الأعظم أنّ كون اليقين فى الخبر بمعنى المتيقّن خلاف الظاهر، إذ اليقين والشكّ يكونان فى عبارة واحدة، فكيف يجعل الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۵

بمعنى المتيقّن والثانى بمعناه لا- بمعنى المشكوك، وكونه طريقيّاً لا يقتضى ذلك، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «القطع حجّة» تكون الحجّيّة صفة للقطع لا للمقطوع؟

لكونها بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة وليس المنجّز فى باب القطع إلّانفس القطع، وأمّا المقطوع- كوجوب الصلاة- فهو المنجَّز- بالفتح- لا المنجِّز- بالكسر- فالقطع مع كونه طريقيّاً فى قولنا: «القطع حجّة» اخذ فى نفس هذه الجملة موضوعاً واسند الحجّيّة إلى نفسه لا إلى المقطوع، فاليقين فى المقام أيضاً كذلك، فإنّه مع كونه طريقيّاً فى الخبر اريد به نفسه لا المتيقّن.

نقد نظريّة المحقّق الهمدانى رحمه الله فى المسألة

وأمّا ما أفاده المحقّق الهمدانى رحمه الله- من أنّ نسبة النقض باعتبار اليقين التقديرى فى زمان الشكّ لا- اليقين المتعلّق بالحالة السابقة- فأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» بوجوه خمسة:

الأوّل: عدم لزوم هذا التقدير فى صحّة نسبته إليه، فإنّ اليقين المحقّق فى زمان الشكّ وإن تعلّق بالحالة السابقة، لكن تصحّ عند العرف نسبة النقض إليه ويقال: هذا اليقين المتعلّق بالطهارة السابقة لا ينتقض بالشكّ ويبنى عليه فى زمان الشكّ، وذلك لأنّ الزمان ظرف للمتيقّن لا قيد له، فاليقين تعلّق بنفس المتيقّن لا به مقيّداً بالزمان السابق، وإلّا كان الموضوع فى زمن الشكّ غيره فى زمن اليقين، فلا يجرى الاستصحاب أصلًا.

وأمّا كون متعلّق اليقين فى السابق لا يضرّ عرفاً فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين.

الثانى: أنّ الظاهر من الروايات هو نسبة النقض إلى هذا اليقين الفعلى، لا التقديرى، لأنّ قوله فى الصحيحة المتقدِّمة: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۶

مرتبط بالكبرى التى بعده، أى قوله: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» سواء جعل صغرى لها- كما هو الظاهر- أو توطئة لذكرها، ولا شبهة فى أنّ المراد باليقين فى «إنّه على يقين من وضوئه» هو اليقين المتعلّق بالوضوء فى الزمان السابق، لا اليقين المقدّر المعتبر، فلابدّ أن يُراد من اليقين فى الكبرى هو هذا اليقين لا التقديرى، لعدم صحّة التفرقة بينهما، ضرورة عدم صحّة أن يقال:

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

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

الرابع: أنّ قوله: «أبداً» لتأبيد الحكم المتقدّم، أى عدم نقض اليقين بالشكّ مستمرّ ومؤبّد، فلابدّ أوّلًا من جعل الحكم ثمّ إفادة تأبيده بلفظ «أبداً» الذى هو قائم مقام الإطلاق، فينحلّ عرفاً هذا الحكم المتقيّد بالتأبيد إلى أمرين:

أصل الحكم القابل للتأبيد وعدمه، وتأبيده واستمراره، فلو اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، أى من أوّل وجوده إلى آخره يقدّر اليقين فنسب إليه النقض فلا مصحّح للتأبيد، فإنّ الأمر المستمرّ الوجود إذا اعتبر من أوّل وجوده إلى آخره لا يصحّ اعتبار الاستمرار فيه ثانياً، فإنّ الشىء المستمرّ لا يقع فيه استمرار آخر، هذا إذا اعتبر اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وإن اعتبر فى أوّل زمان الشكّ واريد بيان تأبيد حكمه بلفظ «أبداً» لا مصحّح لنسبة النقض إلى ما بعد ظرف التقدير بناءً على تحقّقه.

فتلخّص ممّا ذكرنا أنّ الظاهر من تأبيد الحكم أنّ اليقين المتعلّق بأمرٍ سابق على الشكّ لا ينقض فى ظرف الشكّ من أوّل زمانه إلى آخره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۷

الخامس: أنّ قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحة: «وإنّما ينقضه بيقين آخر» وإن كان ظاهراً فى جعل الحكم، إلّاأنّ هذا الظاهر لا يكون مراداً، ضرورة امتناع جعل إيجاب العمل على طبق اليقين، فإنّه بمنزلة جعل الحجّيّة والكاشفيّة له، فلا محالة تكون هذه الجملة لتعيين الغاية للحكم المتقدّم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، فيفهم عرفاً من هذه الغاية أنّ المتكلّم اعتبر ثلاثة امور: اليقين السابق، والشكّ المستمرّ، واليقين المتأخّر، فقال: إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرّ فى زمان الشكّ ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، وأمّا تقدير اليقين فى ظرف الشكّ فلا يساعد عليه فهم العرف عند ملاحظة الرواية، ويؤيّده أنّه لو اعتبر فى ظرف الشكّ يقيناً غير ما تعلّق بالحالة السابقة لقال فى الذيل: «وإنّما ينقضه بيقين ثالث» مكان «بيقين آخر».

وبالجملة: إنّ التأمّل فى الصحيحة صدراً وذيلًا ممّا يشرف الفقيه بالقطع بأنّ اليقين فى الكبرى هو اليقين المحقّق الفعلى المتعلّق بالشىء فى الزمان السابق، لا المقدّر المفروض فى زمان الشكّ[۵۲].

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

لكن يمكن المناقشة فى الإيراد الأوّل بعدم تسليم صحّة إسناد النقض عند العرف إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة.

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

«أبداً» جىء به لتأبيد الحكم لا لتأبيد الموضوع، أى «نقض هذا اليقين المعتبر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۸

فى تمام ظرف الشكّ به ممنوع أبداً»، وبعبارة اخرى: تقدير اليقين فى تمام ظرف الشكّ إنّما هو لتصحيح إسناد النقض إليه، ولا يستفاد منه استمرار الحكم، والشاهد على هذا أنّه لو لم يكن فى الكلام حكم كأن يقال: «هل يجوز نقض اليقين بالشكّ» لابدّ على مذهب المحقّق الهمدانى من اعتبار اليقين فى تمام ظرف الشكّ، وأمّا قوله: «أبداً» فإنّما هو لتأبيد الحكم[۵۳] ولا يرتبط بالموضوع، فلا يلزم وقوع استمرار آخر فى الشىء المستمرّ كما توهّم «مدّ ظلّه».

ولكن مع ذلك أكثر إشكالات[۵۴] الإمام «مدّ ظلّه» واردة على المحقّق الهمدانى رحمه الله، فما استدلّ به لإثبات التفصيل بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع فى حجّيّة الاستصحاب مردود.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

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

«لا ينقض العلم بالشكّ» لكان صحيحاً، فهذه الألفاظ الثلاثة مترادفة، بل عند تصوّر القطع يخطر ببال الإنسان لزوم الحركة على وفقه، لأنّ أذهاننا مأنوسة بحجّيّته ولزوم العمل على طبقه، وذلك لأنّ الاصوليّين عبّروا فى كتبهم بأنّ القطع حجّة، ولم يعبّروا بأنّ اليقين حجّة.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۹

أيضاً أثر آخر له، وكلا الأثرين يكونان فى عرض واحد لا تقدّم لأحدهما على الآخر، فكيف ترتّب الأوّل على نفس اليقين الفاقد لكلّ أثر، ثمّ ترتّب الثانى عليه حال كونه واجداً للأثر الأوّل؟

وكون لزوم الجرى على وفقه أثراً عقليّاً وحرمة نقضه بالشكّ أثراً شرعيّاً لا يوجب التقدّم والتأخّر وترتّب الثانى على اليقين الواجد للأوّل.

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

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

وأمّا تقريبه الثانى: فجوابه أنّا لا نسلّم كون زمان الشكّ دائماً ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه وإن كان الشكّ من موارد الشكّ فى الرافع، فإنّ الوجدان قاضٍ بأنّ مَن توضّأ أوّل الصبح يكون متيقّناً بالطهارة وبدوامها ما لم يتحقّق ناقض، فاليقين بالبقاء مقيّد بعدم تحقّق الحدث، فلا يكون زمان الشكّ فى الحدث ممّا تعلّق به اليقين فى زمان حدوثه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۰

تحقيق الحقّ فى الشكّ فى الرافع والمقتضى

أقول: اليقين فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» ظاهر فى اليقين الحقيقى المتعلّق بالحالة السابقة، وظاهر أيضاً فى كونه بمعناه لا بمعنى المتيقّن، والحقّ شموله للشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، ولا إشكال فى صحّة إسناد النقض إلى اليقين مع حفظ هذين الظهورين.

بيان ذلك: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية[۵۵]، وأكمله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى الرسائل بتوضيحاته المفيدة، حيث قال:

اعلم أنّ اليقين قد يلاحظ بما أنّه صفة قائمة بالنفس- كالعطش والجوع والخوف والحزن من الصفات القائمة بها- من غير لحاظ

إضافته إلى الخارج، وقس عليه الشكّ والظنّ، وقد تلاحظ بما أنّها مضافة إلى الخارج وأنّ اليقين كاشف كشفاً تامّاً عن متعلّقه والظنّ ناقصاً والشكّ غير كاشف أصلًا، بل يضاف إلى الخارج إضافة ترديديّة.

لا إشكال فى أنّ اليقين بحسب الملاحظة الاولى لا يكون ممتازاً عن الظنّ والشكّ بالإبرام والاستحكام وعدمهما، بل الإبرام والاستحكام بحسب هذه الملاحظة إنّما يكون فى كيفيّة قيامها بالنفس بحسب مباديها المحصّلة لها فيها، فقد تكون مبادئ حصول الشكّ قويّة بحيث لا يزول بسهولة وتكون مبادئ حصول القطع واليقين ضعيفة بحيث يزول بتشكيك ما، وقد يكون الحال بخلاف ذلك.

وبالجملة: سهولة زوال تلك الأوصاف عن النفس وعسر زوالها تابعان لمبادئ حصولها، فلا يكون اليقين فى هذه الملاحظة أبرم من الشكّ ولا الظنّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۱

وأمّا بحسب الملاحظة الثانية- أى إضافتها إلى الخارج- فاليقين مبرم محكم ذاتاً دون الشكّ والظنّ، فكأنّ اليقين حبل مشدود، أحد طرفيه على النفس وطرفه الآخر على المتيقّن ويكون حبلًا مبرماً مفتولًا مستحكماً وإن كانت مبادئ حصوله ضعيفة غير مستحكمة، بخلاف الظنّ والشكّ، فإنّهما بحسب هذه الإضافة غير محكمين ولا مبرمين وإن كانت مبادئ حصولها قويّة مستحكمة.

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

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

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ الإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، وأنّ مقابلهما من مقتضيات ذات الشكّ فى حال ملاحظتهما متعلّقين بالخارج ومضافين إلى المتعلّق، ولا يكون الإبرام والاستحكام عارضين له من المتيقّن، ولا من وجوب الجرى العملى على طبقه، كما أنّ اليمين المؤكّد يتوهّم له إحكام وإبرام باعتبار نفس ذاته المضافة إلى المتعلّق، ففى قوله تعالى: «وَ لَاتَنقُضُوا الْأَيْمنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا»[۵۶] إنّما نسب النقض إليها لا باعتبار كونها من الكيفيّات المسموعة القائمة بنفس المتكلّم، ولا باعتبار كون متعلّقها أمراً مستمرّاً مبرماً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۲

ولا باعتبار الجرى العملى على طبقها، بل باعتبار ذاتها المضافة إلى متعلّقاتها، فكأنّ اليمين بواسطة هذه الإضافة حبل مبرم مشدود، أحد جانبيه على عنق الحالف والآخر على متعلّقه، فبهذه الملاحظة نسب إليه النقض، كما أنّ اليقين إنّما نسب إليه النقض بهذه الملاحظة[۵۷]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

وحاصله: أنّ اليقين بحسب ملاحظته إلى الخارج- أى المتيقّن- يكون ذاتاً مبرماً ومستحكماً كالحبل المفتول، دون الظنّ والشكّ، لأنّ اليقين نور محض وكاشف تامّ، والظنّ نور مخلوط بالظلمة وكاشف ناقص، والشكّ ظلمة محضة لا كشف فيه أصلًا، وبحسب هذه الملاحظة اسند النقض إلىاليقين فى الرواية، وحيث كان الإبرام والاستحكام فى هذه الملاحظة من مقتضيات ذات اليقين من دون دخل شىء آخر فالرواية تعمّ الشكّ فى المقتضى والرافع كليهما، فالتفصيل بينهما بشمولها للثانى دون الأوّل- كما ذهب إليه الأعلام الأربعة[۵۸]- غير تامّ.

إشكال وجواب

بقى هنا إشكال: وهو أنّ إسناد النقض إلى اليقين المتعلّق بالحالة السابقة خلاف ظاهر الرواية، لأنّه كما لا يمكن نقض اليقين بحياة

زيد بالشكّ فى ممات عمرو، لا- يمكن أيضاً نقض اليقين المتعلّق بالزمان السابق بالشكّ المتعلّق بالزمان الحاضر، ولأجل ذلك الإشكال ذهب المحقّق الهمدانى رحمه الله إلى تقدير يقين آخر، والمحقّق النائينى رحمه الله فى تقريبه الثانى إلى كون زمان الشكّ ممّا تعلّق به

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۳

اليقين فى زمان حدوثه.

والجواب عنه بعد عدم تماميّة ما ذكره العَلَمان رحمهما الله أنّ الاحتمالات المتصوّرة للرواية فى بادئ النظر ثلاثة:

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

ب- أن يُراد من الرواية قاعدة اليقين، وهى أن يكون اليقين والشكّ كلاهما متعلّقين بشىء واحد حتّى من حيث الزمان، إلّاأنّ الشكّ فعلى دون اليقين، فإنّ المكلّف فى هذه القاعدة كان متيقّناً سابقاً بكونه متطهّراً مثلًا ولكنّه يشكّ الآن فى تلك الطهارة السابقة، وهذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» ظاهر فى كون اليقين أيضاً فعليّاً، كالشكّ، فمفاده «لا ينقض اليقين الموجود بالفعل بالشكّ الموجود كذلك»، على أنّه لا يلائم مورد الرواية أيضاً، لأنّ موردها هو اليقين بالوضوء والشكّ فى ارتفاعه لأجل احتمال النوم، واحتمال النوم ناشٍ عن تحريك شىء فى جنبه وهو لا يعلم به.

ج- أن يكون وجود اليقين والشكّ فعليّاً، إلّاأنّ متعلّقهما مختلف من حيث الزمان، بأن كان اليقين متعلّقاً بالحالة السابقة والشكّ متعلّقاً بالحالة الفعليّة، وهذا الاحتمال- ولو كان خلاف الظاهر- متعيّن، لأنّه احتمال ممكن أقلّ إشكالًا، فإنّ الاحتمال الأوّل كان محالًا، والثانى كان ذا إشكالين- كما عرفت- ولا احتمال رابع فى البين، فتعيّن الاحتمال الثالث، وإن كان خلاف الظاهر فرضاً.

هل الاستصحاب حجّة من باب بناء العقلاء؟

ثمّ إنّه قد استدلّ أيضاً للقول باختصاص الاستصحاب بالشكّ فى الرافع:

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۴

العقلاء وبنائهم على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا إشكال فى اختصاص بنائهم على العمل على طبقها فى الشكّ فى الرافع دون المقتضى.

والشاهد على ورودها إمضاءً لبنائهم قوله عليه السلام فى الصحيحة الثانية الآتية[۵۹]: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» فإنّ هذا التعبير يدلّ على إرجاعه إلى ارتكازه، لا أنّه حكم تعبّدى محض.

أقول: لا ريب فى بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة فى الجملة، ولا ريب أيضاً فى تحقّق هذا البناء فى الشكّ فى الرافع، وأمّا بنائهم على العمل بها فى الشكّ فى المقتضى إمّا مقطوع العدم وإمّا مشكوك فيه، فالمتيقّن من بنائهم هو خصوص موارد الشكّ فى الرافع.

ولكنّ الوجه فى حكم الشارع بالعمل على طبق الحالة السابقة بقوله: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» هو مجرّد اليقين بها والشكّ فى الحالة اللاحقة، لأنّه جعل نقض اليقين بالشكّ موضوعاً لحكمه من غير دخالة شىء آخر، فيشمل الأخبار كلّ مورد تحقّق فيه اليقين بالحالة السابقة والشكّ فى الحالة اللاحقة، سواء حصل الوثوق ببقاء المتيقّن أم لا، بل يشمل ما إذا حصل الظنّ غير المعتبر بارتفاعه، والعلم بالحالة السابقة غير كاشف عن الحالة اللاحقة، لا كشفاً تامّاً ولا ناقصاً يعبّر عنه بالوثوق أو الظنّ.

وأمّا بناء العقلاء فالظاهر أنّ وجهه حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، لا تعبّد عقلائى، إذ لم نجدهم يعملون على طبق الحالة

السابقـة فی مورد لاـ یکون فی البین إلّاالیقین بالکون السابق والشکّ فی البقاء بحیث لا یحصل لهم وثوق واطمئنان ولا یکون عملهم مطابقاً للاحتیاط، بل رجوع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۵

الحیوانات إلی أوکارها لا یکون إلّامن جهة حصول الوثوق بالبقاء.

وبالجملة: الظاهر أنّ بناء العقلاء لا یکون إلّالحصول الوثوق والاطمئنان لهم.

منشأ وثوق العقلاء ببقاء الحالة السابقةکلام الإمام الخمینی «مدّ ظلّه» فی ذلک

ثمّ إنّه قال سیّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه»: حصول الوثوق بالبقاء ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشـیء الثابت المقتضـی للبقاء، نظیر أصالة السـلامة فی الثمن والمبیع الناشئة عن ندرة حصول العیب فی الأشیاء، فإنّها أصل عقلائی یحصل الوثوق للعقلاء علی طبقه، وحصول هذا الوثوق ناشٍ عن ندرة حصول العیب فی الأشیاء وغلبة سلامتها[۶۰].

نقد کلام الإمام «مدّ ظلّه» فی المقام

لکنّه مخدوش عندنا، لأنّ الشکّ فی الرافع لیس بمعنی بقاء المستصـحب واستمراره واقعاً، بل بمعنی قابلیّته للبقاء والاستمرار، وحصول الرافع له لیس نادراً فی جمیع الموارد، ألا تری کثرة حصول الرافع لبعض الأشـیاء الثابتة المقتضـیة للبقاء، کالطهارة، فإنّها مقتضیة للبقاء إلی الأبد، مع أنّها کثیراً ما تنقض وترفع بالبول والنوم والریح وسائر النواقض.

نعم، بعض الامور الثابتـة المقتضـیة للبقاء والاسـتمرار لا یعرضه الرافع إلّا نادراً، کالبناء المحکم القویّ الذی لا یُخرّبه إلّازلزال شدید أو سیل عظیم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۶

وبالجملة: قوله «مدّ ظلّه»: «حصول الوثوق بالبقاء لهم ناشٍ عن ندرة حصول الرافع للشیء الثابت المقتضی للبقاء» غیر تامّ.

وکیف کـان، بناء العقلاء علی العمل علی طبق الحالـة السابقـة لا یکون إلّا لأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم بالبقاء، بخلاف حکم الشارع بحرمـة نقض الیقین بالشکّ، فإنّ ملاکه نفس الیقین والشکّ من غیر دخل شـیء آخر فیه، فإذا اختلف المناطان فـدعوی ورود أخبار الباب علی طبق ارتکاز العقلاء غیر مسموعة.

توضیح «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً»

وأمّا التعبیر ب «فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبـداً» کما ورد فی الصـحیحة الثانیـة الآتیة فلا یدلّ علی إرجاعه إلی ارتکاز الراوی[۶۱]، لعدم دلالة التعبیر ب «لا ینبغی» علی الکراهة فی لسان الشرع، بل یدلّ علی الحرمة.

ویؤیّـده ورود هذا التعبیر فی سائر الأخبار لأجل بیان حکم تحریمی لا تنزیهی، بل وروده فی نفس تلک الصـحیحة- مع قطع النظر عن سائر الروایات- یقتضی أن یکون لبیان الحرمة، لأنّ موردها هو الصلاة الواجبة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۶۷

فلا فرق بین التعبیر بقوله: «لیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ أبداً» وبین التعبیر فی الصحیحة الاولی بقوله: «لا ینقض الیقین أبداً بالشکّ» أصلًا.

وبالجملـة: دعوی أنّ نکتة اعتبار الاستصـحاب هی مطابقته لارتکاز العقلاء غیر مسـموعة، فمفاد أخبار الباب أعمّ من الشکّ فی الرافع

والمقتضى، ومخالف لما هو سيرة العقلاء، لأنّ مناط الأخبار أعمّ من مناط السيرة ومخالف له، فتقريب اختصاص الاستصحاب بالشكّ فى الرافع بورود أخباره على طبق بناء العقلاء مردود.

هل الاستصحاب أمارة شرعيّة أو أصل عملى؟

واتّضح ممّا ذكرنا عدم كون الاستصحاب أمارة مجعولة شرعيّة، بل هو أصل عملى مجعول شرعى، لأنّ ملاك حرمة النقض فى الرواية هو مجرّد اليقين بالحالة السابقة والشكّ فى الحالة اللاحقة كما عرفت، فدعوى كونه أمارة إمّا أن تكون بلحاظ كون اليقين كاشفاً عن زمان الشكّ، وهى غير مسموعة، لأنّ اليقين كاشف عن الحالة السابقة لا عن زمان الشكّ، لأنّه تعلّق بها لا به، فلا يكون كاشفاً عنه حتّى كشفاً ناقصاً، وإمّا أن تكون بلحاظ الشكّ لأجل كونه مسبوقاً باليقين، وهى أيضاً فاسدة، لأنّ مسبوقيّته باليقين لا تستلزم كونه موجباً لتحقّق الظنّ بالبقاء.

وبعبارة اخرى: كلّما تحقّق اليقين بالحالة السابقة والشكّ بالحالة اللاحقة يجرى الاستصحاب بحسب مدلول الرواية، فلا يختصّ جريانه بالظنّ النوعى بالبقاء، بل يعمّ الشكّ المتساوى الطرفين، بل الظنّ بالارتفاع، لأنّ الشكّ يكون بمعنى عدم اليقين لا بمعناه المصطلح، فكيف يكون أمارةً شرعيّة كاشفةً عن الواقع؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۸

لا يقال: ما الفرق بين أدلّة حجّيّة الخبر الواحد وأخبار الاستصحاب حيث ذهبتم إلى كون الخبر الواحد أمارةً وإلى كون الاستصحاب أصلًا؟

فإنّه يقال: الفرق بينهما أنّ أدلّة حجّيّة الخبر الواحد ناظرة إلى بناء العقلاء على العمل بخبر العادل والثقة، بل دليله منحصر- على التحقيق- فى بناء العقلاء، وهم لا يعملون بخبر الثقة إلّالأجل حصول الوثوق والاطمئنان لهم، فخبر الثقة حجّة من باب الظنّ النوعى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الأخبار الدالّة على حجّيّته لا تكون مرتبطة بسيرة العقلاء كما عرفت، فوزان قوله عليه السلام:

«لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» وزان قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فكما أنّ الثانى وظيفة مقرّرة للشاكّ فى الطهارة فى مقام العمل، فكذلك الأوّل وظيفة مقرّرة للشاكّ فى بقاء المتيقّن فى مقام العمل، إلّاأنّ الشكّ فيه يكون مسبوقاً باليقين، دون الثانى.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الرواية أنّ الاستصحاب حجّة فى جميع أبواب الفقه بإلغاء الخصوصيّة، وأنّه حجّة فى الشكّ فى الرافع والمقتضى كليهما، وأنّه أصل لا أمارة، فلا يكون معنى حجّيّته عندنا أنّه أمارة كاشفة عن الواقع، بل معناها أنّه وظيفة عمليّة تعبّديّة عند الشكّ فى البقاء.

وهذه الصحيحة كافية لاعتبار الاستصحاب وحجّيّته، إلّاأنّا نذكر سائر أخبار الباب، لأنّ من ناقش فى إلغاء الخصوصيّة وقال باختصاص قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» بباب الوضوء يتمكّن من تعميم الاستصحاب لسائر الأبواب، فإنّ مورد الأخبار الاخر غير الوضوء كما ستعرف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۶۹

صحيحة زرارة الثانية

اشارة

ومنها: ما رواه الشيخ أيضاً بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة قال: قلت له[۶۲]: أصاب ثوبى دم رعاف[۶۳] أو غيره[۶۴] أو شىء من منىّ، فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً

وصلّيت، ثمّ إنّي ذكرت بعد ذلك، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه قد أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت[۶۵] وجدته، قال: «تغسله وتعيد»، قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك، فنظرت فلم أرَ شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال:

«تغسله ولا تعيد الصلاة»، قلت: لِمَ ذلك؟ قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدرِ أين هو فأغسله، قال: «تغسل من ثوبك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۰

الناحية التي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك» قلت:

فهل عليَّ إن شككت في أنّه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: «لا، ولكنّك إنّما تريد أن تُذهب الشكّ الذي وقع في نفسك» قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: «تنقض الصلاة وتُعيد إذا شككت في موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً فقطعت الصلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصلاة، لأنّك لا تدري لعلّه شيء أوقع عليك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ»[۶۶].

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

البحث حول دلالة الرواية

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

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

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

أحدهما: أنّه بعد النظر وعدم رؤية شيء صار عالماً بعدم كون الثوب نجساً، ثانيهما: أنّه بقي شكّه بإصابة النجاسة ولم يتبدّل شكّه بسبب النظر وعدم الرؤية إلى العلم بعدم الإصابة، وفي قوله: «ثمّ صلّيت فرأيت فيه» أيضاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۱

احتمالان: أحدهما: أنّه تيقّن بكونه هو النجاسة التي ظنّ بها قبل الصلاة، فتيقّن وقوع الصلاة فيها، ثانيهما: أنّه شكّ في أنّها هل وقعت على الثوب بعد الصلاة أو هي التي كانت قبلها وظنّ بها، فالاحتمالات أربعة حاصلة من ضرب الأوّلين إلى الأخيرين:

أ- أنّه بعد الظنّ بالإصابة والنظر وعدم الرؤية صلّى من غير حصول علم أو اطمئنان له من النظر، فإذا صلّى رأى في ثوبه النجاسة وعلم بأنّها هي التي كانت مظنونة، فعلم أنّ صلاته وقعت في النجس.

ب- هذه الصورة، أي عدم حصول العلم له من النظر، لكن مع احتمال حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوع صلاته فيها.

ج- أنّه حصل له بواسطة النظر العلم بعدم النجاسة، فإذا صلّى تبدّل علمه بالعلم بالخلاف، أي بأنّ النجاسة كانت من أوّل الأمر.

د- هذه الصورة مع احتماله بعد الصلاة حدوث النجاسة بعدها واحتمال وقوعها فيها.

فلابدّ من النظر في أنّها ظاهرة في أيّ منها؟ حتّى يتّضح أنّها هل هي دالّة على الاستصحاب أم لا؟

فأقول: الاحتمال الثالث ينافي تعليل الجواب، أعني قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، إذ لا شكّ على هذا الاحتمال، لأنّه- بناءً على هذا الاحتمال- دخل في الصلاة عالماً بكونه طاهراً، وصار عالماً بالخلاف بعدها، فأين الشكّ الذي اشير إليه في تعليل الجواب؟! لا يقال: لعلّه أراد الشكّ الذي كان قبل النظر.

فإنّه يقال: ذلك الشكّ لا يرتبط بالحكم الشرعي، لأنّ الملاك فيه إنّما هو حال المصلّي عند دخوله في الصلاة وبعدها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۲

والاحتمال الرابع المنطبق على قاعدة اليقين بعيد، لأنّه خلاف ظاهر قوله:

«فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»، لأنّه ظاهر فى فعليّة اليقين والشكّ كليهما، هذا أوّلًا.

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

فبقى الاحتمالان الأوّلان، وهما يشتركان فى إفادة حجّيّة الاستصحاب، فلوكانت الرواية مجملة من هذه الجهة لا يضرّ بها، لكنّها ظاهرة فى الاحتمال الأوّل.

ويؤيّده سؤال زرارة عن علّة الحكم بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، فإنّه لو شكّ بعد الصلاة فى وقوعها فى النجاسة وعدمه لم يكن هذا السؤال مناسباً فى المقام، لأنّ الحكم بعدم وجوب الإعادة حينئذٍ لا يكون غريباً عن الذهن، وإنّما يناسب السؤال عن علّة الحكم ما إذا علم بعد الصلاة بوقوعها فى النجاسة، إذ حصل له شبهة، وهى أنّ الإمام عليه السلام حكم عقيب السؤالين الأوّلين بوجوب الغسل والإعادة وعقيب الثالث بوجوب الغسل وعدم وجوب الإعادة مع أنّ الصلاة فى جميع هذه الصور وقعت فى النجاسة، فما علّة عدم وجوب الإعادة فى الصورة الثالثة؟ مع أنّ القاعدة تقتضى وجوبها، لعدم كون المأتىّ به مطابقاً للمأمور به.

الفقرة الثانية- التى تدلّ على حجّيّة الاستصحاب-: هى الفقرة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ» إلى آخر الرواية.

إن قلت: هذه الفقرة تنطبق على قاعدة اليقين والشكّ لا على الاستصحاب، لأنّ قوله: «إن لم تشكّ» بمعنى «إن تيقّنت بالطهارة» فإنّ عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين، فحينئذٍ كان قبل الورود فى الصلاة عالماً بالطهارة وصار فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۳

أثنائها شاكّاً فى نفس تلك الطهارة التى كانت معلومة، أى الطهارة قبل الورود، وهل هذا إلّاقاعدة اليقين والشكّ؟ فهذه الفقرة تدلّ على حرمة نقض اليقين بالشكّ فى قاعدة اليقين ولا ترتبط بالاستصحاب.

قلت: الشكّ وإن كان مساوياً بالنسبة إلى طرفى الاحتمال، إلّاأنّ الطرف الذى يوجب تغيير الوضع الموجود يكون متعلّقاً له فى التعبيرات لا الطرف الآخر، مثلًا إذا كان ثوبك طاهراً ثمّ عرض لك الشكّ، تقول: «شككت فى نجاسة ثوبى» ولا تقول: «شككت فى طهارته»، نعم، هذا التعبير صحيح لكنّه غير متعارف نوعاً.

إذا عرفت ذلك فظهر لك أنّ قوله عليه السلام: «إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته» يكون بمعنى «إذا شككت فى نجاسة موضع منه ثمّ رأيته» فكان قوله: «إن لم تشكّ» أيضاً بمعنى «إن لم تشكّ فى نجاسته» بقرينة المقابلة، فحينئذٍ لو كان عدم الشكّ عبارة اخرى عن اليقين- كما قلت- لكان المعنى «إن تيقّنت بالنجاسة» لا «إن تيقّنت بالطهارة» وعلى هذا المعنى فلم يكن دخوله فى الصلاة جائزاً أصلًا، فكيف يحكم عليه السلام بصحّة ما مضى من صلاته مع أنّه دخل فيها عالماً بكون ثوبه نجساً؟!

فالمراد من عدم الشكّ هو الغفلة عن طهارة ثوبه ونجاسته، يعنى أنّه كان عالماً بطهارته قبل الدخول فى الصلاة، إلّاأنّه حال الدخول صار غافلًا عن الطهارة والنجاسة، ثمّ رأى نجاسة رطبة فى أثنائها وشكّ فى الإصابة قبل الصلاة أو فى الأثناء، فعلى هذا لا إشكال فى انطباق قوله عليه السلام: «فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشكّ» على الاستصحاب.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إلى الآن ظهور فقرتين من الرواية فى حجّيّة الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۴

إشكال وجواب

لكن يتوجّه إشكال على الفقرة الاولى، وهو أنّه كيف يصحّ تعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها فى النجس بقوله: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك، ثمّ شككت، فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» مع كون الإعادة من النقض باليقين

لا بالشكّ.

نعم، التعليل المذكور يصلح أن يكون تعليلًا لجواز الدخول فى الصلاة، لا لعدم وجوب الإعادة.

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بعد ذكر مقدّمة:

وهى أنّ قوله عليه السلام: «لا تعيد الصلاة» اريد منه معنى كنائى لا معناه المطابقى، أعنى «لا تجب عليك إعادة الصلاة».

توضيح ذلك: أنّ لزوم الإعادة وعدمه ممّا حكم به العقل، فلو رأى المأتىّ به مطابقاً للمأمور به حكم بعدم لزوم الإعادة، ولو رآه غير مطابق له حكم بلزومها، وأمّا الشارع فليس له حكم سوى ما تعلّق بالمأمور به، وإلّا لزم أن يتوجّه إلى المكلّف حكمان شرعيّان فيما إذا لم يطابق المأتىّ به المأمور به، أحدهما: «أقم الصلاة» مثلًا، والآخر: «يجب عليك الإعادة»، فكلّما عبّر الشارع بقوله: «يعيد» أو «لا يعيد» لم يكن معناه المطابقى مراداً، بل معناه الكنائى، فقوله عليه السلام فى الفقرتين الاوليين: «تعيد الصلاة» كناية عن اشتراط الصلاة بطهارة الثوب.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أدلّة الشرائط والموانع ظاهرة فى كون الشىء بوجودها الواقعى شرطاً أو مانعاً، فما دلّ على وجوب الصلاة فى الثوب الطاهر ظاهر فى كون الطهارة الواقعيّة شرطاً لها، فزرارة رأى أنّ المأتىّ به فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۵

الفرض الثالث أيضاً غير مطابق للمأمور به- كالأوّلين- فالقاعدة تقتضى لزوم الإعادة، مع أنّ الإمام عليه السلام حكم بعدم لزومها، فسأل عن علّة ذلك بقوله: «ولِمَ ذلك؟»، وحاصل جواب الإمام عليه السلام أنّ الطهارة التى تكون شرطاً للصلاة أعمّ من الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة.

وبعبارة اخرى: قوله: «لا تعيد الصلاة» كناية عن أنّ الصلاة التى أتيت بها مطابقة للمأمور بها، لأنّ الطهارة التى تكون شرطاً لها تعمّ الطهارة الواقعيّة والاستصحابيّة، فهذا حاكم على أدلّة اشتراط طهارة الثوب فى الصلاة بتوسعتها، كما أنّ قاعدة الطهارة المستفادة من قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» حاكم عليها وموسّع لدائرتها بأنّ الطهارة فى أدلّة اشتراطها أعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة.

إشكال آخر وجواب

ثمّ إنّ فى الرواية إشكالًا ثانياً، وهو لزوم التفرقة بين وقوع تمام الصلاة فى الثوب النجس وبين وقوع بعضها فيه، حيث حكم فى الأوّل بعدم لزوم الإعادة وفى الثانى بلزومها، كما هو ظاهر قوله بعد ذلك: «تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته»، فما وجه هذا الفرق؟ مع أنّ الثانى أولى بعدم الإعادة، لأنّه عليه وقع بعض الصلاة فى الثوب النجس، وعلى الأوّل جميعها.

هل يمكن الجواب بأنّ وجوب الإعادة فى الثانى تعبّد محض؟

أقول: لا، لأنّ الرواية وردت بلسان بيان العلّة والدليل كما هو واضح، على أنّ عدم سؤال زرارة هاهنا عن العلّة مع أنّه كان سأل عنها فى الفقرة السابقة مشعر بأنّ الحكم بالإعادة هاهنا مطابق للقاعدة، فالعلّة كانت معلومة عنده،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۶

ولو كان تعبّداً محضاً ومخالفاً للقاعدة لسأل عن العلّة وأجاب الإمام عليه السلام بكونه تعبّداً غير معلول بعلّة.

لكن يمكن الذبّ عن الإشكال بعد ذكر مقدّمتين:

أ- أنّ النجاسة مانعة للصلاة مطلقاً- أى فى حال الذكر والسكوت والقيام والقعود وسائر الأحوال- فلو حمل المصلّى فى الأثناء ثوباً نجساً حال كونه ساكتاً، بحيث لم يأت بكلمة من الصلاة فيه بطلت، لأجل المانعيّة المطلقة.

ب- أنّ لنا أخباراً[۶۷] دالّة على أنّ المصلّى لو رَعَفَ[۶۸] فى الأثناء لا تبطل صلاته، بل عليه أن يغسل أنفه ويعوّض ثوبه المتنجّس

بالرعاف أو يغسله ويبنى على صلاته لو لم يستلزم الغسل أو التعويض الاستدبار أو الفعل الكثير.

والرعاف له خصوصيّتان: إحداهما: أنّه يخرج بلا اختيار، ثانيتهما: أنّه إذا حدث فى أثناء الصلاة نعلم به فى بدء حدوثه، فنعلم أنّ شيئاً من الصلاة لم يقع معه، ومورد الأخبار وإن كان دم الرعاف، لكنّا نتمكّن من إلغاء الخصوصيّة والتمسّك بها لإثبات عدم بطلان الصلاة إذا تنجّس ثوب المصلّى أو بدنه فى الأثناء بنجاسة غير الرعاف إذا كانت مشتملة على الخصوصيّتين، وهما:

التنجّس بلا اختيار، وعدم وقوع شىء من الصلاة فيه، كأن يمسّ الطفل بيده النجسة ثوب المصلّى والتفت قبل إتيان شىء من الصلاة فى الثوب النجس.

فهذه الأخبار تكون مخصّصةً لدليل مانعيّة النجاسة للصلاة، فكان حاصل دليل المانعيّة بملاحظة هذه الأخبار أنّ النجاسة مانعة للصلاة، إلّاإذا حدثت فى أثنائها بحيث لم يقع شىء من الصلاة فيها وكان حدوثها بلا اختيار.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۷

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، فاعلم أنّ الفرق بين حصول العلم بعد الصلاة بوقوعها فى النجاسة وبين حصوله فى الأثناء أنّ الصلاة فى الأوّل تمامها وقع فى الطهارة الاستصحابيّة، لأنّه كان شاكّاً فى إصابة النجاسة من أوّل الصلاة إلى آخرها، فيجرى الاستصحاب فى جميع ذلك الوقت، بخلاف الثانى، فإنّ الاستصحاب فيه لا يجرى إلّافى خصوص ما مضى من الصلاة قبل العلم بالنجاسة، وأمّا حال العلم فلا يكون مجرى استصحاب الطهارة كما هو واضح، ولا يكون أيضاً من مصاديق أخبار الرعاف، لأنّها كما قلنا لا تشمل إلّانجاسة حادثة فى أثناء الصلاة، وأمّا ما كان موجوداً من أوّل الصلاة فهو مانع لها، وإن حصل العلم به فى الأثناء.

إشكال ثالث وجواب

ثمّ حصلت هاهنا شبهة اخرى، وهى أنّا لا نعلم وجه إجراء الاستصحاب والحكم بصحّة الصلاة فى الصورة الأخيرة، أعنى قوله عليه السلام: «وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً إلخ» لأنّ الفرض فى هذه الصورة أن يرى المصلّى نجاسة فى الأثناء واحتمل كونها معه من أوّل الصلاة وحدوثها فى الأثناء، فحال العلم بها لا يكون مجرى استصحاب الطهارة ولا مصداقاً لأخبار الرعاف، أمّا الأوّل:

فظاهر، وأمّا الثانى: فلعدم العلم بحدوثها فى الأثناء حتّى يكون مصداقاً لتلك الأخبار، فكيف حكم الإمام عليه السلام بصحّة الصلاة، وعلّلها باستصحاب الطهارة؟

ولكن يمكن الجواب عنها بأنّه لا إشكال فى جريان استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، وأثره الشرعى صحّة ما وقع من الصلاة قبل العلم بها، وأمّا مسألة مانعيّة هذه النجاسة فيمكن حلّها بأنّا نشكّ فى كونها مانعة أم لا، ومنشأ هذا الشكّ أنّا لا نعلم أنّها هل حدثت فى الأثناء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۸

فلا تكون مانعة، أو كانت من أوّل الأمر، فتكون مانعة، فتجرى البراءة الشرعيّة والعقليّة، كما تجرى البراءة- على التحقيق- بقسميها فيما إذا شككنا فى مانعيّة ثوب للصلاة، كما إذا شككنا فى كونه من الحيوان المذكّى أم لا؟ فإنّ جريان البراءة فى اللباس المشكوك كونه من المذكّى أو غيره وإن كان مختلفاً فيه، إلّاأنّ المحقّقين قالوا بجريانها عقليّها ونقليّها.

فحكم الإمام عليه السلام فى هذه الصورة بصحّة الصلاة معلول لأمرين: أحدهما: استصحاب الطهارة بالنسبة إلى ما قبل العلم بالنجاسة، الثانى: أصالة البراءة بالنسبة إلى حال العلم بها، والإمام عليه السلام لم يذكر فى الرواية إلّاالأوّل منهما وإن كان قوله عليه السلام: «لأنّك لا تدرى إلخ» ظاهراً فى كون الاستصحاب تمام العلّة، إلّا أنّه لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، لما عرفت من الاحتياج إلى أصالة البراءة لرفع المانعيّة.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الرواية أنّ جميع فقراتها مطابقة للقواعد، والدالّ منها على حجّيّة الاستصحاب فقرتان بالتفصيل

المتقدّم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۷۹

صحيحة زرارة الثالثة

اشارة

ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة، وهى ما رواه الكلينى رحمه الله عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليهما السلام قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهّد ولا شىء عليه، وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها اخرى ولا شىء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبنى عليه ولا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات»[۶۹].

هل الرواية وردت تقيّةً أو لبيان الحكم الواقعى؟

مذهب العامّة فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر هو البناء على الأقلّ والإتيان بما شكّ فيه متّصلًا، ومذهب الشيعة هو البناء على الأكثر والإتيان بالمشكوك فيه منفصلًا، فهل هذه الرواية ظاهرة فى الأوّل حتّى تكون تقيّةً أو فى الثانى حتّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۰

تكون لبيان الحكم الواقعى؟

قيل: إنّها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، لأنّ قوله: «بفاتحة الكتاب» ظاهر فى تعيّن الفاتحة، وهذا لا يلائم الاتّصال، إذ حكم الركعتين الأخيرتين فى الصلاة الرباعيّة هو التخيير بينهما وبين التسبيحات.

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

والحكم بتعيّن الفاتحة ليست على خلاف التقيّة، لما حكى عن الشافعى وأحمد بن حنبل وبعض آخر من فقهاء العامّة القول بتعيّن الفاتحة فى الركعات كلّها، فالظاهر منها هو إتيان الركعتين فى الفرع الأوّل وإضافة الركعة فى الفرع الثانى متّصلةً.

والذى يبعّد هذا الاحتمال هو الفرع الثانى المذكور فى الرواية، لأنّه لا يرتبط بسؤال زرارة، فكيف ذكره الإمام عليه السلام من قبل نفسه وبيّن حكمه تقيّةً مع أنّ الضرورات تتقدّر بقدرها؟!

فهذا يرشدنا إلى أنّ الإمام عليه السلام مع كونه فى مقام التقيّة، أراد بيان المذهب الحقّ أيضاً، فالرواية لم تصدر للتقيّة المحضة، بل إنّه عليه السلام أفتى بما هو ظاهر فى خلاف المذهب الحقّ تقيّةً وأراد بيانه فى حجاب التقيّة.

الوجوه المحتملة فى الحديث

ثمّ إنّ فى الرواية احتمالات:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۱

نظريّة المحدّث الكاشانى رحمه الله فيها

منها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يعنى به لا يبطل الركعات المحرزة بسبب الشكّ فى الزائدة بأن يستأنف الصلاة، بل يعتدّ بالمتيقّنة، و «لا يُدخل الشكّ فى اليقين» أى لا يعتدّ بالمشكوك فيها بأن يضمّها إلى المحرزة ويتمّ بها الصلاة من غير تدارك، «ولا يخلط أحدهما بالآخر» عطف تفسير للنهى عن الإدخال، «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» أى الشكّ فى الركعة الزائدة، بأن لا يعتدّ بها، بل يأتى بالزيادة على الإيقان، «ويتمّ على اليقين» أى يبنى على المتيقّن فيها[۷۰].

هذا ما أفاده المحدّث الفيض الكاشانى رحمه الله حول الحديث.

وعليه لم يتعرّض قوله عليه السلام: «ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لذكر فصل الركعة ووصلها فى الفرعين، ولم يتعرّض أيضاً قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» للاستصحاب كما هو واضح، فعلى هذا الاحتمال لا تكون الرواية دالّة على الاستصحاب.

ومنها: أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» يكون بالمعنى الذى ذكره المحدّث الكاشانى رحمه الله، ولكن قوله: «لا يدخل الشكّ فى اليقين» وقوله:

«لا يخلط أحدهما بالآخر» يعنى بهما فصل الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط، بأن يُراد بهما عدم إدخال المشكوك فيها فى المتيقّنة وعدم خلط أحدهما بالآخر، فيكون المراد بالشكّ واليقين: المشكوك فيها والمتيقّنة، أى أضاف الركعتين إلى الركعتين المحرزتين والركعة إلى الثلاث المحرزة، لكن[۷۱]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۸۱

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۲

لا يُدخل المشكوك فيها فى المتيقّنة ولا يخلط إحداهما بالاخرى، بأن يأتى بالركعة والركعتين منفصلة لا متّصلة، لئلّا يتحقّق الاختلاط وإدخال المشكوك فيها فى المتيقّنة.

ولا يخفى أنّ هذا الاحتمال أظهر من الاحتمال الأوّل، حيث إنّ الظاهر من النهى عن الإدخال والخلط أنّهما تحت اختيار المصلّى، فيمكن له الإدخال والخلط وتركهما، والركعة المشكوك فيها إمّا هى داخلة بحسب الواقع فى المتيقّنة أو لا، وليس إدخالها فيها وخلطها بها باختياره[۷۲]، بخلاف الركعة التى يريد إضافتها إليها، فإنّ له الإدخال والخلط، بإتيانها متّصلة، وعدمها، بإتيانها منفصلة.

لا يقال: إنّ هذا الاحتمال مخالف لظهور الصدر فى أنّ الركعة أو الركعتين لابدّ أن يؤتى بها متّصلة.

فإنّه يقال: ظهور الذيل فى الانفصال محكّم على ظهور الصدر فى الاتّصال، فإنّهما من قبيل القرينة وذى القرينة، ولا شكّ فى تقدّم ظهور القرينة على ظهور ذيها، بل لا ينعقد للكلام ظهور أصلًا ما لم يتمّ الكلام، فكأنّه قال: «قام فأضاف إليها اخرى من غير اختلاط الركعة المضافة المشكوك فى كونها الرابعة أو الخامسة بالركعات المتيقّنة».

وعلى هذا الاحتمال أيضاً لا تكون الرواية دليلًا على الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۳

ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى معنى الحديث

ومنها: ما احتمله الشيخ الأعظم قدس سره، وهو أنّ قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها اخرى» إمّا أن يُراد منه إضافتها إليها متّصلةً، فكان المراد من اليقين والشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بعدم إتيان الرابعة والشكّ فى إتيانها، فكان مفاده الاستصحاب، إلّاأنّ هذا خلاف المذهب الحقّ، فلابدّ من أن يكون صادراً تقيّةً، ولا يجوز الاستدلال بما صدر كذلك.

إن قلت: نعم، يمكن القول بأنّه عليه السلام أراد بقوله: «قام فأضاف إليها اخرى» الاتّصال تقيّةً، ولكن قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» صدر لبيان قاعدة كلّيّة واقعيّة، فيكون دليلًا على الاستصحاب، ولا مانع من جواز التمسّك به، لعدم صدوره تقيّةً.

قلت: هذا خلاف الظاهر، إذ الظاهر تطابق المعلول مع علّته فى كونهما على خلاف المذهب الحقّ أو على وفقه، وبعبارة اخرى: بيان قاعدة كلّيّة مطابقة للواقع وتطبيقها على مورد تقيّةً بحيث كان المورد خارجاً عن تحتها واقعاً خلاف الظاهر.

وإمّا أن يُراد منه[۷۳] إتيان ركعة منفصلة، فكان المراد من اليقين والشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» اليقين بالبراءة والشكّ فيها، فيكون المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلّة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، وقد ارید

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۴

من اليقين فى بعض الأخبار هذا النحو من العمل، كما فى قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين»[۷۴].

واليقين بالبراءة لا- يحصل بما فعله العامّة من إتيان المشكوكة متّصلة، لاحتمال تحقّق الزيادة المبطلة فى الصلاة، بخلاف المذهب الحقّ، فإنّ الركعة المنفصلة مكمّلة لها لو كانت فى الواقع ناقصة، وتحسب نافلة لو كانت كاملة، كما شهد به رواياتنا[۷۵]، فكيف كان، يحصل اليقين بالبراءة.

وهذا ممّا عَلَّمَنا الإمام عليه السلام بقوله للراوى: «ألا اعلّمك شيئاً إذا فعلته ثمّ ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» وبعد قول الراوى فى جوابه: «بلى» قال عليه السلام: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم، فصلِّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك فى هذه شيء، وإن ذكرت أنّك كنت نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»[۷۶].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل[۷۷].

ونتيجته: عدم دلالة الرواية على الاستصحاب أصلًا، لكونها على الاحتمال الأوّل صدرت عن تقيّة، وعلى الاحتمال الثانى دلّت على وجوب إتيان ما شكّ فيه منفصلًا، لتحصيل اليقين بالبراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۵

كلام صاحب الكفاية رحمه الله حول الرواية

ومنها: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وهو أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة والشكّ فى إتيانها، فتدلّ الرواية على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب عليه الإتيان بها، ولكنّها لم تتعرّض لبيان إتيانها متّصلة أو منفصلة، بل هى مطلقة من هذه الجهة، ولكنّ إطلاقها يقيّد بالأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بما يحتمل نقصه مفصولًا فى الشكّ بين الأقلّ والأكثر.

فعلى هذا لا إشكال فى دلالة الرواية على حجّيّة الاستصحاب[۷۸].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله.

نقد نظريّة صاحب الكفاية فى معنى الرواية

واستشكل[۷۹] عليه بأنّ الجمع بين دلالة الرواية على استصحاب عدم الركعة الرابعة وبين إطلاقها من جهة الإتيان بها متّصلةً أو منفصلةً ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى ترتّب آثار المستصحب كما لو كان متيقّناً، ولو كان عدم الإتيان بالركعة الرابعة متيقّناً لا يجوز الإتيان بها منفصلةً، فهكذا استصحابه، فاستصحاب عدم الركعة الرابعة مستلزم لوجوب الإتيان بها متّصلةً، فكيف يمكن القول بإطلاق

الرواية من هذه الجهة؟ بل هى على هذا مضادّة للأخبار التى دلّت على وجوب صلاة الاحتياط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۶

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى معنى الرواية

ومنها: ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو أنّ اللام فى «اليقين» و «الشكّ» للجنس، فقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشكّ، فيعمّ كلّ يقين وكلّ شكّ، ولعدم نقضه به فيما نحن فيه مصداقان: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشانى رحمه الله، يعنى عدم إبطال الركعات المحرزة بسبب الشكّ فى الرابعة، والثانى: استصحاب عدم الإتيان بالرابعة، أعنى عدم نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بسبب الشكّ فى إتيانها.

ولقوله عليه السلام: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» أيضاً مصداقان فيما نحن فيه: أحدهما: ما أفاده المحدّث الكاشانى رحمه الله، وهو عدم الاكتفاء بالركعة المشكوك فيها من غير تدارك، وثانيهما: ما ذكر فى الاحتمال الثانى، أعنى عدم إتيان الركعة المضافة المشكوك فيها متّصلة بالركعات المحرزة.

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

وعلى هذا تكون الرواية مع تعرّضها للمذهب الحقّ- أى الإتيان بالركعة منفصلةً- تتعرّض لعدم إبطال الركعات المحرزة ولاستصحاب عدم الركعة المشكوك فيها، وتكون على هذا من الأدلّة العامّة لحجّيّة الاستصحاب.

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، وادّعى أنّه أظهر الاحتمالات فى الرواية، ثمّ ذكر له مرجّحات:

الأوّل: أنّه لا يستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشكّ واليقين بأن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۷

يُراد منهما فى جملة معنى وفى اخرى معنىً آخر، بل المراد منهما على ما ذهبنا إليه هو طبيعة اليقين والشكّ فى الجمل كلّها، فالرواية محمولة على بيان قواعد كلّيّة: هى عدم نقض اليقين بالشكّ، وعدم إدخال الشكّ فى اليقين، ونقض الشكّ باليقين، وعدم الاعتداد بالشكّ فى حال من الأحوال، وهى قواعد كلّيّة يفهم منها حكم المقام، لانطباقها عليه، بخلاف سائر الاحتمالات، فإنّها تستلزم التفكيك بين الجمل المشتملة على الشكّ واليقين، بأن يُراد فى جملة من اليقين والشكّ نفسهما، وفى جملة يراد من اليقين اليقين بالركعات المحرزة أو عدم الركعة الرابعة، وفى جملة يُراد بالشكّ المشكوك فيها، أى الركعة المضافة، وفى الاخرى الركعة المشكوك فى إتيانها كما يظهر بالتأمّل فى الجمل والاحتمالات، ألا ترى أنّه على ما ذهب إليه المحدّث الكاشانى رحمه الله اريد من الشكّ فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» نفسه واريد منه فى قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين» المشكوك، وهذا التفكيك خلاف الظاهر.

الثانى: أنّ لازمه حفظ ظهور اللام فى الجنس وعدم حملها على العهد، وحفظ ظهور اليقين بإرادة نفس الحقيقة، لا الخصوصيّات والأفراد.

الثالث: أنّ الظاهر من قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فى سائر أخبار الباب هو عدم رفع اليد عن اليقين بمجرّد الشكّ، والاستصحاب أحد مصاديق هذه الكلّيّة، ووحدة السياق تقتضى أن يكون فى هذه الرواية أيضاً بهذا المعنى[۸۰].

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۸۸

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فى معنى الرواية

لكن مع ذلك يرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» لو كان له مصداقان: أحدهما: ما ذهب إليه المحدّث الكاشانى، والثانى: الاستصحاب، فلابدّ من أن يكون اليقين بالنسبة إلى الأوّل بمعنى المتيقّن، حيث إنّه عبارة عن الركعات المحرزة، وبالنسبة إلى الثانى بمعنى نفس اليقين، لما قلنا سابقاً[۸۱] فى جواب الشيخ الأعظم- القائل باختصاص حجّيّة الاستصحاب بالشكّ فى الرافع- من عدم تسليم كون اليقين فى أخبار الاستصحاب بمعنى المتيقّن، بل هو بمعناه، وإسناد النقض بلحاظ إضافته وتعلّقه بالخارج، فإنّ له بهذا اللحاظ إبراماً واستحكاماً، كالحبل المبرم.

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

كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى معنى الحديث

ومنها: ما أفاده بعض الأعلام، وهو أنّ المراد من اليقين فى قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» هو اليقين بعدم الركعة الرابعة، فهو دليل على حجّيّة الاستصحاب.

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

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

لو كان إتيانها مشكوكاً ولم يؤتَ بها لزم الانفصال.

وبالجملة: موضوع الاتّصال هو العلم بعدم إتيان الرابعة، وموضوع الانفصال- أعنى صلاة الاحتياط- مركّب من جزئين: أحدهما: الشكّ فى إتيان الرابعة، والثانى: عدم إتيانها، والشاهد على كون عدم الإتيان بها جزءً لموضوع صلاة الاحتياط أنّه لو صار بعد الصلاة قاطعاً بكونها كاملة لا تجب عليه صلاة الاحتياط، فعلم من هذا أنّ مجرّد الشكّ فى إتيان الرابعة لم يكف لوجوب صلاة الاحتياط، بل هو أحد جزئى الموضوع، والجزء الآخر هو نفس عدم الإتيان بها، والموضوع بكلا جزئيه فى المقام موجود، أمّا الشكّ فى إتيان الرابعة فواضح، وأمّا عدم الإتيان بها فلأجل الاستصحاب، وبعبارة اخرى: تحقّق الجزء الأوّل وجدانى، والثانى تعبّدى يقتضيه الاستصحاب، فيترتّب حكمه، وهو وجوب الانفصال.

وحينئذٍ كان مفاد قوله: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» انفصال الركعة، أعنى إتيانها بنحو صلاة الاحتياط، ولا إشكال فيه.

والحاصل: أنّ الرواية تدلّ على حجّيّة الاستصحاب، وتدلّ أيضاً على المذهب الحقّ[۸۲].

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول الرواية

ويرد عليه إشكالان:

أ- أنّه «مدّ ظلّه» استشكل آنفاً[۸۳] على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى معنى

الرواية بأنّ الجمع بين استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وبين إطلاق الرواية من جهة الإتيان بها متّصلة أو منفصلة ممّا لا ينبغى، لأنّ الاستصحاب يقتضى الاتّصال، فأين الإطلاق؟!

هذا ما أورده على المحقّق الخراسانى، وهو ينافى ما اختاره هنا فى معنى الرواية، لعدم تصوّر الجمع بين كون الاستصحاب تمام

الموضوع لاتّصال الركعة المشكوكة وبين كونه جزء الموضوع لانفصالها.

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

«لا ينقض اليقين بالشكّ» حكم مترتّب على اليقين والشكّ، فلا يكون الشكّ فى رتبة الاستصحاب، بل هو مقدَّم عليه، لأجل تقدّم الموضوع على حكمه، فكيف يمكن أن يكونا فى رتبة واحدة حتّى يصحّ كون كلّ منهما جزءً لموضوع صلاة الاحتياط؟

وبعبارة اخرى: يلزم أن يكون الشكّ مقدَّماً على الاستصحاب من حيث كونه موضوعاً له، وفى عرضه من حيث كونهما جزئين لموضوع يترتّب عليه انفصال الركعة.

حقّ القول حول الرواية

والذى يخطر ببالى فى معنى الرواية: أنّها ظاهرة فى المذهب الحقّ وليس فيها تقيّة أصلًا، والشاهد على هذا ما أشرنا إليه من أنّه عليه السلام لو كان فى مقام التقيّة لوجب عليه الاكتفاء فى الجواب بقدر الضرورة، فكيف ذكر الإمام عليه السلام الفرع الثانى- وهو الشكّ بين الثلاث والأربع- ثمّ أجاب عنه أيضاً تقيّة مع عدم كونه مرتبطاً بسؤال زرارة؟! فهذا دليل على كونه عليه السلام فى مقام بيان الحكم الواقعى، لا فى مقام التقيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۱

وأمّا قوله عليه السلام: «يركع ركعتين إلخ» عقيب سؤال زرارة لا يكون ظاهراً فى التقيّة أصلًا، بل ظاهر فى المذهب الحقّ، لظهور قوله: «بفاتحة الكتاب» فى تعيّن الفاتحة، وقول الشافعى وأحمد بتعيّنها فى جميع الركعات لا يوجب ظهورها فى التقيّة، لأنّها كانت متعيّنة أيضاً فى صلاة الاحتياط.

وكذلك قوله: «قام فأضاف إليها اخرى» لا يكون أيضاً ظاهراً فى الاتّصال تقيّةً وإن قلنا بظهوره فيه سابقاً[۸۴] تبعاً للقوم، وذلك لأنّ الظاهر تعيّن الفاتحة فيها بقرينة تعيّنها فى الركعتين فى الفرع الأوّل، وهذا يقتضيه وحدة السياق، هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ لقوله: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث» مصاديق: واحد منها عروض الشكّ عليه حال كونه قائماً، فما معنى قوله: «قام فأضاف إليها اخرى»؟ وهل هذا إلّاالأمر بتحصيل الحاصل لو كان القيام بمعناه المعروف؟

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

وأمّا قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ ولا يُدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» اريد بكلّ من هذه الجمل الثلاث جريان الاستصحاب وإفادة حجّيّته.

والشاهد على هذا ورود التعبير بالجملة الثانية فى بعض أخبار الاستصحاب، فإنّه عليه السلام كتب فى جواب السؤال عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۲

للرؤية»[۸۵].

هذا أوّلًا.

وثانياً: لو كان قوله: «لا يدخل الشكّ فى اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» لبيان قاعدة اخرى غير الاستصحاب للزم الفصل بين قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وبين قوله: «ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» وهما مرتبطان بالاستصحاب، بالأجنبىّ، بخلاف ما إذا كان جملة «لا يدخل» و «لا يخلط» لبيان حجّيّة الاستصحاب، فإنّهما لم تكونا أجنبيّتين.

وحينئذٍ كان الشكّ فى جميع الجمل بمعنى واحد، وهكذا اليقين، فلا يلزم تفكيك الجمل المشتملة عليهما بالنسبة إلى معناهما.

وجه انفصال صلاة الاحتياط

بقى سؤال الجمع فى الرواية بين استصحاب عدم الركعة المشكوكة وبين الحكم بإتيانها منفصلةً.

والجواب عنه أنّه تعبّدى، يعنى أصل وجوب الإتيان بها يستفاد من استصحاب عدم إتيانها، وأمّا لزوم كونها منفصلةً فهو تعبّد محض، وإن كان مقتضى الاستصحاب هو الاتّصال لو لم يكن هذا التعبّد.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الرواية ظاهرة فى حجّيّة الاستصحاب مع كونها ظاهرة فى بيان المذهب الحقّ أيضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۳

موثّقة إسحاق بن عمّار

اشارة

ومنها: موثّقة إسحاق بن عمّار عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام أنّه قال: «إذا شككت فابنِ على اليقين» قال: قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»[۸۶].

البحث حول مفهوم الحديث

ذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» إلى أنّ الرواية وردت فى الشكّ فى ركعات الصلاة[۸۷].

لكنّ الظاهر أنّ مضمونها أصل كلّى جارٍ فى جميع أبواب الفقه، وهو الاستصحاب، وذلك لظهور الرواية فى فعليّة الشكّ واليقين معاً مع وحدة المتعلّق[۸۸]، فمفادها عين مفاد قوله فى الأخبار السابقة: «لا ينقض اليقين بالشكّ» وإن كان التعبير مختلفاً، حيث كان أحدهما بلسان الأمر بالبناء على اليقين فى ظرف الشكّ، والآخر بلسان النهى عن نقض اليقين بالشكّ.

إن قلت: لو دلّت هذه الرواية على الاستصحاب فلابدّ من الالتزام باتّصال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۴

الركعة المشكوكة فى الشكّ فى عدد ركعات الصلاة، وهو خلاف المذهب، فإنّ أخبارنا تدلّ على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً.

قلت: هذا الإشكال لا يختصّ بهذه الرواية، بل جارٍ فى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» الوارد فى سائر أخبار الاستصحاب، فإن التزمت بكون الأخبار الدالّة على وجوب البناء على الأكثر والإتيان بالركعة المشكوكة بنحو الانفصال مخصّصةً لقوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» التزمنا به هاهنا أيضاً، وإن ذهبت فى حلّ الإشكال إلى وجه آخر ذهبنا نحن أيضاً إليه.

وبالجملة: بأىّ وجه تمسّكت للجمع بين أخبار صلاة الاحتياط وبين الأخبار السابقة الدالّة على الاستصحاب نحن أيضاً نتمسّك به للجمع بينها وبين هذه الرواية.

فعلى ما اخترناه من كونها قاعدة كلّيّة فى جميع الأبواب لا إشكال فى دلالتها على حجّيّة الاستصحاب.

وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من ظهورها فى الشكّ فى عدد الركعات فإمّا أن يكون المراد من اليقين ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أعنى «اليقين بالبراءة» بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط منفصلةً. وهذا المعنى خلاف الظاهر من وجهين:

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۵

وبعبارة اخرى: ظاهره وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل فى زمن الشكّ، لا على اليقين الذى لم يتحقّق بعدُ.

وإمّا أن يكون المراد منه اليقين بعدم الركعة المشكوكة.

ويرد عليه الإشكال الأوّل، دون الثانى، فإنّ اختصاص اليقين فى الحديث باليقين بعدم الركعة المشكوكة خلاف الظاهر، وإن كان ظهوره فى وجوب البناء على اليقين الموجود بالفعل فى زمن الشكّ محفوظاً فى هذا المعنى.

وعلى هذا فهى دالّة على الاستصحاب.

إلّا أنّ مقتضى الاستصحاب لزوم اتّصال الركعة المشكوكة بالركعات المتيقّنة، وهو خلاف المذهب، فلابدّ إمّا من الالتزام بصدورها تقيّةً، فلا يجوز التمسّك بها لحجّيّة الاستصحاب، لعدم كونها صادرةً لبيان الحكم الواقعى، وإمّا من القول بأنّها صادرة لبيان الحكم الواقعى، والجمع بينها وبين الأخبار الدالّة على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً بأنّ هذه الرواية تدلّ على استصحاب عدم الركعة المشكوكة، فيجب الإتيان بها، وأمّا كيفيّة إتيانها فتدلّ عليها تلك الأخبار.

وبالجملة: لو لم يكن بأيدينا إلّاقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» لذهبنا إلى اتّصال الركعة المشكوكة إلى الركعات المتيقّنة، إلّاأنّا التزمنا بانفصالها، جمعاً بينه وبين ما دلّ على صلاة الاحتياط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه حول الموثّقة أنّها على المختار تدلّ على حجّيّة الاستصحاب بلا إشكال، وأمّا على ما اختاره سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فهى تدلّ عليها أيضاً على الاحتمال الثالث فى معناها، لا على الاحتمالين الأوّلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۷

رواية أبى بصير ومحمّد بن مسلم

اشارة

ومنها: ما رواه الصدوق فى الخصال بسنده عن أبى بصير ومحمّد بن مسلم عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «حدّثنى أبى، عن جدّى، عن آبائه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ... من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين»[۸۹].

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

الكلام حول مفاد الحديث

قد اورد على الاستدلال بهذه الرواية فى المقام بأنّها ظاهرة فى قاعدة اليقين والشكّ، لظهورها فى تقدّم اليقين على الشكّ، وظهورها فيه يستفاد من التعبير ب «كان» ثمّ ب «فاء التفريع» الدالّين على كون حدوث الشكّ متأخّراً من حدوث اليقين، سيّما التعبير ب «فأصابه شكّ» فى الرواية الثانية.

وبالجملة: هذه الرواية ظاهرة فى تحقّق الشكّ متأخّراً عن تحقّق اليقين،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۸

وهذا فى قاعدة اليقين والشكّ السارى.

وأمّا الاستصحاب فلا يلزم فيه أن يحدث الشكّ متأخّراً عن اليقين، بل يمكن أن يحدثا معاً، لكنّ اليقين يتعلّق بالحالة السابقة والشكّ

بالحالة الفعليّة، بل يمكن أن يحدث الشكّ فى الاستصحاب قبل حدوث اليقين، كأن يشكّ فى الظهر فى نجاسة ثوبه، بحيث لو سئل عن حالته السابقة لأجاب بأنّه شاكّ فيها أيضاً، ثمّ يقطع فى العصر بكونه نجساً قبل الظهر، فهذا مجرى الاستصحاب مع كون حدوث الشكّ متقدّماً على حدوث اليقين.

فالرواية تختصّ بقاعدة اليقين والشكّ، لأجل ظهورها فى تقدّم اليقين، على أنّ الظاهر اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ حتّى من حيث الزمان، وهذا لا يمكن إلّا فى قاعدة الشكّ السارى.

نظريّة صاحب الكفاية فى معنى الحديث

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بما حاصله: أنّ اليقين طريق إلى المتيقّن، والمتداول فى التعبير عن سبق المتيقّن على المشكوك فيه هو التعبير بسبق اليقين على الشكّ، لما بين اليقين والمتيقّن من نحو من الاتّحاد، فالمراد هو سبق المتيقّن على المشكوك، وهذا لا يجرى إلّافى الاستصحاب، لعدم تقدّم المتيقّن على المشكوك فى قاعدة اليقين[۹۰].

نقد نظريّة المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۹۹

اليقين فى قولنا: «اليقين حجّة» مع كونه مرآةً لليقين الطريقى اريد فى هذه الجملة حجّيّة نفس اليقين؟ فهو موضوع للحكم بالحجّيّة فى هذه الجملة، ولا يمكن إرادة حجّيّة المتيقّن، لأنّ الحجّيّة عبارة عن المنجّزيّة والمعذّريّة، واتّصاف المتيقّن بهذين الوصفين غير معقول.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فإنّ الظاهر فى الرواية أنّ التقدّم والتأخّر لنفس اليقين والشكّ وإن كان اليقين مرآةً لأفراده الطريقيّة، ولا موجب لجعل اليقين والشكّ بمعنى المتيقّن والمشكوك فيه والقول بكون التقدّم والتأخّر بينهما.

والحقّ فى الجواب أنّ صدر الرواية وإن كان له ظهور ما فى قاعدة اليقين والشكّ السارى، إلّاأنّ التعليل أعنى قوله: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» أو «فإنّ اليقين لا يدفع بالشكّ» ظاهر فى فعليّة اليقين والشكّ كليهما، وهذا لا يكون إلّافى الاستصحاب، وإذا دار الأمر بين ظهور التعليل وظهور المعلّل فالأوّل مقدّم على الثانى.

فلا إشكال فى دلالة هذه الرواية على حجّيّة الاستصحاب، إلّاأنّ فى سندها القاسم بن يحيى، وهو لم يوثّق فى كتب الرجال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۱

مكاتبة علىّ بن محمّد القاسانى

اشارة

ومنها: مكاتبة علىّ بن محمّد القاسانى قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذى يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»[۹۱].

وفى نسخة اخرى: «اليقين لا يدخله الشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية».

الكلام حول سند الحديث ودلالته

والـذى يوهن هـذه الروايـة كونها مضـمرةً أوّلًا، ومكاتبـةً ثانياً، فإنّ احتمال التقيّة فى المكاتبة قوىّ، لأنّها سـند كتبى لا ينعدم، بخلاف القول، فإنّه ينعدم بعد تحقّقه بلا فصل.

على أنّ الظاهر أنّ المكاتب هو علىّ بن محمّـد القاشانى- بالشـين المعجمة، لا السـين المهملة- والرجل لم يوثّق، بل ضـعّف فى كتب الرجال، وقد يشـتبه هذا الرجل بعلىّ بن محمّد بن شـيرة القاسانى- الذى وثّقه أرباب الرجال- ومنشأ الاشـتباه اتّحاد عصرهما وهما من أصحاب الهادى عليه السلام، فالتمييز بينهما مشكل إلّا بمن يروى عنهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۲

وقال العلّامة المامقانى: إنّ الذى يروى عن القاشانى- بالمعجمة- هو محمّد بن الحسن الصـفّار، والذى يروى عن القاسانى- بالمهملة- هو محمّد بن أحمد بن يحيى والحسن بن محمّد وإبراهيم بن هاشم وأحمد بن أبى عبداللّه وسهل بن زياد.

والـذى يروى فى هـذه الروايـة عن علىّ بن محمّـد هو محمّـد بن الحسن الصـفّار، فهو علىّ بن محمّد القاشانى- بالمعجمة- فالحديث ضعيف سنداً.

كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى فى دلالته

وأمّـا دلالـته: فقال الشـيخ رحمه الله: تفريع تحديـد كلّ من الصوم والإفطار على رؤيـة هلالى رمضان وشوّال لا يسـتقيم إلّابإرادة عـدم جعل اليقين السابق مدخولًا بالشكّ، أى مزاحماً به، والإنصاف أنّ هذه الروايـة أظهر ما فى هذا الباب من أخبار الاستصحاب[۹۲].

وأنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله أصل دلالتها عليه، فضلًا عن أظهريّتها[۹۳].

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

يحتمـل أن يكون مقصود السائـل من يوم الشـكّ مطلق يوم الشكّ، سواء كان آخر شـعبان أو آخر رمضان، ويحتمل أن يكون المراد يوم الشكّ بين شعبان ورمضان، أو بين رمضان وشوّال.

لكنّ الاحتمال الأخير بعيد؛ لأنّ يوم الشكّ وإن كان بحسب اللغة قابلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۳

لانطبـاقه عليه، إلّـاأنّه فى أذهان المتشرّعة ينصـرف إلى اليوم الـذى شكّ فى كونه آخر شـعبان أو أوّل رمضان، فإرادة خصوص اليوم الـذى شـكّ فى كونه آخر رمضـان أو أوّل شوّال بعيـد، فلابـدّ من القول بـإرادة مطلق يوم الشـكّ أو بـإرادة خصوص ما وقع فى أوّل رمضان، بل فى السؤال شاهـد على إرادة خصوص هذا، وهو قوله: «هل يصام أم لا؟»، فإنّه بمعنى أنّ صوم هذا اليوم هل يجب علىَّ أم لا- يجب؟ إذ الـدوران بين الوجوب وعـدمه إنّما يكون فى يوم الشكّ الـذى وقع فى أوّل رمضان، وأمّا الـذى وقع فى آخره فأمره دائر بين الوجوب والحرمة، كما هو واضح.

فالسؤال ظاهر فى الاحتمال الثانى، إلّاأنّ الجواب ورد تفضّلًا عن مطلق يوم الشكّ، سواء كان فى أوّل رمضان أو فى آخره.

ووجه الاسـتدلال بها فى المقام ظهور قوله عليه السـلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فى أنّ اليقين بشـىء لا يزاحمه الشكّ فى بقائه، هذه قاعدة كلّيّة تفرّع عليها قوله:

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

واستشـكله المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية بأنّ مراجعة الأخبار الواردة فى يوم الشكّ يشرف على القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بـدخول شـهر رمضـان وأنّه لابـدّ فى وجوب الصوم ووجوب الإفطـار من اليقين بـدخول شـهر رمضـان وخروجه، وأين هـذا من الاستصحاب، فراجع ما عقد فى الوسائل لذلك من الباب تجده شاهداً عليه[۹۴]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ وجوب الصوم والإفطار علّق فى تلك الأخبار على رؤية

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۴

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

وعلى هذا فكان قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» بمعنى «لا يدخل المشكوك فيه فى المتيقّن».

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأيّده المحقّق النائينى رحمه الله بقوله: الاستدلال بها فى المقام يتوقّف على إرادة اليقين بشعبان أو عدم دخول هلال رمضان والشكّ فى بقائهما من اليقين والشكّ المذكورين فيها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشكّ فى دخول شوّال وعدمه حتّى يكون المراد من عدم دخوله الشكّ عدم نقضه به، وهذا خلاف ظاهرها، لأنّ إرادة النقض من الدخول تحتاج إلى عناية ورعاية، بل الظاهر- اللَّه العالم- هو إرادة عدم دخول متعلّق الشكّ فى متعلّق اليقين، بمعنى أنّ شهر رمضان الذى يجب فيه الصوم، وكذا يوم العيد الذى يجب فيه الإفطار يعتبر فيهما اليقين، ويوم الشكّ الذى هو متعلّق الشكّ لا يدخل فى متعلّق اليقين حتّى يثبت له حكمه، ولا يخفى أنّ تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على الاستصحاب وإن كان صحيحاً، إلّاأنّه على ما ذكرناه أمسّ وأولى، ومع ذلك كيف يمكن أن يُقال: إنّها أظهر فى المقام من صحاح زرارة التى هى العمدة فى أخبار الباب[۹۵]، إنتهى كلامه رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۵

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى والنائينى رحمهما الله فى المسألة

أقول: إنّ الأخبار التى أشار إليها صاحب الكفاية ورد كلّها فى اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، وحينئذٍ زيادة قوله: «وأفطر للرؤية» تفريعاً على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» تكون قرينة على أنّ هذا الخبر ليس بهذا الملاك، بل بملاك الاستصحاب.

إن قلت: سلّمنا ورود تلك الأخبار كلّها فى اليوم المشكوك كونه من شعبان أو من رمضان، فتدلّ على كون اليقين بدخول رمضان موضوعاً لوجوب الصوم، وأمّا كون خروجه موضوعاً لوجوب الإفطار فلا دلالة لها عليه، إلّاأنّها تنافى جعل قوله عليه السلام: «صم للرؤية» من مصاديق الاستصحاب، فإنّ قضيّة تلك الأخبار أنّ عدم وجوب الصوم بملاك عدم تحقّق موضوعه، وقضيّة هذا الخبر أنّه بملاك استصحاب عدم دخول شهر رمضان، وبينهما منافاة واضحة.

قلت: لا منافاة بينهما، إذ يمكن أن يكون عدم وجوب الصوم بملاكين قد تعرّض لأحدهما فى تلك الأخبار ولآخر فى هذا الخبر.

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

أ- عدم تحقّق موضوعه.

ب- استصحاب عدم دخول شهر رمضان.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۶

وأمّا تفسير اليقين من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» باليوم المتيقّن كونه من رمضان، وتفسير الشكّ منه باليوم المشكوك كونه من رمضان فخلاف ظاهر الرواية.

ولا وجه لقول المحقّق النائينى رحمه الله بغرابة حمل القضيّة على الاستصحاب، لأنّه لا فرق بين النقض والدخول، إذ دخول الشيء فى الشيء يوجب رفع هيئته الاتّصاليّة، كنقضه به، فقوله: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» وقوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ» بمعنى واحد، والتعبير مختلف.

والشاهد على هذا إرادة الاستصحاب من قوله عليه السلام- فى الصحيحة الثالثة لزرارة-: «لا يُدخل الشكّ فى اليقين» كما أوضحناه.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا ظهور الرواية فى الاستصحاب، لكن كونها أظهر ما فى الباب- كما قال به الشيخ الأعظم- ممنوع، لأنّ الصحيحة الاولى لزرارة المتقدّم ذكرها[۹۶] أظهر منها بلا إشكال.

فى دلالة قاعدتى «الحلّيّة» و «الطهارة» على الاستصحاب

ربما يستدلّ على اعتبار الاستصحاب بأدلّة قاعدتى «الحلّيّة» و «الطهارة» كرواية عمّار، عن أبى عبداللّه عليه السلام- فى حديث- قال: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر، فإذا علمت فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»[۹۷].

ورواية حمّاد بن عثمان، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «الماء كلّه طاهر حتّى يعلم أنّه قذر»[۹۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۷

ورواية مسعدة بن صدقة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك»[۹۹].

القول فى مدلول هذه الأحاديث

اختلفوا فى مفاد هذه الأخبار على أقوال:

نظريّة المشهور فى المقام

منها: ما ذهب إليه المشهور، وهو أنّ مفادها خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة، لأنّ الغاية قيد للموضوع لا للحكم، فمعناها: «كلّ شيء لم يعلم نجاسته طاهر» و «كلّ شيء لم يعلم حرمته حلال» فمفادها جعل طهارة ظاهريّة وحلّيّة كذلك فيما شكّ فى حكمه الواقعى، ولا ارتباط لها بالاستصحاب ولا بالحكم الواقعى.

ما أفاده صاحب الكفاية فى معنى هذه الروايات

ومنها: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: من دلالة الصدر على الحكم الواقعى، ودلالة الغاية على الاستصحاب، وفى الحاشية على الرسائل:

من دلالة الصدر على الحكم الواقعى وقاعدة الطهارة والحلّيّة، ودلالة الغاية على الاستصحاب.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۰۸

بعناوينها الأوّليّة، لا بما هى مشكوكة الحكم، والغاية تدلّ على أنّ ما حكم على الموضوع واقعاً من الطهارة والحلّيّة مستمرّ ظاهراً ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه[۱۰۰].

وقال فى الحاشية ما حاصله أيضاً: إنّ الصدر بعمومه المستفاد من كلمة «كلّ» يدلّ على الحكم الواقعى، وبإطلاقه المستفاد من كلمة

«الشيء» و «الماء» يدلّ على قاعدة الطهارة والحلّيّة، فإنّ «الشيء» مطلق يشمل جميع حالاته التى من جملتها حالة الشكّ فى حكمه الواقعى، والغاية تدلّ على استمرار الحكم الواقعى والظاهرى المستفادين من المغيّى ما لم يعلم بطروّ ضدّه أو نقيضه، وهو الاستصحاب، فالغاية قيد للحكم لا للموضوع[۱۰۱].

فهذه الأخبار- على ما فى الحاشية- متعرّضة لثلاثة أحكام: حكم واقعى، وحكمين ظاهريّين.

كلام صاحب الفصول فى مدلول هذه الأحاديث

ومنها: ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، وهو أنّ هذه الروايات تدلّ على حكمين ظاهريّين فقط: أحدهما: قاعدة الطهارة والحلّيّة، والثانى: استصحابهما، ولا ارتباط لها بالحكم الواقعى أصلًا[۱۰۲].

ووجهه يظهر ممّا تقدّم من كلام المحقّق الخراسانى المتقدّم آنفاً.

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

أنّه قذر»، وهكذا أخبار الحلّ، وهذا ينطبق على الاستصحاب، لا على الحكم الواقعى، ولا على قاعدة الطهارة والحلّيّة.

إيراد الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» على صاحب الكفاية رحمه الله

وناقش سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجوه، حيث قال:

وفيما أفاده نظر:

أمّا أوّلًا: فلأنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين ليستا من الأحكام المجعولة الشرعيّة، للزوم إمكان كون شيء بحسب الواقع لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، لأنّ النجاسة والحرمة مجعولتان بلا إشكال وكلام، فلو فرض جعل النجاسة والحرمة لأشياء خاصّة وجعل الطهارة والحلّيّة لأشياء اخر خاصّة يلزم أن تكون الأشياء الغير المتعلّقة للجعلين لا طاهراً ولا نجساً، ولا حلالًا ولا حراماً، وهذا واضح البطلان فى ارتكاز المتشرّعة.

مضافاً إلى أنّ الأعيان الخارجيّة على قسمين: أحدهما: ما يستقذره العرف، والثانى: ما لا يستقذره، وإنّما يستقذر الثانى بملاقاته للأوّل وتلوّثه به، والتطهير عرفاً عبارة عن إزالة التلوّث بالغسل وإرجاع الشيء إلى حالته الأصليّة الغير المستقذرة، لا إيجاد شيء زائد على ذاته فيه يكون طهارةً، والظاهر أنّ نظر الشرع كالعرف فى ذلك، إلّافى إلحاق بعض الامور الغير المستقذرة[۱۰۳] عرفاً بالنجاسات، وإخراج بعض المستقذرات العرفيّة[۱۰۴] عنها.

وكذا الحلّيّة لم تكن مجعولة، فإنّ الشيء إذا لم يشتمل على المفسدة الأكيدة يكون حلالًا وإن لم يشتمل على مصلحة، فلا تكون الطهارة والحلّيّة من المجعولات الواقعيّة.

نعم، الطهارة والحلّيّة الظاهريّتان مجعولتان.

فحينئذٍ نقول: إنّ قوله: «كلّ شيء حلال» أو «طاهر» لو حمل على الواقعيّتين منهما يكون إخباراً عن ذات الأشياء، لا إنشاء الطهارة والحلّيّة، فالجمع بين القاعدة والحكم الواقعى يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحدة، وهو غير ممكن[۱۰۵]، إنتهى الوجه الأوّل.

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

وفيه نظر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» و «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» عامّ يشمل جميع الأشياء، وما دلّ على نجاسة البول وسائر النجاسات مخصّص له، وهكذا ما دلّ على حرمة الخمر وسائر المحرّمات، فكلّ شيء من الأشياء إمّا أن يكون من مصاديق المخصّص، فكان نجساً أو حراماً، وإمّا أن يكون ممّا بقى تحت العامّ بعد التخصيص، فكان طاهراً أو حلالًا، فلا نجد مورداً لم يجعل الشارع له الطهارة ولا النجاسة، أو لم يجعل له الحلّيّة ولا الحرمة، فلا يلزم أن يكون شيء لا طاهراً ولا نجساً أو لا حلالًا ولا حراماً لو قلنا بكون الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين من الأحكام المجعولة الشرعيّة كالنجاسة والحرمة، فلو اريد الحكم الواقعى والظاهرى معاً لا يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى جملة واحدة، لأنّ حملها على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۱

الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين يكون إنشاءً كحملها على الظاهريّتين منهما، فلا يرد هذا الإشكال على المحقّق الخراسانى رحمه الله.

سائر الوجوه التى أوردها الإمام على الآخوند

ثمّ قال «مدَّ ظلّه»:

وأمّا ثانياً[۱۰۶]: فلأنّ معنى جعل الطهارة والحلّيّة الظاهريّتين هو الحكم بالبناء العملى عليهما حتّى يعلم خلافهما، ومعنى جعل الواقعيّتين منهما هو إنشاء ذاتهما، لا البناء عليهما، والجمع بين هذين الجعلين ممّا لا يمكن[۱۰۷].

وأمّا ثالثاً[۱۰۸]: فلأنّ الحكم الظاهرى مجعول للمشكوك[۱۰۹] بما أنّه مشكوك، والحكم الواقعى مجعول للذات مع قطع النظر عن الحكم الواقعى، ولا يمكن[۱۱۰] الجعل بين هذين اللحاظين المتنافيين.

وأمّا رابعاً: فلأنّ فى قاعدة الطهارة والحلّيّة يكون الحكم للمشكوك فيه، فلا محالة تكون غايتهما العلم بالقذارة والحرمة[۱۱۱]، فجعل الغاية للحكم المغيّى بالغاية ذاتاً ممّا لا يمكن.

اللّهُمَّ إلّاأن يقال: إنّ الغاية إنّما تكون للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لأجل القرينة العقليّة، وهى عدم إمكان جعل الغاية للحكم الظاهرى، فيكون المعنى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۲

أنّ الطهارة والحلّيّة الواقعيّتين مستمرّتان إلى أن يعلم خلافهما.

لكن جعل الغاية للطهارة والحلّيّة الواقعيّتين لازمه استمرار الواقعيّتين منهما فى زمن الشكّ، لا الظاهريّتين، ويرجع حينئذٍ إلى تخصيص أدلّة النجاسات والمحرّمات الواقعيّة، فتكون النجاسات والمحرّمات فى صورة الشكّ فيهما طاهرة وحلالًا واقعاً، وهو كما ترى باطل لو لم يكن ممتنعاً[۱۱۲]، إنتهى.

نقد ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» فى الوجه الأخير

وهذا الإشكال عجيب من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فإنّه قال بعده بظهور الروايات فى قاعدة الحلّ والطهارة[۱۱۳]، فكيف يمكن القول بظهور الروايات فى القاعدتين بعد الالتزام بامتناع جعل الغاية غاية للحكم الظاهرى؟! وهل هذا إلّا كرٌّ على ما فرّ؟

وحلّه أنّ الحكم الظاهرى يستفاد من الغاية، إذ لو قال: «كلّ شيء نظيف» من دون ذكر الغاية لكان ظاهراً فى جعل الحكم الواقعى، فذكرها لا يكون مضرّاً بإرادة الحكم الظاهرى من الروايات، بل هو لازم.

إشكال المحقّق النائينى على ما فى الحاشية

وأورد المحقّق النائينى رحمه الله على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى الحاشية بإشكالات:

الأوّل: هو الإشكال الثالث المتقدّم من سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»، فلا نعيده[۱۱۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۳

الثانى: أنّه لا يمكن إرادة الحكم الواقعى والظاهرى معاً، نظراً إلى الغاية، وهى قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه قذر» لأنّه إن كان المراد هو الحكم الواقعى، يكون العلم المأخوذ فى الغاية طريقيّاً، فإنّ الحكم الواقعى لا يرفع بالعلم، ولا فرق فيه بين العالم والجاهل كما عليه أهل الحقّ، خلافاً لأهل التصويب، وإن كان المراد هو الحكم الظاهرى يكون العلم المأخوذ فى الغاية قيداً للموضوع وغاية له، لأنّ موضوع الحكم الظاهرى هو الشكّ وغايته العلم، إذ الشكّ يرتفع بالعلم، فيكون العلم ملحوظاً بنحو الاستقلال والموضوعيّة، ولا يمكن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۴

اجتماع الطريقيّة والموضوعيّة فى العلم، لأنّ معنى الموضوعيّة ارتفاع الحكم بالعلم، ومعنى الطريقيّة عدم ارتفاعه به، فيكون الجمع بينهما كالجمع بين المتناقضين[۱۱۵].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الإشكال الثانى.

الثالث: أنّه لا يمكن اجتماع الحكم الواقعى والظاهرى فى نفسه مع قطع النظر عن الغاية، وذلك لأنّه إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات، لا إلى الأصناف أو الأفراد بخصوصيّاتها، فإنّه إذا قيل: «أكرم كلّ إنسان» فهذا الحكم وإن كان شاملًا لجميع أصناف الإنسان وأفراده، إلّا أنّه مستند إلى الجامع، لا إلى الخصوصيّات الصنفيّة أو الفرديّة، فإنّه يُقال: هذا يجب إكرامه لأنّه إنسان، لا لأنّه عربى أو لأنّه زيد مثلًا، فلا دخل للخصوصيّات فى الحكم، فقوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» وإن كان شاملًا للشىء المشكوك، إلّاأنّه بعنوان أنّه «شىء» لا بعنوان أنّه «مشكوك» إذ كونه مشكوكاً من الخصوصيّات الصنفيّة، وقد ذكرنا عدم دخلها فى الحكم المستند إلى العامّ، فلا يكون هناك حكم ظاهرى، لأنّ موضوعه هو الشىء بما هو مشكوك فيه، فلا يكون فى المقام إلّاالحكم الواقعى الوارد على جميع الأشياء المعلومة أو المشكوك فيها.

بل يمكن أن يُقال: إنّ الحكم المذكور فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا يكون شاملًا للشىء المشكوك فيه أصلًا، لأنّ عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء» قد خصّص بمخصّصات كثيرة دالّة على نجاسة بعض الأشياء، كالكلب والكافر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۵

والبول وسائر النجاسات، والمايع المردّد بين الماء والبول مثلًا لا يمكن التمسّك لإثبات طهارته بعموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لكونه من قبيل التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فالشىء المشكوك فيه لا يكون داخلًا فى عموم قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف» لا من حيث الحكم الظاهرى، لأنّ الموضوع هو الشىء، لا المشكوك فيه، ولا من حيث الحكم الواقعى، لكونه مشكوكاً بالشبهة المصداقيّة[۱۱۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى الوجه الثالث.

نقد كلامه هذا

وهو وإن كان بياناً جيّداً بحسب الظاهر، إلّاأنّه يرد على صدره أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لم يتمسّك بعموم قوله عليه السلام:

«كلّ شيء» للحكم الظاهرى، بل بإطلاق «شيء» الشامل لجميع حالاته ومن جملتها كونه مشكوكاً فيه، فقوله رحمه الله: «إذا استند الحكم إلى العامّ الشامل للخصوصيّات الصنفيّة والخصوصيّات الفرديّة، فلا محالة يكون الحكم مستنداً إلى الجامع بين الخصوصيّات» وإن كان صحيحاً متيناً، إلّاأنّه لا يكون دليلًا على عدم تماميّة كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

ويرد على ذيله أيضاً أنّه لا مانع من التمسّك بالعامّ المخصّص فى الشبهات الحكميّة، وإن لم يجز فى الشبهات الموضوعيّة؛ لأجل كونه تمسّكاً بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة، فعلى هذا وإن لم يجز التمسّك بقوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ نظيف»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۶

لإثبات طهارة المائع المردّد بين الماء والبول، إلّاأنّه لا إشكال فى التمسّك به فيما إذا شككنا فى أنّ المذى مثلًا طاهر أم لا، لأنّه من قبيل الشكّ فى تخصيص الأكثر، ولا مانع من التمسّك بالعامّ فيه.

ثمّ إنّ هذه الإشكالات التى أوردها سيّدنا الاستاذ والمحقّق النائينى أكثرها كان ناظراً إلى ما فى الحاشية.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية

وأمّا ما فى الكفاية- وهو أن يكون المراد الطهارة الواقعيّة والاستصحاب- فيرد عليه أنّ قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» إمّا أن يكون قيداً للموضوع أو للمحمول، فعلى الأوّل كان قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر» بمعنى «كلّ شيء حتّى تعلم نجاسته طاهر» وعلى الثانى كان بمعنى أنّ «الأشياء طاهرة ما لم تعلم نجاستها» أى ما دامت مشكوكاً فيها، وعلى أىّ تقدير يكون مفاده قاعدة الطهارة فقط.

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

فالحاصل: أنّ روايات الحلّ والطهارة دالّة على خصوص قاعدة الطهارة والحلّيّة ولا ربط لها بالحكم الواقعى ولا بالاستصحاب أصلًا.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۷

وقد عرفت عدم تماميّة التفصيلين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم رحمه الله، فإنّ ما تقدّم من الأخبار تدلّ على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مورده ممّا ثبت بدليل العقل أو بغيره من الأدلّة الثلاثة الاخر، وسواء كان من قبيل الشكّ فى المقتضى أو من قبيل الشكّ فى الرافع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۱۹

فى اختصاص اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة

هل اعتبار الاستصحاب يختصّ بالأحكام التكليفيّة؟

اشارة

ثمّ اعلم أنّ الفاضل التونى رحمه الله ذهب إلى تفصيلٍ آخر، وهو حجّيّته فى الأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة.

الكلام حول الوضعيّات

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

اعلم أنّ الأحكام التكليفيّة هى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة بالمعنى الأخصّ، وتسمية هذه الخمسة تكليفاً إنّما هى من باب التغليب، ضرورة أنّه ليس فى الإباحة كلفة ومشقّة.

والوجوب: هو البعث إلى الشىء لا- علم الشارع بكونه ذا مصلحة ملزمة، ألا- ترى أنّ المولى ما لم يأمر بإكرام العلماء مثلًا لا يكون إكرامهم واجباً على العبد وإن كان عالماً بأنّ فى إكرامهم مصلحة ملزمة، والحرمة أيضاً عبارة عن زجر الشارع عن الشىء لا العلم بكونه ذا مفسدة ملزمة، وهكذا سائر الأحكام التكليفيّة.

والأحكام الوضعيّة ما اعتبره الشارع وقرّره سوى هذه الأحكام الخمسة التكليفيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۰

وقيل: إنّها ثلاثة: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، وقيل: خمسة، بضميمة العلّيّة والعلاميّة[۱۱۷] إلى هذه الثلاثة، وقيل: تسعة، بضميمة الصحّة والفساد والعزيمة والرخصة[۱۱۸] إلى هذه الخمسة.

لكن هذه الأقوال مخالفة للواقع، لعدم انحصار الوضعيّات فيما ذكر، فإنّ الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة وأمثالها من المصاديق الواضحة للأحكام الوضعيّة، مع عدم كونها من التسعة المذكورة، فحصرها فى عدد خاصّ غير صحيح، بل هى كلّما جعله الشارع واعتبره غير الأحكام التكليفيّة.

البحث حول الماهيّات المخترعة ومثل الولاية والقضاوة

وقد وقع النزاع بين المحقّق النائينى رحمه الله وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدَّ ظلّه العالى» فى مسألتين:

أ- الماهيّات المخترعة الشرعيّة، كالصلاة والصوم وأمثالهما.

ب- الولاية[۱۱۹] والقضاوة ونحوهما.

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم كونهما من الوضعيّات وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» إلى كونهما منها.

كلام المحقّق النائينى قدس سره فى ذلك

قال المحقّق النائينى رحمه الله: عُدَّ من الأحكام الوضعيّة مثل القضاوة والولاية، بل قيل: إنّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة كلّها من الأحكام الوضعيّة، كالصوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۱

والصلاة والحجّ ونحو ذلك.

وقد شُنِّع على القائل بذلك بأنّ الصوم والصلاة والحجّ ليست من مقولة الحكم، فكيف تكون من الأحكام الوضعيّة؟!

ولكن يمكن توجيهه بأنّ عدّ الماهيّات المخترعة الشرعيّة من الأحكام الوضعيّة إنّما هو باعتبار كونها مركّبة من الأجزاء والشرائط والموانع[۱۲۰]، وحيث كانت الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة من الأحكام الوضعيّة فيصحّ عدّ جملة المركّب من الأحكام الوضعيّة، وليس مراد القائل بأنّ الماهيّات المخترعة من الأحكام الوضعيّة كون الصلاة مثلًا بما هى هى حكماً وضعيّاً، فإنّ ذلك واضح الفساد لا يرضى المنصف أن ينسبه إلى من كان من أهل العلم.

نعم، عدّ الولاية والقضاوة من الأحكام الوضعيّة لا يخلو عن تعسّف، خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة، كولاية مالك الأشتر، فإنّ الولاية والقضاوة الخاصّة حكمها حكم النيابة والوكالة لا ينبغى عدّها من

الأحكام الوضعيّة، وإلّا فبناءً على هذا التعميم كان ينبغى عدّ الإمامة والنبوّة أيضاً من الأحكام الوضعيّة، وهو كما ترى.

فالتحقيق أنّ الأحكام الوضعيّة ليست بتلك المثابة من الاقتصار، بحيث تختصّ بالثلاثة أو الخمسة أو التسعة المتقدّمة، ولا هى بهذه المثابة من التعميم، بحيث تشمل الماهيّات المخترعة والولاية والقضاوة.

بل ينبغى أن يُقال: إنّ المجعولات الشرعيّة التى هى من القضايا الكلّيّة الحقيقيّة على أنحاء ثلاثة: منها: ما يكون من الحكم التكليفى، ومنها: ما يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۲

من الحكم الوضعى، ومنها: ما يكون من الماهيّات المخترعة، فتأمّل جيّداً[۱۲۱].

إنتهى كلامه رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى جوابه:

كلّ مقرّر وقانون عرفى أو شرعى ممّا له أهليّة التقرير والتقنين حكم تكليفاً أو وضعاً، ولا يخرج المقرّرات الشرعيّة أو العرفيّة من واحدٍ منهما ولا ثالث لهما، فمثل الرسالة والخلافة والإمامة والحكومة والإمارة والقضاوة من الأحكام الوضعيّة.

قال تعالى: «وَ كُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا»[۱۲۲]، وقال تعالى: «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً»[۱۲۳]، وقال تعالى: «إِنّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى الظالِمِينَ»[۱۲۴]، فقد نصب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أمير المؤمنين عليه السلام إماماً وأميراً على الناس يوم الغدير، وجعل القضاة من ناحية السلطان كجعل الأمير والحاكم معروف ومعلوم.

وبالجملة: لا إشكال فى كون النبوّة والإمامة والخلافة من المناصب الإلهيّة التى جعلها وقرّرها، فهى من الأحكام الوضعيّة، أو من الوضعيّات، وإن لم يصدق عليها الأحكام، فاستيحاش بعض أعاظم العصر رحمه الله من كون أمثال ذلك من الأحكام الوضعيّة فى غير محلّه، إلّاأن يرجع إلى بحث لغوى، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۳

عدم صدق الحكم عليها، وهو كما ترى[۱۲۵]، كاستيحاشه من كون الماهيّات المخترعة- كالصلاة والصوم- منها، فإنّها قبل تعلّق الأمر بها وإن لم تكن من الأحكام الوضعيّة، لكنّها لم تكن قبله من الماهيّات المخترعة أيضاً، لعدم كونها حينئذٍ من المقرّرات الشرعيّة، وإنّما تصير مخترعات شرعيّة بعدما قرّرها الشارع فى شريعته بجعلها متعلّقة للأوامر، وحينئذٍ تصير كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة، ولا فرق بين الجزئيّة والكلّيّة من كونهما أمرين منتزعين عن تعلّق الأمر بالطبيعة، فيكون نحو تقرّرهما فى الشريعة بكونهما منتزعين عن الأوامر المتعلّقة بالطبائع المركّبة، فمن جعل الجزئيّة للمأمور به من الأحكام الوضعيّة مع اعترافه بكونها انتزاعيّة فليجعل المأمور بهيّة أيضاً كذلك، وكذا لا مانع من جعل الماهيّات الاختراعيّة من الأحكام الوضعيّة، أى من المقرّرات الشرعيّة والوضعيّات الإلهيّة.

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

نعم، نفس الصلاة والصوم كنفس الفاتحة والركوع والسجود مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما وصيرورتهما من المقرّرات الشرعيّة لا تعدّان من الأحكام الوضعيّة ولا من الماهيّات المخترعة.

فالتحقيق أنّ جميع المقرّرات الشرعيّة تنقسم إلى الوضع والتكليف ولا ثالث لهما.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۴

غير صادق، لكن كلامنا ليس فى صدق الحكم وعدمه، بل فى مطلق الوضعيّات، صدق عليها أو لا[۱۲۶].

إنتهى كلامه «مدَّ ظلّه».

تتمّة

أقول: لم يتعرّض الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من كون الولاية والقضاوة الخاصّة التى كان يتفضّل بهما الإمام عليه السلام لبعض الصحابة من قبيل النيابة والوكالة لا من الأحكام الوضعيّة، ونحن نتعرّض له، فنقول:

أمّا الولاية الخاصّة المشار إليها فالظاهر عدم كونها حكماً شرعيّاً وضعيّاً، لعدم كونها مجعولة من قبل اللّه تعالى، بل جعلها الإمام، فهى من قبيل النيابة والوكالة كما قاله المحقّق النائينى رحمه الله.

بخلاف القضاوة الخاصّة، لأنّ الظاهر أنّ تعيين أمير المؤمنين عليه السلام شريحاً مثلًا للقضاوة يكون من قبيل تعيين المصداق لمن جعله اللّه تعالى قاضياً، فالقضاوة مجعولة من قبل اللّه تعالى لجامع شرائطها، فهى حكم شرعى وضعى، لا نيابة و وكالة، وإلّا جاز للإمام نصب فاقد شرائط القضاء فى الشرع للقضاوة، إذ لا يلزم رعاية تحقّق هذه الشرائط فى النائب والوكيل، مع أنّه لا يجوز نصبه.

فكلامه رحمه الله بالنسبة إلى الولاية المجعولة من قبل الإمام عليه السلام لبعض الصحابة حقّ، لا- بالنسبة إلى القضاوة المجعولة كذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۵

كيفيّة جعل الأحكام الوضعيّة

هل الأحكام الوضعيّة مجعولة من قبل الشارع بنحو الاستقلال- كما قيل- أو بتبع الأحكام التكليفيّة- كما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[۱۲۷]- أو فيها تفصيل؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: والتحقيق أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ثلاثة:

أحدها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل تشريعاً أصلًا، لا استقلالًا ولا تبعاً، وإن كان مجعولًا تكويناً بعين جعل موضوعه كذلك، وذلك مثل السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه، أمّا عدم جعلها التشريعى التبعى فلأنّ سببيّة مثل دلوك الشمس مثلًا لوجوب الصلاة لو كانت منتزعة من وجوبها للزم تقدّم المنتزع على منشأ انتزاعه، وهو مستحيل.

توضيح ذلك: أنّ سبب التكليف مقدَّم عليه ذاتاً، وكذا شرطه وعدم مانعه وعدم رافعه، فالتكليف متأخّر ذاتاً عن السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، ولو كان منشأً لانتزاع هذه الصفات لكان مقدّماً عليها، للزوم تقدّم منشأ الانتزاع على ما انتزع منه.

إن قلت: تأخّر التكليف عن السببيّة والشرطيّة والمانعيّة واضح دون الرافعيّة، فإنّ الرافع يرفع التكليف الموجود، كالاضطرار الرافع لحرمة أكل الميتة، فالتكليف هاهنا مقدّم على الرافعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۶

قلت: الرافعيّة وإن كانت متأخّرة عن حدوث التكليف، إلّاأنّها متقدّمة على بقائه، لأنّ بقاء التكليف مشروط بعدم الرافع، كما أنّ حدوثه مشروط بعدم المانع، وبالجملة: إنّ الرافعيّة مربوطة بالبقاء وبقاء التكليف يكون متأخّراً عنها.

وأمّا عدم جعلها تشريعاً مستقلّاً فلأنّ ذات السبب إذا كان أمراً تكوينيّاً- مثل دلوك الشمس- فلا محالة كانت سببيّته أيضاً تكوينيّة، فلا

يعقل تشريعها، وكذلك الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فاتّصاف الامور التكوينيّة بهذه الأوصاف ليس إلّالأجل ما عليها من الخصوصيّة المستدعية لذلك تكويناً.

