1439

001

تعريف الاستصحاب

الجهة الاولى: في استعراض التعريفات وذكر الاهم منها:

الاول : ما افاده الشيخ الاعظم (قده) في \***فرائد الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص9\* حيث ذكر ان الاستصحاب** عرّف بتعاريف، أسدّها و أخصرها: «إبقاء ما كان» .

أي الحكم ببقاء ما كان ، حيث ان الاستصحاب حكم ظاهري ببقاء الحكم المتيقن او موضوعه في ظرف الشك في بقائه، كما لو تيقن بنجاسة الماء بالملاقاة ثم القي عليه نصف كر فشك في زوال النجاسة فالحكم الظاهري ببقاء تلك النجاسة المتيقنة سابقا هو الاستصحاب.

وافاد صاحب الكفاية في \***كفاية الأصول ؛ ص384\*** "و لا يخفى أن عبارتهم في تعريفه و إن كانت شتى إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه."[[1]](#footnote-1)

وكلامه في ان الاستصحاب ابقاء الحكم او موضوعه في ظرف الشك هو شرح لكلام الشيخ لا انه تعريف جديد.

الثاني: ما نقله الشيخ الاعظم عن صاحب القوانين (قدهما) حيث ذكر في \***فرائد الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص10\* "**و أزيف التعاريف تعريفه بأنّه: «كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»[[2]](#footnote-2) "

والمقصود من هذا التعريف ان الاستصحاب امارة ، فصاحب هذا التعريف يقول متى ما حصل ركنان احدهما اليقين بالحدوث والثاني الشك في البقاء فهو موضوع للظن النوعي بالبقاء.

الثالث : تعريف المحقق النائيني (قده) :

ذكر المحقق النائيني (قده) في \***فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص307\* "**فالأولى في تعريفه هو أن يقال: إنّ الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر و الجري العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين و هذا المعنى ينطبق على ما هو مفاد الأخبار[[3]](#footnote-3)".

وعليه فان الاستصحاب تعبد باليقين لا بالمتيقن، اي التعبد ببقاء الاحراز السابق عند الشك فيه، وهو المستفاد من صحيح زرارة " لِأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ ثُمَّ شَكَكْتَ فَلَيْسَ يَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْقُضَ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ أَبَداً"، حيث إنّ الشارع لم يتعبد ببقاء المتيقين اي الوضوء، وانما تعبد ببقاء اليقين به، ولكن هذا ليس لموضوعية في احرازية اليقين، وانما هو من حيث الجري العملي، اي ترتيب آثار اليقين عند الشك في بقاءه.

الرابع: تعريف المحقق الاصفهاني (قده)

ذكر (قده) في \***نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص10\***

"و التحقيق: إن الاستصحاب- كما يناسب المشتقات منه- هو الإبقاء العملي و الموصوف بالحجية بناء على الأخبار هو اليقين السابق: إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجية الوساطة في الإثبات، فان إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع- بقاء عنواناً- بإيصال الحكم المماثل لباً. و إما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجية تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلًا، و بقاءً جعلًا".

فالاستصحاب هو الابقاء العملي، وليس حكما شرعيا ولا امارة عقلائية ، وانما وظيفة عملية يمارسها المكلف، فيقال استصحب فهو مستصحِب للمستصحَب وهذه الاشتقاقات تشير الى ان واقع الاستصحاب ليس الا انه عمل يقوم به المكلف، اي لو تيقن بالطهارة ثم شك فيها جرى عملا على طبق يقينه.

الجهة الثانية : في بيان الصياغة القانونية للاستصحاب بناءً على التعاريف المذكورة

فهل الاستصحاب اصل عملي شرعي او عقلائي ام امارة ام وظيفة انسدادية يحكم بها العقل عند عدم الدليل؟

ولاشك انه تبعا لمدركه تختلف صياغة الاستصحاب، لذلك اطال العلمان الاصفهاني وسيد المنتقى (قدهما) في بيان ان الاستصحاب دليل ام انه وظيفة عملية ام امارة .

المدرك الاول

ان الاستصحاب اصل عملي تعبدنا الشارع به من خلال الروايات التي محصلها ان الاستصحاب تعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك او امارة تعبدية .

المدرك الثاني

بناء العقلاء على ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك فمقتضاه ان الاستصحاب اصل عقلائي لا شرعي.

المدرك الثالث

ان الاستصحاب وظيفة انسدادية اي في فرض عدم وجود الدليل الاجتهادي او الفقاهتي يذعن العقل ظناً بحجية اليقين السابق في حال انسداد باب العلم والعلمي.

محل البحث في الاستصحاب

وبما ان هذه الجهة مؤثرة في تحديد الاستصحاب قال بعضهم محل البحث هو الاستصحاب الذي \*نعتبره دليلا\* على الحكم فلو قلنا بجواز البقاء على تقلييد الميت الاعلم وسئلنا عن الدليل على ذلك فنقول ان الدليل على ذلك هو استصحاب حجية فتواه الى بعد وفاته.

فهل التعاريف السابقة وافية بتحديد الاستصحاب الذي هو دليل ام لا

وتارة ما نبحث عنه في الاستصحاب هو \*الوظيفة العملية\* اي الجري العملي من قبل المكلف هل هو ترتيب آثار المتيقن في ظرف الشك معذر ام لا فليس ما نبحث عنه دليلا وانما هو وظيفة عملية .

فياترى التعاريف السابقة ناظرة لذلك ؟

وتارة نبحث عن \*النتيجة والحكم\* فلا نبحث عن الدليل ولا عن الوظيفة العملية هل الشارع صدر منه هذا الحكم تاسيسا او امضاءا .

فترى اختلاف المشارب والتوجهات نحو محل البحث هل هو الاستصحاب بما هو دليل او بما هو وظيفة عملية معذرة ام بما هو حكم شرعي كسائر الاحكام الظاهرية

الجهة الثالثة : في مناقشة التعريفات السابقة

تعريف الشيخ الاعظم القائل بانه "الحكم ببقاء ما كان".

فهنا تسائل المحقق الاصفهاني هل البقاء هو البقاء التشريعي ام العملي؟

قال (قده) "و لا يخفى عليك أنّ المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الإلزام به- كما صرح به شيخنا العلامة- قدس سرّه- في تعليقته على الرسائل‏[[4]](#footnote-4)- و كما استظهره بعض الأجلة[[5]](#footnote-5) من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما. فالمناسب: التعبير بالحكم بالإبقاء، فان الإبقاء و البقاء، و إن كانا متحدين بالذات إلّا أنّ الّذي هو عنوان فعل المكلف- الّذي هو مورد الإلزام- أو فعل توليدي منه هو الإبقاء بلحاظ حيثية صدوره من المكلف، لا البقاء الّذي هو من حيثيات الحكم و شئونه".

فالاخوند في تعليقته على الفرائد شرح كلام الشيخ بالبقاء العملي اي يجب ترتيب اثار المتيقن في مقام العمل

بينما في الكفاية يرى البقاء التشريعي اي ان الاستصحاب هو حكم الشارع بالبقاء، اي احداث حكم مماثل في مرحلة البقاء لأن البقاء التشريعي تشريع بنفسه وهذا لا معنى له وانما هو ثبوت حكم في مرحلة البقاء ممثال للحكم السابق فهناك حكمان احدهما متيقن الحدوث والاخر ظاهري في مرحلة البقاء مماثل له .

002

لازال الكلام في مناقشة التعريف الاول من تعريفات الاستصحاب ، وهو ان الاستصحاب حكم ببقاء ما كان ، وقد اورد المحقق الاصفهاني (قده) على هذا التعريف بايرادين :

\*الاول\* : ان الاستصحاب بهذا التعريف لا يشمل جميع المباني، لأننا ذكرنا فيما سبق ان مباني الاستصحاب اما الروايات او بناء العقلاء او حكم العقل بمعنى الاذعان الظني ببقاء ما كان، و لأجل اختلاف المباني فالتعريف السابق لا يتطابق مع جميعها.

بيانه : ان الشيخ (قده) عرّف الاستصحاب بانه "ابقاء ما كان" فما هو مقصوده بالابقاء هل هو الابقاء العملي ام التشريعي؟

اي هل مقصوده بالابقاء الزام الشارع بالبقاء عملاً على ما كان ام مجرد حكم الشارع بانّ ما كان باق فهو تعبداً ؟

\*فان كان مقصوده الابقاء العملي\*

فيوجد جامع حينئذٍ بين مفاد الاخبار و البناء العقلائي، حيث يصحّ ان يقال ان البقاء العملي ملزم به الانسان : اما لدلالة الروايات او لبناء العقلاء .

ولكن البقاء العملي او الابقاء العملي لا ينطبق على الملاك الثالث وهو "حكم العقل" فان العقل ليس له حكم والزام وانما دوره الكاشفية والادراك سواء كان نظرياً ام عملياً.

\*وان كان المراد الابقاء التشريعي\*

أي ان الشارع تعبداً حكم ببقاء ما كان بغمض النظر عن عمل المكلف فهذا الابقاء التشريعي لا ينطبق على البناء العقلائي.

اي لو جعلنا مدرك الاستصحاب هو بناء العقلاء على الجري على طبق ما كان لم ينطبق على ذلك الابقاء التشريعي، اذ ليس لدى العقلاء ايّ حكم، بل مجرد الجري العملي وراء ما كان.

\*فان قلت\* يمكن ان نعرف الاستصحاب بانه الحكم ببقاء ما كان ، وينطبق ذلك على بناء العقلاء لا بلحاظ نفس البناء فانه عمل وليس حكماً، و لكن بلحاظ امضاءه من قبل الشارع، اذ لا فرق في حكم الشارع بين التاسيسي والامضائي، فنقول: تارة يحكم الشارع بالبقاء تاسيساً وهذا هو المستفاد من الاخبار، وتارة يحكم الشارع بالبقاء امضاءً وهذا ما ينسجم مع مدركية البناء العقلائي، فهناك حكم بالبقاء.

\*قلت\*

أولاً: ان البحث الان ليس في الحجية اي ليس البحث في امضاء البناء العقلائي وعدمه، وانما البحث في أصل البناء العقلائي وعدمه ، مثلاً في بحث المفاهيم عندما نبحث هل ان للشرط مفهوماً ام لا ، فليس البحث في الحجية وانما البحث في أصل ثبوت المفهوم ، هل ان للجملة الشرطية ظهوراً في المفهوم ام لا ، و على فرض الظهور فهو حجة لا نحتاج الى البحث لان الظهور حجة.

كذلك في المقام عندما نقول الاستصحاب مستفاد من البناء العقلائي، فسوف يقع البحث في ثبوت ذلك البناء العقلائي وعدمه لا في حجيته وامضائه اذ لا اشكال ان البناء العقلائي المعاصر للشارع مع كون الشارع قادراً على الردع ممضى، فليس البحث في الامضاء بل في ثبوت البناء .

ثانياً: سلمنا ان البحث في الامضاء، ولكن هل الامضاء حكم وراء بناء العقلاء، كي ترجع القضية الى حكم الشارع بالبقاء؟

الصحيح: انه ليس بحكم، فانّ بناء العقلاء على العمل بالظواهر مثلاً مستبطن لصحة مؤاخذة من يخالف الظاهر، وهذا البناء امضاه الشارع، ومعنى امضائه ان الشارع كالعقلاء يؤاخذ من خالف الظاهر، فليس امضاء البناء حكماً، بل امضاء البناء عبارة عن جري الشارع كجري العقلاء في مؤاخذته من يخالف الظاهر، وكذلك الامر في المقام فان بناء العقلاء على الجري وفق اليقين السابق ومؤاخذتهم من لا يجري يعني ان الشارع جرى في هذه المؤاخذة وفق جريهم، لا ان هناك تعبداً بالبقاء تعبدا امضائياً .

فتلخص ان تعريف الشيخ الاعظم (قده) الاستصحاب انه حكم هل يريد به الالزام بالبقاء العملي فلا ينطبق على حكم العقل ام الابقاء التشريعي اي التعبد بالبقاء شرعا فلا ينطبق على البناء العقلائي ولا على امضائه.

ولكن \*السيد الشهيد اجاب\* عن ايراد المحقق الاصفهاني بوجهين:

\*الوجه الأول\* :

قال ان تعريف الشيخ على اي حال جامع للمباني :

مثلاً نختار ان مراد الشيخ من ابقاء ما كان الابقاء العملي، وينطبق ذلك على حكم العقل، لأنّه لا اشكال ان العقل يحكم بالعمل من باب حق الطاعة والمولوية، مثلاً العقل يقول كان وجوب الجمعة ثابتاً في عصر النص ونشك في بقائه في عصر الغيبة اذن يأتي حكم العقل ويقول : انّ على المكلف من باب حق الطاعة ان يأتي بصلاة الجمعة في عصر الغيبة، وهذا الحكم العقلي استصحاب، فهو حكم عقلي بالبقاء العملي استناداً لحق الطاعة، فتعريف الاستصحاب بالابقاء العملي يشمل حكم العقل.

او نختار ان الاستصحاب ابقاء تشريعي، و يشمل بناء العقلاء، بان نقول ان بناء العقلاء على امرٍ انما هو بنائهم بما هم موالي لا بما هم عبيد، وبناء العقلاء بما هم موالي واصحاب أوامر على البقاء على ما كان ليس الا حكم صادر من المولى في حق عبده أن ابقّ على ما كان ، لا ان حكم العقلاء بما هم موالي على الجري العملي على ما كان، بل الحكم في حق عبيدهم ببقاء ما كان، فكذلك لو اخترنا ان الاستصحاب ابقاء تشريعي فانه ينطبق على البناء العقلائي، فأين المحذور؟

\*ولكن هذا الجواب لا يدفع اشكال المحقق\* والوجه في ذلك انه اذا اخترنا ان الاستصحاب ابقاء عملي لم ينطبق على مدرك العقل، و ذلك لمقدمتين :

الاولى: ليس للعقل دور الا الادراك سواء كان المدرَك مما يعلم او يعمل.

الثانية: ان العقل لا يدرك ما يعمل حتّى يدرك ما يُعلم، فان ادراكه لما يعلم موضوع لادراكه ما يعمل، فلاجل ذلك اذا جئنا للاخذ بخبر الثقة فوجدنا خبر ثقة يدلل على وجوب الجمعة في عصر الغيبة فهنا حيث أدرك العقل ما يعلم وهو وجوب الجمعة أدرك ما يعمل وهو من حق المولى على المكلف ان يأتي بالجمعة فالادراك الثاني فرع الاول ، وكذلك الامر في باب الاستصحاب لا يعقل ان يدرك العقل ان من حق المولى الجري العملي على الاتيان بالجمعة الا اذا أدرك في رتبة سابقة وجوب الجمعة، ومدرك وجوب الجمعة هو الاستصحاب حيث ان العقل اذا تيقن سابقاً بوجوب الجمعة اذعن اذعانا ظنيا ببقاء الوجوب وهذا هو الاستصحاب، فاذا اذعن بالوجوب أدرك ما يعمل وهو الجري العملي وفق ذلك فادراك العقل الجري العملي متفرع على الاستصحاب، لا انه هو الاستصحاب الذي هو محل البحث.

وان اخترنا ان الاستصحاب هو الابقاء التشريعي لم ينطبق على البناء العقلائي فمن العجيب قوله (قده) ان البناء العقلائي هو بناء الموالي، بل المقصود من البناء العقلائي في اي باب ان هناك نكتة عقلائية تستتبع العمل من دون فرق في العقلاء بين الموالي والعبيد، وانما يحتج الموالي على العبيد بتلك النكتة العقلائية، لأجل ذلك لو كان عند العقلاء بناء على الجري على طبق ما كان لمصلحة نظامية مشى على الجري الموالي والعبيد ، فالمولى يلزم عبده ببقاء ما كان ، محتجا بان البناء العقلائي على الجري على وفق ما كان لا ان امر العبد بالجري هو الاستصحاب وهو المدرك بل المدرك هو نفس البناء العملي الناشيء عن مصلحة نظامية ، فلا ينطبق عليه الابقاء التشريعي.

\*الوجه الثاني\* لجواب السيد الشهيد قال ثم ان البناء العقلائي لا حجية له الا بالامضاء فيرجع البحث الى الامضاء، والامضاءُ حكمٌ، فاذن هناك حكم من قبل الشارع بالبقاء الا انه حكم امضائي لا تأسيسي.

ولكن مرّ في كلام المحقق الاصفهاني انكم اذا استندتم في الاستصحاب الى البناء العقلائي فليس البحث حول الامضاء، وانما حول أصل البناء العقلائي، والاستصحاب هو البناء على ما كان والدليل هو الجري العملي.

وعلى فرض رجوع البحث الى الامضاء، فهل الامضاء مستفاد بالدلالة التضمينة ام الالتزامية، وهذا بحث مبنائي حيث اثبت المحقق الاصفهاني الامضاء في اصوله، وشرحه الشيخ المظفر في الاصول بالدلالة التضمنية.

بينما اثبت المحقق النائيني وتلامذته الامضاء بالدلالة الالتزامية.

فالخلاف مبنائي في المقام، حيث صرح المحقق الاصفهاني في كل مورد تجري سيرة العقلاء على شيء فالشارع منهم، لأنّه سيد العقلاء، فيجري وفق ما جروا، وهذا هو معنى الامضاء اي لما كان البناء ناشئً عن العقلاء بما هم عقلاء فهو منهم، فكما يصح منهم المؤاخذة وفق اليقين السابق يصح منه أيضاً.

اما استفادة الامضاء بالدلالة الالتزامية فبمعنى انه لو قام بناء عقلائي بمرأى من الشارع وكان بقدرته ان يردع فلم يردع استكشفنا التزاماً امضائه وقبوله بذلك البناء، والا للزم نقض الغرض، فلعل السيد الشهيد نظر الى مبناه، فلذلك قال الامضاء حكم وراء بناء العقلاء لا انه فرد من افراد البناء العقلائي.

003

ذكرنا: ان المحقق الاصفهاني (قده) أشكل على التعريف الأول للاستصحاب، وهو أن التعريف ليس جامعا بين المباني.

الإشكال الثاني: ان الاستصحاب بهذا التعريف لا يوصف بالحجية مع ان أوضح اوصاف الاستصحاب هو الحجية، بيان ذلك بذكر مقدمة:

وهي: ان هناك فرقاً بين الدليلية والحجية، فالدليلية: عبارة عن الواسطة في الإثبات، والحجية: عبارة عن المنجزية والمعذرية.

فالدليلية تتقوم بوجود شيئين، دال ومدلول عليه. مثلا: خبر الثقة دليل على وجوب الجمعة، فهناك أمران متغايران، خبر الثقة ووجوب الجمعة. وهذا ما يعبر عنه بالواسطة في الإثبات. اي ان قيام خبر الثقة لدى المكلّف واسطة في إثبات وجوب الجمعة في حقه.

وبتعبير المحقق الاصفهاني: أنه إذا دلّ خبر الثقة على وجوب الجمعة فإن الشارع يجعل وجوباً مطابقاً لمؤدى خبر الثقة وهو ما يعبر عنه في كلماتهم بـ (جعل الحكم المماثل)، فإن الشارع جعل حكماً مماثلاً لمؤدى الخبر ومدلوله. فالخبر اصبح واسطة في جعل ذاك الحكم المماثل. اذ لولا دلالة خبر الثقة على وجوب الجمعة لما جعل الشارع وجوباً مماثلا، فخبر الثقة حجة لأنه أوصل لنا وجوب الجمعة، وصار واسطة في إثبات وجوب الجمعة، وهذا هو معنى (الدليلية).

أما الحجية: فعندما نقول: الظاهر حجة، فإننا نقصد بذلك أنّ الظاهر إن وافق الواقع نجّز الواقع، وإن أخطأ الواقع كان معذّراً. مثلا: القطع بأمر، منجز ان اصاب، معذرا ان أخطأ، وان لم يثبت لنا اي حكم، فالقطع وان لم يكن دليلا على حكم، اي ليس واسطة لإثبات حكم في حقنا لكنه حجة، بمعنى أنه إن طابق الواقع نجّز، وإن أخطأ الواقع عذّر. فهذا هو الفرق بين الدليلية والحجية. وبناء على ذلك نقول: الاستصحاب بحسب تعريف الشيخ لا دليل ولا حجة. مع أن الحجية اوضح أوصاف الاستصحاب. حيث يقال: الاستصحاب حجة، فلماذا لا يكون الاستصحاب بحسب تعريفهم حجة؟. قال: ذكرنا ان مباني الاستصحاب ثلاثة:

المبنى الاول: اذعان العقل بالبقاء اذعاناً ظنياً. على ضوء هذا المبنى يتصف الاستصحاب بالحجية لان اذعان العقل ببقاء ما كان اما مطابق للواقع فهو منجز أو مخطا فهو معذر، فعلى هذا المبنى يكون اتصاف الاستصحاب بالحجية واضحاً.

المبنى الثاني: وهو ان الاستصحاب حكم مستفاد من صحيح زرارة، فهو تعبد بالبقاء مستفاد من الروايات، وهذا التعبد حكم، فكيف يكون دليلاً، فان الحكم مدلول لا دليل، ولا معنى لوصف الحكم بانه دليل، أو انه حجة، فإن الحكم مدلول الدليل وليس حجة، لا على نفسه ولا على حكم آخر. فإننا شرحنا في المقدمة: أن ما يكون دليلاً وما يكون حجةً هو موطن الحكم لا الحكم، مثلاً: إذا قام خبر الثقة على وجوب الجمعة، وعلى ضوء الخبر جعل الشارع وجوباً مماثلاً، صح لنا ان نصف خبر الثقة بأنه دليل وحجة، فإن جعل الشارع وجوباً مماثلا مصحح لاتصاف خبر الثقة بأنه دليل وحجة، منجز ان اصاب، معذر ان أخطأ، اما نفس الحكم فليس دليلا ولا حجة لا على نفسه ولا على غيره.

المبنى الثالث: وهو دعوى قيام بناء العقلاء على الاستصحاب، اي على الجري العملي وفق اليقين السابق. فهل هذا البناء لا دليل ولا حجة؟ فيقول ليس الامر كذلك، لانه كبناء العقلاء على العمل بالظواهر، فلا حجة في المقام، إنما الحجة هو الظاهر لا بناء العقلاء، اي ان الظاهر مصحح لمؤاخذة من يخالفه، لا أن نفس الجري العملي هو الحجة. بل الحجة هو الظاهر، لا الأخذ بالظاهر، وليس الجري وراء الظاهر.

فكذلك الامر في المقام، اي نحن نرى بناء العقلاء على الاخذ باليقين السابق، ولكن عند التحليل ما هو الحجة، فهل هو بناء العقلاء؟ فإن بناء العقلاء عمل، والعمل يحتاج أن يستند إلى حجة لا أنه الحجة، لذلك قال: الحجة أحد أمور ثلاثة:

الأمر الاول: اليقين السابق، فإن اليقين لشدة رسوخه يقتضي عدم رفع اليد عنه عملاً، فاليقين لشدة رسوخه اقتضى من العقلاء ان لا يرفعوا اليد عنه عملاً. لذلك اليقن حجية عليهم، يعني منجز ومعذّر.

الامر الثاني: إن الحجة الظن بالبقاء، وهذا هو مبنى الأمارية. حيث قالوا، إذا تيقن الانسان بحدوث شيء فإنه يحصل له الظن ببقائه لولا المانع، فذلك الظن هو الحجة، بمعنى كونه منجزا أو معذراً.

الأمر الثالث: ان نلغي اليقين والظن، لانهما مجرد طرق لا موضوعية لها، وننتقل الى المتيقن والمظنون. فنقول: حدوث شيء ملازم غالباً لبقائه، فتلك الملازمة بين الحدوث والبقاء هي الحجة على العقلاء التي اقتضت جريهم العملي وفق اليقين السابق.

فتلّخص: ان عرفنا الاستصحاب بما يتوافق مع اذعان العقل فيتصف بالحجية، لانّ اذعان العقل حجة. وإن عرّفنا الاستصحاب بما يتوافق مع الاخبار والروايات فهو حكم، والحكم لا يتصف بالحجية. وان عرفنا الاستصحاب بما يتوافق مع البناء العقلائي لم يتصف بالحجية لان الحجية مستنده من اليقين أو الظن أو الملازمة. ولكن في المقابل محاولتان من سيد المنتقى والسيد الشهيد (قدس سرهما) لعلاج المشكلة.

المحاولة الأولى: أفاد سيد المنتقى أمرين:

الأمر الاول: الاستصحاب حكم، وهو جامع لسائر المباني. وذكر المحقق الاصفهاني هذه المحاولة (ص11،ج5). حيث يمكن لنا ان نقول ان الحكم بالبقاء يحتاج الى مستند، فقد يكون مستنده الاخبار، وقد يكون مستنده حكم العقل، وقد يكون مستنده بناء العقلاء.

فتعريف الاستصحاب بأنه حكم يجمع بين المباني المختلفة، حيث يمكن لنا ان نقول: الاستصحاب الحكم ببقاء ما كان، فنسئل ما هو مستند هذا الحكم فنقول: الاخبار أو بناء العقلاء أو اذعان العقل. فصار تعريف الاستصحاب بالحكم جامعا بين المباني، صحيح ان الاستصحاب ليس هو هذه المباني وإنما المباني مستند له، لكن مع ذلك يرتفع الاشكال فإن تعريفه بالحكم ينسجم مع أي مبنى من المباني.

الامر الثاني: هذا الحكم حجة بلا كلام، لأنه حكم ظاهري طريقي، وبيان ذلك: أننا عندما نلاحظ الحكم فالحكم إما واقعي كوجوب الجمعة، أو ظاهري، والظاهري إما نفسي أو طريقي. فالحكم الواقعي كوجوب صلاة المغرب ليس حجة لان هذا هو الواقع ولا معنى لان يكون الواقع نفسه حجة. والحكم الظاهري النفسي إما معذر فقط أو منجز فقط، مثلا: الطهارة الظاهرية والحليّة الظاهرية، حكم ظاهري نفسي معذّر فقط، اذ لا معنى للتنجز بالحل والطهارة، بينما لزوم الاحتياط بناء على اصالة الاحتياط شرعاً حكم ظاهري منجز فقط. ولكن، لدينا حكم ظاهري طريقي، ومعنى انه طريقي أنه لوحظ طريقاً للواقع، فإن اصاب كان منجزاً وان اخطأ كان معذراً. فعندما نقول أن الظاهر حجة، أو سوق المسلمين حجة، أو يد المسلم حجة، فما معنى الحجية؟ فهذه الحجية هي نفسها حكم ظاهري طريقي. فهي منجزة ومعذرة. وتطبيق ذلك على المقام: فإن الشارع في باب الاستصحاب يحكم ببقاء ما كان، فإن كان ما كان موضوعاً كأن يحكم ببقاء العدالة، أو ببقاء الكرية، فه حكمه، اما مطابق أو مخالف، فهو منجز أو معذر. وان كان ما كان حكماً كأن يحكم ببقاء وجوب الجمعة، ومعنى حكمه بالوجوب يعني أنشأ وجوباً في مرحلة البقاء مماثلا له في مرحلة الحدوث. فهذا الوجوب المنشأ في مرحلة البقاء وجوب طريقي وليس نفسياً، يعني لا يراد من هذا الوجوب الا النظر للواقع، فإن اراد ذلك الواقع نجز الواقع، وان اخطأ كان معذّراً، فكيف يقال: بأن الحكم الاستصحابي لا يتصف بالحجية؟.

وما ذكره (قده) في الامر الثاني متين، وهو: أن الحكم الاستصحابي يتصف بالحجية. إلا ان ما ذكره في الامر الاول محل تأمل؛ لأن تعريف الاستصحاب بالحكم لا ينسجم مع دعوى ان المدرك بناء العقلاء. اذ ليس للعقلاء حكم، بل لا دور لهم الا الجري العملي وفق المتيقن.

نعم، تارة ينشأ بناء العقلاء عن نكتة كاشفية، وتارة ينشأ عن نكتة نظامية، مثلاً: بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة ناشئ عن نكتة كاشفية وهي غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع، فهنا يكون بناء العقلاء مستنداً لحكم وحجة، في رتبة سابقة، وهي أمارية خبر الثقة على الواقع. أما بناء العقلاء على تقسيم الوقت، فلديهم سنة وشهر ويوم وساعة ودقيقة، فان هذا التقسيم لا يبتني على امارية وكاشفية، بل على نكتة نظامية، اي ان مصلحة النظام العقلائي اقتضت هذا التقسيم. فإذا قلنا بأن مدرك الاستصحاب بناء العقلاء، فهل قام بناء العقلاء على الاستصحاب لكاشفية سابقة وهي انهم وجدوا غلبة بقاء ما حدث؟ أي كل ما حدث الغالب فيه ان يبقى، فصارت هذه الغلبة كاشفة عن الواقع فجروا وفقها.

فهنا يصح أن يقال: عندنا حكم ببقاء ما كان موضوعاً أو حكماً مستنده بناء العقلاء الراجع بين الحدوث والبقاء. وأما إذا قلنا ان لا وراء ولا خلف بناء العقلاء الا مصلحة النظام، فهي اقتضت منهم الجري وفق اليقين السابق، فلا معنى للاستصحاب المستند اليهم الا الجري العملي وليس الحكم ببقاء ما كان. يأتي الكلام في محاولة السيد الصدر. وبقية التعاريف للاستصحاب.

004

ذكرنا فيما سبق محاولة سيد المنتقى (قده) في الوصول الى تعريف للاستصحاب جامع بين المباني، تعضيداً لتعريف الشيخ الاعظم (قده)، وشبيه هذه المحاولة ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) بحسب التقرير عنه، ولكن بصياغة أخرى، ومحصلها: أن الحكم هو التصديق، والتصديق عبارة عن الإذعان بوقوع النسبة أو عدم وقوعها، وغاية الأمر أن هذا الإذعان تارة يكون جزمياً وهذا يرتبط ببحث حجية القطع، وتارة يكون الإذعان ظنياً، وإذا كان ظنياً فإما أن يكون شخصياً أو نوعياً، فإن كليهما حكم وإذعان، غاية ما في الامر ان هذا الإذعان تارة يكون مستنداً لحساب الاحتمال، بمعنى المقارنة بين مقتضيات البقاء وموانع البقاء.

وتارة يكون هذا الظن نوعياً. وقد فسّر الظن النوعي بتفسير لم نجده في شيء من الكتب، حيث أفاد: ان الظن النوعي لا يقصد به أن نوع العقلاء يحصل له الظن بالبقاء، وإنما يُقصد به الظن الذي ليس ناشئاً عن منشأ عقلائي، وإنما هو ناشئ عن تأثير إحساسي، فإن الظنون الناشئة عن تأثيرات إحساسية كما هو الشائع لدى عامة الناس هي ظنون شخصية، ولكن عُبّر عنه بالنوعية لابتلاء عامة الناس بها، ولذلك كما في محل كلامنا إذا تيقن الإنسان بحدوث شيء فإنه تارة يلاحظ مقتضيات الحدوث، وموانع البقاء، فيترجح لديه البقاء على العدم فهذا هو الظن الشخصي الناشئ عن منشأ عقلائي، وهذا حكم وإذعان ومن قال بأن مدرك الاستصحاب إذعان العقل فهذا مقصوده، أي الإذعان الناشئ عن حساب الاحتمال، وهو حكم من الأحكام، وفي قِباله الظن الذي ينشأ عن تأثير إحساسي، فإن طبع البشر إذا رأى شيئاً لأول مرة تأثّر به. فمن رأى زيداً في حالة مشينة، فإنه كلما رآه بعد ذلك يتذكر تلك الحالة، حيث إن طبع البشر على التأثر الاحساسي بأول مرة. فالظن بالبقاء الناشئ عن هذا التأثر أيضاً حكم لأنه إذعان، لكن هذا الظن هل هو حجة أم لا، بحيث يكون ملاكاً للاستصحاب. فيأتي البحث عنه. فمن قال بأن الاستصحاب مدركه الظن النوعي فهذا مراده. هذا بناءً على أن مدرك الاستصحاب هو الظن.

وإذا قلنا بأن مدرك الاستصحاب بناء العقلاء، فليس بناء العقلاء منفكاً عن الحكم، إذ بناء العقلاء على الجري العملي وفق اليقين السابق لا يتم، لولا أن في مرتكزهم حكم، وهو بقاء الحالة السابقة. فلو لم يكن لديهم مرتكز على بقاء الحالة السابقة بأي مدرك كان لما جروا عملاً على طبق اليقين السابق، فإذا كان الاستصحاب هو بناء العقلاء على الجري وفق اليقين السابق فهو متضمن لحكم لا محالة.

وأما إذا كان مدرك الاستصحاب الأخبار، كصحيح زرارة، فهل المستفاد من صحيح زرارة توسعة المنكشِف، أم توسعة الكاشف؟.

فتارة يقال: إن المستفاد من صحيح زرارة توسعة المنكشِف، اي توسعة المتيقن لا اليقين بجره الى البقاء، فيقال نجاسة الماء الحادثة باقية، وهذا توسعة في المتيقن، وهو ما ذهب اليه الشيخ الاعظم. وبنى على أن الاستصحاب أصل عملي، ولا محالة هذه التوسعة حكم من الأحكام.

وإن قلنا إن المستفاد من الأخبار توسعة الكاشف، اي الإحراز، سواء كان إحرازاً قطعياً، أو إحرازاً بحجة من الحجج، فإن الشارع وسّع ذلك الإحراز، لما يشمل البقاء، فقال: انت على يقين بقاءً، لأنك على يقين حدوثاً فأنت كذلك بقاءً. فهذا أيضاً حكم من الأحكام، ولابّد من النظر في مفاد الأخبار، هل أنه إمضاء للبناء العقلائي، حيث إنّ ظاهر قوله (ع): وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك، وهذا التعبير ظاهر في ارتكازية ذلك. فقد يقال: ان مفاد الصحيح الإرشاد الى المرتكز العقلائي، وبناءً على ذلك، فكما أن العقلاء إنما جرى بنائهم عملا على اليقين السابق فذلك لأجل ارتكاز عندهم على بقاء المتيقن، فإمضاء الشارع لهم هو قبول حكمهم المرتكز لديهم، فيرجع الإمضاء الى الحكم ايضاً.

وإن قلنا أن مفاد الأخبار تأسيس لا إمضاء، فهذا لا يعني ان لا يوجد ارتكاز، بل هناك ارتكاز، غايته أن الارتكازات العقلائية على قسمين:

قسم: وصل الى مرحلة القانون، والقاعدة، بحيث يحتج به العقلاء على بعضهم، نظير ارتكازية العمل بخبر الثقة.

وقسم: موجود لدى ارتكازهم، لكن لم يتحول الى قانون. لنفترض من هذا القسم محل كلامنا، اي ان العقلاء اذا تيقنوا بحدوث شيء فلدى ارتكازهم بقاءه وإن لم يصبح لديهم قانوناً، فالشارع هنا عندما يتعبّد ببقاء اليقين وهو ما عبّر عنه بـ(توسعة الكاشف) أحيا ذاك الارتكاز، وإحياء ذاك الارتكاز من قِبل الشارع واعتباره مما يحتج به حكم أيضاً.

فتحصّل: أن الاستصحاب من باب الظن الشخصي النوعي، من باب بناء العقلاء من باب دلالة الأخبار على توسعة المنكشِف أم على توسعة الكاشف على نحو التأسيس، أم على نحو الإمضاء، هو حكم على كل حال، فتعريف الشيخ الأعظم (قده) أن الاستصحاب حكم يلتقي مع سائر المباني، ويكون ناظراً لا محالة لجري عملي من قِبل المكلف.

وملاحظتنا على هذه المحاولة كملاحظتنا على المحاولة لسيد المنتقى، وهي: على فرض ان الاستصحاب بناء عملي عقلائي لا لأجل نكتة كاشفية، بل لأجل اقتضاء مصلحة نظامية فقط، فإن نفس هذا العمل ليس حكماً من الأحكام، نعم، إمضاءه قد يكون حكماً، لكن الاستصحاب ليس هو الإمضاء بل هو الممضى، اي نفس العمل، فهل هذا العمل حجة أم لا؟ فهذا بحث آخر. لكن بناء على من اختار ان الاستصحاب نفس الجري العقلائي وفق اليقين السابق لا لأجل ارتكاز لديهم ان ما حدث يبقى، بل لأجل أن المصلحة النظامية لكي لا تختل امورهم تقتضي الجري وفق اليقين. فهذا ليس حكماً من الأحكام. مضافاً الى ان ما افاده وكرره في (بحث حجية خبر الثقة) وبحث الاستصحاب، من ان الظن النوعي الظن الناشئ عن تأثير احساسي وأن هذا الظن هو الذي ذمه القرآن في عدّة آيات. هذا بلا شاهد، فإن الظن النوعي عبارة عن الاقتضاء، أي أن المنشأ يقتضي الظن لولا المانع، إذ لو ارتفع المانع لكان الظن فعلياً، فحيث نظر للاقتضاء لا للفعلية فيقال هذا ظن نوعي، مثلاً: قيام خبر الثقة منشأ يقتضي الظن لولا المانع، فعندما ننظر الى الظن الفعلي نعبر عنه بالظن الشخصي، وعندما ننظر لمرحلة الاقتضاء لولا المانع نعبر عنه بالظن النوعي، فخبر الثقة منشأ يقتضي الظن لدى كل احد لولا المانع، في مقابل الظن الشخصي، لا ان الظن النوعي ما كان ناشئا عن تأثير إحساسي.

المحاولة الثانية: ما أفاده السيد الشهيد (قده): من أن الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة.

ونقرب كلامه بما يرفع عنه الإشكال: فإن هذا التعريف يشتمل على مزايا ثلاث:

الأولى: أنه يشمل المرجعية العملية، والمرجعية التشريعية. فإذا قيل مرجعية الحالة السابقة فهو عنوان، يشمل ما اذا أريد بذلك الرجوع للحالة السابقة تشريعاً، اي تعبد الشارع ببقاء الحالة السابقة، فهو رجوع تشريعي، سواء كان التعبد ببقاء الحالة السابقة من حيث هي فيكون امارة تعبدية، أو من حيث الجري العملي فيكون اصلا عملياً، على اية حالة هو رجوع تشريعي. أو رجوع عملي، بمعنى: الجري العملي وفق الحالة السابقة إما لاذعان العقل، اذعانا ظنيا بذلك ، أو لبناء العقلاء عليه، فمرجعية الحالة السابقة جامع بين المرجعية التشريعية والمرجعية العملية.

الثانية: أن هذه المرجعية محور لكل المباني، فإن جميع المباني تصب في هذه المرجعية فيقال: بان الرجوع للحالة السابقة هل هو لإذعان العقل، أو لدلالة الاخبار، أو لبناء العقلاء؟ بالنتيجة أي مبنى نفترضه فمحوره هو الرجوع للحالة السابقة.

الثالثة: صحة اتصاف مرجعية الحالة السابقة بالحجية. حيث إن المحقق الاصفهاني (قده) ركّز على هذه النقطة، وهي: أن اوضح اوصاف الاستصحاب انه حجة، فلابد أن يشتمل تعريف الاستصحاب على ما يناسب الاتصاف بالحجية. فالسيد الشهيد يقول مرجعية الحالة السابقة حجة. أما اذا أريد بها التشريعية اي التعبد فهو واضح، لأن هذا التعبد حكم طريقي، أي أن معنى قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ليس نهياً تكليفياً، ولذلك يجري الاستصحاب حتى في موارد الإباحة، والحكم الوضعي. وإنما المقصود بـ (لا تنقض) الكناية عن تعبد الشارع بحكم في مرحلة البقاء مماثل للحكم الحادث. وإنما تعبّد به ناظراً للواقع، فإن اصابه كان منجزاً، وإن اخطأه كان معذّراً، وهذا معنى أن المرجعية التشريعية حجة، حكم طريقي. وإن أريد المرجعية العملية، بمعنى الجري العملي وفق الحالة السابقة فإنه ايضاً يتصف بالحجية، لأن الجري العملي محقق لموضوع الأثر، مثلاً: إذا شك في الطهارة بعد اليقين بها، حدثية أو خبثية، فإن نفس الجري وراء الحالة السابقة منقّح لشرط صحة الصلاة، وشرط جواز مس المصحف، وصحة الطواف، فنفس هذا الجري حجة بمعنى انه محقق لموضوع الأثر وإن كان هذا الجري على الإباحة وكان مخطئا للواقع كان معذراً، فيصح اتصاف الجري العملي بالحجية.

ولذلك نقول: حتى لو كان الاستصحاب بناءً عقلائياً عملياً ناشئا عن نكتة نظامية لا كاشفية، مع ذلك يصح اتصافه بالحجية. وأن امضاءه لا محالة يستتبع حكماً لأن إمضاءه يعني كونه منقّح لموضوع الأثر أو معذّر، مع غمض النظر عن اكتشاف الإمضاء بالدلالة التضمنية كما يراه الأصفهاني، أو بالدلالة الإلتزامية كما يراه المشهور، فإن هذا اختلاف في الكاشف عن الإمضاء، وإما المنكشِف وهو الإمضاء فحقيقته قبول ما عليه العقلاء من كون الجري منقحاً لموضوع الأثر أو معذّراً. فهل ان محالة الشهيد (قده) محالة تامة أم لا؟ يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

005

ذكرنا فيما سبق: ان تعريف السيد الشهيد (قده) للاستصحاب، بأنه مرجعية للحالة السابقة. مما يصح أن يكون موضوعاً للاتصاف بالحجية.

ولكن الإشكال الوارد على هذا التعريف: هل قيام الحجة على الحدوث ملحوظ على نحو الموضوعية، ام على نحو الطريقية. حيث سيأتي البحث انه بناء على ان الاستصحاب أمارة عقلائية فان اليقين بالحدوث او قيام الحجة على الحدوث مما لا موضوعية له. وأن المناط على الحالة السابقة لا على احراز الحالة السابقة، بينما إذا قلنا باستفادة الاستصحاب من صحيحة زرارة وأمثالها حيث قال: (فإنك كنت على يقين من وضوئك). فيقع البحث في أن اليقين بالحدوث المذكور في الصحيحة هل هو ملحوظ على نحو الطريقية؟ أم على نحو الموضوعية؟.

وسيأتي: أنه على بعض المباني ان اليقين بالحدوث، او قيام الحجة على الحدوث مأخوذ على نحو الموضوعية.

فبناءً على هذا المبنى لا يصح تعريف الاستصحاب بأنه مرجعية الحالة السابقة. بل لابد من إضافة هذا القيد، وهو ان يقال: الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة عند قيام الحجة على الحدوث. هذا تمام التعليق على ما أفيد في التعريف الاول للاستصحاب.

التعريف الثاني: ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) وزيّفه. وهو: أن الاستصحاب عبارة عن كون الشيء متيقن الحدوث مشكوك البقاء. حيث أشكل عليه: بأن هذا تعريف بمورد الاستصحاب، لا للاستصحاب. فإن الاستصحاب الحجّة له مورد، وهو: أن يكون الشيء متيقن الحدوث مشكوك البقاء، لا أن الاستصحاب هو ذلك.

ولكن، المحقق النائيني (قده) أفاد: بأن هذا التعريف للاستصحاب بناءً على أنه أمارة. والسر في ذلك:

أن الأمارة بحسب المرتكز العقلائي ما كانت منشئا للظن النوعي، أي ما كانت منشئاً للظن لولا المانع، مثلاً: خبر الثقة أمارة، لأنّ خبر الثقة منشأ للظن بالواقع لولا المانع، فهو أمارة عقلائية. كذلك في باب الاستصحاب، بناءً على الأمارية يقال: كون الشيء متيقن الحدوث منشأ للظن ببقائه لولا المانع. فما هو الأمارة هو اليقين بالحدوث، لا أن اليقين بالحدوث مورد للاستصحاب، فإن هذا يتم لو قلنا إن الاستصحاب أصل عملي، فيقال مورده اليقين بالحدوث، أما لو قلنا إن الاستصحاب أمارة فنفس اليقين بالحدوث هو الأمارة، لأنه منشأ للظن لولا المانع. بل إن المحقق الاصفهاني (قده) قال: حتى لو قلنا إن الاستصحاب أصل عملي، فإن تعريفه باليقين بالحدوث ليس تعريفاً بالمورد، كما ذكر الشيخ الأعظم. بل هو تعريف بالعلّة والمقتضي، أي أن العلّة المتقضية إثباتاً للجري العملي وفق الحالة السابقة هي اليقين بالحدوث، إذ لولا اليقين بالحدوث، لما كانت الوظيفة العملية هي الجري وفق الحالة السابقة، فاليقين بالحدوث ليس مورداً بل علّة مقتضية.

ولكن، سيد المنتقى والسيد الصدر (قده) أفادا: مع غمض النظر هل أن إشكال الشيخ الأعظم وارد ام ليس بوارد، لو قلنا إن الاستصحاب امارة فان اليقين بالحدوث لا موضوعية له بل هو طريق محض. أي ان منشأ الظن النوعي لدى العقلاء والعلّة المقتضية للظن النوعي لدى العقلاء ليس هو اليقين بالحدوث، وانما لما رأى العقلاء ان الغالب فيما حدث أن يبقى، فهناك غلبة بين الحدوث والبقاء بنوا على أن ما حدث يظن ببقائه، فمنشأ الظن بالبقاء هو غلبة الملازمة بين الحدوث والبقاء، من دون دخل لليقين بالحدوث، في هذا الظن. نعم، اليقين بالحدوث مجرد طريق لإثبات الحدوث، ويقوم مقامه كل حجة معتبرة عند العقلاء فلا موضوعية للحجة، وإنما الموضوعية لإفادة الظن بالبقاء غلبة الملازمة بين الحدوث والبقاء. فبناءً على ذلك: لا يصح الدفاع من المحقق النائيني عن هذا التعريف وهو: تعريف الاستصحاب بأنه اليقين بالحدوث والشك في البقاء، لأن اليقين بالحدوث إن لم يكن مورداً فعلى اية حال لا موضوعية له، وإنما الموضوعية للحدوث، لغلبة الملازمة بين الحدوث والبقاء.

ونزيد على كلامهما: بأن الاستصحاب الأمارة، إن كان أمارة عقلائية، فكما قال العلمان، أن الموضوعية للحدوث، لا لإحراز الحدوث، وأما بناءً على أنّ الاستصحاب أمارة تعبديّة، كما يلوح من كلام سيدنا الخوئي (قده)، مستفادة من صحيحة زرارة، لا من بناء العقلاء، فإن اليقين بالحدوث له حينئذٍ موضوعية في التعبد بأمارية الاستصحاب.

التعريف الثالث: ما ذهب له المحقق النائيني (قده): من ان الاستصحاب عبارة عن التعبد بالإحراز بقاءً. أي أن ما كان إحرازاً حقيقةً من جهة الحدوث فهو إحراز تعبداً من جهة البقاء. فليس المنظور المتيقن، بل المنظور اليقين، وبناءً على ذلك وبحسب تعبير السيد الأستاذ (دام ظله): ان الاستصحاب توسعة في الكاشف. لا في المنكشِف. أي ان الكاشف عن الحدوث كاشف عن البقاء.

فهنا بناء على هذا التعريف قولان:

القول الاول: ما يظهر من كلام المحقق النائيني من أن الاستصحاب وإن كان تعبداً بالاحراز بقاءً، لكنه تعبد بالاحراز من حيث الجري العملي، أي ان الاستصحاب أصل محرز لا امارة. فقد لوحظ فيه الجنبتان، جنبة الجري العملي وفق الاحراز، وجنبة لحاظ الاحراز في حد نفسه، مما يعني أنه أصل عملي محرز. لذلك يبحث عن قيامه مقام القطع الموضوعي، وعدم قيامه.

بينما يظهر من كلام سيدنا الخوئي (قده) أن الاستصحاب أمارة تعبدية، لا أصل محرز، فهو تعبد بالاحراز من حيث هو، لا الاحراز من حيث الجري العملي. ولا يرد على ذلك كما قال السيد الخوئي في المصباح: ان لازم هذا الكلام مساواة الاستصحاب للأمارة، كخبر الثقة. مع أنه جزماً لا يعادلها، لأن الأمارات يتقدم بعضها على بعض، بحسب قوة الكاشفية. فالإقرار أمارة، مقدمة على البيّنة، فلو شهد رجلان على أن المال لزيد وأقر زيد بأن المال لعمر فالإقرار مقدم على البيّنة، والبيّنة مقدمة على اليد، فلو وجدنا المال بيد عمر فقامت البينة على انه لزيد أخذ من يده، مع أن الجميع أمارة، ولكن يتقدم بعضها على البعض الآخر بقوة الكاشفية. فالقول إن الاستصحاب أمارة، لا يعني مساواته للأمارات العقلائية الأخرى.

فالنتيجة: ان تعريف الاستصحاب بأنه تعبد بالإحراز بقاءً يجتمع مع الأمارية والاصل المحرز.

التعريف الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) من أن الاستصحاب هو الإبقاء العملي، فهو نفس الجري على وفق الحالة السابقة، ولذلك اشتقت منه عنوانين الاستصحاب، فيقال: هناك مستصِحب، ومستصَحب واستصحاب. وأفاد (قده): ان الاستصحاب بهذا المعنى جامع بين المباني، ومتصف بالحجية على كل حال. أما جامعيته بين المباني فلأن الإبقاء العملي محور للمستند، حيث قال ما هو مستند الجري العملي وفق الحالة السابقة. هل هو الروايات؟ هل هو بناء العقلاء؟ هل هو اذعان العقل؟ فصار الجري العملي محوراً لهذه المباني المختلفة. لا أنه أحدها، اذ هي مستند له، لا انه أحد هذه المباني. وأما اتصافه بالحجية، فإن ما ورد في النص هو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، والمدلول المطابقي لهذا الكلام النهي عن النقض العملي، أي رتّب آثار اليقين حالة الشك. هذا هو المدلول المطابقي. وأما من ناحية المدلول الالتزامي فهو الحجية، أي حجية اليقين بالحدوث، ويمكن أن يُعبّر عن حجية الكاشف بالمنكشف وبالعكس. إلا أن الحجية لها معنيان سبق الاشارة اليهما: ألحجية بمعنى الدليلية، أي الوسطية في الاثبات. والحجية: بمعنى المنجزية والمعذرية. وكلاهما ممكن في المقام. أما بناء على أن الحجية هي الوسطية في الإثبات كوسطية خبر الثقة لإثبات وجوب الجمعة في حق المكلف. كذلك يمكن ان يقال في المقام: إن التعبّد بالإبقاء العملي كشف لنا عن أن اليقين بالحدوث واسطة، في إثبات المتيقن بقاءً. فالإبقاء العملي كاشف عن حجية اليقين بالحدوث، ومعنى حجية اليقين بالحدوث: وسطيته لإثبات المتيقن، كالنجاسة والطهارة بقاء. وكذلك إذا قلنا بأن الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية، فإن الإبقاء العملي، أي النهي عن النقض العملي، كاشف عن أن اليقين بالحدوث منجز على المكلف بقاءً، إذا لا معنى ان ينهاك عن النقض عملا من دون جعل حجية لليقين بالحدوث، اما حجية بمعنى الوسطية، أو حجية بمعنى المنجزية والمعذرية. فتلّخص: أن الإبقاء العملي متصف بالحجية كما أنه محور لسائر المباني.

ولكن، يلاحظ على ما أفيد:

أولاً: أنه غيّر المطلب ولم ينظر إلى المطلب كما هو مطروح في كلمات الاعلام نقداً وقبولاً. فإنّ محل كلامهم أن الاستصحاب تختلف حقيقته باختلاف مبناه، فمثلاً: لو كان مبناه هو إذعان العقل ببقاء ما كان إذعاناً ظنياً، فليس الاستصحاب إلا الظن الشخصي بالبقاء لا شيء آخر. لا أن إذعان العقل مستند للاستصحاب. بل إن إذعان العقل مقوم لحقيقة الاستصحاب. كما أنه لو كان المبنى هو بناء العقلاء لكان الاستصحاب نفس الجري العملي. إذن فما دام النقاش في ضمن نقطة معينة وهي ان الاستصحاب تختلف حقيقته باختلاف مبناه فلا وجه للقول ان تعريف الاستصحاب بالإبقاء العملي جامع بين المباني. لأن المباني مستند له لا انه أحدهما، هذا خروج عن محل البحث.

ثانياً: أن اتصاف الاستصحاب بالحجية، بمعنى أنه يتصف بالحجية بما هو لا بلحاظ شيء آخر، فالقول بأن الاستصحاب هو الإبقاء العملي لكن المتصف بالحجية اليقين بالحدوث، إما بمعنى الوسطية في الإثبات، او بمعنى المنجزية، أيضاً خروج عن محل البحث.

فتلّخص: أن ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة بإضافة القيد الذي ذكرناه وهو: عند قيام حجة على الحدوث، تعريف صالح للجمع بين الماني والاتصاف بالحجية. وإن كنا عندما سناتي للبحث عند ادلة الاستصحاب سنصل إلى مبنى المحقق الطهراني من أن الاستصحاب أمارة عقلائية موجبة للوثوق بالبقاء لا مجرد الظن. يأتي الكلام حول المسألة والأصولية والفقهية وتطبيق ذلك على الاستصحاب.

006

وقع الكلام في أن

الاستصحاب قاعدة أصولية أم فقهية؟

ومن أجل تنقيح المطلب تعرّض الأعلام للضابطة في المسألة الأصولية كما في أول بحث في الأصول. وهو تعريف علم الأصول. ونتعرض لبعض هذه التعريفات لا من جميع الجهات بل من جهة واحدة، وهي: المائز بين المسألة الأصولية والفقهية. فنقول في المقام:

أن هناك تعريفات ثلاثة:

التعريف الأول: ما ذكره سيدنا (قده)، من أن المسألة الأصولية ما تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي. وبيان ما أفاده (قده) بذكر مطلبين:

المطلب الاول: أن المراد بالاستنباط الأعم من التوسيط الإثباتي أو قيام الحجة على الحكم الواقعي. وبيان ذلك: أن المسائل الأصولية على قسمين:

فمنها: ما يكون وسطاً في إثبات الحكم الشرعي، كالأمارات، كحجية خبر الثقة. مثلاً: إذا قام خبر الثقة على وجوب الجمعة، فيقال: وجوب الجمعة مما قام عليه خبر الثقة، وما قام عليه خبر الثقة فهو حجة. النتيجة: أن للفقيه ان يفتي بوجوب الجمعة، لقيام الحجة عليه. فصارت المسألة الأصولية وهي حجية خبر الثقة، منقحة لموضوع الإفتاء، إذ أن الفقيه ليس له أن يفتي إلا بعلم، أي بحجة. وهذا (وجوب الجمعة) مما قام عليه الحجة، فيمكنه الإفتاء به. فالنتيجة: أن المسألة الأصولية نقّحت موضوع الإفتاء، وهذا معنى أنها واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي.

القسم الثاني من المسائل الاصولية: ما ليس وسطا في الإثبات، ولكنه يُشكّل حجة تجاه الحكم الواقعي. مثلاً: الأصول العملية، كالبراءة، وأصالة الحل، وأصالة الاحتياط، فإن هذه الأصول ليست وسطاً في الإثبات، لأنها لا تؤدي إلى حكم معيّن، وإنما هي حكم، لا أنها دليل على الحكم، فالبراءة عبارة عن عدم وجوب الاحتياط. وأصالة الحل عبارة عن الحلية الظاهرية. فالأصول العملية هي حكم، فكيف تكون وسطاً في إثبات حكمٍ. لكنها بالنتيجة منقحة لموضوع الإفتاء. كالأمارات، غاية ما في الباب أن الإفتاء على طبق الأمارة تحديد للحكم، فيفتي الفقيه بوجوب الجمعة، بينما الإفتاء على طبق مؤدى الأصول تحديد لحال الحكم لا لنفس الحكم. فعند قيام البراءة أو أصالة الحل يفتي الفقيه بالمعذورية والتأمين لا بالحكم الواقعي، بل بحال الحكم من حيث تنجيزه أو تعذيره. فنتيجة البحث في المسألة الأصولية عند سيدنا (قده) أن المسألة تقع نتيجتها في طريق الاستنباط، ومعنى الاستنباط تنقيح موضوع الإفتاء. إما الإفتاء بالحكم أو الإفتاء بحال الحكم، كالمنجزية أو المعذرية.

المطلب الثاني: بناءً على ما ذكرنا يتضح الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية. فالمسألة الأصولية ما يؤدي إلى تنقيح موضوع الإفتاء. وأما الفقهية فهي حكم شرعي ينطبق على ما موارده انطباق الكلي على أفراده. وليس شيئاً وراء الانطباق. مثلاً: لدينا قاعدة: (ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده). هذه القاعدة هي حكم شرعي نفسي، تنطبق على عقد الإجارة، أو تنطبق على عقد البيع، فعقد الاجارة فرد لها، إذ ما دام يضمن بصحيحة إذن يضمن فاسده، وليس وراء القاعدة وانطابقها على هذا الفرد وهو عقد الاجارة شيء ثالث، إذن فالفقيه تجاه المسألة الفقهية ليس مفتياً، بل هو يفتي بالمسألة الفقهية نفسها لا بنتيجتها اذ ليس وراء المسالة الفقهية الا انطباقها على مواردها، كقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز. فإن الفقيه يفتي بالقاعدة ولكن بعد القاعدة نسبتها لمواردها نسبة الإنطباق وليست نسبة الاستنباط، اذ ليس وراء القاعدة وانطباقها على مواردها تنقيح موضوع الإفتاء بحيث يفتي بحكم أو بحال الحكم.

بينما المسألة الاصولية لا يصح للفقيه الافتاء بها، لأن موضوع الإفتاء العلم المؤدي للعمل، فإن الغاية من حجية الفتوى أن العامّي إذا علم بالفتوى عمل بها. فماذا يدخل فيه هذه الغاية لا معنى للفتوى به. والمسألة الاصولية لا تدخل ضمن هذه الغاية. فإن العامّي لو علم بالمسألة الأصولية كالبراءة، كأصالة التخيير، كحجية الشهرة، لا يمكنه ان يعمل بها، فلا وجه لفتوى العامي بالمسألة الأصولية. وإنما المسألة الاصولية بعد تحريرها من قبل الفقيه تقع في فريق استنباط الحكم، أي تؤدي لتنقيح موضوع الإفتاء.

فالفرق الجوهري بين المسألة الأصولية والفقهية:

أن الاصولية لا يفتى بها بل هي تنقح موضوع الافتاء. بينما الفقهية هي الحكم المفتى، به وليس نسبتها لمواردها الا نسبة الانطباق (انطباق الكلي على افراده)، ولذلك قيل إن المسألة الأصولية تجري في الشبهات الحكمية، لان الشبهة الحكمية تعني تحديد ما هو الجعل الشرعي، فهذا يختص بالمجتهد، بينما المسألة الفقهية ما تجري في الشبهة الموضوعية، كقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، وإمارية سوق المسلمين. وهذا لا يختص بالفقيه بل يعم العامّي. هذه هي الضابطة الأولى.

ولكن ما أفاده (قده) أورد عليه: بأن بعض المسائل الفقهية تقع في طريق الاستنباط وتنقح موضوع الافتاء فتجري في الشبهات الحكمية، مثلاً: إذا شككنا في الضمان وعدم الضمان فنتمسك بـ (لا ضرر) لنفي الضمان، فهل أن الأمين الذي تلف المال تحت يده ضامن أم لا؟ نستطيع ان نقول مقتضى لا ضرر عدم ثبوت الضمان، مع ان لا ضرر مسألة فقهية ومع ذلك وقعت في طريق الاستنباط ونقحت موضوع الافتاء. وأيضاً عندما ننظر لقاعدة الإلزام، فنقول: مقتضى قاعدة الإلزام وهي فقهية: أن للإمامي ان يتزوج مطلقة العامّي مع أنه يرى الطلاق باطلاً، وأن للأخ الإمامي أن يرث الأخ العامّي مع وجود الطبقة الأولى إذا كانت من العامّة، مع أنه يرى أنه ليس وارث بحسب مذهبه. فقد استنبطنا من قاعدة الإلزام حكماً فقهياً.

ثم أن سيدنا (قده) لما وصل الى الاستصحاب قال:

الاستصحاب إن جرى في الشبهة الحكمية فهو مسألة أصولية، كما إذا شككنا في أنه يجوز البقاء على تقليد الميت الاعلم أم لا؟ فببركة استصحاب الحجية (حجية فتواه) يثبت جواز البقاء. فهذا الاستصحاب مسألة اصولية. لأنها نقّحت موضوع الإفتاء.

ولكن، إذا جرى الاستصحاب في الشبهة الموضوعية كأن شكّ زيد في عدالة عمر ليأتم به أو لا؟ فيستصحب عدالته السابقة، فإن هذا الاستصحاب مسألة فقهية.

ثم قال: ولا غرابة في أن تكون القاعدة الواحدة أصولية بلحاظ فقهية بلحاظ. نظير خبر الثقة، فإن حجية خبر الثقة في الأحكام الكلية مسألة اصولية، وحجيته في الموضوعات مسألة فقهية. وكذا (لا ضرر) فإنها إن جرت عن وجوب شخصي فهي فقهية، وإن جرت عن وجوب أصولي في أصولية.

ولكن، أشكل عليه: بأن الفارق بين المسألتين جوهري، لا ان الفارق بلحاظ مورد الجريان، فلا يرى فرق جوهري في الاستصحاب نفسه فإن الاستصحاب ذو حقيقة واحدة، إنما جرى احياناً في حكم الكلي وجرى احيانا في حكم جزئي والا فهو حقيقة واحدة، فكيف يختلف عنوانه مع ان حقيقته واحدة، فيقال هو حينئذ اصولي هو حينئذ فقهي.

التعريف الثاني: ما ذكره سيد المنتقى (قده)، حيث قال: المسألة الأصولية ما كانت رافعة للتردد والحيرة في مقام العمل، وبيان ذلك:

أن المكلف إذا احتمل حكما من الأحكام، فله مقامات ثلاثة:

1. مقام التردد. 2- ومقام احتمال حكم معين. 3- ومقام تحديد المحتمل بواسطة من الوسائط.

فالمسالة التي تعالج المقام الاول، وهي انها ترفع التردد من دون نظر فيها للمحتمل، فهي اصولية. مثلاً:

مسائل الأصول العملية، كالبراءة والتخيير والإباحة، لا تعين ما هو المحتمل، وإنما هي وظيفة عملية ترفع التردد. أو حجية خبر الثقة بناءً على أن الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية فقط. فإنه لا يعين المحتمل بل يقول انت معذور أو تنجز عليك الواقع.

القسم الثاني: ما يرفع الاحتمال، كبحث الملازمات العقلية. فإننا إذا احتملنا وجوب مقدمة الواجب فالملازمة العقلية إن تمت بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة ترفع الاحتمال اما بالاحتمال أو بالنفي فتجعلك عالماً.. وكذلك حجية خبر الثقة بناء على أن الحجية جعل العلمية، كما يراه النائيني. فأنت عالم تعبداً، فيرتفع الاحتمال. فهذا القسم مسالة اصولية لأنه إذا رفع الاحتمال فقط رفع التردد.

القسم الثالث: وهو الذي يعالج تحديد المحتمل ما هو. فهو مسألة فقهية. فإن قاعدة (ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده) تحدد ما هو المحتمل، أو قاعدة (لا ضمان لما لم يجب)، وامثالها من القواعد الفقهية، فهي تحدد لنا نوعية الحكم المحتمل.

وبالتالي فالفارق بين الأصولية والفقهية بنظره فارق جوهري، لا الفرق بحسب مورد الجريان، فإن الأصولية ما رفعت التردد بالمباشرة، أو بالواسطة. والفقهية: ما عيّنت المحتمل. ولا فرق بحسب هذا الميزان بين جريان المسألة في الشبهات الحكمية، أو الشبهات الموضوعية. مثلاً: عندما نلاحظ أصالة الطهارة، فهي تحدد المحتمل، اذن هي فقهية، جرت في الشبهة الحكمية كما إذا ترددنا أن السبع طاهر أم نجس، أم جرت في الشبهة الموضوعية كثوبي ويدي، فهي فقهية. والاستصحاب لأنه رافع للتردد وليس ناظرا للمحتمل بل هو قائل رتّب آثار اليقين بقاءً. فهو مسألة أصولية، جرى في الشبهة الحكمية أم في الشبهة الموضوعية، لا فرق.

ولكن يلاحظ على ما أفيد:

أن بعض المسائل الأصولية دورها تحديد المحتمل. مثلاً: الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فهي تحدد ان الضد منهي عنه أم لا؟ والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فهي تحدد الحكم المحتمل، واجتماع الامر والنهي بناء على الجواز فهو يحدد المحتمل.[[6]](#footnote-6)

ومن جهة أخرى: إذا قلنا لا اثر لمورد الجريان، وإنما الضابطة في الفرق بين الأصولية والفقهية رفع التردد، فلا يرى فرق جوهري بين حجية خبر الثقة وحجية الإقرار. فلماذا اعتبرتم حجية خبر الثقة مسألة اصولية. بينما اعتبرتم حجية الإقرار مسألة فقيهة مع ان النكتة فيهما واحدة، وهي رفع التردد في مقام العمل.

فهل تضطرون لإضافة قيد المجرى كما صنع سيدنا (قده) فيقال: لان الاقرار لا يجري الا في الشبهات الموضوعية فهو مسألة فقهية، فهذا يعني رفع اليد عن تلك النكتة الجوهرية، وإن لم تضيفوا هذا القيد يبقى السؤال: أننا لا نرى فرقاً في الحجج بحيث يختص بعضها بالمسألة الأصولية، والبعض بالفقهية، مع ان نكتة الحجية في الجميع واحدة.

يأتي الكلام حول التعريف الثالث وهو ما ذكره السيد الصدر.

007

التعريف الثالث للمسألة الأصولية: وهو ما أفاده السيد الصدر (قده). من أن المسألة الأصولية: هي القاعدة التي تكون عنصراً مشتركاً لاستنباط الحكم الشرعي. وبهذا التعريف قد أخرج القواعد الفقهية. بيان ذلك: أن الركن الأول من أركان التعريف: أن المسألة الأصولية قاعدة، والقاعدة هي التي تكون ذات نكتة ثبوتية واحدة في تمام مواردها، سواء كانت النكتة جعلية، أم عقلية. مثلاً: حجية خبر الثقة، قاعدة، لأنّ لهذه الحجية نكتةً جعلية تسري في تمام موارد القاعدة، وهي اعتبار الشارع خبر الثقة علماً مثلاً. ومنها: الملازمة بين الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته قاعدة، لأنها ذات نكتة ثبوتية عقلية، سارية في تمام موارد وجوب ذي المقدمة. فمتى أدرك العقل وجوب شيء أدرك الملازمة. فلأجل ذلك مما تتميز به المسألة الأصولية أنها قاعدة ترجع لنكتة واحدة عقلية أو جعلية. وعلى هذا الأساس خرجت بعض المسائل الفقهية من الأصول، لأنها ليست قاعدة. ومنها: (لا ضرر)، فإن (لا ضرر) ليس قاعدة، بلحاظ أن مفاد (لا ضرر) ما هو إلا إخبار عن قصور الأحكام الأولية وعدم شمولها لحال الضرر. فبدل أن يقول النبي (صلى الله عليه وآله): وجوب الوضوء لا يشمل حال الضرر، وجوب الصوم لا يشمل حال الضرر، وجوب الكفارة لا يشمل حال الضرر، وجوب الحج لا يشمل حال الضرر، اخبر عن هذه الأمور كلها ببيان واحد، (لا ضرر). فلا ضرر، مجرد إخبار عن قصور أدلة الأحكام عن شمول حالة الضرر لا أكثر. نظير ما لو جاءنا دليل فقال: جميع الأحكام مشروطة بالبلوغ، فهل هذه قاعدة؟ لا إشكال أنها ليست قاعدة، فإن قوله(ع): (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) ليس قاعدة، إنما هو إخبار عن أنّ جميع الأحكام التكليفية مشروطة بالبلوغ لا اكثر من ذلك. فكذا (لا ضرر)، فهي وإن كانت واحدة لفظاً (لا ضرر) ومعنى بمعنى عدم الضرر شرعاً على المؤمن، إلا انها ليست قاعدة، إذ ليس لهذا المفاد نكتة ثبوتية ورائه تسري في موارده بل هو مجرد إخبار. إذن حتى لو كان دليل (لا ضرر) مما يستنبط منه حكم شرعي، كما لو استنبطنا من دليل (لا ضرر) عدم الضمان في بعض الموارد، فإن دليل (لا ضرر) هنا وإن دخل في طريق الاستنباط أي استنباط عدم الضمان، لكنه مع ذلك ليس مسألة أصولية، لأنه ليس قاعدة. ويعتبر في المسألة الأصولية أن تكون قاعدة. ويلاحظ على ما أفاده (قده): أولاً: ما هو الملزم بأن نعتبر في تعريف المسألة الأصولية أن تكون قاعدة. فإننا إذا تأملنا غرض المدون لعلم الأصول وجدنا أن غرضه جمع المسائل التي تقع في قياس استنباط الحكم الشرعي كبرى أو صغرى، فغرض الأصولي بعلم الأصول تحرير أدوات علم الفقه، أي الأداة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي. فما دام غرض الأصولي ذلك فلا فرق بين أن تكون الأداة مسألة أو قاعدة. فالتقعيد لا دخل له في الغرض، ولذلك إذا سلّم السيد الشهيد (قده) أن (لا ضرر) تقع في طريق الاستنباط، فلا تخرج عن تعريف المسألة الأصولية بمجرد أنها ليست قاعدة. ثانياً: بناءً على مبناه (قده) في تحليل مفاد (لا ضرر) حيث ذهب إلى أن مفادها موقف الشارع من الضرر على المؤمن، وأن موقفه عدم التسبيب للضرر على المؤمن، ولذلك استنبط منها ثبوت الضمان في بعض الموارد لا عدم ثبوت الضمان، مثلاً: لو حبس الحر الكسوب، فإن عدم الحكم بالضمان على من حبسه ضرر عليه، وحيث إن لا ضرر، تعني ان موقف الشارع دائما عدم الإضرار بالمؤمن، فمقتضى هذا الموقف ثبوت الضمان على من حبسه، فـ (لا ضرر) تكشف عن نكتة ثبوتية سارية في تمام مواردها، وهي: أن مقتضى اهتمام الشارع بالمؤمن أن موقفه هو عدم التسبيب بحكم أو بعدم حكم للإضرار بالمؤمن. وبهذا المفاد (لا ضرر) اصبحت حاكمة على الادلة الأولية، وبهذا المفاد تصبح (لا ضرر) قاعدة.

الركن الثاني: يُعتبر في المسألة الأصولية أن تكون نتيجتها حجة على الحكم الشرعي. وهذا ما عُبّر عنه بالاستنباط، أي أن نتيجة البحث في حجية خبر الثقة أن خبر الثقة حجة على الحكم الشرعي. وبهذا القيد خرجت جملة من المسائل الفقهية، لأنها وإن كانت قاعدة لكن نسبتها للحكم الشرعي نسبة التطبيق لا نسبة الاستنباط، فهي في حد ذاتها حكم، فكيف تكون حجة على حكم آخر. سواء كانت حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً منقحا لصغرى الجعل. مثلاً: قاعدة (ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده)، فهي قاعدة، اما نسبتها لمواردها نسبة التطبيق، لأنها بنفسها حكم شرعي، فلا معنى لجعلها دليلاً على حكم شرعي آخر. فنقول: من موارد هذه القاعدة عقد البيع، وعقد الاجارة، فإنه يُضمن بصحيحه فيضمن بفاسده، وهذا مجرد تطبيق وليس استنباط. أو كانت حكماً ظاهرياً، كقاعدة الفراغ، واصالة الصحة، فإنها مجرد محققة لصغرى الجعل، فالشارع يقول: ما مضى من عملك كل شيء شككت فيه مما قد مضى فامضه. فهذه القاعدة تنقح صغرى المضي للصلاة والصوم والذبح وغير ذلك، وليست واسطة في استنباط حكم شرعي، وهذا الكلام متين. شرحناه امس في عرض كلام سيدنا (قده). الركن الثالث: أن الأصولية عنصر مشترك سيّال في الأبواب الفقهية، لا يختص بباب معيّن، لذلك ربّما تجد في المسائل الفقهية ما هو قاعدة اولاً، ويقع في طريق الاستنباط ثانياً، مع انه مسألة فقهية، مما يعني أن لا مخرج له من علم الأصول إلا أنه ليس عنصراً مشتركاً، بل هو عنصرٌ خاص. مثلاً: قاعدة الطهارة، (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر، أو قذراء). ويستنبط منها حكم شرعي، ففي الشبهات الحكمية كما إذا شككنا من اول الامر ان الخنثى المتولد من الارنب والشاة هل هو طاهر أو من الأرنب والكلب، هل هو طاهر في نفسه أم لا؟ فهذه شبهة حكمية، ننقحها بقاعدة الطهارة، فقاعدة الطهارة حكم شرعي ظاهري يُشكّل قاعدة ويقع في طريق الاستنباط. لكنه ليس مسألة اصولية، لأنه مختص بباب الطهارة، وليس عنصراً مشتركا في الأبواب الفقهية، مثل حجية خبر الثقة، أو اصالة البراءة مثلاً. ومن الأمثلة المشكلة، قال: ظهور الأمر بالغسل في الإرشاد الى النجاسة، فإن الشارع إذا قال: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، فإن هذا الامر ظاهر في الإرشاد الى النجاسة، فلماذا لم تعتبروه مسألة اصولية، كظهور الأمر في الوجوب، وظهور المشتق في الفعلية، وظهور أدوات العموم في العموم؟. قال: إنما لم نعتبره مسألةً أصوليةً مع أنه قاعدة ويقع في طريق الاستنباط لأنه ليس عنصراً مشتركاً، بل خاص بباب النجاسة. فالنتيجة أن الاركان الثلاثة للمسالة الاصولية (القاعدة، والاستنباط، والعنصر المشترك) اخرجت كل القواعد الفقهية.

ويلاحظ على ما أفيد في الأخير:

أولاً: ما هو المقصود بالعنصر المشترك، هل هو العنصر السيّال في كل أبواب الفقه؟ فلا يوجد قاعدة كذلك الا حجية القطع. وإن كان المقصود أنه لا يختص بباب وان كان لا يشمل كل الأبواب، فجملة من الظهورات في الفقه كذلك، مثلا: ظهور (لا ينبغي) او ظهور (لا يصلح) ظهور لا يختص بباب فقهي، ولا نرى كلما تأملنا فرقاً بينه وبين مسألة ظهور مادة الامر (امر) في الطلب، فإن ظهور مادة الامر بحث حول مادة لغوية، جعلت ضمن المسائل الأصولية لوقوعها صغرى في الاستصحاب، فكذلك ظهور (لا ينبغي) و (لا يصلح) فإنه ظهور لمادة لغوية لا يختص بباب.

ثانياً: ما اخرج به ظهور الامر بالغسل في الإرشاد بالنجاسة لا يجدي لأن وراء ذلك قاعدة كبروية أكبر منه وهي (كل أمر او نهي في المركبات الاعتبارية، ظاهر في الإرشاد الى الشرطية او الجزئية او المانعية)، وهذا ظهور كبروي لا يختص بباب فقهي ويتفرع عليه ظهور الامر بالغسل بالاشاد الى النجاسة، فبالنظر الى هذه الكبرى وهي ظهور الامر والنهي في المركبات في الارشاد يقع الاشكال ان هذه الكبرى قاعدة سيّالة مع ذلك لم تعد من المسائل الأصولية. صحيح أن الاستصحاب الذي هو محل كلامنا على جميع التعاريف الثلاثة السابقة، مسألة أصولية، لأنه منقّح لحال الحكم الواقعي من حيث المنجزية او من حيث المعذرية، فهو كأصالة البراءة والتخيير من هذه الجهة. ولكن حتى الآن نسمع أن لا ضابطة حقيقية للمسألة الأصولية.

فالحق ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله)، أن غرض المدون لعلم الأصول تحقيق الحجة على الحكم الشرعي، كبرى أو صغرى، فالكبرى كباب الحجج، سواء كانت حجة عقلية كالقطع، والعلم الإجمالي، او حجة جعلية كخبر الثقة والشهرة والإجماع، وسواء كانت الحجية بمعنى الوسطية في الإثبات كخبر الثقة او بمعنى المنجزية او المعذرية، كالأصول العملية، أو كان البحث في صغريات ما هو حجة كظهورات الاوامر وباب الخاص والعام والمطلق والمقيد، والمفاهيم، فإن هذه صغريات لما هو حجة. أو باب الملازمات العقلية، كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فإنه صغرى أيضا كحجية العقل التي تبحث في باب حجية القطع، أو البحث في تعارض الادلة، فإنه بحث عن تمييز الحجة عن اللا حجة او ترجيح احدى الحجتين على الاخرى، فكل الأصول يدور حول البحث عن الحجية صغرى وكبرى. غايته ان بعض الصغريات من شأن علم الاصول لكنها بحث في الفقه وفي اللغة، وإلا فهي من شأن علم الأصول.

تم الكلام في هذه المسالة وهي أن الاستصحاب مسألة أصولية. يأتي الكلام في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين (المقتضي والمانع).

008

كان الكلام في الضابطة للمسألة الأصولية، والمسألة الفقهية. وبقيت نقطة في البحث أشار اليها شيخنا الاستاذ (قده) في (ج5 من الدروس في مسائل علم الاصول) ولم يشر اليها غيره. وهي:

ما هو الفرق العملي بين المسألة الاصولية والمسألة الفقهية، فإن ما مضى من الفرق كان فرقاً نظرياً، وإنما الكلام في الفرق العملي، بيان ذلك:

أننا ذكرنا أن المسالة الأصولية هي المسألة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، ومعنى وقوعها في طريق الاستنباط انها إما واسطة في إثبات الحكم كحجية خبر الثقة، فإنها واسطة في إثبات وجوب الجمعة مثلا. لذلك يوجد فرق بين الواسطة والنتيجة. فالواسطة هي حجية خبر الثقة، والنتيجة هي وجوب الجمعة في حق المكلف، فلأجل التغاير بين الواسطة والنتيجة سميّنا الواسطة بالمسألة الأصولية.

وكذلك إذا كانت المسألة منقحة لحال الحكم لا لنفس الحكم. مثلاً: جريان أصالة البراءة عند الشك في حرمة لحم الارنب مما يقع في طريق الاستنباط،

والسر في ذلك: أن البراءة وإن لم تثبت لنا الحكم نفسه، كحجية خبر الثقة، أم لم تنف الحكم نفسه، ولكن جريان البراءة ينفي وجوب الاحتياط ونفي وجوب الاحتياط منقّح لحال الحكم، أي منقّح للمعذرية من الحكم المجهول، فالحكم المجهول وإن لم نحدده بالبراءة إثباتاً أو نفياً، لكننا حددنا حاله أي ان البراءة موضوع للمعذرية تجاه ذلك الحكم، فهذه المسالة الاصولية اما منقحة لنفس الحكم أو لحال الحكم.

بينما المسألة الفقهية هي حكم، لا أنها منقحة للحكم أو حاله، بل هي حكم. فنسبتها لمواردها نسبة التطبيق. لا التوسيط، مثلاً: ما يُضمن بصحيحه يضمن بفاسده مسألة فقهية، لأنها هي حكم، فنسبتها لعقد الاجارة أو عقد البيع نسبة الانطباق لا نسبة إثبات الحكم أو إثبات حال الحكم.

هذا ما ذكره العلمان السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ قدس سرهما.

ولكن علق شيخنا الاستاذ (قده) ، انه إذا اختصت المسالة الاصولية بالشبهة الحكمية، نظير الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، ، وكذا إذا اختصت المسالة الفقهية بالشبهة الموضوعية، نظير إمارية سوق المسلمين أو يد المسلم على التذكية، فهنا في هذا الفرض، أي عند اختصاص المسالة بالشبهة الحكمية، واختصاص الأخرى بالشبهة الموضوعية يظهر أثر عملي للفرق بين المسألتين، فيقال: هذه المسألة الأصولية وهي باب الملازمة لا يجري في الشبهات الموضوعية، وهذه المسألة الفقهية وهي سوق المسلمين لا تجري في الشبهات الحكمية، فهناك اثر عملي.

أما إذا افترضنا أن المسألة الفقهية تجري في الشبهة الحكمية أيضاً، بحيث تختص بالفقيه ولا تلقى بيد العامي، فأي فرق عملي بينهما؟! مثلا: ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده، أو (الزموا بما التزموا به) أو( على اليد ما أخذت حتى تؤدي). وغيرها من المسائل الفقهية، التي لا كلام في كونها مسائل فقهية، لانها بنفسها احكام، لكن مع ذلك لا تلقى بيد العامي، بل استخراج أن المورد من موارد الالزام للعامة أم لا، وأن العقد مما يضمن بصحيحة أو لا، كل ذلك بيد الفقيه، أي انها جارية في الشبهة الحكمية، مع كونها مسألة فقهية، فلذلك يبقى السؤال، ما الفرق العملي بين الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية، كاستصحاب حجية فتوى الميت الأعلم في حق العامي، حيث تقولون هذه مسألة اصولية، لانها جارية في الشبهة الحكمية وتختص بالفقيه وبين قاعدة الالزام التي تجري في الشبهة الحكمية، وتحديد مواردها بيد الفقيه، فهل بقي فرق عملي بينهما؟

لاجل ذلك تصدى (قده) للاجابة فقال:

يُذكر ثمرتان عمليتان لهذا البحث:

الثمرة الاولى:

ان المسالة الاصولية لا يفتى بها، أي لا تقليد في المسالة الاصولية، بينما المسألة الفقهية كبرى أو صغرى مما يقع التقليد فيها، فالفقيه لا يفتي العامي بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية أو عدمه، بينما الفقيه يفتي العامي بأصل قاعدة الإلزام وبتطبيقاتها وصغرياتها.

والاثر المترتب على ذلك انه: لو فرضنا أن الفقيه أفتى بأن العين التي لا تضمن في العقد الصحيح لا تضمن في العقد الفاسد، كفتوى عامة (افتى بالكبرى) وعندما جاء للصغرى افتى ان عقد الاجارة إذا كان صحيحاً فإن العين المستأجرة ليست مضمونة أي لو تلفت بيد المستأجر دون تقصير فهو ليس بضامن، فافتى بالكبرى والصغرى، لا محالة لو احتاط بالعقد الفاسد فكتب في الرسالة العلمية: إذا كان عقد الاجارة فاسدا فالاحوط الضمان، فإنه لا يجب على العامي العمل بهذا الاحتياط، لأنه لا يمكن أن يكون احتياطاً وجوبياً، إذ لو كان احتياطا وجوبياً لكان نقضاً لفتواه بالكبرى: ان العين التي لا تضمن في العقد الصحيح لا تضمن بالعقد الفاسد. إذ كيف يحتاط وجوباً بمعنى الالزام، مع فتواه بالكبرى، العين التي لا تضمن بالصحيح لا تضمن بالفاسد، فهذا الاحتياط الوجوبي (لو كانه وجوبياً) لكان نقضا للفتوى فالعامي غير ملزم به، لان لديه فتوى بعدم الضمان من حيث الكبرى.

بينما ليس للفقيه ان يفتي بالمسالة الأصولية، فلو اطلع العامي على ان مرجعه يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية في الاصول، وفي الفروع كتب لا دليل على حرمة العصير الزبيبي بعد غليانه ولكن الاحوط وجوبا الاجتناب عنه، بحيث لا مدرك لهذا الاحتياط الوجوبي الا الاستصحاب التعليقي، فهنا يلزم العامي العمل بهذا الاحتياط، الا ان يرجع إلى فتوى الفقيه الاعلم، وإنما يلزم العامي العمل بهذا الاحتياط لانه ليس نقضاً لفتوى الفقيه باعتبار أن ما بنى عليه إنما هو مسألة اصولية وليس مسألة فقهية.

فتلّخص: ان الثمرة العملية في الفرق بين المسألة الاصولية والفقهية إذا كانت القاعدة الفقهية جارية في الشبهة الحكمية، ان المسألة الأصولية لا تلقى بيد العامي، أي لا يفتي بها الفقيه، فلو أن الفقيه في الفروع احتاط وجوباً في مسألة وكان منشأ احتياطه مخالف لرأيه في المسالة الاصولية لا يكون هذا الاحتياط نقضاً لفتوى من فتاواه فالعامي ملزم به ما لم يرجع لفقيه آخر، وأما المسالة الفقهية فيفتي بها ولذلك لو صدر منه احتياط يعد الالزام به نقضاً لفتواه، فإن العامي غير ملزم به.

وما أفاده مبني على بحوث حتى نصل إلى النتيجة:

البحث الأول:

ذكر (قده) في بحث الاجتهاد والتقليد: ان مدرك جواز التقليد وحجية فتوى الفقيه ما ورد من النصوص: (خذ معالم دينك) كما في رواية عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع شُقَّتِي بَعِيدَةٌ وَ لَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَقْتٍ- فَمِمَّنْ آخُذُ مَعَالِمَ دِينِي- قَالَ مِنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ- الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَ الدُّنْيَا- قَالَ عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ- فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ- فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجْتُ إِلَيْهِ.

فالوجه في حجية فتوى الفقيه انها فتوى بـ"معالم الدين".

وهنا يقع البحث مع شيخنا الاستاذ (قده) ، هل ان جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من معالم الدين أم لا؟

وهل أن جريانه في الشبهة الحكمية من التفقه في الدين كي تشمله الآية؟ (فلولا نفر من كل فرقة منها طائفة ليتفقهوا في الدين) أم لا؟

الظاهر انه من معالم الدين ومن التفقه في الدين، فهو مشمول لما دلّ على حجية الفتوى، فيصح للفقيه ان يفتي بالمسالة الاصولية فإنها من معالم الدين.

البحث الثاني:

لو شككنا في ذلك ولو لأنّ هذه الرواية طعن فيها سندا ودلالة، ووصلت النوبة للسيرة العقلائية فقط فهل أن سيرة العقلاء قائمة على رجوع الجاهل للعالم مطلقا أم لا؟

صار دليلينا السيرة العقلائية وليس النصوص، فإن شيخنا الاستاذ (قده) في بحثه في السيرة العقلاية يشكك في ان السيرة العقلائية إذا لم ينعقد بناء عملي معاصر لزمان المعصوم فانها مجرى الامضاء.

مثلاً: لنفترض أن نكتة الحقوق المستحدثة، كحق البراءة وحق الاختراع، وحق النشر، لنفترض أن نكتة هذه الحقوق وهي (اختصاص الانسان بجهده) موجودة في زمان النص، لكنها لم تكن سيرة عملية، فكانت نكتة ارتكازية، ولم تكن سيرة عملية، فهل يُستكشف من سكوت المعصوم الإمضاء؟ أو لابد في احراز الامضاء من وجود سيرة ولا يكفي الارتكاز، فشيخنا الاستاذ تبعا لسيدنا الخوئي تبعا لشيخه المحقق الاصفهاني يقولون لابد من سيرة، لا يكفي الارتكاز، وبالتالي قد يمنع شيخنا الاستاذ الصغرى فيقول: جرت سيرة العقلاء على رجوع الجاهل للعالم في الجملة، اما رجوعهم في المسائل النظرية التي لا تستتبع أثراً عملياً كالرجوع للفقيه في تحقيقاته الأصولية غير معلوم حتى نستكشف من سكوت المعصوم إمضاءه، فهذا هو محل بحث كبرى وصغرى.

فعلا هل يشترط في الامضاء ان يكون امامه سيرة؟ أو يكفي في الامضاء وجود ارتكاز واضح، نعم لو كان ارتكازاً خفياً لا نستكشف امضاءه، اما إذا كان ارتكازا واضحا فالسكوت عنه امضاء وان لم يتحول إلى سيرة عملية، مضافاً إلى ان المسائل الاصولية ليست نظريات بحتة لا يترتب عليها أثر عملي.

البحث الثالث:

إن شيخنا الاستاذ (قده) ممن بنى في الاصول خلافا لأستاذه الخوئي على أن المناط في حجية السيرة لو وجدت السيرة احراز الامضاء لا عدم وصول الردع، فلو فرضنا وجود سيرة فلا يكفي في الامضاء عدم وصول الردع لنا وصولاً يقينياً، بل لابد من احراز القطع في الامضاء.

البحث الرابع:

لو قامت سيرة عملية واضحة وتصدى الشارع للإمضاء لكنه امضى قسما منها وسكت عن الآخر. ومثّل له شيخنا الأستاذ (قده) في فقهه بحث الاجتهاد والتقليد: انه قامت سيرة عقلائية على رجوع الجاهل للعالم حيّاً أو ميّتاً، ذكراً أو انثى، لكن الشارع في باب التقليد أمضى هذه السيرة فيما إذا كان الفقيه حيّاً. كزكريا بن آدم، وعبد العظيم الحسني وهشام، وسكت عما إذا كان الفقيه ميتاً، أو امضى السيرة فيما إذا كان الفقيه رجلا وسكت عن الانثى، فإن شيخنا الاستاذ (قده) يقول: اختصاص الامضاء بقسم من السيرة وإن لم يكن ردعاً عن القسم الآخر لكنه يمنع من احراز الامضاء.

والذي يهمنا في الحجية احراز الامضاء لا عدم وصول الردع، فإذا كان في مقام البيان ومع ذلك خص الامضاء بقسم دون قسم، فهنا لم نحرز امضاء القسم الآخر.

وفي المقام كذلك فأن الشارع لو فرضنا وجود سيرة على رجوع الجاهل للعالم مطلقاً. لكنه امضى الرجوع في معالم الدين، في المسائل الفرعية، فهذا الذي امضاه، ولم يصدر منه امضاء لمطلق المسائل التي لها علقة بالدين، فلا يحرز امضاؤها.

والكلام في هذه النقطة، كما ذكرنا في الاصول في بحث السيرة: إذا كان هنالك منشأ عقلائي لتخصيص الشارع الإمضاء بقسم دون الآخر أي انه إنما أمضى في الحي لكونه مورد الابتلاء، أو امضى في الذكر لكونه مورد الابتلاء، فاذا وجد منشأ عقلائي لاختصاص الامضاء بقسم فلا يصلح مانعاً لاحراز الامضاء للقسم الآخر، بخلافه ما إذا كان اختصاص الامضاء بقسم مجهولاً لديه، مع كونه في مقام البيان، فإنه يخص الامضاء بقسم دون آخر مع كونه في مقام البيان مانع من احراز الامضاء للقسم الآخر.

البحث الخامس:

هل الاحتياط الوجوبي يتضمن منعاً من الترخيص أو لا؟ مجرد وظيفة عقلية، أي إذا قال الفقيه: الاحوط وجوباً اجتناب العصير الزبيبي بعد غليانه، فما هو مضمون هذا الاحتياط؟

هل مضمونه أنني لا أرخص ما لم ترجع إلى فقيه؟ أم مضمونه لا فتوى ورأي عندي في المسالة. وإذا لم يكن عندي رأي فانت كعامي وظيفتك العملية العمل بالاحتياط ما لم تستند إلى فتوى مرخصة.

009

ذكرنا سابقاً أن شيخنا الأستاذ أفاد أن الثمرة العملية للفرق بين المسألة الأصولية والمسألة الفقهية الجارية في الشبهات الحكمية، تظهر في موردين:

المورد الاول: جعل الاحتياط اللزومي على الخلاف. مثلاً: إذا أفتى الفقيه بالكبرى وهي ان ما لا تضمن العين في صحيحه لا تضمن في فاسده. وافتى بالصغرى فقال بأن العين في عقد الاجارة لا تضمن في فرض الصحة، فهل يمكن للفقيه ان يحتاط وجوبا في فرض الفساد، فيقول الاحوط وجوبا ضمان العين في فرض فساد الاجارة، لا يمكنه ذلك، لكونه تهافتاً ونقضاً للفتوى. إذ بعد أن افتى بالكبرى. وشخّص الصغرى وأن عقد الاجارة من صغريات هذه الكبرى، فلا مجال بعدئذ للاحتياط الوجوبي في فرض الفساد. بينما في المسالة الاصولية لو فرضنا أن الفقيه بنى في البحث الاصولي على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وعلى جريان الاستصحاب التعليقي، فمقتضى مبناه الاصولي حرمة العصير الزبيبي بعد غليانه، بمقتضى استصحاب الحرمة التعليقية. ولكنه لا يفتي بالكبرى الاصولية، لأنه لا تقليد في المسائل الأصولية. فهنا في هذا الفرض يمكنه أن يجعل احتياطاً وجوبياً فيقول: الاحوط وجوباً اجتناب العصير الزبيبي بعد غليانه، مع ان هذا الاحتياط ترخيص في الرجوع الى الغير، فكيف يجتمع الترخيص في الرجوع الى الغير القائل بحلية العصير الزبيبي بعد غليانه، مع أن مبنى الفقيه في الاصول جريان الاستصحاب، (استصحاب الحرمة) فيقول شيخنا الاستاذ: ما دام لا يفتي بالكبرى الاصولية فجعل الاحتياط المنافي لها غير ضائر لانه لا يفتي بها.

او فقل أنه بنى في الاصول على عدم جريان الاستصحاب التعليقي. فهل يمكنه في الفقه ان يحتاط وجوباً؟ نعم يمكنه حيث لا يعد احتياطه الوجوبي باجتناب العصير الزبيبي منافياً لشيء، اذ لم يفتي في الفقه بالكبرى الاصولية لا اثباتاً ولا نفياً.

وقلنا أمس لو ان الفقيه في الأصول بنى على جريان الاستصحاب التعليقي، ولكنه في الفقه احتاط وجوباً باجتناب العصير الزبيبي بعد غليانه، فهل هذا يتوهم فيه المنافاة اصلا حتى نقول لا منافاة؟ أم لا؟

هذا مبني على أن الاحتياط اللزومي هل يستبطن الترخيص في الرجوع الى الغير أم لا؟ فإذا قلنا الاحتياط اللزومي الصادر من الفقيه ينحل لأمرين: اولا لا يفتي الفقيه بأحد الطرفين، ثانياً: يرخص الفقيه في الرجوع الى الغير. فهنا قد يتوهم المنافاة، لأنك في الاصول بنيت على جريان الاستصحاب التعليقي، ومقتضى رأيك في الاصول حرمة العصير الزبيبي، ومقتضى احتياطك الذي يستبطن الترخيص في الرجوع لمن يفتي بالحلية كأنك افتيك بالحلية لأنك رخصت له الرجوع لمن يفتي بالحل. فهنا يحصل التنافي، فأراد (قده) ان يرفع التنافي بقوله، بأن ذاك رأي اصولي ولا يفتي به الفقيه حتى يعد الاحتياط اللزومي نقضاً له.

ولكن إذا قلنا إن الاحتياط الوجوبي لا يستبطن الترخيص بل هو مجرد إرشاد الى الوظيفة العملية أي ان الفقيه يخبر العامي بأنني في هذا المورد لا افتي. فحيث إنني لا أفتي فوظيفتك كعامي الاحتياط، أو تقوم لديك فتوى هي حجة في حقك بالترخيص كما لو افتى الاعلم، فأنا لا ارخص في الرجوع الى الغير وإنما ارشدك الى الوظيفة العقلية، اما جواز الرجوع الى الغير فهو بالأدلة العامة، لا أن الاحتياط مني يستبطن الترخيص، فأساساً على هذا المبنى في تحليل الاحتياط الوجوبي لا يتوهم منافاة بين الاحتياط وبين قوله في الاصول بجريان الاستصحاب التعليقي.

الثمرة الثانية: مسألة جواز الرجوع الى الغير، فإنه لو فرضنا أنه أفتى في الفقه بأن ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده، فلا مجال لأن يحتاط بنحو يؤدي الى الرجوع الى الغير. أما في الاصول فحتى لو افترضنا أنه على مبناه الاصولي يرى الحرمة، ولكن حيث لا يفتي بها يصح الرجوع الى الغير القائل بالحليّة.

ولكن يلاحظ على ما أفاده:

أنه كان يقول ان الفقيه وان احتاط وجوبا في بعض المسائل، لكن إذا كان احتياطه يعني تخطئة من يفتي بالجواز، أي أن الفقيه راجع سائر الادلة والمباني فجزم بأن الفتوى بالجواز مخالفة للموازين. فهو مخطئ لمن يفتي بالجواز، لكنه لم يفت بالحرمة ولو حذرا من مخالفة المشهور، فاحتاط وجوباً، فإن هذا الاحتياط وإن كان خاليا من الفتوى، بالحرمة، لكنه لا يبرر الرجوع الى الغير. لأنه يخطئ من يفتي بالجواز.

اقول: فعلى هذا المبنى وهو تقسيم الاحتياطات الوجوبية، الى ما يستبطن التخطئة فلا يصح الرجوع الى الغير، والى ما لا يستبطن فيصح الرجوع الى الغير، فعلى هذا المبنى نقول كذلك، صحيح ان الفقيه في الفقه لم يفتي بالكبرى وإنما التزم بها في الاصول، وهي كبرى جريان الاستصحاب التعليقي. إلا أن مقتضى رأيه الجزمي في الأصول: أن الثابت في العصير الزبيبي بعد غليانه هو الحرمة، بمقتضى الاستصحاب، فاحتياطه في الفتوى متضمن للتخطئة. وبالتالي فكيف يسوغ الرجوع الى الغير القائل بالجواز في هذا الاحتياط. إذ لا فرق عند العقلاء في عدم بناءهم على حجية فتوى غير الاعلم إذا خالفت رأي الأعلم وإن لم يفتي بذاك الرأي، فإنهم إذا اطلعوا ان هذه الفتوى من غير الاعلم تتنافى مع جزم الاعلم، وإن لم يفتي على طبق ذلك الجزم، فإن بناء العقلاء على عدم حجية هذه الفتوى.

فتلخص: اننا لم نجد حتى الآن أثرا أو فرقا عمليا للفرق بين المسألة الاصولية الجارية في الشبهة الحكمية، كالاستصحاب، والمسألة الفقهية الجارية في الشبهة الحكمية كقاعدة الضمان، ما دام أمرها كبرى وصغرى بيد الفقيه. هذا تمام الكلام في هذا البحث.

بحث جديد:

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين

وقد ذكر الاعلام ان الفرق بينهما في الحقيقة وفي ملاك الاعتبار.

اما الفرق بينهما في الحقيقة: فالاستصحاب موضوعه الشك الطاري ، بينما اليقين موضوعه الشك الساري. مثلاً: إذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، وشك في عدالته يوم السبت، فإن الشك هنا طارئ لأنه حتى في يوم السبت يقوم اقطع بعدالته يوم الجمعة. فالمتيقن السابق لم يزل، إنما الشك في بقاءه، لأجل ذلك، كان مصب اليقين غير مصب الشك، فمصب اليقين الحدوث، ومصب الشك البقاء، ولذلك كان الاستصحاب متقوماً باختلاف زمان المتيقن عن زمان المشكوك.

أما إذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، وفي يوم السبت سرى الشك لليقين السابق، وانني لا احرز عدالة زيد حتى في يوم الجمعة، فهذا هو الشك الساري الذي يبتني على وحدة المتيقن والمشكوك، فما هو مصب اليقين عدالة زيد يوم الجمعة وما هو مصب الشك ايضا عدالة زيد يوم الجمعة، فالاختلاف بين اليقين والشك في الزمن فقط، وإلا فمصبهما واحد. وهذا ما يسمى بقاعدة اليقين.

وأما الفرق بينهما: في ملاك الاعتبار، فقد افاد الاعلام: لو قلنا إن مدرك قاعدة اليقين هو الروايات فلا فرق، ولكن إذا قلنا إن الاستصحاب وقاعدة اليقين من الأمارات العقلائية فبينهما فرق في ملاك الاعتبار، والوجه في ذلك: ان مناط أمارية الاستصحاب غلبة الملازمة بين الحدوث والبقاء، فالأغلب في الاشياء أنها إذا حدثت بقيت ما لم يوجد مانع، فلغلبة الملازمة بين الحدوث والبقاء اصبح ذلك مناطا لبناء العقلاء على الاستصحاب.

واما في قاعدة اليقين بناءً على أماريتها هو غلبة الاصابة ، الأغلب أنه إذا حصل يقين بشيء فإنه يقين مصيب، لذلك بنى العقلاء على انه إن تيقنت بشيء ثم سرى الشك الى ما تيقنت به فلا تلتفت وابقى على اليقين السابق.

إذن هناك فرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين حقيقة وملاكاً. فما هو مدرك قاعدة اليقين؟

فقد ذكر مدركان:

المدرك الاول: ادلة الاستصحاب، (لا تنقض اليقين بالشك) أو (من كان على يقين فليمضي على يقين) فيقال لا تنقض اليقين بالشك سواء كان الشك طاريا كما هو مورد الاستصحاب أو ساريا كما هو مورد قاعدة اليقين. ولكن اشكل على ذلك:

بأن هذا جمع بين معنيين، إذ إذا كان النظر للاستصحاب فاليقين محلوظ طريقا للمتيقن، وإذا كان النظر لقاعدة اليقين، فاليقين ملحوظ على نحو الموضوعية، فلحاظ اليقين على نحو الطريقية ولاحظه على نحو الموضوعية في استعمال واحد إن لم يكن ممتنعا لا اقل من احتياجه للقرينة الواضحة.

ولكن ذكر جملة من الاعلام ان الجامع موجود وهو ان يستفاد من دليل الاستصحاب النهي عن نقض اليقين نقضاً عملياً، فكأنه قال: رتّب آثار اليقين السابق. سواء لأجل الشك في بقاء المتيقن أو لأجل الشك في اصل المتيقن. فهل هذا الجامع عرفي أم لا فبحثه موکول لكم.

المدرك الثاني: لا ريب في أن سيرة العقلاء جرت على ترتيب الآثار على الشهادة السابقة. وإن شك الشاهد بعد اداء الشهادة، وقد تعرض لذلك شيخنا الاستاذ في (كتاب القضاء والشهادات):

إذا وجدنا شهادة خطية من زيد، بأن المال الفلاني لعمر، أو الدار الكذائية لعمر، وكانت هذه الشهادة قبل سنة، فراجعنا زيدا الشاهد فقال لا اتذكر وشاك في شهادتي السابقة هل انها كانت تامة أم لا، فانا شاك في ذلك، فهل يؤخذ العقلاء بهذه الشهادة مع أن الشاهد اصبح شاكا في شهادته السابقة، أم يتوقفون؟

ذكر شيخنا الأستاذ ان البناء على الاخذ بالشهادة حيث لم يحصل ناقض لها، اذ انها في ظرفها شهادة جامعة للشرائط ولم يحصل ناقض لها، فمجرد تردد الشاهد لا يوجب خروج الشهادة عن شرائط الاعتبار. فبناءً على هذا المبنى يقال: إذا تم في المشهود له فيمن يرتب الاثر تمت في الشاهد نفسه، بأن يقول العقلاء، كما ان الغير يأخذ بشهادتك أنت أيضا تبني على يقينك السابق الذي به اديت الشهادة في ظرفها. فبناء العقلاء على قاعدة اليقين هنا، وأنك تيقنت سابقا ان الدار لزيد والآن شككت، فما دام لم يحصل لك شاهد على الخلاف فرتب الأثر على يقينك السابق كما ترتب غيرك عليه.

او يفصّل بين أن يقول انا شاك في يقيني السابق ولكن لو اطلعت على منشأه لبقيت عليه. فهنا يؤخذ به. اما لو قال: لو اطعلت على منشأ يقيني السابق فلا احرز انني ابقى عليه، لعلني ارفع اليد عنه، فهنا لا يؤخذ به.

فهل أن العقلاء بانون على هذه الشهادة أم لا.

010

وصل الكلام إلى

الفرق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع

الكلام في مطلبين:

المطلب الاول: في الفارق الجوهري بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع. حيث إن الفرق بينهما في متعلق اليقين والشك، فالاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع يشتركان في أن المتيقن غير المشكوك، بخلاف قاعدة اليقين، إلا أن المتيقن في الاستصحاب هو الحدوث، والمشكوك هو البقاء، بينما المتيقن في قاعدة المقتضي هو المقتضي، والمشكوك هو المقتضى. مثلا:

إذا تيقنا بجريان الماء على الوجه، وشككنا في تحقق الانغسال، فالمتيقن هو المقتضي وهو جريان الماء، والمشكوك هو انغسال الوجه نتيجة للشك في وجود المانع من الانغسال. كما إذا شككنا في وجود الحاجب، ولأجل ذلك فإن بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي عموماً من وجه، فالاستصحاب يفترق عن قاعدة المقتضي في موارد الشك في المقتضي، مثلاً:

إذا حدث خيار المجلس، بعد حدوث البيع، وشككنا في بقاء الخيار لأجل الشك في عمود الزمان، أي هل مضى على البيع دقيقة، أم ساعة، فالشكّ في بقاء الخيار للشك في عمود الزمان، وهذا شك في المقتضي، حيث إن الخيار، (خيار المجلس) لا بقاء له في نفسه، مع طول المدّة. ففي مثل هذا المورد يكون استصحاب الخيار استصحاباً مع الشك في المقتضي، فهو موردٌ للاستصحاب على مبنى الآخوند، وليس مورداً لقاعدة المقتضي، إذ لم يحرز المقتضي، وإنما هو مشكوك. وتفترق قاعدة المقتضي عن الاستصحاب في مورد احتمال ابتلاء المقتضي للمانع منذ حصوله، مثلاً:

إذا قلنا إن المقتضي للاعتصام هو المائية، والقلّة مانع من هذا المقتضي، فلدينا مقتضي للاعتصام وهو نفس المائية، ومانع من حصوله وهو القلّة، فإذا احتملنا أن الماء منذ تكونه قليل. أي ان المقتضي مبتلى بالمانع منذ تكونه، فهنا في مثل هذا المورد لا يجري الاستصحاب، أي استصحاب العصمة اذ لم يحرز موضوعه من الاصل كي يستصحب، ولكن تجري قاعدة المقتضي، حيث ان المقتضي للاعتصام وهو المائية محرز[[7]](#footnote-7) والشك في المقتضى وهو الاعتصام لأجل الشك في المانع.

ويلتقي الاستصحاب وقاعدة المقتضي في الموضوعات المركّبة من جزأين، مقتضٍ وعدم مانع. مثلاً:

إذا قال قلّد عالماً ليس بفاسق، فموضوع صحة التقليد مركب، من مقتضٍ وهو العلم، وعدم مانع وهو عدم الفسق، فإذا أحرزنا الجزء الأول وهو المقتضي، وشككنا في المانع، جرت كلتا القاعدتين، فيجري استصحاب عدم الفسق ويتنقح به موضوع صحة التقليد، وتجري قاعدة المقتضي، إذ أننا احرزنا العلم وشككنا في صحة التقليد، لأجل الشك في المانع، وهو الفُسق، فمقتضى قاعدة المقتضي ترتيب الأثر بلا حاجة لاستصحاب عدم الفُسق.

المطلب الثاني: في حجيّة قاعدة المقتضي، ذهب المحقق الطهراني في (المحجة) [[8]](#footnote-8)إلى أنّ القاعدة عقلائية وقد قبلها الخلف والسلف، بينما اغلب المتأخرين بنوا على عدم حجيتها، وقالوا بأنّ لها لوازم لا يمكن الالتزام بها، مثلاً: إذا رمى المحرم سهماً، وشكّ هل حصل الصيد برمي سهمه، أم لم يحصل صيد لوجود مانع يمنع وصول السهم للطير مثلاً، فهل يلتزم المحقق الطهراني وغيره بترتب الصيد؟ وترتب كفارة الصيد، لأن المقتضي وهو رمي السهم محرز، والشك في المانع؟ لا أظن بأن احدا يلتزم بذلك.

ولكن، بحسب تقرير السيد الأستاذ (دام ظله) دافع عن كلام المحقق الطهراني، كما دافع صاحب (الفوائد العينية)، بدعوى: أن المحقق وغيره ممن يقول بالقاعدة لا يقصدون بالمقتضي المعنى الفلسفي والاصطلاحي وهو العلّة، أو ما منه الوجود، كي يُشكل عليهم بلوازم لا يلتزم بها، بل مقصود المحقق بالمقتضي: المقتضي العرفي، أو العقلائي، أو الشرعي. فهنا عدّة موارد:

المورد الأول: المقتضي العرفي، مثلاً: إذا انعقد للكلام ظهور في العموم أو الإطلاق، وشككنا في قيام قرينة منفصلة على خلاف هذا الظهور، فلا يتردد احد من العرف في الأخذ بالظهور وإن شك في المانع، مما يعني أن بناء أهل المحاورة على قاعدة المقتضي والمانع، فهم يقولون أحرزنا المقتضي وهو الظهور، وشككنا في المانع وهو القرينة، ولا نحتاج لاستصحاب عدم القرينة، بل بنفس قاعدة المقتضي نرّتب الآثار على الظهور.

المورد الثاني: المقتضي العقلائي، مثلاً: العقد، عند العقلاء يقتضي اللزوم، وإنما المانع من لزومه العيب، أو الغبن أو الشرط، وإلا فالعقد لو خُلّي ونفسه يقتضي اللزوم، لذلك، لو حصل عقد كبيع وشككنا هل أنه لازم أم لا؟ وسبب الشك هو احتمال وجود المانع كالبيع أو الغبن، فإن العقلاء لا يجرون استصحاب عدم المانع، أي عدم البيع أو عدم الغبن، بل بنفس قاعدة المقتضي والمانع يرتبون أثر اللزوم على العقد.

فإن قلت: لعلَّ وجه اللزوم استصحاب الملكية، أي نشك لو أن أحدهما (أحد المتبايعين) فسخ البيع بحجة أن هنا غبا أو عيباً، فشككنا في بقاء ملكية البائع للثمن، والمشتري للمثمن، نستصحب ملكيتهما. فلعلّ وجه اللزوم هو استصحاب الملكيتين بعد حصول الفسخ، لا أن وجه اللزوم قاعدة المقتضي والمانع.

قلت: لو كان الوجه في اللزوم استصحاب الملكية، لجرى ذلك في الهبة أيضاً، مثلاً: إذا حصلت هبة من زيد لبكر، ولا ندري أن بكراً رحم لزيد فالهبة لازمة، أو أجنبي عنه فهي جائزة. فقام زيد بفسخ الهبة وشككنا في نفوذ فسخه، اذ لعل الهبة لازمة، فهل أن احداً يلزم على لزوم الهبة باستصحاب الملكية، أي استصحاب ملكية الموهوب له للمال الموهوب؟ فلو كان الوجه في اللزوم هو استصحاب الملكية لجرى عند الشك في البيع، بينما لم يقل أحد بذلك، مما يعني أن الوجه في اللزوم عند الشك في البيع هو قاعدة المقتضي[[9]](#footnote-9).

المورد الثالث: المقتضي الشرعي. أي ما استفدنا من الأدلة اللفظية انه مقتضي. مثلا: ما افتى به سيد العروة (قده) من أنه إذا شككنا في جواز النظر للشك في أن المنظور اليه محرم أم لا؟ فما هو مقتضى القاعدة، فقد بنى سيد العروة على حرمة النظر، لا لأجل التمسك بإطلاق أدلة حرمة النظر، فإنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل. حيث إن لدينا دليل يدل على حرمة النظر لغير المماثل، خصص بما إذا كان محرماً. والنتيجة: أن الموضوع غير المماثل الذي ليس محرماً. فإذا شككنا في أن المنظور اليه محرما أم لا؟ لا يصح التمسك بالدليل، لكون الشبهة مصداقية لموضوعه. إنما وجه الحرمة عند سيد العروة قاعدة المقتضي، حيث استفدنا من الأدلة أن غير المماثل يقتضي حرمة النظر، منع من الحرمة كونه محرماً. فالمحرمية مانع وإلا فالأصل حرمة النظر. فلأجل قاعدة المقتضي والمانع بنينا على ثبوت الحرمة.

ونظير المثال، الزوجية، وهو بعكسه في النتيجة: لو عقد لفلانه على فلان، وشككنا في أن فلان محرم أم لا؟ فإن النتيجة هي الجواز، جواز الزوجية ونفوذها، لقاعدة المقتضي والمانع، حيث استفدنا من الادلة ان المقتضي لنفوذ النكاح كون طرف العقد غيراً منع من هذا الاقتضاء كونه محرماً، فإذا شككنا في المانع وهو المحرمية فمقتضى قاعدة (المقتضي والمانع) هو نفوذ الزوجية.

011

ذكرنا فيما سبق انه تم الدفاع عن قاعدة المقتضي والمانع، ببيان موارد المقتضي.

وأن المقتضي قد يكون عرفيا وقد يكون عقلائياً، وقد يكون شرعياً. ثم علق صاحب الفوائد العلية بأمرين:

الأمر الاول: أن ما ذكر في كلمات المحقق النائيني كإشكال على قاعدة المقتضي والمانع، بأن المقتضي سواء كان تكوينياً كاقتضاء النار للإحراق، او تشريعياً كاقتضاء الغسل لرفع حدث الجنابة، أو كان المقتضي بمعنى الملاك، كاقتضاء العلم والعدالة لحجية الفتوى. فإن المقتضي بأي معنى كان لا يبنى على ثبوت مقتضاه عند الشك في المانع.

وردّ عليه صاحب الفوائد العلّية: بان مقصودنا بالمقتضي في قاعدة المقتضي والمانع ما كان المقتضي والمقتضى متحداً وجوداً بنظر العرف، بحيث يرى العرف أن المقتضى موجود بوجود المقتضي، بلا مهلة، ففي هذا الفرض إذا احرز المقتضي فقد احرز المقتضى عرفاً. والشك في المانع لا اعتناء به، سواء كان الاقتضاء تكوينياً، ام تشريعياً.

ومثال الاقتضاء التكويني، لو فرضنا جريان الماء على الوجه المقتضي لانغسال الوجه، فإن العرف يرى أن الانغسال متحد وجوداً مع الجريان، فإذا احرز الجريان وشك في وجود حاجب يبني العقلاء على الانغسال، ولا يعتنون باحتمال الحاجب. فإن المقتضى بنظرهم قد تم بوجود المقتضي.

ومثال الاقتضاء التشريعي: اقتضاء الغسل لرفع الحدث كحدث الجنابة، فإن العرف يرى بعد استماعه للشارع أن ارتفاع حدث الجنابة يتحقق بالغسل بلا مهلة. فلو شُك في أن المكلف هل أحدث اثناء الغسل، بحيث لا يتحقق ارتفاع الحدث على بعض المباني، فإنهم لا يعنون بالاحتمال، ويبنون على تحقق المقتضى بالمقتضي، فمورد كلام المحقق الطهراني ومن قال بقوله في قاعدة المقتضي والمانع أن المراد بالمقتضي ما كان المقتضى متحداً معه وجوداً بنظر العرف.

الأمر الثاني: إن مدرك حجية قاعدة المقتضي والمانع بناء العقلاء بما هم عقلاء، على عدم الاعتناء باحتمال المانع، وهذا يكشف عن أن المدرك لحجية القاعدة هو العقل، حيث بنى العقلاء بما هم عقلاء عليها.

هذا تمام الكلام في شرح قاعدة المقتضي والمانع وبيان امثلتها في الفقه، ومدرك حجيتها.

المناقشة في ذلك: أننا لم نحرز بناء العقلاء بما هم عقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع، مع كون احتماله احتمالاً عرفياً. نعم، جرى بناءهم في موردين:

المورد الاول: ما اذا صدر التكليف وحصل الشك في الحرج او الضرر، فلو كلّف السيد عبده بعمل او الدولة المواطن بعمل، وشك المكلف هل ان العمل حرج عليه؟ ام ضرر عليه؟ فيرتفع التكليف عنه، فإن بناءهم على عدم الاعتناء لاحتمال الحرج او الضرر او العجز. وأن المكلف ليس بمعذور ما لم يحرز ذلك.

وهذا ليس من باب قاعدة المقتضي والمانع، بل هو ما سمّاه سيد المستمسك (قده) بأصالة القدرة.

أي أن هناك أصلاً عقلائياً هو اصالة القدرة، اما الاصل في المكلف أنه قادر، بلا عجز ولا ضرر ولا حرج ما لم يحرز ذلك.

المورد الثاني: ما إذا وقع عقد كالبيع مثلاً، والبيع مشروط بشرط ارتكازي وهو: أن لا يكون غبن ولا عيب، فإذا ثبت أحدهما فللمغبون الخيار. فهذا شرط ارتكازي، موجود في كل معاوضة. فلو احتملنا أن العقد اقترن بإلغاء الشرط. أي ان المتعاقدين بنيا على الغاء هذا الشرط الارتكازي. فهل يعتنون بهذا الاحتمال ام يرتبون أثر الشرط وهو ثبوت الخيار، عند انكشاف العيب او الغبن؟

الظاهر أن العقلاء لا يعنون، إذ ما دامت المعاوضة بنظرهم موضوعاً لهذا الشرط الارتكازي فاحتمال الغاءه غير معتنىً به، وهذا ليس من باب قاعدة المقتضي والمانع. بل لأن مصالحهم النظامية في باب المعاوضات تقتضي ذلك. وأما ما سوى هذين الموردين فهو كما أفاد سيدنا الخوئي (قده) لم نحرز بناءً عقلائياً على عدم الاعتناء باحتمال المانع.

وأما الأمثلة التي ذُكرت في كلام الفوائد العلية وقوّاها السيد الأستاذ (دام ظله) فكلها محل نظر وتأمل.

أما المورد الأول: وهو المقتضي العرفي، حيث أفيد أن العقلاء يعملون بعموم العام وإطلاق المطلق ولا يعتنون باحتمال القرينة، فكما أفيد في بحث المطلق والمقيد: أن القرينة المحتملة إن كانت منفصلة فقد انعقد الظهور للعام في العموم، فعملهم بالظهور لكونه أمارة عقلائية على الواقع، لا من باب قاعدة المقتضي والمانع، بل الظهور له خصوصية وهي الكاشفية عن الواقع.

وإن كانت القرينة المحتملة متصلة بحيث تمنع أصل الظهور. فيقولون ان ظاهر سكوت الراوي الشهادة بعدمها، إذ لو كانت موجودة لنقلها لكون الراوي في مقام النقل والبيان. إلا أن تكون القرينة المحتملة قرينة ارتكازية، فعدم نقل الراوي لها لا يتنافى مع وثاقته وضبطه، لأنه لا يحتمل زوالها كي يدخلها فلا يعد سكوته شهادة بعدمها. فهنا اذا شككنا في القرينة المتصلة الارتكازية فلم نحرز اصل الظهور، ولم نجد بناءً من العقلاء على عدم الاعتناء في مثل هذا المورد.

المورد الثاني: وهو ما إذا كان المقتضي عقلائياً، ومثل له بالبيع: إذا شككنا انه جائز ام لازم. نتيجة الشك في وجود غبن او عيب او شرط خيار. فيقال في المقام:

مقتضى الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي ثبوت اللزوم بلا حاجة لقاعدة المقتضي والمانع. فنقول: حصل بيع، ولم يحصل غبن، أو عيب بمقتضى الاستصحاب. فإن قلتم لا يجري الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب عدم الغبن وعدم العيب، فتصل النوبة للاستصحاب الحكمي أي استصحاب الملكية. فإنه إذا فسخ أحد المتبايعين هذا البيع بحجة أن هناك غبناً مثلا، نشك في بقاء ملكية الآخر للثمن، فنجري استصحاب ملكيته.

فإن قلت: فما تقولون في الهبة. أي لو وهب زيد عمراً مالاً وشككنا أنها هبة جائزة ام لازمة، لاحتمال أن بكراً رحم، أو لاحتمال أن الهبة معوّضة.

نقول: إنما لا نبني في المقام على الاستصحاب الحكمي أي استصحاب الملكية بعد فسخ الواهب لوجود الاستصحاب الموضوعي، وذلك اذا شككنا ان الهبة معوضة ام لا؟ فالتعويض شرط في الهبة، والأصل عدمه، أي يجري استصحاب عدم الشرط، وإذا شككنا ان الموهوب له رحم ام لا؟ جرى استصحاب عدم رحميته، من باب استصحاب العدم الأزلي. فلا مجال للاصل الحكمي. والنتيجة جواز عقد الهبة.

نعم، من لا يرى استصحاب العدم الأزلي ويرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فيجري استصحاب الملكية حينئذٍ ويتم عنده أن الهبة لازمة لا جائزة. إذن فيختلف الحكم في باب الهبة باختلاف المبنى. فلا نسلّم أن قاعدة المقتضي والمانع منظور اليها أصلاً في هذا الباب.

المورد الثالث: ما إذا كان المقتضي شرعياً. ومثّل له كما في متن العروة، بحرمة النظر مع الشك في أن المنظور اليه محرم ام لا؟ مماثل ام لا. حيث استفاد سيد العروة (قده) من قوله عزّ وجلّ: {قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم}، حرمة النظر لكل إنسان، ثم جاء دليل منفصل أخرج المماثل والمحرم، فأصبح الموضوع لحرمة النظر الانسان مع عدم المماثل، مع عدم المحرمية، فإذا شككنا في المنظور اليه أنه مماثل أم لا، محرم ام لا؟

فبناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي يثبت الموضوع، ان هذا إنسان وليس مماثل ولا محرم، بالاستصحاب فيحرم النظر اليه، لا من باب قاعدة المقتضي والمانع.

وأما اذا قلنا من الأول أن موضوع الآية {قلّ للمؤمنين يغضوا من أبصارهم} أي عن النساء، {وقل للمؤمنات يغضضن من ابصارهم} أي عن الرجال. فلا حاجة الى هذا التكلف، فإن الموضوع هنا الإنسان هو الإنسان وخرج بدليل آخر المماثل، بل الموضوع من الأول هو خصوص الرجال والنساء، فلا معنى حينئذ لجريان الاستصحاب لنفي المماثل كي يثبت جوازا النظر.

الموضوع من الاول هو خصوص النساء والرجال.

فلا معنى حينئذٍ لجريان الاستصحاب لنفي المماثل كي يثبت جواز النظر.

012

لا زال الكلام في الأمثلة الفقهية التي ساقها صاحب (الفوائد العليّة) لدعم قاعدة المقتضي والمانع.

ومن الامثلة، ما ذكره سيد العروة (قده) في حرمة النظر عند الشك في المماثل.

ولكن تنقيح هذا الفرع يبتني على مطلب، وهو:

هل ان المستفاد من قوله عزّ وجل: {وقل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم}، هو حرمة التحديق؟ أو حرمة النظر؟. حيث ذكر سيدنا (قده) في بحث النكاح: قد يقال أن مفاد الآية ليس حرمة النظر بل حرمة تحديق النظر اذ لم تقل الآية، قل للمؤمنين يغضوا ابصارهم، بل قالت: {يغضوا من أبصارهم} وهو ظاهر ان النظر ليس محرما وانما المحرم التحديق وإدامة النظر للمرأة.

فبناء على هذا المفاد لا علقة للآية بمحل الكلام.

وأما بناء على ان مفاد الآية حرمة النظر للمرأة الاجنبية. فتارة يدعى أن المنصرف من الآية أن موضوعها المرأة، {قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم} للنساء. فموضوعها هو المرأة ابتداء، فإذا شك ان المنظور اليه امرأة أم لا، فمقتضى استصحاب العدم الازلي انتفاء حرمة النظر بانتفاء الموضوع، واما إذا قلنا كما استفاد سيد العروة، ان هذا الدليل مفاده، حرمة النظر إلى الغير، وجاء دليل منفصل أخرج المماثل، قال: إلا أن يكون الغير مماثلاً فإنه يجوز النظر اليه. فإذا شك الناظر في أن المنظور اليه مماثل أم لا، هنا لا نحتاج إلى قاعدة المقتضي والمانع ، بل نقول مقتضى استصحاب العدم الازلي أي استصحاب عدم كون المنظور اليه مماثلاً هو حرمة النظر. إذ يحرم النظر إلى الغير ما لم يكن مماثلاً. فاستصحاب عدم كونه مماثلا منقح لحرمة النظر، نعم لو لم نقل بالاستصحاب وصلت النوبة للبراءة.

الفرع الآخر: الذي تعرض له في العروة:

نفوذ العقد على المرأة ما لم تكن محرمنا نسبيا ًاو رضاعياً. فإذا شك في المعقود عليها أنها محرم نسبي؟ أم محرم رضاعي؟ أم لا؟ فأفتى سيد العروة بنفوذ العقد عليها. ولكن ليس من باب قاعدة المقتضي والمانع، بل إذا شُك في أنها محرم رضاعي فيجري الاستصحاب فيه بلا كلام، لأن الرضاعة حادث فيجري استصحاب عدم كونها محرما رضاعياً لوجود حالة سابقة ولو حين ولادتها، وأما إذا شك في انها محرم نسبي أم لا؟ فإن قلنا باستصحاب العدم الازلي جرى استصحاب عدم كونها محرما نسبياً، فنفذ العقد، وان لم نقل بذلك يصح التسمك بنفوذ العقد بموثقة عبد الله بن سنان: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه، وذلك مثل المرأة تكون تحتك ولعلها أمك أو أختك من الرضاعة).

فإن ظاهر التطبيق على المثال إرادة الحلية الأعم من الحليّة التكليفية أو الحلية الوضعية. فمقتضى ذلك نفوذ العقد على المشكوك في كونها محرماً.

فتبيّن: أن ما استشهد به من الأمثلة على قاعدة المقتضي والمانع غير تام، لاحتمال وجوه فقهية أخرى في هذه الفروع، ولا ينحصر تخريجها على ضوء قاعدة المقتضي والمانع.

الملاحظة الثانية: إن ما ذكره البهبهاني في الفوائد العليّة: ان المراد بقاعدة المقتضي والمانع ما إذا كان المقتضي والمقتضى متحداً وجوداً بنظر العرف، نظير جريان الماء على الوجه والإنغسال به. فهنا في مثل هذا الفرض لا يُعتنى عند العقلاء باحتمال المانع.

يلاحظ عليه:

أولاً: ما أفاده تضيق لمدعى المحقق الطهراني، الذي بنى على القاعدة مطلقاً لا خصوص هذا المورد.

ثانياً: هل أن نظره إلى الأمارية أو الأصل العملي؟ أو تنقيح الموضوع؟. فكلامه محتمل لدعاوي ثلاث:

الدعوى الاولى: أن يكون مقصوده أن وجود المقتضي أمارة عقلائية على وجود المقتضى. ولأجل هذه الأمارية لا يعتنون باحتمال المانع.

الدعوى الثانية: أن يكون مقصودة ان وجود المقتضى مشكوك ولا امارة عليه، لكن جرى بناء العقلاء عملاً على عدم الاعتداد باحتمال المانع، فهو أصل عملي عقلائي.

الدعوى الثالثة: أن يكون مقصوده تنقيح الموضوع. أي ان العقلاء يرون أن المقتضى وجد بوجود المقتضي، لا أن الحكم بوجوده ظاهري، لأجل الأمارة أو لأجل البناء العملي، بل يرونه وجد بوجود المقتضي.

فإن كان المدعى الاوليين، فلم يحرز بناء العقلاء على أمارية المقتضي على المقتضى، أو عدم الاعتداد عملاً باحتمال المانع ولو كان احتماله عرفياً، الا من باب الاستصحاب، وهذا شيء آخر.

وأما الدعوى الثالثة، فلا حجية فيها لبناء العقلاء فإن دعوى تحقق الوجود مما لا حجية فيه لبناء العقلاء، مثلا إذا حصل الخلاف هل أن نبض القلب مع موت الدماغ حياة فتترتب عليه آثار الحياة؟ أم لا.

فلو فرضنا ان ميت الدماغ الذي ما زال قلبه ينبض مات ابوه هل يرث منه أو لا يرث وهل تترتب عليه آثار الحياة أم لا؟

ففي مثل هذا الفرض لو ادعى شخص ان بناء العقلاء قائم على أنه حي، لا من باب الأمارية ولا من باب الاصل العملي بل من باب دعوى تحقق الموضوع واقعا، فلا حجية لبناء العقلاء لان هذا امر واقعي تكويني لا للرجوع فيه لبناء العقلاء. أو كان الموضوع اعتبارياً، ولكن لم يكن اعتباره بيد العقلاء بل بيد غيرهم. مثلاً: إذا قال الشارع: ان اغتسل الجنب ارتفعت الجنابة، فهنا موضوع وحكم، فلو فرضنا ان العقلاء قالوا نحن نرى ارتفاع الجنابة بتحقق الغسل فلا يعتنى باحتمال المانع، كالحاجب أو الحدث. فأنه لا يسمع دعواهم، لان تحقق هذا الامر الاعتباري صغروياً بيد معتبره لا بيد العقلاء، فدعوى الوجود تسامحا مما لا يصغى له ولا يعول عليها. هذا تمام الكلام في قاعدة المقتضي والمانع.

يقع الكلام في (الاستصحاب القهقرائي)

وقد أفاد سيدنا (قد) في (مصباح الاصول):

ان الاستصحاب القهقرائي وهو عبارة عن جر اليقين الفعلي للمشكوك الماضوي عكس الاستصحاب المتعارف. فإن في الاستصحاب المتعارف يكون المتيقن متقدماً رتبة على المشكوك. حيث تُيقن بعدالة زيد يوم الجمعة وشُك في العدالة يوم السبت، فهل يصلى خلفه اليوم أو تقبل شهادته اليوم؟ هذا هو الاستصحاب المعقود.

اما الاستصحاب القهقرائي فهو عبارة عن اليقين اليوم بعدالة زيد، لكن شهادة زيد كانت أمس، فلا ندري هل كان عادلاً امس عندما أدى الشهادة؟ كما هو اليوم عادل؟ أم لا؟. فالمتيقن متأخر عن المشكوك، فهل يُجرّ اليقين بعدالته اليوم إلى المشكوك امس، أم لا؟

وقد بنى سيدنا (قده) كما هو المشهور، على عدم حجية الاستصحاب القهقرائي. فهنا مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: في مدرك عدم الحجية. حيث أفاد في (مصباح الاصول)، أن ظاهر قوله في صحيح زرارة:

(فإنك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك).

أفاد بأن مع سبق المتيقن على المشكوك يصدق النقض برفع اليد عن المتيقن لذلك نهي عن النقض، بمعنى رفع اليد عن المتيقن، وأما إذا افترضنا ان المتيقن متأخر عن المشكوك، فلا يصدق على رفع عن المشكوك، في زمانه بأنه نقض للمتيقن الفعلي كي يكون مشمولاً للنهي في قوله (وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك)، وبذلك ظهر الخلل فيما اشكل به بعض تلامذته عليه.

ولم يحرز بناء من العقلاء على الاستصحاب القهقرائي في نفسه، كي نتمم حجيته بالبناء العقلائي.

المطلب الثاني: لا كلام في أنه إذا تيقن بالظهور فعلا وشك في الظهور في زمان صدور النص في أن البناء على الظهور الفعلي حجة، مثلاً: إذا تيقنا في زماننا هذا بأن لفظ لا ينبغي، ظاهر في الكراهة، وشككنا في ظهور هذا اللفظ في هذا المعنى في زمان صدور النص.

او مثلا: إذا قال: اوقفت هذه الدار على احياء شهادة الإمام الجواد، أو قال: نذرت هذا المبلغ لإحياء شهادة الجواد (ع).

فقد وقع الخلاف في الفقه هل ان ظاهر العنوان الشهادة المتعارفة لدى الناس وإن لم تكن كذلك عند الواقف أو الناذر؟ أو ان المدار على الشهادة عند الواقف والناذر وإن خالف الناس؟

فإذا افترضنا ان الواقف توفي والآن نحن مبتلون بوقفه، وظاهر اللفظ في زماننا فعلا الشهادة المتعارفة، ولا ندري هل هذا هو ظاهره عند صدور الوقفية منه أم لا؟

فإنهم يقولون البناء على الظهور الفعلي، ولكن ما هو مدرك ذلك؟

فهنا أربع مباني تعرّض لها إجمالاً في بحث المشتق، ولم تنقح:

المبنى الاول: حجيّة الاستصحاب المعهود على نحو المثبتية. بمعنى: أن الاستصحاب وإن لم يكن حجة إذا كان أصلاً مثبتاً، إلا أن الاستصحاب المعهود مستثنى، فهو حجة عند العقلاء في باب الظهورات ولو كان مثبتاً.

فنقول: موضوع الحجية ظهور اللفظ في معنى، وعدم وضعه أو ظهوره في معنى آخر زمن الصدور. فحيث إن الموضوع مركب من هذين الجزئين فالجزء الاول محرز بالوجدان، فإن ظاهر لفظ (لا ينبغي) في الكراهة، وعدم نقله ووضعه لمعنى اخر إلى يومنا هذا ثابت بالاستصحاب. لأنّ الوضع امر حادث، فبضم ما في الوجدان لما هو مجرى الاصل يتنقح أن ظاهره عند صدوره من الإمام (ع) هو هذا المعنى وهو الظهور في الكراهة، فهو وإن كان أصلاً مثبتاً لكنه حجة عند العقلاء في باب الظهورات.

المبنى الثاني: بأن المسألة لا ترتبط بالاستصحاب المثبت، وإنما المسألة ترتبط بالاستصحاب القهقرائي. أي إذا تُقين ظهور اللفظ في معنى الآن، وشُك في ظهوره في زمن صدوره، فمقتضى الاستصحاب القهقرائي جر ما هو المتيقن إلى ما هو المشكوك في زمان الصدور بلا حاجة إلى نكتة المثبتية. كما ذكرناه في المبنى السابق.

المبنى الثالث: ما بنى عليه السيد الشهيد (قده)، ولعلّ هو مبنى صاحب الكفاية، من أنّ المسالة لا ترتبط بالاستصحاب، لا بالاستصحاب المثبت، ولا بالاستصحاب القهقرائي، وإنما هناك أصل خاص في باب الظهورات، يُعبر عنه بأصالة عدم النقل أو بتعبير السيد الصدر أصالة الثبات، في اللغات. فإذا قلنا بأن هناك أصلاً عقلائياً في باب الظهورات يعبر عنه بأصالة الثبات، ومدركه أن التغير في الأوضاع اللغوية نادر، وعلى فرض حصوله فهو بطيء فإن عمر اللغة اطول من عمر الفرد الذي يستعمل اللغة، فبما ان التغير في اللغة نادر وعلى فرض حصوله بطيء كان ذلك منشئا عقلائياً لبناء العقلاء على بقاء ظهورات الالفاظ ما لم يحرز الخلاف، فهذا الاصل الذي يُعبّر عنه بأصالة الثبات أو عدم النقل، ينقح لنا أننا إذا تيقنا بظهور لا ينبغي فعلا في الكراهة، وشككنا في هذا الظهور زمن النص، فيثبت بنفس اصالة الثبات، فإن نفس اصالة الثبات تثبت لنا أن ما هو ظاهر فعلا هو الظاهر في زمن النص.

المبنى الرابع: أن يقال: أن بناء العقلاء على العمل بالظهور الفعلي للألفاظ، ما لم يُحرز الخلاف. فمتى وردك لفظ في كتاب أو سنة أو وصيّة أو وقف أو اقرار أو عقد مبايعة، ولو كان هذا المتن قبل خمسة آلاف سنة، فإن المدار على العمل بالظهور الفعلي، ما لم يُحرز خلافه في زمن الصدور.

والفرق بينه وبين هذا المبنى عن المباني السابقة: ان المباني السابقة ترى ان ظهور اللفظ زمن صدوره، ولذلك اختلفوا كيف نثبت ظهوره زمن صدوره، بالاستصحاب المثبت أم بالاستصحاب القهقرائي أم بأصالة الثبات؟ هذه كلها طرق لإثبات ظهوره زمن صدوره.

أما المبنى الرابع يقول: الحجة ظهوره فعلاً ما لم يحرز الخلاف.

المبنى الخامس: الذي لا يبعد البناء عليه: أنّ المدار على الوثوق، فإننا إذا احتلمنا تغير أو اختلاف ظهور اللفظ زمن صدوره عن ظهوره عندنا وكان الاحتمال ناشئا عن منشأ عقلائي، فلا بناء عند العقلاء على العمل بالظهور الفعلي، ولا بناء منهم على ما يُسمى بأصالة الثبات أو غيرها من المباني. فما لم يحصل وثوق بأن الظاهر فعلاً هو الظاهر زمن صدوره بحيث يكون احتمال الخلاف موهوماً فلا نحرز بناء العقلاء على العمل بالظهور الفعلي.

وأسوأ المباني هو الاول والرابع. فإنه لا مدرك لهما من بناء عرفي أو عقلائي.

013

بقي مطلب في الاستصحاب القهقرائي، وهو التعرض لفروض أصالة عدم النقل. وهي فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن يشك في النقل. فتجري أصالة عدم النقل. أو أصالة الثبات.

الفرض الثاني: أن يحرز النقل، ولكن يشك في تقدمه أو تأخره عن زمان صدور الخطاب. مثلاً: لو أحرزنا أن عنوان التذكية قد نقل من معناه اللغوي وهو الطهارة، إلى المعنى الشرعي، وهو الذبح بشرائطه.

ولكن، شككنا هل أن هذا النقل حصل قبل صدور الرواية فتحمل الرواية عليه؟ أم بعد صدورها، فتحمل على المعنى اللغوي.

فهنا ذكر صاحب الكفاية (قده) أنه لا يوجد لدينا أصل عقلائي يحرز به ظهور اللفظ حين صدور الرواية. فتبقى الرواية مجملة.

الفرض الثالث: ما تعرض له السيد الصدر (قده)، من أنه قد يحصل الشك في النقل، ولكن يكون ناشئا عن منشأ عقلائي، فلا تجري أصالة الثبات فيه، مثلاً: إذا شاع لدى المتشرعة استعمال الصلاة في خصوص الفرائض اليومية. ونحن لا ندري هل أن هذا الشياع وصل الى حد ظهور لفظ الصلاة في خصوص الفرائض اليومية أم لا؟ فالشك في النقل موجود، ولكن يوجد منشأ عقلائي للنقل. وهو شيوع استعمال المتشرعة للفظ الصلاة في خصوص الفريضة اليومية، مما يعني لو تم التشكيك في صدق العنوان على صلاة الجنازة، لأجل ذلك لا تجري في المقام أصالة الثبات، بحيث نبقى على المعنى اللغوي العام، الشامل لكل كيفية صلاتية. لا من قبِل المتشرعة، ولا من قبِل العقلاء.

أما المتشرعة، فلعدم إحراز سيرتهم على حمل اللفظ على معناه الجديد بالنسبة الى الروايات الصادرة.

وأما بناء العقلاء فلأن المناط عندهم استبعاد تغير المعنى اللغوي، وهذا المناط مما لا ينطبق مع وجود منشأ عقلائي للنقل. وهو شيوع الاستعمال.

فتحصل: أننا لو قلنا بأصالة الثبات أو عدم النقل فإنما نقول بها في الفرض الاول دون الفرضين الآخرين.

هذا تمام الكلام في الاستصحاب القهقرائي.

ومن الجهات التي تعرّض لها السيد الصدر (قده) في بحث الاستصحاب،

أن

تحديد كون الاستصحاب امارة او أصلاً عملياً

إنما هو بلحاظ الملاك، فلا بد من التأمل في الملاك، لذلك ذكر (قده) ثلاثة مطالب. في المقام.

المطلب الاول: ما هي حقيقة الحكم الظاهري؟ فقد تكرر منه ان الحكم الظاهري هو الخطاب الصادر في مقام التزاحم الحفظي لترجيح احد الملاكين على الآخر.

مثلاً: إذا اشتبه عند المكلف هل أن لحم الأرنب مما يحل أم لا؟ أو اشتبه عند المكلف هل أن دم الكتابي كدم الحربي أم لا؟ فهنا يوجد ملاكان متزاحمان تزاحماً حفظياً، اي أنهما في الواقع ليسا متزاحمين، وإنما التزاحم في حفظ أي منهما. مع تردد المكلف واشتباهه.

ملاك الحلية، وملاك الإلزام. فالخطاب الصادر من الشارع في فرض الاشتباه إما بترجيح ملاك الحل فيصدر أصالة الحل، او بترجيح ملاك الإلزام فيصدر أصالة الاحتياط. اي من الخطابين هو حكم ظاهري، فهو خطاب صدر من المشرّع في مورد التزاحم الحفظي، بتقديم أحد الملاكين على الآخر.

المطلب الثاني: ما هو المرجح لتقديم احد الملاكين على الآخر؟

ذكر مرجحات ثلاثة؟ كيفي، وكمي، ونفسي.

المرجح الكيفي: بمعنى ملاحظة نوع المحتمل. فإذا جاء الخطاب مراعياً نوع المحتمل ما هو، فهذا يعني أن الشارع لاحظ المرجح الكيفي. وهذا يعني ان الخطاب أصل عملي وليس أمارة، كما إذا افترضنا أن الشارع عموماً في موارد الاشتباه في الدماء او الأعراض او الأموال، أصدر خطاب الاحتياط، فمعناه: ان الشارع هنا لاحظ نوع المحتمل واهميته، على أساسه اصدر الخطاب فقال: احتط، فهذا اصل عملي محظ.

الثاني: المرجح الكمي: بمعنى ملاحظة درجة الاحتمال، لا نوع المحتمل. وهذا المرجح الكمي، على نوعين:

إذ تارة يكون استغراقياً، وأخرى يكون مجموعياً. فالاستقرائي، بمعنى أن احتمال اصابته للواقع في كل مورد أقوى من عدم الاحتمال، فهناك قوة للاحتمال في كل مورد، وعلى أساس هذه القوة اصدر الشارع الخطاب، مثلاً، حكم الشارع بحجية خبر الثقة، صادر لأجل أن خبر الثقة في كل مورد احتمال اصابته للواقع اقوى من عدمه، فلأجل ذلك حكم الشارع بحجيته، فهنا لا محالة يكون الخطاب أمارة وليس أصلاً، لأنه لوحظ فيه قوى الاحتمال محضاً، مع غمض النظر عن المحتمل والمدلول، وعلى هذا الاساس ينبسط الملاك على المدلول المطابقي والالتزامي معاً، فإن قوة الاحتمال متساوية النسبة، بين المطابقي والالتزامي، فمتى حكم الشارع بحجية شيء على أساس قوة الاحتمال محضاً فهو حجة في مثبتاته، ولا يختص ذلك بخبر الثقة، كما هو عند سيدنا الخوئي (قده).

النوع الثاني: ان يكون المرجح الكمي مجموعياً. بمعنى أن الشارع بالنسبة لسوق المسلمين أو يد المسلم، لم يجد قوة احتمال اصابة الواقع في كل مورد، ولكن وجد أن سوق المسلمين أو اليد تصيب الواقع بلحاظ المجموع، لا بلحاظ كل مورد، فحكم بحجيته. فلأجل ذلك هنا لا يحكم بحجية سوق المسلمين حتى في المثبتات، اذ الشارع لم يلحظ قوة الاحتمال في كل مورد كي ينبسط على المطابقي والالتزامي.

وقد يلحظ التلفيق بين الكمي والكيفي، كما في قاعدة (الفراغ)، حيث لوحظ فيها قوة الاحتمال، ولذلك ورد: (هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك)، ولوحظ فيها المحتمل وهو المضي على الصلاة او العمل، فقال: (كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه)، فحيث لوحظ الاحتمال والمحتمل فقاعدة الفراغ أصل محرِز، لا أمارة، اذ لم يلحظ قوة الاحتمال محضا، بل مع قوة الاحتمال لوحظ نوع المحتمل.

المرجح الثالث: المرجح النفسي، اي ان الشارع هنا يلاحظ نفسية نوع المخاطب، فيصدر الخطاب بناء عليه، مثلاً: عندما يحكم الشارع بحجية القرعة. فليس المنظور لا نوع المحتمل وهو واضح، اذ القرعة لا يدرى ما هو مصبها، ولا قوة الاحتمال، اذ لا يوجد احتمال اصابة القرعة للواقع غالباً، وإنما الملاك الملحوظ رفع الحيرة من قبل المكلف، فبما أن الملاك رفع التردد والحيرة، أو فض النزاع، لذلك كان المرجح نفسياً، لا كمياً ولا كيفياً،

وقد يحصل التلفيق. اي ان الشارع يلفق بين المرجح الكيفي، والمرجح النفسي.[[10]](#footnote-10) مثلاً: في أصالة الاحتياط في الدماء او الاعراض او الأموال، لاحظ نوع المحتمل وأهميته، ولاحظ أيضاً تربية المكلف على التثبت والتورع، فلاحظ المرجح الكيفي والمرجح النفسي. وقد يلفق بين الكمي والنفسي كما هو المحتمل في باب الاستصحاب، بأن يحتمل أن نظر الشارع في باب الاستصحاب لقوة احتمال البقاء من جهة، ورفع حيرة المكلف من جهة أخرى.

المطلب الثالث: ما هو صغرى محل الكلام، وهي باب الاستصحاب، فهل الاستصحاب أمارة، لأن المشرّع لاحظ قوة الاحتمال محضاً، أم أن الاستصحاب أصل محرز، أي لوحظ فيه قوة الاحتمال مع شيء آخر، أو أصل عملي محض، اي لوحظ فيه المرجح النفسي فقط، باعتبار ان ميل الانسان بالطبع على بقاء ما كان، فلعل الشارع حكم بحجية الاستصحاب مراعاة لهذا الميل. فحيث لم يحرز بحسب الصغرى ملاك الاستصحاب فلا شاهد على أماريته كما ذكر سيدنا الخوئي (قده). بل لا شاهد على كونه اصلاً محرزاً.

والتأمل في كلامه في الكبرى وفي الصغرى، يأتي غداً إن شاء الله تعالى.[[11]](#footnote-11)

014

ذكرنا فيما سبق: كلام السيد الشهيد (قده) في حقيقة الحكم الظاهري والفرق بين الأمارة والأصل.

وهنا عدّة ملاحظات، كبروية وصغروية، على كلامه (قده).

الملاحظة الأولى: أن

ما ذهب اليه مشهور الاصوليين في حقيقة الحكم الظاهري

هو في الفرق بين الأمارة والاصل لم يقم دليلاً على هدمه ونقضه، وما ذكره الاصوليون مؤلف من مطلبين:

المطلب الأول: إن حقيقة الحكم الظاهري ما كان الملاك في فعلية جعله، لا في متعلقه، فالاحكام التكليفية الواقعية ملاكها في متعلقها، بينما الحكم الظاهري ملاكه في وصول جعله للمكلف، غاية الأمر أن الحكم الظاهري المجعول على نوعين:

النوع الأول: أن يكون المجعول نفس الحكم المحتمل، كما في أصالة الطهارة، واصالة الحل، فإن الحكم المحتمل مجعول ظاهراً، ولذلك يعتبر هذا النوع أصلاً تنزيلياً، فإن الشارع حيث جعل الطهارة ظاهراً فمقتضاه اسراء أحكام الطهارة الواقعية على الطهارة الظاهرية، وكذلك بالنسبة لأصالة الحل، مثلا: إذا أحرز أن الجلد مذكى ولكن شك في حلية الحيوان المأخوذ منه الجلد، فهنا لا تنفعه أصالة البراءة، لأنها لا تحرز موضوع صحة الصلاة، ولكن جريان اصالة الحل في صاحب هذا الجلد ينقّح موضوع الصحة، وأن هذا الجلد من حيوان حلال، وهذا هو موضوع صحة الصلاة، فالأصل التنزيلي فرقه عن غيره أن ثمرته تنقيح موضوع الأحكام الشرعية، فما جعل فيه نفس الحكم المحتمل كالطهارة، كالحليّة، فهو أصل تنزيلي مصلحته وملاكه في نفس جعله، كمصلحة التسهيل، او مصلحة رفع النزاع كما اشار اليه (قده) بالنسبة لقاعدة القرعة.

النوع الثاني: ما كان المجعول فيه، منقحاً لحال الحكم المحتمل لا ان المجعول نفس الحكم المحتمل. فقد يكون منقحاً للمعذرية فقط كأصالة البراءة حيث إنها لا تتضمن حكما في مرحلة الظاهر، وإنما نفي الحكم ظاهراً منقح لحال الحكم وهو المعذرية، وقد تنقح المنجزية، كأصالة الاحتياط. وقد تنقح الجامع بينهما، كما في حجية خبر الثقة، او الاستصحاب على مبنى.

إذن فالحكم الظاهري ما كانت المصلحة في فعلية جعله، سواء كان المجعول هو الحكم المحتمل فيكون اصلاً تنزيلياً، او كان المجعول منقحاً لحال الحكم المحتمل فلا يكون اصلا تنزيلياً.

المطلب الثاني: أن هذا النوع الثاني وهو ما كان منقحاً لحال الحكم من منجزية أو معذرية او الجامع بينهما، ينقسم الى امارة واصل، فما كان الملاك في جعله غلبة إصابة الواقع، كما في خبر الثقة، فهو أمارة.

وما كان الملاك في جعله اقتضاء المصلحة النظامية له فهو اصل عملي، نظير قاعدة اليد في إثباتها للولاية او الملكية. هذا من الناحية الثبوتية.

أما من ناحية اثباتية، أي كيف نكتشف أن هذا امارة لغلبة المطابقة وأن هذا اصل لمصلحة نظامية.

نكتشف ذلك بلسان الدليل، فإن كان لسان الدليل ظاهراً في جعل العلمية والطريقية فهو أمارة، وإن كان اللسان ظاهراً في تحديد الوظيفة العملية فهو اصل. هذا ما تعرض له الاصوليون في حقيقة الحكم الظاهري والفرق بين الأمارة والأصل.

ولم يقم السيد (قده) دليلا على نقضه وهدمه حتى يرفع اليد عنه.

الملاحظة الثانية: ان ما ذكره ان حقيقة الحكم الظاهري الخطاب الصادر في التزاحم الحفظي بترجيح احد الملاكين بمرجح كيفي أو كمي أو نفسي عند تعذر الأولين. هذا محل إشكال.

أما ذكر التزاحم الحفظي فلا عبرة به، لأنه بيان لمورد الاصل وليس خارقاً ومقوماً للحكم الظاهري، إذ جميع الأحكام الظاهرية أمارةً أو أصلاً موردها اشتباه المكلف. واشتباه المكلف في الحكم عبر عنه السيد بالتزاحم الحفظي، لان المكلف إذا اشتبه في الحكم فقد تزاحم عليه حفظ أحد الحكمين[[12]](#footnote-12)، أو أحد ملاكي الحكمين، والتعبير مذكور في كلمات المحقق العراقي (قده).

إذن فالتعبير بالتزاحم الحفظي لا دخل له في المطلب إنما هو مجرد بيان مورد الحكم الظاهري، والسر في ترجيح أحد الملاكين بمرجح كمي او كيفي او نفسي. فهذا هو المقوم للحكم الظاهري.

نقول: ليس الامر كذلك اذ لا توجد ملازمة ثبوتية بين المرجح الكمي وهو قوة الاحتمال وبين الملاك الاهم من الملاكين، أي ليس كلما كان في المورد قوة احتمال كان المحتمل بهذا الاحتمال أهم الملاكين، كي يحافظ الشارع على ذلك الملاك الاهم بقوة الاحتمال. فإنه حيث لا ملازمة ثبوتية إذ قد يكون في المورد قوة احتمال، لكن المحتمل الضعيف هو الاهم وقد يكون الامر بالعكس، فحيث لا ملازمة بين قوة الاحتمال وبين الملاك الأهم، إذن فلا يصح ترجيح أحد الملاكين المتزاحمين بمرجح كمي الا وهو قوة الاحتمال. لأن قوة الاحتمال قد لا تحفظ الملاك الاهم واقعاً[[13]](#footnote-13).

وأما في المرجح النفسي فالامر اوضح، فان الترجيح بملاك نفسي ككون المكلف مقتضى طبعه أن يبقى على ما كان لا يعني انه مرجح، لأن معنى كونه مرجحاً حفظه للملاك الأهم، ولا ملازمة بين وجود نكتة نفسية وبين انحفاظ الملاك الأهم لتلك النكتة النفسية[[14]](#footnote-14).

فتبّين بذلك، ان قوام الحكم الظاهري في كلامه (قده) وهو: ترجيح أحد الملاكين بمرجح كمي او كيفي او نفسي إنما يتم لو كان هذا المرجح حافظا للملاك الأهم كي يتم الترجيح به ولا ملازمة.

الملاحظة الثالثة: أفاد (قده): كلما كان المرجح قوة الاحتمال محضاً فالمجعول هو أمارة، فالمقوّم للأمارية أن يكن الملاك المحلوظ هو قوة الاحتمال محضاً. وهذا هو الفارق بين الأمارة والأصل.

ولكن، نقول: قد يكون المبرر لجعل الأمارية مجموع امور لا خصوص قوة الاحتمال محضاً. مثلا: بالنسبة لخبر الثقة، إنما جعل الشارع الأمارية له ولو إمضاءاً لا لأجل قوة الاحتمال محضاً، بل لأنه طريق منضبط لدى العقلاء يسهل الوصول اليه في أي واقعة، فهناك أمارات لا تقل عنه في قوة الاحتمال، لكن لعدم إمكان ضبطها كالشهرة مثلا، او عدم إمكان الوصول اليها لم يجعل لها الشارع الحجية، فجعل الحجية لخبر الثقة لا لأجل قوة الاحتمال محضا بل لمجموع أمور اقتضت جعل الأمارية لخبر الثقة، ولا اقل من احتمال ذلك فمع ورود هذا الاحتمال لم يثبت أن الملاك في الأمارية هو قوة الاحتمال محضاً دون ضميمة أخرى.

الملاحظة الرابعة: أفاد (قده) أن مورد الحكم الظاهري هو التزاحم الحفظي بين ملاك الترخيص وملاك الإلزام، فمثلاً، إذا شك المكلف ان هذا اللحم مذكى ام ميتة. فهناك لحم مذكى فيه ملاك الترخيص وهناك لحم ميتة فيه ملاك الالزام ولا يدري ان هذا اللحم واجد لملاك الترخيص لكونه مذكى او واجد لملاك الحرمة لكونه ميتة، فتزاحم على المكلف حفظ أحد الملاكين، فإذا تدخل الشارع وحفظ أحدهما كان خطابه حكماً ظاهرياً.

ولكن، التزاحم الحفظي إنما يتصور إذا كانت الإباحة إباحة اقتضائية، لا إباحة لا اقتضائية. فإن الاباحة على قسمين.

حيث إن الملاك في الإباحة تارة وجودي، أي ان كون اللحم مذكى فيه ملاك ومصلحة يتقضي الترخيص في أكله.

وتارة تكون الإباحة بملاك عدمي وهو عدم ملاك التحريم. فيتحقق وتصور التزاحم بين ملاك الإلزام وملاك الترخيص إذا كانت الإباحة اقتضائية. فبناء على ذلك ما هو الدليل على أنه في سائر الموارد التي حكم الشارع فيها بالترخيص أنه إنما رخص لإباحة اقتضائية غالبة على ملاك الإلزام، بل لعل الترخيص في سائر هذه الموارد لمصلحة التسهيل لا لوجود إباحة اقتضائية. فدعوى أنه كلما كان الحكم الظاهري إلزاماً فقد قدم الشارع ملاك الإلزام وكلما كان ترخيصاً فقد قدم ملاك الترخيص، يعني الإباحة الاقتضاية، دعوى تحتاج الى دليل[[15]](#footnote-15).

الملاحظة الخامسة: ذكر (قده)، كلما كان الملاك في جعل الحجية قوة الاحتمال فإن هذا الملاك ينبسط على المدلول المطابقي والمدلول الإلتزامي. فكلما جعل الشارع له الحجية على هذا الاساس فهو حجة في مثبتاته، من دون خصوصية لخبر الثقة. خلافاً لسيدنا الخوئي، ويلاحظ على ذلك:

أولاً: قوة الاحتمال قد تتفاوت، فتكون بدرجة اوضح بالنسبة للمدلول المطابقي، وبدرجة اضعف بالنسبة للمدلول الالتزامي، فإن اللازم قد يكون بيّن وقد يكون غير بيّن، والبيّن قد يكون بالمعنى الأخص، وقد يكون بالمعنى الاعم، فمجرد ان الملاك في جعل الأمارية قوة الاحتمال لا يعني انبساط هذا الملاك حتى على المثبتات، مع ان احتمال المتثبتات ليس بدرجة احتمال المدلول المطابقي.

ثانياً: لو سلّمنا فيرد عليه ما ذكره في (ج4، في بحث حجية الشهرة): قد تكون الشهرة بدرجة خبر الثقة، أي ان قوة الاحتمال الموجودة في خبر الثقة موجودة في الشهرة. ومع ذلك لم يجعل الشارع امارية للشهرة. إذ لعل خبر الثقة استوفى كل الملاكات الأهم واقعاً فلا حاجة بعد جعل اماريته لجعل امارية للشهرة، وإن كانت بنفس الدرجة من قوة الاحتمال.

ونستفيد منه في المقام، فنقول: لعل الشارع عندما جعل الامارة حجة بلحاظ مدلولها المطابقي قد استوفى الملاكات الأهم واقعاً فلا حاجة لبسط الحجية على المثبتات، ما دام يكفي في استيفاء الملاكات الاهم جعل الأمارية للمدلول المطابقي فمن اين نستكشف الحجية في المثبتات؟

فما ذكره في باب الشهرة يأتي في محل الكلام. هذا ما يتعلق بالكبريات [[16]](#footnote-16).

وأما تنقيح الصغرى في باب الاستصحاب وانه امارة عقلائية او شرعية او اصل عملي او اصل محرز، فلا نبحثه الآن، بل نبحثه في مقتضى الأدلة التي يأتي عرضها، فمن خلالها نصل الى حقيقة الاستصحاب.

015

وقع الكلام في الاستدلال على حجية الاستصحاب بعنوانه، أي بعنوان البناء على البقاء بما فرغ عن حدوثه، وقد استدل على ذلك بوجوه تعرض لها الشيخ الاعظم في فرائده:

الوجه الاول: الاجماع، الذي حكاه المحقق والعلامة.

ولكن خدش في ذلك: بأن الاجماع لم يثبت لمخالفة السيد المرتضى وتوقف الشيخ الطوسي (قده)، فلذلك لا كاشف عن وجود ارتكاز متشرعي على العمل بالاستصحاب بعنوانه حتى يدعى اتصاله بزمن المعصوم (ع).

كما نوقش في الحجية على فرض حصول الاجماع بأنه محتمل المدركية، للوجوه الآتية.

الوجه الثاني: الاستناد لبناء العقلاء على العمل بالاستصحاب، ولهذا الوجه تقريبات عديدة:

التقريب الاول: ما تعرّض له الآخوند (قده) من اتفاق العقلاء على البقاء على ما كان، بل حتى ذوي الشعور من الحيوانات، فإنها عملاً جرت على البقاء على ما كان.

وأشكل على ذلك في الكفاية: بأن عمل العقلاء لإبقاء ما كان مسلّم، إلا أنه ليس مرتكزاً على حجية الاستصحاب بعنوانه. وإنما لمناشئ عديدة تظهر عند التامل في عمل العقلاء:

المنشأ الاول: الاطمئنان بالبقاء في اغلب الموارد، اذ بعد احراز المقتضي وعدم منشأ عقلائي على وجود المانع، يحصل الاطمئنان عادة ببقاء ما كان فالعمل للاطمئنان لا لعنوان الاستصحاب.

المنشأ الثاني: الغفلة عن وجود شك في البقاء، فالشك موجود ولكن مغفول عنه، غير متلفت اليه لدى بعضهم.

المنشأ الثالث: الرجاء، وذلك فيما اذا فرض ترتب منفعة على إبقاء ما كان على فرض انه باقٍ واقعاً، وعدم ترتب مفسدة على تركه على فرض ارتفاعه واقعاً، فيبنون على ابقاء ما كان رجاء لتلك المنفعة.

المنشأ الرابع: الاحتياط، وذلك في فرض أن لا تترتب مفسدة على العمل على فرض ارتفاع الشيء واقعاً، وقد تترتب مفسدة، على ترك العمل بما كان على فرض بقاءه واقعاً. فمن باب الاحتياط حتى لا يقعوا في المفسدة يعملون بما كان.

المنشأ الخامس: الظن بالبقاء شخصا أو نوعاً، ولكن عملهم هنا أي في فرض الظن بالبقاء لا لحجية الظن بل لأنه مقتضى الميل النفسي، فكأن العمل بالظن من باب المرجح لا من باب اللزوم والحجية.

فإذا استقرأنا بناء العقلاء ووجدنا ان العمل بإبقاء ما كان مستند لأحد المناشئ لا لحجيته بعنوانه، فلم يحرز بناءهم على الاستصحاب كي يستكشف امضاءه.

كما أن استكشاف الامضاء على فرض حصول الصغرى ممنوع[[17]](#footnote-17)، اذ يكفي في عدم احراز الامضاء ادلة البراءة، وأصالة الحل، وامثال العمومات التي تعرضت لفرض الشك في التكليف الذي لا ينفك عنه الشك بالبقاء، فإن الشك في بقاء الحكم أو موضوعه مساوق للشك في التكليف، وهو مشمول لأدلة البراءة وأصالة الحل. فكيف يحرز مع ذلك (مع هذه العمومات التي يحتمل اتكاء الشارع عليها، في التنبيه على عدم حجية الاستصحاب) يستكشف امضائه.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق الهمداني وقرره السيد الاستاذ دام ظله في تقريراته: ومحصل ما افاده المحقق الهمداني مطلبان:

المطلب الاول: لا ريب في عمل العقلاء بالاستصحاب بعنوانه في موارد ثلاثة:

المورد الاول: استصحاب العدم، فإنهم متى حصل لهم شك في الوجود لم يرتبوا آثار الوجود، ولم يعتنوا باحتماله، ومن امثلة ذلك ما اذا قام ظهور قولي أو فعلي، وشك في القرينة المخالفة لهذا الظهور، فإن سيرتهم جرت على عدم الاعتناء باحتمال القرينة. ودعوى أن هذا اصل خاص في باب القرينة، يسمى بأصالة عدم القرينة ممنوعة.

أولاً: لم نجد هذا الأصل في محاوراتهم وكلماتهم.

ثانياً: من البعيد جداً أن يتعبدوا بأصل خاص في باب القرينة مع أنه لا توجد نكتة تخص هذا الباب. فالظاهر أن عدم اعتناءهم باحتمال القرينة للكبرى وهي: البناء على العدم ما لم تقم قرينة على الوجود.

ومن هذا الباب أيضاً، عدم اعتناءهم باحتمال التكليف، لا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن أغلبهم غير وارد في هذا الباب بل لعدم اعتناءهم باحتمال التكليف، جرياً على استصحاب العدم.

المورد الثاني: عملهم ببقاء ما كان في الأمور الاعتبارية. مثلاً: نلاحظ أن الوكيل يعمل بالوكالة، وإن احتمل موت الموكل، أو خروجه عن الأهلية، والمستعير يتصرف بالعارية، وإن احتمل موت المعير، أو فقدانه للأهلية، والمتّهب لقبض الهبة ولا يعتني باحتمال موت الواهب أو فقدانه للأهلية، والعبد يجري على وفق أمر سيده ولا يعتني باحتمال أن سيده بعد الأمر فقد الأهلية، وامثال ذلك. فإن سيرتهم على عدم الاعتناء في هذه الموارد مما لا ريب فيها.

المورد الثالث: الاستصحاب في الموضوعات، فمتى احرز العقلاء المقتضي للحياة للعدالة أو الكرية مثلا، واحتمل الرافع لذلك المقتضي لم يعتنوا باحتمال الرافع ما لم تقم قرينة واضحة على ذلك.

المطلب الثاني: إن النصوص الواردة في الاستصحاب ما هي الا ارشاد لبناء العقلاء وليس فيها شائبة التعبد بحجية الاستصحاب شرعاً، وذلك لعدة منبّهات.

المنبّه الاول: التعليل، فإن قوله (ع): (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك، أو إن اليقين لا ينقض أبداً).

ظاهر في التعليل في امر ارتكازي لدى العقلاء.

المنبّه الثاني: ان مناسبة الحكم للموضوع حيث إن هذه الجملة إذا عرضت على العرف وهي (اليقين لا ينقض بالشك) يفهم العرف منها ان لا خصوصية لليقين بالوضوء، أو الشك في الطهارة، وأن المدار على اليقين بما هو يقين، والشك في البقاء بما هو شك في البقاء ومقتضى ذلك عمومية القاعدة، وإلا فإن ما ينغرس في ذهنك من عدم خصوصية لمورد الرواية، لا منشأ له الا هذا. أي مناسبة الحكم للموضوع.

وبما ان هذه المناسبة ارتكازية عقلائية فهذا منبه على كون الادلة مجرد ارشاد لما عليه العقلاء.

المنبّه الثالث: لو لم نقل بذلك فما الذي يدفع احتمال العهدية في كلمة اليقين، حيث إن مورد السؤال هو اليقين بالطهارة، والشك في الارتفاع، فلعل قوله ان اليقين لا ينقض بالشك يعني اليقين المعهود وهو اليقين بالطهارة، فلا رافع لاحتمال العهدية وارادة الجنسية الا ان سياق الصحيحة ظاهر في الارشاد الى الكبرى العقلائية، وإن لم نقل بذلك فإن المعهودية بين السائل والإمام (ع) مانع من احراز كبرى القاعدة.

المنبّه الرابع: انه جرى الاجماع من العامة والخاصة منذ القديم على العمل بالاستصحاب، وهذه الروايات محفوفة بهذا المرتكز، فمقتضى احتفافها به ظهورها في أنها مجرد داعم ومرشد لما قام عليه هذا المرتكز من الخلف والسلف على إجراء الاستصحاب.

التقريب الثالث: ما افاده المحقق النائيني (قده) حيث تمم الاستدلال ببناء العقلاء وأفاد في (الأجود): جرت سيرة العقلاء على العمل ببقاء ما كان بإلهام إلهي. تحقيقاً للمصلحة النظامية ويتفرع على ذلك احتجاجهم فإن السادة يحتجون على العبيد بالاستصحاب، كما ان للعبد ان يحتج على سيده ببقاء الترخيص بمقتضى الاستصحاب.

التقريب الرابع: ما ذكره السيد الشهيد (قده)، من انه لا اشكال ولا ريب في عمل العقلاء بالاستصحاب بعنوانه في الجملة فلم يحرز بناءهم عليه في تمام الموارد، ولو في خصوص الشبهات الموضوعية مع احراز المقتضي. ثم قال: ولعلّ منشأ ذلك البناء النفسي والطبعي، على الميل على وفق ما كان ولعل هذا الميل النفسي هو الذي يجعلهم غافلين عن الشك في البقاء واحتمال الارتفاع.

وبعد عرض هذه التقريبات نتكلم عن ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريراته من رجوع البناء العلائي إلى الكشف الاحساسي. يأتي غداً إن شاء الله تعالى.

016

وقع البحث في الاستدلال ببناء العقلاء

، على اجراء الاستصحاب. والبحث هنا ذو جهات ثلاث:

الجهة الاولى: في إثبات أصل الصغرى، وهي وجود بناء من العقلاء على ذلك.

الجهة الثانية: في تحليل البناء العقلاء، وكشف دوافعه.

الجهة الثالثة: في حجيته الثابتة بالإمضاء. وقد مرّ الكلام أمس في الجهة الأولى. ووصل الكلام الى:

الجهة الثانية: وهي تحليل البناء العقلائي.

وهنا أمامنا عدة تحليلات للبناء العقلائي.

التحليل الاول: ان ملاك بناءهم على الاستصحاب اليقين الاقتضائي، بمعنى أن الانسان العاقل متى ما تيقن بالمقتضي للوجود، ولم يقم لديه منشأ عقلائي على ثبوت المانع فإنه يحصل له اليقين ببقاء ما حدث لولا الجهات النفسية المانعة من ذلك، فاليقين بالحدوث عن مقتضٍ تامٍ للحدوث موجوب لليقين بالبقاء لولا المانع النفسي ما لم يقم منشأ عقلائي على حدوث المانع.

إذن ملاك بناء العقلاء على الاستصحاب جهة عقلية تكوينية وهي، ان طبيعة العاقل إذا تيقن بالحدوث تيقن بالبقاء لولا المانع النفسي. [[18]](#footnote-18) وسيأتي تعميق هذه الجهة، عند مناقشة التحليلات الأخرى.

التحليل الثاني: ما تعرّض له المحقق النائيني (قده)، من أن اليقين بالحدوث موجب للظن النوعي بالبقاء. فالاستصحاب كسائر الأمارات العقلائية كحجية الظهور وخبر الثقة، وأمارية اليد على الملكية فإنه في سائر هذه الموارد لا ملاك لبناء العقلاء عليها إلا الظن النوعي بالواقع طبقاً لها. فكذلك الأمر في باب الاستصحاب، فهو أمارة عقلائية ملاكها الظن النوعي.

ونحن إذا اخترنا التحليل الأول اغنانا عن القول بالتحليل الثاني، اي اننا إذا قلنا بأن منشأ بناء العقلاء على الإبقاء هو اليقين الاقتضائي لولا الموانع الشخصية فلا تصل النوبة إلى دعوى الظن النوعي، كما سيأتي تنقيح ذلك.

التحليل الثالث: ما يلوح من كلام الشيخ الاعظم والمحقق الآخوند (قده) من أن ملاك بناء العقلاء على إبقاء ما كان منشأ غريزي وذلك لأنه حتى ذوي الشعور من الحيوانات تجري عملاً على وفق ما كان، لاستدعاء او انسياق غريزي نتيجة الألفة بما كان وما حدث، فالمنشأ غريزي لا عقلي، ولا من باب الظن النوعي. ولذلك ناقشه المحقق الهمداني في حاشية على (الفوائد الروضوية على الفوائد المرتضوية): بأن المسألة ليست الجري وفق ما كان وانما الاستصحاب بعنوانه، وفرق بين المطلبين، فما هو المتفرع على المنشأ الغريزي هو الجري وفق ما كان؛ وليس بحثنا في الجري وفق ما كان، وإنما بحثنا في الاستصحاب بعنوانه، اي اذا كان هناك يقين بالحدوث وشك عرفي في البقاء، فهل جرى بناء العقلاء على إبقاء ما كان في هذا المورد، ام لا. وأما الجري وفق ما كان فهو كما أفاد في الكفاية، قد يكون الجري لملاك الغفلة، وقد يكون الجري لملاك الرجاء او الاحتياط، إذ ما دام المنظور وفق ما كان فله مناشئ ودوافع إنما البحث في بناء العقلاء على الاستصحاب بعنوانه. وأنه حجة ام لا.

لذلك رأى المحقق الهمداني تحليلاً آخر يأتي عرضه.

ولكن، في تقريرات السيد الأستاذ (دام ظله) أشكل على ما ذكره الآخوند بإشكالات أربعة:

الإشكال الاول: إن تحليل بناء العقلاء لا ينحصر بما ذكر من الملاكات، بل قد يكون المنشأ لبنائهم هو الكشف الاحساسي، او الرؤية الإحساسية، التي عبّر عنها السيد الشهيد بالبناء النفسي.

الإشكال الثاني: أن الآخوند ذكر في عبارته أنه قد يكون المنشأ للاستصحاب الظن النوعي. يقول: وهذا هو القول بالاستصحاب. فإذا كان يرى أن الجري وفق ما كان قد يكون ناشئا عن الظن النوعي فهذا هو عبارة اخرى عن الاستصحاب. وكونه رجاءا او احتياطاً لا يهم ما دام الملاك الظن النوعي.

ولكن، يلاحظ على كلا الإشكالين: اجنبيتهما عن مدعى الآخوند، فإن الآخوند يقول بعدم ممانعة جريان سيرة العقلاء على إبقاء ما كان لكن لأجل حجيته ام لدوافع أخرى؟ فهذا هو محل الكلام. فهو يقول قد يجرون وفق ما كان، ولكن لا لأن الجري حجة، يحتجون به او يحتجون عليه، بل من باب الرجاء، او الاحتياط، فلو اضيفت علة او من باب الكشف الاحساسي لا يغير شيئا من جوهر المطلب، وهو أنه لا يجرون على ما كان لأجل حجيته، بحيث يلزمون ويلتزمون، ولأجل ذلك حتى لو كان المنشأ الظن النوعي فإن الظن النوعي لديهم مجرد مرجح، اي بدل الترك يرجحون الإبقاء بالظن النوعي، لا من باب الأمارية، ولا من باب الحجية حتى يتم الاستدلال[[19]](#footnote-19).

الإشكال الثالث: إن تم ما ذكره الآخوند في قضاياهم الشخصية والاجتماعية فإنه لا يتم في باب القضاء، وقد جرت سيرتهم في باب القضاء على الاستصحاب، ومن الواضح أن القضاء مورد إلزام والتزام، والشاهد على ذلك أن هناك قانوناً عقلائياً لا يختلف فيه احد حتى من غير ذوي الدين وهو: ان المنكر من وافق قوله الأصل، والمدعي من خالف قوله الاصل، فمن أتى بدعوى لوحظت، فإن كانت طبق الاصل، رأوه منكرا والزموا غيره بالبيّنة. ولا معنى لذلك الا الاستصحاب، اي استصحاب عدم الملكية، او عدم الحقية او عدم الزوجية. فإذا كانوا يعملون بذلك حتى في باب القضاء فلا مجال لهذه الدعوى وهي أن بنائهم العقلائي لمجرد الترجيح لا اكثر.

ويلاحظ عليه: أنه التزم في فقهه، خلافا لاستاذه السيد الخوئي (قده): ان المراد بالأصل المحكّم في مسألة المدّعي والمنكر ليس هو الاصل الاصطلاحي بمعنى استصحاب العدم، بل الاصل العقلائي، اي من كان قوله موافقاً للمناشئ العقلائية كظاهر الحال، كالقرائن الزمانية او المكانية، فهو المنكر. ومن خالف قوله المناشئ العقلائية كان مدعيّاً. فأين هذا من مسالة الاستصحاب (استصحاب العدم)، وإنما منوط عنوان المدّعي والمنكر بالموافقة للقرائن والأمارات النوعية [[20]](#footnote-20).

وهذا ما أشار اليه المحقق الهمداني (في باب القضاء).

الإشكال الرابع: أفاد بان على مبنى الآخوند يرد النقض عليه بباب خبر الثقة وباب حجية الظهور، حيث إن صاحب الكفاية. في هذين البابين استدل ببناء العقلاء فقال: جرى بناء العقلاء على الأخذ بالظاهر. وجرى بناء العقلاء على الأخذ بخبر الثقة، مع ان الاشكال هنا وارد هناك. اذ يقال لعل بناء العقلاء في الاخذ بالظاهر او خبر الثقة من باب الرجاء، او الاحتياط. فمن أين ثبت بناء العقلاء على الأخذ بالخبر من باب حجيته، وأماريته.

وهذا النقض من الواضح الذي لا خلاف فيه أن بناء العقلاء في هذين البابين على الامارية، بحيث لو كان المورد المنكشف بخبر الثقة او الظاهر لا رجاء فيه، ولا احتياط فيه مع ذلك يجرون عليه ويلزمون به، فكيف يدعى أن الاشكال عام.

فما أورد من قبل السيد الأستاذ (دام ظله) على كلام المحقق الآخوند غير وارد.

التحليل الرابع: ما ذكره المحقق الهمداني في فوائده الرضوية، أن ملاك بناء العقلاء على الاستصحاب عدم اعتنائهم باحتمال الرافع.

وهنا اشكل السيد الأستاذ (دام ظله) بأن هذا قول بقاعدة المقتضي والمانع، لان الفارق بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع هو هذا، اي ان بين الاستصحاب وقاعدة المقتضي والمانع عموما من وجه كما سبق بيانه. فيلتقيان فيما اذا احرز المقتضي التام، وشُك في الرافع، كما اذا احرزت العدالة او الحياة او الاعلمية او الطهارة وشك في الرافع، ويختلف الاستصحاب عن القاعدة فيما اذا شك في اصل المقتضي بناء على عموم الاستصحاب لمورد الشك في المقتضي، مثلاً: اذا وقعت زوجية بين طرفين وشك في أن العقد دائم فيقتضي الاستمرار او منقطع فقد انقضى وانتهى، فهو شك في المقتضي نفسه، فلا تجري قاعدة المقتضي والمانع، وقد تجري القاعدة ولا يجري الاستصحاب، كما اذا وقع الشك في الدافع لا في الرافع، اي كما إذا اقترن حدوث المقتضي باحتمال المانع، فلو فرضنا أنه عقد النكاح على امراة وشك في ان المرأة اخت او بنت (محرم) حين العقد فالمقتضي مقترن باحتمال المانع منذ حدوثه، فهنا في مثل هذا الفرض لو اغمضنا النظر عن استصحاب العدم الأزلي لم يجري استصحاب الزوجية، لأنه لم يحصل يقين بحدوثها، مع احتمال الاقتران بالمانع، بينما على قاعدة المقتضي والمانع، تجري. فالفارق بينهما:

أنهما في مورد الاجتماع كما اذا احرزت العدالة وشك في الرافع لها، ان استصحاب العدالة لأجل مرجعية اليقين السابق، بينما قاعدة المقتضي والمانع لأجل عدم الاعتناء باحتمال المانع، لا لأجل مرجعية ما سبق.

فهذا الفرق بينهما وان جريا معاً.

فاذا كان المحقق الهمداني يرى ان الوجه في جريان ابقاء ما كان عند العقلاء هو عدم الاعتناء باحتمال المانع فهذا قول باحتمال قاعدة المقتضي والمانع.

ولكن الصحيح: ان هناك فرقاً بين المطلبين بنظر الهمداني، وهو: اذا حصل اليقين بالعدالة وشك في الرافع، فلا يعتني العقلاء باحتمال الرافع، لكن هل لأن اليقين بالحدوث كاشف عن اليقين بالبقاء، وهو ما عبر عنه البهبهاني في دفاعه عن الطهراني، ان العقلاء يرون اليقين بالمقتضي يقيناً بالمقتضى، فلا يفككون بينهما. فلأجل أن اليقين بالمقتضي لديهم يقين بالمقتضى لا يعنون باحتمال المانع.

وأما في باب الاستصحاب، فعدم اعتنائهم باحتمال المانع لأصل عدمي، فإن المحقق الهمداني يقول لا ينفك الاستصحاب عن اصل عدمي معه وهو اصالة عدم المانع. سواء كان الاستصحاب وجوديا او عدميا، على اية حال الاستصحاب بمعنى ابقاء ما كان لا ينفك عن اصالة عدم المانع. فهذا هو المبرر العقلائي لبنائهم على ابقاء ما كان.

ولذلك قال: وإن أبيت تسميتنا بالاستصحاب فسمه باصالة العدم، الذي لا ريب في كونه من القطعيات، إن لم يكن من البديهيات.

إذن المحقق الهمداني ملتفت الى الاشكال عليه بالفرق بين القاعدتين[[21]](#footnote-21).

017

ما زال الكلام في الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب عند الشك في البقاء، وذكرنا أن الأعلام اختلفوا في تحليل الاستصحاب العقلائي. وأنه ما هو الملاك في بناء العقلاء على جريان الاستصحاب.

ووصل الكلام: إلى رؤية المحقق النائيني (قده)، وهو:

التحليل الثالث: افاد أن الملاك في بناء العقلاء على الاستصحاب هو المصلحة النظامية.

وبيان ذلك بذكر أمرين:

الأمر الاول: إن بناء العقلاء على الاستصحاب في موارد الشك في البقاء لا لأجل الملازمة بين الحدوث والبقاء، ولا لأجل أمارية اليقين بالحدوث على الاستمرار، وإنما لأن حفظ النظام يتوقف على إبقاء ما كان، لذلك جرى بناءهم على الاستصحاب. فالاستصحاب أصل عملي عقلائي وليس أمارة. ولا يستفاد من إمضاء الشارع أكثر من ذلك. فهو بهذا يرجع البناء العقلائي إلى الاصل العملي.

ولعل هذا هو منظور المحقق الهمداني، حيث قال: إن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخلاف لأصالة العدم، فإنه لا يتصور أن يكون أصل العدم ملغياً لاحتمال الخلاف ما لم يكن هذا الأصل نظامياً. أي مما تتوقف عليه المصلحة النظامية، وإلا فمجرد الاصل العملي لا يوجب عدم الاعتناء باحتمال الزوال أو الاندثار.

الأمر الثاني: إن مقصود المحقق (قده) الحيثية التعليلية لا التقييدية. أي لا يدور الاستصحاب مدار المصلحة النظامية، بمعنى، انه يعتبر في كل استصحاب أن يكون حافظاً للمصلحة النظامية وإلا فلا. وإنما لما كان رفع اليد عن نوع الاستصحاب ذا معرضية للاخلال بالنظام جرى بنائهم على القول بالاستصحاب، فالمنظور هنا أن رفع اليد عن الاستصحاب ذو معرضية للإخلال بالنظام، لا أن كل استصحاب حافظ للمصلحة النظامية كي يرد عليه بعض الإشكالات.

ويلاحظ على ذلك:

أن المحقق لحفظ النظام لو سُلّم هو الجري على ما كان لا الاستصحاب، فإن الجري على ما كان أعم من الاستصحاب، إذ قد يكون الجري على ما كان لأجل الغفلة، عن الشك في البقاء، وقد يكون الجري على ما كان لأجل الوثوق بالبقاء، وقد يكون الجري على ما كان من باب الاحتياط، فما هو المضر بالنظام عدم الجري لا عدم الاستصحاب، فإن الاستصحاب يتوقف على اليقين بالحدوث والشك في البقاء شكاً عقلائياً ومع ذلك يجرون على وفق ما كان، فالاستصحاب بعنوانه مما لا دخل له في حفظ النظام، وإنما الدخيل في حفظ النظام أي ما يكون رفع اليد عنه مخلًا عدم الجري على وفق ما كان لا الاستصحاب بعنوانه. وبالتالي: فجريان بناء العقلاء على ما كان لأجل حفظ النظام لا ينقّح لنا سيرة على الاستصحاب بعنوانه، ولذلك لو تخالف الاستصحاب بعنوانه مع الاحتياط، فما هو موقف العقلاء حينئذ فإن مجرد بناءهم على الجري على ما كان لاجل حفظ النظام لا يثبت لنا ان الاستصحاب حجة عندهم حتى لو كان مخالفا للاحتياط، إذن فما افيد من تحليل ملاك بناء العقلاء لا يجدينا في المقام، كسيرة على الاستصحاب بعنوانه.

التحليل الرابع: ما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله). وهناك اشارة اليه لدى كلام السيد الشهيد (قده)، ومحصله:

أن البناء العملي قد يكون غريزياً وقد يكون عقلياً، وقد يكون حسيّاً.

مثلاً: الانسياق العملي وراء الشهوة أو وراء الخوف أو وراء الغضب، بناء غريزي لا قيمة له، والاذعان النفسي الذي يستتبع عملاً، قد يكون لمنشأ عقلي، وهو ادراك الواقع، وقد يكون لمنشأ حسّي وهو ما يُعبّر عنه بالكشف الإحساسي، مثلاً: ان الإنسان بطبعه يرى الأشياء على ما رآها أول مرة، فإذا رأى شخصا جاهلاً في مقام المناقشة فإنه كلما رآه بعد ذلك فإنه يستصحب نفس الرؤية وهو أنه ما زال جاهلاً حتى لو بلغ اعلى مراتب العلم، كرؤية الأم لأولادها، حيث تراهم اطفالا حتى بعد الكهولة، وإذا نزل بلداً مرة فأصابه نحس في ذلك البلد فإنه متى ما دخلها استذكر النحس معه، ومتى ما رأى وجها في أول الصباح مقارنة لحادثة فإنه يتذكر تلك المصيبة. فالطبع الاساسي لدى الانسان على الاستذكار والانسياق على اول رؤية أو أول نيل احساسي، وهذا منشأ من مناشئ الجري وفق ما كان، فإن طبيعة البشر إذا ألف شيئاً حساً جرى وفق ما ألف، وهذا كشف إحساسي وليس كشفاً عقلياً، إذ ليس ناشئا عن رؤية للواقع على ما هو عليه.

المطلب الثاني: قال: ان ما ذكره المحقق النائيني لا يخلو من صحة في الجملة، لذلك فالعلة والمناط في بناء العقلاء على الاستصحاب مجموع أمرين:

الكشف الاحساسي، وحفظ النظام.

فهناك سيرة لكن هذه السيرة ليست على نحو الأمارية للواقع، وليست نظامية محضة، بل هي ناشئة عن مجموع هذين الأمرين، وهذا ما يلتقي مع كلام السيد الشهيد (قده).

التعليق ما اُفيد: أن سيرة العقلاء على الاستصحاب لها موردان:

الأول: مورد يترتب أثر مهم على الاستصحاب كالاستصحاب في الحقوق والاموال ومقام الاحتجاج من الموالي على العبيد، وبالعكس.

الثاني: مورد لا يترتب اثر مهم كاستصحاب الإنسان نظافة فراشه فينام عليه، أو نظافة ثوبه فيلبسه عند الخروج، أو نظافة طعامه فيأكله. فالمهم تنقيح السيرة في المورد الاول.

فإذا سلّم السيّد (دام ظله) بالسيرة العقلائية في المورد الأول أي أن هناك سيرة بالفعل على الاستصحاب في الحقوق والأموال والأعراض، فاذا تحقق ذلك فلا يحتمل ان يكون منشأ سيرتهم في هذه الموارد مجرد الكشف الاحساسي، والميل النفسي، إذ لا يرون مثل هذا الكشف ذا قيمة عقلائية بينهم. فإذا لم يحتمل أن يكون بنائهم على الاستصحاب في المورد الأول لميل نفسي وإنما هو لأمارة أو حفظ نظام كفانا ذلك في حجيته عندهم في المورد الآخر من باب الاولوية، واذا ثبت ذلك فالتعليل بالكشف الإحساسي أو الميل النفسي كضم الحجر لجنب الإنسان مما لا اثر له في مطلب الاستدلال بالسيرة العقلائية.

والصحيح: أن الاستصحاب لدى العقلاء امارة على الواقع، وليس مجرد أصل نظامي، فإن قيام حجة على الحدوث لدى العقلاء موجبة للوثوق بالبقاء لولا المانع، كسائر الأمارات، فكما ان الظهور وخبر الثقة منشأ للوثوق بالواقع لولا المانع، ونعبر عنه بالوثوق الاقتضائي. فكذلك في باب الاستصحاب، فإن قيام حجة على الحدوث عندهم موجوب للوثوق ببقاء ما قامت الحجة عليه لولا المانع. ولذلك لو كان الشك في البقاء مستنداً لمنشأ عقلائي على الزوال لم يجر بناءهم على الاستصحاب، فالاستصحاب أمارة عقلائية كسائر الامارات. وسيأتي عند الاستدلال بالنصوص أن نستظهر منه مجرد الإرشاد لهذه الأمارة العقلائية، وفاقاً للمحقق الهمداني (قده).

الجهة الثالثة: في الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب.

ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن البناء العقلائي على الاستصحاب في الجملة، لا بالجملة، أي لم يحرز بنائهم عليه الا في اغراضهم التكوينية. وأما بعد أن وجد مشرّع ودخلت تكاليفه موضع ابتلائهم لم يحرز أنهم اسروا الاستصحاب من اغراضهم التكوينية إلى تكاليف المشرّع.

نعم، في ذلك معرضية، بمعنى أن بقاء بناءهم على الاستصحاب في أغراضهم التكوينية ذو معرضية للانجرار حتى لأغراض الشارع، فسكوت الشارع عن ردعهم مع كون بناءهم ذا معرضية للسريان لأغراضه يكشف عن إمضاءه لسيرتهم.

التعليق على ما افاده: هل هناك سيرة عقلائية على الاستصحاب في مقام الاحتجاج؟ أم لا؟. أي احتجاج الموالي على العبيد وبالعكس.

فإن افاد السيد بأن ذلك لم يحرز، إذن فلا قيمة للسيرة في غير مورد. وإن ادعي قيام السيرة في هذا المورد كفانا ذلك، لأن مورد احتجاج الموالي وبالعكس هو مورد الشرعيات غايته انها شرعيان عقلائية. فاذا انعقدت سيرتهم على ذلك كشف السكوت عن الامضاء مع غمض النظر عن نكتة المعرضية التي أفادها.

يأتي الكلام في الجهة الرابعة، وهي ان مجرد السكوت كاشف عن الامضاء أم لا.

018

الجهة الرابعة: وهي هل أن سيرة العقلاء على الاستصحاب ممضاة من جهة عدم الردع أم لا.

ونتعرض في هذه الجهة الى مطلبين:

المطلب الأول: في إشكال الآخوند (قده) على استكشاف الامضاء من عدم الردع.

المطلب الثاني: في بيان ما هو الصحيح في المقام من جهة الإمضاء وعدمه.

أما المطلب الاول: أشكل صاحب الكفاية (قده) على استكشاف الامضاء باشكالين:

الإشكال الاول: أننا نحتمل أن الشارع المقدّس اتكأ على أصل البراءة، مع اتكاءه على اصل البراءة لا يحرز امضاءه للاستصحاب، وإن جرت سيرة العقلاء عليه.

وبيان مطلبه (قده) بأحد تقريبين:

التقريب الاول: أن يقال يكفينا في عدم احراز الامضاء احتمال الاتكاء على الروايات الواردة في باب البراءة وفي باب الاحتياط كمانع من احراز الإمضاء لا كرادع عن الامضاء.

وبيان ذلك: ان الاستصحاب قد يكون منجزاً، كما في استصحاب التكليف أو موضوع التكليف، وقد يكون معذّراً كما في استصحاب الرخصة، أو موضوعها. فالاستصحاب المنجِّز تقابله الروايات الواردة في البراءة وهي عديدة. والاستصحاب المعذِّر تقابله الروايات الواردة في الاحتياط عند اشتباه الحكم وهي ايضاً عديدة. ونحن نحتمل أن الشارع المقدّس اتكأ على هذه الروايات، لا من حيث أنها رادع عن السيرة، إذ قد يقال ان الاعتماد على الإطلاق أي اطلاق أدلة البراءة لا يصلح رادعاً عن سيرة عقلائية. ولكن إذا لم يصلح الإطلاق رادعاً فيصلح مانعاً من إحراز الإمضاء، فإن للشارع شؤون، فمن شؤونه الامضاء، ومن شؤونه الردع، ومن شؤونه الاجمال، بأن يضع مانعاً من إحراز إمضاءه وإن لم يكن رادعاً. فإن هذا يكفيه في صيانة أغراضه وملاكاته من الضياع. فما دمنا نحتمل احتمالاً عرفياً أنه اتكأ على إطلاق روايات البراءة أو إطلاق روايات الاحتياط كمانع إذن فالنتيجة هي عدم إحراز الإمضاء للسيرة القائمة على الاستصحاب منجزاً أو معذراً.

التقريب الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده) [[22]](#footnote-22). وبيان مطلبه: إذا فرضنا أن الاستصحاب منجز، كاستصحاب التكليف أو موضوع التكليف، ولدينا في المقابل ادلة البراءة، فإن الشارع يرى دليل البراءة صالحا للردع، لكنه لم يوصل الردع للمكلف، وأهمل هذا الامر، فهو يرى أن السيرة قائمة على الاستصحاب، ويرى أن دليل البراءة صالح للردع، لكنه لم يوصله رادعاً عن السيرة. فما السر. نحتمل ان السر في ان الاستصحاب المنجز كاستصحاب حياة زيد المنجز لحرمة التصرف في أمواله دون إذنه، هذا الاستصحاب على فرض مخالفته للواقع فإنه لم يحفظ الغرض الترخيصي الواقعي. لأنه الزم، بينما الغرض الواقعي هو الرخصة.

لكن بالمقابل دليل البراءة ايضا في بعض موارده اذا جرى يكون مخالفا للواقع، فلا يحفظ الغرض اللزومي في مورده.

إذن هناك توازن، فالاستصحاب المخالف للواقع لم يحفظ الغرض الترخيصي، والبراءة المخالفة للواقع لم تحفظ الغرض اللزومي، فالشارع يقول حينئذٍ اوصلت الردع أم لم اوصله بعض غرضي غير منحفظ. والمقدار من غرضي المنحفظ منحفظ ردعت أم لم اردع. فسواء اوصلت الردع الى المكلف فنهيت عن العمل بالاستصحاب وامرت بالعمل بالبراءة فان البراءة في بعض موارده لم تحفظ الغرض اللزومي، أو ما اوصلت الردع واجرى المكلف الاستصحاب فان هذا الاستصحاب لم يحفظ الغرض الترخيصي في بعض الموارد.

ولعل الغرضين متساويان من حيث الأهمية، فلذلك لم يوصل الشارع الردع، وان كان اطلاق دليل البراءة صالحا للردع، لكنه انما لم يوصل الردع به لتساوي الغرضين عنده. فما دمنا نحتمل ذلك أي ان دليل البراءة صالح للردع لكن المشرع لم يوصل الرجع به لأجل تساوي الغرضين عنده، فكيف نستكشف من عدم الردع أنه امضى سيرة العقلاء على الاستصحاب[[23]](#footnote-23).

وهذا التقريب الذي اُفيد اورد عليه بإيرادين:

الإيراد الاول: أن البراءة إما ذات مصلحة في نفسها تقتضي ردع المكلف عما يخالفها لو وصلت اليه. أو ليس ذات مصلحة. فإن كانت البراءة ذات مصلحة في نفسها وهي مصلحة الامتنان والتسهيل على المكلف وهي مصلحة لو وصلت لردعت، فإذا كانت كذلك وجب على المولى من باب حفظ مصالحه أن يوصل الردع بالبراءة. وإن فرضنا أنها ليست ذات مصلحة تقتضي الردع لو وصلت. إذن لا يصلح دليلها للردع، ما دامت ليست ذات مصلحة تقتضي ذلك. وحيث إن الشارع لم يتصدى لردع العقلاء بدليل البراءة اكتشفنا من ذلك أنها ليست بحد من المصلحة يقتضي الردع. فعدم الردع بها كاشف عن الإمضاء.

ولكن، هذا الجواب عن التقريب غير نافع. والسر في ذلك: أن الاستصحاب إما معذّر، أي موافق لدليل البراءة، فلا معنى للردع، وإما أنه منجز ومقابل لدليل البراءة. فنحن نحتمل حينئذٍ شقاً ثالثاً وهو: أن الملاك الترخيصي الواقعي الموجود في هذا المورد الذي جرى فيه الاستصحاب وتجري فيه دليل البراءة، نحتمل ان ذلك الملاك الترخيصي غاية ما يقتضي أن يكون المكلف مرخَّص العنان واقعاً لا مرخَّص العنان ظاهراً بإيصال دليل البراءة اليه. لعلّ ملاك الترخيص الواقعي الموجود في المقام لا يقتضي ترخيص المكلف حتى ظاهراً، بإيصال الترخيص اليه. بل يكفي في الوفاء بهذا الغرض والملاك الرخصة الواقعية. أو نحتمل ان المصلحة المترتبة على إيصال البراءة للمكلف وهي مصلحة التسهيل والامتنان ليست بالحد الذي يقتضي اهتمام المولى بإيصال البراءة للمكلف. فمع هذا الاحتمال الموجود بحيث نحتمل أن الذي لم يشجع الشارع في إيصال دليل البراءة للمكلف أن الملاك الترخيصي الواقعي أو الملاك المترتب على البراءة لا يقتضي أكثر من الرخصة واقعاً، ولا يقتضي الرخصة حتى ظاهراً، فلعل هذا هو الذي لم يشجعه على إيصال دليل البراءة وإن كان هذا الدليل بإطلاقه صالحاً للردع، فمع هذا الاحتمال لا يمكن احراز الإمضاء من السكوت. وهذا الجواب غير نافع.

الجواب الثاني: ان الاستصحاب لا تقابله فقط البراءة بل قد يكون المقابل له اصالة الاشتغال، وذلك في موردين:

المورد الاول: ما اذا كان الاستصحاب لحكم ترخيصي كاستصحاب الطهارة، مثلا الماء الكر الملاقي للثوب المتنجس بالبول، نشك في زوال طهارته وعدمها، فنستصحب طهارته.

المورد الثاني: مورد العلم الاجمالي، شككنا ان هذه المرأة زوجة لفلان فلا يصح العقد عليها أم لا. فالاستصحاب لو جرى هنا وهو استصحاب عدم الزوجية لفلان رافع للعلم الاجمالي لانه منقح للموضوع. إذ يثبت به أنها ليست زوجة لفلان فينفذ العقد بها ويجوز الاستمتاع بها، وأما لو اغمضنا النظر عن الاستصحاب فإن لدينا علما اجماليا اما هي ذات بعل فيحرم الاستمتاع بها، اما هي زوجة لمن عقد عليها اذن يجوز الاستمتاع وتجب عليه النفقة، فهنا علم اجمالي، إذن يقابل الاستصحاب في المقام اصالة الاشتغال الناشئة عن العلم الإجمالي. فمع فرض ذلك أي ان الاستصحاب لا تقابله البراءة فقد بل قد تقابله اصالة الاشتغال كما في هذين الموردين، فبالنتيجة نقول ان عدم تصدي الشارع لبيان الاشتغال مع ان هذا المورد مورد مهم كاشف عن امضاءه للاستصحاب. ولكن لو تم هذا الجواب فغايته أننا نحرز امضاء السيرة على الاستصحاب في الجملة. أي ما زلنا نحتمل ان دليل البراءة في مورد اجتماعه مع الاستصحاب مضيّق لدائرته رادع عن امضاءه وبالتالي لا نستكشف امضاءه مطلقاً.

فتحصّل: ان التقريب الاول لكلام الكفاية هو أن اطلاق دليل البراءة وإطلاق روايات الاحتياط إن لم يصلح رادعاً يصلح مانعا من احراز الامضاء لانها روايات كثيرة وقد وصلت للمكلف، فأن لم تصلح رادعاً تصلح مانعاً من احراز الامضاء، ومع احتمال اتكاء الشارع كمانع لا يمكن استكشاف الامضاء.

التقريب الثاني: الذي افاده السيد (قده) نحتمل ان الشارع لم يوصله رادعا مع صلاحيته مع ذلك لأجل ان الملاكات الفائتة والمنحفظة بالإيصال أو عدم الايصال بدرجة واحدة، مع احتما لذلك كيف نحرز الامضاء.

ودعوى ان المقابل للاستصحاب لا ينحصر بالبراءة بل قد يكون المقابل له اصالة الاشتغال، فغاية هذه الدعوى احراز امضاءه بالجملة، والا يبقى احتمال كون اطلاق دليل البراءة مضيقا لدائرته باقياً.

019

ذكر المحقق الاصفهاني (قده) في (نهایة الدراسة، ج5 ص21): أن صاحب الكفاية (قده) اختلفت كلماته، فهو في باب حجية خبر الثقة في تعليقته على الفرائد للشيخ الأعظم ذهب الى تقديم السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة على الآيات الناهية عن العمل بالظن، بلحاظ أن رادعية الآيات عن السيرة رادعية دورية.

وبيان ذلك كما في الكفاية: أن كون هذه الآيات رادعة عن العمل بالسيرة فرع عدم تخصيص هذه الآيات بالسيرة، إذ لو كانت السيرة القائمة على حجية خبر الثقة مخصصاً لعموم الآيات الناهية عن العمل بالظن لما كانت هذه الآيات رادعة عنها، فرادعية هذه الآيات عن السيرة فرع عدم تخصيص الآيات بالسيرة. وعدم تخصيص الآيات بالسيرة فرع عدم حجيتها، إذ لو كانت السيرة حجة لكانت مخصصة، فعدم تخصيصها لعدم حجيتها، وعدم حجيتها لرادعية الآيات، فالنتيجة: ان رادعية الآيات عن العمل بالسيرة دوري، بل يلزم من وجوده عدمه.

إذن بالنتيجة: لأن الرادعية مستحيلة لذلك بنى على الأخذ بالسيرة.

وفي متن الكفاية في بحث حجية خبر الثقة، قال بأن الدور من الجانبين، أي كما أن رادعية الآيات عن العمل بالسيرة القائمة على حجية خبر الثقة دور، كذلك مخصصية السيرة للآيات الناهية دور أيضاً، لأن مخصصية السيرة للآيات الناهية فرع حجيتها. وحجية السيرة فرع عدم رادعية الآيات، وعدم رادعية الآيات فرع مخصصية السيرة. فالدور من الجانبين. أي رادعية الآيات الناهية عن الظن للسيرة دوري، ومخصصية السيرة القائمة على حجية خبر الثقة للآيات دوري.

والنتيجة أن السيرة حجة على وجه دون وجه، أي إن قلنا بأن المناط في حجية السيرة عدم وصول الردع فمتى لم يصل الردع فالسيرة حجة، إذن السيرة على حجية خبر الثقة حجة، إذ لم يصل الردع، إذ المفروض أن الرادعية دورية، فلم يصل الردع فالسيرة حجة.

بخلاف ما لو قلنا إنّ المناط في حجية السيرة إحراز الإمضاء ولا يكفي عدم وصول الردع. فهنا لا تكون السيرة حجة، إذ مجرد أن رادعية الآيات دور لا يعني أكثر من أن الشارع لا يتمكن من الردع، لا ان الامضاء للسيرة حاصل.

وفي الهامش على الكفاية في بحث حجية خبر الثقة، قال إذا كان الدور من الجانبين الرادعية والمخصصية، فالسيرة القائمة على خبر الثقة حجة، لا من باب كفاية عدم وصول الردع، بل من باب الاستصحاب، لأنّ سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة سابقة على الشرع، ففي أول زمان الشريعة ثبتت حجيتها، لأن الردع بعد لم يصدر، فإذا شككنا بعد ذلك أي بعد نزول الآيات، ولا ندري هل الشارع يمضي السيرة ام لا، فهو لا يتمكن من الردع لكن هل امضى السيرة ام لا، نستصحب حجية السيرة الثابتة في أول الشريعة.

وفي بحثنا أي في السيرة القائمة على العمل بالاستصحاب، قال بتقديم الآيات على السيرة، كما عبّر المحقق الاصفهاني، أن صاحب الكفاية في هذا البحث قدّم الآيات الناهية على السيرة. فكلامه مختلف. لأجل ما اُفيد نذكر تنبيهات:

التنبيه الاول: أن فهم الأعلام لكلامه في المقام اختلف، فقد فهم المحقق الاصفهاني من كلامه انه يرى الرادعية، أي يرى ان الآيات رادعة عن السيرة في المقام.

بينما فهم السيد الخوئي من كلامه في المصباح، وسيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) أن مدّعاه إمكان الردع، وصلاحية الردع، لا فعلية الردع، فإنه عبّر بعدم الثبوت. إذن فما هو الوجه في الصلاحية مع أن إطلاق أدلة البراءة والآيات الناهية عن العمل بالظن قائم.

فقد يقال إن مقتضى إطلاق أدلة البراءة والآيات الناهية لمورد الاستصحاب هو الردع الفعلي، لا صلاحية الردع.

ولكن، يمكن في المقام وجوه ثلاثة لبيان إمكانية الردع:

الوجه الاول: ان صاحب الكفاية حيث ادعى في بحث حجية خبر الثقة أن الردع مستحيل، أي رادعية الآيات الناهية عن السيرة مستحيل.

