

مشكاة الأصول

محاضرات أصولية حول (الاستصحاب)

تقريراً لأبحاث الفقيه المدقق ، والأصولي المحقق
سماحة آية الله المعظم السيد حسين الشمس
(دامت بركات أيام وجوده)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بقلم

ضياء السيد عدنان الخباز القطيفي

المُفْتَرِئَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين
وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين
واللعنة على أعدائهم أجمعين

وبعد:

فهذا هو الجزء الثالث من كتاب (مشكاة الأصول) ، وبه
تمّ مباحث الاستصحاب .

والمرجو أن ينتفع به طلاب الحوزة العلميّة المشرفّة ،
ويكون لي ولسماحة سيّدي الأستاذ المفدّي (دامت
بركات وجوده) زاداً وذخراً يوم الفزع الأكبر .

ونسأل من الله تعالى المدد ودوام التوفيق

ضياء الخبّاز

التنبية السابع :

الأصل المثبت

تمهيد :

ونمهد للبحث عن هذا التنبية ببيان أمور:

الأمر الأول

بيان المفهوم التصوري للأصل المثبت

وخلاصة الكلام فيه: أنّ المراد من الأصل المثبت عبارة عن إثبات الأثر الشرعي المترتب على اللوازم العقلية والعادية لتعلق الأمانة أو الأصل العملي من خلال إثبات الملزوم.

ويدور البحث في هذا التنبية حول أنّ دليل الاستصحاب كما يدلّ على حجّية المستصحب ، هل يدلّ على حجّية لوازمه العقلية والعادية - كما يدلّ على ذلك دليل الأمانة - أم لا؟

والمراد من دلّالته على حجّية لوازمه: دلّالته على حجّية الآثار الشرعية المترتبة على نفس اللوازم المذكورة، كما لو نذر شخص - مثلاً - أن يزور الحسين عليه السلام عند نبات لحية ولده، غير أنّه قد فقد ولده حال طفولته، وبعد مرور خمسة عشر عاماً شكّ في حياة ولده وموته، فاستصحب حياته، ومن الواضح أنّ من لوازم هذا المستصحب العادية نبات اللحية، كما أنّ من الآثار الشرعية لهذا اللازم العادي لزوم زيارة الحسين عليه السلام، فإن قلنا بحجّية الأصل المثبت، كان هذا الأثر الشرعي

منجّزاً ، وإلا فلا .

ولا يخفى أنّ مرجع هذا إلى أنّ لوازم المستصحب العقلية والعادية هل هي ثابتة بحسب التعبد الشرعي أم لا؟ وهذا نظير البحث في المفاهيم ، فإنّه ليس في حجّية المفهوم ، وإنما هو في أصل ثبوت المفهوم؛ لأنّ الكلام إذا كان ظاهراً فيه ، فلا إشكال في حجّيته ، وإنما الكلام كلّ الكلام في أصل وجود المفهوم .

فالكلام في المفاهيم وكذا في المقام إنّما هو في جانب الصغرى وليس في جانب الكبرى .

الأمر الثاني

علاقة بحث الأصل المثبت بتحديد مفهوم الاستصحاب

مرّ علينا في بحوث الفصل الأوّل من هذا الكتاب تعريف الاستصحاب ، وبيان مفهومه ، ولذلك سوف نكتفي هنا ببيان خلاصة ما ذكرناه هناك ، من أجل إضاءة محور البحث في المقام ، فنقول :

بناءً على كون حجّية الاستصحاب مستفادة من الأخبار - كما هو الحقّ - ، فإنّ الاستصحاب يدور أمره بين معانٍ ثلاثة :

المعنى الأوّل : أن الاستصحاب حكم ظاهري نفسي ناشئ عن الملاك النفسي في حال البقاء أقيم مقام الحكم الواقعي ، وهذا لا يصحّ إلا على القول بالتصويب ، أو القول بالمصلحة السلوكية ، وكلاهما باطلان ، كما حقّق في محله .

المعنى الثاني : أنّ الاستصحاب حكم ظاهري بداعي الإيصال إلى الواقع .

المعنى الثالث : أنّ الاستصحاب عبارة عن اعتبار بقاء اليقين تعبداً لا حقيقة

- وهو محرز تعدي للمتيقن - مشروطاً باليقين بالحدوث والشك في بقاءه .

وأي معنى من المعاني الثلاثة كان هو معنى الاستصحاب ، فإن دليله لا يشمل اللوازم العقلية والعادية للمستصحب ، ولا يدل على التعبد بآثارهما ؛ لأنه مشروط باليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه ، سواء كان حكماً ظاهرياً بداعي جعل الداعي ، أو بداعي الإيصال إلى واقع المستصحب - ويسمى الأول بالنفسي والثاني بالطريقي - أو كان حكماً وضعياً ظاهرياً ، وهو اعتبار بقاء اليقين حال الشك في البقاء ، فإنه على جميع هذه الأنحاء مشروط باليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه ، واللوازم العقلية والعادية ليست متيقنة الحدوث ، مشكوكة البقاء ، فلا تشملها أدلة الاستصحاب .

الأمر الثالث

بيان المراد من اللوازم العقلية والعادية

المراد من اللوازم العقلية والعادية: لوازم بقاء المستصحب لا حدوثه؛ لأنها إن كانت من اللوازم لحدوثه ، فإنها بنفسها ستكون متعلّقة لليقين تبعاً لليقين بحدوث ملزومها ، مما يعني أنه لو شك في بقاء المستصحب فإنه يشك في بقاءها أيضاً ، فيشملها دليل الاستصحاب ، باعتبار تحقق موضوعه ؛ لكونها متيقنة الحدوث ، مشكوكة البقاء .

فدائر البحث إذن فيما لو كانت اللوازم المذكورة من لوازم بقاء المستصحب ، ولم يكن حدوثها متيقناً ، فإنها حينئذٍ غير مشمولة لدليل الاستصحاب استقلالاً ، وبالتالي يبحث حول أن دليل الاستصحاب الذي يدل على التعبد بالمستصحب عند اليقين بحدوثه والشك في بقاءه هل يدل أيضاً على التعبد بلوازمه العقلية

والعادية - من خلال ترتيب آثارها الشرعية - تبعاً للتعبّد بالمستصحب ، أم لا ؟

الأمر الرابع

بيان الدلالات الأربع

للألفاظ الموضوعية دلالات أربع :

الدلالة الأولى : الدلالة الوضعية التصورية ، وهي : دلالة الألفاظ المفردة على المعاني التي وضعت لها ؛ لأجل وضعها لها .

وتوضيح ذلك : أنّ الدلالة عبارة عن إحراز شيء يوجب إحراز شيء آخر ، وهي تتوقف على ثلاثة أمور :

الأول : ذات الدالّ .

الثاني : ذات المدلول .

الثالث : جهة الدلالة ، أو مابه الدلالة .

والأمر الأخير إمّا أن يكون أمراً تكوينياً ونفس أمري ، وإمّا أن يكون أمراً اعتبارياً جعلياً ، والأول : نحو احتياج المعلول إلى العلة ، كوجود الحرارة بالنسبة إلى النار ، والثاني : كوضع اللفظ للمعنى ، والنور الأحمر للتوقف .

إذا عرفت ذلك ، فإنّ إحراز الأوّل ، أي الدالّ ، والثالث ، أي : جهة الدلالة ، يوجبان إحراز الأمر الثاني ، وهو المدلول ، سواء كان الإحراز بالنسبة إلى الألفاظ عن طريق الإحساس السمعي ، أم كان عن طريق الخطور في البال ، وأمّا غير الألفاظ ، فقد يكون إحرازها بواسطة الإحساس البصري أو السمعي أو غيرها أو الخطور بالبال .

وعلى أيّ حال ، فإنّ هذه الدلالة للفظ متحقّقة ، سواء ذكر مفرداً أم ذكر في ضمن الجملة .

الدلالة الثانية: الدلالة التكوينية للألفاظ الموضوعية المفردة على الداعي والعلّة الغائية لذكرها .

ووجه هذه الدلالة هو: أنّ ذكر اللفظ الموضوع لمعنى معيّن ، لا ريب في كونه من جملة الأفعال الاختيارية والمقدورة ، نظراً للتمكّن من إيجاده ومن عدم إيجاده معاً ، وكلّ عمل مقدور إيجاده وتركه يحتاج إلى المرجّح ؛ لاستواء قدرته بالنسبة إلى كلّ منها ، وإعمالها في أحدهما بلا مرجّح إمّا غير ممكن ، وإمّا قبيح على القولين .
وعلى كلا القولين ، فإنّ اختيار أحدهما وانتخابه يحتاج إلى المرجّح ، وهو مبادئ الاختيار ، ومن جملتها العلّة الغائية ، ونتيجة العمل المعلومة التي يتوقّف عليها العمل الاختياري .

وعليه: فذكر اللفظ الموضوع لمعنى معيّن ، بما أنّه فعل اختياري ومقدور ، فإنّه يتوقّف على العلّة الغائية له ، والعلّة الغائية - بحسب الغالب - هي إحضار المعنى الموضوع له في ذهن الغير إن لم تكن هنالك قرينة على الخلاف ، فيدلّ ذكر اللفظ الموضوع لمعنى معيّن على وجودها في الذهن من باب برهان الإنّ ، ودلالة المعلول على علته الغائية .

وتسمّى هذه الدلالة اصطلاحاً بالدلالة التصديقية التفهيمية ، لأنّ ذكر اللفظ الموضوع لمعنى معيّن إمّا يوجب العلم بوجود العلّة الغائية إن كان معه ما يوجب دلالة العلميّة ، وإمّا يوجب الظنّ بوجودها ، وعلى كلا الفرضين ، فإنّ التصديق يطلق على العلم وعلى الظنّ أيضاً؛ إذ أنّهما - كالشكّ والوهم - يتعلّقان بوجود الشيء أو عدمه ، أو وجود شيء لشيء أو عدم شيء لشيء ، إلّا أنّ الأخيرين

لا يطلق عليها عنوان التصديق بخلاف الأولين ، فتسمّى الدلالة تصديقيّة بهذا اللحاظ .

وتسمّى بالتفهيميّة بلحاظ أنّ إحراز اللفظ يوجب التصديق بالداعي والعلّة الغائيّة ، التي هي تفهيم المعنى الموضوع للغير وإحضاره في ذهنه ، فإنّ الدواعي لذكر اللفظ الموضوع متعدّدة ، غير أنّ الغالب المتداول منها هو تفهيم المعنى الموضوع إن لم تكن هنالك قرينة صارفة عنه إلى المعنى المجازي .

والذي ينبغي الالتفات إليه هو : أنّه لا فرق بين تحقّق الدالتين المذكورتين للألفاظ المفردة - إذا ذكرت في ضمن الجملة والقضيّة - بين كون القضيّة إخباريّة أو إنشائيّة ، وعليه فإن قامت قرينة مفيدة للعلم بالداعي الخاصّ فهي ، والإفح عدم القرينة على الداعي الخاصّ ، فإنّ اللفظ يدلّ دلالة ظنيّة نوعيّة على أنّ الداعي لذكره هو تفهيم المعنى الموضوع له - وقد يعبر عن ذلك بالظهور - لأجل الغلبة الاستعماليّة بين أهل المحاورة واللسان عند ذكره بدون القرينة في أنّ الداعي لهم لذكره هو تفهيم المعنى الموضوع له .

أو أنّ عادة أهل المحاورة واللسان على أنّه إذا كان داعيهم لذكره هو تفهيم المعنى الموضوع له ، فإنّهم لا يذكرون القرينة الدالّة على الداعي .

وتلك الغلبة الاستعماليّة أو هذه العادة توجبان التصديق الظنيّ النوعي بأنّ الداعي لذكر اللفظ الموضوع هو تفهيم المعنى الموضوع له .

وهذه الدلالة - التي يعبر عنها بالظهور اللفظي - حجة عند العقلاء ، وقد أمضاها الشارع عملاً هي مع سابقتها .

الدلالة الثالثة : الدلالة التصديقيّة الجدّيّة ، وهي دلالة الألفاظ الموضوعية المذكورة في ضمن الكلام ، الذي يفهم به كلّ إنسان مقاصده التي تقوم بها حياته

الذنبويّة والأخرويّة.

فإنّ ذكر الألفاظ في ضمن الكلام - بعد إحراز أنّ الداعي لذكرها هو إفهام المعنى الحقيقي أو المجازي - يدلّ على أنّ الداعي لذلك الداعي - الذي هو إفهام المعنى الحقيقي أو المجازي - ما هو؟ والمعبر عنه بالإرادة الجدّيّة.

وهنا يتفاوت الداعي للداعي في الجملة الإنشائيّة مع الداعي للداعي للجملة الخبريّة، فمثلاً «أكرم العالم» قضيّة إنشائيّة متضمّنة لهيئة فعل الأمر التي تدلّ على الطلب، ولما دة تدلّ على متعلّق الطلب وهو الإكرام، وللمشتقّ المركّب من الهيئة والمادة، والذي يدلّ على واجد العلم وهو متعلّق المتعلّق.

فهية فعل الأمر - التي كان الداعي لذكرها هو إفهام الطلب، الذي هو الموضوع له - تدلّ بذكرها أيضاً على أنّ الداعي والغرض من ذلك الداعي هو جعل الداعي للمكلف لإيجاد متعلّقه من أجل تحصيل الملاك والمصلحة المترتبة عليه، لأنّ الداعي له هو الإرشاد أو التهديد أو التحقير، ونحو ذلك من الدواعي، التي يمكن أن يُنشأ الطلب لأجلها، وبصير مصداقاً لها.

والحاصل: فإنّه لو لم تقم قرينة على داعٍ خاصّ من تلك الدواعي، فذكر هيئة فعل الأمر لها ظهور ودلالة تصديقيّة ظنيّة نوعيّة - من باب برهان الإنّ، ودلالة المعلول على علته الغائيّة؛ لاحتياجه إليها - في أنّ الداعي لإفهام الطلب هو جعل الداعي الإمكاناني للمكلف؛ لأجل الغلبة الاستعماليّة، أو عادة الموالي من أهل اللسان والمحاورة عند عدم ذكر القرينة على داعٍ خاصّ، على كون داعيهم جعل الداعي الإمكاناني، وجعل الباعث إلى إيجاد متعلّقه، لا لملاك التقيّة، بل لملاك غيرها من المصلحة المترتبة على المتعلّق.

وكذا ذكر المتعلّق وهو «الإكرام» له ظهور ودلالة تصديقيّة ظنيّة نوعيّة في

أنّ الداعي والغرض من إفهامه للمكلف هو أنّه مطلوبٌ منه بأيّ نحو كان ، فلا بنحو خصوص الضيافة ، ولا بنحو خصوص إعطاء المال ، ولا بغير ذلك من الأتحاء ، إلاّ أن تقوم قرينة على مطلوب خاصّ .

وكذا ذكر العامّ أيضاً له ظهور ودلالة تصديقيّة ظنيّة نوعيّة في أنّ المطلوب إكرامه هو أيّ عالم كان ، لا خصوص صنف خاصّ ، كالفقيه أو الطبيب ونحوهما ، إلاّ أن تقوم القرينة على ذلك .

وأما لو كانت القضية خبريّة نحو: «زيد قائم» أو «قام زيد» ، فإنّ الداعي للداعي لذكر اللفظ فيها هو الإخبار والإعلام بوجودهما الذهني ، فذكر لفظ «قام» أو «قائم» يدلّ على أنّ الداعي والغرض من إفهام مفاد «قام» أو «قائم» هو إخبار وإعلام الغير بأنّ المخبر به هو القيام في قبال القعود ، لا القيام بمعنى التدبير ، كما في قولهم: «القائم بشؤون الأسرة هو ربّ الأسرة» وكذا ذكر «زيد» يدلّ على أنّ الداعي والغرض من إفهام معناه هو أنّه نفسه هو المخبر عنه لا ابنه ولا أبوه ، ويعبر عن ذلك بأنّه المراد المجدي للمتكلّم .

والحاصل: فإنّ الداعي في القضية الخبريّة لذكر أجزائها هو الإخبار والإعلام بثبوت محمولها لموضوعها في وعائه ، أو عدمه له فيه ، أو استناد مسندها إلى مسند إليه لها فيه ، أو عدم استناده إليه فيه ، وأياً كان المخبر عنه فهو المراد المجدي للمتكلّم .

والذي ينبغي الالتفات إليه هو أنّ الدالّتين: الثانية والثالثة تتوقّفان على كون الذاكر للألفاظ الموضوعّة - مفردة أو في ضمن الكلام - عاقلاً قادراً مختاراً ، ولا تتوقّفان على أمر آخر ، لدلالة عمل الفاعل العاقل القادر المختار مطلقاً على وجود الداعي لعمله ، فعلاً كان أو تركاً؛ لقبح صدور العمل الاختياري بلا داع

وغرض وعلّة غائيّة ، إن لم نقل بعدم إمكانه ، فيدلّ برهان الإنّ ووجود المعلول على وجود علته الغائيّة .

الدلالة الرابعة: دلالة القضية الخبريّة على مطابقتها مضمونها ومدلولها لما في نفس الأمر .

لكن لا يخفى أنّ القضية الخبريّة مع قطع النظر عن غيرها لا تدلّ على ذلك ، ولا يكفي لهذه الدلالة كون المتكلم عاقلاً قادراً مختاراً؛ إذ غاية ما يدلّ عليه هذا هو أنّ الداعي له هو الإعلام والإخبار بثبوت مدلولها في وعائه أو عدمه فيه ، وهذا لا يوجب العلم بصدقها ومطابقتها مضمونها لنفس الأمر ولا ظهورها في ذلك .

فالصحيح: أنّ هذه الدلالة لها تتوقّف على أمور أخر قد توجب العلم بمطابقتها مدلولها لنفس الأمر ، وقد توجب ظهورها في ذلك ، فتكون دلالة هذه الأمور دلالة تصديقيّة ظنيّة نوعيّة على مطابقتها مدلولها لنفس الأمر .

ويعبر عن تلك الأمور بالقرينة ، وهي إمّا داخلية - ككون المتكلم معصوماً ، أو عادلاً قولاً ، ويعبر عنه بالثقة - أو خارجية خبريّة - ككون عدد المخبرين بالغاً حدّ التواتر المفيد للعلم بالمطابقة ، أو حدّ الإطمئنان بالمطابقة ، فإنّه حجّة عقلائيّة - أو خارجية غير خبريّة - كقيام الدليل العقلي على المطابقة في الأمور القابلة لإدراك العقل ، كما لو أخبر شخص بموت زيد ، ثمّ سمع العويل والبكاء من داره ، أو رأى اختلاف الناس ومشيهم إلى داره ، أو أخبر بزفاه وسمع ما يدلّ عليه ، أو رأى هو ذلك بنفسه وهكذا - ممّا يعني أنّ القضية الخبريّة وحدها ليست لها هذه الدلالة ، ولذا فإنّ القضية الخبريّة وحدها تحتل الصدق والكذب ، وليست في نفسها لها هذه الدلالة الرابعة .

الأمر الخامس

بيان الفرق بين الدلالة والحكاية

وهنا مطلبان :

المطلب الأول

بيان المقصود من الحكاية والدلالة والملازمة الذهنية

إنّ هنالك ثلاثة عناوين قد يقع الخلط بينها ، ولا بدّ من بيان المقصود منها لارتباطها بما نحن فيه ، وهي :

العنوان الأول : الحكاية .

والمراد بالحكاية اصطلاحاً : « العلم بالشيء علماً حصولياً » ، أو فقل : « كشف شيء عن شيء آخر » ، أو فقل : « الصورة الذهنية الكاشفة عن الواقع والمطابقة له » ، فهي مشتملة على كاشف^(١) ومكشوف ، وهذا الكاشف هو الحاكي ، وحقيقته

(١) للنفس نحوان من الصفات ، أحدهما : الصفات الأخلاقية ، والآخر : الصفات الإدراكية التي تقوم بدور الكاشفية عن الواقع ، مع اختلافها في مستوى الكاشفية ، وهي أربع صفات : العلم ، والظن ، والشك ، والوهم ، فحين يتحقّق العلم يكون بإزائه معلوم ، وحين يتحقّق الظنّ يكون هنالك مظنون ، وحين يتحقّق الشكّ يكون هنالك مشكوك ، وحين يتحقّق الوهم يكون بإزائه موهوم ، ويُختصر كلّ ذلك في عبارة جامعة ، فيقال : حين يكون هنالك كاشف فلا بدّ أن يكون بإزائه مكشوف .

والذي يجدر الالتفات إليه : أنّ غير العلم من الصفات الإدراكية وإن كان له نحو كاشفية ، إلاّ أنّها ليست كاشفية حقيقية ؛ إذ الكاشف عن الشيء ما يكون حاكياً عنه ومطابقاً له ، وهذا ينحصر بالعلم فقط ، ولا يشمل الظنّ والشكّ والوهم .

- كما اتضح - عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن ، سواء كان مفرداً أم مركباً ، ولا تكون الحكاية لغير الصورة الذهنية .

ومثال المفرد ما لو تمّ تصوّر (زيد) في الخارج ، فإن صورته الذهنية تكون كاشفة عنه في الخارج ، وتقدّم أنّ ملاك كشفها عن الخارج هو مماثلتها له ، بمعنى أنّ أيّ شيء يكون هذا المفهوم الخاصّ واجداً له في داخله - سواء كان بسيطاً أم مركباً - فإنّ عينه يكون موجوداً في الخارج ، أي : في المكشوف ، ولو لم يتحقّق هذا لم يتحقّق الكشف ، ولم يكن هنالك كاشف ومكشوف .

وهذا هو معنى الحكاية والكشف في المفردات والتصويرات ، وأمّا في التصديقيّات ، نحو «زيد موجود» ، أو «زيد ليس موجود» ، فمعنى كاشفيّة العلم عن الخارج هو أن يكون متعلّق الإدراك والقطع - الذي هو عبارة عن الصورة الذهنية لوجود الشيء أو عدمه ، أو وجود شيء لشيء ، أو عدمه له - مماثلاً للخارج ، بمعنى أن يكون ما في الخارج واجداً لما تجده الصورة ، فتكون الصورة - التي هي متعلّق الإدراك - علماً بالخارج ، وحكيّة عنه .

وبما ذكرناه ظهر معنى الكاشفية والحكاية ، وخلاصته أنّها : مطابقة الصورة الذهنية للخارج ومماثلتها له بالمعنى الذي أوضحناه للمماثلة ، وهو أنّ كلّ ما يكون الموجود الذهني واجداً له فالموجود الخارجي يكون واجداً له أيضاً ، فيكون مطابقاً له ، وكأنّك إذا رأيت أحدهما رأيت الآخر ؛ لأنّه عينه من جهة الذات ، وإن كان من جهة الوجود مغايراً له ، ويمثّلون لذلك في كلماتهم - على تسامح - بالصورة في المرآة ؛ إذ كلّ ما يكون في ذي الصورة ينعكس على المرآة ، فيعلم بخصوصيّات ذي الصورة من خلال مشاهدة صورته عبر المرآة .

وعلى ذلك فإنّ ما يحضر لدى العقل هو الخارج من جهة المماثل ، لانفس

الخارج ، وإلا كان العلم حضورياً لا حصولياً ، وهذا التماثل - وواجديّة ما في الذهن لخصوصيات ما في الخارج - هو نفسه ملاك علميّة الصورة الذهنيّة للخارج ، سواء كان مفرداً أو مركّباً ، كما تقدّم إيضاحه .

وقد ظهر أيضاً - ممّا ذكرناه - ما نوّهنا عليه سابقاً من أنّ الصورة الذهنيّة هي نفسها العلم ، وما وراء الذهن هو المعلوم ، فليس هنالك علمان كما قد يُتوهّم ، وإنّما الصورة علم بالذات وما وراءها معلوم بالذات أيضاً .

نعم ، يصحّ أن يُقال : إنّ الصورة الذهنيّة معلومة بالذات بالعلم الحضورى ، والخارج معلوم بالعرض بالعلم الحضورى ، وإن كان معلوماً بالذات بالعلم الحصولى ، ولذا صحّ أن يُقال : إنّ لدينا مع كلّ علم حصولى علماً حضورياً .

وممّا يجدر ذكره : أنّ الصورة الذهنيّة - المتعلّقة للإدراك - هي نفسها العلم ، كما أوضحناه ، لا أنّ الإدراك هو العلم ، والصورة معلومة بالذات ، وإنّما كانت هي العلم لأجل مماثلتها للخارج ، وكشفها عنه ، ومطابقتها له ، وحينئذٍ يكون إدراكها كأنّه إدراكه وليس نفس الإدراك كذلك .

العنوان الثاني : الدلالة .

وهي : التي يستلزم العلم بالذات فيها العلم بشيء آخر ، سواء كان الدالّ تكوينياً أم اعتبارياً ، ودلالة هذا الدالّ تحتاج إلى تحقّق أمرين :

الأوّل : العلم بذات الدالّ .

والآخر : العلم بجهة الارتباط بين الدالّ والمدلول .

فإن لم يُعلما معاً أو أحدهما - كما لو كان نفس الدالّ معلوماً ، ولكن جهة الارتباط غير معلومة - لم يوجب ذلك العلم بالمعلوم ، فمثلاً : حين يُقال : إنّ اللفظ يدلّ

على المعنى ، فإنّ ذات اللفظ وحده لا يدلّ ، وإنما هنالك علقَةٌ وضعيّةٌ جُعِلت بين اللفظ والمعنى ، وهي جهة الارتباط بينهما ، فإن لم يُعلم بها هي الأخرى لم يكن اللفظ بما هو لفظ دالّاً على معناه الخاصّ .

ومحصّل المطلب: أنّ الدالّ بذاته ليس سبباً للعلم بالمدلول ، وإنما يحتاج لأمرٍ زائدٍ ينضمّ إليه ، وهو جهة الدلالة - أي: ما تُوجِب معه الدلالة - وإلاّ فإنّ نفس ذات الدالّ بما هو دالٌّ ليس سبباً وعلّة تامّة وإنما هو مقتضى ، وجهة الدلالة شرطٌ فاعليّته في إيجاد العلم بالنسبة للمعلوم ، وكلاهما علّة تامّة للعلم بالمدلول .

ومّا يجدر ذكره: أنّ جهة الارتباط بين الدالّ والمدلول قد تكون تكوينيّة ، كما في دلالة النار على الحرارة مثلاً ، وقد تكون وضعيّة وجعليّة ، كما في دلالة اللفظ على معناه الموضوع له .

ومن خلال تعريفنا للدلالة بأنّها: «التي يستلزم العلم بالدالّ فيها العلم بشيء آخر» ، أو: «ما يكون العلم بالدالّ فيها علّة للعلم بشيء آخر» ، ظهر أنّ بها علمين: علم بالعلّة وعلم بالمعلول ، وأحدهما يفيض ويوجد والآخر يوجد به ويُفاض منه .

بل بالدقّة يوجد لدينا علمان في جانب العلّة ، أحدهما العلم بذات العلّة والآخر العلم بجهة الدلالة ، وكلاهما معاً يشكّلان العلّة التامة الموجبة للعلم بالمدلول .

العنوان الثالث: الملازمة الذهنيّة .

وهي: عبارة عن اللزوم الذهني بين تصوّرين أو تصديقين على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخصّ ، بحيث لا ينفك تصوّر أحدهما أو التصديق به عن تصوّر الآخر أو التصديق به ، إلاّ أنّه لا يكون علّةً لتصوّره كما في باب الدلالة ، ولا يكون

كاشفاً عنه كما في باب الحكاية ، بل تكون هنالك ملازمة بجته بين التصورين أو التصديقين .

ويمكن أن يُمثّل لذلك - في المفردات - بالعمى والبصر؛ إذ العمى معناه عدم البصر ، فهو العدم المضاف إلى البصر والمنتقيد به لا العدم المطلق ، وهذا يقتضي أن يكون جزء مفهوم العمى هو التقييد بعدم البصر ، والبصر - بما هو قيد من القيود - وإن كان خارجاً ، إلا أنه لا يمكن تصوّر التقييد بشيء بدون تصوّر القيد؛ وبالتالي فإنّ تصوّر العمى يتوقف على تصوّر البصر بالضرورة؛ لأنه جزؤه ، وهو شيء قائم به ، وإن لم يتصوّر البصر لم يتصوّر شيء هو جزء المعنى ، وإذا لم يتصوّر جزء المعنى لم يمكن تصوّر المعنى ، ويعبرون عن ذلك باللازم بالمعنى الأخصّ .

وبعبارة أجلي: إنّ العمى ليس عدماً مطلقاً وإنما هو خصوص عدم البصر ، فهو متقيّد بالبصر ، وعليه فإذا لم يتصوّر البصر مع مفهوم العمى لم يمكن تصوّر العمى؛ لأنّ تقيده بالبصر قد أخذ في حقيقته ، فلا يمكن تصوّر تقيده بالبصر بدون تصوّر البصر ، وهذا هو معنى لزومه بالمعنى الأخصّ عقلاً .

والنقطة الجديرة بالالتفات: أنّ جهة اللزوم بين الملزوم واللازم ذهنياً تارة تكون جزءاً من معنى أحدهما ، كما هو الحال في التلازم بين العمى والبصر ، وتارة أخرى تكون عين ذات معنى أحدهما ، كما هو الحال في اللزوم بين العرض والمعروض ، فإنّ وجود العرض في المعروض (المحل ، الموضوع) - إذا تعقّل على ما هو عليه - هو عين الارتباط بالمحلّ والتعلق به ، لا أنّ وجود العرض يرتبط بالمحلّ بشيء آخر ، وإلا يلزم أن يصير العرض مستقلاً في الوجود إذا انقطع الارتباط وزال ، وهذا ما لا يمكن؛ ولذا لا ينفك تصوّر وجود العرض في الخارج والتصديق به عن تصوّر المعروض أو التصديق به؛ إذ أنّ إضافته إلى المعروض عين ذاته ، والذات المتعلقة

بالغير - بحيث أنّ التعلّق بالغير عين حقيقتها - لا يمكن أن تُتعلّق بلا ذلك الغير ،
والإلا لم يكن التعلّق لذاتها ، وهذا هو معنى الملازمة الذهنيّة .

ومحصّل الكلام حول الملازمة الذهنيّة : أنّها تتحقّق فيما لو كانت الإضافة إلى
الغير عين ذات الشيء ، أو كانت جزء مفهومه ، فإنّه حينئذٍ لا يمكن تصوّره
وتصديقه بدون تصوّر ذلك الغير .

أقسام الإضافة :

وهنا يجدر الالتفات إلى أنّ الإضافة على أقسام أربعة :

الأول : الإضافة من الطرفين ، والمعبر عنها بالإضافة المقوليّة^(١) ، كالأبوة
والبنوة ، فإنّ كلّ واحد منهما مضاف إلى الآخر ؛ إذ الأبوة تعني تكوين شيء
من شيء ، والبنوة تعني تكوّن شيء من شيء ، وهذا يعني أنّ الإضافة مأخوذة
في نفس مفهوميهما ، ومن هنا فإنّه لا يمكن تصوّر الأبوة بدون تصوّر البنوة ،
وكذا العكس ؛ لأنّ الإضافة من الطرفين .

الثاني : الإضافة الإشرافية ، ويُراد بها : الإيجاد ، وهي تارة تُلحظ من جانب
المُضاف إليه (الفاعل) ، فيعبر عنها بالإيجاد ، وتارةً أخرى من جانب المُضاف ،
فيعبر عنها بالوجود ، ممّا يعني أنّ الإيجاد عين الوجود ، وإنما بالإضافة يُفرّق
بينهما ، فإنه الإيجاد فيما لو كانت الإضافة إلى الفاعل ، وهو الوجود فيما لو كانت
الإضافة إلى الموجود ، وهذا يعني أنّ شيئاً واحداً ذاته عين الارتباط بالفاعل

(١) وقد قيل في تعريفها : إنّها « الماهية التي أخذت الإضافة إلى ماهية أخرى في ذاتها » ، أو أنّها
« الصفة الحاصلة للشيء من نسبة متكررة بينه وبين طرفها الآخر ، فيكون كلّ واحدٍ من
طرفيه منسوباً ومنسوباً إليه » .

والمفعول معاً.

الثالث: النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول، فإنها مضافة إلى كلا طرفيها، سواء كانت نسبة تامّة - كالوجود الرابط على القول به - أم نسبة ناقصة، كتقيّد المفهوم بأيّ قيد من القيود، نظير الماء الطاهر، أو الإنسان الزنجي، ونحو ذلك، إلا أننا نرى أنّ القول بوجود النسبة على خلاف التحقيق، كما حقّقناه في محله^(١).

(١) ممّا أفدته من سيّد الأستاذ (دامت بركاته) في غير المقام: أنّ دعوى وجود النسبة بين الموضوع والمحمول في القضايا الحملية لا حقيقة وواقعية لها، فإنّه في مثل «زيد قائم» إنّما يتعلّق التصديق بوجود القيام في الخارج مرتبطاً مع هذا الموضوع، فالموجب للارتباط بين الموضوع والمحمول في القضايا الحملية هو وجود المحمول؛ إذ هو عين الارتباط بالموضوع، لا أنّه شيء له الارتباط، بحيث يكون عندنا ثلاثة أشياء، وهي: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما التي هي ثبوت المحمول للموضوع. فمفهوم (القائم) - المنتزع من قيام زيد - مفهوم كليّ يحمل على أفراد بنحو حمل الكليّ على الفرد؛ لائتجاههما الوجودي، من غير أن تكون هنالك نسبة. وبعبارة أخرى: عندما يقال: «زيد قائم» فإنّ وجدان زيد للقيام، والذي يُعبّر عنه مفهوم (قائم) المنتزع من زيد ذي القيام، إنّما هو من باب وجود العرض للمعروض، فإنّه عين الارتباط بالمعروض، لا أنّه شيء له الربط، ولك أن تقول: هو وجود لغيره، وهو المعبّر عنه بالوجود الرباطي، فهو عين الارتباط بالموضوع، لا أنّه يرتبط به بشيء آخر. **والخلاصة:** فإنّ وجدان زيد للقيام؛ إنّما هو لأجل اتّصافه بالقيام في الخارج. وأمّا في مثل قضية (زيد له القيام) فهنا عندنا (موضوع) و (محمول) و (الربط بينهما) الذي هو وجود المحمول، والدالّ على الربط لفظ (له)، لا الائتداد الوجودي. وأمّا في القضية الفعلية: مثل قضية (جاء زيد) التي هي من القضايا النسبية، فلا بأس بدعوى وجود النسبة.

ولكن يمكن أن نترقّى فنقول: الكلام في هذه القضية هو نفسه الكلام في سابقتها؛ إذ الفعل تعلّق في الوجود في الخارج، فلا يمكن أن يتحقّق إلاّ بفاعل أو فاعل ومفعول واحد أو متعدّد، وهو منشأ الارتباط، فعندما يقال «قام زيد» يدعى أنّ وجه الارتباط بين «

الرابع: الوجودات التعلقية التي تحتاج في تحققها لغير الفاعل، سواء كان متعلقها وجود مستقل أم لا، نظير وجود العرض فإنه وجود تعلقي بالمعروض، إلا أن وجوده عين وجود المعروض، أو وجود الإرادة المتعلق بماهية المراد في صقع النفس، فإن وجودهما واحد أيضاً، وفي كل هذه الوجودات تتحقق الإضافة بين الوجود التعلقي ومتعلقه.

والحاصل: فالإضافة على أربعة أقسام، وفي كل هذه الموارد إن كان ارتباط المضاف بالمضاف إليه عين ذاته أو جزءها، فإنه لا يمكن تصوّر المضاف أو التصديق به بدون تصوّر المضاف إليه أو التصديق به، وهذه هي حقيقة الملازمة الذهنية، في قبال الحكاية والدلالة؛ إذ الإضافة إلى الغير إما هي تمام ذات المضاف، أو أنها جزء ذاته، وعلى كلا التقديرين فتصور المضاف أو التصديق به لا ينفك عن تصوّر المضاف إليه، فمن تصوّر العمى على حقيقته لا بد وأن يتصور البصر، لكون العمى مفهوماً مركباً من مفهوم العدم وإضافته وتقييده بمفهوم البصر.

وهنا قد يقال: إن من الممكن أن تكون للشيء خصوصية توجب تلازم تعقله لتعقل شيء آخر، مع أن ذاته ليست عين الارتباط بالغير، ولا جزءه، كالله تبارك وتعالى، فهو مبدأ العالم وخالقه وعلته وموجده، وهذه هي جهة الارتباط بينه وبين المخلوق، وهي تقتضي أن يكون تعقل ذات الله تبارك وتعالى ملازماً للعلم بالمخلوق وتعقله، مع أنه ليس عين الارتباط بالمخلوق، ولا جزء ذاته.

» الفعل والفاعل ليس هو وجود النسبة، وإنما هو كون القيام تعلقي الوجود في الخارج بالفاعل، فهية (قام) هي التي تدل على ارتباط القيام بزيد في الماضي، وهية (يقوم) تدل على ذلك الارتباط في الحال والاستقبال، والهية مجرد دال على الارتباط بين الفعل والفاعل ومصادقه وجود الفعل.

إلا أنه يُقال:

أولاً: إن كانت ذاته تعالى - بما هي - هي المدار، فمن الواضح أن تصوّر ذاته لا يستلزم تصوّر المخلوق، فإنّ ذاته هي الموجود الذي لا يحتاج إلى الغير، ومن الواضح أن تعقل هذه الذات لا يستلزم تعقل ذات المخلوق.

وثانياً: إنّ تصوّر ذاته تعالى - لا بما هي - بل بما هي متّصّفة بالمبدئية، والعلية، والخالقية، وإن كان يستلزم العلم بالمخلوق المعلول، إلا أنه ليس من جهة الملازمة الذهنية - المتقومة بكون أحدهما عين الارتباط بالغير أو جزءه، وتكون الإضافة من طرف واحد - وإنما من جهة الملازمة الذهنية المفهومية من الطرفين، كالأبوة والبنوة، فيندرج تحت أقسام الإضافة من الطرفين.

مع فارق أنّ الأبوة والبنوة من المعقولات الأوليّة والمقولات، بينما المبدئية والعلية والمعلولية من المعقولات الثانوية وليست من المقولات، ببيان: أنّ المعقولات الأوليّة - بناءً على أصالة الوجود - هي التي تنتزع من الشيء بحده، بحيث يُعلم أنه قد وصل إلى هذا الحدّ، ووجد لهذه المرتبة وفاقد للمرتبة الأخرى، وهذه هي (الماهيات)، بينما المعقولات الثانوية ليست هي الأمر الذي يعين حدّ الشيء، وإنما هي العناوين المنتزعة من الحينيات الموجودة في ذات الشيء، نظير عنوان (القائم) الذي ينتزع من زيد مع القيام، وليس ينتزع من حدّ وجود زيد والقيام، والفرق بين المعقول الثانوي الفلسفي والثانوي المنطقي: أنّ الأوّل هو المنتزع من الخارج، والثاني هو المنتزع من الأمر الذهني، كانتزاع مفهوم الكلي عن الإنسان في الذهن، ونحو ذلك.

وعلى هذا فإن كان أحد المتلازمين عين الارتباط بالغير أو جزء الارتباط بالغير، فتعقله مستلزم لتعقل الملازم لآخر، وإن كان ذلك من الطرفين كان تعقل كلّ منهما

مستلزماً لتعقل الآخر، كما في الأبوة والبنوة، وإن لم يكن عين الارتباط بالغير أو جزءه، فإنه حتى وإن كان متصفاً بصفة من مقولة الإضافة، إلا أن التصور إذا كان لذاته - بلا اتصافها بالوصف الإضافي - فتصوره لا يستلزم تصور شيء آخر.

المطلب الثاني

المائز بين الحكاية والدلالة والملازمة الذهنية

وسوف نقوم بإيضاح المائز بين العناوين الثلاثة المتقدمة من خلال عدة نقاط:

النقطة الأولى: المائز بين الحكاية والملازمة الذهنية.

وحاصله: أنه في الحكاية يوجد كاشف ومكشوف، وعلم واحد ومعلوم مثله، وسر ذلك أن العلم تعلقي الوجود، وبالتالي فهو يتوقف على العالم من ناحية والمتعلق من ناحية أخرى، ومن الواضح أن الأمور التعلقية بذاتها لا تقتضي الوحدة والتعدد، وإنما تعددها ووحدتها يدوران مدار متعلقاتها، وبما أن المتعلق والمعلوم واحد فالعلم مثله، فما تعلق بالشيء هو العلم والشيء هو المعلوم، وهذا العلم - أو فقل: الصورة الذهنية - علم بالخارج، وليس علة للعلم بالخارج، وإلا يلزم التسلسل.

وبعبارة أخرى: إن الصورة الذهنية إذا كانت متعلقاً للإدراك، فإنها بهذا الوصف تكون علماً بالخارج، ولا يخفى أن الإدراك المتعلق بالصورة الذهنية قائم بالنفس من ناحية، وقائم بالصورة الذهنية من ناحية أخرى، وبغيره لا تكون الصورة علماً، مما يعني أن الصورة بما هي صورة - مع قطع النظر عن تعلق التصور أو التصديق بها - ليست علماً، وإنما هي محض خيال، ومتى ما تعلق بها تصوّر أو تصديق، وكان لها مطابق في الخارج فهي علم به، لا أنها علة للعلم، وإلا يلزم التسلسل.

فظهر أنه في باب الحكاية ليس إلا علمٌ واحدٌ ومعلومٌ مثله ، وأمّا في باب الملازمة الذهنيّة فليس كذلك ؛ إذ أنّ العلم بالملازم الأوّل ليس علماً بالملازم الآخر وحاكياً عنه ، بل هو كاشف عن الملازم الأوّل فحسب ، والملازم الثاني وإن كان معلوماً إلاّ أنّه ليس معلوماً بنفس هذا العلم ، ممّا يعني أنّه في الملازمة الذهنيّة يوجد علمان متلازمان ، بمعنى أنّ العلم بكلّ واحدٍ من المتلازمين يتوقّف على العلم بالمتلازم الآخر ، ولا ينفك عنه ، بحيث لا يمكن تعقله أو تصوّره أو التصديق به بدون تعقل الآخر والتصديق به .

وسرّ عدم الانفكاك هو أنّ أحد المتلازمين إمّا عين الارتباط بملازمه ، أو الارتباط بالغير جزء ذاته ، مثل العمى - كما تقدّم - فإنّ تعقله بدون تعقل البصر غير ممكن ، إلاّ أنّ هذا ليس لكون تعقل العمى علّة لتعقل البصر ، وإنّما لأنّه جزء مفهوم العمى ، إذ هو تقيّد العدم بالبصر ، والتقيّد نسبة قائمة بالطرفين - وهما : العدم والبصر - ومن الواضح أنّ تصوّر الأمر القائم بالطرفين لا يمكن إلاّ مع تصوّر الطرفين .

ونكتة تعدّد العلم في باب الملازمة الذهنيّة : أنّ الصورة الذهنيّة - كما تقدّم - إذا تعلّق بها الإدراك تصير علماً ، وبما أنّ صورة الملازم الأوّل غير صورة الملازم الثاني ، فهذا يعني وجود علمين ؛ إذ أنّ الإدراك إذا تعلّق بصورة الملازم الأوّل فهو يوجب العلم به ، ويتحقّقه يتعلّق الإدراك أيضاً بالصورة الذهنيّة للآخر ، لأنّه ملازم له ، فتكون علماً بالملازم الثاني ، وهذا هو تفصيل ما أوّمانا إليه من وجود علمين وكاشفين ، لا علم وكاشف واحد ، غايته أنّ الكاشف الثاني ملازمٌ للكاشف الأوّل ، ولكن لا بمعنى العليّة ، بل من حيث تقيّده به .

وبيانٍ آخر : إنّ ما في باب الملازمة الذهنيّة ليست حكاية واحدة عن محكيين ،

بل حكايتان كاشفتان عن شيئين، والكشف عن أحدهما ملازم للكشف عن الآخر، وسرّه أنّ العلم الحسولي - كما تقدّم - إنّما يكون بتعلّق تصوّر والتصديق الذهنيّين - في المفردات - بالصورة الذهنيّة المطابقة للخارج، وبما أنّه يوجد في الخارج شيئان فهذا يقتضي وجود صورتين، ووجود الصورتين يقتضي وجود علمين، والذي يميّز - في المقام - هذين العلمين كونها متلازمين، فالعلم بأحدهما وإن كان غير العلم بالآخر، إلّا أنّه ملازم للعلم به، بمعنى أنّ تصوّر الثاني أو التصديق به ملازم لتصوّر الأوّل أو التصديق به؛ إذ أنّ الملازم الأوّل إمّا هو عين التقيّد بالغير، أو أنّ التقيّد بالغير جزؤه، كما أوضحناه غير مرّة.

النقطة الثانية: المائز بين الحكاية والدلالة.

ومحصّله: أنّه في باب الحكاية ليس إلّا علم واحد ومعلوم مثله، كما تقدّم بإيضاحه بما لا مزيد عليه، بينما يوجد في باب الدلالة علمان: علمٌ بمجموع العلة، وعلم بالمعلول، وهذا ما استتكلّف النقطة اللاحقة بإيضاحه.

النقطة الثالثة: المائز بين الدلالة والملازمة الذهنيّة.

إنّ النقطة المشتركة بين الدلالة والملازمة الذهنيّة: وجود علمين فيها - في قبال باب الحكاية الذي لا يوجد فيه إلّا علم واحد - ففي الدلالة علم بالدالّ وعلم بالمدلول، وفي الملازمة علم بالملازم والملازم الآخر، ولكن يمكن أن يميّز بينهما بثلاثة موائز:

المائز الأوّل: في الدلالة يكون العلم بالدالّ مع العلم به وبجهة الدلالة علّة تامّة للعلم بالمدلول، وهذا يعني أنّ العلم بالمدلول يتوقّف على العلم بالدالّ، ولو لم يكن ذاك العلم لم يكن هذا العلم، بل يكون مجهولاً، إن لم يكن له دالٌّ آخر، أو كان

ولكن كان مجهولاً، وهذا هو معنى الأعرافية المعتبرة في الدالّ، فهي بمعنى توقّف العلم بالمدلول وجوداً على العلم بالدالّ، وتأخّره رتبة عنه، لا العكس، وهذا هو أيضاً معنى كون العلم بالدالّ علّة للعلم بالمدلول، أي: أنّ العلم بالمدلول يترشّح عن العلم بالدالّ ويوجد بإيجاده.

وليس الحال كذلك في الملازمة الذهنيّة، فإنّ الأوّل فيها وإن كان تصوّره يتوقّف على تصوّر الثاني، لا العكس؛ لأنّ الارتباط بالغير عينه أو جزؤه، ولا يمكن تصوّر شيء هو عين الارتباط بالغير أو جزؤه، ولا يتصوّر الغير، وإلا يلزم الخلف والتناقض، غير أنّ تصوّر هذا وإن كان متوقّفاً على تصوّر ذاك إلاّ أنّه ليس علّة لهذا التصرّو؛ إذ من الممكن تصوّره إذا كان من طرف واحد بدون تصوّره.

فظهر ممّا ذكرناه: أنّ حقيقة الملازمة الذهنيّة ليست من باب الدلالة؛ إذ في هذه يكون العلم بالأوّل سبباً للعلم بالثاني، كما اتّضح؛ لأنّ العلم بالدالّ وإن كان لا يتوقّف على العلم بالمدلول، غير أنّ العلم بالمدلول يتوقّف على العلم بالدالّ قطعاً، ولولاه لم تكن هنالك علّة للعلم بالمدلول، بل يبقى مجهولاً.

بينما في الملازمة الذهنيّة، لا يكون العلم بأحد المتلازمين سبباً للعلم بملازمه، وإنّما هما متلازمان ذهنياً، بمعنى أنّهما يُتصوّران في آنٍ واحد، نظراً لأنّ جهة التلازم بينهما إمّا هي كون أحدهما جزء معنى الآخر، أو كونه عين الارتباط به.

المائز الثاني: في باب الدلالة يمكن انفكاك العلمين، بينما في باب الملازمة الذهنيّة لا يمكن انفكاكهما، والوجه في ذلك: أنّه في باب الدلالة تكون علّيّة العلم بالدالّ للعلم بالمدلول متوقّفة على شيئين:

■ ذات الدالّ.

■ وجهة الدلالة.

و ذات الدال بمثابة المقتضي ، و جهة الدلالة بمثابة الشرط ، و مجموعها بمثابة العلة التامة للعلم بالمدلول .

هذا من جهة ، و من جهة أخرى : فإنّ جهة الدلالة قد تكون غير ذات الدالّ ، كما في الجهات التكوينية و الاعتبارية ، و يكون أحدهما مجهولاً أو مغفولاً عنه ، و قد تكون عين ذات الدالّ ، و لكنّ الدالّ ليس عين الارتباط بالمدلول و لا جزءه ، و على كلا التقديرين فمن الممكن أن يتحقّق العلم بالدالّ من غير أن يتحقّق العلم بالمدلول . و بهذا تفرّق الدلالة عن الملازمة الذهنية ؛ إذ في هذه ليس يمكن الانفكاك ، لأنّ جهة الدلالة إمّا هي جزء الملازم أو أنّ الملازم عين الارتباط الغير ، فلا يمكن لأجل ذلك تعقل الملازم بدون تعقل الملازم الآخر .

المائز الثالث : و قد ظهر من طيّ ما سبق مائز آخر بين الدلالة و الملازمة الذهنية ، و هو : أنّ الملازم - في باب الملازمة الذهنية - إمّا عين الارتباط بالغير أو أنّ الارتباط جزء مفهومه ، بينما في باب الدلالة لا يكون الدالّ عين الارتباط بالغير و لا جزءه^(١) .

(١) و من جميع ما ذكرناه يتّضح : أنّ ما جرت عليه عادة المناطقة من تقسيم الدلالات إلى ثلاث : المطابقة ، و التضمينية ، و الالتزامية ، ثمّ إدراجهم (اللازم باللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ) ضمن القسم الأخير ، ليس في محلّه ؛ إذ على ضوء ما أوضحناه من مغايرة الدلالة للملازمة الذهنية - و التي هي عبارة أخرى عن اللّزوم البيّن بالمعنى الأخصّ - يتّضح عدم صحة الإدراج المذكور .

عودة إلى محلّ البحث :

وبعد بيان الأمور المذكورة يقال : إنّه وقع البحث بين الأصوليين حول وجه حجّية مثبتات الأمانة^(١) دون مثبتات الاستصحاب ، وللأعلام^{عليه السلام} في هذه المسألة عدّة نظريات :

النظريّة الأولى

نظريّة المحقق الأخوند^{عليه السلام}

وحاصلها : أنّ الأدلّة الدالّة على حجّية الأمارات ، تدلّ على حجّيتها بالنسبة إلى مدلولها : المطابقي والالتزامي معاً ؛ لظهورها في مدلولها بالمطابقة وفي لازم مدلولها بالالتزام ، وظهور الكلام حجّة لأجل دليل الأمانة وإن كانت الأمانة هي الظنّ النفساني ، فإنّ الظنّ بشيء مستلزم للظنّ بلازمه .

وعليه : فإذا حصل الظنّ النفساني ، وكان من الظنّ الحجّة ، فإنّ دليل حجّية الظنّ بالملزوم يدلّ على حجّية الظنّ باللائم أيضاً - اللهمّ إلا أن تكون الحجّية للظنّ

(١) المراد من الأمانة : الأدلّة الموجبة للظنّ الشخصي ، كالظنّ في عدد الركعات ، أو الظنّ النوعي ، كخبر الواحد الثقة ، وإذا كانت الأمانة من قبيل النحو الثاني فالمراد من جعل الحجّية لها ، جعل الحجّية لها نفسها ، وليس للظنّ المسبّب عنها ، فالحجّية للسبب وليست للمسبّب ؛ ولذلك فإنّ الأمانة مسلّمة الحجّية وإن لم يحصل ظنّ منها بالفعل ، بل وحتى لو حصل الظنّ بالخلاف ، بينما إذا كانت الأمانة من قبيل النحو الأول ، كالظنّ في عدد ركعات الصلاة ، فإنّه بما هو حالة نفسيّة يكون مصباً للحجّية .

بما هو ظنّ بشيء معين كالقبلة ، فإنّ حجّيته حينئذٍ لا تستلزم حجّية لازمه - وبالتالي فليس هنالك قصور من ناحية المقتضي بالنسبة لمثبتات الأمانة .

وهذا بخلاف الاستصحاب بناءً على استفادة حجّيته من الأخبار؛ لأنّ مفاد دليله حكم شرعي مشروط باليقين بحدوث شيء والشكّ في بقاءه ، وليس هو إلّا المزوم دون لازمه العقلي أو العادي ، فلا يشمل دليل الاستصحاب؛ لعدم اليقين السابق به ، ويمثّل له - كما في كلمات المحقّق الخوئي رحمته - بما لو قدّ رجلٌ تحت اللحاف إلى نصفين ولم يُعلم أنّه كان حيّاً ، فإنّه باستصحاب حياته لا يمكن إثبات قتله؛ لأنّ مورد التعبّد الاستصحابي هو المتيقّن الحدوث المشكوك البقاء ، وهو الحياة دون القتل .

وليس يمكن الالتزام بترتيب الآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم العقليّة والعاديّة تعويلاً على قاعدة «أثر الأثر أثر» ، أي: (معلول المعلول معلول) على طريق قياس المساواة؛ لأنّ هذه القاعدة إنّما تصحّ فيما لو كانت الآثار الطوليّة من سنخ واحد ، بأن كانت كلّها عقليّة أو شرعيّة ، وليس الأمر كذلك في المقام؛ لأنّ الأثر الشرعي لشيءٍ ما لا يكون أثراً شرعيّاً لما يستلزمه عادةً أو عقلاً؛ لعدم الملازمة بين الأثر الشرعي لشيء وبين كونه أثراً شرعيّاً لازمه العقلي أو العادي ، فلا يشمل دليل حجّية الاستصحاب ^(١) .

مناقشة المحقّق الخوئي رحمته:

ولاحظ عليه المحقّق الخوئي رحمته: أنّ عدم دلالة أدلّة الاستصحاب على التعبّد بالآثار الشرعيّة المترتبة على اللوازم العقليّة أو العاديّة وإن كان مسلماً ، إلّا أنّ دلالة أدلّة حجّية الخبر على حجّيته حتّى بالنسبة إلى اللازم غير مسلم؛ لأنّ الأدلّة

(١) كفاية الأصول: ٤١٤ و ٤١٥ .

تدلّ على حجّية الخبر - والخبر من العناوين القصدية - فلا يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه، إلا إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأخصّ، وهو الذي لا ينفك تصوّره عن تصوّر الملزوم، أو كان لازماً بالمعنى الأعمّ مع كون الخبر ملتفتاً إلى الملازمة، فحينئذٍ يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه، بخلاف ما إذا كان اللازم لازماً بالمعنى الأعمّ، ولم يكن الخبر ملتفتاً إلى الملازمة، أو كان منكراً لها، فإنه لا يكون الإخبار عن الشيء إخباراً عن لازمه.

وبالتالي فلا يكون الخبر حجّةً في مثل هذا اللازم، لعدم كونه خبراً بالنسبة إليه، فمثلاً لو أخبر أحدٌ عن ملاقاته يد زيد للماء القليل مع كون زيد كافراً في الواقع، ولكنّ الخبر عن الملاقاة منكر لكفره، فإنّه يكون مخبراً عن الملزوم وهو الملاقاة، ولا يكون مخبراً عن اللازم وهو نجاسة الماء؛ لما ذكرناه من أنّ الإخبار من العناوين القصدية، فلا يصدق إلا مع الالتفات والقصد.

والخلاصة: فإنّ ما أفاده المحقّق الآخوند رحمته - في وجه عدم حجّية المثبت في باب الاستصحاب - متين، إلا أنّ ما ذكره - في وجه حجّيته في باب الأمارات من أنّ الإخبار عن الملزوم إخبار عن لازمه، فتشمله أدلّة حجّية الخبر - غير سديد؛ لما أوضحناه.

النظرية الثانية

نظرية المحقّق النائيني رحمته

وقد افتتحها ببيان الفرق بين الأمارات والأصول موضوعاً ومحمولاً.

الفارق الموضوعي بين الأصل والأمانة:

وحاصل ما أفاده رحمته: أنّ الفارق الموضوعي بين الأمانة والأصل، ينبثق من

ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: أن الأصل العملي مشروط بالشك في الواقع وعدم العلم به ، نظير « رفع ما لا يعلمون » في البراءة ، و « لا تنقض اليقين بالشك » في الاستصحاب ، بخلاف الأمانة ، فإن المعروف فيها عدم أخذ الشك وعدم العلم في موضوعها ؛ لإطلاق أدلتها ، كقوله عليه السلام : « العمري وابنه ثقتان ، فما أديا إليك عني فعني يؤديان ، وما قال لك فعني يقولان » .

ولا يعني ما ذكرناه أن الأمانة حجة حتى في مورد العلم ؛ وذلك لأن الشك وإن لم يؤخذ في موضوعها ، ولكنه مورد للتعبّد بها ؛ لأنه لا يعقل التعبّد بالأمانة وجعلها طريقاً للواقع حتى في فرض العلم بالواقع وانكشافه ، فيتحتم أن يكون مورد الأمانة هو خصوص مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه ، ولكن كون الشك مورداً غير أخذه موضوعاً^(١) .

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله:

وتأمل المحقق الخوئي رحمته الله في هذه النقطة ، فأفاد: أن الأدلة الدالة على حجّية الأمانة وإن كانت مطلقة بحسب اللفظ ، إلا أنها بحسب اللبّ مقيدة بالجهل بالواقع ؛ وذلك لأن الإهمال في مقام الثبوت غير معقول ، فلا محالة إما أن تكون حجّية الأمانة مطلقة للعالم بالواقع والجاهل ، وإما أن تكون مقيدة بخصوص العالم ، أو بخصوص الجاهل ، وبما أنه لا مجال للالتزام بالأول والثاني - لعدم معقولية وجوب العمل بالأمانة حتى على العالم بالواقع ، مع احتمال مخالفتها للواقع المعلوم ، كما لو علم بوجود شيء في الواقع ، ولكن الأمانة دلت على عدم وجوبه - فيتعيّن الاحتمال

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٨١ .

الأخير ، وهو كون العمل بالأمانة مختصاً بالجاهل ، وهذا هو المطلوب إثباته .
وعليه : فدليل الأمانة وإن كان له إطلاق لفظي ، إلا أنه مقيد بمقيد لبي يمنع
عن التمسك بإطلاقه .

ثم ترقى عليه السلام وأثبت أن أدلة الأمارت ليست كلها معرّاة عن التقييد اللفظي ؛ لوجود
بعض الأدلة التي قيّد لسانها بالجهل وعدم العلم ، كقوله تبارك وتعالى : ﴿ فَسَأَلُوا
أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾^(١) وبذلك انتهى إلى عدم وجود الفرق بين
الأمانة والأصول من هذه الزاوية^(٢) .

الزاوية الثانية : أن الأمانة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف
عما تحكي عنه ، فهي كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن تعبد الشارع بها ، غاية
ما في الأمر أن كاشفيّتها كاشفيّة ناقصة يجامعها احتمال الخلاف ، بخلاف الأصول
العملية ، فإنها لا كاشفيّة لها عن الواقع^(٣) .

والذي نلاحظه على ما أفاده عليه السلام من : « أن الأمارات محرزة للمؤدّي وكاشفة
عنه كالعلم »^(٤) أنه لا يخلو عن نظر ؛ وذلك لأنّها ظنّ محض ، والظنّ حاله كحال
الشكّ والوهم لا كاشفيّة له عن الواقع ، وإلا لما بقي الإنسان معه متحيّراً لا يعلم
أنّ الواقع ما هو ، بل غاية ما في الأمر أنّ الظانّ إنّما يرى الواقع بنحو الاحتمال
الراجع ، والاحتمال الراجع لا يساوق رؤية الواقع وإدراكه كما هو ، ولذا يسبق
معه الإنسان في حالة من التحير تجاه الواقع ، وعليه فلا يمكن أن تكون له الكاشفيّة

(١) النحل ١٦ : ٤٣ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ١٨٢ .

(٣) فوائد الأصول : ٤ : ٤٨١ و ٤٨٢ .

(٤) المصدر المتقدم : ٤٨٤ .

إلا بالمجعل الشرعي .

الزاوية الثالثة: أن الأمانة - التي مع قطع النظر عن تعبد الشارع لها كاشفيّة ناقصة عن الواقع - إنما يتعلّق التعبد الشرعي بها بما لها من الكاشفيّة والحكاية الناقصة عمّا توّدي إليه بتتميم كشفها ، بحيث أنّ الشارع لو ألغى جهة الكاشفيّة فيها ، فإنّ حكمها يكون حكم الأصول العمليّة ، كما لا يسبعد أن تكون قاعدة التجاوز وأصالة الصحّة والاستصحاب - على وجه - من هذا القبيل ، فإنّ في هذه الأصول جهة كاشفيّة عن الواقع ، ولكنّ الشارع اعتبرها أصولاً عمليّة ، بمعنى أنّه ألغى جهة كاشفيّةها ، ومنع من ترتيب أحكام الإمارات عليها؛ لعدم اعتبار جهة كشفها علماً .

وقد علّق المقرّر الكاظمي عليه السلام على هذه الجهة ، فقال: «إنّ هذا الفارق بين الأمانة وبين الأصول العمليّة إنّما هو بحسب المحمول والحكم المجعول فيها ، وليس بحسب الموضوع»^(١).

والذي نلاحظه عليه: أنّ الحجّيّة للأمانة لو كانت منصبّة على المسبّب لكان ما أفاده عليه السلام وجيهاً ، ولكنها منصبّة على السبب بما هو ، وأمّا الظنّ المسبّب عنها - والذي له نحو كاشفيّة عن الواقع - فهو مجرد لازم للأمانة ، وقد انصبّت الحجّيّة عليها لا عليه ، وعليه فلا يتّجه كلامه .

الفارق المحمولي بين الأصل والأمانة:

وأما الفارق المحمولي بين الأمانة والأصل ، فقد أفاده عليه السلام أنّ بيانه يتّضح ببيان أنّ العلم - أو القطع - له خصائص أربع:

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٨٢ .

الخصوصية الأولى : أنه صفة قائمة في النفس ^(١).

الخصوصية الثانية : الكاشفية عن الواقع ^(٢).

الخصوصية الثالثة : المحركة ، بمعنى الداعوية للعمل .

الخصوصية الرابعة : المنجزية والمعدرية .

ومراده ﷺ من المنجزية كون القطع محققاً لحكم العقل باستحقاق الثواب في فرض الموافقة والعقاب في فرض المخالفة ، ومراده من المعدرية كون القطع مانعاً عن حكم العقل بالاستحقاق .

ثم أفاد ﷺ : أن الأمانة والأصل وإن كانا يشاركان القطع معاً في الجهة الرابعة

(١) ولو قال : إنه صفة نفسية إدراكية جزئية ، لكان تعبيره أدق ؛ وذلك لأن العلم وإن كان صفة نفسانية ، إلا أن عنوان « الصفة النفسانية » كما ينطبق على الصفات الإدراكية - كالعلم - كذلك ينطبق على الصفات الأخلاقية ، وكما أنه ينطبق على « العلم » كذلك ينطبق على كل من الظن والشك والوهم ، فلا يكون التعريف مانعاً .

والذي يجدر الالتفات إليه لتحرري المزيد من الدقة أن الصفة الإدراكية الجزئية إن لوحظت بشرط المطابقة مع الواقع فهي العلم ، وإن لوحظت بشرط عدم المطابقة فهي الجهل المركب ، وإن لوحظت لا بشرط فهي القطع ، فلا ينبغي الخلط بين هذه العناوين الثلاثة .

(٢) وقد أفاد الشيخ الأعظم الأنصاري ﷺ أن هذه الجهة ذاتية للقطع ، فقال : « وليست طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفيًا » ، ولكن لم يبين أنها من ذاتي باب البرهان ؟ أم أنها من ذاتي باب الكليات الخمس ؟ والصحيح أن القطع بما هو قطع - بناءً على ما أوضحناه في التعليقة السابقة - ليست طريقيته ذاتية ؛ لعدم لزوم مطابقته للواقع ، فالطريقة الذاتية إنما هي للعلم ، وهي من باب ذاتي باب البرهان ، وليست من ذاتي باب الكليات الخمس ؛ وذلك لأن العلم عبارة عن الصورة الذهنية المتعلقة للإدراك الجزمي والمقيدة بمطابقتها للواقع ، وعن هذه الصورة تنتزع الكاشفية والطريقية .

من جهاته ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، إلا أن الأمانة تستقل عن الأصل بمشاركتها للقطع في الجهة الثانية وهي الكاشفية ، وعلى هذه الجهة انصبّ الجعل الشرعي للأمانة ، بينما الأصول العملية تستقل عن الأمانة بمشاركتها للقطع في الجهة الثالثة وهي المحرّكية^(١).

ونلاحظ عليه عليه السلام: ما أضحناه قريباً من أن الحجية للأمانة ليست منصبّة على المسبّب ، وإنما هي منصبّة على السبب بما هو ، وأما الظنّ المسبّب عنها - والذي له نحو كاشفية عن الواقع - ، فهو مجرد لازم للأمانة ، وقد انصبّت الحجية عليها لا عليه .

وبعد بيان المحقق النائيني عليه السلام لمختاره في تمييز الأمانة عن الأصل ، شرع على ضوء ذلك - في بيان نكتة التفصيل بين مثبتات الأمانة ومثبتات الأصل ، وحاصل ما أفاده عليه السلام:

إنّ الوجه في ذلك ينبثق من حقيقة المجهول في باب الأمارات وفي باب الأصول ، فإنّ المعنى المجهول في باب الأمارات يقتضي اعتبار مثبتاتها ، ولو كانت تتوسّطها ألف واسطة عقلية أو عادية ، بخلاف المعنى المجهول في باب الأصول العملية ، فإنّه لا يقتضي أزيد من اعتبار نفس المؤدّي الأصل ، أو ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية بلا واسطة عقلية وعادية ، فيترتب عليه أثره العقلي ، كوجوب الامتثال .

وتوضيح ذلك أن يقال: إنّ الأمانة إنّما تحكي عن نفس المؤدى ، ولا تحكي عن لوازم المؤدى وملزوماته الشرعية بما لها من الوسائط العقلية أو العادية ، فإنّ خبر الواحد إذا دلّ على حياة زيد أو موت عمرو ، فإنما هو يحكي عن نفس الحياة والموت ، ولا يحكي عن نبات اللحية وما يستتبعه من الآثار الشرعية أو العقلية

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٨٢ و ٤٨٣ .

والعادية، بدهة أن المخبر بالحياة ربّما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه،
والحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه.

فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمانة كونها حاكية عن لوازم المؤدّي
وملزوماته، بل الوجه فيه هو أن الأمانة إنما تكون محرزة للمؤدّي، وكاشفة عنه
كشفاً ناقصاً، والشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمانة -
ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد انكشاف المؤدّي فإنّ جميع مال للمؤدّي
من الآثار تترتب عليه بمقتضى قواعد سلسلة العلل والمعلولات، واللوازم
والملزومات، من غير حاجة في إثبات اللوازم إلى الاتكّاء على كون الأمانة
حاكية عنها، بل يكون إثباتها من جهة إحراز الملزوم، فيكون المقام نظير
ما لو أحرز الملزوم بالعلم الوجداني، فإنّه كما لا يشكّ في إثبات العلم لجميع
ما يقتضيه الملزوم بوجوده الواقعي من اللوازم والملزومات والعلل والمعلولات،
فكذا الأمانة الظنّيّة بعد اعتبارها يكون حالها حال العلم.

نعم، يبقى الفرق بين الأمانة والعلم من ناحية أن العلم لما كانت يد التعبد
الشرعي لا تناله، فإنّ إثباته للوازم والملزومات لا يتوقّف على أن يكون في
سلسلتها أثر شرعي، بخلاف الأمانة، فإنّه لا بدّ فيها من أن ينتهي الأمر - ولو بألف
واسطة - إلى أثر شرعي، حتّى لا يلزم لغويّة التعبد بها.

وبما ذكرناه ظهر أنّ السرّ في اعتبار مثبتات الأمانات هو: أنّ المجعول فيها معنى
يقتضي ذلك، بينما المجعول في الأصول العمليّة ليس كذلك؛ إذ المجعول فيها ليس
إلا مجرد تطبيق العمل على المؤدّي بغضّ النظر عن جهة الإحراز، وبالتالي
فهو لا يقتضي أزيد من إثبات نفس المؤدّي أو ما يترتب عليه من الحكم الشرعي
بلا واسطة عقليّة أو عاديّة، وعليه فلا بدّ من الاقتصار في مقام التعبد على خصوص

مؤدّي الأصل ، فإن كان حكماً شرعياً كان هو المتعبد به ، وإن كان موضوعاً خارجياً كان المتعبد به هو خصوص ما يترتب عليه من الحكم الشرعي؛ إذ الموضوع الخارجي بما هو غير قابل للتعبد به .

وأما الأثر الشرعي المترتب على المؤدّي بواسطة عقلية أو عادية - كما لو فرض أنّ نبات اللحية أثراً شرعياً في المثال المتقدم - ، فهو غير متعبد به ، ضرورة أنّ مؤدّي الأصل إنما هو نفس الحياة لا نبات اللحية ، والمفروض أنّ الأثر الشرعي لم يترتب على الحياة؛ ليكون التعبد بالحياة بلحاظ ذلك الأثر ، بل الأثر مترتب على نبات اللحية ، وهذا يعني أنّ الأصل الجاري في الحياة لا يمكن أن يثبت الحكم الشرعي المترتب على نبات اللحية؛ لأنّ الحكم الشرعي ليس هو بنفسه مؤدّي الأصل ولا موضوعه؛ إذ المفروض أنّ موضوعه إنما هو نبات اللحية ، والأصل لم يؤدّ إليه ، بل أدّى إلى الحياة ، فكيف يمكن إثبات حكم لموضوع بقيام الأصل على موضوع آخر^(١)؟

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام:

وهذه النظرية التي طرحها المحقق النائيني عليه السلام لم تسلم من مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام ، فأشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الأول: عدم صحّة المبنى؛ وذلك لأنّ المعول في باب الاستصحاب أيضاً هو الطريقيّة؛ إذ الظاهر من الأمر بإبقاء اليقين وعدم نقضه بالشك هو اعتبار غير العالم عالماً بالتعبد ، وبالتالي فلا فرق بين الأمانة والاستصحاب من هذه الجهة ، بل التحقيق أنّ الاستصحاب أيضاً من الإمارات ، ولا ينافي

(١) فوائد الأصول: ٤: ٤٨٧.

ذلك تقديم الأمارات عليه؛ لأن كونه من الأمارات لا يقتضي كونه في عرضها؛ لوضوح أن الأمارات الأخر هي أيضاً بعضها مقدّم على البعض الآخر، فإنّ البيّنة مثلاً مقدّمة على اليد، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم، وهكذا.

الإشكال الثاني: أن الأمارات نفسها لا دليل على حجّية مثبتاتها، وما ذكره عليه السلام من أن العلم الوجداني بشيء إذا كان يقتضي ترتّب جميع الآثار عليه حتى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبّدي أيضاً، غير تام؛ وذلك لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك من جهة أن العلم بالملزوم يتولّد عنه العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، ممّا يعني أن ترتّب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد عن العلم بالملزوم، ولذا يقولون: إنّ العلم بالنتيجة يتولّد من العلم بالصغرى والكبرى، فإنّ العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولّد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة.

وهذا بخلاف العلم التعبّدي المجعول، فإنّه لا يتولّد عنه العلم الوجداني باللازم - وهذا واضح لا خفاء فيه - ولا العلم التعبّدي به؛ لأنّ العلم التعبّدي تابع لدليل التعبّد وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه؛ لما عرفت من أنّ الخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه. وبذلك يتحصّل: أنّ الصحيح عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب، وأنّ المثبتات غير حجّة في المقامين، فإنّ الظنّ في تشخيص القبلة وإن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى الروايات الخاصّة الواردة في الباب، إلّا أنّه إذا ظنّ المكلف بكون القبلة في جهة، وكان دخول الوقت لازماً؛ لكون القبلة في تلك الجهة؛ نظراً إلى تجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في الجهة

المذكورة، فإنه لا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم وهو دخول الوقت، وعدم جواز الدخول في الصلاة.

نعم، قد تكون مثبتات الأمانة حجة في باب الأخبار فقط؛ وذلك لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الإخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، فإنه في مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل تترتب جميع الآثار ولو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، وهذا مختصّ بسباب الأخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية دون غيره من الأمارات.

وبعبارة أخرى: أننا لو كنّا نحن ومقتضى القواعد فإنّ الأخبار كغيرها من الأمارات لا وجه للقول بحجّية لوازمها؛ وذلك لأنّ الأخبار من العناوين القصدية، فلا يكون الإخبار عن شيء إخباراً عن لازمه إلا في فرض القصد، أو كان اللازم لازماً بالمعنى الأخصّ، أو بالمعنى الأعمّ مع كون الخبر ملتفتاً للملازمة، ولكن بما أنّ السيرة العقلائية قد قامت على ترتيب اللوازم عند الإخبار بالملزوم، ولو مع الوسائط الكثيرة؛ لذلك تختصّ حجّية مثبتات الأمانة بسباب الأخبار فقط، دون غيرها من الأمارات^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

ولنا أن نسجّل على ما أفاده رحمته الله ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ لسان الدليل لا يستفاد منه - كما نقّحناه - أكثر من اعتبار بقاء اليقين، أو جعل الحكم المماثل للمستصحب بداعي جعل الداعي، أو جعل الحكم المماثل له بداعي الإيصال إلى الواقع، وأمّا اعتبار غير العالم عالماً بالتعبّد

(١) مصباح الأصول: ٢: ١٨٥.

بالغاء احتمال الخلاف ، فأدلة الاستصحاب قاصرة عن إثباته .
وعليه : فدعوى التساوي - من هذه الجهة - بين الاستصحاب والأمارات ،
غير نقيّة عن الإشكال .

الإشكال الثاني : أن ما ذكره ﷺ في ذيل كلامه - من ترتيب العقلاء للوآزم
عند الإخبار بالملزوم - فهو الآخر غير نقي عن الإشكال أيضاً ، ببيان : أن الجملة
الخبريّة - كما ذكرنا - لها أربع دلالات :

١ - الدلالة التصوريّة .

٢ - الدلالة التصديقيّة التفهيميّة .

٣ - الدلالة التصديقيّة الجدّيّة .

وهي التي تكون غالباً - في خصوص الجملة الخبريّة - بداعي الإعلام والإخبار
بأن مضمون الكلام واقع في ظرفه ، وهي دلالة عقليّة من باب برهان الإنّ ؛ لأنّها
في الحقيقة دلالة للمعلول على علته الغائيّة .

٤ - دلالة الكلام على مطابقة مضمونه للواقع .

وهذه الدلالة تتوقّف على انضمام بعض القرائن الظنيّة إليها ، كوثاقة الخبر مثلاً ،
وبانضمام القرائن المشار إليها تكون موجبة لحصول الظنّ النوعي بمطابقة الخبر به
للوّاقع ، وإلا فإنّ الجملة الخبريّة في حدّ ذاتها ليست لها هذه الدلالة إلا على نحو
الاقْتضاء ، وهذا ما أوجب أن يقول علماء الميزان في تعريف الجملة الخبرية بأنّها
ما تحتل الصدق والكذب^(١) .

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف بوضوح أنّ مجرد الحكاية والإخبار لا دلالة له

(١) راجع مشكاة الأصول : ١ : ٥٠١ و : ٣ : ١٣ .

على المطابقة للواقع حتى بالنسبة للآزم - كما أفاد المحقق الخوئي رحمته - وبالتالي فلو كانت الدلالة الثالثة هي مصب الحجية الإيضائية، للزم من ذلك أن تكون حجية المثبتات مقصورة على ما أخبر به الخبر فقط، وبهذا لا يتم ما أفاده رحمته.

فالصحيح: أن محض الحكاية والإخبار لا يصلح لتحقيق الدلالة المذكورة، وإنما دلالة الجملة الخبرية على مطابقة الواقع - سواء بالنسبة للآزم أم الملزوم - مرتبطة بالدلالة الرابعة المتوقفة على ضمنية القرينة الخارجية، ببيان: أن القضية الخبرية إن انضمت إليها قرينة مفيدة للعلم أو الاطمئنان بمطابقة مدلولها لنفس الأمر، وكان مدلولها لازم بالمعنى الأعم، فإنه لا إشكال في دلالتها بمعونة القرينة على مطابقة لازمها بالمطابقة، فتدل أيضاً على مطابقة لازمها لنفس الأمر بالالتزام، سواء علم وأخبر به المتكلم؛ لالتفاته إليه أيضاً أم لا؛ لعدم التفاته إليه.

والسّر في ذلك هو عدم توقف هذه الدلالة على إخبار المتكلم عن اللازم وإعلامه به، وإنما تتوقف على القرينة، فإنها وحدها مقتضى للدلالة على مطابقة مدلولها لنفس الأمر، ومع القرينة تصير علّة تامّة إثباتية للدلالة على مطابقة مدلولها لنفس الأمر، وبالتالي فكما تدل بضمنية القرينة على مطابقة مدلولها لنفس الأمر بالمطابقة، كذلك تدل بالالتزام على مطابقة لازمها لنفس الأمر أيضاً.

وهذا الظهور والدلالة التصديقية الظنّية النوعية للكلام حجة عقلائية؛ للسيرة المستمرة إلى زمن المعصوم عليه السلام، وقد أمضاها قولاً وعملاً.

والظاهر أنه بلحاظ هذه النكتة تولدت السيرة العقلائية القائمة على الأخذ باللازم والملزوم معاً، ولعلّ المحقق النائيني رحمته قد كان نظره منصباً على هذه الدلالة، حيناً أفاد أن الشارع الأقدس قد اعتبرها علماً بالتعبّد إمضاءً أو تأسيساً، ولم يكن ناظراً إلى محض الإعلام والإخبار.

وينتج على ضوء ما ذكرناه أنه بعد التوسعة في العلم وجعل الأمانة علماً
تعبدياً كالعلم التفصيلي ، تكون الأمارات حجة لجميع المثبتات .

الإشكال الثالث : أن الأمارات تارة تكون موجبة للظن النوعي ، كالظواهر
الكاشفة ظناً عن مراد المتكلم ، أو الأخبار الكاشفة عن مطابقة مضمونها للواقع ،
لأجل القرينة المقترنة بها ، وهي ورودها عن الثقة الضابط ، وتارة تكون الأمانة
هي نفس الظن بالواقع ، كالظن بعدد الركعات أو بالقبلة .

ومحور النزاع في حجية مثبتات الأمانة إنما هو بالنسبة إلى الأمانة بالمعنى
الأول ، حيث تكون الأمانة موجبة للظن النوعي ، ودليلاً على شيء ذي لازم ،
فتكون لها دلالة مطابقيّة بالنسبة إلى ما تكون سبباً للعلم به ، أي الملزوم ،
ودلالة التزامية بالنسبة إلى لازمه إن كان له لازم .

ودليل الحجية إن كان له إطلاق ، فإنه يشمل كلاً من الدلالة المطابقيّة
والالتزامية ؛ لإيجاب الأمانة الظن النوعي بالنسبة إلى كليهما .

وبعبارة أخرى : إن الحجية قد انصبت على سبب الظن النوعي وليس على
المسبب ، وبما أن هذا النحو من الأمارات سبب للظن النوعي بالنسبة إلى كل من
الدالتين : المطابقيّة والتزامية ، فإن الحجية تشملهما معاً .

وأما المعنى الثاني الذي افترضناه للأمانة ، فإنه نفسه هو مصب الحجية ، لا بما هو
سبب للظن النوعي ، فتكون حجيته مقصورة عليه دون لوازمه - فيما إذا كان
الظن بشيء خاص حجة لا بما هو ظن ، وإلا كان الظن بلازمه حجة أيضاً ؛ لكونه
ظناً أيضاً - مما يعني أن النقص به كما جاء عن المحقق الخوئي رحمته ليس دقيقاً .

وبما ذكرناه ننتهي إلى أن حجية المثبتات لا تختص بالأخبار ، بل تشمل كل
أمانة بالمعنى الأول ، كالظواهر ، وهذا بمقتضى القاعدة ، من غير حاجة إلى

الاستناد إلى السيرة العقلية؛ لأنّ عمل العقلاء على طبق الأمانة ليس تعبدياً وبلا وجه، بل إنهم يعملون بها لأجل دلالتها على مدلوها بالمطابقة، وعلى لازم مدلوها بالالتزام البين، والشارع أمضى عملهم؛ إذ الفرض كون الأمانة بحسب المعنى الأوّل موجبة للظنّ النوعي، وقد انصبت الحجية بإطلاقها عليها بلحاظ سببيتها للظنّ نوعاً، وبالتالي فإذا كانت توجبه حتى بالنسبة إلى مداليلها الالتزامية، فإنّ حجيتها تتسع لها بلا ريب ولا شبهة.

فحصّل: أنّ الصحيح هو القول بحجية مثبتات الأمانة مطلقاً - دون مثبتات الأصول - إذ أنّها ظاهرة في مدلوها بالمطابقة، وفي لازمها بالالتزام، وما يدلّ على حجية الظهور يشملها بإطلاقه.

الدخول إلى محلّ البحث :

وبعد بيان هذه الأمور الخمسة ، التي ذكرناها تمهيداً للبحث حول حجّية الأصل المثبت ، نشرع في تحقيق البحث حول حجّية مثبتات الاستصحاب وعدمها ، بعد أن اتّضح أنّ مقتضى القاعدة هو عدم الحجّية ، ويتمّ البحث حولها في جهات أربع :

الجهة الأولى

وجه عدم حجّية مثبتات الاستصحاب

وقد أفاد الشيخ الأعظم رحمته في وجه عدم حجّية مثبتات الاستصحاب : أنّ الشارع في الاستصحاب إمّا قد نزل المشكوك منزلة المتيقّن من حيث كونه متيقّناً^(١) ، وإمّا قد نزل الشاكّ منزلة المتيقّن من حيث تيقّنه ، وعلى كلا الفرضين فإنّه لا يمكن القول بحجّية مثبتات الاستصحاب ؛ إذ أنّ التنزيل للشاكّ أو للمشكوك منزلة المتيقّن أو المتيقّن ليس على إطلاقه ، وإنّما هو من حيث التيقّن فقط ، فلا يكون هذا التنزيل شاملاً للمثبتات أو آثارها ؛ لعدم التيقّن بها سابقاً والشكّ فيها بعد ذلك حتّى يعمّها التنزيل .

(١) لا يخفى أنّ هذا التنزيل من قبل الشارع إمّا هو تنزيل منه بما هو مشرّع ، لا بما هو مكوّن ، وهو يعني - إن كان المستصحب من الأحكام - جعل المشكوك مماثلاً للمتيقّن ، وأمّا إن كان المستصحب من الموضوعات الشرعيّة فالتنزيل يعني جعل آثار المتيقّن الشرعيّة للمشكوك .

وبعد أن عرضَ اللهُ هذا الوجه لبيان عدم حجّية مثبتات الاستصحاب ، تعرّض إلى ما قد يقال في تقريب حجّية مثبتات الاستصحاب بالبيان التالي ، وحاصله :
 إنّ الشارع قد جعل الشاكّ بمنزلة المتيقّن في أن يعمل بكلّ عمل ينشأ من تيقّنه بالمشكوك ، سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أم بواسطة أمر عادي أم بواسطة أمر عقلي مترتب على ذلك المتيقّن ، وعليه فتكون مثبتات الاستصحاب حجّة بهذا البيان^(١).

وأجاب عنه اللهُ: بأنّ الواجب على الشاكّ إنّما هو عمل المتيقّن بالمستصحب من حيث تيقّنه به ، لا مطلقاً ، كما أوضحناه ، وأمّا لوازم المستصحب العقلية والعادية فلا يقين بها حتّى يُلزم الشارع بالعمل بها ، إلاّ أن يجعلها الشارع هي الأخرى بمنزلة المتيقّن بها ، وهذا لا يتحقّق إلاّ في فرض اليقين السابق بحدوثها ثمّ الشكّ في بقائها ، وهو خلاف الفرض^(٢).

تقرير الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله لعدم الحجّية :

وقد حكى الشيخ الأعظم رحمته الله عن الشيخ كاشف الغطاء الكبير رحمته الله أنّه قد استدلّ لنفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت ؛ لأنّه كما أنّ الأصل بقاء الأوّل ، كذلك الأصل عدم الثاني ، أي : أنّ استصحاب شيءٍ ما لو كان يقتضي إثبات لازمه غير الشرعي ، لكان معارضاً بأصالة عدم ذلك اللازم .

هذا ، مضافاً إلى أنّ أخبار الباب ليس فيها ما يدلّ على حجّية الاستصحاب بالنسبة إلى اللوازم ؛ لأنّها مسوقة لبيان ترتّب الآثار الشرعية على المستصحب ،

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٣٤ و ٢٣٥ .

(٢) المصدر المتقدم : ٢٣٥ .

دون الآثار العادية وإن استتبعت أحكاماً شرعية^(١).

مناقشة الشيخ الأعظم للشيخ كاشف الغطاء رحمهما:

وأجاب رحمهما عن هذا التقرير: بأنّ المقام من قبيل الأصل السببي والمسببي؛ وذلك لأنّ جريان الأصل في الملزوم حاكم على الأصل في اللازم، وعليه فلا معنى للتعارض بين الأصلين، وهذا نظير محكومية أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فإنّ منشأ الشكّ في الطهارة إنّما هو الشكّ في التذكية وعدمها، وبالتالي فعند استصحاب عدم التذكية حال الحياة، لا يبقى موضوع للشكّ في الطهارة^(٢).

كما أنّ ما أفاده رحمهما من عدم دلالة الإخبار قابل للتأمل؛ لأنّه إن أراد من عدم الدلالة عدم دلالة الإخبار على ترتّب اللوازم غير الشرعية، فهو لا ينسجم مع ما ذكره من التعارض؛ إذ مع عدم الدلالة تكون أصالة عدم اللازم غير الشرعي سليمة عن المعارض.

وإن أراد أنّ دليل الاستصحاب إن كان هو الظنّ النوعي فإنّ الأصل يتعارض من الجانبين، فيلاحظ عليه: أنّ المدرك إن كان هو الظنّ النوعي، فلا إشكال في أنّ الظنّ بالملزوم يوجب الظنّ باللازم ولو كان عادياً، ولا يمكن حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصول الظنّ بوجود ملزومه؛ لأنّه لو حصل الظنّ بعدم اللازم لاقتضى الظنّ بعدم الملزوم، فلا يؤثر في ترتّب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم أنّه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة؛ لعدم انفكاك الظنّ بالملزوم عن الظنّ باللازم، شرعياً

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٣٦.

(٢) المصدر المتقدم: ٢٣٧.

كان أو غيره^(١).

وقفة تأمل في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله:

وما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله متين فيما لو كان الاستصحاب موجباً للظن النوعي - كما يستفاد من تعريف القوانين للاستصحاب^(٢) - فإنه بناءً عليه يكون الاستصحاب حجة بالنسبة إلى مثبتاته ، وأما لو كان الاستصحاب موجباً للظن الشخصي فقط - كما يستفاد من تعريف المحاجي^(٣) - فلا يكون حجة بالنسبة إلى مثبتاته ، والأمر أوضح من أن يخفى .

تعقيب المحقق الخوئي على كلام الشيخ الأعظم رحمته الله:

وقد أفاد المحقق الخوئي - تحت عنوان التنبيه - تعقيباً على كلام كاشف الغطاء وجواب الشيخ عنه : أن حاصل ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله هو أنه على تقدير القول بحجية الأصل المثبت ، لا يبقى معنى لمعارضته باستصحاب عدم اللازم ؛ لكون استصحاب بقاء الملزوم حاكماً على استصحاب عدم اللازم ؛ وذلك لأن استصحاب بقاء الملزوم على تقدير القول بحجية الأصل المثبت يرفع الشك في اللازم^(٤) ،

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٣٨ .

(٢) عرفه المحقق القمي رحمته الله بقوله : « كونه حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق » . قوانين الأصول : ٢ : ٥٣ .

(٣) وعرفه العضدي بقوله : « معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظنْ عدمه ، وكل ما كان كذلك ، فهو مظنون البقاء » . فرائد الأصول : ٣ : ٤٥ و ٤٦ .

(٤) ليس المقصود من رافعية الدليل الحاكم للشك أو لموضوعه في اللازم أو المسبب الرفع الحقيقي ، بدهاة وجود الشك وجداناً ، وإنما يراد به الرفع التعبدي من جهة كونه دخيلاً في تحقيق موضوع أثر المسبب ليس إلا ، فمثلاً : لو شككنا في كرية الماء المسبوق «

فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب فيه .

وبذلك يتحصّل: أن لا فرق بين الآثار الشرعيّة الثابتة بواسطة اللوازم العقليّة أو العاديّة وبين الآثار الشرعيّة التي ليست لها واسطة من جهة عدم معقوليّة المعارضة بين استصحاب بقاء الملزوم واستصحاب عدم اللازم؛ إذ أنّه لو تمّ التعارض هنا لتمّ هناك أيضاً؛ لكونها هي الأخرى مسبوقّة بالعدم، فإنّه كما أنّ استصحاب الطهارة في الماء يرفع الشكّ في نجاسة الثوب المغسول به - ولا مجال لجريان استصحاب النجاسة؛ كي يقع التعارض بينه وبين استصحاب طهارة الماء - فكذا الحال في الآثار الشرعيّة مع الوسائط العقليّة أو العاديّة على القول بحجّيّة الأصل المثبت .

ولكنّ الصحيح أنّ ما أفاده عليه السلام ينبغي التفصيل فيه ، بأن يقال: إنّ اعتبار الأصل المثبت يمكن تصوّره على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يقال باعتبار الأصل المثبت من جهة القول بأنّ ملاك حجّيّة الاستصحاب هو إفادته للظنّ بالبقاء ، وأنّ الظنّ بالملزوم يستلزم الظنّ باللازم لامحالة .

وعليه: فلامعنى للمعارضة بين الاستصحابين؛ لأنّه بعد حصول الظنّ باللازم - بجريان الاستصحاب في الملزوم - لا يبقى مجال لاستصحاب عدم اللازم ، ولا يمكن

» بالكريّة ، والذي قد غسلنا به ثوباً نجساً ، وكان ذلك منشئاً لشكنا في طهارة الثوب ، فإنّه لا مانع من استصحاب كرتيته ، وباستصحابها يثبت موضوع طهارة الثوب؛ وذلك لأنّ طهارته مترتبة على غسله بالماء الكرّ ، وبما أنّ المائيّة محرزة بالوجدان والكريّة محرزة بالتعبّد ، فيتحقّق موضوع طهارة الماء شرعاً مع عدم زوال الشكّ الوجداني في نجاسة الثوب .