ثانيها: ما لا يكاد يتطرّق إليه الجعل التشريعى إلّاتبعاً للتكليف، وذلك مثل الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء المأمور به وشرطه ومانعه، حيث إنّ اتّصاف شيء بجزئيّة المأمور به أو شرطيّته أو مانعيّته لا يكاد يكون إلّا بالأمر بجملة امور مقيّدة بأمر وجودى أو عدمى، ولا يكاد يتّصف شيء بكونه جزءاً للمأمور به إلّابملاحظة الأمر بجملة امور هذا أحدها، وكذا لا يكاد يتّصف بكونه شرطاً أو مانعاً له إلّابملاحظة الأمر بشيء مقيّد بوجوده أو عدمه، فجزئيّة شيء أو شرطيّته أو مانعيّته للمأمور به إنّما تنتزع من الحكم التكليفى.

ثالثها: ما يمكن فيه الجعل استقلالًا وتبعاً للتكليف وإن كان الصحيح جعله مستقلّاً وكون التكليف من آثاره وأحكامه، وذلك مثل الزوجيّة والملكيّة والحرّيّة والرقّيّة، إلى غير ذلك، فإنّها وإن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها، كانتزاع الزوجيّة من إيجاب الإنفاق على الزوج وإيجاب التمكين على الزوجة وانتزاع الملكيّة من جواز

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۷

تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المبيع كيف شاءا، إلّاأنّ الصحيح أنّها مجعولة مستقلّةً، والأحكام التكليفيّة التى تكون فى مواردها من أحكامها وآثارها، فهذه الاعتبارات إنّما تكون مجعولةً بنفسها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه ومنتزعة عنه، وإن كان جعلها كذلك أيضاً ممكناً، إلّاأنّ كلّ ممكن ليس بواقع[۱۲۸].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه فى القسم الأوّل:

أوّلًا: أنّ الجمع بين القول بكون السببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة للتكليف من الأحكام الوضعيّة وبين القول بعدم كونها مجعولةً تشريعاً أصلًا ممّا لا ينبغى، لأنّا نقول فى مقام التقسيم:

الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفى ووضعى، وعلى ما ذهب إليه المحقّق النائينى[۱۲۹]، المجعولات الشرعيّة على ثلاثة أقسام: حكم تكليفى وحكم وضعى وماهيّة مخترعة.

فكيف كان، الحكم الوضعى يكون قسماً من المجعولات الشرعيّة، ولا يعقل كون المقسم مجعولًا شرعيّاً دون قسمه، فلابدّ له رحمه الله إمّا من الالتزام بعدم كون السببيّة للتكليف وأمثالها من الأحكام الوضعيّة، وإمّا من الالتزام بكونها من المجعولات الشرعيّة.

وثانياً: أنّ للتكليف معنيين: أحدهما: فعل المكلِّف، أى الإيجاب والتحريم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۸

ونحوهما، وثانيهما: هو الحكم التكليفى، أعنى الوجوب والحرمة ونحوهما، والمحقّق الخراسانى رحمه الله خلط بينهما، فإنّ ما لا يمكن جعله تشريعاً هو ما يرتبط بالتكليف بالمعنى الأوّل، أعنى السببيّة لما هو سبب لإيجاب الشارع مثلًا، وهكذا الشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة، فإنّ ما يرتبط بفعل الشارع ويكون مقدّمة له قد يكون أمراً قهريّاً غير اختيارى، فكيف يمكن جعله تشريعاً؟

ألا ترى أنّ أوضح ما له دخل فى عمل الشارع هو المصلحة والمفسدة فى موضوع الحكم على مذهب العدليّة، مع عدم إمكان جعلهما فى عالم التشريع كما هو واضح.

ولكنّ التكليف المصطلح عليه بين الاصوليّين هو التكليف بالمعنى الثانى، ولا إشكال فى إمكان جعل ما يرتبط به من المقدّمات تشريعاً، بل الظاهر جعله كذلك، لأنّ شرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ تستفاد من قوله تعالى:

«وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۱۳۰] ومانعيّة الحيض لوجوب الصلاة تستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «دعى

الصلاة أيّام أقرائك»[۱۳۱] ورافعيّة الاضطرار لحرمة أكل الميتة ونحوه تستفاد من حديث الرفع، أعنى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطرّوا إليه»[۱۳۲] ولو لم تكن الآية والروايتان ما استفدنا كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحجّ، ولا كون الحيض مانعاً لوجوب الصلاة، ولا كون الاضطرار رافعاً للتكليف.

والعجب من صاحب الكفاية حيث ذهب فى مبحث الواجب المشروط إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۲۹

أنّ الشرط فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» من قيود الهيئة التى هى الوجوب[۱۳۳]، مع ذهابه هنا إلى كون الشرطيّة لما هو شرط للتكليف أمراً تكوينيّاً لا مجعولًا شرعيّاً، فإنّ المجيء لم يكن مؤثّراً فى وجوب الإكرام لو لم يكن قول المتكلّم: «إن جاءك زيد فأكرمه» فأين تأثير الشرط فى الحكم تكويناً؟!

ولابدّ هاهنا من ذكر نكتة: وهى أنّ الشرط فى باب التكاليف لا يكون ما هو المقابل للسبب، بل هو أعمّ من كلّ ما لوجوده دخل فى التكليف، إذ لم يعبّر فى الآيات والروايات عمّا له دخل فى تحقّق التكليف إلّابالشرط، ولم يحضرنى ورود رواية دالّة على كون الشيء الفلانى سبباً للتكليف الفلانى، بخلاف باب الأحكام الوضعيّة، فإنّ التعبيرات هناك تدلّ على سببيّة ما لوجوده دخل فيها، مثل أنّ الملاقاة سبب لنجاسة الملاقى، وعقد البيع سبب للملكيّة، وعقد النكاح سبب للزوجيّة، ونحوها.

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

قلت: التعبير فى الروايات فى موردهما أيضاً ورد بنحو القضيّة الشرطيّة، فعن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا زالت الشمس دخل الوقتان: الظهر والعصر، فإذا غابت الشمس دخل الوقتان: المغرب والعشاء الآخرة»[۱۳۴].

وسائر الروايات أيضاً وردت بهذه الكيفيّة.

ولو فرضنا ورود رواية ظاهرة فى سببيّة زوال الشمس وغروبها لوجوب الظهرين والعشائين فلابدّ من تفسيرها بهذه الروايات الدالّة على الشرطيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۰

حقّ المقال فى كيفيّة الجعل فى شرائط التكليف

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

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى القسم الثانى

وأمّا ما ذهب إليه صاحب الكفاية فى القسم الثانى- وهو أنّ الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة لما هو جزء أو شرط أو مانع للمأمور به مجعولةٌ تبعاً للتكليف لا بالأصالة- فإن أراد به إمكان جعلها تبعاً فلا إشكال فيه، وأمّا إن أراد به انحصار جعلها كذلك وعدم إمكان جعلها بالأصالة- كما هو ظاهر كلامه- فهو ممنوع، فإنّه كما يمكن أن يقال: «صلِّ صلاة مشتملةً على السورة» يمكن أيضاً أن يُقال بعد إيجاب الصلاة: «السورة جزء للصلاة»، بل قوله: «لا صلاة إلّابفاتحة الكتاب»[۱۳۵] و «لا صلاة إلّابطهور»[۱۳۶] ظاهر فى جعل الفاتحة جزءً للصلاة بنحو الاستقلال وفى جعل الطهور شرطاً لها كذلك، لعدم اشتمالهما على التكليف.

وقوله تعالى: «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ»[۱۳۷] يكون دالّاً على تعويض القبلة وأنّ استقبال الكعبة شرط للصلاة مكان استقبال المسجد الأقصى، لا أنّه تعالى رفع بهذه الآية الأمر بالصلاة إلى المسجد الأقصى وأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۱

بالصلاة إلى المسجد الحرام حتّى يكون شرطيّة استقبال الكعبة للصلاة منتزعة عن التكليف.

الكلام حول القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة

وأمّا القسم الثالث: فلنا فيه كلام مع الشيخ الأعظم، وكلام أيضاً مع صاحب الكفاية ٠.

نقد ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

أمّا كلامنا مع الشيخ رحمه الله: فإنّه قال بكون الأحكام الوضعيّة كلّها منتزعةً عن الأحكام التكليفيّة ومجعولةً بتبعها، فنقول:

إن أراد به عـدم إمكان جعلها بالأصالة، فهو ممنوع، لأنّا لا نرى اعتبار الملكيّة عقيب البيع مستحيلًا، بل ما يخطر بالبال عقيب عقد البيع والنكاح هو حصول الملكيّة والزوجيّة، لا جواز مطلق التصرّفات وجواز الوطى مثلًا حتّى يترتّب عليهما الملكيّة والزوجيّة، وكذا إذا رأينا كتاباً فى يـد زيـد مثلًا لا يخطر بالبال إلّاأنّه مالك له، ولو كان الملكيّة منتزعة عن جواز التصـرّف فلابدّ من حضوره فى الذهن أوّلًا ثمّ حضورها تبعاً له.

وإن أراد به ظهور مـا ورد فى الشـريعة فى الجعـل التبعى- وإن كـان الجعـل الاسـتقلالى أيضاً ممكناً- فهو أيضاً ممنوع، لأنّ قوله: «من حاز ملك»[۱۳۸] و «من أحيى أرضـاً مواتاً فهى له»[۱۳۹] ظـاهر فى اعتبار الملكيّـة عقيب الحيازة والإحياء، من دون أن تكون مربوطة بالحكم التكليفى، وما دلّ على أنّه «يجوز للزوج

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۲

النظر إلى زوجته ويجوز للزوجة النظر إلى زوجها» ظاهر أيضاً فى تحقّق الزوجيّة قبل الحكم بجواز النظر، لتقدّم الموضوع على الحكم، فجواز النظر أثرٌ مترتّب على الزوجيّـة لا منشأ لانتزاعها، وقوله صـلى الله عليه و آله: «إنّ الناس مسـلّطون على أموالهم»[۱۴۰] ظاهر أيضاً فى تقدّم كون شىءمالًا للشخص على كونه مسلّطاًعليه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى القسم الثالث

وأمّـا كلامنـا مع صاحب الكفايـة رحمه الله: فهو أنّ الظاهر أنّ المجعول فى هـذا القسم هو سـببيّة عقـد البيع والنكاح ونحوهما للملكيّة والزوجيّـة ونحوهما، فهـذا القسم من الأحكام الوضـعيّة وإن لم تكن تابعةً للأحكام التكليفيّة إلّاأنّ المجعول مسـتقيماً هو سـببيّة العقود والإيقاعات ولا يكون المجعول ما حصل منها عقيب تحقّقها.

والشاهد على هذا قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۱۴۱] فإنّه- بعد عدم إرادة الحلّيّة التكليفيّة- ظاهر فى أنّه تعالى جعل البيع سبباً للملكيّة، فالبيع سبب للملكيّة وموضوع لاعتبارها عقيبه، لا أنّ الملكيّة تكون مجعولة بنحو الاستقلال.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وبهذا ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ سببيّة العقود والإيقاعات لمسبّباتها ذاتيّة لها ومن لوازم ماهيّتها كزوجيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۳

الأربعة[۱۴۲].

فإنّ لازمه عـدم إمكان جعل السـببيّة لها مع صـحّة أن يقال: «جعلت البيع سـبباً للملكيّـة»، وكون بيع الخمر والخنزير سـبباً للملكيّـة عند

بعض الناس وعدم كونه سبباً لها عند المتشرّعة أوضح شاهد على عدم كون البيع سبباً للملكيّة ذاتاً، وإلّا فلابدّ من تحقّقها عقيبه قهراً عند جميع الناس، كتحقّق الزوجيّة عند تحقّق الأربعة.

وهذا القول واضح البطلان بحيث لا يذهب إليه من له حظّ من العلم، فهو غريب من مثل المحقّق النائينى رحمه الله، والظاهر أنّه خلط بين السببيّة التكوينيّة والتشريعيّة.

هذا تمام الكلام فى الأحكام الوضعيّة.

نقد كلام الفاضل التونى رحمه الله فى حجّيّة الاستصحاب

إذا عرفت ذلك فنقول: لا فرق فى حجّيّة الاستصحاب بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة، سواء كانت مجعولة بنحو الاستقلال أو بتبع التكليف.

أمّا القسم الأوّل: فواضح، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما يشمل مثل استصحاب وجوب صلاة الجمعة كذلك يشمل مثل استصحاب الزوجيّة والملكيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة، لأنّها من المجعولات الشرعيّة كالأحكام التكليفيّة.

ولا فرق فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة بين كون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۴

وأمّا القسم الثانى: فيمكن فيه استصحاب نفس الحكم الوضعى ويمكن أيضاً استصحاب منشأ انتزاعه.

توضيح ذلك: أنّه لو قيل: «صلِّ مع الطهارة» ينتزع منه شرطيّة الطهارة للصلاة، وإذا شككنا فى بقاء شرطيّتها لها فى حال من الحالات يمكن استصحاب نفس الشرطيّة ويمكن أيضاً استصحاب الأمر بالصلاة المقيّدة بالطهارة، فإنّ الشكّ فى بقاء الشرطيّة مسبّب عن الشكّ فى بقاء الأمر، فيجرى الاستصحاب فى ناحية السبب.

فلا وجه لما ذهب إليه الفاضل التونى رحمه الله من التفصيل بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة والقول بحجّيّة الاستصحاب فى الاولى دون الثانية.

نعم، لابدّ فى جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة من كونها من المجعولات الشرعيّة، لكنّك عرفت أنّ كلّها كذلك، وما لا يكون مجعولًا شرعاً- لا بالأصالة ولا بالتبع- لا يصدق عليه الحكم الوضعى أصلًا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا حول الاستصحاب أنّه حجّة بمقتضى الأخبار مطلقاً، أى لا فرق فيه بين الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنّة وبين الأحكام المأخوذة من دليل العقل، ولا فرق أيضاً بين الشكّ فى المقتضى والرافع، ولا بين الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

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

هذا تمام الكلام فى حجّيّة الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۵

فى اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى الاستصحاب

تنبيهات المسألة

اشارة

وينبغى التنبيه على امور:

اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى الاستصحاب

اشارة

الأوّل: أنّه يعتبر فى الاستصحاب فعليّة اليقين والشكّ[۱۴۳] بناءً على ما اخترناه من أخذهما موضوعاً[۱۴۴] فيه، لظهور أدلّة الاستصحاب فى فعليّتهما، إذ لا يقال لمن كان على يقين سابق وشكّ لاحق لكنّه غفل عنهما:

«لا تنقض اليقين بالشكّ»، وبعبارة اخرى: توجّه التكليف يتوقّف على العلم والالتفات به وبموضوعه، فإذا قال: «لا تشرب الخمر» لا يشمل من غفل عن هذا الخطاب ولا من كان عالماً بخمريّة شيء ثمّ غفل عنها، بل لا يشمل الملتفت إليها الشاكّ فيها، بناءً على جريان البراءة العقليّة فى الشبهات الموضوعيّة[۱۴۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۶

ثمرة المسألةنظريّة الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى • فيها

وفرّع الشيخ رحمه الله[۱۴۶] على اعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى جريان الاستصحاب فرعين، وتبعه صاحب الكفاية رحمه الله[۱۴۷] فى ذلك:

الفرع الأوّل: أنّه لو كان أحد محدثاً فغفل وصلّى ثمّ شكّ فى أنّه تطهّر قبل الصلاة أم لا فلا يجرى استصحاب الحدث بالنسبة إلى الصلاة التى أتى بها، لأنّه كان غافلًا قبل الصلاة ولم يكن له الشكّ الفعلى كى يجرى الاستصحاب وتكون صلاته واقعةً مع الحدث الاستصحابى، وبعد الصلاة وإن صار شاكّاً، إلّا أنّ قاعدة الفراغ حاكمة على الاستصحاب أو مخصّصة له، فيحكم بعدم وجوب الإعادة عليه.

الفرع الثانى: أنّه لو كان محدثاً ثمّ شكّ فى أنّه تطهّر أم لا ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت إلى حاله قبل الصلاة[۱۴۸]، فتكون صلاته باطلة، لتحقّق الشكّ الفعلى قبل الصلاة، فقد وقعت مع الحدث الاستصحابى، ولا تجرى قاعدة الفراغ هاهنا، لأنّها مختصّة بما إذا حدث الشكّ بعد العمل، والشكّ هاهنا حدث قبل الصلاة ثمّ صار مغفولًا عنه.

مناقشة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» على الفرع الثانى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۷

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لم يذكر الفرع الأوّل، بل اكتفى بذكر الفرع الثانى، واستشكل على جريان الاستصحاب فيه بقوله:

يعتبر فى الاستصحاب فعليّة الشكّ واليقين بناءً على أخذهما موضوعاً وركناً فيه، كما سيأتى التعرّض لذلك، وليس المراد من فعليّتهما تحقّقهما فى خزانة النفس ولو كان الإنسان ذاهلًا عنهما، بل بمعنى الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق، فحينئذٍ لو كان المكلّف قبل الصلاة شاكّاً فى الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وصار ذاهلًا وصلّى، ثمّ بعد صلاته التفت إلى شكّه ويقينه لا يكون مجرى للاستصحاب بالنسبة إلى قبل شروعه فى الصلاة، للذهول عن الشكّ واليقين[۱۴۹].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.

وكلامه هـذا وإن كان حقّاً، إلّاأنّه لا ينبغى تركك الفرع الأوّل، لأنّه أصل ثمرة النزاع بين من قال باعتبار فعليّة اليقين والشكّ فى جريان الاستصحاب وبين من قال بعدم اعتبارها فيه، فإنّ الأوّل يقول بعدم جريانه والثانى يقول بجريانه فى موارد عدم فعليّتهما، وأمّا الفرع الثانى فذكره الشيخ والمحقّق الخراسانى رحمهما الله بعنوان المقايسة بينه وبين الفرع الأوّل، وإلّا فلا ثمرة فيه أصلًا.

نقد ما ذكر من الفرعين للمسألة

ولكن فى كلا الفرعين نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا يكون مجرى قاعدة الفراغ، لأنّها مختصّة بما إذا كان الشكّ حائلًا بين المكلّف وبين عمله، كأن يشكّ بعد الفراغ فى إتيان الركوع أو السجدتين، فإنّه جاهل بالإتيان وعدمه، بخلاف المقام الذى لا جهل فيه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۸

بالعمل، لأنّ المكلّف يعلم بأنّه كان محدثاً ثمّ صار غافلًا عن حدثه وصلّى، فلا حائل بينه وبين عمله، فلا يجرى قاعدة الفراغ، بل يجرى[۱۵۰] بعد الصلاة استصحاب كونه محدثاً قبلها[۱۵۱] من دون أن يكون فى البين دليل حاكم عليه أو مخصّص له، فيجب عليه الإعادة، وليطلب زيادة التوضيح لذلك فى قاعدة الفراغ.

وأمّا الثانى: ففيه أنّ بطلان الصلاة فى هذا الفرض مسلّم، لكنّه ليس مستنداً إلى جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، بل إلى قاعدة الاشتغال.

توضيح ذلك: أنّ الاستصحاب لا يجرى هاهنا كى يقتضى البطلان، لأنّه بعد الالتفات وتحقّق الشكّ عرضت له الغفلة ثانياً على الفرض، وبعد عروض الغفلة لا يجرى الاستصحاب، لأنّه كما يعتبر فى جريانه اليقين والشكّ حدوثاً كذا يعتبران بقاءً، فما دام شاكّاً يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، وبمجرّد طروّ الغفلة يسقط الاستصحاب، فلا يكون محدثاً بالحدث الاستصحابى، والمفروض أنّه بعد الشكّ غفل ودخل فى الصلاة.

فظهر بما ذكرناه ما فى الكفاية من تعليل بطلان الصلاة بأنّه دخل فيها محدثاً بالحدث الاستصحابى، فإنّه لا استصحاب حين الدخول فى الصلاة، لانتفاء موضوعه- وهو اليقين والشكّ الفعلى- بسبب الغفلة.

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۳۹

الموجود بعد الفراغ كان قبل الصلاة، فإنّ هذا الشكّ متّحد عرفاً مع الشكّ الذى كان قبل الصلاة، وإن كان غيره بالدقّة العقليّة، وملاك فهم الأخبار هو العرف، لا العقل، وثانياً: لاختصاصها- كما عرفت آنفاً- بما إذا كان الشكّ بعد العمل حائلًا بين المكلّف وبين عمله، بخلاف المقام الذى لا جهل فيه بالعمل أصلًا، لأنّه بعد الفراغ عن الصلاة يعلم بأنّه كان محدثاً عند زوال الظهر مثلًا، ويعلم أيضاً بصيرورته بعد ذلك واجداً لاستصحاب الحدث، ويعلم أيضاً بأنّه صار بعد ذلك غافلًا ودخل فى الصلاة من دون أن يتوضّأ، فلا إبهام فى عمله.

وبعد عدم جريان قاعدة الفراغ هاهنا يبقى المكلّف شاكّاً فى صحّة صلاته، والاشتغال اليقينى بها يستدعى البراءة اليقينيّة، فيجب عليه تحصيل الطهارة وإعادة الصلاة.

وبالجملة: بطلان الصلاة فى هذا الفرض لا يستند إلى جريان استصحاب الحدث، بل إلى استدعاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة[۱۵۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۱

فی جریان الاستصحاب فیما یثبت بالأمارات

جریان الاستصحاب فیما یثبت بالأمارات

اشارة

التنبیه الثانی: إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثمّ شککنا فی بقائه فلا إشکال فی جریان الاستصحاب، وأمّا إذا شکّ فی بقاء شیء علی تقدیر حدوثه ولم یحرز حدوثه بالوجدان- کما إذا قامت الأمارة علی حدوث شیء ثمّ شکّ فی بقائه علی تقدیر حدوثه- ففی جریان الاستصحاب إشکال، لعدم الیقین بالحدوث، وهو واضح، بل لعدم الشکّ فی البقاء أیضاً؛ لأنّ الشکّ المأخوذ فی موضوع الاستصحاب هو الشکّ فی بقاء المتیقّن، لا- مطلق الشکّ، ولیس فی المقام الشکّ فی بقاء المتیقّن، بل الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث.

وهذا الإشکال بناءً علی ما هو التحقیق من کون حجّیّة الأمارات من باب الطریقیّة أوضح، فإنّ حجّیّتها علی هذا بمعنی المنجّزیّة علی تقدیر الإصابة والمعذّریّة علی تقدیر الخطأ من دون أن یتغیّر الواقع ویتبدّل إلی مؤدّاها، بل لا یجعل حکم ظاهری علی وفقها علی تقدیر الخطأ، فضلًا عن الواقعی.

لکن لو قلنا باختصاص جریان الاستصحاب فیما إذا علمنا وجداناً بحدوث شیء ثمّ شککنا فی بقائه والتزمنا بعدم جریانه فی موارد الأمارات لانسدّ باب الاستصحاب إلّافی موارد قلیلة، فکیف نصنع؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۴۲

کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حلّ الإشکال

وأجاب عنه صاحب الکفایة رحمه الله بأنّ اعتبار الیقین فی أدلّة الاستصحاب إنّما هو لأجل التعبّد بالبقاء لا بالحدوث، فمفاد أدلّة الاستصحاب هو جعل الملازمة بین الحدوث والبقاء، فیکفی فی جریانه الشکّ فی البقاء علی تقدیر الحدوث ولا یلزم الشکّ الفعلی فی البقاء.

ثمّ استشکل علی نفسه بأنّ الیقین جعل موضوع الاستصحاب فی لسان الأدلّة، فکیف یصحّ جریانه مع عدم الیقین؟

فأجاب عنه بأنّ الیقین المأخوذ فی أدلّة الاستصحاب لیس موضوعاً له، بل طریق إلی الثبوت، فیکون التعبّد بالبقاء مبنیّاً علی أصل الثبوت لا- علی الیقین به، وذکر الیقین فی الأدلّة إنّما هو لمجرّد کونه طریقاً إلیه، ففی موارد قیام الأمارة علی شیء یحرز ثبوته بها وبقائه بأدلّة الاستصحاب الدالّة علی الملازمة بین الثبوت والبقاء[۱۵۳].

نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام

ویرد علیه إشکالان:

أ- ما أورد علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»، وهو وقوع التهافت والتناقض بین هذا الکلام وبین ما اختاره فی التنبیه الأوّل من اعتبار الیقین والشکّ الفعلیّین فی جریان الاستصحاب، لأنّ لازم القول باعتبار فعلیّة الیقین والشکّ فیه هو کونهما موضوعاً له، وهو لا یلائم القول بعدم کون الیقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۱۴۳

موضوعاً للاستصحاب كما قال به فى هذا التنبيه[۱۵۴].

ب- أنّه لا منافاة بين كون اليقين فى أخبار الاستصحاب طريقيّاً وموضوعيّاً، فإنّه طريقى باعتبار متعلّقه، وموضوعى باعتبار الاستصحاب، فحرمة نقض اليقين بالشكّ تدور مدار اليقين، لأنّه موضوعها.

جواب المحقّق النائينى رحمه الله عن الإشكال

وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله وبعض تلامذته عن الإشكال بأنّ أدلّة حجّيّة الطرق والأمارات حاكمة على أخبار الاستصحاب بتوسعتها لها، فإنّ دليل حجّيّة الخبر الواحد مثلًا يدلّ على أنّ من قام عنده الخبر متيقّن بنظر الشارع ويأمره الدليل بإلغاء احتمال الخلاف.

والحاصل: أنّه لو لم يكن أدلّة حجّيّة الأمارات لم يجر الاستصحاب فى موردها، لانحصار اليقين باليقين الوجدانى، إلّاأنّ أدلّة حجّيّتها تدلّ على كون اليقين على قسمين: وجدانى وتعبّدى، وكلّ منهما كافٍ لجريان الاستصحاب[۱۵۵].

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۴

الواحد وسائر الأمارات من دون تنزيلها منزلة اليقين ومن دون إلغاء احتمال الخلاف أصلًا، بل تدلّ سيرتهم على الحجّيّة فقط، وهى بمعنى المنجّزيّة والمعذّريّة.

على أنّ سائر الأدلّة التى ادّعى دلالتها على حجّيّة الأمارات أيضاً لا تدلّ على تنزيلها منزلة اليقين، ألا ترى أنّ مفهوم آية النبأ الذى ادّعى دلالته على حجّيّة خبر الواحد عبارة عن «إن جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبيّن»؟ وعلى فرض تسليمه أين دلالته على لزوم إلغاء احتمال الخلاف وتنزيل خبر العادل منزلة اليقين؟

الحقّ فى حلّ الإشكال

ويمكن الجواب عن الإشكال بأنّ اليقين- كما قلنا سابقاً- اخذ موضوعاً للاستصحاب بلحاظ تعلّقه بالمتيقّن، لا بلحاظ كونه من الصفات القائمة بنفس المتيقِن، فإنّ اليقين بذلك اللحاظ له إبرام مصحّح لإسناد النقض إليه، لا باللحاظ الثانى، وقد مرَّ توضيح ذلك سابقاً[۱۵۶].

ولابدّ من ضمّ نكتة اخرى إليه حتّى يتبيّن جواب الإشكال، وهى أنّ ملاك إبرام اليقين واستحكامه بالنسبة إلى المتيقّن لا يكون كشفه عن الواقع دائماً، إذ كثيراً ما يكون جهلًا مركّباً، بل الملاك هو حجّيّته وعدم حجّيّة الشكّ، فكأنّه قيل: «لا تنقض اليقين بالشكّ لأنّ اليقين حجّة والشكّ ليس بحجّة» فالحكم- عنى حرمة النقض- يدور مدار العلّة، والمعنى «لا تنقض الحجّة باللاحجّة».

فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى مورد الأمارات المعتبرة، لكونها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۵

حجّة، إلّاأنّ حجّيّتها شرعيّة وحجّيّة اليقين الوجدانى عقليّة.

هذا ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» عن الإشكال مع توضيح منّا[۱۵۷].

ثمّ ذكر له مؤيّدات نذكر اثنين منها:

۱- قوله «مدّ ظلّه»: ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه قوله فى صحيحة زرارة الثانية:

«لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس، ولابدّ أن تحمل الطهارة على الواقعيّة منها، لعدم جريان الاستصحاب فى الطهارة الظاهريّة، ومعلوم أنّ العلم الوجدانى بالطهارة الواقعيّة ممّا لا يمكن عادةً[۱۵۸]، بل العلم إنّما يحصل بالأمارات، كأصالة الصحّة وإخبار ذى اليد وأمثالهما، فيرجع مفاده إلى أنّه لا يرفع اليد عن الحجّة القائمة بالطهارة بالشكّ.

۲- قوله: بل يمكن أن يؤيّده بصحيحته الاولى أيضاً، فإنّ اليقين الوجدانى بالوضوء الصحيح أيضاً ممّا لا يمكن عادةً، بل الغالب وقوع الشكّ فى الصحّة بعده ويحكم بصحّته بقاعدة الفراغ، بل الشكّ فى طهارة ماء الوضوء يوجب الشكّ فيه، فاليقين بالوضوء أيضاً لا يكون يقيناً وجدانيّاً غالباً[۱۵۹].

إنتهى كلامه «مدّ ظلّه العالى».

فالاستصحاب جارٍ فى مورد الأمارات، كما يجرى فى مورد اليقين الوجدانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۷

فى استصحاب الكلّى

استصحاب الكلّى والفرد

التنبيه الثالث: المستصحب قد يكون فرداً وقد يكون كلّيّاً.

والفرد إمّا أن يكون فرداً معيّناً- كوجود زيد- فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب آثاره عليه، وإمّا أن يكون فرداً مردّداً- كما إذا علمنا بوجود زيد أو عمرو فى الدار ثمّ شككنا فى بقائه فيها- فلا إشكال أيضاً فى جريان الاستصحاب فيه وترتيب الآثار المشتركة بين وجود زيد وعمرو فى الدار عليه، لا الآثار المختصّة بكلّ واحدٍ منهما، لأنّ كلّاً منهما وجوده فى الدار مشكوك الحدوث، فلا يجرى الاستصحاب فيه كى يترتّب آثاره المختصّة به عليه.

وقيل: للفرد قسم ثالث: وهو الفرد المنتشر المعبّر عنه بالكلّى المعيّن فى الخارج، ومثّل له ب «صاع من الصبرة».

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

وأمّا مثال «صاع من الصبرة» فهو مثال للكلّى، لا للفرد، لأنّ الكلّى إذا قيّد بقيود متعدّدة لا يخرج عن الكلّيّة، لأنّ التقييد لا يوجب إلّاضيق دائرة المقيّد من دون أن يخرجه عن الكلّيّة، بل لبعض الكلّيّات مصداق واحد، كمفهوم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۸

واجب الوجود، فالفرق بين «صاع من الحنطة» و «صاع من هذه الصبرة» إنّما يكون فى سعة الدائرة وضيقها مع كون كلّ منهما كلّيّاً، فلا يمكن أن يكون شىء جزئيّاً ومع ذلك كان منتشراً.

لا يقال: الفرد المردّد أيضاً لا يكون مشخّصاً، فكيف قلت بأنّ الفرديّة فيه تستلزم جزئيّته وتشخّصه؟!

فإنّه يقال: الفرد المردّد وإن كان عندنا مردّداً إلّاأنّه مشخّص واقعاً، بخلاف «صاع من الصبرة» فإنّه لا تشخّص فيه أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۴۹

أقسام استصحاب الكلّى

اشارة

والمتيقّن السابق إذا كان كلّيّاً وشكّ فى بقائه فله أقسام:

القسم الأوّل من استصحاب الكلّى

الأوّل: أن يتحقّق الكلّى فى ضمن فرد من أفراده ثمّ شكّ فيه من جهة الشكّ فى بقاء ذلك الفرد، فالظاهر فى هذا القسم جريان الاستصحاب فى كلّ واحدٍ من الفرد والكلّى، لأنّ كلّاً منهما متيقّن الحدوث ومشكوك البقاء، إلّاأنّه لا حاجة لنا إلى جريان كليهما دائماً.

توضيح ذلك: أنّ الأثر الشرعى لو كان للفرد- كما إذا قال المولى: «أكرم زيداً الذى فى الدار»- فلابدّ من استصحاب الفرد لأجل ترتيب وجوب الإكرام عليه، ولا يغنى عنه استصحاب الكلّى- أعنى وجود الإنسان فى الدار- وترتيب هذا الأثر على الفرد، لكونه من قبيل الأصل المثبت، لأنّ بقاء الكلّى يستلزم عقلًا كونه فى ضمن هذا الفرد، لانحصاره به فرضاً، فاستصحاب الكلّى لأجل إثبات الفرد وترتيب أثره عليه مثبت.

ولو كان الأثر للكلّى- كما إذا قال المولى: «أكرم الإنسان الذى فى الدار»- فلابدّ من استصحاب الكلّى، ولا يغنى عنه استصحاب الفرد، لأنّ وجود الكلّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۰

الطبيعى وإن كان عين وجود أفراده عند المنطقيّين والفلاسفة إلّاأنّهما متغايران عرفاً، والملاك فى المقام نظر العرف، لأنّ المخاطب فى الأخبار هو العرف، فالمتّبع فى فهم الأخبار الدالّة على الاستصحاب وتشخيص مصاديقها نظره لا- نظر المنطقيّين والفلاسفة، فاستصحاب الفرد لا يوجب ترتيب الأثر على الكلّى.

ولو كان كلّ منهما ذا أثر شرعى مختصّ به فلابدّ من استصحاب الكلّى والفرد كليهما وترتيب آثار كلّ منهما عليه.

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

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من جريان الاستصحاب فى الكلّى والفرد فى هذا القسم[۱۶۰] لا يتمّ على إطلاقه.

هذا تمام الكلام فى القسم الأوّل من استصحاب الكلّى.

القسم الثانى من استصحاب الكلّى

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۱

فيه، لأنّه لو كان بولًا فقد ارتفع قطعاً ولو كان منيّاً فقد بقى يقيناً، فلا يمكن استصحاب البول ولا المنىّ.

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

فإنّه يقال: الفرق واضح، فإنّ الفرد المردّد الذى قلنا بجريان الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير، كما إذا علمنا بوجود شخص مردّد بين زيد وعمرو فى الدار ثمّ شككنا فى بقائه، سواء كان زيداً أو عمراً، بخلاف المقام الذى يكون فيه الفرد

مقطوع البقاء على تقدير ومقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

فلا إشكال فى عدم جريان استصحاب الفرد فى هذا القسم.

وأمّا استصحاب الكلّى فلا مانع من جريانه، فيجرى فى المثال استصحاب الحدث الجامع بين الأكبر والأصغر ويحكم بترتّب أثره عليه، كحرمة مسّ كتابة القرآن وعدم جواز الدخول فى الصلاة، وأمّا عدم جواز المكث فى المسجد فلا يترتّب عليه، لعدم كونه أثراً لكلّى الحدث، بل لخصوص الجنابة، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لعدم اليقين بها[۱۶۱].

إن قلت: فلِمَ يجب عليه الغسل مع كونه أيضاً من آثار خصوص الجنابة؟

قلت: وجوب الغسل عليه لا- يكون لأجل استصحاب كلّى الحدث، بل لأجل رفع ما ترتّب عليه من عدم جواز الدخول فى الصلاة ونحوه، فلا ربط لوجوب الغسل بمسألة الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۲

منشأ الشكّ فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى

واستشكل بعضهم فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم بأنّ الاستصحاب فيه وإن كان جارياً فى نفسه، لتماميّة موضوعه من اليقين والشكّ، إلّاأنّه محكوم بأصل سببى، فإنّ الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، والأصل عدمه، ففى المثال يكون الشكّ فى بقاء الحدث مسبّباً عن الشكّ فى حدوث الجنابة، فتجرى أصالة عدم حدوث الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإنّ الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان[۱۶۲]، والحدث الأكبر منفىّ بالأصل.

لا يقال: أصالة عدم حدوث الجنابة معارضة بأصالة عدم حدوث البول، فيتساقط الأصلان فى ناحية السبب وتصل النوبة إلى الأصل المسبّبى، وهو استصحاب بقاء الكلّى.

فإنّه يقال: لا تجرى أصالة عدم حدوث البول، لعدم ترتّب الأثر عليه، لأنّه توضّأ فرضاً بعد حدوث الرطوبة المشتبهة بين البول والمنىّ.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال

وقد أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله أوّلًا: بأنّ الشكّ فى بقاء الكلّى ليس مسبّباً عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، بل مسبّب عن الشكّ فى كون الحادث طويلًا أو قصيراً، وبعبارة اخرى: الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى خصوصيّة الفرد الحادث، وليس له حالة سابقة حتّى يكون مورداً للأصل، فتجرى فيه أصالة عدم كونه طويلًا، فما هو مسبوق بالعدم- وهو[۱۶۳]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۱۵۳

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۳

حدوث الفرد الطويل- ليس الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّباً عنه، وما يكون الشكّ فيه مسبّباً عنه- وهو كون الحادث طويلًا- ليس مسبوقاً بالعدم حتّى يكون مورداً للأصل.

وثانياً: بأنّ بقاء الكلّى عين بقاء الفرد الطويل، فإنّ الكلّى عين الفرد، لا أنّه من لوازمه ومسبّباته، فلا تكون هناك سببيّة ومسبّبيّة[۱۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نقد الفقرة الأخيرة من كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ العينيّة لا تنفع للقائل بجريان الاستصحاب فى الكلّى، إذ لو كان جريان أصالة عدم حدوث الفرد الطويل على تقدير السببيّة قادحاً فهو أولى بذلك على تقدير العينيّة.

إشكال تغاير القضيّتين فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى ودفعه

وأورد سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على جريان الاستصحاب فى هذا القسم إشكالًا آخر، وهو أنّ المتيقّن السابق مردّد بين الحيوانين[۱۶۵]، والكلّى متكثّر الوجود فى الخارج، فالبقّ غير الفيل وجوداً وحيثيّةً، حتّى أنّ حيوانيّة البقّ أيضاً غير حيوانيّة الفيل على ما هو التحقيق فى باب الكلّى الطبيعى، وما هو مشكوك البقاء ليس هذا المتيقّن المردّد بينهما، فلا تتّحد القضيّتان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۴

ثمّ أجاب «مدّ ظلّه» عنه بأنّ القضيّتين وإن كانتا متغايرتين بالدقّة العقليّة، إلّاأنّهما متّحدتان عرفاً، والملاك فهم العرف، لأنّه مخاطب فى الأخبار التى من جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

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

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

وأمّا على التقدير الثانى: فلأنّ ذلك عين العلم الإجمالى بوجود أحدهما، لأنّ الكلّى المتشخّص بكلّ خصوصيّة يغاير المتشخّص بالخصوصيّة الاخرى، فتكون القضيّة المتيقّنة العلم الإجمالى بوجود أحدهما، وقضيّة اعتبار وحدتها مع المشكوك فيها أن يشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، وفى المقام لا يكون الشكّ فى بقاء المعلوم بالإجمال، بل يعلم فى الزمان الثانى إجمالًا إمّا ببقاء الطويل أو ارتفاع القصير، وإنّما يكون الشكّ فى البقاء إذا احتمل ارتفاع ما هو المعلوم، طويل العمر كان أو قصيره، فاختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن.

وأمّا على التقدير الثالث: فلعدم وجود الكلّى فى الخارج مع قطع النظر عن الخصوصيّة إلّاعلى رأى الرجل الهمدانى من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الأب الواحد إلى أولاده، فالقدر المشترك بين زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۵

وعمرو موجود فى الخارج ويسمّى الإنسان، وهما فردان من الإنسان، لا أنّهما إنسانان، وأمّا على ما هو المشهور بين الفلاسفة والمنطقيّين- وهو المسلك المنصور- من أنّ نسبة الكلّى الطبيعى إلى أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعدّدة إلى أبنائهم والكلّى يكون متكثّر الوجود بتكثّر أفراده وكلّ واحد من زيد وعمرو إنسان فتكون الطبيعة فى الخارج طبيعتين، فكما لا علم تفصيلى بإحدى الخصوصيّتين لا علم تفصيلى بإحدى الطبيعتين.

نعم، نعلم إجمالًا بتحقّق الكلّى فى ضمن أحد الفردين، إلّاأنّا لا نشكّ فى الزمان الثانى فى بقاء ذلك المعلوم بالإجمال، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد الطويل وبارتفاعه على تقدير حدوثه فى ضمن الفرد القصير كما قلنا فى التقدير الثانى، ففى هذا التقدير أيضاً اختلّ الركن الثانى من الاستصحاب، وهو الشكّ فى بقاء المتيقّن السابق.

فالتخلّص عن الإشكال هو ما أشرنا إليه من وحدة القضيّتين عرفاً، وهى المعتبرة فى الاستصحاب[۱۶۶].

ما الفرق بين المقام وبين استصحاب البقاء فى الشبهة المفهوميّة؟

ثمّ إنّ هاهنا إشكالًا آخر، وهو ما يرد على استصحاب بقاء النهار فى الشبهة المفهوميّة فى أنّ النهار ينتهى باستتار قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة المشرقيّة؛ لأنّ الاستصحاب غير جارٍ فيه، لعدم الشكّ فى الخارج، لأنّ استتار القرص معلوم وعدم زوال الحمرة معلوم أيضاً، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ فى انطباق مفهوم النهار على إحدى القطعتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۶

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

بيان الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

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

بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الشكّ إنّما هو فى بقاء الحيوان الخارجى، ومنشأ الشكّ إنّما هو الشكّ فى طول عمره وقصره واقعاً، ومثل ذلك لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه، لأنّه مربوط بالواقع، لا بالعرف واللغة، فلا ربط للمقام بالشبهة المفهوميّة[۱۶۷].

الشبهة العبائيّة

بقى هنا إشكال آخر منسوب إلى الفقيه الجليل السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله، وهو المعروف بالشبهة العبائيّة، وهى أنّه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفى العباء من الأسفل أو الأعلى ثمّ طهّرنا الطرف الأسفل فطهارته يورث الشكّ فى بقاء النجاسة فى العباء؛ لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأعلى، فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسة ويلزمه القول بنجاسة الملاقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۷

للطرفين، مع أنّه لم يلتزم به أحد، لأنّ الطرف الأسفل مقطوع الطهارة والطرف الأعلى مشكوك النجاسة، للشكّ فى إصابة النجاسة له، فلا يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى، لعدم ترتّب الأثر عليه.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول الشبهة العبائيّة

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ جريان استصحاب النجاسة وإن كان ممّا لا مانع منه، لأنّ وجود النجاسة فى الثوب كان متيقّناً، ومع تطهير أحد طرفيه يشكّ فى بقائها فيه، إلّاأنّه لا يترتّب على ملاقاة الثوب أثر ملاقاة النجس، فإنّ استصحاب بقاء الكلّى لا يثبت كون ملاقاة الأطراف ملاقاة النجس إلّابالأصل المثبت، لأنّ ملاقاة الأطراف ملاقاة للنجس عقلًا.

توضيح ذلك: أنّه لو حصل لنا العلم التفصيلى بنجاسة موضع من العباء مثلًا، ثمّ شككنا فى تطهيره يجرى الاستصحاب ويحكم بنجاسة ملاقيه مع الرطوبة، وذلك لأنّ الاستصحاب يحكم بنجاسة ذلك الموضع من العباء ظاهراً، وبضميمة حكم الشارع بتنجّس ملاقى النجس يتمّ المدّعى.

وبعبارة اخرى: هاهنا قياس منتج لنجاسة الملاقى فى هذا المثال، وهو أنّ هذا الموضع من العباء نجس شرعاً بحكم الاستصحاب، وملاقى النجس نجس بحكم الأخبار.

وأمّا لو علمنا إجمالًا بنجاسة أحد أطراف الفرش، ثمّ حصل الملاقاة لجميعها فالعقل يحكم بتحقّق الملاقاة مع النجس لا محالة ونضمّ

إليه قوله:

«ملاقى النجس نجس» ونستنتج نجاسة الملاقى، وفى هذا المثال وإن كان ثبوت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۸

كون الملاقاة مع النجاسة بواسطة حكم العقل إلّاأنّ العلم لوازمه وملزوماته وملازماته كلّها حجّة، بخلاف الاستصحاب، ولذا لو شككنا فى المثال فى تطهير الفرش بعد حصول العلم بنجاسة أحد أطرافه فإن كان لكلّى نجاسته أثر- كأن نذر إعطاء درهم فى كلّ يوم كان فرشه نجساً- يجرى استصحاب كلّى نجاسته ويترتّب هذا الأثر عليه، بخلاف نجاسة ملاقى جميع الأطراف، لأنّ الشارع حكم بنجاسة ملاقى النجس، وكون هذه الملاقاة ملاقاةً مع النجس من اللوازم العقليّة المترتّبة على استصحاب نجاسة الفرش، فلا يجرى استصحاب نجاسة الفرش بالنسبة إلى ترتّب نجاسة ملاقيه، لأنّه مثبت.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ استصحاب كلّى النجاسة فى العباء الذى كان أحد طرفيه نجساً وغسل طرفه الأسفل لا يثبت أنّ ملاقاة كلا طرفى العباء ملاقاة للنجاسة إلّابالاستلزام العقلى؛ لأنّ المحرز بالوجدان هو ملاقاة العباء، لا ملاقاة النجس، فيكون أصلًا مثبتاً[۱۶۸].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» عن الشبهة مع توضيح منّا.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وقرّر المحقّق النائينى رحمه الله هذا الجواب ببيان علمى، وهو أنّه لو كان طرف معيّن من العباء نجساً يجرى الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» لأنّا نقول:

هذا الموضع من العباء كان نجساً، والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فيستصحب ويترتّب عليه نجاسة ملاقيه بلا واسطة عقليّة[۱۶۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۵۹

وأمّا الاستصحاب المدّعى فى المقام فلا يمكن جريانه فى مفاد «كان الناقصة» بأن يشار إلى طرف معيّن من العباء ويقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً وشكّ فى بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، وذلك لأنّ أحد طرفى العباء مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، فليس لنا يقين بنجاسة طرف معيّن يشكّ فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها.

نعم، يمكن إجرائه فى مفاد «كان التامّة» بأن يقال: إنّ النجاسة فى العباء كانت موجودة وشكّ فى ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلّاأنّه لا تترتّب نجاسة الملاقى على هذا الاستصحاب إلّاعلى القول بالأصل المثبت، لأنّ الحكم بنجاسة الملاقى يتوقّف على نجاسة ما لاقاه وتحقّق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أنّ استصحاب وجود النجاسة فى العباء لا يثبت ملاقاة النجس إلّا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أنّ الملاقاة ليست من الآثار الشرعيّة لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقليّة، وعليه فلا تثبت نجاسة الملاقى للعباء[۱۷۰]، إنتهى كلامه.

البحث حول ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

وأورد على هذا الجواب أحد[۱۷۱] تلامذته مناقشةً ظاهرة على زعمه، وهى أنّه يمكن جريان الاستصحاب فى مفاد «كان الناقصة» مع عدم تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعى، ونقول: خيط من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، أو نقول: طرف من هذا العباء كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيط أو الطرف محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۰

المفروض تحقّق الملاقاة مع طرفى العباء، فيحكم بنجاسة الملاقى لا محالة[۱۷۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

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

كلام آخر للمحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهة العبائيّة

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

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

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۱

الكلّى بالنسبة إلى درهم زيد، فإنّه جزئى واشتبه بين التالف والباقى[۱۷۳]، إنتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ أورد عليه بعض[۱۷۴] الأعلام من تلامذته بأنّ هذا الجواب غير تامّ، فإنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلّى، بل الإشكال إنّما هو فى أنّ جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى، فكما أنّه لا مانع من استصحاب حياة زيد فى المثال الأوّل، كذلك لا مانع من جريان الاستصحاب فى مسألة العباء.

وأمّا المثال الثانى فالاستصحاب فيه معارض بمثله، فإنّ أصالة عدم تلف درهم زيد معارض بأصالة عدم تلف درهم غيره، ولو فرض عدم الابتلاء بالمعارض لا- مانع من جريان الاستصحاب فيه، كما إذا اشتبه خشبة زيد مثلًا بين أخشاب لا مالك لها لكونها من المباحات الأصليّة، فتلف أحدها، فتجرى أصالة عدم تلف خشبة زيد بلا معارض[۱۷۵]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وفيه: أنّ من ألقى الشبهة العبائيّة إنّما ألقاها لأجل سدّ جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى، وهذا لا يتمّ إلّاإذا كان مسألة العباء من قبيل استصحاب الكلّى، وأمّا لو كان كما ذكره النائينى رحمه الله فلا ربط له بمسألة استصحاب الكلّى، لأنّ عدم جريان الاستصحاب فى جزئى خاصّ لجهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۲

- كمسألة العباء على فرض كونها من قبيل استصحاب الجزئى- لا يستلزم عدم جريانه فى الكلّى ولا فى سائر الجزئيّات، فقوله «مدّ ظلّه»: «إنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباء باستصحاب الكلّى» غير تامّ، فلا يرد على المحقّق النائينى رحمه الله هذا الإشكال.

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله حول الشبهة العبائيّة

ولكن يرد عليه أنّه إن أراد به استصحاب الفرد الخاصّ فى مسألة العباء- أى مع إضافته إلى الأسفل أو ا لأعلى- فلا إشكال فى عدم جريانه، لأنّ الأسفل مقطوع الطهارة والأعلى كان مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، وليس لنا فيه قضيّة متيقّنة، وإن أراد به استصحاب الفرد المردّد فليس المقام منه، فإنّ الفرد المردّد الذى يجرى الاستصحاب فيه هو ما يكون مشكوك البقاء على كلّ تقدير كما عرفت[۱۷۶]، وإلّا فلا تتّحد القضيّتان، ألا ترى أنّ القضيّة المتيقّنة فى المقام تكون نجاسة أعلى العباء أو أسفله على الإجمال، بخلاف المشكوكة، فإنّا لا نشكّ فى نجاسة أحدهما على الإجمال بعد غسل الأسفل، بل نشكّ فى نجاسة الأعلى فقط، للقطع بطهارة الأسفل.

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

وأمّا تنظير المقام بما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار، فانهدم الطرف الشرقى منها، فجوابه أوّلًا: أنّه لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى هذا المثال أيضاً، لأنّا بعد دخول زيد فى الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، وبعد انهدام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۳

الجانب الشرقى شككنا فى بقائه، فيستصحب، فيجرى فى المثال استصحاب الكلّى أيضاً كما يجرى فيه استصحاب الفرد، لأنّك عرفت[۱۷۷] أنّه لو كان للكلّى أثر شرعى لا يغنى استصحاب الفرد عن استصحابه.

وثانياً: أنّ مسألة العباء تفارق هذا المثال من حيث المورد، إذ مسألة العباء تكون ذات أثر شرعى على كلّ تقدير، لأنّ النجس- سواء كان هو الأسفل أو الأعلى- يجب غسله واجتنابه، فالمتيقّن أمرٌ كلّى له فردان، بخلاف المثال، فإنّ الأثر يكون لكون زيد فى الدار، لا لكونه فى الطرف الشرقى أو الغربى منها، فالمتيقّن فيه أمر جزئى، وهو كون زيد فى الدار.

وبعبارة اخرى: إنّ الموضوع فى مسألة العباء هو المتنجّس، وهو مردّد بين الأسفل والأعلى، ولكلّ منهما أثر شرعى خاصّ به، وتعدّد الأثر كاشف عن تعدّد الموضوع، فهو كلّى، بخلاف المثال، فإنّ الموضوع فيه هو كون زيد فى الدار، والأثر له من دون إضافته إلى الطرف الشرقى أو الغربى منها، ووحدة الأثر كاشفة عن وحدة الموضوع، فهو جزئى وشخصى، فقياس المقام بهذا المثال قياسٌ مع الفارق.

جواب المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» عن الشبهة العبائيّة ونقده

ثمّ إنّ بعض الأعلام أجاب عن الشبهة بوجه آخر، حيث قال:

فالإنصاف فى مثل مسألة العباء هو الحكم بنجاسة الملاقى، لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيّد الصدر رحمه الله من أنّه على القول بجريان استصحاب الكلّى لابدّ من رفع اليد عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۴

الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التى نحكم لأجلها بطهارة الملاقى فى المقام، لأنّ الحكم بطهارة الملاقى إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فى الملاقى، وإمّا أن يكون لجريان الاستصحاب الموضوعى وهو أصالة عدم ملاقاته النجس، وكيف كان، يكون الأصل الجارى فى الملاقى فى مثل مسألة العباء محكوماً باستصحاب النجاسة فى العباء، فمن آثار هذا الاستصحاب هو الحكم بنجاسة الملاقى، ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى فى سائر المقامات والحكم بنجاسته فى مثل المقام للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فإنّ التفكيك فى الاصول كثير جدّاً، فبعد ملاقاة الماء مثلًا لجميع أطراف العباء نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه علىالنجاسة للاستصحاب، فيحكم بنجاسةالماء[۱۷۸]، إنتهى كلامه.

لكنّه مبنىّ على عدم كون استصحاب نجاسة العباء بالنسبة إلى الحكم بنجاسة ملاقيه أصلًا مثبتاً، وقد عرفت أنّه مثبت، فلا يتمّ ما أفاده هذا المحقّق الكبير، والحقّ فى الجواب هو ما تقدّم[۱۷۹].

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّه يجرى الاستصحاب فى القسم الثانى من الكلّى.

القسم الثالث من استصحاب الكلّى

الثالث: ما إذا كان الشكّ فى بقاء الكلّى لاحتمال قيام فرد آخر مقام الفرد المعلوم ارتفاعه، وهو يتصوّر على وجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۵

أحدهما: ما إذا كان منشأ الشكّ احتمال مقارنة فرد آخر لوجود الفرد المعلوم، بحيث احتمل اجتماعهما فى الوجود.

وثانيهما: ما إذا كان منشأه احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد المعلوم. فهل يجرى الاستصحاب فى هذا القسم مطلقاً، أو لا يجرى مطلقاً، وهو ظاهر صاحب الكفاية، أو يجرى فى الصورة الاولى دون الثانية، وهو ما قال به الشيخ الأعظم فى الرسائل؟ فيه ثلاثة أقوال.

ولابدّ قبل التحقيق فى المسألة من ذكر نكتتين:

القول فى استصحاب الأعراض ذوات المراتب

الاولى: أنّ الشيخ رحمه الله بعد تقوية القول الأخير- وهو التفصيل بين الصورتين- استثنى مورداً من الصورة الثانية، وهو الأعراض ذوات المراتب، فذهب إلى جريان استصحاب الكلّى فيها حيث قال:

ويستثنى من عدم الجريان فى القسم الثانى ما يتسامح فى العرف فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد فى محلّ وشكّ فى تبدّله بالبياض أو بسواد أضعف من الأوّل، فإنّه يستصحب السواد[۱۸۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

ويرد عليه أنّه ليس من ما نحن فيه؛ لأنّ الشدّة والضعف فى السواد ونحوه وصفان له عرفاً[۱۸۱]، كما أنّ الشباب والشيب وصفان لزيد مثلًا، فكما أنّهما لا يوجبان تحقّق فردين من الإنسان فالشدّة والضعف أيضاً فى نظر العرف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۶

لا يوجبان تحقّق فردين من السواد، فإذا شكّ فى تبدّل السواد الشديد إلى البياض أو إلى السواد الضعيف مع القطع بزوال شدّته يجرى استصحاب نفس السواد الأوّل، فهو من قبيل استصحاب الجزئى، لا الكلّى، كما أنّ استصحاب بقاء زيد فيما إذا شككنا فى أنّه هل هو مات أو لا مع القطع بزوال شبابه استصحاب الجزئى لا الكلّى، وإن أبيت فراجع إلى وجدانك، فإنّك- إذا تبدّل اللون الشديد الذى فى ثوبك إلى الضعيف- تقول: ضعف اللون، ولا تقول:

انعدم اللون الأوّل وعرض على الثوب لون جديد، وهذا شاهد على أنّهما لونٌ واحد، والشدّة والضعف حالتان له، فما استثناه الشيخ رحمه الله كان خارجاً عن محلّ النزاع رأساً وكان إخراجه من قبيل الاستثناء المنقطع.

القول فى استصحاب الطلب عند زوال الوجوب

الثانية: إذا علم بوجوب شىء وقطع بزواله وشكّ فى أنّه هل هو تبدّل إلى الاستحباب أو ارتفع رجحانه رأساً، كان من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّى، لأنّه من قبيل الشكّ فى تبدّل فرد من الطلب بفرد آخر مغاير له عرفاً، ولا يكون الوجوب والاستحباب وصفين للطلب فى نظر العرف كما كان الشدّة والضعف وصفين للسواد، فإذا علم زوال وجوب شىء واحتمل تبدّله إلى الاستحباب يكون من موارد محلّ النزاع، فإن قلنا بجريان الاستصحاب فى الصورة الثانية من القسم الثالث بقى أصل الطلب وإلّا فلا.

البحث حول تفصيل الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

استدلّ الشيخ رحمه الله لما اختاره من التفصيل بين الصورتين بأنّه فى الصورة الاولى يكون الكلّى المعلوم سابقاً مردّداً بين أن يكون وجوده على نحو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۷

لا- يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فيحتمل كون الثابت فى الآن اللاحق عين الموجود سابقاً، فيجرى الاستصحاب فيه، بخلاف الصورة الثانية، فإنّ الكلّى المعلوم سابقاً قد ارتفع يقيناً، ووجوده فى ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث من الأوّل، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه[۱۸۲].

ويرد عليه أنّ مقارنة فرد لفرد آخر وعدمها لا- دخل لهما فى بقاء الكلّى وعدمه، إذ النظر فى استصحاب الكلّى إلى نفس الكلّى مع قطع النظر عن خصوصيّات الفرد الذى هو فى ضمنه، فلا وجه للتفصيل بين الصورتين، لأنّ حدوث الكلّى فى كليهما مقطوع وبقائه مشكوك.

فلابدّ إمّا من القول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً وإمّا من القول بجريانه فيه كذلك حسب ما يقتضيه الدليل.

أدلّة المنكرين لجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى

وقد استدلّ على العدم بوجوه:

منها: أنّ العلم بوجود الفرد فى الخارج إنّما يلازم العلم بوجود حصّة من الكلّى فى ضمن الفرد الخاصّ، لا- العلم بوجود الكلّى، والحصّة الموجودة فى ضمن الفرد الخاصّ تغاير الحصّة الاخرى فى ضمن فرد آخر، ولذا قيل: نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء المتعدّدة إلى الأبناء[۱۸۳].

واستشكل عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بقوله: لا يخفى أنّ هذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۸

ناشٍ من عدم تعقّل الكلّى الطبيعى وكيفيّة وجوده وعدم الوصول إلى مغزى[۱۸۴] مراد القوم من أنّ نسبة الكلّى إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، ضرورة أنّ الكلّى الطبيعى لدى المحقّقين موجود بتمام ذاته مع كلّ فرد من الأفراد، فكلّ فرد فى الخارج بتمام هويّته عين الكلّى، لا أنّه حصّة منه، ولا يعقل الحصص للكلّى، فزيد إنسان، لا نصف إنسان أو جزء إنسان أو حصّة منه، فلا معنى للحصّة أصلًا.

وبالجملة: هذا الإشكال بمكان من الضعف يغنى تصوّر الكلّى عن ردّه، والعجب أنّ بعض أعاظم العصر ادّعى البداهة لما اختاره من الحصص للكلّى[۱۸۵] مع كونه ضرورى الفساد[۱۸۶]، إنتهى كلامه.

وهو حقّ متين، فالاستدلال بهذا الوجه على عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى غير تامّ.

البحث فى كلام صاحب الكفاية فى المسألة

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّ الطبيعى يتعدّد بتعدّد أفراده، والكلّى فى ضمن فرد غيره فى ضمن فرد آخر، فالقضيّة المشكوكة فى استصحاب القسم الثالث من الكلّى غير المتيقّنة، مع أنّ الاتّحاد بينهما شرط فى جريان الاستصحاب[۱۸۷].

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ الكلّى الموجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۶۹

فى ضمن فرد وإن كان مغايراً عقلًا للكلّى الموجود فى ضمن فرد آخر كما حقّق فى محلّه، إلّاأنّ جريان الاستصحاب لا يتوقّف على الوحدة العقليّة، بل الميزان وحدة القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها عرفاً، ولا إشكال فى اختلاف الكلّيّات بالنسبة إلى أفرادها لدى العرف.

توضيحه: أنّ الأفراد قد تلاحظ بالنسبة إلى النوع الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الإنسان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس القريب، كزيد وحمار بالنسبة إلى الحيوان، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الجنس المتوسّط أو البعيد، وقد تلاحظ بالنسبة إلى الكلّى العرضى الذى هى تحته، كزيد وعمرو بالنسبة إلى الأسود أو الأبيض، أو بالنسبة إلى العالم أو الجاهل.

ولا يخفى أنّ الأفراد بالنسبة إلى الكلّيّات مختلفة عرفاً، فإنّه لا يرى إنسانيّة زيد مغايرة لإنسانيّة عمرو مثلًا، وهكذا لا يرى حيوانيّة بقر مغايرة لحيوانيّة حمار مثلًا، فإذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود عمرو فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الإنسان؛ لأنّ الإنسان فى ضمن زيد لا يغاير عرفاً الإنسان فى ضمن عمرو، وكذا إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن بقر ثمّ علمنا بخروج هذا البقر منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه لا إشكال فى جريان استصحاب الحيوان؛ لأنّ الحيوان فى ضمن البقر لا يغاير عرفاً الحيوان فى ضمن الحمار، بخلاف ما إذا علمنا بوجود الحيوان فى الدار فى ضمن زيد ثمّ علمنا بخروج زيد منها واحتملنا وجود حمار فيها مقارناً لوجوده أو لخروجه، فإنّ الإنسان وإن كان حيواناً عند المنطقيّين، ولذا عرّفوه بأنّه «حيوان ناطق» إلّاأنّ العرف لا يرى الإنسان من جنس الحيوان،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۰

فلا يجرى استصحاب الحيوان فى هذا المثال.

وبالجملة: إذا كانت القضيّة المتيقّنة متّحدة مع المشكوكة عند العرف يجرى الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى، وإذا لم تكونا كذلك فلا يجرى، ولا عبرة بالوحدة العقليّة وعدمها[۱۸۸].

هذا حاصل بيان سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو حقّ متين.

وإن شئت قلت بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى مطلقاً من غير التصريح بالتفصيل بين ما إذا اتّحدت القضيّتان عرفاً وبين غيره؛ لأنّ الاتّحاد بينهما من شرائط جريان الاستصحاب فى جميع الموارد حتّى فى استصحاب الفرد المعيّن، فعدم جريانه فى بعض موارد القسم الثالث من الكلّى- وهو ما إذا لم تتّحد القضيّتان- إنّما هو لاختلال الشرط المعتبر فى جميع الموارد، فلا يسمّى هذا تفصيلًا بين موارد القسم الثالث من استصحاب الكلّى.

القول فيما أفاده المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ومنها: ما استدلّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الكلّى لا وجود له إلّافى ضمن الفرد، فهو حين وجوده متخصّص بإحدى الخصوصيّات الفرديّة، فالعلم بوجود فرد معيّن يوجب العلم بحدوث الكلّى بنحو الانحصار- أى يوجب العلم بوجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة هذا الفرد- وأمّا وجود الكلّى المتخصّص بخصوصيّة فرد آخر فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل للبقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشكّ متعلّقاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۱

ببقاء ما تعلّق به اليقين، فلا يجرى فيه الاستصحاب[۱۸۹]، إنتهى كلامه.

وفيه: أنّ الكلّى وإن لم يوجد إلّافى ضمن فرده، إلّاأنّ تغاير الأفراد لا يستلزم تغايره، فالإنسانيّة التى فى ضمن زيد مثلًا لا تغاير الإنسانيّة التى فى ضمن عمرو، إذ لكلّ منهما جهات شخصيّة وجهة مشتركة مع الآخر، وهى الإنسانيّة، واستصحاب الكلّى عبارة عن الحكم

ببقاء الجهة المشتركة مع قطع النظر عن الجهات الشخصيّة، فإذا علمنا بوجود زيد فى الدار ثمّ علمنا بخروجه عنها مع احتمال دخول عمرو فيها مقارناً لدخول زيد أو لخروجه يصدق أن يُقال: كان الإنسان فى الدار والآن نشكّ فى بقائه فيها، فيستصحب.

إشكال آخر على استصحاب القسم الثالث من الكلّى

ومنها: أنّ جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى يستلزم الحكم بعدم جواز مسّ كتابة القرآن لمن احتمل الجنابة فى حال النوم وتوضّأ بعد الانتباه، لأنّه لو قلنا بجريان استصحاب الحدث فى حقّه كان اللازم ترتيب الأحكام المشتركة بين الحدث الناشئ من النوم والجنابة عليه ما دام لم يغتسل، كعدم جواز مسّ المصحف، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات، وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى.

وأنت خبير بأنّ هذا الإشكال يتوجّه إلى كلّ من قال بجريان الاستصحاب فى القسم الثالث، سواء قال به مطلقاً أو فصّل وقال بجريانه فى صورة احتمال حدوث فرد آخر مقارن لحدوث الفرد المعلوم، وبعدم جريانه فى صورة احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۲

حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد الأوّل، كما هو مذهب الشيخ الأنصارى رحمه الله، وذلك لكون مورد الإشكال هو الصورة الاولى كما هو واضح.

جواب المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» عن هذا الإشكال

وقد أجاب عنه بعض الأعلام بأنّ فى هذا المثال خصوصيّة تقتضى عدم وجوب الغسل وجواز كلّ مشروط بالطهارة، وهى أنّ جريان الاستصحاب فى الكلّى محكوم بالأصل الموضوعى.

توضيح ذلك: أنّ قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ[۱۹۰] فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ[۱۹۱]»[۱۹۲] يدلّ على وجوب الوضوء على كلّ من كان نائماً ولم يكن جنباً، فقد اخذ فى موضوع وجوب الوضوء أمر وجودى، وهو النوم، وأمرٌ عدمى جزءاً أو قيداً، وهو عدم الجنابة، وهذا الأمر العدمى وإن لم يذكر فى الآية الشريفة صريحاً، إلّاأنّه يستفاد من مقابلة الوضوء للغسل والنوم للجنابة، فإنّ التفصيل بين النوم والجنابة، والوضوء والغسل قاطع للشركة، بمعنى أنّه لا يشارك الغسل للوضوء، ولا الوضوء للغسل.

كما يستفاد نظير ذلك من مقابلة الوضوء للتيمّم فى الآية الشريفة، فإنّ قوله تعالى فى ذيل الآية: «فَلَمْ تَجِدُوا مَآءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»[۱۹۳] يدلّ على أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۳

وجدان الماء قيد فى موضوع وجوب الوضوء وإن لم يذكر فيه صريحاً، إلّاأنّه من مقابلة الوضوء للتيمّم يستفاد ذلك، لأنّ التفصيل قاطع للشركة.

وبالجملة: يستفاد من الآية الشريفة كون الموضوع لوجوب الوضوء مركّباً من النوم وعدم الجنابة، فيكون المثال المتقدّم من صغريات الموضوعات المركّبة التى قد احرز بعض أجزائها بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، فإنّ النائم الذى احتمل الجنابة قد أحرز جزئى الموضوع لوجوب الوضوء، أحدهما بالوجدان، وهو النوم، والآخر بالأصل، وهو عدم الجنابة، فيجب عليه الوضوء فقط، لما عرفت من أنّه لا يجتمع على المكلّف وجوب الوضوء والغسل معاً، لأنّ سبب وجوب الوضوء لا يمكن أن يجتمع مع سبب وجوب الغسل، فإنّ من أجزاء سبب وجوب الوضوء عدم الجنابة، فلا يعقل أن يجتمع مع الجنابة التى هى سبب وجوب الغسل، فإنّه يستلزم اجتماع

النقيضين.

فعلى هذا لا يجرى استصحاب الحدث الكلّى، لأنّ الشكّ فى بقاء الحدث مسبّب عن احتمال حدوث الجنابة فى النوم، وبعد جريان استصحاب عدم حدوثها لا مجال لهذا الاحتمال، فثبت أنّ استصحاب الحدث فى هذا المثال محكوم بالأصل الموضوعى ولا يكون هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب فى سائر موارد القسم الثالث من الكلّى[۱۹۴].

هذا توضيح ما أفاده بعض الأعلام فى المقام.

البحث حول كلام المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

وقد استشكل فى هذا الجواب بأنّ ما قاله- من أنّ التفصيل بين النوم والجنابة وبين الوضوء والغسل قاطع للشركة- فى غير محلّه، لأنّ من الواضح

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۴

أنّ التفصيل فى قولنا: «إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» لا يدلّ على أنّ المجيء الذى سبب لوجوب إكرام زيد مقيّد بعدم مجيء عمرو، أو أنّ موضوع وجوب الإكرام مركّب من مجيء زيد وعدم مجيء عمرو، وهكذا الأمر بالنسبة إلى إهانة عمرو، بل التفصيل هنا يدلّ على أنّ مجيء زيد سبب مستقلّ لوجوب إكرامه وأنّ مجيء عمرو سبب مستقلّ آخر لوجوب إهانته، فإذا اجتمع السببان يؤثّر كلّ منهما فى مسبّبه، وعليه فمجرّد ذكر الغسل عقيب الوضوء والجنابة عقيب النوم لا يدلّ على ما ذكره هذا المحقّق الكبير، فلو لم يكن دليل على كون الغسل مجزياً عن الوضوء لحكمنا- بمقتضى هذه الآية- بأنّ الواجب عند اجتماع النوم والجنابة هو الجمع بين الوضوء والغسل.

واستشهاده بآية التيمّم أيضاً فى غير محلّه؛ لأنّ مقابلة آية الوضوء والتيمّم أيضاً لا تدلّ على أنّ وجدان الماء قيد فى موضوع وجوب الوضوء؛ لأنّه لا يمكن إيجاد الوضوء بدون الماء عقلًا، لا بدلالة الآية[۱۹۵].

ويمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الآية لا تكون من قبيل قول القائل:

«إذا جاءك زيد فأكرمه، وإذا جاءك عمرو فأهنه» حتّى يكون النوم موضوعاً لوجوب الوضوء من دون أن يقيّد بقيدٍ آخر، بل ظاهر الآية أنّ النوم مع عدم الجنابة موضوع له.

توضيح ذلك: أنّ ظاهر الآية أنّ وجوب الاغتسال المستفاد من قوله:

«وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ» مرتبط بالصلاة المذكورة فى الشرطيّة الاولى، فكأنّه قيل فى الشرطيّة الثانية: «وإن كنتم جنباً حال قيامكم من النوم إلى الصلاة فاطّهّروا» فكان معنى الآية: «إذا قمتم من النوم إلى الصلاة ولم تكونوا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۵

جنباً فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإذا قمتم من النوم إلى الصلاة وكنتم جنباً فاغتسلوا».

وذكر الجنابة عقيب النوم لتناسبها إيّاه، فإنّها تتحقّق غالباً إمّا فى النوم وإمّا فى الليل قبل النوم بحيث إذا قام منه لأجل الصلاة كان جنباً.

فظهر بما ذكرناه أنّ جواب بعض الأعلام عن شبهة جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى صحيح، فلا مانع من جريانه.

جواب آخر عن الشبهة

واجيب عنها بوجه آخر، وهو أنّ الجامع بين الحدثين لم يكن مجعولًا من قبل الشارع، ولم يكن موضوعاً ذا أثر شرعى حتّى يستصحب

ويترتّب الآثار المشتركة بينهما عليه، بل الجامع بينهما إنّما هو جامع انتزاعى عقلى، ولا يترتّب عليه أثر شرعى، إذ كلّما ورد فى الأخبار إنّما هو جعل آثار لخصوص الحدث الأكبر والأصغر، كحرمة مسّ كتابة القرآن على الجنب وعلى من بال ونحو ذلك، ولم يرد فى الشرع ما رتّب أثراً على الحدث الكلّى.

وأمّا ما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ اشتراك شيئين فى الأثر حاكٍ عن وجود جامع بينهما هو ذو الأثر واقعاً- فإنّما هو فى التكوينيّات، كاشتراك النار والشمس فى الحرارة، فإنّه حاكٍ عن جامع بينهما هو المؤثّر فى الحرارة واقعاً، بخلاف التشريعيّات التى لا يجوز فيها التخطّى عمّا ورد من قبل الشارع، فاشتراك النوم والجنابة فى بعض الآثار الشرعيّة لا يوجب أن يكون ذلك الأثر أثراً للجامع بينهما، وهو الحدث الكلّى.

أقول: هذا أيضاً جواب صحيح لو كان الأمر كما ذكره المجيب من عدم ورود أثر فى الشرع لكلّى الحدث، إلّاأنّ ببالى ورود الأثر الشرعى كذلك وإن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۶

لم يحضر فى ذهنى الآن.

بل يمكن إثبات ذلك بقوله تعالى: «لَّايَمَسُّهُو إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»[۱۹۶] لو اريد بالمسّ والتطهير المسّ الظاهرى والتطهير الظاهرى، فإنّه عليه يدلّ على حرمة مسّ كتابة القرآن على من كان محدثاً غير مطهّر من غير ذكر حدث خاصّ، وأمّا على ما هو التحقيق من أنّ معناه أنّه «لا يدرك مضامينه العالية إلّا المطهّرون بالطهارة الحقيقيّة، وهم الذين أنزل اللّه تعالى فى شأنهم آية التطهير»[۱۹۷] فلا يرتبط بالمقام.

وبالجملة: إن كان ما ذكره هذا المجيب- من عدم ورود أثر شرعى لكلّى الحدث- حقّاً، فجوابه عن الشبهة أيضاً حقّ، وإلّا فلا.

وكيف كان، فبعد تماميّة الجواب المتقدّم نقله عن بعض الأعلام فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلّى أيضاً.

البحث حول قسم آخر لاستصحاب الكلّى

ذكر لاستصحاب الكلّى قسم رابع: وهو ما إذا علمنا بتحقّق عنوانين وشككنا فى انطباقهما على فرد واحد أو على فردين، وما إذا علمنا بتحقّق فردين وشككنا فى تعاقبهما وعدمه.

ومثّل لهذا القسم بأمثلة ثلاثة[۱۹۸]:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۷

أحدها: أن نعلم بوجود زيد فى الدار ونعلم أيضاً بوجود روحانى فيها ثمّ خرج زيد منها ونشكّ فى بقاء الروحانى فيها، ومنشأ الشكّ أنّا نحتمل أن يكون الروحانى هو زيد المقطوع ارتفاعه وأن يكون عمراً مثلًا المقطوع بقائه فى الدار أو المشكوك بقائه فيها، وبعبارة اخرى: الشكّ فى بقاء الروحانى ناشٍ عن الشكّ فى انطباق عنوان «الروحانى» وعنوان «زيد» على فرد واحد أو على فردين.

الثانى: أن يعلم بحدوث جنابة ليلة الخميس مثلًا ويعلم أيضاً بأنّه اغتسل منها ثمّ رأى يوم الجمعة منيّاً فى ثوبه وعلم أنّه منه إلّاأنّه يشكّ فى أنّه ما خرج ليلة الخميس واغتسل عنه أو حدث ليلة الجمعة ولم يغتسل عنه بعد، فهو يعلم بصيرورته جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، إلّاأنّه لا يعلم أنّ هذه الجنابة هى الجنابة الحادثة ليلة الخميس التى اغتسل عنها أو جنابة جديدة حادثة ليلة الجمعة.

الثالث: أن يعلم أنّه توضّأ وضوئين وصار أيضاً محدثاً بالحدث الأصغر، إلّا أنّه لا يعلم أنّ الحدث وقع بينهما فيكون بالفعل متطهّراً، أو بعدهما فيكون محدثاً ويكون الوضوء الثانى تجديديّاً.

ولابدّ قبل البحث فى هذا القسم من تحقيق حول الأمثلة المذكورة من حيث إنّها هل هى مصاديق لاستصحاب الكلّى أم لا؟ مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب فيها وعدمه لابتلائه بالمعارض أو محكوميّته بأصل آخر.

لا إشكال فى كون المثال الأوّل من قبيل استصحاب الكلّى، ولا يخفى مغايرته مع استصحاب القسم الثانى والثالث من الكلّى، فإنّ

المتيقّن فى القسم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۸

الثانى فرد واحد مردّد بين طويل العمر وقصيره، بخلاف المقام، فإنّ الفرد ليس فيه مردّداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق العنوان الآخر عليه ويحتمل انطباقه على فرد آخر، وامتيازه عن القسم الثالث بعد اشتراكهما فى احتمال تقارن فرد آخر مع هذا الفرد المعيّن الذى علمنا ارتفاعه أنّه ليس فى القسم الثالث علمان، بل علم واحد متعلّق بوجود فرد معيّن، غاية الأمر نحتمل تقارن فرد آخر مع حدوثه أو مع ارتفاعه، بخلاف المقام، فإنّ المفروض فيه علمان: علم بوجود فرد معيّن وعلم بوجود ما يحتمل انطباقه على هذا الفرد وعلى غيره.

وأمّا المثال الثانى والثالث فليسا من قبيل استصحاب الكلّى، بل على فرض جريانهما يكونان من قبيل استصحاب الجزئى، أمّا المثال الثانى: فلأنّ المستصحب فيه هو الجنابة الحادثة عقيب خروج المنىّ الموجود فى الثوب، وجزئيّتها ظاهرة، ولا يضرّ بجزئيّتها الجهل بزمان حدوثها، فالترديد بين حدوثها ليلة الخميس أو ليلة الجمعة لا يصيّرها كلّيّاً، وأمّا المثال الثالث: فلأنّ المستصحب فيه هو الطهارة الموجودة للمكلّف عقيب الوضوء الثانى، فإنّه تيقّن بكونه متطهّراً عقيب الوضوء الثانى- سواء كانت مسبّبةً عنه أو عن الوضوء الأوّل- وشكّ فى بقائها لاحتمال وقوع الحدث بينهما، فبقيت، أو بعدهما، فارتفعت، وأمّا الطهارة الحاصلة عقيب الوضوء الأوّل فهى قد ارتفعت قطعاً.

وبالجملة: المستحصب هو الطهارة الثابتة له عقيب الوضوء الثانى، وهى جزئيّة، إلّاأنّ سببها مجهول، إذ لا يعلم أنّ السبب هل هو الوضوء الأوّل أو الثانى، والجهل فى السبب لا يوجب كلّيّة المسبّب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۷۹

فالحاصل: أنّ المثالين الأخيرين ليسا من قبيل استصحاب الكلّى، والمثال الأوّل يكون منه، وحيث إنّه مغاير للأقسام الثلاثة فهو قسم رابع لاستصحاب الكلّى.

هل يجرى استصحاب القسم الرابع من الكلّى أم لا؟

والظاهر جريان الاستصحاب فى هذا القسم أيضاً، لأنّا نقطع فى المثال بدخول الروحانى فى الدار ونشكّ فى بقائه، فيعمّه قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

واورد عليه بأنّ الموضوع- أعنى نقض اليقين بالشكّ- لابدّ من أن يكون محرزاً كى يجرى الاستصحاب، ولا يجوز التمسّك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى موارد الشكّ فى الموضوع، لأنّه تمسّك بالعامّ فى الشبهه المصداقيّة له، وهو لا يجوز بلا إشكال ولا خلاف، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّه بعد خروج زيد عن الدار لو لم نحكم بوجود الروحانى فيها يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين بوجود الروحانى فيها نقض اليقين بالشكّ، ويحتمل أن يكون نقض اليقين باليقين، لأنّه لو كان عنوان «الروحانى» متحقّقا فى ضمن عمرولكان رفع اليد عن اليقين به نقض اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان متحقّقا فى ضمن زيد لكان نقض اليقين باليقين، للعلم بخروجه من الدار، فلا يكون موضوع أخبار الاستصحاب محرزًا فى المقام، فلا يجوز التمسّك بها، كما أنّه إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» لا يجوز التمسّك به لوجوب إكرام زيد المشكوك عالميّته، لأنّه تمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة له.

ويمكن الجواب عنه بأنّ العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام على قسمين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۰

قسم له واقع خارجى لا يرتبط بالذهن، سواء علمنا به أم بضدّه أم لم نعلم، كالعالميّة، وقسم ليس له واقع وراء الذهن، كاليقين والظنّ والشكّ، والشكّ فى المصداق يعقل فى الأوّل دون الثانى، إذ يمكن أن نشكّ فى عالميّة زيد ولا يمكن أن نشكّ فى كوننا متيقّنين

بالشيء الفلانى، فلا يمكن تصوّر الشبهة المصداقيّة للعامّ فيما نحن فيه، لأنّ الشكّ فى أنّ رفع اليد عن اليقين بوجود الروحانى فى الدار هل هو نقض اليقين بالشكّ أو باليقين يستلزم الشكّ فى أنّ الصفة الحاصلة لنا بالنسبة إليه هل هى اليقين بخروجه أو الشكّ، وهو غير معقول.

هذا مطلب كلّى نافع فى جميع الموارد.

وأمّا فى المقام فليس لنا بالنسبة إلى الكلّى- وهو الروحانى- إلّاالشكّ فى البقاء والخروج، وما هو متيقّن الخروج إنّما هو زيد بجميع تشخّصاته، ولابدّ فى استصحاب الكلّى من ملاحظته مع قطع النظر عن ملاحظة الفرد الذى احتمل انطباقه عليه.

فالحاصل: أنّ الاستصحاب جارٍ فى القسم الرابع من الكلّى أيضاً.

هذا تمام الكلام فى هذا التنبيه.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله[۱۹۹] وسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۲۰۰] هاهنا البحث عن جريان استصحاب عدم التذكية، لكنّا حيث قدّمنا البحث عنه فى تنبيهات البرائة[۲۰۱] فلا نكرّره.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۱

فى استصحاب المتصرّمات

استصحاب المتصرّمات

اشارة

التنبيه الرابع: أنّهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة، كالحركة والتكلّم.

واستدلّ من أنكر جريانه بأنّ الشكّ فى البقاء المعتبر فى الاستصحاب لا يتصوّر فيها، لكونها من الامور غير القارّة التى توجد وتنعدم شيئاً فشيئاً.

نظريّة المحقّق الحائرى والشيخ الأنصارى ۰ فى المسألة

وأجاب عنه المحقّق الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى رحمه الله حسبما نقل عنه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» بأنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى الاستصحاب، فإنّ الميزان فيه هو مفاد الأخبار، والمعتبر فيها هو صدق نقض اليقين بالشكّ، وهو صادق فى التدريجيّات وغيرها، ضرورة أنّها- ما لم تنقطع- وجود واحد حقيقى، وإن كان متصرّماً، فلو شكّ فى تحقّق الحركة أو الزمان بعد العلم بتحقّقه فقد شكّ فى تحقّق عين ما كان متحقّقاً سابقاً[۲۰۲].

ويظهر ذلك من الشيخ الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث تفصّى عن الإشكال بأحد الوجهين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۲

أحدهما: أنّ الشكّ فى البقاء لا يعتبر فى جريان الاستصحاب.

إن قلت: فلم عرّفته بإبقاء ما كان؟

قلت: هذا التعريف مختصّ بالامور القارّة ولا يشمل جميع موارد الاستصحاب، فلا إشكال فى عدم صدقه فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة.

ثانيهما: أنّ الشكّ فى البقاء وإن لم يتصوّر حقيقةً عند العرف فى الزمان ونحوه من الامور غير القارّة، إلّاأنّه يتصوّر عند هم مسامحةً،

وهذا كافٍ فى جريان الاستصحاب، فإنّ الشكّ فى البقاء المعتبر فيه أعمّ من الحقيقى والمسامحى.

هذا حاصل ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله[۲۰۳].

بيان الحقّ فى المسألة

والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين: أ- أنّه هل يعتبر الشكّ فى البقاء أم لا؟

ب- أنّه على فرض الاعتبار هل يجرى الاستصحاب فى الزمان وسائر المتصرّمات أم لا؟

البحث حول توقّف الاستصحاب على الشكّ فى البقاء

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه أنّ الشكّ فى البقاء معتبر فى الاستصحاب ومستفاد من الأدلّة، وذلك لأنّ أخبار الباب وإن لم تصرّح عليه، إلّاأنّ مقتضى الكبرى المجعولة وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۳

اليقين الفعلى لا ينقض بالشكّ الفعلى، ولا نزمه أن يكون هنا شكّ فعلى متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين الفعلى، ولا يتصوّر ذلك إلّابأن يكون الشكّ فى بقاء ما علم وجوده سابقاً، إذ تعلّق اليقين والشكّ الفعليّين بالشىء الواحد حتّى من حيث الزمان محال كما هو واضح.

فقوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً» يدلّ على الشكّ فى بقاء الطهارة، فكيف يقال: لا يستفاد ذلك من الأخبار؟!

جريان الاستصحاب فى الزمان ومثله

وأمّا المقام الثانى: فالحقّ أنّ الاستصحاب يجرى فى الزمان ومثله- كالحركة- إذ البقاء يتصوّر فيهما عرفاً وعقلًا.

أمّا عرفاً: فلأنّا لا نريد باستصحاب الزمان استصحاب نفس عنوان «الزمان» أو الجزء الذى انقضى منه، فإنّ الأوّل متيقّن البقاء والثانى متيقّن الارتفاع، على أنّه ليس لهما أثر شرعى، بل المراد من الزمان فى المقام ما جعل اسماً لمجموعة من أجزاء الزمان، كعنوان «اليوم» و «الليل» و «الاسبوع» و «الشهر» و «السنة»، ولا ريب فى أنّ العرف يرون أنّ «اليوم» مثلًا إذا وجد يكون باقياً إلى الليل، و «الليل» يكون باقياً إلى اليوم، فلا إشكال فى صدق البقاء عرفاً على استمرار النهار والليل، وكذا الحركات، فإذا تحرّك شىء تكون حركته موجودةً باقيةً عرفاً إلى انقطاعها بالسكون.

وأمّا عقلًا: فلأنّ الحركة القطعيّة- التى هى عبارة عن كون الشىء بين المبدأ والمنتهى، بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التى كلّ واحد منها فعليّة للقوّة السابقة وقوّة للفعليّة اللاحقة، من حدّ يتركه ومن حدّ يستقبله- وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۴

مستمرّ متدرّج وإن كان نحو وجودها متصرّماً متقضّياً، فما دام المتحرّك متحرّكاً تكون الحركة متحقّقةً باقيةً بعين شخصيّتها المتدرّجة، ولكلّ موجود نحو وجود خاصّ به يكون عدمه بعدم هذا الوجود، لا الوجود الغير اللائق به، فالحركة والزمان يكون نحو وجودهما اللائق بهما هو الوجود المتصرّم المتجدّد، لا الوجود الثابت، فالحركة القطعيّة أمر ممتدّ مستمرّ باقٍ بالامتداد التصرّمى والاستمرار التغيّرى والبقاء التجدّدى.

وأمّا الحركة التوسّطيّة- التى هى عبارة عن كون الشىء فى كلّ آن فى حدّ[۲۰۴] أو مكان[۲۰۵]- فهى مجرّد تصوّر ولا وجود لها فى

الخارج، لأنّها تستلزم الجزء اللا يتجزّى وتتالى الآنات ولا يمكن الالتزام بهما كما حقّق فى محلّه.

فالحركة التوسّطيّة والآن السيّال ممّا لا وجود لهما، بل ما هو الموجود هو الحركة القطعيّة والزمان، لكن نحو وجودهما يكون بالامتداد التصرّمى والاستمرار التجدّدى، فالشكّ فى البقاء يتصوّر فى الزمان والحركة عرفاً وعقلًا، وإن كان تصوّره عند العرف كافياً فى جريان الاستصحاب فيهما، إذ الملاك فى فهم كلمات الشارع- التى منها أخبار الاستصحاب- هو نظر العرف، لا العقل كما قلنا كراراً.

والمحقّق الخراسانى رحمه الله عرّف الحركة القطعيّة ب «كون الشىء فى كلّ آن فى حدّ أو مكان» والتوسّطيّة ب «كونه بين المبدأ والمنتهى» وجعل النزاع فى الثانية منهما لا الاولى[۲۰۶].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۵

لكن تعريفهما بهذين التعريفين عكس ما هو المشهور بين الفلاسفة[۲۰۷].

فالحقّ فى تعريفهما ما تقدّم منّا آنفاً.

وكيف كان، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الزمان والحركة من جهة اشتراطه بالشكّ فى البقاء.

مناقشة الشيخ رحمه الله فى استصحاب المتصرّمات

إنّما الإشكال فيما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله وتبعه غيره، من أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتّى يصدق على الفعل الواقع فيه أنّه واقع فى الليل أو النهار إلّا على القول بالأصل المثبت[۲۰۸].

وبالجملة: استصحاب بقاء الليل والنهار لا يثبت وقوع فعل المكلّف فيهما؛ لأنّه لازم عقلى، مع أنّ الأثر للفعل الواقع فيهما، لأنّ الشارع حكم بوجوب الإمساك فى النهار مثلًا.

ولأجل هذا الإشكال عدل الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتّب عليه، كاستصحاب وجوب الإمساك المترتّب على النهار وجواز الأكل المترتّب على الليل، وكعدم تحقّق حكم الصوم والإفطار عند الشكّ فى هلال رمضان أو شوّال[۲۰۹].

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله عنه بوجه آخر، وهو التمسّك باستصحاب متعلّق الحكم، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار، والآن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۶

كما كان، فيجب[۲۱۰].

نقد كلام الشيخ الأنصارى والمحقّق الخراسانى رحمهما الله فى المقام

ويرد على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله أنّ المشكوك هو بقاء الزمان، أعنى النهار مثلًا، وأمّا الحكم، أعنى وجوب الإمساك فيه، فلا شكّ فيه وإن انقضى النهار، ألا ترى أنّك كلّما التفتَّ إلى نهار شر رمضان كان وجوب الإمساك فيه متيقّناً لك؟ فكيف يمكن أن يتحقّق الشكّ فى وجوب الإمساك فى نهار رمضان؟

وبعبارة اخرى: استصحاب الحكم لا- يثبت موضوعه، لتأخّر الحكم عن موضوعه رتبةً، فكيف يمكن إثبات كون الإمساك فى النهار باستصحاب حكمه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فلا إشكال فيه بالنسبة إلى مسألة الإمساك، ولكنّه لا يجرى فى جميع الموارد، لأنّا إذا شككنا فى بقاء النهار حتّى يجب علينا صلاة الظهر والعصر أداءً، أو عدم بقائه حتّى لا تجب كذلك، لا يمكن استصحاب كون الصلاة

فی الوقت، لعدم وقوعها قبل زمان الشكّ أصلًا.

اللّهمّ إلّاأن يتمسّك بذيل الاستصحاب التعليقی، بأن يقال: إنّ الصلاة لو وقعت قبل هذا الآن لوقعت فی الوقت، والآن كما كان، فتجب أداءً.

لكنّ التحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقی، سيّما إذا كان التعليق فی الموضوع لا الحكم، فما أفاده المحقّق الخراسانی غير تامّ فی جميع موارد استصحاب الزمان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۷

الحقّ فی دفع الإشكال

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بأنّ مورد الصحيحة الاولی لزرارة نظير ما نحن فيه، لأنّ الإمام عليه السلام استصحب الطهارة بقوله: «وإلّا فإنّه علی يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» مع أنّه لا يثبت وقوع الصلاة فی الطهارة إلّاعلی القول بالأصل المثبت، فإنّ اتّصاف الصلاة بأنّها وقعت فی الطهارة لازم عقلی للمستحصب.

والحلّ أنّ المأمور به هو الصلاة المقارنة مع الطهارة، لا الصلاة المقيّدة بها، فالطهارة جزء للواجب، لا وصف له، فالواجب مركّب من جزئين: أحدهما محرز بالوجدان وهو الصلاة، والثانی بالتعبّد وهو الطهارة، فيترتّب عليه الوجوب، إذ لا إشكال فی ترتّب الحكم علی الموضوع المركّب الذی ثبت بعض أجزائه وجداناً وبعضها تعبّداً.

وما نحن فيه أيضاً كذلك، فالمأمور به هو الإمساك المقارن مع النهار، لا المتّصف بكونه واقعاً فيه، فالزمان جزء للواجب، لا وصف له، فلا ضير فی استصحابه ولا يكون مثبتاً.

كلام الإمام الخمينی «مدّ ظلّه» فی المقام

ثمّ إنّ سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالی» جعل إشكال المثبتيّة إشكالين:

أحدهما: أنّ استصحاب بقاء النهار أو الليل لا يثبت كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو من الليل، ثانيهما: أنّه علی فرض إثبات ذلك لا يثبت وقوع الفعل فيه[۲۱۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۸

لكنّ التحقيق أنّه إشكال واحد، لأنّ الحكم الشرعی مترتّب علی الفعل الواقع فی النهار أو الليل، لا علی كون الجزء المشكوك فيه متّصفاً بكونه من النهار أو الليل، فأصل الإشكال هو الثانی، لا الأوّل.

ولأجل كون الإشكال فی الحقيقة واحداً خلط «مدّ ظلّه» فی الجواب، فإنّ جوابه الثالث عن الإشكال الأوّل يكون فی الواقع جواباً عن الإشكال الثانی[۲۱۲]، فراجع.

هذا حال استصحاب نفس الزمان أو ما هو مثله كالحركة.

البحث حول استصحاب غير الحركة من الزمانيّات المتصرّمةكلام الإمام الخمينی «مدّ ظلّه» فی ذلك

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»: وأمّا غير الحركة من الزمانيّات المتصرّمة المتقضّية فهو علی أقسام ثلاثة:

منها: ما يكون تصرّمه وتقضّيه ممّا لا يراه العرف، بل يكون بنظرهم ثابتاً كسائر الثابتات، كشعلة السراج التی يراها العرف باقيةً من أوّل الليل إلی آخرها من غير تصرّم وتغيّر، وكشعاع الشمس الواقع علی الجدار الذی يرونه ثابتاً غير متغيّر، مع أنّ الواقع خلافه بالدقّة

العقليّة، فإنّ العقل يراهما غير قارّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۸۹

ومنها: ما يرى العرف تصرّمه وتغيّره، لكن يكون نحو بقائه كبقاء نفس الزمان والحركة ممّا يكون واحداً عقلًا وعرفاً وإن كانت وحدته وبقائه بعين تصرّمه وتقضّيه، كصوت ممتدّ مثل الرعد وأمثاله.

ومنها: ما تكون وحدته وبقائه بنحو من الاعتبار، كالتكلّم، فإنّ العرف يرى لكلّ كلمة فى خطابة وجوداً غير ما يلحقه وغير ما سبقه، إلّاأنّه يتسامح ويعتبر جميع الخطابة وجوداً واحداً باقياً.

ولا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل منها، سواء جرى فى الزمان والحركة أم لا، والقسم الثانى حاله حال نفس الزمان والحركة، وقد عرفت جريانه فيهما، والقسم الثالث أسوء حالًا من الزمان والحركة، وحيث إنّ الوحدة فيه لا تكون عند العرف إلّابنحو المسامحة فلا يجرى فيه استصحاب الفرد، إذ لم يصدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبة إلى مجموع الخطابة إلّا بالمسامحة والتأوّل، وقد ذكرنا أنّ موضوعات الأحكام تؤخذ من العرف لكن لا على وجه المسامحة، بل على نحو الحقيقة والدقّة العرفيّة، وإن لم يكن على نحو الدقّة العقليّة.

نعم، لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فى هذا القسم، فإنّه من قبيل القسم الثانى من القسم الثالث من الكلّى، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى- كما هو الحقّ- فلا إشكال فى جريانه فى المقام، فنقول: إنّ ماهيّة الكلام والخطابة كانت موجودةً فى ضمن فرد منها قطعاً وعلمنا بزوال هذا الفرد، لكن نشكّ فى بقاء الكلام لأجل احتمال حدوث فرد آخر مقارناً لزوال الفرد الأوّل، فيستصحب[۲۱۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۰

هذا ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه العالى».

وهو وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ البحث فى باب الزمان والزمانيّات ليس فى استصحاب الكلّى منهما، بل فى استصحاب الفرد.

فى جريان الاستصحاب فى موارد تعلّق الحكم بالفعل المقيّد بالزمان

قال الشيخ رحمه الله: إذا قيّد الفعل بالزمان فى لسان الدليل، فتارةً: يقع الشكّ بنحو الشبهة الموضوعيّة، واخرى: بنحو الشبهة الحكميّة، مثال ذلك: الإمساك المقيّد بالنهار والجلوس المقيّد بما قبل الزوال، فتارةً: نشكّ فى بقاء النهار وما قبل الزوال، واخرى: فى بقاء الوجوب المتعلّق بالإمساك والجلوس مع القطع بارتفاع النهار والقطع بزوال الشمس.

أمّا إذا كانت الشبهة موضوعيّة فتقدّم بحثه[۲۱۴]، وهو الذى عدل فيه الشيخ رحمه الله عن استصحاب الزمان إلى استصحاب الحكم المترتّب عليه، والمحقّق الخراسانى رحمه الله إلى استصحاب متعلّق الحكم- وهو المقيّد- فراراً من إشكال المثبتيّة، وتقدّم التحقيق فيه.

وأمّا إذا كانت حكميّة- كما إذا حكم المولى بوجوب الجلوس قبل الزوال ثمّ شككنا فى وجوبه بعد الزوال- فقال الشيخ رحمه الله: إنّ الزمان إن اخذ قيداً مقوّماً لموضوع الحكم بأن كان الجلوس المقيّد بما قبل الزوال واجباً فلا مجال لاستصحاب الحكم، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم فلا إشكال فى جريانه[۲۱۵].

هذا حاصل مقالة الشيخ رحمه الله، وتبعه فى ذلك جماعة ممّن تأخّر عنه، منهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۱

صاحب الكفاية[۲۱۶].

وهذا وإن كان حقّاً فى محلّه، إلّاأنّه خارج عن بحث الزمان، فإنّ البحث فى الزمان والزمانيّات المتصرّمة لا يكون إلّامن جهة كونها من التدريجيّات والمتصرّمات، والحكم المشكوك بقائه لا يكون تدريجيّاً وإن كان متعلّقاً بالفعل المقيّد بالزمان الذى هو من

التدريجيّات.

الكلام فى شبهة الفاضل النراقى رحمه الله

وممّا ذكرنا من خروج هذا البحث من بحث الزمان يعلم أنّ ذكر كلام الفاضل النراقى رحمه الله[۲۱۷] فى ذيل هذا البحث غير مناسب.
توضيح ذلك: أنّه رحمه الله استشكل فى جريان استصحاب الحكم المشكوك بقائه بأنّه معارض دائماً بالاستصحاب العدمى، بيان ذلك: أنّ الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لم يكن واجباً قبل ورود الأمر بالجلوس قبل الزوال قطعاً، فيستصحب ويعارض استصحاب الوجوب، فيتساقطان، ولابدّ من الرجوع إلى القواعد الاخر.
لا يقال: لابدّ فى الاستصحاب من اتّصال زمان الشكّ باليقين، وهو منفىّ فى المقام، لتخلّل وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال.
فإنّه يقال: إنّ زمان الشكّ متّصل باليقين بالنسبة إلى هذا الموضوع المقيّد- أعنى الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- فإنّه قبل صدور الحكم من الشارع أو قبل بلوغه إلى المكلّف معلوم عدم وجوبه، وبعد ورود الحكم وبلوغه صار
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۲
مشكوكاً فيه حتّى قبل الزوال الذى هو ظرف وجوب نفس الجلوس، وبعبارة اخرى: المتخلّل بين زمان الشكّ واليقين هو العلم بوجوب الجلوس، لا بوجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، والمضرّ هو الثانى دون الأوّل[۲۱۸].

البحث حول ما أفاده المحقّق النراقى رحمه الله فى المسألة

وأجاب عنه الأعاظم بأجوبة مختلفة:

إشكال الشيخ الأنصارى رحمه الله على المحقّق النراقى رحمه الله

منها: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الأمر الوجودى المجعول[۲۱۹] إن لوحظ الزمان قيداً له أو لمتعلّقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلّقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشكّ فى حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب فى مثل «صم يوم الخميس» إذا شكّ فى وجوب صوم يوم الجمعة، وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردّد بين كونه فى قطعة خاصّة من الزمان وكونه أزيد- والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقّن فى زمان لابدّ من إبقائه[۲۲۰]- فلا وجه لاعتبار العدم السابق[۲۲۱]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۳

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ فرض قيديّة الزمان للجلوس أو الحكم ليس فى كلامه، بل ظاهره كونه ظرفاً، لأنّه فرض جريان الاستصحاب الوجودى مسلّماً، وهذا لا يكون إلّافيما إذا اخذ «قبل الزوال» ظرفاً لثبوت الحكم، فلا يرد عليه أنّه قد لا يجرى استصحاب الوجود، وذلك فيما إذا اخذ الزمان قيداً، لأنّ هذا الفرض خارج عن كلامه.
وأمّا على فرض ظرفيّة الزمان فجريان استصحاب العدم الأزلى للعنوان المقيّد ممّا لا مانع منه، لأنّ الموضوع المتقيّد غير الموضوع المتقيّد، فلا يكون ثبوت الوجوب للجلوس نقضاً لعدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، لإمكان أن يكون نفس الجلوس واجباً

والجلوس المتقيّد غير واجب.

وبالجملة: فرض كلام الفاضل النراقى رحمه الله إنّما يكون فيما إذا كان الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم، وبالنسبة إلى ما بعد الزوال قيداً لعدم وجوب الجلوس، ووجوب الجلوس الثابت فيما قبل الزوال لا يستلزم انقلاب عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال إلى الوجوب، لتغاير موضوعهما، فإنّ موضوع الأوّل مطلق- وهو الجلوس- وموضوع الثانى مقيّد- وهو الجلوس بعد الزوال- فلم ينتقض العدم كما لم ينتقض الوجود، فيجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً.

ومنها: ما أجاب به المحقّق الخراسانى رحمه الله، وحيث إنّه قرّر شبهة النراقى بوجه آخر فلا بدّ أوّلًا من ذكر تقريره لها، ثمّ ذكر ما أجاب به عنها، فنقول:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۴

تقرير صاحب الكفاية لكلام الفاضل النراقى ؛

إنّه رحمه الله قال تقريراً للشبهة: إنّ الزمان يكون لا محالة من قيود الموضوع بنظر العقل، وإن اخذ ظرفاً لثبوت الحكم بنظر العرف، ففيما إذا اخذ ظرفاً فى دليله عرفاً يحكم العقل بقيديّته والعرف بظرفيّته، وحيث إنّ مراعاة كلا النظرين- أعنى نظر العقل والعرف- لازمة علينا فيجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى[۲۲۲] ويقع التعارض بينهما[۲۲۳].

هذا حاصل تقريره لشبهة الفاضل النراقى من غير تصريح باسمه، بل أشار إليه بقوله: «كما قيل».

مناقشة المحقّق الخراسانى فى كلام الفاضل النراقى رحمهما الله

ثمّ أجاب عنها بقوله: فإنّه يقال: إنّما يكون ذلك لو كان فى الدليل ما بفهومه يعمّ النظرين، وإلّا فلا يكاد يصحّ إلّا[۲۲۴] إذا سيق[۲۲۵] بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما، ولا يكون فى أخبار الباب ما بمفهومه يعمّهما، فلا يكون هناك إلّااستصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا اخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا اخذ قيداً، لما عرفت من أنّ العبرة فى هذا الباب بالنظر العرفى، ولا شبهة فى أنّ الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متّحد فى الأوّل ومتعدّد فى الثانى بحسبه، ضرورة أنّ الفعل المقيّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۵

بزمان خاصّ غير الفعل فى زمان آخر ولو بالنظر المسامحى العرفى[۲۲۶]، إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

أقول: تقرير الشبهة بهذا الوجه الذى فى الكفاية خلاف ما هو المشهور المنقول عن الفاضل النراقى، فإنّه رحمه الله بعد فرض أخذ الزمان ظرفاً قال بجريان الاستصحابين وتعارضهما كما عرفت، فكونه قيداً لا محالة بالدقّة العقليّة لا يكون ملحوظاً فى كلامه أصلًا. هذا أوّلًا.

وثانياً: كلام صاحب الكفاية مضطرب، لأنّ قوله رحمه الله: «إنّما يكون ذلك لو كان فى الدليل ما بفهومه يعمّ النظرين» ظاهر فى استشكاله على الفاضل النراقى بحسب مقام الإثبات، ومقتضاه إمكان تعارض الاستصحابين ثبوتاً، إلّاأنّه لا دليل عليه، لعدم شمول مفهوم أخبار الاستصحاب كليهما، ثمّ عدل عن ذلك إلى مقام الثبوت فى مقام التعليل وقال: «لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما» ثمّ رجع إلى مقام الإثبات والدلالة ثانياً وقال: «ولا يكون فى أخبار الباب مابفهومه يعمّهما».