حلل المطلب في المقام فقال: الردع ممكن، مقابل قوله مستحيل. من دون نظر الى النظر فعلي او غير فعلي، فهو يريد ان يقول: ان رادعية الآيات الناهية عن العلم بالظن عن السيرة القائمة على خبر الثقة مستحيل، بينما رادعية هذه المطلقات عن السيرة القائمة على الاستصحاب ممكن. فليس في مقام البيان من جهة ان الردع فعلي او غير فعلي، بل هو في مقام البيان من جهة ان الردع ليس بمستحيل.

الوجه الثاني: أن منظور صاحب الكفاية إلى أن المقتضي للردع موجود، إنما الكلام في المانع، حيث إن المقتضي للردع هو الإطلاق، إطلاق دليل البراءة او الآيات الناهية، والإطلاق فرع مقدمتين من قبل الجاعل:

الأولى: انه في مقام البيان، والثانية: انه لم ينصب قرينة على القيد. فبلحاظه تم المقتضي للإطلاق، للردع.

لكن نحتمل ان السيرة القائمة على الاستصحاب مقيد لبّي منفصل، فهي بمثابة المانع عن ذلك المقتضي. ولذلك قال هذه المطلقات صالحة للردع لتمامية المقتضي. وأما فعلية الردع فأمر مشكوك.

الوجه الثالث: ما اشار اليه المحقق الاصفهاني، والسيد الحكيم في حقائق الأصول، من أن الجمع بين المطلق والمقيِّد بالتقييد عرفي في صورة سبق المطلق على المقيِّد زماناً فيقال: إذا جاء المقيِّد بعد المطلق فهو ناظر اليه نوعاً، فيقيَّد به. أما إذا فرضنا أن المقيِّد صدر قبل المطلق، كما في محل كلامنا، حيث إن المقيِّد هو السيرة والسيرة قبل الشرع، والمطلق وهو أدلة البراءة والآيات الناهية متأخر زماناً، وقد بحث الآخوند (قده)، هذه النقطة هل ان المطلق او العام المتأخر زمانا ناسخ او مقيَّد بذلك المقيّد السابق. فلأجل الدوران المذكور قال أن هذه المطلقات صالحة للردع واما الردع الفعلي فلم يحرز.

التنبيه الثاني: المعروف من مبنى صاحب الكفاية (قده) أن المناط في الإمضاء عدم وصول الردع، أي عدم احرازه. لكن كلامه في المقام بناءا على ما ذكرنا في التنبيه الأول يوهم أنه يقول بالمبنى الآخر وهو أن المناط في الإمضاء إحرازه ولا يكفي عدم وصول الردع. فلذلك إن كان يرى المبنى الثاني فقد قررنا كلامه أمس، بأنّ هذه المطلقات إن لم تكن رادعة فلا أقل من أنها مانعة من إحراز الامضاء.

وإن كان منظوره المبنى الاول أي انه يكفي في الامضاء عدم وصول الردع، فقد يقال:

أن صاحب الكفاية إنما يكتفي بسكوت الشارع عن الردع إذا لم يكن للسكوت تفسير معقول إلا الإمضاء، وإما اذا احتملنا أن سكوته عن الردع لنكتة عقلائية كما احتملناه في المقام، وهو تساوي الملاكات، أي انه إن ردع فاتت عليه بعض الملاكات، وإن لم يردع فاتت عليه أيضاً بعض الملاكات، فاذا كان الردع وعدمه على حد سواء فلعله لذلك لم يردع. فما دامت هناك نكتة عقلائية محتملة لعدم الردع فلا يكفي حينئذٍ عدم الوصول في ثبوت الإمضاء.

التنبيه الثالث: أن صاحب الكفاية في نفس الكفاية ذكر أن ما يمكن الردع به أدلة البراءة وأدلة الاحتياط، وقد يقال ما هو وجه اقحام أدلة الاحتياط في البين، كي يقال بأن الردع بها ممكن؟.

الجواب: ان هذا امر مبنائي. أي ان قلنا بأن مفاد أدلة الاحتياط اصالة الاحتياط شرعا كما يقول به المحدِّثون في الشبهات الحكمية التحريمية، فمن الواضح انه يمكن الردع بها. وإن قلنا إن مفادا الإرشاد الى حكم العقل فما هو المرَشد اليه؟ فهل المرشد اليه حكم العقل بالأمن من العقوبة أي ان على المكلف ان يؤمّن نفسه من العقوبة، فعلى هذا لا تصلح للردع، لان الجري وفي الاستصحاب مؤمن فهو رافع لموضوع ادلة الاحتياط.

اما اذا كان المرَشد اليه حفظ ملاك المولى، أي أن على المكلّف أن يحفظ الملاكات اللزومية للمولى، فالاستصحاب وإن كان مؤمّنا من العقوبة لكن حفظه للملاكات اللزومية مشكوك، فأدلة الاحتياط ترشد لذلك، ومن هذه الجهة تصلح للردع.

وأما اذا قلنا إن مفادها مجرد استحباب الاحتياط، او رجحانه لا لزومه شرعاً، فإنه لا تصلح للردع، فاقحامها إنما يتم على بعض المباني.

020

التنبیه الرابع: تعرّض المحقق الاصفهاني (قده) [[24]](#footnote-24)في (ج5 في نهاية الدراية، ص32)، بقوله والتحقيق. الى مسألة لغوية. وهي: أن السيرة المتقدمة زماناً على العام، هل يمكن ان تكون مردوعة لذلك العام ام لا؟ وينحصر امرها بين التخصيص والمنسوخية، فهي إما مخصصة للعام أو منسوخة به، ولا يمكن ان تكون مردوعة به. فهنا اتجاهان في كلامه:

الاتجاه الاول: أن السيرة سواء كانت مقارنة أم متقدمة أم متأخرة، مردوعة بالعام أو بالمطلق. فإن ملاك المردوعية واحد في جميع الصور، بيان ذلك بذكر مقدميتن:

المقدمة الاولى: أن قوام السيرة، أي قوام حجيتها بعدم الردع عنها في مورد إمكان الردع، فإذا كان الردع ممكناً ولم يحصل كان عدم وصول الردع كاشفاً عن إمضاءها وقبولها. وأما عدم وصول الردع مع عدم إمكانه فلا كاشفية له عن إمضاء السيرة.

المقدمة الثانية: مقدمة صغروية. وهي إن أول ازمنة إمكان الردع هو زمن نزول الآيات الناهية عن العمل بالظن، أو صدور المطلقات الدالة على البراءة ونحوها. حيث إن ردع الشارع قبل صدور هذه الآيات أو العمومات بحدّ من الصعوبة، لذلك لا يكون سكوت الشارع وعدم وصول ردعه قبل أزمنة الإمكان كاشفاً عن الامضاء.

والنتيجة من هاتين المقدمتين:

ان التقابل بين السيرة والعام تقابل بين ما ليس تام الاقتضاء، وما هو تام الاقتضاء. فالسيرة بما أنه لا شأن لها في نفسها إلا بعدم الردع في مورد إمكان الردع. إذن فهي في نفسها ليست تامة الاقتضاء. بينما العام تام الاقتضاء لأن العام حجة ذاتية، بمعنى أن ظهوره في العموم ولو بمعونة المقدمات يقتضي حجيته، من غير توقف على وجود سيرة أو عدمه. فهو في نفسه واجد للحجية الذاتية بمعنى اقتضاء ظهوره في نفسه للحجية. وإذا قام المخصِّص على خلافه فإنما يسلبه الحجية الفعلية بمقدار المخصص لا أصل الحجية.

ويُقدّم عليه من باب أنه أقوى الحجتين، أي أن العام حجةٌ والخاص حجةٌ، ولكن الخاص يقدم على العام من باب أقوى الحجتين ظهوراً. لا أن العام فاقد للحجية. لذلك فلا مقابلة بين السيرة والعام. فإن السيرة ليست تامة الاقتضاء في نفسها، بل تحتاج الى عدم الردع، بينما العام تام الاقتضاء في نفسه. لذلك لا معنى لدعوى أن السيرة مخصصة أو حاكمة فإنه لا قوام لها الا بعدم الردع. بينما العام في نفسه صالح للردع ومقتضٍ له. فلأجل ذلك نقول: سواءً كانت السيرة متأخرة عن العام أو مقارنة له أو سابقة عليه فهي مردوعة به، ما دام تام الاقتضاء.

ولعل لأجله قدّم صاحب الكفاية في المقام النواهي على السيرة، مع سبقها زماناً على صدور النواهي[[25]](#footnote-25).

الاتجاه الثاني: ما ذكره المحقق من أن السيرة السابقة على العام لا يمكن أن تكون مردوعة، بل هي إما مخصصة أو منسوخة، والنسخ غير الردع. بيان ذلك: بذكر مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: هل ان للسيرة قيمة في نفسها مع غمض النظر عن موقف الشارع قبولاً او رفضا؟ ام ليس لها قيمة في نفسها؟.

وهنا أفاد المحقق (قده) أن العمل بالسيرة تارة يلحظ لدى العقلاء بما هم عقلاء، وتارة يلحظ لديهم بما هم منقادون للشارع. فإذا لحظنا باللحاظ الاول فإن السيرة لها قيمة في نفسها، لأن عمل العقلاء بهذه السيرة على خبر الثقة مثلاً أو الاستصحاب لملاك اقتضى ذلك وهو إما غلبة المطابقة للواقع أو لمصلحة نظامية، فعلى أية حال السيرة في نفسها لدى العقلاء بما هو عقلاء ذات قيمة[[26]](#footnote-26)، لأن السيرة عليها لملاك يقتضيه. فإذا ورد العام كالآيات الناهية عن العمل بالظن فما لم يحرز العقلاء الردع بهذه الآيات فإنهم لا يعملون بالعام، لا لعد اقتضاءه للحجية فإن له ظهور في نفسه، ولا لقيام مخصص عليه إذ المفروض ان المولى القى العام من دون خاص، إذن إنما لا يعملون به لأنهم لا يمكنهم البناء على السيرة لملاكها والبناء على العام ايضاً، فلأجل التنافي بين البناءين لا يعملون بالعام، بما هو عقلاء. ويعملون بما جرت عليه السيرة لملاك فيه.

وهذا يعني أن السيرة تامة الاقتضاء لا أن السيرة مقابلة للعام تقابل ما ليس له الاقتضاء مع ما له الاقتضاء، بل السيرة عند العقلاء تامة الاقتضاء لملاكها، إنما العمل بها منافٍ للعمل بالعام.

وإذا احرزوا ان العام رادع، لقرائن سياقية أو لقرائن حالية. فإن رفع أيديهم عن السيرة لا لقصور فيها، بل لأن رسم العبودية وحق المولوية يقتضي منهم اتباع ما صدر من المشرّع. وهذا هو في حد نفسه ملاك عقلائي، اي أن من جملة الملاكات العقلائية في مقام العمل هو رسم العبودية وحق المولوية، فكما أن من الملاكات العقلائية المصالح النظامية، غلبة مطابقة الأمارة للواقع، فمن ملاكاتهم أيضاً رسم العبودية، فإذا صدر العام من الشارع وأحرزوا أنه ناظر لهم رادع عن عملهم. فرفع ايديهم عن السيرة مع انها تامة الاقتضاء لأجل رسم العبودية.

ومن هنا يتبين الفرق بين شيئين، العام والسيرة والعام والخاص. فإذا نظرنا للعام والسيرة فإنه تقابل بين متزاحمين متنافيين، اذ العقلاء بما هو عقلاء يرون ان السيرة تامة الاقتضاء. وإنما لا يعملون بالعام بما هم عقلاء لتمامية ملاكها. ولذلك لا فرق عندهم بين أن يكون الخطاب الصادر من الشارع عاماً ام خاصّاً، فإن المسألة لا تدور مدار النسبة، بل لديهم سيرة واجدة للملاك تامة الاقتضاء فلا يعملون بالعام المنافي لها، أو الخاص المنافي لها، ما لم يحرز الردع فيأتي ملاك آخر للعمل وهو رسم العبودية.

وأما اذا لاحظنا النسبة بين العام والخاص. فإن الخاص بنظر الاصفهاني ليس رافعاً بل دافعاً، اي ليس تقديم الخاص على العام من باب تقديم أقوى الحجتين. بل من باب أن الخاص أقوى ملاكاً في مورد الاجتماع من العام، فهو دافعٌ لتأثير مقتضيه وملاكه، لا انه مقدم عليه لأنه اقوى ظهوراً. فلأجل ذلك أساساً مع وجود الخاص ليس للعام اقتضاء تام للعمل به، بل الخاص يدفع اقتضاءه في مورد الاجتماع، ففرق بين نسبة العام للسيرة ونسبة العام للمخصص.

المقدمة الثاني: مطلب صغروي. وهو لابد من التفصيل، بأن نقول هناك صورتان:

الصورة الأولى: أن تكون السيرة مقارنة أو متأخرة عن العام، فهنا تكون مردوعة، إذ لم يثبت لها اقتضاء في رتبة سابقة على العام، فمتى كانت مقارنة أو متأخرة كانت مردوعة بالعام، فلا قيمة لها.

الصورة الثانية ما هو المتعارف والمعهود ان السير سابقة، فما هو محل ابتلائنا في باب خبر الثقة، في باب الظهور وفي باب الاستصحاب، هو السيرة السابقة على العمومات الناهية. فهذه السيرة السابقة تشكلت قبل مجيء العام، واصبحت تامة الاقتضاء قبل مجيء العام لوجود ملاك يقتضي العمل بها. ولذلك حيث إن هذه السيرة بمرأى ومسمع ومن الشارع، ولم يصدر الردع منه كان عدم وصول الردع منه إمضاءا لها، حيث يكتفي الاصفهاني بعدم وصول الردع. فهي ممضاة، غايته لا ندري أنها ممضاة بقول مطلق أو ممضاة إمضاءاً مغيى بعدم مجيء العام؟

فإن كان إمضاها سابقاً على مجيء العام بقول مطلق لأن ملاكها مطلق فلا محالة متى ما جاء العام كان مخصصاً بها، فهي مخصصة.

وأما إذا كان الامضاء مغيى فمتى ما جاء العام الناهي كان ناسخاً لا رادعاً، لأن معنى كونه رادعاً انكشاف ان السيرة من اول الامر لا قيمة ولا ملاك لها، بخلاف ما لو قلنا أنه ناسخ فهي حجة في ظرفها قبل مجيء العام. ولذلك حيث لا نعلم هل ان ملاكها مطلق ام مغيا نقول: يدور امر العام بين كونه مخصصا أو ناسخاً لا انها مردوعة.

المقدمة الثالثة: قال (قده) إنما نقول بأن عدم وصول الردع كاشف عن الإمضاء لا لموضوعية في عدم الوصول، بل لأن عدم الوصول يكشف عن أن الشارع بما هو عاقل موافق لمسلك العقلاء في سيرتهم، فإن الشارع سيد العقلاء، فإذا لم يصل منه ردع كان عدم الوصول كاشفاً عن اتحاده معهم مسلكاً، وهذا هو الامضاء، فإن ردع كشف ردعه عن اختلافه مسلكاً عن العقلاء بما هو شارع، ولأجل ذلك نقول: حيث انكشف أن السيرة السابقة على أدلة البراءة والآيات الناهية عن العمل بالظن، كشف أنها ممضاة في ظرفها لعدم وصول الردع قبل صدور هذه العمومات والمطلقات، إذن إذ لولا ذلك لكان الشارع ناقضاً لغرضه فإنها بمرأى ومسمع منه ومع ذلك سكت عنها، واما بعد صدور هذه المطلقات والعمومات فنحن نحتمل ان السيرة مخصصة لها أو منسوخة بها. وتعيين أحد الأمرين بالرجوع الى اهل المحاورة، أما دعوى صاحب الكفاية أنها مردوعة فليست مقبولة.

021

وصل الكلام إلى ما ذكره المحقق الاصفهاني (قد) من أن العام الناهي المتاخر وجوداً عن السيرة العقلائية لا يصلح ان يكون رادعاً بل هو اما ناسخ او مخصص. وقد بنى ذلك على أن السيرة العقلائية اذا حصلت في زمن ولم يكن هناك رادع زمن حصولها كان كاشفا عن موافقة الشارع لها بما هو عاقل، وإذا ثبت ذلك فلا يحتمل أن يكون الدليل الناهي رادعاً، إذ لا يعقل أن يردع الشارع عما وافق عليه بنفسه بما هو عاقل، فلا محالة يكون الدليل الناهي ناسخاً او مخصصا، وهذا لا ينفي حجية السيرة في ظرفها.

ولكن يلاحظ على ما ذكر:

أولاً: ليست كل السير المعاصرة للمعصوم المنتظر موقفه منها ناشئة عن العقلاء بما هم عقلاء، كي يقال: متى حصلت السيرة ولم تكن مردوعة في زمانها كشف حصولها عن موافقة الشارع بما هو عاقل، إذ كثير من السير اعراف ترتبط بأقوام وأزمان كسيرتهم على الاسترقاق في زمن الحروب، فإن هذا ليس ناشئا عنهم بما هم عقلاء كي يقال بأن حصول السيرة في زمن لا رادع فيه كاشف عن موافقة الشارع بما هو عاقل للسيرة.

ثانياً: لو سلم أن السيرة ناشئة عن منطلقات عقلائية محضة، فإن افتراض الشارع سيد العقلاء يعني أنه ينكشف له ما لا ينكشف عن العقلاء، فمجرد عدم وصول الردع منه في زمان حصول السيرة لا يكشف عن موافقته بما هو عاقل فضلا عن موافقته بما هو شارع.

فقد قامت سيرة العقلاء بما هم عقلاء على أن عنصر المخاطرة له قيمة مالية، وأن عنصر الاجل الزمني له قيمة، فلذلك بنوا على نفوذ القمار والقرض الربوي بلحاظ أن للمخاطرة قيمة، وللأجل الزمني قيمة، ولم يوافق الشارع على ذلك لاكتشافه مفاسد تغلب المصالح المتوخاة من جعل القيمة المالية لهذه الموارد.

ولو سلّمنا أن عدم وصول الردع كاشف عن موافقة الشارع بما هو عاقل فإن دعوى الملازمة بين موافقته بما هو عاقل، وموافقته بما هو شارع ، اول الكلام، اذ لا يردع لعدم تأثير الردع، أو لعدم إمكانه، أو لان مصلحة التدرج في بيان الاحكام الشرعية اقتضت تأجيل الردع. فلا يكشف حصول السيرة في زمن، مع عدم رادع مقارن او سابق عن موافقة الشارع بما هو شارع. فلذلك كان ورود الدليل الناهي رادعا عن السيرة المتقدمة، كاشفا عن عدم حجيتها واقعا من أول الامر. وإن كان يجوز التعبد بها في ظرفها ظاهرا لا واقعاً.

ثانياً: على الاقل كما يحتمل أن الدليل الناهي ناسخٌ، مع حجية السيرة واقعاً في ظرفها فإنه يحتمل ان يكون رادعاً، وأن عدم الوصول في ظرفها لمصلحة تقتضي جواز التعبد بها ظاهراً لا واقعاً.

التنبيه الأخير: أن ما ذُكر في مباحث الأصول للسيد الشهيد (قده) وإن لم يثبت أنه كلامه كما هو ظاهر التقرير، الا انه لو تم فلا يتم على مباني السيد الشهيد. والسر في ذلك: أن الوجه كان محصله أن الشارع لا فرق لديه فسواء أوصل الرادع بدليل البراءة للعقلاء ام لم يوصل، على كل حال يحتمل فوت بعض ملاكاته، فإنه إن اوصل الرادع فمقتضى إطلاق دليل البراءة في سائر الموارد احتمال فوت بعض الملاكات اللزومية في موارد أخرى غير الاستصحاب. وإن لم يوصل الرادع فاحتمال فوت بعض الملاكات الترخيصية بالاستصحاب المنجز وارد، فلعل ما يفوت بعدم الردع خمسون ملاكا، وما يفوت بالردع خمسون ملاكا، فمع احتمال ذلك فإن البراءة وإن كان في إيصالها مصلحة تقتضي الردع، لكن مع تساوي الفوت في كلا الطرفين لا معيّن يلزم الشارع بإيصال الردع. فعدم وصوله لا يكشف عن امضاءه، ولكن على مبنى السيد الشهيد الذي أصر عليه اصولا وفقهاً أن الأحكام الظاهرية متنافية واقعاً لا ظاهراً خلافا لما هو المطبق عليه بين الاصوليين من أن تنافي الأحكام الظاهرية فرع الوصول، وذلك لأن حقيقة الحكم الظاهري لدى الاصوليين ما ترتب الملاك على وصوله، فملاك البراءة عند وصولها لا في رتبة سابقة عليها وملاك الاستصحاب عند وصوله لا في رتبة سابقه عليه فالحكم الظاهري الذي هو طريق محض قوامه بوصوله، لأجل ذلك وجود دليل واقعي مضمونه البراءة لا ينفي حجية الاستصحاب، لانه لم يصل بعد، فلا تنعقد له هذه الدلالة الالتزامية. فقوله الشارع واقعاً وثبوتاً (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، لا يعني ان الاستصحاب المخالف للبراءة ليس بحجة، إذ كلٌّ منهما قوامه بوصوله. فوجود دليل عليه لا ينفي حجية الآخر. لذلك على هذا المبنى (مبنى المشهور) دليل البراءة صالح للردع، فإن اوصله المولى ردع وان لم يوصله لم يردع.

أما على مبنى السيد الخوئي (قده) لا يحتمل واقعا الجمع بين البراءة والاستصحاب المخالف وإن لم يصلا، لأن البراءة تعني عدم اهتمام المولى بالملاك اللزومي، والاستصحاب المخالف يعني اهتمامه بالملاك اللزومي، وحقيقة الحكم الظاهري وقوامه بالاهتمام وعدم الاهتمام، لا بالملاك المترتب على الوصول، فحيث لا يمكن الجمع في علم الله بين اهتمام المولى بالحكم الالزامي بوسيلة جعل الاستصحاب وعدم اهتمامه بالحكم الالزامي بوسيلة جعل البراءة. إذن حيث لا يمكن الجمع بينهما واقعاً فالأحكام الظاهرية كالواقعية متنافية واقعاً. إذن متى كان هناك إطلاق لدليل البراءة كان رادعاً عن الاستصحاب، لا أنه صالح للردع، لأجل المنافاة الواقعية. والمفروض أن الاستصحاب مما قامت عليه السيرة لا دليل شرعي كي يتعارض مع دليل البراءة. إذن نفس إطلاق دليل البراءة منع الاستصحاب لأنه كشف عن عدم حجية الاستصحاب المخالف له. فينبغي في تقرير كلمات السيد الخوئي وضعها على وفق مبانيه العامّة.

لذلك نقول: بأن ما افيد في المقام لو تم لكان رادعاً بالفعل لا انه صالح للردع.

فتحصّل بذلك: أن الإشكال الاول هو أن مقتضى إطلاق دليل البراءة إما المانعية عن احراز الردع على مبنى، أو صلاحية الردع على مبنى آخر. وسبق تفصيله.

جريان السيرة في خبر الواحد دون الاستصحاب عند صاحب الكفاية

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قده) على كلام الكفاية.

محصّله: أن صاحب الكفاية في بحث (حجية خبر الثقة) تمم الحجية بالسيرة، فقال: قامت سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة وحيث لم يحرز الردع عنها فهي حجة. مع أن إشكاله الذي ذكره في المقام (في باب الاستصحاب) وارد، وهو: أن مقتضى إطلاق دليل البراءة ودليل الاحتياط ودليل الآيات الناهية عن العمل بالظن: عدم اكتشاف الامضاء. فهذا الإشكال يأتي في بحث حجية خبر الثقة، فما الفرق بين البابين؟.

فتصدى الاعلام لدفع إشكال النائيني وهو: أن بين البابين فرقاً.

ذكرت وجوه في المقام:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) وهو موافق لمباني النائيني: من ان بناء العقلاء في باب خبر الثقة على كان على العلمية والامارية، فاخرج خبر الثقة عن الأدلة الناهية عن العمل بالظن موضوعاً وتخصصاً، لانه ليس بظن بل هو علم. بينما عمل العقلاء بالاستصحاب من باب الاصل العملي والوظيفة العملية فلم يخرج بذلك عن كونه ظناً، لذلك كانت الآيات الناهية صالحة للردع عنه.

وبيان مطلب العراقي بنحو يدفع إشكال سيد المنتقى (قده) عليه، ان يقال:

إن بناء العقلاء على علمية شيء كخبر الثقة، تارة يكون محض اعتبار، أي أنهم اعتبروا خبر الثقة علماً لملاك، والا فهو في الحقيقة ظن، فإذا كان البناء كذلك فلا اشكال في ان الآيات الناهية عن العمل بالظن صالحة للردع، لانه ظن.

واما اذا افترضنا ان المرتكز العقلائي على أن خبر الثقة علم لا انه اعتبار، اي لما كان خبر الثقة غالب المطابقة للواقع، اوجب قيامه لديهم الوثوق بالواقع لولا المانع. فمع وجود هذا الوثوق الاقتضائي فلا يرد بمركوزهم أنه ظن حتى تشمله الأدلة الناهية. فإذا لم يرد بمركوزهم أن ما يعملون به ظن كانت الأدلة الناهية عن العمل بالظن منصرفة عن السيرة، فهذا ما ذكره العراقي وعبّر عنه بالحكومة، او الخروج الموضوعي، او التخصصي.

وحيث تمّ في باب خبر الثقة ولم يتم في الاستصحاب كان فرقاً.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الشهيد في أول الوجوه الخمسة التي ذكرها وكرر هذا الكلام في بحوثه:

ان السير العقلائية الراسخة لا يكفي في الردع عنها اطلاق، فهل أن ما ذكره كبروياً تام، وعلى وجميع المباني، أم لا؟.

022

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الشهيد (قده) أفاد بأن وجه الفرق بين باب خبر الثقة، وباب الاستصحاب، ان في باب خبر الثقة توجد سيرة عقلائية راسخة على العمل بخبر الثقة، ومع وجود هذه السيرة الراسخة فلا يكفي في الردع عنها إطلاق أو عموم؛ بل لابد من رادع ناظر لموضع السيرة بالخصوص، بينما في باب الاستصحاب لا توجد سيرة راسخة على العمل به، فلذلك يكفي في الردع عنه الإطلاقات الناهية عن العمل بالظن.

وذكرنا: أن ما أفاده (قده) مضافاً لمنع الصغرى وأن سيرة العقلاء في البابين بنسق واحد، فكما أن لهم سيرةً راسخة على العمل بخبر الثقة، فلهم سيرة راسخة على العمل بالاستصحاب، مضافاً لذلك هو التأمل في الكبرى التي أفادها. وبيان ذلك:

تارة يكون مدّعى السيد الشهيد نكتة إثباتية، كما هو ظاهر أحد تقريريه، أي أن احتفاف المطلقات بالسير العقلائية الراسخة مانع من ظهورها في الإطلاق، فإن هذه السير بمثابة القرينة المتصلة، فلا ينعقد للمطلقات ظهور في الشمول لمورد السيرة. فهذه هي النكتة في عدم صلاحية المطلقات للردع، وإذا كان هذا المدعى فهو موجود في كلمات الأعلام[[27]](#footnote-27).

وتارة يكون المدعى نكتة ثبوتية. كما هو ظاهر تقريره الآخر، أي أنّ المجتمع البشري بطبعه لا يرتدع عن سيرة راسخة لديه بمجرد إطلاق أو عموم، فالنكتة في عدم صلاحية الردع ثبوتية، لا إثباتية، فإذا كان هذا هو المنظور فيلاحظ حينئذ: أنه إن كان المناط في حجية السيرة إحراز الإمضاء فمن الواضح أن وجود المطلقات الشاملة بإطلاقها لمورد السيرة مانع من احراز الامضاء.

وأما إذا افترضنا كما هو مبناه: أن المناط في حجية السيرة عدم وصول الردع، وإن لم نحرز الإمضاء، يكفينا عدم وصول الردع، فبناءً على ذلك نقول:

إن النكتة في حكم العقل بحق الطاعة الذي منع على مبناه جريان البراءة العقلية هي نفسها تقتضي صلاحية المطلقات للردع عن البناء العقلائي، بيان ذلك:

أن السيد الخوئي (قده) أفاد في بحث البراءة العقلية، أن هناك حكماً عقلياً فطرياً لا يقبل النقاش، وهو أن مقتضى الخالقية والمنعمية الاحتياط في الشبهات الحكمية، وإن كان الشك شكاً بدوياً، ليس له منشأ عقلائي، مع ذلك العقل يحكم بالاحتياط، وإن لم يدعم هذا الشك لا قوة احتمال ولا اهمية محتمل، مع ذلك يحكم العقل بالاحتياط، لا أنه لا يحكم بقبح العقاب بلا بيان، بل يحكم بالاحتياط. فإذا كانت النكتة في حكم العقل بالاحتياط وإن كان الشك بدوياً هي المنعميّة، والخالقية التي تقتضي سريان حق المولوية حتى لهذا الفرض، فمقتضى النكتة نفسها أنه متى التفت العقلاء إلى أن هناك إطلاقاً يتنافى بظهوره مع سيرتهم الراسخة، كان مقتضى النكتة نفسها صلاحية هذا الإطلاق لمنعهم عن الجري وراء السيرة. فالنكتة التي تقتضي الاحتياط مع كون الشك بدوياً كيف لا تقتضي عرض السير على كل ما يصدر من الشارع ولو كان إطلاقاً او عموماً. خصوصاً مع تكرر الإطلاق والعموم من قبل الشارع.

فالنتيجة: أنه على مبناه (قده) من أن المناط في حجية السيرة عدم وصول الردع أن حكم العقل بحق المولوية حتى في فرض الشك هو عدم العمل بالسيرة مع وجود إطلاق يتنافى بظاهره مع ما جرت عليه السيرة. فهذا الوجه الذي فرّق به بين المقامين، اي بين باب خبر الثقة وباب الاستصحاب محل تأمل صغرىً وكبرى.

**الوجه الثالث**: ما طرحه سيدنا الخوئي (قده). **ومحصّله أمور ثلاثة، بتقريب منّا:**

**الأمر الأول:** أن صاحب الكفاية (قده) في الهامش على الكفاية في بحث حجية خبر الثقة أفاد: بأنه لما كانت رادعية الآيات عن السيرة دورياً، وكانت مخصصية السيرة لإطلاق الآيات دورياً، فهنا ما العمل والدور من الجهتين. فقال: يجري استصحاب حجية السيرة، حيث إن السيرة كانت في أول زمن الشريعة ولم يردع الشارع عنها فإذا شككنا في انتفاء حجيتها بعد صدور المطلقات الناهية استصحبنا تلك الحجية الثابتة في صدر الشريعة.

فهنا يقول سيدنا (قده)، هذا الاستصحاب غير تام، لوجهين:

الوجه الأول: لم تحرز الحجية في صدر الشريعة، كي تستصحب، إذ لعل عدم الردع في صدر الشريعة لعدم تمكن الشارع من الردع، فلم تثبت الحجية.

وثانياً: لعل الحجية على فرض ثبوتها خاصة بمن عاصر في أولها، فتسريتها لمن لم يعاصر استصحاب مع عدم إحراز وحدة الموضوع، فالاستصحاب لا يجري.

**الأمر الثاني**: لو جرى هذا الاستصحاب، اي استصحاب حجية خبر الثقة، فليست حجية هذا الاستصحاب ناشئة عن خبر ثقة، هو صحيح زرارة، وإلا لكان الاستدلال دورياً، لأنه بنى على ثبوت حجية خبر الثقة بالاستصحاب المستفاد من خبر الثقة، وهذا استدلال على خبر الثقة بخبر الثقة، وإنما المدعى أن ثبوت حجية خبر الثقة بالاستصحاب لا المستند الى خبر الثقة، بل الاستصحاب المستند إلى الخبر المقطوع بصدوره ودلالته لا مجرد خبر الثقة، او الى السيرة المقطوع بامضاءها وحجيتها كي لا يكون الاستدلال دورياً.

**الامر الثالث:** في باب حجية خبر الثقة استندنا لاستصحاب الحجية، وأما في باب الاستصحاب نفسه كيف نثبت حجية الاستصحاب بالاستصحاب، بأن نقول: ثبتت حجية الاستصحاب في صدر الشريعة قبل صدور المطلقات فنشك الآن فنستصحب تلك الحجية، فإن هذا لا وجه له، إذ لا معنى لإثبات حجية الاستصحاب باستصحاب الحجية الثابتة في صدر الشريعة، لأن الدليل على الاستصحاب إن كان هو نفس السيرة لزم الدور، وإن كان هو الأخبار القطعية اغنتنا عن إثبات حجيته بالاستصحاب المستند للسيرة.

وأشكل عليه السيد الشهيد والسيد الأستاذ (دام ظله):

بأن الاستصحاب للحجية في خبر الثقة بمعنى استصحاب عدم النسخ، أي حيث ثبتت الحجية في صدر الشريعة قطعاً ثم صدرت المطلقات الناهية، فحصل الشك في النسخ، هل نسخت تلك الحجية التي ثبتت في صدر الشريعة ام لا، فالجاري هو اصالة عدم النسخ، وهي أصل مستقل ثبتت حجية الاستصحاب او لم تثبت، فإن اصالة عدم النسخ مما قام عليها الإجماع. فلأجل هذا الأصل قلنا بعدم نسخ حجية خبر الثقة، وهذا الوجه يأتي في باب الاستصحاب، بأن نقول:

ثبتت حجية الاستصحاب في صدر الشريعة على بناء العقلاء على العمل به ونشك في النسخ، بعد صدور المطلقات، فتجري اصالة عدم النسخ فلا فرق بين البابين.

ولكن للسيد الخوئي القول: إن أصالة عدم النسخ دليلها الإجماع، وهو دليل لبّي والقدر المتيقن منه ما إذا كان للحكم المنسوخ إطلاق لا مطلقاً.

بيان ذلك: وردتنا روايات معتبرة في رجحان صوم عاشوراء، (صوموا عاشوراء فإنه كفارة سنة)، وثبت هذا الرجحان في زمن النبي (ص) بالمطلقات الدالة عليه، ثم لما صارت فاجعة عاشوراء وقام الأمويون بإظهار التبرك بصوم هذا اليوم نصباً لآل البيت (ع) حصل لنا الشك في أن رجحان الصوم الثابت في صدر الشريعة بالمطلقات نسخ بعد هذه الفاجعة؟ أم لا؟

وهنا تجري أصالة عدم النسخ، حيث ان الحكم المنسوخ مما ثبت بالإطلاقات التي لولا وجود هذا المنشأ العقلائي للشك فيها لكان مقتضاها بقاء الرجحان.

وأما إذا افترضنا ان الحكم المنسوخ ليس عليه إطلاق في نفسه، وإنما قامت سيرة على خبر الثقة، فلم يردع الشارع، وقامت سيرة على الاستصحاب فلم يردع الشارع عنها، ثم جاء المطلق فشككنا في النسخ، فهنا لا دليل على جريان أصالة عدم النسخ، لعدم إطلاق في الحكم المنسوخ أساساً. لأجل ذلك فالسيد الخوئي وصاحب الكفاية صريحان في أن الجاري في باب خبر الثقة هو الاستصحاب الوجودي، اي استصحاب الحجية، لا أصالة عدم النسخ، كي يشكل على الخوئي في انه لا فرق بين البابين بأصالة عدم النسخ.

إذن فكلام سيدنا (قده) تام غايته انه عالج ما في هامش الكفاية ولم يعالج ما في متن الكفاية.

**الوجه الرابع**: ما ذكره السيد الشهيد (قده): من أن العمل بخبر الثقة لا يقبل الردع، لأنه مما جرت عليه سيرة اصحاب الأئمة. فجريان سيرة أصحاب الأئمة على العمل بخبر الثقة كاشف قطعي عن إمضاء السيرة، وعدم قبولها للردع، بل هي الحاكمة على الآيات الرادعة. وأما في باب الاستصحاب فلم تجري سيرتهم على العمل به، وما جرت عليه سيرة العقلاء هو الاستصحاب في القضايا التكوينية، لذلك كانت المطلقات الناهية عن العمل بالظن صالحة للردع في باب الاستصحاب دونها في خبر الثقة.

ولكن الصغرى محل تأمل إذ لا فرق بين البابين، في عدم اصحاب الائمة والعقلاء عامة في العمل في الاستصحاب. ويأتي الكلام في الوجه الأخير. وهو يبتني على النهي عن العمل بالظن.

023

الوجه الخامس: ما أفاده السيد الشهيد (قده) من أن مفاد الأدلة الناهية عن العلم بالظن هو الإرشاد الى ضرورة الركون الى العلم، فبما أن مفادها مجرد ضرورة الركون الى العلم فلا تصلح للردع في جميع الحجج، سواء خبر الثقة أو الاستصحاب، لأن بناء العقلاء في كلا البابين بل جميع الأبواب على الركون الى العلم، غاية ما في الأمر أنهم يعتبرونها علماً مثلاً. وإلا فمن حيث الكبرى فإن العقلاء في جميع الحجج لا يركنون إلا إلى العلم، فلا تصلح هذه الآيات للردع عن بناءهم. وإنما الكلام في دليل البراءة، حيث إنه ظاهر في التعبّد الشرعي برفع الحكم ظاهراً عند الشك فيه، فهل أن دليل البراءة صالح للردع في كلا البابين أم لا؟

فيقول السيد (قده): بما أن البراءة ثبتت بخبر الثقة، فلا تصلح رادعاً عن العمل بخبر الثقة. لأن مدركها خبر الثقة، كحديث الرفع، فكيف تصلح رادعاً عن العمل بخبر الثقة، فإن هذا مما يستلزم وجوده عدمه.

إذن ادلة البراءة لا تصلح للردع في باب خبر الثقة وتصلح للردع في باب الاستصحاب. إذ بعد المفروغية عن حجية خبر الثقة وصلت النوبة للبحث عن حجية الاستصحاب. وقام بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب فجاء دليل البراءة الثابت بخبر الثقة ليردع عن عملهم بالاستصحاب.

إذن: هناك فرق بين الأدلة الناهية عن العلم بالظن ودليل البراءة. فإن الأدلة الناهية حيث إن مفادها مجرد الإرشاد إلى ضرورة الركون إلى العلم، فهذا المفاد لا يتنافى مع بناء العقلاء على الحجج. فلا يصلح للردع.

وأما دليل البراءة الذي يقول (لا يعبأ بأي حجة ما دام الشارع قد رفع التكليف ظاهراً) فهذا الدليل هو الصالح للردع في باب الاستصحاب دون خبر الثقة لان مدركه خبر الثقة.

وكلام السيد تام لو لم يدّعي القائلون بالبراءة أن مدركها التواتر الإجمالي. بمعنى: أن مدرك البراءة الأخبار المتواترة إجمالاً. فلا تستند البراءة لخبر الثقة، كي لا تصلح للردع عن العمل بخبر الثقة. بل مدركها الخبر المتواتر. فبناءً على ذلك تكون صالحة للردع في كلام البابين. فيعود الإشكال مرة أخرى.

الوجه السادس: ما ذكره السيد (قده) أن أدلة البراءة إنما صدرت في عصر الصادقين[[28]](#footnote-28)، فمنذ عصر النبي (ص)، إلى عصر الصادقين قد ارتكز العمل بخبر الثقة، وارتكازية العمل بخبر الثقة إلى ذلك الحين أصبح بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة، فأوجبت إجمالها من هذا الحيث وهو حيث الشمول لخبر الثقة، فدليل البراءة صدر مجملاً من حيث الشمول لخبر الثقة، فلا يصلح للردع.

وأما السيرة القائمة على الاستصحاب فليست بهذا الحدّ الذي اصبح ارتكازياً مانعاً أو موجباً لإجمال دليل البراءة.

ودعوى الصغرى عهدتها عليه، فاننا لا نرى فرقا بحسب المرتكزات بين علمهم بخبر الثقة وبين علمهم بالاستصحاب.

الوجه السابع: ما هو ظاهر عبائر الكفاية بحسب استظهار السيد. وهو أن سيرة العقلاء قامت على الحجية في خبر الثقة، أي ان مصب سيرتهم أن خبر الثقة منجز ومعذّر. فمن حيث كونه منجزاً رفع موضوع البراءة، ومن حيث كونه معذّر رفع موضوع حق الطاعة فهو مضيّق لكلا الحكمين فلا براءة عندهم مع خبر ثقة دال على الالزام، ولا حق طاعة عندهم مع خبر دال على الترخيص، لأجل أن بناءهم على نفس الحجية، بمعنى المنجزية والمعذّرية. فلذلك باعتبار أن بناءهم على الحجية مباشرة يكفي في إمضاء سيرتهم عدم وصول الردع، أي أن سكوت الشارع وعدم إيصاله الردع كاشف عن إمضاء هذه الحجية.

أما في باب الاستصحاب، لم تقم سيرتهم على الحجية، كي يكون محتكّاً مباشرة بدليل البراءة، وإنما قامت سيرتهم على الاستصحاب في الامور التكوينية.

لكن لأن الشارع يحتمل سريان سيرتهم من الأمور التكوينية إلى الأغراض الشرعية فمن باب حفظ أغراضه يلزمه عقلا التصدي للردع، وإلا فإن سيرتهم لا تصطدم بالبراءة ولا ترفع موضوعها، فلأجل ذلك لزم ان يتصدى للردع خشية السريان لأغراضه، من هنا جاء احتمال أن إطلاق دليل البراءة رادع. فلابد في إثبات إمضاء سيرتهم هنا من إحراز عدم رادعية إطلاق دليل البراءة، ولا يكفي عدم الوصول؛ لأن المفروض أن سيرتهم لم تقم على الحجة مباشرة، كي يكون سكوته إمضاءً للحجية.

ولعله لهذا اختلفت عبارته (الكفاية) فإن ظاهر عبائره في ابواب الحجج أنه يكتفي في الإمضاء بعدم حصول الردع، بينما ظاهر عبارته هنا أنه لابد من إحراز عدم الردع، ولا وجه لتغير المبنى، إذن المشكلة في الصغرى، أي أن الصغرى في باب الحجج يكفي في إمضاءها عدم وصول الردع، لقيام السيرة على الحجية مباشرة.

وأما في باب الاستصحاب فحيث لم تقم على الحجية احتمل أن يكون دليل البراءة رادعاً. ومع احتمال الردع فلا يكون عدم الوصول كاشفاً عن الإمضاء بل لابد من إحراز عدم الردع. والتأمل فيما افيد:

أولاً: مضافاً الى أن الوجهين الأخيرين يعالجان مسالة رادعية دليل البراءة وعدم رادعيته، مع أن عبارة الكفاية وسّعت الموضوع لأدلة النهي عن العمل بالظن.

ثانياً: لا معنى لبناء العقلاء على الاستصحاب في الأمور التكوينية إلا حيث يترتب أثر على ذلك. وترتب الأثر مساوق للحجية، فلا معنى للتفكيك بين الحجية وبناءهم عليه في الأمور التكوينية. لذلك سواء قامت سيرتهم على الاستصحاب في الأمور الشرعية أم لم تجري على أي حال هل يرون الاستصحاب طريقاً في الأمور التكوينية أم لا؟ فسكوته عن ذلك امضاء لطريقيته وكاشفيته أو امضاء لحجية الظاهرية. فلا نتصور بهذا اللحاظ أن يقال: إن دليل البراءة ليس صالحاً للردع هناك لان السيرة رافعة لموضوعه، وصالح للردع هنا لا ن السيرة لا تتعرض له. بالنتيجة عدم السكوت أو عدم وصول رادع عمّا قامت عليه السيرة إمضاء لما قامت عليه السيرة نفسها.

الجهة الأخيرة: هل أن أدلة النهي عن العمل بالظن صالحة للردع أم لا، فيعتمد ذلك على تنقيح مفاد هذه الأدلة. فنقول:

إن المحتملات في مفاد هذه الأدلة سبعة:

المحتمل الأول: أن مفادها النهي الطريقي عن العمل بالظن بلحاظ أن في العمل به تعريضاً للعقوبة، وبناءً على هذا المفاد بحث عن رادعيته وعدم الرداعية لكونه نهيا مولويا طريقياً.

المحتمل الثاني: ما ظهر من كلام السيد الشهيد من أن مفاد هذا الأدلة الارشاد الى ضرورة الركون الى العلم، ولا علاقة للدليل حينئذٍ بأي سيرة، في قوله (ولا تقفو ما ليس لك به علم)...

المحتمل الثالث: ان مفاد هذه الأدلة الإرشاد إلى عدم لياقة الظن بمعنى أن الظن مما لا يتصف بالحجية على أي حال لعدم لياقته. وهذا نفي للحجية حتى بالعنوان الثانوي. وهو بذلك يعارض سائر الأدلة الدالة على حجية ظن من الظنون.

المحتمل الرابع: أن مفادها الارشاد الى عدم حجية الظن بالعنوان الأول، أي ان الظن بعنوان أنه ظن ليس بحجة ولا ينافي حجيته بجعل من الشارع.

المحتمل الخامس: أن هذه الأدلة ناظرة لعدم حجية الظن في أصول الدين ومعتقداته، فلا ربط لها بالسير القائمة على الفروع.

المحتمل السادس: ما ذهب اليه السيد الإمام (قده) أن مفاد هذه الأدلة الإرشاد إلى عدم الاتباع لما ليس حجة، فعنوان العلم في هذه الأدلة كناية عن الحجة، لا العلم الوجداني أو الاطمئناني بل مطلق الحجة. ففي قوله {لا تقفوا ما ليس لك به علم}.

يعني لا تقفو ما لا ليس حجة، وبالتالي لا يصلح للردع عن أي شيء لان التمسك به في أي مورد تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

المحتمل السابع: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله)، أن العلم لا يقابل الجهل أو الظن بمعنى الاعتقاد الراجح، وإنما المراد بالعلم والظن هنا هو السفاهة والبصيرة. فعندما ينهى عن الظن فهو ينهى عن العمل بالسفاهة، ومعنى السفاهة العمل بأي مستند دون منشأ عقلائي، فإن العمل بأي مستند دون منشأ عقلائي سفه وجهالة، بينما العمل بما عليه مستند عقلائي بصيرة، وعلم. وهذا ما يظهر من الآيات المباركة في قوله عز وجل: {يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية}، والظن الجاهلي ما كان بلا مستند عقلائي.

او قوله : {وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم} فجعل مقابلة بين اتباع الهوى وبين العلم مما يعني ان المراد بالعلم البصيرة لا العلم الوجداني أو الاطمئناني. وقوله تعالى: {ويعبدون من دون الله ما لم ينزل به سلطانا وما ليس لهم به علم}. فبقرينة السياق المراد بالعلم ما لم يستند الى سلطان، يعني منشأ عقلائي. وقوله تعالى: {قد خسر الذين يقتلون اولادهم سفها بغير علم}. فالنتيجة: أن مفاد هذه الآيات متوافق مع المرتكزات العقلائية فكيف يكون رادعاً عنها. ويأتي الكلام حول تنقيح هذه المطالب.

024

الجهة الأخيرة: ما يتعلق برادعية المطلقات عن السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة، أو الاستصحاب.

وتتضمن هذه الجهة أموراً:

الأمر الاول: ليس المراد بالنهي عن اتباع الظن، النهي المولوي الطريقي، فإنه منافٍ لظاهر سياق هذه الآيات في الإرشاد وعدم المولوية، كما أن تخصيص هذا النهي بأصول الدين بلا مخصص. فإنها وإن ورد بعضها في سياق الحديث عن بعض أصول الدين كقوله تعالى:

{إن هي إلا حياتنا الدينا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر}، إلا أن ظاهر التذييل بها كونها كالكبرى، حيث قال: في بعضها: {وإن الظن لا يغني من الحق شيئا} فهو مسوق مساق الكبرى العامة لمورد أصول الدين وغيرها.

كما أن دعوى أن مفادها إرشاد الى عدم قابلية الظن للحجية تعسف، إذ لا يظهر منها أكثر من أن الظن بالعنوان الأولي ليس بحجة. فإذن مفاد هذه المطلقات الناهية عن العمل بالظن متقوم بركنين:

الركن الأول: أن لا خصوصية للظن، بل ظاهرها أن المرشد اليه ما ليس بعلم من دون خصوصية للظن، {ولا تقفوا ما ليس لك به علم} او {إن الظن لا يغني عن الحق} فالمدار على الحق فلا خصوصية للظن في البين.

الركن الثاني: ان المنظور ليس جهة التأمين من العقوبة كما نظر اليه السيد الإمام، فقال: بأن {ولا تقفوا ما ليس لك به علم} أو {إن يتبعون إلا الظن} ناظر الى ان ما ليس بعلم ليس مؤمنا من العقوبة، فبما أن الجهة الملحوظة هي التأمين من العقوبة إذن لا خصوصية للعلم، بل المدار على الحجة، فكأنه قال: ما هو مؤّمن من العقوبة الحجة، ذاتية كالقطع او جعلية، وما ليس بحجة، ليس مؤمّن من العقوبة.

فهذا هو نظر الادلة.

ولكن الظاهر انه ليس الملحوظ في سياقها خصوص مسألة التأمين من العقوبة، بل إنها تفيد: أن ما ليس بعلم فلا يجدي في ترتيب الآثار، سواء كانت آثاراً علمية او عملية. فالملحوظ هنا ترتيب الأثر الأعم من التأمين من العقوبة. ولذلك ليس المراد بالعلم العلم الوجداني، إذ لا يختص ترتيب الأثر به، ولا العلم الأعم من الوجداني أو العادي وهو الاطمئنان ولا خصوص الحجة المؤمّنة كما لحظه السيد الإمام، بل المقصود بالعلم وعدم العلم: أن كل أمر يسنده البرهان والدليل فهو متبع، وما لا يسنده البرهان والدليل فليس من شأن العاقل اتباعه، فمفادها يرشد الى قضية عقلية وهي: كل أمرٍ لا يسنده البرهان او الدليل فلا يتبع عقلاً، بلحاظ تمام الآثار، لا بلحاظ خصوص التأمين من العقوبة، فلذلك الصحيح في مفادها هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) لكن لا من جهة المقابلة بين بعضها بين السفه والعلم، فهو خاص ببعضها دون البعض الآخر، وإنما من جهة دلالة السياق في جميعها على أن ما ليس بعلم لا يتبع، وأن خصوصية العلم لا لموضوعية فيه بل لكونه موضوع الأثر، فلذلك يعم العنوان ما هو موضوع الأثر عند العقلاء وهو ما يسنده البرهان والدليل.

فلهذا لا تكون هذه المطلقات مصادمة للسير العقلائية القائمة على الأمارات، إذ أن هذه السير قامت على الأمارات لمنشأ عقلائي، فلا تصلح أن تكون رادعة كي نبحث أن رادعيتها دورية أم غير دورية. البحث منتف بانتفاء موضوعه.

البحث الثاني: أن إطلاق أدلة البراءة لا يصلح أيضاً لا للرادعية ولا للمانعية. لا في باب خبر الثقة، ولا في باب الاستصحاب. فإن مدعانا أن المراجع لسيرة العقلاء في كلا البابين يجد أنهم عملوا بهما بملاك انكشاف الواقع والوثوق، أي لما رأى العقلاء غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع وغلبة مطابقة البقاء للواقع فيما تم فيه المقتضي للحدوث، نشأ من ذلك وثوقهم بهاتين الأمارتين لولا المانع الشخصي، فقيام خبر الثقة او حصول المقتضي التام للحدوث منشأ للوثوق بالواقع لولا المانع الشخصي، وهذا هو ملاك أماريتهما، فمع أن المرتكز لدى العقلاء ان الواقع منكشف في هذين البابين فلا مجال لشمول دليل البراءة، فإن مورده الشك العرفي العقلائي في التكليف ولا يجدون شكاً عقلائياً في التكليف في باب خبر الثقة والاستصحاب، فدليل البراءة منتف بانتفاء موضوعه.

احراز الامضاء في سيرة العقلاء

الأمر الثالث: أن مختارنا كما مرّ في (بحث السيرة العقلائية) وفاقاً لشيخنا الأستاذ (قده):

أن المناط في حجية السيرة على إحراز الإمضاء، ولا يكفي عدم وصول الردع. وذلك لشهادة الوجدان: أنه لو اكتفى الإنسان بعدم وصول الردع فعمل بالخبر الدال على الرخصة، او عمل بالاستصحاب المرخص، ثم ظهر مخالفتهما للواقع، فإنه لا يعذر من قبل العقلاء. فلو أن العبد لم يحرز إمضاء مولاه لأمارة من الأمارات، واكتفى في العمل بها بعدم وصول الردع، ثم ظهر مخالفة عمله للواقع، لم يعذر عندهم، فالمدار على القطع بالامضاء، إحراز الإمضاء، ولذلك يترتب على هذا المعنى عدة ثمرات:

منها: اننا لو شككنا في الردع فاستصحاب عدم الردع لا يثبت لنا الإمضاء، بخلافه على القول بعدم وصول الدرع او بعدم الردع، كما أن المولى لو أمضى جزءاً من السيرة وسكت عن جزء آخر كما ذكره شيخنا الاستاذ بمسألة العمل برأي الخبير حيث ان الشارع امضى العمل برأي الخبير الحي، وسكت عن العمل برأي الخبير الميّت، مع كونه في مقام البيان، فإن هذا التفكيك من الشارع مانع من إحراز الإمضاء، كما أنه لو فرضا أن المطلقات لا تكفي للردع، لكنها تمنع من إحراز الإمضاء بناء على هذا المبنى.

فلأجل ذلك نقول: بلحاظ أن الروايات وردت في الاستصحاب استكشفنا من هذه الروايات احراز الإمضاء، وإلا فمجرد أن الآيات الناهية لا تصلح للردع، وأن دليل البراءة منتفٍ بانتفاء موضوعه، كل هذا لا يكفي على مبنانا لإحراز الإمضاء، لولا وجود الروايات الصحيحة الواردة في باب الاستصحاب[[29]](#footnote-29).

الأمر الأخير: على القول بأنه يكفي في حجية السيرة عدم وصول الردع. فعلى هذا القول لا يكفي من صاحب الكفاية ان يقول: بما أن رادعية الآيات دورية، ومخصصية السيرة للآيات أيضاً دورية إذن لم يصل الردع فهي حجة. فهذا ليس صحيحا لان عدم وصول الردع إنما يثبت الحجية إذا كشف عن عدم وصول الردع، ومع كون الردع مستحيلاً فكيف يكشف عدم وصول الردع عن عدم الردع كي تثبت الحجية؟

مضافاً الى انه لا يعقل مانعية السيرة من ردع الآيات. فلو تعقّلنا مانعية الآيات من ردع السيرة لم نعقل العكس، والسر في ذلك:

أن حجية السيرة بنظره مشروطة بعدم الردع، ومقتضى ذلك: أن يكون الشرط عدم الرادع في نفسه مع غمض النظر عن السيرة، أي ما يهدم السيرة ما كان رادعاً في ذاته، مع غمض النظر عن السيرة، فإذا كان كذلك فحجية السيرة مشروطة بعدم ما هو رادع في نفسه، إذن لا يعقل ان تكون السيرة مانعة من رادعيته. فإن ما هو مشروط بعدم شيء لا يعقل ان يكون وجوده مانعاً من وجوده. فهذه قضية عقلية.

فإذا افترضنا ان وجود الاحتراق مشروط بعدم الرطوبة، أي بعدم الرطوبة في نفسها، فلا يعقل أن يكون وجود الإحتراق مانعاً من وجود الرطوبة، فمانعية السيرة من الرادعية أمر غير معقول.

نعم، لا نقول بأنها مخصص او حاكم، وهذا اختلاف مبنائي، لأننا نرى ان التخصيص والحكومة من شؤون عالم الإثبات ومن خصائص الدليل اللفظي، لأن الحكومة والتخصيص متقوم بالنظر، أي نظر دليل لآخر. سواء كان نظراً شخصياً كما في الحكومة، او نظراً نوعياً كما في التخصيص. بخلاف مبنى النائيني الذي لا يقول ذلك.

فمن هنا نقول: لا تصلح السيرة للتخصيص، ولا للحكومة، إذ ليست السيرة دليلاً لفظيا ناظراً للأدلة الاخرى كي تكون مخصصة او حاكمة، فعدم التخصيص والحكومة لمشكلة إثباتية لا ثبوتية، وأما عدم المانعية فهو لمشكلة ثبوتية وهو أن المانعية غير معقولة أصلاً. لذلك إن أحرزنا الإمضاء كانت السيرة حجة، وإلا فعدم حجيتها لا لرادعية شيء عنها بل لعدم احراز الإمضاء.

ويأتي الكلام في الاستدلال بالدليل العقلي، ثم الاستدلال بالروايات.

025

وصل الكلام إلى

الاستدلال بالدليل العقلي على حجية الاستصحاب.

وبيان ذلك: بعدة تقريبات للدليل العقلي.

**التقريب الأول: ما ذُكر في الأصول.** وتعرض له صاحب الكفاية (قده) من أن العقل يدرك ملازمةً بين اليقين بالحدوث والظن بالبقاء، بلحاظ أن الغالب لأي شيء يحدث أن يبقى. فبما أن هناك غلبةً في بقاء ما يحدث أوجبت هذه الغلبة إدراك العقل لوجود ملازمة بين اليقين بالحدوث والظن بالبقاء، وهذا الظن حيث لم يردع عنه الشارع فهو حجة[[30]](#footnote-30).

ولكن هذا التقريب محل خدش صغرى وكبرى.

أما الصغرى: فلإنكار الملازمة، إذ لا يوجد ملازمة عقلية بين اليقين بالحدوث والظن بالبقاء. وذلك: أولاً: لا غلبة في بقاء ما يحدث، فإن الأشياء تختلف باختلاف عللها وظروف وجودها، وبالتالي فلا غلبة لبقاء ما يحدث.

ثانياً: إن مجرد الغلبة لا توجب ملازمة عقلية، بين اليقين بالحدوث والظن بالبقاء. سواء أريد بالظن بالبقاء الظن الشخصي أو اريد به الظن النوعي، فإنه بعد أن ندرك حال الأشياء، وأن احتمال زوال ما حدث احتمال عرفي، فلا ملازمة عقلية بين اليقين بالحدوث والظن الشخصي بالبقاء أو الظن النوعي.

أما الكبرى: على فرض أن هناك ملازمة بين اليقين بالحدوث والظن بالبقاء، فحجية هذا الظن منوطة بتمامية مقدمات الانسداد، وأن تنتج هذه المقدمات حجية الظن. إما عقلاً: على نحو الحكومة، أو شرعاً: على نحو الكشف.

وأما إذا لم تتم مقدمات الانسداد وكانت نتيجتها التبعيض في الاحتياط. لا حكم العقل بحجية الظن، ولا انكشاف معذريته شرعاً. فحينئذٍ لا وجه لتمامية الاستدلال لإثبات حجية الظن الاستصحابي.

**التقريب الثاني:** ويبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى: إذا** احرزت العلّة التامّة للوجود، أي العلة المحدثة والمبقية، كما إذا احرزنا إنفعال الماء بملاقاة النجاسة، وأن الانفعال بما هو علة محدثة للنجاسة ومبقية لها، فإذا احرزنا العلة التامة للوجود فالشك أو احتمال الارتفاع إما لا منشأ له، أو له منشأ، ومنشأه إما عقلي، أو وهمي. والحالات الثلاث باطلة.

أما أنه لا منشأ له فغير معقول. إذ لا يعقل نشأ احتمال من دون منشأ. فإنه مساوق لحدوث الحادث الى علة.

وأما أن له منشئا عقلياً فهذا خلف احراز العلة التامة للحدوث والبقاء. إذ لا يعقل أن يجتمع اليقين بالعلة المحدثة المبقية مع وجود منشأ عقلي لاحتمال الارتفاع. فإنه من قبيل الجمع بين الضدين.

وأما المنشأ الوهمي، كأن يكون الشخص شكّاكاً أو مريضاً، فلا قيمة له عقلاً في المعذرية، فمن الواضح أن العقل إذا ادرك الكبرى وادرك الصغرى فاحتمال الخلاف مما لا عبرة به مثلا. إذا ادرك العقل النظري الملازمة بين النبوة والعصمة، وأحرز ان الشخص نبي، فاحتمال عدم كونه معصوماً لا قيمة له عقلاً. وكذلك إذا ادرك العقل العملي الملازمة بين احمال التكليف المولوي و حق الطاعة. وأدرك الصغرى، أي أن هناك احتمالاً للتكليف المولوي. فاحتمال عدم حق الطاعة مما لا قيمة له. وكذلك الأمر في المقام فإننا إذا فرضنا أن العقل ادرك أن العلّة الفلانية محدثة مبقية، أي أن ملاقاة الماء القليل للنجاسة علّة تامة للنجاسة حدوثاً وبقاءاً. وأدرك الصغرى أن الملاقاة قد حصلت، فاحتمال الارتفاع بلا منشأ عقلي مما لا قيمة له عقلاً.

إذن موطن الاستصحاب عقلاً هو ما إذا حصل يقين بعلة محدثة مبقية. فإن احتمال الارتفاع مما لا عبرة فيه عقلاً.

**المقدمة الثانية**: في بيان وجه الحجية.

أن يقال، كما ذكر في بحث حجية القطع، من أن هناك مسلكين:

مسلكاً: يرى أن موضوع الحجية القطع الذاتي، أي أن عدم احتمال الخلاف هو موضوع الحجية لموضوعية في زوال احتمال الخلاف. وهو المعروف بين الأصوليين.

والمسلك الآخر: أن موضوع الحجية استناد القطع لمنشأ يقتضيه. فليست هناك موضوعية لعدم احتمال الخلاف، بل الموضوعية لاستناد القطع لمنشأ يقتضي القطع عقلاً. فالعبرة بالقطع الموضوعي، لا بالقطع الذاتي.

ولذلك عمّم السيد الأستاذ (دام ظله) للاطئمنان، لأنه يرى المسلك الثاني. وأن الحجية عقلا لا تدور مدار القطع، بل المناط على استناد الوثوق لمنشأ يقتضيه. بحيث لو أدرك العقل الموضوع والمحمول لوجد أن هذا المنشأ يقتضي هذا الوثوق. سواء احتمل المكلف الخلاف، أم لم يحتمل. ولذلك بناءاً على هذا المسلك ليست حجية الاطئمنان عقلائية. أي ثابتة بسيرة العقلاء. بل عقلية. فهي حجية لا يعقل الردع عنها.

وبناءاً على المسلك الثاني: نقول في المقام: إذا ادرك العقل العلة المحدثة المبقية فاحتمال الزوال حيث ليس له منشأ يقتضيه عقلاً احتمال لا قيمة له عقلاً في المعذرية، ولا في المنجزية، لأن موضوع الحجية عقلاً الوثوق الناشئ عن منشأ يقتضيه. وهو كذلك في المقام.

التعليق على هذا التقريب ليس في الكبرى، حيث وافقنا السيد الاستاذ (دام ظله) في المبحث الثاني (حجية القطع).

وإنما الكلام في الصغرى. وهي: أن المتيقن حدوثه أو ما احرز حدوثه على نوعين:

النوع الأول: ما يرجع للملازمات العقلية. وهذا واضح لا غبار فيه، فإن العقل إذا ادرك كبرى الملازمة وأدرك الصغرى، يعني أحد المتلازمين أدرك الآخر. فلا عبرة بالاحتمال.

النوع الثاني: ما احتاج وجوده إلى علة محدثة مبقية لولا الرافع. اي ما يتوقف بقاءه على عدم الرافع. فلا يوجد ملازمة في المقام. فإن مجرد العلة المحدثة المبقية ليست كافياً في الوثوق بالبقاء. بل في المقابل احتمال الرافع. واحتمال الرافع: تارة لمنشأ يقتضي الرفع، وتارة يكون الاحتمال وهمياً، اي لوجود منشأ على عكسه، وتارة يكون الذهن مرددا في المنشأ، فإذا ادرك الذهن العلة المحدثة المبقية وهي ملاقاة النجاسة، لكن بقاء النجاسة منوط بعدم الرافع.

فتارة يكون احتمال الرافع لمنشأ يقتضي الرفع كما لو جرى عليه الكر، ومن الواضح حينئذٍ أنه لا مجال لحكم العقل بالاستصحاب.

وتارة يكون الاحتمال وهمياً. كما إذا رأى في المنام أن هذا الماء قد طهر، فاحتمل الزوال، فإنه يقال ما دام التغير بالنجاسة حاصلاً فاحتمال الزوال وهمي لا قيمة له.

وتارة ينشأ الاحتمال من منشأ مردد عقلاً. كما إذا تبخّر التغير، واحتمل الذهن أن هذا منشأ شرعاً أو تكويناً لزوال القذارة. فهنا في هذا الموضع هل يحكم العقل ببقاء ما كان ويكون هذا من موارد الحجية؟

لم يحرز ذلك. إذ ما دام احتمال الارتفاع ناشئاً عن منشأ مردد فحينئذٍ لا مجال لدعوى حكم العقل بالبقاء وأن هذا الحكم حجة.

026

**التقريب الثالث:** الاستدلال بالعقل على حجية الاستصحاب.

وبيان ذلك: بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إن الوضع الطبيعي لجميع الأشياء هو ما يدركه العقل منها بالإدراك الأولي. وبيان ذلك:

**أن القضايا المدركة بالعقل إما قضايا نظرية، أو عملية.**

**فأما القضايا النظرية**: فما يدركه العقل منها هو الوضع الطبيعي فيها من جهة أوصافها ومن جهة آثارها.

**أما من جهة أوصافها:** فإن العقل يدرك الأشياء على ما هي عليه بحالها الأولي. فلا يدرك الثابت متغير. ولا المتغير ثابت. ولا الزائل موجود، ولا الموجود زائل، وإنما يدركها بالوصف الذي تتصف به بحسب حالها الأولي.

**وأما بلحاظ آثارها**: فمن الواضح أن العلاقة بين الأشياء هي عبارة عن نفس آثار الأشياء، أي أن طبيعة كل شيء تقتضي أثراً، وهذا الأثر هو الذي يقتضي نوع العلاقة مع الشيء الآخر. مثلا: عندما نقول الماء يغلي إذا اقترن بالحرارة، فإن غليان الماء اثر اقتضاه طبع الماء، فإن طبع الماء هو تفرّق أجزاءه عند اقترانه بعامل يقتضي التفرق. كما أن الحرارة من طبيعتها أن تقتضي تفريق المجتمع، إذن فتحديد نوع العلاقة بين الماء والحرارة اقتضاه طبع كل منهما. فما يدركه العقل النظري الأشياء بلحاظ حالها الأولي، وآثارها الناشئة عن طبائعها وخصوصياتها، كما قرر في الحكمة.

**وأما بلحاظ القضايا العملية:** فإن العقل إنما يحكم على الأفعال الاختيارية لا مطلقاً، وحكمه على الأفعال الاختيارية بالمطلوبية، أو المحرومية بالفعل يستند إلى أربعة عناصر، كما ذكر في بحث احكام العقل العملي:

**العنصر الاول:** ان للفعل غرضا، إذ لولا وجود غرض للفعل ما ترتب عليه الحكم بالحسن أو القبح. بالمطلوبية أو المحرومية.

فلابد من ان يحدد العقل مسبقا غرض الفعل.

**العنصر الثاني**: ان يكون هذا الغرض من سنخ طبيعة الفعل، لأن الغرض اثر يتحقق إذا تحقق الفعل، فالغرض في الواقع أثر للفعل. واثر الشيء انعكاس لطبيعته وخصوصيته.

**العنصر الثالث:** أن يكون هناك طريق لتحقيق هذا الغرض من هذا الفعل، مثلا: إذا حكم العقل بأن معاملة الكبير للطفل الصغير بالرفق مطلوب، فإنما تم ذلك لأن هناك غرضا من هذا التعامل، وهو استقرار الطفل مثلا، وأن هذا الغرض هو اثر للتعامل الرفقي، وأن الطريق لتحديد هذا الغرض هو الرفق بكيفية معينة.

**العنصر الرابع**: ان يكون الفعل مقدورا إذ لا معنى للحكم بالطلب أو الزجر الا في فرض القدرة على الفعل أو الترك.

**العنصر الخامس**: مراعاة الأولوية من الغايات. فلذلك لو وقع التزاحم بين هذا الفعل وغيره لكان ما يحكم به العقل بالفعل هو ما يحقق الغرض الأهم أو الاولى. **فالنتيجة:** أن ما ذكر في بحث (مدراك العقل النظري) و(مدراك العقل العملي)، ان الوضع الطبيعي للأشياء النظرية هو اتصافها بحالها الاولي واستناد اثارها لخصوصياتها. الوضع الطبيعي في القضايا العملية هو كون المطلوبية أو المحرومية مستندة لغرض من سنخ الفعل مع تحديد الطريق لذلك الغرض في فرض القدرة وكون الغرض هو الأهم والأولى.

**الأمر الثاني**: بعد وضوح اختلاف الأفعال، فيقال: إن اتصاف الاشياء بالأوصاف على قسمين:

**القسم الأول: اتصاف بالذات. القسم الثاني: واتصاف بالعرض.**

**فالاتصاف بالذات:** ما كان اتصاف الشيء بهذا الوصف بلا ضميمة خارجية، بل اتصافه به مستند لحاق ذاته. مثلا: اتصاف الاربعة أنها نصف الثمانية بذاتها، واتصاف الماء بالسيولة لذاته لا لضميمة خارجية. إلا ان هذا القسم وهو ما يتصف بالقسم بالذات على نوعين:

نوع لا يقبل الاتصال بالعرض نظير اتصاف الاربعة بانها نصف الثمانية، ربع الستة عشر أو ضعف الاثنين كله اتصاف بالذات ولا يقبل اتصافا بالعرض. فإن الاربعة بما هي اربعة موضوع لهذه الاوصاف، بينما اتصاف الماء بالسيولة بطبعه، ولكن يقبل الماء أن يتصف بخلاف ذلك، فهو يقبل أن يتصف بالتجمد وبالتخبر وان كان اتصافه بالذات هو بالسيولة. ولكن إذا عرض عليه منشأ يقتضي أن يتصف بوصف آخر فيتصف بذلك الوصف.

**القسم الثاني: ما كان اتصافه بأوصافه بالعرض.** وهذا القسم على نوعين:

فان الاتصاف بالعرض: **1-** قد يكون هو الغالب وغيره هو اقلي، وان كان كلاهما بالعرض. **2-** وقد يكون اتصافه بالأوصاف العرضية متساويا من دون غلبة أو اقلية. مثلا: اتصاف الماء بالنظافة والشفافية اتصاف بالعرض، اما هو الوصف الغالب، فإن تقذره أو تعكره بالنسبة لنظافته أقلي. اما اتصاف الانسان بعوارضه ككونه متكلما قائما جالساً نائما فإنها كلها اتصافه بالعرض لكنها متساوية.

**الامر الثالث**: بعد وضوح ما ذكرنا من الامرين تأتي النوبة للاستصحاب. فنقول:

**الاشياء المدركة على انحاء ثلاثة:**

**النحو الاول**: ما كان يتصف بالذات من دون اتصاف بالعرض.

ومن الواضح في هذا القسم ما دام لا يتصف بشيء بالعرض ان اوصافه باقية ولا يعقل زوالها. إذ ما دام اتصاف الاربعة بكونها نصف الثمانية، أو اتصاف النبوة بالعصمة أو اتصاف الإمامة بالحجية، أو اتصاف الذكر بالحجية، مما يتصف بالذات دون ان يقبل خلافه. فمع إدراك العقل ذلك فلا يوجد شك اصلا في الارتفاع كي يكون مجرى للاستصحاب. وهذا القسم خارج.

**النحو الثاني**: ما كان يتصف بالذات ولكن يقبل ان يتصف بالعرض، أو ما كان يتصف بالعرض اتصافاً غالبياً، وان كان يتصف بغيره اتصافا اقلياً. ففي هذين الموردين يجري الاستصحاب. إذا كان اتصاف الماء بالسيولة بذاته وإنما يتصف بالتجمد إذا حدث سبب، أو اتصاف الانسان بالحياة بطبعه واتصاف الانسان بالعقل أو الصحة أو بالعدالة بطبعه وان كان يتصف بالموت أو المرض أو بالفسق واي سبب آخر على خلاف طبعه، أو اتصاف الانسان بالاستقامة غالبي وان كان يتصف بغير ذلك اقلياً. فصاحب التقرير يقرر: العقل هنا حاكم هنا ببقاء الوصف الذي هو بالذات، أو بقاء الوصف الغالبي، لأنه لا يمكن أن يراعى في حكم العقل الاوصاف الاخرى التي لا تعرف الا بعد حدوثها. فبما ان الاوصاف الاخرى اما خلاف الطبع أو اقلية فلا تعرف الا بعد حدوث اسبابها، فلو كلف الانسان برعايتها عند الشك في حدوثها للزم من ذلك تعطيل الاعمال مع ان العقل بطبعه يدرك الشيء بلحاظ اوصافه الاولية والغالبية، فلو كلف العقل احداً بأن لا يجري وراء الوصف الاولي أو الوصف الغالبي مراعاة لذاك الوصف المحتمل للزم من ذلك تعطيل اعمال الخلائق. وقد ذكرنا أن حكم العقل منوط بالغرض وتحديد الطريق والقدرة ومراعاة الاولوية، إذن مقتضى العقل بقاء الاشياء على الوصف الاولي والغالبي.

**النحو الثالث**: ما سوى ذلك فإنه حينئذٍ لابد من الفحص ولا يكفي عدم احراز سبب آخر لوصف آخر بل لابد من الفحص مراعاة للغرض الاهم. ولو لم يتبين من الفحص شيء فلابد من الاحتياط. مراعاة للاهم من الأغراض. **إذن النتيجة:** صاحب هذا التقريب يرى جريان الاستصحاب عقلا في خصوص الاوصاف التي يتصف بها الشيء بحسب طبعه أو يتصف بها غالباً.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** إذا اتصف الشيء بوصف في الذات أو وصف غالبي، لكن مع احتمال طرو سبب لوصف آخر. بحيث يكون الاحتمال عرفيا لوجود منشأ مردد بين ان يكون سبباً للوصف الآخر أم لا. فلو فرضنا أن الماء طاهر نظيف ولكن عرض عليه سبب وهو ولوج العقرب فيه، فنحتمل ان هذا سبب يقتضي قذارته وخروجه عن حاله الطبعي والغالبي، فدعوى ان العقل يحكم ببقاء ما سبق إما من باب اليقين الاقتضائي أو من باب الظن أو من باب حفظ النظام. فإن كان من باب اليقين الاقتضائي، أي أن اليقين بحدوث الوصف يقتضي اليقين ببقائه لولا المانع. فهذا غايته الأمارية لا القطع، أي ان ما يقتضي اليقين لولا المانع يعد عند العقلاء امارة كاشفة عن الواقع. كما قلنا في خبر الثقة والظهورات، ان خبر الثقة والظهور يقتضي الوثوق بالواقع لولا المانع. وهذا هو ملاك أماريته. فهذا رجوع بالاستدلال بالسيرة العقلائية.

وإن ادعي أنّ اليقين بالحدوث يقتضي الظن بالبقاء، فهذا رجوع للتقريب الاول من تقريبات حكم العقل، فقد ذكرنا ان هذا الظن لا شاهد على حجيته. وإن ادعي أنه من باب حفظ النظام، إذ لو روعي المحتمل الآخر للزم تعطيل الاعمال، فرجعت النكتة الى حفظ النظام، فقد اشرنا فيما سبق عند البحث عن تعريف الاستصحاب، ان ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن الاستصحاب أصل عقلائي مدركه حفظ النظام، أي لو لم يجر العقلاء على الحال السابق لتعطلت اعمالهم ولزم اختلال النظام، فقد ذكرنا: ان حكم العقل بضرورة حفظ النظام انما هو مراعاة للأغراض المهمة، فبما أن حكم العقل بضرورة حفظ النظام لا لموضوعية لحفظ النظام، وانما لأن حفظ النظام محقق للأغراض المهمة لدى العقلاء لا مطلقا، اذن المدار على الغرض المهم لا على عنوان حفظ النظام بعنوانه، فلو اقتضى حفظ الغرض المهم رفع اليد عن الحال السابق، لكان هو المنظور عقلا لا البقاء على الحال الاول.

**وبعبارة أخرى**: **أولاً:** إن حكم العقل بحفظ النظام وصولاً للأغراض المهمة وإن كان حيثية تعليلية إلا أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية. فالنتيجة أن المدار على حفظ الغرض الأهم، الذي قد يقتضي رفع اليد عن الحال السابق.

**ثانياً**: إن التمسك بهذا التقريب في القضايا الاعتبارية عرفية أو شرعية، من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، مثلاً: أتصاف المال بكونه مملوكاً، أو اتصاف المال بكونه فائدة يتعلق به الخمس، أو اتصاف العقد بسببية الزوجية أو اتصاف الماء بالنجاسة بسبب بملاقاته للقذارة، كلها عرفية. فلا ندري هذه الاوصاف هل هي من قبيل الاوصاف في الذات، أو من قبيل الاوصاف الغالبية؟ أو مما عداها؟ باعتبار أن هذه الأوصاف ترجع لملاكات، واتصاف العمل بذاك الملاك مجهول عندنا، هل هو بالذات أو غالبي أو هو مما عدى ذلك، فلازم هذا الكلام عدم امكان جريان الاستصحاب في الاوصاف الاعتبارية لأنّها اوصاف ناشئة عن ملاكات ولا ندري عن نسخ ملاكتها لا ندري اتصاف الفعل منها بأي قسم. والنتيجة: عدم صحة الاستدلال بالعقل على حجية الاستصحاب بقريباته الثلاثة.

يصل الكلام للاستدلال على الاستصحاب بالروايات.

027

**الاستدلال بالروايات، على حجية الاستصحاب.**

**الرواية الأولى: معتبرة زرارة.** الواردة فيمن شك بالوضوء بقاءاً. فالكلام في هذه الرواية من جهتين: **جهة السند. وجهة الدلالة**.

**الجهة الأولى**: **حول السند.** ويقع في مطلبين: **1-** **في صحة الطريق إلى زرارة. 2- وفي إضمار الرواية**.

**المطلب الاول: تنقيح الطريق إلى زرارة.**

والمشكلة المثارة في المقام كما أشار اليه السيد الأستاذ (دام ظله) في (تقرير بحث الاستصحاب): أن صاحب الوسائل (ره) أبرز أن الشيخ الطوسي بدأ ذكر الرواية الشريفة باسم الحسين ابن سعيد. وبما أنه بدأ ذكر الرواية الشريفة في (التهذيب) باسم الحسين ابن سعيد فتكون الرواية مصداقاً للكبرى التي استفيدت من مشيخة التهذيب، وهي: أن من بدأ الشيخ باسمه في التهذيب، فقد أخذ الرواية من كتابه، بلحاظ ما ذكره في التهذيب في (ص4): "واقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذي أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الاصل الذي أخذنا الحديث من أصله".

فبما أن الرواية بدأت باسم الحسين ابن سعيد، فمقتضى ذلك أن الشيخ أخذ الرواية من كتاب الحسين ابن سعيد، والمفروض أن للشيخ طريقاً صحيحاً إلى كتاب الحسين ابن سعيد تعرّض له في مشيخة التهذيب وفي الفهرست أيضاً. وبذلك يتم سند الرواية وطريقها.

ولكن من راجع التهذيب، وجد أن الشيخ لم يبدأ الرواية باسم الحسين ابن سعيد كي تكون الرواية مصداقاً للكبرى المذكورة في المشيخة. وإنما ذكر سنداً خاصاً للرواية، والمفروض أن هذا السند الخاص مبتلى بمن لم يوثق، وهذا السند الخاص هو ما ذكره في (التهذيب، ج1، ص7):

ما أخبرنا به الشيخ (المفيد) أيده الله عن أحمد أبن محمد أبن الحسن (ابن الوليد) عن ابيه عن محمد ابن الحسن الصفّار عن احمد ابن محمد ابن عيسى، وعن الحسين ابن الحسن ابن أبان جميعاً عن الحسين ابن سعيد عن محمد ابن الفضيل. **فالملاحظ**: ان السند إلى الحسين ابن سعيد مشتمل على أحمد ابن محمد ابن الحسن ابن الوليد. وهو ممن لم يوثق. فلابد من علاج هذه المشكلة. وذكر السيد الأستاذ (دام ظله): ان صاحب الوسائل تكرر منه ذلك، وهو أن يوهن من يقرأ الوسائل أن الرواية في التهذيب مبدوءة باسم من بدأ هو باسمه، لتكون مصداقاً للكبرى المذكورة في المشيخة.

فمن تلك الموارد: موارد روايات علي ابن الحسن ابن فضّال، فإنه مع أن الشيخ في التهذيب ذكر سندين لابن فضال، احدهما صحيح، وهو: أخبرني جماعة عن أبي محمد هارون ابن موسى عن أحمد ابن محمد ابن سعيد عن علي ابن الحسن ابن فضّال. (وهو سند معتبر).

**وذكر سنداً آخر وهو**: أخبرني أحمد أبن عبد الواحد ابن عبدون، عن علي ابن محمد ابن الزبير عن علي ابن الحسن ابن الفضال. (وهذا مشتمل على الزبير الذي هو محل كلام). لكن، صاحب الوسائل بدأ روايات علي ابن الحسن ابن فضال باسمه، مما اوهم أنها مأخوذة من كتابه طبقا للكبرى. ولذلك ذهب بعضهم ومنهم سيدنا (قده) الى ان هذه الروايات مأخوذة من كتاب علي ابن الحسن ابن فضال. وحيث ان الطريق الذي ذكره الشيخ في المشيخة لكتاب ابن فضّال مشتمل على ضعف، وهو الطريق الثاني: احمد ابن عبد الواحد ابن عبدون، عن علي ابن محمد ابن الزبير عن ابن فضال. وابن الزبير ممن لم يوثق. لذلك ذهب سيدنا (قده) في بعض روايات الى ان روايات علي ابن الحسن ابن فضال غير تامّة. (ذكره في الموسوعة، ج2، ص372). وعدل عن ذلك في (المعجم)، فقال: يمكن تعويض هذا الطريق (طريق الشيخ الى ابن فضال المشتمل على ابن الزبير) بطريق النجاشي الى ابن فضال. حيث إن هناك شيخا مشتركا بينهما (بين النجاشي والشيخ الا وهو احمد ابن عبد الواحد ابن عبدون) وابن عبدون روى كتاب ابن فضال للنجاشي بطريقين، احدهما صحيح وهو اخبرنا محمد ابن جعفر المراري في آخرين عن احمد ابن محمد ابن سعيد عن علي ابن الحسن ابن فضال في كتبه. فبما ان ابن عبدون شيخ مشترك بين النجاشي والشيخ، وقد روى للنجاشي كتب ابن فضّال بطريقين، احدهما صحيح، وروى للشيخ بطريق، يقول السيد الخوئي من المستبعد ان يكون لديه طالبان فينقل كتابا الى احدهما بطريقين احدهما صحيح و لا ينقل للآخر ألا الطريق المشتمل على محل تأمل. فمقتضى هذا الاستبعاد أن الشيخ أيضاً تلقى الطريقين الذين أحدهما صحيح واقتصر على ذكر ما هو محل تأمل. وهذا مبرر لتعويض طريق الشيخ الى ابن فضال لطريق النجاشي. والحال بأنه مضافاً للطعن في هذا التعويض أنه لا حاجة له بعد ان ذكر الشيخ نفسه في التهذيب طريقين الى كتب ابن فضال احدهما صحيح. فالذي أوقع سيدنا (قده) وغيره في هذا الامر هو صاحب الوسائل، حيث ذكر روايات علي ابن الحسن ابن فضال مبتدئا باسمه، فاشعر أن هذا مأخوذ من كتابه، فاوقع السيد الخوئي في المشكلة. إذن الخلل هو في طريقة صاحب الوسائل، وهذا ما اوجب الاشكال في المقام، حيث إنه بدأ معتبرة زرارة بالحسين ابن سعيد، فتوهم انها مأخوذة من كتابه فبني على صحتها، فعُبر عنها بالصحيحة، والحال بأن الشيخ في التهذيب ذكر لها سنداً خاصاً، فعلها من غير كتابه، وحيث إن هذا السند مشتمل على ضعف فيقع الاشكال في هذه الرواية من هذه الجهة. **ولكن ذكرت عدة وجوه عن هذه المشكلة**:

**الوجه الاول:** أن أحمد ابن محمد ابن الحسن ابن وليد من المعاريف كما تعرض له شيخنا الاستاذ (قده). والوجه في ذلك: أن احمد من ابرز شيوخ الاجازة، وقد استجازه اعاظم الطائفة وتتلمذوا عليه ورووا عنه، كالمفيد والغظائري، وغيرهم ممن تتلمذ عنده وروا عنه. فمقتضى كونه من شيوخ الاجازة بل في طليعتهم وروايات الاكابر عنه بلا توقف أنه من معاريف الطائفة، فيضم لذلك الكبرى التي بنى عليها شيخنا الأستاذ (قده): أن من كان من المعاريف فمقتضى العادة تصيد عثراته وتتبع عيوبه، ومقتضى ذلك أنه لو كان فيه غمز لوصل الينا بمقتضى العادة، فإذا كان من المعاريف ولم يصل عنه قدح أبداً في كتاب من الكتب كانت معروفيته مع عدم ورود قدح فيه كاشف إنّي عن وثاقة لسانه. وهذه الكاشفية العرفية لا تحتاج الى تأسيس يكفي امضاءها، العرف يرى ان من كان مشهورا ومع شهرته لم يرد فيه غمز ولا لمز فهذا كاشف عن وثاقة لسانه على الاقل. بل بنى بعض الأستاذة (دام ظله) على ان مراد المتقدمين من اصالة العدالة هو هذا، فلما تسمع ان المتقدمين بنوا في مقام التوثيق على اصالة العدالة فليس بذلك ان هناك أصلاً شرعياً مستفاداً من الروايات أو من الإجماع اسمه أصالة العدالة. بل المقصود أنه من كان راوياً معروفاً ومع معروفيته لم يرد فيه قدح كانت معروفيته مع عدم ورود القدح فيه كاشفاً إنيّاً عن وثاقة لسانه على الاقل ان لم يكن كاشفا عن عدالته. واحمد ابن محمد ابن الحسن ابن الوليد كذلك. ودعوى ان كثيرا من كتب الرجال لم تصل الينا أو تلفت فلعل الطعن كان لكن لم يصل. فهذه الدعوى غير تامة، لانهما إنما تحتمل في صاحب كتاب أو صاحب اصل. أما فيمن كان معروفاً على مستوى الطائفة شيخاً من شيوخ الإجازة في الرواية من قبل أكابر الطائفة، فمقتضى القاعدة أن يرد الغمز ولو في كلمة أو ترجمة من تراجم الرجال. هذا هو الوجه الاول وهو صحيح.

**الوجه الثاني**: حل المشكلة بأن الطريق الذي ذكره الشيخ في التهذيب لرواية الحسين ابن سعيد هو لكتابه، أي أن صاحب الوسائل إنما ابتدأ السند بالحسين ابن سعيد بلحاظ ان ما اورده الشيخ من طريق في التهذيب ليس سنداً خاصاً بالرواية وصل اليه عن طريق المشافهة أو الإجازة، وإنما هو من أسانيد الكتاب، أي ما ذكره في التهذيب هو أحد أسانيده للكتاب، لا أن الرواية مستخرجة من غير كتاب الحسين ابن سعيد.

**والشاهد على ذلك: أولاً**: اتحاد السند الخاص مع أحد الطرق التي ذكرها الشيخ للمشيخة لكتاب الحسين ابن سعيد، حيث قال في مشيخة التهذيب: ما ذكرته في هذا الكتاب عن الحسين ابن سعيد فقد اخبرني به المفيد والحسين ابن عبيد الله (الغظائري) واحمد ابن عبدون كلهم عن أحمد ابن محمد ابن الحسن ابن الوليد عن ابيه محمد ابن الحسن، (هذا موافق لسند الكتاب)، واخبرني به أيضاً (بكتاب الحسين ابن سعيد) ابو الحسين أبي جيد (وهذا الموضع الوحيد الذي عبّر عنه بالحسين ابي جيد، والا فالتعبير المعروف عنه في عدّة موارد، ابو الحسين أبن ابي جيد القمي، وهذا ايضا لا توثيق له الا انه من مشائخ النجاشي فإذا بني على هذه الكبرى وهي غير تامة بني على وثاقته) عن محمد ابن الحسن ابن الوليد، عن الحسين ابن الحسن ابن أبان (وهذا لا توثيق له) عن الحسين ابن سعيد. **هذا الطريق الثاني.**

**الطريق الثالث**: ورواه أيضاً محمد ابن الحسن ابن الوليد عن محمد ابن الحسن الصفار عن احمد ابن محمد (والظاهر المراد من أحمد ابن محمد هو ابن عيسى). بقرينة ما ذكره في التهذيب، وفي الفهرست، حيث ذكر في التهذيب (ص7) نفس التطريق مع التصريح بأنه أحمد أبن محمد ابن عيسى. وقال في الفهرست، في ترجمة الحسين ابن سعيد: اخبرنا بكتبه ورواياته ابن أبي جيد القمي، عن محمد ابن الحسن عن الحسين ابن الحسن ابن أبان عنه. وأخبرنا بها عدة من اصحابنا عن محمد ابن علي ابن الحسين (الصدوق) عن ابيه، ومحمد ابن الحسن (الصفار) ومحمد ابن موسى ابن المتوكل عن سعد بن عبد الله والحميري عن أحمد ابن محمد ابن عيسى، عنه. والسند كله مشرق بكبار الطائفة. فهذه قرينة على ان ما ذكره في السند في التهذيب سند للكتاب لا انه سند في رواية منفصلة.

**ومن الشواهد**: أنه يظهر بالاستقراء والتتبع أن الشيخ (قده) في التهذيب إلى آخر كتاب الطهارة، كان يذكر الأسناد. ثم حذف السند بعد ذلك لأجل الاقتصار، لا لأن هذه الاسناد روايات منفصلة عن الكتب. فلاحظوا ما ذكره في أول مشيخة التهذيب: إنا كنا شرطنا في أول هذا الكتاب أن نتقصر على إيراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة، وان نذكر مسألة مسألة ونورد فيها الاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية الى العلم، ونذكر مع ذلك طرفا من الاخبار التي رواها مخالفونا، ثم نذكر ذلك ما يتعلق بأحاديث اصحابنا (ره) ونورد المختلف في كل مسألة والمتفق عليها، ووفينا بهذا الشرط في أكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة. ثم أنا رأينا أنه يخرج بهذا البسط عن الغرض ويكون مع هذا الكتاب مبتوراً غير مستوفى، فعدلنا عن هذه الطريقة إلى إيراد أحاديث اصحابنا المختلف فيه والمتفق، ثم رأينا بعد ذلك أن استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج (وهو ذكر روايات اصحابنا) أولى من الإطناب في غيره، فرجعنا وأوردنا من الزيادات ما كنّا أخللنا به حيث كنا شرطنا في اول هذا الكتاب ووفينا بهذا الشرط، واقتصرنا من ايراد الخبر، (فهل (واقتصرنا...) في أول الكتاب؟ أو (واقتصرنا...) بعد أن عدلنا؟) على الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه أو صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من أصله. والظاهر كما فهمه جمع من الأعلام، من (واقتصرنا) بعد أن مضى اكثر كتاب الطهارة، مما يكشف عن ان هذا الاختصار كان اختصارا، والا الاسناد التي ذكرها في كتاب الطهارة أسناد للكتب، لا أنه يتحدث عن طريقته من أول الكتاب. إذن فبلحاظ هذا التخريج الثاني يمكن تصحيح الرواية.

029

## **صحيحة زرارة الاولى**

**البحث الدلالي**: لصحيح زرارة:

(قلت له: هل توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: لا، قلت: فإن حرك في جنبه شيء، وهو لا يعلم، قال لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك).

والكلام في دلالة هذه الصحيحة في مطالب أربعة:

المطلب الاول: في فقه الرواية.

المطلب الثاني: في دلالتها على الاستصحاب، أم على قاعدة المقتضي والمانع.

المطلب الثالث: على فرض دلالتها على الاستصحاب فهل تختص بباب الطهارة أم أنها عامّة لسائر موارد الشك في البقاء؟.

المطلب الرابع: هل أن مفادها الإرشاد إلى ما جرت عليه السيرة العقلائية من العمل بالاستصحاب؟ أم أنها تفيد حجية الاستصحاب تعبداً؟.

**أمّا المطلب الأول**: في فقه الرواية. والكلام في فقه الرواية في مقطعين منها.

المقطع الأول: هل أن مقصود زرارة هل توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، السؤال عن شبهة حكمية أم موضوعية؟ وإذا كان السؤال عن الشبهة الموضوعية فهل هو سؤال عن الشبهة المفهومية للنوم؟ أم عن الشبهة المصداقية؟

لا إشكال أن المعروف بين الإمامية ناقضية النوم، وإن نسب للصدوق وأبيه القول بأن النوم معرّف للناقض وليس ناقضاً في حدّ نفسه، بحيث لو أحرز المكلف أن لم يصدر منه ناقض حال النوم فوضوئه صحيح.

وهو مسلك بعض العامّة أيضاً.

ولكن، من قال بالناقضية من الإمامية فلم يذهب لناقضية النوم بتمام مراتبه، بل بالمرتبة الغالبة على السمع والبصر، ولذلك قد يتوهم أن منظور زرارة (هل توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء) انه يسال عن شبهة حكمية، أي هل ان الخفقة ناقل مستقل؟ أم لا؟

ولكن الظاهر بقرينة مناسبة الجواب للسؤال، ان منظور السائل للشبهة المفهومية، أي بعد المفروغية عن ناقضية النوم سأل زرارة: هل النوم بتمام مراتبه ناقض أم خصوص المرتبة الأقوى، فهل الخفقة والخفقتان توجب الوضوء أي هل هما من النوم الناقض أم لا؟

فهي شبهة مفهومية[[31]](#footnote-31)، ولذلك أجاب (ع) قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب، أي ان النوم الناقض مرتبة خاصة لا مطلق ما يسمى نوماً عرفاً.

وأما احتمال ان السؤال عن شبهة مصداقية فبعيد جداً إذ لا قرينة عليه، لا من حيث السؤال ولا من حيث سياق الجواب، إذن فالمقطع الاول من الصحيحة لا ربط له ببحث الاستصحاب في شيء.

إنما الكلام في المقطع الثاني: حيث قال: فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا، حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوءه.

ومن الواضح ان قوله (وإلا) ليس اداة استثناء إذ لا معنى للاستثناء هنا وإنما هي مركبة من (وإن ولا)، فهنا شرط، وإن حذف بقية أجزاء الشرط، هل الشرط وإن لم يستيقن انه قد نام؟ كما فهمه المشهور، أو الشرط هو: وان وجب عليه الوضوء، كما فهمه السيد الامام؟

فعلى اية حال هنا شرط محذوف (وإلا) والكلام بينهم في تحديد جواب الشرط ما هو؟.

**وهنا ستة محتملات لجواب الشرط:**

**المحتمل الاول**: أن جواب الشرط قوله (ولا ينقض اليقين بالشك). بناءا على أن هذه الجملة (فإنه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين) إما متممة للشرط أو ممهدة وموطئة للجزاء، فيكون محصل الجملة، هو:

وإن لم يستيقن انه قد نام، والمفروض انه على يقين من وضوءه فلا ينقض اليقين بالشك. وهذا يعني ان الجملة اصبحت متممة للشرط.

أو يكون المعنى: وإن لم يستيقن انه قد نام، فبما أنه على يقين من وضوءه فلا ينقض اليقين بالشك. فتكون الجملة ممهدة للجزاء.

ولكن هذا كما ذكر الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل اضعف المحتملات. لدخول الواو عليه، (ولا ينقض) في تمام النسخ للرواية، ولا يصح دخول الواو على جواب الشرط، كما لا يصح اعتبار الجملة السابقة وهي: (فانه على يقين) متمما للشرط ، لدخول الفاء عليها. ولا لوجه لدخول الفاء على الشرط نفسه أو متممه. فهذا الاحتمال ضعيف.

**المحتمل الثاني:** ما ذهب اليه السيد الامام في رسالة الاستصحاب: من ان الشرط المحذوف هو: وان وجب عليه الوضوء، والجواب ايضا محذوف، وهو: لزم نقض اليقين للشك. ومحصّل الجملة: (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن)، وإلا: يعني ولو وجب عليه الوضوء للزم نقض اليقين بالشك، فالجملة من شرط وجزاء محذوفة، هي عبارة: (وإلا) أي ولو وجب عليه الوضوء للزم نقض اليقين بالشك.

ثم شرح الجملة المحذوفة بقوله: فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً.

ولكن، مع أنه اعتبر هذا أوفق بالفهم العرفي، إلا انه احتمال مخالف للظاهر، فإن قوله: (حتى يستيقن أنه قد نام) (حتى يجيء من ذلك امر بيّن) انعقد لها مفهوم، أي فإن لم يستيقن فلا يجب عليه الوضوء، فإن لم يجيء أمر بيّن فلا يجب عليه الوضوء، فباعتبار أن (إلا) يرجع مفادها الى اقرب الموارد، فاقرب الموارد هو المستفاد من قوله (حتى يجي من ذلك أمر بيّن) هو المفهوم، يعني حتى وإن لم يجئ أمر بيّن فكذا. هذا هو ظاهر السياق، أن مفاد (وإلا)، مفهوم (حتى).

حيث قال: حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، يعني المفهوم: وإن لم يجأ أمر بيّن فيترتب عليه كذا. لا ان الشرط المحذوف لو وجب عليه الوضوء.

مضافاً إلى أن وجوب الوضوء لا يوجب نقض اليقين بالشك، وإنما الذي يوجب نقض اليقين بالشك هو الوضوء نفسه، لأن المنظور في الرواية: النقض العملي، فبما أن المنظور النقض العملي فالنقض العملي إنما يتحقق بأن يعتد بالشك ويتوضأ. فلا معنى لأن يقال: لو وجب الوضوء للزم نقض اليقين بالشك، لأن الذي يوجب نقض اليقين بالشك الوضوء، لا وجوب الوضوء.

**المحتمل الثالث**: ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) من ان الجواب محذوف أقيمت علته مقامه، وهذا كثير في الذكر الحكيم[[32]](#footnote-32)، كما في قوله تعالى {فإن تجهر بالقول فإنه يعلم السرّ وأخفى}، فإن المقصود: فإن تجهر بالقول: فلا يفرق الامر لانه يعلم السر واخفى، فحذف الجزاء لقيام علته مقامه، وكما في قوله تعالى: {فمن كفر فإن الله غنيٌ عن العالمين}، يعني فمن كفر فلم يضر كفره شيئا لان الله غني عن العالمين.

**فكذلك في محل كلامنا يكون المحصل:** فإن لم يستيقن انه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، لانه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين بالشك، فحذف الجزاء وهو (لا يجب) وقام علته مقامه. وأشكل على مختار صاحب الكفاية:

فقال المحقق صاحب النائيني(قده): **أولاً**: الحذف خلاف الاصل، مع ان صاحب الكفاية أشار إلى أن القرائن على المحذوف قائمة، منذ قوله (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا) يعني لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا، يعني إن لم يستيقن. فلا يجب عليه الوضوء. فهو مقدّر لا محذوف، أي ان السياق دال عليه دلالة واضحة، فهو في حكم المذكور، بل ذكره يكون مستهجناً.

**ثانياً**: بأن لازم ذلك التكرار، لأنه إذا قال اولا: (لا) يعني لا يجب عليه الوضوء، ثم قال وإلا لا، أي لا يجب عليه الوضوء، فيلزم من ذلك التكرار، والتكرار مستهجن.

فأجاب جملة من محشي الكفاية، وتبعهم سيد المنتقى وسيد الصدر (قده): أنه لا تكرار مع الحذف، انما يرد محذور التكرار مع التكرر في التلفظ، واما إذا حذف اعتماداً على القرينة، فكيف يرد محذور التكرار؟

لكن، السيد الأستاذ (دام ظله) كما في تقريره: ذكر أن المشكلة في تكرار المضمون، سواء كان ملفوظ أم لم يكن، فإن تكرار المضمون مستهجن، والمفروض انكم في المقام تقولون أنه كرر الجواب: (لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن، وإن لم يستيقن فلا يجب عليه الوضوء). فتكرار المعنى مستهجن، لفظ أم لم يلفظ.

ولكن الظاهر أن الحق مع الأعلام، فإن مصب الاستهجان العرفي هو في تكرر السماع، لا مجرد توارد المعاني على الذهن، بل نقول: لو كرره لفظاً لم يكن مستهجناً في مقام الإفتاء، فإن طبيعة مقام الاستفتاء وتعليم المستفتي ان يؤكد الجواب أو يكرره، وهذا ليس أمراً مستهجنا بل هو متعارف، فكيف والإمام لم يذكر الجواب لا في الاول ولا في الثاني بل اكتفى بكلمة (لا). إذن فهذا الإشكال ايضاً غير وارد على كلام الكفاية.

**الإشكال الثالث:** ما ذكر في تقرير السيد الأستاذ من ان ظاهر المشتق هو الفعلية، وبما أن هذه الجملة (فإنه على يقين من وضوءه) مشتملة على المشتق، فهي ظاهرة في الفعلية، أي انه ظاهرة في أنه على يقين بالوضوء فعلاً، لا على يقين بالوضوء السابق، بينما صاحب الكفاية، حتى يتيسر له أن تكون الجملة علّة للجزاء المحذوف فسرها بالوضوء السابق، قال: فانه على يقين بوضوءه سابقاً، وهذا يتنافى مع ظهور المشتق في الفعلية. كما أن هذه الجملة حتى تصلح علة للجزاء المحذوف لابد أن تقدر فيها كلمة (فشّك) فإنه على يقين من وضوءه فشك ولا ينقض اليقين بالشك، وإلا بدون تقدير (فشك) لا تصلح الجملة تعليلاً، فاحتجنا الى تقدير آخر، وهذا مما يوجب بعد هذا المحتمل.

ولكن لا نحتاج الى هذا كله، فإن من قرأ هذه الجملة من قوله (فإنه على يقين من وضوءه) ينصرف لا محالة اليقين من وضوءه الى اليقين السابق، و(لا ينقض اليقين بالشك) دالٌّ على وجود يقين وشك، لذلك نهاه عن نقض اليقين بالشك، ولا يتصور اجتماع اليقين والشك الا إذا اريد من الوضوء الوضوء السابق حيث تيقن بحدوثه فشك في بقاءه، ونفس هذه الجملة تغني عن تقدير كلمة (فشك) إذن النتيجة: من قرأ الجملة رآها دالة دلالة واضحة على أن مقصوده من قوله (فإنه على يقين من وضوءه) يعني على يقين بحدوث الوضوء، وحيث يشك في بقاءه فلا ينقض اليقين بالشك. فما أفيد في الكفاية صناعي. غاية ما في الباب هل هو متعين؟ أم تأتي محتملات أخرى اقوى منه ظهوراً. نتعرض للمحتمل الرابع غداً، وهو كلام المحقق الاصفهاني، ان الجواب هو نفس قوله (فإنه كان على يقين من وضوءه). ثم المحتمل الخامس، وهو ما اختاره سيد المنتقى والسيد الاستاذ من ان نفس هذه الجملة هو الجواب، فيها جملة إنشائية وليست إخبارية.

ثم المحتمل الاخير ما حملت عليه بعض عبارات النائيني من أنّ الجواب هو مجموع الجملتين.

030

الكلام في محتملات الجملة الشرطية في معتبرة زرارة. في قوله: (وإلا فإنه على يقين من وضوئه). في تحديد جواب الشرط.

**المحتمل الرابع**: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني، من أن جواب الشرط، هو نفس قوله (فإنه على يقين من وضوئه)، من دون حذف في البين. (فإن لم يستيقن أنه قد نام فإنه على يقين من وضوئه). مع التحفظ على ظهور هذه الجملة في كونها جملة خبرية.

والمتحصل: أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فهو على يقين بوضوئه السابق. وهذا الكلام أشكل عليه صاحب الكفاية: من أن مفاد الجملة الشرطية ترتب الجزاء على الشرط، ولا يوجد ترتب في المقام، فإن اليقين بالوضوء السابق موجود على كل حال، سواء استيقن بالنوم، أم لم يستيقن بالنوم، فالشخص الذي صدر منه وضوء سابقاً فهو على يقين منه أنه صدر منه وضوء، سواء تيقن الآن بالنوم، أم لم يتيقن، فاليقين بالوضوء السابق ليس مترتباً على عدم اليقين بالنوم، كي يكون جواباً للشرط. فحيث يعتبر في جواب الشرط أن يكون مترتباً على الشرط، فلا يصلح قوله (فإنه على يقين) أن يكون جواباً للشرط.

وأيّد أغلب الأعلام صاحب الكفاية. ولكن المحقق الأصفهاني يختلف مع شيخه في المبنى، وهو دعوى أن مفاد الجملة الشرطية ترتب الجزاء على الشرط. وقد تعرّض لذلك في مبحث مفهوم الشرط، فإن صاحب الكفاية وتلميذه الاصفهاني كلاهما انكر مفهوم الشرط، غاية ما في الباب أن وجه الإنكار لكل منهما مختلف. فصاحب الكفاية (قده) يرى الترتب، أي يرى أن مفاد الجملة الشرطية ترتب الجزاء على الشرط. غاية ما في الباب يدّعي أن المتوقف على الشرط شخص الحكم لا سنخ الحكم، فعندما يقول المولى: إن جاءك الفقير فتصدق عليه، فإن المتوقف على التصدق، الحكم المنشأ بهذه الجملة، لا سنخ الأمر بالتصدق، ولو كان من دليل آخر. أو منشأ آخر. فالمتوقف على الشرط شخص الحكم المنشأ في هذا الإنشاء، لا سنخ الأمر. لأجل ذلك إذا انتفى الشرط لا ينتفي سنخ الأمر كي ينعقد المفهوم. وعلى هذا الوجه مشى أغلب فضلاء لبنان ممن نعرفهم: فإنه لا يرون مفهوم الشرط استناداً إلى نكتة صاحب الكفاية.

ولكن

المحقق الاصفهاني انكر مفهوم الشرط

بإنكاره أصل المطلب، وهو أن الجملة الشرطية لا تفيد الترتب البتة. وقد أيّدناه في محله.

**وقرّبنا كلامه، وإن كان خلاف المشهور بين الأصوليين. وبيان ذلك بذكر أمور:**

**الأمر الأول**: هناك فرقا بين اداة الشرط ومفاد الجملة الشرطية، فهل أن اداة الشرط (إن، إذا، لو) هل أن مفادها النسبة التوقفية؟ أي تعليق الجزاء على الشرط؟ أم أن مفادها: جعل مدخولها واقعاً موقع الفرض والتقدير. فعندما يقال: إذا جاء الفقير فتصدق عليه، هل مفاد (إذا) تعليق الامر بالصدقة على مجيء الفقير، فهذا معنى النسبة التوقفية، وهذا المشهور عندهم. أم أن مفاد (إذا) ناظر للشرط فقط، لا للجملة بإسرها؟. أي مفاد (إذا) جعل مجيء الفقير مفروضاً، فكأنه قال: على فرض مجيء الفقير فالحكم هو الصدقة، فالمنظور في اداة الشرط مجرد الفرض والتقدير، أي النسبة التقديرية لا النسبة التعليقية. وأما مفاد الجملة الشرطية، أي تعقيب الشرط بالجزاء، بغض النظر عن اداة الشرط، سواء كان هذا التعقيب بالفاء أو بدونها حسب اختلاف الموارد، فهو الترابط بين الجزاء والشرط، والترابط أعم من الترتب، ما سيأتي شرحه، فإن الترابط قد يكون ترتباً، وقد يكون تضايفاً، وقد يكون تقارناً، فلا يستفاد من مجرد سياق الجملة الشرطية الترتب، اي التعليق، هذا هو الامر الأول.

**الأمر الثاني**: الترابط بمعنى علقة التلازم، سواء كان هناك ترتباً، كترتب المعلول على علته. كما إذا قال: إذا تحركت اليد تحرك المفتاح. أو كان من باب التضايف. فإن المتضايفين ليس أحدهما مترتبا على الآخر، وإن كان بينهما مساوقة، فلا فوقية بدون تحتية والعكس، فلو قال العربي: إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا، فهي جملة شرطية، لا يرى فيها غلطاً ولا تجوزاً، مع أن مفادها مجرد المساوقة بين الأمرين. أي أن فوقية السماء مساوقة لتحتية الأرض، لا أن أحدهما معلّق على الآخر، وقد لا يكون هناك ترتباً ولا تضايفاً، بل مجرد تقارن زمني، كأن يقول: إذا ابرقت اردعت، فهناك تقارن بين البرق والرعد، لا ترتبت ولا تضايف وإنما مجرد تقارن في الزمن، ولا يرى في استعمال العربي إذا ابرقت ارعدت اي غلط أو تجوز، إذن ليس المتبادر من حاق الجملة الشرطية أكثر من ترابط الجزاء بالشرط، الأعم من الترتب أو التضايف أو التقارن.

**الأمر الثالث:** إن الترتب فليس المراد به خصوص الترتب السببي، بل قد يكون الترتب واقعيا وقد يكون جعليا، والواقعي قد يكون ثبوتياً، وقد يكون إثباتاً. والثبوتي قد يكون ترتبا في السببية وترتبا في الطبع، وترتباً في الزمن، فليس الترتب منحصراً في الترتب السببي، حتى اقام الاصوليون مفهوم الشرط عليه. **إذن الترتب على انحاء:**

**النحو الاول:** الترتب الثبوتي، وهو على انواع: إذ قد يكون ترتبا سببيا كترتب المسبب على سببه، إذا تحركت اليد تحرك المفتاح، أو ترتب المعلولين لعلة واحدة، كما إذا قال: إذا بلغت درجة الماء مئة فإنه يغلي، مع ان الغليان والوصول الى هذه الدرجة كلاهما معولان لعلة ثالثة. وقد يكون ترتباً طبعياً: كما إذا قال: إذا جاء الواحد جاء اثنان، وترتب الاثنين على الواحد ليس ترتبا سببيا وانما ترتباً بالطبع والجملة الشرطية صحيحة.

او ترتباً زمنياً، مثل إذا جاء السبت جاء الاحد، مع انه لا ترتب سببي ولا ترتب طبعي، والجملة الشرطية صححية.

**النحو الثاني**: **الترتب الإثباتي**: أي أن احدهما كاشف إني عن الآخر ولو لأجل ملازمة اتفاقية، فمثلاً: اذا قال: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فإن الترتب بينهما مجرد ترتب إثباتي. وإلا ليس أحدهما سبباً للآخر. أو بالعكس: كقوله: إذا وجدت النار وجد الدخان مع ان الجزاء هو سبب الشرط، مع ان الترتب هنا اثباتي وليس ثبوتياً.

**النحو الثالث**: الترتب الجعلي، بأن لا يكون بين الجزاء والشرط اي علقة ثبوتية أو اثباتية، ولكن الجاعل ربط بينهما، فجعل احدهما على فرض حدوث الآخر، فقال: إذا جائك زيد فاطعمه، من دون علقة اثباتية أو ثبوتية.إذن الترتب انحاء، واستعمال الجملة الشرطية في تمام انحاءه بنظر العرف بلا تجوز.

**الأمر الرابع**: ليس معنى كلامنا من أن الجملة الشرطية قد تستعمل في الترتب الجعلي أنه إن دخل زيد فالجبال موجودة في الهند. فلا ربط بين الأمرين، فليس المقصود بذلك أن مفاد الجملة الشرطية أي ربط ولو ربطاً اعتباطياً، وإنما لابد من وجود مصحح عرفي، ونكتة اقتضت ربط الجزاء بالشرط، مثلاً: عندما نقرأ في الدعاء: (إلهي إن كنت بأس العبد فأنت نِعم الرب)، فإنه لا اشكال في صحة الجملة الشرطية، وأن المذكور هو جواب الشرط، مع أن كون الرب نعم الرب ليس مترتباً على بأسية العبد. إذن لابد من مصحح لاستعمال الشرط في البين، بحيث جعل ذلك المصحح المورد، من مانعة الخلو، فكأنه قال: علقة الربط بعبده لا تخلو من حسن، فإن لم يكن في العبد حسن ففي الرب حسن، فلأنه في رتبة سابقة نظر الى أن علقة الربوبية لا تخلو عن حسن لذلك صاغ الشرطية: إن لم يكن في العبد حسن فالحسن في الرب. ومن هذا الباب ان يقال: ان لم يحضر زيد الدرس فقد حضر اخوه، اي يكفي في الدرس حضور احدهما. ومن هذا الباب محل كلامنا. إن لم يستيقن انه قد نام فإنه على يقين من وضوءه، فكأنه قال: لابد للمكلف من استناد عمله الى يقين، فإن لم يكن له يقين بالنوم فإن على يقين من وضوئه، إذن ما دام المطلوب ان يستند في علمه الى يقين، فإذا لم يحصل يقين بالنوم يوجب الوضوء فهو على يقين بالوضوء، فيبقى على الوضوء. إذن الجملة الشرطية في الرواية تامّة وصحيحة، لا تجوّز، ولا غلط، ولا حذف. وباقية على ظهورها في الجملة الخبرية.

**الأمر الخامس:** لأجل ذلك انكر المحقق الاصفهاني دلالة الجملة الشرطية على المفهوم. وذكر.

وذكرتُ في بحث (الجملة الشرطية) عدة منبهات على عدم الدلالة على المفهوم:

**من المنبهات:** لو كان مفاد الجملة الشرطية النسبة التعليقية لم يكن فرق بين قولنا: إذا جاء زيد أكرمته، وقولنا: إكرام زيد معلق على مجيئه، المعنى واحد، مع ان العرف إذا تلقى هذه الجملة: اكرام زيد موقوف على مجيئة، لا يستفيد منها الثبوت عند الثبوت. بل لا يستفيد منها إلا مجرد توقف، بينما يستفيد العرف من قولك: (إذاجاءك زيد أكرمته) فعلية الاكرم عند فعلية المجيء، فهي تتضمن معنى ازيد من مجرد الجملة الأولى، ولأجل ذلك: صح استعمال الجملة الشرطية المسوقة لتحقق الموضوع مع انه لا مفهوم لها، مثلا: إذا قال: إن رزقت ولداً فعلّمه، فيقال: بأن هذه الجملة مسوقة لتحقق الموضوع، لان انتفاء التعليم بعدم مجيء الولد من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لو كان مفاد الجملة الشرطية هو التوقف لصح ان نقول تعليمي لولدي موقوف على ولادته، لكانت جملة شرطية اخرى، مع ان العرف يستهجن هذا التعبير. فهذا لا يحتاج الى بيان. أو ختان ولدي متوقف على ولادته، فهذا لا معنى لبيانه، مع أنك لو بيّنته في الجملة الشرطية لم يكن مستنهجناً، مما يكشف عن ان الجملة الشرطية ليس معناها التعليق والتوقف، ولذلك لو تحدثت عن هذا التوقف لكان مستهجناً. المعنى: على فرض مجي الولد يثبت له الختان والتعليم.

**ومن المنبهات:** لو فرضنا أن للإكرام عدة اسباب: من أسبابه مرض زيد ومن اسبابه حضوره الدرس، فلو سئلت هل إذا حضر زيد الدرس تكرمه؟ فهل يصح الجواب بـ(لا) أو بـ (نعم)؟ فلو كان مفاد الجملة الشرطية التوقف، ل يصح الجوب بـ(نعم) لأن إكرامه لا يتوقف على حضوره الدرس، إذ ليست له اسباب أخرى. بينما يصح الجواب بـ (نعم) بلا تردد. مما يكشف من أن ليس المفاد إلا على فرض المجيء، هل هناك فعلية للاكرام أم لا؟. نقول نعم، هناك فعلية للإكرام.

**ومن المنبهات:** أنه لا يرى عرفاً فرقٌ بين الجمل الانحصارية والجمل الاقتضائية. فأيُّ فرق بين أن يقال: إذا تحركت اليد تحرك المفتاح. او: إذا شرب السم يموت، فالعرف يرى كقولك: إذا تحركت اليد تحرك المفتاح. لا يرى العرف فرقا بين الجملتين لا في السياق ولا في الصورة ولا في الهيئة، مع أن هناك سبب منحصر، (إذا لم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح). وهنا إذا لم يشرب السم قد يموت بسبب آخر. أو: إذا تصدق زيد دفع عنه البلاء. فقد يدفع عنه البلاء بسبب آخر. فلا فرق في نحو استعمال الجملة الشرطية بين موارد الانحصار وموارد الاقتضاء. مما يعني أن مسألة المفهوم جاء من خارج الجملة الشرطية، لا من حاقّها.

031

ما زال الكلام في عرض محتملات جواب الشرط، في صحيحة زرارة، وذكرنا أن المحتمل الرابع، ما طرحه المحقق الاصفهاني من أن قوله (فإنه على يقين من وضوئه). هو الجزاء. ولكن، يلاحظ على هذا المحتمل: أنه مخالف لظاهر السياق، حيث إن سياق الصحيحة: أن من كان على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك. ولا يعبأ باحتمال النوم، وليس مفاد السياق أن المطلوب من العبد أن يكون على يقين؛ فإن لم يكن على يقين بالنوم فهو على يقين بالوضوء. أو أن الرواية في مقام بيان الترابط بين عدم اليقين بالنوم، واليقين بالوضوء، بلحاظ أن من تيقن بالنوم ارتفع يقينه بالوضوء، فلذلك جعل الترابط بين عدم اليقين بالنوم واليقين بالوضوء، فإن كل ذلك بمنئى عن سياق الرواية. لذلك لا يصار لهذا المحتمل وإن كان صناعياً.

**المحتمل الخامس**: أن الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) ولكن باستعمال الجملة الخبرية في مقام الإنشاء، وهذا يتصور على انحاء ثلاثة: **النحو الاول:** ما نسب للمحقق النائيني (قده) في (الفوائد، ومصباح الأصول)، من أن هذه الجملة للإنشاء الطلبي، أي إن لم يكن له يقين بالنوم فليبق على يقينه بالوضوء. فقوله (فهو على يقين من وضوئه) طلب للبقاء عملاً على اليقين بالوضوء.

فهي جملة خبرية أريد بها الإنشاء الطلبي. ولكن أشكل على ذلك سيدنا (قده) في (مصباح الأصول)، بإشكالين:

**الإشكال الأول**: أن استعمال الجملة الأسمية في مقام الإنشاء الطلبي غير معهود في اللغة العربية[[33]](#footnote-33)، فلم يعهد أن يقال: أنت قائم. بمعنى قم. أو أنت جالس، بمعنى أجلس. وذكر (قده) في فقهه: أن المصلي في قنوته يشكل أن يذكر هذه الفقرة في الدعاء بكلمات الفرج، وهي: {وسلام على المرسلين}. بقصد الدعاء. وذلك لأن قوله (وسلام على المرسلين) إما بقصد القرآنية، أي حكاية الآية، فلا إشكال فيه. وإما بقصد التحيّة، أي أن ينشأ سلاماً على المرسلين، فهذا من كلام الآدمي، ما لم يرد النص به، وقد ورد في السلام على النبي (ص)، وأما السلام على غيره بقصد التحيّة فهو كلام آدمي، وإما أن يكون بقصد الدعاء، أي سلّم على المرسلين، وهذا يعني استعمال الجملة الأسمية في الإنشاء الطلبي، واستعمال الجملة الأسمية في الإنشاء غير الطلبي معهود، كأن يقول: هو حر، هي طالق. وأما استعمالها في الإنشاء الطلبي فليس بمعهود. لذلك استشكل في قول المصلّي {وسلام على المرسلين} ما لم يكن بقصد القرآنية. وهنا أيضاً كذلك، فإن قوله (ع): (فإنه على يقين من وضوئه). جملة أسمية، ولم يعهد استعمالها في الإنشاء الطلبي، فلا يصح حملها على (فليبق على يقينه). وتبعه في ذلك سيد المنتقى (قده). وافاد: بأن الفرق بين الجملة الفعلية والأسمية: إنّ الجملة الفعلية: كما إذا قال يعيد صلاته، مدلولها الاولي ابراز النسبة الصدورية، فلأجل ذلك ينسجم مدلولها مع مقام الانشاء وهو إرادة الصدور أو طلب الصدور. أما الجملة الاسمية: نحو: هو معيد صلاته. فليس مفادها الاولي النسبة الصدورية، بل مفادها الاولي الاتصاف، أي اتصاف زيد بكونه معيدا أو قائماً. أو ما يعبر عنه في المنطق، أي الاتحاد في المصداق. وليس ذلك مبرراً للاستعمال في مقام الإنشاء، فيقال: هو معيد، أي فليعد. وفي كلمات السيد الأستاذ (دام ظله) جوابان عن هذا الاشكال:

**الجواب الاول: [[34]](#footnote-34)** ان استعمال الجملة الاسمية في مقام الانشاء الطلبي صحيح في اللغة العربية، فيقال: أنا مسافر وأنت معي، وأنا اتحدث وأنت ساكت، وأنا ساقوم وأنت جالس، يعني اجلس. فاستعمال الجملة الاسمية في مقام الانشاء الطلبي صحيح بلا اشكال.

**الجواب الثاني:** أن الخبر هنا جار ومجرور، فإنه على يقين، ومتى ما كان الخبر جاراً كان هناك مقدر، فلعل المقدر في نظر النائيني فعل، أي فإن يستقر على يقين من وضوئه، وبالتالي سوف يصبح الانشاء بفعل لا باسم. وكلا الجوابين غير تام.

**أما الاول:** فلأننا حتى لو سلّمنا باستعمال الاسم في مقام الانشاء فإنه إنما يصح مع مسبوقيته بما يدلّ على الانشاء. كالامثلة التي ذكرناها (انا مسافر وأ،ت معي، أو أنا اتحدث وأنت ساكت). وأما استعماله للطلب ابتداءاً بأن يقول: أنت قائم، أو أنت ساكت، بمعنى اسكت أو قم، فلم يعهد في اللغة العربية ولم يذكر هو شواهد ولا غيره على ذلك. والمقام من هذا القبيل فإنه على يقين من وضوئه.

**وأما الجواب الثاني فهو غريب**، لأنّ ما ذكر في النحو من تقدير كائن أو مستقر، فهو على نحو التضمين، لا على نحو الحذف، ولذلك عبّر ابن مالك: وأخبر بظرف أو بحرف جر .......... ناوين معنى كائن أو استقر. يعني: إذا قيل زيد في الدار. فالخبر (في الدار) وليس المحذوف، إنما في الدار شُرّب وضمّن الكينونة والاستقرار، لا أن هناك لفظاً محذوفاً مقدّراً. فلأجل ذلك لا معنى لان يقال ان المقدر فعل وهو استقر أو يستقر. إذن فالنتيجة: ان ما ذكره سيدنا (قده) من الإشكال غير بعيد. نعم، ما فصّل به سيد المنتقى من ان الجملة الفعلية لإبراز النسبة الصدورية فينسجم مفادها مع الطلب بخلاف الجملة الاسمية، فإنه قد يقال الاسمية من باب أولى. فإنه إذا كان مدلولها تصادق الموصوف والوصف خارجاً فهي أولى بإرادة بيان شدة الطلب، إذ كأنّ الأمر الأمر مفروغ عن تحققه.

**الإشكال الثاني**: لو سلّمنا أن الاسمية مستعملة في مقام الإنشاء فلازم ذلك تعلق الطلب بالمادة المذكورة لا بمادة اخرى. فإذا قال: أنا مسافر وانت مسافر، أي سافر. ففي المقام لو اريد بقوله (فانه على يقين) الطلب لكان المؤدى، فليتيقن لا فليبقى على يقين، فجعل الطلب متعلقا بمادة اخرى غير المذكورة، لا ينسجم مع دعوى استعمال الاسم في مقام الطلب. وما ذكره صحيح [[35]](#footnote-35).

**فتحصّل: أن النحو الاول غير تام.**

**النحو الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى والسيد الأستاذ. بل قال سيد المنتقى: ومن الغريب غفلة الاعلام عن هذا الوجه، وهو: أن المراد بقوله (فإنه على يقين) جملة انشائية لكن ليست طلبية، بل معنى قوله ذلك، هو: إن لم يكن على يقين من وضوئه فهو على يقين بالوضوء تعبداً واعتباراً. أي ان الشارع يعتبره متيقناً بالوضوء، فهو وإن لم يكن على يقين بالوضوء بقاءا فإن الشارع يعتبره متيقناً. فهي انشائية لكن ليست طلبية. بل بمعنى التعبد باليقين.

وكما عبّر الاستاذ بتوسعة الكاشف. حيث إن الكاشف الموجود هو اليقين بالحدوث، فتسريته للبقاء تعبداً توسعة في الكاشف. ولكنه التفت إلى ان هذا الكلام لا ينسجم مع الجملة التالية: وهي: (ولا ينقض اليقين بالشك) لانه إذا اعتبره الشارع متيقنا فقد زال الشك تعبداً، ومع زوال الشك تعبداً فلا معنى لأن ينهاه عن نقض اليقين بالشك. نظير ان يقول الشارع: اعتبرك عالماً. فلا يصح ان يقول بعد ذلك: ولا تنقض العلم بالشك. إذ بعد ان اعتبرتني عالما أي انك ازلت الشك تعبداً.

**فأجاب عن ذلك**: بأن المراد بالشك الوسوسة، لا أن المراد به عدم اليقين. فكأنه قال: من لم يتيقن بالنوم فأنا اعتبره متيقنا بالوضوء بقاءا فلا يعبأ بالوسوسة بعد هذا الاعتبار ولا يستسلم للوسوسة. وذكر نظائر من الروايات على ذلك، ومنها: ما في النهج الشريف حيث قال في النهج: لا تجعلوا علمكم جهلاً ولا يقينكم شكّاً، فإذا علمتم فاعملوا، واذا تيقنتم فاقدموا. فإن ظاهر قوله: (ولا تجعلوا يقينكم شكاً) ان المراد بالشك الوسوسة والقلق من الاقدام، ولذلك قال: (واذا تيقنتم فاقدموا ولا تبالوا بالوسوسة). وبناءاً على ذلك فلا علاقة بالمطلب بباب الاستصحاب، لان الشارع يقول من لم يستيقن بالنوم فأنا اعتبره متيقنا بالوضوء فلا يستسلم بالوسوسة، فهذا قاعدة في حد نفسها لا من باب الاستصحاب في شيء.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد**: أن قوله بعد ذلك: (ولكن ينقضه بيقين مثله، أو بيقين آخر) شاهد على أن المراد بالشك ما قابل اليقين لا ان المراد بالشك الوسوسة، والا فلا معنى للتعبير بالنقض ولا معنى في التعبير بـ (إنما يصح النقض في فرض قيام حجة اخرى).

**فهذا السياق ظاهر: أولاً**: في ان الجملة جملة خبرية لا انشائية، أي من لم يستيقن بالنوم فالمفروض انه على يقين بوضوء سابق. فشكه في النوم لا يعول عليه ولا ينقض به يقينه بالوضوء السابق وانما حصل له يقين آخر. فالسياق ظاهر في ان الجملة خبرية، وأن المنظور اليقين بالوضوء السابق، وان المراد بالشك هو ما ذكره أولاً في قوله (وإلا) يعني وإن لم يستيقن انه قد نام فاحتمل النوم فلا يعبأ بهذا الاحتمال.

وأما تفسير الشك بالسوسوسة والاستشهاد بالروايات على ذلك فهو بعيد عن سياق الرواية.

ولا ينقض اليقين بالشك. أي بالشك الذي حدث له، وانما ينقضه بيقين آخر.

**النحو الثالث:** أن المراد بقوله (فإنه على يقين من وضوئه) جملة إنشائية ولكن من باب التعبد بالمتيقن لا من باب اليقين، فكأنه قال: فإنه على وضوئه، فهو يتعبد ببقاء الوضوء نفسه، واليقين ملحوظ على نحو الطريقية. وهذا النحو أيضاً منافٍ للظاهر، فإن تعقيب هذه الجملة بجملة (ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهر في أن لليقين نحواً من الموضوعية، لا أن التعبد منصب فقط على المتيقن مع غمض النظر عن اليقين.

**فهذا المحتمل بأنحائه غير تام. فتعيّن المحتمل الأخير**.

**المحتمل السادس:** وهو الظاهر من الرواية، ونسب الى المحقق النائيني أيضاً، وهو: أن الجواب مجموع جملتين، بقرينة دخول الفاء على (أولاهما) فهو قال: وإلا، أي وان لم يستيقن انه قد نام. فالجواب مكون من جملتين: صغرى وكبرى. فإن لم يستيقن انه قد نام فالمفروض انه على يقين من وضوئه واليقين لا ينقض بالشك. فهذه الجملة التي هي عبارة عن قياس مؤلف من صغرى وكبرى هي نفسها الجواب عن الشرط المقدّر بلا حاجة للحذف، ولا رفع اليد عن ظهور الجملة في كونها خبرية إلى كونها إنشائية. وإنما مقتضى الجري وفق السياق هو أن الأمام لا يريد بيان اكثر من ذلك. كل من تيقن بشيء فشك في الرافع له فحيث انه على يقين من الطهارة سابقا واليقين لا ينقض بالشك فليبق على يقينه.

هذا تمام الكلام في هذه الجهة. ويأتي الكلام غدا في أن الرواية ناظرة إلى باب الاستصحاب أو باب قاعدة المقتضي والمانع.

032

وصل الكلام إلى

تحديد مدلول الصحيحة، وأنها ناظرة إلى قاعدة اليقين، أم إلى قاعدة المقتضي والمانع؟ أم إلى الاستصحاب؟.

ولأجل بيان ذلك نذكر في المقام مطلبين:

**المطلب الأول**: أن الصحيحة، إنما يدور مفادها بين القواعد الثلاث، بناءاً على أن الجملة وهي قوله (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) إنشائية، أم خبرية؟. وإلا فالمحتملات الاخرى وهي أن جواب الشرط محذوف اقيمت علته مقامه، أو موجود، وأن الموجود هل بتمامه جواب الشرط، أم خصوص الجملة الاولى، أم خصوص الجملة الثانية. فهذه المحتملات لا دخل لها فيما هو محل البحث. أي في تحليل مفاد الصحيحة، وانما الدخيل في تحليل مفادها هي هل ان الجملة الموجودة خبرية أو انشائية.

فاذا قلنا ان الجملة الموجودة انشائية، سواءا فسرنا (فانه على يقين من وضوئه) بمعنى فليبني على يقين من وضوئه، أو فسرناها بأنه على يقين تعبداً. فانها تكون بمنئا عن قاعدة المقتضي والمانع، حيث ان الاستدلال بالرواية على قاعدة المتقضي والمانع يرتكز على ان المراد باليقين بالوضوء اليقين الفعلي باليقين السابق، أي على كون الجملة خبرية. واما إذا حملناها على الانشاء الطلبي، أي فليبني على اليقين فلا علقة له بقاعدة المقتضي والمانع، أو على الانشاء غير الطلبي بمعنى اعتبار المكلف متيقنا بقاءا، فلا علقة لها بقاعدة المقتضي والمانع، بل على هذا المبنى الثاني الذي ذهب له سيد المنتقى والسيد الاستاذ، من ان مفاد هذه الجملة (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) أي فهو على يقين تعبداً ولا يعبأ بالوسوسة. فانه على هذا التحليل تكون الفقرة منسجمة مع قاعدة اليقين، فلا ربط لها لا بقاعدة المقتضي والمانع ولا بالاستصحاب، بل هي اظهر بقاعدة اليقين.

**المطلب الثاني**: بعد المفروغية عن ظهور الجملة في كونها خبرية كما استظهرنا فكأنه قال: إن لم يستيقن بالنوم فالمفروض انه على يقين من وضوئه السابق ولا ينقض اليقين بالشك، فعلى هل هي دالة على قاعدة المتقضي والمانع أم على الاستصحاب؟

ذهب المحقق الايرواني الى عدم استبعاد دلالة الصحيحة على قاعدة المقتضي والمانع، وذكر قرينة على ذلك، ودعم المطلب السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريراته بقرينتين أخريتين. والقرائن هي:

**القرينة الاولى:** ما ذكره المحقق الايرواني: وإن كان هذا اللفظ (الرجل ينام وهو على وضوء) ظاهراً في إيرادة الوضوء بمعنى الطهارة لا بمعنى الغسلتين والمسحتين، اذ لا معنى ان ينام الرجل على المسحتين والغسلتين، اذ ان الغسلتين والمسحتين وجود آني قد زال، فقوله (ينام الرجل وهو على وضوء) ظاهر في أن الوضوء هنا الطهارة، اثر الوضوء.

لكن هناك عبارتان اخريان في الصحيحة ظاهرة في ان المراد بالوضوء الغسلتين والمسحتين، وهما قوله:

(اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء) أي اتوجب الخفقة والخفقتان عليه ان يقوم بالغسلتين والمسحتين؟.

العبارة الثانية: (فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا، حتى يستيقن انه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه) .

وظاهر هذا التعبير: فإنه على يقين من الغسلتين والمسحتين اللتا وقعتا سابقاً.

فبعد ظهور هاتين العبارتين في ان المراد بالوضوء الغسلتين والمسحتين، اذن الرواية لا يبعد دلالتها على قاعدة المقتضي والمانع، حيث ان الغسلتين والمسحتين مقتضي لحدوث الطهارة، فالسائل سأل الإمام انني احرزت المقتضي وهو الغسلتان والمسحتان، وشككت في بقاء أثره وهو الطهارة لاجل الشك في حدوث المانع وهو النوم، فأجاب (ع): بما انك احرزت المقتضي وهو الغسلتان والمسحتان فالشك في وجود المانع لا اثر له ما لم تستيقن بهذا المانع (حتى يستيقن ان قد نام).

فما لم تستيقن بالمانع فأنت متعبَّد بأثر المقتضي. وهذه هي قاعدة المقتضي والمانع. فالقرينة ترتكز على ان المراد بالوضوء الغسلتان والمسحتان، ويبتني على ذلك اختلاف متعلق اليقين والشك. فإن متعلق اليقين الوضوء بمعنى الغسلتين والمسحتين، ومتعلق الشك أثر الوضوء بلحاظ الشك في المانع. ولأجل ذلك نقول:

إن قوله (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك أبداً وإنما ينقضه بيقين آخر أو مثله).

هذه الجملة فيها قرينتان على اتحاد متعلق اليقين والشك والنقض. **الأولى**: السياق، فإن ظاهر السياق عندما يقول: فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك، أي بالشك في الوضوء، وانما ينقضه أي ينقض اليقن بالوضوء، بيقين مثله، يعني بيقين بارتفاع الوضوء. فإن ظاهر السياق وحدة متعلق اليقين، والشك، والنقض، متعلقها واحد. **الثانية**: التعبير بالنقض، (ولا ينقض) فإنه إنما يتصور النقض إذا اتحد المتعلق، فإنه إذا كان الشك متعلقاً بمتعلق اليقين فيحتمل هنا نقض الشك لليقين. لذلك يقول: لا ينقض اليقين بالشك.

وأما لو كان اليقين متعلقا بشي والشك متعلقا بشيء آخر، فناقضية الشك لليقين غير عرفية. فبعد المفروغية عن ظهور وحدة المتعلق، نقول إذن: لا يمكن حمل الوضوء هنا على الغسلتين والمسحتين، لأن لازم حمل الوضوء على الغسلتين والمسحتين اختلاف المتعلق لا محالة، لأنه ليس عنده شك في الغسلتين والمسحتين إنما شكه في الاثر هو الطهارة، أو قل لا شك له في الوضوء التكويني، وإنما شكه في الوضوء الاعتباري، أي ما له بقاء اعتباراً. فبما ان ظاهر الجملة وحدة المتعلق، فمقتضى هذا الظهور: أن المراد بالوضوء أثره، ألا وهو الطهارة، فكأنه قال: فإنه على يقين من حدوث الطهارة فلا ينقض اليقين بحدوث الطهارة بالشك في بقاءها، لأجل الشك في النوم، وإنا ينقض اليقين بحدوث الطهارة بيقين بالارتفاع. فتكون الجملة من صغرى وكبرى، ناظرة لباب الاستصحاب. لا إلى قاعدة المقتضي والمانع.

**القرينة الثانية:** ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) من ان ظاهر صدر الرواية هو النظر لقاعدة المقتضي والمانع، لأنه قال في صدرها: ( فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم ؟ قال: لا) يعني لا يرفع يده عن وضوءه (حتى يستيقن أنه قد نام) يعني بالمانع. (حتى يجيء من ذلك أمر بيّن) يعني من المانع. فالصدر ظاهر لقاعدة المتقضي والمانع، لا يرفع اليد عن الوضوء بالشك بوجود المانع، فيكون صدر الرواية قرينة على باقي فقراتها.

**والجواب عن هذه القرينة: أولاً:** لا ظهور في صدر الرواية في إرادة قاعدة المقتضي والمانع، بل هو تعبير عرفي على الاستصحاب، فإن من تيقن بالوضوء وشكّ في بقائه، أي الوضوء الاعتباري، أو بقاء اثره وهو الطهارة، لأجل الشك في النوم فيصح ان يقال له عرفاً استصحب وضوئك ولا تبالي بالشك في المانع، ما دمت لم تتيقن بارتفاع الوضوء. فدعوى ظهور صدر الرواية في قاعدة المقتضي والمانع ممنوعة.

**ثانياً:** لو فرضنا أن صدرها ظاهر في إرادة القاعدة، فالذيل قرينة عليه؛ أولاً: لما ذكره المحقق النائيني في رسالته في اللباس المشكوك، من ان الطريقة المتعارفة بين ابناء المحاورة جعل الذيل قرينة على الصدر وليس العكس، لأن ذيل الكلام ناظر لصدره وليس العكس، فالطريقة المعهودة لدى ابناء المحاورة التقرن بالذيل لا بالصدر، فإذا فرض ظهور الذيل بالاستصحاب كان قرينة على ان هذا هو المراد بالصدر. ثانياً: ان لم تقبل هذه القاعدة من النائيني فلا اقل من ان الذيل مشتمل على التعليل (ولا ينقض اليقين بالشك) والتعليل اظهر من الحكم المذكور في صدر الرواية. فإن التعليل بمثابة الكبرى، والحكم المذكور في صدر الرواية بمثابة الصغرى والتطبيق، ومن الواضح ان الكبرى قرينة على التطبيق وليس العكس.

او فقل بحسب اصطلاح السيد الاستاذ، ان الصدر في مقام الافتاء لأنه مجرد بيان وظيفة عملية، من تيقن الوضوء وشك فليبق على وضوءه، وهذا مجرد فتوى ولم يبين ما هو المناط في الفتوى هل هي قاعدة اليقين هل هي قاعدة المقتضي والمانع أو قاعدة الاستصحاب. بينما الذي ذكر في الذيل تعليم، والتعليم متقوم بذكر المناط والكبرى، فبما ان الذيل متقوم بذكر المناط والكبرى. فحيث إن الذيل ظاهر في الاستصحاب كان قرينة على أن وجه الفتوى في الصدر هو الاستصحاب.

**القرينة الثالثة:** لو كان منظور الرواية باب الاستصحاب لأجرى الامام استصحاب عدم النوم، لا استصحاب الوضوء، لأن الاصل السببي وارد على المسببي، فهنا اصلان: اصل مسببي وهو استصحاب الطهارة، فإن الشك في الطهارة مسبب عن الشك في حدوث النوم. فاستصحاب الطهارة أصل مسببيٌّ. بينما استصحاب عدم النوم الذي هو اصل موضوعي، اصل سببي، فإذا جرى الاصل السببي \_أي استصحاب عدم النوم\_ انتفى الشك المسببي، لأن الشك في الطهارة مسبب عن الشك في النوم، فإذا انتفى الشك في النوم باستصحاب عدمه لم يبق مجال لاستصحاب الطهارة. إذن لو كانت الصحيحة ناظرة للاستصحاب لأجرى الامام الاصل السببي الموضوعي وهو استصحاب عدم النوم، لا البناء على الطهارة، فهذه قرينة على ان منظور الرواية قاعدة المقتضي والمانع. **وأجيب عن ذلك بوجهين:**

**الوجه الأول:** ما ذكره السيد الاستاذ من عدم وجود الاصل السببي والمسببي في المقام، فإن قوام الاصل السببي والمسببي بوجود سببية شرعية، فالاصل الجاري في الموضوع يسمى سببي، والاصل الجاري في المحمول يسمى مسببي. مثلاً الثوب النجس المغسول بماء مشكوك الطهارة مورد للاصل السببي والمسببي، لأن عندنا قضية شرعية، المتنجس المغسول بماء طاهر، طاهر. فهذه قضية مكونة من موضوع ومحمول.

فنحن الآن شككنا في المحمول، هل أن الثوب صار طاهراً أم لا؟ نتيجة الشك في الموضوع، هل ان الماء الذي غسل به طاهر أم لا؟ فإذا جرى الاصل في الموضوع، أي استصحاب طهارة الماء، أو أصالة الطهارة في الماء، كان الاصل المنقح للطهارة في الماء رافعاً للشك في طهارة الثوب، فنقول: لا مجال لاستصحاب النجاسة في الثوب، لأن استصحاب النجاسة اصل مسببي، اذ الشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشك بطهارة الماء، فإذا جرى استصحاب طهارة الماء ارتفع استصحاب نجاسة الثوب. هذا هو معنى ورود الاصل السببي على المسببي، لأن هناك قضية شرعية مكوّنة من موضوع ومحمول.

وأما في محل كلامنا لم تكن عندنا قضية شرعية من آية أو رواية، تقول، من لم ينم فهو طاهر، من لم ينم فهو على وضوء، حتى نقول يجري استصحاب عدم النوم فينقح الموضوع، فلا مجال لجريان الاصل في المحمول وهو طاهر، لورود السبب على المسبب، لا توجد هكذا قضة شرعية، صحيح انه من كان على طهارة فالطهارة باقية لكن تكويناً وليس اعتباراً. واذا نام انتقضت الطهارة اعتباراً، أما أن هناك قضية شرعية مفادها أن من لم ينم فهو طاهر لا توجد هذه القضية، حتى يكون المورد باب الاصل السببي والمسببي.

لكن ما ذكره السيد الاستاذ محل تأمل. لما أيد في كلمات سيدنا (قده) من أن الطهارة بالنسبة الى النوم لا يخلوا حالها اما مهملة، أو مطلقة أو مقيدة بالعدم. فمن كان على طهارة فما هي نسبة الطهارة للنوم، مهملة؟ لا يعقل الاهمال في مقام التشريع. أو مطلقة؟ يعني الطهارة موجودة نام أو لم ينم، هذا خلف ما دلّ على ناقضية النوم للطهارة. فلا محالة إن لم تكن لا مهملة ولا مطلقة، فلا محالة مقيّدة بعدم النوم، أي ان الطهارة أخذ فيها عدم النوم. فعدم النوم بالنسبة للطهارة موضوع لمحمول، فهناك قضية شرعية، ان من كان على طهارة فما لم ينم واقعاً فهو على الطهارة. فإذا شككنا انه نام أم لم ينم، جرى استصحاب عدم النوم لتنقيح أنه على طهارة.

**الجواب الثاني:** وهو الصحيح، صحيح ان المقام فيه اصل سببي وهو استصحاب عدم النوم، واصل مسببي وهو استصحاب الطهارة، الا ان ورود السببي على المسببي في فرض الاختلاف كاستصحاب الطهارة في الماء، مع استصحاب النجاسة في الثوب. بينهما اختلاف، لذلك يرد احدهما على الآخر. أما إذا كان السبب والمسبب متوافقين في المؤدى والنتيجة كاستصحاب عدم النوم واستصحاب الطهارة فلا معنى لورود احدهما على الاخر، فلعله لأجل ذلك لم يذكر الامام استصحاب عدم النوم، واكتفى باستصحاب الطهارة.

**الخلاصة:** إن تعبيره (ع): (ولا ينقض اليقين بالشك) بعد ظهوره في وحدة المتعلق ظاهر بوضوح في إرادة باب الاستصحاب.

033

**الجهة الثالثة:** أن صحيحة زرارة على فرض دلالتها على الاستصحاب، هل يختص مفادها بباب الوضوء؟

أم يشمل سائر الموارد؟ حيث قد يقال بأن ورودها في باب الوضوء واشتمالها على التعليل باليقين بالوضوء، في قوله (ع): (فإنه على يقين من وضوئه)، مانع من إحراز الاطلاق في قوله (ع) بعد ذلك: (واليقين لا ينقض بالشك) أو (لا ينقض اليقين بالشك).

فإن لم نحرز اختصاص الصحيحة بباب الوضوء فلا أقل لا نحرز إطلاقها لغير باب الوضوء.

وأجيب عن ذلك بوجوه:

**الوجه الأول**: ما ذكره صاحب الكفاية(قده) ردّاً على الشيخ الأعظم. ومحصّله:

أن الاصل في اللام ان تكون للجنس، في قوله (ولا ينقض اليقين بالشك). وسبق اليقين بالوضوء في الجملة السابقة في قوله (فإنه على يقين من وضوئه) لا يصلح قرينة على التقييد؛ لكمال ملائمتها للجنس. فذكر اليقين بالوضوء من باب خصوصية المورد. وخصوصية المورد لا توجب اختصاص الوارد. ثم قال: فافهم.

والملاحظ هنا: أن دعوى أن الأصل في اللام أن تكون للجنس ممنوعة. فإنه قد يقال: إن اللام لا دلالة لها على شيء أكثر من مدلول مدخولها. فإن السياق أو القرينة هو الذي يحدد المدلول، وإلا فاللام عارية عن أي مدلول. فإذا كان السياق ذكرياً كما في قوله عزّ وجل: {إنّا أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسولا}، كانت للعهد الذكري. أو كما في قوله عزل وجل: {إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم}، فإن هناك قرينة حالية تعيّن ما هو المقصود بالإفك.

أو أن مناسبة الحكم للموضوع تدل على إرادة الجنس، لا من اللام، كما في قولنا: (رجل خير من امرأة) او: (تمرة خير من جرادة)، فإن استفادة الجنس من نفس مناسبة الحكم للموضوع. إذن فاللام لا تضيف شيئاً، فإن استفادة العهد الذكر أو الذهني أو الجنس، كله من القرائن الأخرى. نعم، اللام تمنع التنوين الموهم للتنكير، أي لولا اللام لكان اللفظ منوناً، والتنوين يوهم التنكير، أي إرادة الفرد الشائع في جنسه. فدخول اللام يمنع التنوين الموهم للتنكير لا اكثر.

ولهذا ذهب صاحب الكفاية في بحث (المطلق والمقيد) إلى أنما افاد الـ (لام) مجرد التزيين، فليس مقصوده انها زينه. وإنما المقصود ان لا مدلول لها وراء ما يستفاد من مدخولها، سوى أنها تمنع التنوين الموهم للتنكير. فبناءا على ذلك لا يصح دفع كلام الشيخ الاعظم ان الاصل في اللام أنها للجنس.

**الوجه الثاني**: ما افاده في الكفاية أيضاً: وهو أن توهم العهد أي أن اللام اشارة لليقين المعهود، وهو اليقين بالوضوء ناشئ عن دعوى تعلق كلمة (من وضوئه) بكلمة يقين، فإنه على يقين من وضوئه، فكأنه قال: فإنه على يقين بوضوئه. فلأجل تعلق اليقين بالوضوء إذن مقتضى ذلك ان يكون المقصود بقوله في الجملة الثانية (ولا ينقض اليقين) أي اليقين المذكور، ولا اقل من عدم احراز اطلاقه. ولكن الصحيح ان اليقين ليس متعلِقاً بالوضوء، وأن محصل الجملة هو: فإنه من وضوئه على يقين. وقد شرح مطلبه تلميذه المحقق الاصفهاني في (ج5 من النهاية) وأفاد ثلاثة أمور:

**الامر الاول:** ان الجار والمجرور وهو (من وضوئه) ليس متعلقاً بكلمة (يقين)، لأن اليقين تتعدى لمتعلقها بالباء لا بـ(من)، فيقال على يقين بوضوئه، وعلى يقين بدينه، وأمثال ذلك. فالتعبير بـ (من) يرشد إلى أن المتعلق الكون المقدر، وهو مقصود الكفاية عندما عبّر بالظرف، أي الكون المقدر، فكأنه قال: فإنه كائن من وضوئه على يقين.

**الامر الثاني:** أن الكون المقدّر ناقص، أي يحتاج إلى طرفين، مسند ومسند اليه، وليس تاماً. مثلا: إذا قيل: زيد في الدرس، فالكون تام، لانه لا يحتاج إلى طرفين، أما إذا قال: فإنه على سلامة من دينه. فإن الكون هنا ناقص، أي فإنه على سلامه من دينه، فالكون المقدر: فإنه كائن من دينه على سلامة. فاحتاج الكون إلى طرفين. والمقام من هذا القبيل، وله نظائر في الاحاديث والروايات، (إنه على بصيرة من أمره) أو (إنه على بينة من ربه) أو (إنه على سلامة من دينه) ففي كل هذه الموارد ليس (من كذا) متعلّق باللفظ الموجود، فإنه لا يتعدى بـ (من) وإنما متعلق بالكون المقدّر. فكأنه قال: هو من دينه على سلامة ومن امره على بصيرة ومن ربه على بينه.

**الامر الثالث:** إذا افترضنا ان كلمة (يقين) ليست متعلقة بالجار والجار، وإن مرجع الجملة إلى قوله (فإنه من وضوئه على يقين)، فبذلك يكون اليقين مطلقا، ويتشكل بذلك قياس مؤلف من صغرى وكبرى من الشكل الاول. حيث إن الحد الاوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى. فإن الجملة حينئذٍ: فإنه من وضوئه على يقين واليقين لا ينقض بالشك. لو كان المتكلم ذكر هذا النحو من العبارة فهل يتوهم الاختصاص بباب الوضوء، والحال بأنه استند إلى قياس مشكّل من صغرى وكبرى.

ولكن المحقق العراقي في المقالات في (ج2) أيّد من قال بالاختصاص وناقش دعوى شيخه صاحب الكفاية. وأفاد في المقام دعويين:

**الدعوى الاولى**: بأن قوله (من وضوئه) ليس متعلقاً بكون مقدّر. فإن ظاهر الجملة أنه متعلق باليقين. (فإنه على يقين من وضوئه) ودعوى ان اليقين لا يتعدى بـ(من) أول الكلام، فإن تحديد حرف التعدي، بتحديد المعنى المراد من يقين.

(ونذكر كلامه بتقريب منّا): فإن أريد باليقين الجزم تعدت بالباء، أنا على يقين بكذا، يعني جازم به. وان اريد باليقين الاستقرار وعدم التردد، تعدت بـ(من)، أن من جهتك على يقين، يعني مطمئن من ناحيتك. أنا من جهة عدالة فلان على يقين، يعني مطمئن بها. إذن فإن اليقين بحسب ما تُشّرب وتضمّن. وفي المقام اراد ذلك أي ما دام على يقين من ناحية وضوئه فاليقين لا ينقض الشك.

**الدعوى الثانية**: سلّمنا أن قوله (قوله من وضوئه) متعلق بكون مقدّر وأن كلمة (على يقين) مطلقة. فغايته انتفاء التقييد اللاحظي، وانتفاء التقييد اللحاظي لا يعني انتفاء التقيد الذاتي. بيان ذلك:

ذكر الاعلام في باب الموضوع والمتعلق في بحث رجوع القيود للهيئة أم للمادة، ان قيود الهيئة قيود للمادة، فإذا قال المولى: إذا زالت الشمس فصلي، فإن الزوال قيد في الوجوب أي في الهيئة، لكن مقتضى ذلك تقيد المادة وهي الصلاة المتعلق بما بعد الزوال، فإن المولى وإن لم يقيد المادة لحاظاً، فإنه في مقام الجعل اطلق المادة (مادة المتعلق، الصلاة) ولم يقيدها لحاظاً بشيء، الا انه متى ما قيّد الهيئة لحاظا تضيقت المادة قهراً. فلا تنطبق الصلاة المأمور بها على صلاة في غير الزوال. كذلك الأمر في المقام، فإنه إذا قال (فإنه من وضوئه على يقين)، فمقتضى تقيّد (من وضوئه) بالكون الذي هو متعلق على كلمة (يقين) لأننا فرضناه كونا ناقصاً، أوجب تقييد (من وضوئه) لحاظاً، تقيّد (على يقين ذاتاً). أي على يقين من وضوئه يعني يقين من هذا الوضوء لا محالة.

وبعبارة المحقق العراقي: أن المسَّبب متقيد بسببه لا محالة، فالحرارة الصادرة من النار وإن لم تصدر بعنوان النارية لكنها لا محالة حصة خاصة من الحرارة، لا تنطبق على حرارة من غير النار، فمع فرض تضيّق اليقين ذاتاً وأنه حصة من اليقين لا ينطبق على فرد آخر، فلا محالة سوف يكون مانعاً من احراز اطلاق لفظ اليقين في الجملة الثانية.

وأما دعوى السيد الشهيد في مناقشته للعراقي: من أنك إذا سلمت ان لفظ اليقين مطلق، وليس مقيداً لحاظاً بشيء فلا وجه لمنعه من اطلاق العنوان في الجملة الثانية، لان المدار على اللفظ، وحيث ان اللفظ مطلق فاليقين في الجملة الثانية مطلق. لكن المحقق العراقي يقول: إن اللفظ (اليقين) وإن لم يكن مقيداً لحاظاً لفظاً، لكن العرف لا ينقدح في ذهنه حين سماع لفظ (اليقين) اكثر من الحصة المنطبقة على اليقين بالوضوء، وهذا الانقداح العرفي مانع من احراز الاطلاق إذ ليس المدار على الالفاظ بما هي الفاظ كي يقال بأن عدم التقييد كافي. فالإنصاف أن ما ذكره العراقي متين.

**الوجه الثالث:** ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) وتبعه في الكفاية: من أن جواب الشرط محذوف. فإن ما مضى من وجهين سابقين كان مبنيا من ان جواب الشرط هو المذكور، ولكن بناء على ان جواب الشرط محذوف، والا (فإنه على يقين من وضوئه) يعني وان لم يستيقن من النوم، فإنه على يقين من وضوئه، فجواب الشرط محذوف، وما هو موجود علة اقيمت مقام الجزاء. فبما ان المذكور علة إذن مقتضى التعليل ان يكون مضمون التعليل أعم من المورد. وإلا للزم تعليل الحكم بنفسه. فإن لم يستيقن انه قد نام فلا يبطل وضوئه لأن اليقين بالوضوء لا يرفع اليد عنه.

**ولكن لوحظ عليه من الاعلام**: أن التعليل يبقى عاماً وإن اختص الاستصحاب بباب الوضوء، حيث إن مورد الرواية الشك في النوم، كشبهة مفهومية، أو مصداقية. فالامام (ع) افاد أن من شكّ في النوم فوضوئه صحيح، لأن في باب الوضوء خصوصية في اليقين، وأن من تيقن به فشك في رافع أو مانع أو قاطع، يستصحب بقاء الوضوء، فالحكم المعلل غير مضمون التعليل. فيبقى التعليل على عموميته وإن كان خاصّاً بباب الوضوء. فمجرد هذه النكتة (نكتة التعليل) لا تفيد التعميم. بل نحتاج إلى نكات أخرى بالارتكاز والسيرة العقلائية وغيرها.

034

الكلام في الوجوه التي اُستدل بها على عموم مفاد الصحيحة بغير باب الوضوء.

**الوجه الرابع:**

**ومحصله:** إنّ ورود الجملة مورد التعليل مساوق لإلغاء الخصوصية، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الكلام المقترن بأداة التعليل كاللام والفاء، قد يكون تطبيقاً، وقد يكون تبريراً، وقد يكون تعليلاً. مثلاً: إذا قال: صل خلف زيد فإنه ليس بقاطع رحم، أو صل خلف زيد فإنه بّار بوالديه. فليس المقصود هنا التعليل، إذ ليس كل بار بوالديه يصلى خلفه، أو ليس كل من ليس بقاطع رحم يصلى خلفه، وإنما المقصود ان المخاطب لما كان متصورا ان زيداً غير واجد لهذه الصفة فيقال له صلي خلفه فإنه واجد لهذه الصفة التي تصورت عدم وجودها، فهذا تطبيق وليس تعليل.

وتارة يكون تبريرا، وهو ما يُعبّر عنه بالإتيان بالحكمة، أو العلة التقريبية، كما في قوله عز وجل: {إن يَسرِق فقد سرقَ أخٌ له من قبل}، فالمذكور ليس تعليلا وانما تقريب ورفع للاستيحاش. أو كما ورد (على المرأة ان تعتد في الطلاق والوفاة لأن لا تختلط المياه) فإن هذه علة تقريبية. الصورة الثانية: أن يكون المقترن بالأداة تعليلاً، والمقصود بالتعليل ما يلزم من ثبوته الثبوت وان لم يلزم من عدمه العدم، إذ ليست كل علة علّة منحصرة، بل قد تقوم مقامها علل. وبعبارة اخرى: هي حيثية تعليلية وإن لم تكن تقييدية، بحيث ينتفي الحكم بانتفائها. وان فرّق المحقق النائيني (قده) بين التعليلية والتقييدية بالفاء واللام، فقال: إذا قال: لا تشرب الخمر لأنه مسكر، فهي تعليلية، أي ان العلة في الحرمة الاسكار، لكن هذا لا يعني انتفاء الحرمة بانتفاء الاسكار، بخلاف ما إذا قال: لا تشرب الخمر فإنه مسكر. فإنه ظاهر في الحيثية التقييدية، أي ان المحرم واقعا هو المسكر، والخمر من مصاديقه، فتدور الحرمة ثبوتاً وعدما مدار المسكر.

وهذا ليس دخيلاً في بحثنا، لأنّ مقصودنا أن نثبت أصل التعليل، أي الثبوت عند الثبوت. فلأجل ذلك نقول: صحيح أن ما اقترن بأداة التعليل كاللام والفاء، قد يكون تطبيقاً، وقد يكون تبريراً، وقد يكون تعليلاً. لكن الظاهر منه الثالث، وحمله على التقريب أو التطبيق مما يحتاج إلى قرينة. إذن فالظاهر الأولي في قوله (فإنه على يقين من وضوئه) هو التعليل. لا التطبيق ولا التبرير.

**المقدمة الثانية**: أن التعليل مساوق لإلغاء الخصوصية، وذلك بأحد بيانين:

**أ/** أن المتكلم الملتفت بإمكانه ان يؤدي الحكم بلا تعميم، بأن يقول: أن لم يستيقن بالنوم فهو محكوم بالطهارة، أو فلا يبطل وضوئه، فالعدول عن هذه العبارة للتعليل كاشف عن أن المتكلم يلغي خصوصية المورد، وأنّ المدار عنده على العلة وهي اليقين. فنفس العدول إلى التعليل بدل الاقتصار على الحكم المعلل هو بنفسه كاشف عرفي عن إلغاء الخصوصية.

**ب/** إنما يكتشف أن التعليل عام أو خاص، بملاحظة أن الخصوصية هل هي دخيلة في الحد الأصغر؟ أم دخيلة في الحد الاوسط للقياس؟ فإن كانت الخصوصية دخيلة في الحد الأصغر فقط، فالحد الاوسط الذي هو مناط النتيجة عام، وان كانت الخصوصية دخيلة في الحد الاوسط نفسه لم يكن التعليل عاماً. فما هو الكاشف عن كون الخصوصية في الحد الاصغر، أم في الحد الاوسط؟. **فيقال: هنا فروض أربعة:**

**الفرض الاول**: أن تكون الخصوصية في المورد، كأن يسأل هل آكل من هذا الرمان أم لا؟ فيجيب: لا تأكل مما يعرض عليك لأجل الحموضة[[36]](#footnote-36)، فالخصوصية هنا لم تؤخذ لا في الحكم ولا في التعليل وإنما هي مورد لذلك. فلا اشكال هنا في أن الحد الاوسط خالٍ عن الخصوصية.

**الفرض الثاني**: أن تكون الخصوصية للحكم المعلل. كما إذا قال: لا تأكل الرّمان، لأجل الحموضة[[37]](#footnote-37). فالخصوصية وهي الرمان اخذت في الحكم المعلل لا في التعليل. وهذا كسابقه معناه ان الخصوصية في الحد الاصغر.

**الفرض الثالث**: أن يؤخذ الخصوصية في المحمول، (محمول التعليل) كأن يقول: لا تأكل الرّمان لأنه رّمان حامض[[38]](#footnote-38)، أو لا تأكل هذا لأنه رّمان حامض، فأخذ الخصوصية في محمول جملة التعليل. فهنا يستفيد العرف ان الخصوصية دخيلة في الحد الاوسط نفسه. أي ان المناط في النهي ليس مطلق الحموضة، بل حموضة الرّمان، ولا ريب حينئذ في ان التعليل ليس عاماً.

**الفرض الرابع**: وهو ما إذا اخذ الخصوصية في موضوع التعليل، كما إذا قال: لا تأكل الرمان لأن الرمان حامض.[[39]](#footnote-39) أو: لا تشرب الخمر لأنّ الخمر مسكر. فأخذ الخصوصية في موضوع التعليل. فهنا هل ان العرف يستفيد من ذلك أن الخصوصية في الحد الأصغر فالتعليل عام؟ أم الخصوصية في الحد الاوسط فالتعليل خاص؟

فأفاد صاحب هذا البيان: إنّ الظاهر من أخذ الخصوصية في موضوع التعليل مجرد التمهيد لحمل الحد الأوسط عليه، فليس الغرض من ذكر الرمان في التعليل الا حمل الحموضة عليه لا لدخالته في الحد الاوسط.

والنتيجة المتشكلة من ذلك: الرّمان حامض وكل حامض لا يؤكل فالرّمان لا يؤكل. وتطبيق ذلك على محل الكلام:

أن يقال: أن محصّل الجملة في الصحيحة هو: (إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يبطل وضوئه)، هذا هو الشرط وجوابه، والتعليل: (فإن وضوئه متيقن)، والمتيقن لا ينقض بالشك، فلا ينقض وضوئه بالشك.

فكلمة (فإنه على يقين من وضوئه) أُخذت في الخصوصية، لكنها اخذت في موضوع التعليل، فحيث أُخذت في الموضوع إذن ليست دخيلة في الحد الأوسط. فبما أنّ الحد الاوسط مطلق فمقتضى الاطلاق هو عموم الكبرى.

**وهنا إيرادان:**

**الإيراد الاول**: ما ذكره السيد الشهيد (قده): من أن الحكم المقدّر هل هو: لا يبطل وضوئه، أم الحكم المقدر هو: فوضوئه باقٍ، وتحديد الحكم المقدر هو الذي يساعدنا على ان نفهم هل ان الخصوصية ذكرت في الموضوع أم لم تذكر. بيان ذلك:

إذا قلنا أن الحكم المقدّر هو: فوضوئه باق، أو وضوئه متيقن، بأن كانت الجملة: إن لم يستيقن انه قد نام فوضوئه باقٍ، أو فوضوئه متيقن.

فهنا عندما يقول: وبما أن وضوئه متيقن فالمتيقن لا يرفع اليد عنه فيتم الاستدلال، أي نفهم من ذلك ان الخصوصية لا دخل لها في الحد الاوسط، لأنّها ذكرت في نفس الحكم المعلل. اما إذا كان المقدّر هو (لا يبطل وضوئه) كما هو الظاهر، أو فقل: الحكم المقدر لا يجب عليه وضوء جديد، والشاهد على ذلك: صدر الرواية، حيث قال: (اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ \_ أي هل يجب عليه وضوء جديد؟\_، فقال: لا، قلت فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا) يعني لا يجب عليه وضوء جديد، (حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فلا يجب عليه وضوء جديد). هذا مقتضى السياق.

ثم علل هذا الحكم المقدر بقوله (فإنه على يقين من وضوئه) فاختلف الامر، أي ان ما علّل غير ما اشتملت عليه جملة التعليل. فإن ما عُلِّل هو (لا يجب عليه وضوء جديد)، وجملة التعليل، هي (فإنه) فإنّ المكلّف متيقن بوضوئه، والمتيقن بوضوئه لا يرفع اليد بالشك. إذن لو كانت الخصوصية في التعليل هي المذكورة في الحكم المعلَّل لكان ذلك ظاهراً عرفاً بأن الخصوصية لا دخل لها في الحد الأوسط، أما مع الاختلاف، فهذا على الاقل منبّه على أن للخصوصية دخلاً. ولكنكم إذا تأملتم وجدتم أننا حتى لو قدّرنا أن الحكم هو: لا يجب عليه وضوء جديد، فهو دال بالدلالة الالتزامية على ان وضوئه باقٍ، أي ليس بين المذكور والمقدر تغاير عرفاً، فإنه إذا قال: من توضأ فشك في النوم فلا يجب عليه وضوئه، يعني اعتبار الشارع وضوئه و يقينه باقياً. فالمدلول الالتزامي للمقدر مطابق لما هو المقدر لجملة التعليل، فلا يعد هذا إشكالاً لإخراج الخصوصية عن الحد الاوسط.

**الإيراد الثاني**: ما ذكرناه سابقا: ما هو المستظهر عرفاً من هذه الجملة (فإنه على يقين من وضوئه)، هل المستظهر عرفاً تعلق (من وضوئه) بـ (على يقين) أي أن المستظهر عرفاً من هذه الجملة، هي: من كان متيقناً بوضوئه فالمتيقن بوضوئه لا يرفع اليد عنه بالشك، أم ان المستظهر منها عرفاً ان من كان من ناحية وضوئه على يقين فاليقين لا يرفع اليد عنه بالشك. فإذا استظهرنا الثاني، فالظاهر ان الحد الاوسط هو اليقين بلا دخل للخصوصية. وأما إذا استظهرنا الاول فإن مفاده ان اليقين بالوضوء هو الدخيل كما يقول صاحب الحدائق فإن الظاهر العلة والمناط اليقين بالوضوء، لخصوصية تعبدية فيه لا مطلقاً. فلأجل ذلك لم نحرز خلو الحد الاوسط من الخصوصية كي يكون التعليل عاماً، ويبقى على كونه تعليلا إذ المناط لا خصوصية للشك في النوم لا أن لا خصوصية لباب الوضوء. فتأمل.

035

**الوجه الخامس:** ما تعرّض له صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي. من أن استفادة التعميم من التعليل لا من جهة ان التعليل يقتضي بنفسه العموم، كما سبق في بعض الوجوه، ولا من جهة ان التعليل مساوق لإلغاء الخصوصية كما في الوجه السابق، بل من جهة ان التعليل متضمن للإشارة إلى نكتة ارتكازية، ومقتضى تلك النكتة الارتكازية عدم الفرق بين باب الوضوء وغيره. وبيان ذلك بتقريبين:

**التقريب الاول**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الاصول). وتقريبه بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن هناك فرقاً بين التطبيق والتعليل، فالتطبيق أي مجرد ذكر كبرى للصغرى الواردة في مورد السؤال، كما إذا قال: إذا لبس المحرم المخيط جهلاً فلا كفارة عليه، ومن ركب امراً بجهالة فلا شيء عليه.

فهو مجرد تطبيق على المورد، كما في صحيحة عبد الصمد بن بشير. والتطبيق لا يتضمن اشارة إلى نكتة ارتكازية. كي يستفاد منها العموم لغير ذلك الباب كالحج. وتارة يكون المذكور تعليلاً، أي مقترنا بأحد أدوات التعليل كالفاء واللام. فإذا كان ظاهر اقترانه بأداة التعليل أنه تعليل فمقتضى التعليل كون المنظور أمراً ارتكازياً، لأن التعليل لا يصح عرفاً بالأمر التعبدي، إذ لا معنى لتعليل حكم شرعي بكبرى شرعية. وإنما يصح التعليل عرفاً إذا كان المعلل به أمراً ارتكازياً. فبناءاً على ذلك حيث إن ظاهر الصحيحة هو التعليل بقوله (فإنه) فلا محالة المعلل به أمر ارتكازي. ولكن ما هو ذلك الأمر الارتكازي.

**الأمر الثاني**: هناك كبرى وصغرى، وصغرى للصغرى.

أما الكبرى التي هي منظورة ارتكازاً، هي: إذا كان لدى المكلف طريقان: طريق مأمون من الخطأ، وطريق لا يؤمن خطئه، فمن الارتكاز العقلي الواضح أنه لا يخرج من الطريق المأمون إلى غير المأمون. هذا أمر ارتكازي واضح.

أما الصغرى لهذا الارتكاز، هي: أن طريق اليقين مأمون، وطريق الشك غير مأمون، فلا يخرج عن العمل باليقين إلى العمل بالشك. لأنه خروج من طريق آمن لغير آمن.

أما صغرى الصغرى، هل أن باب الاستصحاب من هذا القبيل، أي من قبيل العمل بطريق اليقين دون الشك أم لا؟ فيقول سيدنا (قده) إن تطبيق الكبرى على الاستصحاب تعبدي وليس ارتكازياً. لأن المكلف إذا تيقن سابقاً بالطهارة وشك في بقاءها لاحقا بمنشأ عرفي، فلا يعد عدم عمله باليقين نقضاً لليقين، لأن الشك لم يرد على ما ورد عليه اليقين، فاليقين بالحدوث والشك في البقاء. وبالتالي فلا يُعد عدم عمله باليقين نقضاً، اذن فتطبيق كبرى (لا تنقض) على العمل بالاستصحاب تعبديٌ وليس ارتكازياً، لذلك يقول: اعترافنا في المقام بأن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) إشارة لأمر ارتكازي لا ينافي قولنا فيما سبق ان الاستصحاب ليس أمراً ارتكازياً عند العقلاء.

فإن الارتكاز هو كبرى ان لا يرفع اليد عن الطريق الآمن لغير الآمن. وأما كون الاستصحاب عملا باليقين وليس نقضا فهذا أمر تعبدي، فالإمام (ع) ذكر الارتكاز وطبّقه على الاستصحاب تعبداً.

**ويلاحظ على ذلك: أولاً**: لابد لنا من معالجة (فإنه على يقين من وضوئه) هل هو صالح للقرينية على التقييد أم لا؟ فإذا قلنا إن هذه العبارة لا تصلح للقرينية على التقييد فلا نحتاج إذن في تعميم مفاد الرواية إلى التشبث بالإشارة إلى أمر ارتكازي، فإن مفاد الرواية مطلق، وإن صلحت هذه الجملة للتقييد فليس الكلام ظاهراً في التعليل، بل من مقام ذكر كبرى وصغرى، أي من المحتمل عرفا كونه من باب التطبيق. أي أن لليقين في باب الوضوء خصوصية. فمن تيقن بالوضوء وشك في النوم فهو صغرى لكبرى أن اليقين بالوضوء لا يرفع اليد عنه. **ثانياً**: سلّمنا أن المقام تعليلٌ والتعليل إشارة لأمر ارتكازي، لكن ما هو الربط بين الكبرى التي ذكرها وبين (لا ينقض اليقين بالشك)؟.

فإن الكبرى التي أفادها أنه: **لو كان أمام المكلف طريقان: آمن وغير آمن،** فسلوك غير الآمن مع توفر الآمن غير عقلائي، أما ما ذُكر في الصحيح هو: (لا ينقض اليقين بالشك) ونقض اليقين بالشك أو عدم نقضه ليس من مصداق طريقين آمن وغير آمن. فقوله: لا ينقض اليقين بالشك ليس مصداقاً للكبرى؛ لأنه لو سلك الطريق غير الآمن لا يعُد ذلك نقضاً للطريق الآمن، فما هو مورد الرواية النهي عن النقض، وما هي الكبرى، عدم سلوك غير الآمن مع وجود الطريق الامن فلا طريق بين الكبرى وما هو مذكور في الرواية.

**ثالثاً:** إذا افترضنا أن الرواية تشير إلى كبرى ارتكازية، فظاهر التطبيق، أي تطبيق الكبرى على محل الكلام انه تطبيق حقيقي، فحمله على التطبيق التعبدي خلاف الظاهر، **فالنتيجة**: أن ما ذكر لا يخلو من تكلف.

**التقريب الثاني:** ما ذكره السيد الشهيد (قده)، ومحصّله: أن طبع الانسان هو الميل للبقاء على الحالة السابقة، فبما أن طبع الإنسان الميل للبقاء على الحالة السابقة، فهذه هي النكتة الارتكازية، وليس ما ذكره سيدنا الخوئي من آمن وغير آمن. واحتفاف الرواية بهذه النكتة الارتكازية وهي: أن طبع الإنسان الميل للسابق، فبما أن طبعه على الميل للسابق لذلك كان احتفاف الرواية بهذه النكتة الطبعية الارتكازية يجعل الرواية ظاهرة في الإشارة اليها. ومن الواضح أن مقتضى هذه النكتة عدم الفرق بين باب الطهارة وغيره، وهذه النكتة وإن لم تكن ارتكاز عقلائي بحيث تجعلنا نعتبر الاستصحاب قاعدة عقلائية لكنها نكتة طبعية صالحة لانصراف الرواية اليها.

وأورد السيد الأستاذ(دام ظله) على ذلك كما في تقريراته: بأن الإمام لو كان في مقام ذكر كبرى ارتكازية لعبّر التعبير المناسب، بأن يقول على الاقل: واليقين لا يُنقض بالشك؛ ولكنه استخدم المبني للفاعل وليس المبني للمجهول، فقال: ولا ينقض اليقين بالشك. الظاهر في الاشارة إلى مورد الرواية وهو من تيقن بالوضوء وشك في النوم.

ولكن إذا سلّمنا احتفاف الرواية بتلك النكتة الارتكازية وأنها بمثابة من الوضوء تكون صالحة لظهور الرواية في الإشارة اليها فالتعبير كان مبنيا للمجهول أو المعلوم لم يؤثر شيئاً، وأما إذا لم تكن النكتة بدرجة من الوضوح فيكفينا اجمال الرواية من هذه الجهة.

**الوجه السادس**: ما ذهب إليه سيدنا الخوئي (قده) وسيد المنتقى. وتقريب المطلب، ببيان المنتقى:

**ومحصّله أمران: الأمر الاول:** أنّ التعليل تارة يكون بأمر عقلائي، كأن يقول: لا تضرب اليتيم فإنه ظلم. وتارة يكون بأمر شرعي، كأن يقول: اكرم فلاناً لأنه أنصاري، أو مهاجري. والتعليل سواء كان بأمر عقلائي أو بأمر شرعي لا ظهور فيه في اكثر من ان المعلل به اوسع دائرة من الحكم المعلل، إذ لا معنى لتعليل الشيء بما يساويه، فالتعليل لا محالة يتضمن أوسعية، أي أوسعية المعلل به عن المعلل.

**الأمر الثاني**: إذا اضيف للتعليل جملة، فتارة تكون الجملة مجرد توضيح للتعليل، وتارة تتضمن ذكر المناسبة والملاك. فإن كانت مجرد توضيح كما لو قال: لا يضرب اليتيم لأنه ظلم والظلم قبيح، فإن قوله: والظلم قبيح، لا يزيد على الجملة الاولى في شيء، فهو لا يضيف عموما جديداً.

وأما إذا اضيفت الجملة المتضمنة للتعليل شرحاً للمناسبة، كما إذا قال: اكرم الفقيه لأنه عالم بعلوم آل محمد والعالم بعلوم آل محمد ملحق بهم أو اهل للتكريم، فإن ظاهر الجملة الجديدة بيان المناسبة، أي أن اللائق بمن علم شيئا من علومهم ان يكرم، تبينت المناسبة فحينئذٍ يستفاد التعميم من هذه الجملة الجديد.

ومقامنا من هذا القبيل، فإن قوله (ع): (فإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يبطل وضوئه فإنه على يقين من وضوئه). تمت جملة التعليل والمعلَّل، ولو اقتصر الإمام على ذلك لقلنا المعلَّل به أزيد من المعلَّل. لكن قد يختص بباب الطهارة مثلا، ولكن حيث عقّبه بهذه الجملة (لا تنقض اليقين بالشك) فإن هذه الجملة الجديدة ظاهرة بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن اليقين بما هو يقين لا ينقض بالشك، لما في اليقين من جهة استحكام وجزم، فلا ينقض عملاً بما فيه حيرة وتردد.

إذن النكتة في الجملة الأخيرة التي اقتصر عليها مصباح الاصول: ان ظاهر هذا التعبير (ولا ينقض اليقين بالشك) أن اليقين بما هو يقين مع غمض النظر عن مورده لا ينقض بالشك، لما فيه استحكام. ولا يبعد ما ذكره.

036

وصل الكلام إلى الوجه السابع لبيان عموم الصحيحة لغير باب الوضوء. وهناك اشتباه في (كتاب البحوث في علم الاصول في تقرير السيد الشهيد ص26). حيث صوّر المطلب بأن ما افاده العراقي محل اعتراض من قبل الاصفهاني، ثم دافع عن العراقي، والحال بأن من راجع كلمات (العراقي والاصفهاني) يجد أن بين المطلبين اختلافاً كبيراً. فالمذكور في (ص26، ج6 من البحوث اشتباه) ويتبين بما نذكره:

**الوجه السابع:** ما تعرّض اليه المحقق العراقي

وهو مبني على ظهور الصحيحة في القياس، مع غمض النظر عن نكتة التعليل، \_هذا من اشتباهات البحوث\_ أي سواء كان هذه الجملة وهي قوله (ع): (فإنه على يقين من وضوئه) تعليلا أم لم تكن تعليلا فإنه نكتة الاستدلال لا ترتبط بالظهور في التعليل. وبيان هذا المطلب بتقريبين:

**التقريب الاول**: ما افاده المحقق العراقي (قده) من ان مناط الاستدلال على العموم أو الخصوص بـ هل أن قوله (من وضوئه) مأخوذ على نحو الموردية أم على نحو المقومية؟ هل ان قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) هل الوضوء هنا مجرد مورد لليقين، أم أنه مقوم لليقين، فلابد من أجل الاستدلال بالصحيحة على عموم الاستصحاب لغير الوضوء ان نثبت أن هذا القيد (من وضوئه) مجرد مورد و ليس مقوم.

وإثبات ذلك، ذكر المحقق العراقي (ص42، ج4، نهاية الافكار) مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: أن ظاهر سياق الصحيحة ان هذا قياس لأن الصحيحة ذكرت صغرى وكبرى، فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك، فذكر صغرى وكبرى ظاهر في أن الامام (ع) بصدد تشكيل قياس مؤلف من صغرى وكبرى، غاية ما في الباب ان القياس يجتمع مع الخصوص والعموم، إذ كما يحتمل ان مقصوده (ع) من كان على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك، لأن لليقين بالوضوء خصوصية. هذا قياس، ومع ذلك هو خاص بباب الوضوء، كذلك يحتمل أن يكون القياس ناظرا لعموم الاستصحاب لغير الوضوء، بأن يقول: من كان على يقين بالوضوء أو بغيره فلا ينقض اليقين بالشك، فالصحيحة ظاهرة في القياس، ولكن القياس يتلائم مع اختصاص الاستصحاب بباب الوضوء ومع العموم. فنحتاج للمقدمة الثانية.

**المقدمة الثانية:** هناك قرينتان واضحتان على ان قوله (من وضوئه) مجرد مورد. وليس مقوما.

**القرينة الأولى:** لو كان القياس في الصحيحة خاصاً بباب الوضوء لكان المراد باليقين في الصغرى اليقين بالوضوء الشخصي. أي بما أن المكلف على يقين من هذا الوضوء الذي صدر منك في زمن بكيفية معينة بشكل معين، بما انك على يقين بهذا الوضوء فإنه اليقين بطبيعي الوضوء لا ينقض بالشك، فلابد \_حتى تكون الرواية خاصة بباب الوضوء\_ ان يكون الوضوء بالصغرى بشخص الوضوء، واليقين بالكبرى \_الحد الاوسط\_ هو اليقين بطبيعي الوضوء.

لكن إرادة اليقين بشخص الوضوء خلاف الظاهر جداً، السر في ذلك: ان زرارة افترض في الرواية ان الشك في النوم تارة يكون شكّاً على نحو الشبهة المفهومية، و أخرى على نحو الشبهة المصداقية.

فقال: أولًا: هل توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء أم لا؟ وهذه شبهة مفهومية، أي هل النوم الناقض يسع مفهوماً للخفقة والخفقتين أم لا؟ فمنظوره في السؤال الاول الشبهة المفهومية.

ثم في السؤال الثاني، قال: فإنه حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم، قال: لا. يعني لا يبطل وضوئه. وهذا سؤال عن شبهة مصداقية، هل إذا حُرّك في جنبه شيء فشك في النوم يبقى على الوضوء أم لا؟ فاذن طرح زرارة سؤالين: تارة يشك على نحو الشبهة الحكمية، وتارة يشك على نحو الشبهة الموضوعية، فالجامع بينهما أن اليقينين بطبيعي الوضوء. بما أن الصغرى يقين بالطبيعي فلابد أن يكون الحد الاوسط اوسع، وإلا اتحد الاوسط مع الاصغر. ومن مقومات القياس ان يكون الحد الاوسط كبرى، بحيث تشمل الحد الأصغر وغيره، فاذا افترضنا ان اليقين بالصغرى هو اليقين بطبيعي الوضوء، فلا محالة تلك قرينة على ان الصحيحة أعم من باب الوضوء. فكأنه قال: من تيقن بوضوئه، وشك في ارتفاعه فإنه اليقين بالوضوء أو بغيره لا ينقض بالشك. ويتم الاستدلال بالصحيحة على العموم.

**القرينة الثانية:** لو قلنا بأن الرواية ناظرة لباب الوضوء للزم من ذلك التفصيل بين الطهارات، فإنه شك في الطهارة الوضوئية بعد اليقين بها استصحب. وإن شك في الطهارة الناشئة عن الغسل لم يستصحب. وهذا تفصيل غير محتمل بحسب العرف المتشرعي، فلا محالة، إباء العرف المتشرعي عن التفكيك بين الطهارات الثلاث قرينة على شمول الرواية لغير باب الوضوء.

**ويلاحظ على هذا التقريب:**

أما بالنسبة للقرينة الثانية، فجيدة، فإنه العرف المتشرعي لا يحتمل خصوصية للوضوء مقابل غيرها من الطهارات، الا ان لازم ذلك هو السعة لباب الطهارات لا اكثر من ذلك، وإنما الكلام في القرينة الاولى، حيث إن زرارة طرح سؤالين: سؤال عن شبهة حكمية، هل توجب الخفقة و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: لا.

وهذا لا ربط به بباب الاستصحاب.

وسؤال آخر: فرض فيه زرارة ان مكلفا تيقن بالوضوء ثم شك في النوم، على نحو الشبهة الموضوعية، فالإمام (ع) أجاب على الفرض المذكور في السؤال الثاني، فهناك سؤالان وجوبان، فالجواب الثاني مصبه للسؤال الثاني وما فرض فيه، فاذا كان ظاهر الرواية: ان زرارة فرض يقينا شخصياً، وضوء بوضوء وشكا في النوم على نحو الشبهة الموضوعية فأجاب (ع) بأن ما فرضته في السؤال من يقين بوضوء متعقب بشك في النوم هو صغرى لكبرى (لا ينقض اليقين بالشك) وهذا يجتمع كون الكبرى خاصة بباب الوضوء. فما نستظهره هو ان المراد باليقين في الصغرى، ما فرضه زرارة وهو اليقين بشخص الوضوء. فلو سلّمنا أن المنظور في الصغرى اليقين بالطبيعي، مع ذلك يصح القياس وتكون الصحيحة خاصة بباب الوضوء، بأن يقول: ان تيقن بوضوئه وشك في النوم، فإنه مصداق لمن تيقن بالوضوء، و اليقين بالوضوء ذو خصوصية، ان الشك في ارتفاعه لا يعول عليه.

بعبارة أخرى: ان ظاهر سياق الرواية ان الصغرى هي: من كان متيقنا بالوضوء فشك فإنه يقينه لا ينقض بالشك. سواء كان متعلق اليقين شخص الوضوء أم طبيعي الوضوء فإنه القياس يصح على كل حال. إذن مجرد هذه القرينة الاولى غير كافية لتعميم مفاد الصحيحة لغير باب الوضوء، لذلك لجأ السيد الشهيد إلى تقريب آخر لكلام العراقي، فقال:

**التقريب الثاني: ويعتمد على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: لا بد من تباين الحد الأصغر مع الحد الاوسط، إذ لو كان معناهما واحدا للزم التكرار المستهجن، مثلا: ان يقول قائل: ان الإنسان إنسان والإنسان ناطق إذن الإنسان ناطق. أو الانسان انسان والإنسان حيوان إذن الانسان حيوان. فهذا ليس قياساً، بل مجرد تعبير أن الإنسان حيوان. إذ المفروض ان الحد الاصغر وهو الانسان لم يغاير الحد الاوسط، فكيف يكون قياساً.

**المقدمة الثانية:** إذا كان ثبوت الاوسط للأصغر واضح عرفاً، فإنه العرف لا يحتاج ان يشكل صغرى وكبرى ونتيجة، بل ينطق بالصغرى دون ذكر الحد الاوسط، وهو ما عبر عنه السيد الشهيد بأن يحول الاصغر من كون ناقصٍ إلى كون تام، مثلا: عندما تُسئل: هل الحيوان الناطق يجوع اولا يجوع؟ فأنت تجيبه: فتارة تجيبه بالصياغة المنطقية فتقول: الحيوان الناطق حيوان، والحيوان يجوع فالحيوان الناطق يجوع، فيكون قياساً صحيحاً.

وتارة تقول: أن تقول: بما أن ثبوت الحيوان (الحد الاوسط) للحيوان الناطق وهو الحد الأصغر أمراً واضحاً بديهياً فلا حاجة لتشكيل هذه الصورة، بل اقول: ما سئلت عنه حيوان ناطق، والحيوان يجوع فهذا يجوع، من دون أن اكرر الحد الاوسط في الصغرى والكبرى، لأن ثبوت الاوسط للأصغر واضح، فأقول: هو حيوان ناطق والحيوان يجوع فهو يجوع، ولا يعد هذا مستنكراً عرفاً.

بعد المفروغية عن هاتين المقدمتين يقول السيد (قده): لا ريب ان الحد الاوسط هو اليقين لا ينقض بالشك.

فما هو الحد الاصغر؟ فهل الحد الاصغر اليقين بالوضوء؟ او الحد الاصغر اليقين الذي فرضه زرارة؟

**المحتمل الاول:** أن نقول: أن الصحيحة مفادها: أليقين بالوضوء يقين، و اليقين لا ينقض بالشك، فاليقين بالوضوء لا ينقض بالشك فتكون الصحيحة عامة، فجعلنا الحد الاصغر اليقين بالوضوء، وجعلنا الاحد الاوسط اليقين. اليقين بالوضوء يقين. فهنا إنما حذف الإمام (ع) الحد الاوسط من الصغرى لأن ثبوت الحد الأوسط للحد الأصغر واضح، فإنه ثبوت اليقين لليقين بالوضوء واضح، لذلك بدل ان يقول اليقين بالوضوء يقين واليقين لا ينقض بالشك، قال فإنه على يقين بوضوئه. واليقين لا ينقض بالشك. فإنه ما حذف الحد الاوسط من الصغرى لوضوح ثبوته للاصغر، وبهذا تكون الرواية تامة.

اما إذا قلتم بأن الحد الاصغر هو اليقين بالوضوء، والحد الأوسط هو اليقين بالوضوء، فكأنه قال: اليقين بالوضوء يقين بالوضوء واليقين بالوضوء لا ينقض بالشك. فما هو المراد من الاصغر والاوسط حينئذ؟ هل المراد بكليهما اليقين بطبيعي الوضوء؟ اذن يلزم اتحاد الاصغر والاسط، وقلنا في المقدمة الأولى بأن هذا مستهجن، وإن كان مقصودكم من الحكم الأوسط اليقين بطبيعي الوضوء بينما المقصود

بالحد الاصغر اليقين بشخص الوضوء. فلم يفرض في الرواية وجود يقين شخصي حتى السؤال له أو حتى تعود الصغرى له، إذ لم يفرض زرارة يقينا شخصيا حتى تكون الصغرى ناظرة له. فحيث لم يفرض في الصحيحة يقين شخصي جزئي، فلا وجه لأن يراد بالصغرى اليقين الشخصي، فاذا لم يرد به اليقين الشخصي إذن اريد به اليقين بطبيعي الوضوء، فاذا اريد اليقين بطبيعي الوضوء إذن لا يعقل ان يراد بالحد الاوسط اليقين بالطبيعي، لأن لا يلزم التكرار. فتعين ان المراد بالحد الاوسط مطلق اليقين. هكذا أفاد السيد الشهيد (قده) في تقريب المطلب.

**الملاحظة على ذلك هو الملاحظة على السابق**: أن ظاهر سياق الرواية ان الحد الاصغر أو الصغرى، ليس هو اليقين بل هو من كان متيقنا لا اليقين، أي ان المنظور في الصغرى، المكلف المتصف باليقين لا اليقين، وتشكيل القياس بهذا النحو ليس مستبشعاً بأن يقول الامام (ع) المكلف على يقين بوضوئه ومن كان على يقين بوضوئه فلا ينقض يقينه بالشك، فلو صدر القياس بهذا النحو بأن كون التكرار فيه استهجان. لو فرضنا أن الإمام منذ البدء هكذا تكلم: قال: المكلف على يقين من وضوئه، ومن هو على يقين من وضوئه فلا ينقض يقينه بالشك. الا يصح ان يكون هذا قياسا منتجاً ولو كان خاصاً بباب الوضوء أو الطهارة؟ فما اقحم من الوجوه الاستحسانية العقلية، لم يوصلنا إلى نتيجة وهي: ظهور الصحيحة في العموم لغير باب الوضوء. فإنه مجرد هذا الكلام لا يصلح قرينة.

يأتي الكلام غداً فيما ذكره المحقق الاصفهاني (ج5، ص43) وهو وجه آخر وليس اعتراضاً على العراقي.

037

**الوجه الثامن:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)

في (نهاية الدراية). ومحصّل كلامه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** إن ظاهر الرواية في قوله (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك)، أن نكتة الاستدلال في الجملة الثانية في قوله (ولا تنقض اليقين بالشك) فلابد في الاستدلال بالصحيحة على عموم مفادها لغير باب الوضوء او اختصاصه بباب الوضوء، من تحديد ما هو العنصر المشترك بين الجملة الأولى والجملة الثانية على جميع المحتملات. فإن المحتملات الرئيسية في مفاد هذه الجملة ثلاثة، وقد سبق الكلام فيها. المحتمل الاول: ان جواب الشرط محذوف. وان المذكور تعليل لما هو محذوف، فكأنه قال: إن لم يستيقن بالنوم فلا يضره، لأنه على يقين من وضوئه، واليقين لا ينقض بالشك، فبناءاً على هذا المحتمل وهو أن المذكور تعليل فلابد من معرفة ما هو مناط التعليل، هل مناط التعليل اليقين بالوضوء؟ أم أن مناط التعليل كون الوضوء متيقن؟ فهناك فرق بين العبارتين.

فهل المستفاد من تعقيب الجملة الأولى بالثانية أن المناط في العلّة اليقين بالوضوء فللوضوء خصوصية، ام ان المناط كون الوضوء متيقنا فالخصوصية لليقين في باب الوضوء وغيره، فمجرد ان كون الجملة الاولى تعليل لا يكفي، اذ لا بد من معرفة مركز العلة، ولا يمكن معرفته إلا بتحديد العنصر المشترك بين الجملة الاولى والثانية.

**المحتمل الثاني:** أن جواب الشرط هو المذكور، وليس في الصحيحة تعليل، وإنما الفاء داخلة على جواب الشرط، غاية الأمر أن هذه الجملة (فإنه) جملة انشائية طلبية، فكأنه قال: إن لم يستيقن بالنوم فليبق على يقينه بوضوئه، او فليني على يقينه بالوضوء. فيرد الكلام حينئذٍ، هل ان مصب الطلب البناء على اليقين بالوضوء؟ أم أن مصب الطلب البناء على اليقين [[40]](#footnote-40)مع غمض النظر عن الوضوء. فمجرد كون الجملة الاولى هي الجواب على نحو الطلب لا يكفي، بل لابد من تحديد ما هو مصب الطلب، ولا يُعرف ذلك إلا بتحديد الجهة المشتركة بين الجملة الأولى والثانية.

**المحتمل الثالث**: ما بنى عليه المحقق: أن جواب الشرط هو المذكور، ولكن على نحو الجملة الخبرية، أي إن لم يستيقن بالنوم فهو واقعاً على يقين من وضوئه السابق، وبناءاً على هذا المحتمل سوف تكون الجملة ظاهرةً في تشكيل قياس مؤلف من صغرى وكبرى. فالصغرى هي الجملة الأولى، والكبرى هي الثانية.

وبما أنه قياس والقياس يعتمد انتاجه على الحد الأوسط، ويُعتبر في الحدّ الاوسط أن يتساوى في الصغرى والكبرى، أي ان يكون المحمول في الصغرى هو الموضوع في الكبرى، فلابد من تحديد ما هو الحد الاوسط في الجملتين، وعلى ضوئه يعرف هل الحد الاوسط اليقين بالوضوء؟ ام الحد الاوسط كون الوضوء متيقنا، اذن كل المحتملات إنما جيء بها لتحديد التركيب اللغوي للرواية فقط، وإلا فجميعها لا تنتج اختصاص الصحيحة بباب الوضوء او عموم الصحيحة لغير باب الوضوء، بل تحديد الاختصاص او العموم يرتكز على نقطة واحدة في الجميع وهو تحديد العنصر المشترك بين الجملة الاولى والثانية، هل هو اليقين بالوضوء او كون الوضوء متيقناً، وهو ما عبّر به العراقي: هل أن جملة (من وضوئه) على نحو الموردية؟ أم على نحو المقوّميّة؟. فالمحققان مشتركان في هذه النقطة، ان المحتملات لا تحدد شيئاً.

**الأمر الثاني:** أفاد أن ما ذكره الاستاذ (صاحب الكفاية) لا يجدي في حل المطلب، حيث إن صاحب الكفاية (قده) ذكر وجوهاً ثلاثة لإثبات عموم الرواية لغير باب الوضوء.

**الوجه الاول:** أن اللام في قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) لام الجنس. والحال بأن اللام أريد بها العهد او اريد بها الجنس تشترك مع كلا الوجهين العموم والخصوص. اما اذا اريد بها العهد الذكري، فليس مفادها حينئذٍ إلا الإشارة الى اليقين الوارد في الجملة السابقة. ولكن هل اليقين في الجملة السابقة هو اليقين بالوضوء او مطلق اليقين؟ فرجع البحث. فمجرد كون اللام للعهد لا يعني الاختصاص بباب الوضوء .

ولو قلنا ان اللام للجنس كما ذهب اليه صاحب الكفاية، فليس مدلول اللام اكثر من مدلول مدخولها وهو ارادة الطبيعي، فاذا قيل: رجل، فرجل لا تدل الا على طبيعي الصنف. من دون دلالة. لا على الاستغراق ولا على الوحدة، بل أصل الطبيعي، فمعنى أن اللام تدل على الجنس يعني أنها تشير الى معنى مدخولها. وهو إرادة الطبيعي، وأما استفادة الاستغراق او عدمه فهو بدالٍ آخر. لذلك إذا سبق اللام أو لحق بها ما يدل على الاختصاص لم يتعارض ذلك مع دلالة اللام على الجنس، من باب تعدد الدال والمدلول. فكون اللام للجنس لا يعني عموم الصحيحة لغير باب الوضوء، فلعل ما سبقها من الجمل يضيّق المراد الجدي من الجملة، وأن المراد به خصوص باب الوضوء.

**الوجه الثاني**: من أن كلمة (من وضوئه) ليس متعلقا باليقين بل متعلق بكون مقدر، أي فهو من ناحية وضوئه على يقين، فقد ذكرنا: أن النتيجة أن هناك كونا مقدر يربط بين اليقين والوضوء عبرنا عنه فهو كائن من وضوئه على يقين، فما دام المجروران يرتبطان بكون مقدر، إذن بينهما ارتباط، والارتباط محصّص كما ذكر العراقي، فإذا كان الارتباط محصِّصا فحتى لو كان على يقين ليس متعلقاً بالوضوء، إلا انه تحصص بالكون الذي ربط بينهما. ولا يحرز شمول هذه الحصة من اليقين لأكثر من اليقين في باب الوضوء، فهذا الوجه لا يحل الاشكال.

**الوجه الثالث:** دعوى أن الرواية تشتمل على قياس مؤلف من صغرى وكبرى. وقد ذكرنا سابقاً أن مجرد وجود قياس لا يحسم النتيجة، فإن القياس كما يجتمع مع عموم الرواية لغير باب الوضوء يجتمع مع خصوصها، فجميع الوجوه التي ذكرها في الكفاية محتملة.

ونزيد في كلامه، وحتى الوجوه التي بنيت على التعليل، من أن التعليل بنفسه يعمم، هذا وجه. والتعليل يلغي الخصوصية، هذا وجه آخر كان. ذكرنا انه تجتمع مع خصوص الرواية ومع عمومها. أي ما النقطة التي منها نحسم النتيجة؟ وهي خصوص الرواية او عمومها؟

**الامر الثالث:** قال: إنّ النكتة في الاطلاق، هل أن قوله (ولا ينقض اليقين) انعقدت فيها مقدمات الحكمة، فاصبح بفضلها مطلق؟ يشمل اليقين في باب الوضوء وغيره أم لا؟ إذ المفروض أن الجملة السابقة وهي قوله (على يقين من وضوئه) لم تظهر لنا هل ان المراد بها اليقين بالوضوء او المراد بها كون الوضوء متيقنا؟ فحيث أنّ الجملة السابقة مجملة ومرددة بين المحتملين. فحيث أنها مجملة، اذن لا حاسم الا انعقاد الاطلاق في كلمة اليقين. فما هو المانع من انعقاد الاطلاق. هناك احد وجهين:

**الوجه الاول**: أن يدعى أن الجملة السابقة صالحة للقرينية على الجملة اللاحقة، ومع احتفاف اسم الجنس بما يصلح للقرينية لا ينعقد له إطلاق، فنحن وهذه النقطة. هل الجمل السابق صالحة للقرينية أم لا؟ فهنا أفاد المحقق النائيني، ان الجملة السابقة لا تصلح للقرينية، لان الميزان في صلاحية الجملة للقرينية جريان اصالة الاحتراز في قيودها، ومتى ما وجدت مببرات عرفية للتقييد منعت من جريان أصالة الاحتراز، فإذا لم تجري لم تكن الجملة صالحة للقرينية.

**تطبيق ذلك على محل البحث:** إن الامام (ع) قال: (فإنه على يقين من وضوئه)، اتى بالقيد. (من وضوئه) فهل تجري اصالة الاحتراز في القيد ام لا؟ فأفاد النائيني: مقتضى الاصل جريان اصالة الاحتراز، ولكن هناك مبررات عرفية للتقييد تمنع من جريان الاصل.

**أولا:** أن اليقين من الصفات الإضافية ذات التعلّق، فلعلَّ ذكر المتعلق لأنه صفة إضافية نظير ان يقول: يتبين لكم كذا، او تعلمون بكذا تقطعون بكذا. فان العلم واليقين والقطع كلها صفات تعلقية، فذكر متعلقها لا من باب الاحتراز بل لابد من ذكر متعلق لها لا محالة. هذا مبرر عرفي.

**ثانياً:** مجاراة السائل في سؤاله وهذا متعارف في باب الافتاء، فان السائل ذكر الوضوء حيث قال( الرجل ينام وهو على وضوء، هل توجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: لا حتى يستيقن أنه قد نام وإلا فإنه على يقين من وضوئه)، فالتقييد لا للاحتراز بل مجاراة لمورد السؤال.

**ثالثاً:** أن طبيعة مقام الإفتاء المتضمن للكلام ان يذكر المفتي القيود التي هي مورد السؤال، لا من باب الاحتراز، بل لأن المقام يقتضي ذلك. إذن فمع وجوده هذه المبررات العرفية للتقييد لا يكون القيد مجرى لأصالة الاحتراز، كي تكون الجملة صالحة للتقييد والقرينية، فمقدمات الحكمة تامة في كلمة (اليقين). فإن أصرّ كما يظهر من تقريرات السيد الاستاذ (دام ظله) من أنه لو لم يكن التقييد احترازياً لقال فإنه على يقين من حالته السابقة. ولو لم يكن التقييد احترازيا ولا أثر له، لأتى الجملة بصيغة أخرى أي بصيغة المبني للمجهول، بان يقول واليقين لا ينقض بالشك. فلماذا صاغ الجملة خطاباً للسائل، (ولا ينقض اليقين بالشك). وإذا كان منظوره اليقين مقابل الشك، لا اليقين بالوضوء لأتى بلفظ الشك، بان يقول: فإنه على يقين من وضوئه فشك، ولا ينقض اليقين بالشك. فهذه المحاولات هل أنها بحد يجعل الجملة السابقة مجرى لأصالة الاحتراز صالحة للقرينية؟ ام مجرد محاولة في مقابل كلام النائيني. فإن ما طرحه النائيني لا يبعد وجاهته.

**الوجه الثاني**: اذا فرضنا اذا فرضنا ان الجملة السابقة غير صالحة للقرينية كما أفاد النائيني، فهل أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق ام لا؟ هذا هو المانع الثاني.

038

وصل الكلام إلى ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن نكتة تعميم مفاد صحيح زرارة لغير باب الوضوء ترتكز على التمسك بالإطلاق في قوله (ع) (**ولا ينقض اليقين بالشك**)، فإذا تمت مقدمات الحكمة في نقض اليقين وانعقد الاطلاق صحت تعميم مفاد الصحيحة لغير باب الوضوء.

ولكن المانع من تمامية مقدمات الحكمة، إمّا احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، أو وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلدينا هنا سؤالان:

**الأول**: هل أنّ قوله (ع) (فإنه على يقين من وضوئه) صالح للقرينية فيمنع انعقاد مقدمات الحكمة أم لا.

وقد ذكر المحقق النائيني (قده) أن هذه الجملة لا تصلح للقرينية، وذلك: لأن الميزان في صلاحية القيد للقرينية جريان أصالة الاحتراز فيه في نفسه، لولا المانع. وأما إذا لم تجر أصالة الاحتراز فيه في نفسه فهو من باب القدر المتيقن، لا من باب ما يصلح للقرينية، مثلاً: في صحيحة زرارة رجل شك في التكبيرة بعد ما قرأ، قال: يمضي. ورجل شك في القراءة بعدما ركع، قال: يمضي. قال فشك في الركوع بعد ما سجد قال: يمضي. فشك في السجود بعد ما قام يمضي. إذا شككت في شيء وقد دخلت في غيره فليس شككت بشيء. فما سبق من الاسئلة،هل هو من باب ما يصلح للقرينية؟ أو من باب القدر المتيقن؟

الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب وبين ما يصلح للقرينية

فيقول هنا المحقق النائيني (قده) ليس هذا من باب ما يصلح للقرينية لأنه ليس مجرى لأصالة الاحتراز في ذاته، بلحاظ وروده في سؤال الراوي لا في كلام الامام كي يكون مجرى لأصالة الاحتراز. إذن فهو إن اثّر فمن باب أنه القدر المتيقن في مقام التخاطب؛ وذلك لأن المقصود بالقدر المتيقن في مقام التخاطب ما كان معهوداً بين السائل والمجيب وكان محتملا عرفا للتخصيص أو التقييد. فلذلك نقول: إذا شككت في شيء وقد دخلت في غيره، ما هو المراد بالغير، هل هو كل غير، أو الغير المترتب شرعاً على المشكوك؟ **فلأجل ذلك نقول**: بما أن اسئلة زرارة كانت ضمن الغير المترتب، لا مطلق الغير، فالغير المترتب معهود بين السائل والمجيب، ومحتمل عرفا لأن يكون هو المناط، وهو المقيِّد، فلأجل ذلك يكون من باب القدر المتيقن في مقام التخاطب.