حصول الظنّ بعدمه من الاستصحاب المذكور؛ لعدم إمكان اجتماع الظنّ بوجود شيء مع الظنّ بعدمه ، فيكون ما أفاده الشيخ عليه السلام متيناً ؛ طبقاً لهذا المبنى .

النحو الثاني : أن يقال بحجّية الأصل المثبت بنكتة أنّ التعبد بالملزوم بترتيب آثاره الشرعية يقتضي التعبد باللازم بترتيب آثاره الشرعية أيضاً ، فتكون اللوازم كالملزومات مورداً للتعبد الشرعي .

وحيث لا معنى للتعارض على ضوء هذا المبنى أيضاً ؛ لأنّه بعد البناء على تحقّق اللازم تعبداً لا يبقى شكّ فيه حتّى يجري الاستصحاب في عدمه .

وعليه : فما ذكره الشيخ عليه السلام من الحكومة وإن كان صحيحاً على ضوء هذا المبنى أيضاً ، إلا أنّ إثبات هذا المعنى مبنياً على القول بحجّية الأصل المثبت ، دونه خرب القتاد .

النحو الثالث : أن يقال بحجّية الأصل المثبت من جهة أنّ التعبد بالملزوم - المدلول عليه بأدلة الاستصحاب - عبارة عن ترتيب جميع آثاره الشرعية حتّى الآثار مع الواسطة ؛ وذلك لأنّ أثر الأثر أثر ، فتكون حتّى الآثار مع الواسطة آثاراً للملزوم أيضاً .

وعلى ضوء هذا المبنى ، يقع التعارض بين الاستصحابين ؛ لأنّ اللازم على هذا المبنى ليس بنفسه مورداً للتعبد بالاستصحاب الجاري في الملزوم ، وبما أنّه كان مسبقاً بالعدم فيجري استصحاب العدم فيه ، ومقتضاه عدم ترتّب آثاره الشرعية ، فيقع التعارض بينه وبين الاستصحاب الجاري في الملزوم في خصوص هذه الآثار .

ولك أن تقول بعبارة أخرى : إنّهُ على ضوء هذا المبنى يكون هنالك

يقينان: يقين بوجود الملزوم سابقاً، ويقين بعدم اللازم سابقاً، فبمقتضى اليقين بوجود الملزوم يجري الاستصحاب فيه، ومقتضاه ترتيب جميع آثاره الشرعية حتى آثاره التي تكون مع الواسطة، وبمقتضى اليقين بعدم اللازم يجري استصحاب عدم فيه، ومقتضاه عدم ترتيب آثاره الشرعية التي كانت آثراً للملزوم مع الواسطة، فيقع التعارض بين الاستصحابين في خصوص هذه الآثار.

والخلاصة: فإنه لا يمكن القول بحجية الأصل المثبت، إما من جهة عدم المقتضي؛ لعدم دلالة أدلة الاستصحاب على لزوم ترتيب الآثار مع الواسطة العقلية أو العادية، وإما من جهة وجود المانع والإبتلاء بالمعارض على تقدير التسليم بوجود المقتضي له^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله عليه:

ولنا أن نقول: إنه بعد التسليم بقاعدة «أثر الأثر أثر»، ليس يعقل تحقق اليقين بعدم اللازم مع اليقين بوجود الملزوم؛ وذلك لأن إثبات اللازم من باب الملازمة يتوقف على العلم بوجود الملزوم والعلم بالملازمة، فمع العلم بتحقق الملزوم - كما هو الفرض - والعلم بالملازمة، يُعلم قهراً بوجود اللازم، ولا يعقل وجود الأوّل وعدم الثاني مع افتراض تلازمهما، فلا يصح القول بأنه مسبوق بعدم حتى يستصحب عدم، ويتعارض الاستصحاب.

اللهم إلا أن ننكر القاعدة المذكورة الدالة على الملازمة، ولكنّه خلاف الفرض، فالصحيح عدم تحقق المعارضة في الأنحاء الثلاثة.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٨٧ - ١٨٩.

فتحصل من مجموع ما ذكرناه: أنّ ما أفاده الشيخ كاشف الغطاء عليه السلام من إشكال المعارضة غير ناهض، والصحيح هو عدم حجّية الأصل المثبت؛ لقصور الأدلّة عن إثبات حجّيته.

الجهة الثانية

استثناءات عدم الحجية

بعد أن فرغنا من إثبات عدم حجية الأصل المثبت ، يقع البحث في غضون هذه الجهة حول الموارد التي قيل باستثناءها من عموم القول بعدم الحجية وهي ثلاثة موارد:

المورد الأول

الواسطة الخفية

وهذا المورد ذكره الشيخ الأعظم رحمته الله ، ومراده منه أنّ الواسطة لو كانت خفية بحيث يعدّ أثرها أثراً لذي الواسطة بحسب النظر العرفي - وإن كان في الحقيقة أثراً لها - فإنها تكون خارجة عن عموم القول بعدم حجية الأصل المثبت .

ويمكن التمثيل لها باستصحاب عدم الحاجب ، فإنّ صحّة الغسل ورفع الحدث وإن كان في الحقيقة أثراً لوصول الماء إلى البشرة ، إلاّ أنّه بعد صبّ الماء على البدن يعدّ أثراً لعدم الحاجب عرفاً ، بحيث لو لم يرتّب هذا الأثر على استصحاب عدم الحاجب عند الشكّ فيه ، لكان ذلك بنظر العرف نقضاً لليقين بالشكّ .

مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله :

وقد استشكل بعض تلامذة الشيخ رحمته الله على ما أفاده: بأنّ أدلّة الاستصحاب إنّما تدلّ على التعبّد بآثار المستصحب بقاءً ، ولا تدلّ على ترتب آثار اللوازم وإن كانت في غاية الخفاء ، فالتعويل على الفهم العرفي في المقام تعويل على المسامحات

العرفية في مقام التطبيق وهو غير صحيح؛ لعدم حجّية الفهم العرفي في ذلك. وقد أوضح المحقّق الخوئي رحمته هذه المناقشة وعمّقها فأفاد: أنّه لا مَسَاخَ للأخذ بالمساحة المذكورة؛ لأنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشكّ فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم بأصله في الجملة؛ وذلك لأنّ موضوع الحجّية هو الظهور العرفي؛ لكون المرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهة الوضع أو من جهة القرينة المقاليّة والحاليّة، ولا يجوز الرجوع إلى العرف والأخذ بمساحتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص الظهور اللفظي، كما هو - مثلاً - في مسألة الكرّ، فإنّه بعد ما دلّ الدليل على عدم انفعال الماء إذا كان بقدر الكرّ - الذي هو ألف ومأ تارطل، ولكنّ العرف يطلقه على ما هو أقلّ من ذلك بقليل من باب المساحة - فإنّه لا يجوز الأخذ بالمساحة العرفية، والحكم بعدم انفعال الأقلّ، بل يحكم بنجاسته.

وكذا في مسألة الزكاة، فإنّه بعد تعيين النصاب شرعاً بمقتضى الفهم العرفي من الدليل، لا يمكن الأخذ بالمساحة العرفية.

وعليه: ففي مسألة استصحاب عدم الحاجب - مثلاً - إن كان العرف يستظهر من الأدلّة أنّ صحّة الغسل من آثار عدم الحاجب مع صب الماء على البدن، فلا يكون هذا استثناءً من عدم حجّية الأصل المثبت؛ لكون الأثر حينئذٍ أثراً لنفس المستصحب لا للازمه، وإن كان العرف معترفاً بأنّ المستظهر منها أنّ الأثر أثر للواسطة - كما هو الصحيح؛ لكون رفع الحدث من آثار تحقّق الغسل، لا من آثار عدم الحاجب الذي هو المستصحب عند صبّ الماء - فلا فائدة في خفاء الواسطة بعد عدم كون الأثر أثراً للمستصحب، ممّا يعني أنّ الاستثناء لا يرجع إلى محصل^(١).

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٩٠ و ١٩١.

جواب المحقق الآخوند عليه السلام عن المناقشة

إلا أن المحقق الآخوند عليه السلام الذي وافق الشيخ الأعظم عليه السلام فيما ذهب إليه ، التفت إلى الخطأ الذي بنيت عليه المناقشة المذكورة ، فنبه على ذلك بقوله عليه السلام : « نعم ، لا يبعد ترتيب خصوص ما كان محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه ؛ لخباء ما بوساطته ، بدعوى أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمّه أيضاً حقيقة ، فافهم »^(١).

فكلام الآخوند عليه السلام - كما ترى - ناظر إلى المناقشة المذكورة ، وقد صرح فيه بأن شمول أدلة الاستصحاب لمورد الواسطة الخفية ، ليس من منطلق المسامحة العرفية في التطبيق حتى تتجه المناقشة المذكورة ، وإنما هو من منطلق عموم لسان الأخبار وتنقيح مفهوم « لا تنقض ».

وقد أوضح عليه السلام مقصوده ببيان أجلى في حاشيته على الرسائل حيث قال فيها : وجه ذلك أن المتفاهم عرفاً من الخطاب هو إيجاب ترتيب ما يعدّ بحسب نظر العرف من الآثار الشرعية لنفس المستصحب بالاستصحاب ، ولو لم يكن حقيقة كذلك ، بل كان كذلك للواسطة ، وذلك لما عرفت من أن الدلالة على الأثر - الذي بلحاظه يكون التنزيل في مورد الاستصحاب - إنما هو بمقدمات الحكمة ، ولا يتفاوت بحسبها فيما يعدّ عرفاً أثراً بين ما كان أثراً بلا واسطة ومعها ، كما لا يخفى . ولا يذهب عليك أن ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بمتفاهم العرف ، لا من تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأً أو مسامحة ، كما توهمه بعض السادة من الأجلة عليه السلام ، فأشكل على الشيخ عليه السلام بأنه لا اعتبار بمسامحات العرف في التطبيقات ، وكأنه قد توهم من مطاوي كلماته عليه السلام أنه استظهر من الخطاب وجوب

(١) كفاية الأصول : ٤١٥ .

ترتيب الأثر بلا واسطة بالاستصحاب ، ومع ذلك ألحق به ما بالواسطة الخفية ؛ لتطبيقه عليه بالمساحة العرفية وإن لم يكن منطبقاً عليه حقيقة ، وغفل عن أنه ﷺ بصدد ادعاء أن الظاهر منه هو وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً ، فيكون تطبيقه على ما يكون بلا واسطة كذلك تطبيقاً حقيقياً دقيقاً بلا مسامحة^(١).

مناقشة ما أفاده العلمان الأنصاري والآخوند ﷺ :

وما أفاده المحقق الآخوند ﷺ في دفع المناقشة المذكورة عن الشيخ الأعظم ﷺ متين ، ولكن تماميته تتوقف على استفادة ذلك من الأخبار بحسب الفهم العرفي ، والإنصاف أن الاستفادة المذكورة غير واضحة ، ولا أقل من إجمال الدليل ، ولعله لهذه الجهة عبر المحقق الآخوند ﷺ - في نهاية تلويحه لعدم صحة المناقشة المذكورة - بكلمة « فافهم »^(٢) والتي كان ديدنه على عدم استعمالها إلا عند إرادة التنبيه على وجود تأمل في المطلب .

المورد الثاني

الواسطة الجلية

وهذا المورد قد استثناه المحقق الآخوند ﷺ من عموم القول بعدم حجية الأصل المثبت ، وإليك نص كلامه : « كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً ، كما لا تفكيك بينهما واقعاً ، أو بوساطة^(٣) ما ؛

(١) درر الفوائد في الحاشية على الفرائد : ٣٥٥ .

(٢) كفاية الأصول : ٤١٥ .

(٣) لافرق بين هذا - الذي يراد به المتضايغان - من ناحية عدم إمكان التفكيك العرفي ، وبين سابقه الذي يراد به العلة التامة والمعلول ، فلا وجه لعطفه بـ « أو » ؛ إذ أنه عبارة «

لأجل وضوح لزومه له ، أو ملازمته معه بمثابة عُدُّ أثره أثراً لها ، فإنَّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً بحسب ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً ، فافهم»^(١) .

تأمل المحقق الخوئي في كلام المحقق الآخوند قدهما :

وقد تأمل المحقق الخوئي قده في هذا الاستثناء الذي طرحه المحقق صاحب الكفاية قده تأملاً صغرياً ، فأفاد أنه وإن كان صحيحاً من حيث الكبرى باعتبار أنه لو ثبتت الملازمة بالتعبّد في موردٍ ما ، فإنه لا إشكال في الأخذ بها ، إلا أن الإشكال في الصغرى ، لعدم ثبوت هذه الملازمة في مورد من الموارد؛ إذ أن ما ذكره في المتضائفات - من الملازمة في التعبّد - وإن كان مسلماً ، إلا أنه خارج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام إنما هو فيما لو كان الملزوم فقط مورداً للتعبّد ومتعلقاً لليقين والشك ، وليس الأمر في المتضائفين كذلك؛ لأنهما معاً مورد للتعبّد الاستصحابي ، بدهة أنه لا يمكن اليقين بأبوّة زيد لعمره من غير اليقين بسنوّة عمرو لزيد ، وكذا سائر المتضائفات ، فيجري الاستصحاب في نفس اللازم بلا احتياج إلى القول بالأصل المتبّت .

هذا إن كان مراد المحقق الآخوند قده من المتضائفين عنوان المتضائفين كما هو الظاهر ، وأمّا إن كان مراده ذات المتضائفين بأن كانت ذات زيد - وهو الأب - مورداً للتعبّد الاستصحابي ، كما إذا كان وجوده متيقناً فشك في بقائه وأردنا أن نرتّب على بقائه وجود الإبن مثلاً ، بدعوى الملازمة بين بقائه إلى الآن وتولّد

» أصرح من العبارة السابقة ليس إلا .

(١) كفاية الأصول : ٤١٥ و ٤١٦ .

الإين منه ، فهذا من أوضح مصاديق الأصل المثبت ، ولا تصح دعوى الملازمة العرفية بين التعبد ببقاء زيد والتعبد بوجود ولده ، فإن التعبد ببقاء زيد وترتيب آثاره الشرعية ، كحرمة تزويج زوجته مثلاً ، وعدم التعبد بوجود الولد له ، بمكان من الإمكان عرفاً ، ضرورة أنه لا ملازمة بين بقاءه الواقعي ووجود الولد ، فضلاً عن البقاء التعبدي .

وأما ما ذكره عليه السلام من عدم إمكان التفكيك في التعبد بين العلة والمعلول ، فإن كان مراده من العلة هي العلة التامة .

ففيه : ما تقدّم ذكره بالنسبة للمتضائفين من الخروج عن محلّ الكلام ؛ لعدم إمكان اليقين بالعلة التامة من غير اليقين بمعلولها ، فتكون العلة والمعلول كلاهما متعلقاً لليقين والشكّ ومورداً للتعبد بلا احتياج إلى القول بالأصل المثبت .

وإن كان مراده من العلة العلة الناقصة - أي جزء العلة - بأن يراد بالاستصحاب إثبات جزء العلة مع ثبوت الجزء الآخر بالوجدان ، وبضمّ الوجدان إلى الأصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الأثر ، كما في استصحاب عدم الحاجب ، فإنه بضمّ صبّ الماء بالوجدان إلى الأصل المذكور ، يثبت وجود الغسل في الخارج ويحكم برفع الحدث .

ففيه : أنه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة والتعبد بالمعلول عرفاً ، كيف ولو استثنى من الأصل المثبت هذا ، لما بقي في المستثنى منه شيء ، ويلزم الحكم بحجية جميع الأصول المثبتة ، فإن الملزوم ولازمه إما أن يكونا من العلة الناقصة ومعلولها ، وإما أن يكونا معلولين لعلة ثالثة ، وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجباً لإثبات اللازم ، بناءً على الالتزام بهذه الملازمة ، فلا يسبق مورد لعدم حجّية الأصل المثبت .

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: عدم حجّية الأصل المثبت مطلقاً؛ لعدم دلالة أخبار الباب على أزيد من التعبد بما كان متيقناً وشكاً في بقاءه، فلا دليل على التعبد بآثار ما هو من لوازم المتيقن^(١).

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال الذي طرحه المحقّق الخوئي^{رحمته} قد استفاده من كلمات أستاذه شيخ المحقّقين الأصفهاني^{رحمته}، فإنّه في حاشيته الدقيقة على كفاية الأصول أفاد أنّ ما ذكره المحقّق الآخوند^{رحمته} وإن سلم كبروياً لكنّه صغروباً لا مورد له؛ إذ أنّ ما ذكره في مورد العلة والمعلول خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ اليقين بحدوث العلة التامة يستلزم اليقين بالمعلول، فكما تكون العلة التامة مجرى الاستصحاب، كذلك يكون المعلول بنفسه مجرى للاستصحاب، لاجتماع أركانه بالنسبة إليه.

وكذا الكلام بالنسبة إلى المتضائفين؛ لأنّهما متكافئان بالقوّة والفعليّة خارجاً وعلماً، فاليقين بالأبوّة مستلزم لليقين بالبنوّة، وبالتالي فمع فرض تحقّق اليقين بأحدهما لا بدّ أن يفرض اليقين بالآخر أيضاً، فيكون كلّ منهما مجرى للاستصحاب^(٢).

مناقشة السيّد الروحاني^{رحمته}:

وقد تأمّل السيّد الروحاني^{رحمته} في هذه المناقشة التي طرحها المحقّقان: الأصفهاني^{رحمته} والخوئي^{رحمته}: بأنّه من الممكن فرض مورد يتحقّق فيه اليقين بالعلة التامة من غير أن يمكن إجراء الأصل في المعلول، كما لو فرض أنّ فعلاً واحداً تدريجياً يكون علة لحصول موجودات متكرّرة ومتعدّدة بحسب استمرار وجوده، نظير حركة اليد التي

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٩١ و ١٩٢.

(٢) نهاية الدراية: ٥: ١٩٠ و ١٩١.

يمكن فرضها علّةً للقتل ما دامت مستمرة ، فإنه حينئذٍ في كلِّ آن يحصل فرد للقتل ، ومع الشكِّ في بقاء العلّة التامة وهي الحركة ، يمكن استصحابها ، ولكنه لا يمكن إجراء الأصل في المعلول ؛ لتكثّره وتعدّد أفراده ، وعليه فهو في هذا الآن مشكوك الحدوث ، وما تعلق به اليقين قد تصرّم وانتهى ولا شكِّ في بقاءه .

وأما في المتضائفين : فما أفيد من التلازم بين الوجود الفعلي لهما إنما يتم بالنسبة إلى مثل الأبوّة والبنوّة ، وأما بالنسبة إلى مثل التقدّم والتأخّر والسبق واللاحق ، فلا ؛ لكون وجود السابق متقدّماً زماناً على وجود اللاحق كما هو واضح جداً ، مع أن كون التقدّم والتأخّر من المتضائفين ممّا لا يقبل الشكِّ والتردد .

وعليه : فمع اليقين بتحقق الوجود السابق على وجود آخر ، لو شكِّ في زمانٍ في بقاء ذلك الوجود بوصف كونه سابقاً ، يُستصحب كونه سابقاً على الوجود الآخر ، ولازمه تأخّر الوجود الآخر عنه بلحاظ ذلك الزمان ، فحينئذٍ يمكن أن يدعى أنّ التبعّد بسابقية أحد الوجودين لا ينفكّ عن التبعّد بتأخّر الوجود الآخر ، ولذا قد يعبر عن اشتراط البعدية باشتراط القبليّة ، كما ورد التعبير بالنسبة إلى صلاة الظهر والعصر أنّ : « هذه قبل هذه » ، مع أنّ الشرط هو كون صلاة العصر بعد الظهر ، لا كون صلاة الظهر قبلها .

ثم أفاد عليه السلام أنّ تحقيق الحال في المتضائفين بأن يقال : إنّ عناوين المتضائفة ، - كالأبوّة والبنوّة ، والفوقية والتحتية ، ونحو ذلك عناوين - انتزاعية عن خصوصية واقعية ونسبة خاصة متحققة في ذاتي المتضائفين ، كما ينتزع عنوان الفوق والتحت من ملاحظة الوجودين بنحو خاصّ .

ولا يخفى أنّ الخصوصية الواقعية التي تنتزع عنها الفوقية والتحتية واحدة ، وأما التعدّد في طرفي النسبة والربط وفي العنوان المنتزع ، لا أنّ خصوصية الفوقية

غير خصوصية التحتية ، نظير الملكية التي هي ربط خاص وعلاقة واحدة ذات طرفين ، ومنشأ لانتزاع العناوين المتعددة .

وعليه نقول : إن موضوع الأثر الشرعي الذي يكون مجرى التعبد إن كان هو منشأ انتزاع العناوين المتضائفة ، وهي تلك الخصوصية الواقعية والربط الخاص - كما هو الصحيح ، حيث إن الدخيل هو منشأ الانتزاع لانفس العنوان - كان التعبد بأحد المتضائفين غير التعبد بالآخر من غير أن تكون هنالك ملازمة في البين ، ضرورة أن التعبد بالأبوة إنما يرجع إلى التعبد بتلك الإضافة الخاصة التي تكون منشأ لانتزاعها والتعبد بها ، وهذا كما يقتضي ترتيب آثار الأبوة ، كذلك يقتضي ترتيب آثار البنوة ؛ لأن الموضوع واحد وقد تحقق التعبد به .

وأما إن كان موضوع الأثر هو نفس العنوان الانتزاعي ، وهو مجرى التعبد الشرعي ، فلا ملازمة بين التعبد بأحد المتضائفين والتعبد بالآخر ؛ إذ لا وجه لدعوى التلازم بين التعبدين بعد فرض تعدد العناوين وتباينهما ، فاستصحاب الأبوة لا يقتضي التعبد بالبنوة ، فتدبر^(١) .

مناقشة ما أفاده السيد الروحاني رحمته الله :

ولنا أن نسجل على ما أفاده رحمته الله ثلاث ملاحظات :

الملاحظة الأولى : أن ما أفاده بالنسبة إلى العلة التامة يرد عليه أن مفروض البحث في المقام - كما هو فرضه - إنما هي خصوص العلة التامة ، والمراد من العلة التامة المصدّق الخارجي الذي يكون منشأ لانتزاع مفهوم العلة التامة ، ومما لا ريب فيه أنه لو شك في وجود العلة التامة - بعد العلم بأصل تحققها - فإنه

(١) منتقى الأصول : ٦ : ٢١٩ - ٢٢١ .

يستصحب منشأ انتزاع عنوانها، وحينئذٍ لا يعقل اليقين بوجوده تعبدًا مع عدم اليقين بلازمه (المعلول)، فإنّ هذا خُلّف ما فرضناه من تماميّة العلة.

الملاحظة الثانية: أنّه ﷺ قد استشكل بإشكال بالنسبة إلى المتضايين، فقال بأنّ المحقّق الأصفهاني ﷺ قائل بتكافئهما قوّةً وفعلاً، وهذا لا يصحّ بشكل مطلق؛ إذ هو إنّما يصحّ بالنسبة للنبوّة والأبوّة، وأمّا بالنسبة للتقدّم والتأخّر فليس الأمر كذلك؛ لأنّ مصداق عنوان «المتقدّم» تكون فعليّته سابقة على فعليّة مصداق عنوان «التأخّر»، وهذا يعني عدم التكافؤ في الفعلية.

ولكن إشكاله هذا ليس بتامّ، والمحقّق الأصفهاني ﷺ لم يغب عنه ذلك، فإنّه في مبحث الشرط المتأخّر قد ذكر له جوابين:

١ - جواب ابن سينا، وحاصله: أنّه يكفي التكافؤ الذهني وإن لم يكن هنالك تكافؤ خارجي، فإنّ جزئي الزمان: المتقدّم والتأخّر، وإن كانا غير مستقرّين في الخارج، غير أنّهما متلازمان ذهنياً، بمعنى أن تعقل عنوان المتقدّم لا ينفكّ عن تعقل عنوان المتأخّر، حيث يُحضرهما العقل في الذهن معاً، ويحكم بتقدّم أحدهما على الآخر.

٢ - جواب الملا صدرا، وحاصله: أنّ الزمان له وجود تدريجي متّصل، وهذا الاتّصال الوجودي كافٍ في تحقّق الفعلية لكلّ من المتقدّم والتأخّر؛ لأنّ كلّ جزء متّصل بالآخر لا ينفكّ عنه، وعليه فلا ينشأ قانون التكافؤ في المتضايين^(١).

الملاحظة الثالثة: أنّه لا يمكن الإذعان بما أفاده ﷺ بعنوان التحقيق من وجود منشأ انتزاع واحد لكلا المتضايين، حيث قال: «ولا يخفى أنّ الخصوصيّة الواقعيّة

(١) نهاية الدراية: ٢: ٤٦.

التي ينتزع عنها الفوقية والتحتية واحدة ، وإنما التعدد في طرفي: النسبة والربط ، وفي العنوان المنتزع» ، وقد رتب عليه أن الاستصحاب إن كان لمنشأ الانتزاع ، فالملازمة تامة ، وإن كان للعنوان المنتزع ، فلا؛ لأنه لا ملازمة بين العنوانين ، بل هما متغايران متباينان .

والوجه في عدم إمكان الإذعان بذلك: أن منشأ انتزاع أحد المتضايين لا يمكن أن يكون هو نفس منشأ الآخر ، بل لا بد أن يكون مغايراً له ، فإنه إن كان المتضايان من قبيل المحمول من صميمه^(١) - كالتقدم والمتأخر - لزم أن يكون منشأ انتزاعها ذاتين متغايرتين ، كالأمس والآن الأول والغد والآن الثاني .

وإن كانا من قبيل المحمول بالضميمة - كالأب والإبن - فلا بد أن تكون الخصوصية (منشأ الانتزاع) التي انتزع منها أحدهما مغايرة للخصوصية التي انتزع منها الآخر ، وإن كانت الذات واحدة .

وبما ذكرناه اتضح وجه الخدشة في قوله ﷺ: «ولا يخفى أن الخصوصية الواقعية التي ينتزع عنها الفوقية والتحتية واحدة ، وإنما التعدد في طرفي النسبة والربط

(١) مقولة الإضافة هي عبارة عن المفهوم الذي في رتبة ذاته قد أخذت الإضافة إلى الخارج ، كالأبوة والبنوة ، فإن كلاً منهما قد أخذت في رتبة ذاته الإضافة إلى شيء آخر .

والمفاهيم الإضافية (أو مقولة الإضافة) على قسمين:

القسم الأول: المحمول من صميمه ، ومثاله التقدم والتأخر في نفس الزمان ، كالأمس والغد ، والآن الأول والآن الثاني ، فإن كلاً من الأمس والآن الأول متقدم بالذات ، وليس بسبب إضافة شيء إليه صار متقدماً ، فالأمس ليس شيئاً له التقدم ، بل من ذاته ينتزع .

القسم الثاني: المحمول بالضميمة ، ومثاله الأبوة والبنوة والأخوة ؛ لأن زيدا بما هو زيد ليست الأخوة أو الأبوة جزء ذاته ، وإنما هي لأجل أمر خارجي ، كالاتحاد في أم واحدة وأب واحد مثلاً .

وفي العنوان المنتزِع ، لا أنَّ خصوصيَّة الفوقيَّة غير خصوصيَّة التحتيَّة .»
والذي يظهر من كلامه هنا أنه خلط بين قسمين من الإضافة ، وهما الإضافة
المفهوميَّة ، وتعلُّق الوجود ، والمبحوث عنه هو الأوَّل دون الثاني .
وما رتبهُ ﷺ على ما أفاده لا يصحَّ أيضاً ؛ لأنَّه لا يمكن اليقين بأحد العنوانين
تعبداً بالاستصحاب من غير اليقين بالآخر ، ضرورة أنَّ صدق أحد العنوانين
المتضايقين يستحيل من غير صدق الآخر معه .

والخلاصة : فإنَّ ما أفاده المحقِّق الروحاني ﷺ من التأمُّل في مناقشة شيخ المحقِّقين
الأصفهاني ﷺ غير تامِّ جملةً وتفصيلاً ، فالصحيح هو تاميَّة المناقشة ، وبها يتَّضح
فساد ما بنى عليه المحقِّق الآخوند ﷺ من استثناء الواسطة الجليَّة من عموم القول
بعدم حجِّيَّة الأصل المثبت ، كما قد اتَّضح مسبقاً فساد استثناء الواسطة الجليَّة أيضاً ،
وبهذا تنتهي إلى القول بعدم حجِّيَّة الأصل المثبت بشكل مطلق .

الجهة الثالثة

بيان الفروع الفقهيّة المرتبطة بمثبتات الاستصحاب

أثارَ الشيخ الأعظم رحمته في هذا الموضوع عدّة من الفروع الفقهيّة ، التي يستظهر منها تسليم الفقهاء المتقدّمين بحجّيّة الأصل المثبت ، ونحن وإن كنّا نرى أنّ الأولى بحث هذه الفروع في الفقه ، وعدم بحثها أصولياً - كما صنع المحقّق الآخوند رحمته في الكفاية - ولكننا نجد أنفسنا مضطّرين لمسايرة الأصوليين - فيما جرت عليه عادتهم - بذكر بعض الفروع ، وهي :

الفرع الأوّل

ما إذا لاقى شيء نجساً أو متنجساً ، وكان الملاقى أو الملاقى رطباً قبل الملاقاة ، فشككنا في أنّ الرطوبة كانت باقية حين الملاقاة ، أم لا ؟ فإنّ الفقهاء قد تمسّكوا في هذا المورد باستصحاب الرطوبة وحكموا بنجاسة الملاقى .

وقد تُوهّم بأنّه لا مصحّح لهذا الفرع إلاّ القول بحجّيّة الأصل المثبت ، ولكنّ الصحيح أنّ في المسألة احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأوّل : أن يكون موضوع التنجس بالملاقاة هي السراية ، وأنّه لا يحكم بنجاسة الملاقى - ولو مع العلم بالرطوبة - فيما لو كانت الرطوبة ضعيفة غير موجبة للسراية .

وعلى ضوء هذا الاحتمال ، يحكم بأنّه لا مجال لاستصحاب الرطوبة ؛ لكونه من مصاديق الأصل المثبت ؛ وذلك لأنّ الأثر الشرعي - على ضوء هذا الاحتمال -

مترتب على السراية ، وهي شيء بسيط ، ولم يكن متيقناً حتى يكون مورداً للتعبد الاستصحابي ، بل هو من اللوازم العادية لبقاء الرطوبة ، فالحكم بالنجاسة لاستصحاب الرطوبة متوقف على القول بالأصل المثبت .

وقد أفاد المحقق الخوئي رحمته : أن الذي يصح أن يكون مدركاً لهذه المسألة هو هذا الاحتمال ؛ وذلك لأنه ما دام لم يرد بيان من الشارع يستفاد منه موضوع التنجس ، فلا محالة يكون بيانه موكولاً إلى العرف ، ومن الظاهر أن العرف لا يحكم بالقذارة العرفية إلا في مورد السراية^(١) ، وعلى هذا فإن المسألة تكون مرتبطة ببحث الأصل المثبت .

الاحتمال الثاني : أن يكون موضوع التنجس بالملاقاة مركباً من الملاقاة والرطوبة في أحد الطرفين .

وعلى ضوء هذا الاحتمال فإنه لا إشكال في جريان استصحاب الرطوبة ، ولا يكون من الأصل المثبت ؛ وذلك لأن أحد جزئي الموضوع محرز بالوجدان ، وهو الملاقاة ، والجزء الآخر محرز بالأصل ، وهو الرطوبة ، فيترتب الأثر حينئذٍ - وهو الحكم بنجاسة الملاقاة - من غير محذور .

الاحتمال الثالث : أن يكون موضوع التنجس عبارة عن ملاقاة الرطوبة المسرية - كما يستفاد من مناسبة الحكم والموضوع - لا ملاقاة مطلق الرطوبة ، وبالتالي فإذا كنا نعلم بوجودها ، ثم شككنا في أن تلك الرطوبة المسرية حدوثاً هل هي باقية حال الملاقاة على كونها رطوبة مسرية ، أم صارت ضعيفة ؟ فإنه لا محذور في استصحابها حينئذٍ ، ولا يترتب محذور الأصل المثبت .

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٩٤ .

ولعلّ هذا الاحتمال - الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع - هو الأقرب من بين الاحتمالات الثلاثة؛ لأنه أكثر انسجاماً مع الذوق العرفي العام.

وعليه: فإنّ المسألة - على ضوء هذا الاحتمال - تكون أجنبيّة عن محذور الأصل المثبت، وهذا ما نحتمله مدركاً لفقهاءنا الأقدمين عليهم السلام، وليس القول بجحيّة الأصل المثبت.

تفصيل للمحقّق الخوئي عليه السلام:

ثمّ إنّ المحقّق الخوئي عليه السلام قد فصل بين الحيوان وبين غيره، فأفاد: أنّ ما قد تمّ تنقيحه إنّما هو بالنسبة إلى غير الحيوان، وأمّا بالنسبة إلى الحيوان - كما لو وقع ذباب على النجاسة الرطبة، ثمّ طار ووقع على ثوبٍ أو في إناء ماءٍ مثلاً، وشككنا في بقاء رطوبته حين الملاقاة -، فإنّه لا بدّ من التفصيل بين القول بعدم تنجّس الحيوان أصلاً وبين القول بتنجّسه، وتوضيح ذلك:

١ - أنّه بناءً على القول بأنّ الحيوان لا ينجس أصلاً - نظير بواطن الإنسان - كما هو أحد القولين، فالرطوبة تارةً تكون باقية حين الملاقاة، وأخرى يشكّ في بقائها، فإن كانت باقية فإنّه لا ريب في صيرورة الثوب أو إناء الماء نجساً لملاقاته الرطوبة، وليس لأجل ملاقاته للذباب.

وأما لو شكّ في بقاء الرطوبة، فإنّه لا مجال للتمسك باستصحابها؛ لكونه من أوضح مصاديق الأصل المثبت، حتّى على القول بكون الموضوع مركّباً من الملاقاة والرطوبة؛ وذلك لعدم إحراز ملاقاة النجاسة حينئذٍ، من جهة احتمال جفاف الرطوبة، فلا تكون هناك نجاسة حتّى تتحقّق ملاقاتها، واستصحاب الرطوبة لا يثبت ملاقاة النجاسة إلاّ على القول بالأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: بناءً على القول بعدم تنجس الحيوان لا يمكن الحكم بنجاسة الملاقى في مفروض المثال، حتى على القول بكون موضوع التنجس هي الملاقاة ورطوبة أحد المتلاقيين؛ وذلك لأن ملاقاته التنجس في الفرض غير محرزة بالوجدان حتى ينضم إليها إحراز الرطوبة بالأصل، وعليه فلا بد من إثبات الملاقاة بمجرد الاستصحاب في الرطوبة، ولا ينبغي الشك في أنه من أوضح مصاديق الأصل المثبت^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله:

ويلاحظ عليه: أن الفرض هو وقوع جسم الحيوان على الرطوبة النجسة - سواء كانت رطوبة ذاتية للنجاسة كالبول، أم عرضية، كرطوبة الغائط - وإنما يشك في وجودها حال الملاقاة، وإذا كان الفرض كذلك فلا مانع من استصحاب وجود الرطوبة النجسة، وبذلك تثبت نجاسة الملاقى؛ لأن الملاقاة حينئذٍ محرزة وجداناً، والرطوبة النجسة محرزة بالتعبّد، فتكون المسألة أجنبية عن الأصل المثبت.

وبعبارة أخرى: أن الرطوبة تارة تكون ذاتية للنجاسة - أي: عين ذاتها - كرطوبة البول، وأخرى تكون عرضية - أي: منضمة إليها - كرطوبة الغائط.

فعلى الأول: إن شكنا في بقاء الرطوبة حال الملاقاة - بعد التيقن بحمل الحيوان للرطوبة سابقاً - نستصحب تلك الرطوبة الذاتية، فيثبت أن الثوب قد لاقى النجس لا المنتجس؛ إذ الملاقاة وجدانية، وبقاء النجاسة تعبدي بالاستصحاب، فيتحقق كلا جزئي الموضوع، من غير لزوم محذور الأصل المثبت.

وعلى الثاني: بعد اليقين بحمل الحيوان للرطوبة العرضية، لو شكنا في

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٩٤.

بقائها حال الملاقاة ، فلنا أن نستصحب بقاء تلك الرطوبة العرضية ، فيثبت أن الثوب قد لاقى المنتجس ؛ إذ الملاقاة وجدانية ، وبقاء النجاسة تعبدي بالاستصحاب ، فيتحقق كلا جزئي الموضوع ، من غير لزوم محذور الأصل المثبت . نعم ، لو كانت « السراية » لها موضوعية في موضوع التنجس ، لعاد الإشكال المتقدم ، فتدبر جيداً .

٢ - وأما بناءً على القول بأن الحيوان ينجس بملاقاة النجاسة ، ولكنه يظهر بزوال العين وجفاف الرطوبة بلا احتياج إلى الغسل ؛ للسيرة القطعية المستمرة على عدم غسل الحيوانات مع العلم بنجاستها لملاقاتها دم النفاس حين الولادة ، ولجملة من الروايات الشريفة الدالة على طهارة الطير بعد زوال عين النجاسة عن منقاره^(١) ، فإن كان الملقى له في مفروض المثال يابساً كالثوب والبدن ، فالكلام فيه هو الكلام في غير الحيوان ، من أن جريان الاستصحاب وعدمه

(١) من ذلك ما رواه عمّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « سئل عن ما تشرب منه الحمامة ؟ فقال عليه السلام : كل ما أكل لحمه فتوضأ من سوره واشرب . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ، فقال عليه السلام : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمًا ، فإن رأيت في منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب » .

ونقله الشيخ عليه السلام بإسناده عن محمد بن يعقوب ، وزاد : « وسئل عن ماء شربت منه الدجاجة ؟ فقال عليه السلام : إن كان في منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب ، وإن لم يعلم أن في منقارها قدرًا توضأ منه واشرب » ، وفي نقله بإسناده عن محمد بن أحمد ذكر الزيادة المذكورة وزاد : « وكل ما يؤكل لحمه فليتوضأ منه وليشربه ، وسئل عما يشرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال عليه السلام : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دمًا ، فلا تتوضأ منه ولا تشرب » . وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الأستار ، الأحاديث ٢ - ٤ .

منوط بالقول بكون الموضوع مركباً أم بسيطاً ، فإن كان بسيطاً ترتب محذور الأصل المثبت ، وإن كان مركباً لم يترتب .

وأما لو كان الملاقي له رطباً ، كما إذا وقع الذباب المذكور في ظرف الماء أو على الثوب الرطب مثلاً ، فإنه لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب حتى على القول بكون موضوع التنجس هو السراية ؛ وذلك لأن الملاقاة مع رطوبة الملاقي محرزة بالوجدان حينئذ ، والسراية أيضاً كذلك على الفرض ، ونجاسة الملاقي محرزة بالأصل ؛ إذ الفرض أن الحيوان كان نجساً وشك في بقاء نجاسته ؛ لاحتمال طهارته بالجفاف ، فيحكم ببقاء نجاسته للاستصحاب ، ويترتب عليه الحكم بنجاسة الملاقي .

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام:

وبناءً على هذا التفصيل الذي ذكره عليه السلام ، فإنه عرض بما ذكره المحقق النائيني عليه السلام من عدم الفرق بين القول بعدم نجاسة الحيوان والقول بطهارته بزوال العين في جريان الاستصحاب وعدمه .

وقال عليه السلام : إنه ليس على ما ينبغي ؛ لأن التحقيق يقتضي التفصيل ، والقول بعدم جريان الاستصحاب بناءً على القول الأول ؛ للزوم محذور الأصل المثبت وجريانه بناءً على القول الثاني ، إذا كان الملاقي رطباً ، وأما إذا كان يابساً فجريانه مبني على القول بكون الموضوع مركباً على ما تقدم تفصيله في غير الحيوان .

وقفه تأمل مع مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام:

والظاهر أن ما أفاده عليه السلام ليس دقيقاً ؛ لأن كلمات المحقق النائيني عليه السلام صريحة في التفصيل بين القول بتنجس الحيوان وعدم تنجسه ، غاية ما في الأمر أن تفصيله جاء بنحو آخر ، حيث أفاده عليه السلام : أنه على القول بالتنجس تارة يلتزم بنجاسة الملاقي

- عند الشكّ في بقاء الرطوبة في الجزء المتنجّس من الحيوان - وذلك فيما لو كانت الرطوبة في نفس الملاقى ، وتارةً يلتزم بعدم نجاسته ؛ وذلك فيما لو كانت الرطوبة في نفس الحيوان .

وأما على القول بعدم التنجّس ، فلا يجري استصحاب الرطوبة ، إذ لا يترتب عليه أثر شرعي^(١) .

هذا ، ولكنّ الصحيح عدم الفرق بين القولين من حيث النتيجة في المقام ؛ وذلك لأنّه بناء على القول بعدم التنجّس ، فمن الممكن جريان استصحاب الرطوبة النجسة من غير أن يترتب محذور الأصل المثبت بالبيان الذي تقدّم إيضاحه ، وبناءً على القول بالتنجّس فكذلك أيضاً ؛ إذ أنّنا ذكرنا سابقاً أنّ ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع هو كون موضوع التنجّس عبارة عن «الرطوبة المسرية» ، وبما أنّ الملاقاة محرزة بالوجدان والرطوبة المسرية محرزة بالتعبّد ، فيتحقّق موضوع النجاسة بكلا جزئيه ، من غير أن يترتب على ما ذكرناه محذور الأصل المثبت ، كما هو واضح .

(١) أجود التقريرات : ١ : ١٣٨ . فوائد الأصول : ٤ : ٤٩٦ .

الفرع الثاني

ما لو شكّ في يوم أنه آخر شهر رمضان أو أنه أوّل شهر شوّال ، فإنّه لا ريب في وجوب صومه بمقتضى استصحاب عدم خروج شهر رمضان ، أو عدم دخول شهر شوّال .

ولكن هل يمكن من خلال هذا الاستصحاب إثبات كون اليوم الذي بعده هو أوّل شهر شوّال ؟ ليرتّب عليه أثره - كحرمة الصوم مثلاً - من غير أن يترتّب محذور الأصل المثبت أم لا ؟

نظريّة المحقّق الخوئي رحمته الله:

وحاصل ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله: أنه لا بدّ من التفصيل في المسألة ، وتوزيع البحث على شقين:

١ - فإنّه تارةً يُبنى على أنّ عنوان الأوّليّة مركّب من جزئين: أحدهما وجودي ، وهو كون هذا اليوم من شوّال ، وثانيهما عدمي ، وهو عدم مضيّ يوم آخر منه قبله .

وفي مثل هذا الفرض لا مانع من جريان الاستصحاب المذكور ، ونستطيع أن نثبت من خلاله أنّ اليوم المشكوك فيه هو أوّل شوّال ؛ وذلك لأنّ الجزء الأوّل من العنوان محرز بالوجدان ، والجزء الثاني محرز بالأصل ، وبضميمة الوجدان إلى الأصل يتمّ المطلوب من غير محذور .

٢ - وتارةً أخرى يُبنى على أنّ عنوان الأوّليّة أمر بسيط منتزع من وجود يومٍ من الشهر غير مسبوق بيوم آخر منه ، كعنوان الحدوث المنتزع من الوجود

المسبوق بالعدم ، وفي مثل هذا الفرض لا يمكن إثبات هذا العنوان البسيط بالاستصحاب المذكور ، إلا على القول بالأصل المثبت ؛ إذ أن الأوليّة بهذا المعنى لازم عقلي للمستصحب ، وغير مسبوق باليقين .
وحيث إن التحقيق بساطة معنى الأوليّة بشهادة العرف ، فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب المزبور إلا بالاتكاء على الأصل المثبت .

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام :

وقد أفاد المحقق النائيني عليه السلام : أن إثبات كون المشكوك فيه أول شوال وإن لم يمكن بالاستصحاب ؛ لكونه مثبتاً ، إلا أنه يمكن إثباته من خلال النصّ الدالّ على ثبوت العيد بروية الهلال ، أو بمضيّ ثلاثين يوماً من شهر رمضان^(١) ، وعليه فكلمة مضي ثلاثون يوماً من شهر رمضان ، صحّ الحكم بكون اليوم الذي بعده يوم العيد^(٢) .

إلا أن المحقق الخوئي عليه السلام أشكل على المحقق النائيني عليه السلام : بأن ما أفاده وإن كان صحيحاً ، إلا أنه مختصّ بيوم عيد الفطر ؛ لاختصاص النصّ به ، فلا يثبت به أول شهر ذي الحجّة مثلاً ، بل لا يثبت غير اليوم الأول من سائر أيام شوال ، وبالتالي فإذا كان هنالك أثر شرعي لليوم الخامس من شهر شوال مثلاً ، لم يمكن ترتيبه عليه ؛ لعدم النصّ فيه ، إلا أن يتمسك فيه بعدم القول بالفصل^(٣) .

(١) جاء في وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان ، الحديث ١١ عن محمد بن قيس ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : إذا رأيت الهلال فأفطروا . . . وإن غمّ عليكم فعلموا ثلاثين ليلة ثم أفطروا » .

(٢) أجود التقريرات : ٤ : ١٣٩ .

(٣) مصباح الأصول : ٣ : ١٩٧ .

ثم أفاد عليه السلام طريقاً آخر للاستصحاب ، وإثبات عنوان الأوليّة به ، بعيداً عن محذور الأصل المثبت ، وحاصل ما أفاده : أنه بعد مضيّ دقيقة من اليوم الذي نشكّ في أوليّته ، نقطع بدخول أوّل الشهر ، ولكننا لا ندري أنه هو هذا اليوم ؛ ليكون باقياً ، أو اليوم الذي قبله ؛ ليكون ماضياً .

فحينئذٍ نحكم ببقائه بالاستصحاب ، وتترتب عليه جميع آثاره الشرعيّة ، كحرمة الصوم مثلاً ، من غير أن يكون محذور في البين .

ولا اختصاص لهذا الاستصحاب باليوم الأوّل ، بل يجري في الليلة الأولى ، وفي سائر الأيام من شهر شوال ومن غيره من الشهور لو كان للأيام المذكورة ثمة أثر شرعي ، وعليه فإذا شكنا في يوم أنه الثامن من شهر ذي الحجّة أو التاسع منه مثلاً ، حكمنا بكونه اليوم الثامن بالتقريب المزبور ، وكذلك نحكم بكون اليوم الذي يليه هو اليوم التاسع منه ؛ لأنّه بمجرد مضيّ قليل من هذا اليوم نعلم بدخول اليوم التاسع ونشكّ في بقاءه ، فنستصحب بقاءه ، وتترتب عليه آثاره .

توهمٌ ودفعٌ :

ولو توهم أنّ الاستصحاب المذكور لا يترتب عليه الحكم بكون اليوم المشكوك فيه هو يوم عرفة أو يوم العيد في المثال الأوّل ؛ لأنّه لازم عقلي للمستصحب ، وهو كون يوم عرفة أو يوم العيد باقياً ، وليس هو ممّا تعلّق به اليقين والشكّ ، كما هو ظاهر .

فإنّه يمكن دفعه بما أوضحناه في بحث جريان الاستصحاب في نفس الزمان ، حيث ذكرنا هناك : إنّنا لانحتاج في ترتيب الأثر الشرعي إلى إثبات كون هذا اليوم - على نحو مفاد كان الناقصة - هو يوم عرفة أو يوم العيد ، بل يكفي فيه إحراز

بقائه بنحو مفاد كان التامة^(١).

ملاحظات على كلام المحقق الخوئي رحمته الله:

الملاحظة الأولى: ما أفادها المحقق الروحاني رحمته الله، وحاصلها: أن اليوم الأوّل لا واقع له خارجاً إلا ذات النهار مع خصوصية فيه، وليس له وجود وراء النهار مع تقيده بالخصوصية التي يتّصف بها، ومن الواضح أن ذات النهار لا يشكّ فيها، وإنما يشكّ في اتّصافه بالخصوصية التي ينتزع عنها عنوان الأوليّة، وعليه فلا شكّ للمكلف إلا في كون هذا النهار هل هو أوّل أم لا؟

وأما الشكّ في بقاء اليوم الأوّل، فهذا ممّا لا أساس له؛ إذ عرفت أن اليوم الأوّل لا واقع له إلا النهار المتّصف بالخصوصية، فلا وجود له وراء ذلك، ممّا يعني أنه لا معنى لأن يكون وجود اليوم الأوّل مشكوكاً وراء الشكّ في تحقّق الخصوصية واتّصاف النهار - المعلوم وجوده - بها؛ إذ لا وجود للمجموع غير واقع أجزائه، كي يكون متعلّقاً لليقين والشكّ بنفسه.

وبالجملة: فموضوع الأثر ليس هو عنوان اليوم الأوّل، بل هو واقعه، وقد عرفت أنه لا يعدو الذات مع تقيدها بالخصوصية، فالشكّ واليقين اللذان يتعلّقان باليوم الأوّل إنما يتعلّقان بالذات مع التقيّد، فإذا فرض أن الذات كانت معلومة، فالمشكوك ليس إلا تقيدها بالخصوصية، وعليه فلا محصل لدعوى تعلق اليقين بوجود اليوم الأوّل والشكّ في بقائه كي يستصحب.

نعم، قد يتعلّق اليقين والشكّ بعنوان «اليوم الأوّل» وانطباقه، ولكن لا يخفى أن العنوان بما هو لا أثر له ولا حكم يترتّب عليه، وإنما المدار على المعنون،

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٩٧ و ١٩٨.

وقد عرفت أنه ليس إلا الذات مع تقيدها بالوصف ، وليس هناك وراء ذلك موجود ولو اعتباراً ، فتدبر تعرف (١) .

تأمل في مناقشة السيد الروحاني عليه السلام :

ويلاحظ على ما أفاده: أن الفرض هو العلم بكون اليوم - الذي نريد إثبات أوليته - من شهر شوال ، وبما أننا نعلم أنه لا يمكن أن يتحقق شهر شوال بلا أول ، فيتولد لدينا علم إجمالي بكون أوله إما اليوم الفعلي وإما اليوم الفأنت - الذي هو يوم الشك - وهذا يعني تحقق اليقين بالأولية ، غاية ما في الأمر شك بعد اللحظة الأولى من اليوم الفعلي هل لازالت الأولية باقية أم لا؟ فنستصحبها ، ويثبت كونه أول شهر شوال من غير إشكال .

الملاحظة الثانية ، وحاصلها: أن الاستصحاب المذكور إنما هو من باب استصحاب الكلّي ، المرّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء ، والمحقق في محله امتناعه (٢) .

تأمل في مناقشة السيد الروحاني عليه السلام :

ويلاحظ عليه عليه السلام : أن هذا النحو من الاستصحاب لا ربط له باستصحاب الكلّي ، فإنه في استصحاب الكلّي يعلم بتحقق الجامع المرّد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء - كمثال الحدث - وليس الأمر كذلك في المقام ، بل هو من استصحاب الفرد المرّد .

الملاحظة الثالثة: أن الاستصحاب المذكور إنما هو من قبيل استصحاب الفرد

(١) منتقى الأصول : ٦ : ٢٢٢ و ٢٢٣ .

(٢) منتقى الأصول : ٦ : ٢٢٣ .

المردّد؛ وذلك لأنّ المستصحب مردّد - حدوثاً وفي مرحلة اليقين - بين ما هو منتفٍ وما هو باقٍ، ولا جامع بين هذين، كي يقال: إنّه متعلّق اليقين، بحيث تمكن الإشارة إليه على إجماله، كما هو الحال في استصحاب القسم الثاني من الكليّ، إذ لا جامع بين النسبة المتحقّقة والنسبة الفعلية كي يكون متعلّق العلم، بل المتيقّن مردّد حدوثاً بين فردين، فيكون من استصحاب الفرد المرّدّد، وهو ممنوع^(١).

والإنصاف أنّ هذا الإشكال الذي أفاده السيّد الروحاني رحمته الله هو عمدة الإشكال على السيّد الخوئي رحمته الله، وهو إشكال متين ومحكم.

الملاحظة الرابعة: ما أفادها السيّد الصدر رحمته الله، وحاصلها: أنّ الاستصحاب الذي قرّبه المحقّق الخوئي رحمته الله معارض دائماً باستصحاب آخر؛ إذ كما يعلم في اليوم الواحد والثلاثين - مثلاً - بدخول اليوم الأوّل من شهر شوال إمّا هذا اليوم وإمّا اليوم السابق فيجري استصحابه، كذلك يعلم بأنّ أحد اليومين ليس اليوم الأوّل من شوال، فيجري استصحاب عدمه، وحينها يتعارضان ويتساقطان^(٢).

مناقشة إشكال السيّد الصدر رحمته الله:

ويلاحظ عليه رحمته الله: أنّ حاصل ما أفاده رحمته الله عبارة عن دعوى التعارض بين العلمين الإجماليين بالأولية وعدمها، وهو قابل للتأمل؛ إذ العلم الإجمالي إذا لم يكن منجزاً فهو غير صالح للمعارضة، والعلم الإجمالي بالأولية من هذا القبيل؛ وذلك لأنّه لا يعلم معه بالحكم الفعلي على كلّ تقدير، ضرورة أنّ اليوم الأوّل لو كان هو اليوم الفائت فإنّ الحكم الفعلي بجرمة صيامه أو استحباب صلاة العيد

(١) منتقى الأصول: ٦: ٢٢٣.

(٢) بحوث في علم الأصول: ٦: ١٩٤ و ١٩٥.

فيه لا يكون منجزاً؛ لعدم القدرة على الامتثال فيه ، ويكون الشكّ في اليوم
الفعلي شكّاً بدوياً ، فتجري بالنسبة إليه أصالة البراءة من غير معارض .

فالحاصل : أنّ الوجه الذي أفاده المحقق الخوئي عليه السلام لإثبات الأوليّة غير نقيّ
عن الإشكال ، فالصحيح هو الاتكاء على الوجه الذي أفاده المحقق النائيني عليه السلام؛
وذلك بأن يقال : إنّ المستفاد من نصوص المسألة هو لزوم التعبد شرعاً بالأوليّة
عند مضيّ ثلاثين يوماً من الشهر الذي يشكّ في انتهائه من غير خصوصيّة لشهري :
رمضان وشوّال ، ومجرّد ورود النصّ فيهما لا يوجب الخصوصيّة لهما ، كما توهم
ذلك المحقق الخوئي عليه السلام فيما حكيناه عنه سابقاً ، بل هما مصداقان لكبرى كليّة ،
وهي أنّ كلّ شهر يعلم ابتداءه إمّا برؤية الهلال وإمّا بمضيّ ثلاثين يوماً من
الشهر الذي يسبقه ، غاية ما في الأمر أنّ شهر شوّال هو الذي كان مورداً للإبتلاء
دون غيره من الشهور؛ ولذلك ورد فيه النصّ بخصوصه .

الفرع الثالث

رافع الحدث والخبث

والأوّل: هو العُسل - الأعمّ من الوضوء والغسل الاصطلاحي - والثاني: هو العُسل، والكلام في أنّ المكلف لو اغتسل أو غسل وكان شاكّاً في وجود الحاجب، فهل يصحّ له استصحاب عدم الحاجب لإثبات وصول الماء إلى البشرة، أم لا؟ فيه تفصيل:

فالموضوع لرافعيّة الحدث والخبث إن كان هو وصول الماء إلى البشرة، فالاستصحاب المذكور حينئذٍ يكون مثبتاً؛ لأنّ وصول الماء إلى البشرة يكون من اللوازم العقلية.

وإن كان الموضوع هو صبّ الماء مع عدم الحاجب، فلا يكون مثبتاً؛ لأنّ أحد جزئي الموضوع يكون محرزاً بالوجدان، والآخر بالتعبد. ولا يخفى أنّ المستظهر من الأدلّة هو الأوّل، فيشكل الاستصحاب حينئذٍ؛ لكونه من مصاديق الأصل المثبت.

وربّما يسوغ للبعض أن يدّعي قيام السيرة على عدم الاعتناء بالحاجب عند احتمال وجوده، ولكنّه مشكل جدّاً، وذلك: أوّلاً: لأنّه لم يعلم بتحقّق السيرة المذكورة.

وثانياً: على فرض تحقّقها في الجملة، فإنّه لم يعلم بتحقّقها عند المتديّنين الذين تكون سيرتهم على وفق تديّنهم، بل هي إن كانت قائمة فعند اللامبالين، فلا يعبأ بها.

وثالثاً: على فرض قيامها عند المتدينين، فلعلها لملاك آخر غير ملاك التعويل على أصالة العدم، كملاك الإطمئنان بالعدم، كما أشار إلى ذلك المحقق الخوئي رحمته الله (١).
ورابعاً: أنه لم يعلم اتصافها بزمن المعصوم عليه السلام، ومع عدم اتصافها بزمان المشرع فإنها تكون معرّاة عن الحجّية.

فحصّل: أنّ استصحاب عدم الحاجب، لا يمكن تصحيحه إلا بالتعويل على حجّية الأصل المثبت، وهي ممنوعة.

(١) مصباح الأصول: ٣: ١٤٠.

الفرع الرابع

الاختلاف بين الوليِّ والجاني

فما لو قال وليّ الميت: إنّ الميت قد مات بسبب الجناية، بينما قال الجاني: إنّهُ مات بسبب آخر غير الجناية (لا بالجناية وحدها)، كما لو ضَرَبَ شخصٌ رأسَ آخر فمات، فادّعى الوليُّ أنّ سبب موته هي الضربة، وادّعى الجاني أنّ السبب هو شربه للسّم قبل أن يُضرب.

وهنا تفصيل:

إذ تارةً نقول: الموضوع للقصاص أو الدية هو الجناية مع عدم سبب آخر غيرها، فحينئذٍ يمكن الاستعانة بالاستصحاب، ولا يكون مثبتاً؛ إذ الجناية محرزة بالوجدان، وعدم السبب الآخر محرز بالتعبد، فيتحقّق جزءا الموضوع، من غير أن يترتّب محذور كون الأصل مثبتاً.

وتارةً أخرى نقول: الموضوع للقصاص أو الدية هو القتل، فحينئذٍ يكون الاستصحاب مثبتاً؛ وذلك لأنّ لازم استصحاب عدم سبب آخر أن يكون المجتبي عليه حياً حتّى وقت الجناية، فيثبت القتل وانتسابه إلى الجاني.

وبما أنّ المستظهر من لسان الأدلّة هو الثاني، فالقول بثبوت القصاص أو الدية - على ذلك - كما عن العلامة عليه السلام^(١) - خلافاً للمحقّق عليه السلام^(٢) - يكون من مصاديق الأصل المثبت.

(١) تحرير الأحكام: ٢: ٢٦١.

(٢) شرائع الإسلام: ٤: ١٠١.

وقد نُسب إلى الشيخ الطوسي رحمته الله التردد في المسألة^(١)، وعلّق عليه السيّد الخوئي رحمته الله بأنّه لا وجه له أصلاً؛ لأنّه إن كان قائلاً بالأصل المثبت لزم حكمه بالضمّان، وإلاّ فلا، إلاّ أن يكون ترديده من ناحية ترديده في حجّية الأصل المثبت^(٢).

أقول: ويحتمل أن يكون ترديده من ناحية التردد في تحديد موضوع الحكم، هل هو الأوّل أم الثاني؟ وبالتالي فإنّ دعوى عدم الوجه لترديده رحمته الله ليست بتّجهة. والحاصل: أنّ هذه المسألة من صغريات الأصل المثبت، كما اتّضح من خلال ما قدّمناه.

(١) المبسوط: ٧: ١٠٦ و ١٠٧.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢٠٠.

الفرع الخامس

ما إذا تلف مالٌ شخصٍ تحتَ يد شخصٍ آخر، فادّعى المالك الضمان، وادّعى من تلف المال عنده عدم الضمان، وتوجد لهذا الفرع صورتان:

الصورة الأولى

أن يدّعي المالك الضمان بالبديل الواقعي من المثل أو القيمة وهذا كما لو ادّعى المالك أن المال التالف تحت يد الغير، قد وضع عليه الغير يده بغير إذن من مالكة، فإن تلفه حينئذٍ يوجب الضمان ببذله الواقعي، بينما يدّعي الغير كون المال أمانة في يده، فلا ضمان عليه.

الصورة الثانية

أن يدّعي المالك الضمان بالبديل الجعلي المجعول في ضمن معاوضة معيّنة وهذا كما لو ادّعى المالك أنه قد سلط الغير على ماله عن طريق المعاملة المعاوضيّة، كالبيع، بينما ادّعى الغير أن المالك قد وهبه إياه، فإنّه لا ضمان عليه عند إتلافه أو تلفه عنده.

والمعروف بين الفقهاء عليه السلام هو الحكم بالضمان في المقام، إلا أنه قد اختلف في وجه هذا الحكم، وقد ذكرت له ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أنه مبني على القول بجبّية الأصل المثبت، باعتبار أن أصالة عدم إذن المالك لا تثبت كون اليد عادية كي يترتب عليها الضمان، إلا على القول بالأصل المثبت.

الاحتمال الثاني: أنه مبني على قاعدة المقتضي والمانع، إذ اليد مقتضية للضمان، وإذن المالك مانع عنه، وبما أن الأصل هو عدم الإذن، فإنه يحكم بالضمان حينئذٍ؛ لتحقق مقتضيه.

الاحتمال الثالث: أنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، بتقريب: أن عموم قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» يقتضي ضمان كل يد، ولم يخرج من ذلك إلا المأخوذ بإذن المالك، وبما أن إذن المالك في المقام مشكوك فيه، فإن الحكم بالضمان حينئذٍ يكون مستنداً إلى عموم قوله ﷺ: «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي» من باب التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

مناقشة الاحتمالات الثلاثة:

أما الاحتمال الثاني: وهو قاعدة المقتضي والمانع، فلا يمكن البناء عليه؛ لعدم صحة نفس القاعدة التي بُني عليها؛ وذلك لأنها لا دليل على حجيتها، فإن أدلة الاستصحاب - التي استدل بها عليها - لا تشملها؛ لأنها إنما تشمل الموارد التي يكون فيها الشك صالحاً لنقض اليقين؛ وذلك بأن يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، وليس الأمر كذلك في القاعدة؛ لأن اليقين تعلق بالمقتضي، بينما الشك قد تعلق بالمانع.

وأما الاحتمال الثالث: فكذلك أيضاً؛ لأن التمسك بالعام في الشبهة المصدقية مما لا وجه له على ما حقق في محله؛ وذلك لأن الحكم إنما هو منصب على عنوان العام أو الخاص، وليس منصباً على خصوصيات الأفراد، وبالتالي فإن تسرية حكم العام أو الخاص إلى فرد ما، تتوقف على إحراز كونه مصداقاً لذلك العام أو الخاص، ومتحداً معه وجوداً، وهذا ما لا نحزره حال الشك.

وتوضيح ذلك: أنّ الشبهة المصدّقية تارة تكون للعامّ وأخرى للخاصّ، وتارة يكون المخصّص متّصلاً وأخرى منفصلاً، كما أنّه تارة يكون مجملاً وأخرى مفصلاً، فإن كان المخصّص منفصلاً ومفصلاً - كما لو علمنا أنّ المقصود من الفاسق في قول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» هو خصوص مرتكب الكبيرة - فإنّ المراد الجدي من وجوب إكرام العلماء في العامّ يكون مقيّداً بغير الفاسق، وبذلك يكون موضوع العامّ مركّباً من العالم وغير الفاسق، وبالتالي فإنّ شكّ في كون الفرد عالماً أو عالماً عادلاً، لم يصحّ التمسك بالعامّ.

وإن كان المخصّص المنفصل مجملاً، فالحقّ هو صيرورة العامّ حجة بالنسبة إلى خصوص القدر المتيقّن، وهو غير مرتكب الكبيرة، ويبقى على عمومه بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة

وإن كان المخصّص متّصلاً ومجملاً فلا شكّ في إيجابه لإجمال العامّ، وإن كان مفصلاً فالكلام هو الكلام في المنفصل، فإنّه لا يصحّ التمسك بالعامّ في الشبهة المصدّقية، ولا بالخاصّ أيضاً فيما لو كانت الشبهة المصدّقية مرتبطة به، والسرّ هو ما ذكرناه.

وحيث إنّ يتعيّن أن يكون مدرك المسألة هو الاحتمال الأوّل، وهو كونه مبنياً على القول بحجّية الأصل المثبت.

كلام المحقّق النائيني رحمته الله:

ولكنّ المحقّق النائيني رحمته الله أفاد: أنّ الحكم بالضمان ليس مستنداً إلى شيء من الاحتمالات المذكورة، بل هو من باب أنّ موضوع الضمان يجرز بضمّ الوجدان إلى الأصل.

وبيان ذلك: أنّ موضوع الضمان مركّب من تحقّق اليد والاستيلاء على مال الغير ومن عدم الرضا من المالك، وبما أنّ أحد الجزئين محرز بالوجدان وهو اليد، والآخر محرز بالأصل وهو عدم رضا المالك، فيحكم بالضمان؛ لإحراز موضوعه تعبدًا^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق النائيني عليهما السلام:

وأفاد المحقّق الخوئي عليه السلام: أنّ ما ذكره المحقّق النائيني عليه السلام متين في مثال الصورة الأولى فقط؛ وذلك لأنّ موضوع الضمان ليس هو اليد العادية، بل اليد مع عدم رضا المالك، واليد محرزة بالوجدان، وعدم الرضا محرز بالأصل، فيحكم بالضمان. وهذا لا يتمّ في مثال الصورة الثانية، بل هو مشوب بإشكالين: الأصل المثبت، وتعارض الأصلين؛ وذلك لأنّ الرضا في مفروض المثال محقّق إجمالاً إمّا في ضمن البيع أو الهبة، وهذا ما يمنع من الرجوع إلى أصالة عدمه، فحينئذٍ لا بدّ من الرجوع إلى أصل آخر، كما أنّه لا يمكن التمسك لإثبات الضمان بأصالة عدم الهبة، ضرورة أنّه غير مترتب على عدم الهبة، بل مترتب على وجود البيع، وهي لا تثبت، ولو قلنا بحجّية الأصل المثبت؛ لمعارضتها بأصالة عدم البيع، فإنّ كلاً من الهبة والبيع مسبوق بعدم.

كلام المحقّق الخوئي عليه السلام:

وبما أنّ محاولة المحقّق النائيني عليه السلام في توجيه المسألة لم تتمّ، لذلك أفاد المحقّق الخوئي عليه السلام: أنّ الالتزام بالضمان في المسألة بلا ملزم، والصحيح هو الرجوع إلى

(١) أجود التقريرات: ٤: ١٤٢.

الأصل الجاري في كلِّ مورد بلحاظ نفسه ، وهو في مفروض المسألة: أصالة عدم الضمان .

ولا يمكن الخروج عن هذا الأصل إلا بالنصِّ الخاصِّ ، فإنه يتعيَّن الأخذ به حينئذٍ ، كما في مسألة اختلاف المتبايعين في مقدار الثمن ، فالبائع يقول : بعتك بعشرة دنانير ، بينما يقول المشتري : اشتريت بخمسة دنانير ، فإنه في المقدار المتنازع فيه يرجع إلى النصِّ الصحيح الدالِّ على تقديم قول البائع إن كانت العين موجودة ، وتقديم قول المشتري إن كانت العين تالفة^(١) .

وما أفاده^{عليه السلام} متين لا شائبة تشوبه ، فالصحيح هو الرجوع إلى الأصل الجاري في كلِّ مورد بلحاظ نفسه .

هذا ، وهناك بعض الفروع الأخرى التي ذكرت هنا ، كمسألة تقدّم موت الوارث ، ولكن بما أنّها من صغريات مبحث تأخّر الحادث ، لذلك نرجئ بحثها وتحقيقها إلى هناك إن شاء الله تعالى .

(١) وهو ما ورد عن أبي عبد الله^{عليه السلام} : « في الرجل يبيع الشيء ، فيقول المشتري : هو بكذا وكذا ، بأقلِّ ممّا قال البائع ، فقال^{عليه السلام} : القول قول البائع مع يمينه ؛ إذا كان الشيء قائماً بعيّنه . وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب أحكام العقود ، الحديث ١ .

الجهة الرابعة

استثناءات الأصل المثبت

ومحور البحث في هذه الجهة يدور حول بعض الموارد التي ذكرها صاحب الكفاية عليه السلام، وبني على أن التمسك بالأصل فيها لا يكون تمسكاً بالأصل المثبت .
و البحث هنا ليس نفس البحث الذي تقدّم منّا في الجهة الثانية؛ لأنّ مصبّ البحث هناك كان حول ما توهمّ العلمان: الأنصاري والآخوند عليهما السلام استثناءه من عدم حجّية الأصل المثبت حكماً، مع الاعتراف بكونه منه موضوعاً، بينما مصبّ البحث هنا حول ما يمكن استثناءه موضوعاً من دائرة الأصل المثبت غير الحجّة، وهو عبارة عن موارد ثلاثة:

المورد الأوّل

قال المحقّق الآخوند عليه السلام: «إنّه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء، أو بوساطة عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً، كان منتزِعاً عن مرتبة ذاته، أو بملاحظة بعض عوارضه ممّا هو خارج المحمول لا بالضميمة، فإنّ الأثر في الصورتين إنّما يكون له حقيقة حيث لا يكون مجزاء ذلك الكلي في الخارج سواء، لا لغيره ممّا كان مبايناً معه أو من أعراضه ممّا كان محمولاً عليه بالضميمة، كسواده مثلاً أو بياضه؛ وذلك لأنّ الطبيعي إنّما يوجد بعين وجود فرده، كما أنّ العرضي - كالملكيّة والغصبيّة ونحوهما - لا وجود له إلاّ بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع في

الخارج هو عين ما رتب عليه الأثر ، لا شيء آخر ، فاستصحابه لترتيبه لا يكون مثبت ، كما توهم^(١) .

وتوضيح كلامه ﷺ يتوقف على تنقيح محلّ البحث ، فنقول : محلّ البحث هو أن يكون الأثر للكلّي ، لا للفرد ، بحيث أن الكلّي لو فرض تحقّقه في الخارج لكان الأثر مترتباً عليه بما هو هو ، ومع ذلك فإنّ المستصحب - المتيقن الحدوث المشكوك البقاء - الذي نريد استصحابه هو الفرد - لا الكلّي - ويراد باستصحابه ترتيب أثر الكلّي عليه - لا أثر الفرد - ، كما إذا كان في الخارج خمروشككتنا في صيرورته خلاً ، فباستصحاب الخمرية تثبت حرمة ونجاسته ، مع أنّها من أحكام طبيعة الخمر وكتّيه باعتبار أن الكلّي عين الفرد .

ومن الواضح أنّ الأثر إنّما يكون للكلّي فيما لو لم يكن ترتيب الأثر على الكلّي بما هو مجرد عنوان مشير إلى الفرد ، وإلا فإنّ الأثر سيكون للفرد وإنّما رتب على الكلّي بما هو عنوان مشير إليه ليس إلا ، كما هو الحال في القضية الخارجية ، حيث رتب المحمول فيها على العنوان الكلّي ، ولكن هذا العنوان في الحقيقة ليس موضوعاً لذلك المحمول ، بل الموضوع عبارة عن الأفراد في الخارج بما لها من الخصوصيات ، غاية ما هناك أنّ العنوان المذكور بما أنّه جامع بين الأفراد ويصلح للإشارة إليها ، لذلك رتب المحمول عليه .

وعلى هذا فلو كان الأثر للكلّي بما هو عنوان مشير إلى الأفراد ، فإنّ ما سيثبت الاستصحاب لن يكون هو أثره ، بل في الحقيقة أثر الفرد ، وهذا خروج عن مورد البحث ، كما هو واضح .

(١) كفاية الأصول : ٤١٦ .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنّ الكليّ ذا الأثر على قسمين :

القسم الأوّل: كليّ ذاتيّ باب الكليّيات ، وهو الذي يكون مُشكّلاً إما لتمام ذات الفرد ، وذلك بأن يكون نوعاً من قبيل «الإنسان» بالنسبة إلى أفرادهِ ، وإمّا أن يكون مُشكّلاً لبعض ذات الفرد بأن يكون جنساً أو فصلاً ، كالحَيوان والناطق بالنسبة إلى الإنسان ، وهذا ما يعبر عنه بالكليّ الطبيعي .

القسم الثاني: كليّ عرضيّ باب الكليّيات ، وهو الذي يكون خارجاً عن ذات الفرد وعارضاً عليها ، وما هو إلاّ عنوان منتزَع من الذات ، ولذا يعبر عنه في بعض الكلمات بـ «الكليّ الانتزاعي» ، من قبيل «الأَسود» و «الماشي» و «العرب» و «العجم» وما شاكل ذلك ، وهذا على نحوين أيضاً :

النحو الأوّل: أن يكون الكليّ عنواناً اشتقاقياً منتزَعاً من الذات بلا ضمّ ضميمة إليه ، وهذا ما يكون مبدؤه عين ذاته . والمبدأ - هو الآخر - في مثل هذا الفرض يُنتزَع من نفس منشأ الانتزاع ، مما يعني أنّ العنوان الاشتقائي المنتزَع كما أنّه يحمل على الذات بالحمل الشائع ، كذلك مبدؤه ؛ فإنّه عين الذات ، ويحمل عليها بالحمل الشائع ، فيقال : «وجود زيد وجود وموجود» ، وهذا ما يعبر عنه بذاتي باب البرهان .

النحو الثاني: أن يكون الكليّ عنواناً منتزَعاً من الذات ، مع حاجته إلى انضمام المبدأ إليه ، من قبيل «القائم» و «القاعد» ، وهذا وإن صحّ حمله على منشأ انتزاعه بالحمل الشائع ، غير أنّ مبدأه لا يصحّ فيه ذلك ؛ لعدم كونه متّحد الوجود مع الذات ؛ إذ «القيام» و «العود» ليسا عين ذات زيد ، وقد يعبر عن هذا بـ «المحمول بالضميمة» ، في قبال النحو الأوّل الذي يعبر عنه بـ «المحمول من صميمة» ، وهذا النحو على شقين أيضاً :

الشقّ الأوّل: ما يكون لمبدأه وجود في الخارج مغاير لوجود منشأ الانتزاع، كالقاعد والقائم، والأبيض والأحمر، وما شاكل ذلك.

الشقّ الثاني: ما لا يكون لمبدأه وجود في الخارج مغاير لوجود منشأ الانتزاع، كـ«الفوق» المنتزع من الجسم المرتفع عن الجسم الآخر، فإنّه لا وجود له مغايراً لوجود الجسم في الخارج، ومثل ذلك «الأب» المنتزع من زيد والد عمرو، فإنّ وجوده ليس وجوداً مغايراً لوجوده.

وبعد بيان هذه الأقسام يقال: إنّ «الكلّي» الذي يراد ترتيب أثره على الفرد باستصحاب نفس الفرد، إن كان هو الكلّي الطبيعي - ذاتي باب الكليّات - فإنّه يكون خروجاً عن محلّ البحث؛ إذ أنّه - كما قدّمناه - إمّا أن يكون مُشكّلاً لتمام ذات الفرد وإمّا لبعضها، وبالتالي فإذا علّم بالفرد حدوثاً، فإنّه بالضرورة تُعلم حصّة الكلّي الطبيعي التي في ضمنه، فتنتفي الركيزة الثانية من ركائز البحث المتقدّمة، وكذا لو كان الكلّي من ذاتي باب البرهان، فإنّ النكتة فيها واحدة؛ لما أوضحناه من أنّ الكلّي إذا كان من ذاتي باب البرهان، فإنّه يكون منتزِعاً من نفس الذات بلا ضمّ ضميمه، وبالتالي فإذا علّم بالفرد حدوثاً، يُعلم بالضرورة العنوان المنتزع منه أيضاً؛ لأنّه عين ذاته، ومتّحد معه وجوداً.

والذي يريد صاحب الكفاية أن يصل إليه، حينما استثنى من موضوع عدم حجّيّة الأصل المثبت: «ما لو كان الأثر الشرعي للكلّي، وكان المستصحب أحد أفراد» هو أنّ ملاك الأصل المثبت غير متوفّر فيما لو كان الأثر للكلّي؛ إذ أنّ الأصل المثبت هو عبارة عن ما يترتّب فيه الأثر الشرعي على اللازم للمستصحب عن طريق استصحاب المستصحب، وليس الأمر كذلك في الكلّي الطبيعي، وكذا الكلّي الذي يكون من قبيل المحمول من صميمه؛ لعدم كون الكلّي - بحسب المعنيين

المذكورين - لازماً للمستصحب - الذي هو الفرد بحسب الفرض - بل هو عينه .
ولم يستثنِ اللهُ من هذا المورد إلا الكلي الذي يكون من قبيل المحمول بالضميمة ،
من جهة كونه ذا وجود مغاير لوجود الفرد ، وإذا كان الأثر الشرعي يترتب
على الكلي المذكور باستصحاب الفرد - مع فرض عدم اتحادهما - فإنه يكون
أصلاً مثبتاً .

تعليق المحقق الأصفهاني على كلام الأخوند القمي :

وحاصل ما أفاده اللهُ : أنه بعد أن استثنى من دائرة البحث الكلي الذي يكون
عنواناً مشيراً؛ للنكته التي ذكرناها سابقاً ، وبعد أن أذعن بدخول الكلي الطبيعي
والكلي المحمول من صميمه في دائرة البحث ، أفاد اللهُ أن نسبة الفرد المستصحب -
الذي يكون الأثر الشرعي لكليته - للكلي إما أن تكون نسبة الفرد للطبيعي
- أي: كلي ذاتي باب الكليات - وهو المشكل لتمام الذات أو بعضها ، وإما أن تكون
نسبة المعنون لعنوانه الانتزاعي ، وهو ما يكون خارجاً عن الذات ومحمولاً عليها
- أي: كلي عرضي باب الكليات - وهذا على قسمين؛ لأنه إما أن يكون منتزعاً
من الذات بلاضميمة ، من جهة كون مبدأه عين الذات ، وإما مع الضميمة ، والأول
هو المحمول من صميمه ، والثاني هو المحمول بالضميمة ، كما أوضحنا ذلك آنفاً ،
كما أن الثاني على شقين أيضاً ، فتارة لا يكون للمبدأ وجود مغاير لوجود منشأ
الانتزاع ، وأخرى يكون له ذلك ، وقد تقدم إيضاح ذلك .

وبذلك انتهى ﷺ إلى أن العنوان الاشتقائي - إذا كان كلياً - على ثلاثة أقسام:

القسم الأول

ما يكون مبدأه عين الذات ، وليس مقوِّماً لها ، وهذا ما يعبر عنه بالمحمول من صميمه .

القسم الثاني

ما لا يكون مبدأه عين الذات (أي: منشأ الانتزاع) ، ولكن وجوده لا يغير وجودها .

القسم الثالث

ما لا يكون مبدأه عين الذات (أي: منشأ الانتزاع) ، ووجوده يغير وجودها . وبعد ذلك أفاد ﷺ: أن الأثر تارة يكون لنفس العنوان الانتزاعي ، وأخرى لمبدأ الاشتقاق .

فإن كان للأول: فلا فرق بين أن يكون المبدأ عين الذات ، أو خارجاً عن الذات ، كما لا فرق بين كون وجوده مغايراً لوجودها أم لا؛ فإنه في جميع الأقسام الثلاثة المذكورة يكون العنوان الانتزاعي كلياً ، والمستصحب مصداقاً من مصاديقه التي تحمل عليه بالحمل الشائع ، فلا يكون الاستصحاب مثبتاً؛ وذلك لأن البرهان الذي ذكره المحقق صاحب الكفاية ﷺ - وهو وحدة الفرد مع كليته وجوداً ، وعدم التغاير الوجودي بينهما ، الذي تنسب عنه الملازمة العقلية ، المولدة لمحدور الأصل المثبت - ينطبق على هذه الأقسام - جميعاً .

وبهذا يتضح خروج المحمول بالضميمة عن دائرة الإشكال؛ لأنه متحد مع الذات

وجوداً، ويُحمل عليها بالحمل الشائع، فالتفصيل بينه وبين المحمول من صميمه - كما صنع المحقق الآخوند عليه السلام - لا يكون متّجهاً.

وإن كان الثاني: فقد يفرق بين المبدأ الذي يكون خارجاً عن الذات مع عدم كون وجوده مغايراً لوجودها، فلا يكون الأصل مثبتاً؛ لفرض الائتداد الوجودي، وبين المبدأ الذي يكون خارجاً عن الذات مع كون وجوده مغايراً لوجودها، فإنّ الأصل معه يكون من المثبتات؛ لعدم الائتداد الوجودي.

ولكنه ليس بتام؛ لكون الأصل مثبتاً في القسمين؛ إذ الائتداد الوجودي ليس ملاك التخلّص من محذور الأصل المثبت، وإتّما الملاك هو أن يكون استصحاب الفرد موجباً للحكم ببقاء المبدأ، ولا يتمّ ذلك إلاّ فيما لو كان المبدأ متّحداً مع الذات، وأمّا لو كان خارجاً عنها، فإنّ المحذور يبقى على حاله ^(١).

مناقشة ما أفاده المحقق الأصفهاني عليه السلام:

ويلاحظ عليه عليه السلام: أنّ مجرد كون العنوان اشتقاقياً، وكون المبدأ خارجاً عن الذات، سواء كان متّحد الوجود معها أم لا، لا يوجب التخلّص من مشكلة الأصل المثبت؛ وذلك لأنّ ملاك التخلّص من محذور الأصل المثبت إنّما هو بأن يكون الحكم ببقاء الفرد موجباً للحكم ببقاء الكلّي، وهذا فيما لو كان الكلّي طبيعياً، أو كان من قبيل المحمول من صميمه، والسّرّ في ذلك هو أنّ الفرد في مثل ذلك يكون له وجود واحد ذو حيثيّتين: الحيثيّة الفرديّة، والحيثيّة التي ينتزع منها العنوان الكلّي، فما يكون - حينئذٍ - أثراً للكلّي يكون أثراً للفرد بالضرورة، وليس الأمر كذلك فيما لو لم يكن الكلّي من قبيل القسمين المذكورين بأن لم يكن المبدأ عين الذات،

(١) نهاية الدراية: ٥: ١٩٥ و ١٩٦.

فإن استصحاب الفرد حينئذٍ لا يكون حكماً ببقاء الكلي ، ضرورة أن الفرد إذا لم يكن المبدأ متحداً معه ، لا تكون له إلا حيثية واحدة ، وهي الحيثية الفردية ، وإنما ينتزع منه العنوان الانتزاعي بضميمة شيء إليه ، كالأبيض والأسود ، والفوق والتحت ، وإلا فإن نفس الفرد من غير ضميمة شيء ليست له إلا حيثية الفردية لا غير ، وبالتالي فإن استصحابه لا يكون موجباً للحكم ببقاء الكلي المنتزع منه ، وترتب أثر الكلي عليه ، بل غايته يكون من لوازمه ، فيكون أصلاً مثبتاً .

فتحصل : أن صرف الاتحاد الوجودي لا يجدي في معالجة مشكلة محذور الأصل المثبت ، بل الملاك هو أن يكون إبقاء المستصحب إبقاءً للكلي ، ولا يكون الأمر كذلك إلا فيما لو كان الكلي ذو الأثر من قبيل الكلي الطبيعي ، أو من قبيل المحمول من صميمه ؛ لما ذكرناه آنفاً من كون الفرد والكلي - في هذين القسمين - وجوداً واحداً ذا حيثيتين .

ومن مجموع ما ذكرناه يتضح لزوم التفصيل بين العناوين الاشتقاقية ، فيقال بعدم كون الأصل مثبتاً فيما لو كان الكلي هو عين الذات ، وبكونه مثبتاً فيما لو لم يكن كذلك ، خلافاً للمحقق الأصفهاني رحمته الله الذي أطلق القول بخروج العناوين الاشتقاقية عن دائرة الأصل المثبت ^(١) .

(١) لا يخفى ابتناء التفصيل المذكور على كون فرد العنوان الاشتقائي هو ذات المقيد بالمبدأ ، مثل « زيد » بالنسبة إلى « العالم » ، فإن استصحاب زيد لا يوجب ثبوت العالم ؛ لعدم كونه فرداً بذاته وبدون القيد وهو العلم ، لكن الفرد للعالم هو زيد المقيد بالعلم والمعروض له ، واستصحابه مستلزم لثبوت العالم ؛ لكونه فرداً له ، وبما ذكرناه يظهر أن التفصيل المذكور ليس بمتجه فيما لو كان الأثر للعنوان الاشتقائي .

نعم ، لو كان الأثر لمبدأ الاشتقاق - سواء لم يكن له وجود مغاير مع الفرد الذي هو منشأ الانتزاع ، أم كان له وجود مغاير معه - فاستصحاب الفرد لإثباته أصل مثبت ؛ لأنه «

كما أن تفصيل المحقق الآخوند عليه السلام بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة ليس متّجهاً؛ إذ أنه إذا كان مقصوده من الكلي هو العنوان الاشتقائي ، فهو بضميمة تعليله الذي ذكره من أن «الطبيعي يوجد بعين وجود فرده» ينطبق على المحمول بالضميمة والمحمول من صميمه معاً؛ لأن كليهما يصح حملهما على منشأ الانتزاع بالحمل الشائع ، وبالتالي فتفصيله بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة لا يكون متّجهاً .

» من لوازمه ، لا أنه متّحد معه ، فالحقّ مع المحقق الأصفهاني عليه السلام ، والتفصيل ليس في محله .

المورد الثاني

وقد أفصح عنه المحقق الآخوند عليه السلام بقوله: «وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه بين أن يكون مجعولاً شرعاً بنفسه، كالتكليف، وبعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه، كبعض أنحاء، كالجزيئية والشرطية والمنعوية، فإنه أيضاً مما تناله يد الجعل شرعاً، ويكون أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً ولو بوضع منشأ انتزاعه ورفعاه.

ولا وجه لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب مجعولاً مستقلاً كما لا يخفى، فليس استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المنعوية بمثبت - كما ربما توهم - بتخيّل أنّ الشرطية أو المنعوية ليست من الآثار الشرعية، بل من الأمور الانتزاعية، فافهم»^(١).

تقريب المحقق الخوئي لكلام المحقق الآخوند عليه السلام:

وقد قرّب المحقق الخوئي عليه السلام مراد المحقق الآخوند عليه السلام: ببيان أنه يريد من كلامه السابق أن يدفع الإشكال المعروف في جريان الاستصحاب في ذات الشرط والمانع، وذلك بدعوى أنّ الأمور المجعولة بالتبع هي كالأمور المجعولة بالاستقلال في ترتبها على الاستصحاب بحيث إنّ الشرطية تترتب على استصحاب الشرط، والمنعوية تترتب على استصحاب المانع.

وحاصل الإشكال المذكور هو: أنّ الشرط بنفسه ليس مجعولاً بالجعل

(١) كفاية الأصول: ٤١٦ و ٤١٧.

التشريعي ، بل لا يكون قابلاً للجعل التشريعي ؛ لكونه من الأمور الخارجيّة التكوينيّة ، كالاستقبال والتستّر للصلاة مثلاً ، ولا يكون له أثر شرعي أيضاً ؛ إذ أنّ جواز الدخول في الصلاة مثلاً ليس من الآثار الشرعيّة للاستقبال ، بل من الأحكام العقليّة ، فإنّ المجعول الشرعي هو الأمر المتعلّق بالصلاة مقيدةً بالاستقبال ، بحيث يكون التقيّد داخلياً والقيّد خارجياً ، وبعد تحقّق هذا الجعل من الشارع يحكم العقل بجواز الدخول في الصلاة مع الاستقبال ، وعدم جواز الدخول فيها بدونه ؛ لحصول الامتنال معه وعدمه بدونه ، وحصول الامتنال وعدمه من الأحكام العقليّة ، وعليه فليس الشرط بنفسه مجعولاً شرعيّاً ، ولا ممّا له أثر شرعي ، فلا بدّ من الحكم بعدم جريان الاستصحاب فيه ، وكذا الكلام بعينه في المانع .

وصاحب الكفاية رحمته أراد دفع هذا الإشكال ، ببيان : أنّ الشرطيّة من المجعولات بالتبع ، وبالتالي فلا مانع من جريان الاستصحاب في الشرط ؛ لترتّب الشرطيّة عليه ؛ لأنّ المجعولات بالتبع كالمجعولات بالاستقلال في صحّة ترتّبها على الاستصحاب ^(١) .

مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق الآخوند رحمتهما :

وقد أشكل عليه المحقّق الخوئي رحمته بأنّ ما ذكره من حيث الكبرى - وهي صحّة جريان الاستصحاب باعتبار الأثر المجعول بالتبع - صحيح لا شائبة فيه ؛ وذلك لعدم الدليل على اعتبار كون الأثر مجعولاً بالاستقلال .

ولكنّه مشكل من ناحية الصغرى ؛ وذلك لأنّ الشرطيّة ليست من آثار وجود الشرط في الخارج كي تترتّب على استصحاب الشرط ، بل هي منتزعة في

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٠٦ .

مرحلة الجعل من أمر المولى بشيء مقيداً بشيء آخر، بحيث يكون التقيد داخلياً والقيود خارجاً، فشرطية الاستقبال للصلاة تابعة لكون الأمر بالصلاة مقيداً بالاستقبال، سواء وجد الاستقبال في الخارج أم لا.

فكما أن أصل وجوب الصلاة ليس من آثار الصلاة الموجودة في الخارج، فإن الصلاة واجبة أتى بها المكلف في الخارج أم لم يأت بها، فكذا اشتراط الصلاة بالاستقبال ليس من آثار وجود الاستقبال في الخارج، فإن الاستقبال شرط للصلاة، ووجد في الخارج أم لا.

وعليه: فلا تترتب الشرطية على جريان الاستصحاب في ذات الشرط، وهذا بخلاف الحرمة والملكية ونحوهما من الأحكام التكليفية أو الوضعية المترتبة على الوجودات الخارجية، فإذا كان في الخارج خمر وشككنا في انقلابه خلاً، يجري الاستصحاب في خمريته، فنحكم بحرمة ونجاسته بلا إشكال.

وبما ذكرناه يتضح أن الإشكال المعروف في جريان الاستصحاب في الشرط، لا يندفع بما ذكره صاحب الكفاية رحمته.

والذي ينبغي أن يقال في دفعه: إن الإشكال المذكور إنما نشأ مما هو المعروف بينهم من أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب بنفسه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لمجعول شرعي، فيتوجه حينئذ الإشكال في جريان الاستصحاب في الشرط؛ لعدم كونه مجعولاً بالجعل التشريعي، وليس له أثر جعلي.