وبعد الغمض عن ذلك كلّه، ففيه: أنّ إطلاق دليل الاستصحاب يشمل الاستصحابين من غير لزوم الجمع بين اللحاظين[۲۲۷]، لأنّ معنى الإطلاق ليس لحاظ الحالات الطارية والحيثيّات العارضة والحكم عليها، وإلّا يرجع إلى العموم، بل معناه جعل الماهيّة تمام الموضوع للحكم من غير تقييده بشيء، فينطبق قهراً على الكثرات من غير لحاظها بوجه، فقوله: «لا تنقض اليقين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۶

بالشكّ» يكون مطلقاً بهذا المعنى، أى يكون نقض اليقين بالشكّ تمام الموضوع للحكم من غير لحاظ خصوصيّة معه، فهو بوحدته يشمل جميع الاستصحابات بما أنّها عدم نقض اليقين بالشكّ، فلا إشكال فى شمول أخبار الباب الاستصحاب الوجودى الذى هو مقتضى حكم العرف بظرفيّة الزمان، والاستصحاب العدمى الذى هو مقتضى حكم العقل بقيديّته، لوجود الموضوع فى كليهما، وهو نقض اليقين بالشكّ.

ولو كان عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين وكمال المنافاة بينهما موجباً لعدم شمول أخبار الباب لهما ورفع التعارض بينهما، لما وجدنا مورداً تعارض فيه استصحابان، إذ فى كلّ مورد من موارد التعارض لا يمكن الجمع بينهما، ولا يلتزم المحقّق الخراسانى رحمه الله بذلك.

جواب المحقّق النائينى عن شبهة الفاضل النراقى

ومنها: ما فى تقريرات المحقّق النائينى رحمه الله من عدم جريان استصحاب العدم الأزلى مطلقاً ولو لم يجر استصحاب الوجود، لأنّ العدم الأزلى هو العدم المطلق، وانتقاضه إنّمايكون بحدوث الحادث، وإذا ارتفع بعد الحدوث لم يكن العدم الثانى هو العدم الأزلى، والعدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوّم بوجود القيد، ولا يعقل تقدّمه على قيده، فإذا وجب الجلوس إلى الزوال فالعدم الأزلى انتقض إلى الوجود قطعاً، فإذا فرض ارتفاع الوجوب بعد الزوال لأخذه قيداً فعدم الوجوب بعد الزوال لا يكون العدم الأزلى، لكونه مقيداً ب «بعد الزوال»، والعدم المقيّد غير العدم المطلق المعبّر عنه بالعدم الأزلى، فالمستصحب بعد الزوال ليس هو العدم المطلق، بل هو العدم المقيّد ب «بعد الزوال»، وهو متقوّم بما بعد الزوال، فلا يمكن استصحابه إلّاإذا آن بعد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۷

الزوال وثبت العدم، ففى الآن الثانى يستصحب، والمفروض غير ذلك؛ لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتّى فى الآن الأوّل بعد الزوال، فالعدم الأزلى المطلق قد انتقض بالوجوب قبل الزوال، والعدم المقيّد لم يكن قبل الزوال متحقّقاً.

وبعبارة اخرى: العدم المطلق تبدّل اليقين به إلى اليقين بنقيضه، فنقضه لا يكون نقضاً بالشكّ، بل بيقين آخر، والعدم المقيّد ب «بعد الزوال» لم يكن قبل الزوال متيقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، لكنّ السالبة بانتفاء الموضوع لا تكون قضيّة فى الحقيقة.

نعم، لا مانع من استصحاب عدم جعل الوجوب للموضوع المقيّد، لكنّه مثبت، لأنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال لازم عقلى لعدم جعل الوجوب له.

وبعبارة اخرى: عدم الجعل ليس له أثر إلّابلحاظ المجعول، وإثبات عدم المجعول بعدم الجعل مثبت.

هذا، مضافاً إلى أنّ استصحاب البرائة الأصليّة[۲۲۸] المعبّر عنه باستصحاب حال العقل لا يجرى عندنا، وإن قال به بعض، لأنّ العدم الأصلى عبارة من اللاحكميّة واللاحرجيّة واللاتكليفيّة، وهذا المعنى بعد وجود المكلّف واجتماع الشرائط فيه قد انتقض قطعاً.

إن قلت: أين القطع بالانتقاض مع احتمال كونه مباحاً شرعاً؟

قلت: الإباحة الشرعيّة غير اللاحرجيّة التى كانت قبل التكليف، إذ الأوّل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۸

مستند إلى إذن الشارع، بخلاف الثانى، فاللاتكليفيّة واللاحرجيّة التى كانت قبل التكليف انتقضت بعد التكليف قطعاً ولو إلى

الإباحة[۲۲۹].

هذا حاصل جواب المحقّق النائينى عن شبهة الفاضل النراقى رحمهما الله.

نقد كلام المحقّق النائينى فى المسألة

وفيه: أنّ العدم الأزلى وإن كان هو العدم المطلق الغير المسبوق بالوجود، لكنّه يلاحظ بالنسبة إلى كلّ عنوان مستقلًا، فوجوب الجلوس المطلق عدمه الأزلى هو عدم وجوب الجلوس المطلق ووجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال عدمه الأزلى هو عدم وجوب هذا المقيّد، كما أنّ العدم الأزلى للإنسان هو عدم الإنسان من غير تقيّد بكونه فى زمان كذا أو مكان كذا، والعدم الأزلى للإنسان العالم هو عدم هذا العنوان من غير تقيّد بالقيود المذكورة، فوجوب الجلوس بعد الزوال عدمه الأزلى بعدم هذا الوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد بما بعد الزوال، وهذا العدم عدم مطلق للوجوب المقيّد إذا كان «بعد الزوال» قيداً للهيئة، وللوجوب المتعلّق بالموضوع المقيّد إذا كان قيداً للمادّة، ولا يكون هذا القسم منتقضاً، ضرورة أنّ انتقاضه إنّما يكون بوجوب الجلوس بعد الزوال، لا بوجوب الجلوس المطلق بحيث يكون الجلوس تمام الموضوع للوجوب من غير تقييده بقيد، ولا بوجوب الجلوس قبل الزوال، ومعلوم أنّ عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- سواء كان القيد للوجوب أو الجلوس- غير معلوم الانتقاض، فلا مانع من جريان استصحابه.

ومنشأ اشتباهه هو الخلط بين كون الزمان- أعنى «بعد الزوال»- قيداً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۱۹۹

للعدم وبين كونه قيداً للجلوس أو الوجوب، فإنّه ظنّ- كما يستفاد من غير موضع من كلامه- أنّ الفاضل النراقى رحمه الله جعل الزمان قيداً للعدم، فاستشكل عليه ب «أنّ العدم المقيّد بقيد خاصّ من الزمان أو الزمانى متقوّم بوجود القيد ولا يعقل تقدّمه على قيده، فلا يمكن استصحابه إلّاإذا آن بعد الزوال وثبت العدم، ففى الآن الثانى يستصحب، والمفروض غير ذلك، لأنّ العدم يكون مشكوكاً فيه حتّى فى الآن الأوّل بعد الزوال، فليس له حالة سابقة حتّى يستصحب».

مع أنّ هذا غير مربوط بكلام الفاضل النراقى رحمه الله، ضرورة أنّ العدم لم يقيّد فى كلامه بما بعد الزوال، بل العدم مطلق والوجوب أو الجلوس متقيّد به.

والحاصل: أنّه لا فرق بين عدم وجوب الجلوس وبين عدم وجوب الجلوس المقيّد بما بعد الزوال- بأن يكون قيداً للوجوب أو الجلوس- فى كون كلّ منهما عدماً مطلقاً وعدماً أزليّاً ذا حالة سابقة متيقّنة، ولو جعل ما بعد الزوال قيداً للعدم فهو وإن لم يكن ذا حالة سابقة متيقّنة حتّى يستصحب، إلّا أنّه لا يرتبط بكلام الفاضل النراقى رحمه الله، لأنّه جعل الزمان- أعنى «بعد الزوال»- قيداً للوجوب أو الجلوس، لا للعدم.

هذا أساس الإشكال الوارد على جواب النائينى رحمه الله عن شبهة النراقى قدس سره، ويمكن المناقشة فى مواضع اخر من كلامه أيضاً، إلّاأنّا لا نطيل الكلام بذكرها.

واجيب عن الشبهة بوجوه اخر أعرضنا عنها وعن ردّها، حذراً من طول الكلام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۰

الحقّ فى الجواب عن هذه الشبهة

والتحقيق فى ردّها أن يقال: يجرى الاستصحاب الوجودى والعدمى معاً من دون أن يتعارضا، لأنّه يلزم من فرض المعارضة بينهما عدم المعارضة.

بيان ذلك: أنّ المعارضة إنّما تكون فيما إذا فرض الزمان بالنسبة إلى ما قبل الزوال ظرفاً وإلى ما بعده قيداً، وإلّا فلو كان «قبل الزوال» قيداً للوجوب أو الجلوس فلا يجرى استصحاب الوجود كما هو واضح، ولو كان «بعد الزوال» ظرفاً فلا يجرى استصحاب العدم، لأنّ عدم وجوب الجلوس انتقض بوجوبه الثابت قبل الزوال، ولو لم يجر أحدهما فى نفسه فلا يتصوّر التعارض، فلابدّ من أخذ ما قبل الزوال ظرفاً لثبوت الحكم وما بعده قيداً للوجوب أو للجلوس- كما أنّ كلام الفاضل النراقى أيضاً ظاهر فى هذا الفرض- حتّى يجرى الاستصحابان وتصل النوبة إلى التعارض المدّعى فى كلام الفاضل النراقى رحمه الله.

والحقّ أنّ الاستصحابين فى هذا الفرض كلاهما يجريان من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، ومع ذلك لا تعارض بينهما، لأنّ المعارضة بين الطريقين أو الأصلين إنّما تتحقّق إذا كان موضوعهما واحداً وكان أحدهما يقتضى حكماً منافياً للآخر.

نعم، قد تكون المعارضة بالعرض كما فى أطراف العلم الإجمالى، ولا يشترط فيه وحدة موضوع الحكمين[۲۳۰]، لكن ظاهر كلامه رحمه الله فى المقام هو المعارضة بالذات، ولابدّ فيه من وحدة الموضوع، وموضوع الأصلين فيما نحن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۱

فيه متعدّد، لأنّ موضوع الاستصحاب الوجودى هو نفس وجوب الجلوس وموضوع الاستصحاب العدمى هو عدم وجوب الجلوس المتقيّد بما بعد الزوال، فلا منافاة بينهما، لإمكان أن يكون الجلوس بعد الزوال واجباً بما أنّه جلوس، أى يكون نفس الجلوس تمام الموضوع للوجوب، والجلوس المتقيّد بما بعد الزوال غير واجب، بحيث يكون الجلوس بعض الموضوع، وبعضه الآخر تقيّده بكونه بعد الزوال، كما أنّه تجب عليك نفقة زوجتك من حيث إنّك زوج، ولا تجب من حيث إنّك زوج روحانى بحيث تكون الزوجيّة بعض الموضوع، وبعضه الآخر هو الروحانيّة.

لا يقال: إنّ المطلق إذا كان واجباً يقتضى إطلاقه وجوب الجلوس فى جميع الحالات، ومنها الجلوس بعد الزوال، فيصير معارضاً لعدم وجوب الجلوس بعد الزوال.

فإنّه يقال: لا يدلّ الإطلاق على الشيوع والسريان كى يكون المطلق ناظراً إلى الأفراد والأحوال، بل الإطلاق يفيد أنّ موضوع الحكم هو صرف الماهيّة لا غير، فليس معنى إطلاق وجوب الجلوس فى المقام أنّ الجلوس بعد الزوال- بما أنّه جلوس بعد الزوال- واجب، بل معناه أنّ الجلوس بعد الزوال واجب بما أنّه جلوس، فلا منافاة بين وجوب الجلوس بعد الزوال بما أنّه جلوس، وبين عدم وجوبه بما أنّه جلوس متقيّد بما بعد الزوال كما هو واضح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۳

فى الاستصحاب التعليقى

الاستصحاب التعليقى

اشارة

التنبيه الخامس: هل يجرى الاستصحاب التعليقى مطلقاً، أو لا يجرى كذلك، أو يجرى فيما إذا كان التعليق فى الحكم دون الموضوع، أو فيما إذا كان التعليق شرعيّاً دون غيره؟ وجوه، بل أقوال:

ولا بدّ قبل بيان ما هو الحقّ فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

إنّ محلّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى- كما قال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»[۲۳۱]- فى مقامين: أ- أنّ تعليقيّة الحكم أو الموضوع هل توجب خللًا فى أركان الاستصحاب وشرائط جريانه أم لا؟ ب- أنّه على فرض جريان الاستصحاب التعليقى هل يكون مفيداً ومنتهياً إلى العمل أم لا؟ لابتلائه بالمعارضة دائماً.

فلابدّ من تركيز البحث على هاتين الجهتين.

وأمّا قضيّة بقاء الموضوع وعدمه فهى خارجة عن محطّ البحث ومورد الإبرام والنقض، فما قيل من أنّ العنب إذا صار زبيباً لا يجرى استصحاب حرمته على تقدير الغليان، لكونهما موضوعين مختلفين، خارج عن محلّ النزاع، إذ بقاء الموضوع شرط فى الاستصحابات التنجيزيّة أيضاً، ولا يبحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۴

فى المقام إلّاعن أنّ نفس التعليقيّة هل توجب عدم جريان الحرمة التعليقيّة أم لا؟ وأمّا أنّ العنب والزبيب هل هما شيئان أو شىء واحد والعنبيّة والزبيبيّة حالتان له فللبحث عنه محلّ آخر.

إذا عرفت محلّ النزاع فلابدّ من تقديم أمرين حتّى يتّضح ما هو الحقّ فى المسألة:

الوجوه المحتملة فى التعليقات الشرعيّة

الأوّل: أنّ التعليقات الواقعة فى لسان الشارع- كقوله: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شىء»[۲۳۲] وقوله: «إذا غلى العصير العنبى يحرم»[۲۳۳]- تحتمل ثبوتاً لُامور: منها: أن يكون التعليق للحكم كما قال به المشهور فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى الهيئة لا إلى المادّة، فإذا قلنا: «إن جائك زيد فأكرمه» يكون المجىء قيداً للوجوب لا للإكرام، ومنها: أن يكون تعليقاً للموضوع كما قال به الشيخ رحمه الله فى الواجب المشروط من أنّ القيد راجع إلى المادّة لا إلى الهيئة، فعلى الأوّل يكون المجعول فى مثال العصير حرمته على تقدير الغليان، وفى مثال كرّيّة الماء الاعتصام على تقدير الكرّيّة، وعلى الثانى يكون المجعول فيهما هو الحرمة المتعلّقة بالعصير المغلىّ والاعتصام المتعلّق بالماء البالغ حدّ الكرّ، ومنها: أن يجعل سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، فيكون مفاد القضيّتين أنّ الغليان سبب للحرمة والكرّيّة سبب للاعتصام، ومنها: أن يجعل الملازمة بين الكرّيّة والاعتصام وبين الحرمة والغليان من دون أن يكون بينهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۵

تقدّم وتأخّر، بخلاف السببيّة، فإنّ السبب مقدّم على المسبّب رتبةً.

لا يقال: لا يتصوّر جعل السببيّة والملازمة.

فإنّه يقال: ما لا يمكن جعله هو السببيّة والملازمة التكوينيّة، وأمّا السببيّة والملازمة الاعتباريّة التشريعيّة فلا إشكال فى إمكان جعلهما الشرعى، فهذا القائل[۲۳۴] خلط بين التكوين والتشريع كما تقدّم فى مبحث الأحكام الوضعيّة.

والحاصل: أنّ التعليق يحتمل ثبوتاً أربعة امور: جعل الحكم معلّقاً على شىء، وجعله متعلّقاً بموضوع معلّق عليه، وجعل السببيّة للمعلّق عليه، وجعل الملازمة بينه وبين المعلّق.

نعم، تسمية الأخيرين تعليقاً فى غير محلّه، لأنّ الشارع إذا قال: «الغليان سبب للحرمة» أو «ملازم لها» كان قضيّة تنجيزيّة لا تعليقيّة كما هو واضح، فالفرضان الأخيران خارجان عن محلّ النزاع، لعدم التعليق فيهما.

اختصاص النزاع بالتعليقات الشرعيّة

الثانى: أنّ التعليق قد يكون فى كلام الشارع ويعبّر عنه بالتعليق الشرعى، كما إذا قال: «إذا غلى العنب يحرم» و «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شىء» وقد لا يكون فى كلامه، لكنّ العقل بعد ملاحظته يحكم بالتعليق، ويعبّر عنه بالتعليق العقلى، كما إذا ورد أنّ «العنب المغلىّ حرام» وأنّ «الماء البالغ حدّ الكرّيّة لا ينجّسه شىء» و أنّ «الماء البالغ مساحته ثلاثة أشبار ونصف طولًا وعرضاً وعمقاً كرّ» ثمّ العقل بعد ملاحظة هذا الكلام يحكم بأنّ العنب إذا غلى يحرم، وأنّ الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شىء، ويحكم أيضاً على الماء

البالغ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۶

ثلاثة أشبار فى أبعاده الثلاثة بأنّه إذا زيد عليه نصف شبر فى كلّ من أبعاده يصير كرّاً، لكنّه ليس من التعليق الشرعى، بل هو تعليق يدركه العقل من القضيّة المنجّزة.

والتعليق العقلى خارج عن محلّ البحث، لأنّه لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى، أمّا عدم كونه حكماً شرعيّاً فلأنّ الحكم الشرعى هو حرمة العنب المغلىّ مثلًا لا حرمته على تقدير الغليان، وأمّا عدم كونه ذا أثر شرعى فلأنّ الأثر الوارد فى كلام الشارع هو الحرمة وموضوعها العنب المغلىّ، فالتعليق العقلى خارج عن محلّ النزاع، لعدم كونه حكماً شرعيّاً ولا ذا أثر شرعى كى يستصحب.

فالتفصيل بين التلعيق الشرعى والعقلى والقول بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى ليس تفصيلًا فى المسألة واقعاً.

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ الملاك فى أخبار الاستصحاب هو فعليّة اليقين والشكّ، لا فعليّة المتيقّن، فعلى هذا لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شككنا فى حرمة الزبيب على تقدير الغليان فلنا يقين فعلى متعلّق بحرمة العنب على تقدير الغليان وشكّ فعلى متعلّق بها كذلك بعد أن صار زبيباً.

ودعوى أنّ الحكم المعلّق على شىء لا وجود له قبل وجود المعلّق عليه، فما دام الغليان لم يتحقّق لا حرمة أصلًا، فلا يكون لنا قضيّة متيقّنة، فاسدةٌ، لأنّ الحكم الفعلى يتوقّف على تحقّق المعلّق عليه، لا التعليقى، فإنّه يوجد بنفس صدور الحكم من قبل الشارع من غير تأخير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۷

إن قلت: الاستصحاب فى المقام مثبت، لأنّ الأثر المترتّب على استصحاب الحرمة على تقدير الغليان لا يكون إلّاالحرمة التنجيزيّة بعد تحقّق الغليان، وهى من اللوازم العقليّة، وبعبارة اخرى: يستصحب الحكم التعليقى ويترتّب عليه الحكم الفعلى الذى هو من لوازمه العقليّة.

قلت: إنّ التعبّد بقضيّة تعليقيّة، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم» أثره فعليّة الحكم وتنجيزيّته لدى حصول المعلّق عليه من غير شبهة المثبتيّة، لأنّ التعليق إذا كان شرعيّاً يقتضى التعبّد شرعاً بفعليّة الحكم لدى تحقّق المعلّق عليه، فتحقّق الغليان وجداناً بمنزلة تحقّق موضوع الحكم الشرعى وجداناً.

هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ عدم حجّيّة الأصل المثبت إنّما يكون فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات، وأمّا إذا كان حكماً شرعيّاً يترتّب عليه آثاره العقليّة والعاديّة كالآثار الشرعيّة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة مثلًا يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه حكماً عقليّاً، فإنّ الأحكام العقليّة تترتّب على الأحكام الشرعيّة، سواء ثبت باليقين أو الأمارة أو الاستصحاب.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأنكر المحقّق النائينى رحمه الله جريان الاستصحاب التعليقى، وله فى هذا المقام كلام طويل نذكره ملخّصاً.

قال رحمه الله: المستصحب إذا كان حكماً شرعيّاً فإمّا أن يكون حكماً جزئيّاً وإمّا أن يكون حكماً كلّيّاً، ونعنى بالحكم الجزئى هو الحكم الثابت على موضوعه عند تحقّق الموضوع خارجاً الموجب لفعليّة الحكم، ثمّ إنّ الشكّ فى بقاء الحكم الجزئى لا يتصوّر إلّاإذا

عرض لموضوعه الخارجى ما يشكّ فى بقاء الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۸

معه ولا إشكال فى استصحابه.

وأمّا الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى فهو يتصوّر على أحد وجوه ثلاث:

الأوّل: الشكّ فى بقائه من جهة احتمال النسخ كما إذا شكّ فى نسخ الحكم الكلّى المجعول على موضوعه المقدّر وجوده، فيستصحب بقاء الحكم الكلّى المترتّب على الموضوع، ولا إشكال أيضاً فى استصحاب هذا القسم، ونظير استصحاب بقاء الحكم عند الشكّ فى النسخ استصحاب الملكيّة المنشأة فى العقود العهديّة التعليقيّة، كعقد الجعالة والسبق والرماية، فإنّ ملكيّة العوض المنشأة فى هذه العقود تشبه الأحكام المنشأة على موضوعاتها المقدّرة وجودها، فلو شكّ فى كون عقد السبق والرماية من العقود اللازمة التى لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين أو من العقود الجائزة التى تنفسخ بفسخ أحدهما يجرى استصحاب بقاء الملكيّة المنشأة إذا فسخ أحد المتعاقدين فى الأثناء قبل تحقّق السبق وإصابة الرمى.

الوجه الثانى: الشكّ فى بقاء الحكم الكلّى على موضوعه المقدّر وجوده عند فرض تغيّر بعض حالات الموضوع، كما لو شكّ فى بقاء النجاسة فى الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر من قبل نفسه، ولا إشكال فى جريان استصحاب بقاء الحكم فى هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: الشكّ فى بقاء الحكم المترتّب على موضوع مركّب من جزئين عند فرض وجود أحد جزئيه وتبدّل بعض حالاته قبل فرض وجود الجزء الآخر، كما إذا شكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة المترتّبة على العنب على تقدير الغليان عند فرض وجود العنب وتبدّله إلى الزبيب قبل غليانه، فيستصحب بقاء النجاسة والحرمة للعنب على تقدير الغليان ويترتّب عليه نجاسة الزبيب عند غليانه إذا فرض أنّ وصف العنبيّة والزبيبيّة من حالات

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۰۹

الموضوع لا أركانه، وهذا القسم من الاستصحاب هو المصطلح عليه بالاستصحاب التعليقى.

وفى جريان استصحاب الحكم فى هذا الوجه وعدم جريانه قولان:

أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده وتقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء والشرائط، لأنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة فى مثال العنب إنّمايكون مركّباً من جزئين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله:

«العنب المغلىّ يحرم وينجس» أو أخذه شرطاً له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم وينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئى الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعى ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتّب على أحد جزئى المركّب هو أنّه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنّه عقلى، مقطوع البقاء فى كلّ مركّب وجد أحد جزئيه، فلا معنى لاستصحابه، وقد تقدّم فى مبحث الأقلّ والأكثر أنّه لا يمكن استصحاب الصحّة التأهّليّة لجزء المركّب عند احتمال طروّ القاطع أو المانع، لأنّ الصحّة التأهّليّة ممّا لا شكّ فى بقائها، فإنّها عبارة عن كون الجزء على وجه لو انضمّ إليه الجزء الآخر لترتّب عليه الأثر، ففى ما نحن فيه ليس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۰

للعنب المجرّد عن الغليان أثر إلّاكونه لو انضمّ إليه الغليان لثبتت حرمته وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى ممّا لا شكّ فى بقائه، فلا معنى لاستصحابه.

وحاصل الكلام: أنّ الشكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة المحمولين على العنب المغلىّ إنّما يمكن بوجهين: أحدهما: الشكّ فى رفع الحرمة والنجاسة عنه بالنسخ، ثانيهما: الشكّ فى بقاء الحرمة والنجاسة عند تبدّل بعض الحالات بعد فرض وجود العنب المغلىّ بكلا جزئيه، كما إذا شكّ فى بقائهما عند ذهاب ثلثه، ولا إشكال فى استصحاب بقاء الحرمة والنجاسة للعنب فى كلّ من الوجهين كما تقدّم، وليس هذا مراد القائل بالاستصحاب التعليقى، ونحن لا نتصوّر للشكّ فى بقاء النجاسة والحرمة للعنب المغلىّ وجهاً آخر غير الوجهين المتقدّمين، فالاستصحاب التعليقى بمعنى لا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ ولا إلى استصحاب الحكم عند فرض وجود الموضوع بجميع أجزائه وقيوده وتبدّل بعض حالاته ممّا لا أساس له ولا يرجع إلى معنى محصّل[۲۳۵]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله ملخّصاً.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويرد عليه أنّ تفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره غير صحيح، لأنّ ما هو مورد النقض والإبرام بين الأعلام فى الاستصحاب التعليقى هو ما إذا وردت قضيّة شرعيّة تعليقيّة وأردنا استصحاب نفس تلك القضيّة التعليقيّة عند الشكّ فى بقائها، وأمّا ما ذكره هذا المحقّق الكبير فلا تعليق فيه أصلًا، فإنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۱

الحكم الشرعى إذا تعلّق بموضوع مركّب من جزئين قد وجد أحدهما دون الآخر فلا تعليق فى الحكم ولا فى الموضوع، فإنّ الشارع إذا قال: «العنب المغلىّ حرام» كان مثل «جائنى زيد العالم» فكما أنّ الثانى قضيّة تنجيزيّة فكذلك الأوّل.

نعم، إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» كان مشتملًا على التعليق، لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله ذهب إلى كون التعليق مربوطاً بالموضوع الذى هو عنب، لا بالحكم الذى هو الحرمة، مع أنّا نريد استصحاب الحكم لا الموضوع، فما هو معلّق على الغليان لا نريد استصحابه، وما نريد استصحابه لا يكون معلّقاً، فالاستصحاب ليس تعليقيّاً هاهنا أيضاً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله.

وأمّا قوله رحمه الله: «إنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة» فهو ما قال به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، حيث ذهب إلى رجوع القيد إلى المادّة، خلافاً للمشهور، فإنّهم قائلون برجوعه إلى الهيئة، وللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث الواجب المشروط، فتفسير الاستصحاب التعليقى بما ذكره تفسير بما لا يرضى صاحبه.

وأمّا قوله: «يعتبر فى الاستصحاب الوجودى أن يكون للمستصحب نحو وجود وتقرّر فى الوعاء المناسب له» فإنّه وإن كان صحيحاً، إلّاأنّ الحكم المعلّق على شىء يكون موجوداً قبل تحقّق قيده، فإنّ وجود كلّ حكم بحسبه، فالحكم الفعلى لا يوجد إلّابعد تحقّق القيد، وأمّا الحكم التعليقى فيوجد بمجرّد جعل الشارع، وإن أبيت عن ذلك فراجع وجدانك هل يمكن لك القول بأنّ ما بعد قول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» وما قبله سواء فى عدم وجود الحكم بالحرمة أصلًا؟ فالحكم التعليقى يكون موجوداً قبل تحقّق الغليان، فلا مانع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۲

من استصحابه.

وبهذا ظهر ضعف ما أفاده رحمه الله فى الهامش من أنّ المنع من جريان الاستصحاب التعليقى لا يتوقّف على رجوع الشرط إلى الموضوع وكونه من قيوده- كما لا محيص عنه- بل يكفى كون الشرط علّةً لحدوث النجاسة والحرمة للعنب، فإنّه مع عدم الغليان لا نجاسة ولا حرمة أيضاً، لانتفاء المعلول بانتفاء علّته كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، غايته أنّه فى الموضوع يدور بقاء الحكم أيضاً مدار بقاء الموضوع وفى العلّة يمكن أن يكون علّة للحدوث فقط، فالاستصحاب التعليقى لا يجرى على كلّ حال[۲۳۶]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وجه الضعف أنّ النجاسة والحرمة الفعليّة تتوقّف على الغليان، لا النجاسة والحرمة التعليقيّة، فإنّهما معلولتان لجعل الشارع لا للغليان، فإذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم وينجس» ثبتت الحرمة والنجاسة التعليقيّة وإن لم يغل بعدُ.

وفى كلام المحقّق النائينى رحمه الله مواضع اخر للنظر أعرضنا عنها حذراً من التطويل.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

والشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى رجوع القيود إلى المادّة أنكر جريان الاستصحاب التعليقى، لأنّ معنى الاستصحاب التعليقى هو استصحاب الحكم التعليقى، وليس لنا حكم تعليقى على مبناه كى نستصحبه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۳

ولأجل ذلك سلك فى المقام مسلكاً آخر، وهو إجراء استصحاب تنجيزى ينتج نتيجة الاستصحاب التعليقى حيث تمسّك باستصحاب سببيّة المعلّق عليه للمعلّق، أو استصحاب الملازمة بينهما، فنقول: الغليان سبب لحرمة العنب المغليّ، وبعد صيرورته زبيباً نشكّ فى بقاء السببيّة، فيجرى استصحابها، أو نقول: حرمة العنب لازم لغليانه، وبعد صيرورته زبيباً نشكّ فى بقاء الملازمة بينهما، فيجرى استصحابها[۲۳۷].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الرسائل.

البحث حول نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

أقول: قد عرفت أنّ فى كون السببيّة ونحوها مجعولةً شرعاً ثلاثة أقوال[۲۳۸]:

الأوّل: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من عدم إمكان جعلها أصلًا، فعليه لا يجرى استصحاب السببيّة ونحوها كما لا يجرى الاستصحاب التعليقى على زعمه.

الثانى: ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- وهو الحقّ- من إمكان جعلها بنحو الاستقلال، بل وقوعه كذلك فى لسان الشرع، فإنّ قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ظاهر فى جعل البيع سبباً للملكيّة، فإنّ الحلّيّة فيه ظاهرة فى الحكم الوضعى لا التكليفى، أى أمضى اللَّه البيع وجعله سبباً للملكيّة.

وعليه فلا إشكال فى جريان استصحاب السببيّة ونحوها إلّاأنّ قولنا: «إن جائك زيد فأكرمه» وقول الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» ظاهر فى جعل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۴

الحكم التكليفى، لا الوضعى، ولا كليهما، وأمّا لو كانت لنا قضيّة شرطيّة شرعيّة ظاهرة فى جعل الشرط سبباً للمشروط فلا مانع من جريان استصحابه عند الشكّ فى بقائه.

وأورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ استصحاب السببيّة مثبت، إذ لا أثر له إلّاترتّب المسبّب عند وجود السبب، وهو حكم العقل، مثلًا لو كان غليان العنب سبباً لحرمته فعند تحقّق الغليان يحكم العقل بترتّب الحرمة عليه، فكيف يستصحب السببيّة عند الشكّ فيها لأجل أثر عقلى، أو شرعى مترتّب عليه؟!

ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إذا كان من المجعولات الشرعيّة فقد عرفت[۲۳۹] أنّه يترتّب عليه آثاره العقليّة والشرعيّة المترتّبة عليها، كما يترتّب عليها الآثار الشرعيّة بلا واسطة، ألا ترى أنّا لو استصحبنا وجوب صلاة الجمعة يترتّب عليه وجوب الإطاعة مع كونه

حكماً عقليّاً؟

الثالث: ما ذهب إليه الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من كون السببيّة وأمثالها مجعولةً تبعاً للتكاليف، فلا يمكنه إجراء استصحابها مع قوله رحمه الله برجوع القيد فى القضيّة الشرطيّة دائماً إلى المادّة، لا إلى الهيئة، يعنى رجوعه إلى الموضوع، لا إلى الحكم، إذ لا منشأ لانتزاع السببيّة بناءً على رجوع القيد إلى المادّة، فإنّ المولى إذا قال: «إن جائك زيد فأكرمه» ثمّ صار العبد شاكّاً فى بقاء وجوب إكرامه عقيب مجيئه لأنّه كان صديقاً للمولى عند صدور الحكم ثمّ زال صداقته، لم يكن المجيء شرطاً لوجوب الإكرام على مذهب الشيخ رحمه الله كى ينتزع سببيّته له ويجرى استصحابها عند الشكّ فى بقائها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۵

إن قلت: لعلّه قال بمقالة المحقّق النائينى رحمه الله من كون الموضوع فى مثل هذه القضيّة مركّباً من جزئين، وهما الشرط والمشروط، فكأنّه قال: «زيد الجائى يجب إكرامه» والموضوع يكون بمنزلة العلّة للحكم، فلا إشكال فى انتزاع السببيّة.

قلت: هذا لا يختصّ بالقضايا التعليقيّة، فإنّ نسبة الموضوع إلى الحكم فى القضايا التنجيزيّة أيضاً كنسبة العلّة إلى المعلول، فإنّ الخمر فى قول الشارع:

«الخمر حرام» علّة للحرمة، فكيف خصّ رحمه الله استصحاب السببيّة إلى القضايا التعليقيّة ولم يقل بجريانها فى القضايا التنجيزيّة؟

وبالجملة: لا يمكن الجمع بين إنكار الواجب المشروط والحرام المشروط والقول بكون السببيّة وأمثالها منتزعة عن التكليف وإجراء استصحابها عند الشكّ فى بقائها كما جمع الشيخ الأعظم رحمه الله بين هذه الامور الثلاثة.

ثمّ استشكل المحقّق النائينى رحمه الله عليه بوجه آخر، وهو أنّه لا يمكن تحقّق الشكّ فى بقاء السببيّة عند تمام الموضوع أصلًا، لأنّها مقطوع البقاء حينئذٍ، فلا مجال لاستصحابها، وإن أراد الشكّ لأجل احتمال النسخ فهو غير الاستصحاب التعليقى[۲۴۰].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ غليان العنب مثلًا وإن كان سبباً فى حرمته ولا شكّ فى بقاء الحكم عند تمام الموضوع، ضرورة عدم الشكّ فى حرمة العصير العنبى المغلىّ، إلّاأنّ الشكّ فى العصير الزبيبى، وليس منشأه الشكّ فى نسخ الحكم الأوّل، بل فى أنّ العنبيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۶

هل هى واسطة فى الثبوت أو العروض[۲۴۱]؟ وبعبارة اخرى: إنّ سببيّة الغليان للحرمة هل هى مجعولة بنحو تدور مدار العنبيّة أم لا؟ وفى مثله لا يكون الشكّ فى النسخ، ولعمرى إنّ هذا بمكان من الوضوح، تدبّر[۲۴۲]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

و حاصله: أنّ منشأ الشكّ هو أنّ عنوان «العنب»- فيما إذا قال الشارع:

«العنب إذا غلى يحرم»- هل اخذ بنحو الموضوعيّة، أى كان واسطة فى العروض وتمام الحيثيّة الدخيلة فى الحكم بحيث يكون الحكم حدوثاً وبقاءً تابعاً له، فينتفى الحكم عند تبدّل عنوان «العنب» إلى عنوان «الزبيب»، أو بنحو العلّيّة والواسطة فى الثبوت التى تؤثّر فى حدوث الحكم لا فى بقائه، فيبقى الحكم حتّى فيما إذا تبدّل العنبيّة إلى الزبيبيّة.

البحث حول معارضة الاستصحاب التعليقى مع التنجيزى

قد اورد على جريان الاستصحاب التعليقى بأنّه معارض دائماً باستصحاب تنجيزى، فإذا عرض الغليان على العصير الزبيبى كان استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان أثره الحرمة الفعليّة بعد الغليان، وهو معارض باستصحاب الحلّيّة الثابتة للعصير قبل الغليان، لأنّه إذا غلى يشكّ فى حلّيّته وحرمته، فيتعارض الأصلان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۷

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى الجواب عن الإشكال

فأجاب عنه الشيخ الأعظم قدس سره بحكومة الاستصحاب التعليقى على الاستصحاب التنجيزى[۲۴۳]، ولم يذكر وجهها.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى تعليقته على الرسائل فى بيان وجه الحكومة ما محصّله: أنّ الشكّ فى الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمته المعلّقة قبله، فاستصحاب حرمته كذلك المستلزم لنفى إباحته بعد الغليان يكون حاكماً على استصحاب الحلّيّة، والترتّب وإن كان عقليّاً، إلّاأنّ الأثر المترتّب على الأعمّ من الحكم الواقعى والظاهرى يترتّب على المستصحب[۲۴۴]، فيكون استصحاب الحرمة حاكماً عليه بهذه الملاحظة.

وبالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة يترتّب عليه الحرمة الفعليّة بعد الغليان وينفى الإباحة بعده، لأنّ نفى الإباحة لازم عقلى للحكم بالحرمة الفعليّة، واقعيّة كانت أو ظاهريّة، فيرتفع الشكّ المسبّبى[۲۴۵].

هذا حاصل ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى التعليقة.

وله قدس سره كلام آخر فى الكفاية، فإنّه قال: إن قلت: نعم[۲۴۶]، ولكنّه لا مجال لاستصحاب المعلّق، لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فيعارض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۸

استصحاب الحرمة المعلّقة للعصير باستصحاب حلّيّته المطلقة.

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التى شكّ فى بقاء حكم المعلّق بعده، ضرورة أنّه كان مغيّى بعدم ما علّق عليه المعلّق، وما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده بالقطع فضلًا عن الاستصحاب، لعدم المضادّة بينهما، فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معاً بالقطع قبل بلا منافاة أصلًا، وقضيّة ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان فى المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلّيّة، فإذا شكّ فى حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه شكّ فى حلّيّته المغيّاة لا محالة أيضاً، فيكون الشكّ فى حلّيّته وحرمته فعلًا بعد عروضها متّحداً خارجاً مع الشكّ فى بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة والحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيّته المغيّاة حرمته فعلًا بعد غليانه وانتفاء حلّيّته، فإنّه قضيّة نحو ثبوتهما، كان بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت ولا تغفل كيلا[۲۴۷] تقول فى مقام التفصّى عن إشكال المعارضة أنّ الشكّ فى الحلّيّة فعلًا بعد الغليان يكون مسبّباً عن الشكّ فى الحرمة المعلّقة[۲۴۸]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

بيان ما أراده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الحاشية والكفاية

ثمّ قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- بعد نقل هذين الكلامين منه رحمه الله- برجوع ما فى الكفاية إلى ما فى التعليقة، فإنّه «مدّ ظلّه» قال: والظاهر أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۱۹

يرجع إلى ما فى التعليقة مع تعبير مخلّ وتغيير مضرّ[۲۴۹].

لكنّ التأمّل فى عبارته فى الكفاية التى نقلناها بعينها يعطى خلاف ذلك، فإنّه صرّح فى التعليقة بأنّ الشكّ فى الإباحة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى حرمته المعلّقة قبله، وصرّح فى الكفاية بعدم السببيّة والمسببيّة بينهما.

بل مراده فی الکفایـة أنّ للعنب بعـد صدور قول الشارع: «العنب إذا غلی یحرم» حکمین: حرمة معلّقة علی الغلیان، وحلّیّة مغیّاة به، فإذا صار زبیباً وشـککنا فی بقاء حرمته المعلّقة شککنا فی بقاء حلّیّته المغیّاة أیضاً لا محالة، ولا إشکال فی جریان کلا الاستصحابین، لعدم المنافاة بین الحکمین إذا کانا مقطوعین فضـلًا عن کونهما ثابتین بالاستصـحاب، وقضـیّة جریان الاستصحابین حرمته الفعلیّة بعد الغلیان وانتفاء حلّیّته، لتحقّق غایة الحلّیّة، وهی الغلیان.

وأین هذا المعنی ممّا ذهب إلیه فی التعلیقة؟!

وحمـل بعض الأعلام أیضـاً ما فی الکفایـة علی غیر مراده رحمه الله، فإنّه قال: بیان ما ذکره فی الکفایـة بتوضـیح منّا: أنّ الحلّیّة الثابتة للزبیب قبـل الغلیـان غیر قابلـة للبقـاء ولا یجری فیها الاستصـحاب، لوجود أصل حاکم علیه، وذلک لأنّ الحلّیّة فی العنب کانت مغیّاة بالغلیان، إذ الحرمـة فیه کانت معلّقـة علی الغلیان، ویسـتحیل اجتماع الحلّیّة المطلقـة مع الحرمة علی تقدیر الغلیان کما هو واضح، وأمّا الحلّیّة فی الزبیب فهی وإن کانت متیقّنة، إلّاأنّها مردّدة بین أنّها هل هی الحلّیّة التی کانت ثابتةً للعنب بعینها حتّی تکون مغیّاة بالغلیان، أو أنّها حادثة للزبیب بعنوانه فتکون باقیة ولو بالاستصحاب؟ والأصل عدم حدوث حلّیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۰

جدیدة وبقاء الحلّیّة السابقة المغیّاة بالغلیان، وهی ترتفع به، فلا تکون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهّمة غیر تامّة.

ونظیر ذلک ما ذکرناه فی بحث استصحاب الکلّی، من أنّه إذا کان المکلّف محدثاً بالحدث الأصغر ورأی بللًا مردّداً بین البول والمنیّ، فتوضّأ، لم یمکن جریان استصحاب کلّی الحدث، لوجود أصل حاکم علیه، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة وأصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأکبر.

والمقام من هذا القبیل بعینه.

وهذا الجواب متین جدّاً[۲۵۰]، إنتهی کلامه.

أقول: هـذا البیان مع قطع النظر عن صـحّته وسـقمه لا یطابق کلامه رحمه الله فی الکفایـة، إذ لم یکن فیه من أصالـة عدم حدوث حلّیّة جدیدة عین ولا أثر.

بقی الکلام فی صحّة ما سلکه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة:

نقد ما أفاده رحمه الله فی الحاشیة

أمّا کلامه فی التعلیقـة فاورد علیه بأنّ الشکّ فی الحلّیّة بعـد الغلیان وإن کان مسبّباً عن الشکّ فی الحرمـة التعلیقیّة قبله، إلّاأنّ هذا لا یکفی فی الحکومة وتقدّم الثانی علی الأوّل.

توضـیح ذلک: أنّ تقـدّم الأصل السـببی علی المسبّبی فی باب الحکومة إنّما هو لأنّ الأصل الجاری فی السـبب یرفع الشکّ تعبّداً عن المسبّب، أی یکون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعی هو التعبّد بحکم المسبّب، وإلّا فلا وجه لتقدّم أحدهما علی الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۲۱

توضـیح ذلـک: أنّـا إذا غسـلنا ثوبـاً متنجّسـاً بمـاء شـکّ فی کرّیّتـه وکـان کرّاً سابقـاً یقـع التعـارض بـدواً بین استصـحاب کرّیّة المـاء واستصـحاب نجاسـة الثوب، وذلک لأجل ضمّ کبری شـرعیّة- أعنی «المتنجّس إذا غُسِل فی الکرّ یطهر»- إلی استصـحاب الکرّیّة، فإنّ استصـحاب نجاسة الثوب ینافی ویعارض بدواً استصحاب کرّیّة الماء بملاحظة ضمّ تلک الکبری الکلّیّة الشرعیّة إلیه؛ لتضادّ الحکمین، أعنی النجاسـة المسـتفادة من استصـحاب النجاسـة والطهـارة المسـتفادة من الکـبری الشـرعیّة، ولو لم تکن تلـک الکـبری لم یکن بین الأصـلین تعـارض أصـلًا، لتغـایر موضوعهمـا ومحمولهمـا، فإنّ موضوع أحـدهما هو الماء ومحموله الکرّیّة، وموضوع الآخر هو الثوب ومحموله النجاسة.

وبهذا ظهر وجه تقدّم الأصل السببى على المسبّبى فى المثال، وهو أنّ تلك الكبرى الشرعيّة المنضّمة إلى استصحاب الكرّيّة ترفع الشكّ تعبّداً عن المسبّب.

وبعبارة اخرى: يكون التعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، فإنّ التعبّد ببقاء كرّيّة الماء أثره الشرعى طهارة الثوب المغسول به، ولا عكس، إذ ليس لاستصحاب نجاسة الثوب أثر شرعى مبيّن لحكم الماء الذى شكّ فى كرّيّته، وإن كان له أثر عقلى كذلك، حيث إنّ التعبّد بنجاسة الثوب أثره العقلى عدم كرّيّة الماء، فتقدّم الأصل السببى إنّما هو بملاك رفعه الشكّ عن المسبّب تعبّداً، دون العكس.

وسيأتى زيادة توضيح لذلك إنشاء اللّه تعالى.

وأمّا الأصل الجارى فى ناحية السبب فى ما نحن فيه- أعنى استصحاب الحرمة المعلّقة قبل الغليان- فلا يكون له أثر شرعى مبيّن لحكم المسبّب.

وأمّا عدم الحلّيّة المترتّب على الحرمة الفعليّة بعد الغليان المترتّبة على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۲

الحرمة المعلّقة قبله وإن كان مترتّباً على الأصل السببى، إلّاأنّه أثر عقلى مترتّب على الأعمّ من الحكم الواقعى والظاهرى[۲۵۱]، فلا وجه لتقدّم الأصل الجارى فى السبب على الجارى فى المسبّب.

مسلك الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»- كالشيخ رحمه الله- إلى حكومة استصحاب الحرمة التعليقيّة على استصحاب الإباحة، كسائر الحكومات، لأنّ شرط حكومة أصل على آخر أمران: أحدهما: كون أحد الشكّين مسبّباً عن الآخر، والثانى: أن يكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبّداً، كما أنّ استصحاب كرّيّة الماء يكون حكمه طهارة الثوب المغسول به بحسب الكبرى الشرعيّة من أنّ الكرّ مطهّر، فيرفع الشكّ فى أنّ الثوب طاهر أم لا؟

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» ذكر مقدّمتين لإثبات المدّعى:

الاولى: أنّ الحكم الشرعى إذا كان معلّقاً على شىء صار فعليّاً بعد تحقّق ما علّق عليه، وهذا الحكم الفعلى المترتّب على التعليقى والترتّب عليه كلاهما شرعيّان، فإذا قال الشارع: «العنب يحرم إذا غلى» يترتّب عليه بعد الغليان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۳

حرمة فعليّة للعنب، وهذه الحرمة الفعليّة وترتّبها على الحرمة التعليقيّة كلاهما شرعيّان.

الثانية: أنّ الشكّ والترديد قائم بطرفين، فإذا شككنا فى طهارة شىء مثلًا تارةً نعبّر عنه بالشكّ فى طهارته ونجاسته، واخرى بالشكّ فى الطهارة وعدمها، وثالثةً بالشكّ فى النجاسة وعدمها، ولكنّه لا تكون فى النفس إلّاحالة ترديديّة واحدة، والتعبير عنها مختلف، فإذا قام الدليل على طهارة ذلك الشىء ارتفع الترديد رأساً، لزوال أحد طرفيه ولو تعبّداً، فإذا كان مفاد أصل هو الطهارة بلسان الأصل السببى يكون رافعاً للشكّ المتقوّم بطرفى الترديد، فيصير حاكماً على الأصل المسبّبى.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الشكّ فى بقاء الإباحة الفعليّة للعصير الزبيبى المغلىّ مسبّب عن بقاء الحرمة الشرعيّة التعليقيّة بالنسبة إلى الزبيب قبل غليانه، ولمّا كان التعليق شرعيّاً تكون الحرمة الفعليّة بعد الغليان وترتّبها على الحرمة التعليقيّة قبله كلاهما بحكم الشرع، فترتّب الحرمة على العصير المغلىّ ليس بعقلى، بل شرعى، فحينئذٍ يقتضى استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان الحرمة الفعليّة عند فعليّة الغليان، فيرفع الشكّ فى الحرمة والإباحة الفعليّتين، لأنّ الشكّ فى الحرمة والإباحة متقوّم بطرفى الترديد، فإذا كان لسان جريان الأصل فى السبب هو التعبّد بحرمة المغلىّ يرفع الترديد بين الحرمة والحلّيّة، وهذا معنى حكومة الأصل السببى على المسبّبى.

فالقول بالفرق بين الأصل التعليقى السببى والتنجيزى المسبّبى وبين الأصل السببى والمسبّبى فى موارد اخر إن كان لدعوى تعليقيّة الأصل وأنّ صيرورة التعليق فعليّاً عقلى فقد عرفت بطلانها فى المقدّمة الاولى، وإن كان من جهة أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۴

الحلّيّة والحرمة متضادّتان، فإثبات أحد الضدّين يدفع الضدّ الآخر بحكم العقل، وهذا اللازم وإن كان مترتّباً على المستصحب إلّاأنّه لا يصحّح الحكومة، فقد عرفت بطلانه أيضاً آنفاً، لما ذكرنا من أنّ جريان الأصل فى التعليقى يدفع الشكّ المتقوّم بطرفى الترديد، لأجل التعبّد بأحد طرفى الترديد متعيّناً، وهو الحرمة، لأنّا قلنا فى المقدّمة الثانية: إذا زال أحد طرفى الشكّ- ولو تعبّداً- ارتفع الشكّ، ألا ترى أنّ أصالة بقاء كرّيّة الماء أيضاً لا تدفع نجاسة الثوب المغسول به؟ بل ترفع الترديد، بالتعبّد بطهارته، ومع ذلك لا يجرى استصحاب النجاسة، لحكومة استصحاب الكرّيّة عليه.

والحاصل: أنّ الحكومة بكلا ركنيها- أعنى كون أحد الشكّين مسبّباً عن الآخر وكون جريان الأصل فى السبب رافعاً للشكّ عن المسبّب تعبّداً- موجودة فى المقام.

وإن شئت قلت: إنّ استصحاب الحرمة المعلّقة على الغليان جارٍ قبل حصوله، ويترتّب عليه الحرمة الشرعيّة الفعليّة بعد حصوله، وأمّا استصحاب الحلّيّة فلا يجرى إلّابعد حصول الغليان، إذ لا شكّ فيها قبله، فاستصحاب الحرمة المعلّقة الذى هو جارٍ فى الآن الأوّل الذى صار العنب زبيباً فيه يترتّب عليه الحرمة التنجيزيّة بعد الغليان تعبّداً، فالاستصحاب التعليقى عيّن قبل الغليان حكم الزبيب بعده، فهو رافع للشكّ، فلا مجال لاستصحاب الحلّيّة المنجّزة، لأنّ موضوعه الشكّ فى الحلّيّة، ولا شكّ.

فالإنصاف أنّه لا فرق بين الحكومة فى المقام وبين المقامات الاخر[۲۵۲].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۵

نقد نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ويمكن المناقشة فى موضع من كلامه، وهو قوله بأنّ ترتّب الحكم الفعلى الشرعى على الموضوع بعد حصول المعلّق عليه شرعى، فإنّه لا يبعد أن يكون عقليّاً، والحكم الفعلى وإن كان شرعيّاً، كالتعليقى، ضرورة أنّ الحاكم بالحرمة الفعليّة للعنب المغلىّ هو الشارع، كما أنّه هو الحاكم بحرمته التعليقيّة قبل الغليان، إلّاأنّ ذلك لا يوجب أن يكون الترتّب أيضاً شرعيّاً، ألا ترى أنّا إذا قلنا بوجوب مقدّمة الواجب يكون وجوبها ووجوب ذيها كلاهما شرعيّين، ولكنّ الملازمة بينهما عقليّة، والمقام أيضاً كذلك، فإنّ الشارع إذا قال:

«العنب يحرم إذا غلى» يكشف العقل بعد ملاحظته أنّ العنب بعد الغليان يحرم فعلًا بحكم الشرع.

الحقّ فى المسألة

ولكن هذه المناقشة لا تضرّ بمسألة الحكومة، لتحقّق ركنيها، إذ لا شكّ فى أنّ الشكّ فى حلّيّة الزبيب بعد الغليان مسبّب عن الشكّ فى بقاء الحرمة التعليقيّة قبله، ولا شكّ أيضاً فى أنّ الاستصحاب السببى يرفع بأثره[۲۵۳] الشكّ الذى هو موضوع الاستصحاب المسبّبى تعبّداً، لأنّ الترتّب وإن كان عقليّاً، إلّاأنّ الحكم الفعلى الذى يرتفع به الشكّ شرعى كما عرفت، فالتعبّد ببقاء السبب أثره الشرعى هو التعبّد بحكم المسبّب، وهو معنى الحكومة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب التعليقى كما هو جارٍ فى نفسه، لا يعارضه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۶

الاستصحاب التنجيزى، فلا يكون جريانه وعدمه سواء، لحكومته عليه، كما قال الشيخ الأعظم رحمه الله وسيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».[۲۵۴]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۲۲۶

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية

وأمّا كلامه رحمه الله فى الكفاية[۲۵۵] دفعاً لإشكال المعارضة: ففيه: أنّ القائل بها لا يقول باستصحاب الحلّيّة المغيّاة قبل الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، حتّى يقال: لا منافاة بين الحكمين إذا كانا مقطوعين، فضلًا عن كونهما ثابتين بالاستصحاب، بل هو يقول بجريان استصحاب الحلّيّة المطلقة بعد الغليان ومعارضته لاستصحاب الحرمة المعلّقة قبله، ولا شكّ فى تنافيهما وتعارضهما بدواً، وإن كان أحدهما حاكماً على الآخر بالنظر الدقّى.

وأمّا ما أفاده بعض[۲۵۶] الأعلام توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فإنّه وإن كان مخالفاً لمراده رحمه الله كما عرفت، إلّاأنّه أيضاً وجه صحيح لحكومة الاستصحاب التعليقى على التنجيزى ويويّد ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» من حكومة الأوّل على الثانى.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب التعليقى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۷

فى استصحاب عدم النسخ

استصحاب عدم النسخ

اشارة

التنبيه السادس: عنون العلماء- كالشيخ فى الرسائل والمحقّق الخراسانى فى الكفاية- هذا البحث بأنّه هل يجرى استصحاب الأحكام الثابتة فى الشرائع السابقة التى نشكّ فى بقائها إلى هذا الزمان أم لا؟

وأمّا الأحكام الثابتة فى شريعتنا فجعلوا استصحابها من المسلّمات[۲۵۷].

ويؤيّده ما نقل عن المحدّث الأستر آبادى رحمه الله من أنّ صحّة جريان استصحاب عدم النسخ من الضروريّات[۲۵۸].

ولكنّه حيث لم يكن بهذه المثابة من الوضوح- ويمكن أن يجعل أصالة عدم نسخ الأحكام الثابتة فى شريعتنا أيضاً مورداً للنقض والإبرام- عدلنا عن البحث على طريقتهم وجعلنا عنوان البحث «استصحاب عدم النسخ» كى يعمّ استصحاب أحكام شريعتنا أيضاً، سيّما أنّ البحث فى استصحاب أحكام الشرائع السابقة قليل الجدوى، بل لا فائدة فيه أصلًا، حيث إنّ الشيخ الأعظم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۸

الأنصارى رحمه الله ذكر فى ذيل هذا البحث موارد لثمرته ثمّ ردّ جميعها وادّعى أنّ أحكامها كلّها يستفاد من عموم أو خصوص فى الشريعة، فلا نشكّ فى حكمها حتّى نحتاج إلى الاستصحاب[۲۵۹].

شبهة تغاير الموضوع فى استصحاب عدم النسخ

وكيف كان، فنقول: اورد على استصحاب عدم النسخ بأنّ الحكم الثابت فى حقّ جماعة لا يمكن إثباته فى حقّ الآخرين، لتغاير

الموضوع، فإنّ الأحكام الثابته فى شريعة موسى عليه السلام مثلًا ثبتت فى حقّ من كان موجوداً فى ذلك الزمان فقط، والأحكام الثابتة فى شريعتنا ثبتت فى حقّ من أدرك النبى صلى الله عليه و آله فلو شككنا فى بقاء حكم منها فى هذا الزمان لا يمكن استصحابه، لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

كلام الشيخ الأنصارى فى الجواب عن الشبهة

وأجاب عنها الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الحكم ثابت للكلّى، كما أنّ الملكيّة له فى باب الزكاة والوقف العامّ، حيث لا مدخل للأشخاص فيها[۲۶۰].

وفى هذا الجواب بظاهره إشكال واضح، وهو أنّ التكليف وما يستتبعه من الطاعة أو المعصية والثواب أو العقاب لا يمكن أن يتعلّق بالكلّى، لكونه أمراً اعتباريّاً غير قابل لتوجّه التكليف- الذى هو من الامور الحقيقيّة- إليه، بخلاف مثل الملكيّة فى باب الزكاة والوقف العامّ، فإنّها أمر اعتبارى قد يتعلّق بالكلّى، كالفقراء، بل قد يتعلّق بما لا يعقل، كالمسجد ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۲۹

كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة

فلأجل هذا الإشكال أرجع المحقّق الخراسانى رحمه الله هذا الجواب إلى ما ذكره، من أنّ الأحكام ثابتة لعامّة أفراد المكلّف ممّن وجد أو يوجد على نحو القضايا الحقيقيّة، لا لخصوص الأفراد الخارجيّة كما هو قضيّة القضايا الخارجيّة، فمراد الشيخ رحمه الله أيضاً أنّ الأحكام تعلّقت بالأشخاص، سواء كانوا موجودين محقّقاً أو مقدّراً، ولا مدخل لأشخاص خاصّة فيها[۲۶۱].

فلا يرد الإشكال المتقدّم على استصحاب عدم النسخ.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول استصحاب أحكام الشرائع السابقة

لكن هاهنا إشكال آخر أورده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» على استصحاب أحكام الشرائع السابقة خاصّة[۲۶۲]، وهو أنّه من الممكن أن يكون المأخوذ فى موضوع الحكم الثابت فى الشرائع السابقة عنوان على نحو القضيّة الحقيقيّة لا ينطبق ذلك العنوان على الموجودين فى عصرنا، كما لو اخذ عنوان «اليهود» و «النصارى» فإنّ القضيّة وإن كانت حقيقيّة، لكن لا ينطبق عنوان موضوعها على غير مصاديقه، ففى قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ»[۲۶۳] إلخ كانت القضيّة حقيقيّة، لكن إذا شكّ المسلمون فى بقاء حكمها لهم لا يجرى الاستصحاب، كما لو ثبت حكم للفقراء وشكّ الأغنياء فى ثبوته لهم لا يمكن إثباته لهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۰

بالاستصحاب، وهذا واضح جدّاً.

ولا يخفى أنّ مجرّد احتمال أخذ عنوان غير منطبق على المسلمين كفى فى المنع، للزوم إحراز وحدة القضيّتين، ولا دافع للاحتمال فى حكم من الأحكام المشكوك فى نسخها، لأنّ ظواهر الكتب المنسوخة الرائجة بينهم ليست قابلةً للتمسّك بها مع ورود الدسّ والتغيير عليها، وأصلها الغير المتغيّر ليس عندهم ولا عندنا حتّى يعلم أنّ الحكم ثابت للعنوان الكذائى، والقرآن المجيد لم يحك العناوين المأخوذة فى موضوع أحكامهم الكلّيّة كما يظهر بالتأمّل فيما جعلوه ثمرةً للنزاع تبعاً للمحكىّ عن تمهيد القواعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا عدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة[۲۶۴]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» حول استصحاب عدم النسخ

ثمّ إنّ بعض الأعلام أنكر جريان استصحاب عدم النسخ مطلقا، حتّى فى شريعتنا، وله بيان نظير ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى ردّ استصحاب أحكام الشرائع السابقة، حيث قال:

وفيه[۲۶۵]: أنّ النسخ فى الأحكام الشرعيّة إنّما هو بمعنى الدفع وبيان أمد الحكم، لأنّ النسخ بمعنى رفع الحكم الثابت مستلزم للبداء المستحيل فى حقّه سبحانه وتعالى، وقد ذكرنا غير مرّة أنّ الإهمال بحسب الواقع ومقام الثبوت غير معقول، فإمّا أن يجعل المولى حكمه بلا تقييد بزمان ويعتبره إلى الأبد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۱

وإمّا أن يجعله ممتدّاً إلى وقت معيّن، وعليه فالشكّ فى النسخ شكّ فى سعة المجعول وضيقه من جهة احتمال اختصاصه بالموجودين فى زمان الحضور، وكذا الكلام فى أحكام الشرائع السابقة، فإنّ الشكّ فى نسخها شكّ فى ثبوت التكليف بالنسبة إلى المعدومين، لا شكّ فى بقائه بعد العلم بثبوته، فإنّ احتمال البداء مستحيل فى حقّه تعالى، فلا مجال حينئذٍ لجريان الاستصحاب.

وتوهّم أنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة ينافى اختصاصها بالموجودين، مدفوع بأنّ جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقيّة معناه عدم دخل خصوصيّة الأفراد فى ثبوت الحكم، لا عدم اختصاص الحكم بحصّة دون حصّة، فإذا شككنا فى أنّ المحرّم هو الخمر مطلقا، أو خصوص الخمر المأخوذة من العنب، كان الشكّ فى حرمة الخمر المأخوذة من غير العنب شكّاً فى ثبوت التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب معه، والمقام من هذا القبيل، فإنّا نشكّ فى أنّ التكليف مجعول لجميع المكلّفين أو هو مختصّ بمدركى زمان الحضور، فيكون احتمال التكليف بالنسبة إلى غير المدركين شكّاً فى ثبوت التكليف، لا فى بقائه، فلا مجال لجريان الاستصحاب حينئذٍ إلّاعلى نحو الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: لو كان هذا المكلّف موجوداً فى ذلك الزمان لكان هذا الحكم ثابتاً فى حقّه، والآن كما كان، لكنّك قد عرفت[۲۶۶] عدم حجّيّة الاستصحاب التعليقى.

فالتحقيق: أنّ هذا الإشكال لا دافع له، وأنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له، فإن كان لدليل الحكم عموم أو إطلاق يستفاد منه استمرار الحكم، فهو المتّبع، وإلّا فإن دلّ دليل من الخارج على استمرار الحكم، كقوله عليه السلام:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۲

«حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»[۲۶۷] فيؤخذ به، وإلّا فلا يمكن إثبات الاستمرار باستصحاب عدم النسخ.

فما ذكره المحدّث الأستر آبادى- من أنّ استصحاب عدم النسخ من الضروريّات- إن كان مراده الاستصحاب المصطلح، فهو غير تامّ، وإن كان مراده نتيجة الاستصحاب ولو من جهة الأدلّة الدالّة على الاستمرار، فهو خارج عن محلّ الكلام[۲۶۸]، إنتهى كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ويرد عليه أنّ النسخ وإن كان بمعنى الدفع وانتهاء أمد الحكم، إلّاأنّ من أدرك النبىّ صلى الله عليه و آله وعمل بحكم فى المدينة المنوّرة مثلًا ثمّ سافر إلى بلد بعيد عنها بحيث يشكل عليه زيارته صلى الله عليه و آله ثمّ شكّ فى نسخ ما كان يعمل به فى المدينة لا يكون له مرجع إلّااستصحاب عدم النسخ، وليس الشكّ حينئذٍ شكّاً فى ثبوت التكليف فى حقّه، بل فى بقائه كما هو واضح.

فقوله: «إنّ استصحاب عدم النسخ ممّا لا أساس له» ممّا لا أساس له.

هذا بالنسبة إلى من أدرك زمان الحضور.

وأمّا بالنسبة إلينا فلو كان لنا خطاب عامّ لنا من حيث الأفراد- مثل «يأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۲۶۹]- ولكنّا شككنا فى

استمراره ودوامه فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ أيضاً، إذ الشكّ هاهنا أيضاً فى البقاء لا فى الحدوث، فإنّ الخطاب عامّ على الفرض والقضيّة حقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۳

لا خارجيّة.

فالحاصل: أنّ أصالة عدم النسخ جارية بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، وأمّا بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة فلا، للإشكال المتقدّم ذكره الذى أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

بقى هنا إشكالان آخران فى استصحاب أحكام الشرائع السابقة:

كلام المحقّق النائينى حول المسألة

الأوّل: ما أورده المحقّق النائينى رحمه الله واعتمد عليه.

وحاصله: أنّ تبدّل الشريعة السابقة بالشريعة اللاحقة إن كان بمعنى نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة- بحيث لو كان حكم فى الشريعة اللاحقة موافقاً لما فى الشريعة السابقة، لكان الحكم المجعول فى الشريعة اللاحقة مماثلًا للحكم المجعول فى الشريعة السابقة لابقاءً له- فيكون مثل إباحة شرب الماء الذى هو ثابت فى جميع الشرائع مجعولًا فى كلّ شريعة مستقلًّا، غاية الأمر أنّها أحكام متماثلة، فعدم جريان الاستصحاب عند الشكّ فى النسخ واضح، للقطع بارتفاع جميع أحكام الشريعة السابقة، فلا يبقى مجال للاستصحاب، نعم، يحتمل أن يكون المجعول فى الشريعة اللاحقة مماثلًا للمجعول فى الشريعة السابقة، كما يحتمل أن يكون مخالفاً له، وكيف كان، لا يحتمل بقاء الحكم الأوّل.

وإن كان تبدّل الشريعة بمعنى نسخ بعض أحكامها، لا جميعها، فبقاء الحكم الذى كان فى الشريعة السابقة وإن كان محتملًا، إلّاأنّه يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، ولا يمكن إثبات الإمضاء باستصحاب عدم النسخ إلّاعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۴

القول بالأصل المثبت[۲۷۰].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

نقد ما أفاده النائينى رحمه الله فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة

ويرد عليه أنّ نسخ جميع أحكام الشريعة السابقة وإن كان مانعاً عن جريان استصحاب عدم النسخ، إلّاأنّ الالتزام به بلا موجب، فإنّه لا داعى إلى جعل إباحة شرب الماء مثلًا فى الشريعة اللاحقة مماثلةً للإباحة التى كانت فى الشريعة السابقة.

وأمّا ما ذكره من أنّ بقاء حكم الشريعة السابقة يحتاج إلى الإمضاء فى الشريعة اللاحقة، فهو صحيح، إلّاأنّ نفس أدلّة الاستصحاب كافية فى إثبات الإمضاء، وليس التمسّك بها من قبيل التمسّك بالأصل المثبت، فإنّ الأصل المثبت إنّما هو فيما إذا وقع التعبّد بما هو خارج عن مفاد الاستصحاب، وفى المقام نفس دليل الاستصحاب دليل على الإمضاء، فكما لو ورد دليل خاصّ على وجوب البناء على بقاء أحكام الشريعة السابقة إلّافيما علم النسخ فيه، يجب التعبّد به، فيحكم بالبقاء فى غير ما علم نسخه، ويكون هذا الدليل الخاصّ دليلًا على الإمضاء، فكذا فى المقام، فإنّ أدلّة الاستصحاب تدلّ على وجوب البناء على البقاء فى كلّ متيقّن شكّ فى بقائه، سواء كان من أحكام الشريعة السابقة، أو من أحكام هذه الشريعة المقدّسة، أو من الموضوعات الخارجيّة، فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۵

كلام صاحب الكفاية فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة

الثانى: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله ثمّ أجاب عنه.

أمّا الإشكال: فحاصله: أنّا نعلم إجمالًا بنسخ كثير من الأحكام التى كانت ثابتةً فى الشريعة السابقة، ولا يجرى الأصل فى أطراف العلم الإجمالى، سيّما إذا كان مخالفاً له، سواء كان وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لزوم التناقض فى أدلّة الاصول أو استلزامه المخالفة العمليّة على اختلاف فيه، كما عرفت فى مبحث الاشتغال[۲۷۱].

وأمّا الجواب: فهو أنّه مدفوع بأنّ محلّ الكلام إنّما هو بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بموارد النسخ بمقدار المعلوم بالإجمال، فما زاد عليه فهو مشكوك بالشكّ البدوى.

كما أنّا نعلم إجمالًا بورود التخصيص على عمومات كثيرة، ولكنّه لا يمنع من التمسّك بالعموم فى موارد الشكّ فى التخصيص، لانحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمخصّص بمقدار المعلوم بالإجمال[۲۷۲].

فلا إشكال فى استصحاب أحكام الشريعة السابقة من هذه الجهة أيضاً.

فالعمدة فى منعه هو ما ذكره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه».

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ استصحاب عدم النسخ يجرى بالنسبة إلى أحكام شريعتنا، ولا يجرى بالنسبة إلى أحكام الشرائع السابقة.

هذا تمام الكلام فى استصحاب عدم النسخ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۷

فى الاصول المثبتة

الاصول المثبتة

اشارة

التنبيه السابع: المشهور بين المحقّقين اعتبار مثبتات الأمارات دون الاصول، إلّا أنّهم اختلفوا فى وجه الفرق بينهما.

تحرير محلّ النزاع

وقبل نقل كلماتهم فى ذلك لابدّ من تحرير محلّ البحث، فنقول:

إذا كان المستصحب[۲۷۳] حكماً شرعيّاً- كوجوب صلاة الجمعة- يجرى ويكون نتيجته جعل حكم ظاهرى مماثل للحكم الواقعى المشكوك فيه، ويترتّب عليه لوازمه العقليّة والعاديّة[۲۷۴]، كالآثار الشرعيّة، لأنّ موضوع حكم العقل هو الحكم الشرعى، سواء كان واقعيّاً أو ظاهريّاً، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة يحكم العقل بلزوم الطاعة، سواء كان ثبوته بالقطع أو الأمارة المعتبرة أو الاستصحاب.

وأمّا إذا كان من الموضوعات فلا يجرى الاستصحاب إلّابلحاظ ترتّب الأثر الشرعى عليه، وإلّا فلا ترتبط الموضوعات- مع قطع النظر عن آثارها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۸

الشرعيّة- بالشارع بما هو شارع حتّى يحكم بحرمة نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ، فاستصحاب حياة زيد مثلًا إنّما يكون بلحاظ حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرّف فى أمواله ونحو ذلك، ولا إشكال فى ترتّب الآثار الشرعيّة على الموضوع المستصحب إن لم يكن بينهما واسطة عقليّة أو عاديّة.

وأمّا إذا كان له فى عرض الأثر الشرعى لازم عقلى أو عادى له أثر شرعى، فهل يترتّب عليه هذا الأثر أيضاً أم لا؟

قال المشهور بعدم ترتّبه، فلو نذرنا أن نتصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد ثمانين عاماً، لا يجرى استصحاب حياته لإثبات بلوغه ثمانين عاماً، فلا يجب علينا التصدّق.

وظهر ممّا ذكرنا أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يكن اللازم العقلى والعادى ذا حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فهو بنفسه يكون مجرى الاستصحاب بلحاظ الأثر الشرعى المترتّب عليه، ولا يكون حينئذ مثبتاً كما هو واضح.

فاتّضح بما ذكرنا أيضاً أنّ مرادهم من مثبتات الاصول والأمارات هو اللوازم العقليّة والعاديّة التى تكون ذات أثر شرعى، وقالوا بعدم حجّيّتها فى الاصول وبحجّيّتها فى الأمارات، ففى المثال السابق لو قامت البيّنة على حياة زيد فكما أنّها تثبت حرمة تزويج زوجته يثبت أيضاً بلوغه ثمانين عاماً، فيجب التصدّق بعشرة دراهم.

هذا ما ذهب إليه المشهور.

وجه حجّيّة مثبتات الأمارات دون الاصول

لكنّهم اختلفوا فيما هو الفرق بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۳۹

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ وجهه إطلاق أدلّة الأمارات، فإنّ الأمارات حاكية عن مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، ومقتضى إطلاق أدلّتها اعتبارها ولزوم تصديقها فى كلا المدلولين، فهى حجّة بالنسبة إلى لوازم مؤدّاها وملزوماته وملازماته، كما أنّها حجّة بالنسبة إلى نفس المؤدّى.

وأمّا الاصول فلا إطلاق فى أدلّتها، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها، وهو آثار نفس المستصحب بلا واسطة شىء[۲۷۵].

نقد كلام صاحب الكفاية فى المسألة

وفيه: أنّ الإطلاق والتقييد من أوصاف الأدلّة اللفظيّة، فظاهر قوله رحمه الله: «إنّ وجه الفرق إطلاق أدلّة الأمارات دون الاصول» أنّ أدلّة الأمارات مع كونها لفظيّة مطلقة تعمّ مدلولها المطابقى والالتزامى كليهما، لتماميّة مقدّمات الحكمة فيها، بخلاف أدلّة الاصول، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب فيها مع أنّ عدمه من مقدّمات الحكمة، فقوله: «صدّق العادل» مثلًا مطلق دون قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وهذه الدعوى فاسدة عندنا، لأنّ الشارع إذا ألزمنا بقبول قول العادل يمكن أن يلزمنا به فى خصوص مدلوله المطابقى فقط، وهو حياة زيد فى المثال، دون لازمه، وهو بلوغه ثمانين عاماً حتّى يترتّب عليه أثره الشرعى، أعنى وجوب التصدّق بعشرة دراهم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۰

لا يقال: كيف يمكن التفكيك بين الشىء وبين لازمه أو ملزومه أو ملازمه؟

فإنّه يقال: نعم، لا يمكن التفكيك تكويناً، لأنّا إذا علمنا أو ظننّا بحياة زيد مثلًا علمنا أو ظننّا بلوازمه وملزوماته وملازماته لا محالة، ولكنّه يمكن تشريعاً، إذ لا مانع من أن يجعل الشارع خبر الثقة مثلًا حجّة لنا فى مدلوله المطابقى دون الالتزامى.

فكما أنّ أدلّة الاصول لا إطلاق لها لتحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، كذلك أدلّة الأمارات لو كانت لفظيّة.

نعم، إن كان دليلها بناء العقلاء- كما هو التحقيق- كانت معتبرة فى مدلولها الالتزامى، كالمطابقى، لأنّ العمل بخبر الثقة مثلًا عند العقلاء لا يكون إلّالأجل الوثوق والاطمينان، وإذا حصل الوثوق بشيء حصل أيضاً بلوازمه وملزوماته وملازماته، لما تقدّم من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً، فالعقلاء يعملون بخبر الثقة فى كلا مدلوليه، والشارع أمضى بنائهم على ذلك ولم يجعل له حجّيّة جديدة كما هو الفرض والحقّ.

والحاصل: أنّ دليل حجّيّة الأمارات لو كان لفظيّاً لم يكن مثبتاتها حجّة، لعدم الفرق حينئذٍ بينها وبين الاصول من هذه الجهة، لأنّ قوله: «صدّق العادل» مثلًا جعل خبر العادل حجّة، وما أخبر به العادل فى المثال هو حياة زيد، فلا وجه للتعدّى منه إلى لوازمه أو ملزوماته أو ملازماته، لأنّه لم يخبر بها، كما أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» صدر فى مورد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، وهى فى المثال حياة زيد، فلا وجه للتعدّى إلى لوازمها وملزوماتها وملازماتها، لعدم تعلّق اليقين والشكّ بها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۱

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وبهذا ظهر ضعف ما قاله المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام، من أنّ المجعول فى باب الطرق والأمارات إنّما هو الطريقيّة والكاشفيّة، ولازمه حجّيّة المثبتات، وفى باب الاصول هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، وهو لا يقتضى حجّيّتها[۲۷۶].

وجه الضعف: أنّ طريقيّة الأمارات وكاشفيّتها لو كانت مجعولة[۲۷۷] تعبّداً- كما هو ظاهر كلامه- فغاية ما يدلّ عليه الجعل هو طريقيّتها وكاشفيّتها بالنسبة إلى نفس مؤدّاها، ألا ترى أنّه إذا قال مثلًا: «جعلت خبر الثقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عنه» فهو يقتضى أنّ خبر الثقة كاشف عمّا أخبر به، ولا يقتضى طريقيّته وكاشفيّته بالنسبة إلى مثبتات ما أخبر به، لأنّه لم يخبر بها؟

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وقال الشيخ الأعظم رحمه الله: إنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول أنّ اللوازم العقليّة والعاديّة ليست تحت جعل الشارع، ووجوب ترتيب الآثار المستفاد من دليل الاستصحاب لا يعقل إلّافى الآثار القابلة للجعل الشرعى، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتّب آثار الحياة فى زمان الشكّ هو الحكم بحرمة تزويج زوجته والتصرّف فى ماله، لا حكمه بنموّه ونبات لحيته، لأنّ هذه غير قابلة لجعل الشارع، فإذا لم يعقل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۲

جعل اللوازم العقليّة والعاديّة لم يعقل أيضاً جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها[۲۷۸].

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

أقول: والتحقيق يقتضى البحث فى مقامين:

أ- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة، كما إذا نذرنا تصدّق عشرة دراهم عند بلوغ زيد عشرين سنة أو عند نبات لحيته، فإذا استصحبنا حياة زيد فهل يثبت لازمه العقلى، وهو بلوغه عشرين سنة، أو العادى، وهو نبات لحيته، ليترتّب عليه أثره

الشرعى، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

ب- فى ترتّب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، كما إذا نذرنا التصدّق لو كان التصرّف فى مال زيد حراماً حرمةً حادثةً فى الزمان الحاضر[۲۷۹]، فإذا استصحبنا حياة زيد فلا إشكال فى ترتّب لازمه الشرعى، وهو حرمة التصرّف فى ماله، فهل يثبت أيضاً أثر هذا اللازم، وهو وجوب التصدّق أم لا؟

وإنّما قيّدنا الحرمة بحدوثها فى الزمان الحاضر، لأنّ محلّ النزاع- كما قلنا[۲۸۰]- فى اللوازم التى لا تكون لها حالة سابقة متيقّنة، وإلّا فكانت اللوازم نفسها مجرى الاستصحاب، وحيث إنّ التصرّف فى مال زيد وتقسيمه بين الورثة كان حراماً فى السابق فلابدّ من فرض حرمة جديدة غير ما كان فى السابق حتّى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۳

تكون من مصاديق محلّ النزاع.

وما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام متين، إلّاأنّه مع بسط الكلام خلط بين المقامين، والحقّ تفكيكهما والبحث فى كلّ منهما مستقلًا.

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة والعاديّة

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم حجّيّة مثبتات الاصول، والسرّ فيه ما أفاده سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»:

قال ما حاصله: وأمّا الاصول- وعمدتها الاستصحاب- فالسرّ فى عدم حجّيّة مثبتاتها يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

أحدهما: أنّ اليقين إذا تعلّق بشىء يكون له لازم وملازم وملزوم ويكون لكلّ منها أثر شرعى يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه ويقين آخر على ملازمه ويقين آخر على ملزومه، لأنّ اليقين صفة قائمة بطرفين: أحدهما: نفس الإنسان، والآخر: هو الشىء المتيقّن، فيتكثّر بتكثّر أحدهما أو كليهما، وحيث إنّه إذا كان شىء متيقّناً كان لازمه وملزومه وملازمه أيضاً كذلك لا محالة- لما قلنا من عدم إمكان التفكيك بينهما تكويناً- فاليقين بالشىء يوجب اليقين بلازمه وملزومه وملازمه، ويترتّب آثار جميعها، لأنّ اليقين بكلّ متعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره الشرعى، وإن كان بعض اليقينات معلولًا لبعض آخر.

ثانيهما: أنّ الكبرى الكلّيّة فى الاستصحاب، وهى قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۲۸۱] إمّا أن يكون المراد منها هو إقامة المشكوك فيه مقام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۴

المتيقّن فى ترتيب الآثار، فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المتيقّن على المشكوك فيه- كما هو الظاهر من الشيخ- وإمّا أن يكون المراد منها إبقاء اليقين فى اعتبار الشرع وإطالة عمره وعدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقى فى مقام العمل، كما هو المختار.

وكيف كان، فلا يترتّب على الاستصحاب آثار اللوازم العقليّة والعاديّة، لأنّها ليست آثاراً للمتيقّن، بل تكون آثار لوازمه، فعدم ترتّبها ليس نقض المتيقّن[۲۸۲] بالمشكوك فيه، ولا نقض اليقين[۲۸۳] بالشكّ حتّى يحرم بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإذا نذرنا التصدّق عند بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ثمّ استصحبنا حياته فالأثر الشرعى لا يكون للمتيقّن، أعنى الحياة، بل للازمه، أعنى بلوغه عشرين سنة، فالذى تعلّق به اليقين لا يكون ذا أثر شرعى، وما يكون ذا أثر لم يتعلّق به اليقين، فكيف يشمله دليل الاستصحاب مع أنّ عنوانه نقض المتيقّن بالمشكوك فيه على رأى الشيخ، ونقض اليقين بالشكّ على ما اخترناه؟

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة الاصول فغير صحيح، لأنّا لا نحتاج إليه بعد خروج المثبتات منها تخصّصاً، لعدم شمول عنوان الدليل- أعنى «نقض اليقين بالشكّ»- لها، لأنّ بلوغ زيد عشرين سنة مثلًا ليس له حالة

سابقة وجوديّة متيقّنة، بل عدمه كان متيقناً، فلا يعمّه دليل الاستصحاب حتّى يترتّب عليه أثره، أعنى وجوب التصدّق،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۵

نعم، حياة زيد كانت متيقّنةً، إلّاأنّ الأثر ليس أثراً لها، بل هو أثر لازمها كما قلنا آنفاً، فقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» مطلق عندنا، وعدم شموله للمثبتات إنّما هو لعدم شمول عنوانه لها، لا لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب بعد شمول العنوان.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الوجه فى عدم اعتبار مثبتات الاصول عدم قابليّة اللوازم العقليّة والعاديّة للجعل الشرعى، فإنّه وإن كان صحيحاً فى نفسه، إلّاأنّه لا يرتبط بالمقام، لأنّ المثبتات لا تكون حجّة ولو فرضنا إمكان جعل اللوازم شرعاً، وذلك لأنّ عنوان دليل الأصل لا يعمّها كما عرفت[۲۸۴].

البحث حول الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة

وأمّا المقام الثانى: فلابدّ قبل شروع البحث فيه من ذكر مثال تقريباً للأذهان:

مثّل له سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» باستصحاب عدالة زيد، فإنّها ذات أثر شرعى، وهو جواز قبول شهادته، وهذا الأثر الشرعى له أيضاً أثر شرعى، وهو أنّه إذا شهد برؤية هلال شوّال عند الحاكم وضمّ إليه شاهد آخر فبحكم الحاكم يثبت عيديّة الغدو يحرم الصوم ويجب أو يستحبّ صلاة العيد[۲۸۵].

ويمكن المناقشة فى هذا المثال بأنّ محلّ النزاع- كما قلنا- فيما إذا لم يكن للّازم حالة سابقة متيقّنة، وإلّا جرى الاستصحاب فيه نفسه، والمثال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۶

من هذا القبيل، لأنّ عدالة زيد إذا كانت متيقّنة سابقاً فجواز قبول شهادته أيضاً كان متيقّناً، فيجرى الاستصحاب فيه ويترتّب عليه أثره الشرعى بلا واسطة شىء أصلًا.

والمثال الصحيح للمقام: هو استصحاب مطهّريّة ماء كان مطهّراً سابقاً، والآن نشكّ فى بقاء مطهّريّته، فإنّ أثرها أنّ اليد المتنجّسة المغسولة به تصير طاهرة، وهذا أثر شرعى يترتّب عليه أثر شرعى آخر، وهو طهارة الثوب الملاقى لهذه اليد، أى عدم تنجّسه بها، فطهارة اليد التى هى أثر لمطهّريّة الماء ليست ذات حالة سابقة متيقّنة، بل نجاستها كانت متيقّنة، فلا يرد على هذا المثال ما أوردناه على مثال سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه العالى».

وكيف كان، فالإيراد على المثال ليس بمهمّ بعد وضوح محلّ النزاع، فلنشرع فى بيان ما هو الحقّ فى المسألة، فنقول:

لا فرق فى عدم شمول أدلّة الاصول للآثار مع الواسطة بين أن تكون الواسطة لازماً عقليّاً أو عاديّاً وبين أن تكون لازماً شرعيّاً، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما لا يشمل فى مثال استصحاب الحياة بلوغ زيد عشرين سنة، لعدم تعلّق اليقين به، فلا يترتّب عليه وجوب التصدّق، فكذلك لا يشمل فى مثال استصحاب المطهّريّة طهارة اليد المغسولة بالماء الذى شكّ فى بقاء مطهّريّته، لعدم تعلّق اليقين بها أيضاً، فلا يترتّب عليه طهارة ملاقى اليد، وطهارة ملاقى اليد ليست أثراً للمستصحب- أعنى مطهّريّة الماء- بل هى أثر للازمه الشرعى، فإذا استصحبنا مطهّريّة الماء يترتّب عليه طهارة اليد المغسولة به بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا طهارة ملاقى اليد، لعدم كونها أثراً لنفس المستصحب كما هو واضح، فلا يثبتها دليل الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۷

والحاصل: أنّ ما قلنا فى باب اللوازم العقليّة والعاديّة يجرى هاهنا أيضاً طابق النعل بالنعل.

امتناع إثبات الموضوع بالحكم

ويرد فى المقام إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل أثر الواسطة إذا كانت شرعيّة، لأنّ الواسطة يكون تحقّقها بنفس التعبّد، ولا يمكن أن يكون الدليل المتكفّل للتعبّد بالواسطة متكفّلًا للتعبّد بأثرها، لأنّ الواسطة متقدّمة على أثرها، لكونها موضوعاً له، فلابدّ من جعل الواسطة والتعبّد بها أوّلًا وجعل أثرها والتعبّد به فى الرتبة المتأخّرة عن الجعل الأوّل، ولا يمكن أن يكون الجعل الواحد والدليل الفارد متكفّلًا لهما، للزوم تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم.

وهذا الإشكال لا يرد على ما إذا كانت الواسطة عقليّة أو عاديّة كما هو واضح. ولا يمكن الجواب عنه بما تقدّم فى مسألة حجّيّة الخبر الواحد.

توضيحه: أنّ هذا الإشكال نظير ما سبق فى شمول أدلّة حجّيّة خبر الثقة الأخبار مع الواسطة، وتقريبه- كما تقدّم هناك[۲۸۶]- أنّ الخبر إذا كان بلا واسطة، كإخبار زرارة مثلًا عن الباقر عليه السلام فلا إشكال فى شمول قوله: «صدّق العادل» له، وأمّا إذا كان مع الواسطة، كإخبار محمّد بن مسلم عن زرارة عن الباقر عليه السلام فلا يمكن أن يشمله دليل حجّيّة خبر العادل، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، لأنّ دليل الحجّيّة لابدّ من أن يجعل خبر محمّد بن مسلم حجّة أوّلًا ليثبت خبر زرارة تعبّداً ويكون موضوعاً تعبّديّاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۸

لنفس دليل الحجّيّة، فيجعله حجّةً فى الرتبة المتأخّرة، وهذا تقدّم الشيء على نفسه وإثبات الموضوع بالحكم، وهو محال.

وقد اجيب عن الإشكال هناك بوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّ قوله: «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة أو طبيعيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها، ولو كان مصداقاً تعبّديّاً، فإذا أخبرنا محمّد بن مسلم بخبر زرارة عن الباقر عليه السلام فلابدّ من وجوب تصديق محمّد بن مسلم ابتداءً، لأنّه مصداق حقيقى لقوله: «صدّق العادل» ثمّ يتولّد منه قول عادل آخر، وهو خبر زرارة، فيصير مصداقاً تعبّديّاً له، فيشمل الإخبار مع الواسطة كما يشمل الإخبار بلا واسطة.

الثانى: أنّ أدلّة حجّيّة خبر الثقة وإن لم تشمل الأخبار مع الواسطة حقيقةً، إلّا أنّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة، فخبر محمّد بن مسلم حجّة لنا، لأنّه خبر بلا واسطة فرضاً، فيشمله قوله: «صدّق العادل» وبه يثبت خبر زرارة تعبّداً، ويثبت حجّيّته بإلغاء الخصوصيّة.

الثالث: أنّا نعلم بأنّ المناط فى وجوب تصديق العادل هو كونه عادلًا موثوقاً به، وحيث إنّ هذا المناط موجود فى الأخبار مع الواسطة أيضاً فلابدّ من حجّيّتها وإن كان الدليل قاصراً عن شمولها.

ولا يمكن الجواب عن الإشكال بهذه الوجوه فى ما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فلأنّ جريان قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فى مثال استصحاب مطهّريّة الماء لا يستلزم أن يكون طهارة اليد متيقّنة سابقاً مشكوكة فعلًا، فلا يتولّد من استصحاب مطهّريّة الماء مصداق آخر للاستصحاب ولو تعبّداً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۴۹

وأمّا الثانى والثالث: فلأنّ الأساس فى إلغاء الخصوصيّة وتنقيح المناط هو الاشتراك، والاشتراك موجود فى الأخبار مع الواسطة، فإنّ خبر محمّد بن مسلم وخبر زرارة كلّ منهما قول عادل موثوق به، بخلاف المقام، لعدم وجه اشتراك بين مطهّريّة الماء وطهارة اليد، فإنّ الأوّل ذو حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، بخلاف الثانى، لأنّ اليد لم تكن طاهرةً فى السابق، بل كانت نجسةً.

وجه ترتّب الآثار الشرعيّة بلا واسطة ومع الواسطة الشرعيّة على المستصحب:

إن قلت: بناءً على ما ذكرت لم يبق فرق بين الآثار المترتّبة على الوسائط الشرعيّة وغيرها، بل الإشكال على الأوّل أكثر، لاشتراكهما فى إشكال، واختصاص الأوّل بإشكال آخر كما ذكرت.

قلت: نعم، لا فرق بينهما من حيث الاستفادة من دليل الأصل، لكن هاهنا أمر آخر موجب للزوم الأخذ بآثار اللوازم الشرعيّة وإن كانت مع ألف واسطة شرعيّة دون غيرها.

وتوضيحه يحتاج إلى مقدّمة، وهى أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله قال فى الكفاية بأنّ قضيّة قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» هو جعل حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات[۲۸۷].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى الموضوع المستصحب

وفيه: أنّ دليل الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات لا يقتضى جعل حكم مماثل، بل قضيّته التعبّد ببقاء الموضوع فقط، والحكم يستفاد من دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۰

شرعى آخر، فإذا استصحبنا خمريّة مايع لا يقتضى دليل الاستصحاب إلّا التعبّد ببقاء خمريّته، وأمّا حرمته فهى تستفاد من قوله: «الخمر حرام» لكونه مصداقاً تعبّديّاً للخمر.

والشاهد على ذلك أنّ الاستصحاب قد يجرى فى موضوع مع كونه فاقداً للحكم فى ذلك الآن، مثل استصحاب عدالة زيد قبل دخول وقت الصلاة، فإنّ أثره جواز الاقتداء به بعد دخول الوقت، فأين الحكم المماثل فى زمن الاستصحاب، حتّى يقال: قضيّة أخبار الباب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب فى استصحاب الموضوعات؟

وبالجملة: لا فرق بين دليل حجّيّة الاستصحاب ودليل حجّيّة البيّنة فى ذلك، فكما أنّ البيّنة إذا قامت بخمريّة مايع ثبتت الخمريّة بها فقط ولا يقتضى دليل حجّيّتها حكم ذلك المايع، بل يستفاد حكمه من قوله: «الخمر حرام» فكذلك إذا استصحبنا خمريّته، فإنّ الوجدان لا يرى فرقاً بين البيّنة وبين الاستصحاب إلّافى كون الأوّل أمارةً والثانى أصلًا.

على أنّ القاعدة أيضاً تقتضى ذلك، لأنّ أخبار الاستصحاب- كما قلنا كراراً- لا تدلّ بالمطابقة إلّاعلى حرمة نقض اليقين بالشكّ، والمتيقّن والمشكوك فى المقام هو الموضوع لا الحكم.

نعم، جريان الاستصحاب فى الموضوع إنّما هو بلحاظ أثره الشرعى كما قلنا سابقاً، إذ الشارع بما هو شارع لا يتعبّدنا ببقاء موضوع ليس له أثر شرعى.

والحاصل: أنّ جريان الاستصحاب فى الموضوعات لا يقتضى إلّاالتعبّد ببقائها، وأمّا آثارها الشرعيّة- وإن كانت آثاراً بلا واسطة- فالدليل الدالّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۱

عليها غير أخبار الاستصحاب.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ أساس الإشكال فى المقام إنّما هو عدم إمكان شمول أخبار الاستصحاب الآثار الشرعيّة المترتّبة على اللوازم الشرعيّة، لعدم شمول عنوانها إيّاها أوّلًا، ولزوم تقدّم الشىء على نفسه ثانياً، ونحن أيضاً نسلّم ذلك، إلّاأنّا نقول: إذا جرى الاستصحاب فى الموضوع بمقتضى أخبار الباب يترتّب عليه أثره الشرعى بمقتضى دليل آخر، ولو كان الأثر أيضاً ذا أثر شرعى يترتّب عليه بمقتضى دليل ثالث، وهكذا، مثلًا إذا استصحبنا خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، ولو كان لحرمة الخمر أيضاً أثر شرعى- كارتداد منكرها فرضاً، لكونها من ضروريّات الدين مثلًا- يترتّب عليها هذا الأثر، لكن دليل الاستصحاب لا يتكفّل إلّاالتعبّد ببقاء خمريّة المايع، لكنّ المايع يصير بعد جريان استصحاب خمريّته موضوعاً تعبّديّاً لدليل حرمة الخمر، وإذا ثبتت حرمته يتحقّق موضوع دليل ارتداد منكرها، فترتّب كلّ من الآثار إنّما هو بدليل خاصّ به، لا بدليل الأصل، حتّى يلزم الإشكال.

بقى هنا امور ينبغى التنبيه عليها:

آثار اللوازم العقليّة والعاديّة

الأوّل: أنّ ما ذكرنا يختصّ بآثار اللوازم الشرعيّة فقط، وأمّا اللوازم العقليّة والعاديّة إذا كانت لها آثار شرعيّة فلا يمكن ترتيب آثارها لأجل جريان الأصل فى ملزومها، لأنّ الأثر لا يترتّب إلّابعد ثبوت موضوعه إمّا بالوجدان، أو بالبيّنة، أو بالتعبّد، واللوازم العقليّة والعاديّة فاقدة لجميعها، فإنّا إذا استصحبنا حياة زيد لم نعلم ببلوغه ثمانين عاماً مثلًا ولم تقم بيّنة على ذلك، وهذان واضحان، وأمّا التعبّد فلأنّ دليله- أعنى «لا تنقض اليقين بالشكّ»-

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۲

لا يجرى إلّافى الحياة، وأمّا بلوغه ثمانين عاماً فلم يكن متيقّناً، فلا يجرى الاستصحاب فيه، بل عدمه كان متيقّناً ومجرى الاستصحاب.

فالفرق بين اللوازم الشرعيّة وبين اللوازم العقليّة والعاديّة أنّ الاولى تترتّب على المستصحب بدليل شرعى غير دليل الاستصحاب، والثانية فاقدة لهذا الدليل، فتترتّب آثار الاولى دون الثانية.

آثار ملازمات المستصحب وملزوماته

الثانى: أنّ المستصحب إذا كان موضوعاً ذا أثر شرعى، يترتّب عليه، ولو كان لأثره أيضاً أثر شرعى، يترتّب هذا الأثر أيضاً على موضوعه- أعنى على الأثر الأوّل- وهذا ما أثبتناه آنفاً.

فهل يترتّب على الموضوع المستصحب أثر ملازمه وملزومه أيضاً إذا كان له ملازم أو ملزوم ذو أثر شرعى أم لا؟

ولا يخفى عليك أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الملازم من الموضوعات.

وأمّا إذا كان حكماً شرعيّاً فلا إشكال فى ترتّبه وترتّب أثره بمقتضى الملازمة، كما أنّ البحث فيما إذا كانت الملازمة عقليّة، لأنّها لو كانت شرعيّة فلا ريب فى ثبوت الملازم باستصحاب الملازم، فيترتّب عليه أثره.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا يثبت بالاستصحاب آثار ملازم المستصحب ولا آثار ملزومه، لأنّ الاستصحاب لا يجرى فيهما، مع أنّ الآثار لهما لا للمستصحب.

نعم، لو كان لهما حالة سابقة متيقّنة يجرى الاستصحاب فيهما ويترتّب عليهما آثارهما، لكنّه خارج عن محلّ البحث.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما يترتّب على استصحاب الموضوع إنّما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۳

آثاره الشرعيّة، سواء كانت بلا واسطة أو مع واسطة أو وسائط شرعيّة، وأمّا الآثار المترتّبة على ملزوماته أو ملازماته أو لوازمه العقليّة أو العاديّة فلا تترتّب عليه.

الآثار المترتّبة على المستصحب مع الوسائط الخفيّة

الثالث: أنّه إذا كانت الواسطة بين المستصحب والأثر الشرعى خفيّة يجرى الاستصحاب ويترتّب عليه الأثر، والمراد من خفاء الواسطة أنّ العرف- ولو بالنظر الدقيق[۲۸۸]- لا يرى وساطة الواسطة فى ترتّب الحكم على الموضوع المستصحب ويكون لدى العرف ثبوت الحكم من غير واسطة، وإنّما يرى العقل بضرب من البرهان كون الأثر مترتّباً على الواسطة، وإن كان مترتّباً على ذى الواسطة عرفاً.

ومثّل لذلك سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» مثالًا لا يخلو من المناقشة، إلّا أنّه يقرّب المطلب إلى الأذهان.

قال «مدّ ظلّه»: مثاله أنّ الشارع إذا قال: «حرّم عليكم الخمر» يكون الموضوع للحرمة هو الخمر عرفاً، لكنّ العقل يحكم بأنّ ترتّب الحرمة على الخمر لا يمكن إلّالأجل مفسدة قائمة به تكون تلك المفسدة علّة واقعيّة للحرمة، ثمّ لو فرض أنّ العقل اطّلع على جميع الخصوصيّات الواقعيّة للخمر وحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۴

بالدوران والترديد أنّ العلّة الواقعيّة للحرمة هى كونها مسكرةً مثلًا، فيحكم بأنّ إسكار الخمر علّة لثبوت الحكم بالحرمة، ثمّ يحكم بأنّ موضوع الحرمة ليس هو الخمر بحسب الملاكات الواقعيّة، بل الموضوع هو المسكر بما أنّه مسكر، ولمّا كان هو متّحداً فى الخارج مع الخمر يحكم بحرمتها بحسب الظاهر، ولكنّ الموضوع الواقعى ليس إلّاحيثيّة المسكريّة، لأنّ الجهات التعليليّة هى الموضوعات الواقعيّة لدى العقل، فإذا علم أنّ مايعاً كان خمراً سابقاً وشكّ فى بقاء خمريّته فلا إشكال فى جريان استصحاب الخمريّة وثبوت الحرمة له.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ استصحاب الخمريّة لا يثبت المسكريّة التى هى موضوع الحكم لدى العقل إلّابالأصل المثبت، لأنّ ترتّب الحرمة إنّما يكون على المسكر أوّلًا وبالذات وعلى الخمر ثانياً وبالواسطة، وذلك لأنّ الواسطة عقليّة خفيّة لا يراها العرف واسطة، وليس المراد بخفاء الواسطة أنّ العرف يتسامح وينسب الحكم إلى الموضوع دون الواسطة مع رؤيتها، لأنّ الموضوع للأحكام الشرعيّة ليس ما يتسامح فيه العرف، بل الموضوع للحكم هو الموضوع العرفى حقيقةً ومن غير تسامح.

والسرّ فى كون الموضوع للأحكام الشرعيّة هو الموضوع العرفى لا- العقلى أنّ الشارع لا يكون فى إلقاء الأحكام على الامّة إلّاكسائر الناس ويكون فى محاوراته وخطاباته كمحاورات بعض الناس بعضاً، فكما أنّ المقنّن العرفى إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلّاما يفهمه العرف، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف[۲۸۹].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۵

وهو متين، إلّاأنّ مثاله لا يخلو من المناقشة كما أشرنا إليه؛ لأنّ الواسطة التى هى الإسكار لها حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، مع أنّ محلّ النزاع- كما عرفت- إنّما هو فيما إذا لم تكن الواسطة كذلك، وإلّا جرى الاستصحاب فيها ويترتّب عليها أثرها من دون شبهة المثبتيّة ولو كانت واسطة جليّة يراها العرف.

فاتّضح ممّا ذكرنا إلى هنا أمران: أ- أنّ المراد بالواسطة الخفيّة ما يدركه العقل ولا يدركه العرف حتّى بالنظر الدقّى، ب- أنّ السرّ فى جريان الاستصحاب وترتّب الأثر عليه إذا كانت الواسطة خفيّة أنّ الشارع فى محاوراته وخطاباته يكون كسائر الناس فى محاوراتهم وخطاباتهم، فإنّ الخطابات الشرعيّة ملقاة على العرف، فلابدّ من أخذ معانيها منه، فإذا حكم بعدم الواسطة بين الحرمة والخمر كان متّبعاً ولا يلتفت إلى حكم العقل بتحقّق الواسطة.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فيما ذكره مثالًا لخفاء الواسطة

ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله ذكر لخفاء الواسطة مثالين، مع أنّ الواسطة فى كليهما من قبيل الوسائط الجليّة التى يدركها العرف ويكون الأصل فيها مثبتاً كما ستعرف.

الأوّل: استصحاب رطوبة النجس لإثبات نجاسة ملاقيه.

فإنّه «أعلى اللّه مقامه» قال: إنّ تنجّس الملاقى لا يكون إلّالأجل سراية النجاسة إليه وتأثّره عن النجاسة الرطبة، إلّاأنّ السراية واسطة خفيّة لا يدركها العرف، فإنّه يحكم بأنّ نجاسة الملاقى أثر ملاقاته للنجس الرطب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۶

من غير واسطة[۲۹۰].

وفيه: أنّه إن أراد أنّ العرف لا يدرك السراية بالنظر المسامحى فغير مفيد، وإن أراد أنّه لا يراها حتّى بالنظر الدقّى فغير صحيح.

الثانى: استصحاب عدم هلال شوّال أو بقاء شهر رمضان لإثبات كون الغد أوّل شوّال وعيداً ليترتّب عليه أحكام يوم العيد الذى هو أوّل شوّال، من حرمة الصوم فيه ووجوب صلاة العيد أو استحبابها ونحو ذلك.

فإنّه رحمه الله قال: هذه الأحكام وإن كانت آثاراً لأوّل شوّال، إلّاأنّ العرف يراها آثاراً لعدم دخول شوّال فى الأمس الذى شكّ فى كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فاستصحاب بقاء رمضان وعدم دخول شوّال وإن كان لازمه العقلى كون الغد عيداً، إلّاأنّ هذا اللازم واسطة خفيّة لا يراها العرف، فيترتّب آثارها على الملزوم عندهم بلا واسطة[۲۹۱].

أقول: هذا مثال يكثر الابتلاء به، فإنّ اليوم الذى شكّ فى أنّه هل هو آخر ذى القعدة أو أوّل ذى الحجّة من هذا القبيل، فالشيخ رحمه الله يجرى استصحاب عدم دخول ذى الحجّة لإثبات تاسعه وعاشره ليترتّب عليهما آثارهما من وجوب الوقوف بعرفات والمشعر ونحو ذلك.

لكن فيه ما فى المثال الأوّل، لأنّ أوّليّة شوّال مثلًا التى هى الواسطة بين الحكم والمستصحب ليست ممّا لا يدركه العرف ولا يراه واسطة.

نعم، لو كانت الأوّليّة مركّبةً من كون اليوم الحاضر جزءاً للشوّال وعدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۷

كون الأمس جزءاً له لأمكن إثباتها بالوجدان والأصل، فإنّ الجزء الأوّل مقطوع به، لأنّ المشكوك فيه هو كون اليوم الحاضر أوّل شوّال أو ثانيه، وأمّا جزئيّته له فهو معلوم لنا، والجزء الثانى- أعنى عدم كون الأمس جزءاً لشوّال- مدلول الاستصحاب، فلو كانت الأوّليّة مركّبة منهما يمكن إثباتها كى يترتّب عليها أثرها.

لكنّه مجرّد فرض، إذ الأوّليّة أمر بسيط يعبّر عنه بالمبدئيّة، وكونها مركّبة ممّا ذكر واضح الفساد.

فحينئذٍ بقى الإشكال فى الأحكام المترتّبة على اليوم الأوّل أو العيد أو اليوم التاسع والعاشر فى أعمال الحجّ، وكذا سائر الأحكام المتعلّقة بعناوين الأيّام.