وأما إذا لاحظنا رواية الأعمش عن جعفر بن محمد (ع)، (من لم يقصّر في صلاته في السفر لم تجز صلاته، لأنه زاد في فرض الله) فهل أن المراد هنا مطلق الزيادة ولو كان تشهد أو سجدة أو تكبيرة الاحرام، أم ان المراد خصوص زيادة ركعة لأنه زاد في فرض الله؟

فيقال هنا: ان قوله (ع) (من لم يقصّر في صلاته) أي زاد ركعة، لم تجز صلاته، صالح للقرينية وليس مجرد قدر متيقن في مقام التخاطب، لأنه مجرى لأصالة الاحتراز في نفسه لولا المانع، أي لولا دعوى أن السياق ظاهر في تأسيس كبرى تنطبق على المورد وغيره، لولا هذه الدعوى أي ظهور السياق في تأسيس الكبرى لكان قوله: من لم يقصّر في صلاته. قرينة على اختصاص الزيادة في الرواية بزيادة ركعة لا مطلق الزيادة. فلأجل ذلك أن ما يصلح للقرينية على التقييد، ما كان مجرى لأصالة الاحتراز في نفسه لولا مانعٌ. بينما القدر المتيقن في مقام التخاطب، ما كان معهوداً بين الطرفين ومحتملاً عرفاً لأن يكون قيداً احترازياً. فالمقام وهو قوله **(فإنه على يقين من وضوئه)** ليس من القسم الاول، أي ليس صالحا للقرينية، لأنه ليس مجرى لأصالة الاحتراز، بلحاظ أنه إنما قيّد بيه المولى مجاراة للسؤال أو لأن اليقين من الصفات التعلقية ذات الإضافة فذكر متعلقه، فظهور القيد في الاحترازية قد زال بهذه الاحتمالات، ومع زواله لا يصلح للقرينية. إذن هو من باب قدر متيقن لا خارجاً بل في مقام التخاطب، ومحتمل للاحترازية والموردية.

كما انه لابد من الالتفات هنا لنكتة، وهي: أن ما ذكر في الكفاية في (باب المطلق والمقيِّد) يوهم أن القدر المتيقن في مقام التخاطب قرينة على التقييد. فلذلك اشكل على الكفاية، وان المرتكز العرفي لا يرى صلاحية للقدر المتيقن للتقييد.

ولكن بحسب تحليل جملة من الاعلام لكلام الكفاية، ومنهم السيد الاستاذ (دام ظله): ان مراده ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق لا تقييد للمطلق. أي أن للمولى شؤون في مقام خطابه، فتارة يطلق، وتارة يقيد، وتارة يجمل. أي يقصد الإجمال.

فإذا أراد أن يُجمل، فمن الأمور العرفية التي يمكن للمولى أن يتكأ عليها في إجمال كلامه ومنع إحراز اطلاقه هو القدر المتيقن. فالقدر المتيقن في مقام التخاطب يحتمل أن المولى اتكأ عليه لا كقرينة بل كمانعٍ من إحراز إطلاق كلامه، وبالتالي. فالإطلاق في قوله (ع): (ولا ينقض اليقين بالشك) لم يُحرز لمانعية القدر المتيقن.

إلا أن تقولوا بما مضى سابقاً وهو نكتة مناسبة الحكم للموضوع، فإذا كانت هذه النكتة واضحة لدينا فإن نكتة مناسبة الحكم للموضوع من أقوى القرائن السياقية، فإذا كانت واضحة في المقام قلنا: إن مناسبة قوله **(لا ينقض)** وهو حكم، للحكم وهو قوله **(اليقين)** ان اليقين بما هو يقين لا يرفع اليد عنه، سواء كان في باب الوضوء أم غيره. والاتكاء على هذا العكّاز (مناسبة الحكم للموضوع) لا يتوقف على القول بأن هذه الجملة جملة تعليل، أو أن هذه الجملة هي جواب الشرط، وأن جواب الشرط خصوص الأولى أم كلتاهما. فهذه النكتة عامة. مقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن المناط على اليقين. وبالتالي: لن يكون للقدر المتيقن في مقام التخاطب منعٌ، لأننا لم نتعكز على الإطلاق، وإنما تعكزنا على ظهور سياقي ناشئ عن نكتة مناسبة الحكم للموضوع.

**ولكن السيد الشهيد (قده) أفاد**: بأن (**لا تنقض**) غايتها أنها مصححة للاستعمال. لا أنها معممة للمفاد، بمعنى أنه: لماذا استخدم الإمام (**لا تنقض**) ولم يستخدم لفظا آخرا، لأن اليقين فيه جهة استحكام وإبرام، فناسب ذلك أن يكون المحمول لفظ (**لا ينقض**) فاستخدام لفظ لا ينقض لنكتة استعمالية لا اكثر، أي لأن العنوان الموضوع هو اليقين واليقين ذو استحكام فناسب ذلك ان يكون الحكم والمحمول عليه بعبارة (**لا ينقض**)، فكيف حملتم القضية وقلتم أنها مناسبة الحكم للموضوع ومقتضاها التعميم لغير باب الوضوء؟.

ولكن الإنصاف أننا لا نتشبث في نكتة مناسبة الحكم للموضوع بلفظ النقض حتى يُشكل علينا بأن لفظ النقض مجرد مصحح. إنما نتمسك بمفاد المحمول، سواء عُبّر عنه بلفظ النقض أم بغيره. فحتى لو ان الحكم بأن يقال مثلا: واليقين لا يرفع اليد عنه بالشك، أو: مع اليقين لا يُعبأ بالشك، أو: اليقين لا تتركه بالشك. فإن مناسبة الحكم للموضوع ظاهرة في أن اليقين بما هو يقين لا يُرفع اليد عنه من دون خصوصية لليقين بالوضوء.

فالمستفاد من سياق الجملة بلحاظ نكتة المناسبة، هو لا ترفع يدك عن اليقين بمجرد الشك من دون خصوصية لليقين بالوضوء.

**الوجه التاسع**: ما ذُكر في مصباح الاصول من التشبث بلفظ (**أبداً**) حيث قال: (**ولا ينقض اليقين بالشك أبدا**) حيث أفاد ان ظاهرها التعميم وعدم الخصوصية لباب الوضوء وذكر المظفر ذلك في اصوله.

ولكن نحن لا نستفيد من (**أبداً**) الا التعميم الزماني لا التعميم بلحاظ الأحوال الافراد، فهو نظير قوله تعالى: {**إنّا لن ندخلها ما داموا فيها**}، فليس التعميم الا بلحاظ الزمن لا بلحاظ الافراد والاحوال.

فلا يستفاد في المقام من التعبير بـ (**أبداً**) الا ان المكلف ما دام على يقين بوضوئه فلا ينقض يقينه بالشك. لا أن (**أبداً**) تعمم المفاد لكل موارد اليقين والشك وان لم تكن من باب الوضوء.

**الوجه العاشر:** ما ذكره المحقق العراقي(قده)، من أن ملاحظة روايات الباب تؤكد على أن الوضوء لا خصوصية له، لأن بعضها وارد في الطهارة الحدثية وآخر وارد في الطهارة الخبثية، فبالتالي لا ندّعي ان الاستقراء الناقص المفيد للظن حجة، كما اشكل به السيد الشهيد، بل ندّعي ان مقتضى الظهور المجموعي، الحاصل من ضم بعض الروايات لبعض، هو قرينية البعض على البضع، ومقتضى الظهور المجموعي الذي هو فرد من افراد الظهور الحجة، عدم اختصاص الصحيحة بباب الوضوء.

وما أفاده غير بعيد، لكن العموم لغير باب الطهارة مُشكلٌ. بقي كلام لسيد المنتقى في (ص43، ج6) فراجع.

039

**الوجه الأخير**: ذكره سيد المنتقى. **ومحصله أمور ثلاثة:**

**الأمر الاول**: قال: بناءاً على جواب الشرط محذوف، وأن الجملة الموجودة علّة قائمة مقامه، فكأنه قال: إن لم يستيقن انه قد نام فلا يبطل وضوئه لانه على يقين واليقين لا ينقض بالشك).

وظاهر جملة التعليل تشكيل قياس مؤلف من صغرى وكبرى، كما هو ظاهر التعقيب والعطف، ومقتضى ذلك لزوم تكرر الحد الاوسط في الصغرى والكبرى. بأن يكون المراد من موضوع الكبرى هو المراد من محمول الصغرى، فإذا كان المراد باليقين في الجملة الأولى اليقين بالوضوء فلابد وأن يراد به اليقين بالوضوء في الجملة الثانية. اذ لا يتصور في القياس المنتج، ان يكون الحد الاوسط في الكبرى اوسع منه في الصغرى او بالعكس. لذلك بناءاً على هذا المحتمل الذي قوّاه صاحب الكفاية لابد وأن يراد من اليقين في الجملتين معنى واحد، فالمراد باليقين في الجملة الثانية تابع للمراد منه في الاولى. هذا الامر الاول.

**الأمر الثاني**: بناءاً على المحتمل في تحليل مفهوم الرواية عندنا لا نحتاج الى ذلك، حيث اننا ذهبنا الى ان جواب الشرط هو المذكور ولا حذف في المقام، وان قوله(ع): (**فإنه على يقين من وضوئه**) جملة انشائية لا خبرية، بمعنى فانه يعتبر متيقنا بالوضوء بقاءاً. فإن لم يستيقن انه قد نام فانه على يقين بالوضوء تعبدا واعتباراً.

وبناءاً على هذا المحتمل الذي اختاره (قده) فلا يجب تطابق الجملتين في المراد باليقين. وهذا ما يميّز هذا المحتمل عن غيره، أي انه يمكن أن يراد باليقين في الجملة الأولى اليقين بالوضوء لخصوصية في الوضوء، ومع ذلك يراد باليقين في الجملة الثانية مطلق اليقين. والسر في ذلك:

أنه بناءاً على هذا المحتمل فليس هناك قياس مؤلف من صغرى وكبرى، ليجب تطابق الحد الأوسط فيهما، بل هناك جملتان والثانية مستقلة مفاداً، وإن كانت متممة للأولى، لكنها ليست تابعة لها. فكما لو قال: إن جاءك زيد فأكرمه. وقال: وأكرم كل من يجيئك. فإن الثانية لا تتفرع على الاولى، بل إنه ترقى في الثانية وعمم المفاد. فلأجل ذلك نقول: مجرد كون اليقين في الجملة الأولى هو اليقين بالوضوء لازم أعم، مما هو المراد منه في الجملة الثانية، فللشارع ان يقول: اعتبر من تيقن بحدوث الوضوء متيقنا به بقاءاً، ويقول: واليقين بكل أمر لا ينقض بالشك. ولا تمانع من ذلك.

**الأمر الثالث:** قال: نحن نختار أن الجملة الثانية كبرى ولا تختص بباب الوضوء، والوجه في ذلك: انه لو كان المقصود باليقين في الثانية اليقين بالوضوء للزم التكرار، اذ مؤدى الجملتين هو: من تيقن بالحدوث \_بحدوث الوضوء\_ فيعتبر متيقنا بالوضوء تعبداً. هذه الجملة الاولى. الجملة الثانية: سيكون مفادها: لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك، وهو معنى التعبد باليقين بقاءاً. إذن لا محالة من كون المراد باليقين في الثانية طبيعي اليقين.

**فإن قلت**: الا تصلح الجملة السابقة وهي قوله: فإنه على يقين من وضوئه للتخصيص.

**قلت**: إن خصوصية المورد لا تخصص الوارد. وهذه قاعدة معروفة.

**والملاحظة على ما أفيد:**

**أولاً:** أننا لا نرى فرقا بين المحتملين، او سائر المحتملات في ان اليقين بالوضوء إذا اخذ على نحو الموضوعية في الجملة الاولى فلابد من كونه كذلك في الجملة الثانية على جميع المحتملات، والوجه في ذلك: انه على المحتمل الذي افاده: من أن الوضوء داخل في التعبد، على نحو الموضوعية، أي ان الشارع يرى أن المتيقن بحدوث الوضوء متيقن به بقاءاً لخصوصية في الوضوء، ولموضوعية في الوضوء ، لا انه مجرد مورد في التعبد، كـ (إن جاءك زيد فاكرمه) فانه مورد للتعبّد، بل مقتضى كون الجملة انشائية بتمام قيودها كما افاد هو أن للوضوء موضوعية، وبالتالي فلوكان المراد من اليقين في الثانية مطلق اليقين من دون خصوصية للوضوء لم تكن الثانية متممة للوضوء ولا كبرى تنطبق على الوضوء اذ لا يجتمع دخل الوضوء في التعبد وعدم دخله، فأما أن يكون للوضوء خصوصية ام لا؟ فان كان له خصوصية في الجملتين، فنعم، وإلا فلا، أما الشارع له تعبدان مستقلان، من تيقن بحدوث الوضوء فهو متيقن بالوضوء بما هو وضوء بقاءاً، وللشارع تعبد آخر كل من تيقن بالشيء حدوثا فهو متيقن به بقاءاً، فما هي خصوصية التعبد الاول إذا كان الشارع يرى ان كل من تيقن بالشيء حدوثا فهو متيقن به بقاءاً، إذن بالنتيجة مقتضى ظهور الجملة، أي مقتضى عطف الثانية على الاولى في مقام الجواب عن السؤال أن للثانية ربطاً بالأولى. لا أنه بيان لأمرين لا علقة بينهما، فإذا كان للثانية ربط بالاولى فلا يتصور الربط عقلا الا بوحدة المراد من قيد الوضوء، وانه مجرد مورد أو دخيل في التعبد.

**ثانياً:** ما أفيد في كلمات الاعلام جميعاً، من ان خصوصية المورد لا تخصص الوارد.

وموضعها: ما إذا دلّ الوارد على العموم دلالة حاقيّة. بأن دلّ على العموم بأدوات العموم، بناءً على وضعها للعموم بلا حاجة لتمامية مقدمات الحكمة في مدخولها. او استفيد الظهور الحاقي من حصر او تعليل، المهم ان يكون هناك ظهور حاقي مستند لأداة، فيقال حينئذ: بعد تحقق الظهور الحاقي في العموم فخصوصية المورد لا تخصص الوارد لان الوارد عام في نفسه، وأما إذا كان عموم الوارد يستند الى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة، او يستند الى قرينة خارجية ارتكازية، عهدية، فلا معنى ان يقال هنا خصوصية المورد لا تخصص الوارد، بل ان خصوصية المورد قد تكون مما يصلح للقرينية على التقييد، وقد يكون من باب القدر المتيقن في مقام التخاطب.

إذن مجرد أننا لو حملنا الثانية على اليقين بالوضوء للزم التكرار، إذن فهذا يوجب أن يكون المقام مصداقاً لكبرى خصوصية المورد لا تخصص الوارد ليس صحيحاً، بل تتكافئ القرينتان، أي كما ان حمل الثانية على الخصوص، يوجب التكرار، فإن خصوصية المورد تقتضي الاختصاص، فيتكافئ المنشئان من هذه الجهة، ولا مرجح لأحدهما.

فتلخّص بما ذكرنا:

بعد تعداد هذه الوجوه جميعاً، ليس لدينا نكتة تقتضي التعميم اكثر من نكتة مناسبة الحكم للموضوع.

**الجهة الاخيرة من البحث في الصحيحة: وفيها عدة تنبيهات:**

**التنبيه الأول**: قد يقال كما ذكر الشيخ الاعظم في الفرائد: إن احتمال الجملة وهي (ولا ينقض اليقين بالشك) لسلب العموم، مانع من احراز عمومها لغير باب الوضوء، اذ هناك فرقٌ بين عموم السلب وسلب العموم، فاذا كان مفاد الجملة: كل يقين لا ينقض بالشك فهذا من باب عموم السلب.

وأما إذا كان مفادها: لا ينقض كل يقين، فهذا يعني سلب العموم، أي ان كل يقين قابل للنقض.

**ولكن الصحيح**: إن هذا الاحتمال لاغي، والوجه في ذلك: ان احتمال سلب العموم إنما يرد إذا دخلت اداة النفي او النهي على أداة العموم كما إذا قال لا تنقض كل يقين. واما إذا دخلت على المطلق فلا، لان المطلق ينحل لدالين ومدلولين، احدهما مدلول تصوري، والدال عليه نفس المادة، فكلمة (الرقبة، او اليقين) تدل على اصل الطبيعة والجنس، وهذا مدلول تصوري.

وهناك مدلول تصديقي وهو شمول المفاد لكل أفراد اليقين، وهذا المدلول التصديقي وهو الاستغراق نشأ لا عن الدليل اللفظي بل عن دالٌّ سياقي اسمه مقدمات الحكمة. فيوجد **دالان**: اللفظ، والسياق. **ومدلولان**: تصوري وهو الطبيعة، وتصديقي وهو الاستغراق.

وأداة النفي او النهي انما دخلت على الدالّ الاول بما له من مدلول ولم تدخل على الدال الثاني لتفيد سلب العموم، لأن دخولها في رتبة سابقة على تشكل السياق الذي هو دال على الاستغراق وانعقاد الاطلاق. فلا وجه لدعوى او احتمال دلالتها على سلب العموم[[41]](#footnote-41).

**التنبيه الثاني**: هل أن عدم عمل المشهور بالرواية في باب الاستصحاب إلى زمان الشيخ حسين عبد الصمد البهائي العاملي، الذي استدل بها على الاستصحاب في رسالة العقد الطهماسي، قادح في حجية ظهورها في الاستصحاب من باب ان الاعراض كما هو موهن للسند موهن للدلالة. فهل الاعراض الدلالي كالإعراض السندي أم لا؟ يأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله. مع البحث ان الرواية إرشاد للمرتكز العقلائي؟ أم انها تأسيس تعبدي. وبذلك نختم البحث في الصحيحة الأولى، ويقف على الصحيحة الثانية.

040

## **الصحيحة الثانية لزرارة:**

**قال**: (قلت أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من مني فعلّمت أثره إلى أن أصيب له من الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليّت، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإني لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته فلم أقدر عليه؟ فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك؟ فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). وفي الصحيحة عدة جهات للبحث:

**الجهة الاولى**: ان الملاحظ على سيدنا الخوئي (قده) في معجم رجال الحديث: أنه اهتم بتنقيح الطبقات بين الرواة في خصوص الكتب الأربع، كما أن صاحب الوسائل (ره) قد اهتم بالاختلاف بين الكتب الأربعة في ضبط المتون، والحال بأنه يوجد غير الكتب الأربعة مما هو معتبر كالعلل والخصال والعيون، وغيرها. مما ينبغي إدخاله في معرفة الطبقات ومسألة ضبط المتون، بحيث لا يقتصر ذلك على ملاحظة الكتب الأربعة.

**الجهة الثانية**: من الاختلاف الذي وقع بين التهذيبين وبين ما نقله الشيخ الصدوق في العلل: الاختلاف في صحيحة زرارة، وذلك من ناحيتين:

ناحية السند، وناحية المتن.

**الناحية الأولى:** ناحية السند**:** فقد رواها الشيخ في التهذيبين عن زرارة، قال: قلت.

بينما رواه الشيخ الصدوق في العلل بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر (ع)، فإما ان يُعد ما في العلل قرينة على ما في التهذيبين، أو يكتفى بأن ما في العلل سند صحيح إلى زرارة عن أبي جعفر (ع).

**الناحية الثانية**: الاختلاف في المتن**.** وقد ذكر صاحب منتقى الجمان (ره) بأن الاختلاف في المتن غير ضائر لعدم تأثيره على المعنى[[42]](#footnote-42).

ولكن، عند التأمل يظهر ان للاختلاف دخلاً في تقوية بعض المحتملات في الرواية. مثلا: الاختلاف للفقرة الثالثة من الرواية التي هي محل الاستدلال على الاستصحاب. قال: بحسب ما في التهذيبين: (فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ صَلَّيْتُ فَرَأَيْتُ فِيهِ).

بينما بحسب رواية الصدوق، بعد قوله (فلم أر شيئاً) قال: (ثم طلبت فرأيته فيه بعد الصلاة).

ولأجل هذا الاختلاف في المتن، أصبحت هذه الفقرة محلاً للبحث في مطلبين:

**المطلب الأول**: هل يمكن دعوى دلالتها على قاعدة اليقين؟ أم لا؟

**المطلب الثاني**: أن قوله (طلبت فرأيت فيه، فرأيته)، هل يؤيد ما احتمله العراقي والسيد الحكيم من أن ما رآه من نجاسة بعد الصلاة من المحتمل انها نجاسة أخرى؟ أم أن ظاهر الرواية ان ما رآه من النجاسة هو عين ما شك فيه وهو يصلي؟

إذن اختلاف المتن أوجب اختلافاً في المعنى لا انه اختلاف غير ضائر.

**الجهة الثالثة**: أن صاحب الحدائق (قده) رجح رواية الصدوق على التهذيبين بالحجة المعروفة، أن الصدوق اضبط من الشيخ لأن في التهذيبين كثر الغلط في النقل وما اشبه ذلك.

والسيد الأستاذ (دام ظله) تحدى هذه الدعوى المعروفة وقال: انها لم تنشأ عن استقراء تام، فلو استقرأت مواطن اختلاف الشيخ وغيره لوجد بمقتضى القرائن أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن عدم ضبط الشيخ، وإنما هو ناشئ عن اختلاف المصادر التي وقعت بيده. فمن جملتها ما هو محل الكلام. فإن الشيخ في التهذيبين ينقل صحيحة زرارة عن كتاب الحسين بن سعيد، لأنه صرّح في المشيخة: أنه إذا بدء في مقام الرواية باسم الرواية فقد أخذ الرواية عن كتابه، وحيث إن كتاب الحسين بن سعيد كان من الكتب المشهورة فمقتضى ذلك اختلاف نسخه لكثرة تداوله ونسخه، فاختلاف ما نقله الشيخ عمّا نقله الصدوق أمر طبيعي، لا أنه منشأ عقلائي لاحتمال غفلة الشيخ أو عدم ضبطه، كي يدور الامر بين ضبط الصدوق أو ضبط الشيخ فنرجح ضبط الصدوق على ضبط الشيخ، فهذا ليس من موارده لو تمت الكبرى.

الجهة الرابعة: قد استدل بهذه الفقرة وهي: (فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

ولكن، أُشكل على الاستدلال بهذه الفقرة على الاستصحاب: أن ظاهر سياق الفقرة: أن الإمام (ع) علّل عدم وجوب الإعادة بأنك كنت على يقين من طهارتك. وهذا ليس منسجماً، لأن السائل فرض أنه علم بالنجاسة. إنما علم بها بعد الصلاة. وإلا فقد علم أن الصلاة وقعت مع النجاسة. ولذلك فالإعادة ليست مصداقاً لنقض اليقين بالشك كي يقول له الإمام لا تنقض اليقين بالشك، لأن المقصود بالتعليل أن من تيقن بالحدوث وشك في البقاء فلا ينقض اليقين بالحدوث بالشك في البقاء، وهذا لا ينطبق على محل الكلام، لأن السائل تيقن بالطهارة الخبثية، وحين الدخول في الصلاة شك فيها و بعد الصلاة تيقن بزوالها، فلو أعاد الصلاة بعد اليقين بزوال الطهارة الخبثية لم تكن الإعادة نقضاً لليقين بالحدوث والشك في البقاء كي ينهى الإمام عن ذلك، فلم يتطابق التعليل وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مع المعلل وهو قوله: (لا تعيد الصلاة).

لأجل ذلك: ذهب البعض إلى أن هذا يدعم كون هذه الفقرة ناظرةً لقاعدة اليقين، لا للاستصحاب. أي بما أنك صلّيت وأنت على يقين من طهارتك فصلاتك صحيحة، وإن انكشف الخلاف فيما بعد، لا من باب الاستصحاب.

وهذا الاحتمال، أي أن منظور الفقرة هو قاعدة اليقين وإن كان احتمالاً ضعيفاً لأن قوله (فنظرت فلم أرَ شيئاً) لا دلالة له، لا بالمطابقة، ولا بالالتزام على حصول اليقين بالطهارة. غايته لم يحصل له يقين بالنجاسة لا انه حصل له يقين بالطهارة. فليست الرواية ما يدعم احتمال قاعدة اليقين، ولكن مع ذلك نقول: لو احتملها شخص فإن قوله في رواية الصدوق (فطلبت) نافٍ لهذا الاحتمال، لأنه قال على رواية الصدوق: (فَإِنْ ظَنَنْتُ أَنَّهُ قَدْ أَصَابَهُ وَ لَمْ أَتَيَقَّنْ ذَلِكَ فَنَظَرْتُ فَلَمْ أَرَ شَيْئاً ثُمَّ طَلَبْتُ فَرَأَيْتُهُ فِيهِ) ظاهر قوله (ثم طلبت) أنه لم يحصل له اليقين بالطهارة، إذ لو حصل له اليقين بالطهارة لم يكن معنى لطلبه بمعنى الفحص عن النجاسة. إذن على رواية الصدوق احتمال قاعدة اليقين منتفٍ بالمرّة.

ولكن الإشكال يعود حتى لو انتفت دلالة الرواية على قاعدة اليقين. يعود الاشكال في الاستدلال بها على الاستصحاب، إذ لا وجه لتعليل عدم الإعادة بأنه لا ينقض اليقين بالشك، والمفروض ان السائل ليس عنده شك، بل عنده علم بحصول الصلاة مع النجاسة. فلذلك صار الكلام في صياغة الإشكال بنحو أدق، حيث إن الشيخ الأعظم في (الفرائد) زاد جملة في صياغة الإشكال، قال: ليست الإعادة مصداقاً لنقض اليقين بالشك، بل هي مصداق لنقض اليقين باليقين.

فوقع التأمل في هذه الإضافة، هل فعلا ان الاعادة مصداق لنقض اليقين باليقين، أو يكفينا في الإشكال أنها ليست مصداقاً لنقض اليقين بالحدوث للشك في البقاء. وقد تكلم السيد الأستاذ بكلام مجمل.

ولكن يمكن ان يقال: ان منظور الشيخ (قده) لكون الإعادة مصداقاً لنقض اليقين باليقين، هل هو بلحاظ الحكم الشرعي؟ أو بلحاظ مقتضى طبع المكلف؟ فإن كان منظور الشيخ للأول، كما يظهر من عبارته، فالإشكال وارد عليه؛ لأنه لا يصدق على أعادة الصلاة أنها نقض لليقين باليقين إلا إذا ثبت في رتبة سابقة أن النجاسة الخبثية مانعٌ من صحة الصلاة على كل حال، حتى في حال الجهل. فإذا ثبت في رتبة سابقة أن النجاسة مانع من صحة الصلاة حتى في حال الجهل، إذن المكلف حيث علم فمقتضى الحكم الشرعي ان يعيد الصلاة، والإعادة حينئذٍ نقض لليقين باليقين، هذا بحسب الحكم الشرعي.

إلا ان هذا لم يثبت بل ثبت خلافه، وان النجاسة ليست مانعاً حتى في حال الجهل، فإذا لم يثبت ذلك أو ثبت خلافه، إذن إعادة الصلاة بعد العلم بالنجاسة ليست من باب نقض اليقين باليقين، لأن المكلف لا يتيقن بفساد صلاته، إذ النجاسة ليست مانعاً مطلقاً.

وإن كان منظور الشيخ للحالة الطبعية، أي أن طبع المكلف المتحرز المتثبت في صلاته أنه إذا علم أن صلاته وقعت مع النجاسة التي احتملها قبل الصلاة بطبيعته يعيد الصلاة، فتكون الإعادة بلحاظ طبع المكلف مصداقاً لنقض اليقين باليقين، أي حيث انقلب يقينه من يقين بالطهارة إلى يقين بالنجاسة، فمن الطبع ان يعيدها، فلذلك قال (ع): لا يعيد.

هذا تصوير للإشكال الوارد على الاستدلال بالفقرة على حجية الاستصحاب، وقد ذكر لهذا الاشكال أجوبة عديدة، يأتي بيانها غداً إن شاء الله تعالى.

042

ذكرنا سابقاً أنه استدل بقوله (ع) (**فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً**) على حجية الاستصحاب.

**ولكن،** أشكل على هذا الاستدلال كما تعرّض له الشيخ الأعظم في رسائله. وبيان الإشكال كما افيد في (المنتقى ج6، ص92):

أن ظاهر الصحيحة تعليل عدم وجوب الإعادة أي اعادة الصلاة بعد العلم بوقوعها في النجاسة، بأن الإعادة نقض لليقين بالشك. فهل هذا التعليل لوحظ بالنسبة إلى حال ما بعد الصلاة، أم بالنسبة إلى حال الصلاة؟ فهنا محتملان:

**المحتمل الاول:** أن يكون الملحوظ في هذا التعليل حال ما بعد الصلاة، فكأنه قال: إن وجوب إعادة الصلاة هو نقض لليقين بالشك فعلاً لا أنه نقض لليقين بالشك حال الصلاة. بل هو نقض لليقين بالشك بالفعل. فاذا كان هذا هو المنظور فيلاحظ عليه ما ذكره الشيخ الاعظم (قده):

أن الإعادة ليس نقضاً لليقين بالشك، إذ المفروض أن منشأ اعادة الصلاة العلم بوقوعها مع النجاسة، فليس وجوب الإعادة لو ثبت مصداقاً لنقض اليقين بالشك، بل هو استناد لليقين بنجاسة الثوب اثناء الصلاة، فالمعلل به وهو الكبرى لا ينطبق على مورد التعليل. وإن كان الملحوظ في التعليل حال الصلاة فكأنه قال: لا يجب عليك الإعادة الآن لأنك دخلت الصلاة على يقين من الطهارة وشك في الزوال، فالملحوظ في التعليل حال الصلاة، لا بالفعل، فهنا أفاد سيد المنتقى (قده) بأن التعليل إما بالكبرى، وإما بالصغرى. والتعليل بالصغرى إنما يصح إذا كانت واسطة في الثبوت أو واسطة في العروض، أو مع معهودية الكبرى لدى المخاطب، وإلا فلا. **فهنا**

**صور لموارد التعليل:**

**الصورة الاولى:** أن يعلل بالكبرى، فيقال: لا تشرب الخمر لحرمة شرب المسكر. ولا اشكال حينئذ في صحة التعليل، فإنه تعليل بالكبرى المنطبقة على المورد.

**الصورة الثانية:** أن يعلل بالصغرى لكونها واسطة في الثبوت، فيقول: لا تشرب الخمر لإسكاره، فالتعليل بالإسكار عرفي، لأن الإسكار واسطة في ثبوت الحرمة للخمر نفسه.

**الصورة الثالثة:** لا تشرب الخمر، فإنه مسكر. والمقصود بهذا التعليل بيان الكبرى، وهو حرمة كل مسكر. وهو بيان عرفي، ان يكون مقصوده بالتعليل بيان الكبرى. فالإسكار واسطة في العروض، أي أنه هو موضع الحرمة ثبوتاً، وإنما الخمر من مصاديقه.

**الصورة الرابعة:** أن يقول: لا تسلك الجادة القديمة، فإن فيها تماسّاً كهربائياً، فهو وإن علل بالصغرى الا ان الكبرى معلومة لدى المخاطب، وهي: ان التماس الكهربائي خطر على الحياة، فلا حاجة الى ذكره. إذن ففي هذه الصور الأربع يصح التعليل. فهل ينطبق شيء منها على محل الكلام. وهو أن يقول (ع) للراوي: لا تعد صلاتك فعلاً لأنك في حال الصلاة كنت على يقين من طهارتك وشك في البقاء. فإنه لا ربط بين التعليل والمعلل، إذ مقتضى التعليل أن من كان على يقين من طهارته وشك في البقاء حال الصلاة أن يصلي، وأما بعد أن صلى واكتشف النجاسة، فهل يجب عليه الإعادة أم لا؟ فهذا أمر آخر لا ربط له بالأول. بل لا يعقل ان يكون تعليلا له لاختلاف الموضوع. فليس التعليل بالكبرى، اذ وجوب الاعادة فعلا ليس من مصاديق نقض اليقين بالشك حال الصلاة. كي يقال: علل بكبرى تنطبق على المورد. ولا تعليل بالصغرى، من جهة أنه واسطة في الثبوت. أو من جهة أنها واسطة في العروض. أو من جهة معهودية الكبرى لدى المخاطب. بل للمخاطب وهو زرارة أن يستغرب من تعليل الإمام (ع) عدم وجوب الإعادة فعلاً بأن المصلي كان على يقين فشك حال الصلاة. هذا هو الاشكال على الاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب. **أجيب عن ذلك بأجوبة:**

**الاشكال بان مورد الرواية من نقض اليقين باليقين لا بالشك**

**الجواب الاول:** ما نسب لشريف العلماء

من ان التعليل في الرواية ناظر لكبرى وهي إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي. وبيان ذلك بذكر امور ثلاثة: **الأمر الأول:** إن اتصاف الصلاة بالطهارة أثره سقوط الأمر بالصلاة، أي عدم وجوب الإعادة، فوجوب الإعادة نقض واضح لأثر اتصاف الصلاة بالطهارة. فإن أثر كون الصلاة مع طهارة أن لا أمر وعدم الامر ان لا إعادة.

**الأمر الثاني:** إن مقتضى استصحاب الطهارة حين الدخول في الصلاة ثبوت الطهارة الظاهرية. أي ان المصلي حين الصلاة كان على طهارة ظاهراً. وهذا لا كلام فيه.

**الأمر الثالث:** بما أن الحكم الظاهري في أي عمل مجزٍ عن الواقع، أي من قامت لديه حجة على اتصاف عمله بحكم ظاهري كان عمله مسقطاً للمأمور به الواقعي. فأراد الإمام (ع) ان يقول بعد المفروغية عن حجية الاستصحاب فهذا المكلف على طهارة ظاهرية، وحيث إن الحكم الظاهري في أي عمل يسقط المأمور به الواقعي فمقتضى ذلك سقوط الامر بالصلاة لوقوعها مع طهارة ظاهرية، ومقتضى ذلك عدم وجوب الإعادة، فإنما علل عدم وجوب الإعادة بجريان الاستصحاب حال الصلاة، لأن جريان الاستصحاب محقق للطهارة، والطهارة الظاهرية مجزية عن الواقعية، فصار وجوب الإعادة نقضاً للاستصحاب بالمدلول الإلتزامي، باعتبار أن لازم الاستصحاب ثبوت الطهارة الظاهرية. وثبوتها مسقط للأمر، فبهذا الترابط كان وجوب الإعادة نقضاً للاستصحاب، أي نقضاً لليقين بالشك. ولكن الشيخ الأعظم أشكل على كلام شريف العلماء بإشكالين:

**الإشكال الاول**: حيث إن شريف العلماء أفاد بأن عدم وجوب الاعادة اثر لاتصاف الصلاة بالطهارة، فأشكل عليه:

اذا كانت الصلاة واقعاً واجدة للطهارة فسقوط الامر عقلي لا شرعي، أي ليس عد الامر بالاعادة اثرا ًشرعي لاتصاف الصلاة بالطهارة. بل أثر عقلي. لأنه إذا كانت الصلاة واجدة للطهارة فانطباق المأمور به على المأتي به قهري، والإجزاء عقلي. فكيف يقول شريف العلماء إنما علل الإمام عدم الأمر بالإعادة بالاستصحاب لأن عدم الامر بالإعادة اثر؟ والحال بأن هذا تلازم عقلي وليس أثراً شرعياً.

فهذا هذا الإشكال وارد على شريف العلماء؟ **الصحيح: عدم وروده، وبيان ذلك بوجهين**:

**الوجه الأول:** تارة يُدّعى أن الشرط في صحة الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية. أي أن الصلاة من أول الامر شرطها هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية، إذن مقتضى وجدانها للطهارة الظاهرية أن المأمور به واقعاً قد حصل، لأن الشرط واقعاً هو الجامع فمقتضى ذلك ان لا ظاهر ولا واقع بل المأمور به قد حصل. فعلى هذا التحليل كما سيأتي دعواه من صاحب الكفاية في الجواب الثاني. فالانطباق قهري و الاجزاء عقلي. لكن بلحاظ الاستصحاب يكون الإجزاء اثراً شرعياً، أي ان هناك فرقاً بين النظر للصلاة في نفسها والنظر للاستصحاب، فبلحاظ الصلاة الاجزاء عقلي، لأن الصلاة واجدة لشرطها واقعا، ولكن بلحاظ الاستصحاب نفسه أي ما دلّ على حجية الاستصحاب ما هو اثره الشرعي؟ أثر حجية الاستصحاب؟ يقال: أثر حجية الاستصحاب أنه يحقق الطهارة الظاهرية، وبتحقيقه الطهارة الظاهرية يثبت الاجزاء، فالاجزاء وإن لم يكن اثراً شرعياً لوجدان الصلاة لشرطها، إلا انه أثر شرعي لحجية الاستصحاب. هذا اذا قلنا بهذا النحو. وأما اذا قلنا كما يظهر من جمع:

أن الشرط في صحة الصلاة هو الطهارة الواقعية لا الجامع غايته ان بقاء الامر بالصلاة مشروط شرعاً بأن لا تقوم حجة ظاهرية على وجدان العمل بشرائطه، فإن بعضهم أرجع إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي لا للتصرف في الموضوع، بل للتصرف في الحكم، أي من صلّى بطهارة ظاهرية وقلنا بأن صلاته مجزية، معنى انها مجزية **اتجاهان في تحليل الاجزاء:**

**أولهما:** التصرف في الموضوع بان يقال اساساً الشرط هو الجامع بين الواقع والظاهر.

**ثانيهما:** ان يقال ان الشرط هو الواقع، لكن كما يسقط الامر في حال الحرج ويسقط الامر في حال الضرر فإنه يسقط الأمر إن قامت حجة على وجدان العمل لشرائطه وإن كان العمل فاقداً لها واقعاً، فكأن الشارع يقول: من باب التسهيل على المكلف أقول بأن صلاته وإن كانت فاقدة للطهارة لكن بقاء الأمر بها مشروط عندي شرعاً بأن لا تقوم عنده حجة، فإن قامت عنده حجة سقط الامر. فعلى هذا الاتجاه يكون سقوط الامر اثراً شرعياً للحكم الظاهري، أي لقيام الحجة. إذن مناقشتنا الأولى لكلام الشيخ (قده):

أنه على أية حال الاجزاء اثر شرعي، إما أثر شرعي لنفس حجية الاستصحاب بناءً على أن الشرط هو الجامع بين الواقع والظاهر، وإما أثر شرعي لاتصاف الصلاة بالطهارة الظاهرية بناء على الاتجاه الثاني.

**الوجه الثاني**: لم يدّعي شريف العلماء بحسب نقل الشيخ عنه: ان الاجزاء اثر شرعي كي يلزمه الشيخ بهذا التعبير، وانما ادعى انه أثر بالجملة، وهذا كافي في صحة التعليل، فهو يريد أن يقول: هل يصح تعليل الإجزاء بالاستصحاب أم لا؟ يقول: نعم يكفي في صحة تعليل الإجزاء بالاستصحاب ان الاستصحاب محقق للطهارة الظاهرية، واتصاف الصلاة بالطهارة الظاهرية أثره الإجزاء.

فالنتيجة ان الاجزاء لازم عرفي للاستصحاب، فصح تعليل الاجزاء بجريان الاستصحاب لانه لازم عرفي سواء كان الاجزاء اثرا شرعيا لاتصاف الصلاة بالطهارة الظاهرية أو اثراً عقلياً فان هذا لا يغير من صحة التعليل. يبقى الإشكال الثاني الذي اشار اليه.

043

**الإشكال الثاني**: \_للشيخ الأعظم، على ما أفاده شريف العلماء، وهو محتمل لمفادين كما ذكر في (مطارح الانظار)\_:

**المفاد الأول**: إنّ شريف العلماء يدّعي صحة تعليل عدم وجوب الإعادة بجريان الاستصحاب حال الصلاة، ووجه صحة التعليل: أن المقام مؤلف من صغرى وكبرى:

الصغرى: أن الصلاة واجدة للطهارة الظاهرية.

الكبرى: أن كل عمل متصف بحكم ظاهري فهو مسقط للأمر الواقعي.

فعندنا دليلان وأثران:

**الدليل الاول حجية الاستصحاب**. وأثره شرعاً: وجدان الصلاة للطهارة الظاهرية.

**الدليل الثاني: اقتضاء الخطاب الظاهري للإجزاء**. أي سقوط الامر الواقعي. وأثره شرعاً: عدم وجوب الاعادة. فلا معنى للاشكال على كلام شريف العلماء كما في بعض التقريرات بأنه اصل مثبت. أي ان الاستصحاب في المقام اصل مثبت. لان شريف العلماء لا يدّعي أن سقوط الامر بالصلاة أثر للاستصحاب بواسطة كي يقال هذا اصل مثبت. وإنما يدعي وجود دليلين وأثرين، فالدليل الاول حجية الاستصحاب، أي استصحاب الطهارة حال الصلاة، واثره شرعاً وجدان الصلاة للطهارة الظاهرية. فثبتت الصغرى بالاستصحاب لا اكثر. واما عدم الامر بالإعادة فهو أثر شرعي لدليل آخر وهو الكبرى، ان الامر الظاهري مسقط للأمر الواقعي، فالجمع بينهما اقتضى عدم وجوب الاعادة، لا ان عدم وجوب الاعادة أثر للاستصحاب بواسطة عقلية كي يقال انه اصل مثبت.

وبهذا صح التعليل عرفاً، أي تعليل عدم الامر بالإعادة بأنه نقض للاستصحاب من باب الدلالة الالتزامية، أي لما كان تحقق الصغرى وهي وجدان الصلاة للطهارة الظاهرية منطبَقاً قهراً للكبرى، وهي: ان الأمر الظاهري مسقط للواقعي، صحّ التعليل عرفاً، أي تعليل سقوط الامر بجريان الاستصحاب، بلحاظ أن تحقيق الصغرى ملازم عرفاً لتحقق أثر الكبرى، فبهذه العلقة صحّ التعليل، وإلا فسقوط الأمر ليس أثراً شرعياً أو عقلياً للاستصحاب. ولذلك صاحب الكفاية أشكل على كلام شريف العلماء: بأن مقتضى كلامه أن العلّة في سقوط الأمر بالصلاة ليس هو الاستصحاب بل العلة هي الكبرى، أي اقتضاء الامر الظاهري لسقوط الامر الواقعي.

ثم تراجع عن ذلك فقال: الا ان يقال أن الاستصحاب المحقق للصغرى بضميمة الكبرى يقتضي سقوط الامر بالصلاة. من باب الاقتضاء العرفي والدلالة العرفية. وحيث انه يفضي اليه صح التعليل بان يقال: ان اعادة الصلاة نقض للاستصحاب بلحاظ أنه يفضي اليه لا محالة. فمركز كلام شريف العلماء الاتكاء على الاستصحاب كتعليل عرفي. ولذلك عبر عليه الشيخ من هذه الجهة، فأفاد بحسب ما في كتاب (مطارح الانظار) ان التعليل \_تعليل سقوط الامر بالصلاة وعدم وجوب الاعادة بالاستصحاب\_ إنما هو بالدلالة الالتزامية العرفية، وإنما تنعقد الدلالة الالتزامية إذا كانت الكبرى واضحة، أي أن اقتضاء الأمر الظاهري لسقوط الامر الواقعي أمر واضح، فبما أنه واضح فلا حاجة إلى ذكره، ويصح بناءً عليه تعليل سقوط الأمر بالاستصحاب. إلا أن الواقع ليس كذلك أي ليس اقتضاء الامر الظاهري للإجزاء كبرى واضحة عرفا بحيث يستغنى عن ذكرها.

**المفاد الثاني**: أن المسألة تعبيرية لا اكثر، أي لو ان الرواية عبرت بهذا: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، ولم يكن ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً. لو عبرت بهذه العبارة لم يرد اشكال على كلام شريف العلماء، فإنه لو كان التعبير بهذا النحو لكان المفاد: إنما سقط الامر بالصلاة ولم تجب اعادتها لأجل جريان الاستصحاب في ذلك الظرف وهو حال الصلاة. إذ ما دمت أنت لم يكن ينبغي لك حال الصلاة ان ترفع يدك عن الاستصحاب لأجل ذلك لا يجب عليك إعادة الصلاة فعلا. وهذا تعليل مقبول وان لم يفهم السائل ما هو وجه العلية. نظير: ان يقول له: يجب عليك الإفطار في السفر لأنه يجب فيه القصر، فيفهم السائل: أن علّة وجوب الإفطار في السفر وجوب القصر، ولكن ما هو وجه العلية ليس بالضرورة أن يبيّنه المولى. يكفي أن يفهم السائل ان هذا ولو تعبداً. فلو أن الإمام (ع) في المقام قال: يا زرارة لا يجب عليك اعادة الصلاة، لأنك في حال الصلاة كانت وظيفتك أن لا تستصحب الطهارة، وأن لا تنقض اليقين بالشك. فحرمة النقض حال الصلاة علة لسقوط الامر عنه، اما ما هو وجه العلية ليس من لوازم مقام الجواب ان يبينه الامام، فيصح التعليل بذلك ولو تعبداً.

إلا أن المفروض ان الامام استخدم عبارة أخرى: قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

وظاهره أن العلة في سقوط الامر بالصلاة حرمة النقض فعلا لا حرمة النقض حال الصلاة. فحيث إن العبارة ظاهرة في أن العلة هي حرمة النقض فعلا أي بعد الصلاة جاء الإشكال. وهو: أن ذلك إنما يصح لو كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك بعد الصلاة. إذ لو كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك بعد الصلاة لصح في المقابل أن يقال: فليس ينبغي لك. لكن المفروض ان الإعادة استناد لليقين بالنجاسة، وليست مصداقاً لنقض اليقين بالشك بعد الصلاة. فعاد الإشكال مرة أخرى بلا جواب.

**الجواب الثاني:** ما ذكره صاحب الكفاية (قده)

وبيان مطلبه بذكر جهات:

**الجهة الاولى**: أن الشرط في صحة الصلاة إحراز الطهارة لا نفس الطهارة، وبما ان الشرط احراز الطهارة لا نفس الطهارة فالاستصحاب محقق بالوجدان للشرط الا وهو إحراز الطهارة. فصارت الصلاة واجدة لشرطها وهو احراز الطهارة بالاستصحاب.

**الجهة الثانية:** أن وجوب الاعادة بعد الصلاة لا اشكال انه نقض للاستصحاب، لانه اذا كان الاستصحاب محققا للشرط فهو محقق للصحة، فإذا كان الاستصحاب محققاً للصحة فلا محالة وجوب الاعادة نقض للاستصحاب، وبما ان الاستصحاب حقيقته عدم نقض اليقين بالشك فنقض الاستصحاب سوف يكون نقضا لليقين بالشك.

**أو قل ببيان آخر:** لو كان الحكم حال الصلاة أن هذه الصلاة مما يجب إعادتها، لكان ذلك يعني جواز نقض اليقين بالشك، اذ الصلاة التي يجب اعادتها واقعاً يجوز نقض اليقين فيها بالشك لأنه لا قيمة لها فيجب اعادتها، فلا محالة وجوب الاعادة سوف يكون مناقضاً عرفاً لحرمة نقض اليقين بالشك حال الصلاة. إذ يصح لي ان أقول: هذه الصلاة التي أنا فيها هل يجب اعادتها واقعاً ام لا يجب؟ فاذا لم يجب اعادة هذه الصلاة واقعاً إذن فكيف يحرم عليّ نقض اليقين فيها بالشك مع وجوب إعادتها؟ إذن لا محالة وجوب الإعادة ناقض للاستصحاب، أي ناقض لليقين بالشك. فيصح تعليل عدم وجوب الاعادة بحرمة نقض اليقين بالشك حال الصلاة.

**الجهة الثالثة: إن قلت:** مقتضى هذا الكلام أن الموضوعية للاستصحاب، أي ان الدليل على سقوط الامر بالصلاة هو الاستصحاب، إذ المفروض أن الشرط هو الاحراز، والاستصحاب احراز، إذن فالاستصحاب هنا له موضوعية في سقوط الامر بالصلاة، بينما ظاهر قوله (لأنك كنت على يقين) ان الموضوعية للطهارة الواقعية، لا للطهارة الاستصحابية، وان الاستصحاب ما هو الا طريق محض لا موضوعية له، فعندما يقول (ع) (لا تعد صلاتك لأنك كنت على يقين من طهارتها) فظاهر هذا الكلام ان الموضوعية لتلك الطهارة الواقعية وأن يقينك بها هو الذي اسقط الامر عنك، لا أنّ للاستصحاب موضوعية في السقوط. فما أفدتم خلاف ظاهر التعليل.

قلت: إن قوله لأنك كنت على يقين. ليس تعليلاً لسقوط الامر، بل تعليل لجريان الاستصحاب، فكأن هناك تعليلين طوليين مترتبين، أي أن الإمام (ع) إنما قال (لأنك كنت على يقين)، ليس الغرض منه تعليل سقوط الامر، أنما الغرض من هذا التعليل أنك مجرى للاستصحاب. فهو يريد أن يقول أيها المكلف أنت في حال الصلاة كنت مجرى للاستصحاب. و الشاهد على أنك مجرى للاستصحاب انك كنت على يقين من طهارتك، فهو تعليل لجريان الاستصحاب في حقه، من باب التنبيه على حجية الاستصحاب في حقه، وبعد الفراغ عن هذا التعليل.

يأتي التعليل الآخر: وأنه إنما سقط الامر بالصلاة عنك لجريان الاستصحاب في حقك، باعتبار ان جريان الاستصحاب إحرازٌ للشرط. ولو انكشف بعد ذلك أنك صليت مع النجاسة. إذن هناك تعليلان مترتبان.

**الجهة الرابعة**: لماذا قبل هذا الجواب مع أنه رفض جواب شريف العلماء؟. وأشكل على كلام شريف العلماء؟ مع أنه رجع الى نفس الكلام. وهو: أن المسألة مبنية على اقتضاء الأمر الظاهري لسقوط الأمر الواقعي. فهنا لا يُعرف مطلبه إلا بمراجعة مطلبه في (بحث الإجزاء) حيث إنه هناك أوضح مقالته في الإجزاء بنحو لا يرد عليه هذا الإشكال. وتقريره يأتي إن شاء الله تعالى.

044

ذكرنا سابقاً أن صاحب الكفاية عدل عن الوجه الذي أفاده شريف العلماء، مع أنه أشكل عليه على وجه مشترك معه في النكتة. والوجه في ذلك أمور:

**الأمر الأول:** أن صاحب الكفاية، في بحث الإجزاء ذكر أن الأصول على نوعين:

منها: ما دوره التنجيز والتعذير فقط. كأصالة البراءة، الذي دوره مجرد المعذرية، وأصالة الاحتياط الذي دوره مجرد المنجزية.

ومنها: ما هو مثبت ومحرز للمتعلق، أي متعلق التكليف كأصالة الطهارة وأصالة الحل. فإن مضمون قوله (ع): كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر. هو إحراز شرط صحة الصلاة، حيث يشترط في صحة الصلاة طهارة ساتر العورة، وطهارة المسجد، فإن أصالة الطهارة تحرز ذلك. لا أن مفادها مجرد المعذرية كأصالة البراءة. وكذلك أصالة الحل، في قوله (كل شيء لك حلال) فإنه إذا شك المكلف في جلد حيوان فإن أصالة الحل تثبت حلية الحيوان فتثبت ان الصلاة في جلده صلاة في جلد ما يؤكل. إذن فاصالة الطهارة واصالة الحل تثبتان حال متعلق التكليف، وهو قوله (صلّ بساتر طاهر)، أو (مما يؤكل لحمه). وهذا الاحراز إحراز واقعي، لا ظاهري، أي أن مفاد أصالة الطهارة والحل: الحكومة بنحو التوسعة. أي توسعة شرط الصلاة لما يشمل الطهارة الواقعية والظاهرية، توسعة واقعية. فإن مقتضى إطلاق (كل شيء لك نظيف) أن ساتر المصلي بالعنوان الأولي يشمل الطاهر ظاهراً. فإن قوله (ع) (حتى تعلم أنه قذر) قيد في الحكم لا في الموضوع، أي ليس معنى هذه الفقرة أنه ما لم يعلم أنه قذر فهو طاهر، حتى يكون عدم العلم قيداً في الموضوع، بل المقصود بهذه الفقرة: أن ثوبك طاهر ابتداءً إلى أن تعلم أنه قذر، أي أن الحكم بالطهارة مستمر إلى أن يعلم بقذارته، فيحصل تبدل في الحكم، فلو كان (حتى تعلم) قيدا في الموضوع بمعنى أن ما لم يعلم أنه قذر فهو طاهر، فإن الطهارة حينئذٍ مجرد طهارة في فرض الشك فلا إطلاق لها، بحيث يستفاد منها التوسعة الواقعية. أما حيث إن هذا القيد قيد في الحكم، فإذن موضوع الحكم بالطهارة الشيء في حد نفسه لا الشيء المشكوك. إلى أن يعلم أنه قذر، فيتغير الحكم. وعلى هذا فإن قوله (كل شيء لك طاهر) له مفادان طوليان: **الأول:** إثبات الطهارة. **الثاني:** توسعة الشرط الواقعي لما يشمل مثل هذه الطهارة.

وهذا معنى ما نسب اليه أن شرط صحة الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية والتعبدية.

**الأمر الثاني:** أن ما ذكرناه في الطهارة والحل يأتي في الاستصحاب على وجه قوي. والمقصود به: أن مفاد الاستصحاب محتملات:

**المحتمل الاول:** أن مفاد الاستصحاب مجرد المنجزية والمعذرية، فلا ينفعنا في إثبات شيء.

**المحتمل الثاني**: أن مفاده التعبد باليقين بقاءاً مع غمض النظر عن المتيقن. فهو كسائر الأمارات التعبدية. وهذا ايضا لا ينفع.

**المحتمل الثالث:** أن مفاد الاستصحاب إحراز المستصحب بقاءاً، والنتيجة توسعة المستصحب لما يشمل التعبد منه.

فعلى هذا يكون لاستصحاب الطهارة مفادان:

**المفاد الأول:** إثبات الطهارة. الثاني: توسعة ما دلّ على شرطية الطهارة لما يشمل الطهارة الاستصحابية. فيكون الاستصحاب كأصالة الطهارة.

**الأمر الثالث**: بناءً على ما ذُكر يقول الآخوند : لا حاجة إلى تقدير كبرى في الرواية، كما احتاج اليه كلام شريف العلماء ليناقش هل ان الكبرى واضحة أم خفية، بل إن قوله (ع) (لأنك كنت على يقين طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) إثبات للطهارة وتوسعة لشرط صحة الصلاة لما يشمل هذه الطهارة التعبدية. فهو متكفل للصغرى والكبرى. وبالتالي يصح تعليل عدم الأمر بالإعادة بالاستصحاب نفسه.

**والملاحظة عليه**: مضافاً لعدم تكفل هذه الجملة عرفاً للصغرى والكبرى، ما لوحظ على كلام شريف العلماء من قِبل الشيخ الأعظم، أنه لو كان الملحوظ في التعليل بالاستصحاب حال الصلاة لكان المناسب ان يقول : ولم يكن ينبغي لك نقض اليقين بالشك. ولكنه (ع) قال: (فليس ينبغي لك نقض اليقين بالشك) و ظاهره: أنه اعتبر إعادة الصلاة نقضاً لليقين بالشك فعلاً، أي بلحاظ حال ما بعد الصلاة. مع أن الاعادة بعد الصلاة ليست مصداقاً لنقض اليقين بالشك. فيعود الإشكال. وبذلك تبين النظر في ما أفاده المحقق النائيني حيث أفاد: أن كلام العلمين (شريف العلماء وصاحب الكفاية) تام، لأن شرط صحة الصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية.

**فإنه يرد عليه:** أن استنطاق أي من الوجهين من الرواية يتنافى مع ظهور (فليس ينبغي) في أن الإعادة نقض بالفعل لا نقض بلحاظ حال الصلاة.

وقد تبعه سيدنا (قده) وزاد عليه: أنه ملاك كلا الوجهين واحد، وهو: أن الشرط الواقعي هو الجامع، فكأنه ما الفائدة في ذكر الوجه الثاني مثلاً. ولكن، يدفع ذلك ما ذكره صاحب الكفاية نفسه في (بحث الإجزاء): من أن الاجزاء ثبوتاً يتصور على أنحاء ثلاثة:

**النحو الاول:** أن الصلاة واجدة لشرطها لأن شرطها هو الجامع بين الطهارة الواقعية والتعبدية.

**النحو الثاني:** أن شرط صحة الصلاة الطهارة الواقعية، ولكن أصل الأمر بالصلاة عن طهارة مقيّد حدوثاً بما إذا لم يأت بصلاة مع طهارة ظاهرية. فكأنه قال: إن لم تأت بصلاة مع طهارة ظاهرية فصل عن طهارة واقعية. فإذا اتى بصلاة عن طهارة ظاهرية لم يحدث الأمر من الأصل أي الأمر بالصلاة عن طهارة واقعية.

**النحو الثالث**: أنه قيد فيه بقاءاً لا حدوثاً. أي انه امر بصلاة بطهارة واقعية ابتداءً، لكن بقاء هذا الأمر في حقه مشروط بأن لا يحدث صلاةً مع طهارة ظاهرية عن عذر، وإلا فيسقط الامر. بلحاظ ما يدّعيه صاحب الكفاية أن المجيء بالصلاة عن طهارة ظاهرية معجّز عن استيفاء ملاك الصلاة مع الطهارة الواقعية. ومحل البحث ليس في الصحة وعدم الصحة. وإنما أن كلام شريف العلماء من حيث الملاك مختلف مع نكتة صاحب الكفاية.

**تذييل**: ولكن صاحب الكفاية اشكل على جريان استصحاب الطهارة من الأصل، فقال: إذا لم تكن الطهارة الواقعية شرطاً بل كان الشرط إحراز الطهارة، فلا يجري استصحابها. لأنه يُعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي. فاذا لم تفد الطهارة الواقعية لأنها لا حكما شرعياً ولا موضوعا لحكم شرعي، فإذن لا موضوع للاستصحاب و إذا لم تستصحب لم تحرز الطهارة واذا لم تحرز لم تصح الصلاة[[43]](#footnote-43).

**وهنا أجوبة:**

**الجواب الاول: ومحصّله**: لا يعتبر في جريان الاستصحاب مصحح في رتبة سابقة على جريانه. بل يكفي في صحته أثر في طول جريانه. لأن الدليل الدال على اعتبار الأثر أن لا يكون الجريان لغواً، ويكفي في رفع اللغوية أثر في طول جريانه، والمفروض تحققه في المقام. إذ بجريانه أحرز الشرط وتوسّع عنوانه لما يشمل الطهارة الاستصحابية.

**الوجه الثاني:** سلّمنا أنه يُعتبر في المستصحب أن يكون حكماً شرعياً أو موضوع لحكم شرعي، فإن الطهارة موضوع لأثر شرعي. اذ استصحاب الطهارة في الثوب أو البدن يترتب عليه عدم تنجس ما لاقه برطوبة مسرية. فهو لا يخرج عن كونه موضوعاً لأثر شرعي، فيجري استصحابه فيترتب عليه توسعة الشرط واقعاً.

**الوجه الثالث:** ما ذكره في الكفاية، قال: إن الطهارة الواقعية شرط اقتضائي، وإن لم يكن فعلياً، وهذا يكفي في صحة استصحابه.[[44]](#footnote-44)

وأشكل عليه المحقق العراقي في (ج4 من نهاية الافكار، ص50). ويأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

045

ذكرنا فيما سبق: أنّ صاحب الكفاية (قده) أشكل على مبناه في دلالة الصحيحة على الإجزاء بإشكال عويص، ومحصله:

أن صاحب الكفاية علل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد انكشاف وقوعها مع النجاسة بجريان الاستصحاب، أي استصحاب الطهارة.

وهنا وقع الإشكال، وهو: هل أن الطهارة الواقعية لها دور أم لا دور لها؟ وعلى كلا المحتملين لا يصح التعليل. أي على كلا المحتملين لا يصح تعليل عدم وجوب الاعادة لجريان الاستصحاب. وذلك: لأن الطهارة الواقعية إذا لم يكن لها دور أصلا في صحة العمل وإنما الدور لإحراز الطهارة لا لنفس الطهارة، إذن إذا لم يكن للطهارة أي دور فلا وجه لاستصحابها لأن الاستصحاب يعتبر في صحته وجود أثر عملي للمستصحب. فإذا لم يكن للمستصحب أي اثر عملي فلاوجه لاستصحابه. واذالم يكن لاستصحابه وجه إذن فالاستصحاب في المقام لا حجية له، فكيف يعلل به عدم وجوب الاعادة. والحال بأن جريانه خطأ، لأن المستصحب ليس له دور، وليس له أثر شرعي.

وإن قلتم ان الطهارة الواقعية لها دور ولها اثر، فإذا كان للطهارة الواقعية أثر فمقتضى اثرها فساد الصلاة لا صحة الصلاة حيث انكشف للمكلف وقوع الصلاة بدون طهارة. وإذا كان للطهارة الواقعية أثر فكيف يعلل عدم وجوب إعادتها بالاستصحاب مع انكشاف خلافه؟. فالنتيجة: أن المحذور وارد على كل حال، إن اخترت ان الطهارة الواقعية لا اثر لها فالاستصحاب خطأ، فكيف يكون تعليلاً؟ وان اخترت ان لها اثر فقد انكشف خلاف الاستصحاب فكيف يكون تعليلاً. فما هو الجواب عن هذه المسالة.

فهنا تصدى في الكفاية للجواب عن هذا الإشكال بوجهين اشكل عليهما تلميذاه المحقق العراقي والاصفهاني.

أما كلام العراقي في نهاية الافكار: (ج4، ص50). وكلام الاصفهاني في (نهاية الدراية ج3، ص84).

وقد أجاب صاحب الكفاية (قده) عن هذا الإشكال بوجهين:

**الوجه الأول:** إن الطهارة الواقعية وإن لم تكن شرطاً بالفعل، لكنها شرط اقتضائي، فلها نصيب من الشرطية على نحو الاقتضاء، وهذا يكفي في صحة استصحابها. وبيان ذلك: إن الفقيه إذا لاحظ أربعة من الأدلة: **الدليل الاول**: ما دل على شرطية الطهارة في صحة الصلاة، المنصرف في حد نفسه للطهارة الواقعية.

**الدليل الثاني**: ما دلّ على أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) الظاهر عنده في حكم حكومة أصالة الطهارة على الدليل الأول، وتوسعته واقعاً لما يشمل الطهارة الظاهرية.

**الدليل الثالث**: ما قام عليه المرتكز القطعي، أن من صلى معتقداً بالنجاسة أو مستصحبا ً للنجاسة رجاءاً فانكشف أن صلاته مع الطهارة، فإن صلاته صحيحة قطعاً. مع أنه لم يحرز الطهارة بل احرز النجاسة.

**الدليل الرابع**: أن من صلى مع النجاسة واقعاً، لأجل الغفلة، أو لأجل الجهل المركّب، فإن صلاته صحيحة جزماً بحديث (لا تعاد). فإذا جمعنا بين الأدلة خلصنا إلى أن المكلّف إنك ان غافلاً أو جاهلاً جهلاً مركباً فليست الطهارة شرطاً في حقه، وأما إذا كان ملتفتاً مختاراً فالشرط في حقه الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية. إذن فلم نحرم الطهارة الظاهرية من الاثر، بل بقي لها نصيب من الشرطية يظهر اثره في بعض الموارد. وهو: ما لو صلى معتقداً بالنجاسة أو مستصحبا لها وكان في الواقع صلاته مع الطهارة.

**ولكن العراقي أشكل عليه**: بأن الاستصحاب وظيفة عملية ويعتبر في الوظيفة العملية وجود أثر فعلي لا اقتضائي. فلا محالة يعتبر في الاستصحاب أن يكون للمستصحب أثر فعلي، لا اقتضائي.

**الوجه الثاني**: إذا قرّرنا أن الشرط في صحة الصلاة إحراز الطهارة، لا مطلق الإحراز، فالشرط مؤلف من جزأين (احراز و طهارة) فاصبح للطهارة شركة في الشرط، ومقتضى هذه الشركة صحة استصحابها، لأن لها دخلا في الشرط.

**فأجاب العراقي**: إن ما هو قيد للشرط الطهارة العنوانية، اللحاظية، لأننا إذا قلنا ان الشرط احراز الطهارة، يعني احراز هذه الصورة. فالطهارة التي هي قيد في الشرط الطهارة اللحاظية الملحوظة حين الاحراز. وما يترتب عليه أثر عملي هو الطهارة الواقعية، لا الطهارة المتصورة حين الإحراز.

إذن فإيهما جزء؟ فإن ذهبت الى أن ما هو قيد الشرط الطهارة اللحاظية كما هو الصحيح فهذا ليس له اثر لأن الآثار الشرعية لا تترتب على الصور والملحوظات. وإن جعلت القيد الطهارة الواقعية رجع ذلك إلى أنه لا تصح الصلاة حتى يكون الاحراز مطابقاً للواقع، وهذا خلف مقصودك من أن الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، يعني لا تشترط مطابقة الاحراز للواقع. فهذا العلاج غير نافع.

ثم عمّق المحقق العراقي الاشكال، بأنه على مبناك من ان الشرط في صحة الصلاة الجامع، لا يجري الاستصحاب ابداً على جميع الفروض. نعم، يمكن تحصيل هذا الجامع بأصالة الطهارة لا بالاستصحاب. فنحن لا نشكل على المبنى وهو أن الشرط في صحة الصلاة الجامع، إذ يمكن تحقيق الجامع بأصالة الطهارة، إنما الاشكال على تحصيل الجامع بالاستصحاب، بحيث يصح تعليل عدم وجوب الاعادة بجريان الاستصحاب. فنقول: هذا غير معقول. لأن المستصحب اما الفرد، اما الحصة، أما الجامع، ولا يتصور شق رابع، وعلى جميع الفروض الاستصحاب باطل.

**الفرض الاول:** أن يكون المستصحب الفرد. يعني الطهارة المتشخصة خارجاً بزمن أو بمكان أو بشخص معين أو ثوب معين. فما هو المستصحب فرد من الطهارة الواقعية. وهذا باطل، لأنك بعد أن بنيت على أن الشرط هو الجامع، فقد الغيت الخصوصيات الفردية، فلا أثر عملي للخصوصيات الفردية، وإذا لم يكن لها أثر عملي فإدخالها في الاستصحاب مما لا وجه له. إذن فهذا الفرض باطل.

**الفرض الثاني**: أن يكون المستصحب الحصة. أي صرف وجود الطبيعي خارجاً. فإذا كان المستصحب هو الحصة فهذا يعني أنه يشترط في جريان الاستصحاب سبق وجود الطهارة الواقعية على الطهارة الاستصحابية. إذ لو لم يسبق وجود الطهارة الواقعية على الاستصحاب لوجد صرف الوجود بالطهارة الاستصحابية، لأن صرف الوجود لا يقبل التكرر. فإما أن يكون متحققاً ضمن الطهارة الواقعية أو ضمن الطهارة الاستصحابية. فإذا قلتم ان المستصحب صرف الوجود وهو الحصة فلابد ان يتحقق له سبق على الاستصحاب، كي يتحقق صرف الوجود في زمن سابق على جريان الاستصحاب فيستصحب. فإذا اشترطنا أن لا يجري الاستصحاب إلا إذا كان للمستصحب أثر عملي كما هو المفروض، وأن المستصحب الذي له أثر عملي هو صرف الوجود، (صرف وجود الطهارة) فنتيجة هذا الكلام احد محذورين:

**المحذور الاول**: إلغاء الاستصحاب.

**المحذور الثاني:** لازم جريانه عدم جريانه. والوجه في ذلك:

أن صاحب الكفاية عندما طرح هذا الاشكال اما ان تشترط صحة الاستصحاب مطابقته للواقع أي ان يكون فعلا وراء الاستصحاب طهارة واقعية محققة لصرف الوجود أو لا يشترط.

فان اشترط ذلك وقلت لا يجري الاستصحاب حتى يكون للطهارة الواقعية وجود محقق لصرف الوجود فهذا الغاء لأثر الاستصحاب إذ اثر الاستصحاب اما المعذرية، وأما المنجزية، فإذا اشترطت مطابقته للواقع فالأثر للواقع.

وان قلت لا يشترط فهذا يعني انه حتى لو لم يكن للطهارة الواقعية وجود قبل جريان الاستصحاب فإن الاستصحاب يجري ويصح، ويترتب عليه الاثر. وحينئذٍ يلزم من جريانه عدم جريانه، وما يلزم من وجوده العدم فهو محال. إذ جريانه فرع اثر عملي للمستصحب، والمستصحب هو صرف الوجود، فلا بد ان يكون للمستصحب تحقق ليكون له اثر ليجري استصحاب بلحاظ اثره.

فجريان الاستصحاب منوط بأثر للمستصحب الذي هو صرف الوجود، وأثر المستصحب فرع تحققه. ولا يكون لصرف الوجود تحقق وسبق بحيث يكون له اثر عملي إلا إذا لم يجري الاستصحاب، لأنه لو جرى الاستصحاب لتحقق صرف الوجود بالطهارة الواقعية فلم يكن للطهارة الواقعية صرف وجود كي يكون له اثر عملي.

**والنتيجة**: أن جريان الاستصحاب فرع الأثر العملي للمستصحب، ووجود أثر عملي للمستصحب وهو صرف الوجود فرع تحققه، وتحقق صرف الوجود قبل الاستصحاب منوط بعدم جريان الاستصحاب، إذ لو جرى الاستصحاب قبله أو بعده لتحقق صرف الوجود بغيره وهو الطهارة الاستصحاب، واذا تحقق صرف الوجود بالطهارة الاستصحابية ما تحقق صرف الوجود بالطهارة الواقعية كي يكون له اثر عملي كي يجري الاستصحاب. فلازم جريان الاستصحاب عدم جريانه، وهو محال.

يأتي بقية الكلام بعد غد إن شاء الله تعالى.

046

ما زال الكلام حول ما ذكره المحقق العراقي (قده)، حيث أفاد: بأنه إذا قلنا بأن الشرط في صحة الصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية، والطهارة الظاهرية، فإنه لا يُعقل حينئذٍ جريان الاستصحاب بأي شق من الشقوق، اي سواء كان المستصحب هو الفرد، أو كان المستصحب هو الحصة، أو كان المستصحب هو الجامع.

ووصل الكلام إلى ما إذا كان المستصحب هو الجامع، اي أن ما يجري استصحابه هو نفس الجامع بين الطهارتين لا خصوص الفرض ولا خصوص الحصة. وهذا ما اشكل اليه:

بأنه لا يعقل أصلاً استصحاب الجامع. والسر في ذلك:

أن استصحاب الجامع يعني أن الجامع متقدم رتبة على الاستصحاب. لأن استصحاب اي شيء فرع كون ذلك الشيء ملحوظا في رتبة سابقة. فاستصحاب الجامع يعني تقدم الجامع على الاستصحاب رتبة. فإذا كان الجامع مما يتحقق بالاستصحاب إذ المفروض انه جامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية، والطهارة الظاهرية تتحقق بالاستصحاب، إذن فالجامع مما يتحقق بالاستصحاب، ونتيجة ذلك ان الجامع متقدم على نفسه بالرتبة. فهو من جهة أن الاستصحاب يجري فيه لابد أن يكون متقدما بالرتبة على الاستصحاب، ومن جهة أن الاستصحاب محقق له فهو متأخر بحسب الرتبة عن الاستصحاب، والنتيجة: ان الجامع متقدم على نفسه بحسب الرتبة. وهذا محال.

بل قال: لا ندّعي فقط أن الجامع لا يعقل استصحابه، بل ندعي أن الجامع نفسه غير معقول. اي أن الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الاستصحابية غير معقول في نفسه، وذلك لأنه لا يعقل جامع بين أمرين طوليين، مثلاً: لا يعقل جامع بين العلة والمعلول، إذ كيف يتصور جامع بين أمرين مترتبين، اي يترتب أحدهما على الآخر؟ فإن هذا غير معقول، لأجل ذلك أفاد بأن جعل الشرط الجامع بين الطهارة الواقعية والاستصحابية غير معقول في نفسه، وعلى فرض معقوليته فلا يعقل استصحابه.

ولكن، هنا ملاحظتان على كلام المحقق العراقي (قده):

**الملاحظة الاولى**: نحن نتفق مع المحقق العراقي أن الاستصحاب لا يجري في الجامع لا لما ذكره من عدم المعقولية، بل لأن الأثر الشرعي إنما هو على الحصة لا على الجامع بما هو جامع، وإلا لو كان الأثر الشرعي للجامع المجرّد المعّرى عن التحصص لانحلت مشكلة جريان الاستصحاب في الكلي من القسم الثالث. فإن مشكلة استصحاب الكليم من القسم الثالث مبنية على التحصص. بأن يقال: لو فرضنا أننا علمنا أن الإمام العادل قد خرج من المسجد. ونشك في وجود إمام عادل مقارناً لخروج الأول. فهنا قالوا: بأنه لا يجري الاستصحاب لا يجري، لأن الجامع ضمن الفرد السابق قد ارتفع قطعاً، والجامع ضمن الفرد الجديد مشكوك الحدوث، فلا يجري الاستصحاب، فلو كان الأثر للجامع مع غمض النظر عن تحصصه لانحلت المشكلة. حيث تيقنا بوجود جامع ونحتمل بقاءه، فيجري استصحاب، إلا أن الأثر ليس للجامع بما هو جامع، فلابد من النظر للحصة. ولذلك نقول: لا يجري استصحاب الجامع في هذا المقام، وإنما الجاري استصحاب الفرد أو الحصة، فنحن معه في هذين.

الملاحظة هي: هل يشترط في جريان الاستصحاب أثر عملي في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب أم لا؟

فإذا قلنا نعم، كما هو مسلكه ومسلك شيخه صاحب الكفاية (قده) أنه يشترط في جريان الاستصحاب أثر عملي مع قطع النظر عن الاستصحاب. فحينئذٍ إن قلنا بأن الطهارة الخبثية حكم شرعي فهي بنفسها أثر عملي، لأنها بنفسها حكم شرعي، وأما إذا قلنا كما هو مسلكه وهو يصر عليه وبنى عليه الإشكال: ان الطهارة الخبثية امر تكويني واقعي، وليست حكما ً شرعياً، لذلك لابد من أثر عملي لها مع غمض النظر عن الاستصحاب كي يجري بلحاظ ذلك الأثر الاستصحاب. فيقال حينئذٍ: يكفي الاثر التقديري، بمعنى ان يقال: لو كانت الطهارة الواقعية موجودة لكان لها أثر عملي، لأنه لا ريب لو ان المصلي لو كان واجدا للطهارة الواقعية فإن صلاته صحيحة، وإن تيقن بالنجاسة إذا صلى رجاءً.

إذن للطهارة الواقعية على تقدير وجودها واقعاً أثر، فهناك أثر للطهارة الواقعية على تقدير وجودها مع غمض النظر عن الاستصحاب. فهذا الأثر هو المصحح لجريان الاستصحاب. إذ لا يدعي لا الآخوند ولا مشائخه أنه يشترط في الاستصحاب مطابقته للواقع والا للزم الغاء أثر الاستصحاب، أو انه يشترط في الاثر العملي للطهارة الواقعية عدم جريان الاستصحاب، كي يلزم من اشتراط جريانه عدم جريانه. بل الشرط المصحح لجريان الاستصحاب أن للطهارة الخبثية الواقعية على تقدير وجودها اثراً فيجري الاستصحاب بلحاظه.

وأما إذا قلنا بالمسلك الصحيح من انه لا يشترط ذلك، بل بما ان الاستصحاب وظيفة عملية فيكفي في جريانه أثر عملي، ولو كان هو التنجيز أو التعذير، ولو كان هذا الاثر في طول جريان الاستصحاب لا في رتبة سابقة عليه. فبناءاً على هذا المسلك: يجري استصحاب الفرد من الطهارة التي تيقنا بحدوثها، إذ يترتب على جريانه إحراز فرد آخر من الطهارة الا وهو الطهارة الظاهرية الاستصحابية. وهذا معذر.

**الملاحظة الثانية**: ذكر (قده) أنه لا يعقل جامع بين الطهارتين الواقعية والظاهرية لتأخر الثانية رتبة عن الأولى.

**ولكن: أولاً:** الطهارة الاستصحابية بمعنى الاستصحاب ليس متأخراً رتبة عن الطهارة الواقعية. بل هو متأخر رتبة عن الشك فيها لا عن نفس الطهارة الواقعية. فالطهارة الظاهرية المتحققة بالاستصحاب متأخرة رتبة عن الشك. لأن الشك موضوع لها، ولكن الشك في شيء والعلم به والجهل به ليس متأخراً رتبة عنه، كي يقال: الطهارة الظاهرية متأخرة رتبة عن الطهارة الواقعية فالجامع ضمن الطهارة الواقعية متقدم رتبة على الجامع ضمن الطهارة الظاهرية.

فإن الشك في الشيء والعلم به والجهل به قد يكون حتى مع عدم وجوده واقعاً، فصحيح أن الاستصحاب متأخر رتبة عن الشك، لكن الشك ليس متأخراً رتبة عن المشكوك، فليس الاستصحاب المحقق للطهارة الظاهرية متأخراً رتبة عن واقع المستصحب الذي هو الجامع بينهما.

**ثانياً:** بأنه ليس المدّعى في المقام جامع واقعي حقيقي بين الطهارتين كي يقال بعدم المعقولية لجامع بين أمرين طوليين كالعلة والمعلول، وإنما المقصود الجامع الانتزاعي وهو عنوان الاحد، فكأن الشارع قال: يكفي في صحة الصلاة احدى الطهارتين، الواقعية أو الظاهرية. ومن الواضح إمكان الجامع الانتزاعي بين الأمرين الطوليين، فلا محل لدعوى تقدم الجامع على نفسه رتبة، أو أن الجامع المستصحب كيف يتحقق بنفس الاستصحاب وهو مستصحب؟

ولذلك ذكر بعض المعلقين بأن مقصود العراقي (قده) إشكال اثباتي وليس إشكالاً ثبوتياً، وهو: أن ظاهر قوله (ع): (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) النهي عن نقض اليقين بالشك الفعلي. هذا هو الظاهر. فلو لزم من جريان الاستصحاب زوال الشك اي بالاستصحاب يزول الشك ويتحول إلى يقين لم تشمله الرواية. وفي المقام كذلك، لأنه لو كان الشرط لصحة الصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية فإن هذا الجامع مع غمض النظر عن الاستصحاب مشكوك، لكنه بالاستصحاب يصبح متيقن وجداناً. فالاستصحاب لم يحقق وظيفة عملية بل أوجب تحقق المأمور به الواقعي وجداناً. وهذا مما لا يشمله ظاهر دليل الاستصحاب. فالمسألة إثباتية، ان ظاهر قوله (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك فعلا) الفعلي، هو ان الاستصحاب وظيفة عملية يبقى موضوعها عن ترتب أثرها، لا ان الاستصحاب بوجوده يرتفع كونه وظيفة عملية، ويرتفع كونه استصحابا، بل بجريانه يقطع المكلف بأن الصلاة واجدة يقينا لشرطها وهو الجامع. فلعل نظره (قده) وإن كان لم تسمح به عبارة نهاية الافكار هو المشكلة الإثباتية.

ويأتي الكلام عن كلام المحقق الاصفهاني(قده).

047

وصل الكلام إلى ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) في مناقشة شيخه صاحب الكفاية (قده).

**ومحصّل ذلك:** أن صاحب الكفاية اشكل على نفسه: بانه كيف يجري استصحاب الطهارة إذا لم تكن الطهارة الواقعية ذات أثر عملي في رتبة سابقة على الاستصحاب. إذ يشترط في الاستصحاب ان يكون للمستصحب أثر عملي في رتبة سابقة على الاستصحاب. فإذا لم يكن للطهارة أثر في نفسها فكيف يصح استصحابها؟

فأجاب صاحب الكفاية (قده) عن هذا الإشكال بجوابين:

**الجواب الأول:** إن الطهارة الواقعية شرط اقتضائي وإن لم يكن شرطاً فعلياً، فبما ان الطهارة شرط اقتضائي فهذا الاقتضاء هو المصحح لاستصحابها. وهنا اشكل المحقق الاصفهاني. ومحصّل إشكاله ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى:** إن مرجع الاستصحاب لبّاً إلى جعل الحكم المماثل، أي إذا استصحبنا وجوب الجمعة، كما إذا افترضنا أن الجمعة كانت واجبة في عصر الحضور، فشككنا في استمرار الوجوب إلى عصر الغيبة، فاستصحبنا الوجوب، فإن معنى الاستصحاب لبّاً هو إنشاء وجوب بقاءاً مماثل للوجوب المتيقن من حيث الآثار، مع غمض النظر عن لسان دليل الاستصحاب، فإن منظور كلامه إلى مؤداه لبا مع غمض النظر عن مفاد لسانه إثباتاً. وكذلك إذا شككنا في نجاسة الإناء أو عدالة الإمام بعد اليقين بها. فإن مرجع استصحاب العدالة إلى إنشاء آثار شرعية مماثلة لآثار العدالة الواقعية.

فالاستصحاب لبّاً راجع إلى إنشاء الحكم المماثل، إما إنشاء حكم مماثل للمستصحب إذا كان المستصحب حكماً وضعياً أم تكليفياً، أو إنشاء آثار شرعية مماثلة لآثار المستصحب إن كان موضوعاً لحكم شرعي كالعدالة. فبناءً على هذه النكتة، نقول: بان الطهارة المستصحبة بنظر المحقق الآخوند، هي شرط اقتضائي، والمحتمل في معنى الاقتضائي معنييان، كلاهما لا يصح معه اجراء الاستصحاب بمعنى جعل المماثل.

**المعنى الاول:** أن المراد بالاقتضاء وجود الشرط بوجود مقتضيه لا بوجود نفسه، كأن نقول: ان احتراق الثوب موجود لكن لا بفعليته لكن بوجود مقتضيه وهو النار، فللنار وجود اقتضائي لا فعلي. الطهارة الواقعية شرطيتها عند الجهل فيها والشك فيها ليست شرطية فعلية وإنما اقتضائية، أي ان المقتضي للشرطية وهو الملاك هو الموجود وأما الشرطية الفعلية فلم تتحقق.

إذن على هذا التحليل ليس هناك حكم واقعي كي يتكفل الاستصحاب بجعل مماثله، فإنه إذا لم تكن هناك شرطية واقعية الموجودة بوجود ملاكها، فليس هناك حكم واقعي بالفعل كي يكون مؤدى الاستصحاب جعل مماثل له.

**المعنى الثاني**: أن المراد بالشرط الاقتضائي \_وهو الظاهر من كلام الكفاية\_ أنه حكم شأني، مجعول للشيء بعنوانه الاولي، منع من فعليته مانع، مثلاً: وجوب الحج على المستطيع حكم شأني، لا يصبح فعلياً حتى يكون شرطه فعلياً كالاستطاعة، وحتى يرتفع المانع، مثلاً: لو كان الحج حرجياً أو ضررياً لم يكن وجوبه فعلياً وإن كان المكلف مستطيعاً، فنقول: وجوب الحج في حق المستطيع قضية كبروية مفادها حكم شأني، إلا أن هذا الحكم الشأني حتى يصبح فعلياً يتوقف على فعلية الشرط وفقدان المانع. فكذلك الأمر في الطهارة، فإن الطهارة الخبثية حكم شأني لساتر العورة أو بدن المصلي وهذا الحكم إنما يكون فعلياً إذا فقد المانع. والجهل مانع، فإن جهل المكلف بأن الثوب طاهر أو البدن طاهر أم لا، منع من فعلية ذلك الحكم والا فهو شأني.

فأعاد المحقق نفس الاشكال، فإنه إذا كان حكماً شأنياً لا فعليا فما الفائدة من جريان الاستصحاب ما دام مؤدى الاستصحاب جعل حكم مماثل له والحال انه ليس فعلياً؟

**الملاحظة الثانية**: إما أن يلتزم صاحب الكفاية أن الطهارة الواقعية المشكوكة لها دور وأثر في حق هذا المكلف أم لا؟ فإن التزم بأن لها أثراً ودوراً في حق المكلف فالمفروض أن المكلف بحسب مدلول الرواية صحيحة زرارة انكشف له انه صلى مع النجاسة، أي ان الطهارة المشكوكة لا وجود لها، فإذا كان لها أثر فقد انكشف عدم وجودها، فمقتضى ذلك فساد صلاته. أو على الاقل عدم صحة تعليل صحة صلاته بالجهل فإنه ليس بجاهل. وإذا لم يكن لها دور حكمها حكم العدم، فالإحراز ببركة الاستصحاب هو الشرط، فلا تكون المسألة من باب الإجزاء، بل إن الصلاة واجدة لشرطها الواقعي الفعلي ألا وهو نفس الاستصحاب.

هذا ما ذكره في (نهاية الدراية، ج5، ص74).

**الجواب عمّا أفيد بالنظر إلى الملاحظة الاولى:**

تارة لا نبني على المسلك المختار لديه وهو أن مؤدى الحجج أمارة أم أصلاً محرزاً جعل المماثل، تارة لا نبني على هذا المسلك كما هو الصحيح، فليس مؤدى الحجج أو الاستصحاب الذي محل كلامنا ليس مؤداه جعل الحكم المماثل بل ان مفاد دليل الاستصحاب إما التعبد باليقين بقاءاً فوزانه وزان الامارة التعبدية. أو ان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك نهياً طريقياً، وعلى كليهما فإن المؤدى لبّاً التنجيز أو التعذير لا أكثر من ذلك. فما هو المنظور بالأصالة في حجية الاستصحاب، تنجزيه الوقع أو التعذير عنه، من دون أن يقوم الشارع بجعل حكم مماثل للمستصحب أو مماثل لآثاره، بل ان صادف الواقع تنجز نفس الواقع بلا جعل شيء، وإذا ما صادف الواقع كان المكلف معذوراً، فدعوى ان مرجع الاستصحاب لبا إلى جعل المماثل اول الكلام.

فبناءً على هذا المسلك يقال: لا يرد الإشكال من اصله، لأنه مبني على مرجعية الاستصحاب لجعل الحكم المماثل. وإن بنينا على مسلك المحقق، ان مرجع التعبد وجعل الحجية إلى جعل شيء، وهو جعل حكم مماثل. بناء على هذا المسلك الذي اختاره سيد المنتقى في حجية خبر الثقة، حيث ذهب إلى أن المجعول في خبر الثقة بمقتضى الرواية (فما أديا إليك عنّي، فعني يؤديان، وما قالا لك عنّي فعني يقولان) إلى جعل المؤدى المماثل لما سمعت.

فإن بنينا عليه، قلنا: لا يشترط في جعل الحكم المماثل أن يكون في مورده حكم واقعي فعلي لأنه يكفي في جعل الحكم المماثل جعل حكم مماثل للمستصحب على تقدير فعليته. فلا يشترط في جعل حكم مماثل من قبل الحجة أن يكون هناك حكم واقعي، كي يقال اجعل حكم مماثل لذلك الحكم الواقعي، وإنما المقصود في استصحاب وجوب الجمعة أو استصحاب عدالة الامام ان مفاد الاستصحاب انه يجعل حكم مماثل للسابق أو لأثره على تقدير كونه فعلياً لا على تقدير كونه فعلياً الآن، أي ان المستصحب لو كان فعلياً كان له هذا الأثر، فالآن له هذا الأثر. الوجوب المشكوك لو كان فعليا ألم يكن اثره المنجزية فالآن له المنجزية، العدالة المشكوكة لو كانت فعلية في أي موطن من المواطن، الم يكن أثرها جواز الائتمام وقبول الشهادة، فالآن كذلك. فمعنى جعل الحكم المماثل، جعل الحكم مماثلاً للمستصحب أو اثره على تقدير أنه لو كان فعليا لثبت له ذلك. وإلا إذا أخذنا كلام المحقق على حرفيته فهو ليس إشكالاً على المحقق الآخوند في محل الكلام، بل هو إشكال على أصل مبنى الآخوند في الحكم الواقعي والظاهري. لأن الآخوند أفاد في (أول مبحث القطع): أنّ مقتضى الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ان الحكم الواقعي شأني لا فعلي دائماً.

فإذا كان الحكم الواقعي في تمام الموارد (موارد قيام حكم ظاهري) أن الحكم الواقعي شأني، لا فعلي، إذن يرد الإشكال أنه: ففي تمام الموارد لا يصح جعل حكم ظاهري بحجة من الحجج، إذ المفروض ان الحكم الواقعي شأني. فهذا ليس إشكالاً على الآخوند في محل الكلام، بل إشكال عام على مبناه في تمام الموارد. ولذلك لا يتجه الإشكال عليه، لأن مبنى الآخوند:

أنه حتى لو سلمنا ان مفاد الحجة هو جعل الحكم المماثل، فهو جعل حكم مماثل للمشكوك على تقدير فعليته. أي أن الحكم المشكوك لو كان فعلياً فما هو أثره؟ ذلك الأثر يترتب على هذه الحجة لا أكثر من ذلك. وبهذا يتبين وجه النظر في ملاحظته الثانية. يأتي عن الكلام إن شاء الله تعالى.

048

ما زال الكلام في ما طرحه المحقق الأصفهاني (قده) في تهذيبه من كلام لصاحب الكفاية وإشكاله عليه.

حيث أفاد المحقق الاصفهاني أموراً:

**الأمر الأول:** أن شرط صحة الصلاة ليس هو إحرازا الطهارة الواقعية، وإنما هو نفس الطهارة الواقعية، والشاهد على ذلك، أن من صلى معتقداً بالنجاسة برجاء صحة صلاته، وانكشف أنها مع الطهارة، فصلاته صحيحة، وهذا يعني أن إحراز الطهارة الواقعية ليس شرطاً في صحة الصلاة. كما أنه (ليس الشرط هو الطهارة الواقعية + الطهارة التعبدية، بمعنى أن الجامع بينهما أي الطهارة الواقعية والطهارة التعبدية هو الشرط) ليس كذلك، لان مفاد الاستصحاب ليس هو التعبد بالطهارة، فإنما يتصور التعبد بالطهارة في اصالة الطهارة، نحو: (كل شيء لك نظيف) أما في الاستصحاب فليس هو تعبد بالطهارة، إنما هو تعبد ببقاء الشرط بعد فرض وجوده، فلأجل أن يكون شرط صحة الصلاة شاملاً لمفاد الاستصحاب لابد أن نقول: أن الشرط ليس هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة التعبدية، وإلا لخرج الاستصحاب، فلأجل ذلك لابد أن نصوغ الشرط بنحو يشمل مفاد دليل الاستصحاب.

**الأمر الثاني**: إن الشرط في صحة الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية وإحراز الطهارة التعبدية.

أما أن الشرط هو الطهارة الواقعية فواضح، وأما ان المصداق الثاني هو إحراز الطهارة التعبدية، لا إحراز الطهارة الواقعية. فإن السر في ذلك أننا لو قلنا بأن المصداق الثاني هو إحراز الطهارة الواقعية كما يظهر من بعض من علق على الكفاية فمعناه: أن المراد بالإحراز الإحراز التعبدي، فيقال: إما أن المصلّي واجد للطهارة الواقعية او احرزها تعبدا وإن لم يكن واجداً لها. فالمصداق المقابل للطهارة الواقعية هو إحرازها تعبداً. ولكن لو بنينا على ذلك لم تشمل المسألة قاعدة الطهارة. لأن قاعدة الطهارة خالية من الإحراز، حيث إن مفاد قوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) مفاده التعبد بنفس الطهارة لا التعبد بإحرازها. إذ ليس في قاعدة الطهارة شيء ينزّل منزلة إحراز الواقع، لا إشكال ان المصداق الاول للشرط هو الطهارة الواقعية، إنما الكلام في المصداق الثاني، هل ان الاحراز التعبدي للطهارة الواقعية ام الاحراز الوجداني للطهارة التعبدية؟ فاذا بنينا على الاول، أي ان المصداق الثاني الاحراز التعبدي للطهارة الواقعية. خرجت قاعدة الطهارة، مع أنه لا إشكال في كونها محققة للشرط، وإن بنينا على أن المصداق الثاني الإحراز الوجداني، لكن للطهارة التعبدية، ان يحرز الطهارة التعبدية ولكن وجداناً. فقد يقال بان هذا لا يشمل الاستصحاب لانه ليس احرازا وجدانيا الا انه يمكن الجمع بينهما بان نقول: إذا تعبدنا الشارع في باب الاستصحاب بالمستصحب فقال: المستصحب ثابت بقاءاً كان استصحابه إحرازاً وجدانياً، لأنه اذا تعبد بالمستصحب فالاستصحاب لازم قهري له، فنستطيع أن نقول: الشرط المصحح للصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية والإحراز الوجداني القهري للطهارة التعبدية، سواء حصل التعبد بأصالة الطهارة ام بالاستصحاب.

**الأمر الثالث:** ما معنى الطهارة التعبدية؟ إن معنى التعبد في الحجج كما ذكرنا في الدرس السابق: جعل المماثل. فإذا كان كذلك فالمقصود بالطهارة التعبدية جعل المماثل لها (للطهارة الواقعية) ظاهرا او جعل آثارها ظاهراً. ولأجل بيان ذلك: المفروض ان الطهارة الواقعية شرط في نفسها، إذن فالطهارة التعبدية تعني جعل الشرطية للطهارة ظاهراً كما هي مجعولة للطهارة واقعاً، فمعنى الطهارة التعبدية هي ما جعلت لها الشرطية ظاهراً كما هي مجعولة للطهارة الواقعية. فمتى ما تصدى المولى لجعل الشرطية للمباشرة للطهارة الظاهرية، او جعل اثر الشرطية كجواز الدخول للصلاة للطهارة الظاهرية اصبحت طهارة تعبدية، مثلا: أن يقول المولى: الطهارة المستصحبة وهي المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، جعلتها شرطاً، او جعلت لها أثر الشرطية وهو جواز الدخول في الصلاة، فحينئذٍ تكون الطهارة المستصحبة طهارة تعبدية، مثلا في الرواية وهي صحيحة زرارة (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشكك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فإن معنى هذه الفقرة: أن الجزء الاول منها (لأنك كنت) تنبيه على وجود الشرط، يعني ان الشرط موجود، والشق الثاني (فليس ينبغي) تعبد بالشرطية، لا تعبد بالشرطية بالمباشرة، بل تعبد بها بلازمها، فإن لازم الشرطية عدم الإعادة، لذلك كان معنى قوله (ع) (فليس ينبغي لك) يعني لا يجب عليك الإعادة، لأن الإعادة نقض لليقين بالشك، وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك. فالتعبد بعدم الاعادة تعبد بشرطية الطهارة من خلال التعبد بلازمها، فإن التعبد باللازم تعبد بالملزوم. إذ لولا أن إحراز الطهارة بالاستصحاب شرط لما سقط الامر بالإعادة بعد وجدان الطهارة الاستصحابية.

**الأمر الرابع:** إن مقصود صاحب الكفاية ان التعبد في المقام ليس تعبداً بتمام الموضوع، بل تعبد بجزء الموضوع وإلا لورد محذور الخلف، وبيان ذلك: أن الموضوع مركّب من جزئين: طهارة تعبدية وإحرازها. هل يحتاج المولى أن يتعبد بالجزئين بأن يتعبد بالطهارة وأن يتعبد بالاحراز، فيقول المحقق الاصفهاني هذا خلف، لانه اذا كان مجرد التعبد بالطهارة يعني أن الاحراز حصل، إذ متى ما قال المولى أنت على طهارة تعبدا فإحرازها قد حصل وجداناً، فالتعبد بهذا الجزء الاول السابق رتبة وهو الطهارة التعبدية بنفسه محقق لإحرازها وجداناً، فمتى ما تعبدنا بأن الطهارة حاصلة عندي فقد حصل إحرازها وجداناً، فإذا كان التعبد بالجزء الأول وهو الطهارة السابق رتبة على الجزء الثاني وهو الإحراز محققاً للإحراز فقد فرض الإحراز حاصلاً، وإذا فرض الإحراز حاصلاً فالتعبد به خلف، إذ الغرض من التعبد به تحقيقه وقد فرض أنه متحقق. إذن التعبد في الجزء الاول كاف بلا حاجة الى التعبد بالجزأين. والتعبد بالأول وهوا لطهارة بلحاظ التعبد باللازم وهو سقوط الامر بالإعادة.

**الأمر الخامس:** قال: إن ما أفيد محل للإشكال ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتاً، فلازمه أخذ احراز الحكم في موضوع الحكم وهو محال، كما ذكرنا في بحث القطع. والسر في ذلك: ان المولى في المقام صدر منه جعلان: جعل لشرطية الاحراز، قال احراز الطهارة التعبدية شرط في صحة الصلاة. وجعل للطهارة لان المفروض ان الجزء الثاني من الموضوع هو الطهارة التعبدية فهذا جعل للطهارة، وبما ان جعل الطهارة والتعبد يرجع إلى جعل الشرطية إذ قلنا لا معنى للطهارة التعبدية الا بجعل المماثل وذلك بجعل الشرطية او اثرها، فلا محالة الجزء الثاني هو الطهارة التعبدية، ومعنى الطهارة التعبدية جعل الشرطية لها ولو بجعل أثرها وهو سقوط الامر بالصلاة او الدخول في الصلاة، فإذا كان كذلك إذن ورد محذور أخذ الإحراز في موضوع الحكم، لان استصحاب الطهارة إنما يصح تعليل صحة الصلاة به اذا كان هذا الاستصحاب إحرازاً فلا يصح من المولى أن يعلل صحة الصلاة بالاستصحاب إلا اذا كان الاستصحاب احرازاً للشرط، لان ما يطلبه المصلي هو تحقيق الصلاة بشرطها، فلا يصح للإمام ان يحلل الصحة بالاستصحاب الا اذا كان الاستصحاب احرازا للشرط، فهذا يعني ان الشرطية اخذت في رتبة سابقة على الاحراز نفسه، اذ لولا كون الاحراز احرازاً للشرط لما صح تعليل صحة الصلاة به، فإذا اخذت الشرطية في رتبة سابقة على الاحراز فجعل الشرطية لنفس الإحراز ان يقول: احراز الشرط شرط، إذا احرزت ما هو الشرط فهو الشرط في حقك، فقد أخذ في المجعول ألا وهي الشرطية احرازها، وأخذ احراز الحكم في موضوعه دور وخلف، حسب ما قرر في أخذ العلم بالحكم في الحكم نفسه. وأما أنه مشكل إثباتاً، فلأن هذه الفقرة لا تتكفل هذين الحكمين الطوليين، أي ان قوله ع (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) لا تتكفل لجعل صحة الصلاة بجعل شرطية الطهارة التعبدية لها. فإن الفقرة لا تتكفل لأمرين طوليين. **والحمد لله رب العالمين**

049

ذكرنا فيما سبق: كلام المحقق الأصفهاني (قده). وهنا عدة ملاحظات على ما أفاد:

**الملاحظة الاولى**: ظاهر كلام الآخوند (قده) أن موضوع الشرطية إحراز الطهارة لا الإحراز الوجداني للطهارة التعبدية كما أصرّ عليه (قده). وبيان ذلك: أن الموضوع مؤلف من جزأين: الإحراز والطهارة. أما الإحراز فلا يراد به الأصل التنزيلي أي ما يتضمن لسانه العلم او اليقين بحيث يستفاد من لسان دليله تنزيله منزلة العلم. أو تنزيله منزلة اليقين، فيعد بذلك إحرازاً او أصلاً محرزاً، وإنما مراد الآخوند من الاحراز اقامة الحجة، فمتى ما قامت حجة على الطهارة فهو إحراز للطهارة. والقرينة على ذلك: أن المحقق الآخوند حتى في حجية الأمارة لم يلتزم بجعل الإحراز فضلاً عن غيرها، وإنما التزم بأن المجعول في حجية خبر الثقة او الامارة المنجزية والمعذرية. فالمحقق الآخوند لم يأخذ عنوان الإحراز في أوضح الحجج الا وهي خبر الثقة فضلاً عن غيره.

**القرينة الأخرى**: ان المحقق الآخوند: في باب الإجزاء أفاد: أن الشرط في صحة الصلاة الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، ولم يأخذ عنوان الإحراز، مما يكشف عن إن مراده بالإحراز هنا ليس إلا قيام الحجة لا اكثر. لا أن للإحراز بأصل محرز أو أمارة جُعل فيها الإحراز له موضوعية، وبالتالي، أي حجة تقوم على الطهارة فهي إحراز، لذلك ما ذكره المحقق الاصفهاني من أننا بين محذورين: لاننا إن قلنا بأن مصداق الشرط الطهارة التعبدية لم ينطبق على الاستصحاب، لان الاستصحاب ليس تعبداً بالطهارة كأصالة الطهارة، وإن قلنا بان مصداق الشرط الاحراز التعبدي للطهارة، لم ينطبق ذلك على قاعدة الطهارة؛ إذ ليس في لسان دليلها تعبدٌ بالإحراز، وإنما لسان دليلها تعبدٌ بنفس الطهارة. والحال بأن هذا الكلام مرتكز على أنه فهم من الإحراز التعبدي هو التعبد بعنوان الإحراز، لذلك قال: لا ينطبق ذلك على اصالة الطهارةـ اذ ليس في لسان دليلها تعبد بالإحراز. وإنما ينطبق على خصوص الاستصحاب للتعبد في لسان دليله باليقين بقاءاً.

فنقول في الجواب: ليس المراد بالإحراز التعبدي، التعبد بعنوان الإحراز، إذ لم يلتزم به الآخوند حتى في الأمارة، بل المراد بالإحراز مجرد قيام الحجة. فمتى ما قامت حجة على الطهارة فقد احرزت الطهارة تعبداً. وإن لم يكن هناك تعبد بالإحراز.

فلذلك تعد أصالة الطهارة إحرازاً تعبدياً بالطهارة لأنها حجة على الطهارة، كما أن قول الآخوند في باب الإجزاء بأن الشرط المصحح للصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، ينطبق على الاستصحاب، فإن الاستصحاب من مصاديق الطهارة الظاهرية التعبدية. الجزء الثاني: قد أصرّ المحقق الآخوند على أن الجزء الثاني هو الطهارة التعبدية. ولكن الظاهر من عبارة الآخوند: ان الجزء الثاني من الموضوع عنوان الطهارة، أي أن طبيعي الطهارة لو قامت عليه الحجة فقد تحقق الشرط، لا أنه يقول أن الشرط إحراز وجداني لطهارة تعبدية. فلا بد من تعبد بالطهارة قبل الإحراز. وإنما يريد ان يقول: الطهارة لو قامت عليه حجة لكان شرطاً، لكان محققاً لشرط صحة الصلاة. لا أكثر من ذلك. سواء كانت الحجة أمارة، او استصحاب، او اصالة الطهارة. فعنوان الطهارة لو قامت الحجة عليه لكان الشرط متحققاً.

فإذن على هذا الفهم لكلام صاحب الكفاية (قده) ينتفي ما بني عليه من إشكالات ثبوتية وإثباتية في كلام المحقق الاصفهاني (قده).

**الملاحظة الثانية**: سلّمنا أن مصداق الشرط هو الإحراز الوجداني للطهارة التعبدية. إلا أن الاصفهاني حتى يصل للإشكال على شيخه فرض أن التعبدية تقتضي جعل الشرطية في رتبة سابقة على الإحراز. فكأن الشرط هو الإحراز الوجداني للطهارة التي هي شرط في رتبة سابقة على الإحراز.

ولكن، لو قبلنا بأصول كلامه، حيث أفاد (قده) أن الطهارة الواقعية لا يمكن جعلها، لأن الطهارة الواقعية من الأمور التكوينية التي كشف عنها الشارع وليست أمراً جعلياً اعتبارياً، فإذا لم يمكن جعل الطهارة، إذن فما معنى الطهارة التعبدية؟ فتخلّص من ذلك إلى أن معنى الطهارة التعبدية جعل الشرطية. لأنه إذا لم يمكن جعل الطهارة نفسها فلابد من جعل أثرها او حكمها الشرعي وحكمها هو الشرطية. فمعنى الطهارة التعبدية جعل الشرطية للطهارة المستصحبة، إما بجعل الشرطية بشكل مباشر او بجعل لازمها كجواز الدخول في الصلاة وسقوط الامر بالإعادة.

فنقول: هذا الكلام صحيح، الا انه لا يلزم منه جعل الشرطية في رتبة سابقة على الإحراز. بل يمكن للآخوند أن يقول: الشارع قال: الطهارة إذا قامت حجة عليها فهي شرط، الطهارة التي تم إحرازها شرط، لا الطهارة في نفسها. فالطهارة التي هي شرط ليس هي ذات الطهارة بل الطهارة في طول احرازها. وبناءً على ذلك: فليس هناك شرطيتان وجعلان: جعل للشرطية للطهارة، وجعل للشرطية لإحراز الطهارة. بل ليس المجعول من قبل المولى إلا شيء واحد: الشرطية للطهارة إذا احرزت، إذا تم إحرازها، فلم تجعل في رتبة سابقة على الإحراز. وعليه: فما جعله المولى من شرطية هو لتمام الموضوع لا لجزء الموضوع، الطهارة التي احرزت او تم احرازها شرط، لا الطهارة في نفسها.

وبذلك نقبل أن الجزء الثاني هو الطهارة التعبدية ومع ذلك لا يترتب عليه أخذ الشرطية في رتبة سابقة على الإحراز كي يقول المحقق الاصفهاني ان الشرطية أخذ فيه إحرازها.

**الملاحظة الثالثة**: سلّمنا أن المولى قال : إنما يجري الاستصحاب إذا كان إحرازاً للشرط، فلابد من جعل الشرطية في رتبة سابقة على الإحراز، كي يكون الإحراز احرازاً للشرط.

ولابد من التدقيق هنا بين الفهمين: حيث إن المحقق الأصفهاني أفاد:

بأن المولى في صحيحة زرارة عللّ سقوط الامر بالإعادة بالاستصحاب، وإنما يصح تعليل سقوط الأمر بالإعادة بالاستصحاب إذا كان الاستصحاب احرازاً للشرط. فلابد من تصور الشرط في رتبة سابقة على الاحراز. وبالتالي إذا كانت الشرطية سابقة على الاحراز فجعل الشرطية للإحراز نفسه معناه أخذ احراز الشرطية في موضوع الشرطية و مرجعه الى اخذ احراز الحكم في موضوعه وهو خلف. لانك فرضت الشرطية في رتبة سابقة على الجعل.

وذكرنا في المقابل ان هناك فهما آخر: وهو ان المولى في الصحيحة إنما علل سقوط الامر بالاعادة بالاستصحاب لا لكون الاستصحاب احرازا للشرط بل لكون الاستصحاب احرازا للطهارة واحراز الطهارة شرط، وهذا ما يظهر من كلام الكفاية، فالمولى يقول لا تعد صلاتك لأنك مجرى للاستصحاب، فالاستصحاب إحراز لوجود الطهارة، فإذا أحرزت وجودها فإحراز الطهارة شرط مصحح للصلاة.

نعم، ورود إشكال إثباتي على استفادة ذلك من الصحيحة سبق بيانه، لكن الكلام الآن في الإشكال الثبوتي وهو: اخذ احراز الحكم في موضوعه.

لكن مع ذلك سلمنا بفهم الاصفهاني لم يرد محذور الدور او الخلف بما اجاب به الأعلام، من أن المحال المستلزم للخلف أخذ احراز الحكم الفعلي في موضوع الحكم الفعلي. لأنك اذا فرضت ان الحكم فعلي في رتبة سابقة فلا معنى لاشتراط فعليته لاحراز فعليته فهذا خلف. اما اخذ احراز الجعل في موضوع المجعول، اخذ احراز مرحلة الجعل في موضوع الفعلية فليس في ذلك خلف ولا دور.

ففي المقام يقول: إن احرزت الطهارة التي جعلت لها الشرطية فإن هذا الاحراز شرط فعلي في حقك. فما جعل للاحراز الشرط الفعلي، وما تعلق به الاحراز الطهارة التي جعلت لها الشرطية في لسان الشارع. فلذلك يقول المولى: إن احرزت تلك الطهارة التي جعل لها الشرطية في ادلتي فهذا الاحراز شرط فعلي في حقك وليس في ذلك دور ولا خلف.

تم كلام المحقق الاصفهاني وما لوحظ عليه.

أما كيف نوفق بين التعليل المذكور في الصحيحة وسقوط الامر بالإعادة مع أن المكلف اكتشف الصلاة مع النجاسة، فكيف يعلل سقوط الامر بالإعادة بجريان الاستصحاب؟. والحال انكشف خلاف الاستصحاب.

**الجواب الثالث وهو الذي ذكره المحقق العراقي والمحقق الإيرواني، وسيد المنتقى و السيد الشهيد، بل ذكر سيد المنتقى وسيد الشهيد أن الحل منحصر بهذا الجواب.** وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

050

ذكرنا فيما سبق: أن الإمام (ع) في صحيحة زرارة، علل عدم وجوب الإعادة بجريان الاستصحاب، حيث قال له زرارة: (فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيته فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). والإشكال الوارد أن السائل فرض انه علم بالنجاسة، أي انه علم بوقوع الصلاة مع النجاسة، ومع ذلك الإمام ذكر أن صلاته صحيحة، وعلل الصحة بجريان الاستصحاب. مع أن إعادة الصلاة إن لم تكن مصداقاً لنقض اليقين بالقين، فلا أقل من أنها ليست مصداقاً لنقض بالشك. فكيف يصح تعليل عدم الإعادة بجريان الاستصحاب. ذكرت أجوبة وصلنا إلى:

الجواب الثالث: وهو ما ذكره المحقق العراقي

، والإيرواني، وسيد المنتقى، والسيد الصدر (قدست اسرارهم): من أن قول زرارة (فنظرت فلم أرى شيئاً ثم صليت فرأيت فيه) ليس ظاهراً في العلم بوقوع الصلاة مع النجاسة. وإنما غايته أنه بعد الصلاة رأى نجاسة، ولكن من المحتمل انها هي النجاسة التي احتملها أولاً، فوقعت الصلاة مع النجاسة. ومن المحتمل أنها نجاسة جديدة، فحيث يحتمل زرارة الأمرين، أي أن أنها نجاسة جديدة أو أنها نجاسة سابقة، فقال له الإمام: إذن انت مصداق للاستصحاب. لأنك كنت على يقين قبل الصلاة بالطهارة والآن تشك هل أن الصلاة كانت مع النجاسة ام لا؟ فلا تنقض اليقين بالشك. فتعليل صحة الصلاة بجريان الاستصحاب حينئذٍ تعليل تام. فما هي القرائن على هذا الفهم و الاستظهار، من قوله (فرأيت فيه) أي رأى نجاسة يحتمل انها سابقة ويحتمل انها جديدة.

**القرينة الأولى**: ما ذكره السيد الصدر من أن زرارة كان بإمكانه أن يقول: فصليت فرأيته. لكنه قال: فرأيت فيه. فتغيير التعبير قرينة على انه لم يعلم بان هذه النجاسة نجاسة سابقة، بل لعلها نجاسة جديدة. فنفس تغيير التعبير هو قرينة على كون المقصود الاحتمال، لا العلم بسبق النجاسة.

**القرينة الثانية**: اختلاف العبارة بين السؤال الثاني والسؤال الثالث. ففي السؤال الثاني قال: (فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه اصابه فطلبته فلم اقدر عليه) أي فصحت الثوب كاملا فلم ارى النجاسة (فلما صليت وجدته، قال: تغسله وتعيد). وهنا في السؤال الثالث قال: (فلم ارى شيئا ثم صليت فرأيت فيه) فإن المقابلة بين التعبيرين حيث قال في السؤال الثاني (وجدته) وقال في السؤال الثالث: (فرأيت فيه) نفس هذه المقابلة قرينة على ان فرأيت فيه ليس علماً بسبق النجاسة وإلا لعبر كما في السؤال الثاني فوجدته. **القرينة الثالثة**: ما ذكره المحقق الإيرواني في كتابه (أصول الأصول) حيث قال هناك بأن هذا التعبير (فرأيت فيه) محتمل للمعنين ان المراد انه رأى النجاسة التي كان يحتملها، ام انه رأى نجاسة يحتمل سبقها ويحتمل حدوثها، لكن قوله في السؤال الثاني (فوجدته) نص في أن مورد العلم باقتران الصلاة مع النجاسة حكمه إعادة الصلاة، لان الامام حكم في السؤال الثاني ان من وجد النجاسة فعلم على ضوء ذلك اقتران الصلاة بالنجاسة انه يعيد. فما ذكره في السؤال الثاني نص في أن العلم باقتران الصلاة بالنجاسة حكمه الإعادة. فهو قرينة على أن المنظور في السؤال الثالث ليس العلم بسبق النجاسة وإنما مجرد الاحتمال من باب قرينية النص على المحتمل او الظاهر البدوي.

**القرينة الرابعة**: ما ذكر في تقرير السيد الشهيد بعنوان المؤيّد ولم يذكره كقرينة، ولكن لا يقل عما ذكرنا سباقاً. قال: إن ذيل الصحيحة كاشف عن أن المراد بـ (فرأيت فيه) في السؤال الثالث هو رؤية نجاسة فقط مع احتمال انها جديدة. حيث ذكر في الذيل: (إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلت ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). فإن المستفاد من الذيل أن العلّة لمن رأى النجاسة في عدم وجوب الإعادة احتمال انها نجاسة جديدة. فظاهرها أن العلّة في عدم وجوب الإعادة هو الاحتمال، احتمال انها نجاسة جديدة، وإلا فمتى ما علم أن الصلاة السابقة كانت مع النجاسة أو بعض أجزائها فإنه ينقض الصلاة ويعيد. وهذا شاهد واضح على أن الإمام (ع) إنما علل عدم وجوب اعادة الصلاة لمن رأى النجاسة بالاستصحاب بلحاظ ان النجاسة محتملة انها مع الصلاة وانها جديدة. و إلا لو لم نقل بذلك لحصل تدافع بين مفاد الجواب للسؤال الثالث وبين مفاد الجواب في الذيل. فإن مفاد الجواب في الذيل: أنه: إنما صحت صلاتك لأنك تحتمل أن النجاسة سابقة وتحتمل جديتها . ومفاد الجواب على السؤال الثالث: انك حتى لو علمت اقتران الصلاة مع النجاسة فليس عليك اعادة. وهذا تدافع.

فنصوصية الذيل وصراحته في أن العلّة في الصحة هي الاحتمال قرينة على أن جواب السؤال الثالث هو فرض الاحتمال، لا فرض العلم باقتران الصلاة مع النجاسة.

**القرينة الخامسة:** أن قوله (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشكك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). صريح في أن المورد مورد للاستصحاب. أي ان ذكر كبرى الاستصحاب في جواب السؤال الثالث نص صريح في أن المورد مورد للاستصحاب، غاية ما في الباب جهلنا تطبيقه، أي أن الإمام كيف طبّق الاستصحاب على مورد السؤال وإلا فالفقرة صريحة في أن المورد مورد للاستصحاب.

فلو حلمنا قوله (فرأيت فيه) على العلم بسبق النجاسة لم يكن المورد مورداً للاستصحاب، بخلاف ما لو حلمنا على أنه رأى نجاسة لكن لا يعلم بسبقها، إنسجم ذكر الاستصحاب مع تطبيقه على المورد. فلأجل ذلك نقول: إن صراحة الفقرة في كون المورد مورداً للاستصحاب لا بلحاظ حال الصلاة، بل بلحاظ حال ما بعد الصلاة ورؤية النجاسة قرينة على أن مقصود قوله (فرأيت فيه) يعني رأى نجاسة مع احتمال كونها جديدة. هذه هي القرائن المذكورة في كلمات الاعلام مع تقريب منا لدعوى قوله (فرأيت فيه) ليس ظاهراً في العلم بسبق النجاسة.

**ولكن يجاب عن هذه القرائن بوجوه:**

**الوجه الأول:** أن الصدوق رواها في العلل: (فرأيته) لا فرأيت فيه. (فنظرت فلم أرى شيئا ثم صليت فرأيته). وهي واضحة الدلالة على العلم باقتران الصلاة مع النجاسة لأنه رأى نفس ما كان يبحث عنه ويشك فيه. ويرجح رواية الصدوق على رواية التهذيب: أن بعض المتأخرين كصاحب البحار نقل الرواية عن التهذيب (فرأيته) فهذا مرجح لنقل الصدوق. وبالتالي فالرواية واردة فيمن علم بسبق النجاسة. بل قد يقال حتى على رواية التهذيب فإن السياق ظاهر في رؤية ما بحث عنه، حيث قال (فإن ظننت انه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرى شيئاً ثم صليت فرأيت فيه) فإن ظاهره انه رأى ما كان يشك ويبحث، لا أنه رأى نجاسة ويحتمل أنها السابقة.

**الوجه الثاني**: سلّمنا أن النقلين متكافئان، نقل الصدوق ونقل الشيخ، وأن لا مرجح لأحدهما على الآخر فيتعارضان. فحينئذ إن قلنا ان التبعيض في الحجية غير عزيز مطلقاً فلا مانع من ان يقال إن هذه الفقرة من حيث دلالتها على حجية الاستصحاب تامة، ومن حيث تطبيقها على المورد مجملة لتعارض النقلين. فتسقط عن الحجية بلحاظ التطبيق، وتبقى على الحجية بلحاظ كبرى الاستصحاب. وأما إذا قلنا بأن التفكيك في الحجية في المقام مستهجن عرفاً، لأن الإمام ذكر الاستصحاب تعليلاً لعدم وجوب الإعادة، فيلزم من ذلك التفكيك بين العلة وبين المعلل، وهذا مستهجن عرفاً، فيسقط الاستدلال بهذه الفقرة من الرواية على حجية الاستصحاب.

**الوجه الثالث:** أن المقارنة بين السؤال الثالث والثاني بجعلها قرينة غير صحيح، لأن مورد السؤال الثاني فرض العلم بالإصابة على نحو العلم الإجمالي حيث قال علمت انه قد اصابه، لكن بحث فلم استطع تشخيص الموضع وصليت. فلأجل انه مسبوق بعلم اجمالي عبر بـ(وجدته) فان التعبير بـ(وجدته) مناسب للعلم الاجمالي مع الجهل بالموضع. بينما في السؤال الثالث لم يكن مسبوقاً بالعلم، بل كان مسبوقاً بالشك، فلم يكن التعبير بـ (وجدته) مناسباً، بل المناسب التعبير بـ (فرأيت فيه) او (فرأيته). فاختلاف التعبير لأجل اختلاف خصوصية في المورد، فلا يصلح للقرينة.

كما ان ما افاد المحقق الايرواني غريب جداً، فان مع اختلاف السؤال الثاني والثالث موردا فكيف يجعل الثاني قرينة على الثالث. فان المفروض في السؤال الثاني انه علم بالنجاسة فمقتضى العلم ان يعيد، مع ان المفروض في السؤال الثالث انه صلى مع الشك لا مع العلم، وإنما علم بالنجاسة بعد ذلك. فمع الفرق بين الموردين في سبق العلم بالنجاسة قبل الصلاة وعدم سبقه من المحتمل اختلافهما في الحكم، فلا وجه لجعل الثاني قرينة على الثالث.

**الوجه الرابع**: فيما ذكر في البحوث حيث قال: (إن الذيل قرينة على جواب السؤال الثالث). والحال إذا تأملنا في الذيل وجدنا أن حكم الإمام (ع) بعدم الإعادة مبني على نكتتين:

النكتة الأولى: انه لم يشك اصلا اثناء الصلاة. قال: (وإن لم تشك) أي كان معتقدا ان صلاته مع الطهارة.

النكتة الثانية: أنه رآه رطباً أي قامت أمارة عرفية على كون النجسة جديدة لا أنها نجاسة قديمة. فاتكاءً على مجموع هذين الأمرين انه لم يشك اثناء الصلاة وأن هناك امارة على حدوث النجاسة قال الامام لا تعيد وانت مجرى للاستصحاب[[45]](#footnote-45).

**وأما مورد السؤال الثالث**: فهو من كان شاكا اثناء الصلاة بأنه على نجاسة ام لا؟ ولم تقم في حقه أمارة عرفية على حدوث النجاسة، فمع اختلاف الموردين في الخصوصيات لا يصلح ما ذكر في الذيل قرينة. ولعله لأجل ذلك قال عنه أنه مؤيد. ثم نذكر جواب صاحب الكفاية (الجواب الرابع).

051

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يقال بأن ظهور هذه الفقرة وهي قوله (ع): (لأنك كنت على يقين من وضوئك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) في أن المخاطب مصداق ومجرى للاستصحاب بالفعل، لا أنه مجرى للاستصحاب بلحاظ حال الصلاة، وإلا لقال: ولم يكن يبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

ولكن حيث قال (فليس ينبغي لك) فإنه ظاهر في أن السائل مجرى للاستصحاب بالفعل، أي بلحاظ ما بعد الصلاة، وهذا بنفسه قرينة على أن قوله (ثم صليت فرأيته فيه) أي رأى نجاسة يحتمل أنها سابقة حتى يكون مصداقاً للاستصحاب.

**ويلاحظ على هذه القرينة:**

أن هذا يتم لو لم يكن (فرأيت فيه) (فرأيته) ظاهراً في نفسه ظهوراً واضحا في أنه رأى النجاسة المظنونة، فإذا كان هذا اللفظ (فرأيت فيه) في نفسه مردداً أو أن ظهوره في رؤية النجاسة المظنونة بدوي، فيمكن أن يقال: إن ظهور فقرة الاستصحاب في كون السائل مجرى للاستصحاب بالفعل قرينة على أن المراد بالرؤية هنا رؤية نجاسة في الجملة. ولكن المفروض ان سياق الرواية ظاهر في أنه رأى ما كان يحتمل. رأى ما كان يظن. مما يعني العلم باقتران الصلاة مع النجاسة. وبالتالي فلم لا يقال بالعكس؟ وهو:

أن ظهور سياق السؤال في أنه رأى النجاسة التي يظنها وأنه علم باقتران الصلاة بالنجاسة هذا قرينة على أن الملحوظ في الاستصحاب حال الصلاة لا حال ما بعد الصلاة. فلم لا تُجعل القرينية بالعكس. صحيح أن قوله (فليس ينبغي لك) ظاهر في أن المكلف مجرى للاستصحاب بالفعل، لكن نرفع اليد عن هذا الظهور بقرينة ظهور السياق في أنه رأى ما كان يظن، وعلم باقتران الصلاة بالنجاسة.

وأما وجه التعبير بقوله (فليس ينبغي لك) مع أنه يريد حال الصلاة، لبيان استمرار كبرى الاستصحاب. فإن المتكلم إذا أراد أن يبين لمن يتلقى من كبرى مستمرة تتحقق بتحقق موضوعها، فالمناسب لذلك ان يعبر بـ (فليس ينبغي لك) لا انه (فلم يكن ينبغي لك) وان كان المنظور في التطبيق هو حال الصلاة لا حال ما بعد الصلاة. هذا تمام الكلام في هذا الوجه. وقد تبينت الخدشة فيه.

**الجواب الرابع**: ما ذكره صاحب الكفاية (قده):

لو سلمنا الإجمال إذ لا إشكال في أن فقرة الاستصحاب ظاهرة في حجية الاستصحاب، وإنما الكلام في التطبيق على مورد سؤال زرارة، فيمكن أن يقال: الكبرى واضحة، والتطبيق مجمل، لدورانه بين رؤية نجاسة أو رؤية النجاسة التي كان يظن. وإجمال التطبيق لا يمنع من ظهور الصحيحة في حجية كبرى الاستصحاب. فإن التفكيك في الحجية بين الكبرى وبين التطبيق إنما يكون مستهجناً إذا كان لمانع خارجي، بأن يسقط أحدهما دون الآخر، أما إذا كان المانع داخلياً أي إنما لم نقل بحجية الصحيحة في التطبيق لإجمال الفقرة في نفسها، لا لأنها ظاهرة وواجدة لموضوع الحجية لكن جاء مانع من الخارج فاسقط التطبيق دون الكبرى كي يقال بأن هذا التفكيك مستهجن. إنما المانع من الداخل، أي أن السياق نفسه متداخل بين طرح الكبرى والتطبيق على المورد. فالتفكيك في الحجية عرفي حينئذٍ.

**ولكن السيد الشهيد (قده) في (البحوث) أفاد:**

بأن التنافر والتدافع في السياق مسقط لحجية الصحيحة، في الاستدلال بها على الاستصحاب. وبيان ذلك: أن المبنى الصحيح الذي اخترناه وفاقاً للمحقق الاصفهاني (قده) أن جميع الحجج العقلائية كحجية خبر الثقة، أو حجية الظهور، أو حجية أمارة اليد على الملكية، أو حجية الإقرار، جميع الحجج لا امتداد فيها لمورد يقوم منشأ عقلائي للظن بالخلاف. فأي حجة من هذه الحجج يقوم منشأ عقلائي موجب للظن بخلافها فإنه لا يحرز حينئذٍ حجيتها لدى العقلاء، لذلك قلنا والسيد الشهيد يقول بذلك:

إذا اعرض المشهور عن العمل برواية فإن الإعراض منشأ عقلائي للظن بالخلاف، فيكون موهناً لحجية سندها، وصدورها، وكذلك الأمر في الظهور. فإن ظهور هذه الفقرة في بيان كبرى حجية الاستصحاب مبتلى بمنشأ عقلائي موجب للظن بالخلاف وهو تنافر وتدافع السياق، فإن هذا التدافع والتنافر موجب للظن بأن هناك خللا في الرواية، اما تقديم وتأخير واما ان النقل بالمعنى لم يكن دقيقاً، فمع حصول هذا المنشأ العقلائي لا يحرز حجية هذا الظهور في بيان حجية الاستصحاب. وكلام السيد كبروياً بتقريبنا جيد.

إنما الكلام في الصغرى. وهي: هل ان المورد في التدافع في السياق والتنافر بين الفقرات بحيث يكشف ولو ظناً ان هناك خللا في تلقي الروايا أو الرواية. أو ان الموجود مجرد إجمال في كلمة (فرأيت فيه) هل أنها رؤية نجاسة في الجملة؟ أو أنها رؤية نجاسة محتملة سابقة، وهذا المقدار لا يشكل منشئاً عقلائياً لاكتشاف خلل في تلقي الراوي أو في الرواية. إذن فالصحيح ما ذكره المحقق الآخوند من العمل على طبق ظهور الرواية في حجية الكبرى وهي كبرى الاستصحاب وإن أجمل التطبيق.

لكن هناك مشكلة ترد على الاستدلال بالرواية على كل حال. أي سواء كان معناها ومفادها قاعدة الاستصحاب، أو كان مفادها قاعدة اليقين، وسواء كان جريان الاستصحاب بلحاظ حال الصلاة؟ أو كان جريانه بلحاظ ما بعد الصلاة فهي مبتلاة بمشكلة.

وقد أفاد شيخنا الأستاذ (قده) في بحثه: أنه أشكل على أستاذه السيد الخوئي بهذا الإشكال وأن أستاذه الخوئي عدل في الدورة اللاحقة من الاصول نتيجة هذا الإشكال عن دعوى دلالة الرواية على حجية الاستصحاب. وبيان ذلك:

أن المصلي في المقام لا ريب أنه صلى بالنجاسة، ولو على أسوأ التقادير، ومن صلى بالنجاسة جاهلا بوجودها فصلاته صحيحة واقعاً، بمقتضى حديث (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) وظاهرها ان من أخل بغير الخمسة ولو عن جهل أو نسيان فصلاته صحيحة. فالصلاة هنا صحيحة. فإذا كانت صلاة من صلى بالنجاسة جاهلاً بها صحيحة على كل حال فتعليل الصحة بأصل عملي مما لا معنى له، فإن صلاته صحيحة واقعاً، فلا معنى لتعليل الصحة وعدم الإعادة بجريان الاستصحاب. فإنه لا حاجة للاستصحاب في شيء، بل حتى لو كان المكلف غافلاً بالمرّة، عن وجود يقين وشك وصلى وتبين أن صلاته مع النجاسة فصلاته صحيحة. فإذا كانت الصلاة صحيحة واقعاً فلا وجه لتبرير صحتها بأصل عملي ظاهري، سواء قلنا أن السر في التعليل بالاستصحاب كبرى مطوية، وهي: إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي كما ذكره شريف العلماء. أو قلنا بأن السر ان الاستصحاب وسّع الشرط في صحة الصلاة لما يشمل الطهارة الظاهرية. أو إحراز الطهارة، فكل هذا لا حاجة له بل الصلاة في رتبة سابقة صحيحة على كل حال. فما هو وجه التبرير في الاستصحاب، خصوصاً وأنه تكرر ذكر الاستصحاب في الصحيحة وفي السؤال الثالث وفي الأخير المذكور في الذيل.

وهناك بحث فقهي تأتي اليه الإشارة، وهو:

هل أن شرط صحة الصلاة الطهارة الخبثية؟ أم ان النجاسة مانع؟

وإذا كانت النجاسة مانعاً فهل المانع النجاسة المعلومة؟ أم أن المانع تنجز النجاسة، كما ذهب اليه المحقق النائيني؟

وقد تعرّض لهذا البحث المحقق النائيني في (فوائد الأصول ج4). والملخص: هل نبني في المقام على أن الشرط هو الطهارة أو أن النجاسة مانع؟ فعلى إثره تختلف الأجوبة عن هذه المشكلة.

**الجواب الأول:** أن مدعى صاحب الكفاية أن المكلف إما غافل أو ملتفت، فإن كان غافلاً فلا شيء في حقه واقعاً لا شرط ولا مانع.

وإما ملتفت، فإن كان ملتفتا فيشترط في صحة صلاته الطهارة (لا صلاة إلا بطهور) بناء على شموله للطهارة الخبثية. فإذا كان الشرط في صحة صلاته الطهارة. إذن فلا محالة في حال الالتفات نقول الشرط في صحة صلاته الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية والاستصحاب محقق للطهارة الظاهرية وانما ذكره الامام لأنه مصداق من مصاديق الشرط واقعا أي ان الواجد واقعا للطهارة الظاهرية واجد للشرط. ويأتي الكلام عن بقية الاجوبة بناء على المانعية.

052

كان الكلام في الإشكال على الاستدلال بصحيحة زرارة على الاستصحاب. ووجه الاشكال: أن من المعلوم فقهاً هو أن من صلى بنجاسة مجهولة، فصلاته صحيحة واقعاً.

فبما أن الصلاة مع النجاسة المجهولة صحيحة واقعاً فلا وجه لتعليل الصحة بالاستصحاب. فإن الاستصحاب حكم ظاهري موضوعه الشك، والحال بأن الصلاة مع النجاسة المجهولة صحيحة واقعاً جرى الاستصحاب أم لم يجري. فما هو وجه تعليل الصحة بالاستصحاب.

وقد ذكرت أجوبة، مضى الجواب الاول، وهو أن الشرط الواقعي لصحة الصلاة هو الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية.

**الجواب الثاني:** لو بنينا على مانعية النجاسة لا على شرطية الطهارة

، مع ذلك نقول: إنما يتجزأ بالصلاة مع النجاسة المجهولة من باب (لاتعاد) أي لم يقم لدينا دليل بالخصوص على أن من صلى في نجاسة مجهولة فصلاته صحيحة واقعاً. وإنما قلنا بالصحة لحديث (لا تعاد)، باعتبار ان مانعية النجاسة من السنن لا من الفرائض، فبما أنها من غير الخمسة إذن فالإخلال بها عن جهل لا يوجب بطلان الصلاة. فحيث إن المدرك للصحة حديث (لا تعاد) فإن مفاد (لا تعاد) الاجتزاء لا ان الصلاة جامعة للشرائط. فلا تعاد، بنفسها تتضمن أن الصلاة الناقصة فاقدة لبعض شرائطها وإنما اجتزأ الشارع بالفرد الناقص عن الفرد الكامل تسهيلاً وإلا فالصلاة ناقصة. فلأجل ذلك بما ان الصلاة ناقصة فيحتمل استحباب اعادتها، أي حتى مع جريان حديث (لا تعاد) الدال على أن الصلاة الناقصة يجتزأ بها واقعاً، فما دامت ناقصة فيحتمل استحباب اعادتها، فلأجل رفع استحباب الاعادة جرى استصحاب الطهارة. فهو يريد بهذا الاستصحاب ان يقول: الصلاة واجدة لشرطها ببركة الاستصحاب. وليست ناقصة كي يستحب إعادتها، وإلا من شك في القراءة وقد ركع، فإنه مجرى لقاعدة التجاوز مع أن صلاته لو كانت فاقدة للقراءة، صحيحة. بلا حاجة لقاعدة التجاوز، أي لو فرضنا واقعاً أن المكلف ترك القراءة ذهولاً أو نسياناً الى أن ركع فإن صلاته صحيحة واقعا بقاعدة لا تعاد، ومع ذلك الامام (ع) في صحيحة زرارة اجرى قاعدة التجاوز (رجل شكّ في التكبير بعد ما قرأ؟ قال: يمضي. رجل شك في القراءة بعد ما ركع؟ قال: يمضي؛ رجل شك في الركوع بعد ما سجد؟ قال: يمضي. يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء).

مع ان الإشكال هو الإشكال، إذا كانت الصلاة صحيحة حتى لو ترك القراءة واقعاً فما هو وجه تصحيحا بقاعدة التجاوز مع أنه حكم ظاهري والصلاة صحيحة واقعاً. فكيف يعلل ما هو صحيح واقعا بقاعدة ظاهرية؟

لذلك أجيب عن هذا النقض بأنه يكفي في جريان قاعدة التجاوز رفع استحباب القضاء بعد الصلاة، أو رفع وجوب سجدتي السهو. فإن الصلاة صحيحة اما نحتمل استحباب قضاء ما فات بعد الصلاة، أو نحتمل وجوب سجدتي السهو، فقاعدة التجاوز تقول: يمضي. فكذلك الامر في المقام، صحيح ان صلاته مع النجاسة المجهولة صحيحة واقعاً لكن لأنها فرد ناقص فيحتمل استحباب الاعادة، فالاستصحاب يقول انها فرد كامل لأنها واجدة لشرط الطهارة إذن فينتفي استحباب الاعادة.

**الجواب الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) في فوائد الأصول، من ان المانع الواقعي العلم بالنجاسة، فالنجاسة مانع ذكري، فبما أن المانع الواقعي العلم بالنجاسة، لذلك تعليل صحة الصلاة بالاستصحاب مطابق للقاعدة، لأنه قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت. أي ليس لك علم بالنجاسة. فعلل صحة صلاته بأنك لست عالماً بالنجاسة، والمانع إنما هو العلم بالنجاسة، فحيث لا علم لك بالنجاسة، لأنك شاك إذن صلاتك صحيحة واقعاً، فالتعليل بجريان الاستصحاب لبيان أن المانع منتفٍ وجداناً لا تعبداً فإنك لست عالماً بالنجاسة والمانع هوا لعلم. إذن المانع منتفٍ وجداناً.

**ويلاحظ على جوابه (قده):**

**أولاً**: هل هذا التعليل بالاستصحاب تعليل بلحاظ ما بعد الصلاة؟ أو تعليل بلحاظ حال الصلاة؟

فإن كانت تعليلاً بلحاظ ما بعد الصلاة، فما بعد الصلاة هو عالم بالنجاسة وليس شاكاً فيها كي يقال بأن بالمانع منتف وجداناً لأنك لست عالماً بالنجاسة، بل يقول زرارة أنا عالم بان الصلاة وقعت بالنجاسة، فكيف يعلل عدم الامر بالإعادة بعد العلم بالنجاسة بعد الصلاة؟

وإن كان الاستصحاب تعليلاً بلحاظ حال الصلاة، إذن فسواء قلنا بمانعية النجاسة أو بشرطة الطهارة، فإنه في حال الصلاة شاك وليس بعالم. فيعود الإشكال مرة أخرى، أي متى ما كان التعليل بلحاظ حال الصلاة، فسواء قلتم أن النجاسة مانع، أو المانع العلم بالنجاسة، أو أن الطهارة شرط، أو أن الشرط هو الجامع بين الطهارية والظاهرية، فإن تعليل الصحة بجريان الاستصحاب حال الصلاة يجتمع مع هذه المحتملات كلها، ولا معنى لأن يقال المانع هو العلم بالنجاسة فالتعليل بالاستصحاب مطابق للقاعدة.

**ثانياً:** إذا كان المانع العلم بالنجاسة، فيبغي التعليل بانتفاء المانع وجداناً، بان يقول ان صلاتك صحيحة لأنها فاقدة للمانع، فلا معنى للتعليل بالاستصحاب، لأنه حينئذٍ جرى الاستصحاب في حقه أم لم يجر فهو فاقد للمانع. إذن فكما لا يتم الجواب الثاني من ان الوجه لجريان الاستصحاب تعليل عدم استحباب الاعادة، لأن ظاهر الرواية: تعليل الصحة الواقعية بالاستصحاب لا تعليل عدم استحباب الإعادة، فكذلك على الجواب الثاني، فإن الظاهر تعليل عدم الصحة بالاستحباب لا من باب فقدان المانع.

**الجواب الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني (قده): أن المانع تنجز النجاسة، فهو مركّب من جزأين: نجاسة واقعية، وتنجزها، بحيث لو تبين أنه صلى مع الطهارة أو مع النجاسة فإن صلاته صحيحة، لأن الجزء المفقود أما الأول أو الثاني، تنجز النجاسة. فبناء على هذا الرأي الوجه في جريان الاستصحاب بيان عدم تنجز النجاسة. لأنه ما لم يجري اصل مؤّمن حال الشك فربما يقال بتنجز النجاسة فالغرض من جريان الاصل المؤّمن وهو الاستصحاب نفي تنجز النجاسة، فيريد ان يقول: ان النجاسة وإن كانت موجودة واقعاً لا تضرك، لأنها لم تتنجز، والسر في عدم تنجزها جريان الاستصحاب.

ولكن البحث سيأتي هل ان مقتضى الاصل التنجز كي ينفى بالاستصحاب أو ان الاصل عدم التنجز.

**الجواب الخامس:** على أية حال الصحيحة ظاهرة في الاستصحاب، وقيام دليل من الخارج على أن هذا المورد (من صلى مع النجاسة جاهلاً صلاته صحيحة واقعاً) غايته اجمال تطبيق الاستصحاب على المورد، لا إجمال دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب، فنأخذ بها. وهذا كما ذكرنا فيما سبق مبني على أن التفكيك في الحجية بين الكبرى والتطبيق صناعي وعرفي.

وهذا الإشكال وأجوبته، يقودنا لبحث فقهي، وهو: هل أنّ شرط الصلاة الطهارة؟ أم أنّ النجاسة مانع؟ وما هو المانع؟

وقد تعرّض لهذا البحث السيد الصدر في (علم الاصول)، فراجع. كما تعرض له سيد المنتقى في بحث الاستصحاب. فالأقوال في المقام عدة:

**القول الاول:** ما ذكره المحقق النائيني في (فوائد الأصول): من أنّ المانع العلم بالنجاسة بحيث تكون النجاسة الواقعية مع العلم بها. مثلاً: من علم إجمالاً أن أحد الثوبين نجس، فالعلم الإجمالي منجزٌ، فصلى في أحدهما، مخالفاً للعلم الإجمالي، فانكشف أنه صلّى بالثوب الطاهر، فإن صلاته صحيحة؛ لأن المانع النجاسة الواقعية إذا علم بها، والجزء الاول قد تخلف حيث تبين انه قد صلى في الطهارة.

**القول الثاني**: المانع هو تنجز النجاسة لا مجرد العلم بها. فهل المراد بالتنجز التنجز الفعلي؟ أو المراد به التنجز الشأني؟ فقد بحث النقطة السيد الصدر. يأتي الكلام عن ذلك غداً إن شاء الله تعالى.

053

هنا بحث فقهي:

في أنّ الطهارة شرط في صحة الصلاة أم النجاسة مانع؟ وعلى فرض المانعية فهل المانع النجاسة المعلومة أو النجاسة المتنجزة، وهل المراد بالتنجز، التنجز الشأني أو الفعلي؟ وما هي الثمرات الفقهية المترتبة على ذلك؟

ففي هذا البحث جهات عديدة في بيان الآراء في المسألة. وفي بيان إشكال المحقق الإصفهاني، في الفرق بين شرطية الطهارة ومانعية النجاسة. والجهة الثالثة: في ثمرات البحث. فهنا عدة جهات:

**الجهة الأولى: في بيان الأقوال في المسألة:**

**القول الأول:** ما ذكر في فوائد الأصول، من أن المانع من صحة الصلاة النجاسة المعلومة، وفي بعض الموارد غيّر التعبير إلى النجاسة المتنجزة، وان المانع هو تنجز النجاسة، فهو مركب من جزئين: نجاسة واقعية، وتنجزها. بحيث لو تنجزت عليه النجاسة لقطعه بها أو قيام أمارة عليها ثم تبيّن أن صلاته مع الطهارة فصلاته صحيحة، كما أنه لو صلى مع النجاسة بانياً على الطهارة بوجدان أو أمارة أو أصل محرز فإن صلاته صحيحة. ولكن في كلام المحقق النائيني (قده) وقع البحث في أمور ثلاثة:

**الأمر الأول**: هل أن التنجز شأني؟ أم فعلي؟ حيث ذكر السيد الشهيد (قده)[[46]](#footnote-46) أن التنجز هنا هو التنجز الشأني لا الفعلي والسر في ذلك: ان النجاسة حكم وضعي، فلا معنى لتنجزه إلا بتنجز الآثار التكليفية، وأوضح هذه الآثار هي المانعية، أي مانعية النجاسة من صحة الصلاة، فتنجز النجاسة معناه: تنجز مانعية النجاسة، وبالتالي فإذا أخذ في المانعية تنجز المانعية بالفعل لزم أخذ الحكم في موضوعه، لأن الشارع جعل المانعية لشيء وذلك الشيء هو تنجز مانعية النجاسة، فالمانع هو تنجز المانع، فأخذ في جعل المانعية تنجزها، وهذا أسوأ وأشد محذوراً من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، لأن أخذ العلم بالحكم في الحكم يمكن الفرار منه بالتفريق بين الجعل والمجعول، بأن يقال: إن علمت بالجعل (الكبرى) فالحكم فعلي في حقك (اي مجعول)، مثلاً: قالوا أن وجوب الجهر على المكلف في صلاة الفجر مشروط بالعلم بالوجوب وهذا لا محذور فيه، بأن يقول المولى: إن علمت بأن الجهر في الفجر واجب على المكلفين فهو حينئذ واجب فعلي في حقك. فالمشروط الحكم الفعلي، والشرط العلم بالجعل الإنشائي هذا لا مانع منه.

اما في التنجز لا يعقل ذلك، لأن التنجز ليس له مرحلتان: إنشاء وفعلية، جعل ومجعول، حتى يتصور فيه هذا التفكيك، إنما التنجز حكم عقلي، وهو عبارة عن حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض المخالفة، فلا يوجد في التنجز أمران: جعل ومجعول. وإنشاء وفعلية، كي يقال إن علمت بالتنجز الإنشائي فهو تنجز فعلي، إذن النتيجة: يستحيل أن يكون الجعل بهذه الصورة، وهي المانع من صحة الصلاة تنجز المانع، لأن التنجز متأخر رتبة عن المانعية فكيف يؤخذ في موضوعها. بل الأمر اسوا من ذلك لأن التنجز فرع الفعلية، فإن التنجز حكم عقلي متفرع على الحكم الفعلي، فما لم يكن الحكم الشرعي فعلياً بفعلية موضوعه فليس له تنجز، فإذا كان التنجز متأخراً عن الحكم الفعلي، والحكم الفعلي متأخر عن الجعل، فكيف يؤخذ في موضوع الجعل حكم العقل بالتنجز؟

**فالنتيجة**: لا يمكن أن يكون المأخوذ في الموضوع التنجز الفعلي، أي حكم العقل، إنما لابد من حمل كلام المحقق النائيني على التنجز الشأني، أي النجاسة التي لو كان لها أثر تكليفي كحرمة التناول، وحرمة الدخول في المسجد مثلاً لتنجز، فهي مانع، كل نجاسة لو كان لها أثر تكليفي لتنجز في فرض العلم فهي مانع، فهذا هو المقصود بالتنجز الشأني.

ولكن، يمكن توجيه عبارة المحقق بما يظهر من سياق (فوائد الأصول) بوجهين:

**الوجه الاول:** يمكن المقصود بالتنجز: عدم المؤمن، لا أن المقصود بالتنجز هو حكم العقل. فالمحقق يريد ان يقول: ان النجاسة التي لم يقم مؤّمن منها فهي مانعة، فإن النجاسة قد يكون لها مؤّمن من أمارة كأن يقوم خبر الثقة على أن الثوب طاهر، وقد يكون لها مؤّمن من أصل محرز كأن تقوم أصالةا لطهارة في الثوب، أو استصحاب الطهارة في الثوب، وقد يكون اصل غير محرز كجريان البراءة عن آثار النجاسة فهذا مؤّمن. فالنجاسة التي قام عليها مؤّمن من أمارة أو أصل، فلا مانعية له، والنجاسة التي لم يقم عليها مؤّمن فهي مانع. فهذا هو المقصود من أن المانع النجاسة المتنجزة. يعني التي لم يقم عليها مؤمن. فلم يؤخذ في موضوع المانعية تنجز المانعية كي يرد هذا الكلام.

**الوجه الثاني**: إن النجاسة لها آثار، منها: حرمة التناول، ومنها حرمة تلويث المسجد، ومنها المنع منصحة الصلاة، ومنها حرمة البيع. فإذا أخذ في موضوع المانعية تنجز الأثر الخاص وهو المانعية فحينئذ يرد كلام السيد. أخذ في المانعية تنجز المانعية، أمّا إذا أخذ في موضوع المانعية تنجز طبيعي الأثر لا الأثر الخاص، ولا الأثر على نحو العموم الاستغراقي بحيث يكون الأثر الخاص منظوراً، فإذا أخذ في المانعية الأثر الخاص وهو تنجز المانعية أو الأثر على نحو الاستغراق بحيث يلحظ الأثر الخاص ربما يأتي إشكال السيد.

اما إذا أخذ في المانعية تنجز طبيعي الأثر فحينئذ تكون النجاسة مانعاً، النجاسة التي لها أثر متنجز بالفعل مانع، فهذا لا يلزم منه المحذور الذي أفاده. **والنتيجة:** يمكن حمل كلام المحقق النائيني على أن مقصوده هو النجاسة التي لا مؤّمن لها مانع.

**الأمر الثاني:** ما أشكل به على كلام المحقق النائيني (قد). وهو: سواء كان مقصوده أن المانع هو النجاسة المعلومة؟ أو كان مقصوده أن المانع هو النجاسة المتنجزة؟ أو كان مقصوده ان المانع هو النجاسة التي لم يقم عليها مؤمّن. فإن نتيجة ذلك أن المكلف متى احتمل ان الثوب طاهر فلا مانعية وجداناً، أي أن الشك في النجاسة علم بعدم المانعية، لأن المانعية مترتبة على عدم العلم بالنجاسة وهو شاك، أو مترتب على عدم النجاسة، ولم تتنجز عليه لأجل الشك، أو التي لا مؤّمن منها، والمفروض أن نفس احتمال النجاسة مجرى للبراءة. فعلى جميع الصيغ، الشك في النجاسة مساوق للعلم بعدم المانعية، ان لا مانعية في هذا الفرض إطلاقاً. فإذا كان الشك في النجاسة يساوي العلم بعدم المانعية، أي انتفاء المانع وجداناً فما هو وجه استصحاب الطهارة في صحيحة زرارة؟ والحال ان من شك في الطهارة فهو عالم بعدم المانعية. هذا الاشكال الاول.

**الجواب عن ذلك:** علمنا بأن مانعية النجاسة شرط ذكري مثلاً؟ وأن شرطية الطهارة شرط ذكري، أي ان من صلى بالنجاسة جاهلاً في إعادة عليه، هو من هذه الروايات. فلا منشأ لذلك إلا ما يدعى من حديث (لا تعاد).

فمن المحتمل جداً ان المدرك لذلك هو نفس صحيحة زرارة، أي ان نفس إجراء الامام الاستصحاب وهو اصل عملي مؤمّن تعليلاً لإثبات صحة الصلاة هو منشأ ذهابهم إلى أن من صلى في النجاسة جاهلاً فصلاته صحيحة.

فمن المحتمل جداً أن مدرك هذا الحكم هو هذه الروايات، وأن الإمام (ع) أراد يوضّح أمرين:

**الأمر الاول**: بيان النجاسة التي لا يعلم بها المكلف لا وجداناً ولا تعبداً لا أثر لها. فهو يريد أن يقول: صلاتك صحيحة لا علم لك بالنجاسة.

**الأمر الثاني**: بيان حجية الاستصحاب، فهو يريد ان يقول النجاسة المانع هي التي لا مؤمن منها، بينما هذه النجاسة لها مؤّمن وهو الاستصحاب، فلعل منشأ هذا الحكم هو هذه الروايات نفسها، فكيف يشكل على الإمام (ع) بأنه كيف يجري استصحاب الطهارة وهو أصل ظاهري في مورد يعلم فيه بصحة الصلاة واقعاً، لأجل العلم به بانتفاء المانع وهو النجاسة.

**الإشكال الثاني**: إذا كان المانع النجاسة التي لا مؤّمن منها فإن هذا إنما يتم بناء على أن الأصل حق الطاعة، فنقول: إذا كان الأصل في احتمال التكليف هو حق الطاعة ولو كالشبهات الموضوعية، فإن بنينا على أن احتمال التكليف ولو لشبهة موضوعية مجرى للاحتياط بمقتضى حق الطاعة كما يقول به السيد الصدر (في اصل المطلب لا في المقام). فحينئذ نقول نعم، نحتاج إلى مؤمن، أي لا تخرج النجاسة عن المانعية إلا بمؤّمن لأن الأصل هو الاحتياط، فنحتاج إلى مؤّمن كالاستصحاب.

أمّا إذا قلنا أنّ الأصل في احتمال التكليف خصوصاً في الشبهات الموضوعية البراءة، فمقتضى الاصل هو المؤمّن فلا حاجة إلى مؤّمن آخر، إذ مقتضى الاصل انه متى شك فأنت آمن. إذن فإذا قلنا بأن الاحتمال مساوق للأمن باعتبار جريان البراءة، فما هو الحاجة إلى المؤمن كي يجري الإمام الاستصحاب، بل لا معنى لأن نقول النجاسة لا معنى لها فهي دائما مع المؤمن.

054

ذكرنا فيما سبق: أن ذهاب المحقق النائيني (قده) إلى أن الشرط في صحة الصلاة أو أن المانع من صحة الصلاة النجاسة التي لا مؤّمن منها.

**قد يُشكل عليه:** بأن هذا إنما يتم إذا كان الأصل هو عدم الأمن، فإذا قلنا إن الأصل عند الشك حتى في الشبهات الموضوعية كالشك ان الثوب طاهر أم نجس، هو الاحتياط بملاك حق الطاعة، فحينئذ نحتاج الى المؤّمن كاستصحاب الطهارة واصالة الطهارة.

وأما إذا كان الاصل العقلي عند الشك في الحكم خصوصاً في الشبهات الموضوعية هو البراءة، من باب قبح العقاب بلا بيان، أو على الأقل لشمول أدلة البراءة الشرعية لمثل ذلك. فالأصل هو الأمان، وبالتالي فما هو وجه جريان استصحاب الطهارة مع أن الاصل هو الأمن.

**ولكن يجاب عن ذلك**: أما على المسلك المعروف عند الأصوليين، ومنهم سيدنا (قده) من أن الاصل الشرعي وارد على الاصل العقلي. لأن أصالة البراءة عقلاً أو اصالة الاحتياط عقلاً من باب حق الطاعة، كلاهما موضوعه الشك، فإذا شك كان مقتضى الوظيفة عقلاً عند جمع، البراءة، أو كان مقتضى الوظيفة عقلاً عند جمع الاحتياط. واستصحاب الطهارة رافع للشك، أو أن أصالة الطهارة رافع للشك، فالأصل الشرعي وارد على الاصل العقلي رافع لموضوعه، فبهذا اللحاظ اجرى الامام الاصل الشرعي وإن كان المورد مورد الامن بطبعه.

أو إذا قلنا بمقالة السيد الصدر (قده) من أن الاصل الشرعي الموافق للأصل العقلي بحسب النتيجة كاستصحاب الطهارة الموافق بالنتيجة لأصالة البراءة عقلا فإنه ليس وارداً ولا حاكماً. غاية ما في الباب هما متفقان في النتيجة، لاشك حتى مع هذا الرأي، فإن إجراء الاصل الشرعي المحرز كأصالة الطهارة المنقح للموضوع كأصالة الطهارة لا اشكال انه اكثر تأمينا من الاصل العقلي، بل الفائدة منه الجريان حتى على فرض انكار الاصل العقلي. فكان الامام يقول: انت مجرى لأصل مؤمن منقح للموضوع حكم عقلك بالبراءة أو بالاحتياط. فهذه النكتة كافية في جريان الاصل وإن قلنا بأن الاصل عقلاً هو الامان.

**الأمر الثالث:** أننا حتى لو وجّهنا كلامه بأن مراده (قده) النجاسة التي لا مؤمّن منها، لكن لابد من توسعته، لانه حتى من علم بالنجاسة ولكن شك في المانعية، هل أن الدم بمقدار الدرهم مانع أم لا؟ أيضاً تصح صلاته لو صلى مع هذه النجاسة. إذن لابد أن يوُسّع مبنى النائيني بأن يقال:

المانع النجاسة التي لا مؤّمن منها ومن بحكمها وأثرها. وإلا فمع وجود المؤّمن من المانعية وهو جريان البراءة عن المانعية، فصلى مع هذه البراءة، صلاته صحيحة واقعاً، لانه لم يصل في المانع الذي لا مؤّمن منه بل مع المؤّمن.

**القول الثاني**: ما ذكره بعض أساتذتنا (قده) من أن ظاهر صحيحة محمد بن مسلم هو التفصيل بين الفحص وعدمه، قال: قال ابو عبد الله (ع) ذكر المني فشدّده وجعله أشد من البول، فإن رأيته قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك إعادة الصلاة، وإن نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت ثم رأيته فيه فليس عليك إعادة صلاتك، وكذلك البول)[[47]](#footnote-47).

فإن الظاهر الأولي من الرواية: أنه ليس المانع من صحة الصلاة مطلق النجاسة ولا مطلق النجاسة المجهولة، ولا مطلق النجاسة بالقيود التي ذكرنها عن النائيني. بل النجاسة التي لم يفحص عنها واكتشفها المكلف فإنها مانع أيضاً وان كانت نجاسة مجهولة حال الصلاة، وإن كانت نجاسة لم تتنجز حال الصلاة، وإن كانت نجاسة لها مؤمّن حال الصلاة. فإنه ما دم لم يفحص عنها مع شكه فيها فإن عليه اعادة الصلاة.

فلابد من التفصيل بين حال الفحص عند الشك وعدمه. **وقد أورد على هذا القول:**

**أولاً**: إن صحيحة (لاتعاد) دالة على بطلان الصلاة في النجس مطلقاً حتى لو فحص عنه فلم يصبه فوجده بعد ذلك، يعيد الصلاة. لأن عنوان الطهور في الخمسة يشمل الطهور الخبثي، (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) والطهور يشمل الطهور الخبثي، وهذا ما ذكره السيد الشهيد في (ج4، بحوث شرح العروة): ان الطهور في الخمسة يشمل الطهور الخبثي. لأن المراد من الطهور هنا الطهارة الشاملة لكليهما. أو ان المراد من الطهور هنا أداة الطهارة أي ما يستعمل في الطهارة وهو الماء والتراب، وكلاهما قد يستعمل في تحصيل الطهارة الحدثية أو الخبثية كما في الاستنجاء. إذن فعنوان الطهور شامل وبالتالي مقتضى صحيحة (لا تعاد) بطلان صلاته.

ولكن، إن ظاهر سياق الصحيحة عندما يقول: لا تعاد الصلاة الا من خمسة، ثم يقول: والتشهد سنة والقراءة سنة، ولا تنقض السنة الفريضة.

فإن ظاهر التعداد: انه ناظر لما هو جزء ولما هو قيد، فما هو جزء التشهد، السنة، الركوع، السجود.

وما هو قيد: القبلة، الوقت. فبلحاظ السياق تشكل قرينة على أن المراد من الطهور: ما هو قيد. وما هو القيد في الطهور هو نفس الوضوء والغسل والتيمم.

إذن كما أنه في القبلة والوقت ذكر القيد ولم يذكر التقيد، يعني ما يتحقق بالقيد، فكذلك في الطهور على سياقه، أن المراد به القيد، والقيد هو الوضوء أو التيمم.

حيث يشترط في الصلاة تقيدها بالقبلة، بالوقت، وبالغسل أو الوضوء أو التيمم. فمن خلال السياق يكون تفسير الطهور بالطهارة الأعم أو تفسير الطهور بالأداة المستخدمة في تحصيل الطهارة منافياً للسياق، وظاهر السياق تعداد الأجزاء والقيود. ويكفينا الاجمال في عدم صحة التمسك بها لإثبات المعارضة.

**الإشكال الثاني**: أن يقال أن صحيحة (لا تعاد) معارض لصحيحة محمد بن مسلم على نحو العموم من وجه، لان صحيح محمد بن مسلم يقول: من صلى في المني من دون فحص عالماً أم جاهلاً يعيد صلاته.

وصحيح (لا تعاد) تقول: من صلى في المني جاهلاً جهلاً قصورياً لم يعد صلاته، بملاحظة ما قبل الخمسة. إذن فالنتيجة: ان بينهما التقاءاً فيمن صلى في المني جاهلا بوجوده.

فإن مقتضى صحيحة محمد بن مسلم بطلان صلاته إذا لم يفحص. ومقتضى صحيحة (لا تعاد): صحة صلاته.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) أفاد: بأن صحيحة (لا تعاد) ناظرة إلى ادلة الاجزاء والشرائط مضيّقة لها بفرض عدم النسيان، بفرض عدم الجهل القصوري.

وصحيحة محمد بن مسلم (ذكر المني فشدده وجعله أشدّ من البول) هي من الأدلة الأولية. أي من الأدلة الدالة على مانعية المني من الصلاة، فهي من الادلة الأولية. ومقتضى نظر (لا تعاد) للأدلة الاولية الحكومة عليها. فتضيق صحيحة محمد بن مسلم.

ولكن لو عرض هذا على العرف. هل يقبل ذلك؟ أم يقال بأن صحيحة محمد بن مسلم بمثابة الاخص، باعتبار أننا لو قدمنا صحيحة (لا تعاد) عليها في مورد الاجتماع لكان مفادها لغواً. إذ لا معنى للتفصيل بين ما قبل الفحص أو بعده إذا قدمنا صحيحة (لا تعاد)، فإن مقتضى صحيحة لا تعاد: ان من صلى في النجاسة جاهلاً جهلاً قصورياً فصلاته صحيحة. فحص أم لم يفحص، جاهلاً أو لا. إذن التفصيل بين الفحص وعدمه لغو، والقاعدة تقول: كلما تقابل دليلان ودار الامر بين تقديم (أ) أو تقديم (ب) وكان في تقديم (أ) الغاء لمفاد (ب) كان مفاد (ب) بمثابة الاخص لمفاد (أ) وليس العكس.

إذن النتيجة: كما افاد شيخنا الاستاذ (قده) انه لا يبعد الاعتماد على صحيحة محمد بن مسلم كمدرك للتفصيل بين الفحص وعدمه.

**القول الثالث:** ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) أن ظاهر الأدلة شرطية الطهارة لا مانعية النجاسة. وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** صحيحة زرارة، عن ابي عبد الله (ع):

(لا صلاة إلا بطهور ويجزيك في الاستنجاء ثلاثة احجار، جرت السنة بذلك من رسول الله (ص)، وأما البول فلابد لك من غسله).

فحينئذ يقول سيدنا: إن تعقيب الاستنجاء على ذكر الكبرى وهي (لا صلاة إلا بطهور) قرينة على ان المراد بالطهور ما يشمل الطهارة الخبثية. (لا صلاة إلا بطهور) يعني طهارة حدثية وخبثية، وفي الطهارة الخبثية يجزيك في الاستنجاء ثلاثة احجار، جرت بذلك السنة. فظاهر التعقيب: أن هذا تطبيق لعنوان الطهور، الذي هو شك في الصلاة. فمفاد الرواية اشتراط الصلاة بالطهارة لا مانعية النجاسة.

ولا فرق في ذلك بين أن يراد من الطهور ، الطهارة، ا و المراد من الطهارة، فعول، أي ما يتطهر به. فإن ما يتطهر به في الطهارة الحدثية الوضوء، والغسل، والتيمم.

وما يتطهر به في الطهارة الخبثية، الماء والحجر. فسواء اريد بالطهور، الطهارة، أم اريد بالطهور، ما يتطهر به، فاستدلاله تام.

لكن السيد الشهيد(قده) في بحوث شرح العروة[[48]](#footnote-48) اشكل على أستاذه: بأن قوله (ويجزيك) ظاهر يجزي، ان هناك مجزياً عنه، فهناك ما يجزي وهناك ما يجزى عنه. فإذا قدرنا في الجملة الأولى: عنوان الطهارة، وقلنا: لا صلاة إلا بطهارة، فيلزم في الجملة الثانية أن يكون المقصود: (ويجزيك عن الطهارة ثلاثة أحجار) والحال ان الطهارة لا يجزى عنها بثلاثة أحجار.

لكن إذا اغرق الذهن في بعض الأمور تصدر هذه التحليلات البعيدة عن ظاهر الرواية. والحال بأن (يجزيك) في العرف بمعنى يكفيك، فلا يستطبن (يجزيك) أن هناك مجزياً عنه، ومجزي، فلابد من تحديد ما هو المجزي عنه. فلا نحتاج إلى ذلك.

لا صلاة إلا بطهور، طهارة حدثية وخبثية، ويكفيك في تحصيل الطهارة الخبثية ثلاثة أحجار. وأما البول فلابد لك من غسله.

**الوجه الثاني**: استدل بنفس صحيحة زرارة في الاستصحاب التي قرأناها. ويأتي الكلام عنه غداً إن شاء الله تعالى.

055

ذكرنا فيما سبق: أن سيدنا (قده) استدل على شرطية الطهارة بصحيحة زرارة (لا صلاة إلا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار).

وقد يقال: بأن عموم الطهور في هذه الرواية، إلى الطهارة الخبثية، سواء أريد به الطهارة أم أريد به ما يتطهر به، وكذلك معتبرة داوود بن فرقد، في (ج1، الوسائل، ص134). قال: عن ابي عبد الله (ع): (إن بني إسرائيل كان إذا اصاب أحدهم قطرة بول قرضوا لحومهم بالمقاريض وإن الله وسع عليكم بما هو أوسع عليكم بين السماء والارض فجعل لكم الماء طهوراً).

**فإن ظاهرها**: إطلاق الطهور على الماء، بمعنى ما يتطهر به، ولو كان بتحصيل الطهارة الخبثية. فلأجل صدق عنوان الطهور على ما تتحقق به الطهارة الخبثية في عدة روايات يمكن أن يقال: إن هذا قرينة على أن عنوان الطهور في صحيحة (لا تعاد)، (لا تعاد الصلاة الا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) شامل للطهارة الخبثية. وإن لم يكن قرينة فلا أقل من كونه منشئا لحصول الاجمال، أي يكون احتمال شمول الطهور في الخمسة المستثناة للطهارة الخبثية احتمالاً عرفياً وارداً، نتيجة استعمال الطهور فيما يتحقق به الطهارة الخبثية. وبالتالي فلا يصح التمسك بصحيحة (لا تعاد) لإثبات صحة صلاة من صلى بالنجاسة جاهلاً، من دون فحص، فإن من المحتمل ان الطهور من الخمس وقد أخل بأحدها. ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة الفقهية، ج3) نفى ذلك الإجمال بما يرجع إلى مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: ان ظاهر ذيل حديث (لا تعاد) حيث قال في الذيل( ولا تنقض السنة الفريضة) أن المدار في بطلان الصلاة على الإخلال بالفريضة. ومقتضى الجمع بين الصدر والذيل حيث قال في الصدر: لا تعاد الصلاة إلا من خمسة. وذكر الخمسة. ثم قال في الذيل: والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقص السنة الفريضة. فإن ظاهر الجمع بينهما: ان الفريضة في الصلاة هي خصوص الخمسة وإن ما سواها سنة، وإلا لم يكن وجه لهذا الحصر، لو لم تكن الفريضة مختصة بالخمسة.

**المقدمة الثانية**: أننا إذا راجعنا الكتاب الكريم، لم نجد فيه ما يدل على اعتبار الطهارة الخبثية. فإن قوله تعالى: (وثيابك فطهّر) لا يراد منه تحصيل الطهارة الخبثية. وذلك بقرينة معتبرة عبد الله بن سنان في (ج5 الوسائل ص38) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله عز وجل: وثيابك فطهر. قال: أي فشمّر. وظاهرها ان مرادها بالتطهير: التشمير[[49]](#footnote-49)، والتشمير بمعنى تقصير الثوب، اذن لا يوجد في الكتاب ما يدل على اعتبار الطهارة الخبثية، وبما ان المدار على بطلان الصلاة على الاخلال بالفريضة و الطهارة الخبثية ليست فريضة، إذن هي مندرجة في السنة، أي ما سوى الخمسة، فيرتفع الاجمال من صحيحة (لا تعاد)، ويصح التمسك بها لإثبات ان الصلاة في النجاسة جاهلاً بالموضوع أو جاهلاً بالحكم، أي المانعية، صلاة صحيحة.

**لكن يلاحظ على ما أفيد**: أنه مبني على أن المراد بالفريضة ما فرض في الكتاب ولذلك يمكن رفع الإجمال بالرجوع إلى الكتاب. ولكننا ذكرنا في بحث الفقه في الخلل: أن الفريضة بحسب ما في الروايات تحتمل ثلاثة معاني: ما فرض في الكتاب، أو ما فرض في الكتاب أو ورد على لسان المعصوم تفسيراً للكتاب أو تفصيلاً لإجماله، أو أن المراد بالفريضة كل ما فرضه الله ولو على لسان المعصوم مقابل ما قامت القرينة على أنه سنّة من النبيّ (ص). فمع الإجمال على ما هو المقصود بالفريضة، فمجرد عدم فرض الطهارة الخبثية في الكتاب لا ينفي أنها من الفرائض. فيبقى إجمال صحيح لا تعاد، من حيث احتمال عنوان الطهور للطهور الخبثي أيضاً، واستصحاب عدم جعله فريضة لا يثبت أنه سنة، فإن ظاهر حديث (لا تعاد) أمران: **أحدهما**: إن الاخلال بالفريضة مبطل، وان الإخلال بالسنة عن عذر ليس مبطلاً. فليس المدار في الصحة على الاخلال بما ليس فريضة بل على الاخلال بما هو سنة عن عذر، فاستصحاب عدم جعل الطهارة الخبثية فريضة لا يثبت أنه سنة. فالنتيجة: التشبث بصحيح (لا تعاد) في المقام، مشكل. فإما ان نرجع إلى ما دل على التفصيل بين الفحص وعدم في مسألة النجاسة، أو نرجع إلى ما ذكره سيدنا (قده) من الاستدلال بشرطية الطهارة في صحيحة زرارة.

**الوجه الثاني:** ما استدل به سيدنا نفس صحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب، حيث قال: (تغسله ولا تعيد، قلت: لم؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك).

فإن إجراء استصحاب الطهارة ظاهر في أن الشرط هو الطهارة، وأن الامام اراد احرازه بالاستصحاب، وأما حمل الرواية كما في كلمات بعض الاستاذة على أن الغرض من إجراء استصحاب الطهارة نفي النجاسة فهو تكلف، فإن الظاهر أن المنظور المدلول الإيجابي، أي ان الطهارة شرط والاستصحاب إحراز لها، لا أن النجاسة مانع والاستصحاب نفي لها، فإن هذا حمل غير عرفي لمفاد الصحيحة.

وقد يقال في المقابل، ان لدينا روايات تدل على مانعية النجاسة، وهي موثقة عمّار الساباطي في (ج4 ص470 الوسائل) قال: (لا تصلي في بيت فيه خمر أو مسكر فإنه لا تدخله الملائكة، ولا تصلي في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى يُغسل). فيقال بأن ظاهرها مانعية الارشاد إلى مانعية النجاسة. ولكن، عطف النهي عن الصلاة في الثوب الذي أصابه خمر أو مسكر على النهي عن الصلاة في البيت الذي فيه خمر أو مسكر، ظاهر في ان للمسكر خصوصية، فمن المحتمل في المقام انه حتى لو قلنا بشرطية الطهارة فإن للخمر والمسكر خصوصية في منع الصلاة بهما على كل حال. كانا طاهرين أم نجسين.

**الرواية الثانية:** معتبرة سليمان ابن رشيد، وقد شكك الخوئي في تماميتها. وفيها: من قبيل (إن الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلا ما كان في وقت). (ج4، ص497).

فيقال: إن ظاهرها مانعية نجاسة الثوب من صحة الصلاة. ولكن لمن يراجع الرواية بتمام فقراتها يظهر منه أنها ليس في مقام البيان من جهة شرائط الصلاة، أو موانعها، وإنما هي في مقام بيان حكم، وهو: ان من نسيا لنجاسة فصلى فيها فإن التفت في الوقت أعاد الصلاة وإن التفت بعد الوقت مضى، وهذا اثر يجتمع مع شرطية الطهارة أو مانعية النجاسة. بينما صحيحة زرارة الواردة في باب الاستصحاب مفادها: ان صلاتك تامة جامعة لشرائطها والشاهد على ذلك جريان الاستصحاب في حقك. فمدلوها الالتزامي شرطية الطهارة لا مانعية النجاسة. وبالتالي لا يبعد تمامية كلام سيدنا (قده) بالتقريب الذي ذكرناه، غاية ما في الباب ان شرطية الطهارة الحاصلة بالاستصحاب مشروطة بالفحص لما مضى من مفاد صحيحة محمد بن مسلم (فنظر في ثوبك فرأيت انه لم يصبه). هذا هو تمام الكلام في البحث الفقهي في ان الشرط هوا لطهارة أم المانع هو النجاسة.

**الجهة الثانية:** أن المحقق الاصفهاني (قده) في (ج5 نهاية الدراية)، بأن البحث لغو، لأن شرطية الطهارة مرجعها إلى شرطية عدم النجاسة، إذ لا معنى للطهارة إلا عدم النجاسة، فإن الطهارة ليست الا عدم القذارة، فشرطية الطهارة تعني شرطية عدم النجاسة، وشرطية عدم النجاسة تعني مانعية النجاسة. وقد افاد السيد الامام في كتاب الطهارة (ج4، ص42)[[50]](#footnote-50) انه: لا يعقل جعل الشرطية للطهارة. فإن الطهارة ليست إلا عدم النجاسة. وبعبارة أخرى: ليست الطهارة إلا الحالة الأولى للأشياء لا أنها حالة زائدة، لا أنها أمر وجودي زائد، فإن الطبع الأولي للأشياء هو عدم التلوث، فليست الطهارة إلا ذلك الذي هو الطبع الاولي للأشياء فلا معنى لاشتراطه، بلا يعقل ذلك لأن الجعل تابع للإرادة المولوية، والإرادة تابعة للملاك ولا يعقل دخل العدم بما هو عدم في التأثير الصلاة بالملاك. فإن العدم لا شيئية له كي يكون مؤثراً.

**ولكن يلاحظ على كلا المناقشتين:**

**أولاً**: أن الطهارة الخبثية كالحدثية، أمر اعتباري شرعي، وليست أمراً تكوينياً كي نقول أنه عبارة عن عدم التلوث الأولي أو الطبع الأولي، بل هو اعتبار شرعي. والاعتبار الشرعي أمر وجودي كسائر الاعتبارات، كاعتبار ان لا تكون الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، كاعتبار ان لا تكون الصلاة في المغصوب، وسائر الاعتبارات.

**ثانياً:** على فرض أن المقصود بالطهارة الخبثية ما هو عدم القذارة، ما هو الطبع الأولي. فإن هذا ليس عدما ًنقيضاً بل عدم ملكة، كالعمى. ومن الواضح أن عدم الملكة مما تتصف به الأشياء كاتصاف الإنسان بالعمى، فيتصف الثوب بالطهارة، بمعنى عدم القذارة، فإذا كان قابلاً للاتصاف به كان قابلاً للدخل في الملاك فإن الدخيل في الملاك ليس نفس العدم، بل الاتصاف به، لأنه من قبيل عدم الملكة.

كما أن الملاكات للأحكام الشرعية لا تنحصر في الملاكات التكوينية كي يقال لا يعقل تأثير العدم فيها. بل قد تكون ملاكات اعتبارية.

فإذا كانت الملاكات قد تكون ملاكات اعتبارية، كملاك الهتك وملاك الوهن، وما اشبه ذلك من الملاكات الاعتبارية، فمن الممكن أن يكون عدم الملكة مع كونه عدماً دخيلاً في تحقق هذا الملاك الاعتباري، إذن فالإبحار في هذا العالم مما يبعدك عن حريم النص، فالمدار على حريم النص، فاذا دل النص على شرطية الطهارة أخذنا به بالمعنى الذي يفهمه ابناء العرف.

056

**الجهة الثالثة:** إذا لم يثبت جعل الشرطية ولا جعل المانعية، فما هو مقتضى الأصل العملي؟.

فقد ذكر المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) أن مقتضى الأصل العملي، جريان البراءة عن الشرطية؛ وذلك لأنه ليس لاحتمال المانعية مؤونة زائدة بالمقارنة مع مؤنة الشرطية، بيان ذلك:

بناءً على أن المجعول هو مانعية النجاسة فغايته إن احرز المكلف النجاسة اجتنب الثوب، وأما إذا كان المجعول شرطية الطهارة فالمكلف مطالب بأن يحرز الطهارة، بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإن مقتضى اشتغال العهدة بالمشروط احراز شرطه، إذن احتمال الشرطية يتضمن مؤنة زائدة على احتمال المانعية. فهو مجرى للبراءة دون المانعية، وبالتالي فينحل العلم الإجمالي. فإن لنا علماً إجمالياً إما بأن المجعول الشرطية للطهارة، وأما ان المجعول المانعية للنجاسة. فإذا جرت البراءة في الشرطية دون المانعية لأنها لا تتضمن كلفة زائدة، فقد انحل العلم الإجمالي حكماً.

واعترض سيدنا الخوئي (قده) بأن العلم الإجمالي في المقام منجز، وليس منحلاً وذلك ببيان أمور ثلاثة:

**الأمر الاول**: إن مجرى البراءة يلاحظ فيه الكلفة الزائدة بالنسبة اليه في نفسه، لا بالمقارنة مع غيره، فيقال: كل احتمال يوجب كلفة بالنسبة إلى عدمه فهو مجرى البراءة. مع غمض النظر عن ملاحظته بغيره. ومقارنته بغيره.

فلذلك نقول في المقام: إن احتمال الشرطية، شرطية الطهارة يتضمن كلفة بالقياس بالنسبة إلى عدم نفسه فتجري البراءة عنه، واما احتمال المانعية أيضاً يتضمن كلفة بالنسبة إلى عدم نفسه بالنسبة إلى عدم نفسه مع غض النظر عن غيره، فتجري البراءة عنه، فتتعارض البراءتان. فليس المناط في كل احتمال تكليف المؤنة الزائدة بالمقارنة لغيره. بل بالنسبة لعدم نفسه.

**الأمر الثاني**: إن العلم الإجمالي في المقام ليس مردداً بين الأقل والاكثر. حتى ينحل حكماً، وإنما هو مردد بين متباينين، لأنه إذا كان المعلوم بالإجمال قابلا لأن يتبعض إلى قدر متيقن وخصوصية، فتجري البراءة عن الخصوصية بلا معارض. مثلاً: إذا دار الامر في الوضوء بين وضوء لا بشرط، أو وضوء بشرط الترتيب بين الرجلين، فهنا يمكن ان يقال: أن وجوب الوضوء قدر متيقن، وخصوصية الترتيب مشكوكة، فهي مجرى للبراءة فينحل العلم الإجمالي.

أما إذا دار الامر بين وجوب الجمعة أو وجوب الظهر فهو بين متباينين، إذ لا يوجد قدر متيقن، فالعلم الإجمال منجز، والمقام من هذا القبيل لدوران الامر بين جعل الشرطية للطهارة، أو جعل المانعية للنجاسة، ولا قدر متيقن. فالبراءة عن كل منهما معارضة للأخرى.

**الأمر الثالث:** قال (قده) إن المؤنة الزائدة في احتمال الشرطية ليست مؤنة شرعية، وإنما هي مؤنة عقلية، أي لو ثبت أن المجعول شرطية الطهارة حكم العقل بلزوم إحرازها. إذ التكليف بالمشروط يقتضي إحراز شرطه، فمطلوبية الاحراز كلفة عقلية. لا أنها أثر شرعي كي يلحظ في مقام جريان البراءة. فلأجل ذلك من جهة الأثر الشرعي لا فرق بين الشرطية والمانعية، فكلاهما من جهة الأثر الشرعي على حد سواء، لا يتضمن أحدهما كلفة زائدة على غيره. فالبراءتان متعارضتان، ومقتضى تعارضهما منجزية العلم الإجمالي.

ولكن، قد يقال بأن المسألة تختلف باختلاف المبنى. والوجه في ذلك: أنه في بحث منجزية العلم الإجمالي قالوا هل المناط في المنجزية قبح الترخيص في المخالفة القطعية؟ أم قبح الترخيص القطعي في المخالفة؟.

**بيان ذلك بالمثال**: إذا علم المكلف إجمالاً إما بحرمة الصوم القربي في عاشوراء أو بحرمة الترك القربي في عاشوراء. فإما المحرّم صوم قربي؟ أو المحرم ترك الصوم قربة. فالمكلف هنا يمكنه الموافقة القطعية للعلم الإجمالي بأن يترك لا قربة. فهو لم يرتكب صوماً قربياً ولا يرتكب تركاً قربياً لأنه ترك تركا لا قربياً. لكنه لا يقدر على المخالفة القطعية، إذ لا يمكنه في يوم عاشوراء أن يجمع بين الصوم القربي والترك القربي. فهو عاجز عن المخالفة القطعية، وإن كان قادراً على الموافقة القطعية.

فهل العلم الإجمالي هنا منجز؟ فيجب عليه أن يترك الصوم تركاً لا قربياً حتى يحرز موافقة الواقع.

قال النائيني: بأن العلم الإجمالي غير منجز، وإن امكن موافقته القطعية، والسر في ذلك: ان المناط في منجزية العلم الاجمالي تعارض الأصول في أطرافه، وتعارض الأصول فرع أداءها إلى الترخيص في المخالفة القطعية. مثلاً: إذا علم اجمالاً إما بوجوب الجمعة، أو بوجوب الظهر يوم الجمعة، فجريان البراءة عن وجوب الجمعة وجريان البراءة عن وجوب الظهر مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية، وبما أن الترخيص في المخالفة القطعية قبيح فهذا يوجب تعارض الاصول، وبتعارضها يكون العلم الإجمالي منجزاً.

أما في المقام، فلو أجرى البراءة عن الصوم القربي، وأجرى البراءة عن الترك القربي، بالنتيجة حتى لو ارتكب أحدهما لم يجزم بالمخالفة. فهي مخالفة احتمالية لا قطعية. فلم يلزم من جريان البراءتين الترخيص في المخالفة القطعية. غايته مخالفة احتمالية. فالعلم الإجمالي غير منجز.

ولكن سيدنا (قده) قال الميزان هو قبح الترخيص القطعي في المخالفة لا قبح الترخيص في المخالفة القطعية لأن المولى إذا قال صحيح أنك لا تقدر على المخالفة القطعية ولكن لو قلت لك أنت مرخّص في الصوم القربي أو الترك القربي، فأنت مرخص فيه، ولو صادف ما قمت به مخالفة الواقع، فهذا الترخيص مني ترخيص قطعي في المخالفة، لأنّي أقول انت مرخص على كل حال.

فهذا يعني أن لا مبالاة منّي بملاكاتي الواقعية. لأنني رخّصت على كل حال. فهذا الترخيص القطعي في المخالفة قبيح منّي. لأنه يعني التفريط وعدم المبالاة بالملاكات الواقعية، فلا يختص القبح بالترخيص في المخالفة القطعية، بل يشمل الترخيص القطعي في المخالفة. والمقام من هذا القبيل: فإن المكلف إذا لم يدر هل المجعول شرطية الطهارة أو المجعول مانعية النجاسة؟ بالنتيجة سيصلي في الثوب المشتبه انه نجس أم طاهر، أي ان أثر جريان البراءة عن شرطية الطهارة أن الثوب المشتبه تصلي فيه بلا فحص، كذلك جريان البراءة عن جعل المانعية، اثره ان تصلي في الثوب المشتبه، فليس اثرهما الصلاة في النجاسة المعلومة، فذاك معلوم الفساد، فلا أثر للأصلين معاً الا أثر واحد وهو الصلاة في الثوب المشتبه بالنجاسة بلا فحص. وبلحاظ هذا الاثر لا يتضمن أحدهما مؤنة زائدة على الآخر.

لأجل ذلك قال المحقق النائيني: حيث إننا لا نرى في جريان الاصلين معاً البراءة عن الشرطية، والبراءة عن المانعية لأنّهم على أي حال حتى لو استند إلى احدى البراءتين سيصلي في الثوب المشتبه، فلا يتضمن أحدهما اثراً زائدا على الآخر، إذن لا يلزم من جريان الاصلين معا الترخيص في المخالفة القطعية، لأن الصلاة في الثوب المشتبه ليس مخالفة قطعية بل مخالفة احتمالية فالعلم الاجمالي غير منجز، وان كان المكلف قادرا على الموافقة القطعية، بأن يصلي في ثوب طاهر.

أما كلام السيد الخوئي، فإن المولى إذا قال للعبد رخّصت لك في احتمال الشرطية ولا ابالي، ورخصت لك في احتمال المانعية، فهذا من المولى ترخيص قطعي في المخالفة بحيث لو صادف ان المكلف صلى في الثوب النجس مع ذلك يقول المولى رخّص لي في ذلك، لأنه رخّص لي في كلا الطرفين، فهو ترخيص قطعي في المخالفة كقبح الترخيص القطعي في المخالفة.

إذن المسألة تختلف باختلاف المباني في هذه النقطة.

وأما الجهة الرابعة، وهي ثمرات البحث. فيأتي البحث عنها. إن شاء الله تعالى.

057

**الجهة الرابعة: في بيان الثمرات. والكلام في مطلبين:**

**المطلب الأول:** في مانعية النجاسة المعلومة ومانعية تنجز النجاسة. حيث ذكر في فوائد الأصول في (ج4، ص344): أن هناك ثمرتين للفرق بين كون المانع النجاسة المعلومة، أو كون المانع تنجز النجاسة.

**الثمرة الأولى**: ما إذا احتملت النجاسة على نحو الشبهة الحكمية قبل الفحص. كما إذا رأى المكلف في ثوبه مذياً، وشك في نجاسة المذي على نحو الشبهة الحكمية، وكان شكه قبل الفحص، فإذا قلنا بأن المانع النجاسة المعلومة، فهو لا يعلم بنجاسة المذي. لاحتمال طهارته شرعاً، وبالتالي فلا يترتب عليه آثار النجاسة ومنها بطلان الصلاة.

وأما إذا كان المانع تنجز النجاسة، من الواضح أن احتمال التكليف في الشبهات الحكمية قبل الفحص منجز، لعدم جريان أصالة البراءة عقلاً أو شرعاً إلا بعد الفحص، فمع كون الشك في الحكم قبل الفحص فلا مجرى لأصالة البراءة. وبناء على ذلك فاحتمال النجاسة متنجز، وإذا كان متنجزاً لم تصح الصلاة فيه، لأن المانع تنجز النجاسة وهي قد تنجزت بالاحتمال.

**الثمرة الثانية:** ما إذا علم بنجاسة أحد الثوبين، فصلى في كل منهما صلاة، وبعد أن فرغ من الصلاتين علم بنجاسة كلا الثوبين. فهنا ذكر المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) أنه لابد من التفصيل بين المباني، فإن قلنا بشرطية الطهارة أو مانعية تنجز النجاسة فكلتا الصلاتين باطلة، ويجب إعادتهما. أما إذا قلنا بشرطية الطهارة فهو واضح، لأن الطهارة الواقعية منتفية في كليهما، حيث تبين نجاسة كلا الثوبين. وأما الطهارة الظاهرية أي حال الصلاة فهي أيضاً منتفية، لأن المفروض أنه كان لديه علم إجمالي بنجاسة أحد الثوبين، ومقتضى العلم الإجمالي تعارض الأصول، فأصالة الطهارة في كل من الثوبين أو استصحاب الطهارة في كل من الثوبين معارض بالآخر، فلم يجر في حقه أصل محرز للطهارة لأجل المعارضة، ببركة العلم الإجمالي. والنتيجة: أن الطهارة الواقعية والظاهرية منتفية في حقه. فبناءً على شرطية الطهارة يعيد كلتا الصلاتين.

وأما إذا قلنا بأن المانعية لتنجز النجاسة، أي أن المانع من صحة الصلاة تنجز النجاسة. فقد تنجزت النجاسة في كل من الثوبين بالعلم الإجمالي؛ لأن العلم الإجمالي منجزٌ لمعلومه، فالنجاسة في كل منهما منجزة. وبالتالي فالصلاة مع كل منهما صلاة مع المانع الواقعي. ومقتضى ذلك بطلان كلتا الصلاتين.

وأما إذا قلنا بأن المانع العلم بالنجاسة، لا تنجز النجاسة، فيقول المحقق النائيني: بما أن المعلوم بالإجمال الجامع، لأنه علم بنجاسة أحدهما، فما هو المعلوم هو الجامع، فالذي تنجز عليه الجامع، وبالتالي فإما أن يكون قصد صلى صلاتين مختلفتين، (ظهر ومغرب، أو ظهر وفجر) أو صلى صلاتين متحدتين بحسب الصورة، كما إذا صلى نافلة الفجر وصلاة الفجر. أو ظهراً قضاءً وظهراً أداءً. **فهنا صورتان:**

**الصورة الأولى**: أنه صلّى صلاتين مختلفتين صورةً، كما إذا صلى فجراً قضاءً بثوب، وظهراً أداءً بثوب آخر.

فيقال حينئذٍ: لابد من إعادة كلتا الصلاتين، لا لأن كل منهما متلبس بالمانع كما مضى، بل لأجل استحالة الترجيح بلا مرجح. حيث إنه علم أن احدى الصلاتين باطلة قطعاً، لأنه صلاها مع نجاسة، هذا يعلم به من الاول للعلم الإجمالي، فمقتضى ذلك بطلان احدى الصلاتين، ولكن تطبيق الباطل على صلاة الفجر دون صلاة الظهر أو بالعكس ترجيح بلا مرجح. فحيث إن تطبيق الباطل على إحداهما دون الأخرى ترجيح بلا مرجح إذن مقتضى قاعدة الاشتغال حيث اشتغلت عهدته بفجر وظهر، ويشك في الفراغ منهما هو اعادتهما من باب استحالة الترجيح بلا مرجح لا من باب اقتران الصلاة بالمانع لان المانع هو العلم ولم يعلم إلا بإحداهما مع النجاسة.

والمقتضي للتخيير مفقود كأن يقول قائل هو مخير في تطبيق الباطل على إحداهما فيعيده ويترك الأخرى. لأن التخيير سواء كان تخييراً شرعياً أم عقلياً يحتاج الى ملاك، وليس في المقام ملاك يقتضي التخيير. فإذا لم يكن ملاك للتخيير فلا تخيير، والترجيح بلا مرجح مستحيل، فيتعين اعادتهما بمقتضى قاعدة الاشتغال.

**الصورة الثانية:** أن تكون الصلاتان متحدتين صورة. كما إذا صلى ظهراً أداءً وظهراً قضاء، أو صلى نافلة الفجر بإحدى الثوبين وفريضة الفجر بالثوب الآخر.

فحينئذ يقول المحقق: بما أن المعلوم نجاسة أحدهما فالمعلوم بطلان إحدى الصلاتين، إذن فالصلاة الأخرى التي لم يعلم بنجاستها صحيحة واقعاً، لأن المانع العلم بالنجاسة. والعلم بالنجاسة مع احداهما، فالأخرى لم يعلم بنجاسة ثوبها فهي صحيحة واقعاً. لعدم اقترانها بالمانع، وعليه فليس عليه ألا إعادة إحداهما فيأتي بصلاة عما في الذمة.

إذن ظهرت ثمرة بين القول بأن المانع العلم بالنجاسة، أو القول أن المانع تنجز النجاسة. ولكن، هنا إشكالات أربعة (للمحقق النائيني والسيد الخوئي وإشكالان للصدر):

**الإشكال الاول**: للمحقق النائيني في دورته الاخيرة من أجود التقريرات (ج2، ص268)، أفاد: سواء قلنا بأن المانع العلم بالنجاسة، أو قلنا بأن المانع تنجز النجاسة، الباطل الصلاة الأولى، بعنوان الأولى، الصلاة الأولى هي الباطلة، والثانية صحيحة، ولا يجب إعادتها.

**والسر في ذلك:** أننا لو خُلّينا ومقتضى القاعدة لقلنا بإعادة كلتا الصلاتين لأن العلم الإجمالي كما ذكر في محله: علة تامة لحرمة المخالفة القطعية، ومقتضٍ لوجوب الموافقة القطعية، فهو من حيث حرمة المخالفة القطعية بمعنى أن لا يعيد شيئا من الصلاتين علة تامة. فإن عدم اعادة شيء منهما مخالفة قطعية.

لكن من حيث وجوب إعادة كليهما الذي هو الموافقة القطعية ليس علّة تامّة بل هو متقضي، أي ان العلم الإجمالي إنما يوجب الموافقة القطعية إذا تعارضت الأصول في أطرافه، والأصول هنا متعارضة فإن اصالة الطهارة في أي منهما معارضة بالآخر واستصحاب عدم النجاسة في أي منهما معارض بالآخر، فلو كنا نحن والقاعدة لقلنا بلزوم اعادتهما معاً.

ولكن ان المعلوم بالإجمال في المقام نجاسة واحدة على نحو صرف الوجود، فما علم به صرف وجود النجاسة في إحدى الصلاتين. وحيث إن المعلوم صرف الوجود وصرف الوجود ينطبق على أول الوجودات[[51]](#footnote-51)، إذن فما علم به انطبق على الصلاة الأولى حتماً. فالصلاة الأولى وقعت مع ما علم به من صرف وجود النجاسة. وصرف الوجود لا يتكرر ولا يتثنى، فالصلاة الأولى باطلة،

والصلاة الثانية مشكوكة النجاسة فهي مجرى لأصالة الطهارة واستصحاب الطهارة، ولا تعارضها أصالة الطهارة أو الاستصحاب في الاولى لوجود المانع من جريانها في الاولى وهو انطباق صرف الوجود عليها.

فحيث انطبق صرف الوجود على الاولى لم تجر فيها اصالة الطهارة ولا استصحاب الطهارة، فجرت في الثانية بلا معارض. وانحل بذلك العلم الإجمالي حكماً.

لأن العلم الإجمالي انحل حكما لا حقيقة بجريان الاصل في احد طرفيه بلا معارض. فإن ما ذكره في أول كلامه افضل مما ذكره في آخر كلامه.

وذلك لأن صرف الوجود إنما يتعقل فيما إذا كان المأمور به هو الطبيعي على نحو صرف الوجود، كما إذا قال: اعتق رقبة، فاعتق رقبة، فإنه يسقط الامر ولا يقبل التكرر. أما في محل الكلام حيث علم بنجاسة في أحد الثوبين فما هو صرف الوجود؟ هل هو النجاسة نفسها؟ أو النجاسة المعلومة؟ فإن كان المنظور نفس النجاسة، مع غمض النظر عن العلم فالنجاسة واقعة في كلا الثوبين، فإن هذا مفروض الكلام، وبالتالي النجاسة الواقعية استغراقية وليست على نحو صرف الوجود.

وإن كان منظوره النجاسة المعلومة بهذا القيد، فهي متساوية النسبة لكل منهما. حيث أنه علم بنجاسة أحد الثوبين فنسبة العلم الإجمالي بالنسبة لكل من الصلاتين على حد سواء، والسبق الزمني من الصلاة، لا يغير من الواقع شيئاً، فإن النجاسة المعلومة من الاول وقبل الصلاة متساوية النسبة، فتطبيقها على الأولى دون الثانية ترجيح بلا مرجح، وبالتالي لا وجه لهذا العلاج المذكور في كلام المحقق النائيني (قده).

058

تعرّضنا فيما سبق: للمناقشة الأولى للثمرة الثانية. وهي: ما أفاده المحقق النائيني (قده) في (أجود التقريرات). وقد علّق على كلامه تلميذه الشيخ الحلي (قده) في (ج9، أصول الفقه، ص61). فأفاد في توجيه كلامه: **أولاً:** بأن تنجز العلم الإجمالي بمقدار المعلوم، والمعلوم هو نجاسة أحد الثوبين، وبما أن ملاك منجزية العلم الإجمالي هو المعلوم التفصيلي، والمعلوم التفصيلي في المقام هو الأحد، أي نجاسة الأحد. وبالتالي فالمقدار الذي تنجز هو نجاسة واحدة معرّاة عن أية علامة، فهذا الذي علم به المكلف حين علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين، فهو لم يعلم إلا بنجاسة واحدة مجردة عن أي علامة أخرى. وهذا هو المقصود بصرف الوجود. فإذا كان المعلوم نجاسة واحدة، مجردة عن أي علامة، فمن الطبيعي أن تنطبق قهراً على النجاسة الأولى. فلم يتنجز بالعلم الإجمالي أكثر من ذلك. والنتيجة: أن نجاسة الثوب الآخر لم تتنجز. لأنها من قبيل الزائد على المقدار المعلوم. فحيث لم تتنجز نجاسة الثوب الآخر فاللازم هو إعادة الصلاة الأولى لا أكثر من ذلك.

وأما الثوب الذي صلّى به الصلاة الثانية، فهو مجرى في نفسه لأصالة الطهارة، أو استصحاب الطهارة بلا معارض.

هذا ما وجّه كلام شيخه، وذكر أنه حرّره منه. ثم علّق عليه: بأن النجاسة الثانية، أي نجاسة الثوب الثاني، وإن لم تتنجز بالعلم الإجمالي لأن العلم لم ينلها أصلاً، حيث إن العلم نال نجاسة واحدة لا أزيد. ولكنها أيضاً متنجزة، لا بالعلم الإجمالي، ولكن بعدم المؤمّن والمعذّر، والسر في ذلك: أن مقتضى العلم الإجمالي بنجاسة أحد الثوبين تعارض الأصول في أطرافه، فأصالة الطهارة في الثوب الثاني معارضة بمثلها في الأول فلا مؤّمن من نجاسة الثوب الثاني، لأن أي مؤّمن يجري فيه ساقط بالمعارضة، فالنجاسة الأولى تنجزت بالعلم الإجمالي، والنجاسة الثانية تنجزت بعدم المؤّمن.

والنتيجة هي إعادة الصلاتين، مع غمض النظر عن انكشاف وقوع الصلاتين في الثوبين النجسين بل حتى لو لم ينكشف الواقع فإن هذه هي الوظيفة.

وتعليقاً منّا على كلامه (قده)، بذكر أمرين: **الأمر الأول:** إنّ المنطبَق للنجاسة المعلومة وهي نجاسة واحدة معرّاة عن أيّ علامة وميزة، هل المنطبَق لها أولى النجاستين أو أولى الصلاتين، فهذا هو موقع الإضطراب في كلام المحقق (قده)، فإن المعلوم هو نجاسة واحدة لا علامة لها. ومن الواضح أن النجاسة الواحدة تنطبق واقعاً على أولى النجاستين لا أولى الصلاتين. هذا إذا كان بين النجاستين الواقعتين ترتب زمني، وإلا فانطباقها على الثوب الذي صلّى به أولاً ترجيح بلا مرجح. إذن فما يريد الوصول اليه (قده) وهو انطباق المعلوم بالإجمال على النجاسة التي صلّى به أولاً، لا يصل اليه؛ لأن ما هو المعلوم نجاسة واحدة، والنجاسة الواحدة ثبوتاً تنطبق على أولى النجاستين لو كان بينهما ترتب زمني لا على أولى الصلاتين.

**الأمر الثاني:** \_ وهو ناقش للشيخ الحلي\_ أن المفروض أن العلم الإجمالي تنجز قبل الصلاة. وارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي لا تأثير له، فإن المكلف كما ذُكر في بحث منجزية العلم الإجمالي: إن المكلف لو اضطر لارتكاب أحد طرفي العلم الإجمالي، أو خرج أحد طرفيه عن محل الإبتلاء بعد المنجزية لا أثر له، فضلاً عمّا إذا ارتكب أحد الطرفين باختياره. فكيف يُصار إلى أن الارتكاب يوجب انطباق المعلوم بالإجمال على الصلاة الأولى فتجري الأصالة المرخصّة في الثانية بلا معارض، إذ المفروض ان كل ما يحصل بعد الفراغ عن المنجزية لا اثر له، المنجزية باقية، وبناء على ذلك نقول: صحيح ان النجاسة الثانية في الثوب الثاني لم تتنجز بالعلم الإجمالي، لأن المعلوم نجاسة واحدة، لكن هذا المعلوم بالإجمال وهو النجاسة الواحدة نجزت طرفين معاً، فإن العلم الإجمالي منجز للموافقة القطعية بتعارض الأصول، لذلك إذا علم إجمالاً بنجاسة في أحد الثوبين فنفس هذه النجاسة المعلومة بالإجمال نجزّت الطرفين معاً، لتعارض الأصول المرخّصة. فالثوب الثاني تنجز على المكلّف بالعلم الإجمالي. وارتكاب أحد الطرفين لا يغيّر من واقع ما تنجز شيئاً.

**المناقشة الثانية**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول): سواء قلنا أن الشرط الطهارة أو قلنا إن المانع النجاسة، قلنا أن المانع النجاسة المعلومة؟ او قلنا إن المانع تنجز النجاسة، على أية حال لا يجب إلا إعادة إحدى الصلاتين، لجريان الأصل المرخّص في الإحدى الأخرى.

ولتقريب كلامه وتمتين مراده (قده)، نقول: ما ذكره (قده) يبتني على مطلب دقيق تعرّضنا له في بحث منجزية العلم الإجمالي، وهو: هل يجري الأصل العملي في عنوان الأحد؟ في عنوان الإحدى؟ أم يختص جريان الأصل العملي في الموضوعات الخارجية، كهذا الثوب وهذا الماء وهذه الصلاة. أم أن الأصل العملي مطلق يجري حتى في العناوين كعنوان إحدى الصلاتين أحد الثوبين لا بعينه. وهذا ما عبّر عنه بجريان الأصل العملي في الفرد المردد. فإن الفرد المردد وجوداً متعين عنواناً. وحيث اخترنا هناك بأن الاصل يجري في الأحد، وفي الفرد المردد، إذا ترتب على الجريان أثر عملي، فنقول في المقام كذلك. **وبيان المطلب:** أن جريان الأصل فرع تمامية المقتضي وتوفر الشرط، وفقدان المانع. وجميع العناصر متحققة في الفرد المردد أو عنوان الأحد. **أما الأول:** وهو تمامية المقتضي، فقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده): بمنعه، لأن المقتضي لجريان الأصل، أي موضوع جريان الاصل ما كان معيَّناً لا ما كان مردّداً. ويظهر من كلام السيد الشهيد (قده) في أصوله، وإن خالفه في فقهه، موافقة المحقق الاصفهاني (قده).

**ولكن، يلاحظ على ذلك: أن عنوان الأحد، له موردان:**

**المورد الاول:** ما كان للمعنون تعين في الواقع، مثلاً: إذا علمت إجمالاً أن أحد ثوبي أصابه دم. وشككتُ أن الآخر \_يعني ما لم يصبه الدم\_ هل أصابه بول فلا بد من غسله بالماء القليل مرتين؟ أم لا؟ فهنا عنوان الأحد الآخر له معنون واقعي، لأن المقصود بالأحد الآخر هو الذي لم يصبه الدم، وبما أن ما أصابه الدم متعين واقعاً فما لم يصبه متعيّن أيضاً. فهنا عنوان الأحد له معنون متعين، فلذلك يجري فيه الأصل المرخِّص وهو استصحاب عدم إصابة البول له، بالإتفاق لا خلاف في ذلك.

**المورد الثاني:** ما إذا لم يكن للأحد معنون معيّن، وهذا ما عبّر عنه بالفرد المردد. مثلاً: إذا أخبرني شخصان: شخص قال: زيد فقيه، وشخص قال: جاهل. فأنا اقول مقتضى تعارض الخبرين أن أحدهما كاذب لا محالة. فعنوان أحدهما كاذب، ليس له معنون، لأنه نتيجة التعارض فقط. أي أن مقتضى التعارض أن لا يصدق الخبران معاً. بخلاف ما لو قامت بينة على كذب أحد الخبرين، فإن ما قامت عليه البيّنة كذب معيّن في أحد معيّن، أما إذا تعارض الخبران، فأنا أقول: حيث لا يُعقل صدق كليهما فأحدهما كاذب لا محالة. فهذا الأحد لا يعبر عن معنون معين أصلاً. ولذلك لو كان في الواقع كلاهما كاذب لم ينطبق هذا الأحد على أي منهما دون الآخر لأنه ترجيح بلا مرجح. كذلك لو كان ثوبان معلَّقان في مكان وتطاير الدم في الفضاء، فإنني أقول: مقتضى تطاير الدم أن لا يسلم كلاهما من هذا الدم المتطاير، فقط. لا أنني أخبر عن نجاسة معيّنة في أحد معيّن، بل أقول: مقتضى التطاير أن لا يسلم كلاهما. وهذا ما يعبّر عنه بالأحد لا بعينه، الفرد المردد. بحيث لو كان في الواقع كلاهما فيه دم لم يكن لهذا العنوان منطبق معيّن منهما. فالخلاف في هذا المورد، هل يجري الأصل العملي في الأحد لا بعينه الذي ليس فيه أي علامة تشير إلى معنون معيّن. فنقول: المقتضي للجريان فيه تام، لأن مجرى الأصول العنوان، بما له حكاية عن واقع، فإذا كان مجرى الأصل هو العنوان، بما له من حكاية عن واقعي معين او غير معين، فإن المقتضي موجود. وإذا كان عنوان الأحد، مما تتعلق به الصفات الواقعية كالعلم والشك، حيث تقول اعلم بأحدهما واشك بأحدهما، فكيف لا تتعلق به الامور الاعتبارية كالطهارة والفراغ والتجاوز. إذن متى ما كان لعنوان الأحد أثر عملي كان المقتضي لجريان الأصل فيه تاماً.