والصحيح: أنه لا ملزم لاعتبار ذلك، فإنه لم يدل عليه دليل لا من آية ولا رواية، وإنما المعتبر في جريان الاستصحاب كون المستصحب قابلاً للتعبّد، ومن الظاهر أن الحكم بوجود الشرط قابل للتعبّد، ومعنى التعبّد به هو الاكتفاء بوجوده التعبّدي وحصول الامتثال، فإن لزوم إحراز الامتثال وإن كان من

الأحكام العقلية، إلا أنه معلق على عدم تصرف الشارع بالحكم بمصوله، كما في قاعدتي: الفراغ والتجاوز، فإنه لولا حكم الشارع بجواز الاكتفاء بما أتى به المكلف فيما إذا كان الشك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، لحكم العقل بوجوب الإعادة لإحراز الامتثال، من باب وجوب دفع الضرر المحتمل.

لكنه بعد تصرف الشارع وحكمه بجواز الاكتفاء بما أتى به، ارتفع موضوع حكم العقل؛ لكونه مبنياً على دفع الضرر المحتمل، وقد ارتفع ببركة حاكمية الشارع. وكذا الحال في المقام، فإن معنى جريان الاستصحاب في الشرط هو الاكتفاء بوجوده الاحتمالي في مقام الامتثال بالتعبّد الشرعي، فلا محذور فيه أصلاً، وتكون حال الاستصحاب حال قاعدة الفراغ والتجاوز في كون كلّ منهما تصرفاً من الشارع، غاية الأمر أن الاستصحاب لا يختص بمقام الامتثال، فيجري في ثبوت التكليف تارةً، وفي نفيه أخرى، وفي مقام الامتثال ثالثةً، بخلاف قاعدة الفراغ والتجاوز، فإنها مختصة بمقام الامتثال^(١).

توضيح كلام المحقق الآخوند عليه السلام:

وتوضيح ما أراده المحقق الآخوند عليه السلام: أن المكلف إذا كان متيقناً بتحقق الشرط كالستر مثلاً، أو بتحقق المانع كارتداء الحرير، ثم شك في بقاء أيّ منهما، فله أن يستصحب ما شك في بقاءه، ولازم بقاء أيّ منهما أن يكون مصداقاً لمفهوم الشرط أو المانع في مقام الجعل، ومن نفس المفهوم تُنتزع الشرطية والمانعية في مقام الجعل، لا من مصداقيهما؛ إذ المصداق لا يعدو كونه محققاً للشرط الموجب لامتثال التكليف وسقوطه.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٠٧ و ٢٠٨.

وبعبارة أوضح: إنّه عند استصحاب مصداق الشرط أو المانع الخارجيين، ينطبق على كلّ منهما كليّ الشرط أو المانع بضرورة الاتّحاد بين المصداق الخارجي وكليّته، وبما أنّ الشرطيّة والمانعيّة منتزعتان من المفهوم الكليّ، فإنّهما تنطبقان على المصداق الخارجي بالضرورة، وإلاّ لم يكن مصداقاً، وهذا هو وجهُ المشبّيّة في المقام؛ إذ قد اتّضح من خلال ما ذكرناه أنّ لازم وجود الشرط في الخارج - عقلاً - أن يكون مصداقاً للكليّ، وبما أنّ الشرطيّة منتزعة من الكليّ، فإنّ إثباتها للمصداق الخارجي يستند إلى الملازمة العقلية المتولّدة عن ضرورة الاتّحاد بين الكليّ ومصداقه.

وفي مقام الإجابة عن هذا التوهّم للمشبّيّة، أفاد المحقّق الآخوند عليه السلام أنّ الأصل المثبت غير المحجّة هو ما يكون مثبتاً للأثر الشرعي المترتب على لازم المستصحب المغاير وجوده لوجود لازمه، وليس الأمر كذلك في المقام؛ إذ الفرض أنّ اللازم هو الكليّ، والكليّ متّحد مع الشرط أو المانع وجوداً، وليس مغايراً لهما حتّى يتّجه محذور الأصل المثبت.

فتلخص: أنّ المستصحب لا يعتبر فيه أن يكون مستقلاً في الجعل، بل يكفي أن يكون مجعولاً ولو بالتبع.

مناقشة إشكال المحقّق الخوئي عليه السلام:

وأما ما أفاده المحقّق الخوئي عليه السلام من الإشكال عليه - من أنّ الشرط الخارجي لا يمكن اتّصافه بالشرطيّة، وبالتالي فلا يمكن إثبات الشرطيّة باستصحاب ذات الشرط - فمن الممكن أن يتأمّل فيه بأن يقال: إنّه من الممكن إحراز الشرط بالاستصحاب، ونتيجة ذلك صحّة الاكتفاء بالشرط المذكور - المحرز تعبّداً - في مقام الامتثال؛ إذ كما أنّ اشتغال الذمّة بالتكليف يتوقّف على إحرازه في مقام

المجمل بأيّ محرز حجّة ، فكذا سقوط التكليف يتوقّف على إحراز امتثاله بأيّ محرز حجّة ، وعلى ذلك فعند استصحاب الشرط الخارجي نحز تعبداً امتثال التكليف وسقوطه ، فيكون الاستصحاب في مثل المقام نظير قاعدتي التجاوز والفراغ . وهذا هو الجواب الحقّ عن إشكال المشهور ، لا ما أفاده المحقّق الآخوند رحمته .

كلامٌ للمحقّق الأصفهاني رحمته :

وأفاد المحقّق الأصفهاني رحمته : أنّ الشرطيّة من الأمور العقليّة المنتزعة من قيد المأمور به المقيّد به ، وهذا ما يوجب أن يكون استصحابها لاغياً ، من جهة عدم كونها أثراً شرعياً ، كما لا يترتب عليها أثر شرعي أيضاً ، فيكون استصحابها لاغياً ، ممّا يعني أنّ عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى ذات الشرطيّة والمانعيّة ليس من جهة ترتّب محذور الأصل المثبت ، بل من جهة اللغويّة .

فإن قلت : إنّ الشبهة تارة تكون شبهة حكميّة ، كما لو علمنا بشرطيّة شيء - كالستر مثلاً - ثمّ شككنا في بقائها من جهة الشكّ في تعلق النسخ بها ، وتارة تكون شبهة مصداقيّة ، كما لو علمنا بتحقق الستر خارجاً ثمّ شككنا في بقائه بما هو مصداق لكليّ الستر .

وفي الصورة الأولى : لا ريب في كون الاستصحاب مثبتاً ؛ وذلك لأنّ اللازم العقلي لاستصحاب شرطيّة كليّ الستر مثلاً - في مورد الشبهة الحكميّة - هو ثبوت الشرطيّة ، وبثبوت هذا اللازم العقلي يترتب عليه أثر شرعي ، وهو كون المأمور به مقيّداً به ، فيكون الاستصحاب بهذا البيان أصلاً مثبتاً .

وفي الصورة الثانية : يكون اللازم العقلي لاستصحاب نفس الستر - بما هو مصداق لكليّ الستر - هو ثبوت الشرطيّة له ، ويترتب على هذا اللازم أثر شرعي ،

وهو أن يكون المأمور به مقيداً به أيضاً ، فيكون هذا الاستصحاب بهذا البيان من الأصول المثبتة .

قلنا : إنَّ الشبهة لو كانت شبهة حكمية ، فمقتضى العلم بالشرطية فيها هو العلم بتعلق الأمر بالمأمور به مقيداً بها ، وهذا يعني كون الشك فيها ملازماً للشك في نفس الأمر ، وبالتالي فع الشك فيه يكون نفسه مورداً لجريان الاستصحاب من غير حاجة إلى إجرائه بالنسبة لذات الشرطية .

وإن كانت الشبهة مصداقية ، فع استصحاب مصداق نفس الشرط - كالستر مثلاً - يثبت كونه مصداقاً لكلي الشرط الذي أخذ قيداً و متحد الوجود معه من غير حاجة إلى تطبيق الشرطية عليه أولاً ، فلا يكون أصلاً مثبتاً .

نعم ، قد يتصور دخول هذا البحث في دائرة محذور الأصل المثبت ، فيما لو كانت الشبهة حكمية ، وكان الشك متعلقاً بعدم الشرطية لا بنفسها ، من جهة كون الأمر بالمركب مجملاً من ناحية تقيده بالشرط وعدمه ، فإن استصحاب عدم الشرطية باستصحاب عدم منشئها ، لإثبات تجرد الأمر بالمركب عن الأمر بالقييد من مصاديق الأصل المثبت ، إلا أن هذا يكون خروجاً عن كلام المحقق الآخوند رحمته ؛ لأنه يدور حول استصحاب ذات الشرط وجوداً وعدمياً دون نفس الشرطية حتى يتصور كون الأصل مثبتاً باستصحاب عدمها ^(١) .

مناقشة ما أفاده الأصفهاني رحمته :

ولنا أن نلاحظ عليه رحمته عين ما لاحظناه على الكلام المتقدم ذكره للمحقق الخوئي رحمته ، فلا حاجة للإعادة .

(١) نهاية الدراية : ٥ : ١٩٧ .

المورد الثالث

ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام بقوله: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده، أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ برفع اليد عنه، كصدقه برفعها من طرف ثبوته، كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإنّ عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلاّ أنّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل»^(١).

وتوضيح كلامه عليه السلام أنّه يقول: إنّ عدم التكليف - كثبوت التكليف - يصحّ أن يتعلّق به الاستصحاب، ولا يصغى إلى الإشكال القائل بأنّ عدم التكليف ليس مجعولاً شرعياً، والحال أنّ المستصحب لا بدّ أن يكون مجعولاً. لأنّه يقال: إنّ وجود المعلول كما هو بحاجة إلى العلة، كذلك عدمه، وعلة عدمه عبارة عن عدم العلة التامة لوجوده، وعلى هذا فإنّ عدم التكليف يكون معلولاً للشارع الأقدس ومستنداً إليه.

وعلى ذلك فمن كان متيقناً بعدم التكليف - كمن تيقن بعدم حرمة شرب

(١) كفاية الأصول: ٤١٧.

الخمر بالنسبة إليه قبل بلوغه - ثم شك في تعلق التكليف به ، فله أن يستصحب عدم التكليف ، ويترتب على هذا عدم استحقاق العقوبة ، من غير حاجة إلى إجراء أصالة البراءة ، عقلية كانت أم شرعية .

مناقشة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله :

إنّ هذا البيان لم يكن مقبولاً عند الشيخ الأعظم رحمته الله ، حيث قال في آخر بحث البراءة: «وقد يستدلّ على البراءة بوجوه غير ناهضة ، منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون» .

وقد ناقش رحمته الله هذا الوجه ، فقال في جملة ما قال: «وأما لو قلنا باعتباره - أي: الاستصحاب - من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك ، فلا ينفع في المقام؛ لأنّ الثابت بها ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب ، والمستصحب هنا ليس إلاّ براءة الذمة من التكليف ، وعدم المنع من الفعل ، وعدم استحقاق العقاب عليه ، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل ، أو ما يستلزم ذلك؛ إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتّى يأمن العقل من العقاب ، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة ، ومن المعلوم أنّ المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة؛ لأنّ عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتّى يحكم به الشارع في الظاهر .

وأما الإذن والترخيص في الفعل فهو وإن كان أمراً قابلاً للجعل ، ويستلزم انتفاء العقاب واقعاً ، إلاّ أنّ الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة ، بل هو من المقارنات حيث إنّ عدم المنع عن الفعل - بعد العلم إجمالاً

بعدم خلوّ فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة - لا ينفك عن كونه مرخصاً فيه ، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر بأصالة العدم»^(١).

وتوضيح كلامه أنّه يقول: بناءً على حجّية الاستصحاب من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشكّ ، لا يصحّ - بعد البلوغ أو الإفاقة - استصحاب عدم وجوب العمل ، أو عدم الحرمة له الثابتين للمكلف حال الصغر أو الجنون ؛ لأنّ مفاد دليل الاستصحاب هو المجعول الشرعي بلا واسطة إن كان المستصحب حكماً شرعياً ، أو بالواسطة إن كان موضوعاً ذا حكم شرعي .

ووجه ذلك هو أنّ المستصحب في محلّ البحث هو عدم اشتغال ذمّة المكلف بوجوب العمل أو حرمة حال الصغر ، أو عدم وجوب العمل أو حرمة أو عدم استحقاق العقاب على ترك العمل أو إيجاده حال الصغر ، والمقصود من استصحاب هذه المستصحابات في حال البلوغ - الذي هو حال الشكّ في البقاء - هو تحصيل القطع بعدم استحقاق العقاب على العمل فعلاً أو تركاً في الشبهتين التحريميّة والوجوبيّة ، أو إثبات ما يوجب القطع بعدم الاستحقاق ، وهو الإذن والترخيص فعلاً أو تركاً .

ومن الواضح أنّ هذا المقصود لا يمكن تحقيقه من خلال استصحاب المستصحابات المذكورة ؛ وذلك لأنّ «عدم استحقاق العقاب» ليس حكماً شرعياً بلا واسطة ولا بالواسطة ؛ لعدم كونه من المجعولات الشرعيّة ، وإنّما هو حكم عقلي ، فلا يثبت بالاستصحاب .

وأما براءة الذمّة عن أحد الحكمين أو عدم وجوب العمل أو عدم حرمة ،

(١) فرائد الأصول : ٢ : ٥٩ .

فكل ذلك ليس من المجعولات الشرعية، وليس للأخيرين أثر إلا عدم استحقاق العقاب على مخالفتها حال الصغر، فاستصحابها لا يترتب عليه إلا عدم استحقاق العقاب حال الشك في بقائها - الذي هو حال البلوغ - وهذا ليس مجعولاً شرعياً يمكن إثباته بالاستصحاب، مما يوجب أن يكون إجراء الاستصحاب لغواً لا ثمره له.

وعليه: فلا بدّ لنفي استحقاق العقاب في الشبهتين الوجوبية والتحريمية من الرجوع إلى البراءة العقلية؛ إذ العقل يدرك إدراكاً جزمياً الملازمة بين عدم قيام الحجّة الكاشفة وجداناً أو تعبّداً على الحكم الإلزامي وبين عدم استحقاق العقاب على مخالفته، وببركة هذا الحكم العقلي يحصل القطع بعدم استحقاق العقاب على المخالفة، لأنّه يحصل باستصحاب عدم التكليف.

وأما إثبات الإذن والترخيص في العمل فعلاً أو تركاً باستصحاب عدم وجوب العمل أو عدم حرمة الثابتين حال الصغر - في حال البلوغ المترتب عليه عدم استحقاق العقاب قطعاً، فهو وإن كان من المجعولات الشرعية، إلا أنّه لا يمكن إلا بنحو الأصل المثبت؛ إذ بعد قيام الدليل على عدم خلوّ عملٍ من الأعمال عن أحد الأحكام الخمسة، يحصل العلم الإجمالي بكون كلّ عملٍ له أحد الأحكام المذكورة، ومن المعلوم أنّ بينها تعانداً وتنافياً وجودياً وملازمةً بين عدم أحدها ووجود بعضها الآخر، وبين وجود أحدها وعدم سائرهما، فإذا دار الأمر بين وجوب عمل معيّن وغير الحرمة من الأحكام الثلاثة، سواء كان الدوران بينه وبين أحدها بخصوصه، أو بين الأمرين أو الثلاثة، فإنّ لازم نفي وجوبه بالاستصحاب إثبات غيره من الأحكام غير الإلزامية، إمّا بالخصوص، وإمّا المرّد بين الإثنين أو الثلاثة.

وكما ترى فإن إثبات الحكم غير الإلزامي باستصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة حال البلوغ من مصاديق الأصل المثبت؛ لأنه من إثبات أحد الضدّين بسبب نفي الضدّ الآخر، وهما متلازمان ملازمة عقلية.

وعليه: فلا يمكن إثبات عدم استحقاق العقاب على عملٍ محتمل الوجوب أو الحرمة بسبب إثبات الحكم غير الإلزامي عن طريق استصحاب عدم وجوب العمل أو عدم حرمة الثابتين حال الصغر في حال البلوغ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يكون العقل مستقلاً فيه وهو قبح العقاب بلا بيان، وموضوعه محرز بالوجدان والعلم الحضوري.

ملاحظة المحقّق الآخوند على مناقشة الشيخ الأعظم عليه السلام:

وأفاد المحقّق الآخوند تعليقاً على كلام الشيخ عليه السلام: أنه لا محذور في إثبات عدم استحقاق العقاب بالاستصحاب، ومجرّد كون عدم الاستحقاق أمراً عقلياً لا يضرّ بذلك، إلا فيما لو كان عدم الاستحقاق ثابتاً للحكم الواقعي؛ إذ لو كان عدم الاستحقاق لازماً أعمّ لعدم الحرمة، سواء كانت واقعية أم ظاهريّة، فإنّ موضوع عدم الاستحقاق يتحقّق بالاستصحاب؛ إذ موضوعه عدم الحرمة الظاهريّة، ولا يكون لازماً عقلياً له.

وبعبارة أخرى: أننا لا نحتاج لردّ عدم صحّة استصحاب عدم وجوب العمل أو عدم حرمة - لإثبات عدم استحقاق العقاب على الفعل أو الترك - إلى القول بعدم كون عدم استحقاق العقاب ليس مجعولاً شرعياً، وبأنّ عدم الوجوب أو عدم الحرمة ليسا مجعولين شرعيين؛ لأنّ الأوّل من آثار الحكم الأعمّ من الحكم الواقعي والظاهري، والأخيرين قابلان للجعل الشرعي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

بل يكفي أن موضوع عدم استحقاق العقاب على ترك مشكوك الوجوب أو فعل مشكوك الحرمة ثابت بالوجدان والعلم الحضورى؛ لحكم العقل بعدم استحقاق العقاب قطعاً عليهما عند عدم البيان والعلم الوجداني أو التعبدى بهما، ومع العلم بوجود الموضوع له لا تصل التوبة إلى إثباته بالتعبد.

نظرية المحققين النائيني والميلاني عليهما السلام:

ولكن المحقق النائيني عليه السلام - وتبعه تلميذه سيّدنا الأستاذ الميلاني عليه السلام - أفادا أن استصحاب العدم ليس بمتّجه؛ وذلك لأنّ عدم استحقاق العقوبة ليس من لوازم إحراز عدم التكليف حتى نتوسّل إلى إحرازه بالاستصحاب، بل هو من لوازم عدم إحراز التكليف، وهذا متحقّق في مورد الشكّ، من غير حاجة إلى إجراء الاستصحاب، بل يكون إجراؤه لغواً، فإنّ ما كان موضوعه ثابتاً بالوجدان، لا معنى لإثباته بالتعبد^(١).

وبرهان ذلك: أنّ استحقاق العقوبة يترتب على إحراز التكليف وعدم امتثاله - كما هو أوضح من أن يخفى - إمّا من باب المعصية فيما لو كان التكليف المحرز مطابقاً للواقع، وإمّا من باب التجري فيما لو لم يكن مطابقاً، وعليه فمع عدم الإحراز ينتفي موضوع استحقاق العقوبة وجداناً، ومعه لا تبقى حاجة إلى إحراز العدم بالتعبد لإثبات عدم الاستحقاق.

(١) فرائد الأصول: ٤: ١٨٧.

نظريّة المحقّق الأصفهاني رحمته الله :

وقد أفاد رحمته الله : أنّ تنقيح هذا البحث يتّضح بتنقيح جهات ثلاث :

الجهة الأولى

دخول استصحاب عدم التكليف - بناءً على عدم المجعوليّة - في دائرة الأصل المثبت .

وحاصل الكلام فيها : أنّ ملاك الأصل المثبت هو أن يكون الأصل مثبتاً لأثر شرعي بواسطة أمر غير مجعول - سواء كان لازماً عقلياً أم عادياً - يكون لازماً للمستصحب ، وبالتالي فلو لم ينته الاستصحاب إلى إثبات أثر شرعي بواسطة أمر غير مجعول؛ فإنّه لا يكون داخلاً في دائرة الأصل المثبت ، وهكذا هو استصحاب عدم التكليف ، بناءً على عدم المجعوليّة ، فإنّه ينتهي إلى إثبات عدم استحقاق العقوبة ، وهذا من الأمور العقليّة ، وليس من الأمور الشرعيّة ، فيكون الاستصحاب حينئذٍ لاغياً ؛ ولذلك فإنّ الشيخ الأعظم رحمته الله رتب عدم استحقاق العقوبة على الإباحة ، بعد أن رتب الإباحة على استصحاب عدم التكليف ، ولم يرتّب عدم الاستحقاق على نفس استصحاب عدم التكليف .

اللهمّ إلا أن يقال : إنّ المسألة يمكن إدراجها في الأصل المثبت بوجه آخر وهو أنّ المتيقّن حال الصغر هو عدم التكليف الفعلي ، لا عدم التكليف الكلي الإنشائي المشروط بالبلوغ ، فإنّ عدم هذا مشكوك لا متيقّن ، وإثباته بإثبات عدم التكليف الفعلي بعد البلوغ ليس إلاّ بالملازمة العقليّة ، ضرورة أنّه لو كان مجعولاً لصار فعلياً بسبب البلوغ ، فبقاء عدم التكليف الفعلي الثابت بالاستصحاب يلازم عقلاً

عدم التكليف الإلزامي الإنشائي المشروط بالبلوغ بعده^(١).

الجهة الثانية

تحقيق أن عدم التكليف ليس من المجعولات الشرعية

وهذا هو المستظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمته في مبحث البراءة، بل هو صريح كلماته في بحث لا ضرر، ووجهه هو أن عدم لا يحتاج إلى جعل شرعي، وحكم الشارع بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاءً منه، بل هو إخبار في الحقيقة.

وبرهان ذلك: أن المجعول هو الذي لم يكن موجوداً فأوجد، وهذا يعني كونه بحاجة إلى العلة، سواء كانت العلة فاعلاً بالطبع أم فاعلاً بالاختيار، وإيجاد الأول ليس إلا بتحقيقه وتحقق كل ما له الدخل في الإيجاد من غير أن تكون له قدرة على الإمساك، بينما إيجاد الثاني يتوقف على الإرادة والقدرة، وبالتالي فالعدم بالنسبة إلى الأول لا يحتاج إلا إلى عدم العلة، والعدم بالنسبة إلى الثاني لا يحتاج إلا إلى عدم القدرة أو الإرادة، مما يعني أن عدم التكليف لا يحتاج إلا إلى عدم الإرادة، وإذا كان كذلك فهو لا يحتاج إلى الجعل.

والتحقيق: أن إبقاء عدم التكليف يمكن جعله بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن إنشاء عدم التكليف يعني إظهار بقاء عدمه على حاله؛ إذ الإنشاء بالإضافة إلى الداعي الذي يترتب عليه إذا تحقق الإنشاء بداعيته تارةً يكون بنحو إيجاده، ويكون محققاً وموجداً له، كالإنشاء بداعي جعل الداعي الإمكانى، وتارةً أخرى يكون بنحو الإظهار، كالإنشاء بداعي الإرشاد، وهذا لا يكون موجداً للرشد، وإنما يكون مظهراً له.

(١) نهاية الدراية: ٥ : ١٩٨.

وهذا نفسه يجري في طرف عدم الوجوب أيضاً؛ إذ بما أنه لا يعقل إيجاد عدم الدعوة بسبب الإنشاء، فيكون إنشاء عدم الوجوب بداعي إظهار بقاء عدم جعل الداعي على حاله، ولا بدّ من حمل «لا تنقض اليقين بالشك» الشامل لليقين بالوجوب وبعده - إن أريد عدم استصحاب الوجوب - على إنشاء عدم الوجوب بداعي إظهار عدم جعل الداعي وبقائه على حاله.

الوجه الثاني: أنّ عدم الفعل تارةً يكون في حال الغفلة أو عدم القدرة، وفي مثل هذه الصورة لا يكون الفعل اختيارياً، وتارةً يكون في حال الالتفات والقدرة على الفعل، وفي مثل هذه الصورة يكون الفعل اختيارياً، فلو أمسك عنه، فإنّ عدمه يكون مستنداً إلى قدرته.

وعلى هذا فإنّ الشارع الأقدس - مع قدرته على جعل الوجوب - إذا أبقى عدم الوجوب على حاله ولم يقلبه إلى نقيضه، يكون هذا العدم مستنداً إليه بالضرورة^(١).

والتحقيق: أنّ الفاعل - بالنسبة إلى مبادئ الاختيار، لا بالنسبة إلى بقيّة الشرائط - إما أن نفترضه فاعلاً تامّاً، وإما فاعلاً ناقصاً، فإن كان الأوّل فكلام المحقّق الأصفهاني رحمته لا غبار عليه، وإن كان الثاني - أي: كان الفاعل محتاجاً إلى مبادئ الاختيار - فإنّ كلامه رحمته لا يتمّ، ضرورة أنّه مع عدم تحقّق مبادئ الاختيار لا يكون ترك الفعل مقدوراً؛ إذ القدرة بذاتها - من غير مبادئ الاختيار - ليست فاعلاً تامّاً لأحد الطرفين كما هو الفرض، وبالتالي فمع تحقّق المرجّح لجانب العدم يكون الفاعل تامّاً بالنسبة إلى الترك، وحينها يكون جانب الوجود بالنسبة

(١) نهاية الدراية: ٥: ١٩٩ و ٢٠٠.

إليه غير مقدور؛ لعدم المرجح بالنسبة إليه؛ إذ القدرة الناقصة كعدم القدرة، فلا يكون الفاعل تامّ العليّة بالنسبة إلى جانب الإيجاد.

كما أنه مع تحقّق المرجح لجانب الوجود يكون الفاعل تامّاً بالنسبة إلى الفعل، وحينها يكون جانب عدم النسبة إليه غير مقدور - لعدم المرجح بالنسبة إليه - إذ القدرة الناقصة كعدم القدرة ممّا يوجب أن لا يكون الفاعل تامّ العليّة بالنسبة إلى الإمساك، وعليه فعدم الفعل في الفاعل الناقص يكون مستنداً إلى عدم القدرة، لا مستنداً إلى نفس الفاعل، وعلى هذا لا يتّجه جعل عدم، إلاّ أن هذا ممّا لا يمكن الركون إليه؛ لكونه ينتهي إلى الجبر الباطل.

فالصحيح أن يقال: إنّ الفاعل القادر هو الفاعل التامّ القادر على الإيجاد والإمساك في حين واحد، من غير حاجة إلى المرجح - وإن كان حسنُ العمل يتوقّف عليه - فيستند كلُّ منهما إليه، وبهذا يكون الترك مجعولاً أيضاً.

ولو قيل: كيف يعقل أن يكون الفاعل تامّاً بالنسبة إلى الطرفين؟! والحال أنّه - مع فرضه علّة تامّة للطرفين معاً - إمّا أن يؤثّر في كليهما، وإمّا أن لا يؤثّر فيهما معاً، وإمّا أن يؤثّر في أحدهما دون الآخر، والأوّل لازمه اجتماع النقيضين، والثاني لازمه ارتفاع النقيضين، والثالث ترجيح بلا مرجح.

قلنا: نختار الشقّ الثالث من غير أن يترتب محذور الترجيح بلا مرجح؛ وذلك لأنّ المراد من المرجح لا يخلو عن أحد معنيين:

المعنى الأوّل: العلة التامة للممكن، ولا ريب في أنّ هذا المعنى ليس مراداً؛ إذ الفرض أنّ العلة التامة متحقّقة.

المعنى الثاني: متمم الفاعل القادر، وهذا المعنى أيضاً لا يمكن أن يكون مراداً؛ إذ أنّه قد حقّقنا في محلّه أنّ الفاعل القادر لو كان يحتاج إلى المرجح، للزم

من ذلك الجبر الباطل .

وعليه : يثبت عدم حاجة الفاعل التام إلى المرجح ، ويكون مؤثراً في أحد الطرفين على البدل من غير تعيين ، وهذا لا محذور فيه ، وبهذا يكون الترك مستنداً إلى الفاعل ، فيصح أن يكون مجعولاً بهذا المعنى ، أي : بمعنى كونه مستنداً إليه ؛ لكونه هو الذي اختار تركه مع القدرة عليه ، وليس بمعنى أن الشارع قد ألبسه لباس الوجود .

الجهة الثالثة

علاقة عدم استحقاق العقاب بعدم التكليف

وهنا قد طرح رحمته بيانين :

البيان الأول : وهو يركز على أن التكليف الحقيقي الفعلي هو الذي يكون مصداقاً للداعي من التكليف عند توفر جميع شرائطه ، وفقدان جميع موانعه ، ووصوله إلى المكلف بجميع ما له الدخل فيه ، وهذا يعني أنه مع عدم وصول التكليف لا يكون التكليف الحقيقي محققاً ، وبالتالي يكون موضوع عدم الاستحقاق محرزاً بالوجدان ، وحينئذ لا تبقى حاجة لإحرازه بالتعبد .

البيان الثاني : وحاصل ما أفاده رحمته أن موضوع استحقاق العقاب مركّب من ثلاثة أمور :

١ - التكليف .

٢ - ووصوله إلى المكلف .

٣ - ومخالفة المكلف للتكليف الواصل .

وهذا يعني أن عدم أحد هذه الأمور الثلاثة موجب لعدم استحقاق العقاب .

غير أنّ الذي ينبغي الالتفات إليه هو: أنّ موضوع البراءة العقلية ليس هو عدم كلّ واحد من تلك الأمور الثلاثة، بل هو خصوص عدم الوصول، والمعبر عنه بعدم البيان في قولهم: «قبح العقاب بلا بيان».

وبالتالي فمن الممكن إثبات عدم الاستحقاق - في خارج حدود دائرة البراءة العقلية - من خلال إثبات عدم التكليف أو عدم المخالفة، ومع الأوّل لا يبقى موضوع لجريان أصالة البراءة، بداهة أنّ موضوعها هو احتمال التكليف في الواقع الذي لم تقم عليه الحجّة، فمع نفي التكليف باستصحاب عدمه لا يبقى موضوع لجريان أصالة البراءة، حتّى تصل النوبة لما بنى عليه المحقّق النائيني والسيد الميلاني عليه السلام من القول بأنّه مع عدم الإحراز ينتفي موضوع استحقاق العقوبة وجداناً، ومعه لا تبقى حاجة إلى إحراز عدم التعبد لإثبات عدم الاستحقاق.

مناقشة ما أفاده المحقّق الأصفهاني عليه السلام:

ويمكن أن نلاحظ عليه عليه السلام ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أنّ استصحاب عدم التكليف الإلزامي إنّما يكون لأجل ترتيب عدم استحقاق العقاب ليس إلا، مع أنّه يكفي لترتيب هذا الأثر عدم وصول التكليف الواقعي بحجّة؛ إذ العقل يستقلّ في الحكم بعدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف غير الواصل، والأمر في المقام كذلك؛ لكون عدم وصول الحكم الواقعي - الذي هو موضوع حكم العقل - موجوداً بالوجدان، ومع إحراز موضوع عدم استحقاق العقاب - بالوجدان والعلم الحضوري فيما لو كان الموضوع هو عدم العلم، وبالقطع فيما لو كان الموضوع هو عدم الدليل الكاشف للحجّة - لا يبقى مجال لإحراز عدم التكليف الواقعي بالاستصحاب ليطرّب عليه عدم

استحقاق العقاب على مخالفته عملاً.

الملاحظة الثانية: أنّ وجود التكليف في الواقع ليس دخيلاً في استحقاق المكلف للعقاب، بل الدخيل هو وصول التكليف للمكلف، إذ مخالفة التكليف الواصل بحجة كافٍ في الاستحقاق؛ وذلك لما بنينا عليه من كون «التجري» موجباً لاستحقاق العقوبة، والتجري يكفي فيه وصول التكليف للمكلف ومخالفته، وإن لم يكن هنالك تكليف في الواقع.

نعم، إن كان التكليف موجوداً في الواقع ووصل بحجة تكون مخالفته معصية، ويكون الاستحقاق لأجل المعصية، فالاستحقاق لا يدور مدار التكليف الواقعي الواصل، بل يدور مدار وصوله، سواء كان موجوداً واقعاً أم لا، وكذا عدم الاستحقاق فإنه يدور مدار عدم وصول التكليف بحجة، سواء كان موجوداً في الواقع أم لا.

هذا، مضافاً إلى أنه لا أثر لاستصحاب عدم التكليف الإلزامي إلا إثبات عدم الاستحقاق على تركه أو فعله، وموضوع هذا الأثر - الذي يحكم به العقل عند عدم الحجة عليه - موجود بالوجدان والعلم الحضوري، ومع إحراز موضوع عدم الاستحقاق بالعلم الحضوري لا تصل النوبة إلى إحرازه بالتعبّد الشرعي، الذي موضوعه الشكّ في البقاء المستلزم لاحتماله واقعاً.

والظاهر أنّ المحقق الأصفهاني رحمته الله قد بنى على عدم استحقاق العقاب إلا بالمعصية، فانتهى إلى ما تقدم، مع أنه قائل باستحقاق العقاب على التجري أيضاً في بحث التجري، بينما نحن بنينا على الاستحقاق حتى بالتجري، فانتبهنا إلى خلافه.

وهذه الملاحظة لا تنافي ما توصل إليه من النتيجة، بل هي صحيحة ومحكمة

ولاريب فيها.

التنبيه الثامن :

حكم ما لو كان اللازم لازماً

للأعم من الوجود الواقعي والظاهري

وغرض المحقق الآخوند^(١) من ذكر هذا التنبيه^(١) هو التعقيب على ما ذكره في التنبيه السابق من عدم ثبوت الأثر العقلي والعادي ، وكذا الشرعي المترتب على المستصحب بواسطتهما عن طريق الاستصحاب ؛ لكونه مشوباً بمحذور الأصل المثبت ، وبذلك انتهى^(٢) إلى أن الاستصحاب لا يثبت به إلا الأثر الشرعي المترتب على وجود المستصحب بلا واسطة ، والأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة الأثر الشرعي ، كجواز إنشاء عقد النكاح - مثلاً - المترتب على صحة الطلاق ، المترتبة على استصحاب العدالة .

فأراد^(٣) من خلال هذا التنبيه أن ينبّه على أن الحكم المذكور الذي بني عليه ، يختص بما يكون أثراً للمستصحب بوجوده الواقعي ، وأما الأثر الذي يترتب على مطلق وجود المستصحب - واقعياً كان أم ظاهرياً - ، فهو يترتب عليه ولو كان عقلياً أو عادياً من غير أن يرد محذور الأصل المثبت ؛ وذلك لتحقق موضوعه واقعاً ، ولك أن تمثل لهذا الأمر بوجوب الإطاعة المترتب عقلاً على ثبوت الحكم الشرعي الواقعي والظاهري ، فإنه إذا ثبت الحكم الشرعي ولو بالاستصحاب ، كان محققاً لموضوع وجوب الإطاعة بشكل قهري ؛ لأننا قد فرضنا أن موضوعه هو ثبوت الحكم ولو في مرحلة الظاهر وقد ثبت عن طريق الاستصحاب .

(١) هو التنبيه التاسع بحسب تسلسل تنبيهات الكفاية . راجع كفاية الأصول : ٤١٧ و ٤١٨ .

التنبيه التاسع :

لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً

وقد أفاد المحقق الآخوند عليه السلام في هذا التنبيه أنه لا بدّ في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً ، أو ذا حكم شرعي بقاءً ، ولا يقدر فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوثاً ؛ لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذٍ ، فالتعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر لحدوثها ، بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها .

وقد رتب عليه السلام على ذلك أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف ؛ لأنه وإن كان غير مجعول في الأزل وغير قابل للتعبد به ، ولكنه قابل للتعبد به بقاءً ؛ لأن ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل فنفيه أيضاً كذلك ؛ لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين .

وكذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحلة الحدوث مع كونه ذا أثر في مرحلة البقاء ، كما لو علمنا بموت الوالد وشككنا في حياة الولد ، فإنه لا مانع من استصحاب حياته وإن لم يكن لحياته أثر حال حياة الوالد ؛ إذ أن هنالك ثمّة أثر مترتب عليها بعد موت الوالد ، وهو انتقال أموال الوالد إليه بالإرث .

وهذا الذي أفاده عليه السلام متين لاشبهة فيه ؛ لأن أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ، ناظرة إلى مرحلة البقاء ، فإنه لو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً ، لم يجز فيه الاستصحاب وإن كان قابلاً له حدوثاً ، ولو كان المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً جرى الاستصحاب فيه وإن لم يكن قابلاً له حدوثاً .

التنبيه العاشر :

كفاية وجود الأثر للمستصحب في مرحلة البقاء

تحرير محلّ البحث :

وقبل الدخول في مطاوي البحث ينبغي تحرير محلّه ، فنقول : إنّ الحكم الشرعي في موارد الاستصحاب - سواء كان هو نفس المستصحب أم كان المستصحب موضوعه - له صور أربع :

الصورة الأولى : أن يكون في حالي الحدوث والبقاء حكماً فعلياً .

الصورة الثانية : أن لا يكون حكماً فعلياً في كلا الحالين ، إمّا لعدم وجوده أساساً ، وإمّا لكونه حكماً انشائياً .

الصورة الثالثة : أن يكون حكماً فعلياً في حال الحدوث دون حال البقاء .

الصورة الرابعة : أن يكون حكماً فعلياً في حال البقاء دون حال الحدوث .

ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب في الصورتين الثانية والثالثة؛ إذ الاستصحاب تعبد شرعي لا بدّ أن يترتب عليه أثر وإلا كان لاغياً ، وعليه فع عدم كون الحكم فعلياً في مرحلة البقاء يكون استصحابه أو استصحاب موضوعه عديم الأثر ، فيكون لغواً ، كما أنّه لا ريب في صحّة جريان الاستصحاب في الصورة الأولى ، وإمّا الكلام في الصورة الرابعة التي هي محلّ البحث في هذا التنبيه .

الأقوال في المسألة :

والأصوليون في هذه المسألة على مسلكين :

المسلك الأول

مسلك القائلين بجريان الاستصحاب

وقد تبناه المحقق الآخوند رحمته، وتبعه في ذلك المحقق الخوئي رحمته، وحاصل ما أفاده المحقق الآخوند رحمته: أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون المستصحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي بقاءً، ولا يقدر فيه عدم كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعي حدوثاً؛ لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه حينئذٍ، فالتعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر لحدوثها، بل يكفي فيه ثبوت أثر لبقائها.

وقد رتب المحقق الآخوند رحمته على ذلك أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التكليف؛ لأنه وإن كان غير مجعول في الأزل وغير قابل للتعبد به، ولكنّه قابل للتعبد به بقاءً؛ لأنّ ثبوت التكليف في الحال قابل للجعل، فنفيه أيضاً كذلك؛ لاستواء نسبة القدرة إلى الطرفين.

وكذا لا مانع من جريان الاستصحاب في موضوع لم يكن له أثر في مرحلة الحدوث مع كونه ذا أثر في مرحلة البقاء، كما لو علمنا بموت الوالد وشككنا في حياة الولد، فإنه لا مانع من استصحاب حياته وإن لم يكن لحياته أثر حال حياة الوالد؛ إذ أنّ هنالك ثمة أثر مترتب عليها بعد موت الوالد، وهو انتقال أموال الوالد إليه بالإرث^(١).

وأضاف المحقق الخوئي رحمته إلى ذلك: أنّ أدلة الاستصحاب وحرمة نقض اليقين بالشك ناظرة إلى مرحلة البقاء، فإنه لو لم يكن المستصحب قابلاً للتعبد بقاءً لم يجز فيه الاستصحاب وإن كان قابلاً له حدوثاً، ولو كان المستصحب قابلاً للتعبد

(١) كفاية الأصول: ٤١٨.

بقاءً جرى الاستصحاب فيه وإن لم يكن قابلاً له حدوثاً^(١).

المسلك الثاني

مسلك القائلين بعدم جريان الاستصحاب

وحاصل ما استند إليه أصحاب هذا المسلك - كما عرض كلماتهم المحقق الأصفهاني رحمته في حاشيته الشريفة - أحد وجهين:

الوجه الأول: أن قول الشارع في أدلة الاستصحاب: « لا تنقض اليقين بالشك » معناه أن الاستصحاب هو إبقاء الشارع لليقين أو المتيقن السابقين في حال الشك، وبما أنه من الواضح محالّة الإبقاء التكويني فيتعيّن أن يكون الإبقاء يجعل الحكم المماثل، والمماثلية تقتضي أن يكون الحكم موجوداً فعلياً في مرحلة الحدوث حتى يصحّ جعل مماثله في مرحلة البقاء.

الوجه الثاني: لو سلمنا أن الاستصحاب ليس فعلاً للشارع - كما هو مؤدّى الوجه الأول - بل هو فعل المكلف، بأن يكون معناه هو الأمر بإبقاء مقتضى اليقين أو المتيقن من خلال ترتيب آثار كل منها بقاءً، فلا بد أيضاً أن يكون الحكم فعلياً ومنجزاً في مرحلة الحدوث، حتى يصحّ أمر المكلف بإبقائه عن طريق ترتيب نفس آثار اليقين أو المتيقن السابقة^(٢).

وقد عقب المحقق الأصفهاني رحمته على كلا الوجهين: بأن ما يستظهر من أدلة الاستصحاب الناهية عن نقض اليقين بالشك أن النقص - المنهبي عنه - هو النقص المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملاً، فيكون الإبقاء العملي لليقين أو المتيقن

(١) مصباح الأصول: ٢: ٢١١.

(٢) نهاية الدار: ٥: ٢٠١.

هو المأمور به ، ولا يتحقق هذا الإبقاء - الذي هو استمرار الوجود - إلا في حال البقاء ، والمعبر عنه مجال الشك ؛ إذ لا يترتب حكم عملي إلا في ظرف البقاء لا في ظرف الحدوث ، وعليه فلا يلزم أن يكون المستصحب حكماً فعلياً في مرحلة الحدوث ، بل يكفي كونه كذلك في مرحلة البقاء^(١).

تحقيق البحث :

إن منشأ الاختلاف هو الاختلاف في حقيقة الاستصحاب ، بناءً على كونه حكماً شرعياً مستفاداً من الأخبار ، وقد اتضح من خلال ما عرضناه أن النكته التي يدور حولها البحث في هذا التنبيه هي تحديد مفاد أدلة الاستصحاب ، فمن حدّده بأنه إبقاء الشارع لليقين أو المتيقن اختار عدم الجريان ، ومن حدّده بأنه الإبقاء العملي اختار الجريان ، وبما أننا قد نقّحنا هذه الجهة من البحث في مقدمات كتاب الاستصحاب ، نكتفي بالإشارة إلى ما ذكرناه هناك ، وحاصله : أن الاستصحاب - بمقتضى برهان الخلف - عبارة عن اعتبار بقاء اليقين في حال الشك ، بمعنى جعل اليقين السابق حجة في مرحلة الشك ، وهذا يعني أن الاستصحاب ناظر إلى مرحلة البقاء - دون مرحلة الحدوث - بجعل الحجية للاستصحاب في ظرفها ، وعليه فيكفي في صحة جريان الاستصحاب أن يكون الموضوع ذا حكم فعلي ، أو يكون الحكم فعلياً في مرحلة البقاء وإن لم يكن موجوداً أو فعلياً في مرحلة الحدوث .

(١) نهاية الداربية : ٥ : ٢٠١ .

التنبية الحادي عشر :

استصحاب تأخر الحادث

تمهيد :

تمهيداً لهذا البحث ينبغي تقديم أمور:

الأمر الأول

أنّ الوجود والعدم تارةً يكونان مطلقين ، وأخرى مقيدتين ، وتوضيح ذلك: أنّ الوجود المطلق له معنيان :

المعنى الأول: الوجود المطلق بالنسبة إلى الذات المقدّسة ، ويراد منه عدم كونها محدودة بحدّ ماهوي .

والمعنى الثاني: الوجود المطلق بالنسبة إلى الممكنات ، ويراد منه الوجود البسيط ، أي مفاد كان التامة ، أو - كما في بعض الكلمات - وجود الماهية أو وجود ذي الماهية .

والسّر في اختلاف المعنيين هو أنّ الذات المقدّسة لا ماهية لها ، فلا يعقل أن تكون محدودة بحدّ ماهوي ، بخلاف الممكنات ؛ إذ كلّ ممكن زوج مركبي له ماهية ووجود ، وبما أنّ الماهية عبارة عن العنوان المنتزع من الوجود المحدود بحدّ خاصّ ، فلا بدّ أن يكون الممكن محدوداً بحدّ ماهوي .

وأما الوجود المقيد فيراد منه وجود ماهية لماهية موجودة ، أو وجود ذي ماهية لذي ماهية موجودة - أي: الوجود بنحو مفاد كان الناقصة - من قبيل وجود

البياض لوجود الجسم .

وأما العدم المطلق فيراد منه عدم الماهية ، أي العدم بنحو مفاد ليس التامة .
وأما العدم المقيد فيراد منه عدم شيء لشيء ، أي العدم بنحو مفاد ليس الناقصة .
وبعد بيان هذه الأقسام الأربعة نقول : إن جميع مسائل الاستصحاب - التي تناولتها الأبحاث السابقة - كانت تدور حول الوجود والعدم المطلقين والمقيدين ، حيث يتيقن بوجود شيء أو وجود شيء لشيء أو عدم شيء أو عدم شيء لشيء ثم يشك فيه ، فيستصحب ، وأما في هذا التنبيه فلا شك في الوجود والعدم المطلقين ، وإنما الشك في تقدم شيء على شيء أو تأخره عنه ، ولذا قد يعبر عن هذا البحث بـ «الشك في تقدم وتأخر الحادث» .

الأمر الثاني

لا كلام بين الأصوليين في جريان الاستصحاب عند اليقين بوجود شيء ثم الشك فيه ، أو اليقين بعدم شيء ثم الشك فيه ، سواء كان الشيء المذكور حكماً شرعياً أم موضوعاً ذا حكم ، ويترتب عليه أثر الوجود في الأول ، وأثر العدم في الثاني ، وإنما الكلام فيما لو كان وجود الشيء معلوماً وأصل تحققه محرزاً ، إلا أنه - بالقياس والإضافة إلى غيره - شك في تقدمه وتأخره ، وهذا يمكن أن يتصور على نحوين :

النحو الأول : أن يلاحظ تقدمه أو تأخره بالنسبة إلى أجزاء الزمان ، كما لو علم

بالكرية مثلاً ثم شك في أنها هل حدثت يوم الخميس أم حدثت في يوم الجمعة ؟

النحو الثاني : أن يلاحظ تقدمه وتأخره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم

بحدوثه وتحققه ، غير أنه قد شك في تقدم ذلك الحادث عليه أو تأخره عنه ،

كما لو عَلِمَ بموت متوارثين وشُكَّ في المتقدّم والمتأخّر منها .
وعلى ضوء هذا التقسيم ، فإننا سوف نقسّم أبحاث هذا التنبيه إلى قسمين أيضاً .

الأمر الثالث

عنون بعض أعلام الأصوليين هذا البحث بعنوان «أصالة تأخر الحادث» وذكره بعضهم في ثنايا المعنون^(١) ، ومرادهم من الحادث الوجود بعد العدم ، ولذا قالوا : «إنّ الإحداث مساوق للإيجاد» ، ويلحظ التعريف المذكور فإنّ عنوان «الحادث» عنوان ينطبق على جميع الممكنات حتّى المجردة منها .

الأمر الرابع

أنّ محلّ البحث في هذا التنبيه تحقّق تقدّم شيء على شيء آخر ، أو تأخّره عنه بنحو مفاد كان الناقصة ، سواء كان تقدّمه أو تأخّره على الزمان أو الزماني .
وكذا أيضاً عدم تحقّق تقدّم شيء على شيء آخر أو تأخّره عنه بنحو مفاد ليس الناقصة ، سواء كان عدم تقدّم ذلك الشيء على الزمان أو الزماني .
وعليه : فليس البحث عن تحقّق التقدم أو التأخر أو عدمها مطلقاً بنحو مفاد كان أو ليس التامتين من غير إضافتهما إلى شيء ، كوجود شيء أو عدمه .
وتوضيح ذلك : أنّه في هذا التنبيه إمّا أن يبحث عمّا إذا علم بتحقّق حادث

(١) منهم : الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله في فرائد الأصول : ٣ : ٢٤٧ ، والمحقّق الآخوند رحمته الله في كفاية الأصول : ٤١٩ ، والمحقّق النائيني رحمته الله في أجود التقريرات : ٤ : ١٤٣ ، والمحقّق العراقي رحمته الله في مقالات الأصول : ٢ : ٤١٣ ، والمحقّق الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول : ٢ : ٢١٢ ، وغيرهم في غيرها .

في زمان معيّن وشكّ في مبدأ حدوثه هل هو هذا الزمان أو الزمان المتقدّم عليه؟ كما لو علم بنجاسة الثوب في يوم الأربعاء، وعلم بنجاسته في يوم الجمعة، وشكّ في أنّه حادث يوم الجمعة أم يوم الخميس، وهذا ما عبّرنا عنه بالشكّ في التقدّم والتأخّر بالنسبة إلى الزمان.

وإمّا أن يبحث في هذا التنبيه حول ما لو علم بتحقق أحد الحادثين الزمانيين، وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر أو عدمه، وحينئذٍ إمّا أن يكون موضوع الأثر مركّباً من تحقق أحد الحادثين بمفاد كان التامة، واتّصاف الآخر بتقدّمه عليه بمفاد كان الناقصة.

وإمّا أن يكون مركّباً من تحقق أحد الحادثين، واتّصافه بتقدّمه على الآخر.

وإمّا أن يكون مركّباً من تحقق أحد الحادثين واتّصاف الآخر بعدم تقدّمه على الآخر بنحو الموجبة المعدولة، أو عدم اتّصافه بتقدّمه عليه بنحو السالبة المحصّلة مع وجود الموضوع حتّى لا يلزم محذور اللغويّة، كما سيأتي.

وإمّا أن يكون مركّباً من تحقق أحد الحادثين واتّصافه بعدم تقدّمه على الآخر بنحو الموجبة المعدولة، أو عدم اتّصافه بتقدّمه عليه بنحو السالبة المحصّلة مع وجود الموضوع؛ كما تقدم.

وأما كون الموضوع مركّباً من تحقق أحد الحادثين ومن تحقق التقدّم بمفاد كان التامة أو من عدم تحقّقه بمفاد ليس التامة.

أو كون موضوع الأثر هو تحقق التقدّم بمفاد كان التامة أو عدم تحقق التقدّم بمفاد ليس التامة، فليس محلّ البحث في هذا التنبيه.

وبما ذكرناه يتّضح وجه الخدشة فيما بنى عليه بعض الأعلام رحمهم الله - كما ستوافيك كلماتهم تفصيلاً - من تقسيم البحث - في مسألة تقدّم الحادث وتأخّره بالنسبة

إلى حادث آخر - إلى أربع صور: صورتان منها التقدّم بنحو مفاد كان التامة، وعدمه بنحو مفاد ليس التامة.

فالصحيح: أن تكون دائرة البحث مقصورة على صورتين فقط، سبياً وأن جميع الأمثلة التي ذكرها للتقدّم أو التأخر بنحو مفاد كان وليس التامتين ترجع إلى مفاد كان وليس الناقصتين؛ لأنّ ما مثّلوا به عبارة عن تقدّم شيء على شيء أو عدم تقدّمه، لا تحقّق التقدّم والتأخر أو عدمهما مطلقاً، كما سيّضح إن شاء الله تعالى.

اللهمّ إلا أن يوجّه كلامهم بأن يقال: إنّ مرادهم من مفاد كان وليس التامتين ليس هو التوصيف بمفاد كان وليس التامتين، بلحاظ ما أضيف إليه عنوانا «التقدّم والتأخر»، حتّى يقال بأنّهما لا يكونان إلا على نحو مفاد كان وليس الناقصتين، بل بلحاظ الحادث الآخر؛ إذ الحادث بالإضافة إلى الحادث الآخر - كإسلام الوارث وموت المورث - تارة يلاحظ متّصفاً بالتقدّم عليه أو التأخر عنه، وتارة أخرى لا يلاحظ كذلك، فبحسب اللحاظ الأوّل يعبرّ عنهما - وجوداً أو عدماً - بمفاد كان وليس الناقصتين، وبحسب اللحاظ الثاني يعبرّ عنهما - وجوداً أو عدماً - بمفاد كان وليس التامتين، باعتبار عدم اتّصاف أحد الجزئين بالآخر.

فإذا كان الموضوع للحكم مركّباً من وجود أحد الحادثين وتقدّم الآخر عليه أو تأخره عنه، يعبرّ عنه بمفاد كان التامة؛ لأجل عدم اتّصاف الجزء الأوّل بالجزء الثاني، وإذا كان مركّباً من وجود أحدهما وعدم تقدّم الآخر أو تأخره عنه يعبرّ عنه بمفاد كان وليس الناقصتين؛ لأجل عدم اتّصاف الجزء الأوّل بالثاني، مع أنّ الجزء الثاني عبارة عن اتّصاف أحد الحادثين بتقدّمه أو تأخره على الآخر أو عنه، أو عدم اتّصافه، أو اتّصافه بعدم تقدّمه على الآخر أو تأخره عنه، وهذه كلّها نماذج لمفاد كان وليس الناقصتين.

وبما أنّ الجزء الثاني عبارة عن اتصاف أحد الحادثين بالتقدّم على الآخر أو التأخّر عنه أو بعدم اتّصافه بشيء منها أو باتّصافه بعدم أحدهما ، فلا بدّ من إحراز اتّصافه بأحدهما أو إحراز عدم اتّصافه ، أو إحراز اتّصافه بعدم أحدهما بعد إحراز تحقّق الحادث الآخر الذي هو الجزء الثاني للموضوع ، فيقع الجزء الثاني مورد البحث ؛ إذا أريد إحراز الاتّصاف بأحدهما ، أو إحراز عدم الاتّصاف ، أو إحراز الاتّصاف بعدم أحدهما عن طريق الاستصحاب .

وبعد بيان هذه الأمور الأربعة ، نشرع في البحث حول هذا التنبيه من خلال قسميه اللذين أشرنا إليهما سابقاً :

القسم الأوّل

استصحاب الحادث عند قياسه إلى أجزاء الزمان

ويُراد باستصحاب الحادث عند قياسه إلى أجزاء الزمان : إجراء استصحاب عدم الشيء لمن تيقّن بوجوده في أحد الأزمنة ، ثمّ شكّ في وجوده قبل ذلك الزمان ، فإنّه يجري استصحاب عدمه إلى زمان العلم بالتحقّق .

ومثاله : لو علمنا بالطهارة يوم الجمعة ثمّ شككنا في تحقّقها فيه أو في يوم الخميس ، فإنّنا نستصحب عدمها إلى يوم الجمعة ؛ للعلم بعدمها قبل يوم الخميس ، والشكّ في تحقّقها فيه .

تحقيق البحث :

وبعد تنقيح محلّ البحث نقول : هل يصحّ إجراء الاستصحاب المذكور أم لا ؟ وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي توزيع البحث إلى صور ثلاث :

الصورة الأولى

أن يكون الأثر لعنوان تأخر الحادث عن الجزء السابق من الزمان، كأن يترتب الأثر - كما في مفروض المثال المذكور - على تأخر الطهارة عن يوم الخميس .

الصورة الثانية

أن يكون الأثر لعنوان حدوث الحادث في زمان اليقين بحدوثه، كأن يترتب الأثر - كما في مفروض المثال المذكور - على حدوث الطهارة في يوم الجمعة .

الصورة الثالثة

أن يكون الأثر لنفس المستصحب - كالطهارة - لالعنوانه المنتزع منه، كالحديث والتقدم والتأخر .

والتحقيق: أن الصورة الأخيرة لا ريب في صحة جريان استصحاب عدم الحادث المتيقن حدوثه فيها، فإن عدم الحادث - كعدم الطهارة - كان متيقناً في الزمان السابق على تيقن حدوثه، ويشك في تحققها بعده قبل زمان تيقن حدوثه، فيستصحب عدمها إلى زمان تيقن حدوثه فيما لو كان الأثر مترتباً عليه نفسه .

وأما الصورة الأولى التي يترتب فيها الأثر على عنوان «التأخر» المنتزع من عدم الحادث في الزمان السابق، فالصحيح عدم جريان استصحاب العدم فيها؛ لمحدور الأصل المثبت .

بيان: أن عنوان «التأخر» فيما لو كان الأثر مترتباً عليه - كما في الصورة الأولى - لازم عقلي لعدم تحقق الحادث في الزمان السابق، وبالتالي فإثباته من

خلال إجراء استصحاب عدم تحقق الحادث إلى زمان اليقين بتحقيقه ، لا يتم إلا بالتكّاء على الأصل المثبت ، وهو مقطوع الفساد .

وأما الصورة الثانية فإنّ الحدوث تارةً نفترضه من الأمور البسيطة ، وتارةً أخرى من الأمور المركّبة ، وعلى الأوّل لا يجري الاستصحاب ؛ لنفس النكته السابقة ؛ إذ أنّ عنوان « الحدوث » - بناءً على بساطته فيما لو كان الأثر مرتّباً عليه ، كما في الصورة الثانية - عنوان انتزاعي من الوجود المسبوق بالعدم ، وبالتالي فإثبات تحقّقه في زمان اليقين من خلال إجراء استصحاب العدم حتّى زمان اليقين من مصاديق الأصل المثبت أيضاً ؛ لوضوح كونه من اللوازم العقليّة لعدم المتيقّن حتّى زمان العلم بوجوده .

وعلى الثاني يجري الاستصحاب ، فإنّ عنوان « الحدوث » إذا كان مركّباً من « عدم الوجود في الزمان السابق ، والوجود في الزمان اللاحق » وكانت الآثار مترتّباً عليه ، أمكن جريان الاستصحاب ؛ إذ أنّ الجزء الثاني نحرزه بالوجدان ، والجزء الأوّل نحرزه بالأصل والتعبّد ، فلا يرد محذور الأصل المثبت حينئذٍ ، كما نبّه على ذلك المحقّق الآخوند رحمته (١) .

غير أنّ الصحيح هو كون « الحدوث » أمراً بسيطاً ، وليس أمراً مركّباً ؛ إذ ما هو إلا عنوان انتزاعي من الوجود المسبوق بالعدم .

والحاصل : فإنّ الأثر إن كان مترتباً على العناوين الانتزاعيّة البسيطة - كالحديث والتفارق والتأخّر - لم يجر الاستصحاب حينئذٍ ؛ لاندراجه ضمن مصاديق الأصل المثبت ، وإن كان مترتباً على نفس المستصحب - الذي هو منشأ

(١) كفاية الأصول : ٤١٩ .

انتزاع العناوين المذكورة - صحّ جريانه؛ لعدم المحذور.

القسم الثاني

استصحاب الحادث عند قياسه إلى حادث آخر

ومصّب البحث في هذا التنبيه حول الحادثين اللذين يُجهل تاريخهما أو تاريخ أحدهما، فيشكّ في تقدّم أيّ منهما على الآخر أو تأخّره عنه، وبهذا يخرج الحادثان اللذان عُلم تاريخهما عن دائرة البحث؛ لعدم تحقّق الشكّ فيهما من ناحية العناوين الانتزاعية التي تدور في فلك هذه المسألة، كالتقدّم والتأخّر، والحدوث، والمقارنة. ويمثّل لذلك بما لو أسلم الوارث ومات المورث، وشكّ في تقدّم أحدهما على الآخر، فهل يستصحب - حينئذٍ - عدم موت المورث إلى إسلام الوارث، ليرتّب على ذلك إرثه منه؟ أم يستصحب عدم إسلام الوارث إلى موت المورث؛ ليرتّب على ذلك عدم إرثه؟

مقدمة تمهيدية :

صحة جريان الاستصحاب في الموضوع المركب

وقبل الشروع في مباحث هذا القسم ينبغي التمهيد بمقدمة نافعة - كما صنع المحقق الخوئي رحمته - وحاصلها: أن الموضوع إذا كان مركباً من أمرين ، فلا مانع من جريان الاستصحاب وترتيب أثر هذا الموضوع ، فيما لو كان أحد الجزئين محرزاً بالوجدان والآخر بالأصل .

كما لو شككنا في حياة الولد حين موت والده ، وكان الموضوع للإرث مركباً من أمرين : موت الوالد وحياة الولد حين موت الوالد ، فإن أحد الجزئين (وهو موت الوالد) محرز بالوجدان ، والجزء الآخر (وهو حياة الولد) محرز بالاستصحاب ، فيترتب عليه الحكم لا محالة .

وكذا أيضاً في موضوع جواز التقليد ، فإنه لو كان زيد عادلاً - مثلاً - ولم يكن عالماً فصار عالماً ، ثم شككنا في بقاء عدالته ، فإنه يحكم بجواز تقليده ؛ لأن عدالته محرزة بالاستصحاب ، وعلمه بالوجدان .

وهكذا الكلام في متعلق الحكم ؛ إذ الشك في امثاله ، فإنه إذا كان مركباً لا مانع أيضاً من جريان الاستصحاب في أحد جزئيه مع إحراز الجزء الآخر بالوجدان ، كما هو الحال في الصلاة ، فإن الواجب فيها هو الإتيان بها مع الستر والطهارة من الحدث والخبث مثلاً ، وبالتالي فمع إحراز الطهارة - مثلاً - بالأصل ، والباقي بالوجدان ، يترتب الأثر ، وهو جواز الإكتفاء بما أتى به في مقام الامتثال .

ولا يخفى أنّ الفرق بين هذا المثال وسابقه أنّ الأوّل مثال لحال الثبوت ومقام الجعل، وهذا مثال لحال السقوط ومقام الامتثال.

إشكال في صحة جريان الاستصحاب في الموضوع المركّب:

وقد يستشكل في جريان الاستصحاب المذكور بمعارضته باستصحاب عدم تحقّق المجموع المركّب، وبالتالي فعند الصلاة مع الشكّ في الطهارة مثلاً -، كما في المثال المتقدم - يستصحب عدم تحقّق الصلاة مع الطهارة في الخارج، ويكون معارضاً لاستصحاب الطهارة المنضمّ إلى الإحراز الوجداني لبقية شرائطها، وعدم موانعها.

جواب المحقّق النائيني رحمته الله عن الإشكال:

وأجاب المحقّق النائيني رحمته الله عن هذا الإشكال: بأنّ الشكّ في تحقّق المجموع مسبّب عن الشكّ في تحقّق الجزء المشكوك فيه، وبالتالي فإذا جرى الاستصحاب فيه، كان حاكماً على استصحاب عدم تحقّق المجموع^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي لجواب المحقّق النائيني رحمتهما الله:

ولاحظ المحقّق الخوئي رحمته الله على هذا الجواب: أنّ الاستصحاب السببي إنّما يكون حاكماً على الاستصحاب المسببي، فيما لو كانت السببيّة سببيّة شرعيّة، كما لو غسلنا ثوباً متنجساً بقاء شكّ في بقاء طهارته، فإنّ طهارة الماء سبب شرعي لطهارة الثوب المغسول به، وعليه فباستصحاب الطهارة في الماء يرتفع الشكّ في طهارة الثوب. وهذا بخلاف ما لو كانت السببيّة عقليّة - كما في المقام - فإنّه لا حكومة لأحد

(١) أجود التقريرات: ٤: ١٤٧.

الأصلين على الآخر^(١).

جواب المحقق الخوئي رحمته عن الإشكال:

وأجاب المحقق الخوئي رحمته عن الإشكال: بأنه إن كان عنوان المجموع المنتزع من المركب موضوعاً للحكم، فلا محالة لا يمكن إثباته باستصحاب أحد الجزئين؛ لأنّ العنوان المذكور من العناوين البسيطة المنتزعة من الجزئين مع قطع النظر عن محذور المعارضة، وهذا خارج عن محلّ الكلام.

وأما لو كانت ذوات الأجزاء دخيلة في الحكم، ولم يكن لعنوان المجموع دخل فيه، فليس لنا شكّ في موضوع الحكم؛ إذ المفروض أنّ أحد الجزئين محرز بالوجدان، والآخر محرز بالأصل، فلا يرد الإشكال^(٢).

وما أفاده رحمته متين لا إشكال فيه.

(١) و(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢١٤.

شروع في أبحاث القسم الثاني

وبعد بيان المقدمة المذكورة نقول: إنَّ الحادثين - كما حررنا في بداية المطلب - عند الشكِّ في تقدُّم أحدهما على الآخر أو تأخُّره عنه، لهما صورتان: إحداهما أن يكون كلا الحادثين مجهولي التاريخ، والثانية: أن يكون أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً.

وبما أنَّ الأثر يترتب على العناوين الانتزاعية - كالتقدُّم والتأخُّر - في صورتين الوجود والعدم، وهو تارة يترتب عليهما - كما هو مبنانا الذي أشرنا إليه في الأمر الرابع من أمور تمهيد هذا التنبيه - بمفاد كان الناقصة، وأخرى بمفاد ليس الناقصة، فالصور تنحلُّ إلى أربع صور^(١)؛ لأنَّ موضوع الأثر في محلِّ البحث إمَّا أن يكون مركباً من تحقُّق أحد الحادثين واتِّصاف الحادث الآخر بالتقدُّم عليه أو التأخُّر عنه، أو عدم اتِّصافه بأحدهما، أو اتِّصافه بعدم أحدهما.

وإمَّا أن يكون مركباً من أحد الحادثين واتِّصافه بتقدُّمه على الآخر أو بتأخُّره عنه، أو عدم اتِّصافه بأحدهما، أو باتِّصافه بعدم أحدهما.

وفي الشقِّ الثاني يكون الموضوع مركباً من مفاد كان الناقصة - كما في اتِّصاف الموضوع بأحد الأمرين من التقدُّم أو التأخُّر، واتِّصافه بعدم أحدهما - ومركباً من مفاد ليس الناقصة كما في اتِّصافه بعدم أحدهما.

(١) وإن كانت تنحلُّ إلى ثمان صور على ضوء مباني الأصوليين الذين أضافوا ترتب الأثر للوجود أو العدم بمفاد كان وليس التامتين.

وفي الشقّ الأوّل: - وإن لم يكن أحد جزئي الموضوع متّصفاً بالجزء الآخر - وهو تقدّم الحادث الآخر على الجزء الأوّل أو تأخّره عنه ، أو عدم اتّصافه بأحدهما ، أو اتّصافه بعدم أحدهما ، والمفروض أنّ الموضوع مركّب من تحقّق أحد الحادثين ، واتّصاف الحادث الآخر بالتقدّم على الجزء الأوّل أو تأخّره عنه ، أو بعدم اتّصافه بأحدهما ، أو باتّصافه بعدم أحدهما .

وكما أنّ الشقّ الأوّل بجميع أقسامه ، إمّا أن يكون الموضوع مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ، ويكون محلّ البحث من جريان الاستصحاب فيه ، لإحرازه وعدمه ، كذلك الشقّ الثاني يكون جزء الموضوع مفاد كان أو ليس الناقصتين ، ويكون محلّ البحث من جريان الاستصحاب لإحرازه وعدمه ، فجميع أقسام محلّ البحث إمّا مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ، وأمّا الموضوع المركّب من تحقّق أحد الحادثين وعدم تحقّق التقدّم أو عدم تحقّق التأخّر ، اللذين هما مفاد كان وليس التامّتين ، فإنه خارج عن محلّ البحث في القسم الثاني من أقسام تقدّم الحادث وتأخّره .

ونحنُ وإن لم نوافق الأصوليين في إدراج هذه الصور الأخيرة التي أشرنا إليها ، غير أنّنا سنتمشّي معهم على ضوء الصور الثمان التي فرضوها ، من خلال توزيع أبحاث هذا القسم على محورين ، وسنردفهما بمحور ثالث له نحو مساس بما نحن فيه .

المحور الأول

صورالحادثين المجهولي التاريخ

الصورة الأولى

أن يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامة

والمراد منه عدم اتّصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر؛ لأنّ الموضوع مركّب من تحقّق أحد الحادثين واتّصاف الآخر بالتقدّم على الجزء الأول أو بالتأخّر عنه، أو بعدم اتّصافه بأحدهما.

ولهذه الصورة شقوق خمسة:

الشقّ الأول: أن يكون الأثر لسبق أحد الحادثين على الآخر، مع عدم كون سبق الحادث الآخر على هذا الحادث ذا أثر، ومثاله ما لو فرض أن الإرث مترتب على تقدّم موت المورث على إسلام الوارث، فإنّه لا مانع - حينئذٍ - من التمسك بأصالة عدم التقدّم، ويحكم بعدم الإرث.

الشقّ الثاني: أن يكون الأثر لتقدّم كلّ من الحادثين على الآخر، مع عدم العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر.

فإنّه لا مانع في هذا الشقّ أيضاً أن يتمسك بأصالة عدم التقدّم في كلّ منهما، ولامعارضة بين الأصليين؛ لاحتمال تقارن الحادثين وجوداً، بأن مات المورث وأسلم الوارث في آن واحد.

الشقّ الثالث: أن يكون الأثر لتقدّم كلّ من الحادثين على الآخر، مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر.

وفي هذا الشق لا تجري أصالة عدم التقدّم في أحدهما؛ للمعارضة بأصالة عدم التقدّم في الآخر، وبالتالي فإنّ جريان الأصل فيهما معاً موجب للمخالفة القطعيّة، وفي أحدهما ترجيح بلا مرجح.

الشقّ الرابع: أن يكون الأثر لتقدّم أحدهما على الآخر، ولتأخّره عنه أيضاً، مع عدم العلم الإجمالي بتقدّم أحدهما على الآخر.

وفي هذا الشقّ لا مانع من جريان الاستصحاب في عدم التقدّم والتأخّر معاً، ولامعارضة بينهما؛ لاحتمال التقارن، كالشقّ الثاني، مع عدم كون الأثر لعنوان تقارنهما.

الشقّ الخامس: أن يكون الأثر لتقدّم أحدهما على الآخر، ولتأخّره عنه أيضاً، مع العلم الإجمالي بسبق أحدهما على الآخر.

وفي هذا الشقّ لا مجال للرجوع إلى أصالة عدم التقدّم، لمعارضتها بأصالة عدم التأخّر، كالشقّ الثالث.

الصورة الثانية

أن يكون الأثر للوجود بمفاد كان الناقصة

والمراد منه اتّصاف أحد جزئي الموضوع بالجزء الآخر.

ولهذه الصورة شقان:

الشق الأول: أن يكون الأثر لا يتّصاف أحد الحادثين بالتقدّم على الآخر، مع العلم الإجمالي بتقدّم أحدهما، ومثاله: ما لو فرض أن الإرث مترتب على كون موت المورث متصفاً بالتقدم على موت الوارث، مع العلم الإجمالي بتقدم إمّا موت المورث وإمّا موت الوارث.

وهنا لا ريب في عدم جريان الاستصحاب؛ لمحدور المعارضة بين الاستصحابين، إذ بعد العلم الإجمالي بتقدّم أحد الحادثين، فإنّ إجراء أصالة عدم التقدّم في أحدهما معارض بجريانها في الآخر أيضاً، وبالتالي فإنّ جريان الأصل في كلا الحادثين موجب للمخالفة القطعيّة، وجريانه في أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

الشق الثاني: أن يكون الأثر لا يتّصاف أحد الحادثين بالتقدّم على الآخر، مع عدم العلم الإجمالي بتقدّمه، ومثاله نفس المثال السابق، مع فارق عدم العلم الإجمالي بتقدّم إمّا موت المورث وإمّا موت الوارث؛ لاحتمال التقارن.

رأي المحقق الآخوند عليه السلام:

وقد اختلف الأعلام الأصوليون عليهم السلام في جريان الاستصحاب وعدمه في هذه الصورة، فاختر صاحب الكفاية عليه السلام عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم كون

الوجود بمفاد كان الناقصة متعلقاً لليقين والشك؛ إذ أنه لم يكن لنا علم باتّصاف أحدهما بالتقدّم على الآخر ولا بعدم اتّصافه به حتى يكون مورداً للاستصحاب^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي لرأي المحقّق الآخوند^{قدهما}:

وقد أفاد المحقّق الخوئي^{قده}: أن كلام المحقّق الآخوند^{قده} في المقام مخالف لكلامه في بحث العامّ والخاصّ، حيث أفاد هناك أنه إذا ورد عامٌّ بأنّ المرأة تحيض إلى خمسين عاماً إلاّ القرشيّة، وشككنا في قرشيّة امرأة، فإنّه لا يصحّ التمسك بالعموم المذكور؛ لكون الشبهة مصداقيّة، إلاّ أنّه لا مانع من إدخالها في العموم للاستصحاب، فيقال: الأصل عدم اتّصافها بالقرشيّة، لأنّها لم تتّصف بهذه الصفة حين لم تكن موجودة ونشكّ في اتّصافها بها الآن، فالأصل عدم اتّصافها بها^(٢).

رأي المحقّق الخوئي^{قده}:

ثمّ صرح المحقّق الخوئي^{قده} بأنّ الذي أفاده المحقّق الآخوند^{قده} هو الصحيح، وهو الذي ينبغي تطبيقه على المقام، بأن يقال: الأصل عدم اتّصاف هذا الحادث بالتقدّم على الحادث الآخر؛ لأنّه لم يتّصف بالتقدّم حين لم يكن موجوداً، فالآن كما كان.

ولا يعتبر في استصحاب عدم الاتّصاف بالسبق وجوده في زمانٍ مع عدم الاتّصاف به، بل يكفي عدم اتّصافه به حين لم يكن موجوداً، فإنّ اتّصافه به يحتاج إلى وجوده، وأمّا عدم اتّصافه به فلا يحتاج إلى وجوده، بل يكفيه

(١) كفاية الأصول: ٤١٩.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٢٣.

عدم وجوده، فإنّ ثبوت شيء لشيء وإن كان فرع ثبوت المثبت له، إلا أنّ نفي شيء عن شيء لا يحتاج إلى وجود المنفي عنه، وهذا هو معنى قولهم: إنّ القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع^(١).

والحاصل: فإنّ الصحيح على مبنى المحقّق الخوئي رحمته هو جريان الاستصحاب في المقام، كما جرى في بحث العامّ والخاصّ، إلا أنّ لنا في المقام مناقشتين: المناقشة الأولى: مناقشة إشكال المحقّق الخوئي لتفصيل المحقّق الآخوند رحمته، حيث أفاد رحمته: أنّ تفصيل المحقّق الآخوند رحمته بين باب العامّ والخاصّ بتصحيح جريان الاستصحاب فيه، وبين المقام بالمنع من جريانه فيه، ليس بمتّجه. والذي نراه أنّه تفصيل متين؛ إذ أنّ موضوع الحكم بعد التخصيص في بحث العامّ والخاصّ - كما سيأتي بيانه مفصّلاً في المناقشة التالية -، يكون مركّباً من جزئين: المعروض وعدم الاتّصاف بالعرض، فيصحّ فيه جريان الاستصحاب؛ إذ أنّ الأوّل يحرز بالوجدان، والثاني بالأصل التبعدي.

بينما الأثر - وهو الحكم - في المقام مترتب على الاتّصاف بالعنوان الانتزاعي، وهو الاتّصاف بالتقدّم، ويُرَاد من إجراء الاستصحاب نفيّ التقدّم لأجل نفي الأثر والحكم، وهو غير ممكن؛ لأنّ الحكم مترتب على اتّصاف الموضوع بالوصف المذكور، والاتّصاف بالوصف يقتضي وجود الموضوع؛ لتلا يلزم قيام الأمر الوجودي بالمعدوم، فنفي الحكم المذكور يكون بنفي ما رتب عليه، وهو اتّصاف الموضوع الموجود بالوصف، ونفي الاتّصاف المذكور نقيضه، والتناقض يقتضي وحدة الموضوع والمحمول، وإتّما الاختلاف في الإيجاب والسلب، فالاتّصاف

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢١٦.

بالتقدم الذي تعلق به النفي نقيض عدم الاتصاف به ، فيتوقف على وجود الموضوع المنفي عنه التقدم ، وبما أنّ وجود هذا الموضوع المنفي عنه الوصف غير متيقن ، فلا يعقل فيه جريان الاستصحاب ، وسيأتي مزيد توضيح وتفصيل لهذه النكته في المناقشة التالية .

فالصحيح: أن إشكال المحقق الخوئي عليه السلام على المحقق الآخوند عليه السلام ليس بوارد؛ نظراً إلى الفرق بين الموردين ، كما أوضحناه .

المناقشة الثانية: مناقشة رأي المحققين الآخوند والخوئي عليهما السلام ، إلا أنّ الصحيح عندنا هو عدم جريان الاستصحاب في المقام ، خلافاً للمحقق الخوئي عليه السلام ، وكذا في باب العام والخاص أيضاً ، خلافاً للمحققين الآخوند والخوئي عليهما السلام معاً .
وتنقيح المناقشة يتم من خلال بيان وجه المنع من جريان الاستصحاب في باب العام والخاص ، وبه يتضح وجه عدم جريانه في المقام أيضاً .

ومحصّل الكلام فيها: أنّ موضوع الدليل العامّ مثل: « المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم ترّ حمرة »^(١) بعد تخصيصه بمثل: « القرشيّة والنبطيّة من النساء تريان الدم إلى ستين سنة »^(٢) يمكن تصويره - بحسب المراد الجدّي - على أربعة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون من قبيل السالبة المحصّلة ، والتي هي بمعنى سلب الربط أو عدم الاتصاف ، ولكن مع اشتراط وجود الموضوع ، فيكون موضوع العامّ المتقدّم مثلاً: « كلّ امرأة موجودة ليست بقرشيّة لا ترى الحمرة بعد الخمسين » .

(١) وسائل الشيعة: كتاب الطهارة ، الباب ٣١ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

(٢) المصدر: الحديث ٩ .

النحو الثاني: أن يكون من قبيل السالبة المحصّلة ، والتي هي بمعنى سلب الربط أو عدم الاتّصاف ، ولكن مع عدم اشتراط وجود الموضوع ، فيكون موضوع العامّ المتقدّم مثلاً: «كلّ امرأة موجودة ليست بقرشيّة لا ترى الحمرّة بعد الخمسين».

النحو الثالث: أن يكون من قبيل الموجبة المعدولة ، والتي هي بمعنى ربط السلب أو الاتّصاف بالعدم ، فيكون موضوع العامّ المتقدّم مثلاً: «المرأة المتّصّفة بعدم القرشيّة لا ترى الحمرّة بعد الخمسين».

النحو الرابع: أن يكون من قبيل الموجبة السالبة المحمول ، وهي القضّيّة المركّبة من جزئين وهما: ربط السلب وسلب الربط^(١) ، فيكون موضوع العامّ المتقدّم مثلاً: «المرأة المتّصّفة بعدم الاتّصاف بالقرشيّة لا ترى الحمرّة بعد الخمسين». وبعد بيان هذه الأنحاء الأربعة المتصوّرة والمحتملة ، نقول: إنّ المحقّقين الآخوند الخوئي^(٢) قد بنوا على الثاني^(٢) ، والمحقّق النائيني^(٣) قد بنى على الثالث^(٣) ، والمحقّق الخميني^(٤) قد بنى على الرابع^(٤).

ولا يخفى أنّ إجراء الأصل في هذا المقام ، أي استصحاب عدم الخاصّ ، لا يتّجه إلّا على ضوء النحو الثاني دون بقيّة الأنحاء .

(١) في تنقيح الأصول: ٢: ٣٦٠: «الموجبة السالبة المحمول ، وهي التي تنحلّ إلى قضيتين ، مثل: «زيد هو الذي ليس بقائم» ، وهذه القضايا الموجبات المحصّلات والمعدولات لا بدّ لها من وجود الموضوع ؛ لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، وإن كان الثابت وصفاً عدمياً ، بخلاف السالبة المحصّلة ، فإنّه يمكن صدقها بانتفاء موضوعها» .

(٢) كفاية الأصول: ٢٢٣. أجود التقريرات (التعليقة): ٢: ٣٣١.

(٣) أجود التقريرات: ٢: ٣٢٩.

(٤) تهذيب الأصول: ١: ٤٨٧ وما بعدها. تنقيح الأصول: ٢: ٣٦٣.

نظريّة المحقّق النائيّ عليه السلام ومناقشتها :

وتحقيق ذلك : أنّ المحقّق النائيّ عليه السلام طبقاً للنحو الثالث الذي تسبّاه ، أفاد أنّ الخاصّ إذا كان وصفاً للعام - كالقرشية - فإنّه يكون من قبيل أعراضه ، وبما أنّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه ، فلا بدّ من افتراض وجود الموضوع ، حتّى لا يلزم قيام الموجود بالمعدوم .

وعلى ذلك فإنّ عدم العرض - أي : الخاصّ - لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في المحلّ القابل له ؛ لكون التقابل بينهما من قبيل تقابل عدم والملكة ، وبالتالي فعند الشكّ في تحقّقه لا يمكن استصحاب عدمه ، من جهة عدم الحالة السابقة له بعد عدم تحقّق موضوعه مسبقاً في الخارج ^(١) .

ونلاحظ على كلامه عليه السلام : أنّ نقيض اتّصاف الموضوع بالعرض هو عدم الاتّصاف ، وعدم الاتّصاف كما يصدق مع وجود الموضوع يصدق مع عدمه ، فلا يشترط وجود الموضوع في صدق القضية ، والحال أنّ الموجبة المعدولة لاتصدق مع عدم الموضوع ، ممّا يوجب إرجاع القضية إلى السالبة المحصّلة ؛ لأنّها الوحيدة التي تصدق حتّى مع عدم الموضوع ^(٢) .

(١) أجود التقريرات : ٢ : ٣٣٧ .

(٢) هذا طبعاً في دائرة القضايا الإخباريّة ؛ إذ نقيض الاتّصاف فيها هو عدم الاتّصاف ، سواء كان الموضوع موجوداً أم لا ، فيقال : « زيد ليس بقائم » سواء كان زيد موجوداً ولم يكن قائماً ، أم لم يكن موجوداً أصلاً ، وأمّا في دائرة القضايا الإنشائيّة ، فيما أنّه لو قلنا بصدق القضية حتّى مع عدم وجود الموضوع يلزم محذور اللغوّة ، لذا ينبغي تقييدها بوجود الموضوع .

نظريّة المحقّقين الآخوند والخوئي عليهما السلام ومناقشتها:

وأما المحقّقان الآخوند والخوئي عليهما السلام، فقد بنيا على جريان استصحاب العدم الأزلي في بحث العامّ والخاصّ، بعد أن بنيا على كون القضية سالبة محصّلة؛ إذ على ضوئها لا يشترط في عدم الوصف وجود موضوعه، فيصحّ استصحاب العدم من غير محذور.

ولنا على كلامهما عليهما السلام ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: لزوم محذور اللغوية؛ إذ لو كان موضوع العامّ المخصّص من قبيل السالبة المحصّلة غير المشروطة بوجود الموضوع، لكانت التكاليف الشرعيّة لاغية، بداهة أنّ الشارع المقدّس لو قال مثلاً: «أكرم العالم إلاّ الفاسق» فإنّ مدلوله - حينئذٍ - سيكون «أكرم العالم غير المتّصف بالفسق» سواء كان موجوداً أم لا، وهذا لغو واضح فيما إذا لم يكن العالم موجوداً^(١).

الملاحظة الثانية: أنّ نقيض اتّصاف المعروض بالعرض هو عدم الاتّصاف، أو قفل: نقيض وجود المعروض مع الاتّصاف بالعرض هو وجود الموضوع، ولكن مع عدم الاتّصاف بالعرض؛ للزوم وحدة الموضوع في المتناقضين، ممّا يعني أنّ الموضوع إذا كان في النقيض هو وجود الموضوع مع الاتّصاف، فلازمه أن يكون الموضوع في نقيضه أيضاً هو وجود الموضوع مع عدم الاتّصاف، وهذا يعني عدم إمكان استصحاب عدم العرض إلاّ مع تحقّق الموضوع أو المعروض بغير عرضه. ولذلك نقول في مثال المرأة القرشيّة المعروف: إنّ الحكم بالتحريض إنّما قد ثبت

(١) هذه الملاحظة مستفادة من كلمات المحقّق السيّد الخميني عليه السلام في تهذيب الأصول:

للمرأة المتصفة بأثما قرشيّة ، وبالتالي فعند الشكّ في قرشيّة امرأة لا يصحّ استصحاب عدم القرشيّة؛ وذلك لأنّ الوصف (القرشيّة) قد ثبت للمرأة (الموضوع)، وهذا يوجب لابدّيّة فرض وجود المرأة أيضاً^(١)، كوقوعها موضوعاً لتقيض اتّصافها لها - وهو عدم الاتّصاف بالقرشيّة - ثمّ استصحاب عدم قرشيّتها، وهذا ما لا حالة له سابقة حتّى يستصحب عدمه، فيكون مانعاً عن جريان الاستصحاب في هذا المورد، بل في كلّ الموضوعات المركّبة من الوصف والموصوف التي رتّب الحكم عليها، وأريد نفي الحكم بنفي الموضوع له وما رتّب عليه - وهو الموضوع الموجود المتّصف بالوصف - ويحصل نفيه بنفي اتّصاف الموضوع الموجود به المناقض مع ثبوت الاتّصاف به، إنّما الكلام فيما لو رتّب الحكم على الموضوع غير المتّصف بوصف من أوصافه، كالعامّ المخصّص، وقد وقع مورداً للبحث^(٢).

نظريّة المحقّق الخميني رحمته الله ومناقشتها:

وأما المحقّق الخميني رحمته الله فقد مال إلى كون موضوع حكم العامّ بعد التخصيص من قبيل الموجبة السالبة المحمول، وعلى هذا بنى رأيه بعدم جريان الأصل الأزلي، والوجه في كلامه يعود إلى نكتتين:

النكته الأولى: أنّ الغرض من ذكر الدليل الخاصّ هو تقييد الدليل العامّ حسب المراد الجدّي، وهو لا يمكن إلاّ بأن يصير موضوع حكم العامّ بعد التخصيص

(١) لكونها بوصف القرشيّة موضوعاً للحكم، وثبوت الوصف لشيء يقتضي وجوده حتّى لا يلزم قيام الموجود بالمعدوم.

(٢) أفاد سماحة سيّد الأستاذ (صان الله مهجته) في هذا المورد أنّه يحتمل أن يكون هذا المطب المرتبط باستصحاب العدم الأزلي من إفادات أستاذه المحقّق سماحة السيّد الميلاني رحمته الله، ولكنّه لم يجزم بذلك.

بنحو الموجبة السالبة المحمول ، أو بنحو الموجبة المعدولة؛ إذ لو صار بعده بنحو السالبة المحصلة ، بأن يكون الموضوع لحكم العام بعد التخصيص هو العام غير المتّصف بالخاص ، لما كان الخاص موجباً لتقييد العام بحسب المراد الجدّي؛ لأنّ التخصيص حينئذٍ معناه سلب الارتباط بين الخاص والعام ، وسلب الربط ليس تقييداً للعام ، بل عدم تقييد العام بالخاص ويكون العام بعد التخصيص كالعام قبله ، فيكون ذكر الخاص لغواً؛ لأنّه لا يترتب عليه ما هو الغرض من ذكره ، وهو ما لا يرتكبه العاقل فضلاً عن الحكيم .

النكتة الثانية: لزوم لغويّة حكم العام بعد التخصيص إن كان الموضوع لحكم العام بعده بنحو السالبة المحصلة ، أي العام غير المتّصف بالخاص بنحو سلب الربط والاتّصاف؛ لأنّه لو قال الشارع: «أكرم كلّ عالم إلاّ الفاسق» فإنّه سيكون مدلول العام المخصّص - حينئذٍ - هو العالم غير المتّصف بالفسق ، فيجب إكرام العالم غير المتّصف بالفسق ، سواء كان موجوداً أم لا؛ لصدق عدم اتّصافه بالفسق عند وجوده مع عدم اتّصافه به ، ومع عدم اتّصافه به عند عدمه؛ وذلك لصدق السالبة المحصلة مع وجود الموضوع ومع عدمه؛ نظراً إلى أنّ عدم اتّصاف المعروض بعرضه يكون على نحوين:

أحدهما: عدم الاتّصاف بالعرض؛ لأجل عدم تحقّق سائر ما له الدخل فيه غير المعروض .

وثانيهما: عدم الاتّصاف بالعرض؛ لأجل عدم المعروض والمحلّ القابل ، ولو كان سائر ما له الدخل متحقّقاً؛ لاحتياج كلّ معلول إلى وجود مجموع ما له الدخل في تحقّقه غير العلة المعدّة إن كانت له .

ومن المعلوم أنّ وجوب إكرام العالم غير الموجود لغو؛ لعدم إمكان كونه داعياً

إلى التكليف عند صيرورته فعلياً ومنجزاً - بوصوله إلى المُخاطب - لإيجاد إكرام العالم غير الموجود؛ لعدم إمكان تحقق متعلّقه، باعتبار عدم تحقق متعلّق المتعلّق، الذي يتوقّف تحقق المتعلّق على تحقّقه.

وتخصيص العامّ وإن كان مقتضاه ولازمه صيرورة العامّ بعده هو العامّ غير المتّصف بالخاصّ بنحو السالبة المحصلة - أي سلب الربط بين العامّ والخاصّ - لأنّ دليل العامّ - مع قطع النظر عن دليل الخاصّ - يدلّ على ثبوت حكمه للعامّ المتّصف بأيّ وصف من أوصافه المكثّرة له، ومنها أعراضه المتّصف بها، المكثّرة له، ودليل الخاصّ يدلّ على أن العامّ المتّصف بالخاصّ ليس محكوماً بحكم العامّ، فيخرج عن تحت حكم العامّ لأجل اتّصافه بالخاصّ، وهذا يعني أنّ الاتّصاف بالخاصّ مانع عن حكم العامّ^(١)، فالعامّ عند عدم اتّصافه بالخاصّ يؤثّر في حكمه، وعليه فالموضوع لحكم العامّ بعد تخصيصه هو العامّ غير المتّصف بالخاصّ بنحو السالبة المحصلة، إلّا أنّه يترتّب عليه تاليان فاسدان يدلّان على فساد متلوّهما بنحو برهان الإينّ، لأنّهما معلولان له، فلا يكون العامّ بعد التخصيص حسب المراد الجدّي هو العامّ غير المتّصف بالخاصّ بنحو السالبة المحصلة وسلب الربط، بل لا بدّ من أن يكون هو العامّ المتّصف بعدم الخاصّ بنحو الموجبة المعدولة، أو العامّ المتّصف بعدم الاتّصاف بالخاصّ بنحو الموجبة السالبة المحمول؛ لأنّ أيّاً منهما كان لا يترتّب

(١) والممنوع حين عدم المانع وفي زمانه يؤثّر في أثره بنحو القضيّة الحينيّة، لا بنحو القضيّة الشرطيّة، بمعنى أنّه يؤثّر فيه بشرط عدم المانع؛ إذ العدم مطلقاً لا شيء محض ولا واقعيّة له، فلا يعقل دخالته في تحقّق شيء، فالعامّ دخيل في حكمه، ويؤثّر حين عدم الخاصّ في زمانه بنحو السالبة المحصلة، وعدم الاتّصاف به لا بشرط عدم الخاصّ بنحو القضيّة المعدولة والاتّصاف بعدمه.