ولقد تصدّى بعضهم[۲۹۲] لدفع الإشكال بما لا يخلوا عن غرابة، وهو الالتزام بأنّ اليوم الأوّل فى موضوع الأحكام غير اليوم الأوّل الواقعى، فإنّه عبارة عن يوم رؤية الهلال أو اليوم الواحد والثلاثين من الشهر الماضى، فالمراد من ثامن ذى الحجّة هو الثامن من رؤية الهلال أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من ذى القعدة، سواء كان مطابقاً للواقع أو لا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّه مخالف للضرورة عند جميع المسلمين، فما من مسلم إلّا ويعلم بالضرورة أنّ عيد الفطر هو اليوم الأوّل من شوّال وعيد الأضحى هو اليوم العاشر من ذى الحجّة، وأنّ موضوع الأحكام هو اليوم الأوّل الواقعى والعاشر الواقعى، والشاهد على هذا أنّ أحداً من المسلمين لوصام يوم الشكّ ثمّ تبيّن كونه أوّل شوّال تأسّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۸

طرق ثبوت أوّل الشهر عند المسلمين

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً للإشكال:

لكنّ الذى يسهّل الخطب أنّ بناء المسلمين من صدر الإسلام إلى الآن على ترتيب آثار العيديّة على يوم رؤية الهلال ويجعلون يوم الرؤية أو يوم بعد يوم الشكّ أو بعد انقضاء ثلاثين يوماً من الشهر السابق يوم[۲۹۳] الأوّل وثانيه الثانى وهكذا، لا من جهة أنّ موضوع الحكم الشرعى غير الموضوع الواقعى، فإنّه ضرورى البطلان، بل لأنّ هذا حكم ظاهرى ثابت من الصدر الأوّل إلى الآن من غير إشكال فى جميع الطبقات.

وبالجملة: لا إشكال فى أنّ الشهر والعيد ويوم النحر وغير ذلك من الأيّام فى موضوع الأحكام ليس إلّاالأيّام الواقعيّة، كما لا إشكال فى أنّ بناء المسلمين على العمل بالظاهر وترتيب آثار الواقع على اليوم الواحد والثلاثين من رؤية هلال شهر شعبان أو شهر رمضان وترتيب آثار الأوّل عليه والثانى على ما بعده وهكذا[۲۹۴]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» ملخّصاً.

خاتمة

يذكر فيها مطالب:

فى حجّيّة آثار العنوان المنطبق على المستصحب

الأوّل: أنّ القدر المتيقّن من جريان الاستصحاب فى الموضوعات ما إذا كان الأثر الشرعى لنفس الموضوع المستصحب بلا واسطة أصلًا، فإذا قال المولى:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۵۹

«أكرم زيداً» فلا إشكال فى جواز استصحاب بقاء زيد لترتّب وجوب الإكرام عليه، كما أنّه لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيها إذا كان الأثر الشرعى مترتّباً على لازمها أو ملزومها أو ملازمها كما تقدّم.

إنّما الإشكال فيما إذا كان الأثر لعنوان منطبق على المستصحب، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: إن كان العنوان ذاتيّاً من ذاتيّات المستحصب- كالنوع والجنس والفصل- جرى الاستصحاب، فإنّ الأثر يكون لنفس المستصحب حقيقةً حيث لا يكون العنوان الكلّى موجوداً إلّابوجود أفراده.

وأمّا إذا كان من عوارضه، فإمّا أن يكون من قبيل الخارج المحمول- كالملكيّة والغصبيّة- أو من قبيل المحمول بالضميمة- كالسواد والبياض[۲۹۵]- فيجرى الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى، وذلك لأنّ الملكيّة والغصبيّة ونحوهما امور اعتباريّة وانتزاعيّة[۲۹۶] لا وجود لها إلّابمعنى وجود منشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، فالأثر يكون حقيقةً لمنشأ الانتزاع ومحلّ الاعتبار، فاستصحاب الفرد لترتيبه لا يكون بمثبت، بخلاف مثل السواد والبياض، فإنّ لهما وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا يجرى استصحاب معنونهما ليترتّب عليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۰

آثارهما[۲۹۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد نظريّة الشيخ رحمه الله فى المقام

ونسب إلى الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ ظاهر كلامه فى الرسائل عدم حجّيّة الاستصحاب فى جميع هذه الصور، حيث قال: لا فرق فيما ذكرنا بين كون العنوان الذى يكون واسطة متّحد الوجود مع المستصحب أو مغايره[۲۹۸].

وفيه: أنّه يستلزم إنكار حجّيّة الاستصحاب فى الموضوعات رأساً، لأنّه لا يكون لنا حكم شرعى إلّاأنّ متعلّقه عنوان كلّى.

نقد كلام صاحب الكفاية فى المقام

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فللبحث عنه مقامان:

المقام الأوّل: فيما ذكره أوّلًا من أنّ العنوان إذا كان منتزعاً من مرتبة ذات المستصحب- كالنوع والجنس والفصل- يجرى الاستصحاب

ويترتّب عليه أثر العنوان، ولا يكون بمثبت.

ويرد عليه أنّ الأصل المثبت لا- يكون إلّاترتيب الأثر على المستصحب بواسطة عقليّة، والمقام من هذا القبيل، حيث إنّك تجرى الاستصحاب فى الفرد وترتّب عليه أثر العنوان الكلّى المنطبق عليه.

ودعوى أنّ الأثر يكون للفرد حقيقةً، لعدم وجود الكلّى فى الخارج إلّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۱

بوجوده غير مسموعة، لما عرفت سابقاً[۲۹۹] من أنّ استصحاب الفرد لا- يغنى عن استصحاب الكلّى وبالعكس، فإذا تعلّق حكم على الإنسان فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت آثار الإنسان، لأنّ حيثيّة الإنسانيّة فى عالم الاعتبار وتقدير موضوعيّة الموضوع للأحكام غير حيثيّة الفرديّة، وإن كان الفرد متّحداً مع الطبيعى خارجاً، ولأجل لحاظ الحيثيّة فى عالم تقدير موضوعيّة الموضوع قلنا بعدم اتّحاد موضوع الحرمة والوجوب فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبة، فإنّ متعلّق الوجوب هو عنوان الصلاة، ومتعلّق الحرمة هو عنوان الغصب، ولا يسرى حكم أحدهما إلى الآخر وإن اتّحدا خارجاً.

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله دفعاً لإشكال المثبتيّة غير تامّ.

كلام المحقّق الخوئى فى دفع الإشكال ونقده

وسلك بعض الأعلام طريقاً آخر لدفعه، وهو أنّ قوله: «الخمر حرام» مثلًا، قضيّة حقيقيّة، لا طبيعيّة، فمعناه «كلّ مايع وجد وكان خمراً فهو حرام» فمتعلّق الحكم هو الوجودات الخارجيّة وأفراد الخمر، فإذا استصحبنا بقاء خمريّة مايع يترتّب عليه الحرمة، لأنّها أثره، لا أثر كلّى الخمر.

نعم، لا دخل للخصوصيّات الفرديّة- مثل كونه فى هذا الزمان أو فى ذلك الظرف أو مصنوع هذا الشخص- فى تعلّق الحكم به[۳۰۰].

وفيه: أنّه خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة، فإنّ ظاهرها أنّ الطبايع هى موضوعات الأحكام لا المصاديق الخارجيّة، إذ اللام فى مثل قوله: «الخمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۲

حرام» للجنس لا للاستغراق، والمراد من مدخولها- أعنى «خمر»- أيضاً طبيعة الخمر وماهيّتها، لا أفرادها الخارجيّة.

الحقّ فى دفع الإشكال

وقال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» لدفع إشكال المثبتيّة ما حاصله:

أنّ هاهنا اموراً ثلاثة: أحدها: عنوان الكلّى بما أنّه كلّى، كالإنسان، والثانى: عنوان الفرد الذى يتّحد معه خارجاً ومختلف اعتباراً وحيثيّةً، كزيد، والثالث: عنوان الكلّى المتحقّق فى الخارج المتشخّص فى العين، كالإنسانيّة المتحقّقة فى الخارج فى ضمن أحد أفراده، ويجرى الاستصحاب فى الأوّل والثالث لترتيب آثار العنوان الكلّى دون الثانى، أمّا فى الأوّل فلا كلام فيه، وأمّا فى الثالث فلا ينبغى الإشكال فيه، إذ الأحكام فى لسان الأدلّة وإن تعلّقت بالعناوين الكلّيّة بما أنّها كلّيّة، إلّاأنّ العرف يحكم بسرايتها إلى العناوين المتحقّقة فى الخارج المتشخّصة فى العين، فإذا قال الشارع: «الخمر حرام» كان الموضوع هو الخمر بعنوانها الكلّى، إلّاأنّ الحكم يسرى عند العرف إلى مصداقها الخارجى، لأنّ العناوين الطبيعيّة موجودة بوجود المصاديق عندهم، فإذا شكّ فى بقاء خمريّة مايع يستصحب بقائها ويترتّب عليها أثرها، وهو الحرمة والنجاسة.

وبالجملة: فرق بين استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلّى، كاستصحاب بقاء زيد عند الشكّ فى بقائه لترتيب آثار الإنسان عليه،

واستصحاب بقاء المايع الخارجى عند الشكّ فى بقائه لترتيب آثار الخمر عليه، وبين استصحاب العنوان المنطبق على الخارج، كاستصحاب إنسانيّة زيد مثلًا وخمريّة هذا المايع لترتيب آثار الإنسان والخمر عليهما، فالثانى يجرى، لأنّه استصحاب نفس العنوان المتحقّق فى الخارج، فهو كاستصحاب نفس الكلّى لترتيب آثاره، وأمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۳

الأوّل فلا يجرى عندنا[۳۰۱]، لكونه مثبتاً، لأنّ بقاء زيد يلازم عند العقل بقاء الإنسان، وبقاء المايع الخارجى يلازم عنده بقاء الخمر، فترتيب الآثار لا يكون بلا واسطة، بل بواسطة الملازمة العقليّة، فيكون مثبتاً[۳۰۲].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام، وهو دقيق متين.

المقام الثانى: فيما ذكره صاحب الكفاية من التفصيل بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة، فقال بجريان الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى.

وفيه- مع قطع النظر عن صحّة تفسير الخارج المحمول بالأعراض الاعتباريّة، والمحمول بالضميمة بالأعراض الحقيقيّة، وعدمها[۳۰۳]- إشكال مهمّ أورده عليه بعض الأعلام، وهو أنّه إن أراد من هذا التفصيل أنّ استصحاب الفرد يجرى فى الأوّل لترتيب آثار الكلّى عليه دون الثانى، فهو باطل؛ لأنّ الاستصحاب كما يجرى فى ملكيّة زيد لمال لترتيب آثار الملكيّة من جواز تصرّفه فيه وعدم جواز تصرّف الغير فيه بدون إذنه، فكذلك إذا شكّ فى بقاء فرد من أفراد المحمول بالضميمة، كعدالة زيد مثلًا، فباستصحاب هذا الفرد تترتّب آثار مطلق العدالة، كجواز الاقتداء به ونحوه، فلا وجه للفرق بين الخارج المحمول والمحمول بالضميمة فى ذلك.

وإن كان مراده أنّ الاستصحاب يجرى فى منشأ الانتزاع ويترتّب عليه أثر الأمر الانتزاعى الذى يكون لازماً له على فرض بقائه فيما إذا كان هذا الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۴

الانتزاعى اعتباريّاً، لا فيما إذا كان له حقيقة وما بإزاء خارجى، فهو مثبت فى كليهما، بل هو من أوضح مصاديق الأصل المثبت، فإذا علمنا بوجود جسم فى مكان، ثمّ علمنا بوجود جسم آخر فى أسفل من المكان الأوّل، مع الشكّ فى بقاء الجسم الأوّل فى مكانه، لم يكن ترتيب آثار فوقيّته على الجسم الثانى باستصحاب وجوده فى مكانه الأوّل، فإنّه من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وكذلك لا يمكن إثبات زوجيّة امرأة خاصّة لزيد مع الشكّ فى حياتها، وإن علم أنّها على تقدير حياتها تزوّجت به يقيناً[۳۰۴].

القول فى استصحاب الجزء والشرط وعدم المانع

المطلب الثانى: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا تفاوت فى الأثر المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون مجعولًا شرعاً بنفسه، كالتكليف وبعض أنحاء الوضع، مثل الملكيّة والزوجيّة والحرّيّة والرقّيّة ونحوها، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحائه[۳۰۵]، كالجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فإنّه أيضاً ممّا تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتّب أو المستصحب مجعولًا مستقلًّا كما لا يخفى[۳۰۶].

أقول: هذا كلام متين، لكنّه رحمه الله فرّع عليه جواب إشكال فى المقام، مع أنّه لا يكون متفرّعاً عليه.

حاصل الإشكال: أنّه لا يمكن جريان الاستصحاب فى الشرط أو الجزء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۵

أو المانع، لأنّها لا تكون من المجعولات الشرعيّة، ولا من الموضوعات التى لها أثر شرعى.

وحاصل الجواب: أنّ الاستصحاب يجرى فيها لترتّب الشرطيّة والجزئيّة والمانعيّة عليه، لأنّها آثار شرعيّة لها ولو كان جعلها بتبع جعل منشأ انتزاعها، فلا إشكال فى استصحاب بقاء الوضوء مثلًا لترتيب شرطيّته للصلاة[۳۰۷].

نقد كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ويرد عليه أنّ الأثر المترتّب على المستصحب لابدّ من أن يكون مشكوكاً فيه، كما أنّا إذا شككنا فى بقاء خمريّة مايع شككنا فى حرمة هذا المايع أيضاً، والمقام ليس كذلك، لأنّا لا نشكّ فى بقاء شرطيّة الوضوء للصلاة، فإنّه معلوم لنا، والمشكوك هو بقاء الوضوء.

نعم، لو احتملنا نسخ شرطيّته لها لكان الشكّ فى بقاء الشرطيّة، لكنّه لا يرتبط بالمقام كما لا يخفى.

إشكال مهمّ فى استصحاب بقاء الشرط

ويشكل أيضاً استصحاب بقاء الشرط أو عدم المانع ليترتّب عليه كون المأمور به مقيّداً بالشرط أو بعدم المانع، فإذا شككنا فى بقاء الوضوء أو فى كون الثوب الذى لبسناه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه يشكل استصحاب الوضوء لإحراز وقوع الصلاة مع الوضوء، واستصحاب عدم لابسيّة غير المأكول لإحراز كون الصلاة بلا مانع، لأنّ وقوع الصلاة مع الوضوء لازم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۶

عقلى للمستصحب، فيكون الأصل مثبتاً، وهكذا استصحاب عدم المانع.

بل لو قلنا بحجّيّة الأصل المثبت لم يكن أيضاً لوقوع الصلاة مع الوضوء أثر شرعى كى يترتّب على الاستصحاب، لأنّ موافقة الأمر الموجبة لسقوطه لازم عقلى له، لا أثر شرعى.

فعلى هذا استصحاب بقاء الشرط يكون مثبتاً، مع أنّا لو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحة الاولى والثانية لزرارة، فإنّ مورد الاولى هو الوضوء، لأنّه عليه السلام قال: «وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»[۳۰۸] ومورد الثانية طهارة الثوب، لأنّه عليه السلام قال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك[۳۰۹] ثم شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً»[۳۱۰] وكلاهما- أعنى الوضوء وطهارة الثوب- شرطان للصلاة.

على أنّ القول بعدم جريان استصحاب الشرط مخالف للفتاوى أيضاً.

هذه مشكلة مهمّة، وملخّصها أنّا لو قلنا بجريان الاستصحاب فى الشرط يكون مثبتاً، ولو قلنا بعدم جريانه للزم خروج مورد الصحيحتين ومخالفة الفتاوى.

على أنّهم قالوا بجريان استصحاب مثل الوضوء دون استصحاب مثل عدم لابسيّة غير المأكول، ولا يتّضح وجه الفرق بينهما.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الطهارة من شرائط المصلّى لا الصلاة، وعدم المأكوليّة من موانع الصلاة بحسب الأدلّة، فإحراز طهارة المصلّى بالاستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۷

يكفى لصحّة صلاته، لكن استصحاب عدم لابسيّة المصلّى غير المأكول لا يثبت تقيّد الصلاة بعدم كونها مع المانع إلّابالأصل المثبت.

وذلك لأنّ لسان روايات شرطيّة الطهارة هو شرطيّتها للصلاة، كما أنّ لسان روايات مانعيّة ما لا يؤكل لحمه هو مانعيّتها لها، من دون فرق بينهما، فكيف يمكن دعوى كون الوضوء شرطاً للمصلّى دون الصلاة؟!

هذا مضافاً إلى أنّ شرطيّته للمصلّى لا يكون لها معنى محصّل، لأنّه إن اريد أنّه شرط للمصلّى بما هو مصلّى فمعناه أنّه شرط للصلاة، وإن اريد أنّه شرط لذات المصلّى فلا يمكن تصوّره، إذ لا معنى للقول بأنّ الوضوء شرط لزيد مثلًا، على أنّه لو كان كذلك للزم صحّة الصلاة مع عدم الطهارة ولو عمداً، ولم يلتزم به أحد.

جواب الإمام الخمينىمدّ ظلّه عن الإشكال

وقال سيدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» دفعاً لإشكال المثبتيّة ما حاصله:

أنّ الميزان فى التخلّص عن الأصل المثبت أن يصير المستصحب مندرجاً تحت كبرى شرعيّة، فإذا استصحبت الطهارة الخبثيّة أو الحدثيّة يصير الموضوع مندرجاً تحت الكبرى المستفادة من قوله: «لا صلاة إلّابطهور»[۳۱۱]، فإنّ المستفاد منه أنّ الصلاة متحقّقة بالطهور بعد حفظ سائر الجهات.

وبعبارة اخرى: لا إشكال فى استصحاب الوضوء مثلًا، لأنّه وإن لم يكن حكماً شرعيّاً إلّاأنّه ذو أثر شرعى، وهو قوله: «لا صلاة إلّابطهور» لأنّ معناه أنّ الصلاة تتحقّق مع الطهور، فتحقّق الصلاة مع الطهور أثر شرعى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۸

مترتّب على استصحاب الوضوء[۳۱۲].

ثمّ أورد على نفسه أنّ مثل قوله: «لا صلاة إلّابطهور» إنّما هو فى مقام جعل شرطيّة الطهور للصلاة أو الإرشاد إليها، لا فى مقام الإخبار عن أمر خارجى، وهو تحقّق الصلاة إذا كانت مع الطهور[۳۱۳].

وهذا الإيراد متين لا جواب عنه، وإن كان «مدّ ظلّه» أراد أن يجيب عنه.

وبالجملة: كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» مع اضطرابه لا يدفع إشكال المثبتيّة فى المقام.

التحقيق فى جواب الإشكال

والحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ إشكال المثبتيّة ناشٍ عن الالتزام بلزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى، ولا وجه للالتزام به، لعدم ورود آية أو رواية على ذلك[۳۱۴]، وإنّما التزموا به لأنّ الاستصحاب الذى جعله الشارع حجّةً لابدّ من أن يكون مرتبطاً بالشارع بما هو شارع، فما لا يكون حكماً شرعيّاً ولا ذا أثر شرعى- كالجدار- لا يجرى الاستصحاب فيه، لعدم كونه مربوطاً بالشارع، فتمام الملاك فى صحّة الاستصحاب وعدمها هو كونه مربوطاً بالشارع وعدمه، وكما يحصل الارتباط بكون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى قد يحصل بأمر ثالث أيضاً، واستصحاب الشرط إنّما يجرى لتوسعة دائرة الشرطيّة، فهو مرتبط بالشارع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۶۹

توضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور» يدلّ على كون الطهارة شرطاً للصلاة، وظاهره أنّ الشرط منحصر فى الطهارة الواقعيّة القطعيّة ولا يشمل الطهارة الاستصحابيّة، فإذا ضممنا إليه قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كان شارحاً له وموسّعاً لدائرة الشرط ليشمل الطهارة الاستصحابيّة.

والحاصل: أنّ الاستصحاب تارةً يجرى لكون المستصحب حكماً شرعيّاً، واخرى لكونه ذا أثر شرعى، وثالثةً لأمر آخر، كتوسعة دائرة الشرط فى المقام، وبكلّ واحد منها يحصل ارتباطه بالشارع ويخرج عن كونه مثبتاً.

ويمكن أن يقال: بعض الشروط- مثل الطهارة عن الحدث التى كانت مورد الصحيحة الاولى، وطهارة الثوب عن الخبث التى كانت مورد الصحيحة الثانية- حكم شرعى وضعى، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن الجواب الذى ذكرناه آنفاً.

لا يقال: مورد الصحيحة الاولى هو الوضوء، لا الطهارة، فلا يكون حكماً شرعيّاً وضعيّاً.

فإنّه يقال: لا يتصوّر الشكّ فى بقاء الوضوء، لأنّ الغسلتين والمسحتين انعدمت قطعاً، فلا يتصوّر الشكّ فيها حتّى يجرى استصحابها، فالمراد بالوضوء إنّما هو الطهارة الحاصلة منه التى تكون باقيةً إلى عروض أحد النواقض.

وبالجملة: يمكن دفع الإشكال عن مورد الصحيحتين بأنّ الطهارة عن الحدث والخبث حكم شرعى وضعى، فلا مانع من استصحابها.

لكنّ الجواب الصحيح الذى يقطع الإشكال من أصله هو ما قدّمناه[۳۱۵] آنفاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۰

لأنّ البحث فى جميع الشروط، لا فى الطهارة عن الحدث والخبث خاصّة، مع أنّ بعضها- كالاستقبال- أمر خارجى تكوينى، لا حكم شرعى.

كلام المحقّق الخوئى فى حلّ الإشكال

وقال بعض الأعلام دفعاً للإشكال: والذى ينبغى أن يقال فى دفعه أنّ الإشكال المذكور إنّما نشأ ممّا هو المعروف بينهم من أنّه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولًا شرعيّاً أو موضوعاً لمجعول شرعى، فيتوجّه حينئذٍ الإشكال فى جريان الاستصحاب فى الشرط، لعدم كونه مجعولًا بالجعل التشريعى، وليس له أثر جعلى.

والتحقيق فى الجواب: أنّه لا- ملزم لاعتبار ذلك، فإنّه لم يدلّ عليه دليل من آية أو رواية، وإنّما المعتبر فى جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلًا للتعبّد، ومن الظاهر أنّ الحكم بوجود الشرط قابل للتعبّد، ومعنى التعبّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبّدى وحصول الامتثال، فإنّ لزوم إحراز الامتثال وإن كان من الأحكام العقليّة، إلّاأنّه معلّق على عدم تصرّف الشارع بالحكم بحصوله، كما فى قاعدتى الفراغ والتجاوز، فإنّه لو لا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلّف فيما إذا كان الشكّ بعد الفراغ، أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجوب الإعادة، لإحراز الامتثال من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، لكنّه بعد تصرّف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به ارتفع موضوع حكم العقل، لكونه مبتيّاً على دفع الضرر المحتمل، ولا يكون هناك احتمال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۱

ضرر، فكذا الحال فى المقام، فإنّ معنى جريان الاستصحاب فى الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالى فى مقام الامتثال بالتعبّد الشرعى، فلا محذور فيه أصلًا، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز فى كون كلّ منهما تصرّفاً من الشارع، غاية الأمر أنّ الاستصحاب لا- يختصّ بمقام الامتثال، فيجرى فى ثبوت التكليف تارةً، وفى نفيه اخرى، وفى مقام الامتثال ثالثةً، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنّها مختصّة بمقام الامتثال[۳۱۶]، إنتهى كلامه.

نقد نظريّة المحقّق الخوئى «مدّ ظلّه» فى المقام

وهذا الكلام وإن كان صدره الذى ذكره تمهيداً للجواب صحيحاً، إلّاأنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى التعبّد بوجود الشرط هو الاكتفاء بوجوده التعبّدى فى مقام الامتثال ليس بصحيح، لأنّ التعبّد بوجود الشرط فى خصوص مقام الامتثال من غير أن يكون له دخل بمقام الجعل لا- يكون معقولًا، إذ معناه أنّ قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا يوسّع دائرة الطهور بحسب مقام الجعل بحيث يشمل الطهور الاستصحابى، بل يوسّع دائرته بحسب مقام الامتثال فقط، ومقتضاه أن يكون المراد بالطهور فى قوله: «لا صلاة إلّابطهور» خصوص الطهور الواقعى، مع حكمه فى قوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بكفاية الطهور الاستصحابى فى مقام الامتثال، والجمع بينهما غير معقول.

وكذا الكلام فى قاعدتى الفراغ والتجاوز، لأنّا إذا شككنا بعد الفراغ من الصلاة فى إتيان الركوع وعدمه لا يمكن للشارع أن يحكم بصحّة الصلاة فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۲

مقام الامتثال من دون أن يتصرّف فى مقام الجعل، إذ معناه أنّ صلاة من شكّ فى إتيان الركوع بعد الفراغ مقبولة مع أنّ الركوع يكون جزءاً وركناً مطلقاً حتّى مع الشكّ فى إتيانه بعد الفراغ، والجمع بينهما محال، لأنّ جزئيّته المطلقة تقتضى بطلانها لو كانت فى

الواقع بلا ركوع، فكيف يحكم بمقبوليّتها وصحّتها؟!

فلابدّ من أن تكون قاعدة الفراغ شارحة لدليل الجزئيّة، بأنّ الركوع لا يكون جزءاً للصلاة بالنسبة إلى من شكّ فى إتيانه بعد الفراغ منها.

فالحقّ هو الجواب المختار المتقدّم ذكره.

القول فى استصحاب بقاء المانع أو عدمه

ويجرى أيضاً استصحاب بقاء المانع كما يجرى استصحاب بقاء الشرط، لأنّ دليل الاستصحاب كما يوسّع دائرة الشرط يوسّع دائرة المانع أيضاً.

ولكن لا يجرى استصحاب عدم المانع، لأنّ عدم المانع لا يكون حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً ذا أثر شرعى ولا يكون مربوطاً بالشارع من جهة اخرى، مثل توسعة دليل آخر أو تضييقه، فلو قلنا بجريان الاستصحاب فيه يكون مثبتاً.

القول فى الاستصحابات العدميّة

المطلب الثالث: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا فرق فى المستصحب أو المترتّب عليه بين أن يكون وجود الحكم أو عدمه، فكما يجرى استصحاب الوجوب يجرى أيضاً استصحاب عدم الوجوب، وكما يجرى استصحاب الخمريّة لترتيب الحرمة عليه يجرى أيضاً استصحاب عدم الخمريّة لترتيب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۳

عدم الحرمة، ضرورة أنّ أمر نفى الحكم بيد الشارع، كثبوته.

وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس ما دلّ على اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً يترتّب عليه حكم بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح[۳۱۷].

وهذا كلام متين، وإن كان مغايراً لما صرّح به فى غير موضع من كلامه من لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو موضوعاً ذا أثر شرعى.

ثمّ فرّع عليه إشكالًا على الشيخ الأعظم، لكنّ البحث فيه قليل الجدوى، فلا نطيل بذكره.

توضيح حول عدم ترتّب الآثار غير الشرعيّة على المستصحب

المطلب الرابع: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: لا يذهب عليك أنّ عدم ترتّب الأثر الغير الشرعى ولا الشرعى بوساطة غيره من العادى أو العقلى بالاستصحاب إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعاً[۳۱۸]، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلّاأثره الشرعى الذى كان له بلا واسطة أو بوساطة أثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقاً، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره- شرعيّة كانت أو غيرها- تترتّب عليه إذا ثبت ولو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، وذلك لتحقّق موضوعها حينئذٍ حقيقةً، فما للوجوب عقلًا يترتّب على الوجوب الثابت شرعاً باستصحابه أو استصحاب موضوعه من وجوب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۴

الموافقة وحرمة المخالفة واستحقاق العقوبة أو غير ذلك، كما يترتّب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهة ولا ارتياب[۳۱۹]، إنتهى

كلامه رحمه الله.

وهو صحيح بحسب الظاهر كما أشرنا إليه كراراً[۳۲۰].

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

لكن أورد عليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّه مبنىّ على التسامح، لأنّ حرمة المخالفة ووجوب الموافقة واستحقاق العقوبة كلّها من آثار الحكم الواقعى عقلًا، وأمّا الأحكام الظاهريّة فليست[۳۲۱] فى موافقتها ولا مخالفتها من حيث هى شىء، لأنّها أحكام طريقيّة للتحفّظ على الواقع، فخطاب «لا تنقض» كخطاب «صدّق العادل» مثلًا ليس من الخطابات النفسيّة التى يحكم العقل بوجوب موافقتها وحرمة مخالفتها من حيث هى، ولا يكون فى موافقتها ثواب ولا فى مخالفتها عقاب إلّاانقياداً وتجرّياً، وإنّما يحكم العقل بلزوم الإتيان بمؤدّياتها، لكونها حجّة على الواقع، فيحكم العقل من باب الاحتياط بلزوم موافقتها، لا لكونها أحكاماً ظاهريّة، بل لاحتمال انطباقها على الواقع، فاستحقاق العقوبة إنّما هو على مخالفة الواقع، لا الحكم الظاهرى[۳۲۲]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

هذا تمام الكلام فى الأصل المثبت وفروعه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۵

فى كفاية كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو ذا حكم كذلك بقاءً

التنبيه الثامن: قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّه قد ظهر ممّا مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكماً شرعيّاً أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لابدّ أن يكون كذلك بقاءً، ولو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً ولا له أثر شرعاً وكان فى زمان استصحابه كذلك- أى حكماً أو ذا حكم- يصحّ استصحابه، كما فى استصحاب عدم التكليف، فإنّه وإن لم يكن بحكم مجعول فى الأزل ولا ذا حكم، إلّاأنّه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوته فى الحال مجعول شرعاً، وكذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتاً أو كان ولم يكن حكمه فعليّاً وله حكم كذلك بقاءً[۳۲۳]، وذلك لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه والعمل كما إذا قطع بارتفاعه يقيناً ووضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتاً فيه وفى تنزيلها بقاءً، فتوهّم اعتبار الأثر سابقاً كما ربما يتوهّمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكماً أو ذا حكم فاسد قطعاً[۳۲۴].

إنتهى كلامه رحمه الله، وهو صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۷

فى أصالة تأخّر الحادث

أصالة تأخّر الحادث

اشارة

التنبيه التاسع: إذا شككنا فى أصل تحقّق حكم أو موضوع فلا إشكال فى جريان استصحاب عدمه، وأمّا إذا شككنا فى تقدّمه وتأخّره بعد القطع بتحقّقه وحدوثه فى زمان فتارةً: يلاحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، واخرى: بالإضافة إلى حادث آخر.

فينبغى البحث فى مقامين:

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى أجزاء الزمان

المقام الأوّل: فيما إذا لوحظ التقدّم والتأخّر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، كما إذا شككنا فى أنّ موت زيد هل حدث يوم الخميس أو الجمعة، فهل يجرى الاستصحاب فيه أم لا؟

أقول: لا إشكال فى استصحاب عدم تحقّقه فى الزمان الأوّل وترتيب آثاره، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل فلا تترتّب، لكون الاستصحاب بالنسبة إليها مثبتاً، حيث إنّ التأخّر لازم عقلى للمستصحب.

اللّهمّ إلّاأن يدّعى خفاء الواسطة، لكنّه خلاف الظاهر، لما عرفت من أنّ الواسطة الخفيّة ما لا يراها العرف، مع أنّ التأخّر ليس كذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۸

فالتعبير عن هذا الاستصحاب ب «أصالة تأخّر الحادث» كما فى كلماتهم مبنىّ على التسامح، لعدم كون التأخّر ذا حالة سابقة متيقّنة، بل هو لازم عقلى لما كان كذلك، أعنى عدم التحقّق فى الزمان الأوّل.

وكذلك لا تترتّب آثار حدوثه فى الزمان الثانى، لكونه بالنسبة إليها أيضاً مثبتاً، لأنّ حدوثه فى الزمان الثانى لازم عقلى لعدم حدوثه فى الزمان الأوّل.

نعم، لو كان الحدوث عبارةً عن أمر مركّب من الوجود فى الزمان الثانى وعدم الوجود فى الزمان الأوّل لترتّب آثاره بذاك الاستصحاب، لثبوت كلا جزئيه، أحدهما- أعنى الوجود فى الزمان الثانى- بالوجدان، والآخر- أعنى عدم الوجود فى الزمان الأوّل- بالاستصحاب، ولا يجب أن يكون المستحصب نفسه ذا أثر شرعى، بل يكفى كونه أحد أجزاء مركّب ذى أثر إذا احرز سائر الأجزاء من طريق آخر، ألا ترى أنّا إذا علمنا أنّ زيداً عادل ثمّ صار مجتهداً وشككنا فى بقاء عدالته يجرى استصحاب العدالة لترتيب جواز تقليده، مع أنّ موضوع جواز التقليد مركّب من الاجتهاد والعدالة، لا العدالة فقط.

هذا، ولكن كون معنى الحدوث مركّباً خلاف الظاهر، لأنّه عبارة عن أمر بسيط مقيّد ظاهراً، وهو الوجود المقيّد بكونه مسبوقاً بالعدم.

فالحاصل: أنّا إذا علمنا بحدوث شىء وشككنا فى تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى أجزاء الزمان يجرى استصحاب عدمه فى الزمان الأوّل لترتيب آثاره، أعنى آثار هذا العدم، لا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل، ولا آثار حدوثه فى الزمان الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۷۹

لحاظ التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى حادث آخر

المقام الثانى: فيما إذا لوحظ الحادث بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضاً وشكّ فى تقدّم ذلك عليه وتأخّره عنه.

وللمسألة صور كثيرة، لأنّ الحادثين إمّا أن يكونا مجهولى التاريخ أو يكون تاريخ أحدهما معلوماً، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون الأثر للوجود بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، أو للعدم كذلك، وفى كلّ منها إمّا أن يؤخذ الوجود أو العدم بنحو كان التامّة وليس التامّة موضوعاً للأثر أو بنحو كان الناقصة وليس الناقصة، وفى كلّ من هذه الصور إمّا أن يكون أحد الحادثين موضوعاً للأثر، أو كلاهما، فهاهنا مسائل.

صور مجهولى التاريخ

المسألة الاولى: فيما إذا كان تاريخ كليهما مجهولًا مع كون الأثر لوجود أحد الحادثين بنحو خاصّ مع أخذ هذا الوجود بنحو كان التامّة موضوعاً للأثر، مثاله ما إذا علمنا بموت زيد وعمرو وشككنا فى المتقدّم والمتأخّر منهما وكان الأثر مترتّباً على تقدّم موت زيد على موت عمرو[۳۲۵].

ففی هذه الصورة يجری استصحاب عدم التقدّم لمنع الأثر.

لا يقال: عدم تقدّم موت زيد علی موت عمرو لم يكن متيقّناً إلّابنحو القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع، ولا يجری الاستصحاب فيها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۰

فإنّه يقال: تقدّم موت زيد علی موت عمرو لا يكون قضيّة، بل مفرد، لأنّه مفاد كان التامّة، لا الناقصة.

هذا إذا كان الأثر مترتّباً علی تقدّم أحدهما علی الآخر فقط، أو علی تأخّره عنه، أو علی تقارنه معه، وأمّا إذا كان كلّ من وجوداته الخاصّة موضوعاً للأثر- كأن يترتّب علی تقدّمه عليه أثر وعلی تأخّره عنه أثر آخر وعلی تقارنه معه أثر ثالث- فاستصحاب عدم كلّ منها وإن أمكن جريانه فی حدّ نفسه، إلّاأنّها لا تجری، لكونها متعارضة، لأنّا نعلم بكذب أحدها واقعاً.

وأمّا إذا كان الأثر لاثنين منها- كأن يترتّب علی تقدّمه أثر وعلی تأخّره أثر آخر من غير أن يكون تقارنه معه ذا أثر- فلا إشكال فی جريان استصحاب عدم كليهما، لعدم العلم بكذب أحدهما، فلا تعارض.

نعم، لو شككنا فی التقدّم والتأخّر ولم نحتمل التقارن أصلًا لكانا متعارضين.

ومن هنا علم حال صورة كون كلّ من الحادثين بوجوده الخاصّ ذا أثر، كما إذا كان تقدّم كلّ منهما علی الآخر ذا أثر شرعی، فإن احتملنا التقارن أيضاً يجری استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما لنفی أثره، وإن لم نحتمله فلا، لتحقّق التعارض.

وبالجملة: إذا استلزم جريان الاستصحابين كذب أحدهما فی الواقع أو فی علمنا فلا يجری الاستصحاب، وإلّا فهو يجری.

المسألة الثانية من صور مجهولی التاريخ: ما إذا كان الأثر لوجود أحد الحادثين أو كليهما بنحو خاصّ من التقدّم أو التأخّر أو التقارن، مع أخذه موضوعاً للأثر بنحو كان الناقصة، كما إذا كان الأثر فی المثال المتقدّم مترتّباً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۱

علی كون موت زيد متّصفاً بتقدّمه علی موت عمرو، ففی هذه الصورة لا يجری استصحاب وجود الموضوع لترتيب الأثر، ولا استصحاب عدمه لمنع الأثر.

أمّا الأوّل فواضح، فإنّ اتّصاف موت زيد بتقدّمه علی موت عمرو لم يكن متيقّناً، وكذلك الثانی، لأنّ عدم اتّصاف موت زيد بتقدّمه علی موت عمرو أيضاً لم يكن متيقّناً إلّابنحو السالبة بانتفاء الموضوع، إذ عدم الاتّصاف بالتقدّم سابقاً إنّما هو لأجل عدم تحقّق الموت، ولا يجری الاستصحاب فی هذا النوع من السالبة، لعدم اتّحاد القضيّتين، فإنّ القضيّة المتيقّنة سالبة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة- التی نريد إثباتها بالاستصحاب- سالبة بانتفاء المحمول، وإن كان لفظهما واحداً، حيث نقول: لم يكن موت زيد متقدّماً علی موت عمرو، والآن نشكّ فی كونه متقدّماً عليه، فلفظ القضيّتين واحد، إلّاأنّ الاولی سالبة بانتفاء الموضوع، والثانية بانتفاء المحمول، كما هو واضح.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام مع توضيح منّا[۳۲۶].

وهو متين، إلّاأنّه ينافی ما ذهب إليه فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّه قال هناك: إذا ورد الدليل بأنّ النساء يحضن إلی الخمسين إلّاالقرشيّة، فهی تحيض إلی الستّين، يجری استصحاب عدم القرشيّة لنفی حكم المخصّص[۳۲۷]، مع أنّ القضيّة المتيقّنة- وهو عدم قرشيّة المرأة- سالبة بانتفاء الموضوع، فكيف تستصحب لإثبات السالبة بانتفاء المحمول؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۲

وبالجملة: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله فيما نحن فيه صحيح متين، لا ما ذهب إليه فی مبحث العامّ والخاصّ، وناقشنا فی كلامه هناك أيضاً، فراجع[۳۲۸].

المسألة الثالثة من صور مجهولی التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم أحدهما فی زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس الناقصة[۳۲۹]، الذی يعبّر عنه بالعدم النعتی[۳۳۰]، فی مقابل مفاد ليس التامّة الذی يعبّر عنه بالعدم المحمولی.

ولا يجرى الاستصحاب فى هذه الصورة أيضاً؛ لانتفاء القضيّة المتيقّنة إلّا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع التى عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها.

المسألة الرابعة من صور مجهولى التاريخ: ما إذا كان الأثر لعدم الحادث فى زمان حدوث الآخر مع أخذه موضوعاً بنحو مفاد ليس التامّة الذى يعبّر عنه بالعدم المحمولى.

وهذا على قسمين: لأنّه إمّا أن يكون عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر موضوعاً للأثر، أى يكون عدم هذا الحادث فى زمان حدوث الآخر موضوعاً لأثر، وعدم ذاك الحادث كذلك موضوعاً لأثر آخر، وإمّا أن يكون عدم أحدهما كذلك فقط موضوعاً له.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۳

نظريّة صاحب الكفاية والشيخ الأنصارى فى المقام

قال المحقّق الخراسانى والشيخ الأعظم الأنصارى ٠ بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، إلّاأنّهما اختلفا فى وجهه، فقال الشيخ: وجهه أنّ الاستصحاب وإن أمكن أن يجرى فى عدم كلّ منهما فى زمان حدوث الآخر، إلّاأنّهما يتساقطان لأجل التعارض[۳۳۱].

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: وجهه عدم تماميّة أركان الاستصحاب[۳۳۲].

ولا ثمرة بين القولين فى هذا القسم، لكن تظهر الثمرة فى القسم الثانى، أعنى ما إذا كان الأثر مترتّباً على عدم أحدهما فقط فى زمان حدوث الآخر، وله أمثلة كثيرة:

منها: ما إذا علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى المتقدّم منهما، فعدم الكرّيّة فى زمان حدوث الملاقاة موضوع للأثر وهو الانفعال والتنجّس، وأمّا العكس- أعنى عدم الملاقاة فى زمان حدوث الكرّيّة- فلا أثر له أصلًا.

ومنها: ما إذا علم موت الوالد وإسلام الولد، وشكّ فى المتقدّم منهما، فإنّ عدم إسلام الولد فى زمان موت الوالد موضوع للأثر، وهو المنع من الإرث، بخلاف العكس، إذ لا أثر لعدم موت الوالد فى زمان إسلام الولد.

ففى هذا القسم يجرى الاستصحاب بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله، لانتفاء التعارض هاهنا، ولا يجرى على مذهب المحقّق الخراسانى قدس سره.

وينبغى ذكر مقدّمتين ليتّضح كلامه فى الكفاية:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۴

اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب

الاولى: أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين[۳۳۳]، لعدم صدق الشكّ فى البقاء لو كان منفصلًا عنه، فإذا قطعنا بالطهارة، ثمّ بالحدث، ثمّ شككنا فيهما لا يجرى إلّااستصحاب الحدث، لانفصال الشكّ فيهما عن اليقين بالطهارة واتّصاله باليقين بالحدث.

عدم جواز التمسّك بالدليل فى شبهته المصداقيّة

الثانية: أنّهم وإن اختلفوا فى جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص، فقال صاحب العروة بالجواز، وكثير من المحقّقين بعدمه، إلّاأنّهم اتّفقوا على عدم جواز التمسّك بالدليل فى الشبهة المصداقيّة لنفسه، سواء كان عامّاً أو غير عامّ، فلا يجوز التمسّك بقوله: «أكرم العلماء» فيما إذا شكّ فى عالميّة زيد، ولا بقوله: «لا تشرب الخمر» فيما إذا شكّ فى خمريّة مايع، فلا بدّ فى جواز

التمسّک بقوله: «لا تنقض اليقين بالشکّ» من إحراز صدق نقض اليقين بالشکّ، وأمّا إذا شککنا فی مورد أنّه هل هو من مصاديقه أم لا؟ وبعبارة اخرى: إذا شککنا فی أنّ زمان الشکّ هل هو متّصل بزمان اليقين أم لا؟ فلا يجوز التمسّک بدليل الاستصحاب، لأنّه شبهة مصداقيّة له، وقد عرفت اتّفاقهم على عدم جواز التمسّک بالدليل فی الشبهة المصداقيّة لنفسه.

کلام صاحب الکفاية رحمه الله فی المسألة

إذا عرفت هاتين المقدّمتين فاعلم أنّ حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۵

المقام أنّه لم يحرز اتّصال زمان الشکّ بزمان اليقين.

ولابدّ من توضيح کلامه فی ضمن مثال:

إذا علمنا بعدم کرّيّة ماء الحوض مثلًا يوم السبت، ثمّ علمنا بصيرورته کرّاً وملاقاته للنجس، لکن شککنا فی أنّ الکرّيّة حدثت يوم الأحد والملاقاة يوم الاثنين أو بالعکس، فزمان اليقين بعدم کرّيّته هو يوم السبت وزمان الشکّ فيه- الذی اريد استصحابه إليه لترتيب الأثر- هو زمان الملاقاة المردّد بين الأحد والاثنين، إذ الأثر يترتّب على عدم الکرّيّة فی زمان الملاقاة، وحيث إنّه مردّد بين هذين اليومين فإن کان فی الواقع يوم الأحد فزمان الشکّ متّصل بزمان اليقين، وأمّا إن کان يوم الاثنين فلا، لانفصاله عنه بيوم الأحد الذی هو زمان الکرّيّة لا محالة، فلم يحرز کون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوث الکرّيّة بهذا الشکّ من قبيل نقض اليقين بالشکّ.

نعم، إذا لوحظ إضافته إلى أجزاء الزمان فلا إشکال فی استصحابه، لأنّا نعلم بعدم الکرّيّة يوم السبت ونشکّ فی بقائه يوم الأحد، فزمان الشکّ متّصل بزمان اليقين، إلّاأنّه خلاف الفرض، لأنّ المفروض أنّ موضوع الأثر هو عدم الکرّيّة فی زمان الملاقاة، لا عدمها يوم الأحد[۳۳۴].

هذا حاصل کلامه رحمه الله لإثبات اختلال أرکان الاستصحاب فی المقام.

نقد نظريّة صاحب الکفاية رحمه الله فی المسألة

وفيه: أنّ ما نحن فيه لا يکون من قبيل الشبهة المصداقيّة؛ لأنّها لا تتصوّر إلّا فيما إذا کان عنوان الدليل منطبقاً على أحد طرفی الاحتمال، فإنّ الشکّ فی

اصول الشيعه لاستنباط احکام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۶

عالميّة زيد ينحلّ إلى احتمال عالميّته واحتمال عدمها، وعلى الأوّل ينطبق عليه قوله: «أکرم العالم» بخلاف ما نحن فيه، إذ بناءً على احتمال حدوث الملاقاة فی يوم الاثنين فی المثال الملازم لحدوث الکرّيّة يوم الأحد يکون رفع اليد عن اليقين من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشکّ، وبناءً على احتمال حدوثها فی يوم الأحد الملازم لحدوث الکرّيّة يوم الاثنين يکون رفع اليد عنه من قبيل نقضه فی زمان بقائه لا فی زمان الشکّ فی البقاء حتّى يصدق عليه نقض اليقين بالشکّ، فلا مجال لتصوير الشبهة المصداقيّة فی المقام.

وبهذا ظهر أساس الإشکال فی کلامه، وهو أنّه يتحصّل من هذين اليقينين التعليقيّين الشکّ فی بقاء عدم الکرّيّة إلى زمان الملاقاة، ويکون رفع اليد عن اليقين بهذا الشکّ من مصاديق نقض اليقين بالشکّ، فإنّ الشکّ غالباً يحصل من لحاظ اليقينين التعليقيّين معاً، ألا ترى أنّک إذا أيقنت بقتل کلّ من کان فی سيّارة بسبب تصادمها مع سيّارة اخرى وشککت فی أنّ صديقک کان فيها أم لا، يکون لک يقينان تعليقيّان:

أحدهما: يقينک بقتل صديقک إن کان فيها، والثانی: يقينک بسلامته إن لم يکن فيها، ويحصل منهما الشکّ فی بقاء سلامته، فيجری

استصحابها.

هذا ما خطر ببالى ردّاً على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام، ولم أرَ أحداً استشكل به عليه.

إشكال المحقّقين على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله

نعم، ناقش فيه كثير من المحقّقين- منهم سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»- بوجه آخر، وهو أيضاً إشكال مهمّ، وإليك بيانه:

قالوا: لا يتصوّر الشبهة المصداقيّة فى المقام، لأنّ عناوين الموضوعات على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۷

قسمين: واقعيّة خارجيّة، كالخمر والعدالة[۳۳۵]، ووجدانيّة، كالعلم والشكّ ونحوهما، وإنّما يتصوّر الشبهة المصداقيّة فى القسم الأوّل، لا الثانى، إذ لا يشكّ أحد فى أنّه هل هو شاكّ فى أمر كذائى أم لا؟ ولا فى أنّه هل هو متيقّن أم لا؟

إلّا بعض أهل الوسوسة الشاكّ فى وجدانيّاته، وهو خارج عن محلّ الكلام.

نعم، يمكن أن يشكّ فى وجدانيّات غيره، أو فى أنّه كان شاكّاً أو متيقّناً أمس مثلًا، أو فى أنّ شكّه هل تعلّق بهذا الشىء أو بذاك الشىء، كأن يشكّ فى الصلاة فى أنّ شكّه هل يكون بين الاثنين والثلاث، أو بين الثلاث والأربع، أمّا الشكّ فى وجدانيّات نفسه فعلًا مع تشخّص متعلّقاتها فلا يتصوّر أصلًا.

فإذا شكّ ابتداءً فى أنّ شكّه هل هو متّصل باليقين أم لا؟ رجع إلى وجدانه، فإن كان له يقين بالضدّ متخلّل بين اليقين السابق والشكّ اللاحق فزمان الشكّ منفصل عن زمان اليقين، وإلّا فلا، فأين الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!

إن قلت: لنا موارد قالوا بعدم جريان الاستصحاب فيها، ولا وجه له إلّا كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة:

منها: ما إذا علم المكلّف بأنّه كان جنباً فى أوّل النهار وصار متطهّراً منها جزماً، ثمّ رأى فى ثوبه منيّاً وعلم إجمالًا بأنّه إمّا من جنابته التى قطع بارتفاعها بالغسل أو من جنابة جديدة، فإنّه عالم بأنّه صار جنباً عقيب خروج هذا المنىّ، ومع هذا لا يجرى استصحاب هذه الجنابة المقطوعة، ولا- وجه له إلّاعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّ الجنابة أمرها دائر بين التى قطع زوالها وبين التى قطع بقائها، فيحتمل الفصل بين زمان الشكّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۸

واليقين بحصول الجنابة بيقين بزوالها، فهذا من قبيل عدم إحراز الاتّصال.

قلت: مجرّد وجدان المنىّ- الذى حصل عقيبه الجنابة- فى الثوب مع العلم بكونه منه لا يكون منشأ للأثر، لأنّ الأثر للجنابة، لا لوجدان المنىّ فى الثوب، والمفروض أنّه يعلم بحصول جنابة له أوّل النهار وزوالها بالغسل بعده، ويشكّ بدواً فى حصول جنابة جديدة له، فعدم جريان الاستصحاب فيه ليس لعدم إحراز الاتّصال، بل لعدم اليقين السابق.

لا- يقال: هذا خلط واضح، لأنّ المراد استصحاب الجنابة المقطوعة بعد خروج هذا المنىّ المردّد الذى وجد فى الثوب ولم يعلم بارتفاعها، فإنّا نسلّم أنّ المنشأ للأثر هو الجنابة، وندّعى كونها فى المقام ذات حالة سابقة متيقّنة.

فإنّه يقال: إن أردتم جريان الاستصحاب الشخصى- أعنى استصحاب الجنابة الشخصيّة- فلا نسلّم كونها ذات حالة سابقة متيقّنة، لأنّ جنابة أوّل النهار مقطوعة الزوال، والتى بعده مشكوكة الحدوث، فأين اليقين السابق؟!

وإن أردتم جريان القسم الثانى من استصحاب الكلّى، فالمقام ليس منه، لأنّ مجرى هذا النوع من الاستصحاب أن يتحقّق الكلّى فى ضمن فرد مردّد بين ما هو مقطوع البقاء لكونه طويل العمر، ومقطوع الارتفاع لكونه قصير العمر، والمقام ليس كذلك[۳۳۶]، لعدم تصوّر تحقّق كلّى الجنابة فى ضمن فرد مردّد بين طويل العمر وقصيره فى المثال، فإنّ حالات المكلّف لا تزيد على ثلاث:

اليقين بالجنابة أوّل النهار، واليقين بارتفاعها بالغسل فى الزمان الثانى، والشكّ فى حدوث جنابة جديدة بعده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۸۹

نعم، لو احتمل حدوث جنابة جديدة عند ارتفاع الاولى لكان من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، وعلى القول بجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الكلّى لا بأس بجريانه فى كلّى الجنابة هاهنا أيضاً[۳۳۷].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» عن الإشكال.

ومنها[۳۳۸]: ما إذا علمنا بعدم عدالة زيد، ثمّ شككنا فيه بعد عام، واحتملنا كوننا فى وسط هذا العام عالمين بعدالته، فإنّ هذا شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب، لعدم إحراز اتّصال زمان اليقين بزمان الشكّ، حيث احتملنا عروض يقين فى أثناء العام على ضدّ الحالة السابقة، ولو كان كذلك واقعاً لكان رفع اليد عمّا علم قبل العام من قبيل نقض اليقين باليقين لا بالشكّ.

وفيه: أنّ الشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين حتّى من حيث الزمان يرفعه رأساً[۳۳۹]، ولا يضرّ بالاستصحاب القطع به فضلًا عن احتماله، فلو كنت محدثاً أوّل النهار ثمّ أيقنت فى الظهر بصيرورتك متطهّراً ثمّ شككت بعد العصر فى الطهارة فى الظهر التى كانت متيقّنة يجرى استصحاب الحدث، لاتّصال زمان المشكوك- أعنى الظهر- بزمان المتيقّن- أعنى أوّل النهار- واليقين الذى تبدّل بالشكّ كأن لم يكن، فلا أثر له أصلًا.

نعم، لو قلنا بحجّيّة قاعدة اليقين لكان اليقين المرفوع بالشكّ السارى منشأً للأثر، لكنّا لا نقول بحجّيّتها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۰

والحاصل: أنّ الشكّ إذا كان سارياً لا يضرّ القطع بتخلّل اليقين بالضدّ بينه وبين اليقين السابق فى جريان الاستصحاب، فضلًا عن كونه محتملًا.

ولو كان احتمال التخلّل مضرّاً لكان جريان الاستصحاب فى أشهر موارده ممنوعاً، لأنّ من كان متطهّراً مثلًا ثمّ شكّ فى صيرورته محدثاً يكون منشأ شكّه احتمال خروج البول مثلًا، ولو بال لكان حين البول قاطعاً بصيروته محدثاً، فاحتمال خروج البول يستلزم احتمال اليقين بالمحدثيّة، وأيضاً من كان محدثاً ثمّ شكّ فى بقائه كان منشأه احتمال تحقّق الوضوء منه، وهذا الاحتمال يستلزم احتمال اليقين بالطهارة، فهو يحتمل التخلّل بين الشكّ واليقين باليقين بالطهارة.

وبالجملة: لا يكون المثال من قبيل الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب، بل أركان الاستصحاب فيه تامّة، ونحن نلتزم بجريانه.

كلام للمحقّق النائينى رحمه الله مربوط بالمقام

ومنها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله رداً على ما ذهب إليه السيّد محمّد كاظم صاحب العروة فى الإنائين المشتبهين:

توضيحه: أنّ صاحب العروة رحمه الله قال فيها ما حاصله: أنّه لو كان عندنا إنائان علم نجاستهما تفصيلًا ثمّ علمنا بصيرورة أحدهما طاهراً لكنّه اشتبه بالنجس فله ثلاث صور:

الاولى: أن يكون الطاهر معلوماً بالتفصيل ابتداءً ثمّ صار مشتبهاً لأجل الظلمة ونحوها.

الثانية: أن يكون معلوماً بالإجمال ذاتاً، أى حصل لنا العلم بصيرورة أحد النجسين- لا على التعيين- طاهراً، من غير سبق علم تفصيلى به أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۱

الثالثة: أن يحصل العلم بطهارة أحدهما معنوناً بعنوان، كالعلم بطهارة إناء زيد مثلًا، إلّاأنّه غير معلوم لنا.

فيجرى الاستصحاب فى كلّ من الطرفين فى جميع هذه الصور، فيجب الاجتناب عن كليهما[۳۴۰].

هذا توضيح ما أفاده السيّد رحمه الله فى العروة.

واستشكل عليه المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ الاستصحاب لا يجرى فى هذه الصور أصلًا.

أمّا فى الصورة الثانية: فلأنّ جريانه فى كليهما مستلزم للتناقض فى أدلّته، حيث إنّ صدر دليل الاستصحاب- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يقتضى نجاسة كلّ من الإنائين، وذيله- أعنى قوله: «انقضه بيقين آخر»- يقتضى طهارة المعلوم بالإجمال، وهذا تناقض واضح، فاستصحاب نجاسة كلّ منهما وإن كان جارياً فى نفسه، إلّاأنّهما يتعارضان ويتساقطان بسبب العلم الإجمالى، ولو لاه لكان جارياً فيهما، لتماميّة أركانه.

وأمّا فى الصورة الاولى: فلاختلال أركان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقيّةً لدليله، توضيحه: أنّا إذا علمنا تفصيلًا بطهارة أحدهما، كالإناء الواقع فى الجانب الشرقى مثلًا انتقض اليقين بنجاسته بقين آخر، فإذا اشتبه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۲

بالآخر بعد ذلك بسبب عروض الظلمة ونحوها يصدق فى كلّ منهما أنّه كان معلوم النجاسة والآن شكّ فيها، إلّاأنّه لم يحرز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّه يحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو الذى صار طاهراً، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين على ضدّ اليقين السابق بينهما، ويحتمل أن يكون الذى بقى نجساً، فاتّصل زمانهما ولم يتخلّل بينهما شىء، فلم يحرز الاتّصال، بل يكون شبهة مصداقيّةً، لاحتمال أن يكون رفع اليد عن النجاسة المعلومة سابقاً من قبيل نقض اليقين باليقين واحتمال أن يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ.

وكذلك الحال فى الصورة الثالثة، لأنّ معلوم الطهارة وإن لم يتشخّص فيها تشخّصاً تامّاً، إلّاأنّه مشخّص بعنوانه، فيحتمل فى كلّ منهما أن يكون هو إناء زيد، فانفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين، ويحتمل أن يكون هو الإناء الآخر، فاتّصل زمانهما، فيكون هذا أيضاً شبهة مصداقيّة لدليل الاستصحاب[۳۴۱].

هذا حاصل كلام المحقّق النائينى رحمه الله هاهنا.

نقد نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله

تتصوّر إلّافيما انطبق عليه الدليل على أحد الاحتمالين، والمقام ليس كذلك، لأنّ كلًّا من الإنائين إذا أردنا استصحابه إن كان هو إناء زيد كان معلوم الطهارة، وإن كان هو الآخر كان معلوم النجاسة، فليس لنا احتمال ينطبق عليه دليل الاستصحاب، وكذلك الحال فى الصورة الاولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۳

لكن يحصل من هذين اليقينين التعليقيّين شكّ فى بقاء نجاسة كلّ منهما، فيجرى استصحابهما، لتماميّة أركانه.

على أنّ اليقين التفصيلى فى الصورة الاولى صار بعد عروض مثل الظلمة يقيناً إجماليّاً، فليس لنا حين الشكّ يقين تفصيلى أصلًا، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين، وبعبارة اخرى: إذا علمنا بنجاسة الإنائين أوّل النهار ثمّ علمنا بعد ساعة بصيرورة أحدهما معيّناً طاهراً ثمّ اشتبها بعد ساعة اخرى يكون كلّ منهما بعد الاشتباه مشكوك الطهارة والنجاسة، ولا يكون هذا الشكّ متعلّقاً بما بعد الاشتباه فقط، بل يشمل ما قبله، أعنى الزمان الذى حصل اليقين التفصيلى بطهارة أحدهما، فيكون الشكّ متّصلًا باليقين بالنجاسة، فأين الشبهة المصداقيّة لدليل الاستصحاب؟! فلا إشكال- مع قطع النظر عن العلم الإجمالى- فى الالتزام بجريان الاستصحاب فى هذه الصورة، وإذا جرى فيها ففى الصورة الثالثة يجرى بطريق أولى، لعدم علم تفصيلى فيها أصلًا.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الموارد التى ادّعى كونها من قبيل الشبهة المصداقيّة لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ليست كذلك.

فما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال فى الصورة الرابعة من صور مجهولى التاريخ غير تامّ.

واحتمل أن يكون مراده إحراز الانفصال فى هذه الصورة.

توضيحه: أنّ عدم الكرّيّة وعدم الملاقاة متيقّنان يوم السبت فى المثال السابق، وفى يوم الأحد الذى علمنا بحدوث أحد الحادثين فيه لا

يكون عدم الكرّيّة حين الملاقاة- الذى هو موضوع للأثر لا عدم الكرّيّة فقط- معلوماً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۴

ولا مشكوكاً.

أمّا عدم كونه معلوماً فلاحتمال أن يكون الحادث يوم الأحد هو الكرّيّة.

وأمّا عدم كونه مشكوكاً فلأنّ الشكّ فيه[۳۴۲] لم يتحقّق قبل يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر، فإذا جاء يوم الاثنين علم حدوث الكرّيّة والملاقاة وشكّ فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، فيوم الأحد متخلّل بين زمان الشكّ وزمان اليقين قطعاً.

ولكنّه خلاف ما هو ظاهر كلامه رحمه الله، فإنّه عبّر بعدم إحراز الاتّصال، فكيف يحمل على إحراز عدم الاتّصال؟!

وكيف كان، فلا يصحّ الالتزام بهذا الاحتمال، لما عرفت سابقاً، من أنّ الملاك فى اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو حين جريان الاستصحاب، لا قبله، وفى هذا الزمان الذى هو يوم الاثنين فى المثال يكون زمانهما متّصلين، لأنّا وإن لم نكن يوم الأحد شاكّين فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة، إلّاأنّه فى زمان القطع بتحقّق كلا الحادثين- أعنى يوم الاثنين- يصير يوم الأحد أيضاً كما بعده زمان الشكّ فى عدم الكرّيّة فى زمان الملاقاة وإن لم يكن كذلك قبل مجى الاثنين، فزمان اليقين هو يوم السبت، وزمان الشكّ هو ما بعده، وهما متّصلان كما هو واضح.

وعلم من مطاوى ما ذكرنا أنّ المراد باتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين كون المورد مصداقاً لقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» والمراد بعدمه عدم كونه مصداقاً له، والمراد بعدم إحرازه الشكّ فى كونه مصداقاً له، ونحن استظهرنا هذا الأخير من كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۵

اضطراب كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى ذلك

ولكن وقع التهافت فى كلام سيدّنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» حيث فسّر الاتّصال بصدق نقض اليقين بالشكّ[۳۴۳] أوّلًا، ثمّ ذكر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۴۴] وذكر له احتمالين لم يكن واحد منهما منطبقاً على ما استظهرناه من كلامه، بل أحدهما هو الاحتمال الذى ذكرناه آنفاً وقلنا بأنّه خلاف ظاهر كلامه، والثانى احتمال آخر غيرهما.

وظاهره أنّ عدم إحراز الاتّصال مغاير لما ادّعاه صاحب الكفاية، وهو الشكّ فى صدق نقض اليقين بالشكّ، وإلّا فلم يكن للإعراض عن تفسير كلامه بما استظهرناه منه وجه.

بل نقل[۳۴۵] عن شيخه العلّامة الحائرى رحمه الله كلاماً يصرّح بتغايرهما وتلقّاه بالقبول.

ثمّ احتمل[۳۴۶] عند البحث عمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً أن يكون مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله من عدم إحراز الاتّصال عدم إحراز كونه من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وهذا الكلام كما ترى مضطرب كمال الاضطراب، لاستلزامه القطع بكون عدم إحراز الاتّصال عبارةً عن عدم إحراز نقض اليقين بالشكّ مرّة، والقطع بتغايرهما اخرى، واحتمال اتّحادهما ثالثةً.[۳۴۷]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۲۹۵

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۶

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذه الصورة الرابعة: أنّ الأثر لو كان لعدم أحد الحادثين فى زمان الآخر يجرى الاستصحاب، وأمّا لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر فالاستصحابان يتعارضان ويتساقطان.

هذا تمام الكلام فی مجهولی التاریخ.

صور ما إذا کان تاریخ أحدهما معلوماً

وأمّا إذا کان تاریخ أحد الحادثین معلوماً فله أیضاً صور کثیرة عین ما تقدّم فی مجهولی التاریخ طابق النعل بالنعل.
وحکم ثلاث صور منها- أعنی ما إذا کان الأثر مترتّباً علی الوجود الخاصّ، من المتقدّم أو المتأخّر أو المقارن، بنحو مفاد کان التامّة، أو علیه بنحو مفاد کان الناقصة، أو علی عدمه بنحو مفاد لیس الناقصة المعبّر عنه بالعدم النعتی فی زمان الآخر- حکم مجهولی التاریخ، فلا نطیل الکلام بتکرار البحث هاهنا.
إنّما الإشکال فیما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدمه بنحو مفاد لیس التامّة المعبّر عنه بالعدم المحمولی فی زمان الآخر.

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

فالمحقّق الخراسانی رحمه الله فصّل فی هذه الصورة بین ما إذا کان الأثر مترتّباً علی عدم مجهول التاریخ وبین ما إذا کان مترتّباً علی عدم معلومه، فقال بجریان الاستصحاب فی الأوّل دون الثانی.
أمّا الجریان فی الأوّل فلإحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین.
توضیحه: أنّا إذا علمنا بعدم الکرّیّة وعدم الملاقاة یوم السبت مثلًا وعلمنا
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۷
بحدوث الملاقاة یوم الاثنین، وفی الثلاثاء علمنا أیضاً بتحقّق الکرّیّة، لکن نشکّ فی أنّها هل حدثت یوم الأحد حتّی یکون الماء معتصماً حین الملاقاة، أو یوم الثلاثاء حتّی لا یکون کذلک، فزمان الشکّ هو یوم الاثنین الذی علم حدوث الملاقاة فیه، فلا فرق بین أن نعبّر عنه بزمان الملاقاة أو بیوم الاثنین، وحیث إنّا قلنا بجریان الاستصحاب فیما إذا لو حظ تقدّم الحادث وتأخّره بالإضافة إلی أجزاء الزمان فلا إشکال فی استصحاب عدم الکرّیّة إلی زمان الملاقاة، لأنّ الشکّ فی بقائه إلی زمان الملاقاة عبارة اخری عن الشکّ فی تقدّم الکرّیّة علی یوم الاثنین وتأخّرها عنه، فیجری استصحاب عدمها إلی یوم الاثنین الذی هو عبارة اخری عن زمان الملاقاة.
وأمّا عدم الجریان فی الثانی فلعدم إحراز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین.
توضیحه: أنّا إذا علمنا بعدم الکرّیّة وعدم الملاقاة یوم السبت، وعلمنا بحدوث الکرّیّة یوم الاثنین، وفی الثلاثاء علمنا أیضاً بتحقّق الملاقاة، لکن نشکّ فی أنّها هل حدثت یوم الأحد حتّی یکون الماء حین الملاقاة قلیلًا منفعلًا بها أو الثلاثاء حتّی یکون حین الملاقاة کرّاً معتصماً، فلم یحرز اتّصال زمان الشکّ بزمان الیقین، لأنّ زمان الشکّ الذی هو زمان الملاقاة إن کان یوم الأحد اتّصل بزمان الیقین الذی هو یوم السبت، وإن کان یوم الثلاثاء انفصل عنه بیوم الاثنین، وبعبارة اخری: إن کان زمان الملاقاة یوم الأحد فیکون المثال مصداقاً لدلیل الاستصحاب، وإن کان یوم الثلاثاء فلا لصدق نقض الیقین بالیقین، لا بالشکّ، فالمثال من قبیل الشبهة المصداقیّة لدلیل الاستصحاب.
فلا یجری الاستصحاب فی هذا القسم علی مبنی المحقّق الخراسانی رحمه الله من إمکان تصویر الشبهة المصداقیّة فی الوجدانیّات، ولا یجری أیضاً عند المحقّق
اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۲۹۸
النائینی رحمه الله، لأنّه تلقّی هذا المبنی بالقبول، حیث استشکل علی السیّد صاحب العروة کما عرفت[۳۴۸].
ولا یخفی أنّ عبارة المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ناقصة جدّاً، لأنّه اکتفی عند بیان العلّة بقوله: لانتفاء الشکّ فیه فی زمان،

وإنّما الشكّ فيه بإضافة زمانه إلى الآخر[۳۴۹].

ولا يفهم مراده وهو عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين من هذه العبارة كما ترى.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه فى مجهولى التاريخ إلى جريان الاستصحاب ذهب هنا إلى عدمه، وعلّله بأنّ تاريخ حدوث الكرّيّة معلوم، فهى قبله متيقّن العدم وبعده متيقّن الوجود، فلم نشكّ فيها فى زمان حتّى يجرى الاستصحاب[۳۵۰].

وفيه: أنّ العلم بالتاريخ يوجب معلوميّتها بالإضافة إلى أجزاء الزمان، لا بالإضافة إلى الحادث الآخر- أعنى الملاقاة- والأثر مترتّب على الثانى، لا الأوّل.

فالحقّ هو جريانالاستصحاب فى عدم معلوم التاريخ فى زمان الآخر أيضاً.

نعم، لو كان عدم كلّ منهما فى زمان الآخر موضوعاً للأثر لتعارض الاستصحابان وتساقطا، كما فى مجهولى التاريخ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۲۹۹

البحث حول تعاقب الحالتين المتضادّتين

ثمّ إنّهم ذكروا عقيب هذه المسألة الاصوليّة فروض الحالتين المتضادّتين، ونحن أيضاً نذكرها، لكثرة الابتلاء بها، فنقول:

إذا كان الأثر مترتّباً على وجود الحالتين المتضادّتين، وشكّ فى المتقدّم منهما، كما لو تيقّن الحدث والطهارة وشكّ فى المتقدّم منهما، فاختلفوا فى حكمه:

نظريّة المشهور وصاحب الكفاية فى المسألة

ذهب المشهور إلى جريان استصحابهما وتساقطهما بالتعارض، فلابدّ له من تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى.

وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جريان الاستصحاب أصلًا، لعدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لأنّا إذا أردنا استصحاب الطهارة مثلًا نحتمل وقوع الحدث بعدها، فيكون من قبيل نقض اليقين باليقين، ووقوعه قبلها، فيكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ، فلم يحرز كونه مصداقاً لدليل الاستصحاب، وكذلك إذا أردنا استصحاب الحدث، فلا يجرى الاستصحاب فى المقام، لاختلال أركانه، فلابدّ من تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال[۳۵۱].

كلام المحقّق الحلّى والإمام الخمينى فى المقام

وقال المحقّق فى المعتبر: نحكم على ضدّ الحالة السابقة عليهما، فإن كانت طهارة نحكم بكونه محدثاً، وإن كانت حدثاً نحكم بكونه متطهّراً[۳۵۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۰

واختاره سيّدنا الاستاذ الإمام «مدّ ظلّه» فى مجهولى التاريخ، وفصّل فيما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأنّه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكالمحقّق، وإلّا فكالمشهور، وإن ينطبق المسألتان نتيجةً أحياناً[۳۵۳].

ومنه يعلم أنّ للمسألة صورتين:

إحداهما: ما إذا لم يعلم الحالة السابقة، ففيها قولان: قول المشهور بجريان الاستصحابين وتساقطهما بالتعارض، وقول المحقّق الخراساني رحمه الله بعدم الجريان، لاختلال أركانه، ونتيجة القولين في هذه الصورة واحدة، وهي لزوم تحصيل الطهارة، لقاعدة الاشتغال، وإن كان ملاكه على ما ذهبنا إليه تعارض الاستصحابين، وعلى ما ذهب إليه المحقّق الخراساني عدم جريانهما.

الثانية: ما إذا علم الحالة السابقة، وفيها ثلاثة أقوال: قول المشهور، وقول المحقّق الخراساني، وقول المحقّق الحلّي بالحكم على ضدّ الحالة السابقة.

بيان الحقّ في موارد الجهل بتاريخ الحالتين المتضادّتين

ولابدّ قبل التحقيق في المسألة من ذكر امور مقدّمةً:

أ- أنّ البحث فعلًا في مجهولي التاريخ، وأمّا ما إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً فسيأتي البحث فيه.

ب- أنّ البحث فيما إذا كانت الحالة السابقة على الحالتين مساوية في الأثر مع إحدى الحالتين العارضتين، فإن كان الحدث العارض حدثاً أصغر مثلًا كان السابق أيضاً كذلك، وإن كان حدثاً أكبر كان السابق أيضاً أكبر.

نعم، لا يعتبر الوحدة النوعيّة، فإن كان السابق بولًا والعارض نوماً مثلًا كفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۱

ج- أنّهم اتّفقوا في أنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وإذا تعاقب اثنان منها أو أكثر كان الأثر الفعلي للمتقدّم منها، فإذا كان متطهّراً ثمّ خرج منه البول ثمّ الريح من دون أن يتوضّأ بينهما كان البول ناقضاً للطهارة السابقة وموجباً عليه طهارة جديدة، وأمّا الريح فلا يكون له أثر فعلي هاهنا. نعم، له اقتضاء التأثير، بمعنى أنّه لو حدث عقيب الطهارة لكان مؤثّراً.

لا يقال: دعوى الاتّفاق على ذلك ممنوعة، لأنّهم اختلفوا في أنّ القاعدة في الأسباب المتعاقبة هل هي التداخل أو عدمه؟

فإنّه يقال: نعم، ولكنّهم اتّفقوا في خصوص الطهارة والحدث أنّ التأثير الفعلي لا يكون إلّاللسبب الأوّل.

إذا عرفت هذا فنقول:

الحقّ ما ذهب إليه المحقّق رحمه الله في المعتبر، لأنّ المكلّف إذا كان محدثاً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم والمتأخّر منهما يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة مما لا إشكال فيه، ولا يجري استصحاب الحدث، أمّا الحدث السابق فلكونه مقطوع الزوال، وأمّا اللاحق فلأنّ أمره دائر بين حدوثه قبل الطهارة وبعدها، وعلى الاحتمال الأوّل لا تأثير له أصلًا، وإنّما هو مؤثّر على الاحتمال الثاني، والعلم الإجمالي لا يكون منجّزاً إلّافيما إذا كان مؤثّراً على جميع أطرافه، مثلًا إذا كان لنا إنائان: أحدهما نجس، والآخر طاهر، ثمّ تيقّنّا بوقوع قطرة من الدم في أحدهما إجمالًا يجري استصحاب طهارة ما كان طاهراً، لعدم تأثير العلم الإجمالي لو وقعت في الإناء النجس.

وكذلك الحال لو كان متطهّراً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار وشكّ في المتقدّم منهما، فيكون استصحاب الحدث جارياً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۲

لا استصحاب الطهارة، لأنّها لو حدثت قبل الحدث لا تأثير لها في رفع الحدث، بل هي طهارة تجديديّة استحبابيّة فقط، فلا يكون العلم الإجمالي بحدوثها إمّا قبل الحدث أو بعده مؤثّراً، فهذا العلم كلا علم، فلا يجري استصحاب المعلوم بالإجمال كذلك.

والحاصل: أنّ الحقّ هو الأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق في المعتبر.

مقتضى التحقيق فيما إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً

وأمّا إذا كان تاريخ إحدى الحالتين معلوماً، فإمّا أن تكون الحالة السابقة عليهما هى الحدث أو الطهارة، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون تاريخ الحدث معلوماً أو تاريخ الطهارة، فهاهنا صور أربع لابدّ من ملاحظة حكم كلّ منها.

الصورة الاولى: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الطهارة معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بصيرورته متطهّراً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث آخر منه، ولكنّه شكّ فى خروجه قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الطهارة فقط، للعلم بتاريخ حدوثها تفصيلًا، ولكونها مؤثّرةً سواء وقع الحدث قبلها أو بعدها كما هو واضح، بخلاف الحدث، فإنّه لا يكون معلوماً تفصيلًا ولا مؤثّراً على كلّ حال، لأنّه يكون مؤثّراً لو وقع بعد الطهارة، وأمّا لو وقع قبلها فلا، فلا يجرى استصحابه، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة كما قال المحقّق رحمه الله.

الصورة الثانية: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الحدث وكان تاريخ الحدث الجديد معلوماً، كأن تيقّن كونه محدثاً فى أوّل النهار وعلم بخروج حدث آخر أيضاً فى أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث والطهارة كليهما ويتساقطان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۳

بالتعارض، أمّا استصحاب الطهارة فلكونها مؤثّرة على كلّ حال، وأمّا الحدث فإنّه وإن لم يكن مؤثّراً لو وقع قبل الطهارة إلّاأنّ تاريخ حدوثه معلوم تفصيلًا، وهو أوّل الزوال، ونشكّ فى ارتفاعه، فيستصحب ويعارض استصحاب الطهارة، فيتساقطان، فيجب تحصيل الطهارة، لأنّ الاشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينيّة، ففى هذه الصورة نأخذ بنفس الحالة السابقة، لكنّه لأجل قاعدة الاشتغال، لا لاستصحاب الحدث المتحقّق فى أوّل الزوال.

الصورة الثالثة: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة وكان تاريخ الطهارة الجديدة معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً فى أوّل النهار وعلم بأنّه توضّأ أوّل الزوال وعلم بعد ساعة بخروج حدث منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة أيضاً يجرى استصحاب الطهارة والحدث كليهما، أمّا الأوّل فلأنّ تاريخ وقوعها معلوم تفصيلًا وهو أوّل الزوال، ونشكّ فى ارتفاعها، فتستصحب، وأمّا الثانى فلكونه مؤثّراً على كلّ حال، فيجرى استصحابه، ويعارض استصحاب الطهارة ويتساقطان، فنرجع إلى قاعدة الاشتغال، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة بمقتضى قاعدة الاشتغال.

الصورة الرابعة: ما إذا كانت الحالة السابقة هى الطهارة وكان تاريخ الحدث معلوماً، كأن تيقّن كونه متطهّراً فى أوّل النهار وعلم بخروج حدث منه فى أوّل الزوال، وعلم بعد ساعة بتحقّق طهارة منه إمّا قبل الزوال أو بعده، ففى هذه الصورة يجرى استصحاب الحدث فقط، لمعلوميّته تفصيلًا أوّلًا ولكونه مؤثّراً مطلقاً ثانياً، بخلاف الطهارة، فإنّها لا تكون معلومة بالتفصيل ولا مؤثّرةً على كلّ حال، فلا أثر للعلم الإجمالى بها، ففى هذه الصورة أيضاً نأخذ بضدّ الحالة السابقة لأجل الاستصحاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۵

فى استصحاب الامور الاعتقاديّة

استصحاب الامور الاعتقاديّة

اشارة

التنبيه العاشر: أنّهم اختلفوا فى جريان الاستصحاب فى الاعتقاديّات.

ومنشأ الشبهة فى جريانه أمران:

أحدهما: أنّهم قالوا: إنّ الاستصحاب أصل عملى، فتخيّل بعضهم عدم شموله للاعتقاديّات التى هى من الامور القلبيّة لا العمليّة.

الثانى: احتجاج الجاثليق على الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام باستصحاب النبوّة لإثبات بقاء شريعته.

والحقّ جريان الاستصحاب فيها إذا كان أركانه موجودة، ولا يضرّ تعبيرهم بأنّه أصل عملى، لأنّ معناه أنّه وظيفة للشاكّ تعبّداً فى قبال الأمارات الحاكية عن الواقعيّات، فيعمّ الأعمال الجوانحيّة، كالجوارحيّة.

على أنّ التعبير بكونه أصلًا عمليّاً لم يرد فى آية أو رواية، فالملاك فى جريان الاستصحاب إنّما هو صدق قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأركانه هى اليقين بالحدوث والشكّ فى البقاء مع كونه مرتبطا بالشارع، يعنى قابلًا للتعبّد الشرعى، سواء كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم أو مربوطاً به بوجه ثالث، ولا يخفى أنّ المراد بالشكّ فى البقاء ما يقابل اليقين، لا الشكّ المتساوى طرفاه فقط، فإذا تحقّق هذه الامور يجرى الاستصحاب، سواء كان من الأعمال الجوارحيّة أو من الامور الاعتقاديّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۶

كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

والمحقّق صاحب الكفاية رحمه الله فصّل فى المقام تفصيلًا متيناً، وهو أنّ الامور الاعتقاديّة على قسمين:

الأوّل: ما يكون المطلوب به هو الانقياد والتسليم والاعتقاد، بمعنى عقد القلب عليه من الأعمال القلبيّة الاختياريّة[۳۵۴]، كالالتزام القلبى بوجوب الصلاة وحرمة الخمر، فيجرى استصحاب الحكم، وكذا استصحاب الموضوع، مثلًا إذا تيقّن أنّ الالتزام بوجوب صلاة الجمعة كان واجباً وشكّ فى بقائه يجرى استصحاب وجوب الالتزام بذلك[۳۵۵].

الثانى: ما يكون المطلوب به هو القطع به ومعرفته، فيجرى الاستصحاب فى الحكم، لا الموضوع، فلو كان متيقّناً بوجوب تحصيل القطع بشىء- كتفاصيل القيامة- فى زمان، وشكّ فى بقاء وجوبه يستصحب، وأمّا لو شكّ فى بقاء حياة إمام زمان مثلًا فلا تستصحب لأجل ترتيب لزوم معرفة إمام زمانه، لأنّ الواجب هو تحصيل القطع بحياة الإمام المعصوم أو بموته، ولا يكفى الاستصحاب[۳۵۶].

هذا حاصل كلام صاحب الكفاية رحمه الله، وهو تامّ متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۷

استصحاب النبوّة

وأمّا النبوّة فلو قلنا بكونها ناشئةً من كمال النفس قهراً بلا جعل- كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۵۷]- فلا وجه لاستصحابها، لأنّها على هذا من الصفات الخارجيّة التكوينيّة، فلا تكون حكماً شرعيّاً ولا يترتّب عليها أيضاً أثر شرعى مهمّ ولا يرتبط بالشارع من وجه آخر، فلا مجال لاستصحابها.

وإن قلنا بكونها مجعولةً من قبل اللّه تعالى بعد كونه أهلًا لها، كالإمامة[۳۵۸]- وهو الأظهر، خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- فهى وإن كانت مورداً للاستصحاب بنفسها لأجل كونها من المجعولات الشرعيّة، فيكون وضعها ورفعها بيد الشارع، فلا تحتاج فى استصحابها إلى أثر شرعى مترتّب عليه، إلّا أنّه لا يجرى لجهة اخرى.

نقد استصحاب الكتابى نبوّة النبىّ السابق

وهى أنّ الكتابى إن أراد استصحاب نبوّة موسى أو عيسى لتشخيص وظيفة نفسه يرد عليه أنّه إن لم يكن شاكّاً فيها فلا مجال

للاستصحاب، وإن كان شاكّاً فيها فلا محالة يكون منشأ شكّه احتمال صدق نبيّنا صلى الله عليه و آله، فلابدّ له من الفحص، لعدم جريان الاصول العمليّة فى الأحكام قبله، وإن كان جارياً فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۸

الموضوعات، فأهمّيّة النبوّة لا تكون بأقلّ من أهمّيّة الأحكام الفرعيّة، فإذا كان الفحص لازماً قبل جريان الاصول فيها ففى النبوّة بطريق أولى، ونحن نقطع بأنّه لو بحث عن دين الإسلام لقطع بحقّانيّته وارتفاع النبوّة السابقة، ولا يبقى مجال لاستصحابها. هذا أوّلًا.

وثانياً: لا يكون الاستصحاب حجّةً ذاتاً، فلابدّ له من دليل على اعتباره، مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وليس فى الأديان السابقة دليل عليه.

سلّمنا وجود الدليل عليه فيها، لكنّ النبوّة من الامور التى لابدّ من القطع بها، فلا يكفى استصحابها، على أنّ الشكّ فى بقاء دينه يستلزم الشكّ فى اعتبار هذا الدليل أيضاً.

سلّمنا كفاية الظنّ لإثبات النبوّة، لكنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ بالبقاء أوّلًا، ولا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل منه ثانياً، والأصل العقلائى حرمة العمل بالمظنّة إلّاما ثبت حجّيّته كما حقّق فى محلّه.

فلا يمكن للكتابى استصحاب نبوّة النبىّ السابق لتشخيص وظيفته.

وإن أراد استصحابها لإلزام المسلمين عليها[۳۵۹]، ففيه أوّلًا: أنّ المسلم لا يكون شاكّاً فى بقاء نبوّة النبىّ السابق، بل يكون قاطعاً بارتفاعها، وإلّا فلم يكن مسلماً، فلا مجال لتحميل الاستصحاب عليه.

وثانياً: أنّ التمسّك بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لإثبات بقاء النبوّة السابقة أمر يلزم من وجوده عدمه، حيث إنّ الإقرار ببقائها يستلزم عدم تحقّق الإسلام، ولازمه عدم حجّيّة «لا تنقض اليقين بالشكّ» رأساً، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۰۹

عدم ثبوت نبوّة النبىّ السابق إلّابإخبار القرآن

وثالثاً: جعل النبوّة لموسى وعيسى عليهما السلام لا يثبت عندنا إلّامن طريق إخبار القرآن بها، لعدم تحقّق التواتر فيها فى جميع الطبقات، وتحريف التوراة والإنجيل قطعاً، ألا ترى أنّ فيهما نسبة الزنا وشرب الخمر إلى الأنبياء العظام؟! ونحو ذلك من الأباطيل الواضحة.

سلّمنا عدم تحريفهما، لكنّهما لا يكونان معجزة، فإنّ معجزة موسى وعيسى عليهما السلام أشياء اخر غير التوراة والإنجيل، فالطريق إلى العلم بنبوّتهما منحصر بالقرآن الذى لم يحرّف مع كونه معجزة.

ولا يقول بتحريفه إلّامن فى قلبه مرض أو من ليس له اطّلاع عليه.

وبالجملة: لابدّ فى الاستصحاب من اليقين بالحدوث، وطريقه فى المقام منحصر فى القرآن، والتمسّك به لاستصحاب النبوّة السابقة أمر يلزم أيضاً من وجوده عدمه.

فلا يتمكّن الكتابى أيضاً من استصحاب نبوّة النبىّ السابق لإلزام المسلمين عليها.

ولعلّ المراد بقول الرضا عليه السلام: «إنّا نؤمن بنبوّة كلّ موسى وعيسى أقرّ بنبوّة نبيّنا صلى الله عليه و آله وكافر بنبوّة كلّ من لم يقرّ بذلك»[۳۶۰] هذا الجواب الأخير المتقدّم منّا، أى طريق العلم بنبوّتهما إنّما هو القرآن.

وعلى هذا فلا وجه لإيراد الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله عليه بأنّ هذا الجواب بظاهره مخدوش، لأنّ موسى بن عمران أو عيسى بن مريم ليس كلّيّاً حتّى يصحّ الجواب المذكور، بل شخص واحد وجزئى حقيقى اعترف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۰

المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته، فعلى المسلمين إثبات نسخها[۳۶۱].

نعم، ما احتملناه فى معنى الحديث خلاف ظاهر كلامه عليه السلام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۱

فى حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

حكم الخاصّ فيما بعد زمان تخصيصه

اشارة

التنبيه الحادى عشر: أنّه إذا كان لنا عامّ بحسب الأفراد والأزمان كلتيهما، ثمّ خرج عنه بعض الأفراد فى بعض الأزمنة، فشكّ فى حكم هذا الفرد بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل يرجع إلى العموم، أو إلى استصحاب حكم المخصّص؟

مثال ذلك، أن يقول المولى: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» فشككنا فى وجوب إكرامه يوم السبت.

نظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المسألة

فصّل الشيخ رحمه الله فى الرسائل بين ما إذا كان العموم الأزمانى استغراقيّاً وبين ما إذا كان مجموعيّاً، ففى الأوّل لابدّ من الرجوع إلى العامّ، لأنّ لزيد فى المثال فى كلّ يوم وجوب إكرام مستقلّ، خرج منه يوم الجمعة، والشكّ فى خروج يوم السبت من قبيل الشكّ فى تخصيص الزائد، ومرجعه العموم، وفى الثانى لابدّ من الأخذ باستصحاب حكم المخصّص، لأنّ لزيد- على هذا- وجوب إكرام واحد مستمرّ فى طول الزمان، فإذا انقطع فى زمان فإثباته بعد ذلك الزمان يحتاج إلى دليل غير العامّ الذى انقطع حكمه، فلابدّ من استصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۲

حكم المخصّص[۳۶۲].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله.

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية: لابدّ من ملاحظة المخصّص أيضاً، فإنّ الزمان قد يؤخذ فيه ظرفاً وقد يؤخذ قيداً، فللمسألة أربع صور:

الاولى: ما إذا كان العموم مجموعيّاً واخذ الزمان فى الخاصّ ظرفاً، فالمرجع هو استصحاب حكم الخاصّ فى غير مورد دلالته، لعدم دلالة للعامّ على حكمه، لعدم دخوله على حدة فى موضوعه، وإنّما كان داخلًا فى موضوعه بحسب استمرار حكمه، وقد انقطع الاستمرار بعد مجيء الخاصّ، فإذا شككنا فى وجوب إكرام زيد يوم السبت لا يجوز التمسّك بالعامّ، لانقطاع استمرار حكمه بالدليل الدالّ على عدم وجوب إكرامه يوم الجمعة، ولا بالخاصّ، لأنّ مورده يوم الجمعة فقط، فلابدّ من التمسّك بذيل الاستصحاب، ونتيجته عدم الوجوب يوم السبت.

هذا إذا كان التخصيص من الوسط، بأن قال ليلة الخميس مثلًا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» وأمّا إذا كان الخاصّ مخصّصاً للعامّ من الأوّل فلابدّ بعد زمان الخاصّ من الرجوع إلى العامّ، فلو قال ليلة الجمعة: «أكرم العلماء كلّ يوم» ثمّ

قال: «لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة» لوجب إكرامه يوم السبت بحكم العامّ، وذلك لأنّ الخاص غير قاطع لحكم العامّ، فإنّ أوّل زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة الخاصّ،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۳

فلا يكون إثبات الحكم بعده محتاجاً إلى دليل غير دليل العامّ.

مثال ذلك في الشرعيّات قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ»[۳۶۳] فإنّه عامّ مجموعي بحسب الزمان، وقد خصّص تارةً بخيار المجلس، واخرى بخيار الغبن، فإذا شككنا في بقاء خيار المجلس بعد الافتراق[۳۶۴]، فلابدّ من الرجوع إلى عموم «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ».

لأنّ خيار المجلس كان ثابتاً من أوّل البيع، وأمّا إذا شككنا في بقاء خيار الغبن[۳۶۵] فلا يجوز فيه الرجوع إلى العموم إذا علمنا بالغبن بعد يوم مثلًا وقلنا بكون مبدأ الخيار زمان الالتفات إليه؛ لأنّ البيع كان لازماً بحكم العامّ قبل الالتفات إلى الغبن، فانقطع استمراره بمجرّد الالتفات، فهاهنا يجري استصحاب الخيار، ولا يجوز التمسّك بالعامّ.

الثانية: ما إذا كان العموم استغراقيّاً واخذ الزمان في الخاصّ قيداً، فالمرجع هو العامّ بلا كلام، ولا يجري استصحاب حكم الخاصّ وإن فرضنا عدم جواز التمسّك بالعامّ، وذلك لتغاير القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة، فإنّ القضيّة المتيقّنة هي عدم وجوب إكرام زيد يوم الجمعة، والمشكوكة هي عدمه يوم السبت.

الثالثة: ما إذا كان العامّ مجموعيّاً واخذ الزمان في الخاصّ قيداً، فلا مورد للاستصحاب، ولا مجال أيضاً للتمسّك بالعامّ، فلابدّ من الرجوع إلى سائر الاصول، ففي المثال يجري أصالة البراءة من وجوب الإكرام يوم السبت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۴

الرابعة: ما إذا كان العامّ استغراقيّاً واخذ الزمان في الخاصّ ظرفاً، فلابدّ من التمسّك بالعامّ، ولكنّه لو فرض عدم دلالة العامّ لكان الاستصحاب مرجعاً[۳۶۶].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

نظريّة الإمام الخميني «مدّ ظلّه» في المسألة

وذهب سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المرجع هو العامّ في جميع الصور، وذكر لتقريب مرامه اموراً:

الأوّل: أنّه يتصوّر ورود العامّ على أنحاء ثلاثة:

أ- أن يلاحظ المتكلّم الأزمنة بنحو الاستغراق.

ب- أن يلاحظها بنحو العامّ المجموعي.

ج- أن يلاحظ الزمان مستمرّاً[۳۶۷]، كقوله: «أوفوا بالعقود مستمرّاً أو دائماً» لا بمعنى وجوب الوفاء في كلّ يوم مستقلًّا، ولا بنحو العامّ المجموعي، حتّى لو فرض عدم الوفاء في زمان سقط التكليف بعده، بل بنحو يكون المطلوب وجوبه مستمرّاً، بحيث لو وفى المكلّف إلى آخر الأبد يكون مطيعاً إطاعة واحدة[۳۶۸]، ولو تخلّف في بعض الأوقات تكون البقيّة مطلوبة[۳۶۹] لا بطلب مستقلّ، بل بالطلب الأوّل.

وكذلك لو قال المولى: «لا تهن زيداً» فترك العبد إهانته مطلقاً، كان مطيعاً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۵

له إطاعة واحدة، ولو أهانه يوماً عصاه، ولكن تكون إهانته محرّمة عليه بعده أيضاً، لا بنحو المطلوبيّة المتكثّرة المستقلّة، بل بنحو استمرار المطلوبيّة.

الثاني: أنّ العموم الاستمراري قد يستفاد من أداة العموم، نحو «أكرم كلّ عالم دائماً» وقيد يستفاد من الإطلاق، كقوله تعالى: «أَوْفُواْ

بِالْعُقُودِ».

الثالث: أنّ العموم الأزمانى متفرّع على العموم الأفرادى، فإنّ قولنا: «أكرم العلماء كلّ يوم» ينحلّ إلى قضيّتين:

إحداهما: «يجب إكرام العلماء» وهى مفاد العموم الأفرادى، الثانية:

«وجوب إكرام العلماء ثابت فى كلّ يوم» وهى مفاد العموم الأزمانى، وتفرّعها على الاولى واضح، لكونها بمنزلة الكبرى، والاولى بمنزلة الصغرى، وبعبارة اخرى: الحكم المتعلّق بالعموم الأفرادى موضوع للعموم الأزمانى، فهذا فرع، وذلك أصل، أى كما أنّ الموضوع متقدّم رتبةً على الحكم، فكذلك العموم الأفرادى متقدّم على الأزمانى.

الرابع: أنّ لازم تفرّع العموم الأزمانى على الأفرادى أنّ التخصيص الوارد على كلّ منهما لا يرتبط بالآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثم قال:

«لا تكرم زيداً العالم» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأفرادى فقط، وأمّا العموم الأزمانى فإنّه وإن لم يشمل زيداً إلّاأنّه خارج عنه موضوعاً، فلا يرتبط التخصيص به.

ولو قال عقيب قوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم»: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» فالتخصيص مربوط بالعامّ الأزمانى فقط.

لا يقال[۳۷۰]: ظاهر هذا المخصّص أنّه مخصّص لكلا العمومين، لاشتماله على

زيد كما أنّه مشتمل على يوم الجمعة.

فإنّه يقال: لو كان كذلك لكان «لا تكرم العلماء يوم الجمعة» مضادّاً للعموم الأفرادى، لعدم إمكان كونه مخصّصاً كما هو واضح، ولا يمكن الالتزام بمضادّته له[۳۷۱].

هذا حاصل ما ذكره الإمام «مدّ ظلّه» مقدّمةً.

ثمّ قال:

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إذا ورد عامّ أفرادى يتضمّن العموم أو[۳۷۲] الاستمرار الزمانى بدلالة لغويّة أو بمقدّمات الحكمة وورد دليل مخرج لبعض أفراده عن حكم العموم فى زمان معيّن، كقوله: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو مستمرّاً» وانعقد الإجماع على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، أو قوله:

«أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» وانعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء عند ظهور الغبن ساعةً وشكّ بعد يوم الجمعة وبعد الساعة فى حكم الفرد المخرج، لا يجوز التمسّك بالاستصحاب مطلقاً، سواء لوحظ الزمان أفراداً وعلى نحو العامّ الاصولى، أو ذكر القيد لبيان استمرار الحكم أو المتعلّق أو دلّت مقدّمات الحكمة على ذلك.

أمّا إذا لوحظ الزمان مستقلّاً فواضح، لأنّ خروج الفرد فى يوم تصرّف فى العموم الأفرادى التحتانى، فأصالة العموم محكّمة بالنسبة إلى التخصيص الزائد، وأمّا إذا جعل «مستمرّاً» أو «دائماً» أو «أبداً» ظرفاً للحكم فلأنّ خروج بعض الأفراد فى بعض الأيّام ليس تخصيصاً فى العموم

الأفرادى، بل تقييد وتقطيع للاستمرار الذى قامت الحجّة عليه وتردّد أمره بين الأقلّ والأكثر ولابدّ من الاكتفاء بالأقلّ، ويكون ظهور الاستمرار فى البقيّة حجّةً.

وإن شئت زيادة توضيح فاعلم أنّه إذا ورد: «أكرم العلماء» ولا يكون له إطلاق بالنسبة إلى الزمان، وورد دليل منفصل بأنّ وجوب إكرام العلماء مستمرّ، فحينئذٍ قد يدلّ دليل على عدم وجوب إكرام زيد، فيكون مخصّصاً لقوله: «أكرم العلماء» ولا يكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرام العلماء مستمرّ» لما عرفت فى المقدّمات أنّ إخراج الموضوع عن الموضوعيّة ليس تصرّفاً فى العموم أو الإطلاق، وقد يدلّ على عدم وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة، فيكون تصرّفاً فى قوله:

«وجوب إكرامهم مستمرّ» لا- فى قوله: «أكرم العلماء» لأنّ المفروض أنّ قوله: «أكرم العلماء» متعرّض للعموم الأفرادى، لا الاستمرار الزمانى، فتقطيع زمان من وجوب إكرامهم تصرّف فيما يتعرّض للاستمرار الزمانى، فإذا كان ذلك فى كلام واحد ودليل متّصل، كقوله: «أكرم العلماء مستمرّاً» ينحلّ إلى عموم أفرادى يدلّ عليه الجمع المحلّى باللام وإلى استمرار الحكم الذى يدلّ عليه ظهور القيد الذى قام مقام مقدّمات الحكمة فى بعض المقامات، فيكون قوله: «لا تكرم زيداً» تخصيصاً للعموم الأفرادى، و «لا تكرمه يوم الجمعة» تقطيعاً لاستمرار الحكم، وكما يكون العموم حجّة فى البقيّة لدى العقلاء يكون ظهور القيد فى استمرار الحكم حجّة فيما عدا مورد التقطيع القطعى لديهم.

وممّا ذكرنا يعلم حال الإطلاق المستفاد من دليل الحكمة، فلو فرض أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۸

قوله: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» كما يدلّ بالعموم اللغوى على الشمول الأفرادى يدلّ على الاستمرار الزمانى بمقدّمات الحكمة أو مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أنّ لزوم الوفاء بكلّ عقد مستمرّ، لا من قبيل العامّ المجموعى، بل بحيث تكون المخالفة فى بعض الأزمان لا توجب سقوط المطلوبيّة بالنسبة إلى البقيّة، ثمّ دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد- كالعقد الربوى- يكون مخصّصاً للعموم الأفرادى، ولا يكون مقيّداً للإطلاق، بل رافعاً لموضوعه.

وأمّا لو دلّ دليل على عدم وجوب الوفاء بعقد فى زمان- كما لو انعقد الإجماع على عدم وجوب الوفاء بالعقد إذا ظهر الغبن إلى ساعة مثلًا- يكون هذا تقييداً لإطلاقه، لا تخصيصاً لعمومه، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج ما يشمله العموم إخراجاً حكميّاً، والعموم اللغوى يدلّ على دخول تمام أفراد العقود فى وجوب الوفاء من غير تعرّض لحالات الأفراد وأزمانها، ودليل المخرج لا يدلّ على خروج فرد من العامّ رأساً حتّى يكون تخصيصاً، بل يدلّ على خروجه فى زمان، وهذا مخالف لظهور الإطلاق فى الاستمرار، فإذا شكّ فيما بعد الساعة فى لزوم العقد يرجع إلى الشكّ فى زيادة القيد لا التخصيص، فالمرجع هو أصالة الإطلاق.

فقول الشيخ الأعظم قدس سره: «إنّه لا- يلزم من ذلك زيادة تخصيص إذا خرج الفرد فى ساعة أو بعد الساعة مستمرّاً» خلط بين التخصيص والتقييد، لأنّ خروج الفرد فى ساعة تقييد لا تخصيص، وخروجه فى الزائد عن الساعة تقييد زائد يدفع بالأصل[۳۷۳]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه».

ثمّ إنّه أجاب عن إشكالين، نذكر حاصل كلامه فيهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۱۹

الفرق بين هذا المطلق وبين سائر المطلقات

فإنّه قال: إن قلت: فرق بين المطلق فى سائر المقامات والمطلق الزمانى الذى نحن فيه، فإنّ قوله: «أعتق رقبةً» يعمّ جميع أفراد الرقبة بإطلاقه، لأنّ أفرادها فى عرض واحد، وكلّهم موجود فى الخارج بالفعل، فإذا خرج عنه الرقبة الكافرة بدليل آخر، فإن شككنا فى خروج الأسود أيضاً فلابدّ من التمسّك بالإطلاق، وأمّا فى الاستمرار الزمانى فإنّ الزمان أمر واحد مستمرّ يوجد جزء منه وينعدم ثمّ يوجد جزء آخر وهكذا، وليس جامعاً لأفراد كثيرة، فإذا انقطع الاستمرار بخروج فرد يوم الجمعة مثلًا فليس لهذا العامّ دلالة على دخول ذلك الفرد يوم السبت؛ إذ لو كان داخلًا لم يكن هذا الحكم استمراراً للحكم السابق.

هذا إذا استفيد الاستمرار الزمانى من مقدّمات الحكمة.

نعم، إذا كان الاستمرار بالدليل اللفظى، كأن يلاحظ الزمان قطعات مستقلّة وجعل كلّ قطعة منها ملحوظاً فى القضيّة، كأن يقول: «أكرم

العلماء كلّ يوم، أو مستمرّاً» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» كان المرجع هو التمسّك بالعموم فيها بعد مورد المخصّص، أعنى يوم السبت.

قلت: نعم، هذا ما أفاده شيخنا العلّامة[۳۷۴] أعلى اللّه مقامه.

وفيه أوّلًا: أنّ المطلق فى سائر المقامات أيضاً لا يفيد الحكم للأفراد ولا يكون الحكم بلحاظ الأفراد الخارجيّة استغراقاً وبدلًا، ولم يكن المطلق بعد تماميّة مقدّمات الإطلاق كالعامّ مفاداً، بل ليس مقتضى الإطلاق بعد تماميّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۰

المقدّمات إلّاأنّ ما اخذ فى الموضوع- كالرقبة- تمام الموضوع للحكم، وأمّا السريان والشيوع فهو مفاد العامّ، لا المطلق، كما هو المقرّر فى محلّه.

وثانياً: ما الفرق بين كون الاستمرار الزمانى مستفاداً من قوله: «مستمرّاً» وبين كونه مستفاداً من مقدّمات الحكمة، حيث ذهبتم إلى بقائه فى الزمان المشكوك فيه فى الأوّل دون الثانى؟ فإنّ كون الزمان المستمرّ أمراً واحداً مشترك بينهما، فإذا استلزم خروج جزء منه انقطاع الاستمرار فى الثانى استلزم أيضاً فى الأوّل، فالفرق بينهما تحكّم.

الفرق بين كون العموم الأزمانى قيداً للحكم وبين كونه قيداً لمتعلّقه

ثمّ قال: فإن قلت[۳۷۵]: إنّ العموم الأزمانى على قسمين: لأنّه إمّا أن يلاحظ قيداً[۳۷۶] للحكم، أو لمتعلّقه.

والفرق بينهما من وجهين:

أحدهما: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن بيانه فى نفس دليل الحكم، كأن يقال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً» فكان معناه «إكرام العلماء فى كلّ يوم أو أبداً أو مستمرّاً واجب» بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، فلابدّ من بيانه فى دليل مستقلّ، لكون الحكم بمنزلة موضوعه، وحيث إنّ الموضوع متقدّم على الحكم فلا يمكن بيانهما فى دليل واحد، فلا بدّ له من أن يقول أوّلًا:

«أكرم العلماء» ثمّ يقول بدليل منفصل: «هذا الوجوب يكون فى كلّ يوم أو مستمرّاً».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۱

الثانى: أنّه إن كان قيداً للمتعلّق يمكن التمسّك بالعموم فى موارد الشكّ، فلو قال: «أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً يوم الجمعة» وشكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت يتمسّك بعموم وجوب إكرام العلماء فى كلّ يوم، لأنّ الموضوع- وهو الإكرام فى كلّ يوم- محرز بالنسبة إلى زيد، وإنّما الشكّ فى خروجه عن الحكم فى يوم السبت، وهو الشكّ فى تخصيص الزائد، فيرجع إلى الحكم- أعنى وجوب الإكرام- كسائر موارد الشكّ فى تخصيص الزائد.