**وأما الشرط،** فهو إطلاق دليل الأصل المنوط بالأثر العملي، ولذلك لو صلى المكلف صلاتين غير مترتبين، غير مختلفتين بالصورة، كما لو صلى ظهراً أداءً وظهراً قضاءً، ثم قطع بأن أحدهما فاقدة لركوع، فيستطيع ان يقول بلا إشكال: ان إحداهما باطلة، وإحداهما مجرى لقاعدة الفراغ، فدليل قاعدة الفراغ بإطلاقه شامل لعنوان الأحد إذا كان له أثر عملي. والأثر العملي هنا أن لا يعيد كلتا الصلاتين، نعم، لو كانتا مترتبتين، كأن صلى ظهراً و عصراً ثم علم ببطلان أحداهما، فقد علم ببطلان الثانية، لأنها إما هي الباطلة واقعاً او باطلة لفقد الترتيب، لذلك أجرى البعض كسيدنا الخوئي الأصل في الأولى، أي أجرى قاعدة الفراغ في الأولى، ويتعين إتيان الثانية بعنوان العصر. ولو صلى صلاتين مختلفتين كأن صلى ظهراً ومغرباً ثم علم بالبطلان في إحداهما، فهنا يلزم إعادتها معاً، لا لأن العلم الإجمالي يقتضي ذلك، بل لأن تطبيق الباطل على إحداهما ترجيح بلا مرجح.

**وأما المانع،** فلا مانع، لأن المانع من جريان الأصل في عنوان الأحد التعارض، تعارض الاصول في أطراف العلم الإجمالي، وهنا ذكر سيدنا الخوئي نكتة دقيقة: أن العلم الإجمالي يقتضي تعارض الأصول في أطرافه، لا ما خرج عن أطرافه، وأطرافه الثوب الأول والثوب الثاني، وأما عنوان أحد الثوبين، فليس طرفاً للعلم الإجمالي، بل أحدهما معلوم النجاسة بالتفصيل، والأحد الآخر مشكوك النجاسة شكّاً بدوياً. فإن المكلف متى ما علم أن أحد الثوبين نجس فهنا أحدان: أحد معلوم النجاسة بالتفصيل، وأحد مشكوك النجاسة شكّاً بدوياً.

إذن فلا مانع من شمول دليل الأصل لعنوان الأحد، إذا ترتب عليه أثر عملي. وفي المقام يترتب أثر عملي، بأن يقول: إحدى الصلاتين في أحد الثوبين، بهذا العنوان، مما لم يعلم اقترانها بالمانع، فتجري في تلك الصلاة الأصول المرخصة بلا معارض، كاستصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في أحد الثوبين في إحدى الصلاتين، ومقتضى ذلك أن لا يعيد كلتيهما.

059

وصل الكلام إلى ما أشكل به السيد الشهيد (قده) على الثمرة المذكورة في كلام المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول). وتوضيح ما أفاد:

أن كلامنا تارة في المصحح الضمني قبل انكشاف الواقع، وتارة في المصحح الواقعي بعد الإنكشاف.

فهنا مقامان للبحث:

**المقام الأول:** أن الكلام في المصحح الظاهر لإحدى الصلاتين على ضوء منجزية العلم الإجمالي.

ونقول هنا: انه لا يعقل تصوير المصحح الظاهري مع منجزية العلم الإجمالي. وذلك يستدعي تقديم مقدمة ثم نذكر التفاصيل.

المقدمة: تشتمل على أمرين:

**الأمر الاول:** إن عنوان الأحد الانتزاعي كما إذا علمنا بنجاسة أحد المائين او أحد الثوبين، فإن عنوان الأحد تارة يكون حاكياً عن نجاسة متشخصة خارجاً. وتارة لا يكون حاكياً عن نجاسة متعيّنة. فمثلاً في الأول إذا علمنا بوقوع قطرة دم مشخّصة زماناً مكاناً. ولككنا جهلنا متعلقها، فلا يوجد تردد ثبوتي، وإنما التردد إثباتي. أي أننا نجهل موقع تلك القطرة من الدم وإلا فالنجاسة المشار اليها بعنوان الأحد، نجاسة متعينة خارجاً. وتارة لا يكون العنوان حاكياً عن نجاسة متعينة، كما إذا علمنا بنجاسة ليس لها أية علامة مميزة، لا زمان ولا مكان ولا كيفية، بل علمنا بطروا نجاسة في أحد الثوبين، مع احتمال تعدد النجاسة واقعاً. أي نحتمل في الوقت الذي علمنا بوقوع نجاسة في أحد الثوبين في عين هذا الوقع نحتمل النجاسة متعددة. فمع احتمال تعدد النجاسة وكون المعلوم نجاسة لا ميزة لها، فلا يكون عنوان الأحد مشيراً لنجاسة متعينة. بل على فرض أن النجاسة متعددة في الخارج في كلا الثوبين، فليس لهذا الأحد منطبق، لأن انطباقهما على أحد لا بعينه ترجيح بلا مرجح، إذ المفروض أن المعلوم نجاسة لا ميزة لها، والمحتمل تعددها، إذن فبالنتيجة النجاسة المعلومة بالإجمال لا تشير الآن مع اقترانها باحتمال التعدد لنجاسة متعينة. وهذا ما هو الحقيق بأن نعبّر عنه: أحدهما لا بعينه.

فهو لا يشير إلا إلى جامع فقط، ولا يشير إلى فرد. إنما يشير لجامع قابل في نفسه لأن ينطبق على متعين لولا احتمال التعدد.

**الأمر الثاني**: إن هناك فرقاً بين البراءة العقلية والأصول الشرعية. فالبراءة العقلية يمكن أن تجري فيما لا تعين له، أما الأصول الشرعية كالطهارة (أصالة الطهارة) وأصالة الحل، وأصالة البراءة الشرعية، فلابد لها من مجرى متعين.

أما البراءة العقلية، فموضوعها الوجود العلمي نفياً أو إثباتاً، أي ما تعلمه من تكليف ففيه مؤاخذة، وما لم تعلم فلا مؤاخذة. فقولنا ما لم تعلم، هو موضوع البراءة العقلية، فلا مؤاخذة عليه، سواء كان له واقع خارجي ام لم يكن، لأن الغرض من البراءة العقلية سلب لا إثبات، أي لا مؤاخذة عليك، أي أنت آمن. وهذا المفاد لا يتوقف على عمل متعين خارجاً.

فالبراءة العقلية تجري في أحدهما لا بعينه. وإن لم يكن له منطبق متعين[[52]](#footnote-52).

أما الأصول الشرعية فهي أحكام ظاهرية مجعولة على موضوعات، كسائر الأحكام. فلأنها أحكام مجعولة على موضوعات، فلابد أن يكون لها مجرى متعين يكون الحكم عليه فعلياً بفعليته خارجاً[[53]](#footnote-53).

وأما التفاصيل: فأفاد (قده) أن المجرى للأصل العملي الشرعي يحتمل على أربعة:

**المحتمل الأول:** أن يكون مجرى الأصل الشرعي أحدهما لا بعينه.

بأن نقول: علمنا بنجاسة أحد الثوبين، لا بعينه. فالأحد الآخر مشكوك النجاسة فتجري فيه أصالة الطهارة، فأفاد: بأن مقتضى ما ذكرناه في المقدمة عدم الجريان، لأنه إذا كان المعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما لا بعينه غير متعين فرديفه وهو أحدهما الآخر أيضاً غير متعين، فإنه إذا لم يشر هذا العنوان وهو أحدهما لا بعينه لثوب معين، فأحدهما غيره أيضاً لا يشير إلى متعين. فحيث لم يشر لمتعين لم يكن مجرى للأصل الشرعي، كأصالة الطهارة واستصحاب الطهارة.

**المحتمل الثاني**: أن يكون مجرى الأصل كل منهما بعينه لكن لا يجري عن النجاسة المعلومة بل النجاسة المشكوكة. لأننا نحتمل تعدد النجاسة، نشير إلى الثوب الأبيض المعين، فنقول: تجري أصالة الطهارة في هذا الثوب لكن لا عن النجاسة، بل عن النجاسة المحتملة الأخرى. فنجري أصالة الطهارة في كل منهما بعينه عن نجاسة أخرى.

فأجاب (قده) بأن الإشكال يعود، والسر في ذلك: أن الأصوليين غاية ما فعلوا تعيين الموضوع فقط، وقالوا بأنها تجري في الثوب الابيض وفي الثوب الاصفر، لكنهم لا يعينوا المتعلق، حيث أجريتموها عن نجاسة أخرى. ونجاسة أخرى مما لا تعيين لها أيضاً. إذ ما دام المراد بالنجاسة المعلومة نجاسة لا ميزة لها ولا تعين له، فرديفها لا تعين له. فعاد الإشكال.

**المحتمل الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي من ان الاصل يجري في كل طرف بعينه، لكن مشروطا بعدم الآخر. فالأبيض طاهر ان تركت الاصفر، والاصفر طاهر إن تركت الأبيض. ولا يلزم من الجمع بين الترخيصين المشروطين ترخيص في المخالفة القطعية. لأننا اشترطنا أن لا ترتب أثر الطهارة على الأبيض إلا في فرض ترك الاصفر، وبالعكس.

فأجاب السيد الشهيد (قده) في (بحث منجزية العل الاجمالي) أن مرجع هذا الترخيص في ترتيب آثار الطهارة على كل من الثوبين مشروطاً بترك الآخر إلى الترخيص التخيري[[54]](#footnote-54)، أي ان المكلف مخير بين أن يرتب أثر الطهارة على الأبيض أم الاصفر، والترخيص التخيري غير تام لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً: فلأن الملاكات في مورد العلم الإجمالي لزومية أو ترخيصية متعينة، لا تخيرية، أي إذا علمنا بنجاسة أحد الثوبين أو عدم تذكية أحد اللحمين، فهنا ملاك للإلزام وملاك للترخيص وكل منهما تعييني لا تخيري، لان ملاك النجاسة مفسدة في نجس بعينه، لا مخيراً، وما هو ملاك الترخيص مصلحة في طاهر بعينه، فالملاكات المحتملة في مورد العلم الإجمالي إلزامية او ترخيصية هي ملاكات تعيينة، اي قائمة في أفراد بعينها، والجعل تابع للملاك، فإذا كان الملاك تعيينياً فكيف يكون الترخيص تخييرياً. وأما إثباتاً فلأن ظاهر قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) ظاهر في أن كل شيء بعينه لك نظيف، أي أن مفاده الطهارة الظاهرية في كل شيء بعينه، فحملها على الطهارة التخيرية يتنافى مع ظاهر الدليل إثباتاً. إذن ما ذكره العراقي من حمل مفاد الأصول العملية الترخيصية كأصالة الطهارة وأصالة الحل واصالة البراءة على الترخيص المشروط، اي الترخيص الظاهري التخيري، ممنوع ثبوتاً وإثباتاً.

**المحتمل الرابع:** أن المراد هنا إجراء الأصل في كل ثوب بعينه، لكن في فرض نجاسة الآخر، فكأنه قال: الثوب الأبيض طاهر إن كان النجس هو الاصفر، والثوب الاصفر طاهر إن كان النجس هو الابيض، وهذا ما عبّر عنه العراقي بجعل البدل. اي انك تعلم بوجود نجاسة، فاعتبر الابيض طاهراً والبديل عن النجاسة اصفر، واعتبر الاصفر طاهرا والبديل عن النجاسة الابيض. ولا يلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية، لأنه لا يعقل وصول الترخيصين للمكلف وإنما يصل أحدهما فقط. فإن المكلف بعد أن تلقى من المولى الترخيص في كل منهما بشرط نجاسة الآخر، يعلم المكلف وجداناً أن أحدهما نجس، إذن احد الترخيصين فعلي، لفعلية المشروط بفعلية شرطه، فما دامت الرخصة في احدهما مشروطة بنجاسة الآخر، وأنا اعلم بنجاسة أحدهما إذن اعلم بالترخيص في أحدهما، فقد وصلني ترخيص فعلي في احدهما، ولا يعقل وصول الاخر لانه اذا انكشف الواقع فإن كان احدهما نجس فقط، والآخر طاهر فلم يحصل الا ترخيص واحد، وإن كانا كلاهما نجساً فلم يحصل ترخيص أصلاً، لأن مفروض كلامنا ان احدهما نجس قطعاً.

فإذن بالنتيجة: ان انكشف ان أحدهما نجس قطعاً فهناك ترخيص واحد، وإن انكشفا أنهما نجسان فليس هناك ترخيص، فلم يصل لي ترخيصان كي يقال يلزم من الترخيصين الترخيص في المخالفة القطعية.

**فأجاب (قده):** إن هذا الوجه وإن كان اوضح من الثالث لكن مآله إلى التخيير عملاً، فإنك اذا علمت ان في البين ترخيصاً فعلياً، لكنك لا تميزه، هل هو الأبيض لأن الأصفر هو النجس، او أنه ترخيص في الأصفر لأن الأبيض هو النجس. النتيجة: أنك مخيّر في تطبيق هذا الترخيص الفعلي على أي منهما. فرجع الترخيص المشروط هنا إلى التخيير عملاً.

وقد استشكلنا في الترخيص التخييري. هذا ما افاده في المقام الاول. وهو تصوير التصحيح الظاهري على ضوء العلم الإجمالي قبل انكشاف الواقع، فيعني أن لا مصحح لإحدى الصلاتين، لأن النتيجة أنه لا نرى موضعاً نضع فيه الأصل المصحح من أصالة الطهارة ومن استصحاب طهارة. فهل ما أفاد تام أم لا؟ فيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

060

ذكرنا فيما سبق: إيراد السيد الشهيد (قده) على تصوير المصحح الظاهري قبل انكشاف الواقع.

ويلاحظ على ما أفاده، عدة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** أن ما ذكره من عدم جريان أصالة الطهارة في عنوان الاحد لا بعينه بلحاظ أنه من قبيل الفرد المردد، وأن الاحكام الظاهرية إنما جعلت لموضوعات متعينة خارجاً. يلاحظ عليه النقض والحل:

أما النقض: فبالكلي في المعين، كما إذا قال البائع: بعتك صاعاً من هذه الصبرة. فإن المبيع كليٌّ في المعيّن، لكن ليس له مصداق متعين خارجاً. وانطباقه على أي صاع من هذه الأصوع ترجيح بلا مرجح. لذلك عبّر عنه بالكلي، إذ ليس المبيع جزءاً مشاعاً، وإنما المبيع صاعاً يأبى الإشاعة. ولذلك لو أن الصبرة تلفت فلم يبق منها إلا صاعٌ لزم أدائه للمشتري ولا يرد النقص عليه، ولو كان المبيع صاعاً مشاعاً لورد النقص على المشتري. فهذا كاشف عن أن المبيع لا يخرج عن كونه كليّاً بالبيع. غاية ما في الباب أن دائرة صدقه منحصرة بهذه الصبرة لا غيرها، فكما أن الكلي في المعين مع أنه ليس له مصداق متعين خارجاً هو موضوع لحكم شرعي، وعقلائي. ألا وهو الملكية. فكذلك كلي الأحد، الاحد لا بعينه موضوع لحكم ظاهري وهو الطهارة وإن لم يكن له مصداق متعين خارجاً. إلا ان دائرة صدقه منحصرة بهذين الثوبين وليس شيئا آخر[[55]](#footnote-55).

أما الحل: فهو ما أشرنا إليه سابقاً، من أن المقتضي لثبوت الطهارة الظاهرية موجود، والشرط متوفر، والمانع مفقود.

أما المقتضي، فهو قابليته لأن يكون موضوعاً لأي حكم شرعي، والسر في ذلك: أن العنوان، تارة يكون من المخترعات الذهنية، التي لا علقة لها بالخارج. كما لو اخترع الذهن عنوان الملكية المبعضة، او الملكية المؤقتة. فيقال: بان هذا العنوان حيث لا علقة له بالخارج فلا يكون موضوعا لحكم شرعي لعدم ترتب أثر عملي عليه لعدم علقته بالخارج. وأما اذا كان العنوان ذا علقة بالخارج، إما لأنه مشير لمتعين كما لو علمنا بنجاسة ثوب بعينه وإن ترددنا فيه إثباتاً. أو لم يكن له مصداق متعين كما إذا علمنا بنجاسة في أحد الثوبين من دون علامة ولكن احتملنا تعدد النجاسة، حيث إن عنوان النجاسة مع احتمال التعدد ليس لها مصداق متعين لكنها بالنتيجة تشير إلى جامع قابل في نفسه للانطباق على متعين لولا احتمال التعدد.

فكون العنوان وهو الأحد لا بعينه، مشيراً لجامع قابل للانطباق على المتعين لولا احتمال التعدد كافٍ في موضوعيته لحكم شرعي. وإنما كان كذلك لأنه منتزع من الخارج، وليس اعتباراً محضاً، فكما أن المعلوم بالإجمال أي نجاسة أحدهما لا بعينه منتزع، كذلك غيره ورديفه وهو الآخر[[56]](#footnote-56). حيث علمنا بنجاسة أحد الثوبين لا بعينه ولم نعلم بنجاسة الآخر، فالذي لم يُعلم نجاسته، أحد، كالذي علمت نجاسته، أحد. وكلاهما سنخ عنوان منتزع من الخارج وليس اعتباراً ذهنياً مشير إلى جامع قابل للانطباق لولا احتمال التعدد. وهذا كافي في كونها موضوعاً لحكم ظاهري او واقعي، لأنّ انتزاعه من الخارج وعلقته به يجعله سبباً لأثر عملي في حق المكلف.

أما الشرط: فهو ثبوت الأثر العملي.

واما من ناحية عدم المانع: فلأنّ العلم الإجمالي اقتضى تعارض الأصول في أطرافه وعنوان أحدهما الآخر خارج عن الطرفية.

**الملاحظة الثانية:** اخترنا في بحث منجزية العلم الإجمالي أن مقتضى القاعدة عدم منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، خلافاً لما هو المعروف والمشهور. وذلك تمسّكاً بالإطلاق الأفرادي لدليل الأصل الترخيصي وإن سقط الإطلاق الأحوالي. بيان ذلك:

إن دليل الأصل الترخيصي كدليل اصالة الطهارة، في قوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر) هذا الدليل له إطلاقان: أفرادي، وأحوالي.

فمقتضى اطلاقه الافرادي شموله لكلا الثوبين، فهو يشمل الثوب الابيض لانه مشكوك في نجاسته والثوب الاصفر لانه مشكوك في نجاسته.

وله اطلاق احوالي مع غمض النظر عن العلم الاجمالي، وهو ان الطهارة الظاهرية الثابتة للثوب الأبيض ثابتة له في مطلق أحواله. حتى لو كان الثوب الاصفر طاهراً، والمشكل نشأ في الإطلاق الأحوالي لا الافرادي، أي أن شمول دليل أصالة الطهارة للأبيض في تمام الحالات حتى في حال طهارة الأصفر لازمه الترخيص في المخالفة القطيعة. لأن الحكم بطهارة الأبيض حتى في حال الحكم بطهارة الأصفر مصادمة للمعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما، فمصادمة المعلوم بالإجمال نشأت عن التشبث بالإطلاق الأحوالي. لذلك الضرورات عرفاً تقدر بقدرها. فمقتضى هذا المرتكز العرفي رفع اليد عن الإطلاق الأحوالي دون الأفرادي. فيقال: إن شمول دليل اصالة الطهارة لكل منهما مقيَّد بأن لا يشمله حال شموله للآخر، أي أن الحكم بطهارة الأبيض حال عدم الحكم بطهارة الأصفر، يعني اعتباره نجساً. والعكس، فالإطلاق الافرادي باق اذ لا موجب لرفع اليد عنه، ومقتضاه شمول دليل اصالة الطهارة لكل منهما، لكن رفع اليد عن الاطلاق الاحوالي لهذه النكتة الارتكازية يقتضي أن يكون الشمول لكل منهما مشروطاً لا مطلقاً.

إذن نلتزم ما في ذهن العراقي وإن لم يصغه بهذه الصياغة، بان نقول: ان دليل الاصل العملي كأصالة الطهارة والبراءة الشرعية وأصالة الحل، يشمل أطراف العلم الإجمالي، غايته أن شموله لكل واحد منها مشروط بعدم شموله للآخر أي باعتبار الآخر نجساً.

وهذا ينتج احراز أن أحد الثوبين طاهر ظاهراً. وإن لم نعينه. كما لو علمنا وجداناً أن أحدهما لا بعينه نجس وأن أحدهما لا بعينه طاهر، فلو علمنا وجدانا بذلك لما كانا نقول: ان احدهما طاهر، إذن فإحدى الصلاتين صلاة مع طهارة، لأن المفروض أن المكلف صلى في كل منهما صلاة فهو يحرز صلاة بنجاسة وصلاة بطهارة، غايته في فرض العلم الوجداني بطهارة أحدهما فالصلاة مع الطهارة الواقعية، وفي فرض عدم العلم الوجداني وإجراء أصالة الطهارة في كل منها بشرط عدم نجاسة الآخر نحرز أن إحدى الصلاتين صلاة مع طهارة ظاهرية.

ولا ربط لهذا الكلام بالتخيير حتى يقال إن استفادة التخيير من دليل الأصل مخالفة للواقع ثبوتاً وإثباتاً.

أما ثبوتا فلأن الملاكات تعيينة، وأما إثباتاً فلأن ظاهر الأدلة هو الطهارة في كل شيء بعينه. ونحن قلنا بأن أصالة الطهارة شاملة لكل واحد بعينه لكنه مشروطاً لا مطلقاً، والذي فرض علينا الشرط احتفاف هذا الإطلاق بالمرتكزات التي تقول: لا يشمل الإطلاق الأحوالي فرض ارتكاز المناقضة، بتعبير السيد الشهيد. او الترخيص في المخالفة القطعية (بتعبير القوم).

**الملاحظة الثالثة:** سلّمنا أن الاحد لا بعينه ليس موضوعاً للحكم، ولكن البراءة العقلية تجري في العنوان، كما أفاد السيد (قده) لأن البراءة العقلية ليس مضمونها إلا النفي. أي نفي استحقاق العقوبة على ما لم يعلم سواء كان له مصداق ام لم يكن.

فبناء على ذلك نقول: فاذا كان مفاد البراءة الشرعية هو ايضا سلب الاستحقاق ومفاد اصالة الحل كما هو المعروف، سلب الاستحقاق فوزانهما وزان البراءة العقلية. وأما أصالة الطهارة فعلى الخلاف في مدلولها، حيث ذهب جملة إلى أن قوله (كل شيء لك نظيف) ليس تعبداً بالطهارة، وإنما نفي ترتب آثار النجاسة. ما لم يعلم أنه قذر. فهو يقول: لا يتنجز في حقك أثر من آثار النجاسة حتى تعلم القذارة، وهذا المفاد مفاد تأميني سلبي يصح في عنوان احدهما وان لم يكن له مصداق. نعم على القول بأن مفادها التعبد بالوجود، أي التعبد بطهارة ظاهرية، فهنا قد يتم مطلبه بناء عليه، من اشتراط موضوع متعين خارجاً.

**المقام الثاني**: قال: بعد أن صلى المكلف الذي علم إجمالاً بنجاسة أحد الثوبين فصلى في كل منهما صلاةً. ثم انكشف أن كليهما نجس. فهل هناك مصحح واقعي بعد انكشاف النجاسة في كليهما أم لا؟

فهنا أفاد السيد الخوئي (قده) كما في البحوث: أن تصوير المصحح الواقعي مشكل جداً. لأن المحكوم بالصحة إما إحدى الصلاتين بعينها. أو إحداهما لا بعينها او كلاهما، والجميع باطل.

أما الحكم بصحة إحدى الصلاتين بعينها ترجيح بلا مرجح، فإن دليل المانعية متساوي النسبة لكل منهما، فدليل لا تصلي في النجس، متساويا لنسبة، فما هو المرجح لكون إحداهما بعينها صحيحة دون الأخرى.

والحكم بصحة إحداهما لا بعينها، سبق إشكاله فيه وهو من قبيل الفرد المردد، وليس موضوعاً لحكم ظاهري او واقعي.

وأما الحكم بصحة كليهما فهو أولاً خلف العلم الإجمالي وتنجز النجاسة، وثانياً لازمه أن يكون نجاسة كليهما احسن حالاً من نجاسة أحدهما. لأنه إذا انكشف نجاسة واحد منها سوف يعيد صلاة، وأما اذا انكشف نجاسة كليهما فلم يعيد شيئاً، فصار انكشاف نجاسة كليهما أحسن حالاً من انكشاف نجاسة أحدهما، وهو باطل.

فالنتيجة: أن تصوير المصحح الواقعي بعد انكشاف نجاسة كليهما غير معقول.

061

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الشهيد (قده) أفاد أنه إذا انكشف أن كلا الثوبين نجس فما هو المصحح الواقعي للصلاة، فهل يُحكم بصحة إحداهما بعينها وهو ترجيح بلا مرجح، أم يحكم بصحة إحداهما لا بعينها وهو من قبيل الفرد المردد. أم يحكم بصحة كليهما وخو خلف تنجز النجاسة بالعلم الاجمالي؟.

**ويلاحظ عليه:** ما ذكرناه في إشكاله على المصحح الظاهري: أن عنوان الأحد لا بعينه موضوع للحكم، سواء كان الحكم ظاهرياً أم كان الحكم واقعياً، فإن المدار على ترتب أثر عملي على ذلك. والمفروض في المقام ترتب الأثر العملي. فلأجل ذلك صحت الصلاة واقعاً لا ظاهراً فقط، في موارد ثلاثة:

1ـ أن يكون الفعل المعين امتثالا لاحد تكليفين. 2ـ أو يكون أحد الفعلين امتثالا لتكليف معين. 3ـ أو يكون أحد الفعلين امتثالا لأحد تكليفين. فإن جميع هذه الموارد الثلاثة يمكن تصحيح الصلاة فيها بناءً على هذه النكتة، وهي: أن الأحد لا بعينه موضوع للحكم.

**المورد الاول**: أن يكون الفعل المعيّن امتثالاً لأحد تكليفين. كما لو كان مكلفاً بقضاء صوم يوم من رمضان عن رمضان الأول، وبقضاء صوم يوم عن رمضان الثاني، فأتى بصوم يوم امتثالاً لأحد القضائين، من دون تعيين، فإن هذا الفعل المعيّن وهو صوم هذا اليوم هو امتثالا بالنتيجة لأحد تكليفين إما صوم قضاء رمضان السابق أو صوم قضاء رمضان اللاحق.

**المورد الثاني:** أن يكون أحد الفعلين امتثالاً لتكليف معين. كما لو فرضنا أنه أمر بصلاة فجر مع ثوب طاهر فأتى بصلاة فجر مكررة مع كل من الثوبين الذين يعلم إما وجداناً بطهارة أحدهما أو تعبداً بجريان أصالة الطهارة فيه. فيحرز أن إحدى الصلاتين امتثال لذلك التكليف المعين.

**المورد الثالث:** أن يكون أحد الفعلين امتثالاً لأحد التكليفين. بلا تعيين.

كما هو محل كلامنا، وهو من علم بنجاسة أحد الثوبين وصلى في كل منهما صلاة غير الأخرى، كما إذا صلى بأحدهما صبحاً ادائية، وبالآخر صبحاً قضائية. أو بأحدهما ظهراً أدائية وبالآخر عشاء قضائية. فإنه حينئذٍ يحرز أن أحد الفعلين امتثال لأحد الأمرين.

**فالخلاصة في محل الكلام:** سواء قلنا بأن المانع النجاسة المعلومة، أو قلنا إن المانع تنجز النجاسة لا تظهر ثمرة، فإنه في مثل المورد وهو من صلى بكل من الثوبين صلاة، ثم علم بنجاسة كليهما فقد أحرز أن إحدى الصلاتين صحيحة واقعاً لأن إحداهما لا بعينها وقعت مع ثوب طاهر ظاهراً، غايته أنه في فرض أن المانع النجاسة المعلومة وعلم بنجاسة أحدهما فإنه لا يحتاج إلى إجراء أصل مرخص في الآخر أصلاً. لأنه أساساً المانع النجاسة المعلومة، ولم يعلم إلا بنجاسة واحدة. إذن فالصلاة في ما لم يعلم بنجاسته صحيحة بلا حاجة إلى إجراء أصل مصحح. فهو يحرز إن إحدى الصلاتين صلاة فيما لم يعلم بنجاسته، وهذا إحراز وجداني. وإما إذا إن المانع تنجز النجاسة، فقد تنجزت بالعلم الإجمالي، فمنعت من الصلاة في كل منهما، لتعارض أصالة الطهارة في كل منهما. لكننا نحتاج حتى نحرز صحة إحدى الصلاتين لإجراء أصل مصحح في أحد الثوبين لا بعينه، فنقول: مقتضى جريان أصالة الطهارة في أحد الثوبين لا بعينه إحراز صلاة صحيحة في ثوب طاهر ظاهراً، وهذا يكفي.

تم الكلام في المطلب الاول وهو بيان الثمرة العملية في الفرق بين أن المانع النجاسة المعلومة أو المانع النجاسة المتنجزة. والثمرة الأولى: تامة. والثمرة الثانية: غير تامة.

**المطلب الثاني:** ثمرة الفرق بين القول بشرطية الطهارة والقول بمانعية النجاسة، حيث أفاد سيدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول، بأنه لا ثمرة، ما دام الشرط أو المانع ذكرياً، فسواء قلنا بشرطية الطهارة، فالشرط ذكري، أو قلنا بمانعية النجاسة فالمانع ذكري.

ولكن الصحيح كما أفاد السيد الصدر (قده): إن هناك ثمرات في الفرق بين القولين:

**الثمرة الأولى:** ما إذا سقطت أصالة الطهارة ووصلت النوبة إلى البراءة عن المانعية، مثلاً: إذا علمت إجمالاً إما بنجاسة الثوب أو بنجاسة التراب. فلا أدري هل وقعت النجاسة على ثوبي؟ أو وقعت النجاسة على مسجد صلاتي كالتربة؟ فيقال هنا مقتضى منجزية العلم الإجمالي تعارض أصالة الطهارة في التراب مع أصالة التراب في الثوب، او استصحاب الطهارة في التراب مع استصحاب الطهارة في الثوب، فتسقط أصل الطهارة.

فحينئذٍ إن قلنا بأن ما يعتبر في الصلاة شرطية الطهارة الخبثية فلا محرز للطهارة. وبالتالي لا يكتفى بهذه الصلاة لأنه لا محرز للطهارة لا واقعاً ولا ظاهراً.

وأما إذا قلنا بأن المانع هو النجاسة وليست الطهارة شرط، فتجري البراءة عن مانعية هذا الثوب من الصلاة بلا معارض، فتصح الصلاة فيه، لأنه حرر في بحث منجزية العلم الاجمالي، أن الخطاب المختص موجب لانحلال العلم الإجمالي حكماً. بيان ذلك:

أن في المقام خطابين: خطاب مشترك، وخطاب مختص. فالخطاب المشترك هو أصالة الطهارة إذ ينطبق على هذا، وعلى هذا، لكن هذا الخطاب المشترك سقط بالإجمال الداخلي لانه يعيش تعارضاً في داخله، فإن شمول أصالة الطهارة لهذا الثوب معارض بشموله لذلك الثوب، فهو لأجل التعارض داخله سقط، فسلم أصل البراءة عن مانعية هذا الثوب من الصلاة عن المعارض، لأن ما يتوهم معارضته له وهو أصالة الطهارة في التراب مجمل ساقط في نفسه لأجل المعارضة الداخلية، فأصالة البراءة سليم عن المعارض. وهكذا في كل مورد يوجد فيه خطاب مشترك، وخطاب مختص، لا تقع المعارضة بين الخطابين. لأن الخطاب المشترك هو بنفسه مجمل فكيف يعارض الخطاب المختص؟. والمفروض ان البراءة عن مانعية هذا الثوب من الصلاة لا تعارض بالبراءة في الآخر لأن التراب لا مانعية له كي تجري فيه البراءة عن المانعية. فلذلك بناءً على أن المانع من صحة الصلاة هو النجاسة، فلا نجاسة، لجريان البراءة عن المانعية. فتصح الصلاة.

**الثمرة الثانية:** ما إذا وقع الشك في النجاسة الذاتية، لا العرضية، إما على نحو الشبهة الحكمية أو على نحوا لشبهة الموضوعية، مثلاً: إذا شككنا في أن كلب البحر ككلب البر نجس عيناً، بحيث يكون جلده مبتلى بالنجاسة الذاتية، فهذه شبهة حكمية. فهل نجري فيه أصالة الطهارة؟ ومقتضاها صحة الصلاة فيه، قلنا بأن الشرط الطهارة أو قلنا بأن المانع النجاسة.

ام نقول أن الدليل على أصالة الطهارة هو هذه الصحيحة، (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه، قذر.. أو قذراء) فإن كانت الغاية (حتى تعلم انه قذر) شملت أصالة الطهارة ا لشك في النجاسة الذاتية. فإن هذا الكلب لا ندري انه قذر أم لا؟ فنحكم بطهارته.

أما إذا كانت الغاية هي (حتى تعلم أنه قذراء) أي تقذر. فسوف تكون الغاية مانعة من إطلاق أصالة الطهارة للشك في الطهارة الذاتية. فلا يحرز سعة أصالة الطهارة لأكثر من الشك في النجاسة العرضية. كما إذا شككنا هل ان الثوب تنجس أم لا؟ فنجري أصالة الطهارة.

أما إذا شككنا انه نجس ذاتاً أم لا؟ فأصالة الطهارة لا يحرز شمولها لمثله.

والنتيجة: أنه لا تصح الصلاة في جلد هذا الكلب لأننا لم نحرز طهارته بناء على ان الشرط الطهارة.

أما إذا قلنا بأن المانع النجاسة لا أن الشرط الطهارة، حيث نشك في نجاسة جلد هذا الكلب أم لا؟ نجري البراءة عن مانعية جلده وتصح الصلاة.

وأما في الشبهة الموضوعية، فكما لو كان لدينا جلد لا ندري انه جلد غزال مذّكى أم جلد كلب. فلا ندري أنه نجس أم طاهر. لكن على نحو الشبهة الموضوعية.

فالكلام نفسه هنا، فلا تجري أصالة الطهارة إذا لم نحرز ما هو الغاية فيها، هل أنه قذر، أو قذراء، فإن اطلا ق الغاية تمنع من اجراء أصالة الطهارة للشك في النجاسة. فإن قلنا بأن المانع هو النجاسة جرت أصالة البراءة عن مانعية هذا الجلد.

إلا أن يقال: بجريان استصحاب العدم الأزلي، لأننا لا ندرى هذا الاستصحاب. فيقال: بأن هذا الجلد عندما لم يكن، لم يكن جلد كلب، فمقتضى استصحاب العدم الأزلي أنه الآن أيضاً ليس جلد كلب، فسواء قلنا بأن المانع هو النجاسة أو قلنا بأن الأصل هو شرطية الطهارة باستصحاب عدم كونه جلد نجس على استصحاب العدم الازلي يتنقح موضوع صحة الصلاة، قلنا بشرطية الطهارة أو قلنا بمانعية النجاسة.

ثم ذكر السيد الشهيد أمرين لابد منهما في إجراء البراءة عن المانعية. نذكرهما ثم ندخل في الاستدلال بالفقرة الأخير من الصحيحة على حجية الاستصحاب. في القادم.

062

تنبيهان: تعرض لهما السيد الشهيد (قده).

**التنبيه الأول**: إن هناك فرقاً بين البراءة عن المانعية والبراءة عن الشرطية. والسر في ذلك أمور ثلاثة:

**الأمر الأول**: إن ظاهر النهي سواء كان نهياً استقلاليا أو نهيا ضمنيا هو نشأته عن مفسدة استغراقية. فإذا قال المولى: لا تكذب، أو قال المولى: لا تشرب الخمر، فإن ظاهره أن النهي ناشئ عن مفسدة في كل شرب خمر، وفي كل كذب، وذلك لغلبة كون المفاسد مفاسد انحلالية واستغراقية وهذه الغلبة في الوجود هي التي اوجب ظهور النفي عرفيا كان النهي أو شرعيا في كون المفسدة استغراقية.

**الأمر الثاني**: مقتضى تطابق الجعل مع الملاك أن النهي ايضا استغراقي. بمعنى انحلال النهي إلى نواهي عديدة بعدد الافراد، بحيث لو سقط النهي في بعض الافراد لإكراه أو اضطرار فهو باق في الأفراد الأخرى، فمن اضطر لأكل الميتة أو اضطر للكذب في مقام حفظ النفس فإن حرمة باقي أفراد الكذب باقية.

**الأمر الثالث:** كما أن النهي الاستقلالي نحو: لا تكذب، نهي استغراقي. كذلك النهي الضمني، فإذا قال المولى: لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه. فإن ظاهره ان كل فرد مما لا يؤكل لحمه منهي عنه نهياً ضمنياً، أي ان كل فرد من افراد ما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة. فلو اضطر للبس بعض ما لا يؤكل لحمه فإن هذا لا يسقط المانعية عما يضطر اليه. وكذلك إذا قال المولى: لا تصلي في النجس، فإن ظاهره أن كل نجس نجس مانع. والنتيجة: إذا شككنا على نحو الشبهة الموضوعية هل هذا الثوب نجس أم لا؟ كي يكون مانعا؟ أو على نحو الشبهة الحكمية، هل أن جلد الارنب نجس أم طاهر؟ فمرجع الشكين إلى الشك في المانعية. هل أن هذا الثوب أو هذا الجلد مانع من صحة الصلاة أم ليس بمانع. وبما أنه شك في الحكم فهو مجرى لأصالة البراءة. بينما في الشرطية العكس، فإن ظاهر الامر كما إذا قال: صل متستراً، أو قال: اقم الصلاة. فإن ظاهره: نشأه عن مصلحة في الطبيعي لا مصلحة استغراقية في كل فرد فرد، لأن الغالب في المصالح كونها في صرف الوجود، فهذه الغلبة منشأ لظهور الامر في نشأه عن مصلحة في صرف الوجود. وبالتالي: فالمستفاد من الأمر طلب صرف الوجود لا اكثر لا طلب كل صلاة صلاة. كذلك إذا قال: صل متستراً فإنه لا يستفاد منه الا مطلوبية ستر العورة اثناء الصلاة على نحو صرف الوجود، لا أن يجمع الثياب كلها ليكون متستراً.

ومقتضى ذلك أن المكلف إذا شك هل أن هذا الثوب ساتر للعروة أم ليس بساتر؟ فلا يرجع شكه إلى الشك في الحكم، أي إلى الشك في الشرطية، لأن الشرطية منصبة على صرف الوجود والطبيعي، وهو محرز. وإنما الشك في أن هذا ساتر أم لا، شك في المحصَّل. أي شك في أن الصلاة معه مصداق للصلاة متستراً أم لا؟. فلا محالة يكون مجرى للاشتغال.

لأجل ذلك لو ان المولى قال صلي بثوب طاهر، على نحو الامر المفيد للشرطية، فإن ظاهره المفروغية عن لزوم كون طبيعي الصلاة في الثوب الطاهر. فلو شككنا في ان الثوب طاهر أم لا؟ فليس الشك شكاً في الشرطية إذ الشرطية محرزة إنما الشك في المصداق الراجع للشك في المحصل الذي هو مجرى للاشتغال، بخلاف ما لو قال لا تصلي في نجس، فإن مرجع النهي إلى اعتبار المانعية الانحلالية. فالشك في نجاسة أي ثوب شك في الحكم، فهو مجرى للبراءة.

**التنبيه الثاني**: افاد (قده) بأن هناك فرقا بين كون المانع الثوب النجس، أو كون المانع لبس ثوب النجس، أو كون المانع وجود نجاسة حال الصلاة؟

فإذا قلنا إن المستفاد من الأدلة إن المانع الثوب النجس، فلكل ثوب نجس مانعية، فالشك في نجاسة الثوب لا محالة شك في المانعية ومجرى للبراءة.

أما إذا كان المستفاد أن المانع وجود نجاسة على نحو مفاد كان التامة، متى كان حال صلاتك وجود للنجاسة في ثوب أو بدن أو ظفر فإن صلاتك لا تصح. فإذا شك في أن هذا الثوب نجس أم لا؟ فليس الشك في المانعية، كي يكون مجرى للبراءة، بل الشك في وجود المانع لا في المانعية. لأننا نحرز أن المانع وجود نجاسة حال الصلاة، فهل وجدت؟ أم لا؟ فهو شك في وجود المانع. فإن امكن احراز الاثبات أو النفي بالاستصحاب فبها، وإلا فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم الصلاة فيه.

وكذلك إذا كان المانع لبس الثوب النجس، فنحن لا ندري أن هذا الثوب نجس أم لا؟ فليس الشك في مانعيته، لأنه ليس بمانع، إنما الشك في وجود المانع، هل لبسه لبس ثوب نجس أم لا؟

فإن امكن التنقيح ببركة الاستصحاب أو أصالة الطهارة في الثوب وإلا فتجري قاعدة الاشتغال.

ولكن ما أفيد محل تأمل، إذ قد يقال: إن المانع إذا كان هو لبس ثوب نجس على نحو مفاد كان التامة.

فهل هذا اللبس لبس ثوب نجس أم لا؟ فهو شك في مانعيته، لأن موضوع المانعية هو لبس ثوب نجس، فكل لبس ثوب نجس مانع، فالشك في أن هذا اللبس لبس ثوب نجس أم لا؟ شك في المانعية، كما أن الشك في أن اقتران الصلاة بجلد الارنب أو اقتران الصلاة بالثوب المشكوك هل هو موضوع للمانعية؟ أم لا؟ فهو أيضاً مجرى للبراءة. فتأمل.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بهذه الفقرة الثالثة من صحيحة زرارة على الاستصحاب. وقد بيّنا أن الاستدلال بها تام، وإن أجمل تطبيقها على المورد.

**الفقرة الأخيرة من الرواية:** (إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك).

**وبيان المطلب في هذه الفقرة: أن هنا ثلاثة موارد:**

**المورد الاول**: ان يشك في نجاسة الثوب قبل الصلاة. ولا يرى أثراً لتلك النجاسة فيصلي، فيكتشف بعد الفراغ من الصلاة أن الثوب كان نجساً، لا بنجاسة جديدة بل هي النجاسة التي احتملها قبل الدخول في الصلاة، وقد مضى في الفقرة السابقة بيان صحة صلاته، حيث قال: فإن ظننت انه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه؟ قال تغسله ولا تعيد الصلاة.

وهو مجرى لحديث (لا تعاد) بناء على دخول الطهارة الخبثية في المستثنى منه لا المستثنى.

**المورد الثاني**: أن يشك في النجاسة قبل الدخول في الصلاة ولا يرى شيئا فيدخل فيرى في الصلاة. قال: تنقض الصلاة وتعيد.

وتسائل الشيخ الاعظم ان الفرق بين الموردين هو الفراغ وعدم الفراغ، إن فرغ من الصلاة أجرى (لا تعاد) وصحت صلاته، وإن لم يفرغ يعيد. مع أن بإمكانه في أثناء الصلاة ان يرمي الثوب ويمضي في الصلاة، فقال: يعيد. فاحتمل الشيخ تهافتاً بين مفاد الفقرتين والحال انه لا تهافت، لأن المكلف إذا لم يلتفت للنجاسة إلا بعد الفراغ من الصلاة، كانت جميع اجزاء الصلاة محكومة بـ (لا تعاد)، أما إذا رأى النجاسة أثناء الصلاة، فبالنسبة لما مضى من الاجزاء تجري (لا تعاد) وبالنسبة لما بقي من الاجزاء يرمي الثوب، فيكون صلاته في طهارة، ولكن بالنسبة للآن (آن رؤية النجاسة) ما هو المصحح لها؟

فبناء على عدم شمول (لا تعاد) لحال الاضطرار، كما هو مسلك النائيني وسيدنا الخوئي وشيخنا الأستاذ: لا يمكن تصحيح صلاته، لأن الآن الذي رأى فيه النجاسة كان مضطراً لهذا الآن للتبس بالنجس. فإلقاء الثوب لا يجدي إذ مرّ آن من آنات الصلاة مع نجاسة معلومة وإن كان مضطرا له. نظير إذا برز شيء من شعر المرأة وهي اثناء الصلاة ثم ادخلت الذي بأن تحت إحرامها، فإن هذا الآن وهو آن الصلاة مع بروز شيء من شعرها اضطراراً كان صلاةً بلا ساتر. فإذا قلنا بمقالة هؤلاء الاعلام ان لا تعاد خاصة بالنسيان أو الجهل القصوري ولا تشمل حال الاضطرار مع الالتفات فإن صلاته غير صحيحة، فلعل هذا وجه الفرق بين الموردين.

نعم، على مبنى البعض كالسيد الاستاذ (دام ظله) ان حديث لا تعاد شامل لكل خلل عذري ولو كان اضطراراً أو نسيانا أو غيره خلل عذري. فاذا انكشف شيء من شعر المرأة أو علم بوجود نجاسة اثناء الصلاة فتخلص من المحذور، فإن هذا لا يخل بصحة صلاته لا فيما مضى لجريان قاعدة لا تعاد، ولا لما بقي للتخلص من المحذور، وأما الآن، فهو قد ارتكب المانع أو أخل بالشرط إخلالاً عذرياً فهو مشمول للقاعدة.

**المورد الثالث:** قال: (وإن لم تشك \_كنت غافلاً\_ وصليت ثم رأيت النجاسة اثناء الصلاة رطباً، قطعت الصلاة وغسلت، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك).

063

ذكرنا فيما سبق: أن المقارنة بين مفاد الفقرة الأخيرة ومفاد الفقرة الثالثة من صحيحة زرارة يحدث إشكالاً وهو إشكال التهافت بين الفقرتين.

**أما بالنسبة إلى الجزء الأول من الفقرة الأخيرة**: وهو ما دلّ على بطلان الصلاة لمن شك في وجود النجاسة ثم رأها أثناء الصلاة، حيث إنه يقال: إذا كان اقتران بعض أجزاء الصلاة بالنجاسة موجبا لبطلانها فمن باب أولى ان يكون اقتران جميع أجزاء الصلاة بالنجاسة موجباً لبطلانها، فكيف حكم الإمام (ع) في الفقرة الثالثة بأن من علم بالنجاسة بعد الصلاة فصلاته صحيحة. وأما بالنسبة إلى الشق الثاني من الفقرة الأخيرة، وهو الشق الذي حكم فيه (ع) بأن من رأى النجاسة رطبة وشك في سبقها وعدمه غسل الموضع وبنى على الصحة. فإنه يقال: إما أن المانع النجاسة الواقعية، أو المانع النجاسة المعلومة. فإذا كان المانع النجاسة الواقعية فمقتضى ذلك بطلان صلاته في الفرض الثالث. حيث علم بعد الصلاة بأن الصلاة وقعت مع النجاسة. وإن كان المانع النجاسة المعلومة فالمفروض انه في الشق الاول من الفقرة الأخيرة وهو من علم باقتران بعض أجزاء صلاته بالنجاسة صلاته صحيحة، لانها لم تكن معلومة وإنما علمت في وسط الصلاة، وعلى هذا فلا حاجة الى الاستصحاب في الشق الثاني، إذ ما دام المدار في المانعية على النجاسة المعلومة فمتى شك فهو لم يعلم بالنجاسة، فصلاته صحيحة بلا حاجة إلى اجراء الاستصحاب. مع أن الامام (ع) أجرى الاستصحاب. إذن فما هو وجه التوفيق بين مفاد الفقرة الأخيرة ومفاد الفقرة الثالثة.

**والجواب عن ذلك:** إن مقتضى الجمع بين النصوص ومنها هذه الصحيحة، وما دل على ان من رعف في أثناء الصلاة غسل الموضع ومضى في الصلاة، من دون تمييز بين كون دم الرعاف بحجم الدرهم أو اقل أو اكثر، فإن مقتضى الجمع بين هذه النصوص ان يقال:

إنه يشترط في صحة الصلاة المؤمّن من اقتران بعض أجزائه أو آناتها بالنجاسة. فلأجل ذلك من لم يعلم باقتران اجزاء الصلاة بالنجاسة إلا بعد الفراغ فالمؤّمن من النجاسة كان حاصلا في تمام اجزاء الصلاة، ومن علم بطرو النجاسة كما في الفرض الأخير، حيث رأى النجاسة رطبة، ولا يدري هل اقترنت به بعض اجزاء الصلاة أم انها نجاسة جديدة؟ فهنا نقول: حيث إن المؤمّن من اقترن بعض الاجزاء والآنات بها موجود، كانت صلاته صحيحة، **والسر في ذلك:** أنه يجري في حقه الاستصحاب، فإنه مقتضى استصحاب عدم طرو النجاسة فيما مضى إلى حين الرؤية هو وجود المؤمّن من الاقتران فصلاته صحيحة، اما إذا علم اثناء الصلاة بأن الاجزاء السابقة قد اقترن بالنجاسة فبالنسبة لما مضى صلاته صحيحة، لانه حيث لم يكن يعلم فكان المؤّمن في حقه موجوداً، ولكن حيث علم الآن بسبق النجاسة لا بطرو النجاسة، فالعلم الآن بسبق النجاسة لا مؤّمن له اي لا مؤمن لهذا السبق حين العلم به. فبالنسبة لما مضى وإن كان المؤّمن موجوداً لكن بالنسبة لآن العلم ليس له مؤّمن.

**فالنتيجة:** ليس المناط في المانعية على رؤية النجاسة، وإلا لكان دم الرعاف مبطلاً، وإنما المدار على المانعية على اقتران بعض اجزاء الصلاة بالنجاسة، فهذا العلم باقتران بعض أجزاء الصلاة بالنجاسة، هذا العلم متى حدث أثناء الصلاة لم يكن لآن العلم نفسه مؤّمن، فيكون مبطلاً.

بقيت أمور تتعلق بدلالة الصحيحة على الاستصحاب وعمومه.

**الأمر الاول:** الظاهر من قوله (وإن لم تشك ثم رأيته رطباً تغسله ولا تعيد لأنك لاتدري...) أن المراد بعدم الشك عدم احتمال سبق النجاسة، وهذا أعم من اليقين بعدم النجاسة أو الغفلة عن النجاسة.

ولأجل ذلك لا يستفاد من الرواية قاعدة اليقين، بل الاستصحاب، حيث إنك كنت على يقين من الطهارة قبل الصلاة فشككت فتستصحب الطهارة. أما أن المراد (وإن لم تشك) يعني كان لديك يقين بالطهارة، فشككت فتبني على اليقين، هذا مبني على أن المراد بـ (إن لم تشك) اليقين على العدم، بينما هو أعم من ذلك. فظاهر الرواية هو الاستصحاب لا قاعدة اليقين.

**الأمر الثاني**: قد يقال إن اللام في قوله (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين) هو اليقين بالطهارة الخبثية، اي ان اللام لام العهد، وبالتالي لا يستفاد من الصحيحة عموم الاستصحاب، بل هو خاص بالطهارة الخبثية كاختصاص الصحيحة بالطهارة الحدثية.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن منشأ العهد إما وضع اللام أو القرينة. فأما اللام فليست موضوعة للعهد، وإنما موضوعة للإشارة إلى الجنس، أو لمنع دخول التنوين الدال على التنكير. وأما وضعها للعهد فلم يثبت.

أو المنشأ هو القرينة، والقرينة اللفظية على العكس، فإن تعبيره (ع) (فليس ينبغي لك) إشارة إلى نكتة ارتكازية، محصلها: أنه لا يرفع اليد عن اليقين بالشك، فلا اختصاص لذلك بالطهارة الخبثية أو غيرها.

**الأمر الثالث**: ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق، ويوجد في الرواية قدر متيقن في مقام التخاطب وهو الحديث عن الطهارة الخبثية.

والجواب عن ذلك: انه قد اتضح، فإنه ليس النكتة في التمسك بالرواية الاعتماد على الإطلاق، بل النكتة في التمسك بالرواية ظهور قوله (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) في الإشارة إلى رجوع الاستصحاب الى نكتة ارتكازية وهي ان لا يرفع اليد عن اليقين المحكم بالشك.

**الأمر الرابع**: إن المشهور لم يعمل بالرواية حجة على الاستصحاب في تمام الموارد. فإن أول من استدل بهذه الصحاح الشيخ حسين عبد الصمد. وقد أجبنا عن ذلك: بأنه لو ثبت الإعراض أو كان منشأ الإجماع منشأ معمى، لكان ذلك مانعاً من الأخذ بإطلاق الرواية أو ظهورها، ولكن المفروض ان الرواية في محل استدلالهم على البناء على الطهارة ما لم يعلم النجاسة، فهم لم يستظهروا منها ما استظهره الاعلام المتأخرون لا ان لهم كان اعراضاً أو معارضة للاستظهار بها على محل الكلام.

**الأمر الخامس**: أن يقال ان قوله (ع) فليس ينبغي، ليس ظاهراً في اللزوم، وأن الاستصحاب حجة ملزمة، بل غايته انه لا يصلح ولا يستحسن، كما ذكر في لسان العرب: بأن (لا ينبغي) اي لا يصلح. وذكر في المعجم الوسيط: لا يحسن. فإنها مشتقة من (بغى) بمعنى طلب، نظير قوله عز وجل: {فمن ابتغى وراء ذلك...} اي طلب. والمتحصّل من (لا ينبغي) يعني لا يطلب، فكيف يستفاد من الصحيحة أن الاستصحاب حجة ملزمة لابد من العمل بها.

**الجواب عن ذلك: أولاً:** أن الظاهر من الاستعمالات القرآنية والحديثية إن الانبغاء التيسر وعدم الانبغاء عدم التيسر. كما في قوله عز وجل: {لا الشمس ينبغي لها أنْ تدرك القمر} و{هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي}، و{قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أولياء}. **وفي الرواية**: (لا ينبغي نكاح أهل الكفر. قلت من أين هذا؟ قال: فقوله تعالى {ولا تمسكوا بعصم الكوافر}). فإن ظاهر الرواية ان الراوي فهم من (لا ينبغي) الحرمة والمنع اللزمي، لذلك سأل من الإمام (ع) ما هو الشاهد على الحرمة. وأيضاً: {وما علمّناه الشعر وما ينبغي له}. إذن فعدم الإنبغاء بمعنى عدم الميسورية التي هي كناية عن الإلزام والمنع المغلّظ.

**ثانياً**: أن ملاحظة سياق الرواية حيث علل صحة الصلاة وعدم وجوب الاعادة بـ (لا ينبغي) فمقتضى المناسبة بين التعليل والمعلل أن المراد بالتعليل الأمر الذي لا مفر منه، أي ان صلاتك صحيحة والسر في صحتها أنك مجرى للأصل. إذن بالنتيجة مقتضى ملاحظة تمامية الاستدلال بالصحيحة الثانية على حجية الاستصحاب عموماً، بل على كون الصحيحة إرشاداً لأمارية الاستصحاب التي هي أمارة ارتكازية، راجعة لعدم رفع اليد عن اليقين بالحدوث بالشك في البقاء.

064

مما استدل به على حجية الاستصحاب

صحيحة زرارة الثالثة

، عن أحدهما (ع) في حديث، قال: قلت له من لم يدر في الأربع هو أم في الثنتين، وقد احرز الثنين، قال يركع الركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر في ثلاث هو او في اربع وقد احرز الثلاث قام فأضاف اليها اخرى، ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

والكلام في هذه الصحيحة من عدة جهات:

**الاولى**: ما هو المقصود باليقين. **الثانية**: ما هو المقصود بالنقض المنهي عنه. **الثالثة**: ما المقصود بقوله (ولا يدخل الشك باليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) **الرابعة:** ما هو المقصود بالذيل (ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين)؟

وفي الجواب عن هذه الأسئلة الأربعة طرح في كلمات الأعلام ثمانية محتملات:

**المحتمل الأول:**

ما أشار اليه الشيخ الأعظم (قده) في الفرائد: أن المقصود باليقين اليقين بعدم الركعة الرابعة، فإنه أحرز ثلاثاً، فكان لديه يقين قبل هذا الشك وهو اليقين بعدم الركعة الرابعة، ويشك في انه هل دخل فيها ام لم يدخل. وأن المقصود بالنقض المنهي عنه النقض العملي لا الحقيقي. أي لا يعمل بالشك بأن يبني على أنه أتم الصلاة، بل يعمل باليقين وهو عدم الإتيان بالرابعة المشكوكة. وأن المقصود بهذه الفقرات الوسط (ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) مجرد تأكييد أن وظيفته الإرتكاز على اليقين لا الارتكاز على الشك، فهي مجرد تعابير كنائية عن لزوم الاستناد عملا الى اليقين لا الى الشك، وأن المقصود بقوله (ولكنه ينقض الشك باليقين) أي بناءً على أن المرتكز والمستند هو اليقين فلا يرفع يده عنه، بل يمحو أثر الشك به. وبناءً على هذا المحتمل فالرواية دالة على حجية الاستصحاب. أي أن مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالرابعة، فلابد وأن يأتي بها. غاية ما في الباب أن أثر الاستصحاب أن يأتي بركعة، أما كون هذه الركعة موصولة أم مفصولة فالرواية من مطلقة من هذه الجهة، فهي قابلة لأن تقيد بالروايات الدالة على أن الركعة المشكوكة مفصولة لا موصولة.

فالرواية من جهة تدل حجية الاستصحاب، ومن جهة أخرى لا تتنافى مع ما دلّ على لزوم كون الركعة مفصولة. فإنه من باب حمل المطلق على المقيِّد.

**المحتمل الثاني**:

ما أشار اليه الشيخ الاعظم في الفرائد ايضا: من ان المراد باليقين، اليقين بعدم الصلاة الصحيحة، لأن المفروض ان المكلف قبل أن يدخل في هذه الصلاة كان عنده يقين بعدم الامتثال، أي يقين بأنه لم يمتثل الامر بصلاة صحيحة بعد، ثم دخل في الصلاة، ثم أحرز ثلاث، ثم شك في الرابعة، فشك هل أتى بصلاة صحيحة؟ فخرج عن يقينه أم لا؟

فهنا أجاب (ع) (ولا ينقض اليقين بالشك)، أي لا يرفع يده عن يقينه بعدم صلاة صحيحة بمجرد هذا الشك، بل لابد أن يبني على هذا اليقين ليتم صلاته. وأن المراد بالفقرات الباقية التأكيد على هذه النقطة.

غاية ما في الباب هل أن الركعة التي يأتي بها بناء على اليقين موصولة؟ أم مفصولة؟

**فذكر صاحب هذا الوجه**: أن الاكتفاء بهذه الصلاة المشكوكة إدخال للشك في اليقين، والإتيان برابعة متصلة خلط بين اليقين والشك، فليس المراد أن يعمل باليقين مطلقاً، بل أن يعمل باليقين بصلاة صحيحة، ولا يتحقق البناء على اليقين بصلاة صحيحة حتى يأتي بركعة مفصولة. وإلا فالاقتصار على المشكوك أو الإتيان بركعة موصولة كله ما زال ليس عملاً باليقين بعدم الإتيان بصلاة صحيحة. وبناءً على هذا المحتمل، فالرواية دالة أيضاً على حجية الاستصحاب.

**المحتمل الثالث:** ما اختاره الشيخ الأعظم (قده)

في (فرائد الأصول) وهو مؤلف من عناصر أربعة:

**العنصر الأول:** أن المراد باليقين ما هو مقتضى قاعدة الاشتغال، لا أن المراد باليقين اليقين السابق. أي اليقين بعدم الركعة الرابعة او اليقين بعدم صلاة صحيحة. بل المراد باليقين ما تفرضه قاعدة الاشتغال وهو الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. أي لابد من فراغ يقيني، فعندما يقول (ع): (بل يتم على اليقين فيبني عليه). أي يبني على تحصيل اليقين بالفراغ، بعد اليقين بالاشتغال. هذا ما ينسجم مع التعبير عن القاعدة هنا (في مورد الشك في الركعات) بقاعدة البناء على اليقين. ان عدة روايات عبّرت عن هذا اليقين المطلوب تحصيله بقاعدة البناء على اليقين. فالروايات الاخرى بمثابة القرينة على ان المراد باليقين هنا اليقين المطلوب وهو اليقين بالفراغ.

**العنصر الثاني:** ان المراد بالنقض المنهي عنه في قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) هو البناء على الشك في الفراغ إما بأن يكتفي بصلاته، او بأن يضم ركعة متصلة، فكلاهما عمل بالشك، كلاهما يبقى معه الشك في الفراغ، فـ (لا ينقض اليقين بالشك) أي لا يتكأ على الشك في الفراغ بل لابد ان يتكأ على اليقين في الفراغ. وبناء على ذلك: فلو أنه اكتفى بما عنده لكان ذلك إدخالاً للشك في اليقين حيث عمل بالشك في الفراغ، ولو انه اتى بركعة موصولة لكان ذلك خلطا لانه من جهة طلب اليقين فأتى بركعة لكنه من جهة اخرى لم يحصل اليقين التام بالفراغ، فخلط احدهما بالآخر.

**العنصر الثالث:** انه ينقض الشك باليقين، أي يمحو أثر الشك في الفراغ باليقين بالفراغ. وذلك بأن يأتي بركعة مفصولة.

**العنصر الرابع:** هذه الرواية هدم للاستصحاب، لا انها حجة على الاستصحاب. وذلك بقرينتين: قرينة ارتكازية. وقرينة داخلية.

**أما القرينة الارتكازية**: فلو فسّرنا اليقين في الرواية باليقين السابق وهو اليقين بعدم الركعة، او اليقين بعدم صلاة صحيحة، لكان أثر ذلك شرعاً وعرفاً الإتيان بركعة موصولة، وهذا هو مذهب العامة، وبالتالي حيث ان مذهبهم على الاقل بناء على الاستصحاب والاتيان بركعة موصولة، وحيث إن المرتكز لدى الشيعة في هذا المقام (مقام الشك في الركعات) ان مذهبهم مخالف لمذهب العامة كما يظهر من الروايات الكثيرة.

إذن هذه قرينة ارتكازية على ان الامام في مقام النقض على العامة وان ما يدعونه عملاً باليقين ليس عملاً باليقين فان العمل باليقين يقتضي الركعة المفصولة لا العمل باليقين يقتضي الركعة الموصولة، اذن فاحتفاف الرواية بهذه المرتكز وهو أن للإمامية قولاً غير قول العامة، قرينة على ان المراد باليقين هنا اليقين بالفراغ لا اليقين السابق. وأن الاستصحاب لا يوجب البناء عليه اليقين بالفراغ.

**أما القرينة الداخلية**، فهي قوله في صدر الرواية: (من لم يدر في أربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين؟ قال: يركع ركعتين، واربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب) فإن ظاهر التعبير بـ (فاتحة الكتاب) أنه أراد ركعتي الاحتياط المفصولتين لا الركعتين الموصولتين.

إذن فالرواية تهدم الاستصحاب في باب الشك في الركعات لا أنها حجة على الاستصحاب. وأن هذه العبارات المتكررة من الامام (ولا يدخل الشك اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم عليه، ويبني عليه) فهذه العبارات المتعددة سياق ظاهر في نقض مذهب العامة، وأنه في مقام التأكيد على أنه لا عمل باليقين حقيقة إلا بهذه الصورة، وأن غيره ليس عملاً باليقين بل هو عمل بالشك.

**والروايات التي أشار اليها في الرسائل:**

**منها**: (الحديث 5، الحديث8، من ابواب الخلل): عن عبد الرحمن ابن الحجاج وعلي عن أبي إبراهيم (ع) في السهو في الصلاة، فقال: تبني على اليقين وتأخذ بالجزم، وتحتاط بالصلوات كلها.

**ومنها**: (الحديث2، الباب8): قال: (قال لي أبو الحسن الأول (ع) إذا شككت فابني على اليقين، قلت هذا أصل؟ قال: نعم).

وهذا ما عبر عنه بقاعدة البناء على اليقين.

**منها:** (الحديث2، باب9): رواية العلاء. قال: (قلت لأبي عبد الله (ع): رجل شك في ركعتين وشكّ في الثالثة؟ قال: يبني على اليقين، فإذا فرغ تشهد وقام قائما فصلى ركعة بفاتحة القرآن). كما يظهر أن البناء على اليقين، بمعنى اليقين بالفراغ، طبّقه الإمام على البناء على الاكثر، فاعتبر البناء على الاكثر محققاً للبناء على اليقين.واستدل الأعلام بهذه الصحيحة، وهي معتبرة عمّار بن موسى الساباطي، (الحديث3، الباب8): قال:

(سألت ابا عبد الله (ع) عن شيء من السهو في الصلاة؟ فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت او نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى. قال: إذا سهوت فابني على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت فقم فصلّ ما ظننت أنك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنك كنت قد نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت).

وهذا أيضاً مفاد عدة روايات، ان المكلف اذا عمل بهذه الطريقة فقد حصّل على اليقين بالفراغ فاليقين بالفراغ اعتبر الامام (ع) أن البناء على الاكثر محقق له.

065

ذكرنا ان المحتمل الثالث ما ذكره الشيخ الاعظم وهو ان المقصود باليقين اليقين بالفراغ اللازم تحصيله.

**ويلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً**: إن ظاهر قوله (ع) ( لا ينقض اليقين بالشك) هو فعلية اليقين والشك، فإنه لا يرفع يده عن اليقين الفعلي بالشك الفعلي، فحمل اليقين على اليقين المطلوب تحصيله الا وهو اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال خلاف الظاهر، فإن المنسبق والمستفاد من قوله (ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك باليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) هو فعلية هذه العناوين وانه لا وجه لترجيح الشك على اليقين الفعلي.

**ثانياً:** ما ذكره المحقق النائيني في مناقشة الشيخ كما في فوائد الأصول، حيث اشكل عليه: بأن الامر دائر بين الحمل على التقية مع التحفظ على الظهور، أو حمل الرواية على خلاف ظاهرها. فإن قوله (ع): (لا ينقض اليقين بالشك ولا يخلط أحدهما بالآخر) ظاهر في إرادة الاستصحاب لظهور اليقين والشك في الفعليين، إذ لا معنى لأن يُعبّر عن ضرورة تحصيل اليقين بأنه نقض لليقين. فإن من اشتغلت ذمته يقينا بواجب فحكم العقل بضرورة تحصيل اليقين بالفراغ فإنه لا يقال له: لو لم تحصل يقين بالفراغ فقد نقضت اليقين، إنما يقال لم تركن الى اليقين ولم تتبع اليقين، لا انه نقض اليقين.

فالنتيجة: إذا حملنا هذه الجملة الاسنادية وهي: لا ينقض اليقين بالشك، على اليقين المطلوب حصوله كان خلاف ظاهر الجملة، وإذا حملناها على ما هو ظاهرها من الاستصحاب كان تطبيق الاستصحاب على المورد تقية، لان مقتضى الاستصحاب عدم اتيان ركعة متصلة، فمقتضى الاستصحاب ان يأتي بالرابعة لا بركعة مفصولة. فيكون تطبيق الاستصحاب على المورد وهو من شك بين الركعات مخالفا للمذهب الحق.

والنتيجة: يدور الامر بين مخالفة الظاهر أو الحمل على التقية. وليس أحد الحملين أقرب من الآخر إن لم نقل بأن التحفظ على ظهور الرواية في إرادة الاستصحاب المبني على إسناد النقض إلى اليقين أقرب، لأن غايته أن في التطبيق مؤنة لا في نفس المعنى، أي ان التطبيق ليس مطابقا لأصالة الجد، وإلا فالكبرى المذكورة هي كبرى الاستصحاب، واذا دار الامر بين رفع اليد عن المعنى المستعمل فيه أو رفع اليد عن التطبيق على المورد فإن الثاني أولى بنظر العرف، فالرواية نظير (ذاك إن صمت صمنا وإن افطرت افطرنا) فإن قوله (ع) لأبي العباس السفاح، (ذاك الى الامام ان صمت صمنا وإن افطرت أفطرنا)، لا تقية في الكبرى، فإن أمر الهلال بيد الإمام، وإنما التقية في تطبيقه على المورد. والمقام من هذا القبيل. حيث ان الرواية بظاهر فقراتها المتتابعة ناظرة لليقن والشك الفعليين، نعم تطبيقها على من شك في الركعات بين الأقل والأكثر مخالف للمذهب، ففي التطبيق تقية، وهذا أهون واقل مؤنة بنظر العرف من رفع اليد ما هو ظاهر الفقرات المتعددة.

**المحتمل الرابع**: إن المراد باليقين المتيقن.

وهو وجود ركعات ثلاث، وأن المراد بنقض اليقين بالشك، أي إبطال المتيقن بسبب الشك. فالمكلف حيث أحرز الثلاث، ويشك في الرابعة، فلديه متيقن وهو الثلاث، فإذا رفع يده عن الثلاث لأجل انه شاك في الرابعة فقد نقض المتيقن، أي ابطله بسبب شكه في الرابعة. فالمقصود بقوله (ولا ينقض اليقين بالشك) أي لا يبطل المقدار المتيقن بسبب الشك ولا يقوم بإدخال الشك في اليقين بمعنى ان يبني على أنه أتى بالرابعة ويسلم، ولا يخلط أحدها بالآخر، بأن يأتي بركعة متصلة فيكون قد خلط بين المتيقن وهو الثلاث والمشكوك وهو الرابعة؛ بل يتم على اليقين، أي يحافظ على الثلاث، ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات. وهذا ما ذكره في (الوافي، والبحار) تفسيرا لهذه الفقرة من الرواية.

**ويلاحظ على هذا الوجه:**

**أولاً:** بأنه وإن حافظ على الحقيقة في النقض، لكنه خالف أصالة الاحتراز في لفظ اليقين. بمعنى ان النقض في المحتملات السابقة كان بمعنى النقض العملي، أي لا يرتب أثر الشك على اليقين، بل يرتب أثر اليقين، فالمنظور في النقض بحسب المحتملات السابقة النقض العملي من حيث ترتيب الاثر لا النقض الحقيقي، بينما هذا الوجه حافظ على الحقيقة بالنقض، فقال : المراد بالنقض هو الابطال أي النقض الحقيقي حيث ان لديه متيقن وهو ثلاث ركعات فلا يبطلها بسبب الشك، فحافظ على ظهور النقض في النقض الحقيقي الا انه حمل اليقين على المتيقن وهو خلاف ظاهر الاحتراز، من ان لعنوان اليقين موضوعية في البين.

**ثانياً**: إن مقتضى المقابلة بين قوله (ولا ينقض اليقين بالشك)، وقوله في الذيل: (ولكن ينقض الشك باليقين)، مقتضى المقابلة ان المراد باليقين والشك فيهما واحد، بينما على هذا التوجيه يختلف المراد، لانه على هذا التوجيه المراد باليقين في الأولى المتيقن، والمراد بالشك فيها هو بأن، أي بسبب الشك، فالمراد بالشك الحالة النفسية، بينما المراد باليقين بالمتيقن، أي لا يبطل ركعاته التي تيقنها بسبب شكه النفسي.

بينما المراد بمقابله في الذيل (ولكن ينقض الشك باليقين) انه كيف ينقض شكه بركعات ثلاث؟ اذن المراد باليقين في الذيل ليس الركعات الثلاث، أي المتيقن، وإنما المراد أنه يمحو شكه الحاصل له بين الثلاث والأربع باليقين بفراغ الذمة، أو باليقين بمطلوبية الركعة المنفصلة. على أية حالة لا يمكن حمل اليقين في الجملة الثانية على الركعات الثلاث. بينما مقتضى المقابلة هو وحدة المعنى فيهما.

**المحتمل الخامس**: ما ذهب اليه المحقق الإيرواني

(قده) في (علم الاصول) **ومحصل كلامه ثلاثة أمور:**

**الأمر الاول**: المراد باليقين والشك ما ذكر في صدر الرواية، فقد قال (ع): (إذا لم يدر في ثلاث هو أم في أربع وقد أحرز الثلاث) فالمراد باليقين إحراز الثلاث. والمراد بالشك إذا لم يدر في ثلاث هو أم في اربع. فهذه الجملة عينت لنا ما هو المراد باليقين وما هو المراد بالشك.

**الأمر الثاني**: ان المراد بقوله (ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر) ما هو المتعارف لدى العوام من انه إذا شك في عدد الركعات ولم يرجّح أحد الطرفين على الآخر نقض الصلاة وأعادها. فذكر (ع) ان هذا العمل من العوام هو نقض لليقين بالشك وخلط اليقين بالشك وإدخال احدهما بالآخر، فتكرار هذه العبارات من الإمام (ع) بيان إلى أنّ الذهاب الى ترك الصلاة بمجرد الشك في عدد الركعات ليس مشروعاً. (ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، بل يتم على اليقين) أي احرازه للثلاث، (ويبني عليه) ويأتي بعد ذلك بالركعة المتممة ولو بعنوان ركعة الاحتياط.

**الأمر الثالث**: إن المحافظة على التقابل بين الفقرتين، عندما يقول: (ولا ينقض اليقين بالشك) أي لا يرفع يده عن ما احرزه بسبب الشك. وقوله في الذيل: (ولكن ينقض الشك باليقين) أي يرفع يده عن هذا الشك ولا يعمل به بسبب إحرازه للثلاث، فيكون التقابل بين الفقرتين تقابلاً منحفظاً.

وهذا الذي افاده (قده) يرد عليه ما اشرنا اليه في مناقشة المحتمل الرابع، فإن روح المحتملين واحدة، وإن ارجع صاحب المحتمل الرابع اليقين الى المتيقن وتخصل منه المحقق الايرواني وقال المراد باليقين احراز الثلاث.

**إلا أنه يلاحظ عليه:** إن مسألة إبطال الثلاث بإبطال الصلاة بسبب الشك لا ينسجم معها المقابلة مع قوله في الذيل: (ولكن ينقض الشك باليقين) فإن النقض فيهما ليس بمعنى واحد؛ إذ النقض في الفقرة الاولى: بمعنى أن يرفع يده عن الثلاث بسبب شكه، فالشك سبب.

بينما المراد بالنقض في الذيل (ولكن ينقض الشك باليقين) ليس معناه إلا أنه يرفع الشك في الفراغ بتحصيل اليقين، وذلك، لأنه إذا اتى بالركعة المفصولة فقد حصّل اليقين بالفراغ، ففرق بين نقض اليقين بسبب الشك، وبين نقض نفس الشك بنفس اليقين لا بسببه.

066

ذكرنا فيما سبق: أن المحتمل الخامس وهو ما أفاده المحقق الإيرواني (قده) مؤلف من عناصر ثلاثة:

**العنصر الأول**: أن المراد باليقين اليقين بثلاث ركعات. وأن المراد بالشك الشك في الرابعة.

**العنصر الثاني**: أن المراد بنقض اليقين بالشك الذي هو منهي عنه هو ما كان متعارفاً بين العوام من أنه إذا شك في الرابعة أو الثالثة أبطل صلاته واستأنفها. فالمراد بـ (لا تنقض اليقين بالشك) اي لا تبطل صلاتك لأجل الشك أو بداعي الشك فإن ذلك ادخال للشك في اليقين وخلط للمتيقن بالمشكوك.

**العنصر الثالث:** أن المحقق الايرواني اراد أن يحافظ على ظهور هذه الجملة وهي (لا تنقض اليقين بالشك) في الاستصحاب في صحيحتي زرارة الاولى والثانية، كما يحافظ على ظهورها في المقام اي في الصحيحة الثالثة بإرادة معنى آخر من اليقين والشك، ببيان:

أن عدم نقض اليقين بالشك هو عبارة أخرى عن الأخذ باليقين، فعندما يقال (لا تنقض اليقين بالشك) يعني خذ باليقين، والأخذ باليقين له مصداقان: مصداق حقيقي، ومصداق مجازي. فالمصداق الحقيقي: ما كان في الكم المنفصل. والمصداق المجازي: ما كان في الكم المتصل. بيان ذلك: اذا كان لدينا مركّب كالصلاة من اربع ركعات، أو الصوم المركب من شهر هلالي، فإن المكلف إذا تيقن بثلاث وشك في الرابعة فإنه إذا اراد ان يحافظ على يقينه بالثلاث فعليه أن لا يستأنف الصلاة، لأنه إذا ابطل الصلاة واستأنفها زال يقينه بالثلاث، إذن لأن الصلاة كم من منفصل فلكل ركعة وجوب ويقين فلأجل ذلك يقينه بالثلاث إنما يبقى إذا لم يبطل هذه الصلاة وأكملها. وأما إذا أبطلها واستأنفها زال يقينه بالثلاث. لذلك عندما يقول (ع) في باب الشك في الركعات (خذ باليقين لا بالشك. لان المكلف لو أكمل الصلاة فقد اخذ باليقين حقيقة. لانه ابقاه، بينما لو استأنف الصلاة فإنه أزال يقينه بالثلاث. فقوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) يصدق حقيقة على باب الشك في الركعات. بينما في باب الاستصحاب، إذا تيقن المكلف بالحدوث، كما إذا تيقن بعدالة الإمام حدوثاً وشك في بقاء العدالة، فإن متعلق الشك مختلف حقيقة عن متعلق اليقين، لذلك لو فرضنا أن المكلف لم يبني على عدالة الإمام بقاءاً، فإن هذا ليس نقضاً ليقينه بالحدوث، فالأخذ باليقين بالحدوث لا يعني البناء على العدالة بقاءاً، فالبناء على العدالة بقاءاً ليس اخذا باليقين بالحدوث حقيقة وإنما هو مجاز، اخذ باليقين بالحدوث تجوزا لا حقيقة.

إذن هناك فرق بين الكم المنفصل كالركعات، والكم المتصل كالحدوث والبقاء. ففي الكم المنفصل كالركعات لا يمكن للمكلف التفكيك لأنه إذا اراد ان يحفظ اليقين بالثلاث لابد ان يكمل الصلاة، فعدم الإكمال ليس أخذاً باليقين حقيقة(يعني نقض لليقين بالشك)، بينما في الكم المتصل بنى بقاءاً على العدالة، أم لم يبني، فإن يقينه بالحدوث موجود. إذن فقول الامام خذ باليقين ومعنى ذلك ابن على البقاء فإن هذا أخذ باليقين مجازاً لا حقيقة. لذلك قال المحقق الإيرواني إن انطباق هذه الكبرى (لا تنقض اليقين بالشك) على باب الشك في الركعات انطباق حقيقي. وانطباق هذه الكبرى على باب الاستصحاب عنائي ومجازي، وإنما حملنا هذا (لا تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب في صحيحتي زرارة لأنه ليس لها مصداق هناك الا هذا، وإلا فالكبرى لا تنطبق حقيقة على الاستصحاب.

**المحتمل السادس**:

ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الاولى**: قال المحقق إن التحليل العقلي في المقام يقتضي ان المتيقن هو صحة الثلاث لا بشرط، وأن الشك دائر بين الثلاث بشرط شيء، أو الثلاث بشرط لا، فما هو متيقن المكلف أنه صلى ثلاث لا بشرط، اي لا بشرط وجود الرابعة ولا بشرط عدمها. واما شكه فهو لا يدري هل صلى ثلاثاً بشرط الرابعة؟ اذن يسلم ويمضي، أم صلى ثلاثاً بشرط عدم الرابعة إذن فيضيف رابعة متصلة ويمضي. فطرفا الشك الثلاث بشرط شيء والثلاث بشرط لا. هذه هي القضية عند تحليلها.

**المقدمة الثانية:** أن المراد باليقين اليقين بالثلاث لا بشرط، المعبر عنه اليقين بصحة الثلاث، وهذا هو الفرق بين كلام الاصفهاني والايرواني، فإن الايرواني جعل متعلق اليقين ذات الثلاث. بينما الاصفهاني جعل متعلق اليقين صحة الثلاثة. وهو ما عبرنا عنه باليقين بالثلاث لا بشرط. وأن المراد بالشك احد الطرفين فكلاهما شك، ان يبني على أن الثلاث مع الرابعة، فيمضي، وهذا نقض لليقين بالشك، لانه إذا بنى على الرابعة ومضى من دون تدارك فاحتمال النقيصة المبطلة وارد، وإن بنى على الثالثة بدون الرابعة فأتى برابعة متصلة فهذا ايضاً نقض لليقين لانه مورد لاحتمال الزيادة المبطلة، فكل من طرفي الشك نقض لصحة الثلاث، اي سواء بنى على الرابعة ومضى، أو بنى على الثالثة وأتى برابعة متصلة فهو على اية حال إما مع نقيصة مبطلة أو مع زيادة مبطلة. فكل منهما نقض لليقين بصحة الثلاث. فإن يقينه بصحة الثلاث يزول بأحد العملين. لذلك فالمراد بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) يعني لا تقم بعمل يزيل يقينك بصحة الثلاث، لا بالبناء على الأربع والمضي، ولا بالبناء على الثلاث والإتيان برابعة متصلة. ان تأتي كما قرر لك الشارع اي بركعة مفصولة، فأنك إذا اتيت بركعة مفصولة تحفظت على اليقين بصحة الثلاث، فإن كنت قد أتيت بأربع واقعا فهذه ركعة خارج الصلاة وان كنت أتيت بالثلاث فالسلام الزائد جهلاً قصورياً غير ضائر، فأنت قد تحفظت على صحة الثلاثة بما قرر لا بالعمل بالشك، وهذا معنى (ولكن انقض شكك باليقين) اي ازل شكك في الرابعة بيقينك بصحة الثلاث، لأن عملك وتحفظ على هذا اليقين وهو اليقين بصحة الثلاث يقتضي ركعة مفصولة. **والتعليق على كلا المحتملين من كلام المحققين الايرواني والاصفهاني (قده)**:

هل ان الباء في قوله (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقض الشك باليقين) هل باء التعدية؟ أو باء السببية الغائية؟ وهل أن المراد باليقين اليقين بذات الثلاث؟ أم اليقين بصحتها. وهل أن المراد بالشك نفس الشك أو العمل به، وترتيب الأثر عليه؟ فلأجل ذلك تختلف المحامل باختلاف تحديد المعنى في هذه الأمور الثلاثة. فإذا بنينا على أن الباء باء التعدية، فقوله (لا تنقض اليقين بالشك) اي لا يكن الشك بنفسه ناقضاً لليقين. وحينئذٍ ما هو المراد باليقين؟ فان كان المراد باليقين ما ذكره الايرواني اي اليقين بذات الثلاث، فما هو المراد بالشك؟ هل المراد نفس الشك أو العمل به؟ فإن كان المقصود ذات الشك فكأنه قال: لا تزل يقينك بالثلاث بالشك، فإن من الواضح ان الشك لا يزيل بالثلاث لان اليقين متعلق بالثلاث والشك انما هو في الرابعة فالشك في الرابعة لا يزيل اليقين بالثالثة.

وان كان المقصود العمل بالشك، اي لو عملت بالشك فأعدت صلاتك، واستأنفتها لكان هذا العمل إزال لليقين، فهذا أيضاً باطل. لأن اليقين بالثلاث باقٍ على كل حال اعاد الصلاة أم لم يعد، لانه متيقن انه صلى في هذه الصلاة ثلاث ركعات. أما على مبنى الاصفهاني ان المراد باليقين هنا يقين بالصحة، يقينك بصحة الثلاث، فيعود الكلام، هل أن المقصود بالشك نفس الشك؟ أو العمل بالشك؟ لا يمكن ان يراد نفس الشك، فإن نفس الشك حاصل بالوجدان، والشك في الرابعة لا يوجب ازالة اليقين بصحة الثلاث بل اليقين بالصحة باقٍ شك أم لم يشك.

فإن كان مقصوده من الشك العمل بالشك[[57]](#footnote-57) اي لو رتبت أثراً على هذا الشك بأن أعدت الصلاة؟ أو بنيت على الرابعة ومضيت أو اتيت برابعة متصلة زال يقينك بصحة الثلاث، يقينك بالثلاث باق اما يقينك بصحة الثلاث قد زال. فهذا وإن كان صحيحاً في الجملة الأولى ولكن هل هو صحيح في الذيل وهو قوله ( لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقض الشكك باليقين) هل يكون معنى الجملة اي ازل الشك في الرابعة بيقينك بصحة الثلاث؟ فان المقابلة لا تنحفظ لان المزيل للشك في الرابعة يقينه بفراغ الذمة، لا يقينه بصحة الثلاث.

إذن النتيجة: حتى تحفظ المقابلة بين الفقرتين لا بد ان يراد من المفردات في كل منهما ما اريد من المفردات في الاخرى لكي تنحفظ المقابلة.

وإن أريد بالباء باء السببية الغائية: يعني لا تنقض يقينك لأجل شكك، كما ذكره المحقق الإيرواني اي ان العوام لاجل الشك يبطلون الصلاة، فالباء هنا باء السببية الغائية، اي لا تبطل يقين بداعي الشك، فهنا نتسائل: هل المراد باليقين، اليقين بالثلاث؟ أو المراد باليقين اليقين بصحة الثلاث؟ فإن كان المراد ما ذكره الإيرواني انه لا ترفع يدك عن يقينك بالثلاث لأجل الشك، أي الشك في الرابعة، ولكن ارفع يدك عن شكك لأجل يقينك بالثلاث. وأما إذا حملناه على كلام الاصفهاني فسيكون المعنى: لا ترفع يدك عن يقينك بصحة الثلاث لأجل الشك، ولكن ارفع يدك عن شكك لأجل يقينك بصحة الثلاث. **فإنه يرد على كلا المحتملين**: ان الرافع للشك اي ما هو الغاية والداعي لأجل رفع الشك ليس هو اليقين بالثلاث ولا اليقين بصحة الثلاث وإنما الداعي والغاية لرفع الشك تحصيل اليقين بفراغ الذمة وسقوط الامر، ففرق بين الداعي المنظور في الجملة الاولى والداعي المنظور في الجملة الثانية، فالداعي المنظور في الجملة الاولى لاجل الشك، سواء قلنا لا ترفع يدك عن يقينك بذات الثلاث أو لا ترفع يدك عن يقينك بصحة الثلاث، المهم لا ترفع يدك لأجل انك شاك. فالغاية والداعي المنظور هناك نفس الشك.

أما الداعي المنظور في الجملة الثانية ليس هو اليقين بداعي الثلاث وليس هو اليقين بصحة الثلاثة، إنما الداعي المنظور لهدم الشك وإبطاله هو تحصيل اليقين بالفراغ. فلا تنحفظ المقابلة ايضاً بين الفقرتين بناء على كون الباء باء السببية الغائية.

ويأتي الكلام حول المحتمل السابع. وحول ما ذكره السيد الإمام في الرسائل (ج1، ص106) من محتمل ثامن. وبنى عليه التوفيق بين النصوص والصحاح في هذه العبارة.

067

**المحتمل السابع**:

إن المراد باليقين المتيقن. وان المراد بالشك المشكوك. ومحصل القضية انه لا تنقض المتيقن الا وهو الركعات الثلاث بالمشكوك الا وهو الركعة الرابعة. بمعنى أنه لا يترتب أثر المشكوك بكلا نحويه. الاتصال أو عدم التدارك. فإنه في كلا النحوين يكون نقاضا للمتيقن وهو الركعات الثلاث. وقد أوضح ذلك بقوله (ولا تدخل الشك في اليقين)، أي لا تدخل الركعة المشكوكة وهي الرابعة ضمن المتيقن. بأن تبني على الإتيان بأربع من دون تدارك. فإن هذا نقض لصحة الثلاث، (ولا تخلط اليقين بالشك) بمعنى أن تأتي برابعة متصلة. فإن الاتيان برابعة متصلة نقض لصحة الثلاث. إذن لا تنقض المتيقن وهو الثلاث بالشك أي بالرابعة المشكوكة لا بأن تدخلها ضمن الاربع بأن تبني على الاربع ولا بأن تأتي بها متصلة.

**ولكن يلاحظ عليه:**

**أولاً:** ان ارجاع الشك واليقين للمتيقن والمشكوك خلاف الظاهر فإن الظاهر منهما ارادة نفس الوصفين بما هما حالة في النفس.

**ثانياً:** بناء على هذا التحليل لا تنحفظ المقابلة بين الفقرتين، وهما (لا تنقض اليقين بالشك، ولكن انقض الشك باليقين) فإنه لا يمكن ان يراد من الفقرة الثانية المشكوك والمتيقن، إذ لا معنى لان يقال انقض المشكوك وهو الركعة الرابعة بالمتيقن وهو الركعات الثلاث فإن هذا لامعنى له. اذن لو فسرنا اليقين والشك في الفقرة الاولى بالمتيقن والمشكوك أي ما فرغ عن كونه متيقنا وفرغ عن كونه مشكوكا لم تنحفظ المقابلة بين الفقرتين، والحال بأن ظاهر السياق ان المراد بالعناصر في كلتا الفقرتين معنى واحد.

**المحتمل الثامن:**

ما ذكره السيد الامام في (ج1 من الرسائل، ص106): قال عن ذلك: ولعله اظهر الاحتمالات. وبيان مراده بذكر امور اربعة:

**الامر الاول**: ان المستفاد من اليقين والشك طبيعي اليقين وطبيعي الشك، وليس المراد اليقين المعهود وهو اليقين بالثلاث أو الشك المعهود وهو الشك بالأربع، بل ان مراده (ع) ان طبيعي اليقين لا يرفع اليد عنه بطبيعي الشك، وهذه قاعدة، نعم تنطبق في المقام على اليقين بالثلاث والشك في الرابعة، لكن تحديد المصداق غير تحديد المفهوم، فتفسير اليقين والشك في الصحيحة باليقين المعهود والشك المعهود خلط بين المفهوم والمصداق، وإن كان منطبقهما هو ذلك (المعهود).

**الأمر الثاني**: إن عدم نقض اليقين بالشك قاعدة لها مصداقان في نفس الرواية لا مصداق واحد، ولكل مصداق اثر، فهنا يقين بالثلاث أي بصحة الثلاث، وهناك يقين قبل ان يشك بعدم الرابعة فهناك يقينان: يقين بأنه اتى بثلاث صحيحة، ويقين عندما كان في الثلاث انه لم يأت بالرابعة بعدُ، فلكل يقين منهما شك بإزائه، فحيث إن له يقيناً بصحة الثلاث فله شك أنه لو بنى على الأربع أو اتى بركعة متصلة هل تبقى صحة الثلاث أم لا؟ فهنا يقول له: لا تنقض يقينك بصحة الثلاث باي عمل تشك في أنه مبطل لصحة الثلاث، ومصداق آخر: وهو أنه كان لك قبل أن تتلبس بهذا المشكوك: كان لك يقين بعدم الرابعة وبإزائه حصل شك هل اتيت بالرابعة أم لا؟ ايضاً هذا اليقين بعدم الرابعة لا تنقضه بالشك في الرابعة، فقوله (لا تنقض اليقين بالشك) قاعدة لها مصداقان في نفس الرواية، احد المصداقين هو اليقين بالصحة، والمصداق الآخر اليقين بعدم الرابعة.

**الأمر الثالث**: أيضاً قوله (ع) (ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط أحدهما بالآخر) ايضا قاعدة، لا يراد بها اليقين المعهود ولا الشك المعهود، وإنما هي قاعدة عامة في مورد يكون لك يقين وشك لا تدخل احدهما بالآخر ولا تخلط احدهما بالآخر، هذه القاعدة في الرواية ايضا لها مصداقان: فإنه ان نظر الى اليقين بالصحة أي صحة الثلاث فمعنى إدخال الشك في اليقين وخلط أحدهما بالآخر ان يأتي بعمل وهو أن يبني على الأربع ويكتفي بذلك، فيكون بذلك أدخل الشك باليقين وخلط اليقين بالشك، فيزول يقينه بصحة الثلاث.

المصداق الاخر: بلحاظ اليقين بعدم الرابعة، فإن متقضى اليقين بعدم الرابعة ان يأتي بالرابعة متصلة، وهذا الذي يقول له (ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط أحدهما في الاخر) اذن ادخال الشك في اليقين وخلط احدهما في الاخر ايضا له مصداقان: مصداق بأن يبني على الاربع فلا يتدارك ومصداق بأن يأتي بالرابعة متصلة.

**الأمر الرابع:** ذكر بأن ما قلناه اظهر الاحتمالات وأفضلها، أولاً: لانه يحافظ على ظاهر اللام في الجنس. جنس اليقين وجنس الشك، فإن دعوى العهد خلاف الظاهر وتحتاج الى قرينة. ثانياً: بأن ما ذكرناه يحافظ على ترابط الجمل. فلا يختل السياق، لأنه على المحتملات السابقة، قد لا تنحفظ المقابلة بين الجمل، فيراد في بعضها من الشك المشكوك، وفي بعضها من الشك نفس الصفة النفسية. أو يراد من بعضها على بعض المحتملات: اليقين بصحة الثلاث، بينما يراد من بعضها اليقين بعدم الرابعة، فيختل سياق الترابط بين الجمل، ولكن إذا قلنا أن المراد باليقين في الجميع، الطبيعي، والشك في الجميع الطبيعي، إذن الاختلاف في الصدق لا في المفهوم، فلا يختل بذلك سياق الترابط بين هذه الجمل.

**ويلاحظ عليه:**

**أولاً: بأن** لا جامع بين اليقينين أي اليقين بصحة الثلاث، واليقين بعدم الرابعة. من جهة النقض. لأنه إذا فسرنا اليقين باليقين بالصحة وقلنا بأن المقصود ، لا تنقض يقينك بالصحة بعمل يوجب ابطال الثلاث، فالمراد بالنقض حينئذ النقض الحقيقي بمعنى الابطال، كالتي انقضت غزله}. وكما ورد: (القهقهة تبطل الصلاة)أي تطبلها، أما إذا اراد باليقين الاستصحاب أي اليقين بالعدم فالمراد بالنقض النقض العملي، لا الحقيقي، لذلك في باب الاستصحاب لا يوجد نقض حقيقي، لان متعلق اليقين الحدوث ومتعلق الشك البقاء فلو لم يرتب الاثر بقاءا لم يكن نقضا حقيقاً لليقين بالحدوث بل هو نقض عملي، فلو أريد كما هو مراده ان هناك قاعدة وهي (لا تنقض اليقين بالشك) وتنطبق على اليقين بالصحة وتنطبق على اليقين الاستصحابي لكان المراد بالنقض ما هو الجامع بين النقض الحقيقي والنقض العملي ولا جامع بينهما.

ثانياً: بانا ذكرنا سابقا لابد من تحديد الباء، هل المراد بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) ان الباء داخلة على الناقض؟ كما يقال: لا تنقض صلاتك بالحدث، فإن الحدث نفسه ناقض للصلاة. ام ان الباء بمعنى الغاية والداعي كأن يقول: لا تنقض صلاتك لأجل درسك. فهنا لو قال: لا تنقض صلاتك بدرسك، أي لأجل درسك، فإن الباء هنا بمعنى الغاية والداعي، اذن لو فسرنا (لا تنقض اليقين بالشك) بالجامع لكان الباء على احد المصداقين يراد بها الناقض وعلى أحد المصداقين الآخر يراد بها الداعي، ولا جامع بينهما. مثلا: اذا قال له: لك يقين بصحة الثلاث، فلا تبطل يقين هذا بعمل يوجب بطلانها، فالباء دخلت على الناقض، واما إذا قال: لا تنقض يقينك لأجل انك في حالة شك، فالباء هنا بمعنى الغاية والداعي. إذن لا نجد أن هذه القاعدة أو ما بعدها وهو قوله (ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط أحدهما بالآخر) جامعاً حقيقياً بين الموارد.

**فتلّخص:** أن اقرب المحتملات الى الرواية حملها على الاستصحاب، أي لا تنقض يقينك بعدم الرابعة بالشك، غاية ما في الباب كيف نعالج الشك؟ هل برابعة متصلة؟ أم برابعة منفصلة؟ فهذا يتكفل به بيان آخر. (ولكن انقض الشك باليقين) لابد ان يراد باليقين هنا غير اليقين الاول، كما في سائر موارد روايات الاستصحاب، فقد سبق في بعض روايات الاستصحاب ان قال: (لا تنقض اليقين بالشك، ولكن انقضه بيقين آخر) فما هو المراد باليقين قطعا غير اليقين الاول، فاليقين الاول اليقين بعدم المشكوك بينما اليقين الآخر اليقين المطلوب تحصيله لا اليقين المفروغ عن حصوله. فنفس السياق وهو سياق الاستدراك( ولا تنقض اليقين بالشك ولكن انقض الشك باليقين) ظاهر في ان المراد باليقين الثاني غير اليقين الاول، فاليقين الاول ما فرغ عن وجوده واليقين الثاني ما يطلب تحصيله. لذلك هذا السياق وهذا التعبير منسجم مع إرادة الاستصحاب. غير أن الشيخ الاعظم في الفرائد (قده) أشكل على إرادة الاستصحاب بإشكالات عديدة، منها كيف نوفق بين الرواية ومقام التقية. وسنتعرض له غداً إن شاء الله تعالى.

**السؤال (1) التطبيقات الأصولية:**

ذكر في بحث مادة الامر: هل يعتبر في صدق عنوان الامر العلو؟ أو الاستعلاء؟ أو كلاهما؟ أو عدم اعتبار شيء منهما؟

هناك مادة الامر وردت في الروايات، مثلا: (مروا صبيانكم بالصلاة لسبع فإنا نأمر صبياننا بالصلاة لخمس).

هل تظهر الثمرة في هذا المورد؟ مثلا: يجب على كل مكلف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

هل تظهر ثمرة البحث في موارد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ مثلاً في صحيحة زرارة: إذا حج الرجل بابنه فإنه يأمره ان يلبي ويفرض الحج. مثلا: رواية علي بن ابي حمزة، في الغلام سواء فسر بالصبي أو العبد: (ألا أمرته أن يحج منفرداً).

هل تظهر ثمرة البحث الاصول في مثل هذه الموارد أم لا؟

068

ذكرنا فيما سبق: أن أقرب المحتملات الى الرواية دلالتها على الاستصحاب.

ولكن وقع الكلام في مجموعة من الايرادات على الاستدلال بالرواية على الاستصحاب:

الايراد الاول: ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) من انه ما هو المقصود بقوله (ع) (ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر بل ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه).

فان كان المقصود بهذه الفقرات هو ما يستفاد من الروايات الاخرى في باب الاستصحاب وهو ان لا يرتب اثر الشك وإنما يرتب اثر اليقين، فإذا كان المقصود هذا فهذا يعني التكرار في مفاد العبارات، حيث ان المقصود بهذه الفقرات المتتابعة (لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر بل ينقض الشك باليقين) ان تكون عبارات بمعنى واحد وهو ان لا يرتب اثر الشك وهذا تكرار مخل.

وان كان المقصود بهذه العبارات المتيقن والمشكوك، بدعوى أن ادخال الشك في اليقين لا معنى له وخلط الشك باليقين لا معنى له، فإن كلا منهما متعلق بغير ما تعلق به الآخر، حيث إن يقينه بعدم تمامية الصلاة وشكه في خصوص الرابعة، فمع اختلاف المتعلق لا يتصور وجدانا دخول الشك في اليقين أو خلط اليقين بالشك، بل اساسا لا يتعقل اجتماع اليقين والشك بمتعلق واحد لتضادهما.

إذن فالمراد بإدخال الشك في اليقين المشكوك والمتيقن، أي لا يعتبر المشكوك حاصلا فيبني على الاربع، ولا يأتي بالمشكوك متصلا فيحصل الخلط، فالمراد بالشك واليقين المشكوك والمتيقن، وبالتالي فيقع التنافر بين مفاد الجمل، لان مفاد الجملة الاولى وهي (لا ينقض اليقين بالشك) ان المراد باليقين والشك الصفتان النفسيتان، بينما يراد باليقين والشك في العبارات الباقية (ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر) المشكوك والمتيقن، فهذا تنافر بين مفاد الجمل المتعاطفة في سياق واحد، لذلك حمل الرواية على باب الاستصحاب مشكل من الناحيتين، أي سواء كان المراد في تمام الفقرات من اليقين والشك الصفة النفسية حيث يلزم التكرار أو كان المراد من اليقين والشك في العبارتين الوسط، المشكوك والمتيقن فيلزم التنافر بين مفاد الجمل.

ولكن، يمكن ان يجاب عن هذا الايراد: بأن المقصود باليقين والشك في تمام الفقرات، الصفة النفسية، كما هو ظاهره.

والعبارة الاولى وهي قوله (لا ينقض اليقين بالشك)، أي ان لهذا المكلف يقيناً بعدم تمامية الصلاة لا بعدم الرابعة حتى ندور مدار عدم الرابعة، لهذا المكلف يقين بعدم تمامية الصلاة، ولديه شك في جزء منها، فلا ينقض اليقين عملا كما هو مفاد روايات الاستصحاب، حيث ان المراد بالنقض فيها النقض العملي، ولا ينقض اليقين بعدم تمامية الصلاة بأن يرتب اثر الشك فكيف يرتب الشك؟ فأشار في العبارتين التاليتين الى نوعين من ترتيب اثر الشك.

فالعبارة الاولى هي قوله (لا يدخل الشك في اليقين) وهو كناية عن البناء على الاربع بحيث يتشهد ويسلم ويمضي، فإنه ليس المراد بذلك ادخال المشكوك في المتيقن لأنه لم يحصل ادخالا انما بنى على الاربع واتم الصلاة، هذا لا يصدق عليه حقيقة انه ادخل المشكوك في المتيقن بما هو متيقن. لم يحصل ذلك. لأنه ما زال شاكاً ومتيقنا فهو متيقن بثلاث شاك في الرابعة حتى لو بنى على الاربع واتم فإنه ما زال متيقنا بعدد شاك في ركعة، فلم يحصل ادخال للمشكوك في المتيقن بما هو متيقن. إنما هذا التعبير مجرد كناية (لا يدخل الشك في اليقين) أي لا يبني على الاربع وكأنه لم يشك ويتم الصلاة، لا اكثر من ذلك، كما ان قوله (ولا يخلط أحدهما بالآخر) لا يصح حمله على المشكوك والمتيقن، فإنه حتى لو اتى برابعة متصلة مع ذلك لم يحصل خلط بين المشكوك والمتيقن، أذ بعد الاتيان بالرابعة لم يقع مزج بين ما هو مشكوك بما هو مشكوك وبين ما هو متيقن، انما اتى برابعة متصلة بتمامية صلاته. فالخلط الوجداني لا يتصور اصلاً. وإنما هذا التعبير كناية عن ان من اراد ان يجمع بين الطرفين فهو يعمل بيقينه بعدم تمامية الصلاة فلا يقطعها بل يستمر ويعمل بمقتضى شكه فيأتي برابعة متصلة. فهو يريد ان يعمل بكلا الطرفين، فالأمام كنى عن هذا العمل بكلا الطرفين بأنه خلط اليقين بالشك والا فليس هناك خلط وجداني. إذن العبارات بتمامها تصب في اليقين والشك بما هما صفتان، لا باليقين والمشكوك في بعض دون بعض، أو ان المراد باليقين والشك المتيقن والمشكوك في الجميع. ولأجل ذلك لا يرد الإشكال الاول ان هناك تكرار، ولا يرد الاشكال الثاني ان هناك تنافر بل المراد باليقين والشك الصفة النفسية غاية ما في الباب ان الامام بيّن ان النقض العملي بأن يرتب اثر الشك له صورتان: أن يبني على الاربع فيتم، وان يأتي برابعة متصلة. فكلاهما ترتيب لأثر الشك وليس ترتيباً لأثر اليقين.

الايراد الثاني: على هذا التحليل بأن يكون المقصود باليقين والشك اليقين بعدم تمامية الصلاة، لا تنحفظ المقابلة بين العبارة الاولى والعبارة الاخيرة، أي بين قوله (لا ينقض اليقين بالشك) وقوله (ولكن انقض الشك باليقين) فإن المراد باليقين في كل منهما قد اختلف، حيث ان المراد باليقين في الاولى اليقين بعد م تمامية الصلاة، والمراد باليقين في الثانية اليقين المطلوب تحصيله وهو اليقين بالفراغ فلم تحصل المقابلة، وقد اشكلنا على المحتمل الرابع والخامس بأن على هذين المحتملين لا تنحفظ المقابلة بين العبارتين.

والجواب عن ذلك: أنه على المبنى الرابع أو الخامس ان يراد باليقين في العبارة الاولى المتيقن، ويراد باليقين في العبارة الثانية الصفة النفسانية لم تنحفظ المقابلة، كما انه إذا اريد باليقين في العبارة الاولى احراز الثلاث أو احراز صحة الثلاث، وكان المراد باليقين في العبارة الثانية اليقين بالفراغ أيضاً لم تنحفظ المقابلة. ولكن بناء على التفسير الذي اخترناه تنحفظ المقابلة، لأننا اعتبرنا اليقين الثاني هو الناقض للأول، فلابد أن ينصب كلاهما على متعلق واحد ليكون الثاني ناقضاً للأول كما في روايات الاستصحاب حيث يقال: لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله) فإن المراد باليقين الثاني ما انصب عليه الاول كي يكون ناقضاً له فكذلك في المقام، نقول: لدى المكلف يقين بعدم تمامية الصلاة فالذي ينقضه اليقين بالتمامية، فعندما يقول: (لا ينقض اليقين بالشك) أي يقينك بأنك لم تتم الصلاة بعد، لا تنقضه عملاً بأثر الشك. ولكن انقض شكك في التمامية باليقين بالتمامية، فيكون اليقين المنظور في الذيل وارداً على ما ورد عليه اليقين الاول لذلك يصلح الاستدراك وينسجم مع سياق التعبير بالنقض.

الإيراد الثالث: ما ذكره الشيخ الاعظم في (الرسائل، والفرائد) ما هو المقصود بقوله (ع)، (ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه) فهل المقصود الركعة المفصولة؟ أو المقصود الركعة الموصولة؟

فان كان المقصود الركعة الموصولة فهذا مبنى العامّة وهذا يعني ورود الرواية على سبيل التقية. وهو منافٍ لظهور الكلام في الجد، وعدم التقية.

وان كان المراد الركعة المفصولة، فهذا ليس أثراً للاستصحاب، لان الاستصحاب هو عبارة عن ترتيب اثر اليقين وقد تعلق اليقين بعدم الرابعة بما هي رابعة، فاليقين بعدم الرابعة بما هي رابعة أثره ان يأتي بركعة متصلة كي يصدق عليها انها رابعة لا منفصلة، فالإتيان بالركعة المفصولة ليس أثراً للاستصحاب بل مقتضى استصحاب عدم الإتيان برابعة متصلة، الإتيان برابعة متصلة لا رابعة منفصلة. اذن لا يصح الحمل على الاستصحاب على كل حال. وهنا أجوبة:

الجواب الاول: أجاب صاحب الكفاية، قال: المقام من باب حمل المطلق على المقيد فإن استصحاب عدم التمامية أو عدم الاتيان بأربع ركعات، يقتضي أن يأتي بركعة في الجملة لا ركعة متصلة. لانّ له يقين بعدم الاربع ، أو فقل ان لديه يقين بعدم تمامية الصلاة فهو مطالب ان يتم ركعة، أما كون الركعة موصولة مفصولة فهذا يحتاج الى دليل آخر، فاما ان نستفيد المقيد من الرواية من خلال تفسير (ولا يخلط الشك باليقين) يعني لا يأتي بها موصولة، أو نستفيده من الروايات الاخرى، والنتيجة ان ما دلّ على أنّ ركعة الاحتياط مفصولة مقيد لإطلاق هذه الصحيحة وليس معارضا لها.

ولكن أوردت مناقشات على كلام الكفاية:

المناقشة الاولى: ما اوردها المحقق الاصفهاني (قده) من ان مفاد الاستصحاب مجرد حكم ظاهري (لا ينقض اليقين بالشك) يعني لا ترتب اثر الشك ما دمت شاكا بل رتب اثر اليقين. بينما مفاد ادلة ركعة الاحتياط حكم واقعي فكيف يكون الثاني مقيداً للأول، بل مفاد ركعة الاحتياط مقيد للأدلة الاولية الواقعية، حيث إن المطلوب من المكلف بالعنوان الاولي ما هو اربع ركعات متصلة، فجاء دليل الاحتياط فقال اما الشك فحكمه الواقعي ان يأتي بركعة مفصولة، فهذا تقييد واقعي لا ظاهري في الادلة الاولية، أي ما يطلب من المكلف بالعنوان الاولي وهو اربع ركعات متصلة يخرج عنه بالشك بالعنوان الثانوي وهو ان المطلوب منه واقعا ركعة مفصولة. فإذن ليس هناك تقييد لمفاد دليل الاستصحاب بل تقييد لمفاد الادلة الاولية، فهذا يعني تنافٍ بين ما يقتضيه الاستصحاب وما اقتضاه دليل ركعة الاحتياط، لا ان الثاني مقيد للأول.

069

ملّخص ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) أن ظاهر قوله (ع) (قام فأضاف اليها أخرى، ولا ينقض اليقين بالشك) أن إضافة الركعة الأخرى هي من آثار قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) وبالتالي فهذه العبارة (ولا ينقض اليقين بالشك) لا يمكن ان يستفاد منها الاستصحاب لان الامام (ع) فرع عليها (قام فأضاف اليها ركعة) فانه ان كان المقصود الركعة الموصولة فهذا خلاف المذهب، وبالتالي فلازم ذلك حمل الرواية على مقام التقية، ولو بلحاظ تطبيق القاعدة على المورد وهو مورد الشك بين الركعات، وحمل الرواية على التقية حتى بلحاظ التطبيق مناف لظهور السياق في بيان الحكم جداً،

ودعوى أنه من المرتكزات مخالفة مذهب الخاصة للعامة فاحتفاف الرواية بالمرتكز قرينة على أن التطبيق تقية،

مدفوعة بأن هذا المرتكز لم يكن معهودا ًفي زمان صدور الرواية كي يصح الاتكاء عليه، فحمل الركعة على الموصولة ممنوع لمخالفته للمذهب، وحملها على الموصولة ليس اثرا للاستصحاب مع ان سياق الرواية قام فأضاف اليه ركعة ولا ينقض. ان اضافة الركعة أثر للاستصحاب، فلو كان المنظور الركعة المفصولة لم يكن اثرا للاستصحاب. لان استصحاب عدم الرابعة في هذه الصلاة التي دخل فيها يعني استصحاب عدم الركعة الموصولة، فمقتضى هذا الاستصحاب ركعة متصلة لا منفصلة.

والنتيجة: أن حمل الرواية على اليقين الاستصحابي لازمه هذه المحاذير، سواء اريد بالركعة الموصولة أو المفصولة، فهذا بنفسه قرينة على ان المراد باليقين اليقين بالفراغ لا اليقين السابق وهو اليقين بعدم الركعة.

وأجيب عن اشكال الشيخ (قده) بأجوبة:

الجواب الأول: ان الرواية اساساً ليست في مقام بيان الركعة الموصولة، فان المستفاد منها أن الاستصحاب اي استصحاب عدم تمامية الصلاة يقتضي إضافة ركعة فقط، من دون أن تكون الرواية متعرضة إلى وصف الركعة انها موصولة أو مفصولة[[58]](#footnote-58)، فهذا غاية ما يستفاد من قوله (قام فأضاف إليها ركعة) (ولا ينقض اليقين بالشك)، وهو المستفاد من الذيل (ولكن ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه) فإذا قام دليل من إجماع أو نصوص على ان الركعة المطلوبة مفصولة فلا نحتاج الى تقييد ولا إلى تأمل بل هو متقضى الجمع العرفي حيث ان صحيحة زرارة غاية ما اضافة ركعة، والادلة الأخرى ابانت انها مفصولة. فحمل صحيحة زرارة على اليقين الاستصحابي لا يستلزم محذوراً.

وهذا الجواب يظهر التأمل فيه من خلال الجواب الآتي.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق الآخوند: أن مفاد الصحيحة دلالتان: دلالة بالنص ودلالة بالإطلاق، فمدلولها بالنص اضافة ركعة، ولكن مدلولها بالإطلاق كون الركعة متصلة، والا لقال: اضاف ركعة بعد تسليم، أو اضاف ركعة بتكبيرة، ولم يقل كذلك، بل قال: أضاف ركعة. فظاهره من خلال الاطلاق، اي عدم تقييد الركعة بالتكبيرة والتسليم انها متصلة. لذلك استفاد الشيخ بأن هذا يتنافى مع مذهب الخاص حيث إن مقتضى الإطلاق هو الركعة الموصولة.

ولكن حيث إن الاطلاق ليس نصّاً بل قابل للجمع العرفي بحمله على المقيِّد فما ورد في الروايات الأخرى من أن الركعة مفصولة بعد تسليم وتكبير يكون مقيدا لمدلول الرواية، ولا إشكال حينئذ.

وأشكل المحقق الاصفهاني (قده) على شيخه صاحب الكفاية بإشكالين، وأن هذا الجواب عن اشكال الشيخ غير تام.

الإشكال الاول: أنّ ما ذكره (قده) من أن مفاد الروايات الأخرى الدالة على ركعة الاحتياط المفصولة مقيد لمفاد هذه الرواية، غير تام، بعد التسليم ان مفاد هذه الرواية الركعة الموصولة بالإطلاق، والسر في ذلك:

أن المشكلة في الركعة المفصولة هي انها ترتكز على تسليم وتكبير، وهذا يتنافى مع الأدلة الأولية، وأدلة الاجزاء والشرائط، فان مقتضى الأدلة الأولية اربع ركعات متصلة، ومقتضى أدلة الشرائط والموانع: ان التسليم وتكبيرة الإحرام في أثناء الصلاة زيادة مبطلة. فلأجل ذلك يكون دليل ركعة الاحتياط ناظراً للأدلة الأولية وأدلة الاجزاء والشرائط مبيناً ان لا مانعية للتسليم والتكبير في فرض الشك في الركعات. لا أنه مقيد لدلل الاستصحاب. فالاستصحاب جرى أم لم يجر، ادلة الاحتياط مقيدة للأدلة الاولية، فاذا حملتم صحيحة زرارة على بيان الاستصحاب فأدلة ركعة الاحتياط أجنبية، فإنها ناظرة للأدلة الأولية ومضيّقة لها، وأن المكلف في حال الشك في الركعات مكلّف بركعة الاحتياط جرى الاستصحاب في حقه أم لم يجر فهذا لا ربط له بمسألة ركعة الاحتياط. مما يعني ان حمل الركعة في الرواية على الركعة الموصولة بمقتضى الاطلاق، وحمل الرواية على بيان الاستصحاب يؤكد مطلب الشيخ الأعظم، اما الرواية حينئذ في مقام التقية ولو بلحاظ التطبيق. أو تحملونها على اليقين بالفراغ لا اليقين الاستصحابي.

وبعبارة أدق: أنه إن بنينا على جريان الاستصحاب مع غمض النظر عن دليل ركعة الاحتياط، اي اننا نظرنا لصحيحة زرارة في رتبة سابقة على أدلة ركعة الاحتياط، فمقتضى الرواية كون الركعة موصولة، وبالتالي يرد الإشكال. وإن نظرنا للصحيحة في طول النظر لدليل ركعة الاحتياط ما احتجنا اليها، لان نفس دليل ركعة الاحتياط هو بيان بنفسه ان وظيفة من شك في الركعات عدم العمل بالاستصحاب، بل يأتي بركعة الاحتياط، وان التسليم والتكبير ليس زيادة مانعة بلا حاجة الى اجراء الاستصحاب فيها. فإنكم ان اردتم تطبيق الصحيحة في رتبة سابقة على دليل الاحتياط كانت مقتضى الركعة الموصولة، وإن أردتم تطبيقها في رتبة لاحقة لم يكن هناك حاجة لها، فإن نفس دليل ركعة الاحتياط يقول إذا شككت فلا تحتاج الى الاستصحاب. تأتي بركعة مفصولة والتسليم والتكبير ليس مانعاً، وهذا الإشكال كما يرد على جواب المحقق صاحب الكفاية يرد على الجواب السابق عليه.

الإشكال الثاني: حيث أفاد (قده) بأن الأمر بركعة الاحتياط إما أمر بركعة مستقلة، وإما أمر بالجزء، وعلى كليهما لا يرتبط الأمر بالاستصحاب. أما اذا قلنا بالأول، اي أن الشارع قلب الوظيفة فقال: وظيفة الذاكر ان يصلي أربع متصلة، ووظيفة الشاك في الركعات أنه وظيفته الواقعية اصلا وليست الظاهرية: ان يبني على الأكثر ويأتي بركعة مفصولة. فاذا استفدنا من ادلة ركعة الاحتياط الانقلاب، وأن التكليف الواقعي في حق الشاك هو الركعة المفصولة، فلا ربط لذلك بالاستصحاب. لأن هناك تكليفا مستقلا، بينما مقتضى الاستصحاب بقاء الامر الأول، فان من دخل في صلاة رباعية وشك في تماميتها وأجرى استصحاب عدم التمامية، فأثر الاستصحاب هو بقاء الامر، فاستصحاب عدم التمامية يعني استصحاب عدم الامتثال، واستصحاب عدم الامتثال اثره بقاء الامر، بينما الأثر الذي ذكره الإمام هو الأمر الجديد بركعة مفصولة، فكيف يكون أثراً للاستصحاب.

وإن اخترتم أن الامر بركعة الاحتياط امر بالجزء اي ان الشارع يريد ان يقول ان كانت صلاتك ناقصة فهذه جزء، فالامر بركعة الاحتياط على فرض النقص امر ضمني بالجزء، لا انه امر مستقل. فكذلك أيضاً لا ينسجم مع الاستصحاب، لأن هذا الأمر بالجزء إما من توابع الأمر الأول أو أنه حصل تكليف بمركب جديد، وإذا بطل الاحتمال الاول تعين الثاني، وهو كذلك. ببيان: لو قلنا ان الامر بركعة الاحتياط أمر ضمني بالجزء، وهو من توابع الامر الاول الذي كان المكلف بصدد امتثاله، لازم ذلك ان الصلاة المأمور بها المكلف صلاة بتسليمتين وتكبيرتي احرام، فهناك تسليم عندما بنى على الاربع وهناك تسليم بعد ركعة الاحتياط، وهناك تكبيرة بدأ بها وهناك تكبيرة بركعة الاحتياط، فهناك صلاتين مشتملتين على تكبيرتين وتسليمتين بقصد الجزئين وهذا التكليف بالمركب من تسليمتين وتكبيرتين باطل. وذلك لوجهين:

الوجه الاول: أننا نقطع الامر الاولي الذي خوطب به المكلف وكان بصدد امتثاله وشك في حال الامتثال بين الثلاث والأربع قطعا ليس أمراً بصلاة مشتملة على تكبيرتين وتسليمتين، فاذا قطعنا بعدم ذلك واقعا فكيف يتعبد به ظاهراً؟ فإنما يصح التعبد في مقام الظاهر بما يحتمل مطابقته للواقع، وأما اذا قطعنا بأنه لا واقعية له، فقد انتفى التعبد به ظاهراً، فكيف يقول الآخوند أن مقتضى الاستصحاب الذي هو تعبد ظاهري، التعبد بإضافة ركعة، وأن هذه الركعة المضافة بمقتضى الجمع بين هذه الصحيحة وادلة ركعة الاحتياط ان هذه الركعة من الصلاة وهي أيضاً مفصولة، فإن لازم ذلك ان مقتضى الاستصحاب ان ما هو المأمور به صلاة بتكبيرتين وتسليمتين وهو مما يقطع به واقعا فلا يصح التعبد به ظاهراً.

070

ان الكلام فيما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) ووصلنا إلى الوجه الثاني: مما أفاد من عدم إمكانية الأمر الضمني بركعة الاحتياط.

ومحصل الوجه الثاني: كما ذكره سيد المنتقى تقريراً لكلامه: إنّ الأمر الضمني لركعة الاحتياط أمر لا يمكن احراز فعليته، والسر في ذلك: ان الأمر الضمني بركعة الاحتياط موضوعه النقص، أي على فرض نقص الصلاة واقعاً فركعة الاحتياط مأمور بها أمراً ضمنياً، فهو منوط بالنقص الواقعي، وبالتالي، فإما ان يعلم المكلف بالنقص أو يجهل، فإن علم المكلف بالنقص أي علم أن صلاته ناقصة ركعة، فهو حينئذ يكون مأموراً بركعة متصلة، ولا أمر بركعة الاحتياط.

وأما إذا جهل المكلف هل ان صلاته ناقصة واقعا أم تامة، كما هو مفروض الكلام، حيث ان كلامنا في الشك بين الثلاث والاربع، فالمكلف لا يدري هل صلاته ناقصة أم أنها تامة، إذن فهو لا يدري أن الأمر الضمني بركعة الاحتياط فعلي في حقه أم ليس بفعلي؟

فالنتيجة، إن المكلف لا يمكنه بحال من الأحوال أن يحرز فعلية هذا الامر، لا في فرض العلم بالنقص لأنه مطالب بركعة منفصلة، ولا في فرض الجهل بالنقص لأنه لم يحرز الموضوع وهو النقص كي يحرز فعلية الأمر الضمني، بل على مبنى المحقق (قده) من أن الفعلية منوطة بالوصول فما لا وصول له لا فعلية له، لا يكون الأمر حينئذ فعليا في حال الجهل، فالأمر الضمني بركعة الاحتياط لا فعلية له في حال من الاحوال أو لا تحرز فعليته. وبالتالي ما لا فعلية له أو لا يمكن احراز فعليته لا يصح التعبد به واقعاً فضلا عن ان يتعبد به ظاهراً، ببركة الاستصحاب، فإن الغرض من جريان الاستصحاب وهو استصحاب عدم الركعة الرابعة اثبات فعلية الامر، وأن الأمر بالمركب ما زال فعليا في حق المكلف، والحال بأن التعبد بفعلية الأمر المشتمل على الأمر الضمني بركعة الاحتياط غير معقول واقعاً، فكيف يتعبد ببقاءه ظاهراً ببركة الاستصحاب؟

فتعين أن المكلف في حال الشك بين الثلاث والاربع مأمور بمركب آخر، أي انه توجه إليه أمر جديد بمركب جديد وهو صلاة مشتملة على تكبيرتين وتسليمتين، فإذا كان الخطاب المتوجه اليه خطابا جديدا فلا يثبت بالاستصحاب إذ شأن الاستصحاب اثبات فعلية الأمر السابق، لا إثبات توجه خطاب جديد.

فتلخص من كلامه (قده): إن اثبات ركعة مفصولة بالاحتياط أمر اجنبي عن الاستصحاب فكيف يقول الآخوند ان الاستصحاب بإطلاقه يثبت الركعة الموصولة فنقيده بما دلّ على الركعة المفصولة والحال ان الركعة المفصولة اجنبية عنه. وهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى وهي مؤلفة من مقدمتين:

المقدمة الاولى: لا ريب ان الشاك بين الثلاث والاربع مأمور بالجامع بين اربع متصلة أو ثلاث مع رابعة منفصلة. والوجه في أنه مأمور بالجامع أن هذا المكلف لو أتى برابعة متصلة رجاءاً، فقال: لعلني مطالب بركعة متصلة فقام المكلف وأتى بركعة متصلة رجاءً لإدراك الواقع، فانكشف بعد ذلك انه فعلا كانت صلاته ناقصة وأن تتميمها بالركعة المتصلة فانه لا اشكال في صحة صلاته، مما يكشف عن ان الشاك بين الثلاث والاربع ليس مأموراً بالركعة المفصولة فقط، بل مأمور بالجامع، بمعنى انه لو امتثل بالاتصال فانكشف مطابقته للواقع اجزأ ولو امتثل بركعة مفصولة فانكشف أنه مطابق للواقع اجزأ، فهذا يكشف على أن الشاك لم يتعين في حقه الأمر بالركعة المفصولة.

المقدمة الثانية: هل للاستصحاب دور في المقام أم لا. أي بعد المفروغية عن ان الأمر المتوجه للشاك هو الأمر بالجامع، هل ان الاستصحاب يخدم المكلف؟ بعد أن توجه اليه الأمر بالجامع أم لا؟

قد يقال نعم، لأن المكلف لو لم يخاطب بركعة الاحتياط، فما تكون وظيفته؟ فإن وظيفته الاستصحاب أي استصحاب عدم الاتيان بالرابعة ولو جاء برابعة متصلة، فشك، هل زاد ركعة في صلاته؟ لأنه على فرض أنه قد صلى أربعاً في الواقع فهذا الرابعة زائدة، فهو بعد ما اتى بالرابعة المتصلة شك، هل زاد في صلاته، فيستصحب عدم الزيادة، فكما يستصحب عدم الرابعة فيأتي بها يستصحب عدم زيادة ركعة في الصلاة بهذه الرابعة، ومقتضى الاستصحابين صحة صلاته ظاهراً، فما ذهب اليه العامة من البناء على الاقل وتصحيح الصلاة بالركعة المتصلة سليم ظاهراً بحسب الوظيفة الظاهرية. إذن مع غمض النظر عن دليل ركعة الاحتياط الاستصحاب يخدمه، لأن الاستصحاب منقّح لصحة صلاته ظاهراً، فإذا جاء دليل ركعة الاحتياط، فهو لا يلغي مصححية الاستصحاب وإنما يلغي الاجتزاء به، فيقول: لا تجتزا بركعة متصلة، وإن كان هذا الطريق ربما يصحح صلاتك، ولكن لا تجتزأ به، لأن المطلوب منك إحراز صحة صلاتك واقعاً، وهذا لا يحصل إلا بالركعة المفصولة، فحيث إن دليل ركعة الاحتياط لا يلغي الاستصحاب وإنما يتصرف في الاجتزاء به كمصحح واقعي لا أكثر من ذلك، إذن فالاستصحاب يخدم المكلف حتى بعد ورود دليل ركعة الاحتياط، بأن يقول للمكلف: أنت مأمور واقعاً بالجامع بين ركعة متصلة أو ركعة منفصلة، والاستصحاب ينقح لك موضوع احد فردي الجامع وهو الركعة المتصلة. فإجراء دليل الاستصحاب ليس أجنبيا عن وظيفة الشاك بين الثلاث والاربع كي يشكل المحقق (قده) على إجراء الاستصحاب مع المطالبة بركعة الاحتياط أن الاستصحاب اجنبي في المقام. فقال: ليس الاستصحاب اجنبيا بل ما دام المكلف مأموراً بالجامع فأحد فردي الجامع يمكن تنقيح موضوعه بالاستصحاب. اللهم إلا أن يقال، بناءً على هذا التحليل لا يكون الاستصحاب معينا للوظيفة، وإنما أحد طرق التصحيح الظاهري، وإلا فليس معينا للوظيفة، لكن ظاهر صحيحة زرارة (قام فأضاف اليها ركعة ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال) ظاهره التعيين، ان وظيفة الشاك متعينة بهذا، فإذا حملنا (ولا ينقض) على النظر للاستصحاب فظاهر الصحيحة أن الاستصحاب متعين في حقه.

بينما على التحليل الذي ذكرناه في مناقشة المحقق، لم يكن الاستصحاب معينا ولا متعينا وإنما هو احد طرق التصحيح الظاهري لا اكثر من ذلك. فهذا خلاف ظاهر الصحيحة.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحق العراقي (قده) ولعله ناظر لكلام المحقق الاصفهاني في هذه النقطة، وهي: ان الاصفهاني (قده) ركز على جزئية التسليم والتكبير، فقال: إن الأمر الجديد أمر بمركب مشتمل على تكبيرتي احرام وتسليمتين، ولأجل ان الأمر الاول قطعا لا يعتبر فيه تكبيرتان وتسليمتان إذن هو مركب جديد، فهو قد بنى الإشكال على أن التسليم والتكبير جزءاً من المركب، ولكن المحقق العراقي يقول لا يستفاد من دليل الأمر بركعة الاحتياط ان التسليم والتكبير جزء، وإنما غاية ما يستفاد منه نفي المانعية لا إثبات الجزئية.

يعني لما كان المكلف شاكاً بين الثلاث والأربع، فهو بالنتيجة يعلم إجمالاً ان التسليم الآن اما جزء أو مانع، فإن كان صلاته واقعاً أربع، فهذا التسليم جزء، وإن كانت صلاته واقعا ثلاث فهذا التسليم مانع. كما ان التكبيرة لركعة الاحتياط إن كانت صلاته واقعاً أربع فهذه تكبيرة لنافلة، وإن كانت صلاته واقعاً ثلاث فهذه التكبيرة مانع، فالمكلف دار أمره بين الجزئية والمانعية، أو بين تكبيرة لنافلة أو المانعية، فجاء دليل ركعة الاحتياط وقال: إن كانت صلاتك واقعاً ناقصة فهذا التسليم وهذه التكبيرة ليس بمانع، لا أنهما جزءاً من صلاتك.

فلا يستفاد من دليل ركعة الاحتياط أكثر من رفع المانعية لا إثبات الجزئية، كي يقال بأن الأمر أمر جديد لأننا ما عهدنا مركبا مشتمل على تكبيرتين وتسليمتين.

071

ذكرنا سابقاً: أن المحقق العراقي (قده) أفاد بأنه لو خلينا ومقتضى القاعدة مع غمض النظر عن دليل ركعة الاحتياط فإن الأمر في السلام يدور بين الجزئية والمانعية. فإن كان ما صلاه ناقصا فالتسليم مانع. وإن كان ما صلاه تامّاً فالتسليم جزء. وبالتالي فلا يمكن الاتيان بعمل يحرز به الفراغ، ولكن حيث قام دليل ركعة الاحتياط وأفاد هذا الدليل ان التسليم ليس بمانع، فاذا رفع دليل ركعة الاحتياط مانعية التسليم حكم العقل بمقتضى قاعدة الاشتغال الإتيان بالتسليم وركعة بعده لكي يجمع بين الامرين، بمعنى إن كانت الصلاة ناقصة فقد اتى بالركعة، وإن كانت الصلاة تامة فقد سلًم، وبالتالي فهو يأتي بالتسليم بقصد الاعم ن الجزئية على تقدير التمام او الذكر على تقدير النقص، كما انه يأتي بالتكبيرة بعد قيام دليل ركعة الاحتياط على أن التكبيرة ليس بمانع يأتي بتكبيرة الإحرام بقصد الأعم من الذكر على فرض النقص او الإفتتاح للنافلة على تقدير التمام. فهذا مما يحكم به العقل بمقتضى قاعدة الاشتغال بصلاة رباعية، مع غمض النظر عن ما دلت عليه أدلة ركعة الاحتياط. إذن على هذا التحليل وهو انه لا يستفاد من أدلة ركعة الاحتياط أكثر من نفي المانعية، ولا يستفاد منها الجزئية كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني، من أن مفاد دليل ركعة الاحتياط جزئية التسليم على كل حال، وجزئية تكبيرة الإحرام على كل حال.

ولأن المحقق الاصفهاني استفاد من دليل ركعة الاحتياط جزئية التسليم وجزئية التكبيرة لذلك قال: بأن هناك حاجة لأمر جديد. بلحاظ الأمر متقوم بمتعلقه، فلا يعقل اختلاف المتعلق مع وحدة الأمر، فإذا كان المتعلق في حق الشاك بين الثلاث والأربع صلاة مشتملة على تكبيرتين وتسليمتين اذن فلا محالة اذن الامر تغير ايضا فحصل امر جديد غير الامر السابق، فالذي دعى الاصفهاني لدعوى امر جديد بناءه على ان المستفاد من دليل ركعة الاحتياط جزئية التسليم وجزئية التكبير. فإذا منعنا من ذلك كما يقول العراقي اي لا يستفاد من دليل ركعة الاحتياط أكثر من نفي المانعية، خصوصاً في تكبيرة الاحرام، حيث لم نجد رواية امرت بتكبيرة الاحرام في ركعة الاحتياط وإنما استفيد من ذكر التسليم اي عندما يقول (يسلم فيقوم فيصلي ركعة)، أو: (يسلم فيقوم فيصلي ركعتين). اي ان المدلول الالتزامي انه يكبّر فيصلي ركعتين. بالتالي غاية ما يستفاد منها انه حيث انه يدور امرك بين النقص والتمام اي بين كون التسليم مانع او جزء، فلا مانعية له في هذا الفرض، فتأتي به لا لكونه جزءا بل بقصد الأعم الذي يحرز به الفراغ. وكذلك الامر في تكبيرة الإحرام.

والنتيجة التي يريد التوصل اليها العراقي، أننا لا نحتاج لأمر جديد، فإن الامر الاول وهو الامر بصلاة رباعية باقٍ، غاية ما في الباب دلّ دليل ركعة الاحتياط على أن زيادة التسليم والتكبير في هذه الصلاة الرباعية غير ضائر، وإلا فالأمر هو الامر. فاذا كان الامر هو الامر أمكن اثبات بقاءه بالاستصحاب.

فيقال: مقتضى استصحاب عدم الرابعة بقاء الامر بالصلاة. ومقتضى بقاء الامر بالصلاة اتمامها، غاية ما في الباب أن التسليم مانع ودليل ركعة الاحتياط نفى مانعيتهما.

ولكن أورد عليه سيد المنتقى بأن ما أفاده من جهة تام، ولكن من جهة أخرى لا ينفعه.

فما ذكره من أن دليل ركعة الاحتياط لا يدل إلا على نفي مانعية التسليم والتكبير، تام. وأما ما ذكره أولاً من أن غاية ما يثبته الاستصحاب ضم ركعة، اعم من أن تكون موصولة او مفصولة. فالصحيحة ساكتة عن هذه الجهة، أن الركعة المطلوبة موصولة او مفصولة. وقد دلّ دليل ركعة الاحتياط على أنها مفصولة، فلا تنافي بين حجية الاستصحاب، الذي يثبت مطلوبية أصل الركعة وبين دليل ركعة الاحتياط الذي يثبت أنها مفصولة. فهذا لا ينفعه، لأننا إما ان نغمض النظر عن دليل ركعة الاحتياط او نلحظه، فإن أغمضنا النظر عن دليل ركعة الاحتياط كان مقتضى الاستصحاب ركعة موصولة، لأن المفروض أن مقتضى الاستصحاب كون المكلف ما زال في الصلاة، وكونه ما زال في الصلاة يعني أن التسليم مانع، وأن تكبيرة الإحرام مانع، فمقتضى مانعيتهما أن الركعة المطلوبة موصولة لا محالة، فلو خلينا نحن والاستصحاب فمقتضاه ان الركعة موصولة. وأما اذا لاحظنا دليل ركعة الاحتياط فلا نحتاج الى الاستصحاب، فإن دليل ركعة الاحتياط يقول من شك بين الثلاث والاربع سلّم وكبّر وأتى بركعة احتياط. إذن فلا ربط بين الاستصحاب وبين ما دلّ على ركعة الاحتياط. فإنك إن اغمضت عن الدليل كان مقتضى الاستصحاب ركعة موصولة. وإن اضفت الدليل لم تحتج الى الاستصحاب. فكيف يدّعي العراقي أن مقتضى الاستصحاب أصل الركعة؟ وضممنا إليه دليل ركعة الاحتياط وكانت النتيجة بالجمع بينهما ان الركعة مفصولة. فهذا الكلام غير صناعي.

**الملاحظة الثالثة: \_**على كلام المحقق الاصفهاني\_ لا فرق بين نفي المانعية او اثبات الجزئية في ان الامر جديد. والسر في ذلك: متى ما كان المركب لا بشرط فهو غير المركب بشرط شيء وهو غير المركب بشرط لا. والمفروض ان متعلق الامر الاولي الذي خوطب به المكلف قبل شكه بين الثلاث والاربع مركب بشرط لا، اي بشرط عدم التسليم في اثناءه وعدم تكبيرة الاحرام في اثناءه فهو بشرط لا، فاذا جاء دليل ركعة الاحتياط فسواء كان مفاده تغيير البشرط لا الى بشرط شيء او لا بشرط فانه مركب جديد، فاذا كان مفاد دليل ركعة الاحتياط أن الصلاة في حق الشاك بين الثلاث والاربع بشرط السلام والتكبير يعني على نحو الجزئية، او لا بشرط من حيث السلام والتكبير اي نفي المانعية، فقد تغير المركب حيث كان بشرط لا عنهما اصبح لا بشرط أو بشرط شيء، وإذا اختلف المركب تغير الامر لا محالة، فان الامر متقوم بمتعلقه، ومتى اختلف المتعلق اختلف الامر لامحالة. والنتيجة: انه لا يمكن اثبات الامر بالاستصحاب لأنه أمر جديد، وليس الامر لا سابق، وهذه الملاحظة التي ذكرناها واردة على كلام المحققين الاصفهاني والعراقي، لأن كليهما سلّم أنه لو كان مفاد دليل ركعة الاحتياط، مجرد نفي المانعية فالامر السابق باقٍ وهذا غير تام. هذا تمام الكلام في ما افاده المحقق الاصفهاني. **الجواب الثالث:** أن يقال إن مفاد الاستصحاب حكم ظاهري لان الاستصحاب يتعبد المكلف ظاهراً بعد الرابعة، ومقتضى ذلك ان يأتي بالرابعة ظاهراً ولذلك لو انكشف ان صلاته تامة فهذا التعبد لا موضوع له. بينما مفاد دليل ركعة الاحتياط حكم واقعي، اي ان الشاك بين الثلاث والاربع وظيفته الواقعية ان يأتي بركعة مفصولة، فاذا كان مفاد دليل ركعة الاحتياط حكما واقعيا وأثر الاستصحاب حكم ظاهري فكيف يدعي الآخوند ان دليل ركعة الاحتياط مقيد لإطلاق دليل الاستصحاب مع اختلاف المفادين؟

**الجواب عن هذا الاشكال** يقتضي الرجوع إلى ما بحث في حقيقة ركعة الاحتياط. فقد أفاد سيدنا الخوئي في (ج18 من الموسوعة ص277): البحث عن حقيقة ركعة الاحتياط. فهل أن ركعة الاحتياط جزء واقعي، أو ظاهري؟ ونسب للآخوند هناك في هذا البحث خلاف ما ذكره في أصوله، اي أن سيدنا (قده) عندما قرر رأي الآخوند في مصباح الأصول في بحث الاستصحاب لم ينسب اليه هذا القول ولكن نسب اليه في فقهه في هذا الموضع، وهو: بعد المفروغية عن بطلان مذهب ابن ادريس (ره) الذي ذهب الى ان ركعة الاحتياط صلاة مستقلة وأن المكلف الشاك أمر بصلاتين: صلاته التي شك فيها، وركعة الاحتياط، فهي صلاة مستقلة. ومقتضى ذلك عدم وجوب المبادرة اليها، وعدم حرمة المنافيات بينهما، فهي صلاة مستقلة، بعد المفروغية عن بطلان هذا المذهب لمخالفته لظواهر النصوص يدور الامر في مفاد النصوص بين ان تكون ركعة الاحتياط جزءا حقيقيا واقعيا من الصلاة على فرض النقص أو جزءاً ظاهرياً لا واقعياً. وقد نسب سيدنا هذا القول لصاحب الكفاية في نفس الموضع الذي نبحث فيه، فأفاد أن صاحب الكفاية (قده) يرى أن المكلف مأمور بالبناء على الأقل عند الشك وبالبناء على الاكثر، اما انه مأمور بالبناء على الاقل فهو مقتضى الاستصحاب ـنك صليت ثلاث ولم تصلي الرابعة فأت بالرابعة، من هذه الجهة وظيفته البناء على الاقل وهذا هو اثر الاستصحاب. ومن جهة أخرى ابن على الاكثر بمعنى أأتِ بالسلام واعتبر نفسك ختمت الصلاة، فهو من هذه الجهة اي جهة الاتيان بالسلام وختم الصلاة اعتبره الشارع بانياً على الاكثر وأن الاتيان بركعة الاحتياط حكم ظاهري من أجل احراز الفراغ وهو لو صادف أنك نقصت فإن صلاتك تكون تامة، فهذا مجرد حكم ظاهري طريقي من اجل احراز الفراغ وليس حكماً واقعياً.

**أقول:** بناءً على أنّ مذهب صاحب الكفاية ان الامر بركعة الاحتياط حكم ظاهري إذن لا تنافي بين دليل ركعة الاحتياط ومؤدى الاستصحاب، فلا يصح الاشكال عليه بأنك تدعي تقييد دليل الاستصحاب بدليل ركعة الاحتياط مع أن أثر الاستصحاب ظاهري وركعة الاحتياط، هذا الإشكال غير وارد. فإن مذهبه كما ذكر سيدنا أن الأمر بركعة الاحتياط حكم ظاهري.

**في تطبيق (المسألة الأصولية):** حيث ذكرنا أنه هل الأمر متضمن للعلو أو للاستعلاء او لكليهما او لا شيء منهما؟ وذكرنا ان هناك ثمرة فقهية تترتب على ذلك في مسألة أمر الأولاد بالصلاة. او الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فكيف تطبيق هذا المبنى الأصولي على هذا الفرع الفقهي وهو مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟.

**جواب التطبيق:** خلصنا الى الثمرة لا تظهر في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لاحتفاف هذا الباب بقرائن يستفاد منها مطلوبية التغليظ في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومطلوبية المحركية والتأثير في الطرف الآخر، وهذا يتوقف على الاستعلاء إن لم يكن هناك علو. ولكن، هل أن الثمرة تظهر في أمر الأب أولاده بالصلاة، (مروا أبنائكم بالصلاة). فهل يقال بانه لو ان الاب قال لولده: يا بني إن الصلاة تنفعك في الآخرة. فان لا يكفي. او قال له: يا بني أرجوك ان تصلي. فهذا لا يكفي، بل لابد أن يصدر منه عنوان الأمر؟ أم أن الثمرة لا تظهر، لأن الأب عالي بالنسبة إلى الولد. وطلب العالي من الداني أمر، فلا تظهر الثمرة باعتبار ان العلو مطلوب على كل حال؟.

ذكر السيد الصدر في (البحوث ج2، ص24) ثمرات فقهية عديدة في البحث لمادة الامر، هل ان الوجوب لمادة الامر مستفاد بالتبادر او بحكم العقل، أو بالإطلاق؟ فيرجى المراجعة. فنذكر يوم السبت من هذه الثمرات المذكورة.

072

وصل الكلام الى ان الأمر بركعة الاحتياط فيمن شك بين الثلاث والأربع مثلا، هل هو أمر ظاهري؟ ام هو أمر واقعي. حيث ذكر سيدنا الخوئي (قده) في موسوعته في (ج18، ص280) عند كلامه حول ركعة الاحتياط: أن الأدلة الواردة في ركعة الاحتياط نحو موثقة عمار، (سألت أبا عبد الله(ع) عن شيء من السهو في الصلاة؟ فقال الا اعلمك شيئا اذا فعلت ثم ذكر أنك أتممت او نقصت لم يكن عليك شيء اذا شككت فابني على الاكثر فاذا سلمت وفرغت فقم فأتم ما ظننت أنك نقصت فإن يكن قد اتممت فلم يكن عليك شيء، وإن كنت ذكرت أنك نقصت كان ما أتيته تمام ما نقصت).

وكذا قوله في معتبرة الحلبي (فإن كنت نقصت ركعتين كانت هاتان الركعتان تمام ما نقصت).

فإن ظاهر هذه الروايات أن ركعة الاحتياط ليست واجباً مستقلاً، وإنما هي تتميم للصلاة، غاية الامر في فرض نقص الصلاة واقعاً هل أن الأمر بركعة الاحتياط على نحو الجزئية الواقعية ام على نحو الجزئية الظاهرية.

بمعنى، أن المكلف مأمور واقعاً بركعة منفصلة فتكون ركعة الاحتياط المنفصلة جزءا واقعياً للصلاة. أم أن الأمر بالركعة المنفصلة ظاهري، فهو ليس مأموراً واقعاً بركعة منفصلة، بل هو مأمور واقعاً بركعة متصلة. إلا أن أمره بالفصل أمر ظاهري من أجل إحراز الفراغ، فلذلك أفاد (قده) أن الصحيح أن هناك أمراً واقعياً بالفصل وليس ظاهرياً، واستدل على ذلك بأنه تارة نقول بحرمة قطع الفريضة، كما هو المشهور، وتارة نقول بجواز قطع الفريضة على الأقل في فرض الشك. فإن بنينا على ما هو المشهور من حرمة قطع الفريضة فهذا المكلف الشاك في عدد الركعات على فرض أن صلاته ناقصة واقعاً، هل هو مأمور واقعاً في فرض النقص بأربع ركعات متصلة بشرط عدم القطع؟ أمر بأربع ركعات متصلة مع حرمة القطع عليه. هل هو كذلك؟ يقول سيدنا (قده) هذا لا يعقل اصلا، يعني لا يعقل ان يكون المكلف واقعا على فرض نقص صلاته انه مأمور بأربع ركعات متصلة مع حرمة القطع لان المفروض ان دليل ركعة الاحتياط قد دلَّ على لزوم التسليم، وأنه يبني على الأكثر ويسلّم، والتسليم قطع للصلاة، فلو كانت واقعاً قد صلى ثلاثاً فالتسليم قطع للصلاة. فكيف يجمع بين أمره بأربع ركعات مع حرمة القطع؟ وأمره بقطع الصلاة عن طريق التسليم. فلا يمكن الجمع بين الامرين. اذن امره واقعاً بأربع ركعات مع حرمة القطع أمر لا يمكن امتثاله. إذ كيف يمكنه امتثاله والشارع أوجب عليه القطع بالسلام؟ والامر الذي لا يمكن امتثاله لا يعقل جعله، فالنتيجة: انه لم يؤمر بأربع ركعات متصلة مع حرمة القطع. فقطعاً هذا الامر قد زال. وتبدلت وظيفته الى الامر بثلاث ركعات مع ركعة مفصولة.

هذا اذا بنينا على حرمة القطع. وأما اذا قلنا يجوز القطع اختيارياً او على الاثر في فرض الشك فأيضاً لا يمكن ان يقال ان الامر بركعة مفصولة ظاهرين، لأنه لو كانت ظاهرياً يعني أن المأمور به واقعاً أربع متصلة، وانما امر بالفصل ظاهرا لاحراز الفراغ، فاذا انكشف ان المكلف فعلاً كانت صلاته ناقصة. وفعلاً أنه كان مأموراً بأربع متصلة. فقد خالفت الوظيفة الظاهرية الوظيفة الواقعية. ومقتضى انكشاف الخلاف عدم الاجزاء، مع أن الادلة دلت على الاجزاء، فدلالة الأدلة على الاجزاء مع انكشاف اختلاف ما أتى به عما أمر به، دليل على أن الأمر بركعة مفصولة ليس ظاهرياً، وإلا لما اجزأه، بل هو واقعي، وأن مدلول هذا الأمر الواقعي شيئان:

**الاول:** ان المكلف مخير واقعاً بين ركعة متصلة او ركعة منفصلة. فهو مأمور بالجامع، وأن التسليم والتكبير ليس بمبطل على فرض أن صلاته كانت ناقصة واقعاً.

فتلخص من كلامه (قده): أن هناك تبدلاً في الوظيفة الواقعية. قلنا بحرمة القطع ام قلنا بجواز القطع. وأن ما يبدو من صاحب الكفاية (قده) من أن الوظيفة ظاهرية غير صناعي. فهل ما ذكره سيدنا (قده) تام؟ أم لا؟.

يأتي الكلام عن ذلك غداً إن شاء الله تعالى.

**(مناقشة التطبيق الأصولي)**

وندخل الآن في ان السيد الشهيد الصدر (قده) ذكر في بحوثه في (ج2، ص24) ثمرات للبحث في مادة (الأمر). هل أن مادة الأمر تدل على الوجوب في الوضع؟ او بالإطلاق؟ او بحكم العقل؟

نذكر الثمرة الثانية، ثم الأولى؟ الثمرة الثانية: قال اذا فرضنا العلم بتساوي فعلين من حيث الملاك، فهل ان وجوب أحدهما يدل بالمدلول الالتزامي على وجوب الاخر؟ ام لا؟

مثلا: في الواجبات الضمنية أو الاستقلالية، في الواجبات الضمنية كما ذكر نحن نقطع بأن جلسة الاستراحة مساوية من حيث ملاكها للجلسة بعد السجدتين، لا ميزة لجلسة الاستراحة على الجلسة بين السجدتين، فنحن نقطع بأن ملاكهما واحد، فاذا وجبت الجلسة بين السجدتين، فهل يدل هذا على وجوب جلسة الاستراحة بعد السجدتين؟ لان المفروض ان الجلسة بعد السجدتين واجبة وهما متساويين في الملاك. فما هي ثمرة البحث في ذلك؟

**المناقشة لكلامه (قده):**

نفيد أن صدور الطلب على سبيل الوجوب يتوقف على غرض في المتعلق وغرض في الجعل أيضاً، وهذا ذكره المحقق النائيني في (قاعدة لا ضرر)، بانه مجرد وجود ملاك في المتعلق ليس بالضرورة يكون وجوباً، ملاك في المتعلق وملاك في الجعل، بمعنى أن يدرك المولى أن الإيجاب محقق لغرض وراء استيفاء الملاك. ففي بعض الموارد، (لولا أن اشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) يقولون انه لعل في استخدام السواك ملاك لزومي ولكن ليس في إيجابه غرض لزومي. يعني هناك غرضان غرض في المتعلق، وغرض في الإيجاب، فإذا كان هناك غرضان، فنحن هنا أحرزنا أن في الجلوس بين السجدتين ملاكاً لزومياً وأن هذا الملاك مساوي للملاك في جلسة الاستراحة، اما في ايجاب جلسة الاستراحة غرض ام لا ؟ فهذا أمر لا نعلمه، ولو علمناه لكنا قد علمنا بالوجوب بلا حاجة إلى ذلك. إذن مجرد الامر حتى لو كان دالا على الوجوب وضعاً حتى لو كان دالاً على الوجوب بالإطلاق، مجرد الأمر بالسجود بين السجدتين لا يدل بالمدلول الإلتزامي على الأمر بجلسة الاستراحة.

**أما الثمرة الأولى**: قال السيد الشهيد: بناءً على أنّ الوجوب بحكم العقل دليل الترخيص يكون وارد على حكم العقل لأنه يرفعه برفع موضوعه.

قال بناءً على أن الوجوب بالوضع او بناء على ان الوجوب الاطلاق نستخدم قواعد الجمع العرفي.

كيف يتم استخدام الجمع العرفي. نذكر مثالاً وتعرض له الخوئي في بعض ابحاثه الفقهية. لو فرضنا أن المولى قال: إيما رجل ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه. (صحيحة عبد الصمد بن بشير). هذه واردة في المحرم، يعني المحرم اذا ارتكب أمراً بجهالة لا كفارة عليه.

وهو عام استغراقي، (إيما أمرأ ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه) عموم استغراقي، لا شيء عليه عند الارتكاب بجهالة.

وعندنا دليل آخر: يقول: (اذا جامع المحرم امرأته جاهلاً فليعد حجة).

نحن نقول: فهو مأمور بحجة. فهل مقتضى الجمع العرفي بين قوله فهو مأمور بحجة، وبين قوله (فلا شيء عليه) حمل الأمر على الندب. او جعل هذا مخصصاً لذاك العموم. ما هو مقتضى الجمع العرفي؟. هل أن مقتضى الجمع العرفي التخصيص؟ او مقتضى الجمع العرفي ان الامر ليس دالا على الوجوب لان دلالة الامر على الوجوب بالإطلاق، والترخيص على نحو العموم تقييد. فرفع الإطلاق، أو دلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فهذا هل يصلح قرينة على رفع اليد عن المعنى الموضوع له ام لا؟. يأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

073

وصل الكلام إلى ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن الأمر بركعة الاحتياط في فرض الشك في عدد الركعات لا يمكن أن يكون أمراً ظاهرياً.

**ويلاحظ على ما أفيد، أمران:**

**الأمر الاول:** أن المحتملات الفقهية في صلاة الاحتياط عند الشك في عدد الركعات خمسة محتملات.

**المحتمل الاول:** أن ركعة الاحتياط صلاة مستقلة. أي ان المكلف الشاك مأمور بصلاتين: الصلاة البنائية، وهي أن يبني على الأربع مثلا، ويتشهد ويسلم. وصلاة الاحتياط.

وقد مال إلى هذا القول سيد المستمسك في المسألة.

ولكن كما سبق من سيدنا (قده) ان هذا المحتمل منافٍ لأدلة ركعة الاحتياط، فإن قوله (فاتم ما ظننت انك نقصت) أو قوله ع: (كانت هاتان الركعتان تمام ما نقصت) ظاهر في أن ركعة الاحتياط ليست صلاة مستقلة.

المحتمل الثاني: ان الأمر بركعة الاحتياط أمر نفسي كما ذكر في المحتمل الأول ولكنه نفسي ضمني وليس نفسيا استقلاليا كما ذكر في المحتمل الاول. غاية ما في الباب ان الأمر بالتشهد والتسليم وتكبيرة الاحرام أمر واقعي نفسي ايضاً. وهذا يعني ان الأمر بالتشهد والتسليم من باب الجزئية.

وهذا ما يظهر من عبارة المحقق الاصفهاني (قده) كما مرّ.

ولعل مستنده ان قوله (ع) (يسلم ويقوم ويكبّر) ظاهر في الأمر على نحو الجزئية من وظيفته الفعلية، فلأجل ذلك بنى المحقق الاصفهاني على أن المأمور به في حق الشاك قد تبدل عن المأمور به الاول، فالمأمور به في حق الشاك صلاة مشتملة على تكبيرتين وتسليمتين.

المحتمل الثالث: أن الأمر بركعة الاحتياط نفسي ضمني، كما في المحتمل الثاني. ولكن الأمر بالتشهد والتسليم وتكبيرة الاحرام ليس على سبيل الجزئية، بل إما أنه لدفع توهم المانعية، فهو شبيه بالامر لدفع توهم الحظر فلا يستفاد منه اكثر من ان التسليم والتكبير ليس بمطبل. أو ان الأمر بصلاة الاحتياط لما كان واردا في سياق الطريقية كسائر الاوامر بالاحتياط فإن الاوامر الشرعية بالاحتياط في سائر الموارد ظاهرة في الطريقية، أي بغرض إحراز الامتثال والفراغ، فلما كان الأمر بركعة الاحتياط ظاهرا في ذلك كان ما اكتنفه من الأمر بالتسليم والتكبير مجرد بيان لرفع المانعية من أجل إحراز الفراغ من الواقع، وهذا ما استظهره المحقق العراقي (قده).

وبناءً على ذلك ذكرنا أيضاً أنه لابد من تبدل الوظيفة لوجود الفرق بين الصلاة لا بشرط، والصلاة بشرط لا. فالصلاة بشرط عدم التسليم والتكبير غير الصلاة لا بشرط من جهتهما.

المحتمل الرابع: أن يقال بالتبدل لكن لا بالنحو المذكور في المحتملين الثاني والثالث. بيان ذلك: إن سيد المستمسك (قده) أفاد أنه يمكن أن يكون الأمر بركعة الاحتياط متصفة بالتسليم والتكبير من باب التصرف في مقام الامتثال، أي أن المأمور به الواقعي لم يتغير وهو الأمر بأربع ركعات متصلة. ولكن الشارع في مقام الامتثال والفراغ اعتبر تشهداً وتسليما وتكبيراً، فهو تصرف في مرحلة الامتثال دون مساس لما هو المجعول الفعلي في حق الشاك، وهذا التصور ذكره جملة من الفقهاء في حديث لا تعاد، وان مرجع قوله ع (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) إلى التصرف في مقام الامتثال من دون تغيير في المجعول.

ولكن الصحيح كما افاد سيدنا (قده) في غير موضع، انه لا يعقل التصرف في مقام الامتثال، لأن مرحلة الامتثال هي مرحلة عقلية وليس شرعية، إذ ليس الامتثال الا انطباق المأمور به على المأتي به، فإن تطابقا فهو امتثال والا فليس بامتثال، فمرحلة الامتثال لا يتدخل فيها الشارع وإنما هي بيد العقل، فمتى ما تدخل الشارع وقال هذا لا دخل له في الامتثال، أو هذا دخيل في الامتثال، كشف عن حدود المجعول لا محالة. فلأجل ذلك ذهب (قده) إلى أنّ دليل لا تعاد حاكم على أدلة الاجزاء والشرائط، كاشف عن ضيقها من اول الأمر، أي ان المجعول من أول الأمر في السنن ما سوى الخمسة المستثناة، المجعول هو جزئية أو شرطية ضيّقة، لا تمتد لفرض النسيان أو الجهل القصوري. لا أن أدلة الاجزاء والشرائط باقية على إطلاقها ومع ذلك يحصل الامتثال بالناقص. كما انه يمكن علاج المسألة بالمسقطية، وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) في تعرّضه لشرائط البراءة في فرض الجهر موضع الإخفات أو العكس، والتمام في موضع القصر. فذكر هناك أنه يمكن الالتزام بالمسقطية، بمعنى ان يقال: إن هناك أمرين أمراً بالصلاة التامة، حتى في حق الناسي والجاهل القاصر، وأمراً بالصلاة الناقصة في فرض الجهل والنسيان. غاية الأمر ان الأمر بالصلاة التامة مشروط بعدم الإتيان بالصلاة الناقصة في هذا الفرض، فالشارع يقول:

أنت مأمور بصلاة تامة إن لم تأت بناقصة حال النسيان أو الجهل القصوري. فإذا أتى بالناقصة في هذين الفرضين سقط الأمر بالصلاة التامة، فمرجع (لا تعاد) إن لم يكن للحكومة على أدلة الأجزاء والشرائط فهو إلى المسقطية، بمعنى وجود امرين: احدهما مشروط بعدم امتثال الآخر.

والأمر في المقام كذلك تماماً، فاننا يمكن ان نتصور في المقام ان من شك بين الثلاث والأربع فإما أن يكون الواقع في حقه متبدلاً أي انه مأمور بصلاة مشتملة على تكبيرتين وتسلمتين، أو أنه مأمور بالجامع بين الصلاة بأربع متصلة أو ثلاث بنائية وركعة مفصولة. أو ان في حقه أمرين، أمر بالصلاة المتصلة، وأمر بالصلاة بركعة منفصلة، والاول مشروط بعدم امتثال الثاني، كما ذكرنا في حديث لا تعاد.

إذن بالنتيجة: دعوى التصرف في مقام الامتثال غير صناعية بل لا محالة لابد من تصرف في الجعل، إما بأمر واحد، وإما بأمر بالجامع، وإما بأمرين، وأحدهما مشروط بعدم امتثال الآخر.

المحتمل الخامس: ما ذكره السيد في المستمسك (قده) وذكره سيدنا الخوئي ناسبا له إلى صاحب الكفاية، من أن الأمر بركعة الاحتياط أمر ظاهري طريقي. بمعنى أن المأمور به في حق الشاك بين الثلاث والأربع لم يتغير واقعا اصلا فهو أمر بأربع متصلة، وإنما الأمر بركعة الاحتياط مع تشهد وتسليم وتكبير مجرد أمر ظاهري طريقي.

نظير الأمر بالأخذ بخبر الثقة، نظير النهي عن النقض العملي في الاستصحاب، فكله اوامر ونواهي طريقية ظاهرية، وبما أن الأمر طريقي وظاهري، اما أنه ظاهري فلأجل ان موضوعه الشك بين الثلاث والاربع ولم يرد بالعنوان الاولي كي يكون واقعياً.

واما انه طريقي فلأنّ ظاهر اللسان (الا اعلمك شيئا إذا فعلته ثم ذكرت) يعني يوجد واقع وظاهر (انك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء، إذا شككت فابني على الاكثر) من حيث التشهد والتسليم فقد.

فمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان الأمر بالتشهد والتسليم ليس نفسيا واقعيا بل هو ايضا مجرد أمر ظاهري طريقي لإحراز امتثال الواقع.

وعليه: فلازم ذلك ان لا يأتي بالسلام بقصد الجزئية، وأن لا يأتي بالتكبير بقصد الجزئية لأن لم يأمر به امراً نفسياً، وإنما أمر به أمراً ظاهرياً طريقياً، فلكي يحصل التطرق به إلى احراز الواقع فلابد أن يأتي به بقصد الأعم، بأن يقول أسلم على نحو الجزئية إن كانت الصلاة تامة، أو على نحو الذكر إن كانت ناقصة. فكذلك الأمر في التكبير. نظير ما التزم به اغلب فقهائنا في نية الصوم في يوم الشك، بأن يقول: اصوم هذا اليوم من رمضان على فرضه ومن شعبان على فرضه، فهو ينوي الاعم، والتردد في المنوي لا في النية. كذلك الأمر في المقام، فإن قلت بأن التسليم ليس ذكرا لظاهر معتبرة الحلبي (كل ما ذكرت الله به والنبي فهو من الصلاة فإذا قلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فقد انصرفت)، فإذا رأينا ظاهر الرواية عرفنا ان هناك مقابلة بين الذكر وبين السلام وهذا يعني ان السلام ليس بذكر وانما هو مجرد مخرج.

قلت هذا خلاف ظاهر الرواية، فليس ظاهرها المقابلة بين طبيعي الذكر والسلام، إنما ظاهرها المقابلة بين التشهد والسلام، فإن قوله ( ما ذكرت الله به والنبي) اشارة إلى التشهد المشتمل عليهما، فالرواية تريد ان تقول: ما دمت في التشهد فلم تخرج بعد من الصلاة، وانما تخرج إذا سلمت، لا ان السلام ليس ذكراً، وبالتالي، فإذا قصد الأعم ثم انكشف ان صلاته تامة خرج من الصلاة، وان انكشف ان صلاته ناقصة فلم يحصل قطع كما قال سيدنا، ولم تحصل مخالفة كما قال سيدنا، حيث ناقش الأمر الظاهري بأنه إما ان يحرم قطع الصلاة فالامر بالسلام أمر بالقطع، وإما ان لا يحرم قطع الصلاة فالإتيان بالسلام والتكبير مخالف لما هو الواقع، لأنه في الواقع ليس مأموراً بهما، فكيف يجزي الامتثال الظاهري مع الواقعي مع انكشاف المخالفة.

فنقول: اما مع حرمة القطع فلم يحصل قطع لأنه اتى بالسلام مع قصد القطع، واما مع عدم حرمة القطع فلم تحصل مخالفة لأنه بالنتيجة مع النقص أتى بالتسليم والتكبير بقصد الذكر، فلم تحصل مخالفة، كي يقال كيف يجزي الحكم الظاهري مع مخالفته للواقع.

إذن بالنتيجة: بناءً على أن الأمر بركعة الاحتياط أمر ظاهري طريقي فهو من حيث أصل الركعة لا يوجد امر.

ومن حيث التسليم والتشهد أمر ظاهري، بقصد الاعم فلا قطع ولا مخالفة.

074

**ويلاحظ عليه ثانياً:** أنه أفاد أن الأمر بأربع ركعات متصلة إذا كان بضميمة حرمة القطع فإنه جعل لا يقبل الامتثال. وذلك لأن ما دلَّ على التسليم والقيام لركعة الاحتياط مصداق للقطع، فلا يعقل أن يجتمع مع تكليف مشروط بعدم القطع. وهذا محل تأمل، إذ المفروض ان المكلف لو بنى على أنه أتى بثلاث وضم اليها رابعة متصلة رجاءً أو جهلاً ثم انكشف مطابقة عمله للواقع أجزأه.

فلو استفدنا من دليل ركعة الاحتياط التعيين، بمعنى انه يلزم عليه ان يسلّم فحينئذ يقال هذا قطع فلا يجتمع مع تكليف مشروط بحرمة القطع، أما إذا لم نفهم من دليل ركعة الاحتياط سوى الإرشاد إلى المفرّغ الوجداني لا أنه تعيين وإلزام، إذن فالتكليف بأربع متصلة مشروط بحرمة القطع مما يمكن امتثاله. لا أنه تكليف لا يقبل الامتثال، فلا يقبل الجعل كما أفيد.

**فتحصّل**: أن الشيخ الأعظم (قده) أشكل على هذه الصحيحة بأنها لا تفيد الاستصحاب، إذ أنها دلّت على أن مقتضى (لا تنقض اليقين بالشك) أن يأتي بركعة، فالركعة إما متصلة أو منفصلة، فإن كانت متصلة فهو خلاف المذهب، ومنافٍ لأصالة الجد. وإن كانت منفصلة فليست مقتضى الاستصحاب بل مقتضاه ركعة متصلة.

وذكرنا ان هناك اجوبة على كلام الشيخ، والجواب الثاني لصاحب الكفاية. وذكرنا أن جواب صاحب الكفاية يمكن قبوله، حيث لا يتباين بين الاستصحاب وضم الركعة، فإن مقتضى الاستصحاب الذي هو حكم ظاهري ضم ركعة، ومقتضى إطلاق (لا تنقض) انها ركعة متصلة. ولكن جاء دليل ركعة الاحتياط وهو يضم حيثيتين: حيثية واقعية، وحيثية ظاهرية. فهو من حيث تضّمنه لوجوب ركعة ذو حيثية واقعية، وهذا ينسجم مع الاستصحاب ولا يتنافى معه، ومن حيث تضمنه للتسليم والتشهد فهو أمر ظاهري، يراد بالتشهد والتسليم والتكبير الأعم من قصد الجزئية أو الذكر. وبالتالي فنسبة دليل ركعة الاحتياط من حيث أصل الركعة مطابق للاستصحاب، ومن حيث الضميمة تقييد لمفاد دليل الاستصحاب. فهو تقييد حكم ظاهري بوظيفة ظاهرية، فليس هناك أي تباين بين المفادين، كي يقال كما في اشكال الشيخ بعدم صحة حمل مفاد الصحيحة على الاستصحاب.

**الجواب الثالث**: ما ذكره المحقق العراقي (قده): أن كلام الشيخ مبني على أن المراد بالاستصحاب استصحاب عدم الرابعة، فلذلك ردّد الشيخ بين فرضين: هل ان استصحاب عدم الرابعة يقتضي ركعة متصلة أو منفصلة؟ ولكننا نقول: ان المقصود بالاستصحاب في الرواية استصحاب الاشتغال لا استصحاب عدم الرابعة، أي ان المكلف قطعاً ويقيناً اشتغلت ذمته بأربع ركعات، وبعد ان شك هل طوى اربعاً أم طوى ثلاثاً. فهو شاك في الفراغ من ذلك الاشتغال المتيقن، فمفاد صحيحة زرارة أنك على يقين بالاشتغال، وشك في الفراغ، فهل تفرغ عهدتك بالتسليم، أم تفرغ عهدتك بركعة متصلة. فهذا مما لم تتحدث عنه الصحيحة، وجاءت أدلة الاحتياط لترشده إلى أن الرافع ليقينك بالاشتغال هو ضم ركعة منفصلة. فمفاد الرواية الاستصحاب ومع ذلك ليست ناظرة لاستصحاب عدم الركعة، كي يقال إما متصلة أو منفصلة، وكلاهما في محذور.

ولكن سيد المنتقى (قده) أشكل على العراقي بأن ما هو مرادكم من استصحاب الاشتغال؟

فهنا محتملات ثلاث لكلامكم: المحتمل الاول: أن المراد استصحاب الاشتغال العقلي، أي حكم العقل بأن عهدتك مشغولة ما لم تحرز الفراغ، ومن الواضح أن حكم العقل لا يقبل الاستصحاب، لعدم كونه مجعولاً شرعياً أو موضوعاً لأثر شرعي.

**المحتمل الثاني**: أن المراد استصحاب الوجوب الاستقلالي لمركب الصلاة، فإن لهذا المركب بتمامه وجوب فنستصحب بقاء هذا الوجوب. والجواب: أن هذا الوجوب مقطوع البقاء، اذ ما لم يتم المكلف صلاته فوجوب المركب ما زال باقياً، وليس محل شك، كي يستصحب.

**المحتمل الثالث**: أن مرادكم استصحاب الوجوب الضمني. بأن يقال: إن الأمر الاستقلالي بالمركب انحل إلى وجوبات ضمنية، فلكل ركعة وجوب، وحيث فرغ من الثلاث قطعاً فالوجوبات الضمنية المتعلقة بها فرغ منها، بقي وجوب ضمني للرابعة، يشك في بقاءه فيستصحب بقائه، وهذا مرجعه لاستصحاب عدم الرابعة، اذ لا فرق عند الشك في الرابعة بين استصحاب الموضوع أو استصحاب الحكم، فمن شك في أنه أتى بالرابعة أم لا؟ أمكنه استصحاب الموضوع يعني عدم الرابعة، وامكنه استصحاب الحكم، أي بقاء الوجوب الضمني للرابعة. والمحذور فيهما واحد وهو ما ذكره الشيخ، هل مقتضى هذا الاستصحاب ركعة متصلة؟ أم منفصلة؟ فعاد محذور الشيخ مرة أخرى. فما أجبتم به عن المحذور لم يقع جواباً.

ولكن الظاهر أن مراد العراقي (قده) الاستصحاب الاستقبالي، مثلاً من تيقن بالعذر في اول الوقت كما لو تيقن بعدم الساتر أو عدم الطهارة الخبثية أو عدم الماء وشك في تجدد القدرة في باقي الوقت، جرى في حقه الاستصحاب الاستقبالي بمعنى ان يقول: انا الآن فاقد للطهارة الخبثية أو للماء وأشك في المستقبل هل يرتفع العجز أم لا؟ فاستصحب بقاء العجز إلى آخر الوقت، وهو من الاستصحاب الاستقبالي، وهذا موضوع لجواز المبادرة للصلاة العذرية. فكذلك في المقام، حيث يقول العراقي الآن على يقين بوجوب الصلاة، الآن على يقين بفعلية وجوب الصلاة، وأشك الآن أيضاً (الشك واليقين كلاهما فعلي) أنه لو بنيت على الأربع وسلّمت هل أفرغ من الصلاة، ولو أتيت برابعة متصلة هل أفرغ من الصلاة أم لا؟ فيقول لي الشارع: بما انك على يقين بالفعل أن وجوب الصلاة فعلي في حقك، وعندك شك بالفعل أنك لو سلّمت ومضيت أو ضممت رابعة متصلة تشك في الفراغ، فلا ترفع يدك عن يقينك هذا بشكك هذا، والمراد بالنقض المنهي عنه حين إذن النقض العملي. فلا تنقض يقينك الفعلي بفعلية وجوب أربع، بالشك، أي بترتيب الأثر على هذا الشك، فتكتفي بالسلام أو برابعة متصلة. فحينئذٍ يكون المقام من صغريات الاستصحاب وليس فيه إشكال بأن فعلية وجوب الصلاة متيقن، نعم هو متيقن بالفعل لكن هذا لا ينفي ان يكون من صغريات الاستصحاب.

**نعم، إذا كان هذا منظور العراقي فيرد عليه:**

أن استصحاب الاشتغال مؤكد لقاعدة الاشتغال ليس إلا، فأي رواية تدل على استصحاب الاشتغال لا يستفاد منها كبرى الاستصحاب، لاحتمال أن المقصود مجرد الإرشاد إلى قاعدة الاشتغال لا انه تأسيس لكبرى الاستصحاب، فمثلاً: من تيقن وجوب الصلاة في حقه، ومن عادته ان يصلي اول الوقت، فبعد ساعة شكّ أنه صلى أم لم يصل، كما تجري في حقه قاعدة الاشتغال يجري في حقه استصحاب الاشتغال، فاستصحاب الاشتغال تأكيد لقاعدة الاشتغال، فلو كان مفاد الصحيحة مجرد بيان استصحاب الاشتغال، لم يكن مفادها الا ارشادا للقاعدة، فلا يتكأ عليها كدليل على كبرى الاستصحاب.

الجواب الرابع عن كلام الشيخ: ما ذكره المحقق النائيني (قده) وارتضاه سيدنا الخوئي، ومحصله:

أن المستفاد من روايات ركعة الاحتياط الانقلاب، أي انقلاب وظيفة الشاك بين الثلاث والأربع إلى لزوم ركعة مفصولة. ولكن موضوع الركعة المفصولة مركّب من جزءين، الشك بين الثلاث والأربع، وعدم الإتيان بالأربع، لأنه لو فرضنا أن هذا الشاك سلم ومضى من دون ان يبالي في شكه، وانكشف انه صلى أربع واقعاً، فقطعا صلاته تجزيه، مع انه لم يعمل بوظيفة الشك بل بنى على اربع وسلم ومضى. فهذا دليل على أن الأمر بركعة مفصولة موضوعه من شك بين الثلاث والأربع ولم يأت بأربع، ولذلك لو سلّم ومضى وكان قد أتى بأربع لم يجب عليه ركعة مفصولة.

فإذا كان الجزء مركباً، فالجزء منه وهو الشك محرز بالوجدان، والجزء الثاني منه فهو لم يأت بأربع باستصحاب عدم الرابعة. فظهر ان استصحاب عدم الرابعة في المقام لا بد منه، فليست نسبة دليل الاحتياط إلى دليل الاستصحاب المباينة كما يراه الشيخ، ولا نسبة التفصيل للمجمل كما يراه العراقي، ولا نسبة المقيِّد للمطلق كما يراه الآخوند، بل نسبة الحكم لموضوعه. فالاستصحاب هنا لا أنه لا حاجة له بل لابد منه، فإن الأمر ركعة مفصولة موضوعه من شك ولم يأت بأربع فكيف يحرز انه لم يأت بأربع انما هو ببركة الاستصحاب، فالاستصحاب منقح لبعض لأحد الموضوع، فدلالة الصحيحة على الاستصحاب مع دلالتها أو دلالة الادلة الاخرى على ركعة الاحتياط كل منهما مكمل للآخر.

075

ذكرنا سابقاً: أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأن موضوع وجوب ركعة الاحتياط هو من شك بين الثلاث والأربع، ولم يأت بالرابعة، ولأجل ذلك فاستصحاب عدم الرابعة منقّح للموضوع.

فهنا عدّة ملاحظات طرحت على كلام المحقق (قده):

الملاحظة الأولى: إن الظاهر من أدلة ركعة الاحتياط ومن صحيحة زرارة في المقام، أن الوجوب في المقام مجرد وجوب طريقي لا أكثر من ذلك، وبيان هذه الملاحظة بذكر منبهين:

المنبه الاول: لا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي أن الملاك يتغير بتغير حالات المكلف الاختيارية، فيقال: اذا دخل المكلف في الصلاة وقبل أن يشك كان الملاك يقتضي ان يؤمر بأربع متصلة، وبمجرد ان يشك يتغير الملاك فيصبح مأموراً بثلاث وركعة منفصلة، وإذا لم يعتن بذلك وسلّم وبنى على صحة صلاته وارتكب المنافي فإن الملاك في حقه ان يؤمر بوجوب جديد بأربع متصلة واذا دخل في هذه الاربع فشك صار ملاك جديد يقتضي ان يؤمر بثلاث وركعة منفصلة.

فإن هذا غير محتمل بحسب المرتكز المتشرعي. إذ لا يرى المرتكز أن مجرد الشك مغير للملاك المستدعي لتغير الوجوب، وأنه إن عمل بالوظيفة فبها وإلا تجدد وجوب آخر في حقه.

فهذا المنبه يُرشد إلى أنّ الخطاب الأولي وهو الأمر بأربع ركعات متصلة ما زال فعلياً في حق المكلف.

**المنبّه الثاني**: التسالم على أن المكلف لو سلّم بعد الشك فتبيّن أنه بعد ذلك قد صلى أربعاً، وأن صلاته تامة، فصلاته صحيحة. فكذا لو أتى برابعة بعد شكه فانكشف بعد ذلك أن ما فعله هو الصحيح، فإنه لا فرق بحسب المرتكز بين الفرض الاول والثاني، أي لا يحتمل أن يقال: إن سلّم ومضى ثم انكشف انه أتى بأربع صحت صلاته، وان لم يسلم وأتى بالرابعة ثم انكشف أنه أتى بأربع متصلة لم تصح صلاته.

هذا غير محتمل بحسب المرتكز. لأجل ذلك هذا يكشف على أن الامر بأربع ركعات متصلة فعلي في حقه حتى بعد شكه، وحتى مع عدم امتثال الامر بركعة منفصلة. مما يعني أنه ما استظهرناه من الدليل وهو: أن الأمر بركعة الاحتياط ليس أمراً جديداً إطلاقاً بل هو نفس الامر الضمني بالرابعة على فرض النقص وليس امراً جديداً، وأما الامر بالتسليم والتكبير فهو امر ظاهري من أجل احراز الامتثال لا اكثر من ذلك. او لا اقل ما فهمه جمع من ان المأمور به الواقعي الجامع بين ثلاث بنائية، ورابعة منفصلة. او اربع متصلة. وأما دعوى أنه انقلبت وظيفته فليس مخاطباً إلا بالركعة المفصولة وأن موضوعه من شك ولم يأت بالرابعة، فهو منافٍ لما يستظهر من هذه الأدلة محفوفة بهذه المرتكزات.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده). ومحصل كلامه مقدمتان:

المقدمة الأولى: إن فعلية الحكم بوصوله، كبرى وصغرى. لأن فعلية الحكم بفعلية الداعوية والمحركية، ومن الواضح أن فعلية الداعوية بالوصول كبرى وصغرى؛ فإذا لم يُعقل وصول الحكم إما لعدم معقولية وصول كبرى، أو لعدم معقولية وصول صغرى، فلا يعقل ان يكون فعلياً. والمقام من هذا القبيل، فإن الكبرى وإن وصلت وهي: وجوب ركعة الاحتياط لمن شك ولم يأت بالرابعة إلا ان الصغرى لا يُعقل وصولها. والسر في ذلك: أنه أخذ في الموضوع عدم الإتيان بالرابعة، فلا يخلو الامر إما ان المكلف يعلم بعدم الإتيان بالرابعة او يجهل. فإن علم بعدم الإتيان بالرابعة تعين عليه الرابعة المتصلة، فانتفى وجوب الاحتياط. وإن لم يعلم لم يكن الحكم فعليا في حقه لعدم وصول صغرى، فهذ الصغرى وهي عدم الاتيان بالرابعة لا يعقل فعلية الحكم بها، لأنها إما معلومة فيتغير الحكم جزما او مجهولة فلا فعلية للحكم جزماً. إذن فوجوب ركعة الاحتياط في فرض عدم الاتيان بالرابعة حكم لا يعقل فعليته على كل حال لا حال العلم ولا حال الجهل.

المقدمة الثانية: ما لا يعقل فعليته واقعاً لا يعقل التعبد به ظاهراً، فكيف نثبت فعلية وجوب ركعة الاحتياط بالاستصحاب، فما لا يُعقل فعليته واقعا لا يمكن التوصل له ظاهراً.

**ولكن، يلاحظ: أولاً:** أن الإشكال مبنائي، حيث إن هناك بحثاً ذكر في (بحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري) فيما هو الملاك في فعلية الحكم.

فإن مدرسة المحقق النائيني ترى أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، لا بوصوله، لا كبرى ولا صغرى، فمتى ما كان الحكم فعلي الموضوع واقعاً فالحكم فعلي، فمن كان نائماً من قبل زوال الشمس إلى ما بعد غروب الشمس فالحكم فعلي في حقه، وهو وجوب صلاة الظهر، ولأنه فعلي في حقه يصدق الفوت فيجب القضاء، ومن كان نائماً من قبل طلوع الفجر إلى ما بعد غروب الشمس، فإن وجوب صوم يوم رمضان فعلي في حقه، ففعلية الحكم بفعلية موضوعه ما دام يترتب أثر على فعلية الموضوع، وإن لم يكن ذا داعوية فعلية، فالمحقق الأصفهاني أشكل إشكالاً منبائيا على مبناه هو أن فعلية الحكم بالداعوية المتقومة بالوصول.

**ثانياً:** سلّمنا ان فعلية الحكم بالوصول ولكن يكفي في الوصول، الوصول الاستصحابي، وما هو الملزم بالوصول الوجداني، فإن المناط في الفعلية الداعوية، والداعوية مما تتحقق بقيام منجز، سواء كان المنجز وجداناً أم أمارة، او أصلاً، ففي المقام تنجز الموضوع بالاستصحاب.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره المحقق الاصفهاني أيضاً، من أن ما أفيد خلاف الظاهر، فإن ظاهر أدلة الاحتياط أن موضوعه من شك بين الثلاث والأربع فقط، ولم يؤخذ في هذه الأدلة قيد آخر وهو لم يأت بالرابعة، وإنما المأخوذ في موضوع هذه الادلة مجرد الشك بين الثلاث والأربع. نعم، لو فرضنا أن المكلف في علم الله أتى بالرابعة انتفى وجوب ركعة الاحتياط، لكن لا لانتفاء موضوعه بل لانتفاء طريقيته، فإن القيد تارة يكون قيداً في الموضوع، وأخرى يكون قيداً في الحكم، لا في الموضوع.

بيان ذلك: مثلا، الاستطاعة قيد في موضوع وجوب الحكم، الزوال قيد في موضوع وجوب صلاة الظهر، اما إذا تزاحم الحكمان مع أن موضوع كل منهما فعلي، فما الذي يرفع فعلية الحكم بضد مع مزاحمته بضد آخر. وجوب الضد اخذ فيه عدم فعلية وجوب ضده لا في موضوعه، مثلا: وجوب الجهر اخذ فيه عدم فعلية وجوب الإخفات، ووجوب القصر اخذ فيه عدم فعلية وجوب الإتمام، لأن عدم معقولية فعلية وجوب الضدين أوجبت التنافي بين نفسي الحكمين، مع غمض النظر عن موضوعيهما. فعدم فعلية وجوب الضد قيد في نفس الحكم لا في موضوعه، والمقام من هذا القبيل، لأن ظاهر الأدلة أن الأمر بركعة الاحتياط أمر طريقي سواء قلنا انه واقعي ام ظاهري، فاذا كان طريقياً فلا تنحفظ طريقيته مع ان المكلف أتى بأربعة. فإن ما قلنا أن المكلف لو أتى بأربع واقعاً لم تجب عليه ركعة الاحتياط، لا لأن عدم الأربع اخذ في الموضوع، بل لأن وجود الرابعة ينفي طريقيته، فهذا العدم قيد في الحكم لا في الموضوع، فإقحامه في الموضوع ناشئ عن عدم الفن.

ولكن، على طبق منهج المحقق النائيني وتلميذه سيدنا الخوئي في تشريح الماهيات، عندهم هذه المقالة: اذا لم يعقل الإهمال ولم يعقل الإطلاق تعين التقييد.

فالمحقق الاصفهاني قال: ان موضوع وجوب ركعة الاحتياط من شك بين الثلاث والأربع، فهذا الشك بالنسبة الى عدم الرابعة، هل هو مهمل؟ او مطلق؟ او مقيد؟.

حيث لا يعقل الإهمال بأن يقال لا شأن للمولى في مقام الجعل بذلك. ولا يحتمل الإطلاق، لأن معنى اللا بشرطية أنه حتى لو أتى بالرابعة واقعاً فإنه يجب عليه ركعة الاحتياط، وهذا غير محتمل.

فتعين التقييد، أي ان موضوع وجوب ركعة الاحتياط هو مركب من شك وعدم الرابعة، فلا يُعقل إلا ذلك، ولأجل هذا ذهب المحقق وتلميذه إلى أخذه في الموضوع.

**الملاحظة الرابعة:** ما ذكرها السيد الصدر (قده) يأتي عنها الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

076

**الملاحظة الثالثة:** وهي ما ذكره السيد الشهيد (قده). وبيان هذه الملاحظة: أن مفاد دليل الاستصحاب، نحو (لا تنقض اليقين بالشك) إما تنزيل المؤدى منزلة الواقع، أو تنزيل نفس الاستصحاب منزلة العلم.

فإن كان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، أي تنزيل عدم الإتيان بالرابعة منزلة عدمه واقعاً، فهنا ربما يتم مطلب النائيني (قده)، ولكنه لم يتخذ هذا المبنى.

وإن كان مفاد دليل الاستصحاب جعل الاستصحاب علماً، فالنتيجة هي، أن جريان استصحاب عدم الرابعة في المقام يعني العلم بعدم الرابعة. إما على نحو الحكومة، أو على نحو الورود. فإنه إن أريد بالشك المأخوذ في الأدلة الشك بمعنى عدم العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فإن الدليل الدال على تنزيل الاستصحاب منزلة العلم وارد؛ لأنه محقق للعلم. وإن كان عنوان الشك المأخوذ في لسان الدليل بمعنى الشك الوجداني، إذن فدليل الاستصحاب حاكم لأنه يعتبر هذا الشاك عالماً تعبداً. ونتيجة مسلك النائيني ورود الخلف. فإن الغرض من إجراء استصحاب عدم الرابعة التوصل لوجوب ركعة مفصولة. حيث أخذ في وجوب الركعة المفصولة الشك وعدم الرابعة، فالغرض من الاستصحاب التوصل للوجوب. بينما إذا جرى الاستصحاب زال الشك، وأصبح المكلّف عالماً بعدم الرابعة وليس شاكاً إما بالورود أو بالحكومة.

فإذا أصبح عالماً بعدم الرابعة تعين عليه الركعة الموصولة، وهذا هو الخلف، فالغرض من جريان الاستصحاب تنقيح موضوع الركعة المفصولة. بينما بالاستصحاب ينتفي موضوعها، ويتعين عليه الركعة الموصولة. وهذا خلف. لأجل ذلك فما أفاده من أن الاستصحاب نسبته لدليل ركعة الاحتياط نسبة الموضوع للحكم غير تام. هناك جوابان عن مناقشة السيد الشهيد:

**الجواب الأول**: ما في البحوث، من أن مناط الحكومة أن لا يلزم من إطلاق الحاكم لغوية المحكوم. وإلا لكان المحكوم بمثابة الأخص في مورد الاجتماع. بيان ذلك:

أننا لو قلنا بحكومة لا ضرر على دليل وجوب الزكاة، لم يبق لوجوب الزكاة مورد. ولو قلنا بحكومة لا حرج ، على دليل وجوب الحج، لم يبق لوجوب الحج مورد. لأنّ فرض الزكاة والخمس فرض النقص، وهو ضرر، وفرض الحج فرض الحرج، فلو أخذنا بإطلاق الحاكم وهو (لا ضرر) لزم لغوية المحكوم وهو وجوب الخمس والزكاة. ولو أخذنا بإطلاق الحاكم وهو (لا حرج) لزم لغوية المحكوم وهو وجوب الحج. لذلك في مثل هذا المورد يكون وجوب الحج بمثابة الأخص بالنسبة لدليل (لا حرج) فيخصص به. فمتى ما لزم من إطلاق الحاكم لغوية المحكوم لم تقع حكومة، بل كان المحكوم بمثابة الأخص رافعاً للحاكم.

والأمر في المقام كذلك، بأنه لو قلنا بأن دليل (لا تنقض اليقين بالشك) حاكم على قوله (من شك بين الثلاث والاربع فليركع ركعة الاحتياط) فإنه لو قلنا بالحكومة فيلزم لغوية وجوب ركعة الاحتياط، لانه متى ما جرى الاستصحاب صار المكلف عالماً وليس شاكاً، فيلغو الوجوب المعلق على الشك لزواله بالاستصحاب. إذن فحيث يلزم من حكومة دليل الاستصحاب لغوية المحكوم هنا، وهو وجوب ركعة الاحتياط المعلق على الشك، فلا حكومة.

ولكن هذا الجواب لا ينفع في المقام؛ لأنه ليس في دليل الاستصحاب تنزيلان، تنزيل المؤدّى منزلة الواقع، وتنزيل نفس الاستصحاب منزلة العلم، لنقول: لا حكومة بلحاظ التنزيل الثاني، حتى يبقى المكلف شاكاً، وتبقى الحكومة بلحاظ التنزيل الاول كي يتم مطلب المحقق النائيني. إذ المفروض ان دليل الاستصحاب إما جعل العلمية للاستصحاب أو جعل المؤدى. أو لا هذا ولا ذاك، وهو مجرد وظيفة عملية لا تستطبن تنزيلاً، اما ان الاستصحاب تنزيل للمؤدى منزلة الواقع، وتنزيل للاستصحاب منزلة العلم، فهو بلحاظ التنزيل الاول يتم، وبلحاظ الثاني لا يتم، كي لا يتحول الشاك الى عالم. إذن فحيث إن مسلك النائيني التنزيل بلحاظ العلم ولا يوجد تصرف في المؤدى، مفاد دليل (لا تنقض) تنزيل الاستصحاب منزلة العلم، اذن على مبنى النائيني يرد الإشكال، لو جرى استصحاب عدم الرابعة كان المكلف عالماً بعدم الرابعة. ومقتضى علمه وجوب ركعة موصولة.

**الجواب الثاني:** إن المحقق النائيني (قده) استظهر من دلالة صحيحة زرارة هنا، ان الاستصحاب طريقي لأجل إحراز امتثال الواقع، حيث إن الإمام (ع) رتّب على الاستصحاب وجوب الإتيان بالركعة، قال: (قام فأضاف اليها ركعة ولا ينقض اليقين بالشك) فإن ظاهره أن الاستصحاب طريق لإحراز الامتثال بإضافة الركعة، فاذا كان الامر بالاستصحاب هنا (في صحيحة زرارة) طريقياً يراد به إحراز الواقع، فحينئذٍ يلغو حكومته على الشك، إذ بمجرد أن ينزّل الشك منزلة العلم لم يحرز امتثال الواقع، وهذا خلف طريقية الاستصحاب، فإذا كان المقصود تحصيل الفراغ من الواقع فلا يناسب هذا المقام التنزيل، لان التنزيل عبارة عن إلغاء الشك تعبداً من دون إحراز الواقع، فلسان الأمر الطريقي لا ينسجم عرفاً مع لسان غض النظر عن الواقع وتنزيل الشك منزلة العالم، لذلك ظهور الأمر في الصحيحة في طريقية الاستصحاب لإحراز الواقع والفراغ منه هو بنفسه ظاهر في أن الاستصحاب هنا لا تشمله حكومة أدلة الاستصحاب. وأن للاستصحاب هنا خصوصية من انه استصحاب طريقي لا يترتب عليه سوى إحراز عدم الرابعة. وبالتالي: مقتضى الجمع بين صحيحة زرارة وأدلة ركعة الاحتياط أن موضوع ركعة الاحتياط مركّب من جزءين: الشك الوجداني، وعدم الرابعة ولو تعبداً. فيجري الاستصحاب. أو يقال إن اشكال النائيني كان على الشيخ، فهو إشكال على ضوء مبنى الشيخ لا على ضوء مبنى المحقق، وإن كان المحقق يرى أن دليل الاستصحاب جعل للعلمية، لكن لما كان مبنى الشيخ أن دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى اشكل عليه على ضوء مبناه فلا يرد الاشكال على النائيني بأن اشكاله مخالف لمبناه. يأتي الكلام عن بقية اشكالات السيد في البحوث.

**(تطبيقات أصولية) مناقشة المسألة السابقة**.

إذا ورد عندنا أمر مطلق بأن قال (المحرم إن جامع زوجته عمداً فهو مأمور بإعادة الحج). وورد عندنا ترخيص بالعموم الوضعي الاستغراقي، بان قال: (إيما رجل ركب أمر بجهالة فلا شيء عليه). فهل يقدم العموم الوضعي الاستغراقي ويحمل الأمر على الندب. أو يقدم الأمر على العموم الاستغراقي بالتخصيص؟. فنحن نريد أن نقول: هل يختلف المطلب هنا باختلاف دلالة الامر على الوجوب بالوضع، أو دلالة الامر على الوجوب بالإطلاق؟.

الإجابة 1: العرف إذا ورد عليه دليلان ينظر اولاً الى التصرف الموضوعي أو التصرف المحمولي؟ هل العرف يرى بين التصرف في الموضوع وبين التصرف في المحمول تقدم رتبي؟ بأن يقول متى ما ورد دليلان انظر الى الموضوع، اذا جمع بينهما في التصرف بالموضوع فبها، وإلا انتقلنا الى التصرف في المحمول. أم أن العرف لا يرى في التصرف بالموضوع تقدماً رتبياً على التصرف في المحمول بل يلحظ المجموع بما هو مجموع. فهل يرى العرف التصرف في الموضوع فيقول هذا اخص من هذا فيقدم عليه، لأن المحرم اخص من الذي ارتكب امرا بجهالة. أم ان العرف يقول ان مجموع مفاد من موضوع ومحمول وأقارنه بالدليل الآخر؟. فأين نظر العرف؟

لا يبعد أن العرف في تمام الموارد لا يقدّم التصرف الموضوعي على التصرف المحمولي، بل يلحظ مفاد الدليل بقرائنه الحالية والمقالية.

نذكر ثمرة تعرّض لها السيد الخوئي في (ج4، المحاضرات، ص24)، وهي ثمرة سيّالة ومهمة لهذا البحث، وهي:

إذا ورد عندنا دليل فيه أمر يدل على الوجوب إما بالوضع أو بالاطلاق أو بحكم العقل. وورد دليل (لا ضرر) أو ورد دليل (لا حرج) أو ورد دليل (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم) هل هذه الادلة ترفع الإلزام فيبقى أصل الطلب. أو ان الأدلة ترفع أصل الطلب. هنا تظهر ثمرة للفرق بين الأقوال في الدليل على الوجوب، لكن السيد الخوئي أنكر هذه الثمرة. أولاً أنه صور الثمرة، ثم انكر الثمرة. فهل تتم الثمرة في المقام، وهل إشكال السيد الخوئي عليه تام أم لا؟

077

ذكرنا سابقاً، أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأن موضوع ركعة الاحتياط (من شكَّ بين الثلاث والأربع ولم يأت بالرابعة) وأن الاستصحاب منقح للجزء الثاني من الموضوع، وذكرنا أن كلامه مورد لعدة إشكالات. وصل الكلام إلى ما اشكل به السيد الشهيد (قده).

**ومحصّله**: أن المستفاد من دليل الاستصحاب أن الشك خلف لليقين في أثره، فاذا قام الاستصحاب نزّل الشك منزلة اليقين في ترتب أثر اليقين، وهذا مما لا ينطبق على المقام، حيث يلزم من تنزيل الشك منزلة اليقين الخلف، ونقض الغرض، والسر في ذلك: أن اليقين بعدم الرابعة أثره الركعة المتصلة، فاذا نزّل الاستصحاب الشكَ منزلة اليقين فلازم ذلك الاتيان بركعة متصلة.

وهذا خلف ما هو المقصود بالاستصحاب. ونقض للغرض من ال الاستصحاب. فإذن لم تنحفظ خلفية الشك لليقين، وهذا خلاف المستفاد من دليل الاستصحاب.

ولكن مع غمض النظر عن الجواب المذكور في البحوث، يمكن أن يقال: إن هذا التحليل مبني على أن مفاد الاستصحاب تنزيل الشك منزلة اليقين، ولكن إذا بنينا على مسالك أخرى منها تنزيل المؤّدى منزلة الواقع، فلا يرد الإشكال، والسر في ذلك: أن لدينا قضية شرطية، وهي: من لم يأت بالرابعة وكان قد شك بين الثلاث والأربع، فحكمه ركعة مفصولة. فهذه القضية الشرطية جزء موضوعها من لم يأت بالرابعة. فالاستصحاب ينزّل المشكوك وهو عدم الإتيان بالرابعة منزلة الواقع، لا أكثر من ذلك. فاذا ثبت بالاستصحاب عدم الرابعة، وقد انضم إليه الجزء الآخر من الموضوع وهو الشك، ترتب الأثر وهو الركعة المفصولة، فلم يلزم من الاستصحاب خلف ولا نقض الغرض، وذلك لأنه لن ينظر الى حيثية اليقين، والتنزيل منزلته، وإنما نظر فيه إلى أن واقع عدم الرابعة له أثر، إذا انضم اليه الشك، فالاستصحاب يتعبد بهذا الواقع في ظرف الشك من أجل ترتيب أثره.

**الإشكال الآخر**: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله): بناءً على هذا المبنى الذي ذكره المحقق النائيني من أن هناك وجوب لركعة مفصولة في رتبة سابقة، وموضوعه مركّب من شك وعدم الرابعة، فما هو دور الاستصحاب، فدوره في رتبة متأخرة عن هذا الوجوب. إذ بعد ثبوت الوجوب والفراغ عن أخذ عدم الرابعة في موضوعه جاء الاستصحاب لتنقيح الصغرى فقط. وكذلك على القول الآخر، وهو أن الواجب في الواقع على من شكّ بين الثلاث والأربع الجامع بين أربع ركعات موصولة، أو ثلاث بنائية ورابعة مفصولة. فهناك حكم له متعلق وهو الجامع، والاستصحاب دوره تنقيح صغرى أحد فرد الجامع. هذا المدعى في هذين المسلكين. بينما ظاهر صحيحة زرارة ان الاستصحاب هو الذي اثبت وجوب الركعة، لا أن الاستصحاب دوره تنقيح الموضوع، والمفروغية عن حكم في رتبة سابقة، فإننا إذا نظرنا لسياق صحيح زرارة حيث قال (قام فأضاف اليها ركعة ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر) فإن ظاهر هذا السياق ان وجوب الركعة أثر للاستصحاب. لا أن وجوب الركعة له موضوع والاستصحاب منقح لموضوعه، فهذا لا ينسجم مع ظاهر سياق الصحيحة. فلأجل ذلك حمل الصحيحة على أن الاستصحاب مجرد منقح لعدم الرابعة أو منقح لأحد فرد الجامع مما لا يلتقي بظاهرها. ولا يبعد تمامية هذا الإيراد.

والنتيجة: أن جواب المحقق النائيني (قده) عن المحذور الذي ذكره الشيخ الأعظم غير تام، والجواب الصحيح عمّا أفاده الشيخ الأعظم ما ذكره في الكفاية، من أن دليل ركعة الاحتياط لا يلغي الاستصحاب. فإن دليل ركعة الاحتياط ليس معينا للوظيفة، وإنما هو مجرد مرشد إلى أن طريق الفراغ اليقيني بالركعة المفصولة، وهذا لا يعيني لغوية الاستصحاب، بلحاظ أن الاستصحاب يثبت أن في هذه الصلاة التي دخلت فيها لا يمكنك الامتثال الا بإضافة ركعة. وهذا المفاد لا يلغى بإرشاد لطريق آخر، كما لا يمكن تحصيله بقاعدة الاشتغال، لأن قاعدة الاشتغال أكثر ما تقول عليك بامتثال الامر بالصلاة، أما بهذه الصلاة او بإعادة هذه الصلاة او بركعة مفصولة فهذه لا تعينه قاعدة الاشتغال، بينما الاستصحاب يقول: هذه الصلاة التي دخلت فيها لا يمكنك امتثال الامر بها إلا بإضافة ركعة. وقد ذكرنا، وسيأتي انه يمكن الاكتفاء بركعة موصولة ويصح العمل بها ظاهراً بضم استصحاب عدم زيادة ركعة بهذه الركعة. هذا هو المحذور الاول الذي طرحه الشيخ الاعظم.

**المحذور الثاني**: أن مفاد الاستصحاب ركعة موصولة، فإن مقتضى استصحاب عدم الرابعة المتصلة رابعة متصلة. وهذا يتنافى مع مذهب الإمامية، ومقتضى ذلك عدم جريان أصالة الجد في هذه الرواية فتسقط عن الاستدلال.

**وهناك جوابان: الجواب الاول:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن التقية في التطبيق لا في بيان الكبرى، فإن للرواية ظهورين، ظهور في بيان كبرى الاستصحاب، (لا تنقض اليقين بالشك)، وظهوراً في تطبيق الاستصحاب على المورد وهو الشك في الركعات، ولا تقية في الاول فيؤخذ به، وإنما المشكلة في الثانية، فعدم جريان أصالة الجد في التطبيق لا يلغي جريانها في بيان كبرى الاستصحاب. **فإن قلت**: إن ظاهر الفقرة الاولى من الصحيحة، حيث قال: يقوم فيأتي بركعتين بفاتحة الكتاب. انه يقصد الركعة المفصولة وهذا خلاف مذهب العامة، فلا تقية في الرواية.

**قلت**: أن العامة لا يلزمون بالتسبيح في الركعة الثالثة والرابعة، فالتصريح بان ياتي بفاتحة الكتاب لا قرينة فيه على ما يخالف مذهب العامة. **فإن قلت**: إذا علمنا اجمالا بان هناك تقية اما في بيان الكبرى او في التطبيق فإجراء اصالة الجد في كل منهما معارض بإجراءها في الآخر ولا مرجح في البين، فمع عدم المرجح والتعارض بين الأصلين، تسقط الصحيحة عن الاستدلال بها على الاستصحاب. وجواب ما سيأتي من الكلام غداً في كلام المحقق العراقي مفصلاً.

**(من ثمرات التطبيق)**

أن من ثمرات مسألة هل أن الوجوب مستفاد بالوضع من الأمر؟ او بالإطلاق او بحكم العقل؟ أنه اذا وردنا أمر، كالأمر بغسل مس الميت مثلاً، وكان هذا الأمر، ضررياً او حرجياً، او كان المخاطب صبياً، فان هناك رافع اما دليل (لا ضرر) او دليل {ما جعل عليكم في الدين من حرج}. (لا حرج) او دليل (الرفع). والكلام أن حديث الرفع، او دليل (لا ضرر) يرفع أصل الأمر بالغسل؟ او يرفع الإلزام فقط. ويبقى اصل الطلب حتى نثبت الاستصحاب نفس الطلب. فقال بعض الأعلام بأن هذا يتبع المبنى، فإن قلنا بان الوجوب الوضع فلا تفكيك بين الامر والوجوب، فيرتفع اصل الامر فلا دليل على الاستحباب.إن قلنا أن الوجوب بالإطلاق، فنقول: دليل (لا ضرر)، او حديث (الرفع)، قرينة على الترخيص في الترك، فبما انه قرينة على الترخيص في الترك، إذن الاطلاق في هذا الأمر لا يتم، فلا يتم أصل الوجوب فنأخذ بأصل دلالته على الطلب.