عليه تالٍ فاسد، ويتحقق به تقييد العام بالخاص، ويوجب تضييق موضوع حكم العام من غير أن يلزم محذور لغوية حكم العام.

ولكن يمكن الجمع بين مقتضى التخصيص - وهو كون موضوع حكم العام بعد التخصيص هو العام غير المتصف بالخاص بنحو السالبة المحصلة - وعدم ترتب تالٍ فاسد عليه - من لغوية حكم العام وعدم تقييده وتضييقه بعد التخصيص - وذلك لأنه لا إشكال في أن مقتضى التخصيص كون الموضوع لحكم العام هو العام غير المتصف بالخاص بنحو السالبة المحصلة، ولا يحيص عنه؛ لأن دليل العام يدل على أن الموضوع لحكم العام هو العام متصفاً بأي صفة من صفاته المكثرة له؛ لأنه لا يتحقق إلا متصفاً بصفة من أوصافه المكثرة له، ومن صفاته الخاص، ودليل الخاص يدل على أن العام المتصف بالخاص ليس محكوماً بحكمه، وليس موضوعاً له، وإذا قال المولى: «أكرم كل عالم الآ العالم الفاسق» فالاستثناء يدل على أن العالم الفاسق ليس بواجب الإكرام، فدليل الخاص يدل على أن العام المتصف بالخاص ليس موضوعاً لحكمه، وحيث إن دليل الخاص إما يكون قرينة للعام ويذكر لبيان المراد الجدي من العام كما هو الحق، وإما يكون أظهر في مدلوله المخالف لمدلول دليل العام - كما قيل - فيدل على أن اتصاف العام بالخاص مانع عن كونه موضوعاً لحكمه ومؤثراً فيه، وشأن المانع أنه حين وجوده يمنع من تأثير المنوع في أثره، فحين عدمه لا يمنع عنه، لا أن عدمه دخيل في تأثير المنوع في أثره كما هو المشهور؛ لأنّ عدم مطلقاً لا أثر له.

فيستفاد من دليل الخاص: أن الموضوع لحكم العام هو العام غير المتصف بالخاص؛ وأنه حين عدم اتصافه بالخاص يؤثر في حكمه، ويترتب عليه بنحو السالبة المحصلة، وحيث إن عدم اتصاف الموصوف بوصف والمعروض بعرض

يكون على نحوين :

أحدهما : مع عدم الموصوف والمعروض الذي هو العلة القابلية .
 وثانيهما : مع عدم سائر ماله الدخل في تحققه كلاً أو بعضاً مع وجود الموصوف
 والمعروض ، ولذا قالوا : السالبة المحصلة تصدق مع وجود الموضوع ومع عدمه .
 فالعامّ المخصّص إذا كان محكوماً بحكم تكليفي ، مفاده أنّه محكوم بهذا الحكم
 مطلقاً ، سواء كان موجوداً أم لا ، وأنّ العالم غير المتّصف بالفسق يجب إكرامه ،
 سواء كان موجوداً أم لا ، وهو بإطلاقه لغو ؛ لعدم إمكان إكرامه حين عدمه ، فيكون
 إيجاب إكرامه حين عدم وجوده لغواً ؛ لعدم صيرورته داعياً للمكلف لإيجاد متعلقه
 أو تركه .

هذا في القضايا الإنشائية ، وأمّا في القضايا الخبرية ، فصدق القضية السالبة
 المحصلة حين وجود الموضوع وحين عدمه لا بأس به ؛ لعدم ترتّب تال فاسد عليه .
 ولكن لزوم لغوية حكم العامّ بعد التخصيص بنحو السالبة المحصلة ، لا يوجب
 أن يتوقّف عدمها على أن يكون موضوع حكمه هو العامّ المتّصف بعدم الخاصّ ،
 أو المتّصف بعدم اتّصافه بالخاصّ بنحو الموجبة المعدولة ، أو الموجبة السالبة
 المحمول ، حتّى تكون قرينة على كونه بأحد النحويين المذكورين - لرفع اللغوية
 ذهنياً - أمراً ثالثاً يجتمع مع مقتضى التخصيص ، وكونه موجباً لكون موضوع العامّ
 هو العامّ غير المتّصف بنحو السالبة المحصلة لكن مع وجود الموضوع ، فلا يلزم لغوية
 حكم العامّ بعد التخصيص حينئذٍ .

وعليه : فحيث إنّ اللغوية تلزم إن كان العامّ المخصّص موضوعاً لحكمه مطلقاً ،
 سواء كان موجوداً أم لا ، وكونه موضوعاً مع عدم وجوده يوجب اللغوية
 لا مطلقاً ، فيقيّد بكونه موجوداً ، فالعامّ غير المتّصف بالخاصّ عند وجوده يكون

موضوعاً لحكمه ، ويؤثر فيه ، ويترتب عليه لرفع اللغويّة ، ولا وجه لتقييده بالتصافه بعدم الخاصّ ، أو بتقييده بعدم اتّصافه به لرفعها؛ لأنّه مستلزم لرفع اليد عن مقتضى التخصيص مطلقاً ، وهو كون موضوع حكم العامّ هو العامّ غير المتّصف بالخاصّ بنحو السالبة المحصّلة وسلب الربط ، سواء كان موجوداً أم معدوماً ، مع أنّه يكفي لرفع اللغويّة رفع اليد عن إطلاقه ، ويقيّد بكونه موجوداً ، أي العامّ الموجود غير المتّصف بالخاصّ ، لا العامّ غير المتّصف به ، سواء كان موجوداً أم لا ، حتّى يلزم محذور اللغويّة في صورة كونه معدوماً ، وبالتالي فبعد رفع اللغويّة بتقييده بكونه موجوداً مع عدم اتّصافه بالخاصّ فإنّ موضوع حكم العامّ يكون هو العامّ الموجود غير المتّصف بالخاصّ بنحو السالبة المحصّلة مع وجود الموضوع ، وعليه لا وجه لرفع اليد عن مقتضى التخصيص ، أي السالبة المحصّلة مطلقاً .

إن قلت : نعم ، تقييد موضوع حكم بكونه موجوداً بنحو السالبة المحصّلة مع وجود الموضوع ، وإن كان يوجب رفع اللغويّة ، لكن يبقى تال فاسد آخر ، وهو عدم تخصيص العامّ بسبب الخاصّ ، فيلزم لغويّة التخصيص ، مع أنّ الغرض منه تقييد العامّ؛ لأنّ عدم الاتّصاف سلب الربط وهو لا يوجب تقييد العامّ ، فالسالبة المحصّلة مع وجود الموضوع لا تكفي لرفع التالي الفاسد المذكور مع كون جزئه الآخر عدم اتّصاف العامّ بالخاصّ؛ لأنّ العامّ غير المتّصف مركّب انضمامي لا مركّب تقييدي .

قلت : يكفي لتضييق العامّ وعدم صدقه على العامّ المقيّد بالخاصّ ، فلا يكون مشمولاً لحكمه (التركيب الانضمامي) ، بأن يكون موضوع حكم العامّ بعد التخصيص هو العامّ الموجود مع عدم اتّصافه بالخاصّ ، بحيث يكون مركّباً من العامّ الموجود وعدم اتّصافه بالخاصّ تركيباً انضمامياً؛ لأنّ الغرض من التخصيص تضييق

العام بسبب تخصيصه بالخاصّ ، بحيث لا يكون حكمه شاملاً للعامّ المقيد والمتّصف بالخاصّ ، وهذا الغرض يحصل بالتركيب الانضمامي ، ولا يتوقّف على التركيب التقييدي ، حتّى يقال بلزوم تقييده بعدم اتّصافه بالخاصّ أو تقييده بعدم اتّصافه بالخاصّ ، فثبت أنّه يمكن التحفّظ على مقتضى التخصيص من السالبة المحصّلة من دون لزوم محذور ترتّب تال فاسد عليه ، على ما بيّناه مفصّلاً.

والحاصل : فإنّ الصحيح هو كون موضوع العامّ مركّباً من العامّ وعدم الاتّصاف بالخاصّ على نحو القضية السالبة المحصّلة ، ولكن مع اشتراط وجود الموضوع ، ولا محذور في ذلك ، وبذلك يصحّ جريان الاستصحاب في مواردّه ، إلّا في موارد الصفات غير المفارقة - كالقرشية مثلاً - أو الموارد التي ليس لها حالة سابقة ، أمّا في الثانية فواضح ، وأمّا في الأولى فلنفس النكتة أيضاً ؛ إذ بعد اشتراط وجود الموضوع فلا حالة سابقة لها بدونه ، وهذا هو منشأ إشكالنا في جريان استصحاب العدم الأزلي ، فتدبّر جيّداً^(١).

(١) الموضوع المركّب - باعتبار ما - على نحوين : فإنّه تارة يكون مركّباً من شيء متّصف بعدم شيء آخر ، وأخرى من جزئين غير متّصف أحدهما بالآخر ، وهذا الأخير على أنحاء :
النحو الأوّل : أن يكون مركّباً من جوهرين ، مثل : « أكرم زيداً وعمراً » .
النحو الثاني : أن يكون مركّباً من جوهر وعرض ، مثل : « أكرم زيداً عند وجود العدالة » أي مطلق العدالة ، لا عدالة شخص خاصّ .
النحو الثالث : أن يكون مركّباً من جوهر وعرض لشيء خاصّ ، مثل : « أكرم زيداً عند عدالة عمرو » .

النحو الرابع : أن يكون مركّباً من عرضين بنحو مفاد كان التامة ، مثل : « أكرم الفقير عند تحقّق الإيمان والعدالة » أي مطلق الإيمان والعدالة .
النحو الخامس : أن يكون مركّباً من عرضين بنحو مفاد كان الناقصة ، مثل : « أكرم الفقير عند عدالة زيد وإيمان عمرو » .

«

وبما ذكرناه اتضح وجه الخدشة في جريان الاستصحاب في المقام أيضاً، فإنّ
نكتة المنع عندنا في كلا البابين واحدة.

» وقد تُشَقَّق هذه الأنحاء الخمسة باعتبارات أخرى أيضاً؛ إذ العنوان قد يكون أصيلاً،
وقد يكون انتزاعياً، وهكذا.

ولا يخفك أنه في جميع الموارد التي لا يكون هنالك اتّصاف بين شيء من الجزئين
ولا بين الجزء الآخر وما معه، لا إشكال في جريان استصحاب العدم الأزلي، كما لو قال:
«أكرم زيداً وعمراً» وشككنا في وجود عمرو، فإنه لا إشكال في استصحاب عدمه أزلاً.
نعم، لو كان الموضوع من قبيل النحو الأول، أي المركّب من الجزئين المتّصّف
أحدهما بعدم الآخر، أشكل جريان استصحاب العدم الأزلي فيه؛ لكونه مثبتاً.
ولو كان مركّباً من جزئين: الموصوف، وعدم الاتّصاف، فقد ظهر حكمه ممّا ذكرناه
أعلاه.

وقد اتّضح من خلال مجموع ما ذكرناه متناً وهامشاً: أنّ «العامّ والخاصّ» من جملة
مصاديق الموضوع المركّب، فحكمها حكمه.

الصورة الثالثة

أن يكون الأثر للعدم بمفاد ليس الناقصة

والمراد من « ليس » الناقصة - بحسب اصطلاح أهل المعقول - نفس السالبة المحصلة ، إلا أنه قد يتسامح في ذلك ، فيطلقونها حتى على الموجبة المعدولة المحمول ، كما حصل في كلمات المحقق الخوئي رحمته الله (١).

ومثال هذه الصورة: النجاسة المترتبة على عدم الكبرية للماء عند ملاقاته للنجس .

نظرية المحقق الآخوند رحمته الله :

وقد حكى المحقق الخوئي رحمته الله عن المحقق الآخوند رحمته الله أنه يرى عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة حيث قال: « لا يجري الاستصحاب فيه على مسلك صاحب الكفاية رحمته الله؛ لعدم اليقين بوجود هذا الحادث متصفاً بالعدم في زمان حدوث الآخر ، ومن الظاهر أن القضية إذا كانت معدولة ، فلا بدّ فيها من فرض وجود الموضوع ، بخلاف القضية السالبة ، كقولنا: « زيد ليس بقائم » ، فإن صدقها غير متوقف على وجود الموضوع؛ لأن مفاد القضية السالبة سلب الربط ، فلا يحتاج إلى وجود الموضوع ، وأما معدولة المحمول ، فما أن مفادها ربط السلب ، لزم فيها وجود الموضوع لا محالة » (٢).

(١) و(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢١٧.

مناقشة المحقق الخوئي لرأي المحقق الآخوند قله سره:

ولاحظ عليه المحقق الخوئي عليه السلام: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب في هذه الصورة أيضاً، فإنه وإن لم يمكن ترتيب آثار الاتّصاف بعدم وصفٍ باستصحاب عدم ذلك الوصف؛ لأنه لا يثبت به العدم المأخوذ نعتاً، إلا أنه يمكن ترتيب عدم الاتّصاف بذلك الوصف بإجراء الاستصحاب في عدم الاتّصاف؛ فإنّ الاتّصاف مسبوق بالعدم - كما مرّ - فيكون حال القسم الثالث حال القسم الثاني في جريان الاستصحاب^(١).

وقفه مع المحقق الخوئي عليه السلام:

وما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام يبتني وروده على كلام المحقق الآخوند عليه السلام على إرادته من استصحاب النفي الناقص مفاد القضية المعدولة المحمول، وأمّا بناءً على إرادته من استصحاب النفي الناقص مفاد القضية السالبة المحصلة، فإنّ إشكال المحقق الخوئي عليه السلام لن يكون متّجهاً؛ لكون الاستصحاب حينئذٍ من مصاديق الأصل المثبت.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢١٧.

الصورة الرابعة

أن يكون الأثر للعدم بمفاد ليس التامة

ويُراد منها: أن يكون الأثر للعدم بمفاد ليس التامة - بناءً على تعبير القوم - من جهة عدم اتّصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر، وفي الحقيقة أنّ الموضوع للأثر مركّب من جزئين: أحدهما تحقّق أحد الحادثين بمفاد كان التامة، والآخر عدم اتّصاف الجزء الآخر بتقدّمه على الآخر بنحو السالبة المحصّلة الناقصة.

فالمراد من هذه الصورة أن يترتب الأثر على تحقّق أحد الحادثين وعدم اتّصاف الآخر بتقدّمه عليه من جانب واحد أو من جانبيين، كالعلم بموت المتوارثين - كالأب والإبن - والشكّ في تقدّم كلّ منهما على موت الآخر، وكالعلم بموت أحد الأخوين اللذين لأحدهما ولد دون الآخر والشكّ في تقدّم كلّ منهما على الآخر، فهذه الصورة شقان:

الشقّ الأوّل: أن يترتب الأثر على عدم تقدّم كلّ من الحادثين - بنحو السالبة المحصّلة - على تحقّق الآخر بنحو مفاد كان التامة كالمثال الأوّل، وقد اتّفق أهل الفنّ على عدم جريان الاستصحاب في شيء من الطرفين، إمّا لأجل المعارضة وتعارض الاستصحابين الجارين في الطرفين، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم عليه السلام، لتحقّق شرط الاستصحاب في الطرفين وهو اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فالمقتضي له موجود، لكن المانع - وهو تعارض الاستصحابين - أيضاً غير مفقود، فيمنع عن شمول دليل الاستصحاب للاستصحابين المتعارضين، وإمّا لأجل عدم شرط الاستصحاب والمقتضي له، لا لأجل المانع والمعارضة بينهما، كما ذهب

إليه المحقق الآخوند عليه السلام، فدلِيل الاستصحاب لا يشمل هذا الشق؛ لعدم تحقق شرط الاستصحاب، كما يأتي بيان مدّعاه قريباً.

والحاصل: فإنّ الاستصحاب في هذا الشقّ غير جارٍ قطعاً، إمّا لأجل المعارضة، وإمّا لعدم شمول الأدلّة له، فلا حاجة لإطالة الكلام بأكثر من هذا المقدار.

الشقّ الثاني: أن يترتب الأثر على عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر عند تحقق الآخر، كالمثال الثاني وهو ما لو علمنا بموت أخوين لأحدهما ولد دون الآخر وشككنا في تقدّم كلّ منهما على الآخر، فاستصحاب عدم موت مَنْ له ولد إلى زمان موت الآخر يترتب عليه إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت مَنْ لا ولد له إلى زمان موت الآخر، فإنّه لا يترتب عليه أثر؛ لكون الوارث له ولد ولو كان موته قبل موت من لا ولد له.

وهنا مثال آخر، وهو ما لو شككنا في تقدّم موت الوالد على إسلام الولد، فإنّ استصحاب عدم إسلام الولد إلى زمان موت الوالد يترتب عليه عدم إرثه منه، بخلاف استصحاب عدم موت الوالد إلى زمان إسلام الولد، فإنّه لا يترتب عليه أثر، إذ قد يكون الوالد حيّاً بالوجدان وله وارث مسلم، ولا يترتب عليه أثر؛ لأنّ الأثر مترتب على الموت عن وارث مسلم، فكيف بالحياة المستصحابية مع وارث مسلم؟^(۱)

نظريّة المحقق الآخوند عليه السلام:

وقد بنى المحقق الآخوند عليه السلام في هذه الصورة على عدم جريان الاستصحاب،

(۱) مصباح الأصول: ۳: ۲۱۸.

وأوضح نظريته المحقق الخوئي رحمته ببيان أن المستفاد من حرف «الفاء» في قوله عنه: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت» لزوم اتصال زمان الشك بزمان اليقين في جريان الاستصحاب، مما يعني أن أدلة الاستصحاب لا تشمل موارد انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بل ولا موارد احتمال الانفصال.

أما موارد الانفصال اليقيني، فعدم جريان الاستصحاب فيها واضح؛ إذ أن من تيقن بالطهارة مثلاً ثم بالحدث ثم شك في الطهارة، فإنه ليس له إجراء استصحاب الطهارة مع وجود اليقين والشك بالنسبة إليها؛ لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، بل الذي يجري هو استصحاب الحدث.

وأما موارد احتمال الانفصال، فلأن الشبهة حينئذٍ مصداقية، ولا يمكن الرجوع معها إلى العموم حتى على القول بجواز التمسك به فيها، فإن القائل به إنما يدعي ذلك فيما إذا انعقد ظهور للعام وكان المخصّص منفصلاً، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العلماء ثم ورد دليل آخر على عدم وجوب إكرام الفساق منهم، وشككنا في أن زيدا عادلاً أو فاسقاً^(١).

وأما إذا كان المخصّص متصلاً ومانعاً عن انعقاد الظهور في العموم من أول الأمر، كما إذا قال المولى: «أكرم العالم العادل»، وشككنا في عدالة زيد، فإنه لم يقل أحد بجواز التمسك بالعموم فيه، والمقام من هذا القبيل؛ لقصور أدلة حجّية الاستصحاب عن الشمول لموارد الانفصال، فإذا لم يجرز الاتصال لم يمكن التمسك

(١) لا يخفى أن محذور التمسك للعام في الشبهة المصداقية وارد على فرض كون المخصّص منفصلاً؛ إذ أنه في هذا الفرض أيضاً يكون العام مقيداً بعدم الخاص، وعليه فعند الشك في العدالة أو الفسق - كما في المثال المذكور أعلاه - لا يمكن إدراج الفرد ضمن العام؛ للشك في تحقّق قيده بالنسبة إليه.

بها ، وحيث إنّ الحادثين في محلّ الكلام مسبوقان بالعدم ، ويشكّ في المتقدّم منها مع العلم بحدوث كلّ منهما ، فإنّه لا يجرز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين ، وعليه فلا مجال لجريان الاستصحاب .

وتوضيح ذلك يحتاج إلى فرض أزمنة ثلاثة :

١ - زمان اليقين بعدم حدوث كلّ من الحادثين .

٢ - وزمان حدوث أحدهما بلا تعيين .

٣ - وزمان حدوث الآخر بلا تعيين أيضاً .

فلو فرضنا مثلاً أنّ زيداً كان حيناً يوم الخميس وابنه كان كافراً فيه ، فهذا يعني أنّ يوم الخميس هو زمان اليقين بعدم حدوث كلّ من الحادثين؛ لليقين فيه بعدم موت المورث وعدم إسلام الوارث معاً ، ثمّ لو علمنا بحدوث أحدهما لا بعينه يوم الجمعة وبحدوث الآخر يوم السبت ، فهذا يعني أنّ يومي الجمعة والسبت هما زمانا حدوث كلّ واحد من الحادثين بلا تعيين ، ومن هنا يتولّد الشكّ في أنّ الحادث يوم الجمعة هل هو إسلام الولد حتّى يرث أباه أم موت الوالد حتّى لا يرثه؛ لكونه كافراً حين موت أبيه ؟

وحيئنذٍ قد يقال : إنّ هذا الشكّ في حدوث كلّ من الحادثين إذا لوحظ بالنسبة إلى عمود الزمان ، فإنّ زمان الشكّ يكون متصلاً بزمان اليقين؛ إذ أنّ زمان اليقين بالعدم يوم الخميس وزمان الشكّ في حدوث كلّ واحد من الحادثين يوم الجمعة وهما متصّلان ، فلا مانع من جريان استصحاب عدم حدوث الإسلام يوم الجمعة إلاّ أنّه يقال : لا أثر لهذا الاستصحاب ، باعتبار أنّ عدم إرث الولد من والده ليس مترتباً على عدم إسلامه يوم الجمعة ، بل على عدم إسلامه حين موت أبيه ، فلا بدّ من جريان الاستصحاب في عدم الإسلام في زمان حدوث موت الوالد ،

أي يلاحظ الشكّ في حدوث كلّ من الحادثين بالنسبة إلى الحادث الآخر ،
لبنسبة إلى عمود الزمان .

وفي هذا الفرض بما أنّ زمان حدوث موت الوالد مردّد بين الجمعة والسبت ،
فهذا يعني أنّ حدوثه إن كان يوم الجمعة فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين ، وإن كان
يوم السبت فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين ؛ لأنّ زمان اليقين يوم الخميس
على الفرض ، و زمان الشكّ يوم السبت ، فيوم الجمعة فاصل بين زمان اليقين
و زمان الشكّ ، ومع احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين لا مجال للتمسك
بدليل حجّيّة الاستصحاب ؛ لكون الشبهة مصداقيّة^(١) .

مناقشة نظرية المحقق الآخوند^(٢) :

ونلاحظ على ما أفاده^(٣) من عدم جريان الاستصحاب : أنّه قد بناه على نكتة
لزوم الاتّصال بين زمني الشكّ واليقين ، فالكلام ينبغي أن يكون معه من خلال
هذه الزاوية ، ومجموع ما استدللّ^(٤) به على هذه النقطة عبارة عن دليلين :

الدليل الأوّل : أنّه لا يمكن أن يتحقّق الاستصحاب في الواقع إلاّ مع تقدّم
زمان اليقين على زمان الشكّ ، وإلاّ لم يصدق عنوان عدم نقض اليقين بالشكّ ،
المأخوذ في أدلّة الاستصحاب^(٥) .

الدليل الثاني : قوله^(٦) : « فشككت » ، بنكتة أنّ « الفاء » تدلّ على لزوم
الترتيب بلافاصلة^(٧) .

(١) كفاية الأصول : ٤٢٠ و ٤٢١ . مصباح الأصول : ٣ : ٢١٩ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٢٠ .

(٣) لا يخفى أنّ هذا الدليل لا أثر له في كلمات المحقق الآخوند^(٤) لا في الكفاية - كما «

ويلاحظ على دليله الأوّل: أنّ الاستصحاب لا يعتبر فيه تقدّم اليقين على الشكّ؛ لصحّة جريان الاستصحاب مع حدوثها معاً، كمن تيقّن يوم الجمعة بطهارة ثوبه في يوم الخميس وشكّ في يوم الجمعة أيضاً في بقائها، غاية الأمر يكون المتعلّق متعدّداً؛ لأنّ متعلّق اليقين هو الحدوث ومتعلّق الشكّ هو البقاء، ولا ريب في صدق عنوان نقض اليقين بالشكّ حينئذٍ بلا إشكال.

ويلاحظ على دليله الثاني: أنّه لو سلّمنا بظهور قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت» في تقدّم زمان اليقين على زمان الشكّ، وترتب المتأخّر على المتقدّم بلا فاصلة، فإنّه وارد مورد الغلبة الوجوديّة؛ إذ الواقع في الخارج غالباً كذلك، لا أنّه هو المعتبر في الاستصحاب، فالفاء واردة مورد القيد الغالبي لا الدائمي اللزومي.

وبعد التأمّل في كلا الدليلين يظهر وجه الخدشة في اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين في الاستصحاب، بداهة أنّه إذا فسد المبنى فسد البناء، فالصحيح هو جريان الاستصحاب في هذا الشقّ لولا مناقشتنا لأصل تحقّق هذه الصورة في المقام، كما أوضحنا ذلك في بداية البحث.

نعم، لو تخلّل يقين بين الشكّ واليقين على خلاف اليقين الأوّل، صحّ أن يكون مانعاً عن جريان الاستصحاب؛ لأنّه سيكون من مصاديق نقض اليقين باليقين، لا من مصاديق نقض اليقين بالشكّ.

وبما ذكرناه ظهر أنّ الشكّ في الاتّصال وعدمه لا أثر له البتّة؛ إذ أنّ المانع من جريان الاستصحاب - كما ذكرنا - ليس إلّا تخلّل اليقين المخالف لليقين الأوّل -

» نسب إليه المحقّق الخوئي رحمته الله - ولا في حاشيته على الرسائل، والعصمة لأهلها عليهم السلام.

واليقين المخالف هو اليقين بالانتقاض - ومع تحقّقه لا يعقل الشكّ فيه ، ضرورة أنّ المعلومات بالعلم الحضورى - كالعلم بالنفس وحالاتها التي منها اليقين - يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإنّها إن كانت متحقّقة كان العلم بها متحقّقا ، بل هي العلم نفسه ؛ لأنّ وجودها الواقعي هو العلم بها لا صورتها الذهنيّة ، وإن لم تكن متحقّقة كانت مقطوعة العدم ، وعلى كلا الحالين ، فالشكّ فيها لا مجال له .

دفاع عن المحقّق الأخوند عليه السلام :

وقد حاول بعض الأعلام عليه السلام أن يوجّه كلام المحقّق الأخوند عليه السلام فأفاد: إنّ الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر يتوقّف على العلم بمحدوث الآخر؛ لأنّ البحث عن تقدّم شيء أو تأخّره عن شيءٍ متحقّقٍ يتوقّف على تحقّق ذلك الشيء ، فكما أنّ العلم بتقدّم الشيء الأوّل عليه أو تأخّره عنه يتوقّف على العلم به ، كذلك الشكّ في تقدّم الشيء الأوّل وتأخّره عنه يتوقّف على العلم بتحقّقه ، وإلا فليس الشكّ في تقدّم شيء على شيءٍ متحقّقٍ أو تأخّره عنه .

فالشكّ في عدم تقدم إسلام الوارث - مثلاً - على موت المورث ، يتوقّف على العلم بتحقّق الموت ، وهذا ما يجعلنا نفترض أزمنة ثلاثة :

الزمان الأوّل: زمان حياة المورث وعدم إسلام الوارث ، وهو يوم الخميس مثلاً .

الزمان الثاني: زمان موت المورث أو إسلام الوارث ، أي زمان العلم بتحقّق أحد الحادثين لا بعينه ، وهو يوم الجمعة مثلاً .

الزمان الثالث: زمان موت المورث أو إسلام الوارث ، أي زمان العلم بتحقّق أحد الحادثين لا بعينه أيضاً ، وهو يوم السبت مثلاً .

فالشك في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث إنما يتحقّق في يوم السبت؛ لأنّه فيه يُعلم قطعاً بتحقّق الموت، فيكون الشك متوقّفاً على العلم به، وأمّا في يوم الجمعة فلا يعقل تحقّق الشك؛ لاحتمال تحقّق الموت في يوم السبت، ومعه كيف يمكن أن يتحقّق الشك في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث، والحال أنّ أصل موت المورث غير معلوم، وعلى هذا فإنّ يوم الجمعة يكون فاصلاً بين زمني اليقين والشك.

وبكلمة: أنّ المستصحب هو عدم تقدّم إسلام الوارث على موت المورث، وهذا كان يقينياً يوم الخميس، ولا يمكن تحقّق الشك فيه إلاّ يوم السبت كما أوضحنا، فيكون يوم الجمعة فاصلاً بين الزمانين.

والحاصل: فإنّ المقام - على ضوء ما أوضحناه - سيكون من موارد العلم بتحقّق الفاصل بين زمان اليقين والشك، لا من موارد احتماله حتّى يقال: إنّ الشبهة المصدّقية غير متصوّرة في الوجدانيات.

ومّا ذكرناه يظهر أنّ هذا التوجيه انتصار للمحقّق الآخوند رحمته الله من ناحية، وتخطئة له من ناحية أخرى، فهو انتصار له من جهة تصحيح عدم جريان الاستصحاب، وتخطئة له من ناحية بيانه أنّ المقام ليس من موارد احتمال الانفصال، بل هو من موارد العلم به.

مناقشة التوجيه:

وبالرغم من الدقّة التي اتّسم بها هذا التوجيه لكلام المحقّق الآخوند رحمته الله، إلاّ أنّه عديم الجدوى؛ لما ذكرناه سالفاً من فساد أصل المبنى - وهو لزوم اتّصال زمان الشك بزمان اليقين - فيكون البناء فاسداً تبعاً له؛ إذ ليس يخلّ باليقين السابق -

كما ذكرنا - ولا يخل بالاستصحاب إلا اليقين اللاحق المناقض له ، باعتبار أن الشك في البقاء - الذي هو استمرار الوجود ، أو الوجود بعد الوجود - لا يمكن أن يتحقق مع الفصل بينه وبين اليقين السابق بيقين مناقض له ، وهذا لازمه حصول الانفصال بين زماني الشك واليقين .

فرعٌ مرتبطٌ بالشبهة المصدقية :

ذكر المحقق الخوي^(١) في نهاية البحث حول هذه الصورة فرعين ، وأفاد أنه قد يتوهم كونها من موارد الشبهات المصدقية ، من جهة احتمال تخلل اليقين بين زماني الشك واليقين ، فلا يجري الاستصحاب فيها ، إلا أننا نكتفي بالبحث حول أحدهما ؛ لعدم كونها دخيلين في مسألة مجهولي التاريخ ، ومنه يتضح الحال في الفرع الآخر .

والفرع المذكور قد ذكره بعض الأكابر^(٢) فقال : لو علمنا بعدالة زيد - مثلاً - في زمان - كيوم الخميس مثلاً - ثم شككنا في بقائها في زمان آخر ، كالسبت ، ولكننا احتملنا كوننا قد كنا متيقنين بفسقه بعد زمان اليقين بعدالته ، كيوم الجمعة مثلاً ، فإنه حينئذ لا يجري استصحاب العدالة ؛ لاحتمال تخلل اليقين بالفسق بين اليقين بالعدالة والشك في بقائها ، فيكون المورد من موارد الشبهات المصدقية^(١) .

ويلاحظ عليه : ما أوضحناه سابقاً من عدم اعتبار سبق اليقين على الشك في تحقق الاستصحاب ؛ لصحة جريانه ولو في صورة تحققها معاً ، فالمناط هو تحقق اليقين والشك الفعلين ، وهما يجتمعان حتى مع احتمال تخلل اليقين .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٢٢٣ .

ملاحظة نقضية للمحقق الخوئي رحمته الله:

ولاحظ المحقق الخوئي رحمته الله على ذلك ملاحظة نقضية^(١)، قال فيها: مضافاً إلى أنه لو كان احتمال اليقين مانعاً عن جريان الاستصحاب لمنع منه في كثير من الموارد التي لا يلتزم أحد بعدم جريان الاستصحاب فيها، وهي الموارد التي يكون احتمال ارتفاع المتيقن السابق ملازماً لاحتمال اليقين بالارتفاع، كما إذا كان زيد محدثاً فشك في ارتفاع الحدث من جهة احتمال تعقبه بالوضوء أو الغسل، فإن احتمال ارتفاع الحدث بالوضوء أو الغسل - حينئذٍ - مساوق لاحتمال اليقين بالارتفاع؛ لأن الوضوء والغسل من الأمور العبادية التي لا يمكن تحققها إلا مع العلم والالتفات، فيكون احتمال حصول الوضوء أو الغسل - عقيب الحدث - مساوقاً لاحتمال الالتفات إلى ارتفاع الحدث حين حصوله، فعلى القول - باعتبار إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وعدم احتمال انفصال أحد الزمانين عن الآخر - لا بد من القول بعدم جريان استصحاب الحدث في مفروض المثال؛ لاحتمال العلم

(١) الدليل النقضي هو الذي يكون في موارد ادعاء كون الحكم بنحو كلي متعلق بعنوان جامع شامل لجميع الأفراد، إلا أن الخصم يدعي عدم كليته؛ لأن بعض مصاديقه المسلمة اليقينية - حتى عند المدعي - ليست مشمولة للحكم، فينتقض كون الحكم للعنوان الجامع، ومثال ذلك - كما قال بعض - في احتياج المعلول للعلّة حدوثاً وبقاءً، فإن دعوى كون حكم المعلول كذلك بنحو كلي، منقوض ببقاء الولد مع عدم بقاء والده، وبقاء البناء مع موت البناء؛ إذ مع الالتزام بكونهما فردين من أفراد المعلول حتى عند القائلين بالكبرى، ألا أنّهما غير مشمولين لحكمها، فينتقض كون الحكم للعنوان الجامع بين كل المصاديق. لكن احتياج المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً يكون بنحو الكليّة في العلة التامة وفي أجزائها، غير العلة المعدّة، فإنّ المعلول يتوقّف على حدوثها دون بقائها، والمثالان من العلل المعدّة، والتوضيح في محله.

بالانتقاض ، مع أنه لا يلتزم بهذا أحد^(١).

(١) مباني الاستنباط : ٤ : ٢٠٢ . مصباح الأصول : ٣ : ٢٢٣ .

المحور الثاني^(١)

صور الحادثين المجهول تأريخ أحدهما

وهنا نلتقي أيضاً بصور أربع:

الصورة الأولى

أن يكون الأثر مترتباً على تقدّم أحد الحادثين بنحو مفاد كان التامة، بأن يكون الأثر مترتباً على تحقق أحد الحادثين وتقدّم الآخر عليه أو تأخره عنه.

رأي المحقق النائيني رحمته الله:

وهنا أفاد المحقق النائيني رحمته الله: أنه إذا شك في تأخر أحد الحادثين عن الآخر أو تقدّمه، وكان أحدهما معلوم التأريخ - كما إذا علم بموت المورث في غرة شهر رمضان، وشك في تقدّم إسلام الوارث على موت المورث ليرث منه، أو تأخره عنه لينع عن الإرث - فالأصل في معلوم التأريخ لا يجري؛ لأن حقيقة الاستصحاب ليست إلا جرّ المستصحب في الزمان الذي يشك في بقاءه فيه، ففي كلّ زمان شك في بقاء الموجود أو حدوث الحادث فالاستصحاب يقتضي بقاء الأوّل وعدم حدوث الثاني.

وأما لو فرض العلم بزمان الحدوث، فلا معنى لأصالة عدمه؛ لعدم الشك في زمان الحدوث، مع أن الاستصحاب هو جرّ المستصحب إلى زمان الشك، فلا بد وأن يكون في البين زمان يشك في بقاء المستصحب فيه، وهذا غير متوفّر في

(١) تقدّم المحور الأوّل في الصفحة ١٣٩.

معلوم التأريخ ، فلا محلّ للاستصحاب فيه .

ولو قيل : إنّ العلم بالتأريخ إنّما يمنع عن حصول الشكّ في بقاء المستصحب بالإضافة إلى أجزاء الزمان ، ولا يمنع عن حصول الشكّ في البقاء بالإضافة إلى زمان وجود الحادث الآخر الذي هو محلّ الكلام ، فإنّ محلّ الكلام إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في تقدّم أحد الحادثين على الآخر ، فيمكن أن يحصل الشكّ في وجود كلّ من الحادثين بالإضافة إلى زمان وجود الآخر ، وبهذا الاعتبار يجري استصحاب عدم حدوث كلّ منهما في زمان حدوث الآخر .

فإنه يقال : إن أريد من لحاظ معلوم التأريخ بالإضافة إلى زمان حدوث الآخر لحاظه مقيداً بزمان حدوث الآخر ، فهو وإن كان مشكوكاً؛ للشكّ في وجوده في زمان وجود الآخر ، إلاّ أنّه لا تجري أصالة عدم وجوده في ذلك الزمان ؛ لأنّ عدم الوجود في زمان حدوث الآخر بقيد كونه في ذلك الزمان لم يكن متيقناً سابقاً ، فلا يجري فيه الأصل .

وإن أريد من لحاظه بالإضافة إلى زمان الآخر لحاظه على وجه يكون زمان الآخر ظرفاً لوجوده ، فهو عبارة أخرى عن لحاظه بالإضافة إلى نفس أجزاء الزمان ، وقد عرفت أنّه مع العلم بالتأريخ لا يحصل الشكّ في وجوده في الزمان ، فالأصل في معلوم التأريخ لا يجري على كلّ حال .

وأما في مجهول التأريخ فلا مانع من جريان الأصل فيه ؛ للشكّ في زمان حدوثه ، والأصل عدم حدوثه في الأزمنة التي يشكّ في حدوثه فيها ، ومنها زمان حدوث معلوم التأريخ ، ففي المثال المتقدّم يستصحب عدم إسلام الوارث إلى غرّة شهر رمضان ، الذي هو زمان موت المورث ، ويثبت به بضمّ الوجدان اجتماع عدم إسلام الوارث وموت المورث في الزمان ، ولا يثبت به عنوان آخر متولّد من اجتماعهما في

الزمان - كعنوان التقارن - فلا يصح أن يقال: إنه مات المورث في حال عدم إسلام الوارث ليرتّب عليه الأثر وهو الإرث^(١).

مناقشة المحقق الكاظمي للشيخ النائيني عليه السلام:

ولاحظ عليه تلميذه الكاظمي عليه السلام: أنه إن لوحظ زمان وجود أحدهما قيّداً للآخر، فالأصل بمفاد ليس الناقصة لا يجري، وأمّا الأصل بمفاد ليس التامة فيجري، ويسقط بالمعارضة؛ إذ أنّ وجود كلّ منهما في زمان وجود الآخر كان مسبوقاً بالعدم، فإنه عند عدم كلّ منهما لم يكن لكلّ منهما وجود في زمان وجود الآخر ولو لأجل السالبة بانتفاء الموضوع، فيصح جريان الاستصحاب - حينئذٍ - في كلّ من الحادثين، إلاّ أنّه يسقط بالمعارضة، أي إذا كان الأثر لكلا الطرفين، أو علماً إجمالاً بتقدّم أحدهما.

ولا يخفى أنّ مراده من «ليس» الناقصة ثبوت عدم أحدهما في زمان وجود الآخر بنحو الموجبة المعدولة، فإنه ليس له حالة سابقة، ومراده من ليس التامة عدم ثبوت أحدهما في زمان وجود الآخر بنحو السالبة المحصلة؛ إذ له حالة سابقة ولو بانتفاء الموضوع^(٢).

والإنصاف أنّ هذه المناقشة من المحقق الكاظمي عليه السلام متينة ولا غبار عليها، وعلى ضوءها فإنّ استصحاب عدم التقدّم لا محذور فيه، من غير فرق بين معلوم التأريخ ومجهوله، إلاّ أن يكون الأثر لكلا الطرفين، أو يُعلم إجمالاً بتقدّم أحدهما، فإنّ الاستصحابيين - حينئذٍ - يتعارضان ويتساقطان.

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٠٨.

(٢) فوائد الأصول: ٤: ٥٠٩ (الهامش).

الصورة الثانية

أن يكون الأثر مترتباً على تقدّم أحد الحادثين بنحو مفاد كان الناقصة ، أي أن يكون موضوع الأثر مركباً من وجود أحد الحادثين وتقدّم الآخر عليه بمفاد كان التامة في الأوّل ، ومفاد كان الناقصة في الثاني .

وحاصل الكلام في هذه الصورة - التي تعني كون الأثر مترتباً على الاتّصاف بالتقدّم أو التأخّر - : أنّ المحقّق الخوئي رحمته الله قد نسب إلى المحقّق الآخوند رحمته الله عدم صحّة جريان الاستصحاب فيها؛ لعين ما تقدّم منه في مجهولي التاريخ من أنّ الاتّصاف بالوجود أو العدم ليست له حالة سابقة ، فلا يصحّ جريان الاستصحاب فيه ^(١) .

وعلق عليه المحقّق الخوئي رحمته الله : بأنّه قد تقدّم جوابه سابقاً ، حيث قلنا بأنّ عدم الاتّصاف له حالة سابقة ، فنستصحب عدم الاتّصاف ، ونحكم بعدم ترتّب أثر الاتّصاف على ما تقدّم بيانه في مجهولي التاريخ ^(٢) .

وأقول : قد تقدّمت المناقشة ممّا لما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله جملةً وتفصيلاً ، فلا داعي للإعادة .

(١) و(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٢٣٠ .

الصورة الثالثة

أن يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادثين بنحو مفاد ليس الناقصة، أي أن يكون الموضوع مركباً من تحقق أحد الحادثين بمفاد كان التامة، وعدم تقدّم الآخر عليه بمفاد ليس الناقصة.

وعصارة الكلام في هذه الصورة: أنّ العدم بنحو مفاد كان الناقصة إن كان بمعنى الاتّصاف بالعدم، فليست له حالة سابقة - كما أوضحناه مفصلاً في مجهولي التاريخ -، ومع عدمها يمتنع جريان الاستصحاب.

وإن كان بمعنى عدم الاتّصاف، بحيث إنّ الأثر من أوّل الأمر قد رتب على عدم الاتّصاف، فهذا يعني أنّ القضية من قبيل السالبة المحصلة، وهي إمّا بشرط شيء من ناحية الموضوع، بمعنى كونه مشروطاً بوجود الموضوع، وإمّا لا بشرط، فإن كانت من قبيل النحو الأوّل فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة، وإن كانت من قبيل النحو الثاني صحّ جريان الاستصحاب، إلاّ أنّه يلزم من أخذها كذلك محذور اللغوية، كما تقدّم بيانه بما لا مزيد عليه في مجهولي التاريخ.

الصورة الرابعة

أن يكون الأثر مترتباً على عدم أحد الحادثين بنحو مفاد ليس التامة ، أي أن يكون الموضوع للأثر مركباً من وجود أحد الحادثين بمفاد كان التامة ، وعدم تقدم الآخر عليه أو تأخره بمفاد ليس الناقصة بنحو الموجبة المعدولة أو السالبة المحصلة ، والتعبير بمفاد ليس التامة في العنوان لأجل عدم اتّصاف أحد جزئي الموضوع بالآخر ، كما تبيننا على مرادهم سابقاً .

وحاصل الكلام في هذه الصورة: أنه لو كان الأثر مترتباً على العدم بنحو مفاد ليس التامة - أي: على وجود أحد الحادثين وعدم تقدم الآخر عليه أو تأخره عنه ، كما في مثال موت المورث وإسلام الوارث ، حيث إن موضوع الإرث مركب من وجود إسلام الوارث وعدم تقدم موت المورث عليه - فهل يصح إجراء استصحاب العدم ، أم لا ؟

نظريّة الأعلام الثلاثة : الأنصاري والآخوند والنائيني عليه السلام .

ذهب الشيخ الأنصاري^(١) ، والآخوند الخراساني^(٢) ، والمحقق النائيني^(٣) إلى التفصيل بين معلوم التأريخ ومجهوله ، فاختراروا جريان الاستصحاب في مجهول التأريخ ، وعدمه في معلومه .

(١) فرائد الأصول : ٣ : ٢٤٩ و ٢٥٠ .

(٢) كفاية الأصول : ٤٢١ .

(٣) فوائد الأصول : ٤ : ٥٠٨ .

أمّا جريانه في مجهول التاريخ، فواضح؛ لأنّ عدمه متيقّن، ونشكّ في انقلابه إلى الوجود في زمان وجود الآخر، فنستصحبه.

وأما عدم جريانه في معلوم التاريخ: فقد وجهه المحقّق النائيني رحمته الله بنفس النكته السابقة، وهي أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقّناً في عمود الزمان وجرّه إلى زمان اليقين بالارتفاع، وليس لنا شكّ في معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتّى نُجرّه بالتعبّد الاستصحابي؛ إذ أنّ عدم الموت - مثلاً - متيقّن يوم الجمعة وحدوثه معلوم يوم السبت وبقاؤه معلوم إلى يوم الأحد، فليس لنا شكّ متعلّق بالموت حتّى نجري الاستصحاب^(١).

ولنا مع أصحاب هذه النظرية وقفان:

وقفّة مع المحقّق الآخوند رحمته الله:

الوقفّة الأولى: أنّ المحقّق الآخوند رحمته الله قد التزم بجريان الاستصحاب في المقام بالنسبة إلى مجهول التاريخ، والحال أنّ محذور الشبهة المصدّقية - الذي منعه من إجراء الاستصحاب سابقاً - واردٌ هنا أيضاً؛ لاحتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين؛ إذ أنّ زمان إسلام الوارث وإن كان معلوماً - كيوم الجمعة مثلاً - غير أنّ حدوث موت المورث مردّد بين الجمعة والسبت، وهذا يعني أنّ حدوثه إن كان يوم الجمعة، فزمان الشكّ متّصل بزمان اليقين - إذا فرضنا أنّ يوم الخميس هو زمان اليقين بعدم تحقّق كلا الحادثين - وإن كان يوم السبت فزمان الشكّ غير متّصل بزمان اليقين؛ لأنّ زمان اليقين هو يوم الخميس على الفرض وزمان الشكّ هو يوم السبت، فيكون يوم الجمعة فاصلاً بين زمان اليقين وزمان الشكّ،

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٠٨.

ومع احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين ، لا مجال للتمسك بدليل حجّية الاستصحاب ؛ لكون الشبهة مصداقية .

وقفه مع المحقق النائيني رحمته :

الوقفه الثانية: أنّ المحقق النائيني رحمته يرد عليه نفس ما أوردناه سابقاً تبعاً للمحقق الكاظمي رحمته من أنّ مصبّ البحث هو تقدّم أحد الحادثين على الآخر ، لا أصل حدوثه ، فدعوى أنّه لا شكّ لنا بالنسبة إلى أصل حدوث الحادث المعلوم حتّى نستصحيبه ، غير متّجهة؛ إذ ليس هذا هو موضوع الشكّ ، وإنّما موضوعه هو تقدّم أحد الحادثين ، وحينئذٍ فيما أنّ وجود كلّ منهما في زمان وجود الآخر كان مسبوقاً بالعدم؛ إذ أنّه عند عدم كلّ منهما لم يكن لكلّ منهما وجود في زمان وجود الآخر ولو لأجل السالبة بانتفاء الموضوع ، فيصحّ جريان الاستصحاب - حينئذٍ - في كلّ من الحادثين ، إلّا أنّه يسقط بالمعارضة .

والخلاصة: فإنّ الصحيح هو جريان الاستصحاب في هذه الصورة ، بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله .

وبذلك ننهي إلى أنّ الاستصحاب يجري في صورتين كان وليس التامتين ، بلا فرق بين معلوم التاريخ ومجهوله ، ولا يجري بالنسبة إلى صورتين كان وليس الناقصتين .

إلّا أنّه بما أنّنا قد استشكلنا - منذ بداية الدخول في مباحث هذا التنبيه - في الأمثلة التي ذكرها الأعلام رحمته لكان وليس التامتين ، وأرجعناها إلى كان وليس الناقصتين ، فهذا ينتهي بنا إلى القول بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً؛ إذ استنصر صور البحث - حينئذٍ - بصورتين فقط بلحاظ أنّ موضوع التنبيه قد أخذ فيه عنوانا «التقدّم والتأخّر» ، وهما عنوانان انتزاعيان مضافان إلى منشأ انتزاعهما ،

فلا يتحققان إلا بنحو مفاد كان الناقصة ، وعدمها يكون بنحو مفاد ليس الناقصة ، وفي كلتا الصورتين لا يجري الاستصحاب ؛ لعدم الحالة السابقة المتيقنة ؛ لأنه فيما إذا كان موضوع الأمر مركباً من تحقق أحد الحادثين بمفاد كان التامة واتّصاف الآخر بالتقدم عليه أو تأخره عنه بمفاد كان الناقصة ، فعدم الحالة السابقة المتيقنة معلوم .

وكذا فيما إذا كان مركباً من تحقق أحد الحادثين وعدم اتّصاف الآخر بتأخره عنه أو تقدمه عليه بنحو الموجبة المعدولة .

وأما فيما إذا كان مركباً من تحقق أحد الحادثين وعدم اتّصاف الآخر بالتقدم عليه أو تأخره عنه بنحو السالبة المحصلة ، فلأجل أنه لا بدّ من عدم كون عدم اتّصاف الآخر بالتقدم عليه أو تأخره عنه عند وجود الآخر مستلزماً للغويّة ، وحينئذٍ فلا حالة سابقة متيقنة له أيضاً .

وكذا لو كان موضوع الأثر مركباً من أحد الحادثين واتّصافه بالتقدم على الآخر ، سواء كان الأثر للاتّصاف بالتقدم من الجانبين أو جانب واحد .

أو كان موضوع الأثر مركباً من أحد الحادثين واتّصافه بعدم تقدم الآخر عليه أو تأخره عنه بنحو الموجبة المعدولة .

أو كان موضوع الأثر مركباً من أحد الحادثين وعدم اتّصافه بالتقدم على الآخر أو تأخره عنه بنحو السالبة المحصلة ، لكن بشرط وجود الموضوع ؛ لعدم لزوم اللغويّة ، فلا حالة سابقة له .

ففي جميع هذه الصور - التي هي مورد البحث - لا يجري الاستصحاب ؛ لعدم الحالة السابقة ، فكون موضوع الأثر مركباً من تحقق أحد الحادثين وتحقيق التقدم أو التأخر بمفاد كان التامة ، أو تحقق أحد الحادثين وعدم التقدم أو التأخر بمفاد ليس

التامة ، ليس محلّ البحث في هذا التنبيه .

فرعٌ فقهيٌّ في نهاية المطاف :

وفي نهاية مطاف البحث حول هذه المسألة ، تعرّض المحقّق النائيني - وتبعه المحقّق الخوئي رحمهما - إلى فرع فقهي لا بأس بالتعرّض له ، وهو أنه : إذا كان الماء قليلاً طاهراً ، فعلمنا بتتميمه كراً ، وبملاقاته مع النجاسة ، وشككنا في تقدّم الكريّة على الملاقاة حتّى يكون طاهراً ، أو تقدّم الملاقاة على الكريّة فيكون نجساً ، بناءً على أنّ تتميم الماء النجس كراً لا يوجب طهارته ، فهنا صور ثلاث :

الصورة الأولى : أن تكون الملاقاة والكريّة مجهولتي التاريخ .

الصورة الثانية : أن تكون الكريّة معلومة التاريخ والملاقاة مجهولة .

الصورة الثالثة : أن تكون الملاقاة معلومة التاريخ والكريّة مجهولة .

وهنا أقوال ثلاثة أيضاً :

القول الأوّل

الحكم بطهارة الماء في جميع الصور الثلاث

أمّا في صورة الجهل بتاريخ الكريّة والملاقاة فإنّما لعدم جريان الاستصحاب في نفسه - كما عليه المحقّق الآخوند رحمته - وإمّا لسقوطه بالمعارضة ؛ لكون الأثر مترتباً على الطرفين - كما عليه الشيخ رحمته - فلا مجال للرجوع إلى الاستصحاب على كلّ تقدير ، ويتعيّن الرجوع إلى قاعدة الطهارة المستفادة من قوله لا ينجس : «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» .

وأمّا في صورة العلم بتاريخ إحداها بشقيها ؛ فلما تقدّم من عدم الفرق بين معلوم التاريخ ومجهوله في جريان الاستصحاب ، فيسقط الاستصحاب للمعارضة ،

ويرجع إلى قاعدة الطهارة.

وهذا القول بنظرنا هو المتعين؛ وذلك لعدم جريان الاستصحاب في جميع الصور، من جهة عدم إحراز التقدّم كحالة سابقة، فيتعيّن الرجوع إلى قاعدة الطهارة؛ إذ بعد عدم جريان الأصل المحاكم يتحتم الرجوع إلى الأصل المحكوم، وهو قاعدة الطهارة في المقام.

القول الثاني

الحكم بطهارة الماء في صورتين

وهما: صورة الجهل بتاريخ كلّ منهما، وصورة العلم بتاريخ الكريّة، وأمّا في صورة العلم بتاريخ الملاقاة، فيحكم بالنجاسة.

أمّا في صورة الجهل بتاريخ كلّ منهما - فلتساقط الاستصحابين للمعارضة - فيكون المرجع قاعدة الطهارة على ما تقدّم.

وأمّا في صورة العلم بتاريخ الكريّة - فللمبنى المتقدّم القائل بعدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ؛ إذ عليه لا يجري استصحاب عدم الكريّة حين الملاقاة لمعلومية تاريخ الكريّة، ويجري استصحاب عدم الملاقاة حين الكريّة - فيحكم بالطهارة.

وأمّا في صورة العلم بتاريخ الملاقاة، فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة حين الكريّة؛ لمعلومية تاريخ الملاقاة، ويجري استصحاب عدم الكريّة حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة.

وبما أنّ مبنى هذا القول هو التفصيل بين معلوم التاريخ ومجهوله في جريان الاستصحاب وقد تقدّم ما فيه، فالبناء مثله.

القول الثالث

الحكم بنجاسة الماء في جميع الصور

وهو مختار المحقق النائيني رحمته، وقد ذكر لكل واحد من الصور وجهاً،

وهذا تفصيل كلامه:

إنه في صورة الجهل بتأريخ كل منهما، لا يجري استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكرتية؛ لعدم ترتب الأثر الشرعي - وهو الحكم بالطهارة - عليه؛ لأن الحكم بالطهارة مترتب على كون الكرتية سابقة على الملاقاة؛ لقوله عليه: «إذا كان الماء قدر كراً لا ينجسه شيء»، فإن المستفاد منه أنه يعتبر في عدم انفعال الماء بالملاقاة كونه كراً قبلها - إذ الكرتية موضوع محموله عدم الانفعال، والموضوع في رتبة سابقة على المحمول - ولا يمكن إثبات كون الكرتية سابقة على الملاقاة باستصحاب عدمها إلى حين الكرتية، إلا على القول بالأصل المثبت، وحينئذ يجري استصحاب عدم الكرتية حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة لإحراز الملاقاة بالوجدان، وعدم الكرتية بالأصل.

مناقشة المحقق النائيني رحمته:

ويلاحظ عليه رحمته هنا: أن التقدم بين الموضوع والمحمول والعلّة والمعلول ليس تقدماً زمانياً، وإنما هو تقدم رتبي، وعليه فلا مانع من اقتران الموضوع والمحمول زماناً إلا في العلة المعدّة.

وعلى ذلك فإن استصحاب عدم تقدم الملاقاة على الكرتية يجتمع مع التقارن الزماني والاجتماع الوجودي بينهما، ويكون ذا أثر أيضاً لترتب حكم الطهارة

عليه حينئذٍ ، ولا يشوبه محذور الأصل المثبت .

عودة لكلام المحقق النائيني رحمته:

وأما في صورة العلم بتأريخ الملاقاة والجهل بتأريخ الكريّة: فلا يجري استصحاب عدم الملاقاة؛ لمعلومية تأريخها ، ويجري استصحاب عدم الكريّة حين الملاقاة فيحكم بالنجاسة ، بل الحكم في هذه الصورة أولى منه في الصورة السابقة؛ لأنّ المانع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكريّة في هذه الصورة أمران:

الأمر الأوّل: كونه مثبتاً على ما تقدّم .

والأمر الثاني: معلومية تأريخ الملاقاة .

وأما في صورة العلم بتأريخ الكريّة والجهل بتأريخ الملاقاة ، فلا يجري استصحاب عدم الكريّة؛ لمعلومية تأريخها ، ولا استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكريّة؛ لكونه مثبتاً على ما تقدّم بيانه من اعتبار الكريّة قبل الملاقاة ، ولذا اختار رحمته هو وغيره عدم كفاية التتميم في طهارة الماء القليل الملاقي للنجس .

وبعد عدم جريان كلا الاستصحابين ، لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة؛ وذلك لما أسّسه من الأصل ، وهو أنّه إذا استثنى من حكم إلزامي عنوان وجودي ، يفهم منه العرف أنّ إحراز هذا العنوان جزء للموضوع ، فلو لم يحرز العنوان المذكور يرجع إلى حكم العامّ ، فإذا قال المولى لعبده: «لا تأذن في الدخول علىّ إلاّ للعالم» مثلاً ، يفهم منه العرف أنّ الموضوع لجواز الإذن هو إحراز عنوان «العالم» .

والمقام من هذا القبيل؛ لأنّه حُكِمَ في الشريعة المقدّسة بوجوب الاجتناب عن الماء الملاقي للنجاسة ، واستثنى منه ماء الكرّ ، فيفهم العرف منه أنّ الموضوع لعدم وجوب الاجتناب هو إحراز الكريّة ، وفي صورة عدم إحراز الكريّة يرجع

إلى حكم العامّ، وهو وجوب الاجتناب.

وقد فرّع عليه السلام على هذا الأصل فروعاً كثيرة نذكر ثلاثة منها:

الفرع الأوّل

ما لو علمنا بقلّة ماء في زمانٍ وكثيّرته في زمانٍ آخر، وعلمنا أيضاً بملاقاة النجس له، ولكن شككنا في كون الملاقاة حين الكربيّة أم حين القلّة، فإنّه يجري حينئذٍ كلّ من استصحاب عدم الكربيّة حين الملاقاة، واستصحاب عدم القلّة حينها، وعندئذٍ يتعارضان فيتساقطان، وبعد التساقط لا يمكن الرجوع إلى قاعدة الطهارة؛ لما تقدّم من الأصل، فيحكم بالنجاسة.

الفرع الثاني

ما لو شككنا في كون دم أقلّ من الدرهم، فيحكم بوجوب الاجتناب عنه؛ لأنّ المستثنى من وجوب الاجتناب عن الدم هو الأقلّ من الدرهم، ويفهم منه العرف أنّ المستثنى هو إحراز كونه أقلّ من الدرهم، فمع عدم الإحراز يرجع إلى حكم العامّ، لا للتمسك بالعامّ في الشبهة المصدقيّة، بل لأنّ المستثنى هو إحراز كونه أقلّ من الدرهم بحسب فهم العرف.

الفرع الثالث

ما لو شككنا في كون امرأة من المحارم، فيحكم بحرمة النظر إليها؛ لأنّ المستثنى من حرمة النظر هو إحراز كونها من المحارم بحسب فهم العرف، فمع عدم الإحراز يرجع إلى حكم العامّ^(١).

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٢٨ - ٥٣٠. أجود التقريرات: ٤: ١٦١ - ١٦٤. مصباح الأصول: «

مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام:

وقد أفاد المحقق الخوئي عليه السلام أن في كلام المحقق النائيني عليه السلام مواقع للنظر:

الموقع الأول: فيما أسسه من الأصل ، فإنه إن كان مراده أن الموضوع للحكم الواقعي هو الإحراز ، فيلزم منه انتفاء الطهارة واقعاً في صورة الشك في الكريّة؛ لكون موضوع الطهارة الواقعيّة هو إحراز الكريّة على الفرض ، فلو توضحاً بماء مشكوك الطهارة مع الغفلة ، يلزم الحكم ببطلان وضوئه ولو انكشف بعد الوضوء كونه كراً في الواقع ، وهذا شيء لم يلتزم به أحد.

وإن كان مراده أن الموضوع للحكم الظاهري هو إحراز الكريّة ، وأن الحكم الظاهري معمول طريقاً إلى الحكم الواقعي ، نظير وجوب الاحتياط ، وأن قوله عليه السلام: « إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء » منحلّ إلى بيان حكيمين:

أحدهما: الحكم الواقعي ، وموضوعه الكرّ الواقعي .

وثانيهما: الحكم الظاهري الطريقي ، وموضوعه إحراز الكريّة ، فكلّ ما لم تحرز كريّته محكوم بالانفعال ظاهراً من باب الاحتياط .

ففيه: أن استفادة الحكيم من مثل قوله عليه السلام: « إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء » دونه خرط القتاد؛ إذ أنا لانفهم منه بعد مراجعة العرف إلّا حكماً واحداً واقعياً وهو أن الكرّ لا ينجس بملاقاة شيء من النجاسات .

وبعد عدم تماميّة ما ذكره من الأصل ، وعدم جريان أصالة عدم الملاقاة؛ لكونها من الأصول المثبتة على ما ذكره عليه السلام ، وعدم جريان أصالة عدم الكريّة؛ لكونها

معلومة التأريخ، لآمانع من الرجوع إلى قاعدة الطهارة، ولذا ذهب المشهور إلى الحكم بطهارة الماء في هذه الصورة، أي صورة العلم بتأريخ الكربة والجهل بتأريخ الملاقاة.

فقاله المشهور هو الصحيح في هذه الصورة، ولا يخفى أن الأصل الذي أسسه المحقق النائيني رحمته في غير محله؛ لعدم الدليل عليه؛ إذ غاية ما اعتمد رحمته عليه هو الفهم العرفي، والحال أن الفهم العرفي ليس أمراً اعتبارياً لا ضابطة له، بل هو أمر خاضع للملاك، سواء كان ملاكاً داخلياً أم خارجياً، فالشارع المقدس عندما يقول: «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء» بأي ملاك يفهم العرف منه أن المراد بالكرم هو الكرم المحرز؟ إن كان فهمه من لفظ الكرم، فهو ظاهر في الكرم الواقعي لا المحرز، وإن كان فهمه من هيئة الجملة، فهي لا تدل على أكثر من تعليق الجزاء على الشرط، وإن كان فهمه من القرائن العقلية - بحيث يحكم العقل بترتب التالي الفاسد على كون الكرم هو الواقعي، كما في حكمه بذلك لو كان المقصود من القرية في الآية الشريفة: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١) هي نفس القرية - فلا شيء منها في المقام، وإن كان فهمه من ديدن العقلاء وأهل المحاورة، فهو أمر غير محرز، وإن كان فهمه من دليل آخر، فهو معدوم.

والحاصل: فإن شيئاً من الملاكات المصححة للفهم العرفي، لم نتحققه في المقام، فلا يمكن تأسيس أصل كلي تعويلاً على الفهم العرفي مع خلوه عن الملاك، فالفروع التي فرعها عليه ليست مبتنية عليه، بل إما على أصل موضوعي، وإما على أصل البراءة.

(١) يوسف ١٢: ٨٢.

الموقع الثاني: ما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ، فإنّه يلاحظ عليه ما قدّمناه من عدم الفرق في جريانه بين معلوم التأريخ ومجهوله؛ لأنّ الأثر ليس مترتباً على عدم الحادث في عمود الزمان كي يمنع من جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ؛ لعدم الشكّ فيه بلحاظ عمود الزمان، بل الأثر مترتب على عدم أحد الحادثين حين وجود الحادث الآخر، ووجود معلوم التأريخ في زمان وجود الحادث الآخر مشكوك فيه؛ لأنّ العلم بتأريخه في عمود الزمان لا ينافي الشكّ في وجوده حين وجود الحادث الآخر، فلا مانع من جريان الاستصحاب في معلوم التأريخ أيضاً.

الموقع الثالث: ما ذكره في مجهولي التأريخ من جريان أصالة عدم الكريّة حين الملاقاة، فيحكم بالنجاسة وعدم جريان أصالة عدم الملاقاة إلى حين الكريّة، لكون الأثر مترتباً على كون الكريّة سابقة على الملاقاة، ولا يمكن إثباته باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكريّة إلا على القول بالأصل المثبت.

ويلاحظ عليه:

أولاً: منع اعتبار كون الكريّة سابقة على الملاقاة، ولا يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، بل المستفاد منه اعتبار الكريّة حين الملاقاة، فلا أثر لكريّته السابقة على الملاقاة، وإن لم تضرّ بترتب الأثر. والحكم بعدم كفاية التتميم كراً في طهارة الماء القليل المتنجس، لا لاعتبار كون الكريّة سابقة على الملاقاة، بل لعدم كونه كراً حين الملاقاة، فلا فائدة في تميمه كراً بعد الملاقاة، بل المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» هو الحكم بنجاسة هذا الماء المتّم أيضاً؛ إذ أنّ مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء» أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء

من النجاسات ، وهذا الماء المتّم لم يكن كراً وقد لاقاه الماء المتنجّس ، فلا بدّ من الحكم بنجاسته بمقتضى المفهوم ، فيصير المجموع نجساً .

ومقتضى ما ذكرنا - من عدم اعتبار كون الكريّة سابقة على الملاقاة ، وكفاية الكريّة حين الملاقاة - هو الحكم بالطهارة فيما إذا اتّحد زمان التتيم والملاقاة ، بحيث كانت الملاقاة والتتيم في آن واحد؛ لكونه كراً حين الملاقاة .

وثانياً : على فرض تسليم ذلك ، فإنّ الأصل المذكور لا يكون مثبتاً ، ضرورة أنّ عدم الانفعال وإن كان متوقّفاً على كون الكريّة سابقة على الملاقاة ، إلا أنّ الطهارة أعمّ منه ، فإنّ موضوع عدم الانفعال أمران : الكريّة والملاقاة ؛ لأنّه في صورة عدم الملاقاة لا يكون هناك مقتضى للانفعال حتّى تكون الكريّة مانعة عنه ، فلا يصدق عدم الانفعال إلا مع الملاقاة والكريّة ، بخلاف الطهارة ، فإنّها غير متوقّفة على الكريّة ولا على الملاقاة ، لإمكان أن يكون ماءً قليلاً وطاهراً مع عدم الملاقاة ، فإذن لا مانع من جريان استصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكريّة ، فيحكم بالطهارة من غير حاجة إلى إثبات عنوان عدم الانفعال حتّى يقال : إنّه متوقّف على كون الكريّة سابقة على الملاقاة ، وإثباته باستصحاب عدم الملاقاة إلى حين الكريّة متوقّف على القول بالأصل المثبت^(١) .

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٢٣٦ - ٢٣٩ .

المحور الثالث

الشك في تقدّم أحد الحادثين على الآخر،

فيما إذا كان بين الحادثين تضاداً وجوداً

ما تقدّم من الأبحاث كان يدور حول الشكّ في تقدم أحد الحادثين على الآخر اللذين ليس بينهما تضاداً وجوداً.

وفي هذا المحور ينصبّ البحث حول الشكّ في تقدم أحد الحادثين على الآخر، فيما إذا كان بينهما تضاداً وجوداً، كما لو علم المكلف بتحقيق كلّ من الحدث والطهارة منه، واشتبه المتقدم منها بالتأخر، فلم يعلم أنّ الطهارة هي المتقدمة ليحكم عليها بالارتفاع بعروض الحدث؟ أم لا زالت باقية لتأخرها عن الحدث؟

رأي المحقق الآخوند عليه السلام:

ذهب المحقق الآخوند عليه السلام إلى عدم جريان الاستصحاب في صورة كون الحادثين مجهولي التاريخ، وأمّا في صورة كون أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ، فاختر عدم جريان الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ؛ تعويلاً على ما بنى عليه سابقاً من لزوم إحراز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين، مع فارق بين المقام وبين سابقه من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنّ عدم الاتصال في المسألة السابقة، كان من جهة الجهل بزمان الشكّ، فالشكّ لم يكن متصلاً باليقين، وفي المقام من جهة الجهل بزمان اليقين، فاليقين غير متصل بالشكّ.

الناحية الثانية: أنّ الاستصحاب الجاري في المسألة السابقة كان عدمياً،

وزمان اليقين بعدم الحادثين كان معلوماً ، إنما الشكّ كان في بقاء هذا العدم في زمان وجود الحادث الآخر ، وبما أنّ زمان وجود الحادث الآخر غير معلوم لنا ، فلامحالة يكون زمان الشكّ غير معلوم لنا أيضاً ، وعلى ذلك فلم نحرز اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين .

وأما المقام : فالاستصحاب الجاري فيه وجودي ، وزمان الشكّ في البقاء معلوم ، لكن بما أنّ زمان اليقين بالحادث غير معلوم ؛ لكونه مجهول التاريخ على الفرض ، لذا لم يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشكّ^(١) .

مناقشة المحقق الخوئي لرأي المحقق الآخوند قدهما :

ولاحظ عليه المحقق الخوئي قده : ما تقدّم آنفاً من عدم سلامة الدليل الذي استدللّ به على اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين في جريان الاستصحاب ، حيث ذكرنا هناك أنه لا يستفاد من الأدلة أكثر من اعتبار توفر اليقين والشكّ الفعليين في جريان الاستصحاب .

وأما العلم بزمان الحدوث تفصيلاً : فإنه لا دليل على اعتباره في باب الاستصحاب ؛ إذ لو علمنا - مثلاً - بحدوث الطهارة ، ولكن لم نعلم بكون حدوثها في الساعة الأولى من النهار أم الساعة الثانية ، وشككنا في بقائها أوّل الظهر مثلاً ، فإنه لا يمكن المنع من جريان الاستصحاب حينئذٍ بدعوى عدم إحراز زمان الحدوث . وهذا يعني أنّ ملاك جريان الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالحدوث مع الشكّ كذلك في البقاء ، ولا اعتبار لمعلومية زمان اليقين السابق أو مجهوليته في جريان الاستصحاب .

(١) كفاية الأصول : ٤٢١ و ٤٢٢ .

وعلى ذلك فإنه لا مانع من جريان الاستصحاب في نفسه في مجهولي التاريخ، وفي معلومه، ولكنه يسقط بالمعارضة؛ لعدم إمكان التعبد بالمتضادين معاً، والالتزام بالطهارة والحديث في آن واحد.

وبعد سقوط الاستصحاب للمعارضة، لا بد من الرجوع إلى أصل آخر من الاشتغال أو البراءة، وذلك يختلف باختلاف الموارد، ففي مثل الصلاة لا بد من الوضوء تحصيلاً للفراغ اليقيني؛ لكون الاشتغال يقينياً، وفي مثل مس المصحف تجري البراءة عن الحرمة.

وكذا إذا علمنا بوجود الجنابة والغسل، وشكنا في المتقدم منها، فبالنسبة إلى الصلاة يكون مورداً لقاعدة الاشتغال، وبالنسبة إلى المكث في المسجد يكون مورداً للبراءة.

وبالجملة: ففي كل مورد علم توجه التكليف فيه، وشك في مقام الامتثال، فهو من موارد قاعدة الاشتغال، وكل مورد شك في أصل التكليف يكون من موارد البراءة.

هذا كله في الطهارة من الحدث وما قبلها، وأما الطهارة من الخبث وما قبلها، فلا ينبغي الإشكال في أنه بعد تساقط الاستصحاب للمعارضة، يكون المرجع هو قاعدة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»، فإذا علمنا بطهارة ماء ونجاسته، وشكنا في المتقدم منها، يكون المرجع - بعد تساقط الاستصحابين - هو أصالة الطهارة، فتترتب جميع آثار الطهارة بالتعبد الشرعي^(١).

وهذا الذي أفاده المحقق الخوئي رحمته الله متين، لا غبار عليه.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٤٥ و ٢٤٦.

التنبيه الثاني عشر :

استصحاب الصحة عند الشك في المانع

توطئة :

هذا التنبيه قد تعرّض له الشيخ الأعظم رحمته الله في رسائله ، ووعده به المحقق الآخوند رحمته الله في مبحث الأقل والأكثر ، ولكنه لم يتعرّض له في المقام ، واكتفى المحقق النائيني رحمته الله بذكره هناك وأغفل ذكره هاهنا ، وأشبع المحقق الخوئي رحمته الله البحث حوله في كلا المقامين .

وقد أفاد الشيخ رحمته الله : أنّ المشهور بين القدماء هو استصحاب صحة العمل عند الشك في تحقق مفسد له ، إمّا من جهة الشك في فقدان بعض ما يعتبر وجوده فيه ، وإمّا من جهة الشك في وجود ما يكون مانعاً عنه ، وقد نسب رحمته الله ذلك إلى الشيخ وابن إدريس والمحقق والعلامة رحمته الله (١) .

تحقيق البحث :

وتحقيقُ البحث حول هذا التنبيه يتوقف على ذكر مقدمتين :

المقدمة الأولى : المراد من الصحة بالنسبة إلى الأعمال العبادية المركبة بدور

بين أحد معنيين :

أحدهما : موافقة المأتي به للمأمور به .

وثانيهما : ترتب الأثر على العمل في قبال العمل الفاسد الذي لا يترتب عليه أثر .

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٥٥ .

ولا يخفى أنّ هذين المعنيين إنّما هما بلحاظ العمل الخارجي ، لا المفهوم الكلي .
 المقدمة الثانية : أنّ المراد من الصحة التي يبحث عن استصحابها في هذا التنبيه
 هي صحة الجزء ، لا الكل ؛ إذ مع افتراض كون العمل مركباً ، فإنّ صحته إنّما
 تستصحب بعد تمام العمل ، والحال أنّ الصحة المبحوث عن استصحابها هي الصحة
 في الأثناء ، وهذه لا تكون إلا للجزء .

وبعد بيان هاتين المقدمتين يقال : أنّه لو شكّ - في أثناء العمل - في وجود ممانع
 أو فقدان مقوّم ، فهل يمكن استصحاب صحة الأجزاء السابقة ، أم لا ؟

رأي الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله :

الذي أفاده الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله هو لزوم البناء على التفصيل ، فعنى
 الصحة إن كان هو المعنى الأوّل لم يجز الاستصحاب ، ضرورة عدم الشكّ في موافقة
 الأجزاء السابقة للمأمور به حتّى في صورة كون الجزء المشكوك مقطوعاً بمانعيته ،
 فضلاً عن صورة الشكّ فيها ، كما هو مفروض المسألة في المقام .

وإن كان معنى الصحة هو الثاني : فكذلك أيضاً ؛ إذ المراد من ترتّب الأثر على
 العمل ترتبه التعليقي لا الفعلي ، بمعنى أنّ الأجزاء السابقة لو انضمت إليها بقيّة
 الأجزاء ، لكانت موجبة لترتّب الملاك على الكلّ .

وعلى ذلك فهذا المعنى التعليقي لترتّب الأثر ممّا يقطع بتحقيقه بعد الانضمام ،
 وعدم تحقّقه قبل ذلك ، وعلى كلا الفرضين فإنّه لا شكّ فيه حتّى يكون مجرى
 للاستصحاب .

نعم ، قد يتّجه استصحاب الصحة فيما لو كان منشأ الشكّ هو تحقّق القاطع ،
 أو تحقّق ما يشكّ في قاطعيته .

وبيان ذلك: أنّه من خلال تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع - كالحديث والالتفات إلى غير القبلة - استكشفنا أنّ للصلاة هيئة اتّصاليّة يقطعها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، ويوجب خروج كلّ من الأجزاء اللاحقة والسابقة عن قابليّة انضمام بعضها إلى بعض.

وعليه: فإذا شكّ في شيء من ذلك وجوداً أو صفّةً، أي شكّ في أصل تحقّق القاطع أو شكّ في قاطعيّة المتحقّق، صحّ استصحاب صحّة الأجزاء، بمعنى بقائها على قابليّة الانضمام^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي للشيخ الأعظم عليه السلام:

ولاحظ المحقّق الخوئي عليه السلام على المقطع الأخير من كلام الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام ثلاث ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنّ القاطع ليس هو إلاّ المانع بعينه؛ إذ الأمور المعتبرة في الصلاة إمّا وجوديّة كالقيام والركوع والسجود وغيرها، وإمّا عدميّة كعدم القهقهة، وهذه الأخيرة هي التي يعبر عنها بالمانع، وليس هنالك ثمّة شيء يعتبر في الصلاة - سوى هذه الأمور الوجوديّة والعدميّة - يعبر عنه بالقاطع.

وأما ما قيل في بيان وجه الفرق بين القاطع والمانع، فهو مجرد اصطلاح لا يوجب الفرق في جريان الاستصحاب، حيث أفاد بعضهم أنّ الأمور العدميّة المعتبرة في الصلاة على قسمين:

أحدهما: ما اعتبر عدمه في حال الاشتغال بالأجزاء الوجوديّة فقط، كالحركة، فإنّ عدمها المعبر عنه بالطمأنينة معتبر في حال الاشتغال بالقراءة والذكر مثلاً،

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٥٦ و ٢٥٧.

ولا بأس بها في الأكوان المتخللة بين الأجزاء الوجودية .

وثانيهما : ما اعتبر عدمه مطلقاً ، بلا فرق بين وقوعه حال الاشتغال بالأجزاء الوجودية وبين وقوعه في الأكوان المتخللة بينها ، كالحديث والفقهية ، فيعبر عن الأول بالمانع ، وعن الثاني بالقاطع .

الملاحظة الثانية : أنه على فرض التسليم بكون القاطع غير المانع ، وأنه ناقض للهيئة الاتصالية المعتبرة في الواجب ، يقال : إن ما سمي بالقاطع هل اعتبر عدمه في الصلاة أم لا ؟

من الواضح أنه لا يمكن الالتزام بالثاني بالضرورة ؛ لأنه بعد اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة وكون الشيء قاطعاً لها ، لا يمكن الالتزام بأن عدمه غير معتبر في الصلاة ؛ إذ أنه مساوق للالتزام بعدم اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة ، وهو خلف ، فيتعين الأول .

وعليه : فيكون القاطع ذا حيثيتين : فمن حيث اعتبار عدمه في الصلاة يكون مانعاً ، ومن حيث أن وجوده ناقض للهيئة الاتصالية ، يكون قاطعاً .

وحيث لو سلمنا مجريان الاستصحاب فيه بلحاظ الحيثية الثانية ، لم نسلم مجريانه فيه بلحاظ الحيثية الأولى ، وهذا يعني عدم صحة القول بمجرى الاستصحاب فيه بنحو مطلق .

الملاحظة الثالثة : أنه على فرض التسليم بكون القاطع غير المانع أيضاً ، وأنه ليس فيه إلا حيثية واحدة ، فإنه يرد على جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية عين الإشكال الذي ذكره الشيخ رحمته في جريان الاستصحاب عند الشك في المانع ، فنقول : إن كان المراد جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية لمجموع الأجزاء ، فهي مشكوكة الحدوث ، فلا معنى لمجرى الاستصحاب فيها ، وإن كان المراد

جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية للأجزاء السابقة ، فهي غير محتملة الارتفاع؛ لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه^(١).

وقفة مع المحقق الخوئي رحمته الله:

وما أفاده المحقق الخوئي رحمته الله متين لا إشكال فيه سوى إشكاله الثاني ، فإنه قابل للتأمل ، ببيان: أن كل ما يكون وجوده مانعاً ، فلازمه العقلي أن يؤثر الممنوع عند عدمه ، باعتبار أن المانع ما هو إلا العلة الأقوى تأثيراً في أثره من الممنوع ، فعند عدمه يؤثر الممنوع ؛ لعدم مزاحمته بالعلّة الأقوى ، إلا أن هذا ليس من قبيل أخذ العدم شرطاً بحيث تكون له حيثيتان ، ضرورة أن العدم ليس شيئاً ، وإنما هو عدم تحقق الشيء أو عدم تحقق شيء لشيء ، فلا واقعية ولا خارجية له حتى يكون دخیلاً وذا أثر ، والشرط هو الدخيل و ذو الأثر ، سواء كان شرط الفاعل أو شرط القابل .

وعليه : فليس للقاطع إلا حيثية واحدة ، وهي حيثية ناقضية وجوده للهيئة الاتصالية ، وأما حيثية عدمه ، فهي غير ملحوظة على نحو الشرطية ، وإنما كون وجوده مانعاً يقتضي أن يؤثر الممنوع حين عدمه بنحو القضية الحينية لا الشرطية ؛ لعدم ما يمنع من تأثيره حينئذ .

والحاصل : فإن الصحيح هو عدم جريان استصحاب الصحة على ضوء كلا معنيها ، ومن غير فرق بين الموانع والقواطع .

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٥١ و ٢٥٢ .

التنبية الثالث عشر :

جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية

توطئة :

من جملة القضايا الواضحة في باب الاستصحاب تقوّمه بركنين لا ينفكّ عنها ، وهما: اليقين بالحدوث ، والشكّ في البقاء ، بالإضافة إلى لزوم كون المستصحب أمراً قابلاً للجعل الشرعي إمّا ذاتاً وإمّا أثراً.

ومن هذا المنطلق صحّ جريان الاستصحاب في كلّ من الأمور التالية:

١ - الأحكام الشرعيّة .

٢ - الموضوعات الخارجيّة ، كالدم والعدالة ، من خلال التعمّد بآثارهما .

٣ - والألفاظ اللغويّة فيما لو كانت ذات أثر شرعي أيضاً .

فإنّ جميع هذه الأمور الثلاثة تنطبق عليها مقوّمات الاستصحاب ، فالإجمال للشكّ في جريانه فيها ، إلّا أنّه في المقابل وقع الإشكال في صحّة جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأمور الاعتقادية ، من جهة كون المطلوب فيها هو اليقين والإدعان من ناحية ، ومن جهة كون آثارها قابلة للتعمّد أم لا؟ من ناحية أخرى .

نظريّة المحقّق الآخوند عليه السلام :

وقد أفاد المحقّق الآخوند عليه السلام : أنّه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية ، بلحاظ كون الاستصحاب من الأصول العمليّة ، فيختصّ بالأعمال الخارجيّة الخارجيّة ، ولا يشمل الأمور الاعتقادية .

ولكنه ليس بتام؛ لأنّ كون الاستصحاب من الأصول العمليّة وحجّة أصوليّة للمولى على العبد وبالعكس - من المنجزيّة والمعدّرية بالنسبة إلى الوظيفة العمليّة لمن ليست له حجّة كاشفة عنها - يوجب شموله للوظيفة العمليّة المرتبطة بالعمل الجوارحي، والمرتبطة بالعمل الجوانحي كالمسائل الاعتقاديّة فيما لو كانت ذات أثر شرعي، بأن كان لها حكم شرعي، أو كانت موضوعاً لحكم شرعي، ولم يكن المطلوب فيها هو الاعتقاد بنحو الإذعان واليقين^(١).

إيرادٌ ودفع:

وقد يستشكل في صحّة جريان الاستصحاب المذكور من جهة ما بنى عليه الأصوليون في مبحث القطع، من اعتبار لزوم التباني القلبي على الحكم الشرعي أو الأمر الاعتقادي، ولا يتحقّق هذا النحو من التباني في الأمور الاعتقاديّة إلاّ مع تحصيل القطع واليقين، وبالتالي فما أنّ استصحاب الأمر الاعتقادي يتوقّف على الشكّ فيه - الذي هو شرط الاستصحاب - فهذا لا يوجب تحقّق التباني القلبي على الأمر الاعتقادي بنحو القطع واليقين؛ لأنّ الاستصحاب لا يوجب القطع واليقين بالمستصحب بقاءً بعد ابتناؤه على الشكّ في بقاء الواقع.

ولكن هذا الإشكال قابل للدفع من أساسه؛ لكونه مبنياً على اعتبار التباني القلبي، وقد حقّقنا في محله عدم اعتباره؛ لعدم الدليل عليه، لا في الأحكام الفرعيّة، ولا في الأمور الاعتقاديّة.

فالصحيح: هو جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقاديّة، فيما لو كانت ذات أثر شرعي، مع توفّر ركني الاستصحاب، ولم يكن المطلوب فيها هو الاعتقاد

(١) كفاية الأصول: ٤٢٢.

القطعي المجازم الذي لا يمكن تحقيقه عن طريق الاستصحاب .

الكلام حول استصحاب الشرائع السابقة:

وهذا ما يجرّنا للبحث عن صحّة إثبات فعليّة بعض الشرائع السماويّة السابقة بالاستصحاب ، التي منها نبوّة النبيّ السابق ، وتفصيل الكلام حول هذه النقطة بأن يقال: إنّ استدلال الكتابي بالاستصحاب لا يخلو من وجهين: فهو إمّا أن يكون لإثبات معذوريّته في البقاء على المسيحيّة أو غيرها ، وإمّا لإلزام المسلمين ودعوتهم إلى المسيحيّة ونحوها ، والبحث على ضوء ذلك يتشعب إلى قسمين:

القسم الأوّل

استصحاب الشريعة السماويّة لإثبات المعذوريّة

فإن كان غرض المستصحب هو إثبات المعذوريّة ، قيل له: أنت شاكّ في بقاء نبوّة نبيّك ، أم لا؟ فإن اختار الثاني ، فلا معنى للاستصحاب ، وهذا ظاهر ، وإن اختار الأوّل ، قيل له: لا بدّ لك من الفحص؛ إذ النبوّة ليست أقلّ شأناً من الفروع التي يتوقّف جريان الاستصحاب فيها على الفحص ، ولا ريب في أنّه بعد الفحص سيصل إلى الحقّ ويزول عنه الشكّ ، فإنّ لله الحجّة البالغة ، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١) ، وعلى فرض عدم وصوله إلى الحقّ وبقاء شكّه على ما هو عليه ، فإنّه لا فائدة في الاستصحاب أيضاً؛ لكون النبوّة من الأمور التي تجب معرفتها ، فلا يكفي فيها التعمّد الاستصحابي .

ومع فرض كفاية الظنّ فيها ، يقال: أوّلاً: إنّ الاستصحاب لا يفيد الظنّ ،

(١) العنكبوت ٢٩: ٦٩ .

وثانياً: لا دليل على حجّية الظنّ المحاصل منه^(١).

وبكلمةٍ أخرى: إنّ النبوة إما أن تكون من الأمور والصفات التكوينية غير المفارقة عن النبي وإما من غيرها، فعلى الأوّل لا شكّ في بقائها بعد العلم بحدوثها؛ إذ الفرض عدم مفارقتها، فلا موضوع لاستصحابها.

وعلى الثاني -بأن تكون كسائر الصفات النفسانية التي تعرض وتزول- فهو موضوع الاستصحاب وإن كان متحقّقاً فيها إن كان المستصحب ذا أثر شرعي، إلاّ أنّه ممتنع امتناعاً وقوعياً؛ لترتب التالي الفاسد عليه الذي يدلّ إنّما على فساد متلوّه، من جهة أنّ الاستصحاب إما هو حجة بسبب الدين الذي يراد استصحابه وإثباته به؛ إذ فيه ما يدلّ على حجّيته، وإما هو حجة بسبب الدين الآخر الذي يراد به إلزام أصحابه، فعلى الأوّل يستلزم الدور، وعلى الثاني يبتني على الاعتراف بأحقيّة الدين الآخر ونسخه للدين السابق، فلا يبقى مجال لاستصحابه.

هذا كلّه في استصحاب النبوة، وأمّا استصحاب بقاء أحكام الشريعة السابقة، فغير جارٍ أيضاً؛ إذ يقال للمستصحب: إنّك إما أن تكون متيقّناً ببقاء أحكام الشريعة السابقة أو لا، فإن كنت متيقّناً، فلا معنى للاستصحاب وهذا واضح، وإن كنت شاكاً فيه، فلا بدّ من الفحص، كما تقدّم.

وعلى فرض الفحص وبقاء الشكّ، فإنّه لا يجري الاستصحاب إلاّ فيما لو ثبتت حجّية الاستصحاب في كلتا الشريعتين؛ لأنّه إن كان الاستصحاب حجة في الشريعة السابقة فقط، لم يمكن التمسك به لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة؛ إذ حجّية الاستصحاب من جملة تلك الأحكام، فيلزم التمسك به؛ لإثبات بقاء نفسه وهو دور ظاهر.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٥٤.

وإن كان الاستصحاب حجة في الشريعة اللاحقة فقط ، فصحة التمسك بالاستصحاب لإثبات بقاء أحكام الشريعة السابقة فرعٌ أحقيّة الشريعة اللاحقة ، وبعد الالتزام بأحقيتها لم يبق مجال للاستصحاب ؛ لليقين حينئذٍ بارتفاع أحكام الشريعة السابقة .

القسم الثاني

استصحاب الشريعة السماوية لإلزام الآخر

وإن كان غرض المستصحب هو إلزام المسلمين ودعوتهم إلى دينه ، فيقال له : إن جريان الاستصحاب متوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، وليس لنا يقين بنبوة النبي السابق ﷺ إلا من طريق شريعتنا ؛ إذ التواتر لم يتحقق في جميع الطبقات من زمانه إلى زماننا هذا .

نعم ، لنا علم بنبوة النبي السابق ﷺ لإخبار نبينا ﷺ بنبوته ، فتصديقه يوجب التصديق بنبوته ، وهذا الاعتراف من المسلمين لا يضرهم ، ولا يوجب جريان الاستصحاب في حقهم ، كما لا يخفى ، ولعلّ هذا المعنى هو المقصود من جواب الإمام الرضا ﷺ عن احتجاج الجاثليق بالاستصحاب حين قال له : «إنا نقرّ بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته ، وأقرت به الحواريون ، وننكر نبوة كلّ عيسى لم يقرّ بنبوة محمد وكتابه ، ولم يبشر به أمته»^(١) .

هذا في استصحاب النبوة ، وأمّا استصحاب أحكام الشريعة السابقة ، فإن كان المقصود منه استصحاب مجموع الأحكام ، فالكلام هو الكلام السابق بعينه ،

(١) الاحتجاج : ٢ : ٢٠٢ .

وإن كان المقصود به هو استصحاب بعض الأحكام ، فالصحيح عندنا جريانه ،
خلافاً لبعض المحققين - كالسيد الخوئي رحمته الله - القائلين بعدم جريان الاستصحاب في
الأحكام الكلّية الإلهية .

التنبية الرابع عشر :

استصحاب حكم المخصّص

تنقيح محلّ البحث :

لو وردَ حكمٌ عامٌّ، ثمّ خرج بعضُ أفرادِه في بعضِ الأزمنة، فشكّ في حكم هذا الفرد الخارج عن عموم العامّ بالنسبة إلى ما بعد ذلك الزمان، فهل المرجع -حينئذٍ- هو العموم؟ أم استصحاب حكم المخصّص؟

وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: أنّ العامّ على نحوين:

النحو الأوّل: العامّ الأفرادي، ويراد منه: اللفظ الدالّ على شمول الحكم لكلّ ما ينطبق عليه مدخوله، مثل: «أكرم كلّ عالم»، فإنّه يدلّ على ثبوت الحكم لكلّ فرد ينطبق عليه عنوان «العالم» الذي هو مدخول العامّ، ويعبر عن أفراد هذا النحو من العامّ بالأفراد العرضيّة، ويراد بذلك أنّ وجود بعضها اللاحق لا يتوقّف على وجود بعضها السابق.