بخلاف ما إذا كان قيداً للحكم، إذ لا يمكن التمسّك بالدليل الثانى المبيّن للاستمرار، لأنّ الموضوع فى قوله: «هذا الوجوب يكون مستمرّاً أو فى كلّ يوم» هو الوجوب، وإنّما الشكّ فى تحقّق أصل الوجوب بالنسبة إلى يوم السبت، فكيف يتمسّك بهذا الدليل بدون إحراز موضوعه؟

فالحاصل: أنّ العموم الأزمانى إن كان قيداً لمتعلّق الحكم يرجع فى موارد الشكّ فى التخصيص إلى العموم، وإن كان قيداً لنفس الحكم فلا ولا فرق فى ذلك بين أن يستفاد العموم الأزمانى والاستمرار بدليل لفظى، أو بمقدّمات الحكمة كما فى قوله تعالى: «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» على فرض إطلاقه بالنسبة إلى الأزمان.

قلت: هذا صحيح لو كان الدليل الثانى بنحو القضيّة الضروريّة بشرط المحمول، أى كان قوله: «الحكم بالوجوب مستمرّ» بمعنى «الحكم بالوجوب المستمرّ مستمرّ» لكنّ الظاهر أنّ الموضوع اخذ بالنسبة إلى المحمول على نحو قضيّة مهملة، لعدم ترتّب فائدة على الضروريّة بشرط المحمول، ووجوب الإكرام المستمرّ[۳۷۷] وإن لم يحرز بالنسبة إلى زيد، إلّاأنّ أصل الوجوب بالنسبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۲

إليه محرز، وقد عرفت أنّ الموضوع فى الدليل الثانى هو أصل الوجوب بنحوالمهملة، لا المستمرّة، فموضوع هذا الدليل محرز، وإنّما الشكّ فى محموله- أعنى‌الاستمرار- فيتمسّك به لإثباته[۳۷۸].

هذا حاصل ما أجاب به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» عمّا أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

ويمكن المناقشة أيضاً فى قوله بعدم إمكان بيان الحكم والعموم الأزمانى فى دليل واحد إذا كان العموم الأزمانى راجعاً إلى الحكم، إلّاأنّ الإمام «مدّ ظلّه» لم‌يكن بصدد بيان جميع إشكالات كلامه رحمه الله.

فى تقرير التفصيل بين الخروج من الأوّل والأثناء

ثمّ إنّه «مدّ ظلّه» أورد على نفسه إشكالًا آخر وأجاب عنه حيث قال:

نعم، قد يقال: إنّ مقتضى ما ذكرت من أنّ العموم والإطلاق الزمانيّين- سواء كان مستفاداً من مثل قوله: «أكرم العلماء فى كلّ زمان» أو «أوفوا بالعقود مستمرّاً» أو من مقدّمات الحكمة- متفرّع على العموم الأفرادى، وأنّ محطّ التخصيص الأفرادى غير محطّ التخصيص والتقييد الزمانيّين: هو التفصيل بين ما إذا خرج فرد فى أوّل الزمان وشكّ فى خروجه مطلقاً أو فى زمان، وبين ما إذا خرج فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج، فيتمسّك بالاستصحاب فى الأوّل، وبعموم[۳۷۹] الدليل أو إطلاقه[۳۸۰] فى الثانى؛ لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۳

الأمر فى الأوّل دائر بين التخصيص الفردى وبين التخصيص الزمانى أو تقييد الإطلاق، فيكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص إمّا فى العامّ الفوقانى، فلا يكون مخالفة للعامّ التحتانى، وإمّا فى العامّ التحتانى، فلا يكون مخالفةً للعامّ الفوقانى، أو يكون من قبيل العلم الإجمالى بورود تخصيص فى العامّ مع بقاء الإطلاق على ظاهره، لأنّ الإخراج الموضوعى ليس مخالفةً للإطلاق، أو تقييداً فى الإطلاق مع حفظ ظاهر العموم، لأنّ تقييد إطلاق دليل العامّ ليس تخصيصاً حتّى يخالف أصالة العموم، فبعد تعارض الأصلين يتمسّك بالاستصحاب[۳۸۱].

ويلحق به ما إذا علم خروجه من الأثناء فى الجملة ولا يعلم أنّه خارج مطلقاً أو من الأثناء فقط، فيدور الأمر بين التخصيص الفردى والزمانى، أو التخصيص والتقييد.

وأمّا الخارج من الأثناء مع العلم بدخوله تحت حكم العامّ قبل زمان القطع بخروجه، كخيار التأخير[۳۸۲]، وخيار الغبن، بناءً على كون ظهور الغبن شرطاً شرعيّاً له، فيتمسّك بالعموم أو الإطلاق، للقطع بعدم التخصيص الفردى، بل الأمر دائر بين قلّة التخصيص وكثرته أو قلّة التقييد وكثرته، فيؤخذ بالقدر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۴

المتيقّن ويتمسّك فى المشكوك فيه بأصالة العموم أو الإطلاق.

وهذا التفصيل تقريباً عكس التفصيل الذى اختاره المحقّق الخراسانى وشيخنا العلّامة فى مجلس بحثه[۳۸۳]، إنتهى كلامه «مدّ ظلّه» فى تقرير الإشكال.

ثمّ أجاب عنه بثلاثة أوجه، لكنّه ناقش فى اثنين منها:

توقّف التعارض على اتّحاد رتبة المتعارضين

الأوّل: قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة العموم جارية فى العموم الأفرادى الفوقانى ولا يعارضها أصالة العموم فى العامّ التحتانى

الزمانى ولا- أصالة الإطلاق، لأنّ التعارض فرع كون المتعارضين فى الرتبة الواحدة، والعموم الأفرادى فى رتبة موضوع العموم والإطلاق الزمانيّين، ففى الرتبة المتقدّمة تجرى أصالة العموم من غير معارض، فيرجع التخصيص أو التقييد إلى الرتبة المتأخّرة.

اللّهمّ إلّاأن يقال: إنّ العقلاء فى إجراء الاصول لا ينظرون إلى أمثال هذه التقدّمات والتأخّرات الرتبيّة، مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ لزوم كون المتعارضين فى الرتبة الواحدة فى التعارض بالعرض[۳۸۴] فى حيّز المنع، فإنّ العلم الإجمالى بوقوع خلاف ظاهر إمّا فى العامّ الفوقانى أو فى العامّ التحتانى موجب لسقوط الأصلين العقلائيّين لدى العقلاء[۳۸۵]، انتهى كلامه فى الوجه الأوّل وجوابه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۵

هل المسألة من مصاديق الدوران بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

الثانى: قوله: ويمكن أن يُقال: إنّه بعد ورود قوله: «أكرم العلماء فى كل يوم» الذى هو الحجّة على مفاده إذا ورد دليل على عدم وجوب إكرام زيد وكان المتيقّن منه هو عدمه يوم الجمعة مثلًا فرفع اليد عن العموم أو الإطلاق فى غير يوم الجمعة رفع اليد عن الحجّة من غير حجّة لدى العقلاء، فالمورد من قبيل دوران التخصيص أو التقييد بين الأقلّ والأكثر، فلابدّ من الاكتفاء بالأقلّ فى رفع اليد عن الحجّة الفعليّة، والعلم الإجمالى المدّعى كالعلم الإجمالى بين الأقل والأكثر المنحلّ عند العقلاء، وبالرجوع إلى الوجدان وبناء العقلاء يظهر صدق ما ادّعيناه.

لكنّه أيضاً محلّ إشكال بل منع، لأنّ مورد الأقلّ والأكثر إنّما هو فيما علم ورود التخصيص على أحد العامّين وشكّ فى الأقلّ والأكثر فى أفراده، وأمّا مع العلم بورود التخصيص آناً[۳۸۶] فى الفوقانى أو التحتانى فلا لأنّ أفراد كلّ منهما تباين أفراد الآخر، فلا معنى للأقلّ والأكثر[۳۸۷].

إنتهى كلامه فى الوجه الثانى وجوابه أيضاً.

بيان مجرى الاصول اللفظيّة

الثالث: قوله: والتحقيق عدم جريان إلخ.

وحاصله: أنّ أصالة العموم الأفرادى تجرى، بخلاف أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين، وذلك لأنّ الاصول اللفظيّة إنّما تجرى فيما إذا شكّ فى المراد، لا فى كيفيّة الاستعمال، فإذا قال: «أكرم العلماء» وشكّ فى وجوب إكرام زيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۶

العالم قطعاً يتمسّك بأصالة العموم، وأمّا إذا علم أنّه لا يجب إكرام زيد إمّا لكونه غير عالم، فخروجه عن العلماء بنحو التخصّص، وإمّا لكونه فاسقاً مع العلم بكونه عالماً، فخروجه بنحو التخصيص، فلا مجال للتمسّك بأصالة العموم لإثبات كونه غير عالم، فالاصول اللفظيّة التى هى اصول عقلائيّة لا تجرى عندهم إلّافيما إذا ترتّب عليها أثر عملى.

إذا عرفت ذلك فنقول فى المقام: لا يترتّب على أصالة العموم أو الإطلاق الزمانيّين أثر عملى، لأنّ جريانهما لإدخال يوم الجمعة الذى علم خروجه غير معقول، ولو اجريا لإثبات لازمهما وهو ورود التخصيص على العموم الأفرادى[۳۸۸] فهو باطل، لأنّ إثبات هذا اللازم ليس أثراً عمليّاً لهما، بخلاف أصالة العموم الأفرادى، فإنّ أثرها هو وجوب إكرام زيد يوم السبت وما بعده، وهو أثر عملى[۳۸۹].

هذا حاصل كلامه «مدّ ظلّه» فى جواب الإشكال، وإن لم يكن بهذا الوضوح.

وتحصّل من جميع ما ذكره أنّ الحقّ فى جميع الموارد هو الرجوع إلى دليل العامّ، لكنّ المرجع فيما إذا خرج فرد فى الأثناء مع العلم بدخوله قبل زمان الخروج هو العموم أو الإطلاق الزمانيّان، وفيما إذا خرج فى أوّل الزمان هو العموم الأفرادى.

وهو كلام صحيح متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۷

فى المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب

اشارة

التنبيه الثانى عشر: أنّ الشكّ المقابل لليقين فى أدلّة الاستصحاب ليس بمعنى الاحتمال المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل هو خلاف اليقين، فيعمّ الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً.

وذلك أوّلًا: لأنّه معناه بحسب اللغة والعرف العامّ.

إن قلت: فكيف اريد منه فى قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر»[۳۹۰] وسائر أخبار الشكوك فى عدد ركعات الصلاة، الاحتمال المساوى فقط؟

قلت: هذا لأجل القرينة التى تدلّ على اعتبار الظنّ فى عدد الركعات، فلا يضرّ بالمدّعى، وهو كونه لو خلّى وطبعه بمعنى غير اليقين لغةً وعرفاً.

وثانياً: لأنّ ذلك مقتضى مقابلته باليقين فى قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث إنّ النهى عن نقض اليقين بالشكّ إنّما هو باعتبار كون اليقين مبرماً ومستحكماً وكون الشكّ غير مبرم، ولا يختصّ هذا بالشكّ المساوى بالنسبة إلى البقاء واللابقاء، بل الظنّ بالبقاء وبعدمه أيضاً أمر غير مبرم، فلا يجوز نقض اليقين به أيضاً بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وثالثاً: لأنّ ذلك مقتضى قوله: «ولكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنّ ظاهره

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۸

أنّه فى بيان تحديد ما ينقض به اليقين وأنّه ليس إلّااليقين.

ورابعاً: لأنّ مقتضى قوله: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» عقيب سؤال زرارة: «فإن حرّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» فإنّ من حاله كذلك فهو يظنّ بتحقّق النوم، فقوله عليه السلام: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» ورد فى مورد الظنّ بارتفاع الحالة السابقة، سلّمنا إمكان كونه على حال حرّك فى جنبه شىء وهو لا يعلم مع عدم تحقّق الظنّ بالنوم، بل قد يظنّ به من هذا الحال وقد لا يظنّ، إلّا أنّ ترك الإمام عليه السلام الاستفصال يفيد الإطلاق، فقوله: «لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام» يدلّ على جريان استصحاب الوضوء مطلقاً، سواء حصل له الظنّ بالنوم من عدم علمه بتحرّك شىء فى جنبه أم لا.

فالحاصل: أنّ المراد بالشكّ فى أدلّة الاستصحاب هو خلاف اليقين.

وقد عرفت سابقاً[۳۹۱] أنّ المراد باليقين فيها هو الحجّة، لا خصوص القطع، لقلّة تحقّق القطع بالأحكام وموضوعاتها جدّاً لو لم نقل بعدم تحقّقه، فاختصاص اليقين فيها بالقطع يستلزم كونها قليل المورد، بل بلا مورد.

على أنّ مورد الصحيحة الاولى هو الوضوء، ومورد الصحيحة الثانية طهارة الثوب، وهما ممّا لا طريق إلى القطع به، فإنّ تحقّق الوضوء صحيحاً مع جميع شرائطه من دون إعمال قاعدة أو أصل أو بيّنة ممّا لا طريق إليه، وهكذا الثوب، لأنّ احتمال تحقّق ذرّات النجس فى الماء الذى غسل به وإن كان بحراً ممّا لا دافع له، فأين اليقين بالوضوء وبطهارة الثوب؟

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مفاد قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لا تنقض الحجّة باللاحجّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۲۹

هـذا بنـاءً على مـا اخترنـاه من أنّ «اليقين» فى أخبـار البـاب يكون بمعنـاه، وأمّا على ما ذهب إليه الشـيخ رحمه الله من أنّ المراد به هو المتيقّن، لكن لا ـ بمـا هو متيقّن، بـل ذاته، ويكون قوله: «لا ـ تنقض اليقين بالشـكّ» بمعنى «لا ـ تنقض المتيقّن بالشـكّ»[۳۹۲] فلا وجه للاسـتدلال على كون الشكّ فى أخبار الباب خلاف اليقين بمقابلته باليقين فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّه على مـذهبه يكون مقابلًا للمتيقّن، لا لليقين، سيّما أنّه أراد بالمتيقّن ذاته، كالطهارة مثلًا، فلا يكون الشكّ مقابلًا لليقين.

نعم، له أن يستدلّ على كون المراد بالشكّ فى باب الاستصحاب خلاف اليقين بالوجوه الثلاثة الاخر المتقدّمة.

نقد ما استدلّ به الشيخ رحمه الله فى المقام

واستدلّ الشيخ أيضاً بوجهين آخرين[۳۹۳] ذكرهما المحقّق الخراسانى رحمه الله وناقش فيهما[۳۹۴]:

الأوّل: الإجماع التقديرى، فإنّهم وإن اختلفوا فى حجّيّة الاستصـحاب على أزيد من عشـرة أقوال واختلف القائلون بالحجّيّة أيضاً فى أنّ مـدركه هل هو الأخبار أو بناء العقلاء أو إفادته الظنّ، إلّاأنّهم اتّفقوا على أنّه لو كان حجّـة من باب الأخبار لكان حجّـة مطلقاً، أى ولو ظنّ بالخلاف، فضلًا عن الظنّ بالوفاق.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وهو ليس بحجّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۰

وثانياً: أنّ مدركهم معلوم لنا، فإنّ كلّ واحد منهم ذكر دليل مذهبه.

وثالثاً: لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام؛ فإنّ الرأى التقديرى لا يعقل بالنسبة إليه؛ لأنّه عالم بالواقع.

الثانى: أنّ الظنّ بخلاف الحالة السابقة إن كان من الظنون التى علم بعدم اعتبارها- كالظنّ القياسى- فوجوده كعدمه عند الشارع، فكما يجرى الاستصـحاب لو لم يكن هـذا الظنّ يجرى أيضـاً مع وجوده، وإن كـان من الظنون التى شـكّ فى اعتبارهـا فرفع اليـد عن الحالة السابقة به يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وفيه: أنّ عـدم حجّيّـة الظنّ القياسـى ونحوه يكون بمعنى عدم إثبات الحكم الشـرعى به، لا أنّ وجوده كعدمه رأساً، والشاهد على هذا أنّه لو نذر تصدّق عشرة دراهم مثلًا إن ظنّ بعدم وجوب صلاة الجمعة ثمّ حصل له الظنّ به من طريق القياس وجب عليه التصدّق، وإن لم يثبت به عدم وجوب صـلاة الجمعة، فقوله: «الظنّ القياسى ليس بحجّة» يكون بمعنى عدم ثبوت الحكم به، ولا يدلّ على أنّ وجوده كالعدم رأساً.

وكون الظنّ بالخلاـف من الظنون التى شكّ فى اعتبارها لا يوجب صـدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليـد عن الحالـة السابقـة، لأنّ شرطه وحدة متعلّقهما، مع أنّ متعلّق اليقين فى المقام هو الطهارة مثلًا ومتعلّق الشكّ هو الحجّيّة وعدم الحجّيّة، فلا تتّحد القضيّتان.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۱

فى اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها

خاتمه: فيما يعتبر فى جريان الاستصحاب

اشارة

وهو أمران:

الأوّل: فى اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها

اشارة

وقد يعبّر عنه ببقاء الموضوع، وهل معناه أنّه لا بدّ من إحراز وجود الموضوع خارجاً؟ فإذا كان قيام زيد متيقّناً ثمّ شككنا فى بقائه فلابدّ من إحراز وجود زيد خارجاً حتّى يجرى استصحاب قيامه؟

فى هذا المعنى إشكال واضح، لأنّ اعتبار بقاء الموضوع بهذا المعنى لا يعقل فى استصحاب وجود الموجودات عند الشكّ فى بقائها، فإنّ زيداً إذا كان موجوداً سابقاً ثمّ شككنا فى وجوده فلا معنى لأن يقال: يشترط فى استصحاب وجوده إحراز وجوده خارجاً، لأنّه لو كان محرز الوجود لم يعقل استصحابه.

كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار بقاء الموضوع

ولأجل هذا عدل الشيخ الأعظم رحمه الله عن هذا المعنى إلى معنى آخر، فإنّه بعد القول باعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، قال: المراد به معروض المستصحب، فإذا اريد استصحاب قيام زيد أو وجوده

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۲

فلابدّ من تحقّق زيد فى الزمان اللاحق على النحو الذى كان معروضاً فى السابق، سواء كان تحقّقه فى السابق بتقرّره ذهناً أو بوجوده خارجاً، فزيد معروض للقيام فى السابق بوصف وجوده الخارجى وللوجود بوصف تقرّره ذهناً لا وجوده الخارجى[۳۹۵]،[۳۹۶]، إنتهى كلامه.

نقد كلام الشيخ رحمه الله فى معنى اعتبار الموضوع

وفيه: أنّه لا يمكن أن يكون بوصف وجوده الذهنى أيضاً معروضاً للوجود، لما ثبت فى الحكمة من تضادّ الوجود الخارجى مع الذهنى، فما هو موجود فى الذهن لا يمكن أن يوجد فى الخارج بوصف تقرّره ذهناً، وما هو موجود فى الخارج لا يمكن أن يوجد فى الذهن بوصف وجوده الخارجى، فكيف يمكن أن يقال: قولنا: «زيد موجود» يكون بمعنى «زيد المتقرّر فى الذهن موجود فى الخارج»؟!

فالموضوع فى هذه القضيّة هو ذات زيد ونفسه مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى، فإنّ ذات زيد كذلك قد يكون موجوداً وقد لا يكون موجوداً، كماهيّة الإنسان مثلًا، فإذا قلنا: «زيد موجود» لا يكون زيد بوجوده الخارجى موضوعاً حتّى يستلزم كون القضيّة ضروريّة بشرط المحمول، ولا بتقرّره الذهنى حتّى يلزم الاستحالة العقليّة.

على أنّ قوله رحمه الله: «المراد بالموضوع معروض المستصحب» ظاهر فى أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۳

المستصحب هو محمول القضيّة فقط، مع أنّه تمام القضيّة لا المحمول فقط، وذلك لأنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب هو قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» واليقين والشكّ ونحوهما من الأوصاف القائمة بالنفس- كالظنّ والوهم- لا تتعلّق بالتصوّرات، فإذا قلنا: إنّى متيقّن بزيد، أو بقيامه، أو بالطهارة مثلًا، يكون فيه تسامح فى التعبير، ومعناه «إنّى متيقّن بأنّ زيداً موجود، وبأنّ قيام زيد موجود، وبأنّى متطهّر» وإلّا فمجرّد «زيد، أو قيامه، أو الطهارة» بمعناها التصوّرى لا يكون موجوداً ولا معدوماً، ولا يعقل تعلّق اليقين به، وكذلك الأمر فى الشكّ والظنّ والوهم.

فلا يمكن أن يكون المستصحب الذى هو متعلّق اليقين والشكّ بمقتضى أخبار الاستصحاب من التصورّات، بل لابدّ من أن يكون أمراً

تصديقيّاً، وهو القضيّة[۳۹۷] بتمامها، لا خصوص محمولها، كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم رحمه الله.

فتحصّل ممّا تقدّم أنّ متعلّق اليقين فى الاستصحاب يكون قضيّة، وكذلك متعلّق الشكّ، فلنا قضيّتان: متيقّنة، ومشكوكة، ولابدّ من وحدتهما موضوعاً ومحمولًا بمقتضى أخبار الباب، إذ لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ فى قيام عمرو، وكذلك لا معنى لتحريم نقض اليقين بقيام زيد بالشكّ فى عدالته، فإنّ النقض لا يتعقّل فيهما، فالأخبار بسبب اشتمالها على كلمة «النقض» تدلّ على اشتراط وحدة القضيّتين.

فالتعبير عن هذا الشرط باشتراط بقاء الموضوع ليس فى محلّه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۴

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

ومن هنا ظهر فساد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال باعتبار اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة موضوعاً[۳۹۸].

إذ لا يكفى الاتّحاد فى خصوص الموضوع فى الاستصحاب، بل لابدّ من الاتّحاد بين القضيّتين.

نعم، إنّه بعد قوله بلزوم الاتّحاد موضوعاً قال: «كاتّحادهما حكماً».

لكنّه يدلّ- بمقتضى التشبيه- على كون الاتّحاد فى المحمول أوضح من الاتّحاد فى الموضوع فى نظره، وهو فاسد، فإنّ الاتّحاد فى الموضوع والمحمول يستفاد من قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» كما عرفت، فلا يكون الاتّحاد فى المحمول مقدّماً على الاتّحاد فى الموضوع، بل هما فى رتبة واحدة، والدليل عليهما واحد، فلا يكون أحدهما أوضح والآخر أخفى.

دليل الشيخ على ما اختاره فى المسألة ونقده

ثمّ إنّ الشيخ رحمه الله استدلّ على ما ذهب إليه من اعتبار بقاء الموضوع فى الزمان اللاحق على النحو الذى كان معروضاً فى السابق بوجه عقلى:

وهو أنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً فإذا اريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوّم به فإمّا أن يبقى فى غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق، فإن اريد إبقاء العرض السابق بشخصه فى موضوع آخر فهو أيضاً محال، لاستحالة انتقال العرض، وإن اريد إثبات مثله فى موضوع آخر فلا يشمله تعريف الاستصحاب، فإنّه عبارة عن «إبقاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۵

ما كان» وإثبات مثل العرض السابق لا يكون منه، فلابدّ من إحراز وجود الموضوع فى الزمان اللاحق[۳۹۹].

ويرد عليه أوّلًا: أنّه مبنىّ على مذهبه من اشتراط بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب، وقد عرفت بطلانه، فإنّ الشرط هو اتّحاد القضيّتين، لإبقاء الموضوع.

وثانياً: أنّه مبنىّ أيضاً على ما ذهب إليه من أنّ المستصحب هو خصوص المحمول، وقد عرفت أيضاً بطلانه، فإنّ المستصحب تمام القضيّة، لا المحمول فقط.

وثالثاً:- وهو الإشكال الأساسى الوارد على قلب هذا الدليل[۴۰۰]- أنّا سلّمنا كونه خصوص العرض والمحمول، لكنّ الشارع لم يحكم بإبقاء العرض، بل حكم بترتيب آثاره عليه، فإنّا إذا شككنا فى بقاء عدالة زيد يكون معنى قوله:

«لا تنقض اليقين بالشكّ» ترتيب آثار العدالة، لا الحكم بإبقائها، فإنّها أمر تكوينى لا يرتبط بالشارع، وما هو المربوط به إنّما هو ترتيب آثارها الشرعيّة، فأين الحكم ببقاء العرض حتّى يقال: كيف يحكم ببقائه مع عدم إحراز موضوعه؟

ثمّ إنّه بعد ما علم لزوم اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها موضوعاً ومحمولًا فلابدّ من إحرازه وجداناً، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً موجود ثمّ شككنا فيه، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادل ثمّ شككنا فى بقاء عدالته مع العلم بحياته، فإنّ الاتّحاد فى هذين المثالين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۶

محرز بالوجدان.

إنّما الإشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا علمنا بأنّ زيداً عادل مثلًا ثمّ شككنا فى عدالته وحياته كلتيهما، فاستصحاب العدالة هل يجرى أم لا؟

والحقّ جريانه، لأنّ الموضوع فى مثل هذه القضيّة عند العرف هو نفس زيد وماهيّته من غير أن يكون الوجود والحياة دخيلًا فيه، فإنّ وجود الماهيّة عند العرف من الحيثيّات التعليليّة لعروض العوارض عليها، فكأنّه قيل: «زيد عادل لكونه حيّاً» أو تكون القضيّة عند العرف من قبيل القضايا الحيثيّة، فكأنّه قيل: «زيد عادل حينما كان حيّاً» فالاتّحاد بين القضيّتين محرز وجداناً، لأنّا علمنا بعدالة زيد وشككنا فى بقائها، فلا إشكال فى استصحابها.

نعم، لو اخذ بعض الأوصاف فى لسان الدليل قيداً فى الموضوع، كأن يقال:

«إذا كان زيد الحىّ عادلًا يجوز أو يجب تقليده» ثمّ شككنا فى بقاء عدالته وحياته كلتيهما، فلا مجال لاستصحاب العدالة، لعدم إحراز الاتّحاد، فإنّ القضيّة المتيقّنة «زيد الحىّ عادل» بخلاف المشكوك فيها، فإنّ الحياة لم تحرز فيها حتّى يقال: إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ.

لا يقال: يجرى الاستصحاب فى حياته أوّلًا، فإنّ كونه حيّاً كان متيقّناً أيضاً، وبعد إثباتها بالاستصحاب يجرى فى عدالته، لصدق قولنا: «إنّا نشكّ فى بقاء عدالة زيد الحىّ» حينئذٍ.

فإنّه يقال: لا يثبت باستصحاب حياته موضوع قضيّة «زيد الحىّ عادل» لعدم كونه[۴۰۱] أثراً شرعيّاً للحياة.

على أنّ الوصف اخذ فى موضوع القضيّة محرزاً بالوجدان، واستصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۷

الحياة لا يثبت إلّابقاء «زيد الحىّ» تعبّداً، فلم يحرز الموضوع وجداناً باستصحاب الحياة.

فالحاصل: عدم جريان الاستصحاب فيما إذا اخذ بعض الأوصاف قيداً فى الموضوع وشكّ فى بقاء هذا القيد والمحمول كليهما، لعدم إحراز الاتّحاد بين القضيّتين.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ولكنّ المحقّق النائينى رحمه الله قال: لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، لأنّه إذا قال: «إذا كان زيد حيّاً عادلًا يجوز تقليده» وشككنا فى بقاء حياته وعدالته يجوز إحراز الحياة والعدالة بالاستصحابين، كما يجوز إحراز أحد جزئى المركّب بالاستصحاب والآخر بالوجدان، فنستصحب فى المثال كلا الوصفين للموضوع الذى هو زيد ونرتّب الأثر- وهو جواز التقليد- على الموضوع المحرز كلا جزئيه بالأصل[۴۰۲]. هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى فى المقام

والجواب عنه أنّه وقع الخلط فى كلامه، فإنّه مثّل بقضيّة لا يكون موضوعها مقيّداً بوصف، بل كان الموضوع فيها زيداً فقط، ولكن له

محمولان شكّ فى بقاء كلّ منهما، ونحن أيضاً نقول بجريان الاستصحاب فيهما[۴۰۳] لترتيب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۸

الأثر الشرعى.

إلّا أنّه لا يرتبط بالمقام، فإنّ البحث إنّما يكون فيما إذا اخذ أحد الوصفين قيداً للموضوع، كأن يقال: «إذا كان زيد الحىّ عادلًا يجوز تقليده».

فثبت إلى هنا أنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب وحدة القضيّتين وأنّه لابدّ من إحرازها وجداناً.

ملاك الاتّحاد بين القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة

بقى الكلام فى أنّ الملاك فى الاتّحاد هل هو نظر العقل أو نظر العرف أو لسان الدليل الشرعى؟

وتظهر الثمرة فى أنّ الملاـك لو كان نظر العقل لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام أصلًا، لأنّه كلّما شكّ فى بقاء الحكم كان لأجل الشكّ فى بقاء موضوعه، ولاـ يتصوّر كون الموضوع محرزاً بنظره ومع ذلك شكّ فى بقاء حكمه، ألاـ ترى أنّه إذا شكّ فى بقاء وجوب صلاة الجمعة يكون هذا الشكّ ناشياً عن تغيير خصوصيّة من خصوصيّات الموضوع عقلًا، وهو أنّ موضوع القضيّة المتيقّنة صلاة الجمعة فى زمن حضور المعصوم وموضوع المشكوك فيها صلاة الجمعة فى زمان الغيبة.

فلاـ يعقل أن يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة لو كان ملاك الاتّحاد نظر العقل حتّى فى باب النسخ، فإنّ العقل لا يحتمل النسخ إلّاإذا تغيّر بعض خصوصيّات الموضوع، فلا يجرى استصحاب عدم النسخ أيضاً لو كان الملاك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۳۹

فى الاتّحاد نظر العقل.

بل لا يجرى على ذلك فى بعض الشبهات الموضوعيّة أيضاً، كالشكّ فى بقاء الوضوء الناشى عن عروض الخفقة أو الخفقتين الذى هو كان مورد الصحيحة الاولى لزرارة، فإنّ موضوع القضيّة المتيقّنة والمشكوك فيها متغايران فيه عقلًا، لتغاير الإنسان الذى عرض عليه الخفقة والخفقتان والذى لا يكون كذلك بحسب نظر العقل، وكالشكّ فى بقاء كرّيّة الماء، فإنّ الماء الذى علم بكرّيّته كان أكثر من الذى شكّ فى بقاء كرّيّته، فلا تتّحد القضيّتان عقلًا.

فما يظهر من المحقّق الخراسانى رحمه الله من جريان الاستصحاب فى جميع موارد الشبهة الموضوعيّة لو كان الملاك فى الاتّحاد حكم العقل[۴۰۴]، فاسد.

نعم، الحكم كما قال فى المثال الذى ذكره، وهو استصحاب حياة زيد، فإنّ القضيّة المتيقّنة فيه «زيد حىّ» والموضوع فى مثله- كما عرفت[۴۰۵]- نفس زيد وماهيّته وهو كذلك موجود فى زمان الشكّ حتّى بنظر العقل، فلا إشكال فى استصحاب حياته، لاتّحاد القضيّتين عقلًا.

فلاـ يصحّ القول بأنّ المناط فى بقاء الموضوع نظر العقل، وإلّا انسدّ باب الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة وبعض الشبهات الموضوعيّة.

هذا هو الفرق بين أخذ الموضوع من العقل وغيره.

والفرق بين أخذه من العرف وبين أخذه من لسان الدليل أنّ الشارع إذا قال: «الماء المتغيّر نجس» وعلمنا بتغيّر ماء فى أحد أوصافه الثلاثة، فصار نجساً بحسب هذا الدليل، فإن زال تغيّره من قبل نفسه فهل يجرى استصحاب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۰

النجاسة أم لا؟ تظهر ثمرة الفرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل فى هذا المثال، فإنّ العرف بعد الشكّ فى

بقاء النجاسة لأجل زوال التغيّر من قبل نفسه يحكم ببقاء الموضوع ويقول: «هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته» فيجرى الاستصحاب، بخلاف ما لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ النجاسة حملت فى لسان الدليل على الماء المتغيّر، وبعد زواله لا يبقى هذا الموضوع، فلا مجال لاستصحاب النجاسة.

وهذا هو الفرق بين كون الملاك فى اتّحاد القضيّتين نظر العرف أو لسان الدليل.

إشكال ودفع

هاهنا شبهة: وهى أنّا ذكرنا غير مرّة أنّ المتّبع فى مفاد الأدلّة الشرعيّة هو فهم العرف، فكيف يتحقّق الفرق بين لسان الدليل ونظر العرف فى بقاء الموضوع؟!

كلام صاحب الكفاية فى الجواب عن الشبهة

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عنها فى الكفاية بأنّ الشارع إذا قال: «العنب إذا غلى يحرم» ثمّ شككنا فى حرمة الزبيب على تقدير الغليان، كان موضوع الدليل الشرعى بحسب فهم العرف هو خصوص العنب، ولكنّهم يتخيّلون بحسب ارتكازهم ومناسبات الحكم والموضوع أنّ الموضوع أعمّ من العنب، لكن لا بحيث يصير ذلك الارتكاز وتلك المناسبة موجبين لصرف الدليل عمّا هو ظاهره المتفاهم عرفاً، وهو ترتّب الحرمة على خصوص عنوان العنب.

وبعبارة اخرى: إنّ العرف يرون أنّ موضوع الحرمة هو العنب، لكنّهم مع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۱

ذلك يتخيّلون بحسب ارتكازهم أنّ الموضوع أعمّ منه ومن الزبيب وأنّ العنبيّة والزبيبيّة من حالاته المتبادلة، إلّاأنّهم مع ذلك لا يجترؤون أن يحكموا بشمول نفس الدليل الشرعى للزبيب، لكنّهم يثبتون حكمه بالاستصحاب، لأنّ الزبيب لو لم يكن محكوماً بما حكم به العنب يكون عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه ويصدق نقض اليقين بالشكّ[۴۰۶].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله.

نقد كلام صاحب الكفاية فى ردّ الشبهة

وفيه: أنّ الارتكازات والتخيّلات العرفيّة إن كانت بحيث توجب صرف الدليل عمّا هو ظاهره عرفاً وتوجب انعقاد ظهور آخر له حتّى كان قوله:

«العنب إذا غلى يحرم» بمعنى «العنب والزبيب إذا غلى يحرم» فالمتّبع فى موضوع الدليل هذا الظهور الثانى لا الظهور البدوى المتزلزل، فلم يتحقّق فرق بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل، وإن لم تكن بهذه المثابة[۴۰۷] فلا وجه للاستصحاب، لعدم فائدة بقاء الموضوع التخيّلى فيه.

فلم يحصل الفرق أيضاً بين أخذ الموضوع من العرف وبين أخذه من لسان الدليل.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الفرق بينهما غير تامّ.

ولأجل هذا الإشكال التزم المحقّق النائينى رحمه الله بعدم الفرق بينهما، وقال بكون الفرق بينهما بدويّاً يزول بعد الدقّة العرفيّة، فلا يعتمد عليه[۴۰۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۲

كلام الإمام «مدّ ظلّه» فى المسألة

والحقّ ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ الفرق بين أخذ الموضوع من لسان الدليل الشرعى وبين أخذه من العرف أنّ الموضوع فى قوله: «العنب إذا غلى يحرم» بحسب فهم العرف هو خصوص العنب ولا يرتبط بالزبيب أصلًا، والشاهد على ذلك أنّك لو اشتريت العنب من زيد مثلًا لا يجوز له أن يدفع إليك الزبيب فى مقام تسليم المبيع، فمفهوم العنب عند العرف لا يشمل الزبيب ولا يرتبط به أصلًا[۴۰۹]، لكنّ العنب الخارجى إذا يبس وصار زبيباً يشير العرف إليه ويقولون: هذا الموجود الخارجى كان قبل يبوسته إذا غلى يحرم، والآن نشكّ فى أنّه إذا غلى يحرم أم لا؟ فيستصحب، وذلك لأنّ العنب والزبيب مع كونهما متغايرين عندهم مفهوماً تكون ماهيّتهما واحدةً، والعنبيّة والزبيبيّة وصفان لهذه الماهيّة الواحدة.

وبالجملة: إنّ العنب قبل أن يبس وصار زبيباً يكون إذا غلى حراماً عند العرف بمقتضى الدليل الشرعى، وهو «العنب إذا غلى يحرم» وبعد صيرورته زبيباً لا يشمله الدليل، لكن يشمله أخبار الاستصحاب لو كان الملاك فى اتّحاد القضيّتين نظر العرف، ولا تشمله لو كان الملاك لسان الدليل، فإنّ الموضوع فى الدليل هو العنب لا الزبيب، وهما متغايران مفهوماً عند العرف.

وكذلك الأمر فى قوله: «الماء المتغيّر نجس» فإنّا إذا سألنا العرف عن هذا الدليل هل هو يشمل الماء الذى لم يتغيّر أصلًا أو تغيّر ثمّ زال تغيّره من قبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۳

نفسه؟ يقولون: لا لكنّهم مع ذلك يشيرون إلى الماء الخارجى بعد زوال تغيّره من قبل نفسه ويقولون: هذا الماء كان نجساً والآن نشكّ فى بقاء نجاسته، فتتّحد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة فى هذا المثال أيضاً بحسب نظر العرف لا بحسب لسان الدليل[۴۱۰].

ملاك الاتّحاد

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ الملاك فى الاتّحاد نظر العرف لا العقل ولا لسان الدليل، لأنّ المتّبع فى فهم الأخبار هو نظر العرف، ومن جملتها قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ففى كلّ مورد حكم العرف باتّحاد القضيّتين وصدق عنوان نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحالة السابقة فلا بدّ من الاستصحاب بمقتضى أخبار الباب.

وليعلم أنّ أخذ الموضوع من العقل لا يكون دائماً مضيّقاً لدائرة الاستصحاب، ولا أخذه من العرف موسّعاً لها دائماً، بل قد يكون بالعكس، فإنّ الوجوب والندب مثلًا متباينان عند العرف، لكنّ العقل يرى أنّهما وصفان لشىء واحد، فإنّ الوجوب مرتبة شديدة من الطلب، والندب مرتبة ضعيفة منه، فكلاهما طلب، والاختلاف فى الشدّة والضعف، كالسواد الشديد والضعيف.

هذا تمام الكلام فى هذا البحث.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۵

فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

الأمر الثانى: فى ملاك تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اشارة

لا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب مع الأمارة المعتبرة فى مورده، سواء كانت مخالفةً له أو موافقة.

وإنّما الكلام فى وجه تقدّمها عليه وأنّه من باب الورود أو الحكومة أو الجمع العرفى بين دليل اعتبارها وبين دليل اعتباره؟

نظريّة المحقّق صاحب الكفاية فى المسألة

هـذه ثلاثـة أوجه ذكرها المحقّق الخراسانى رحمه الله بحسب مقام الثبوت، ثمّ اختار الأوّل- أعنى الورود- بحسب مقام الإثبات، حيث قال ما حاصـله: والتحقيق أنّه للورود، فإنّ رفع اليـد عن اليقين السابق بسـبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ، بل باليقين، فإذا قامت روايـة معتبرة على عـدم وجوب صـلاة الجمعـة فى عصـر الغيبة فلا مجال للتمسّك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّه لا مورد له هاهنا مع قوله: «صدّق العادل» الشامل للخبر القائم على عدم وجوب صلاة الجمعة.

وأمّـا إذا كـانت الأمـارة على وفقه فلأنّ العمل على طبق الحالـة السابقـة يكون مسـتنداً إليها، لا إلى الاستصـحاب لئلّا يلزم نقض اليقين بالشكّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۶

إن قلت: لِمَ لا يؤخذ بدليله ويجب الأخذ بدليلها؟

قلت: ذلك إنّما هو لأجل أنّه لا محـذور فى الأخـذ بـدليلها، بخلاف الأخـذ بدليله، فإنّ تقديم دليل الاستصـحاب على دليل الأمارة لا يتصوّر إلّاعلى وجه التخصيص، والتخصيص هاهنا يستلزم الدور، فإنّ تخصيص قوله:

«صـدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» متوقّف على حجّيّة الاستصـحاب فى مورد الأمارات، وحجّيّته فى موردها متوقّفة على تخصيص «صدّق العادل» بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ».

وأمّا الحكومة: فلا أصل لها هاهنا، فإنّها عبارة عن ورود دليل بلحاظ دليل آخر لتفسـيره وشـرحه والنظارة عليه، مثل قوله: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأربع»[۴۱۱] وقوله: «لا شكّ لكثير الشكّ»[۴۱۲] فإنّ هـذا الـدليل الثانى ورد بلحاظ الـدليل الأوّل، وغرضه نفى أحكام الشكّ التى دلّ عليها الدليل الأوّل عن شكّ كثير الشكّ بلسان نفى موضوعه، ولو لا الدليل الأوّل لا مجال لورود الدليل الثانى أصلًا.

والمقام ليس كـذلك، فإنّه لا نظر لـدليل الأمارة إلى مـدلول دليل الاستصـحاب ولا بالعكس، فإنّ كلًّا منهما بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، ويطرد كلّ منهما الآخر مع المخالفة.

وظاهر القائل بالحكومـة كون دليلها حاكماً على دليله حتّى فى صورة الموافقـة، مع أنّه لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكومة إمّا أن تكون بنحو تضييق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۷

الدليل الحاكم لدائرة الدليل المحكوم أو بنحو توسعته لها، والمقام ليس كذلك، فإنّ مفاد الخبر الدالّ على وجوب صلاة الجمعة مثلًا عين مفاد استصحابه، فكيف يكون قوله: «صدّق العادل» حاكماً على قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»؟!

وأمّـا التوفيق العرفى فإن اريـد منه ما ذكرناه- أعنى ورود دليلها على دليله- فلا بحث، إذ الاختلاف إنّما يكون فى اللفظ والتعبير فقط، وإن اريـد به التخصـيص، ففيه: أنّه كما عرفت لا يبقى المورد لدليل الاستصـحاب مع دليل الأمارة، لا أنّ كلًّا منهما يشـمله حتّى يكون تقديم الثانى تخصيصاً للأوّل[۴۱۳].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

ملاك تقدّم أحد الدليلين على الآخر

ولابـدّ قبـل بيـان مـا هو الحقّ فى المسألـة من ذكر مقدّمـة إجمالًـا فى بيان ما يمكن أن يكون ملاكاً لتقـدّم أحـد الـدليلين على الآخر، وسيجىء تفصيل البحث فيه فى مبحث التعادل والترجيح إنشاء اللّه.

فنقول: إنّ كلّ دليلين لا يخلو من إحدى حالات ثلاث:

الاولى: أن لا يتعرّض أحدهما بمدلوله لما يتعرّضه الآخر، أى لا ربط بينهما أصلًا، مثل قوله: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام الجهّال» فلا إشكال فى وجوب العمل بكليهما.

الثانية: أن يكون كلّ منهما متعرّضاً لما يتعرّضه الآخر، ولكن لا تقدّم بينهما بوجه من الوجوه، مثل أن يقول: «يجب إكرام العلماء» و «يحرم إكرام العلماء»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۸

فإنّ كلًّا منهما يتعرّض لإكرام العلماء، لكنّ أحدهما يوجبه والآخر يحرّمه، ولا وجه لتقديم أحدهما على الآخر، فيقع التعارض بينهما.

الثالثة: أن يكون بينهما ربط ويكون أحدهما مقدّماً على الآخر.

وملاك التقدّم قد يكون الأقوائيّة فى الظهور، كما إذا كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر أو نصّاً، فإذا قال: «رأيت أسداً» ثمّ قال بكلام منفصل[۴۱۴]: «الذى رأيته كان ماهراً فى الرمى» يقدّم الثانى على الأوّل، لأنّ ظهور القرينة أقوى من ظهور ذيها.

وأمّا تقدّم الخاصّ على العامّ الذى يعبّر عنه بالتخصيص وتقدّم المقيّد على المطلق الذى يعبّر عنه بالتقييد، فهل هو من جهة الأقوائيّة فى الظهور كما هو مقتضى التحقيق، أو من جهة الحكومة كما قال به الشيخ الأعظم، فللبحث عنه محلّ آخر، وهو مبحث التعادل والترجيح، وسيأتى إنشاء اللّه تعالى.

وبالجملة: قد يكون ملاك التقدّم هو الأقوائيّة فى الظهور ومصداقه البارز تقدّم ظهور قرينة المجاز على ظهور ذيها فى المعنى الحقيقى.

وقد يكون الملاك هو الحكومة.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين قد يكون بينهما ربط من دون أن يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر، إلّاأنّ أحدهما متعرّض لجهة من جهات الآخر ممّا لا يتعرّضها نفسه بمدلوله المطابقى، كالتعرّض لموضوعه أو متعلّقه أو جهة اخرى، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق ليسوا من العلماء» أو «سلام العالم إكرام له» أو «الموسيقى ليس بعلم» فإنّ كلًّا من هذه الأدلّة الثلاثة الأخيرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۴۹

مقدّم على قوله: «أكرم العلماء» مع عدم كونه أظهر منه، وذلك لأنّ قوله:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» ورد بلحاظ ما للعلماء من الحكم وهو وجوب إكرامهم، وإلّا فلا وجه لوروده لو لم يكن بهذا اللحاظ، فهو مربوط بقوله:

«أكرم العلماء» فى أنّه متعرّض لجهة من جهات موضوعه من دون أن يكون نفسه متعرّضاً لها، فإنّه يدلّ على وجوب إكرام العلماء فقط، من دون أن يحكم بأنّ الفاسق عالم أم لا، فقوله: «الفسّاق ليسوا من العلماء» متعرّض لجهة من جهات قوله: «أكرم العلماء» من دون أن يدلّ هذا بمدلوله المطابقى عليها، وهذا هو الوجه لتقديمه عليه، ويسمّى حكومة.

وهكذا الحال فى تقدّم قوله: «سلام العالم إكرام له» و «الموسيقى ليس بعلم» على قوله: «أكرم العلماء».

فعلى هذا قد يتحقّق التعارض بين العامّين من وجه، كما إذا قال: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» فإنّ كلًّا منهما بعمومه متعرّض لحكم العالم الفاسق الذى هو مادّة اجتماعهما، فيتعارضان فيه، لأجل تنافيهما فيه.

وقد يتحقّق بينهما الحكومة، كما إذا بدّلنا «لا تكرم الفسّاق» بقولنا:

«الفسّاق ليسوا من العلماء» فإنّه كما عرفت متعرّض لجهة من جهات قوله:

«أكرم العلماء» ممّا لا يتعرّضها ذلك، فلا منافاة بينهما أصلًا، فلا وجه للتعارض.

وهكذا لو قال: «ما أردت إكرام الفسّاق» أو «لا صلاح فى إكرامهم» أو «ليس الفسّاق أهلًا للإكرام» أو نحوها، فكلّ واحد من هذه

التعبيرات حاكم على قوله: «أكرم العلماء» مع أنّ النسبة بينه وبينها عموم من وجه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۰

نتيجة الحكومة

والحكومة قد تنتج نتيجة التخصيص[۴۱۵]، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» فالدليل الثانى متعرّض لجهة من جهات موضوع الدليل الأوّل من غير أن يتعرّض نفسه لها، فهو حاكم عليه.

نعم، لو بدّل قوله: «الفسّاق من العلماء ليسوا منهم» ب «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لكان من قبيل التخصيص الاصطلاحى الذى ملاكه الأقوائيّة فى الظهور، فإنّ كلًّا منهما متعرّض لحكم العالم الفاسق، إلّاأنّ الثانى أقوى ظهوراً من الأوّل.

وقد تنتج نتيجة التقييد، مثال ذلك تقدّم قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۴۱۶] على قوله: «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۴۱۷].

فإنّ هذه الآية تدلّ على وجوب الوضوء مطلقاً، سواء كان حرجيّاً أم لا[۴۱۸]، وتلك تدلّ على نفى جعل الحرج فى الدين، فتقيّد بها آية وجوب الوضوء، وحيث كان هذا التقييد بلسان نفى الحرج فى الدين ولا يتعرّضه آية الوضوء بمدلولها المطابقى لا يكون تقييداً اصطلاحيّاً، بل حكومة نتيجتها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۱

التقييد.

لا- يقال: آية الوضوء تدلّ على جعل وجوب الوضوء مطلقاً، حرجيّاً كان أم لا، فهى مثبتة لجعل الحرج، وآية الحرج نافية له، فكلّ منهما متعرّض له، فلا يكون تقدّم آية الحرج على آية الوضوء من باب الحكومة، بل من باب التقييد الاصطلاحى.

فإنّه يقال: آية الوضوء تدلّ بالمطابقة على وجوب الوضوء، وأمّا جعل الحرج فهو مدلولها الالتزامى لا المطابقى، فهى لا تكون بلفظها متعرّضةً لما تعرّضته آية الحرج.

نعم، لو قيل مكان آية الحرج: «لا يجب الوضوء الحرجى» لكان تقييداً اصطلاحيّاً[۴۱۹].

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الحكومة والورود

والورود أيضاً عند سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» كثيراً ما يكون من نتائج الحكومة وثمراتها، وليس فى عرضها، فإنّ حيثيّة تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر ليست إلّاعلى نحوين: أحدهما: التقدّم الظهورى، والثانى: التقدّم على وجه الحكومة، سواء كانت نتيجتها رفع الموضوع حكماً أو رفعه حقيقةً، فالورود ليس من أنحاء تقديم دليل لفظى على دليل آخر فى مقابل التخصيص والحكومة.

وإن شئت قلت: تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۲

نحو الحكومة حاصر دائر بين النفى والإثبات، فلا يعقل قسم آخر فى الأدلّة اللفظيّة يسمّى وروداً، فإنّ أحد الدليلين إمّا أن يتعرّض لما يتعرّضه الدليل الآخر أو يتعرّض لما لا يتعرّضه، والتقديم فى الأوّل من باب الأقوائيّة فى الظهور، وفى الثانى من باب الحكومة، ولا ثالث لهما، فليس لنا ملاك آخر للتقدّم كى نسمّيه وروداً، فإنّ أتمّ مصاديق الورود عندهم أن يقال: «أكرم العالم» و «ليس زيد بعالم» مع أنّ تقدّم الثانى لا يكون إلّابملاك تعرّضه لما لا يتعرّضه الأوّل، فالورود قسم من الحكومة، لا فى عرضها.

نعم، لا بأس بتسمية تقديم بعض الأدلّة اللبّيّة على بعض- كتقدّم بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، كما أنّه لا بأس بتسمية تقدّم بعض الأدلّة اللفظيّة على بعض الأدلّة اللبّيّة- كتقدّم أدلّة الأمارات والاستصحاب على قبح العقاب بلا بيان- بالورود، وأمّا فى الدليلين اللفظيّين فلا يعقل الورود فى عرض الحكومة[۴۲۰].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام.

الحقّ فى الفرق بين الورود والحكومة

أقول: قوله «مدّ ظلّه»: «تقسيم تقدّم دليل على آخر بين التقدّم الظهورى وعلى نحو الحكومة حاصر دائر بين النفى والإثبات إلخ» صحيح لو جعلنا المقسم فى التقسيم الدلالة اللفظيّة، ولكن يمكن أن يتقدّم دليل على آخر بملاك غير الدلالة اللفظيّة، فلا محالة يكون ملاكاً ثالثاً غير داخل فى ذلك المقسم، وهو أن يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۳

دليل بوجوده[۴۲۱] رافعاً لموضوع دليل آخر حقيقةً، وهذا يسمّى وروداً، لا حكومةً، ولهذا الملاك دائرة واسعة، فإنّه قد يتحقّق فى تقدّم دليل لبّى على لبّى آخر، وقد يتحقّق فى تقدّم دليل لفظى على لبّى، وقد يتحقّق فى تقدّم دليل لفظى على دليل لفظى آخر، فإنّ تقدّم الأمارات على أصالة البراءة العقليّة لا- يكون إلّابملاك الورود، فإنّ قوله: «شرب التتن حرام» فرضاً نفس وجوده بيان رافع لموضوع البراءة العقليّة من دون أن يكون بحسب دلالته متعرّضاً لما لا يتعرّضه البراءة العقليّة من موضوعها أو حكمها أو غير ذلك، فإنّ مفاده اللفظى حرمة شرب التتن، ومفادها قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانه «أنا بيان» حتّى يكون تقدّمه عليها من باب الحكومة، لكن نفس وجوده يكون بياناً، فتقدّمه عليها يكون وروداً، والوارد فى هذا المثال دليل لفظى والمورود دليل لبّى.

الحقّ فى وجه تقدّم الأمارات على الاستصحاب

وتقدّم الأمارات على الاستصحاب أيضاً يكون بنحو الورود، لأنّه إذا قامت رواية معتبرة على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلًا يكون نفس وجودها[۴۲۲] بمقتضى دليل اعتبارها حجّة، فلا- مجال للتمسّك بقوله: «لا- تنقض اليقين بالشكّ» إذ لا- مورد له بملاحظة ماعرفت[۴۲۳] من أنّ معناه «لا تنقض الحجّة بغير الحجّة» فالأمارات متقدّمة على الاستصحاب بنحو الورود، سواء كان دليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۴

حجّيّتها لفظيّاً أو بناء العقلاء، وكلّ من الوارد والمورود هاهنا دليل لفظى.

فدائرة الورود واسعة، بخلاف الحكومة، فإنّها لا تتحقّق إلّابين دليلين لفظيّين.

فتحصّل من ذلك أنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يكون بنحو الورود، وهو لا يكون قسماً من الحكومة كما تخيّله سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

هذا هو الفرق بين الحكومة والورود.

الفرق بين التخصّص والورود

وأمّا الفرق بينه وبين التخصّص فهو أنّ التخصّص خروج عن الدليل بنفسه، أى من دون ملاحظة دليل آخر، بخلاف الورود، فإنّه خروج عنه بملاحظة وجود الدليل الوارد، بحيث لو لم يكن لما خرج ما خرج، وبعبارة اخرى: الورود يكون نوعاً من التعبّد، بخلاف التخصّص، فإنّه خروج واقعى بلا تعبّد أصلًا. فى ملاك تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

ملاک تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة

لا إشكال فى تقدّم الاستصحاب على سائر الاصول العمليّة الاخر، ولذا اشتهر بينهم أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات.
وإنّما الإشكال فى وجهه.
وحيث إنّ الاصول تنقسم إلى عقليّة وشرعيّة[۴۲۴] نعقد لكلّ منهما بحثاً عليحدة، فنقول:
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۵

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول العقليّة

الحقّ أنّه وارد على الاصول العقليّة.
وذلک لأنّ موضوع البراءة العقليّة هو العقاب بلا بيان، فإنّ العقل يحكم بقبحه، وموضوع الاحتياط هو دفع العقاب المحتمل، فإنّه يحكم بوجوبه، وموضوع التخيير دوران الأمر بين المحذورين مع عدم المرجّح فى البين.
وقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بيان بالنسبة إلى البراءة العقليّة، لأنّا إذا شككنا مثلًا فى وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة فلا مورد لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ نفس دليل الاستصحاب الحاكم ببقاء وجوبها بيان.
وهو- أعنى الاستصحاب- مؤمّن من العقاب بالنسبة إلى الاحتياط، لأنّا إذا شككنا يوم الجمعة فى أنّ الواجب هل هو صلاة الظهر أو الجمعة يجرى استصحاب عدم وجوب الظهر فى يوم الجمعة، فلا يبقى مجال لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، لارتفاع مورده بالاستصحاب.
وهو- أعنى الاستصحاب- مرجّح لأحد الطرفين فى أصالة التخيير، لأنّا إذا شككنا فى أنّ العمل الكذائى هل هو واجب أو حرام وكان سابقاً واجباً، يكون استصحاب الوجوب مرجّحاً له، فلا يبقى مورد لدوران الأمر بين المحذورين من غير مرجّح فى البين.
وحيث إنّ نفس وجود دليل الاستصحاب يكون بياناً ومؤمّناً من العقاب ومرجّحاً، لا دلالته اللفظيّة، فالاستصحاب وارد على الاصول العقليّة[۴۲۵].
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۶

وجه تقدّم الاستصحاب على الاصول الشرعيّة

وأمّا وجه تقدّمه على الاصول الشرعيّة فلابدّ قبل التحقيق فيه من ملاحظة مفاد هذه الاصول، فنقول:
إنّ موضوع الاصول الشرعيّة مقيّد بعدم[۴۲۶] العلم، فإنّ مفاد قوله: «رفع ما لا يعلمون» رفع التكليف الذى لا يكون معلوماً، ومفاد قوله: «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» كلّ شىء لم يعلم حرمته فهو لک حلال، ومفاد قوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» كلّ شىء لم يعلم نجاسته فهو طاهر.
ومعلوم أنّه لا خصوصيّة للعلم، بل المراد منه هو الحجّة، فمدلول البراءة الشرعيّة هو رفع التكليف الذى لم تقم عليه حجّة شرعيّة أو عقليّة، ومدلول قاعدة الحلّيّة هو إباحة كلّ شىء لم تقم على حرمته حجّة، ومدلول قاعدة الطهارة هو طهارة كلّ شىء لم تقم حجّة على قذارته، سواء كانت الحجّة قطعاً أو أمارةً معتبرة أو غير ذلک‌من الحجج.
إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الحقّ ورود الاستصحاب على الاصول الشرعيّة أيضاً.
ويمكن تقريبه بوجهين:

الأوّل: أنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بدلالته اللفظيّة يدلّ على وجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۷

الحجّة فى مورده، لأنّك قد عرفت أنّ مفاده «لا تنقض الحجّة باللاحجّة» فهو يدلّ على أنّ الحجّة التى قامت على حدوث حكم أو موضوع فى السابق حجّيّتها باقية فى الزمان اللاحق[۴۲۷] أيضاً، فعلى هذا لا يبقى موضوع للُاصول الشرعيّة، فالاستصحاب وارد عليها.

إن قلت: كيف يكون التقدّم بنحو الورود؟ مع أنّ أخبار الاستصحاب- على هذا- تعرّضت جهة من جهات أدلّة الاصول الشرعيّة التى لم تتعرّض لها نفسها، وبعبارة اخرى: دليل الاستصحاب بدلالته رافع لموضوع هذه الاصول، لا بوجوده، فلا محالة يكون حاكماً عليها، لا وارداً.

قلت: إنّ الحكومة لا تتحقّق إلّاإذا كان الدليل الحاكم بدلالته متعرّضاً لجهة لم يتعرّضها الدليل المحكوم وكان صدوره بلحاظ شرح الدليل المحكوم وتفسيره، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم لكان صدوره غير معقول، والمقام ليس كذلك، لأنّ قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» دليل مستقلّ غير صادر بلحاظ تفسير أدلّة الاصول الشرعيّة، ألا ترى أنّ صدوره معقول ولو لم يكن لنا اصول شرعيّة أصلًا؟

الثانى: أنّ نفس وجود دليل الاستصحاب حجّة ورافع لموضوع هذه الاصول، وعلى هذا كونه وارداً عليها واضح.

والحاصل: أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العمليّة الاخر، عقليّة كانت أو شرعيّة.

وعلم ممّا ذكرنا أنّ الأمارات كما تتقدّم على الاستصحاب تكون متقدّمة على سائر الاصول أيضاً، لأنّ تقدّم الأمارات على الاستصحاب يستلزم تقدّمها على ما يتقدّم عليه الاستصحاب بطريق أولى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۸

تعارض الاستصحابين

إنّ للمحقّق الخراسانى رحمه الله كلاماً فى تصوير تعارض الاستصحابين، لكنّه ناقص يحتاج إلى تكميل، وهو أنّ التعارض بينهما على أقسام: فى تعارض الاستصحابين

الأوّل: أن لا نعلم بارتفاع الحالة السابقة فى أحدهما، بل يحتمل بقائهما، إلّا أنّ المكلّف لا يتمكّن من العمل بهما، كما إذا وجب عليه أمران مع تمكّنه من العمل بهما ثمّ عرض له الشكّ فى بقاء وجوبهما وعرض له أيضاً عدم القدرة إلّا على أحدهما.

قال رحمه الله: فهو من باب تزاحم الواجبين، فكما أنّك تكون مخيّراً بين الواجبين القطعيّين إذا لم تكن قادراً على كليهما، فهاهنا أيضاً تكون مخيّراً بين الواجبين المستصحبين.

الثانى: ما إذا علم انتقاض الحالة السابقة فى أحدهما إجمالًا، فتارةً لا يكون الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر، كما إذا كان لنا إناءان طاهران ثمّ وقع قطرة من الدم مثلًا فى أحدهما لا على التعيين، وتارة اخرى يكون مسبّباً عنه، إمّا شرعاً، كما إذا غسلنا الثوب النجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة مع كونه طاهراً سابقاً، فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب نجاسة الثوب، للعلم بكذب أحدهما، أو عادةً، كما إذا شككنا فى حياة زيد وفى نبات لحيته، ففى الأوّل يجرى استصحاب الحياة، وفى الثانى استصحاب عدم النبات، وهما متعارضان، للعلم بكذب أحدهما، إذ الشكّ فى الثانى مسبّب عن الأوّل عادةً، فإن كان حيّاً نبتت لحيته عادةً، وإن لم تنبت فلا يكون حيّاً، أو عقلًا، كالشكّ فى حياة زيد وفى بلوغه عشرين سنة، فاستصحاب الحياة يعارض

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۵۹

استصحاب عدم بلوغه عشرين سنة، للعلم بكذب أحدهما عقلًا[۴۲۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله بتكميل منّا.

ملاک تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی

فإن کانت السببيّة شرعيّة فلا إشکال فی تقدّم الاستصحاب السببی علی المسبّبی، إنّما الإشکال والنزاع فی وجهه وأنّ تقدّمه علیه بنحو الحکومة أو الورود أو غیرهما؟

کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی ذلک

ذکر الشیخ رحمه الله له وجوهاً نشیر إلی أهمّها، وهو اثنان ذکرهما دفعاً لإشکال أورده علی نفسه:

فقال فی بیان الإشکال: وقد یشکل بأنّ الیقین بطهارة الماء والیقین بنجاسة الثوب المغسول به کلّ منهما یقین سابق شکّ فی بقائه وارتفاعه، وحکم الشارع بعدم النقض نسبته إلیهما علی حدّ سواء، لأنّ نسبة حکم العامّ إلی أفراده علی سواء، فکیف یلاحظ ثبوت هذا الحکم للیقین بالطهارة أوّلًا حتّی یجب نقض الیقین بالنجاسة، لأنّه مدلوله[۴۲۹] ومقتضاه.

والحاصل: أنّ جعل شمول حکم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحکم أو عن الموضوع کما فی ما نحن فیه فاسد بعد فرض تساوی الفردین فی الفردیّة[۴۳۰]، إنتهی کلامه رحمه الله فی بیان الإشکال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۰

ثمّ أجاب عنه أوّلًا: بأنّ السبب مقدّم علی المسبّب رتبةً، وهذا یوجب شمول دلیل الاستصحاب له قبل شموله للمسبّب[۴۳۱].

وثانیاً: بأنّه لا محذور فی شموله للسبب، فإنّ جریان الاستصحاب فی الشکّ السببی رافع لموضوع الشکّ المسبّبی، فلا یبقی له مورد أصلًا، ولا إشکال فیه.

بخلاف جریانه فی الشکّ المسبّبی، لأنّه حینئذٍ إمّا یجری فی ناحیة السبب أیضاً أم لا، فعلی الأوّل یقع التعارض بینهما، للعلم بکذب أحدهما، وعلی الثانی لا وجه لخروج السبب عنه إلّاالتخصیص، لوضوح أنّ الشکّ فی بقاء طهارة الماء من موارد قوله: «لا تنقض الیقین بالشکّ» فلا محالة یکون خروجه عنه تخصیصاً، والتخصیص وإن لم یکن فی نفسه ممنوعاً إلّاأنّه فی المقام یستلزم الدور، لأنّه یتوقّف علی شمول «لا تنقض» للشکّ المسبّبی، وشموله له یتوقّف علی تخصیصه بالنسبة إلی الشکّ السببی، وهذا دور مصرّح.

وبالجملة: لا محذور فی جریان الاستصحاب فی السبب بخلاف جریانه فی المسبّب[۴۳۲].

هذا حاصل کلامه رحمه الله فی الجواب عن الإشکال.

وتبعه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی هذا الجواب الأخیر وجعله السرّ فی تقدیم الاستصحاب السببی علی المسبّبی[۴۳۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۳۶۱

نقد ما أفاده الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی

وفیه: أنّ تقدّم السبب علی المسبّب رتبةً عقلی لا یفهمه العرف الذی تکون الخطابات الشرعیّة ملقاةً إلیه، والتقدّم الزمانی الذی یدرکه العرف لا یتحقّق بینهما، لأنّهما متّحدان زماناً، فهما فردان من «لا تنقض» ویشملهما علی حدّ سواء.

وأمّا ما أفاده من أنّ تخصیص دلیل الاستصحاب بالنسبة إلی الشکّ السببی یستلزم الدور، فهو أیضاً ممنوع، لأنّه بعد ما کان الملاک فی فهم الخطابات الشرعیّة هو العرف لا العقل فکلّ من السبب والمسبّب فرد لدلیل الاستصحاب وجداناً، وخروج کلّ منهما عنه لا یرتبط بشموله للآخر ولا یتوقّف علیه.

الحقّ فى المسألة

والتحقيق أنّ تقدّم الاستصحاب السببى على المسبّبى يكون بنحو الورود.

توضيح ذلك يحتاج إلى مقدّمة:

وهى أنّ قضيّة أخبار الباب هو الحكم ببقاء المستصحب، سواء كان من الأحكام أو الموضوعات.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ قضيّتها هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب فى استصحاب الأحكام ولأحكامه فى استصحاب الموضوعات[۴۳۴]، غير تامّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۲

إذ مفادها- كما عرفت[۴۳۵]- هو الحكم بحجّيّة اليقين السابق فى الزمان اللاحق أيضاً تعبّداً، فإن كان متعلّق اليقين هو الحكم فأخبار الاستصحاب تحكم ببقائه تعبّداً، وإن كان هو الموضوع تحكم ببقاء الموضوع من دون أن تتعرّض لحكمه، بل حكمه يستفاد من دليل آخر بعد تنقيح الاستصحاب موضوعه، مثلًا إذا شككنا فى بقاء خمريّة مايع يجرى استصحابها وينقّح موضوع قوله: «كلّ خمر حرام» فالاستصحاب حاكم على هذا الدليل الاجتهادى بتوسعة موضوعه[۴۳۶].[۴۳۷]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۳۶۲

ا عرفت هذا فنقول فى المقام: استصحاب طهارة الماء فى المثال المتقدّم ينقّح موضوع قوله: «كلّ ماء طاهر مطهّر» وحاكم عليه، لكونه متعرّضاً لموضوعه توسعةً، فلا مجال لاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهارة، لأنّ قوله: «كلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّر» وارد على قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ مفاده حرمة نقض الحجّة بغير الحجّة، وقوله: «كلّ ماءٍ طاهرٍ مطهّرٌ» بوجوده حجّة رافعة لموضوعه.

وبالجملة: يستفاد طهارة الماء من الاستصحاب، ومطهّريّته من الدليل الاجتهادى الدالّ على مطهّريّة الماء الطاهر، فلا يبقى مورد لاستصحاب نجاسة الثوب، فالأصل السببى حاكم على الدليل الاجتهادى، وهو وارد على الأصل المسبّبى، فالأصل السببى بمعونة الدليل الاجتهادى وارد على الأصل المسبّبى.

هذا هو مقتضى التحقيق فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۳

تعارض الاستصحابين الذين بينهما سببيّة غير شرعيّة

وأمّا إذا كانت السببيّة غير شرعيّة فلا وجه لتقدّم الاستصحاب السببى على المسبّبى، لعدم الارتباط بينهما، فإنّا إذا استصحبنا حياة زيد يترتّب عليه حرمة تزويج زوجته وحرمة التصرّف فى أمواله ونحوهما من آثار الحياة، وأمّا آثار نبات لحيته الذى يكون الشكّ فيه مسبّباً عن الشكّ فى الحياة فلا، لأنّ استصحاب الحياة بالنسبة إليها مثبت، وبعبارة اخرى: إذا استصحبنا حياة زيد فهو ينقّح موضوع قوله: «إذا كان زيد حيّاً يحرم التزويج بزوجته والتصرّف فى أمواله» وأمّا نبات لحيته وعدمه فلا يرتبط باستصحاب الحياة، ولا بهذا الدليل الاجتهادى المترتّب عليه، فلو نذر تصدّق عشرة دراهم على تقدير نبات لحية زيد لما وجب عليه باستصحاب حياته، لأنّ الآثار العاديّة والعقليّة لا تترتّب على المستصحب ولا الآثار الشرعيّة المترتّبة عليهما، فلا يكون استصحاب الحياة مقدّماً على استصحاب عدم نبات اللحية.

وهذا هو السرّ فى إجراء الإمام عليه السلام استصحاب الوضوء فى الصحيحة الاولى لزرارة بقوله: «فإنّه على يقين من وضوئه ولا ينقض

اليقين أبـداً بالشـكّ» مع كون الشكّ فى بقاء الوضوء فى مورد الروايـة مسبّب عن الشكّ فى النوم، وذلك أنّ السـببيّة حيث لا تكون شرعيّة بل عقليّة لا يكون استصـحاب عدم النوم مقدّماً على استصـحاب الوضوء، كما عرفت توضيح ذلك فى البحث عن مفاد الرواية، فراجع[۴۳۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۴

تعارض الاستصحابين الذين لا سببيّة بينهما

وأمّا إذا لم يكن الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الآخر أصلًا فلابدّ قبل التحقيق فى المسألة من تحرير محلّ النزاع، فنقول:

وقع النزاع فى وجه عدم جريان الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى على ثلاثة أقوال[۴۳۹]:

الأوّل: مـا ذهب إليه الشـيخ رحمه الله من أنّ وجهه هو لزوم التنـاقض فى أدلّـة الاـصول على تقـدير جريانها فى أطراف العلم، فإنّا إذا علمنـا بطهارة إنائين ثمّ علمنا بوقوع قطرة من الـدم فى أحـدهما إجمالًا فلو كان الاستصـحاب جارياً فيهما لزم التناقض بين صـدر دليل الاستصحاب وذيلها، فإنّ صدرها- أعنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ»- يقتضى طهارة كلا الإنائين تعبّداً، وذيلها- أعنى قوله: «ولكن تنقضه بقين آخر»- يوجب ترتيب الأثر على العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما، وهذا تناقض ظاهر.

الثـانى: مـا ذهب إليه المحقّق الخراسـانى رحمه الله من أنّ وجهه لزوم المخالفـة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال، فإنّا إذا استصـحبنا طهارة كلا الإنائين خالفنا التكليف بالاجتناب عن النجس.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من أنّ وجهه أنّه لا يمكن جريان دليل الاستصحاب فى أطراف العلم، لأنّ من[۴۴۰] هو عالم بأنّ المكلّف قطع

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۵

بارتفاع الحالة السابقة فى أحد طرفيه ويكون قطعه حجّة ذاتاً كيف يمكن له أن يحكم ببقائها فى كليهما تعبّداً؟!

وهكذا سائر الاصول.

ومـا اختـاره الشـيخ والمحقّق النـائينى رحمهمـا الله يتّحـدان نتيجـةً، وهى أنّ الاـصول- ومنها الاستصـحاب- لا تجرى فى أطراف العلم الإجمالى مطلقاً، سواء اسـتلزم جريانها فيها مخالفـة عمليّة لتكليف معلوم بالإجمال، كالمثال السابق، أم لا، كاستصـحاب نجاسـة إنائين عند العلم بصيرورة أحدهما طاهراً، لكنّ الشيخ ذهب إليه لأجل مقام الإثبات ودلالة الدليل، والمحقّق النائينى لأجل مقام الثبوت.

بخلاـف مـا ذهب إليه المحقّق الخراسـانى رحمه الله، فـإنّه لا يمنع جريان الاصول فى أطراف العلم إلّافيما إذا اسـتلزم المخالفـة العمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال.

محلّ النزاع فى المقام

إذا عرفت هـذا فاعلم أنّ البحث هاهنا إنّما هو فى تعارض الاستصـحابين بعد الفراغ عن جريانهما فى أنفسـهما، لا فى جريانهما وعدمه فى أطراف العلم.

فعلى هـذا لا مجال لهذا البحث على ما ذهب إليه الشـيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله من عدم جريان الاستصـحاب فى أطراف العلم، لقصور دلالـة دليله، أو لعـدم إمكـانه، وأمّـا بنـاءً على جريـانه فيهـا ذاتاً وكون المحـذور هو المخالفـة العمليّة- كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله- فلا مجال لهذا البحث أيضاً لو لم يكن جريانهما مستلزماً لها.

فينحصـر النزاع فى تعـارض الاستصـحابين بعـد العلم الإجمـالى بانتقـاض الحالـة السابقـة فى أحـدهما فيمـا إذا كان جريانهما مسـلتزماً

للمخالفة العمليّة بعد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۶

الفراغ من جريانهما ذاتاً، فإذا كان كذلك فلابدّ من البحث فى حكمه.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم لو لم يستلزم المخالفة العمليّة وعدم جريانه فيها لو استلزمها[۴۴۱] فهو مشخّص لموضوع البحث فى تعارض الاستصحابين، وأمّا حكمه الذى يكون النزاع هاهنا فيه فلم يتعرّض له أصلًا.

فلابدّ هاهنا من البحث فى أنّ الاستصحابين إذا تعارضا فى أطراف العلم لأجل المخالفة العمليّة فهل القاعدة تقتضى تساقطهما أو التخيير بينهما أو ترجيح أحدهما لو كان له مزيّة؟

تصوير تعارض الاستصحابين فى غير موارد العلم الإجمالى

ويمكن تصوير مورد آخر لمحلّ النزاع غير أطراف العلم الإجمالى، وهو ما إذا دلّ دليل على عدم الجمع بين المستصحبين من دون أن يكون الشكّ فى بقاء أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر ومن دون أن يعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما إجمالًا.

مثاله: أن يكون لنا ماء قليل نجس بالملاقاة فتمّمناه كرّاً بماء طاهر، فشككنا فى بقاء طهارة المتمّم- بالكسر- وفى بقاء نجاسة المتمَّم- بالفتح- فيتعارض الاستصحابان لأجل الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يكون له إلّا حكم واحد، فلا مجال للجمع بين استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- ونجاسة المتمّم- بالفتح- بعد صيرورتهما ماءً واحداً، ولولا الإجماع لما تعارضا، لعدم العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما، ولا يكون الشكّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۷

أحدهما مسبّباً عن الآخر أيضاً.

وفى هذا المورد يقع التعارض بين الاستصحابين عند الكلّ.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ محلّ النزاع موردان: أحدهما: ما إذا كان جريانهما مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة بعد الفراغ عن جريانهما ذاتاً، وهذا مبنىّ على ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى وجه عدم جريان الاصول فى أطراف العلم، ثانيهما: قيام دليل من الخارج على عدم جواز الجمع بين الاستصحابين، ولا فرق فى هذا بين مذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله وبين مذهب الشيخ والمحقّق النائينى رحمهما الله، فإنّه من مصاديق تعارض الاستصحابين عند الجميع.

حكم الاستصحابين المتعارضين

إذا عرفت محلّ النزاع فاعلم أنّ حكمه دائر ثبوتاً بين الترجيح والتساقط والتخيير، ولا رابع لها.

أمّا الترجيح: فلا طريق إليه هاهنا كما قاله سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه»[۴۴۲]؛ لأنّه يعتبر فى الترجيح أن لا يكون المرجِّح حاكماً على ذى الترجيح ولا بالعكس، ويعتبر أيضاً اتّحادهما لساناً، فعلى هذا لا يجوز ترجيح أحد الاستصحابين بموافقة أمارة معتبرة له ولا- بموافقة أصل من الاصول العمليّة الاخر ولا- بموافقة ظنّ غير معتبر، لفقد الشرط الأوّل فى الأوّلين، فإنّ الأمارة واردة على الاستصحاب وهو وارد على الاصول العمليّة الاخر كما عرفت آنفاً، ولفقد الشرط الثانى فى الأخير، فإنّ الاستصحاب يفيد حكماً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۸

ظاهريّاً عند الشكّ فى الحكم الواقعى، بخلاف الظنّ، فإنّه حاكٍ عن الواقع وطريق إليه، فإذا تمّمنا الماء القليل المتنجّس كرّاً بماء

طاهر فلو قام دليل اجتهادى على نجاسة ما كان منه نجساً لا يمكن ترجيح استصحاب النجاسة به، لكونه وارداً على الاستصحاب ورافعاً لموضوعه، فلا يبقى لنا استصحاب حتّى يرجّح به، ولا يمكن أيضاً ترجيح استصحاب طهارة المتمّم- بالكسر- بأصالة الطهارة، لأنّ الاستصحاب وارد عليها كما عرفت، فلا تبقى هى معه، ولا يمكن أيضاً ترجيح أحدهما بظنّ غير معتبر، لاختلاف لسانهما، فإنّ الاستصحاب على التحقيق أصل ناظر إلى الظاهر، والظنّ طريق إلى الواقع وحاكٍ عنه، فلم يتّحد مضمونهما حتّى يترجّح أحدهما بالآخر.

نعم، لو كان الاستصحاب أمارة أو أصلًا محرزاً لجاز ترجيحه بالدليل الظنّى غير المعتبر، لوحدة مضمونهما، لكنّه خلاف التحقيق.

وبالجملة: ليس لنا شىء يصلح لأن يكون مرجّحاً لأحد الاستصحابين المتعارضين.

الحقّ هو تساقط الاستصحابين المتعارضين

وأمّا وجه تساقطهما فهو أنّ أخبار الباب تشمل كلًّا منهما على سبيل التعيين، لا الأعمّ منه ومن التخيير، أى نسبة الأخبار إلى جميع أفرادها فى جميع حالاتها على السواء، ولا تشمل كلّ واحد منها مرّات عديدة: مرّة تعييناً، وهو إذا لم يعارض غيره أصلًا، واخرى تخييراً بين اثنين إذا كانت المعارضة بين استصحابين، وثالثةً بين ثلاثة إذا كانت بين ثلاثة استصحابات، وهكذا، وحينئذٍ لا يمكن الأخذ بكلّ واحد من الاستصحابين المتعارضين، للزوم المخالفة العمليّة القطعيّة أو لزوم المخالفة مع الدليل الخارجى الدالّ على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۶۹

عدم الجمع بينهما، ولا يمكن الأخذ أيضاً بواحد منهما معيّناً، لعدم الترجيح، ولا مخيّراً، لعدم شمول الأخبار للأفراد بنحو التخيير، فلابدّ من الالتزام بسقوطهما.

نقد ما استدلّ به القائل بالتخيير فى الاستصحابين المتعارضين

والقائل بالتخيير تمسّك بوجهين:

أحدهما: أنّه بعد سقوط الدليل بما ذكر يستكشف العقل خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاك التامّ فى كليهما، كما فى باب التزاحم، فقوله: «أنقذا الغريق» يشمل كلّ غريق على سبيل التعيين، وإذا كان لنا غريقان ولم نتمكّن من إنقاذ كليهما سقط الخطاب التعيينى- أعنى قوله: «أنقذ الغريق»- لكنّ العقل يستكشف أنّ للشارع هاهنا خطاباً تخييريّاً، لتحقّق الملاك فى كلّ منهما، والمقام أيضاً كذلك، لأنّ التعارض وإن كان يوجب سقوط الخطاب التعيينى بحرمة نقض اليقين بالشكّ، إلّاأنّ العقل يستكشف أنّ للشارع خطاباً تخييريّاً، لوجود الملاك فى كلّ منهما، فلابدّ من إجراء الاستصحاب فى واحد منهما تخييراً.

وفيه: أنّ قياس المقام بباب التزاحم مع الفارق، فإنّ كشف الخطاب التخيرى فى مثل «أنقذ الغريق» ممّا لا مانع منه، لوجود الملاك فى كلّ من الطرفين، دون مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» وذلك لأنّ الملاك فى وجوب إنقاذ الغريق هو حفظ النفس المحترمة، وهو موجود بالنسبة إلى كلّ واحد من الغريقين وإن لم نقدر على إنقاذ كليهما، بخلاف المقام، فإنّ حرمة نقض اليقين بالشكّ ليست تكليفاً نفسيّاً مشتملًا على الملاك، بل هى تكليف لأجل التحفّظ على الواقع، لا بمعنى كونه طريقاً إليه، بل بمعنى كون ترتيب آثار الواقع بملاك درك الواقع، فاستصحاب الوجوب والحرمة لا يوجب حدوث ملاك فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۰

المستصحب، بل يكون حجّة على الواقع لو أصاب، وإلّا يكون التخلّف تجرّياً لا غير، فالنهى عن نقض اليقين بالشكّ لا يكون إلّابملاك التحفّظ على الواقع، وهذا الملاك ليس بموجود فى الاستصحابين المتعارضين، للعلم بانتقاض الحالة السابقة فى أحدهما،

أو لقيام دليل خارجي على عدم اجتماعهما، فملاك الاستصحاب لا يكون موجوداً في كليهما، بخلاف باب التزاحم، فإنّك قد عرفت وجود الملاك في إنقاذ كلا الغريقين، فقياس المقام به مع الفارق.

الثاني: أنّ المحذور من جريان الاستصحاب في صورة التعارض إنّما هو ناشٍ من إطلاق أدلّته، فلابدّ من رفع اليد منه، لا من أصلها، كما في باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «أنقذ الغريق» يقتضي وجوب إنقاذ كلّ من الغريقين مطلقاً، سواء أنقذ الآخر أم لم ينقذه، وهذا يستلزم التكليف بما لا يطاق، لعدم القدرة على إنقاذ كليهما فرضاً، فلابدّ من تقييد هذا الإطلاق، فيصير مفاده وجوب إنقاذ زيد مثلًا بشرط عدم إنقاذ عمرو، وبالعكس، فيكون واجباً تخييريّاً، كسائر الواجبات التخييريّة، إلّاأنّ الحاكم بالتخيير هاهنا هو العقل وهناك هو الشرع.

ومسألة تعارض الاستصحابين أو الاستصحابات أيضاً نظير باب التزاحم، فإنّ إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» يقتضي المنع من نقض اليقين بالشكّ في هذا الإناء مثلًا مطلقاً، سواء نقض في الآخر أم لا، وكذلك بالنسبة إلى الإناء الآخر، فيجري استصحاب طهارة كلّ منهما بمقتضى هذا الإطلاق، وحيث إنّه مستلزم لمخالفة قطعيّة عمليّة للتكليف المعلوم بالإجمال- وهو وجوب الاجتناب عن النجس- فلابدّ من رفع اليد من هذا الإطلاق، فيصير مفاده بعد التقييد حرمة نقض اليقين بالشكّ في هذا الإناء بشرط النقض في الآخر، وبالعكس، كما في باب التزاحم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۱

وبالجملة: إنّ المانع من جريان الاستصحاب في صورة التعارض هو إطلاق دليله، لا أصله، فلا ملزم لطرحه بالكلّيّة والقول بالتساقط، بل يكفي رفع اليد من إطلاقه، وهو معنى التخيير.

وفيه أوّلًا: أنّ ما نحن فيه من موارد العلم الإجمالي، لأنّا نعلم بانتقاض الحالة السابقة في أحد المستصحبين إجمالًا، ويمكن من بداية الأمر دعوى عدم تحقّق الإطلاق في دليل الاستصحاب بحيث يعمّ أطراف العلم الإجمالي- لعدم إحراز مقدّمات الحكمة هاهنا التي منها كون المتكلّم في مقام البيان- سيّما إذا كان شموله لها مستلزماً للمخالفة القطعيّة، بخلاف باب التزاحم الذي ليس من موارد العلم الإجمالي، فلا يصحّ قياس المقام به.

وثانياً: أنّا لا نسلّم أن يكون التخيير في باب التزاحم نظير التخيير الشرعي من جميع الجهات، غير أنّ الفرق بينهما في عقليّة التخيير وشرعيّته فقط، لأنّ المكلّف إن عصى في الواجب التخييري لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة، بخلاف باب التزاحم، فإنّه لو لم ينقذ زيداً ولا عمراً لاستحقّ عقابين.

إن قلت: كيف يستحقّ عقابين مع عدم قدرته على إنقاذ كليهما؟!

قلت: قوله: «أنقذ الغريق» يشمل كلًّا منهما، فهو مكلّف بإنقاذ كليهما، إلّاأنّه إذا صرف قدرته في إنقاذ أحدهما كان في مخالفة التكليف بالنسبة إلى الآخر معذوراً عقلًا، وأمّا إن لم يصرف قدرته أصلًا فلا عذر له في المخالفة، فإنّ المولى يمكن أن يحتجّ عليه بأنّك كنت مكلّفاً بإنقاذ زيد ولا عذر لك في المخالفة، وأيضاً كنت مكلّفاً بإنقاذ عمرو ولا عذر لك في المخالفة، وذلك لأنّك لم تصرف قدرتك في أحدهما حتّى تكون عاجزاً بالنسبة إلى الآخر، فتكون معذوراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۲

بخلاف الواجب التخييري، فإنّ من أفطر في شهر رمضان يجب عليه عتق رقبة أو إطعام ستّين مسكيناً أو صيام شهرين متتابعين تخييراً بينها، وإن ترك الجميع لا يستحقّ إلّاعقوبة واحدة.

فلا يمكن استنتاج الوجوب التخييري من دليل الاستصحاب في صورة التعارض قياساً على باب التزاحم، لمنع الوجوب التخييري في المقيس عليه.

فالمحذور في جريان الاستصحاب في صورة التعارض وكذا في باب التزاحم هو أصل دليلهما، لا إطلاقه.

فالحاصل: أنّ مقتضى القاعدة فى الاستصحابين المتعارضين هو التساقط.

هذا كلّه حال الاستصحاب مع الأمارات والاصول.

البحث حول تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

بقى الكلام فى حاله مع بعض قواعد اخر فقهيّة، كقاعدة اليد والتجاوز والفراغ وأصالة الصحّة فى عمل الغير والقرعة. فى تعارض الاستصحاب مع بعض القواعد الفقهيّة

والشيخ الأعظم بسط الكلام فى هذه القواعد[۴۴۳]، لكنّها حيث كانت قواعد فقهيّة فمحلّ التفصيل فيها هو الفقه، فلابدّ هاهنا من الاكتفاء بالبحث عن تعارضها مع الاستصحاب تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۴۴].

تعارض الاستصحاب مع قاعدة اليد

فنقول: لا إشكال فى تقدّم قاعدة اليد على الاستصحاب، سواء قلنا بكونها أمارة- كما هو الظاهر- أو أصلًا عقلائيّاً أمضاه الشارع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۳

أمّا على الأوّل فواضح، لما عرفت من ورود الأمارات على الاصول.

وأمّا على الثانى فلأنّ النسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه، إلّاأنّه لابدّ هاهنا من تخصيص الاستصحاب بقاعدة اليد لوجهين:

الأوّل: قيام الإجماع على العمل بقاعدة اليد مطلقاً، حتّى فيما يعارضها الاستصحاب.

الثانى: أنّه لو خرج مورد الاجتماع عن قاعدة اليد ودخل تحت الاستصحاب لما بقى تحتها إلّاموارد نادرة جدّاً، لجريان استصحاب عدم الملكيّة فى أكثر موارد اليد، فكلّ شىء وجدناه تحت يد شخص وشككنا فى ملكيّته له يجرى فيه استصحاب عدمها إلّافى موارد قليلة[۴۴۵] لا يعقل تشريع هذه القاعدة لأجلها، سيّما أنّ تشريعها علّل فى الأخبار بأنّه «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»[۴۴۶] فإنّ هذا التعليل يرشدنا إلى تقدّمها على الاستصحاب فى موارد الاجتماع، إذ لو عكس الأمر لما قام أيضاً للمسلمين سوق.

وأمّا الاستصحاب فله موارد كثيرة غير موارد اليد، فإنّ قاعدة اليد تختصّ بالشكّ فى الملكيّة من الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كان المال تحت يد شخص، فيختصّ الاستصحاب بجميع الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة غير الملكيّة، كالشكّ فى بقاء الخمريّة والطهارة ونحوهما والشبهات الملكيّة التى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۴

لم تثبت فيها يد على المال، كالشكّ فى كون شىء مطروح على الأرض ملكاً لزيد مثلًا، فلا محذور فى تقدّم اليد على الاستصحاب فى مورد الاجتماع، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة التجاوز والفراغ وأصالة الصحّة

وأمّا قاعدة التجاوز والفراغ[۴۴۷] وأصالة الصحّة فى عمل الغير فكلّ منها أخصّ من الاستصحاب، فلابدّ من تخصيصه بها، سواء قلنا بكونها من الأمارات، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»[۴۴۸] أو من الاصول العقلائيّة المعتبرة شرعاً أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ مورد قاعدة التجاوز إنّما هو الشكّ حين الاشتغال بالعمل فى إتيان شىء منه، كالشكّ فى إتيان ركوع الركعة الثالثة حين الاشتغال بالرابعة، ومورد قاعدة الفراغ إنّما هو الشكّ فى إتيان شىء من العمل بعد الفراغ منه، ولا ريب فى جريان استصحاب

عـدم الإتيـان به فى كليهما، ومورد أصالـة الصـحّة فى عمل الغير، أو فى عمل نفسه بعـد مضـىّ زمان إنّما هو الشكّ فى صـحّة معاملة صدرت من الغير أو من نفسه، والشكّ فيها ناشٍ عن الشكّ فى إتيان شـرط من شروط المعاملة[۴۴۹]، ولا ريب فى جريان استصحاب عدمه، وهو يقتضى فسادها.

فالاستصحاب أعمّ من هذه القواعد الثلاث، فلابدّ من تخصيصه بها.

وبعبارة اخرى: لو قدّم الاستصحاب عليها للزم لغويّتها رأساً، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۵

العكس، فإنّ قاعـدة التجاوز والفراغ مختصّـة بالشـبهات الموضوعيّة فى بعض العبادات، كالصـلاة والصوم ونحوهما، وأصالـة الصـحّة مختصّة بالشـبهات الموضوعيّة فى باب المعاملات، فيختصّ الاستصـحاب بجميع الشبهات الحكميّة وكثير من الشبهات الموضوعيّة، فلا محذور فى تقدّم هذه القواعد على الاستصحاب، بخلاف العكس.

تعارض الاستصحاب مع قاعدة القرعةمجرى قاعدة القرعة

وأمّا القرعة فهى لكلّ أمر مشـكل ومجهول ومشـتبه على ما فى أخبارها[۴۵۰]، وهذه التعابير بظاهرها تعمّ جميع الشـبهات، سواء كانت حكميّة أو موضوعيّة، فإنّ كلّها من مصاديق المشـكل والمشـتبه والمجهول، وقـد اشـتهر فى ألسـنة المتأخّرين أنّ عمومات القرعـة قد وردت عليهـا تخصـيصات كثيرة بالغـة حـدّ الاسـتهجان، لعـدم جواز القرعـة فى الشـبهات الحكميّة ولا فى موارد الاصول العمليّة من الشـبهات الموضوعيّة ولا فى موارد القواعد الفقهيّة[۴۵۱]، ولا ريب فى أنّ تخصيصـها بهذه الموارد تخصـيص للأكثر، وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّها[۴۵۲] كانت محفوفةً بقرائن وقيود لم تصل إلينا، فلا يجوز التمسّك بها إلّافى موارد عمل الأصحاب على طبقها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۶

ولكن يمكن أن يقال: إنّ اسـتلزام هـذا المعنى للتخصـيصات الكثيرة الموجبـة للاسـتهجان يرشدنا إلى معنى آخر فى عمومات القرعة، وهو- على ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّها لكلّ أمر مشـكل مشـتبه مجهول بقول مطلق، لا فى الجملـة، فتختصّ بموارد كـان حكمهـا الواقعى والظاهرى مجهولًا[۴۵۳]، فلا- تعمّ الشـبهات الحكميّة أصـلًا، إذ مـا من شـبهة حكميّة إلّـاوفى موردها أصل من الاصول العمليّة، ولا موارد الاصول العمليّة من الشبهات الموضوعيّة، ولا موارد القواعد الفقهيّة، وهو واضح[۴۵۴].

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مجرى قاعدة القرعة

وقـال سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مـدّ ظلّه»: إنّ التتبّع فى أخبار القرعـة يوجب القطع بأنّ مصبّ القرعـة فى الشـريعة ليس إلّاما لـدى العقلاء، وليس بنائهم على العمل بها إلّافى موارد تزاحم الحقوق مع عـدم الترجيـح عنـدهم، سواء كان لها واقع معلوم عند اللّه، كتعيين مالك المال الذى ليس فى يد واحد من المتخاصمين بالقرعة، أو لا، كتقسيم الإرث والأموال المشتركة بها.

نعم، يبقى مورد واحد فى أخبار القرعة ليس من باب تزاحم الحقوق، وهو قضـيّة اشـتباه الشاة الموطوئة فى قطيع، فيقسّم القطيع نصفين ويقرع بينهما، ثمّ يقسّم النصف الذى أصابته القرعة نصفين ويقرع بينهما ويكرّر ذلك حتّى يبقى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۷

واحدة أصابتها القرعة الأخيرة، فتذبح وتحرق[۴۵۵].

فهذا لابدّ من الالتزام فيه بالتعبّد فى المورد الخاصّ لا يتجاوز منه إلى غيره.

ويمكن أن يُقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقيّة، كما أشار إليه فى النصّ بقوله: «فإن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتّى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق وقد نجت سائرها» فالتعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها، وربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فإنّ قطيع الأغنام يكون من أرباب متفرّقة غالباً، فيتزاحم حقوقهم[۴۵۶].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه».

تقدّم الاستصحاب على قاعدة القرعة

إذا تأمّلت هذا فاتّضح لك أنّ الاستصحاب مقدّم على القرعة على جميع هذه المبانى، إلّاأنّ وجهه على الأوّل هو التخصيص، وعلى الثانى الذى أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله هو الورود، وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه»؛ فإنّ الاستصحاب يرفع تزاحم الحقوق، فيكون دليله وارداً على دليل القرعة، وسيّدنا الاستاذ وإن عبّر بحكومة دليله على دليلها، إلّاأنّه مبنىّ على ما ذهب إليه من إرجاع الورود إلى الحكومة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۸

اضطراب كلام صاحب الكفاية فى نسبة الاستصحاب مع القرعة

ثمّ إنّ كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام مضطرب[۴۵۷]، فإنّه قال ابتداءً بأخصّيّة دليل الاستصحاب من دليل القرعة- وهذا هو المبنى الأوّل الذى ذكرناه- سيّما أنّه قال بأنّ الإجماع قام على خروج الشبهات الحكميّة عن دليلها، فإنّه صريح فى شموله لها مع قطع النظر عن الإجماع، ثمّ انتقل إلى ما نقلناه عنه آنفاً، وهو أنّ الظاهر من دليل القرعة اختصاصه بالمشكوك حكمه الواقعى والظاهرى كلاهما، وهذا يقتضى خروج الشبهات الحكميّة وموارد الاصول العمليّة والقواعد الفقهيّة عن موضوع دليلها، ثمّ انتقل إلى أنّ بين دليل الاستصحاب ودليل القرعة عموماً من وجه بقوله: «فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن دليله، لوَهن عمومها وقوّة عمومه» فإنّه ظاهر فى أنّ بينهما عموماً من وجه، إلّاأنّا نتمسّك فى مورد الاجتماع بدليل الاستصحاب، لقوّة عمومه ووهن عموم دليل القرعة.

وأنت ترى أنّ بين هذه الفقرات الثلاث من كلامه منافاةً واضحة.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب، وبه تمّ مباحث الاصول العمليّة.

والحمدللَّه ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۷۹

المقصد الثامن فى تعارض الأدلّة

اشارة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۱

فى تعارض الأدلّة

أهمّيّة البحث

اشارة

لقد أجاد المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث جعل هذا المبحث من مقاصد علم الاصول- حيث قال: المقصد الثامن: فى تعارض الأدلّة والأمارات[۴۵۸]-، لا خاتمةً له، كما صنع بعضهم، فإنّه من مهمّات بحث الاصول، لشدّة ارتباطه بالفقه، ولقد أجاد أيضاً حيث جعل عنوانه «تعارض الأدلّة والأمارات»[۴۵۹] لا «التعادل والترجيح»[۴۶۰]،[۴۶۱] فإنّ البحث هاهنا فى الخبرين المتعارضين، إلّاأنّهما قد يكونان متعادلين، وقد يكون أحدهما ذامزيّة على الآخر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۲

حدود البحث

وهذا العنوان، أعنى «تعارض الأدلّة والأمارات» لا يختصّ بالخبرين المتعارضين، إلّاأنّهم خصّوا البحث بهما لوجهين:

أحدهما: أنّ أساس فقه الشيعة هو الأخبار، لأنّ الدليل على أكثر المسائل الفقهيّة منحصر بها.

الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة إنّما وردت فى الخبرين المتعارضين.

فلابدّ من عقد البحث فى تعارض الأخبار واختصاص الكلام به.

فنقول: إنّ الأخبار العلاجيّة تدور مدار عنوانين:

أ- الخبران المتعارضان، كما فى مقبولة عمر بن حنظلة[۴۶۲].

ب- الخبران المختلفان، كما فى سائر الروايات، فالكلام فى باب التعارض يدور مدارهما، ومفادهما واحد عند العرف الذى نظره هو الميزان فى تشخيص الموضوعات مصداقاً ومفهوماً.

ويعمّ البحث التعارض عرضاً كالتعارض حقيقةً، لأنّ العرف كما يرى التعارض والاختلاف بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على عدم وجوبها، يرى التعارض والاختلاف أيضاً بين الخبرين الدالّ أحدهما على وجوبها والآخر على وجوب صلاة الظهر مع العلم بعدم وجوب كليهما فى يوم الجمعة، فإنّ الخبرين وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً، إلّاأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۳

العلم بكذب أحدهما يوجب التعارض والاختلاف بينهما عرفاً.

فما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله من «أنّ التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقةً أو عرضاً»[۴۶۳] صحيح متين. فى حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين

حكم العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين

ثمّ إنّ التعارض والتنافى لدى العرف فى الكلامين الصادرين من المتكلّمين مختلف، فإنّ الكلام قد يصدر من مصنّفى الكتب ومتعارف الناس فى محاوراتهم العاديّة ممّا لم يتعارف فيها إلقاء العمومات والمطلقات ثمّ بيان المخصّصات والمقيّدات وقرائن المجازات بعدها، وقد يكون صادراً من مقنّنى القوانين ومشرّع الشرايع ممّا يتعارف فيها ذلك، فإنّك ترى فى القوانين العرفيّة إلقاء الكلّيّات فى فصل وبيان حدودها ومخصّصاتها فى فصول اخر، فمحيط التقنين والتشريع غير محيط الكتب العلميّة والمحاورات العرفيّة

المتداولـة، ولهـذا ترى أنّ فيلسوفاً أو اصولياً لو ادّعى قاعدة كلّيّة فى فصل ثمّ ادّعى خلافها فى بعض الموارد يقال: تناقض فى المقال، وهكذا الفقهاء، لأنّ المتون الفقهيّة والرسائل العمليّة وضعت لنقل الشرع لا للتشريع.

ولكنّ العرف والعقلاء لا يرون التناقض فى محيط التقنين والتشريع بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، مع أنّ تحقّق التناقض بين الإيجاب الكلّى والسلب الجزئى وكذا العكس أمر واضح ضرورى، لكن لمّا شاع وتعارف فى وعاء التقنين ومحيط التشريع ذلك لا يعدّونه تناقضاً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۴

ولأجل هـذا نفى اللَّه تعالى وقوع الاختلاف فى القرآن بقوله: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»[۴۶۴] مع أنّ فيه العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ولم يستشكل أحد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة.

والشاهد على عدم تحقّق التعارض عرفاً بين العامّ والخاصّ فى محيط التقنين والتشريع عدم جواز التمسّك بالعموم إلّابعد الفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به، بخلاف العامّ الوارد فى المحاورات العرفيّة والكتب العلميّة، حيث لا مانع من التمسّك بالعموم من دون فحص.

فعلى هـذا وجه تقدّم الخاصّ على العامّ هو عدم تحقّق التنافى والتعارض بينهما عرفاً، ولا فرق فى ذلك بين كونهما متساويين فى الظهور وبين كون الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس.

ثمّ إنّ كلام المحقّقين مختلف فى وجه تقديم الخاصّ على العامّ:

كلام الشيخ فى ذلك

فالشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله بعد بيان معنى الورود والحكومة قال ما حاصله: ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ فى الاصول اللفظيّة أيضاً، فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرة إذا لم يعلم هناك قرينة على المجاز[۴۶۵]، فإن كان المخصّص مثلًا دليلًا علميّاً كان وارداً[۴۶۶] على العامّ، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۵

أصالة العموم كانت مشروطة بعدم العلم بالتخصيص، والعلم به هاهنا حاصل، فلا موضوع لها.

وإن كان المخصّص ظنّيّاً[۴۶۷] معتبراً كان حاكماً عليه، لأنّ معنى حجّيّة الظنّ جعل احتمال الخلاف بمنزلة العدم، فأنت عالم بالتخصيص فى نظر الشارع تعبّداً.

ويحتمل أن يكون وارداً عليه فى هذه الصورة أيضاً بناءً على كون اعتبار أصالة العموم مشروطاً بعدم التعبّد بالتخصيص، لا بعدم العلم به، فحالها حال الاصول العقليّة، فكما أنّ الأمارات تكون واردة عليها تكون واردة على أصالة العموم أيضاً.

ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّ وجهه ضعف هذا الاحتمال، لأنّ الظاهر اشتراط أصالة العموم بعدم العلم بالتخصيص، لا بعدم التعبّد به.

ثمّ قال: هـذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعى بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها فالظاهر أنّ المخصّص النصّ وارد على العامّ وإن كان النصّ ظنّيّاً من جهة السند، لأنّ الظاهر أنّ دليل حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة الذى هو مستند أصالة الظهور فرضاً مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ثمّ قال: ويكشف عمّا ذكرنا أنّا لم نجد فى كلام أحد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ على الخاصّ، وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة، فلو كان حجّيّة ظهور العامّ غير معلّق على عدم الظنّ المعتبر على خلافه لوجد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۶

مورد نفرض فيه أضعفيّة مرتبة ظنّ الخاصّ من ظنّ العامّ حتّى يقدّم عليه أو مكافئته له حتّى يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف فى مقابلة العامّ والخاصّ فضلًا عن أن يرجّح عليه.

ثمّ استثنى مورداً بقوله: نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً[۴۶۸] خرج من النصّ وصار من باب تعارض الظاهرين، فربما يقدّم العامّ، كما إذا كان أقوى ظهوراً من الخاصّ، أو يتوقّف، كما إذا كانا متساويين فى الظهور[۴۶۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المسألة.

نقد كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وفيه: مضافاً إلى أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ كما حقّق فى محلّه[۴۷۰]، وإلى أنّه لا يكون لنا اصول متعدّدة لفظيّة، بل أصل واحد- وهو أصالة الظهور[۴۷۱]- وكلّ من أصالة الحقيقة والعموم والإطلاق وعدم القرينة من مصاديقها، فلا يصحّ قوله: «هذا كلّه على تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة» فإنّ الأصلين لا يكونان متعدّدين حتّى يبتنى أحدهما على الآخر، وأيضاً قد يجرى أصالة الظهور فى المعنى المجازى، كما إذا قال: «رأيت أسداً يرمى» فكيف يمكن أن يكون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة مع أنّ القرينة فى المثال موجودة؟! فليس لنا إلّاأصل لفظى واحد، وهو أصالة الظهور، ودليل حجّيّتها بناء العقلاء.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۷

أنّ[۴۷۲] كون حجّيّة الظنّ بإرادة الحقيقة مقيّداً بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه ممّا لا دليل عليه، لأنّ الدليل على حجّيّته بناء العقلاء، فلو كان لنا عامّ وخبر واحد معتبر أخصّ منه لكان بناء العقلاء حاكماً بحجّيّة الظنّ بإرادة العموم وبحجّيّة الخبر الواحد كلتيهما، من دون أن تكون حجّيّة أحدهما مقيّدة بعدم الآخر عندهم.