وإن قلنا أن الوجوب بحكم العقل، فيقال ايضاً الذي ارتفع هو درجة الإلزام ويبقى اصل الطلب. لكن سيدنا الخوئي قال لا ثمرة على جميع المباني، فعلى جميعها يرتفع أصل الطلب ولا تظهر ثمرة.أما على القول بالوضع فواضح. أما على القول بالإطلاق فإن دليل الرفع لا يستفاد منه الترخيص، فهو فقط يرفع، لا انه مثبت حتى تقولون بان هذا قرينة على الترخيص. وكذلك إذا قلنا بأن الوجوب بحكم العقل. **وتقرير كلامه (قده):** فالوجوب ليس مركباً كي يرتفع درجة الإلزام ثم يبقى أصل الطلب، بل يرتفع من اساسه فلا دليل على اصل المشروعية. وأشكل عليه تلميذه في بحوث في شرح العروة. وتقرير كلام السيد الشهيد (قده): أولاً، نسأل هل أن مفاد دليل (لا ضرر) وحديث (الرفع)، الترخيص في الترك؟ بمقتضى مدلوله الإلتزامي؟ او أنه لا شأن له إلا الرفع. إذا قلنا بأن له مدلول وجودي وهو وهو الترخيص في الترك، فالمطلب واضح، لان عندنا طلب وترخيص في الترك، اساساً لم يحكم بالوجوب لأن يوجد دليل على الترخيص في الترك فيحكم بالاستحباب.

واذا قلنا بأن دليل لا ضرر ليس له هذا المدلول الالتزامي، فقط يرفع، فيقول السيد الصدر، بالنتيجة الوجوب صحيح انه بحكم العقل، لكن موضوع حكم العقل مركب من طلب وعدم الترخيص. فاذا جاء دليل لا ضرر فهل يرفع الطلب او يرفع عدم الترخيص. فمن الواضح انه من اللغو ان يرفع الطلب، لأن اصل الطلب ليس ضررياً، إنما الضررية في عدم الترخيص، فهو يرفع عدم الترخيص فيبقى اصل الطلب، ويبقى حكم العقل بالوجوب لارتفاع احد جزئي موضوعه. واذا قلنا بان الوجوب اعتبار بسيط كما يقول السيد الخوئي، وهو الاعتبار غير المقرون بالترخيص في الترك. فأيضاً دليل لا ضرر يرفع هذه الحصة من الاعتبار لا أنه يرفع أصل الطلب، فعلى جميع إشكالاته لا موجب لرفع أصل الطلب،وحينئذٍ تظهر الثمرة في بين الأقول في دلالة الوجوب.

**(من الثمرات التي ذكرها السيد الصدر)**: قال لو وردت عدة أوامر، امر بغسل مس الميت، وأمر بغسل الجمعة، وأمر بغسل الجنابة، في سياق واحد. وقامت عندنا قرينة من الخارج على ان الامر بغسل الجمعة استحبابي، فماذا تقولون في البقية؟ فإن قلنا بان الوجوب مستفاد بالوضع، فبالنتيجة، لو حملنا في البيقة على الوجوب، والأمر في غسل الجمعة على الاستحباب لكان ذلك اختلالاً في السياق، فلا يصح الاستدلال بالبقية على الوجوب لان يلزم اختلال السياق. وان قلنا بأن الوجوب مستفاد من الإطلاق، فالإطلاق منحفظ في البقية، لأن التقييد ورد في الامر بغسل الجمعة، فيتمسك بالوجوب في البقية. وكذلك ان قلنا بان الوجوب مستفاد من حكم العقل، فان ما قام عليه الترخيص هو في غسل الجمعة. ولم يقم في غيره، فيبقى حكم العقل في الوجوب في البقية. **ويجب التركيز على هذه النكتة، وهي**: هل أن السياق يتصرف في المراد الاستعمالي، او يتصرف في المراد الجدي. فعندما نقول ان هناك امراً بغسل مس الميت او بغسل الجنابة او بغسل الجمعة، فهذا الأمر بناء على الوضع مستعمل في الوجوب، جاءت قرينة وقالت هذا الامر في غسل الجمعة لا يراد به الوجوب، لو حملنا الامر في البقية على انه للوجوب، هذا معناه ان هذا السياق يحفظ المراد الاستعمالي، فهل السياق قرينة ناظرة لحفظ المراد الاستعمالي؟ او ان السياق قرينة ناظرة لكاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي لا للتحفظ على المراد الاستعمالي. وهذه مشكلة سيالة حتى في سياقات الآيات الطويلة المتعددة الفقرات. لذلك نحتاج الى تنقيح هذه الكبرى ببيان صناعي، لأجل تطبيقه على المقام.

078

ما زال الكلام في جواب المحقق العراقي عن المحذور الثاني، وهو ورود التقية إما في ظهور الرواية في بيان كبرى الاستصحاب، أو في تطبيق الاستصحاب على المقام. **وتقريب كلامه في الجواب**: أن يقال: لا يوجد في صحيحة زرارة ظهوران: ظهور في بيان الكبرى. وظهور في تطبيق الكبرى على الشك في الركعات. كي يقال إذا علمنا إجمالاً بأن أحد الظهورين ساقط لأجل التقية، تعارض اصالة الجد في كل منهما مع الآخر، فإن هذا فرع وجود ظهورين، والحال إنه ليس في الرواية الا ظهور واحد، وهو الظهور في التطبيق، لأنه قال: (قام فأضاف اليها ركعة ولا ينقض اليقين بالشك).

ودعوى أن الظهور في التطبيق دالّ بالدلالة الإلتزامية على ثبوت الكبرى، وهي كبرى الاستصحاب، وإلا لما طبّقها في المقام. هذه الدعوى ممنوعة، والوجه في ذلك:

أن المدلول الالتزامي تابع للمطابقي في الحجية، فإذا افترضنا أن المدلول المطابقي هو الظهور في التطبيق، والمدلول الالتزامي هو بيان الكبرى، فإذا سقط المدلول المطابقي وهو الظهور في التطبيق عن الحجية، لأجل مقام التقية، سقط المدلول الإلتزامي، فلا دلالة في الصحيحة على بيان الكبرى.

وعلى فرض التسليم، ان هناك ظهورين مستقلين، ظهوراً في بيان كبرى الاستصحاب، وظهوراً في تطبيق الكبرى على الشك في الركعات، فلا يدور الأمر بينهما، بحيث تتعارض أصالة الجد فيهما، بل نعلم تفصيلاً بسقوط الظهور الثاني عن الحجية على كل حال. والسر في ذلك: أن الظهور الثاني وهو الظهور في التطبيق، ليس بحجة قطعاً، إما لأنه هو الوارد تقية، أو لأن ظهور الأول وهو بيان الكبرى وارد تقية فيسقط الثاني تبع اً له، لأنه إذا كان أصل بيان الكبرى مما لا تجري فيه أصالة الجد لوروده تقية، فلا أثر لتطبيقه، إذن الظهور في التطبيق ساقط على كل حال، إما لأنه هو الذي ورد تقية، أو بتبع الكبرى. فإذا علمنا تفصيلاً بسقوط الظهور الثاني عن الحجية، انحل العلم الإجمالي. فصار الظهور الأول وهو ظهور الصحيحة في بيان الكبرى مشكوكاً، هل تجري فيه اصالة الجد أم لا؟ فتجري فيه الاصالة.

الجواب الثاني: أساساً لا ظهور في الصحيحة، في أن الركعة متصلة، كي يقال إن هناك تقية، إما في بيان الكبرى أو في التطبيق، فإن ذلك فرع ظهور الصحيحة في أن الاستصحاب يقتضي ركعة متصلة. وهذا غير مسلّم، بل الصحيح عدم التقيّة في سياق الرواية، وأنها واردة مورد التورية، فهنا دعوييان:

**الدعوى الأولى:** أن لا تقيّة في الرواية. والشاهد على ذلك: أن تصدي الإمام (ع) لبيان المطلب بعدّة عبارات، (لا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر بل يخلط الشك باليقين ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) فإن هذا التكرار والاصرار ظاهر في بيان حكم واقعي مخالف للمألوف. إذ لو كان حكماً على سبيل التقية لاكتفي في بيانه في جملة واحدة لكفايتها من التخلص من المحذور، ولو كان حكما جديا موافقا للمألوف لما اقتضى التكرار والاصرار، اذن فنفس هذا السياق، سياق بيان المطلب بعدة عبائر مختلفة، هو بنفسه شاهد على أن لا تقية في البين، وأنه في مقام بيان حكم واقعي أولي غايته انه مخالف لما هو المألوف.

**الدعوى الثانية**: إن الصحيحة وإن لم تكن في مقام التقية، ولكنها واردة كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) على سبيل التورية، أي عدم استخدام الأسلوب الصريح في بيان الحكم، إذ كان بإمكانه من الأول ان يقول: سلّم وقام واضاف ركعة بفاتحة الكتاب، ولكنه استخدم اسلوب التورية، بحيث لا يكون كلامه ظاهراً في الركعة الموصولة، ولا يكون كلامه صادماً بالصراحة. وذلك لعدّة قرائن في البين.

**القرينة الأولى**: أن ما ذهب اليه الشافعي والأوزاعي والثوري من أن الوظيفة ركعة متصلة، استندوا الى الامام علي (ع) واعتبروا ان مذهب علي (ع) هو الركعة الموصولة، وبالتالي فهذا مانع من التصدي الصريح لنقض هذا المسلك، حيث إنه يوجب ان يؤخذ عليهم أن فقههم مستقل عن فقه أمير المؤمنين (ع) فكيف يدعون انهم وارثوا علمه؟

**القرينة الثانية**: أن الرواية وهو زرارة كان عامياً متتلمذا على الحكم ابن عتيبة وقد ارتكز في ذهنه مباني العامة، حتى أنه لما رأى صحيفة الفرائض وأظهره الإمام (ع) عليها ورأى انه مخالفة لما عليه العامة، قال هذا باطل، باطل، نتيجة لتمركز مباني العامة في نفسه مدة من الزمان، فلعل هذا ايضاً مانع آخر من صراحته بالحكم الشرعي.

**القرينة الثالثة**: نفس اللسان، فإن قوله (ع): (لا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر) فإن هذا التعبير يشير الى الركعة المفصولة عرفاً لكن لا بالصراحة، بل بالتلويح، فلأجل ذلك يقال: ان دعوى كون الرواية واردة في مقام التقية بحيث يسقط ظهورها في بيان كبرى الاستصحاب عن الحجية، غير تام. نعم، ليست صريحة في بيان الركعة المفصولة. هذا بالنسبة إلى المحذور الثاني وجوابه.

**المحذور الثالث**: ما ذكره المحقق العراقي (قده)، ومحصّله:

أن استصحاب عدم الرابعة ساقط لا محالة، لأنه إما استصحاب في العنوان، أو استصحاب في واقع المعنون.

فإن كان المنظور الاستصحاب في العنوان (أي عنوان الرابعة) بأن نشك هل حصل هذا العنوان أم لم يحصل، فنجري استصحاب عدم حصول العنوان. فيقول: بأن أركان الاستصحاب عند الشك في العنوان وإن كانت متوفرة لكن العنوان لا أثر له، فإن الأثر الشرعي من ثبوت الأمر الضمني أو سقوط الامر الضمني مترتب على واقع الرابعة لا عنوان الرابعة. وهو تلك الركعة في ظرفها الخاص، سميت بالرابعة أم لم تسمى. فإذا كان المناط على واقع المعنون، فإن كان المنظور في الاستصحاب ذلك الواقع وتلك الركعة، فلا يجري الاستصحاب، فإن المقام من قبيل الفرد المردد الذي لا يتوفر فيه الشك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب. مثلاً: إذا وجدنا جلداً ووجدنا امامنا شاة مذكاة وخنزيراً، ونحن نعلم ان هذا الجلد اما من الشاة المذكاة أو من الخنزير، فهذا الجلد لا يجري فيه الاستصحاب إذ ليس متوفراً على الشك في البقاء الذي هو عنصر لجريان الاستصحاب، فنقول: هذا الجلد إن كان من الشاة فهو معلوم التذكية، وإن كان من الخنزير فهو معلوم عدم التذكية، فلا يوجد شك في البقاء.

والمقام من هذا البقاء، فإن المكلف يقول: إن كنت في الواقع سجدت ثمان سجدات في هذه الصلاة، فالركعة الرابعة انقضت جزماً، ولا شك لي في بقائها، وإن كنت في الواقع سجدت ست سجدات في هذه الصلاة فأنا لم أدخل في الرابعة بعد جزماً، فالرابعة بين مقطوع الانتفاء وبين مقطوع عدم الحصول. وإن كان هذا الشك بعد التلبس بالركوع، كما لو ركع فلا يدري ركع للرابعة أم للثالثة، فيقول: إن كان حصل مني ثلاثة ركوع فلم ادخل في الرابعة، وإن كان حصل مني أربعة فهذا أوان الحدوث لا أوان البقاء، فليس لدي شك في بقاء عدم الرابعة كي اجري استصحاب عدم ذلك الواقع. فهل ما ذكره العراقي تام؟ أم لا؟

والصحيح: أنّ الأثر كما ذكر، لواقع المعنون، لا للعنوان، لكن واقع المعنون ليس من قبيل الفرد المردد. إذ من الواضح أن المكلف يشك أن الصلاة المشتملة على أربع ركعات حصلت أم لم تحصل هذا بالوجدان، فالصلاة التي تتكون من أربع ركعات، أشك في حصولها وجداناً، فقبل دقيقة كنت أقطع بعدم صلاة ذات أربع ركعات، وأشك في تبدل هذا العدم الى الوجود. وهذا مساوق للشك في واقع الركعة الرابعة.

وأما الفرد المردد فهو ما علم حصوله، وتردد بين عنوانين، فباب الفرد المردد الذي لا يجري فيه الاستصحاب لدى الأعلام، (وإن كنا نرى الاستصحاب فيه) ما إذا علم بحدوث الفرد جزما وتردد بين عنوانين، كان بلحاظ أحدهما مقطوع العدم وبلحاظ الآخر مقطوع الحصول أو مشكوك الحصول، اما إذا كان المقام من قبيل الشك في أصل حدوث فرد، لأن الشك في حدوث الصلاة ذات الاربع شك في حدوث أصل الركعة الرابعة فليس المقام من قبيل الفرد المردد.

079

**المحذور الرابع:** التمسك بصحيحة زرارة لإثبات حجية الاستصحاب، ما ذكره المحقق العراقي في (ج4، نهاية الافكار، ص60). **ومحصّل كلامه**:

إنّ استصحاب عدم الرابعة الذي حملت عليه الصحيحة إما لا أثر له، وإما أثره لزوم طبيعي الركعة، وإما أثره لزوم الرابعة، فإن لم يكن له أثر كان جريانه لغواً، فلا وجه لحمل الصحيحة عليه. وإن كان له أثر وادعي أن أثره طبيعي الركعة فإن طبيعي الركعة أثر لاستصحاب الاشتغال، لا لاستصحاب عدم الرابعة بهذا العنوان، وإن كان أثره الرابعة، أي أن استصحاب عدم الرابعة أثره الشرعي أن يأتي بالرابعة، فهنا يرد على هذا الاستصحاب محذوران:

**المحذور الأول**: أن استصحاب عدم الرابعة لا يثبت أن المأتي به رابعة، فغاية ما يترتب عليه مفاد كان التامة، لا مفاد كان الناقصة. أي غاية ما يترتب على عدم الرابعة وجود رابعة، أما أن الركعة المأتي بها بعد الشك متصفة بأنها رابعة، على نحو مفاد كان الناقصة، فهذا لا يترتب على الاستصحاب.

**والمحذور الثاني**: إن الواجب، التشهد في الرابعة، والتسليم في الرابعة. لا التشهد والتسليم لا بشرط، ولذلك فاستصحاب عدم الرابعة بحيث أتى المكلف بعد الشك بركعة، وتشهد، وتسليم، لا يثبت ذاك الاستصحاب، ان هذا التشهد والتسليم في الرابعة، فلذلك لو أغمضنا النظر عن دليل ركعة الاحتياط لا يمكن حمل الاستصحاب في صحيحة زرارة على استصحاب عدم الرابعة، لورود هذه المحاذير. مما يعني الذهاب لما اختاره هو من أن المراد بالاستصحاب هنا استصحاب الاشتغال لا استصحاب عدم الرابعة. هذا مطلب.

المطلب الثاني، الذي أفاده: قد يقال ان عدم حجية الاصل المثبت لا لمانع عقلي، ولا لمانع نقلي، وإنما عدم حجية الاصل المثبت لقصور في دليل الأصل العملي، فهو لا يتعبد بأكثر من الوظيفة العملية، من دون أن يثبت أثراً عقلياً، أو شرعياً بواسطة عقلية. فإذا كان الأمر كذلك فإذا قام دليل خاص على الأصل المثبت أخذنا به، وفي المقام هكذا. فإن نفس الصحيحة حيث طبّقت استصحاب عدم الرابعة على التشهد والتسليم في الركعة المشكوكة، فهذا دليل على أن استصحاب عدم الرابعة يترتب عليه أنه لو أتى بالتشهد والتسليم لكانا في الرابعة، وإلا لو لم يترتب هذا الاثر لكان تطبيق الاستصحاب على المورد لغواً. فصيانة لمفاد الحديث عن اللغوية يقال: بأن الاستصحاب هنا مثبت، لكن بدليل خاص. وهو نفس الصحيحة.

وأجاب عن إشكاله: بأن لازم ذلك أن يلزم من جريان الاستصحاب عدم جريانه. وهو محال. والسر في ذلك: أن من المعلوم والواضح أن استصحاب عدم الرابعة لا يترتب عليه أن التشهد وقع في الرابعة. فلابد من تقدير تعبد آخر، في رتبة سابقة على التطبيق، وهو أن يقال: إن الشارع يتعبد بمفاد كان الناقصة، فيقول: أي ركعة يأتي بها المكلف بعد الشك فهي رابعة. فلأجل تعبد الشارع بهذه القضية في رتبة سابقة ترتب على استصحاب عدم الرابعة ان التشهد في الرابعة.

إذن فلا بد من الالتفات لهذا التعبد. وحينئذٍ نسأل، إما أن هذا التعبد بنحو القضية الشرطية، وهي: كل ركعة يأتي بها المكلف بعد شكه فهي رابعة، اما أن هذا التعبد قائم في رتبة سابقة أو لا. فإن كان قائماً فاستصحاب عدم الرابعة لا جدوى فيه إذ بعد تعبد الشارع أن أي ركعة تأتي بها بعد الشك هي رابعة فلا أثر لاستصحاب عدم الرابعة، لأن هذا التعبد الشرعي كافٍ، وإن لم يكن هذا التعبد قائماً لم يترتب على استصحاب عدم الرابعة كون التشهد في الرابعة.

إذن، بما أنّ الغرض من استصحاب عدم الرابعة، التوصل لإثبات أن التشهد في الرابعة، فهذا الغرض لا يتحقق إلا بتعبد سابق، وذاك التعبد السابق يلغي استصحاب عدم الرابعة، فيلزم من إجراء استصحاب عدم الرابعة لأجل هذا الغرض عدم جريانه، لأن التعبد المقدّر يلغيه. هذا تمام كلامه (قده سره).

**ويلاحظ على ما أفيد:**

**أولاً:** هل أن أثر استصحاب عدم الرابعة ينحصر فيما ذكر؟ وهو وجود رابعة، ليأتي المحذوران اللذان ذكرهما. أم ان اثر الاستصحاب كما قلنا فيما مضى عدم الاجتزاء بهذه الصلاة، أي ان استصحاب عدم الرابعة في هذه الصلاة أثره عدم الاجتزاء بها دون ضم ركعة، وهذا كما قلنا لا تغني عنه قاعدة الاشتغال ولا استصحاب الاشتغال لأن مفاده اعم حتى من اعادة أصل الصلاة، كما أن دليل الاحتياط لا يلغيه، لأن دليل ركعة الاحتياط ارشاد إلى طريق الفراغ الوجداني فلا يلغي الاستصحاب.

**ثانياً:** سلّمنا مع المحقق العراقي (قده) أن استصحاب عدم الرابعة أثره وجود رابعة، فيقال:

هل المستفاد من موثقة أبي بصير (إذا جلست في الرابعة فقل اشهد ان لا اله الا الله)[[59]](#footnote-59) هل المستفاد من (في) اعتبار الظرفية؟ أم واقع المقارنة؟

فإن كان المستفاد من عبارة الموثقة اعتبار الظرفية فربما يرد محذور العراقي، وإن كان المستفاد مجرد واقع الاقتران، المعبّر عنه بمفاد واو الجمع، فكأنه قال: أوجد رابعة وتشهداً. فحينئذ يمكن إثبات واقع الاقتران. فإنه متى وجدت رابعة ببركة التعبد الاستصحابي، وأتى بتشهد، حصل الاقتران حقيقة بلا حاجة إلى إثبات، فقد اقترن التشهد الوجداني برابعة تعبدية، اقترانا حقيقيا بلا حاجة لإثبات، إذن فإذا لم نسلم ظهور (في) في الموثقة، في اعتبار الظرفية، لم يكن هناك موجب لرد الاستصحاب بكونه أصلاً مثبتاً.

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره السيد الخوئي (قده) في (مصباح الاصول) من أننا لو سلمّنا كلمات العراقي لكن لا نحتاج للاستصحاب نفسه في إثبات النتيجة، والسر في ذلك: أن المكلف بعد ما شك بين الثلاث والأربع وأتى بركعة متصلة، يحصل له علم إجمالي أن الرابعة إما السابقة وإما الأخيرة ، والنتيجة أنّه تلبس بالرابعة جزما بلا حاجة إلى استصحاب عدم الرابعة، فإذا تيقن انه تلبس بالرابعة جزما يشك هل تخلص منها أم لا فيستصحب كونه فيها، فإنه دخل في الرابعة قطعاً إما في الركعة السابقة وإما في الركعة الأخيرة، وهل انتهى منها أم لا فيستصحب كونها في الرابعة، فإذا استصحب كونه في الرابعة وأتى بالتشهد كان التشهد في الرابعة. فإنه في الرابعة بالتعبد.

وهذا ذكره السيد الشهيد في (الحلقة الثالثة) وتعرّض له سيدنا(قده) في (بحث الصوم، في الشك في يوم العيد). ولكنه هناك اشكل بالمعارضة. وليس الاشكال من السيد الشهيد عليه، فإن نفس السيد الخوئي ذكر هذا الاشكال في بحث الصوم.

فقال: إذا شككنا في اليوم الأول من شوّال أنه يوم العيد فنأتي بصلاة العيد، وتجب زكاة الفطرة، أم لا؟ فنقول: قطعاً دخل يوم العيد، إما أمس، أو اليوم. فحيث قطعنا بدخول يوم العيد أمس أو اليوم وشككنا في انقضائه فنستصحب أننا ما زلنا في العيد. فاستصحاب الكون في العيد يترتب عليه آثار العيد. ولكنه قال: إن هذا معارض باستصحاب عدم العيد أيضاً، إذ كما أن لنا يقيناً بالعيد، إما أمس أو اليوم، فلنا يقين بعدم العيد إما أمس أو اليوم، لأنه قطعاً أحد اليومين ليس بعيد، فنقطع بأننا تلبسنا بعدم العيد، إما أمس أو اليوم فنستصحب عدم كوننا في العيد، فيتعارض مع استصحاب كوننا في العيد. وهكذا في كل توارد حالتين، يتعارض الاستصحاب.

080

ما زال الكلام في مناقشة ما ذكره المحقق العراقي (قده)، حيث أفاد أن جريان الاستصحاب في المقام لغرض إثبات كون التشهد في الرابعة مما يلزم من وجوده عدمه. أي لاحظ عليه أن تعبد الشارع بكون التشهد في الرابعة لا يحتاج إلى تعبد في رتبة سابقة. اذ المفروض أن هذا المفاد أمر تعبدي، وليس على طبق القاعدة، فاذا كان تعبدياً لا على طبق القاعدة، فحينئذٍ صدوره من الشارع وهو اعتبار أن التشهد المأتي به تشهدٌ في الرابعة، لا يحتاج إلى تعبد في رتبة سابقة، وهو أن الركعة المأتي بها بعد الشك رابعة.

**وثانياً**: على فرض الحاجة إلى هذا التعبد في رتبة سابقة، فيعقل أن يكون الاستصحاب منقحاً لشرطه، بمعنى أن ما صدر من الشارع في رتبة سابقة على الاستصحاب، قضية شرطية، وهي من شك بين الثلاث والأربع فإن الركعة المأتي بها بعد الشك رابعة؟ إن كان لم يأت بالرابعة. فهذه القضية متصورة أن يقول الشارع من شك بين الثلاث والأربع فالركعة المأتي بها إن لم يكن أتى بالرابعة رابعةٌ، وحينئذ فيكون دور الاستصحاب تنقيح هذا الشرط، فباستصحاب عدم الرابعة يثبت موضوع هذه القضية الشرطية. ولا يلزم من جريان الاستصحاب عدم جريانه.

هذا تمام الكلام في المحذور الذي طرحه المحقق العراقي.

**المحذور الخامس:** ما ذُكر في التقرير الآخر للسيد الشهيد (قده) (مباحث الاصول) وهو محذور إثباتي.

بيانه: أن حمل (لا تنقض اليقين بالشك) في الصحيحة على الاستصحاب، خلاف الظاهر. بل الظاهر أن المراد باليقين قاعدة البناء على اليقين، أي البناء على تحصيل اليقين بالفراغ، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، والسر في ذلك: أنّ في البين قرائن تفضي إلى عدم صحة حمل الصحيحة على الاستصحاب.

**القرينة الأولى**: إن المدعى أن الاستصحاب ينتج وجوب ركعة الاحتياط، بمعنى أن الأثر الشرعي المستنبط من جريان الاستصحاب وجوب الاحتياط، والحال بأن دليل الاستصحاب إنما يفيد كون الاستصحاب منجزاً لأثر في رتبة سابقة، باعتبار أن الاستصحاب تعبد ببقاء الأثر، فلابد من وجود أثر شرعي ثابت في نفسه في رتبة سابقة، كي يكون دور الاستصحاب إثباته بقاءً، فلا يتصور في الاستصحاب أن يكون هو منتجاً للأثر بحيث يستنبط منه الاثر، وإنما لابد من أثر ثابت في نفسه مع غمض النظر عن الاستصحاب يكون الاستصحاب مبقياً له، فلأجل ذلك، لا يمكن أن تحمل الصحيحة أي (لا تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب، لأن مفادها أن بهذا النهي وهو (لا تنقض اليقين بالشك) يثبت وجوب ركعة الاحتياط، فليس وجوب ركعة الاحتياط أثراً ثابتاً في رتبة سابقة يراد بالاستصحاب تفعيله أو إبقاءه، بل مقتضى الصحيحة أن (لا تنقض اليقين بالشك) هو الذي يقتضي وجوب ركعة الاحتياط، وهذا مما لا ينسجم مع حمل (لا تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب. بل يحمل على قاعدة البناء على اليقين.

**القرينة الثانية:** أن الاستصحاب لا دور له في المقام، إلا من حيث اصل الركعة، وإلا فهذه الركعة بخصائصها مما لا يقتضيه الاستصحاب، حيث إن المطلوب ركعة بعد سلام ويتعين القراءة فيها بفاتحة الكتاب بدل التخيير بين الفاتحة والتسبيح، وأن المكلف الشاك يمكنه أن يوقع هذه الصلاة جالساً. كما ورد في صحيحة الحلبي، (إن كنت لا تدري صليت ثلاثاً أم أربعاً، فسلّم وصل ركعتين وأنت جالس، تقرأ فيهما بفاتحة الكتاب). مما جعل جملة من الأعلام ومنهم سيدنا (قده) أن يذهب للتخيير بين ركعة قائما وركعتين جالساً، وهذا كله مما لا يقتضيه الاستصحاب.

**القرينة الثالثة**: أن الاستصحاب أصل ظاهري، وما يترتب عليه من الأثر لا يمكن حمله على الحكم الظاهري، لأنه اشتمل على ركعتين جالساً، ولا يحتمل في الأمر بركعتين جالساً أن يكون أمراً ظاهرياً طريقياً، لأن المأمور به في الواقع قطعاً ليس ركعتين جالساً، فاذا كان المأمور به واقعاً ليس ركعتين عن جلوس، فكيف يكون الأمر بهما أمراً ظاهرياً طريقياً ونحن نعلم ان الواقع ليس كذلك، مما يعني عدم انسجام وجود هذه الخصوصية مع كون هذا الأثر أثراً للاستصحاب الذي هو وظيفة ظاهرية. هذا محصل الاشكال.

الجواب عن ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول**: أن الامر بالركعة بهذه الخصائص ظاهري طريقي نفسي واقعي، وكيف يمكن الجمع بين كونه أمراً ظاهرياً طريقياً وكونه أمراً نفسياً واقعياً، بيان ذلك:

تارة ننظر للمكلف حال الشك، وتارة ننظر لواقع التشريع مع غمض النظر عن شك المكلف، فإذا نظرنا للمكلف حال الشك، فالمفروض أن المكلف يحتمل أنه أتى بأربع وانتهى من الصلاة، فمن يحتمل انه اتى بأربع كيف يكون الامر بركعة الاحتياط أمراً واقعيا بالنسبة إليه، فلعله أتى بأربعة وبالتالي فركعة الاحتياط لا محالة نافلة وليست أمراً إلزامياً واقعياً. اذن امر المكلف بما هو شاك يحتمل في حقه أنه أتى بأربع، وأنه لا يحتاج إلى ضميمة، أمر ظاهري لا محالة. وفي نفس الوقت هو أمر طريقي، والسر في ذلك: أننا لم نستفد من أدلة ركعة الاحتياط التعيين، وإنما المستفاد من سياق موثقة عمار \_على مبنى سيدنا\_ (ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته فذكرت أنك زدت ام نقصت لم يكن عليك شيء، متى شككت فابني على الأكثر) فان ظاهر هذا السياق انه مجرد طريق لإحراز الفراغ لا انه متعين في حقه. ومما يؤكد أنه طريق إمكان تصحيح الصلاة بغيره، إما تصحيحاً واقعياً بأن يسلّم بقصد الأعم، ثم يأتي بركعة أخرى، فيكون على كل حال وافق الواقع، أو تصحيحاً ظاهرياً بان يأتي ركعة متصلة، وباستصحاب عدم الزيادة بهذه الركعة يحرز صحة الصلاة ظاهراً، بحيث لو انكشف له أنه أتى بأربع واقعاً سقط الامر جزماً، فما دام دليل الاحتياط ليس ظاهراً في التعيين إذن فيصح لنا أن نقول إن هذا الامر في حال الشك أمر ظاهري طريقي، وفي نفس الوقت نقول: إن دلالة بعض الصحاح على أنه يجزي الإتيان بركعتين من جلوس بفاتحة الكتاب، كاشف عن أن الأمر في الواقع أمر بالجامع بين أربع متصلة، أو ثلاث بنائية، مع إضافة مخيّرة بين ركعة من قيام، أو ركعتين من جلوس. فلأجل أنه في الواقع مأمور بالجامع كان الأمر بالركعتين من جلوس موافقا للواقع على كل حال. إذن فلا منافاة بين ما أفيد وبين ما ذهب اليه المحقق الآخوند (قده) من أن الأمر أمر ظاهري طريقي.

**الأمر الثاني**: إن دعوى أن لا يوجد اثر ثابت في رتبة سابقة يكون الاستصحاب محققاً له، ممنوعة. فإن هناك أثراً في رتبة سابقة، وهو: من صلّى ثلاثاً في صلاة رباعية لزمه الإتيان بركعة أخرى، وهذا اثر في رتبة سابقة، أريد من الاستصحاب في المقام تنجزه، وهو أن مقتضى استصحاب عدم الرابعة تنجز هذا الأثر، وهو أنه لابد لك من إضافة ركعة، فلا يكتفى بما شككت فيه، بأن تسلم وتمضي، بل لابد من ضم ركعة.

**الأمر الثالث:** لم يظهر من الرواية أن ركعة الاحتياط بتمام تفاصيلها وخصائصها مستفادة من (لا تنقض اليقين بالشك) حتى يقال لو حملتم (لا تنقض اليقين بالشك) على الاستصحاب فان هذا الآثار لا تترتب عليه، وهذا دليل على أن المنظور فيه قاعدة البناء على اليقين. فإن مزيد التأمل في صحيحة زرارة يفيد ان لها مداليل ولو على نحو التورية لا مدلولاً واحداً. فقوله في الفقرة الأولى (قام فأضاف اليها ركعة، ولا ينقض اليقين بالشك) ظاهر في أن أصل الركعة استناد إلى الاستصحاب، وأما قوله (ولا يدخل الشك في اليقين) فمفاد آخر. عبارة عن الإكتفاء بما أتى.

كما أن قوله (ولا يخلط أحدهما بالآخر) مفاد ثالث، عبارة عن أن الفراغ اليقيني لا يحصل بضم ركعة متصلة. لا أن الركعة بتمام خائصها مستندة إلى قوله (لا ينقض اليقين بالشك) حتى يرد الاشكال، بالتالي الاستصحاب اثره عدم الاجتزاء فيجري، ولا تلغيه أدلة ركعة الاحتياط، وإن كنا لا نحتاج اليه لإثبات وجوب ركعة الاحتياط. وبهذا لا يرد علينا إشكال ان صحيحة علي بن يقطين (إذا لم تدر كم صليت، ولم يذهب وهمك إلى شيء فأعد الصلاة) بدعوى أن ظاهرها كما في كلمات سيدنا، الغاء الاستصحاب في باب الشك في الركعات. بلحاظ: ان الرواية لا يمكن العمل بها لو أريد بها ما يشمل الشكوك الصحيحة فان لا اشكال انه لا يجب عليه اعادة الصلاة.

فهذه قرينة على نظر الرواية للشك في كل الركعات فلم يدر واحدة أو ثنتين أو ثلاث أو اربع ولم يذهب وهمه إلى شيء، ففي هذا الفرض ورد الدليل الخاص ببطلان الصلاة ونلتزم بإلغاء الاستصحاب في مثل هذا المورد، أو يقال ان قوله (اعد الصلاة) ارشاد إلى ان الفراغ اليقيني في هذا الفرض لا يحصل بإجراء الاستصحاب، بل يتعين عليك الاعادة، لا أنه دليل على بطلان الصلاة على كل حال.

**فتلخص:** أن دلالة الرواية على الاستصحاب تامة.

يبقى أن السيد الصدر تبعاً للمحقق العراقي دخلا في بحث فقهي، وهو ما هو متقضى القاعدة عند الشك في الركعات مع غمض النظر عن أدلة ركعة الاحتياط، وباب الاستصحاب. فيأتي بحثه مختصراً بما يتوافق مع ما نختاره.

081

وقع الكلام في مقتضى القاعدة عند الشك في الركعات[[60]](#footnote-60)

، كما إذا شك المكلف بين الثلاث والأربع[[61]](#footnote-61).

فحينئذٍ يقال إنه يعلم إجمالاً إما بمانعية السلام أو بمانعية الركعة، فإنه إن كان صلى ثلاثاً فالسلام زيادة مانعة، وإن كان قد صلى أربعاً فالركعة المتصلة زيادة مانعة، فهو يعلم إجمالاً بمانعية أحد الأمرين، إما التسليم أو الركعة، فمقتضى منجزية العلم الإجمالي أن يسلّم ويعيد الصلاة. فما هو الجواب عن المشكلة في مقتضى الاصل. **وهنا وجوه تختلف باختلاف المباني:**

**الوجه الأول:** هل أن الزيادة عنوان بسيط أم عنوان مركّب، فإذا قلنا إن الزيادة عنوان مركّب، أي هي عبارة عن العمل الذي لا أمر به، فكل عمل ليس به أمر فهو زيادة، ففي المقام يمكن انحلال العلم الإجمالي بالأصل المثبت النافي، حيث تقرر في بحث منجزية العلم الإجمالي أنه إذا قام أصل في أحد الطرفين مثبت لأحد المحتملين نافٍ للآخر، كان موجباً لانحلال العلم الإجمالي. وفي المقام كذلك، فإن المكلف إذا شك بين الثلاث والأربع ولأجل ذلك علم إجمالاً أنه إما يزيد تسليماً أو يزيد ركعة، فإن استصحاب عدم الرابعة يعين زيادة التسليم وينفي زيادة الركعة. لأن استصحاب عدم الرابعة يقرر أن الركعة عمل به أمر، فليس زيادة، وأما التسليم فهو عمل لا أمر به في هذا الفرض فهو زيادة، فاستصحاب عدم الرابعة مثبت من جهة، وناف من جهة، فلذلك يكون موجباً لانحلال العلم الإجمالي.

أما إذا قلنا إن الزيادة عنوان بسيط لا عنوان مركب، أي ان الزيادة المبطلة عنوان منتزع من الإتيان بالشيء بقصد الجزئية من الصلاة، مع عدم الأمر به، فكل ما يؤتى به بقصد الجزئية مع عدم الأمر به ينتزع عنه عنوان الزيادة. فالنتيجة: أن استصحاب عدم الرابعة لا يثبت أن التسليم في هذا الفرض زيادة، لأنه أصل مثبت. فلأجل ذلك يحصل التعارض بين الأصول، أي استصحاب عدم زيادة الركعة معارض باستصحاب عدم زيادة التسليم، والبراءة عن مانعية الركعة معارض بالبراءة عن مانعية التسليم، فالعلم الإجمالي منجز.

**الوجه الثاني:** أن يقال هل ان اختلاف الأصول في المرتبة يرفع التعارض أم لا؟ حيث يلوح من كلام السيد الشهيد (قده) ذلك. بأن يقال: إن البراءة عن مانعية التسليم أو عن مانعية الركعة أصل ناظر لمقام الجعل. حيث إن المكلف لا يدري هل التسليم في هذا الفرض متصف بالمانعية؟ هل الركعة في هذا الفرض متصفة بالمانعية. فهو يشك في انحلال المانعية لهما، وهذا شك في الجعل. فالبراءة هنا ناظرة لمقام الجعل. بينما استصحاب عدم الزيادة ناظر لمرحلة الامتثال، لا لمرحلة الجعل، أي أن المكلف لو أتى بركعة في المقام فهل تحققت بها زيادة مضرة بالامتثال أم لا؟ فيقال: بما أن استصحاب عدم الزيادة أصل في مرتبة الامتثال، بينما البراءة عن المانعية أصل في مرتبة الجعل، فلا تعارض بينهما. أي أن البراءة عن مانعية التسليم تتعارض مع البراءة عن مانعية الركعة فيتساقطان، وتصل النوبة لأصل سليم عن المعارض، الا وهو أن المكلف لو أتى بركعة، ثم شك هل تتحقق بها زيادة في الصلاة؟ فيجري استصحاب عدم الزيادة[[62]](#footnote-62). فاختلاف الرتبة بين الأصول رفع المعارضة.

ولكن حيث إن الصحيح أن اختلاف الرتبة أو الزمن في جريان الأصول لا يرفع المعارضة. فإن المكلف منذ الشك بين الثلاث والأربع يقول: أنا من الآن اشك هل أن التسليم مانع أم الركعة مانع؟ وهل أني لو أتيت بالركعة هل سيحصل بها زيادة أم لا؟ فالشك فعلي، وإن كان المشكوك استقبالي. فحينئذٍ يقول المكلف، إذن إطلاق دليل الاستصحاب لهذه الركعة، \_أي استصحاب عدم الزيادة\_ معارض بإطلاق دليل البراءة في شموله لمانعية التسليم، فيتعارض استصحاب عدم الزيادة بالركعة مع البراءة عن مانعية التسليم، بمقتضى إطلاق دليليهما، ولا فرق في الإطلاق بين كون الطرفين في رتبة واحدة أو في رتبتين، في زمن أو في زمنين.

**الوجه الثالث:** هل أن الزيادة حيثية تقييدية؟ أم حيثية تعليلية؟ أي هل أن زيادة الركعة أو زيادة التسليم علّة لثبوت المانعية لنفس التسليم والركعة؟ أم انه حيثية تقييدية، بمعنى، ان المانع للزيادة لا للتسليم إن كان زائداً، فهل الزيادة حيثية تعليلية توجب اتصاف التسليم بالمانعية؟ أو ان التسليم لا يتصف بالمانعية، بل المتصف بالمانعية الزيادة، والتسليم مجرد مصداق للزيادة ليس إلا. فبناءً على التحليل الثاني الظاهر من بعض الكلمات، ففي المقام لا يوجد تعارض. وذلك بملاحظة أمرين:

**الأمر الأول:** أننا نعلم بالزيادة على كل حال، لأنني ان كنت صليت ثلاثا فالتسليم زيادة، وان كانت صليت اربعا فالركعة المتصلة زيادة فليس شكي في المانعية الآن كي اجري البراءة عن المانعية، بل شكي في وجود المانع لا في المانعية. لأن المانع هو الزيادة والزيادة حاصلة على مختار، فليس شكي في المانعية انما شكي هل ان التسليم هنا وجود للمانع لأنه هو الزيادة أم ان الركعة هنا وجود للمانع لأنّها هي الزيادة فالشك في وجوب المانع لا في المانعية.

**الأمر الثاني**: لا اشكال ان المكلف لا يمكنه ان يجمع بين التسليم والركعة المتصلة، لأنه اما التسليم بقصد الجزئية أو الركعة، فبما ان احد الطرفين وهو التسليم مثلا لم يأت به المكلف فهو عازم على الركعة المتصلة فلا يجري في التسليم أي اصل عملي لا البراءة عن المانعية لأنه ليس شكه في المانعية إنما شكه في وجود المانع، ولا استصحاب عدم زيادته لأنه لم يزيده، فهو عازم على عدمه، فلا معنى لإجراء الاصل فيه وهو عازم على عدمه. فلأجل ذلك ينحصر الحل في اجراء استصحاب عدم الزيادة في الركعة التي عزم على إتيانها، إذن بملاحظة هذين الأمرين، وهما: أن لا شك في المانعية وإنما الشك في وجود المانع. وأن المكلف لم يمكنه الجمع بينهما بل عازم على أحدهما، فما عزم عليه يجري فيه الاصل وهو استصحاب عدم الزيادة، وبه يرتفع التعارض بين الاصول وينحل به العلم الاجمالي حكماً.أما إذا قلنا إن الزيادة حيثية تعليلية، أي أن التسليم هو بنفسه يتصف بالمانعية، والركعة هي بنفسها تتصف بالمانعية، وبما أن المانعية انحلالية، أي لكل فرد حصة من المانعية، فهو يشك الآن في جعل المانعية للتسليم أو جعل المانعية للركعة. فيقال حينئذٍ بالتعارض بين البراءة عن مانعية التسليم، والبراءة عن مانعية الركعة. هذا ما يأتي البحث عنه إن شاء الله.

**(مناقشة التطبيق)**

**هل قرينية السياق تصب في تحديد المراد الاستعمالي، أم تصف في كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي.**

ومحل الكلام: تارة نحرز المراد الجدي ما هو، وإنما الشك يتمحض في المراد الاستعمالي كما لو فرضنا وصلتنا هذه الرواية، وهي: أنت مأمور بغسل الجمعة، ومأمور بغسل مس الميت. وعلمنا جزماً أن غسل الجمعة مستحب غسل مس الميت واجب. فما عندنا شك في المراد الجدي، إنما الشك في المراد الاستعمالي، هل أن المستعمل فيه في كليهما هو الوجوب؟ غايته في غسل الجمعة استعمال مجازي وبالنسبة لغسل مسلا الميت استعمالي حقيقي، سواء كان المجاز في الكلمة أي نفس كلمة الامر هي موضوعة للوجوب استعملت للندب، أو ان استعملت في الإسناد، أي ان اسنادها الى غسل الجمعة اسناد مجازي. فنحن نعلم بالمراد الجدي ما هو، الشك في المراد الاستعمالي، هل أن السياق هنا يحدد أم هو المراد لنا الاستعمالي. فيقول: المراد الاستعمالي فيها واحد، إما كلاهما الوجوب، إما كلاهما الندب، اما كلاهما حقيقي، أو كلاهما مجازي. ان السياق لا علاقه له.

وتارة نشك في المراد الجدي، كما إذا قال: أنت مأمور بغسل الجمعة، ومأمور بغسل الجنابة، ومأمور بغسل الإحرام، ونحن شككنا في غسل الاحرام هل واجب أم مستحب، فنقول بأن الأمر \_بناء على الوضع\_ موضوع لإفادة الوجوب، فهل يتمسك بهذه الدلالة الوضعية لإثبات ان غسل الإحرام واجب، أم ان السياق يمنع لأن المفروض ان الامر بغسل الجمعة مستخدم في الندب، فصار السياق قرينة على كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي لا انه منصب على المراد الاستعمالي محضاً. لأجل ذلك، إن السياق الخاص هو ما يرتبط بمحل كلامنا، السياق الخاص وهو: ما إذا اتحدت الفقرات محمولاً وإن اختلفت موضوعاً. سواء تكرر المحمول، (اللفظ) أم اتحد. اتحد كما في مثل (لا ضرر، لا ضرار)، الضرر والضرار موضوعان متحدان محمولاً، (لا)، وإن تكرر اللفظ. (لا ضرر ولا ضرار)، هل الدعوى أن (لا نافية) لكن (لا) الثانية ناهية؟ هل هذا منافٍ للسياق، أم لا؟ الموضوع متعدد المحمول واحد. وإن تعدد لظفه.

أو كان المحمول واحداً حتى لفظاً، مثل حديث الرفع، (رفع عن امتي ما لا يعلمون، واما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه والطيرة والحسد...الخ). فالموضوعات متعددة، لكن المحمول واحد وهو (رفع) معنى ولفظاً، هنا في هذا المورد، هذا الذي سميناه سياق الخاص، وهو سياق الاسناد، اسناد الموضوع الى المحمول، هل ان هذا السياق فيه، مصبه المراد الاستعمالي، أم مصبه المراد الجدي؟

فيقال: لا خصوصية للسياق من بقية القرائن، فجميع ا القرائن لا تنصب في المراد الاستعمالي على نحو الموضوعية، وذلك ذكروا في الأصول، إذا علمنا بخروج فرد من العام لكن لا نعلم بخروجه تخصصا أو تخصيصا ليس عندنا اصل انه يعين انه خارج تخصصا أو تخصيصاً، لأنه لا شك في المراد الجدي، إذا قال: أكرم كل عالم، ونحن نعلم أن زيد لا يشمله أكرم كل عالم. لكنه لماذا لا يشمله، هل أنه أمّي، أم أنه عالم غاية ما في الأمر يوجد مخصص أخرجه. فيقولون، هذا لا ثمرة فيه، المهم هو خارج ولا يشمله، أما أنه خارج تخصصا ًاو تخصيصاً، فهذا شك في حدود المراد الاستعمالي، لا يوجد اصل يعين لنا انه خارج تخصصا أو تخصيصا، جميع الاصول العقلائية ومنها القرائن ومنها قرينة السياق، تنصب في كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي، فالمراد الاستعمالي ملحوظ على نحو الطريقية المحضة. اذن بالنتيجة في المقام، إذا قال: انت مأمور بغسل الجمعة، ومأمور بغسل الجنابة، ومأمور بغسل الإحرام. لو علمنا المراد الجدي، ما احتجنا الى السياق، لكن لأننا لا ندري ما هو المراد الجدي بقوله (وغسل الإحرام). نقول هنا: هل ان السياق حيث علمنا بوجود تجوز، اما استعمال كلمة الأمر في غسل الجمعة، أو في الإسناد. ما دمنا قد علمنا قطعاً ان هناك في السياق تجوز بحسب المراد الاستعمالي اما في الكلمة أو في الإسناد، فهل هذا مانع من التمسك بظهور الامر في الوجوب لإثبات أن غسل الإحرام واجب أم لا؟ ولذلك ذكرنا في بحث القرينة السياقية، ان السياق ليس قرينة على وحدة المراد بل هو مانع من التغاير، قرينة مانعة لا قرينة معينة، انه يمنع من تغاير المراد بين فقرة وأخرى، كما ان السياق لا يعين الخصوصيات للمراد الجدي، مثلاً في حديث الرفع، لا نعلم ان الرفع ظاهري أو واقعي، فهذا لا يعينه السياق، هل ان الرفع رفع للمؤاخذة أو رفع لأصل التشريع، السياق يبين لنا ان المراد الاستعمالي من الرفع ككاشف عن المراد الجدي يوجد له جامع، هذا هو المقدار، هناك جامع حقيقي بين أنواع الرفع ومصاديقه وخصوصياته، كلها لا يعينها، يعين فقط وجود الجامع، فهو يمنع من استفادة التغاير لا أنه قرينة معينة.

082

**الوجه الأخير**: أن يقال انه لا تعارض بين استصحاب عدم زيادة الركعة، واستصحاب عدم زيادة التسبيح. أو لا تعارض بين البراءة عن مانعية الركعة والبراءة عن مانعية التسليم، والسر في ذلك: ان جميع الأصول المرخصة في جانب التسليم لا تجري لان فرض الاتيان بالتسليم هو فرض نقص الصلاة وعدم الاجتزاء بها، واذا كان جريان الاصل في احد طرفي العلم الاجمالي مما لا اثر له جرى الاصل في الطرف الآخر بلا معارض، والمقام من هذا القبيل، فإن جريان الأصل المرخص في التسليم لا أثر له، سواء كان هذا الأصل البراءة عن مانعية التسليم ام كان هذا الأصل استصحاب عدم زيادة التسليم. فإن المكلف لو سلّم فإن مقتضى القاعدة عدم الاجتزاء بصلاته، لأن البراءة عن مانعية التسليم أو استصحاب عدم زيادة التسليم لا يثبت تحقق الامتثال، فحيث إنه لا يثبت تحقق الامتثال فالجاري في حق المكلف استصحاب عدم الامتثال، فاذا كان الجاري في حقه استصحاب عدم الامتثال فلا اثر للبراءة عن مانعية التسليم، فجميع الأصول المرخصة في جهة التسليم لاغية لا اثر لها، بمقتضى استصحاب عدم الامتثال، إذن فيجري الاصل المرخص في الطرف الآخر وهو الركعة بلا معارض، وينحل بذلك العلم الإجمالي حكماً. فهذا هو الوجه في انحلال العلم الاجمالي على جميع المباني.

**المطلب الثاني**: إذا شك المكلف بين الثلاث والأربع حصل له علم إجمالي إما بجزئية التسليم او مانعية التسليم، فإنه إن كان صلى أربعاً فالتسليم جزء وإن كان صلى ثلاثاً فالتسليم مانع، فهنا علم اجمالي دائر بين مانعية التسليم وجزئيته.

**الجواب عن ذلك:** أن هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً. اولاً لعدم تعارض الاصول في اطرافه. فانه لا تعارض بين البراءة عن الجزئية والبراءة عن المانعية. فإن البراءة عن المانعية تعني جواز الترك والفعل لان التسليم ليس بمانع، والبراءة عن الجزئية ايضا تقول لا يجب عليك الفعل، فهل هناك تعارض بين اصل يؤدي الى جواز الفعل والترك، وبين اصل يؤدي الى جواز الفعل او الى جواز الترك، اذن لا يوجد تعارض بين الاصلين اطلاقاً.

ثانياً: إن ملاك منجزية العلم الإجمالي تعارض الأصول وملاك تعارض الاصول اداءها الى الترخيص في المخالفة القطعية ولا يوجد مخالفة قطعية في المقام، فانه ان اختار التسليم فالمخالفة احتمالية، لانه يحتمل انه أتى بأربع، وان ترك التسليم فالمخالفة ايضا احتمالية لانه يحتمل انه اتى بثلاث، فلا يؤدي جريان الاصل في الجزئية والمانعية الى الترخيص في المخالفة القطعية كي يكون ذلك موجبا للتعارض.

**المطلب الثالث:** قد يقال: ان استصحاب عدم الرابعة لا اثر له وذلك لمقدمتين:

**المقدمة الاولى**: أن الوجوب الضمني المتعلق بالرابعة ليس له جعل اطلاقاً كي يتصور فيه سقوط وثبوت، فإن الوجوبات الضمنية مجرد تحليل عقلي وإلا فما جعله المولى هو الأمر الاستقلالي بالمركب، الا ان العقل يحلله الى وجوبات ضمنية بعدد الاجزاء فليس هناك جعل لوجوب ضمني بالركعة الرابعة كي يتصور فيه سقوط وثبوت.

**المقدمة الثانية**: إنه يعتبر على مبنى الآخوند في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيا او موضوعاً لحكم شرعي. واستصحاب عدم الرابعة ليس كذلك. فإن عدم الرابعة ليس حكماً شرعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، اذ المفروض أن الوجوب الضمني لا جعل له، كي يكون عدم الرابعة موضوعاً له. بل حتى لو أيقن المكلف بأنه اتى بأربع مع ذلك الوجوب الضمني لم يسقط ما لم يتم الصلاة. فالوجوب الضمني مقطوع البقاء أتى بالرابعة ام لم يأت ما لم يتم الصلاة، فلا أثر لاستصحاب عدم الرابعة كي يكون جارياً.

**الجواب: أولاً:** إنكار الكبرى. وهي أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعيا او موضوعاً لحكم، بل يكفي أن يترتب عليه التنجيز او التعذير. واستصحاب عدم الرابعة مؤكد لقاعدة الاشتغال. فيترتب عليه التنجيز. **ثانياً:** لو سلمنا بالكبرى، وقلنا بأن لا وجوب ضمني في البين، مع ذلك يترتب على استصحاب عدم الرابعة بقاء الأمر الاستقلالي نفسه، فلو فرضنا أن المكلف تشهد وسلّم ولو بقصد الأعم، ومع ذلك ما زال يشك انه أتى بأربع ام لا؟ فان استصحاب عدم الرابعة اثره أن الوجوب الاستقلالي المتعلق بالمركب ما زال باقياً. وهذا كافٍ. المطلب الثالث يأتي له التعرض غداً.

**(مناقشة التطبيقات)**

المسألة المطروحة: أنه اذا دار الامر بين متعلق الأمر خصوص الفعل المباشر، او الأعم من المباشرة والتسبيب، هل أنا مأمور برمي جمرة العقبة بالمباشرة؟ او يصح أن استيب من يقوم مقامي في رمي الجمرة.

فما هو مقتضى الأصل اللفظي في المقام؟ يعني إطلاق الهيئة او إطلاق المادة. فما هو مقتضى إطلاق الهيئة وما هو مقتضى اطلاق المادة في المقام؟

(وذكر السيد الشهيد تفصيلاً أنه اذا كانت المادة من المواد الصدروية كالرمي والذبح والحلق، النسبة فيها صدورية، فتشمل المباشرة والتسبيب. فيصدق إطلاق المادة. أما اذا كان النسبة حلوية، فلا يعقل ان يقال ان للمادة نسبتان، فهي اما نسبة صدورية، وإما نسبة حلولية، اذا كانت نسبة صدورية تشمل المباشرة والتسبيب، نقول: مقتضى إطلاق المادة في الرمي صدقها على التسبيب، اما اذا كانت النسبة حلولية كالطواف، فإن الطواف ليس نسبة صدورية لا يتعلق بالغير، او العسي، فيشك المكلف هل يجزيه ان يستنيب عنه غيره بالطواف عنه أم لا؟ فهنا يقول السيد الصدر لا يصدق على التسبيب بطواف غيره أنه طواف منه، فلذلك لا يتشمل المادة التسبيب في موارد النسبة الحلولية.

هذا تفصيل السيد الصدر. فهل هناك اشكال على تفصيل السيد الصدر. يعني اذا افترضنا ان النسبة صدورية لا حلولية، فهل يتم كلامه في فرض النسبة الصدورية؟ فيتمسك بإطلاق المادة حتى لموارد الاستنابة والتسبيب عبر الاستنابة؟.

**الفرع الثاني:** إذا دار الامر بين المباشرة والتسبيب او التبرع. يعني الكلام في إجزاء التبرع من دون اي تسبيب. هل يجري رمي غيري عنّي. كما في زكاة الفطرة أنها تجب على الأب الولد يدفعها تبرعا او بالعكس. هل يجزي تبرع غيري عني بزكاة الفطرة من دون أي تسبيب مني لا توكيلا ولا استنابة. فهنا ما هو مقتضى إطلاق المادة؟ هل يفرق بين الحكم التكليفي والوضعي. في الحكم التكليفي واضح، كالكفارة وزكاة الفطرة. لا يجزي التبرع بمقتضى عدم صدق إطلاق المادة وصدق إطلاق الهيئة. أما اذا افترضنا انه حكم وضعي، كثبوت الخمس في ذمتي، فالآن تبرع غيري بتفريغ ذمتي. في الموارد التي يجتمع إطلاق الهيئة والمادة إيهما يقدم. لو قلنا إن مقتضى إطلاق المادة الاجتزاء وهو صادق. ومقتضى إطلاق الهيئة عدم الاجتزاء وهو صادق، فاجتمعا إطلاق المادة وإطلاق الهيئة معا، فإيهما يقدم عرفاً؟.

الجواب، إطلاق الهيئة متأخرة رتبة عن إطلاق المادة، فمتى ما صدق إطلاق المادة في مورد لم تصل النوبة إلى إطلاق الهيئة.

يأتي الكلام في مقتضى الاصل العملي.

083

**المطلب الأخير**: عن جريان الاستصحاب عند الشك في الركعات، أن استصحاب عدم الرابعة لغو، بلحاظ أن الأثر المنظور اليه لهذا الاستصحاب هو وجوب الاتيان بالركعة الرابعة. ونحن حتى لو قلنا بأن الوجوب الضمني وهو وجوب الرابعة له جعل وليس أمراً تحليلياً عقلياً، وإنما هو مجعول شرعي كالوجوب الاستقلالي، فله ثبوت وسقوط. مع ذلك لا يجري استصحاب عدم الرابعة لإثبات هذا الوجوب الضمني الا وهو وجوب الرابعة. والسر في ذلك أن هذا الوجوب مشروط بالقدرة كسائر الوجوبات التكليفية، ولا يمكن إحراز القدرة على امتثاله، الا اذا انكشف الواقع، لان وجوب الإتيان بالرابعة فرع عدم الاتيان بالرابعة، وإلا لو كان قد أتى بالرابعة واقعا فهو لا يقدر على الاتيان بالرابعة لانه تحصيل حاصل. اذن وجوب الاتيان برابعة متفرع على عدم الرابعة واقعا، فلا يمكنه ان يحرز انه قادر على الاتيان بالرابعة الا اذا انكشف له الواقع، وأنه فعلاً ما أتى برابعة، ولو انكشف له الواقع لانتفى الاستصحاب لانتفاء موضوعه وهو الشك، إذن حيث إن وجوب الرابعة الذي نريد الوصول اليه بالاستصحاب فرع القدرة، وإحرازها فرع انكشاف الواقع، وانكشاف الواقع يعني انتفاء هذا الوجوب لانتفاء الاستصحاب المثبت له، لانتفاء موضوعه وهو الشك، فكيف يعقل التوصل بالاستصحاب لوجوب لا يمكن أن يكون فعلياً إلا بزوال الاستصحاب؟!.

**الجواب عن ذلك، من وجوه:**

**الوجه الاول**: أن مؤدى الاستصحاب عدم الرابعة ظاهراً لا عدم الرابعة واقعاً، فالمطلوب بالاستصحاب الرابعة الظاهرية، فبما أن الوجوب الناشئ عن الاستصحاب وجوب ظاهري، ومتعلقه الرابعة الظاهرية، فهذا امر مقدور له، فإن الإتيان بالرابعة الواقعية هو الذي لا يحرز القدرة عليه، وأما الإتيان بالرابعة الناشئة عن الاستصحاب أي الرابعة الظاهرية، فهو أمر مقدور له في ظرف الشك، وعلى ذلك فلا يرد الاشكال.

**الوجه الثاني**: إن من أتى بثلاث واقعاً ، فما هو الوجوب الفعلي في حقه، هل هو وجوب الرابعة متعيناً؟ أو هو الجامع بين الرابعة أو تبديل الامتثال بصلاة أخرى؟.

فبناءً على أن دليل حرمة القطع لا يشمل الصلاة المشكوك في صحتها، اذن فوجوب الصلاة الرباعية مما يجوز تبديل الامتثال فيه بامتثال آخر، كما هو مفاد الأدلة، فنتيجة ذلك أن من أتى بثلاث واقعاً مع ذلك لا يتعين عليه الرابعة، بل يجوز له أن يبدل الامتثال في ظرف الشك في الصحة. إذن فاستصحاب عدم الرابعة لا يزيد على ذلك، أي لا يترتب على استصحاب عدم الرابعة في هذه الصلاة اكثر من وجوب الجامع بين رابعة فيها او تبديل الامتثال، وهذا الجامع مقدور ولو بالقدرة على الفرد الآخر، فلو فرضنا ان هذا المكلف واقعا اتى بأربع، مع ذلك يمكنه امتثال الجامع، بأن يبدل هذا الامتثال بامتثال آخر. فدعوى أن الأثر المترتب على الاستصحاب مما لا يحرز القدرة على امتثاله، ممنوعة، بأن الأثر ليس وجوب الرابعة تعييناً، كي يقال بأنه لا يحرز القدرة على امتثاله، إنما وجوب الجامع بين رابعة متممة، او امتثال آخر، وهذا الامتثال يمكن امتثاله حتى مع فرض الاتيان بأربع واقعاً.

**الوجه الثالث**: إن قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك)، هل هو حكم تكليفي ام وضعي؟ وعلى فرض انه تكليفي هل هو نفسي ام طريقي؟

فاذا قلنا إن النهي في المقام تكليف نفسي فربما يرد الإشكال، فإن هذا التكليف النفسي إنما يكون فعليا في فرض احراز القدرة على امتثاله، وإلا فتجري البراءة عنه عند الشك في موضوعه وهو القدرة. اما اذا قلنا إنه تكليف لكن طريقي، أي أن النهي في المقام نهي مولوي لكن طريقي، كما ذهب اليه السيد الشهيد، أي نهي قصد به مراعاة الواقع، فاذا كان نهياً طريقياً فهو كما يقول السيد الشهيد، أن روح الحكم الطريقي إبراز الاهتمام بالواقع، فروح النهي عن النقض نهياً طريقياً إبراز الاهتمام بالواقع. وبالتالي بناءً على ذلك لا يشترط احراز القدرة لان المهم هو الاهتمام بالواقع، واحرازه بأي كيفية، فالمناسب لهذا التكليف الطريقي احتمال القدرة لا احراز القدرة، فإن احتمال القدرة يكفي في طريقيته لإحراز الواقع. وإلا لورد النقض بالأمارة، فلو فرضنا ان شخصا يصلي، وشك بين الثلاث والأربع، وقالت زوجته أنت لم تأت برابعة، ألا يجب عليه الإتيان بالرابعة؟! وإلا لجاء الاشكال: ان الوجوب في حقه (وجوب الرابعة) فرع احراز القدرة، ولا يحرز قدرته على الرابعة الا اذا انكشف الواقع، فعاد الاشكال الى سائر الامارات والطرق، لا في خصوص الاستصحاب.

وإن قلنا ان الاستصحاب حكم وضعي، أي ان قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) إرشاد الى حجية المستصحب. إما بمعنى المنجزية، لو كان المستصحب تكليف او موضوع تكليف، او بمعنى المعذرية إن كان المستصحب ترخيص او موضوع ترخيص، فليس مفاد لا تنقض، الا الارشاد الى المنجزية او المعذرية، وبناء على ذلك فليس في البين حكم تكليفي يشترط في امتثاله القدرة، بل ليس إلا المنجزية او المعذرية. ومن الواضح أنه يكفي في تنجز الواقع في حقه ببركة الاستصحاب احتمال القدرة على الإتيان به، ولا يتوقف تنجز الواقع على إحراز القدرة عليه.

**فإن قلت:** أليس هناك قاعدة متفق عليها بين الأعلام، وهي أصالة القدرة، أي ان من شك في قدرته على الامتثال، فالاصل فيه أنه قادر. فمن كان أمامه ميّت مسلم يجب دفنه، فشك، هل أنه قادر على دفنه؟ أم لا؟ نتيجة تزول الثلج، شك هل انه قادر على دفن الميت او لا؟ فإنه ليس معذورا في اجراء البراءة بان يقول: التكليف فرع القدرة فالشك في القدرة شك في التكليف، والشك في التكليف مجرى للبراءة، بل الأصل العقلائي أنك قادر، ما لم تحرز العجز. فيقال: في المقام الأصل القدرة. وبالتالي يلغو جريان الاستصحاب لان مقتضى الاصل انه قادر.

**فالجواب:** ان هناك فرقا بين المنجز العقلي والمنجز الشرعي، فالمنجز العقلي ملاكه: عدم احراز ترخيص الشارع، أي عدم احراز الامن.

بينما المنجز الشرعي، ملاكه: احراز الالزام، وإحراز عدم الترخيص، ومن الواضح ان المنجز الشرعي لاحراز عدم الترخيص اعظم دخلا في ادانة المكلف من المنجز العقلي. فلذلك لا تصل النوبة للمنجز العقلي مع وجود المنجز الشرعي الا وهو استصحاب عدم الرابعة.

هذا تمام الكلام في بحث الصحيحة الثالثة لزرارة.

ويأتي الكلام في موثقة اسحاق بن عمار (اذا شككت فابني على اليقين).

084

الرواية الرابعة

مما استدل به على حجية الاستصحاب رواية اسحاق بن عمار، التي رواها في الفقيه. (إذا شككت فابني على اليقين، قلت هذا اصل؟ قال: نعم). والكلام في الرواية من ناحية السند ومن ناحية الدلالة:

**أما السند: فالبحث من جهتين:**

**الجهة الاولى:** ان الفقيه ذكرها بعنوان (روي عن اسحاق بن عمار)، ولذلك فهناك كبرى وقع البحث فيها، وهي: هل أن طرق الصدوق للمشيخة تشمل ما يذكره في الفقيه بصيغة (روي) أو يختص طريق المشيخة بما يذكره في الفقيه مسنداً، بأن يذكر السند. وقد ذهب جمع الى عدم الشمول، ولكن لا يبعد الشمول لوجهين:

**الوجه الأول**: أن قول الصدوق في المشيخة (وما كان فيه عن إسحاق بن عمار فقد رويته عن أبيه عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن اسماعيل، عن صفوان بن يحيى عن اسحاق بن عمار). ومقتضى اطلاق هذه العبارة حيث قال (وما كان فيه عن اسحاق) شمولها لما يعبّر عنه في الفقيه (روي عن اسحاق او ما عن اسحاق).

**الوجه الثاني**: الذي ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في بحوثه: أننا تتبعنا الفقيه فرأينا تطابق ترتيب المشيخة على ترتيب الأحاديث، بمعنى أنك اذا راجعت (ج1 من الفقيه) ففي الباب الاول عن فلان وفي الباب الثاني عن فلان، فإنك ترى ترتيب المشيخة في الاسانيد على نسق ترتيب الاحاديث ورواتها، وهذا يشكل قرينة على أنه اذا قال: وما كان فيه عن إسحاق بن عمار، وذكر هذا بعد ذكر طريقه لمن روى عنه أولا، وقبل طريقه لمن روى عنه ثالثاً، فيستفاد من ملاحظ كون ترتيب الطرق على ترتيب الاحاديث ان المنظور اليه في قوله( وما كان فيه عن اسحاق بن عمار) ما يشمل ما ذكره بعنوان (روي). فإن هذا هو الظاهر من سياق الترتيب، الا في بعض الموارد التي لخلل فيها اختلف الترتيب.

أما المشكل الثاني في السند: فإن الكلام في علي بن اسماعيل، هل هو علي بن اسماعيل بن عيسى القمي، ألذي لا توثيق له؟ او هو علي بن اسماعيل السندي، وقد افاد الوحيد البهبهاني في فوائده: ان علي بن اسماعيل متحد مع السندي الذي هو لقب لأبيه، وذلك بقرينة اتحاد الراوي والمروي عنه، فهو في هذه الطبقة ينصرف الى السندي، والسندي قد ذكرت مجموعة قرائن لتوثيقه:

**منها:** أنه روى عنه الإجلاء المعروفون بالطعن والتثبت، كسعد بن عبد الله وأحمد بن محمد بن عيسى.

**ومنها:** ان الشيخ في التهذيب اعتمد على حديثه في أكثر من خمسة وأربعين مورداً من دون تضعيف.

**ومنها:** أنه ممن لم يستثنى من نوادر الحكمة، من قبل ابن الوليد وتلميذه الصدوق. فاذا لوحظت هذه القرائن من حيث المجموع فأوجبت الوثوق بسلامة لسانه فبها، وإلا فكل واحدة منها محل تأمل وتدقيق. **أما بالنسبة لدلالة الرواية: فهنا عدة محتملات:**

**المحتمل الأول**: ان المقصود باليقين، ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) أي تحصيل اليقين بفراغ الذمة، فقوله (ع): إذا شككت فابني على اليقين. أي فعليك بتحصيل اليقين بالفراغ، وذلك: **أولاً**: لان الصدوق الذي هو مصدر هذه الرواية ذكرها في باب الشك في الركعات. وذكرها في هذا الباب مانع من احراز اطلاقها لغيره. ولا يقين يبنى عليه في باب الشك في الركعات إلا اليقين بالفراغ.

**وثانياً**: لصحيحة عبد الرحمن بن الحسن ابن الحجاج عن ابن ابراهيم عن ابي عبد الله ع، سألته عن السهو في الصلاة، فقال: تبني على اليقين وتحتاط على الجزم، وتحتاط بالصلوات كلها). فإن ظاهرها ان اليقين في باب الشك هو اليقين بالفراغ. وفي كلتا القرينتين تأمل. فإن اليقين في باب الشك في الركعات يحتمل اليقين الاستصحابي، والصدوق نفسه الذي أورد الرواية في باب الشك في الركعات مذهبه التخيير بين البناء على الأقل وإتيان الركعة المتصلة او البناء على الأكثر.

فكيف يقال بأن ذكر الصدوق لهذه الرواية في باب الشك في الركعات يشير الى أن المنظور اليقين بالفراغ الذي يتصور في باب الشك في الركعات. فإن اليقين المتصور في باب الشك في الركعات يشمل اليقين الاستصحابي. وبهذا يظهر النظر في الاستشهاد بصحيحة بن الحجاج، فإن قوله (تبني على اليقين وتأخذ بالجزم) محتمل لإرادة اليقين الاستصحابي.

**المحتمل الثاني:** أن المراد باليقين هنا، قاعدة اليقين، أي اليقين بالحدوث، والشاهد على إرادة قاعدة اليقين من الرواية: أن قوله (إذا شككت فابني على اليقين) ظاهر في وحدة المتعلق، أي أن ما تعلق به الشك هو ما تعلق به اليقين، ولذلك قال (ابني على يقينك به) لا على شكك فيه، ولا يتصور وحدة المتعلق الا في قاعدة اليقين، كما اذا تيقن بدخول الشهر ثم شك في يقينه نفسه على نحو الشك الساري، فالشك واليقين متحدان في المتعلق وهو الحدوث. بينما لو أريد اليقين الاستصحابي فإن المتعلق حقيقة مختلف، لأن متعلق اليقين الحدوث، ومتعلق الشك البقاء. بينما ظاهر الرواية وحدة متعلقيهما.

**المحتمل الثالث:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) وتلميذه السيد الشهيد، من أن الظاهر اليقين الاستصحابي.

**بيان ذلك بذكر قرائن ثلاث:**

**القرينة الأولى**: إن الظاهر من قوله (ع): (فابني على اليقين) إرادة اليقين الفعلي عند البناء عليه، لا من جهة ظهور المشتق في المتلبس، فإن هذا الظهور يجتمع مع إرادة اليقين فيما مضى أو إرادة اليقين بالفعل، حيث إن اليقين ظاهر في اليقين الفعلي إما الفعلي في ظرفه، او الفعلي حين الكلام، او الفعلي حين البناء عليه.

فظهور المشتق في الفعلية يجتمع مع سائر المحتملات، إنما الكلام في ظهور النسبة والاسناد لا في ظهور المشتق، فإن ظاهر هذه الإسناد (فابني على اليقين) إرادة اليقين الفعلي عند البناء عليه، وهذا إنما يتصور في اليقين الموجود عن البناء، وأما اليقين بالفراغ حسب المحتمل الاول بعد لم يحصل، واليقين في قاعدة اليقين قد زال بالشك، فاليقين المنحفظ في حالة البناء عليه هو اليقين الاستصحابي لا غيره.

**القرينة الثانية:** ما ذكر في التقرير الآخر للسيد الشهيد، من أن مركوزية الاستصحاب عقلائاً ومتشرعاً توجب انصراف أمثال هذه الروايات لليقين الاستصحابي. بخلاف اليقين في قاعدة اليقين. فإنه يحتاج الى تأمل وعناية في الالتفات اليه، لذلك نجد السائل وهو اسحاق بن عمار قفز لسؤال آخر وهو: قلت هذا اصل؟ قال: نعم.

فإن الانتقال الى السؤال الاخر ظاهر انه فهم بمجرد الاطلاق ما ينصرف اليه اللفظ بحسب المركوز، والا لسأل هل اليقين هذا ام هذا؟ الا ان يقال: لعل ما انصرف اليه ذهن اسحاق هو اليقين بالحدوث بلحاظ قرينة وحدة المتعلق، فاستفاد من وحدة المتعلق أن المقصود اليقين في قاعدة اليقين.

**القرينة الثالثة:** قد يقال إن هذا التعبير ليس مبرزاً عرفيا لقاعدة اليقين، بلحاظ أن قاعدة اليقين ركنها الركين اليقين بالحدوث، فلو قال (ع): اذا تيقنت بشيء ثم شككت فيه فابني على اليقين. كان ظاهراً في قاعدة اليقين. اما اذا ابتدأ بالشك، قال: اذا شككت فابني على اليقين، فهذا ليس مبرزا عرفيا لإرادة قاعدة اليقين التي قواما باليقين. اذ لو كان مراده ذلك لذكر اليقين اولاً، لأنه العصب والعكاز في جريان القاعدة. فتأمل.

085

**المحتمل الرابع:** في مفاد رواية إسحاق بن عمّار: أن المراد باليقين الطريق اليقيني. وكأن منظورها أن المؤمن من واجبه أن يسلك ما يتقين بأنه طريق للواقع، كما في قوله عزّ وجل {ولا تقفوا ما ليس لك به علم}، وكما ورد عن امير المؤمنين (ع) في كتابه لمعاوية: (وأما استوائنا في الحرب والرجال فلست بامضى مني بالشك على اليقين). حيث إن ظاهره ان المضي على اليقين أي الاخذ باليقين في الطرق الموصلة للواقع هو مقتضى شأن المكلف، وبناءً على هذا فمفاد الرواية: انه إذا كان امامك طريقان: طريق مشكوك الوصول وطريق متيقن فخذ بما هو المتيقن، وهذا يختلف عما افاده الشيخ الأعظم من ان المراد باليقين اليقين بالفراغ، فإن هناك فرقاً بين يقينية الطريق ويقينية المؤدى، مثلا خبر الثقة ليس يقيني المؤدى ولكنه يقيني الحجية والطريقية. كما أن نفس قاعدة البناء على الأكثر هي في حد ذاتها يقينية الاعتبار، وإن لم تكن يقينية المؤدى مع احتمال مانعية السلام والتكبير، فمنظور الشيخ الاعظم اليقين بالمؤدى، أي اليقين بالفراغ، بينما المنظور اليه في هذا المحتمل يقينية الطريق، مع غمض النظر عن مؤداه. وربما يشكل على هذا الاحتمال: بأن هناك قرينتان تمنعان من ظهور هذه الجملة (إذا شككت فابني على اليقين) في اليقين الطريقي، أو الطريق اليقيني.

**القرينة الاولى**: ان الامر معلق على الشك. حيث قال: إذا شككت فابني على اليقين. ولو كان المقصود الطريق المتيقن لم يكن هناك مبرر لتعليقه على الشك. فالمكلف مأمور بأن يسلك ما يتيقن بحجيته، أو اعتباره، سواء شك فعمل باليقين أو لم يكن شاكاً. فتعليق الأمر بالأخذ باليقين على الشك صارف عن هذا المحتمل.

**القرينة الثانية:** أن سياق هذا التعبير (إذا شككت فابني على اليقين) ظاهر في بيان أن وجود الشك ليس مانعاً من العمل باليقين، فكأنه قال: لا يمنعك شكك من البناء على اليقين، وهذا يتناسب إما مع قاعدة اليقين، أو مع الاستصحاب. نظير: ما ورد في صحيحة زرارة (ويبني على اليقين ويتم عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

**ولكن، يجاب عن هاتين القرينتين:**

**أما الاولى،** فلان ذكر الشك في المقام لا من باب التعليق بل لأن الثمرة إنما تظهر في فرض الشك، فالفرق بين الطريق المتيقن وغيره إنما تظهر ثمرته في فرض الشك، وإلا فلا تظهر الثمرة في فرض عدم الالتفات. إذن فليس قوله (إذا شككت فابني على اليقين) تعليقاً، إنما هو بيان لما هو المتعارف، من الرجوع لليقين في ظرف الشك.

**وأما القرينة الثانية**: فدعوى ظهور السياق في عدم المانعية ممنوعة، بل الظاهر هو المقابلة، فكأنه يقول: إذا كان أمامك طريقان شككت في أحدهما وتيقنت بالآخر فخذ بما هو المتيقن، لا أنه في مقام بيان عدم مانعية الشك من العمل باليقين.

**المحتمل الخامس:** إن يقال: إن المراد باليقين هو أصالة العدم، أصالة عدم الجديد، أو عدم الحادث، أو عدم الرافع...الخ. والسر في ذلك: أن مراجعة كلمات الفقهاء كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) ترشد الى أنهم اصطلحوا بالتعبير بالبناء على اليقين على ارادة الاصل العدم. فقد ذكر المحقق الكركي في جامعه: إذا شك في سجدتي السهو، هل سجد واحدة أم اثنتين بنى على اليقين وهو السجدة الواحدة. وذكر في نهاية الأحكام:

إذا شك في عدد التكبيرات، فإن كان قبل أن يقرأ بنى على اليقين، وهو عدم الزائد، وإن كان بعد أن دخل في القراءة لم يلتفت. وذكر الشهيد الثاني في فوائده:

أن من شك في عدد الركعات في النافلة فهو مخيّر بين البناء على اليقين، وهو الأقل. وبين البناء على الأكثر.

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ في الخلاف، عن الشافعي:

إذا شك في عدد الركعات بنى على اليقين، وهو النقصان. وذكر في الانتصار: فقال: مما انفردت به الإمامية: انه إذا شك المكلف في الركعتين الأخيرتين من الرباعية بنى على الأكثر، وقال باقي الفقهاء بالبناء على اليقين وهو النقص.

وأيضاً ورد في رواية سهل بن اليساع كما في الوسائل: إذا لم يدر ثلاث صلى أم اربعاً يبني على النقصان، ويؤخذ بالجزم ويتشهد تشهدا خفيفا عند انصرافه.

وكذلك ذكر الشيخ في المبسوط: فيما إذا شك الإنسان أنه طلّق زوجته تطليقة واحدة أم ثلاث، بنى على اليقين، وهو التطليقة الواحدة، كما ذكر في المبسوط أنه إذا اختلف الولي والجاني فقال الولي: ضربته وهو حي، فأنت الذي قتلته، وقال الجاني ضربته وهو ميت فلم اقتله، فقيل بتقديم قول الجاني. وكأنه للشك في الضمان، وقيل بتقديم قول الولي لان الأصل هو الحياة فيبني على اليقين.

وذكر في الناصريات: ان من تيقن الحدث وشك في الطهارة أو تيقن الطهارة وشك في الحدث، بنى على اليقين.

فإن الظاهر من مجموع هذه الكلمات: أن هناك مصطلحاً مرتكزاً لعنوان البناء على اليقين. وأن المراد بهذا العنوان أصالة العدم. لأجل ذلك: بما أن هذه الروايات الشريفة محفوفة بهذه المرتكزات الفقهية فإن لم تنصرف على طبقها فلا أقل من أنه لا يحرز ظهورها في المعنى المخالف.

**فإن قلت:** لعل منشأ هذا الاصطلاح هو العامة. وجرى عليه فقهائنا المتقدمون من باب الفقه المقارن، لا أنه ارتكاز فقهي بينهم.

**قلت:** كما ذكر السيد الشهيد ان القرينة المحتملة تارة تكون قرينة منفصلة، وأخرى تكون قرينة متصلة.

فإن كان المحتمل قرينة منفصلة فالنافي لها نفس الظهور، لأنه إذا انعقد ظهور وشككنا في قرينة منفصلة على خلافه نفاه العرف بنفس الظهور.

وأما إذا كان المحتمل قرينة متصلة، كما إذا ورد عنهم (عليهم السلام): (عمد الصبي وخطأه واحد). واحتملنا ان هناك قرينة متصلة تدل على اختصاص هذا العام بباب الجنايات. فيقال: إن القرينة المتصلة إما لفظية، وإما ارتكازية.

فإن كانت القرينة المحتملة لفظية، فنفس سكوت الراوي عن نقلها شهادة بعدمها، بمقتضى ضبطه.

وأما إذا كانت القرينة المحتملة ارتكازية، فلا يكون سكوت الراوي شهادة بعدمها، اذ لعل الراوي لم ينقلها لوضوحها في زمانها، وعدم احتماله لخفائها وزوالها، نتيجة كونها ارتكازية. وهذا لا يتنافى مع ضبط الراوي، فإن ضبطه للنقل في مورد احتمال زوال القرينة احتمالاً عقلائياً. إذن متى ما قام منشأ عقلائي لاحتمال قرينة ارتكازية لم يكن سكوت الراوي شهادة بعدمها.

ونحتمل في المقام في قوله (عمد الصبي وخطأه واحد) نحتمل عقلائياً اختصاصه بباب الجنايات. وهناك منشأ عقلائي لهذا الاحتمال، وهو رواية الصدوق له في باب الجنايات، فلعل الامام ذكره مطلقا متكئا على قرينة ارتكازية أو لعل الراوي نقله بالأصل في باب روايات الجنايات، أو لعل الفقيه اطلع على قرينة توجب الاختصاص فنقله في باب الجنايات.

فمع وجود منشأ عقلائي لاحتمال القرينة الارتكازية لا يكون سكوت الراوي شهادة بالعدم. وكذلك الأمر في المقام، فإن تعارف إطلاق البناء على اليقين على خصوص اصالة العدم، وإن كانت هي صغرى من صغريات الاستصحاب، لكن اصطلح على هذا الاصل بالذات على البناء على اليقين منشأ عقلائي لاحتمال الاتكاء على مثل هذه الرواية على هذا المرتكز.

**فتلخّص**: إن الرواية الشريفة لا ظهور لها في الاستصحاب بالنحو الذي نريد الاستدلال به، مع ورود المحتمل الرابع والخامس.

ودعوى أن قوله (إذا شككت فابني على اليقين) ظاهر في أن اليقين فعلي مفروغ عنه حين البناء عليه. لا يعين اليقين الاستصحابي. فإن المحتمل الثالث والمحتمل الرابع أيضاً مجتمع مع كون اليقين فعلياً حين البناء عليه.

هذا تمام الكلام في هذه الرواية. ويأتي الكلام في الرواية التي بعدها.

**ملحق للدرس السابق**

**أشكل بعضهم:** بأنه عند مراجعة مشيخة الصدوق مع المتن (متن الأحاديث) وجدنا الترتيب كما ذكرتم، ولكن في بعضها قال (روى) إسحاق بن عمار. فلعل المقصود بقوله (وما كان فيه اسحاق بن عمار، ما عبر فيه بالمتن بـ (ما ورى) لا ما عبر عنه بـ(روي).

**ولكن أقول:** إذا فرغنا من هذه النقطة (تطابق المشيخة في التهذيب مع المتن)، فإذا احرزنا المطابقة بين مشيخة الفقيه وبين المتن، خصوصاً متن (الجزء الاول) نجد انه في عدة من الموارد لعلها أثر من خمسة عشر مورداً، في نفس الموضع من الترتيب، عبر في المشيخة (ما كان فيه)، وعبر في المتن (روي). منها: عبد الله المرافقي، (ص14، رقم 40). ومنها: هشام بن الحكم (ص176)، منها: اسماء بنت عميس (ص203).

بل مما يؤكد ذلك أنه في المشيخة ذكر طرقا لأشخاص لم يعبر في الفقيه كله إلا بـ (روي عنه). ولم يسند إليه في الفقيه كله رواية إلا بعنوان (روي عنه). منهم معصب بن يزيد الأنصاري، وياسر الخادم.

086

وصل الكلام في روايات الاستصحاب، إلى

الرواية الخامسة

رواية القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، كما في الخصال: عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أبي عن جدي عن آبائه. أن أمير المؤمنين (ع) علّم أصحابه في جلسة واحدة أكثر من أربعمائة باب فيما يصلح للمسلم في دينه ودنياه.

ومما قال: من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين.

والبحث في هذه الرواية يقع من ناحية السند، ومن ناحية الدلالة.

**أما من ناحية السند:** فإن ما يتأمل في وثاقته هو القاسم بن يحيى. حيث لم يوثقه أحد من المتقدمين.

ولكن ربما يتوصل الى وثاقته بأمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن الشيخ الصدوق (ره) في (الفقيه) أورد زيارة للحسين (ع) مشتملاً سندها على القاسم بن يحيى، وقال: إنني ذكرت في كتاب الزيارات وفي كتاب مقتل الحسين (ع) أنواعاً من الزيارات، وقد اخترت هذه لهذا الكتاب لأنها عندي أصح الزيارات من جهة الرواية وفي ذلك بلاء وكفاية.

فيقال: إن ظاهر تعبيره أنها أصح الزيارات من جهة الرواية. أن منشأ اعتماده عليها ليس هو الوثوق بصدورها. وإنما منشأ اعتماده وثاقة الراوي، ولذلك قال: من جهة الرواية. فهذا توثيق من قبل الصدوق (ره) لرواة الزيارة، ومنهم القاسم.

**الوجه الثاني**: أنه لم يستثنى من كتاب نوادر الحكمة.

**الوجه الثالث:** أن الأجلاء رووا عنه منهم: احمد بن محمد بن عيسى. فإذا ادعي أن المجموع من هذه القرائن يفيد الوثوق بلسانه فهو وإلا كل واحدة منها محل تأمل.

أما قول الصدوق (ره): إنها أصح الزيارات عندي من جهة الرواية.

فلعل المقصود بالرواية مقابل المتن. اي أنا لا اصحح المتن بتمامه، من حيث خلوه عن الغلو او التفريط، وإنما هو معتمد من جهة الرواية. والشاهد على ذلك: أن الصدوق حذف من الزيارة الفقرات التي لا يعتقد بمضمومنها، ومنها: إرادة الرب في مقاديره تهبط إليكم، وتصدر من بيوتكم، والصادر فيما فصل للعباد.

حذفها من الزيارة. فهذا شاهد على أن الصدوق (ره) عندما عبّر بالرواية كان ناظراً إلى انها مقابل المتن، أما ما هو منشأ اعتماده على الرواية. هل هو وثاقة الرواة؟ ام هو حصول الوثوق بها؟ هذا أمر آخر.

وأما عدم استثناء ابن الوليد له من النوادر فإنه قد يقال: ان من استثناه ابن الوليد فهو واضح الضعف، او ما كان من رواياته فيه غلوا او تخليط، واما من لم يستثنه فهل هو يشهد بوثاقته ام لا؟ فهذا اعم منه.

**الثالث**: وهو رواية الإجلاء كأحمد بن محمد بن عيسى. فإنما يتم لو عرف عنه أنه لا يروي إلا عن ثقة. وهذا لم يلتزم به. وإنما أخرج من قم من كان بنظره من الغلاة او راويا لروايات الغلو. مضافا الى معارضة ذلك بتضعيف ابن الغضائر بناء على ثبوت انتساب الكتاب الموجود اليه. فالسند إذن محل تأمل.

**وأما من جهة الدلالة:** حيث قال في الرواية: من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين). فهل ان مفاد الرواية قاعدة اليقين؟ ام أن مفادها الاستصحاب؟ أم أن مفادها الجامع بين قاعدة اليقين والاستصحاب؟. هذا ما يقع البحث فيه.

وقد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لعدة وجوه لمنع دلالة الرواية على الاستصحاب:

**الوجه الأول: وهو مؤلف من مقدمتين:**

**المقدمة الأولى**: إن الفارق بين قاعدة اليقين والاستصحاب بظرف الاختلاف. بيان ذلك:

إن الشك واليقين لا يجتمعان من جميع الجهات لكونهما ضدين، فلابد من اختلاف في الزمن، إما في زمن الوصفين، أو في زمن المتعلقين. فإن كان الاختلاف في زمن الوصفين بأن تيقن أولاً ثم شك، إلا أن متعلقهما واحد زماناً، كما إذا تيقن بعدالة زيد في الجمعة ثم شك في عدالته في نفس اليوم. فهذا مورد قاعدة اليقين.

وأما اذا كان الاختلاف في زمن المتعلقين، اي أن المتيقن هو الحدوث والمشكوك هو البقاء، وإلا فاليقين والشك متعاصران في زمن واحد، فهذه قاعدة الاستصحاب.

**المقدمة الثانية**: ما هو الظاهر من الرواية. هل هو اختلاف زمن الوصف؟ (اليقين والشك) مع اتحاد زمن المتعلق؟ ام هو اختلاف زمن المتعلق مع اتحاد زمن الوصف؟

**فأفاد:** ان ظاهر قوله (من كان على يقين فشك) هو اختلاف زمن الوصف، وأن اليقين سابق على الشك، فهذا شاهد على أن زمان المتعلق واحد، وإنما الاختلاف في زمن الوصف. إذن فمنظور الرواية هو قاعدة اليقين، لا الاستصحاب.

**وهذا الوجه صار مطرحاً لعدة اجوبة من قبل الأعلام:**

**الجواب الأول:** ما ذكره الشيخ نفسه حيث قال: اللهم الا ان يقال. وتنظره (قده) يرجع ايضا الى مقدمتين: **الأولى**: لا ريب أن ظاهر الرواية اختلاف زمن الوصف، (كان على يقين فشك). ولكن ظاهر التعبير عرفاً بالوصف المقيد بالزمن أن متعلق الوصف ذات المتيقن، لا المتيقن في زمن الوصف. بيان ذلك:

إذا قلت: كنت عالماً أمس بعدالة زيد، فإن ظاهره ان الزمن قيد لليقين، وأن المتيقن ذات العدالة لا العدالة في أمس، لا العدالة المتقيدة بالزمن، إذن مقتضى تقيد الوصف بالزمن استظهار ان المتيقن ليس مقيدا بالزمن نفسه.

**الثانية:** إذا استظهرنا أن متعلق اليقين ذات المتيقن فالتعقب بالشك بأن يقول (كنت عالماً أمس بعدالة زيد فشككت) فإن ظاهر التعقب ان متعلق الشك نفس متعلق اليقين، وهو ذات العدالة. وهذا مما ينسجم مع الاستصحاب حيث إن من قوام الاستصحاب تجريد المتعلق من الزمن، بحيث يرد اليقين والشك عليه.

فيقال (لا تنقض اليقين بالشك). مضافاً إلى أن روايات الاستصحاب السابقة عبّرت عن الاستصحاب بنفس التعبير، (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه) او (لا ينقض اليقين بالشك). ثم قال: فتأمل. والذي يبدوا ان تنظره (قده) محل تأمل، وذلك بأن يقال:

أولاً: إذا صرّح المتكلم بالمتعلق كما في المثال بأن يقال: كنت على يقين أمس بعدالة زيد فشككت الآن. فيستظهر ما افاده الشيخ. وأما اذا لم يذكر متعلقاً، قال: كنت على يقين فشككت، من كان على يقين فشك. فإن ظهور العبارة في اختلاف زمن اليقين والشك ليس قرينة على أن متعلق الشك ذات المتيقن لا المتيقن في ظرف معين، ليس ظاهراً في ذلك. بل يحتمل هذا التعبير عرفاً أن المتيقن هو الحدوث، والمشكوك هو الحدوث أيضاً. فلا يصلح شاهداً على النظر للاستصحاب. وأما استعمال الروايات السابقة لهذه العبائر في الاستصحاب، فهو لا يعين إرادة الاستصحاب، بل لعل المراد بالرواية الجامع بين قاعدة اليقين والاستصحاب، كما سيأتي بيانه في المحتمل الثالث. هذا هو الجواب الأول، الذي افاده الشيخ الأعظم عن وجه الاستدلال بالرواية.

**الوجه الثاني:** ما أفاده الآخوند في الكفاية: وهو مؤلف من أمرين:

**الأمر الاول:** إن قوام الاستصحاب باختلاف زمان المتيقن والمشكوك. إذ لا يعقل في الاستصحاب ان يكون زمان المتيقن والمشكوك واحداً، فبما أن قوام الاستصحاب اختلاف زمن المتيقن والمشكوك، والغالب أن يكون المتيقن سابقاً زمانا ًعلى المشكوك، حيث إن المتيقن الحدوث، والمشكوك هو البقاء.

**الأمر الثاني:** لأجل ان بين المتيقن واليقين وبين المشكوك والشك نوعاً من الإتحاد، بلحاظ ما ذكر في الحكمة، أن الفناء مرتبة من الاتحاد والهو هوية، ففناء اليقين في المتيقن وفناء الشك في المشكوك يجعل بينهما نوعا من الاتحاد، وهذا موجب لسراية وصف المتيقن لليقين، ووصف المشكوك للشك. فنتيجة الامرين:

أنه بما ان المتيقن سابق على المشكوك زماناً ويسري وصفهما لليقين والشك، صح أن يقال تعبيراً عن الاستصحاب كان على يقين فشك. فإن هذا التعبير كان على يقين فشك، الظاهر في سبق اليقين على الشك بلحاظ طريقيتهما وفنائيتهما في المتيقن والمشكوك. فهو تعبير عن الاستصحاب عن قاعدة اليقين.

**ويلاحظ عليه:** أن هناك فرقاً بين واقع اليقين ومفهوم اليقين. فالذي هو فانٍ متحد ذو هوية، هو واقع اليقين اي الفرد الخارج من اليقين، اما عنوان اليقين فليس فانياً وذلك لا يصح اسناد العنوان الى المتيقن اذ ليس بينهما نوعا من الاتحاد والهو هوية. ولذلك عنوان اليقين قد يلحظ أحيانا على نحو الطريقية، وقد يلحظ احياناً على نحو الموضوعية، فدعوى السراية من المتيقن لعنوان اليقين اذا اطلق غير عرفية. فهذا الوجه غير تام لهذه الجهة.

**(صور مسألة التطبيقات)**

نذكر صور المسألة ثم أوكل لكم التدقيق في الصور.

البحث في الاكتفاء بتبرع الغير، كما لو خوطبت بتكليف واشك بالاكتفاء بتبرع الغير.

**فهنا خمسة صور:**

**الصورة الاولى**: يحتمل ان يكون التبرع رافعا للموضوع، اي الدين يرفع الموضوع، لو شك ان زكاة الفطرة تكليف فقط او دين، فان كان تكليف لا يسقط بتبرع الغير وإن كان دين يسقط بتبرع الغير. فما هو مقتضى الاصل العملي عند الشك بارتفاع الموضوع بتبرع الغير.

**الصورة الثانية:** يحتمل أن يكون التبرع مانعاً من حدوث التكليف من الاصل، كما تطرح هذه المسألة في الفقه، وهو ان ولي الميت بلغ بعد موت أبيه، فوجد أن من المسلمين من تبرع بتغسيله وتكفينه، هل أن تبرع الغير مانع من حدوث التكليف في حق من بلغ بعد حصول التبرع، بحيث يجري البراءة عن تكليفه؟ أم لا.

**الصورة الثالثة**: الشك في المسقطية، بمعنى أنني علمت أنني خوطبت، علمت بأنني خوطبت بتغسيل الميت، لان ولي الميت بالغ عاقل عندما مات ابوه فهو خوط بتغسيله وتكفينه، ولكن قام الغير تبرعا بهذا العمل، فحصل الشك في المسقطية، فهنا هل يجري استصحاب بقاء التكليف أم لا؟ وإذا لم يجر الاستصحاب، هل الجاري هو البراءة أم قاعدة الاشتغال عند الشك في المسقطية؟

**الصورة الرابعة:** أن يحتمل أن التبرع عدل للمأمور به، فلا هو رافع للموضوع، ولا هو مانع من الحدوث، ولا هو مانع من البقاء، كلها اقطع بعدمها، ولكني احتمل ابتداء انه عدل، بمعنى ان المأمور به ابتداء هو الجامع بين فعلي وفعله. مثلا ولي المسجد يقول: هل ازالة النجاسة خطاب متعين في حقي لأني ولي المسجد؟ او ان أنه مشترك مع فعل غيري. هل المقام من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير؟ ام المقام من باب الدوران بين التكليف العيني او الكفائي؟

وتختلف الثمرة في تحليل المسألة. هل المسألة داخلة بين التعيين والتخيير؟ او المسألة دائرة في العيني والكفائي.

**الصورة الخامسة**: \_وهل الصورة هل تدخل في القسم الثالث أو الربع؟ مثلا: الشخص العاجز عن الحج بدنيا او سربياً، لكنه واجد للاستطاعة المادية، فوظيفه الاستنابة، فلو تبرع غيره قبل ان يستنيب، فهو يشك هل ان الحج ممن هو عاجز قابل للنيابة او غير قابل للنيابة، هل الشك في قابلية النيابة يدخله في الشك في المسقطية، فيرجع الى القسم الثالث؟ او أنه يدخل في الشك في سعة الواجب فيدخل في القسم الرابع.

يرجى البحث مدققا عن هذه الصور.

087

ما زال الكلام في وجوه المناقشة لدعوى عدم دلالة الرواية على حجية الاستصحاب. ووصل الكلام الى:

**الوجه الثالث:** وهو ما يستفاد من ذيل كلام الشيخ الأعظم، حيث ذكر في ذيل كلامه أن قوله (ع): (فإنه لا ينقض الشك اليقين) ظاهر في النظر بالاستصحاب، لأن اليقين القابل للنقض وعدمه، ما كان يقيناً بالفعل. حيث إن النهي عن نقض اليقين ظاهر في أن اليقين هو اليقين القابل للنقض. وإلا لو لم يكن اليقين قابلاً للنقض لما قال (ع) (فإنه لا ينقض الشك اليقين) واليقين القابل للنقض هو اليقين الفعلي، وإلا إذا زال اليقين بعروض الشك عليه فقد انتقض بذاته، وليس قابلاً للنقض، بل هو منتقض. لذلك لو حملنا الرواية على قاعدة اليقين لم تنسجم مع هذا الذيل، لأن اليقين في قاعدة اليقين قد انتقض وزال. بخلاف ما لو حملناها على الاستصحاب، حيث إن اليقين في باب الاستصحاب فعلي، فيصح أن يقال: (لا ينقض الشك اليقين).

ولكن هذا التقريب إنما يتم لو أريد بالنقض النقض الحقيقي. وأما لو أريد بالنقض النقض العملي، فلا فرق حينئذٍ بين إرادة قاعدة اليقين أو الاستصحاب. إذ ليس المقصود بالنقض النقض الحقيقي كي يقال لا يتصور النقض الحقيقي في قاعدة اليقين، وإنما يتصور في الاستصحاب. بل المراد النقض العملي، أي لا يرفع اليد عن آثار اليقين بالشك. وهذا كما يجتمع مع الاستصحاب يجتمع مع قاعدة اليقين.

**الوجه الرابع**: ما ذكره المحقق العراقي (قده) في نهاية الأفكار. **ومحصّله**: أن لا قرينة على قاعدة اليقين في هذه الرواية إلا كلمة (كان على يقين فشك) الظاهرة في سبق اليقين على الشك. حيث يقال: إن ظاهر هذه العبارة أن موضوع الأمر بالمضي وهو قوله (فليمضي على يقينه) سبق اليقين على الشك، بمقتضى أصالة الموضوعية. فإن مقتضى أصالة الموضوعية والاحترازية في العناوين أن ما أخذ من قيد إثباتاً فهو دخيل في الموضوع ثبوتاً، وحيث إن المولى قد أخذ في موضوع الأمر بالمضي سبق اليقين على الشك، حيث قال: (من كان على يقين فشك). إذن فظاهره أن موضوع الأمر بالمضي على اليقين السبق، سبق اليقين على الشك زماناً، وهذا إنما يتصور في قاعدة اليقين التي يعتبر فيها سبق اليقين على الشك. وأما في الاستصحاب فحتى لو كان اليقين والشك متعاصرين زماناً فإنه يجري الاستصحاب. إذن لا قرينة بنظر العراقي على قاعدة اليقين الا هذه القرينة، وهي ان الرواية أخذت سبق اليقين على الشك زماناً في موضوع الأمر بالمضي،

ولكن هذه القرينة غير تامة. **أولا**: فلأن أصالة الاحتراز في القيود إنما تجري إذا لم يكن القيد غالبياً، وإلا فليس مجرى للاحتراز، نظير {وربائبكم اللآئي في حجوركم}. حيث لا تجري اصالة الاحتراز في هذا القيد لكونه غالبياً، كذلك في المقام فإن الغالب في مورد قاعدة اليقين او مورد الاستصحاب سبق اليقين على الشك زماناً. فلأن هذا وصف غالب في مورد القاعدتين معاً أخذه الإمام في الموضوع لا لأنه قيد احترازي، فمع هذا الاحتمال وهو أن المبرر لأخذ القيد كونه غالبياً لا دخيلاً فليس مجرى لأصالة الاحتراز.

**ثانياً:** لو سلمنا أن المقام مجرى لأصالة الاحتراز فإن أصالة الاحتراز إنما تجري في العنوان بالجملة، لا مطلقاً، بمعنى أن المولى إذا قال: أكرم الفقيه، فغاية ما تثبت أصالة الاحتراز أن للفقاهة دخلاً أما بعنوانها؟ أو بعنوان العالم؟ فهذا لا تثبته فلعل موضوع وجوب الإكرام العالم، وإنما ذكر الفقيه لكونه المصداق الجلي لهذا العنوان، إذن فأصالة الاحتراز لا تثبت خصوصية العنوان، بل غايتها إثبات أن لهذا الأمر دخلاً ولو بعنوان كونه مصداقاً لما هو الموضوع الواقعي.

ففي المقام عندما يقول (من كان على يقين فشك) غايته أن للسبق دخلاً، أما لسبق اليقين على الشك، على نحو الموضوعية او لسبق المتيقن على المشكوك. وأن اليقين والشك لوحظا على نحو الطريقية للمتيقن والمشكوك، فهذا لا تثبته أصالة الاحتراز.

وما ذكره (قده) في هذه النقطة الثانية خلاف الظاهر من مجرى اصالة الاحتراز في العناوين.

**ثالثاً:** سلمنا أن أصالة الاحتراز جارية في العنوان نفسه. أي أن لسبق اليقين بما هو يقين على الشك بما هو شك، موضوعية. لكن، هل أن المراد بالسبق هنا السبق الزماني؟ او السبق الرتبي؟ فحينئذٍ كما يتصور النظر للسبق الزمني الذي ينطبق على قاعدة اليقين، يتصور السبق الرتبي، بمعنى أن دخل اليقين بالحدوث في الأمر بالمضي أسبق رتبة من الشك. بيان ذلك:

إنما فهمه السيد الشهيد (قده) في (البحوث)، من كلام العراقي، أن مقصوده بالسبق الرتبي السبق في العليّة. **فأشكل عليه**: بأن اليقين بالحدوث ليس من علل الشك في البقاء، كي يكون اليقين بالحدوث أسبق رتبة من الشك في البقاء. ولكن ظاهر كلام العراقي: السبق في موضوعية الحكم، أي لدينا حكم، وهو الأمر بالمضي على اليقين، ولدينا موضوع، وموضوعه سبق اليقين على الشك، فبلحاظ الموضوعية هذا الموضوع لذلك الحكم وهو الامر بالمضي، إيهما الدخيل في الموضوع؟ هل هو اليقين بالحدوث او هو الشك في البقاء؟ فيقول العراقي لا اشكال ان ما له الدخل في المضي انك كنت على يقين، فدخل اليقين بالحدوث في موضوع الحكم بالأمر بالمضي على اليقين أسبق رتبة من دخل الشك في البقاء. فبلحاظ الموضوع هو أسبق رتبة. فلذلك إن تم الإشكال على أن المتبادر العرفي من التعقيب بالفاء، حيث قال: (على يقين فشك) هو السبق الزمني، فلا تتم هذه الملاحظة.

وأما اذا احتلمنا السبق الرتبي احتمالاً عرفياً فملاحظة المحقق العراقي واردة.

هذا تمام الكلام في ما ذكر من وجوه بالنسبة لهذه المناقشة على دلالة الرواية على الاستصحاب.

**(جواب المسألة التطبيقية)**:

ذكرنا ان للمسألة صوراً: **الاولى**: ان المكلف يشك في ارتفاع الموضوع. بمعنى أنه يحتمل أن زكاة الفطرة دين في الذمة، فإن كانت زكاة الفطرة دينا في الذمة فالتبرع بها يرفع موضوع الدين لان الضرورة الفقهية قائمة على ان التبرع بقاء الدين يسقط الدين. وان كانت زكاة الفطرة مجرد حكم تكليفي فحينئذ لا يسقط مع تبرع الغير، فمع شك المكلف هل ان زكاة الفطرة يرتفع موضوعها بالتبرع او حكم تكليفي لا يرتفع موضوعها بالتبرع، فما هو الاصل العملي الجاري في المقام؟

**جواب الصورة الأولى**: إذا لم نقل بجريان الاستصحاب، فتجري أصالة البراءة عن التكليف.

هذا بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. وأما اذا لم نقل بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، فتجري أصالة البراءة. أي التكليف.

**الصورة الثانية**: أن يشك في الحدوث، كما اذا توفي الأب فقام شخص فجهزه بالتغسيل والتكفين، ولم يدفن الميت بعد؟ ثم بلغ الولد، والأب الميت ما زال لم يدفن بحيث يمكن تغسيله وتكيفنه، فشكّ الولد، هل أنّ تبرع الغير بالتجهيز للتغسيل والتكليف مانع من حدوث التكليف في حقه؟ أو هو مخاطب به؟ تبرع به الغير ام لم يتبرع باعتباره وليّ الميت، فما هو الاصل العملي الجاري في المقام؟

**جوابها:** إذا مات المسلم هناك وجوب واحد، إنما يخاطب به الولي أولاً، وإلا فليس هناك وجوبان، وجوب في حق المسلمين ووجوب في حق الولي. بل يجب تغسيل هذا الميت، ويجب حفظ حرمته، الأولى بهذا الخطاب هو الولي، فإن لم يكن فلعموم المسلمين، فهو خطاب واحد لا خطابين. فنحن قطعنا بحدوث هذا الخطاب، و الآن الولي يشك هل هو خطاب كشخصه كولي، بهذا الخطاب ام لا؟ فيجري استصحاب عدم سعة التكليف لمثله.

088

الوجه الخامس: ـ من الوجوه التي أجيب بها عن المناقشة الأولى ـــ: ما ذكر في بعض الكلمات من أن قوله (ع): (فليمضي على يقينه). ظاهر في أن هناك أثراً في فرض الشك غير الأثر لنفس اليقين. فهناك أثران: أثر لنفس اليقين. وأثر حين الشك، يطلب من المكلف ترتيبه.

وهذا إنما يتصور في الاستصحاب. حيث إن له أثرين: أثراً لليقين بالحدوث، وأثراً حين الشك في البقاء. فيقال: ابق على يقينك، أي رتّب الأثر حال الشك. وأما بالنسبة لقاعدة اليقين. فلا يوجد إلا أثر واحد وهو أثر نفس اليقين، مثلا: من تيقن بأن صلاته ظهر، أو أنه دخل في صلاة الظهر. ففي حالة الشك لا يوجد أثر آخر غير اثر يقينه بدخوله بصلاة الظهر، فإنه يقول: أثر يقيني بدخول صلاة الظهر ان اتهما ولا يوجد أثر في مرحلة الشك غير ذاك الأثر. اما بالنسبة الى مرحلة الاستصحاب فمن تيقن عدالة زيد ثم شك في بقاءها فيوجد اثر حين الشك، وهو قبول شهادته الصلاة خلفه، وما اشبه ذلك، وحيث إن قوله فليمضي على يقينه ظاهر في ترتيب الأثر حين الشك لا الاثر السابق إذن فالرواية ناظرة للاستصحاب.

ولكن هذا الوجه غير واضح، فكما أنه في باب الاستصحاب يوجد اثران: اثر لليقين بالحدوث. وأثر للاستصحاب، أي لإبقاء ذلك المتيقن. فكذلك في باب قاعدة اليقين، يوجد اثر لنفس اليقين بالحدوث، وأثر للأخذ باليقين، وهو عبارة عن تمديد اليقين لحال الشك، مثلاً: إذا تيقن المكلف بإزالة النجاسة عن ثوبه، فإن أثر يقينه دخول المسجد. أما إذا دخل في الصلاة أو دخل في الطواف وشك شكاً سارياً، هل أن يقينه بإزالة النجاسة صحيح أم اشتباه؟ فإن هناك أثراً حين الشك، يراد ترتيبه وهو البناء على صحة صلاته أو طوافه، فكما يوجد أثر لليقين يوجد أثر حين الشك، هو أثر للأخذ باليقين، فلا فرق في هذه الجهة بين الاستصحاب وبين قاعدة اليقين.

الوجه السادس الأخير: ما ذكره المحقق العراقي وسيدنا الخوئي (قده) من أن ظاهر قوله (ع): (فليمضي على يقينه)، أن هناك يقينا فعلياً حين المضي. إذ لا معنى لأن يقال امضي على اليقين واليقين قد زال بالشك. فنفس الأمر بالمضي على اليقين ظاهر في أن اليقين فعلي حين المضي عليه. وهذا إنما ينسجم مع الاستصحاب، وأما في قاعدة اليقين فقد زال اليقين حين الأمر بالمضي عليه. تم الكلام في المناقشة الأولى والجواب عنها، وما ذكرناه أخيراً من الوجه في الجواب تام.

المناقشة الثانية: إن ظاهر قوله (ع): (من كان على يقين فشكّ) هو حلول الشك محل اليقين، وتبدل حال المكلّف من يقين الى شك، وهذا إنما يصدق على قاعدة اليقين، وإلا ففي باب الاستصحاب لا يوجد تبدل ولا تحول، بل هو بالفعل على يقين بالحدوث وشك في البقاء، فلا تبدل ولا حلول.

الجواب عن ذلك: إن ظاهر قوله (ع): (من كان على يقين فشك) هو الترتب. أي ترتب الشك على اليقين، لا تحول اليقين إلى شك. وعلى فرض ظهور الرواية في التحول، فهي تنطبق أيضاً على الاستصحاب، لأن العرف يلغي خصوصية زمن الحدوث وزمن البقاء. مثلاً: من تيقن حياة المورّث، وشك في بقاءها، لا يلتفت العرف إلى انه له يقين بالحدوث وشك في البقاء. بل يقول العرف أنه شاك في حياة زيد، فيلغي خصوصية الحدوث والبقاء، ويرى حدوث الشك على مورد اليقين، وهذا مصداق عرفي على التحول والتبدل وليس مصداقاً عنائياً تسامحياً.

المناقشة الأخيرة: ما ذكره المحقق الإيرواني من أنه لو كان منظور الرواية لقاعدة اليقين لقال (ع): من كان على يقين فشك فلا يتعدى يقينه، أو فليقتصر على يقينه. لأن المطلوب في قاعدة اليقين أن تنسى الشك وتهمله وتقصر نظرك على اليقين السابق، بخلاف قاعدة الاستصحاب، فإن المنظور فيها المضي بقاءاً على اليقين، لا قصر النظر على اليقين، وحيث إنه (ع) قال (فليمضي على يقينه) كان ظاهرا ًفي النظر للاستصحاب. وهذا محل تأمل، إذ كما ذكرنا سابقاً أن المقصود بالمضي والنقض هو المضي العملي والنقض العملي، وليس المراد بالمضي والنقض الحقيقيين، فلأجل ذلك قوله (ع) (فليمضي عملا على يقينه)، لا يراد به إلا ترتيب الأثر عملاً، وهذا كما ينسجم مع قاعدة اليقين ينسجم مع الاستصحاب.

فتلّخص: أنه لا يبعد ظهور الرواية في الاستصحاب، بلحاظ ما ذكرناه من أن ظاهر الأمر بالمضي على اليقين أن هناك يقيناً فعلياً حين المضي عليه، وهذا ينسجم مع الاستصحاب. كما أن قوله في الذيل (فإن الشك لا ينقض اليقين)[[63]](#footnote-63)، لا يراد به النقض الحقيقي، فإن النقض الحقيقي لا يتصور نفيه لا في قاعدة اليقين، ولا في الاستصحاب. أما في قاعدة اليقين، فلانتقاضه من أصله فلا معنى ان يقال ان الشك لا ينقض اليقين وهو قد انتقض، واما في باب الاستصحاب فلاختلاف متعلقهما فالشك تعلق بالبقاء واليقين تعلق بالحدوث فلم ينقض احدهما الآخر، وإنما المراد النقض العملي. فإن الشك لا ينقض اليقين عملاً، وهذا التعبير إشارة إلى تعليل ارتكازي وهو أن طبيعة الشك أنه لا ينقض اليقين عملاً، وهذا التعليل الارتكازي قائم في باب الاستصحاب، ولذلك ذكر هذا التعليل في روايات الاستصحاب السابقة.

مطلب آخر: هل يمكن حمل الرواية على الجامع بين قاعدة اليقين والاستصحاب، بأن يقال: إن قوله ( من كان على يقين فشك) ظاهر في ان الشك تعلّق بما تعلق به اليقين، أي وحدة متعلق اليقين والشك. وهذا جامع، بين قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب، فكأنه قال: من شك فيما تيقنه فليمضي على يقينه، والمكلف شك فيما تيقنه في باب قاعدة اليقين وفي باب الاستصحاب، لأن العرف يلغي خصوصية الحدوث والبقاء في باب الاستصحاب.

والجواب عن ذلك: إن الإطلاق إحراز للمراد الجدي، فلابد من إحراز المراد الاستعمالي في رتبة سابقة ثم يتمسك بإطلاق المراد الاستعمالي لإثبات الإطلاق في المراد الجدي. ففي المقام: حتى نتمسك بإطلاق الرواية لباب الاستصحاب أيضاً لابد أن نتصور في مرحلة المراد الاستعمالي جامعاً حقيقياً بين الموردين، كي نتمسك بإطلاقه، ولا يوجد جامع عرفي بين الشك الساري والشك الطاري. لأن الشك الساري متقوم بعدم اليقين، إذ لو كان هناك يقين لم يكن شكاً سارياً، بينما الشك الطاري متقوم بوجود اليقين، إذ لو لم يكن هناك وجود لليقين لم يكن شكاً طارياً، فأحدهما متقوم بالعدم، والآخر متقوم بالوجود، فلا يتصور جامع عرفي بين الشك الساري والشك الطاري كي يكون هذا الجامع مراداً استعمالياً نتمسك بإطلاقه لإحراز إطلاق المراد الجدي. فلأجل ذلك نقول: إن الرواية ناظرة للاستصحاب، ولا شمول فيها لقاعدة اليقين.

ويأتي الكلام في مكاتبة القاساني، التي ادعى الانصاري أنها أظهر الروايات في الدلالة على الاستصحاب.

089

الرواية السادسة

من الروايات التي استدل بها على حجية الاستصحاب: رواية القاساني: قال كتبت اليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يُشك فيه أنه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية.

والكلام في هذه الرواية من ناحية السند، ومن ناحية الدلالة.

أما من ناحية السند: فمع غمض النظر عن كونها مضمرة حيث لم يصرّح فيها بالإمام المسؤول عنه، أن الكلام وقع في علي بن محمد القاساني، الوارد في طريقها حيث ذكر الشيخ (قده) في رجاله في أصحاب الهادي، قال علي بن محمد القاشاني ضعيف اصفهاني.

ولكن قد يقال بتوثيق علي بن محمد القاساني الوارد في الطريق، وذلك لأن النجاشي قال: علي بن محمد ابن شيره القاساني، كان ابو الحسن كان فقيها مكثرا في الحديث فاضلاً وقد غمز فيه أحمد بن محمد اب عيسى وذكر أنه سمع منه مذاهب منكرة، وليس في كتبه ما يدل على شيء من ذلك. وظاهر هذه العبارة، توثيق النجاشي للقاساني، ودفع الغمز عنه من قبل أحمد ابن محمد ابن عيسى.

ويؤكد كلام النجاشي ما ذكره الشيخ في أصحاب الهادي، قال: علي بن شيرة ثقة. مضافاً لعدم استثناءه من نوادر الحكمة، مع أن شأن المستثني وهو ابن الوليد ان يتنهج منهج القميين، لكنه لم يستثنه.

فالنتيجة: أن توثيق النجاشي له محرز، وأما تضعيف الشيخ، ففيه:

أولاً: انه لم يحرز اتحادهما، أي ان من ضعّفه الشيخ بعنوان علي بن محمد القاشاني، لم يحرز انه من وثّقه النجاشي.

ثانياً: على المبنى المختار في التضعيفات وقد ذكرناه في تضعيف محمد بن سنان، انه إذا عبّر الرجالي عن الراوي بقوله (ضعيف) ولم يصّرح بجهة الضعف، هل هي راجعة للسانه، أو لمسلكه، فإذا كان هناك منشأ عقلائي لاحتمال رجوع الضعف للمسلك فلا يحرز ظهور الضعف في تضعيف اللسان. وفي المقام كذلك: فإن الشيخ عبّر في رجاله بأنه ضعيف، فحتى لو بنينا على الاتحاد، مع تصريح النجاشي أن أحمد ابن محمد ابن عيسى غمز فيه، وذكر انه سمع من مذاهب منكرة. فهذا منشأ عقلائي لاحتمال رجوع تضعيف الشيخ (قده) لتضعيف المسلك. لا لتضعيف اللسان،

والنتيجة: ان توثيق النجاشي محرز ولم يحرز معارض له، إما لعدم الاتحاد، أو لأن تضعيف الشيخ لم يحرز أنه تضعيف للسان. مضافاً إلى أن المقام من صغريات مسألة كبروية لا مجال لبحثها الآن، وهي هل ان المقام من ثنائي الاطراف أو ثلاثي الاطراف، اي هل يعتبر توثيق النجاشي وتوثيق الشيخ معارضاً لتضعيف الشيخ نفسه، أم يقال ان المقام من شهادتين، شهادة النجاشي من جهة وقد احرزت، وشهادة الشيخ من جهة ولم تحرز، فإن تضعيفه وتوثيق الشيخ معاً مانع من إحراز موقف الشيخ. هل أن موقف الشيخ من جهة القاساني هو التضعيف أم التوثيق، فحيث لم يحرز موقف الشيخ في نفسه أخذ بشهادة النجاشي بلا معارض.

هذا بناء على أن قول الرجالي من باب الشهادة. اي خبر الثقة الحسّي.

وأما إذا كان المنظور هو أن المدار على الوثوق، فلا يكفي ما ذكر لتحصيل الوثوق.

وأما من ناحية الدلالة: فقد أفاد الشيخ الأعظم. أن المكاتبة اظهر الروايات في الدلالة على الاستصحاب، وبيان ذلك: بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن ظاهر قوله (ع) اليقين لا يدخل فيه الشك)، ان المراد بالمداخلة: المزاحمة. اي ان اليقين لا يزاحمه شك. فلا يرفع اليد عن اليقين لأجل وجودا الشك.

المقدمة الثانية: أن الإمام (ع) فرّع قوله (صم للرؤية وافطر للرؤية) على هذا الكبرى: أليقين لا يدخله الشك صم للرؤية، وظاهر التفريع ان عدم ذلك هو مزاحمة لليقين بالشك، اي ان لم تصم للرؤية فإنك قد زاحمت اليقين بالشك، وهذا لا ينطبق إلا إذا اريد من الجملة المفرّع عليها الاستصحاب، بأن يقال:

إن لك يقيناً بعدم دخول الشك، فلو رتبت الاثر وصمت يوم الشك بعنوان أنه من رمضان، فقد زاحمت اليقين بعدم الدخول في الشك، إذن مقتضى عدم مداخلة الشك لليقين أن لا تصوم إلا للرؤية، وأن لا تفطر الا للرؤية، فلا يكون التفريع منسجماً مع المفرّع عليه إلا إذا أريد بالجملة الاستصحاب.

وأورد على كلامه (قده) بعدة إيرادات:

الإيراد الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أن النزاع مع الشيخ في معنى اليقين، حيث إن الشيخ بنى على أن المراد باليقين اليقين السابق، اي اليقين بعدم دخول الشهر، ولكنه لا ظهور فيه، بل إن مراجعة روايات الباب تفضي إلى أن المراد باليقين اليقين المطلوب لا اليقين السابق، وهو اليقين بدخول الشهر، فكأن الإمام يقول له: لا تعمل لا صوماً ولا إفطاراً إلا إذا تيقنت بدخول الشهر. فما لم يكن لك يقين بدخول الشهر فلا تصم، وما لم يكن لك يقين بدخول شوّال لا تفطر، فإن المدار على اليقين في الصوم والإفطار، وهذا هو معنى اليقين لا يدخل فيه الشك.

ثم ذكر محقق اليقين، إنما يحصل اليقين بدخول الشك، إنما يحصل بالرؤية، فقال: صم للرؤيا وافطر للرؤيا.

فمن روايات الباب صحيحة زرارة: (صوموا لرؤيته، وافطروا لرؤيته وليس بالرأي ولا بالتضني ولكن بالرؤية). حيث ان ظاهرها مطلوبية اليقين.

وفي موثقة ابي ايوب الخزّاز قال: (إن شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتضني). فإن ظاهره مطلوبية اليقين في الصوم.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: ما هو منظوره في تحليل مفاد الرواية؟ هل أن اليقين بدخول الشهر موضوع للحكم الواقعي؟ اي ان اليقين له موضوعية في الحكم الواقعي بحيث واقعاً لا يجب صوم الشهر ما لم يحصل يقين بالدخول، فاليقين بالدخول موضوع واقعاً للوجوب، اي أن وجوب صوم الشهر ليس موضوعه الواقعي دخول الشهر، إنما موضوعه الواقعي اليقين بدخول الشهر. فإن كان هذا منظوره فهو مما لا يمكن الالتزام به فقهياً.

وقد دلت الروايات على أن من أفطر في آخر يوم من شعبان ثم شهد رجلان من أهل مصرٍ آخر أنهما رأيا الهلال في ذلك اليوم فعليه القضاء. فإن مقتضى هذه الروايات ان الوجوب الواقعي موضوعه دخول الشك لا اليقين بدخول الشك، كي تحمل عليه الرواية.

وإن كان منظوره في اليقين أنه موضوع للوجوب الظاهري، اي ظاهراً لا يترتب أثر الصوم أو الإفطار الا إذا حصل لك يقين، الأعم من اليقين الوجداني أو التعبدي، بالبينة مثلا. فلا يريد صاحب الكفاية أن يقول: إن اليقين موضوع واقعاً، إنما ظاهراً ليس لك أن ترتب الأثر من صوم وإفطار إلا إذا حصل لك يقين. فبناءً على ذلك فما هي النكتة لمطلوبية اليقين لترتيب الأثر ظاهراً؟.

إنّ النكتة المترقبة عرفاً هي الاستصحاب أي أنّ مقتضى الاستصحاب هو عدم دخول الشهر، فليس لك أن تصوم إلا إذا تيقنت وجداناً أو تعبداً. فهذا المدعى لا يلغي ظهور الرواية في الاستصحاب، وتفريع مطلوبية اليقين على جريان الاستصحاب[[64]](#footnote-64).

ثانياً: لو أخذنا بظاهر كلامه، فما هو معنى التفريع؟ فان ظاهر الرواية ان هناك كبرى عامة عبّر عنها الامام (اليقين لا يدخل فيه الشك) وطبقها على المقام وهو صوم شهر رمضان، فقال: (صم للرؤية وافطر للرؤية) فهذا الظهور على تحليل الشيخ واضح، فان كبرى الاستصحاب تنطبق على المقام وتقتضي ان لا يصام الا للرؤية ولا يفطر الا للرؤية[[65]](#footnote-65)، أما على تفسير الآخوند فلا كبرى في المقام، لأن المقصود حكم شرعي تعبدي في باب صوم شهر رمضان. حيث إن المراد باليقين اليقين بدخول الشهر. فكأنه قال: اليقين بدخول الشهر لا يدخل فيه الشك في دخوله، صم للرؤية، لأنها محققة لليقين، وهذا لا ينسجم مع ظهور هذه الفقرة في تطبيق كبرى عامّة على المقام.

ويأتي الكلام في إيراد المحقق النائيني (قده) ودفاع السيد الأستاذ عنه غداً إن شاء الله تعالى.

090

**الإيراد الثاني:** على الاستدلال بالرواية على الاستصحاب: ما ذكره المحقق النائيني (قده). **ومحصّله أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** إن ظاهر الروايات المتعدد المفروغية اعتبار اليقين في وجوب الصوم ووجوب الإفطار، فلا يجب صوم الشهر حتى يتيقن بدخوله. ولا يحرم الصوم في أول شوّال حتى يتيقن بدخوله، وهذا ما أشرنا اليه سابقاً في كلام صاحب الكفاية (قده).

**الأمر الثاني:** بعد المفروغية عن هذه الكبرى، فإن مكاتبة القاساني تتعرض للصغرى بعد الفراغ عن الكبرى، وهذا هو الفرق بين كلام الآخوند وكلام المحقق النائيني لا كما قرر لأبحاث السيد الاستاذ من ان كلاميهما واحد، وإنما النائيني فرغ عن الكبرى، بينما مدعى الآخوند، ان نفس مكابة القاساني، تتكلف بيان الكبرى. وهذا هو الفرق بينهما، فالمحقق النائيني يقول: بعد الفراغ عن الكبرى نقول: ان المراد باليقين والشك في قوله (اليقين لا يدخل فيه الشك) هو المتيقن والمشكوك. أي المتيقن هو صوم شهر رمضان، حيث يعتبر فيه اليقين بالروايات الاخرى، والمشكوك هو آخر يوم من شعبان، فالمشكوك لا يدخل في المتيقن، أي لا يرتب عليه المشكوك أحكام المتيقن من الصوم بعنوان أنه من رمضان. إذن المراد بقوله (اليقين لا يدخل فيه الشك) أي المشكوك لا يدخل في المتيقن، فلا تترتب عليه أحكامه. ثم فرّع على ذلك (صم للرؤية وافطر للرؤية).

**الأمر الثالث:** أن تفسير الشيخ الاعظم (اليقن والشك) بمعنى اليقين الاستصحابي. يعني أن (يدخل) يراد بها ينقض ويفسد. فكأنه قال: أليقين لا ينقض بالشك، أو لا يفسد بالشك. وهذا خلاف الظاهر ولم يعهد في الاستعمالات ان يستعمل (يدخل) بمعنى ينقض ويفسد. بل (يدخل) على معناها العرفي، زيد دخل في الدار أو دخل الدار، أي وقع مظروفها لها. كذلك هنا اليقين لا يدخل فيه الشك، يعني لا يدخل المشكوك في المتيقن، بأن يرتب عليه أحكامه. والنتيجة: أن لا علاقة للرواية بباب الاستصحاب في شيء، وإنما مفادها تطبيق الكبرى المفروغ عنها في الروايات الأخرى.

**وأجيب عن هذا الإيراد:**

**الجواب الأول:** أن تفسير اليقين والشك بالمتيقن والمشكوك مضافا لكونه خلاف الظاهر في نفسه خلاف ظاهر السياق ايضاً، لأن ظاهر سياق المكاتبة تطبيق كبرى على المورد. فقوله (اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية) ظاهره أن هذه الجملة كبرى، وأنه فرّع عليها وجوب الصوم للرؤية، فلو فسّر اليقين بالمتيقن المعهود وهو صوم رمضان والشك بالمشكوك المعهود وهو يوم الشك، لم تكن هذه الجملة كبرى يتفرّع عليها الأمر بالصوم للرؤية، وهذا خلاف ظاهر السياق، وهو سياق التفريع والتطبيق.

**الجواب الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) أن هذا الكلام من المحقق لو تم في التفريع الاول وهو صم للرؤية استقبح للتفريع الثاني، لأنه في التفريع الاول يتصور معنى لدخول المشكوك في المتيقن، بأن يقال: صوم يوم الثلاثين من شعبان مشكوك، فلا يدخل في المتيقن وهو صوم شهر رمضان، أما يوم الثلاثين من رمضان لا ينطبق هذه الكبرى عليه، بل لابد من ادخاله لا انه لابد من إخراجه، فلو طبّقنا الكبرى على يوم الثلاثين من رمضان لزم خلف المقصود، لأن الكبرى تقول: لا يدخل المشكوك في المتيقن، والمتيقن صوم رمضان، والمشكوك اليوم الآخر، فإذا اريد ان لا يدخل آخر يوم من رمضان في المتيقن وهو صوم رمضان فلازمه أن لا يصوم اليوم المشكوك أنه من رمضان لأنه لا يدخل المشكوك في المتيقن. وهذا خلف المقصود. إذن لو فسّرنا هذه الجملة وهي (اليقين لا يدخل فيه الشك) بمعنى ان المشكوك من الصوم لا يدخل في المتيقن منه، للزم من ذلك عدم وجوب صوم اليوم الأخير من رمضان، لأنه مشكوك فلعله من شوّال، فلا يدخل في المتيقن وهو صوم رمضان، وهذا خلف.

**الجواب الثالث:** ما ذكره سيدنا في (مصباح الأصول)، من أن دعوى النائيني أن (لا يدخل) لا تستعمل بمعنى لا ينقض أو لا يفسد ممنوعة. فإنه في اللغة: إذا دخل الشيء في شيء نقض هيئته الاتصالية فأفسده. وفي كلمات الأعلام يقال: رأيه مدخول، أي منقوض. وفي صحيحة زرارة السابقة (ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر) والمقصود به عدم نقض اليقين بالشك. فدعوى غرابة الاستعمال، أي استعمال الدخول بمعنى النقض والفساد، ممنوعة.

ولكن السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته انتصر للمحقق النائيني، ببيان: **أولاً:** إن (دخل) يأتي لازماً ومتعدياً، فما كان بمعنى الفساد والنقض فهو اللازم. حيث ورد في كتب اللغة (دخل دَخْلاً ودخل دَخَلاً ) والدخل هو الغش والفساد فيقال في رأيه دخل، أي فساد وخلل، ولذلك يعبرون: رأيه مدخول أي فاسد ومختل. وأما (دخل المتعدي) اما بنفسه دخل الدار، أو بحرف الجر، دخل في الدار، فليس بمعنى الفساد، وما ورد في الرواية هو المتعدي وليس اللازم. حيث قال: (اليقين لا يدخل فيه الشك)[[66]](#footnote-66)، لذلك قال المحقق النائيني: إن استعمال (دخل) بمعنى نقض، وافسد، غريب.

**ثانياً:** ما ورد في صحيحة زرارة (ولا يدخل الشك في اليقين) ليس المراد بالدخل هنا النقض. بل المراد به الدخول، أي لا يصلّي الركعة المشكوكة متصلة بالصلاة، فيكون قد أدخل المشكوك في المتيقن. وأما قوله أنه إذا دخل شيء في شيء أفسده لأنه نقض هيئته الاتصالية فهذا من تحصيل اللغة بالذوق والاستحسان، وليس اعتمادا على ثبت وارد عن علماء اللغة انما هو تحليل منه واستحسان منه.

**ثالثاً:** إن المهم في إشكاله على النائيني هو أن الكبرى وهي: (اليقين لا يدخل فيه الشك)، لا تنطبق على الفرع الثاني أي (افطر للرؤيا) لأنه لو لم يدخل في المتيقن لزم أن لا يصام. والحال بأن هذا خلف المقصود.

**الجواب: أولاً:** بأنه يتصور ادخاله في المتيقن، فإن المراد بالمتيقن في الأول المتيقن الصوم. والمراد بالمتيقن في الآخر هو متيقن الإفطار، فقوله (اليقين لا يدخل فيه الشك) يعني ما اعتبر اليقين في صومه لا يدخل فيه اليوم المشكوك، وهو يوم الثلاثين من شعبان، وما اعتبر فيه اليقين في إفطاره وهو شهر شوال لا يدخل فيه المشكوك وهو يوم الثلاثين من رمضان. فالكبرى وهي (اليقين لا يدخل فيه الشك) منطبقة على كلا الفرعين.

**ثانياً:** لو سلّمنا معه أن هذه الكبرى منطبقة على الفرع الأول دون الثاني، ففي الثاني روعي حكم تعبدي وهو نتيجة الاستصحاب، لا الاستصحاب. وهذا هو المستفاد من الروايات العديدة، أنه لا يرفع اليد عن صوم رمضان إلا بثبوت الهلال أو إتمام العدة. فنفس هذا الحكم المستفاد من الروايات هو حكم بنتيجة الاستصحاب، سواء ثبت الاستصحاب أم لم يثبت. هذا حكم تعبدي، انه يجب البقاء على الصوم حتى يثبت الهلال أو تتم العدة، فلأجل ذلك قال: (وافطر للرؤية). هذا تمام مناقشته لأستاذه.

ولكن، لو خلينا نحن وذوقنا العرفي ، لم نستفد من سياق قوله (ع) (اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية) إلا ما استفاده الشيخ الأعظم، وهو ان اليقين لا يرفع اليد عنه في الشك، فسواء صح استعمال (دخل) المتعدي، بمعنى نقض وأفسد، أم لم يصح، فإن هذا التعبير تعبير كنائي، أي كناية عن البناء على اليقين، وعدم رفع اليد عنه بالشك، وهذا ما يستفيده الذوق العرفي عند قراءة هذا السياق. مضافاً إلى أن ظاهر السياق كما ذكرنا أن هناك كبرى فرّع عليها (صم للرؤية وافطر للرؤية) وعلى تفسير المحقق النائيني يقول: صم للرؤية، وافطر للرؤية) ما هو الا تفصيل ما اجمل وليس تفريعاً. وهذا خلاف الظاهر.

كما يلاحظ على جوابه الاخير: انه تفكيك بين الفقرات وهو غير عرفي، بأن يكون الفقرة الاولى وهو قوله (صم للرؤية)، مرتبط بما قبله، اما الفقرة الثانية وهي قوله (افطر للرؤية)، فلا علقة لها، وإنما هي تطبيق لحكم تعبدي هو نتيجة الاستصحاب، أي وجوب الاستمرار في الصوم حتى يثبت الهلال أو تتم العدة.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) من أن استصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، فاستصحاب عدم دخول شهر رمضان، لا يثبت أن هذا اليوم من شعبان، الا بالأصل المثبت، واستصحاب بقاء رمضان على نحو مفاد كان التامة لا يثبت أن يوم الشك متصف بكونه من رمضان، بنحو مفاد كان الناقصة. بينما موضوع عدم وجوب الصوم أو وجوبه هو مفاد كان الناقصة. فلا يجب صوم هذا اليوم حتى يتصف هذا اليوم بكونه من رمضان، وهذا لا يثبت بالاستصحاب، فلو أريد بالمكاتبة الاستصحاب، للزم أن يكون اجراءه أصلاً مثبتاً. يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

091

وصل الكلام إلى إيراد المحقق العراقي (قده) على دلالة الصحيحة على الاستصحاب. وإيراده:

لو كان مفاد الصحيحة هو الاستصحاب لكان أصلاً مثبتاً. وبيان المثبتية بنحوين:

النحو الأول: أن استصحاب عدم دخول شهر رمضان لا ينفي كون يوم الشك من شهر رمضان. فإن استصحاب مفاد ليس التامة لا ينفي مفاد كان الناقصة.

وبيان ذلك: أن الأثر وهو وجوب صوم يوم الشك موضوعه مفاد كان الناقصة. أي كون هذا اليوم من شهر رمضان. فبما أن الأثر مترتب على مفاد كان الناقصة فاستصحاب عدم دخول الشهر لا ينفي أن هذا اليوم من رمضان إلا بالأصل المثبت. لأن هناك ملازمة عقلية بين عدم دخول رمضان وعدم كون هذا اليوم من رمضان، فلأجل الملازمة العقلية قلنا: بأن استصحاب عدم دخول الشهر لا ينفي أن هذا اليوم من رمضان إلا بالأصل المثبت. هذا ما أفاده العراقي في النحو الأول من الأصل المثبت. وهنا جوابان:

الجواب الأول: نحن ننكر أن مفاد كان الناقصة وهو كون هذا اليوم من رمضان دخيلاً في الوجوب. إنما هو دخيل في الواجب لا في الوجوب. أي بعد المفروغية عن الوجوب يقال: لا يصح نيّة صوم هذا اليوم من رمضان إلا إذا ثبت كونه من رمضان، فكونه من رمضان دخيل في النيّة وليس دخيلاً في الوجوب نفسه. وإنما موضوع وجوب صوم الشهر هو دخول الشهر، {فمن شهد منكم الشهر فليصمه} فاذا كان موضوع الوجوب دخول الشهر فاستصحاب مفاد ليس التامة أي استصحاب عدم دخول الشهر، ينفي الوجوب، لأن موضوع الوجوب دخول الشهر ليس شيئا آخر، والغرض من الاستصحاب أي استصحاب عدم دخول الشهر مجرد نفي الوجوب، لا نفي مفاد كان الناقصة، كي يقال إنه اصل مثبت.

الجواب الثاني: لو سلّمنا أن موضوع وجوب الصوم كون اليوم من رمضان، بنحو مفاد كان الناقصة. فلو فرغنا عن ظهور الرواية في الاستصحاب غاية ما في الباب إن هذا الظهور أي ظهور الرواية في الاستصحاب لا يترتب عليه أثر في المقام ما لم نقل بالأصل المثبت. فنقول بالأصل المثبت. وهذا ما نقله الشيخ الحلي (قده) في (أصوله) عن استاذه العراقي. لأنه في بحثه بنى على ذلك، وقال: بأن عدم حجية الأصل المثبت إنما هو لقصور الأدلة، أي أن دليل الحجية أي حجية الاستصحاب، قاصر عن إفادة شموله للأصل المثبت. ولكن، إذا قام دليل خاص في مورد على حجيته فلا مانع منه، وفي المقام إذا فرغنا عن ظهور الرواية في الاستصحاب، لكن لا يترتب عليه أثر في محل الكلام إلا إذا قلنا بحجية الاصل المثبت. فيقال حينئذٍ: مقتضى دلالة الاقتضاء وصون الكلام عن اللغوية، حجية الاستصحاب في المقام ولو كان من قبيل الاصل المثبت.

النحو الثاني: وهو الاستصحاب المثبت. أي استصحاب بقاء رمضان. فهل يثبت به أن اليوم المشكوك وهو يوم الثلاثين من شهر رمضان أنه من رمضان؟ فيجب فصومه، أم لا؟

فهنا ذكر العراقي (قده): أن استصحاب مفاد كان التامة وهو بقاء رمضان، لا يثبت مفاد كان الناقصة، وهو أن هذا اليوم من رمضان الا بالملازمة العقلية، فإن لازم بقاء رمضان بنحو مفاد كان التامة، أن هذا اليوم من رمضان، الا انها ملازمة عقلية، فيدخل في الأصل المثبت. وهنا جوابان:

الجواب الأول: ما أفاده العراقي نفسه، وأشار اليه السيد الشهيد (قده): أنه في الزمان والزمانيات يمكن أن يستصحب مفاد الحركة التوسطية، بأن يقال:

إن ما بين الهلالين (هلال رمضان و هلال شوال) قطعة زمنية تسمى بشهر رمضان، وهذه القطعة الزمنية قطعاً حصلت ودخلت، والكلام في انتفائها. فيصح لنا أن نقول: هذا الزمن ونشير اليه، قبل عشرة أيام كان من شهر رمضان، ولا ندري الآن هل خرج عن هذا الوصف أم لا؟ فنستصحب اتصافه. فنقول: هذا الزمن كان من شهر رمضان فهو باق ٍعلى كونه من شهر رمضان، فثبت مفاد كان الناقصة. فيجب صوم يوم الثلاثين بعنوان أنه من رمضان.

ولكن، نفس العراقي في باب استصحاب الزمان لم يقبل ذلك. فقال: تارة نفترض أن متعلق الأمر مركب، وتارة نفترض أنه مقيّد. فإذا افترضنا أن متعلق الأمر مركب، أي أن متعلق الأمر صوم يوم وكون ذلك اليوم من رمضان، فهو مركب من جزئين. فيقال حينئذٍ: في آخر يوم أن هذا اليوم متحقق. أما صوم يوم، فهو بالوجدان. وأما كون هذا اليوم من شهر رمضان فبالاستصحاب الذي ذكره العراقي، وتتم القضية.

لكن الصحيح، أن متعلق الأمر ليس مركباً بل مقيد، إذ لو كان مركباً لكان الجزء الثاني متعلقاً لأمر ضمني. بأن يكون هناك أمران ضمنيان أحدهما بذات الصوم، والآخر بكون الزمن من شهر رمضان، وتعلق الأمر الضمني بالزمن غير معقول، لأنه ليس فعلاً اختيارياً للمكلف. كي يتعلق به الأمر الضمني. فلا محالة متعلق الأمر في الصوم في غسل الجمعة في صلاة الظهر في رمي جمرة العقبة، من المقيَّد لا المركب، أي أن متعلق الأمر صوم اليوم المتصف بكونه من رمضان، وغسل اليوم المتصف بكونه غسل جمعة، وصلاة الظهر المتصفة بكونها في الوقت، ورمي جمرة العقبة المتصف بكونه في يوم العاشر من ذي الحجة. فمتعلق الأمر المقيد بحيث يكون التقيد دخيلاً في متعلق الأمر وإن كان القيد خارجاً، ولأجل ذلك فإن استصحاب كون الزمن من شهر رمضان إلى أن تم الصوم، لا يثبت اتصاف الصوم بكونه من شهر رمضان إلا بالملازمة العقلية.

الجواب الثاني: إن مفاد كان الناقصة لم يؤخذ في الحكم، وإنما أخذ فقط في النيّة، أي لا يصح لك أن تنوي في يوم الثلاثين من شهر رمضان أنه من رمضان، حتى تحرز مفاد كان الناقصة.

أما أصل صوم اليوم فلا يتوقف على ذلك، بل صوم اليوم يتوقف على إحراز بقاء الشهر وهذا يكفي، لذلك استصحاب بقاء شهر رمضان أو استصحاب عدم دخول شوال، يثبت أصل الوجوب، لأنه يجب الصوم، لأن المكلف ما زال في شهر رمضان، فاذا صار صوم شهر رمضان فعلياً فمقتضى قاعدة الاشتغال صوم هذا اليوم. لا من باب احراز أنه من رمضان، بل من باب تفريغ الذمة، إذ بعد ما ثبت بقاء الشهر ووجوب الصوم، فلا مفرّغ للذمة إلا بصوم هذا اليوم.

فالنتيجة: أن إيراد المحقق العراقي على دلالة الرواية على الاستصحاب بأنه لو كان مفاد الرواية الاستصحاب لكان أصلاً مثبتاً. فنقول: ليس أصل مثبتاً ولو كان مثبتاً لكان أيضاً حجة. كما سبق بيانه. بقي الكلام في إشكالين، يتعلقان بالرواية، نتعرض لهما غداً.

(ثمرة التطبيق)

وهي أنه إذا احتمل المكلف أن تبرع الغير مسقط، فهو قد توجه اليه تكليف مولوي بأداء زكاة الفطرة، أو برمي جمرة العقبة لكن يحتمل وجدانا أن تبرّع الغير مسقط للتكليف عنه، فما هو مقتضى الأصل؟

ومن الواضح أنه بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب الوجوب في حقه بعد شكه في السقوط. ولكن الكلام بناءً على عدم الجريان كما هو مسلك سيدنا الخوئي (قده) فهل الجاري إذا لم يجري استصحاب التكليف هل تجري قاعدة الاشتغال حيث يشك في السقوط أم تجري أصالة البراءة؟. وهذا تعرّض له السيد الصدر في بحث الإجزاء.

الجواب: المجعول مشكوك سعة، فليس الشك في الامتثال، مجرى قاعدة الاشتغال ما اذا وقع الشك في الامتثال، يعني احرزنا التكلف وأحرزنا حدود التكليف وشككنا في امتثاله محظاً، فهذا مجرى لقاعدة الاشتغال. اما اذا لم نحرز ما هو المشكوك اساساً، هل المجعول تكليف ينتهي بتبرع الغير؟ او المجعول تكليف ذو سعة، لا يؤثر فهي تبرع الغير. فالشك في المجعول سعة وضيقاً شك في التكليف نفسه وليس شكاً في الامتثال كي يكون مجرى لقاعدة الاشتغال، بل هو مجرى لأصالة البراءة.

الصورة الثانية: ما إذا شككنا في العدلية، هل ان تبرع الغير عدل للمباشرة ام لا؟ أي عند ما أمرت بالتكليف ولا ادري ان تبرع الغير عدل ام لا؟ فإن كان تبرع الغير عدلاً، فهل يكون المقام من باب الواجب التخييري ام من باب الواجب الكفائي. قلنا المسألة الآن إما دائرة بين العيني والكفائي أو بين التعيين والتخيير. إما أنا مأمور بالجامع بين فعلي وتبرع غيري، أو مأمور بفعلي. هذا دائر بين التعيين والتخيير.

أم أن المسألة دائرة بين تكليفنا أنا والغير بفعل إن قام به الغير سقط عنّي، أو أنه تكليف عيني في حقي. فبناءً على دخول المسألة في دوران الامر بين التعيين والتخيير، فما هو مقتضى الاصل؟ وبناء على دخول المسألة في باب دوران الأمر بين العيني والكفائي ما هو مقتضى الأصل؟

بالنتيجة: عندنا مباني متعددة في الواجب الكفائي. هل هناك جوبات عديدة بعدد المكلفين. أو هناك وجوب واحد في حق المجموع؟ أو هناك وجوب واحد في حق الأحد، يعني على سبيل البدل. وإذا كان هناك وجوبات عديدة بعدد المكلفين هل كل وجوب مشروط بعدم فعل الآخر؟ او أن كل وجوب مقرون بالترخيص بشرط فعل الآخر. فهناك تفصيل في الوجوبات الكفائية. على بعضها تجري البراءة. وعلى بعضها تجري أصالة الاشتغال.

092

من الإيرادات التي أوردت على الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب: ما أشكل عليه في كلمات المحقق العراقي، من أنه قد يقال إن مفاد الرواية قاعدة ظاهرية، خاصة بهذا المورد، وهي: أنه لا يجب الصوم إلا مع اليقين وإلا فتجري البراءة. ولا يجب الإفطار إلا مع اليقين. والوجه في ذلك: أن الرواية لو كانت ناظرة إلى الاستصحاب لكانت قد ذكرت اليقين والشك ونهت عن نقض اليقين بالشك. مثلاً في صحيحة زرارة الأولى، قال: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين أبداً بالشك). وقال في صحيحة زرارة الثانية: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). وقال في رواية سابقة: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه).

فإن هذا اللسان وهو فرض يقين بالفعل وشك بالفعل، ونهي عن نقض اليقين بالشك هو اللسان المبرز للاستصحاب. وهذا ليس موجوداً في الرواية كي تحمل على الاستصحاب، إذن فمفادها قاعدة ظاهرية، محصّلها: أن لا يتنجز الوجوب إلا مع اليقين وإلا جرت البراءة.

ويلاحظ على هذا الإيراد:

أولاً: ما ذكرناه سابقاً، ان قوله (ع) (اليقين لا يدخل فيه الشك) هو تعبير عن عدم النقض العملي، أي عن عدم رفع اليد عن أثر اليقين بالشك. وهذا هو تعبير عرفي عن الاستصحاب.

ثانياً: بأن هذه القاعدة الظاهرية المزعومة لو انطبقت فإنما تنطبق على صوم الشهر، وأما في آخر شهر رمضان إذا شك في أنه من رمضان أم من شوال، فليس مجرى لهذه القاعدة. وهي أن الإفطار منوط باليقين وإلا فتجري البراءة. بل الجاري بلحاظ آخر رمضان هو قاعدة الاشتغال، لا البراءة، فما هو المنقح لوجوب صوم اليوم المشكوك؟ بناءً على هذه القاعدة.

الإيراد الثاني: أن يقال كما ذكر في (بحر الفوائد) عن الشيخ الأعظم، أن الرواية يمكن حملها على قاعدة الاشتغال، وهي قاعدة عقلية، فكأن الرواية إرشاد لما يحكم به العقل. وهو أن ما تشتغل العهدة به لا يتأتى التفريغ منه بالتظني، بل باليقين. وخصوصا في شهر رمضان، كما ورد: (شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدي بالتظني). فكأنّ مفاد هذه الرواية تطبيق قاعدة الاشتغال بنحو من التغليظ.

ولكن، يلاحظ على هذا الحمل: أن قاعدة الاشتغال بحرفيتها إنما تنطبق على صوم اليوم الأخير من رمضان، حيث اشتغلت العهدة بصوم الشهر ولا ندري هل اليوم الأخير من الشهر أو من شوال، فتجري القاعدة. اما في صوم اليوم الآخر من شعبان، فليس مورداً لقاعدة الاشتغال في شيء. نعم، بما أن شهر رمضان من فرائض الله فلا يحرز امتثاله إلا باليقين، وهذه كبرى مستفادة من الروايات إنما الكلام في استفادتها من الرواية التي بأيدينا. ولا شاهد عرفاً على نظرها الى ذلك. فلتّخص: تمامية دلالة مكاتبة القاساني على النظر لقاعدة الاستصحاب كما أفاد الشيخ الأعظم في الرسائل.

الرواية السابعة: صحيحة عبد الله بن سنان

، كما نقلها الشيخ عن كتاب سعد بن عبد الله بسند صحيح. قال: سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر: (إني أعير الذّمي ثوبي، وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير فيرده عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ قال (ع): صلّي فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك إنما أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجّسه).

وفي دلالة هذه الرواية الصحيحة على الاستصحاب وما يتفرع عليه عدّة أمور:

الأمر الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم من أن تعليل صحة الصلاة في الثوب بسبق الطهارة، حيث قال (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) شاهد على نظر الصحيحة للاستصحاب، لا لقاعدة الطهارة، إذ يكفي في قاعدة الطهارة عدم اليقين بالنجاسة بلا حاجة لإثبات سبق الطهارة. فالتعليل بسبق الطهارة ناظر للاستصحاب.

الأمر الثاني: ما ذكره العراقي والصدر (قده): إن الصحيح لم تجعل المناط اليقين بالطهارة، بل جعلت المناط نفس الطهارة (فإنك أعرته إياه وهو طاهر)، وهذا شاهد على عدم نظر الصحيحة لقاعدة اليقين. وإلا لجعلت المناط اليقين بالطهارة.

الأمر الثالث: إن الصحيحة جعلت المدار على ما في الذيل، حيث اشتملت على تطبيق وكبرى: فالتطبيق قوله (ع): (صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك).

والكبرى: قوله (ع) (فإنك اعرته اياه وهو طاهر). ومن الواضح ان سياق الكبرى سياق التعليل، ومقتضى هذا السياق تعميم الاستصحاب لغير باب استصحاب الطهارة. ولا حاجة كما ذكرالسيد الصدر والسيد السيستاني إلى ما ذكره الشيخ في الرسائل من التشبث بعدم الفصل، بين جريان الاستصحاب في باب الطهارة وجريانه في غيرها. بل يكفينا في التعميم ظهور السياق في التعليل[[67]](#footnote-67).

الأمر الرابع: إنّ التعليل بنفس الطهارة لا باليقين بها شاهد على أن الاستصحاب لا يختص باليقين بالحالة السابقة، بل متى ثبتت الحالة السابقة بيقين أو بمحرز تعبدي ولو كان أمارة، أو أصل، وشُك في البقاء، جرى الاستصحاب.

الأمر الخامس: لو أن الرواية عبّرت بالنقض، بأن قالت: (لا تنقض اليقين بالشك). لربما قيل كما قد يُقال، إن الاستصحاب خاص بموارد الشك في الرافع، أي إذا احرز المقتضي وشك في الرافع جرى الاستصحاب، أما لو شُكّ في أصل الاقتضاء، مثلاً إذا شكّ في أن خيار المجلس هل من الأول شامل لما إذا ابتعد الطرفان فكان أحدهما في سفينة، والآخر في مركبة فضائية، وكل منهما ناظر للآخر، أم قاصر عن الشمول لمثل هذا الفرض بعد أن كانا معاً فإن الاستصحاب من موارد الشك في المقتضي. فيقال: إن التعبير بالنقض لا يشمل هذا المورد، لاحتمال الانتقاض ما دام المقتضي مشكوكاً. لكن هذه الصحيحة لم تشتمل على التعبير بالنقض كي يتوهم اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع، دون الشك في المقتضي. بل عللّت جريانه بالحالة السابقة فقط.

ولذلك ذكر السيد الشهيد (قده): أن في الصحيحة مزايا على سائر الصحاح.

هذا تمام الكلم في دلالة الصحيحة على الاستصحاب وما يتفرّع عليه.

وهنا عدّة إيرادات:

الإيراد الاول: أن الصحيحة معارضة بمثلها، حيث روى الشيخ عن كتاب فضالة، عن عبد الله ابن سنان:

(سأل أبي أبا عبد الله عمن يعير ثوبه ممن يؤكل الجرّي ويشرب الخمر فيرّده عليه، أيصلي فيه قبل أن يغسله؟ قال (ع): لا يصلي فيه قبل أن يغسله).

فهي معارضة لما سبق، مؤيداً بما رواه في الكافي عن عبد الله ابن سنان بنفس المضمون.

فما هو علاج التعارض؟ وهنا وجوه:

الوجه الاول: أن هناك قرائن على ان الرواية واحدة لا روايتان، فوحدة الراوي وهو ابن سنان، ووحدة السؤال المطروح في الروايتين، ومن البعيد عرفاً جداً أن يسأل أبو عبد الله ابن سنان نفس السؤال مرتين من أبي عبد الله بمحضر ولده، فمقتضى هذه القرائن أن الروايتين رواية واحدة، اختلف النقل فيها، فلا يكون المورد مجرى لقواعد تعارض الخبرين. بل مجرى لقواعد اختلاف المتنين لرواية واحدة.

وهذا الوجه لم يعالج اصل المطلب إنما غيره من صغرى إلى صغرى أخرى.

الوجه الثاني: أن يقال، حيث إن المتن مردد بين هذين الجوابين فلو عرض على العرف، إذا دارا الأمر في الراوي بين يخطا فيقول لا، وبين ان يخطا ويأتي بجملة كبيرة، وهي (إنك أعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه فلا بأس أن تصلي فيه قبل ان تغسله حتى تستيقن انه نجّسه). فإيهما بنظر العرف مورد لاحتمال الخطأ؟ فلا شك ان المحتمل في الخطأ ان يزيد كلمة (لا)، والا فالجملة هي (يصلي فيه قبل ان يغسله) وزاد كلمة (لا) خطئاً، إما احتمال انه أخطأ بزيادة هذه الجمل كلها فهو غير وارد عرفاً.فهذا مرجّح للمتن الأول على الثاني.

الوجه الثالث: ما أشار اليه الشيخ الطوسي (قده)، وذكره الأعلام، من حمل النهي في النقل الثاني على الكراهة، لصراحة الأولى في صحّة الصلاة.

ولكن هذا فرع وجود روايتين، والحال بأننا إن لم نقل بأنهما رواية واحدة، فعلى الأقل لا يحرز التعدد حتى تجري قواعد التعارض بين الخبرين. ولذلك فإن قلنا إن موضوع الحجية الوثوق، فكما ذكر الأستاذ ان النقل الثاني منع من الوثوق بالأول، وإن قلنا إن موضوع الحجية خبر الثقة، فهل يكفي الوجه الثاني في المعالجة لإتمام الاستدلال بالصحيحة على الاستصحاب أم لا؟

093

ما زال الكلام في الاستدلال بصحيحة ابن سنان على حجية الاستصحاب. وذكرنا أن في البين عدّة إيرادات:

**الإيراد الاول:** معارضة الصحيحة برواية لابن سنان نفسه. وقد سبق البحث في علاج هذه النقطة. ووصلنا أنه لو قلنا بحجية خبر الثقة، وفرضنا أن الخطأ في نقل التهذيب لهذه الجملة، وهي (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) غير محتمل بحسب العادة. وأما الخطأ بزيادة كلمة (لا) في النقل الثاني فهو وارد عرفا.

لو فرضنا تمامية ذلك، مع ذلك فإن صحيحة بن سنان ممانعة برواية خيران الخادم، التي رواها في الكافي، حيث إن في ذيلها، قال (لا يصلي فيه حتى يغسله) مما لا يحتمل فيها زيادة (لا) وحدها. وقد ذكرنا غير مرة في بحث الفقه: ان كل رواية اشتمل طريقها على سهل ابن زياد فإنها وإن لم تصلح حجية للاستدلال ولا لمعارضة الصحيح، ولكنها تصلح مانعاً من الاستناد للصحيح، بلحاظ إكثار الكليني الرواية عن سهل، حتى فيما تفرد به من الاحكام، وهذا الإكثار إذا لم يكن قرينة على التوثيق فلا اقل من أن روايات سهل تصلح أن تكون منشئا عقلائيا مانعا من العمل بصحيحة على خلاف مدلول رواية سهل، كما هو في المقام.

والنتيجة: أن الاستدلال بصحيحة ابن سنان مشكل.

**الإيراد الثاني:** على فرض تمامية سندها وعدم الممانعة، فقد أورد في الكفاية، ومثله ما في كلمات المحقق الإيرواني: من أن قوله (ع): (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) ليس ظاهرا في ان سبق الطهارة هي العلة في الحكم، بحيث يكون ذلك شاهداً على نظر الرواية للاستصحاب. والسر في ذلك: أن المقصود بقوله (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) أي فإنك لم تعلم بنجاسته، فالمراد بالطهارة عدم العلم بالنجاسة، حيث يعبّر العرف، فيقول: ثوبي طاهر. يعني لا اعلم بنجاسته، وبالتالي فالإمام (ع) يريد أن يقول لوالد ابن سنان، لا يصلح هذا الثوب مانعا من صحة الصلاة، فإن مانعية الثوب من صحة الصلاة فرع العلم بنجاسته. ولا علم لك بالنجاسة لا حدوثاً ولا بقاءاً، أما عدم العلم بالنجاسة حدوثاً فلأنك أعرته إياه ولم تعلم بنجاسته، وأما عدم العلم بالنجاسة بقاءاً فلأنك لم تستيقن أنه نجّسه، فحيث لا علم بحدوث النجاسة عندما كان عندك، ولا علم بها بقاءاً عندما أعرته إياه، إذن فليس في هذا الثوب مانعية من الصلاة، وحينئذ فالرواية اجنبية عن الاستصحاب.

وفي كلام المحقق الإيرواني (قده) أفيد: أن منظور الرواية أن الثوب لا يجب غسله، لكن ما هو المبرر لعدم وجوب غسله؟

فأفاد: إن المبرر لعدم وجوب غسله أنك لم تعلم بنجاسته عندما كان عندك، ولم تعلم بنجاسته بعد إعارته للذمي، فحيث لم يعلم بالنجاسة أولاً وآخراً، فلا موجب لغسل الثوب[[68]](#footnote-68)، فالرواية لا علقة لها بالنظر للاستصحاب.

ولكن هذا الإيراد خلاف الظاهر. فإن تأويل كلمة (طاهر) بـعدم العلم بالنجاسة الوارد في سياق التنقنين من قبل الامام (ع) غير عرفي.

كما ان ظاهر سياق الرواية انه في مقام التعبد بطهارة الثوب، ان الثوب طاهر فلذلك يصح الصلاة فيه، وقد علل طهارته بأنك أعرته إياه وهو طاهر. وظاهر التعليل أن العلة على نحو الاقتضاء للتعبد بطهارة الثوب سبق الطهارة، مع ضميمة وهي عدم العلم بطرو النجاسة. وهذا لا يتلئم إلا مع الاستصحاب.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) في (دروس مسائل علم الأصول)، وقد أفاد مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن المستفاد من الروايات الواردة في ثوب المصلي أن العلم بالنجاسة مانع لا أن الطهارة شرط، أو فقل: إن الطهارة شرط إذا علم بالنجاسة، وهذا هو المستفاد من الجمع بين الروايات، منها:

صحيحة زرارة، (حديث1، باب41، من ابواب النجاسات)، قال: (فإني علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك).

**ومنها:** (الحديث2 نفس الباب) صحيحة محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع)، قال: (ذكر المني فشدده فجعله اشد من البول، ثم قال: إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعادة الصلاة، وان انت نظرت في ثوبك فلم تصبه ثم صليت فيه ثم رأيته بعد فلا إعادة عليك وكذلك البول).

فإن ظاهر الثانية: ان العلم بالنجاسة مانع، فإنك وإن شككت قبل الصلاة في أن هناك نجاسة أم لا؟ فما لم تصب لا قبل ولا بعد الدخول فإن صلاتك صحيحة. وظاهر الرواية أنه لا حاجة للأصل، لا استصحاب طهارة ولا قاعدة طهارة. بل يكفيك فيه صحة الصلاة في الثوب عدم العلم بالنجاسة بلا حاجة إلى أصل.

وظاهر الرواية الأولى وهي صحيحة زرارة: (إذا علمت أنه أصابه تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها). فلو كنا ونحن وهذه الجملة فقط لكان مفادها غير مخالف للأولى ،ولكنه ذيلها بقوله: (حتى تكون على يقين من طهارتك) وظاهره شرطية الطهارة، بينما مفاد السابقة مانعية العلم بالنجاسة. فيجمع بينهما بأن يقال: الطهارة شرط إن علم بالنجاسة. فما لم يعلم فصلاته صحيحة بلا حاجة لأصل، وإن علم بالنجاسة لم تصح صلاته حتى يطهّر.

**المقدمة الثانية:** إذا لم تكن الطهارة شرطاً ابتداءاً وأن عدم العلم بالنجاسة كافٍ، إذن فلا يصح حمل الرواية وهي صحيحة ابن سنان على جريان الاستصحاب، لأن منظور الرواية تصحيح الصلاة في الثوب، وتصحيح الصلاة في الثوب لا يتوقف على أصل، لا استصحاب، ولا قاعدة طهارة. فلو حملت الرواية على الاستصحاب لكان إجراء اصل بلا أثر، ما دامت الصلاة تصح واقعاً بدون الاستصحاب، ولا قاعدة الطهارة.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** بأن هناك فقرة في صحيحة زرارة ظاهرة في شرطية الطهارة كما سبق ذكره، وهي قول السائل (فإن ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن فنظرت فلم ارى فيه شيئا ثم صليت فرأيت فيه؟ قال تغسله ولا تعيد الصلاة، قلت لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). وظاهره: أن الطهارة شرط نقّحه الاستصحاب. فكيف استند إلى ما سوى ذلك لإثبات أن الطهارة شرط في فرض العلم بالنجاسة، وإلا فعدم العلم كافي في صحة الصلاة.

**ثانياً:** لو كان منظور الرواية هو تصحيح الصلاة في الثوب لربما قيل بمقالة الاستاذ (قده) ولكن ظاهر سياق الرواية التعبد بطهارة الثوب، لا مجرد عدم مانعيته من صحة الصلاة، بل التعبد بطهارته. ومن آثار طهارته صحة الصلاة فيه، ومن الواضح أن التعبد بطهارته في فرض الشك يحتاج الى أصل مؤّمن، ولذلك علّل (ع) التعبد بالطهارة بجريان الاستصحاب. قال: (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه).

**الإيراد الرابع:** ذكرنا فيما سبق أن السيد الصدر والسيد السيستاني ذهبا الى ان اشتمال الرواية على التعليل (فإنك) يعمم مفادها لغير باب الطهارة.

ولكن هذا غير واضح، فان مجرد التعليل غايتها انها قاعدة اعم من المورد، أما أنها شاملة لسائر الأبواب فهذا أول الكلام. فلعلها قاعدة في باب الطهارة. لخصوصية في الطهارة، أن الشارع تسهيلاً على العباد في باب الطهارة أجرى استصحابها. أما أن الاستصحاب عام لجميع الموارد فلا يستفاد من التعليل، ودعوى إلغاء الخصوصية عهدتها على مدعيها. نعم لو عبر بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) كان ظاهرا لإمضاء نكتة ارتكازية يعمم مفادها لكل يقين وشك. ولكن الامر ليس كذلك.

**الإيراد الخامس:** أن السيد الشهيد أفاد بان قوله (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) ظاهر في أن ركن الاستصحاب هو نفس الطهارة، أي نفس الحالة السابقة لا اليقين بها. وحينئذ يقال: بان المفروض ان الروايات الاخرى في باب الاستصحاب التي هي اشهر واكثر، جعلت الركن اليقين، (فإنك كنت على يقين من طهارتك)، (فإنه على يقين من وضوئه)، (لا ينقض اليقين بالشك)، (اليقين لا يدخل فيه الشك).

فلأجل ذلك يقال نحن بين طائفتين في باب الاستصحاب. \_هذا كله بناء على دلالة الرواية على الاستصحاب\_. طائفة تدل على ان الركن الركين نفس الحالة السابقة وهي صحيحة بن سنان. وطائفة اشهر واكثر، وهي تدل على ان الركن اليقين بالحالة السابقة.

فإن قلنا كما أفاد الإيرواني انهما قاعدتان بينهما عموم من وجه، قاعدة تقول: إذا حصل لك يقين بالحالة السابقة فامضي عليه بقاءاً سواء كان هذا اليقين موافق للواقع أو مخالف.

وقاعدة تقول: إذا حدثت الحالة السابقة فامضي عليها، حصل لك يقين بها أم لم يحصل، فبينهما عموم من وجه، فنلتزم بكل منهما في مورده فلا تنافي ولا تعارض. أما إذا قلنا لا يحتمل أنهما قاعدتان. فيأتي إن شاء الله.

094

ما زال الكلام في الإيرادات على الاستدلال بصحيحة ابن سنان على حجية الاستصحاب.

وذكرنا ان من الإيرادات هو ان ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن التعليل بالصحيحة بنفس الحالة السابقة لا بإحرازها بلحاظ قوله (ع): (فإنك أعرته إياه وهو طاهر)، يدل على أن المدار على واقع الحالة السابقة لا على اليقين بها.

وقد ذكرنا في الإيراد سابقا إما أن يقال انهما قاعدتان كما احتمله السيد الصدر أيضا، فحينئذ يؤخذ بكل منهما في مورده ولا يرفع اليد عن موضوعية اليقين في قاعدة الاستصحاب.

وإما ان يقال ان المرتكز المتشرعي لا يقبل قاعدتين في مورد الشك في البقاء، فبالتالي لابد من قرينية إحداهما على الأخرى، فيدور الأمر بين قرينية صحيحة ابن سنان، التي لم تؤخذ اليقين في الموضوع، على الصحاح الأخرى فيحمل اليقين فيها على الطريقية المحضة.

أو أن الصحاح الأخرى التي أخذ فيها اليقين قرينة على أن المنظور في قوله (ع): (فإنك أعرته إياه وهو طاهر)، أي فإنك أعرته وأنت محرز لطهارته، فالمدار على الإحراز لا على نفس الطهارة.

وإذا دار الأمر بينهما فالتصرف الثاني أقرب عرفاً، فإن تكرر أخذ اليقين في الصحاح المختلفة وجعله محوراً حيث نهي عن نقضه وإدخال الشك فيه، لا يجتمع عرفاً مع حمله على الطريقية المحضة، بخلاف ما لو قلنا إن مقتضى سياق (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه)، أنه يفيد بما انك احرزت الطهارة ولم تحرز خلافها فتبقى عليها، فإن هذا حمل يقبله سياق الصحيحة. **والنتيجة**: لا يصح الإتكاء على الصحيحة لإثبات عدم دخل اليقين في الاستصحاب.

**الإيراد الأخير:** أن السيد الشهيد (قده) أفاد بأن هذه الرواية بإطلاقها تشمل ما إذا كان الشك في الرافع أو الشك في المقتضي. بخلاف الروايات الأخرى التي عبّرت بالنقض، فإنه قد يقال إن التعبير فيها بالنقض مانع من شمولها لمورد الشك في المقتضي.

**ويلاحظ على ذلك:** أن ارتكازية الأخذ باليقين في مقام الشك في البقاء سواء كان الشك في الرافع، او كان الشك في المقتضي، إما مسلّمة هذه الارتكازية او لا. فإن كان هذا الارتكاز مسلما فالتعبير بالنقض في الصحاح الاخرى لا يضر، ما دامت الصحاح محفوفة بارتكازية أن المدار على اليقين، شكّ في المقتضي او في الرافع. وإن لم يكن هذا الارتكاز مسلما فلا يفيدنا في هذه الصحيحة لان مورد الصحيحة الشك في الرافع، فإن من احرز طهارة ثوبه ثم أعاره للذمي وشك أن نجّسه فالمقام من موارد الشك في الرافع.

فقد يقال أن خصوصية المقام قدر متيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز إطلاق الرواية لغير مورد الرافع.

**فتلّخص:** أن الاستدلال بالرواية وإن كانت صحيحة على حجية الاستصحاب وما يترفع عليه مشكل جداً.

ثم إن صاحب الكفاية (قده) استدل على حجية الاستصحاب بروايات قاعدة الطهارة. **فمنها:**

موثقة عمار، (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قُذر، فإذا علمت فقد قُذر، وإن لم تعلم فلا شيء عليك). **وما ورد:** (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر).

**وما ورد في قاعدة الحل:** (كل شيء لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه).

**والكلام في روايات قاعدة الطهارة يقع من ناحية السند ومن ناحية الدلالة:**

فهذه الرواية الشريفة وهي ما رواه صاحب الوسائل (حديث4 باب37 من ابواب النجاسات) عن عمار عن ابي عبد الله (ع): (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر). فهذه هي الدليل الوحيد في الفقه على قاعدة الطهارة، وهي الدليل الوحيد على ان الاناء المتنجس يغسل بالماء القليل ثلاث مرات، بالتالي لها أهمية من حيث لا يقوم مقامها دليل في هذه الفروع.

لذلك، نقول: إن في الكافي (ج3، ص9) رواها بهذا السند: عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن احمد بن الحسن. بدون واسطة بين محمد بن احمد وبين احمد بن الحسن. ونقل عنه الشيخ في (التهذيب، ج1، ص228) نفس السند. كما نقل عنه في (الاستبصار، ج1، ص25) أيضاً قال: محمد ابن احمد عن احمد بن الحسن. وكذلك في (الفقيه روى الرواية، ج1، ص190) بنفس السند. وفي (الوسائل نقل الرواية عن الشيخ في ج3، ص467) مثله تماماً.

المشكلة أن الشيخ (قده) في التهذيب في (ج1، ص284) اضاف واسطة بين محمد بن أحمد وبين احمد بن الحسن ابن فضال. فقال: محمد بن احمد عن أحمد بن يحيى عن أحمد بن الحسن ابن فضال. فزاد أحمد بن يحيى. فهذه هي الواسطة.

وفي الوسائل نقل عنه في موضع كذلك بالواسطة (ج3، ص497). فلذلك وقع الكلام في الطريق أن الطريق مشكل من ناحية وجود الواسطة وعدمها، ومن ناحية ان الواسطة لو كانت فهل هي ثقة أم لا.

وقد عولجت هذه المسألة في كلمات عدة من الأعلام بوجوه:

**الوجه الأول:** ان يقال: ان خلو طريق الكليني والفقيه والاستبصار وفي موضع من التهذيب عن هذه الواسطة قرينة على عدمها. ولكن السيد الشهيد في بحوثه على شرح العروة (ج2، ص190)، قال: لا يكفي سقوط احمد بن يحيى في طريق الكافي والفقيه والاستبصار لأن الجميع لم ينقل موضع الاستدلال من الرواية، وهي الفقرة الدالة على قاعدة الطهارة.

ونحن يهمنا اثبات الطريق للرواية التي تضمنت هذه الفقرة، والموضع الذي نقلها في التهذيب قد اشتمل على الزيادة (زيادة احمد بن يحيى)، فإن قلت: أن الرواية في التهذيب هي نفسها في الاستبصار غاية ما في الباب قطّع فقراتها، فذكر بعض فقراتها هنا وبعض فقراتها هناك، وطريقه الى الاستبصار خال من الواسطة.

قلت: اولا: ان طريق الاستبصار مختلف عن طريق التهذيب، ففي الاستبصار نقل الرواية عن الكليني عن الحسين بن عبيد الله عن شيخه عن محمد بن يعقوب، ثم ذكر السند كما ذكره في الكافي. بينما في التهذيب نقل الرواية ابتداء عن محمد بن يحيى، وطريقه الى محمد بن يحيى في الفهرس خال عن واسطة الحسين بن عبيد الله والكليني، فكأنه ينقل عن كتابه، وإن كان هذا لا يرتضيه السيد الأستاذ، ويقول ان من تتبع التهذيبين وجد أن كل من نقل الشيخ عن محمد بن يحيى فإنه عن طريق الكليني لا أن له طريقا مستقلا لكتابه. هذا أولاً.

**ثانياً:** أن المتن مختلف في بعض الفقرات، ففي نقل التهذيب سأله عما يشرب منه الدجاج، بينما في نقل الاستبصار نقل عما يشرب منه الحمام، إذن فدعوى أن الروايتين واحدة بحيث يقال إن الطريق واحد، هذا غير محرز. هذا الوجه الاول للمعالجة.

**الوجه الثاني**: ما ذكره السيد البروجردي في جامع الاحاديث، أن في بعض نسخ التهذيب محمد ابن يحيى، بدل أحمد بن يحيى، وليس المراد به محمد بن يحيى العطاء الذي هو شيخ الكليني صاحب الكتاب المعروف الذي لا شك في جلالته وقدره. لأنه متأخر طبقة عن محمد أبن أحمد الذي هو أيضاً متأخرة طبقة عن الواسطة المجهولة.

فالكلام في الواسطة المجهولة بين محمد بن احمد وبين محمد بن يحيى، فكيف تفسّر بأنها محمد بن يحيى وهو متأخر عمن يروي عن هذه الواسطة.

لكن لا يبعد أنه محمد بن يحيى المعادي، المستثنى من نوادر الحكمة، واستثناءه إن لم يدل على ضعفه فلا اقل من أنه لا دليل على وثاقته.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه من المعالجة:

أن نسخ التهذيب في هذا الموضع ايضاً مختلفة. فمجرد وجود محمد بن يحيى في بعضها مع وجود أحمد بن يحيى في بعضها الآخر مع خلو بعض النسخ عن الواسطة بالكلية، مانع من البناء على ان الواسطة المجهولة هي محمد بن يحيى.

**الطريق الثالث:** ما ذكره السيد الشهيد في بحوثه على العروة: ان نسخ التهذيب بما أنها مختلفة فهو مانع من الاطمئنان بتحديد الواسطة، لكن عندنا طريق معتبر لتحديد الواسطة، وهو ما نقله الحر العاملي، حيث نقل الحر العاملي في (الوسائل، ج3، ص467) عن محمد بن أحمد عن أحمد بن يحيى (الواسطة)، فلابد ان نلتزم بوجود الواسطة بلحاظ نقل تعبدي من قبل الحر، لان للحر طريقا صحيحا الى نسخة التهذيب وقد نقل الى هذا التهذيب الصحيح واسطة.

**ولكن يلاحظ على كلام السيد:**

أولاً: أنه لا يوجد طريق معتبر للحر العاملي الى نسخة التهذيب، نعم له طريق معتبر إلى التهذيب نفسه، أما إلى تلك النسخة فهذا مما لا شاهد عليه إن لم تكن الشواهد على عكسه.

**ثانياً:** إن صاحب الوسائل نفسه في الفقرة التي تشتمل على محل الاستدلال نقلها بلا واسطة احمد بن يحيى، وفي المورد الذي نقل بالواسطة، نقل الرواية خالية من فقرة الاستدلال، فكيف نرجح وجود الواسطة اعتماداً نقل صاحب الوسائل.

**الوجه الرابع:** ما ذكره السيد الشهد، قد يقال انه هو أحمد بن يحيى بن حكيم الأودي الثقة، صاحب كتاب دلائل النبي (ص) الذي يرويه عنه جعفر ابن محمد الفزاري.

**ولكن يلاحظ على هذا : أولاً**: في نفس طبقة احمد بن يحيى ابن حكيم الأودي الذي يقع كواسطة بين محمد بن احمد وأحمد بن الحسن، في نفس هذه الطبقة يوجد من يشترك معه مما لم يقم دليل على وثاقته كالعياشي. مضافاً إلى أنه لا توجد رواية أصلاً في جميع الكتب الأربعة عن أحمد بن يحيى بن حكيم الأودي. اصلاً راوي غير معروف وإن كان له كتاب، لا توجد رواية عنه في كتب الأربعة كي يكون معروفاً حتى ينصرف اللفظ اليه عند ذكر العنوان المشترك.

**الوجه الخامس:** وهو المتعين في المقام: الجزم بزيادة هذه الواسطة، وأن الزيادة وقعت سهواً.

**أولاً:** لتكرر سند الشيخ الى عمار في التهذيب بل في جميع كتبه بدون هذه الواسطة، وإذا لاحظتم في التهذيب نفسه يوجد سبعة وأربعين مورد نقل عن عمار بنفس الطريق بدون الواسطة. فإذن لم ينقل عن عمار مع الواسطة إلا في هذا المورد. وهذا مما يشكل قرينة على انه وقع سهواً، خصوصا مع تكرر أحمد. ومع تكرر محمد. ويؤيد ذلك، أنه في طبعة الوسائل (تحقيق آل البيت) المعلق جعل ما نقله الحر العاملي وهو الواسطة بين قوسين، ونقل عن الحر العاملي انه عبر في نسخة. فالحر العاملي نفسه يعترف ان هذه الواسطة وردت في نسخة من نسخ التهذيب لا انه يراها أو يعتمد عليها.

**ثالثاً:** يؤيد ذلك ما في (ملاذ الاخيار، ج2، ص440) عن الفاضل التستري، قال: أحمد بن يحيى هكذا ورد. لكن الظاهر أنه غلط بملاحظة النسخ. وكذا ما نقله سيدنا الخوئي (قده) في (المعجم، ج2، رقم1800) عن الوافي، أنه نقل عن التهذيب هذا السند كراراً بدون الواسطة.

**فتلخص:** أنه مع الجزم بزيادة الواسطة سهوا يكون سند الرواية الى عمار الساباطي موثقاً، وبالتالي فيصح التعبير عنها بموثقة عمّار.

ثم يأتي الكلام عن الدلالة، والاتجاهات فيها ثلاثة:

اتجاه وحدة الحكم، واتجاه اثنينية الحكم، واتجاه ثلاثية الحكم. ولكل اتجاه اقوال.

**095**

وقع البحث في الدلالة في موثقة عمّار، وهنا اتجاهات ثلاثة: **الاتجاه الأول**: أن الحكم المفاد في هذه الموثقة حكم واحد وهو إما الطهارة الواقعية وإما الطهارة الظاهرية.

وعلى فرض أن المفاد بها الطهارة الواقعية فهل العلم مأخوذ فيها على نحو الطريقية؟ أم على نحو الموضوعية، وعلى فرض أن المفاد بها الطهارة الظاهرية فهل مفاد الموثقة قاعدة الطهارة؟ أم الاستصحاب. فهنا محتملات أربعة:

**المحتمل الأول:** ما ذهب اليه صاحب الحدائق (قده): من أن مفاد موثقة عمّار، الطهارة الواقعية. فقوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر فإذا علمت فقد قذر وإذا لم تعلم فليس عليك) مفادها ان كل شيء طاهر واقعاً. فإن علم بتنجسه كانت النجاسة فعلية وإلا فلا. والوجه في كلمات صاحب الحدائق قرينتان:

**القرينة الأولى**: أن هذا مقتضى التقابل بين طاهر، وقذر. حيث قال: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم قذر) ولا ريب أن المراد بـ (قذر) القذر الواقعي لا الظاهري، فإذا كان المراد بكلمة (قذر) الواقعي، فمقتضى المقابلة بين (قذر) ونظيف، أن المراد بـ (نظيف) النظيف الواقعي لا الظاهري، فبقرينة المقابلة يعرف أن المراد بالنظافة هنا النظافة الواقعية لا الظاهرية.

**القرينة الثانية:** أن قوله (ع): (فإذا علمت فقد قذر) فإن ظاهره أن لا قذارة في رتبة سابقة، وهذا شاهد على أن الأشياء على الطهارة وبالعلم تتحول من الطهارة إلى القذارة، (فإذا علمت فقد قذر). وهذا ينسجم مع أخذ العلم على نحو الموضوعية في القذارة.

**وهنا عدّة ملاحظات:**

**الملاحظة الأولى**: أن ظاهر أخذ العلم في الدليل أنه ملحوظ على نحو الكاشفية والطريقة. لأنه قال: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر). وظاهره: أن القذارة مما يتعلق بها العلم والجهل. فلأجل ذلك كان عنوان العلم ظاهراً في الطريقية، لا في الموضوعية.

**الملاحظة الثانية:** ان جعل العلم موضوعاً للقذارة وإن كان هو الظاهر الأول من قوله (فإذا علمت فقد قذر)، لكن لما المرتكز مما يأبى أن يكون العلم من علل الوجود، أي أن العلم علّة للتقذّر، هذا مما يأباه المرتكز كان احتفاف الرواية بهذا المرتكز صارفاً له عن الظهور في الموضوعية والسببية.

**الملاحظة الثالثة**: إن لازم كلام الحدائق اختلاف المكلفين في الطهارة والنجاسة، فهناك شيء واحد هو طاهر واقعا بلحاظ زيد ونجس واقعا بلحاظ عمر، لان عمراً علم بتقذره ولم يعلم به زيد. واختلاف العباد في الطهارة والنجاسة الواقعيتين بعيد جداً عن المرتكزات المتشرعية.

**الملاحظة الرابعة:** أن ظاهر ادلة النجاسات كما دلّ على نجاسة الخنزير والكلب والدم والمني والبول ان القذارة امر واقعي وليست منوطة بالعلم، فلأجل ذلك لو لم تكن نفس موثقة عمّار ظاهرةً في أن القذارة أمر واقعي ينال بالعلم لكانت أدلة النجاسة قرينة خارجية عليها، مفيدة أن للقذارة وجوداً في رتبة سابقة على العلم بحيث تعلم وتجهل. فلأجل ذلك ما أفيد في (الحدائق الناظرة) من أن الطهارة في الموثقة هي الطهارة الواقعية خلاف الظاهر جداً.

**المحتمل الثاني**: أن يكون المقصود بيان الطهارة الواقعية ولكن العلم أخذ على نحو الطريقية لا الموضوعية. فكأنه قال: كل شيء لك نظيف إلى أن يتقذّر لا إلى ان تعلم بقذارته، كل شيء لك نظيف واقعا الى ان تطرأ عليه القذارة. فيقال حينئذ: بأن متعلق العلم (حتى تعلم أنه قذر) هل هو الصفة المشبهة؟ أي حتى تعلم أنه قذر، أو انه فعل ماضي؟ حتى تعلم أنه قذر، (فإذا علمت فقد قذر) فإذا كان المتن على النحو الاول أي الصفة المشبهة، (حتى تعلم انه قذرٌ) فلازم ذلك أخذ الضد في موضوع ضده، وهذا مستحيل ثبوتا في الضدين الذين ليس لهما ثالث، وبيانه لغو إثباتاً، إذ لا وجه لأن يقول المولى كل شيء متحرك إن لم يكن ساكن، فإنه من المستحيل أن يؤخذ في فعلية الضد عدم ضده، وبيان ذلك أيضاً لغو. فلا وجه لحمل الموثقة على (كل شيء نظيف واقعاً إن لم يكن قذراً واقعاً)، فهذا مما لا معنى له.

وأما إذا كان المتن بصيغة الفعل الماضي، أي (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذُر) أي حتى تطرأ عليه القذارة، فهو نظيف إلى ان تطرأ عليه القذارة، لا إذا لم يكن قذراً.

**فيلاحظ على ذلك: أولاً**: بأن هذا لا ينسجم مع قوله (فإذا علمت فقد قذر) لأنه إذا كان المقصود القذارة الطارئة فلا وجه لقوله (فاذا علمت فقد قذر).

**ثانيا:** أن بيان هذا المطلب مما لا حاجة له عرفا فالكل يعلم ان كل شيء طاهر الى ان تطرأ القذارة. فلا حاجة لبيانه عرفا كي تتكفل بيانه هذه الموثقة التي سأل عمار فيها اسئلة كثيرة ثم يجيب بأمر واضح (كل شيء لك نظيف حتى تطرأ عليه القذارة).

**فتلخص**: ان حمل الموثقة على بيان الطهارة الواقعية مع حمل العلم على الموضوعية أو حمله على الطريقية مع كون متعلقه قذر، أو كون متعلقه قذُر. كل ذلك خلاف ظاهر الموثقة.

**المحتمل الثالث:** ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل من ان مفاد الموثقة الاستصحاب. لان السؤال المترقب من مثل عمّار ليس هو السؤال عن ان الاشياء في حد ذاتها طاهرة أم قذرة، بل السؤال المترقب انه إذا شك في النجاسة فما هي الوظيفة والا فإن الاشياء في نفسها طاهرة أم قذرة فهذا مما لا يترقب السؤال عنه كي يترقب بيانه، فدعوى ان الرواية بصدد بيان الطهارة واقعية أم ظاهرية خلاف ما هو المترقب من السؤال، فبما أن المترقب هو: إذا شك في النجاسة فماذا العمل؟

فأجاب (ع): (كل شيء معلوم الطهارة بأصل الخلقة، لكن إذا شك في نجاسته فتلك الطهارة المعلومة بأصل الخلقة مستمرة إلى أن تعلم بالقذارة. وهذا لسان معبّر عن الاستصحاب.

**ويلاحظ عليه:** أنه لم يفرض في الموثقة طهارة مفروغ عنها، كي يكون المحط والمصب هو استمرارها الى العلم بالقذارة، بل ظاهر قوله (كل شيء لك نظيف) بيان نفس النظافة لا بيان استمرارها وبما أن النظافة المبيّنة إنما هي في ظرف الشك حيث قال (حتى تعلم) فظاهرها النظافة الظاهرية. وهذا هو المحتمل الرابع: أن مفاد الرواية قاعدة الطهارة.

**(ثمرة التطبيق)**

ذكرنا فيما سبق: إذا احتمل المكلف ان تبرع غيره عدل له، كما إذا امر الولي بإزالة النجاسة عن المسجد واحتمل الولي ان تبرع غيره من المصلين بإزالة النجاسة عدل له في التكليف. فإذا كان المقام من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير، يعني الولي يعلم اما انه مكلف بالجامع بين فعله أو فعل غيره أو مكلف بالمباشرة، فيجري البراءة عن التعيين فيكتفي بتبرع غيره.

والكلام: إذا احتمل الولي أن المقام من قبيل الواجب الكفائي أو العيني، هل ان ازالة النجاسة واجب كفائي؟ أم ان ازالة النجاسة عن المسجد واجب عيني في حق الولي؟ أو ان هل قضاء الفوائت عن الميت واجب عيني أو واجب كفائي في حق الورثة؟

فهنا في هذا الدوران لدينا عدة اقوال:

**القول الاول**: ان الواجبات الكفائية عديدة بعدد المكلفين لكن متعلق هذه الوجوبات صدور الطبيعي. جميع المكلفين خوطبوا بإزالة النجاسة عن المسجد. فالولي يقول انا خوطبت اما بإزالة النجاسة عن المسجد عينا أو كفاية. كل المكلفين خوطبوا بالطبيعي أو الولي فقط مخاطب. وكان أحد المكلفين أزال النجاسة، فهل تجري في حق الولي أصالة البراءة اصالة الاشتغال أو استصحاب التكليف بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ؟

المقام هو نفسه من دوران الامر بين التعيين والتخيير لأننا بالنتيجة إما مكلفين بالجامع أو الجامع المحصص، لأننا خوطبنا بالطبيعي، أو خوطبت بالطبيعي المحصص. فأجري البراءة عن هذا التحصص أو عن هذه الشرطية، ونتيجة ذلك سقوط التكليف، لأن الجامع قد حصل.

**المحتمل الثاني**: أن الوجوبات الكفائية هي وجوبات عديدة بعدد المكلفين لكن كل وجوب مشروط بترك الغير، انا خوطبت ان لم يفعل الغير والثاني خوطب ان لم يفعل الثالث. والثاني فعل وتبرع بإزالة النجاسة. اقول: أن كنت قد خوطبت عيناً فلا اثر لفعلي، وإن كنت خوطبت كفاية فانتهى الخطاب.

فهل أن المقام من قبيل مجرى البراءة أو من قبيل من مجرى الاستصحاب؟ يعني هل ان عدم تبرع الغير شرط في الحدوث أو شرط في البقاء؟

فإذا كان عدم تبرع الغير شرط في الحدوث فجريان البراءة واضح. لأنه يشك في حدوث التكليف بعد تبرع الغير. وإذا كان عدم تبرع الغير شرط في البقاء فعلى الخلاف الذي مضى، هل أنه مجرى للاشتغال أو مجرى للبراءة.

**المحتمل الثالث:** ما ذكره المحقق الاصفهاني من ان هناك وجوبات عديدة بعدد المكلفين، وكل وجوب رخص في تركه إن تبرع الغير أو إن أتى به الغير، فوجوبات عديدة وترخيصات عديدة. لكن الوجوب مطلق والترخيص مقيد، انت يجب عليك دفن الميت ورخص في تركه إذا فعله الغير، فهنا إذا فعله الغير فلا أدري هل رخص في تركه لأنه كفائي، أو لم يرخص لي لأنه عيني، فالجاري استصحاب عدم الرخصة فيأتي بالعمل.

**المتحمل الرابع:** أن يكون المكلف في الواجبات الكفائية مجموع المكلفين، يعني هناك خطاب واحد والمخاطب بالخطاب الواحد هو المجموع، فاقول انا على كل حال مخاطب بدفن الميت أو بإزالة النجاسة اما كجزء من المجموع إذا كان الواجب كفائيا أو مخاطب كواجب مستقل إذا كان الواجب عينياً.

والآن جاء الغير بدفن الميت أو بإزالة النجاسة. فهل يسقط عنّي؟ أم لا؟ فتجري البراءة عن خطابي مستقلاً. أو استصحاب عدم توجه خطاب مستقل في حقي.

**المحتمل الخامس:** ما احتمله السيد الخوئي، ان المكلف هو احد المكلفين على سبيل البدل، خوطب أحد المكلفين بالطبيعي. إن كان واجب كفائي فالمخاطب الأحد والأحد انتفى. وإن كان واجب عيني فهناك خطاب في حقي غير خطاب الأحد، فالجاري حينئذ البراءة في فعلية خطاب في حقي.

**بالنتيجة:** في الدوران بين الواجب العيني والكفائي، ـجري البراءة إلا على مبنى المحقق الاصفهاني أو على مبنى أن يقال: أن عدم فعل الغير شرط في البقاء لا في الحدوث وبنينا على موارد الشك في البقاء على جريان الاشتغال دون البراءة.

يأتي الكلام يوم السبت في معنى ثالث للتعبدي والتوصلي، وهو: هل يسقط بالفعل الغير الاختياري؟ أم لا؟ ومثلوا له بمثالين: المثال الأول:

أني أمرت بغسل الجنابة، فجلست من النوم وأنا قاصد غسل النجابة، نمت ووقعت في المسبح، واستوعب الماء بدني، فحصل غسل الجنابة بفرد غير اختياري. أو الطواف مثلاً، كأن يكون الشخص يطاف به دون اختياره، فطاف طوافاً غير اختياري، فهل يسقط الواجب بفعل غير اختياري أم لا؟ ما هو مقتضى الاصل اللفظي في المقام؟

096

**الاتجاه الثاني**: في مفاد موثقة عمّار: أن هذه الموثقة متضمنة لحكمين.

وهنا أقوال:

**لقول الأول:** ما ذهب اليه في الكفاية، من تضمن الموثقة الحكم بالطهارة الواقعية، وبالاستصحاب معاً.

فكأن المولى قد قال: (كل شيء نظيف واقعاً وهذه النظافة مستمرة ظاهراً إلى أن يعلم بالقذارة). وبيان ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول**: إن كلمة (حتى) أي (حتى تعلم أنه قذر) ظاهرة في الغاية لاستمرار المحمول، وليس في قيد الموضوع. فإذا قيل: كل رجل مسافر حتى تظهر النتيجة، فإن ظاهره أنما بعد (حتى) غاية لاستمرار المحمول، أي أن السفر مستمر إلى أن تظهر النتيجة. فهناك فرق بين عبارتين: **الأولى:** ان يقول (كل رجل لم تظهر له النتيجة فهو مسافر). **والثانية:** بين أن يقول (كل رجل مسافر حتى تظهر النتيجة). فإن الأول ظاهر في أنه قيد للموضوع، أي أن الموضوع للسفر عدم ظهور النتيجة، بينما الثاني ظاهر أن السفر في نفسه لم يؤخذ فيه عدم ظهور النتيجة، وإنما استمرار السفر مغيّا بعدم ظهور النتيجة، إذن فـ (حتى) ظاهرة في الغاية في استمرار المحمول لا في كونها قيداً للموضوع.

**الأمر الثاني:** بعد المفروغة عن ان ما بعد (حتى) ليس مأخوذاً في الموضوع، فظاهر صدر الموثقة، وهي قوله (كل شيء نظيف) أن النظافة ثابتة لكل شيء بما هو، هو. لا بما هو مشكوك. وهذا يعني أن صدر الموثقة في مقام بيان الطهارة الواقعية، كما ذكر في الحدائق، لا الطهارة الظاهرية. فنتيجة الجمع بين الأمرين: أي كون صدر الموثقة مفيداً للطهارة الواقعية، وكون (حتى) ظاهرة في استمرار المحمول، إلى العلم بالقذارة، أن الموثّقة تتضمن حكمين: الأول: أن كل شيء بالعنوان الأول طاهر واقعاً. والثاني: أن هذه الطهارة مستمرة وباقية حتى يُعلم بالقذارة.

**الأمر الثالث:** بما أن ما بعد (حتى) متقيد بالعلم، حيث قال: (حتى تعلم)، ولم يقل: حتى يتقذر. بل (حتى تعلم أنه قذر). فهو ظاهر في أن المغيّا، الا وهو الاستمرار حكم ظاهري لا واقعي.

والسر في ذلك: أنه حتى لو قلنا إن العلم في لسان الدليل ظاهر في الموضوعية، إلا أن هنا ظاهر في الطريقية، لأن قوله (حتى تعلم أنه قذر)، ظاهر عرفاً أن للقذارة واقعاً ينال بالعلم، لا أن القذارة حصل بالعلم. فإذا كان ظاهر الغاية أن للقذارة واقعاً ينال بالعلم، إذن فلا محالة الحكم باستمرار الطهارة إلى أن تنكشف القذارة واضح الدلالة على أن الاستمرار ظاهري لا واقعي. إذ لا يعقل أن يكون الاستمرار واقعياً مع أنه قذر واقعاً. وهذا يعني إفادة الاستصحاب. إذ الاستصحاب حكمٌ ظاهري منوط بعدم العلم بالواقع.

**الأمر الرابع**: **إن قلت:** كما في الحدائق الناظرة: إن ظاهر قوله (ع): (فإذا علمت فقد قذُر)، أن العلم له موضوعية، وأنّ العلم منشأ القذارة. فهذا يعني عدم ظهور الغاية في أن الاستمرار ظاهري.

**قلت**: لا إشكال في أن قوله (فإذا علمت فقد قذرَ) ظاهر في كونه تفريعاً على الغاية لا على المغيّا. لأن الغاية هي العلم، (حتى تعلم أنه قذر)، فمقتضى ذلك ان الجملة التي بعدها: (فإذا علمت فقد قذُ) أنها تفريع على الغاية لبيان منطوقها ومفهومها.

فاذا كانت تفريعا على الغاية لا على المغيّا، فلا مساس بظهور صدر الرواية في كون مفاده حكماً واقعياً، فيبقى على ظهوره في ذلك. وأما الغاية نفسها، فالمفروض ان هناك قرينتين على أن العلم هنا لا موضوعية له:

**القرينة الأولى**: ظهور العلم بالقذارة في الغاية في كونه مجرد كاشف (حتى تعلم أنه قذر).

**القرنية الثانية:** قوله في الذيل (وإذا لم تعلم فليس عليك). ولو كان العلم ذا موضوعية لقال (وإذا لم تعلم فليس قذراً). لا أن يقول: وإذا لم تعلم فليس عليك.

فهاتان قرينتان على أن قوله (فإذا علمت فقد قذُر) أي أن القذارة الواقعية ثابتة واقعاً، غايته كسائر الأحكام الواقعية، التي تكون فعليةً في ظرف العلم، فإذا علمت أصبحت القذارة فعلية في حقك. لا أن العلم منشأ القذارة. فتخلص من ذلك:

أن مفاد الموثقة: (كل شيء نظيف واقعاً وتستمر نظافته ظاهراً حتى يعلم بقذارته فإذا علم بقذارته كانت القذارة فعليةً، وما لم تعلم فليس عليك تبعة من جهة القذارة الواقعية).

**ويلاحظ على ما أفيد ملاحظتان**:

**الملاحظة الأولى**: أننا لو سلّمنا أن (حتى) ظاهرة في الغاية، لا في القيد. لكنها ظاهرة في كونها غاية لنفس المحمول لا لاستمراره، فإن الموثقة لم تشتمل على جملتين: **إحداهما:** كل شيء نظيف. **والأخرى**: النظافة مستمرة حتى..الخ، بل اشتملت على جملة واحدة: كل شيء نظيف حتى..الخ، وظاهرها ان حتى غاية لنفس المحمول لا لاستمراره، فتكون بمعنى الرافع. أي ان الرافع للنظافة العلم بالقذارة. وبعد المفروغية عن ذلك فلا محالة ما يكون غاية للمحمول لفظاً فهو قيد في الموضوع لُبّاً.

**والوجه في ذلك**: أن المولى إذا قال: كل ثوب نظيف حتى يلاقي النجس. فإنه يقال: إذا كان الرافع لنظافة الثوب ملاقاته للنجس فالنظافة المجعولة محمولاً إما مطلقة سواء لاقى النجس ام لا؟ وهذا خلف الغاية. وإما مقيدة في ذاتها بفرض عدم ملاقاة النجاسة، فأصبحت الغاية قيدا في الموضوع لا محالة، أي ان الحكم على الثوب بالنظافة انما هو في ظرف عدم ملاقاته بالنجاسة، كذلك الامر في الموثقة (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر). لازمه أن الحكم بالنظافة في ظرف عدم العلم بالقذارة، وهذا يعني أخذ عدم العلم في موضوع الحكم بالنظافة. وهذا يعني أن النظافة ظاهرية لا واقعية، مما يتلائم مع قاعدة الطهارة.

**(درس الطبيقات)**

محاضرات في أصول الفقه، ج‏3، ص: 67

ذكرنا فيما سبق انه إذا صدر من المكلف فعل غير اختياري كما إذا أمر بغسل الجنابة، فعزم على الغسل ولكن سقط قهراً في البحر، واستعوب النهر بدنه. فهل يسقط أمره بغسل الجنابة بهذا الفرد غير الاختياري أم لا؟ والكلام في مقتضى الاصل اللفظي.

**ذكر المحقق النائيني ثلاثة وجوه لبيان الاصل اللفظي:**

**الوجه الاول:** أن مقتضى كون الحكم بالحمل الشائع متقوماً بالبعث والمحركيّة، أن متعلقه هو ما يقبل الانبعاث، إلا وهو الحصة الاختيارية، فلا شمول في متعلق الأمر لغير الحصة الاختيارية. ولو شككنا فمقتضى إطلاق الهيئة بقاء الوجوب وعدم السقوط بالحصة غير الاختيارية.

إلا أنّ سيدنا (قده) أشكل على كلام أستاذه بثلاثة إشكالات ذكرت في (المحاضرات): الإشكال الأول: قلنا أن النائيني ينظر الى الحكم بالحمل الشائع لا الحمل بالحمل الأولي، فما ناقشه السيد الخوئي من أن الحكم هو مجرد اعتبار او أن الإنشاء مجرد إبراز، هذا كله للحكم بالحمل الاولي.

أما كلام النائيني الحكم بالحكم الشائع، يعني ما يعبر عنه بالحكم والتكليف عند العقلاء ما كان متضمنا للبعث والمحركية.

الإشكال الثاني: سلمنا أن التكليف بالحمل الشائع متضمن للبعث. فلابد أن يكون المتعلق قابلاً للانبعاث، إلا أن الجامع بين الاختياري وغير الاختيار قابل للانبعاث، لان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور. إذن بالنتيجة لا يختص المتعلق بالحصة غير الاختيارية.

لكن ذكر إشكالاً في المقام وسيّال: ذكر السيد الخوئي (قده): أن النائيني في باب تزاحم الموسع والمضيّق كما لو تزاحم في أول وقت الصلاة، الصلاة مع الإزالة فعصى المكلف ألأمر بالإزالة وصلى. فقال النائيني بأن صلاته صحيحة، مع أنها غير مقدورة في أول الوقت لمزاحمتها بالإزالة. قال: لأن الصلاة في رتبة سابقة على الأمر (اقم الصلاة) مطلقة، يعني غير مقيدة بالقدرة، مقتضى إطلاقها وعدم تقييدها، مقتضى إطلاق المادة وعدم تقييدها في رتبة سابقة على البعث أنها على إطلاقها مطلوبة، وعلى إطلاقها محبوبة. فالصلاة في نفسها محبوبة، وقد حصلت الصلاة. فمقتضى ذلك سقوط الامر بوفاء المتعلق بالملاك، لأن التقييد جاء من الهيئة، لا تعلقت الهيئة بالمادة، وكانت الهيئة متضمنة للبعث صارت المادة خصوص الحصة الاختيارية. أما في رتبة سابقة على تعلق الهيئة فالمادة مطلقة، ومقتضى إطلاقها أنها محبوبة بدون قيد، وهذا فرد من الصلاة محبوب بدون قيد، يسقط الامر به لوفائه بالملاك. وقد ناقش في ذلك: أن السيد الصدر ركّزّ المناقشة هنا، قال: النقض على النائيني بهذا محل كلام، لأن وفاء المادة بالملاك مدلول التزامي، نشأ عن كون المادة مطلوبة. يعني لما عرفنا ان المادة مطلوبة عرفنا أنها محبوبة ووافية بالملاك، فبما أن الوفاء بالملاك مدلول التزامي والمدلول المطابقي هو كونها مطلوبة والمفروض ان كونها مطلوبة على الإطلاق قد سقط عن الحجية بقرينة تعلق الهيئة بها، فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية سقط المدلول الإلتزامي. وإن كنا ناقشنا السيد الصدر في موضعه.

يأتي الكلام عن وجهين آخرين ذكرهما النائيني لبيان مقتضى الأصل اللفظي. أحدهما يتعلق بوجه الصدور، والآخر: يتعلق بالمادة. فراجع.