النحو الثاني: العامّ الأزمانى، ويراد منه: اللفظ الدالّ على شمول الحكم لمدخوله في كلّ زمان، سواء كان كليّاً أو شخصيّاً، مثل: «أكرم زيدا في كلّ زمان» أو «صم في كلّ يومٍ من شهر رمضان».

المقدمة الثانية: أنّ كل واحد من النحويين المذكورين ينقسم إلى المجموعي والاستغراقي، فتكون الأقسام أربعة:

القسم الأوّل: العامّ الأفرادي الاستغراقي، ويراد منه: اللفظ الدالّ على شمول

الحكم لكل فردٍ فردٍ من الأفراد التي ينطبق عليها مدخوله ، بحيث ينحلّ الحكم المنشأ بإنشاء واحد إلى أحكام متعدّدة بعدد أفراد العام ، ويكون لكل واحد منها حكم مستقلّ به ، ناشئ عن ملاك خاصّ به أيضاً لا يرتبط بالآخر .

القسم الثاني : العامّ الأفرادي المجموعي ، ويراد منه : اللفظ الدالّ على ثبوت الحكم لمجموع الأفراد من حيث المجموع ، فلا يكون لكل فرد حكم مستقلّ به ، بل هو حكم واحد متعلّق بالمجموع من حيث المجموع ، ناشئ من ملاك واحد قائم بالمجموع ، فتكون الطاعة والعصيان للمجموع من حيث مجموعهم ، لا لكل واحد من الأفراد ؛ لقيام ملاك واحد بمجموع أفراد العامّ ، لا بكل فرد ، ولذا يتعلّق حكم واحد بالمجموع لا بكل فرد ، نظراً إلى تبعيّة الحكم للملاك .

القسم الثالث : العامّ الأزماني الاستغراقي ، ويراد منه : اللفظ الدالّ على ثبوت الحكم لشيء في كلّ فردٍ فردٍ من أفراد الزمان ، بحيث يكون للشيء في كلّ فرد من أفراد الزمان حكم مستقلّ عن الآخر ، وطاعة وعصيان غير مرتبطين بطاعة وعصيان الآخر ، نحو : «أكرم زيدا في كلّ يومٍ» فإنّ الإكram في كلّ يوم له حكم وطاعة وعصيان لا ربط لها بالآخر ؛ لأنّ المكلف به ومتعلّق الحكم هو الإكram المقيّد بوقوعه في كلّ يوم ، بحيث يكون للإكram في كلّ يوم من الأيام حكم غير حكمه في اليوم الآخر ، فيتعدّد حكم الإكram حسب تعدّد قيوده ، وكذلك تتعدّد الإطاعة والعصيان تبعاً لتعدّد الحكم .

القسم الرابع : العامّ الأزماني المجموعي ، ويراد منه : اللفظ الدالّ على ثبوت الحكم لشيء في مجموع أفراد الزمان من حيث المجموع ، بحيث يكون الشيء في مجموع الزمان محكوماً بحكم واحد ، فلو اختلف الامتثال في أحد أفراده لم يتحقّق الامتثال ، ويكون المكلف عاصياً بالنسبة إلى المجموع ، نحو : «صم من الفجر إلى

الغروب»، فإنّ المكلف لو قطع الصيام في آنٍ من آتات الزمان المذكور لم يتحقّق امتثال المجموع؛ لأنّ المكلف به هو الصيام المقيّد بوقوعه في مجموع الأزمنة التي مبدؤها الفجر وغايتها الغروب، بحيث لا يخلو منه زمان من هذه الأزمنة؛ لقيام ملاك واحد بالصوم المقيّد بوقوعه في جميع الأزمنة المذكورة.

المقدّمة الثالثة: قد يجتمع العامان: الأفرادي والأزماني في خطاب واحد في بعض الأحيان، كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، فإنّ مفاده يجب الوفاء بكلّ عقد، وهذا هو العموم الأفرادي، وفي كلّ زمان، وهذا هو العموم الأزماني؛ إذ الوفاء لو كان لازماً في بعض الأزمنة دون بعضها الآخر لكان الأمر بالوفاء لاغياً، سواء كان الزمان معيّناً أم لا؛ إذ على الأوّل: لا يحصل الغرض من إمضاء العقود وهو حفظ النظام، وعلى الثاني: يلزم ما ذكر مضافاً إلى أنّه إغراء بالجهل؛ لعدم تعيّنه.

المقدّمة الرابعة: كما أنّ العامّ على نحوين، كذلك الخاصّ أيضاً، وإليكها مع بيان المقصود منها:

النحو الأوّل: المخصّص الأفرادي، ويراد منه: اللفظ المخرج للفرد من تحت حكم العامّ الشامل لكلّ فرد، وهذا على قسمين:

القسم الأوّل: المخصّص الأفرادي المنفصل، وهو الذي يوضح أنّ الفرد لم يكن محكوماً بحكم العامّ من أوّل الأمر بحسب المراد الجدّي، وإن كان مشمولاً للسرمد الاستعمالي، كما لا يخفى.

القسم الثاني: المخصّص الأفرادي المتّصل، وهو الذي يوضح أنّ الفرد لم يكن

(١) المائدة ٥: ١.

محكوماً بحكم العام من أوّل الأمر بحسب المرادين الجدّي والاستعمالي معاً من باب تعدّد الدالّ والمدلول ، أي أريد بعض ما ينطبق عليه العام من العام والمخصّص معاً ، لا من العام بخصوصه مجازاً بقريبيّة الخاصّ .

النحو الثاني: المخصّص الأزماي ، ويراد منه اللفظ المخرج للفرد من تحت حكم العام في بعض الأزمنة ، لا مطلقاً ، فهو لا نظر له إلى غير الزمان ، مثل أن يقال: «أكرم كلّ عالم إلاّ زيداً في يوم الجمعة» .

المقدّمة الخامسة: الفرق بين العموم الزماني الاستغراقي وبين العموم الأزماي المجموعي من ناحية سقوط الحكم عند عروض المخصّص: أنّه في النحو الأوّل من العموم لا يسقط الحكم - بعد التخصيص - بالنسبة إلى بقية الأفراد ، بخلافه في الثاني ، فإنّ الحكم فيه ثابت للمجموع من حيث المجموع ، وعليه فبعد تخصيص يسقط الحكم عن المجموع لسقوط بعض ما له الدخل فيه ، إلاّ أنّ هذه المقدّمة وإنّ تمّت على مبنى المشهور ، غير أنّها ليست بتامة عندنا ، وسيأتي المزيد من الكلام حول هذه الجهة عند طرحنا للملاحظة الثالثة على نظريات الأعلام ، فترقّب .

المقدّمة السادسة: أنّ الزمان والمكان من لوازم وجود الأمور الزمانيّة والمكانيّة ، فالزمانيّ تكوينياً يحتاج إلى الزمان ، والمكانيّ تكوينياً يحتاج إلى المكان ، لكن لا ملازمة بين كون الشيء زمانيّاً ومحتاجاً إلى الزمان تكوينياً ، أو مكانيّاً كذلك ، وبين كون الزمان والمكان دخيلين شرعاً في متعلّق الحكم لو كان متعلّقه زمانيّاً أو مكانيّاً ، ولذا لو استطعنا فرضاً أن نجرد الزماني عن الزمان والمكاني عن المكان ، لتحقق الامتثال بالإتيان بهما مع فرض تجرّدهما عن الزمان والمكان .

وبعبارة أخرى: أنّ الزمان والمكان لازمان تكوينياً لا تشريعياً إلاّ فيما إذا كانا دخيلين في متعلّق الحكم ، ومع عدم دخالتهما فيه يكونان مجرد ظرفين فقط ،

فيكونان قيدين تكويناً لا تشريعاً.

الأقوال في المسألة:

وبعد عرض هذه المقدمات الست، نشرع في بيان نظريات أعلام الأصوليين في هذه المسألة:

القول الأول

نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله

وحاصل ما أفاده رحمته الله: أنّ العموم الأزمامي إن كان على نحو العموم الاستغراقي - بحيث كان الحكم متعدداً بتعدد الأفراد الطولية أو العرضية - ثمّ خصّص ببعض الأزمنة، فإنّ المتعين هو الرجوع إلى العامّ، ولا وجه للرجوع إلى الاستصحاب، ضرورة أنّه لما كان العامّ استغراقياً، فإنّه شمل كلّ الأزمنة من بداية الأمر، والمخصّص عندما جاء لم يتصرّف في غير حصّته، فلا يشكّ في الحكم الواقعي بالنسبة إلى بقية المخصّص حتّى يجري الاستصحاب.

وإن كان على نحو العموم المجموعي - بحيث كان هنالك حكم واحد قد تعلق بالمجموع من حيث المجموع - فالمتعين هو الرجوع إلى الاستصحاب؛ إذ الحكم المجعول - حينئذٍ - حكم واحد منبسط على مجموع الأزمنة من المبدأ إلى المنتهى، وقد ارتفع بطرؤ المخصّص، فلا وجه للتمسك به، وبما أنّ مقتضى الاستصحاب هو بقاء حكم المخصّص، فيتعيّن الرجوع له^(١).

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٧٤.

القول الثاني

نظرية المحقق الآخوند قائمه

وقد تعقبت نظريته قائمه نظرية الشيخ الأعظم قائمه، فأضافت إليها مجموعة من القيود التي تفتقدها.

وتفصيل ذلك: أن نظرية الشيخ قائمه قد أطلقت الكلام حول كفاية كون العموم الأزمانى مجموعياً من أجل الرجوع إلى الاستصحاب، إلا أن نظرية المحقق الآخوند قائمه لم تدعن لهذا النحو من الإطلاق، فأضافت أنه لا بد من ملاحظة الدليل المخصّص أيضاً، فإنه إن أخذ فيه الزمان بنحو الظرفية، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب، وإن أخذ فيه بنحو القيدية، لم يمكن التمسك بالاستصحاب؛ وذلك لأنه مع فرض كون الزمان قيداً للموضوع يكون إثبات الحكم في زمان آخر من لسراء حكم ثابت لموضوع إلى موضوع آخر، وهو قياس محرّم، فلا بد من الرجوع إلى أصل آخر من الأصول العملية، كالبراءة أو الاشتغال بحسب ما يقتضيه المورد.

وعليه: فلا بد من ملاحظة حيثية الزمان في الدليل المخصّص، ولا يصحّ الرجوع إلى الاستصحاب بشكل مطلق، وما ذكرناه وإن كان ظاهراً في اشتراك كلتا صورتين في عدم إمكان الرجوع إلى العامّ فيهما، إلا أن ذلك يختصّ بما لو كان التخصيص من الوسط، وأمّا لو كان التخصيص من الأوّل، فلا محذور في التمسك بالعامّ.

وتوضيح ذلك: أن الدليل المخصّص تارة يكون وارداً على الدليل العامّ من الأوّل، وأخرى من الوسط، فمثلاً: الدليل الدالّ على عدم لزوم المعاملة الغيبية

يكون مخصّصاً لعموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، ولكنّ هذا التخصيص لا يرد على العموم من الأوّل وأيّاً من الوسط، أي لا يرد عليه من بداية انعقاد العقد، وأيّاً بعد ظهور الغبن، بخلاف الدليل الدالّ على خيار المجلس، فإنّه يرد على عموم الوفاء بالعقود من أوّل زمان انعقاد العقد.

وعلى ذلك فإذا كان الدليل المخصّص وارداً على الدليل العامّ من الأوّل، أمكن الرجوع إلى العامّ والتمسك به، والوجه في ذلك يعود إلى أنّ التخصيص في هذه الصورة ليس قاطعاً لاستمرار الحكم حتّى يكون إثباته بعد زوال حصّة التخصيص محتاجاً إلى الدليل، فيرجع إلى استصحاب حكم الخاصّ، بل التخصيص في هذه الصورة يوجب كون استمرار الحكم بعد الزمان الأوّل، وبالتالي يتعيّن الرجوع إلى العام بعد زمان التخصيص.

وهذا بخلاف ما لو كان التخصيص في الوسط، فإنّه لا يمكن التمسك بحكم العامّ حينئذٍ؛ لكون التخصيص قاطعاً للاستمرار في هذا الفرض، فأثباته بعده يحتاج إلى دليل.

هذا كلّ من ناحية العموم المجموعي، وأمّا من ناحية العموم الاستغراقي فقد أفادت نظريّة الشيخ الأعظم رحمته أنّ المتعين هو الرجوع إلى العامّ بشكل مطلق، ولكن نظريّة المحقّق الآخوند رحمته قد أضافت إلى ذلك لزوم التفصيل بين وجود المعارض للعامّ وعدمه، فإن لم يكن له معارض صحّ التمسك به، وإن كان له معارض صحّ التمسك بالاستصحاب في صورة كون الزمان في الدليل المخصّص مأخوذاً بنحو الظرفيّة، وأمّا في صورة كونه مأخوذاً بنحو القيدية، لم يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً، فيتعيّن الرجوع إلى أصل آخر من الأصول العمليّة.

(١) المائدة ٥ : ١ .

ولو أردنا تلخيص ما أفاده المحقق الآخوند عليه السلام، فإنه ينبغي تشقيق مجموع كلامه عليه السلام إلى صورتين وإن اكتفى بعض الاعاظم عليه السلام بتربيعها^(١):

الصورة الأولى: أن يكون العام من قبيل العموم الاستغراقي، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية.

وحكم هذه الصورة هو الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، وإلا فيرجع إلى الاستصحاب.

الصورة الثانية: هي نفس الصورة الأولى، مع فارق كون الزمان مأخوذاً على نحو القيدية.

وحكم هذه الصورة هو الرجوع إلى العام مع عدم المعارض، وإلا فيرجع إلى أحد الأصول العملية غير الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعي، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية، وكون المخصّص وارداً على العام من الوسط.

وحكم هذه الصورة هو الرجوع إلى الاستصحاب.

الصورة الرابعة: هي نفس الصورة الثالثة، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو القيدية، وكون المخصّص وارداً على دليل العام من الوسط.

وحكم هذه الصورة هو الرجوع إلى أحد الأصول العملية غير أصل الاستصحاب.

الصورة الخامسة: أن يكون العموم من قبيل العام المجموعي، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو الظرفية، وكون المخصّص وارداً على

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٥٩.

العام من الأوّل.

الصورة السادسة: هي نفس الصورة السابقة، مع كون الزمان مأخوذاً في دليل التخصيص بنحو القيدية، وكون المخصّص وارداً على دليل العام من الأوّل^(١).
وحكم هاتين الصورتين هو الرجوع إلى العام.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٤ و ٤٢٥.

القول الثالث

نظرية المحقق الخوئي عليه السلام

وقد جاءت هذه النظرية على نحو المحاكمة لنظريتي الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند عليه السلام، حيث قبل من كل منها شيئاً ورفض شيئاً آخر، ومن الممكن أن يختصر كلامه عليه السلام في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أن ما ذكره المحقق الآخوند عليه السلام - من أن مجرد كون العموم مجموعياً لا يكفي في جريان الاستصحاب، بل يحتاج إلى كون الزمان ظرفاً لا قيداً -، متين لا غبار عليه.

النقطة الثانية: أن ما ذكره عليه السلام أيضاً من إمكان الرجوع إلى العموم المجموعي مع كون التخصيص من الأول، لا بد من التفصيل فيه، ولا يمكن التسليم به بشكل مطلق، فيقال: إن العموم والاستمرار إذا كان مستفاداً من الدليل الخارجي، كما لو دلّ دليل على إثبات الحكم في الجملة ودلّ دليل آخر على استمراره، فحينئذ يمكن التفريق بين كون التخصيص من الأول وكونه من الوسط، فيرجع إلى العامّ فيما لو كان التخصيص من الأول، ضرورة دلالة الدليل على ثبوت الاستمرار للحكم بعد زمان التخصيص، بخلاف ما إذا كان التخصيص في الوسط، فإن الاستمرار قد انقطع، وإثبات الحكم بعده يحتاج إلى دليل.

وأما لو كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدالّ على ثبوت أصل الحكم، كما هو الحال بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)، حيث يستفاد منه

(١) المائدة ٥ : ١ .

اللزوم من ناحية، وعمومه من ناحية أخرى، فلا فرق بين كون التخصيص من الأول أو من الوسط؛ لأنّ هذا النحو من الأدلّة يدلّ على حكم مستمرّ، فإذا انقطع يحتاج إثباته - بعد التخصيص - إلى دليل آخر.

النقطة الثالثة: أنّه لا يمكن التسليم بما تسالم عليه الشيخ الأعظم، وصاحب الكفاية رحمتهما من أنّه إذا كان العموم من قبيل العموم المجموعي لا يمكن الرجوع إليه، ويتعيّن الرجوع إلى الاستصحاب - إمّا مطلقاً كما عليه الشيخ رحمتهما، أو فيما إذا كان الزمان في الدليل المخصّص ظرفاً كما عليه صاحب الكفاية رحمتهما - وذلك لما نقّحناه في بحث العامّ والخاصّ من عدم الفرق في جواز الرجوع إلى العامّ بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا فرق بينهما في الأفراد العرضيّة، ويرجع إلى العموم في غير ما علم خروجه بمخصّص متصل أو منفصل، سواء كان بنحو العموم الاستغراقي، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وكان مراده إكرام كلّ واحد من العلماء على نحو الاستقلال، ثمّ خرج منه زيد يقيناً، وشكّ في خروج فرد آخر، فترجع إلى العموم، ونحكم بعدم خروجه؛ لأنّ التخصيص بالنسبة إلى فرد لا يمنع شمول العامّ للأفراد الآخر، أو كان بنحو العموم المجموعي، كما إذا قال المولى: «أكرم هذه العشرة»، وكان مراده إكرام مجموع العشرة من حيث المجموع، ثمّ علمنا بخروج زيد من هذه العشرة، وشككنا في خروج فرد آخر، فترجع إلى العموم ونحكم بعدم الخروج؛ إذ التخصيص باعتبار جزء لا يمنع شمول العامّ للأفراد الآخر.

فكذا لا فرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة في جواز الرجوع إلى العامّ مع الشكّ في التخصيص، غاية الأمر أنّه بالرجوع إلى العموم الاستغراقي يثبت حكم استقلالي، وبالعموم المجموعي حكم ضمني للجزء المشكوك فيه، فلا فرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي

من هذه الجهة .

النقطة الرابعة: لا يقال: إنه في العموم المجموعي يكون الحكم واحداً ، وقد انقطع ، وإثباته ثانياً يحتاج إلى دليل ، فإنه يقال: إن الحكم الواحد قد انقطع بالنسبة إلى جزء واحد؛ إذ الحكم إذا تعلّق بالكلّ ينحلّ إلى أحكام متعدّدة ضمنيّة حسب تعدّد الأجزاء ، فالمخصّص يوجب خروج بعض الأجزاء حكماً ، وخروج باقي الأجزاء يحتاج إلى دليل ، فحال العموم المجموعي - من هذه الجهة - هو نفسه حال العموم الاستغراقي؛ إذ فيه أيضاً إنّما يخرج أحد أفرادها باعتبار المخصّص ، وأمّا خروج باقي الأفراد ، فهو يحتاج إلى الدليل^(١) .

مناقشة نظريّات الأعلام:

المناقشة الأولى: أنّ ما أفاده المحقّق الآخوند^{عليه السلام} في صورة كون العامّ مجموعياً «من لزوم ملاحظة الدليل المخصّص أيضاً ، فإنه إن أخذ فيه الزمان بنحو الظرفيّة ، صحّ التمسك بالاستصحاب ، وإن أخذ فيه بنحو القيدية ، لم يصح» لا يخلو عن تأمّل واضح؛ وذلك لأنّه بعد كون المخصّص زمانياً - كما هو مفروض البحث - فلا معنى لفرضه ظرفاً ، بل هو قيد دائماً؛ إذ لو لم تلحظ خصوصيّة الزمان ، لكان التخصيص أفرادياً ، وهو خروج عن محلّ البحث ، فيلزم محذور الخلف ، ممّا يعني عدم اتّجاه التفصيل الذي أفاده المحقّق الآخوند^{عليه السلام} ، والمحقّق مع الشيخ الأعظم الأنصاري^{عليه السلام} في اعتبار العامّ هو المدار - لا الخاص - في صورة كون العامّ مجموعياً ، لولا أنّنا متأمّلون في أصل سقوط العامّ المجموعي عند تخصيصه ، كما سنوافيك بذلك في الملاحظة الثالثة .

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٦٠ و ٢٦١ .

المناقشة الثانية: وحاصلها - بعد إغضاء النظر عن مؤدّى المناقشة السابقة - أن ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته في النقطة الثانية من كلامه إيراداً على المحقّق الآخوند رحمته في تفصيله - بالنسبة إلى العموم المجموعي - بين التخصيص من الأوّل أو من الوسط ، هو أيضاً لا يخلو عن تأمل ؛ إذ أنه رحمته أفاد أن العموم إذا كان مستفاداً من الدليل الخارجي ، فحينئذٍ يمكن التفريق بين كون التخصيص من الأوّل وكونه من الوسط ، فيرجع إلى العامّ فيما لو كان التخصيص من الأوّل ، بخلاف ما إذا كان التخصيص من الوسط ، وأمّا لو كان الاستمرار مستفاداً من نفس الدليل الدالّ على ثبوت أصل الحكم ، فلا فرق بين كون التخصيص من الأوّل أو من الوسط .

وهذا الذي أفاده رحمته على إطلاقه لا يمكن التسليم به ، بل لا بدّ من التفصيل بلحاظ كون دليل المخصّص متصلاً أو منفصلاً من ناحية ، وبلحاظ كونه متقدّماً على العامّ أم متأخراً من ناحية أخرى ، فهنا صور :

الصورة الأولى : أن يكون المخصّص منفصلاً ، وقد دلّ على كون التخصيص من الأوّل ، ثمّ ورد بعده دليل العامّ المفيد للاستمرار ، فهنا يتمسك بالعامّ ؛ لدلالة دليله - حينئذٍ - على ثبوت الاستمرار للحكم بعد زمان التخصيص .

الصورة الثانية : أن يكون المخصّص منفصلاً ، ولكنّه ورد متأخراً زماناً عن دليل العامّ المفيد للاستمرار ، ففي هذه الصورة لا يمكن التمسك بالعامّ المجموعي ؛ لانفصام عموميّته بورود المخصّص .

الصورة الثالثة : أن يكون المخصّص متصلاً ، إلاّ أنّه قد دلّ على التخصيص من الوسط ، ففي هذه الصورة لا يمكن التمسك بالعامّ ؛ لانفصام عموميّته بورود المخصّص .

الصورة الرابعة : أن يكون المخصّص متصلاً ، وقد دلّ على التخصيص من الأوّل ، فهنا يتمسك بالعامّ ؛ لأنّ المخصّص قد أخرج الجزء الأوّل فقط ، ويبقى العامّ

يشمل جميع ما بعده .

المناقشة الثالثة: أنّ ما أفاده المحقق الخوئي رحمته في الثالثة والرابعة من نقاطه ، لا يمكن التسليم به بشكل مطلق ، وجعله إشكالاً على كلّ من الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند رحمتهما وغيرهما من القائلين بأنّ العموم المجموعي - بعد تخصيصه - لا يمكن الرجوع إليه ، ويتعيّن الرجوع إلى الاستصحاب .

والوجه في ذلك: أنّه يبني على المبنى في مسألة انحلال العامّ المجموعي إلى أحكام متعدّدة وعدمه ، فمن يبني على عدم الانحلال ويرى أنّ الحكم قد تعلّق بالمجموع بما هو مجموع ، وإنّما كلّ فرد من أفراد يشكّل جزء المقومّ له ، فهو يرى أنّه بخروج أحد الأفراد وسقوطه يسقط الحكم بالكلّ ، وهذا هو المبنى الذي عليه مشهور الأصوليين .

وأما من يبني على الانحلال - كما هو المختار - باعتبار كون الحكم تعلّق الوجود ، فيتعدّد بتعدّد الأفراد والأجزاء ، فهو يرى إمكان بقاء العامّ بعد خروج أحد الافراد؛ إذ الذي يسقط بخروج الجزء إنّما هو الوجوب الضمني ، وأما الوجوب المتعلّق بغيره ، فهو باقٍ على حاله ، وإذا كان المخصّص منفصلاً ، فالعامّ وإن كان شاملاً لما هو الخارج بسببه حسب المراد الاستعمالي ، ولكنّه غير شامل له حسب المراد الجدّي ، وإلا كان التخصيص كعدمه ، فيكون لغواً .

والحاصل: فإنّ المسألة مبنائيّة ، ولا يمكن بناء الإشكال عليها على ضوء جميع المباني .

نظريتنا في المسألة:

ومن خلال مجموع ما ذكرناه تحصّل لدينا أنّ نظريّة الشيخ الأعظم رحمته فيما يرتبط

بالعام الاستغراقي لا شائبة تشوبها، وأمّا فيما يرتبط بالعامّ الجموعي، فالصحيح عندنا - بناء على نكتة الانحلال التي ذكرناها في الملاحظة الثالثة - هو اتّحاده مع العامّ الاستغراقي حكماً، وعلى ذلك فالمتعيّن - عند تخصيص العامّ - هو الرجوع إلى العامّ، سواء كان استغراقياً أم مجموعياً - ولا تصل النوبة إلى استصحاب حكم المخصّص.

دفاع المحقّق النائيني عن الشيخ الأعظم عليه السلام:

وبما أنّنا قد استظهرنا - كما استظهر غيرنا من الأعلام عليهم السلام أيضاً - من كلام الشيخ الأعظم عليه السلام التفصيل بين العامّين الاستغراقي والجموعي، وقد وافقناه بالنسبة إلى الأوّل دون الثاني، لزم التعرّض إلى ما أفاده المحقّق النائيني عليه السلام الذي ادّعى أنّ ما استظهرناه ليس هو مراد الشيخ عليه السلام، حيث أفاد قائلاً: «وعبارة الشيخ عليه السلام في الفرائد وإن كانت مجمّلة قابلة لأن يتوهم منها اتّحاد مورد النفي والإثبات، ولكن عبارته في المكاسب - في باب خيار الغبن - تنادي بالتغاير»^(١).

وتوضيح ذلك: أنّ الحكم الشرعي - كما ذكرنا ذلك غير مرّة - من الأمور التعلّقيّة، فهو في وجوده يتوقّف - على أقلّ تقدير - على توفّر ثلاثة أمور: «المكلف»، و«المكلف»، و«المكلف به»، وقد يضاف لذلك: «الشرط» أو «المانع»، إلا أنّ النقطة الجديرة بالالتفات هي أنّ متعلّق الحكم على نحوين، فإنّه تارة يكون من الجواهر - كالماء والتراب فيما لو كان الحكم وضعياً، نحو الماء أو التراب طاهر - وأخرى يكون من الأفعال، كالصوم والصلاة.

فإن كان من النحو الأوّل لم يمكن تكثيره بالزمان، إذ الجوهر واحد لا يتكثّر، فإنّ الماء يوم الجمعة - بما هو جوهر خاصّ - هو نفسه الماء يوم الخميس، وليس

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٤٤.

فرداً آخر له تعدّد بحسب تعدّد الزمان .

وإن كان من النحو الثاني أمكن ذلك؛ ضرورة أنّ الصيام - مثلاً - من الممكن أن يعتبره المشرّع مقيداً بزمان خاصّ متعلّقاً للوجوب ، فيكون الصوم في غير الزمان المحدّد فرداً آخر من أفراد الصوم ، والأوضح من المتعلّق الذي يكون من الأفعال هو نفس الحكم ، فإنّه من الأمور الاعتباريّة ، والأمر الاعتباري يدور إطلاقه وتقييده ووحده وتعدّده مدار الاعتبار ، وعلى ضوء ذلك يقال: في العموم الأزمانى - تارةً يكون الاستمرار مأخوذاً في متعلّق الحكم ، ويكون الحكم وارداً على الاستمرار ، كما إذا قال المولى مثلاً: «الصوم الأبدي واجب» .

وأخرى يكون الاستمرار وارداً على نفس الحكم وحكماً من أحكامه ، كما إذا قال المولى: «يجب عليكم الصوم» ثمّ قال: «هذا الحكم أبدي» ، فيكون الحكم موضوعاً للاستمرار .

والفرق بين كون الاستمرار وارداً على نفس الحكم ، وكونه مأخوذاً في متعلّقه

من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاستمرار المأخوذ في متعلّق الحكم يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفّل لإثبات الحكم ، بينما الاستمرار المأخوذ في الحكم لا يمكن إثباته بنفس الدليل المتكفّل لبيان الحكم؛ لأنّه متأخّر عنه بحسب الرتبة .

الوجه الثاني: أنّه إذا كان الاستمرار مأخوذاً في متعلّق الحكم ثمّ وردَ التخصيص عليه ، فإنّه لا مانع من الرجوع إلى الدليل الدالّ على الاستمرار عند الشكّ في خروج بعض الأفراد؛ إذ أنّ أصالة عدم التخصيص من الأصول المحكّمة في مقام الشكّ ، سواء كان العموم استغراقياً أم مجموعياً .

وأما إذا كان الاستمرار مأخوذاً في نفس الحكم ، (لا في متعلّقه) ، ثمّ وردَ

التخصيص عليه ، فإنّه لا يمكن الرجوع إلى دليل الاستمرار عند الشكّ في التخصيص ، بدهة أنّ الاستمرار - كما فرضناه - قيد للحكم ، فكيف يُرجع إلى دليله مع الشكّ في أصل الحكم ؟ فمثلاً: لو وردَ حكم من الأحكام كالإباحة ثمّ دلّ دليلٌ على أنّ الإباحة المذكورة دائميّة ، فإنّه عند الشكّ في ثبوت الإباحة لبعض الأفراد - كالتن مثلاً - لا مجال للرجوع إلى دليل الاستمرار ، كقوله عليه السلام: « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة »؛ إذ أنّه متكفّل لبيان الاستمرار للإباحة الثابتة ، فلا يصحّ الرجوع إليه لإثبات أصل الإباحة ، والمقام من هذا القبيل ^(١).

مناقشة المحقّق الخوئي للمحقّق النائيني عليه السلام:

وهذا الذي أفاده المحقّق النائيني عليه السلام توجيهاً لكلام الشيخ الأعظم عليه السلام لم يسلم من مناقشة المحقّق الخوئي عليه السلام ، ومجموع ما أفاده في مناقشته لأستاذة يمكن تلخيصه في نقطتين:

النقطة الأولى: أنّ الوجه الأوّل الذي أفاده عليه السلام للتفريق بين كون الاستمرار وارداً على نفس الحكم أو كونه مأخوذاً في متعلّقه ، لا يخلو عن خلط بين مرحلتين المجلع والمجعول؛ إذ أنّ ما ذكره من «عدم إمكان إثبات الاستمرار من نفس الدليل المتكفّل لبيان الحكم» إنّما يصحّ بالنسبة إلى المجلع ، أي نفس الحكم؛ لأنّ استمراره عبارة أخرى عن عدم النسخ ، ولا يمكن إثباته بنفس الدليل الدالّ عليه ، حتّى لو صرّح في نفس الدليل بكون الحكم دائميّاً ، بل لا بدّ من التماس دليل آخر ، كالاستصحاب - بناءً على القول بجريانه عند الشكّ في النسخ - أو مثل قوله عليه السلام: « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام إلى يوم القيامة » ،

(١) أجدد التقريرات: ٤: ١٧٠ و ١٧١. مصباح الأصول: ٣: ٢٦٢.

ومن الواضح أنّ هذا لا دخل له بالمقام؛ إذ الكلام في تخصيص المَجْعُول لا في تخصيص المَجْعَلِ الرَّاجِعِ إِلَى النِّسْخِ، ولا مانع من إثبات استمرار المَجْعُولِ مِنْ نَفْسِ دَلِيلِهِ؛ إذ الاستمرار من قبوده، ولا مانع من أخذه في الدليل الدالّ عليه كبقية القيود. واستطراداً نقول: المَجْعَلُ والمَجْعُولُ يختلفان من حيث الاستمرار وعدمه؛ إذ تارةً يكون المَجْعَلُ مستمراً دون المَجْعُولِ، كما في الزوجية المنقطعة؛ فإنّ المَجْعُولِ - وهو الزوجية - غير مستمرّ، بينما المَجْعَلُ - أي الحكم بجواز العقد الانقطاعي - مستمرّ إلى يوم القيامة.

وتارةً أخرى يكون بعكس ذلك، كالزوجية الدائمة مع فرض نسخ جواز العقد الدائم، فإنّ المَجْعُولِ - وهو الزوجية - مستمرّ، بينما المَجْعَلُ - وهو جواز العقد الدائم - غير مستمرّ مع فرض نسخه.

النقطة الثانية: وأمّا ما ذكره ﷺ ضمن الوجه الثاني من وجهي التفريق بين كون الاستمرار وارداً على نفس الحكم أو كونه مأخوذاً في متعلّقه، من «أنّه لا مانع من الرجوع إلى العامّ عند الشكّ في التخصيص في الثاني دون الأوّل»، فيلاحظ عليه أنّه لا مانع من الرجوع إلى العامّ في المقامين. أمّا في الثاني، فباعترافٍ منه ﷺ.

وأمّا في الأوّل، فلأنّ العامّ ظاهر في الشمول لجميع الأفراد العرضية والطولية قبل ورود التخصيص، وهذا الظهور حجة في غير ما خرج بالدليل.

وتوضيح ذلك: أنّ الأحكام تارةً تتعلّق بأفعال المكلفين، كما في الأحكام التكليفية، فإنّ حرمة الخمر مثلاً متعلّقة بالشرب، وفي مثل هذا يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلّق الحكم، كما أنّ التقييد أيضاً بزمان خاصّ يكون راجعاً إلى المتعلّق؛ إذ قد يكون الشرب المقيّد بزمان خاصّ متعلّقاً للتكليف، وقد يكون الشرب غير

المقيّد هو المتعلّق ، وعلى تقدير كون الشرب المستمرّ متعلّقاً للحرمة فإنّ الاستمرار يسري إلى الحرمة أيضاً بالضرورة ، فيكون شرب الخمر حراماً مستمراً ، وبالتالي فإذا خرج فردٌ من هذا الاستمرار والعموم الأزماني ، كما إذا قال المولى : « لا بأس بشرب الخمر حال المرض » مثلاً ، وشككنا في الحرمة بعد البرء ، فلا مانع من التمسك بالعموم ، والحكم بجرمة شرب الخمر في غير ما خرج يقيناً .

وتارة أخرى تتعلّق الأحكام بغير الأفعال الخارجية ، كبعض الأحكام الوضعية مثل اللزوم ، فإنّه متعلّق بالملكيّة التي هي من الأمور الاعتباريّة ، وفي مثل هذا السنخ من الأحكام يكون الاستمرار راجعاً إلى نفس الحكم ، وبالتالي : فإنّ الدليل إذا دلّ على استمرار هذا الحكم ثمّ خرج منه فرد ، لم يكن مانع من الرجوع إلى العامّ في غير هذا الفرد الخارج ، سواء كان العموم مستفاداً من نفس الدليل الدالّ على الحكم أو من الدليل الخارج ، بلا فرق بين العموم المجموعي والاستغراقي .

وعليه : فما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله من « أنّ الدليل الدالّ على الاستمرار ناظر إلى بقاء الحكم ، فلا يصحّ الرجوع إليه عند الشكّ في ثبوت أصل الحكم ، كما في موارد الشكّ في التخصيص » مندفع بأنّ العامّ يدلّ بظاهره على ثبوت الحكم لجميع الأفراد الطوليّة والعرضيّة قبل ورود التخصيص عليه ، وهذا الظاهر هو المتّبع ما لم يدلّ دليل على خلافه ، فلا مانع من الرجوع إليه في غير ما خرج بالتخصيص القطعي .

فتحصّل من خلال هاتين النقطتين : جواز الرجوع إلى العامّ ، بلا فرق بين كون الاستمرار راجعاً إلى الحكم أو راجعاً إلى المتعلّق ، وأنّ ما ذكره المحقّق النائيني رحمته الله من الفرق بينهما غير تامّ في نفسه ، ومن الغريب جعله توجيهاً لكلام الشيخ الأعظم رحمته الله ، فإنّه ليس مراد الشيخ رحمته الله قطعاً ، ولا يوافقه كلامه لا في الرسائل ولا في المكاسب ؛ إذ أنّ صريح كلامه هو الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي ،

وقد عرفت ما فيه (١).

ملاحظات على مناقشة المحقق الخوئي رحمته:

الملاحظة الأولى: أن ما أفاده رحمته في النقطة الثانية من «سراية الاستمرار للحكم التكليفي فيما لو كان الاستمرار قيداً لمتعلقه، فيصح الرجوع حينئذ للعام حتى في صورة كون الاستمرار قيداً للحكم»، لا إشكال فيه من هذه الناحية، ولكن هذه الاستمرارية تكون بالتبعية لا بالأصالة، وكلام المحقق النائيني رحمته ناظر إلى الاستمرارية الثانية دون الأولى، أي التي تكون قيداً للجعل بحسب تعبير المحقق الخوئي رحمته، وهذه لا يمكن إثباتها بعد عدم ثبوت أصل الحكم، بخلاف الاستمرارية التي تكون بالتبع، فإثباتها في الحقيقة قيد للمجوعول، فلا مانع من إثباتها بنفس دليل الحكم؛ إذ الاستمرار من قيوده، ولا مانع من أخذه في الدليل الدال عليه كسببية القيود، وبما ذكرناه ظهر أن الخلاف بين المحققين: النائيني، والخوئي رحمتهما مجرد خلاف لفظي، وإلا فإثباتها متفقان بحسب روح المطلب.

الملاحظة الثانية: إن ما أفاده رحمته أيضاً في نقطته الثانية من «أنه في بعض الأحكام الوضعية مثل اللزوم، يكون الاستمرار راجعاً إلى نفس الحكم»، لا يمكن التسليم به، بل الصحيح أن اللزوم - مثلاً - كأحد الأحكام الوضعية يدور مدار التزام العاقد؛ إذ الآية الشريفة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (٢) إنما تلزم المتعاقدين بمؤدى العقد فقط، فإن كان مؤداه دائماً - كما في الزواج الدائم - كان الحكم كذلك، وإلا كان محدوداً بزمان معين - كما في عقد الزواج المنقطع - وهذا يعني أنه حتى في مثل

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٦٤ - ٢٦٦.

(٢) المائدة ٥: ١.

هذا السنخ من الأحكام يكون الاستمرار راجعاً إلى متعلّق الحكم بالأصالة، وللحكم بالتبع.

تحقيق المطلب:

وعصارة الكلام في هذا المطلب يتوقّف بيانها على تحديد المقصود من مفردة «الاستمرار»؛ إذ الظاهر أنّ الكلمات التي عرضناها للأعلام عليه السلام وما اشتملت عليه من الأخذ والردّ كلّها نابعة عن عدم تحديد مقصود كلّ منهم لمفهوم كلمة «الاستمرار»، وحتى لا تقع في نفس المحذور ينبغي أولاً بيان المقصود من المفردة المذكورة، ثمّ تفريع البحث على ضوئه، فنقول: لمفردة «الاستمرار» معنيان: المعنى الأوّل: عدم النسخ، أي عدم نفي الشارع للحكم وإبقاؤه بحاله؛ لاستمرار ملاكه وبقائه.

المعنى الثاني: استمرار الحكم وبقاؤه تبعاً لبقاء متعلّقه، والذي يفترض فيه أن يكون أمراً مستمرّاً.

إذا عرفت ذلك لم يخفك أنّ الاستمرار بمعناه الأوّل من الممكن أن يفرّق فيه بين كونه قيداً للحكم أو للمتعلّق، فعلى الأوّل لا يمكن إثباته بدليل الحكم، بل ولا بدليل العموم؛ لأنّ استمرار الحكم إنّما هو في مرتبة متأخّرة عن وجوده، وعلى الثاني لا إشكال فيه، وقد اتّضح وجه ذلك من خلال ما تقدم، فلا مبرّر للإعادة.

وأما لو فسّرنا الاستمرار بمعناه الثاني، فإنّه ينبغي التفكيك بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، فيقال: إنّ الحكم - وضعياً كان أم تكليفياً - إذا تعلّق بشيء خاصّ، فإنّ عموميّته الأزمانية تكون تبعيّة على كلّ حال؛ لأنّه - كما ذكرنا سابقاً - تعلّق الوجود، فمتى ما تعلّق بعنوان خاصّ وكان له عموم أزمني - سواء كان له

نفسه أم لمتعلقه ، أي متعلق المتعلق - فإنه يكون عاماً أيضاً تبعاً لمتعلقه أو متعلق متعلقه .

وبكلمة واحدة: إن وحدة الحكم وتعدده واستمراره وتقيده واستغراقيته ومجموعيته وغير ذلك ، كلها تدور مدار متعلقه ، مما يعني أن استمرارية الحكم - بحسب مقام الثبوت - لا تكون إلا تبعية .

وأما بحسب مقام الإثبات ، فقد تكون الاستمرارية لنفس الحكم بالأصالة وقد تكون بالتبع ، فعندما يقول المولى : « الصوم واجبٌ وجوباً دائماً » تكون استمرارية الحكم بالأصالة ، ولكن عندما يقول : « الصوم الدائم واجب » تكون استمرارية الحكم بالتبع .

التنبية الخامس عشر :

تحديد المقصود من الشك

توطئة :

يقع الكلام في هذا التنبية حول أنّ «الشكّ» المأخوذ في موضوع الاستصحاب ، هل يراد منه خصوص الاحتمال المساوي ؟ أم يراد به خلاف اليقين الأعمّ من الاحتمال المساوي ، والاحتمال الراجح - وهو الظنّ شخصياً كان أو نوعياً كالأمارة والشهرة - والاحتمال المرجوح - وهو الوهم بالبقاء-؟^(١)

ويترتب على ذلك أنه لو حصل الظنّ بارتفاع الحالة السابقة - ولم يحصل الشكّ الاصطلاحي الذي هو الاحتمال المساوي - فهل يكون مورداً لجريان الاستصحاب ، أم لا ؟

ومن الواضح أنّ الإجابة على هذا السؤال باختيار أحد طرفي النفي والإثبات ، تتوقف على تحديد المقصود من مفردة «الشكّ».

نظريّة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله.

اختار الشيخ الأعظم رحمته الله - وتبعه جلّ الأصوليين إن لم يكن كلّهم - أنّ المراد بالشكّ خلاف اليقين ، وقد استدلّ على ذلك ببعض الوجوه ، واستدلّ غيره بوجوه أخرى ، فلنشرع أولاً بذكر ما أفاده رحمته الله ثمّ نعقبه بكلمات غيره .

(١) تقدّم في الصفحة ٤٣ من هذا الكتاب بيان المقصود من الصفات الإدراكية الأربع ، والتي هي القطع ، والظنّ ، والشكّ ، والوهم ، فلا بأس بمراجعتها قبل قراءة هذا التنبية . إحالة

ومجموع ما أفاده عليه السلام يرجع إلى ثلاثة أدلة:

الدليل الأول

الإجماع القطعي^(١)

مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام لدعوى الإجماع:

وأورد المحقق الخوئي عليه السلام على الاستدلال بهذا الدليل بإيرادين:

الإيراد الأول: عدم تحقق الإجماع؛ لأن الشيخ عليه السلام نفسه عند ذكر تفصيلات الاستصحاب، ذكر من جملتها التفصيل بين الشك بارتفاع الحالة السابقة وبين الظن به، وهذا يعني وجود من يقول بأن الاحتمال الراجح ليس على وزان الاحتمال المساوي، فدعوى الإجماع غير متحققة.

الإيراد الثاني: عدم حجّية مثل هذا الإجماع المعلوم مدركه؛ لأنه ليس إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام^(٢). ولا يخفى أن هذا الإيراد ليس بعيداً عن كلام صاحب الكفاية^(٣).

مناقشة كلام المحقق الخوئي عليه السلام:

وما أفاده عليه السلام في إيراده الثاني وإن كان متيناً إلا أن إيراده الأول لا يخلو عن تأمل، ووجهه: أن من قال بالتفصيل المذكور إنما هو قائل بحجّية الاستصحاب من باب الظن؛ إذ أن تعميمه لدائرة حجّية الاستصحاب حتى للموارد التي يقوم

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٨٥.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢٦٩.

(٣) كفاية الأصول: ٤٢٦.

فيها الظنّ على خلاف الحالة السابقة، لا ينسجم مع مسلكه القائل بأنّ حجّية الاستصحاب من باب الظنّ ببقاء الحالة السابقة، فيلزمه التفصيل بين حالتي الشكّ والظنّ، إلّا أنّ مثل هذا القائل لا تتناوله دعوى الإجماع التي ادّعاها الشيخ الأعظم رحمته؛ لأنّه قيدها بخصوص القائلين بحجّية الاستصحاب من باب الأخبار، حيث قال: «الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار»^(١)، فالإيراد الأوّل غير متّجه.

الدليل الثاني

أنّ تتبّع مفردة «الشكّ» في الروايات يكشف عن أنّها لم تستخدم في لسان الشارع إلّا بما لها من المعنى اللغوي، وهو خلاف اليقين، وهذا المعنى كما يشمل الشكّ بمعناه الاصطلاحي كذلك يشمل الظنّ أيضاً، وقد استشهد رحمته على مدّعه بعدّة روايات، استفاد منها ذلك بقرينة مقابلة الشكّ باليقين فيها، كقوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ»^(٢).

الدليل الثالث

أنّ الظنّ بارتفاع الحالة السابقة لا يخلو عن أحد حالين، فهو إمّا معلومٌ عدمٌ اعتباره وإمّا مشكوكٌ، وعلى كلا الفرضين فإنّه ينطوي تحت عنوان الشكّ؛ إذ على الأوّل يكون وجوده كعدمه عند الشارع، فتكون كلّ الآثار المترتبة على تقدير عدمه مترتبةً على تقدير وجوده أيضاً، ومن جملة الحكم ببقاء الحالة السابقة بمقتضى الاستصحاب.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٦.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٥ و ٢٨٦.

وعلى الثاني: فإن رفع اليد عن اليقين السابق به - بما هو مشكوك الحجية - يكون من باب نقض اليقين بالشك^(١).

مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للدليل الثالث:

وناقش المحقق الخوئي رحمته الله هذا الدليل بمناقشتين:

المناقشة الأولى: وقد استقاها من كلام المحقق الآخوند رحمته الله^(٢)، وحاصلها: أن مقتضى عدم اعتبار الظن - إما لقيام الدليل على عدم اعتباره، وإما لعدم قيام الدليل على اعتباره -، عدم كونه حجة كاشفة عن المظنون، وعلماً تعدياً به، فلا يثبت المظنون به كالعلم، وأما ترتيب آثار الشك عليه - ومنها: كونه شرطاً للاستصحاب كالشك، بناءً على أن المراد من الشك هو الاحتمال المساوي كما هو المفروض - فهو يحتاج إلى دليل آخر؛ لعدم دلالة دليل الاستصحاب عليه؛ لدلالته على كون الشك في البقاء هو الشرط، لا الأعم منه ومن الظن بالبقاء^(٣).

المناقشة الثانية: أن ما أفاده رحمته الله من «أن رفع اليد عن اليقين السابق بالظن - بما هو مشكوك الحجية - يكون من باب نقض اليقين بالشك» لا يخلو عن تأمل أيضاً، ضرورة أن نقض اليقين بالشك لا يمكن أن يصدق إلا في فرض وحدة المتعلق، وليس المقام من هذا القبيل؛ إذ المفروض أن اليقين قد تعلق بحدوث شيء ما أو عدمه، والظن قد تعلق بارتفاعه، بينما الشك قد تعلق بحجية هذا الظن، فكيف يصدق نقض اليقين بالشك^(٤).

(١) كفاية الأصول: ٢٨٦.

(٢) كفاية الأصول: ٤٢٦.

(٣) مصباح الأصول: ٣: ٢٧٠.

(٤) المصدر المتقدم. ولا يخفى أن هذه المناقشة واردة في كلمات المحقق النائيني رحمته الله، «

ومن الممكن أن نضيف إلى الأدلة الثلاثة المتقدمة دليلين آخرين ذكرهما بعض أعظم الأصوليين رحمهم الله، ونتبعهما بدليل ثالث.

الدليل الرابع

ما أفاده المحقق الآخوند رحمهم الله ^(١)، وتبعه فيه المحقق الخوئي رحمهم الله ^(٢) وهو ترك الاستفصال، حيث سأل زرارة - في صحيحته الأولى - الإمام عليه السلام فقال له: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟» فأجابه الإمام عليه السلام بقوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام»، أي، لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن بأنه قد نام، سواء كان شاكاً في حصول النوم أم ظاناً.

وعليه: فعدم استفصال الإمام عليه السلام من السائل دليل على لزوم ترتيب الأثر على الحالة السابقة، ولو حصل للمكلف الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق.

الدليل الخامس

قول الإمام عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى: «حتى يستيقن أنه قد نام»، بتقريب: أن الإمام عليه السلام قد جعل اليقين بالنوم غاية لعدم وجوب الوضوء، فيدخل الظن في المعنى، وعليه فلا يجب الوضوء ما لم يحصل اليقين - وإن حصل الظن - وهذا هو المطلوب إثباته في هذا التنبيه ^(٣).

» فلاحظ فوائد الأصول: ٤: ٥٦٣.

(١) كفاية الأصول: ٤٢٥.

(٢) مصباح الأصول: ٣: ٢٦٨.

(٣) كفاية الأصول: ٤٢٥. مصباح الأصول: ٣: ٢٦٩.

الدليل السادس

وتوضيحه يحتاج إلى بيان مقدمات ، وهي :

المقدمة الأولى : إن الحكم الشرعي ينقسم إلى قسمين :

القسم الأول : الحكم الواقعي .

والمراد منه : ما يتعلّق بمتعلّقه لا بشرط من ناحية علم المكلف - الأعمّ من العلم الوجداني والإحراز الجزمي ومن العلم التعبدي ، كالظنّ الذي صار حجّة ، سواء كان ظناً نفسانياً شخصياً أو نوعياً كظواهر الألفاظ - ومن عدم العلم به كذلك .

والوجه في عدم اشتراطه بالعلم المذكور : أنّ اشتراطه به مستلزم للتصويب المخالف لإطلاقات أدلّة الأحكام ، مع أنّ عدم اشتراطه به إجماعي عند علماء الشيعة ، وأيضاً مستلزم للخلف ؛ لأنّ العلم بوجود شيء أو عدمه أو وجود شيء لشيء أو عدمه كذلك - الذي هو من الأمور النفس الأمرية - يكون طريقاً لمعلومه وكاشفاً عنه ، وطريقته وكاشفيته عنه تتوقف على أن يكون له مطابق في نفس الأمر وفي وعاء تحقّقه إمّا بالذات وإمّا بالغير ؛ لكونه علماً حصولياً به^(١) ، وعليه فلو كانت

(١) العلم الحصولي عبارة عن : « الصورة الذهنية للأمر النفس الأمرية المتعلقة للإدراك الجزمي » ، وهي المفهوم - المشترك بين ما في نفس الأمر من المعلوم وبينها - الموجود في الذهن بالوجود الذهني ، وفي نفس الأمر بالتحقق المناسب له ، وجوداً كان أو رتبة الذات ، ولو لم تكن الصورة الذهنية مفهوماً مشتركاً لم تكن لها الكاشفية عن المعلوم النفسي الأمرية ؛ لعدم الارتباط حينئذٍ بين ما في الذهن وعند العقل وبين المعلوم النفس الأمرية ؛ ولذا قالوا في تعريف العلم الحصولي هو : « الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل » ؛ لأنّ الملاك في العلم الحصولي حضور صورة ما ليس في العقل عند العقل ، في قبالة العلم الحضور الذي هو عبارة عن « حضور المعلوم بوجوده النفس الأمرية »

الصورة الذهنية دخيلة في تحققه للزم الخلف والدور.

القسم الثاني: الحكم الظاهري.

ويُراد به: الحكم المشروط بعدم علم المكلف بالحكم الواقعي المذكور، الأعم من الإدراك الجزمي - الذي تكون كاشفيته وحجّيته ذاتية بذاتي باب البرهان إن كان مطابقاً للواقع - ومن العلم التعبدي المذكور، فالحكم الظاهري مشروط بعدم العلمين المذكورين للمكلف بالحكم الواقعي، وعدم العلمين المذكورين كما ينطبق على الشك الاصطلاحي - وهو الاحتمال المساوي لاحتمال آخر - كذلك ينطبق على الظن النفساني غير الحجّة شخصياً كان أو نوعياً، وعلى الوهم أيضاً، وسيُتضح وجهه مماسياً.

المقدمة الثانية: إن الحكم الواقعي له مراتب ثلاث:

المرتبة الأولى: مرتبة الإنشاء والإيجاد.

ويُراد به في هذه المرتبة: الحكم الذي أنشأه الشارع مضافاً إلى:

١ - المكلف الموجود بالوجود الخارجي المفهومي، وهو الذي يكون مرآة لمصاديقه بنحو القضية الحقيقية؛ لأن الحكم التكليفي داع للمكلف إلى إيجاد متعلقه أو إلى تركه، وهذا يقتضي أن يكون المكلف الذي يكون الحكم داعياً له هو المكلف

» والواقعي عند العالم المجرد».

فكون الصورة الذهنية - المتعلقة للإدراك الجزمي وغيره - علماً بما في نفس الأمر وكاشفة عنه يتوقف على أن يكون لها مطابق في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الصورة الذهنية، سواء كان ذو الصورة هو الموجود بنفسه في نفس الأمر أو غيره، حتى يكون حضور تلك الصورة في العقل حضور ما في نفس الأمر بصورته عند العقل، فيكون علماً حصولياً به.

الموجود؛ لأنه هو الذي يتمكن من إيجاد العمل أو تركه ، دون المكلف بحسب رتبة الذات ، أو الموجود بالموجود الذهني .

٢ - وإلى متعلقه بمفهومه ، أي : عمل المكلف بأنواعه بنحو القضية الطبيعية .

٣ - وإلى شرائطه الشرعية والعقلية الموجودة بالموجود الخارجي المفهومي ؛ باعتبار أن الشرط الشرعي - كالدلوك لوجوب الصلاة - إنما يكون بوجوده الخارجي دخیلاً في صيرورة الصلاة ذات خصوصية مؤثرة في الملاك - الذي يكون الحكم تابعاً له ، ومتعلقاً بما هو واجد له - دون الدلوك بحسب رتبة الذات أو وجوده الذهني ، كما أن الشرط العقلي - مثل القدرة على العمل - إنما يكون بوجوده الخارجي - لا الذهني ولا بحسب رتبة الذات - دخیلاً في التمكن من العمل إيجاداً وتركاً ، حتى لا يكون لغواً .

٤ - وكذا إلى مانعه الشرعي - كقرء المرأة بالنسبة إلى وجوب الصلاة - ومانعه العقلي - كالمنع قهراً عن العمل الواجب - فإنهما بوجودهما الخارجي يكونان مانعين ، ولذا يُضاف الحكم في مقام الجعل إلى عدمهما المفهومي .

والذي ينبغي الالتفات إليه : أن هذا الحكم الإنشائي ما لم يصر فعلياً - بسبب تحقق المكلف خارجاً ، وتحقيق شرائطه وعدم تحقق موانعه ، وكان باقياً على إنشائيته ، ولو لأجل بعض ما هو دخیل في فعليته - لا يترتب عليه أثر مطلقاً ، وحتى لو حصل العلم به وبخصوصياته ، فليس لامتناله ثواب ولا لمخالفته عقاب ، بل لا معنى لموافقته وامتناله ولا لمخالفته ؛ إذ الفرض أنه لم يتعلق بالمكلف الخارجي ؛ لأجل عدم تحقق ما هو دخیل في فعليته وتعلقه بالمكلف الخارجي .

نعم ، يجوز للمجتهد أن يستفيد منه في مجال الإفتاء ، كأن يقول : تجب الصلاة على المكلف مشروطاً بكذا وكذا وجوباً ووجوداً .

المرتبة الثانية: مرتبة الفعلية .

والمراد من الفعلية هو الخارجية ، بمعنى أنّ الحكم يتعلّق بالمكلف الخارجي بعدما كان متعلّقاً بالمكلف المفهومي في مقام الإنشاء والجعل كما مرّ بيانه .

وتوضيح ذلك : أنّ المكلف - الذي هو مصداق المكلف المفهومي - إذا تحقّق خارجاً ، مع تحقّق جميع شرائطه الشرعية والعقلية ، ولم يتحقّق شيء من موانعه الشرعية والعقلية ، فحينئذٍ يتعلّق الحكم بالمكلف الخارجي ؛ لأنّ اتحاد المكلف المفهومي - الذي كان متعلّقاً في مقام الإنشاء والجعل - معه وجوداً ؛ لكونه من مصاديقه ، والكلّي مع مصداقه متحدان وجوداً .

وإلاّ فإنّ الحكم لم يتعلّق بالمكلف الخارجي من أوّل الأمر في مقام الجعل ، حتّى تكون القضايا الشرعية القانونية قضايا خارجية ، وإنّما هي قضايا حقيقية إلاّ القضايا المتشكّلة من متعلّقات الأحكام المركّبة من الأعمال وأحكامها ، فإنّها قضايا طبيعية ؛ لعدم لزوم طلب الحاصل إن كانت حقيقية .

والحاصل : فإنّ خارجية الحكم تابعة لخارجية المكلف وشرائطه وعدم تحقّق موانعه ، ويطلق عليه الحكم الخارجي لما ذكر ؛ ولذا فإنّ الحكم الفعلي لا يكون مجعولاً شرعاً بعد جعله في مقام الإنشاء ، وإنّما هو نفسه الحكم الإنشائي الذي تحقّق المكلف - الذي تعلّق به في مقام الجعل والإنشاء - في الخارج مع تحقّق سائر شرائطه وعدم تحقّق موانعه .

وأما نفس عمل المكلف - والذي هو عبارة عن متعلّق الحكم - مع شرائطه وعدم موانعه ، فلا دخل لتحقّق شيء منها في فعلية الحكم ، بل كلّ ذلك مضرّ به ؛ لأنّه موجب لسقوطه .

كما ويجدر الالتفات إلى أنّ الحكم الفعلي ما لم يصل إلى مرتبة التنجّز اللاحقة

لا يكون امتثاله موجباً لاستحقاق الثواب ، ولا مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب ، إلا أن يكون المكلف جاهلاً مقصراً ، ولم يتفحص عنه ، ولم يعمل بالاحتياط .

المرتبة الثالثة : مرتبة التنجز .

والمراد منها : إحراز الحكم الفعلي الواقعي بالعلم والإدراك الجزمي - الأعم من التفصيلي والإجمالي - أو بالعلم التعبدي والظن الذي دلّ الدليل على حجّيته ، سواء كان شخصياً أو نوعياً ، فإنه متى ما أحرز الحكم الواقعي بأحد الأنحاء المذكورة يصير حكماً متنجزاً .

ولا يخفى أن تنجزه كما يتوقف على إحرازه بالمعنى المذكور ، كذلك يتوقف على إحراز وجود المكلف خارجاً ، وإحراز وجود شرائطه وعدم تحقق موانعه ، وعلى إحراز متعلّقه - أي : عمل المكلف - وإحراز شرائط متعلّقه وعدم موانعه ، حتى يوجد متعلّقه ويوجد شرائطه إن لم تكن موجودة ، ولا يوجد موانعه ، فمع إحراز مجموع هذه الأمور يصير متنجزاً .

ومعنى تنجزه : أن موافقته عملاً وامتثاله موجب لاستحقاق الثواب ، ومخالفته عملاً موجبة لاستحقاق العقاب ؛ لأن موافقته إطاعة للمولى ومخالفته معصية له ، وهما من العناوين التي يستقلّ العقل بحسنها وقبحها الفاعليين ، ومع عدم الإحراز المذكور - بعد الفحص عن الحكم الفعلي - لا يصير الحكم متنجزاً بالمعنى المذكور ، إلا ما ثبت بالدليل لزوم الاحتياط بالنسبة إليه ، كما في باب الدماء .

ومع عدم تنجز الحكم الفعلي الواقعي بسبب عدم الإحراز المذكور - من الإحراز الجزمي والتعبدي بقسميه من الظن النفساني الشخصي والنوعي اللذين دلّ الدليل على حجّيتهما - تصل النوبة إلى الأصول العمليّة الأربعة ، والتي لكل واحد منها مورد ومجرى غير مورد الآخر ومجراه ، كما سيّتضح من خلال المقدّمة اللاحقة .

المقدمة الثالثة: إنَّ الأصول العمليَّة أربعة، ولكلِّ واحد منها مجرى غير مجرى الآخر، وهي:

مواردُ الأصول العمليَّة الأربعة ومجاريها:

الأصل الأوَّل: البراءة العقليَّة والنقليَّة.

وموردها: عند عدم إحراز الحكم الفعلي الواقعي أو موضوعه، واحتمال الوجوب الفعلي لعملٍ ما - كغسل يوم الجمعة - الذي تُحتمل فعلية وجوبه؛ لاحتمال جعله في مقام الجعل له، أو احتمال الحرمة الفعليَّة لعملٍ ما - كشرب التتن - الذي تُحتمل فعليَّة حرمة؛ لاحتمال جعلها له في مقام الجعل، فإنَّ هذين الموردين هما مجرى أصالة البراءة عند الأصوليين، وإن بنى الأخباريون من علمائنا عليهم السلام على إجراء أصالة الاحتياط - بشقيها النقلي والعقلي - في المورد الثاني منها.

الأصل الثاني: التخيير.

ومورده: عند دوران الأمر بين المحذورين.

الأصل الثالث: الاشتغال.

ومورده: أطراف العلم الإجمالي عند عدم إحراز تعلق الحكم الفعلي الواقعي بخصوص أيِّ طرف منها.

الأصل الرابع: الاستصحاب.

ومورده: عدم إحراز بقاء الحكم الفعلي الواقعي، أو الموضوع ذي الحكم، مع إحراز أصل حدوثها.

موضوع الأصول العمليَّة الأربعة:

ويعد أن أحطنا علماً بالأصول الأربعة ومواردها، يقع الكلام حول أن الموضوع

- أي: الشرط - لهذه الأصول الأربعة ما هو؟ فهل هو الشكّ في الحكم الفعلي الواقعي؟ أو هو عدم الإحراز - الأعمّ من الجزمي والتعبدّي، سواء كان ظناً نفسانياً شخصياً أو نوعياً ممّا دلّ الدليل على حجّيته - والمعبر عنه بعدم الحجّة الكاشفة عن الواقع؟ أم هو الشكّ في الواقع، بمعنى الاحتمال المساوي للاحتال الآخر والمتعلّقين بالضدّين أو النقيضين، كما هو المعنى الاصطلاحي للشكّ؟

قد يُستظهر الأخير، ولكنّه غير تامّ؛ فإنّ مفردة (الشكّ) لم تُذكر إلاّ في أدلّة الاستصحاب - بناءً على استفادته من الأخبار، كما في الصحيحة الأولى والثانية، حيث قالت الأولى: « لا تنقض اليقين بالشكّ » وقالت الثانية: « فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ » - دون أدلّة غيره من الأصول العمليّة، وعليه فلا يصحّ القول بأنّ الشكّ هو الموضوع لها جميعاً.

وتوضيح ذلك: أنّ شرط البراءة النقلية هو عدم العلم، نحو « رفع ما لا يعلمون » و « النَّاسُ فِي سَعَةِ مَا لَا يَعْلَمُونَ » - أو « سَعَةُ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ » - و « كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بَعِينَهُ »، و « كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ » في خصوص الشبهة التحريميّة، وقد يشمل الشبهة الوجوبية بناءً على نسخة: « حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ ».

والشرط للبراءة العقلية هو: قبْح العقاب بدون البيان، ومعلومٌ أنّ المراد منه هو عدم إحراز الحكم الفعلي الواقعي بأحد العلمين المذكورين؛ لأنّ شرط حكم العقل باستحقاق الثواب على امتثال الحكم الواقعي الفعلي واستحقاق العقاب على مخالفته هو إحراز الحكم الفعلي الواقعي بأحد العلمين، ولا دخل للظنّ غير المعتر بقرسميه فيه، فالمراد من عدم البيان عدم إحرازه بأحد العلمين دون الإحراز بالظنّ غير المعتر بقرسميه؛ لعدم حجّيته، فهو في حكم الشكّ، وهو معلوم لا شكّ فيه.

وموضوع الاحتياط - سواء كان نقلياً أو عقلياً - وشرطه هو: عدم إحراز الحكم الواقعي الفعلي بأحد العلمين لا خصوص الشك؛ لعدم وجوده في الدليل النقلي، وما ذكر فيه نحو: «قف عند الشبهة» ينطبق على عدم الإحراز بأحد العلمين، وأمّا العقلي فمعلوم أن موضوعه وشرطه عدم إحراز الحكم الواقعي الفعلي بأحد العلمين. وكذا موضوع الأصل الجاري في دوران الأمر بين المحذورين هو التحير وعدم إحراز ثبوت خصوص أحد الحكمين من الوجوب والحرمة - بأحد العلمين اللذين كلّ منهما حجة على الواقع - لعمل واحد، ولا دليل نقلي له بالخصوص، وهذا يعني أن مورده ما إذا علم إجمالاً بكون حكم العمل إما الوجوب أو الحرمة، ولكنه لا دليل يدل على تعيينه، ولازمه عدم العلم بخصوصية حكمه - وأنه الوجوب أو الحرمة - الأعم من الشك والظن غير المعتبر بقسميه؛ وكلاهما ليسا بحجة موجبة لتحقق موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب أو العقاب؛ لأنّ المحقق لموضوع حكم العقل بأحد الاستحقاقين على الحكم الواقعي الفعلي منحصر في أحد العلمين، وغيرهما ليس بمحقق له، فالظن غير المعتبر بقسميه كالشك في عدم تحقق موضوع حكم العقل به، فهو بقسميه في حكمه، وأنه بقسميه محقق لموضوع الأصل العملي من البراءة بقسميها والأصل الجاري في دوران الأمر بين المحذورين؛ ولذا لو أحرز أن حكم العمل هو خصوص الوجوب أو الحرمة بأحد العلمين ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، دون ما إذا أحرز بالظن غير المعتبر بقسميه، فهو في حكم الشك.

فالموضوع للأصل الجاري في دوران الأمر بين المحذورين عدم إحراز الحكم الواقعي الفعلي بخصوصه للعمل؛ وحتى لو أحرز بأحد الظنّين غير المعتبرين فإنه لا ينحل العلم الإجمالي.

وكذا الأمر في قاعدة الاشتغال ، فإنه إذا علم إجمالاً أنّ الواجب هو أحد العاملين من الظاهر أو الجمعة - ولازمه أنّه لا يعلم أنّ الواجب هو خصوص الظاهر أو خصوص الجمعة - ثمّ علم بالعلم والإحراز الجزمي أو بالظنّ المعتمد أنّه خصوص أحد العاملين ، فإنه ينحلّ العلم الإجمالي ، دون ما إذا قام الظنّ غير المعتمد على أنّه أحدهما بخصوصه ، فإنه يكون كالشكّ في عدم كونه موجباً لإحراز الواقع والواجب الواقعي ، وانحلال العلم الإجمالي .

وعليه : فموضوع قاعدة الاشتغال الجارية في أطراف العلم الإجمالي وشرطه هو عدم إحراز متعلّق الحكم بخصوصه بالعلم والإحراز الجزمي أو بالظنّ المعتمد بقسميه ، لا خصوص الشكّ في متعلّق الحكم بخصوصه ، ونحن نعبر عن هذا الشرط بعدم الحجّة الكاشفة عن الحكم الواقعي أو الموضوع له .

وأما الاستصحاب : فيستفاد من دليله - بناءً على كونه هو الأخبار - أنّ شرطه أمران :

أحدهما : اليقين بحدوث الحكم الواقعي أو الموضوع له .

والآخر : الشكّ في بقائها .

فيعلم أنّ جريان الاستصحاب إنّما هو لبيان وظيفة من كان شاكّاً في بقائها بعد اليقين بحدوثها ، وأنّ وظيفته حين الشكّ في بقائها هي نفس ما أحرزه باليقين حال إحراز حدوثها به ، وحيث أنّ المراد من اليقين بحدوث أحدهما هو الإحراز الأعمّ من الإحراز الجزمي والظنّ المعتمد بقسميه - كما أثبتناه في محلّه - كما أنّ مفاد دليل استصحابه وأنّ وظيفة الشاكّ في بقاء أحدهما هي نفسها وظيفته حال اليقين بالحدوث ، فإنه يستفاد من دليل الاستصحاب حينئذٍ أنّ المراد الجدّي من الشكّ في البقاء - الواقع فيه ، في قبال اليقين بالحدوث ، والذي هو أحد شرطيه - هو عدم

اليقين بالبقاء، أي: عدم إحراز البقاء، الأعم من الإحراز الجزمي والظنّ المعتبر، فيكون مفاد دليل الاستصحاب: إن لم يكن للمتيقن بحدوث أحدهما - عند الشكّ في بقاءه - نفس ما يثبت به حدوثه من الإحراز الأعمّ المذكور، فوظيفته في حال عدم إحراز البقاء هي نفسها في حال إحراز الحدوث الأعمّ من الإحراز الجزمي أو التعبدي، أي: الحجّة الكاشفة.

وعليه: فالمراد من (الشكّ) هو عدم الحجّة الكاشفة عن البقاء، وهو أعمّ من الشكّ بالبقاء والظنّ غير المعتبر بقسميه والوهم.

ويمكن أن يكون مراد الشيخ الأعظم رحمته من قوله: «إنّ الظنّ غير المعتبر بقسميه - إمّا لأجل الدليل على عدم اعتباره، وإمّا لأجل عدم الدليل على اعتباره - ملحق بالشكّ ويترتب عليه أثره»^(١) ما ذكرناه.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما ذكرناه دليل مستقلّ على أنّ المراد الجدّي من (الشكّ في البقاء) - في دليل الاستصحاب، الواقع في قبال اليقين بالحدوث - عدم الإحراز، الأعمّ من الإحراز من الإحراز الجزمي والظنّ المعتبر بقسميه، ونعبّر عنه بعدم الحجّة الكاشفة عن الواقع.

ولذا لو أحرز بقاء أحدهما بالإحراز الجزمي أو الظنّ المعتبر لا يسبق موضوع للاستصحاب، فلا يجري؛ لعدم شرطه، لأجل إحراز الحكم الواقعي أو موضوعه، والاستصحاب لمن لم يحرز الواقع بالإحراز الجزمي أو التعبدي، والجامع بينهما الحجّة الكاشفة، فإذا حصل الظنّ غير المعتبر ببقاء أحدهما أو الشكّ والاحتمال المساوي به فللاستصحاب مجال واسع.

(١) لم أعر على ذلك في شيء من كلماته (طيب الله ثراه).

فتحصل: أن الصحيح هو ما بنى عليه الشيخ الأعظم رحمته - وغيره من الأصوليين - من حمل مفردة الشك على معناها العرفي، وهو خلاف اليقين والعلم، الأعم من الاحتمال المساوي أو الراجح أو غيره؛ إذ الشك بالمعنى الاصطلاحي ليس معنى لغوياً ولا عرفياً، وإنما هو اصطلاح علمي حادث لإحدى الصفات الإدراكية التي تحصل للنفس من أجل تمييز الصفات الأربع، حتى لا تختلط.

التنبية السادس عشر :

اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة^(١)

لا يخفى أنّ حجّية الاستصحاب مشروطة بعدّة شروط ، ومن جملتها اليقين بحدوث المستصحب والشكّ في بقاءه ، وعدم قيام الحجّة الكاشفة عن الواقع على بقاء المستصحب أو عدمه ، وعدم المعارض له .

ومن جملتها أيضاً الشرط الذي عُقد له هذا التنبية ، وهو اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة ، وهو يتوقّف على بقاء موضوع القضيّة المتيقّنة في نفس القضيّة المشكوكة بنحو ما كان فيها .

كلمات أعلام الأصوليين حول لزوم الاتّحاد :

وقد أشار إلى ذلك شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته ، حيث قال : «إتّك قد عرفت أنّ الاستصحاب عبارة عن إبقاء ما شكّ في بقاءه ، وهذا لا يتحقّق إلاّ مع الشكّ في بقاء القضيّة المحقّقة في السابق بعينها في الزمان اللاحق ، والشكّ على هذا الوجه لا يتحقّق إلاّ بأمر :

الأوّل : بقاء الموضوع في الزمان اللاحق ، والمراد به معروض المستصحب . فإذا أُريد استصحاب قيام زيد أو وجوده ، فلا بدّ من تحقّق زيد في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق ، سواء كان تحقّقه في السابق بتقرّره ذهنياً

(١) هذا التنبية من مكتوبات سماحة السيّد الأستاذ (دام ظلّه) ، ولا يد لي فيه إلاّ بمقدار التصرّف الشكلي في صياغة بعض عباراته ، وقد رجّحته على تقريرات الدرس ؛ لكونه أكثر تفصيلاً .

أو بوجوده خارجاً ، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي ، وللوجود بوصف تقرّره ذهنياً ، لا وجوده الخارجي»^(١) .

ومراده ﷺ من هذه الكلمات : أن القضية المتيقّنة قد تكون مفاد كان التامة ، وقد تكون مفاد ليس التامة ، فيكون المستصحب - الذي هو المحمول في القضية المتيقّنة - هو وجود الشيء أو عدمه ، وقد تكون مفاد كان الناقصة أو ليس الناقصة ، فيكون المستصحب وجود شيء لشيء أو عدم شيء لشيء .

وعليه : فإن كان المستصحب من قبيل الأوّل ، وهو وجود الشيء المطلق أو عدمه المطلق ، فالموضوع له في القضية المتيقّنة هو الماهية المعرّاة عن الوجود والعدم ، لا الماهية الموجودة في الخارج أو الذهن ، فإذا تبيّن الإنسان بوجود زيد حدوثاً في الخارج ، فإنه يحصل له اليقين بوجوده في الخارج ، لا بوجود وجوده في الخارج ؛ لأنّ الماهية توجد بعين وجودها الخارجي - لا بوجود آخر - وإلا يلزم التسلسل ، وإذا حصل له الشكّ في بقاء وجوده ، فقد حصل له الشكّ في الزمان الثاني في وجوده الخارجي الذي يوجد به بعينه .

ومراده ﷺ من كونه معروضاً لوجوده : كون ماهيته المعرّاة عن الوجود والعدم - أي : التي يتعلّقها العقل مع التعرّية المذكورة في الذهن ، ويجعلها موضوعاً للوجود أو عدمه ؛ اشتقاقاً للحكاية عن الخارج - معروضه له ، لا ماهيته الموجودة بوجود آخر .

وإن كان المستصحب من قبيل الثاني ، فلا بدّ من أن يكون موضوعه في القضية المتيقّنة هو الموضوع الموجود ؛ لأنّ محموله من الأعراض ، كقيام زيد أو عدالته ،

(١) فرائد الأصول (الرسائل) : ٣ : ٢٨٩ .

ومعلوم أنّ وجود العرض تعلّق بمعروضه ، ومحتاج إليه ، ومتعلّق ومرتبّط به ، بل عين الاحتياج إليه ، وعين التعلّق والارتباط به ، وهذا معنى أنّ تعلّقته ذات وجوده؛ لأنّه العلة القابليّة له ، فلا بدّ من وجود معروضه خارجاً حتّى لا يلزم قيام الموجود بالمعدوم ، ودخالة المعدوم في الموجود .

فإذا حصل اليقين بقيام زيد حدوثاً ، فقد حصل اليقين بقيام زيد الموجود في الخارج ، وإذا شكّ فيه فقد حصل الشكّ في قيام زيد الموجود في الخارج ، والعرض لا يمكن أن يعرض على معروضه بحسب رتبة الذات؛ لأنّه معدوم في الخارج ، ولا عليه بما هو موجود ذهني؛ للزوم أن يكون شيء واحد موجوداً ذهنياً وخارجاً ، فثبت له الآثار الخارجيّة ، ولا تثبت له في الآن نفسه وهو تناقض .

والظاهر من كلام الشيخ رحمته الله اعتبار اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكه ، وأنّ اتحاد موضوعهما دخيل في اتحادهما ، ولم يتعرّض إلى اعتبار اتحاد محمولهما ودخلته في اتحادهما .

وقال صاحب الكفاية رحمته الله : « لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع ، بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة موضوعاً »^(١) .

وظاهر كلامه رحمته الله - بل صريحه - هو اعتبار اتحاد موضوع القضية المتيقنة مع موضوع القضية المشكوكه .

وأيضاً قال المحقّق النائبي رحمته الله : « فإنّ الحكم المعقول في الاستصحاب - من البناء العملي على بقاء المتيقن ، وجرّ المستصحب في الزمان - يقتضي اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ، سواء قلنا باعتبار الاستصحاب

(١) كفاية الأصول : ٤٢٧ .

من باب التعبد أو من باب الظن أو من باب بناء العقلاء ، فإنه على جميع التقادير تتوقف حقيقة الاستصحاب على اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين ، فلو اختلف المتعلقان خرج عن الاستصحاب»^(١).

وقال المحقق الخوئي رحمته : «يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوك فيها موضوعاً ومحمولاً»^(٢).

تحقيق المسألة :

والحق - كما أفاد هؤلاء الأعلام - أنه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، كما يستفاد من دليله .

ولا بد من تنقيح البحث في مقامين :

المقام الأول : إقامة الدليل على لزوم اتحاد موضوع القضيتين - كما قال به الشيخ الأعظم والمحقق الآخوند رحمتهما - أو على لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، كما قال به غيرهما ؛ إذ من الدليل الدال على الاتحاد يستفاد لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ، أو لزوم اتحادهما موضوعاً ومحمولاً .

المقام الثاني : بيان خصوصية الاتحاد ، وهل أنه عقلي أو دليلي أو عرفي ؟

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٥٦٤ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٢٧١ .

المقام الأول

بيان الدليل على لزوم الاتحاد

أدلة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله:

أمّا ما يعود إلى المقام الأول، فقد استدللّ الشيخ رحمته الله على مدّعه بالدليل العقلي وبالدليل النقلّي - فيما إذا كان المستصحب من الأعراض، بل ومن غير الأعراض أيضاً، كما هو مقتضى دليله النقلّي وأحد دليليه العقليّين - حيث قال رحمته الله: «ثمّ الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح؛ لأنّه لو لم يعلم تحقّقه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإنّما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وهو محال، وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، وإنّما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثة للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم، فهو المستصحب دون وجوده.

وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر؛ إمّا لاستحالة انتقال العرض، وإمّا لأنّ المتيقّن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقّن السابق»^(١).

وحاصل كلام الشيخ رحمته الله هذا أنّه قد استدللّ بدليلين عقليّين ودليل ثالث نقلّي، وإليك توضيحها:

(١) فرائد الأصول (الرسائل): ٣: ٢٩٠.

الدليل الأول

ما يستفاد من قوله: «فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فإما أن يبقى في غير محلّ وموضوع وهو محال»، وقوله في العبارة الأخرى: «بقاء المستصحب لا في موضوع محال».

وهذا الدليل العقلي شامل لمطلق المستصحب، سواء كان من الأعراض أو الجواهر أو أمراً اعتبارياً، أو عدم الشيء؛ لأنه إذا أريد استصحاب المستصحب المعلوم ثبوته للموضوع في القضية المتيقنة، ولم يكن موضوع للقضية المشكوكة - لا موضوع القضية المتيقنة، ولا الموضوع الآخر - يبقى المستصحب في القضية المشكوكة بلا موضوع، وإبقاؤه بلا موضوع محالٌ مطلقاً؛ لأنه إن كان المستصحب وجود الجوهر - كوجود زيد أو عدمه - فإن إبقاء الوجود الإمكانى حقيقة بلا موضوع - وهو ماهيته - محال؛ للزوم صيرورة الممكن واجباً؛ إذ الوجود بلا ماهية ليس إلا الوجود الواجبى، لا الإمكانى.

وكذا إبقاء عدمه حقيقة بالاستصحاب محال أيضاً؛ لأنّ المعلوم هو العدم المضاف الى ماهيته، كعدم زيد، فالمستصحب هو العدم المضاف والمقيّد، لا العدم المطلق، وإبقاء العدم المضاف بدون المضاف إليه محال؛ للزوم الخلف والتناقض، وأن يكون المضاف غير مضاف ومقيّد مطلقاً.

وإن كان المستصحب من الأعراض، كقيام زيد أو عدالته، فمعلوم أنّ إبقاء العرض حقيقة بلا موضوع ومعرض محال؛ لأنه تعلّق الوجود بمعرضه، فيلزم تحقّق المحتاج إلى الغير بدونه، ولازمه صيرورة المحتاج غير محتاج، وغير المستقلّ مستقلاً.

وإن كان المستصحب من الأمور الاعتبارية، فإبقاؤه بالاستصحاب بلا موضوع محال أيضاً؛ لأنه تعلقي الوجود، سواء كان من الأحكام التكليفية أم الوضعية، كالملكية والزوجية، وبقاء تعلقي الوجود بدون المتعلق محال ولو كان من الأمور الاعتبارية؛ للزوم محذور الخلف المتقدم، وكون غير المستقل مستقلاً، والمرتب بالغير غير مرتبط به.

وأما التعبد بآثار المستصحب - في حال الشك في بقاءه مع عدم الموضوع في القضية المشكوكة -، فلا معنى له؛ لأنه ليس هناك شيء حتى يحكم بترتب آثار المستصحب عليه، فمثلاً إذا حصل اليقين بحدوث وجود زيد، ثم شك في بقاءه بعد ذلك، ففي حال الشك في بقاء وجود زيد يحكم بترتيب آثار وجوده على أي شيء؟ بعد أن لم يكن هو بنفسه متحققاً ولا غيره، مع أن الأثر تعلقي الوجود، فيحتاج إلى تحقق ذي الأثر، والمفروض عدمه، ومما ذكرناه يعلم عدم صحة التعبد بآثار المستصحب؛ إذا كان من غير الجواهر أيضاً.

الدليل الثاني

وهو ما يستفاد من قوله ﷺ: «وإما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض، وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم».

وقوله في عبارته الأخرى: «وكذا في موضوع آخر؛ إما لاستحالة انتقال العرض».

وهذا الدليل العقلي يختص بما إذا كان المستصحب من الأعراس، فإن إبقائه

حقيقةً في حال الشكّ في بقاءه ، وإثباته لموضوع آخر في القضية المشكوكة غير الموضوع في القضية المتيقّنة - كما إذا حصل اليقين بعدالة زيد فشكّ في بقائها ، فابقاؤها وإثباتها حقيقةً لعمر وبالاستصحاب - موجبٌ لانتقال العرض من موضوع إلى موضوع ومعرض آخر وهو محال؛ للزوم أن يبقى العرض في آن انتقاله من الموضوع الأوّل إلى الثاني بلا موضوع ومعرض ، فيلزم تحقّقه بلا معرض ، مع أنّ وجوده تعلّق ومرتببط بغيره .

ولكن التعبّد بآثار المستصحب وإثباتها تعبّداً لموضوع آخر ، لا إشكال فيه ، ولا تالي فاسد له ، إلاّ أنّه ليس استصحاباً؛ إذ هو عبارة عن إبقاء المتيقّن حدوثه في حال الشكّ في بقاءه تعبّداً ، وإثبات آثار المستصحب لموضوع آخر في حال الشكّ في بقاءه تعبّداً ليس إثباتاً لنفس المتيقّن حتّى يكون استصحاباً ، بل هو إثبات لآثار المستصحب لغير موضوعه تعبّداً .

وقد أشار الشيخ الأعظم رحمته إلى هذا التالي الفاسد بقوله المتقدّم : « وإمّا أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق ، ومن المعلوم أنّ هذا ليس إبقاءً لنفس ذلك العارض ، وإمّا هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد ، فيخرج عن الاستصحاب ، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبوقاً بالعدم ، فهو المستصحب دون وجوده » .

ومقصوده رحمته أنّ الاستصحاب معناه إبقاء المتيقّن حدوثه في الزمان الثاني ، وهو زمان الشكّ في البقاء ، وبقاء الشيء عبارة عن تحقّقه في الزمان الثاني على نحو ما كان متحقّقاً في الزمان الأوّل ، وترتيب أثر الشيء السابق على غيره في الزمان الثاني ليس إبقاءً لأثر السابق في الزمان الثاني .

الدليل الثالث

الدليل النقلي، وهو ما يستفاد من قوله ﷺ: «وإما لأنّ المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد، ليس نقضاً للمتيقن السابق».

ومقصوده ﷺ من هذا التعليل: أنه إذا كان موضوع المستصحب في القضية المشكوكة غيره في القضية المتيقنة، نحو: «إن حصل اليقين بعدالة زيد فشك في عدالة عمرو»، فحينئذٍ مضافاً إلى أنّ إثبات العدالة لعمرو في زمان الشك في عدالته في الزمان الثاني، ليس استصحاباً؛ لأنه عبارة عن إبقاء المستصحب في الزمان الثاني - وهو زمان الشك في بقاءه - على نحو ما كان متيقناً حدوثه، مع أنّ المفروض أنّ العدالة كانت متيقنة الحدوث لزيد، فإثباتها لعمرو بالاستصحاب، ليس إبقاء لها، والحكم بترتيب أثرها على عدالة عمرو، ليس إبقاء لأثرها أيضاً؛ لأنّ الأثر المتيقن كان لعدالة زيد لا لعدالة عمرو، ومن الممكن إثبات عدم العدالة لعمرو بالاستصحاب؛ لأنّ عدم حدوثها سابقاً لعمرو متيقن، وحدوثها له لاحقاً في الزمان الثاني مشكوك، فيستصحب، وليس هذا نقضاً لليقين بالشك، أي: أنّ عدم ترتيب أثر العدالة على عدالة عمرو لأجل استصحاب عدمها لعمرو وليس نقضاً لليقين بالشك.

وهذا الدليل في الحقيقة تمسك بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» لإثبات لزوم اتحاد موضوع القضية المشكوكة مع موضوع القضية المتيقنة.

ولا يخفى أنّ هذا الدليل شامل لجميع أقسام المستصحب أيضاً، كالدليل العقلي الأوّل كما مرّ بيانه، بخلاف الدليل العقلي الثاني الذي تقدّم اختصاصه بما إذا كان

المستصحب من الأعراض ، وبالتالي فإنه لا يصحّ التمسك به بالنسبة إلى إبقاء العرض بالاستصحاب حقيقة في موضوع غير موضوع القضية المتيقّنة - أي إثبات الوجود الخارجي للعرض بالاستصحاب له - لترتب التالي الفاسد العقلي من وجود العرض بلا موضوع في آن الانتقال؛ لأنّ الاستصحاب ليس معناه إبقاء المستصحب بوجوده الواقعي في الزمان الثاني ، بل إبقاؤه تشريعاً وبوجوده التشريعي .

وأما ترتيب أثر المستصحب بالاستصحاب على موضوع غير موضوع القضية المتيقّنة ، فلا يصحّ أيضاً؛ لأنه ليس استصحاباً وإبقاءً لأثر المستصحب تبعيداً بالاستصحاب ، باعتبار أنّ الأثر كان للمستصحب الثابت للموضوع في القضية المتيقّنة لا مطلقاً ، فيكون هذا من إثبات أثر المماثل للمستصحب لموضوع آخر .

بل الذي يصحّ هو عدم ترتيب أثر المستصحب على الموضوع في القضية المشكوكة - الذي هو غير الموضوع في القضية المتيقّنة - بالاستصحاب ، لتحقق شرائطه وأركانه ، كما أفاد الشيخ الأعظم رحمته في كلماته المتقدمة .

مناقشة إشكال الأخوند لاستدلال الشيخ الأنصاري رحمتهما :

وعليه : فإشكال صاحب الكفاية رحمته على الدليل العقلي الثاني للشيخ ^(١) وإن كان وارداً عليه من ناحية أنّه لا يمكن إثبات بقاء المستصحب حقيقة وبوجوده الخارجي بالاستصحاب إذا كان من الأعراض؛ لأنّ ما يثبت به هو الأحكام والأموال الشرعية والقانونية ، وهي من الأمور الاعتبارية لا النفس الأمرية ، إلا أنّ إشكاله رحمته بالنسبة إلى أنّه «يمكن ترتيب أثر المستصحب في الزمان الثاني على موضوع آخر غير الموضوع في القضية المتيقّنة بالاستصحاب تبعيداً ، أي إثبات

(١) كفاية الأصول : ٤٢٧ .

الحكم المترتب على المستصحب في القضية المتيقنة على موضوع آخر في القضية المشكوكة تعديلاً بالاستصحاب»، فغير وارد كما مر بيانه؛ إذا كان أثر المستصحب في القضية المتيقنة مترتباً على المستصحب الثابت للموضوع الذي كان موضوعاً فيها، لا له مطلقاً، والمفروض أن الأثر في القضية المشكوكة مترتب على المستصحب الثابت لموضوع آخر، وهذا ليس ترتيباً لأثر المستصحب عليه في الزمان الثاني بالاستصحاب، بل أثر مماثل المستصحب لموضوع آخر.

والظاهر من كلام صاحب الكفاية رحمته أن الشيخ الأنصاري رحمته استدل على لزوم اتحاد موضوع القضية المشكوكة مع موضوع القضية المتيقنة بالدليل العقلي الثاني، وأنه هو الدليل عليه فقط، مع أنه رحمته قد استدل عليه بدليل عقلي آخر، مضافاً إلى الدليل النقلى أيضاً كما بيناه، وهما كافيان لإثبات الاتحاد المذكور.

وأما الدليل العقلي الثاني: فهو وإن لم يصح من جهة لإثبات مدعى الشيخ الأعظم رحمته، إلا أنه من جهة أخرى تام لإثبات ذلك، كما بيناه آنفاً.

مناقشة إشكال المحقق الخوئي لاستدلال الشيخ الأعظم:

ومما أوضحناه قريباً يظهر ما في كلام المحقق الخوئي رحمته من قصر أدلة الشيخ الأعظم رحمته على خصوص الدليل العقلي الثاني المتقدم، حيث عرضه ناسباً له إلى الشيخ رحمته، وأورد عليه بإيرادات ثلاثة^(١):

الإيراد الأول: أن هذا الدليل أخص من المدعى؛ لأنه يجري فيما إذا كان المستصحب من الأعراض، والحال أن المدعى أعم منه؛ لأن المستصحب لا يختص بكونه من الأعراض؛ إذ قد يكون من الجواهر، وقد يكون من الأمور الاعتبارية،

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٧٢. مباني الاستنباط: ٤: ٢٥٣.

كالملكيّة والزوجيّة ، وقد يكون من الأمور العدميّة .