وأمّا عدم وجدان مورد يقدّم فيه العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون المعتبرة فليس لأجل كون حجّيّة ظهور العامّ معلّقاً على عدم الظنّ المعتبر على خلافه، فإنّه ممنوع كما عرفت، بل لأجل عدم تحقّق التعارض والتنافى عرفاً بين العامّ والخاصّ فى مقام التقنين والتشريع كما عرفت.

وبهذا ظهر ضعف ما ذهب إليه فى آخر كلامه من تعارض العامّ والخاصّ إذا كانا متساويين فى الظهور بل تقدّمه عليه إذا كان أقوى ظهوراً منه، فإنّه كلام لا قائل به، وهو مخالف لطريقة العقلاء، فإنّهم لا يلاحظون الأقوائيّة فى الظهور بين العامّ والخاصّ الواردين فى مقام التقنين، لعدم تحقّق المنافاة والمعارضة عندهم بينهما كما عرفت.

هذا ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ وجوابه.

نظريّة صاحب الكفاية فى المقام ونقدها

وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّ وجهه هو أظهريّة الخاصّ من العامّ أو كونه نصّاً والعامّ ظاهراً[۴۷۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۸

وفيه: منع كون الخاصّ الظاهر أظهر من العامّ دائماً، فإنّ قولنا: «أهن كلّ عالم فاسق» ليس بأظهر من قولنا: «أكرم كلّ عالم» لأنّ هيئة الأمر ومادّته فى كليهما سواء، وكلمة «كلّ» فى كليهما بمعنى واحد، و «العالم» فيهما مفاده واحد، و «الفاسق» وإن كان فى الخاصّ فقط، إلّاأنّه لا يوجب أظهريّته من العامّ، لأنّه لا يدلّ إلّاعلى المتلبّس بالفسق.

وأمّا تعيين الخاصّ فى العالم الفاسق وشمول العامّ له فى ضمن سائر العلماء فهو مربوط بمقام الانطباق، لا بمقام الدلالة ولسان الدليل، والظهور وقوّته وضعفه يرتبط بمقام الدلالة لا بمقام الانطباق.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ

وقال المحقّق النائينى رحمه الله فى وجهه: إنّ الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وأصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، ولو كان ظهور القرينة أضعف منه، والشاهد على هذا أنّ أصالة ظهور «يرمى» فى قولك:

«رأيت أسداً يرمى» فى الرمى بالنبل حاكمة على أصالة ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس، مع أنّ ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس أقوى من ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل، لأنّه بالوضع وذلك بالإطلاق[۴۷۴]، ونسبة الخاصّ إلى العامّ كنسبة «يرمى» إلى «أسد» فلا مجال للتوقّف فى تقديم ظهور الخاصّ فى التخصيص على ظهور العامّ فى العموم[۴۷۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۸۹

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

ويرد على الكبرى أنّه كيف تكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذى القرينة حتّى فى صورة أضعفيّة ظهورها من ظهوره، مع أنّ قرينيّتها لا تعلم إلّابأظهريّتها من ذيها؟!

وبعبارة اخرى: إن علم أنّ المتكلّم جعل الكلمة الفلانيّة قرينة على صرف صاحبها فلا معنى للقول بحكومة أصالة الظهور فى القرينة على أصالة الظهور فى ذيها، لأنّه لا مجال لجريان أصالة الظهور لا فى القرينة ولا فى ذيها، فإنّ الاصول اللفظيّة- كالعمليّة- لا تجرى إلّافى الشكّ فى المراد.

وإن لم يعلم فلا طريق إلى القرينيّة لولا الأظهريّة، فلو لم يكن فى المثال ظهور «يرمى» فى الرمى بالنبل أقوى من ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس فِلمَ يرفع اليد بسبب «يرمى» من ظهور «أسد» ولا يعكس الأمر؟

وأمّا أقوائيّة الظهور الوضعى من الإطلاقى فهى وإن كانت مسلّمة، إلّا أنّ الأمر فى المثال بالعكس، فإنّ العرف إذا لاحظه يجعل لفظة «يرمى» قرينة على صرف ظهور «أسد» لا العكس، ولعلّ وجهه كثرة استعمال الأسد فى المعنى المجازى وقلّة استعمال «يرمى» فى الرمى بالمخلب، وكثرة استعماله فى الرمى بالنبل.

فتقدّم القرينة على ذيها إنّما هو لأجل أظهريّتها منه، لا لأجل الحكومة.

ويرد على الصغرى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز فى العامّ، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ، وبعبارة اخرى: إنّ الخاصّ يوجب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۰

التضييق فى الإرادة الجدّيّة من العامّ فقط، لا فى الإرادة الاستعماليّة كما عرفت[۴۷۶] فى مبحث العامّ والخاصّ، فاستعمل العامّ فى العموم، سواء خصّص أم لا، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ.

والشاهد على هذا ذهاب المشهور إلى تقدّم الخاصّ إلى العامّ دائماً، فإنّا لا نجد مورداً يقدّم عندهم العامّ على الخاصّ وإن فرض كونه أضعف الظنون سنداً أو دلالةً، فإنّ ذهابهم إلى ذلك إنّما هو لعدم التنافى بينهما عرفاً، فلا يكون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وإلّا تحقّق بينهما التنافى، لمنافاة القرينة الصارفة ذا القرينة.

خروج العامّ والخاصّ عن مبحث التعارض

فاتّضح بما ذكرنا أنّه لا تعارض فى نظر العرف بين العامّ والخاصّ، فلا يعمّهما أخبار العلاج، لأنّ المأخوذ فيها- كما عرفت[۴۷۷]- عنوانان: أ- الخبران المتعارضان، ب- الحديثان المختلفان، وهما لا يشملان ما لا تعارض بينهما عرفاً.

نظريّة صاحب الكفاية فى شمول الأخبار العلاجيّة للعامّ والخاصّ

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّه- بعد الاعتراف بعدم التعارض بين العامّ والخاصّ عرفاً، وبعد نقل ذهاب المشهور إلى عدم شمول الأخبار العلاجيّة لهما- قال بشمولها لهما، واستدل عليه بثلاثة وجوه:

الأوّل: أنّ التعارض بينهما ثابت فى بدو النظر، وإن زال عرفاً بعد التأمّل والدقّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۱

الثانى: أنّ العرف وإن لم يتحيّر فى الحكم الظاهرى، إلّاأنّه متحيّر فى الحكم الواقعى، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» لا يتحيّر العرف فى عدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء ظاهراً، لكنّه متحيّر فى حكم إكرامهم واقعاً، وهذا كافٍ فى شمول الأخبار العلاجيّة.

الثالث: أنّ طريقة العقلاء حجّة شرعاً ما لم يردع عنها، ويمكن أن يكون السائل فى الأخبار العلاجيّة متحيّراً فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقتهم بالنسبة إلى عدم رؤية المغايرة بين العامّ والخاصّ أم لا؟ فسأل عنه[۴۷۸].

هذا حاصل ما أفاده فى المقام.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

والجواب عن الأوّل: أنّ التعارض البدوى الزائل بالدقّة لا يكفى فى شمول الأخبار العلاجيّة، لأنّ الميزان فى تشخيص الموضوعات نظر العرف بالدقّة، فلا عبرة بنظره البدوى الزائل بعد الدقّة، وهل هذا الكلام من المحقّق الخراسانى رحمه الله إلّاكالقول بشمول دليل وجوب الاجتناب عن الدم للون الذى تخيّل فى بدو النظر أنّه دم وإن زال هذا التخيّل بعد الدقّة وعلم أنّه لون؟!

وعن الثانى: أنّ الأخبار العلاجيّة لا ترتبط بالحكم الواقعى، بل وردت لبيان الوظيفة الظاهريّة للراوى والفقيه، إذ السؤال فيها عن عنوان كلّى- أعنى الخبرين المتعارضين- مثل أن دلّ أحدهما على وجوب صلاة الجمعة والآخر على استحبابها، فأجاب عليه السلام بالتخيير أو الترجيح، مع إمكان أن يكون الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۲

الواقعى على خلاف كليهما، كالحرمة، فكيف يمكن القول بكون السؤال عن الحكم الواقعى وورود الجواب على طبقه؟!

نعم، لو كان السؤال عن مورد خاصّ من العامّ والخاصّ- كالسؤال عن خبرين خاصّين يدلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء والآخر على عدم وجوب إكرام الفسّاق منهم- لكان الجواب على طبق الحكم الواقعى، لكنّه مجرّد الفرض، لعدم ورود الأخبار العلاجيّة فى العامّ والخاصّ بنحو الكلّى فضلًا عن ورودها فى واقعة خاصّة منهما.

وعن الثالث: أنّ صرف إمكان تحيّر السائل فى أنّ الشارع هل ردع عن طريقة العقلاء أم لا؟ لا يجديه، لأنّه ليس فى أخبار العلاج ما يدلّ على كون السؤال عن الردع عن بناء العقلاء على حمل العامّ على الخاصّ وعدم معاملة المتنافيين بينهما، ولو فرض كون السؤال عنه فلابدّ من ملاحظة جوابه عليه السلام وأنّه هل أجاب بردعه أو بعدمه؟

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى شمول أخبار العلاج للعامّ والخاصّ

والمحقّق الحائرى رحمه الله أيضاً بعد الاعتراف بعدم كون العامّ والخاصّ من المتعارضين عرفاً[۴۷۹]، قال بالرجوع إلى الأخبار العلاجيّة فيهما، واستدلّ عليه- مضافاً إلى ما استدلّ به المحقّق الخراسانى- بقوله:

إنّ المرتكزات العرفيّة لا يلزم أن تكون مشروحةً مفصّلةً عند كلّ أحد حتّى يرى السائل فى هذه الأخبار عدم احتياجه إلى السؤال عن حكم العامّ والخاصّ المنفصل وأمثاله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۳

وأيّد ما ادّعاه برواية الحميرى عن الحجّة عليه السلام من قوله عليه السلام: «فى الجواب عن ذلك حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالة إلى اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر: فإنّه روى أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس ثمّ قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير»[۴۸۰] إلخ.

ولا شكّ أنّ الثانى أخصّ من الأوّل مطلقاً، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله فى آخر الخبر: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً».

وبرواية علىّ بن مهزيار: «قال: قرأت فى كتاب لعبد اللّه بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام: اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم: صلّهما فى المحمل، وروى بعضهم: لا تصلّهما إلّاعلى وجه الأرض»[۴۸۱] إلخ.

والظاهر أنّ الروايتين من قبيل النصّ والظاهر، لأنّ الاولى نصّ فى الجواز، والثانية ظاهرة فى عدمه، لإمكان حملها على أنّ إيقاعها على الأرض أفضل، مع أنّه عليه السلام أمر بالتخيير بقوله عليه السلام: «موسّع عليك بأيّة عملت»[۴۸۲].

ثمّ قال: ودعوى السيرة القطعيّة على التوفيق بين العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد من لدن زمان الأئمّة عليهم السلام وعدم رجوع أحد من العلماء إلى المرجّحات الاخر، يمكن منعها، كيف؟ ولو كانت لما خفيت على مثل شيخ الطائفة، فلا يظنّ بالسيرة، فضلًا عن القطع بعد ذهاب مثله إلى العمل بالمرجّحات فى تعارض النصّ والظاهر، كما يظهر من عبارته المحكيّة عنه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۴

فى الاستبصار والعدّة[۴۸۳].

إنتهى كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

ويرد عليه أنّ احتمال عدم كون المرتكزات العرفيّة مشروحة لدى السائل لا يوجب شمول العنوان المسئول عنه- وهو الخبران المتعارضان- لغير مصاديقه العرفيّة، وبعبارة اخرى: ليس فى السؤال شاهد على عدم مشروحيّة المرتكزات العرفيّة لدى السائل.

نعم، لو سئل عن ورود العامّ والخاصّ كان لما ذكر وجه.

وأمّا رواية الحميرى: فوقع الاختلاف فى حجّيّة مكاتباته، هذا أوّلًا.

وثانياً: كيف يجيب الإمام العالم بالواقع فى واقعة خاصّة بورود خبرين فيها ثمّ يخيّر السائل فى العمل بأيّهما شاء؟! مع أنّ عليه بيان حكمها الواقعى، فلابدّ من حمل قوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» على بيان الحكم الواقعى، أى أنت مخيّر بحسب الواقع بين فعل التكبير بعد القيام عن الجلوس وبين تركه، أى لا يجب التكبير فى هذه الحالة.

وهذا الحكم موافق أيضاً لتخصيص الخبر العامّ الذى أشار عليه السلام إليه بالخاصّ، إذ الأوّل ظاهر فى وجوب التكبير عند الانتقال من كلّ حالة إلى اخرى، والثانى يدلّ على عدم وجوبه عند الانتقال إلى القيام من الجلوس.

وبهذا ظهر الجواب عن رواية علىّ بن مهزيار أيضاً، فإنّ الجواب فيها أيضاً عن الواقع، كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الروايتين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۵

وأمّا إنكاره السيرة بدليل ذهاب شيخ الطائفة إلى العمل بالمرجّحات فى النصّ والظاهر: ففيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله بحث فى كتاب

العـدّة عن العامّ والخاصّ، ولا مجال لهـذا البحث لو كان معتقداً بشـمول أخبار العلاج لهما، إذ لا أثر لمباحث العامّ والخاصّ لو التزمنا بكونهما متعارضين ولزوم إعمال المرجّحات عند كونهما متفاضلين والتخيير فى صورة كونهما متكافئين.

وثانياً: سيرته العمليّة فى كتبه الفقهيّة على حمل العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيّد والظاهر على النصّ، والملاك فى ثبوت السيرة هو السيرة العمليّة.

والعمل بأخبار العلاج فى العامّ والخاصّ مستلزم لفقه جديد وانقراض الفقه المتداول الموجود.

ولم يكن عندى كتاب العدّة والاستبصار حتّى يتّضح لى أنّ ما نسبه المحقّق الحائرى رحمه الله إلى الشيخ فيهما هل هو صحيح أم لا؟ لكنّه قيل: إنّ عبارتيهما لا تدلّان على ذلك.

البحث حول قاعدة الجمع

اشتهر بينهم أنّ «الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». فى قاعدة الجمع

والمراد بالأولويّة هو الأولويّة التعيّنيّة، فهى من قبيل الأولويّة فى اولى الأرحام[۴۸۴]، كمـا قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۸۵]، فلو تمّ هذه القاعدة سنداً فمدلولها وجوب الجمع بين الدليلين المتعارضين.

والمراد بالجمع هل هو الجمع العرفى، كالجمع بين العامّ والخاصّ وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۶

المطلق والمقيّد وبين النصّ والظاهر وأمثالها، أو مطلقاً، حتّى فيما لا يمكن التوفيق العرفى[۴۸۶]؟ كما يظهر من تعبير ناقل هذه القاعدة، وهو الشيخ ابن أبى الجمهور الأحسائى فى كتاب عوالى اللئالى بقوله: «ولو ببعض من التأويلات»[۴۸۷].

أمّا الأوّل: فلا إشكال فيه، ويكفى فى سند القاعدة على هذا المبنى بناء العقلاء.

وأمّـا الثـانى: فهو مسـتلزم لاختصـاص أخبـار العلاـج مع كثرتهـا بموارد نادرة جـدّاً، لنـدرة موارد التعارض مع عـدم إمكان التأويل فى كليهما أو فى أحدهما.

ولا دليل على القاعدة بهذا المعنى.

واستدلّ عليها بوجوه ثلاثة:

الأوّل: الإجماع.

وفيه أوّلًا: أنّه إجماع منقول، وثبت فى محلّه أنّه ليس بحجّـة، وثانياً: سـيرة العلماء على العمل بالمرجّحات، وبالتخيير عنـد فقدها فيما لا يمكن التوفيق العرفى، فأين الإجماع؟!

الثانى: أنّ الأصل[۴۸۸] فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وفيه أوّلًا: أنّه لاـ يـدلّ على المـدّعى، فـإنّه لا يجرى إلّافى الـدليلين المتعادلين، وأمّا إذا كان لأحـدهما مرجّـح فالأخـذ بأحـدهما ليس ترجيحاً من غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۷

مرجّح، مع أنّ المدّعى هو وجوب الجمع بينهما، سواء كانا متعادلين أو كان أحدهما ذامزيّة.

وثانياً: أنّ القاعدة فى المتعارضـين هى التساقط عقلًا وعرفاً، وإن شـئت قلت: إنّ كون القاعدة فى الدليلين الإعمال مسـلّم فى كلّ منهما مع قطع النظر عن التعارض، وأمّا بلحاظه فهما متساقطان.

الثالث: أنّ لكلّ من الـدليلين مـدلولين: أصـلى وتبعى، فإنّ دلالة اللفظ على تمام معناه أصـليّة وعلى جزئه تبعيّة، وطرح كليهما مسـتلزم لطرح الـدلالات الأربع، وطرح أحـدهما مسـتلزم لطرح دلالته الأصـليّة والتبعيّـة، فلابدّ من الجمع بينهما، لأنّه لا يسـتلزم إلّاطرح دلالتين

تبعيّتين.

وفيه: أنّه لا يدلّ على المدّعى، لعدم تصوّر الدلالتين إلّافى العامّ والخاصّ ونحوهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فللعامّ دلالتان: أصليّة، وهى دلالته على جميع العلماء، وتبعيّة، وهى دلالته على الفسّاق منهم، فلابدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة التبعيّة لأجل الدليل الخاصّ، بخلاف مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» فإنّه لا يمكن تصوّر الدلالتين فيهما، سيّما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب.

فهذا الدليل لا يدلّ إلّاعلى وجوب الجمع فى موارد التوفيق العرفى.

نظريّة الشيخ رحمه الله فى قاعدة الجمع ونقدها

والشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله مع ذهابه إلى اختصاص القاعدة بموارد الجمع العرفى وقال بعدم كلّيّتها استثنى مورداً، وهو ما إذا كان كلا الدليلين مقطوعى الصدور، كآيتين أو متواترين، فقال بوجوب الجمع بينهما بتأويلهما

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۸

والعمل بخلاف ظاهرهما[۴۸۹].

ويرد عليه أنّه لا يمكن القول بتعارض آيتين من الكتاب العزيز، كيف؟

وهو ينادى بأعلى صوته: «وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»[۴۹۰]، فينفى وقوع التعارض والاختلاف فيه.

وأمّا التعارض البدوى الذى يزول بتأمّل ودقّة، كالتعارض بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد ونحوهما، فإنّه وإن كان فى الكتاب، إلّاأنّه ليس من مصاديق التعارض كما عرفت[۴۹۱].

وأمّا الخبران المقطوع صدورهما- كالمتواترين- فالتعارض بينهما وإن كان ممكناً، إلّاأنّ الطريق لا ينحصر بما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من العمل بخلاف ظاهرهما، لإمكان حمل أحدهما على صدوره تقيّة.

هذا تمام الكلام حول قاعدة الجمع.

البحث حول النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

الحقّ أنّ النصّ والظاهر خارجان عن موضوع الأخبار العلاجيّة تخصّصاً، وكذلك الأظهر والظاهر، لأنّ موضوعها- كما عرفت- هو الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان، ولا تعارض بين النصّ والظاهر ولا بين الأظهر والظاهر، لأنّ العرف يجمع بينهما بحمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، فهما خارجان عن موضوع أخبار العلاج حقيقةً وتخصّصاً، كخروج الجاهل عن قوله: «أكرم العلماء». فى النصّ والظاهر والأظهر والظاهر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۳۹۹

وليعلم أنّ جميع موارد الجمع العرفى إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

وأمّا التوفيق بين العامّ والخاصّ وبين المطلق والمقيّد فليس بجمع حقيقةً.

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الأظهر والظاهر

ويظهر من الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى المقام الرابع من مبحث التعادل والترجيح أنّ النصّ والظاهر خارجان عن الأخبار العلاجيّة موضوعاً، والأظهر والظاهر داخلان فيها موضوعاً، خارجان حكماً[۴۹۲].

ويرد عليه أوّلًا: أنّ خروج الأظهر والظاهر أيضاً موضوعي، ألا ترى أنّه إذا قال: «رأيت أسداً يرمي» لا يقال: إنّه تناقض في كلامه، مع أنّه من قبيل الأظهر والظاهر، فلا تعارض ولا اختلاف بينهما عرفاً حتّى يشملهما موضوع الأخبار العلاجيّة.

وثانياً: لو سلّمنا دخولهما فيها موضوعاً، فلا دليل على خروجهما عن حكمها، فلابدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما.

نقد كلام آخر للشيخ رحمه الله حول النصّ والظاهر

ثمّ إنّه يظهر من الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه ذهب إلى فرق آخر بين النصّ والظاهر وبين الأظهر والظاهر، وهو أنّ النصّ والظاهر خارجان عن أخبار العلاج مطلقاً، بخلاف الأظهر والظاهر، فإنّ خروجهما مشروط بأن يكون بينهما جمع مقبول عرفي[۴۹۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۰

وفيه: أنّ خروج النصّ والظاهر أيضاً مشروط بذلك، وإلّا فلو كان التصرّف في الظاهر لأجل النصّ خلاف قانون المحاورة ولم يكن الجمع بينهما عرفيّاً مقبولًا يكونان من المتعارضين، ولابدّ من العمل بأخبار العلاج فيهما، فالميزان الكلّي في الخروج هو كون الجمع مقبولًا عرفاً، فقوله: «صلّ في الحمّام» و «لا تصلّ في الحمّام» من المتعارضين، مع أنّ الأوّل نصّ في الرخصة والمشروعيّة، والثاني ظاهر في الحرمة وعدم المشروعيّة، لكنّ الجمع بينهما ليس بمقبول عقلائي، فاللازم للفقيه مراعاة مقبوليّة الجمع عرفاً وكونه على قانون المحاورات في محيط التشريع والتقنين، لا الأخذ بما قيل من حمل الظاهر على النصّ، فإنّه لم يرد فيه آية أو رواية.

ثمّ ينبغي التكلّم هاهنا حول الموارد التي تكون خارجة عن تحت أخبار العلاج أو قيل بخروجها، لكونها إمّا من قبيل النصّ والظاهر أو من قبيل الأظهر والظاهر.

والبحث المفصّل الجامع هنا ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۱

ما ادّعي كونه من قبيل النصّ والظاهر

فيما إذا كان لأحد العامّين من وجه قدر متيقّن في مقام التخاطب

فمن الموارد التي قال بكونها من قبيل النصّ والظاهر: ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه وكان لأحدهما قدر متيقّن في مقام التخاطب، لكنّه لم يصل إلى حدّ الانصراف[۴۹۴]، مثلًا إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق» وعلم من حاله أنّه يبغض فسّاق العلماء ويكرههم أشدّ كراهة من فسّاق غيرهم، فيصير فسّاق العلماء متيقّن الاندراج تحت قوله: «لا تكرم الفسّاق» فيكون نصّاً فيهم، وقوله: «أكرم العلماء» يشملهم بنحو الظهور[۴۹۵].

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بثلاثة أوجه، لكن غير

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۲

الأخير منها مبنائي.

والجواب المتين الذي لا يكون مبنائيّاً ما ذكره بقوله:

إن اريد بتيقّن الاندراج: العلم الفعلي بإرادة المتكلّم من قوله: «لا تكرم الفسّاق» العلماء منهم كما هو ظاهر كلامه فهذا العلم الفعلي ملازم للعلم الفعلي بعدم إرادته العلماء الفسّاق من قوله: «أكرم العلماء» فحينئذٍ يخرج المقام من باب التعارض جزماً ولا يكون من قبيل تعارض النصّ والظاهر، فإنّه بعد العلم الفعلي بمراد المولى من الدليلين خرج المورد عن الجمع في مدلولهما كما لا يخفى.

وإن اريد به العلم التقديري، بمعنى أنّه إن أراد بقوله: «لا تكرم الفسّاق» حرمة إكرام الفاسق الجاهل فهو أراد الفاسق العالم بطريق

أولى، وإن لم يرد الفاسق العالم لم يرد الفاسق الجاهل بطريق أولى أيضاً، ولا يمكن التفكيك بينهما بأنّه حرّم إكرام الفاسق الجاهل دون العالم، فلا محالة يكون بينهما ملازمة، فإمّا أنّه حرّم إكرامهما أو لم يحرّم إكرامهما، ففيه:[۴۹۶] أنّ الملازمة بين حرمة إكرام الفاسق العالم وبين حرمة إكرام الفاسق الجاهل توجب أن يكون قوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله معارضاً لقوله: «أكرم العلماء» لا فى خصوص مادّة الاجتماع، فلا ينحصر طريق رعاية الملازمة فيما ذهبتم إليه من الأخذ بقوله: «لا تكرم الفسّاق» بجميع مدلوله، لإمكان رعايتها بطرحه بجميع مدلوله أيضاً[۴۹۷].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» وإن لم يكن بهذا الوضوح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۳

فيما إذا كان التخصيص فى أحد المتعارضين مستهجناً

ومنها: ما إذا كانت أفراد أحد العامّين من وجه بمرتبة من القلّة بحيث لو خصّص بما عدا مورد الاجتماع مع العامّ الآخر يلزم التخصيص المستهجن، بخلاف العامّ الآخر المعارض له، فيجمع بينهما بتخصيص ما لا يلزم منه التخصيص المستهجن وإبقاء ما يلزم منه ذلك على حاله، لأنّ العامّ يكون نصّاً فى المقدار الذى يلزم من خروجه عنه التخصيص المستهجن[۴۹۸].

وفيه أوّلًا: أنّ استهجان التخصيص أمر عقلى لا يرتبط بمقام دلالة الدليل، وإلّا كان كلّ عامّ- وإن لم يكن له معارض- ذا دلالتين: دلالة نصّيّة بالنسبة إلى المقدار الذى يستلزم تخصيصه فيه تخصيصاً مستهجناً[۴۹۹]، ودلالة ظهوريّة بالنسبة إلى مازاد على ذلك المقدار[۵۰۰]، وما سمعنا بهذا فى كلام أحد منهم.

وثانياً: أنّ الفرار من الاستهجان لا ينحصر فيما ذكرتم، لإمكان أن يُقال: إنّ العامّ الذى يستلزم تخصيصه فى مادّة الاجتماع تخصيصاً مستهجناً يكون بجميع مدلوله معارضاً للعامّ الآخر، لأجل الملازمة بين إرادة مادّتى الافتراق والاجتماع وعدم إمكان التفكيك بينهما كالمورد السابق[۵۰۱]، فإمّا أن نأخذ بجميع مدلوله كما ذهبتم إليه، أو نتركه بجميع مدلوله، فلا ينحصر طريق الفرار من الاستهجان فيما ذكرتم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۴

فى ورود أحد المتعارضين مورد التحديدات

ومنها: ما إذا كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديدات[۵۰۲] والأوزان والمقادير والمسافة ونحو ذلك، فإنّ وروده فى هذه الموارد يوجب قوّة الظهور فى المدلول بحيث يلحقه بالنصّ، لعدم تطرّق المسامحة فى هذه الامور، فيقدّم على غيره عند التعارض، فإذا قال مثلًا: «الطواف سبعة أشواط» يكون نصّاً فى معناه، لعدم قبوله المسامحة بكونه أقلّ من سبعة أشواط أو أكثر، فيقدّم على دليل آخر يعارضه ولم يشتمل على هذه الخصوصيّة[۵۰۳].

وفيه أوّلًا: أنّ عدم تطرّق التسامح لا يختصّ بهذه الأدلّة، فإنّ الملاك فى موضوع كلّ دليل- سواء كان وارداً مورد التحديدات والأوزان ونحوهما أم لا- هو نظر العرف الدقّى، لا المسامحى كما عرفت مراراً.

وثانياً: أنّه قد يختلف المقادير أيضاً، ألا ترى أنّ تحديد الكرّ بالإناء الذى كان كلّ من أطرافه الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر يقبل الاختلاف؟

لاختلاف الشبر المتوسّط بالنسبة إلى الأفراد، ولأجل هذا رأى الفقهاء أنّ تحديده بالأشبار مخالف لتحديده بالوزن.

فورود دليل فى هذه الموارد لا يوجب كونه نصّاً فى معناه.

فی ورود أحد المتعارضین فی مورد الاجتماع

ومنها: ما إذا کان أحد العامّین من وجه وارداً فی مورد الاجتماع مع العامّ الآخر، کما إذا ورد قوله: «کلّ مسکر حرام» جواباً عن سؤال حکم الخمر،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۵

وورد أیضاً ابتداءً قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فإنّ النسبة بین الدلیلین وإن کانت هی العموم من وجه إلّاأنّه لا یمکن تخصیص قوله: «کلّ مسکر حرام» بما عدا الخمر، فإنّه لا یجوز إخراج المورد، لأنّ الدلیل یکون نصّاً فیه، فلابدّ من تخصیص قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» بما عدا الخمر[۵۰۴].

أقول: إن کان الخمر خصوص المسکر المتّخذ من العنب فلا یرتبط المثال بالمقام، لعدم دخوله فی قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فلا یکون مورد السؤال مورد الاجتماع بین العامّین من وجه.

وإن کان خصوص المسکر المتّخذ من التمر أو أعمّ منه ومن المتّخذ من العنب فهو ممّا نحن فیه.

ولا یتمّ ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله إلّاعلی الفرض الأوّل، أعنی کونه خصوص المسکر المتّخذ من التمر، بخلاف الفرض الثانی، فإنّه إن کان مورد السؤال ذا موردین فلا یکون العامّ نصّاً إلّافی القدر المتیقّن منهما، فإذا قال المولی: «لا تکرم الفسّاق» ثمّ سأله العبد عن إکرام الفقهاء فأجاب بقوله:

«أکرم کلّ عالم» فهو لا یکون نصّاً فی جمیع مورد السؤال، بل فی خصوص القدر المتیقّن منه، وهو الفقهاء العدول، والمقام أیضاً من هذا القبیل.

وبعبارة اخری: کما أنّ بین قوله: «کلّ مسکر حرام» وبین قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» عموماً من وجه، فکذلک بین مورد السؤال وبینه أیضاً عموم من وجه، لأنّ الخمر الذی هو مورد السؤال أعمّ من أن یکون متّخذاً من التمر أو من العنب، والماء المتّخذ من التمر أیضاً أعمّ من أن یکون خمراً أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۶

غیر خمر، فلا یکون دلالة قوله: «کلّ مسکر حرام» الوارد مورد الخمر أقوی من أن یقول: «کلّ خمر حرام» وهذا[۵۰۵] لا یقدّم علی قوله: «لا بأس بالماء المتّخذ من التمر» فی مورد الاجتماع، لعدم کونه نصّاً فیه، فکذلک قوله: «کلّ مسکر حرام».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۰۷

ما ادّعی کونه من قبیل الأظهر والظاهر

البحث حول تعارض العامّ مع المطلق

ومن الموارد التی قیل بکونها من قبیل الأظهر والظاهر: تعارض العامّ الاصولی[۵۰۶] مع المطلق الشمولی[۵۰۷]، کما إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم الفاسق».

کلام الشیخ والمحقّق النائینی فی المسألة

فقال الشیخ الأعظم الأنصاری[۵۰۸] والمحقّق النائینی[۵۰۹] بتقدّم العامّ علی المطلق فی مادّة الاجتماع، لکونه أظهر منه.

وخالف فيه المحقّق الخراسانى[۵۱۰] والحائرى اليزدى[۵۱۱].

واستدلّ الشيخ والنائينى ۰ بأنّ دلالة العامّ على العموم بالوضع،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۸

فلا تتوقّف على شىء، بخلاف المطلق، فإنّ دلالته على الإطلاق والشمول تتوقّف على مقدّمات الحكمة ومنها عدم البيان على التقييد، والعامّ يصلح لأن يكون بياناً، فالتقييد مقدّم على التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

نقد ما أفاده الشيخ والنائينى رحمهما الله فى المقام

وفيه: أنّ جريان أصالة العموم أيضاً متوقّف على عدم البيان على التخصيص إذا كان المتكلّم فى مقام التشريع والتقنين، لما جرى عليه بناء المقنّنين من جعل القوانين بنحو الكلّى ثمّ بيان مخصّصاتها منفصلةً، فأصالة العموم أيضاً معلّقة على عدم البيان على التخصيص، والمطلق يصلح لأن يكون بياناً عليه، فأين الأظهريّة والظاهريّة فى المقام؟!

الحقّ فى وجه تقدّم العامّ على المطلق

نعم، لنا طريق آخر لإثبات تقدّم العموم على الإطلاق، وهو أنّه ليس لنا هاهنا دليلان لفظيّان، بل دليل لفظى واحد، وهو العامّ[۵۱۲]، وأمّا المطلق فلا يدلّ بلفظه على الإطلاق كما سيظهر.

توضيح ذلك يحتاج إلى بيان ما يستفاد منه العموم والإطلاق ابتداءً، ثمّ المقايسة بينهما، فنقول:

إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فلفظ «عالم» يدلّ على الطبيعة فقط، والعموم مستفاد من لفظة «كلّ» فإنّها تدلّ على تكثّر مدخولها، وهو «العالم» وحيث إنّ الطبيعة لا يعقل أن تكون متكثّرة فلا محالة يكون التكثّر بلحاظ أفرادها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۰۹

لكن بما هم موصوفون بهذا الوصف، فكأنّه قال: «أكرم زيداً من حيث هو عالم» و «أكرم عمراً من حيث هو عالم» وهكذا.

فالعموم يستفاد من لفظة «كلّ» فهو دليل لفظى.

فإذا ورد عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» كان التعارض بين الدليلين اللفظيّين، لكن تخصيص العمومات حيث كان متعارفاً فى مقام التقنين كان التعارض بينهما بدويّاً زائلًا بالتأمّل والدقّة.

هذا بالنسبة إلى العموم.

وأمّا المطلق فدلالته على الإطلاق إنّما تكون بتوسّط مقدّمات الحكمة، فإذا قال: «أعتق الرقبة» فلا يدلّ بلفظه على أزيد من وجوب عتق طبيعة الرقبة، وأمّا أنّه لا فرق بين الرقبة المؤمنة والكافرة فهو مستفاد من حكم العقل بأنّ المولى الحكيم المريد المختار الذى هو فى مقام بيان تمام مراده لو أراد الرقبة المؤمنة لبيّنه لا محالة، فلا بدّ من أن يكون مراده طبيعة الرقبة من دون دخل الإيمان فى مراده، وهذا هو الذى يعبّر عنه ب «مقدّمات الحكمة».

فلفظة «الرقبة» لا تكون ناظرةً إلى الأفراد أصلًا، فإنّ ماهيّة «الإنسان» وهى الحيوان الناطق غير أفراده.

نعم، هى متّحدة مع الأفراد ومنطبقة عليها، لكن مقام الاتّحاد والانطباق غير مقام الدلالة، فلا يمكن القول بدلالة قوله: «أعتق الرقبة» على عدم الفرق بين الفرد المؤمن منها وبين الكافر.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ احتجاج العبد فى المطلق لمّا كان متقوّماً بجعل الطبيعة بنفسها موضوعة وعدم ذكر قيد لها يكون أمر هذا

الاحتجاج إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۰

زمان ورود القيد، فإذا ورد ينتهى احتجاجه ويرتفع موضوعه، فتقدّم العامّ على المطلق فى مورد الاجتماع إنّما هو لكون العامّ غاية لاحتجاج العقلاء بالإطلاق، لكونه بياناً للقيد، لأنّ البيان لا يلزم أن يكون بنحو الخصوص، فكما أنّه إذا قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا تعتق الرقبة الكافرة» يكون الثانى قيداً للأوّل، فكذلك إذا قال: «لا تكرم الفاسق» ثمّ قال: «أكرم كلّ عالم» لأنّه- حيث كان لفظة «كلّ» دالّة على التكثير- يشمل جميع أفراد العالم، سواء كانوا عدولًا أم فسّاقاً، فهو يكون فى مورد الاجتماع بمنزلة أن يقال: «أكرم العلماء الفسّاق».

وبالجملة: حيث إنّ الإطلاق لا يكون دليلًا لفظيّاً، بل هو مستفاد من مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان على القيد، يكون العامّ الذى هو دليل لفظى صالح لتقييده مقدّماً عليه فى مادّة الاجتماع.

فجعلهما من قبيل الأظهر والظاهر- كما اعتقده الشيخ والمحقّق النائينى ۰- لا يتمّ، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة اللفظيّة، فلا يتقوّم بالإطلاق الذى ليس بدليل لفظى.

وممّا ذكرنا يتّضح أمران:

تقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى

أحدهما: أنّه لوقلنا بثبوت المفهوم لبعض الجمل ووقع التعارض بين مفهومين، فإن كان ثبوت المفهوم فى أحدهما بالإطلاق وفى الآخر بالدلالة اللفظيّة[۵۱۳]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۱

يقدّم المفهوم اللفظى على الإطلاقى، لعدم الفرق فيما ذكرنا من تقييد الإطلاق بالدليل اللفظى بين كونهما منطوقى الدليلين أو مفهوميهما.

عدم دلالة المطلق على الشمول

الثانى: أنّه ليس الإطلاق عندنا على قسمين: شمولى وبدلى، لعدم وجود لفظ دالّ على التكثّر فيه كما فى العموم، فلا يدلّ على الشمول أصلًا، لكن لو فرضنا كونه على قسمين فلا يكون الإطلاق الشمولى مقدّماً على البدلى عند التعارض فى مورد الاجتماع، فلو قال: «أعتق الرقبة» ثمّ قال: «لا خير فى كافر» استقرّ التعارض بينهما فى الرقبة الكافرة من دون أن يقيّد أحدهما بالآخر، وذلك لأنّ الطريق إلى الإطلاق فى كليهما واحد، وهو تماميّة مقدّمات الحكمة، وإن كان نتيجتها فى أحدهما الشمول وفى الآخر البدليّة، فليس المطلق الشمولى بلفظه دالّاً على الإطلاق حتّى يقدّم على الإطلاق البدلى.

دوران الأمر بين التخصيص والنسخ

ومنها[۵۱۴]: ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ.

وقبل الورود فى البحث لابدّ من ذكر إشكال هاهنا وجوابه:

أمّا الإشكال: فهو أنّه يشكل تخصيص الكتاب والسنّة النبويّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام[۵۱۵] فإنّها صادرة بعد حضور وقت العمل بعموماتها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، فكيف حمل الفقهاء هذه الأخبار على التخصيص؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۲

نظريّة الشيخ والمحقّق النائينى والخراسانى فى دفع الإشكال

وأمّا دفعه: فذكر الشيخ فيه ثلاثة أوجه[۵۱۶]:

أحدها: أنّ هذه الخصوصات تكون ناسخة لا مخصّصة.

ويلزمه جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد الصادر عن الإمام عليه السلام.

ثمّ استشكل نفسه فى هذا الوجه بأنّ كثرة التخصيص بلغت إلى حدّ قيل: ما من عامّ إلّاوقد خصّ، فكيف يحمل هذه الخصوصات الكثيرة الصادرة عنهم عليهم السلام على النسخ؟!

الثانى: أنّ هذه الأخبار كاشفة عن أنّ العمومات الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه و آله كانت متّصلة بمخصّصاتها، لكنّ المخصّصات اختفت علينا، فحملها على التخصيص لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

واستشكل نفسه فى هذا الوجه أيضاً ببعد نقل الرواة العمومات من دون مخصّصاتها التى كانت متّصلة بها مع كثرة الدواعى إلى ضبط القرائن والمخصّصات المتّصلة واهتمام الرواة إلى حفظها ونقلها، فمن المستحيل عادةً أن تكون مخصّصات متّصلة بعدد المخصّصات المنفصلة وقد خفيت كلّها علينا.

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله تلقّى هذا الوجه بالقبول[۵۱۷]، ووجّهه بأنّ كثيراً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۳

من الخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام منقول فى كتب العامّة عن النبيّ صلى الله عليه و آله وهذا يكشف عن أنّ العمومات النبويّة كانت متّصلة بمخصّصاتها ثمّ اختفت المخصّصات علينا[۵۱۸].

الثالث: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً فيما إذا صدر العامّ لبيان الحكم الواقعى، ويمكن أن يكون المخاطبون بالعامّ فى زمن النبيّ صلى الله عليه و آله مكلّفين بحسب الظاهر بالعمل على العموم لمصلحة، مع أنّ المراد به الخصوص واقعاً وتبيّن لنا ذلك بعد صدور الخاصّ فى لسان الأئمّة عليهم السلام.

وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ رحمه الله لدفع الإشكال.

واختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله أيضاً حيث قال ما حاصله:

تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يكون قبيحاً إذا لم يكن فيه مصلحة أقوى أو فى تقديمه مفسدة أقوى، فلم يكن بأس بتخصيص عمومات الكتاب والسنّة بالخصوصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام واستكشاف أنّ موردها كان خارجاً عن حكم العامّ واقعاً وإن كان داخلًا فيه ظاهراً[۵۱۹].

وهذا هو الوجه الذى اختاره الشيخ رحمه الله وإن كان يخالفه تعبيراً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۴

حقّ المقال فى حلّ الإشكال

والذى يخطر بالبال فى حلّ الإشكال أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع أحكام الإسلام، عموماتها ومخصّصاتها، مطلقاتها ومقيّداتها، محكماتها ومتشابهاتها، وجميع ما له دخل فيها، حتّى أرش الخدش كما فى بعض الأخبار[۵۲۰].

ويشهد عليه أيضاً قوله صلى الله عليه و آله فى حجّة الوداع: «يا أيّها الناس واللّه ما من شىء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّاوقد أمرتكم به، وما من شىء يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّاوقد نهيتكم عنه»[۵۲۱].

فهو صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام وكتبها علىّ عليه السلام فى صحيفته وأراد تبليغها على الناس، لكنّه عليه السلام صار بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله مظلوماً فى حقّه ولم يلتفت الناس إلى صحيفته، بل قالوا: حسبنا كتاب اللّه، وهذا الأمر وإن لم يحتج إلى الإثبات، لتوفّر الدواعى عليه بعد رسول اللّه صلى الله عليه و آله إلّاأنّ بعض الأخبار يدلّ عليه:

ففى كتاب سليم بن قيس الهلالى أنّه قال: قلت لعلىّ عليه السلام: يا أمير المؤمنين إنّى سمعت من سلمان والمقداد وأبى ذر شيئاً من تفسير القرآن ومن الرواية عن النبىّ صلى الله عليه و آله ثمّ سمعت منك تصديق ما سمعت منهم، ورأيت فى أيدى الناس أشياءَ كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن النبىّ صلى الله عليه و آله تخالف الذى سمعته منكم، وأنتم تزعمون أنّ ذلك باطل افترى الناس يكذبون على رسول اللّه صلى الله عليه و آله متعمّدين، ويفسّرون القرآن برأيهم.

قال: فأقبل علىّ فقال لى: «يا سليم، قد سألت، فافهم الجواب، إنّ فى أيدى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۵

الناس حقّاً وباطلًا، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وخاصّاً وعامّاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، وقد كذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله على عهده حتّى قام فيهم خطيباً فقال: أيّها الناس قد كثرت علىّ الكذّابة، فمن كذب علىّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار، ثمّ كذب عليه من بعده حين توفّى رحمة اللّه على نبّى الرحمة وصلّى اللّه عليه وآله، وإنّما يأتيك بالحديث أربعة نفر ليس لهم خامس:

رجل منافق مُظهر للإيمان، متصنّع بالإسلام، لا يتأثّم[۵۲۲] ولا يتحرّج[۵۲۳] أن يكذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله متعمّداً، فلو علم المسلمون أنّه منافق كذّاب لم يقبلوا منه ولم يصدّقوه، ولكنّهم قالوا: هذا صاحب رسول اللّه صلى الله عليه و آله رآه وسمع منه وهو لا يكذب ولا يستحلّ الكذب على رسول اللّه صلى الله عليه و آله وقد أخبر اللّه عن المنافقين بما أخبر، ووصفهم بما وصفهم، فقال اللّه عزّ وجلّ: «وَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَ إِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ»[۵۲۴] ثمّ بقوا بعده، وتقرّبوا إلى أئمّة الضلال والدعاة إلى النار بالزور والكذب والنفاق والبهتان، فولّوهم الأعمال وحملوهم على رقاب الناس وأكلوا بهم من الدنيا، وإنّما الناس مع الملوك فى الدنيا[۵۲۵] إلّامن عصم اللّه، فهذا أوّل الأربعة.

ورجل سمع من رسول اللّه صلى الله عليه و آله شيئاً فلم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمّد كذباً، وهو فى يده يرويه ويعمل به ويقول: أنا سمعته من رسول اللّه صلى الله عليه و آله فلو علم المسلمون أنّه وهم لم يقبلوا، ولو علم هو أنّه وهم فيه لرفضه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۶

ورجل ثالث سمع من رسول اللّه صلى الله عليه و آله شيئاً أمر به ثمّ نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شىء ثمّ أمر به وهو لا يعلم، حفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنّه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون أنّه منسوخ إذ سمعوه لرفضوه.

ورجل رابع لم يكذب على اللّه ولا على رسوله، بغضاً للكذب، وتخوّفاً من اللّه، وتعظيماً لرسوله صلى الله عليه و آله ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به كما سمعه، ولم يزد فيه ولم ينقص، وحفظ الناسخ من المنسوخ، فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ، وأنّ أمر رسول اللّه صلى الله عليه و آله ونهيه مثل القرآن: ناسخ ومنسوخ، وعامّ وخاصّ، ومحكم ومتشابه، وقد كان يكون من رسول اللّه صلى الله عليه و آله الكلام له وجهان: كلام خاصّ، وكلام عامّ، مثل القرآن، يسمعه من لا يعرف ما عنى اللّه به وما عنى به رسول اللّه صلى الله عليه و آله، وليس كلّ أصحاب رسول اللّه صلى الله عليه و آله كان يسأله، فيفهم ... وكنت أدخل على رسول اللّه صلى

الله عليه و آله كلّ يوم دخلة وفى كلّ ليلة دخلة، فيخلّينى فيها أدور معه حيث دار، وقد علم أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أنّه لم يكن يصنع ذلك بأحد من الناس غيرى، وربما كان ذلك فى منزلى، يأتينى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فإذا دخلت عليه فى بعض منازله خلا بى وأقام نسائه، فلم يبق غيرى وغيره، وإذا أتانى للخلوة فى بيتى لم تقم من عندنا فاطمة ولا أحد من ابنىّ، وكنت إذا سألته أجابنى وإذا سكتّ أو نفدت مسائلى ابتدأنى، فما نزلت عليه آية من القرآن إلّاأقرأنيها وأملاها علىَّ، فكتبتها بخطّى، ودعا اللَّه أن يفهمنى إيّاها ويحفظنى، فما نسيت آية من كتاب اللَّه منذ حفظتها، وعلّمنى تأويلها، فحفظته، وأملاه علىَّ، فكتبته، وما ترك شيئاً علّمه اللَّه من حلال وحرام، أو أمرٍ ونهى، أو طاعة ومعصية، كان أو يكون إلى يوم القيامة إلّاوقد علّمنيه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۷

وحفظته ولم أنسَ منه حرفاً واحداً»[۵۲۶]. الحديث.

أقول: والعلماء وإن اختلفوا فى سند الكتاب إلى سليم بن قيس[۵۲۷]، إلّاأنّ الكشّى اعتمد عليه، على أنّ آثار الصدق تلوح من متن الرواية.

وبالجملة: يستفاد من غير واحد من الروايات أنّ النبىّ صلى الله عليه و آله بيّن جميع الأحكام، فالمخصّصات الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام كلّها صدرت قبلهم من قبل النبىّ صلى الله عليه و آله، فلا إشكال فى تخصيص الكتاب أو السنّة النبويّة بها.

وهذا وإن كان يشبه الوجه الثانى المتقدّم من الشيخ رحمه الله الذى اختاره المحقّق النائينى، إلّاأنّه يخالفه فى بعض الجهات:

منها: أنّ قضيّة ما ذكرنا أنّ جميع الأحكام الصادرة عن الأئمّة عليهم السلام صدرت قبلهم عن النبىّ صلى الله عليه و آله، لا المخصّصات فقط.

ومنها: أنّه لا دليل على كون جميع المخصّصات متّصلةً بعموماتها فى كلامه صلى الله عليه و آله، فلعلّها كان بعضها أو جميعها منفصلةً عنها، لكنّها صدرت قبل حضور وقت العمل بالعمومات.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل البحث، وهو دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، فنقول:

تحرير محلّ النزاع فى الدوران بين النسخ والتخصيص

إنّ محلّ البحث إنّما يكون فيما إذا أمكن كلّ منهما وتحقّق شرائط كليهما، وأمّا إذا دلّ دليل على عدم إمكان أحدهما لفقد شرطه فهو خارج عن محلّ الكلام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۸

فما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله، من أنّ التخصيص مقدّم على النسخ عند الدوران، واستدلّ عليه بأنّه إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يتوقّف النسخ على ثبوت حكم العامّ لما تحت الخاصّ من الأفراد، ومقتضى ما تقدّم[۵۲۸] من حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ هو عدم ثبوت حكم العامّ لأفراد الخاصّ، فيرتفع موضوع النسخ، فاسد[۵۲۹].

لأنّه خارج عن محلّ النزاع، لتعيّن التخصيص عند ارتفاع موضوع النسخ، لفقد شرطه، فلا يدور الأمر بينهما.

على أنّا نمنع كون المخصّص قرينة على التصرّف فى العامّ، كما عرفت[۵۳۰].

أضف إلى ذلك: أنّ حكومة أصالة الظهور فى طرف الخاصّ على أصالة الظهور فى طرف العامّ- على فرض صحّتها- مبتنيةٌ على التخصيص الذى هو أوّل الكلام، إذ لا وجه للحكومة بناءً على النسخ.

فلو سلّم كون الخاصّ قرينة على التصرّف فى العامّ وكون أصالة الظهور فى القرينة حاكمة على أصالة الظهور فى ذيها، لا ينطبق هذا

الكلام على المقام، لعدم إحراز كون الدليل الثانى مخصّصاً للأوّل.

صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ لمحلّ النزاع ثلاثة موارد:

الأوّل: ما إذا صدر العامّ بعد صدور الخاصّ وحضور وقت العمل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۱۹

به[۵۳۱]، فالأمر حينئذٍ دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كون العامّ ناسخاً للخاصّ.

الثانى: ما إذا انعكس الأمر، فالأمر دائر بين كون الخاصّ مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له بناءً على ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من إمكان إرادة العموم من العامّ المتقدّم ظاهراً مع أنّ الحكم الواقعى يدور مدار الخاصّ المتأخّر.

الثالث: ما إذا شكّ فى المتقدّم منهما، فلو كان الخاصّ متقدّماً على العامّ لكان منسوخاً به[۵۳۲]، ولو كان متأخّراً عنه لكان مخصّصاً له[۵۳۳].

ولابدّ قبل بيان الحقّ فى هذه الصور الثلاث من ذكر نكتة، وهى أنّ التخصيص يكون فى مقابل العموم الأفرادى، فهو يدلّ على أنّ مورد الخاصّ لم يكن مراداً جدّيّاً أصلًا، بخلاف النسخ، فإنّه يقابل استمرار الدليل المنسوخ مع كون مورد الناسخ مراداً جدّيّاً قبل صدوره.

والاستمرار تارةً: يستفاد من إطلاق الدليل، واخرى: من كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، وثالثةً: من دليل لفظى آخر، كقوله:

«حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»[۵۳۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۰

حكم ما إذا صدر الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ

فإذا كان الخاصّ صادراً بعد حضور وقت العمل بالعامّ[۵۳۵]، واستفيد الاستمرار فى العامّ من الإطلاق، فربما يتوهّم أنّ النسخ مقدّم على التخصيص، لأنّه فى الواقع تقييد للإطلاق، فالأمر دائر واقعاً بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى، وقد عرفت أنّ التقييد مقدّم على التخصيص إذا دار الأمر بينهما[۵۳۶]، فلابدّ فى المقام من القول بتقدّم النسخ على التخصيص.

ولكنّ الحقّ عدم تقدّم واحد منهما على الآخر، وذلك لأنّ ما ذكرناه من تقديم التقييد على التخصيص إنّما هو فى فرض تعارض العموم والإطلاق، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفاسق» فإنّهما يتعارضان فى مورد الاجتماع، والمقام ليس كذلك، لعدم التعارض بين عموم «أكرم العلماء» وبين إطلاقه الأزمانى، غاية الأمر أنّ هاهنا دليلًا آخر- أعنى «لا تكرم الفسّاق من العلماء»- وأمره دائر بين تخصيص العموم الأفرادى وتقييد الإطلاق الأزمانى المعبّر عنه بالنسخ، فإنّه صالح لكلّ منهما[۵۳۷].

ولا يجرى هاهنا ما ذكرناه فى تلك المسألة من كون العامّ بياناً للمطلق، فينتهى أمده بعد صدور العامّ، بخلاف العكس، فإنّه لا تعارض بينهما فى المقام حتّى يقال بكون العامّ بياناً للمطلق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۱

وقد يتوهّم أنّ التخصيص مستلزم للتصرّف فى المطلق أيضاً، بخلاف النسخ، فالنسخ مقدّم على التخصيص، لعدم استلزامه إلّاتصرّفاً واحداً واستلزام التخصيص تصرّفين: أحدهما فى العموم الأفرادى، والآخر فى الإطلاق الأزمانى.

وفيه: أنّ التخصيص يرفع موضوع الإطلاق، لأنّه يتصرّف فيه، فهو أيضاً لا يستلزم إلّاتصرّفاً واحداً، وهو خروج مورد الخاصّ عن تحت العموم الأفرادى واقعاً من أوّل الأمر، فلا يشمله دليل العامّ بحسب الإرادة الجدّيّة حتّى ينعقد له بالنسبة إليه إطلاق.

وقد يتوهّم تقدّم التخصيص على النسخ، لأنّ العلم الإجمالى بكون الخاصّ المتأخّر إمّا مخصّصاً وإمّا ناسخاً ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، لأنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بعد حضور وقت العمل به: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» نعلم تفصيلًا بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق من حين صدور الخاصّ، ونشكّ فى وجوبه فيما بين صدور العامّ وصدور الخاصّ، لأنّ الخاصّ إن كان ناسخاً للعامّ كان العالم الفاسق واجب الإكرام فى تلك البرهة من الزمان، وإن كان مخصّصاً له فلا.

فالخاصّ وإن كان أمره دائراً بين كونه مخصّصاً للعامّ وبين كونه ناسخاً له، إلّا أنّه يتولّد من هذا العلم الإجمالى علم تفصيلى متعلّق بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء بعد صدور الخاصّ، وشكّ بدوى متعلّق بوجوب إكرامهم وعدمه فيما بين صدور العامّ والخاصّ، فيجرى أصالة البراءة واستصحاب عدم الوجوب، وهذا مقتضى التخصيص، فإنّ مقتضى النسخ وجوب إكرامهم فيما بين صدور العامّ والخاصّ.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۲

إن قلت: لا يجرى هاهنا أصالة البراءة والاستصحاب، لأنّ جريان الاصول مشروط بتحقّق ثمرة عمليّة، وهى منتفية هاهنا.

قلت: يكفى فى الأثر ما يترتّب على مجرى الأصل بنحو النذر، فلو نذرنا تصدّق درهم إذا كان إكرام العالم الفاسق واجباً ولو فى يوم، وأجرينا أصالة البراءة من وجوب إكرامه أو استصحاب عدم وجوبه فيما بين صدور العامّ والخاصّ لكفى فى انتفاء وجوب التصدّق.

وفيه: أنّ العلم الإجمالى إذا كان واقعيّاً لا يعقل أن ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى متولّدين منه، فإنّه يستلزم رافعيّة الشىء لنفسه، وهو غير معقول.

وبعبارة اخرى: إن كان العلم الإجمالى تخيّليّاً[۵۳۸]، فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ البحث إنّما يكون فى الدوران بين التخصيص والنسخ حقيقةً، وإن كان حقيقيّاً فلا يعقل أن يتولّد منه شىء يوجب انحلاله، لاستحالة رافعيّة الشىء لنفسه.

نعم، لو قلنا بإمكان انحلاله كذلك فالانصاف أنّ هذا وجه حسن لتقديم التخصيص على النسخ فى صورة تأخّر صدور الخاصّ عن العامّ، فصحّة هذا الوجه وعدمها مبنائى.

ويمكن المناقشة فيه على فرض تسليم المبنى- أعنى انحلال العلم الإجمالى- أيضاً، لأنّ إكرام العالم الفاسق قبل صدور الخاصّ كان واجباً قطعاً إمّا ظاهراً وإمّا واقعاً، فلا يجرى أصالة البراءة منه أو استصحاب عدمه[۵۳۹].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۳

هذا كلّه فيما إذا استفيد الاستمرار الزمانى فى العامّ من الإطلاق.

وأمّا إذا استفيد من القضيّة الحقيقيّة فالنسخ يرجع إلى نحو من التخصيص أيضاً، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» وقلنا: معناه: «كلّ من وجد فى الخارج فى طول الزمان واتّصف بكونه عالماً يجب إكرامه» فله عموم أفرادى، وعموم أزمانى مستفاد من القضيّة الحقيقيّة، فلو قال عقيبه: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» يدور أمره بين تصرّفه فى العموم الأفرادى وبين تصرّفه فى العموم الأزمانى، فإن قلنا بتقدّم قلّة التصرّف على كثرته كان النسخ مقدّما على التخصيص، فإنّه تصرّف فى العامّ من زمان صدور الخاصّ، بخلاف التخصيص الذى هو تصرّف فيه من أوّل الأمر، أى من زمان صدور العامّ، وإلّا فلا ترجيح بينهما.

وأمّا إذا استفيد الاستمرار من نحو قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فلنا أدلّة ثلاثة لفظيّة: أحدها: «إكرام كلّ عالم حلال» مثلًا، ثانيها: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة»[۵۴۰]، ثالثها: «إكرام العالم الفاسق حرام» وأمر الأخير دائر بين تصرّفه فى الصغرى[۵۴۱] وتصرّفه فى الكبرى[۵۴۲]، فإن قلنا بإفادة المصدر المضاف العموم كان الدليل الثانى أيضاً عامّاً ومفاده «كلّ حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة

وكلّ حرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» فيرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص، ولا ترجيح بين التخصيصين، إلّاإذا قلنا بتقدّم ما هو أقلّ تصرّفاً، فيقّدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۴

النسخ، وإن لم نقل بإفادته العموم كان الدليل الثانى من حيث الموضوع[۵۴۳] مطلقاً، فأمر الخاصّ فى الواقع دائر بين التخصيص والتقييد، ولا ترجيح بينهما، لعدم كون المقام من الموارد التى يقدّم فيها التقييد على التخصيص كما عرفت[۵۴۴]، فلا ترجيح بين النسخ والتخصيص.

هذا كلّه فيما إذا تقدّم العامّ على الخاصّ.

حكم ما إذا صدر العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ

وأمّا إذا كان متأخّراً عنه ودار الأمر بين كونه ناسخاً للخاصّ وبين كون الخاصّ مخصّصاً له، فلابدّ من الحكم بتقدّم التخصيص على النسخ[۵۴۵]، سواء كان الدليل على الاستمرار الزمانى فى الخاصّ هو الإطلاق، أو كونه بنحو القضيّة الحقيقيّة، أو مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة».

أمّا على الأوّل: فلما تقدّم[۵۴۶] من أنّ التحقيق فى وجه تقدّم الخاصّ على العامّ عدم التنافى بينهما عرفاً إذا صدرا فى مقام التقنين والتشريع، سواء كانا متساويين فى الظهور أو كان الخاصّ أظهر من العامّ أو بالعكس، فإذا قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» ثمّ قال بعد اسبوع: «أكرم كلّ عالم» فلا يرى العرف بينهما تعارضاً أصلًا، ولا يعمّهما الأخبار الواردة فى المتعارضين والمختلفين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۵

فدعوى تقدّم النسخ على التخصيص فى المقام، لدوران الأمر واقعاً بين تقييد الخاصّ بالعامّ وتخصيص العامّ بالخاصّ، وقلنا بتقدّم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، ممنوعة، بأنّ تقدّم التقييد على التخصيص إنّما يكون فيما إذا كان بينهما تعارض، كالعامّين من وجه، فإذا قال: «أكرم العلماء» وقال أيضاً: «لا تكرم الفاسق» يتعارضان فى مادّة الاجتماع، ويقدّم العامّ على المطلق، لكونه بياناً له وقاطعاً لصحّة احتجاج العبد به كما تقدّم[۵۴۷]، ولولاه لرجعنا فى مورد الاجتماع إلى أخبار العلاج، بخلاف العموم والخصوص المطلقين، إذ لا تعارض بينهما عرفاً فى وعاء التقنين.

ومنه ظهر وجه تقدّم التخصيص على النسخ على تقدير استفادة الاستمرار من كون الخاصّ قضيّة حقيقيّة، فإنّ القضيّة الحقيقيّة- كما عرفت آنفاً- تدلّ على الاستمرار بنحو من العموم، فإذا كان الخاصّ الدالّ بالإطلاق على الاستمرار مخصّصاً للعامّ فالخاصّ الدالّ بالعموم عليه يكون مخصّصاً له بطريق أولى، فإنّه دليل لفظى، فهو أقوى من الإطلاق الذى ليس كذلك.

وبعبارة اخرى: إذا كان قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» قضيّة حقيقيّة كان معناه: «كلّ من وجد فى الخارج واتّصف بكونه عالماً فاسقاً يحرم إكرامه» فكأنّه قال: «يحرم إكرام العالم الفاسق فى هذا الاسبوع وفى الاسبوع الآتى وفى الاسبوع الثالث» وهكذا، فهو بلسانه يبيّن حكم ما بعد صدور العامّ بالنسبة إلى العالم الفاسق، فهو أولى بتخصيص العامّ ممّا إذا استفيد استمرار حكم الخاصّ من الإطلاق.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۶

وهكذا إذا كان الدليل على الاستمرار مثل قوله: «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال أبداً إلى يوم القيامة إلخ» فإنّه إذا انضمّ إلى الخاصّ المتقدّم كان استمرار حكمه بالدليل اللفظى كما هو ظاهر.

هذا تمام الكلام فى معلومى التاريخ.

حكم دوران الأمر بين النسخ والتخصيص فى مجهولى التاريخ

وأمّا مع الجهل بتاريخهما والشكّ فى النسخ والتخصيص الناشئ من الشكّ فى أنّ الخاصّ هل ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فيكون ناسخاً له، أو قبل حضوره[۵۴۸]، فيكون مخصّصاً له.

فهل يمكن القول بتقدّم التخصيص، لغلبته على النسخ وأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب؟

أقول: لا، لأنّ الظنّ وإن كان يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب، إلّاأنّه لا دليل على حجّيّة هذا الظنّ.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال النسخ فى مثل المقام.

توضيح ذلك: أنّ العقلاء كما لا يعتنون بالاحتمال النادر فى مقابل الكثرة- كما فى الشبهة غير المحصورة- كذلك لا يعتنون باحتمال النسخ الذى لا يعلم وقوعه فى الشريعة إلّافى موارد نادرة جدّاً فى مقابل التخصيص الرائج الشائع بمثابة قيل فيه: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» فملاك عدم الاعتناء بالاحتمال النادر فى الشبهة غير المحصورة موجود هنا أيضاً.

فكأنّ المقام ليس من موارد دوران الأمر بين النسخ والتخصيص،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۷

لأنّ احتمال النسخ وإن كان موجوداً واقعاً، إلّاأنّه غير مرئيّ بنظر العقلاء.

دوران الأمر بين التقييد وبين الحمل على الاستحباب أو الكراهة

ومنها[۵۴۹]: ما إذا دار الأمر بين تقييد المطلق وبين حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهة، كما إذا قال: «أعتق رقبةً» و «لا تعتق رقبةً كافرة» أو قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» و «إن ظاهرت فأعتق رقبةً مؤمنة» فالأمر دائر بين حمل المطلق على المقيّد وبين حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب[۵۵۰] والنهى على الكراهة[۵۵۱]، كحمل الأمر فى قوله: «صلّوا فى المسجد» على الاستحباب، وحمل النهى فى قوله: «لا تصلّ فى الحمّام» على الكراهة، من دون تقييد قوله: «أقيموا الصلاة» بهما.

نظريّة المحقّق المؤسّس الحائرى رحمه الله فى المقام

قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى مجلس الدرس: ذهب شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله إلى تقدّم حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب والنهى على الكراهة، وقال: يصعب علىّ حمل المطلق على المقيّد بعد انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، سيّما أنّ استعمال الأمر فى الندب كان شايعاً فى عرف الأئمّة عليهم السلام وكذا استعمال النهى فى الكراهة[۵۵۲].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۸

فعلى هذا ظهور المطلق فى الإطلاق أقوى من ظهور الأمر بالمقيّد فى الوجوب والنهى عنه فى الحرمة.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المسألة

ثمّ فصّل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» تفصيلًا متيناً، وهو أنّ الإطلاق فى مقام البيان قد يقع فى جواب سؤال من يريد العمل به، كما لو سأل رجل عن تكليفه الفعلى فيما إذا ظاهر امرأته، فقال الإمام عليه السلام له: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فأخذ بإطلاقه وأعتق

رقبةً كافرة، ثمّ بعده ورد دليل على أنّه «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» أو «لا تعتق رقبةً كافرة» ففى مثل ذلك يكون حمل الأمر على الاستحباب والنهى على الكراهة أقوى، بل متعيّناً، لأنّ فى تقييد الإطلاق محذور الإغراء بالجهل الممتنع، وأمّا حمل الأمر على الاستحباب أو النهى على الكراهة فلا محذور فيه.

وقد يقع الإطلاق فى مقام البيان فى جواب مثل زرارة ومحمّد بن مسلم وأمثالهما من الفقهاء وأصحاب الجوامع والاصول ممّن لا يكون مقصده عمل نفسه، بل جمع المسائل وتدوين الكتب لمراجعة من تأخّر عن المعصومين عليهم السلام.

فحينئذٍ إن قلنا بأنّ الأمر والنهى وضعا للوجوب والحرمة فالحمل عليهما وتقييد الإطلاق أولى؛ لأنّ الإطلاق لا يكون من قبيل ظهور اللفظ، بل إنّما يحكم به من السكوت فى مقام البيان، والأمر والنهى بمالهما من الظهور يصيران بياناً له، وذكر المطلقات ثمّ بيان القيود منفصلةً عنها أمر متعارف فى مقام التقنين. وأمّا لو قلنا بأنّ الأمر والنهى محمولان على الوجوب والحرمة قضاءً للإطلاق، وإنّما هما موضوعان لمطلق البعث والزجر، لكنّ البعث المطلق من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۲۹

غير الإذن فى الترك والزجر من دون الإذن فى الفعل يكونان حجّةً على العبد، فترجيح أحد الحملين[۵۵۳] على الآخر مشكل، لأنّ دلالة كلا الدليلين بالإطلاق.

نعم، لو قلنا بأنّ تعارف حمل المطلق على المقيّد عند العلماء يكون مرجّحاً لكان التقييد أولى من حمل الأمر على الاستحباب والنهى على الكراهة.

وأمّا تحقيق حال الأمر والنهى وأنّهما هل وضعا للوجوب والحرمة أو لمطلق البعث والزجر فموكول إلى محلّه[۵۵۴].

هذا بيان الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام مع تتميم منّا، وهو صحيح متين.[۵۵۵]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۴۲۹

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۱

فى انقلاب النسبة

البحث حول انقلاب النسبة

ثمّ قد يقع التعارض بين أكثر من دليلين[۵۵۶]:

وله صور:

تعارض عامّ و خاصّين

الصورة الاولى: أن يكون أحد الأدلّة عامّاً وكلّ من الدليلين الآخرين خاصّاً، ولهذه الصورة فروض:

تعارض عامّ وخاصّين متباينين

الفرض الأوّل: ما إذا كان الخاصّان متباينين.

وفيه مقامان من البحث:

كيفيّة الجمع بين هذه الأدلّة

المقام الأوّل: أنّ فى كيفيّة الجمع بينها احتمالات أربعة:

أ- أن يخصّص العامّ بأحد الخاصّين أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۲

الخاصّ الآخر.

ب- أن يخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

ج- أن يفصّل بين المخصّص اللبّى واللفظى، فيخصّص أوّلًا باللبّى ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ وبين المخصّص اللفظى، وأمّا لو كانا لفظيّين فيخصّص بكلّ منهما من دون ملاحظة النسبة بعد التخصيص بأحدهما.

د- أن يفصّل بين اللفظى وبعض المخصّصات اللبّيّة- مثل الإجماع ونحوه ممّا لا يكون كالمخصّص المتّصل بالعامّ- فيخصّص بكلّ منهما[۵۵۷] بدون لحاظ النسبة بعد التخصيص بأحدهما، وبين بعض آخر من المخصّصات اللبّيّة ممّا يكون واضحاً عند السامع كالقرينة المتّصلة، فيخصّص به أوّلًا ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ والمخصّص الآخر الذى ليس كذلك.

الحقّ فى المسألة

والحقّ تخصيص العامّ بكلّ منهما إذا كانا لفظيّين وإن استلزم تخصيصه بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر، فإذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال:

«لا تكرم الصرفيّين منهم» ثمّ قال: «لا تكرم النحويّين منهم»[۵۵۸] خصّص العامّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۳

بكلّ من الخاصّين وحكم بحرمة إكرام الصرفيّين والنحويّين ووجوب إكرام باقى العلماء، ولا يخصّص بالخاصّ الأوّل ابتداءً ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الثانى حتّى يعامل بينهما معاملة المتعارضين فى مورد الاجتماع[۵۵۹]، فإنّ بينهما عموماً من وجه، لأنّ العامّ بعد التخصيص بالأوّل يصير مفاده «يجب إكرام العالم غير الصرفى» وكون النسبة بينه وبين مفاد الخاصّ الثانى عموماً من وجه، واضح. وذلك لأنّ للعامّ أبعاداً، وكلّ خاصّ يرد على بُعدٍ منه، والعقلاء لا يلاحظون فى مثل ذلك انقلاب النسبة فى مقام التقنين، وإن صدر أحد الخاصّين مقدّماً على الآخر، سيّما أنّ التخصيص لا يستلزم المجازيّة فى العامّ، فإنّه تضييق للحجّيّة والإرادة الجدّيّة، لا لدلالة اللفظ والإرادة الاستعماليّة.

نعم، إذا كان أحد الخاصّين لبّيّاً واضحاً لدى المخاطب من دون تعمّق وتفكّر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ونحن نعلم بكون العالم الفاسق مبغوضاً له يخصّص العامّ به أوّلًا، ثمّ يلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر، بل لا ينعقد له ظهور إلّافى غير مورد هذا المخصّص اللبّى، لأنّه كالمخصّص اللفظى المتّصل، بل التعبير بكونه مخصّصاً مبنىّ على التسامح.

بخلاف المخصّص اللبّى الذى لا يكون بهذه المثابة من الوضوح، كالإجماع وبعض المخصّصات العقليّة، فلا فرق بينه وبين المخصّص اللفظى المنفصل فى تخصيص العامّ بكلّ منهما من دون ملاحظة انقلاب النسبة.

فالحقّ هو الاحتمال الرابع من بين الاحتمالات المتقدّمة، وهو التفصيل بين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۴

ما إذا كان الخاصّان لفظيّين، أو لبّيين غير واضحين بدون التأمّل ومراجعة الكتب أو مختلفين، وبين ما إذا كان أحدهما لبّيّاً واضحاً.

هذا إذا لم يتوجّه إلى تخصيص العامّ بكليهما إشكال.

حكم ما إذا استلزم التخصيص بهما التخصيص المستهجن

المقام الثانى: لو استلزم تخصيصه بكليهما بقائه بلا مورد، كما إذا خرج نصف أفراده بأحدهما والنصف الآخر بالآخر، أو استلزم التخصيص المستهجن، فحينئذٍ قال الشيخ الأعظم الأنصارى[۵۶۰] وكثير ممّن تبعه- منهم المحقّق النائينى رحمه الله[۵۶۱]- بتحقّق التعارض بين العامّ وبين مجموع الخاصّين، لأنّ مجموعهما مباين له.

نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى المقام

وأورد عليهم سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ المجموع لا وجود له فى الخارج، وإنّما هو اعتبار عقلى، والموجود فى الخارج الصادر من الأئمّة عليهم السلام هو كلّ واحد من الخاصّين بخصوصه، والعامّ لا يباين ولا يعارض كلًّا منهما، والمجموع الذى هو أمر اعتبارى غير موجود فى الخارج، لا يصلح لأن يعارض العامّ.

فالتعارض إنّما هو بين الخاصّين لكن بالعرض، لا بالذات، لاختلاف موردهما، كما أنّ الاصول العمليّة فى أطراف العلم الإجمالى تكون متعارضة بالعرض، وإن لم يتحقّق التعارض بينها ذاتاً، لاختلاف مجراها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۵

فلو قلنا بشمول أخبار العلاج التعارض بالعرض فلابدّ من العمل على مقتضاها فى هذين الخاصّين، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى القاعدة فى المتعارضين من التساقط أو التخيير، فإنّها تشمل التعارض بالعرض بلا إشكال.

وسيأتى[۵۶۲] البحث عن شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض وعدمه، وهكذا البحث عن القاعدة الأوّليّة وأنّها هل هى التساقط أو التخيير[۵۶۳].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا، وهو صحيح متين.

فالعامّ لا يكون طرفاً للمعارضة، بل المعارضة بين الخاصّين.

لا يقال: كيف يكون العامّ خارجاً عن طرفيّة المعارضة مع أنّه لولاه لما تحقّق التعارض بين الخاصّين؟!

فإنّه يقال: العامّ نظير العلم الإجمالى الموجب لتحقّق التعارض بين الأصلين مع كونه خارجاً عن طرفيّته.

نعم، لو علم تلازم حكم الخاصّين لوقع التعارض بين العامّ وكلّ من الخاصّين، إذ كلّ منهما وإن لم يكن معارضاً للعامّ ذاتاً إلّاأنّه بضميمة العلم بملازمة حكمه لحكم الخاصّ الآخر- بحيث لا يمكن انفكاكهما- يصير معارضاً للعامّ، ولا تعارض بين الخاصّين على هذا الفرض، لكونهما متلازمين.

فما ذهب إليه الشيخ ومن تبعه ينطبق على هذا الفرض، لكن مع تبديل قولهم: «يقع التعارض بين العامّ ومجموع الخاصّين» ب «يقع التعارض بين العامّ وبين كلّ واحد من الخاصّين».

هذا كلّه فيما إذا كان الخاصّان متباينين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۶

تعارض عامّ وخاصّين أحدهما أعمّ من الآخر

الفرض الثانى: ما إذا كانت النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الكوفيّين من النحويّين».

وفيه صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصّان متوافقى الحكم، كالمثال، فحينئذٍ قد لا يلزم من تخصيص العامّ بهما بقائه بلا مورد ولا الاستهجان، وقد يلزم ذلك من تخصيصه بكلّ منهما، أى إن خصّص بالخاصّ الأعمّ فقط يلزم الاستهجان وإن خصّص بالخاصّ الأخصّ فقط يلزم ذلك أيضاً، وقد يلزم من تخصيصه بالخاصّ الأعمّ دون تخصيصه بالخاصّ الأخصّ، فهذه ثلاثة أقسام.

وأيضاً تارةً تحرز وحدة الحكم بين الخاصّين إمّا من طريق وحدة السبب أو غيره، واخرى لا تحرز.

وأيضاً تارةً يلزم من حمل الخاصّ الأعمّ على الخاصّ الأخصّ بقائه بلا مورد أو الاستهجان، واخرى لا يلزم.

فلابدّ من البحث فى هذه الفروض[۵۶۴] بعون اللّه تعالى.

فإن احرزت وحدة الحكم فى الخاصّين يحمل الخاصّ على الأخصّ، ثمّ يخصّص العامّ به، فيخرج النحويّون من الكوفيّين من العامّ وبقى الباقى تحته.

هذا إذا لم يلزم من تخصيص الخاصّ بالأخصّ الاستهجان، وإلّا فيقع التعارض بينهما، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً يخصّص العامّ به[۵۶۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۷

وإن لم تحرز وحدة الحكم فالظاهر أنّ مدلول كلّ خاصٍّ حكم مستقلّ غير مرتبط بحكم الآخر، لكن يتأكّد الحكم فى مورد توافقهما، فحينئذٍ إن لا يلزم من تخصيص العامّ بكليهما التخصيص المستهجن يخصّص بهما، وإن لزم الاستهجان من تخصيصه بالخاصّ فقط دون الأخصّ يحمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ يخصّص العامّ به؛ لأنّه جمع عرفى[۵۶۶]، وإن لزم من كلّ منهما مستقلّاً فلا محالة يكون تخصيص الخاصّ بالأخصّ أيضاً مستهجناً، فيقع التعارض بين جميعها[۵۶۷].

الثانية: ما إذا كانت الأدلّة الثلاثة مختلفة الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «يستحبّ إكرام الكوفيّين من النحويّين»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۸

فيخصّص الخاصّ بالأخصّ ثمّ يخصّص العامّ بالخاصّ، أى بما بقى تحته بعد تخصيصه بالأخصّ.

هذا إذا لم يستلزم تخصيص الخاصّ بالأخصّ ولا تخصيص العامّ بالخاصّ الاستهجان.

وأمّا إن كان تخصيص الخاصّ بالأخصّ مستهجناً فيقع التعارض بين الخاصّين، فما اخترناه منهما ترجيحاً أو تخييراً خصّص العامّ به.

وإن كان- مضافاً إلى استهجان تخصيص الخاصّ بالأخصّ- تخصيص العامّ بالخاصّ أيضاً مستهجناً حتّى بعد إخراج مورد الأخصّ منه[۵۶۸] يقع التعارض بين الأدلّة الثلاثة، لأنّا لا نتمكّن من التوفيق بينها بجمع مقبول عقلائى، فلا بدّ من إعمال الأخبار العلاجيّة فيها.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً وخصوصاً مطلقاً.

وبه ظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من قياس هذه الصورة بالصورة السابقة التى كانت النسبة بين الخاصّين فيها تبايناً، فإنّه قال:

حكم هذا القسم حكم القسم السابق من وجوب تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين إن لم يلزم التخصيص المستهجن أو بقاء العامّ بلا مورد، وإلّا فيعامل مع العامّ ومجموع الخاصّين معاملة التعارض[۵۶۹]، إنتهى مورد الحاجة من كلامه.

فهو رحمه الله لم يفصّل بين صور هذا القسم وفروضه كما ترى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۳۹

تعارض عامّ وخاصّين بينهما عموم من وجه

الفرض الثالث: ما إذا كانت النسبة بين الخاصّين عموماً من وجه.

وفيه أيضاً صورتان:

الاولى: ما إذا كان الخاصّان متّفقى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم النحويّين من العلماء» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإن لم يستلزم تخصيص العامّ بهما الاستهجان خصّص بهما، وإن استلزم ذلك يقع التعارض بين الخاصّين، فكلّ منهما أخذناه تخييراً أو ترجيحاً خصّص العامّ به فقط[۵۷۰].

الثانية: ما إذا كانا مختلفى الحكم، كقوله: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم الفسّاق من العلماء» و «يستحبّ إكرام النحويّين من العلماء» فيقع التعارض بين الخاصّين فى مادّة اجتماعهما، وهو الفاسق النحوى، ويخصّص العامّ بمادّتى الافتراق، وهما النحوى غير الفاسق والفاسق غير النحوى من العلماء، وأمّا مادّة الاجتماع- أعنى النحوى الفاسق- فيتعارض فيه الأدلّة الثلاثة، لأنّه يكون عالماً فيشمله العامّ، وفاسقاً فيشمله الخاصّ الأوّل، ونحويّاً فيشمله الخاصّ الثانى.

ووقوع العامّ طرفاً للتعارض مع كونه أعمّ إنّما هو لأحد وجهين:

أ- أنّ الفاسق النحوى وإن كان أخصّ من عنوان العامّ، إلّاأنّه لا دليل على تخصيص العامّ به بعد تعارض الخاصّين فيه، فكما يشمله الخاصّان يشمله العامّ أيضاً، ويتعارض الجميع فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۰

ب- أنّ العامّ وإن كان أعمّ مطلقاً من الخاصّين، إلّاأنّه بعد تخصيصه بمادّتى افتراق الخاصّين صار أعمّ من وجه، فإنّ عنوانه بعد التخصيص بهما هو «أكرم كلّ عالم غير فاسق غير نحوى وغير نحوى غير فاسق»[۵۷۱] والنسبة بينه وبين كلّ واحد من الخاصّين عموم من وجه، فيقع التعارض بين جميعها فى الفاسق النحوى، فإنّه مورد اجتماعها.

لكن يمكن المناقشة فى هذا الوجه بأنّ العامّ المخصّص لا يصير معنوناً بعنوان الخاصّ على ما هو التحقيق، لأنّ التخصيص تصرّف فى الإرادة الجدّيّة، لا الاستعماليّة.

فالوجه الصحيح لوقوع العامّ طرفاً للمعارضة هو الوجه الأوّل.

نعم، هاهنا إشكال، وهو أنّ مقتضى هذا الوجه أن يكون الفاسق النحوى محكوماً بحكم العامّ، لأنّ الخاصّين إذا تعارضا فيه وتساقطا فلا دليل على إخراجه عن تحت العامّ، فيعمّه العامّ سليماً عن المعارض.

هذا كلّه فيما إذا كان أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّين.

تعارض عامّين من وجه وخاصٍ

الصورة الثانية من موارد تعارض أكثر من دليلين: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ[۵۷۲].

فإن أخرج الخاصّ مادّة الاجتماع من أحدهما- كما إذا قال: «أكرم كلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۱

عالم» و «لا تكرم كلّ فاسق» و «لا تكرم العالم الفاسق»- يرتفع التعارض من بينهما، لاختصاص كلّ منهما بموضوع غير موضوع الآخر، فإنّ العامّ الأوّل بعد تخصيصه بالخاصّ وإخراج العالم الفاسق من تحته يصير مفاده من حيث الحجّيّة والإرادة الجدّيّة[۵۷۳]: «أكرم كلّ عالم غير فاسق» ولا اختلاف بينه وبين «لا تكرم كلّ فاسق» كما هو واضح.

وإن أخرج الخاصّ مورد افتراق أحدهما- كما إذا بدّلنا الخاصّ فى المثال بقولنا: «أكرم الفاسق الجاهل»- تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلى الأعمّ والأخصّ مطلقاً، وذلك لأنّ العامّ الثانى بعد تخصيصه بالخاصّ لا يكون حجّة إلّا فى الفاسق غير الجاهل وهو الفاسق العالم، فهو أخصّ من العامّ الأوّل كما هو واضح، فيخصّصه، فيكون مفاد الأوّل من حيث الحجّيّة وجوب إكرام العالم غير الفاسق ومفاد الثانى حرمة إكرام العام الفاسق.

تعارض عامّين متباينين وخاصّ[۵۷۴]

الصورة الثالثة: ما إذا ورد دليلان متباينان وخاصّ:

فقد يرتفع التباين بينهما بإعمال الخاصّ ويصيران أعمّ وأخصّ مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم كلّ عالم» و «لا تكرم فسّاق العلماء» فالنسبة بين الدليلين الأوّلين وإن كانت هى التباين، إلّاأنّ الأوّل إذا خصّص بالثالث صار مفاده «أكرم كلّ عالم غير فاسق» فانقلبت النسبة بين الأوّلين إلى العموم والخصوص المطلق، فيخصّص الأعمّ وهو الدليل الثانى بالأخصّ وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۲

الدليل الأوّل.

وقد ينقلب التباين بالتخصيص إلى العموم من وجه[۵۷۵]، فيتعارضان فى مادّة الاجتماع.

هذا تمام الكلام فى انقلاب النسبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۳

فى ضابط التعارض

بيان ضابط التعارض

إنّ الأخبار العلاجيّة كما عرفت[۵۷۶] تدور مدار عنوانين: أحدهما: الخبران المتعارضان، والثانى: الحديثان المختلفان.

نعم، فى بعضها: «يأتى عنكم خبران أحدهما يأمرو الآخر ينهى»[۵۷۷].

لكنّه من باب ذكر مصاديق التعارض والاختلاف، وليس عنواناً ثالثاً فى المقام.

ثمّ الميزان فى تشخيص موضوعات الأحكام الشرعيّة هو العرف، والتعارض والاختلاف يتساويان عند العرف سعة وضيقاً، بل يتّحدان مفهوماً، فهما مترادفان.

إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى كون المتباينين- مثل «يجب إكرام العلماء» و «لا يجب إكرام العلماء»- من المتعارضين.

والأخصّ المطلق إذا كان تخصيص العامّ به مستهجناً يعامل معهما أيضاً معاملة الخبرين المختلفين، لاندراجهما فيهما حقيقةً[۵۷۸]،

لكن خروجهما عن أدلّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۴

العلاج إنّما هو لأجل الجمع العرفى، وحيث إنّ الجمع العرفى مشروط بكون المتكلّم فى مقام التقنين وعدم كون التخصيص مستلزماً للاستهجان فمع فقد أحد هذين الشرطين انتفى الجمع العرفى ويعامل معهما معاملة المتعارضين، فيندرجان فى الأخبار العلاجيّة.

إنّما البحث فى ثلاثة موارد اخر:

أحدها: ما إذا كانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق».

إن قلت: لا مجال لهذا البحث على ما اخترت من جواز اجتماع الأمر والنهى[۵۷۹].

قلت: موضوع البحثين مختلف، لأنّا قلنا هناك بجواز اجتماعهما بعد إحراز ملاكهما، فهما من قبيل المتزاحمين، بخلاف المقام، فإنّا نعلم أنّ لمورد الاجتماع من العامّين من وجه ملاكاً واحداً، فهما من قبيل المتعارضين، فيقع البحث فى أنّهما هل يندرجان فى الأخبار العلاجيّة التى موضوعها الخبران المتعارضان والحديثان المختلفان أم لا؟

الثانى: ما إذا كان الدليلان متعارضين بالعرض، كما إذا ورد دليل بوجوب صلاة الجمعة ودليل آخر بوجوب صلاة الظهر وعلم وجوب أحدهما وعدم وجوب الآخر، فإنّ هذا العلم يوجب التعارض بينهما بالعرض، وكما إذا ورد خاصّان غير متعارضين ذاتاً، لكن كان تخصيص العامّ بكليهما موجباً للاستهجان[۵۸۰]، فإنّه يوجب التعارض بالعرض بين الخاصّين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۵

الثالث: ما إذا لم يكن بين الدليلين فى مدلوليهما المطابقيّين تعارض، لكن كان لكلّ منهما مدلول التزامى، وهما متعارضان.

البحث حول شمول أخبار العلاج العامّين من وجه

أمّا التعارض بالعموم من وجه: فقال المحقّق النائينى رحمه الله بشمول أخبار العلاج له، لأنّ الدليلين يختلفان ويتعارضان فى مادّة اجتماعهما فيشملهما الأخبار العلاجيّة[۵۸۱].

ويمكن أن يقال: إنّ العامّين من وجه وإن كانا متعارضين فى مادّة الاجتماع، إلّا أنّ العرف لا يراهما كذلك، لأنّ كلّاً منهما ذو عنوان مستقلّ غير مرتبط بعنوان الآخر، ألا ترى أنّا إذا قلنا: «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق» لا يرتبط مفهوم «العلماء» بمفهوم «الفسّاق»؟ وإن كان بعض الأشخاص مصداقاً لكليهما.

فالتعارض بينهما إنّما هو فى مقام الإجراء، لا فى نظر العرف، والملاك فى تشخيص الموضوعات هو العرف.

على أنّالظاهر من أخبار العلاج هو أخذ أحدهما ترجيحاً أو تخييراً وترك الآخر رأساً، كما فى قوله: «خذبما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»[۵۸۲] وقوله: «ما خالف كتاب اللّه فهو زخرف[۵۸۳]، أو باطل[۵۸۴]، أو فإنّى لم أقله[۵۸۵]،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۶

أو فردّوه»[۵۸۶] وأمثال ذلك.

مع أنّ العامّين من وجه حجّة فى مادّة افتراقهما حتّى المرجوح منهما، فكيف يشملهما الأخبار العلاجيّة؟!

نعم، لا يبعد أن يقال بشمولها لهما بالملاك، بل بالأولويّة.

توضيح ذلك: أنّ أحكام الأخبار العلاجيّة لو لم تجر فى العامّين من وجه فلابدّ من القول بتساقطهما فى مادّة الاجتماع، لكونه هو مقتضى القاعدة الأوّليّة فى المتعارضين على ما سيأتى[۵۸۷] تحقيقه، مع أنّ الالتزام بلزوم الأخذ بأحد الدليلين إمّا ترجيحاً وإمّا تخييراً بمقتضى الأخبار العلاجيّة فيما إذا كانا متعارضين بالتباين، وبالتساقط فيما إذا كانا متعارضين فى الجملة، مشكل[۵۸۸].

فالأخبار العلاجيّة وإن لم تشملها لساناً، لما تقدّم من الوجهين، إلّاأنّها تعمّهما بالملاك وإلغاء الخصوصيّة، بل بالأولويّة.

ثمّ على القول بالشمول إمّا لساناً وإمّا ملاكاً فهل يجرى فيهما جميع المرجّحات، سواء كانت صدوريّة، كالأعدليّة والأصدقيّة ونحوهما، أو جهتيّة، كمخالفة العامّة، أو مضمونيّة، كموافقة الشهرة الفتوائيّة[۵۸۹]، أو لا يجرى فى العامّين من وجه إلّابعضها؟

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى ذلك

قال المحقّق النائينى رحمه الله بعدم جريان المرجّحات الصدوريّة فيهما، لأنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۷

الترجيح بها مستلزم للحكم بعدم صدور المرجوح، وهذا ينافى حجّيّة العامّين من وجه حتّى المرجوح منهما من حيث الصدور فى مادّة الافتراق، لعدم[۵۹۰] تحقّق التعارض فيها.

هذا إن اريد من الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه طرح الخبر المرجوح رأساً.

وإن اريد منالرجوع إليها طرحه فى خصوص مادّة الاجتماع التى هى مورد التعارض فهو غير ممكن، فإنّ الخبر الواحد لا يقبل التبعيض فى المدلول من حيثالصدور، بحيث يكون صادراً فىبعض مدلوله وغيرصادر فى بعض آخر.

وما يقال من أنّ الخبر الواحد ينحلّ إلى أخبار متعدّدة حسب تعدّد أفراد الموضوع كما هو الشأن فى جميع القضايا الحقيقيّة، فإنّ قوله: «أكرم العلماء» بمنزلة أن يقال: «أكرم زيداً وأكرم عمراً وأكرم خالداً و ...» فلا محذور فى طرح أحد العامّين من وجه فى خصوص مادّة الاجتماع، لأنّ الانحلال يقتضى أن يكون لخصوص مادّة الاجتماع قضيّة تخصّها، فتسقط بالمعارضة مع ماهى أقوى منها صدوراً.

واضح الفساد، فإنّ الانحلال فى القضايا الحقيقيّة لا يقتضى تعدّد الرواية، بل ليس فى البين إلّارواية واحدة رتّب فيها الحكم على موضوعها المقدّر وجوده.

فتحصّل أنّ تقديم أحد العامّين من وجه على الآخر إمّا بالمرجّح الجهتى وإمّا بالمرجّح المضمونى[۵۹۱].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى المقام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۸

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

وفيه أوّلًا: أنّ عدم إمكان الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على ما اخترناه من عدم اندراجهما فى الأخبار العلاجيّة.

وبعبارة اخرى: سياق هذه الأخبار بالنسبة إلى جميع أنواع المرجّحات واحد، فإمّا أن يجرى فى العامّين من وجه جميع أنواع المرجّحات أو لا يجرى شىء منها فيهما أصلًا، والتفصيل بين المرجّحات الصدوريّة وبين غيرها خلاف الظاهر، فعدم إمكان جريان المرجّحات الصدوريّة فى العامّين من وجه شاهد على عدم اندراجهما فى أخبار العلاج.

وثانياً: أنّ ما لا يمكن إنّما هو التبعيض فى صدور رواية واحدة حقيقةً، وأمّا التبعيض تعبّداً فلا مانع منه، وحجّيّة الخبر الواحد لا تكون بمعنى صدوره واقعاً، بل بمعنى التعبّد بصدوره والبناء عليه، فما المانع من تعبّد الشارع بصدور مادّة الافتراق بمقتضى أدلّة حجّيّة خبر الواحد وبعدم صدور مادّة الاجتماع بمقتضى أخبار العلاج؟

والشاهد على هذا حجّيّة الاستصحاب فى ترتّب آثار المستصحب وعدم حجّيّته فى ترتّب آثار لوازمه العقليّة والعاديّة، فإنّ هذا يرشدنا

إلى الفرق بين الواقعيّات والتعبّديّات أحياناً.

سلّمنا عدم إمكان التبعيض تعبّداً أيضاً، لكنّ الرجوع إلى المرجّحات الصدوريّة لا يستلزم الحكم بعدم صدور المرجوح دائماً، بل يكون معناه في بعض الموارد صدور المرجوح على نحو لا ينافي الراجح، مثلًا إذا ورد «أكرم العلماء» وورد أيضاً «لا تكرم الفسّاق» فتعارضا في العالم الفاسق، وورد «خُذ بما يقوله أوثقهما» وكان راوي العامّ الأوّل أوثق من الثاني، فمعنى لزوم الأخذ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۴۹

بقوله: «أكرم العلماء» هو التعبّد بصدوره بمضمونه من دون إلقاء قيد أو زيادته، ولازمه الحكم بأنّ الثاني كان صدر مقيّداً بقيد ألقاه الراوي، مثل «الجهّال» فلم يناف الأوّل، لاختصاصه بحرمة إكرام الفسّاق الجهّال.

هذا على ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من شمول أخبار العلاج العامّين من وجه، وأمّا على ما ذهبنا إليه من عدم الشمول، فلا يجري فيهما المرجّحات أصلًا.

وأمّا الشبهة المتقدّمة[۵۹۲] التي كانت تقتضي إجراء حكم المتعارضين بالتباين في العامّين من وجه إمّا بالملاك أو بالأولويّة فليست بمثابة توجب رفع اليد عن القاعدة العقليّة، فإنّ الأخذ بذي الترجيح وبأحدهما مخيّراً عند فقد المرجّح حكم مخالف للقاعدة، فيقتصر فيه على مورده المنصوص فيه[۵۹۳].

فاللازم هو إجراء القاعدة في العامّين من وجه، وهي التساقط في مادّة الاجتماع.

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالعرض

وأمّا التعارض بالعرض: فهو أولى بعدم الاندراج في موضوع أخبار العلاج، فإنّ العامّين من وجه مع كونهما متعارضين بالذات إذا لم يندرجا فيه فلا يندرج المتعارضان بالعرض بطريق أولى، لعدم تحقّق التعارض بينهما حقيقةً، لكنّ العلم الإجمالي أو الاستهجان اقتضى التعارض بينهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۰

البحث حول شمول أخبار العلاج المتعارضين بالالتزام

والتعارض بالالتزام أيضاً لا يندرج في موضوع أخبار العلاج، لعدم تحقّق التعارض في لسان الدليلين، لكنّ المدلول الالتزامي يوجب التعارض، فإذا لم يندرج العامّان من وجه في موضوع أخبار العلاج فلا يندرج المتعارضان بالالتزام بطريق أولى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ مورد الأخبار العلاجيّة هو التعارض بالتباين والأعمّ والأخصّ المطلق فيما إذا استلزم التخصيص الاستهجان.

فإذا اتّضح موارد التعارض وحدود موضوع أخبار العلاج فاعلم أنّ الكلام يقع في مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۱

في المتعارضين المتكافئين

المقام الأوّل: في المتكافئين

وفيه بحثان:

الأوّل: فى مقتضى القاعدة الأوّليّة[۵۹۴] فى المقام

والكلام فيها يقع تارةً: على القول بكون حجّيّة الأمارات- ومنها الخبر الواحد- من باب الطريقيّة والكاشفيّة، واخرى: على القول بكونها من باب السببيّة.

وأيضاً قد يقع الكلام فيها بناء على القول بأنّ الدليل على حجّيّتها هو بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع، وقد يقع بناءً على القول بأنّ الدليل عليها هو الأدلّة اللفظيّة من الكتاب والسنّة.

فإن قلنا بأنّ الدليل على حجّيّة الأخبار بناء العقلاء لأجل كونها طريقاً إلى الواقع- كما هو الحقّ- فالعقل يحكم فى المتكافئين بالتساقط، لوجهين:

أحدهما: أنّ الخبرين إذا تعارضا وتكافئا من جميع الجهات لا يكون واحد منهما كاشفاً عن الواقع وطريقاً إليه، ألا ترى أنّك إذا أردت مقصداً وتحيّرت بين طريقين وأنّ أيّهما يصل إليه فإن أخبرك ثقة بوصول أحدهما المعيّن إليه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۲

عملت بخبره ما لم يخبرك ثقة آخر مثله بوصول الطريق الآخر إليه، وإلّا تتركك كلا الخبرين.

الثانى: أنّ الاحتجاج على العبد متوقّف على بيان الحكم ووصوله إلى العبد وعدم معارضته مع بيان آخر مثله، ألا ترى أنّه إذا جاء العبدَ رسول ثقة وأخبره بأنّ المولى يأمرك بفعل كذا، وجائه آخر وأخبره بعدم وجوب ذلك الفعل عليه، وتركه العبد، وكان خبر الرسول الأوّل مطابقاً للواقع، لم يكن للمولى عقابه لأجل تركه الواجب؟ وهكذا الأمر لو دلّ خبر على وجوب صلاة الجمعة فى عصر الغيبة ودلّ خبر آخر مثله من جميع الجهات على عدم وجوبها، فلو تركناها وكانت واجبة فى الواقع لما صحّ الاحتجاج علينا.

وبالجملة: حجّيّة كلّ أمارة متوقّفة على عدم معارضتها بأمارة اخرى.

فالأصل فى المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى مدلولهما المطابقى.

القول فى نفى الثالث بالمتعارضين المتكافئين

وهل يمكن نفى الاحتمال الثالث بدلالتهما الالتزاميّة أم لا؟ وعلى فرض حجّيّتهما فى نفى الثالث فهل الحجّة كلاهما أو أحدهما؟

وليعلم أنّ البحث إنّما يكون فيما إذا كان الاحتمال الثالث متحقّقاً، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب صلاة الجمعة والآخر على حرمتها، فلكلّ منهما دلالة التزاميّة على نفى احتمال الاستحباب مثلًا، بخلاف ما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه، إذ ليس لنا احتمال ثالث غير الوجوب وعدمه.

وأيضاً إنّ البحث إنّما يكون فيما إذا لم يعلم إجمالًا بإصابة أحد الخبرين للواقع، وإلّا كان نفى الاحتمال الثالث بالعلم، لا بهما.

وبالجملة: فلابدّ لنا البحث فى كونهما حجّة فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۳

أوّلًا، وعلى فرض الحجّيّة فى أنّ الحجّة هل هى مجموعهما أو الذى يحتمل مطابقته للواقع ثانياً؟

فنقول:

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حجّيّتهما فى نفى الثالث، وإلى أنّ الحجّة على نفيه أحدهما الذى يحتمل إصابته للواقع.
توضيح ذلك: أنّا لا نعلم بصدق أحد الخبرين، بل نحتمل كذبهما معاً، لكنّا نعلم إجمالًا كذب أحدهما ونحتمل صدق الآخر، والذى يكون حجّة فى نفى الثالث إنّما هو الخبر المحتمل صدقه، لا المعلوم كذبه[۵۹۵].
هذا توضيح ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى نفى الثالث بالمتعارضين

ووافقه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل حجّيّتهما فى نفى الثالث، لكنّه خالفه فى النزاع الثانى وذهب إلى كونهما معاً حجّةً فى عدم الثالث، حيث قال:
وأمّا بالنسبة إلى نفى الثالث فلا وجه لسقوطهما، فإنّ المتعارضين يشتركان فى نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة، فيكونان معاً حجّةً فى عدم الثالث.
وتوهّم أنّ الدلالة الالتزاميّة فرع الدلالة المطابقيّة، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لا مجال لبقاء الدلالة الالتزاميّة لهما فى نفى الثالث.
فاسد، فإنّ الدلالة الالتزاميّة إنّما تكون فرع الدلالة المطابقيّة فى الوجود،
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۴
لا فى الحجّيّة، وبعبارة أوضح: الدلالة الالتزاميّة للكلام تتوقّف على دلالته التصديقيّة، أى دلالته على المؤدّى[۵۹۶]، وأمّا كون المؤدّى مراداً فهو ممّا لا يتوقّف عليه الدلالة الالتزاميّة، فسقوط المتعارضين عن الحجّيّة فى المؤدّى لا يلازم سقوطهما عن الحجّيّة فى نفى الثالث، لأنّ سقوطهما عن الحجّيّة فى المؤدّى إنّما كان لأجل التعارض، وأمّا نفى الثالث فلا معارضة بينهما، بل يتّفقان فيه، فلو كان مفاد أحد المتعارضين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وكان مفاد الآخر حرمة الدعاء فى ذلك الوقت، فبالنسبة إلى نفى الكراهة والإباحة والاستحباب عن الدعاء عند رؤية الهلال يتوافقان[۵۹۷].
إنتهى كلامه رحمه الله.
وحاصله: إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة أوّلًا، والحجّة عليه كلاهما ثانياً.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

ويمكن المناقشة فى الثانى بأنّ الخبر الذى نعلم كذبه إجمالًا كيف يكون حجّة فى دلالته الالتزاميّة؟! ألا ترى أنّه إذا ورد خبر بوجوب صلاة الجمعة ونحن نعلم بكذبه تفصيلًا، كما لا يمكن إثبات الوجوب به لا يمكن أيضاً نفى الاستحباب، ولا فرق فى ذلك بين ما علم كذبه إجمالًا وبين ما علم كذبه تفصيلًا.
فلا يمكن القول بأنّ الحجّة على نفى الثالث هى كلّ منهما مع العلم بكذب
اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۵
أحدهما إجمالًا، فالحقّ ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الحجّة عليه هو أحدهما الذى لا يعلم كذبه.

وأمّا ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى أصل المسألة من إمكان نفى الثالث بالدلالة الالتزاميّة مع سقوطهما فى المطابقيّة فهو حقّ.

لكن يمكن المناقشة فى الوجه الذى ذكره له، فإنّ الدلالة الالتزاميّة لا تكون من الدلالات اللفظيّة[۵۹۸]، لأنّها لو كانت كذلك لكانت إمّا بالوضع أو بالتجوّز.

أمّا الأوّل: فبطلانه واضح، فإنّ اللفظ وضع للملزوم وهو المعنى المطابقى، لا للازم، وأمّا الثانى: فلأنّ المجاز[۵۹۹] على التحقيق الذى تقدّم فى محلّه[۶۰۰] حقيقةٌ ادّعائيّة شبيهة بالحقيقة الادّعائيّة التى ذهب إليها السكّاكى فى خصوص الاستعارة[۶۰۱]، فالمجاز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى بادّعاء توسّعه بحيث يشمله، وهذا لا يتطرّق فى الدلالة الالتزاميّة.

بل لا يمكن القول بالتجوّز أيضاً على ما ذهب إليه المشهور فى باب المجاز من كونه استعمالًا فى غير ما وضع له، لأنّ الملزوم مراد من اللفظ قطعاً فى المقام.

فالمعنى الالتزامى فرع المعنى المطابقى، فلا تتحقّق الدلالة الالتزاميّة بدون الدلالة المطابقيّة.

ولا يمكن التفكيك بين وجود الدلالة وحجّيّتها، كما ذهب إليه المحقّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۶

النائينى رحمه الله فى الدلالة المطابقيّة، فإنّ المدلول المطابقى لو كان موجوداً لكان لا محالة حجّة، إذ لا يعقل أن يكون الوجوب مثلًا موجوداً ولا يكون دلالة اللفظ عليه حجّة.

وما ذهب إليه فى معنى الدلالة التصديقيّة أيضاً فاسد، لأنّ دلالة اللفظ على معناه- سواء أراده المتكلّم أو لم يرده- مربوط باللغة، لا بتصديق المخاطب، والذى يرتبط بتصديقه إنّما هو أنّ هذا المعنى مراد للمتكلّم من اللفظ، فالدلالة الالتزاميّة تتوقّف على الدلالة التصديقيّة التى هى عبارة عن كون المؤدّى مراداً للمتكلّم.