097

الملاحظة الثانية: على ما في الكفاية: ما ذكره السيد الشهيد (قده)[[69]](#footnote-69). بزيادة تقريب لكلامه: أن دلالة الرواية على الاستصحاب فرع دلالتها على الاستمرار، واستفادة الاستمرار من أحد طريقين:

إما دلالة حتى على الغاية. أو دلالة الاطلاق الأحوالي للمحمول على الاستمرار.

أما الطريق الأول: فهو أن يقال: إن دلالة (حتى) على الغاية، دالٌّ بالإلتزام على استمرار المغيّا إلى أن تتحقق الغاية. فالاستمرار مستفاد بالدلالة الالتزامية.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: إن الاستمرار لازم عقلي، أي حيث لا يُعقل أن تكون الغاية قيداً لنفس المحمول، وهو كلمة (نظيف)، فلابد من انتزاع لازم عقلي وهو معنى الاستمرار. فيقال: كل شيء نظيف مستمراً حتى العلم بالقذارة.

فالاستمرار لازم عقلي لإضافة الغاية للمحمول. وليس مدلولا ًللفظ، كي يقال بدلالة الرواية على حيثية الاستمرار بلفظها.

ثانياً: لو تنزلنا وقلنا إن الاستمرار مدلول مطابقي، أو مدلول إلتزامي عرفي بنحو اللزوم البيّن، مع ذلك فإن الاستمرار المستفاد من الرواية هو بنحو المعنى الحرفي، والنسبة الناقصة، أي الاستمرار المندك في طرفيه، وهما (نظيف، والعلم)، لا أن الاستمرار هنا بالمعنى الاسمي الاستقلالي. وحيث إن الاستمرار المستفاد من (حتى) معنى حرفي، فلا دلالة للرواية على الاستصحاب؛ لأن المفروض أن دلالتها على الاستصحاب فرع رجوع (حتى) للاستمرار بأن تكون (حتى) قيدا للاستمرار. والحال بأن التقييد فرع كون المقيَّد معنى اسمياً. إذ التقييد يتوقف على لحاظ المقيَّد لحاظاً استقلالياً. وهذا خلف كونه معنى حرفياً ليس ملحوظاً مستقلاً.

إذن ما تدل عليه (حتى) هو الاستمرار بالمعنى الحرفي، وما يراد رجوع مدلول (حتى) إليه الاستمرار في المعنى الإسمي. فلأجل ذلك لم تنعقد دلالة الرواية على الاستصحاب.

ثالثاً: لو سلّمنا أن مفاد (حتى) الاستمرار بالمعنى الإسمي المستقل. فمن الواضح جداً أن افادة حكمين وهما الطهارة الواقعية، واستمرار تلك الطهارة ظاهراً إلى حين العلم بالقذارة، لا يمكن أن يكون بجعل واحد؛ لأن المفروض أن الاستصحاب فرع الشك في الحكم، أي إن الاستصحاب متقوم بالشك في المستصحب، فالجمع بين التعبّد بالمستصحب، والتعبد بالاستصحاب عند الشك في المستصحب، لا يمكن أن يكون بجعل واحد، إذ لا يمكن الجمع في جعل واحد بين لحاظ المستصحب لا بشرط، لأن مفاده حكم واقعي، وبين لحاظه بشرط شيء أي بشرط الشك فيه، لأجل التعبد بالحكم الظاهري وهو الاستصحاب.

إذن فلابد من جعلين، وإذا كان لابد من جعلين فلابد من جملتين ذاتي نسبتين تدل إحداهما على جعل الطهارة الواقعية، والأخرى على حجية الاستصحاب إلى حين العلم بالقذارة. وهذا مما لم يتوفر في الموثقة لاشتمالها على نسبة تامة واحدة.

رابعاً: لو سلّمنا أن مفاد الجملة نسبتان تامتان، فكأنه قال: (كل شيء لك نظيف) وهذه النظافة مستمرة إلى حين العلم بالقذارة، بل لو صرّح بذلك. فهل يستفاد منها حجيّة الاستصحاب؟ أم لا؟

والجواب: أنه غير واضح؛ وذلك لأن الاستمرار المتعقِّل للحكم الواقعي وهو الطهارة الواقعي استمرار واقعي أيضاً، فحمله على الاستمرار الظاهري المساوق للاستصحاب يحتاج لقرينة معيِّنة.

وأما الذيل: وهو قوله (حتى تعلم أنه قذر)، فيجتمع مع الأمرين، أي يمكن أن تكون الطهارة حكما واقعيا والاستمرار ظاهري، فالذيل راجع للاستمرار، ويمكن أن تكون الطهارة حكما ظاهريا والقيد راجع لها. واستمرار حينئذٍ بحدها، أي تابع لها، فإن كانت واقعية كان واقعياً، وإن كانت ظاهرية كان ظاهرياً، فمجرد التذييل بقوله (حتى) الدال على وجود حكم ظاهري في البين ليس معيناً لكون الاستمرار ظاهرياً كي يكون مساوقاً للاستصحاب. هذا كله إذا ادعي استفادة الاستمرار من كلمة (حتى).

الطريق الثاني: إن يقال: إن استفادة الاستمرار من الإطلاق الأحوالي للمحمول، فالمحمول في الموثقة كلمة (نظيف)، (كل شيء نظيف)، و(نظيف) لها إطلاق أفرادي يشمل الماء والتراب والثوب، وغيرها. ولها إطلاق أحوالي: أي (كل شيء نظيف) في الزمن الاول أو في الزمن الثاني، في حال العلم، في حال الغفلة، في حال الشك، فيتمسك بالإطلاق الأحوالي لكلمة (نظيف) لإفادة أن هذه النظافة في كل زمن إلى أن يحصل العلم بالقذارة. فالاستمرار من الإطلاق الأحوالي الأحوالي.

ولكن يلاحظ عليه: أن الإطلاق ليس مدلولاً لفظياً، وإنما مدلول سياقي تصديقي يستكشف من مقدمات الحكمة. ولأجل أنه ليس مدلولاً لفظياً تصوريا كأداة العموم، فلا يستفاد منه السريان والشمول لجميع الأزمنة، وإنما هو مدلول سياقي مفاده رفض القيد لا جمع القيود والسريان لكل زمن، فإذا لم يستفد منه إلا أن كلمة (نظيف) لا بشرط من حيث الحال والزمان. إذن فلا يستفاد من الإطلاق الأحوالي الاستمرار بالمعنى الإسمي كي تكون الغاية قيداً له فتدل الرواية على الاستصحاب.

ولكن السيد الأستاذ (دام ظله) بحسب تقريره: أفاد تقريباً لكلام الكفاية ضمن مناقشته لمطلب صاحب الكفاية. حيث ذكر أن (حتى) هل هي قيد لمقدّر وهو الاستمرار، أو قيد للنسبة الحكمية، أي ثبوت النظافة للشيء؟ أو قيد في الموضوع وهو الشيء؟ أو قيد في المحمول وهو النظافة؟ فهذا محتملات أربعة، على جميعها لا تدل الرواية على حجية الاستصحاب.

أما المحتمل الاول: أي أنّ حتى، قيد للاستمرار المقدر. فكأنه قال: كل شيء نظيف والنظافة مستمرة إلى العلم بالقذارة.

فيقال: صحيح أن الاصل عدم التقدير، أي أن التقدير خلاف الظاهر. ولكن ما لم يقم برهان عليه، فقد يقال: قام البرهان عليه في المقام. بيان ذلك بذكر مقدمتين، كما ذكر (ص130):

المقدمة الأولى: كبروية، وهي: ان الشمول الأزماني تارة يلحظ في رتبة سابقة على الحكم، وتارة يلحظ في رتبة لاحقة للحكم، أي تارة يكون الشمول الأزماني قيداً في الموضوع فهو سابق رتبة على الحكم. بأن يقول المولى: الكذب على المعصوم ليس في زمان الصوم، بل في كل زمان حرام. فأخذَ الشمول الأزماني في رتبة سابقة على قوله (حرام)، (الكذب على المعصوم في كل زمان حرام)، فهنا لا يعقل أن يكون للاستمرار جعل آخر، بل بنفس جعل هذا الحكم، لأن الجملة الجعلية المشتملة على موضوع وحكم لا يكون لكل قيد من قيود الموضوع جعل مستقل، بل ليس إلا جعل واحد للحكم على فرض موضوعه بقيوده. فليس للاستمرار جعل آخر.

وأما إذا كان الاستمرار في رتبة لاحقة للحكم، أي متفرّعاً على المحمول. فكأنه قال: الكذب على المعصوم حرام في كل زمن. فلابّد من جعله جعلاً مستقلاً، إذ جعل الحرمة في نفسه لا يتضمن استمرارها، إذ لعل الحرمة مقيدة بزمن أو ظرف أو حال، فإفادة استمرار الحرمة يحتاج إلى جعل آخر، هذا هو بيان الكبرى في الفرق بين الاستمرار الملحوظ في الموضوع والاستمرار الملحوظ متفرعا على المحمول.

أمّا تطبيقه على الصغرى فيأتي غداً إن شاء الله تعالى.

098

ذكرنا فيما سبق أن السيد الأستاذ قرّب كلام صاحب الكفاية أثناء مناقشته بأن مفاد (حتى) إما راجع لعنوان الاستمرار أو أنه راجع لمفاد النسبة، وإما راجع للموضوع، وأما راجع للمحمول، وعلى جميع المحتملات فلا دلالة للموثقة على الاستصحاب.

**المحتمل الاول:** أن يكون راجعاً للاستمرار المقدّر. وذكرنا أن تقريب الاستدلال يعتمد على مقدمتين: صغرى وكبرى.

**أما الكبرى:** فهي أن الاستمرار إما مأخوذ في رتبة سابقة على الحكم، فلا جعل له بإزائه، وإما في رتبة لاحقة على الحكم فلا بد له من جعل مستقل.

**وأما الصغرى:** فإنه بعد دلالة (حتى) على الاستمرار لأن (حتى) تدل على الغاية لا على مجرد الكيف، والغاية إنما تتصور إذا كان ما قبلها له نحو امتداد واستمرار، إذن فالاستمرار مستبطن في الجملة حتماً، وبالتالي فإما أن يكون الاستمرار ملحوظاً في الموضوع فكأنه يريد أن كل شيء في كل زمن نظيف، فإذا كان هذا هو المراد فلا يصح التعبير عرفاً عنه بجعله غاية، وإنما الاستمرار المأخوذ في الموضوع يجعل له قيداً في الموضوع، لا أن يجعل له مبرز في ذيل القضية.

فحيث لا يوجد تناسب عرفي بين كون الغاية مأخوذة في الذيل، وبين كون الاستمرار ملحوظاً في الموضوع، فلا محالة الاستمرار المقصود هنا ما كان ملحوظاً في رتبة لاحقة، أي كأنه قال: كل شيء نظيف والنظافة مستمرة إلى حين العلم بالقذارة. فإذا كان كذلك فهذا الاستمرار إما حكم واقعي، أو ظاهري، لأنه جعل مستقل وراء جعل أصل النظافة، وحيث قُيِّد بالعلم بالقذارة استكشفنا أنه حكم ظاهري وليس واقعياً، ومن الواضح أن الاستمرار الظاهري إلى حين العلم بالقذارة هو المساوق للاستصحاب، فبذلك يتم تقريب دلالة الرواية على الاستصحاب. ولكنّه (دام ظله) أشكل على هذا التقريب بإشكالين:

**الإشكال الأول:** مع غمض النظر عن كون الاستمرار هنا مفاداً عقلياً أو مدلولاً لفظياً، ومع غمض النظر عن كونه معنى حرفيا ًاو أسمياً. أي لنفترض انه معنى اسمي، مع ذلك لا يصح جعله، والسر في ذلك يبتني على مبنى له في باب الاعتبارات، وهو: لا يصح تعلق الجعل بشيء مالم يكن من المفردات القانونية، سواءً كان تكليفاً كالوجوب والحرمة، أم كان وضعاً كالملكية والزوجية، أما إذا كان العنوان ليس من المفردات القانونية، فلا يصح تعلق الجعل به، مثلاً لا يصح للمولى أن يتعلق جعله بالشارع أو بالغرفة، أو الكتاب. فليس هذا من المفردات القانونية، كذلك حيثية الاستمرار والبقاء ليست من المفردات القانونية حتى يصح تعلق الجعل بها مستقلاً.

نعم، يمكن أن يجعل حكماً مستمراً، فيكون الاستمرار صفةً للمجعول، لا أن يجعل الاستمرار جعلاً مستقلاً، نظير أن يجعل الزوجية الدائمة مقابل المنقطة، أو يجعل اللزوم للعقد بأن يجعل عقداً لازماً مقابل العقد الجائز، أما أن يجعل اللزوم جعلاً مستقلاً بحيث يفيد الاستصحاب فلا.

**الإشكال الثاني:** لو فرضنا أن يصح جعل الاستمرار مستقلاً، فجعله. فهل ذلك مبرزٌ للاستصحاب أم لا؟

فقال: كلا. لفقدانه ركنين من أركان الاستصحاب. أما الركن الاول، فهو اليقين بالحدوث، فما لم يفترض في القضية أن هناك يقنياً بالحدوث فليس من باب الاستصحاب في شيء، فمجرد جعل الاستمرار ما لم يفرض يقين بحدوث شيء لا يكون محققاً لركن الاستصحاب. والركن الآخر: الشك في البقاء. وعدم العلم أعم من الشك في البقاء. فإن المولى وإن أخذ في الغاية عدم العلم، ولكن عدم العلم أعم من الشك، إذ عدم العلم يجتمع مع الغفلة، والنسيان، والجهل المركّب. بينما ما هو الركن في الاستصحاب هو الشك في البقاء. إذن فحتى لو أخذ الاستمرار في الرواية بنحو المعنى الاسمي، مع ذلك حيث لم يلحظ اليقين بالحدوث، ولم يلحظ الشك، فلا يكون مبرزاً للاستصحاب.

إذن على المحتمل الأول وهو: أن حتى ترجع للاستمرار المقدّر، لا تكون الرواية مبرزة للاستصحاب.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد: أولاً:** بأن ما يدّعي تعلق الجعل بالاستمرار فليس مدعاه تعلق الجعل بعنوان الاستمرار بالحمل الأولي، كي يقال بأن هذا ليس من المفردات القانونية التي يتعلق الجعل بها، وإنما المقصود واقع الاستمرار، أي التعبّد بالطهارة نفسها في الآن الثاني والآن الثالث والآن الرابع. فعندما يقال: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، أو (فإنه على يقين من وضوئه فشك). فاستمرار الوضوء ليس إلا بمعنى التعبد بالوضوء في كل آن. لا التعبد بعنوان الاستمرار، كي يقال إنه لا يقبل الجعل.

**ثانياً:** بأن ما اشكل به على إفادة الموثقة بالاستصحاب، بأنه لم يفرض في الرواية يقين بالحدوث. فهذا إشكال مبنائي، فإن هناك من يرى أنه يكفي في الاستصحاب واقع الحالة السابقة، وإن لم يكن هناك يقين، كما أن ما أشكل به بأن مفاد (حتى) عدم العلم، وعدم العلم أعم من الشك، فهذا وإن كان عقلاً صحيح، إن عدم العلم أعم من الشك. ولكن إذا قُيِّد حكم شرعي بعدم العلم كان ظاهراً عرفاً في أن المنظور هو الشك، نظير قوله في صحيح ابن سنان السابقة: (ولم تستيقن أنه نجّسه) فإن العرف يفهم منها، أنك تحتمل النجاسة وليس لك يقين، لا أن المراد بعدم اليقين سواء كنت غافلا أم جاهلاً مركباً، أو ناسياً، بل ظاهر تقييد أي حكم بعدم العلم هو فرض الاحتمال.

**المحتمل الثاني:** رجوع مفاد (حتى) للنسبة الحكمية، حيث قال: (كل شيء نظيف حتى تعلم)، أي ثبوت النظافة للشيء مستمر حتى يُعلم بالقذارة، فهو قيد للنسبة. بلحاظ كونها نسبة تامة يصح رجوع القيد إليها. والمقصود برجوع القيد إلى النسبة ليس هو الطولية بمعنى أنه جعل النسبة أولاً ثم قيّدها بعدم العلم، كي يكون الثاني جعلاً مستقلاً. بل المقصود أنه أوجدها مقيّدة، أي من الأول أنشأ ثبوت النظافة للشيء في فرض عدم العلم. كأنه من باب ضيّق فم الركيّة. فليس في الرواية حينئذٍ ما يدل على الاستصحاب؛ لأنه أنشأ نظافة لكل شيء متصفةً بكونها في فرض عدم العلم بالقذارة. وهذا كلام متين.

**المحتمل الثالث:** ان يدعى أن مفاد الغاية، راجع للموضوع. لكن سيد المستمسك (قده) أفاد في المقام: بأنه إنما يصح رجوع مفاد الغاية للموضوع، لو كان مفاد (حتى) القيد، ولكن المفروض أن مفاد (حتى) الغاية. وفرق بين القيد والغاية. فلو كان مفاد (حتى) هو عدم العلم فقط، لصح رجوعها للموضوع، بأن يقال: إن مرجع هذه الجملة إلى: كل شيء في حال عدم العلم بقذارته نظيف. ويكون مفادها حينئذٍ قاعدة الطهارة الظاهرية. أما إذا قلنا إن مفاد (حتى) الغاية لا مجرد عدم العلم، والغاية تعني الاستمرار والامتداد، فكأنه قال: يستمر إلى عدم العلم. لا مجرد عدم العلم. فحينئذ كما هو الظاهر، لا يمكن عود هذا القيد الى الموضوع، **أولا:** لأنه لا محصل له، بان يقال: كل شيء مستمر إلى العلم بالقذارة نظيف. فإنه لا معنى لإرجاع الاستمرار إلى الشيء بما هو، فيقال: كل شيء مستمر إلى العلم بالقذارة فهو نظيف؟. هذا لا معنى له.

**ثانياً**: لو فرضنا أن له معنى، فلازم رجوع الغاية الى الموضوع عدم ثبوت المحمول، لأنه إذا قال المولى: كل شيء له استمرار إلى حين العلم بالقذارة فهو نظيف. فدائما إذا شككنا أن الشيء له استمرار إلى حين العلم بالقذارة أو ليس له استمرار؟ فلا يمكننا التمسك بهذه القضية، لأنها ما أن نعلم بقذارته فلا يثبت له المحمول وهو كلمة (نظيف) لأنه علم بقذارته، أو لا نعلم بقذارته فالتمسك بالدليل في مثله تمسك بالعام في الشبهة المصداقية. لأننا لا نحرز أن هذا الشيء له استمرار إلى حين العلم بالقذارة.

إذن فرجوع مفاد (حتى) بمعنى الغاية إلى الموضوع غلط، أو يفضي إلى عدم إمكان التمسك بهذه القضية. ولا يبعد ما أفيد.

**المحتمل الرابع:** أن مفاد (حتى) راجع للمحمول، أي لقوله (نظيف)، (كل شيء نظيف)، فهذه النظافة مقيَّدة إلى العلم بالقذارة.

وهنا أفيد في (مصباح الأصول): إذا رجع مفاد (حتى) إلى المحمول لا إلى الموضوع، لم تفد القضية الطهارة الظاهرية، بل إما يكون مفادها الطهارة الواقعية، ويكون العلم على نحو الموضوعية، فكأنه قال: كل شيء نظيف واقعاً فإذا علم بجعل القذارة له كانت القذارة فعلية في حقه. فالمغيّا والغاية كلاهما حكم واقعي. أو أن مفاد القضية حينئذ الاستصحاب. فكأنه قال: كل شيء نظيف والنظافة مستمرة إلى حين العلم بالقذارة.

أما أنها تفيد الطهارة الظاهرية، فلا يصح إلا إذا أرجعنا مفاد الغاية للموضوع، بحيث يقول: كل شيء في حال عدم العلم بقذارته نظيف.

ولكن السيد الاستاذ ناقشه في هذا الموضع. فقال: حتى لو رجع القيد للمحمول صح إفادة الطهارة الظاهرية. والوجه في ذلك: أنه لو كان مفاد القضية هو: كل شيء في نفسه \_لا كل شيء حال الشك\_ محكوم بالطهارة، لكن لا مطلق الطهارة بل حصّة من الطهارة، وهي الطهارة المتصفة بعدم العلم بالقذارة. فإنه بمجرد أن يرتّب هذا المحمول الخاص وهو الطهارة المتصفة بعدم العلم بالقذارة، كانت الطهارة لا محالة ظاهرية. سواء أخذ عدم العلم في الموضوع أم لم يؤخذ، فلا تتوقف إفادة القضية للطهارة الظاهرية على أخذ مفاد (حتى) في الموضوع، بل حتى لو لم يؤخذ كذلك وأخذ في المحمول على نحو الوصف، فإنه يفيد الطهارة الظاهرية. **فتحصّل:** أنه لو أرجعنا مفاد (حتى) للمحمول، فكما يحتمل إفادة الطهارة الواقعية، يحتمل إفادة الطهارة الظاهرية، فدعوى الدلالة على الاستصحاب تحتاج لقرينة معينة. **والنتيجة:** أنه على جميع المحتملات الأربعة لا دلالة في الرواية على الاستصحاب.

099

**القول الثاني**: في الإتجاه الثاني: وهو ما طرحه صاحب الفصول من دلالة الموثقة على قاعدة الطهارة الظاهرية والاستصحاب.

وأشكل على مدّعاه الذي لم يذكر له تقريباً، بعدّة وجوه:

**الوجه الأول**: أن لازم هذا الكلام استعمال (حتى) في الغاية والقيد، فإنه إذا كانت الرواية دالةً على الطهارة الظاهرية في قوله (نظيف)، فمقتضى ذلك أن قوله (حتى تعلم أنه قذر)، قيد للمحمول بمعنى ما لم تعلم أنه قذر. وإذا كانت الموثقة دالة على الاستصحاب فمعنى ذلك أن حيثية الاستمرار مستبطنة في المغيّا، ولو بالإطلاق الأحوالي للمغيا، وبالتالي فمفاد (حتى) ليس هو ما لم يعلم، أي القيد؛ بل مفادها الغاية، أي الوصول إلى النهاية، واستعمال (حتى) في الغاية والقيد شبيه باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، مما يحتاج الى القرينة.

**الوجه الثاني:** وهو كالأول في أنه لو استفيد الاستمرار من نفس كلمة (حتى)، بأن يقال: إن (حتى) قيد في المحمول، بمعنى ما لم يعلم أنه قذر. ولذلك فالموثقة تدل على الطهارة الظاهرية، وأيضاً كلمة (حتى) تدل على جملة مستأنفة وهي أن الطهارة مستمرة إلى حين العلم بالقذارة، وإرادة هذين المعنيين من مفاد (حتى) من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى. ولعلَّ إشكال الشيخ الأعظم في (الفرائد) على صاحب الفصول: بأن لازم كلامه استعمال اللفظ في أكثر من معنى يشير إلى هذه النكتة التي ذكرناها.

**الوجه الثالث:** مع غمض النظر عن مفاد (حتى)، أي لو فرضنا أنه أريد بهذه الرواية بيان قاعدة الطهارة الظاهرية وقاعدة الاستصحاب، ولو بأن تتم دلالة (حتى) على الاستمرار، إلا أن الجمع بين الطهارة الظاهرية والاستصحاب غير تام، لا في جعل واحد، ولا في جعلين ببيان واحد. وذلك: لأن إرادة الاستصحاب تقتضي المفروغية عن شيء سابق، سواء كان هو اليقين بالحدوث، أم كان هو نفس الحالة السابقة. فإن الاستصحاب يقتضي المفروغية عن شيء سابق، يراد استصحابه وبقاءه. بينما قاعدة الطهارة، سواءً أريد بها الطهارة الواقعية، أو الطهارة الظاهرية، فإنها تأسيس لأمر يقتضي عدم المفروغية عن شيء سابق. فالجمع بين مجعول يقتضي المفروغية عن شيء سابق ومجعول تأسيسي يقتضي عدم المفروغية عن شيء سابق في جعل واحد، ممتنع. وفي جعلين ببيان واحد كما في الموثقة، غير عرفي.

**الوجه الرابع:** إن ما ذكره صاحب الفصول (ره) من دلالة الموثقة على الاستصحاب، هل المقصود به استصحاب الطهارة الواقعية، أم استصحاب الطهارة الظاهرية؟ فإن كان المقصود هو الأول، فلم يفرض في الرواية دال على الطهارة الواقعية، كي يراد بذيلها استصحاب تلك الطهارة إلى حين العلم بالقذارة، كما هو مبناه.

وإن كان المقصود الثاني، أي استصحاب الطهارة الظاهرية، ففيه أنه مع فرض وجود طهارة ظاهرية فلا حاجة للاستصحاب، فإن نفس الطهارة الظاهرية لا ترتفع إلا بالعلم بالقذارة، فالشك في الطهارة مع التعبّد بالطهارة الظاهرية لا يحتاج الى إلغاء للاستصحاب، فإن الطهارة الظاهرية بعد تقييدها موضوعاً او محمولا بعد العلم بالقذارة لا ترتفع إلا بالعلم بالقذارة. نعم، قد ينفع الاستصحاب بعد الطهارة الظاهرية إذا طرأ منشأ جديد لاحتمال النجاسة. مثلاً: لو فرضنا أن الماء تواردت عليه حالتان، قذارة وطهارة، فلم يجري فيه استصحاب الطهارة لتوارد الحالتين، فجرت فيه أصالة الطهارة، أي قاعدة الطهارة الظاهرية، فإذا لم يحصل منشأ جديد لاحتمال النجاسة فالطهارة الظاهرية باقية ولا نحتاج الى الاستصحاب. أما لو غسلنا بهذا الماء المذي مثلاً فشككنا في تنجسه لشبهة حكمية او غسلنا به الدم مرة واحدة وهو قليل، فشككنا في نجاسة الغسالة، فإنه حينئذ يقال: بعد ثبوت الطهارة لهذا الماء بأصالة الطهارة والشك في ارتفاعها لأجل الشبهة الحكمية، يجري استصحاب الطهارة، فيحتاج لاستصحاب الطهارة أو على الأقل ينفع إن طرأ منشأ جديد لاحتمال طرو القذارة.

وأما إذا لم يرد منشأ جديد لطرو القذارة كما هو مفروض الرواية، فلا وجه حينئذٍ لاستصحاب الطهارة، مع التعبد بالطهارة الظاهرية.

**فتلخّص**: أن ما أفيد في الفصول من دلالة الموثقة على الاستصحاب والطهارة الظاهرية، غير تام.

**القول الثالث**، في الاتجاه الثاني: دعوى دلالة الموثقة على الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، بأحد وجهين:

إما بدعوى أن عنوان (نظيف) استعمل في الجامع، وطبيعي النظافة. وأما كون النظافة واقعيةً أو ظاهريةً، فهذا من باب تعدد المصداق، لا من باب تعدد المعنى المستعمل فيه (نظيف)، وتحديد المصداق بمناسبة المورد، فإن كان المورد الشك في طهارة الشيء بعنوانه الأولي، كما إذا شككنا في أن السَبُع بعنوانه طاهر ام نجس. او ان الماء المصعّد من المتنجس نجس أم لا؟ فهنا ينطبق عليه عنوان (نظيف) ويكون المحصَّل طهارةً واقعية.

وأما إذا شككنا في القذارة لا بالعنوان الأولي، بل لأجل احتمال تقذّره إما لشبهة حكمية او موضوعية. فينطبق عليه عنوان النظيف والمحصل طهارة ظاهرية. فلم يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

أو يقال: مقتضى الاطلاق الأفرادي لقوله (كل شيء) الطهارة الواقعية، فكل شيء بعنوانه طاهر. ومقتضى الإطلاق الأحوالي لكل شيء الطهارة الظاهرية، أي كل شيء في حال الشك، في حال الغفلة، في حال العلم به، هو نظيف، فتثبت له الطهارة حال الشك فيه. وهي طهارة ظاهرية. فهل الجمع بين الطهارتين في قوله (نظيف)، عرفي؟ أم لا؟ فيأتي عنه الكلام.

**(مسألة التطبيق)**

قلنا فيما سبق ان وجوه الاطلاق اللفظي او وجوه الاصل اللفظي ثلاثة سبق الكلام في ظهور الانشاء في البعث. وصل الكلام الى ما ذكره المحقق النائيني من أن الوجه في عدم الاكتفاء في الحصة غير الاختيارية هو اعتبار الحسن الفاعلي. فما هو وجه تطبيقه؟

الحسن الفاعلي ليس معتبراً في سقوط الامر وإنما يعتبر الحسن الفاعلي بمعنى قصد القربة في العبادات لا في سقوط الامر. ومحل بحثنا في سقوط الأمر.

**الوجه الثالث**: ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن ظاهر تعلق الامر بمادة، أن المطلوب المادة المنتسبة للمكلف، المادة المستندة للمكلف، ولا ينطبق هذا على الحصة غير الاختيارية لعدم استنادها للمكلف.

ولكن في كلام المحقق النائيني تفصيل، فهو يقول هناك تفصيل أحياناً، الحصة غير الاختيارية أحياناً قد تستند للمكلف وبالتالي فيشملها متعلق الأمر.

فالمحقق النائيني يقول: ليس كل غير اختياري لا يستند، تارة يلجأ إلى العلم كما لو وقع من شاهق، فتلف مال الغير، فلا يضمن في مثل هذا الفرض.

أما لو رفس برجله مال الغير فأتلفه غافلاً أو نائماً فكسره، فهنا الحصة غير اختيارية الكسر، لكنا تستند اليه، يقال هو أتلف مال الغير غافلا او نائماً فيضمن. وكذلك في مسألة الصوم لو أوجر الطعام في فمه فلا يفطر ويصح منه الصوم، بخلاف ما لو أكره على الصوم، يعني هدد فأكل فإنه تصح النسبة إليه مع أن الفعل غير اختياري، ولكنه يقال أفطر، ، بل حتى لو أكل ناسيا او غافلاً او نائماً، وإن كان الصوم صحيح، لكن يصدق أنه افطر. إذن ليس كل فعل غير اختياري انه لا يصح من المكلف. وهذا التوجيه من النائيني عرفي. أما مسألة الطواف. إذا دخل الشخص في الطواف ونتيجة الازدحام صار يطاف به حول الكعبة. فهل هذا الطواف يجزيه أم لا؟ تارة لا يكون لديه أي اختيار في الموضوع، وهذا واضح انها لا يجزي طوافه. وتارة يكون له نسبة من الاختيار بمعنى انه دخل في المطاف باختياره وهو يعلم انه لو دخل طافوا به وقد قصد القربة، او انه يستطيع ان يخرج من المطاف. فهنا يقال طاف؟ او يقال طيف به، فلا يجزي هذا الفرد من الطواف في سقوط الامر؟. السيد الامام والسيد السيستاني استشكلوا في صحة الطواف، وإن كان دخله بالاختيار، ولكن بما أنه لا يستيطع أثناء الطواف أن يتحكم في مسيره. يقولون لا يبعد انه طيف به، او لا أقل أنه يشكل صدق أنه طاف. السيد الخوئي يقول انه طاف ما دام انه دخل باختياره ويستطيع أن يقفز من المطاف ويخرج، فإنه يصدق عليه أنه طاف، ويجزي هذا الفرد من الطواف في سقوط الامر.

ويأتي الكلام بالنسبة الى الصوم والوقوف بعرفة، لو فرضنا ان شخصنا قصد ان يصوم من الليل ونام من قبل الفجر إلى ما بعد الغروب، هل يجزيه ام لا؟ أو الوقوف بعرفة، دخل عرفة وقصد ان يقف بعرفة غداً من الزوال الى الغروب ونام ولم يعي إلا بعد الغروب، فهل يصدق انه وقف بعرفة ام لا؟ ويأتي الكلام عن الأصل العملي. ونتحدث عن المعنى الرابع للتعبدي والتوصلي وهو سقوط الأمر في الفرد المحرم. كما لو صلى في المكان المغصوب، فهل يتجزأ بهذا الفرد من الصلاة؟ أم لا؟ فما هو مقتضى الأصل اللفظي وما هو مقتضى الأصل العملي.

100

وصل البحث: إلى

الاتجاه الثالث، وهو دعوى أن الموثقة تتضمن احكاماً ثلاثة.

وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل، من أن الموثقة تتضمن الطهارة الواقعية، والطهارة الظاهرية، والاستصحاب.

وبيان مطلبه (قده) بعدة تقريبات:

**التقريب الأول:** أن يقال إن مقتضى الاطلاق الأفرادي في قوله (كل شيء) هو إفادة الطهارة الواقعية، أي أن كل شيء في نفسه وبعنوانه الأولي نظيف. ومقتضى إطلاقه الأحوالي: هو إفادة الطهارة الظاهرية، لأن قوله (كل شيء) يشمل كل شيء في تمام حالاته، ومن حالاته الشك في قذارته إما على نحو الشبهة الحكمية، او على نحو الشبهة الموضوعية. والحكم بالطهارة في حال الشك في القذارة يفيد الطهارة الظاهرية.

ويبقى مفاد (حتى) دالاً على الاستصحاب. حيث إن مفاد (حتى) هو أن ما يستفاد من صدر الرواية من الطهارتين الواقعية والظاهرية، مستمر إلى حين العلم بالقذارة.

وقد اشكل على هذا التقريب كما في كلمات المحققين النائيني والاصفهاني: بان الاطلاق الاحوالي لا يعني جمع القيود بل يعني رفض القيود، فمعنى الاطلاق الاحوالي ان ثبوت الطهارة لأي شيء لم يؤخذ فيه لا الشك في القذارة ولا عدم الشك لا أن معنى الاطلاق الاحوالي هو ثبوت الحكم في ظرف الشك، كي يستفاد منه الطهارة الظاهرية، بل معناه أن الشك لا دخل له في الحكم، وهذا بمعنى الطهارة الواقعية لا الظاهرية.

بل حتى لو فرضنا أن الإطلاق بمعنى جمع القيود، بل حتى لو فرضنا أن الرواية صرّحت بالعموم، بأن قال (ع): (كل شيء شككت فيه أم لم تشك فيه فإنه نظيف)، مع ذلك لا يستفاد الطهارة الظاهرية. لأن قوام الطهارة الظاهرية بتعليق الحكم على الشك، فإذا استفيد منها تقوم الحكم بالشك كان طهارة ظاهرية. أما عموم الحكم لفرض الشك وعدمه فهذا مفيد للطهارة الواقعية لا الظاهرية.

**التقريب الثاني:** قال: لو اغمضنا النظر عن الإطلاق فإنه لا شك ان قوله (كل شيء) عام يشمل الاشياء التي لا ينفك عنها الشك إما لشبهة حكمية، كالشك في طهارة الحديد، او لشبهة موضوعية، كالشك في نجاسة ما لم يحرز تذكيته، فهناك بعض العناوين متى تصوناها ورد الشك في قذارتها، اما لشبهة حكمية او لشبهة موضوعية، فإذا كان تصورها ملازماً للشك فيها فهي مشمولة للعموم في قوله (كل شيء) فاذا شملها العموم بما هي ملازمة للشك، كان الحكم بطهارتها طهارة ظاهرية، ونعمم ذلك لبقية الموارد بضميمة عدم القول بالفصل.

ويلاحظ على هذا التقريب: ما سبق من أن غاية شمول العموم للعناوين التي لا تنفك عن الشك، شمول الحكم بالطهارة لها وإن شك فيها، لا أن الحكم بالطهارة فيها معلّق على الشك، ومنوط به كي يستفاد منها الطهارة الظاهرية.

**التقريب الثالث:** أن يقال: إن عنوان الطهارة او النظافة الوارد في الموثقة يراد به طبيعي النظافة، فلم يستعمل اللفظ في أكثر من معنى، بل نفس معنى النظافة، وكون هذه النظافة في بعض الموارد واقعية وفي بعضها ظاهرية من باب اختلاف المصداق لاختلاف مناسبة المورد لا لاستعمال اللفظ في معنيين. فكل الاشياء على الطهارة غايته إن لم يكن هناك شك فهي واقعية، وإن كان هناك شك فهي ظاهرية، فاختلاف الواقعية والظاهرية اختلاف في الصدق، وإلا فالعنوان استعمل في الجامع.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** بأن الطهارة الواقعية حكم له واقع، سواء اعتبرناه تكوينيا كشف عنه الشك او اعتباريا لملاك في متعلقه. وأما الطهارة الظاهرية فليست إلا المعذرية في ظرف الشك، او كما في تعبير السيد الشهيد ان روح الحكم الظاهري الاهتمام بالواقع وعدم الاهتمام به، فليس للحكم الظاهري تقرر واقعي كالحكم الواقعي، ولذلك فلا يوجد جامع عرفي بين الطهارة الواقعية التي هي حكم شرعي متقرر واقعاً، والطهارة الظاهرية التي هي مجرد وظيفة عملية في ظرف الشك. **ثانياً:** إذا كانت الطهارة الظاهرية في طول الواقعية لأنها في طول الشك في الطهارة الواقعية، فالجمع بين هذين الفردين الذين بينهما طولية في جامع واحد غير عرفي، ولا نقول بأنه محال كما يأتي بيانه.

**التقريب الرابع:** ان يقال: ان لدينا دليلين: دليل يقول: (كل شيء نظيف)، ودليل يقول: (الخمر نجس). فالدليل الثاني يشمل بإطلاقه ما علم خمريته وما شك في خمريته وكان خمراً واقعاً، كما يشمل ما عُلمت نجاسته وما شُك في نجاسته مع كونه خمراً نجساً واقعاً، والدليل الاول وهو (كل شيء ظاهر) ايضا يشمل ذلك فانه يشمل ما شك في خمريته وما شك في نجاسته، بمقتضى الاطلاق، فحينئذٍ يقال: القدر المتيقن من تخصيص الأول بالثاني أن يخرج عن الأول ما عُلم خمريته ونجاسته. فيبقى تحت الأول ما شُك في خمريته ونجاسته، فشمول الأول لهذا الفرد المشكوك مع كونه في الواقع خمراً او نجساً لا معنى له إلا الطهارة الظاهرية. إذ لا يمكن الجمع بين مفاد الدليل الثاني بأنه خمر نجس، مع ذلك هو نظيف؟ الا بمعنى النظافة الظاهرية. فثبت بذلك (الجمع بينهما) إفادة الموثقة للطهارة الواقعية والظاهرية.

**ويلاحظ عليه:** أن الصحيح كما في باب الخاص والعام، تقديم إطلاق الخاص على إطلاق العام، فمقتضى ذلك أن يشمل الثاني المعلوم والمشكوك فهو خارج عن الأول. وعلى فرض تعارضهما فيتساقطان ويرجع الى عموم آخر، لا أن يحكّم الأول على الثاني فيدعى إفادة الأول للطهارة الظاهرية. **فتلخص:** عدم تمامية أي تقريب من الأربعة، لمبنى الآخوند، ولكن مع ذلك طرحت بعض الإيرادات يأتي بيانها.

**(مسالة التطبيقات)**

وصلت النوبة الى ما هو الاصل العملي عند الشك في الفرد غير الاختياري كما لو طاف من غير اختياره.

فأصالة البراءة تجري حدوثاً. هذا إذا احرز التكليف الشخصي. هذا اذا لم يحتمل التكليف بالجامع، واما مجرد أنه يحتمل أنه مكلف بالجامع سوف يدور الامر في حقه بين الجامع والحصة، فيجري البراءة عن وجوب الحصة. اما المطلب الذي ذكرناه اولا وهو ما هو مقتضى الاصل اللفظي حين الإتيان بالفرد المحرم، كما لو شك في الدار المغصوبة وشك بعد ذلك في سقوط الامر.

إذا قلنا بالامتناع وشككنا في السقوط، لاجل احتمال الوفاء بالملاك، لو فرضنا ان النسبة بين لا تغصب ولا تصلي هي العموم من وجه، فهذا صلى في الدار المغصوبة، صحيح ان مقتضى تقديم لا تغصب على قوله صلي، أن لا امر بهذه الصلاة، لكن لعل هذه الصلاة وافية بالملاك. فكيف ننفي احتمال وفاء هذه الصلاة بالملاك ولا يجتزأ بها؟ من أي باب؟ بناء على القول بالامتناع. فيتمسك بإطلاق الهيئة. مقتضى إطلاق الهيئة بقاء الامر بالصلاة حتى بعده. والمحقق العراقي ناقش النائيني في المقام، وقال: مقتضى صدق المادة أي ظاهر قوله (صلِّ) أن إطلاق الهيئة منوط بصدق المادة، فكأنه قال: اطلب منك الصلاة ما دمت لم تأت بالمادة والمفروض ان هذا المكلف قد أتى بالمادة، فكيف يتمسك بإطلاق الهيئة؟

فالجواب يتضح بمراجعة مطلب العراقي. ثم ما ذكر من تقرير لكلام النائيني من أنه يعتبر الحسن الفاعلي وما هي مناقشته.

101

ما زال الكلام في ما طرحه صاحب الكفاية من أن مفاد الموثقة الطهارة الواقعية والظاهرية، والاستصحاب.

**وقد أورد على كلامه بعدّة إيرادات:**

**الإيراد الأول:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) من أن الحكم الظاهري كالطهارة الظاهرية متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين. لأن الحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي، حيث إن موضوع الحكم الظاهري الشك في الحكم الواقعي، والموضوع سابق رتبة على الحكم، والشك في الحكم الواقعي متأخر رتبة أيضاً عن نفس الحكم الواقعي، فإن الشك في الشيء أخذ فيه تصور الشيء في رتبة سابقة، والنتيجة: أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بترتيبين، فكيف يمكن جعلهما بجعل واحد؟

**وأجب عن كلامه (قده):**

**الجواب الأول:** بأن الحكم الظاهري وإن كان متأخراً رتبةً عن الشك، لأن الشك موضوع له، والحكم متأخر عن موضوعه، ولكن الشك ليس متأخراً عن الحكم الواقعي، إذ الشك في الشيء يجتمع مع عدم الشيء واقعاً، حتى بنظر الشاك نفسه، وبالتالي فكيف يدّعى أن الشك في الحكم الواقعي متأخر رتبةً عن الواقع. إذن فما هو مسلّم أن الحكم الظاهري متأخر رتبةً عن الشك، أما أن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي، فليس كذلك لا برتبة ولا برتبتين.

إذ إن التأخر الرتبي يحتاج الى ملاك، ومقتضٍ ولا مقتضٍ لتأخر الحكم الظاهري عن النفس الواقعي.

**الجواب الثاني:** ما ذكره السيد الشهيد (قده). **بتقريب:**

أنه لو فرضنا أن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي برتب، إلا أن الكلام هل يمكن وجودهما بوجود واحد أم لا؟ فما هو الممنوع عقلاً أن التأخر الرتبي إذا كان مستلزما لتعدد الوجود والفعلية فلا يمكن أن يكون المتقدم والمتأخر في وجود واحد، وهذا إنما يتصور في العليّة والمعلولية، فإن تقدم العلّة على المعلول رتبة، مستلزم لتعدد الوجود، فحيث إن العلّة والمعلول وجودان، لأجل ذلك لا يعقل إيجادهما بإيجاد واحد.

بينما الكل متأخر رتبة عن الجزء، ومع ذلك يوجد الكل والجزء بوجود واحد. فليس مطلق التفاوت الرتبي مستلزماً لتعدد الوجود، كي يمتنع إيجاد المتفاوتين بإيجاد واحد. فلذلك نقول: فلنفترض أن الحكم الظاهري متأخر عن لحاظ الشك رتبة، ولحاظ الشك في الواقع رتبةً متأخر عن الواقع. إلا أن إيجاد هذين الحكمين، أي الطهارة الواقعية، والطهارة الظاهرية، عند الشك في القذارة، يمكن جعلهما بإيجاد واحد. ولا مانع منه عقلاً. وإن كان الظاهري متأخرا عن الواقعي برتبتين.

**الجواب الثالث:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن هذا الكلام مبني على أن الإنشاء من قبيل الإيجاد، كقولهم: إن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ.

ولكن، إذا قلنا إن الإنشاء ليس إيجاداً، بل هو إبراز، أي أن المولى يعتبر في نفسه اعتبارين ثم يبرزهما بمبرز، فليس ثمّة إيجاد كي يقال: يمتنع إيجاد الظاهر والواقع بإيجاد واحد. ولكن السيد الشهيد وغيره من تلامذته: قالوا: اذا كان مدّعاه (قده) ان الروايات الشريفة اخبار عن الواقع وليس إنشاءاً، كما قد يلوح من بعض الروايات، (حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدي...) إلى ان يصل الامر الى النبي (ص). او قوله (لو كنا نفتي الناس برأينا وهوانا لكنا من الهالكين إنما هي أصول علم نتوارثها كابراً عن كابر عن رسول الله (ص)). فإذا قلنا أن الروايات ليست إنشاءً وإنما هي إخبار عن لوح الواقع، فلا إيجاد ولا إبراز بل هي محض إخبار، فلا مانع من الإخبار بالموثقة عن جعلين، إنما الكلام في عرفية ذلك وعدم عرفيته لا في الإمكان والاستحالة.

وأما اذا بنينا على أن الروايات الشريفة مشتملة على الانشاء فلا فرق بين مباني الإنشاء، فإنه كما لا يمكن إيجاد جعلين طوليين بإيجاد واحد، كذلك لا يمكن \_على مبنى السيد الخوئي\_ إبراز اعتبار اعتبارين طوليين بمبرز واحد، لأنه من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو ممتنع على مبناه، وإن كان ممكنا على مبنى غيره. إلا أن يدّعي أن المبرز هنا متعدد، حيث إن هناك إطلاقاً أفرادياً يفيد الطهارة الواقعية، وإطلاقاً أحوالياً يفيد الطهارة الظاهرية، وحتى تفيد الاستمرار والاستصحاب إلى حين العلم بالقذارة، فالموثقّة مشتملة على مبرزات لا مبرز واحد.

**الإيراد الثاني:** ما في مباحث الأصول، من أن إفادة الحكم الواقعي وهو الطهارة الواقعية، يعني إيجادها وتأسيسها، وإفادة الحكم الظاهري يعني المفروغية عن الحكم الواقعي، والجمع بين كون الرواية بصدد إيجاد الحكم الواقعي مع كون الرواية قد أخذت الحكم الواقعي مفروغاً عنه، جمع بين لحاظين متنافيين، وهو غير ممكن. فالكلام فيه كالكلام في الإيراد السابق، خصوصاً إذا قلنا بأن الروايات الشريفة في مقام الإخبار لا في مقام الإنشاء، فإن ذلك ليس محذوراً.

تأتي بقية الإيرادات.

(مسألة التطبيقات)

وصلنا الى ما ذكره العراقي (قده) من أن ظاهر الخطابات التكليفية، ان الأمر منوط بمادة المتعلق، فعندما يقول (أقم الصلاة)، فإنّ مفاد الهيئة متقوم بمادة المتعلق، وبما أن المادة صادقة على الصلاة في الفرد المحرم (الصلاة في المكان المغصوب)، فمقتضى ذلك سقوط مفاد الهيئة فإن سقوط مفاد الهيئة معلقة على صدق المادّة والمادّة صدقت فيسقط مفاد الهيئة، وبالتالي فلا يجب القضاء بعد الصلاة او الاعادة بعد الصلاة في المكان المغصوب.

كلام العراقي في الشك في سقوط الامر لاحتمال وفاء المتعلق بالملاك. فبعد المفروغية عن أن متعلق الأمر قد قيد بالفرد المباح، فالعراقي يقول بأن هذا تقييد بالمقيد المنفصل، فلا ينافي الظهور الاولي، أن ظاهر الهيئة إناطته بالمادة، والمادة قد صدقت.

فلابد أن تقولوا: بعد تقييد متعلق الأمر بالفرد المباح بمقتضى المقيّد المنفصل، اكتشفنا أن الوافي بالملاك هو خصوص الفرد المباح، لابد أن تدعوا هكذا، وإلا فمجرد أنه مقيد به في واقع الامر فهو واضح.

يعني أن مقتضى الجمع العرفي في نفسها ليست وافية بالملاك، الوافي بالملاك خصوص الفرد المباح.

الآن مع غمض النظر عن مجيء المقيد المنفصل، نحن والأمر فعندما يقول المولى: (أقم الصلاة) فما الذي يستفيده العرف بالظهور الأولي، هل يستفيده العرف بالظهور الأولي أن الهيئة منوطة بالمادة، او يستفيد العرف أن الهيئة منوطة بالمادة المأمور بها، يعني بما هي مأمور بها لا بما هي هي. هل يستفد العرف بالظهور الاولي ان الهيئة منوطة بالمادة؟ او يستفيد العرف ان الهيئة منوطة بالمادة المأمور بها، يعني بما هي مأمور به لا بما هي هي؟.

فإذا كان العرف بما هي مأمور به، فنحن لا نحرز وفاء الفرد المغصوب للملاك، لأنه إذا قلنا أنه مأمور به، فهذا ليس مأمور به، بمقتضى المقيد المنفصل. أساساً لا ظهور في الهيئة في سقوطها بمجرد صدق المادة، لأن ظاهرها إناطة الهيئة بالمادة المأمور به، لا بما هي هي.

102

من الإيرادات التي أوردت على مُدّعى صاحب الكفاية في الدلالة على الموثّقة على الطهارة الواقعية والظاهرية. ما ذكره المحقق الحائري في درره[[70]](#footnote-70). من أن مفاد الموثقة إما إنشاء أو إخبار. فإن كان مفادها إنشاءً بمعنى أن الإمام (ع) جمع في الموثقة بين إنشاء الطهارة الواقعية والظاهرية. ويلاحظ عليه: أن الجمع بينهما لغو، وبيان ذلك: أن المولى إذا بيّن أولاً أن جميع الأشياء طاهرة طهارة واقعية، فمن اللغو أن يبين بعد ذلك أنها إذا شك فيها فهي طاهرة طهارة ظاهرية، إذ بعد المفروغية عن ان جميع الأشياء طاهرة، فلا يبقى مورد للشك في الطهارة كي يحكم عليه بالطهارة الظاهرية. إذن حيث حكم أولاً أن جميع الاشياء طاهرة بلا استثناء، فلا يبقى شك في أن شيئا طاهر أم لا، حتى يفرّع عليه الحكم بالطهارة الظاهرية، فبيان الطهارة الظاهرية المتفرّعة على الشك في الواقع بعد بيان الطهارة الواقعية لغو. وليس المقصود بذلك اللغوية الثبوتية، بل اللغوية الإثباتية، ببيان: أن جعل الطهارة الظاهرية واقعاً ومع غمض النظر عن هذا الدليل ليس الحكم، بلحاظ أن المولى وان جعل الطهارة الواقعية لكل شيء لكن هذا الجعل مخصص واقعاً بالخمر والخنزير والكلب والبول وغيرها، فبعد تخصيصها واقعا بعدة اشياء، لو وقع الشك في المخصص على نحو الشبهة المصداقية، هل أن هذا الخارج دم أم قيح، بول أم مذي؟ خمر أم خلّ؟

فإنه إذا لم يجر الأصل الموضوعي كاستصحاب عدم كونه دماً أو عدم كونه خمراً فإنه تجري فيه أصالة الطهارة الظاهرية، فجعل الطهارة الظاهرية في نفسه ليس لغواً، إذ يكفي في عدم لغويته أن له أثراً في موارد الشك في القذارات على نحو الشبهة المصداقية. إنما مدّعى الحائري اللغوية الإثباتية، لا اللغوية الثبوتية، أي أن الجمع في دليل واحد بين بيان الطهارة الواقعية لكل الأشياء، والطهارة الظاهرية التي هي فرع الشك، هذا الجمع لغو عرفاً، وبعبارة أخرى متهافت عرفاً، حيث يقول العرف: بعد بيانك إلى أن كل شيء هو طاهر فلا حاجة إلى أن تقول إذا شككت في طهارة شيء فهو طاهر، فالجمع بينهما في دليل واحد لغو عرفاً، لا أن جعل الطهارة الظاهرية في نفسه لغو. فلأجل ذلك: ما أشكل به السيد الشهيد (قده) على كلام الدرر للحائري، من أن جعل الطهارة الظاهرية ليس لغواً، إنما هو لذهابه إلى أن المنظور اللغوية الثبوتية، بينما منظور الحائري الى اللغوية الإثباتية.

هذا إذا قلنا بأن مفاد الموثقة الإنشاء.

وأما لو كان مفاد الموثقة الإخبار، أي أن المولى بعد أن جعل جعلين، الطهارة الواقعية لبعض الأشياء، والطهارة الظاهرية عند الشك في القذارة، أخبر، فقال: كل شيء لك نظيف، ولم يقصد الإنشاء. إنما قصد أن كل شيء فهو في الشريعة نظيف، إما واقعاً أو ظاهراً. فلو كان مقصود الآخوند هذا، فيرد عليه: أنه لا يصح حينئذٍ الاستدلال بموثقة عمّار على الطهارة الواقعية. إذ ما دام مفاد الموثقة مجرد الإخبار على نحو الموجبة الجزئية، أن بعض الأشياء طاهر واقعاً، وبعض الأشياء طاهر ظاهراً، فلا يدرى ما هو المحكوم بالطهارة الواقعية من غيره، فلا يصح الاستدلال بموثقة عمّار على الطهارة الواقعية للأشياء، وهذا خلف ما يريده الآخوند، من أنها دليل اجتهادي على الطهارة الواقعية.

ولكن السيد الشهيد (قده) أشكل على كلام الدرر، بأن مدّعاه بناءً على أن مفاد الموثقة الإنشاء لا الإخبار، أن الجمع بين القاعدتين هل فيه محذور ثبوتاً أو فيه محذور إثباتاً، فإن كان مدّعاه أن الجمع ذو محذور ثبوتاً، أي أن الجمع بين القاعدتين متهافت ثبوتاً، فهذا متوقف على أن مراد المولى واقعاً وجداً أن كل شيء بلا استثناء طاهر واقعاً. فإنه إذا كان كل شيء بلا استثناء طاهراً واقعا فلا معنى لجعل الطهارة الظاهرية. لكن الصحيح ان المولى عندما قال: كل شيء، بصيغة العموم، فإنما هو لضرب القاعدة فقط، وإنما مراده الجدي بعض الاشياء لا جميع الاشياء، فلا تهافت ثبوتاً بين جعل الطهارة الواقعية والظاهرية.

وإن كان مراده التهافت إثباتاً، أي أن الجمع بين قوله (كل شيء نظيف) وقولك (إذا شككت فيه فهو نظيف) متهافت عرفاً. قال: هذا التهافت الإثباتي إنما يتم لو لم تكن هناك قرينة متصلة بنفس الموثقة توجب عدم ظهورها في العموم، وإن عبّر بأداة العموم، والقرينة موجودة، الارتكازية واللفظية.

اما الارتكازية، فهو احتفاف الموثقة بالمرتكز القائم على أن هناك كثيراً من الأشياء حكم الشارع بقذارتها. فالعموم ليس مراداً جداً.

والقرينة اللفظية، قوله في ذيل الرواية: حتى تعلم أنه قذر. وهو ظاهر في وجود قذر واقعي، فلم ينعقد عموم.

ولكن كما ذكرنا: أن إشكال الحائري في الدرر متوجه على البيان، أنه لا يصح عرفاً إذا كنت تريد جعل الطهارة الظاهرية أن تجعل الطهارة الواقعية في نفس الدليل لكل شيء، فهذا اللسان غير عرفي في الجمع بينهما. وأما دعوى أن الذيل رافع للظهور في العموم، فهذا مبني، أولا: على ظهور الذيل في القذارة الواقعية، فلو ادعى في المقابل أن معنى قوله (حتى تعلم أنه قذر) أي حتى تعلم بطرو القذارة عليه، فالذيل ناظر للقذارة الطارئة لا للقذارة بالعنوان الأولي كي تمنع من إرادة العموم. ثانياً: المفروض ان صاحب الكفاية ربط الذيل بالاستصحاب، لا بقاعدة الطهارة الواقعية، وقال: إن الذيل مرتبط بشيء مقدّر وهو استمرار النظافة إلى حين العلم بالقذارة.

وأما احتفاف الرواية بالارتكاز فهذا فرع إثبات أن الارتكاز كان قائما حين صدور الرواية بنحو يعد صارفاً لها عن الظهور في العموم.

بقي كلامان في الرواية ثم ننتهي من روايات الاستصحاب إن شاء الله.

أهم تفاصيل الاستصحاب الذي يأتي فها هو جريان الاستصحاب بين الشبهة الموضوعية والحكمية. فاذا لم نقل كما لم يقل به شيخنا الاستاذ والسيد الخوئي فيترتب عليه آثار عملية كثيرة.

(مسألة التطبيقات)

إذا شك في سقوط الأمر بالفرد المحرّم. كما إذا شُكّ في سقوط الأمر بالصلاة في الصلاة في المكان المغصوب، فما هو مقتضى الأصل العملي؟ (الحصة المباحة هي المتعلق للأمر دون المحرمة فالإتيان بالمحرم لا محالة شك في المسقطية). فيرجع القول الى الشك في المسقطية. هذا بناء على القول بالامتناع الثبوتي.

التعبدي والتوصلي بمعنى أخذ قصد القربة في متعلق الامر أو لا، بناء على إمكان أخذ قصد القربة في متعلق الأمر فهل الاصل هو التعبدية أو الأصل هو التوصلية وما هو مقتضى الأصل العملي واللفظي، هذا بحث ذكروه.

ونريد البحث في نقطة جديدة، وهي: هل هناك ثمرة عملية للبحث في التعبّدي والتوصلي بهذا المعنى، وهو أخذ قصد القربة. ما أخذ قصد القربة في متعلقه فهو تعبدي. وما لم يؤخذ قصد القربة في متعلقه فهو توصلي. هل هناك ثمرة عملية لهذا البحث؟ غير ما ذكروه من أنه بناء على إمكان الأخذ فيصح التمسك بالإطلاق لنفي التعبدية؟ أو بناءً على عدم إمكان القصد فليس هناك إطلاق يحرز فيه التوصلية. وإذا شككنا على مقتضى الأصل العملي في أخذ قصد القربة أم لا؟ تجري البراءة أو تجري الاشتغال.

وأريد ثمرة عملية غير ما ذكروه.

103

بقي ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في موثقة عمار، وهو تقريب مبنى صاحب الكفاية في باب الإجزاء.

حيث إن صاحب الكفاية قد حمل الموثقة في باب الإجزاء على غير ما حمله عليها في الاستصحاب.

ومحصّل تقريب السيد الأستاذ (دام ظله) أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إن هناك فرقاً بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني. فالاعتبار الادبي هو اعطاء حد شيء لشيء آخر بغرض نقل الأثر. وهذا ما يبحث عنه في علوم البلاغة من الكناية والمجاز المرسل، والاستعارة. مثلا: إذا قال: زيد كثير الرماد، أو قال: زيد أسد، أو قال: رأيت أسداً. فإن كل ذلك اعتبار أدبي، تضمن اعطاء شيء وهو زيد حد شيء آخر كتسميته بالأسد بغرض نقل تأثير الأسد في النفوس إلى زيد. والاعتبار الادبي متقوم بعدم التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فعندما يقال: جاءني أسد. فالمراد الاستعمالي من الأسد وهو الحيوان الخاص، غير مطابق للمراد الجدي منه، وهو الرجل المهيب.

**أما الاعتبار القانوني**: فهو ما يتطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي. مثلاً: عندما يقال: المحاز ملك. أو: ألمعقود عليها زوجة. فإن الملكية ليست اعتباراً أدبياً، بل الملكية بمرادها الاستعمالي مرادة جداً. والغرض من الاعتبار القانوني ليس نقل تأثير من شيء آخر لهذا الشيء. فمثلاً: عندما يقول: المحاز ملك. ليس المقصود أن للملكية التكوينية أثراً يراد نقله بهذه الملكية، كما في الاعتبار الادبي، بل المقصود هو اعتبار الملكية بآثار لها، كحرمة التصرف، أو نفوذ التصرفات.

**فالفارق بين الاعتبارين:** عدم تطابق المرادين في الاعتبار الأدبي، وتطابقهما في الاعتبار القانوني.

**الامر الثاني:** هناك فرق بين التنزيل والاعتبار. فالتنزيل الذي كثر في كلمات الأصوليين والفقهاء، نوع من الاعتبار الأدبي، لأنه المقصود بالتنزيل اعطاء حد المنزّل عليه للمنزّل، بغرض تسرية آثار المنزّل عليه للمنزَّل. فعندما يقال: الطواف بالبيت صلاة. فهو تنزيل. وليس اعتباراً تأسيسياً، إذ هو لا يريد أن يعتبر الطواف صلاة، وإنما يريد تسرية آثار الصلاة للطواف. كما إذا قال: يكفيك من التراب عشر سنين. فإنه من الواضح أن التراب لا يكفي عشر سنين، إنما المقصود تنزيل التيمم منزلة ما يبقى لولا الرافع. ونحو ذلك من التنزيلات. بخلاف الاعتبار التأسيسي، كأن يقول: المحاز ملك. أو: الصلاة فريضة. فإنه اعتبار لماهيّة بغرض تأسيس آثار عليها. لا تسرية آثار شيء آخر لهذا المنزَّل.

والمقام وهو قوله في موثقة عمّار (كل شيء نظيف) تنزيلاً، وليس اعتباراً تأسيساً لا للطهارة الواقعية، ولا للطهارة الظاهرية. وإنما فُرغ في الرواية عن وجود طهارة واقعية لها آثار معيّنة، فأريد تنزيل كل شيء منزلة النظيف الواقعي، بغرض تسرية آثاره.

فمفاد الموثقة الطهارة التنزيلية، وهذا ما ذكره الآخوند في بحث الإجزاء.

**الأمر الثالث**: هل أن التنزيل هنا واقعي؟ أي بغرض ترتيب الآثار واقعاً؟ أم أنه تنزيل ظاهري، بحيث لا تترتب الآثار إلا ظاهراً. **فأفاد:** أن الآثار على قسمين: قسم لا ينفك بحسب المرتكز المتشرعي عن القذر الواقعي. وقسم يتصور الانفكاك فيه. مثلاً: الماء النجس لا يُطّهر ولا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي أن يقال إن النجس مطهّر، مثلاً: ملاقاة النجس برطوبة مسرية موجبة للتنجس، ولا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي أن ملاقاة النجس بالرطوبة لا أثر لها واقعاً. فبلحاظ هذه الآثار يكون التنزيل ظاهرياً لا واقعياً، فلو قال: الماء نظيف، وكان واقعاً قذراً، فإنه ترتيب آثار الطهارة من التطهير به، ومن عدم تقذّر ملاقيه، إنما هو ترتيب ظاهري، لا واقعي. إذ لا يحتمل بحسب المرتكز المتشرعي أنه قذر واقعاً ومع ذلك يطهّر.

بينما هناك قسم من الآثار يقبل المرتكز التفكيك بينها وبين القذر الواقعي، مثلاً: مانعية القذارة من صحة الصلاة. أو مانعية قذارة المسجد من صحة السجود. فحيث إن المرتكز يقبل التفكيك، فإذا قال المولى: كل شيء نظيف وبنى المكلف على طهارة ثوبه، أو مسجده، وصلى، ثم انكشف أنه قذر. فإن صلاته صحيحة واقعاً، فالتنزيل هنا واقعي، لأن قوله (نظيف) حاكم على أدلة الشرائط والموانع. موسّع لها ومضيّق لها واقعاً. فتعتبر الصلاة المشتملة على ثوب نُزِّل منزلة النظيف صلاة واجدة لشرطها واقعاً، فاقدةً لمانعها واقعاً، والشاهد على أن النظافة في الموثقة نظافة تنزيلية، واقعاً بلحاظ ما ينفك، ظاهراً بلحاظ ما لا ينفك، أنه لو كان يريد الطهارة الظاهرية لأخذ في موضوعها الشك، بأن قال: كل شيء شككت فيه فهو نظيف، وحيث لم يأخذ في موضوعها الشك فليس اعتباراً تأسيسياً لطهارة ظاهرية. ولو كان يريد الطهارة الواقعية كما احتمله صاحب الحدائق، لما جعل الغاية العلم بالقذارة، بل لقال: كل شيء نظيف إلى أن يتقذّر، ولكنه جعل الغاية العلم بالقذارة. وظاهره أن النظافة ليست واقعية، إذ فرض ورائها وجود قذر واقعي، فقال: حتى تعلم أنه قذر. ولذلك قال: فإذا علمت فقد قذر، اي ترتبت آثار القذارة بالفعل.

**ويلاحظ عليه: النقض والحل.**

**أما النقض:** فبأن لازم كلامه ما لا يلتزم به أحد، إذ لازم كلامه أن من توضأ بماء قذر واقعاً بانيا على طهارته فان وضوئه صحيح واقعاً، لان مانعية الماء القذر من صحة الوضوء مانعية تعبدية تقبل التفكيك، وهذا مما لم يلتزم به أحد. ونحو ذلك: لو فرضنا في الماء المتنجس من ناحية سقي الصبي أو من لا يعلم بقذارته، حيث يقال بعدم حرمة التسبيب في حقه.

**أما الحل:** نعم، سلّمنا أن قوله (نظيف) يراد به النظافة التنزيلية. ولكن دعوى أنه تنزيل واقعي بلحاظ ما يمكن التفكيك فيه، ممنوعة، بل هو تنزيل ظاهري بلحاظ تمام الآثار، فلا فرق بينه وبين الطهارة الظاهرية. والشاهد على ذلك هو الغاية، حيث إن ظاهر قوله (حتى تعلم أنه قذر) أنه غاية للنسبة الحكمية. أي أن ثبوت النظافة لكل شيء مغيّا بعدم العلم بالقذارة الواقعية. وكل حكم مغيّا بعدم العلم بالواقع فهو ظاهريٌ، وكل تنزيل مغيّا بعدم العلم بالواقع فهو تنزيل ظاهري. ويؤكد ذلك قوله في الذيل: (وما لم تعلم فليس عليك)، ولم يقل وما لم تعلم فليس قذراً واقعاً، أو لا تترتب عليه القذارة واقعاً. فالنتيجة، أن مفاد موثقة عمّار: الطهارة الظاهرية أو الطهارة التنزيلية ولكن بلحاظ الآثار ظاهراً.

**فتلخّص من جميع ما ذكرنا**: أن الاستدلال بالمرتكز العقلائي على حجية الاستصحاب تام. وأن الاستدلال بصحيحة زرارة الأولى والثانية والثالثة، تام. بل مفاد هذه الصحاح خصوصاً قوله في الصحيحة الثانية: (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) الإرشاد إلى النكتة الإرتكازية من عدم رفع اليد عن اليقين للشك. وبذلك لا يحتمل خصوصية بمواردها من الطهارة الخبثية في الصحيحة الثانية، أو الحدثية في الصحيحة الأولى، أو استصحاب عدم الامتثال في الصحيحة الثالثة، حيث قال: (ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر، بل ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين، ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

يأتي الكلام في تفاصيل الأقوال في باب الاستصحاب **التفصيل الاول:** هل يجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية والحكمية أم لا؟ وفيه أقوال ثلاثة: عدم جريانه في الشبهات الموضوعية، كما قرّبه المحقق الاصفهاني، عدم جريانه في الاحكام الكليّة كما ذهب اليه العراقي وسيدنا الخوئي. وعدم جريانه في مطلق الاحكام كلية وجزئية، واختصاص جريانه في الشبهات الموضوعية التكوينية كما ذهب اليه الشيخ الأستاذ (قده) ويأتي الكلام عن ذلك مفصّلاً.

104

ذكرنا أن

في الاستصحاب تفاصيل من حيث اختصاصه بالحكم أو شموله للموضوع.

التفصيل الأول: ما أشار اليه المحقق الاصفهاني (قده)، في (نهاية الأفكار، ج5، ص25). وتعرّض اليه سيد المنتقى (قده) في (ج6، ص66وما بعد). وهو

التفصيل الاول : عدم جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، واختصاص جريانه في الشبهة الحكمية

. وبيان ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره سيد المنتقى (قده) (ص66، المنتقى).

ومحصّله: إن مفاد دليل الاستصحاب اما التعبد باليقين بقاءاً، او التعبد بالمتيقن بقاءاً. وعلى كلا المحتملين فإن دليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للشبهة الموضوعية.

أما على الأول، وهو ما إذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب التعبد باليقين بقاءاً: فإن اليقين إنما يصح التعبد به إذا كان لنفس اليقين أثر شرعي او عقلي. وأما اذا لم يكن لنفس اليقين أثر عملي فلا وجه للتعبد به، واليقين الذي له أثر عملي هو اليقين بالحكم، فإن المكلف إذا تيقن بالحكم فإن كان الحكم فعلياً كما إذا تيقن بفعلية وجوب الصلاة لفعلية دخول الوقت، فإن أثره المنجزية، وأما إذا لم يكن الحكم فعلياً، كما إذا تيقن المكلف بكبرى حرمة الفقّاع، وإن لم يكن بين يديه فقّاع، فإن نفس يقينه بالكبرى له أثر، وهو جواز الإسناد إلى الشارع. فاليقين بالحكم ذو أثر، أما اليقين بالموضوع كأن يتيقن بحياة زيد، فان مجرد اليقين بالموضوع ليس له اثر عملي شرعي أو عقلي. هذا حال اليقين الوجداني فكيف حال اليقين التعبدي بالاستصحاب.

وأما إذا كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالمتيقن، لا باليقين: أي من تيقن بوجوب الجمعة في عصر الحضور وشك فيه في عصر الغيبة فإن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) التعبّد ببقاء الوجوب، لا التعبد ببقاء اليقين، فعلى هذا المبنى يقال: إن التعبّد بالشيء فرع كونه قابلاً للجعل، وما يقبل الجعل هو الأحكام، وأما الموضوعات الخارجية كالحياة والقبلة والوقت، فإنه لا يقبل الجعل، فلأجل ذلك لا يمكن أن يشمله دليل الاستصحاب إلا بأحد نحوين:

النحو الأول: التقدير. بأن يقال: تعبّدنا الشارع ببقاء العدالة، أي ببقاء أثر العدالة. لا نفس العدالة.

النحو الثاني: الاسناد المجازي. بأن يكون إسناد (لا تنقض اليقين بالشك) إلى الموضوع الخارجي كالحياة والكرية، إسناد مجازي، لأن المراد الإسناد إلى حكمه لا إلى نفسه. وكلا النحوين التقدير أو الإسناد المجازي. خلاف الظاهر. يحتاج الى قرينة. فهذا هو السر في عدم شمول دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية.

فإن قلت: ذكرتم في بحث حديث الرفع، أن الرفع يمكن أن يتعلق بالموضوعات الخارجية، فلا حاجة لا إلى التقدير، ولا إلى الإسناد المجازي. مثلاً: في حديث الرفع قال: (رفع عن أمتي ما اضطروا اليه وما استكرهوا عليه، والخطأ والنسيان)، وكلها موضوعات خارجية، فكيف تعلّق الرفع بها؟ فأجبتم: بأن رفعها رفع حقيقي لا مجازي. إذ ليس المقصود برفع ما اضطروا اليه، رفعه عن صفحة التكوين، كي يقال: إنه رفع مجازي، بل المقصود رفعه عن صفحة التشريع. فلا يوجد في لوح التشريع اضطرار، ولا إكراه، ولا خطأ، إذ إن الشارع إذا لم يرتب أثراً على هذه العناوين في لوح التشريع فقد رفعها عن لوح التشريع حقيقة. إذ لم يرتب عليها أي أثر. فرفع الموضوع الخارجي عن التشريع رفع حقيقي. إذن يصح وضعه في عالم التشريع وضعاً حقيقياً. بلا حجة الى التقدير أو الإسناد المجازي. فيقول: جعلت الدم والبول والكرية وغيرها في عالم التشريع جعلاً حقيقياً لأن وجودها في عالم التشريع بترتيب أثر عليها، فكما أن رفعها عنه حقيقي، فوضعها فيه حقيقي.

قلت: صحيح ما ذُكِر، لكنّه أخص من المدُعّى، فإن لازم هذا الكلام اختصاص الاستصحاب بالموضوعات التكوينية التي لها أثر بحدوثها في مقام التشريع، كالدم والكريّة، فإن مجرد حدوثها خارجاً ذو أثر في مقام التشريع، فلأجل أن لها أثراً بمجرد حدوثها فلو شُك في بقاءها جرى استصحاب الدميّة والكريّة وغيرها. فيصح التعبد بها بقاءاً لأن لها وجوداً بحدوثها في عالم التشريع.

وأما الموضوعات التي ليس لها هذا الشأن كالحياة، والنوم، وغيرهما، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيها. إذن فالإشكال في شمول دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية على إطلاقها هو أنه لا يصح التعبد بها بقاءاً إذا لم يكن لحدوثها أثر.

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده). ومحصّل كلامه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن مفاد دليل الاستصحاب عدم نقض اليقين، ونقض اليقين عبارة عن عدم ترتيب الأثر الذي يبعث إليه اليقين، فكل أثر يبعث اليقين إليه فإن عدم ترتيبه نقض لليقين، ولذلك فإن مفاد (لا تنقض اليقين) يعني رتّب الأثر الذي يبعث اليه اليقين. واليقين الذي له باعثية نحو الأثر هو اليقين بالحكم، كاليقين بالوجوب، او اليقين بالزوجية، وأما اليقين بالموضوع كاليقين بحضور الدرس أو اليقين بنوم زيد. فإنه لا باعثية له نحو أثر عملي، شرعي أو عقلي.

المقدمة الثانية: بما أن اليقين الذي له باعثية هو اليقين بالحكم، إذن إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسناد لما هو له، حيث إن اليقين بالحكم باعث، فإذا لم تنبعث عنه فقد نقضته، فإسناد نقض اليقين إلى اليقين بالحكم إسناد لما هو له.

بينما اليقين بالموضوع لا باعثية له، فإسناد النقض إليه إسناد لغير ما هو له، والجمع بين الإسنادين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) غير عرفي. فلابّد أن يراد أحدهما، وحيث إن ظاهر الإسناد أنه إسناد لما هو له، اختص دليل الاستصحاب بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. فهو قاصر عن الشمول لجريانه في الشبهة الموضوعية.

هذان هما الوجهان لمنع شمول دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية.

وقد أجاب الاصفهاني عن الاشكال ونقض عليه سيد المنتقى واجاب جواب آخر، ولا نرتضي جوابه. وهذا ما يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

105

ذكرنا فيما سبق أن هناك وجهين لبيان عدم شمول دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية:

**أحدهما:** ما عن سيد المنتقى (قده). وكان مرتكزه أن الموضوعات الخارجية أو اليقين بالموضوعات الخارجية لا يصح التعبّد به، وهذا أوجب أن يكون هناك تقدير أو تجوّز في الإسناد.

**وثانيهما**: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أن اليقين بالموضوعات الخارجية لا يقتضي عملاً، فلأنه لا يقتضي عملاً كان ذلك قرينةً على أن إسناد النقض اليه إسناداً لغير ما هو له. فهما وإن كانا متفقين على وجود تجوّز في البين، إلا أن منشأ التجوز اختلف في الوجه الأول عن الثاني، وذكرنا أن المحقق الأصفهاني (قده) أجاب عن الإشكال، ولكن حيث إن جوابه يبتني على مقدمات عديدة لا بالنحو الذي اختصره في المنتقى اقتضى ذلك التعرض لمجموعة كلماته من (ص62، ج5، إلى ص67)، فقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده) مجموعة مقدمات:

**المقدمة الأولى:** إن النقض المنهي عنه في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لا يراد به النقض الحقيقي قطعاً.

والوجه في ذلك: أن النقض إما لليقين بالحدوث أو لليقين بالبقاء، أو للحكم المتيقن، أو للموضوع المتيقن.

وعلى الجميع لا يُعقل النقض الحقيقي.

أما اليقين بالحدوث فهو باقٍ، فالنهي عن نقضه طلب للحاصل، فإن من تيقن عدالة زيد يوم الجمعة وشكَّ في بقاءها يوم السبت، فاليقين بحدوث العدالة موجود، فلا معنى للنهي عن نقضه. فإنه طلب للحاصل.

وإن كان الملحوظ اليقين بالبقاء فهو معدوم، لأن المفروض ان لدى المكلف شكاً في البقاء، فلا يعقل نقض ما هو معدوم كي ينهى عنه.

وإن كان المنظور المتيقن، أي الحكم، كما لو تيقن بنجاسة الثوب وشك في النجاسة بقاءاً. فالمتيقن هو الحكم بالنجاسة. فهذا أيضاً لا يعقل نقضه. لأن الأحكام الشرعية خارجة عن اختيار المكلف، فلا يُعقل منه نقضها كي ينهى عن ذلك.

وإن كان المنظور الموضوع الخارجي، كما لو تيقن بالكرّية، وشك في بقاءها. فالكرّية حين الشك في البقاء إما موجودة واقعاً فلا يعقل نقضها، وإما معدومة واقعاً فلا يعقل نقضها، إذن فعلى جميع الوجوه المحتملة لا يعقل النقض الحقيقي، بمعنى إزالة الشيء، كي يعقل النهي عنه. فلا محالة، المراد من قوله(ع): (لا تنقض). الكناية، وليس النقض الحقيقي. والكناية دائماً هي الأقرب إلى الحقيقة، لأنه يدور الأمر بين التقدير أو التجوّز في الإسناد أو الكناية،

أي يدور الأمر بين أن يكون المقصود (لا تنقض) أثر اليقين. وهذا تقدير. أو أن يكون إسناد النقض لليقين إسناداً تجوزياً، وهذا خلاف الظاهر. أو أن يقال إن النقض مُسند إلى اليقين حقيقة، لكن هذا على صعيد المراد الاستعمالي. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد تقدير ولا تجوّز في الإسناد، إنما المراد الجدي من (لا تنقض اليقين) غير ما هو المراد الاستعمالي، وهذا ما نعبّر عنه بالكناية. فمثلاً: إذا قلنا زيد كثير الرماد. فلا يوجد في البين تقدير، ولا تجوّز في الإسناد، إنما هذا المراد الاستعمالي ليس مراداً جدياً، وإنما المراد الجدي بيان كرمه، فالمقام كذلك. فتعيّن: أن النهي عن النقض (نقض اليقين) إنما هو تعبير كنائي.

**المقدمة الثانية:** ذكر (قده) في آخر (ص62): أن المقصود من النهي عن نقض اليقين، أحد معنيين: إما لحاظ اليقين منجزاً، أو لحاظ اليقين كاشفاً. بيان ذلك**:**

**المعنى الأول:** أن يقال: إن المراد الاستعمالي في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن نقض نفس اليقين، وهذا ما عبّر عنه مراراً في كلماته بـ (بعنواناً) لا تنقض اليقين عنواناً مقابل عملاً أي لا تنقض نفس اليقين لا العمل به. هذا هو المراد الاستعمالي.

والمراد الجدي من ذلك هو أن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث واسطة في منجزية الحكم بقاءاً. مثلاً: تيقن بحدوث وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، وشك الآن في بقاء الوجوب، فيقال: إن يقينك بوجوب الجمعة في عصر الحضور واسطة في تنجز ذلك الوجوب في عصر الغيبة، فاليقين السابق منجزٌ للحكم بقاءاً. وما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي؟.

المراد الاستعمالي النهي عن نقض نفس اليقين. والمراد الجدي أن اليقين السابق واسطة في تنجز الحكم بقاءاً، فما هي العلاقة؟

يقول: العلاقة إن إبقاء المنجز إبقاء للمنجزية، إذا قال الشارع لا يتنقض اليقين، يعني أبقه، وبما أن اليقين منجز فإبقاء المنجز جعل للمنجزية. إذن اليقين السابق منجز للحكم بقاءاً.

ا**لمعنى الثاني**: أن المراد الاستعمالي النهي عن نقض اليقين عملاً، لا النهي عن نقض اليقين عنواناً. (لا تنقض اليقين) يعني من جهة عملية. وما هو المراد الجدي؟ فالمراد الجدي هو جعل حكم مماثل لما هو المتيقن. مثلاً: تيقنت سابقاً بوجوب الجمعة في عصر الحضور. والآن شككت في البقاء، فما الذي جعله الشارع في مرحلة البقاء؟ هل نجّز الحكم السابق؟ هذا هو المعنى الاول. أم جعل حكما في مرحلة البقاء مماثلا للحكم في مرحلة الحدوث؟ هذا هو المعنى الثاني. فالمراد الجدي من قوله (لا تنقض اليقين عملاً) جعل حكم مماثل لما هو المتيقن بقاءاً. فما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً؟ وبين جعل حكم مماثل للمتيقن؟.

قال: اليقين بطبعه كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف، فكما أن اليقين منجز، كذلك اليقين كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف. مثلاً: أمر الشارع بالاحتياط، يقولون ليس كاشفاً بل منجزاً لانه لا يحكي الواقع، بينما خبر الثقة كاشف بطبعه، واليقين كما هو منجز هو كاشف أيضاً. لذلك بما أن اليقين واسطة في إثبات متعلقه فلذلك جعل الشارع حكماً مماثلاً لمتعلقه. فالمصحح للعلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً وبين جعل حكم مماثل، أنه نهى عن نقض اليقين عملاً بما أنه كاشف، وبما أن الكاشف مثبت لمتعلقه اقتضى ذلك أن يصدّقه الشارع في إثباته لمتعلقه. فيجعل متعلقه باقياً.

**الملخص:** أن المعنى الأول جعل للمنجزية، وأن المعنى الثاني جعل للمنكشف في مرحلة البقاء.

**المقدمة الثالثة:** ما ذكره في (ص63)، قال: هل مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) التعبد باليقين أو التعبد بالمتيقن؟ فقال: الصحيح إن مفاده التعبد باليقين. بيان ذلك: لا شكَّ ولا ريب أن الغرض النهائي من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو الوصول إلى العمل، أي العمل على وفق اليقين، فلابّد من ربط بين العمل وبين النهي عن نقض اليقين، وهنا يوجد ارتباطان: ارتباط بين العمل واليقين. وارتباط بين العمل والمتيقن. والأول تكويني، والثاني تشريعي.

توضيح ذلك: من تيقن بوجوب الجمعة. فوجوب الجمعة نفسه مع غمض النظر عن اليقين يقتضي العمل، لكن اقتضاءاً تشريعياً لا تكوينياً. لأنه بعث اعتباري نحو العمل. فالربط بين المتيقن وبين العمل ربط تشريعي.

بينما اليقين بالوجوب يقتضي العمل لكن اقتضاءاً تكوينياً، لأنه محرك تكويناً نحو العمل. فبين العمل واليقين ربط تكويني، وفي المقام يدور الامر بين التعبد بالمتيقن (نفس الوجوب) فالربط الملحوظ تشريعي، أو بين العمل واليقين، فالربط الملحوظ تكويني، وبما أن كليهما صحيح في نفسه، فهذا يقتضي أن يكون المتعين في المقام هو التعبد باليقين لا بالمتيقن. بيان ذلك: إن المقصود من أخبار وروايات الاستصحاب، جعل الحجيّة للاستصحاب. والحجيّة بمعنى الوسطية، فعندما يقال هذا الشي حجة يعني وسط، إما وسط في المنجزية أو وسط في إثبات الواقع. فبما أن مفاد أخبار الاستصحاب جعل الحجيّة، والحجيّة بمعنى الوسطية، إما في التنجز او في الإثبات، فما هو الوسط هل هو اليقين او المتيقن؟ لا إشكال أن ما هو الوسط (الواسطة) في المنجزية هو اليقين، وما هو الوسط في إثبات متعلقه الواقع هو اليقين، وأما المتيقن نفسه كالوجوب نفسه (وجوب الجمعة) فلا يصلح أن يكون وسطا لمنجزية نفسه، او وسطاً في إثبات نفسه لا حدوثاً ولا بقاءاً، فلا يكون إبقاء المتيقن أو النهي عن نقضه بما هو متيقن واسطة، لا في المنجزية ولا في إثباته واقعاً. فتعين أن يكون مفاد أخبار الاستصحاب التعبد باليقين، فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين، والمراد الجدي هو التعبد باليقين، أو الأمر بإبقاء اليقين.

106

ما زال البحث في ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده).

المقدمة الثالثة: هل أن النهي عن النقض في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك). نهي عن النقض العملي أم نهي عن النقض الحقيقي؟

وقد يقال بترجيح الأول، وهو أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي. وبيان ذلك: أن النهي عن النقض هو عبارة أخرى عن الأمر بإبقاء اليقين. فهما كالمترادفين عرفاً، فإذا قال المولى: (لا تنقض اليقين بالشك)، فكأنه قال: ابق اليقين. والأمر بإبقاء اليقين منصرف عرفاً إلى إبقاءه بما هو كاشف، لأن أجلى صفة من صفات اليقين الكاشفية. فعندما يؤمر المكلف بإبقاء اليقين، فإنه ظاهر عرفا في إبقاءه بما هو كاشف عن الواقع. والمفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل، لا أنه كاشف عن أمر نظري، كالمسافة مثلاً بين الشمس والأرض. فإن هذا ليس منظوراً في أدلة الأصول العملية. إذن فالأمر بإبقاء اليقين بما هو كاشف مرجعه إلى الأمر بإبقاء اليقين عملاً، إذ المفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل.

هذا بحسب الدلالة السياقية.

وأما المراد الجدي من ذلك فهو جعل حكم مماثل لما كشف عنه اليقين، فكما أن اليقين السابق كيقينه بحدوث وجوب صلاة الجمعة كاشف عن وجوب يقتضي العمل، فالشارع في مرحلة الشك في البقاء جعل وجوباً مماثلاً لما كشف عنه اليقين السابق.

هذا قد يقال إنه مرجح لاستفادة أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي.

ولكن المحقق الاصفهاني قال في (نهاية الدراية، ج5، ص65): أن النهي عن النقض كنائي لا حقيقي، فلذلك لا موجب لصرفه عن ظاهره، فإن ظاهره النهي عن نقض نفس اليقين، مع غمض النظر عن صفاته حتى صفة الكاشفية. فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض نفس اليقين بلا حاجة إلى إدخال أمور أخرى.

والمراد الجدي: النهي عن ترك مقتضاه، حيث إن اليقين يقتضي عملاً، فإذا نُهي عن نقضه فقد نُهي عن ترك ما يقتضيه من العمل. وهذا ما نُعبّر عنه بالمنجزية. وأن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث منجزٌ لحكم عملي في مرحلة البقاء. إذ لا نقصد بالمنجزية حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض الترك، بل المقصود بالمنجزية المنجزية الشرعية، وليست هي إلا نهي الشارع عن ترك مقتضى اليقين من العمل. فالراجح: أن مفاد النهي عن نقض اليقين، هو النهي عن النقض الحقيقي، الذي لا يتضمن جعل حكم، وإنما نهي عن ترك مقتضى اليقين.

المقدمة الرابعة: ذكرنا فيما سبق أن المحقق (قده) أفاد في (ص66) إشكالاً، وهو: أن اليقين بالحكم باعث نحو العمل، بينما اليقين بالموضوع الخارجي كاليقين بحياة زيد، ليس باعثاً نحو العمل، فلأجل ذلك نقض اليقين بالحكم إسناد لما هو له، حيث إن اليقين بالحكم باعث، فنقضه عدم الانبعاث عنه. فيكون إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسنادٌ لما هو له. بينما اليقين بالموضوع كاليقين بحياة زيد ليس باعثاً بنفسه نحو العمل، فلا محالة إسناد النقض إليه إسناد لغير ما هو له. وحيث إن ظاهر الإسناد في الرواية في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أنه إسناد لما هو له، كان ذلك موجباً لانصراف هذه النصوص لخصوص اليقين بالحكم. فلا شمول فيها للشبهة الموضوعية الخارجية.

ثم تعرّض (قده) لأجوبة عن الإشكال:

الجواب الأول: ما أشار اليه سيد المنتقى بحسب ما ذكرناه فيما سبق: من أن الموضوع الخارجي كالحياة، كالوقت، كالاستطاعة، قابل للتعبّد به. لا بلحاظ نفسه، بل بلحاظ حكمه وأثره. فإذا كان قابلاً للتعبّد به فهو بهذا اللحاظ باعث نحو العمل.

وأجاب الاصفهاني عنه، بأن المشكلة إثباتية لا ثبوتية، فإمكان تعلّق التعبد بالموضوع شيء، وإسناد النقض له إسناداً لما هو له شيء آخر. وهذا هو محل البحث.

الجواب الثاني: قال: قد يقال إن بين الشبهة الحكمية والموضوعية جامعاً وهو جعل الحكم المماثل. فإذا نظرنا للمراد الجدي المكني عنه وهو جعل الحكم المماثل، فهو جامع بين الشبهتين. غاية ما في الباب أنه يختلف مصداقه باختلاف الشبهة. فإن مصداق الحكم المماثل في الشبهة الحكمية جعل حكمٍ لنفس ما تيقن به. والحكم المماثل في الشبهة الموضوعية جعل حكمٍ مماثل لحكم ما تيقن به. فهذا من باب اختلاف المصداق، وإلا فالجامع وهو جعل الحكم المماثل مشترك بينهما.

ولكنه ردّ هذا الجواب، فقال: تنبّه ليست المشكلة في المراد الجدي، إنما المشكلة في المراد الاستعمالي. حيث إن ظاهر اللفظ أن إسناد النقض لليقين من قبيل الإسناد لما هو له، وهذا ينصرف لليقين بالحكم دون اليقين بالموضوع. فوجود جامع بحسب المراد الجدي لا يحلّ المشكلة ما لم نتصور جامعاً عرفياً بحسب المراد الاستعمالي.

الجواب الثالث: قال: قد يقال إن المراد باليقين بحسب المراد الاستعمالي اليقين بالحكم، لكن اليقين بالحكم جامع للشبهة الموضوعية أيضاً، إذ اليقين بالحكم قد ينشأ من العلم بالحكم مباشرةً، كمن يعلم بوجوب الحج على المستطيع مع كونه مستطيعاً بالفعل، وقد ينشأ اليقين بالحكم من اليقين بالموضوع، أي لما أحرز دخول الوقت أحرز وجوب الصلاة، فحيث إن اليقين بالحكم ينشأ أحياناً من اليقين بالموضوع، شمل عنوان اليقين بالحكم لما اذا تيقن بالموضوع وشك في بقاءه.

ولكنه ردّه، فقال: إن المكلف في الشبهة الموضوعية إذا افترضنا أنه تيقن بعدالة زيد، ولما جاء وقت الطلاق شكَّ، هل أن زيداً ما زال عادلاً؟ فيكون حضوره في مجلس الطلاق كافياً أم لا؟ فهنا ما الذي يتعلق به (لا تنقض اليقين بالشك) هل هو التعبد بالحكم؟ أم هو التعبد بالموضوع؟. فإن كان المنظور التعبد بالموضوع: فقد ذكرنا أن إسناد النقض للموضوع إسناد لغير ما هو له، فلا تشمله الرواية. وإن كان المنظور التعبد بالحكم، أي بقاء نفوذ شهادة العادل إلى حين الطلاق، فالمفروض أن التعبد بالحكم مع الشك في الموضوع لا يجدي أثراً، فمجرد جعل جامع وهو اليقين بالحكم لا يجدي في حل المشكلة وهي شمول الرواية لفرض الشك في بقاء الموضوع.

الجواب الرابع والأخير: والذي بنى عليه المحقق (قده): فقال: ذكرنا فيما سبق أن النقض المنهي عنه إما نقض عملي أو حقيقي، فهذا الإشكال وارد على كون المراد النقض العملي، حيث يقال: نقض اليقين بالحكم عملاً من إسناد النقض لما هو له. وأما نقض اليقين بالموضوع عملاً من إسناد النقض لغير ما هو له. فيأتي الإشكال. أما لو اُريد بالنقض المنهي عنه النقض الحقيقي. أي (لا تنقض اليقين بالشك) معناه: لا ترفع يدك عنه. فنقض الشيء رفع اليد عنه، ورفع اليد عن اليقين جامع بحسب المراد الاستعمالي بين مورد اليقين بالحكم، ومورد اليقين بالموضوع، إذ يصدق في كليهما أن لا ترفع يدك عن يقينك. في (ص67) قال: فالمعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع من دون محذور في الإسناد ثبوتاً أو إثباتاً في إسناد النقض بمعنى رفع اليد لليقين بالحكم او الموضوع، وهو بدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه. فلدينا جامع بحسب المراد الاستعمالي وهو رفع اليد عن اليقين، لكن لازم هذا الجامع في مورد اليقين بالحكم شيء، وفي مورد اليقين بالموضوع شيئا آخر. فلذلك قال: فحل اليقين بالحكم (اي نقضه ) هو رفع اليد عنه، لازمه العمل بالحكم نفسه. وحل اليقين بالموضوع اي رفع اليد عنه لازمه رفع اليد عملاً عن حكمه. وقد ذيّل ذلك بأن المجعول لبّا هو الحكم المماثل، اما لنفس المتيقن او حكمه، بينما ذكر في (ص62) أن جعل الحكم المماثل في النقض العملي، وهنا ذكر في (ص67) أن جعل الحكم المماثل في النقض الحقيقي، وهذا الاختلاف محل إشكال عليه. إلا أن الذي يهمنا في المطلب أنه صوّر جامعاً بين الشبهتين بحسب المراد الاستعمالي. فهل هذا الجواب تام أم لا؟ حيث أشكل عليه سيد المنتقى بإشكالات اربعة. ونذكر الإشكال الثالث المهم. ونتعرض له في القادم.

(مسألة التطبيقات)

في مسألة التعبدي والتوصلي، اذا امكن اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر، فالمطلب واضح. والكلام اذا لم يمكن اخذ قصد القربة في متعلق الامر، وفرضنا ان لا يوجد دليل لفظي ننقح به التعبدية. بمعنى أخذ قصد الأمر في المتعلق، ووصلت النوبة الى الاصل العملي.

فهنا سؤالان: السؤال الاول: اذا لم يمكن أخذ قصد القربة في متعلق الامر، وشككنا في ان العمل تعبدي أو توصلي كما إذا شككنا أن دفن الميت تعبد أو توصلي، هل تجري البراءة أم لا؟ بناء على عدم إمكان عدم قصد القربة في متعلق الأمر.

السؤال الثاني: وهو المراد: هل يشمل جريان البراءة لو قلنا به، ما اذا كان العمل عن الغير أم لا؟ مثلا: لو افترضنا أن الولد الأكبر يقضي ما فات أباه، ولا يدري أن الذي يقضي من أداء الزكاة والخمس عنه هل هو تعبدي او توصلي؟ او فرضنا ان الأب أوصى بأن يخرج الخمس، وقام الولد بإخراج الخمس او الزكاة عنه وشك في المقام هل هو تعبدي او توصلي.

أو في موارد النيابة مثلا، كما لو استأجر للعمل عن الميت، أو استأجر لعمل عن الحي، في فرض مشروعية ذلك. أو تبرع بأن يأتي عن الميت أو عن الحي وشك في أنه تعبدي أو توصلي. هل تجري البراءة أم لا؟

107

ذكرنا فيما سبق، محصّل كلام المحقق الأصفهاني (قده) لتصوير الجامع بين نقض اليقين بالحكم ونقض اليقين بالموضوع. ولكن سيد المنتقى أفاد بأن هذا الجواب غير تام صناعياً. وبيان ذلك أن المحقق الأصفهاني قد أفاد أموراً أربعة:

الأمر الاول: أن هناك ملازمة بين الأمر بإبقاء اليقين والأمر بالعمل على طبق اليقين. فعندما يقول الشارع: لا تنقض اليقين بالشك، فمراده الأمر بإبقاء اليقين. والأمر بإبقاء اليقين لازمه الأمر بالعمل على طبق اليقين، فهناك ملازمة بين الأمر بالإبقاء والأمر بالعمل.

الأمر الثاني: أنه قسّم النقض إلى نقض حقيقي ونقض عملي، ورجّح أن يكون الموافق لظاهر القضية هو النهي عن النقض الحقيقي.

الأمر الثالث: أنه أورد إشكالاً، وهو: ان النهي عن نقض اليقين لا يصلح جامعاً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. لأن اليقين بالحكم يقتضي العمل، واليقين بالموضوع لا يقتضي العمل، فلأجل ذلك كان إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسناداً لما هو له. بينما إسناد النقض إلى اليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له. ولا جامع بينهما، فيلاحظ هنا:

أن المحقق ركّز في عدم الجامع على جهة الوجود، أي من جهة اقتضاء اليقين للعمل، فقال: من هذه الجهة وهي: اقتضاء اليقين للعمل، لا يوجد جامع. لأن اليقين بالحكم يقتضي بنفسه العمل، بينما اليقين بالموضوع لا يقتضي بنفسه العمل، فلا جامع بينهما من هذه الجهة، ولذلك كان إسناد النقض لليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له.

الأمر الرابع: وهو الجواب عن الإشكال، فقال: إذا قلنا بأن المنظور النقض العملي، فيأتي الإشكال، إذ لا جامع بين اقتضاء اليقين بالحكم للعمل واقتضاء اليقين بالموضوع للعمل، ولكن، إذا أريد بالنقض النقض الحقيقي فهو جامع بينهما، لأنّ النقض الحقيقي لازمه عدم العمل، فبلحاظ اللازم وهو عدم العمل يتصور جامع بين عدم العمل باليقين بالحكم، وعدم العمل باليقين بالموضوع، وهذا يعني أن المحقق حتى يسجل الإشكال ركّز على الجامع الوجودي، وهو اقتضاء العمل، فقال لا يوجد جامع وجوداً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع، وحتى يجيب عن الإشكال ركّز على الجامع العدمي لا الوجودي فقال: لازم نقض اليقين عدم العمل، وعدم العمل جامع بين عدم العمل بيقين الحكم، او عدم العمل بيقين الموضوع، فلم يتوارد النفي والإثبات على مصبّ واحد. فهو في جانب الإشكال يقول: وجوداً لا جامع بين العمل بيقين الحكم والعمل بيقين الموضوع. وفي رد الإشكال، ركّز على الجامع العدمي فقال يوجد جامع بين عدم العمل بيقن الحكم وعدم العمل بيقين الموضوع، وهذا ليس صناعياً، لانه ان كان الملحوظ الجامع الوجودي فلا جواب عن الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي او اريد بالنقض النقض العملي. واذا كان الملحوظ الجامع العدمي، فانحل الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي، او اريد بالنقض النقض العملي.

فتسجيل الإشكال بلحاظ جامع والجواب عنه بلحاظ جامع آخر، لا يستقيم.

ولكن، بملاحظة كلام المحقق (قده) فقد أفاد: أن المهم في دفع الإشكال تصور جامع على مستوى المراد الاستعمالي. أي على مستوى المعنى الكنائي، لا على مستوى المعنى المكني عنه، او المراد الجدّي.

فاذا لاحظنا المعنى الكنائي، فنسأل: هل المعنى الكنائي النهي عن النقض العملي؟ فكأنه قال ابتداءاً، لا ترفع يدك عن اليقين عملاً، فمن الواضح حينئذٍ أن لا جامع بينهما، لأن اليقين بالموضوع لا عمل به كي ينهى عن رفع اليد عنه عملاً. فهو عندما يلحظ الجانب الوجودي فقط للاستطراق الى الجانب العدمي، وإلا المنهي عنه النقض، والنقض عدم العمل، فالملحوظ هو الجانب العدمي، غاية ما في الباب أننا إذا حددنا ما هو المقصود بالعمل حددنا ما هو المقصود بعدم العمل، فإن نقض الشيء عدمه، فلابد أن نحدد جانب الوجود كي يتحدد جانب العدم.

وأما اذا أريد بالمعنى الكنائي النقض الحقيقي، أي لا تنقض نفس اليقين، بلا إدخال حيثية العمل في المعنى الكنائي، فحينئذٍ النقض بمعنى الحل والإزالة، فكأنه قال: لا تحل اليقين ولا تزله، ولازم ذلك رفع اليد عن هذا اليقين مع غمض النظر عن العمل. وسواءً لوحظ حل اليقين، او لوحظ لازمه وهو رفع اليد عنه، فإنه جامع بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. فلم يدّع المحقق أن الجامع بينهما عدم العمل، كي يقال: ليس بجامع أو يقال ركّز في الإشكال على الجامع الوجودي وركز في الحل على الجانب العدمي، فان المحقق لم يركز على الحل في الجانب العدمي. إنما مركز كلامه في الحل على أن عنوان حل اليقين جامع، وعنوان رفع اليد عن اليقين جامع، اما مقتضى هذا الجامع كما أفاد في كل مورد بما يناسبه. وهذا من قبيل التعدد في المصداق لا في مفهوم النقض.

ثم إن سيد المنتقى طرح جواباً عن أصل الإشكال لإثبات شمول النقض لليقين بالحكم واليقين بالموضوع، فأفاد: أن لدينا أموراً أربعة:

**الأمر الأول**: لو كان المدلول المطابقي للجملة (لا تنقض اليقين بالشك) التعبّد ببقاء اليقين، او التعبد ببقاء المتيقن، ورد الإشكال، اذ لا يصح التعبد باليقين بالموضوع، أو بنفس الموضوع، اذ لا أثر له في نفسه.

ولكن ليس المدلول المطابقي هو هذا، بل المدلول المطابقي النهي عن النقض العملي.

**الأمر الثاني:** لا ريب أنه ليس المراد من الرواية النهي عن النقض الحقيقي. لا بلحاظ اليقين ولا بلحاظ المتيقن.

أما بلحاظ اليقين، فلأن المفروض أن اليقين بالحدوث باقٍ لم ينتقض، وإنما الشك في البقاء. فلا معنى للنهي عن نقضه. وكذلك بالنسبة للمتيقن. فإنه لا معنى للنهي عن نقض المتيقن بالشك، إذ يمكن للمكلف أن ينقض المتيقن بأن يزيله، أما أن ينقضه بالشك فهذا غير معقول، لأن الشك من قبيل الطريق إلى الشيء، والطريق لا ينقض ذا الطريق. فإن الحالات النفسية من العلم والظن والشك والوهم، لا تغيّر من متعلقها شيئاً. فلا يتصور نقض للمتيقن بالشك كي ينهى عنه. فالنتيجة: أن النهي عن النقض لا يتصور نهي عن نقض حقيقي، لا بلحاظ اليقين ولا المتيقن.

فتعين: أن المراد النهي عن النقض العملي. مضافاً إلى أن مفاد القضية نهي، والنهي إنما يتصور عن الأفعال والأعمال، فلا معنى للنهي عن النقض الحقيقي. فهاتان قرينتان على أن المراد في الجملة النهي عن النقض العملي.

**(مسألة التطبيقات)**

قلنا اذا لم يعقل أخذ قصد الامر في متعلق الامر ولم نستطع ان نحرز التعبدية او التوصلية بالادلة اللفظية ووصلت النوبة للأصل العملي، فاذا شككنا هل ان دفن الميت المسلم تعبدي؟ يعتبر فيه قصد القربة أم لا؟ فهل يمكن حينئذٍ إجراء البراءة عن اخذ قصد القربة مع انه لا يمكن اخذها في متعلق الامر جعلاً. **الجواب**: اذا لم يمكن في مرحلة الجعل اخذ قصد الامر في متعلق الامر فيمكن بلحاظ في مرحلة الغرض بان نحتمل ان المولى لاحظ قصد دخل قصد الامر في غرضه. أو لا يلاحظه. فنقول: حيث إنه مما لا يُعلم أنه اخذه ام لا؟ فيجري فيه حديث الرفع اذ لا نعلم ان هذا دخيل في غرضه ام لا فنجري البراءة. نعم، اذا قيل باستحالة اللحاظ على كل حال، يعني المولى أساساً لا يمكنه اللحاظ بأي نحو، لا أن يلحظ قصد الامر لا في متعلق أمره، ولا في حدود غرضه فاللحاظ متعذر عليه.

فحينئذ لا يمكن ان ننفيه، لأنه أساساً لا يمكن وضعه، فلا يمكن رفعه لا ببراءة عقلية ولا ببراءة شرعية. فتصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال. وبناء على جريان البراءة، **يأتي السؤال الثاني:**

لو شككنا على مستوى النيابة، بمعنى انني نائب عن الحي او عن الميت في الحج، وأريد ان أبيت بمنى نيابة عن الميت، وشككت هل أن المبيت بمنى تعبدي أو توصلي؟ فهنا لو شككت في أن المبيت بمنى تعبدي او توصلي وأنا في مقام النيابة هل تجري البراءة او تجري قاعدة الاشتغال؟

108

ذكرنا فيما سبق، أن سيد المنتقى (قده) أجاب عن إشكال شمول روايات الاستصحاب للشبهة الموضوعية، بجواب مؤلف من عدّة أمور. وصل البحث إلى:

الأمر الثالث: ومحصله: بعد أن ذكرنا فيما سبق، ان المراد بـ(لا تنقض) النهي عن النقض العملي، لقرينة صارفة، وقرينة معيِّنة.

أما القرينة الصارفة، فهي عدم معقولية النهي عن النقض الحقيقي. وأما القرينة المعيِّنة، فلأن النهي ظاهر في أن متعلقه عمل اختياري. فلا محالة لابد أن يُراد من النقض، النقض العملي حتى يصح كونه متعلقاً للنهي. غاية الأمر أن النهي عن النقض العملي ليس نهياً مولوياً، وإنما هو نهي إرشادي، والمرشد اليه هو بقاء المقتضي للعمل. وبيان ذلك: أنه إذا قال المولى: لا تنقض اليقين بالشك. فمراده عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً. وهذا هو معنى النهي عن النقض العملي. وهذا بنفسه إرشاد إلى أن المقتضي لأن تعامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً ثابت. فما هو ذلك المقتضي الذي يستلزم البقاء على ترتيب آثار المتيقن؟.

قال: المقتضي هو جعل المماثل. فهو نهي إرشادي إلى جعل المماثل للمتيقن. فكأنه قال: جعلت ما يقتضي الإستمرار على المتيقن.

الأمر الرابع: النتيجة: أن هناك جامعاً بين الشبهة الحكمية والموضوعية. أما الجامع على مستوى المراد الاستعمالي فهو أن النهي نهيٌ عن النقض العملي، فلو قال المولى ابتداءاً، عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً.

فإن هذا جامع، أي سواء كان المتيقن حكماً، أم كان المتيقن موضوعاً. فإن قوله: عامله بقاءاً كما عاملته حدوثاً. جامع بين اليقين بالحكم او اليقين بالموضوع. كما أنه على مستوى المراد الجدي حيث قلنا إن هذا النهي إرشاد إلى جعل المماثل، فالمراد الجدي جعل المماثل، وهذا أيضاً جامع بين كون المتيقن حكماً، او موضوعاً، غاية ما في الباب أن جعل المماثل بدلالة الاقتضاء يدلّ على أنه إن كان المتيقن حكماً فالمماثل حكمٌ، وإن كان المتيقن موضوعاً فالمماثل لحكمه لا لنفسه، وهذا الاختلاف بأن يكون جعل المماثل في فرض اليقين بالحكم حكماً، وفي فرض اليقين بالموضوع حكماً مماثلاً لحكمه، اختلاف في مقام التطبيق، اقتضته دلالة الاقتضاء، وإلا فبحسب المفهوم، المعنى واحد، (عامل المتيقن بقاءاً معاملته حدوثاً)، فبلحاظ هذا المفهوم يشمل الشبهتين، غاية الأمر في مقام التطبيق يدلُّ هذا الجامع بدلالة الاقتضاء على أن الجعل المماثل لليقين بالحكم جعل حكم، ولليقين بالموضوع جعل حكم مماثل لحكمه.

فالصحيح في نظره (قده) للجواب عن هذا الإشكال: أن الجامع بين الشبهتين موجود، بناءً على أن إرادة النقض العملي. فإن قلت: إن كلامكم هذا يعني اختصاص رد الإشكال بأن يكون المراد من الجملة النهي عن نقض المتيقن. مع أن ظاهرها النهي عن نقض اليقين. قلت: صحيح أن مختارنا أن مفاد الجملة النهي عن نقض المتيقن، إذ لا معنى لنقض نفس اليقين، إذ بعد أن يراد من النقض، النقض العملي فالنقض العملي يتصور للمتيقن، لا لليقين. لكن مع ذلك الجواب لا يبتني على هذا المختار، فإن سر الجواب ان النهي عن النقض العملي جامع (عامل ما تيقنت به بقاءاً كمعاملته حدوثاً)، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون منظور الجملة النهي عن نقض اليقين او النهي عن نقض المتيقن. هذا ما افيد في المنتقى.

ويلاحظ على ذلك: أولاً: إن عدم إرادة النهي عن النقض الحقيقي لا توجب المصير إلى النقض العملي، بل غايته أن النهي عن النقض الحقيقي ليس مراداً جدياً، فيبقى مراداً استعمالياً، لأن بحثنا على مستوى المراد الاستعمالي، فما ذكر من القرائن لو تم، فغايته أن النقض الحقيقي ليس مراداً جداً لاستحالته فيبقى مرادا استعمالياً، نظير ما ورد في حق محمد بن سنان عن صفوان: (لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه)، فإن الإنسان لا يطير. فهذا إذا امتنع كمراد جدي لا يلغي انه مراد استعمالي كناية عن شيء آخر. فالكلام فعلاً الذي يدّعيه المحقق الاصفهاني، انه بحسب المراد الاستعمالي لا موجب للتصرف في الجملة، فإن ظاهرها النهي عن نقض نفس اليقين، لا النهي عن نقضه عملاً، فيبقى المراد الاستعمالي كما هو، ونبحث عن المراد الجدي. وأما ما قيل من القرينة الثانية: ان النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه فعلاً، فالنقض ايضاً فعل، ولا يلزم ان نقحم عنوان النقض العملي، لان النقض بنفسه فعل، غاية الأمر استحالة نقض اليقين، فليكن هذا قرينة على المراد الجدي لا ان النقض ليس فعلا فنقحم عنوان الفعل في المقام.

ثانياً: أن المراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين بالشك وإنما البحث في المراد الجدي، فهل المراد الجدي النهي الطريقي عن النقض؟ كما ذهب اليه أغلبهم، فقالوا: المنسجم مع هذا المراد الاستعمالي أن يكون المراد الجدي النهي أيضاً لكن نهياً مولوياً طريقياً بغرض التنجيز او التعذير. فكأنه قال: لا مبرر لك في عدم العمل بما مضى، فإن ما مضى إن كان واقعاً تنجز عليك، وإن لم يكن فأنت معذور، فهو نهي مولوي طريق بداعي التنجيز او التعذير.

المتحمل الثاني: ان المراد الجدي جعل المماثل، أي ان الشارع جعل حكما في مرحلة الشك في البقاء مماثلا ًللحكم المتيقن.

المحتمل الثالث: ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) أن المراد الجدي مرجعية اليقين السابق. والمقصود به: أن اليقين السابق واسطة في منجزية الحكم بقاءاً أو معذرية العمل به، فعبّر عنه بمرجعية اليقين السابق.

المحتمل الرابع: ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) أن المراد الجدي جعل العلمية لليقين الاستصحابي، فاليقين حدوثاً يقين بقاءاً. فبناءً على ذلك فاختيار سيد المنتقى (قده) أن المراد الجدي الإرشاد إلى أن المقتضي للاستمرار ثابتٌ وأن ذلك المقتضي هو جعل المماثل مما يحتاج الى معيِّن وشاهد من بين هذه المحتملات المتعددة.

ثالثاً: وهو مهم: لو سلّمنا بما أفيد على مستوى المراد الاستعمالي والجدي فالإشكال باقٍ، حيث إن المفاد بناءً عليه هو: اعمل بالمتيقن بقاءاً كالعمل به حدوثاً.

فيعود السؤال: اذا كان المتيقن حكماً فيتصور العمل به، لأن فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، وأما اذا كان المتيقن موضوعاً فليس فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، فكيف يعمل به بقاءً كما عمل به حدوثاً. فلو ركزّنا على الاقتضاء العقلي الذي اصرّ عليه المحقق، فالإشكال باقٍ.

وأما اذا قلنا المراد الاقتضاء العرفي، لأن اليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة يستتبع اليقين بالحكم لفعلية وجوب الحج واذا استتبع اليقين بالحكم استتبع العمل فهو يقتضي العمل عرفا وإن لم يقتضيه عقلا ودقةً. وبهذا اللحاظ يصح النهي عن نقضه، او يكون إسناد النقض إليه بنظر العرف إسناداً لما هو له. فإذا قلنا بذلك ما احتجنا الى ان نجعله نقضاً عملياً وهذا النقض العملي إرشاد، والمرشد اليه جعل المماثل وجعل المماثل جامع. لا نحتاج الى ذلك، بل قلنا بإرادة النقض الحقيقي او النقض العملي على مستوى المراد الاستعمالي فإن إسناد النقض لليقين وإن كان يقيناً بالموضوع إسناداً لما هو له عرفاً.

فالصحيح في الجواب: أن اليقين بالموضوع له اقتضاء لا محاله، لأن المكلف قد يتيقن بالحكم فقط، كما يتيقن بأن في الشريعة هذا الحكم وهو وجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن هو مستطيعاً، وأثر اليقين بالحكم جواز الإسناد إلى الشارع، وقد يتيقن بالموضوع، ولا يكون الحكم فعلياً في حق المكلف حتى يتقين بالحكم وبالموضوع، فلو لم يتيقن بوجوب الحج على المستطيع، ولو لم يتيقن بالاستطاعة لما كان وجو بالحج فعلياً منجزاً في حقه.

فظهر أن اليقين بالموضوع أحد الركنين، إذ لا يمكن وصول الحكم الفعلي الا بيقينين: اليقين بالجعل واليقين بالموضوع، فاصبح لليقين بالموضوع اقضتاء وتاثير في كون الحكم فعليا منجزاً، وبهذا اللحاظ صح اسناد النقض اليه حقيقة بالنظر العرفي، وهذا كافي في شموله في الشبهة الموضوعية.

يأتي الكلام في التفصيل الثاني وهو ما ذهب اليه النراقي والسيد الخوئي في ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية الكلية ويختص جريانه في الشبهات الموضوعية والاحكام الجزئية.

109

**التفصيل الثاني**: عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية

، أي في الأحكام الكليّة. وهذا التفصيل تارة لقصور المقتضي، وأخرى لوجود المانع. فهنا مقامان:

**المقام الأول:** أن يُدّعى أنّ عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّة من باب قصور دليل الاستصحاب عن الشمول لها. ونُسب ذلك للسيد الخوانساري صاحب جامع المدارك، وإن لم يثبت دليل على النسبة.

وبيان ذلك بوجهين:

**الوجه الأول**: لما كان جريان الاصل العملي في الشبهات الحكمية قبل الفحص ممنوعاً، فلذلك كان إلقاء دليل الاستصحاب من قِبل الصادق (ع) من دون تقييده بما بعد الفحص قرينة على نظره لخصوص الشبهة الموضوعية، ألتي يجري فيها الأصل العملي بلا حاجة للفحص. وإلا لو كان دليل الاستصحاب عامّاً للشبهتين، كان إلقاءه على نحو الإطلاق من دون تقييده بما بعد الفحص تغريراً، وإلقاءاً في المفسدة. لذلك لا شمول فيه في نفسه للجريان في الشبهات الحكمية عند الشك في الحكم الكلي، كالشك في وجوب الجمعة أو نجاسة الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه.

ولكن هذا الوجه مدفوعٌ، مضافاً إلى أن الأصل الذي يحتاج إلى جريانه إلى الفحص هو الاستصحاب المعذّر والمرخّص، كاستصحاب الإباحة. وأما الاستصحاب المنجز كاستصحاب الوجوب أو الحرمة، فلا يتوقف على الفحص، لأنه بالنتيجة لا يستبطن مخالفة الواقع.

مضافاً لذلك فقد يقال: أن ادلة الأصول العملية كدليل البراءة والاستصحاب كلها مطلقة، أي القيت من قبل الأئمة على نحو الإطلاق، وإنما القيت كذلك لاحتفافها بالمرتكز العقلائي قبل الشرعي، وهو أن كل مقنن جرى دأبه وديدنه على أن يجعل أحكامه الإلزامية في معرض الوصول، لا أن يقوم بإيصالها للمكلفين، وإنما يكتفي بأن يجعلها في معرض الوصول بحيث لا يمكن للمكلف أن يصلها إلا بالفحص، ففي مثل هذا المقنن جرت السيرة العقلائية على عدم البناء على الرخصة والمعذّرية عند الشك في تكاليفه إلا بعد الفحص، فنفس احتفاف أدلة الأصول بهذا المرتكز مانع من ظهورها في الإطلاق. فهي وإن كانت عامّة للشبهتين، لكن لا ظهور فيها في جريان الاستصحاب المرخص للشبهة الحكمية حتى قبل الفحص.

**البيان الثاني:** ما ذكره بعض الاعلام القميين (دام ظله) أن ادلة الاستصحاب كالصحاح الثلاث، صحيحة زرارة الواردة في الشك في بقاء الوضوء. وصحيحة زرارة الواردة في الشك في النجاسة، وصحيحة زرارة الواردة في الشك في الامتثال جميعا موردها الشبهة الموضوعية. فإذا كانت أدلة الاستصحاب المعتبرة التامة الدلالة، واردة في خصوص الشبهة الموضوعية. ولم نجد أحداً من المشهور (مشهور القدماء) بنى على الاستصحاب في شبهة حكمية. فهذا بنفسه مانع من إحراز إطلاق دليل الاستصحاب للشبهة الحكمية، إما من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية على الضيق، أو من باب أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق. وورودها في الشبهة الموضوعية قدر متيقن في مقام التخاطب. أو إن عدم عمل مشهور القدماء بإطلاقها منشأ عقلائي على خلاف ظهورها في الإطلاق. ولا يحرز بناء العرف على العمل بالظهور الإطلاقي مع قيام منشأ عقلائي على خلافه.

**وقد يُجاب عن هذا الوجه:**

**أولاً:** بأن بعض هذه الروايات لم ترد في خصوص الشبهة الموضوعية كرواية القاسم ابن يحيى: (من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين). وهذه رواية ذات مفاد عام.

**ثانياً:** بأن تلك الروايات الصحاح الثلاث، لو لم تشتمل على الذيل الظاهر في التعليل وإعطاء الكبرى الكلية كما في قوله (ع): (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، أو قوله: (فإن اليقين لا ينقض بالشك أبداً). لقلنا بما أفيد: إن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع، أو قلنا بأن المورد صالح للقرينية، أو قلنا عمل المشهور منشأ عقلائي على الخلاف.

أما ليست المسألة مسألة إطلاق كي ترد هذه الموانع، وإنما ظهور الذيل في العموم لظهوره في التعليل، وإعطاء الكبرى الكليّة الدائرة مدار الشك واليقين.

فلأجل ذلك لعل مشهور القدماء لم يعمل بالعموم لأجل مبنى اجتهادي بنظرهم. فلم يُحرز أن لهم إعراضاً دلاليا عن مفاد النصوص كي يُشكّل منشئاً عقلائياً على الخلاف.

**فتلخص في المقام الأول:** أنّ دعوى قصور المقتضي عن شمول دليل الاستصحاب للشبهة الحكمية ممنوعة.

المقام الثاني: بعد المفروغية عن عموم دليل الاستصحاب قد يُدّعى وجود المانع، وهو ما نقله الشيخ الأعظم في الفرائد عن المحقق النراقي في (مناهج الأحكام) وأكده المحقق النراقي في (عوائد الأيام)، وممن قال بذلك سيدنا الخوئي (قده) وجمع من تلامذته.

ومحصّل دعوى المانع: هو المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد.

ومن أجل بيان مطلب سيدنا (قده) نذكر أمرين[[71]](#footnote-71):

**الأمر الأول:** إن الماء المتنجس المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه لا من قبل المكلف، وشككنا في بقاء نجاسته وعدمها، فإن مقتضى الاستصحاب استصحاب المجعول الا وهو النجاسة لما بعد زوال التغير. ولكن سيدنا الخوئي يقول: ما ان لديكم يقينا بوجود النجاسة عند التغير وشكا في البقاء بعد زوال التغير فلكم يقين آخر بعدم جعل نجاسة واسعة قبل التشريع، وشكّاً في الجعل الواسع بعد التشريع، فدليل الاستصحاب ينطبق على كليهما. لأن دليل الاستصحاب منوط باليقين والشك، وللمكلف يقينان وشكان، فمقتضى اليقين بحدوث المجعول وهو النجاسة استصحابها، ومقتضى اليقين بعدم جعل نجاسة واسعة قبل التشريع استصحاب عدم الجعل الزائد بعد التشريع.

إذن فإطلاق دليل الاستصحاب لاستصحاب المجعول معارض بإطلاق دليله لاستصحاب عدم الجعل الزائد، وبعد تعارض الإطلاقين يكون دليل الاستصحاب مجملاً من هذه الجهة.

**الأمر الثاني:** لا يختلط عليك ان سيدنا الخوئي استثنى امرين: الاول: أن استصحاب الجريانات العدمية لا مانع منه، لأنّ المعارضة إنما تتصور في استصحاب المجعول، أي الاستصحاب الوجودي كاستصحاب النجاسة واستصحاب الملكية، واستصحاب الزوجية.

وأما استصحاب عدم التكليف أو استصحاب عدم الرافع فليس فيه معارضة، لأنه استصحاب عدمي محض، ولذلك لا يُشكل عليه بصحيحة زرارة الأولى والثانية والثالثة. حيث جرى استصحاب الطهارة. وقد أجاب عن ذلك. بأن استصحاب الطهارة في صحيح زرارة مرجعه الى استصحاب عدم الناقض، وهذا لا كلام فيه، أو استصحاب عدم القذارة عند الشك في الطهارة الخبثية. أو استصحاب عدم الامتثال في صحيحة زرارة الثالثة. ولا كلام في الاستصحاب العدمي.

**الأمر الثاني:** أن المعارضة إنما تتصور في الأحكام ذات الوجود الواحد لا في الأحكام الانحلالية، مثلاً: إذا حدثت النجاسة للماء المتغير بها فهي نجاسة واحدة، سواء طال الأمر أم قصُر، فليس هناك نجاسات بعدد الآنات إنما هو حكم واحد مستمر ما لم يحدث الرافع. فهنا تقع المعارضة. أما في الأحكام الانحلالية فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب. مثلاً: يحرم وطأ المرأة الحائض في كل آنٍ آنٍ.

فهناك أحكام تحريمية انحلالية بعدد الآنات، لا حكم واحد. فعليه إذا نقيت المرأة من الحيض ولم تغتسل فلا يجري استصحاب الحرمة على كل حال، لأن الفرد من الحرمة قبل الغسل وقبل النقاء قد زال قطعاً، وفرد آخر من الحرمة بعد النقاء قبل الغسل مشكوك الحدوث. فاستصحاب الفرد السابق من الحرمة ليس بقاءاً بل وجود فرد جديد. واستصحاب الجامع بينهما من استصحاب الكلي من القسم الثالث الذي لا يجري. ففي الأحكام الانحلالية لا نحتاج لدعوى المعارضة بل لا يجري فيها الاستصحاب أصلاً.

110

ذكرنا فيما سبق: أن المانع بنظر النراقي وسيدنا الخوئي (قده) جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد. ولكن أجيب عن هذا المحذور بأجوبة:

**الجواب الأول:** ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في بحث الاستصحاب. من الفرق بين لحاظ الزمن على نحو المفردية، ولحاظه على نحو الظرفية. فعلى الأول: لا يجري استصحاب المجعول. وعلى الثاني: لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد. وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول**: إن الزمن إما أن يؤخذ في الموضوع أو في النسبة الحكمية. مثلاً: تارة يقول المولى وطء المرأة في زمان حيضها حرام. فهنا أخذ الزمن في الموضوع.

وتارة يقول المولى: وطأ المرأة حرام حال الحيض. فهنا يعود الزمن للنسبة الحكمية، أي أن إسناد الحرمة للوطء هو في زمان الحيض، لا أن موضوع الحرمة هو الوطأ زمان الحيض، فهناك فرق بينهما.

فإنه على الأول: ما هو موضوع الحرمة الوطأ زمان الحيض. وعلى الثاني: موضوع الحرمة مطلق، إنما أسند المولى الحرمة للوطئ في فرض زمان الحيض، فيُعبّر عن الصورة الأولى بالزمن المفرّد، وعنه في الصورة الثانية بالزمن على نحو الظرفيّة.

فلأجل ذلك: إذا كان الزمن مفرّداً رؤي الحكمان متغايرين، وأما لو كان ظرفاً فيرى حكم واحد مستمر.

مثلاً: إذا قال المولى، يجب الغسل قبل الزوال من يوم الجمعة. فهنا قد أخذ في موضوع الوجوب قيد الزمن، أي أن الواجب الغسل المقيّد بكونه قبل زوال الجمعة. فلا محالة الزمن مفرّد، ولأجل كونه مفرداً، لو أن المولى أوجب الغسل بعد الزوال لكان وجوباً آخر. فيرى أن وجوب الغسل بعد الزوال غير وجوبه قبل الزوال؛ لأن الزمن لوحظ قيداً في الموضوع. فمقتضى ذلك أن الوجوب بعد الزوال ليس بقاءاً للوجوب قبله. بل هو غيره. أما اذا قال المولى: الغسل يوم الجمعة واجب قبل الزوال، فهو لم يؤخذ القبلية وصفاً للغسل، وإنما أخذها على نحو الظرفية، إذن لو بقي الوجوب لما بعد الزوال لم ير وجوباً آخر، بل هو بقاء وامتداد للأول.

وهذا معنى لحاظه على نحو الظرفية.

**الأمر الثاني**: إن أخذ الزمن على نحو المفردية لم يجر استصحاب المجعول أي لا يجري استصحاب وجوب الغسل قبل الزوال لما بعد الزوال، لأن الوجوب قبل الزوال قد ارتفع بحلول الزوال. والوجوب بعد الزوال فرد جديد مشكوك الحدوث. فلا مجال لاستصحاب المجعول، بل الجاري استصحاب عدم الجعل الزائد، أي عدم جعل وجوب جديد للغسل.

أما لو لوحظ الزمن على نحو الظرفية، بحيث لو بقي لكان استمراراً لذلك الوجوب، فهنا أفاد:

لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأن المفروض ان الدم قد انتقض بالوجود، غاية ما في الباب لا ندري أن الوجود الذي نقض العدم مستمر؟ أو منقطع؟. فنستصحب استمراره، فلا وجه للرجوع إلى اسصتحاب العدم بعد أن انتقض بالوجود.

إذن إن قلتم إن الزمن مفرّد لم يجر استصحاب المجعول، وإن قلتم إن الزمن ظرف لم يجر استصحاب عدم الجعل. فكيف يتعارضان؟

وهنا ذكر السيد الإمام (قده) في (رسالة الاستصحاب): أن استصحاب عدم الوجوب المقيَّد بما بعد الزوال لا ينافي استصحاب الوجوب بما بعد الزوال.

فدعوى الشيخ أنه إن كان الزمن ظرفاً لم يتصور استصحاب عدم الجعل الزائد، ممنوعة. لأنّ وجوب الغسل المقيَّد بما بعد الزوال، هذه الحصة من الوجوب مشكوكة لا محالة، حيث علمنا بأن العدم انتقض بالوجود، ولا ندري أن الوجود الناقض للعدم مستمر؟ ام منقطع؟ فيجري استصحاب بقاءه.

أما دعواه أنه بناءً على الظرفية لا يتصور استصحاب عدم جعل آخر ليست وجيهة، لأننا ما زلنا نشك أن الغسل المقيّد بما بعد الزوال واجب أم لا؟ فنستصحب عدم وجوبه. فكيف يقال: إن الاستصحابين لا يجتمعان بناءً على الظرفية.

**ولكن يلاحظ عليه**: أن محط نظر الشيخ ليس في الحصة، أي الغسل المقيَّد بما بعد الزوال، فإن من الواضح أن القطع بعدم هذه الحصة لا ينافي استصحاب الوجوب السابق فضلاً عن استصحابه. أي لو قطع المكلف جزماً أن الغسل المقيَّد بما بعد الزوال ليس بواجب، مع ذلك يجري استصحاب وجوب الغسل ما قبل الزوال لما بعده. لان انتفاء الحصة شيء وانتفاء وجوب طبيعي الغسل شيء آخر. فما يدّعيه الشيخ الأعظم: علمنا ان عدم الوجوب قد انتقض بالوجوب، لكن ما ثبت له الوجوب هو طبيعي الغسل لا الغسل المقيد بما قبل الزوال، الذي علمناه أن الوجوب تعلّق بالطبيعي (طبيعي الغسل) لا أن الوجوب تعلق بحصة من الغسل وهي الغسل المقيد بما بعد الزوال والا لكان الزمن مفردا وهذا خلف المفروض، فحيث تعلق الوجوب بطبيعي الغسل فالذي نستصحبه وجوب طبيعي الغسل، ولو ثبت ذلك (وجوب طبيعي الغسل) لما بعد الزوال، فإنه لا يتنافى مع قطعنا بعدم وجوب الحصة وهي الغسل المقيّد بما بعد الزوال.

فاقحام هذه النقطة في كلام الشيخ مما لا وجه له، فإن الغسل المقيد بما بعد الزوال وجوب للحصة وهذا ليس منظوراً، فحتى لو قطعنا بعدمه لم يكن منافياً لاستصحاب وجوب الطبيعي من قبل الزوال لما بعد الزوال، وإنما نظر الشيخ أنه بعد لحاظ الزمن على نحو الظرفية وجريان استصحاب المجعول وهو وجوب طبيعي الغسل لا معنى لمعارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد لطبيعي الغسل، حيث انتقض العدم بالوجود.

**الأمر الثالث**: ما أضافه الآخوند في الكفاية على كلام الشيخ: ان لحاظ الزمن على نحو المفرّدية مغاير للحاظه على نحو الظرفية، ولأجل تباينهما لا يمكن الجمع بين لحاظيهما في جعل واحد. فلا محالة إما أن يكون دليل الاستصحاب جارياً في لحاظ الزمن على نحو المفردّية فلا يجري استصحاب المجعول، بل استصحاب عدم الجعل الزائد، وإما أن يكون دليل الاستصحاب جارياً بلحاظ كون الزمن على نحو الظرفية فلا يجري الا استصحاب المجعول فلا يعقل استصحاب الجعلين كي يتعارضا لان مورد كل منهما مغاير لمورد الآخرين. وهذا إيضاً علّق عليه السيد الامام بتعليق لا ربط له بكلام الشيخ. يأتي ذكره، ثم بيان ما أجاب به السيد الخوئي لإشكال الشيخ.

111

ذكرنا فيما سبق: أن الشيخ الأعظم (قده) وكذا صاحب الكفاية، أفادا بأنه لا يمكن تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنهما لا يتواردان على موضوع واحد.

وذكرنا أن صاحب الكفاية (قده) ذكر أن الدليل الواحد لا يمكن اخذ الزمن فيه على نحو الظرفية وعلى القيدية.

واعترض السيد الإمام **بحسب رسائله:** أن دليل الاستصحاب وهو قوله (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه) شامل بإطلاقه لما إذا كان الزمن مأخوذاً على نحو الظرفية، أو مأخوذاً على نحو القيدية.

والسر في ذلك أن الإطلاق رفض القيود لا جمع القيود، فليس المراد بالإطلاق أن يجمع بين لحاظ الزمن على نحو الظرفية، ولحاظه على نحو القيدية، كي يقال بأن اللحاظين متغايران، فلا يمكن الجمع بينهما في دليل واحد، بل الإطلاق هو عبارة عن أن اليقين والشك أخذا في الموضوع لا بشرط، حيث قال: من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه. على نحو اللا بشرط من جهة الزمن. وأنه على نحو الظرفية أم على نحو القيدية. فإذا كان موضوع الاستصحاب مطلقاً شمل الاستصحاب بإطلاقه كون الزمن على نحو الظرفية وكونه على نحو القيدية. فدعوى أنه لا يمكن ذلك ممنوعة.

ولكن ما أفاده (قده) أجنبي عن كلام الكفاية. فإن مقصود صاحب الكفاية هو دليل الحكم لا دليل الاستصحاب. أي أن دليل الحكم كقوله (الماء في حال تغيره بالنجاسة نجس)، هذا الدليل لا يمكن أخذ التغير فيه على نحو الظرفية وعلى نحو القيدية. فإن ظرف التغير إما قيد أو مجرّد ظرف. وأما الجمع بين اللحاظين في دليل الحكم فغير ممكن؛ لأن اللحاظين متنافيان. فبعد ذلك إذا كان دليل الحكم مختصاً بأحد اللحاظين، ودليل الاستصحاب يجري في الحكم بحسب ما أخذ في دليله، فإن كان الزمن أخذ في دليل الحكم بنحو القيدية؟ جرى الاستصحاب فيه بنحو استصحاب عدم الجعل الزائد. وإن كان الزمن أخذ في دليل الحكم بنحو الظرفية جرى الاستصحاب فيه بنحو استصحاب المجعول، فلم يدّعي صاحب الكفاية أن اللحاظين في دليل الاستصحاب، كي يقال: لا مانع من شمول الاستصحاب للموردين، وإنما مدّعاه أن اللحاظين لا يمكن أخذهما في دليل الحكم، ودليل الاستصحاب يجري في الحكم على حسب ما أخذ في دليله.

فهذا الإيراد غير وارد على كلام الكفاية. ولكن الإيراد الذي طُرح على كلام العلمين الشيخ وصاحب الكفاية (قده)، ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول، وتقريبه في أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إن محط النظر هو ما إذا كان الزمن ملحوظا على نحو الظرفية. وإن أخذ في الدليل قيداً في الموضوع. مثلاً: لو فرضنا أن الشارع قال: الماء في حال تغيّره بالنجاسة نجس. فأخذ القيد في الموضوع، مع ذلك، المهم أن لا يستظهر العرف المفرّدية، لا أن يستظهر الظرفية، فإنه يكفي في جريان الاستصحابين أن لا يستظهر العرف المفرّدية، أي أن موضوع النجاسة هو الحصة، سواء استظهر الظرفية، أي أن قوله (في حال تغيره) ظرف للحكم وليس قيداً في الموضوع. أو لم يستظهر ذلك واحتمل الظرفية، فإنه على كل حال ينفتح الباب لجريان الاستصحابين معاً.

**الأمر الثاني:** \_وإن لم يذكره سيدنا (قده) لكن النكتة واحدة\_: لا فرق في محذور المعارضة بين موضوع المعارضة بين كون الحكم من مقولة الاعتبار أم لم يكن، لأن هذه الشبهة أثيرت في الأذهان، إذ إن في الحكم آراء ثلاثة: هل هو من مقولة الأمر التكويني، أو من مقولة الكيف النفساني؟ أو من مقولة الاعتبار؟ فإن قلنا إن الحكم أمر تكويني، كما ذهب اليه المحقق الطهراني في (المحجّة). أي ان حقيقة الحكم اقتضاء الملاك للعمل وليس شيئاً آخر، فعندما يقال: الماء المتغير بالنجاسة نجس. لا يراد به إلا الإخبار عن أن هناك ملاكاً يقتضي اجتماع الماء حال تغيّره، فالشارع يخبر عن حدود الملاك وتأثيره وليس الحكم إلا ذلك. فبناءً على هذا المبنى يجري التعارض، فيقال: بعدما اتصف الماء المتغير بالنجاسة، نقول: يجري استصحاب اتصافه بملاك النجاسة، ويُشك أن الملاك هل يقتضي النجاسة حتى بعد زوال التغير؟ فيجري استصحاب عدم اقتضائه لنجاسة أوسع من حال التغير. فيتعارض استصحاب عدم اقتضاء الملاك لنجاسة أوسع مع استصحاب الاتصاف بالملاك حتى بعد زوال التغير.

وأما إذا قلنا إن الحكم من مقولة الكيف النفساني. كما ذهب اليه المحقق العراقي، وهو أن الحكم ليس إلا الإرادة والكراهة النبوية أو الولوية، فلأجل ذلك يقال: تجري المعارضة أيضاً. فإن المولى أراد الحج ممن استطاع، فإذا استطاع العبد الحج ولم يحُج ثم زالت استطاعته، وشككنا في بقاء الوجوب، فنقول: الحج ممن استطاع أريد، فهل هذه الإرادة باقية حتى بعد زوال الاستطاعة؟ فيستصحب بقاءها، وفي نفس الوقت يقال: ان النبي (ص) قبل بعثته أو في أول الشريعة، نشك هل أراد الحج ممن زالت استطاعته؟ أم لم يرد ذلك؟ فحيث إنه قبل البعثة أو أولها لم يكن يريد الحج ممن زالت اسطاعته، فنستصحب عدم الإرادة فيتعارض الاستصحابان. وأما إذا قلنا إن الحكم من مقولة الاعتبار، كما هو المشهور، وذهب اليه سيدنا (قده)، فلابد من تحليل معنى الجعل ومعنى المجعول حتى نتصور تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد.

**الأمر الثالث**: أما بالنسبة للجعل ففي (مصباح الأصول) تعبيران: أحدهما: أن المراد بالجعل عملية الاعتبار. حيث قال في عدة مواضع: الجعل اعتبار الفعل على ذمة المكلف وهو فعل نفساني إضافي، كالتصور والعلم. وقد يتعلق بأمر حالي وقد يتعلق بأمر استقبالي، بأن تقول تارة: ملّكتك هذا الكتاب فعلاً، أو تقول: ملكتك هذا الكتاب بعد وفاتي. فالتمليك حالي، وإن كان متعلقه استقبالياً. فنفس عملية الاعتبار جعل. وأحياناً يكون الجعل هو القضية الحقيقية التي صنعها المولى، فهي تبتدأ من جعلها ولا تنتهي الا بنسخها، فمثلاً: هذه القضية: (الحج واجب على المستطيع) قضية حقيقية مرتسمة في وعاء التشريع لا ترتفع الا بالنسخ، فهذه القضية هي الجعل. إذن عندما يقال: يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، فهو يتصور على هذين النحوين: أن نقول: المكلف بعد زوال استطاعته، هل يجب الحج عليه أم لا؟

فتارة نقول: نستصحب عدم صدور عملية اعتبار، لوجوب الحج فيمن زالت استطاعته، وتارة نقول: نستصحب عدم وجود قضية حقيقية في لوح التشريع مفادها وجوب الحج فيمن زادت استطاعته، وهذا معنى استصحاب عدم الجعل الزائد.

**وأما المجعول، فقد صُوّر في كلامه بنحوين: النحو الأول**: أنه الوصف العرفي، فيقال: هذا الماء الذي تغير بالنجاسة اتصف بالنجاسة حال تغيره، وهذا الاتصاف اتصاف عرفي، فيقال: بعد زوال تغيره هل هذا الاتصاف باقٍ أم لا؟ فيستصحب بقاءه، وهو معنى استصحاب المجعول.

أو يقال: أن المجعول انحلال عقلائي، أي أن ما صدر من الشرع قضية واحدة (وجوب الحج على المستطيع)، لكن هذه القضية بنظر العقلاء تنحل إلى خطابات عديدة بعدد المستطيعين. فإذا استطاع زيد توجه اليه خطاب من تلك الكبرى، فهذا الخطاب المنحل هو المجعول. فإذا زالت استطاعته وشككنا في بقاء هذا الخطاب المنحل، استصحبنا بقاءه. فمعنى تعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم سعة الجعل يتصور بالنحوين في الجعل والنحوين في المجعول. تم ما اجاب به الشيخ عن التعارض، وما نوقش به جواب الشيخ.

**(مسألة التطبيق)**

اذا شك النائب هل ان المبيت بمنى امر تعبدي أو توصلي، فهل يستطيع النائب ان يجري البراءة أم لا؟

فتارة يلاحظ النائب إفراغ ذمة المنوب عنه كما لو كان مستأجراً، أو أراد تبرعاً أن يفرّغ ذمة المنوب عنه من الحج، فناب عنه في المبيت أيضاً، لانه من واجبات منى، وشك هل ان هذا الواجب يعتبر فيه قصد القربة أم لا؟ فهل تجري البراءة هنا؟ أم هو من الشك في المحصَّل؟. إنما تجري البراءة هنا مع أن الشك في المحصل بناء على مبنى السيد الصدر، وهو جريان البراءة حتى فيما إذا شككنا في المحصَّل شرعياً كان أم عقلياً باعتبار ان سببه منحصر في بيان الشارع. بناء على مبنى السيد الصدر، فنعم.

**أما الفرض الثاني**: كما لو أمرت بالنيابة، ولا أدري هل امتثال الأمر المتوجه إلي في النيابة، هل يسقط بالتوصلية أم لا يسقط إلا بقصد القربة، فإنا أجريه بلحاظ الامر المتوجه الي في النيابة. فيرجع البحث الى ان الأوامر الاستحبابية تجري فيها البراءة عند الشك أم لا؟ على رأس السيد الخوئي التقيد الشرطي في الأوامر الاستحبابية متحمل، فتجري فيه البراءة. واذا ارجعناه الى الملاك فملاك الامر الاستحبابي هل تجري فيه تقيد شرطي أم لا؟ فمع احتمال ذلك تجري البراءة.

**وصلت النوبة في المسائل التطبيقية إلى**: ما إذا شككنا أن الأمر نفسي أم غير. وهذا تظهر ثمرته في الحج.

اذا شككنا بالامر بالموالاة بين ركعتي الطواف والطواف، هل هو امر نفسي إذا خالفه، ارتكب معصية، وإلا طوافه صحيح، أو أمر إرشادي إلى الشرطية. يعني أن الطواف مشروط بالموالاة بين الركعتين وبينه، هل أن الأمر بالموالاة نفسي؟ أم ان الامر بالمولاة شرطي في صحة الطواف.

وكذا النهي عن قطع رأس الذبيحة قبل الموت. هل هذا النهي نفسي لا يترتب عليه مشكلة في الذبيحة، أو أنه نهي غيري، يعني مانع من حلية أكل لحم الذبيحة. إذا دار الامر بينهما فما هو مقتضى الاصل اللفظي وما هو مقتضى الاصل العملي؟

112

**الإيراد الثاني:** على تعارض الاستصحابين، استصحاب المجعول، واستصحاب عدم الجعل الزائد، ما ذكره المحقق النائيني (قده). وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن الجعل نفياً أو إثباتاً ليس موضوعاً لأثر، لا عقلاً ولا شرعاً، سواءٌ اُريد بالجعل عملية الاعتبار، أو اُريد بالجعل القضية الشرطية، وهي من استطاع فعليه الحجّ مثلاً.

فإنّ ما هو موضوع للأثر، المجعول، أي ما صار فعليّاً لفعلية موضوعه.

فوجوب الحج إذا صار فعليّاً لفعلية الاستطاعة، صار موضوعاً لأثر عقلي وهو المنجزية. أي حكم العقل بلزوم الامتثال.

وموضوعاً لأثر شرعي، حيث إنّ من وجب عليه الحج في عام، فلم يحج، فمات، كان الحج ديناً في تركته، فموضوع هذا الأثر الشرعي وهو المديونية، المجعول، أي فعلية وجوب الحج لفعلية الاستطاعة.

وأمّا مجرد وجود قضيّة شرطيّة وهي (من استطاع فعليه الحج) ليس له لا أثر عقلي، وهو حكم العقل بلزوم الامتثال، ولا أثر شرعي.

نعم، من علم أن من أحكام الدّين أن بيع الخمر باطل، يجوز له إسناد هذا الحكم إلى الدِّين، وإن لم يوجد خمر في الخارج، لكن جواز الإسناد ليس أثراً لهذا الجعل بعنوانه، إنما هو أثر عامٌ لكل جعل ثبت استناده الى الشرع، إما الجعل بعنوانه فليس موضوعاً لأثر لا عقلاً ولا شرعاً.

هذا إذا عُلِم به، لا أثر له. فكيف باستصحابه؟!، فإن الجعل لو علم لم يكن له أثر، فكيف إذا شُكّ فيه فاستصحب نفياً كاستصحاب عدم الجعل، أو إثباتاً كاستصحاب الجعل، فإنه لا أثر له.

وبالتالي، يبقى استصحاب المجعول وهو الحكم الفعلي لفعلية موضوعه بلا معارض، فإذا شككنا أن الماء المتنجس بعد زوال تغيره هل يبقى على النجاسة؟ أم لا؟ فيجري استصحاب المجعول وهو النجاسة. ولا وجه لمعارضته لاستصحاب عدم الجعل الزائد؛ لأن الجعل لو عُلم لم يكن له اثر، فكيف يترتب الاثر على استصحاب عدمه.

**المقدمة الثانية: إن قلت:** نستصحب عدم الجعل بلحاظ أثر المجعول، لا بلحاظ أثره في نفسه، فنقول:

إن هذا الجعل وهو وجوب الحج على المستطيع، لو وجد موضوعه وهو الاستطاعة فإن له أثراً، فنحن باستصحاب عدم الجعل ننفي أثر المجعول. لأنّ الأثر المترتب على المجعول مترتب على جعل وفعلية الموضوع.

فنحن ننفي الجعل لكي ننفي ذلك الأثر المترتب على المجعول.

**قلت:** هذا من الأصل المثبت. فإن الجعل لا يثبت المجعول إلا بالملازمة العقلية، ونفي الجعل لا ينفي المجعول إلا بالملازمة العقلية. بيان ذلك: لو قطع المكلف بالشرطية، وهي (من استطاع فعليه الحج)، فهل القطع بالشرطية ملازم للقطع بوجوب الحج؟ فهو ليس كذلك.

وإذا وجد الموضوع وهو الاستطاعة، قلنا إن الأثر عقلاً وشرعاً مترتب على وجود الموضوع.

فإذن وجود الجعل ملازم عند وجود الموضوع لترتب هذا الأثر، فالتوصل لأثر المجعول بالجعل تشّبث بالملازمة.

وكذلك الفرض في صورة النفي. فإنه إذا انتفى الجعل فلازمه عقلاً انتفاء المجعول، وانتفاء المجعول انتفاء لأثره.

**فالنتيجة:** أن استصحاب عدم الجعل لا يجري، لا بلحاظ أثره إذ لا أثر له، ولا بلحاظ أثر المجعول، لأنّ نفي أثر المجعول بنفي الجعل من باب الأصل المثبت. هذا ما ذكره النائيني (قده).

**وأشكل على ذلك العراقي وسيدنا الخوئي (قده)، بالنقض والحل:**

**أما النقض:** فباستصحاب عدم النسخ، إذ لا شكّ ولا شبهة لدى مسلم في جريان استصحاب عدم النسخ إذا شُك في النسخ، مثلاً، من أحكام الشريعة أن سهم المرأة في الإرث نصف سهم الرجل، فلو شُكّ في بقاء هذا الحكم فهل يتردد مسلم في استصحاب بقاءه وعدم نسخه؟ مع أن المستصحب هو الجعل، أي القضية الشرطية. ومع ذلك جرى استصحابه، فكيف يقال إن الجعل لا أثر له فلا يجري فيه الاستصحاب؟.

**وأما الحلُّ:** فلأن الأثر الاقتضائي كافٍ في جريان الأصل، بأن يقال: هذا الجعل الكلي وهو أن للمرأة نصف سهم من الميراث، يقتضي أثراً وهذا الاقتضاء يكون فعلياً إذا تحقق الموضوع، فالجعل بالنتيجة له أثر، غاية ما في الباب على نحو الاقتضاء، وتتوقف فعليته على شرط، وهو تحقق الموضوع.

فبلحاظ هذا الأثر الاقتضائي يجري الاستصحاب في الجعل إثباتاً أو نفياً.

إذن فاستصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم سعة الجعل لا من أجل نفي أثر ما، بل لأجل نفي أثره الاقتضائي.

وهذا الكلام على مباني سيدنا الخوئي لا يجري، وإنما أشكل به على أستاذه من باب الإلزام بما يلتزم.

وإلا فسيدنا **أولاً:** أخرج الأحكام الانحلالية عن دائرة الاستصحاب، فلا يجري فيها استصحاب المجعول فضلاً عن معارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد.

**ثانياً:** إنه كما أفصح في (أصوله) و(البيان في تفسير القرآن): أنّ النسخ الحقيقي غير معقول، وإنمّا المعقول النسخ الصوري، وفرق بين السنخ بمعنى الرافع، والنسخ بمعنى قصور المقتضي، فالنسخ بمعنى الرافع غير معقول، إذ لازمه نسبة الجهل للمشرّع بأن يُشرّع حكماً دائماً ثم يلتفت للرافع فيرفع؛ بل هذا الحكم من الأول قاصر عن الشمول لما بعد الأمد المعيَّن.

فإذا كان هذا هو المراد من النسخ، جاءت فيه شبهة المعارضة، كأيّ حكم آخر.

113

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق النائيني (قده) أفاد أن استصحاب عدم الجعل لا أثر له كي يكون معارضاً لاستصحاب المجعول.

وصار كلامه مورداً للإيراد عليه بعدة وجوه:

**الوجه الأول:** ما ذكره العراقي والخوئي (قده).

**ومحصّل كلامهما:** أن ما أفيد من قبل النائيني مدفوع بالنقض والحل.

**أما النقض:** فباستصحاب الجعل المعبر عنه بعدم النسخ، فإذا شُك في أن سهم المرأة من الإرث نصف سهم الرجل، فهل هذا الحكم نسخ في الشريعة أم لا؟ فيجري استصحابه. وباستصحابه يثبت المجعول، وهو لو وجدت امرأة ورجل بعد وفاة مورثهما فإن استحقاق المرأة للنصف يثبت بنفس استصحاب بقاء الجعل، وعدم نسخه. مع أنه ادعى أن هذا من الأصل المثبت، مع أن هذا لا خلاف فيه بينهم.

**أما الحل**: فقد اختلف تقريب العراقي للحل، عن تقريب سيدنا (قده). فهنا تقريبان:

**التقريب الأول:** ما ذكره العراقي في (ج3، نهاية الأفكار، ص395)، وفي (ج4، ص161).

**ومحصّل كلامه**: أن المقتضي لجريان الاستصحاب في الجعل والشرط لجريانه متوفر. أما المقتضي، فهو إن الجعل وعدم الجعل بيد الشارع رفعاً ووضعاً بخلاف المجعول، فإن ما يُعبّر عنه بالمجعول وهو فعلية الحكم عند فعلية الموضوع أمر خارج عن الشارع نفسه، فما هو بيد الشارع رفعاً ووضعاً هو الجعل، وبالتالي فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب للجعل متوفر، وهو أن الجعل بيد الشارع، كما أن الشرط متوفر، فإن الشرط هو ترتب أثر عملي عقلي أو شرعي على جريان الاستصحاب، وهذا متوفر في المقام. وبيان ذلك: أن الغرض من استصحاب الجعل، إثبات المجعول، وإنما ترتب عليه هذا الأثر لأنّ الملازمة بينهما واضحة، بحيث يكون التفكيك بينهما مستهجناً عرفاً. فالعرف يرى أن الجعل بحسب الإعتبار العقلائي لا معنى له بدون مجعول، وأن المجعول لا يمكن حصوله دون جعلٍ، فالجعل والمجعول متلازمان ملازمةً واضحة جدّاً بحيث يكون التفكيك بينهما مستهجناً عرفاً، لذلك فالتعبّد بأحدهما تعبد بالآخر، نظير الأبوة والبنوة، فلو تعبّد الشرع بأبوة من كان في الفراش فإنه تعبّد ببنوة الطرف الآخر، والتفكيك مستهجن، فهذه الملازمة الواضحة جعلت ثبوت المجعول من لوازم الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب.

وبيان ذلك: أن إطلاق دليل الاستصحاب شامل لاستصحاب الجعل لتوفر المقتضي فيه، فبمجرد شموله له ينعقد لدليل الاستصحاب نفسه مدلول إلتزامي عرفي وهو ثبوت المجعول، لا أن ثبوت المجعول أثر للمستصحب في حدِّ نفسه مع غمض النظر عن الاستصحاب، كي يقال هذا أثر عقلي لا يثبت إلا بالأصل المثبت؛ بل هو مدلول إلتزامي لنفس دليل الاستصحاب. فلذلك لا كلام في أن شمول دليل الاستصحاب للجعل يعني ثبوت المجعول.

وقد زاد في (ج3) هذا النقض، وهو: ولو لم يكن ذلك جارياً لما جرى استصحاب عدم الجعل في الشريعة، مثلاً: إذا شككنا هل أن المشرّع جعل النجاسة للأرنب؟ أو للمذي أم لا؟ فلا كلام في جريان استصحاب عدم الجعل. مع أن إشكال النائيني بالأصل المثبت يأتي، فإن استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول، أي لا ينفي النجاسة الفعلية عند فعلية وجود المذي إلا بالأصل المثبت، مع أنه لا كلام في جريانه.

**التقريب الثاني،** للحل: ما أشار اليه سيدنا (قده) في (الدراسات): أن ثبوت المجعول أثر اقتضائي ويكفي في شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الجعل أو استصحاب عدم الجعل الاثر الاقتضائي، وهو بمعنى أنه لو وجد الموضوع لكان هذا الأثر فعلياً. وإلا فهذا الاثر قبل وجود الموضوع ثابت بالاقتضاء.

ولكن سيد المنتقى (قده) في (ج5، المنتقى، بحث الاقل والاكثر الارتباطيين، ص227)، ذكر كلاما مفصلا في مناقشة العراقي، وذكره ايضاً في (ج6، ص67). **ومحصّله ثلاثة مطالب:**

**المطلب الأول:** بأن استصحاب الجعل المُعبّر عنه باستصحاب عدم النسخ، يجري، ويترتب عليه المجعول. كما ذكر العراقي، والوجه في ذلك: أن الإنشاء بلا منشأ غير معقول، لأن الإنشاء من الأمور ذات الإضافة، فلا يُتصور إنشاء بلا منشأ. وهذه الملازمة العقلية الواضحة تقتضي أنه متى ثبت جعل واقعي، ثبت مجعول واقعي، ومتى ثبت جعل ظاهري ثبت مجعول ظاهري، إذ لا جعل بلا مجعول، وبناءً على ذلك فلا إشكال في استصحاب الجعل، أي عدم النسخ. ويترتب على استصحاب وجوب الجمعة وعدم نسخه فعلية هذا الوجوب عند مجيء زوال يوم الجمعة، فلا ينبغي للنقض على النائيني بما هو أمر مسلّم.

**المطلب الثاني:** أن استصحاب عدم الجعل لا أثر له، وهذا مركز كلام النائيني في الفرق بين الوجود والعدم. فقد تعرض النائيني ضمن كلامه لاستصحاب الجعل وثبته. ونفى استصحاب عدم الجعل.

وسرّ الفرق بين الوجود والعدم: أن عدم الجعل وإن كان يلازمه عدم المجعول، إلا أن عدم المجعول أيضاً لا أثر له، فالمحقق لا يدّعي عدم الملازمة، بل يقول هناك ملازمة عرفيّة واضحة بين عدم الجعل وعدم المجعول ظاهراً، لكن الأثر العقلي وهو احتمال العقوبة لا يندفع بثبوت عدم المجعول ظاهراً، لأن العقوبة المحتملة هي على المجعول واقعاً، فإذا احتملناه فلا يجدينا إثبات عدم المجعول ظاهراً، ما دامت العقوبة المحتملة على المجعول واقعاً، إذن فلابد أن تثبتوا عدم المجعول واقعاً.

**المطلب الثالث:** **إن قلت:** إن استصحاب عدم الجعل واقعاً، حيث يترتب عليه عدم المجعول، ينفي احتمال العقوبة. **قلت:** لا إشكال ليس مفاد الاستصحاب عدم ثبوت المجعول، بل ثبوت عدم المجعول. فإن عدم ثبوت المجعول مقطوع به عند الشك، إذ بمجرد أن يُشك المكلف فعدم ثبوت المجعول مقطوع به، وإنما مفاد الاستصحاب هو ثبوت عدم المجعول، أي التعبّد بعدم المجعول. فنسأل: هل أن التعبد بعدم الجعل ببركة استصحاب عدم الجعل ينفي المجعول لكي ينتفي احتمال العقوبة ام لا؟

فنقول: ان الطرق لذلك ثلاثة: إما أن يُدّعى أن عدم الجعل عين عدم المجعول، فهو عينه فلا نحتاج إلى إثباته، وهذا باطل بالوجدان، لأن بينهما إثنينة واضحة. وإما أن يُدّعى أن بين التعبّد بعدم الجعل والتعبّد بعدم المجعول ملازمة واقعية، وهذا أيضاً واضح الدفع، فتعين أن يقال: إن بين عدم الجعل وعدم المجعول ملازمة، لا بين التعبد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول ملازمة، بل بين العدمين ملازمة. فإذا كان بين العدمين ملازمة إذن التوصل لعدم المجعول بالتعبّد بعدم الجعل من باب الأصل المثبت.

فاتضح مركز الخلاف بينه وبينه العراقي. فإن العراقي يقول إن بين التعبّد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول ملازمة واضحة، واقعاً وظاهراً. فلذلك يثبت باستصحاب عدم الجعل التعبّد بعدم المجعول. أما سيد المنتقى يقول: لا توجد ملازمة بين التعبّد بعدم الجعل والتعبد بعدم المجعول، فهما شيئان، إما الملازمة التي يحكم بها العقل بوضوح هي بين عدم الجعل وعدم المجعول مع غض النظر عن التعبد، فإذا كانت الملازمة الواضحة بين العدمين لا بين التعبدين. إذن فإثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، لأنه تشبث بالملازمة العقلية بين العدمين، ولذلك أصرّ (قده) على أن كلام النائيني من أن استصحاب عدم الجعل، متين.

114

**يلاحظ على ما أُفيد:**

**أولاً:** إن ما أورده سيد المنتقى على المحقق العراقي في جهة العدم وارد عليه في جهة الوجود. أي انه لا فرق بين استصحاب الجعل واستصحاب عدم الجعل، فالتفكيك بينهما كما في المنتقى غير تام.

والوجه في ذلك: أن ما يدّعيه المحقق النائيني كما سبق بيانه، أن موضوع الأثر سواءً كان عقلياً وهو حكم العقل بالمنجزية أو المعذرية، أم كان شرعياً كالمانعية أو الشرطية، هو المجعول الفعلي لفعلية موضوعه، وبما أن موضوع الأثر هو المجعول الفعلي الذي عبّر عنه بالمجعول الواقعي، فلا محالة استصحاب الجعل لا يثبت المجعول الفعلي، فإن استصحاب الجعل إنما يثبت الجعل الظاهري، والجعل الظاهري بناءً على الملازمة يثبت المجعول الظاهري وأما المجعول الفعلي لفعلية الموضوع فلا.

بيان ذلك: قد ذكرنا فيما سبق ان المجعول الفعلي بنظر مدرسة النائيني هو الخطاب المنحل، فإذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع، فهذه القضية الشرطية ليست موضوعاً لأثر، إنما إذا صار المكلف مستطيعاً انحل من هذه القضية الشرطية خطاب فعلي في حق المكلف، وهو حج، وهذا الخطاب الفعلي هو المجعول الواقعي، بتعبير، وهو المجعول الفعلي بتعبير، وهو موضوع الأثر. فبناءً على ذلك ما أفاده العراقي من أن بين الجعل والمجعول ملازمة عرفية واضحة بحيث يُعدّ التفكيك بينهما مستهجناً إنما يأتي بين الجعل والمجعول الإنشائي، وهو القضية الشرطية، وأما بين الجعل وبين المجعول الفعلي أي الخطاب المنحل في حق المكلف فلا توجد ملازمة، لا عقلية، ولا عرفيّة، وهذا محط إشكال المحقق النائيني، فلأجل ذلك لا يجدي استصحاب الجعل في إثبات المجعول الفعلي، ولا يجدي استصحاب عدم الجعل في نفي المجعول الفعلي، بل كل ذلك بالملازمة العقلية، وهي ميزان الأصل المثبت. فلا إيراد المحقق العراقي وارد، ولا تفصيل سيد المنتقى وارد، لأن منظور المحقق النائيني لا إلى المجعول الإنشائي، بل إلى المجعول الفعلي.

**ثانياً:** ما بنى عليه سيد المنتقى (قده) من أن التعبّد بالجعل تعبّد بالمجعول للملازمة الواضحة بينهما، إنما يتم بناءً على أن المستفاد من قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) جعل الحكم المماثل.

ولكن ذكرنا أن مسلك النائيني الذي يُراد الإشكال عليه أو الدفاع عنه، أن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) التعبّد بالعلم. ومن الواضح أن التعبّد بالعلم بالجعل لا يثبت التعبد بالمجعول لعدم الملازمة بينهما. هذا ما يتعلّق بتعليق سيد المنتقى.

وأما ما يتعلق بكلام سيدنا (قده) حيث ارتضى النقض الذي نقض به العراقي على النائيني وهو النقض باستصحاب عدم النسخ، فهو لا يتم على مبانيه، من أنه لا يتصور نسخ حقيقي، والنسخ الصوري مورد للمعارضة. وبيان ذلك:

تارة يُدّعى أن ما صدر من المولى حكم مستمر، وإنما نحتمل أن المولى استجد له شيء وصار له نظر أن يعدل عن الحكم المستمر، فهذا ما يُعبّر عنه بالشك في النسخ الحقيقي، وفي هذا الفرض لا يتصور معارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد، إذ المفروض يقيننا بأن الصادر فعلي مستمر، فلا مجال لاستصحاب عدم الجعل الزائد، وإنما نحتمل أن المولى بدا له أن يعدل ويغيّر رأيه، فهذا الفرض وإن لم يكن مورداً للمعارضة بل يجري استصحاب المجعول فقط، إلا أنه لا يتصور في حق المولى الحقيقي، كي ينقض به على النائيني.

وأما النسخ الصوري، كما قرره في (البيان): أن ما صدر من المولى ابتداءً قصيرُ الأمد، لا أن الشكّ في الرافع له، بل الشك من الأول في مقداره وسعته، لأنه من البداية محدود، فلأجل ذلك يأتي فيه شبهة المعارضة، فإن استصحاب بقاء المجعول معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، فما نقض به على النائيني وهو استصحاب عدم النسخ بحسب مبناه هو مورد شبهة المعارضة. فلعل مقصوده مجرد النقض، أي أن النائيني لما كان معترفا بأن الاستصحاب لا معارضة فيه، يُنقض عليه باستصحاب عدم النسخ.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي أيضاً في (نهاية الأفكار، ج3، ص395): إن الأثر العقلي والشرعي قد يترتبان على الجعل الأعم من كونه واقعياً أو ظاهرياً، أما بالنسبة للأثر العقلي فمثلا حكم العقل بلزوم إطاعة المولى موضوعه مطلق الأمر، سواء كان أمراً واقعياً أو ظاهرياً، فلو ثبت لنا أمر المولى باستصحاب أو بأصالة احتياط ترتب عليه حكم العقل بلزوم الإطاعة، فبما أن موضوع حكم العقل الأعم من الواقعي والظاهري، فاستصحاب الجعل حيث يترتب عليه التعبّد بالمجعول الظاهري يترتب عليه الأثر العقلي، وهو المنجزية. ولا حاجة لإثبات ما يريده النائيني وهو المجعول الواقعي كي يقال إن إثباته من الأصل المثبت.

وكذلك الأمر في الأثر الشرعي، فمثلاً: وجوب الحج على المستطيع أثر للجعل، الأعم من الواقعي والظاهري، فمتى ثبت جعل للشارع بخبر ثقة فيكون واقعياً أو باستصحاب فيكون ظاهرياً، فإن الأثر الشرعي للجعل هو فعلية المجعول في حق المكلف إذا كان موضوعه فعلياً، فالمجعول أثر شرعي للجعل الأعم من الواقعي والظاهري، فلا حاجة ما أفيد من دعوى الأصل المثبت والتنصل منه.

ولكن، أن مرجع هذا الإشكال من العراقي، إلى خلاف اساسي، وهو هل ان موضوع الأثر مطلق الجعل؟ أو المجعول الواقعي؟ فليس هذا جواباً عن مشكلة الأصل المثبت، بل هو جواب في رتبة سابقة، فكأن النائيني يُسلّم أنه لو كان موضوع الأثر مطلق الجعل فليس هناك أصل مثبت، لكنه يُصر على أن موضوع الاثر المجعول الواقعي أي الفعلي لفعلية الموضوع. وكأن العراقي يقول لو كان موضوع الاثر المجعول الواقعي لكان الأصل مثبتاً، لكننا ندّعي ان موضوع الأثر ما هو مطلق الجعل.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره السيّد الشهيد (قده) في البحوث، ومن الغريب عدم نسبة ذلك من المقرر أو من بعده إلى السيد الخوئي في (مصباح الاصول، ص46، ج3 الطبعة القديمة).

**ومحصّله**: أن موضوع الأثر هو الجعل والموضوع الخارجي، بلا حاجة لإقحام المجعول، فكل ما قام عليه النقاش بين النائيني والعراقي هو اقحام فكرة المجعول في البين فاختلفا، هل موضوع الاثر المجعول الواقعي أم موضوع الاثر مطلق الجعل؟

ولكننا نقول، موضوع الأثر عقلياً كان أو شرعياً مركّب من جزأين: جعل كلي وموضوع خارجي. فمتى احرز المكلف القضية الشرطية وهي: يجب الحج على المستطيع، وأحرز الاستطاعة الخارجية، ترتب الأثر، عقلياً كوجوب الاطاعة، وشرعياً كثبوت الحج ديناً في تركة الميت لو لم يحج. بلا حاجة لإقحام ما نسميه بالمجعول، فإن هذا لا دخل له في البين.

وبناءً على ذلك يجري الاستصحاب الوجودي والعدمي.

أما الاستصحاب الوجودي فلأجل إثبات أحد جزئي الموضوع، فلو أحرز المكلف الموضوع الخارجي كالاستطاعة، بالوجدان، فيحتاج ان يحرز الجعل الكلي أما بالوجدان أو بالاستصحاب، فيتنقح الموضوع المركب ويترتب عليه أثر، كما أن استصحاب عدم الجعل كافٍ ووافٍ لنفي أحد جزئي الموضوع، حيث إن الأثر ينتفي بانتفاء أحد جزئي موضوعه ولو بالتعبد.

ويأتي الكلام في مناقشة ما أفيد.

115

ذكرنا أنّ السيد الشهيد والسيد الخوئي (قده) افادا أن موضوع الأثر عقليّاً كان أم شرعياً مركب من الجعل وتحقق الموضوع. فلأجل ذلك يجري الاستصحاب في الجعل نفياً أو إثباتاً. ولكن هنا ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى:** أن السيد الشهيد (قده) تعرّض لاستصحاب المجعول الجزئي، وبنى عليه فقهاً وأصولاً. مثلاً: إذا غُسل الثوب المتنجس بمائع توارد عليه الإطلاق والإضافة، بمعنى أنه كان ماءا مطلقا في فرض وكان مضافاً في زمن آخر، ولا يُعلم المتقدم والمتأخر، ففي مثل هذا الفرض يتعارض الأصل الموضوعي، لأن استصحاب الإطلاق لأجل تنقيح الموضوع وهو غسل الثوب بالماء معارض باستصحاب الإضافة. وإذا كانت الشبهة مفهومية بمعنى أنه لا يُدرى هل هذا ماء بنظر العرف أم لا، فلا يجري استصحاب عدم غسله بالماء، إذ لا يجري الاستصحاب في الشبهة المفهومية لدوران الامر بين مقطوع الحصول ومقطوع الانتفاء.

والنتيجة: إذا لم يجر الاصل الموضوعي في هذا الفرض وصلت النوبة للأصل الحكمي، فما هو الأصل الجاري؟ لا معنى لاستصحاب كلّي النجاسة، فإن هذا الجعل الكلي مقطوع به وليس محل شك، فلا محالة يتعين استصحاب المجعول الجزئي وهو نجاسة هذا الثوب، فاستصحاب المجعول الجزئي يترتب عليه الأثر العقلي، وهو لزوم الاجتناب، والأثر الشرعي وهو مانعيته من صحة الصلاة او الطواف.

إذن فالسيد يسلّم أن المجعول الجزئي يجري فيه الاستصحاب، ويكون محطاً للأثر العقلي والشرعي. فكيف يُدّعى أن موضوع الآثار هو الجعل وتحقق الموضوع، مع أنه في بعض الموارد بتسليمه لا يتحقق الموضوع إلا باستصحاب المجعول الجزئي.

**الملاحظة الثانية:** وهي نكتة جوهرية ستكرر في البحث، وهي: هل أن هناك مجعول أم لا يوجد مجعول؟ بمعنى أنه لا يوجد إلا الجعل الكلي وهو القضية الشرطية، والموضوع الخارجي. ولا يوجد وراءهما ما نسميّه بالمجعول الفعلي، بحيث يكون محطاً للأثر ومجرى للاستصحاب.

قد أصرّت مدرسة المحقق النائيني على وجود المجعول وراء الجعل والموضوع الخارجي. والسر في ذلك:

أنه لا يُراد بالمجعول أنه يحدث خارجاً وتكويناً شيء وراء الجعل ووراء تحقق الموضوع، فإذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع. فاستطاع المكلف، فلم يوجد تكويناً شيء ثالث غير القضية الشرطية وتحقق الاستطاعة. هذا لا كلام فيه. إنما مدعى المحقق النائيني أن هناك اعتباراً عقلائياً عند حدوث الموضوع. فالمرتكز العقلائي يقول: مجرّد القضية الشرطية ليس موضوعاً لأثر لا عقلا ولا شرعاً. فإذا تحقق الموضوع خارجاً تولّد اعتبار عقلائي وهو: اعتبار الإنحلال والإتصاف.

فالمرتكز العقلائي يرى أنه انحل من تلك القضية الشرطية خطاب يخص المستطيع، ويقول له: حجّ لأنك مستطيع. كما ان المستطيع الآن يتصف بصفة جديدة وهي كونه مكلفا بالحج، فيقال: هذا مكلف بالحج. ولم يكن متصفاً بذلك قبل الاستطاعة. كما أنه إذا قال المولى: (كل جسم لاقى النجاسة برطوبة مسرية فهو متنجس) فإن هذه القضية الشرطية ليس موضوعاً لأثر، أنما إذا لاقى الجسم بالفعل نجسا مع الرطوبة المسرية حصل اعتبار عقلائي، وهو اتصاف هذا الجسم بكونه متنجساً، فهذا الإتصاف يحدث ولا رافع له إلا عملية التطهير. والمنبه على ذلك: أن المرتكز العرفي لا يفهم من الأدلة إلا الإتصاف، بيان ذلك:

إذا قال المولى: لا تصل في ثوب نجس. فهل يستفيد العرف أن المقصود بالثوب النجس ما كان صغرى للجعل الكلي، أو ما يفهمه العرف أن المانع هو الثوب المتصف بالنجاسة على نحو مفاد كان الناقصة.

أو مثلا، اذا قال الشارع: كل شيء مِلك زاد عن مؤنة السنة ففيه الخمس، فهل يفهم العرف أن المراد بالمِلك ما كان صغرى لجعل الملكية في الأدلة الشرعية؟ أم يفهم العرف أن الموضوع المال الذي اتصف بكونه مِلكاً، فهو الموضوع لثبوت الخمس.

ويتضح الأمر أكثر في المعتبر التعليقي، مثلاً: إذا قال المورّث: أوصيت بأن تكون الدار مِلكاً لزيد بعد وفاتي.

فلا إشكال عند العقلاء ان الملكية الجعلية الإنشائية قد حصلت بالوصيّة، لكن هل يرى العرف أن المال اتصف بكونه مِلكاً لزيد وأن زيداً مالك قبل الموت؟

لا شكّ أن العرف يرى أنه إذا مات فالآن حدثت الملكية لزيد، والآن اتصف زيد بكونه مالكاً. وما هو موضوع الأثر هو هذا الاتصاف الحادث.

إذن بحسب مدرسة النائيني أن هناك مجعولاً وراء الجعل، وتحقق الموضوع. وأن هذا المجعول الفعلي عند فعلية الموضوع اعتبار عقلائي، هو موضوع الآثار، وبالتالي: فدعوى أن موضوع الآثار هو المركّب من الجعل الكلي والموضوع الخارجي فقط، غير منسجم مع المرتكزات.

**الإيراد الثالث:** على جواب النائيني: ما ذكره المحقق العراقي في (نهاية الافكار، ج3، ص395):

أساساً لا يوجد جعل ومجعول. بل لا يوجد إلا قضية شرطية هي جعل بلحاظ وهي مجعول بلحاظ. فإن نسبناها إلى الفاعل وهو الشارع، فهي جعل، وإن نسبناها الى الموضوع وهو المكلف مع القيود فهي مجعول، فليس ثمّة شيئان كي يقال إن استصحاب الجعل لا يُثبت المجعول، لأنه أصل مثبت. وإن استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول، لأنه أصل مثبت. بل هما واحد. فإذا كان الجعل عين المجعول والإختلاف في اللحاظ إذن فاستصحاب الجعل مثبت للمجعول، لأنه نفسه فلا يأتي محذور الأصل المثبت.

وذكر ذلك سيدنا (قده) أيضاً في مصباح الأصول.

ولكن، الخلاف ليس وارداً على محل واحد، فالنائيني قال بأن مقصوده من المجعول ذاك الخطاب المنحل واقعاً في حق المكلف عند تحقق الموضوع، ومن الواضح أن ذلك الخطاب ليس ملازما للجعل الكلي، فضلاً أن يكون عينه، فقد يوجد جعل كلي ولا يتحقق موضوعه في الخارج، فالمجعول بمعنى الخطاب المنحل عند تحقق الموضوع ليس ملازماً للجعل، ولا عينه.

بينما العراقي وسيدنا (قده) المقرر لمطلب النائيني، يشكلان على النائيني بان الجعل عين المجعول، ويريدان بالمجعول القضية الشرطية.

فليس هذا إيرادا على المحقق مع اختلاف مورد البحث.

بل اختلفت كلمات سيدنا (قده) في كتابه الواحد، فقد أفاد في (مصباح الأصول ج2، ص290): أن موضوع الأثر هو المجعول الفعلي[[72]](#footnote-72)، لكن المجعول الفعلي هو الجعل مع الموضوع. فهو تارة يقول كما في ( مصباح الأصول، ص46)[[73]](#footnote-73) الموضوع مركب من جعل وموضوع خارجي. وتارة يقول كما في ذكر العراقي: أن المجعول عين الجعل. فهنا ذكر نوعَ توثيق وهو أننا نسلّم أن موضوع الأثر المجعول الفعلي، لكن المجعول الفعلي يتحقق ويتولّد بالجعل والموضوع الخارجي.

بقي عندنا في مناقشة كلام العراقي وسيدنا (قده) ما ذكره سيد المنتقى (قده)، ثم نبين جوهر المطلب في المقام، ما هو الحق في مسألة تعدد الجعل والمجعول. لانه ركيزة البحث.

116

حيث إن مطلب الميرزا النائيني (قده) من أن استصحاب المجعول لا يُعارضه استصحاب عدم الجعل الزائد، لأنّ استصحاب عدم الجعل الزائد لا أثر له.

يبتني على وجود المجعول وعلى أن الأثر العقلي والشرعي هو المجعول. فلأجل ذلك لابُدّ من تحقيق هذه النقطة. وقد ذكرنا فيما سبق التصوير العرفي والعقلائي للمجعول الذي هو موضوع الأثر.

ومن أجل تعميق المطلب نقول، هنا أمور:

**الأمر الأول**: كما أن هناك فرقاً بين المعلوم بالذات، والمعلوم بالعرض. وبين المحبوب بالذات، والمحبوب بالعرض. فكذلك هناك فرق بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض. وفي جميع هذه الموارد يرى العرف أن المتعلّق الحقيقي ما كان بالعرض، لا ما كان بالذات.

بيان ذلك: إن العلم من الصفات ذات الإضافة، فإذا علمت بزيد أي حصلت صورة زيد في ذهني، فهنا علم ومعلوم بالذات، ألا وهو الصورة، وأما زيد الخارجي فهو بحسب الدّقة العقلية ليس معلوماً، إنما المعلوم صورته، وإلا فهو معلوم بالعرض، لكن بنظر العرف المعلوم حقيقةً هو زيد الخارجي. وأما الصورة فهي مجرّد أداة لرؤيته على نحو ما به يُنظر. كما أن من أحبّ شخصاً فإن العقل يرى أن المحبوب حقيقة وبالذات هو الصورة، بينما النظر العرفي يرى أن المحبوب حقيقةً هو الشخص الخارجي لا صورته، كذلك الأمر في الجعل، فإن الموصي إذا قال: جعلت ملكية الدّار لزيد بعد وفاتي. فإن العُرف يقول: صحيح أن المجعول بالذات هو صورة الملكية، التي تصورها الموصي حينما اعتبر الملكية لزيد بعد وفاته، لكن المجعول الحقيقي هو الملكية الحاصلة بالفعل عند فعلية الوفاة، فالمرتكز العرفي يرى أن ما جعله المولى وما هو موطن ملاكه ليس تلك الصورة التي كانت في ذهنه، بل ما جعله وما ينتسب إليه هو الملكية الفعلية عند فعلية الوفاة، فيقول: الآن اصبح زيد مالكاً من قِبل الموصي، الآن انتقلت الدّار لملكية زيد بوصية الموصي، فهذا هو المجعول الحقيقي بنظر العرف، وهذا هو موطن الآثار بنظر العرف.

**الأمر الثاني**: إن نسبة الجعل \_اي عملية الجعل والاعتبار\_ لهذا المجعول وهو الملكية الفعلية بفعلية الموت، نسبة الإيجاد للوجود، لا نسبة العلّة للمعلول، ولا اللازم للملزوم، بيان ذلك:

أن العلّة في وجود المجعول هو الجاعل، وليس عملية الجعل، وأما عملية الجعل التي يقوم بها المولى فهي إيجاد لذلك المجعول الحقيقي عند العرف في ظرفه. فإذا قال المولى جعلت وجوب الحج لمن استطاع ثم استطاع زيد، يقول زيد: جعل المولى في حقّي الوجوب، غاية الأمر الجعل سابق والمجعول الحقيقي لاحق في ظرف معيّن. فنسبة ذاك الجعل لهذا المجعول نسبة الإيجاد للوجود. بنظر العرف لا بنظر العقل. وإلا بنظر العقل الإيجاد والوجود التكوينيان شيء واحد والفرق بالاعتبار. لكن العرف في الأمور الاعتبارية يقول: ما أوجدته بعملية الجعل هو هذا، المجعول الفعلي في ظرفه.

ولعلّ مقصود سيدنا (قده) عندما أشكل على شيخه النائيني (قده) من أن الجعل والمجعول كالإيجاد والوجود، لا كالعلّة والمعلول، أو الملزوم واللازم كي يقال: إن التعبد بأحدهما لا يثبت الآخر.

**الأمر الثالث:** إن هذا المطلب لا يبتني على البحث في حقيقة الإنشاء، كما ذهب اليه سيد المنتقى (قده).

وقد يظهر أيضاً من عبارة سيدنا (قده) في (مصباح الأصول)، بدعوى: إذا كان الإنشاء هو إبراز الاعتبار النفساني، فالاعتبار والمعتبر كالإيجاد والوجود، فإن المولى إذا اعتبر وجوب الحج على المستطيع تحقق المعتبر بنفس هذا الاعتبار. أما اذا قلنا الإنشاء هو التسبيب للاعتبار العقلائي، بمعنى أن المنشأ إذا قال: بعت، فهو لا يوجد البيع، إنما يوجد لفظاً بقصد الإنشاء وهذا اللفظ إذا أوجده صار موضوعاً لاعتبار العقلاء عنوان البيع. كما اختاره سيد المنتقى في تعريف الإنشاء، فقال: المنشأ لا يوجد شيء كما هو المسلك الأول. بل دور المنشأ أن يوجد موضوعاً لأن يعتبر العقلاء معاملةً معيّنة، فبناءً على هذا المسلك ينفك المعتبر عن الاعتبار، فالإعتبار صدر من المنشأ، واعتبار المنشأ مجرد موضوع، إذا تحقق تحقق المعتبر لدى العقلاء. فنقول: ليس البحث في المقام دائراً مدار ما هو تعريف الإنشاء، بل البحث في المقام أن المجعول الحقيقي الذي هو موطن الأثر بنظر العرف ما هو؟ هل هو تلك الصورة المنقدحة في نفس المولى؟ أم هو قضية شرطية؟ أم أن المجعول الحقيقي الذي هو موطن الأثر هو الوصف الذي اصبح فعلياً عند فعلية الموضوع. لا علاقة لنا بالبحث في الإنشاء، فاذا قررنا ان ما هو بنظر العرف هو الثاني فلا يهمنا المختار في تعريف الانشاء، بل نقول: على كل حال نسبة عملية الجعل لهذا المجعول المتأخر زماناً بنظر العرف نسبة الإيجاد للوجود.

**الأمر الرابع:** بناءً على أن الجعل إيجاد لذلك المجعول في ظرفه، فاستصحاب عدم الجعل لنفي المجعول في ظرفه ليس من الأصل المثبت، إن نفي الإيجاد نفي الوجود.

مثلاً: إذا شُكّ في وجود الولد لزيد فلا ريب عند العرف أن استصحاب عدم ولادة امرأته نفي لوجود الولد، حيث إن نسبة الولادة للولد نسبة الإيجاد للوجود، فلذلك لو شُكّ في وجود الولد يجري استصحاب عدم ولادة المرأة وهو نفي لوجود الولد. فالمقام من هذا القبيل.

**الأمر الخامس:** ما هي نسبة المجعول الكلي للمجعول الفعلي؟ حيث ذكرنا في الأمر الرابع نسبة عملية الجعل للمجعول الفعلي، فقلنا إنها بنظر العرف نسبة الإيجاد للوجود، أما بالنتيجة ولو عبر خطاب المولى وجدت قضية شرطية، المستطيع يحج، ثم صار زيد مستطيعاً. فتعلّق به خطاب الحج، فما هي النسبة بين القضية الشرطية والمجعول الفعلي؟

الصحيح أنها نسبة الكلي لفرده بنظر العرف، لا نسبة أحد المتلازمين للآخر كما صوّره العراقي، ثم قال: الملازمة واضحة، فالتعبد بأحدهما تعبد بالآخر. بل نقول لا حاجة لذلك، بل نسبة يجب الحج على المستطيع لوجوب الحج على زيد المستطيع نسبة الكلي لفرده، وبالتالي فاستصحاب هذه القضية الشرطية إلى حين تحقق الموضوع يُثبت المجعول الفعلي، لأن نسبته إليه نسبة الكلي إلى فرده.

(مسألة التطبيقات)

ذكرنا سابقا مسألة، ما هو الأصل اللفظي عند الشك في واجب انه واجب نفسي أو غيري مثلا اذا شككنا ان المبيت في منى هل هو واجب في نفسه ام انه واجب مقدمة لرمي الجمار فهل هو واجب نفسي ام غيري، فما هو مقتضى الاصل اللفظي حيث تمسك صاحب الكفاية بطريقة وتمسك سيدنا الخوئي بطريقة وغيرهما بطريقة.

فما هو مقتضى الاصل اللفظي بنظر صاحب الكفاية؟

مثلاً الأمر بالمبيت في منى اذا شككنا انه نفسي أو غير فيقول صاحب الكفاية نفس هيئة الامر لو كانت غيرية لكانت متقيدة، يعني بت في منى إن رميت الجمار، أو لترمي الجمار. فحيث إن هذا التقيد غير موجود، مقتضى الاطلاق اللفظي للصيغة صيغة الامر ان المبيت بمنى واجب نفسي. فهو تمسك بإطلاق الهيئة لا بإطلاق المادة كما تصوره سيد المنتقى. وبالتالي يخالف مبنى صاحب الكفاية في عدّة موارد الذي ادعى فيه ان الهيئة لا تقبل الهيئة الإطلاق والتقييد.

أما المسلك الثاني، نقول هل أن الواجب الآخر متقيد بهذا أم لا؟ فنتمسك بإطلاق المادة في الواجب الآخر لنفي تقيده بهذه الواجب المشكوك.

ويرد على كلام السيد (قده): لو افترضنا ان غسل مس الميت وصلاة الجنازة، فهنا لو شككنا أن غسل مس الميت واجب شرطي من أجل صحة الصلاة، أو واجب في نفسه، فقد يقال: بالنتيجة هما متلازمان، يعني بالنتيجة لم يصل صلاة الميت الا بعد غسل ميت الميت، فما فائدة البحث في انه واجب نفسي أو واجب غيري.

فقال بعضهم: أن التمسك بإطلاق الصيغة في الأمر بغسل المس لإثبات أنه واجب نفسي، أو التمسك بإطلاق المادة للأمر بصلاة الجنازة لإثبات انها ليس متقيدة بغسل الميت لا يجدي شيئاً لانهما على أية حال متلازمان. الصلاة بعد الغسل. والثمرة المترتبة على انه واجب نفسي غير الآخر لاستحق عقابين. فتأمل.

117

**الأمر السادس** -الأخير-: ذكرنا فيما سبق أن هناك اتجاهين:

**الاتجاه الأول**: بأن يرى أن هناك أموراً أربعة: عملية الجعل الصادرة من المولى، المجعول بالذات، وهو متعلق الجعل. والمجعول الكلي وهو القضيّة الشرطية. والمجعول الفعلي وهو ما كان وصفاً للموضوع.

وأن نسبة الجعل أي عملية الجعل، للمجعول الكلي وهو القضية الشرطية، نسبة العلّة للمعلول، فلذلك إن استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول إلا بالأصل المثبت، وأن نسبة المجعول الكلي وهو القضيّة الشرطية إلى المجعول الفعلي نسبة المتلازمين، ولأجل ذلك فإجراء الاستصحاب في المجعول الكلي نفياً أو إثباتاً لا ينقّح حال المجعول الفعلي، إلا على ما ذكره المحقق العراقي، إما من باب جلاء الواسطة أو من باب خفاء الواسطة. فقد تردد في كلماته هذان الأمران. والمقصود بجلاء الواسطة: أن العرف يعترف أن هناك شيئين: مجعول كلي، ومجعول جزئي. ولكن يستهجن التفكيك بينهما، فيرى أن التعبد بأحدهما تعبد بالآخر، نظير المتضايفين، كالأبوة والبنوة. فإن العرف يراهما شيئين، ولكن لوضوح التلازم بينهما يرى أن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن، فالتعبد بأحدهما تعبد بالآخر. والمقام من هذا القبيل، إذ لا يتصور مجعول فعلي إلا بمجعول كلي، فلذلك كان التفكيك بينهما بالتعبد مستهجن. فاستصحاب المجعول الكلي أو استصحاب عدمه ينقّح حال المجعول الفعلي. وأما خفاء الواسطة، فالمراد به: أن أثر الواسطة أثر لذي الواسطة بنظر العرف، لخفاء الواسطة، فيرى أن أثرها اثر لذيها، مثلاً: في منشأ الانتزاع والعنوان المنتزع، إذا أمر المولى بصلاة متقيّدة بالوقت، فشك المكلف هل أن الوقت ما زال باقياً؟ أم لا؟ فهل استصحاب الوقت إلى حين الصلاة محقق للمأمور به؟ ومسقط لأمره أم لا؟

فيقال: سقوط الأمر دقّة هو أثر للتقيد، أي تقيد الصلاة بالوقت، فاستصحاب القيد أي بقاء الوقت إلى حين الصلاة عقلاً لا يثبت التقيد. ولكن حيث إن العرف لا يرى واسطة بين التقيد والقيد، أي لا يرى واسطة بين العنوان الانتزاعي ومنشأ الانتزاع، فيرى أن اثر التقيد أثر للقيد نفسه، لذلك استصحاب الوقت إلى حين الصلاة، يسقط به الأمر عرفاً، مع أن سقوط الأمر أثر للتقيد لا للقيد، ومجرى الاستصحاب هو القيد لا التقيد، لكن العرف هنا يلغي الإثنينية والواسطة. لذلك يقال في المقام: إن العرف لا اثنينية بين المجعول الكلي والمجعول الجزئي، فيرى أن اثر أحدهما أثر للآخر.

وهناك خلاف يأتي في بحث الاصل المثبت، هل أننا لو بنينا على عدم المثبتية، أي على جريان الأصل في موارد جلاء الواسطة، او خفاء الواسطة، فهل يجري الاصل مطلقاً؟ او في فرض ترتب أثر على ذي الواسطة أولاً ويثبت به أثر الواسطة ثانياً.

فإذا قلنا هناك بأنه لا مثبتية أصلاً فإذن يجري الاستصحاب في ذي الواسطة وإن لم يكن له اثر في نفسه، ويكفي في جريان الاصل فيه أثر الواسطة.

ولكن إذا قلنا هناك بأن المثبتية مغتفرة إذا كان لذي الواسطة أثر في نفسه، وبعد ثبوت أثره له يثبت أثر الواسطة، ففي المقام لا يجدي، لأن المجعول الكلي ليس له أثر في نفسه، وإنما الأثر للمجعول الفعلي بفعلية الموضوع، فحتى لو لم نقل بالمثبتية في مورد جلاء الواسطة أو خفاء الواسطة لكن لا يجري الاصل في المقام، لعدم وجود أثر للمجعول الكلي في نفسه، حتى يثبت به أثر المجعول الفعلي.

**الاتجاه الثاني**: ما نميل اليه: من انه ليس هناك اثنان بنظر العرف وإنما ليس هناك الا الجعل والمجعول، ونسبة الجعل للمجعول نسبة الإيجاد للوجود، لا نسبة العلّة للمعلول ولا نسبة أحد المتلازمية إلى الآخر، وبيان ذلك: أن ما صدر من المولى عملية الجعل، ولكن العرف يرى أن الذي يوجد بهذه العملية هو القانون، وهو قوله (يجب الحج على المستطيع)، ونسبة جعل المولى لهذا القانون نسبة الإيجاد للوجود، وهذا القانون له لحاظان بنظر العرف، فهو شيء واحد، يتعدد لحاظه، فتارة يلاحظ بنحو مفاد كان التامّة، (الحج واجب على المستطيع) فيسمى مجعولاً كلياً، وينسب الى الشرع فيقال: من احكام الشرع وجوب الحج على المستطيع، وتارة يلحظ بنفسه بنحو بمفاد كان الناقصة، فيقال: الحج واجب على هذا المستطيع، وهو هو، تارة المجعول الكلي يلحظ بنفسه وهو مفاد كان التامة، وتارة يلحظ وصفاً للموضوع، وهو مفاد كان الناقصة. ولا مانع من أن يكون شيءٌ واحد ملحوظاً بلحاظين، ومن كل لحاظ يترتب عليه أثر. وهذا ليس عزيزا بنظر العرف. مثلاً باب الحمل الأولي مع أن هناك شيئاً واحداً لكن العرف يحمله على نفسه بلحاظ الفرق بين الموضوع والمحمول بالإجمال والتفصيل، فيقول: الإنسان حية ناطقة، مع ان المحمول والموضوع شيء واحد، لكنه يكتفي بالفرق باللحاظ، أي لحاظ الإجمال والتفصيل.

أو مثلاً وجود العرض، تارة يلاحظ العرف القرشية في نفسها، وهو ما يسمى بمفاد كان التامة، او الوجود المحمولي، وتارة يلاحظ القرشية بما هي للموضوع، وهو ما يُسمى بالوجود النعتي، ومفاد كان الناقصة، وكذلك باب اقسام استصحاب الكلي في تفريق العرف بين الكلي والفرد. فالنتيجة: أن المجعول الذي يوجد بالجعل له لحاظان، لحاظ في نفسه ولحاظ كونه وصفاً للموضوع، فبأحد اللحاظين يجري استصحاب، وباللحاظ الآخر يجري استصحاب معارض، مثلاً: إذا تنجس الماء بالتغير ثم زال تغيره من قِبل نفسه. فالعرف يقول: تنجس الماء بالتغير إن لوحظ في نفسه على نحو مفاد كان التامة وعُبّر عنه بالمجعول الكلي فنحن نشك هل أن هذا المجعول الكلي عندما صدر، صدر واسعاً؟ بحيث يشمل الماء بعد زوال تغيره فنقول؟ القدر المتيقن مما صدر من الشارع نجاسته في فرض تغيره، وأما نجاسته بعد زوال تغيره فلم نحرزها، فيجري استصحاب عدمها. وإن لاحظنا هذا المجعول وصفاً للماء حدث بحدوث التغير ولا ندري هل زال هذا الوصف، قبل حصول التطهير أم لم يزل؟ فنستصحب بقاء الوصف، أي بقاء النجاسة في الماء، وهو استصحاب المجعول. ويتعارضان بحسب الأثر، ولا مانع من جريان استصحابين متعارضين لأجل لحاظين مختلفين لأمر واحد، بمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب.

**وملخّص المطلب:**

أن الإشكال الذي أورده النراقي وسيدنا الخوئي (قده) من أن استصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم الزائد.

**أجيب عنه بأجوبة: الجواب الاول:** ما ذكره الشيخ الاعظم، من أن الزمن اما ظرف فيجري استصحاب المجعول فقط، او مفرد فيجري استصحاب عدم الجعل الزائد فقط.

**الجواب الثاني:** ما ذكره النائيني، من أن استصحاب عدم الجعل الزائد أصلا لا اثر له، وتنقيح حال المجعول به أصل مثبت، فيجري استصحاب المجعول بلا معارض. وأشكل على جواب النائيني بالترتيب:

**الإشكال الأول:** ما ذكره الخوئي والصدر (قده) من أنه لا يوجد مجعول أصلاً، بل ليس إلا الجعل والموضوع الخارجي، فكيف يقال بأن الأثر للمجعول ولا أثر للجعل، مع أنه لا مجعول أصلاً وإنما الاثر للجعل مع الموضوع.

**الإشكال الثاني:** سلما أن هناك مجعول وراء الجعل، فهنا اشكل العراقي والخوئي (قده): أن الجعل عين المجعول، فلا يوجد مثبتية في تنقيح حال المجعول باستصحاب في الجعل.

**الإشكال الثالث**: سلمنا ان المجعول غير الجعل، لكن المجعول اثر شرعي للجعل الأعم من الواقعي والظاهري. وهذا اورده العراقي. فإجراء الأصل في الجعل ينقّح حال المجعول لأنه أثر شرعي له.

**الاشكال الرابع**: سلّمنا أن المجعول ليس أثراً شرعياً للجعل، لكن مع ذلك استصحاب الجعل منقح لحال المجعول ولا يُعد من الأصل المثبت والشاهد على ذلك النقض باستصحاب عدم النسخ. فهذه الإشكالات التي أوردت على النائيني بالترتيب.

وقد ذكرنا ان الصحيح ما ذكره سيدنا بتقريب منا:

أن نسبة الجعل للمجعول نسبة الإيجاد للوجود، فتنقيح حال المجعول بإجراء الاستصحاب في الجعل ليس من الأصل المثبت في شيء، بلا حاجة لمسلك جلاء الواسطة أو مسلك خفاء الواسطة، فإن ذلك فرع الاثنينية، إذن لا يصلح جواب المحقق النائيني.

وصل الكلام إلى جواب السيد الشهيد على اصل المسألة.

118

**الجواب الثالث:** في جواب المعارضة ما ذكره السيد الشهيد (قده)، وبيانه بذكر مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** إن هناك اتجاهين في تعدد الجعل والمجعول:

**الاتجاه الأول:** ما ذهب اليه المشهور من أن هناك جعلاً ومجعولاً، وأن المجعول يحدث بحدوث الموضوع الخارجي. كان للقضية الشرعية نحوين من الثبوت، ثبوتاً تقديرياً، وثبوتاً فعلياً.

فكما أن القضايا التكوينية لها نحوان من الثبوت، مثلاً الغليان عند وضع الماء على النار، له ثبوت تقديري عند وجود الماء، وثبوت فعلي عند وضع الماء على النار واكتساب الحرارة. فكذلك القضية الشرعية، فإذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع، كان للوجوب ثبوت تقديري قبل حصول الاستطاعة، وثبوت فعلي بعد حصولها. وبناءً على هذا المسلك المشهور، لا يجري استصحاب عدم الجعل لنفي المجعول، والسر في ذلك: أن المنجزية إما أثر للمجعول، كما قد قرره المشهور، او أثر للجعل وللمجعول، فإن كانت المنجزية كمنجزية حرمة شرب الخمر مثلاً أثراً للمجعول، أي للحرمة الفعلية بفعلية وجود الخمر، فاستصحاب عدم جعل الحرمة لا ينفي الحرمة الفعلية إلا بالأصل المثبت. إذن فاستصحاب عدم الجعل لا أثر له كما ذكر النائيني. وإن قلنا إن المنجزية أثر للجعل وللمجعول، بمعنى أن من علِم بحرمة شرب المتنجس تنجزت عليه الحرمة وإن لم يوجد متنجس، كما أن من علِم بوجود متنجس تنجزت عليه الحرمة أيضاً، فهناك منجزية للجعل ومنجزية للمجعول، فأيضاً استصحاب عدم حرمة شرب المتنجس تنفي المنجزية التي هي أثر للجعل، ولا تنفي المنجزية التي هي أثر للمجعول. وبناءً على ذلك فلا يتعارضان، إذ أحدهما لا ينفي أثر الآخر. هذا بلحاظ مسلك المشهور.

**الاتجاه الثاني:** قال وهو الصحيح، ان لا مجعول وراء الجعل يحدث بحدوث الموضوع، إذ ما هو المقصود بوجود المجعول؟ هل الوجود الحقيقي؟ أم الوجود الاعتباري ام الوجود التجوزي؟ وكلها باطلة. أما الوجود الحقيقي، بأن يُدّعى انه بعد وجود الموضوع خارجا يوجد المجعول وجوداً خارجياً. فهذا باطل بالضرورة، لأن الأمور الاعتبارية لا توجد وجوداً خارجياً، وأما الوجود الاعتباري: بأن يُدّعي أنه بعد حدوث الموضوع وجد في نفس المولى اعتبار آخر نسميه بالمجعول، فهو كاذب بالوجدان، اذ ليس في نفس المولى إلا الجعل الأول. وأما الوجود التجوزي، بمعنى أن المجعول وجد تسامحاً وتجوزاً بعد وجود الموضوع، فالوجود التجوز لا قيمة له إذ ليس موضوعاً لأثر. فثبت أن ليس وراء الجعل الصادر من المولى مجعول، بل ليس إلا وجود الموضوع خارجاً.

**المطلب الثاني:** بعد المفروغية عن عدم وجود المجعول، وأن ليس إلا الجعل، فهذا الجعل تارة يلحظ بالنظر العقلي، وتارة يلحظ بالنظر العرفي، وعلى النظر العقلي لا يجري إلا استصحاب عدم الجعل، وعلى النظر العرفي لا يجري إلا استصحاب المجعول، أي البقاء. ولا يمكن الجمع بين اللحاظين عقلاً، فتعيّن أخذ دليل الاستصحاب بأحد اللحاظين. وبناءً على ذلك فلا يتصور تعارض الاستصحابين، استصحاب عدم الجعل الزائد، واستصحاب المجعول، بيان ذلك: قال: إذا لاحظنا الجعل بالنظر العقلي فهذا يعني أننا لاحظنا القضية الشرطية بما هي صورة مرتسمة في نفس المولى وفي عقل المولى، فهذا هو الجعل بالنظر العقلي الدقيق، إذ لا يوجد شيء إلا الصورة المرتسمة في ذهن المولى، ولذلك سمّاه بالحمل الشائع، لأنه نظر للجعل بما هو وجود في ذهن المولى، فإذا نظرنا للجعل بالنظر العقلي فلا يتصور فيه بقاء عقلاً كي يستصحب البقاء؛ لأن المولى إذا قال في عقله: الماء المتغير بالنجاسة نجس. فنسأل: لو أن المولى واقعاً جعل النجاسة لما بعد زوال التغير أيضاً، فهل النجاسة بعد زوال التغير بقاءٌ للنجاسة قبل الزوال؟ أم لا؟ **الصحيح،** إذا نظرنا للجعل كصورة في ذهن المولى فلا يكون الجعل للنجاسة بعد الزوال بقاءً، بل هو في عرض الأول، فإن الصورة المرتسمة واحدة، اما جعل النجاسة للماء في الحالين او جعل النجاسة للماء في حال ما قبل الزوال. فالجعل لما بعد الزوال ليس امتداداً وبقاءً بل هو في عرض الأول، ولذلك لا يتصور في الجعل بالنظر العقلي حدوث وبقاء، بل هو صورة واحدة، يدور أمرها بين الوجود والعدم. فبناءً عليه، لو شككنا بالنظر العقلي هل أن النجاسة جُعلت للماء بعد زوال التغير، فلا يجري الا استصحاب العدم، أي استصحاب عدم الصورة المتضمنة لنجاسة ما بعد الزوال. ولا يجري استصحاب البقاء، إذ لا يتصور في الصورة بقاءٌ.

ثم إذا نظرنا للجعل بالنظر العرفي، فإن العرف لا يلتفت إلى ذهن المولى فضلا عن الصور التي فيه، وإنما العرف يرى أن الجعل وصف للموضوع، فيقول: الماء نجس لتغيره بالنجاسة، الرجل المستطيع يجب عليه الحج، العين المحازة ملك. وأشباه ذلك. فبمجرد أن يتوجه العرف للحكم يراه وصفاً للموضوع الخارجي، وهذا ما عبّر عنه بالحكم بالحمل الأولي، لأن حقيقة الحكم بنظر العرف هي هذا الوصف، فلذلك اعتبره الحكم بالحمل الأولي. وعلى ضوء هذا النظر العرفي فيتصور حدوث وبقاء، لأنه كسائر الأوصاف، يحدث بحدوث الموضوع ويبقى ببقاءه، ما لم يطرأ الغاية، فإذا شككنا في وجود النجاسة بعد زوال التغير، استصحبنا بقاء الوصف، ولا معنى حينئذٍ لاستصحاب عدم الجعل، إذ لا معنى مع التحفظ على الوصف أن يقال الماء الذي زال تغيره لم يتنجس، فإن هذه قضية لا معنى لها، والسر في ذلك: أن الماء الذي زال تغيره هو عين الماء الذي تغير بالنجاسة. وليس وجودين عرفاً، بل وجود واحد تغيرت حالته، لا وجودان، فإذا كان وجود الموصوف بالنظر العرفي واحداً وقد اتصف هذا الموصوف بالنجاسة فلا معنى الا لاستصحاب بقاء الوصف، ولا معنى لإجراء عدم الوصف بعد ثبوته. ولا يمكن الجمع بين اللحاظين العقلي والعرفي، لأن لحاظ الحكم بالنظر العقلي مستلزم لعدم قابلية البقاء، إذ لا تقبل الصورة بلحاظ متعلقها البقاء، بينما الحكم بالنظر العرفي يقتضي ضرورة قابلية البقاء، ولا يمكن الجمع بين لحاظ لا يقبل البقاء، ولحاظ يستلزم قابلية البقاء، فلا محالة لابد من تحكيم أحدهما. وحيث أن المدار في الأحكام والقوانين الملقاة إلى العرف على نظر العرف، لأنه محور الامتثال. فالعرف لا يرى الا الحكم وصفاً فلا يجري الا استصحاب البقاء، ولا معارضة، لأن استصحاب عدم الجعل يبتني على النظر العقلي، وهو ملغىً عرفاً.