ومعلوم أنّه إذا كان المستصحب وجود الجوهر - كوجود زيد - فهو لا يحتاج إلى المعروض والمحلّ والعلة القابليّة؛ لأنّ وجوده ليس نعتاً ووصفاً لشيء حتى يكون تعلّق الوجود به ، كعدالة زيد حيث تكون نعتاً ووصفاً له ، فيكون معروضاً ومحلّاً لها ، ووجودها يكون تعلّقياً به ، ومرتباً به ، ومحتاجاً إليه؛ لكونه العلة القابليّة لها . فوجود مثل العدالة للغير يختلف عن وجود الجوهر؛ لأنّ وجوده لنفسه لا غيره ، فلا يكون تعلّق الوجود بالمعروض والمحلّ ، ومحتاجاً إليه .

وإن كان المستصحب من الأمور الاعتباريّة ، فإنّها لا تقتضي أن يكون ما اعتبرت له موجوداً خارجياً؛ لأنّها كما يصحّ اعتبارها للموجود الخارجي - كما في اعتبار زيد ملكيّة داره لعمره - كذا يصحّ اعتبارها للكليّ بما هو كليّ ، كاعتبار ملكيّة الزكاة للفقراء ، وملكيّة الخمس للسادة ، ومن المعلوم أنّ الكليّ لا يوجد في الخارج وحده ، وإنما يوجد بعين وجود فرده .

كما أنّه إن كان المستصحب من الأمور العدميّة - كعدم الجوهر ، نحو عدم زيد ، أو عدم العرض ، نحو عدم عدالة زيد وهكذا - فإنّه لا يحتاج إلى الموضوع الموجود أيضاً؛ إذ أنّ موضوع عدم الجوهر هو ماهيّته ، كعدم زيد ، فإنّ المتّصف بالعدم هو ماهيّته العارية عن الوجود والعدم ذاتاً ، وعدم العرض كما يصحّ أن يتّصف به الموضوع الموجود كزيد غير العادل المتّصف بعدم العدالة ، كذلك يصحّ أن يتّصف به الموضوع غير الموجود .

وتعقيباً على كلام المحقّق الخوئي رحمته نقول كما قلنا سابقاً: إنّ دليل الشيخ الأعظم رحمته على الاتّحاد ليس منحصراً بالدليل العقليّ الثاني؛ لوجود دليلين آخرين: أحدهما عقليّ ، والآخر نقليّ ، وهما يشملان الأمور المذكورة في كلام المحقّق الخوئي رحمته التي

ذكرها بعنوان النقض على الشيخ الأعظم رحمته.

الإيراد الثاني: أن استحالة وجود العرض بلا موضوع إنما هي في الوجود التكويني، لا الوجود التشريعي التعبدي، فإن الوجود التعبدي، أي: التعبد بالوجود بترتيب آثاره بأمر الشارع، لا استحالة فيه؛ لإمكان التعبد بانتقال عرض من موضوع إلى موضوع آخر، فللمولى مثلاً أن يقول: إن كنت على يقين من عدالة زيد فتعبد بعدالة أبيه بترتيب آثارها، ولا استحالة في ذلك أصلاً.

والحق أن ما أفاده المحقق الخوئي رحمته في هذا الإيراد، لا يخلو عن تأمل؛ وذلك لأنه كما لا يصح إثبات بقاء الوجود الخارجي التكويني للعرض الثابت لموضوع القضية المتيقنة عند الشك في بقائه لموضوع آخر في القضية المشكوكة، بالاستصحاب؛ للزوم وجود العرض بلا معروض وموضوع حين الانتقال من الموضوع الأول إلى الثاني، وهو أمر محال، كذلك لا يصح التعبد بترتيب أثره الذي يكون لعروضه حدوثاً على موضوع القضية المتيقنة على الموضوع الآخر الذي يكون في القضية المشكوكة بالاستصحاب؛ لأنه ليس أثره الذي يكون لعروضه على موضوع القضية المتيقنة، بل هو أثر المماثل للعارض على موضوع القضية المشكوكة، فإن العدالة العارضة على زيد في القضية المتيقنة مماثلة للعدالة العارضة على عمرو في القضية المشكوكة، فالتعبد بترتيب أثر عدالة زيد على عدالة عمرو بالاستصحاب، ليس إبقاءً لأثر عدالة زيد عند الشك في بقائها تعبدًا بالاستصحاب، والحال أن مفاد الاستصحاب إبقاء المستصحب نفسه تعبدًا، أو أثره تعبدًا إذا كان موضوعاً ذا أثر، وهذا دليل آخر على لزوم اتحاد الموضوع في القضية المشكوكة مع الموضوع في القضية المتيقنة، بل دليل على لزوم اتحاد الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة مع الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة.

الإيراد الثالث: أن هذا الاستدلال - على تقدير تماميته - تبعيد للمسافة؛ إذ نفس أدلة الاستصحاب وافية باعتبار اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً على ما تقدم.

وما أفاده المحقق الخوئي رحمته في هذا الإيراد هو الآخر أيضاً لا يخلو عن إشكال؛ إذ أن الشيخ الأعظم رحمته قد استدلل على اتحاد موضوع القضيتين بالدليل النقلى، وهو قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » - كما أوضحنا ذلك سابقاً - حيث قال: « وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال، وكذا في موضوع آخر، إما لاستحالة انتقال العرض، وإما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق، والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق ».

فإن تعليله الثانى لعدم صحة إبقاء المستصحب في موضوع آخر في القضية المشكوكة بالاستصحاب، استدلالاً على لزوم اتحاد موضوع القضيتين بالدليل النقلى، أي: بعدم نقض اليقين بالشك؛ إذ صحة استصحاب عدم المستصحب للموضوع في القضية المشكوكة - كعمرو المتيقن سابقاً والمشكوك حدوثه لاحقاً، وعدم ترتب أثر العدالة عليه لأجل عدم كونه نقضاً لليقين بعدالة زيد والشك فيها لاحقاً - دليل على لزوم اتحاد موضوع القضيتين، بل على لزوم اتحادهما موضوعاً ومحمولاً.

وقد ظهر مما ذكرناه أن التأمل في كلام الشيخ الأنصارى رحمته يفضي للقول بأنه قد أقام على لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً دليلين تامين: أحدهما: نقلى، والآخر عقلى، وهما شاملان لجميع أقسام المستصحب، وأما دليله العقلى الثانى، فذكرنا أنه محل الإشكال من جهة لا مطلقاً، كما مرّ بيانه مفصلاً.

الاستدلال بروايات الاستصحاب على لزوم الاتحاد:

ثم إنَّ القائِلين بحجّية الاستصحاب من باب الأخبار قد استدّلوا على لزوم اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكه موضوعاً أو موضوعاً ومحمولاً بنقض اليقين بالشكّ المنهبي عنه في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين» المقتضي للاتّحاد المذكور، كما يجيء بيانه إن شاء الله تعالى.

ومن جملة هؤلاء صاحب الكفاية عليه السلام، حيث قال: «المقام الأوّل: أنّه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتّحاد القضية المشكوكه مع المتيقّنة موضوعاً، كاتّحادهما حكماً، ضرورة أنّه بدونه لا يكون الشكّ في البقاء بل في الحدوث، ولا رفع اليد عن اليقين في محلّ الشكّ نقض اليقين بالشكّ»^(١).

والذي يظهر من كلامه هذا أنّه عليه السلام قد استدلّ في كلامه المذكور على لزوم اتّحاد القضيتين موضوعاً بأمرين:

الأمر الأوّل: أنّ الاستصحاب مشروط بشرطين: أحدهما اليقين بحدوث المستصحب، والثاني الشكّ في بقائه.

ومع عدم اتّحاد موضوع المستصحب في القضيتين، فإنّه إذا حصل اليقين بحدوثه وشكّ في بقائه، لا يكون الشكّ في بقاء المستصحب المتيقّن حدوثه لموضوع القضية المتيقّنة، بل في حدوث مماثله لموضوع القضية المشكوكه، وليس هذا استصحاباً.

الأمر الثاني: أنّه إن كان الموضوع في المشكوكه غيره في المتيقّنة، لا يكون رفع اليد عن المستصحب حين الشكّ في بقائه نقضاً لليقين بحدوثه بالشكّ في بقائه؛ لأنّه حينئذٍ ليس الشكّ في بقائه في موضوع المشكوكه، بل الشكّ في حدوث مماثله

(١) كفاية الأصول: ٤٢٧.

المسبوق باليقين بعدمه .

ومنهم : أيضاً المحقق النائيني رحمته حيث قال : « يعتبر في الاستصحاب اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين ، فإن الحكم المجعول في الاستصحاب - من البناء العملي على بقاء المتيقن وجرر المستصحب في الزمان - يقتضي اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً ، سواء قلنا باعتبار الاستصحاب من باب التعبد أو من باب الظن أو من باب بناء العقلاء ، فإنه على جميع التقادير تتوقف حقيقة الاستصحاب على اتحاد متعلق الشك مع متعلق اليقين ، فلو اختلف المتعلقان خرج عن الاستصحاب »^(١).

والظاهر من كلامه رحمته استدلاله على لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً بأن الاستصحاب مشروط باليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه ، كما يستفاد الشرط المذكور من الأخبار ، وهذا الاشتراط يقتضي اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، ومع عدمه لا يتحقق الاتحاد المذكور ، ومع عدم الاتحاد فلا استصحاب على جميع التقادير حتى بناء على استفادته من الأخبار ؛ لأنه - بناءً عليها - عبارة عن التعبد ببقاء المستصحب عند اليقين بحدوثه والشك في بقاءه .

ومنهم : المحقق الخوئي رحمته حيث قال : « يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة فيها موضوعاً ومحمولاً ؛ إذ المستفاد من أدلته هو وجوب المضي على اليقين السابق وعدم جواز نقضه بالشك ، ولا يصدق المضي والنقض إلا مع اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، فإذا تيقنا بعدالة زيد مثلاً ثم شكنا في عدالة عمرو ، لا يكون الجري العملي - على طبق عدالة عمرو - مضياً على

(١) فوائد الأصول : ٤ : ٥٦٤ .

اليقين السابق وهو اليقين بعدالة زيد، ولا عدم الجري عليه نقضاً له، وكذا في صورة اختلاف القضيتين في المحمول، كما إذا تيقننا بعدالة زيد ثم شككنا في علمه مثلاً، فترتيب آثار العلم لا يكون جرياً على اليقين السابق، ولا عدمه نقضاً له^(١).

تحقيق الكلام في الاستدلال بالدليل النقلي:

إذا أحطت علماء بكلمات هؤلاء الاعلام عليهم السلام، فلا بد من البحث عن مدرك مدعاهم المذكور - وهو قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » الذي استدلوا به على لزوم الاتحاد المذكور - وهل أنه يدل على لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً؟ أو موضوعاً ومحمولاً؟ أم لا؟

وقد استدلوا بقوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك »، وقالوا: إنه ظاهر في أن من تيقن بثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء أو عدم شيء أو عدم شيء لشيء، ثم شك فيما ذكر، فإن وظيفته في حال الشك فيه هي العمل بالوظيفة التي كانت له حال اليقين بما ذكر، بشرط أن يكون العمل على طبق اليقين بما ذكر من الوظيفة حال الشك فيها مصداقاً لعنوان عدم نقض اليقين بما ذكر بالشك فيه، ويكون عدم العمل - على طبق اليقين بما ذكر من الوظيفة حال الشك فيها - مصداقاً لعنوان نقض اليقين بما ذكر بالشك فيه، وكون العمل على طبق اليقين بما ذكر مصداقاً لعدم نقض اليقين بما ذكر بالشك فيه، وعدم العمل على طبق اليقين بما ذكر مصداقاً لعنوان نقض اليقين بما ذكر بالشك فيه، لا يمكن أن يتحققا إلا مع اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً أو محمولاً.

وتقريب الاستدلال بقوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » على لزوم اتحاد

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٧١.

القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة ، لأجل ما استفادوه من الحديث بنحو ما بيّناه ، يتوقف على البحث عن المراد الجدّي لمفردات قوله ﷺ: « لا تنقض اليقين بالشك » حتى يعلم المراد الجدّي من مجموعه ، وأنه هل يستفاد منه ما استفادوه منه ، حتى يقال بتوقف الاستصحاب على اتحاد القضيتين موضوعاً أو موضوعاً ومحمولاً ، أم لا؟

فيقال: إن قوله ﷺ المتقدم متضمن لهيئة النهي ومادته - وهي متعلّقه الذي هو النقض - ومتعلّق متعلّقه الذي هو اليقين ، وهو الذي يكون متعلّقه بلا واسطة - أي: المفعول به بلا واسطة - وكذلك الشك الذي هو متعلّق متعلّقه بالواسطة - أي: المفعول به بالواسطة - لأنّ النقض تعلّق الوجود بأمور ثلاثة: الناقض وهو المكلف ، والمنقوض وهو اليقين ، والمنقوض به وهو الشك .

ومعنى هيئة النهي هو الزجر والمنع .

ومعنى النقض إعدام الشيء المبرم والمستحكم بعد تحقّقه .

ومعنى اليقين هو الإدراك الجزمي .

ومعنى الشك خلاف الإدراك الجزمي ، كما هو معناه اللغوي .

واليقين والشك يكونان متعلّق المتعلّق لمتعلّق النهي وهو النقض ؛ لكونها مفعولين له .

والظاهر أنّ متعلّق المتعلّق قيد لمتعلّق الحكم ، لا للحكم نفسه ؛ لكونه تعلّقياً بمتعلّق المتعلّق ، فيكون شرطاً للمتعلّق لا للحكم ، ولكن قد تقوم القرينة على كونه قيداً وشرطاً للحكم لا للمتعلّق ، كفهم العرف من الكلام كونه قيداً للحكم ، أو تكون القرينة عقلية ، كما في ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) ، أو « لا تنقض اليقين بالشك »

(١) المائدة ٥ : ١ .

لأنَّ قيد المتعلِّق حيث لم يكن قيداً للحكم ، فإن كان حاصلًا قبل تحقُّق المتعلِّق وتحصيله فهو ، وإلا فلا بدَّ من تحصيله ؛ لأنَّ المتعلِّق مطلوب عند تحقُّقه ؛ لأنَّه شرط له ، ومعه يؤثِّر في الملاك ، لا وحده فقط .

وعليه : إن كان لفظ «العقود» قيداً للوفاء بها ، فلا بدَّ من تحصيل كلِّ قيد بنحو الاستغراق الفردي ، ثمَّ الوفاء به ؛ لأنَّه من الجمع المحلِّي بالألف واللام الدالِّ على العموم ، وهذا أمر غير مقدور ، مضافاً إلى أنَّه خلاف المتفاهم العرفي من هذا الكلام ، فيكون لفظ «العقود» قيداً لوجوب الوفاء ، أي إذا تحققت العقود ، فلا بدَّ من الوفاء بها .

وكذا يقال في المقام ، فإنَّ اليقين والشكَّ إذا كانا قيدين للنقض ، فإن كانا حاصلين فالمكلَّف مأمور بعدم نقض اليقين بالشكِّ ، وإن لم يكونا حاصلين فلا بدَّ من تحصيلهما حتَّى يتمكن من العمل بـ «لاتنقض» ، وكذا إن لم يكن أحدهما حاصلًا ، وهذا خلاف ما يفهم العرف من مثل هذا الكلام ، فيكونان قيدين للنهي عن النقض ، أو الأمر بالإبقاء ؛ لأنَّ النهي عن النقض يكون مساوقاً للأمر بالإبقاء . فمعنى الكلام حينئذٍ : إذا حصل اليقين بحصول شيء ، فشكَّ فيه أو في بقاءه ، فلا تعدم اليقين بالشكِّ ، أو أبق اليقين عند تحقُّق الشكِّ .

فإذا ثبت أنَّ هذا هو معنى الكلام ، فلا بدَّ من تقريب الاستدلال به على لزوم اتِّحاد القضية المشكوكه مع المتيقنة موضوعاً ، أو موضوعاً ومحمولاً ، فيقال : إنَّ نقض المكلَّف لليقين بسبب الشكِّ وبآليته ، إنما يكون لأجل تضادِّهما وجوداً ؛ لأنَّ اليقين هو الإدراك الجزمي غير المقرون باحتمال الخلاف ، المتعلِّق بأحد طرفي النقيض من الوجود أو العدم ، والشكُّ هو الاحتمال المتعلِّق بأحد الطرفين المقرون بالاحتمال الآخر المتعلِّق بالآخر ، سواء كانا متساويين ، أو كان أحدهما أقوى كالظنِّ ،

أو أضعف كالوهم ، فهما لا يجتمعان في محل واحد ، فإذا تعلّق اليقين بشيء ثم تعلّق الشكّ به ، فتعلّق الشكّ به يرتفع اليقين ؛ لعدم إمكان اجتماع الضدّين في محل واحد ، فنقض اليقين بالشكّ لا يمكن إلاّ فيما إذا تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين .

فلا بدّ من اتّحاد متعلّقتها حتّى يتمكّن من نقض اليقين بالشكّ ؛ إذ مع تعدّد متعلّقتها لا يمكن نقضه به ؛ لعدم التنافي الوجودي بينهما حينئذٍ ، وحيث إنّ المنهبي عنه هو نقض اليقين بالشكّ ، فلا ينطبق إلاّ على اليقين والشكّ في قاعدة اليقين ؛ لاتّحاد متعلّقتها فيها ؛ لتعلّقتها بحدوث شيء واحد ، أو على اليقين والشكّ في الاستصحاب ، فإنّ فيه وإن تعلّق اليقين بحدوث الشيء والشكّ ببقائه ، بحيث إنّ متعلّق اليقين غير متعلّق الشكّ ، إلاّ أنّ متعلّقتها وجود شيء واحد ، وإنّما الاختلاف بالحدوث والبقاء ؛ لأنّ البقاء إمّا هو وجود الشيء في الزمان الثاني ، وإمّا هو استمرار الوجود الأوّل ، وعلى كليهما ، فهناك وجود واحد حدث واستمرّ ، لا وجودان متغايران من جميع الجهات ، كوجود زيد وعمرو ، ولذا طبّق الإمام عليه السلام في الصحيحة الأولى والثانية قوله : « لا تنقض اليقين بالشكّ » على مورد الاستصحاب فيما إذا حصل اليقين بحدوث شيء كالوضوء ، والشكّ في بقاءه لأجل احتمال الناقض - كالنوم - كما في الصحيحة الأولى .

ومنه يستفاد أنّه يكفي في اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ - حتّى يتحقّق إمكان نقض اليقين بالشكّ - اتّحادهما ذاتاً ، وإن اختلفا من جهة الحدوث والبقاء .

وبالتقريب المذكور يثبت لزوم اتّحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً ؛ إذ قد تعلّق اليقين بحدوث المستصحب لموضوعه والشكّ ببقائه له ، والوجود الحدوثي لشيء والبقائي له وجودٌ واحدٌ لشيء واحد ، واختلافهما إنّما هو بالزمان الأوّل والثاني .

فقوله **إلا**: « لا تنقض اليقين بالشك » منطبق على الاستصحاب أيضاً، بل لا ينطبق على قاعدة اليقين وإن اتحد متعلق الشك واليقين فيها؛ لأن اليقين والشك اللذين هما شرطان للمنع عن النقض، هما اليقين الفعلي والشك كذلك؛ لأنهما شرطان بنحو القضية الحقيقية في مقام الجعل، أي اليقين والشك الموجودان بالوجود الخارجي المفهومي ليكونا مرآتين لمصاديقهما، كما هو الشأن في كل قضية حقيقية، واليقين في قاعدة اليقين حين تعلق الشك بمتعلقه لا يكون فعلياً، وإنما كان فعلياً قبل تعلق الشك بمتعلقه، وسوف يأتي بيانه إن شاء الله، وهذا بخلاف الاستصحاب لفعليته كل من اليقين والشك فيه حين تعلق الشك ببقاء ما تعلق اليقين بحدوثه.

فما ذكرنا ثبت لزوم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً؛ إذ الشك في بقاء ما كان حدوثه متيقناً لا يمكن - سواء كان وجود شيء أو عدمه، أو وجود شيء لشيء، أو عدم شيء لشيء - إلا بأن يكون الموضوع والمحمول في القضيتين متحدتين؛ إذ مع التغاير بينهما - سواء كان في كليهما أو في أحدهما - لا يتحقق الشك في بقاء ما كان حدوثه متيقناً، وهذا يستفاد من قوله **إلا**: « لا تنقض اليقين بالشك » بالتقريب الذي تقدم بيانه مفصلاً.

إلا أن هذا التقريب - لإثبات لزوم اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة في الاستصحاب - مع دقته محدودش؛ لأن نقض اليقين بشيء بالشك فيه وبسببه تكويناً وفي نفس الأمر وإن كان متوقفاً على اتحاد متعلقها ومعه يصير اليقين منقوضاً والشك منقوضاً به - للتنافي الوجودي بينهما؛ لتضادهما - لكن هذا النقص النفس الأمري لليقين بسبب الشك أمر غير مقدور وغير اختياري؛ لأنه إذا تعلق الشك بما تعلق به اليقين يرتفع به اليقين، بسبب تعلق الشك به قهراً وبلا اختيار؛ لتضادهما وجوداً، فيحصل انتقاضه بالشك، ولا يبقى مجال لعمل المكلف ونقضه الاختياري.

وعليه: فإذا حصل الانتقاض قهراً وبلا اختيار، ولم يكن مجال للنقض الاختياري الذي هو عمل المكلف، فلا يصح النهي عن نقضه بالشك؛ للغويته، لأنّ النهي عن العمل إنّما هو لأجل جعل الداعي للمكلف؛ ليكون مرجحاً لانتخاب أحد طرفي العمل المقدور الاختياري، وهو الترك للعمل، فإذا كان ترك العمل غير مقدور وغير اختياري، يكون جعل الداعي للمكلف لانتخاب تركه لغواً، واللغو لا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى وأوليائه المعصومين عليهم السلام.

ولأجل عدم لزوم اللغوية لا بدّ من تأويله، إمّا بأن يقال: إنّ النهي إنّما هو عن نقض أثر اليقين بشيء بعد الشك فيه، أو أنّ النهي عن نقض المتيقن بعد الشك فيه. والأوّل لا يصح؛ لأنّ اليقين - في « لا تنقض اليقين بالشك » المتعلّق بحدوث الشيء - طريقيّ لمتعلّقه لا موضوعي، وإنّما هو موضوعي للاستصحاب، فأثر ذلك اليقين المتعلّق بحدوث الشيء أمر عقلي، كالتمييز والتعذير ونحوهما، وهو ليس قابلاً للتعبّد وجعل الداعي المولوي، وإنّما الأمر به والنهي عنه إرشادي؛ لأنّه قابل له مع أنّ المفروض أنّ النهي مولويّ.

وأما الثاني:

فأولاً: أنّ المتيقن - وهو الحكم الشرعي أو الموضوع ذو الحكم - ليس عملاً اختياريّاً للمكلف كالأوّل، بلحاظ أثره كالثاني، وإنّما هو عمل اختياري للشارع، فلا يصحّ النهي عن نقضه، أو الأمر بإبقائه المساوق له.

وثانياً: إنّ المتيقن أو أثره حكم واقعي، فيلزم أن يكون المستصحب حكماً واقعياً مع أنّ ما يثبت بالاستصحاب حكم ظاهري؛ لأنّه مشروط بالشكّ في الحكم الواقعي أو الشكّ في الموضوع ذي الأثر، فلا بدّ من أن يكون متعلّق النهي العمل الذي هو متعلّق المتيقن، وهو الحكم الواقعي أو أثر الموضوع ذي الأثر بلحاظ

أثره ، الذي حصل اليقين بحدوثه عند الشك في بقاء حكمه أو نفسه بلحاظ أثره ، ويكون حكماً مماثلاً للحكم الواقعي المتيقن حدوثه ، أو لأثر الموضوع ذي الأثر؛ لأنّ جعل المائل للمتيقن المذكور - بعنوان النهي عن نقض متعلقه ، أو الأمر بإبقائه المساوق له - نحو عدم نقض له ، وإبقاء للحكم الواقعي المتيقن حدوثه يجعل مماثله من جهة المائلة بينهما ، فأبقى الشيء بسبب مماثله وهو نحو إبقاء .

وإذا كان المراد من النهي عن نقض اليقين بالشك هو جعل الحكم المائل للمتيقن حدوثه ، فيدور أمر المائل له عند الشك في المتيقن حدوثه بين احتمالات ثلاثة :

الاحتمال الأول: كونه بداعي جعل الداعي للمكلف ، وحكماً مولوياً ناشئاً عن ملاك متعلق المتيقن عند الشك في حكمه وأن متعلق المتيقن حدوثه - لأجل الشك في حكمه الواقعي - يصير ذا ملاك لحكم مولوي إلزامي أو غير إلزامي ، أو يقتضي الحكم غير الإلزامي حسب اختلاف المستصحب باختلاف الموارد وهو لا يصح ؛ لأنه نحو تصويب ، وأنه عند مخالفة الاستصحاب للواقع ينقلب الحكم الواقعي إلى المستصحب عند الشك فيه ، وأنه إذا كان إلزامياً ، فلا طاعته ثواب ولخالفته عقاب مع أنه لا يترتب على مخالفة المستصحب عقاب وعلى موافقته ثواب ؛ لأنّ الاستصحاب حجة على الحكم الواقعي ، وهو منجز للواقع أو معذر .

الاحتمال الثاني: كونه بداعي إيصال الواقع إلى المكلف بسبب مماثله ، فيكون موصلاً إلى الواقع نحو إيصال من جهة المائلة بينهما ، فإن كان مطابقاً له فهو منجز ، وإلا فهو معذر إن كان الحكم إلزامياً .

الاحتمال الثالث: كونه بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين عند الشك في الواقع . والاحتمال الثاني وإن لم يترتب عليه ما يترتب على الاحتمال الأول من المحذور ، إلا أنّ الاحتمال الثالث له رجحان عليه ؛ وذلك لأنّ الاحتمال الثاني مخالف للظاهر

من جهتين :

الجهة الأولى : جهة حمل النهي على أنه بداعي الإيصال ، مع أن الظاهر منه كونه بداعي جعل الداعي للمكلف ، وأنه نهى مولوي .

الجهة الثانية : جهة جعل المنهية نقض عمل المكلف ، الذي هو متعلق المستصحب وهو المتيقن حدوثه من الحكم الشرعي أو أثر الموضوع ذي الأثر من الحكم الشرعي ، كما في الاحتمال الأول ، فالمقصود عدم نقضه وإبقاؤه عملاً ، مع أن الظاهر من الكلام هو النهي عن نقض اليقين بالشك ، لا عن نقض متعلق المستصحب المتيقن حدوثه عند الشك فيه .

وأما الاحتمال الثالث ، فهو مخالف للظاهر أيضاً ، ولكن من جهة حمل النهي على أنه بداعي الإبراز والإظهار ، لا بداعي جعل الداعي ، إلا أن المنهية هو نقض اليقين بالمستصحب المتيقن حدوثه عند الشك فيه ، فالنهي عن نقض اليقين بالمستصحب المتيقن حدوثه عند الشك فيه ، والأمر بإبقائه بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين بالمستصحب عند الشك فيه ؛ لأجل ترتيب أثره عليه عند الشك فيه .

فالمراد من قوله **﴿ لا تنقض اليقين بالشك ﴾** إِمَّا النهي عن نقض اليقين بالشك بداعي إيصال المتيقن حدوثه عند الشك فيه ، وإمَّا بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين بالمتيقن حدوثه عند الشك فيه ، وعلى أيّ تقدير ، فإنّ اليقين والشك اللذين هما شرطان للنهي عن نقض اليقين بالشك - كما مرّ بيانه - قد ذكرا بدون المتعلق الخاصّ أو العامّ ولم يقيدا بشيء ، ويكونان مطلقين من جهة المتعلق ، مع أن كلّ واحد منهما تعلّق الوجود ، فلا يمكن تحقّقه في النفس بدون المتعلق والصورة الذهنيّة المحاكية عن محكيها ، فإطلاقهما من جهة المتعلق وعدم تقيدهما بشيء ، دالّ على أنّ الشك في أيّ شيء كان بعد اليقين بشيء يكفي في عدم نقض اليقين بالشك ، فمثلاً

إذا حصل اليقين بوجود صلاة الجمعة في زمان الحضور، وشك في زمان الغيبة في حدوثه أو في بقاءه أو في حدوث شيء آخر، كفي ذلك في صدق عدم نقض اليقين بالشك، فيكون مفهوم قوله ﷺ: « لا تنقض اليقين بالشك » مفهوماً كلياً ينطبق على كل الموارد الثلاثة المذكورة.

وعليه: فلا يدل على خصوص الاستصحاب المعتبر فيه الشك في البقاء، المستلزم لاتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

فإن كان المراد من قوله ﷺ: « لا تنقض اليقين بالشك » ما ذكر لأجل إطلاق اليقين والشك من جهة المتعلق، فلا يدل على خصوص الاستصحاب المشروط باليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه، المستلزم لزوم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً، والحال أن المدعى أن قوله ﷺ يدل على النهي عن نقض اليقين بحدوث المستصحب المتيقن حدوثه والشك في بقاءه، المستلزم لزوم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة موضوعاً ومحمولاً.

ولكن مع ذلك يمكن أن يستفاد من قوله ﷺ: « لا تنقض اليقين بالشك » الاستصحاب المشروط باليقين بحدوث المستصحب والشك في بقاءه، المستلزم لزوم اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً؛ وذلك بأن يقال: إن لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ليس من جهة صدق عنوان عدم النقص عند الشك في بقاء المتيقن حدوثه على العمل المطابق للعمل به، وصدق النقص على عدم العمل المطابق له عند الشك في بقاءه حتى يرد عليه ما ذكرناه، بل من جهة إطلاق اليقين والشك من جهة المتعلق، وقيام القرينة على تطبيق اليقين والشك في قوله ﷺ على اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه، المستلزم لزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

وتوضيحه: أن اليقين والشك في قوله عنه وإن ذكراً بدون المتعلق، ويكونان مطلقين، وإطلاقهما يقتضي عدم كون متعلق الشك أمراً خاصاً، بل أي شيء كان يكفي - إذ مع إطلاق المطلق لو لم يكن المعنى المطلق مراداً حسب المراد الجدّي، بل كان المراد الجدّي المعنى الخاص يكون الإطلاق نقضاً للغرض؛ لعدم إفادة اللفظ المطلق معنى خاصاً، فيكون ذكره لإرداة الخاص نقض للغرض - فلا يدل على خصوص الاستصحاب المستلزم لاتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً؛ إذ يشمل قاعدة اليقين، كما إذا علم بحدوث شيء وشك في حدوثه، وكذا يشمل الاستصحاب، كما إذا علم بحدوث شيء وشك في بقاءه، ويشمل ما إذا علم بحدوث شيء وشك في حدوث شيء آخر، ففاد « لا تنقض اليقين بالشك » مفهوم كلي ينطبق على الموارد الثلاثة، وليس مفهومه خصوص اليقين بحدوث شيء والشك في بقاءه، حتى يكون مفاد خصوص الاستصحاب، المعتبر فيه الشك في البقاء، والمستلزم للزوم اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، كما ذكرناه سابقاً.

إلا أنه حيث إن الإمام عليه السلام طبق قوله: « لا تنقض اليقين بالشك » على خصوص الاستصحاب في الصحيحة الأولى - في جواب سؤال السائل عمّن تيقن بالوضوء وشك في بقاءه لأجل احتمال النوم - فقال عليه السلام: « فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك »، وكذا في الصحيحة الثانية أيضاً طبق الإمام قوله على الاستصحاب. فهذا التطبيق قرينة على أن الاستصحاب بالخصوص هو المراد الجدّي من قوله عليه السلام، والذي افترضناه مطلقاً من جهة متعلق اليقين والشك.

ومع هذه القرينة لا يصح الأخذ بإطلاق الشك من جهة المتعلق ما لم تقم قرينة على أن غير مورد الاستصحاب من الموارد الثلاثة مراد أيضاً من المطلق؛ لأن الأخذ بإطلاق المطلق عند تحقق مقدمات الحكمة، وحمل اللفظ المطلق على أن المراد

المجدي منه هو معناه المطلق؛ لأجل عدم لزوم نقض الغرض من ذكر اللفظ المطلق، مع عدم إرادة معناه منه، بأن يراد منه المقيّد ولكن بدون الدالّ على التقييد؛ لعدم كفايته للدلالة عليه، وإِنما هو كافٍ للدلالة على المطلق، فعدم إرادة المعنى المطلق منه مستلزم لنقض الغرض.

ومع قيام القرينة على أنّ المراد هو الاستصحاب، فإنّه يشكّ في كون غيره مراداً جدّياً أيضاً؛ لعدم لزوم اللغوية من عدم إرادة المعنى المطلق من اللفظ من جهات أخرى بعدما دلّت القرينة على كون بعض الجهات مراداً منه؛ لأنّ القرينة - التي هي التطبيق على مورد الاستصحاب - كتقييد المطلق بمقيّد دالّ عليه، فيصير المطلق مقيّداً، ولا يبقى على إطلاقه، حتّى تلزم اللغوية إن لم يرد المعنى المطلق من لفظه. هذا أولاً.

وثانياً: في قوله **لا يثبت** قرينة تدلّ على عدم شمول قوله لمورد قاعدة اليقين - أي: ما يُتبيّن حدوثه، وشكّ بعد اليقين به في حدوثه - لظهور اليقين والشكّ - اللذين هما شرطان للنهي عن عدم نقض اليقين بالشكّ - في الفعلية، لما ذكرناه سابقاً، مع أنّ اليقين غير فعلي في قاعدة اليقين؛ لتعلّق الشكّ بحدوث ما يتبيّن حدوثه، فمتعلّقهما شيء واحد ذاتاً وزماناً، فلا يجتمعان؛ لتضادّهما.

والقرينة الأخرى على عدم شمول قوله **لا يثبت** لما إذا حصل اليقين بحدوث الشيء وحصل الشكّ بحدوث شيء آخر، أنّه لو كان إطلاق اليقين والشكّ من حيث المتعلّق شاملاً لما إذا حصل اليقين بحدوث شيء والشكّ في حدوث شيء آخر، فقوله **لا يثبت** يشمل مورد البراءة الشرعية والعقلية، فيكون جعل البراءة الشرعية لغواً؛ لأنّها من موارد قوله **لا يثبت**، ويكون هذا نظير لغوية جعل قاعدة الفراغ والتجاوز؛ لكونها من موارد، فلاجل أخصّية المورد يخصّص قوله **لا يثبت** بغير مورد

اليقين بحدوث شيء والشك في حدوث شيء آخر؛ حتى لا يلزم محذور اللغوية من جعل البراءة.

فثبت إلى هنا أن قوله عليه السلام يدل على الاستصحاب المشروط باليقين بحدوث المستصحب - الذي هو المحمول في القضية المتيقنة - وبالشك في بقاءه، المستلزم للزوم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة موضوعاً ومحمولاً؛ لأن بقاء الشيء هو وجوده في الزمان الثاني بعد وجوده في الزمان الأول، أو استمرار الوجود الذي في الزمان الأول أو فيما مضى، فالوجود البقائي عين الوجود الحدوثي في الزمان الأول وفيما مضى ذاتاً، وإنما اختلافها في القبليّة والبعديّة، فهما متحدان ذاتاً، وشيء واحد وجوداً؛ إذ أن وجود زيد في الزمان الأول وبقائه ووجوده في الزمان الثاني هو نفس وجود زيد، لا أن وجوده في الزمان الثاني وجود غيره.

فاشترط الاستصحاب باليقين بحدوث الشيء وبالشك في بقاءه، يدل على اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة موضوعاً ومحمولاً؛ إذ اختلاف أيّ منها في القضيتين موجب لعدم تعلق الشك ببقاء ما حصل اليقين بحدوثه؛ لأنه موجب لتعدد المتيقن والمشكوك.

ودلالة الدليل المذكور على اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً إنما هي بنحو الدلالة الالتزامية البيّنة بالمعنى الأعم؛ لأن تصوّر اليقين بحدوث المستصحب الثابت لموضوعه في المتيقنة، وتصور الشك في بقاءه الثابت لموضوعه في القضية المشكوكة، يوجبان التصديق باتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، فيستفاد من قوله عليه السلام: « لا تنقض اليقين بالشك » اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً، ويدل عليه بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأعم.

وإذا ثبت أن قوله عليه السلام: « لا ينقض اليقين بالشك » يدل على الاستصحاب

بالدلالة المطابقيّة ولو من باب تعدّد الدالّ والمدلول ، وعلى اتحاد القضيتين موضوعاً
ومحمولاً بالدلالة الالتزامية البيّنة بالمعنى الأعمّ ، حينئذٍ تصل النوبة إلى البحث عن
المقام الثاني .

المقام الثاني

بيان المراد من وحدة الموضوع والمحمول

ويدور البحث فيه حول بيان المراد من الوحدة بين الموضوع والمحمول في القضيتين المتيقّنة والمشكوكة ، وأنّ أيّ قسم من أقسام مفهوم الوحدة - الجامع بين الأقسام المحتملة - هو المراد؛ لأنّها تنقسم إلى أقسام ثلاثة :

١ - الوحدة العقلية .

٢ - والوحدة الدليلية .

٣ - والوحدة العرفية .

وقبل البحث عن تعيين الوحدة - وأنّها أيّ قسم من الأقسام المذكورة؟ وهو البحث التصديقي - لا بدّ من البحث التصوّري ، وبيان مفهوم أقسام الوحدة الثلاثة ، والمراد منها عند استعمالها .

فنقول : المراد من الوحدة العقلية كون الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة متّحدين بالدقّة العقلية مع الموضوع والمحمول في القضية المتيقّنة ، الاستفادة من الدليل الدالّ عليها ، بحيث لا يرى العقل تفاوتاً واختلافاً بينهما بوجه أصلاً فيما له الدخل في المحمول وثبوته لموضوعه بأيّ نحو من أنحاء الدخالة ، ويكون الموضوع والمحمول في إحداهما عين الموضوع والمحمول في الأخرى في نظر العقل وبحسب إدراكه .

والمراد من الوحدة الدليلية : كون الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة متّحدين مع الموضوع والمحمول في القضية المتيقّنة حسب ما يستفيد العرف من خصوصيات الدليل الدالّ على موضوع القضية المتيقّنة ومحمولها؛ طبقاً للقواعد

الكلامية المحاورية المقتضية لاختلاف دلالة الكلام؛ تبعاً لاختلاف خصوصيات ذلك الدليل بحسب اختلاف الموارد، فمثلاً: إذا دلّ الدليل على أنه «إذا تغير الماء بالنجاسة ينجس»، فالعرف - وهو المرجع في فهم مفاهيم الكلمات والجمل، وفهمه حجة عند العقلاء - يفهم من الكلام المذكور أن الموضوع للنجاسة هو الماء والتغير علة وواسطة في الثبوت لنجاسة الماء، وإذا دلّ على أن «الماء المتغير نجس» فالموضوع في نظر العرف وأهل المحاورة هو الماء المتغير دون الماء، أي أن الموضوع مقيد لا مطلق، وعلى هذا يختلف اتحاد القضيتين محمولاً وموضوعاً حسب اختلاف فهم العرف لموضوع القضية المتيقنة.

وهذا بخلاف الوحدة العقلية، فإنّ العقل يرى دخالة التغير في نجاسة الماء، سواء كان قيداً للماء أو علة وواسطة في الثبوت لنجاسة الماء؛ لأنه - على أيّ تقدير - دخيل في نجاسة الماء نحو دخالة، فعدمه مستلزم لعدم الوحدة.

والمراد من الوحدة العرفية هو: كون الموضوع والمحمول في القضية المشكوك متّحدين مع الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة بنظر العرف، أي بحسب ما يفهمه طبقاً للمناسبات والارتكازات الموجودة في أذهان أهله، والدخيلة في فهمهم لمفاد الكلام، وتعيين الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة المستفادة من الدليل الدالّ عليها، فمثلاً لو أمر الوالد ولده بإكرام زيد الجالس على الكرسي، فإن مقتضى قواعد الكلام الدخيلة في فهمه هو دخالة الجلوس في إكرامه؛ لكونه مقيداً به، والقيد ظاهر في الدخالة، إلا أن أهل الكلام والمحاورة بسبب ما في أذهانهم من المناسبات والارتكازات الدخيلة في فهم الكلام بحسب تركيب أجزائه - ولو على خلاف القواعد الأدبية - يفهمون منه عدم دخالة الجلوس، وعدم قيديته، وأنه من الأمور المقارنة غير الدخيلة في الإكرام.

إذا عرفت معنى أقسام الوحدة المحتملة ، فاعلم أنّ أهل المحاورة واللسان كما يفهمون من قوله عليه السلام: « لا ينقض اليقين بالشك » الاستصحاب بالمطابقة ، ويفهمون من اشتراطه باليقين بحدوث المستصحب والشكّ في بقاءه لزوم اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقّنة موضوعاً ومحمولاً بالدلالة الالتزامية البيّنة بالمعنى الأعمّ ، كذلك يفهمون منه أنّ الوحدة المفهومة منه بالدلالة الالتزامية هي الوحدة العرفية لا الدليلية ولا العقلية ، لأنّ فهم المفاهيم الكلية للكلمات وفهم المراد من الجمل موكولان لأهل المحاورة واللسان ، باعتبار أنّ الشارع إذا أراد أن يفهم مراداته بالكلام والجمل المركبة من مفردات الألفاظ ، فإنه يسلك الطريق الذي يسلكه أهل اللسان لتفهم مراداتهم ومقاصدهم ، فيريد من الألفاظ نفس ما يريد أهل اللسان والمحاورة ، مع ما فيها من الخصوصيات من جهة دلالة المطابقة والالتزام بالمعنى الأخصّ وبالمعنى الأعمّ ، فأهل العرف واللسان يفهمون من قوله عليه السلام: « لا ينقض اليقين بالشك » أنّ المراد من الوحدة التي تفهم منه بالدلالة الالتزامية هي الوحدة العرفية لا العقلية ولا الدليلية ، ولا ريب في أنّ فهمهم - لما هو المراد من أقسام الكلام حسب اختلافه ، والمفاهيم الكلية من الألفاظ المفردة حسب دلالاتها بأقسامها - حجة ؛ لإمضاء الشارع طرقهم إلى فهم المراد من الكلام طبقاً لدلالاته المختلفة .

وليس المراد من الوحدة العرفية هي المسامحة المصدقية ، بأن يرى العرف ما ليس مصداقاً لموضوع القضية المتيقّنة مصداقاً له تسامحاً ، بعد تعيين مفهوم الموضوع لها ، بل المراد منها هو ما يراه العرف موضوعاً للقضية المتيقّنة أو محمولاً لها بحسب ما في ذهنه من المناسبات والارتكازات ، كما في « أكرم زيدا الجالس » ، فلا بدّ من كون الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة متّحدين مع الموضوع والمحمول للقضية المتيقّنة ، ولذا يتفاوت الاستصحاب بحسب الموارد .

كما أنه ليس المراد من الوحدة العرفية وحدة الموضوع والمحمول في القضية المشكوكة مع الموضوع والمحمول في القضية المتيقنة ، التي يفهمها العرف من الدليل الدالّ عليها حسب القواعد الصناعية ، فإنه إذا دلّ الدليل على أنّ «الماء المتغيّر نجس» فالظاهر من هذا الكلام أنّ موضوع نجاسة الماء حسب القواعد الصناعية هو الماء المتغيّر ، مع أنّ العرف بحسب مناسباته الذهنية وارتكازاته يفهم أنّ الموضوع هو الماء ، وأنّ التغيّر من الأوصاف المقارنة معه غير الدخيلة في الموضوع .

وأما الوحدة العقلية ، فليست مرادة قطعاً ؛ لأنّه إن كانت هي المرادة فلا يبقى مجال للاستصحاب لا في الأحكام ولا في موضوعاتها ؛ لأنّه لا يمكن إجراؤه في بقاء المستصحب إلاّ مع فقدان ما هو دخيل في وجوده ، أو مع وجود ما هو مانع عن وجوده ، ومعها لا يبقى مجال لاتّحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً عقلاً .

التنبية السابع عشر :

جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

توطئة :

وفيها نتعرض لبيان أمرين :

الأمر الأول : أن الأحكام الشرعية على نحوين :

النحو الأول : الأحكام الجزئية ، وهي « التي تتعلق بالجزئيات الخارجية للموضوع الكلي » ، مما يعني أن الحكم الجزئي جزئي من جزئيات الحكم الكلي ، وهذا مثل حرمة شرب هذا الخمر بخصوصه ، أو حرمة غصب ملك زيد دون غيره ، أو حرمة نكاح امرأة معلومة ، أو وجوب أداء زكاة هذا المال المعين ، أو وجوب صلاة ظهر هذا اليوم ، أو وجوب الوضوء لهذه الصلاة ، أو خيار الغبن في هذه المعاملة ، وهكذا .

النحو الثاني : الأحكام الكلية ، وهي « الأحكام المتعلقة بالموضوعات الكلية - مثل الصلاة والصوم والحج والبيع والنكاح والرهن - وما لهذه الأحكام من الأجزاء والشرائط ، كالسجود والركوع والقراءة وغيرها » .

ومما ذكرناه اتضح أن مناط جزئية الحكم وکليته مرتبط بجزئية متعلقه وکليته ؛ لكونه - كما ذكرنا مراراً - من الأمور التعلقية ، والأمور التعلقية في وحدتها وتعددتها وجزئيتها وکليتها تدور مدار متعلقاتها .

الأمر الثاني : أن الاستصحاب تارة يجري في الموضوعات ، وأخرى يجري في الأحكام ، وهذا التنبية معقود للبحث عن هذا القسم الثاني ، والوجه في عقد تنبيه

مستقلُّ لهذا البحث هو اختلاف الأصوليين عليهم السلام في صحّة جريان الاستصحاب في هذا القسم وعدم صحّته ، حيث ذهب المحقّق الزاقي عليه السلام ^(١) إلى عدم صحّة جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكلّيّة ، وتبعه في ذلك المحقّق الخوي عليه السلام وعمّق مسلكه ^(٢) .

تنقيح محلّ البحث :

لا نزاع بين الأصوليين في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام الجزئيّة ، وإنّما الكلام - كما أشرنا - بالنسبة إلى الأحكام الكلّيّة ، وهذا النحو من الأحكام تارة يكون الشكّ فيه راجعاً إلى مرحلة الجعل ، وذلك فيما لو علمنا بأصل الجعل ثمّ شككنا في بقاءه ، فيجري استصحاب بقاء الجعل ، ويسمّى هذا النحو من الاستصحاب باستصحاب عدم النسخ .

وأخرى يُعلم باستمرار الجعل إلى الأبد ، فلا شكّ فيه ، وإنّما الشكّ يرجع إلى مرحلة الجعول بعد فعليّته بتحقّق موضوعه في الخارج ، كالشكّ في حرمة المرأة بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال ، وهذا النحو من الشكّ يرجع إلى الشكّ في سعة دائرة الجعول وضيقتها من قبل الشارع ، فإنّ شككنا في حرمة الوطء يرجع إلى الشكّ في أنّ دائرة جعل هذا الحكم هل هي محدودة بصورة وجود الدم فقط ؟ أم هي متّسعة إلى وقت الاغتسال ؟

إذا عرفت ذلك ، فاعرف أنّ محلّ البحث في هذا التنبيه هو الصورة الثانية ، دون الصورة الأولى ؛ فإنّها أجنبيّة عن المقام ، وقد تقدّم الحديث عنها مفصّلاً في

(١) مستند الشيعة : ٢ : ٤٩٥ . مناهج الأحكام : ٢٤٢ .

(٢) مصباح الأصول : ٣ : ٤٢ .

التنبيه السادس ، والبحث حول جريان الاستصحاب في الصورة المذكورة ينبغي أن يحقق من خلال جهتين:

الجهة الأولى

بيان منشأ الشك في الحكم الكلي

أشرنا قريباً إلى أن منشأ الشك في مرحلة المعول يرجع إلى الشك في سعة دائرة الجعل وشمولها لكل الحالات أو ضيقها واختصاصها ببعض الحالات دون البعض الآخر ، ولا يخفى أن الشك في السعة والضييق إنما ينشأ عن زوال خصوصية من خصوصيات الموضوع ، إما بفقدان شرط ، أو تحقق مانع ، ضرورة أنه لا وجه للشك في بقاء الحكم مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته ، والعلم بأبدية الجعل ، وهذه الخصوصية الزائلة يمكن تصوورها على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن تكون من مقومات الموضوع عرفاً ، بحيث يصدق على الموضوع الفاقد لها أنه غير الواجد ، ويمكن التمثيل لهذا النحو بموضوع جواز التقليد ، فإن موضوعه هو العالم ، بحيث لو زالت عنه خصوصية العلم وصار جاهلاً ، لعدّ عرفاً موضوعاً مختلفاً؛ إذ العالم والجاهل - بنظر العرف - موضوعان مختلفان ، لا موضوع واحد تغيرت حالة من حالاته .

النحو الثاني: أن تكون من حالات الموضوع عرفاً ، بحيث يصدق على الموضوع الفاقد لها أنه عين الواجد ، ويمكن التمثيل لهذا النحو بما لو قال المولى: «أكرم هذا القائم» فشك في وجوب إكرامه بعد الجلوس ، فإن العرف يرى أن زيداً القائم هو نفسه زيد الجالس ، وما القيام والقعود إلا من الحالات الطارئة عليه .

النحو الثالث: أن يشك في الخصوصية المفقودة أتمها من مقومات الموضوع ،

فالموضوع غير باقٍ؟ أم من حالاته فلا زال باقياً؟ ويمكن التمثيل لهذا النحو بالماء المتغيّر بالنجاسة، فإنّه بعد زوال التغيّر يشكّ في بقاء النجاسة من جهة الشكّ في أنّ التغيّر هل هو من المقومات أم من الحالات؟

وقد أفاد المحقّق الخوئي رحمته أنّه من المحتمل أن يكون الشكّ في بقاء الموضوع وزواله من جهة الشبهة المفهوميّة، ومثّل لذلك بموضوع الغروب - الذي هو غاية لوقت صلاة الظهرين - المرّدّد بين كونه استتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيّة^(١). وقد حكم رحمته بعدم جريان الاستصحاب بشقيه: الحكمي والموضوعي^(٢).

إلا أنّنا قد قدّمنا في بحث « جريان الاستصحاب في الأمور الزمانيّة » صحّة جريان كلّ من الاستصحابين: الحكمي والموضوعي في نحو المثال المذكور، فراجع ما حقّقناه هناك مفصّلاً^(٣).

الجهة الثانية

حكم جريان الاستصحاب في الحكم الكليّ

سنتحدّث في هذه الجهة عن حكم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة الكليّة على ضوء الانحاء الثلاثة المتقدّمة للشكّ فيه، فالبحث ينحلّ إلى صور ثلاث:

١ - حكم الصورة الأولى من استصحاب الحكم الكليّ.

وهي صورة ما لو كانت الخصوصيّة مقوّمّة للموضوع.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٧٨.

(٢) المصدر المتقدّم: ٢٨٧ - ٢٧٩.

(٣) راجع ٢: ٣١٩.

وفي هذه الصورة لا مجال لجريان الاستصحاب؛ إذ لا يصدق نقض اليقين بالشك؛ لعدم اتحاد الموضوعين.

ومن هنا ظهر فساد الاستدلال على نجاسة أولاد الكفار بالاستصحاب؛ لكونهم نجسين حال كونهم منياً أو دماً، ولم يدل دليل على طهارتهم بعد ذلك كما دل على طهارة ولد المسلم، وذلك لتعدد الموضوع وعدم اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوك؛ إذ ولد الكافر على تقدير نجاسته موضوع آخر للنجس غير الدم والمني، فالصحيح الاختصار على دليل التبعية.

٢ - حكم الصورة الثانية من استصحاب الحكم الكلي.

وهي صورة ما لو كانت الخصوصية من حالات الموضوع، لا من مقوماته. وفي هذه الصورة لا إشكال في جريان الاستصحاب، إلا أن المحقق الخوئي قد استشكل في ذلك، وعمدة إشكالاته هو إشكال المعارضة، وقد صورته بالتصوير التالي: «إذا شكنا في بقاء نجاسة الماء المتمم كراً، فلنا يقين متعلق بالمجول، ويقين متعلق بالمجعل، فبالنظر إلى المجول يجري استصحاب النجاسة؛ لكونها متيقنة الحدوث، مشكوكة البقاء، وبالنظر إلى المجعل يجري استصحاب عدم النجاسة؛ لكونه أيضاً متيقناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم التتميم، والقدر المتيقن إنما هو جعلها للقليل غير المتمم، أمّا جعلها مطلقاً حتى للقليل المتمم، فهو مشكوك فيه، فنستصحب عدمه... فتقع المعارضة بين استصحاب بقاء المجول واستصحاب عدم المجعل»^(١).

(١) مصباح الأصول: ٣: ٤٤.

وحاصل إشكاله: أن استصحاب بقاء المفعول دائماً معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، ففي المثال المذكور من الممكن أن نستصحب النجاسة - التي هي المفعول - إلا أن استصحابها معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، حيث نحرز جعل الشارع النجاسة للماء القليل غير المتمم، ونشك في جعلها للقليل المتمم، فنستصحب عدم هذا الجعل الزائد، وحينئذ يتعارض استصحاب النجاسة مع استصحاب عدمها، فيتساقطان.

مناقشة إشكال المحقق الخوئي عليه السلام:

إلا أن ما أفاده عليه السلام من إشكال المعارضة لا يخلو عن تأمل؛ إذ أنه يبني على جريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة إلى الجعل ليعارض استصحاب المفعول، ولكن قد تقدّم منّا الإشكال غير مرّة في الاستصحاب المذكور، ومع عدم جريانه يكون استصحاب المفعول بلا معارض.

٣ - حكم الصورة الثالثة من استصحاب الكلي.

وهي صورة الشك في أن الخصوصية هل هي من حالات الموضوع؟ أم من مقوماته؟

وفي هذه الصورة لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب - في غير مثل المثال المذكور للشبهات المفهومية التي تقدّمت الإشارة إليها - والوجه في ذلك عدم إحراز اتحاد القضيتين: المتيقنة والمشكوكة في مواردها، إذ من المحتمل أن تكون الخصوصية الزائلة من مقومات الموضوع فيرتفع بزوالها، ويكون الفاقد لها موضوعاً آخر. وبتعبير آخر: أنه عند الشك في كون الخصوصية الزائلة من المقومات أم من الحالات، لا يجرز اتحاد القضيتين، ومع عدم إحراز اتحادهما لا يجرز صدق نقض

اليقين بالشكّ على رفع اليد عن الحكم السابق ، فيكون التمسك بالاستصحاب -
حينئذٍ - من قبيل التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقية .

الخاتمة

- قاعدة المقتضي والمانع
- قاعدة اليقين
- وجهُ تقدّم الأمانة على الاستصحاب
- وجهُ تقدّم الاستصحاب على الأصول العمليّة
- تعارض الاستصحابين
- وجهُ تقدّم القواعد الأربع على الاستصحاب



البحث الأول :

قاعدة المقتضي والمانع

والبحث حول هذه القاعدة يقع في مقامين :

المقام الأول : بيان المقصود من المقتضي .

وقد ذكرت له ثلاثة معانٍ تقدّم الحديث عنها ضمن التفصيل الأوّل من تفصيلات الاستصحاب ، ولا بأس بإعادة عرضها مختصراً في المقام ؛ تمهيداً للبحث الذي سنعرّضه في المقام الثاني .

المعنى الأوّل : المقتضي بمعنى العلة الفاعليّة لإيجاد الشيء في الخارج ، أوقفل : هو الأمر التكويني الموجد للمعلول التكويني في الخارج ، نظير تأثير النار في الإحراق .

المعنى الثاني : المقتضي بمعنى الموضوع .

وهذا المعنى استخدم كثيراً في كلمات الفقهاء ، كما استخدموا مفردة «الشرط» وأرادوا بها القيد المعتبر وجوده في الموضوع في باب الأحكام التكليفيّة ، فتجدهم يقولون : المقتضي لوجوب الحجّ هو المكلف والاستطاعة شرطه ، وكذا استخدموا مفردة «السبب» وأرادوا بها القيد المعتبر وجوده في الموضوع في باب الأحكام الوضعيّة ، فتجدهم يقولون : - مثلاً - البيع سبب للملكيّة ، وقد يعبرون عن كلّ ذلك بالموضوع في بعض استخداماتهم .

المعنى الثالث: المقتضي بمعنى ملاك الحكم.

وهذا المعنى ينبثق مما بنى عليه العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، فإنّها بمثابة المقتضيات للأحكام الشرعيّة، لأنّها - بوجودها الذهني والعلم بها - مرجّحات لخصوص بعض الأحكام لبعض الأفعال، وبمعونة العلم بها في الأفعال يختار العقل إيجاباً خاصّاً لعمل خاصّ، فهي دخيلة في فاعليّته للأحكام بالفعل ولو من جهة حسنها، فن هذه الجهة يمكن أن يعبر عنها بالمقتضي؛ لدخالته في صيرورة المقتضي والفاعل مقتضياً بالفعل.

المقام الثاني: بيان الدليل على حجّية القاعدة.

والبحث في هذا المقام - على ضوء المعاني الثلاثة المتقدّمة - ينبغي أن يتوزّع على ثلاثة أبحاث:

البحث الأوّل: حجّية قاعدة المقتضي بالمعنى الأوّل.

والصحيح أنّ القاعدة - بحسب هذا المعنى للمقتضي - لا يمكن تحقّقها، فضلاً عن إقامة الدليل على حجّيتها، والوجه في ذلك: أنّ معنى المقتضي هنا - بمقتضى مقابلته بالمانع - يُراد به العلة التامة غير الأقوى، إذ هذه العلة متقدّمة على رتبة تحقّق المانع - بوصف المانع - الذي يُراد به العلة التامة الأقوى، فإنّه ما لم تتحقّق العلة التامة لا يمكن أن تتحقّق العلة التامة الثانية بوصف المانع.

وعلى ضوء ذلك، فعند إحراز العلة التامة الأولى لا يمكن إحراز المعلول - من باب القاعدة المذكورة - إذ مع وجود المانع لو أثر المقتضي والفاعل غير الأقوى للزم التالي الفاسد؛ لأنّ أثر المانع والفاعل الأقوى إمّا مصاداً لأثر المقتضي أو مناقض له، وعليه فبعد تأثير المانع لأقوائيه لو أثر المقتضي أيضاً للزم اجتماع

الضدّين أو المتناقضين في محلّ واحد، وبالتالي فكما أنّ تأثير المقتضي في المعلول يكون حين عدم المانع ثبوتاً، كذلك إحراز معلول المقتضي يتوقّف على إحراز عدم المانع إثباتاً، فلا يكفي إحراز وجود المقتضي والفاعل غير الأقوى مع سائر ما له الدخل في تحقّق معلوله من دون إحراز عدم المانع في إحراز وجود معلوله، كما هو مؤدّى القاعدة.

البحث الثاني: حجّية قاعدة المقتضي بالمعنى الثاني.

وما يمكن أن يستدل به لإثبات حجّية القاعدة عبارة عن ثلاثة أدلّة:

الدليل الأول: نصوص الاستصحاب، بتقريب: أنّ المكلف لو أحرز تحقّق صيغة عقد النكاح ثمّ شكّ في تحقّق صيغة الطلاق، فإنّه قد أحرز المقتضي بمعنى السبب ويشكّ في تحقّق مانعه، وحينئذٍ يبني على ما يتقن به، ولا ينقضه بشكّه؛ لدليل: «لا تنقض اليقين بالشك».

مناقشة الدليل الأول:

إلا أنّ الصحيح عدم شمول نصوص الاستصحاب لقاعدة المقتضي والمانع؛ إذ اليقين فيها متعلّق بوجود المقتضي، بينما الشكّ متعلّق بوجود المانع، كما في المثال أعلاه، ومع تعدّد متعلّق اليقين والشكّ فيها لا تكون مشمولة لأدلة الاستصحاب؛ لما تقدّم من اعتبار وحدة المتعلّق فيها.

الدليل الثاني: أصالة عدم المانع، وتطبيقها على المورد بأن يقال: صيغة عقد النكاح - مثلاً - قد أحرزناها بالوجدان، ونشكّ في تحقّق المانع (صيغة الطلاق)، فننفيه بالأصل المعبر عنه بأصالة عدم المانع، ونحكم ببقاء علاقة الزوجيّة؛ لاستصحاب عدم المانع.

مناقشة الدليل الثاني :

إلا أن هذا الدليل لا يخلو عن تأمل ، ووجهه عدم أطراد أصالة عدم المانع ، بدليل انطباقها على بعض الموارد مع عدم حجيتها فيها ، نظير ما لو صببنا الماء لتحقيق الطهارة من الخبث ، وشككنا في تحقق الغسل ، لاحتمال وجود حائل يحول دون وصول الماء ، فإنه لا يمكن إجراء أصالة عدم المانع ؛ وذلك لأن الأثر الشرعي في مفروض المثال ليس مترتباً على عدم الحائل ، بل على الغسل ، ولا يمكن إثبات تحقق الغسل بأصالة عدم الحائل إلا على القول بالأصل المثبت ، كما لا يخفى .

الدليل الثالث : سيرة العقلاء ، بتقريب : أن سيرة العقلاء جميعاً مستمرة ومستقرّة على الحكم بوجود المقتضى - بالفتح - عند العلم بتحقق المقتضى ، والشك في وجود المانع وحيلولته دون تحقق المقتضى .

مناقشة الدليل الثالث :

ويلاحظ على هذا الدليل : بأن صغرى هذه السيرة غير محرزة ، بل المحرز عدمها ، فلا مجال للتعويل عليها في المقام .

البحث الثالث : حجّية قاعدة المقتضى بالمعنى الثالث .

ويمكن الاستدلال على حجيتها بعين ما استدلل به على حجّية قاعدة المقتضى بالمعنى السابق من الأدلة الثلاثة ، إلا أن نفس المناقشات الواردة هناك واردة هنا أيضاً ، فلا يمكن إثبات حجيتها بما تقدّم لما تقدّم .

إشكال المحقق الخوئي رحمته الله :

مضافاً إلى ذلك فإن المحقق الخوئي رحمته الله قد أفاد : أن العلم ببقاء الملاك لا يتسنى

إلا لعلام الغيوب (سبحانه وتعالى)، وبالتالي فلا يمكن لأحدٍ إحراز بقاء الملاك - عند الشكّ فيه - بواسطة قاعدة المقتضي و المانع^(١).

تعميق إشكال المحقق الخوئي رحمته الله:

والإنصاف أنّ هذا الإشكال على إطلاقه ليس بمتّجه؛ لإمكان إحراز بقاء الملاك في الأحكام التكليفية التي لا يكون الملاك قائماً بها، بل بمتعلقاتها؛ لأنّه يمكن إحراز الملاك القائم بالمتعلّق بسبب إحراز الحكم المتعلّق به ببرهان الإين، وكشف العلة الغائبة بسبب المعلول عند إحرازه، وعليه فإذا شكّ في بقاءه لأجل احتمال المانع بقاءً أمكن التمسك بالقاعدة لإثبات بقاءه إن دلّ دليل على حجّيتها، لكنّ الكلام في الدليل القائم على حجّيتها، وقد مرّ أنّه لا دليل عليها.

هذا كلّه في ملاكات الأحكام التكليفية، وأمّا الملاك في الأحكام الوضعية، فإنّه قائم بنفس الحكم، وعليه فعند الشكّ في الحكم يشكّ في الملاك بالضرورة؛ لأنّه سبب الملاك، ممّا يعني أنّ الشكّ في الحكم شكّ في نفس المقتضي، وبالتالي فمع الشكّ في نفس المقتضي وعدم اليقين ببقائه كيف يصحّ الحكم ببقائه لقاعدة المقتضي، مع أنّ كلّ من قد قال بها اعتبر فيها إحراز المقتضي بقاءً و حدوثاً، وإمّا الشكّ يتعلّق بوجود المانع.

(١) مصباح الأصول: ٣: ٢٥.

البحث الثاني :

قاعدة اليقين

تقدّم في بداية أبحاث هذا الكتاب البحثُ حول المائز بين الاستصحاب وبين قاعدة اليقين ، وهنا يقع البحث - بشكلٍ تفصيلي - حول إمكان شمول نصوص الاستصحاب لقاعدة اليقين ، وعدم إمكانه .

تقريب شمول نصوص الاستصحاب للقاعدة :

وأقوى ما يمكن أن يقرب به شمول نصوص الاستصحاب لقاعدة اليقين ما أفاده المحقّق النائيني رحمته الله ، وحاصله : أنّ قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » يدلّ على عدم جواز نقض كلّ فرد من أفراد اليقين ، ومنها اليقين في القاعدة ؛ فإنّه فرد من أفراد اليقين ، فيعمّه قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » ، ولا يمنع عن ذلك اختلاف الاستصحاب والقاعدة في الأثر المترتب على عدم نقض اليقين بالشك ، حيث إنّ في الاستصحاب يجب ترتيب آثار بقاء متعلّق اليقين لا آثار حدوثه ، وفي القاعدة يجب ترتيب آثار ثبوت متعلّق اليقين في ظرف تعلّق اليقين به .

فلو تعلّق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ، ثم شكّ في عدالته في يوم السبت ، فإن كان الشكّ في بقاء العدالة مع العلم بثبوتها في يوم الجمعة ، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها معناه ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت الذي هو ظرف تعلّق الشكّ بالعدالة ، وذلك مفاد الاستصحاب .

وإن كان الشكّ في ثبوت العدالة في يوم الجمعة ، فعدم نقض اليقين بالعدالة بالشكّ فيها معناه ترتيب آثار ثبوت العدالة في يوم الجمعة الذي هو ظرف تعلّق اليقين بها ، وهذا مفاد القاعدة ، وليس مفادها ترتيب آثار بقاء العدالة في يوم السبت ، فمفاد القاعدة يخالف مفاد الاستصحاب .

ولكن هذا الاختلاف لا يمنع عن اندارجها في عموم قوله ﷺ « لا تنقض اليقين بالشكّ » ، فإنّ الاختلاف في الأثر إنّما هو لاختلاف الخصوصيات الفردية ، نظير اختلاف أثر عدم نقض اليقين بعدالة زيد مع أثر عدم نقض اليقين بقيام بكر .
والحاصل : أنّ اليقين بوجود الشيء في زمان مع تبدّله إلى الشكّ في الوجود ، واليقين بوجود الشيء في زمان مع انحفاظه في زمان الشكّ ، فردان من اليقين يعتمدهما قوله ﷺ : « لا تنقض اليقين بالشكّ » .

مناقشة التقريب :

إلاّ أنّه قد يقال : إنّ اليقين في القاعدة ليس فرداً مغايراً لليقين في باب الاستصحاب ؛ لأنّ تغاير أفراد اليقين إنّما يكون بتغاير متعلّقاتها - كاليقين بعدالة زيد وقيام بكر - وإلاّ فإنّ اليقين من حيث نفسه لا يتعدّد ، ومتعلّق اليقين في القاعدة والاستصحاب غير متعدّد ؛ لأنّ متعلّق اليقين في كلّ منهما هو عدالة زيد ، وعدم انحفاظ اليقين في القاعدة وانحفاظه في الاستصحاب لا يوجب أن يكون اليقين في أحدهما فرداً مغايراً لليقين في الآخر ، فإنّ الانحفاظ وعدمه من الطوارئ اللاحقة لليقين بعد وجوده ، وذلك لا يقتضي تعدّد أفراد اليقين مع وحدة المتعلّق ، بداهة أن تعدّد أفراد الطبيعة الواحدة إنّما يكون لأجل اختلاف المشخصات الفردية حال وجود الأفراد ، فلا بدّ وأن تكون لكلّ فرد خصوصية حال وجوده يمتاز بها عن الفرد الآخر .

وبعبارة أوضح: إنَّ تعدّد الفرد بتعدّد مشخّصاته المقوّمة لشخصيّته وفرديّته، والمراد منها ما تقترن معه عند تحقّقه، لا ما يطراً عليه بعد تحقّقه من حالاته. والشكّ في البقاء في باب الاستصحاب وكذا الشكّ في الحدوث في القاعدة، إنّما يطراء على اليقين بعد تحقّقه، فلا يوجبان تعدّد الفرد.

أو فقل: إنّ اليقين في القاعدة ليس له خصوصيّة حال وجوده يمتاز بها عن اليقين في الاستصحاب، بل الخصوصيّة إنّما تلحق به بعد وجوده، والخصوصيّة اللاحقة بعد الوجود لا تكون من الخصوصيات المفردة.

فتوهّم أنّ اليقين في القاعدة فرد مغاير لليقين في الاستصحاب، ويكون العموم الأفرادي لليقين في قوله لا تنقض اليقين بالشكّ: « لا تنقض اليقين بالشكّ » شاملاً لها، ضعيف غايته.

الجواب عن المناقشة:

إلّا أنّه يمكن التأمّل في هذا الكلام بأن يقال: من الممكن شمول قوله لا تنقض: « لا تنقض » لها بإطلاقه الأحوالي، بتقريب: أنّ الشكّ اللاحق في القاعدة وفي الاستصحاب إنّما يكون من الأحوال والطوارئ اللاحقة لليقين، ولا مانع من إطلاق الحكم بالنسبة إلى الطوارئ اللاحقة للموضوع، فإطلاق قوله لا تنقض: « لا تنقض اليقين بالشكّ » وشموله لحالات بقاء اليقين وزواله، يقتضي شمول الحكم للقاعدة والاستصحاب^(١).

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٨٦ - ٥٨٩، ومن العجيب أنّ المحقّق الخوئي رحمته - في مصباح الأصول: ٣: ٢٨٩ - قد ذكر عين هذا الجواب بعنوان الإشكال على المحقّق النائيني رحمته في منعه من شمول نصوص الاستصحاب للقاعدة.

مناقشة المحقق النائيني عليه السلام للتقريب :

ولكن المحقق النائيني عليه السلام قد تأمل في التقريب المذكور ، فأفاد : أنه لا يمكن أن تعم أخبار الباب كلاً من القاعدة والاستصحاب ؛ لأنه لا يمكن الجمع بينهما في اللحاظ من جميع الجهات ، لا من جهة اليقين ، ولا من جهة المتيقن ، ولا من جهة النقض ، ولا من جهة الحكم .

١ - أما من جهة اليقين : فلأن اليقين في باب الاستصحاب إنما يكون ملحوظاً من حيث كونه طريقاً وكاشفاً عن المتيقن ، وفي القاعدة يكون ملحوظاً من حيث نفسه وكونه موضوعاً ؛ لبطان كاشفيته بعد تبدله إلى الشك ، فلا يمكن لحاظها بلحاظ واحد ، وكذا إبرازهما بمبرز واحد .

٢ - وأما من جهة المتيقن : فلأن المتيقن في الاستصحاب لا بد وأن يكون معرّى عن الزمان غير مقيّد به ، وفي القاعدة لا بد من لحاظه مقيّداً بزمان الحدوث ؛ لأن مفاد القاعدة إنما هو عدم نقض اليقين في الزمان الذي تعلق بالمتيقن ، فلو تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وفي يوم السبت شك في عدالته في يوم الجمعة ، فعنى عدم نقض اليقين بالشك هو عدم نقض اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة بالشك فيها ، فلا بد في القاعدة من لحاظ زمان حصول اليقين في الحكم بعدم انتقاض المتيقن في ذلك الزمان ، بخلاف الاستصحاب ، فإنه لا يلاحظ فيه زمان حصول اليقين ، فكيف يمكن لحاظ المقيّد بالزمان وغير المقيّد به بلحاظ واحد ؟

وقد مرّ سابقاً أنّ «اجتماع اليقين والشك في شيء واحد على نحو يكون زمانها واحداً مع وحدة زمان متعلقها» مستحيل ، فلا بدّ في اجتماعها في شيء واحد من الاختلاف في الزمان .

وبيان المحقق الخوئي عليه السلام : «إن اجتماع اليقين والشك في شيء واحد على نحو

يكون زمانها واحداً مع وحدة زمان متعلقها» مستحيل بالضرورة، فلا بدّ في اجتماعها في شيء واحد من الاختلاف في الزمان، إمّا من حيث المتعلّق، كما في موارد الاستصحاب، فإنّ متعلّق اليقين هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً، بينما متعلّق الشكّ هو عدالته يوم السبت، سواء كان حدوث اليقين والشكّ في زمان واحد أم في زمانين.

وإمّا من حيث نفس اليقين والشكّ، كما في موارد القاعدة، فإنّ متعلّق اليقين والشكّ فيها هو عدالة زيد يوم الجمعة مثلاً مع كون الشكّ متأخراً عن اليقين زماناً، فيكون الزمان في موارد القاعدة قيدياً لليقين، وفي موارد الاستصحاب ظرفاً له لا قيدياً له؛ لأنّ الزمان فيه قيد للمتيقّن؛ للزوم تقدّم المتيقّن على المشكوك، باعتبار أنّ متعلّق اليقين حدوث الشيء ومتعلّق الشكّ بقاءه فيه، وعليه فكيف يمكن اعتبار كون الزمان قيدياً وغير قيد في دليل واحد؟^(١)

٣- وأمّا من جهة النقض: فلأنّ نقض اليقين في الاستصحاب إنّما يكون باعتبار ما يقتضيه اليقين من الجري العملي على طبق المتيقّن، وفي القاعدة إنّما يكون باعتبار نفس اليقين، وذلك من لوازم لحاظ اليقين موضوعاً أو طريقاً.

٤- وأمّا من جهة الحكم: فلأنّ الحكم المعقول في القاعدة إنّما هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان اليقين، وفي الاستصحاب هو البناء العملي على ثبوت المتيقّن في زمان الشكّ.

والحاصل: فالقاعدة تباين الاستصحاب من كلّ جهة من الجهات الأربع المذكورة، فلا يمكن أن تعمّهما نصوص الاستصحاب، بل لا بدّ وأن تكون الأخبار متكفّلة لا اعتبار أحدهما، وحيث إنّ موردها لا ينطبق على القاعدة، فلا بدّ وأن

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٨٦ - ٥٨٩.

تكون متكفلة لاعتبار الاستصحاب ، فالقائل باعتبار القاعدة لابد من أن يلتمس دليلاً آخر على ذلك^(١).

ملاحظات على مناقشة المحقق النائيني رحمته:

ولنا على ما أفاده المحقق النائيني رحمته بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن ما ذكره رحمته بالنسبة لليقين محل تأمل واضح ، ضرورة أن اليقين في كل من الاستصحاب والقاعدة قد أخذ طريقاً بالنسبة لحدوث الأمر الواقعي ، كما أخذ في كليهما موضوعاً للحكم الظاهري ، فدعواه «أن اليقين في باب الاستصحاب مأخوذ على نحو الطريقيّة ، وفي القاعدة على نحو الموضوعيّة» ، بيّنة الفساد؛ لأنّ اليقين المتعلق بوجود شيء أو عدمه أو وجود شيء لشيء أو عدمه ، لا يمكن إلا أن يكون طريقيّاً ، وإلا فإنه يلزم الدور ، كما قد أوضحناه سابقاً.

ومما ذكرناه هنا ظهر وجه الخدشة فيما ذكره رحمته بالنسبة إلى الفارق بين القاعدة والاستصحاب من جهة النقض؛ إذ أنه مبني على الفارق بينهما من جهة اليقين ، وبعد أن تبين فساد المبني فالبناء مثله .

الملاحظة الثانية: يلاحظ على ما أفاده رحمته بالنسبة للمتيقن - كما أفاد تسليمه المحقق البجنوردي رحمته - أن المتيقن في كل من الاستصحاب والقاعدة مقيد بالزمان ، ففي كليهما - مثلاً - قد تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة ، غايته أن الشك في القاعدة قد تعلق بعدالة زيد في نفس يوم الجمعة ، بينما الشك في الاستصحاب قد تعلق بعدالته بعد ذلك الزمان ، ولكن من دون تقييدها بزمان خاص^(٢).

(١) فوائد الأصول: ٤: ٥٨٩ و ٥٩٠ .

(٢) منتهى الأصول: ٢: ٦٨٢ .

وقد اعترف بهذا نفس المحقق النائيني رحمته - في بداية أبحاث الاستصحاب - حيث قال: «وأما قاعدة اليقين، فيعتبر فيها اختلاف زمان الشكّ واليقين مع اتحاد زمان المشكوك والمتيقن، كما إذا تعلق اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ يوم السبت بعدالته في يوم الجمعة، فيختلف زمان اليقين مع زمان الشكّ، فإنّ ظرف حصول اليقين كان هو يوم الجمعة، وظرف حصول الشكّ كان هو يوم السبت، ويتحد زمان المتيقن والمشكوك، فإنّ المتيقن والمشكوك فيه هو عدالة زيد في يوم الجمعة، ولذلك يعبر عن الشكّ في قاعدة اليقين بالشكّ الساري؛ لأنّ الشكّ الحاصل في الزمان المتأخّر عن زمان اليقين يسري ويرجع بطريق القهقري إلى زمان اليقين، ويوجب تبدل اليقين وانقلابه إلى الشكّ.

وأما الاستصحاب، فيعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، سواء اختلف زمان الشكّ واليقين أيضاً - كما إذا حصل اليقين بعدالة زيد في يوم الجمعة، بحيث كان يوم الجمعة ظرفاً لكلّ من العدالة واليقين وشكّ في يوم السبت بعدالته فيه - أو اتحد زمان الشكّ واليقين - كما إذا حصل اليقين في يوم السبت بعدالة زيد في يوم الجمعة وشكّ في يوم السبت أيضاً بعدالة زيد فيه - فالذي يعتبر في الاستصحاب هو اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، ولا يعتبر فيه اختلاف زمان الشكّ واليقين، على عكس قاعدة اليقين»^(١).

الملاحظة الثالثة: أنّ ما أفاده رحمته من الفرق بين القاعدة والاستصحاب، لا يمكن الإذعان به؛ لإمكان أن يقال: إنّ ما يستفاد من قوله رحمته: «لا تنقض اليقين بالشكّ» ما يشمل كليهما، بلحاظ أنّ المراد من اليقين هو اليقين بحدوث الشيء في كليهما، كما أنّ المراد من الشكّ هو الأعمّ من المتعلّق بحدوثه والمتعلّق ببقائه؛

(١) فوائد الأصول: ٤: ٣١٣ و ٣١٤.

وذلك لأجل إطلاق الشكّ من جهة المتعلّق ، فيكون المراد من عدم نقض اليقين بالشكّ هو اعتبار بقاء اليقين حين الشكّ في الشيء ، سواء كان الشكّ في حدوث الشيء أم في بقاءه ، والأوّل هو معنى القاعدة ، والثاني هو معنى الاستصحاب ، وهذا يعني كون اليقين الباقي تعبّداً حجّة بالنسبة إلى حدوث الشيء وبقاءه ، فيكون مفاد الحديث اعتبار بقاء اليقين مشروطاً بتعلّقه بحدوث الشيء وبالشكّ في الشيء ، سواء تعلّق بحدوثه أم بقاءه ، وبذلك يشمل كلاً من الاستصحاب والقاعدة .

والخلاصة : فإنّ المستفاد منه على التقريب المذكور اعتبار بقاء اليقين مشروطاً بتعلّقه بحدوث الشيء والشكّ فيه ، سواء تعلّق بحدوثه أم بقاءه .

فتحصّل : أنّ شيئاً ممّا ذكره المحقّق النائيني رحمته الله لإثبات عدم شمول الأدلّة لكلّ من القاعدة والاستصحاب ، لم ينهض لإثبات مطلوبه .

تقريب المحقّق الخوئي رحمته الله لعدم الشمول :

فصل المحقّق الخوئي رحمته الله بين مقامي الثبوت والإثبات ، فأفاد أنّه بحسب مقام الثبوت لا مانع من شمول جعل واحد لقاعدة اليقين والاستصحاب ، ولكن بحسب مقام الإثبات لا يمكن شمول نصوص الاستصحاب للقاعدة ؛ وذلك لأمرين :

الأمر الأوّل : عدم المقتضي ، والمراد من عدم الاقتضاء في مقام الإثبات عدم شمول الدليل ، والوجه في عدم شموله أنّ ظاهر قوله رحمته الله : « لا تنقض اليقين بالشكّ » عدم جواز نقض اليقين الفعلي بالشكّ الفعلي ؛ إذ ظاهر القضايا إثبات الأحكام للموضوعات الفعلية ، بلا فرق بين كونها متكفّلة لبيان الأحكام الواقعية أو الظاهرية .

فإنّ ظاهر قولنا : « الحمر حرام » إثبات الحرمة للخمر الفعلي ، لا لما كان خمراً

في وقت وإن لم يكن خمراً بالفعل، وكذا ظاهر قوله عليه السلام في حديث الرفع: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» رفع ما هو مجهول بالفعل، لا رفع ما كان مجهولاً في وقت ما، وعليه، فظاهر قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» حرمة نقض اليقين الفعلي بالشك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن لفظ النقض المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض» ظاهر في وحدة متعلق اليقين والشك من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، وإلا لم يصدق النقض.

والتحفظ على هذين الظهورين مستحيل؛ لعدم إمكان اجتماع اليقين والشك الفعلين في شيء واحد من جميع الجهات حتى من حيث الزمان، فلا بد حينئذ من رفع اليد عن أحدهما، ومن المعلوم أنّ رفع اليد عن الظهور الأوّل يوجب اختصاص الأخبار بموارد القاعدة؛ لعدم اليقين فيها، كما أنّ رفع اليد عن الظهور الثاني يوجب اختصاصها بالاستصحاب؛ لاختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان في موارد الاستصحاب.

وحيث إنّ الإمام عليه السلام طبّقها على موارد اختلاف متعلق اليقين والشك من حيث الزمان - باعتبار أنّه عليه السلام قد حكم بعدم جواز نقض اليقين بالشك في جواب سؤال الراوي القائل: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟»، ومن المعلوم أنّ متعلق اليقين هو الطهارة قبل حركة شيء في جنبه، ومتعلق الشك هو الطهارة بعدها - فيعلم أنّ الظهور الثاني ليس بمراد قطعاً، ويبقى الظهور الأوّل على حاله، فلا يشمل الدليل موارد قاعدة اليقين؛ لعدم وجود اليقين الفعلي فيها.

الأمر الثاني: وجود المانع، وهو ما يمنع من شمول الأخبار للقاعدة، ويعبر عنه بالمانع الإثباتي في قبال المانع الثبوتي، وهو معارضة القاعدة بالاستصحاب دائماً؛

إذ الشك في موارد القاعدة مسبوق بيقينين ، يكون باعتبار أحدهما مورداً للاستصحاب ، وباعتبار الآخر مورداً للقاعدة ، فيقع التعارض بينهما ، فإننا إذا تيقنا بعدالة زيد يوم الجمعة مثلاً ثم شكنا يوم السبت في عدالته يوم الجمعة ؛ لاحتمال كون اليقين السابق جهلاً مركباً ، فباعتبار هذا اليقين تجري القاعدة ، ومقتضاها الحكم بعدالة زيد يوم الجمعة ، وحيث إننا يقين بعدم عدالته سابقاً وشك فيها يوم الجمعة ، يجري الاستصحاب ، ومقتضاه الحكم بعدم عدالته يوم الجمعة ، فلا محالة يقع التعارض بينهما ، وحينئذ لا يمكن اجتماعهما في دليل واحد ، إذ جعل الحجية للمتعارضين - بجعل واحدٍ - غير معقول .

نعم ، لو دلّ دليل آخر - غير أدلة الاستصحاب - على حجية القاعدة ، لم يكن مانع من الأخذ به .

وتوهم « أن التعبد بالمتعارضين مما لا يمكن ولو بدليلين » مدفوع بأنه مع تعدد الدليل نخصص دليل الاستصحاب بدليل القاعدة ، بخلاف ما إذا كان الدليل واحداً ، فإن شموله للمتعارضين مما لا معنى له .

نعم ، يمكن فرض جريان القاعدة في مورد لا يكون فيه معارضاً بالاستصحاب ، ولكنه نادر لا يمكن حمل الأخبار عليه ^(١) .

مناقشة تقريب المحقق الخوئي رحمته :

ولنا على ما أفاده رحمته ملاحظتان :

الملاحظة الأولى : أن ما أفاده رحمته من أن « لفظ النقض المستفاد من قوله لا تنقض : « لا تنقض » ظاهر في وحدة متعلق اليقين والشك من جميع الجهات حتى من حيث

(١) مصباح الأصول : ٣ : ٢٩١ و ٢٩٢ .

الزمان ، وإلا فإنّ عنوان النقص لا يصدق ، لا يخلو عن تأمل ، باعتبار أنّ مقتضى لفظ «النقص» بحسب ظهوره الأفرادي وإن كان هو وحدة متعلّق اليقين والشكّ اللذين قد أُضيف إليهما ؛ لكونهما مفعولين له باعتبارهما تعلّق الوجود بهما من جهة كون أحدهما منقوضاً والآخر منقوضاً به ، ولأجل التضادّ بينهما لا يمكن اجتماعهما في محلّ واحد ، فنقض أحدهما للآخر يكون بطرّوه على محله ، كما في قاعدة اليقين ؛ إذ فيها يطراً الشكّ على ما تعلّق به اليقين بعينه ، فينتقض ويرتفع به .

إلا أنّ هذا الظهور لا بدّ من رفع اليد عنه ، وذلك لأنّه بعد تعلّق النهي بالنقض - والنهي حكم تكليفي ظاهر في المولويّة - لا يمكن أن يكون النقص المضاف إلى اليقين والشكّ - اللذين هما شرطان للنهي عن النقص - مراداً جديّاً ؛ للزوم كون متعلّق النهي أمراً مقدوراً اختيارياً ، مع أنّ نقض اليقين بالشكّ إذا تعلّق بعين ما تعلّق به اليقين من جميع الجهات ، لا يكون اختيارياً ؛ لأنّه إذا حصل وطراً الشكّ على ما تعلّق به اليقين ، يرتفع اليقين بسبب طرّو الشكّ عليه قهراً ؛ لتضادّهما ، ولا تصل النوبة إلى إعمال القدرة في رفع اليقين ، ولذا لا بدّ من رفع اليد عن ظهور النقص في معناه الحقيقي - وهو إعدام اليقين بالشكّ - مع كون النهي عنه مولويّاً ؛ للزوم لغويّة النهي حينئذٍ ، الذي يتنزّه عنه العاقل فضلاً عن الحكيم تعالى .

وقد ذكرنا سابقاً أنّ اليقين والشكّ شرطان للنهي عن النقص المضاف إليهما ، ممّا يعني أنّ النهي حكم ظاهري ، نظراً إلى اشتراطه بالشكّ في الحكم الواقعي .

كما وذكرنا أيضاً عند بيان محتملات المراد من قوله ﷺ : « لا تنقض اليقين بالشكّ » أنّ أمره يدور بين عدّة احتمالات : أحدها : هو إنشاء الحكم المماثل للمتيقّن ، وبما أنّ النهي عن نقض اليقين بالشكّ مساوق لطلب إبقاء اليقين عند تحقّق الشكّ ، فيكون مفاد « لا تنقض اليقين بالشكّ » إمّا طلب إبقاء اليقين عند حصول

الشك فيما تعلق به المائل للمتيقن بداعي جعل الداعي ، فيكون حكماً مولوياً ظاهرياً ناشئاً عن الملاك في المتعلق للشك ، ولكنه مستلزم للتصويب ؛ للزوم انقلاب الواقع إليه ما دام الشك .

وإما يكون مفاده طلب إبقاء اليقين - عند تحقق الشك - المائل للمتيقن بداعي إيصال الواقع - وهو المتيقن - إلى المكلف ، فإن كان مطابقاً للواقع وكان المتيقن إلزامياً كان منجزاً له ، وإن كان مخالفاً كان معذراً للمكلف .

وإما يكون مفاده طلب إبقاء اليقين - عند تحقق الشك - بداعي إبراز اعتبار بقاء اليقين عند حصول الشك في المتيقن .

ولا يترتب على شيء من الاحتمالين الأخيرين تال فاسد ، إلا أن الراجح هو الثاني ؛ لقلّة ارتكاب خلاف الظاهر فيه ، كما بيّناه سابقاً ، ويصح انطباق قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » حينئذٍ على كلّ من القاعدة والاستصحاب بناءً على كلا الاحتمالين ، إلا أنه حيث يكون مفاد « لا تنقض » وهو الحكم الظاهري مشروطاً باليقين بالواقع والشك فيه ، وهما ظاهران في اليقين والشك الفعليين - كما أوضحناه سابقاً - فيكون قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشك » منطبقاً على الاستصحاب ؛ لفعليتهما فيه دون القاعدة ؛ باعتبار تعلق اليقين بحدوث المتيقن والشك في بقائه في الاستصحاب ، بخلاف القاعدة ؛ لتعلقها بحدوثه فيها ، ولا يمكن اجتماعها فيها بالفعل ، مضافاً إلى تطبيق الإمام عليه السلام قوله المذكور على الاستصحاب في الصحيحتين الأولى والثانية ، وعليه فقوله عليه السلام لا يشمل القاعدة ، وبالتالي فلا دليل على حجيتها .

الملاحظة الثانية : وأما ما ذكره الله بالنسبة إلى المانع الإثباتي ، وهو معارضة الاستصحاب بالقاعدة ، فلا يخفى - كما تقدّم - أن إثبات المانع يأتي في مرحلة متأخرة عن ثبوت المقتضي الإثباتي ، وفي المقام بما أن المقتضي ليس بتام - كما اتضح

من الملاحظة السابقة - فالبحث عن المانع ليس بمتجه؛ إذ المعارضة إنما تكون بين الحجّتين لا بين الحجّة والأحجّة، فما لم يدلّ الدليل على حجّية القاعدة، فكيف تقع طرفاً للمعارضة، والحال أنّ المتعارضين هما الحجّتان المتنافيتان مدلولاً بالذات أو بالعرض وبالعكس، وحيث إنّ لا دليل على حجّية القاعدة - كما بيّنا - فلا وجه لكونها معارضة للاستصحاب، وبالتالي فكون الاستصحاب مانعاً عن حجّيتها يتوقّف على المقتضي الإثباتي لها والدليل على حجّيتها، وهو معلوم العدم، فما أفاده عليه السلام لا وجه له، إلا أن يكون مراده عليه السلام دعوى المعارضة على تقدير حجّيتها.

البحث الثالث :

وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب

لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيما لو قام الدليل القطعي على بقاء المستصحب أو عدمه؛ للقطع بعدم بقاء أحد ركنيه ، وهو الشكّ في البقاء ، كما لا يخفى .

وأما لو قامت الأمانة المحجّة على طبق الحالة السابقة أو على خلافها ، فإنّ احتمال الخلاف وإن كان باقياً ، غير أنّه لا خلاف في تقدّم الأمانة على الاستصحاب فيما إذا تعارضا ، وإنّما الكلام في وجه تقدّمها عليه ، وهل أنّه بنحو الورود أو الحكومة أو التخصيص لأدلة الاستصحاب ؟

وتوطئةً لهذا البحث ينبغي بيان المقصود من العناوين الأربعة المصطلحة في الأصول ، وهي : التخصّص والورود والحكومة والتخصيص .