فما ذهب إليه من وجه حجّيّة الخبرين المتعارضين فى نفى الثالث لا يتمّ.

بيان الحقّ فى وجه نفى الثالث بالمتعارضين

والتحقيق يقتضى أن يقال فى وجهه: إنّ الدلالة المطابقيّة تسقط عن الحجّيّة عقلًا من حيث إثبات المدلول المطابقى، لأجل التعارض، وأمّا من حيث تفرّع الدلالة الالتزاميّة عليها فلا[۶۰۲]، فالدلالة المطابقيّة حجّة عقلًا بالنسبة إلى حيثيّة وليست بحجّة بالنسبة إلى حيثيّة اخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الأصل فى الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التساقط فى إثبات المدلول المطابقى، لا فى نفى الثالث.

هذا إذا قلنا: إنّ دليل حجّيّة خبر الثقة هو بناء العقلاء لأجل الكشف والطريقيّة.

وإن قلنا بأنّه الأدلّة اللفظيّة- كمفهوم آية النبأ والأخبار المتواترة- ففى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۷

كيفيّة دلالتها وجوه بالنظر إلى مقام الثبوت والإمكان، وإن كان بعضها مخالفاً للواقع إثباتاً:

الأوّل: أن تكون دالّةً على حجّيّة خبر الثقة إجمالًا، أى من دون أن يكون لها إطلاق تتعرّض به لحال التعارض، فتكون مهملةً بالنسبة إلى هذا الحال.

فعليه فلا دليل على حجّيّة الخبرين المتعارضين أصلًا، فحكمهما هو التساقط، بمعنى عدم وجود الدليل على حجّيّتهما.

الثانى: أن تكون مطلقةً.

وفى الإطلاق مسلكان:

أ- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من كون الإطلاق عبارة عن الشمول والشياع والسريان بواسطة لحاظ المتكلّم وإرادته[۶۰۳]، ونسب هذا إلى المشهور أيضاً[۶۰۴].

ب- ما اخترناه من عدم دخل الشمول والسريان ولا لحاظ المتكلّم فى الإطلاق، بل الإطلاق إنّما هو بذات اللفظ، فإذا جعل المتكلّم الطبيعة موضوعاً للحكم وقال مثلًا: «أعتق رقبةً» يفهم منه الإطلاق، سواء لاحظ الشياع والسريان فى الأفراد أم لا.

نعم، لابدّ من تحقّق مقدّمات الحكمة، كى يستكشف بها أنّ المتكلّم جعل نفس الطبيعة موضوعاً لحكمه[۶۰۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۸

فعلى الإطلاق اللحاظى- الذى اختاره صاحب الكفاية- فلابدّ من القول بالتخيير، فإنّ الشارع إذا قال: «صدّق العادل» ولاحظ أفراد خبر العادل يكون قوله هذا حكماً بحجّيّة كلّ ما كان مصداقاً لخبر العادل، فإذا تعارض الخبران فإن قلنا بلزوم العمل على طبق كلّ منهما فى هذا الحال أيضاً فهو تكليف بما لا يطاق، وإن قلنا بأنّا متعبّدون بصدورهما لا بالعمل بهما، فنطرح كليهما عملًا، فهذا التعبّد بلا طائل، وإن قلنا بتساقطهما ففساده أظهر من سابقه، لأنّ حجّيّتهما بمقتضى دليل اعتبارهما ثمّ تساقطهما صدوراً ودلالةً، لا تعقل، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما، لأنّه مقتضى حجّيّتهما وعدم إمكان العمل بكليهما.

وأمّا على الإطلاق الذاتى- الذى نحن نقول به- فيمكن أن يقال بأنّ مقتضى القاعدة هو التخيير أيضاً، لا التساقط، لأنّ التصرّف فى دليل الاعتبار لابدّ من أن يتقدّر بقدر الحاجة والضرورة[۶۰۶]، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن دليل الاعتبار بالنسبة إلى حال التعارض مطلقاً حتّى تصير النتيجة عدم حجّيّة كلا المتعارضين أو رفع اليد عن كلّ منهما حال الإتيان بالآخر، كان الثانى أولى، ونتيجته هى التخيير، كما فى باب التزاحم.

الفرق بين بابى التزاحم والتعارض

ولكن يرد عليه أنّ التكليف فى باب التزاحم نفسى بالنسبة إلى كلا المتزاحمين، فإذا قال: «أنقذ الغريق» كان نفس إنقاذ كلّ غريق ذا مصلحة ملزمة، والعقل يحكم عند التزاحم بالتخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۵۹

بخلاف المقام، فإنّ وجوب تصديق كلّ عادل ليس نفسيّاً، بل طريقيّاً مجعولًا لأجل كشف خبر العادل عن الواقع، ولا يعقل فى الخبرين المتعارضين أن يكون كلّ منهما طريقاً إلى الواقع حتّى نقول بالتخيير بينهما قياساً على باب التزاحم.

نعم، لو كان لنا طريقان وعلمنا بوصول كلّ منهما إلى المقصد يحكم العقل بالتخيير بينهما فى الذهاب إلى المقصد، بخلاف المقام الذى نعلم بعدم وصول أحدهما إلى المقصد بل بتبعيده عنه أحياناً، كما إذا كان مفاد أحد المتعارضين هو الوجوب ومفاد الآخر هو الحرمة، فحينئذٍ نحن نعلم بأنّ أحدهما مبعّد عن الواقع، كما إذا كان لنا طريقان: أحدهما واصل إلى المقصد، والآخر موقع فى البئر، فلا معنى لحكم العقل بالتخيير حينئذٍ.

فلابدّ من القول بالتساقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ القاعدة العقليّة هى التساقط، سواء قلنا بكون الدليل على حجّيّة خبر الواحد بناء العقلاء كما هو الحقّ، أو الأدلّة اللفظيّة، لأنّها على تقدير تماميّتها تدلّ على الحجّيّة بالإطلاق الذاتى، ومقتضاه هو التساقط كما عرفت آنفاً.

هذا كلّه على الطريقيّة.

وأمّا السببيّة فلا فائدة فى البحث بناءً عليها، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.

ثمّ لا إشكال فى أنّ الشهرة الفتوائيّة على خلاف القاعدة العقليّة، فإنّ المشهور قالوا بالتخيير بين المتكافئين، بل ادّعى عليه الإجماع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۰

لكنّ الإجماع المنقول ليس بحجّة كما ثبت فى محلّه[۶۰۷]، على أنّ مدرك المجمعين هو الأخبار الدالّة على التخيير، فليس لنا فى المسألة إجماع بما هو إجماع.

البحث الثانى: فى مقتضى الأخبار الواردة فى المتكافئين

فلنشرع فى مقتضى أخبار المسألة، فنقول:

الروايات الواردة فى المتعارضين المتكافئين الدالّة على التخيير فقد ادّعى الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله تواترها[۶۰۸].

نقد كلام الشيخ فى دعوى تواتر أحاديث التخيير

وفيه: أنّ أخبار التخيير لا تزيد على سبعة[۶۰۹]، فأين التواتر؟!

وحيث إنّ بعضها ضعيف سنداً وبعضها دلالةً يشكل طرح القاعدة والعمل بها لولا انجبارها بفتوى المشهور.

ثمّ إنّ أحاديث المتكافئين على طائفتين: فإنّ بعضها يدلّ على التخيير وبعضها على التوقّف، وأخبار التوقّف أيضاً لا تزيد على أربعة[۶۱۰].

وكلّ منهما على قسمين: لأنّ ما يدلّ على التخيير بعضها مطلق وبعضها مقيّد بزمن حضور الإمام عليه السلام، وهكذا أخبار التوقّف، فجميع الأخبار الواردة فى المقام على طوائف أربع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۱

وحيث إنّها فى نفسها تكون متعارضة فلابدّ من رفع التعارض عنها ابتداءً ليتّضح حكم الخبرين المتكافئين بمقتضاها.

نظريّة المحقّق النائينى رحمه الله فى رفع المعارضة عن أخبار الباب

قال المحقّق النائينى رحمه الله: لا معارضة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، وكذا لا معارضة بين مادلّ على التوقّف مطلقاً وبين ما دلّ عليه مقيّداً بزمن الحضور، لأنّ المقيّد لا يكون له مفهوم حتّى يعارض به المطلق، بل لا مفهوم عندنا للشرط، فضلًا عن اللقب.

فالمعارضة إنّما تكون بين ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، وهكذا بين التخيير المطلق وبين التوقف كذلك.

والتعارض فى الأوّلين تعارض على نحو التباين، لكن لا ثمرة عمليّة فى البحث عنه بالنسبة إلى زماننا هذا.

فلابدّ من تمحّض البحث فى رفع التعارض بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك، فنقول:

إنّ التعارض بينهما إنّما يكون ابتداءً بنحو العموم من وجه، لكنّه ينقلب إلى العموم والخصوص المطلق، لأنّ أخبار التخيير مطلقاً تخصّص بأخبار التوقّف فى زمن الحضور، فيصير مفادها التخيير فى زمن الغيبة، فتكون أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على التوقّف مطلقاً،

فتخصّصه وتصير النتيجة هى التخيير فى زمن الغيبة، وبهذا ارتفعت المعارضة بين الأخبار العلاجيّة الواردة فى المتكافئين[۶۱۱].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى رفع التعارض عن أحاديث التخيير والتوقّف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۲

نقد كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّا لم نتصوّر العموم من وجه بين الأخبار الدالّة على التخيير المطلق والدالّة على التوقّف كذلك، ولم يوضّح هو أيضاً كيفيّة العموم من وجه.

وثانياً: لو أمكن رفع التعارض بما ذهب إليه لأمكن بعكسه أيضاً، بأن نجعل ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور مخصّصاً للأخبار الدالّة على التوقّف المطلق، فتصير أخصّ من الأخبار الدالّة على التخيير المطلق، فتخصّصها وتكون النتيجة هى التوقّف فى زمان الغيبة.

وثالثاً: الأخبار على طوائف أربع كما عرفت آنفاً، ولا يجوز أخذ ثلاث طوائف منها وملاحظة النسبة بينها وطرح الطائفة الرابعة، بل لابدّ من ملاحظة النسبة بين جميعها.

وبتقريب آخر: إنّ الأخبار الدالّة على التوقّف فى زمن الحضور معارضة بالأخبار الدالّة على التخيير كذلك بنحو التباين- كما اعترف به هو رحمه الله أيضاً- ولا يجوز جعل أحد المتعارضين مخصّصاً للعامّ وطرح الآخر كما إذا لم يكن أصلًا، ألا ترى أنّه إذا ورد: «أكرم كلّ عالم» و «لا تكرم زيداً العالم» و «أكرم زيداً العالم» لا يجوز تخصيص العامّ بالخاصّ الأوّل؟ لأنّه معارض بالخاصّ الثانى، والمقام كذلك طابق النعل بالنعل.

وبالجملة: لا يمكن الالتزام بانقلاب النسبة بين ما دلّ على التخيير مطلقاً وبين ما دلّ على التوقّف كذلك بواسطة تخصيص الأوّل بمخصّص مبتلى بمعارض مثله.

فما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى الجمع بين الأخبار غير صحيح.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۳

مسلك الشيخ الأنصارى رحمه الله فى الجمع بين أخبار الباب

وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله فى الجمع بينها إلى حمل أخبار التوقّف على صورة التمكّن من الوصول إلى الإمام عليه السلام وأخبار التخيير على صورة عدم التمكّن منه[۶۱۲].

نقد ما أفاده الشيخ رحمه الله فى الجمع بين روايات الباب

أقول: إن أراد به ما يشابه مقالة المحقّق النائينى رحمه الله من تخصيص أخبار التخيير ببعض أخبار التوقّف حتّى تنقلب النسبة، ففيه: ما تقدّم من الإشكال على مقالة النائينى رحمه الله.

وإن أراد به جمعاً عرفيّاً، ففيه: أنّه جمع تبرّعى[۶۱۳] غير مقبول عند العقلاء، فإنّ الجمع المقبول عندهم إنّما هو فيما إذا لم يتحقّق التعارض عندهم، كما فى العموم والخصوص المطلق الواردين فى مقام التقنين، فإنّهما وإن كانا متعارضين عقلًا، إلّاأنّ العرف لا يراهما متعارضين. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ المراد من التمكّن إمّا أن يكون التمكّن الفعلى فى حال حضور الواقعة ووقت العمل بها، بأن يكون الإمام عليه السلام حاضراً فى البلد مثلًا، فهو يستلزم اختصاص أخبار التوقّف بموارد نادرة، لأنّ الإمام عليه السلام إن كان فى المدينة الطيّبة مثلًا فأهلها مأمورون بالتوقّف بمقتضى أخباره، وسائر المسلمين كلّهم مخيّرون فى الأخذ بما شاؤوا من المتعارضين بمقتضى أخبار التخيير.

وإمّا أن يكون المراد به التمكّن ولو فى المستقبل فى مقابل عدم التمكّن مطلقاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۴

فهو يستلزم العكس- أعنى اختصاص أخبار التخيير بموارد نادرة- إذ من لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام ولو بطيّ طريق بعيد نادر جدّاً.

على أنّ السائل فى كثير من أخبار التخيير كان متمكّناً من الوصول إلى الإمام عليه السلام وسأل عن المتعارضين لعمل نفسه وتشخيص وظيفته، فكيف أجاب عليه السلام بالتخيير الذى هو وظيفة غيره؟! وهل هذا إلّاخروج مورد الرواية عن تحتها؟! والمورد وإن لم يكن مخصّصاً، إلّاأنّ خروجه أيضاً لا يجوز، لكونه هو القدر المتيقّن من الرواية.

نظريّة المحقّق الحائرى رحمه الله فى الجمع بين هذه الأحاديث

وذهب المحقّق المؤسّس الحائرى‌اليزدى رحمه الله فى كتاب الدرر إلى حمل أخبار التوقّف على الإفتاء، وأخبار التخيير على العمل[۶۱۴].

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّه أيضاً جمع تبرّعى لا شاهد له فى الأخبار، بل بعض أخبار التوقّف نصّ فى مقام العمل، كقوله عليه السلام فى خبر سماعة: «لا تعمل بواحد منهما»[۶۱۵] وبعضها ظاهر فيه، كقوله عليه السلام فى ذيل مقبولة عمر بن حنظلة: «إذا كان ذلك[۶۱۶] فأرجئه حتّى تلقى إمامك»[۶۱۷] فإنّ الإرجاء تأخير الأخذ بالخبرين، وظاهره ترك العمل بهما.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۵

ولهم وجوه اخر فى الجمع نقلها المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول[۶۱۸]:

منها: حمل أخبار التخيير على العبادات، والتوقّف على المعاملات.

ومنها: حمل أخبار التخيير على حقوق اللّه، والتوقّف على حقوق الناس.

ولعلّ وجهه ورود المقبولة فى مورد المنازعة فى دين أو ميراث، وهو حقّ مالى من حقوق الناس.

وفيه: أنّ المورد لا يكون مخصّصاً.

ويؤيّده أنّه لو كان التوقّف فى المقبولة مخصوصاً بالامور الماليّة لكان المرجّحات المذكورة فيها قبل الأمر بالتوقّف والإرجاء[۶۱۹] أيضاً مخصوصة بالخبرين المتعارضين الواردين فى المال، ولم يتفوّه به أحد.

ومنها: حمل أخبار التخيير على التعارض بنحو التناقض، فإنّ المكلّف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۶

حينئذٍ يضطرّ إلى اختيار أحد طرفى النقيض، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وأخبار التوقّف على غيره من الموارد التى لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما.

وهذه الوجوه الثلاثة أيضاً تبرّعيّة لا شاهد لها.

الحقّ فى الجمع بين أخبار التخيير والتوقّف

والحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى الجمع بينهما، وهو أنّ أخبار التخيير نصّ فى جواز الأخذ بأحدهما، وأخبار التوقّف ظاهرة فى وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضى القاعدة حمل روايات التوقّف على رجحانه ومرجوحيّة العمل والأخذ بأخبار التخيير الدالّة على جواز العمل بأحدهما.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله عليه السلام فى ذيل المقبولة: «أرجئه حتّى تلقى إمامك» أمر إرشادى، لا مولوى، لأنّه معلّل بقوله عليه السلام: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» ومسبوق بقوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم»[۶۲۰].

فإنّ التعليل المذكور وتثليث الامور إلى آخره ظاهران فى أنّ الأمر بالإرجاء إرشاد إلى ما هو أصلح بحال المكلّف، لأنّه بالوقوف عند الشبهة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۷

يتخلّص عن الاقتحام فى الهلكة[۶۲۱].

هذا حاصل كلام سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى المقام، وهو صحيح متين.

جمع آخر بين أحاديث الباب ونقده

وذهب بعضهم إلى الجمع بينهما بحمل أخبار التخيير على التخيير فى المستحبّات والمكروهات، وحمل أخبار التوقّف على التوقّف فى الواجبات والمحرّمات، فإذا دلّ أحد الخبرين على الاستحباب أو الكراهة والآخر على نفيه أو دلّ أحدهما على الاستحباب والآخر على الكراهة نختار أحدهما ونعمل به، وإذا دلّ أحدهما على الوجوب أو الحرمة والآخر على عدمه أو دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على الحرمة فلابدّ من التوقّف.

واستدلّ عليه برواية الميثمى، والمناسب نقل هذه الرواية الشريفة بطولها حتّى يتّضح بطلان هذه الدعوى.

ففى عيون الأخبار عن أبيه ومحمّد بن الحسن بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن عبد اللّه المسمعى، عن أحمد بن الحسن الميثمى أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه وقد كانوا يتنازعون فى الحديثين المختلفين عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى الشىء الواحد، فقال عليه السلام: «إنّ اللّه حرّم حراماً وأحلّ حلالًا وفرض فرائض، فما جاء فى تحليل ما حرّم اللّه أو فى تحريم ما أحلّ اللّه أو دفع فريضة فى كتاب اللّه رسمها[۶۲۲] بيّن قائم بلا ناسخ نَسَخَ ذلك فذلك ما لا يسع الأخذَ به، لأنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله لم يكن ليحرّم ما أحلّ اللّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۸

ولا ليحلّل ما حرّم اللّه ولا ليغيّر فرائض اللّه وأحكامه، كان فى ذلك كلّه متّبعاً مسلّماً مؤدّياً عن اللّه، وذلك قول اللّه: «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ»[۶۲۳] فكان عليه السلام متّبعاً للّهمؤدّياً عن اللّه ما أمره به من تبليغ الرسالة.

قلت: فإنّه يرد عنكم الحديث فى الشىء عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ممّا ليس فى الكتاب وهو فى السنّة ثمّ يرد خلافه، فقال:

كذلك قد نهى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله عن أشياء نهى حرام، فوافق فى ذلك نهيه نهى اللَّه، وأمر بأشياء، فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض اللَّه، فوافق فى ذلك أمره أمر اللَّه، فما جاء فى النهى عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله نهى حرام ثمّ جاء خلافه لم يسع استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به، لأنّا لا نرخّص فيما لم يرخّص فيه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إلّالعلّة خوف ضرورة، فأمّا أن نستحلّ ما حرّم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أو نحرّم ما استحلّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فلا يكون ذلك أبداً، لأنّا تابعون لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله مسلّمون له كما كان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله تابعاً لأمر ربّه مسلّماً له، وقال اللَّه عزّوجلّ: «مَآ ءَاتَل- كُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَل- كُمْ عَنْهُ فَانتَهُواْ»[۶۲۴].

وإنّ اللَّه نهى عن أشياء ليس نهى حرام، بل إعافة[۶۲۵] وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب، بل أمر فضل ورجحان فى الدين، ثمّ رخّص فى ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله نهى إعافة أوأمر فضل فذلك الذى يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنّا الخبر[۶۲۶] فيه باتّفاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۶۹

يرويه من يرويه فى النهى ولا ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتّفاق الناقلة فيهما يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيّهما شئت وأحببت موسّع ذلك لك من باب التسليم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله والردّ إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله مشركاً باللَّه العظيم.

فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب اللَّه، فما كان فى كتاب اللَّه موجوداً حلالًا أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن فى الكتاب فاعرضوه على سنن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فما كان فى السنّة موجوداً منهيّاً عنه نهى حرام ومأموراً به عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أمر إلزام فاتّبعوا ما وافق نهى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وأمره، وما كان فى السنّة نهى إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وكرهه ولم يحرّمه، فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتّباع والردّ إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّى يأتيكم البيان من عندنا»[۶۲۷].

قال الصدوق رحمه الله فى ذيل هذه الرواية: كان شيخنا محمّد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه سيّئ الرأى فى محمّد بن عبد اللَّه المسمعى راوى هذا الحديث، وإنّما أخرجت هذا الخبر فى هذا الكتاب، لأنّه كان فى كتاب الرحمة، وقد قرأته عليه، فلم ينكره ورواه لى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۰

وقال الشيخ الحرّفى الوسائل فى ذيلها: أقول: ذكر الصدوق أنّه نقل هذا من كتاب الرحمة لسعد بن عبد اللَّه، وذكر فى الفقيه أنّه من الاصول والكتب التى عليها المعوّل وإليها المرجع.

وكيف كان، فهذا الخبر لا يدلّ على الجمع المتقدّم، لأنّ صدره مربوط بالترجيح بكتاب اللَّه وسنّة رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ولا يرتبط بالمتكافئين.

وأمّا قوله: «وإنّ اللَّه نهى عن أشياء ليس نهى حرام» إلى قوله: «مشركاً باللَّه العظيم» فهو لا يدلّ على التخيير الظاهرى الذى نحن بصدده، بل على التخيير الواقعى، فهو يدلّ على عدم المعارضة بين الخبر الدالّ على الاستحباب والكراهة والدالّ على الرخصة فى الترك أو الفعل.

والشاهد على هذا قوله: «أو بهما جميعاً» إذ لا يمكن الأخذ بكليهما إلّاإذا لم يكونا متعارضين.

نعم، ذيلها يدلّ على التوقّف، فهو من أخبار التوقّف، من دون أن يكون دليلًا على الجمع المتقدّم.

ولو لم نناقش فی سند هذه الروایة لکانت ردّاً علی ما ذهب إلیه بعض الأعلام من أنّ الدالّ علی التوقّف روایتان: إحداهما: مقبولة عمر بن حنظلة[۶۲۸]، والاخری: روایة سماعة[۶۲۹]، وهما مع ضعفهما سنداً متعارضان[۶۳۰].

فإنّ هذه الروایة تکون روایة ثالثةً دالّة علی التوقّف.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۱

نتیجة البحث

والحاصل: أنّ الحقّ فی الجمع بین الأخبار ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» من أنّ أخبار التخییر نصّ فی جواز الأخذ بأحد المتعارضین وأخبار التوقّف ظاهرة فی وجوب الإرجاء وحرمة العمل بهما، ومقتضی القاعدة هو الأخذ بأخبار التخییر وحمل أحادیث التوقّف علی رجحانه، بل یمکن القول بکون الأمر فیها إرشادیّاً، لا مولویّاً.

فالشهرة الفتوائیّة وإن کانت علی خلاف القاعدة الأوّلیّة فی المتکافئین کما تقدّم[۶۳۱]، إلّاأنّها توافق الأخبار الواردة فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۳

بقی التنبیه علی امور

فی أنّ التخییر فی المسألة الاصولیّة

الأوّل: لا إشکال فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین لیس من قبیل التخییر فی المسألة الفرعیّة، بل فی المسألة الاصولیّة، ضرورة أنّ معناه أنّ المجتهد مخیّر عند الفتوی فی الأخذ بأحد الخبرین، لا أنّه حکم من الأحکام الفرعیّة، کالتخییر بین خصال الکفّارة.

نعم، سیجیء البحث فی أنّ التخییر فی الأخذ بأحد الخبرین المتکافئین هل هو مختصّ بالمجتهد أو یعمّ المقلّد أیضاً.

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا، وهو أنّه کیف یحکم العقل والعقلاء بتساقط المتکافئین والأخبار بالتخییر؟

واجیب عنه بوجوه:

أ- أنّ العقل والعقلاء یحکمان بتساقطهما من حیث طریقیّتهما إلی الواقع وکاشفیّتهما عنه ولا یخطّئهما الأخبار العلاجیّة فی ذلک، لکنّها تجعل حکماً ظاهریّاً للشاکّ المتحیّر فی وظیفته العملیّة بعد تساقطهما بحکم العقل والعقلاء، فمعنی التخییر المستفاد من الأخبار من قبیل الأصل المعوّل علیه لدی الشکّ فی الوظیفة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۴۷۴

ویشهد علیه أنّ ظاهر بعض أدلّة التخییر ذلک، فإنّ مفاده هو التوسعة فی الأخذ بأحدهما فی صورة عدم العلم بالواقع[۶۳۲].

لکن استشکل علیه بأنّ التخییر لو کان أصلًا عملیّاً لما کانت مثبتات الخبر المختار حجّة، مع أنّ القائلین بالتخییر یلتزمون بحجّیّتها کحجّیّة مدلوله المطابقی کما لو لم یکن له معارض أصلًا، وهذا شاهد علی عدم کون التخییر فی المقام من قبیل الاصول العملیّة.

ب- أنّ الشارع جعل الطریقیّة فی صورة التعارض زائدةً علی الطریقیّة التی کانت لکلّ خبر ثقة، سواء کان له معارض أم لا.

وفیه أوّلًا: أنّ الطریقیّة أمر ذاتی ولو کان الطریق ظنّیاً، فإنّ الطریقیّة والکاشفیّة عبارة عن حصول الظنّ بالواقع، ولا یمکن جعل الظنّ للدلیل الظنّی ولا سلبه عنه، فلا یمکن جعل الطریقیّة والکاشفیّة له، ولا سلبها عنه.

نعم، یمکن جعل الحجّیّة له وسلبها عنه، ولهذا یقال: إنّ الأمارات والطرق علی قسمین: معتبرة وغیر معتبرة.

وثانياً: إن اريد بجعل الطريقيّة فى صورة التعارض جعلها لكلا المتعارضين فهو مستحيل، وإلّا فلم يحكم العقل والعقلاء بتساقطهما، بل حكما بوجوب الأخذ بكليهما.

وإن اريد جعلها لأحدهما المعيّن فهو تحكّم، لعدم تعيين علامة بها يعرف ذلك المعيّن، على أنّه ينافى القول بالتخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۵

وإن اريد جعلها لواحد غير معيّن منهما فلا واقعيّة له، فإنّ الموجود واقعاً هذا الخبر وذاك الخبر، وليس عندنا واحد غير معيّن من الخبرين.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى الجواب عن الإشكال

ج- قال سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» فى حلّ الإشكال ما حاصله: ليس الحكم بالتخيير حكماً جديداً بنحو الأصل العملى أو جعل الطريقيّة الثانويّة، بل هو الحكم ببقاء الحجّيّة والطريقيّة الذاتيّة التى كانت للمتعارضين قبل التعارض، وذلك لأنّ بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة عند عدم التعارض، وبنائهم على التساقط عند التعارض، والشارع لم يردع عن بنائهم الأوّل، فهو دليل على حجّيّة خبر الثقة، وردع عن بنائهم الثانى فى ضمن أخبار العلاج، فيكون خبر الثقة طريقاً معتبراً عند العرف والشرع فيما إذا لم يكن له معارض، وعند الشرع فقط لو كان له معارض، وإن لم يكن حينئذٍ طريقاً عند العرف، كما أنّه لو كان لأحد المتعارضين مزيّة معتبرة شرعاً لوجب الأخذ به- بمقتضى أخبار الترجيح- وإن لم تكن مزيّة عند العرف.

فكلّ خبر ثقة حجّة شرعاً وطريق ذاتى عنده، سواء كان له معارض أم لا، إلّاأنّه حيث لم يمكن الأخذ بكليهما عند التعارض حكم بالتخيير[۶۳۳].

هذا حاصل ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» فى المقام.

نقد كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى حلّ الإشكال

وفيه: أنّه متين لو كان الحاكم بتساقط المتكافئين العرف فقط، فإنّ الشرع كثيراً ما ردع عن سيرة العقلاء، إلّاأنّ العقل أيضاً يحكم بالتساقط، ولا يمكن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۶

للشارع أن يحكم بخلاف حكم العقل القطعى، وإلّا لما اضطرب كثير من الاعتقادات القطعيّة، ألا ترى أنّ ظاهر قوله تعالى: «وَ جَآءَ رَبُّكَ»[۶۳۴] تجسّمه تعالى، ولا نجعل هذه الآية ردعاً عن حكم العقل باستحالة كونه تعالى جسماً؟

وبالجملة: تساقط المتعارضين المتكافئين قاعدة عقليّة كما عرفت[۶۳۵]، لا عقلائيّة فقط، فلا يصحّ كلام سيّدنا الاستاذ «مدّ ظلّه» فى المقام.

الحقّ فى الجواب عن الإشكال

والأقرب عندى هو الجواب الأوّل، وهو أنّ مقتضى التخيير المستفاد من الأخبار من قبيل الأصل المعوّل عليه عند الشكّ فى الوظيفة.

ويمكن الجواب عن الإيراد المتقدّم بأنّه يمكن القول بعدم حجّيّة مثبتات الخبر الذى اختير من المتعارضين مثل سائر الاصول العمليّة.

هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ الأصل العملى هو نفس التخيير لا طرفاه، فإنّ طرفيه- وهما هذا الخبر بجميع مداليله المطابقيّة والالتزاميّة وغيرهما، وذاك الخبر كذلك- خارجان عن الأصل، فلو كان لنفس التخيير لازم عقلى أو عادى ذو أثر شرعى لم يترتّب عليه، بخلاف الخبرين المتعارضين، فإنّهما بتمام مداليلهما يكونان طرفى التخيير، فكلّ منهما اختاره المجتهد كان دلالته الالتزاميّة حجّة كدلالته المطابقيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۷

هل التخيير فى المقام يعمّ المقلّد أم لا؟

التنبيه الثانى: بعد ما عرفت من أنّ التخيير إنّما هو فى المسألة الاصوليّة فاعلم أنّه لا إشكال فى تخيير المجتهد.

فهل يثبت التخيير للمقلّد أيضاً- بأن يقول المجتهد: فى هذه المسألة روايتان متكافئتان، ويجوز لمن قلّدنى الأخذ بأيّهما شاء، فيختار المقلّد أحدهما، سيّما إذا كان من أهل العلم- أم لا؟

ويمكن طرح البحث فى دائرة أوسع بحيث يشمل جميع الاصول العمليّة وإن لم يكن له ثمرة عمليّة إلّافى المقام.

لا إشكال فى أنّه يجوز للمقلّد إجراء الاصول العمليّة فى الشبهات الموضوعيّة، فإذا علم أنّ الاستصحاب مثلًا حجّة عند مقلَّده يجوز له استصحاب وضوئه، لأنّه متمكّن من تشخيص الموضوع فى الشبهات الموضوعيّة.

ولا إشكال أيضاً فى أنّ تشخيص الموضوع فى الشبهات الحكميّة من وظائف المجتهد، والمقلّد لا يتمكّن منه، فإنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا يتوقّف على ثبوت وجوبه فى زمن المعصوم عليه السلام والشكّ فيه فى زمن الغيبة، ولا يمكن إثباتهما إلّاللمجتهد المتتبّع فى روايات صلاة الجمعة، سيّما مع كثرتها واختلافها، وكذا إجراء أصالة الحلّيّة فى شرب التتن مثلًا يتوقّف على الفحص واليأس عن الظفر بحكمه الواقعى، وهذا ممّا لا يتمكّن منه إلّاالمجتهد.

إنّما الإشكال فى أنّه هل يجوز للمجتهد أن يقول: صلاة الجمعة كانت واجبة فى زمن الحضور ووجوبها مشكوك فيه فى هذا الزمان والاستصحاب حجّة عندى، فيأخذ المقلّد هذه الامور منه ويجرى الاستصحاب مستقيماً، أو لابدّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۸

للمجتهد من أن يفتى بوجوب صلاة الجمعة قضيّةً للاستصحاب، ويعمل المقلّد على فتواه؟

وفى ما نحن فيه هل يجوز للمجتهد أن يقول: فى هذه المسألة خبران متعارضان متكافئان، والمكلّف مخيّر فى الأخذ بأيّهما شاء، أم لابدّ له من أن يأخذ أحدهما ويفتى على طبقه، فيعمل المقلّد على فتواه؟

نعم، لا ثمرة عمليّة فى الاستصحاب ونحوه، كما هو ظاهر، بخلاف التخيير، فإنّ التخيير إن ثبت للمقلّدين أيضاً فربما اختلف عملهم، إذ يمكن أن يأخذ بعضهم هذا الخبر والآخرون ذاك الخبر[۶۳۶]، بخلاف ما إذا لم يثبت لهم التخيير، فإنّ جميعهم يعملون حينئذٍ بفتوى المجتهد، فلا يختلف عملهم.

إذا عرفت هذا فالحقّ أنّ التخيير ثابت للمقلّد أيضاً، كالمجتهد، لأنّ اختصاص تشخيص الموضوع بالمجتهد لا يقتضى اختصاص الخطاب أيضاً به، فالخطاب فى قوله عليه السلام: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[۶۳۷] يعمّ المجتهد والمقلّد، ولا دليل على اختصاصه بالمجتهد.

والحاصل: أنّ للمجتهد طريقين: أحدهما: الأخذ بإحدى الروايتين والإفتاء على طبقها، الثانى: الإفتاء على التخيير فى الأخذ بإحداهما.

وهل يجوز له الإفتاء بالتخيير فى المسألة الفرعيّة- بأن يقول مثلًا: «أيّها المكلّف أنت مخيّر بين الإتيان بصلاة الجمعة وبين تركها» من دون أن يعلمه بوجود الخبرين المتعارضين المتكافئين فى المسألة- أم لا؟

قيل: نعم، يجوز له ذلك.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۷۹

والحقّ عندى خلافه، لأنّه يوهم تحقّق التخيير فى المسألة الفرعيّة، مع أنّ التخيير إنّما هو فى المسألة الاصوليّة، لا فى حكم اللّه تعالى، كما عرفت[۶۳۸] فى التنبيه الأوّل.

فى أنّ التخيير بدوى أو استمرارى

التنبيه الثالث: هل التخيير بدوى أو استمرارى أو فيه تفصيل بين ما إذا قلنا باختصاص التخيير بالمجتهد، فيكون بدويّاً، وبين ثبوته للمقلّد أيضاً، فيكون استمراريّاً؟

وليعلم أنّ المحتاج إلى الإثبات هنا إنّما هو كونه استمراريّاً، وأمّا ثبوت التخيير بدواً فلا يحتاج إلى أزيد من أصل أدلّة التخيير كما هو واضح.

والذى يمكن الاستدلال به على الاستمرار اثنان: نفس أدلّة التخيير، واستصحابه.

مناقشة الشيخ رحمه الله فى دلالة أحاديث التخيير على استمراره

واستشكل الشيخ الأعظم رحمه الله على الأوّل بعدم تحقّق الإطلاق فى أدلّة التخيير، لأنّها فى مقام بيان أصل التخيير، لا كيفيّته.

وتوضيح كلامه: أنّ السؤال عن كيفيّة التخيير إنّما هو فى طول السؤال عن أصله، فإنّ للمكلّف شكّين: أحدهما: الشكّ فى وظيفته عند مجىء الخبرين المتعادلين، وثانيهما: الشكّ فى خصوصيّاتها بعد تعيين أصل الوظيفة من كون التخيير فى الأخذ بأحدهما بدويّاً أو استمراريّاً، ولا إشكال فى أنّ السائل فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۰

أدلّة التخيير كان شاكّاً فى أصل الوظيفة وأنّه لدى تعارض الخبرين المتعادلين ما ذا يصنع؟ فإذا اجيب بأنّه مخيّر فى الأخذ بأحدهما ينشأ له شكّ آخر فى كيفيّة التخيير وأنّه دائمى أم لا؟ وهذا موضوع آخر وشكّ ثانٍ مسكوت عنه فى أدلّة التخيير سؤالًا وجواباً.

وبالجملة: تكون روايات التخيير فى مقام بيان أصل الوظيفة، لا كيفيّتها[۶۳۹].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام.

نقد كلام الشيخ رحمه الله من قبل الإمام الخمينى

«مدّ ظلّه»

وأجاب عنه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه» بأنّ فى روايات التخيير خبرين يستفاد منهما استمرار التخيير:

أحدهما: ما روى مرسلًا عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت:

يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: «فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»[۶۴۰] فإنّه عليه السلام جعل موضوع التوسعة والتخيير عدم العلم بحقّيّة أحدهما، ومعلوم أنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما أيضاً لا يعلم الحقّ منهما، إذ لا يعقل أن يُعدم الحكم موضوع نفسه[۶۴۱].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۱

الثانى: ما روى مرسلًا أيضاً عن الحارث بن المغيرة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم[۶۴۲]، فتردّ إليه»[۶۴۳].

هذه الرواية أضعف من رواية الحسن بن الجهم من وجه وأقوى منها من وجه آخر:

أمّا أضعفيّتها: فلأنّها لا تكون نصّاً فى الخبرين المتعارضين، لكن قوله:

«كلّهم ثقة» يدلّ على تعدّد الرواية وتعارضها، أمّا التعدّد فلأنّ لفظ «كلّهم» يدلّ على تعدّد الرواة وتعدّدهم يدلّ على كون الرواية أكثر من واحدة، وأمّا التعارض فلأنّه لو لم تكونا متعارضتين لم يكن بينهما ربط، فلم يعقل الحكم بالتوسعة فى الروايتين اللتين لا ربط بينهما.

ويدلّ عليه أيضاً قوله عليه السلام: «فموسّع عليك»، لأنّ الحديث إن كان واحداً أو متعدّداً غير متعارض لم يكن الأخذ بها موجباً للتوسعة، بل للتضييق، لكونها مشتملةً على الأحكام التى فى العمل بها كلفة ومشقّة على العبد، بخلاف ما إذا كانت روايتين متعارضتين: إحداهما تثبت التكليف، والاخرى تنفيه، فإنّ التوسعة فيهما بالأخذ بإحداهما معقولة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۲

وأمّا أقوائيّتها: فلأنّ الغاية المذكورة فيها رؤية الإمام، وهو كالصريح فى استمرار التخيير، بخلاف رواية الحسن بن الجهم، فإنّ الاستمرار فيها إنّما هو يستفاد من الإطلاق.

فلا يصغى إلى احتمال كون التوسعة إلى لقائه عليه السلام فى رواية الحارث بن المغيرة والتوسعة ما لم يعلم فى رواية ابن الجهم هى التوسعة فى الأخذ ابتداءً لا بعد الأخذ، لكن نفى هذا الاحتمال فى الاولى بالنصّ وفى الثانية بالإطلاق[۶۴۴].

هذا حاصل ما أفاده الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا فى المقام.

ولو قلنا بعدم دلالة أخبار التخيير على استمراره فهل يجرى استصحابه أم لا؟

مناقشة الشيخ رحمه الله فى جريان استصحاب التخيير ونقدها

استشكل الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فيه بدعوى تغيّر الموضوع، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت التخيير لمن لم يختر، فإثباته لمن اختار إثبات للحكم فى غير موضعه الأوّل[۶۴۵].

أقول: تارةً: يفرض كون الموضوع فى أدلّة التخيير هو ذات المكلّف إذا لم يعلم الحقّ، كما هو مفاد رواية ابن الجهم، فإنّ ظاهرها أنّ الحكم بالتوسعة لذات المكلّف، وعدم العلم بالحقّ واسطة لثبوت الحكم له، واخرى: كونه غير العالم بالحقّ بوصفه العنوانى، وثالثةً: كونه عنوان المتحيّر فى وظيفته، ورابعةً:

كونه عنوان من لم يختر لأحدهما[۶۴۶] كما قال الشيخ رحمه الله.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۳

والتحقيق جريان الاستصحاب فى جميع الصور، أمّا فى الصورتين الاوليين فواضح، لبقاء الموضوع فيهما قطعاً، أمّا إذا كان ذات المكلّف- كما هو الحقّ- فمعلوم، وأمّا إذا كان عنوان «غير العالم بأنّ أيّهما حقّ» فلأنّ الأخذ بأحدهما لا يجعله عالماً بحقّيّة أحدهما.

وأمّا فى الصورتين الأخيرتين فلأنّ عنوان «المتحيّر» أو «الذى لم يختر» وإن كانا بحسب المفهوم الكلّى مخالفاً لعنوان مقابلهما[۶۴۷]، لكن مصداقهما إذا وجدا فى الخارج وصدق عليهما العنوانان يثبت لهما الحكم، فإذا زال العنوان بقى الموضوع قطعاً، لأنّ المكلّف الموجود فى الخارج إذا زال عنه عنوان «المتحيّر» أو عنوان «من لم يختر لأحدهما» لا ينقلب عمّا هو عليه عرفاً، فيكون إثبات حكم

التخيير له بالاستصحاب إبقاء للحكم السابق، لا إسراء من موضوع إلى موضوع آخر.

وبعبارة اخرى: الموضوع فى القضيّة المتيقّنة والمشكوكة هو المكلّف الخارجى، لا العنوان الكلّى المأخوذ فى الأخبار، فيتّحد القضيّتان، لأنّا نقول:

هذا المكلّف الموجود فى الخارج كان مخيّراً، والآن نشكّ فى بقاء تخييره، فيستصحب.

نعم، عنوان «التحيّر» و «عدم الاختيار» كان سبباً لثبوت الحكم فى القضيّة المتيقّنة، كما أنّ زوالهما سبب لتحقّق الشكّ فى بقاء الحكم، وهذا الشكّ ناشٍ عن الشكّ فى أنّ التحيّر وعدم الاختيار هل هما مؤثّران فى حدوث الحكم فقط أو فى حدوثه وبقائه، فيستصحب التخيير ويكشف عن كونهما مؤثّرين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۴

حدوثاً فقط.

كما أنّ الماء إذا زال تغيّره من قبل نفسه، فشككنا فى بقاء نجاسته- وكان هذا الشكّ ناشئاً عن الشكّ فى أنّ التغيّر هل كان مؤثّراً فى حدوث الحكم بالنجاسة فقط أو فيه وفى البقاء- يستصحب النجاسة ويكشف عن كون التغيّر مؤثّراً حدوثاً فقط.

فالحاصل: أنّ استصحاب التخيير جارٍ على جميع الصور الأربع، لاتّحاد القضيّة المتيقّنة مع المشكوكة.

فالتخيير فى المقام استمرارى، لإطلاق أدلّته، وعلى فرض عدم تحقّق الإطلاق، لأجل الاستصحاب.

عدم شمول الأخبار العلاجيّة لاختلاف النسخ

التنبيه الرابع: قد عرفت أنّه ورد فى الخبر: «يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ»[۶۴۸].

لكنّ الظاهر عدم كون التعدّد فى الراوى دخيلًا فى الموضوع، كما أنّ الرجوليّة لا دخل لها فيه، بل تمام الموضوع وجود الخبرين المتعارضين، سواء رواهما رجلان أو رجل واحد.

والشاهد على هذا أنّ أخبار التخيير وردت فى مورد حكم العقلاء بالتساقط، ولا ريب فى أنّ العقلاء كما يحكمون بالتساقط فى مورد تعدّد الراوى كذلك يحكمون به فى مورد وحدته.

والتعبير ب «يجيئنا الرجلان» إنّما هو لأنّ الغالب فى الخبرين المتعارضين

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۵

كون الراوى متعدّداً.

فعلى هذا كما يشمل أخبار التخيير الخبرين المتعارضين الممتازين فى جميع سلسلة السند فكذلك يشمل الخبرين الذين كان أحد رواتهما أو جميعهم متّحداً، كما إذا حدّثنا الكلينى مثلًا عن علىّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن حريز، عن زرارة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وحدّثنا الكلينى أيضاً أو غيره بهذا السند أو بسند آخر عن زرارة، عن أبى عبد اللَّه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة».

نعم، لو كان الاختلاف لأجل اشتباه الناسخين والطابعين فلا مجال للتخيير، لعدم صدق الخبرين المتعارضين هاهنا، فإنّه خبر واحد وقع الخطأ فى بعض نسخ نقله.

فعلى هذا إن علمنا أنّ الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ الكتاب فلا مجال للتمسّك بالأخبار العلاجيّة الواردة حول المتعارضين، ونتمسّك بها فيما إذا علمنا أنّه من قبيل الحديثين المختلفين.

وإن شككنا واحتملنا كلا الوجهين فللجوامع الأوّليّة حكم غير ما للجوامع المتأخّرة.

توضيح ذلك: أنّ الظاهر أنّ الاختلاف الواقع فى نقل القدماء عن الجوامع الأوّليّة- ككتاب الحسين بن سعيد الأهوازى- من قبيل اختلاف الحديثين، إلّا إذا احرز كونه لأجل اشتباه الناسخين، فلو روى الشيخ رحمه الله بسنده عن كتاب الحسين بن سعيد عن أبى الحسن الرضا عليه السلام أنّه قال: «تجب صلاة الجمعة» وروى الصدوق رحمه الله أيضاً بسنده عن كتابه عنه عليه السلام أنّه قال: «لا تجب صلاة الجمعة» لكانا من مصاديق الحديثين المختلفين، إلّاإذا أحرزنا أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۶

الاختلاف ناشٍ من اختلاف نسخ كتاب الحسين بن سعيد.

وذلك لأنّ بناء السلف- ومنهم المشايخ الثلاثة أرباب الكتب الأربعة- كان على قراءة الأحاديث على المشايخ أو السماع منهم، لا مجرّد الأخذ من الكتب، فما لم يحرز أنّ الاختلاف ناشٍ من اشتباه النسّاخ فالظاهر أنّه من قبيل اختلاف الحديثين، فيجرى فيهما التخيير.

بخلاف الاختلاف الواقع فى الجوامع المتأخّرة- كالكتب الأربعة- فإنّه إنّما هو لأجل اختلاف النسخ ويندرج فى أخبار العلاج، إلّاإذا احرز كونه من اختلاف الحديثين لا اشتباه النسّاخ.

وذلك لأنّ بناء المتأخّرين على أخذ الأحاديث من الكتب، وقلّ جدّاً من روى قرائةً أو سماعاً.

هذا تمام الكلام فى المتكافئين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۷

فى المتعارضين المتفاضلين ومقتضى أخبار العلاج فيهما

المقام الثانى: فيما إذا كان لأحد الخبرين مزيّة

وفيه أيضاً بحثان:

القاعدة العقليّة فى المتعارضين المتفاضلين

البحث الأوّل: فى مقتضى القاعدة العقليّة فيهما مع قطع النظر عن أخبار الترجيح:

وليعلم أنّ الكلام فى المقام بعد الفراغ عن لزوم الخروج عن الأصل الأوّلى الحاكم بالتساقط بواسطة الإجماع أو الأخبار الواردة فى المتكافئين كما تقدّم[۶۴۹].

وليعلم أيضاً أنّ البحث مبنىّ على القول بكون حجّيّة الأمارات من باب الطريقيّة، لعدم فائدة فى البحث بناءً على السببيّة، لكونها مجرّد فرض مخالف للواقع.

فنقول: لو كان لأحد الخبرين المتعارضين مزيّة أو احتمال مزيّة فهل مقتضى الأصل وجوب الأخذ بأحد المتعارضين على سبيل التخيير أو الأخذ بذى المزيّة على سبيل التعيين؟

والحقّ أنّ المسألة- بناءً على ما ذهبنا إليه من كون أخبار التخيير بصدد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۸

بيان الوظيفة للشاكّ بنحو الأصل العملى- من مصاديق دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومحلّ الكلام فيه هو مبحث الاشتغال[۶۵۰].

وأمّا بناءً على كون أخبار التخيير بصدد جعل الطريقيّة للمتعارضين فلابدّ من الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمال المزيّة، لكونه مقطوع

الطريقيّة والحجّيّة، والآخر مشكوك الطريقيّة والحجّيّة، وذلك لأنّا نشكّ فى أنّ أخبار التخيير هل جعلت الطريقيّة لكليهما كما فى المتكافئين أو لخصوص ذى المزيّة، فذوالمزيّة حجّة قطعاً، وحجّيّة غيره مشكوكة، والشكّ فى الحجّيّة مساوق للقطع بعدم الحجّيّة، إذ الحجّة إنّما هى شىء يصحّ احتجاج المولى به على العبد وبالعكس، ومشكوك الحجّيّة لا يكون كذلك، فمقتضى القاعدة على هذا لزوم الأخذ بذى المزيّة أو ما فيه احتمالها.

قضيّة الأخبار العلاجيّة فى المقام

البحث الثانى: فى مقتضى أخبار العلاج فى المقام، وهو من أهمّ المسائل الاصوليّة.

ويتمّ البحث فيه فى ضمن امور ثلاثة:

أ- فى دلالة أخبار العلاج على وجوب الأخذ بذى المزيّة.

ب- فى تعداد المرجّحات.

ج- فى كيفيّة ترتيبها.

فنقول: قد استشكل على تماميّة دلالة هذه الأخبار على وجوب الأخذ بذى المزيّة تارةً: بأنّها وإن كانت ظاهرة فى الوجوب، إلّاأنّ الأخبار الواردة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۸۹

فى التخيير مع كثرتها مطلقة تشمل الخبرين المتعارضين الذين كان فى أحدهما مزيّة، فالأمر دائر بين تقييد إطلاقات كثيرة فى مقام البيان فى أخبار التخيير بأخبار الترجيح، وبين حمل الأوامر الواردة فى أخبار الترجيح على الاستحباب بقرينة أخبار التخيير، ولا يمكن الذهاب إلى الأوّل، إذ قلّما يتّفق أن يخلو أحد الخبرين عن إحدى المرجّحات بكثرتها، لأنّ كون الخبرين فى جميع سلسلة سندهما متساويين فى العدالة والفقاهة والورع والوثاقة وصدق الحديث ومضمونهما موافقاً للكتاب والعامّة أو مخالفاً لهما ومشهوراً بين الأصحاب أو غير مشهور، نادر جدّاً، فتقييد أخبار التخيير بأخبار الترجيح مستلزم لحمل أخبار التخيير مع كثرتها على فرد نادر، فلابدّ من حمل الأوامر الواردة فى الترجيحات على الاستحباب، حفظاً لإطلاق أخبار التخيير.[۶۵۱]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۶ ؛ ص۴۸۹

خرى: بأنّ الاختلافات الكثيرة فى نفس أخبار الترجيح قرينة على أنّها بصدد بيان حكم استحبابى، لا وجوبى، فإنّها تختلف فى ذكر مقدار المرجّحات، ففى بعضها ذكر الترجيح بمخالفة العامّة فقط، وفى بعضها بموافقة الكتاب كذلك، وذكر فى بعضها مرجّحات كثيرة، على أنّ الأخبار المشتملة على المرجّحات الكثيرة تختلف فى المرجّح الأوّل، ففى بعضها جعل الترجيح بالأعدليّة والأفقهيّة أوّل المرجّحات، وفى بعضها الآخر جعل الاشتهار بين الأصحاب أوّلها.

والأخبار التى هذا حالها لا تناسب الوجوب، فلابدّ من حملها على الندب.

والتحقيق عدم ورود الإشكالين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۰

الجواب عن الإشكال الأوّل

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ جميع أخبار التخيير لا تزيد على سبعة كما عرفت سابقاً[۶۵۲]، وقال بعض الأعلام: كلّها ضعيفة، بعضها سنداً وبعضها دلالةً، فلا يجوز التمسّك بواحد منها[۶۵۳].

وكلامه وإن كان منظوراً فيه عندنا، لأنّ فى أخبار التخيير ما يتمّ سنداً ودلالةً[۶۵۴]، إلّاأنّه لا يتجاوز عن واحد أو اثنين، فلا يلزم من تقييدهما بأخبار الترجيح حمل أخبار كثيرة على فرد نادر. هذا أوّلًا.

وثانياً: تنحسم مادّة الإشكال بأنّه وارد لو كانت المرجّحات المربوطة بالأخبار المتعارضة كثيرة كما توهّم، والحقّ أنّها لا تتجاوز عن اثنتين أو ثلاث، كموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، أو بضميمة الشهرة الفتوائيّة.

وأمّا سائر المرجّحات ممّا ورد فى المقبولة فهى مربوطة بباب آخر غير باب تعارض الخبرين كما سيتّضح[۶۵۵].

ولا ريب فى أنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر، لأنّ كثيراً من موارد الخبرين المتعارضين يكون من قبيل المتكافئين، أعنى لا يكون بينهما ترجيح من حيث موافقة الكتاب ولا من حيث مخالفة العامّة ولا من حيث موافقة الشهرة، فأين الحمل على فرد نادر؟!

وأمّا إثبات أنّ غير هذه المرجّحات الثلاثة مربوط بباب آخر غير باب تعارض الخبرين فهو يحتاج إلى التأمّل فى الخبرين المشتملين على أزيد من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۱

المرجّحات الثلاثة، وهما: مقبولة عمر بن حنظلة ومرفوعة زرارة، فنقول:

أمّا المقبولة: فهى ما رواه المشايخ الثلاثة فى الكافى والفقيه والتهذيب بأسانيدهم عن عمر بن حنظلة.

البحث حول سند المقبولة

وسند الكلينى إليه هكذا: محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحسين، عن عمر بن حنظلة.

ولا إشكال فى هذا السند إلّافى عمر بن حنظلة، فإنّه مجهول، لعدم ورود قدح ولا مدح فيه.

والمشهور وإن عملوا بروايته هذه حتّى اشتهرت بالمقبولة، إلّاأنّ انجبار ضعف السند بالشهرة لا دليل عليه إلّانفس المقبولة، فلا يمكن جبر سندها بالشهرة الذى[۶۵۶] دليله نفسها[۶۵۷]، لأنّه دور.

نعم، لو جبر ضعف سندها بطريق آخر لأمكن الاعتماد عليها فى انجبار ضعف سند سائر الأخبار بالشهرة.

إن قلت: وإن لم يجبر ضعف سندها بتلقّى الأصحاب إيّاها بالقبول، إلّاأنّ صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع، فروايته عن عمر بن حنظلة دليل على كونه ثقة.

قلت: لا يكون نقل أصحاب الإجماع موجباً لانجبار السند، فإنّ روايتهم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۲

عن شخص لا تدلّ على وثاقته عندنا، وإن اشتهر ذلك فى الكلمات.

والذى يهوّن الخطب أنّ اثنين وعشرين رجلًا يروون فى الأبواب المختلفة عن عمر بن حنظلة وكان هو استاذهم فى الرواية مع أنّ تسعة عشر بل عشرين منهم من الثقات الأجلّاء، بل بعضهم من أصحاب الإجماع، ورواية أشخاص كثيرة ثقات عن شخص واحد موجبة للاطمئنان بكونه ثقة وإن لم يذكر فى كتب الرجال بمدح ولا قدح كما قال به سيّدنا الاستاذ آية اللّه البروجردى نحرير فنّ الرجال فى المتأخّرين.

على أنّه نقل[۶۵۸] عن النجاشى أنّه قال بكون عمر بن حنظلة ثقةً.

أضف إلى ذلك أنّ الصدوق- الذى روى المقبولة فى «من لا يحضره الفقيه»- قال فى مقدّمة هذا الكتاب: قصدت إيراد ما افتى به وأحكم بصحّته وأعتقد فيه أنّه حجّة فيما بينى وبين ربّى[۶۵۹].

فعلى هذا لو عبّرنا عن الرواية بموثّقة عمر بن حنظلة بل بصحيحته مكان المقبولة لم يكن جزافاً.

فلا ينبغى الإشكال فى سندها.

البحث حول متن المقبولة

وأمّا متنها: فعن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة فى دَين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحلّ ذلك؟ قال: «من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۳

وما يحكم له فإنّما يأخذ سحتاً، وإن كان حقّاً ثابتا له، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت، وقد أمر اللّه أن يكفر به، قال اللّه تعالى: «يُرِيدُونَ أن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أن يَكْفُرُوا بِهِى»[۶۶۰].

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران [إلى] من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنّما استخفّ بحكم اللّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك باللّه.

قلت: فإن كان كلّ رجل اختار رجلًا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقّهما، واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا فى حديثكم[۶۶۱]؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضّل واحد منهما على الآخر؟ قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذّ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۴

من حيث لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران عنكما[۶۶۲] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قال: ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنّة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنّة ووافق العامّة.

قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأىّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل، حكّامهم وقضاتهم، فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فأرجه[۶۶۳] حتّى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فى الهلكات»[۶۶۴].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۵

أقول: لا إشكال فى أنّ صدر هذه الرواية ظاهر بل صريح فى كون السؤال عن الشبهة الموضوعيّة، مثل تنازع زيد وعمرو بأن يقول زيد لعمرو: «إنّ لى عليك مأة درهم» وهو ينكره، ومثل أن يتنازعا فى ميراث، فقال زيد: «هو لى» وقال عمرو: «بل هو لى».

ولا يصحّ القول بأنّ السؤال عن الشبهة الحكميّة، لأنّ المرجع فيها هو الفقيه، لا السلطان أو القاضى، سيّما أنّ الراوى فرض الرجلين المتنازعين من الأصحاب، إذ عدم صحّة رجوعهما إلى السلطان الجائر أو إلى القاضى المنصوب من قبله لأخذ الحكم الكلّى معلوم، فلا مورد لسؤاله عن حلّيّة رجوعهما إليهما لأخذ الفتوى والحكم الشرعى الكلّى منهما.

كلام المحقّق الرشتى رحمه الله فى مدلول المقبولة

لكن ذهب الميرزا حبيب اللّه الرشتى رحمه الله إلى كون الرواية واردةً مورد الشبهة الحكميّة ولا ربط لها بالقضاء، لأنّ اختيار كلّ من المتخاصمين رجلًا من الأصحاب لأجل القضاوة لا يمكن إلّاعلى وجوه ثلاثة: أحدهما: أن يحكما معاً ويقولا: حكمنا بهذا، الثانى: أن يكون الحَكَم أحدهما ولكنّ الآخر يعينه فى مقدّمات الحكم، فالأوّل يشاور الثانى ثمّ يحكم، الثالث: أن يكون أحدهما حاكماً والآخر منفّذاً للحكم، فيقول الأوّل: حكمت بكذا، والثانى: أنفذت هذا الحكم، وكلّها خلاف ظاهر الرواية، فإنّ ظاهرها اختيار كلّ من المتنازعين حاكماً ليكون مستقلّاً فى القضاء، وهذا غير معقول، لعدم رفع الخصومة به.

فلابدّ من حمل الحكم فى الرواية على معناه اللغوى، وهو الفتوى، كما فى قوله تعالى: «وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلل- كَ هُمُ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۶

الْفسِقُونَ»[۶۶۵] أى من لم يفت بما أنزل اللّه.

فحاصل مضمون الرواية أنّ كلّ واحد من الرجلين اختار رجلًا من المجتهدين ليفتى فيما وقع بينهما الاختلاف من حكم اللّه تعالى، وحيث إنّ الإفتاء كان فى ذلك الزمان بالروايات ذكر كلّ منهما فى مقام الفتوى روايةً مخالفةً للرواية التى ذكرها الآخر.

ثمّ ذكر قرينةً اخرى على كون الرواية مربوطة بالشبهة الحكميّة، وهى قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم إلخ» فإنّ المتنازعين لا صلاحيّة[۶۶۶]، بل لا حقّ لهما أن ينظرا إلى مدرك حكم القاضى، فراجع إلى وجدانك لتعلم أنّه هل يجوز لأحد من المتخاصمين بعد صدور الحكم من قبل القاضى أن يقول له: أيّها القاضى ما مدرك هذا الحكم؟!

على أنّ الحَكَمين إن صدر الحكم منهما فى زمان واحد تساقطا، وإن تقدّم أحدهما على الآخر فالحكم ما حكم به الأوّل ولا يعتدّ- بحسب موازين باب القضاء- إلى حكم المتأخّر، فإذا كان هذا ميزان باب القضاء فما معنى النظر إلى مأخذ حكمهما عند اختلافهما فى الحكم؟!

فلابدّ من حمل هذه الرواية من أوّلها إلى آخرها إلى باب الفتوى ونقل الرواية[۶۶۷].

هذا حاصل كلامه رحمه الله مع توضيح منّا، وعليه يكون جميع المرجّحات المذكورة فيها حتّى الأعدليّة وأمثالها من مرجّحات باب الرواية.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۷

نقد ما اختاره الميرزا الرشتى رحمه الله فى مفاد المقبولة

أقول: إنّ المحقّق الرشتى رحمه الله و إن تأمّل فى الرواية كمال التأمّل والدقّة، لكنّه رحمه الله كأن لم ينظر إلى صدرها[۶۶۸]، فإنّ حمل صدرها على الشبهة الحكميّة ممّا لا يمكن، لأنّ التحاكم إلى السلطان أو إلى القضاة إنّما هو التحاكم إلى القدرة، وهو لا يتصوّر إلّافى المنازعة فى الموضوعات، لأنّ النزاع فى الحكم الشرعى مرجعه إنّما هو الفقيه العالم بحكم اللّه، لا السلطان والقاضى كما هو واضح.

فصدر الرواية ظاهر بل صريح فى الشبهة الموضوعيّة، بل لا يمكن حمله على الشبهة الحكميّة، وكذا لسائر فقرات الحديث إلى قوله: «لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظهور قويّ فى أنّ الحكم بمعنى القضاء ورفع الخصومة.

فلا ريب فى أنّ الترجيح بالأعدليّة[۶۶۹] وأمثالها فى المقبولة مربوط بحكم الحاكمين لا بفتوى الفقيهين أو تعارض الخبرين.

ويشهد له حديثان آخران:

أحدهما: ما رواه الصدوق بإسناده عن داود بن الحصين، عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجلين اتّفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيّهما يمضى الحكم؟

قال: «ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما، فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر»[۶۷۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۸

الثانى: ما رواه الشيخ رحمه الله بإسناده عن موسى بن اكيل، عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه وبين أخ له منازعة فى حقّ، فيتّفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما، فاختلفا فيما حكما، قال: وكيف يختلفان؟ قال:

حكم كلّ واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: «ينظر إلى أعدلهما وأفقههما فى دين اللّه، فيمضى حكمه»[۶۷۱].

فإنّ الروايتين تدلّان على نفوذ حكم الأفقه الأعلم الأورع، وعلى نفوذ حكم الأعدل الأفقه، ومضمونهما عين مضمون المقبولة، ومع ذلك لم يستدلّوا بهما على الترجيح فى باب تعارض الروايتين، وليس ذلك إلّالعدم ربطهما بما نحن فيه، فكذا الحال فى المقبولة.

فالترجيح بصفات الإنسان- من الأعدليّة وأمثالها- مربوط بباب القضاء وتعارض حكم الحاكمين.

ولا ملازمة بين الترجيح بصفات القاضى عند اختلاف الحكمين وبين الترجيح بصفات الراوى عند تعارض الروايتين، سيّما أنّ بينهما فرقاً واضحاً، وهو أنّ التخيير ممكن فى باب الخبرين المتعارضين، بخلاف الحكمين المختلفين، لأنّ المتخاصمين لو كانا مخيّرين فى الأخذ بأىّ حكم منهما لاختار كلّ منهما الحكم الذى له، ولم ترفع المنازعة، ولعلّه لأجل هذا ورد أخبار التخيير كلّها فى الخبرين المتعارضين، ولا ترتبط أصلًا بالحكمين المختلفين.

وما أفاده[۶۷۲] المحقّق الرشتى رحمه الله فى صدر كلامه من عدم إمكان حمل المقبولة على القضاء إلّاعلى وجوه ثلاثة كلّها خلاف الظاهر، وفى ذيله من عدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۴۹۹

صلاحيّة المتخاصمين لأن ينظرا فى مدرك الحكمين، لا يوجبان رفع اليد عن ظهور صدر الرواية بل صراحتها فى القضاء.

على أنّ الإشكال الثانى وارد عليه أيضاً، لعدم صلاحيّة المستفتى أيضاً لأن ينظر فى مدرك الفتوى[۶۷۳]، فهذا إشكال مشترك الورود.

على أنّه لا يتصوّر اختلاف رجلين فى حكم مسألة ثمّ رجوعهما إلى المجتهدين، سواء كان الرجلان مجتهدين أو مقلّدين، أمّا على الأوّل: فلعدم صحّة رجوع المجتهد إلى مجتهد آخر، وأمّا على الثانى: فلأنّ المقلّد تابع لفتوى مرجعه وإن خالفه مجتهد آخر فى الفتوى.

وكيف كان، ففرض ورود الإشكالات على الأخذ بظاهر المقبولة بل صريحها فى مسألة القضاء لا يوجب صرفها عنه.

القول فى الترجيح بالشهرة

وأمّا الترجيح بالشهرة فلا ريب فى أنّ قوله عليه السلام- بعد فرض الراوى تساوى الخبرين فى الصفات-: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك إلخ» مربوط بتعارض الخبرين، ولابدّ لنا من تصوّر معنى «المجمع عليه» وأنّه هل هو بمعنى الإجماع المصطلح أو بمعنى الشهرة، وأنّ الشهرة هل هى الشهرة من حيث الرواية أو من حيث الفتوى، وعلى تقدير كونها شهرة فتوائيّة فهل هى فى مقام ترجيح حجّة على حجّة اخرى أو فى مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۰

كلام المحقّق النائينى والخوئى حول كلمة «المجمع عليه»

فنقول: ذهب المحقّق النائينى رحمه الله وبعض الأعلام «مدّ ظلّه» إلى أنّ المراد ب «المجمع عليه» المجمع عليه من حيث الرواية، إلّاأنّ المحقّق النائينى ذهب إلى كونه بمعنى الشهرة[۶۷۴] وبعض الأعلام إلى كونه بمعنى الإجماع الاصطلاحى، أعنى: اتّفاق الكلّ.

فقال بعض الأعلام: أمّا الشهرة فالظاهر عدم كونها من المرجّحات، فإنّ المذكور فى المقبولة هو الأخذ ب «المجمع عليه» والمراد به الخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله، فالمراد به الخبر المعلوم صدوره من المعصوم عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام- بعد الأمر بالأخذ بالمجمع عليه-: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وقوله عليه السلام- بعد ذلك-: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه ... إلخ» فإنّ الإمام عليه السلام طبّق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه.

إن قلت: لو كان المراد ب «المجمع عليه» الخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله وليس المراد به الشهرة فلم جعل الإمام عليه السلام فى مقابله الخبر الشاذّ ووصفه بأنّه ليس بمشهور عند الأصحاب؟

قلت: المراد بالشهرة التى فرض كون الخبر الشاذّ فاقداً لها معناها اللغوى، أى الوضوح، لا معناه الاصطلاحى، فالخبر الذى أجمع الأصحاب على نقله هو الواضح، وغيره هو الشاذّ الذى ليس بواضح.

ولا ينافى ما ذكرنا فرض الراوى الشهرة فى كلتا الروايتين بعد أمره عليه السلام بالأخذ بالمجمع عليه، فإنّ الشهرة كما قلنا بمعنى الوضوح، ومنه قولهم: «شهر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۱

فلان سيفه» و «سيف شاهر» فمعنى كون الروايتين مشهورتين أنّهما بحيث قد رواهما جميع الأصحاب وعلم صدورهما عن المعصوم عليه السلام.

ولا منافاة بين القطع بصدور الخبرين وبين تعارضهما، لإمكان صدور أحدهما للتقيّة وأمثالها[۶۷۵].

هذا حاصل كلام بعض الأعلام «مدّ ظلّه» فى المقام مع توضيح منّا.

نقد ما أفاده المحقّق الخوئى فى المسألة

ويرد عليه أنّ آخر كلامه يبطل سائر فقراته، لأنّه فرض فى آخر كلامه كون الروايتين المتعارضتين مجمعاً عليهما ومعلوماً صدورهما عن المعصوم عليه السلام إلّاأنّ صدور أحدهما لغير بيان حكم اللّه، فلا ينفى احتمال الريب عن الخبر المجمع عليه المقطوع الصدور ولا يكون بيّن الرشد، فلا يصحّ الاستدلال لإثبات كون «المجمع عليه» بمعنى الخبر الذى أجمع الأصحاب على صدوره بقوله عليه

السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» أو بقوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع إلخ».

إن قلت: قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» معناه «لا ريب فى صدوره» لا فى وجوب العمل على طبقه.

قلت: كلّا، فإنّه عليه السلام أمر بوجوب الأخذ بالمجمع عليه وعلّله بأنّه لا ريب فيه، فيكون معناه «لا ريب فى وجوب الأخذ به والعمل على طبقه».

وبالجملة: لا يمكن أن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين أمراً بيّناً رشده ومن مصاديق قوله عليه السلام: «لا ريب فيه».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۲

بيان ما هو الحقّ فى معنى «المجمع عليه»

ف «المجمع عليه» يكون بمعنى الشهرة فى الفتوى كما قال به سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى»[۶۷۶].

لا يقال: كيف يمكن أن يتحقّق فى كلّ من الخبرين المتعارضين الشهرة الفتوائيّة؟

فإنّه يقال: إنّ الشهرة- كما تقدّم فى كلام بعض الأعلام- بمعنى الوضوح، لا بمعنى ذهاب الأكثر إليه، ولا إشكال فى إمكان أن يكون فى مسألة قولان مختلفان مشهوران بهذا المعنى، كما إذا ذهب نصف العلماء إلى نجاسة ماء البئر بوقوع الميتة مثلًا فيه ونصفهم إلى عدم نجاسته به.

كلام الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» حول «المجمع عليه»

فالحقّ ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ من أنّ «المجمع عليه» يكون بمعنى المشهور، وأنّ المراد بالشهرة: الشهرة الفتوائيّة، لا الروائيّة.

ولكنّه «مدّ ظلّه» ذهب بعد ذلك إلى أنّ الشهرة الواردة فى الرواية ليست من مرجّحات حجّة على حجّة اخرى، بل هى ملاك تمييز الحجّة عن اللاحجّة، فمقتضى المقبولة أنّ الخبر المشهور حجّة والخبر الشاذّ المعارض له باطل رأساً.

واستدلّ عليه بقوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بدعوى أنّه إذا كان الشهرة الفتوائيّة موافقةً لأحد الخبرين المتعارضين كان مضمون هذا الخبر ممّا لا ريب فيه وحكم اللّه الواقعى، فكان معارضه ممّا لا ريب فى بطلانه، فالخبر الموافق للشهرة يكون من مصاديق بيّن الرشد والشاذّ المعارض له من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۳

مصاديق بيّن الغىّ فى قوله عليه السلام: «إنّما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى اللّه وإلى رسوله» ويكون الخبر الموافق للشهرة من مصاديق الحلال البيّن والشاذّ المعارض له من مصاديق الحرام البيّن فى قوله صلى الله عليه و آله: «حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك»[۶۷۷].

هذا حاصل ما استدلّ به الإمام «مدّ ظلّه» لما ذهب إليه فى المقام.

نقد نظريّة الإمام الخمينى «مدّ ظلّه» فى مفاد المقبولة

ويرد عليه أوّلًا: أنّ المراد من التعليل- أعنى قوله عليه السلام: «إنّ المجمع عليه لا ريب فيه»- ليس جعل التعبّد بذلك، بل تنبّه بأمر عقلائى ارتكازى كما قال به سيّدنا الاستاذ أيضاً، فنفى الريب عن الخبر المشهور، معناه: نفيه حقيقةً، لا تعبّداً، فلا محالة كان المراد

نفى الريب عنه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً، لتحقّق الريب واقعاً فى الخبر المشهور أيضاً، لاحتمال كون حكم اللّه مطابقاً للخبر الشاذّ، إلّاأنّ الريب المتحقّق فيه بالنسبة إلى الخبر الشاذّ قليل بحيث لا يعتدّ به العقلاء ويرونه بالإضافة إلى الخبر الشاذّ ممّا لا ريب فيه.

وعلى هذا فكان بيّن الرشد أيضاً بالإضافة إلى الخبر الشاذّ، لا مطلقاً.

وثانياً: تثليث الامور دليل على أنّ له عليه السلام عناية بالأمر الثالث منها، فالخبر المشهور وإن كان داخلًا فى «بيّن الرشد» إلّاأنّ الخبر الشاذّ لا يكون داخلًا فى «بيّن الغىّ» بل فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» وإلّا لقال:

«إنّما الامور اثنان: بيّن رشده فيتّبع، وبيّن غيّه فيجتنب» إذ لا حاجة إلى القسم الثالث، سيّما مع تحقّق عناية خاصّة فى ذيل تثليث النبىّ صلى الله عليه و آله بالأمر الثالث، وهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۴

قوله صلى الله عليه و آله: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم» فهذا شاهد على كون الخبر الشاذّ داخلًا فى «المشكل الذى يردّ علمه إلى اللّه وإلى الرسول» فى تثليث الإمام عليه السلام وفى «الشبهات بين ذلك» فى تثليث النبىّ صلى الله عليه و آله.

وثالثاً: لو كان المراد بنفى الريب عن الخبر المشهور نفيه مطلقاً لم يعقل كون الخبرين المتعارضين كليهما مشهورين كما فرضه ابن حنظلة وقرّره الإمام عليه السلام، لعدم إمكان أن يكون مضمون هذا الخبر المشهور حكم اللّه الواقعى وكذا مضمون ذاك الخبر المشهور المعارض له، فلا- محالة يكون نفى الريب عن الخبر المشهور وكذا كونه بيّن الرشد إنّما هما إذا قيس إلى الخبر الشاذّ المعارض له، لا مطلقاً حتّى يعمّ ما إذا كانت الشهرة على طبق كليهما.

نعم، هذا مستلزم لأن يطلق قوله عليه السلام: «أمر بيّن رشده» على معنيين:

أحدهما: أمر بيّن رشده مطلقاً، والثانى: أمر بيّن رشده بالإضافة إلى أمر آخر، وهو خلاف ظاهره.

فإنّ ظاهره هو المعنى الأوّل فقط، إلّاأنّه لا إشكال فى رفع اليد عن هذا الظهور لأجل القرائن الثلاثة التى ذكرناها.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الشهرة الفتوائيّة من مرجّحات باب الرواية.

إن قلت: إنّها أيضاً من مرجّحات باب الحكم والقضاء، لقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكمنا» فإنّه دالّ على وجوب الأخذ بالحكم الذى كان مدركه الخبر المشهور، ولا دلالة فيه على وجوب الأخذ بنفس الخبر المشهور.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۵

قلت: كلّا، فإنّه عليه السلام بصدد بيان ترجيح الخبر بالشهرة، وذكر الحكم إنّما هو من باب ذكر النتيجة فى مورد الرواية[۶۷۸]، فكأنّه قال: يجب الأخذ بالخبر المشهور، فالحكم الذى مدركه كذلك يجب الأخذ به.

فمقتضى المقبولة وجوب الأخذ بالخبر المشهور من بين المتعارضين، سواء اخذ مدركاً للحكم أو للفتوى.

فأوّل المرجّحات المستفادة من المقبولة: هو الشهرة الفتوائيّة عندنا[۶۷۹].

وثانيها: هو موافقة الكتاب والسنّة.

وثالثها: هو مخالفة العامّة.

لا- يقال: إنّ الترجيح بالأخيرين إنّما هو فيما إذا كان الخبران كلاهما مشهورين، لوقوعه عقيب فرض ابن حنظلة إيّاهما كذلك، فلا يمكن الترجيح بهما فيما إذا كان الخبران كلاهما على خلاف الشهرة.

فإنّه يقال: وإن فرضهما ابن حنظلة مشهورين، إلّاأنّ الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة لم يرد لأجل كونهما مشهورين، بل لأجل عدم كون الشهرة مرجّحة، فكلّما لم نتمكّن من الترجيح بالشهرة- سواء كان لكونهما مشهورين، أو لكونهما على خلاف الشهرة-

تصل النوبة إلى الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

على أنّه لم يقل أحد بالفصل، بل كلّ من قال بالترجيح بهما فى الخبرين المشهورين قال به فى الخبرين المخالفين للشهرة أيضاً، وكلّ من لم يقل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۶

بالترجيح بهما فى الخبرين المخالفين للشهرة لم يقل به فى الخبرين المشهورين أيضاً.

فالحاصل: أنّه لا إشكال فى سند المقبولة، وأمّا دلالتها فهى تدلّ على الترجيح بالشهرة الفتوائيّة، ثمّ بموافقة الكتاب والسنّة، ثمّ بمخالفة العامّة، ولا دلالة فيها على الترجيح بصفات الراوى أصلًا.

هذا تمام الكلام فى مقبولة عمر بن حنظلة.

البحث حول مرفوعة زرارة

وأمّا مرفوعة زرارة: فهى الرواية المنقولة عن عوالى اللئالى، قال: روى العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك، يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ قال عليه السلام: «يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر، فقلت: يا سيّدى إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم، فقال عليه السلام: خُذ بقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال عليه السلام: انظر ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخُذ بما خالفهم، قلت: ربما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخُذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط، فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»[۶۸۰].

هذه الرواية صريحة فى أنّ الأعدليّة والأوثقيّة أيضاً من المرجّحات.

لكنّ الإشكال فى سندها، فإنّها مرسلة فى غاية الضعف من غير جابر لها،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۷

وتمسّك من تأخّر عن ابن أبى الجمهور[۶۸۱] بها لا يفيد جبرها، فإنّ الشهرة الفتوائيّة بين القدماء جابرة لضعف سند الرواية، لأنّهم كانوا قريبى العهد بأصحاب الاصول والجوامع، وكانت عندهم اصول لم تكن عند المتأخّرين، فلا قيمة للشهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين من حيث جبر سند رواية بها.

فما أفاده الشيخ الأعظم الأنصارى من جبر سند المرفوعة بعمل العلماء[۶۸۲] ليس على ما ينبغى.

فتحصّل إلى هنا أنّ مرجّحات باب الرواية ثلاثة: موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، ولو تأمّلت فى المقبولة لعرفت أنّها ظاهرة فى وجوب الترجيح بهذه الثلاثة كمال الظهور.

وإلى هنا ظهر دفع الإشكال فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بأنّ حمله على الوجوب مستلزم لحمل أخبار التخيير على فرد نادر[۶۸۳].

فإنّ تقييد أخبار التخيير بهذه القيود الثلاثة لا يستلزم حملها على فرد نادر كما هو واضح.

الجواب عن الإشكال الثانى

وأمّا الإشكال فى دلالتها على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها[۶۸۴]: فجوابه متوقّف على ملاحظة أخبار الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، فنقول: لابدّ لنا من عقد بحثين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۸

الأحاديث الواردة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له

البحث الأوّل: فى حال الأخبار الواردة فى موافقة الكتاب ومخالفته، وهى على كثرتها طائفتان:

الطائفة الاولى: ما وردت فى مطلق ما وافق الكتاب وخالفه من غير تعرّض لتعارض الخبرين، فهى فى مقام تمييز الحجّة عن اللاحجّة، لا فى مقام ترجيح حجّة على اخرى.

الطائفة الثانية: ما وردت فى الحديثين المتعارضين، وهى فى مقام الترجيح.

فمن الاولى: موثّقة السكونى، وهو ما عن الكلينى بإسناده عن السكونى عن أبى عبد اللَّه عليه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: إنّ على كل حقّ حقيقةً[۶۸۵] وعلى كلّ صواب نوراً[۶۸۶]، فما وافق كتاب اللَّه فخذوه، وما خالف كتاب اللَّه فدعوه»[۶۸۷].

ومنها: خبر أيّوب بن الحرّ، قال: سمعت أبا عبد اللَّه عليه السلام يقول: «كلّ شىء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللَّه فهو زخرف»[۶۸۸].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى المقام، فراجع.

والمراد بقوله عليه السلام: «لا- يوافق كتاب اللَّه» كونه مخالفاً له، وإلّا فكثير من الأخبار متضمّن لأحكام لم يتعرّضها القرآن أصلًا، كقوله عليه السلام: «إذا لم تدر أثنتين صلّيت أم أربعاً، ولم يذهب وهمك إلى شىء فتشهّد وسلّم ثمّ صلّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۰۹

ركعتين وأربع سجدات، تقرأ فيهما بامّ الكتاب ثمّ تشهّد وتسلّم»[۶۸۹] وعدم الموافقة وإن كان أعمّ من المخالفة إلّاأنّ العرف لا يرون شيئاً غير موافق لشىء آخر إلّاإذا خالفه.

ومن الثانية: خبر[۶۹۰] عبدالرحمان بن أبى عبد اللَّه قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللَّه، فما وافق كتاب اللَّه فخذوه وما خالف كتاب اللَّه فردّوه»[۶۹۱]. الحديث.

إلى غير ذلك من الروايات الواردة فى هذا المجال، فراجع.

كيفيّة الجمع بين الأحاديث المرويّة حول الخبر الموافق للكتاب والمخالف له:

وقد استشكل فى التوفيق بين الطائفتين، حيث إنّ الطائفة الاولى جعلت موافقة الكتاب ومخالفته ميزاناً لتشخيص الحجّة عن اللاحجّة، والطائفة الثانية جعلت موافقته مرجّحة على الخبر المخالف له مع حجّيّة كليهما فى أنفسهما.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

فذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى التوفيق بينهما إلى أنّ الطائفة الاولى محمولة على مخالفة الخبر للكتاب بالتباين الكلّى، والثانية محمولة على المخالفة بالعموم من وجه أو المطلق[۶۹۲]، فالذى يكون مرجّحاً هو عدم المخالفة بأحد النحوين،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۰

والـذى يكون من شـرائط الحجّيّـة هو عـدم المخالفة بالتباين، فلا منافاة بين جعل مخالفة الكتاب ملاكاً لعدم الحجّيّة فى بعض الأخبار وبين جعلها ملاكاً للمرجوحيّة بالنسبة إلى حجّة اخرى فى بعض آخر[۶۹۳].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

مناقشة الإمام الخمينى فى كلام المحقّق النائينى

وأورد عليه سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمام «مدّ ظلّه العالى» بأنّ خبر[۶۹۴] الميثمى المتقدّم ذكره وارد فى المتعارضـين، ومع ذلك لسانه عين لسان الأخبار الواردة فى الطائفة الاولى، فإنّ المفروض فيه هو ما ورد من الأخبار فى تحليل ما حرّم اللّه ورسوله أو تحريم ما أحلّ اللّه ورسوله وأنّ الخبرين المختلفين إذا كان أحـدهما كـذلك يرفع اليـد عنه ويؤخذ بالآخر، فلا يمكن الجمع بينه وبين الطائفة الاولى بما ذكر[۶۹۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۱

قـال سيّدنا الاسـتاذ الأعظم الإمـام «مـدّ ظلّه»: والـذى يمكن أن يقـال: إنّ المخالفـة بحسب مفهومهـا أعمّ من التبـاين والأعمّ من وجه والمطلق، فهى بمفهومهـا شاملـة لجميع أنواع المخالفـة، لكن حمـل الطائفـة الاـولى من الأخبار على هـذا المفهوم الوسـيع غير ممكن، للقطع بصدور روايات كثيرة مخالفة للكتاب بالعموم والخصوص المطلق أو من وجه، فهى تختصّ بالمخالفة بمعنى التباين.

بخلاف الطائفة الثانية، فإنّه لا مانع من كون المخالفة فيها بمعناها الوسيع.

وبالجملـة: تحمل الطائفة الاولى من الأخبار- بمقتضـى القرينة الخارجيّة القطعيّة- على المخالفة بالتباين، وأمّا الطائفة الثانية: فليس فيها قرينة صارفة تقتضى رفع اليد عن ظهور المخالفة فى المعنى الأعمّ.

وحاصـل الجميع: أنّ الخبر المخـالف للقرآن لو لم يكن له معـارض لاـ يطرح إلّاـ إذا كـانت مخـالفته بالتباين، وأمّا لو كان له معارض فيطرح مطلقاً، سواء كانت مخالفته بالتباين أو العموم والخصوص المطلق أو من وجه.

إن قلت: كيف يجعل مخالفـة أحـد الخبرين المتعارضـين للقرآن- حتّى المخالفـة بالتباين- موجبةً لترجيح الخبر الآخر مع أنّ المخالفة كذلك موجب لعدم حجّيّة المخالف ولو لم يكن له معارض؟!

قلت: مفاد الطائفـة الثانيـة من الأخبار- أعنى ما ورد فى الخبرين المتعارضـين- وجوب أخذ الخبر الموافق للقرآن وطرح الآخر دون أن يكون لها مفهوم، فلا تدلّ على حجّيّة المخالف عند عدم التعارض[۶۹۶].

هذا حاصل كلام الإمام «مدّ ظلّه» مع توضيح منّا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۲

الروايات الواردة حول الخبر المخالف للعامّة

المبحث الثانى: فى حال الأخبار الواردة فى مخالفة العامّة، وهى أيضاً طائفتان:

الطائفة الاولى: ما يظهر منها لزوم مخالفتهم وترك الخبر الموافق لهم مطلقاً.

الطائفة الثانية: ما ورد فى خصوص الخبرين المتعارضين.

فمن الاولى: ما عن العيون بإسناده عن علىّ بن أسباط، قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر لا أجـد بـدّاً من معرفته، وليس فى البلـد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال: فقال: «ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشـىء فخذ بخلافه، فإنّ الحقّ

فيه»[۶۹۷].

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا المجال، فراجع.

وهذا الحديث وإن كان خالياً عن ذكر الخبر، لكن فى بعضها: «ما سمعته منّى يشبه قول الناس فيه التقيّة»[۶۹۸].

ولا إشكال فى كونه مربوطاً بالخبر الموافق لهم.

ومن الثانية: مصحّحة عبدالرحمن بن أبى عبد اللَّه، وفيها- بعد ذكر الترجيح بموافقة الكتاب-: «فإن لم تجدوهما فى كتاب اللَّه فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»[۶۹۹].

إلى غير ذلك من الأخبار التى منها ذيل المقبولة[۷۰۰].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۳

ولابدّ إمّا من طرح الطائفة الاولى أو من حملها إلى صورة التعارض، لوضوح حجّيّة الخبر الموافق للعامّة ما لم يكن له معارض.

وعلى أىّ حال لا إشكال فى أنّ مخالفة العامّة من مرجّحات باب التعارض.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ المرجّح المنصوص ينحصر فى امور ثلاثة:

موافقة الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة.

ثمّ إنّ الظاهر من مصحّحة عبد الرحمان هو وجوب العرض على كتاب اللَّه أوّلًا، ومع عدم وجدان الحكم فيه وجوب العرض على أخبار العامّة، فمقتضاها هو الترتيب بينهما، كما أنّ ظاهر المقبولة هو الترتيب بين المرجّحات الثلاثة: موافقة الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة.

فظهر دفع الإشكال[۷۰۱] فى دلالة أخبار الترجيح على الوجوب بالاختلافات الكثيرة فى نفسها، لعدم الاختلاف فيها من حيث ترتيب المرجّحات كما عرفت.

نعم، ذكر فى بعضها جميع المرجّحات الثلاثة، وفى بعضها اثنان منها، وفى بعضها واحد، لكن بعد حمل المطلق على المقيّد يرفع الاختلاف بينها من هذه الجهة أيضاً، فصارت النتيجة وجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة على الترتيب المذكور، ومع فقدانها تصل النوبة إلى التخيير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۴

البحث فى التعدّى من المرجّحات المنصوصةنظريّة الشيخ الأنصارى رحمه الله فى ذلك

قال الشيخ الأعظم رحمه الله: ذهب جمهور المجتهدين إلى عدم الاقتصار على المرجّحات الخاصّة، بل ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف على وجوب العمل بالراجح من الدليلين بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة[۷۰۲].

ثمّ استدلّ عليه بفقرات من روايات الترجيح:

منها: الترجيح بالأصدقيّة فى المقبولة والأوثقيّة فى المرفوعة، فإنّ الترجيح بهما ليس إلّامن حيث الأقربيّة إلى الواقع من دون دخالة سبب خاصّ فيه، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة، حيث يحتمل فيهما اعتبار الأقربيّة من السبب الخاصّ، فحينئذٍ يتعدّى منهما إلى كلّ مزيّة تكون الرواية من أجلها أقرب إلى الواقع.

ومنها: تعليله عليه السلام الأخذ بالمشهور فى المقبولة بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» فإنّ المراد بنفى الريب نفيه بالإضافة إلى الشاذّ، ومعناه أنّ الريب المحتمل فى الشاذّ غير محتمل فى المشهور، فيكون حاصل التعليل أنّ كلّما كان أقلّ احتمالًا لمخالفة الواقع يجب ترجيحه على غيره، فإذا كان لأحد المتعارضين مزيّة على الآخر، سواء كانت من المزايا المنصوصة أو غيرها يجب ترجيحه على

الآخر، لكونه أقلّ ريباً منه[۷۰۳].

هذا حاصل ما أفاده الشيخ رحمه الله فى المسألة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۵

نقد كلام الشيخ الأنصارى قدس سره فى المسألة

ويرد على الأوّل: أنّ المرفوعة ليست بحجّة، لضعفها سنداً، وأنّ الترجيح بالأصدقيّة ونحوها فى المقبولة مربوطة بباب الحكم والقضاء، كما تقدّم[۷۰۴].

وعلى الثانى: أنّ الحكم إذا كان حكماً واحداً مشتملًا على التعليل فلا ريب فى أنّ العرف يحكم بأنّ تمام الملاك لهذا الحكم هو التعليل المذكور فى الكلام، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» نستفيد منه حرمة كلّ مسكر، لكن فيما نحن فيه خصوصيّة تقتضى عدم جواز إسراء الحكم إلى غير الشهرة ممّا يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، ولابدّ لتوضيح هذا المطلب من ذكر مقدّمة:

وهى أنّ الأحكام المندرجة تحت المقبولة تكون متعدّدة، لاشتمالها على مرجّحات ثلاثة مترتّبة: الشهرة، ثمّ موافقة الكتاب، ثمّ مخالفة العامّة، والمرجّح الأوّل مشتمل على التعليل ب «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» دون الأخيرين، ولا يمكن أن يكون علّة الترجيح بهما أيضاً عموم التعليل المذكور فى الشهرة- أعنى أقلّيّة الريب- لاستلزامه بطلان الترتيب بينها، ضرورة أنّ جعل أشياء ثلاثة من المرجّحات بملاك واحد يقتضى كون جميعها فى عرض واحد، فلا يصحّ الترتيب بينها بتقديم الشهرة على موافقة الكتاب وتقديمها على مخالفة العامّة.

على أنّ موافقة الكتاب ومخالفته بالعموم والخصوص المطلق من مرجّحات الخبر الموافق على المخالف، مع أنّ الموافقة والمخالفة كذلك لا توجبان كون الموافق للعموم أقلّ ريباً من المخالف، ألا ترى أنّ المولى إذا قال: «أكرم العلماء»

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۶

ثمّ ورد أنّه قال: «لا تكرم زيداً العالم» وورد أيضاً أنّه قال: «أكرم زيد العالم» لا يكون الأخير أقلّ ريباً من سابقه؟ كما أنّ الخبر المخالف للعامّة لا يكون أقلّ ريباً من الخبر الموافق لهم.

وبالجملة: إنّ المقبولة مشتملة على أحكام ثلاثة مترتّبة:

أ- الترجيح بالشهرة.

ب- الترجيح بموافقة الكتاب.

ج- الترجيح بمخالفة العامّة.

والحكم الأوّل معلّل بكون الخبر المشهور أقلّ ريباً من الخبر الشاذّ، ولكلّ من الحكمين الآخرين علّة اخرى غير معلومة لنا.

إذا عرفت هذا فنقول: تعميم التعليل المذكور فى الترجيح بالشهرة إلى كلّ ما يوجب كون خبر أقلّ ريباً من معارضه، يستلزم أن يكون الترجيح بأقلّيّة الريب مطلقاً[۷۰۵] مقدّماً على الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، لأنّه مقتضى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وهو مقدّم عليهما، وهل يلتزم الشيخ الأعظم رحمه الله بذلك؟!

على أنّ نفى الريب فى قوله عليه السلام: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» وإن كان إضافياً، إلّاأنّه إضافى قريب بالحقيقى، بحيث يعدّه العرف ممّا لا ريب فيه، فلا يصحّ القول بالتعدّى إلى كلّ مزيّة توجب كون أحد الخبرين أقلّ ريباً من الآخر.

نعم، لو كان أدلّة التخيير مهملةً والقدر المتيقّن منها صورة التكافؤ من جميع الجهات، أو كان الدليل على التخيير هو الإجماع[۷۰۶]، لا الأدلّة اللفظيّة- لقصور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۷

ما دلّ منها سنداً- كان لما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من التعدّى إلى المرجّحات غير المنصوصة وجه، لوجوب الرجوع إلى ذى المزيّة فيما إذا لم يكن لنا دليل على التخيير.

لكن قد عرفت عدم تماميّة الإجماع[۷۰۷] وتماميّة بعض أخبار التخيير سنداً ودلالةً[۷۰۸]، ولا إشكال فى أنّها مطلقة تشمل صورة وجود مزيّة فى أحد المتعارضين أيضاً، فتقيّد بالأخبار الدالّة على الترجيح بموافقة الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، وتبقى بقيّة الصور تحتها.

وبالجملة: لا يتعدّى من المرجّحات المنصوصة إلى غيرها.

هذا تمام الكلام فى تعارض الخبرين.

وهاهنا قد تمّ ما أردنا إيراده من المباحث الاصوليّة[۷۰۹].

الحمد للّه‌الذى هدانا لهذا وما كنّا لنهتدى لولا أن هدانا اللّه.

اللّهمّ وفّقنا لما تحبّ وترضى واجعل عواقب امورنا خيراً، بحقّ خاتم أنبيائك ورسلك محمّد، صلواتك عليه وعلى آله أجمعين، آمين ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۱۹

فهرس المصادر

فهرس المصادر

۱- القرآن الكريم. «أ»

۲- أجود التقريرات، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، تقريرات بحث المحقّق النائينى، مؤسّسة صاحب الأمر، قم، الاولى، ۱۴۱۹.

۳- الاحتجاج على أهل اللجاج، أحمد بن علىّ بن أبى طالب الطبرسى (القرن السادس) نشر المرتضى، مشهد، ۱۴۰۳.

۴- الاختصاص، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۳۹۴.

۵- اختيار معرفة الرجال «رجال الكشّى»، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة آل‌البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۰۴.

۶- الإرشاد، الشيخ المفيد (م ۴۱۳)، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ۱۴۱۴.

۷- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ۱۴۱۳.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۰

۸- أنوار الهداية فى التعليقة على الكفاية، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الثانية، ۱۴۱۵.

«ب»

۹- بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، العلّامة محمّدباقر المجلسى (م ۱۱۱۰)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، الثانية، ۱۴۰۳.

۱۰- بداية الحكمة، العلّامة السيّد محمّدحسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الحادية والعشرون، ۱۴۲۴.

۱۱- بدائع الأفكار، ميرزا حبيب اللّه الرشتى (م ۱۳۱۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبع الحجرى.

۱۲- بدائع الأفكار، ميرزا هاشم الآملى (م ۱۳۷۱ ش)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، المطبعة العلميّة، نجف.

۱۳- البهجة المرضيّة، جلال الدين السيوطى (م ۹۱۱)، انتشارات إسماعيليان، قم، الرابعة عشرة، ۱۴۲۵.

۱۴- البيان فى تفسير القرآن، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، مطبعة الآداب، نجف، الثانية، ۱۳۸۵.

«ت»

۱۵- تحرير الوسيلة، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينى، قم، الاولى، ۱۴۲۱.

۱۶- تحف العقول عن آل الرسول، الحسن بن علىّ بن الحسين بن شعبة الحرّانى (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۴۱۷.

۱۷- تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّى (م ۷۲۶)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۱

۱۸- تفسير القمى، علىّ بن إبراهيم القمى (م ۳۰۷)، مؤسّسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، الثالثة، ۱۴۰۴.

۱۹- تفسير نور الثقلين، علىّ بن جمعة الحويزى (م ۱۱۱۲)، المطبعة العلميّة، قم، الثانية.

۲۰- تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، دار الأضواء، بيروت، الثانية، ۱۴۱۳.

۲۱- تهذيب الاصول، الشيخ جعفر السبحانى، تقريرات بحث الإمام الخمينى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۰۵.

۲۲- التوحيد، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم.

«ج»

۲۳- جامع أحاديث الشيعة، الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى (م ۱۳۸۰)، مطبعة مهر، قم، ۱۴۱۳.

۲۴- جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام، محمّد حسن النجفى (م ۱۲۶۶)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، السابعة، ۱۹۸۱ م.

«ح»

۲۵- حاشية الشريف على شرح المطالع المطبوعة فى حواشى الكتاب، علىّ بن محمّد الجرجانى، السيّد الشريف (م ۸۱۶).

۲۶- الحاشية على تهذيب المنطق، ملّا عبداللّه اليزدى (م ۱۰۱۵)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، العاشرة، ۱۴۲۱.

۲۷- حاشية كتاب فرائد الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ۱۳۲۹)، الطبع الحجرى، طهران، ۱۳۴۲.

۲۸- حقائق الاصول، السيّد محسن الطباطبائى الحكيم (م ۱۳۹۰)، مكتبة البصيرتى، قم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۲

۲۹- الحكمة المتعالية فى الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين الشيرازى (م ۱۰۵۰)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الثالثة، ۱۹۸۱ م.

«خ»

۳۰- الخلاف، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۴۱۱.

«د»

۳۱- درر الفوائد، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ۱۳۵۵)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الخامسة، ۱۴۰۸.

۳۲- الدرّ المنثور فى التفسير المأثور، جلال الدين السيوطى (م ۹۱۱)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، ۱۴۱۱.

«ر»

۳۳- الرسائل، السيّد روح اللّه الإمام الخمينى (م ۱۳۶۸ ش)، انتشارات إسماعيليان، قم، الثالثة، ۱۳۸۵.

۳۴- رسالة نفى الضرر، الشيخ الأنصارى (م ۱۲۸۱)، المطبوعة فى آخر المكاسب بالطبع الحجرى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثانية، ۱۴۱۶.

«س»

۳۵- سنن أبى داود، سليمان بن الأشعث السجستانى (م ۲۷۵)، دار ابن حزم، بيروت، الاولى، ۱۴۱۸.

۳۶- سنن الدارمی، عبداللّه بن عبدالرحمان السمرقندی الدارمی (م ۲۵۵)، دار الکتاب العربی، بیروت، الاولی، ۱۴۰۷.

۳۷- السنن الکبری، أحمد بن الحسین بن علی البیهقی (م ۴۵۸)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة، هند، الاولی، ۱۳۵۲.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۳

«ش»

۳۸- شرح المطالع، قطب الدین الرازی (م ۷۶۶)، الکتبی النجفی، قم، الطبع الحجری.

۳۹- شرح المنظومة، الحاج ملّا هادی السبزواری (م ۱۲۸۹)، مکتبة المصطفوی.

۴۰- شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید (م ۶۵۵ أو ۶۵۶)، دار إحیاء الکتب العربیّة، قم، الاولی، ۱۳۷۸.

«ص»

۴۱- الصحاح، إسماعیل بن حمّاد الجوهری (م ۳۹۳).

«ط»

۴۲- الطلب والإرادة، السیّد روح اللّه الإمام الخمینی (م ۱۳۶۸ ش)، مؤسّسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، قم، الاولی، ۱۴۲۱.

«ع»

۴۳- العدّة فی اصول الفقه، الشیخ الطوسی (م ۴۶۰)، مؤسّسة البعثة، قم، الاولی، ۱۳۷۶ ش.

۴۴- العروة الوثقی، السیّد محمّد کاظم الطباطبائی الیزدی (م ۱۳۳۷)، مرکز فقه الأئمّة الأطهار علیهم السلام، قم، الاولی، ۱۴۲۲.

۴۵- عوالی اللئالی العزیزیّة فی الأحادیث الدینیّة، ابن أبی جمهور الأحسائی (القرن العاشر)، طبع سیّد الشهداء، قم، الاولی، ۱۴۰۵.

۴۶- عیون أخبار الرضا، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، رضا المشهدی، قم، الثانیة، ۱۳۶۳ ش.

«غ»

۴۷- غنیة النزوع إلی علم الاصول والفروع، أبو المکارم بن زهرة (م ۵۸۵)، مؤسّسة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۶، ص: ۵۲۴

الإمام الصادق علیه السلام، قم، الاولی، ۱۴۱۷.

«ف»

۴۸- فرائد الاصول، الشیخ مرتضی الأنصاری (م ۱۲۸۱)، مجمع الفکر الإسلامی، قم، السابعة، ۱۴۲۷.

۴۹- الفصول الغرویّة فی الاصول الفقهیّة، الشیخ محمّد حسین الاصفهانی، صاحب الفصول (م ۱۲۵۰)، الطبع الحجری.

۵۰- فوائد الاصول، الشیخ محمّد علیّ الکاظمی الخراسانی (م ۱۳۶۵)، تقریرات بحث المحقّق النائینی، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، الاولی، ۱۴۰۹.

۵۱- الفوائد الرضویّة علی الفرائد المرتضویّة، الحاج آقا رضا الهمدانی (م ۱۳۲۲)، الطبع الحجری، طهران، ۱۳۷۴.

«ق»

۵۲- قاعدة لا ضرر، شیخ الشریعة الاصفهانی (م ۱۳۳۹)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۶.

۵۳- قوانین الاصول، میرزا أبوالقاسم القمی (م ۱۲۳۱)، الطبع الحجری، طهران.

«ک»

۵۴- الکافی، محمّد بن یعقوب الکلینی (م ۳۲۹)، دار الکتب الإسلامیّة، طهران، الثالثة، ۱۳۸۸.

۵۵- کامل الزیارات، جعفر بن محمّد بن قولویه القمی (م ۳۶۸)، الباقری، قم، الثالثة، ۱۴۲۴.

۵۶- کتاب الخصال، محمّد بن علیّ بن بابویه، الشیخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۰۳.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۵

۵۷- كتاب سليم بن قيس الهلالى، سليم بن قيس الكوفى الهلالى (م ۹۰)، انتشارات دليل ما، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۵۸- كتاب الصلاة، الشيخ عبدالكريم الحائرى اليزدى (م ۱۳۵۵)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، ۱۳۶۲ ش.

۵۹- كتاب المكاسب، الشيخ مرتضى الأنصارى (م ۱۲۸۱)، دار الحكمة، قم، الثالثة، ۱۴۲۳.

۶۰- كشف الغطاء عن خفيّات مبهمات الشريعة الغرّاء، الشيخ جعفر بن خضر، كاشف الغطاء (م ۱۲۲۷)، مكتب الإعلام الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۲۲.

۶۱- كشف الغمّة فى معرفة الأئمّة، على بن عيسى بن أبى الفتح الإربلى (م ۶۹۳)، سوق المسجد الجامع، تبريز.

۶۲- كفاية الاصول، الآخوند محمّد كاظم الخراسانى (م ۱۳۲۹)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الرابعة، ۱۴۱۸.

۶۳- كفاية الاصول المحشّى، ميرزا أبوالحسن المشكينى (م ۱۳۵۸)، دار الحكمة، قم، الثانية، ۱۳۸۱.

۶۴- كنز العمّال فى سنن الأقوال والأفعال، علاءالدين بن حسام الدين الهندى (م ۹۷۵)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الخامسة، ۱۴۰۵.

«م»

۶۵- المبسوط فى فقه الإماميّة، الشيخ الطوسى (م ۴۶۰)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۲۲.

۶۶- مجمع البحرين ومطلع النيّرين، فخرالدين الطريحى (م ۱۰۸۷).

۶۷- مجمع البيان فى تفسير القرآن، الفضل بن الحسن الطبرسى (م ۵۴۸)، كتابفروشى إسلاميّة، طهران، الخامسة، ۱۳۹۵.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۶

۶۸- مجمع الفائدة والبرهان فى شرح إرشاد الأذهان، أحمد بن محمّد، المحقّق الأردبيلى (م ۹۹۳)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۰۲- ۱۴۱۴.

۶۹- مجموعة الوثائق السياسيّة، محمّد حميد اللّه، دار النفاس، بيروت، السادسة، ۱۴۰۷.

۷۰- محاضرات فى اصول الفقه، محمّد إسحق الفيّاض، تقريرات بحث السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۱۹.

۷۱- مختصر المعانى، سعدالدين التفتازانى (م ۷۹۱)، مكتبة البصيرتى، قم.

۷۲- مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة، العلّامة الحلّى (م ۷۲۶)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم.