**فإن قلت:** إذا كان المناط هو النظر العرفي فلا يجري الا استصحاب البقاء، فكيف تجرون استصحاب عدم الجعل عند الشك في الجعل، وكيف تجرون استصحاب عدم النسخ؟ وقد تشبث بعض تلامذته بهذه الإشكالين، مع انه دفعه في المتن.

فقال: بأن استصحاب عدم الجعل هو عبارة عن استصحاب عدم الاتصاف، مثلاً: إذا شككنا هل أن التدخين محرّم أم لا؟ فيجري استصحاب عدم اتصاف التدخين عند وجوده بالحرمة.

فمرجع استصحاب عدم الجعل لاستصحاب عدم حدوث الاتصاف لا الى استصحاب عدم الجعل بمعنى عدم الصورة. كما ان استصحاب عدم النسخ مرجعه الى استصحاب الاتصاف.

فالنتيجة: عدم ورود هذا الاشكال عليه.

**المطلب الثالث \_الأخير\_**: ليس مقصودنا بالاتصاف اتصاف الموضوع الخارجي، بل مقصودنا بالاتصاف اتصاف الموضوع الكلي وإن لم يوجد خارجاً، فالعرف بمجرد أن يتلقى أن الخمر حرام، يقول: اتصف الخمر بالحرمة، واتصف المستطيع بالوجوب، واتصف الماء المتغير بالنجاسة وإن لم يوجد شيء منها، ولذلك يجري استصحاب الاتصاف بمعنى استصحاب عدم النسخ وإن لم يوجد موضوع في الخارج، والسر في ذلك: انه لا خصوصية عقلا وعرفا لوجود الموضوع خارجاً، بل يكفي في لحاظ آثار الحكم هو اتصاف الموضوع الكلي بالحكم الشرعي. او فقل: المدار على الوجود العنواني للموضوع لا على الوجود الخارجي.

119

هنا عدّة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: ذكرنا فيما سبق أن المجعول هو اعتبار عقلائي عند حدوث الموضوع، إما بنحو انحلال الخطاب لخطاب في حق المكلف، أو بنحو اتصاف الموضوع بالوصف الوارد في لسان الدليل، وليس ذلك أمراً خارجاً عن إطار الاعتبار العقلائي. والسيد (قده) في ( البحوث، ج6، ص147)، أفاد بأن المجعول الجزئي ثابت ويجري فيه الاستصحاب.

فقد ذكر هناك: أن المجعول الجزئي كنجاسة هذا الثوب او طهارة هذا الماء، أو طهارة المصلي وإن كان أمراً اعتبارياً وهمياً، إلا أنه في طول اعتباره يشمله دليل الاستصحاب، حيث يتصور فيه الحدوث والبقاء.

فما ذكره في المجعول الجزئي بعينه يأتي في المجعول الفعلي، أو في المجعول الذي اعتبره وصفاً للموضوع الكلي.

**الملاحظة الثانية**: أفاد (قده) بأن العرف لا يتلفت للجعل كصورة في ذهن المولى، وهذا صحيح. إلا أن عدم التفات العرف للجعل بما هو صورة في ذهن المولى لا يعني عدم التفات العرف لعملية الجعل والإنشاء، فإنها من المرتكزات العرفية، وبالتالي إذا شكّ المكلف في أن عملية الجعل هل نالت النجاسة بعد زوال التغير أم لا؟ فيجري حينئذٍ استصحاب عدم نيلها وهو أمر عرفي، وينتفي به نجاسة الماء بعد زوال التغيّر لما ذكرنا سابقاً من أن العُلقة بينهما علقة الإيجاد والوجود بنظر العرف، فاستصحاب عدم جعل نجاسة بعد زوال التغير ينفي النجاسة، كاستصحاب عدم ولادة المرأة لنفي وجود الولد.

**الملاحظة الثالثة**: قال أن اللحاظين وهما لحاظ الجعل بنحو يجري استصحاب العدم، ولحاظ الجعل بنحو يجري استصحاب الوجود، لا يمكن الجمع بينهما. وأن أحد اللحاظين عقلي والآخر عرفي.

وفيه: بأن كلا اللحاظين عرفي، ولا يمتنع الجمع بينهما، والسر في ذلك:

ما ذكرناه سابقاً من أن الجعل الكلي، اي قول المولى (يجب الحج على المستطيع)، تارة يلحظه العرف بنحو مفاد كان التامّة، وتارة يلحظه العرف بنحو مفاد كان الناقصة، وكلا اللحاظين عرفي. فإن لحظه بنحو مفاد كان التامّة، وشكّ، هل أن هذا القانون واسع يشمل حال ما بعد زوال التغيّر؟ فيستصحب عدمه، اي عدم السعة. وإذا لاحظه بنحو مفاد كان الناقصة أي بما هو وصف للماء، فيقول: هذا الماء اتصف بالنجاسة ويُشك في بقاء الاتصاف، فيستصحب، فيتعارض الاستصحابان. وكلاهما بحسب اللحاظ العرفي.

وقد أشكل عليه تلميذه المقرر للبحث، بإشكالين:

الإشكال الأول: إن الجعل وإن كان بالنظر العقلي هو عبارة عن صورة مرتسمة في ذهن المولى، ولكنه بهذا النظر العقلي يجري فيه الاستصحاب، والسر في ذلك ان العرف ليس حجة في تشخيص المصاديق وإنما هو حجة في تحديد المفاهيم، فقول العرف "هذا ليس مصداقاً للجعل" لا يضر ما دام العقل يراه مصداقاً، والمهم أن اركان الاستصحاب تشمله، ولو كان بالنظر العقلي، فإذا تصورنا أن المنجزية العقلية تترتب على الجعل بما هو صورة في ذهن المولى، جرى الاستصحاب، فإن لهذه الصورة يقيناً سابقاً بعدمها، وشكاّ لاحقاً فيجري الاستصحاب.

ولكن هذا لا يرد على السيد الشهيد، والسر في ذلك: أنه يدّعي تحديد المفهوم ولا يدعي تشخيص المصداق، لجهة ثبوتية وإثباتية.

أما الثبوتية، فهي يرى ان المرتكز العقلائي لا يرى حقيقة للحكم إلا ما كان وصفاً، وأما ما هو صورة في ذهن المولى فلا يراه حكماً مفهوماً لا مصداقاً، ولذلك فالآثار لدى المرتكز العقلائي تترتب على الحكم الوصف، لا على الحكم الصورة.

أو إثباتية، وهي أن هذه العناوين الواردة في القانون الشرعي والعرفي من وجوب وحرمة وملكية وزوجية وسائر الاحكام تكليفية او وضعية، فإن العرف لا يتلقاها مفهوما إلا كوصف للموضوع، لذلك بما أن هذه القوانين ملقاة للعرف والعرف لا يفهم منها الا ما كان وصفا للموضوع، فهذا الذي منع من شمول دليل الاستصحاب لإجراءه في الجعل بما هو صورة.

**الملاحظة الثانية**: (ذكر السيد الشهيد) أن لحاظ الجعل ولحاظ المجعول، لا يمتنع الجمع بينهما ولا تهافت في الجمع بينهما، والسر في ذلك:

أن تصور التهافت فرع اتحاد الجعل والمجعول، فإذا قلنا الجعل والمجعول واحد، فكيف يعقل لحاظ هذا الواحد بنحو لا يتضمن البقاء، وبنحو يتضمن التعدد، فهذا نحو تهافت في اللحاظ للشيء الواحد، لكن إنما يُقال باتحاد الجعل والمجعول بالنظر العقلي، وإلا بالنظر العرفي هما شيئان، فإذا كان الجعل والمجعول بالنظر العرفي شيئين فحينئذٍ يقال: بأن العرف إذا نظر للقضية الشرطية في نفسها فهي جعل، وإذا نظر لها كوصف للموضوع الكلي فهي مجعول. فإذا كانا شيئين بنظر العرف إذن فالجمع بينهما مما لا تهافت فيه، ويجري استصحاب العدم بلحاظ الأول، واستصحاب الوجود بلحاظ الثاني.

وهذه الملاحظة صحيحة لما ذكرناه في الملاحظة الثالثة.

**ولكن (السيد الهاشمي)** أفاد بأن يمكن تعميق كلام السيد الشهيد بنحو لا ترد عليه هذه الشبهات، وذلك بلحاظ ركنين:

الركن الأول: إن موضوع المنجزية ليس هو الجعل بما هو صورة، ولا بما هو إنشاء، وإنما موضوع المنجزية الجعل بما هو منطبق على العنوان الذي صدق على المكلف، مثلاً، وجوب الحج على المستطيع بما هو صورة او بما هو إنشاء ليس منجزاً على المكلف، اي بالحمل الشائع ليس منجزاً، ولكن بما هو حاكٍ ومرآة لعنوان المستطيع المنطبق على المكلف منجز. فإنه متى أخذ فيه حيثية الحكاية كان حملاً أولياً. وبالتالي في حكايته عن المستطيع الخارجي يكون منجزاً. فالمنجز الجعل إذا شمل العنوان المنطبق على المكلف لا مطلقاً. وهذا ما يدّعيه السيد الشهيد.

ولكن يلاحظ على هذا الركن: أن موضوع المنجزية لا يتوقف على إحراز انطباق هذا الجعل على العنوان الصادق على المكلف، فمتى ما علم العبد بوجود جعل في ذهن المولى وعلِم بوجود موضوع خارجاً وإن لم يحرز انطباقه على عنوان معيّن حكم العقل بمنجزية هذا الجعل، لأن المكلف احرز صغراه وإن لم يشخصها، غايته ان هذا علم إجمالي والعلم الإجمالي منجز، فلا يتوقف المنجزية على احراز انطباق هذا الجعل على العنوان الصادق على المكلف.

120

ذكرنا فيما سبق، أنه قد يقال (ذكره في اضواء واراء) في تعميق ما ذكره السيد الشهيد (قده) أن هناك ركنين:

**الركن الأول**: إن الجعل بما هو إنشاء أو صورة لا تنجز له في حق المكلف، والشاهد على ذلك أن المكلف لو علم بالجعل ولم يعلم متعلقه، أو علم بمتعلقه ولم يعلم انطباقه على عنوان محدد في الخارج، فإنه لا تنجز له بالوجدان، فمن يعلم بوجوبٍ قد صدر من المولى ولا يعلم له متعلقاً، أو يعلم بوجوب صوم أو حج، ولا يعلم انطباق موضوعه على معيّن في الخارج، فليس بمنجز.

وهذا شاهد على أن المنجز هو الجعل الذي يشمل عنواناً معيناً في الخارج، لا من باب أن هذا العنوان طرف للجعل، فإن طرف الجعل بالحمل الشائع هو العنوان القائم بنفس المولى، وإنما هذا العنوان هو المرئي والمحكي للجعل بالحمل الأولي.

**الركن الثاني**: أن المجعول بالحمل الأولي الذي هو عين الجعل بلحاظ حكايته عما في الخارج إما أن يضاف إلى جعل فرغ عن تحققه أو لا، فإن أضيف إلى جعل فرغ عن تحققه، كما اذا حدثت النجاسة في الماء بعد تغيره، فهنا المجعول أضيف إلى هذه النجاسة المفروغ عن تحققها، ففي هذه الصورة لا يتصور استصحاب العدم، بل لا يتصور الا استصحاب الوجود، إذ بعد المفروغية عن وجود النجاسة بسبب التغير فلا يحتمل استصحاب للعدم، إذ أنّ هناك علماً إجمالياً للجعل، وإنما يُتردد في سعته وضيقه، أي في امتداده، فحيث عُلِم بوجود الجعل فلا مجال لاستصحاب العدم. وإذا لم يضف المجعول لجعل فُرغ عنه بل نُظر الى المجعول في نفسه، كقضية حقيقية، من دون إضافتها لشيء، فهنا إما أن يكون الشك في الحدوث كأن يُشك في حدوث الحرمة للتدخين، فيستصحب عدمه، والاستصحاب العدمي هنا للجعل بالحمل الأولي لا بالحمل الشائع. لأنه استصحاب لعدم هذه القضية المجعولة.

وإن كان الشك في النسخ جرى استصحاب عدم النسخ، إذن فلا يُتصور شقٌ رابع، إذ الاستصحاب إما لجعل فرغ عن وجوده فيستصحب بقاءه، أو لمجعول شُك في حدوثه فيستصحب عدم حدوثه، أو لمجعول شُك في نسخه فيستصحب عدم نسخه، فليس هناك في الشقوق المفروض استصحاب لعدم الجعل الزائد.

**فتلّخص من الركنين**: أن ما يريده السيد الشهيد (قده) ليس ما يظهر من التقرير، وهو أن المحذور في الاستصحابين، أي استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد هو التهافت بين اللحاظين، بمعنى أن لا يمكن الجمع بين اللحاظين. ليس هذا المحذور.

إذ يمكن الجمع بين اللحاظين بحيث يشملهما دليل الاستصحاب، إنما المحذور هو أنه لا يوجد مركبان للاستصحاب أصلاً، مركب يجري بلحاظه استصحاب العدم، ومركب يجري بلحاظه استصحاب الوجود، والسر في ذلك: أن المركب المحتمل لاستصحاب عدم الجعل الزائد هو ملاحظة الجعل بما هو صورة، أو ملاحظة الجعل بما هو إنشاء، فإنه حينئذٍ \_أي اذا لوحظ بما هو صورة \_ يقال: وجدت صورة وهي نجاسة الماء حين تغيره ونشك في الصورة الأخرى، وهي نجاسته عند زوال تغيره، فيستصحب العدم، فمركب استصحاب العدم متوقف على ملاحظة الجعل كصورة في ذهن المولى، والمفروض أن الجعل بهذا النحو لا تنجز له، كما ذكرنا في الركن الأول، فلا استصحاب للعدم إلا بنحو لا تنجز له، وما له التنجز لا يجري فيه الا استصحاب الوجود، فأين تعارض الاستصحابين.

**فإن قلت**: ألا يمكن أن يقال إن المجعول بالحمل الأولي وهو هذه القضية الحقيقية، أي وجوب الحج على المستطيع أن نجري فيها استصحاب العدم، فنقول: لا ندري هل هذه القضية قانون موسّع يشمل وجوب الحج بعد زوال الاستطاعة أم لا؟ فنجري استصحاب عدم صدور القانون الموسّع، فيتعارض هذا مع استصحاب الوجوب بعد زوال الاستطاعة.

**قلت:** إن هنا منجزيتين، إذا علم العبد بأن القانون واسع فسعة القانون منجزة في حقه، وإذا علم العبد بأن الوجوب الذي صار فعلياً لفعلية الاستطاعة باقٍ بعد الزوال، أيضاً تنجز في حقه، فهناك تنجزان: تنجز للقانون الكلّي إذا كان واسعاً، وتنجز للوجوب الفعلي لو كان باقياً، فبناءً على ذلك استصحاب عدم صدور القانون الموسّع ينفي التنجز من جهته وهو التنجز الناشئ عن سعة القانون، ولا ينفي التنجز الناشئ عن بقاء الوجوب الفعلي، فنحتمل التنجز من الجهة الأخرى، فلابد أن يؤّمن العبد نفسه من الجهة الأخرى، وهي: هل أن الوجوب الذي صار فعلياً لفعلية الاستطاعة باقٍ بعد زوالها؟ أم لا؟ فلابد من التأمين من هذه الجهة. ولو أراد العبد أن ينفي بقاء هذا الوجوب باستصحاب عدم جعل قانون موسّع، لكان أصلا مثبتاً، فإن نفي صدور قانون موسّع لازمه عقلاً نفي بقاء الوجوب بعد زوال الاستطاعة، وإن ادُعي ان نجري الاستصحاب العدمي في نفس الوجوب الفعلي بأن نقول: لا ندري هذا الوجوب الذي صار فعلياً بفعلية الاستطاعة هل هو واسع بقاءاً أم لا؟

فيقول بان الوجوب الفعلي ليس واجداً لأركان استصحاب العدم، بل ليس واجداً إلا لأركان استصحاب الوجود.

ومضافاً إلى الملاحظة التي ذكرناها وهي العمدة في هدم هذا التصوير، أن المكلف متى علم بوجود جعل في ذهن المولى وعلم بأن موضوعه موجود خارجاً وإن لم يعلم ما هو متعلق هذا الوجوب وإن لم يعلم انطباق العنوان على الموجود في الخارج، فإن مجرد هذا العلم كافٍ في المنجزية، فدعوى أن مركب استصحاب العدم مما لا منجزية له ممنوعةٌ.

**الملاحظة الثانية**: ما ذكرناه فيما سبق، وهو أن المجعول \_اي القضية الصادر من المولى\_ لها لحاظان عرفيان وإن كانا شيئا واحداً، لحاظ لها بنحو مفاد كان التامة، ولحاظ لها بنحو مفاد كان الناقصة أي انها وصف للموضوع، وباللحاظ الأول يجري استصحاب عدم وجود قانون موسّع، وباللحاظ الثاني يجري استصحاب البقاء، وهما متعارضان على كل حال. أي ان قلنا كما هو الصحيح، إن استصحاب عدم القانون الموسّع ينفي بنفسه بقاء الوجوب الملحوظ وصفاً، والسر في عدم المثبتية أنهما شيء واحد فيتعارضان، أو أنه لا ينفيه ولكن يتعارضان من حيث الأثر، فإن أثر استصحاب عدم قانون موسّع المعذرية من جهة الوجوب المحتمل بعد زوال الاستطاعة، والأثر المترتب على استصحاب الوجوب الوصف هو المنجزية، فيتعارضان أثراً. لأن العقل لا يرى منجزيتين، أو سببين للتنجز، إنما المنجز واحد كما أصرَّ عليه السيد الشهيد (العلم بالجعل والعلم بالموضوع الخارجي)، فإذا علم بهذين لم يحصل الا تنجز واحد، وإن لم يعلم بالمجموع فلا منجزية أصلاً.

**فتبين**: أن الصحيح هو تعارض الاستصحابين وعدم تمامية هذا التمحيص بحسب العبارة الواردة.

121

ما زال الكلام في الوجوه التي دفع بها دعوى التعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد.

**الوجه الرابع:** وهو ما أفاده المحقق العراقي (قده)، وصاغه السيد الأستاذ (دام ظله) بصياغة أخرى تدفع بعض الإشكالات.

**ومحصّله في أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** هل أن الجعل بمعنى القضية الحقيقية، والمجعول وهو الفعلي لفعلية الموضوع، هل هما متغايران وجوداً؟ أم متحدان وجوداً؟

وعلى فرض تغايرهما وجوداً فهل تغايرهما بتمام الحقيقة؟ أو بنسبة الجزء والكل. وعلى فرض اتحادهما فهم هما متحدان من حيث الوجود الرابط أم لا؟

فهنا محتملات أربعة، على محتملين منها يكون تنقيح المجعول بالاستصحاب في الجعل من قبيل الأصل المثبت. وعلى محتلمين آخرين ليس كذلك.

**المحتمل الأول:** إن الجعل وهو القضية الحقيقية التي قال عنها المولى: الماء المتغير بالنجاسة متنجس، والمجعول ألا وهو نفس هذه القضية عندما تكون فعلية لفعلية الموضوع وهو الماء المتغير في الخارج. هذان متغايران بتمام الحقيقة والوجود. فوجود أحدهما غير الآخر.

ومن الواضح على هذا المحتمل أن تنقيح الحال في الثاني (المجعول الفعلي) بإجراء الاصل في الأول، وهو القضية الحقيقة من الاصل المثبت لا محالة.

**المحتمل الثاني:** أنهما متغايران، لكن بنسبة الجزء للكل، لا بتمام الحقيقة، أي أن المجعول الفعلي مركّب من جزئين: القضية الحقيقية، وفعلية الموضوع. فنسبة الجعل (القضية الحقيقية) للمجعول، نسبة الجزء للكل.

وبناء على هذا المحتمل فإن تنقيح الثاني بالأول ليس من الأصل المثبت، لأن المرّكب ينتفي بنفي أحد جزئيه، ويثبت إذا أحرزنا الجزء الآخر بالوجدان والجزء الأول بالأصل.

**المحتمل الثالث:** أن الأول عين الثاني حقيقة ووجوداً، وهذا مسلك من أنكر المجعول، وقال: ليس هناك إلا الجعل.

ومن الواضح حينئذ أن لا مثبتية مع دعوى العينية.

**المحتمل الرابع:** أن الجعل والمجعول متحدان في الوجود المحمولي، ومختلفان في الوجود الرابط، أي لم يصدر من المولى وجودان، بل ما صدر منه القضية الحقيقية فقط.

لكن هذه القضية الحقيقية لها ارتباطان: ارتباط بموضوعها في وعاء الاعتبار، فيقال: هناك ارتباط بين وجوب الحج وبين كليّ المستطيع في وعاء الاعتبار، وبهذا اللحاظ تكون القضية الجعلية جعلاً.

ولها ارتباط آخر بموصوفها وهو الموضوع الفعلي في الخارج، وبهذا اللحاظ تسمى مجعولاً. وهذا المحتمل هو الموافق للمرتكزات العقلائية، فهل إثبات الثاني بالأول من الأصل المثبت؟ أم لا؟ هذا ما يأتي بيانه.

**الأمر الثاني: [[74]](#footnote-74)** ذكر في الحكمة الفرق بين المعقول الثاني باصطلاح المناطقة والمعقول الثاني باصطلاح أهل الحكمة.

إن كان الإتصاف كالعروض في عقلك فالمعــــــول بالثـــــــاني صفي

بمـــــــــا عروضـــــه بعقـــــلنا ارتســـــــم بالعـــــين أو فيـــه اتصافه رسم

فالأول المنطـــــــــــق كالمعـــــــرّف ثانيهما مصطلح للفلســـفي

وبيان ذلك: أن عروض الوصف لموضوعه، تارة يكون في الذهن بمعنى أن وجود العرض في الذهن، وتارة يكون في الخارج.

ولكن، اتصاف المعروض بهذا الوصف الذي عرض له، تارة يتحد مع العروض، وتارة يختلف عنه، فهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون العروض والإتصاف كلاهما في الذهن، كأن يقال: الإنسان نوع. فإن النوعية لا تحصل لها في غير الذهن، فالعروض ذهني، كما أن المتصف بالنوعية ليس الإنسان الخارجي، بل الذهني. فالنتيجة: أن هذا هو المعقول الثاني باصطلاح المناطقة.

الصورة الثانية: أن يكون العروض والإتصاف في الخارج. كقولنا: الجسم متحرك، وهذا هو المعقول الأولي.

الصورة الثالثة: أن يكون العروض في الذهن، لكن الإتصاف في الخارج. بمعنى أن وجود العرض ليس خارجياً بل ذهني، لكن مع ذلك الموضوع الخارجي يتصف به اتصافاً حقيقياً بلا تجوّز. مثلاً: أتصاف الإنسان بالإمكان. فإن الإمكان الذي هو عبارة عن عدم كون الوجود ذاتياً له، هذا أمر ذهني، تحليلي، فإن الذهن إذا لاحظ ماهيّة ما ليس بواجب الوجود، رأى أن الوجود ليس ذاتياً لها، فهذا الوصف المنتزع من حاق الماهيّة، تحليل ذهني، فعروضه لماهيّة الإنسان ذهني لا محالة، لكن مع ذلك الإنسان الخارجي كزيد وبكر، يتصف بالإمكان إتصافاً حقيقياً بلا تجوّز. وهذا معقول ثانٍ في اصطلاح الفلاسفة.

والسيد الشهيد (قده) كبعض مشائخنا القميين (دام ظله) أنكر ذلك، وقال: هذا مما لا يُعقل، لأن العروض والإتصاف واحد، إذ لا معنى للعروض إلا باتصاف الموضوع له. ومن الواضح أن عروض شيء على شيء يقتضي وحدتهما وجوداً وإلا فكيف يعرض عليه؟ إذ لا يعقل عروض ما في الخارج على ما في الذهن والعكس.

فإذا كان العروض هو الإتصاف والعروض فرع الوحدة في الوجود، فلا يتصور أن يكون العارض ذهنياً والمتصف خارجياً. فهذا ليس من الحكمة.

ولكن عند التأمل في كلام أهل الحكمة يتضح أن المقصود شيء آخر. يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

122

وصل الكلام بيان المعقول الثاني باصطلاح أهل الحكمة، وبيان ذلك بذكر عدة مطالب:

**المطلب الأول:** أن المحمول في القضية على أقسام ثلاثة:

**القسم الأول:** ما يكون إدراك الذهن لها عن طريق الاتصال بالواقع، سواء كان الواقع وجدانياً كإدراك الجوع والعطش، أو كان الواقع حسياً كالقيام والقعود، فهذا النوع من المحمولات يعبّر عنه بالمعقول الأولي.

**القسم الثاني**: ما لا يمكن تعقله إلا بتعقل أمر سابق عليه، بمعنى أن تعقل أمر سابق عليه حيثية تعليلية لتعقله، مثلاً: اتصاف الإنسان بالكليّة، أو بالنوعية، فإن هذا الإتصاف لا يمكن للذهن نيله إلا بعد تعقل نفس الإنسان في رتبة سابقة، فلأجل أن تعقله متفرع على تعقل شيء عُبّر عنه بالمعقول الثاني، وعلى ذلك قام علم المنطق، فإن علم المنطق يرتكز على هذا القسم من المحمولات، كالكليّة، والمعرفيّة، وأقسام القضايا.

**القسم الثالث:** ما كان الإتصاف به خارجياً لكنه في نفس الوقت أمر ذهني، مثلاً: الضرورة، الإمكان، الشيئية، القوة، الفعل، ونحو ذلك. فعندما يقال وجود المعلول ضروري عند وجود العلّة، فإن المتصف بالضرورة ليس هو مفهوم العلّة أو مفهوم المعلول، وإنما المتصف بالضرورة نفس الوجود الخارجي، أي أن الوجود الخارجي للمعلول هو المتصف بالضرورة عند وجود العلّة، أو عندما يقال: الإنسان ممكن، فالمتصف بالإمكان نفس هذا الوجود، لا مفهوم الإنسان، أو عندما يقال: الإنسان متحرك بالقوّة، أو متحرك بالفعل، أو وجود الباري واحد، أو وجود الماهية كثير، كل هذه المفردات تشترك في أن المتصف بها الوجود الخارجي، وفي نفس الوقت ليست هي خارجية، فإنه ليس وراء وجود المعلول في الخارج شيء يسمى بالضرورة، أي ليس وراء وجود العلة إلا وجود المعلول، وأما الضرورة فليس لها وجود، أو عندما يقال: الانسان الموجود ممكن، فإنه لا يرى للإمكان وجود وراء وجود الإنسان، وهكذا سائر المفردات. فإن هذه المفردات في الوقت الذي يتصف بها الوجود الخارجي لا وجود لها خارجاً، وإنما هي أمور تحليلية ذهنية. فإن الذهن يقوم بتحليل المحمولات إلى ضرورة وإمكان وامتناع، وقوة وفعل، ووحدة وكثرة. وهذه المفردات قوام الفلسفة فانها تدور على هذه المفردات. لذلك وقعت الحيرة في تخريج هذا النوع من المحمولات، كيف يجمع بين كون المتصف بها الوجود الخارجي وفي نفس الوقت هي ليس أموراً خارجية.

**المطلب الثاني:** عند مراجعة كلام أهل الحكمة فلا يوجد في كتب الشيخ الرئيس أو الخواجة نصير اصطلاح المعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة بل ليس الا اصطلاح المعقول الثاني عند المناطقة، نعم ذكر صاحب الاسفار هذه العبارة (العروض غير الاتصاف)، ولكن لم يذكر مصطلح (المعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة). وأول من تعرض له صاحب (شوارق الإلهام، ج1، ص71)، حيث ذكر: بأن العارض على ثلاثة أقسام: تارة يكون خارجياً بوجوده، وتارة يكون خارجياً بنفسه، وتارة لا يكون خارجياً لا بوجوده ولا بنفسه.

ومثّل للأول: وهو ما إذا كان خارجياً بوجوده، كالقيام والقعود. وما كان خارجيا بنفسه لا بالوجود، كالوجود، فإن الوجود والعدم خارجي لا بوجود، بل بنفسه، فقال: إذا قيل الإنسان موجود فوجود الموجودية لا بوجود، بل هو بنفسه خارجي، كالإنسان. كما إذا قلنا الإنسان في سطح القمر معدوم، فإن الإتصاف بالمعدوم خارجي، لكن خارجي بنفسه لا بوجوده، وجعل سائر هذه المفردات من الخارجي بنفسه لا بوجوده. وما ليس خارجياً، فهو المعقول الثاني باصطلاح المناطقة كالكلية والنوعية والجنسية. وأما الذي صرّح بالمعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة وقسّم الأقسام هو صاحب المنظومة (الملة هادي) الذي صرّح في شرح المنظومة، ان العروض والاتصاف ان كان خارجيا فهو معقول اولي، وان كان ذهنيا فهو معقول ثان باصطلاح المناطقة، وانك ان الاتصاف خارجيا والعروض ذهنيا فهو معقول باصطلاح الفلاسفة. فلذلك ما اشكل به السيد الشهيد في الأصول على هذا التقسيم موجود في شرح المنظومة ممن علّق على كلامه، وهو: ان الاتصاف والعروض شيء واحد وهو عبارة عن ارتباط المحمول بالموضوع، غاية الأمر أن هذا الارتباط من جهة الموضوع يسمى بالاتصاف، ومن جهة المحمول يسمى بالعروض، وإلا فهما شيء واحد، وبالتالي فكيف يتعلق أن يكون الاتصاف خارجيا والعروض ذهني، مع أنهما شيء واحد.

وبعبارة البحوث: أن اتصاف شيء بشيء عبارة عن الاتحاد والاتحاد فرع وحدة الظرف إما الذهن وإما الخارج، ولا يتصور اتصاف خارجي بأمر ذهني، إذ لا يعقل اتحادهما. ولذلك ذهب السيد الشهيد إلى ما ذكره السيد السند (من شراح المنظومة) إلى أن هذه المحمولات أمور واقعية لا ذهنية، بمعنى ان الضرورة والامكان امور مرتسمة في لوح الواقع، والذهن يدركها لا أن الذهن يقوم باختراعها، فهي واقعية وجد ذهن أم لم يوجد، فعندما يرى الذهن أن وجود المعلول ضروري عند وجود العلة، فهو مدرك لأمر واقعي. فلهذا حمل الإمكان على الإنسان وحمل الضروري على الواجب تعالى ليس من باب حمل أمر ذهني على خارجي كي يأتي الإشكال، وإنما هو حمل واقعي على واقعي مثله، فالمحمول والموضوع متحدان في أنهما واقعيان.

**المطلب الثالث:** علّق جملة من الأعلام على هذا المطلب الفلسفي بما يدفع الاشكال الوارد، وبيان ذلك بوجهين:

**الوجه الأول:** ما يبتني على الفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط، وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** القضايا على قسمين: ثنائية، وثلاثية.

القسم الأول: القضية الثنائية، فهي المتكونة من ركنين فقط، وذلك إنما يتم إذا كان مفاد القضية ثبوت الشيء، لا ثبوت شيء لشيء. وهذا إنما يتصور إذا كان الموضوع الماهيّة والمحمول الوجود، كما إذا قيل: الإنسان موجود، فإن مفاد القضية ثبوت الشيء، أي مفاد هل البسيطة أي مفاد كان التامة. ففي هذه القضية لا حاجة للوجود الرابط، إذ ليس الا ثبوت الشيء.

**القسم الثاني**: القضية الثلاثية، وهي ما كان مفادها ثبوت شيء لشيء. كقولنا الإنسان كاتب الإمكان أو بالفعل، فإن مفادها ثبوت الكتابة للإنسان المفروغ عن وجوده، أي أن مفادها هل المركّبة، ومفاد كان الناقصة. لذلك قالوا: تحتاج هذه القضية إلى ركن ثالث وهو الوجود الرابط، حيث إن الإنسان وجود جوهري، وهو وجود في نفسه لنفسه، والكتابة وجود عرضي لكنه أيضاً وجود في نفسه لغيره، فبما أنهما وجودان فلكي يتصور بينهما الحمل الشائع الذي مناطه الاتحاد في الوجود، لابد من الوجود الرابط المعبر عنه بالفارسية (بست) وبالعربية بـ(الهيئة) أو هو. فعلى هذا الأساس فرّق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط.

**المقدمة الثانية:** إن الفرق بين الوجود الرابط والوجود المحمولي بثلاثة فوارق:

**الفارق الأول:** الوجود المحمولي ما كان قابلاً للحمل بنفسه، لأنه معنى أسمي فيقبل الحمل فيقال الانسان موجود أو الكاتب موجود أو الانسان كاتب. وأما الوجود الرابط فلا يقبل الحمل بنفسه، لأنه معنى حرفي لا قوام له الا القوام بالطرفين، وليس المراد به الربط بالحمل الاولي، بل الربط بالحمل الشائع، أي واقع الربط لا عنوان الربط.

**الفارق الثاني**: هناك فرق بين النسبة وبين الوجود الرابط، فإن النسبة في كل قضية سالبة أو موجبة، فاذا قلت: زيد ليس بعالم، فهنا نسبة، وإن كان مفاد القضية سلب الحمل، بينما الوجود الرابط يختص بالقضايا الموجبة وإن كان المحمول فيها أمراً عدمياً، كما إذا قيل زيد أعمى، أو زيد جاهل، فإن المحمول عدمي، لكن القضية موجبة فتحتاج الى الوجود الرابط.

**الفارق الثالث:** وقع بحث في الفلسفة هل ان الوجود الرابط خارجي أم ليس بخارجي، لكنه ليس محل كلامنا، لان المقصود بالوجود الرابط واقع الربط، فمتى ما تصورتم حملا شائعاً فلابد أن تتصورا اتحاداً بين الموضوع والمحمول، والإتحاد إنما يتصور فرع وجود ربط واقعي، فذلك الربط المحقق لمناط الحمل الشائع هو المعبّر عنه بالوجود الرابط، وعلى إثر الفرق بين الوجود المحمولي والرابط يتبين لنا مصطلح الملة هادي والمحقق العراقي والذي صاغه السيد الأستاذ. ويأتي بيان وجه كلامهم.

**والحمد لله رب العالمين.**

123

بعد الفراغ عن بيان الفرق بين الوجود المحمولي والوجود الرابط. يقال إن المحمولات الانتزاعية يكون اتصاف الموضوع بها خارجياً، والمقصود بالاتصاف: الوجود الرابط. وبيان ذلك: أن المحمولات على ثلاثة أقسام:

**القسم الأول:** ما يكون مصداق المحمول خارجاً غير ما هو موضوعه. وهذا هو المعقول الأولي، مثلاً: إذا قيل الانسان قائم، فإن المصداق الخارجي للقيام غير ما هو موضوع القيام، ألا وهو جسم الإنسان.

**القسم الثاني:** ما لا يكون للمحمول مصداق خارجي أصلاً، كما في قولنا: (الإنسان نوع). فإن النوعية ليس لها مصداق خارجي، وهذا هو المعقول الثاني في المنطق.

**القسم الثالث:** ما كان مصداق المحمول هو موضوعه، فليس للمحمول مصداق خارجي غير موضوعه، بل مصداقه الخارجي موضوعه. كما في قولنا وجود الإنسان ممكن، فإنه لا يوجد مصداق خارجي للإمكان غير هذا الوجود، وليس المعني بذلك موارد التركيب الاتحادي، فإن مورد التركيب الاتحادي هو أن يكون مصداق المحمول متحداً مع مصداق الموضوع، مثلاً: غسل اليد بالماء المغصوب هو وضوء وهو غصب، فمصداق المحمول وهو الغصب متحد خارجاً مع مصداق الموضوع، حيث يقال: الوضوء غصب، وهذا ما يُعبّر عنه بالتركيب الاتحادي. وهو ليس مقصودا ًفي المقام، إنما المقصود في المقام أن المحمول منتزع من صميم ذات الموضوع، فالإمكان أي الإمكان الوجودي، منتزع من نفس وجود الإنسان، فبما أنه منتزع من نفس وجود الإنسان فمصداقه الخارجي هو نفس وجود الإنسان وليس شيئاً آخر.

وعلى هذا فالوجود الرابط بين الإمكان الذي هو أمر تحليلي انتزاعي، وبين الوجود الخارجي للإنسان خارجي أيضاً، لأن انتزاع الإمكان الوجودي من وجود الإنسان يحتاج إلى مصحح، والمصحح للانتزاع خصوصية خارجية قائمة بوجود الإنسان، إذ لولا هذه الخصوصية الخارجية القائمة بوجود الإنسان لما صح انتزاع مفهوم الإمكان من الإنسان، وهذه الخصوصية الخارجية هي الوجود الرابط، حيث ذكرنا أمس، ان الوجود الرابط لا يراد به الربط بالعنوان أو الربط بالحمل الاولي، إنما المراد بالوجود الرابط واقع الربط، وما هو ملاك الربط، وحيث إن ملاك الربط بين الإمكان وبين وجود الإنسان الخارجي هو الخصوصية الخارجية القائمة بالإنسان، فلا محالة الوجود الرابط حينئذ خارجي. والنتيجة: لدينا مصطلحين في العروض والاتصاف. فإذا قلنا بالمصطلح الأول من أن العروض والاتصاف بمعنى القيام، أي قيام المحمول بالموضوع، سواء كان قياماً حلولياً، أم قياماً صدورياً. فإنه حينئذٍ لا فرق بين العروض والاتصاف، فقيام المحمول بالموضوع إن نسب إلى الموضوع سُمّي اتصاف، وان نسب إلى المحمول سمي عروض، ويأتي الاشكال السابق. لكن، لدينا مصطلح آخر في العروض والاتصاف:

وهو أن المراد بالعروض وعاء المحمول، وان المراد بالاتصاف الوجود الرابط، فعلى اساس هذا المصطلح نقول: في جميع المحمولات الانتزاعية المحمول وعاءه الذهن، لأن المحمول أمر انتزاعي، فهو أمر تحليلي، فلا محالة وعاءه الذهن، وهذا معنى العروض.

وأما الاتصاف به فهو عبارة عن الوجود الرابط، أي الخصوصية المصححة لانتزاعه، وحيث إن الخصوصية المصححة للانتزاع خارجية، إذن اتصاف الموضوع بالمحمول خارجيٌ. فيقال: اتصاف الانسان بالإمكان خارجي، إذ ليس المتصف بالإمكان هو مفهوم الإنسان بل نفس الوجود الخارجي للإنسان، وليس المتصف بالضرورة مفهوم المعلول بل وجود المعلول خارجاً عند وجود العلة، بل لا يختص ذلك بالمفردات الفلسفية، بل يشمل المحمولات الرياضية ايضاً، فإنه إذا قيل الاربعة زوج، أو الأربعة نصف الثمانية، أو زوايا المثلث تساوي قائمتين، فإن الزوجية ونصف الثمانية والمساواة مفاهيم انتزاعية تحليلية مشتقة من نفس وجود الأربعة أو من نفس وجود زوايا المثلث، والمتصف بها نفس الوجود الخارجي وليس شيئاً آخر.

**الوجه الثاني:** أن المراد بالعروض هو الحمل، والمراد بالاتصاف هو الحمل بنظر العرف، بيان ذلك:

لا ريب في أن جميع الصفات النفسانية ومنها العلم والإرادة والحب، إنما تتعلق حقيقة وعقلا بالصور المنقدحة في النفس، ولكن إنما تتعلق بالصور بما لها من طريقية وفنائية في الخارج. مثلا: عندما أحب زيداً فإن الحب وإن تعلق حقيقة وعقلاً بصورة زيد، لكن بما هو فإن في زيد الخارجي، والعرف يقول: حقيقة وبلا تجوّز المحبوب زيد الخارجي لا صورته. فما هو المحبوب حقيقة عقلاً هو الصورة، وما هو المحبوب حقيقة عرفاً هو زيد الخارجي، وكذلك في العلم والإرادة والرضا، وأشباهها.

والمصحح لكون الموضوع الخارجي هو المتصف حقيقة بنظر العرف أن الصورة لوحظت على نحو الفنائية والطريقية، ولذلك لو قيل للعرف: لا احب زيداً هذا، وإنما أحب صورته، لسخر العرف من ذلك، فما فائدة ان تحب صورته.

إذن المعلوم بالعرض هو المعلوم حقيقة بنظر العرف، والمحبوب بالعرض هو المحبوب حقيقة بنظر العرف.

فالمراد من العروض هنا الحمل، والمراد بالاتصاف الحمل بنظر العرف، والمصحح للحمل الحقيقي هو فنائية الصورة في ذي الصورة.

وعلى هذا يقال: جميع المحمولات الانتزاعية كأن يقال: الإنسان ممكن، وجود المعلول ضروري، أو الإنسان متحرك بالقوّة، فجميع هذه المحمولات حملت على الصورة في الذهن، لكن لما كانت الصورة فانية في الخارج كان الموضوع لهذا المحمول حقيقية بنظر العرف هو الوجود الخارجي، وهذا هو معنى العروض غير الاتصاف.

**فتلّخص بذلك:** أن ما أشكل به بعض شرّاح المنظومة وتبعهم السيد الشهيد (قدست اسرارهم) من أنه لا يعقل أن يكون غير الاتصاف، فهو مبني على مصطلح في العروض والإتصاف غير ما هو مقصود من قال بهذا التقسيم. وأما ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن هذه المحمولات كالإمكان والضرورة والوحدة والكثرة أمور واقعية وإن لم تكن موجودة خارجاً، فهو مبني: أولاً: على أن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، فهذا محل بحث لدى الفلاسفة. فمن يرى الأصالة للوجود فقد فلا يقول بهذا المبنى.

**ثانياً:** إن ما ذكره يصلح تفسيراً للملازمات، كالإمكان والضرورة، ولا يصلح تفسيراً لجميع المحمولات الانتزاعية، إذ من الواضح أن بعضها ليس واقعياً وراء الوجود. مثلاً: عندما يقال: السقف فوقنا. فهل الفوقية لها واقعية وراء وجود السقف؟ وهي من المحمولات الانتزاعية، ونسقها في الإدراك كنسق الإمكان والضرورة، فلا معنى للفوقية إلا أنها مفهوم تحليلي انتزع من السقف، والمصحح لانتزاعه هو خصوصية خارجية، وهي خصوصية المقابلة مع الأرض، لا أن للفوقية واقعاً مع غمض النظر عن الوجود الخارجي للسقف.

**الأمر الثالث:** ما ذُكر في المحمولات الانتزاعية يجري في الاعتبارية، خصوصاً في الأحكام الوضعية. مثلاً: عندما يقول الشارع: الدّم نجسٌ، أو المال المحاز مِلك. فإن من الواضح أن النجاسة محمولة على صورة الدّم في وعاء الاعتبار، لكن المتصف بالنجاسة حقيقة وبلا تجوّز الدّم الخارجي، كما أن الملكية محمول حمل على صورة ما حيز في الذهن، لكن المتصف حقيقة بالملكية بنظر العرف هو نفس المحاز خارجاً، فالمحمولات الاعتبارية كالانتزاعية في هذه النقطة.

وبناءً عليه، يقال: إن الحكم الشرعي كالنجاسة مثلاً، من جهة وجوده المحمولي هو شيء واحد، إذ لم يصدر من الشارع إلا حكم واحد وهو الحكم بالنجاسة، ولكنه متعدد من حيث الوجود الرابط، إذ ارتباط النجاسة بمعروضها غير ارتباطها بموصوفها، فارتباط النجاسة بمعروضها في وعاء الاعتبار في ذهن المولى، بينما ارتباط النجاسة بموصوفها في الخارج. فالوجود المحمولي للنجاسة واحد وهو وجود اعتباري، ألا ان معروضه غير ما هو موصوفه؛ لذلك يأتي البحث: هل أن الاستصحاب بلحاظ معروضه معارض للاستصحاب بلحاظ موصوفه؟ أم لا؟

ويأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

124

ذكرنا فيما سبق ان السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن الجعل له ارتباطان: ارتباط بمعروضه في ذهن المولى، وارتباط بموصوفه في الوجود الخارجي. فإذا قال المولى: الماء المتغير بالنجاسة متنجس. فإن النجاسة لها ارتباط بمعروضها وهو صورة الماء المتغير في ذهن المولى. ولها ارتباط بموصوفها وهو الماء المفروض وجوده خارجاً.

وبالنسبة للارتباط الأول، لا يتصور البقاء، حيث إن الصورة الذهنيّة يدور أمرها بين الوجود وعدمه. فإذا شككنا هل في ذهن المولى هذه الصورة وهي نجاسة الماء بعد زوال تغيره، فإننا نستصحب عدمها، وأما بلحاظ ارتباط الحكم بموصوفه، حيث تكون النجاسة وصفاً للماء المفروض وجوده، فهي بهذا اللحاظ يتصور فيها الحدوث والبقاء، فإذا شُكّ في بقاء الوصف، يستصحب بقاءه. والنتيجة: هل بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب بقاء المجعول تعارضاً كما ذهب اليه السيد الخوئي؟ أم لا؟

فهنا أفاد السيد الأستاذ: أنه لا تعارض، والسر في ذلك: أن تنقيح حال المجعول بجريان الأصل في الجعل، أصل مثبت. والسر في أنه أصل مثبت: أننا ذكرنا أن الجعل عبارة عن الصورة المرتسمة في ذهن المولى وهي ارتباط الحكم بمعروضه. بينما المجعول، هو عبارة عن اتصاف الماء المفروض وجوده بالنجاسة. وبين هاتين القضيتين تغاير. فإنه وإن كان الوجود المحمولي لهما واحد، حيث إن ما صدر عن المولى واحد، لكن الوجود مختلف؛ فإن ارتباط الحكم بمعروضه في الذهن، وارتباط الحكم بموصوفه في الخارج، فحيث يوجد تغاير بينهما في الوجود الرابط، إذن تنقيح الثاني بالأول أصل مثبت. أي أن استصحاب عدم الجعل بمعنى عدم الصورة لا ينقّح حال المجعول، أي اتصاف الماء المفروض وجوده بالنجاسة أو عدم الإتصاف، فإن تنقيح حال الاتصاف بإجراء الأصل في العروض أصل مثبت. إذن فلا يجري استصحاب عدم الجعل، إذ لا أثر له فيجري استصحاب المجعول أي استصحاب الاتصاف بلا معارض.

ولكن يلاحظ عليه:

ما ذكرناه سابقاً من أنه لا ينحصر نظر العرف في تصور الجعل بكون الجعل صورة في ذهن المولى كي يقال: بما أن الجعل صورة فهو غير الاتصاف الخارجي، وتنقيح الثاني بالأول أصل مثبت؛ بل العرف يرى أن الجعل هو القضية الإنشائية التي لها وجود في وعاء الاعتبار، فنفس هذه القضية وهي قول المولى: (الماء المتغير بالنجاسة متنجس) لها وجود اعتباري لا مجرد أنها صورة في ذهن المولى. وبالتالي: فما هي النسبة بين هذه القضية الحقيقية التي هي الجعل بنظر العرف؟ وبين اتصاف الماء المفروض وجوده بالنجاسة؟ هل هما متغايران بحيث يكون إثبات الثانية بالأوُلى اصلاً مثبتاً؟

أم أن الثانية بنظر العرف صغرى للأوُلى؟ أي نسبة الجزئي للكلي. فالعرف يقول: صدر من المولى قضيةٌ كليّةٌ بمثابة مفاد كان التامّة، وهي الماء المتغير بالنجاسة متنجس، وهذه الكبرى الكليّة مصداقها وصغراها: اتصاف الماء المفروض وجوده بالنجاسة. فليس بينهما مغايرة، ولا نسبة الملزوم واللازم؛ بل نسبة الكلي والجزئي، وبالتالي استصحاب عدم هذه القضية الكليّة ينقّح حال الصغرى، فإننا إذا شككنا بعد زوال التغير هل أن الماء نجس أم لا؟ فاستصحاب بقاء النجاسة بنحو استصحاب الاتصاف، يثبت المنجزية، واستصحاب عدم شمول تلك الكبرى الكليّة لهذا الفرض وهو فرض زوال التغير، ينقّح عدم الاتصاف في الصغرى، فيقع التعارض، وليس تنقيح حال الثاني بالأول من الأصل المثبت.

ولو سلّمنا جدلاً أنهما متغايران وأن الأولى لا تنقح الثانية، مع ذلك يبقى التعارض. والسر في ذلك: أن حكم العقل بالمعذرّية يكفي فيه عدم الجعل، ولا حاجة لإثبات عدم المجعول، فالعقل يقول: أنت معذور من جهة النجاسة بمجرد عدم جعل النجاسة، بلا حاجة إلى أن تحرز عدم النجاسة خارجاً، بل يكفي في عذرك أن لم تعجل النجاسة من الأساس، وبالتالي استصحاب عدم شمول القانون (أي قانون النجاسة) لفرض زوال التغير يترتب عليه المعذرية عقلا فأنت معذور من جهة النجاسة لأجل التعبد من عدم جعلها في هذا الفرض وهو فرض زوال التغير، واستصحاب بقاء الاتصاف بعد زوال التغير يترتب عليه المنجزية، فإن موضوع المنجزية بقاء المجعول، فيقع التعارض بين الاستصحابين، فإن مقتضى الأول وهو استصحاب عدم الجعل الزائد: المعذرية منه. ومقتضى استصحاب الثاني: المنجزية. فيقع التعارض بين الأصلين من حيث الأثر، وإن لم ننقح حال الثاني بالأول بحجة أن ذلك أصل مثبت.

**فتلّخص:** أن ما أفيد من قِبل السيد الأستاذ (دام ظله) من نفي التعارض بين الأصلين بدعوى المثبتية محل تأمل.

**الوجه السادس:** ما ذكره سيد المنتقى (قده).

ومحصّل كلامه (في ج6، ص81-86)، مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** افاد بأن استصحاب عدم الجعل هو عبارة عن التعبد بعدم الجعل، والتعبد بعدم الجعل غير معقول، سواءً قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب حكم وضعي، أم أن مفاده حكم تكليفي.

بيان ذلك: إن في مفاد دليل (لا تنقض اليقين بالشّك) معنيين:

**المعنى الأول:** إن مفادها حكم وضعي وهو التعبّد ببقاء السابق، أو التعبد ببقاء المتيقن، فبناءً على هذا المفاد: لو كان المتيقن سابقاً هو الجعل أو عدم الجعل، فهل يمكن التعبّد به بقاءاً؟ أم لا؟

قال: لا يمكن. والسر في ذلك: أن الاعتبار والتعبد إنما يتعلّق بالقضايا الاعتبارية كالوجوب والحرمة والملكية والزوجية، ولا يعقل تعلقه بالأمور التكوينية كالزوال والحيض والكرّية وما أشبه ذلك.

فبما أن التعبد لا يتعلق بالأمور التكوينية فعملية الجعل هل هي أمر تكويني أو اعتباري؟ الصحيح أن عملية الجعل فعل تكويني اختياري للمولى، فلا يُعقل أن يتعبد المولى بالجعل، لأنّ الجعل عمل تكويني للمولى، فكيف يتعلّق التعبّد به؟ فلو كان المتيقن سابقاً الجعل فلا يُعقل التعبّد به بقاءاً، لأنه عمل تكويني. وإذا لم يُعقل التعبّد بالجعل لم يُعقل التعبّد بعدم الجعل، إذ ما لا يقبل الوضع لا يقبل الرفع، فكلاهما خارج عن شأن المشرّع بما هو مشرّع. إذن بناءً على أن مفاد (لا تنقض اليقين بالشّك) حكم وضعي، لا يعقل التعبد لا بالجعل ولا بعدمه.

**المعنى الثاني**: إن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) حكم تكليفي طريقي، أي حرمة النقض العملي، ومعنى حرمة النقض العملي وجود مدلولين: **المدلول مطابقي**، وهو لزوم معاملة المتيقن معاملة الباقي. **والمدلول الإلتزامي**، التعبد به. فالمدلول المطابقي عامله معاملة الباقي، ولازم ذلك التعبّد به. فلأجل ذلك إذا افترضنا أن المتيقن موضوع خارجي، كما لو تيقنّا بحياة زيد، وشككنا في بقاءها. فالمشرّع هنا يقول: عامل الحياة معاملة الباقي، ولكن مدلوله الإلتزامي ليس التعبد بالحياة، إذ ليست الحياة من شؤون المشرّع بما هو مشرّع، إذن لازم قول المولى (عامل الحياة معاملة الباقي) التعبد بحكم الحياة، لا بنفس الحياة. وحكمها عدم الميراث، فمرجع حرمة النقض العملي في المقام إلى التعبد بعدم الميراث. كذلك لو كان المتيقن سابقاً الجعل، كما لو تيقنا بجعل وجوب الحج للمستطيع، وشككنا بقاءاً في ذلك، فإن المدلول المطابقي (عامل المتيقن معاملة الباقي)، ولكن ليس لازمه التعبد بالجعل، إذ ذكرنا أن التعبد بالجعل غير معقول، إذن لازمه التعبد بالمجعول لا بالجعل. أي التعبد بوجوب الحج لا التعبد بجعل المولى لوجوب الحج. فإذا عكسنا الأمر، بأن نفرض ان المتيقن عدم الجعل، أي أننا متيقنون بأن المولى لم يجعل حرمة للتدخين، وشككنا بقاءاً، فالمدلول المطابقي (عامل عدم الجعل معاملة الباقي)، ولازمه ليس هو التعبد بعدم الجعل، لما ذكرناه من عدم معقوليته، بل لازمه التعبد بعدم المجعول، أي بعدم الحرمة لا بعدم جعل الحرمة.

**فإن قلت:** بأن هذا يكفينا إذ لا نحتاج الى التعبد بعدم جعل الحرمة، بل يكفي في المعذّرية التعبد بعدم الحرمة.

وفي محل كلامنا يكفينا في المعارضة التعبد بعدم النجاسة بعد زوال التغير، فتعارض استصحاب النجاسة.

**قال**: كما لا يُعقل التعبد بعدم الجعل لا يعقل التعبّد بعدم الحكم، أي بعدم التكليف.

هذا ما يأتي بيانه غداً إن شاء الله تعالى.

125

**المطلب الثاني:** ما أفاده سيد المنتقى (قده)، من أن التعبّد بعدم التكليف غير معقولٍ. والسر في ذلك: إما التعبد بعدم التكليف واقعاً أو بعدم التكليف ظاهراً.

فإن كان المتعبّد به عدم التكليف واقعاً، فحينئذٍ إما أن يكون هناك تكليف في الواقع أو لا يكون.

فإن كان هناك تكليف فالتعبد بعدم التكليف مع وجود تكليف واقعاً جمع بين النقيضين، أو الضدين، وهو محال صدوره من الحكيم.

وإذا لم يكن هناك تكليف واقعاً فلا حاجة إلى التعبد بعدمه، فإن عدم وجوده كافٍ في المعذورية بلا حاجة للتعبّد بعدمه.

وإن كان المنظور عدم التكليف ظاهراً، فهذا يتصور على شقين أيضاً لأن متعلق التعبد، 1ـــ تارة عدم التكليف ظاهراً مع غمض النظر عن الواقع، وعدم المساس به. فحينئذٍ يرد عليه: أنه لا أثر له، لأن التأمين والمعذرية أثر لعدم التكليف الواقعي، لا لطبيعي عدم التكليف، فالتعبّد بعدم التكليف ظاهراً من دون نظر للواقع لا أثر له. 2ــــ الشق الثاني: أن المتعبّد به عدم التكليف الواقعي ظاهراً، أي أن المولى ينفي التكليف الواقعي لكن في مرحلة الظاهر. فهنا يقال له: إما أن لا تكليف واقعاً أو هناك تكليف. فإن لم يكن هناك تكليف واقعاً فعدمه كافٍ في المعذرّية، بلا حاجة إلى التعبّد بعدمه.

وإن كان هناك تكليف واقعاً، فيتساءل: هل أن احتمال التكليف أثره البراءة عقلاً؟ أم أن احتمال التكليف أثره المنجزية؟

فإن كان احتمال التكليف أثره العقلي البراءة والأمن، كما هو المشهور، فلا حاجة للتعبد بعدمه، إذ يكفي احتماله في البراءة، وحكم العقل بالمعذرية، فمن اللغو التعبد بعدمه ظاهراً.

وإن كان أثر احتمال التكليف هو المنجزية عقلاً، كما في موارد العلم الإجمالي، فلا يعقل من المولى أن يتعبد بعدم التكليف من أجل التوصل إلى المعذرية مع حكم العقل تنجيزاً بالمنجزية. فإن هذا مصادم لحكم عقلي تنجيزي. فالنتيجة: أنه على تمام الشقوق والمحتملات، لا يُعقل أن يصدر من المشرّع جعلُ عدم التكليف، أي التعبد بعدم التكليف. فإذا لم يُعقل كما ذكرنا في (المطلب الاول) التعبد بعدم الجعل، ولا يعقل كما ذكرنا في (المطلب الثاني) التعبد بعدم المجعول أي عدم التكليف، فنتيجة هذين المطلبين عدم جريان استصحاب عدم الجعل الزائد. لأنّ مرجعه إمّا إلى التعبد بعدم الجعل وهو غير معقول أو التعبد بعدم المجعول، أي عدم التكليف فهو غير معقول. فلا يجري، فيجري استصحاب بقاء المجعول بلا معارض.

**المطلب الثالث:** قال (قده): لو اغمضنا النظر عن المطلبين الأولين، فإن استصحاب عدم الجعل الزائد فرع قابلية الجعل للزيادة والنقصان، فهل الجعل يتصور فيه زيادة ونقص؟ وسعة وضيق؟ كي يستصحب عدم الجعل الزائد؟!

فالتحقيق: أن هذا يبتني على ما هو المسلك الصحيح في

حقيقة الإنشاء

. ولدينا في باب الإنشاء ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** ما ذهب اليه المحقق الآخوند، من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ بوجود إنشائي، فعندما يقال: ليتني أزور الحسين (ع) في ليلة القدر، فإن قوله (ليتني) إيجاد للتمني وليس إخباراً عنه. ولكنه أوجد التمني وجودا ًإنشائياً. وهذا الوجود الإنشائي قد يكون منجزاً كما في المثال، وقد يكون معلَّقاً على أمر. المهم أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ إيجاداً إنشائياً.

فبناءً على مسلك الآخوند، يتصور في الإنشاء السعة والضيق؛ لأن الإنشاء والمنشأ كالإيجاد والوجود، فكلما اتسع المنشأ اتسع الإنشاء، فإذا أنشأ ملكيةً لزيد بمقدار سنة، فالإنشاء كذلك، وإذا انشأ ملكية لزيد بمقدار عشر سنوات كان الإنشاء كذلك، إذ لا فرق بين الإنشاء والمنشأ، بل الإنشاء والمنشأ كالإيجاد والوجود، فكما أن الإيجاد يتسع باتساع الوجود فكذلك الإنشاء والمنشأ.

**المسلك الثاني**: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده)، من أن الإنشاء إبراز الاعتبار النفساني. فالمولى لا يوجد اعتباراً كما في المسلك الأول، بل يبرزه بعد قيامه به، فنرجع إلى ذلك الاعتبار، لأن اللفظ مجرّد مبرز، فنقول: نسبة الاعتبار إلى المعتبر نسبة الإيجاد للوجود أيضاً، إذن فالاعتبار يتسع باتساع المعتبر، فإذا اعتبر زوجية مؤقتة كان الاعتبار ضيقاً، وإذا اعتبر زوجية لا بشرط كان الاعتبار واسعاً، فالاعتبار يتسع باتساع المعتبر ويضيق بضيقه، فعلى هذين المسلكين الجعل يقبل الزيادة والنقص بلحاظ متعلقه.

**المسلك الثالث:** وهو الصحيح بنظر سيد المنتقى، كما أنه نسبه للمشهور: أن الإنشاء هو التسبيب للاعتبار العقلائي، من دون قيام المنشأ لا بالإيجاد كما في المسلك الاول ولا باعتبار كما في المسلك الثاني، بل ليس دور المنشأ الا التسبيب، مثلاً: إذا قال المنشأ: أوصيت بهذه الدّار لزيد بعد وفاتي. أو ملّكت هذه الدّار لزيد بعد وفاتي، فالمسلك الأول يرى أنه أوجد الملكية بهذا اللفظ، وجودا ًإنشائياً، فقد يمضي العقلاء هذا الوجود الإنشائي وقد لا يمضونه، لكنه أوجده.

وعلى المسلك الثاني، يرى العقلاء أنه تلّفظ أم لم يتلفظ فإنه اعتبر في نفسه ملكية لزيد بعد الوفاة. غاية الأمر إن حصلت الوفاة فإن ذلك المعتبر يصبح فعلياً.

أمّا على المسلك الثالث، لم يعتبر ملكية ولم يوجد شيئاً أصلاً، وإنما عندما قال: ملّكت الدار لزيد بعد وفاتي، قصد بهذا اللفظ أن العقلاء إذا اطلعوا عليه اعتبروا الملكية لزيد، فالاعتبار والإيجاد ليس من المنشأ، إنما دور المنشأ أن يصنع السبب للاعتبار العقلائي، وأما القيام باعتبار الملكية أو إيجادها فهو بيد العقلاء، فليس دور العقلاء الإمضاء، بل دورهم أصل الاعتبار. ودور المنشأ مجرد التسبيب لا أكثر.

فالنتيجة: أن الإنشاء عملية نفسيّة شخصية عبارة عن استعمال اللفظ في المعنى بقصد التسبيب، فليس الإنشاء هو القصد، وإلا لكان قابلاً للزيادة والنقص. لأن القصد يتبع المقصود، إنما القصد أحد قيود الإنشاء، وحقيقة الإنشاء هي استعمال اللفظ بقصد التسبيب للاعتبار العقلائي. إذن فالإنشاء لا يقبل الزيادة والنقص، لأنه عملية نفسية دائرة بين الوجود والعدم، فإذا قطعنا بوجود الإنشاء كما إذا قطعنا بأنه أنشأ الزوجية، ولكن لا ندري هل أنشأ زوجية مؤقتة بسنة؟ أم أنشأ زوجيةً واسعة؟ فلا معنى لاستصحاب عدم جعل زائد للزوجية بعد سنة، والسر في ذلك: أنه لا شكّ في الإنشاء لأنه وجد، ولا شكّ في زيادته لأنه لا يقبل الزيادة حتى نشك في زيادته، وإنما الشك في كيفيته، هل قصد التسبيب لاعتبار العقلاء لزوجية بسنة أو أكثر. فالشك في الكيفية، ولا يوجد حالة سابقة ينقّح على أساسها حال هذه الكيفية المشكوكة. فعلى هذا المسلك لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، لأن الجعل لا يقبل الزيادة.

نعم، لو كان الجعل لمعنىً اسمي، كأن يجعل مفهوم الوجوب الذي هو معنى اسمي، لربما قيل بانه يقبل الزيادة والنقص لأن الوجوب محكي، ولفظ الوجوب حاكٍ وعلاقة الحاكي بالمحكي كعلاقة الإيجاد والوجود، فيتسع باتساعه ويضيق بضيقه، لكن الغالب أن الإنشاء ليس بالمعنى الاسمي، بل الغالب أن الإنشاء بالصيغة، والصيغة معنى حرفي، والمعنى الحرفي آلي، فإذا كان آلياً لاعتبار عقلائي، لم يكن هذا الآلي قابلاً للزيادة والنقص. هذا كله إذا كان الزمان ظرفاً. كما في محل كلامنا، وهو استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، فإن الزمن هنا لوحظ ظرفاً.

وأما إذا كان الزمان قيداً فمن الواضح عدم استصحاب المجعول، لأن لكل زمن حكماً يختص به. فلو فرضنا أنه قال: يحرم وطأ المرأة في كل دقيقة من الحيض، ففي كل دقيقة حكم بالحرمة. فإذا شككنا في البقاء لا يجري استصحاب المجعول، لأن الموضوع قد تغير، إذن يجري استصحاب عدم جعل حرمة جديدة لهذا الزمن. وهذا هو كلام الشيخ الأعظم في إشكاله على النراقي. حيث قال الشيخ: إنّ الزّمن إن لوحظ قيداً لم يجر إلا استصحاب عدم الجعل الزائد، ولا يجري استصحاب المجعول.

وإن لوحظ الزمن ظرفاً لم يجر إلا استصحاب المجعول، ولا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، لما نحن توصلنا إليه، وهو عدم قابلية الجعل للزيادة بناءً على المسلك الصحيح في باب الإنشاء، فإن هذا هو باطن مراد الشيخ الأعظم فلا تعارض بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد خلافاً للنراقي ومن تبعه.

126

ترد عدة ملاحظات على كلامه (قده):

**الملاحظة الأولى**: إن الجعل وإن كان أمراً تكوينياً إلا أنه قابل للتعبد بلحاظ أثره، فإن الجعل التكويني موضوع للمنجزية، وعدمه موضوع للمعذرية، فلأجل ذلك يصح التعبد به بلحاظ إثبات موضوع المنجزية والمعذريّة. وقد ورد في النصوص التعبد بالامتثال، مع أنه أمر خارجي، حيث ورد في روايات قاعدة التجاوز: (بلى قد ركعت)، بلحاظ أن الركوع وإن كان أمراً تكوينياً إلا أن التعبد به بلحاظ أثره، ألا وهو سقوط الأمر.

مضافاً إلى أنه اذا لم يصح التعبد بعملية الجعل لأنها أمر تكويني فلا إشكال في صحة التعبد إثباتاً أو نفياً بالجعل بمعنى القضية الإنشائية، فإن الجعل لا ينحصر تصور العرف له بالعملية التكوينية، بل له مصداق آخر وهو القضية الإنشائية، على نحو القضية الحقيقية، فهذه القضية يصح التعبد بها ثبوتاً ويصح التعبد بها نفياً، بأن يقال: لم يكن قبل البعثة قانون يتضمن النجاسة بعد زوال التغير، فهو كذلك بعد البعثة.

**الملاحظة الثانية**: أفاد (قده) أنه لا يمكن التعبّد بعدم التكليف، لأن التعبد به مع حكم العقل بالمعذريّة لغوٌ، ومع حكم العقل بالمنجزية ممتنع.

ولكن الجواب عن ذلك: انه اذا احتمل المكلف التكليف فإما أن نكون من البراءتين، أي نرى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و حينئذٍ فجعل الشارع أو تعبده بعدم التكليف سبب آخر للمعذرية. إذ حكم العقل بالمعذرية تارة ينشأ عن عدم وصول التكليف بعد الفحص، وتارة ينشأ من تصدي الشارع لبيان عدم اهتمامه بالتكليف المحتمل، وحكم العقل بالمعذريّة الناشئ عن بيان الشارع أشد تضمينا وأمناً للمكلف من عدم وصول التكليف. إذن التعبد بالتكليف لإخراج سبب آخر للمعذرية ليس لغواً.

وأما إذا كنّا من الاحتياطيين، كما هو (قده) حيث لا يرى قبح العقاب بلا بيان، فبناء على مسلكه يكون تعبد الشارع بعدم التكليف وارداً على حكم العقل رافعاً لموضوعه، لا مصداماً له، فإن حكم العقل بالاحتياط فرع عدم بيان الشارع عدم اهتمامه، وإلا فمع بيان الشارع عدم اهتمامه يكون التعبد بعدم التكليف وارداً. فعلى فرض أننا سلّمنا أن تعبد الشارع بعدم التكليف غير ممكن، فإن هذا لا يسري للحكم الوضعي كالتعبد بعدم جعل الزوجية الزائدة، أو الملكية الزائدة، أو النجاسة الزائدة، فإن المحاذير التي ذكرها لبيان لغوية التعبد بعدم التكليف لا تأتي في التعبد بعدم جعل الحكم الوضعي.

**الملاحظة الثالثة:** ذكر (قده): أن التعبد بالجعل أو عدمه غير ممكن، سواء قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب حكم وضعي، أم قلنا أن مفاد دليل الاستصحاب حرمة النقض العملي. ولكن، هناك نظر آخر وهو أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالعلمية، وهو كون الاستصحاب أمارة، وهو ما سلكه المحقق النائيني (قده)، وتبعه سيدنا (قده) فهو مسلك معروف، لا يمكن اغفاله. فعلى هذا المسلك يقال: ان استصحاب الجعل او استصحاب عدم الجعل ليس تعبداً بهما، وإنما هو علم بالجعل أو عدمه، حجة على الجعل أو عدمه، ومن الواضح كما أن العلم بالجعل وجداناً أو تعبداً موضوع للمنجزية، فكذلك العلم بعدم الجعل وجداناً أو تعبداً موضوع للمعذرية، فلا حاجة على هذا المسلك إلى التعبد بالجعل أو عدمه، ليقال إنه غير ممكن؛ بل ليس مفاد الاستصحاب إلا بيان العلم بالجعل أو عدمه، فهو موضوع للمنجزية أو المعذرية.

**الملاحظة الرابعة:** أنه (قده) قد أطال البيان فيما هو المسلك في باب الإنشاء، وكأن المسألة مرتبطة بالبحث في باب الإنشاء، ومتوقفة عليه، والحال أن الأمر ليس كذلك، إذ مع غمض النظر عن ما هي حقيقة الإنشاء فلا شك أن للشارع أحكاماً، إذ لا يشك عاقل أن للشارع لوح تشريع، مع غمض النظر عمّا هو معنى الإنشاء، ولذلك لو افترضنا أن الشارع المقدس في جميع خطاباته لم يمارس إنشاءاً، بل كانت كل خطاباته إخبار، فهل يلغو البحث؟ قطعا لا يلغو، لأن الشارع حتى لو لم يمارس إنشاءاً لا محالة له قانون، فهل قانونه بوجوب الحج على المستطيع يشمل ما لو زالت الاستطاعة؟ فهل قانونه بنجاسة الماء المتغير، يشمل ما لو زالت التغير؟ لا إشكال ان البحث يصح، سواءً ما صدر من الشارع إنشاء أم إخبار، فإن البحث في ذلك الحكم الشرعي المستند إلى المشرّع، هل يشمل ويمتد ما بعد زوال الوصف أم لا؟ وقد ذكرنا سابقاً أن العرف كما يرى الاتصاف القابل للبقاء، فيستصحبه، فإن العرف ملتفت أيضاً الى ان هناك قانوناً في لوح التشريع يشك في أنه يتضمن الحكم بعد زوال الوصف أم لا؟ فالاستصحاب بلحاظهما معاً متعارض.

**الجواب الأخير عن مسألة التعارض:**

ما ذكره الشّيخ مرتضى الحائري (قده) في كتاب (مباني الاحكام، ج3): أن استصحاب عدم الجعل الزائد لا يجري لشبهة أزلية الإرادة. وبيان ذلك بالإشارة إلى ثلاثة أمور:

**الأمر الأول**: إن التكليف والجعل والخطاب، ما هو إلا طريق بنظر المرتكز العرفي لإرادة المولى، وغرضه اللزومي، فما هو في الحقيقة موضوع للمنجزية عقلاً هو إرادة المولى، والغرض اللزومي للمولى، بحيث لو علم العبد بالغرض اللزومي لتنجز عليه، بمقتضى حق المولوية، وإن لم يكن هناك خطاب وجعل.

**الأمر الثاني:** بما أن مصب المنجزية الغرض اللزومي للمولى، وإرادته التشريعية، فلأجل ذلك لو فرضنا أن العبد شك في الغرض اللزومي للمولى، أو إرادته سعةً وضيقاً، فهل يمكن أن ينقّح ذلك باستصحاب عدم الجعل الزائد؟ أم لا؟

فيقول: إن أجرى الاستصحاب في الجعل، فلا يجدي، لأن استصحاب عدم الجعل لا يجدي في التأمين والمعذرية ما لم نحرز عدم الإرادة، وعدم الغرض اللزومي، لأنهما موضوع المنجزية عقلاً، فلابد من نفيهما، وإن أجرى الاستصحاب في الإرادة نفسها، أو الغرض اللزومي، فقال: نستصحب عدم الإرادة أو عدم الغرض اللزومي، فمن المحتمل أزليتهما، أي من المحتمل أن الأغراض اللزومية للمشرّع تعالى أزلية، لا توجد حالة سابقة لعدمها، ويكفينا الاحتمال، فاستصحاب عدم الجعل لا يجدي في التأمين، واستصحاب عدم الغرض اللزومي لا يجري لعدم احراز الحالة السابقة. فكيف يُعارض استصحاب المجعول مع استصحاب عدم الجعل الزائد، كما هو شبهة المعارضة؟!

**الأمر الثالث:** قال: لازم هذا المبنى التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية، فإن التكليفية ناشئة عن الإرادة، وأما الوضعية كالملكية والزوجية فهي مجرد صياغة للإشارة إلى مجموعة من الأحكام الأخرى، وليس لها بإزائها إرادة كي يأتي فيها المحذور. كما أن الأحكام التكليفية لابدّ من التفصيل فيها بين الفرائض والسنن، فما فرضه الله عز وجل هو المحتمل لاستناده للإرادة الأزلية، وأما ما سنّه النبي (ص) استناداً لإرادته (ص) فهو أمر حادث يجري فيه استصحاب العدم.

**وهنا عدة تعليقات: التعليقة الأولى**: هل يستفاد من الروايات الشريفة حدوث إرادته تعالى مطلقا؟ أم لا؟ ففي صحيحة عاصم بن حميد: (قلت لأبي عبد الله –ع- لم يزل الله مريداً؟ قال: إن المريد لا يكون إلا والمراد معه لم يزل الله قادراً عالماً ثمّ أراد).

وفي صحيحة صفوان ابن يحيى: (سألت أبا الحسن "ع" عن الإرادة من الله ومن الخلق، فقال –ع-: أما الارادة من الخلق فهي الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك).

فهل يستفاد من هذه الروايات أن إرادته تعالى حادثة مطلقاً؟ أم أن منظور هذه الروايات الإرادة التكوينية، وأما الإرادة التشريعية بمعنى ما يتعلق به غرضه اللزومي فلا تنفي هذه الروايات احتمال أزليته.

**التعليقة الثانية:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في (بحث المقدمات المفوّته): من أن تصدي الشارع لجعل القوانين وسن التشريعات، لازمه أن الأغراض اللزومية ليست موضوعاً للمنجزية، وإنما ما يدخل في عهدة العبد هو القانون والتشريع، فالمشرّع تعالى جعل ما هو المهم من أغراضه ضمن تشريعاته وقوانينه، وهذا يعني عقلاً أن لا شغل للعبد بما وراء تشريعاته وقوانينه. لأجل ذلك ما هو محطّ الأثر تنجيزاً أو تعذيراً ما صدر منه من تشريعات، لا أغراضه اللزومية او مرادته مع قطع النظر عن تشريعه.

127

كان الكلام فيما أفيد من قِبل المحقق الحائري (قده)، من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، لاحتمال أزلية العبادة التشريعية. وقد ذكرنا أن في كلامه بعض الملاحظات.

**الملاحظة الثانية:** هل العقل يحكم بأن من احرز الغرض اللزومي للمولى فيجب عليه تحقيقه وإن المولى لم يجعل غرضه اللزومي ضمن تكاليفه وقوانينه. إذ لا إشكال في انه إذا لم يحرز كون الغرض لزومياً ولو لأنه لولا لم يجعل له خطاباً فهذا مما لا يجب تحصيله. ولكن الكلام إذا احرز أن الغرض لزومي، لكن المولى لم يجعله ضمن تكاليفه، حيث أفاد السيد الأستاذ في بحث (المقدمات المفوّتة) أنه لا يجب على المكلّف عقلاً إلا امتثال تكاليف المولى، وأمّا تحقيق أغراضه الخارجة عن إطار تكاليفه فليس بواجب عقلاً.

ولكن الكلام في ذلك يبتني على ما بحث في الشبهات الحكمية البدوية، هل أن للمولى أساساً حقاً على العبد أم لا؟ فاذا قلنا بأن للمولى حقاً على العبد فلابد ان نبحث في دائرة هذا الحق وهل ان مقتضى خالقيته تعالى أو منعميته ان يتحفظ العبد على اغراضه كما يتحفظ على تكاليفه أم لا؟ واما إذا لم نحرز اصل الحق وإنما يجب امتثال تكاليفه إذا قام عليه حجة من باب دفع الضرر المحتمل لا من باب ان له حقاً على العبد، فالأمر حينئذٍ أوضح في موارد التكاليف فضلاً عن موارد الاغراض اللزومية. فهذا يتبني على ما حرر في ذلك البحث.

وقد كان عندنا تأمل هناك في اصل ثبوت الحق وفي سعة دائرته.

وربما يُشكل على المحقق الحائري: بأنه لا إشكال في ظهور أدلة البراءة نحو (رفع عن امتي ما لا يعلمون) أو (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) في ان احتمال الغرض اللزومي الازلي لا يجب مراعاته في ظرف الجهل مع الفحص، فإن هذا هو ظاهر أدلة البراءة. فكذلك مقتضى إطلاق أدلة الاستصحاب هو جريان استصحاب عدم الجعل، لأن الجعل حادث لا محالة، وإن كان لا يؤمن به الغرض اللزومي، حيث لا يجب رعايته، كما هو ظاهر أدلة البراءة.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** بالنسبة لأدلة البراءة إنما قلنا بعدم لزوم احتمال الغرض اللزومي من باب دلالة الاقتضاء، إذ لو لزم رعاية احتمال الغرض اللزومي الأزلي لكانت أدلة البراءة لغواً، لأنه لا يؤمن بها الغرض اللزومي الأزلي، فلا يبقى لها مورد إلا ما ندر، وهذا موجب للغويتها، فمن باب دلالة الاقتضاء قلنا إن أدلة البراءة ظاهرة في عدم اعتبار رعاية احتمال الغرض اللزومي الأزلي. وبما أن دلالة الاقتضاء غير متوفرة في باب الاستصحاب إذ غايته رفع اليد عن إطلاقه لا أكثر، أي أن دليل الاستصحاب لا إطلاق له لاستصحاب عدم الجعل، لأن استصحاب عدم الجعل لا يجدي في التأمين من احتمال الغرض اللزومي الأزلي فلا إطلاق له، ويبقى شاملاً لموارد الاستصحاب الأخرى في الموضوعات والأحكام، وهذا لا يعني لغوية دليل الاستصحاب. فالتشبّث بأدلة البراءة لعدم رعاية احتمال الغرض اللزومي من باب دلالة الاقتضاء لا يعني الأخذ بإطلاق دليل الاستصحاب لما يشمل استصحاب عدم الجعل.

والنتيجة، إن ما ذكره الحائري شبهة عويصة لا بُدّ من التأمل في حلها. تم الكلام في بحث المعارضة بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد وذكرنا ان شبهة المعارضة واردة ولم يصلح شيءٌ من الأجوبة عنها إلا شبهة المحقق الحائري.

ولكن بعض الأعلام ذهب إلى حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب المجعول، فلا معارضة أصلاً، ولا يجري استصحاب المجعول في شيء من الموارد، بل استصحاب عدم الجعل الزائد يثبت لنا أن لا جعل في البين. وقد ذكر سيدنا (قده) في بحث مباني تكملة المنهاج، ج1، ص60. كما ذكر في بحث النكاح في ج32، الموسوعة، ص151، حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب المجعول. وقال: كما قررنا ذلك في الأصول. مع أنه في الأصول قائل بالمعارضة، بل دفع وناقش فكرة الحكومة. وأصر شيخنا الاستاذ (قده) على أن مراد استاذه هو الحكومة، وبنى على ذلك في بحوثه من أن الصحيح حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب المجعول. والكلام في فعلا في جهات ثلاث:

**الجهة الأولى:** في تحرير محل المُدّعى، أي أين ادعيت مسألة الحكومة؟ إذ ربما يختلط ذلك على بعض الأذهان. وبيان ذلك: كما أفاد شيخنا الأستاذ (قده) أن موارد الأحكام على قسمين:

**القسم الأول:** الأحكام الوضعية الإنشائية. **القسم الثاني**: الأحكام الشرعية التكليفية والوضعية غير الإنشائية.

**ففي القسم الأول**: ليس المدار المجعول بل المدار على الجعل بالإتفاق، وليست محلاً للبحث في أن استصحاب المجعول معارضٌ أم محكوم، بل لا مجعول فيها. وبيان ذلك: أن بعض الأحكام الوضعية أنطيت بإنشاء المكلف لا بحكم الشارع، فمنها النذر والعهد والشرط والقسم والوقف والوصية وغير ذلك. بل عمّم شيخنا الاستاذ للعقود والإيقاعات، ففي هذا النوع من الأحكام الوضعية الإنشائية \_ أي التي تستند لإنشاء المكلف\_ ليس موضوع الأثر المجعول، بل لا مجعول فيها، وإنما موضوع الأثر الجعل، مثلاً كما لو نذر المكلف أن يصوم يوم النصف من شعبان، فهل موضوع الاثر وهو وجوب الأداء شيء في عالم الاعتبار نسميّه مجعولاً بأن يقال: موضوع الأثر كون الصوم منذوراً. أم أن موضوع الأثر نفس إنشاء النذر وليس شيئاً آخر. أي أن نفس إنشاء النذر هو عند العقل موضوع لوجوب الأثر، لا أن وراء جعل النذر شيئاً في وعاء الاعتبار يسمى بالمجعول يترتب عليه الأثر، بل ليس إلا إنشاء النذر. وكذلك الأمر فيما لو شرط شخص على شخص شرطاً ضمن عقد، كما لو اشترطت الزوجة على الزوج ضمن عقد النكاح أن لا يطلقها، فإن نفس الإشتراط هو موضوع لـ (المؤمنون عند شروطهم) لا ان بجعل الشرط يتولد مشروط وذلك المجعول موضوع للأثر. كما قلنا ذلك في الوجوب، والأحكام الوضعية التعبدية. مثلاً: في الوجوب قلنا: وراء الجعل مجعول، أي ان جعل الوجوب من الشارع وراءه وجوب الحج عند الاستطاعة، ذلك الوجوب الذي حصل في وعاء الاعتبار هو موضوع الآثار، لا إنشاء الجعل من قبل الشارع، وكذا في الأحكام الوضعية التعبدية، فإن الشرع عندما يجعل النجاسة للدم فإن موضوع الأثر نفس النجاسة لا جعلها، إذن فرق بين النذر ووجوب الحج على المستطيع، فرق بين الشرط وبين النجاسة، فإن موضوع الأثر في باب الشروط نفس جعل الجعل، بينما موضوع الأثر في باب النجاسة نفس النجاسة لا جعلها. وكذا الأمر في القسم والعهد وغيرهما. ومن هذه الموارد: الوقف. فإن الإنسان إذا وقف داره للعلماء مثلاً فنفس إنشاء الوقف موضوع للآثار لا كون الدار موقوفة، وأثر ذلك: إذا شككنا في البقاء كما لو فرضنا ان الانسان وقف داره على زّوار الحسين (ع) من هذا الطريق، إلا ان الطريق بعد ذلك انقطع ووجدت طرُق أخرى فشككنا في بقاء الوقفية، أو قفه داره على مصّحة لأطباء مرض الطاعون ثم انتهى هذا المرض وشككنا في بقاء الوقفية، فهل يجري هنا استصحاب المجعول أم يستصحب عدم جعل زائد للوقفية؟ فيقول: لا مجال لاستصحاب المجعول، إذ لا مجعول وإنما الموضوع للأثر الجعل، فاذا شككنا فمرجع الشك إلى الشك في أن الوقف هل نال جعله ما بعد انسداد الطريق أم لا؟ فيجري استصحاب عدم الجعل الزائد بالإتفاق بلا خلاف بين الفقهاء في أن هذه الموارد يجري فيها استصحاب عدم الجعل الزائد، حتى القائلين هناك بعدم المعارضة وتعين استصحاب المجعول. فإنهم يقولون هنا باستصحاب عدم الجعل الزائد. فلا فرق عند الشك في سعة الوقف بين الشك في السعة من جهة الزمن، أو من جهة المتعلق.

مثلا: إذا شُك أن الماء الموقوف على المدرسة هل يصح الوضوء به من كل دخل المدرسة؟ أم يختص بطلابها؟ لا إشكال لدى أحد بأن الجاري استصحاب عدم الجعل الزائد، أي عدم جعل الوقف بحيث يشمل كل من دخل، فكما يجري استصحاب عدم الجعل الزائد عند الشك في سعة المتعلق، يجري استصحاب عدم الجعل الزائد عند الشك في سعة الوقفية من حيث الزمن وتغير الظرف. واذا شككنا في ان الزوجية التي انشأتها المراة منقطعة أم دائمة؟ فبعد سنة شككنا في استمرار الزوجية وعدمها.

فهنا ذهب جمع منهم السيد الاستاذ (دام ظله) الى جريان استصحاب الزوجية. بينما ذهب آخرون منهم السيد الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ: الى ان استصحاب الزوجية وهم، لأن موضوع الأثر هنا الجعل، لا المجعول. ففي سائر العقود والإيقاعات مثلها كمثل النذر والوقف والقسم، المدار على الجعل. (إذا خلوت بها فقالت اتزوجك كذا وكذا.. فهي امرأتك وأنت أولى بها)، فإن ظاهر النصوص أن موضوع الأثر نفس إنشاء الجعل، فإذا شككنا في أن الجعل الصادر من المرأة يمتد لما بعد سنة أم لا؟ فالجاري استصحاب عدم الجعل الزائد. إذن في الأحكام الوضعية الإنشائية يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلا معارض. إنما البحث في أنه هل يجري استصحاب المجعول أم يعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد أم ان استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب المجعول في القسم الثاني وهو الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة أو الوضعية التعبدية كالنجاسة والولاية وما اشبه.

**الجهة الثانية:** تقريبات الحكومة. يأتي عنها الكلام**.**

**128**

ذكرنا فيما سبق أن محل البحث في حكومة استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول هو الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية التعبديّة. وأما الأحكام الوضعية الإنشائية فقد يقال: بأن المتعمد فيها استصحاب عدم الجعل، ولا مجرى فيها لاستصحاب المجعول أساساً. ويظهر من السيد الشهيد (قده) في الفروع التي طرحت بعد البحث عن حجية القطع، أنه يرى هذا النحو من التقسيم أيضاً.

فقد أفاد في (البحوث، ج4، ص144): إذا اختلف المتبايعان، فادّعى أحدهما (البائع) أن البيع كان مشروطاً بالخيار، وأنكر المشتري ذلك، وقال: إن البيع ليس مشروطاً بالخيار.

فإذا افترضنا أن البائع لكونه يدّعي أنه اشترط الخيار، قام بفسخ البيع، إعمالاً لخياره، فحينئذٍ في موضع الخلاف، هل انفسخ البيع أم لم ينفسخ؟ هل ملكية المشتري باقية؟ أم زالت؟ ما هو الأصل العملي الجاري؟

فقد يتصور أن الأصل العملي هو استصحاب الملكية، حيث ثبتت ملكية المشتري قبل تصرّف البائع، ويُشك في زوالها فيجري استصحابها.

أو يُدّعى أنّ الشّك في الملكية ناشئ عن الشك في الاشتراط وعدمه، أي هل أن البائع اشترط الخيار فيكون فسخه نافذاً؟ أم لم يشترط الخيار فلا أثر لفسخه؟

فيجري استصحاب عدم اشتراط الخيار.

لكن السيد الشهيد (قده) يرى أن الأصل الجاري ليس بصالح المشتري، لا استصحاب الملكية، ولا استصحاب عدم الاشتراط؛ بل الأصل الجاري عدم الجعل الزائد للملكية؛ وذلك فإن اشتراط الخيار مرجعه على مبنى سيدنا الخوئي (قده) واستجوده تلميذاه شيخنا الأستاذ والسيد الشهيد: أن مرجع اشتراط الخيار الى تحديد الملكية. فإن المسلك المعروف هو أن اشتراط الخيار من باب جعل حق للنفس، وهو أجنبي عن الملكية المنشأة، فإذا فرضنا أن شخصاً قال: بعتك كتابي هذا بعشرة آلاف تومان، واشترط لنفس الخيار، فالمشهور يرى أن الملكية المنشأة مطلقة، واشتراط الخيار جعل حق للشارط أنه لو أراد الفسخ لفسخ.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) ذكر أن مرجع اشتراط الخيار إلى تحديد الملكية، أي أن الملكية المنشأة ليست ملكية مطلقة لا بشرط، وإنما مرجع قوله (بعتك الكتاب بعشرة على أن يكون لي الخيار) أي ملكتك الكتاب ملكية مغيّاة بعدم إعمال الخيار. فالملكية من الأساس محدودة بعدم إعمال الخيار. فهي محدودة لا مطلقة.

وبالتالي يترتب على ذلك: أنه إذا اختلف المتبايعان هل أن هناك اشتراطاً للخيار أم لا، فقد اختلفا في أن الملكية المنشأة مطلقة، أم محدودة بعدم إعمال الخيار؟

فهل يجري حينئذٍ بعد فسخ البائع استصحاب الملكية؟ وهو استصحاب المجعول؟ أم يجري حينئذٍ استصحاب عدم جعل ملكية زائدة على ما بعد الفسخ؟.

فاختار السيد الشهيد هنا أن الجاري استصحاب عدم الجعل الزائد. وهذا منبّه على أن موضوع الآثار الشرعية بنظره (قده) ليس هو المجعول، بل هو الجعل؛ ولذلك أجرى استصحاب عدم الجعل الزائد للملكية بعد فرض الفسخ. إذن فالنتيجة لصالح البائع لا لصالح المشتري.

ومن أدق الموارد في الفقه تشخيص المدّعي والمنكر، فإن المنكر من وافق قوله الأصل الحجّة، وتحديد الأصل الحجّة في المورد بمعنى الأصل الحاكم أو المتعين، يحتاج إلى صناعة أصولية، لأجل ذلك قد يتوهم في المقام أن المنكر هو المشتري، لأن قوله موافق للاستصحاب الملكية، أو استصحاب عدم الاشتراط.

ولكن الصحيح أن المنكر هو البائع، لموافقة قوله لاستصحاب عدم الجعل الزائد.

**فتلّخص:** أنّ محل البحث في الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ما إذا كان لاستصحاب المجعول أثرٌ، فيبحث حينئذ: هل ان استصحاب عدم الجعل معارض له أو حاكم؟

أمّا إذا لم يكن لاستصحاب المجعول أثر، وإنما الأثر لاستصحاب عدم الجعل، فلا محلّ للبحث.

**الجهة الثانية:** تقريبات حكومة استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول:

**التقريب الأول**: ما ذكره سيدنا (قده) في (مصباح الأصول): أن الشك في بقاء المجعول مسبب عن الشك في كيفية الجعل وليس العكس، فمثلاً إذا شككنا في أن الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيّره، هل أن النجاسة باقية أم لا؟ فإن الشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشّك في كيفية الجعل، وهو هل أن المشّرع حينما جعل النجاسة للماء المتغير، هل جعلها واسعة تمتد لما بعد زوال التغيّر؟ أم أنها قاصرة عن الامتداد.

فلا محالة الأصل الجاري في المجعول وهو استصحاب النجاسة، أصل مسببي، بينما الأصل الجاري في الجعل وهو استصحاب عدم جعل نجاسة واسعة، أصل سببيٌ، والأصل السبب حاكم على الأصل المسببي؛ لأنه يلغي الشّك في جهة المُسبَّب، فإذا ارتفع الشك في المسَّبب تعبدا بواسطة جريان الاصل السببي، انتفى الاصل المسبَّبي بانتفاء موضوعه وهو الشك.

ولكن لم يقبل السيد الخوئي ذلك، فقال: أن حكومة السّبب على المسبب فرع كون السببية شرعية. بمعنى أن المسبب أثره شرعي للسبب، ولا يكفي مطلق السببية ولو عقلية. مثلاً: إذا غسلنا ثوباً متنجساً بماء مشكوك الطهارة، فإن كان طاهراً ارتفعت النجاسة في الثوب المغصوب وإلا فهي باقية.

فهنا بقاء النجاسة في الثوب المغصوب أو ارتفاعها، أثر شرعيّ لطهارة الماء أو نجاسته، وحيث إن بينهما سببية شرعيّة قيل إن استصحاب الطهارة في الماء حاكم على استصحاب النجاسة في الثوب، حكومة السبب على المسبَّب، إذ أن بينهما سببية شرعية.

وأمّا في الجعل والمجعول وإن كانت بينهما سببية، إذ لا محالة لولا الجعل ما وجد المجعول وليس العكس؛ لكن ليس المجعول أثراً شرعياً للجعل كي يقال استصحاب عدم الجعل الزائد حاكم على استصحاب المجعول؛ فإنه لا حكومة مع عدم كون السببية شرعية.

فإن قلت: إن المنبّه على حكومة الجعل على المجعول ما ذُكر في باب الشك في النّسخ، من أن استصحاب بقاء الجعل حاكم على استصحاب عدم المجعول.

وبيان ذلك بالمثال: إذا افترضنا أن ماءاً لاقى النجاسة، ولا ندري على نحو الشبهة الحكمية، هل أن الماء تنجس بالملاقاة للنجاسة أم لا؟ ومنشأ الشك شبهة حكمية وهي: هل أن هذا الحكم الشرعي وهو الماء الملاقي للنجاسة متنجس، نُسخ أم لم يُنسخ؟

**فهنا أصلان:** الأصل الأول الجاري في المجعول؛ فإن هذا الماء قبل ملاقاة النجاسة كان طاهراً، فنستصحب عدم تنجسه بملاقاة النجاسة، وهذا نُعبّر عنه باستصحاب عدم المجعول. لكن المفروض أنّ الشّك هنا مسبب عن الشك في النسخ، هل أن هذا الحكم الشرّعي وهو الماء الملاقي للنجاسة متنجس، نسخ أم لم يُنسخ؟ فنلاحظ بالإجماع أنهم استصحبوا بقاء الجعل، وبه أثبتوا أن هذا الماء الذي لاقى النجاسة متنجس، وهذا منبّه على حكومة الأصول في الجعل على الأصول في المجعول، فإنهم ببركة استصحاب بقاء الجعل أثبتوا أن المجعول هو النجاسة، ولم يجروا استصحاب الطهارة، أي استصحاب عدم المجعول. فكذلك في محل كلامنا، وإن كانت الصورة عكسها. فإن الماء بعد زوال تغيّره نشك في بقاء نجاسته، فاستصحاب النجاسة محكوم باستصحاب عدم الجعل الزائد، لأنّ أيّ أصل في مرحلة الجعل حاكم على الأصل للمجعول.

129

**فإن قلت**: إن الأعلام استصحبوا عدم النسخ، أي بقاء الجعل، نافين به جريان استصحاب عدم المجعول، وهذا كاشف عن حكومة الجعل على المجعول.

**قلت:** إن تقديم استصحاب بقاء الجعل على استصحاب عدم المجعول لخصوصية في البين لا لحكومة مقام الجعل على المجعول. وبيان ذلك:

إذا قام الدليل على أن طهارة الماء مغيّاة بملاقاة النجاسة، بحيث إذا حصلت الغاية وهي ملاقاة النجاسة ترتفع الطهارة، فإذا قام الدليل على ذلك ولم يكن عندنا شك في الصغرى وهي ملاقاة الماء للنجاسة، كما ليس لدينا شك في الدليل، فإن مفاده أن طهارة الماء مغيّاة بعدم ملاقاة النجاسة، وإنما وقع الشك في أن هذا الجعل المستفاد من الدليل نُسخ أم لم يُنسخ؟ فإذا ثبت باستصحاب عدم النسخ التعبّد ببقاء الجعل تمت الصغرى؛ لأن مفاده أن الطهارة مغيّاة، فلا طهارة بعد حصول الغاية وثبوت التعبّد ببقاء الجعل.

بينما في محل الكلام، لم يثبت بالدليل أن بقاء المجعول مغيّا بالتغيّر مثلاً، أي لو كان لدينا ماء تغيّر بالنجاسة ثم زال تغيره وشككنا في بقاء النجاسة، فلم نفرغ هنا عن دليل دلّ على أن النجاسة مغيّاة بزوال التغير، غاية الأمر شككنا في أن الدليل باقٍ أم لا فنستصحب بقاءه، بل نحن في شك من الأول أن زاول التغير غاية، أم ليس بغاية، وأن الجعل واسع لما بعد زوال التغير أم لا؟

وبعبارة أخرى: فرق بين دليل أحرزت حدوده وأحرزت صغراه، وإنما يُشك في نسخه، فباستصحاب عدم نسخه تثبت الصغرى لا محالة. وبين دليل لم يحرز حدوده من البداية، فكيف يُدعى أن تقديم استصحاب الجعل أي عدم النسخ في الأول على استصحاب عدم المجعول، أي على استصحاب الطهارة، شاهد على حكومة مقام الجعل على المجعول، مع أن مقامنا مورد للشك في حدود الجعل نفسه. فلا يرد هذا الاستشهاد.

والنتيجة: أن حكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب المجعول بالتقريب المذكور غير تامة.

**التقريب الثاني:** التشبث بالحكومة العرفيّة

التي تشبث بها المحقق النائيني في تقديم الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي.

وهذا التقريب اختاره شيخنا الأستاذ (قده) حيث ذهب الى الحكومة. وبيانه بتقريب منّا في أمور:

**الأمر الأول**: ذُكر في باب الاستصحاب التعليقي، أن دليل الحكم قد يستفاد منه عرضية القيود، وقد يُستفاد منه طولية القيود. بيان ذلك:

تارةً كما نبّه عليه سيد المستمسك، يقول الدليل: العنب المغلي حرام. فهذا ظاهر في عرضية القيود، أي أن قيد العنبية وقيد الغليان في عرض واحد، فلا تكون الحرمة فعلية إلا بفعلية القيدين معاً.

وتارةً الدليل هكذا يرد: العنب يحرم المغلي منه، أو: العنب يحرم إذا غلى. وهذا غير الأول؛ فإن المستفاد منه طولية القيود، يعني أن المشرّع أولاً علّق الحرمة (حرمة الشراب) على الغليان، وبعد أن علق الحرمة على الغليان قال: هذه الحرمة بما هي مشروطة معلقة على العنبية. فقيد العنبية في طول تقيد الحرمة بالغليان لا في عرضه. وهذا يعني (الطولية بين القيدين) إذا وجدت العنبية خارجاً وجدت معها حرمة مشروطة، إذ المفروض أن هناك قيدين بينهما طولية، ففعلية وجود العنب تعني فعلية الحرمة، لكن سنخ من الحرمة وهي الحرمة المشروطة. فالحرمة المشروطة بالغليان أصحبت فعلية لفعلية العنب. وبالتالي إذا صار العنب زبيباً وغلى وشككنا في أنّ تلك الحرمة المشروطة التي صارت فعلية بفعلية العنبية، هل هي باقية أم لا؟ فنستصحب بقاءها بما هي مشروطة. وهذا هو الاستصحاب التعليقي.

وإلا لو كانت القيود في عرض واحد كما لو قال: العنب المغلي حرام، لم توجد الحرمة لا تنجيزاً ولا تعليقاً إلا بوجود سائر القيود، فلا وجه لاستصحابها.

وحينئذٍ يقع السؤال، هل أنّ استصحاب الحرمة المشروطة إلى حين غليان الزبيب هل تنفي الحليّة فيثبت بها الحرمة التنجيزية والنجاسة أم لا؟

**الأمر الثاني**: قد يُقال: إن إثبات تنجّز الحرمة والنجاسة باستصحاب الحرمة المشروطة إلى حين الغليان من الأصل المثبت.

**والجواب**: إن هذا المورد من أوضح موارد جلاء الواسطة، الذي أخرجه الخراساني والنائيني عن حيّز الأصل المثبت؛ وذلك لأنّ معنى جلاء الواسطة أن الحكمين وإن كانا اثنين بنظر العرف، لكن العرف يرى استهجان التفكيك بينهما. فلو قال المشرّع: إذا غلى الزبيب فقد ثبتت الحرمة المشروطة بالغليان، لكن الزبيب المغلي حلال فعلاً، وطاهر. فيقال: إن هذا مستهجن عرفاً، إذ لا معنى لثبوت الحرمة المشروطة مع ذلك تبقى مشروطة من دون أن يترتب عليها أثر بحيث يقال: فعلية غليان الزبيب فعلية لحرمة مشروطة، لكنه حلال تنجيزاً. فإن هذا تفكيك مستهجن عرفاً. لذلك قيل: إن مقتضى استصحاب الحرمة المشروطة إلى حين تحقق شرطها وهو الغليان هو فعليتها، وانتفاء الحليّة. وهذا ليس من الأصل المثبت.

**الأمر الثالث:** بعد أن فرضنا أنّ استصحاب الحرمة المشروطة إلى حين تحقق الشرط يؤدي إلى فعلية الحرمة وانتفاء الحليّة، إذن استصحاب الحرمة المشروطة المعبّر عنه بالاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب حلية العنب قبل الغليان. والسر في الحكومة: كلما وجدت حالتان إحداهما ناسخة للأخرى حقيقة، فإن النسخ الحقيقي يُشكل قرينة عرفية متصلة بالأدلة توجب تقديم الدليل المشتمل على الناسخ على الدليل المشتمل على المنسوخ. وفي الدليل الواحد تثبت تقديم تطبيق على تطبيق.

بيان ذلك: ذكرنا سابقاً: لو غُسِل ثوبٌ متنجس بماء مشكوك الطهارة، فلا ندري هل أن استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في الماء مقدمة على استصحاب النجاسة في الثوب؟

فيقول النائيني: أليست الطهارة الواقعية لو كانت في الماء ناسخة واقعة لنجاسة الثوب؟ لأنّ هذا غاسل وهذا مغسول. فبما أن الطهارة واقعاً في الماء ناسخةٌ للنجاسة في الثوب فهذا النسخ الثبوتي شكّل قرينة متصلة بالأدلة، بحيث صار دليل أصالة الطهارة مقدماً على دليل استصحاب النجاسة. والسر في التقديم: سراية النسخ الثبوتي إلى النسخ الإثباتي. فحيث ان الطهارة ثبوتاً لو كانت في الماء لنسخت النجاسة في الثبوت فكذلك ما يدل بإطلاقه على طهارة الماء وهو دليل أصالة الطهارة مقدم على ما دلّ بإطلاقه على نجاسة الثوب وهو دليل الاستصحاب.

وكذلك في الدليل الواحد، كدليل الاستصحاب، حيث يدور تطبيقه بين استصحاب الطهارة في الماء أو استصحاب النجاسة في الثوب، فالنّسخ الثبوتي يُشّكل قرينةً متصلةً بالدليل موجبةً لتقدم تطبيقه بلحاظ طهارة الماء على تطبيقه بلحاظ نجاسة الثوب.

وهذا هو سرّ الحكومة عند النائيني؛ فإن حكومة الأصل السببي على المسببي ليس لها نكتة إلا هذا، وهو: إذا لم يكن الأول بالنسبة للثاني أصلاً مثبتاً فحيث إنه ناسخ ثبوتاً فهو ناسخ إثباتاً. فلأجل ذلك نقول: لو كانت هناك حرمة واقعية للعنب إذا غلى، أليست ناسخة لحليته واقعاً بعد الغليان؟ فكذلك في مقام الإثبات؛ فإن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الحرمة التعليقية ناسخ لشموله لاستصحاب الحليّة قبل الغليان، ولا عكس. لأنّ حلّية العنب قبل الغليان لا تعرّض لها للحرمة بعد الغليان كي تكون ناسخة لها، فهذا الذي ذكره النائيني هنا جاء به شيخنا الاستاذ الى النسبة بين استصحاب عدم الجعل الزائد وبين استصحاب المجعول، فأفاد بأن النكتة هي النكتة. حيث إنه لو ثبت الجعل الزائد لكان محققّاً لبقاء المجعول، ولو ثبت واقعاً عدم الجعل الزائد لكان واقعاً ناسخاً لاستمرار المجعول.

إذن بالنتيجة: أن الدليل الشامل بإطلاقه لاستصحاب عدم الجعل مقدّم على تطبيقه بلحاظ استصحاب بقاء المجعول، بنفس النكتة التي قُدّم التعليقي على التنجيزي.

**والحمد لله رب العالمين.**

130

**الأمر الرابع**: إن ما ذكرناه في حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي ويجري استصحاب عدم الجعل بالنسبة لاستصحاب عدم المجعول، وذلك لأن استصحاب عدم الجعل الزائد واجد للشرطين:

**الشرط الأول**: أن إثبات المجعول به ليس من الأصل المثبت، حيث ذكرنا سابقاً أن ما صدر من الشارع واحد، غاية ما في الباب له لحاظان: لحاظ على نحو مفاد كان التامة. ولحاظ على مفاد كان الناقصة.

فهو باللحاظ الأول قضية إنشائية، وهو باللحاظ الثاني وصف لما في الخارج. وبالتالي فإثبات الثاني بالأول ليس من الأصل المثبت، لأن النسبة بينهما نسبة الكلي للجزئي، أو الكبرى للصغرى. وهذا ليس من الأصل المثبت، لعدم الواسطة.

**الشرط الثاني**: الناسخية. إذ من الواضح أن عدم الجعل حقيقة رافع لوجود المجعول، وثبوت الجعل حقيقة رافع لعدم المجعول، فالجعل بالنسبة للمجعول رافع ودافع ثبوتاً أو نفياً؛ لذلك هذه الناسخية الثبوتية تنعكس في مقام الإثبات، وهي بمثابة قرينة متّصلة بدليل الاستصحاب توجب انصرافه لشمول استصحاب عدم الجعل دون شموله لاستصحاب المجعول.

**فإن قلت**: كما أن الجعل ثبوتاً مؤثّر في المجعول، إذ لا يتصور مجعول من دون جعل، فكذلك العكس، أي أن ثبوت المجعول ملازم لثبوت جعل، فلماذا جعلتم عدم الجعل ناسخاً للمجعول؟ ولم تجعلوا ثبوت المجعول ناسخاً لعدم الجعل؟ فالناسخية متصورة من كلا الجهتين.

**قلت:** لا ريب أن المجعول متقوم ثبوتاً وعلى نحو اللِّم بالجعل، حتى لو كان الجعل جزئياً فضلاً عمّا إذا كان كليّاً. بينما ليس المجعول مقوّماً على نحو اللِّم للجعل وإنما هو كاشف عنه لا أنه مقوّم له، فناسخية الجعل للمجعول هي التامة ثبوتاً وليس العكس. وهذه الناسخية هي التي تُشكّل قرينة في مقام الإثبات، بحيث يجري إطلاق الاستصحاب لاستصحاب عدم الجعل دون إطلاقه لاستصحاب المجعول.

**فتلخّص بذلك:** أن هذا الوجه من الحكومة، أي حكومة استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول تامٌّ وفاقاً لشيخنا الأستاذ (قده).

**الوجه الثالث**: أن ما ذُكر في كلمات الأستاذ، وهو مؤلف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: إن الحكومة في باب الطرق غير الحكومة في باب الأصول. فالحكومة في باب الطرق والأمارات عبارة عن نظر دليل لدليل آخر نظرا ًشخصيّاً، بحيث يكون متصرّفاً في الآخر موضوعاً أو محمولاً بالسعة أو الضيّق، كما في قوله (الطواف بالبيت صلاة). أو قوله (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن)، بحيث لولا وجود الدليل المحكوم لكان وجود الحاكم لغواً، إذ لا دور للحاكم إلا النظر للمحكوم.

وأما حكومة أصل على أصل كحكومة الأصل المحرز كقاعدة الفراغ مثلاً على الأصل الصرف كأصالة البراءة أو حكومة الأصل السببي على المسببي، فليست من باب نظر دليلٍ لدليل؛ وإنما متى ما كان جريان أصل رافعاً للشك في مورد أصل آخر، فإن كان رافعاً للشك وجداناً فهو وارد، كما في ورود الاصل الشرعي على الاصل العقلي.

وأما اذا كان رافعاً للشك في مورد الأصل الآخر تعبداً لا وجداناً فهو حاكم، فليست الحكومة إلا اشتمال دليل الأصل الأول على نكتة عرفية توجب تقديمه على دليل الأصل الثاني أو إطلاقه لمورد الأصل الثاني، وإن لم يكن بينهما نظر.

**المقدمة الثانية:** تارةً نقول بأن الجعل عين المجعول كما ذكره الأستاذ (ج5، ص133في دروسه).

وتارةً نقول بأن الجعل غير المجعول، بأن تكون نسبة الجعل للمجعول نسبة الجزء للمركب، حيث إن المجعول عبارة عن جعل وموضوع، فالجعل بالنسبة للمجعول جزء من مركّب،

فسواءً قلنا بالعينية أو قلنا بالجزئية، فلا معنى لجريان استصحاب المجعول، فإننا إن قلنا بالعينية فلا محالة لا شيء وراء الجعل ثبوتاً أو نفياً، وإن قلنا بالجزئية فلا معنى لاستصحاب المركب مع انتفاء جزئه، فالنتيجة: ان معنى تقديم استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول أنه لا معنى للثاني بعد جريان الأول.

وهذا الذي أفاده بعنوان الترّقي، غير تام؛ لأن هذا الوجه يلغي استصحاب المجعول من أساسه، لأنه سواء قلنا بالعينية أو قلنا بأن المجعول ليس إلا الجعل والموضوع، لم يبق موضوع لما يُسمى بالمجعول أصلاً كي يجري استصحابه. فمرجع هذا الوجه إلى إلغاء المجعول لا إلى تقديم استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول. ولذلك قال: والحكومة مجرّد تعبير. أي كأن نظره (قده) الى ان استخدام الحكومة مجرد تعبير، وإلا فمآل القضية الى حذف المجعول من الأساس. مع أنه لا ريب في ان للمجعول ثبوتاً عرفياً ارتكازياً وهو موضوع للآثار، إما على نحو الإنحلال في الخطابات التكليفية، بأن يقال: إن قوله تعالى {ولله على النّاس حِج البيت من استطاع اليه سبيلاً}، ينحل في حق من فُرضت استطاعته بخطاب في حقه، وهذا هو المجعول. أو على نحو الإتصاف في الأحكام الوضعية، فيقال: إذا فُرض تغيّر ماء بالنجاسة فقد اتصف بالنجاسة بنظر العرف، فالإنحلال والإتصاف اللذان هما عبارة عن المجعول، نظر عرفي ارتكازي، فلا وجه لإلغائه، بالتالي دعوى العينية أو دعوى الجزئية غير تامة، بل هذا الصادر من الشارع إن لوحظ بنحو مفاد كان التامّة كان مجرى لاستصحاب عدم الجعل الزائد، وإن لوحظ بنحو مفاد كان الناقصة كان مجرى لاستصحاب المجعول، إلا أن الأول حاكم على الثاني.

وأما الشبهة التي أثارها المرتضى الحائري (قده) بأن استصحاب عدم الجعل لا يجدي في التأمين من احتمال الغرض اللزومي المحتمل أزليته. فقد يقال في نقاشه: أن ظاهر لسان أدلة البراءة، نحو (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) او نحو (وما كُنّا معذبين حتى نبعث رسولاً)، او نحو (وقد سكت عن أشياء فلا تتكلفوها)، ونحو: (لا يكلّف الله نفساً إلا ما أتاها). أن هناك مدلولاً عرفياً لهذه الألسنة وهو أن المدار على الجعل لا على شيء آخر. فمن وصله الجعل تنجز ومن لم يصله فهو آمن. فمفاد مجموع هذه الألسنة أن المناط على الجعل، وبالتالي فحيث إن لدليل الاستصحاب إطلاقاً يشمل استصحاب عدم الجعل، جرى بلحاظه، واحتمال غرض لزومي أزلي مع غمض النظر عن الجعل لا رعاية له انطلاقاً من المدلول العرفي لأدلة البراءة.

**الجهة الثالثة:** ما هي الثمرة من دعوى حكومة استصحاب عدم الجعل على استصحاب المجعول؟

الجواب: أن استصحاب عدم الجعل يرفع الشبهة المصداقية لعمومات الأدلة بخلاف التعارض. بيان ذلك: ما ذكره سيدنا الخوئي في باب النّكاح، من أنه إذا عقد عقداً منقطعاً ثم انقضى وكانت المرأة في العدّة وانتهت حيضة من عدتها، وشككنا نتيجة لاختلاف الأدلة أن عدّة المنقطعة حيضة أم حيضتان؟ فلا إشكال أننا لو رجعنا لدليل الأصل العملي فهل يجري في المقام استصحاب العدّة؟ وهو استصحاب المجعول؟ أم يجري استصحاب عدم سعة جعل عدة لما هو ازيد من حيضة وهو استصحاب عدم الجعل. فالمباني الثلاثة تظهر ثمرتها في المقام.

أما على مبنى النائيني وتبعه الصدر والسيستاني من تعين استصحاب المجعول، إذن يجري استصحاب العدّة، فيشملها دليل (من تزوج بامرأة في عدتها حرمت عليه مؤبداً) وهذا ببركة استصحاب المجعول. وأما إن قلنا بحكومة استصحاب عدم الجعل الزائد على استصحاب المجعول فليست في عدّة، فيشملها دليل (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) إذ الخارج عن الدليل من كانت في عدّة وليست في عِدّة.

بينما على المبنى الثالث وهو مبنى سيدنا (قده) من تعارض استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب المجعول أنه لا يمكن التمسك بشيء من الأدلة لكون الشبهة مصداقية، فلا يُحرز كونها في عدّة حتى يشملها دليل التحريم، ولا يحرز عدم كونها في عدة كي يشملها دليل الحليّة.

وبالتالي: فيُفرّق هنا بين الحكم التكليفي والوضعي، كما التفت إليه السيد الأستاذ (دام ظله) في تعليقته على (منهاج الصالحين، باب التقليد) وهو: بلحاظ الاثر التكليفي تجري البراءة، فإذا شك الرجل هل يجوز النظر الى هذه المرأة أم لا يجوز؟ فهو لا يحرز انها اجنبية، فاذا افترضنا أنه عقد عليها بعد الحيضة الأولى ولا يدري هل هي أجنبية لكونها في العدة؟ ام أنها ذات بعل، ولا أصل ينقح الموضوع، فتصل النوبة للأصل الحكم وهو جريان البراءة عن حرمة النظر إليها، فينظر إليها. وبلحاظ الحكم الوضعي بالعكس، فإنه إذا شكّ في سببية العقد في كونها زوجة لها أم لا؟ يجري استصحاب عدم السببية المعبّر عنه بأصالة الفساد، فيختلف الأثر في الحكم التكليفي عن الحكم الوضعي إذا وصلت النوبة للأصول الحكمية.تم الكلام في هذه الجهات الثلاث. وبقيت عدة تنبيهات في باب التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية فلا يجري الاستصحاب في الموضوعية ويجري في الحكمية. يأتي عنه الكلام.

131

تنبيهات تتعلق بعدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية على مبنى سيدنا (قده):

التنبيه الأول: ذكر سيدنا (قده) أن تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول لا يشمل الأحكام الإمضائية التي ثبت وجودها قبل الشريعة، وإمضائها في أول زمان الشريعة. مثلاً: ملكية المحاز، وسلطنة الناس على أموالهم، فلو حاز شخص شيئاً فملكه بالحيازة، فإن هذه الملكية ثابتة قبل الشريعة ممضاة من قبلها. فإذا شككنا في أن هذه الملكية التي ثبتت بالحيازة هل تشمل ما لو اصطاد الطائر غيره، كما لو صاد زيد الطير فملكه، لكن الطير طار إلى غيره فاصطاده، فهل نستصحب ملكية الأول أم لا؟

فقد أفاد: بأن استصحاب ملكية الأول لا يتعارض باستصحاب عدم سعة جعل الملكية، والسر في ذلك:

أن استصحاب عدم الجعل الزائد إنما هو فيما ثبت العدم قبل الشريعة، مثلاً: إذا ثبت وجوب زكاة الفطرة في يوم عيد الفطر إلى الزوال وشككنا في وجوبها بعد الزوال أم لا؟ فهنا يتعارض الاستصحابان: استصحاب وجوب الزكاة الذي ثبت قبل الزوال. واستصحاب عدم الجعل الزائد للوجوب؛ وإنما يجري استصحاب عدم الجعل الزائد بلحاظ أن هذا العدم كان ثابتاً قبل الشريعة. وأما في الأحكام الإمضاية كملكية (من حاز شيئا لما حازه) فليس هناك عدم قبل الشريعة كي يستصحب، بل الثابت قبل الشريعة هو الملكية، فإذا شككنا في بقاءها بعد أن صاد الطير غيره، استصحبناها لا اننا نستصحب عدم الجعل الزائد.

فتحصّل: أن استصحاب عدم الجعل الزائد في الشبهات الحكمية إنما يتم فيما كان له عدم قبل الشريعة، وأما ما كان موجوداً قبل الشريعة فيتعين فيه استصحاب المجعول من دون معارضة.

وهذا الذي ذكره (قده) فرّع عليه السيد الشهيد في البحوث، بأن السيد الخوئي اشكل عليه في درسه: بأن استصحاب عدم الجعل الزائد في الأحكام التأسيسية معارض باستصحاب آخر قبل معارضته لاستصحاب المجعول.

اشكال السيد الشهيد بمعارضة استصحاب عدم جعل الالزام باستصحاب عدم جعل الترخيص

وبيان ذلك: في المثال المعروف ذكر سيدنا (قده) أن الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره فعند المشهور تستصحب النجاسة، ولكن عنده أن استصحاب النجاسة معارض باستصحاب عدم جعل نجاسة زائدة بعد التغيّر.

**فأشكل عليه**: كما يجري استصحاب عدم جعل زائد للنجاسة، يجري استصحاب عدم جعل للطهارة، إذ كما أن النجاسة حكم وجودي يُشّك في ثبوته بعد زوال التغيّر، فإن الطهارة حكم وجودي يُشّك في ثبوته بعد زوال التغيّر، فاستصحاب عدم جعل نجاسة زائدة معارض في نفسه باستصحاب عدم جعل طهارة بعد زوال التغير، وإذا تعارض الاستصحابان تساقطا ووصلت النوبة لاستصحاب المجعول وهو استصحاب النجاسة بلا معارض، لأن معارضه مُعارض في نفسه.

وهذا الإشكال على سيدنا (قده) يبتني على أصول ثلاثة إذا سُلّمت ربما يرد الإشكال.

**الأصل الأول:** ما هو منشأ علمنا أنه بعد زوال التغيّر إما جعل الشارع نجاسة أو جعل طهارة؟

حيث إن المدّعى أنّ لدينا علماً إجمالياً بجعل أحدهما، إما النجاسة، أو الطهارة. فما هو منشأ هذا العلم الإجمالي؟

فقيل: إن منشأه ما دلّ على أن لكل واقعة حكماً. حيث ورد: (ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سُنّة)، وورد: (إنما الأمور ثلاثة: حلال بيّن، وحرام بيّن وشبهات). فإذا سلّمنا أن ظاهر هذه الأدلة أن في كل واقعة حكماً وجودياً مجعولاً من قِبل الشارع، فلا محالة بعد زوال التغير لابد من حكم وجودي، إما الطهارة او النجاسة. أو إذا شككنا في الحرمة، مثلا: العصير العنبي بعد غليانه يحرم، فإذا ذهب ثلثه وتبخّر، وشككنا في بقاء الحرمة، فيقال حينئذٍ: نعلم إجمالاً إما جعل الشارع الآن حرمة أو حليّة. فاستصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الحليّة.

أما إذا قلنا كما أفاد الأستاذ، لا يظهر من هذه الروايات أكثر من أن الشارع لم يهمل، أما أنه جعل حكماً وجودياً فلا يستفاد فيه ذلك، إنما كل مورد لم يهمل شرعاً، إما جعل حرمة، او لم يجعل حرمة مع التفاته، او جعل نجاسة او لم يجعل نجاسة مع التفاته.

أما أنه جعل حكماً وجودياً اسمه الطهارة او الحلية، فلا يثبت ذلك؛ بل حتى ما أفاده جملة من الأعلام من أن هناك حليّةً اقتضائية، اي حليّة وجوديةً مستندةً لملاك اقتضائها. فهذا أول الكلام، فإن وجود المقتضي لا يعني جعل الحليّة، إذ أحياناً عدم جعل الحرمة قد يكون لعدم مقتضي الحليّة وقد يكون لمقتضي اقتضى عدم جعل الحرمة لا جعل الحليّة.

**المتلّخص:** اذا لم نستفد من هذه الأدلة أن هناك حكماً وجودياً في كل مورد، فلا علم إجمالي؛ بل يكون المقام من الشبهة البدوية للجعل، هل جعل الشارع نجاسة أم لا؟ لا "ام جعل طهارة"، فيجري استصحاب النجاسة ويعارضه عدم جعل زائد ولا يعارض باستصحاب عدم جعل للطهارة، لان الطهارة ليست حكماً وجودياً مجعولاً بناء على هذا المفاد. وكذلك الكلام في جانب الحليّة أو عدم جعل الحرمة.

**الأصل الثاني:** أن في موارد الشّك في النسخ كما لو شككنا أن وجوب الجمعة نُسخ أم لا؟ فما الذي يرفع الشك في النسخ؟

قال بعضهم كسيد المنتقى (قده): أن الشك في النسخ يرتفع بإطلاق دليل الحكم، فإن مقتضى إطلاق دليل وجوب الجمعة استمراره بحسب الزمن. ولكن لو لم يكن لدليل الحكم إطلاق، بأن كان دليله لبيّاً، كعدم لياقة المرأة للقضاء، فلو شككنا في بقاء هذا الحكم الثابت بالإجماع، فكيف نرفع الشّك في نسخه؟

فقالوا: باستصحاب عدم النّسخ، اي استصحاب البقاء. لكن سيدنا (قده) أفاد أن إشكال المعارضة يأتي هنا أيضاً، فكما أن استصحاب النجاسة في الماء الذي زال تغيّره معارض باستصحاب عدم جعل زائد لها، نفس النكتة تأتي عند الشك في النسخ، فاستصحاب بقاء الحكم وعدم نسخه معارض باستصحاب عدم جعل واسع لسائر الأزمنة، فنكتة المعارضة كما تأتي عند الشك في السعة من حيث المتعلق، تأتي أيضاً عند الشك في السعة من حيث الزّمن.

فهنا اعترض السيد الشهيد[[75]](#footnote-75)، فقال: أن مقتضى ما ذكرت حتى في الاحكام الامضائية كالملكية التي قلت لا يجري فيها استصحاب عدم الجعل الزائد لأن وجودها ثابت قبل الشريعة، يأتي فيها الإشكال؛ وذلك لأننا نشك في نسخ الملكية التي حصلت بالحيازة، فلا ندري هل هي باقية حتى بعد زمان اصطياد الطير، نشك في النسخ، فنستصحب بقاء الجعل ويعارض باستصحاب عدم جعل زائد. فلم نتخلص من إشكال استصحاب عدم الجعل الزائد حتى للأحكام الإمضائية لورود ما ذكرته في باب النّسخ فيها. وبالتالي يعود الإشكال مرة أخرى. وهو أن يقال: إن استصحاب النّجاسة بعد زوال التغيّر معارض باستصحاب عدم جعل زائد للنجاسة، لكن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب عدم جعل زائد للطهارة، بمعنى أن استصحاب عدم نسخ الطهارة معارض باستصحاب عدم جعل زائد لها في هذا الفرض. فلا يجديك دعوى أن الطهارة حكم إمضائي ثابت قبل الشّريعة، إذ يأتي فيه استصحاب عدم الجعل الزائد.

إلا أن يقال: إن ارتفاع الشك في النسخ لا من باب استصحاب عدم النسخ كي يعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد كي ينفذ منه اشكال السيد الشهيد؛ بل ان الرافع للنسخ في مورد يشك في النسخ الاجماع وقيام الضرورة على عدم نسخ بعد زمان المعصوم، لا من باب الاستصحاب كي ترد المعارضة. وهذا هو مفهوم (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة).

132

ذكرنا أن مناقشة السيد الشهيد لسيدنا (قده) يبتني على أصول ثلاثة. وصل الكلام إلى:

**الأصل الثالث: محصّله[[76]](#footnote-76)**: أننا لو سلمنا أن كل واقعة لا تخلو عن حكم وجودي، سلّمنا أن استصحاب عدم النسخ مبتلى بالمعارضة كسائر الاستصحابات للشبهات الحكمية، مع ذلك يمكن أن يقال إن للأحكام غير الإلزامية كالحليّة والطهارة، خصوصيةً تختلف عن بقية الأحكام؛ فهذه الأحكام الترخيصية وإن كانت أحكاماً وجودية، إلا أن ظاهر النصوص أنها مغيّاة بعدم بيان الإلزام. وبيان ذلك يعتمد على تحديد هذه الرواية، وهي ما ورد: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهيٌ). فإنه لا خصوصية للنهي عرفاً، بل المناط ان كل شيء على الرخصة ما لم يرد الإلزام. فحينئذٍ هل المراد بالورود هو الوصول؟ أم أن المراد بالورود الصدور؟

فإن قلنا إن المراد بالورود هو الوصول، فكأنه قال: كل شيء على الرخصة حتى يصلكم الإلزام، فمفاد الرواية حينئذٍ الإباحة الظاهرية، لأنها منوطة بعدم الوصول، والإباحة الظاهرية أجنبية عن محل الكلام، لأن بحثنا في استصحاب الحكم الواقعي.

أما إذا استظهرنا كما استظهر سيدنا بأن ظاهر التعبير بالورود هو الصدور، فكأنه قال: كل شيء مطلق اي على الرخصة، حتى يصدر النهي أو يصدر الإلزام. ولكن ليس المقصود بورود النهي أصل الجعل، إذ لا يعقل تقييد أحد الضدين بعدم ضده، أي لا يُعقل أن يقول: الحلية مقيدة بعدم الحرمة؛

والسر في ذلك: أن جعل الحليّة معلّقاً على عدم جعل الحرمة إما لغوٌ أو تحصيل حاصل، فإنه مع عدم جعل الحرمة فالرخصة موجودة، فجعل الرخصة حينئذٍ إما لغوٌ أو تحصيل حاصل، لذلك فالمقصود في الرواية أن الترخيص مغيّا بعدم بيان الحرمة، لا بعدم أصل الجعل، فكأنه قال: كل شيء مرخّص فيه واقعاً إلى أن نبيّن الحرمة، إلى أن يرد منّا الحرمة. وهذا هو عبارة عن بناء الأحكام على التدريج.

فبناءً على هذا الاستظهار الذي ذهب اليه سيدنا (قده) لا يقع تعارض بين استصحاب عدم جعل الإباحة واستصحاب عدم جعل الحرمة. مثلاً: إذا شككنا في حرمة العصير العنبي بعد غليانه وبعد ذهاب أحد ثلثيه، فقد يقال كما في كلمات السيد الشهيد، أن استصحاب عدم جعل حرمة في هذا الفرض معارض باستصحاب عدم جعل حليّة. فيقول سيدنا (قده) إن استصحاب عدم جعل الحرمة حاكم على استصحاب عدم جعل الحليّة؛ لأن جريان الأصل في الغاية حاكم على جريان الأصل في المغيّا، حيث إن لدينا حليّة مغيّاة بعدم صدور الحرمة، فإذا أجرينا الأصل في الغاية وقلنا: نستصحب عدم صدور الحرمة، ثبت المغيّا، لأن المغيّا فعليٌ عند عدم فعلية غايته.

فاستصحاب عدم جعل الحرمة ينقّح موضوع المغيّا، فتكون الحلية حينئذٍ فعلية، فلا معنى لاستصحاب عدم جعل الحليّة بعد أن ثبت موضوعها وأصبحت فعلية. إذن لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة وعدم جعل الحليّة، بل الأول حاكم على الثاني.

ولكن، لو اغمضنا النظر عن كل ما سبق وتبنينا ما اشكل به السيد الشهيد، وهو

1-ان الحلية والحرمة والطهارة والنجاسة، حكمان وجوديان، 2-وأن كلاً منهما يجري فيه استصحاب عدم الجعل الزائد، فحينئذٍ إذا شككنا في طهارة الماء المتنجس بعد زوال التغيّر، نعلم إجمالاً أن الماء لا يخلو من حكم وجودي، إما الطهارة أو النجاسة، واستصحاب عدم جعل نجاسة زائدة معارض باستصحاب عدم جعل طهارة زائدة.

فهنا أجاب سيدنا (قده) بأجوبة ثلاثة:

**الوجه الأول[[77]](#footnote-77)**: أن الاستصحاب إنما يسقط في موردين:

**المورد الأول**: ما إذا كان هناك تنافٍ في المؤدى على نحو التناقض، مثلاً: في موارد توارد الحالتين، كما لو كان المكلّف على طهارة في زمن، وعلى حدث في زمن آخر، وشّك في المتقدم والمتأخر، فهنا لا يجري في حقه استصحاب الحدث واستصحاب الطهارة، لأن الطهارة والحدث متنافيان بالذات، فلا يحتمل أن يكون المكلف بالفعل طاهراً ومحِدثاً، لذلك فدليل الاستصحاب من الأساس لا يشمل هذين الأصلين معاً، لا أنهما متعارضان؛ بل الدليل قاصر عن شمولهما.

**المورد الثاني**: ما إذا كان جريان الاستصحابين مؤدياً للترخيص في المخالفة القطعية، كما إذا علمنا إجمالاً إما بوجوب الظهر يوم الجمعة تعييناً، أو وجوب الجمعة تعييناً، فإن استصحاب عدم وجوب الظهر، واستصحاب عدم وجوب الجمعة يؤدي إلى الترخيص في المخالفة القطعية. فلا يجري الاستصحابان للمعارضة.

وكلا هذين الموردين لا ينطبقان على محل كلامنا؛ فإننا إذا شككنا في حكم الماء بعد زوال التغيّر وأجرينا الاستصحابين، استصحاب عدم جعل الطهارة، واستصحاب عدم جعل النجاسة، فأيّ محذور في ذلك؟! غايته أننا ثبت لنا ان الشارع في هذا الماء لم يجعل الضدين معاً، فلا جعل طهارة ولا جعل نجاسة. لا أن عدم الطهارة وعدم النجاسة، لا أنهما متنافيان بالذات، كي لا يشملهما دليل الاستصحاب، ولا أن جريانهما معاً يؤدي الى المخالفة القطعية، إذ غايته لو فرضنا أن المكلف شرب الماء، فغايته مخالفة احتمالية لا قطعية، إذ لعل الماء طاهر، أو توضأ به، فلعل الصلاة صحيحة لان الماء طاهر، فلم يؤد جريان الأصل للترخيص في المخالفة القطعية، فأي مانع من جريان الأصلين معاً؟

ولكن السيد الشهيد (قده) اعترض على ذلك، وهو على مبنى سيدنا من أن الاستصحاب علم قائم مقام القطع الموضوعي فاستصحاب عدم الحرمة علم بعدم الحرمة، واستصحاب عدم جعل الإباحة علم بعدم الإباحة. وفي محل كلامنا استصحاب عدم الطهارة علم بعدم جعلها، واستصحاب عدم النجاسة علم بعدم جعلها، فإجراء الأصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الإخبار على خلاف الواقع، فإننا إذا اخبرنا وقلنا: لا طهارة هنا ولا نجاسة هنا، فأحد الخبرين مخالف للواقع، فنتيجة الأصلين معاً الترخيص في الإخبار مخالفة الواقع، وهو ترخيص في المخالفة القطعية.

ولكن ما أفاده السيد الشهيد (قده) في محل الكلام يلاحظ عليه تعليقتان:

**التعليقة الأولى**: أن عندنا ثلاثة أحكام لا بُدّ من التأمل فيها: حرمة الإخبار بغير علم، وحرمة الكذب، وحرمة الإسناد للدِّين لما لم يعلم أنه من الدين.

**فأما الحكم الأول**: حرمة الإخبار بغير علم. فيقال: هل أن العلم في قوله (ولا تقف ما ليس لك به علم) خصوص العلم الوجداني؟ أم يشمل العلم التعبدي؟ فإن كان خاصّاً بالعلم الوجداني، فيقال هنا: استصحاب عدم الطهارة ترخيص في الإخبار بعدم الطهارة، واستصحاب عدم جعل النجاسة ترخيص في الإخبار بعدم النجاسة، وأحد الإخبارين إخبار بغير علم وهو حرام. أما إذا قلنا ان المراد بالعلم العلم الاعم من الوجداني والتعبدي، كما هو الظاهر،

وبعبارة أخرى: يحرم الإخبار بما لم تقم عليه حجّة، والاستصحاب حجة، والاستصحاب علم تعبدي، فالنتيجة: أن اخباره بعدم الطهارة إخبار بعلم، وإخباره بعدم النجاسة إخبار بعلم، فكل منهما جائز واقعاً لا ظاهراً، لأن الإخبار بالعلم الوجداني أو التعبدي جائز واقعا لا ظاهراً، إذن فلم يلزم من جريان الاصلين الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الإخبار بغير علم، بل كلا الإخبارين جائز واقعاً. فيكون جريان الاستصحاب اي استصحاب عدم جعل الطهارة واستصحاب عدم جعل النجاسة حاكماً على دليل حرمة الإخبار لغير علم موسّعاً لموضوعه بما يشمل العلم التعبّدي، فيلزم من جريان الأصلين أن المكلف عالم بعدم الطهارة وعدم النجاسة فإخباره بكل منهما إخبار بعلم. وإن كان يقطع أن أحدهما مجعول لكن إخباره مباح واقعاً.

**الحكم الثاني:** حرمة الكذب. فهل المراد بالكذب؟ الكذب الخبري، أم الكذب المخبري؟

أي هل المراد بالكذب حرمة الإخبار بما ليس واقعاً فهذا كذب خبري، وإن كان المكلف متعقد أنه هو الواقع. أم أن الكذب الإخبار بمخالف الواقع مع عدم العلم بأنه واقع؟ فلو أخبر المكلف بشيء يخالف الواقع ولم يكن عالما بانه واقع، فهذا كذب مخبري. فإن لاحظنا الأول: اي الكذب الخبري، فالمكلف يقطع بأن أحد الخبرين كذب، لأنه إخبار بما ليس واقع، لان الواقع أحدهما، أم الطهارة أو النجاسة، فيرد حينئذٍ مورد المحذور في الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الكذب الخبري.

إذ كثير مما نعتقد أنه واقع لا يكون واقعاً، فالمحرم الكذب المخبري، فحينئذ لا يحرم هنا الإخبار، فالإخبار بعدم النجاسة إخبار بما يعلم أنه واقع، لأن الاستصحاب علم، والإخبار بعدم الطهارة إخبار بما يعلم أنه واقع، لأن الاستصحاب علم، فكلا الإخبارين لا ينطبق عليه عنوان الكذب المخبري، فلا يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية.

133

ما زال الكلام في مناقشة السيد الشهيد (قده) [[78]](#footnote-78)لأستاذه سيدنا (قده)، وذكرنا أن مناقشته محل تأمل من وجهين، والكلام استمرار للوجه الأول، حيث ذكرنا أن حرمة الاخبار تتصور على أنحاء ثلاثة: حرمة الإخبار بغير علم، وحرمة الكذب، وحرمة الاسناد إلى الدِّين. وصل الكلام الى:

**النحو الثالث:** إذا استندنا الى الأدلة أن المحرّم أن يُسند الى الدين ما لم يعلم أنه من الدين، فهذا لا يقتضي تعارض استصحاب عدم جعل النجاسة مع استصحاب عدم جعل الطهارة، فإن مقتضى كون الاستصحاب علماً أن اسناد عدم جعل الطهارة وعدم جعل النجاسة إلى الشارع اسناد للديّن ما علم أنه من الدِّين، وليس إسناداً للدِّين لما لم يعلم أنه من الدِّين. إذن ففي جميع الحرمات الثلاث: حرمة الإخبار بغير علم، وحرمة الكذب المخبري، وحرمة الإسناد إلى الدِّين، لا يوجد ما يقتضي عدم جريان الاستصحابين، فإن جريانهما معاً لا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية بعد قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

ولكن قد يقال كما ذكر في البحوث: قد يدعى أن المدلول الالتزامي لحرمة الكذب أو الإسناد للدِّين، حرمة إسناد ما يُعلم إجمالاً أن أحد الإسنادين مما ليس من الدِّين. مثلاً: إذا كان المكلف يعلم أن المشرّع في هذا المورد حتما إما جعل الطهارة أو جعل النجاسة، ولا يُعقل خلّو المورد من كليهما، فإذا قطع المكلف بذلك قطع بأن أحد الإسنادين، أي اسناد عدم جعل الطهارة وإسناد عدم النجاسة للدّين أحدهما إسناد للدِّين بما علم إجمالاً انه ليس من الدّين، فإذا قلنا ان المستفاد من أدلة حرمة الإسناد ولو بالمدلول الالتزامي، شمول الحرمة لفرض العلم الاجمالي، أي يحرم أن تسند خبرين تعلم أن احدهما ليس من الدين، أو يحرم الإخبار بأمرين تعلم أن أحدهما ليس واقعاً، فإذا استفدنا ذلك، فلازم جريان الاستصحابين (استصحاب عدم النجاسة واستصحاب عدم جعل الطهارة) الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الكذب، أو لحرمة الإسناد للدِّين.

**الوجه الثاني:** سلّمنا أن إجراء الاستصحابين ترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الكذب أو لحرمة الإسناد.

ولكن، يمكن أن يقال[[79]](#footnote-79) ان الاستصحابين بلحاظ حرمة الإخبار والكذب يتساقطان، ويبقى استصحاب عدم جعل النجاسة نافذاً بلحاظ الأثر المختص به، وهو نفي حرمة الشرب وجواز الوضوء وضعاً، وعدم نجاسة ملاقيه. بيان ذلك:

ذكرنا في بحوث منجزية العلم الإجمالي، أن لدليل الأصل العملي إطلاقاً أفرادياً وإطلاقاً أحوالياً، وأن الإطلاق الأحوالي يتنوع بتنوع الآثار. وتطبيق ذلك على المقام:

أن دليل الاستصحاب له إطلاق أفرادي يشمل استصحاب عدم جعل النجاسة، واستصحاب عدم الطهارة، وله إطلاق أحوالي بلحاظ الأثر المشترك، وهو حرمة الإخبار كذباً، فنقول: مقتضى الإطلاق الأحوالي جريان استصحاب عدم جعل النجاسة حين جريان استصحاب عدم جعل الطهارة بغرض نفي حرمة الإخبار، فجريان كل منهما حين جريان الآخر بلحاظ هذا الغرض وهو نفي حرمة الإخبار من الإطلاق الأحوالي. كما أن جريان استصحاب عدم جعل النجاسة حين جريان استصحاب عدم جعل الطهارة بغرض ليس نفي حرمة الإخبار، بل بغرض جواز شرب هذا الماء، بغرض جواز الوضوء به وضعاً، أو بغرض نفي نجاسة ملاقيه، إطلاق أحوالي آخر.

فإذا سقط الإطلاق الأحوالي الأول لأن جريانهما معا بغرض نفي الإخبار يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الكذب أو لحرمة الإسناد فلا يجريان معاً بلحاظ هذا الغرض، ويبقى الإطلاق الأحوالي الثاني مما لا مانع منه، إذ لا يلزم من جريان استصحاب عدم جعل النجاسة بغرض نفي حرمة الشرب حين جريان استصحاب عدم جعل الطهارة بغرض نفي حرمة الإخبار، في هذا الفرض لا يلزم من جريانهما معاً الترخيص في المخالفة القطعية.

فلذلك لا موجب لرفع اليد عن جريان الاستصحابين كل منهما بغرض آخر، اذ لا يلزم من جريانهما معاً في هذا الفرض تطبيقا للإطلاق الأحوالي، الترخيص في المخالفة القطعية.

والوجه في ذلك: أن المكلف ليس لديه علم إجمالي بأنه إما يحرم الوضوء بهذا الماء أو يحرم الإخبار بعدم طهارته، لأنه إن كان نجساً يحرم الوضوء به وضعاً، وأما لو كان طاهراً واقعاً فهل يحرم الإخبار بعدم طهارته؟ نقول: لا، أما على مبنى أن المحرّم الكذب المخبري فالأمر واضح، فإنه إذا اخبر بعدم الطهارة استناداً للاستصحاب، لم يرتكب كذباً مخبرياً. وأما على مبنى حرمة الكذب الخبري فهل استصحاب عدم جعل الطهارة يثبت أن الإخبار بعدم الطهارة أو الطهارة، كذب؟ أو ينفي أن الإخبار بالطهارة أو بعدمها كذب؟ ليس كذلك، لأن الكذب الخبري عنوان منتزع من مجموع عنصرين: الإخبار بشيء، وعدم مطابقة ذلك الشيء للواقع، فينتزع من مجموع العنصرين عنوان الكذب،

وقد قرر سيدنا وتبعه السيد الشهيد، أن إجراء الأصل في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي إلا بالأصل المثبت. وبالتالي غاية ما يجدي استصحاب عدم جعل الطهارة أنك عالم تعبداً بعدم جعل الطهارة، أما لو أخبرت بالطهارة، فهل ينتزع من الإخبار عنوان الكذب؟ أو لو اخبرت بعدمها فهل ينفي ذلك (استصحاب عدم جعل الطهارة) صدق عنوان الكذب عليه؟ كل ذلك من الاصل المثبت. إذن بالنتيجة، يقول المكلف ليس عندي علم اجمالي انه ان كان هذا الماء نجساً يحرم الوضوء به، وإن كان طاهراً يحرم الإخبار بعدم جعل الطهارة، إذ لو كان طاهراً فلا دليل على أن الإخبار بعدم جعل الطهارة استناداً للاستصحاب كذب أو ليس بكذب.

إذن بالنتيجة: لا يلزم من جريان الأصلين كل بلحاظ أثر، الترخيص في المخالفة القطعية. ولو أغمضنا النظر عن كل ما مضى، وسلّمنا بكل إلزامات السيّد الشهيد، نقول: أنّ لسيدنا أنْ يقول: لو كان العلم الاجمالي المزبور مانعا من جريان الاصول لما جرت الاصول حتى في الشبهة البدوية، مع أن الشبهة البدوية هي القدر المتيقن لجريان الأصول.

بيان ذلك: لو شككنا بدواً أن هذا الماء طاهر أم نجس؟ فلا إشكال في جريان استصحاب الطهارة أو جريان اصالة الطهارة أو جريان اصالة الإباحة بلحاظ جواز شربه، أو جريان اصالة البراءة بلحاظ اطعامه للغير. مع أنه يقال هنا علم إجمالي، وهو إن كان نجساً حرم شربه، وإن كان طاهرا حرم الإخبار بعدم طهارته، فإذا ادعينا ان هذا العلم الإجمالي منجّزٌ لزم من ذلك أن لا تشمل أدلة الأصول حتى لما هو القدر المتيقّن منها وهو الشبهة البدوية، اذن فاطلاق دليل الاستصحاب ودليل البراءة ودليل الإباحة لما هو القدر المتيقن منه، نافٍ لمنجزية هذا النوع من العلم الإجمالي.

هذا تمام الكلام للجواب الاول لسيدنا عن الإشكال. ويأتي الكلام حول الجواب الثاني.

134

ذكرنا فيما سبق: أن الجواب الثاني لسيدنا الخوئي (قده)، أنّ العلم الإجمالي بمخالفة أحد الأصول للواقع، لو كان منجزاً للزم من ذلك عدم قدرة الفقيه على الإفتاء في كثير من الموارد. مثلاً: إذا أنهى الفقيه كتابه رسالته العملية أو مقداراً معتداً به منها، فإنه يحصل له الاطمئنان بأن بعض الفتاوى التي صدرت منه مخالفة للواقع، فالترخيص في الإفتاء في جميع هذه الموارد ترخيص في المخالفة القطعية، لما هو معلوم بالإجمال. ولازم ذلك امتناع الفقيه عن الفتوى، وهو مما لا يمكن الإلتزام به.

**ويلاحظ على هذا البيان: أولاً:** إن الاطمئنان الناشئ عن العامل الكمي فقط، أي ما كان ناشئاً عن تجميع الاحتمالات من الاطراف الكثيرة، مما لا يحرز حجيته، فإن مدرك حجية الاطمئنان هو بناء العقلاء، ولا نحرز بناءهم على حجية الاطمئنان الناشئ عن تجميع الاحتمالات من أطراف غير محصورة، كما في محل الكلام، حيث إنّ كل مورد أفتى فيه الفقيه يحتمل خطأ فتواه، فتجميع احتمالات الخطأ من جميع هذه الموارد يتولد الاطمئنان بأنّ بعض الفتاوى لا بعينه مخالف للواقع ولا شاهد على حجية هذا الاطمئنان.

**ثانياً:** على فرض حجية الاطمئنان او حصول العلم بأن بعض الفتاوى مخالف للواقع، لابدّ من التفصيل بين الموارد، فهناك أربعة موارد:

**المورد الأول:** أن يعلم بمخالفة الواقع في الأحكام الظاهرية، كأن يُفتي الفقيه على طبق البراءة، أو يفتي على طبق أصالة الإباحة أو أصالة التخيير إن ثبتت. فهذه الأصول لا تمكّن الفقيه من الفتوى بالواقع، لأن مفادها مجرّد حكم ظاهري، أو تحديد وظيفة عملية عند الشك في الواقع؛ فلأجل ذلك لا فتوى بالواقع على أساسها، وإنما فتوى بالحكم الظاهري، فلو علم الفقيه بأن بعض هذه الفتاوى مخالف للواقع فلا ضير في ذلك، إذ المفروض أن الفقيه لم يخبر عن الواقع ولم يفت بما هو الواقع، وإنما حدد الوظيفة العملية عند الشك في الواقع، وقد مثّل الشيخ الأعظم (قده) في بحث منجزية العلم الإجمالي (باب القطع) بواجدي المني في الثوب المشترك، فإذا وجد مني في الثوب المشترك بين شخصين بحيث حصل علم إجمالي بأن أحدهما أجنب، فحينئذٍ فتوى الفقيه لكل منهما بأن يستصحب عدم الحدث وأن يجري أصالة الطهارة في بدنه، ليس فتوى بالواقع، إنما الفقيه يقول: كل منكما وظيفته العملية عند شكه في الجنابة أن لا يرتّب الأثر على احتمال الجنابة والنجاسة، مع علم الفقيه أن أحد الأصلين في أحد الرجلين مخالف للواقع، إلا أن هذا غير ضائر ما دام لم يفت بالواقع.

**المورد الثاني:** ما إذا علم الفقيه أن بعض الأمارات التي اعتمد عليها في الفتوى مخالف للواقع، كما لو اعتمد على أخبار ثقات أو شهرات، أو إجماعات، أو سِير عقلائية، ثمّ علم أن بعض ما اعتمد عليه مخالف للواقع جزماً، فالعلم الإجمالي دائرته الأمارات.

فهنا لا يمكن شمول دليل الحجيّة لجميع الأمارات، فإنها متكاذبة بحسب مدلولها الإلتزامي، حيث إن كل أمارة مدلولها الإلتزامي أن المخالف للواقع الأمارة الأخرى. فبما أنها متكاذبة بحسب المدلول الإلتزامي، فشمول دليل الحجيّة لها غير ممكن، لأنه تعبّد بالمتنافيين أو المتهافتين؛ فلأجل ذلك، لو فعلاً حصل للفقيه العلم الاجمالي بكذب أحد الأمارات كذباً خبرياً فلا يمكنه الفتوى على طبقها لمنجزية العلم الاجمالي في حقه.

**المورد الثالث:** أن يحصل المخالفة للواقع في الأصول المحرزة، ولا يوجد أصل محرز في الشبهات الحكمية الا الاستصحاب، لأنّ قاعدة الفراغ والتجاوز والحيلولة، موردها الشبهات الموضوعية، فالأصل المحرز النافع للفقيه في الشبهات الحكمية هو الاستصحاب، فلو علم الفقيه بأن بعض فتاواه اعتمادا ًعلى الاستصحاب مخالفة للواقع، سواءً قلنا بحجية الاستصحاب في المجعول كما هو مبنى المشهور، أو قلنا بأن الحجية في الاستصحاب في الشبهات الحكمية فقط لاستصحاب عدم التكليف، الذي يراه سيدنا (قده). لأنه لا يرى أصلاً محرزا حجة في الشبهات الحكمية إلا استصحاب عدم التكليف، فدائرة العلم بالخطأ ضيّقة بالنسبة إلى مبانيه (قده)، وعليه: فإذا علم الفقيه أن بعض هذه الفتاوى مخالفة للواقع، فلابُدّ من التفصيل، إذ تارة تلاحظ هذه الاستصحابات بالنسبة لمكلف واحد، وتارة تلاحظ بالنسبة لمجموع المكلّفين، فإن لوحظت بالنسبة لمكلف واحد كما إذا افترضنا أن الفقيه يقلّده شخص فقط. فإذا افترضنا أنه أفتى فتاوى كثيرة بالنسبة إلى مكلف واحد، اعتماداً على الاستصحاب وهو يعلم أن بعضها مخالفة للواقع، وإبراءً للذمة أطلع المكلف على أن بعض الفتاوى في حقه مخالفة للواقع، فهنا هل يتنجز العلم في حق المكلف؟ أم لا؟

هذا يبتني على منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة. فإذا قلنا بالمسلك المشهور، أن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة غير منجز، ولو لضآلة احتمال التكليف في كل مورد مورد، بحيث يحصل الاطمئنان على خلافه، فحينئذٍ لا إشكال بالنسبة إلى المكلف لأنّ العلم الاجمالي غير منجز في حقه. وإن قلنا بمسلك سيدنا (قده) أن لا فرق بين المحصور وغير المحصول، في أن العلم الإجمالي منجز، إذن إذا خرج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فعدم المنجزية لا لكون الشبهة غير محصورة، بل لخروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء. فعلى هذا المبنى يكون العلم الإجمالي منجزاً في حق المكلف، فلابد للفقيه أن يجد حلاً بالنسبة للمكلف.

**المورد الثاني**: ما لو فرضنا أن الفتوى لمكلفين، فقد أفتى للرجل وأفتى للمرأة، وأفتى للمريض، وأفتى للسليم. وبالتالي فلم يتنجز علم اجمالي بالنسبة الى مكلف واحد، لكن بالنسبة للفقيه نفسه الذي أفتى بالحكم الواقعي على ضوء الاستصحاب، فهو يعلم أن بعض فتاواه اسناد للدِّين بما لم يعلم انه منه، او اخبار عن الواقع بما ليس منه. فحينئذٍ يلتجأ الفقيه إلى أن يفتي بالحكم الظاهري دون الواقعي تخلّصاً من منجزية العلم الإجمالي. فإمّا أن يفتي بالوظيفة العملية وإن قام لديه الاستصحاب، حيث إن الفتوى على طبق الاستصحاب بالواقع منع منها منجزية العلم الإجمالي في حقه، فيفتي بالحكم الظاهري بناء على البراءة او بناءً على نتيجة الاستصحاب. فتخلص من محذور منجزية العلم الاجمالي بانه اخبر على خلاف الواقع.

**المورد الرابع:** أن يكون العلم الاجمالي في الأمارات والأصول المحرزة، وحيث إن الأمارات حجة في مدلولها الالتزامي، فمدلولها الالتزامي ان المخالفة للواقع ليست فيها وانما في الاصول المحرزة، فيرجع الكلام لما ذكرنا في المورد الثالث بالسنبة للأصول المحرزة.

النتيجة: ان دعوى أن هناك علماً إجمالياً للفقيه بأن بعض فتاواه مخالف للواقع وهذا مانع من الإفتاء وهو لازم لا يمكن الإلتزام به، ممنوعة، بأن هذا العلم الإجمالي لو فرض فإنه منجّز في بعض السور كالأصول المحرزة وهو لازم يمكن الإلتزام به لا انه لا يمكن الالتزام به.

**الجواب الثالث** \_لسيدنا (قده)\_: أن المعارضة ثلاثية. فإن غاية ما طلبه المشكل أن استصحاب عدم جعل النجاسة بعد زال التغيّر معارض باستصحاب عدم جعل الطهارة.

ونقبل ذلك، لكن هذا لا يعني أن استصحاب المجعول سليم عن المعارضة، أي استصحاب النجاسة، بل الأصول الثلاثة متعارضة في رتبة واحدة، استصحاب النجاسة بعد زوال التغيّر، واستصحاب عدم جعل نجاسة زائدة، واستصحاب عدم جعل الطهارة في هذا المورد، بمعنى أن استصحاب النجاسة وهو استصحاب المجعول، بعد زوال التغير معارض باستصحابين، وهما استصحاب عدم جعل نجاسة زائدة واستصحاب عدم جعل طهارة، ولا ضير في ذلك، إذن بالنتيجة لا تنحل المشكلة غاية الامر كانت المعارضة ثنائية اصبحت ثلاثية.

**والحمد لله رب العالمين.**

135

ذكرنا فيما سبق ان سيدنا ذهب الى التعارض الثلاثي، بمعنى أن استصحاب النجاسة في الماء الذي زال تغيّره، معارض لاستصحابين: لاستصحاب عدم جعل نجاسة زائدة، واستصحاب عدم طهارة. وقد أشكل السيّد الشهيد (قده) بإشكال يمكن تقريبه بأحد بيانين:

**البيان الأول**: إن مبنى سيدنا الخوئي (قده) أن الأصل المتأخر زماناً لا يقع معارضاً للأصل السابق عليه. وبيان ذلك: ذكر سيدنا (قده) في بحث ملاقي أحد أطراف الشبهة المحصورة، مثلاً: لو علم المكلف أن أحد الإناءين نجس، وبعد أن علم بذلك لاقى ثوبه أحد الإناءين المعلوم نجاسة أحدهما، فالملاقاة حصلت في زمن متأخر عن زمن العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، فحينئذ يقال: إن الجاري في الملاقي وهو الثوب استصحاب طهارته، أو أصالة الطهارة، وبذلك يصح الصلاة فيه، مع أنه لاقى أحد طرفي العلم الإجمالي المنجّز.

**فإن قلت**: لماذا لا يقال بعلم إجمالي جديد، وهو العلم الإجمالي إما بنجاسة الإناء الآخر الذي لم يلاقه الثوب، أو نجاسة الثوب، لأنه إن كانت النجاسة في الإناء الذي لاقاه الثوب، فالثوب متنجس، وإن كانت النجاسة ليست فيه ففي الإناء الآخر، فهناك علم إجمالي حصل بعد الملاقاة، وهو إما نجاسة الإناء الآخر، أو نجاسة الثوب، فاستصحاب الطهارة في الثوب معارض باستصحاب الطهارة في الإناء الآخر.

وهذه تسمى بمسألة ملاقي أحد طرفي الشبهة المحصورة. فيقال: أن الملاقي لأحد طرفي الشبهة نجس، لعلم إجمالي جديد، ولكن سيدنا (قده) أجاب عن ذلك: بأن استصحاب الطهارة في الإناء الآخر سقط بالمعارضة في زمن سابق، إذ إنه قبل حصول الملاقاة كان هناك علم إجمالي إما بنجاسة إناء (أ)، او نجاسة إناء (ب) وكان استصحاب الطهارة في كل منهما معارضاً له في الآخر، فتساقطت الأصول قبل حصول الملاقاة، فإذا حصلت الملاقاة فاستصحاب الطهارة في الثوب الملاقي لا يعارضه استصحاب الطهارة في إناء (ب) لأن ما سقط بالمعارضة في زمن سابق لا يعود حيّاً. فبناءً على هذا المبنى الذي اختاره (قده) يشكل عليه في المقام:

فيقال: أن هناك مرحلتين: مرحلة الجعل ومرحلة المجعول، ومرحلة الجعل سابقة زمانا على مرحلة المجعول، فإن الفقيه إذا شك في الجعل قبل فعلية الموضوع، هل أن الماء الذي تغيّر بالنجاسة ثم زال تغيّره نجس؟ أم لا؟ فيستصحب عدم جعل النجاسة، ويُعارضه استصحاب عدم جعل الطهارة فيتعارضان ويتساقطان، ثم إذا وجد الموضوع خارجاً بأن وجد ماء متغيّر بالنجاسة وزال تغيّره، جرى فيه استصحاب النجاسة بلا معارض، فلا يمكن أن يعارض استصحاب النجاسة في الماء الموجود خارجاً استصحاب عدم جعل نجاسة، أو عدم جعل طهارة، لأن هذين الأصلين سقطا بالمعارضة في زمن سابق، والساقط لا يعود حيّاً كي تقع المعارضة.

ولكن، يلاحظ على ذلك، ما يتوقف على بيان أمرين:

**الأمر الأول**: إن مورد إفتاء الفقيه، الشبهة الحكمية الكليّة، والشبهة الحكمية الكلية متقومة بعنصرين:

**العنصر الاول**: اليقين بحدوث النجاسة لكليّ الماء المتغير بالنجاسة، حيث إن الفقيه يتصور كلي الماء المتغير بالنجاسة فيتغير حدوث النجاسة له. العنصر الثاني: الشك في بقاء تلك النجاسة لكلي الماء الذي تيقن بحدوثها.

**الأمر الثاني**: إن الغرض من إجراء الفقيه استصحاب عدم جعل نجاسة جديدة هو إثبات المعذّرية، وإثبات المعذّرية إنما يتصور في فرض الشك في بقاء المجعول، إذ بعد ما تيقن بحدوث نجاسة لكلي الماء المتغيّر وافترض زوال تغيّره وشكّ على إثر ذلك في وجود النجاسة، استصحب عدم جعل النجاسة لإثبات المعذّرية، ولا يُعقل التفكيك حينئذٍ أي بمجرد أن يتلفت الفقيه إلى أن النجاسة بعد زوال التغيّر ثابتة أم لا، فكما يلتفت لاستصحاب عدم جعل نجاسة، يلتفت لاستصحاب النجاسة، لأن الشك في نجاسة حدثت، ومقتضى طبيعة الشك في نجاسة تقين بحدوثها الالتفات الى هذين الأمرين: استصحاب عدم نجاسة جديد، واستصحاب بقاء النجاسة. فالأصل المتأخر زماناً إنما لا يدخل في المعارضة لو لم يلتفت إليه الفقيه من الأول، وأما إذا التفت إليه من الأول كما صرّح به (قده) فإنه داخل ضمن المعارضة، ولا يتصور التفكيك بينهما، أي متى التفت الفقيه في الشبهة الحكمية الكلية التي هي مورد الإفتاء إلى يقين بنجاسة لكلي الماء المتغيّر فقد التفت إلى أنه كما يتصور عدم جعل نجاسة يتصور بقاء النجاسة، فالاستصحابان متعارضان من البداية.

**البيان الثاني:** ما ذكره السيد الشهيد (قده) في (البحوث والمباحث): أن الأعلام ومنهم السيد الخوئي ذهبوا إلى وجود جعل ومجعول، فقاسوا القضية الحقيقية الشّرعية على القضية الحقيقية التكوينية، فكما أن المحمول في القضية الحقيقية التكوينية، نحو (النار حارة) له ثبوتان: ثبوت تقديري قبل وجود النار، وثبوت فعلي بعد وجود النار، فالحرارة لها وجود تقديري على وجود النار، ولها وجود فعلي بعد وجود النار، والحرارة الثانية بعد الحرارة الأولى لا تكون بقاءا للثبوت التقديري وإنما تكون بقاءاً للثبوت الفعلي، ولذلك لو تصور الانسان هذه القضية الكلية (النار حارة) قبل وجود النار، فلا يرى الحرارة الثانية والثالثة استمراراً بعد وجودها وفعليتها بفعلية النار، لذلك قالوا: كما يتصور ذلك في القضية التكوينية، يتصور ذلك بالقضية الشرعية، فإذا قيل: الماء المتغير بالنجاسة متنجس، فالنجاسة قبل وجود الماء جعل، أي وجود تقديري، وبعد وجود النار المتغير مجعول، أي وجود فعلي، وبالتالي فالنجاسة في الآن الثاني بقاء للمجعول لا بقاء للجعل.

فعلى هذا الأساس (على مبنى سيدنا) لا يتصور إجراء لاستصحاب المجعول إلا بعد وجود الماء خارجاً وفعليته كي تكون النجاسة الثانية بقاءاً واستمراراً، وهذا يعني أن الفقيه لا يمكنه الإفتاء على طِبق استصحاب بقاء المجعول إلا بعد أن يوجد الماء المتغيّر بالنجاسة. وهذا خلاف المرسوم والمعلوم في مورد فتوى الفقيه، حيث إن موردها الشبهة الحكمية الكليّة.

بينما على مبنانا (السيد الصدر) انه لا يوجد مجعول وراء الجعل، بل لا يوجد الا القضية الشرعية الصادرة من الشارع. غايته تفنن في التسمية فان القضية هذه ان نسبت لفاعلها سميت جعل، وإن نسبت لقابلها وموضوعها سميت مجعول، وإلا فهي قضية واحدة. فعلى هذا الأساس بناءً على مبنانا نقول: إن الفقيه إذا تصوّر هذه القضية الشرعية افترض حدوثاً عنوانياً لها، أي حدوث نجاسة لعنوان الماء المتغير، وافترض بقاءا لهذا العنوان الا وهو الماء المتغير بالنجاسة، فإذا افترض حدوثاً لنجاسة العنوان مع بقاءه أمكنه إجراء استصحاب بقاء ما افترض حدوثه مع التفاته إلى أن ذلك مجرّد فرض لا أكثر. فعلى مبنانا لا يتوقف استصحاب المجعول على وجود الموضوع خارجاً، وإنما يتوقف ذلك على مبنى سيدنا(قده).

ولكن، المرتكز العرفي اذا التفت للقضية الشرعية الحقيقية فإنه يراها بنحوين: بمفاد كان التامّة، وهي بهذه اللحاظ قانون يُشك في سعته، فيجري بلحاظه استصحاب عدم جعل نجاسة زائدة، أي ان القانون قاصر، ويلحظ نفس هذه القضية، بلحاظ آخر وهو كونها وصفاً للماء المتغيّر، وكما يلحظها العرف بلا مؤنة وصفاً للماء المتغير خارجاً يلحظها وصفاً لكلي الماء المتغير، فيقول العرف: كلي الماء المتغير بالنجاسة يتصف بالنجاسة.

وكما يجري استصحاب النجاسة في الماء الخارجي بعد زوال التغير، نفس العرف بلا مؤنة يجري استصحاب النجاسة في الماء المتغير، كسائر القضايا التكوينية، كما لو شك العرف بحدوث نوع من الطيور في قم مثلا، وهذا الطير يطير في الليل دون النهار، ثم أنه شك في بقاء هذا النوع على صفته مع غمض النظر عن مصاديقه، فشكّ في بقاء الصفة، فحينئذٍ هل يتردد العرف في استصحاب البقاء لأن فعلية الطيران فرع فعلية وجود طير في الخارج، أم أن العرف بلا مؤنة يجري استصحاب الفعل او الصفة للنوع بمجرد الشك في بقاءه؟ فقياس سيدنا القضايا الشرعية على القضايا التكوينية لا يعني إنحصار المجعول فيما كان فعلياً لفعلية الموضوع الخارجي، بل يتصور ذلك بنظر المرتكز العرفي بلا مؤنة. النتيجة: أن اختلاف المباني في أن هناك جعلا ومجعولاً لا يؤثر على المطلب، وهو اجراء الفقيه استصحاب المجعول في الشبهة الحكمية الكلية، فمتى ما افترض الفقيه وجود امرأة وأنها نقيت من الدم وأنها لم تغتسل وشك الفقيه مع غمض النظر عن بقاء امرأة في الخارج حرمة الوطء استصحب حرمة الوطء .

136

**المطلب الأخير:** أن سيدنا في (مصباح الأصول ص42، ج3، وص47) عندما تعرض إلى عدم جريان استصحاب العدم، في موضوع الطهارة والحليّة، قد علل ذلك بتعليلين: أحدهما: أن الطهارة والحليّة أمور متيقنة في أول الشريعة ولو بالإمضاء. والتعليل الآخر: أن هي طبع الأشياء الأولي والنجاسة هي التي تحتاج إلى جعل. وأما الطهارة فهي مقتضى الطبع الأولي. كما أن الحليّة كذلك.

وقد اقتنصنا من تحليله الأول ومما ذكره من استصحاب عدم الشرائع السابقة، حيث ذكر هناك أن هناك مجموعة من الأحكام متيقنة بين الشرائع كلها، كحرمة قتل النفس والفواحش، فلا مجال لجريان الاستصحاب في عدمها، فاستنتجنا من ذلك أن مرادها في هذا التنبيه هو أن كل حكم لا يحتاج إلى جعل تأسيسي لكونه ثابتاً في أول الشريعة فلا يجري فيه استصحاب عدم الجعل الزائد، إما لأنه متيقن في الشرائع السابقة، أو لأنه اعتبار عقلائي ممضى من قِبل الشارع. وفي الحالتين لا يحتاج لجعل تأسيسي.

إلا أن هذا يلاحظ عليه: أنه لا يمنع استصحاب عدم الجعل الزائد، ففي الأحكام المتيقنة من الشرائع السابقة يأتي السؤال فيها: هل أن المجعول في الشرائع الإلزام مطلقاً؟ أو بحدٍّ معيّن، فيجري فيه استصحاب عدم الجعل الزائد. وكذلك في الأحكام العقلائية الممضاة، فإن الشك يرجع للاعتبار العقلائي نفسه، هل أن اعتبار العقلاء لهذا الحكم كاعتبارهم للحق كحق الخيار مثلاً، هل هو واسع أم لا؟ فيجري فيه استصحاب عدم الاعتبار الزائد[[80]](#footnote-80).

وبالجملة، إذا كان منظور سيدنا (قده) في هذا التنبيه إلى أن كل حكم وجودي كان متيقناً في أول الشريعة لا يجري فيه استصحاب عدم الجعل الزائد فهو محل تأمل، إذ الشك في السعة والضيق يتصور في ذلك.

نعم، لو كان منظوره التعليل الآخر، وهو أن الطهارة أمر تكويني، وهي الطبع الأولي للأشياء، والنجاسة هي التي تحتاج الى جعل، فلا معنى حينئذٍ لاستصحاب عدم جعل زائد في الطهارة. وإذا كانت الحليّة أمراً عدمياً لا وجودياً فلا معنى لجريان استصحاب عدم جعل زائد للحليّة.

لكن هذين المعنيين للطهارة والحلية أول الكلام، خصوصاً في الطهارة الحدثية التي مثّل بها، فهي ليست مقتضى الطبع الأولي للإنسان.

**التنبيه الثاني:** ذكر سيدنا (قده) أن الأحكام الانحلالية كحرمة وطئ الحائض لا يجري فيها الاستصحاب الوجودي[[81]](#footnote-81)، اي استصحاب بقاء الحرمة؛ لأن لكل وطئ حرمة، فلا محالة الوطئ قبل الحيض غير الوطئ بعد الحيض قبل النقاء، فاذا كانا موضوعين فلا معنى لاستصحاب ذلك الفرد من الحرمة الذي ثبت بذلك الفرد من الوطئ، فإن استصحابه استصحاب مع عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، لذلك في هذا المورد يجري استصحاب عدم جعل الحرمة لا استصحاب الحرمة.

وقد ناقشه السيد الشهيد (قده) بأن الحرمة المجعولة لوطئ الحائض على نحو صرف الوجود، كالنجاسة المجعولة للماء المتغيّر.

ولكن مع غمض النظر عن مناقشة السيد، نقول: حتى لو سلّمنا أن الحرمة إنحلالية فإنه حيث كانت هذه الحرمات مجعولة بجعل واحد، بمعنى أنها مندرجة في إنشاء واحد، فالشارع لم يصدر منه جعولات عديدة بعدد أفراد الوطئ لكل إنسان بالنسبة لكل حائض في الدنيا، وإنما صدر منه قضية حقيقة في إنشاء واحد، {فاعتزلوا النساء في المحيض} بالتالي يقع الكلام في أن هذه الحرمة المجعولة بجعل واحد وإن كانت انحلالية في مرحلة الفعلية، هل تمتد لما بعد النقاء قبل الغسل، أم لا؟ فيجري فيها نفس الكلام وهو استصحاب البقاء المعارض باستصحاب عدم الجعل الزائد. نعم، لو كان هناك جعولات إنشائية عديدة، لم يكن معنى لجريان استصحاب الوجود، وأما مع جعلها بجعل واحد يصح بلحاظه التعارض بين الاستصحابين.

### **التنبيه الثالث:** وقع الكلام من قِبل تلامذته (قده) ومنهم السيد الشهيد وشيخنا الاستاذ (قدس سرهما) انه بناء على عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ففي العقود والإيقاعات تواجهنا مشكلة، وهي: لو شككنا في نفوذ عقد على نحو الشبهة الحكمية، كما لو شككنا في أن بيع الدّار بمعاملة سفهية فهل هذا البيع نافذ؟ أم لا؟

أو شككنا في أن الطلاق وقت النفاس نافذ أو لا؟

فهل يجري استصحاب بقاء ملكية المبيع بالعقد؟ واستصحاب الزوجية عند الشك في الطلاق؟ هذا من الاستصحاب في الشبهات الحكمية. فلا محالة تصل النوبة للاستصحاب العدمي، وهو استصحاب عدم السببية، اي استصحاب عدم سببية البيع السفهي للأثر، وإذا جرى استصحاب عدم سببية البيع السفهي، فهل يثبت بقاء الملكية؟.

فإذا لم يجري استصحاب الملكية على مبنى سيدنا وإنما يجري استصحاب عدم سببية البيع السفهي، فما هو الشاهد على بقاء الملكية؟ بحيث لو باع هذا الشخص هذه الدار ببيع آخر يكون بيعه نافذاً؟ أم لا؟ فكيف نثبت بقاء الملكية لكي تترتب آثارها عند الشّك في نفوذ المعاملة السفهيّة.

**وأجيب عن ذلك بأجوبة:**

**الجواب الأول:** إن مقتضى دليل الملكية استمرارها، فلو ورث زيد السيّارة من أبيه ثم باعها بيعاً سفهيّاً ولا ندري هل انتقلت ملكيتها أم لا؟ نتمسك بإطلاق دليل الإرث لإثبات استمرار ملكيته للسيّارة الموروثة، إلى أن نتيقن بزوالها.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن إطلاق الدليل لا نظر له للعوارض، فغاية ما يُفيده دليل الارث سببية الإرث للملك، إما لو بيع أو وهب، فهل المعاملة نافذة أم لا؟ فليس دليل الإرث بمقام البيان من هذه الجهة؛ ولذلك لا يُعد دليل نفوذ البيع مقيّداً لدليل الإرث.

**الجواب الثاني:** أن يقال: علمنا من الأدلة أن ملكية كل شيء وزوجية كل زمان باقية إلى أن يطرأ المزيل، فإذا شككنا في طرو المزيل جرى الاستصحاب الموضوعي، لا الحكمي، أي استصحاب عدم طرو المزيل، وهو منقّح لموضوع بقاء الملكية أو الزوجية، فلا نحتاج للاستصحاب الحكمي.

**ويلاحظ عليه:** أن الغاية للملكية أو الزوجية واقع المزيل لا عنوان المزيل، فلو كان الغاية هو العنوان وشككنا في حدوثه لجرى استصحاب عدم حدوثه، لكن الغاية واقع ما يزيل الملكية، فإذا شككنا هل أن المعاملة السفهية مزيل أم لا؟ فلا يُعقل جريان استصحاب العدم لدورانه بين مقطوع الحصول ومقطوع العدم، فإن كانت السفهية نافية شرعاً فقد وقع المزيل قطعاً، وإن لم تكن نافية لم يقع المزيل قطعاً، فلا يوجد شك في البقاء حتى نجري استصحاب عدم المزيل، كما ذكر في الشبهات المفهومية.

**الجواب الثالث:** ما ذكره بعض الأساتذة (دام ظله) من أن هناك ارتكاز عقلائية في الأموال والحقوق والحرمات، على بقاءها، ما لم يعلم زوالها، فهناك ارتكاز على بقاء الملكية، والحق، ما لم يعلم بزواله، وارتكاز على بقاء الزوجية ما لم يحرز الزوال، ولذلك افتى (دام ظله) بأن من نُصب قيّماً أو وليّاً لا وكيلاً ثم غاب الناصب عن الوعي ودخل في غيبوبة، فإن ولايته باقية، وقيمومته باقية، للارتكاز العقلائي، لا من باب الاستصحاب. او فقل: هذا استصحاب عقلائي محرز الإمضاء. فإن تم هذا عند العقلاء فبها، وان لم يحرز فالاشكال باقٍ انه في العقود والإيقاعات والمعاملات الوضعية كسببية الغسل للطهارة، ونحو ذلك، حيث لا يجري الاستصحاب الحكمي، فإن استصحاب عدم السببية لا يثبت بقاء الحالة السابقة كي يترتب عليها الأثر.

137

التنبيه الرابع ــ لجريان الاستصحاب حين كون الزّمن قيداً في المتعلق أو ظرف. وبيان ذلك بذكر صورتين:

الصورة الأولى[[82]](#footnote-82): إذا شك في أن الزمن قيد في المتعلق أو ظرف، فهل يجري استصحاب الحكم أم لا؟

حيث ذكر صاحب الكفاية (قده) بأنه إذا شك في بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت فيمكن استصحاب طبيعي الوجوب، وقد ذكر ذلك في (الصلوات اليومية).

ويمكن ان نمثل له بالزكاة في يوم عيد الفطر. فيقال: إذا وجبت الزكاة في يوم عيد الفطر وانقضى اليوم ولم يخرج المكلف الزكاة، لأنه كان نائماً أو غافلاً أو بانياً على أن اليوم من رمضان، ثم انكشف له بعد انقضاء النهار أنه كان يوم الفطر، فحينئذٍ يقع التردد في أن الأمر بزكاة الفطر يوم العيد هل هو على نحو تعدد المطلوب؟ أم على نحو وحدة المطلوب؟ فهل أن المولى طلب زكاة الفطر في ذاتها؟ وإيقاعها يوم العيد مطلوب آخر؟

إذن فالأمر ما زال باقياً، لأنه على نحو تعدد المطلوب.

أم أن الأمر بزكاة الفطر في العيد على نحو وحدة المطلوب، فلا أمر بعد ذلك.

فهنا أفاد في الكفاية عند الشك في أن الزمن وهو يوم العيد قيد في المتعلق؟ أي على نحو وحدة المطلوب؟ أم ظرف للمتعلق؟ أي على نحو تعدد المطلوب.

فقال: يجري استصحاب الأمر بزكاة الفطرة، وأيّده سيدنا الخوئي (قده) فأفاد بأنه إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري الاستصحاب في المقام، وهو استصحاب الوجوب الجامع بين المطلق والمقيَّد، أي وجوب زكاة الفطرة لا بشرط، (هذا المطلق) ووجوب زكاة الفطرة بشرط يوم العيد (هذا المقيد)، فإذا تردد الواجب بين المطلق والمقيَّد فإن وجوب الجامع بينهما متيقن الحدوث، ويُشك في بقاءه، فنستصحب بقاءه، وهذا يعني أن القضاء أي أداء زكاة الفطر في اليوم الثاني ليس بأمر جديد، بل بنفس الأمر الأول، بمقتضى الاستصحاب.

وهذا الاستصحاب من الكلّي من القسم الثاني، بخلاف ما لو كان الزّمن قيداً للمتعلق فإن استصحاب الوجوب يكون من الكلي من القسم الثالث. وبيان ذلك: إن الضابطة في الفرق بين القسمين: إذا حدث حادث وشُكَّ في نوع الحادث، هل الحادث من قبيل الفرد القصير أو الفرد الطويل؟ هل الحادث من قبيل المطلق؟ أو من قبيل المقيِّد كما في محل كلامنا، هل الحادث يوم العيد وجوب زكاة الفطرة يوم العيد؟ فهو مقيّد، أو الحادث وجوب زكاة الفطرة؟

فلأجل ترددنا في نوع الحادث يكون استصحاب الكلي وهو استصحاب طبيعي الوجوب من القسم الثاني، وهو يجري عند المشهور.

أما إذا أحرزنا أن الزمن قيد للمتعلق، كما في الصلاة اليومية، {إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً}، فأحرزنا أن صلاة الفجر مؤّقتةً، ولكن مع ذلك شككنا في بقاء الوجوب لما بعد طلوع الفجر. فلا محالة هنا ــ لما بعد طلوع الشمس ــ، استصحاب كلي الوجوب من القسم الثالث لأن نوع الحادث معلوم وليس مجهول فالحادث مؤّقت وهو وجوب صلاة الفجر قبل طلوع الشمس، الحادث معلوم، إنما يشك في وجوب صلاة الفجر بعد طلوع الشمس مقارنا لارتفاع الوجوب الأول، فهنا استصحاب كلي الوجوب من القسم الثالث، ولا يجري عند المشهور. هذا إذا شك في الزمن أنه ظرف أو قيد.

الصورة الثانية: ان نستفيد من الدليل ان الزمن قيد، مع ذلك هل يجري الاستصحاب أم لا؟

فقد أفاد السيد الشهيد (قده) في (البحوث) خلافاً لأستاذه السيد الخوئي (قده) أن الاستصحاب يجري ولو استفدنا من الدليل أن الزّمن قيد للمتعلق وليس ظرفاً. بيان ذلك: إذا قال المولى: قف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة، من طلوع الشمس إلى الغروب، ونحن ندري أن الغروب قيد للمتعلق بمقتضى ظاهر الدليل، فإذا ترددنا أن الغروب استتار القرص؟ أم أن الغروب مغيب الحمرة؟

فهل يمكن استصحاب وجوب الوقوف بعرفة أم لا؟

فقد أفاد (قده) بأنه يمكن الاستصحاب لأحد مصححين عرفيين:

المصحح الأول: أن الحكم إذا تعلق بشيء له حدوث وبقاء، اكتسب الحكم من متعلقه الحدوث والبقاء، وهنا لم يتعلق الحكم بشيء ليس له بقاء، مثلاً: إذا قلنا البيّعان بالخيار ما لم يفترقا، فإذا افترقا وجب البيع. فإن الإفتراق أمر لحظي لا معنى للبقاء فيه، كي يقال: له حدوث وبقاء. بينما إذا كان متعلق الحكم من قبيل الوقوف بعرفة، حيث قال: قف بعرفة؛ فالحكم هنا وهو الوجوب حيث إنه بالحمل الأولي متقوم بمتعلقه، وإن كان بالحمل الشائع هما وجودان، فالوجوب أمر اعتباري، والوقوف أمر خارجي، لكن هذا بالحمل الشائع، أما إذا لوحظ الحكم بالحمل الأولي كقضية إنشائية فهو متقوم بمتعلقه، وحيث إن متعلقه له حدوث وبقاء، فيكتسب الحكم من متعلقه عرفاً الحدوث والبقاء، فيقال: حدث وجوب للوقوف في عرفة، ونشك في زوال هذا الوجوب لما بعد استتار القرص، فنستصحبه.

ولكن، على فرض استظهار العرف أن الزّمن قيد وليس ظرفاً، فلا يرى العرف أن وجود الوجوب بعد ما هو غروب واقعاً بقاءاً، فيراه وجوباً آخر، والشك فيه مجرى لاستصحاب العدم. فكيف نفكك بين رؤية العرف أن الزمن قيد في المتعلق ، بحسب الدليل. وبين أن يرى العرف فعلية الوجوب بعد تجاوز الزمن واقعاً بقاءاً.

المصحح الثاني: قال: لا يلزم تطابق حال الاستصحاب مع حال الحكم، فليكن العرف قد استفاد من دليل الحكم أن الزمن ظرف، مع ذلك، في حال الشّك في الاستمرار قد يرى الزمن قيداً، وقد يستفيد العرف من ظاهر الدليل أن الزمن قيدٌ، مع ذلك في مقام الشّك في الاستمرار قد يرى الزمن ظرفاً فيستصحب، والسر في ذلك: أن التحصّص والإتصاف كلاهما نظر عرفي، والمناسبات العرفية الارتكازية تتدخل في ترجيح أحدهما على الآخر.

وتقريب كلامه: أن العرف إذا تلقى هذا الحكم وهو وطأ المرأة حرام حال حيضها، {فاعتزلوا النساء في المحيض}، فلنفترض ان العرف استظهر من لسان الدليل أن المحيض ظرف، ولكن في مقام الاستصحاب حيث إن التحصص نظر عرفي، فيقول: حرمة الوطأ حال الحيض حصة، وحرمته بعد انقضاء الحيض حصة، فالتحصص ليس مؤنة عقلية بل نظر عرفي، فلو أن المناسبات العرفية جعلت احتمال التحصص وارداً عرفاً لقال العرف استصحب عدم جعل الحرمة للحصة الثانية مع انه استظهر من لسان الدليل ان الزمن ظرف.

وبالعكس، لو قال له المولى: وطأ المرأة حال حيضها حرام، فاستفاد ان الزمن قيد، ولكنه في مقام الاستصحاب، حيث إن الاتصاف نظر عرفي، فيقول: اتصفت المرأة التي حدث بها الحيض بحرمة الوطأ، وأشك في بقاء هذا الاتصاف بعد انقضاء زمان الحيض، فاستصحب. فلا يلزم هذه الحرفية وهي التطابق التام بين ما يستظهره العرف من لسان الدليل، وبين ما ينقدح لديه حين الشك في الاستمرار، بحسب المناسبات الارتكازية. فلأجل ذلك حتى لو استظهر أن الزمن قيد في المتعلق كما في (قف في عرفة الى الغروب) الا ان العرف يقول: احتمل ان الوجوب للوقوف باقٍ بلحاظ أن الوقوف بعرفة اتصف بالوجوب، وأشُك في بقاء هذا الاتصاف فاستصحبه.

فهذا التصور للسيد الشهيد (قده) مسألة عرفية.

هل أن التفكيك بين مقام ما يُستظهر من الدليل بحسب القرائن، لأن الاستظهار من الدليل لا ينحصر في العامل اللغوي، بل يستند إلى مجموعة من القرائن السياقية والارتكازية.

فهل التفكيك بين ما يستظهر من لسان الدليل بمقتضى القرائن، وبين ما ينقدح لدى الذهن حين الشك في الاستمرار وإرادة اجراء الاستصحاب تفكيك عرفي وارد أم لا؟ بحيث إن العرف بمجرد أن يلتفت لما استظهره من لسان الدليل لم يلغ ما استظهره عند شكه في الاستمرار. فتأمل.

138

### التنبيه الأخير: هل أن الاستصحاب الموضوعي في استصحاب الحكم الجزئي في الموضوع، جارٍ، أم يتعين الرجوع الى استصحاب الموضوع نفسه؟. وتحقيق ذلك: أن استصحاب الحكم الجزئي مبتلى بمحذورين:

**المحذور الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول، باب الاستصحاب): من أن الحكم الجزئي محكوم بالأصل الموضوعي. وبيان ذلك بأحد بيانين:

**البيان الأول:** إذا شككنا في أن الجسم طاهر أم أصابته النجاسة، فهنا في هذا الفرض مقتضى استصحاب الحكم الجزئي هو استصحاب طهارة الجسم. ولكن سيدنا يقول: إن استصحاب طهارة الجسم محكوم بأصل موضوعي، وهو استصحاب عدم ملاقاته للنجاسة، فلا تصل النوبة لاستصحاب الطهارة، بل الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم ملاقاته للنجاسة حاكمٌ.

**البيان الثاني:** قال (قده): لا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم وهو استصحاب الطهارة ما لم يحرز موضوعه، إذ مع عدم إحراز الموضوع لم تتحد القضية المتيقنة والمشكوكة، كي يجري الاستصحاب.

**ويلاحظ على هذين البيانين:**

**أما البيان الأول**: **أولاً:** إنّ استصحاب طهارة الثوب محكوم باستصحاب عدم ملاقاته للنجاسة. أن هذا مبني على أن الأصل السببي حاكم على المسببي وإن كانا متوافقين في النتيجة كما هو محل الكلام. فإن استصحاب عدم ملاقاة الثوب للنجاسة متحد في النتيجة مع استصحاب الطهارة، وحكومة الموافق على موافقه مجرد مبنى، ولذلك ذهب السيد الشهيد إلى عدم الحكومة في الاصلين المتوافقين فيمكن إجراء الاصل الحكمي.

**ثانياً:** إن صحيحة زرارة الأولى واضحة الدلالة على جريان استصحاب الحكم، حيث استصحب الطهارة الحدثية أي الوضوء، ولم يستصحب عدم النوم، مع أن الشك كان في النوم، وفي الصحيحة الثانية استصحب الطهارة الخبثية أي طهارة الثوب، ولم يستصحب عدم طرو الناقض، او عدم طرو النجاسة. إذن فالصحيحتان أجرتا الاصل الحكمي مع وجود الاصل الموضوعي. وتأويلهما بأن المقصود باستصحاب الطهارة استصحاب عدم النوم، واستصحاب طهارة الثوب بمعنى عدم النجاسة، تكلف واضح. فلا حاجة لهذا التكلف مع وضوح دلالتهما على جريان الاصل الحكمي في الشبهة الموضوعية.

**أمّا بالنسبة البيان الثاني:** فقد مرَّ أن الموضوع في لسان الدليل غير الموضوع في جريان الاستصحاب، فإن الشارع عندما قال: (لا تنقض اليقين بالشّك) فهمنا منه اشتراط جريان الاستصحاب بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، كي يصدق عنوان النقض، والمقوّم لوحدة القضية المتيقنة مع المشكوكة إحراز بقاء الموضوع لا الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، بل المعروض للحكم بنظر العرف. بيان ذلك: إذا شككنا في طهارة الثوب لأجل الشك في ملاقاته للنجاسة، فالموضوع المأخوذ في لسان الدليل للطهارة ليس هو الثوب، وإنما الموضوع هو ما لم يلاقي النجاسة فهو طاهر، وحيث إن الموضوع ما لم يلاقي النجاسة، قال سيدنا: إن الشك في الملاقي شكٌ في الموضوع نفسه، فكيف تجرون استصحاب الحكم وهو الطهارة وهناك شك في الموضوع؟!

فلابدّ أن تجروا استصحاب عدم ملاقاة النجاسة، من أجل تنقيح الموضوع،

لكن الموضوع المعتبر احرازه في الاستصحاب هو ما هو معروض الحكم عند العرف، وما هو معروض النجاسة والطهارة بالنظر العرفي هو الجسم، لا ما لم يلاقي النجاسة، فمتى أحرز العرف بقاء الجسم الذي يتصف بالطهارة والنجاسة، فقد احرز الموضوع، ومقتضاه جريان استصحاب الطهارة. كذلك الأمر في ناحية النجاسة، فلو تنجس الجسم وشككنا في طرو الماء المطهر عليه، لا وجه للتردد في استصحاب النجاسة بدعوى ان موضوع النجاسة ما لم يعرض المطهّر عليه، بل موضوع النجاسة نفس الجسم، وحيث احرز يستصحب نجاسته. إذن فهذان البيانان ليسا مانعين من جريان استصحاب الحك الجزئي.

**المحذور الثاني:** ما ذكره سيدنا في (مصباح الفقاهة، ج6، ص54): من أن الاستصحاب في الشبهات الموضوعية مبتلى بالمعارضة، كالاستصحاب الحكمي في الشبهات الحكمية، وهي معارضة استصحاب المجعول مع استصحاب عدم سعة الجعل. وقد تشبث بذلك شيخنا الاستاذ (قده) وذهب الى عدم جريان الاستصحاب الحكمي حتى في الشبهات الموضوعية لمحذور المعارضة، ولذلك وقع الكلام فيما هو المقصود باستصحاب عدم الجعل الزائد؟ **فهنا ثلاثة معاني:**

**المعنى الأول:** إنّ المقصود باستصحاب عدم الجعل الزائد، عدم شمول القضية الإنشائية لهذا المشكوك. مثلاً: إذا تنجس الماء بتغيّره بالنجاسة، وشككنا هل زال التغيّر أم لا؟ على نحو الشبهة الموضوعية، فقد يقال: يجري استصحاب النجاسة. فيرد: بأنه معارض باستصحاب عدم شمول القضية الإنشائية وهي: الماء المتغيّر بالنجاسة متنجس، عدم شمولها لهذا الماء الذي شُكّ في زوال تغيره.

وقد أورد السيد الشهيد على ذلك: بان القضية الإنشائية لا تتسع ولا تضيق بتغير الموضوع الخارجي، فلو كان في الواقع هذا الماء ما زال متغيراً فهل ستتسع القضية الإنشائية؟ ولو كان في الواقع هذا الماء قد زال تغيره، فهل ستضيق القضية الإنشائية؟ إذن القضية الإنشائية (الماء المتغير بالنجاسة متنجس) لا تتسع ولا تضيق بحال الموضوع الخارجي. فلا معنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد، لان الجعل لا يزيد، ولا ينقص بتغير أحوال الموضوع الخارجي. **المعنى الثاني:** أن يكون المقصود بعدم الجعل الزائد، عدم شمول الجعل للطبيعي لهذا الفرد، أي أننا عرفنا أن الشارع جعل النجاسة لطبيعي الخمر، ولا ندري أن النجاسة المجعولة لطبيعي الخمر تشمل هذا الفرد الذي نشك في أنه خمر أم خلّ؟ فنستصحب عدم الجعل الزائد، أي عدم شمول ذلك الطبيعي لهذا الفرد. وردّه السيد الشهيد: بأن هذا من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، والسر في ذلك: إن كان هذا المائع في الواقع خمراً فشمول الطبيعي له مقطوع الحصول، وإن لم يكن خمراً فالشمول مقطوع الانتفاء، فدار الامر بين مقطوع الحصول ومقطوع الانتفاء ولا يوجد شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

**المعنى الثالث:** ما لم يتعرض له السيد الشهيد، وتعرّض له شيخنا الاستاذ (قده): وهو أن المقصود باستصحاب عدم الجعل الزائد، عدم نيل الجعل لمرحلة البقاء. وبيان ذلك: يرجع البحث إلى بحث كبروي بين السيد الشهيد والشيخ الأستاذ في أصل موضوع انحلال الجعل، هل أن الجعل قابل للانحلال أم لا؟ **ولأجل بيان ذلك نذكر أموراً ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أصرّ السيد الشهيد الى ان ما اشتهر في كلمات الأصوليين من أن الجعل انحلالي ليس صحيحاً، وإنما الانحلال في مرحلة الفعلية، ولا يوجد انحلال في مرحلة الجعل. أي أن الانحلال قهري على المولى اراد ام لم يرد، فهو انحلال في مرحلة الفعلية، مثلاً: إذا قال المولى: يجب الحج على المستطيع، فالجعل ليس فيه أي كثرة، بل هو جعل وجوب لطبيعي المستطيع من دون كثرة، لكن حيث ان المستطيع يوجد في الخارج منحلاً أي يوجد على نحو العموم الاستغراقي، ففي مرحلة الفعلية أي فعلية الموضوع وهو طبيعي المستطيع، يحصل التكثر والانحلال، فيقال: لكل مستطيع حصة من الوجوب، وهذا مجرّد انحلال قهري في مرحلة الفعلية يقوم به العقل لا أكثر، أما أن الجعل كثير، فلا. ولكن شيخنا الأستاذ قال: إن الجعل انحلال في مرحلته قبل مرحلة الفعلية، وما الانحلال في مرحلة الفعلية إلا انعكاس للانحلال في مرحلة الجعل، فما هو المقصود بالانحلال في مرحلة الجعل؟ مع أن الجعل واحد بالوجدان، حيث قال: يجب الحج على المستطيع.

فأفاد: أن المقصود بالانحلال هنا ليس هو انحلال العملية الإنشائية فإنها واحدة، ولكن ما قصده الجاعل بصدور هذه العملية منه، هو أن يوجد بهذا الانشاء أحكاماً عديدةً بعدد المكلفين، فالانحلال في الجعل عبارة عما لحظه الجاعل وقصده، وليس عبارة عما التكثر في عملية الجعل. **والمنبّه على ذلك موارد:**

**المورد الأول:** بحث الوضع العام، والموضوع له الخاص، كما لو قال الواضع: وضعت لكل مولود يولد يوم النصف من شعبان أسم (مهدي) فإنه لا ريب لدى أحد أن كل فرد فردٍ من المولودين موضوع له، مع أن الوضع واحد، إلا أن الموضوع له كلَّ مولودٍ مولود، ذلك من ولد يوم النصف قيل هذا مما وضع له، و من لم يولد وجاء بعد النصف بدقيقة قيل هذا مما ليس وضع له اسم مهدي، فلا شك ان المرتكز العرفي أن ما قصده الواضع ليس الوضع بإزاء الطبيعي، وإنما ما قصده الواضع ان يضع الاسم بإزاء كل فرد فرد، فكل فرد فرد موضوع له، لذلك قيل عنه الوضع العام والموضوع له الخاص، ولو كان الموضوع له الطبيعي لكان من الوضع العام والموضوع له العام.

**والحمد لله رب العالمين.**

139

ذكرنا فيما سبق، أن مسلك شيخنا الأستاذ (قده)، على أن الإنحلال في الأحكام مرجعه إلى انحلال في الجعل، وذكرنا أن بيان ذلك بذكر ثلاثة موارد:

**المورد الأول:** أن هناك شواهد عرفية وشرعية على ثبوت الانحلال في مرحلة الجعل.

**المورد الثاني:** الفرق بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود. مثلاً: إذا نهي المعتكف عن الإفطار، ونهي المعتكف عن استعمال الطيب، فإن نهي المعتكف عن الإفطار نهي على نحو صرف الوجود، بمعنى أنه متى ما حصل الإفطار سقط النهي، وليس قابلاً للتدارك أو التكرار، بحيث لو أفطر في اليوم الأول من الاعتكاف لم يجده صوم اليومين الآخرين، بينما نهي المعتكف عن استعمال الطيب نهي على نحو الاستغراق، فكل طيب في نفسه منهي عن استعماله، مع ان كلا النحوين، أي النهي عن الإفطار والنهي عن استعمال الطيب بصيغة واحدة، فكلاهما من حيث مقام الإثبات واحد، وكلاهما من حيث عملية الجعل واحد. إلا أن المرتكز العرفي يرى أن المفسدة القائمة بالمنهي عنه في الأول قائمة بصرف الوجود، وفي الثاني قائمة بنحو الاستغراق، ولو لم يكن هناك انحلال في مرحلة الجعل لما صح الفرق بينهما.

وشبيه بهذا في العرفيات، أن ينهى الوالد ولده أو الطبيب المريضَ، عن استعمال السّكر، بمعنى أن لو استعمله ولو مرة واحدة فلا مجال للتدارك، وأن ينهاه عن استعمال السكر على نحو الانحلال والاستغراق، فهذه تكشف عن أن هناك انحلالاً في مرحلة الجعل، يختلف عما كان متعلقاً بالطبيعي المتحقق بصرف الوجود.

**المورد الثالث**: مورد الأوامر، مثلاً المكلف البالغ العاقل مأمورٌ بالصلاة على نحو صرف الوجود، بينما هو مأمور ببر الوالدين على نحو الاستغراق، بمعنى أن كل ما يصدق عليه أنه بر وكان مقدوراً للمكلف فهو مطلوب. وهكذا هناك امثلة إذا لاحظها العرف استنتج منها ان الفرق بين هذه الموارد مع أن عملية الجعل في الجميع واحدة وهو جعل الحكم على الطبيعي، مع ذلك تختلف من حيث آثارها وتبعاتها، مما يكشف عن ثبوت الإنحلال في مرحلة الجعل.

**الأمر الثاني:** تطبيق ذلك على بحث الاستصحاب. فنقول: لا شك أنه إذا شك في فعلية الحكم لأجل الشك في فعلية الموضوع يجري الاستصحاب العدمي على كلا المبنيين. مثلاً: إذا شُكّ في أن المائع خمر أم لا؟ ولأجله شُكّ في ثبوت الحرمة له أم لا، فسواء قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل، أو قلنا بالانحلال في مرحلة الفعلية، يجري الاستصحاب العدمي، فإنه على المبنى الأول يجري استصحاب عدم جعل حرمة لهذا المائع، وعلى المبنى الثاني، يجري استصحاب عدم فعلية الحرمة لهذا المائع. فلا فرق بين المبنيين في هذه الجهة. إنما الفرق يظهر في استصحاب البقاء، كما لو تغير الماء بالنجاسة، ثم شككنا في زوال التغير وعدم زواله، فعلى المبنى القائل أن لا انحلال في مرحلة الجعل، فلا يوجد جعل بإزاء كل متغير بالنجاسة، إذن بالنتيجة هناك نجاسة فعلية في الماء لفعلية تغيّره ونشك في زوال هذه النجاسة، للشك في زوال التغير فنستصحب بقاءها. ولا يوجد جعل خاص حتى نجري الاستصحاب بلحاظه.

أما من يقول بالانحلال في مرحلة الجعل، أي يرى أن لكل متغير بالنجاسة حصة من النجاسة، فهناك حصة من النجاسة جعلت بإزاء هذا الماء المتغير.

**إذن فبالنتيجة**: يرى صاحب هذا المبنى كشيخنا الأستاذ: كما يجري استصحاب بقاء النجاسة التي أحرز حدوثها، يجري استصحاب عدم نيل الجعل لبقائها، بلحاظ أن النجاسة المجعولة لهذا الماء نحو من الوجود، والوجود يحتاج الى العلّة حدوثاً وبقاءاً، فكما تحتاج حدوث النجاسة لهذا الماء إلى جعل يحتاج بقائها إلى الجعل. وإمّا أن يقال: الحصة المجعولة من النجاسة لهذا الماء فعل اختياري للمولى فهي بيده حدوثا وبقاءاً، بالتالي كما يصح استصحاب بقائها يصح أن نقول: نستصحب عدم نيل الجعل لبقائها عند الشك في زوال التغيّر، فيتعارض الاستصحابان، ولا يختص التعارض بالاستصحاب في الشبهات الحكمية.

**الأمر الثالث:** يلاحظ على ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده): **أولاً:** أن دعوى الانحلال في مرحلة الجعل وإن كانت مقبولة على نحو الموجبة الجزئية، إلا أن دعواها في جميع الأحكام نحو من المصادرة، بلحاظ أن الحكم ظلّ للملاك، والملاك قد يكون في الطبيعي بما هو، وقد يكون في وجودات الطبيعي، وهذا وارد في الأحكام العرفية والعقلائية، كما هو محتمل في الأحكام الشرعية، والكاشف عن أن الحكم التابع لملاكه في الطبيعي ام في وجوداته عالم الإثبات، ولذلك فرّق السيد الشهيد (قده) في (ج3 من البحوث، بحث العام والخاص) فرّق بين المطلق والعام فهناك فرق بين قول المولى: اكرم العالم، وبين قول المولى: أكرم كل عالم، أو: أكرم الهاشمي أو أكرم كل هاشمي، فليس هذا مجرد تفنن في التعبير، وإنما هو اختلاف في المبرز لاختلاف في سنخ الحكم الكاشف عن اختلاف في سنخ الملاك، وهل أن الملاك في الطبيعي، وإن كان ينحل قهراً في مرحلة الفعلية، أم أن الملاك في الوجدات فهو منحل لأوامر منذ مرحلة الجعل.

**ثانياً:** سلّمنا أن الانحلال في الجعل دائماً، ولكن هذا لا ينتج ما يُراد الوصول اليه في المقام من استصحاب عدم جعل زائد حتى في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية. وبيان ذلك: أن استصحاب عدم الجعل الزائد، إنما يتصور فيما يقبل عرفاً الزيادة والامتداد، وهذا لا يتصور عرفاً في المجعول الجزئي. بيان ذلك:

إذا افترضنا أن الماء لاقى النجاسة، أو أن الثوب لاقى النجاسة وتنجس، فمن الواضح أن المجعول الجزئي دائماً له غاية، بمقتضى الأدلة، فهذه النجاسة المجعولة لهذا الجسم مغيّاة بعدم ورود المطهّر عليه. فحينئذٍ نقول: لو أحرزنا وجداناً عدم ورود المطهّر على الثوب، فهل تزيد النجاسة في عالم الاعتبار؟ ويحصل لها نوع من الامتداد والتوسع؟! ولو فرضنا ورود المطهر كما لو كان عندنا ثوبان كلاهما متنجس، وثوب (أ) ورد عليه المطهر بعد ساعة، وثوب (ب) ورد عليه المطهر بعد ساعتين، فهل العرف يرى أن الحصة من النجاسة في ثوب (أ) أضيق في عالم الاعتبار منها في ثوب (ب)، أم يقول العرف النجاسة المجعولة لكل جسم ملاقٍ لها هي حصة واحدة مغيّاة، فحصول الغاية وعدم حصولها لا يوجد توسعة ولا ضيقاً، وبالتالي إذا شككنا في حصول المطهر أو عدم حصوله فلا يجري إلا استصحاب البقاء ولا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد، فإن المجعول وإن كان وجوداً والوجود يحتاج الى علّة حدوثا وبقاءاً أو لو كان بيد المولى حدوثه وبقائه الا ان هذا شيء وقابليته للزيادة والسعة في وعاء الاعتبار شيء آخر. فلأجل عدم تصوّر الزيادة فيه عرفاً لا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد كي يكون معارضاً لاستصحاب المجعول.

**فالصحيح:** أن لا تعارض ولا حكومة في الاستصحاب الحكمي الجزئي في الشبهات الموضوعية.

**الأمر الرابع** \_الأخير\_: ذكر السيد الشهيد (قده): لو سلّمنا بالمعارضة، أي إذا شككنا هنا في ملاقاة الثوب للنجاسة، يوجد استصحاب موضوعي، وهو استصحاب عدم الملاقاة، ويوجد استصحاب حكمي وهو استصحاب الطهارة، ويوجد استصحاب ثالث وهو استصحاب عدم جعل طهارة زائدة.

فلو سلّمنا بذلك فإن الثلاثة تتعارض، أي ان استصحاب عدم جعل طهارة زائدة معارضة لاستصحابين متوافقين، وهما استصحاب عدم الملاقاة، واستصحاب بقاء الطهارة، ولا حكومة في البين.

ولكن بناءً على ما ذكرناه سابقاً من الحكومة العرفية المبتنية على أنه إذا اجتمعت حالتان: ناسخة ومنسوخة بنظر العرف، كان الأصل الجاري في الناسخ حاكماً على الأصل الجاري في المنسوخ، وإن لم يكن المنسوخ أثراً شرعياً للناسخ.

فبناءً على هذه الكبرى نقول: صحيح أن عدم الجعل الزائد ليس أثراً شرعياً لعدم الملاقاة، ولكن مع ذلك بما أن حالة الملاقاة للنجس ناسخ لوجود جعل زائد للطهارة وعدمه، فإذا جرى الأصل في الموضوع وهو استصحاب عدم الملاقاة كان حاكماً على استصحاب عدم جعل طهارة زائدة، فإن مقتضاه ثبوت طهارة زائدة، وبناءً عليه فلا يكون التعارض ثلاثياً.

وحيث إن استصحاب الطهارة واستصحاب عدم الملاقاة لا حكومة بينهما لتوافقهما فإذن يجري الاصلان المتوافقان إذ لا حكومة لاحدهما على الاخر ولا يجري استصحاب عدم جعل زائد لمحكوميته لاستصحاب عدم الملاقاة للنجس.

فحتى لو سلّمنا بمبنى الاستاذ (قده) إلا أنّ استصحاب عدم الجعل الزائد محكوم بالأصل الموضوعي.