العنوان الأوّل : التخصّص .

أمّا التخصّص فهو عبارة عن : « خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر خروجاً مفهوميّاً بالقطع والإدراك الجزمي ، من غير دخالة التعبّد فيه » ، نحو « يجوز تقليد المجتهد » و « لا يجوز تقليد العامي » ؛ فإنّ مفهوم المجتهد خارج عن مفهوم العامي بالذات ، فإنّه لا يشمل مفهومه بالقطع والإدراك الجزمي بلا دخالة التعبّد فيه .

العنوان الثاني : الورد .

وأما الورد فهو عبارة عن : « خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر حقيقةً ومفهوماً بالقطع والإدراك الجزمي ، مع دخالة التعبد ومعونته » ، كالأمارات القائمة على الواقع مع الأصول العمليّة مطلقاً ، كالبراءة ونحوها^(١) ، فإنه مع قيام الحجّة الكاشفة عن الواقع عليه - وهي الأمارات - لا يبقى موضوع للأصول العمليّة حقيقةً ومفهوماً قطعاً وبالإدراك الجزمي ، ولكن بمعونة التعبد وجعل الأمانة حجّة ، واعتبارها علماً شرعاً .

العنوان الثالث : الحكومة .

وأما الحكومة فهي على قسمين :

أحدهما : ما يوجب التوسعة بجعل واعتبار شيءٍ شيئاً آخر مع تغايرهما حقيقةً ومفهوماً ، بأن يُعتبر أنه هو بالتعبد - نحو « العادل عالم » ، و « الطواف بالبيت صلاة » - لإجراء حكم الشيء الثاني على الشيء الآخر ، ففاد الدليل الحاكم كون موضوعه عين موضوع الدليل المحكوم اعتباراً ، مع أنه خارج حقيقةً ومفهوماً قطعاً .
وثانيهما : ما يوجب التضييق بنفي ما ينطبق عليه عنوان ومفهوم آخر حقيقةً ومفهوماً قطعاً عن كونه مما ينطبق عليه اعتباراً ، بأن يُعتبر أنه ليس مما ينطبق عليه

(١) وهذا يبتني من ناحيةٍ على حجّة الأمارات على الطريقيّة واعتبارها علماً ، أو معاملة العقلاء معها معاملة العلم ، من جهة موافقتها للواقع كالعلم وبمقداره لو لم يكن أكثر ، وإمضاء الشارع لها ، كما يبتني من ناحيةٍ أخرى على أنّ موضوع الأصول العمليّة الشرعيّة وشرطها عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع .

تعبّداً وباعتبار الشارع - نحو « لا ربا بين الوالد والولد » بالنسبة إلى قوله تبارك وتعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾^(١)، و « لا شكّ لكثير الشكّ » بالنسبة إلى قوله ﷺ: « من شكّ بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع » - ففاد الدليل الحاكم نفي موضوعه عما ينطبق عليه موضوع الدليل المحكوم تعبّداً وباعتبار الشارع وجعله، مع أنّه ممّا ينطبق عليه موضوع الدليل المحكوم حقيقة ومفهوماً قطعاً.

وهذا القسم ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أنّه مضافاً إلى أنّه موجب للتضييق المذكور يكون ناظراً إلى الدليل المحكوم، بمعنى أنّه ذُكر لأجل بيان المراد من موضوعه، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم يكون ذكر الدليل الحاكم لغواً، كالمثالين المذكورين.

والآخر: أنّه ليس كذلك، بمعنى أنّه ليس ناظراً إلى الدليل المحكوم بالمعنى المذكور، مع كونه موجباً للتضييق، كالأمارات بناءً على الطريقتين - وأنّ معنى حجّيتها اعتبارها علماً، أو المعاملة معها معاملة العلم من جهة المطابقة للواقع، وأنها مثلها - بالنسبة إلى الأصول العمليّة النقلية، مع كون الموضوع لها الشكّ بمعنى خلاف اليقين، أو عدم العلم بمعنى عدم القطع بالواقع والإدراك الجزمي له، لا بمعنى عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع.

وعليه: فموضوع الأصول العمليّة الشرعيّة يشمل الأمانة وينطبق عليها؛ لأنّها خلاف اليقين والقطع وعدم الإدراك الجزمي، وتكون من مصاديقه حقيقة ومفهوماً أيضاً، إلاّ أنّه بعد اعتبارها علماً، أو كونها في نظر العقلاء كالعلم من جهة المطابقة للواقع بمقدارها لو لم تكن أكثر، فإنّها تصير إدراكاً جزمياً اعتباراً أو في نظر العقلاء

(١) البقرة ٢: ٢٧٥.

مع إمضاء الشارع ، وتقع التوسعة حكومةً حينئذٍ في العلم والإدراك الجزمي ، وتخرج عن كونها من مصاديق موضوعها اعتباراً أو في نظرهم ، وخروجها كذلك عن موضوعها يوجب التضييق لموضوع الأصول العمليّة ، مع أنّ الدليل الدالّ على حجّية الأمانة ليس ناظراً إلى أدلّة الأصول العمليّة بالمعنى المذكور للنظر ، ولا مفسراً له بكلمة (أي) كما قيل ؛ إذ مع عدم الدليل على الأصول العمليّة ليست الأمانة لغواً .

تنبيهان مهمّان :

التنبيه الأوّل : لا وجه لاعتبار كون الحاكم ناظراً إلى المحكوم بالمعنى المذكور ، أو مفسراً له بكلمة (أي) ؛ لعدم الدليل عليه لا شرعاً ولا عقلاً ، فإنّه قد يكون النظر وقد لا يكون ، وإنّما المعتبر في الحكومة كون الحاكم موسّعاً أو مضيقاً لموضوع دليل المحكوم ، كما في الأمانة بالنسبة إلى الأصول العمليّة بناءً على كون موضوعها وشرطها هو الشكّ بمعنى خلاف اليقين والقطع ، أو عدم العلم والإدراك الجزمي ، على اختلاف لسان أدلّتها .

التنبيه الثاني : إنّ كلّ ما ذكرناه إنّما كان بياناً للحكومة بنحو التوسعة أو التضييق بالنسبة إلى موضوع الدليل المحكوم ، والذي يجدر الالتفات إليه أنّ الحكومة قد تكون أيضاً بنحو التضييق بالنسبة إلى محمول الدليل المحكوم ، نحو : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) «ما جعل في الدين من حرج» الحاكم على أدلّة أحكام العناوين الأوّليّة - التي هي القدر المشترك واللابشرط بين الحرجي وغيره - نحو «الصوم واجب» و «الوضوء واجب» و «شرب النجس حرام» ونحوها ، فإنّ وجوب الصوم مطلق بحسب دليله ، سواء كان حرجياً أو غير حرجي ، وكذا غيره ،

(١) الحجّ ٢٢ : ٧٨ .

فبدلّ على جعل الوجوب لمتعلّقه ، سواء كان حرجياً أو غيره ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ يدلّ على أنّ الحكم الشرعي الحرجي لم يجعل ولم يعتبر في الشرع ، ولم يجعله الشارع ولم يعتبره ، سواء كان هو وجوب الصوم أو غيره أي حكم كان ، فيكون حاكماً على دليل وجوب الصوم وغيره ؛ لئلا يحموله وكونه مضيئاً له ، وأنّ الوجوب المجعول للصوم مثلاً ليس وجوباً مطلقاً حتى ولو كان حرجياً .

العنوان الرابع: التخصيص .

وأما التخصيص فهو عبارة عن : «إخراج بعض أفراد العامّ من تحت حكم العامّ - حسب المراد الجدّي- بالدليل الدالّ على الخاصّ ، لا إخراجه من العامّ نفسه ؛ لبقائه على فرديته له» ؛ ولذا يقع التنافي بين دليل العامّ والخاصّ في المراد الاستعمالي ؛ لشمول كلّ منهما للخاصّ ، مع أنّ أحدهما يدلّ على ثبوت الحكم له بالعموم والآخر ينفيه بالخصوص ، لكن حيث أنّ دليل الخاصّ عند أهل اللسان والمحاورة العرفيّة يكون قرينة على المراد من دليل العامّ - بمعنى أنّ ذكره يكون لأجل بيان المراد الجدّي منه من جهة عدم عموميّة حكمه ، وأنّه مختصّ بغير الخاصّ من أفراده - فيقدّم ظهوره على ظهور العامّ ولو كان أضعف من ظهوره ؛ لعدم ظهور الدليل العامّ مع وجوده وقرينته له وكونه مبيناً له ، أو لأجل ما قد قيل أو يقال من أنّه أظهر في إفادة المراد الجدّي من دليل العامّ ، فيكون مانعاً إثباتياً له ، ومعه لا يؤثّر في ظهوره في العموم بالنسبة إلى المراد الجدّي منه من جهة حكومته^(١) .

(١) الخاصّ مخصّص لنفس العامّ ؛ لما ذكر ، لكنّه حاكم بالنسبة إلى دليل العامّ ، وهو أصالة العموم ؛ لبناء العقلاء على العموم عند الشكّ في التخصيص ، وأما مع وجود الخاصّ فإنّه يرتفع الشكّ فيه لوجود المخصّص .

وهذا بخلاف التخصص والورود والحكومة ، حيث إنه ليس بين مفاد الدليلين فيها تنافٍ حتى من جهة المراد الاستعمالي؛ لاختلاف محلّ النفي والإثبات فيها؛ ولذا لا تكون من مصاديق المتعارضين ، كما أنّ دليل العامّ والخاصّ ليسا من مصاديق المتعارضين من جهة دلالتها على المراد الجدّي وظهورهما فيه؛ لما ذكر .

عودة إلى مركز البحث :

وبعد بيان العناوين المذكورة نرجع إلى ما هو محلّ البحث ، وهو : وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب .

وفيه احتمالات ثلاثة :

أحدها : أن يكون بنحو الورود .

ثانيها : أن يكون بنحو الحكومة .

ثالثها : أن يكون بنحو التخصيص .

الاحتمال الأوّل : التقدّم بالورود

وقد قُرّب بثلاثة تقرّبات :

التقريب الأوّل :

أمّا الورود فتقريبه : أنّ الشكّ المأخوذ شرطاً للاستصحاب يكون المراد الجدّي منه عدم الحجّة الكاشفة عن بقاء الواقع أو عدم بقاءه ، لا خلاف اليقين وعدم الإدراك الجزمي لبقاء الواقع أو عدم بقاءه ، فإنّ الشرط للأصول العمليّة الشرعيّة كلّها عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع ، سواء كانت الشبهة حكميّة أو موضوعيّة ، إذ أنّ كلّ الأصول العمليّة الشرعيّة إنّما هي مجعولة لبيان وظيفة من لم يصل إلى

الواقع ، ولم يجرزه بعلم وإدراك جزمي أو بما يقوم مقامه من العلم والإحراز الاعتباري التعبدي ولو إمضاءً ، بخلاف الأصول العمليّة العقلية ، فإنّ موضوعها وشرطها مطلق عدم الحجّة ولو غير الكاشفة ، فيكون تقدّم الأمانة عليها بالورود بلا إشكال .

وكاشفيّة العلم - دون القطع - عن المعلوم ذاتيّة بذاتي باب البرهان ، وكذا حجّيته ودخالته في تحقّق موضوع حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب ، والأمانة المعتبرة شرعاً ولو إمضاءً تقوم مقامه في الكشف عن الواقع ومنجزّيته ودخالته في تحقّق موضوع حكم العقل المذكور ، إذ أنّ دليل حجّية الأمانة يوجب التوسعة في الطريق وكشف الواقع بنحو الحكومة في الطريق الى الواقع والكاشف عنه ، لا في نفس الواقع ، فكما أنّه إذا حصل العلم ببقاء المستصحب أو عدم بقائه لا يبيح موضوع وشرط الاستصحاب ؛ لأنّ الشك في البقاء أحد شرطيّه ، وهو قد ارتفع حقيقة وفي الواقع قطعاً ؛ باعتبار أنّ العلم به حجّة كاشفة عن بقائه أو عدم بقائه ، ومعه لا وجه لتصور عدم الحجّة الكاشفة عن بقاء المستصحب ، وإلاّ استلزم التناقض .

فكذلك إذا قامت الأمانة المعتبرة على بقاء المستصحب أو عدم بقائه ، فإنّها حجّة كاشفة عن الواقع أيضاً ولو اعتباراً ، فيرتفع موضوع الاستصحاب وشرطه ، ولا وجه لوجوده حينئذٍ مع قيام الأمانة المعتبرة على بقاء المستصحب والواقع أو عدم بقائه ؛ إذ وجوده مستلزم للتناقض ، فيرتفع شرط الاستصحاب حقيقة وفي الواقع ، لا اعتباراً أو تعبداً ، ولكن بمعونة دليل حجّية الأمانة الدالّ على اعتبارها علماً ولو إمضاءً ، وهذا هو معنى المورد .

وقد أقمنا الدليل سابقاً^(١) - حين البحث حول المراد من الشكّ في قوله **لا إشكال** :

(١) لاحظ التنبيه الخامس عشر من تنبيهات الاستصحاب .

«لا تنقض اليقين بالشك» - على أن المراد منه عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع من بقاء المستصحب أو عدم بقائه ، وقد بيّنا أن شرط الأصول العمليّة الشرعيّة في الشبهة الحكميّة والموضوعيّة عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع ، سواء كان المأخوذ في لسان دليلها هو الشكّ كما في الاستصحاب ، أو عدم العلم بالواقع كما في سائر الأصول ، نحو «ما لا يعلمون» الوارد في أدلّة البراءة ، وقد بحثناه هناك مستقصى ومستوفى^(١).

التقريب الثاني :

ويمكن أن يقرب الورد بما يرجع بنحوٍ إلى التقريب الأوّل ، وهو : أنه قد ورد في بعض روايات الاستصحاب : «لا تنقض اليقين بالشك ، ولكن تنقضه بيقين آخر» والمراد من (الشك) عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع بالتقريب الذي ذكرناه سابقاً ، وأمّا المراد من (اليقين) في «ولكن تنقضه بيقين آخر» فهو الإدراك الجزمي ؛ إذ أنه إذا تعلّق ببقاء المستصحب أو عدم بقائه لا يسبق الشكّ بالمعنى المذكور ، بل يرتفع حقيقةً وفي الواقع وفي نفس الأمر قطعاً ، والقطع المتعلّق بوجود شيء أو عدمه أو وجود شيء لشيء أو عدم شيء لشيء طريق ، ولا يمكن أن يكون موضوعيّاً ؛ للزوم الدور ، ودليل حجّيّة الأمانة يوجب التوسعة في الطريق والكاشف عن الواقع - بنحو الحكومة في الكاشف لا الواقع - فتقوم مقام العلم ؛ لأنّها علم اعتباري ، وعليه فمع وجودها لا يبقى الشكّ بالمعنى المذكور حقيقة وفي الواقع قطعاً ، بمعونة التعبد وبالجعل الشرعي وباعتباره ، وهذا هو معنى الورد.

(١) الصفحة : ٢٢٥.

التقريب الثالث:

وقد يقرب الورد: بأنّ المراد من الشكّ في « لا تنقض اليقين بالشكّ » هو عدم الحجّة ، والمراد من اليقين في « لكن تنقضه بيقين آخر » مطلق الحجّة - أي: المنجز أو المعدّر - ولو لم تكن كاشفةً عن الواقع ، فتشمل الأصول العمليّة أيضاً ، فتكون الأمانة واردة على الاستصحاب ؛ إذ مع وجود الأمانة لا يبقى شرط وموضوع للاستصحاب ، وهو الشكّ بمعنى عدم الحجّة حقيقة وواقعاً قطعاً ؛ إذ الأمانة حجّة قائمة على بقاء المستصحب أو عدم بقائه ، فيكون العمل بالأمانة المعتمدة القائمة على عدم البقاء من رفع اليد عن عدم الحجّة بالحجة ، لا بعدم الحجّة حقيقة وواقعاً قطعاً بالتعبد .

إيرادٌ ودفعٌ:

وقد أورد على هذا التقريب: بأنّ الأصل العملي الشرعي أيضاً حجّة ، فلا وجه لرفع اليد عن الأصل بالأمانة ؛ لأنّه كما يمكن أن يقال: إنّ العمل بالأمانة في مورد الأصل - كالاستصحاب - يكون من نقض الحجّة بالحجّة ، كذلك يمكن أن يقال: إنّ العمل بالأصل الذي يكون على خلاف الأمانة يكون من العمل بالحجّة ، فلا يلزم من ترك العمل بالأمانة والأخذ بالأصل طرح الأمانة بلا حجّة على خلافها ، فلو كان المراد من (اليقين) في « لكن تنقضه بيقين آخر » في الاستصحاب ، و (العلم) الذي أخذ غاية لسائر الأصول العمليّة: مطلق الحجّة ، للزم التعارض بين أدلّة الأمارات وأدلّة الأصول العمليّة .

أو فقل: كما أنّ حجّيّة الأصول مشروطة بعدم الحجّة على خلافها ، كذلك الأمارات ، فإنّها لا تفيد العلم بالواقع ، وإنما هي حجّة عند عدم إحراز الواقع

والشكّ فيه وعدم الحجّة ، فحجّيتها تكون ما لم تقم حجّة على خلافها ، وبالتالي فإذا قامت حجّة على خلافها - كالأصل العملي - فإنّها ليست بحجّة ، وهذا هو معنى التعارض .

وبعبارة أخرى : إنّ حجّية كلّ من الأمانة والأصل مشروطة بالشكّ في الواقع ، وعدم وجود الحجّة على الخلاف ، كما هو معنى الشكّ على الفرض ، وقيام كلّ منهما في مورد الآخر يوجب عدم حجّية الآخر ؛ لانتفاء موضوعه .

وأجيب عن الإيراد : بأنّ حجّية الأمانة ليست مشروطة بالشكّ وعدم الحجّة ، بل هي مطلقة من هذه الجهة ؛ فإنّ موضوع الحجّية للأمانة - كخبر الثقة - غير مقيد بالشكّ ، وإطلاقه يقتضي حجّيته مطلقاً ، سواء كان هناك أصل عملي مخالف له أم لا ، وتقييده بما لم يكن أصل عملي على خلافه تقييد بلا مقيد وتخصيص بلأخصّص ، وهذا بخلاف الأصل ، فإنّ حجّيته مشروطة بالشكّ وعدم وجود الحجّة ، فهو حجّة ما لم تكن هناك حجّة على الخلاف ، ومعها لا حجّية له ، كما هو مقتضى مشروطيته بالشكّ وعدم وجود الحجّة .

وإلى هذا التقريب للورود والإيراد عليه والجواب عنه ، يرجع ما في الكفاية^(١) ، عند بيانه لوجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب ، وهو الورود الذي اختاره ، مع فرقٍ ما بين الجواب عن الإيراد فيما هنا وجوابه ، فإنّه بعد قوله : « بأنّ موضوع حجّية الأمانة مطلق » ، قال : « تخصّصه إمّا بلا مخصّص » ، فيستلزم تخصيص دليل الأمانة بلا مخصّص ، وهو باطل ، وإمّا مخصّصه دليل الأصل ، وقوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشكّ » وهو دوري ؛ إذ تخصيص دليل الأمانة بالاستصحاب يتوقّف على

(١) كفاية الأصول : ٤٨٨ .

اعتبار الاستصحاب وحجّيته مع وجود الأمانة، واعتباره وحجّيته معها يتوقّف على التخصيص؛ إذ لولا التخصيص لا مورد للاستصحاب مع وجود الأمانة، فمع وجود الأمانة لا معنى لحجّية الاستصحاب؛ لترتّب التالي الفاسد عليه، وهو الدور الباطل، وبطلان التالي يدلّ إنّاً على بطلان المتلو؛ لأنّه معلوله.

مناقشة التقريب الثالث:

ولكن لا أساس لهذا التقريب للورود، ولما يتفرّع عليه من الإيراد عليه والجواب عنه، فإنّ المراد من اليقين في «لكن تنقضه بيقين آخر» في دليل الاستصحاب هو الإدراك الجزمي، كما يدلّ عليه لفظ اليقين وضعاً، إلّا أنّه حيث يكون طريقيّاً فالأمانة المعتبرة تقوم مقامه في إحراز الواقع، والمراد من الشكّ في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين بالشكّ» إمّا عدم الحجّة الكاشفة كما هو مختارنا، أو خلاف اليقين الشامل لسائر الإدراكات ما سوى اليقين، كما قاله كثيرٌ من أهل الفنّ، كما أنّ المراد من عدم العلم الذي هو شرطٌ لسائر الأصول الشرعيّة - كالبراءة الشرعيّة، والاحتياط الشرعي بناءً على قول الأخباري، والاستصحاب - عدم الحجّة الكاشفة على مختارنا، وعلى قولهم عدم الإدراك الجزمي، كما هو ظاهر لفظ العلم، مع قيام الأمانة المعتبرة مقام الإدراك الجزمي.

وعليه: فمقتضى مختارنا هو تقدّم الأمانة على جميع الأصول العمليّة الشرعيّة والعقليّة بنحو الورود، بالتقريب الذي بيّناه، وعلى مبناهم يكون تقدّمها على الاستصحاب بنحو الحكومة، كما سيجيء بيانه تفصيلاً.

الاحتمال الثاني : التقدّم بالحكومة

وأما تقدّم الأمانة على الاستصحاب بنحو الحكومة ، فوجهه : أنّ المراد من الشكّ في قوله **إِنَّمَا** : « لا تنقض اليقين بالشكّ » خلاف اليقين والإدراك الجزمي لواقع والمستصحب ، الذي يشمل الشكّ في بقاءه والظنّ به - الأعمّ من الشخصي والنوعي ، والمعتبر وغير المعتبر - والوهم به وبعدم بقاءه ؛ لأنّ الجميع من مصاديق خلاف اليقين والإدراك الجزمي بالبقاء وعدمه ، إلا أنّ الأمانة المعتبرة - بالدليل الدالّ على اعتبارها علماً ، المستلزم للتوسعة في العلم واليقين بنحو الحكومة - تخرج من مصاديق خلاف اليقين بنحو الحكومة التضييقية ؛ لدورها باليقين والعلم ؛ لكونها من مصاديقه حقيقة وواقعاً ؛ لصدقه عليها ، لكنّها خارجة منه اعتباراً بالتعبّد ، فدليل الأمانة المعتبرة الدالّ على اعتبارها وحجّيتها أو جب أمرين بنحو الحكومة : أحدهما : توسعة العلم واليقين .

وثانيهما : تضييق خلاف اليقين بإخراجها منه ، ونفي فرديتها له ، نحو « لا ربا بين الوالد والولد » النافي لكون الربا بينهما فرداً طبيعياً الربا اعتباراً تعبّداً بعد كونه من مصاديقه حقيقة ؛ لصدقه عليه مفهوماً .

وعليه : فكما أنّه إذا تعلّق اليقين والعلم ببقاء المستصحب أو بعدم بقاءه لا يبقى خلاف اليقين - الذي هو أحد شرطي الاستصحاب - حقيقةً وفي الواقع ؛ لتغاير اليقين مع خلافه ذاتاً ، كذلك إذا قامت الأمانة المعتبرة على بقاء المستصحب أو على عدم بقاءه لا يبقى خلاف اليقين المذكور ؛ لأنّها يقين وعلم اعتباراً تعبّداً وبالمجعل الشرعي حسب ما دلّ الدليل على اعتبارها وحجّيتها ، وهذه هي الحكومة بنحو التضييق ، فمع قيام الأمانة على بقاء المستصحب أو على عدم بقاءه لا موضوع للاستصحاب ، فلا وجه لجرّيانه .

إلا أنه - كما بيّناه آنفاً عن قريب - أنّ تقدم الأمانة على الاستصحاب يكون بنحو الورد لا بنحو الحكومة، وبيّنا وجهه، فلا نعبد.

إنكار المحقق الأخوند رحمته للحكومة، ومناقشته:

وصاحب الكفاية رحمته قد أنكر حكومة الأمانة على الاستصحاب، مستدلاً بأنّه: لا نظر لدليل الأمانة إلى دليل الاستصحاب^(١).

وأقول: إن كان مراده من (النظر) كون دليل الأمانة مفسّراً بنحو كلمة (أي) لموضوع دليل الأصل، أو أنه سبق وذكر لأجل بيان المراد من موضوع دليل الأصل، بحيث لو لم يكن دليل الأصل كان دليل الأمانة لغواً.

ففيه: إنّه لا دليل على أنّ الحكومة مشروطة بالنظر بالمعنى المذكور، كما مرّ بيانه، وإنما الملاك والشرط في الحكومة أن يكون دليل الحاكم موسّعاً لموضوع دليل المحكوم أو مضيّقاً له أو محموله، وأمّا النظر بمعنى أنّ ذكر الدليل الحاكم يكون لأجل بيان الموضوع للدليل المحكوم، بحيث لو لم يكن دليل المحكوم كان ذكر دليل الحاكم لغواً، فليس دائماً، بل قد يكون نحو «لاربا بين الوالد والولد» و«لا شكّ لكثير الشكّ»، وقد لا يكون نحو دليل حجّية الأمانة بالنسبة إلى دليل الاستصحاب وسائر الأصول، بناءً على حكومتها عليه وعلى سائر الأصول كما بيّناه، فلا وجه لإنكار صاحب الكفاية للحكومة استناداً إلى تعليقه.

ولكن مع ذلك فنحن لا نقول بأنّ وجه التقدّم هو الحكومة، بل الورد؛ لما بيّناه من الوجه والدليل عليه.

(١) كفاية الأصول: ٤٨٩.

الاحتمال الثالث: التقدّم بالتخصيص

وأما التخصيص - أي: وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب بنحو التخصيص - فتقرّبه: أنّ النسبة بين الاستصحاب والأمانة وإن كانت هي العموم من وجه، إلا أنّ النسبة بين سائر الأصول العمليّة والأمانة أيضاً هي العموم من وجه، مع أنّه مع قطع النظر عن الأمانة لا يوجد مورد لا يعلم حكمه الواقعي إلاّ وهو مجرى لأصلٍ من الأصول العمليّة، فلو جرت الأصول العمليّة ولم يعمل بالأمانة في موارد جريانها للزمت لغويّتها، فيكون جعلها ولو إمضاءً لغواً، وهو لا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم، فلا بدّ من تخصيص دليل الاستصحاب وسائر الأصول العمليّة بدليل الأمانة تخصيصاً موردياً لا مصداقياً، كتخصيص الاستصحاب بقاعدة التجاوز والفراغ بنحو التخصيص الموردي لا المصداقي.

ويرد عليه: أنّه مع وجود ملاك آخر لتقدّم الأمانة على الاستصحاب، وهو الورود أو الحكومة على القولين، لا تصل النوبة إلى كون وجهه وملاكه هو التخصيص؛ لتقدّم رتبتهما عليه، فإنّ دليل الخاصّ يتصرّف في دليل العامّ في نفي حكمه عن بعض أفراده مع بقائه على فرديّته له، ولكنّ الدليل الوارد أو الحاكم يتصرّف في موضوع الدليل المورود أو المحكوم، بأنّ ينفي فرديّة موضوع دليله لموضوع الدليل المورود أو المحكوم حقيقة أو بالاعتبار تعديداً، فينتفي حكمها بالتبع، أي: بتبع نفي الموضوع، لا مستقلاً كتخصيص؛ إذ مع نفي الموضوع لا مجال لبقاء حكمه، وهذا هو معنى تقدّم رتبتهما في النفي على التخصيص؛ إذ يعتبر في التخصيص بقاء موضوع دليل الخاصّ على فرديّته للعامّ، وإنّما يُنفي به حكم الخاصّ، مع أنّه بالدليل الوارد أو الحاكم يُنفي موضوعه عن فرديّته لموضوع الدليل المورود أو المحكوم، فينتفي حكمه بالتبع لا مستقلاً.

فيثبت أنّه مع وجود وجهٍ آخر لتقدّم الأمانة على الاستصحاب - وهو الورود أو الحكومة - والذي يُفترض تقدّمه على التخصيص ، لا تصل النوبة إلى كونه وجهاً؛ لتقدّمها عليه .

البحث الرابع :

وجه تقدّم الاستصحاب على سائر الأصول العمليّة

ولا يخفى أنّ هذا البحث متفرّع عن سابقه ، ومصنّفه : أنّه إذا تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول العمليّة ، فإنّه لا كلام بينهم ولا إشكال في تقدّمه عليها ، وإنّما وقع الكلام في وجه تقدّمه عليها .

١ - وجه تقدّم الاستصحاب على الأصول العقليّة .

وقد وُجّه تقدّم الاستصحاب على الأصول العقليّة - من البراءة والاحتياط والتخيير - بأنّه بنحو الورود ، إذ أنّ موضوع البراءة العقليّة وشرطها هو عدم البيان ، بناءً على أنّ المراد من البيان أعمّ من إحراز الوظيفة الواقعيّة وإحراز الوظيفة الظاهريّة عند عدم إحراز الواقع .

ومع إحراز الوظيفة الظاهريّة بالاستصحاب حال الشكّ ، وعدم إحراز بقاء الواقع والوظيفة الواقعيّة ، وتعيّن أنّ الوظيفة في تلك الحال هي مفاد الاستصحاب ، فإنّه يرتفع موضوع البراءة وشرطها - وهو عدم البيان - إذ أنّ الاستصحاب يبيّن الوظيفة في تلك الحال ، ومع بيانها ينتفي موضوع حكم العقل وهو قبح العقاب بلا بيان ، فإنّه كما يرى الملازمة بين مخالفة الحكم غير الواصل بمجّة كاشفة وعدم استحقاق العقاب عليها ؛ لعدم كونها معصية أو تجرّياً وهتكاً لحرمة المولى ، كذلك يرى الملازمة بين مخالفة الحكم الواصل بالموصل الحجّة الكاشف عن الواقع

واستحقاق العقاب عليه؛ لأنّها هتك حرمة المولى ومعصية أو تجرّ، وعليه فبالاستصحاب ينتفي موضوع البراءة العقلية حقيقة لا اعتباراً بالإدراك الجزمي، ولكن بسبب التعبد وجعل الشارع؛ لجعله الاستصحاب للشاكّ في بقاء الواقع المحرز حدوثة، وهذا هو ملاك الورد.

وكذا الكلام في غيره من الأصول العقلية كالاكتفاء والتخيير العقلين، فإنّ موضوع الاحتياط العقلي هو احتمال العقاب اللازم لاحتمال استحقاقه، فإنّه إذا علم المكلف بتكليف تفصيلاً كالوجوب، وكان متعلّقه مردداً بين عمليين - مثلاً - كالظهور والجمعة، ولم يكن ما يدلّ على تعيينه، فلا بدّ من موافقته العملية القطعية عقلاً؛ لتقدّمها على الموافقة الاحتمالية من جهة إحراز الواقع وامتناله^(١)، وليس معنى الاحتياط إلا هذا.

ولا تكفي الموافقة الاحتمالية بالاكتماء بأحد العمليين؛ لأنّ ترك أحد العمليين موجب لاحتمال استحقاق العقاب؛ لاحتمال تعلّق التكليف المنجز والمحرز تفصيلاً بالعمل المتروك، وترك العمل المحتمل تعلّق التكليف المنجز به مستلزم لاحتمال استحقاق العقاب عليه، وهو مستلزم لاحتمال إجراء العقاب لأجله، والعقاب المحتمل ضرر احتمالي يجب دفعه عقلاً؛ لأنّه صغرى لحكم العقل كبروياً بوجوب

(١) لا يخفى أنّ إحراز الامتنال على مراتب أربع:

إحداها: إحراز الامتنال إحرازاً علمياً، تفصيلاً كان أو إجمالياً، وإدراكاً جزمياً كان أو علماً تعبدياً.

وثانيها: إحراز الامتنال إحرازاً ظنيّاً نفسانياً غير معتبر.

وثالثها: إحراز الامتنال إحرازاً احتمالياً مساوياً.

ورابعها: إحراز الامتنال إحرازاً وهمياً.

والأول منها مقدّم على ما بعده؛ لأقربيته إلى إحراز الواقع.

دفع الضرر المحتمل ، وهذا هو معنى أنّ موضوع الاحتياط العقلي هو احتمال العقاب ، ومجريان الاستصحاب في أحد الطرفين لنفي التكليف فيه يرتفع موضوع الاحتياط ، كما إذا لم تُعلم لأحد الطرفين حالة سابقة مع العلم بالحالة السابقة للآخر ، فإنّه لا يجب الاحتياط والامتثال القطعي حينئذٍ بإتيان كلٍّ من الطرفين في الشبهة الوجوبية ، ويجوز الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي ؛ لأنّه مع جريان الاستصحاب ينتفي موضوع الاحتياط والامتثال القطعي الذي يحكم به العقل .

وأما التخيير العقلي - الذي موضوعه وشرطه عدم الرجحان ؛ لعدم المرجح - فيقدّم الاستصحاب عليه بنحو الورد أيضاً ؛ لارتفاع موضوعه بجريانه حقيقةً بالإدراك الجزمي ، لكن تعبّداً وبالجعل الشرعي ، لا اعتباراً تعبّداً وبالجعل الشرعي حتى يكون بنحو الحكومة ، وذلك فيما إذا علم بتعلّق أحد الحكمين الإلزاميين - كالوجوب والحرمة - بعملٍ ، ولم يكن هنالك ما يدلّ على تعيين أحدهما من إدراك جزمي أو أمانة معتبرة ، ويعبّر عنه بالدوران بين المحذوران ، وحيث أنّ كلاً من الأحكام التكليفية تعلّق الوجود لا يمكن تحقّقه إلاّ بالأمر الثلاثة ؛ لتعلّق وجوده بها ، وهي : المكلف بالكسر ، والمكلف بالفتح ، والمكلف به ، كما هو الحال في الأمر ، فإنّه يتعلّق بالأمر والمأمور والمأمور به .

ونظراً لهذه الجهة فإنّ ها هنا علوماً إجمالية ثلاثة :

أحدها : علم إجمالي بصدور أحد الحكمين من المكلف بالكسر .

وثانيها : علم إجمالي بتعلّق أحد الحكمين بالمكلف بالفتح .

وثالثها : علم إجمالي بتعلّق أحد الحكمين بالعمل الواحد .

ومقتضى العلم الإجمالي الثاني - مع عدم المرجح والمعين لأحد الحكمين - وإن كان هو الموافقة القطعية وعدم المخالفة القطعية عقلاً ، لتقدّمها على غيرهما من

مراتب الامتثال ، إلا أنه لا تمكن الموافقة القطعية ولا قدرة عليها؛ للزوم اجتناع النقيضين ، كما لا تمكن المخالفة القطعية ولا قدرة عليها؛ للزوم ارتفاع النقيضين .

فتصل النوبة إلى الامتثال الاحتمالي لأحد الحكمين؛ للقدرة عليه بإتيان العمل أو تركه؛ إذ به يحصل الامتثال الاحتمالي لهما؛ إذ بعد عدم إمكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية عقلاً يحكم العقل - الحاكم في مقام الامتثال - بالاكْتفاء بالامتثال الاحتمالي للحكمين ، وهو يحصل بالتخيير بين إتيان العمل وتركه .

وهذا التخيير العقلي من لوازم العلم الإجمالي بأحد الحكمين المتعلق بالعمل مع عدم المرجح والمعين لأحدهما ، وهذا هو معنى أن موضوع التخيير العقلي في الدوران بين المحذورين هو عدم المرجح والمعين لأحد الحكمين المتعلق بعملٍ ما ، ومع جريان الاستصحاب لنفي أحد الحكمين إذا كانت له حالة سابقة دون الآخر ، يتعين أن متعلق الحكم المعلوم هو الذي لا يجري فيه الاستصحاب ، فلا بد من عدم ارتكاب متعلقه فعلاً كان أو تركاً ، فلا يبقى موضوع للتخيير؛ للزوم ارتكاب متعلق الحكم الذي يجري فيه الاستصحاب بخصوصه دون غيره ، وهذا يعني أنه مع جريان الاستصحاب ينتفي موضوع حكم العقل بالتخيير حقيقة وواقعاً قطعاً وبالإدراك الجزمي ، ولكن تعبداً وبالجعل الشرعي ، وهذا هو معنى الورود ، وتقدم الوارد على المورد .

٢ - وجه تقدم الاستصحاب على الأصول الشرعية .

وجه التقدم بالورود :

وأما إذا تعارض الاستصحاب مع الأصول العملية الشرعية ، كأصالة البراءة والاحتياط في الشبهات البدوية عند الأخباري ، فإنه يقدم عليها بنحو الورود عند صاحب الكفاية؛ إذ ذكر فيها أن «النسبة بينه وبينها هي بعينها النسبة بين الأمانة

وبينه، فيقدم عليها [بالورود، كما قاله في تقدّم الأمانة عليه] ولا مورد معه لها؛ للزوم محذور التخصيص إلّا بوجهٍ دائرٍ في العكس، وعدم محذور فيه أصلاً، هذا في النقلية منها»^(١).

ويقرب كلامه في قوله بتقدّمه عليها بالورود - كما أوضحه في محكي حاشيته على الرسائل - بأنّ موضوع الأصول النقلية وشرطها هو الشكّ في الحكم الواقعي والظاهري، وعدم الحجّة عليها معاً، بينما موضوع الاستصحاب وشرطه هو الشكّ في الحكم الواقعي وحده دون الظاهري أيضاً، فعند التعارض لا يبقى موضوع للأصول النقلية؛ لقيام الحجّة على الحكم الظاهري، وعدم الشكّ فيه بخلافها، فإنّ الشكّ في الحكم الظاهري باقٍ على الفرض.

إن قلت: لم يؤخذ بدليل الاستصحاب عند التعارض دون دليلها، مع أنّ الموضوع لها هو الشكّ؟

قلت: إنّ الاستصحاب حيث يكون موضوعه هو الشكّ في الحكم الواقعي وحده، وليس مشروطاً بالشكّ في الحكم الظاهري، فوضوعه مطلق بالنسبة إلى الشكّ في الحكم الظاهري، فليس مقيداً بعدم الأصل النقلي على خلافه، بخلاف الأصل النقلي فإنّه مشروط بعدم قيام الاستصحاب على خلافه، إذ أنّه لو قُدّم الأصل النقلي عليه يلزم إمّا التخصيص بلا مخصّص إن لم يكن الأصل مخصّصاً ولا غيره، أو الدور إن كان مخصّصاً له؛ باعتبار أنّ تخصيص الاستصحاب بالأصل النقلي يتوقّف على اعتباره وحجّيته مع وجود الاستصحاب، واعتباره وحجّيته يتوقّف على تخصيصه، فيلزم الدور؛ للزوم توقّف التخصيص على التخصيص، بخلاف العكس؛ إذ مع وجود الاستصحاب لا يبقى موضوع للأصل النقلي كما بين،

(١) كفاية الأصول: ٤٩٠.

فلا يبقى في البين تعارض؛ لعدم المتعارضين، مع انتفاء أحدهما.

ويرد عليه: أن القول بأن موضوع الأصول العمليّة النقلية وشرطها هو الشكّ في كلّ من الحكم الواقعي والظاهري دون الاستصحاب - إذ شرطه هو الشكّ في الحكم الواقعي فقط - تحكّم وقول بلا دليل، فإنّ الموضوع للأصول الشرعيّة والنقلية كلّها: إمّا خلاف اليقين والإدراك الجزمي، وإمّا عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع، على القولين في المسألة؛ إذ الموضوع والشرط للاستصحاب هو (الشكّ)، كما في قوله **عَلَيْهِ**: «لا تنقض اليقين بالشكّ»، وللبراءة هو (عدم العلم) كما في «رفع ما لا يعلمون» و«الناس في سعة ما لا يعلمون» أو «في سعة ممّا لا يعلمون» أو «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» وفي بعض الروايات «حتّى يرد فيه أمر أو نهى»، والأوّل يشمل الشبهة التحريميّة فقط، والثاني يشمل الشبهتين.

والمراد من (الشكّ) و (عدم العلم) إمّا عدم الإدراك الجزمي بالواقع، أو عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع، الشامل لعدم الإدراك الجزمي والأمانة المعتبرة علماً؛ لأنّ الأصول العمليّة الشرعيّة جعلت لبيان وظيفة من يصل إلى الواقع، ولم يحرز وظيفته الواقعيّة بالإدراك الجزمي أو الأمانة المعتبرة، فإذا وقع التعارض بين الاستصحاب وغيره من الأصول النقلية، ولم نقل بكون الاستصحاب أمانة - كما يظهر من كلام بعض الأعظم، وإن كان خلاف الواقع، كما بيّناه في البحث عن الصحيحة الأولى - فلا وجه للقول بتقدّم الاستصحاب عليها بنحو الورود أو الحكومة، ويبقى التعارض مجاله إن لم يكن هنا وجه آخر للتقدّم.

وجهُ التقدّم بالحكومة:

ولكن يمكن القول بتقدّم الاستصحاب على الأصول النقلية بنحو الحكومة، وتقريبه: أنه على القول بأن الاستصحاب عبارة عن «اعتبار بقاء اليقين بحدوث

المستصحب حال الشكّ في بقاءه» - كما هو المختار^(١) - فهو محرز باليقين الاعتباري ،

(١) إذ قد مضى في أوائل البحث عن تعريفه وبيان حقيقته : أنّه بناءً على أخذه من الأخبار - نحو « لا تنقض اليقين بالشكّ » المأثور عن المعصوم عليه السلام في الصحيحّة الأولى والثانية - يدور أمر المراد الجدّي من قوله عليه السلام : « لا تنقض اليقين بالشكّ » المساوق للأمر بإبقاء اليقين بحدوث المستصحب حال الشكّ في بقاءه ، بين أمور ثلاثة :

أحدها: أن يكون جعل الحكم المماثل للمستصحب - إذا كان حكماً شرعياً - المتعلّق بما تعلّق به المستصحب ، بداعي جعل الداعي ، أو جعل الحكم المماثل لأثر المستصحب - إذا كان موضوعاً لحكم شرعي - المتعلّق بما تعلّق به ذلك الأمر الشرعي بداعي جعل الداعي ، فيكون حكماً مولوياً ناشئاً عن الملاك الكامن في متعلّقه والحاصل فيه عند الشكّ في بقاء المستصحب ، فيدور الثواب والعقاب مدار إطاعته وعصيانه إذا كان ذا ثواب وعقاب ، وكان امتثاله مجزياً عن الواقع ، لانقلاب الواقع إليه ما دام الشكّ في البقاء ، فلا يكون حجّة على المستصحب - بمعنى كونه منجزاً أو معذراً له - مع أنّ الاستصحاب حجّة على المستصحب ، لا أنّه وظيفة واقعيّة ، وأيضاً مستلزم للتصويب وانقلاب الواقع إليه عند الشكّ في بقاء المستصحب ، وهو باطل ولو كان تصويباً سلوكياً .
فهذا الوجه ليس بصحيح .

ثانيها: جعل الحكم المماثل للمستصحب أو أثره ، المتعلّق بما تعلّق به المستصحب أو أثره ، بداعي الإيصال إلى الواقع ، وهو المستصحب أو أثره ، فيكون حكماً طريقيّاً لا مولوياً ، ونتيجته التنجيز أو التعذير إن كان الواقع إلزامياً .
ولا يترتب على هذا الوجه ما يترتب على الأوّل ، إلّا أنّه خلاف الظاهر من جهتين :
إحدهما: أنّه مخالف للظاهر من ناحية أنّ متعلّق الأمر بالبقاء ليس هو اليقين بالحدوث عند الشكّ في البقاء .

وثانيتهما: من ناحية أنّ الأمر بشيء لو خلّي وطبعه - ومع عدم القرينة - ظاهر في إنشاء الطلب بداعي جعل الداعي للمكلف لإتيان متعلّقه ، فيكون مولوياً لا طريقيّاً .
ثالثها: إن إنشاء الطلب بداعي الإرشاد إلى اعتبار الشارع لبقاء اليقين بحدوث المستصحب عند الشكّ في بقاءه .

وفيه: أنّه خلاف الظاهر من جهة واحدة ، وهي : عدم كون الأمر بداعي جعل «

وبالتالي فإنه إذا وقع التعارض بين الاستصحاب والأصول النقلية يكون حاكماً عليها؛ لعدم بقاء الموضوع اعتباراً لاحقيقة بالتعبد وبجعل الشارع، سواء كان موضوعها خلاف العلم والإدراك الجزمي، أو عدم الحجّة الكاشفة؛ إذ لا يحصل القطع بارتفاع موضوعها بسبب جريان استصحاب بقاء المستصحب، وإنما هو يرتفع اعتباراً؛ لاعتبارية اليقين ببقائه بسبب جعل الشارع واعتباره لليقين بحدوثه باقياً عند الشك في بقاءه، وهذا هو ملاك الحكومة.

إن قلت: بناءً على اعتبار الشارع لليقين بحدوث المستصحب باقياً عند الشك في بقاءه، يلزم أن يكون الاستصحاب أمانة؛ لاعتباره له يقيناً بالبقاء، ويكون بقاء المستصحب محرزاً باليقين الاعتباري، وهذا نظير جعل الأمانة علماً اعتباراً، فيكون علماً اعتبارياً، وبالتالي يكون تقدّم الاستصحاب على الأصول النقلية من باب تقدّم الأمانة عليها، مع أنه ليس الاستصحاب من الأمانات، كما صرحنا به سابقاً.

قلت: اعتبار بقاء اليقين بالحدوث عند الشك في البقاء لا يستلزم أن يصير

« الداعي، فلا يكون مولوياً بل إرشادياً؛ لأن إنشاء الطلب بأيّ داع كان يكون مصداقاً له، نحو القيام عند مجيء شخص بداع التعظيم، فإنه مصداق للتعظيم. وحيث أنّ المراد الجدّي من قوله **عَلَيْهِ**: « لا تنقض اليقين بالشك » يدور بين الوجوه الثلاثة المذكورة، ولا رابع لها على الظاهر، وليس الأول بمراد؛ لما يترتب عليه من المحذور والتالي الفاسد - الذي يكون برهاناً إنيّياً على فساد متلوه - فإنّ الرجحان يكون للوجه الثالث؛ إذ أنه وإن كان خلاف الظاهر إلا أنّ مخالفته له من جهة واحدة فقط، بخلاف الثاني؛ إذ فيه خلاف الظاهر من جهتين، كما تقدّم، فيتعيّن الثالث، وأنه هو المراد الجدّي، فتكون حقيقة الاستصحاب المستفادة من الأخبار عبارة عن « بقاء اليقين بحدوث المستصحب اعتباراً عند الشك في بقاءه » فيكون يقيناً اعتبارياً بقاء المستصحب.

الاستصحاب أمانة معتبرة؛ لأنّ الأمانة المعتبرة عبارة عمّا كان له نحو إدراك ناقص ذاتاً - ظنّياً كان أو وهمياً أو احتمالاً مساوياً - فالشارع يجعله تاماً بالاعتبار، فإن كان ظنّاً - مثلاً - يعتبر عدم احتمال خلافه الضعيف، وإن كان احتمالاً مساوياً يعتبر عدم الاحتمال المساوي الآخر، وإن كان وهماً يعتبر عدم احتمال خلافه القوي فرضاً، فتصير هي علماً اعتبارياً.

وفي مورد الاستصحاب - الذي أحدث شرطه هو الشكّ في البقاء - لو اعتبر عدم احتمال عدم البقاء للمستصحب لصار الشكّ في البقاء علماً اعتبارياً، مع أنّ المفروض أنّ مفاد قوله لا يخلو ليس هو اعتبار عدم احتمال بقاء المستصحب، بل مفاده اعتبار بقاء اليقين بحدوثه عند الشكّ في بقائه، سواء فسرنا الشكّ بخلاف اليقين بالبقاء، أو بعدم قيام الحجّة الكاشفة عن الواقع على البقاء.

وكيف كان، فإنّ الشارع لم يعتبر ما له نوع من إدراك ذاتي ناقص تاماً وعلماً اعتباراً، حتّى يكون الاستصحاب أمانة، وإنّما اعتبر بقاء ما له إدراك ذاتي تامّ - وهو اليقين - عند الشكّ في بقاء المستصحب، ممّا يعني أنّ الاستصحاب يقين باقي اعتباراً متعلّق ببقاء المستصحب، مشروط باليقين بحدوثه والشكّ في بقائه - بمعنى خلاف اليقين أو عدم الحجّة الكاشفة عن الواقع على القولين - وعليه فهو حكم وضعي اعتباري ظاهري؛ لكونه في طول الواقع؛ لاشتراطه بالشكّ فيه.

فثبت بما بيّناه من التقريب: أنّ تقدّم الاستصحاب على الأصول العمليّة النقلية يكون بنحو الحكومة، وإن لم يكن أمانة لما بيّناه آنفاً.

وجه التقدّم بالتخصيص:

ويمكن أن يقال بتقدّم الاستصحاب على الأصول العمليّة النقلية - كالبراءة الشرعيّة المستفادة من «رفع ما لا يعلمون» و «الناس في سعة ما لا يعلمون»

أو «كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يرد فيه نهي» وفي بعض الروايات «حتّى يرد فيه أمر أو نهي» - بنحو التخصيص .

وتقريبه: أنّ الشرط للبراءة هو عدم العلم بالواقع، الأعمّ من الإدراك الجزمي - الذي يقتضيه ظاهر لفظ العلم الوارد في الدليل، وكلمة « يرد فيه » بناءً على أنّ المراد « حتى يرد عليكم من جانب الشارع نهي » أي: يصل إليكم منه نهي، لا حتّى يصدر منه نهي، فالقدر المتيقّن منها هو الإدراك الجزمي - والعلم التبعدي؛ إذ بعد حجّية الأمانة بجعلها طريقاً وعلماً تبعدياً واعتباراً يوسّع في العلم بنحو الحكومة في الطريق إلى الواقع بدليل حجّية الأمانة ولو إمضاءً، فيصير العلم بالواقع أعمّ من الواقعي والاعتباري، ويصير موضوع البراءة أعمّ من عدم الإدراك الجزمي والأمانة، فيكون موضوع البراءة عدم العلم الأعمّ منهما، لا بشرط من جهة الحدوث وعدمه ومن جهة البقاء وعدمه، ولا بشرط من جهة العلم بالحدوث وعدمه، ولكن الاستصحاب مشروط بالعلم بالحالة السابقة - أعمّ من الوجود والعدم - وبالشكّ في بقاء ما علم سابقته، كما دلّ عليه دليله، فيكون موضوع البراءة أعمّ من موضوع الاستصحاب، ممّا يصيّرهما أعمّ مورداً منه، وبالتالي فإن لم يكن لما لا يعلم من الحكم أو الموضوع حالة سابقة وجوديّة أو عدميّة معلومة فرضاً تجري البراءة دونه، وإذا كانت له حالة سابقة عدميّة تجري البراءة دونه، كما إذا شكّ في وجوب شيءٍ أو حرمة وكانت له حالة سابقة عدميّة، كحال الصغر، فإنّه في تلك الحال لم يكن لغير البالغ وجوب أو حرمة، ففي حال البلوغ يعلم عدمه سابقاً ويشكّ في بقاء عدم الحكم، فيكون مجرى للبراءة.

ولا يقال: إنّ موضوع الاستصحاب محقق بحسب الفرض، فلم تكون أصالة

البراءة هي الجارية؟

لأنّه يُقال:

أولاً: لم يُحرز اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة عرفاً، لا سيّما بالنسبة إلى حال الطفوليّة والبلوغ.

وثانياً: لو لم نقل بذلك وأغمضنا عنه، فإنّ الغرض من جريان استصحاب عدم التكليف الإلزامي حال الصغر وعدم البلوغ هو المعذوريّة؛ لعدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الإلزامي عند الشكّ في بقاءه وعدم الحجّة الكاشفة عنه، وهذا الغرض والنتيجة ليس من لوازم عدم الحكم الواقعي أو إحراز عدمه حتّى يحتاج إلى استصحاب عدم الحكم الواقعي تبعداً طبقاً للحالة السابقة، وإنّما هو من لوازم عدم إحراز الواقع، أي: الحكم الواقعي أو موضوعه، وعدم الحجّة الكاشفة عنه، وهذا محرز بالإدراك الجزمي عند عدم الدليل المفيد للعلم به، أو عدم قيام الأمانة عليه، فعند عدم وجودهما يقطع بما هو موجب للمعذوريّة لعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، ومعه لا يحتاج إلى إثبات ما هو موجب لها بالتعبّد؛ لكونه لغواً لا ينبغي صدوره عن العاقل فضلاً عن الحكيم.

والحاصل: فإنّه في الموردین المذكورین تجري البراءة دون الاستصحاب، فلما عارضة بينهما فيهما، وإنّما يقع التعارض بينهما فيما إذا كان للحكم الإلزامي أو موضوعه حالة سابقة وجوديّة، كما إذا شكّ في وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة مع العلم بوجوبها في زمان الحضور، فإنّ مقتضى الاستصحاب وجوبها فيها ومنجزّيته، ومقتضى البراءة عدم منجزّيته، وأنّ مخالفتّه لا توجب استحقاق العقاب، لكن يجري الاستصحاب دون البراءة؛ لأعمّيتها منه مورداً، فلو قدّمت عليه للزم لغويّة جعله؛ لعدم خلوّ موارد جريانه من جريان البراءة دون العكس، فيكون نظير تقدّم قاعدة الفراغ والتجاوز فيما إذا وقعت المعارضة بينه وبينها

لأعميته منها مورداً؛ حتى لا تلزم لغوية جعلها.

وجه تقدّم الاستصحاب على الاحتياط الشرعي:

هذا كله بالنسبة إلى حكم الاستصحاب مع البراءة النقلية، وتقدّمه عليها عند المعارضة، وبيان وجهه.

وأما إذا وقعت المعارضة بين الاستصحاب والاحتياط الشرعي، كما يقول الأخباري في الشبهة التحريمية، فالاستصحاب أيضاً يقدّم على الاحتياط الشرعي بناءً على قولهم، ووجه تقدّمه عليه هو أعمية الاحتياط الشرعي من الاستصحاب مورداً، فلو لم يقدّم للزم لغوية جعله، لكن مع تفاوتٍ ما بين معارضة البراءة معه ومعارضة الاحتياط معه.

وتقرّبه: أنه إن لم يكن للحكم الإلزامي حالة سابقة يجري الاحتياط دون الاستصحاب؛ لأجل عدم أحد شرطيه، وهو العلم بالحالة السابقة، وكذا إن كانت له حالة سابقة وجودية كمسألة وجوب صلاة الجمعة، فإنه كما أن مقتضى استصحابه تنجزه حال الغيبة، كذلك هو مقتضى جريان الاحتياط أيضاً؛ لوجود موضوعه - وهو عدم العلم بالواقع واحتماله - بناءً على جريان الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

ومع ذلك ليس يجري الاستصحاب؛ لأنّ تنجز الحكم الواقعي - بناءً على قولهم - ليس من لوازم إحرازه ولو بالتعبّد، بل أعمّ منه ومن احتمال الواقع عند عدم الدليل الموجب لإحرازه، وبما أنّ هذا محرز بالقطع عند عدم الدليل الموجب لإحرازه، فإنه لا حاجة لإحرازه بالتعبّد بسبب الاستصحاب؛ للزوم لغويته بعد إحراز موجب التنجز بالقطع واليقين.

وعليه: ففي الموردين لمعارضة بينها؛ لعدم جريان الاستصحاب، وإنما يقع

التعارض بينهما فيما إذا كانت للحكم الإلزامي حالة سابقة عدميّة، كما إذا شكّ في بقاء حرمة شيء، وكانت لها حالة سابقة عدميّة، كحال الصغر وعدم البلوغ، فإنّ مقتضى استصحاب عدم حرمة حال البقاء هو عدم تنجّز الحرمة المحتملة، وأنّ مخالفتها لا توجب استحقاق العقاب - لالمعصية ولا للتجرّي - بينما مقتضى جريان الاحتياط هو تنجّز الحرمة المحتملة، فيتعارضان، ويقدم الاستصحاب على الاحتياط الشرعي لأعمّيته من الاستصحاب موردًا؛ لما مرّ بيانه آنفًا؛ إذ أنّه لو يقدم عليه عند المعارضة للزم لغويّته التي لا يرتكها العاقل فضلًا عن الحكيم.

ولكنّ الصحيح هو ما بيّناه سابقاً من تقديم الاستصحاب على الأصل العملي النقلي - براءة كان أو احتياطاً - بنحو الحكومة؛ لأجل أنّ حقيقة الاستصحاب بناءً على أخذه من الأخبار واستفادته منها عبارة عن «بقاء اليقين بالمستصحب اعتباراً بسبب اعتبار الشارع حال الشكّ في بقائه»، ومع اليقين ببقاء المستصحب اعتباراً لا يبقى موضوع للأصل تعبدًا بسبب اعتبار الشارع وجعله، وهذا هو معنى الحكومة.

البحث الخامس :

تعارض الاستصحابين

توطئة :

وقبل الشروع في تنقيح هذا البحث ، ينبغي المرور - ولو على نحو الإشارة - بمصطلح التعارض وبيان الفرق بينه وبين التزاحم ، وخلاصة ما يمكن أن يقال في التفريق بينهما : إنه في باب التزاحم لا يوجد تنافٍ بين الدليلين لا ذاتاً ولا عرضاً في مقام الجعل ، وإنما التنافي بينهما في مقام الفعلية ، نحو : « صلِّ » و « أزل النجاسة » فإنه مع فعلية أحدهما بالقدرة عليه ، لا يكون الآخر مقدوراً ؛ لعدم القدرة عليها معاً في عرض واحد .

بخلاف المتعارضين ؛ فإن التنافي فيها بين نفس الدليلين إما ذاتاً أو عرضاً ، ومثال الأول - أي : التنافي الذاتي - أن يرد « صلاة الجمعة واجبة » و « صلاة الجمعة محرمة » ، فإن هذين الدليلين متنافيان ذاتاً ، ومثال الثاني - أي : التنافي العرضي - أن يرد « صلاة الجمعة واجبة » و « صلاة الظهر واجبة » ثم يرد « لا تجب في اليوم الواحد إلا إحدى الصلاتين » ، فإنه لا تنافي بين الدليلين الأولين لولا الثالث ، وهذا ما يعبر عنه بالتنافي العرضي في قبال التنافي الذاتي .

وبعد بيان هذه المقدمة ، يقال : إن الاستصحابين إما أن يكونا متزاحمين ، وإما أن يكون أحدهما سببياً والآخر مسببياً ، وإما متعارضين .

١ - فإن كانا من قبيل النحو الأول ، طبقت عليهما ضابطة باب التزاحم من تقديم

الأهمّ على المهمّ ، والمضيق على الموسع ، وهكذا.

٢ - وإن كانا من قبيل النحو الثاني: جرى الاستصحاب في السبب فقط دون المسبّب ، وليس المراد من السبب في المقام هو السبب التكويني؛ إذ مجرد كون الشيء مسبباً عن الآخر لا يوجب عدم اجتماعه مع السبب في الحكم ، فإنّه لا منافاة بين كونه مسبباً عنه تكويناً وبين كونه معه من حيث الحكم في عرض واحد ، بل المراد هو السبب الشرعي المعبر عنه بالموضوع ، فإن كان المستصحب في أحد الاستصحابين موضوعاً للمستصحب في الاستصحاب الآخر ، فجريان الاستصحاب في الموضوع يغني عن جريانه في الحكم؛ إذ بعد ثبوت الموضوع بالتعبّد الشرعي ، يكون ثبوت الحكم من آثاره ، فلا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه^(١).

فمثلاً: لو كان هنالك ثوب نجس غسلناه بماء مستصحب الطهارة ، فإنّ الشكّ في طهارة الماء سبب للشكّ في طهارة الثوب ، مما يعني أنّ طهارة الماء هي السبب وطهارة الثوب هي المسبّب ، وبالتالي فمع جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الأوّل لا يبقى شكّ بالنسبة إلى الثاني حتّى تستصحب نجاسته ، ضرورة أنّ طهارة الثوب من آثار طهارة الماء التي تعبّدنا بها الاستصحاب .

٣ - وإن كانا من قبيل النحو الثالث - بحيث كان التنافي بين الاستصحابين للعلم الإجمالي بعدم مطابقة أحدهما للواقع؛ إذ كون أحدهما مطابقاً للواقع يوجب مخالفة الآخر للواقع - فهذا على قسمين :

القسم الأوّل: ما تلزم من إجراء الاستصحاب في الطرفين المخالفة العمليّة

(١) لاحظ مصباح الأصول: ٣: ٣٠٣.

القطعية، كما إذا علمنا بطهارة إناءين، ثم علمنا بطرؤ النجاسة على أحدهما إجمالاً، فإن إجراء استصحاب الطهارة في كلا الإناءين موجب للمخالفة العملية القطعية، وفي مثل هذه الصورة يسقط كلا الاستصحابين عن الحجية، ولا يمكن التمسك بواحد منهما؛ إذ أن إجراء الاستصحاب في كلا الطرفين موجب للمخالفة القطعية والترخيص في المعصية، وهو قبيح، وجريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما المخير يحتاج إلى دليل.

القسم الثاني: ما لا تلزم فيه - من إجراء الاستصحاب في الطرفين - مخالفة عملية، وتلزم المخالفة الالتزامية فقط، وهي العلم بمخالفة أحد الاستصحابين للواقع، كما إذا علمنا بنجاسة إناءين تفصيلاً، ثم علمنا بطهارة أحدهما إجمالاً، فإنه لا تلزم - من إجراء استصحاب النجاسة في كليهما والاجتناب عنها - مخالفة عملية. والصحيح في مثل هذه الصورة جريان الاستصحاب فيهما؛ لوجود المقتضي وهو شمول أدلة الاستصحاب، وعدم المانع؛ إذ لا يترتب على جريانه فيهما شيء من المحذورات المتقدمة.

البحث السادس :

وجه تقدّم القواعد الأربع على الاستصحاب

مّمّا تسالم عليه الأصوليون تقدّم جملة من القواعد على الاستصحاب ،
وقد تركّزت كلماتهم على أربع قواعد :

١ - قاعدة الفراغ والتجاوز .

٢ - قاعدة اليد .

٣ - قاعدة الصحة .

٤ - قاعدة القرعة .

إلا أنّهم اختلفوا في وجه تقديم هذه القواعد على الاستصحاب ، والصحيح أنّه
من باب التخصيص الموردي - لا تخصيص العام - إذ الاستصحاب يشارك جميع
القواعد المذكورة في مواردها ؛ لتوفّر أركانه فيها ، فلو قدّمناه عليها للزمت لغويّة
تشريعيها ، ولا يمكن التخلّص من هذا المحذور إلا بالالتزام بتخصيصها لأدلة
الاستصحاب تخصيصاً موردياً .

كلمة الختام

انتهى الفراغ من تبييض هذه السطور في ليلة الخميس

الموافقة لليلة ميلاد سيّدتنا ومولاتنا وشفيعة ذنوبنا

الصدّيقة الشهيدة الزهراء

(أرواح العالمين لتراب مرقدها الفداء)

من سنة ألف وأربعمائة وثمانية وعشرين من الهجرة النبوية
(على مهاجرها وآله آلاف السلام والتحيّة)، وذلك في مدينة
القطيف المحروسة، حرسها الله من كيد الأشرار بحقّ محمّد وآله
الاطهار (عليهم صلوات الملك الجبار).

كما تمّ الإتهاء من التصحيح طبقاً لتصحّيات السيّد الأستاذ
(دام ظلّه الشريف) وإضافاته في نفس الليلة المباركة بعد مرور
سنة كاملة من تبييضه، وذلك في ليلة الثلاثاء من شهر جمادى
الثاني، سنة ألف وأربعمائة وتسعة وعشرين من الهجرة النبوية
الشريفة، وأنا لائذ ومستجير بعتبة المشهد المبارك لسيّدتنا
ومولاتنا وصاحبة الفضل علينا، كريمة آل أبي طالب، السيّدة
فاطمة المعصومة (عليها وعلى آبائها أفضل التحيّة والسلام) في
حاضرة العلم الكبرى، وجامعته العليا، المدينة المقدّسة، قم
المشرفة (زادها الله قداسةً وكرامةً وشرفاً).

والحمد لله ربّ العالمين

الفهارس والفنيّة

- الفهارس الجامعة للأجزاء الثلاثة :
- ١ - الفهارس الجامعة للاصطلاحات .
 - ٢ - الفهارس الجامعة للفوائد .
- الفهارس الفنيّة الخاصّة بالجزء الثالث :
- ١ - فهرس الاصطلاحات العلميّة .
 - ٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلميّة .
 - ٣ - فهرس المصادر .
 - ٤ - فهرس المحتويات .



الفهارس الجامعة
للأجزاء الثلاثة

١ - الفهارس الجامعة للاصطلاحات

الجزء و الصفحة	الاصطلاح
	/ أ /
١٠٢ : ١	الاتصالي = القياس الاستثنائي الاتصالي
٤٦٧ : ١	الاتصالية = الهيئة الاتصالية
٣٩٥ : ١	الأجزاء التحليلية
٥٢ : ١	الإجمالي = العلم الإجمالي
١٠٩ : ١	منجزية العلم الإجمالي
٤٧٢ : ١	الاحتياط
٢٠٦ : ٢	الأحكام الوضعية
١٨٨ : ١	الاختيار = مبادئ الاختيار
٢٥٨ ، ٦٧ ، ٦٣ : ١	الاختياري = الفعل الاختياري
٤٧ : ٢ ، ٧٤ : ١	الإدراك = الإدراك البديهي
٧٤ : ١	الإدراك النظري
١١ : ٣	الإرادة الجدّية
٣١٩ : ١	الارتباطيان = الأقل والأكثر الارتباطيان
٥٦ : ١	الارتكازي = العلم الارتكازي
٣٢٩ : ١	الإرشادية = الأوامر الإرشادية

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٢٠٣:٣	العامّ الأزمني	=	الأزمني
٢٠٦:٣	المخصّص الأزمني		
٨٢:١	القياس الاستثنائي	=	الاستثنائي
١٠٢:١	القياس الاستثنائي الأتصالي		
١٠٢:١	القياس الاستثنائي الانفصالي		
١٣٧:٢			الاستحباب الضمني
١٨، ١٧، ١٦:٢		=	الاستصحاب
٥٢٤:١	الاستصحاب الاستقبالي		
٣٥٠:٢	الاستصحاب التعليقي		
٥٠:٢	الاستصحاب القهقرائي		
١٠٨:٣	استصحاب عدم التكليف		
٣٧٤:٢	استصحاب عدم النسخ		
٢٠٤:٣	العامّ الاستغراقي	=	الاستغراقي
٥٢٤:١	الاستصحاب الاستقبالي	=	الاستقبالي
١٠٢:١	الاستقراء التامّ	=	الاستقراء
١٠٢:١	الاستقراء الناقص		
٣١٨:١	الأقلّ والأكثر الاستقلاليان	=	الاستقلاليان
٢٢٣:٣			استمرار الحكم
١٣٦:١	الأصل التنزيلي	=	الأصل
٥:٣	الأصل المثبت		
١٠٤:١	المسألة الأصولية	=	الأصولية
٦٢، ١٩:٣			الإضافة
١٩:٣	الإضافة الإشراقية		
١٩:٣	الإضافة المقولية		
٤٧٦-٢٥٦:١			الإطاعة

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٦٦-٣٦٥:١	الإطلاق
١٦٤:٢، ٥١٧:١	الإطمئنان
٢٢٠، ١٤٤:٢، ٧٨:١	الاعتبار
٧٩:١	الأمر الاعتباري = الأمور الاعتبارية العقلانية
٧٩:١	الأمور الاعتبارية غير العقلانية
٢١٩:٢	الاعتبارات العقلانية =
٢١٩:٢	الاعتبارات غير العقلانية =
٣٤٤:١	العدة الإعدادية = الإعدادية
٥١:١	العلم الحصولي الإفاضي = الإفاضي
٢٠٣:٣	الأفراد العرضية للعام = الأفراد
٢٠٣:٣	العامّ الأفرادي = الأفرادي
٢٠٥:٣	المنخصّص الأفرادي =
٢٠٥:٣	المنخصّص الأفرادي المتّصل =
٢٠٥:٣	المنخصّص الأفرادي المنفصل =
١٠١:١	القياس الاقتراني = الاقتراني
٥٧:١	مرتبة الاقتضاء = الاقتضاء
٣١٨:١	الأقلّ والأكثر = الأقلّ
٣١٩:١	الأقلّ والأكثر الارتباطيان
٣١٨:١	الأقلّ والأكثر الاستقلاليان
٥٠:١	العلم الحصولي الاكتسابي = الاكتسابي
٣١٨:١	الأقلّ والأكثر = الأكثر
٢٨:٣، ٤٢:٢	الأمانة
٨٣:١	أمّ القضايا البديهية
١٤٩:١	طولية مراتب الامتثال = الامتثال
١٥٠:١	مراتب الامتثال

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٢٩:١	الأوامر الإرشادية = الأمر
٤٧٣، ٣٢٩:١	الأوامر المولوية
٣٨٢:٢	الإمضاء
١٨٨، ٧٦:١	الإمكان = الإمكان
٧٦:١	الإمكان الوجودي
٢٢١، ٢٢٠، ٢١٧:٢	الأمر الانتزاعية
٢٢٨:٢	الأمر الحسبية
٨٠:١	الانتزاع = الانتزاع
٤١٦:١	العناوين الانتزاعية
٤١٧:١	الجامع الانتزاعي
٨١:١	انتزاع المتعدد من الواحد
٣٣١:١	الانحصار = الانحصار
٨٢:١	الانحصار العقلي
٣٥٦:١	الانحلال = الانحلال
٣٣٣:١	الانحلال التنجيزي
٢٢٦، ٢١٧:٢	الانحصار الوقوعي
٥٨:١	الانحلال العقلي
١٠٢:١	الانحلال العلمي
٤٧٩، ١٠٦:١	الإنشاء
٧٥:١	الإنشاء = مرتبة الإنشاء
٢٤٢، ١٨٢:١	الانفصالي = القياس الاستثنائي الانفصالي
	الانقياد
	الأولية = القضايا البديهية الأولية
	الأيس = مؤيس الأيس
	/ ب /
١٩٩:٢	البدء
٧٤:١	البديهي = الإدراك البديهي

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٧٥ : ١	القضية البديهية الأولى	
٧٥ : ١	القضية البديهية الثانوية	
٨٣ : ١	أم القضايا البديهية	
٨١ : ١	برهان الخلف =	البرهان
٣٦٤ : ١	الماهية بشرط شيء =	بشرط شيء
٣٦٦ : ١	الماهية بشرط لا =	بشرط لا
٣٦٦ : ١	بشرط لا عقلاً	
٣٦ : ١	بشرط لا شرعاً	
٣٠٣ ، ٢٦٣ ، ١٩٦ : ٢		البقاء
	/ ت /	
٣١٧ : ١	المتباينان =	التباين
٨٤ : ١	=	التجربة
٨٤ : ١	التجريبيات	
٨٤ : ١	المجربيات	
١٠٧ : ١		التجريبي
٥٤١ : ١		تجسّم الأعمال
٣٠٥ : ٣		التخصّص
٣٠٩ : ٣ ، ٣٧٣ : ٢		التخصيص
٣٣٩ : ٣		التخصيص الموردي
٤٠٤ : ١	التخيير الشرعي =	التخيير
٤٠٤ : ١	التخيير العقلي	
٣١٩ : ٢		التدريجية بالذات
٣١٩ : ٢		التدريجية بالعرض
٥٣٧ ، ٥٣٦ ، ٤١٦ : ١		الترتب

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٣٥ : ٣ ، ٤٦٦ : ١	التزاحم
١٩٣ : ١	التزاحم الملاكي
٤٣٢ : ١	التشريع = التشريع العملي
٢٨٧ : ٢	التشكيك الخاص
٢٨٧ : ٢	التشكيك العام
٤٨ : ١	التصديق = العلم التصديقي
٤٨ : ١	التصوّر = العلم التصوري
١٣٩ ، ١٢٩ ، ١٢١ : ١	التصويب
٥٣١ : ١	التضادّ =
١٣٩ ، ١٢١ : ١	تضادّ الأحكام الشرعيّة
٣٦٥ : ١	المتضادّين
٣٣٥ : ٣	التعارض
١٤٧ : ١	التعلّقيّة =
٣٦٩ : ١	الموجودات التعلّقيّة
١٤٧ : ١	تعلّقي الوجود
٣٧٢ ، ٣٥١ : ١	تعلّقيّة الوجود
٣٥٥ : ١	تعلّقيّة الأمور النفسيّة
٦٠ : ١	التعليق
٥٢ : ١	التفصيلي = العلم التفصيلي
٢٤٥ : ٢	التقديري
٤٢٧ : ١	التقيّد = التقيّد بالعدم
٣٦٥ - ٦٠ : ١	التقييد
٣٤١ : ٢	التكثّر بالإبداع
٣٤١ : ٢	التكثّر بالتجزؤ
٣٤١ : ٢	التكثّر بالتقيّد

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٨٧ : ١	التكليف
١٠٣ : ١	التمثيل
٤٧٥ : ١	التمييز = قصد التمييز
٣٣٥ : ٣	التنافي الذاتي
٣٣٥ : ٣	التنافي العرضي
٢٣٤ : ٣ ، ٦٢ : ١	التنجيز
٦٠ : ١	التنجيز
١٣٦ : ١	التنزيلي = الأصل التنزيلي
٩٦ : ٢	تنقيح المناط
٨٤ : ١	= التواتر
٨٤ : ١	المتواترات
٢٢٩ : ١	التوسط = التوسط في التكليف
٢٢٦ : ١	التوسط في التنجيز
٢٢٩ : ١	التوسط في الفعلية
	/ ث /
٨٣ ، ٧٥ : ١	الثانوية = القضية البديهية الثانوية
	/ ج /
٤١٦ : ١	الجامع = الجامع الانتزاعي
٢٢٩ : ٢	الجدّة = مقولة الجدّة
٤١٠ : ١	= الجزء
٣٩٥ : ١	الأجزاء التحليلية
١٥٤ : ١	أجزاء العلة التامة
٤١٠ : ١	الجزئية

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٢١٣:٢	الجزئية الإنشائية
٢١٣:٢	الجزئية التكوينية
٢١٣:٢	الجزئية التنجزية
٢١٤:٢	الجزئية الفعلية
٣٣٠، ٢٣٤:٢	الجعل
٢١٩:٣	
١٨٤:١	الجعل = الجعل البسيط
٣٣٠:٢	
١٨٣:١	الجعل المركب
٣٣٠:٢	
٢٠٨:٢	الجعل التشريعي
٢٠٨:٢	الجعل التكويني
٣٣٠:٢	الجعل المطلق
٣٣٠:٢	الجعل المقيد
٢٢١:٢	الجعل بالذات
٢٣٤:٢	جعل الماهية
٤٠:٣	الجملة الخبرية
٣٩٨:١	الجنس
٢١٨:٢	الجوهر
٢٦٢، ١٢٣:٢	الجهل المركب
٣٤:٣	
١٢٧:٣	الحادث
٩٩:١	= الحجّة

ح /

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣١ ، ٣٠ : ٢ ، ١٠٤ : ١	الحجّة الأصوليّة	
١٠٠ : ١	الحجّة المنطقيّة	
٩٩ : ١	الحجّة اللّغويّة	
٣١ : ٢	الحجّة في الفقه	
٢٢٧ : ٢		الحجّة
٢٢٦ ، ٣١ : ٢	الحجّة المنطقيّة	
٨٤ : ١		= الحدس
٨٤ : ١		= الحدسيّات
١٣٢ ، ٧١ : ٣ ، ٣٤٧ : ٢		الحدوث
١٣٢ : ٣	الحدوث البسيط	
١٣٢ : ٣	الحدوث المركّب	
٣٠٦ : ٢		الحركة التوسّطيّة
٣٠٦ : ٢		الحركة القطعيّة
٨٣ : ١		= الحسّ
٨٣ : ١	الحسّ الباطني	
٨٣ : ١	الحسّ الظاهري	
٨٣ : ١	المحسوسات	
٢٢٨ : ٢		الحسيّة = الأمور الحسيّة
٧٢ : ١	الحسن والقبح	= الحسن
٧٢ : ١	الحسن والقبح الفاعليّان	
٧٢ : ١	الحسن والقبح الفعليّان	
٧٣ : ١	الحسن والقبح العقليّان	
٩٢ : ١	الحسن والقبح في معلولات الأحكام	
٩٥ : ١	الحسن والقبح في علل الأحكام	
٨٩ : ١	الحسن الفاعلي	

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٨٩ : ١	الحسن الفعلي	
٤٩ : ١	العلم الحصولي =	الحصولي
٥١ : ١	العلم الحصولي الإفاضي	
٥٠ : ١	العلم الحصولي الاكتسابي	
٢٩٠ : ٢		الحصّة من الكلّي
٤٩ : ١	العلم الحضوري =	الحضوري
٤٤٦ : ١	القضيّة الحقيقيّة =	الحقيقيّة
١٤ : ٣		الحكاية
٥٧ : ١	مراتب الحكم =	الحكم
٢٠٦ : ٢		الحكم
٢٣١ : ٣ ، ٥٩ : ١	الحكم الإنشائي	
٢٠٦ : ٢	الحكم التكليفي	
٢٧٥ : ٣ ، ٣٤٩ : ٢	الحكم الجزئي	
٢٣١ : ٣	الحكم الظاهري	
٧٤ : ١	الحكم العقلي	
٢٣٣ : ٣ ، ٦٢ - ٥٩ : ١	الحكم الفعلي	
٢٧٥ : ٣ ، ٣٤٩ : ٢	الحكم الكلّي	
٢٣٠ : ٣	الحكم الواقعي	
٦٣ : ١	الحكم المنجّز	
٢٣٤ : ٣		
١٣٩ ، ١٢١ : ١	تضادّ الأحكام الشرعيّة	
٣٩٠ : ١	محضّلات الأحكام التكليفيّة	
٣٩١ : ١	محضّلات الأحكام الوضعيّة	
٤٣٥ : ١		الحكومة
٣١٧ و ٣١٦ ، ٣٠٦ : ٣		

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

الجزء و الصفحة	الاصطلاح
٢٤٥، ٢٣٩: ١	الخروج عن مورد الابتلاء
٤١٤: ١	الخطأ في التطبيق
٨١: ١	الخلف = برهان الخلف
٤٧: ٢	الخُلُق
	/ د /
٢٨٢، ٢٥٨: ١	الداعي =
٣٣٦: ٢	
١٨٢: ١	الداعي الأقصى
١٣٧ و ١٣٦: ٢	الدَّخْل
٤٢٢: ١	الدفع
٨: ٣	الدلالات الأربع
١٦، ٨: ٣	الدلالة =
١٠: ٣، ٥٠١: ١	الدلالة التصديقية الجدلية =
٩: ٣	الدلالة التصديقية التفهيمية
٥٠١: ١	الدلالة التصورية التفهيمية
٨١: ٣، ٥٠: ١	الدلالة التصورية الوضعية
٩: ٣	الدلالة التكوينية
١٣: ٣	دلالة القضية الخبرية على المطابقة
١٠١: ١	الدليل
٦٨: ١	الدليل الشرعي
٦٨: ١	الدليل العقلي
١٦٧: ٣، ٢٤: ٢	الدليل النقضي
٢٠٩: ٢	الدور

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٢٣٤ : ٢	دون الجعل
	/ ذ /
٨٩ : ٣	ذاتي باب البرهان
٩٠ : ٣	ذاتي باب الكلّيات
٤٩ : ١	الذهنيّة = الصورة الذهنيّة
	/ ر /
٣١٠ : ٢	الرابط
٨٨ ، ٨٠ ، ٧٩ : ١	رتبة الذات
٢١٩ : ٢	
٢٣٣ : ٢	الرخصة
١٧٣ : ٢ ، ٤٢٢ : ١	الرفع
	/ ز /
٣٠٥ : ٢	الزمان
٤٢٨ : ١	الزيادة الحقيقيّة
	/ س /
١٥٠ ، ١٤٤ : ٣	السالبة المحصّلة
٢٨٥ : ٣ ، ١٧١ : ٢	السبب
٣٣٦ : ٣	السبب الشرعي
	/ ش /
١٦٥ : ١	الشبهة = الشبهة غير المحصورة

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٧١:٢، ٤١٠:١	=	الشرط
٢٨٥:٣		
١٨٦، ٦٦:١		الشرط الشرعي
٥٠٩، ١٨٩		
٢٣٢:٣، ٢٥٤:٢		
٥٠٩، ١٨٦، ٦٧:١		الشرط العقلي
٢٣٢:٣، ٢٥٤:٢		
٢٤٢:١		شرط الفاعل
٢٠٨، ١٧٨:٢		
١٦٠:١		شرط القابل
١٧٨:٢		
٢١٠:٢		شرط التكليف
٢٥٥:٢		شرط المتعلق
٤١٠:١	=	الشرطية
٢١٠:٢		الشرطية الإنشائية
٢١٠:٢		الشرطية التكوينية
٢١١:٢		الشرطية التنجزية
٢١١:٢		الشرطية الفعلية
٦٩:١	=	الشروط
٣٨٧، ٦٦:١		شروط الواجب (المتعلق)
٤٩:٢	=	الشك
٢٢٧، ٢٥٥:٣		
٢٤٨، ٢٤٥:٢		الشك التقديري
١٣٣، ١٠٤، ٥٠:٢		الشك الساري
٢٤٥:٢		الشك الفعلي

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١: ٥٢٧، ٢: ٢٣٢،	الصحة
٣: ١٩١	
١: ٤٢٧ - ٤٢٨	صرف الوجود
٣: ١٤	الصفات الإدراكية
٢: ٤٨	الصور الإدراكية
١: ١٥٧	= الصورة
١: ٤٩	الصورة الذهنية
	/ ض /
١: ٥٣	الضد = التضاد
١: ١٢، ١٣٩	تضاد الأحكام الشرعية
١: ٣٦٥	المتضادين
	/ ط /
١: ٦٧، ٢٤٣	الطبع = الفاعل بالطبع
١: ٦٠	الطبيعية = القضية الطبيعية
١: ١٤٩	الطولية = طولية مراتب الامثال
	/ ظ /
٢: ٧٠	الظرف المستقر
١: ٨٦	الظلم
٢: ١٦٤، ٤٩	= الظن
٢: ١٦٤	الظن النوعي
٣: ١٠	= الظهور

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٠:٣	الظهور اللفظي	
	ع /	
٢٠٣:٣	العامة الأزمانى	
٢٠٤ ، ٢٠٣:٣	العامة الاستغراقى	
٢٠٣:٣	العامة الأفرادى	
٢٠٤:٣	العامة المجموعى	
٧٧:١	المشهورات العامة =	العامة
٢٥٥:١	=	العبادة
٢٥٥:١	العبادة بالمعنى الأخص	
٢٥٥:١	العبادة بالمعنى الأعم	
٤٨٤:١		العيب
٨٦:١		العدل
٣١٧:٢ ، ١٦١:١	عدم المانع =	العدم
١٥٩:٢ ، ٤٥٨:١	عدم القول بالفصل	
٤٢٧:١	التقيّد بالعدم	
١٢٦:٣	العدم المطلق	
١٢٦:٣	العدم المقيّد	
٣٢٧:٢	عدم الجعل	
٣٢٧:٢	عدم المجعول	
٣١٠ ، ٢١٨:٢		العرض
٢٣٣:٢		العزيمة
٢٠٦:٢		العلاميّة
١٥٣:١	=	العلّة
٣٤٤:١	العلّة الإعداديّة	

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٥٣:١	العلة التامة	
١٥٤:١	أجزاء العلة التامة	
١٥٧:١	العلة الصورية	
١٥٤، ٦٧:١	العلة الغائية	
١٨٢، ١٥٤:١	العلة الفاعلية	
٢٠٧، ١٧٨:٢		
١٧٨:٢	العلة القابلية	
١٥٧:١	العلة المادية	
١٩٥:١	العلة الناقصة	
١٠٨، ٤٨:١		= العلم
٣٤:٣، ٢٦٢:٢		
٥٢:١	العلم الإجمالي	
٥٦:١	العلم الارتكازي	
١١٥:١	العلم الانفعالي	
٤٨:١	العلم التصديقي	
٤٨:١	العلم التصوري	
٥٢٩:١	العلم التفصيلي	
٢٣٠:٣، ٤٧:٢، ٤:١	العلم الحسولي	
٥١:١	العلم الحسولي الإفاضي	
٥٠:١	العلم الحسولي الاكتسابي	
٢١٨، ٤٨:٢	العلم الحسولي الانفعالي	
٢١٩، ٤٨:٢	العلم الحسولي الفعلي	
٤٧:٢، ٤٩:١	العلم الحضورى	
٢٣٠:٣		
١١٥:١	العلم الفعلي	

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٠٨:١	كاشفيّة العلم		
١٠٩:١	منجزية العلم الإجمالي		
٢٠٦:٢			العليّة
٢٢٠:٢، ٨٠:١	العناوين الانتزاعية	=	العناوين
٢٥٧:١	العناوين الذاتية		
٢٥٦:١	العناوين القصدية		
١٤٣:٢	العنوان الأولي		
١٤٣:٢	العنوان الثانوي		
	/ غ /		
١٥٤، ٦٧:١	العلة الغائية	=	الغائية
٣٤٦:١	الغرض الأدنى	=	الغرض
٣٤٦:١	الغرض الأقصى		
١٤٣:١			غير المعين
	/ ف /		
١٨٢:١		=	الفاعل
٢٤٢:١	الفاعل بالاختيار		
٢٤٣، ٦٧:١	الفاعل بالطبع		
٢٤٢، ١٥٥:١	الفاعل القادر		
١١٢:٣			
١٥٥:١	الفاعل المختار		
١١١:٣	الفاعل الناقص		
٢٤٢:١	شرط الفاعل		
٨٩:١	الحسن الفاعلي	=	الفاعلي

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٩٠ : ١	القبح الفاعلي		
٤٤٧ : ١	الفرد المقدر	=	الفرد
٢٣٢ : ٢ ، ٥٢٧ : ١			الفساد
٨٤ : ١		=	الفطرة
٨٤ : ١	الفطريات		
٢٥٨ ، ٦٧ ، ٦٣ : ١	الفعل الاختياري	=	الفعل
٨٩ : ١	الحسن الفعلي	=	الفعلي
٨٩ : ١	القبح الفعلي		
٦١ : ١	مرتبة الفعلية	=	الفعلية
٢٣٤ : ٢			فوق الجعل
	/ ق /		
١٦٠ : ١		=	القابل
١٦٠ : ١	شرط القابل		
١٩٤ و ١٩٣ : ٣			القاطع
٣٧٨ ، ٣٧٦ : ٢			قاعدة الاشتراك
٣٢٨ : ٢			القاعدة الفرعية
٣٢ ، ٢٧ : ٢			القاعدة الفقهية
٢٨٥ : ٣ ، ٤٩ : ٢			قاعدة المقتضي والمانع
٢٩١ ، ٢٦١ : ٣			قاعدة اليقين
٧٢ : ١	الحسن والقبح	=	القبح
٧٣ : ١	الحسن والقبح العقليان		
٩٥ : ١	الحسن والقبح في علل الأحكام		
٩٢ : ١	الحسن والقبح في معلولات الأحكام		
١٣ : ٣			القرينة

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٣ : ٣	القرينة الخارجية الخبرية	
١٣ : ٣	القرينة الخارجية غير الخبرية	
١٣ : ٣	القرينة الداخلية	
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣ : ١	الماهية اللا بشرط القسمي	= القسمي
٤٧٥ : ١	قصد التمييز	= القصد
٤٧٥ : ١	قصد الوجه	
٤٧٥ : ١	قصد وجه الوجه	
٢٢٩ : ٢		القضاوة
٧٧ : ١	القضايا المشهورات	= القضايا
٨٣ : ١	أمّ القضايا البديهيّة	
٨٣ ، ٧٥ : ١	القضية البديهيّة الأولى	= القضية
٨٣ ، ٧٥ : ١	القضية البديهيّة الثانويّة	
٤٤٦ ، ٥٣ : ١	القضية الحقيقيّة	
٢٤٥ : ٢		
٥٨ : ١	القضية الحقيقيّة الشرعيّة	
٦٠ : ١	القضية الطبيعيّة	
١٠٧ ، ١٠٥ : ١		= القطع
٢٦٢ ، ١٢٣ ، ٤٩ : ٢		
٣٤ : ٣		
١٠٧ : ١	كاشفيّة القطع	
٢٦٢ : ٢	القطع الطريقي	
٢٦٢ : ٢	القطع الموضوعي	
٨٢ : ١	القياس الاستثنائي	= القياس
١٠٢ : ١	القياس الاستثنائي الاتصالي	
١٠٢ : ١	القياس الاستثنائي الانفصالي	

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٠١:١	القياس الاقتراني	
١٠٣:١	القياس الفقهي	
١٥٦، ١٥٣:٢	القيد الاحترازي	
١٥٣:٢	القيد التوضيحي	
٢٢٨:٢	القيوم	
	/ ك /	
١٠٨:١	كاشفيّة العلم = الكاشفيّة	
١٠٧:١	كاشفيّة القطع	
٢٧٧:٢		الكليّ
٢٧٧:٢	الكليّ الاعتباري	
٨٩:٣	الكليّ الانتزاعي	
٨٩:٣	الكليّ الطبيعي	
٢٧٧:٢	الكليّ المتأصل	
٢٨٧:٢	الكليّ المتواطئ	
٢٨٧:٢	الكليّ المشكك	
٨٩:٣	كليّ ذاتي باب كليّات	
٨٩:٣	كليّ عرضي باب كليّات	
٧٠:٢		الكون المقدر
	/ ل /	
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣:١	الماهيّة اللا بشرط القسمي = اللابشرط	
٣٦٤ ، ٣٦٣:١	الماهيّة اللا بشرط المقسمي	
٣٠:٣		اللازم بالمعنى الأخصّ
٣٣٩:١		اللطف

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٣٩:١	قاعدة اللّطف
٤٨٤:١	اللّعب
١٧١:٣	(ليس) التامة
١٧١، ١٥٦:٣	(ليس) الناقصة
	/ م /
١٨٢:١	ما به الوجود
١٤:٢	« ما » الحقيقية
٢٣٤:٢	ما دون الجعل
١٦٠، ١٥٧:١	= المادّة
١٥٧:١	المادّة الأولى
١٤:٢	« ما » الشارحة
٢٣٤:٢	ما فوق الجعل
١٥٦، ٦٧:١	ما لأجله العمل
٢٣٠:٢	الملكيّة المالكيّة
٢٤٢، ١٨٢:١	ما منه الوجود
١٦١، ٧٠، ٦٢:١	= المانع
٤٦٧، ٢٤٢، ١٩١	
١٧٨:٢	
١٩٥، ١٩٣:٣	
١٩٢:١	المانع الأولي
١٩٢:١	المانع الثانوي
٣٧١، ١٩١:١	المانع الشرعي
٣٧١، ١٩١:١	المانع العقلي
١٦١:١	عدم المانع

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٢٥٥ : ٢	مانع الحكم
١٨٨ ، ٧٦ : ١	الماهوي = الإمكان الماهوي
٢٢ : ٣	الماهيات =
٢٣٤ : ٢	الماهيات الجعلية
٣٦٤ : ١	الماهية = الماهية بشرط شيء
٣٦٤ : ١	الماهية بشرط لا
٣٦٥ ، ٣٦٤ ، ٣٦٣ : ١	الماهية اللا بشرط القسمي
٣٦٤ ، ٣٦٣ : ١	الماهية اللا بشرط المقسمي
١٥٦ ، ٦٨ : ١	ما ينتهي إليه العمل
٢٤٢ : ١	ما يوجب الفعل
١٨٨ : ١	المبادئ = مبادئ الاختيار
٣١٧ : ١	المتباينان
٢١٠ : ٢	المتعلق
٢١٧ : ٣	متعلق الحكم
١٨٣ : ١	متعلق المتعلق
٦٤ : ١	المتمانعان
٣٣٠ : ٢	المجموع
٢٣٥ : ٢	المجموعات الاعتبارية
٢٣٥ : ٢	المجموعات التنزيلية الادعائية
٢٣٤ : ٢	المجمولة = الأمور المجمولة
٨٣ : ١	المحسوسات
٣٩٠ : ١	المحصّلات = محصّلات الأحكام التكليفية
٣٩١ : ١	محصّلات الأحكام الوضعية
٣٩ : ١	المحصّلات الشرعية
٣٩ : ١	المحصّلات العادية

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٩ : ١	المحصّلات العقلية
١٦ : ١	المحل
٨٧ : ١	المحمول بالضميمة
٩٢ و ٩١ ، ٨٩ ، ٦٢ : ٣	
٨٧ : ١	المحمول من صميمه
٩٢ و ٩١ ، ٨٩ ، ٦٢ : ٣	
١١٣ : ١	مخالفة المعلوم بالعلم التفصيلي
٢٠٦ : ٣	المخصّص الأزمانى
٢٠٥ : ٣	المخصّص الأفرادى
٢٠٥ : ٣	المخصّص الأفرادى المتّصل
٢٠٥ : ٣	المخصّص الأفرادى المنفصل
١٥٠ : ١	مراتب = مراتب الامتثال
١٤٩ : ١	طولية مراتب الامتثال
٥٧ : ١	مراتب الحكم
٢٣١ : ٣	
١٢ : ٣	المراد الجدّي
٥٧ : ١	= المرتبة
٥٧ : ١	مرتبة الاقتضاء
٥٨ : ١	مرتبة الإنشاء
٢٣١ : ٣	
٦٢ : ١	مرتبة التنجّز
٢٣٤ : ٣	
٢٣٣ : ٣ ، ٢٥ ، ٦١ : ١	مرتبة الفعلية
٢٤٢ ، ١٥٦ ، ١٥٥ : ١	المرجّح
٢٥٨	

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٣٣٦، ٢٥٨ : ٢	
١١٢ : ٣	
٣٢٢، ٣٢٠، ١٥٨ : ١	المركّب = المركّب الاعتباري
٣٢٢، ٣٢٠، ١٥٨ : ١	المركّب الحقيقي
٣٢٢ : ١	المركّب الصناعي
١٠٤ : ١	المسألة الأصولية
٢ : ٢١ و ٢٢، ٢٥،	
٢٩، ٢٧	
٣٢ : ٢	المسألة الفقهية
٨٣ : ١	المشاهدات
٥٠٩، ٦٦ : ١	المشروط = الواجب المشروط
٧٧ : ١	المشهورات = القضايا المشهورات
٧٧ : ١	المشهورات الخاصة
٧٧ : ١	المشهورات العامة
٥٠٩، ٦٦ : ١	المطلق = الواجب المطلق
١٥٩، ١٥٨ : ١	المعد
٣١٧، ١٧٨ : ٢	
٣١، ٣٠ : ٢	المعذر
٣٤ : ٣	المعدرية
١٠٠ : ١	المعرف
٢٤٢، ١٨٢ : ١	معطي الوجود
٢٢ : ٣	المعقولات الأولية
٢٢ : ٣	المعقولات الثانوية
٢٢ : ٣	المعقول الثانوي الفلسفي
٢٢ : ٣	المعقول الثانوي المنطقي

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٦٧:١	المفعول لأجله
٢٤١، ١٨٢:١	المقتضي
٢٥٥، ١٧١، ١٦٩:٢	
٣٣٦	
٢٨٦ و ٢٨٥:٣	
٣٧٠:١	المقدمات = المقدمات الشرعية
٣٧٠:١	المقدمات العقلية
٥١١:١	المقدمات المفوتة
٥١١:١	المقدمة = مقدمة الواجب
٥١١:١	مقدمة الوجوب
٣٦٤ و ٣٦٣:١	المقسمي = الماهية اللا بشرط المقسمي
١٧:٣	الملازمة الذهنية
١٨٩، ١٨٢، ٥٧:١	الملاك
٣٦٥:١	الملكة
٢٣٠:٢	الملكية
٢٣١:٢	الملكية الشرعية
٢٣١:٢	الملكية العقلية
٢٣٠:٢	الملكية المالكية
١٩١:١	الممنوع
٢٥١، ٩٦:٢	مناسبة الحكم والموضوع
٤٥٠:١	« من » البيانية
٤٥٠:١	« من » التبعية
٣١، ٣٠:٢، ١٠٣:١	المنجز
٣٤:٣	= المنجزية
١٠٩:١	منجزية العلم الإجمالي

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٤٢٢:١	المنع
١١٣:١	الموافقة الاحتمالية
١١٣:١	الموافقة الالتزامية
١١٣:١	الموافقة الظنّية
١١٣:١	الموافقة الوهمية
١١٣:١	موافقة المعلوم بالعلم التفصيلي
١٩١،٧٠:١	موانع الواجب
١٩١،٦٩:١	موانع الوجوب
١٤٥:٣	الموجبة السالبة المحمول
١٤٥:٣	الموجبة المعدولة
١٥٦:٣	الموجبة المعدولة المحمول
٣٠٣:٢	الموجودات التدريجية
٣٦٩:١	الموجودات التعلّيقية
٣٠٣:٢	الموجودات القارّة
٣٦٩:١	الموجودات المطلقة
١٩٣،١٦٠:١	الموضوع
٣٦٤،٣١٠،١٧١:٢	
٣٣٦،٢٨٥:٣	
٣١٠:٢	الموضوع البسيط
٣١١،٣١٠:٢	الموضوع المركّب
٤٥٩،٣٢٩:١	المولوية = الأوامر المولوية
٢٤٢،١٨٢:١	مؤيس الأيس
	/ ن /
٣٧٣،١٩٩:٢	النسخ

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٧:١	النظري = الإدراك النظري
٨٧، ٧٩:١	النفس الأمري
٢١٩:٢	النفس الأمرية
١٧٣، ١٧٢، ٣٧:٢	النقض
١٨٤	
٢٨٧:٢	النور
٣٩٨:١	النوع المتوسط
	/ و /
٦٩:١	الواجب = شروط الواجب
٤٠١:١	الواجب التخييري
٥٠٩، ٦٦:١	الواجب المشروط
٥٠٩، ٦٦:١	الواجب المطلق
٥١٤:١	الواجب المعلق
٥١٠:١	مقدمة الواجب
١٩١، ٧٠:١	موانع الواجب
٣٤٠:١	الواجبات العقلية
٤٧٥:١	الوجه = قصد الوجه
٤٧٥:١	قصد وجه الوجه
٥٥:٣	الواسطة الجلية
٥٢:٣	الواسطة الخفية
٤٠٠:١	الوجوب = الوجوب التخييري
١٣٧:٢	الوجوب الضمني
٥٠٥:١	الوجوب الطريقي
٥١١:١	مقدمة الوجوب

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

١٩١، ٦٩ : ١	موانع الوجود		
٣٩٩ : ١	الوجود بالتبع	=	الوجود
٣٩٩ : ١	الوجود بالعرض		
٤١٢ : ١	الوجود الخارجي المفهومي		
٤٤٧ : ١	الوجود الذهني		
٢١ : ٣			الوجودات التعلّقيّة
٢٨٨ : ٢			الوجودات الطوليّة
٢٨٨ : ٢			الوجودات العرضيّة
١٢٥ : ٣			الوجود المطلق
١٢٥ : ٣			الوجود المقيّد
١٢٥ : ٣			الوجود ذو الماهيّة
١٢٥ : ٣			وجود الماهيّة
٧٦ : ١	الإمكان الوجودي	=	الوجودي
٣٢٣ : ١	الوحدة الاعتباريّة	=	الوحدة
٢٧٠ : ٣	الوحدة الدليليّة		
٣٧٦ : ٢	الوحدة الصنفيّة		
٢٧١ : ٣	الوحدة العرفيّة		
٢٧٠ : ٣	الوحدة العقلية		
٣٠٦ : ٣			الورود
٧١، ٦٥، ٦٢ : ١			الوصول
٣٩ : ١	محصّلات الأحكام الوضعيّة	=	الوضعيّة
٨٢ : ١	الانحصار الواقعي	=	الوقوعي
٢٢٧ : ٢			الولاية
٢٢٨ : ٢	الولاية التشريعيّة		
٢٢٨ : ٢	الولاية التكوينيّة		

الجزء و الصفحة

الاصطلاح

٢٢٨ : ٢	ولاية الفقيه	الوهم
٤٩ : ٢	/ ه /	
١٥٦ ، ٦٧ : ١	الهيئة الاتصالية =	الهدف
٤٦٧ : ١	/ ي /	الهيئة
١٢٣ : ٢	اليقين الاعتباري	اليقين
٩٨ : ٢	اليقين التقديري	
٢٤٨ و ٢٤٥ : ٢	اليقين الفعلي	
٢٤٥ : ٢		

٢ - الفهارس الجامعة للفوائد

١ - فوائد في نظرية المعرفة.