۷۳- مدارك الأحكام فى شرح شرائع الإسلام، السيّد محمّد بن علىّ الموسوى العاملى (م ۱۰۰۹)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۰.

۷۴- مرآة العقول فى شرح أخبار آل الرسول، العلّامة محمّد باقر المجلسى (م ۱۱۱۰)، دار الكتب الإسلامية، طهران، الثانية، ۱۳۹۴.

۷۵- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ميرزا حسين النورى (م ۱۳۲۰)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، بيروت، الثانية، ۱۴۰۸.

۷۶- مستمسك العروة الوثقى، السيّد محسن الطباطبائى الحكيم (م ۱۳۹۰)، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الرابعة، ۱۳۹۱.

۷۷- المسند، أحمد بن محمّد بن حنبل (م ۲۴۱)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الثانية، ۱۴۱۴.

۷۸- مصباح الاصول، محمّد سرور البهسودى، تقريرات بحث السيّد أبى القاسم الموسوى الخوئى، مكتبة الداورى، قم، الثانية، ۱۴۱۲.

۷۹- مصباح الفقيه، الحاج آقا رضا الهمدانى (م ۱۳۲۲)، مؤسّسة المهدىّ الموعود، قم، الاولى، ۱۴۱۸.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۷

۸۰- المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمّد بن علىّ المقرى الفيّومى (م ۷۷۰).

۸۱- مطارح الأنظار، الشيخ أبوالقاسم الكلانترى (م ۱۲۹۲)، تقريرات بحث الشيخ مرتضى الأنصارى، مجمع الفكر الإسلامى، قم،

الاولى، ۱۴۲۵.

۸۲- معالم الدين وملاذ المجتهدين، الشيخ حسن بن زين الدين العاملى (م ۱۰۱۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، ۱۳۶۵ ش.

۸۳- المعتبر فى شرح المختصر، جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّى (م ۶۷۶)، مؤسّسة سيّدالشهداء، قم، ۱۳۶۴ ش.

۸۴- معجم رجال الحديث، السيّد أبوالقاسم الموسوى الخوئى (م ۱۴۱۳)، مركز نشر آثار الشيعة، قم، الرابعة، ۱۴۱۰.

۸۵- مفتاح العلوم، يوسف بن أبى بكر السكّاكى (م ۶۲۶)، دار الكتب العلميّة، بيروت، الاولى، ۱۴۰۳.

۸۶- مقالات الاصول، الحاج آقا ضياءالدين العراقى (م ۱۳۶۱)، مجمع الفكر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۱۴.

۸۷- مناقب آل أبى طالب، محمّد بن على بن شهر آشوب المازندرانى (م ۵۸۸)، المطبعة العلميّة، قم.

۸۸- مناهج الأحكام والاصول، المولى أحمد النراقى (م ۱۲۴۵)، الطبع الحجرى، ۱۲۲۴.

۸۹- منتهى الاصول، ميرزا محمّد حسن البجنوردى (م ۱۳۹۶)، مطبعة مؤسّسة العروج، الاولى، ۱۴۲۱.

۹۰- من لا يحضره الفقيه، محمّد بن علىّ بن بابويه، الشيخ الصدوق (م ۳۸۱)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثانية، ۱۴۰۴.

۹۱- منية الطالب فى حاشية المكاسب، الشيخ موسى النجفى الخوانسارى (م ۱۳۶۳)،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۸

تقريرات بحث المحقّق النائينى، المطبعة الحيدريّة، طهران، والمطبعة المرتضوية، نجف، ۱۳۵۸.

۹۲- الميزان فى تفسير القرآن، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة الأعلمى للمطبوعات، بيروت، الثالثة، ۱۳۹۳.

«ن»

۹۳- نضد القواعد الفقهية، مقداد بن عبداللَّه السيورى الحلّى (م ۸۲۶)، مكتبة آية اللَّه المرعشى، قم، ۱۴۰۳.

۹۴- نهاية الاصول، حسينعلى المنتظرى، تقريرات بحث الحاج آقا حسين الطباطبائى البروجردى، مطبعة القدس، قم، الاولى، ۱۴۱۵.

۹۵- نهاية الأفكار، الشيخ محمّد تقى البروجردى (م ۱۳۹۱)، تقريرات بحث الحاج آقا ضياء الدين العراقى، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الرابعة، ۱۴۲۲.

۹۶- نهاية الحكمة، العلّامة السيّد محمّد حسين الطباطبائى (م ۱۳۶۰ ش)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الثامنة عشرة، ۱۴۲۴.

۹۷- نهاية الدراية فى شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الاصفهانى، الكمپانى (م ۱۳۶۱)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۸.

۹۸- النهاية فى غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (م ۶۰۶).

۹۹- نهج البلاغة، من كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، السيّد الرضىّ (م ۴۰۶)، الدكتور صبحى الصالح، بيروت، الاولى، ۱۳۸۷.

«ه»

۱۰۰- هداية المسترشدين فى شرح معالم الدين، الشيخ محمّد تقى الاصفهانى (م ۱۲۴۸)، مؤسّسة النشر الإسلامى، قم، الاولى، ۱۴۲۰.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۶، ص: ۵۲۹

«و»

۱۰۱- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملى (م ۱۱۰۴)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، الثالثة، ۱۴۱۶.

۱۰۲- وقاية الأذهان، الشيخ محمّد رضا النجفى الاصفهانى (م ۱۳۶۲)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، الاولى، ۱۴۱۳.[۷۱۰]

[۱] (۱) معنى كونها أصلًا عقلائيّاً أنّ العقلاء يعملون بمقتضاها من دون أن تكون طريقاً إلى الواقع عندهم بالظنّ بمقتضاها، بل يعملون بها حتّى فى صورة الشكّ. منه مدّ ظلّه.

[۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۳] (۲) بل الطريق هو نفس خبر العادل. م ح- ى.

[۴] (۳) الملاك فى هذا التعريف هو اليقين. منه مدّ ظلّه.

[۵] (۴) الملاك فى هذا التعريف هو المتيقّن الذى عبّر عنه فيه ب« الشىء». منه مدّ ظلّه.

[۶] (۱) يعنى كونه أصلًا عمليّاً. منه مدّ ظلّه.

[۷] (۲) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۱۷۱.

[۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۴۹.

[۹] (۲) فرائد الاصول ۳: ۹.

[۱۰] (۱) أى بتوسّطه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۱۸.

[۱۲] (۱) فإنّه قدس سره قال- على ما نقله عنه الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى فرائد الاصول ۳: ۲۰-: وليس عموم قولهم:« لا تنقض اليقين بالشكّ» بالقياس إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته إلّاكعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتبرة.

[۱۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۰.

[۱۴] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۴.

[۱۵] (۱) أى العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه ثبت حكم الشارع بوجوبه أو حرمته، لأجل الملازمة، وهو« كلّما حكم به العقل حكم به الشرع». منه مدّ ظلّه.

[۱۶] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۷.

[۱۷] (۱) مثاله: أنّ العقل يدرك قبح الكذب الضارّ غير النافع لأحدٍ قطعاً، وأمّا إذا انتفى عنوان« الضارّ» أو عنوان« غير النافع لأحد» يشكّ فى قبحه وعدمه، لشكّه فى بقاء ملاك حكمه وعدمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۸] (۱) أجود التقريرات ۴: ۲۱، وفوائد الاصول ۴: ۳۲۱.

[۱۹] (۱) أى الموضوع الخارجى الذى كان حسناً قطعاً قبل الشكّ فى صدق عنوان قبيح عليه. م ح- ى.

[۲۰] (۲) الشكّ فى حكمه هذا ليس لأجل الشكّ فى حدود موضوع حكمه حتّى يلزم الخروج عن الفرض، بل لأجل الشكّ فى تحقّق عنوان« السابّ للّه‌ورسوله»، ولو قطع بتحقّق هذا العنوان لقطع بقبح الإنقاذ، ولو قطع بعدم تحقّقه لقطع بحسنه، فموضوعه مبيّن كما هو الفرض. منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۷۸.

[۲۲] (۱) والمحقّق الخوانسارى، والنائينى والحاج آقا رضا الهمدانى رحمهم الله، كما سيجىء فى الصفحة ۴۹. م ح- ى.

[۲۳] (۲) فرائد الاصول ۳: ۵۰- ۵۱.

[۲۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۲۵ وما بعدها.

[۲۵] (۱) وهذا هو المعنى الثالث للمقتضى، والمحقّق النائينى رحمه الله قال بإمكان القول بالتفصيل بين الشكّ فى المقتضى بهذا

المعنى والشكّ فى الرافع. م ح- ى.

[۲۶] (۲) فإنّا إذا أحرزنا من طريق الدليل الشرعى أنّ ما صار نجساً استمرّت نجاسته إلى أن يجىء الرافع، فإن تطهّر بعد ساعة زالت النجاسة، وإن لم يتطهّر إلى مأة عام مثلًا بقيت النجاسة وكشفت عن بقاء ملاكها. منه مدّ ظلّه، توضيحاً لكلام الإمام الخمينى« حفظه اللّه».

[۲۷] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۲.

[۲۸] (۱) هذه الرواية صحيحة، لأنّ إسناد الشيخ إلى الحسين بن سعيد صحيح- كما ثبت فى محلّه- بل صحّة هذا الإسناد كالمتّفق عليها، إلّاأنّها مضمرة، ولكن لا ضير فى ذلك حيث كان المضمر زرارة، وقال أكابر علم الرجال بأنّ مثل زرارة لا يسأل إلّاالإمام عليه السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۹] (۲) تهذيب الأحكام ۱: ۵۹، باب الأحداث الموجبة للطهارة، الحديث ۱۱، ووسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۳۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۵۶.

[۳۱] (۱) المراد ب« الحكم» هو الحرمة، والمراد ب« الموضوع» هو نقض اليقين بالشكّ، والمناسبة بينهما واضحة. م ح- ى.

[۳۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۴.

[۳۳] (۲) أى لمكان« الباء» فى قوله تعالى:« وَامْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، المائدة: ۶.

[۳۴] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۴۱۳، كتاب الطهارة، الباب ۲۳ من أبواب الوضوء، الحديث ۱.

[۳۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۶.

[۳۶] (۲) راجع ص ۳۶.

[۳۷] (۳) أى قوله عليه السلام:« فإنّه على يقين من وضوئه». م ح- ى.

[۳۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۳۹] (۲) أى: لا يجب عليه الوضوء. م ح- ى.

[۴۰] (۳) أى: إن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء. م ح- ى.

[۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۳۶.

[۴۲] (۱) بل قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: إنّه أظهر فى الدلالة على الإنشاء من صيغة« افعل». كفاية الاصول: ۹۲. م ح- ى.

[۴۳] (۲) حيث قال: والاستدلال بالرواية على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فى جميع المسائل يتوقّف على إلغاء خصوصيّة تعلّق اليقين بالوضوء، وأنّ إضافة اليقين إلى الوضوء فى قوله:« وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه» ليس لبيان تقييد اليقين بالوضوء، بل لمجرّد بيان أحد مصاديق ما تعلّق به اليقين، واختيار هذا المصداق بالذكر لكونه مورد السؤال لا لخصوصيّة فيه، وعلى هذا يكون المحمول فى الصغرى مطلق اليقين مجرّداً عن خصوصيّة تعلّقه بالوضوء، وينطبق على ما هو الموضوع فى الكبرى، وهى قوله عليه السلام:« ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ»، فيكون« الألف واللام» فى اليقين للجنس، لا للعهد ليختصّ الموضوع فى الكبرى باليقين المتعلّق بالوضوء، ويتألّف من مجموع الجملتين قياس بصورة الشكل الأوّل، فتكون النتيجة هى عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشكّ، سواء تعلّق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات، كما لو فرض أنّه قدّم الوضوء على اليقين وكان الكلام هكذا:« فإنّه من وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين بالشكّ» إذ لا إشكال حينئذٍ فى أنّ المحمول فى الصغرى والموضوع فى الكبرى هو نفس اليقين بلا قيد، إنتهى موضع الحاجة من كلامه. فوائد الاصول ۴: ۳۳۵.

[۴۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۶.

[۴۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۸۷.

[۴۶] (۱) راجع فوائد الاصول ۴: ۳۳۸.

[۴۷] (۲) وهو الحاج آقا رضا الهمدانى، والمحقّق النائينى كما سيتّضح قريباً. م ح- ى.

[۴۸] (۳) هو الحاج آقا حسين الخوانسارى والد آقا جمال الخوانسارى صاحب الحاشية النفيسة على شرح اللمعة. منه مدّ ظلّه.

[۴۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۸.

[۵۰] (۱) الفوائد الرضويّة على الفرائد المرتضويّة: ۸۱.

[۵۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۷۳.

[۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۱.

[۵۳] (۱) كما عبّر به الإمام الخمينى نفسه« مدّ ظلّه» فى إيراده الرابع على المحقّق الهمدانى رحمه الله. م ح- ى.

[۵۴] (۲) وهى الإشكال الثانى والثالث والخامس. م ح- ى.

[۵۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۴۲.

[۵۶] (۱) النحل: ۹۱.

[۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۰.

[۵۸] (۲) وهم: ۱- المحقّق الخوانسارى، ۲- الشيخ الأعظم الأنصارى، ۳- الحاج آقا رضا الهمدانى، ۴- المحقّق النائينى« قدّس اللّه أسرارهم». م ح- ى.

[۵۹] (۱) سيجىء فى ص ۶۹.

[۶۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۱] (۱) ضرورة أنّ عدم نقض اليقين بالشكّ فى مثل الوضوء مع حصول مقدّمات النوم كالخفقة والخفقتين وتحريك شىء إلى جنبه مع عدم التفاته إليه، وفى مثل الظنّ بإصابة دم الرعاف فيمن حصل له الرعاف، ليس ارتكازيّاً للعقلاء، لأنّهم فى مثل تلك الموارد التى تكون فى مظانّ حصول منافيات الحالة السابقة يتفحّصون عنها، كما ترى أنّ فى الصحيحة الثانية يقول:« فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن فنظرت فلم أرَ شيئاً» فلم يكتف بالحالة السابقة حتّى نظر إليه فصلّى، مضافاً إلى أنّ هذا التعبير كثيراً ما وقع فى الأخبار فيما لا يكون على طبقه ارتكاز كما يظهر بالتتبع فيها، مع أنّك قد عرفت أنّ العمل على طبق اليقين المتعلّق بحالة مع انقلابه إلى الشكّ فى حالة اخرى لا يكون ارتكازيّاً، والحال أنّ مفاد الروايات هو أن لا ينقض اليقين بالشكّ من حيث ذاتهما من غير أن يحصل وثوق أو اطمئنان على البقاء. هذا ما أفاده الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۹۵.

[۶۲] (۱) ليس فى التهذيب والاستبصار كلمة« له». م ح- ى.

[۶۳] (۲) الرعاف: الدم الذى يخرج من الأنف. م ح- ى.

[۶۴] (۳) كلمة« غيره» معطوفة على« رعاف» لا على« دم». منه مدّ ظلّه.

[۶۵] (۴) الظاهر أنّه صلّى فيه مع نسيانه النجاسة، لا مع علمه الإجمالى بها، لأنّ الجهل ببطلان الصلاة فى الثوب النجس بعيد عن مثل زرارة، على أنّ قوله فى السؤال الأوّل:« علّمت أثره إلى أن اصيب له الماء» دليل على كونه عالماً ببطلان الصلاة فى الثوب النجس. منه مدّ ظلّه.

[۶۶] (۱) تهذيب الأحكام ۱: ۴۳۲، كتاب الطهارة، الباب ۲۲ من أبواب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث ۸، والاستبصار ۱: ۲۹۲، كتاب الطهارة، الباب ۱۰۹ من أبواب الرجل يصلّى فى ثوب فيه نجاسة قبل أن يعلم، الحديث ۱۳.

[۶۷] (۱) راجع وسائل الشيعة ۷: ۲۳۸، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب قواطع الصلاة.

[۶۸] (۲) رَعَفَ الرجل: خرج الدم من أنفه. م ح- ی.

[۶۹] (۱) الكافی ۳: ۳۵۱، كتاب الصلاة، باب السهو فی الثلاث والأربع، الحديث ۳.

[۷۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۴، نقلًا عن المحدّث الفيض الكاشانی رحمه الله.

[۷۱] يوسفی گنابادی،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۷۲] (۱) ولأجل هذا نحتاج إلى القول بأنّ مراد المحدّث الكاشانی رحمه الله أنّ قوله عليه السلام:« لا يُدخل الشكّ فی اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر» يكون نهياً عن البناء على أنّ المشكوك فيها دخلت فی المتيقّنة واختلطت بها واقعاً، يعنی يكون نهياً عن البناء على الأكثر، وهذا خلاف ظاهر الرواية، لأنّ متعلّق النهی هو نفس الإدخال والخلط، لا البناء على الدخول والاختلاط. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) أی من قوله:« قام فأضاف إليها اخرى». م ح- ی.

[۷۴] (۱) هذا هو موثّقة إسحاق بن عمّار الآتية فی ص ۹۳.

[۷۵] (۲) راجع وسائل الشيعة ۸: ۲۱۸ و ۲۱۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۸، والباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۱ و ۲.

[۷۶] (۳) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۳، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۳.

[۷۷] (۴) راجع فرائد الاصول ۳: ۶۲.

[۷۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۵۰.

[۷۹] (۲) المستشكل هو المحقّق الخوئی« مدّ ظلّه» فی« مصباح الاصول» ۳: ۶۳. م ح- ی.

[۸۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۶.

[۸۱] (۱) راجع ص ۵۴ و ۶۰- ۶۲.

[۸۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۶۳.

[۸۳] (۲) راجع ص ۸۵.

[۸۴] (۱) راجع ص ۸۰.

[۸۵] (۱) وسائل الشيعة ۱۰: ۲۵۵، كتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ۱۳.

[۸۶] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۲، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فی الصلاة، الحديث ۲.

[۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۰۷.

[۸۸] (۳) وهذا هو الاستصحاب، ولا ينطبق على قاعدة اليقين، لعدم كون المكلّف متيقّناً فی ظرف كونه شاكّاً فی تلك القاعدة، فليس الشكّ واليقين فعليّين معاً فيها. منه مدّ ظلّه.

[۸۹] (۱) كتاب الخصال: ۶۱۹، حديث الأربعمائة، ووسائل الشيعة ۱: ۲۴۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۶، وتحف العقول: ۱۰۹. وفيه« من كان على يقين فأصابه ما يشكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه». م ح- ی.

[۹۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۵۱.

[۹۱] (۱) وسائل الشيعة ۱۰: ۲۵۵، كتاب الصوم، الباب ۳ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ۱۳.

[۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۱.

[۹۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۵۲.

[۹۴] (۱) المصدر نفسه.

[۹۵] (۱) أجود التقريرات ۴: ۵۷.

[۹۶] (۱) تقدّم ذكرها فى ص ۳۱.

[۹۷] (۲) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۷، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۴.

[۹۸] (۳) وسائل الشيعة ۱: ۱۳۴، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۵.

[۹۹] (۱) وسائل الشيعة ۱۷: ۸۹، كتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۴.

[۱۰۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۵۲.

[۱۰۱] (۲) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۱۸۵- ۱۸۶.

[۱۰۲] (۳) راجع الفصول الغرويّة: ۳۷۳.

[۱۰۳] (۱) كالكافر. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۴] (۲) كماء الأنف والفم. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۵] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۲.

[۱۰۶] (۱) هذا الإشكال متين وارد على ما فى الحاشية. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۷] (۲) وجه عدم الإمكان عدم الجامع بينهما. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۸] (۳) هذا الإشكال ممّا أورده المحقّق النائينى أيضاً على المحقّق الخراسانى مع زيادة توضيح. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۹] (۴) أى ما شكّ فى حكمه الواقعى. م ح- ى.

[۱۱۰] (۵) لأنّ الحكم الظاهرى متأخّر عن الواقعى بمرتبتين. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۱] (۶) فكلّ من الطهارة والحلّيّة الظاهريّة حكم مغيّى بالغاية ذاتاً، فلا يمكن جعل الغاية لهما ثانياً بقوله:« حتّى تعلم أنّه قذر» أو« حتّى تعلم أنّه حرام». منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».

[۱۱۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۳.

[۱۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۱۱۴] (۳) ولا بأس بنقل كلامه رحمه الله، فإنّه مشتمل على توضيحات مفيدة فى المقام، فقال: إنّ المراد من« الشىء» فى قوله عليه السلام:« كلّ شىء إلخ» إمّا أن يكون هو ذات الشىء المعروض للحكم الواقعى الأوّلى، سواء كان من الأفعال أو من الموضوعات الخارجيّة، كالقيام والقعود والإنسان والحيوان والنبات وغير ذلك من متعلّقات التكاليف وموضوعاتها، وإمّا أن يكون هو« الشىء» بوصف كونه مشكوك الحلّيّة أو الطهارة.

فإن كان المراد منه ذات الشىء بعنوانه الأوّلى، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الواقعى، فيكون مفاده حينئذٍ: إنّ كلّ موجود فى العالم يكون محكوماً بالحلّيّة والطهارة واقعاً، غايته أنّه يكون من العمومات المخصّصة، كقوله تعالى:« واحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً».

وإن كان المراد منه الذات بوصف كونها مشكوكة الطهارة والحلّيّة، فحمل قوله عليه السلام:« حلال» أو« طاهر» عليه إنّما هو لبيان حكمه الظاهرى، ولا يمكن حينئذٍ أن يكون المراد من المحمول الحلّيّة والطهارة الواقعيّة، فإنّ موضوعات الأحكام الواقعيّة إنّما هى ذوات الأشياء المرسلة، ولا يعقل تقييد موضوع الحكم الواقعى بكونه مشكوك الحكم، فالشىء المقيّد بكونه مشكوك الطهارة والحلّيّة لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الظاهريّة، كما أنّ الشىء المرسل الغير المقيّد بذلك لا يمكن أن يحمل عليه إلّاالطهارة والحلّيّة الواقعيّة، فإنّ للشكّ دخلًا فى موضوع الحكم الظاهرى مطلقاً.

فالموضوع فی قوله علیه السلام:« کلّ شیء لک طاهر» أو« حلال» إمّا أن یکون هو الشیء المرسل، ویلزمه أن یکون المحمول حکماً واقعیّاً، وإمّا أن یکون هو الشیء المشکوک حلّیته أو طهارته، ویلزمه أن یکون المحمول حکماً ظاهریّاً، ولا یمکن أن یکون المراد منه الأعمّ من المرسل والمشکوک، کما لا یمکن أن یکون المراد من المحمول الأعمّ من الواقعی والظاهری، فإنّ الشیء المشکوک متأخّر رتبةً عن الشیء المرسل، کما أنّ الحکم الظاهری متأخّر فی الرتبة عن الحکم الواقعی، فکلّ من موضوع الحکم الظاهری وحکمه فی طول موضوع الحکم الواقعی وحکمه، ولا یمکن جمعهما فی اللحاظ والاستعمال، وذلک کلّه واضح ممّا لا ینبغی إطالة الکلام فیه، إنتهی موضع الحاجة من کلامه. فوائد الاصول ۴: ۳۶۷. م ح- ی.

[۱۱۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۶۸.

[۱۱۶] (۱) أجود التقریرات ۴: ۵۹. أقول: ما وجدت ذیل کلامه فی« أجود التقریرات» ولا فی« فوائد الاصول» فلعلّ شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استحصله من طریق آخر غیرهما. م ح- ی.

[۱۱۷] (۱) مثل أنّ جعل الجُدَی خلف المنکب الأیمن مثلًا علامة القبلة لبعض البلاد. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۸] (۲) العزیمة والرخصة مرتبطتان بالترک، إلّاأنّ الترک فی الاولی لازم، وفی الثانیة جائز. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۹] (۳) المراد بها جعل الولایة، لا الولایة التی تکون من الاعتقادیّات. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۰] (۱)« عدم الموانع» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۱۲۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۸۵.

[۱۲۲] (۲) مریم: ۴۹.

[۱۲۳] (۳) البقرة: ۳۰.

[۱۲۴] (۴) البقرة: ۱۲۴.

[۱۲۵] (۱) إذ لا إشکال فی صدق الحکم علی کلّ مقرّر ومجعول شرعی، وهذه المناصب تکون من المقرّرات والمجعولات الشرعیّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۱۴.

[۱۲۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۲۵ وما بعدها.

[۱۲۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۵۵.

[۱۲۹] (۲) تقدّم کلامه فی ص ۱۲۱.

[۱۳۰] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۱۳۱] (۲) وسائل الشیعة ۲: ۲۸۷، کتاب الطهارة، الباب ۷ من أبواب الحیض، الحدیث ۲.

[۱۳۲] (۳) کتاب الخصال: ۴۱۷، باب التسعة، الحدیث ۹.

[۱۳۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۲۱.

[۱۳۴] (۲) وسائل الشیعة ۴: ۱۲۵، کتاب الصلاة، الباب ۴ من أبواب المواقیت، الحدیث ۱.

[۱۳۵] (۱) مستدرک الوسائل ۴: ۱۵۸، کتاب الصلاة، الباب ۱ من أبواب القراءة فی الصلاة، الحدیث ۵.

[۱۳۶] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۱۵، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب أحکام الخلوة، الحدیث ۱.

[۱۳۷] (۳) البقرة: ۱۴۹ و ۱۵۰.

[۱۳۸] (۱) ما وجدت هذه العبارة فی المجامیع الحدیثیة. م ح- ی.

[۱۳۹] (۲) وسائل الشیعة ۲۵: ۴۱۲، کتاب إحیاء الموات، الباب ۱ من أبواب إحیاء الموات، الحدیث ۵.

[۱۴۰] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، كتاب العلم، الباب ۳۳، باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات اصول الفقه، الحديث ۷.

[۱۴۱] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۳۹۴.

[۱۴۳] (۱) والمراد من فعليّتهما هو الالتفات إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۴] (۲) خلافاً للشيخ الأعظم رحمه الله حيث ذهب إلى كون اليقين فى روايات الباب طريقيّاً، والمراد منه هو المتيقّن، وتقدّم نقل كلامه رحمه الله فى ص ۴۹. م ح- ى.

[۱۴۵] (۳) وأمّا البراءة الشرعيّة فلا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعيّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۵.

[۱۴۷] (۲) راجع كفاية الاصول: ۴۵۹.

[۱۴۸] (۳) أضاف صاحب الكفاية قيداً آخر، وهو قوله:« قطع بعدم تطهيره بعد الشكّ». م ح- ى.

[۱۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۱.

[۱۵۰] (۱) وتجرى هاهنا أيضاً قاعدة الاشتغال التى ذهب الاستاذ« مدّ ظلّه» إلى استناد بطلان الصلاة إليها فى الفرع الثانى كما سيأتى. م ح- ى.

[۱۵۱] (۲)« قبلها» متعلّق ب« استصحاب» لا ب« محدثاً». م ح- ى.

[۱۵۲] (۱) ويجرى أيضاً هاهنا بعد الفراغ من الصلاة وتبدّل غفلته إلى الالتفات استصحاب الحدث فى حال الصلاة، وهو الذى أناط الاستاذ« مدّ ظلّه» بطلان الصلاة فى الفرع الأوّل إليه. م ح- ى.

[۱۵۳] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۰.

[۱۵۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۲.

[۱۵۵] (۲) أجود التقريرات ۴: ۸۲، وفوائد الاصول ۴: ۴۰۳.

[۱۵۶] (۱) راجع ص ۶۰- ۶۲.

[۱۵۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۵۸] (۲) والممكن هو العلم الوجدانى بالنجاسة، إلّاأنّه غير مورد الرواية، فلو كان اليقين فيها خصوص العلم الوجدانى للزم خروج المورد، وهو العلم بطهارة الثوب. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۹] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۴.

[۱۶۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۱.

[۱۶۱] (۱) بل ولعدم الشكّ فى بقائها لو فرض اليقين بها. م ح- ى.

[۱۶۲] (۱) لأنّه توضّأ فرضاً بعد رؤية الرطوبة المشتبهة. م ح- ى.

[۱۶۳] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۶۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۲.

[۱۶۵] (۲) هذا فى المثال المعروف بين الاصوليّين للقسم الثانى من استصحاب الكلّى، وهو أنّا علمنا بوجود حيوان فى الدار مردّد بين الفيل والبقّ ثمّ شككنا فى بقاء الحيوان، لأنّا نعلم ببقائه على تقدير كونه فيلًا وبموته على تقدير كونه بقّاً. م ح- ى.

[۱۶۶] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۷.

[۱۶۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۲۹.

[۱۶۹] (۲) وذلك لأنّ نجاسة الملاقى ثابتة بالاستصحاب، والملاقاة تحقّقت بالوجدان، فيترتّب الأثر عليه، وهو نجاسة الملاقى. م ح- ى.

[۱۷۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱، نقلًا عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۷۱] (۲) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».

[۱۷۲] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۳] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۰، نقلًا عن المحقّق النائينى رحمه الله.

[۱۷۴] (۲) هو العلّامة السيّد أبو القاسم الموسوى الخوئى« مدّ ظلّه».

[۱۷۵] (۳) مصباح الاصول ۳: ۱۱۱.

[۱۷۶] (۱) راجع ص ۱۴۷ و ۱۵۱.

[۱۷۷] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۱۷۸] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۲.

[۱۷۹] (۲) يعنى الجواب المنقول عن الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» الذى قرّره المحقّق النائينى رحمه الله ببيان علمى وتقدّم فى ص ۱۵۷- ۱۵۹.

[۱۸۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۱] (۲) بل السواد الشديد المتبدّل إلى الضعيف فرد واحد من السواد عقلًا أيضاً كما حقّق فى محلّه، لكنّ الملاك فى باب الاستصحاب هو نظر العرف، لا العقل. منه مدّ ظلّه.

[۱۸۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۶.

[۱۸۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۴] (۱) مغزى الكلام: مقصده. م ح- ى.

[۱۸۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۴۲۴.

[۱۸۶] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۳.

[۱۸۷] (۴) كفاية الاصول: ۴۶۲.

[۱۸۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۴.

[۱۸۹] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۴.

[۱۹۰] (۱) إذا قمتم إلى الصلاة: أى إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وبه فسّرها المفسّرون أيضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۱] (۲) فاطّهّروا: أى فاغتسلوا. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۲] (۳) المائدة: ۶.

[۱۹۳] (۴) أصل الآية هكذا:« وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْجَآءَ أَحَدٌ مّنكُم مّنَ الْغَآلِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيّبًا».

[۱۹۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۱۵.

[۱۹۵] (۱) راجع تعليقة الرسائل للإمام الخمينى« مدّ ظلّه»: ۱۳۶.

[۱۹۶] (۱) الواقعة: ۷۹.

[۱۹۷] (۲) وهى قوله تعالى:« إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»، الأحزاب: ۳۳.

[۱۹۸] (۳) المثالان الأوّلان للعلم بتحقّق عنوانين مع الشكّ فى انطباقهما على فرد واحد أو فردين، والمثال الثالث للعلم بتحقّق فردين والشكّ فى تعاقبهما. م ح- ى.

[۱۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۱۹۷.

[۲۰۰] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۳۶- ۱۵۰.

[۲۰۱] (۳) تقدّم البحث حول« أصالة عدم قابليّة التذكية» فى ص ۴۹۸- ۵۰۷ من الجزء الرابع. م ح- ى.

[۲۰۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۰.

[۲۰۳] (۱) هذا بناءً على ما نقله عنه الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فى الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۱، لكنّ الشيخ رحمه الله ردّه بقوله:« إلّا أنّ هذا المعنى على تقدير صحّته والإغماض عمّا فيه». راجع فرائد الاصول ۳: ۲۰۴. م ح- ى.

[۲۰۴] (۱) هذا فى غير الحركة الأينيّة، كالكمّيّة والكيفيّة والجوهريّة على القول بها. م ح- ى.

[۲۰۵] (۲) هذا فى الحركة الأينيّة. م ح- ى.

[۲۰۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۶۴.

[۲۰۷] (۱) راجع نهاية الحكمة: ۲۵۵.

[۲۰۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۰۳.

[۲۰۹] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۰۵.

[۲۱۰] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۲.

[۲۱۲] (۱) وهو قوله:« وثالثاً يمكن إجراء الاستصحاب التعليقى على نحو التعليق فى الموضوع بأن يقال: لو صلّيت فى الزمان السابق المعلوم كونه نهاراً لكان صلاتى فى النهار، فشككت فى بقاء هذا الأمر، فيستصحب أنّ صلاتى لو وجدت تكون فى النهار، فإيجادها وجدانى، وكونها واقعةً فى النهار على فرض الوجود إنّما هو بحكم الأصل، لكن جريان الأصل التعليقى بنحو التعليق فى الموضوع محلّ إشكال». الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۵۴.

[۲۱۴] (۱) تقدّم هذا البحث فى ص ۱۸۵- ۱۸۷.

[۲۱۵] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۱۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۵.

[۲۱۷] (۲) يعنى: ملّا أحمد النراقى. م ح- ى.

[۲۱۸] (۱) مناهج الأحكم والاصول: ۲۳۷.

[۲۱۹] (۲) يعنى« الحكم الشرعى». م ح- ى.

[۲۲۰] (۳) بمقتضى أدلّة الاستصحاب. م ح- ى.

[۲۲۱] (۴) فرائد الاصول ۳: ۲۱۰.

[۲۲۲] (۱) الأوّل مقتضى نظر العرف، والثانى مقتضى نظر العقل. م ح- ى.

[۲۲۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۴] (۳) لا معنى لكلمة« إلّا» فى هذه العبارة، فالظاهر وقوع الغلط فى نسخة الكفاية، وحقّ العبارة أن يقال:« وإلّا فلا يكاد يصحّ إذا سيق بأحدهما». منه مدّ ظلّه.

[۲۲۵] (۴) فى نسخة الكفاية التى بأيدينا« سبق» بالباء، لكنّ الصحيح هو« سيق» بالياء. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۶۶.

[۲۲۷] (۲) أى لحاظ القيديّة التى هى حكم العقل والظرفيّة التى هى حكم العرف. م ح- ى.

[۲۲۸] (۱) اريد بها: البرائة الأزليّة التى كانت ثابتة قبل التكليف أو قبل ورود الشرع، وتعرّض لها الشيخ رحمه الله فى مبحث البرائة من رسائله، ثمّ أجاب عنها. فراجع فرائد الاصول ۲: ۵۹.

[۲۲۹] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۴۵.

[۲۳۰] (۱) كما إذا علمنا إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يومها، حيث إنّه لا تعارض بينهما ذاتاً، إذ يمكن أن تكون كلتاهما واجبتين، إلّاأنّه يقع التعارض بينهما بالعرض بملاحظة أنّا نعلم أنّه لا تجب علينا يوم الجمعة إلّاصلاة واحدة. م ح- ى.

[۲۳۱] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۴.

[۲۳۲] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۱۵۸، كتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحديث ۱ و ۲.

[۲۳۳] (۲) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۲۵: ۲۸۷، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۳ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ۴.

[۲۳۴] (۱) هو المحقّق النائينى كما تقدّم فى ص ۱۳۲.

[۲۳۵] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۰- ۴۶۸.

[۲۳۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۶۷، التعليقة ۱.

[۲۳۷] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۱.

[۲۳۸] (۲) راجع ص ۱۲۵- ۱۳۳.

[۲۳۹] (۱) راجع ص ۲۰۷.

[۲۴۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۲.

[۲۴۱] (۱) الواسطة فى الثبوت: هى علّة ثبوت العرض حقيقةً لمعروضه، سواء كان العرض قائماً بها أيضاً، كالنار والشمس العلّتين لثبوت الحرارة للماء، أم لا، كالحركة التى هى علّة لعروض الحرارة على الجسم.

والواسطة فى العروض: هى التى يقوم بها العرض حقيقةً، وينسب إلى ذيها عناية ومسامحة من قبيل وصف الشىء بحال متعلّقه، كالسفينة الواسطة فى نسبة الحركة إلى الجالس فيها، فإنّ الحركة صفة للسفينة حقيقةً، ويتّصف بها من جلس فيها بالعناية والمجاز. م ح- ى.

[۲۴۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۶۹.

[۲۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۲۳.

[۲۴۴] (۲) يعنى بهذا ما تقدّم من أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً- سواء كان متيقّناً أو مدلولًا للأمارة أو الأصل- يترتّب عليه جميع آثاره حتّى العقليّة والعاديّة منها.

[۲۴۵] (۳) حاشية كتاب فرائد الاصول: ۲۰۸.

[۲۴۶] (۴) أى سلّمنا جريان الاستصحاب التعليقى فى نفسه. م ح- ى.

[۲۴۷] (۱) هذه العبارة إلى آخر كلامه فى المقام ليست فى متن الكفاية، بل فى حاشية منه قدس سره. م ح- ى.

[۲۴۸] (۲) كفاية الاصول: ۴۶۸.

[۲۴۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۰.

[۲۵۰] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۴۲.

[۲۵۱] (۱) توضيحه: أنّ استصحاب الحرمة التعليقيّة قبل الغليان يقتضى الحرمة الفعليّة بعده، والحرمة الفعليّة كذلك تقتضى عدم الحلّيّة، لأنّ عدم الحلّيّة وإن كان من آثارها العقليّة، إلّاأنّك عرفت أنّ المستصحب إذا كان مجعولًا شرعيّاً يترتّب عليه جميع آثاره، حتّى العقليّة والعاديّة منها.

لكنّه مع ذلك لا يرفع الشكّ فى الحلّيّة وعدمها عن ناحية المسبّب، لما عرفت من أنّ الملاك فى رفع الشكّ عن المسبّب هو التعبّد الشرعى بحكمه، لا- ما يحكم به العقل بملاحظة الأصل السببى، فليس بين الأصلين تقدّم وتأخّر، بل كلاهما يجريان ويتعارضان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى القواعد الاخر. هذا توضيح كلام هذا المستشكل. م ح- ى.

[۲۵۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۳.

[۲۵۳] (۱) وهو الحرمة الفعليّة بعد الغليان. م ح- ى.

[۲۵۴] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۵۵] (۱) تقدّم نقل كلامه بعينه فى ص ۲۱۷.

[۲۵۶] (۲) تقدّم نقل كلامه عيناً فى ص ۲۱۹.

[۲۵۷] (۱) أجاب الشيخ- فى فرائد الاصول ۳: ۲۲۶- والمحقّق الخراسانى- فى كفاية الاصول: ۴۷۰- عن بعض الإشكالات على أصالة عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة بالنقض بأصالة عدم نسخ أحكام شريعتنا، وظاهره أنّ الثانى من المسلّمات. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۶.

[۲۵۹] (۱) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۲۹.

[۲۶۰] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۲۶.

[۲۶۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۰.

[۲۶۲] (۲) لحصر الإمام أيضاً البحث فى استصحاب الشرائع السابقة وجعله جريانه فى شريعتنا من المسلّمات. م ح- ى.

[۲۶۳] (۳) الأنعام: ۱۴۶.

[۲۶۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۵.

[۲۶۵] (۲) أى فى الجواب عن إشكال تغاير الموضوع بكون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة لا- على نحو القضايا الخارجيّة. م ح- ى.

[۲۶۶] (۱) راجع مصباح الاصول ۳: ۱۳۶.

[۲۶۷] (۱) الكافى ۱: ۵۸، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ۱۹.

[۲۶۸] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۴۸.

[۲۶۹] (۳) البقرة: ۱۸۳.

[۲۷۰] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۷۸.

[۲۷۱] (۱) راجع ص ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس.

[۲۷۲] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۱.

[۲۷۳] (۱) ذكر الاستصحاب من باب المثال، فإنّ البحث أعمّ منه ومن سائر الاصول العمليّة. م ح- ى.

[۲۷۴] (۲) ويترتّب عليه أيضاً الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك اللوازم العقليّة والعاديّة. م ح- ى.

[۲۷۵] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۳.

[۲۷۶] (۱) فوائد الاصول ۴: ۴۸۴- ۴۹۱.

[۲۷۷] (۲) أى لا إمضاءاً لبناء العقلاء. م ح- ى.

[۲۷۸] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۳۳.

[۲۷۹] (۲) يعنى زمان استصحاب الحياة. م ح- ى.

[۲۸۰] (۳) راجع ص ۲۳۸.

[۲۸۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۲۸۲] (۱) هذا ناظر إلى مذهب الشيخ رحمه الله. م ح- ى.

[۲۸۳] (۲) هذا ناظر إلى مذهب الاستاذ نفسه« مدّ ظلّه». م ح- ى.

[۲۸۴] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۷۸.

[۲۸۵] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۲.

[۲۸۶] (۱) راجع ص ۳۱۱ من الجزء الرابع.

[۲۸۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۲.

[۲۸۸] (۱) فإنّ للعرف نظرين: نظر مسامحى، كحكمه على الحنطة التى فيها قطعات يسيرة من الطين اليابس ويكون مجموعها مأة منّ بأنّ الحنطة مأة منّ، فإنّ هذا نظر مسامحى، لأنّه يرى قطعات الطين، إلّاأنّه لا يعتدّ بها، لكونها قليلة جدّاً، ونظر دقّى، كحكمه على ما بقى فى الثوب من أثر الدم بعد زوال جرمه بالغسل بأنّه لون لادم، فإنّه نظر عرفى دقيق، لأنّا إن سألناه عن حكمه هل تسامح فيه؟ قال: لا- إنّى لا- أرى الدم فى الثوب أصلًا، والذى بقى فيه لا يكون إلّالوناً حقيقةً، لكنّ العقل يحكم بكونه دماً، لاستحالة انتقال العرض عنده، فالعرف له نظران: مسامحى ودقّى، وليس للعقل إلّانظر واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۳.

[۲۹۰] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۴.

[۲۹۱] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۴۵.

[۲۹۲] (۱) الظاهر أنّه المحقّق النائينى« أعلى اللّه مقامه». راجع فوائد الاصول ۴: ۴۹۹. م ح- ى.

[۲۹۳] (۱)« اليوم الأوّل» صحيح ظاهراً. م ح- ى.

[۲۹۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۶.

[۲۹۵] (۱) من هنا يعلم أنّ مراده ب« الخارج المحمول» هو الامور الانتزاعيّة والاعتباريّة التى لا وجود لها فى الخارج إلّابمنشأ انتزاعها ومحلّ اعتبارها، و ب« المحمول بالضميمة» هو الأعراض المتأصّلة التى لها حقيقة خارجيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۶] (۲) التعبير ب« الانتزاع» ليس بجيّد، إذ الملكيّة ونحوها من الامور الاعتباريّة لا الانتزاعيّة. منه مدّ ظلّه.

[۲۹۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۴.

[۲۹۸] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۳۵.

[۲۹۹] (۱) راجع ص ۱۴۹.

[۳۰۰] (۲) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۱] (۱) وإن كان قضيّة كلام المحقّق الخراسانى وبعض الأعلام جريانه. منه مدّ ظلّه.

[۳۰۲] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۷.

[۳۰۳] (۳) راجع- للاطّلاع على فساد هذا التفسير- الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۸.

[۳۰۴] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۱.

[۳۰۵] (۲) أى بعض أنحاء الوضع. م ح- ى.

[۳۰۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۷۴.

[۳۰۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۰۸] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۲۴۶، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ۱.

[۳۰۹] (۲) يعنى: من طهارة ثوبك. م ح- ى.

[۳۱۰] (۳) وسائل الشيعة ۳: ۴۶۶، كتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحديث ۱.

[۳۱۱] (۱) وسائل الشيعة ۱: ۳۶۵، كتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحديث ۱ و ۶.

[۳۱۲] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۸۹.

[۳۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۳۱۴] (۳) ولذا صرّح بعدم لزوم كون المستصحب أثراً شرعيّاً أو ذا أثر شرعى بعض من التزم به، كالمحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ فى كلامه تضادّاً كما سيجىء الإشارة إليه فى الصفحة ۲۷۲. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۵] (۱) لا- يقال: كيف جعلتم استصحاب وجود الشرط الذى هو من الاصول شارحاً وحاكماً على دليل الشرطيّة الذى هو من الأمارات؟!

فإنّه يقال: الحاكم هو دليل الاستصحاب، أعنى قوله:« لا- تنقض اليقين بالشكّ» لا- نفس الاستصحاب، فالحاكم أيضاً أمارة، كالمحكوم. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۶] (۱) مصباح الاصول ۳: ۱۷۴.

[۳۱۷] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۱۸] (۲) يعنى: للمستصحب بوجوده الواقعى، لا للأعمّ منه ومن وجوده الاستصحابى. م ح- ى.

[۳۱۹] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۵.

[۳۲۰] (۲) راجع ص ۲۰۷ و ۲۱۴.

[۳۲۱] (۳)« ليس» صحّ ظاهراً. م ح- ى.

[۳۲۲] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۱.

[۳۲۳] (۱) وذلك مثل الشكّ فى حياة الولد عند موت الوالد، فيستصحب بقائها كذلك ليترتّب عليه انتقال تركة الوالد إليه، فإنّ انتقال التركة لم يكن أثراً لثبوت حياته، إلّاأنّه أثر لبقائها عند موت والده كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۳۲۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۶.

[۳۲۵] (۱) كما إذا فرضنا أن يكون زيد كافراً، وابنه عمرو مسلماً، فتقدّم موت زيد موضوع للأثر وهو الإرث، دون العكس، لأنّ المسلم يرث من الكافر شرعاً ولا يرث الكافر من المسلم، لأنّ الكفر من موانع الإرث. م ح- ى.

[۳۲۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۷.

[۳۲۷] (۲) كفاية الاصول: ۲۶۱.

[۳۲۸] (۱) راجع ص ۳۱۷- ۳۲۷ من الجزء الثالث.

[۳۲۹] (۲) ظاهر هم أنّ« ليس» قسم واحد، وهو ليس الناقصة فقط، لكن كونها مقابلةً ل« كان» يوجب أن تكون هى أيضاً على قسمين، فإذا قلنا:« ليس زيد» تكون تامّة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد» تامّة، وإذا قلنا:« ليس زيد صائماً» تكون ناقصة، كما أنّ« كان» فى قولنا:« كان زيد صائماً» ناقصة. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۰] (۳) كما إذا كان الأثر مترتّباً على كون موت زيد غير متقدّم على موت عمرو، وبتعبير آخر: كان الأثر مترتّباً على عدم كون موت زيد متّصفاً بالتقدّم على موت عمرو. م ح- ى.

[۳۳۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۴۹.

[۳۳۲] (۲) كفاية الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۳] (۱) المراد من الشكّ واليقين هاهنا المتيقّن والمشكوك، لجواز تحقّق الشكّ واليقين فى باب الاستصحاب فى آن واحد، بل قد يكون حصول الشكّ قبل حصول اليقين. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۷۸.

[۳۳۵] (۱) واقعيّة كلّ شىء بحسبه، فالعدالة أمر واقعى، كما أنّ الخمر كذلك. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) للعلم بفرد من الجنابة وارتفاعه، وهو جنابة أوّل النهار، والشكّ فى حدوث فرد آخر منها، وأين هذا من القسم الثانى من استصحاب الكلّى؟! منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام الإمام« مدّ ظلّه».

[۳۳۷] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۳۸] (۲) أى من الموارد التى ادّعى عدم جريان الاستصحاب فيها، لكونها شبهة مصداقيّة لدليله. م ح- ى.

[۳۳۹] (۳) لاستحالة اجتماع اليقين والشكّ السارى. م ح- ى.

[۳۴۰] (۱) العروة الوثقى ۱: ۱۰۳، المسألة ۲ من الفصل المعقود فى آخر المطهّرات لبيان طرق ثبوت التطهير.

وجريان الاستصحاب هاهنا مبنىّ على أن يكون عدم جريان الاصول فى أطراف العلم الإجمالى لاستلزامه المخالفة القطعيّة العمليّة، فلا مانع من الجريان إذا لم يكن كذلك، كما فى المقام، وأمّا إن كان لاستلزامه التناقض فى أدلّتها، فلا مجال لاستصحاب النجاسة فى هذه الصور الثلاث أصلًا، لشمول التناقض جميع موارد العلم الإجمالى، سواء كان جريان الأصل مستلزماً للمخالفة القطعيّة أم لا. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۱۱- ۵۱۵.

[۳۴۲] (۱) أى فى عدم الكرّيّة حين الملاقاة. م ح- ى.

[۳۴۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۳.

[۳۴۴] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۶.

[۳۴۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۷.

[۳۴۶] (۴) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۱۹۹.

[۳۴۷] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۴۸] (۱) راجع ص ۲۹۰- ۲۹۲.

[۳۴۹] (۲) كفاية الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۲۵۰.

[۳۵۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۰.

[۳۵۲] (۲) المعتبر فى شرح المختصر ۱: ۱۷۰.

[۳۵۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۰.

[۳۵۴] (۱) وبعبارة اخرى: يكون المطلوب فى هذا القسم مجرّد التبانى القلبى، لا القطع واليقين. منه مدّ ظلّه توضيحاً لكلام المحقّق الخراسانى رحمه الله.

[۳۵۵] (۲) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» لم يذكر مثالًا لاستصحاب الموضوع، ويمكن التمثيل له بما إذا تيقّن أنّ صلاة الجمعة كانت واجبة وشكّ فى بقاء وجوبها، فيستصحب ويترتّب عليه وجوب الالتزام به لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزاميّة كالعمليّة فى الأحكام. وهذا المثال وإن كان قابلًا للمناقشة- لأنّ استصحاب وجوب صلاة الجمعة يكون جارياً، سواء ترتّب عليه وجوب الالتزام به أم لا- إلّاأنّه يوجب تقريب المطلب إلى الذهن. م ح- ى.

[۳۵۶] (۳) كفاية الاصول: ۴۸۱.

[۳۵۷] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۸] (۲) يستفاد من قوله تعالى:« وَ إِذِ ابْتَلَى إِبْرَ هِيمَ رَبُّهُو بِكَلِمتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى الظَلِمِينَ»، البقرة: ۱۲۴. أنّ الإمامة تكون أمراً مجعولًا من قبل اللّه تعالى، إذ لو كانت توجد عقيب الأهليّة تكويناً لكان إبراهيم عليه السلام بعد الابتلاء إماماً قهراً ولا أثر لجعل اللّه تعالى الإمامة له، فمن فيه شرائط الإمامة وهو أهلٌ لها لا يكون قبل الجعل إماماً بالفعل، نعم، له شأنيّة الإمامة. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۹] (۱) كأنّه يقول للمسلمين: لابدّ لكم بمقتضى ما ورد فى شريعتكم من« لا تنقض اليقين بالشكّ» من الاعتراف بنبوّة النبىّ السابق. منه مدّ ظلّه.

[۳۶۰] (۱) هذا مضمون كلامه عليه السلام لا عينه. راجع عيون أخبار الرضا ۱: ۱۵۷، والاحتجاج ۲: ۴۱۷. م ح- ى.

[۳۶۱] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۶۱.

[۳۶۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۷۴.

[۳۶۳] (۱) المائدة: ۱.

[۳۶۴] (۲) هذا مع قطع النظر عن النصّ الدالّ على لزوم البيع بعد الافتراق، وهو قوله عليه السلام:« فإذا افترقا وجب البيع». وسائل الشيعة ۱۸: ۶، كتاب التجارة، الباب ۱ من أبواب الخيار، الحديث ۴. م ح- ى.

[۳۶۵] (۳) وذلك مثل أن يقع البيع ثمّ علم بالغبن بعد يوم، لكنّه لم يفسخ فوراً، ثمّ شكّ فى بقاء الخيار، لاحتمال كونه فوريّاً. م ح- ى.

[۳۶۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۳.

[۳۶۷] (۲) أراد الإمام« مدّ ظلّه» بالاستمرار غير ما أراد به المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه أراد منه العموم المجموعى، لكنّ الإمام« مدّ ظلّه» أراد منه قسماً ثالثاً من العموم لا يكون استغراقيّاً ولا مجموعيّاً. م ح- ى.

[۳۶۸] (۳) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً استغراقيّاً. م ح- ى.

[۳۶۹] (۴) وهذا دليل على عدم كونه عامّاً مجموعيّاً، وإلّا سقط التكليف بمجرّد التخلّف فى زمان. م ح- ى.

[۳۷۰] (۱) هذا الإشكال والجواب لا يكون موجوداً فى كلام الإمام« مدّ ظلّه» إلّاأنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» ذكره توضيحاً لكلام الإمام. م ح- ى.

[۳۷۱] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۵.

[۳۷۲] (۲)« و» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۳۷۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۷.

[۳۷۴] (۱) يعنى به المحقّق الحائرى اليزدى مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة قدس سره. راجع درر الفوائد: ۵۷۰. م ح- ی.

[۳۷۵] (۱) القائل هو المحقّق النائينى رحمه الله. راجع فوائد الاصول ۴: ۵۳۵- ۵۴۲. م ح- ی.

[۳۷۶] (۲) أى راجعاً إلى الحكم، ولا يراد منه القيد المقابل للظرف. م ح- ی.

[۳۷۷] (۱) صفة للوجوب، لا للإكرام. م ح- ی.

[۳۷۸] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۰۹.

[۳۷۹] (۲) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ی.

[۳۸۰] (۳) أى العموم أو الإطلاق الزمانيّين. م ح- ی.

[۳۸۱] (۱) حاصله: أنّا نعلم إجمالًا بورود تخصيص فى العموم الأفرادى مع بقاء الإطلاق أو العموم الأزمانى على ظاهره، أو بورود تخصيص فى العموم الأزمانى إذا دلّ العموم على استمرار الحكم أو تقييد فى الإطلاق إذا ثبت الاستمرار بمقدّمات الحكمة، وذلك لأنّه إذا قال ليلة الجمعة:« أكرم العلماء فى كلّ يوم» ثمّ قال:« لا تكرم زيداً يوم الجمعة» ثمّ شكّ فى وجوب إكرامه يوم السبت وما بعده فالأمر دائر بين كونه غير واجب الإكرام فى السبت وما بعده أيضاً فلا يكون إكرامه واجباً أصلًا، لا فى الجمعة التى هى أوّل زمان وجوب الإكرام، ولا بعدها، فيكون تخصيصاً للعامّ الأفرادى- أعنى« العلماء»- وبين كونه واجب الإكرام فى السبت وما بعده، فيكون تخصيصاً للعامّ الأزمانى- أعنى« كلّ يوم»- فيتعارض الأصلان ويتساقطان، ثمّ يرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ. م ح- ی.

[۳۸۲] (۲) أى تأخير إقباض الثمن والمثمن عن ثلاثة أيّام. م ح- ی.

[۳۸۳] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۲.

[۳۸۴] (۲) كما فى المقام، فإنّه لا مانع ذاتاً من بقاء العموم الأفرادى والأزمانى كليهما على ظاهرهما لو لا العلم الإجمالى. م ح- ی.

[۳۸۵] (۳) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۶] (۱)« إمّا» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۳۸۷] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۳.

[۳۸۸] (۱) توضيحه: أنّ يوم الجمعة مثلًا الذى علم خروجه إن كان خروجه تخصيصاً للعموم الأفرادى، وهو على تقدير كون زيد غير واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده أيضاً، فالعموم الأزمانى أو الإطلاق يكون باقياً على ظاهره، وإن كان خروج زيد فى يوم الجمعة بنحو كان واجب الإكرام فى يوم السبت وما بعده كان تخصيصاً للعموم الأزمانى أو تقييداً للإطلاق، فجريان الأصل فيهما يستلزم ورود التخصيص على العموم الأفرادى. م ح- ی.

[۳۸۹] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۱۴.

[۳۹۰] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۲، كتاب الصلاة، الباب ۸ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱.

[۳۹۱] (۱) راجع ص ۱۴۴.

[۳۹۲] (۱) فرائد الاصول ۳: ۷۹.

[۳۹۳] (۲) راجع فرائد الاصول ۳: ۲۸۵ و ۲۸۶.

[۳۹۴] (۳) راجع كفاية الاصول: ۴۸۵.

[۳۹۵] (۱) وذلك لأنّه لو كان معروضاً للوجود بوصف وجوده الخارجى لكانت القضيّة ضروريّة بشرط المحمول. م ح- ی.

[۳۹۶] (۲) فرائد الاصول ۳: ۲۸۸.

[۳۹۷] (۱) سواء كانت بنحو مفاد« كان التامّة» مثل« زيد موجود» أو« الناقصة» مثل« زيد قائم» أو« ليس التامّة» مثل« زيد ليس بموجود» أو« الناقصة» مثل« زيد ليس بقائم». م ح- ى.

[۳۹۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۶.

[۳۹۹] (۱) فرائد الاصول ۳: ۲۹۰.

[۴۰۰] (۲) لكون الإشكالين الأوّلين مبنائيين. م ح- ى.

[۴۰۱] (۱) أى كون الموضوع، وهو« زيد الحىّ». م ح- ى.

[۴۰۲] (۱) فوائد الاصول ۴: ۵۶۶- ۵۷۰.

[۴۰۳] (۲) لاتّحاد القضيّتين فى كلا الاستصحابين، فإنّا إذا علمنا بأنّ زيداً حىّ ثمّ شككنا فى بقاء حياته كان الموضوع فيها هو نفس زيد وماهيّته، وشككنا فى بقاء هذه القضيّة كذلك، فالاتّحاد بين القضيّتين محرز بالوجدان، فيجرى الاستصحاب، وكذلك إذا علمنا بأنّ زيداً عادل ثمّ شككنا فى بقاء عدالته، فيجرى الاستصحابان لترتيب الأثر الشرعى، وهو جواز التقليد. م ح- ى.

[۴۰۴] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۵] (۲) راجع ص ۳۳۲.

[۴۰۶] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۷.

[۴۰۷] (۲) وهذا الشقّ الثانى هو ظاهر كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله. م ح- ى.

[۴۰۸] (۳) فوائد الاصول ۴: ۵۸۶.

[۴۰۹] (۱) بخلاف ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّه قال بكونهما مرتبطين والزبيب يقرب من العنب المأخوذ موضوعاً فى قوله:« العنب إذا غلى يحرم» إلّاأنّ هذا القرب لا يكون بمثابة يدخل فى موضوعه ويشمله، فلابدّ من استصحاب حرمته. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۲۴.

[۴۱۱] (۱) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۸: ۲۱۶- ۲۱۸، كتاب الصلاة، الباب ۱۰ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

[۴۱۲] (۲) ورد حكم كثير الشكّ فى وسائل الشيعة ۸: ۲۲۷- ۲۲۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۶ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة.

[۴۱۳] (۱) كفاية الاصول: ۴۸۸.

[۴۱۴] (۱) التعبير ب« كلام منفصل» لأجل عدم انعقاد الظهور فى المعنى الحقيقى إذا اتّصل اللفظ بقرينة المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۵] (۱) وما تقدّم من حكومة قوله:« الفسّاق ليسوا من العلماء» على قوله:« أكرم العلماء» كان أيضاً ينتج نتيجة التخصيص. م ح- ى.

[۴۱۶] (۲) الحجّ: ۷۸.

[۴۱۷] (۳) المائدة: ۶.

[۴۱۸] (۴) فإنّ ذيلها وإن أمر بالتيمّم عند فقد الماء إلّاأنّها مطلقة فى صورة وجدان الماء، أى تشمل الوضوء الحرجى وغيره. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۹] (۱) فتبيّن أنّ تقدّم الخاصّ على العامّ والمقيّد على المطلق قد يكون ملاكه الأقوائيّة فى الظهور ويسمّى تخصيصاً وتقييداً، وقد يكون الملاك تعرّض الخاصّ والمقيّد لما لا يتعرّضه العامّ والمطلق، ويسمّى حكومةً. م ح- ى.

[۴۲۰] (۱) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۴۰.

[۴۲۱] (۱) لا بدلالته اللفظيّة. م ح- ى.

[۴۲۲] (۲) ولا يكون مدلولها اللفظى حجّيّتها، فإنّها لا تقول:« أنا حجّة» فلا تكون بدلالتها متعرّضة لجهة من جهات دليل الاستصحاب حتّى تكون حاكمة عليه، بل نفس وجودها حجّة ورافع لموضوع دليل الاستصحاب، فتقدّمها عليه لا يكون إلّابنحو الورود. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۳] (۳) راجع ص ۱۴۴.

[۴۲۴] (۱) بعض الاصول شرعى وعقلى، كالبرائة، وبعضها لا يكون إلّاعقليّاً، كالاحتياط والتخيير، وبعضها لا يكون إلّاشرعيّاً، كأصالة الإباحة والطهارة. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۵] (۱) لما تقدّم من أنّ الدليل إذا كان بنفسه متقدّماً على دليل آخر سمّى وروداً. م ح- ى.

[۴۲۶] (۱) لكن هذا التقييد فى البراءة الشرعيّة مدلول نفس الموضوع، وفى الحلّيّة والطهارة مستفاد من الغاية المذكورة فى دليليهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۷] (۱) لكن حجّيّتها بالنسبة إلى الحدوث وجدانيّة وبالنسبة إلى البقاء تعبّديّة بمعونة أخبار الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۸] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۰.

[۴۲۹] (۲) يعنى لأنّ نقض اليقين بالنجاسة مدلول الحكم ببقاء اليقين بالطهارة. م ح- ى.

[۴۳۰] (۳) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۱] (۱) فلو شمل المسبّب أيضاً لزم كون المتقدّم متأخّراً وبالعكس، وهو محال.

وعبارة الشيخ رحمه الله بالنسبة إلى الجواب الأوّل هكذا:« وإن شئت قلت: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببى كما هو شأن الحكم الشرعى وموضوعه، فلا يوجد فى الخارج إلّامحكوماً، والمفروض أنّ الشكّ المسبّبى أيضاً من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكم العامّ وهذا الشكّ لا زمان لملزوم ثالث فى مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً»، إنتهى. م ح- ى.

[۴۳۲] (۲) فرائد الاصول ۳: ۳۹۷.

[۴۳۳] (۳) كفاية الاصول: ۴۹۰.

[۴۳۴] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۷۲.

[۴۳۵] (۱) راجع ص ۳۵۶.

[۴۳۶] (۲) إن قلت: هذا ينافى القول بتقدّم الأمارات على الاستصحاب وكونه فرشها. قلت: لا، فإنّ تقدّم الأمارات عليه إنّما يكون فيما إذا كان بينهما معارضة، كما إذا اقتضى الاستصحاب وجوب صلاة الجمعة وقامت رواية معتبرة على عدم وجوبها، بخلاف المقام، فإنّ الاستصحاب هنا لا يعارض الدليل الاجتهادى، بل يفسّره ويشرحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۷] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۳۸] (۱) راجع ص ۳۸.

[۴۳۹] (۱) تقدّم تفصيل هذا البحث فى مبحث الاشتغال، والاستاذ« مدّ ظلّه» أشار هاهنا إجمالًا إلى الأقوال فقط لتشخيص محلّ النزاع فى تعارض الاستصحابين، ومن أراد التفصيل فليراجع الصفحة ۵۱ وما بعدها من الجزء الخامس. م ح- ى.

[۴۴۰] (۲) وهو الشارع المقدّس. م ح- ى.

[۴۴۱] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۲] (۱) راجع الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۲۵۲.

[۴۴۳] (۱) فرائد الاصول ۳: ۳۲۰- ۳۸۶.

[۴۴۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۲.

[۴۴۵] (۱) مثل أن يكون شىء تحت يد شخص وعلمنا ملكيته سابقاً وعدم ملكيته كذلك، لكنّا شككنا فى أنّ الملكيّة كانت متقدّمة

على عدمها أو بالعكس، فيجرى الاستصحاب فى كليهما ويتساقطان بالتعارض وتبقى قاعدة اليد سليمة عن المعارض، ومثل أن يكون تحت يده ولم نعلم بعدم ملكيته له سابقاً، بل احتملنا كونه ملكاً له من أوّل وجوده، لاحتمال كونه بنفسه مولّداً له، مثل البقول، فلا يجرى هاهنا استصحاب عدم ملكيته بناءً على ما اخترناه من عدم جريانه فى القضايا السالبة بانتفاء الموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۶] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۲۹۲، كتاب القضاء، الباب ۲۵ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، الحديث ۲.

[۴۴۷] (۱) على تقدير كونه قاعدة مستقلّة غير قاعدة التجاوز. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۸] (۲) وسائل الشيعة ۱: ۴۷۱، كتاب الطهارة، الباب ۴۲ من أبواب الوضوء، الحديث ۷.

[۴۴۹] (۳) كالبيع والنكاح وغيرهما من المعاملات. م ح- ى.

[۴۵۰] (۱) راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۲۵۷، كتاب القضاء، الباب ۱۳ من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، وبحار الأنوار ۸۸: ۲۳۴، كتاب الصلاة، باب الاستخارة بالرقاع، ذيل الحديث ۷، وعوالى اللئالى ۲: ۱۱۲ و ۲۸۵، و ۳: ۵۱۲.

[۴۵۱] (۲) ولا فى مورد إحلاف المنكر إذا لم يكن للمدّعى بيّنة. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۲] (۳) أى عمومات القرعة. م ح- ى.

[۴۵۳] (۱) مثل أن يكون مال مردّداً بين زيد وعمرو من دون ثبوت يد أحدهما عليه ولا يكون لواحد منهما بيّنة أو تقوم البيّنة لكليهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۴] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۳.

[۴۵۵] (۱) الاختصاص: ۹۶، والمناقب ۴: ۴۰۴.

[۴۵۶] (۲) الرسائل، مبحث الاستصحاب: ۳۴۷.

[۴۵۷] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۹۳- ۴۹۴، كى يتّضح لك اضطراب كلامه. م ح- ى.

[۴۵۸] (۱) راجع كفاية الاصول: ۴۹۶.

[۴۵۹] (۲) لا فرق بين الأدلّة والأمارات، وأمّا ما ذكره الشيخ رحمه الله من الفرق، وهو أنّ الطرق المعتبرة لو قامت على حكم شرعى فهى الأدلّة الاجتهاديّة، وإن قامت على موضوع فهى الأمارات المعتبرة فاصطلاح خاصّ به. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۰] (۳) وأمّا ما نرى فى الكفاية من التعبير ب« هذا مبحث التعادل والتراجيح» فهو ليس من كلام المحقّق الخراسانى، بل من قلم الناسخ. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۱] (۴) إنّ بعضهم عبّروا ب« الترجيح» إفراداً بلحاظ نفس الفعل، وعبّر بعض آخر ب« التراجيح» جمعاً بلحاظ الفعل الحاصل من أقسام المرجّحات من حيث صفات الراوى بأقسامها، ومن حيث مضمون الرواية كذلك، وباعتبار جهة الصدور، فيتعدّد الترجيح باعتبارها، هذا مع أنّ فى الجمع تشاكلًا صوريّاً ب« التعادل» باعتبار وقوع الألف بين حرفين فى الأوّل. م ح- ى.

[۴۶۲] (۱) لم يعبّر فى المقبولة ب« الخبرين المتعارضين» نعم، فى مرفوعة زرارة:« يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان». فلاحظ المقبولة فى الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰، والمرفوعة فى مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲. م ح- ى.

[۴۶۳] (۱) كفاية الاصول: ۴۹۶.

[۴۶۴] (۱) النساء: ۸۲.

[۴۶۵] (۲) التخصيص عند الشيخ رحمه الله مستلزم للمجازيّة، ولأجل ذلك لم يقل:« على المجاز أو التخصيص». منه مدّ ظلّه.

[۴۶۶] (۳) الحقّ هو التعبير بالتخصّيص، لا الورود، لأنّه بعد العلم بالتخصيص ارتفع موضوع أصالة العموم حقيقةً وتكويناً، والورود هو رفع الموضوع تعبّداً. م ح- ى.

[۴۶۷] (۱) أكثر عنايته فى هذه الصورة ظنّيته من حيث السند. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۸] (۱) أى لو كان الخاصّ- مكان الظنّية من حيث السند- ظنّيّاً بحسب الدلالة. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فرائد الاصول ۴: ۱۵.

[۴۷۰] (۳) راجع ص ۲۷۸- ۲۸۷ من الجزء الثالث.

[۴۷۱] (۴) أصالة الظهور عبارة اخرى عن أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۲] (۱) مبتدء مؤخّر ل« فيه». م ح- ى.

[۴۷۳] (۲) كفاية الاصول: ۴۹۸.

[۴۷۴] (۱) المراد بالإطلاق عدم ذكر متعلّق الرمى، لجواز أن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالنبل» وأن يقال:« رأيت أسداً يرمى بالمخلب» وهو عند الإطلاق ظاهر فى الأوّل. م ح- ى.

[۴۷۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۰.

[۴۷۶] (۱) راجع ص ۲۸۱ من الجزء الثالث.

[۴۷۷] (۲) راجع ص ۳۸۲.

[۴۷۸] (۱) كفاية الاصول: ۵۱۱.

[۴۷۹] (۱) درر الفوائد: ۶۷۸.

[۴۸۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۳۹.

[۴۸۱] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴.

[۴۸۲] (۳) وتوجيه الاستدلال بهذا الخبر على المقام أنّ العامّ والخاصّ إمّا أن يكونا من قبيل النصّ والظاهر، فيشملهما الخبر، وإمّا أن يكونا من قبيل الظاهر والأظهر، فيشملهما بطريق أولى. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۳] (۱) درر الفوائد: ۶۷۹.

[۴۸۴] (۱) إشارة إلى قوله تعالى:« وَأُوْلُواْ الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتبِ اللَّهِ». الأنفال: ۷۵. م ح- ى.

[۴۸۵] (۲) كفاية الاصول: ۵۰۱.

[۴۸۶] (۱) كالجمع بين قوله عليه السلام:« ثمن العذرة من السحت» وبين قوله عليه السلام:« لا بأس ببيع العذرة». وسائل الشيعة ۱۷: ۱۷۵، كتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ۱ و ۲. م ح- ى.

[۴۸۷] (۲) عوالى اللئالى ۴: ۱۳۶.

[۴۸۸] (۳) يعنى: القاعدة. م ح- ى.

[۴۸۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۲۲.

[۴۹۰] (۲) النساء: ۸۲.

[۴۹۱] (۳) راجع ص ۳۹۱.

[۴۹۲] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۸۱ و ۸۹.

[۴۹۳] (۲) المصدر نفسه.

[۴۹۴] (۱) توضيح كلامه أنّ للعامّين من وجه عنده ثلاث حالات:

الاولى: أن لا يكون لأحدهما قدر متيقّن فى مقام التخاطب أصلًا، فهما متعارضان فى مادّة الاجتماع، الثانية: أن يكون أحدهما منصرفاً إلى مادّة الاجتماع، لكونها قدراً متيقّناً فى مقام التخاطب، فلا تعارض بينهما أصلًا، لأنّهما وإن كانا عامّين من وجه مفهوماً، إلّاأنّهما

بمنزلة العامّ والخاصّ مطلقاً، لأجل الانصراف، الثالثة: أن يكون لأحدهما أيضاً قدر متيقّن فى مقام التخاطب، وهو مادّة الاجتماع، إلّاأنّ دلالته عليها لم تكن بحدّ من القوّة يوجب الانصراف إليها، لكن يرفع التعارض بينهما، لأنّهما من قبيل النصّ والظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۵] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۶] (۱) جواب« إن» فى« إن اريد به العلم التقديرى». م ح- ى.

[۴۹۷] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۱۹.

[۴۹۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۲۸.

[۴۹۹] (۲) كدلالته على ۶۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۰] (۳) كدلالته على ۴۰٪ من أفراد مدلوله. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۱] (۴) والفرق بينهما أنّ الملازمة هناك كانت لأجل القدر المتيقّن، وهاهنا لأجل الاستهجان. م ح- ى.

[۵۰۲] (۱) كوروده فى مقام تحديد الماء الكرّ. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۳] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۰۴] (۱) المصدر نفسه.

[۵۰۵] (۱) أى« كلّ خمر حرام». م ح- ى.

[۵۰۶] (۱) المراد بالعامّ الاصولى: العامّ الاستغراقى. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۲) هذا على مبنى القوم، وأمّا نحن فقد أنكرنا دلالة المطلق على الشمول. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۳) فرائد الاصول ۴: ۹۷.

[۵۰۹] (۴) فوائد الاصول ۴: ۷۲۹.

[۵۱۰] (۵) كفاية الاصول: ۵۱۳.

[۵۱۱] (۶) درر الفوائد: ۶۸۰.

[۵۱۲] (۱) وعلى هذا فلا مجال للقول بالأظهريّة والظاهريّة، لأنّ الظهور من أوصاف الدلالة، والدلالة من أوصاف الدليل اللفظى، فلا يمكن القول بأظهريّة أحد الدليلين على الآخر إلّاإذا كان الدليلان لفظيّين. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) كما قيل فى القضيّة الشرطيّة: إنّها تدلّ على المفهوم بلفظها، لأنّ أداة الشرط وضعت لكون الشرط علّة منحصرة للجزاء، ولا يبعد هذا فى مفهوم الحصر، لأنّ أداة الحصر- ك« إنّما» ونحوها- لا يبعد أن تكون موضوعة لإفادة الحصر. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۴] (۱) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ى.

[۵۱۵] (۲) وكذا تخصيص كلام كلّ إمام بكلام من بعده من الأئمّة عليهم السلام. م ح- ى.

[۵۱۶] (۱) راجع فرائد الاصول ۴: ۹۴.

[۵۱۷] (۲) هذا على ما فى فوائد الاصول، لكنّه رحمه الله ناقش فى هذا الوجه واختار طريقاً آخر لدفع الإشكال فى أجود التقريرات حيث قال:

والانصاف أنّ هذه الدعوى وإن كانت مقبولة فى الجملة، نظراً إلى وجود جملة من تلك المخصّصات فى الكتب المرويّة بطرق العامّة، وجملة من أسانيدها معتبرة ومنتهية إلى خيار الصحابة« رضى اللّه عنهم» كعبادة بن صامت وغيره، إلّاأنّ دعوى وجود كلّ مخصّص صادر عن الأئمّة المتأخّرين« صلوات اللّه عليهم أجمعين» فى زمان صدور العمومات السابقة لا تخلو عن الجزاف كما هو ظاهر.

والتحقيق فى الجواب أن يقال: إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة وإن كان قبيحاً فى حدّ ذاته، إلّاأنّه لا مانع من عروض عنوان آخر عليه

موجب لارتفاع قبحه، بل لاتّصافه بالحسن، نظير بقيّة العناوين القبيحة لو لا عروض عنوان آخر عليها، فإذا فرض اقتضاء الحكمة من تقيّة أو غيرها تأخير البيان فلابدّ من التأخير، وإلّا لزم العمل على خلاف الحكمة، فالإشكال المذكور إنّما نشأ من تخيّل أنّ القبح فى المقام نظير القبح الثابت للظلم الغير الممكن تخلّفه عنه، مع أنّه من الضرورى أنّ الأمر ليس كذلك، بل هو تابع لتحقّق ملاكه، فإذا اقتضت الحكمة تأخير البيان لمصلحة أقوى فلا مناص عن التأخير، حفظاً لتلك المصلحة، إنتهى كلامه رحمه الله. أجود التقريرات ۴: ۲۹۹. م ح- ى.

[۵۱۸] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۳۷.

[۵۱۹] (۲) كفاية الاصول: ۵۱۴.

[۵۲۰] (۱) الكافى ۱: ۵۹، كتاب فضل العلم، باب الردّ إلى الكتاب والسنّة وأنّه ليس شىء من الحلال والحرام وجميع ما يحتاج الناس إليه إلّاوقد جاء فيه كتاب أو سنّة، الحديث ۳.

[۵۲۱] (۲) الكافى ۲: ۷۴، كتاب الإيمان والكفر، باب الطاعة والتقوى، الحديث ۲.

[۵۲۲] (۱) لا يتأثّم: أى: لا يخاف الإثم. م ح- ى.

[۵۲۳] (۲) لا يتحرّج: أى: لا يخشى الوقوع فى الحرج. م ح- ى.

[۵۲۴] (۳) المنافقين: ۴.

[۵۲۵] (۴) فى نهج البلاغة: ۳۲۶« مع الملوك والدنيا». م ح- ى.

[۵۲۶] (۱) كتاب سليم بن قيس الهلالى ۲: ۶۲۰.

[۵۲۷] (۲) راجع كتب الرجال، سيّما معجم رجال الحديث للسيّد الخوئى« مدّ ظلّه» ذيل ترجمة« سليم بن قيس» كى يتّضح لك كيفيّة سند كتابه. م ح- ى.

[۵۲۸] (۱) راجع ص ۳۸۸.

[۵۲۹] (۲) كلمة« فاسد» خبر لقوله« مدّ ظلّه»:« ما أفاده». م ح- ى.

[۵۳۰] (۳) راجع ص ۳۸۹.

[۵۳۱] (۱) وذلك لأنّ النسخ مشروط بحضور وقت العمل بالمنسوخ. م ح- ى.

[۵۳۲] (۲) هذا ينافى ما سيأتى فى ص ۴۲۶ من أنّ الخاصّ لو صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ- سواء صدر قبله أو بعده وقبل حضور وقت العمل به- لكان مخصّصاً، واحتمال النسخ منحصر بفرض ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ. م ح- ى.

[۵۳۳] (۳) فى هذه الصورة الثالثة أربعة فروض، وسيتّضح الحقّ فيها إنشاء اللّه تعالى. م ح- ى.

[۵۳۴] (۴) الكافى ۱: ۵۸، كتاب فضل العلم، باب البدع والرأى والمقائيس، الحديث ۱۹.

[۵۳۵] (۱) هذا هو الصورة الثانية من الصور الثلاث المتقدّمة. م ح- ى.

[۵۳۶] (۲) راجع ص ۴۰۸.

[۵۳۷] (۳) ويمكن زيادة توضيح للمسألة فى ضمن مثال، وهو أنّه إن وقع التنازع والاختلاف بين صبىّ وغلام كان الغلام غالباً على الصبىّ، وأمّا إن لم يكن بينهما اختلاف أصلًا، لكن أراد رجل قوىّ أن يضرب أحدهما فلا ترجيح بينهما، لقدرته على كليهما، ومسألة تعارض العموم والإطلاق من قبيل الأوّل، وما نحن فيه من قبيل الثانى. م ح- ى.

[۵۳۸] (۱) كما فى موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين. م ح- ى.

[۵۳۹] (۲) هذا رجوع عمّا أفاده آنفاً، من أنّ الانصاف أنّ هذا الوجه حسن على فرض تسليم الانحلال. م ح- ى.

[۵۴۰] (۱) وهذا الدليل بمنزلة الكبرى للأوّل. م ح- ى.

[۵۴۱] (۲) فيكون تخصيصاً. م ح- ى.

[۵۴۲] (۳) فيكون نسخاً. م ح- ى.

[۵۴۳] (۱) ذكر الاستاذ« مدّ ظلّه» هذا القيد لئلّا يتوهّم أنّ الاستمرار مستفاد من الإطلاق، فإنّه مفاد اللفظ، أعنى قوله:« أبداً» و« إلى يوم القيامة». م ح- ى.

[۵۴۴] (۲) راجع ص ۴۲۰.

[۵۴۵] (۳) ولا يلزم منه محذور، إذ لا قبح فى تقديم البيان على وقت الحاجة، بخلاف تأخيره عنه. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۶] (۴) راجع ص ۳۸۳.

[۵۴۷] (۱) راجع ص ۴۰۹- ۴۱۰.

[۵۴۸] (۱) سواء ورد قبل صدور العامّ أو بعده وقبل حضور وقت العمل به. م ح- ى.

[۵۴۹] (۱) أى من الموارد التى قيل بكونها من قبيل الأظهر والظاهر. م ح- ى.

[۵۵۰] (۲) فيدلّ على أنّ عتق المؤمنة أفضل فردى الواجب. م ح- ى.

[۵۵۱] (۳) فيدلّ على أنّ عتق الكافرة أخسّ فردى الواجب. م ح- ى.

[۵۵۲] (۴) كما قال فى معالم الدين وملاذ المجتهدين: ۵۳ و ۹۰.

[۵۵۳] (۱) أى حمل المطلق على المقيّد، وحمل الأمر والنهى على الاستحباب والكراهة. م ح- ى.

[۵۵۴] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۳۱.

[۵۵۵] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۶] (۱) إجمال تصوير هذا البحث: أنّ وقوع التعارض بين أكثر من دليلين يتصوّر على صور: لأنّه إمّا أن يكون أحد الأدلّة عامّاً والآخران خاصّين وإمّا أن لا تكون كذلك، وعلى الأوّل إمّا أن تكون النسبة بين الخاصّين تبايناً أو عموماً وخصوصاً مطلقاً أو من وجه، وسيأتى تفصيل هذه الصور. م ح- ى.

[۵۵۷] (۱) أى بكلّ من الخاصّين، سواء كانا لفظيّين أو لبّيين أو مختلفين. م ح- ى.

[۵۵۸] (۲) هذا المثال لا ينطبق على الفرض المتنازع فيه، فإنّ النسبة بين الخاصّين فى هذا المثال عموم من وجه، لا التباين، وحينما راجعت شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» اعترف بورود هذا الإشكال على المثال، وإنّى ما وجدت حتّى الآن مثالًا لتعارض عامّ وخاصّين متباينين استلزم تخصيص العامّ بأحدهما انقلاب نسبته مع الخاصّ الآخر.

نعم، لو قال المولى فى دليل:« أكرم العلماء» وفى دليل آخر:« لا تكرم العلماء اليهود» وفى دليل ثالث:« لا تكرم العلماء النصارى» لكانت النسبة بين الخاصّين هى التباين، لكن لو خصّص العامّ بأحدهما لم تنقلب نسبته مع الخاصّ الآخر كما هو واضح. م ح- ى.

[۵۵۹] (۱) وهو العالم الذى لا يكون صرفيّاً، لكنّه نحوى. م ح- ى.

[۵۶۰] (۱) فرائد الاصول ۴: ۱۰۲.

[۵۶۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۴۲.

[۵۶۲] (۱) سيأتى فى ص ۴۴۹- ۴۵۹.

[۵۶۳] (۲) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۳۲.

[۵۶۴] (۱) وهى اثنا عشر فرضاً يحصل من ضرب الثلاثة فى الاثنين ثمّ الحاصل فى الاثنين الأخيرين. م ح- ى.

[۵۶۵] (۲) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج التعارض بالعرض، أو قلنا بأنّ القاعدة الأوّليّة فى المتعارضين هى التخيير، وأمّا إذا قلنا

بعدم شمولها له وبكون القاعدة الأوّليّة هى التساقط- كما هو مقتضى التحقيق عند شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» وسيأتى فى ص ۴۴۹- ۴۵۹- فيتساقط الخاصّ والأخصّ فى مورد الأخصّ. م ح- ى.

[۵۶۶] (۱) إن قلت: كيف يحمل الخاصّ على الأخصّ مع كونهما متوافقى الحكم وظهورهما فى كون كلّ حكم مستقلًا عن الآخر؟! هل هذا إلّانظير« أعتق رقبةً» و« أعتق رقبةً مؤمنة» حيث لا يحمل المطلق على المقيّد فيما إذا لم يحرز وحدة الحكم، بل يحكم بوجوب عتق مطلق الرقبة وبتأكّد وجوب مادّة الاجتماع التى هى الرقبة المؤمنة؟!

قلت: نعم، ولكن حمل الخاصّ على الأخصّ ثمّ تخصيص العامّ به فى المقام جمع مقبول عند العقلاء.

توضيح ذلك: أنّ الدليلين فى المقام- أعنى الخاصّ والأخصّ- حيث انضمّا إلى الدليل الثالث- وهو العامّ- ولم يمكن تخصيص العامّ بالخاصّ، لاستلزامه التخصيص المستهجن، يجمع بينها بحمل الخاصّ على الأخصّ ثم تخصيص العامّ به.

نعم، لو كان تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ مقطوعاً به، أو كان ظاهراً ولكن لم يكن فى مقابلهما دليل عامّ لم يجمع العرف بينها بما ذكر، ولكن حيث لم يكن تعدّد الحكم المستفاد من الخاصّ والأخصّ قطعيّاً، بل يكون ظاهراً أوّلًا وكان العامّ فى مقابلهما ثانياً يجعل العقلاء الأخصّ مبيّناً للخاصّ، ثمّ يخصّصون به العامّ. م ح- ى.

[۵۶۷] (۲) أى يقع ثلاثة تعارضات: أحدها: بين العامّ والخاصّ، الثانى: بين العامّ والأخصّ، الثالث: بين الخاصّ والأخصّ. م ح- ى.

[۵۶۸] (۱) أى من الخاصّ. م ح- ى.

[۵۶۹] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۴۳.

[۵۷۰] (۱) هذا بناءً على شمول أخبار العلاج للتعارض بالعرض أو كون القاعدة الأوّليّة هى التخيير، وأمّا بناءً على ما اختاره شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» من عدم شمولها له وكون القاعدة هى التساقط كما سيأتى فى ص ۴۴۹- ۴۵۹، فلابدّ من القول بتساقط الخاصّين، فيبقى العامّ على عمومه. م ح- ى.

[۵۷۱] (۱) أى« أكرم كلّ عالم ليس فاسقاً غير نحوى ولا نحويّاً غير فاسق». م ح- ى.

[۵۷۲] (۲) قال شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»: هذا الخاصّ لا محالة يكون مخصّصاً لأحد العامّين من وجه.

لكن يمكن أن يقال بإمكان أن يكون مخصّصاً لكليهما، بإخراج مادّة الاجتماع منهما، كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الفسّاق» و« يستحبّ إكرام العالم الفاسق». م ح- ى.

[۵۷۳] (۱) لا من حيث الدلالة والإرادة الاستعماليّة. م ح- ى.

[۵۷۴] (۲) أو خاصّين. م ح- ى.

[۵۷۵] (۱) كما لو ورد:« أكرم العلماء» و« لا تكرم العلماء» و« أكرم النحويّين من العلماء» و« لا تكرم الفسّاق من العلماء» فإنّ الأوّل يخصّص بالرابع، والثانى بالثالث، ويصير مفادهما:« أكرم العلماء غير الفسّاق منهم» و« لا تكرم العلماء غير النحويّين منهم» وكون النسبة بينهما عموماً من وجه واضح. اقتبست هذا المثال من رسائل الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» مبحث التعادل والترجيح: ۳۶. م ح- ى.

[۵۷۶] (۱) راجع ص ۳۸۲.

[۵۷۷] (۲) ورد مضمونه فى وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۵۷۸] (۳) لما ثبت فى المنطق من تناقض الموجبة الكلّيّة مع السالبة الجزئيّة وبالعكس. م ح- ى.

[۵۷۹] (۱) راجع ص ۷۵- ۸۲ من الجزء الثالث.

[۵۸۰] (۲) كما إذا قال:« أكرم العلماء» و« لا تكرم الكوفيّين منهم» و« لا تكرم البصريّين منهم» وكان كلّ العلماء أو جلّهم أهل هذين البلدين. م ح- ى.

[۵۸۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

[۵۸۲] (۲) مستدرک الوسائل ۱۷: ۳۰۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

[۵۸۳] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۰، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲.

[۵۸۴] (۴) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۸.

[۵۸۵] (۵) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

[۵۸۶] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۸، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۹.

[۵۸۷] (۲) سیأتی فی ص ۴۵۱- ۴۵۹.

[۵۸۸] (۳) سیأتی فی ص ۴۴۹ عدول الاستاذ« مدّ ظلّه» عن هذا. م ح- ی.

[۵۸۹] (۴) فإنّ موافقة الشهرة الفتوائیّة لأحد الخبرین تؤیّد أنّ مضمونه حکم اللّه الواقعی. م ح- ی.

[۵۹۰] (۱) علّة لحجّیّتهما فی مادّة الافتراق. م ح- ی.

[۵۹۱] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

[۵۹۲] (۱) راجع ص ۴۴۶.

[۵۹۳] (۲) وهو خصوص ما دلّ علیه الأخبار العلاجیّة لساناً. م ح- ی.

[۵۹۴] (۱) وهی ما یحکم به العقل مع قطع النظر عن الأخبار. م ح- ی.

[۵۹۵] (۱) کفایة الاصول: ۴۹۹.

[۵۹۶] (۱) فیکون الدلالة التصدیقیّة عنده رحمه الله بمعنی التصدیق بأنّ هذا اللفظ دالّ علی ذلک المعنی، سواء کان مراداً للمتکلّم أم لا. م ح- ی.

[۵۹۷] (۲) فوائد الاصول ۴: ۷۵۵.

[۵۹۸] (۱) وعدّها من الدلالات اللفظیّة فی کلمات المنطقیّین مبنیّ علی التسامح. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۹] (۲) سواء کان استعارةً أو مجازاً مرسلًا. م ح- ی.

[۶۰۰] (۳) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۶۰۱] (۴) والحقیقة الادّعائیّة فی مطلق المجازات وإن کانت مخالفة لما ذهب إلیه السکّاکی فی الاستعارة من جهات، إلّاأنّها شبیهة به، وهذا ممّا ابتکره الشیخ محمّد رضا الاصفهانی صاحب کتاب« وقایة الأذهان» رحمه الله وتلقّاه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام« مدّ ظلّه» بالقبول. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۲] (۱) لأنّهما لا یتعارضان بالنسبة إلیه، بل یتوافقان فیه. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۳] (۱) أی لا یدلّ المطلق علی الشمول بالوضع، بل بواسطة لحاظ المتکلّم. م ح- ی.

[۶۰۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۷ و ۲۸۸.

[۶۰۵] (۳) إن قلت: کیف یمکن الجمع بین کون الإطلاق بذات اللفظ وبین افتقاره إلی مقدّمات الحکمة مع أنّ الحاکم بمقدمات الحکمة هو العقل، لا اللفظ؟!

قلت: إنّا نحتاج إلی مقدّمات الحکمة لأجل استکشاف جعل الطبیعة موضوعاً للحکم فی کلام المتکلّم، وأمّا بعد الاستکشاف فاللفظ هو الذی یدلّ علی نفس الطبیعة التی هی عبارة عن الإطلاق. م ح- ی.

[۶۰۶] (۱) فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها. م ح- ی.

[۶۰۷] (۱) راجع ص ۲۶۰ من الجزء الرابع.

[۶۰۸] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۳۹.

[۶۰۹] (۳) راجع وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶- ۱۲۴، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، ومستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۲- ۳۰۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، حتّى يتّضح لك الأمر. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۴) المصدر نفسه.

[۶۱۱] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۶۴.

[۶۱۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۰.

[۶۱۳] (۲) الجمع التبرّعى: هو الجمع بلا وجه وشاهد. م ح- ى.

[۶۱۴] (۱) درر الفوائد: ۶۵۶.

[۶۱۵] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۶۱۶] (۳) أى: إذا تكافأ الخبران من جميع الجهات. م ح- ى.

[۶۱۷] (۴) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۷، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۱۸] (۱) قال رحمه الله فى مرآة العقول ۱: ۲۱۸، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ذيل الحديث ۷: ثمّ اعلم أنّه يمكن رفع الاختلاف الذى يترائى بين الخبرين بوجوه قدأومأنا إلى بعضها:

الأوّل: أن يكون الإرجاء فى الحكم والفتوى، والتخيير فى العمل.

الثانى: أن يكون الإرجاء فيما إذا أمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام، والتخيير فيما إذا لم يمكن، كهذا الزمان.

الثالث: أن يكون الإرجاء فى المعاملات، والتخيير فى العبادات.

الرابع: أن يخصّ الإرجاء بما يمكن الإرجاء فيه، بأن لا يكون مضطرّاً إلى العمل بأحدهما، والتخيير بما إذا لم يكن له بدّ من العمل بأحدهما.

الخامس: أن يحمل الإرجاء على الاستحباب، والتخيير على الجواز، إنتهى كلامه.

أقول: أراد ب« الخبرين»:

أ- ما رواه الكلينى فى الكافى ۱: ۶۶، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۷، بإسناده عن سماعة، عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال:« يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعةٍ حتّى يلقاه».

ب- قوله فى ذيله: وفى روايةٍ اخرى:« بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك». م ح- ى.

[۶۱۹] (۲) الإرجاء: تأخير العمل بأحد المتعارضين. م ح- ى.

[۶۲۰] (۱) الكافى ۱: ۶۷، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، الحديث ۱۰.

[۶۲۱] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۵۳.

[۶۲۲] (۲) أى وضعها. منه مدّ ظلّه.

[۶۲۳] (۱) الأنعام: ۵۰.

[۶۲۴] (۲) الحشر: ۷.

[۶۲۵] (۳) عاف الطعام: كرهه. م ح- ى.

[۶۲۶] (۴) هكذا فى الوسائل، وفى العيون:« الخبران». م ح- ى.

[۶۲۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۱، وعيون أخبار الرضا ۲: ۲۰، الباب ۳۰ فيما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنثورة، الحديث ۴۵.

[۶۲۸] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۶، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

[۶۲۹] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۲.

[۶۳۰] (۳) مصباح الاصول ۳: ۴۰۴.

[۶۳۱] (۱) تقدّم فى ص ۴۵۹.

[۶۳۲] (۱) مثل ما روى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: ... يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال:« فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت». وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰. م ح- ى.

[۶۳۳] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۵۸.

[۶۳۴] (۱) الفجر: ۲۲.

[۶۳۵] (۲) راجع ص ۴۵۱- ۴۵۹.

[۶۳۶] (۱) بل قد يختلف عمل شخص واحد فى طول الزمان لو قلنا بكون التخيير استمراريّاً. منه مدّ ظلّه.

[۶۳۷] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۳۸] (۱) راجع ص ۴۷۳.

[۶۳۹] (۱) فرائد الاصول ۴: ۴۳.

[۶۴۰] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

[۶۴۱] (۳) توضيحه: أنّ تكرار عدم العلم فى كلام الإمام عليه السلام بعد كونه مذكوراً فى كلام السائل دليل على أنّه تمام الموضوع للحكم بالتخيير، إذ لو لم يكن ذكره لهذه العناية لاكتفى بذكره فى كلام السائل ولم يكرّره هو عليه السلام، فسؤال السائل وإن كان من جهة الشكّ فى أصل الوظيفة، إلّاأنّ الجواب بإطلاقه يشتمل على الوظيفة وعلى كيفيّتها.

وهذا على ما ذهبنا إليه من كون التخيير المستفاد من أخبار العلاج من قبيل الأصل العملى، واضح، لأنّ موضوع الاصول العمليّة كلّها عدم العلم والتحيّر فى الحكم الواقعى، ولا ريب فى أنّ المكلّف بعد الأخذ بإحدى الروايتين أيضاً لا يعلم الواقع.

وهكذا على ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّ التخيير فى كلام الشارع تخطئة لبناء العقلاء على تساقط المتعارضين وحكم بالتخيير عند عدم العلم، فإنّ المكلّف بعد الأخذ بأحدهما فى الواقعة الاولى غير عالم أيضاً بأنّ أيّهما حقّ، وهو موضوع التوسعة والتخيير فى رواية الحسن بن الجهم.

فاستفادة الاستمرار واضحة على المذهبين، وإن كانت على مذهبنا أوضح. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۲] (۱) المراد ب« القائم» فى هذه الرواية: القائم بأمر اللَّه، فهو يعمّ كلّ إمام معصوم، ولا يختصّ بالمهدىّ« عجّل اللَّه تعالى فرجه». منه مدّ ظلّه.

[۶۴۳] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۲، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۱.

[۶۴۴] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۶۰.

[۶۴۵] (۲) فرائد الاصول ۴: ۴۴.

[۶۴۶] (۳) هذا الاحتمال الرابع أضعف الاحتمالات. منه مدّ ظلّه.

[۶۴۷] (۱) والثابت بعد الاختيار هو العنوان المقابل، إذ التحيّر بعد الاختيار تبدّل إلى عدم التحيّر، وعدم الاختيار إلى الاختيار. م ح- ى.

[۶۴۸] (۱) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ۴۸۰.

[۶۴۹] (۱) تقدّم فی ص ۴۵۹- ۴۷۱.

[۶۵۰] (۱) تقدّمت الإشارة إلی حکمه فی ص ۲۸ من الجزء الخامس. م ح- ی.

[۶۵۱] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۶۵۲] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۶۵۳] (۲) مصباح الاصول ۳: ۴۲۳.

[۶۵۴] (۳) هذا ینافی ما تقدّم منه« مدّ ظلّه» فی ص ۴۶۰. م ح- ی.

[۶۵۵] (۴) سیتّضح فی ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۶۵۶] (۱) تذکیر الموصول لأجل کونه صفةً ل« جبر» لا ل« الشهرة». م ح- ی.

[۶۵۷] (۲) الضمیر یعود إلی« المقبولة». م ح- ی.

[۶۵۸] (۱) إنّی لم الاحظ رجال النجاشی لإثبات صحّة هذا النقل وسقمه. منه مدّ ظلّه. أقول: أنا لا حظته ولم أجد فیه شیئاً یدلّ علی صحّة هذا النقل. م ح- ی.

[۶۵۹] (۲) من لا یحضره الفقیه ۱: ۳.

[۶۶۰] (۱) النساء: ۶۰.

[۶۶۱] (۲) هل المراد بالاختلاف فی الحدیث: الاختلاف فی أصل وجوده، أو فی معناه، أو أنّ کلًّا منهما استند فی حکمه إلی حدیث غیر ما استند إلیه الآخر؟ الظاهر هو الأخیر. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۲] (۱) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« عنکما» أی الباقر والصادق علیهما السلام، وفی الفقیه:« عنکم» وهو أظهر. مرآة العقول ۱: ۲۲۵، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰.

[۶۶۳] (۲) قال المجلسی رحمه الله: قوله علیه السلام:« فأرجه»: بکسر الجیم والهاء، من« أرجیت الأمر» بالیاء أو من« أرجأت الأمر» بالهمزة، وکلاهما بمعنی« أخّرته» فعلی الأوّل حذفت الیاء فی الأمر، وعلی الثانی ابدلت الهمزة یاءً ثمّ حذفت، و« الهاء» ضمیر راجع إلی الأخذ بأحد الخبرین. مرآة العقول ۱: ۲۲۶، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰.

[۶۶۴] (۳) الکافی ۱: ۶۷، کتاب فضل العلم، باب اختلاف الحدیث، الحدیث ۱۰، ومن لا یحضره الفقیه ۳: ۸، أبواب القضایا والأحکام، باب الاتّفاق علی عدلین فی الحکومة، الحدیث ۳۲۳۳، وتهذیب الأحکام ۶: ۲۶۲، کتاب القضایا والأحکام، باب من الزیادات فی القضایا والأحکام، الحدیث ۵۲، ووسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۶۶۵] (۱) المائدة: ۴۷.

[۶۶۶] (۲) لکونهما من العوامّ غالباً، ولا تتمکّن العوامّ من النظر حول الروایات. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۷] (۳) بدایع الأفکار: ۴۳۵.

[۶۶۸] (۱) قطّع صاحب الوسائل رحمه الله هذه الروایة فلم یذکر صدرها، ولعل المحقّق الرشتی رحمه الله أخذها من الوسائل فغفل عن صدرها الصریح فی القضاء ورفع الخصومة. منه مدّ ظلّه.

[۶۶۹] (۲) وهل کلّ من الأعدلیّة والأفقهیّة والأصدقیّة والأورعیّة مرجّح مستقلّ أو مجموعها مرجّح واحد؟ للبحث عنه محلّ آخر، وهو کتاب القضاء من الفقه. منه مدّ ظلّه.

[۶۷۰] (۳) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰.

[۶۷۱] (۱) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۲۳، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۵.

[۶۷۲] (۲) تقدّم نقل كلامه فى ص ۴۹۵.

[۶۷۳] (۱) فإنّ المقلّد الذى لاحظّ له من الفقاهة والاجتهاد كيف يتمكّن من النظر إلى الحديثين المتعارضين الذين نشأ من اختلافهما اختلاف فتوى المجتهدين؟! فانظر إلى وجدانك هل المقلّد المستفتى قادر على تمييز الخبر الموافق للشهرة أو الكتاب أو العامّة من الخبر المخالف لها؟! منه مدّ ظلّه.

[۶۷۴] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۸۵.

[۶۷۵] (۱) مصباح الاصول ۳: ۴۱۲.

[۶۷۶] (۱) راجع الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۰.

[۶۷۷] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۱.

[۶۷۸] (۱) أى فى مورد المقبولة، فإنّ موردها هو الحكم والقضاء كما عرفت. م ح- ى.

[۶۷۹] (۲) وأمّا عند الإمام الخمينى« مدّ ظلّه» فأوّلها موافقة الكتاب، لكون الشهرة عنده مما يتميّز به الحجّة عن اللاحجّة. م ح- ى.

[۶۸۰] (۱) مستدرك الوسائل ۱۷: ۳۰۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲.

[۶۸۱] (۱) ابن أبى الجمهور: مؤلّف كتاب عوالى اللئالى الذى رويت المرفوعة فيه. م ح- ى.

[۶۸۲] (۲) راجع فرائد الاصول ۴: ۶۸.

[۶۸۳] (۳) تقدّم طرح هذا الإشكال فى ص ۴۸۸.

[۶۸۴] (۴) تقدّم طرح هذا الإشكال أيضاً فى ص ۴۸۹.

[۶۸۵] (۱) أى علامةً يعرف بها حقّيته. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۶] (۲) أى نوراً يعرف به كونه صواباً. منه مدّ ظلّه.

[۶۸۷] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۰۹، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۰.

[۶۸۸] (۴) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۱، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱۴.

[۶۸۹] (۱) وسائل الشيعة ۸: ۲۱۹، كتاب الصلاة، الباب ۱۱ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاة، الحديث ۱.

[۶۹۰] (۲) ذهب الشيخ إلى أنّ هذا الخبر صحيح، ولأجل ذلك عبّر عنه سيّدنا الاستاذ« مدّ ظلّه» بالمصحّحة. منه مدّ ظلّه.

[۶۹۱] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۶۹۲] (۴) قال المحقّق النائينى رحمه الله- بعد القول باندراج المخالفة بالعموم من وجه فى الطائفة الثانية من الأخبار-: وكذا يندرج فى أدلّة الترجيح ما إذا كان التعارض بين الخبرين بالتباين الكلّى وكان أحدهما موافقاً للعامّ الكتابى، كما إذا فرض أنّ مفاد أحد الخبرين حلّيّة لحم الحمير وكان مفاد الآخر حرمة لحمه، فيقدّم ما دلّ على حلّيّته، لكونه موافقاً للعامّ الكتابى، وهو قوله تعالى:« واحلّ لكم ما فى الأرض جميعاً» فإنّ ما دلّ على الحرمة وإن كان أخصّ من العامّ الكتابى وكان اللازم تخصيص العامّ الكتابى به- بناءً على ما هو الحقّ من جواز تخصيص العامّ الكتابى بالخبر الواحد- إلّاأنّه لمّا كان مبتلى بالمعارض فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً، ونتيجة ذلك هو الأخذ بما دلّ على الحلّيّة، لموافقة العامّ الكتابى، فتشمله أدلّة الترجيح. فوائد الاصول ۴: ۷۹۲.

أقول: جملة« واحلّ لكم ما فى الارض جميعاً» ليست آية قرآنيّة، لكن ورد فى القرآن:« هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا»، البقرة: ۲۹. م ح- ى.

[۶۹۳] (۱) فوائد الاصول ۴: ۷۹۱.

[۶۹۴] (۲) تقدّم نقل هذا الخبر فى ص ۴۶۷.

[۶۹۵] (۳) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۷.

[۶۹۶] (۱) الرسائل، مبحث التعادل والترجيح: ۷۸.

[۶۹۷] (۱) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۵، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۳.

[۶۹۸] (۲) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۲۳، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

[۶۹۹] (۳) وسائل الشيعة ۲۷: ۱۱۸، كتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۹.

[۷۰۰] (۴) راجع ص ۴۹۴.

[۷۰۱] (۱) تقدّم طرح الإشكال فى ص ۴۸۹.

[۷۰۲] (۱) فرائد الاصول ۴: ۷۵.

[۷۰۳] (۲) فرائد الاصول ۴: ۷۶.

[۷۰۴] (۱) راجع ص ۴۹۵- ۴۹۹.

[۷۰۵] (۱) أى سواء كانت أقلّيّة الريب ناشئةً عن موافقة الشهرة أو غيرها من المرجّحات غير المنصوصة. م ح- ى.

[۷۰۶] (۲) وهو دليل لبّى، والقدر المتيقّن منه أيضاً هو صورة التكافؤ من جميع الجهات. م ح- ى.

[۷۰۷] (۱) راجع ص ۴۶۰.

[۷۰۸] (۲) راجع ص ۴۹۰.

[۷۰۹] (۳) قد تمّت المباحث الاصوليّة- التى أراد إيرادها شيخنا الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه»- فى يوم الأحد ۲۴ شوّال ۱۴۰۷ ه. ق. م ح- ى.

[۷۱۰] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل

(=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم

- فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللّٰه تعالى؛ و اللّٰه وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