الجزء و الصفحة

القاعدة

٤٨:٢	أقسام الصور الإدراكية
٢١٨:٢	أقسام الصور الذهنية
٤٨:٢	أقسام العلم الحسولي الانفعالي
١٣:٢	أقسام المجهولات
٢٧٧:٢	توقف العلم بالكلّي على العلم بالفرد
٤٩:١	شرط كون الصورة الذهنية علماً
١٦:٣	الصورة الذهنية معلومة بالذات بالعلم الحسوري
٥٠:١	الفرق بين العلم الاكتسابي والإفاضي
٤٨:١	الفرق بين العلم التصوري والتصديقي
٥٢:١	الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي
٤٩:١	الفرق بين العلم الحسوري والحسولي
١١٥:١	الفرق بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي
١٠٨:١	الفرق بين العلم والقطع
١٠٨:١	الفرق بين العلم والقطع والجهل المركّب
٣٤:٣	
٤٩:٢	الفرق بين القطع والظنّ والشكّ والوهم
١٢٣:٢	الفرق بين القطع واليقين

١٠٧:١

٣٤:٣

٣٤:٣

٥٠:١

٥٧:٢

٢٨٢:١

١٥:٣

كاشفيّة القطع ليست من ذاتياته

الكاشفيّة للعلم من ذاتي باب البرهان
ما في الذهن معلوم بالذات وما في الخارج معلوم بالعرض
المقصود من المرتكزات الجبليّة الفطريّة
ملاك كون الصورة الذهنيّة علماً

٢ - فوائد في الحكمة والفلسفة .

الجزء و الصفحة	القاعدة
١٤٣: ٢	اتّحاد الوجود والإيجاد
٢٤٨: ٣	استحالة انتقال العرض من معروض إلى آخر
٢٦٣: ١	استحالة تأثير المتعدّد في الواحد
١٩: ٣	أقسام الإضافة
٢٥٦: ١	أقسام العناوين القصدية
٨٩: ٣	أقسام الكلّي الانتزاعي
٣٦٣: ١	أقسام الماهية
٨٧: ١	أقسام المحمولات النفس الأمرية الثابتة لموضوعاتها
٦٢: ٣	أقسام المفاهيم الإضافية
٢٦٤ - ١٦١: ١	امتناع تعدّد أجزاء العلة على نحو الاستقلال
٤١٧: ١	إمكان انتزاع المتعدّد من الواحد وعدمه
٣٦٩: ١	أنحاء تعلقية الوجود بغيره
٢٠: ٣	إنكار احتياج ارتباط المحمول بالموضوع للنسبة
٣٤١: ٢	أقسام التكثر
٣٥: ٢	أقسام العناوين القصدية
٩٢: ٣	أقسام العنوان الاشتقائي الكلّي
٢٥٠: ٢	أقسام المحمولات الواقعة في القضايا

٤٧:٢	أقسام صفات النفس
٣٠:٢	أقسام عناوين الأعمال الاختيارية
١٥٤:١	بيان المقصود من العلة الغائية
١٥٤:١	بيان المقصود من العلة الفاعلية
١٥٧:١	بيان المقصود من العلة المادية والعلة التصورية
١٥٩:١	بيان المقصود من العلة المعدة
١٦١:١	بيان المقصود من عدم المانع ، وكيفية تأثيره في المعلول
١٥٣:١	تعريف العلة
٨٥ ، ٧٣:٢	تعلقية الصفات الحقيقية ذات الإضافة
١٧٨:٢	تفاوت أجزاء العلة في التأثير في المعلول
٣٢٨:٢	التقابل بين اتصاف المعروض بالعرض وعدم اتصافه بتقابل العدم والملكة
١٨٠:٣	التقدم بين العلة والمعلول والموضوع والمحمول رتبي لا زماني
٤٤٧:١	خطأ إثبات الوجود الذهني بالأفراد المقدرة
٥٣٢:١	خطأ التعبير عن الضد بأنه مانع عن الضد الآخر
٣٩٩:١	خطأ التمثيل للواسطة في العروض بحركة الجالس في السفينة
١٥٧:١	دفع إشكال لزوم اتحاد العلة والمعلول من تركيب الجسم من المادة والصورة
١٥٩:١	دفع الإشكال حول عدم احتياج المعلول للعلة في مرحلة البقاء
٥٣١:١	سر التنافي الوجودي بين الضدين
٣١٧:٢	عدم المانع ليس جزء العلة
١٩٥:٣	عدم صحة أخذ العدم شرطاً
٢٤٣:١	علة عدم المعلول بالنسبة للفاعل بالطبع والفاعل بالاختيار
٢٥٨ - ١٨٨ - ١٥٥:١	الفاعل القادر فاعل تام من غير حاجة لمبادئ الاختيار
١٩:٣	الفرق بين الإضافة المقولية والإضافة الإشراقية
٤٨:٢ ، ٧٩:١	الفرق بين الاعتبارات العقلانية والاعتبارات غير العقلانية

٢٢٠: ٢	الفرق بين الأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية
٧٨: ١	الفرق بين الأمور الاعتبارية والنفس الأمرية
٢١٩: ٢	
٣٠٣: ٢	الفرق بين الأمور التدريجية والأمور القارة
٣٠٦: ٢	الفرق بين الحركة التوسّطية والحركة القطعية
٨٥: ٢	الفرق بين الصفات ذات الإضافة والأعراض الخارجية
٢٤٢: ١	الفرق بين الفاعل التام والفاعل الناقص
٢٤٢: ١	الفرق بين الفاعل بالاختيار والفاعل بالطبع
٨٩: ٣	الفرق بين الكلي الذاتي والكلي العرضي
٣٦٤: ١	الفرق بين الماهية اللابشرط المقسمي والماهية اللابشرط القسمي
٨٧: ١	الفرق بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة
٨٩، ٦٢: ٣	
٣٢٢ ، ٣٢٠ ، ١٥٨: ١	الفرق بين المركب الحقيقي والمركب الاعتباري
٢٢: ٣	الفرق بين المعقولات الأولية والمعقولات الثانوية
٢٢: ٣	الفرق بين المعقول الثانوي الفلسفي والمعقول الثانوي المنطقي
١٨٢: ١	الفرق بين المقتضي والفاعل
٢٢: ٣	الفرق بين المقولات الأولية والمقولات الثانوية
٣٦٩: ١	الفرق بين الموجود المطلق والموجودات التعلقية
١٦٠: ١	الفرق بين الموضوع والمادة والمحل
٣٩٩: ١	الفرق بين الوجود بالتبع والوجود بالعرض
٣٣٠: ٢	الفرق بين الوجود والإيجاد
٤٢٢: ١	الفرق بين عناوين الدفع والرفع والمنع
٢٣٤: ٢	الفرق بين (ما فوق الجعل) و (ما دون الجعل)
٢٤٢: ١	كيفية دخالة المرجح في الإيجاد والإعدام
	لا فرق بين التكوينية والتشريعية في استحالة وجود العرض
٢٥٣: ٣	بلا موضوع

١٩١، ٦٣: ١

٦١: ٣

٢٣٦، ٢١٩: ٢

٣١٧: ٢

٤٢٧: ١

١٦٠: ١

٢٣: ٣

٣٦٥: ٢

٤٤٦: ١

٣٤٢: ٢

١٧٧: ٢

٣٢٩: ٢

٢٩: ٣

٣٤١: ٢

٢٠٩: ٢

١٥٦: ١

١٥٥: ١

١٧٨: ٢

١٣٢: ٢

متى يكون المقتضيان متمنعين أو أحدهما مانعاً؟

المراد من تكافؤ المتضايقين بحسب الفعلية

مصاديق الأمور النفس الأمرية

المعدّ دخيل بوجوده الحدوثي لا البقائي

معنى التقيّد بالعدم

معنى القابل وشرطه وأقسامه

معنى تعلّيق العرض بمعرضه

معنى شرطية العدم

المقصود من الأفراد المقدّرة في القضية الحقيقية

المقصود من قاعدة (فاقد الشيء لا يعطيه)

ملاك وجود المعلول وعدمه

مناقشة كون الفرق بين الوجود والماهية اعتبارياً

موارد صحّة قاعدة: (أثر الأثر أثر)

مورد قاعدة السخية بين العلة والمعلول

وجه بطلان الدور

وجه التعبير عن العلة الغائية بالغائية

وجه التعبير عن العلة الغائية بالمرجح

الوجه في عدم قابلية المحلّ للضدين معاً

هل الزمان من المقارنات أم من المشخصات؟

٣ - فوائد في علم الكلام.

الجزء و الصفحة	القاعدة
١٨٨:١	احتياج الفاعل القادر في فعله إلى المرجح
١٥:٢	الاختلاف في التعارض ليس اختلافاً لفظياً
٧٣:١	أدلة العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين
٥١٠:١	اعتبار القدرة في التكليف حدوثاً وبقاءً
٥١٢:١	اعتبار القدرة في كل من التكليف والملاك والعقاب
١٨٩:١	أفعال القادر المختار معللة بالأغراض
٦٣:١	أقسام الأفعال الاختيارية بلحاظ الحسن والقبح
٥١٠:١، ٥١٢ - ٥١٤	الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار
٢٥٥:١	بيان المقصود من العبادة
٣٢ و ٣١:٢	بيان أن الحجّة في الفقه هي الحجّة الأصولية
٩١:١	الثواب والعقاب مقتضى قاعدة اللطف
	حكم العقل بالملازمة بين الحسن والقبح وبين موضوعهما
١٩٧:٢	يتوقف على إحرازه
٥١٠:١	عدم المنافاة بين العقاب والعجز الاختياري
١١٣:٣	علاقة عدم استحقاق العقاب بعدم التكليف
٢٥٥:١	الفرق بين العبادة بالمعنى الأعم والعبادة بالمعنى الأخص
٣٢:٢	الفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية

١٢٥:٣

٧٢:١

٤٧٨ - ١٨٩:١

٢٩:٢

٥٤٠ ، ٣٣٩:١

٢٥٦:١

١٣٠:١

٥٤٠:١

٢٢٨:٢

٣٣٩:١

الفرق بين الوجود المطلق للواجب والوجود المطلق للممكن

معاني الحسن والقبح

معنى أن أفعال الله معللة بالأغراض

معنى حكم العقل بالحسن أو القبح الفاعليين

معنى قاعدة اللطف وأدلتها

المقصود من إضافة العمل الدخيلة في ترتب الثواب عليه

ملاك استحقاق العقوبة

منشأ العقاب في الآخرة

منشأ ولاية الله على الخلق

الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية

٤ - فوائد في علم المنطق .

الجزء و الصفحة

القاعدة

١٥:٢	الاختلاف في التعاريف ليس اختلافاً لفظياً
٢٨٧:٢	أسباب تعدد الكلّي
٥٢:١	إشكال أبو سعيد الخير على ابن سينا حول الشكل الأوّل ، وجوابه
٥٠١:١	أقسام الدلالة
٨٣:١	أقسام القضية البديهية الثانوية
٣١٠:٢	إنكار توقّف القضية الإيجابية على الرابط
٢٧٧:٢	إنكار وجود الكلّي المتأصل
٩٤:٢	أساليب الاستدلال
١٥٤:٣	أقسام الموضوع المركّب
١٠١:١	بيان أقسام القياس المنطقي
٨:٣	بيان الدلالات الأربع للألفاظ
١٠٢:١	بيان الفرق بين الاستقراء التام والناقص
٧٨ - ٧٤:١	بيان الفرق بين البديهيات الأولى والمشهورات العامة
١٠٣:١	بيان المقصود من التمثيل
٨١:١	بيان المقصود من برهان الخلف
٨٣:١	بيان أنّ قضية (الكلّ أكبر من الجزء) ليست من القضايا البديهية الأولى

١٠٠:١	بيان أن موضوع علم المنطق هو المعرف والحجة
٢٩١:٢	تعدد الكلّي بالتقيّد
٢٧:٣	خطأ إدراج اللازم باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ضمن الدلالة
٢٦، ١٧:٣	الالتزاميّة
١٦٧:٣	الدالّ وحده ليس سبباً للعلم بالمدلول
٨٢:١	ضابطة الدليل النقضي
٨٣-٧٥:١	عدم انحصار برهان القياس الاستثنائي في المتنافيين
٢٨٧:٢	الفرق بين البديهيّات الأوّليّة والبديهيّات الثانويّة
٣٩٨:١	الفرق بين التشكيك العامّ والتشكيك الخاصّ
١٥:٣	الفرق بين الجنس والنوع المتوسط
١٤:٣	الفرق بين الحكاية في التصوريّات والحكاية في التصديقيّات
١٠٢:١	الفرق بين الدلالة والحكاية
٢٨٧:٢	الفرق بين القياس والاستقراء
٧٧:١	الفرق بين الكلّي المتواطىء والكلّي المشكك
٧٦:١	الفرق بين المشهورات العامّة والمشهورات الخاصّة
١٤٣:٣	القضايا البديهيّة ليست فوق الشكّ
٥٣:١	القضيّة السالبة لا تحتاج إلى وجود موضوع
٢٦:٣	كيفية ثبوت الحكم للجزئيّات
١٠٠:١	معنى الأعرفيّة المعتبرة في الدالّ
٥٢:١	معنى الحجّة في علم المنطق
٥٠٢:١	المقصود من العلم الإجمالي في علم المنطق
٢٨٨:٢	المقصود من كون الجمل الخبريّة تحتمل الصدق والكذب
٢٩١، ٢٨٦:٢	مناقشة القائلين بالتشكيك الخاصّي للوجود
٨٣:١	نسبة الكلّي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأبناء
٢٨٦:٢	« النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان » واجبة الوجود في العلم
	وجود الكلّي الطبيعي عين وجود الفرد

٥ - فوائد في علم الفقه .

الجزء و الصفحة

القاعدة

٢٩٥ : ١	الاحتمالات المتصورة لسبب نجاسة الملاقي للنجس أو المتنجس
٤٧٥ : ١	أدلة اعتبار قصد الوجه وقصد التمييز
٤٧٧ : ١	إمكان أخذ قصد الوجه في متعلق الأمر
٢٥٦ : ١	بيان المقصود من العناوين الذاتية في العبادات
٢٣٠ : ٢	تعريف الملكية وأقسامها
٢٦٢ : ١	التنافي بين الداعي غير الإلهي والعبادية
٤٣٢ : ١	حرمة التشريع لا تشمل موارد التشريع العملي
	دفع إشكال التفكيك بين الإنشاء والمنشأ عن الحكم المشروط
٥٩ : ١	بالشرط المتأخر
٢٤٨ : ١	شرطية القدرة العقلية للتكاليف
٤١٤ : ١	ضابطة الخطأ في التطبيق
٢٥١ : ١	عدم الدليل على اعتبار القدرة العرفية في التكليف
	الفرق بين الاحتياط المستلزم للتكرار في المعاملات بالمعنى
٤٨٦ : ١	الأعم وفي المعاملات بالمعنى الأخص
٤٦٧ : ١	الفرق بين القاطع والمانع
١٩٣ : ٣	
٢٤٩ : ١	الفرق بين دخالة القدرة العقلية ودخالة القدرة العرفية في التكاليف

٤٥٧:١

الفرق بين عدم القول بالفصل والقول بعدم الفصل

٣٤٢:١

الفرق بين قصد الوجه على نحو الغاية وقصده على نحو الوصف

٤٧٥:١

الفرق بين قصد الوجه وقصد التمييز وقصد وجه الوجه

٤٤٨:١

قاعدة الميسور

١٩٨:٣

لا يعتبر التبانى القلبي في الأحكام الشرعية

لو دار أمر الواجبين المترتبين - كالظهر والعصر - بين أفعال

متعددة ، فهل يعتبر في صحة الفعل الثاني الفراغ اليقيني

٢٨٦:١

من الأول ؟

٤٣٣:١

مبطلية الزيادة في الصلاة

٤٣٨:١

مبطلية الزيادة في الطواف

٢٢٨:٢

المقصود من ولاية الفقيه على الأمور الحسبية

٦٧:١

وجه اشتراط القدرة في التكليف

١٢٧:١

وجه أصالة الاحتياط في الدماء

٤٧٧:١

وجه اعتبار قصد وجه الوجه (الملاك)

٣٤٢:١

الوجه في عدم اعتبار قصد الوجه في العباديات

٦ - فوائد في علم الحديث والرجال .

الجزء و الصفحة

القاعدة

٦٣ : ٢

٤٤٩ : ١

١٢٢ : ٢

حجّية مضمّرات مثل زرارة بن أعين
لزوم الانسجام بين السؤال وجواب المعصوم عليه السلام عنه
مشيخة الصدوق عليه السلام لا تشمل ما رواه بصيغة: (وروي)

٧ - فوائد في تفسير القرآن .

الجزء و الصفحة

القاعدة

٢٥٢:١ و ٢٥٣ ، ٢٦١

٥٥:٢

١٨٤:١

بيان المقصود من قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ ... ﴾
المقصود من الآيات الناهية عن العمل بالظن
نكتة استفادة صحّة العقود ولزومها من آية ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾

٨ - فوائد في علم الأصول .

الجزء و الصفحة	القاعدة
١٠٨:١	آثار القطع
٢٥٨:١	الأحكام التكليفية مصاديق لدواعي إنشائها
٢٥٢:٢ ، ١٤٧:١	الأحكام الشرعية من الأمور المتعلقة
٢٣٧:٢	أخذ المتعلق على نحو القضية الطبيعية لا الحقيقية
٢٨٤:٢	استصحاب الأصل السببي لا يثبت سوى الآثار الشرعية
٤٥٦ - ٤٥٤:١	استفادة الوجوب والحرمة من حكم العقل
٢٧٦:١	الأصل عند الشك في القدرة على المتعلق
٣١:٣	اعتبار الجهل بالواقع في حجبة الأمانة
٢١٧:٢	اعتبارية الأحكام الشرعية
٤٢:٣	الأمانة تارة تكون هي الظن وأخرى سبب الظن
٢٥٠:١	امتناع أخذ الإرادة في التكليف وجوداً وعدمياً
٩٦ - ٩٤:١	امتناع حمل الجعل الثاني على التأسيس والتأكيد معاً
٢٧٥:١	امتناع رفع التكليف عند عدم إمكان وضعه ليس على إطلاقه
٢٨٣:١	إمكان داعوية صورة الأمر الاحتمالي
٢١٦:٢ و ٢١٧ ،	انتزاعية الأحكام الوضعية وعدمها
٢٢٥ ، ٢٢٣ ، ٢٢٠	
٣٠٧:١	أنحاء دخالة الزمان في متعلق التكليف

٢٧٠: ١	انقسام العام - بعد ورود المخصّص - إلى المقيد بوجوب الخاص والمقيد بعدمه
١٠٧: ١	إنكار أن تكون كاشفية القطع من ذاتياته
٣٦٤: ٢	إن مفردة (الموضوع) بحسب الاصطلاح الأصولي من الألفاظ المشتركة
٤١٨: ١	الأوامر الشرعية متعلّقة بالمعنى اللغوي لعناوين العبادات
٢٧٨: ٢	أقسام استصحاب الكلّي
٢٠٠: ٢	أقسام الأحكام العقلية لصغرى الملازمة
٢٠٦: ٢	أقسام الأحكام الوضعية من حيث الجعل
٣٠٦: ٣	أقسام الحكومة
٣٠٧: ٣	أقسام حكومة التضييق
٣٤٧: ٢	أقسام العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام
٣١٧: ١	أقسام المتباينين
٢٣٤: ٢	أقسام المجعولات الشرعية
٢٠٥: ٣	أقسام المخصّص الأفرادي
٣٧٠: ١	أقسام مقدّمة الواجب
٣٥٣، ٣٤٩: ٢	أنحاء الشك في بقاء الحكم الكلّي
٥٧: ١	بحث حول المنجزية
٣٢، ٣١: ٢	بيان أن الحجّة في الفقه هي الحجّة الأصولية
٢٤٥: ١	بيان الغرض من جعل التحريم
٢٤٧: ١	بيان الغرض من جعل الوجوب
٣٩٥: ١	بيان المقصود من الأجزاء التحليلية وأقسامها
٥٧: ١	بيان المقصود من المرتبة في بحث مراتب الحكم
٢٨: ٣، ٣٦٧: ٢	بيان المقصود من جعل الحجّة للأمارات
٦٦: ١	بيان المقصود من دخالة الشرط الشرعي في ملاك الحكم
١٤٩: ١	بيان مراتب الامتثال وطوليتها

١٣٠ : ٢	بيان معنى اتّحاد اليقين مع المتيقّن والشكّ مع المشكوك
١١٠ : ٣	تحقيق أنّ عدم التكليف - كوجوده - ليس من المجعولات الشرعية
٤٠٠ : ١	تصوير حقيقة الوجوب التخييري
٢١٧ ، ٢٠٦ : ٢	تعريف الحكم الشرعي وحقيقته
١٥٣ : ١	تعريف العلة
١٠٤ : ١	تعريف علم الأصول ، وضابط المسألة الأصولية
٩٢ : ٢	
١٨٣ : ١	تعريف متعلّق المتعلّق
	تعلّق الوجوب بالمتعدّد ليس كتعلّق العرض بالجسم ، وإنّما
٣٥١ : ١	كتعلّق اللّحاظ بالمفاهيم
٣٦٣ : ١	التقابل بين الإطلاق والتقييد
٣٦٦ و ٣٦٥	
٤٦٥ : ١	تقدّم رتبة الجزء على الشرط في مقام تأليف الماهية
٢٧٧ : ٢	تقسيم الآثار المترتبة على موضوعات الأحكام الشرعية
٢٣٧ : ٢	تقسيم الأحكام الشرعية إلى كلية وشخصية
	تقسيم الأصول العملية من حيث مقدار تكفلها بإثبات الحكم
٢٧٢ : ٢	الظاهري
	التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقية لا يفرق فيه بين كون
١٦٠ : ٣	المخصّص متصلاً أم منفصلاً
٢٣٥ : ٣	تمييز موارد الأصول العملية الأربعة
٢٣٦ : ٢	التنزيل من الأمور الاعتبارية لا النفس الأمرية
	جواب الشيخ الأعظم <small>رحمته</small> عن إشكال ابن قبة في المنع عن حجّية
٢٦٨ : ١	الظنّ
٥٢٤ : ١	حجّية الاستصحاب الاستقبالي
٣٧٩ : ٢	حجّية مثبتات الأمانة
٤٢ و ٤١ ، ٣٨ ، ٣٥ : ٣	

١٨٩:١	حقيقة الملاك وأقسامه
٢٢٤:٢	الحكم التكليفي دخيل في انتزاع الحكم الوضعي وليس هو منشأ
٣٤٣، ٣٤٠:١	انتزاعه
٣٦٨ - ٣٤٨، ٣٤٤	حكم العقل بلزوم تحصيل الملاكات
٣٠٩:٣	الخاصّ مخصّص للعامّ وحاكم على أصالة العموم
٣٤:٣	خصوصيات القطع
٤٤٢:١	خطأ التعبير عن الوجوب بالعرض
١٩٤:١	دخل المكفّ في جعل الحكم وإنشائه
١٩٣:١	دخل المكلف في خصوصية المتعلّق
١٢١:١	دفع التنافي بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية
٤٤٦ - ٥٨:١	سرّ أخذ القضايا الشرعية على نحو القضية الحقيقية
٥٨:١	سرّ كون القضايا الشرعية قضايا حقيقية
٢٣٣:٣	
١٩٦:١	الشكّ في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية
٣٤٤:١	صحة تعلق الأمر بالغرض
٣٤٨ - ٣٤٦	
٢٦١:٢	الصفات الإدراكية بالنسبة لمتعلقاتها مأخوذة على نحو الطريقية
٣٥٥:١	الصفات النفسانية تتعلّق بماهيات الأشياء ، لا بوجودها
٥٣٦:١	الخارجي والذهني
٦٩:٢	ضابطة الترتب
٥٠٥ و ٥٠٤:١	ضابطة التعليل بالحكم الارتكازي
٥٠٣:١	ضابطة الوجوب الطريقي
٥٤ و ٥٣:٣	ضابطة الوجوب النفسي
٢٥٢ و ٢٥١، ٩٦:٢	ضابطة مرجعية العرف
	ضابطة مناسبة الحكم والموضوع

٤٤١ - ٤١٨ - ٤١٦ : ١	عدم إمكان كون الجامع متعلّقاً للتكليف
٢٠٦ : ٢	عدم انحصار الأحكام الوضعية
٢٩ : ٣	عدم شمول حجّية الخبر للوازم
٣١٧ ، ٣٠٨ : ٣	عدم لزوم كون الدليل الحاكم ناظراً للدليل المحكوم أو مفسراً له
٥١٠ : ١	علاقة الواجب بمقدماته ومقدمات الوجوب
٥١٠ : ١	العلاقة بين كلّ من الوجوب والواجب ومقدماتهما
١٨٦ : ١	علاقة شروط الواجب بملاكات الأحكام
١٨٢ : ١	علاقة متعلّقات الأحكام بملاكاتها
١٨٤ : ١	علاقة متعلّق المتعلّق بالمتعلّق والحكم
١٨٥ : ١	علاقة متعلّق المتعلّق بالملاكات
٢٦٥ : ٢	العناوين مأخوذة على نحو الموضوعية
٣٣ : ٣	الفارق المحمولي بين الأمارات والأصول
٣٠ : ٣	الفارق الموضوعي بين الأمارات والأصول
٢٧٥ : ٣	الفرق بين الأحكام الكلّية والجزئية
٢٢٢ ، ٢١٩ و ٢١٨ : ٣	الفرق بين الاستمرار الوارد على الحكم والاستمرار المأخوذ في متعلّقه
٧٩ : ١	الفرق بين الاعتبارات العقلانية والاعتبارات غير العقلانية
٣٩٤ - ٣١٨ : ١	الفرق بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين
٢٦٨ : ١	الفرق بين الأمور الاعتقادية والأمور العملية من ناحية إمكان إقامة الدليل القطعي مع احتمال الامتناع الوقوعي
١٠٦ : ١	الفرق بين الانقياد والتجرّي
٣٣٥ : ٣	الفرق بين التنافي الذاتي للدليلين والتنافي العرضي
٤٣٨ : ١	الفرق بين الجزئية والشرطية
٣٤٩ : ٢	الفرق بين الحكم الكلّي والحكم الجزئيّ
٢٣٠ : ٣	الفرق بين الحكمين الواقعي والظاهري
٦٨ - ٦٦ : ١	الفرق بين الشروط الشرعية والشروط العقلية

٥٠٩ - ١٨٦	الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب
٧٠ - ٦٦: ١	الفرق بين الصحّة في باب العبادات والصحّة في باب المعاملات
٢٣٢: ٢	الفرق بين العمل التبعدي والعمل التوصلّي
٢٥٥ - ٢٥٣: ١	الفرق بين العموميين الأفرادي والأزماني
٢٠٣: ٣	الفرق بين العموميين المجموعي والاستغراقي
٢٠٣: ٣	الفرق بين العناوين الأوّليّة والثانويّة
١٤٣: ٢	الفرق بين الغرض من التكاليف العرفيّة والغرض من التكاليف الإلهيّة
٢٥٢: ١	الفرق بين القطع والظنّ والشكّ والوهم
٤٩: ٢	الفرق بين القيد الإحترازي والقيد التوضيحي
١٥٦: ٢	الفرق بين المانع الأوّلي والمانع الثانوي
١٩٢: ١	الفرق بين المانع العقلي والمانع الشرعي
٣٧١ ، ١٩١: ١	الفرق بين المجعولات الشرعيّة الاعتباريّة والمجعولات الإدعائيّة
٢٣٥: ٢	الفرق بين المسألة الفقهيّة والقاعدة الفقهيّة
٣٢: ٢	الفرق بين المحصّلات العقليّة والعاديّة والشرعيّة
٣٩٠: ١	الفرق بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة
٨٧: ١	الفرق بين المخصّصين الأفرادي والأزماني
٢٠٥: ٣	الفرق بين المقدمات العقليّة والمقدمات الشرعيّة
٣٧٠: ١	الفرق بين موانع الواجب وموانع الوجوب
١٩١ - ٦٩: ١	الفرق بين الموضوع المركّب من المعروض وعرضه والموضوع المركّب من الأمور المقارنة
٣١٠: ٢	الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط
٥٠٩ - ٦٦: ١	الفرق بين الوحدة العقليّة والوحدة الدليليّة والوحدة العرفيّة
٢٧٠: ٣	الفرق بين اليقين والشكّ الفعليين والتقديريين
٢٤٥: ٢	الفرق بين تخصيص العامّ من الأوّل أو من الوسط
٢١٥ ، ٢٠٨: ٣	

٣٠٦:٣	الفرق بين حكومة التوسعة وحكومة التضييق
٧٠ - ٦٦:١	الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب
٣٢٧:٢	الفرق بين عدم الجعل وعدم المجمعول
١٥١ ، ١٤٤:٢	الفرق بين كون الحكم للكلّي أو لما ينطبق عليه الكلّي
٣٦٦:١	الفرق بين ما كان (بشرط لا) عقلاً وما كان (بشرط لا) شرعاً
٢٠٣:٢	الفرق بين ملاك الحكم العقلي وملاك الحكم الشرعي
١٢٤ و ١٢٣:١	الفرق بين منجزية العلم الإجمالي على نحو العليّة التامة وعلى نحو الاقتضاء
٣٧٣:٢	الفرق بين منشأ النسخ ومنشأ التخصيص
٦٩:١	الفرق بين موانع الواجب وموانع الوجوب
١٩١:١	الفرق بين موانع الواجب وموانع الوجوب
٦٢:١	معاني فعليّة الحكم
٢٥٨:٢	قاعدة الفراغ أصل عملي لا أمانة
٤٩:٢	قاعدة المقتضي والمانع
٢٨٥:٣	(القاعدة الميرزائية) : « لو استثنى من العامّ عنوان وجودي فالعرف يفهم لزوم إحرازه »
١٨٣ ، ١٨١:٣	قاعدة اليقين
١٣٢ ، ١٢٩ ، ٥٠:٢	قصور العرف عن تحديد الجزء المقوم للمركبات الشرعيّة
٤٦٤ - ٤٤٤:١	قيود الموضوع إمّا من مقوماته وإمّا من حالاته
٢٧٧:٣	كلمة حول استصحاب العدم الأزلي
٣٢٧ ، ٢٨١:٢	كلمة حول قاعدة: كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل
١٤٧:٣	كون الشكّ في القدرة مجرئاً لأصالة البراءة ليس على إطلاقه
٢٠٢:٢	كيفية تأثير الشروط الشرعيّة للحكم في الملاك
٢٧٦:١	كيفية تعلق الأمر بالمركبات الاعتباريّة
١٨٧:١	
٣٧١ - ٣٥٥ ، ٣٢٠:١	

٢٣٤: ٢	كيفية جعل الماهيات المخترعة
٢٨٢: ١	كيفية داعوية تكاليف المولى للعبد
٢٠٥: ٣	لا مانع من اجتماع العمومين الأفرادي والأزماني في خطاب واحد
٢٧٨ و ٢٧٧: ١	لزوم الاحتياط عند إحراز الملاك ولو إجمالاً
٢٣٧: ٢	ليست جميع الأحكام مأخوذة على نحو القضية الحقيقية
٣٧٥: ١	متعلقات الأحكام هل هي الطبايع أم المصاديق؟
٢٣٧: ٢	المتعلق أخذ على نحو القضية الطبيعية لا الحقيقية
٢٢٠ ، ٢١٧: ٣	متعلق الحكم تارة يكون من الجواهر وأخرى من الأفعال
٣٢٢: ٣	مراتب إحراز الامتنال
٢٣١: ٣ ، ٥٧: ١	مراتب الحكم الواقعي
٢١٣: ٢	مراتب جزء التكليف
٢١٠: ٢	مراتب شرط التكليف
١١٣: ١	مراتب موافقة التكليف المعلوم بالإجمال
٢٧٢: ٣	مرجعية العرف في تحديد المفاهيم الكلية
٢٦٩: ٢	المسالك في تصوير حجج الأمارات
١٢٠: ١	مسألة الجمع بين الحكمين الظاهري والواقعي
٣٤: ٢	مصدقية الحكم التكليفي للداعي الذي أنشئ من أجله
٣٨٢: ٢	معاني الإمضاء
١٩٦: ١	معنى إمضاء الشارع للأحكام الوضعية
٣٧٥: ١	معنى عبارة « أن الخارج ظرف السقوط »
٢٩٨: ٣	معنى عدم الاقتضاء في مقام الإثبات
٦٨: ١	معنى قولهم: « إن الشرط الشرعي دخيل في الداعي للداعي ، وليس دخيلاً في نفس الداعي »
٢١٧: ٣	معنى كون الحكم من الأمور المتعلقة
١١٣: ١	معنى الموافقة والمخالفة في موارد العلم الإجمالي
٢٩٩: ٣	معنى وجود المانع في مقام الإثبات

١٠٤:١	المقصود من الحجّة في علم الأصول
٥٥:١	المقصود من العلم الإجمالي في باب التبادر
٥٦:١	المقصود من العلم الإجمالي في مباحث الاشتغال
١٢١:١	المقصود من تضادّ الأحكام
٨٩:١	الملازمة بين الحسن والقبح الفعليين والفاعليين
٩٢:١	الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي في سلسلة علل الأحكام
٩٢:١	الملازمة بين الحسن والقبح والحكم الشرعي في سلسلة معلولات الأحكام
٢٠٠:٢	الملازمة بين حكم العقل والشرع ملازمة إثباتية لا ثبوتية
١٨٤:٣	الملاكات المصححة للفهم العرفي
٢٧٠:٢	ملاك حجّية السيرة العقلانية الجارية على العمل بالأمارات
١٦٤:٢	ملاك حجّية الظهور
٢٨٩:٣	الملاك في الأحكام الوضعية قائم بها نفسها ، وفي الأحكام التكليفية قائم بمتعلقاتها
٣٨٦:١	مناقشة دعوى المحقّق الآخوند <small>رحمته الله</small> في إرجاع شرائط المجعول إلى شرائط الجعل
٢٠٨:٢	
٣١٢:١	موارد حكم العقل بلزوم تحصيل الملاك
٣٤٠ - ٣٤٣	
١١٣:١	الموافقة والمخالفة في موارد العلم التفصيلي
١٩٥:١	نسبة الأحكام الوضعية لملاكاتها
١٩١:١	نسبة الموانع إلى الملاكات
٢٠٥:٢	النسبة بين الحكم التكليفي والوضعي
٢٥٣:٢	النسبة بين الحكم والمكلف والمتعلّق والشروط والموانع
٤٥٩:١	نكتة عدم إمكان كون التكليف مولويّاً وإرشادياً في الآن نفسه

٣٣٢: ٢	الوجوب الجامع لا وجود له في الشريعة
٢٥٩: ١	الوجوه المتصورة لكيفية جعل المولى للداعي عن طريق الأوامر والنواهي
٢٠٩: ٢	وجه بطلان الدور
١٨٦: ١	وجه تأثير القدرة في الملاك
٢١٥: ١	وجه تقديم أدلة العناوين الأوليّة على أدلة العناوين الثانويّة
٣١٣: ٣	وجه تقديم الأمانة على الأصل
٣١٨: ٣	وجه تقديم الحكومة والورود على التخصيص
٣٠٩: ٣	وجه تقديم الخاصّ على العامّ
٣٧٨: ٢	الوجه في تقسيم العنوان الكلي إلى الجنس والنوع والفصل
٢٧٠: ١	الوجه في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقيّة
٨٣: ٣	
٣٦٧، ٢١٤: ٢	الوجه في كون متعلقات الأحكام هي الطبائع الكلّيّة
٩٠: ١	وجه لزوم تحصيل الملاك
٥١٢: ١	وجه وجوب تحصيل المقدمات المفوّنة
٣٣٦: ٢	وحدة الأمور التدريجيّة هل هي بالاتّصال أم بوحدة الداعي؟
١٨٦-٣٧: ٢	هل متعلّق المتعلّق قيد للمتعلّق؟ أم قيد للحكم؟
٣٧٦: ٢	يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الوحدة الصنفيّة

٩ - فوائد في اللغة والأدب .

الجزء و الصفحة

القاعدة

٨٤ ، ٨٠ : ٢	استخدام الجملة الإسمية في الإنشاء
١٣١ : ٢	الأصل في الزمان هو الظرفية أم القيدية ؟
١٣ : ٣	أقسام القرائن
١٧٤ : ٢	ظهور الفعل مقدّم على ظهور المتعلّق
٨٠ ، ٧٨ ، ٦٧ : ٢	عدم صحّة ما ذكره النحاة لزوم ترتّب الجزاء على الشرط
٢٤٩ : ٢	فائدة وضع الألفاظ لمعانيها هي الانتقال الحسولي لا الحضور
٤٨٤ : ١	الفرق بين اللَّعب واللَّعب
٦٦ : ٢	الفرق بين عموم السلب وسلب العموم
١٤ : ٢	الفرق بين (ما) الحقيقية و (ما) الشارحة
٢٤٩ : ٢	كلمة حول إمكان وضع أسماء الأعلام للموجود الخارجي
١٩١ : ٢	معنى الأقربية في مسألة الحمل على أقرب المجازات
٩٩ : ١	معنى الحجّة في اللغة
٦٥ : ٢	النفي المتعلّق بالعموم يفيد سلب العموم لا عموم السلب
٧٥ : ٢	وجه دلالة الجملة الخبرية على الإنشاء
١٧٤ ، ١٢٣ : ٢	وجه دلالة حذف المتعلّق على العموم

**الفهارس الفنية
الخاصة بالجزء الثالث**

١ - فهرس الاصطلاحات العلميّة

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ أ /
١١	الإرادة الجديّة
٢٠٣	الأزماني = العامّ الأزماني
٢٠٦	المخصّص الأزماني
١٠٨	استصحاب عدم التكليف
٢٠٤	الاستغراقي = العام الاستغراقي
٢٢٣	استمرار الحكم
٥	الأصل المثبت
٦٢، ١٩	الإضافة
١٩	الإضافة المقوليّة
١٩	الإضافة الإشرافيّة
٢٠٣	الأفراد = الأفراد العرضيّة للعامّ
٢٠٣	الأفراد = العامّ الأفرادي
٢٠٥	المخصّص الأفرادي
٢٠٥	المخصّص الأفرادي المتّصل
٢٠٥	المخصّص الأفرادي المنفصل

رقم الصفحة	الاصطلاح
٢٨	الأمانة
	/ ت /
٣٠٥	التخصّص
٣٠٩	التخصيص
٣٣٩	التخصيص الموردي
٣٣٥	التزاحم
٣٣٥	التعارض
٣٣٥	التنافي الذاتي
٣٣٥	التنافي العرضي
٢٣٤	التنجز
	/ ج /
٢١٩	الجعل
٤٠	الجملة الخبرية
٣٤	الجهل المركّب
	/ ح /
١٢٧	الحادث
١٣٢، ٧١	الحدوث
١٣٢	الحدوث البسيط
١٣٢	الحدوث المركّب
١٤	الحكاية
٢٣١	الحكم الإنشائي
٢٧٥	الحكم الجزئي

رقم الصفحة	الاصطلاح
٢٣١	الحكم الظاهري
٢٣٣	الحكم الفعلي
٢٧٥	الحكم الكلي
٢٣٤	الحكم المنجز
٢٣٠	الحكم الواقعي
٣١٧، ٣٠٦، ٣١٦	الحكومة
	/ د /
١٦، ٨	الدلالة
٨	الدلالات الأربع
٨	الدلالة التصورية الوضعية
٩	الدلالة التصديقية التفهيمية
١٠	الدلالة التصديقية الجدلية
٩	الدلالة التكوينية
١٣	دلالة القضية الخبرية على المطابقة
١٦٧	الدليل النقضي
	/ ذ /
٨٩	ذاتي باب البرهان
٩٠	ذاتي باب الكليات
	/ س /
١٥٠، ١٤٤	السالبة المحصلة
٢٨٥	السبب
٣٣٦	السبب الشرعي

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ ش /
٢٨٥	الشرط
٢٣٢	الشرط الشرعي
٢٢٧ ، ٢٥٥	الشك
	/ ص /
١٩١	الصحة
١٤	الصفات الإدارية
	/ ظ /
١٠	الظهور
١٠	الظهور اللفظي
	/ ع /
٢٠٣	العام الأزمني
٢٠٤ ، ٢٠٣	العام الاستغراقي
٢٠٣	العام الفردي
٢٠٤	العام المجموعي
١٢٦	العدم المطلق
١٢٦	العدم المقيد
٣٤	العلم
٢٣٠	العلم الحصولي
٢٣٠	العلم الحضورى

رقم الصفحة	الاصطلاح
	/ ف /
١١٢	الفاعل القادر
١١١	الفاعل الناقص
	/ ق /
١٩٣ و ١٩٤	القاطع
٢٨٥	قاعدة المقتضي والمانع
٢٦١، ٢٩١	قاعدة اليقين
١٣	القرينة
١٣	القرينة الداخلية
١٣	القرينة الخارجية الخبرية
١٣	القرينة الخارجية غير الخبرية
٣٤	القطع
١٥٣، ١٥٦	القيد الاحترازي
	/ ك /
٨٩	الكلي الانتزاعي
٨٩	الكلي الطبيعي
٨٩	كلي ذاتي باب الكلّيات
٨٩	كلي عرضي باب الكلّيات
	/ ل /
٣٠	اللازم بالمعنى الأخصّ
١٧١	(ليس) التامة
١٥٦، ١٧١	(ليس) الناقصة

رقم الصفحة	الاصطلاح
	م /
١٩٥ ، ١٩٣	المانع
٢٢	الماهيات
٢١٧	متعلق الحكم
٩٢ و ٩١ ، ٨٩ ، ٦٢	المحمول بالضميمة
٩٢ و ٩١ ، ٨٩ ، ٦٢	المحمول من صميمه
٢٠٦	المخصّص الأزمانى
٢٠٥	المخصّص الأفرادى
٢٠٥	المخصّص الأفرادى المتّصل
٢٠٥	المخصّص الأفرادى المنفصل
٢٣١	مراتب الحكم
١٢	المراد الجدّى
٢٣١	مرتبة الإنشاء
٢٣٣	مرتبة الفعلية
٢٣٤	مرتبة التنجّز
١١٢	المرجّح
٣٤	المعدّرية
٢٢	المعقولات الأوليّة
٢٢	المعقولات الثانويّة
٢٢	المعقول الثانوى الفلسفى
٢٢	المعقول الثانوى المنطقى
٢٨٥ و ٢٨٦	المقتضى
١٧	الملازمة الذهنية
٣٤	المنجزية
١٤٥	الموجبة السالبة المحمول

رقم الصفحة	الاصطلاح
١٤٥	الموجبة المعدولة
١٥٦	الموجبة المعدولة المحمول
٣٣٦، ٢٨٥	الموضوع
	/ و /
٥٥	الواسطة الجليّة
٥٢	الواسطة الخفيّة
١٢٥	وجود الماهيّة
١٢٥	وجود ذي الماهيّة
٢١	الوجودات التعلّقيّة
١٢٥	الوجود المطلق
١٢٥	الوجود المقيّد
٢٧٠	الوحدة الدليليّة
٢٧١	الوحدة العرفيّة
٢٧٠	الوحدة العقلية
٣٠٦	الورود

٢ - فهرس الفوائد و القواعد العلميّة

رقم الصفحة	القاعدة
٨	بيان الدلالات الأربع للألفاظ
١٣	الوجه في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيّة
١٣	أقسام القرائن
١٤	الفرق بين الدلالة والحكاية
١٥	الفرق بين الحكاية في التصوريّات والحكاية في التصديقيّات
١٥	ملاك كون الصورة الذهنيّة علماً
١٦	الصورة الذهنيّة معلومة بالذات بالعلم الحضورى
٢٦، ١٧	الدالّ وحده ليس سبباً للعلم بالمدلول
١٩	أقسام الإضافة
١٩	الفرق بين الإضافة المقوليّة والإضافة الإشراقيّة
٢٠	إنكار احتياج ارتباط المحمول بالموضوع للنسبة
٢٢	الفرق بين المعقول الثانويّ الفلسفيّ والمعقول الثانويّ المنطقيّ
٢٢	الفرق بين المقولات الأوليّة والمقولات الثانويّة
٢٣	معنى تعلقيّة العرض بمعرضه
٢٦	معنى الأعرفيّة المعتبرة في الدالّ
٢٧	خطأ إدراج اللازم باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ ضمن الدلالة الالتزاميّة

٢٩	موارد صحّة قاعدة : (أثر الأثر أثر)
٣٠	الفارق الموضوعي بين الأمارات والأصول
٣١	اعتبار الجهل بالواقع في حجّية الأمانة
٣٣	الفارق المحمولي بين الأمارات والأصول
٣٤	خصوصيات القطع
٣٤	الفرق بين العلم والقطع والجهل المركّب
٣٤	الكاشفيّة للعلم من ذاتي باب البرهان
٣٤	كاشفيّة القطع ليست من ذاتياته
٤٢	الأمانة تارة تكون هي الظنّ وأخرى سبب النظّ
٥٤ و ٥٣	ضابطة مرجعيّة العرف
٦١	المراد من تكافؤ المتضايقين بحسب الفعلية
٦٢	الفرق بين المحمول من صميمه والمحمول بالضميمة
٦٣	أقسام المفاهيم الإضافية
٨٩	أقسام الكلّي الانتزاعي
٨٩	الفرق بين الكلّي الذاتي والكلّي العرضي
٩٢	أقسام العنوان الاشتقائي الكلّي
١١٠	تحقيق أنّ عدم التكليف - كوجوده - ليس من المجعولات الشرعية
١١٣	علاقة عدم استحقاق العقاب بعدم التكليف
١٢٥	الفرق بين الوجود المطلق للواجب والوجود المطلق للممكن
١٤٣	القضية السالبة لا تحتاج إلى وجود موضوع
١٤٧	كلمة حول استصحاب العدم الأزلي
١٥٤	أقسام الموضوع المركّب
	التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقية لا يفرق فيه بين كون
١٦٠	المخصّص متصلاً أم منفصلاً
١٦٧	ضابطة الدليل النقضي
١٨٠	التقدّم بين العلة والمعلول والموضوع والمحمول رتبي لا زماني

١٨٣، ١٨١	(القاعدة الميرزائية): «لو استثنى من العامّ عنوان وجودي فالعرف يفهم لزوم إحرازه»
١٨٤	الملاكات المصححة للفهم العرفي
١٩٣	الفرق بين القاطع والمانع
١٩٥	عدم صحّة أخذ العدم شرطاً
١٩٨	لا يعتبر التباني القلبي في الأحكام الشرعيّة
٢٠٣	الفرق بين العموميين الأفرادي والأزماني
٢٠٣	الفرق بين العموميين المجموعي والاستغراقي
٢٠٥	لامانع من اجتماع العموميين الأفرادي والأزماني في خطاب واحد
٢٠٥	أقسام المخصّص الأفرادي
٢٠٥	الفرق بين المخصّصين الأفرادي والأزماني
٢١٥، ٢٠٨	الفرق بين تخصيص العامّ من الأول أو من الوسط
٢١٧	معنى كون الحكم من الأمور التعلّقيّة
٢٢٠، ٢١٧	متعلق الحكم تارة يكون من الجواهر وأخرى من الأفعال
٢٢٢، ٢١٩ و ٢١٨	الفرق بين الاستمرار الوارد على الحكم والاستمرار المأخوذ في متعلّقه
٢٣٠	الفرق بين الحكمين الواقعي والظاهري
٢٣١	مراتب الحكم الواقعي
٢٣٣	سرّ كون القضايا الشرعيّة قضايا حقيقيّة
٢٣٥	تمييز موارد الأصول العمليّة الأربعة
٢٤٨	استحالة انتقال العرض من معروض إلى آخر
٢٥٣	لا فرق بين التكوينيّات والتشريعيّات في استحالة وجود العرض بلا موضوع
٢٧٠	الفرق بين الوحدة العقليّة والوحدة الدليليّة والوحدة العرفيّة
٢٧٢	مرجعيّة العرف في تحديد المفاهيم الكلّيّة
٢٧٥	الفرق بين الأحكام الكلّيّة والجزئيّة

٢٧٧	قيود الموضوع إما من مقوماته وإما من حالاته
٢٨٥	قاعدة المقتضي والمانع
٢٨٩	الملاك في الأحكام الوضعيّة قائم بها نفسها، وفي الأحكام التكليفيّة قائم بمتعلقاتها
٢٩٨	معنى عدم الاقتضاء في مقام الإثبات
٢٩٩	معنى وجود المانع في مقام الإثبات
٣٠٦	أقسام الحكومة
٣٠٦	الفرق بين حكومة التوسعة وحكومة التضييق
٣٠٧	أقسام حكومة التضييق
٣١٧، ٣٠٧	عدم لزوم كون الدليل الحاكم ناظراً للدليل المحكوم أو مفسراً له
٣٠٩	وجه تقديم الخاصّ على العامّ
٣٠٩	الخاصّ مخصّص للعامّ وحاكم على أصالة العموم
٣١٣	وجه تقديم الأمانة على الأصل
٣١٨	وجه تقديم الحكومة والورود على التخصيص
٣٢٢	مراتب إحراز الامتثال
٣٣٥	الفرق بين التنافي الذاتي للدليلين والتنافي العرضي

٣ - فهرس طبعات المصادر المعتمدة

في تخريج النصوص والأقوال

/ ٣ /	/ ١ /
تحرير الأحكام	أجود التقريرات
٦-١	٤-١
العلامة الحلبي <small>رحمته الله</small>	السيد الخوئي <small>رحمته الله</small>
مؤسسة الإمام الصادق <small>عليه السلام</small>	(تقرير بحوث الميرزا النائيني <small>رحمته الله</small>)
قم المقدسة	مؤسسة صاحب الأمر <small>عليه السلام</small>
١٤٢٠هـ	قم المقدسة
	١٤١٩هـ
/ ٤ /	/ ٢ /
تنقيح الأصول	بحوث في علم الأصول
٤-١	٧-١
الشيخ حسين التقوي الاشتهاردي	السيد محمود الهاشمي الشاهرودي
(تقرير بحث السيد الخميني <small>رحمته الله</small>)	(تقرير بحوث السيد الشهيد الصدر <small>رحمته الله</small>)
مؤسسة تنظيم ونشر	مكتب الإعلام الإسلامي
آثار السيد الخميني <small>رحمته الله</small>	قم المقدسة / ١٤٠٥هـ.
قم المقدسة / ١٤١٨هـ	

/ ٨ /

فوائد الأصول (الرسائل)

٤ - ١

الشيخ الأنصاري رحمته الله
مجمع الفكر الإسلامي
قم المقدسة
١٤١٩ هـ

/ ٩ /

فوائد الأصول

٤ - ١

الشيخ محمد علي الكاظمي رحمته الله
(تقرير بحوث الميرزا النائيني رحمته الله)
مؤسسة النشر الإسلامي
قم المقدسة

/ ١٠ /

قوانين الأصول (الطبعة الحجرية)

الميرزا القمي رحمته الله

/ ١١ /

كفاية الأصول

الشيخ الآخوند الخراساني رحمته الله
مؤسسة آل البيت
قم المقدسة / ١٤٠٩ هـ

/ ٥ /

تهذيب الأصول

٢ - ١

الشيخ جعفر السبحاني
تقرير بحوث السيد الخميني رحمته الله
مؤسسة النشر الإسلامي
قم المقدسة
١٤٠٥ هـ

/ ٦ /

درر الفوائد في الحاشية

على الفرائد

المحقق الآخوند الخراساني رحمته الله
وزارة الثقافة والإرشاد
طهران
١٤١٠ هـ

/ ٧ /

شرائع الإسلام

٤ - ١

المحقق الحلبي رحمته الله
انتشارات استقلال
طهران
١٤٠٩ هـ

مؤسسة إحياء آثار السيد الخوئي عليه السلام

قم المقدسة

١٤٢٢ هـ

/ ١٦ /

مقالات الأصول

٢-١

المحقق العراقي عليه السلام

مجمع الفكر الإسلامي

قم المقدسة

١٤١٤ هـ

/ ١٧ /

مناهج الأحكام (الطبعة الحجرية)

الفاضل النراقي عليه السلام

طهران / ١٢٦٩ هـ

/ ١٨ /

منتقى الأصول

٧-١

الشهيد السيد عبد الصاحب الحكيم عليه السلام

(تقرير بحوث السيد محمد الروحاني عليه السلام)

قم المقدسة / ١٤١٣ هـ

/ ١٢ /

مباني الاستنباط (الجزء ٤)

السيد أبو القاسم الكوكبي عليه السلام

(تقرير بحوث السيد الخوئي عليه السلام)

مطبعة النجف / ١٣٧٧ هـ

/ ١٣ /

المبسوط في فقه الإمامية

٧-١

شيخ الطائفة الطوسي عليه السلام

المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية

/ ١٤ /

مستند الشيعة

١٩-١

المحقق النراقي عليه السلام

مؤسسة آل البيت عليهم السلام

قم المقدسة

١٤١٥ هـ

/ ١٥ /

مصباح الأصول

٢-١

السيد محمد سرور الواعظ عليه السلام

(تقرير بحوث السيد الخوئي عليه السلام)

الشيخ محمد حسين الأصفهاني رحمته الله

مؤسسة آل البيت عليهم السلام

قم المقدسة / ١٤١٤ هـ

/ ٢١ /

وسائل الشيعة

٢٠ - ١

الشيخ الحر العاملي رحمته الله

دار الكتب الإسلامية - طهران

الطبعة السادسة

/ ١٩ /

منتهى الأصول

٢ - ١

السيد البجنوردي رحمته الله

مؤسسة العروج

الطبعة الأولى المحققة / ١٤٢١ هـ

/ ٢٠ /

نهاية الدراية

٦ - ١

٤ - فهرس المحتويات

٤	المقدمة
٥	التنبية السابع : الأصل المثبت
٥	تمهيد
٥	الأمر الأول : بيان المفهوم التصوري للأصل المثبت
٦	الأمر الثاني : علاقة بحث الأصل المثبت بتحديد مفهوم الاستصحاب
٧	الأمر الثالث : بيان المراد من اللوازم العقلية والعادية
٨	الأمر الرابع : بيان الدلالات الأربع
٨	الدلالة الأولى : الدلالة الوضعية التصورية
٩	الدلالة الثانية : الدلالة التكوينية للألفاظ الموضوعية المفردة على الداعي
١٣	الدلالة الرابعة : دلالة القضية الخبرية على مطابقتها لمضمونها لنفس الأمر
١٤	بيان الفرق بين الدلالة والحكاية
١٤	المطلب الأول : بيان المقصود من الحكاية والدلالة والملازمة الذهنية
١٤	العنوان الأول : الحكاية
١٦	العنوان الثاني : الدلالة
١٧	العنوان الثالث : الملازمة الذهنية
١٩	أقسام الإضافة :
١٩	الأول : الإضافة المقولية

- ١٩ الثاني :الإضافة الإشراقية
- ٢٠ الثالث :النسبة القائمة بين الموضوع والمحمول
- ٢١ الرابع :الوجودات التعلقية التي تحتاج في تحققها لغير الفاعل
- ٢٣ المطلب الثاني :المائز بين الحكاية والدلالة والملازمة الذهنية
- ٢٣ النقطة الأولى :المائز بين الحكاية والملازمة الذهنية
- ٢٥ النقطة الثانية :المائز بين الحكاية والدلالة
- ٢٥ النقطة الثالثة :المائز بين الدلالة والملازمة الذهنية
- ٢٨ عودة إلى محلّ البحث :
- ٢٨ النظرية الأولى :نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ٣٠ النظرية الثانية :نظرية المحقق النائيني عليه السلام
- ٣٠ الفارق الموضوعي بين الأصل والأمانة
- ٣١ الزاوية الأولى :أن الأصل العملي مشروط بالشك في الواقع وعدم العلم به
- ٣١ مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٣٢ الزاوية الثانية :أن الأمانة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف
- ٣٣ الزاوية الثالثة :تعلق التعبد الشرعي بالأمانة بما لها من الكاشفية
- ٣٣ الفارق المحمولي بين الأصل والأمانة
- ٣٧ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام :
- ٣٧ الإشكال الأول :عدم صحة المبنى
- ٣٨ الإشكال الثاني :أن الأمانات نفسها لا دليل على حجيتها مثبتاتها
- ٣٩ مناقشة ما أفاده المحقق الخوئي عليه السلام :
- ٣٩ الإشكال الأول :قصور لسان الدليل
- ٤٠ الإشكال الثاني :عدم التسليم بترتيب العقلاء للوازم عند الإخبار بالملزوم
- ٤٢ الإشكال الثالث :عدم اختصاص حجية المثبتات بالأخبار

- ٤٤ الدخول إلى محلّ البحث :
- ٤٤ الجهة الأولى : وجه عدم حجّية مثبتات الاستصحاب
- ٤٥ تقرير الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله لعدم الحجّية
- ٤٦ مناقشة الشيخ الأعظم للشيخ كاشف الغطاء رحمته الله
- ٤٧ وقفة تأمل في كلام الشيخ الأعظم رحمته الله
- ٤٧ تعقيب المحقّق الخوئي على كلام الشيخ الأعظم رحمته الله
- ٥٠ مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله
- ٥٢ الجهة الثانية : استثناءات عدم الحجّية
- ٥٢ المورد الأوّل : الواسطة الخفية
- ٥٢ مناقشة ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته الله
- ٥٤ جواب المحقّق الآخوند رحمته الله عن المناقشة
- ٥٥ مناقشة ما أفاده العلمان الأنصاري والآخوند رحمته الله
- ٥٥ المورد الثاني : الواسطة الجليّة
- ٥٦ تأمل المحقّق الخوئي في كلام المحقّق الآخوند رحمته الله
- ٥٨ مناقشة السيّد الروحاني رحمته الله
- ٦٠ مناقشة ما أفاده السيّد الروحاني رحمته الله
- ٦٠ الملاحظة الأولى
- ٦١ الملاحظة الثانية
- ٦١ الملاحظة الثالثة
- ٦٤ الجهة الثالثة : بيان الفروع الفقهيّة المرتبطة بمثبتات الاستصحاب
- ٦٤ الفرع الأوّل : لو لاقى شيء نجساً أو متنجساً، وكان الملاقي أو الملاقي رطباً
- ٦٦ تفصيل للمحقّق الخوئي رحمته الله
- ٦٧ مناقشة ما أفاده المحقّق الخوئي رحمته الله

- ٦٩ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٦٩ وقفة تأمل مع مناقشة المحقق الخوئي عليه السلام
- ٧١ الفرع الثاني: ما لو شك في يوم أنه آخر شهر رمضان أو أول شوال
- ٧١ نظرية المحقق الخوئي عليه السلام
- ٧٢ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٧٣ توهم ودفع
- ٧٤ ملاحظات على كلام المحقق الخوئي عليه السلام :
- ٧٤ الملاحظة الأولى: ما أفادها المحقق الروحاني عليه السلام
- ٧٥ الملاحظة الثانية: ما أفادها المحقق الروحاني عليه السلام أيضاً
- ٧٥ تأمل في مناقشة السيد الروحاني عليه السلام
- ٧٥ الملاحظة الثالثة: ما أفادها المحقق الروحاني عليه السلام أيضاً
- ٧٦ الملاحظة الرابعة: ما أفادها السيد الصدر عليه السلام
- ٧٦ مناقشة إشكال السيد الصدر عليه السلام
- ٧٨ الفرع الثالث: رافع الحدث والخبث
- ٨٠ الفرع الرابع: الاختلاف بين الولي والجاني
- ٨٢ الفرع الخامس: ما إذا تلف مال شخص تحت يد شخص آخر
- ٨٢ الصورة الأولى: أن يدعي المالك الضمان بالبدل الواقعي ...
- ٨٢ الصورة الثانية: أن يدعي المالك الضمان بالبدل الجعلي
- ٨٢ وجه الحكم بالضمان
- ٨٢ الاحتمال الأول: أنه مبني على القول بحجية الأصل المثبت
- ٨٣ الاحتمال الثاني: أنه مبني على قاعدة المقتضي والمانع
- ٨٣ الاحتمال الثالث: أنه مبني على التمسك بالعام في الشبهة المصدقية
- ٨٣ مناقشة الاحتمالات الثلاثة

- ٨٤ كلام المحقق النائيني عليه السلام
- ٨٥ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عليه السلام
- ٨٥ كلام المحقق الخوئي عليه السلام
- ٨٧ الجهة الرابعة : استثناءات الأصل المثبت
- ٨٧ المورد الأول : أن يكون الأثر المترتب على المستصحب بواسطة العنوان الكلي
- ٨٩ النحو الأول
- ٨٩ النحو الثاني : أن يكون الكلي عنواناً منتزعا من الذات
- ٩١ تعليق المحقق الأصفهاني على كلام الآخوند عليه السلام
- ٩٣ مناقشة ما أفاده المحقق الأصفهاني عليه السلام
- ٩٦ المورد الثاني : جريان الاستصحاب في الشرط لترتب الشرطية عليه
- ٩٦ تقريب المحقق الخوئي لكلام المحقق الآخوند عليه السلام
- ٩٧ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق الآخوند عليه السلام
- ٩٩ توضيح كلام المحقق الآخوند عليه السلام
- ١٠٠ مناقشة إشكال المحقق الخوئي عليه السلام
- ١٠١ كلام للمحقق الأصفهاني عليه السلام
- ١٠٢ مناقشة ما أفاده الأصفهاني عليه السلام
- ١٠٣ المورد الثالث : استصحاب عدم التكليف
- ١٠٤ مناقشة الشيخ الأعظم الأنصاري عليه السلام
- ١٠٧ ملاحظة المحقق الآخوند على مناقشة الشيخ الأعظم عليه السلام
- ١٠٨ نظرية المحققين النائيني والميلاني عليه السلام
- ١٠٩ نظرية المحقق الأصفهاني عليه السلام
- الجهة الأولى : عدم انطباق ضابطة الأصل المثبت على استصحاب عدم
- ١٠٩ التكليف

- ١١٠ الجهة الثانية : عدم التكليف ليس من المجعولات الشرعية
- ١١٠ وجوه إمكان جعل عدم التكليف
- ١١٠ الوجه الأول
- ١١١ الوجه الثاني
- ١١٣ الجهة الثالثة : بيان علاقة عدم استحقاق العقاب بعدم التكليف
- ١١٣ البيان الأول
- ١١٣ البيان الثاني
- ١١٤ مناقشة ما أفاده المحقق الأصفهاني رحمته الله :
- ١١٤ الملاحظة الأولى
- ١١٥ الملاحظة الثانية

التنبيه الثامن :

- ١١٧ حكم ما لو كان اللازم لازماً للأعم من الوجود الواقعي والظاهري
- ١١٩ التنبيه التاسع : لزوم كون المستصحب حكماً شرعياً
- ١٢١ التنبيه العاشر : كفاية وجود الأثر للمستصحب في مرحلة البقاء
- ١٢١ تحرير محلّ البحث :
- ١٢١ الأقوال في المسألة :
- ١٢٢ المسلك الأول : مسلك القائلين بجريان الاستصحاب
- ١٢٣ المسلك الثاني : مسلك القائلين بعدم جريان الاستصحاب
- ١٢٥ التنبيه الحادي عشر : استصحاب تأخر الحادث
- ١٢٥ تمهيد :
- ١٢٥ الأمر الأول : أقسام الوجود والعدم

- ١٢٦ الأمر الثاني : أنحاء تصوّر تقدّم وتأخّر المستصحب
- ١٢٧ الأمر الثالث : أصالة تأخّر الحادث
- الأمر الرابع : محور البحث تحقّق التقدّم والتأخّر وعدمهما بنحو مفاد « كان »
- ١٢٧ و « ليس » الناقصتين
- ١٣٠ القسم الأوّل : استصحاب الحادث عند قياسه إلى أجزاء الزمان
- ١٣٣ القسم الثاني : استصحاب الحادث عند قياسه إلى حادث آخر
- ١٣٤ مقدّمة تمهيدية : صحّة جريان الاستصحاب في الموضوع المركّب
- ١٣٥ إشكال في صحّة جريان الاستصحاب في الموضوع المركّب
- ١٣٥ جواب المحقّق النائيني رحمته عن الإشكال
- ١٣٥ مناقشة المحقّق الخوئي لجواب المحقّق النائيني رحمتهما
- ١٣٦ جواب المحقّق الخوئي رحمته عن الإشكال
- ١٣٧ شروع في أبحاث القسم الثاني
- ١٣٩ المحور الأوّل : صور الحادثين المجهولي التأريخ
- ١٣٩ الصورة الأولى : أن يكون الأثر للوجود بمفاد كان التامة
- ١٤١ الصورة الثانية : أن يكون الأثر للوجود بمفاد كان الناقصة
- ١٤١ رأي المحقّق الآخوند رحمته
- ١٤٢ مناقشة المحقّق الخوئي لرأي المحقّق الآخوند رحمتهما
- ١٤٢ رأي المحقّق الخوئي رحمته
- ١٤٣ المناقشة الأولى : مناقشة إشكال الخوئي لتفصيل الآخوند رحمتهما
- ١٤٤ المناقشة الثانية : مناقشة رأي المحقّقين الآخوند والخوئي رحمتهما
- ١٤٦ نظرية المحقّق النائيني رحمته ومناقشتها
- ١٤٧ الملاحظة الأولى : لزوم محذور اللغوّة
- ١٤٧ الملاحظة الثانية : أن نقيض اتّصاف المعروض بالعرض هو عدم الاتّصاف

- ١٤٨ نظرية المحقق الخميني عليه السلام ومناقشتها
- ١٥٦ الصورة الثالثة: أن يكون الأثر للعدم بمفاد ليس الناقصة
- ١٥٦ نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ١٥٧ مناقشة المحقق الخوئي لرأي المحقق الآخوند عليه السلام
- ١٥٧ وقفة مع المحقق الخوئي عليه السلام
- ١٥٨ الصورة الرابعة: أن يكون الأثر للعدم بمفاد ليس التامة
- ١٥٩ نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ١٦٢ مناقشة نظرية المحقق الآخوند عليه السلام
- ١٦٤ دفاع عن المحقق الآخوند عليه السلام :
- ١٦٦ فرع مرتبط بالشبهة المصادقية
- ١٦٧ ملاحظة نقضية للمحقق الخوئي عليه السلام
- ١٦٩ المحور الثاني: صور الحادثين المجهول تأريخ أحدهما
الصورة الأولى: أن يكون الأثر مترتباً على تقدم أحد الحادثين بنحو مفاد
« كان » التامة
- ١٦٩ رأي المحقق النائيني عليه السلام
- ١٧١ مناقشة المحقق الكاظمي للشيخ النائيني عليه السلام
الصورة الثانية: أن يكون الأثر مترتباً على تقدم أحد الحادثين بنحو مفاد
« كان » الناقصة
- ١٧٢ الصورة الثالثة: أن يكون الأثر مترتباً على تقدم أحد الحادثين بنحو مفاد
« ليس » الناقصة
- ١٧٣ الصورة الرابعة: أن يكون الأثر مترتباً على تقدم أحد الحادثين بنحو مفاد
« ليس » الناقصة
- ١٧٤ نظرية الأعلام الثلاثة: الأنصاري والآخوند والنائيني عليه السلام

- ١٧٥ وقفة مع المحقق الآخوند عنه
- ١٧٦ وقفة مع المحقق النائيني عنه
- فرع فقهي في نهاية المطاف : الماء القليل المعلوم تميمه كراً والملاقي
- ١٧٨ للنجس المشكوك تقدم أيهما
- ١٧٨ الصورة الأولى : أن تكون الملاقاة والكرية مجهولتي التاريخ
- ١٧٨ الصورة الثانية : أن تكون الكرية معلومة التاريخ والملاقاة مجهولة
- ١٧٨ الصورة الثالثة : أن تكون الملاقاة معلومة التاريخ والكرية مجهولة
- ١٨٠ مناقشة المحقق النائيني عنه
- ١٨١ عودة لكلام المحقق النائيني عنه
- ١٨٣ مناقشة المحقق الخوئي للمحقق النائيني عنه
- المحور الثالث : الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر ، فيما إذا كان
- ١٨٧ بين الحادثين تضاد وجوداً
- ١٨٧ رأي المحقق الآخوند عنه
- ١٨٨ مناقشة المحقق الخوئي لرأي المحقق الآخوند عنه
- ١٩١ التنبيه الثاني عشر : استصحاب الصحة عند الشك في المانع
- ١٩١ توطئة
- ١٩١ تحقيق البحث :
- ١٩١ المقدمة الأولى : معنى الصحة في الأمور العبادية
- ١٩٢ المقدمة الثانية : محور البحث صحة الجزء لا الكل
- ١٩٢ رأي الشيخ الأعظم الأنصاري عنه
- ١٩٣ مناقشة المحقق الخوئي للشيخ الأعظم عنه
- ١٩٣ الملاحظة الأولى

- ١٩٤ الملاحظة الثانية
- ١٩٤ الملاحظة الثالثة
- ١٩٥ وقفة مع المحقق الخوئي رحمته الله
- ١٩٧ التنبيه الثالث عشر: جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية
- ١٩٧ توطئة
- ١٩٧ نظرية المحقق الآخوند رحمته الله
- ١٩٨ إيراد ودفع
- ١٩٩ القسم الأول: استصحاب الشريعة السماوية لإثبات المعذورية
- ٢٠١ القسم الثاني: استصحاب الشريعة السماوية لإلزام الآخر
- ٢٠٣ التنبيه الرابع عشر: استصحاب حكم المخصص
- ٢٠٣ تنقيح محل البحث :
- ٢٠٣ المقدمة الأولى: أنحاء العام
- ٢٠٣ النحو الأول: العام الفردي
- ٢٠٣ النحو الثاني: العام الأزمني
- ٢٠٣ المقدمة الثانية: أقسام العامين
- ٢٠٣ القسم الأول: العام الفردي الاستغراقي
- ٢٠٤ القسم الثاني: العام الفردي المجموعي
- ٢٠٤ القسم الثالث: العام الأزمني الاستغراقي
- ٢٠٤ القسم الرابع: العام الأزمني المجموعي
- ٢٠٥ المقدمة الثالثة: اجتماع العامين الفردي والأزمني في بعض الخطابات ...
- ٢٠٥ المقدمة الرابعة: أقسام المخصص

- ٢٠٥ النحو الأول: المخصّص الأفرادي
- ٢٠٥ القسم الأول: المخصّص الأفرادي المنفصل
- ٢٠٥ القسم الثاني: المخصّص الأفرادي المتّصل
- ٢٠٦ النحو الثاني: المخصّص الأزمانى
- المقدّمة الخامسة: الفرق بين العموم الزمانى الاستغراقي والعموم الزمانى
المجموعى ٢٠٦
- المقدّمة السادسة: كون الزمان والمكان من لوازم الأمور الزمانية ٢٠٦
- الأقوال فى المسألة: ٢٠٧
- القول الأول: نظرية الشيخ الأعظم الأنصارى رحمته الله ٢٠٧
- القول الثانى: نظرية المحقّق الآخوند رحمته الله ٢٠٨
- القول الثالث: نظرية المحقّق الخوئى رحمته الله ٢١٢
- مناقشة نظريات الأعلام: ٢١٤
- المناقشة الأولى ٢١٤
- المناقشة الثانية ٢١٥
- المناقشة الثالثة ٢١٦
- نظريتنا فى المسألة ٢١٦
- دفاع المحقّق النائينى عن الشيخ الأعظم رحمته الله ٢١٧
- مناقشة المحقّق الخوئى للمحقّق النائينى رحمته الله ٢١٩
- ملاحظات على مناقشة المحقّق الخوئى رحمته الله: ٢٢٢
- الملاحظة الأولى ٢٢٢
- الملاحظة الثانية ٢٢٢
- تحقيق المطلب: ٢٢٣

- ٢٢٥ التنبيه الخامس عشر: تحديد المقصود من الشك
- ٢٢٥ توطئة
- ٢٢٥ نظرية الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله: الشك خلاف اليقين
- ٢٢٦ الدليل الأول: الإجماع القطعي
- ٢٢٦ مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله لدعوى الإجماع
- ٢٢٦ الإيراد الأول: عدم تحقق الإجماع
- ٢٢٦ الإيراد الثاني: عدم حجية الإجماع المدركي
- ٢٢٦ مناقشة كلام المحقق الخوئي رحمته الله
- ٢٢٧ الدليل الثاني: الاستقراء
- ٢٢٧ الدليل الثالث
- ٢٢٨ مناقشة المحقق الخوئي رحمته الله للدليل الثالث :
- ٢٢٩ الدليل الرابع: ترك الاستفصال
- ٢٢٩ الدليل الخامس: صحيحة زارة
- ٢٣٠ الدليل السادس
- ٢٣٠ المقدمة الأولى: أقسام الحكم الشرعي
- ٢٣٠ القسم الأول: الحكم الواقعي
- ٢٣١ القسم الثاني: الحكم الظاهري
- ٢٣١ المقدمة الثانية: مراتب الحكم الواقعي
- ٢٣١ المرتبة الأولى: مرتبة الإنشاء والإيجاد
- ٢٣٣ المرتبة الثانية: مرتبة الفعلية
- ٢٣٤ المرتبة الثالثة: مرتبة التنجز
- ٢٣٥ المقدمة الثالثة: مجاري الأصول العملية :
- ٢٣٥ الأصل الأول: البراءة العقلية والتقليية

- ٢٣٥ الأصل الثاني : التخيير
- ٢٣٥ الأصل الثالث : الاشتغال
- ٢٣٥ الأصل الرابع : الاستصحاب
- ٢٣٥ موضوع الأصول العمليّة الأربعة
- ٢٣٦ تحقيق المقصود من (الشك) فيها
- ٢٤١ التنبيه السادس عشر : اتّحاد القضيّة المشكوكة مع المتيقّنة
- ٢٤١ كلمات أعلام الأصوليين حول لزوم الاتّحاد
- ٢٤٥ المقام الأوّل : بيان الدليل على لزوم الاتّحاد
- ٢٤٥ أدلة الشيخ الأعظم الأنصاري رحمته الله
- ٢٤٦ الدليل الأوّل
- ٢٤٧ الدليل الثاني
- ٢٤٩ الدليل الثالث
- ٢٥٠ مناقشة إشكال الآخوند لاستدلال الشيخ الأنصاري رحمته الله
- ٢٥١ مناقشة إشكال المحقّق الخوئي لاستدلال الشيخ الأعظم رحمته الله :
- ٢٥٥ الاستدلال بروايات الاستصحاب على لزوم الاتّحاد
- ٢٥٧ تحقيق الكلام في الاستدلال بالدليل النقلي :
- ٢٧٠ المقام الثاني : بيان المراد من وحدة الموضوع والمحمول
- ٢٧٥ التنبيه السابع عشر : جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة
- ٢٧٥ توطئة
- ٢٧٥ الأمر الأوّل : أنحاء الأحكام الشرعيّة :
- ٢٧٥ النحو الأوّل : الأحكام الجزئيّة

- ٢٧٥ النحو الثاني: الأحكام الكلّية
- ٢٧٥ الأمر الثاني : جريان الاستصحاب في الموضوعات والأحكام
- ٢٧٦ تنقيح محلّ البحث :
- ٢٧٧ الجهة الأولى : بيان منشأ الشك في الحكم الكلّي
- ٢٧٨ الجهة الثانية : حكم جريان الاستصحاب في الحكم الكلّي
- ٢٧٨ ١ - حكم الصورة الأولى من استصحاب الحكم الكلّي
- ٢٧٩ ٢ - حكم الصورة الثانية من استصحاب الحكم الكلّي
- ٢٨٠ مناقشة إشكال المحقّق الخوئي رحمته
- ٢٨٠ ٣ - حكم الصورة الثالثة من استصحاب الكلّي

الخاتمة

٢٨٣ - ٣٣٩

- ٢٨٥ البحث الأوّل : قاعدة المقتضي والمانع
- ٢٨٥ المقام الأوّل : بيان المقصود من المقتضي
- ٢٨٥ المعنى الأوّل : المقتضي بمعنى العلة الفاعلية لإيجاد الشيء في الخارج
- ٢٨٥ المعنى الثاني : المقتضي بمعنى الموضوع
- ٢٨٦ المعنى الثالث : المقتضي بمعنى ملاك الحكم
- ٢٨٦ المقام الثاني : بيان الدليل على حجّية القاعدة
- ٢٨٦ البحث الأوّل : حجّية قاعدة المقتضي بالمعنى الأوّل
- ٢٨٧ البحث الثاني : حجّية قاعدة المقتضي بالمعنى الثاني
- ٢٨٧ الدليل الأوّل : نصوص الاستصحاب
- ٢٨٧ مناقشة الدليل الأوّل
- ٢٨٧ الدليل الثاني : أصالة عدم المانع

٢٨٨ مناقشة الدليل الثاني
٢٨٨ الدليل الثالث : سيرة العقلاء
٢٨٨ مناقشة الدليل الثالث
٢٨٨ البحث الثالث : حجّة قاعدة المقتضي بالمعنى الثالث
٢٨٨ إشكال المحقّق الخوئي <small>رحمته الله</small>
٢٨٩ تعميق إشكال المحقّق الخوئي <small>رحمته الله</small>
٢٩١ البحث الثاني : قاعدة اليقين
٢٩١ تقريب شمول نصوص الاستصحاب للقاعدة
٢٩٢ مناقشة التقريب
٢٩٣ الجواب عن المناقشة
٢٩٤ مناقشة المحقّق النائيني <small>رحمته الله</small> للتقريب :
٢٩٦ ملاحظات على مناقشة المحقّق النائيني <small>رحمته الله</small>
٢٩٦ الملاحظة الأولى
٢٩٦ الملاحظة الثانية
٢٩٧ الملاحظة الثالثة
٣٠٠ مناقشة تقريب المحقّق الخوئي <small>رحمته الله</small> :
٣٠٠ الملاحظة الأولى
٣٠٢ الملاحظة الثانية
٣٠٥ البحث الثالث : وجه تقدّم الأمانة على الاستصحاب
٣٠٥ العنوان الأوّل : التخصّص
٣٠٦ العنوان الثاني : الورد
٣٠٦ العنوان الثالث : الحكومة
٣٠٨ تنبيهان مهمّان :

- ٣٠٨ التنبيه الأول : عدم اعتبار كون الدليل الحاكم ناظرًا للمحكوم
- ٣٠٨ التنبيه الثاني : الحكومة التضييقية قد تكون لمحمول الدليل المحكوم
- ٣٠٩ العنوان الرابع : التخصيص
- ٣١٠ عودة إلى مركز البحث : (وجه تقدم الأمانة على الاستصحاب)
- ٣١٠ الاحتمال الأول : التقدم بالورود
- ٣١٠ التقريب الأول
- ٣١٢ التقريب الثاني
- ٣١٣ التقريب الثالث
- ٣١٣ إيراد ودفع
- ٣١٥ مناقشة التقريب الثالث :
- ٣١٦ الاحتمال الثاني : التقدم بالحكومة
- ٣١٧ إنكار المحقق الأخوند رحمته للحكومة ، ومناقشته
- ٣١٨ الاحتمال الثالث : التقدم بالتخصيص
- ٣٢١ البحث الرابع : وجه تقدم الاستصحاب على سائر الأصول العملية
- ٣٢١ ١ - وجه تقدم الاستصحاب على الأصول العقلية
- ٣٢٤ ٢ - وجه تقدم الاستصحاب على الأصول الشرعية
- ٣٢٤ وجه التقدم بالورود
- ٣٢٦ وجه التقدم بالحكومة
- ٣٢٩ وجه التقدم بالتخصيص
- ٣٣٢ وجه تقدم الاستصحاب على الاحتياط الشرعي
- ٣٣٥ البحث الخامس : تعارض الاستصحابيين
- ٣٣٥ توطئة
- ٣٣٦ القسم الأول

٣٣٧	القسم الثاني
٣٣٩	البحث السادس: وجه تقدّم القواعد الأربع على الاستصحاب
٣٤١	كلمة الختام

الفهرس الفئتي

الفهارس الجامعة للأجزاء الثلاثة

٣٤٧	١ - الفهارس الجامعة للاصطلاحات
٣٧٧	٢ - الفهرس الجامعة للفوائد
٣٧٧	١ - فوائد في نظرية المعرفة
٣٧٩	٢ - فوائد في الحكمة والفلسفة
٣٨٣	٣ - فوائد في علم الكلام
٣٨٥	٤ - فوائد في علم المنطق
٣٨٧	٥ - فوائد في علم الفقه
٣٨٩	٦ - فوائد في علم الحديث والرجال
٣٩١	٧ - فوائد في تفسير القرآن
٣٩٣	٨ - فوائد في علم الأصول
٤٠٣	٩ - فوائد في اللغة والأدب

الفهارس الفئتي الخاصة بالجزء الثالث

٤٠٧	١ - فهرس الاصطلاحات العلمية
٤١٥	٢ - فهرس الفوائد والقواعد العلمية

٣ - فهرس المصادر ٤١٩

٤ - فهرس المحتويات ٤٢٣