140

ذكرنا فيما سبق: أن شيخنا الأستاذ (قده) أفاد بأن جميع الخطابات الشرعية وماهية موضوعاتها، انحلالية. بمعنى أن الانحلال في مرحلة الجعل، فعندما يقول المولى: يجب الحج على المستطيع. فمقصود المولى بهذا الخطاب إنشاء وجوبات عديدة بعدد أفراد المستطيع، أو الإخبار عن وجوبات عديدة بعدد افراد المستطيع، والكاشف عن ذلك هو الانحلال في مرحلة الفعلية، فإنه لا شكّ أن الوجوب تتعدد فعليته بتعدد فعلية المستطيع، فما هو منشأ ذلك؟ إذا لم يكن هناك انحلال في مرحلة الجعل.

فإن وجوب الحج على المستطيع قابل لأن يكون وجوباً على نحو صرف الوجود، وقابل بأن يكون على نحو الانحلال فما الذي يجعله في مرحلة الفعلية على نحو الانحلال؟ دون أن يكون على نحو صرف الوجود، فالانحلال في مرحلة الفعلية كاشف عن الانحلال في مرحلة الجعل. وفي المقابل: من يقول بأن الانحلال وإن كان ممكنا في مرحلة الجعل ولكنه يحتاج الى القرينة، والوجه في ذلك:

أن الحكم تارة يكون على نحو القضية الخارجية، نحو: يجب على النبيّ أن يصلي الليل، أو يجب على من حضر كربلاء ان ينصر الحسين (ع)، فالحكم على نحو القضية الخارجية لا انحلال فيه، لأن الموضوع فرض فعلياً. وأما اذا كان الحكم على نحو القضية الحقيقية، كما هو المعروف، فإن المولى وإن كان ملاكه في الطبيعي، لا في وجودات الطبيعي، إلا أن طبع القضية الحقيقية لدى المرتكز العقلائي يقتضي تعدد المحمول بتعدد فعلية الموضوع، فإذا قال المولى مخبراً: النار حارة. فإن طبع هذه القضية هو تعدد المحمول بتعدد فعلية الموضوع، قصد الإخبار عن طبيعي النار أم قصد الإخبار عن كل نار. فكذلك في مقام الإنشاء، لو فرضنا أنه قال: المستطيع يجب عليه الحج. أو: الفقير يتصدق عليه. فإن القضية الحقيقية تعني: تبعية فعلية المحمول لفعلية الموضوع، فالانحلال في مرحلة الفعلية ليس منشأه انحلالاً في مرحلة الجعل، وإنما منشأه أن القضية الحقيقية مورد لارتكاز عقلائي، وهو تبعية فعلية المحمول لفعلية الموضوع لا أكثر من ذلك.

نعم، لو أراد صرف الوجود لاحتاج الى قرينة لكونه على خلاف المرتكز.

ويمكن ان يقال: ان الفارق في مقام الإثبات بين الإطلاق والعموم، كأن يقول: يجب على المستطيع، او يقول: يجب على كل مستطيع. كاشف عن الاختلاف بينهما في مرحلة الجعل، وإلا لا فرق بينهما من حيث عملية الجعل وكون القضية قضية حقيقية.

وتظهر الثمرة: بناءً على عدم الانحلال في مرحلة الجعل، إذا شك في التقييد فإن استصحاب عدم التقييد يثبت فعلية الحكم في فاقد القيد. بيان ذلك:

إذا قال: عتق الرّقبة محقق لوصية المؤمن مثلاً، ولا ندري أن عتق الرقبة يراد به خصوص المؤمن؟ أم لا؟ فاستصحاب عدم التقييد بناءً على أن تقابل التقييد والإطلاق تقابل الملكة والعدم، بمعنى أن لا معنى للإطلاق إلا عدم التقييد، فإن استصحاب عدم التقييد يثبت الإطلاق، ويترتب على الإطلاق أثره الشرعي، وهو إجزاء عتق الرّقبة غير المؤمنة عن وصيّة الميّت.

أما إذا قلنا بالانحلال في مرحلة الجعل، فالشارع عندما قال: كلُّ بيع نافذ. وجعل موضوع النفوذ كل فرد فرد من البيع لا طبيعي البيع، فليس لطبيعي البيع حكم، وإنما الحكم لكل فرد. فإذا شككنا هل أن موضوع النفوذ البيع اللفظي؟ أو مطلق البيع ولو معاطاتية، فان استصحاب عدم التقييد لا يثبت شيئا، حتى لو قلنا بأن الاطلاق ليس الا عدم التقييد، والسر في ذلك:

أن موضوع النفوذ هذا البيع، لا طبيعي البيع، فاستصحاب عدم التقييد في الطبيعي لا يثبت النفوذ لهذا الفرد من البيع الذي هو موضوع الحكم، فإن النفوذ لفرد البيع ليس أثراً شرعياً للإطلاق في طبيعي البيع، وبالتالي فمن موارد الثمرة بين دعوى الانحلال في مرحلة الجعل، أو الفعلية، هو ذلك.

ولهذا بحث في باب التقليد، هل أن استصحاب عدم اعتبار الحياة في حجية الفتوى او استصحاب عدم اعتبار الأعلمية في حجية الفتوى يثبت نفوذ الفقيه الكذائي ام لا؟ فالمبحث هو المبحث.

### **التفصيل الثاني:** من تفاصيل حجية الاستصحاب، وهو ما ذكره الشيخ الاعظم من التفصيل بين الحكم المستند للنقل، والنقل المستند لحكم العقل. وبيان المطلب في جهات:

**الجهة الأولى:** تحرير محل البحث. فإن هنا موردين:

**المورد الأول:** ما ذكره الشيخ في فرائده: ان الحكم الشرعي ان استفيد من النقل كحرمة الكذب، وشككنا في بقاء الحرمة عند تحرج المكلف من الصدق، فنستصحب حرمة الكذب، وأما إذا استفيد الحكم من حكم العقل بالقبح، كما اذا افترضنا ان الكذب على الزوجة والطفل جائز، ولكن إذا كان مضرّاً بالمتلقي للخبر، فيقبح، وإذا صار قبيحاً عقلاً كان حراماً شرعاً بناءً على الملازمة بين ما حكم به العقل العملي، وحكم به الشرع. فإذا فرضنا إما لشبهة حكمية، أو لشبهة موضوعية، اي إما أن الكذب على المرأة خرج عن كونه ضررياً، ولكننا ما زلنا نشك في حرمته، فهل نستصحب حرمته التي ثبتت حين كونه مضرّاً أم لا؟

إذ لا دليل على حرمته في فرض الضرر إلا الملازمة بين الحكمين. فهل تبقى الحرمة بعد زوال الضرر أم لا؟

أو لشبهة موضوعية كما لو شككنا في زوال الضرر وعدمه، فهل نستصحب حرمة الكذب أم لا؟

**المورد الثاني:** ما ألحقه به السيد اليزدي[[83]](#footnote-83) من أن البحث لا يختص بالاحكام العقلية المستقلة، بل يشمل غير المستقلة، مثلا: إذا وجب شيء أدرك العقل وجوب مقدمته شرعاً بناء على الملازمة بين الوجوبين. فإذا افترضنا أنه وجب الحج فوجب السّفر إليه، فحينئذٍ نقول: لو سقط وجوب ذي المقدمة لمانع من الموانع كالضرر والحرج، هل يبقى وجوب المقدمة؟ فنستصحب أم لا؟ أو شككنا في سقوط وجوب ذي المقدمة، فهل نستصحب وجوب المقدمة الذي توصلنا إليه بإدراك العقل بالملازمة؟

ولكن الظاهر أن ما ألحقه السيد اليزدي بمحل الكلام غير تام. والسر في ذلك:

أنه في الأحكام العقلية غير المستقلة، كما إذا أدرك العقل الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فالمفروض أن إدراك الملازمة لمٌّ وليس إنٍ. أي أن العقل إنما يفترض ضرورة أن ينشأ الشارع وجوباً للمقدمة لأنه أوجب ذا المقدمة، فمنشأ وجوب المقدمة هو الملازمة العقلية. فلأجل ذلك: إن تيقنا بانتفاء وجوب ذي المقدمة انتفى موضوع الملازمة، وإذا انتفى موضوع الملازمة فيقينا لا وجوب للمقدمة.

نعم، لو احتلمنا وجوبه النفسي فهذا من باب الشك في الوجوب لا في البقاء، واستصحاب بقاء الوجوب من القسم الثالث من أقسام الكلي. وأما إذا شككنا ولم نتيقن، إنما شككنا في وجوب ذي المقدمة فلا تصل النوبة لاستصحاب وجوب المقدمة لوجود أصل موضوعي وهو استصحاب ذي المقدمة.

وأما محل الكلام فلأن حكم العقل العملي المستقل بقبح الكذب على الزوجة لكونه مضرّاً بها كاشف عن حكم الشارع لا أنه منشأ لحكم الشارع. كاشف عن حكم الشارع بحرمة الكذب لعدم احتمال ان لا يحكم الشارع على طبق ما حكم به العقل، فإذا زال مناط حكم العقل فما دام حكم العقل مجرّد كاشف فنحتمل بقاء ذلك الحكم في نفسه فيمكن لنا دعوى استصحابه، فالفرق بين الموردين في مورد الشبهة الحكمية واضح، فإنه يتصور في المورد الاول الشك في البقاء، لان حكم العقل كاشف، بينما لا يتصور في المورد الثاني في الشبهة الحكمية الا الشك في الحدوث فلا معنى لالحاقه بمحل البحث.

**الجهة الثانية:** أستدل الشيخ الاعظم في الفرائد على عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستفاد من حكم العقل بصياغة للمحقق النائيني (قده). فيأتي.

**والحمد لله رب العالمين.**

141

**الجهة الثانية**: إذا حكم العقل بأن الكذب المضر الذي لا نفع فيه بالنسبة للكاذب قبيح، وبمقتضى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أدرك العقل حرمة هذا الكذب، فهل إذا زالت الخصوصية للحكم العقلي وشُك في بقاء الحكم الشرعي يجري استصحابه أم لا؟ فهنا أفيدت وجوه لمنع جريان الاستصحاب:

**الوجه الأول:** ما ذكره الشيخ الأعظم (قد) بحسب تقريب المحقق النائيني (قد)، ومحصله مقدمتان:

**المقدمة الأولى:** لا يعقل الشك في الأحكام العقلية العملية، بل هي دائرة بين اليقين بالوجود أو اليقين بالعدم، والسر في ذلك: أن العقل العملي لا يحكم بقبح شيء أو حسنه حتى يدرك تمام الخصوصيات الدخيلة في القبح او الحسن، فإذا أدرك تمام الخصوصيات الدخيلة واقعاً في حكمه فحينئذٍ بمجرد أن تزول إحدى هذه الخصوصيات يحكم بالعدم، لا أن لديه مرحلة شك؛ بل إما موضوع القبح واجد بنظره للخصوصيات الدخيلة في القبح؟ أو غير واجد.

فإن كان واجداً حكم بالقبح، وإن لم يكن واجداً حكم بعدمه، ولا يتصور منه شكّ، فلذلك إذا أدرك العقل أن الكذب المضر الذي لا ينتفع منه الكاذب قبيح، فبمجرد أن تزول خصوصية، كأن لا يكون الكذب مضرّاً يحكم بعدم القبح، فالحكم العقلي مردد بين اليقين بالوجود أو اليقين بالعدم.

**المقدمة الثانية:** أن الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل أيضاً لا يعقل فيه الشّك، (أي الشك في البقاء) والوجه في ذلك: أن العقل إذا حكم بقبح شيء بمناط معيّن أدرك بقاعدة الملازمة أن الفعل حرام بهذا المناط الذي حكم العقل بالقبح بناءً عليه. وبالتالي: فبمجرد أن تتغير الخصوصية، بأن لا يكون الكذب ضارّاً، أو يكون نافعاً للكاذب منفعة تعادل ضرره مثلاً، فكما أن العقل يحكم بعدم القبح، فإن العقل يدرك أن لا حرمة شرعية لهذا الكذب، إذ لا يعقل أن يكون مناط الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل أوسع من مناط الحكم العقلي، لأن هذا خلف كون هذا الحكم الشرعي لا دليل عليه إلا حكم العقل بمناط معين، فالحكم الشرعي بقيد كونه مستكشفاً من حكم العقل بمناط معيّن ليس مناطه أوسع من مناط حكم العقل.

فكما أن الخصوصية إذا تغيرت فلا حكم عقلي أصلاً أيضاً ينتفي الحكم الشرعي المستكشف منه.

نعم، يعقل الشك في حكم شرعي يحل محل الأول، لكنه شكٌّ بالحدوث وليس بالبقاء، واستصحاب كلي الحرمة من قبيل استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي. هذا تمام الوجه لمنع جريان استصحاب الحرمة بعد زوال حكم العقل.

**ولكن المحقق النائيني (قده) تبعاً للكفاية أورد على كلتا المقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** دعوى أن العقل لا يشك أول الكلام، فإن العقل لا يعقل منه الشك في حكمه، لكونه ملتفتا لحكمه بالتفاته لموضوعه ومناطه، وأما يعقل من العقل أن يشك في مناط الحكم، نعم، إذا أدرك المناط فلا يعقل منه الشك، وأما قبل إدراك المناط فإن الشك معقول في المناط سعة أو ضيقاً. ولأجل ذلك: لو فرضنا أن العقل قاطع بأن الكذب الضار غير النافع للكاذب قبيح، فإن هذه الخصوصية وهي عدم كون الكذب نافعاً للكاذب مثلاً، دخيلة في قطعه بالحكم لا في الحكم، وفرقٌ بين دخل الخصوصية في اليقين بالحكم، ودخلها في الحكم واقعاً. حيث إن العقل يمكنه بالوجدان أن يقرر أنني لولا خصوصية عدم النفع لما حكمت بقبح الكذب، ولكن لا ادري هل هذه الخصوصية مناط للقبح واقعاً؟ أم أنني لم أدرك القبح إلا بإدراكها؟

ففرق بين كون الخصوصية دخيلة في اليقين او دخيلة في الحكم نفسه.

وبناءً عليه فالشك في مناط الحكم حتى حين القطع به متصور، بأن مناط الحكم العقلي مردد بين كونه بشرط عدم النفع أو لا بشرط من جهته، ولذلك: فالحكم الشرعي وهو حرمة الكذب الضار الغير نافع، إنما أدركه العقل بقاعدة الملازمة تبعاً لحكمه بالقبح. أما ما هو مناط هذه الحرمة؟ التي لولا إدراكي لقبح الكذب بخصوصيات معينة لما أدركتها. فالخصوصيات دخيلة في الإدراك، وليست دخيلة في مناط ما هو الحكم واقعاً.

**المقدمة الثانية:** فقد ناقش فيها المحقق النائيني. بأنه لو سلمنا جدلاً أن الحكم لا يعقل فيه التردد، وأن العقل إذا حكم بالقبح فقد أدرك تمام المناط الواقعي للقبح. بحيث لو زالت إحدى الخصوصيات لحكم بالعدم.

لا نسلّم أن الحكم الشرعي المستكشف بإدراك الحكم العقلي على طبق الحكم العقلي مناطاً.

والسر في ذلك: أن الملازمة بين الحكمين إثباتية لا ثبوتية. أي أن حكم العقل مجرد كاشف وليس علّة، فهو لم يدرك حكم الشارع بالحرمة لولا أنه أدرك حكمه بالقبح، لا أن حكم العقل بقبح الكذب الضار غير النافع علة لوجود حكم شرعي؛ وإنما متى ما أدرك طرف الملازمة وهي حكمه بالقبح، أدرك أن الشارع أيضاً حكم بالحرمة، وإلا فقد يكون مناط الحكم الشرعي أوسع من مناط حكم العقل، والشاهد على ذلك أن كثيراً من الاحكام الشرعية لا يدرك العقل مناطها وملاكها.

فمن المحتمل أن يكون مناط الحكم الشرعي هنا أوسع من حكم العقل؛ بل ذكر سيدنا (قده) تعضيداً لكلام شيخه: أننا لو سلّمنا أن مناط الحكم الشرعي هو مناط الحكم العقلي، فنحتمل بقاءه لمناط آخر؛ إذ لعل لهذا الحكم الشرعي مناطات متعاقبة، فانتفاء مناط لا يعني انتفاء فعلية الحكم الشرعي.

وبالتالي: فحتى لو قطعنا بأن الحكم العقلي قد انتفى، لانتفاء مناطه، فإننا نحتمل بقاء الحكم الشرعي لمناط أوسع أو لمناط آخر يحل محل الأول؟ فيجري استصحاب شخص ذلك الحكم الشرعي الذي أدركناه بإدراك الحكم العقلي.

ومن هنا فلا فرق بين الخصوصية المأخوذة في الدليل اللفظي او الخصوصية المأخوذة في موضوع الحكم العقلي. فكما أنه لو قال الشارع: الماء المتغير بالنجاسة متنجس. ثم زال التغير، واحتملنا بقاء الحكم الشرعي، وهو النجاسة، فإنه يجري الاستصحاب، أي استصحاب النجاسة مع زوال خصوصية التغير، وذلك بشرط أن يرى المرتكز العرفي أن الموضوع ما زال باقياً وأن الزائل حالة من حالاته لا مقوم من مقوماته. فإذا رأى المرتكز أن موضوع النجاسة هو الماء، وأن التغير حالة من حالات الماء، ويشك في بقاء الحكم بالنجاسة فيستصحبه، كذلك في الخصوصية المأخوذة في موضوع الحكم العقلي، كأن يقول العقل: الكذب الضار الغير النافع قبيح، ثم زالت خصوصية عدم النفع وأصبح نافعاً، فيقول العقل: بما أن الموضوع للحرمة هو الكذب وكونه نافعاً أو غير نافع حالة، فموضوع الحكم الشرعي باقٍ ونشك في بقاءه إما لاحتمال أن مناطه أوسع أو لاحتمال مناط يحل محل السابق فيجري استصحابه. فلا فرق بناءً على ذلك بين الحكم الشرعي المستفاد من دليل لفظي أو لبيّ، وبين الحكم الشرعي المستكشف بقاعدة الملازمة. وسيدنا (قده) في (مصباح الأصول) وافق على مناقشة شيخه للمقدمة الثانية ومنع من مناقشته للمقدمة الأولى.

ويأتي فيه الكلام إن شاء الله تعالى. **والحمد لله رب العالمين.**

142

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا (قده) ارتضى المقدمة الأولى من كلام الشيخ الأعظم(قده)، وهي لا يعقل الإبهام والشّك في حكم العقل بحيث يترتب عليه الحكم الشرعي بالملازمة. وبيان ذلك بذكر بيانين إجمالي وتفصيلي:

**البيان الإجمالي**: قد أفاد في (مصباح الأصول) أن مراد المحقق النائيني بأن العقل قد لا يقطع بالملاك والمناط، هل هو حكم العقل العملي؟ أم إدراك العقل النظري؟ فإن كان منظور كلام النائيني في مناقشته للشيخ الأعظم حكم العقل العملي، أي حكم العقل بالحسن والقبح، وأن العقل حتى إذا حكم بالحسن والقبح قد يتردد في مناط حكمه. فهذا الكلام ليس صحيحاً؛ إذ لا يعقل الإهمال في أحكام العقل العملي. فإن العقل العملي لا يحكم بالحسن والقبح إلا إذا أدرك الخصوصيات الدخيلة في القبح واقعاً، وليست الدخيلة في يقينه بالقبح، بل إنما يحكم بالقبح إذا أدرك جميع الخصوصيات الدخيلة في القبح واقعاً،

ولذلك إذا أدرك الخصوصيات حكم بالقبح، وبمجرد أن تنتفي خصوصية ينتفي حكمه بالقبح، فلا يتصور في حكم العقل العملي الإبهام والتردد. وإن كان مقصود النائيني إدراك العقل النظري بمعنى أن العقل أحياناً يدرك ملاك الحكم الشرعي، فهنا يقصد النائيني أن العقل قد لا يدرك الملاك الواقعي للحكم الشرعي، فقد يتقين بالملاك لأجل خصوصية ولكن يتردد في أن تلك الخصوصية دخيلة في الملاك أم دخيلة في يقينه بالملاك؟ فلو كان مقصود النائيني هذا، فكلامه صحيح، لكن لا يوجد مورد لإدراك العقل لملاك الأحكام الشرعية، فأنّا يوجد مورد يُدرك فيه العقل مستقلاً ملاك الحكم الشرعي؟! كي يقول النائيني قد يدرك العقل الملاك ولكن يتردد في الخصوصية، هل هي دخيلة في نفس الملاك؟ أو دخيلة في يقينه بالملاك؟

فإن العقل لا يدرك ملاكات الاحكام، وهذا ما نظرت اليه النصوص (إن دين الله لا يُصاب بالعقول)، او (وليس شيء أبعد من عقول الرّجال من دين الله). فالنتيجة، ان ما للعقل موردٌ فيه وهو حكم العقل العملي، لا إبهام فيه ولا تردد، وما فيه الإبهام والتردد وهو إدراك العقل النظري لا يوجد مورد له في الشريعة، فإشكال النائيني على الشيخ الأعظم (قده) من أن العقل قد يتردد في مناط حكمه، غير تام. لا على العقل العملي لعدم التردد، ولا على العقل النظري إذ لا مورد له في الأحكام.

**البيان التفصيلي:** فإن كلامه (قده) متضمن لدعويين:

**الدعوى الأولى:** أن العقل النظري لا يدرك ملاكات الأحكام الشرعية، فلا وجه لإقحامه في البحث، إذ لا صغرى لذلك، وهذا ما نظرت اليه النصوص الشريفة الذّامة لحكم العقل. **ويرد على ذلك: أولاً:** دعوى ان العقل لا يدرك ملاكات الاحكام الشرعية بنحو السالبة الكلية غير تام، فهناك عدة موارد بنى فيها (قده) على الإدراك:

**المورد الأول**: الموارد النظامية، حيث بنى (قده) بحثا وبنى عليه السيد الاستاذ فتوى، ان العقل مستقلاً يدرك ضرورة حفظ النظام الاجتماعي، وإذا أدرك العقل ضرورة حفظ النظام أدرك أن هناك ولايةً شرعيةً في موارد حفظ النظام لمن يتوقف عليه حفظ النظام، فإذا افترضنا أن حفظ النظام لا يتحقق إلا بالتصرف في أموال الآخرين أو انفسهم او مصالحهم العامة، والمفروض أن حفظ النظام ضروري عقلا وشرعاً، فإذا توقف حفظه على التصرف ثبتت الولاية لمن هو قادر على حفظ النظام بهذه التصرفات. لذلك ذهب السيد الأستاذ إلى الولاية للفقيه في الأمور النظامية، لتوقف حفظ النظام على ثبوت هذه الولاية. إذن أدرك العقل ملاك الحكم الشرعي وهو الولاية ألا وهو أن ملاكها حفظ النظام.

**المورد الثاني:** مذاق الشّارع[[84]](#footnote-84). فقد تكرر في كلمات سيدنا (قده) ومن هذه عدم لياقة المرأة للقضاء والإفتاء، فإنه لولا إدراك العقل أن الملاك في هذه الموارد لا يشمل المرأة لما استطعنا أن نحكّم مذاق الشارع.

**المورد الثالث:** إرشاد الجاهل، والفحص في الشبهات الموضوعية قبل إجراء الأصل، حيث أفاد سيدنا (قده) أنه بالعنوان الأولي لا يجب إرشاد الجاهل، ولكن لو فرضنا أن عدم إرشاده يوقعه في الموارد الخطرة، أو أن عدم الفحص عن الموضوع قبل إجراء الأصل يوقع في مخالفة الموارد التي قطع بأهميتها كالأعراض والأنفس. فهنا يجب ارشاد الجاهل ويجب الفحص قبل اجراء الاصل وكل ذلك بإدراك العقل، فدعوى ان العقل النظري لا يدرك ملاك الحكم الشرعي فلا يرتبه على ملاكه بنحو السالبة الكلية ممنوع. هذا أولاً.

**ثانياً:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) لم يرد عندنا في رواية معتبرة أن دين الله لا يصاب بالعقول، وانما الوارد في معتبرة ابي حمزة الثمالي: إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة، والمقاييس الفاسدة. كما ورد في رواية أبي شيبة الخراساني: إن دين الله لا يصاب بالمقاييس. ومن الواضح انصراف هذه الروايات لما كان متعارفاً من استخدام القياس الظني والاستحسان وسد الذرائع، كما أن الرواية الأخرى بهذا اللفظ في رواية زرارة: (وليس شيء أبعد من عقول الرجال من القرآن ان الآية ليكون أولها في شيء ووسطها في شيء وآخرها في شيء). إذن فلا دلالة في النصوص على نفي إدراك العقل لملاكات الأحكام الشرعية بالكلية.

**الدعوى الثانية:** أفاد بانه لا يوجد في أحكام العقل العملي إبهام ولا تردد. يمكن تقريب كلامه (قده) بأحد وجوه:

**الوجه الأول:** أن يكون مقصوده أن الحكم العقل وجداني، فلا يعقل شك العقل في وجدانياته، فكما لا يعقل أن يشك الإنسان في حبه أو حزنه أو فرحه لأنها أمور وجدانية له هو واجد لها بالعلم الحضوري، فلا يعقل أن يشك العقل في حكمه، وهو واجد له بالعلم الحضوري، فإذا حكم العقل بالحسن أو القبح فلا وعاء لهذا الحكم إلا وجدان العقل نفسه، فإذا لم يكن له وعاء إلا وجدان العقل فكيف يتصور شك العقل في وعاء وجدانه؟ فإذا كان هذا منظور كلامه (قده) كما يلوح من بعض عبارات المصباح، **فيلاحظ عليه: أولاً:** فرق بين الالتفات الارتكازي والالتفات التفصيلي. فإن العقل ارتكازاً قد يحكم بقبح العقاب بلا بيان، ولكن إذا التفت تفصيلاً إلى هذا الحكم قد يحصل له الشك وهو أن العقل للقادر على الاحتياط، اي ملتفت لخفاء كثير من أحكام الشريعة قبيح وظلم، أم لا؟ فهو وإن التفت ارتكازاً إلى قبح العقاب بلا بيان إلا أنه إذا وضعها على الميزان تفصيلاً قد يحصل له الشك والتردد.

**ثانياً:** أن الحكم قد يراه العقل بوجدانه، لكن يشك هل منشأ حكمه عقله؟ أو منشأ حكمه قوّة أخرى من قوى نفسه؟ فكثيراً ما يقول الفقهاء بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، ولكن عند التدقيق يبحثون: هل منشأ لزوم دفع الضرر المحتمل نفس العقل؟ أم أن منشأ لزوم دفع الضرر المحتمل غريزة حب البقاء والتعلق بالحياة؟ فمجرد وجدان حكم في إطار النفس قد يتردد العقل في منشأ ذلك الحكم.

**ثالثاً:** قد يحكم العقل من صميم نفسه ويكون ذلك الحكم تفصيلاً أيضاً، ولكن يشك في سعته وضيقه، للشك في سعة الملاك أو ضيقه، كما ذكرنا في مسألة حفظ النظام، فإن العقل تفصيلاً على نحو الجملة يرى ضرورة حفظ النظام، ولكن بأي نحو وبأي حد؟ فهل يشمل حفظ النظام المصالح العامة؟ كما يراه السيد الاستاذ، او يختص حفظ النظام بما يحفظ الأنفس والأعراض من التلف؟ كما يراه سيدنا (قده). فمجرد حكم العقل بضرورة حفظ النظام لا يعني سعته أو ضيقه. إذن دعوى أن العقل لا يشك في أحكامه ليست على إطلاقها، بل قد يشك في منشأ الحكم، أو يشك في الحكم تفصيلاً، أو يشك فيه من حيث السعة والضيق.

**التقريب الثاني:** وقد نسبه إليه السيد الشهيد ولم نجده في كلامه فلعله تلقاه منه)، وهو ان مقصوده (قده) حكم العقل باستحقاق العقوبة والمثوبة، فهذا الحكم العقلي بالذات لا يمكن ان يشك فيه العقل ملاكا او حدودا ولا يمكن ان يقع فيه الإبهام والتردد.

وهذا ما يأتي عنه الكلام غداً.

**والحمد لله رب العالمين.**

143

التقريب الثاني لكلام سيدنا (قده): أن موطن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، هو حكم العقل بالاستحقاق بمعنى أنه إذا حكم العقل باستحقاق الفاعل في المدح، او استحاقه في الذم، فان هذا الحكم العقلي ملازم لحكم الشارع به.

فالمقصود من حكم العقل العملي الملازم لحكم الشرع هو حكم العقل العملي بالاستحقاق، ومنه استحقاق العقوبة. وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول**: بناء على ما ذكرنا من أن المنظور في الملازمة حكم العقل بالاستحقاق، اي انه إذا قيل: الظلم قبيح، والقبيح محرّم، فإن المقصود بذلك أن الظلم موجب لاستحقاب المذمة، وهو ملازم لحكم الشارع بالحرمة. وهذا لا يتصور فيه الإبهام والشّك. فإن الفاعل إما أن يحرز أن ما فعله ظلم أو لا يُحرز، فإن احرز أن ما فعله ظلم حكم العقل باستحقاقه المذمة والعقوبة، وحكم الشارع على طبقه. وبمجرد أن لا يحرز \_بلا حاجة الى ان نحرز العدم\_ أن ما فعله ظلم يحكم العقل بقبح عقابه، فلا يتصور فرض فيه شك أو إبهام، بل إما أن يحرز أن ما صدر منه ظلم، فهو موضوع لاستحقاق العقوبة، إذ من الواضح أن استحقاق العقوبة موضوعه الإلتفات والإحراز لا مطلقاً. فإن استحقاق العقوبة لا يترتب على الواقع، بل على فرض الالتفات والإحراز. فلأجل ذلك إن أحرزنا أن ما صدر من المكلف ظلم، استحق العقوبة عليه. وكان إجراء العقوبة عليه عدلاً، وإن لم نحرز، بأن شككنا لا ندري أن ما صدر منه ظلم؟ أو ليس بظلم؟ فمقتضى قبح العقاب بلا بيان حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة. وأن عقابه ظلم له. فلا يوجد ابهام في حكم العقل بل هو دائر بين فرضين: فرض الحكم بالاستحقاق وفرض الحكم بعدم الاستحقاق.

**الأمر الثاني:** نعم، يتصور الشك في الموضوع، بأن لا ندري هل أن أخذ مال الكافر الحربي ظلم؟ أم لا؟

إلا أن الشك في الموضوع لا يوجب الشك في حكم العقل بالاستحقاق أو عدمه. وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** أن إدراك الموضوع من شؤون العقل النظري، وليس من شؤون العقل العملي، كي يدخل في محل كلامنا. فإن كلامنا في الملازمة بين حكم العقل العملي، وحكم الشرع، ولا يتصور شك في حكم العقل العملي، وأما في إدراك العقل النظري للموضوع فإنه يتصور فيه الشك.

**الوجه الثاني:** أن محل الكلام في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ومقتضى ذلك اختصاص محل الكلام بالشبهة الحكمية، فإنها موطن الملازمة، فعندما يقال: إذا حكم العقل حكم الشرع، أي إذا حكم العقل بالمحمول وهو الحسن والقبح، وهذا الموطن وهو الشبهة الحكمية لا إبهام فيه، وأما حصول الإبهام في الشبهة الموضوعية وأن ما صدر ظلم أم لا، فإن هذا خارج عن موطن الملازمة التي نبحث عنها.

النتيجة: أن الحق مع الشيخ الأعظم (قده) في أنه لا يتصور إبهام وشك في حكم العقل العملي. ولكن يتأمل فيما أفيد في تقريب كلامه (قده) بوجهين:

**الوجه الأول**: إنه مبني على مبناه من كبرى قبح العقاب بلا بيان، ، إذ على مبناه لا يتصور شق ثالث، بل يدور الأمر مدار الاحراز وعدمه، فإن احرزنا أن فعل المكلف ظلم استحق العقوبة وبمجرد ان لا نحرز يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فيقبح عقابه لعدم احراز ان ما صدر منه ظلم أو مخالفة. فلا محالة يكون تأييده للشيخ الأعظم في المقدمة مبنائياً.

وأما بناء على ما ذهب اليه جمع، من عدم التسليم بكبرى قبح العقاب بلا بيان، فإنه يقع الشك لا محالة في حكم العقل العملين بالاستحقاق وعدمه. فإذا فرضنا أن المكلف فحص في الكتب المعنية فلم يجد دليلاً على الحكم فهل عقابه في فرض مخالفته للواقع قبيح وظلم؟ أم أنه يكفي في منجزية العلم الاحتمال في حقه احتمال أن كثيراً من الأحكام الالزامية لم تصل لمنع الظالمين وصولها. فبناء على عدم التسليم بكبرى قبيح العقاب بمجرد عدم وصول البيان، يقع الشك في الاستحقاق وعدمه. ولأجل ذلك وقع الكلام في محله أن احتمال التكليف الشرعي بعد الفحص بالمقدار المعهود هل هو مورد لحكم دفع الضرر المحتمل؟ أم هو مورد لقبح العقاب بلا بيان؟

**الوجه الثاني**: سلّمنا أن سيدنا (قده) يشكل على النائيني بمبناه حيث ان النائيني يسلم بكبرى قبح العقاب بلا بيان، ويدعم الشيخ بمبناه حيث انه يسلم بكبرى قبح العقاب بلا بيان، إن محل البحث في الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ليس حكم العقل بالاستحقاق وعدمه، وإنما هذا متفرّع عل حكم العقل بالحسن والقبح، فموضوع الملازمة ما ينبغي وما لا ينبغي، فيقال: هل أن سلب المال عن الكافر الحربي ينبغي أو لا ينبغي. فهناك كما ذكر السيد الشهيد (قده) موقفان: الموقف من نفس الفعل. والموقف من اتجاه العقلاء تجاه الفاعل. والأول سابق على الثاني. فنحن تارة نتحدث في ان الفعل في نفسه ينبغي او لا ينبغي، وتارة نتحدث انه بعد صدور الفعل فهل موقف العقلاء تجاهه استحقاق المدح او استحقاق الذم او استحقاق العقوبة شرعا ام لا؟ وما هو محل البحث في الملازمة هو الأول، وهو حكم العقل في إطار الفعل نفسه، هل أنه مما ينبغي أو مما لا ينبغي، بحيث لو قطعنا أن الظلم لا عقوبة عليه، أو أن الكذب لا عقوبة عليه، مع ذلك يصح البحث هل أن الظلم مما ينبغي صدوره أو مما لا ينبغي مع غمض النظر عن موقف الآخر من الفاعل.

فبما أن محل البحث في الملازمة هو ما ينبغي وما لا ينبغي فالشك معقول، لا أنه لا يوجد شك أو إبهام في حكم العقل فإن العقل العملي قد يشك هل أن من حق الطفل في مقام التعليم أن لا يضرب أم لا؟ فمن حقه أن لا يضرب تشفيّاً، ومن حقه أن يضرب تأديباً، فهل من حقه أن لا يضرب في مقام التعليم؟ أم لا؟ فالشك في حكم العقل العملي في أنه ينبغي أو لا ينبغي، معقول.

**التقريب الثالث:** أن يدعى كما هو مقتضى اطلاق عبارته في (الدراسات): ان حكم العقل بالحسن والقبح في نفسه لا يعرضه الإبهام ولا الشك. ومن اجل تنقيح نتيجة هذه المفاد لابد من عرضه على المسالك في الحسن والقبح، كما ذكر سيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) فهنا عدة مسالك: **المسلك الأول:** ما هو ظاهر كلامه (قده) في (الدراسات) من أن الحسن والقبح من الأمور النفس الأمرية. وأن العقل تجاه ذلك لا دور له إلا الإدراك، فكما أن امتناع اجتماع النقيضين وإمكان وجود إنسان ذي رؤوس عديدة كلاهما من الأمور النفس الأمرية لا من الأمور الخارجية ولا الذهنية. فالعقل بالنسبة لذلك مدرك لا أكثر من ذلك، كذلك الحسن والقبح، فكون العدل مما ينبغي مرجعه إلى صفة واقعية نفس أمرية، كأنه قال: العقل كمال للنفس، ومرجع قوله: الظلم لا ينبغي، إلى أن الظلم نقص للنفس. فكلاهما صفة واقعية. إذن فما دام من شؤون الواقع والعقل مجرد مدرك تطرق الشك الى ادراك العقل وعدمه.

**المسك الثاني**: مسلك صاحب الكفاية في (حاشية الرسائل)، حيث أفاد: أن الحسن والقبح من قبيل الملائمة والمنافرة، فالعدل ملائم للنفس، والظلم منافر لها، وليس شيئاً غير ذلك. فإن فسّرنا كلامه بأن طرف الملائمة والمنافرة النفس؟ فالملائمة والمنافرة من الشؤون الوجدانية ولا يتصور شك في الامور الوجدانية، وبالتالي فقد يقال ان كلام سيدنا (قده) صحيح بناء على هذا المسلك. وأما إذا فسّرناه بما ذكره سيد المنتقى حيث اختار هذا المبنى وأن الملائمة للقوة العاقلة، والمنافرة للقوة العاقلة. إذن فلا معنى لملائمة القوة العاقلة ومنافرتها شيء خارج إطار الادراك اذ لا شأن للقوة العاقلة سوى الادراك، فلا يخرج ملائمهما ومنافرها عن حيّز الإدراك، بالتالي يتطرق الشك لحكم العقل بالحسن والقبح.

**المسك الثالث**: مسلك المحقق الاصفهاني، من أن الحسن والقبح من المشهورات والتأديبات الصلاحية. فلا واقع للحسن والقبح سوى نفس بناء العقلاء على استحقاق الفاعل للمدح أو استحقاقه للذم. وقد يقال بناء على ذلك لا يتصور شك، لان العقل من جملة العقلاء، فلا يتصور لديه شك في بناء العقلاء على استحقاق الذم أو المدح. ولكن، بما أن المحقق الاصفهاني أفاد أن بناء العقلاء بالاستحقاق معلل بالمصالح والمفاسد العامة، وحيث إن الظلم ذو مفسدة عامة بنى العقلاء على استحقاق الذم، فبما أن بناءهم معلل فالشك متصور، إذ قد يشك العقل في العلة فيشك في المعلول. فعلى هذا المبنى أيضاً لا يتم.

**المسلك الرابع:** أن يقال كما ذكر المحقق الطهراني: بأن مرجع الحسن والقبح إلى قضية شرطية. وهذه القضية الشرطية مرجعها اذا كنت مريداً للظلم فلا تفعل، فالعقل لا يدرك سوى قضية شرطية كما يدرك مسألة لزوم دفع الضرر المحتمل. فهل مبناه أن حكم العقل قضية فطرية أم لا؟ هذا ما يأتي البحث عنه.

**والحمد لله رب العالمين.**

144

**المسلك الرابع**: في مسالك الحسن والقبح العقليين:

ما ذهب اليه المحقق الطهراني، ومحصله قضية شرطية. وهي: إذا اردت الكمال فكن عادلا ولا تكن ظالماً.

وبناء على هذا المسلك فيتصور الشك في الأحكام العقلية بتبع الشك في موضوعها، لأن الشك في كونه الصدق كمالاً يستتبع الشك في الاذعان بالملازمة بين الكلام وبين الكلام الصدق.

**المسلك الخامس**: ما ذهب اليه السيد الأستاذ (دام ظله) من أن الحسن والقبح أوامر جعلية مودعة في فطرة الإنسان، فالإنسان في فطرته الأولية الغير مغتشة، يرى أن العدل مما ينبغي فعله، والظلم مما لا ينبغي فعله على نحو القضية الإنشائية غير المعللة، بمعنى أنه بفطرته يرى لزوم العدل مع غمض النظر عن علّة ذلك، أو لزوم ترك الظلم مع غمض النظر عن علة ذلك، ولعل هذا ما في قوله تعالى {فالهمها فجورها وتقواها}. وبناء على هذا المسلك لا يعقل الشك في نفس القانون، بلحاظ أن المدعى أنه قانون فطري، فلا يتصور الشك فيه، ولكن يتصور الشك في سعته وضيقه، لأن قضاء الفطرة لا يحدده مدى سعة القانون او ضيقه.

المسلك الأخير: أن الحسن والقبح مرجعه إلى القوّة العمّالة الفاعلة في الإنسان. وبيان ذلك: أن الإنسان مؤلّف من عدة قوى: منها قوة العقل المدركة للكليات. ومنها: قوة الانفعال، ومنها: قوة الفعل، ألمعبر عنها بالعمّالة التي وظيفتها البعث والزجر. فليس الحسن والقبح من قبيل المدركات، وإنما من قبيل الزجر والبعث، فلذلك هذه القوى الثلاث تشترك في مسألة الحسن والقبح. فالقوة العاقلة التي وظيفتها الإدراك تدرك المنشأ وهو أن العدل كمال، أو أن الظلم نقص، بمعنى المصلحة والمفسدة، ثم يأتي دور قوة الانفعال والفعل، فهناك قوة لدى النفس دورها الانقباض أو الانشراح، فهي تنقبض مما هو ذو مفسدة تامة، وتنشرح لما هو ذو مصلحة تامة، ولعل تعبير صاحب الكفاية بأن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة يشير إلى هذه القوة الموجودة لدى الانسان.

والقوة الثالثة وهي العمّالة هي مركز الحسن والقبح، فهي التي دورها البعث نحو العدل والزجر نحو الظلم، فبعد إدراك أن العدل ذو مصلحة تنشرح النفس له وتبعث القوة العمالة نحوه، وهذا البعث هو معنى ما ينبغي صدوره وليس شيئا اخر وهذا الزجر هو معنى ما لا ينبغي صدوره وليس مدركا من المدركات. ولذلك ما ذكره الشيخ المظفر في الأصول، وسيدنا (قده) في الدراسات والمصباح، من أن العقل لا شأن له الا الادراك وان الفرق بين العقل النظري والعملي في المدرك لا في الإدراك هذا ليس بياناً لما هو مسلك كل الحكماء في هذه الجهة. وإنما هناك مسلك آخر ان ما ينبغي وما لا ينبغي ليس من المدركات في شيء بل هو من وظيفة القوة الفاعلة في النفس، فالفرق بين النظري والعملي ليس فرقا في المدرك وإنما هو فرق في القوة التي تنال ذلك الشيء.

وبناء على هذا المسلك لا يتصور الشك في البعث والزجر من قبل القوة العمالة، نعم يتصور الشك في مدركات القوة العاقلة، وهو هل ان الصدق كمال بحد تنشرح النفس له وتبعث القوة العمالة نحوه؟ أم لا؟

وإلا نفس هذا الامر الوجداني من الباعثية والزاجرية مما لا يتصور فيه الشك.

**فتلخص**: بعد عرض المسالك في الحسن والقبح نقول: بأن ما افاده سيدنا الخوئي (قده) من أنه لا يتصور شك أو تردد في الحسن والقبح، إنما يتم على بعض المباني، وأما على مبناه (قده) من أن الحسن والقبح من الأمور الواقعية وراء الذهن التي لا دور للعقل إلا إدراكها فقط، فيتصور حينئذٍ الشك في الحكم العقلي ومناطه.

**الإشكال الثاني**: ما ذكره الشيخ الأعظم في (الفرائد)، من أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية ومقتضى ذلك امتناع الاستصحاب في الحكم العقلي والحكم الشرعي المستند اليه. بيان ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول**: إن الأحكام العقلية من قبيل القضايا الفطرية التي قياسها معها. بمعنى أن الأحكام العقلية منطوية على مناطاتها وملاكاتها بنحو واضح، ولأجل انطواء هذه الأحكام العقلية على مناطاتها وملاكاتها بحيث لا ينفك الوضوح بين الحكم العقلي ومناطه كالقضايا الفطرية، لأجل ذلك فإن الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية مرجعها للحيثيات التقييدية. مثلا: إذا حكم العقل بأن الكذب قبيح لكونه مضرّاً، فالصحيح هو أن القبيح هو المضر لا الكذب، وإنما الكذب صغرى من صغرياته، ولأجل ذلك الصدق قبيح أيضاً إذا كان مضراً لأن موطن القبح المضر على نحو الحيثية التقييدية. وما هذه إلا صغريات ومصاديق.

**الأمر الثاني**: إنّ مقتضى استناد الحكم العقلي لمناطه هو تقوم الحكم العقلي بموضوعه، بحيث متى ما تمم موضوعه تم، ومتى ارتفع موضوعه ارتفع، فنسبته الى موضوعه نسبة المعلول للعلة التامة المنحصرة، فلا يتصور حكم عقلي بلا موضوع، ولا يتصور موضوع دون حكم عقلي، لأجل ذلك لا يعقل الشك في الحكم العقلي مع تمامية موضوعه ومناطه.

**الأمر الثالث:** ان الاستصحاب هل يتصور في الحكم العقلي؟ أم لا؟ كما لو فرضنا أن الكذب خرج عن كونه مضرّاً، أو شككنا في بقاء مضرّيته، فهل يجري استصحاب القبح في الكذب أم لا؟

فقد أفاد: انه لا يعقل الاستصحاب لا في الشبهة الحكمية ولا في الشبهة الموضوعية. أما في الشبهة الحكمية وذلك بأن نستصحب قبح الكذب على نحو القضية الكلية. فهذا غير معقول، لأن الاستصحاب فرع الشك ولا يتصور شك في القضية الكلية ما دامت مرتهنة بمناطها وموضوعها. وأما الاستصحاب في الشبهة الموضوعية كما لو شككنا في الضرر هل هو باق فيكون القبح باقياً، فمن الواضح ان استصحاب الضرر لا يثبت حكم العقل بالقبح، لان موضوع حكم العقل بالقبح واقع الضرر لا الضرر التعبدي. فلا يعقل استصحاب الضرر لتثبيت الحكم بالقبح ولا استصحاب الحكم بالقبح لعدم احراز موضوعه، إذن فلا استصحاب في الحكم العقلي.

**الامر الرابع:** قد يدعى كما ادعي في كلمات المحقق النائيني من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي. بأن نقول: بعد أن حكم العقل بقبح الكذب الضار حكم الشرع بحرمة الكذب، فإذا زال الضرر وشككنا في بقاء حرمة الكذب استصحبت، فقد أفاد الشيخ الأعظم: بأن الحرمة لو كانت مستفادة من دليل تعبدي لقلنا بأن المدار على الموضوع المذكور في لسان الدليل. فإن كان محرزا عرفا جرى استصحاب الحكم والا فلا. واما اذا كانت الحرمة مستفادة من حكم العقل بالملازمة أي لولا إدراك العقل قبح الكذب الضار لما أدرك العقل حرمة الكذب. إذن بالنتيجة: زوال الضرر موجب للشك في موضوع الحرمة، هل أن موضوع الحرمة هو الضرر أم غيره؟ فاستصحاب الحرمة استصحاب مع عدم احراز بقاء الموضوع، بل ذلك حتى مع الشك في بقاء الضرر، والاستصحاب مع عدم احراز بقاء الموضوع ليس مصداقاً لقوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) لعدم إحراز صدق النقض على رفع اليد عن الاستصحاب.

**فتلّخص من كلام الشيخ (قده)**: أن المانع من استصحاب الحكم الشرعي المستند للحكم العقلي عدم احراز بقاء الموضوع. فتأمل.

**والحمد لله رب العالمين.**

**145**

کان الکلام في الوجه الثاني من الوجوه التي منع بها جريان استصحاب الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي.

**ويلاحظ عليه: أولاً[[85]](#footnote-85):** إن دعوى رجوع الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية هو أول الكلام، بلحاظ أن الحيثيات التعليلية، تارة تكون من الأفعال الاختيارية، كما إذا قلنا العلة في كون الكذب قبيحاً أنه ظلم. فهنا ترجع الحيثية التعليلية للتقييدية، بلحاظ ان القبيح واقعا هو الظلم، وانما الكذب من مصاديقه. أما اذا كانت الحيثية التعليلية أمراً واقعياً لا فعلا اختيارياً، فلا وجه لرجوعها للحيثية التعليلية، فلو قلنا بأن الظلم قبيح لكون الظلم نقصاً أو لكون الظلم ذا مفسدة لزومية، فلا وجه هنا لأن يقال القبيح هو النقص، أو القبيح هو المفسدة، فإنهما ليسا من الأفعال الاختيارية كي يكون موضوعاً للحسن والقبح، إذن دعوى رجوع الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية العملية للحيثيات التقييدية محل تأمل.

**ثانياً:** لو فرضنا أن الاحكام العقلية تزول بزوال الحيثية التعليلية لها، لكن هذه لا يمنع من جريان استصحاب الحكم الشرعي، بلحاظ أن الملازمة بين الحكم الشرعي وهو حرمة الكذب، والحكم العقلي وهو قبح الكذب عند كونه مضراً، ملازمة إثباتية لا ثبوتية، اي أن العقل حينما أدرك قبح الكذب المضر ادرك حرمته شرعاً، أما هل أن المناط المنحصر في حرمته شرعا هو الإضرار؟ بحيث تزول الحرمة بزواله أم لا؟ فهذا محل شك. وحينئذٍ فكما يحتمل أن مناطه الاضطرار يحتمل أنه أحد ملاكاته، وأنه باقٍ. والمدار في الموضوع المحقق للاستصحاب ليس هو الموضوع المأخوذ في الحكم العقلي، اي الكذب المضر، بل الموضوع بالنظر العرفي، اي الموضوع المحقق لاتحاد المتقين مع المشكوك بحيث يصدق على رفع اليد عنه انه نقض عرفاً، والموضوع هنا بنظر العرف ذات الكذب فهو المتصف بالحرمة فيجري استصحاب حرمته.

**الوجه الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) في (ج16، ص17-18) توضيحاً لكلام الشيخ الاعظم. ومحصله مقدمتان:

**المقدمة الأولى**: ان هناك فرقا بين موضوع الحكم ومتعلق الحكم، فإذا قال الشارع: على البالغ العاقل أن يحج، او يحرم على البالغ العاقل شرب الخمر، فالبالغ العاقل موضوع ، والشرب متعلق، والفرق بين الموضوع والمتعلق ان موطن الملاك هو المتعلق، فهو موطن الملاك وهو مصب الحكم. كما أن تقيد الشرب بكونه شرب خمر قيد في المتعلق، فهو موطن المفسدة. أما الموضوع وهو كونه بالغاً عاقلاً قادراً، فهذا مجرّد معد ليس إلا، وإلا موطن الملاك هو شرب الخمر، غاية ما في الباب أن المعد والممهد لاتصاف شرب الخمر بالمفسدة كونه بالغاً عاقلاً قادراً.

**المقدمة الثانية:** إنّ جميع الخصوصيات المأخوذة في حكم العقل بالقبح دخيلة في المتعلق لا في الموضوع، فعندما يحكم العقل بقبح الكذب الضار، أو بقبح الكذب الضار غير النافع، فليس المقصود بذلك ان كان المكلف متضررا فيقبح منه الكذب بحيث يدخل الضرر في الموضوع؛ بل ما دام دخيلا في القبح فهو دخيلاً في المتعلق ومصب الحكم، وبناء على ذلك اذا رأى العرف ان الاضرار مقوم للقبح دخيل في متعلقه، فكيف يذهب العرف إلى أن موضوع الحكم الشرعي وهو الحرمة ذات الكذب؟ وأن الإضرار لا دخل له في المتعلق؟ فإنه متى التفت العرف إلى أن الحكم الشرعي مستفاد من الحكم العقلي، وأن المقوم لمتعلق الحكم العقلي هو الإضرار فلا محالة لا يتصور منه أن يرى أن الموضوع هو ذات الكذب، بلا دخل للإضرار، بحيث يجري فيه الاستصحاب.

**ويلاحظ عليه:** مع غمض النظر عن الكلام في المقدمة الاولى: ان ما افيد من قبله (قده) ليس تاماً على إطلاقه فإن الخصوصيات تختلف، مثلاً: لو فرضنا أن العقل حكم بقبح خيانة الكافر غير الظالم، ثم أصبح الكافر ظالماً، فشككنا في قبح خيانته بعد أن أصبح ظالماً، فهنا في هذا المورد كما يُحتمل عقلاً أن تكون هذه الخصوصية وهي كون الكافر غير ظالم، مقوما فيحتمل عدم مقوميتها، وبالتالي لو رجع الى النظر العرفي فربما يقول النظر العرفي إن المقوم للموضوع (أي موضوع الحرمة) بحسب مرتكزاتنا قبح الخيانة من غير الظالم لا ما يشمل الظالم، فغير الظالم هو الموضوع مثلاً، إذن إطلاق الكلام بأنه كل خصوصية أخذت في حكم العقل بالقبح فإن العرف إذا التفت إليها لا يرى صدق الموضوع بدونها هذا اول الكلام، فإن الخصوصيات تختلف باختلاف المناسبات العرفية، وبالتالي قد يرى العرف انه حتى مع زوال هذه الخصوصية فإن موضوع الحرمة ما زال باقياً، فإذا شك في بقاء الحرمة استصحبها.

**الوجه الرابع:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) ومحصله مقدمتان:

**المقدمة الأولى**: ان جميع احكام العقل العملي ترجع إلى حسن الإحسان وقبح الظلم، فهما القضيتان الأوليتان للحسن والقبح، وما يقصده الشيخ الأعظم من رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية للحيثيات التقييدية هو أن ما بالعرض يرجع الى ما بالذات، فقبح الكذب لا لأنه كذب بل لأنه ظلم، وحسن الصدق لا لأنه صدق بل لأنه إحسان، هذا معنى رجوع الحيثية التعليلية للتقييدية وان موضوع الحسن والقبح بالذات الظلم والإحسان فهنا حسن وقبيح لا لعلة أخرى؛ بل تمام موضوع الحسن الإحسان، وتمام موضوع القبح الظلم.

**المقدمة الثانية:** إذا حكم العقل بأن الكذب المضر قبيح، أو الصدق المضر قبيح، فإن مرجعه إلى قبح الظلم أي ان الصدق المضر ظلم للنفس او الغير، فموطن الحكم بالقبح هو الظلم، والصدق المضر مصداق من مصاديقه. وبالتالي فتارة يزول عنه عنوان الإضرار، ويصبح الصدق غير مضراً فيزول عنه عنوان الظلم، لأن الأحكام العقلية بيّنة، أي إنما حكم على الصدق المضر بالقبح لكونه ظلماً، فإذا زال الإضرار زال عنوان الظلم، وبالتالي فاستصحاب حرمة الصدق بعد زوال الإضرار مما لا وجه له لان موضوع القبح كونه ظلماً، فهو موضوع الحرمة، فإذا زال الإضرار زال الموضوع جزماً، وإذا زال الموضوع فالشك في الحرمة شك في الحدوث وليس شكاً في البقاء، أي حرمة الصدق المضر الذي هو ظلم زالت قطعاً ونشك في حدوث حرمة أخرى للصدق النافع، فلا معنى لاستصحاب الحرمة. وأما اذا شككنا ولم نقطع بزوال الضرر فلا ندري هل الصدق ما زال مضراً؟ أي ما زال ظلما؟ ام لا؟ فاستصحاب الحرمة حينئذٍ استصحاب مع عدم احراز الموضوع. فإن مجرد الشك في صدق أنه ظلم أم لا، فهو شك في انطباق موضوع الحرمة عليه.

لأجل ذلك لا يجري الاستصحاب لاجل الشك في الموضوع.

**ويلاحظ على ما افيد: أولاً:** ان كلامه (قده) مبني على احد المباني في الحسن والقبح، وهو رجوع جميع صغريات الحسن والقبح إلى قضيتين أوليتين هما حسن العدل وقبح الظلم، وفي مقابل ذلك من يرى وهو المشهور: ان لموضوعات الحسن و القبح عناوين عديدة معللة بالكمال والنقص او المفسدة والمصلحة، فالكذب هو قبيح لا بلحاظ انه ظلم بل بلحاظ انه ذو مفسدة، والظلم عنوان آخر لانه ذو مفسدة او لانه نقص.

وهناك مسلك ثالث وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد: من ان الظلم والعدل مجرد عناوين مشيرة لا اكثر، أي ان العقل يحكم بقبح الكذب والخيانة وقبح العدوان ثم يشير الى هذه الموضوعات بعنوان الظلم، فالظلم ليس عنوان مجرد باستقلاله بل هو مشير لموضوعات القبح، ويحكم بحسن الصدق وحسن الأمانة وحسن المسالمة وحسن الإحسان ويشير لذلك بعنوان العدل، فإرجاع القضايا للظلم والعدل مسلك من المسالك.

**ثانياً:** ومع التسليم بما يقول، فإنه يعود الإشكال على كلامه بما اشكلنا به على الوجهين الثاني والثالث، من أن الملازمة بين الحكم الشرعي والحكم العقلي إثباتية، لا ثبوتية، أي ان المناط والموضوع للحكم العقلي لا يجب أن يكون هو الموضوع والمناط للحكم الشرعي، بل لعله احد ملاكاته، إذن هناك موضوع للحكم الشرعي مع غمض النظر عن موضوع الحكم العقلي. وتحديد ذلك الموضوع بنظر العرف، الذي هو المدار في إحراز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة. فاذا قال العرف بان موضوع الحرمة الكذب بعنوانه جرى استصحاب حرمته حتى بعد زوال اضراره او الشك في زوال اضراره. وأما اذا تردد العرف ولو نتيجة التفاته الى ان موضوع الحكم العقلي هو الاضطرار فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع، فما اطلق كقضية كلية من أنه إذا زال موضوع الحكم العقلي او شك فيه لم يجر الاستصحاب، محل تأمل بل منع. **الجهة الثانية**: فيما اذا وقع الشك في الشبهة الموضوعية. ويأتي عنه الكلام غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

146

**الجهة الثانية:** الشبهة الموضوعية.

كما إذا حكمَ العقلُ بأنّ الصِّدقَ المضر قبيحٌ، فحكَم الشرعُ بحرمته، وشككنا في أنّ هذا الصِّدق الخارجي مضرٌّ أم لا؟ على نحو الشبهة الموضوعية. فهنا هل يجري استصحاب الحرمة أم لا؟ وقد ذكر الشيخ الأعظم (قده) أنه لا يجري الاستصحاب بالحرمة في الشبهة الموضوعية كعدم جريانه في الشبهة الحكمية.

ويمكن الاستدلال بذلك بأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما ذكره الشيخ الأعظم، من أن الحكم العقلي في التحسين والتقبيح على نوعين:

نوع متقوم بالعلم، ونوع غير متقوم بالعلم.

**النوع الأول**: وهو الحكم العقلي المتقوم بالعلم. كحكم العقل بقبح الكذب الضار، أو قبح أكل مال اليتيم، فإنه لا إشكال في أن أكل مال اليتيم جهلاً بأنه مال اليتيم ليس بقبيح، فليس القبيح أكل مال اليتيم واقعاً، وإنما القبيح أكل المال المعلوم أنه مال يتيم. كما أن القبيح الكذب المعلوم إضراره، لا الكذب المضر واقعاً. فالقبح في هذه الموارد موضوعه المعلوم لا العنوان الواقعي، وبالتالي متى شُك في الموضوع، أي إذا شككنا أن هذا المال مال النفس أو مال اليتيم، أو شككنا ان هذا الكذب نافع أو مضر؟ فإن مجرد الشك يعني ارتفاع الحكم العقلي بالقبح؛ إذ ما دام القبح متقوماً في العلم فمجرد الشك رافع لموضوعه. وإذا ارتفع الحكم العقلي جزماً فلا كاشف عن الحكم الشرعي الذي اكتشف بناء عليه، اذ لا ندري هل الحكم الشرعي بالحرمة أي حرمة الكذب تابع للعنوان الواقعي وهو الضرر أو تابع للمعلوم إضراره؟ فإن العلم مقوم للحكم العقلي، وأما الحكم الشرعي الذي اكتشف اعتمادا ًعلى العقل فلا ندري ما هو موضوعه، فلعل موضوعه المعلوم، فيكون قد ارتفع بارتفاع موضوعه، فلا يجري استصحابه.

**النوع الثاني:** الحكم العقلي المترتب على العنوان الواقعي، مثلاً: حكم العقل بقبح شرب السُّم المضر، فإن السم المضر واقعاً يقبح تناوله، ولذلك لو ظن الضرر كان الشرب قبيحاً أيضاً، فهنا لا يرتفع الحكم العقلي بمجرد الشك، بل الظن يقوم مقام العلم، فإذا شككنا في الضرر هل يجري الاستصحاب أم لا؟ فقد أفاد (قده): أن مدرك حجية الاستصحاب إن كان هو بناء العقلاء عليه، لكونه مفيداً للظن، فيجري في المقام، فإن استصحاب كون شرب السُّم مضرّاً مثبت للظن بضرريته، إذ ما دام الوجه في جريان الاستصحاب كونه مفيداً للظن فجريانه في المقام يولّد الظن بالضرر، ومقتضى ذلك ترتب الحكم بقبحه عقلاً وحرمته شرعاً.

أما إذا قلنا إن مدرك الاستصحاب الأخبار، فجريان استصحاب الضرر تعبداً لا يثبت أنه ضرر مظنون، أو ضرر معلوم كي يترتب عليه حكم العقل بقبح الشرب، وحكم الشرع بالحرمة.

وقد أشكل عليه سيدنا (قده) في (الدراسات):

**أولاً:** أن الحكم عقلياً كان أم شرعياً إذا كان مترتباً على الضرر الواقعي فلا حاجة لإثبات الظن به، كي يقال بأن الاستصحاب هل يفيد الظن بالضرر أم لا يفيد، بل يكفي في ترتب الحكم الخوف العقلائي، فإن من خاف الضرر قبح التناول منه، وحرم عليه الشرب، إذ ما دام موضوع الحكم عقلاً أو شرعاً الضرر الواقعي فالخوف أمارة عقلائية، هي أفضلُ من الظن من حيث الامارة العقلائية، ومقتضى الخوف ترتب الحكمين وان لم يجر الاستصحاب؛ بل لا حاجة له.

**ثانياً:** ما ذكره (قده) إذا شك في أن الكذب مضر أم لا؟ لا يحكم العقل بالقبح، وإنما يحكم بالقبح إذا علم أنه مضر، خلاف الصناعة؛ وذلك لأن شأن العقل إدراك الكليّات، لا إدراك الجزئيات، فكون هذا الكذب مضرّاً أم غير مضر وكون هذا العمل الخارجي قبيحاً أم لا ليس من شأن العقل ذلك. وأنّا للعقل أن يدرك أن فاعل هذا العمل قاصد ملتفت كي يكون عمله قبيحاً؟! فإدراك الصغرى أي المصداق الخارجي إنما هو بالأدوات الحسيّة أو بالوجدان ولا مصلحة للعقل فيه؛ فإن دوره إدراك الكليّات والكبريات، ومحل كلامنا في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي إنما هو في الكبرى والحكم الكلي، أي الحكم الشرعي الكلي المستند لحكم عقلي كلي.

ولكن هذه الملاحظة الثانية محل منع. فإن مُدّعى الشيخ الأعظم أن هناك نوعاً من الأحكام العقلية لا يدرك العقل الكبرى منها الا بعد احراز الموضوع، لا أنه يدّعي أن المحرز للموضوع هو العقل كي يقال لا شأن للعقل بإحراز الصغريات، إنما يدّعي أنه إذا احرز الانسان الصغرى تنقّح موضوع إدراك العقل للكبرى، فالإشكال المزبور غير وارد على كلام الشيخ الأعظم. وإنما يبقى الكلام فيما ذكره الشيخ من أنه فعلاً هل إذا ارتفع الحكم العقلي للشك في موضوعه لا يجري استصحاب الحكم الشرعي أم لا؟ فهذا هو جوهر المطلب.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده). محصله ثلاثة أمور: **الأمر الاول:** إن حكم العقل بالقبح والحسن مرجعه للاستحقاق، أي استحقاق المدح ومدح المولى ثوابه، أو استحقاق الذم وذم المولى عقابه. فاذا قيل: الكذب الضار قبيح، فالمقصود بالقبح أن الكذب يستحق فاعله الذّم، وذّم المولى عقابه. فهذا هو معنى القبح والحسن.

**الأمر الثاني:** إن الاستحقاق موضوعه الفعل الاختياري، إذ لا يُعقل استحقاق العقاب على ما ليس بالاختيار، فهو ظلم، أو استحقاق الثواب على ما ليس بالاختيار فهو بلا مقتضٍ، إنما استحقاق الثواب والعقاب فرع كون الفعل اختيارياً.

**الأمر الثالث:** إن الفعل الاختياري متقوم بركنين: العلم والإرادة. فلا يكون الكذب الضار قبيحاً بمعنى كونه مستحقاً للعقوبة إلا مع عنصرين: العنصر الأول: أن يصدر الكذب الضار من الفاعل ملتفتاً إلى عنوانه الذي به يكون مستحقاً للعقوبة. وهذا الالتفات لا وعاء له الا الوجدان.

العنصر الثاني: أن يتصدى له بإرادته واختياره. فإذا فُقد العنصر الاول بان صدر منه الكذب غير متلفت انه مضرا، أو اكل مال اليتيم غير ملتفت انه مال اليتيم، فليس ما صدر منه موضوعا للقبح، بل يرتفع الحكم العقلي بارتفاع موضوعه فلا كاشف عن الحكم الشرعي.

**ويلاحظ على ما أفيد: أولاً:** هل أن القبح الذي قام البحث عنه هل هو معنى استحقاق العقوبة والمثوبة؟ أم هو بمعنى انبغاء الصدور وعدمه؟ وإنما الاستحقاق متفرّع عليه. فبما أن القبح بمعنى عدم انبغاء الصدور، فمن الواضح أن موضوعه الفعل الاختياري بمعنى الإرادة، ولا دخل للعلم في ذلك إطلاقاً. فيقال: أكل مال اليتيم في نفسه لا ينبغي صدوره، التفت الآكل أم لم يلتفت، غايته ان التفت استحق العقوبة وإلا فلا. فالالتفات لا دخل له في عدم الانبغاء، إنما المقوم له مجرد الاختيار بمعنى اعمال القدرة. وأما القبح بمعنى استحقاق العقوبة فلا يعتبر فيه العلم أيضاً بل يكفي الشك، فلو فرضنا انه شك في أن هذا المال مال اليتيم أم لا؟ ولم تقم حجة على النفي فإن هذا الاحتمال كافٍ في استحقاق العقوبة، وإن لم يحصل إحراز وعلم.

**ثانياً:** بأن دعوى أنه إذا سقط الحكم العقلي لأجل ارتفاع موضوعه بالشك فلا وجه لإجراء استصحاب الحكم الشرعي، فهذا مبني على أن نظر العرف أن العلم من مقومات موضوع الحكم الشرعي، ولابدّ من تنقيح ذلك، وهو مما يختلف باختلاف الموارد، فربما يرى العرف ان العلم مقوم، أو لا أقل يشك في مقوميته فلم يحرز الموضوع فلا يجري الاستصحاب، وربما يرى العرف أنه مجرد حالة من حالات الموضوع وأن موضوع القبح واقعاً نفس الكذب الضّار؛ فحينئذ يجري الاستصحاب. فإطلاق المدّعى غير تام.

يأتي الكلام في الوجه الثالث غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

147

**الوجه الثالث:** أن يقال بالتفصيل. وذلك لأنه إذا كان المراد من الحسن والقبح استحقاق الذم والمدح، فمن الواضح أن الاستحقاق فرع عدم حكم العقل بالبراءة في فرض الشّك، فكل مورد إذا شُك في مصداقه كما إذا شُك في أن الكلام كذب أم لا، أو أن الكذب مضرٌ أم لا؟ وقلنا إذا شك في المصداق حكم العقل بالبراءة عن التكليف، أي حكم العقل بقبح العقوبة. فمقتضى حكم العقل بقبح العقوبة عند الشك في المصداق أن القبح بمعنى استحقاق الذم منوط لا محالة بالالتفات الى العنوان، لأنه مع الشك في العنوان تجري البراءة، فإذا كان الشك في العنوان موضوعاً للبراءة إذن مقتضى ذلك أن يكون القبح بمعنى الاستحقاق مبنيا على الالتفات الى العنوان لا محالة. فإذا كان القبح بهذا المعنى فلا ريب في إناطته بالالتفات الى العنوان، ولأجل ذلك فالشك مساوق لارتفاع القبح، وإذا ارتفع الحكم العقل فلا كاشف عن الحكم الشرعي كي نعرف ما هو موضوعه لكي نتمكن من استصحابه، فإن الاستصحاب للحكم الشرعي فرع احراز موضوعه، وإحراز موضوعه فرع انكشاف الحكم نفسه، فإذا فرضنا أن لا كاشف عن الحكم إلا الحكم العقلي والحكم العقلي قد ارتفع بزوال موضوعه بمجرد الشك، إذن حينئذ لا يجري استصحاب الحكم الشرعي.

أما إذا قلنا بأن القبح ليس بمعنى الاستحقاق، وإنما بمعنى عدم انبغاء الصدور، سواء كان معللاً بأن قلنا ان عدم انبغاء صدور الظلم لأنه مفسدة عامة، أو قلنا إنه غير معلل، أي ان الظلم بما هو ظلم مع غمض النظر عن المفسدة هو لا ينبغي صدوره، فلا إشكال في ان المدار حينئذ على الواقع لا على العلم لأن مناط القبح اما المفسدة الواقعية أو ان مناط القبح الظلم بما هو ظلم، فلا معنى حينئذ لإناطة القبح بالعلم أو الالتفات.

وبناءً على ذلك لا يكون الشك في الموضوع كما إذا شككنا أن الكذب مضر أم لا، لا يكون مساوقاً لارتفاع الحكم العقلي ما دام موضوعه هو الواقع لا العلم به. وحينئذٍ ينفسح المجال لاستصحاب الحكم الشرعي بعد زوال الحكم العقلي.

هذا تمام الكلام في جهة (ما إذا وقع الشك في موضوع الحكم العقلي على نحو الشبهة الموضوعية). وتبيّن أنّ الحقَّ فيه هو التفصيل بحسب معنى القبح.

**الجهة الثالثة:** هل يجري الاستصحاب الموضوعي عند الشك في الموضوع أم لا؟ إذا شككنا هل أن الكذب مضر أم ليس بمضر؟ فهل يجري استصحاب كون الكذب مضرا على نحو الاستصحاب الموضوعي أم لا؟ لا اشكال في جريان الاستصحاب الحكم بمعنى استصحاب حرمة الكذب فإن الكذب قبل يوم مثلا كان حراماً ونشك في زوال حرمته للشك في زوال ضرره نستصحب الحرمة، وذلك لأن العلم والشك بنظر العرف من الحالات لا من المقومات للموضوع، فلا يمنع من جريان استصحاب الحرمة. اما إذا اردنا اجراء الاستصحاب في الموضوع نفسه لا في الحكم فنقول: تارة نستفيد من المناسبات الارتكازية كمناسبة الحكم للموضوع أن الموضوع هو الاضرار. مثلا :اذا قلنا يقبح شرب السم المضر، ففي الواقع الموضوع هو الاضرار ولا خصوصية للسم، فكأننا قلنا يقبح الاضرار بالنفس. فهنا إذا شككنا في الاضطرار لا يجري الاستصحاب، لأن أصل الاضرار لم يحرز في وقت سابق كي يجري فيه الاستصحاب. فحيث لم يحرز نفس الاضرار في رتبة سابقة كي يجري فيه الاستصحاب فلا يجري الأصل في نفس الاضرار. وأما إجراء الاصل في الكذب بأن يقال: كان الكذب مضرا فهو الآن مضر، فإن استصحاب كون الكذب مضراً لا يثبت تحقق الإضرار، إلا بنحو الاصل المثبت.

إذن ففي الموضوعات التي نحرز أن الموضوع هو الاضرار نفسه لا مجال لجريان الاستصحاب الموضوعي. أما إذا استفدنا من مناسبة الحكم للموضوع أن للكذب خصوصية فالقبيح الكذب المضر، أو الصدق المضر، لا عنوان الإضرار في حد ذاته، وشككنا هل أنه ما زال مضرّاً أم لا؟ فإذا قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي كما هو أحد المباني في الاستصحاب فأنت عالم بكون الكذب مضراً وإذا كنت عالماً بكون الكذب مضرّاً ترتب القبح الذي موضوعه العلم، وترتبت الحرمة التي موضوعها الكذب المضر لعلمك بالضرر. وإذا لم نق بقيام الاستصحا بمقام القطع الموضوعي فهو مجرد وظيفة علمية، إذن فهل يجري استصحاب كون الكذب مضرا فتترتب عليه الحرمة؟ ذكر سيد المنتقى (قده) أن هذا من الاستصحاب التعليقي، وذلك لأن الضرر من شؤون الوجود لا من شؤون المهيّة، فالكذب بما هو هو ليس مضرا وإنما المضر وجوده، لأجل ذلك لا معنى لاستصحاب كون الكذب مضرا على نحو الاستصحاب التنيجيزي بل لابد ان يقال: أن الكذب لو وجد سابقا لكان مضرا فهو الآن كذلك، فيكون من الاستصحاب التعليقي. والاستصحاب التعليقي حتى لو قلنا بحجيته فإن ما هو حجة في الأحكام، كاستصحاب حرمة العصير العنبي قبل غليانه لما بعد غليانه لا في الموضوعات فإنه لم يقل احد بحجيته فيها. **لكن الصحيح:** ان الوجود دخيل في الصدق، وليس دخيلاً في ركني القضية.

وبيان ذلك: ان صدق عنوان الكذب المضر على هذا الكذب فرع وجوده، فلابد ان يوجد هذا الكذب الخاص ويكون مضرا ثم يصدق عليه انه كذب مضر، فالوجود دخيل في الصدق، لكن بحثنا ليس في الصدق بل بحثنا في القضية الكلية (الكذب مضر) ولا اشكال في جريان الاستصحاب فيه، كقولنا النار مولدة للحرارة فهذا لا يتوقف على الوجود، فإذا نشك كون النار محرقة أم لا؟ نستصحب كون النار محرقة، إذ ليس غرضنا من ذلك إلا أن النار من شأنها اقتضاء الإحراق. فإذا افترضنا أن موضوع القبح الكذب المضر، وشككنا أنه بالنسبة لكذب الوالد على ولده هل هو من الكذب أم لا؟ فنستصحب كون الكذب مضرا على نحو الكبرى، لا على نحو استصحاب في الكذب الخارجي المشار اليه كي يقال بأن هذا انما لا يتصور فيه الاستصحاب الا بنحو الاستصحاب التعليقي.**فتلخص من ذلك:** صحة جريان الاستصحاب في الموضوع ويترتب عليه فعلية الحرمة.

**الجهة الرابعة والأخيرة:** ذكر الشيخ الأعظم (قده) وتبعه المحقق الاصفهاني: بناء على عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند للحكم العقلي، فهل يعم ذلك الحكم الوجودي والعدمي أم يختص بالحكم الوجودي؟ فقد ذكر العلمان: بأن ذلك يشمل الحكم العدمي، مثلا: إذا فرضنا ان تكليف المكلف بالصلاة مع الفاتحة حال نسيانه للفاتحة قبيح. يقبح ان يكلف بصلاة بفاتحة وهو ناس للفاتحة، ونتيجة حكم العقل بالقبح انتفى حكم الشرع بالوجوب فعدم الوجود استند لحكم العقل بالقبح، فاذا تذكر المكلف الفاتحة في آخر الوقت، فهل يرتفع عدم حكم العقل بالوجوب إلى الوجوب؟ بعد أن ارتفع حكم العقل بالقبح لأجل تذكر المكلف وعدم كونه ناسياً؟ أم نستصحب عدم الوجوب؟ فهنا ذكر العلمان: لا نستصحب عدم الوجوب، فكما قلنا بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الوجودي نقول به في العدمي.

**ولكن سيد المنتقى (قده) أفاد بأن الصحيح منع ذلك، لأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** مختص بالشيخ الاعظم، حيث أفاد: متى ما كانت هناك خصوصية دخيلة في القبح فهي مقومة لمتعلق القبح، وبما أنها مقومة لمتعلق القبح فزوالها أو الشك فيها زوال للقبح، ومع زواله فلا كاشف عن الحكم الشرعي وهذا لا فرق فيه بين الوجود والعدم. وأشكل عليه سيد المنتقى: بأن محل الكلام في فعل الله، هل يقبح من الله تكليف المكلف بالصلاة المشتملة على الفاتحة بعد نسيانه للفاتحة أم لا؟ فاذا حكم العقل بالقبح ثم زال النسيان أو شككنا في زوال النسيان، فهل نستصحب عدم الوجوب الذي استند للقبح أم لا؟ ومن الواضح حينئذٍ ان النسيان خصوصية في الموضوع لا في المتعلق، فلا تأتي فيها نكتة الشيخ للمنع من جريان الاستصحاب، لأن المتعلق هو قبح تكليف بالصلاة المشتملة على الفاتحة.

وأما النسيان فهو خصوصية في الموضوع، المكلف الناسي، فبما أن الخصوصية التي علمنا بزوالها أو شككنا في زوالها دخيلة في الموضوع لا في المتعلق فنكتة الشيخ لمنع الاستصحاب ليست واردة لأنها قائمة على زوال خصوصية المتعلق. لكن الملاحظة على ما افيد واضحة، لأن تقيد المتعلق بمتعلقه من خصوصيات المتعلق، لا من خصوصيات الموضوع. مثلاً إذا قيل: يقبح شرب المسكر، فالمسكر متعلق المتعلق، وتقيّد الشرب بكونه شرب مسكر من خصوصيات المتعلق، لا من خصوصيات الموضوع، والمقام من هذا القبيل، فإن القبيح التكليف بما نسي وإلا لا خصوصية للفاتحة ولا للصلاة، فإن متعلق القبح هو التكليف بما نسي، لأن التكليف بما نسي لغو اذ لا باعثية للتكليف حال النسيان فالقبيح التكليف بما نسي ومن الواضح حينئذ دخالة النسيان في المتعلق لا في الموضوع. فتأتي فيها نكتة الشيخ الأعظم.

**الوجه الثاني**: تعرض فيه للاصفهاني، حيث افاد الاصفهاني: أن القبح بمعنى استحقاق المذمة، واستحقاق المذمة فرع العلم بالعنوان، ومنشأ الشك في جريان استصحاب الحكم الشرعي وعدمه الشك في العنوان، فهل يتصور الشك في العنوان بالنسبة الى الله تعالى؟ لأن موضوع بحثنا الآن هو يقبح من الله تكليف الناسي بما نسي. والمقصود بالقبح هنا أن الله تعالى لو كلف الناسي بما نسي لاستحق الذم من البناء العقلائي، إذن مرجع هذه القضية وهي: يقبح من الله تكليف البالغ العاقل بما نسي، مرجعه الى انه لو كلف لكان تكليف موجباً لاستحقاق المذمة. وعلى إثر هذا الحكم العقلي قلنا بعدم الوجوب، عدم وجوب الصلاة المنسية على الناسي. فهل يتصور حينئذٍ لمنع جريان الاستصحاب؟ فإن النكتة في كلام الاصفهاني هي الشك، قال: إذا شككتم في الخصوصية أي خصوصية الحكم العقلي فالشك مساوق لارتفاع الحكم العقلي، لأنه مبني على العلم، فمع الشك يزول العلم فيزول الحمكم العقلي. فهل يتصور أن الله يشك في أن النسيان ما زال موجوداً أم ليس بموجود، كي يقال فمع شكه في الخصوصية يزول حكم العقل بقبح تكليفه لأن قبح التكليف في حقه تعالى فرع علمه بالعنوان فاذا شك في العنوان فلا قبح، فهذا ليس متصورا في حقه تعالى، وبما انه متصور في حقه تعالى إذن نكتة المنع التي ركز عليها الاصفهاني وهي متى شك في الخصوصية ارتفع الحكم العقلي جزماً وإذا ارتفع الحكم العقلي جزما فلا كاشف عن الحكم الشرعي فلا يجري استصحابه، هذه النكتة لا تأتي في جميع الاحكام الشرعية العدمية المستندة لحكم عقلي لأن جميع هذه الأحكام العدمية مستندة لحكم العقل بالقبح في حقه تعالى ولا يتصور في حقه تعالى الشك في الخصوصية. إذن بالنتيجة لا تأتي النكتة التي ذكرها المحقق الاصفهاني. نعم، يمكن ان نغض النظر عن استصحاب عدم الوجوب، فنذهب الى دليل البراءة العقلية أو النقلية وهذا غير استصحاب عدم الوجوب المستند لحكم العقل بالقبح، أو نستصحب عدم الجعل أو عدم المجعول لا عدم الوجوب المستند لحكم العقل. فنقول: قبل الشريعة لم يكن وجوب للصلاة، فكذلك بعد الشريعة من باب استصحاب عدم الجعل. أو نقول: عندما لم يكن هذا المكلف بالغاً لم يكن هناك وجوب للصلاة المنسية في حقه فكذا بعد بلوغه، وهذا من باب استصحاب عدم المجعول، أو يقال بأن هذا البالغ العاقل لم يكن مكلفاً على نحو استصحاب العدم الازلي فهو كذلك الآن، هذا كله صحيح؛ أما استصحاب عدم الوجوب المستند لحكم العقل، فلا. وما ذكره السيد (قده) متين بلحاظ حالة الشك لانها لا تتصور في حقه تعالى. ولكن بلحاظ حالة الزوال فالأمر متصور، لأن الاصفهاني لم يخص النكتة بحالة الشك، فقال: هذا القبح كما يزول بالشك يزول بزوال النسيان، فإذا لم نتصور الشك في حالة النسيان لأنه لا تتصور في حقه تعالى يتصور البحث في حالة زوال النسيان بأن اصبح متذكراً حال الوقت، فلا يقبح تكليفه حينئذ لأنه صار متذكراً. فهل يبقى عدم الوجوب الذي استند لحكم العقل بالقبح أم لا؟ فيتصور حينئذٍ الاستصحاب فيه إذا كان الموضوع متوفراً بالنظر العرفي. هذا تمام الكلام والنقض والإبرام في هذا التفصيل (التفصيل في الاحكام الشرعية المستندة لحكم العقل فلا يجري الاستصحاب فيها وقلنا بجريا الاستصحاب فيها وفاقاً لسيدنا الخوئي (قده). أو الأحكام الشرعية التي استفيدت من دليل نقلي أو لبّي غير المستندة إلى حكم العقل). **والحمد لله رب العالمين.**

### **1440 -001**

وقع البحث في التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الأعظم والمحقق الهمداني (قده)، في باب الاستصحاب، بين فرض

الشك في المقتضي والشك في الرافع

. حيث بنى على جريان الاستصحاب عند الشك في الرافع، دون مورد الشك في المقتضي.

والكلام في هذا التفصيل في مقامين:

**المقام الأول:** في بيان ما هو المراد من المقتضي والرافع. **المقام الثاني:** في بيان الوجه في اختيار هذا التفصيل.

**أما المقام الأول:** في تنقيح ما هو المقصود من الشك في المقتضي والشك في الرافع.

فقد أفاد الشيخ الأعظم في (الفرائد): أن الأشياء على قسمين: 1ـ تارة يكون استعداد الشيء للبقاء متأثراً بالزمن، بحيث يكون مرور الزمن دخيلاً في استعداده وقابليته للبقاء. 2ـ تارة لا يكون الاستعداد متأثراً بالزمن فهو محرزٌ على كل حال.

مثلاً: هناك فرق بين حياة الشاب وحياة الشيخ المريض. فإن استعداد الشاب للبقاء ليس متأثراً بالزمن، لذلك لو وقع الشك في حياة الشاب فهو شك في الرافع. كحدوث مرض أو حادث. بينما استعداد الشيخ المريض للبقاء مما يتأثر بمرور الزمن، فإذا وقع الشك في بقاء الشيخ فهو شك في المقتضي. ولأجل ذلك بنى (قده) على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في أصل الاستعداد للبقاء. سواء كان الشك في شبهة موضوعية، كما إذا شُكّ في أن الشيخ المريض ما زال واعياً إلى حين الوصيّة أم لا. فإن استصحاب وعيه من الشك في المقتضي. أو كانت الشبهة حكمية، ومثّل له بما إذا وقع الشك في بقاء خيار الغبن مع التردد في أنه على الفور أم التراخي، فإن أصل قابلية خيار الغبن للبقاء بعد الالتفات للغبن أمر مشكوك.

ولكن المحقق النائيني (قده) مع موافقته للشيخ في التفصيل، إلا أنه اختلف معه في الضابطة. فأفاد: ان ما ذكره الشيخ الأعظم من تفسير المقتضي بالاستعداد بالبقاء بلحاظ مرور الزمن إنما هو متصور في الموضوعات الخارجية.

حيث يقال: بأن بقاء الشعلة في المصباح تارة للشك في وجود الزيت فهو شك في المتقضي، وأخرى بعد الفراغ عن وجود الزيت إلا أنه يُشك في هبوب الريّح فهو شك في الرافع.

وأما في الأحكام الشرعية فالميزان في الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ليس ما ذكره الشيخ. وبيان ذلك الميزان بذكر موارد ثلاثة للشك في الحكم الشرعي:

**المورد الأول:** أن يكون الشك في بقاء الحكم لأجل الشك في موضوعه. مثلاً: الماء المتغيّر بالنجاسة بعد زوال تغيّره من قبل نفسه إذا شك في بقاء النجاسة، وكان منشأ الشك (الشك في الموضوع) بأن شككنا هل أن التغير حيثية تقييدية؟ فمتى زال التغيّر زالت النجاسة. أم حيثية تعليلية، بمعنى أنه متى حدث التغير فالنجاسة فعلية، وإن زال التغير. فنتيجة للشك في الموضوع حصل الشك في الحكم، ففي هذا المورد يكون الشك شكا في المتقضي، لان نسبة الموضوع للحكم نسبة المقتضي للمقتضى فالشك في الموضوع شك في المقتضي. فمن يرى جريان الاستصحاب في الشك في المتقضي يجري الاستصحاب هنا.

فإن قلت: كيف يجري الاستصحاب مع عدم احراز الموضوع؟ قلت: إن المدار في الموضوع كشرط في جريان الاستصحاب على الموضوع العرفي لا الشرعي، والنظر العرفي يرى أن التغير حالة في الماء وأن الموضوع للنجاسة هو ذات الماء، فالشك ليس شكاً في الموضوع العرفي، وإنما هو شك في الموضوع الشرعي. لذلك قلنا بجريان الاستصحاب لو بنينا على جريانه عند الشك في المقتضي.

**المورد الثاني:** أن يكون الشك في الحكم لأجل الشك في غايته بعد الفراغ عن موضوعه، مع فرض كون الغاية زمانياً لا زماناً، مثلاً: إذا طُلّقت الزوجة بطلاق فارسي، وشككنا في بقاء الزوجية، لأجل الشك في الغاية، وهي هل أن الطلاق الرافعة للزوجية مطلق إنشاء الطلاق؟ أم ما كان بالعربية؟

فهنا حيث أحرز الموضوع فالشك شك في الرافع، فيجري فيه الاستصحاب بلا كلام.

**المورد الثالث:** ما إذا وقع الشك في غاية الحكم مع كون الغاية زماناً، لا زمانياً. فهو قسمان:

1ـ إذ قد تكون الشبهة موضوعية. 2ـ وقد تكون حكمية.

**فالقسم الأول**: ما إذا كانت الشبهة موضوعية. كما إذا وجب الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس من (تاسع ذي الحجة) فحصل الشك في حصول الغروب للشك في الخارج، فلا ريب حينئذ في كون الشبهة شكّاً في الرافع، إذ الموضوع والمقتضي معلوم لا شك فيه، وإنما الشك في تحقق الغروب خارجاً.

**القسم الثاني**: ما إذا كان الشك في غاية الحكم وهو الزمن، لا لأجل الشك في الخارج وإنما للشك في مفهوم الغاية أو للشك في مقدار الجعل المنوط بها. فالأول: كما لو شُكّ في أن الغروب الذي هو غاية للوقوف الواجب هل هو سقوط القرص؟ أم مغيب الحمرة؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي، مع أن الموضوع محرز شرعاً، إلا أن الشك في مفهوم الغروب أوجب الشك في المقدار المجعول شرعاً، هل المقدار الواجب من الوقوف ما ينقضي بسقوط القرص؟ أم ما ينقضي بمغيب الحمرة؟ فالشك في المقدار المجعول. وكذلك إذا كانت الشبهة حكمية كما إذا شك هل أن دخول نصف الليل غاية لوجوب أداء صلاة العشاء؟ أم تمتد إلى الفجر؟ فالشك حينئذٍ في المقدار المجعول من قبل الشارع للوجوب، فهل هو مما ينقضي بنصف الليل أم يبقى للفجر.

**فتحصّل**: أن المحقق النائيني (قده) يرى أن الميزان للشك في المقتضي إذا رجع الشك للشك في الموضوع أو في المقدار المجعول شرعاً. هذا ما أفاده في (الفوائد).

ولكن جملة من الأعلام المتأخرين عنه ومنهم سيدنا (قده) ذكروا عدة ملاحظات عليه:

**الملاحظة الأولى:** وهي إشكال على الشيخ وعلى النائيني معاً، حيث إن النائيني ارتضى الميزان الذي ذكره الشيخ للشك في المتقضي في الِأشياء الخارجية. فيقال: إن ما ذكره الشيخ منقوض بإشكال الشيخ على المحقق القمّي حيث إن المحقق القمي ذهب إلى ان حجية الاستصحاب من باب إفادته للظن بالبقاء، لا من جهة الأدلة الشرعية. بلحاظ أن كل شيء أحرز وجوده فإن إحراز وجوده يفضي للظن ببقاءه.

فناقشه الشيخ الأعظم: ما هو المنشأ الظن بالبقاء، فهل هو ملاحظة قائمية شخص المستصحب؟ أم ملاحظة نوعه؟

فإن كانت المنشأ ملاحظة شخصه فمن الواضح اختلاف الأشخاص في قابلية البقاء، فالشيخ المريض قد تكون له قابلية البقاء، وقد لا تكون له قابلية البقاء، فليس هناك ضابطة لقابلية الأشخاص للبقاء.

وإن كان الملحوظ النوع، بأن يقال: نوع الإنسان بعد عمر الثمانين، لا قابلية له، او صنف الشيخ لا قابلية له، فإنه لا دليل على إقحام النوع في تحديد قابلية المستصحب للبقاء وعدمها، فهذا الإشكال يأتي على الشيخ، حيث ذكر أن الشك في المقتضي هو عبارة عن الشك في الاستعداد للبقاء نتيجة مرور الزمن. فيقال له: هل الميزان في تنقيح الاستعداد ملاحظة الشخص؟ أم ملاحظة النوع؟ فما أشكل به على القمي يرد على الشيخ.

**الملاحظة الثانية**: ما هو الفارق الجوهر بين كون الغاية زماناً وكونها زمانياً؟ حيث أفاد النائيني: إن كانت الغاية زماناً ووقع الشك فيها على نحو الشبهة الحكمية كما إذا وقع الشك في أن نصف الليل هل هو غاية لوجوب أداء صلاة العشاء أم لا؟ فإن الشك في المقتضي. وإن كانت الغاية زمانياً كما إذا وقع الشك في أن الطلاق بالفارسية هل هو رافع للزوجية أم لا؟ فإن الشك شك في الرافع. فإن المناط غير واضح، لأنه إذا اعتبر الشك شكاً في الرافع لأجل أن الموضوع محرز ففي كليهما الموضوع محرز. وإن كان المناط في كون الشك شكّاً في المقتضي، الشك في المقدار المجعول شرعاً ففي كليهما وقع الشك في المقدار المجعول شرعاً. ففيما إذا شك في رافعية الطلاق بالفارسية، فقد شك في المقدار من الزوجية، هل المجعول من الزوجية مما ينقضي بكل طلاق أم يمتد؟ فتأمل. يأتي الكلام في مناقشة هذه الملاحظات.

**والحمد لله رب العالمين.**

002

سبق وأن ذكرنا كلام المحقق النائيني (قده) في شرح الشك في المقتضي والشك في الرافع، بحسب تقرير السيد الأستاذ (دام ظله)، ولكن هناك بياناً آخر لمراد المحقق النائيني، تعرّض له في (فوائد الأصول). ومحصّل ذلك عدة مطالب:

**المطلب الأول:** ليس المراد من المقتضي والرافع هو الملاك، وما يمنع من تأثير الملاك؛ حيث قد يقال إن ثبوت النجاسة للماء المتغير بها لأجل ملاك اقتضى ذلك، فهذا الملاك هو المقتضي. والرافع هو المانع من تأثير الملاك في فعلية الحكم، فقد يحصل الشك في بقاء الملاك، وهذا من الشك في المقتضي. وقد يحصل الشك في طرو المانع بعد إحراز الملاك، وهذا من الشك في الرافع.

وقد يقال: إن المراد بالمقتضي السبب في حصول الموضوع خارجاً، مثلاً السبب في اتصاف الماء المتغير بالنجاسة أمر تكويني، وهو عروض النجاسة على الماء، وهذا السبب هو المقتضي، والمراد بالرافع هو الذي يمنع تأثير السبب في بقاء النجاسة، وبناء عليه فإن الشك في المقتضي عبارة عن الشك في أن السبب وهو التواصل بين القذارة والماء ما زال موجوداً أم لا؛ والشك في الرافع عبارةٌ عن الشّك في وجود ما يمنع اتصال الماء بالقذارة. وعقّب النائيني: أن كلا هذين المعنيين للمقتضي والرافع وهما تفسير المقتضي بالملاك، أو تفسيره بالسبب التكويني، وتفسير الرافع بما يمنع من تأثير الملاك، أو ما يمنع من استمرار السبب التكويني، كلا هذين التفسيرين خلاف ظاهر كلماتهم.

فإن الظاهر من كلمات الشيخ الأعظم (قده): أن المراد بالمقتضي والرافع غير ذلك، وهو: أن المراد بالمقتضي استعداد الشيء للبقاء مع مرور الزمن. وأن الرافع هو عبارة عن عروض حادث زماني يمنع من البقاء. وبيان ذلك:

أن هناك فرقاً بين الشك في حياة الشاب الصحيح الجسم، وبين الشك في حياة الشيخ المريض. فإن الشك في حياة الشاب الصحيح الجسم شك في الرافع؛ لأن استعداده للبقاء مع مرور الزمن محرز؛ إنما الشك في عروض حادث يقطع حياته. بينما الشك في استمرار حياة الشيخ المريض شك في المقتضي، لأن أصل استعداد الشيخ المريض للبقاء غير محرز.

**المطلب الثاني:** لو أريد من المقتضي الملاك، أو السبب التكويني الخارجي، لكانت جميع موارد الاستصحاب من الشك في المقتضي. ولازم ذلك عند من لا يرى جريان الاستصحاب في فرض الشك في المقتضي كالشيخ الأعظم، عدم جريان الاستصحاب مطلقاً. والسر في ذلك: إذا تغير الماء بالنجاسة مثلاً فتنجس، فإنه لا يحصل شك في بقاء النجاسة إلا مع انتفاء خصوصية، كأن يزول التغيّر من قِبل نفسه، فإذا انتفت الخصوصية وهي زوال التغيّر حصل الشك في الملاك، إذ لا ندري أن الملاك لاتصاف الماء المتغير بالنجاسة ما زال قائماً، إذ لعل فعلية التغيّر دخيلة في الملاك، فالشك لا محالة شك في بقاء الملاك. وكذلك لو فسّرنا المقتضي بالسبب الخارجي، فنقول:

إن السبب في اتصاف الماء بالنجاسة قد حدث، وهو: تفاعل الماء مع النجاسة، وتمازجه بها، فإذا زال التغير حصل الشك، هل أن السبب وهو التمازج ما زال موجوداً أم لا؟ والنتيجة: متى فسّرنا المقتضي بالملاك أو فسّرنا المقتضي بالسبب، فلا يحصل شك إلا ويرجع للشك في المقتضي، ولازم ذلك رفض كل الاستصحابات، لأنها من قبيل الشك في المقتضي. بينما لو فسّرنا المقتضي بالاستعداد للبقاء فإن الشك في البقاء على قسمين وجداناً: 1ـ إذ قد يكون الشك في البقاء، لأجل الشك في الاستعداد، كما لو شُك في بقاء اشتعال السراج للشك في وجود النفط. 2ـ قد يكون الشك في الرافع، كما لو شك في بقاء اشتعال السراج لأجل احتمال هبوب الرّيح. فتفسير المقتضي بما ذكرنا وهو الاستعداد هو الذي يقسّم الاستصحاب لقسمين: استصحاب مع الشك في المقتضي. واستصحاب مع الشك في الرافع.

**المطلب الثالث:** ذكر (قده) أن المقتضي هو الاستعداد للبقاء، غاية ما في الباب ان الاستعداد في الأمور الخارجية، استعداد تكويني، كاستعداد حياة الشاب الصحيح الجسم للبقاء، أو استعداد اشتعال السراج للبقاء. وقد يكون الاستعداد اعتبارياً، كاستعداد الأحكام الشرعية. فإن لكل حكم شرعي غايةً ثبوتاً، وإن لم نعلمها إثباتاً، فبلحاظ أن للحكم في الواقع غاية، إذن للحكم استعداد للبقاء حتى تحصل تلك الغاية، وذلك الأمد. إلا أنه استعداد اعتباري. وبناءاً على ذلك: فكيف يحصل الشك في الأحكام، تارة على نحو الشك في المقتضي، أي الاستعداد للبقاء، وتارة على نحو الشك في الرافع؟.

فأفاد (قده): بأن هذا إنما هو بلحاظ مقام الإثبات. فإذا نظرنا لمقام الإثبات وجدنا أن دليل الحكم على نحوين:

النحو الأول: ما ليس فيه غاية للحكم. أي لم يُذكر في الدليل غاية للحكم. وهذا النحو أيضاً له صورتان:

إحداهما: أن نحرز استمرار الحكم بمختلف الأزمنة، وإن لم نعرف غايته لكننا نحرز استمراره. ولو بمقتضى الإطلاق المبني على مقدمات الحكمة. مثلاً: إذا قال الشارع: من حاز ملك. ولم يذكر غاية للملكية؛ لكننا احرزنا ببركة الإطلاق أن الملكية باقيةٌ مهما مرّ الزمن ما لم يحصل ناقل لها، قهري أو اختياري. فلو شككنا على نحو الشبهة الحكمية في أن الملكية التي حصلت هل تنتقل بالهبة غير المقبوضة؟ أو هل ترتفع بالإعراض أم لا؟ فلا محالة يكون الشك من الشك في الرافع؛ إذ المفروض أننا أحرزنا الاستمرار، لولا الناقل.

ثانيهما: أن لا نحرز الاستمرار أصلاً، بل نحتمل زوال الحكم بعد مرور القدر المتيقن من الزمن. مثلاً: إذا نذر أن يزور الحسين (ع)، ولم يذكر دليل النذر غايةً، فحينئذٍ إذا لم نحرز بقاء الوجوب بمرور الزمن وشككنا هل يبقى وجوب الوفاء بالنذر حتى بعد مرور سنة؟ أم لا؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي، لأن القدر المتيقن من فعلية الوجوب الأزمنة التالية لتحقق النذر، وأما ما بعدها فمشكوك. فالشك حينئذٍ في أصل استعداد وجوب الوفاء للبقاء، فيما عدا القدر المتيقن.

وكذلك بالحكم الوضعي، مثلاً خيار الغبن. فإذا اطلع المغبون على كونه مغبوناً، ثم مرّ يومان على ذلك ولم يستعمل الخيار، فيقع الشك في أن أصل استعداد الخيار للبقاء بعد مرور زمن يتمكن من استعماله فيه هل هو باقٍ أم لا؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي.

**النحو الثاني:** أن يُذكر للدليل غاية، بأن يعيَّن في لسان الدليل غاية للحكم بأن يقول: يجب الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة إلى الليل. فقد ذكر الغاية.

فإذا وقع الشك في الغاية، فتارة يكون الشك شبهة حكمية. وتارة يكون الشك شبهة مفهومية. وتارة يكون الشك شبهة خارجية.

فإن كان الشك شهبةً حكمية، بأن لا ندري هل أن الشارع الذي جعل الليل غايةً للمبيت، يرى انتفاء وجوب المبيت بمجرد سقوط القرص؟ ونحن نعلم أن سقوط القرص ليس ليلاً حتى لا تكون الشبهة مفهومية. ولكن نحتمل ان الشارع يرى ان الليل غاية في المشروعية، بينما سقوط القرص غاية للوجوب، فالشك حينئذٍ شك في المقتضي؛ لأن المقدار المجعول من الوجوب يُشك في استعداده شرعاً للبقاء لما بعد سقوط القرص.

وإن كانت الشبهة مفهومية، فكذلك. بأن لا ندري هل الليل هو سقوط القرص أم مغيب الحمرة؟ فكذلك الشك شك في المقتضي. لأننا لا ندري المقدار المجعول من الوجوب هل فيه استعداد للاستمرار حتى بعد سقوط القرص أم لا؟

وأما إذا كانت الشبهة خارجية، بأن عرفنا الحكم والمفهوم، ولكن شكنا في وقوع سقوط القرص خارجاً. فهنا يكون الشك شكاً في الرافع. لأن استعداد بقاء الوجوب إلى أن يحصل الليل محرزٌ، إنما الشك في حصول الليل خارجاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

003

**المطلب الرابع:** ما تعرض له المحقق النائيني. أن هناك فرقاً بين الرافع والغاية.

فالنسبة بين المفهومين التباين؛ وذلك لأن الرافع هو عبارة عن أمر زماني معدم للموضوع أو للحكم، فمثلاً: الحدث، معدم للطهارة، فهو رافع لنفس الحكم ألا وهو الطهارة. والموت معدم لموضوع الملكية، حيث إن موضوع الملكية الحياة، فالموت معدم للموضوع، وإنما اعتبرنا في الأمر الزماني أنه رافع لأنه لم يؤخذ عدمه قيداً في الموضوع، أي لم يقل المولى: الإنسان يملك ما لم يمت. ولم يقل: الإنسان طاهر ما لم يحدث. فحيث إن عدم هذا الأمر لم يؤخذ شرعاً قيداً في الموضوع، إذن فلا محالة وجوده رافع للموضوع لا أنه غاية في الموضوع.

بينما الغاية هي ما به أمد الشيء ثبوتاً، ولأجل أنها امد الشيء ثبوتاً أخذ عدمها في الموضوع إثباتاً. فعندما يقول المولى: يجب الوقوف بعرفة إلى الليل، فقد أخذ في موضوع الوجوب عدم دخول الليل. فلأجل أنه أخذ عدمه أعتبر غاية وليس رافعاً. فبين الرافع والغاية تباين في المفهوم.

ولكن في مقام الصدق بينهما عموم من وجه، إذ قد يجتمعان، كما لو أخذ المولى الأمر الوجودي غايةً، مثلاً: إذا قال المولى: يحرم على من لبّى لبس المخيط إلى أن يتحلل بتقصير أو حلق. فأخذ الأمر الوجودي وهو التحلل غايةً. فهنا يصدق على التحلل أنه غاية، لأنه أخذ عدمه شرعاً في الموضوع، ويصدق عليه أنه رافع، لأنه بحدوثه يرتفع الموضوع، فالمحرم يصبح متحللاً.

وقد تتحقق الغاية دون الرافع، كما في الزمن، فإن المولى إذا قال: يجب المبيت بمنى إلى الفجر، فالفجر ليس رافعاً، لأن الزمن بحسب المرتكز العقلائي لا يصلح لرفع الأشياء عن واقعها. فهو مجرد ظرف، لذلك ليس الزمن رافعاً وإنما هو غاية.

وقد يكون رافعاً لا غاية، كما في الضد الذي بوجوده ينتفي ضده قهراً، مثلا القعود بالنسبة الى القيام، او الحدث بالنسبة إلى الطهارة، فهذا مما لا يصلح أن يكون غاية، لأنه لا محالة متى حدث انتفى ضده، فهو رافع لا غاية. وإن اختلف المحقق النائيني عن الشيخ الأعظم في بعض الأمثلة، إلا أنه اختلاف في التطبيق لا في الكبرى. مثلاً: إذا وجد المتيمم الماء، أو زال عذره، فهل وجدان الماء غاية أم رافع؟ أي هل أن موضوع وجوب التيمم الفاقد للماء؟ فيكون الوجدان لا محالة رافعاً، لأنه ضد الواحد. أم أن موضوع وجوب التيمم من فقد الماء آناً ما، لا عنوان الفاقد. فالوجدان غاية لا رافع. فهذا اختلاف في التشخيص وإلا فالرافع لم يؤخذ عدمه في الموضوع بينما الغاية اخذ عدمها في الموضوع.

ولأجل ذلك ذكر المحقق النائيني أنه إذا شك في حصول الغاية خارجاً فهذا ليس من الشك في الرافع حقيقة، وإنما هو ملحق به حكماً. والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يجب المبيت بمنى إلى الفجر، وشك في أن الفجر طلع أم لا؟ فالشك حقيقة ليس شكاً في الرافع، لأن الزمن وهو طلوع الفجر ليس رافعاً، وإنما أخذ عدمه في الأمر بالمبيت. لكن لما كان المكلف قد احرز استعداد الحكم وهو وجوب المبيت للبقاء إلى أن تحصل الغاية وهي طلوع الفجر، إذن فليس شك المكلف في طلوع الفجر شكاً في المقتضي، لأنه محرز للاستعداد، فشكه في حصول الغاية وإن لم يكن من الشك في الرافع إلا أنه ملحق به حكماً، لإحراز المقتضي.

وقد أورد على تحريره لكلام الشيخ الأعظم عدة إيرادات:

**الإيراد الأول**: أن ما ذكره من الضابطة للفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، بأن الشك في المقتضي شك في أصل الاستعداد للبقاء. والشك في الرافع شك بعد إحراز الاستعداد، محل تأمل. لأن المناط في إحراز الاستعداد وعدمه لحاظ الشخص أم لحاظ النوع؟ فإن كان لحاظ الشخص، فلا ضابطة له، إذ الأشخاص تختلف في قابليتها واستعدادها. فلو أوكل جريان الاستصحاب إلى ملاحظة حال الأشخاص لزم لوازم فاسدة، بأن يجري استصحاب الحياة بالنسبة للمورث دون الوارث، لاختلافهم في القابلية، أو يجري استصحاب العدالة في الشهود دون القاضي لاختلافهم في القابلية، أو يجري استصحاب الملاقاة دون كرية الماء للاختلاف في القابلية.

فحيث يلزم من ذلك لوازم فاسدة لذلك لا يمكن إحالة الأمر إلى لحاظ الشخص.

وإن كان المناط لحاظ النوع فهو مما لا دليل عليه.

وقد **أجاب السيد الأستاذ (دام ظله) عن هذا الإيراد على الشيخ:**

بأن المناط عند الشيخ على صدق النقض، وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن المناط في جريان الاستصحاب أن يصدق على رفع اليد عن المستصحب عنوان النقض. فيشمله (لا تنقض). والمصحح لصدق النقض عرفاً الوجود التقديري، أي الوجود لولا الرافع، فكل شيء له وجود تقديري وراء وجوده الخارجي يصدق على رفع اليد عنه عنوان النقض. مثلاً: إذا شُكّ في حياة الشاب الصحيح الجسم، فبما أن للشاب وجوداً تقديرياً لولا الأحداث، فيصدق عنوان النقض لو رفع اليد عن حياته، بينما الشيخ المريض حيث لا وجود تقديري له مع غمض النظر عن الحوادث، لم يصدق على رفع اليد عن حياته عنوان النقض. [[86]](#footnote-86)

**الأمر الثاني:** ما ذكر من الميزان واضح التطبيق في الأمور الخارجية، وأما بالنسبة للأحكام فلابد من ملاحظة العناوين الرافعة للحكم في لسان الدليل؛ إذ قد لا يظهر من العنوان أن للحكم وجوداً تقديرياً، وقد يظهر ذلك. فمثلاً: إذا قال المولى: من حاز ملك، إلا إذا مات أو وهب. فإنه لا يظهر من عنوان الموت أو الهبة أن للملكية وجوداً تقديرياً مع غمض النظر عن الموت أو الهبة.

وقد يظهر من العنوان الوجود التقديري، إما جليّاً أو خفيّاً. فالجلي: مثل العناوين الامتنانية. مثلاً: يحرم مصافحة الأجنبية إلا إذا اضطر أو أكره، أو كان حرجاً. فإن ظاهر هذه العناوين وجوداً مستمراً لولا الاضطرار أو الحرج.

والظهور الخفي: كما في تعبير الشارع عن النوم أو أكل الإبل (عند العامة) بأنه ناقض للوضوء. فإن تعبير الشارع عن النوم بأنه ناقض، أظهر أن للوضوء وجوداً تقديرياً لولا النوم، وهذا الظهور ببركة التعبير بالنقض لا بنفس عنوان النوم كما في الاضطرار او الإكراه.

**فالنتيجة:** في الموارد التي يحرز فيها وجود تقديري فيصح التعبير فيها بالنقض يكون الشك في البقاء شك في الرافع. بخلاف الموارد التي لا يحرز لها وجود تقديري، فلا مصحح للتعبير بالنقض فالشك فيها شك في المقتضي. فالميزان في الفرق بنظر الشيخ بين الشك في المقتضي والشك في الرافع صحة التعبير بالنقض وعدم صحته، لا أن المدار على ملاحظة الشخص كي يقال لا ضابطة له، ولا على ملاحظة النوع كي يقال لا دليل على اقحامه. يأتي الكلام في مناقشته.

004

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن الضابط الذي يميز به بين مورد الشك في المقتضي، والشك في الرافع هو صدق النقض الذي يبتني على استفادة الوجود التقديري.

**ولكن ما أفاده محل تأمل**، فإنّ المناط الكبروي في التمييز بين مورد الشك في المقتضي والشك في الرافع، ليس محل بحث؛ إذ من الواضح من كلمات الشيخ الأعظم أن المدار في جريان الاستصحاب على صدق النقض، وأن صدق النقض يتقوم باستظهار الوجود التقديري. إنما الكلام في الضابط الصغروي لتمييز مورد الشك في المقتضي عن مورد الشك في الرافع، حيث يرد السؤال:

بما أن المصحح لصدق النقض استظهار الوجود التقديري، فما هي الضابطة في تمييز مورد الوجود التقديري من عدمه؟ فهل الضابطة ملاحظة حال الشخص؟ أم ملاحظة حال النوع؟ فيعود الاشكال.

ولأجل ذلك نقول: إن الصحيح في الضابطة الصغروية لتمييز الشك في المقتضي من الشك في الرافع، هو ملاحظة صنف المستصحب. والنكتة في ذلك: أن الطريقة العرفية في معرفة خصائص الأشياء ملاحظة الصنف كما في الأدوية والأغذية والأجهزة والأشخاص. فهل جرت الطريقة العرفية في تمييز الخصائص على ملاحظة صنف الشيء ما هو؟ فاحتفاف روايات الاستصحاب بهذه الطريقة العرفية قرينة على إطلاق عنوان النقض وشموله لرفع اليد الناشئ عن استظهار أن صنف المستصحب مما له استعداد البقاء، والنتيجة: أن المدار على ملاحظة الصنف. هذا الاعتراض الأول على كلام النائيني وجوابه.

الاعتراض الثاني: إن الشيخ الأعظم فصّل بين مورد الشك في الرافع والشك في المقتضي، وذكر أن الرافع هو الذي لم يؤخذ عدمه في الموضوع ولا في الحكم، كالحدث بالنسبة للطهارة، حيث إن حكم الشارع بالطهارة لمن اغتسل لم يؤخذ فيه عدم الحدث. والإشكال هو أن موضوع الحكم بالنسبة لما يسمى (رافع) إما لا بشرط، أو بشرط شيء، أو بشرط لا. ولا يحتمل الإهمال. مثلاً: حكم الشارع بالملكية لمن حازَ، إما لا بشرط من حيث البيع أو الهبة، أو بشرط شيء، أو بشرط لا. وكونه لا بشرط أو بشرط شيء خلف كونه رافعاً، إذ لا يجتمع كون الهبة رافعاً للملكية مع أن الملكية بالنسبة إليها لا بشرط أو بشرط شيء.

فتعيّن كونه بشرط لا، أي أنه اُخذ في موضوع الملكية عدم البيع أو عدم الهبة. فإذا رجع الرافع إلى ما اشترط عدمه كان الشك في الرافع شكاً في بقاء الموضوع.

فمثلاً: الطلاق رافع للزوجية، إذن الزوجية مشروطة بعدم الطلاق، فإذا شُكّ في الطلاق إما لشبهة حكمية كما إذا شك في وقوعه بالفارسية. أو لشبهة مفهومية، كما إذا أجمل عنوان الطلاق عرفاً. فالشك في الطلاق شك في أن موضوع الزوجية ما زال باقياً أم لا. ومرجع الشك في الموضوع إلى الشك في المقتضي، فلم يبق مائز بين الشك في المقتضي والشك في الرافع.

**وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**

**الوجه الأول:** ما ذكره الشيخ الحلي (قده) في شرح كلام النائيني، من أن معنى الرافع ما جُعلت رافعيته على نحو الجعل المستقل، بمعنى أن هناك جعلين: جعلاً للزوجية عند حصول عقد النكاح. وجعلاً لرافعية الطلاق. فلم يؤخذ في موضوع الزوجية عدم الطلاق، وإنما جُعلت الرافعية للطلاق بجعل آخر. ولأجل ذلك إذا شُكّ في الزوجية لأجل الشك في الطلاق فليس مرجع ذلك الشك للموضوع، وإنما المنظور الشك في جعل آخر.

ولكن هذا محل تأمل، لأن الجعل ظل للملاك، فيعود الكلام للملاك نفسه، هل أن ملاك الزوجية لا بشرط بالنسبة إلى الطلاق؟ أو بشرط شيء، أو بشرط لا؟.

والجعل ما هو إلا صيانة لواقع الملاك. فإذا بطل الأولان تعيّن الثالث. والجعل الإثبات المستقل لا يغير من واقع الأمر شيئاً.

**الوجه الثاني:** ما أفيد في بعض شروح الرسائل من أن هناك فرقاً بين المانع والرافع، فالمانع: ما أخذ عدمه حدوثاً، والرافع: ما أخذ عدمه بقاءاً.

مثلاً: إذا قلنا في موضوع الزوجية، أن حكم الشارع بالزوجية موضوعه عدم رفض الولي، فرفض الولي مانعٌ، لأنّ عدمه اُخذ في حدوث الزوجية، ولا محالة حينئذٍ الشك في رفض الولي شك في الموضوع، والشك في الموضوع شك في أصل حدوث الزوجية، وهذا خارج عن باب الاستصحاب.

وأما الرافع فنحن نسلّم بأخذ عدمه، لكن أخذ عدمه في الموضوع بقاءاً لا حدوثاً. حيث إن الشارع حكم بأنه إذا تمّ عقد النكاح على المرأة بإذن الوليِّ تحققت الزوجية، واستمرارها منوط بعدم الطلاق، فالطلاق رافع بعد الحدوث لا مانع من الحدوث، وحيث اُخذ عدمه في البقاء لا في الحدوث، فالشك فيه ليس شكاً في الموضوع، لأن الشك في موضوع الحكم مرجعه للشك في حدوث الحكم بلحاظ أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فما أخذ عدمه بقاءاً لا يكون الشك فيه شكاً في الموضوع، بل هو شك في البقاء، فلا يرجع للشك في المقتضي.

ولكن إذا افترضنا كما اُفيد أن استعداد الحكم للاستمرار منوط جعلاً بعدم الطلاق، فلا محالة يقود الشك في الطلاق إلى الشك في استعداده للبقاء. ولا يُراد من الشك في المقتضي إلا الشك في الاستعداد للبقاء بحسب جعل الشارع.

**الوجه الثالث:** ما كرره شيخنا الأستاذ (قده) من أن منظور كلام الشيخ والنائيني ومن لحق، من الشك في المقتضي ليس هو مطلق الشك في الاستعداد، بل خصوص الشك في الاستعداد لأجل مضي الزمن لا لعلة أخرى. فعندما يقال: إن المورد موردٌ للشك في المقتضي، فالمقصود به الشك في الاستعداد للبقاء لأجل احتمال أن مضي الزمن أوجب الانقضاء بلا علة أخرى. فما يحتمل انقضائه فقط لمرور الزمن فهو مورد الشك في المقتضي، وما يحتمل انقضائه لعلة أخرى ولو كانت تلك العلة هي الشك في ما أخذ عدمه بقاءاً في الحكم كالشك في الطلاق الذي أخذ عدمه في الحكم بالزوجية، فهو كالشك في الرافع وإن اخذ عدمه في الموضوع أو الحكم.

وبناءاً على ذلك فينحصر الشك في المقتضي في باب الأحكام بما إذا كانت الغاية زماناً. فبمجرد أن تكون الغاية زمانياً لا زماناً فالشك شكٌّ في الرافع، فمثلاً: إذا قال المشرّع: يجب على المحرم أن يلّبي إلى أن يرى بيوت مكّة. فرؤية بيوت مكة أخذت غاية، إلا أنه لو وقع الشك في الرؤية إما لشبهة حكمية إما لشبهة مفهومية فليس الشك شك في المقتضي، مع أنه شك في استعداد الحكم بمطلوبية التلبية للبقاء، إلا أنه ليس شكاً في الاستعداد ناشئا عن الشك في دخل الزمن. فلأجل ذلك هو شك في الرافع وليس في المقتضي. بينما لو أخذنا بما فهمه عدة منهم السيد الأستاذ من أن الشك في المقتضي عبارة عن الشك في الاستعداد للبقاء، سواء كان منشأه احتمال دخل الزمن، أو أمراً آخر. فبناءاً على هذا المبنى لا يُتصور شكٌّ في الرافع إلا إذا كان المشكوك هو الضد للموضوع، كالحدث بالنسبة للطهارة، كالقعود بالنسبة للقيام؛ لأنه إذا كان المشكوك ضداً فيقال لا وجه لأخذ عدم الضد لثبوت ضده، إذ لا يتصور تقيد لثبوت الضد بعدم ضده، لأن المانع من اجتماعهما تضادهما لا شيء آخر، فأخذ عدم الضد في ضده مستهجن، لذلك فالضد لا محالة رافع لا أن عدمه دخيل في الموضوع فالشك فيه شك في الرافع.

**إذن فحن بين مبنيين:** 1ـ بين من يرى ان الشك في المقتضي شك في الاستعداد لأجل دخل الزمن، ومقتضاه: أن لا يكون شك في المقتضي في الأحكام إلا إذا كانت الغاية زماناً. 2ـ وبين من يرى أن الشك في المقتضي مطلق الشك في الاستعداد، ومقتضاه: أن لا شك في الرافع إلا إذا كان المشكوك هو الضد.

**والحمد لله رب العالمين.**

005

ما زال الكلام في ردّ الاشكالات التي أوردت على شرح المحقق النائيني (قده) في التفصيل بين مورد الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع.

ذكرنا سابقاً بالنسبة للإشكال الأول ان في كلمات الاعلام اختلافا واضحاً، فمنهم من بنى على أن الشك في المقتضي هو عبارة عن الشك في أصل الاستعداد للبقاء، مع غمض النظر عن منشأ الشك. ومنهم من بنى على أن الشك في المقتضي هو خصوص الشك في الاستعداد لأجل احتمال دخالة الزمن في الاستعداد للبقاء. والمسألة اذا كانت مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه، ولكن إذا رجعنا للنكتة التي على ضوئها فصّل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، وجدنا أن النكتة هي صدق عنوان النقض، في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك). ففي كل مورد يرى العرف له وجوداً تقديرياً يصدق على رفع اليد عنه عنوان النقض. ففي هذا المورد يكون الشك في البقاء شكاً في الرافع. وفي كل مورد لا يرى العرف له وجوداً تقديرياً ففي هذا المورد لا يصدق في رفع اليد عنه أنه نقض لاحتمال انتقاضه في نفسه،

وهذا هو مورد الشك في المقتضي. وحينئذٍ فلا فرق في احتمال انتقاضه في نفسه بين أن يكون الانتقاض مستنداً لمرور الزمن، أو ان الانتقاض مستند لزوال ما هو دخيل في موضوعه. مثلاً: إذا قال المولى: يجب التلبية على المحرم إلى أن يرى بيوت مكّة. فالشك في بقاء الوجوب نتيجة للشك في الغاية وهي رؤية مكّة إما لشبهة حكمية، أو مفهومية، شك في المقتضي. لاحتمال انقضاء سير المحرم في نفسه، لا لأجل دخل الزمن بل لأجل احتمال تحقق الغاية. فبناءاً على هذه النكتة الشّك في المقتضي أعم، وبالتالي فلا يبقى مورد للشك في الرافع إلا مع الشك في التلف (تلف الموضوع) إما تلفا تكوينيا كالشك في ملكية زيد للشك في موته، أو تلفاً تنزيلياً كما في موارد الاستحالة. لو شككنا في بقاء نجاسة الكلب لاحتمال تحول جسمه الى تراب، أو تلفاً اعتبارياً كالشك في بقاء الطهارة لاحتمال حصول الحدث، فإن الحدث ليس ضداً تكوينياً للطهارة، ولكنه ضد اعتباري، والضد متلف لضده.

أو كان التلف تلفاً عنوانياً كما في موارد احتمال تغيّر العنوان، مثلاً: إذا شك في بقاء نجاسة المائع لاحتمال تحول الخمر خلّاً، فإنه ليس تلفاً لا تكوينا ولا تنزيلا ولا اعتباراً، وإنما المحتمل زوال العنوان. فهذه الموارد الأربعة هي مورد الشك في الرافع التي هي مجرى للاستصحاب بالاتفاق.

الإشكال الثاني: أن المحقق النائيني فرّق بين كون الغاية زماناً وكون الغاية زمانياً. فصار مورداً للسؤال: أي فرق بينهما كي يقال، إن كانت الغاية زماناً كما إذا قال: يجب الوقوف بعرفة إلى الليل، فالشك في الغاية شك في المقتضي، وإن كانت الغاية زمانياً، كما إذا قال: يجب استمرار التلبية حتى يرى منازل مكّة. فالشك في الغاية شك في الرافع. فأيّ فرق بينهما؟

الجواب: إذا بنينا على ما اصر جمع منهم شيخنا الاستاذ من ان الشك في المقتضي خصوص الشك في الاستعداد لمرور الزمن فالتفصيل واضح حينئذٍ، لأنه لو كانت الغاية زمانيا لا زماناً، فالشك في البقاء لا لأجل مرور الزمن، بل لأمر آخر، فلذلك هو من الشك في الرافع لا المقتضي. وأما إن بنينا كما استفدناه من النكتة، ان الشك في المقتضي عبارة عن الشك في الاستعداد بغض النظر عن منشأه فلا فرق بين كون الغاية زمنا او زمانياً، بل الفارق ان ما اخذ عدمه في بقاء الموضوع فالشك فيه شك في المقتضي، وما لم يؤخذ عدمه كالشك في بقاء الضد لاحتمال حدوث ضده، فهو شك في الرافع، من دون فرق بين كون الغاية زماناً او زمانياً.

الإشكال الثالث: هناك مجموعة من الفروع بنى الشيخ الأعظم على جريان الاستصحاب فيها. مع أنها بحسب مبناه من الشك في المقتضي.

الفرع الأول: الشك في النسخ، فإنه إذا شك في أن وجوب صلاة الجمعة هل هو منسوخ في عصر الغيبة؟ أم لا؟ فمقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب، لأنه شك في بقاء الوجوب فقط لاحتمال دخل الزمن في بقاءه، فهو شك في المقتضي. ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب، مع أن الشيخ الأعظم أجرى استصحاب عدم النسخ. وأجيب عن هذا الإشكال:

أولاً: بما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريره، من أن الوجه في البناء على بقاء الحكم عند احتمال النسخ ليس هو الاستصحاب، وإنما التسالم على عدم الاعتناء في احتمال النسخ، فليس من باب الاستصحاب في شيء كي يكون إشكالاً على الشيخ، ولكن الشيخ في الفرائد يصرّح أنه استصحاب من باب الشك في الرافع، فكيف يجمع بين هذا وبين مبناه في عدم جريان الاستصحاب عند الشك في البقاء لأجل مرور الزمن؟.

ثانياً: أن يقال، لعلَّ مبنى الشيخ الأعظم كما هو مبنى المحقق الحائري: أن الحكم المنسوخ هو الجعل الملغى والحكم الباقي الجعل الذي لم يلغى، فما أخذ في موضوع بقاء الحكم عدم إلغاءه، فلأجل ذلك ليس الشك في بقاء الحكم ناشئا عن دخل الزمن، إنما الشك في بقاء الحكم ناشئ عن احتمال صدور ضده من المولى وهو الإلغاء، وفي كل مورد يُشك في البقاء لاحتمال صدور الضد فهو شك في الرافع. إذن إن قلنا إن النسخ هو عبارة عن انقضاء أمد الحكم، كما هو المشهور في تعريف النسخ، فالشك في النسخ شك في الانقضاء فهو من الشك في المقتضي. وإن قلنا بحسب هذا المبنى أن النسخ ليس انقضاء الأمد بل هو عبارة عن إلغاء الحكم بعد جعله مطلقا بحسب مقام الإثبات، فالشك في الإلغاء شك في الضد فهو شك في المقتضي.

ولكن لم يظهر من عبارة الشيخ الأعظم أنه خالف المشهور في تحديدهم للنسخ، بحيث يصلح هذا الجواب دفعاً للإشكال، فالظاهر أن الإشكال وارد.

المثال الثاني: إن الشيخ الأعظم في (المكاسب، باب المعاطاة)، أفاد بان البائع لو فسخ البيع المعاطاتي وشككنا في بقاء ملكية المشتري بعد فسخ البائع، فنستصحب بقاء الملكية. ونُسب للسيد اليزدي (قده) [[87]](#footnote-87) أنه أشكل عليه: بأن هذا استصحاب مع الشك في المقتضي، وهو خلاف مبناه.

ولكن، مع عدم ثبوت صحة النسبة حيث يظهر من السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب انه بنى على جريان الاستصحاب وانه من الشك في الرافع، ولكن هل هذا الاشكال وارد على الشيخ أم لا؟

الصحيح عدمه؛ إذ أن الفسخ بنظر المرتكز العقلائي ليس إلا رافع للملكية، لا أن عدمه مأخوذ في موضوع الملكية كي يكون الشك فيه شكاً في الموضوع ومآله إلى الشك في المقتضي.

المثال الثالث: إذا تغير الماء بالنجاسة، ثم زال تغيّره بنفسه، وشككنا في بقاء النجاسة لاحتمال أن التغير هل هو حيثية تقييدية تدور النجاسة مداره، أم تعليلية فيكفي حدوثه في بقاء النجاسة وإن زال، فهنا استصحب الشيخ النجاسة. وقيل إن هذا الاستصحاب استصحاب مع الشك في الموضوع، وهو من الشك في المقتضي.

والجواب: بما أن العرف يرى أن موضوع الاتصاف بالنجاسة ذات الماء لا الماء المتغير، وأن التغير واسطة في عروض النجاسة لذات الماء، فبحسب النظر العرفي الموضوع ما زال قائماً، فلأجل ذلك وإن شُك في حيثية التغيّر شرعاً هل هي تقييدية أم تعليلية، إلا أن المسوّغ للاستصحاب عرفاً أن العرف يرى أن الموضوع ما زال قائماً.

بقي إشكال الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية حيث بنى المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب عند الشّك في الغاية مع كون الشبهة حكمية، وبنى على جريانه عند الشك في الغاية على نحو الشبهة الموضوعية. وقال العراقي بأن هذا مصادرة. يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

006

الإشكال الأخير: على ما ذكره الشيخ الأعظم، من بيان الفرق بين الشك في المقتضي، والشك في الرافع:

أنه (قده) ذكر: إذا كانت الشبهة موضوعية، كما إذا شك في طلوع الشمس أو دخول الليل، كما إذا قال المولى: صم إلى الليل، فشك في دخول الليل على نحو الشبهة الموضوعية، فهنا ذكر أن الاستصحاب جار، وأن هذا ملحق بالشك في الرافع.

ولكن، أورد عليه من قبل جمع، منهم المحقق العراقي والسيد الخوئي في (مصباح الأصول): أن هذا من الشك في المقتضي، وليس من الشك في الرافع.

وبيان ذلك بذكر صورتين:

الصورة الأولى: ان يشك في طول النهار أو قصره، مثلاً: إذا قال: صم نهاراً من دون أن يجعل له غاية. فإذا قال صم نهاراً وشك المكلف في انقضاء النهار لأجل شكه في طول النهار وقصره. فلا إشكال أن هذه الصورة من الشك في المقتضي، لأنه شك في استعداد النهار للامتداد والبقاء.

الصورة الثانية: أن يقول المولى: صم إلى الليل. بأن يجعل لمتعلق الأمر غاية، ويشك المكلف في حدوث الغاية على نحو الشبهة الموضوعية. فإذا حدثت ظلمة شك من خلالها المكلف هل دخل الليل أم لا، فالشك شك في مقدار النهار لا محالة، نظير ما ذكره الفقهاء في الشك في الهلال. فإنه إذا مضى تسعة وعشرون يوما من الشهر وشك في دخول الشهر الجديد على نحو الشبهة الموضوعية، فقد أفيد أن هذا شك في مقدار شهر رمضان، هل أن مقداره تسعة وعشرون يوما وبضع ساعات أم ثلاثون يوماً؟ فبما أنه شك في المقدار فهو شك في المقتضي.

فلا فرق بين الصورتين، أي بين أن يقع الشك ابتداءاً في طول النهار، أو يقع الشك في حصول الغاية، فإنه في كلتا الصورتين شك في مقدار النهار أو مقدار الشهر، فهو شك في المقتضي وليس شكاً في الرافع، ومقتضى مبنى الشيخ عدم جريان الاستصحاب فيه.

ولكن دافع جملة منهم شيخنا الأستاذ (قده) [[88]](#footnote-88)، أن الشك في الصورة الثانية شك في الرافع، لا في المقتضي، والوجه في ذلك: ما ذكرناه سابقاً من أن الضابطة لدى هؤلاء أن الشك في المقتضي ما كان شكّاً في الاستعداد للبقاء لأجل مرور الزمن فقط، وأما لو شُكّ في الاستعداد لأجل الشك في حدوث أمر من الأمور، فهذا ليس شكا في المقتضي، كما في محل كلامنا، فإن المكلف يقول، لا أشك في استعداد النهار للبقاء فإن النهار مستعد للبقاء ما دام لم يدخل الليل، أو أن شهر رمضان ذو استعداد للبقاء ما لم يتولد الهلال، فهذا ليس محلا لشكي، إنما أشك في أمر خارجي، هل دخل الليل أم لا؟ وهل بزغ الهلال أم لا؟ وإلا فرمضان باقٍ ما لم يبزغ الهلال، فبما أن الشك متمحض في أمر خارجي، لا في استعداد المتعلق للبقاء، فليس شكا في المقتضي، إنما هو شك في الرافع.

وذكرنا فيما سبق ان هذا مبني على اصطلاح وهو أن الشك في المقتضي ينحصر بما إذا شك في الاستعداد نتيجة لمرور الزمن. وأما إذا قلنا كما ذهب اليه جمع، منهم سيد المنتقى والسيد الاستاذ دام ظله: من ان الشك في المقتضي ما كان شكا في الاستعداد سواء كان منشأ الشك مرور الزمن، أو كان منشأ الشك الشك في الموضوع، أو كان منشأ الشك الشك في حصول الغاية، فإن نتيجة كل ذلك أن الشك شك في الاستعداد للبقاء والاستمرار، وعلى هذا فالإشكال وارد في الشبهة الموضوعية.

نعم، ادعى السيد الأستاذ (دام ظله) أن الشك هنا وإن كان شكا في المقتضي لكن ظاهر بعض الروايات جريان الاستصحاب فيه، مثلاً: مكاتبة القاساني، قال: (سألته عن اليوم الذي يُشك فيه من رمضان، قال: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية)، بناءاً لنظر الرواية لباب الاستصحاب، فإن مفادها حينئذ أنه إذا شك في حصول الهلال فيستصحب بقاء الشهر. فلذلك نقول: لو تمت دلالة هذه الروايات اقتصرنا على موردها، وإلا فالمقام من الشك في المقتضي، وبحسب مبنى الشيخ عدم جريان الاستصحاب فيه.

هذا تمام الكلام فيما اورد على كلام الشيخ.

المقام الثاني: ذكر الأدلة والوجوه على صحة تفصيل الشيخ الأعظم بين مورد الشك في المقتضي

، فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع فيجري الاستصحاب.

والكلام تارة: بناءاً على أن دليل الاستصحاب هو الروايات. وأخرى: بناءا على أن دليله بناء العقلاء. فهنا مطلبان:

المطلب الأول: بناءاً على أن دليل حجية الاستصحاب، الروايات.

فهل أن ظاهرها اعتبار الشك في الرافع؟ وإلا فلا يجري الاستصحاب أم لا؟

وقد ذكرت وجوه في المقام:

الوجه الأول: إن الظاهر من لفظ (النقض) لا تنقض اليقين بالشك. ان معناه العرفي رفع اليد عن الأمر المستمر في حد ذاته، فلو لم يكن الشيء مستمرا في حد ذاته لم يصدق على رفع اليد عنه أنه نقض. فالنقض فرع قابليته للاستمرار في حد نفسه. فيقال: لا تنقض صلاتك، لأنها مستمرة في نفسها، ولا تنقض صومك لأنه مستمر في نفسه. وأما لو لم يكن له قابلية الاستمرار في حد نفسه، كالقفزة، فإنه لا معنى لأن يقال: لا تنقض قفزتك، فإن القفزة مما تنتقض في حد ذاتها، لأنها أمر آني لحظي. وبناءاً على ذلكـ فيقال: إن المنهي عن نقضه، حيث قال (ع): (لا تنقض اليقين).

هل المراد بنقضه نفس اليقين؟ أم أحكام اليقين؟ أم المتيقن؟ متعلق اليقين.

فيقول الشيخ الأعظم: إذا بطل الأولان، تعيّن الثالث، إذ لا يمكن أن يكون المقصود بالنهي عن نقضه هو ذات اليقين، لان المفروض أن اليقين قد ارتفع أصلاً، اذ لو لم يشك لما جرى الاستصحاب، فبعد حصول الشك في البقاء اليقين قد انتقض في حد ذاته فلا معنى للنهي عن نقضه، ولا يمكن أن يراد آثار اليقين بما هو يقين، كما لو فرضنا أن المكلف قال: لله عليّ إن أصبحت على يقين من عدالة زيد، أن اتصدق. فجعل الوفاء أثراً لليقين، بما هو يقين. فهنا إذا شك فكما أن اليقين يزول، تزول آثاره المترتبة عليه بما هو يقين. فتعيّن: أن المراد باليقين، المتيقن. كما إذا تيقن الطهارة وشك في الحدث، فيقال: الطهارة قابلة للاستمرار لولا الحدث، فإذا شككت في البقاء فلا تنقض هذا المتيقن ألا وهو الطهارة.

أما لو شك في الخيار (خيار الغبن) كما إذا لم يدر أن خيار الغبن على نحو الفورية؟ بحيث متى التفت المغبون إلى أنه مغبون فله استخدام الخيار، أم على نحو التراخي، أي ان خيار الغبن باقٍ بعد الالتفات ولو اسبوعا أو عشرة ايام، فهو يشك من الاصل هل ان خيار الغبن قد انتقض في حد ذاته لأجل مضي يوم على الالتفات اليه؟ أم زال باقياً؟ فهنا لا يجري الاستصحاب، لأنه لا يصدق رفع اليد عنه أنه نقض الخيار، إذ لعل الخيار هو منتقض في حد ذاته، لأنه مبني على الفور.

007

**الوجه الثاني:** في الاستدلال بالروايات على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي. وهو: ما أفاده الشيخ الأعظم في (الرسائل)، مؤلفاً من عدة أمور:

**الأمر الأول:** إن المعنى الحقيقي للنقض هو رفع الهيئة الإتصالية للشيء، مثلاً: إذا قمنا بتفكيك الجهاز سواء كان جهاز تلفون أو غيره، فإن تفكيك الجهاز مع بقاء المادة يسمى نقضاً، لأنه رفع للهيئة الإتصالية، ولذلك ورد: {كالّتي نقضت غزلها}، حيث إن نقض الغزل عبارة عن إنحاء الصورة الإتصالية مع بقاء أصل المادة.

وأما المعنى المجازي للنقض، فهو أحد معنيين:

**المعنى الأول:** رفع الأمر الثابت في نفسه لولا الرفع، فكل أمر ثابت في نفسه لولا الرفع فإن رفعه نقض مجازاً، وإن لم تكن له هيئة إتصالية. فلو فرضنا أننا أعدمنا شيئاً موجوداً كما لو حولناه إلى رميم، فإن ذلك نقض وإن لم يكن لذلك الشيء هيئة إتصالية.

**المعنى الثاني:** أن النقض عبارة عن رفع الشيء سواء كان ثابتاً في نفسه في رتبة سابقة أم لم يكن.

**الأمر الثاني:** ما هو الوجه في عدم إرادة المعنى الحقيقي للنقض في روايات الاستصحاب؟

حيث قلنا إن النقض معناه: رفع الهيئة الإتصالية، فلماذا لا يُراد بالنقض معناه الحقيقي في روايات الاستصحاب؟.

وهنا عدة مبررات لعدم إرادة المعنى الحقيقي:

**الأول:** ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) وتبعه السيد الشهيد (قده) في (البحوث) من أن الهيئة الإتصالية إنما تتصور في الأمور التكوينية التي يتقوم المركّب بها. وأما في باب الاستصحاب فلا توجد هيئة إتصالية، فإن متعلق اليقين شيء، ومتعلق الشك شيء آخر. مثلاً: إذا تيقن بحياة زيد، أو عدالته، ثم شك في بقاءها، فليس هناك هيئة إتصالية، فإن متعلق اليقين الحدوث، ومتعلق الشك البقاء، فالمشكوك غير المتيقن، وحينئذٍ فليس ثمة هيئة إتصالية تجمعهما كي يقال بأن عدم الاستصحاب نقض لتلك الهيئة الإتصالية، غاية ما في الباب لما كان المقتضي للبقاء موجوداً لأن الشك شك في الرافع فمع وجود المقتضي كالمقتضي للحياة أو المقتضي للعدالة فإن المقتضي بمثابة خيط يوصل المتيقن مع المشكوك، وبما أن النقض هو رفع الهيئة الإتصالية مع بقاء المادة، فبقاء المقتضي بمثابة بقاء المادة، وهو الذي يُشكل وصلاً بين المتيقن والمشكوك، فكان ذلك مصححاً لاستعمال النقض في روايات الاستصحاب، وإلا فالاستعمال إستعمال مجازي.

**الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى (قده)، بأن النقض بمعنى رفع الهيئة الإتصالية، يتوقف على وجود أجزاء كي يقال إن الأجزاء إذا اجتمعت تحققت هيئة إتصالية، فبتفكيك الاجزاء يحصل النقض. وليس في باب الاستصحاب خصوصاً إذا كان المستصحب مما هو من الأحكام الشرعية، ليس هناك أجزاء كاستصحاب الوجوب أو الحرمة، أو الملكية، أو الزوجية. فحيث لا يوجد أجزاء، إذن النقض ليس بمعناه الحقيقي، وإنما لّما كان المقتضي للبقاء موجوداً كان المقتضي بمثابة المادّة التي لها جزءان: جزء متيقن، وجزء مشكوك. فكان رفع اليد عن الاستصحاب نقضاً تجوّزاً.

**الثالث:** أن يقال كما في بعض حواشي الرسائل: أن النقض نفسه مستعمل في معناه الحقيقي، ولذلك لو ورد بصيغة الإخبار لكان بمعناه الحقيقي، كما لو قلت: انتقض عزمي، مع أن العزم ليس له هيئة اتصالية، أو ليس ذا أجزاء، أو قلت: فلان نقض يمينه، أو نقض عهده. أو نقض قسمه. مع أن اليمين والعهد ليس ذا أجزاء، ومع ذلك النقض فيهما بمعناه الحقيقي، وإنما لما جاء النقض في روايات الاستصحاب منهيّاً عنه لا بصيغة الأخبار، حيث قال: (ولا ينقض اليقين بالشك) كان وقوعه بعد النهي هو المانع من استعماله في المعنى الحقيقي، لا لمشكلة في الاستصحاب كما في المبررين الأولين، بل المشكلة ان النقض منهي عنه، فيقال: إذا كان النقض منهياً عنه فليس معنى النهي عنه أنه هدم للهيئة الإتصالية؛ بل المنهي عنه رفع اليد عن الأثر لا عن نفس المستصحب. فلو كان المنهي عنه رفع اليد عن نفس المستصحب لقيل هذا هدم لهيئة إتصالية، أو لاتصال، إلا أن المنهي عنه رفع اليد عن الأثر، سواء كان أثراً شرعياً أم عقلياً. إذن لا محالة النقض بمعناه الحقيقي وهو رفع اليد عن الهيئة الإتصالية مع بقاء المادة لا يُراد في روايات الاستصحاب لأجل دخول النهي عنه، وإلا فمجرد أن اليقين تعلق بشيء والحدوث تعلق بشيء، أو أن باب الاستصحاب لا يوجد فيه أجزاء للمتيقن أو أجزاء للمشكوك لا يمنع من استعمال النقض في معناه الحقيقي، إذ يكفي في استعمال النقض في معناه الحقيقي وجود اتصال، وهذا حاصل في باب الاستصحاب بين المتيقن والمشكوك، إنما المانع النهي عنه، لأن المنهي عنه ليس رفع اليد عن الإتصال، وإنما المنهي عنه رفع اليد عن الأثر.

فالنتيجة ان النقض لم يستعمل في معناه الحقيقي.

ووصلت النوبة للمعنى المجازي، إما رفع اليد عن الشيء الثابت، أو رفع اليد عن الشيء.

**الأمر الثالث:** إذا دار الأمر بين هذين المعنيين المجازيين، فإيهما الظاهر؟

فقد أفاد الشيخ الأعظم أن هناك قاعدة: إذا دار الأمر بين قرينية الفعل على المتعلق، أو قرينية المتعلق على الفعل، فإن المرتكز العرفي يرى قرينية الفعل على المتعلق، مثلاً: إذا قال: لا تضرب أحداً. فهل عنوان الضرب المتضمن لمعنى الإيلام قرينة على أن المراد بالأحد ما له إحساس، فلا يشمل ضرب الطاولة والجدار، لان الضرب إيلام ولا إيلام لما ليس له حس، فالفعل قرينة على المتعلق، وأن المتعلق ما له حس. أم الأمر بالعكس، بأن يقال: عموم كلمة أحد الشاملة للجمادات قرينة على أن الضرب مجرد الطرق سواء كان مؤلما أم لا. لكن المرتكز العرفي يرى قرينية الفعل على المتعلق وليس العكس. فكذلك الأمر في المقام، فإن المولى إذا قال: (لا تنقض اليقين)، فإن النقض ظاهر نتيجة كثرة استعماله في معنى مجازي وهو رفع الأمر الثابت، فإن هذا وإن كان معنى مجازياً ألا أنه كثر استعمال النقض فيه. فحينئذٍ نقول: إذا كان النقض ظاهراً في رفع الأمر الثابت فهل هو قرينة على اليقين؟ أم عموم اليقين قرينة عليه؟

فيقول: بما أن النقض ظاهر في رفع الأمر الثابت كان قرينة على أن المراد باليقين اليقين مع المقتضي للبقاء، لا اليقين مع الشك في أصل المقتضي. لأنه مع الشك في المقتضي ليس هناك أمر ثابت، لا أن عموم لفظ اليقين لكل يقين قرينة على أن المراد بالنقض مطلق رفع الشيء وإن لم يكن ثابتاً.

فتحصّل: أن النقض وإن كان ظهوره في رفع الشيء الثابت ظهوراً مجازياً إلا أنه حيث حصل الظهور كان قرينة على أن المراد باليقين اليقين مع إحراز المقتضي، فلا شمول في روايات الاستصحاب لجريانه عند الشك في المقتضي.

يأتي الكلام في الأمر الرابع.

008

ما زال الكلام حول تحليل مراد الشيخ الأعظم (قده)، وذكرنا أنه طرح إشكالين على كلامه، وأجاب عنهما.

**الإشكال الأول: إن قلت:** بناءاً على تفسير النقض بأنه رفع اليد عن الأمر الثابت في نفسه لولا الرفع، فبناءاً على ذلك، لا بد وأن يراد من اليقين المتيقن، لأن المتيقن كالطهارة والكرّية والزوجية هو الذي يتصور فيه أن يكون ثابتاً في رتبة سابقة على وجود الرافع أو ليس بثابت. فهذا الإنقسام إنما يتصور في المتيقن، لا في ذات اليقين، فإذا فُسِّر النقض برفع الأمر الثابت في نفسه كان ذلك يعني أن لفظ اليقين يُراد به المتيقن تجوّزاً.

**فهناك تجوزان: تجوّز في لفظ النقض**. حيث أريد به معناه المجازي، وهو رفع الأمر الثابت، لا الحقيقي وهو هدم الهيئة الإتصالية. **وتجوّز في اليقين، حيث إن المراد به المتيقن**.

**قلت:** التجوّز في اليقين بإرادة المتيقن حاصل على كل حال، أي سواء اخترنا أن معنى النقض هو رفع اليد عن الأمر الثابت، كما أخترناه، أو كان معنى النقض رفع اليد عن الشيء، فعلى كليهما لابد من التجوّز في اليقين بإرادة المتيقن. والسر في ذلك قرينتان:

**القرينة الأولى:** إنه لا يتصور نقض لليقين إطلاقاً، لأن اليقين في باب الاستصحاب باقٍ، ولم ينتقض، حيث إن اليقين في باب الاستصحاب قد تعلّق بالحدوث، والشك قد تعلّق بالبقاء، فلم يرد الشّك على اليقين، وبالتالي فاليقين بالحدوث لم ينتقض، بل ما زال باقياً، فلا وجه للنهي عن نقضه وهو لم ينتقض؛ بل هو باقٍ جزماً، إذ لو انتقض لم يكن استصحابٌ، فالاستصحاب متقوم ببقاء اليقين، وحينئذٍ لا معنى للنهي عن نقض شيء لا ينتقض.

فهذه قرينة على أن المراد باليقين المتيقن. لقابليته للانتقاض كالطهارة والزوجية والعدالة.

**القرينة الثانية:** لو لم يُرد باليقين المتيقن وجمدنا على عنوان اليقين فلازم ذلك أن تكون قاعدة الاستصحاب هي قاعدة اليقين، إذ المنهي عنه نقض اليقين بما هو يقين، ونقض اليقين بما هو يقين إنما هو مصداق لقاعدة البناء على اليقين، وإلا فالاستصحاب ليس ناظراً لليقين أو آثاره، إنما هو ناظر للأثر المترتب على المتيقن. فلا محالة التجوّز واقع على كل حال، بأن يُراد من اليقين المتيقن، غاية ما في الباب إما أن يكون المنظور رفع اليد عن آثار المتيقن في نفسه، مثلاً: للكرية أثر في نفسها، وهو الاعتصام، فعندما يقال: لا تنقض يقينك بالكرية، فالمقصود رتّب أثر الكرّية. أو يُراد آثار المتيقن بواسطة اليقين، لا آثار المتيقن في نفسه، إذ أن بعض الآثار لا تترتب على الشيء في حد نفسه، وإنما تترتب عليه إذا أحرز، إذا تعلق به اليقين، كما لو فرضنا أن المكلّف ما لم يُحرز عدد الركعات ولو بالظن فلا أثر للعدد الواقعي، إذن التصرّف بأن يُراد من اليقين متعلقه سواءً كان أثراً للمتيقن أو أثراً له بواسطة اليقين حاصل على كل حال وعلى جميع المباني.

فلا يرد هذا الإشكال على خصوص مبنى الشيخ.

**الإشكال الثاني: إن قلت:** إن ألسنة الروايات مختلفة، وليس كلها بعنوان (لا تنقض).

بعضها بعنوان (ولا يعتد بالشّك في حال من الحالات).

وبعضها بعنوان: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه).

وبعضها بعنوان: (إذا شككت فابني على اليقين).

وبعضها ورد فيه: (بل ينقض الشك بالقين).

وفي مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية).

وفي صحيح عبد الله بن سنان: (أعير ثوبي الذّمي؟ فقال "ع": صلِّ ولا تغسله فإنّك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه).

فاختلاف ألسنة الروايات كاشف عن أن النقض لا لخصوصية له، ولا موضوعية له، كي ندور مداره.

فنقول: مقتضى التعبير بـ(النقض) التفصيل بين الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، أو الشك في الرافع فيجري.

**قلت: أولاً:** إن ذلك لا يوجب رفع اليد عن ظهور عنوان النقض في ثبوت المقتضي، فإن هذه الروايات إما مطلقة، فتقيّد بالرواية التي ورد فيها عنوان النقض، من باب حمل المطلق على المقيِّد.

أو فقل: إنّ ملاحظة روايات الباب مجموعاً تجعل الرواية التي عبّرت بالنقض قرينة على المراد بالباقي.

**ثانياً:** إن هذه الروايات لو وقف عليها واحدة واحدة ما تم الاستدلال بها على عكس المراد.

أما قوله: (بل ينقض الشك باليقين). فصحيح، فإن الشك يبقى في نفسه لولا حدوث رافع، فلأنه يبقى لولا الرافع لذلك عبّر (ع) بقوله (بل ينقض الشك باليقين).

وأما قوله: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه)، فهو كقوله: إذا شككت فابني على اليقين. وقد ذكرنا فيما سبق أن الروايتين تحتملان النظر لقاعدة اليقين، لا أنهما ظاهرتان في باب الاستصحاب كي يستدل بهما.

**فإن قلت:** يوجد علم إجمالي إما أن يراد بهذا الرواية الاستصحاب، أو قاعدة اليقين، فمقتضى العلم الإجمالي أنه إذا شُك في البقاء لأجل الشك في المقتضي فإذا لم يجر الاستصحاب جرت قاعدة اليقين، لأن الرواية مرددة بينهما، فعلى كل حال سوف نأخذ باليقين.

**قلت**: نعم، لولا وجود احتمال ثالث، وهو أن المراد بقوله (إذا شككت فابني على اليقين) لا قاعدة اليقين، ولا الاستصحاب، وإنما الإرشاد إلى الطريق القطعي. فكأنه قال: إذا تحيرت فلا تأخذ بطريق مشكوك، بل خذ بطريق متيقن. فليس ثمّة علم إجمالي إما هذا أو هذا.

وأما صحيحة ابن سنان، فموردها الشك في الرافع، لأن طهارة الثوب مما يبقى لولا الرافع.

كما أن مكتابة القاساني (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية) فإن المستصحب هنا ليس هو بقاء الشك، كي يقال هذا من الشك في المقتضي، لأن الشك في بقاء الشهر يرجع إلى الشك في مقداره هل هو تسعة وعشرون أم ثلاثون، وهذا شك في المقتضي، بل المستصحب نفس الاشتغال بالصوم، أي اشتغال العهدة بصوم رمضان إذا شُك في ارتفاعه فيبني على استصحابه.

ومن الواضح أن اشتغال العهدة بالعمل مما يبقى في حد نفسه ما لم يطرأ الرافع، فالاستصحاب فيها استصحاب للشك في الرافع لا للشك في المقتضي.

009

### مجموعة من الملاحظات على كلام الشيخ الأعظم (قده).

الملاحظة الأولى: أفاد الشيخ بأن النقض هو عبارة عن رفع الهيئة الإتصالية، فلا يصلح إلا في مورد إحراز المقتضي.

ويلاحظ على ذلك: أن النقض لغةً: ضد الإبرام، والإبرام بمعنى إحكام الشيء، فيقال: أبرم الأمر إذا أحكمه، ولهذا فإن كل وجود له حيثية الاستحكام فهو مورد للنقض، سواءً كان الاستحكام في ذات الوجود لكونه مؤلفاً من أجزاء، فاتصال الاجزاء يعطيه استحكاماً بالبناء مثلاً، فيقال: البناء أحكم، والبناء نقض. بمعنى توثيق أجزائه أو هدمها.

أو كان الاستحكام بلحاظ ظرفه، كما في اليقين، والعهد، واليمين، فإن العهد واليمين أمر مستحكم في النفس، فهو مستحكم بلحاظ ظرفه. أو كان مستحكماً بلحاظ أثره، كما في الصلاة والصوم، فلذلك يقال: انتقضت الصلاة، وانتقض الصوم، وانتقض الوضوء، بلحاظ أنه فقد الأثر المترتب عليه، فكل وجود فيه حيثية الاستحكام، فهو قابل للنقض، ولا يرتبط ذلك برفع الهيئة الإتصالية، فسواء كانت له هيئة اتصالية واجزاء ام لم يكن فهو مورد للنقض، ولذلك فإن عنوان النقض لا يختص بمورد إحراز المقتضي، بل يطلق على الموردين. مثلاً:

قد يُحرز المقتضي ولا يصح إطلاق النقض، فلا يصح أن يقال: انتقض الماء، أو انتقض الهواء، وإن كان المقتضي لبقائهما موجوداً، بينما يصح أن يقال: انتقض التيمم بوجود الماء، مع أن وجود الماء رافع للمقتضي للتيمم، ومع ذلك يصح أن يقال: انتقض التيمم بوجود الماء، فالتعبير بالنقض لا يدور مدار احراز المقتضي، ولذلك، لا يرى تجوّز عرفاً في استعمالات القرآن للنقض، كما في قوله تعالى: {والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه}، وفي قوله: {ولا تنقضوا الأيمان}، حيث أسند النقض الى العهد، وإلى اليمين، مع أنهما ليسا ذا هيئة إتصالية، ولا يرى في الاستعمال تجوّز، كاستعماله فيما له هيئة إتصالية، كما في قوله تعالى: {كالتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثاً}.

الملاحظة الثانية: أفاد (قده) أن المعنى الحقيقي للنقض، هو رفع الهيئة الإتصالية. وأقرب المجازات اليه رفع الأمر الثابت في نفسه، ولذلك فالنقض في روايات الاستصحاب ينصرف إلى المعنى المجازي وهو رفع الأمر الثابت.

فلذلك أشكل عليه: بأن المنشأ لانصراف النقض في روايات الاستصحاب لهذا المعنى وهو رفع الأمر الثابت، هل هو لأقربيته أم لكثرة استعماله؟ فإن كان لأقربيته فالأقربية ليست منشئاً للظهور، وإن كان لكثرة استعماله، فإذا بلغت كثرة الاستعمال حدّاً موجباً للظهور أصبح وضعاً تعيّنياً لكثرة الاستعمال.

الملاحظة الثالثة: أنه (قده) قال: إذا تعلّق فعل خاص بعنوان عام، كانت خصوصية الفعل قرينة على تضييق المتعلق العام، وليس العكس، ومثّل لذلك بقولنا: لا تضرب أحداً. حيث إن الضرب ليس مطلق الطرق، بل الطرق المؤلم، فلذلك يكون مخصصاً لعنوان أحد، بما له إحساس يشعر بالألم وليس العكس.

وهذا محل تأمل؛ والسر في ذلك: أن مُدّعى الشيخ الأعظم (قده) إما قاعدة عرفية، وهي: كلما تعلّق فعل خاص بعنوان عام كان الفعل الخاص قرينة على ضيق العنوان العام، وهذه القاعدة ليست مسلّمة، فالشيخ نفسه ذكر في قوله تعالى {ولا تأكلوا أموالكم بينهم بالباطل} أن المتعلق عمم الفعل وليس العكس. بمعنى أن الأكل خاص بالازدراد بينما العنوان عنوان عام، فهل أن الفعل وهو الأكل يضيق العنوان العام بالأموال القابلة للازدراد؟ او أن عموم العنوان يعمم الأكل لكل تصرف؟

فهنا أفاد (قده) في المكاسب: أن العنوان العام صار قرينة على الفعل. فكون أموالكم عنواناً عاماً صار قرينة على أن المراد بالأكل ليس خصوص الازدراد بل كل تصرف، فليست هناك قاعدة عرفية أن الفعل قرينة على المتعلق وليس العكس، بل يختلف باختلاف السياقات.

وإن كان مُدّعى الشيخ أن الظهور الوضعي مقدّم على الظهور الإطلاقي، حيث إن ظهور النقض في إحراز المقتضي ظهور مستند إلى حاقّ اللفظ وهو عنوان النقض، بينما ظهور اليقين (لا تنقض اليقين) في العموم لكل يقين مستند إلى الإطلاق، فالظهور الحاقي مقدّم على الظهور الإطلاق، فإذا دار الأمر بين أن نرفع اليد عن الظهور الإطلاقي بالتقييد فنقيّد اليقين باليقين بالحدوث مع إحراز المقتضي، أو نرفع اليد عن الظهور الحاقي، فنقول: المراد بالنقض رفع كل شيء، لا خصوص رفع الأمر الثابت، فإيهما؟

فيرى أن الظهور الحاقي مقدم على الظهور الإطلاقي. وهذا هو أيضاً أول الكلام، بل قد يقال بأن الجملة قد تكون مجملة، لعدم نكتة عرفية واضحة على تقديم أحدهما على الآخر كقرينة عرفية.

الملاحظة الرابعة: ذكر (قده) أنه لابد من التصرف في لفظ اليقين، بأن يُراد به المتيقن. فكأنه قال: لا تنقض المتيقن بالشك. وذلك لقرينتين:

القرينة الأولى: أنه لا يُعقل النهي عن نقض اليقين، أو فقل: لا يعقل النهي عن نقض اليقين بالشك. لأن الشك يستحيل أن ينقض اليقين، فإن نقض شيء لشيء فرع اجتماعهما، واليقين لا يجتمع مع الشك كي يكون الشك ناقضاً لليقين. فلا يتصور نقض اليقين بالشك، لأن نقض أحدهما بالآخر فرع إمكان اجتماعهما ولا يجتمعان لتضداهما.

كما أن النهي عن نقض اليقين للشك في باب الاستصحاب، فرع وجود اليقين، لأنه لا استصحاب إلا مع بقاء اليقين بالحدوث، ومع فرض بقاء اليقين بالحدوث فكيف ينهى عن نقضه وهو باق ولو زال لزال الاستصحاب، وهذا لا معنى له ان ينهى عن نقض شيء لا ينتقض، لذلك قال: النقض في الواقع مسند الى المتيقن لا إلى اليقين.

وأشكل عليه: كما لا يُعقل من المكلف ان ينقض اليقين لا يعقل من المكلف ايضا ان ينقض المتيقن، لأن المتيقن إن كان حكماً شرعياً فوضعه ونقضه بيد المشرّع، وإن كان من الموضوعات الخارجية كالكرّية والنهار والحياة، فنقضها بزوال أسبابها، فكما لا يعقل نقض اليقين لا يعقل نقض المتيقن، حيث إن المتيقن ليس بيد المكلف، بل في باب الاستصحاب المكلف شاكٌّ في البقاء، فإن كان المستصحب باقياً واقعاً فرفع اليد عنه ليس نقضاً لأنه باقٍ واقعاً، وإن كان المستصحب منتفياً واقعاً فقد انتقض، ونقض المنتقض تحصيل للحاصل. إذن في فرض الشك في البقاء لا يعقل من المكلف نقض، فالمستصحب إما موجود فلم يحصل نقض، او منتفي ونقض المنتقض مما لا وجه له.

والنتيجة: إذا كان السبب في دعوى أن المراد باليقين هو المتيقن، ان اليقين لا ينقض فهذا ليس كافياً، لأن المتيقن أيضاً لا يقبل النقض.

ويأتي الكلام في القرينة الثانية.

010

ما زال الكلام في عرض الملاحظات على الوجه الذي استدل به الشيخ الأعظم (قده) على اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع.

**وكان الكلام في الملاحظة الرابعة،** حيث قلنا: إن الشيخ الأعظم ذكر أن النقض مسند الى اليقين بإرادة المتيقن، وذلك لقرينتين، مرَّ الكلام في القرينة الأولى.

**القرينة الثانية:** أفاد (قده) أن النقض المنهي عنه في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النقض العملي، وليس النقض الحقيقي. لأن النقض الحقيقي عبارة عن إزالة اليقين تكوينياً، ولا وجه للنهي عن ذلك، إذ في باب الاستصحاب اليقين بالحدوث موجود، فلا معنى عن إزالته، واليقين بالبقاء منتفٍ فلا وجه للنهي عن إزالته، فالنتيجة: أن النقض الحقيقي ليس منهياً عنه، وإنما المنهي عنه النقض العملي، بمعنى عدم ترتيب الآثار. فإذا كان المنظور هو النقض العملي، فلابد أن يُراد من اليقين المتيقن، إذ لو أريد خصوص اليقين لاختصت الروايات بآثار اليقين، بينما المطلوب هو ترتيب آثار المستصحب. لا ترتيب آثار اليقين بالمستصحب، فهذه قرينة على أن المراد باليقين المتيقن.

**ويلاحظ على هذه القرينة:**

**أولاً:** إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى علاقة عرفية مصححة، ولذلك يصح أن تقول {واسأل القرية التي كنّا فيها}، ولا يصح ان تقول: واسأل البساط الذي كنا عليه، او الحجر. فإن مجرد علاقة الحال والمحل ليست مصححة للتجوز ما لم تكن هناك مناسبة عرفية.

وفي المقام مجرّد أنه لا يصح إسناد النقض العملي لليقين، لا يعني أنه يصح استعمال اليقين في المتيقن وإن لم تكن هناك مناسبة عرفية.

**ثانياً:** لو فرضنا وجود المناسبة، فإنه يرد أن اليقين إن لوحظ على نحو الموضوعية فإسناد النهي عن النقض إليه بأن يقول: (لا تنقض اليقين) يعني اختصاص الرواية بآثار اليقين. وأما إذا لوحظ اليقين على نحو الطريقية لمتعلقه فنقضه العملي بنقض آثار متعلقه، إذ ما دام ملحوظاً على نحو الطريقية المحضة فلا محالة لا نقض له عملاً بما هو طريق إلا بنقض آثار متعلقه، من دون حاجة إلى التجوز.

**ثالثاً:** لو فرضنا أننا اضطررنا للتجوز، فما هو الموجب للتجوز في اللفظ؟ إذ يمكن تحقيق النتيجة بالتجوّز في الإسناد، أو كون الجملة كناية عن أمر آخر، ولذلك ذهب بعض الأعلام إلى أن مفاد (لا تنقض اليقين بالشّك) إرشاد إلى مرجعية اليقين السابق، وذهب بعض إلى أنه إرشاد لحجية الاستصحاب، وذهب سيدنا ان النهي كما هو، نهي مولوي طريقي بغرض المنجزية للمستصحب أو المعذرية.

إذن فيمكن أن يقال: إن الجملة كناية عن منجزية المستصحب أو معذريته، بلا حاجة للتجوز في لفظ اليقين بإرادة المتيقن.

**الملاحظة الخامسة:** أن الشيخ الأعظم (قده) أفاد: أن ألسنة الروايات وإن اختلفت، كـ(لا يدفع بالشك)، (لا يعتد بالشك)، (لا يدخله الشك). إلا أننا نرفع اليد عنها بظهور (لا تنقض اليقين بالشك) في الشك في الرافع.

**ويلاحظ على ذلك**: أن (لا تنقض) ليس لها مفهوم، كي يستفاد منها نفي الاستصحاب عند الشك في المقتضي، فالمقام من قبيل: لا تكرم الفسّاق، ولا تطعم الفسّاق. فإن قوله: لا تطعم. ليس له مفهوم بحيث يدل على أن الفاسق الذي لا يقبل الإطعام لمرضه او بعده فحينئذ يجوز اكرامه بتخصيص لا تكرم بلا تطعم، او جعل لا تطعم قرينة على لا تكرم.

بل يقال هما لسانان متوافقان وإن كان أحدهما أضيق من الآخر، لكن لا مفهوم له، كذلك في المقام عندما يقول: لا يعتد بالشك، ويقول: لا ينقض اليقين بالشك.

فحيث لا مفهوم له لا يصلح مقيِّداً، كما أنه ليس قرينة عرفية على رفع اليد عن عدة ألسنة من الروايات ليست خاصة بالشك في الرافع.

**الملاحظة السادسة:** أنه قال في مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية)، قال بناءاً على إرادة الاستصحاب منها فالمستصحب هو اشتغال العهدة بالصوم إلى أن يبزغ هلال شوال، وهذا من موارد الشك في الرافع.

**الجواب:** أن المستصحب إما الحكم، أو الموضوع، أو عدم الغاية.

فإن كان المستصحب الحكم وهو وجوب الصوم، بأن ندّعي كما ادعاه جمع أن وجوب صوم شهر رمضان وجوب واحد، وليس انحلالياً، لأن الشهر ملحوظ على نحو الموضوعية، فهناك وجوب واحد لصوم هذه القطعة المسماة بالشهر. فهذا الوجوب وجوب مؤقت لا محالة، إذ ما دام وجوباً لصوم قطعة زمنية فهو وجوب مؤقت، والشك في بقاءه لأجل الشك في انقضاء وقته شك في المقتضي وليس شكاً في الرافع.

وإن كان المستصحب الموضوع، فالأمر أوضح، أي ان المستصحب بقاء شهر رمضان، فإن استصحاب الزمن دائما من قبيل الشك في المقتضي. وإن كان المستصحب عدم الغاية، أي عدم عدم تولد هلال شوال، فإن عدم الغاية لا يثبت الوجوب إلا من باب الأصل المثبت، فاستصحاب عدم دخول شهر شوّال لا يثبت وجوب الصوم، مع أن الإمام فرّع وجوب الصوم على الاستصحاب في المقام.

**فإن قلت**: كما قلتم في قاعدة التجاوز قولوا في المقام، ففي قاعدة التجاوز: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فليس شكك بشيء)، قالوا منهم النائيني وسيدنا (قده): لا يمكن أن يراد من الخروج، الخروج الحقيقي، لأن الخروج الحقيقي من الشيء بعد الفراغ منه، والحال بأنه مشكوك في وجوده، فكيف يتحقق الخروج الحقيقي منه؟

إذن المراد من الخروج منه الخروج من المحل، لا الخروج من الشيء نفسه، فكأنه قال: إذا خرجت من محله فشكك ليس بشيء.

ثم وقع الكلام، هل المحل مطلق المحل ولو كان المحل الاعتيادي؟ نظير ان الإنسان اعتاد إذا انتهى من التطهير في بيت الخلاء يخرج منه، فلو خرج منه ثم شك هل أنه أتى عملية التطهير أم لا؟ فهل تجري قاعدة التجاوز؟

أو مثلا: ان الإنسان معتاد اذا انتهى من الصلاة يشتغل بعمل آخر، فهل يجري قاعدة التجاوز في شيء من الصلاة لانه تجاوز المحل الاعتيادي؟

فهنا أفادوا: حيث إن الأمر مجمل نقتصر على القدر المتيقن وهو المحل الشرعي، بأن يدخل فيما هو مترتب شرعاً على المشكوك. فقولوا بذلك في المقام، بأن يقال: لا ندري هل أن النقض للمستصحب يتحقق برفع اليد عن كل مستصحب او عن خصوص المستصحب الذي شك في رافعه، فنقتصر على القدر المتيقن ونقول بأن مجرى الاستصحاب مورد الشك في الرافع اقتصاراً على القدر المتيقن.

**الجواب**: إذا حصل إجمال في مفاد الدليل اقتصرنا على القدر المتيقن، وأما اذا كان ظاهراً في الإطلاق فلا موجب للاقتصار على القدر المتيقن. وبعد أن فرض صحة إسناد النقض لليقين بما له من طريقية، وهذا الإسناد ظاهر في الشمول لكل يقين، سواء اقترن بالشك في الرافع او بالشك في المقتضي، فلا محالة لا موجب للاقتصار على القدر المتيقن.

**الملاحظة السابعة:** أن تفسير اليقين بالمتيقن، مخالف لسياق الروايات. حيث قال في صحيحة زرارة: (فإنه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك)، فلو فسّرنا اليقين الثاني بالمتيقن يعني الوضوء، لكان منافياً للسياق ان اليقين الأول هو اليقين بالوضوء، بينما اليقين الثاني هو نفس الوضوء لا اليقين به.

أو الصحيحة الأخرى: (فإنك كنت على يقين من طهارتك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين) الظاهر انه اليقين السابق لا اليقين بمعنى المتيقن.

او قوله: (ولكن ينقضه بيقين مثله) فهل يراد باليقين الناقض المتيقن؟

إذن ظاهر سياق الصحاح ان اليقين بمعناه المعهود لا المراد به نفس المتيقن.

**الملاحظة الثامنة:** أن الشيخ (قده) في رواية الأربعمائة، وهي: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين).

استقرب ظهورها في قاعدة اليقين لا في الاستصحاب. وبالتالي إذا كان مفاد الرواية قاعدة اليقين فقد استخدمت النقض في مورد ليس فيه يقين، لأن قاعدة اليقين عبارة عن الشك الساري المستلزم لزوال اليقين، فإذا صحّ استعمال النقض في مورد ليس فيه يقين فضلاً عن إحراز المقتضي، فلا وجه لإناطة التعبير بالنقض بمورد يُحرز فيه المقتضي للبقاء.

**الملاحظة التاسعة:** ان الروايات الشريفة نهت عن نقض اليقين بالشك، لا عن نقض اليقين فقط. فلو فسّرنا أن المراد باليقين هو المتيقن، فهل يصح أن نقول في المتيقن: لا تنقضه بالشك. فنقول: لا تنقض الوضوء بالشك؟ او لا تنقض الزوجية بالشك؟ فهل هذا تعبير عرفي صحيح؟ أو التعبير العرفي هو ما دام الناقض هو الشك فالمنقوض هو ضده وهو اليقين، فلا معنى لأن يقال: لا تنقض الكرية بالشك، ولا تنقض الحياة بالشك. فإن هذا مما لا معنى له. فهذا النهي عن النقض بالشك هو بنفسه مانع من تفسير اليقين بالمتيقن.

بعض هذه الملاحظات وردت في كلام صاحب الكفاية، لكن بما أنها سابقة عليه فلا ننسبها لصاحب الكفاية.

**والحمد لله رب العالمين.**

011

ما زال الكلام فيما أفاده الشيخ الأعظم (قده)، من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع. وذلك بجريان الاستصحاب عند الشك في الرافع، وعدم جريانه عند الشك في المقتضي. وقد سبق الكلام في ذكر وجهين أقامهما الشيخ الأعظم لإثبات صحة هذا التفصيل. وما زال الكلام في الملاحظات التي أوردت على كلام الشيخ (قده).

ووصل الكلام إلى مفاد كلام صاحب الكفاية (قده). حيث أفاد في في المقام عدّة مطالب:

**المطلب الأول**: أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين أن اليقين ذو استحكام في النفس، فكما أن المراد الاستعمالي هو إسناد النقض إلى اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، فكذلك المراد الجدي هو أن النقض جدّاً وحقيقةً مسند إلى اليقين نفسه لا إلى المتيقن، والمبرر لذلك، ان صفة اليقين صفة إذا حدثت في النفس كانت مستحكِمة ونافذة، بخلاف صفة الظن، وصفة الشّك، فإن صفة الظن وصفة الشك في معرض الزوال والتغير، بخلاف صفة اليقين، فإنها إذا حدثت استحكمت، فلأجل ما في اليقين من استحكام صحّ إسناد النقض إليه جدّاً، بأن يقال: لا تنقض اليقين.

وأما الحمل، اي حمل اليقين على المتيقن، كما في كلمات الشيخ الأعظم (قده)، فمحل تأمل من وجهين:

**الوجه الأول**: لا موجب لرفع اليد عما هو ظاهر الإسناد من نسبة النقض لنفس اليقين، ما دام اليقين واجداً للمصحح الذي من أجله نسب النقض اليه.

**الوجه الثاني:** أن الشيخ الأعظم جعل المصحح لإسناد النقض الى المتيقن، أن المتيقن فيه اقتضاء للبقاء، كما إذا تيقنا بوجود الإنسان الصحيح البدن، فإن وجود الإنسان السليم الخالي من الأمراض فيه اقتضاء للبقاء، بخلاف ما لو كان المتيقن، فاقداً للاقتضاء، بمعنى أن اصل استعداده للبقاء غير محرز، كما في وجود البق مثلاً، وبالتالي بنظر الشيخ مادام النقض اسند إلى اليقين بمعنى المتيقن، إذن المراد بالمتيقن المتيقن ذو الاستعداد والاقتضاء للبقاء لا كل متيقن. فصاحب الكفاية (قده) يورد عليه:

بأننا إذا راجعنا الاستعامالات العرفية وجدنا أنه لا يصح عرفا إسناد النقض للميتقن وإن كان ذا اقتضاء للبقاء، فلا يصح أن يقال: نقضت الشجرة من مكانها او نقضت الجبل من مكانه، مع أن متعلق النقض ذو استعداد واقتضاء للبقاء في مكانه، مع ذلك لا يصح ان يقال: نقضت الشجرة من مكانها، بينما يصح عرفاً إسناد النقض لليقين ولو كان متعلق اليقين فاقداً لاستعداد البقاء، فيقال: انقض يقين بوجود البق، أو انتقض يقيني باشتعال السراج، مع أن السراج ليس فيه استعداد البقاء لقلة الزيت مثلاً. فظهر أن النقض مسند إلى اليقين، بلا حاجة لحمله على المتيقن. وأن المصحح لإسناد النقض لمثله كونه ذا استحكام مع مقابل الظن والشك، مع غمض النظر عن المتيقن، وأن له استعداداً للبقاء أم لا.

**المطلب الثاني**: أفاد (قده) أن المراد بالنقض في المقام، النقض العملي لا النقض الحقيقي. بيان ذلك:

قد يقال: لا يصح النهي عن النقض (اي نقض اليقين) لأننا لو كنا وكلمة نقض اليقين لربما تم كلام الكفاية من أن النقض نسب الى اليقين، فما هو الموجب لحمل اليقين على المتيقن، لكن الواجب النهي عن النقض (لا تنقض)، فلابد في تحديد المراد الجدي من هذه الفقرة أخذ النهي بعين الاعتبار وهو أنه هل يصح النهي عن النقض إذا كان النقض مسنداً الى اليقين ام لا؟ فلأجل ذلك قال: النهي عن نقض اليقين غير معقول. لأن نقض اليقين ليس باختيار المكلف. إذ نقض اليقين عبارة عن زواله، وزوال اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف، كي يكون ذلك مصححاً للنهي عنه. إذن فلابد أن نفسّر المراد الجدي من هذه الفقرة بما يتناسب مع النهي عن نقض اليقين، فنقول: بما أن نقض اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف فلا يصح نهيه، بينما نقض المتيقن امرٌ اختياري للمكلف، وبالتالي يصح النهي عن نقض المتيقن، بأن يقول: لا تنقض صلاتك، لا تنقض وضوئك، لا تنقض عدالتك بعدالة زيد. فإن نقض المتيقن فعل للمكلف يصح النهي عنه، فبملاحظة قرينة السياق وهي أن النقض ورد منهياً عنه، نقول: إن النقض جداً مسند إلى المتيقن.

ولم يقبل صاحب الكفاية بذلك. وذلك لأمرين:

**أولاً**: كما أن نقض اليقين حقيقة بمعنى إزالته ليس فعلاً للمكلف كي يصح النهي عنه، كذلك نقض المتيقن، فإن نقض المتيقن بمعنى إزالته عن صفحة الوجود ليس بيد المكلف كي يقال إن نقض المتيقن مما يصح النهي عنه، فقد يتيقن المكلف بوجود إنسان، وقد يتيقن بوجود جبل، وقد يتيقن بوجود عرفة ومكة.

**ثانياً:** ان النقض في المقام لا يراد به النقض الحقيقي، كي يقال ان النقض الحقيقي ليس بيد المكلف، وإنما المراد النقض العملي، لا بمعنى التجوّز بكلمة النقض، بمعنى أن كلمة النقض استعملت مجازاً في العمل. وإنما المدعى أن هذه الجملة وهي قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ليست بالمعنى الحقيقي، وإنما بالمعنى الكنائي، أي انه هذه الجملة بأسرها كناية عن معنى آخر، فلا يوجد أي تجوز في الكلمة، وإنما قوله (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم البناء عملاً على بقاء الحكم، فإن كان المتيقن حكماً فليبني على مثله، وإن كان موضوعاً فليبني على بقاء حكمه، فليس المراد بالنهي عن النقض النقض الحقيقي، بمعنى الإزالة، بل الكناية عن التعبد بمثل الحكم السابق، او ببقاء حكم الموضوع.

وبالتالي: اذا كان المراد بالنقض النقض العملي، صح إسناده لنفس اليقين، فكأنه قال: لا تنقض اليقين عملاً. اي ابن عملا على بقاء الحكم السابق.

**المطلب الثالث**: إن قلت: إذا حددنا أن المراد بالنقض النقض العملي، فليس النقض العملي لذات اليقين، بل للمتيقن، لأن ما له أثر عملي يراد ترتيبه وإبقاءه هو المتيقن، كما لو تيقن بعدالة زيد، فعندما يقال: ابق، بمعنى رتّب آثار العدالة لا آثار اليقين، فمن الواضح بلا شبهة أن المستفاد من سياق روايات باب الاستصحاب أن المنظور أثر المتيقن لا أثر نفس اليقين، فإذا كان المراد بالنقض النقض العملي، فهذا قرينة على أن المراد الجدي النهي نقض المتيقن لا نقض اليقين.

**والحمد لله رب العالمين.**

012

**المطلب الثالث:** وهو أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم البناء عملاً على المتيقن السابق، سواءً كان حكماً بالبناء على مثله، أو كان موضوعاً بالبناء على بقاء حكمه.

**وقد يُشكل على ذلك**: بأن المنظور في روايات الاستصحاب جميعاً هو ترتيب آثار المتيقن، لا ترتيب آثار اليقين؛ لأن اليقين لا موضوعية له أصلاً، إذ هو مجرّد واسطة في إحراز المتيقن. فإذا تيقن سابقاً بعدالة زيد، أو حياته، فالمطلوب في باب الاستصحاب بقاءاً ترتيب أثر نفس العدالة، ونفس الحياة، لا ترتيب أثر اليقين بالعدالة، أو اليقين بالحياة، فإن اليقين مجرّد محرز ليس إلا، والمنظور أثر نفس العدالة ونفس الحياة، فبما أن المنظور في روايات الاستصحاب لأثر المتيقن، لا أثر اليقين، كما في قاعدة اليقين، إذن فهذه قرينة على أنّ هناك تجوّزاً في لفظ اليقين بإرادة المتيقن، فقوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشّك)، أي لا تنقض المتيقن عملاً بالشّك. فكيف تجاوزتم ذلك؟ وقلتم: أن الطرف في الإسناد هو نفس اليقين لا المتيقن.

**وقد أجاب عن ذلك بأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** ما ذكره في حاشيته على الرسائل. من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن النهي عن نقض المتيقن، فاليقين لا تجوّز فيه، وطرف الإسناد هو اليقين لا المتيقن، غاية ما في الباب أن هذه العبارة (لا تنقض اليقين بالشك) هي بتمامها كناية عن النهي عن نقض المتيقن من دون تجوّز في لفظ اليقين، ولا إضمار ولا تقدير، فما هو المراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين نفسه، غاية ما في الباب أن هذا المراد الاستعمالي ليس مراداً جديّاً، فإنه كناية عن النهي عن نقض المتيقن.

ولكن حينما التفت بعد ذلك إلى ان الكناية فرع الملازمة العرفية، بأن تكون هناك ملازمة عرفية بين المكني به والمكني عنه، فإذا قيل زيد كثير الرماد، فلابد من وجود ملازمة عرفية بين هذا التعبير وبين الكرم الواقعي. وإلا لا تصح الكناية بأن يقال: زيد كثير القراءة، فإن هذا ليس بينه وبين الكرم ملازمة عرفية، فاذا قلنا بأن الجملة محتفظة بالمراد الاستعمالي وان النهي نهي عن نقض اليقين، غاية ما في الباب أن الجملة بأسرها كناية عن النهي عن نقض المتيقن، لكنه لا ملازمة عرفية بين النهي عن نقض اليقين والنهي عن نقض المتيقن؛ لذلك ذكر وجها آخر في الكفاية. وقال:

**الوجه الثاني:** إذا نظرنا إلى حقيقة اليقين، اي مصداق اليقين المرتسم في النفس، وجدنا أن واقع اليقين ومصداقه متقوم بالآلية والطريقية لمتعلقه، فلما كان واقع اليقين على نحو الآلية والطريقية، سرت هذه الآلية والطريقية عرفاً من المصداق إلى العنوان والمفهوم، لذلك إذا ورد عنوان (اليقين) في لسان دليل، كما اذا قال: اعمل باليقين او ابني على اليقين، فإن العرف ينتقل من ذلك إلى ان المراد الجدي البناء على المتيقن، فالآلية والطريقية هي في المصداق، اي في اليقين الخارجي لا في العنوان، غاية ما في الباب سرت هذه الآلية عرفاً من المصداق الخارجي لعنوانه ولفظه. فلأجل ذلك عندما يقول: (لا تنقض اليقين بالشك)، لا يوجد تجوّز في اللفظ، فإن المراد الاستعمالي على نحو الاستعمال الحقيقي، غاية ما في الباب أنه لّما سرت الآلية من مصداق اليقين إلى عنوان اليقين فهم العرف من هذه الجملة (لا تنقض اليقين بالشك) البناء على ترتيب آثار المتيقن عملاً وبقاءاً. فالوجه المصحح هو سراية الآلية من المصداق على العنوان.

**المطلب الرابع:** **إن قلت:** إنّ الوارد في الرواية النهي عن نقض اليقين بالشك. فإن الرواية لم تنه عن نقض اليقين فقط إنما نهت عن نقض اليقين بالشك، مع أنه لا يُعقل أن يكون الشك ناقضاً لليقين، لأن باب الاستصحاب متقوم بتعلق اليقين بالحدوث، وتعلق الشك بالبقاء، فما تعلّق به الشك غير ما تعلق به اليقين، ومقتضى ذلك أن اليقين بالحدوث ما زال موجوداً حتى بعد وجود الشك في البقاء فان اليقين ما زال موجودا ولم يتنقض، فاذا كان جريان الاستصحاب متقوماً ببقاء اليقين بالحدوث، وعدم ورود الشك عليه لتعلق الشك بجهة أخرى وهي البقاء، إذن فلا يُعقل أن يكون الشك ناقضاً لليقين، فإذا لم يُعقل فكيف صحّ النهي عن نقض اليقين بالشك مع أنه لا يُعقل أن يكون ناقضاً له بحال من الأحوال.

فلو صححنا في المطالب السابقة اسناد النقض إلى اليقين لما فيه من الاستحكام والنفوذ، وصححنا النهي عن النقض، لأن النقض عبارة عن النقض العملي لا الحقيقي بمعنى الإزالة، إلا أن هناك مشكلة أخرى وهي: أن الوارد في الرواية، النهي عن نقض اليقين بالشك، والشك لا يعقل أن يكون ناقضاً لليقين في باب الاستصحاب.

فقد يقال حينئذٍ: هذا مقرّب لمطلب الشيخ، وهو أن النقض مسند للمتيقن لا لليقين، ويتصور أن يكون الشك ناقضاً للمتيقن.

**قلت:** صحيح أن باب الاستصحاب متقوّم ببقاء اليقين بالحدوث إلى حين عروض الشك في البقاء، إلا أنه لما كان المتعلّق لليقين وللشك واحداً بالذات وهو العدالة، الحياة. فلما كان المتعلق واحداً بالذات ألغى العرف التفاوت الزمني بينهما، حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، فإن العرف حيث يرى وحدة المتعلقين ذاتاً، يلغي التفاوت بينهما زمناً. فإذا ألغى العرف التفاوت بينهما زمناً رأى ورود الشك على اليقين، لاتحاد متعلقيهما، فإذا رأى ورود الشك وطروه على اليقين صح أن يقال إن الشك ناقض لليقين، وأنه (لا تنقض الشك) بهذا الشك الطارئ والوارد من غير تجوّز في البين.

**فإن قلت:** إذا دار الامر بين تجوزين، فإيهما أقرب؟ فإن الشيخ الأعظم ذهب إلى تجوز في اللفظ، قال: المراد باليقين المتيقن. فكأنه قال: لا تنقض المتيقن بالشك فيه.

بينما انتم ارتكبتم التجوز في الإسناد لا في اللفظ، وقلتم: المراد الاستعمالي لا تجوز فيه، والنقض المنهي عنه مسند إلى اليقين، غاية ما في الباب ان المراد الجدي من هذه الجملة ليس هو المراد الاستعمالي وهذا تجوز. وأن المراد الجدي هو لزوم البناء عملاً على آثار المتيقن. والأول (التجوز) أقرب، لأنه اسند النقض للمتيقن إذا كان فيه استعداد للبقاء والاستمرار.

**قلت:** الأقربية الموجودة عقلية لا عرفية، أي أن العرف لو عُرض عليه، لم ير أن التجوز الأول اقرب إلى الحقيقة بنحو يوجب صرف الكلام وظهوره على طبقه، وإن كان أقرب استحسانا وعقلاً، ولا يكفي تقديم تجوز على آخر بمجرد الأقربية الاستحسانية.

013

المتحصل من الاختلاف بين تصوير الشيخ الأعظم وتصوير صاحب الكفاية (قده): أن هناك خمس جهات وقع فيها البحث:

**الجهة الأولى:** ما هو المراد من مادة (النقض)؟.

حيث ذهب الشيخ الأعظم إلى أن المعنى الحقيقي لعنوان النقض هو رفع الهيئة الإتصالية. فما لم يكن للشيء هيئة إتصالية فلا يستعمل فيه النقض بالمعنى الحقيقي، فلا يقال: نقضت الزمن. أو: نقضت الخط، وإنما يقال: {نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً}. لأن للغزل هيئة إتصالية.

بينما ذهب الآخوند إلى أن النقض متقابل مع الإبرام تقابل الملكة والعدم، فنقض الشيء مقابل لإبرامه، والإبرام، بمعنى تنفيذ الشيء وتمديده، فكل شيء قمنا بتنفيذه وتمديد بقاءه فهو إبرام، وخلاف ذلك فهو نقض، سواء كان للشيء هيئة إتصالية، أم لم يكن له هيئة إتصالية. لذلك قال الآخوند: أنه لا يصح أن يقال: نقضت الحجر من مكانه، مع أن للحجر هيئة اتصالية بين أجزائه، مع ذلك لا يصح الاستعمال المذكور عرفاً.

فنحن إذا تأملنا بين مبنى الشيخ ومبنى الآخوند، نقول: نعم، كما أفاد المحقق الآخوند، إن نقض الشيء مقابل إبرامه، إلا أن الإبرام فرع قابلية الشيء للإبرام حتى يتصور فيه نقضه، وقابلية الشيء للإبرام فرع كونه ذا اتصال، لأن النقض قطع اتصاله، والإبرام هو عبارة عن تمديده وإيصاله[[89]](#footnote-89)، فلأجل ذلك قد يكون للشيء اتصال بحسب الزمن، فيقال: نقض فلان إقامته، أو جلوسه، بلحاظ أن له إتصالاً بحسب الزمن. أو كان للشيء إتصال تركيبي، كما في الدار والغزل، فإن له اتصالاً تركيبياً بين أجزائه، فلذلك يقال: نقضت الدار أو نقضت الغزل.

وقد يكون للشيء إتصال تعاقدي، أي إتصال مع الآخر، كما في البيعة، والعهد، فإن البيعة والعهد عبارة عن اتصال بين طرفين، لذلك يصح أن يقال: نقضت البيعة أو نقضت العهد.

وقد يكون للشيء إتصال نفساني، كما في اليقين، فإن لليقين إتصالاً بمتعلقه، فلذلك يصح أن يقال: نقضت يقيني بكذا. فقطعته عن متعلقه.

إذن فنحن مع صاحب الكفاية في أنه لا يتقوم عنوان النقض بكون الشيء ذا هيئة إتصالية، بل النقض مقابل الإبرام، لكن الإبرام يتوقف على قابلية الشيء للإبرام، وقابلية الشيء للإبرام بحيثية الإتصال والامتداد كما ذكرنا.

ولذلك لا يصح التعبير بالنقض كما أشار اليه سيد المنتقى (قده) فيما هو منتقض بطبعه، أي ليس له حيثية الاتصال والامتداد. مثلاً: في الزوجية الدائمة يصح أن يقال: نقضت الزوجية بالفسخ والطلاق. أما في الزوجية المنقطعة فإنها بانقضاء وقتها لا تقبل الاتصال، فلا يصح في مثلها أن يقال نقض الزوجية، بل هي منتقضة في ذاتها. ومثلا: الطهارة، حيث إن طهارة المستحاضة تختلف عن طهارة النقية، فطهارة المرأة النقية متصلة، تقبل النقض، أما طهارة المستحاضة فيما لو انتقلت من الصغرى للكبرى، فإن الطهارة قد انتقضت في ذاتها، فلا معنى لأن يقال: نقضت المرأة طهارتها، بل هي منتقضة.

وكذلك الأمر في الملكية، فإن الملكية قد تكون دائمة، كما في اغلب الملكيات، وقد تكون منقطعة كملكية البطن السابق لريع الوقف، فإنها مما تنتقض بمجرد موت ذلك البطن.

بالنتيجة: إنما يصح التعبير بالنقض في مورد قابل للإتصال، كي يكون النقض قطعاً لذلك الإتصال.

**الجهة الثانية:** هل يصح إسناد النقض إلى اليقين على سبيل الإسناد الحقيقي بدون تجوّز؟ أم لا؟

فهنا منع الشيخ الأعظم، قال: ذكرنا أن النقض عبارة عن قطع الهيئة الإتصالية. فإذا كان هذا المعنى هو المعنى الحقيقي، فنقض اليقين ليس بهذا المعنى، إذ ليس لليقين هيئة إتصالية. إذن إما أن يراد بنقض اليقين رفع اليد عن الأمر الثابت؟ أو يراد به مطلق رفع اليد، سواء كان ثابتاً أم لا. وحيث إن الأول (رفع اليد عن الأمر الثابت) أقرب إلى المعنى الحقيقي، تعيّن كونه هو المراد من نقض اليقين.

فإذا كان النقض هنا بمعنى رفع اليد عن الأمر الثابت، لأنه أقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو بنفسه قرينة على أن المراد من اليقين المتيقن ذو الثبات، لا مطلق المتيقن. فحمل النقض على رفع الأمر الثابت صار قرينة على أن المراد باليقين المتيقن الثابت.

وصاحب الكفاية قال: اليقين لا بمعنى المتيقن، ولا يوجد إضمار في البين، بأن يقال: لا تنقض اليقين، يعني لا تنقض متعلق اليقين. فلا تجوّز ولا إضمار، بل اليقين بمعناه، والاستعمال حقيقي للنقض ولليقين، وإنما صحّ إسناد النقض لليقين بمعناه الحقيقي، لما في اليقين من جهة الاستحكام في النفس. فلأن اليقين إذا حصل استحكم على النفس، صحّ إسناد النقض إليه حقيقة.

ونوافق صاحب الكفاية في جهة دون جهة، ونختلف مع الشيخ الأعظم (قده)، فنقول: ليس اليقين بمعنى المتيقن مجازاً، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، ولا حاجة إلى دعوى الإضمار، والسر في ذلك: أن اليقين في روايات الاستصحاب أضيف الى المتيقن، فقال: (إنه على يقين بوضوئه، وليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك)، أو: (فإنه على يقين من طهارته) فأضيف اليقين الى المتيقن. فاذا قلنا بان اليقين بمعنى المتيقن فكيف يتم تركيب الجملة مع إضافة اليقين الى المتيقن؟

كما أنه في روايات الاستصحاب قال: لا تنقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين مثله.

فما هو معنى اليقين في الجملة الثانية، هل هو بمعنى المتيقن؟ فهذا مما لا معنى له، بان يقال: ولكن ينقضه بمتيقن مثله، فان المتيقن ليس نفس السابق. اذن المراد باليقين في الجملة الثانية نفس اليقين، فلو حمل اليقين في الأولى على المتيقن لزم تنافر السياق، إذن بقرينية السياق مع كون اليقين في الجملة الثانية بمعناه لا بمعنى المتيقن يستفاد أن اليقين في الأولى بنفس معناه وليس شيئا آخر.

كما لا معنى أن يقال: لا تنقض يقينك بطهارتك، بمعنى لا تنقض طهارتك المتيقنة بطهارتك.

إذن فما أفيد في كلمات الشيخ الأعظم محل تأمل.

كما أن ما ذكره صاحب الكفاية من أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين كون اليقين ذا استحكام، لا حاجة له. فقد قلنا أن لليقين اتصالاً بمتيقنه، وهذا كاف في صحة إسناد النقض اليه. ويؤكد ذلك أنه في روايات الاستصحاب قال: (ولكن ينقض الشك باليقين). مع أن الشك ليس له استحكام في النفس بطبعه. ومع ذلك أسند النقض اليه، مما يعني أن المصحح لإسناد النقض ليس جهة الاستحكام، بل تعارف في الاستعمالات العربية يقال: نقض الشبهة، مع أن الشبهة لا استحكام لها.

إذن ما ذكره صاحب الكفاية من أن إسناد النقض إلى اليقين إسناد حقيقي بلا تجوّز ولا إضمار. وإن لم نوافق على أن المصحح كون اليقين ذا استحكام.

**الجهة الثالثة:** ما هو المصحح لجهة الناقض الشك؟ حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك). إذ قد يقال بأن اليقين في باب الاستصحاب يقين باقٍ، ولم يزل بالشك، لأنه يقين بالحدوث، واليقين بالحدوث باقٍ حتى بعد طرو الشك في البقاء، إلا أن اليقين بالحدوث لم ينتقض، فإذا كان اليقين بالحدوث لم ينتقض اصلاً في باب الاستصحاب، فكيف يقال بأن الناقض له هو الشك ويقال لا تنقض اليقين بالشك مع ان اليقين باق لم يتنقض، فما هو المصحح لإسناد الناقضية للشك مع بقاء اليقين وجداناً؟

قال صاحب الكفاية، من أنه لما كان متعلق اليقين ومتعلق الشك واحداً بالذات، حيث تيقن بحدوث العدالة، وشك في بقاءها، فالعدالة واحدة لليقين والشك، فوحدة المتعلق بالذات صححت إسناد الناقضية للشك، فقيل: لا تنقض اليقين بالشك، لورود الشك على نفس ما ورد عليه اليقين. وألغى العرف التفاوت الزمني بينهما. صحيح لو كان متعلق اليقين ذو اقتضاء للبقاء لكان نقض اليقين بالشك أقرب مما لو ليس فيه اقتضاء للبقاء، إلا أن هذه الأقربية ثبوتية لا إثباتية، بمعنى أنه إذا كان متعلق اليقين ذا اقتضاء للبقاء كالعدالة والملكية، فالتعبير بناقضية الشك لليقين أقرب مما لو قلنا أن متعلق اليقين ليس له قابلية البقاء كوجود النمل والبق، الا ان هذه مجرد أقربية ثبوتية عقلية، لا أنها أقربية في عالم الظهور بحيث توجب انصراف هذا اللفظ في عالم الظهور وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) الى ما لو كان المتعلق ذا اقتضاء للبقاء.

014

**الجهة الثالثة:** ما عبّر عنه بتحليل الهيئة

، بعد أن فرغ عن تحليل المادة، وهي مادة النقض.

وصل الكلام إلى تحليل الهيئة. وهي النهي عن نقض اليقين بالشك، في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك). لأنه قد يقال أن نقض اليقين لا يعقل أن يكون منهياً عنه. لأن نقض اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف، كي يصح النهي عنه، وإنما نقض اليقين أمر وجداني خارج عن اختيار المكلف، فلا محالة تعلق النهي به قرينة على أن المنظور اليه ليس هو النقض الحقيقي لليقين، وإنما المنظور اليه النقض العملي للمتيقن. فإذا كان المنظور اليه هو النقض العملي للمتيقن، بمعنى رفع اليد عن آثار المتيقن. إذن إنما يصح أن يقال: لا ترفع يدك عن المتيقن ولا تنقضه، إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، واستعداد للاستمرار، وإلا إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء للبقاء فلا يصح عرفاً النهي عن نقضه. فقد يُتخذ هذا قرينة على أن المراد باليقين المتيقن، وأن المراد بالنهي عن نقضه فرض اقتضائه للبقاء والاستمرار.

ولكن صاحب الكفاية يقول: فرق بين مستوى المراد الاستعمالي، ومستوى المراد الجدي. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد أي تصرف لا في اليقين ولا في النقض، فالنقض بمعناه الحقيقي اي الإزالة، واليقين بمعناه الحقيقي وهو الصفة النفسانية، وإسناد النقض إلى اليقين أيضاً لا تجوّز فيه لما في اليقين من جهة الاستحكام. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد تجوّز لا في المادة ولا في الإسناد، إنما هذا التعبير بأسره هو كناية عن معنى آخر، فالكناية كما في علم البيان، بحسب المراد الاستعمالي هي حقيقة؛ إذ لا تجوّز في اللفظ ولا في الإسناد، وإنما بحسب المراد الجدي ليس هناك تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فلأجل ذلك نقول: ألنهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم البناء على ترتيب الآثار على اليقين. إذن فرق بين مطلب الشيخ ومطلب الكفاية، مع أن النتيجة واحدة فإن كليهما متفق على أن المراد الجدي هو ترتيب الآثار، وأن المراد الجدي النقض العملي، غاية في الباب أن صاحب الكفاية يقول: على مستوى المراد الاستعمالي لا تجوّز لا في اللفظ ولا في الإسناد، وإنما النقض العملي مراد جدي مكنيٌّ عنه بالنهي عن نقض نفس اليقين.[[90]](#footnote-90)

بينما الشيخ الأعظم يقول: نفس النهي عن النقض هو قرينة على أن المراد الاستعمالي بنقض اليقين النقض العملي للمتيقن. فلأجل ذلك هما متفقان على أن النهي نهي طريقي وليس نهياً تكليفياً، بمعنى أنه لا يترتب على مخالفة الاستصحاب عقوبة، إذ قد يكون الاستصحاب نفسه مخالفاً للواقع، إنما إن كان الاستصحاب موافقاً للواقع تنجّز الواقع والعقوبة على مخالفته. وإن كان مخالفاً كان المكلف معذوراً، فليس النهي عن النقض العملي نهياً تكليفياً، إنما هو نهي طريقي، بغرض التنجيز أو التعذير، كما إذا قال المولى: العمري وابنه ثقتان فما أديا اليك عني فعني يؤديان. فإن الأمر بخبر العمري ليس امراً تكليفياً بمعنى العقوبة على عدم العمل وإنما هو أمر طريقي بغرض أنه لو كان خبر العمر موافقاً للواقع تنجز الواقع، وإن كان مخالفاً كنت معذوراً، والأمر في المقام كذلك.

ولكن حتى لو سلّمنا مع صاحب الكفاية من أن المراد الاستعمالي خال عن التجوز كما هو الظاهر لا في المادة ولا في الاسناد. إلا أن جعل الجملة كناية عن لزوم البناء عملاً على آثار اليقين، مما لا معيّن له، لأن في المقام مباني عديدة في تحديد المراد الجدي من هذه العبارة. فمنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي النهي الطريقي عن النقض العملي. ومنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي الإرشاد إلى مرجعية اليقين السابق في مقام العمل. كما ذهب اليه السيد الشهيد، من أن المراد الجدي إرشاد لحكم وضعي وهو مرجعية اليقين السابق في مقام العمل. ومنهم من ذهب إلى أن هذا اللسان جعل للعلمية، أي اعتبار المشكوك علماً، وهذا يعني أن الاستصحاب أمارة كما ذهب اليه المحقق النائيني، وسيدنا الخوئي في (الدورة الأصولية الأولى).

ومنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن من أجل التوصل إلى أن الاستصحاب أصل محرز، لاشتمال دليله على التنزيل.

ومنهم من ذهب كسيد المنتقى إلى أن الاستصحاب كسائر الأصول العملية، مجرد جعل للمؤدى، أي لأن الشارع جعل مؤدى الاستصحاب مطابقاً للمتيقن السابق. فنريد ان نقول: أن ما ذكره في الكفاية من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم البناء عملاً على الأثر يحتاج إلى معيّن من بين هذه المباني المختلفة. التي سيأتي مناقشتها.

**الجهة الرابعة**: صاحب الكفاية ومن أجل دفع الدخل عليه أورد إشكالاً:

وهو: إذا كان المكني به هو النهي عن نقض اليقين، فلابدّ أن يكون المكني عنه النهي عن النقض العملي لليقين نفسه لا للمتيقن، حتى يتطابق الكناية مع المكني عنه، فالكناية بحسب المراد الاستعمالي نهي عن نقض نفس اليقين، إذن المكني عنه النهي عن النقض العملي لأثر اليقين. وهذا خلف المقصود في باب الاستصحاب، فإن هذا إنما يتصور لو كان لليقين نفسه آثار.

لكن المقصود في باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن، لا اليقين. إذن فلا يصح جعل هذه الجملة كناية.

**فأجاب:** بأن المنهي عنه جداً نقض آثار اليقين، لا المتيقن، والتطابق بين الكناية والمكني عنه محفوظ، إلا أن اليقين لم يلحظ على نحو الاستقلالية والنفسية، كي تكون الرواية ناظرة لآثار اليقين في نفسه وتخرج عن باب الاستصحاب، بل المراد الجدي النهي عن نقض آثار اليقين الملحوظ على نحو الطريقية والمرآتية لمتعلقه، الذي هو بالنتيجة متّحد مع الشيخ في أن النتيجة ترتيب آثار المتيقن. حيث إن آثار المتيقن بما هو متيقن أثر لليقين الملحوظ على نحو الآلية والمرآتية.

**الجهة الخامسة: فإن قلت:** فما هو المصحح لرؤية عنوان اليقين مجرد طريق للمتيقن؟. فإن الشيخ قال إن هذه الجملة نهي عن النقض العملي لآثار المتيقن، وأنت تقول هي نهي عن النقض العملي لآثار اليقين بما هو ملحوظ على نحو الآلية للمتيقن. فما هو المصحح لرؤية عنوان اليقين مجرد طريق للمتيقن؟

**قال:** المصحح سراية الآلية من المصداق الى المفهوم، أي لما كان عنوان اليقين مشيراً إلى مصداق ذلك المصداق هو مرآة للمتيقن، سرت الآلية من المصداق الخارجي لليقين إلى عنوانه ومفهومه.

ولكن هذا ما وقع محلاً للإشكال من قِبل أغلب الأعلام من بعده.

بيان ذلك: أنّ الآلية والمرآتية لها موردان:

**المورد الأول:** أن يكون الشيء بحقيقته الخارجية متضمناً للمرآتية والطريقية، نظير الظن والشك والعلم، فإن حقائق هذه الصفات هي حقائق طريقية ومرآتية للمتعلق لذلك يقال: عقلت هذه الصفات بمتعلقها علقة الآلية والمرآتية.

بعبارة أخرى: هذه الصفات بالنظر التصديقي هي كيف نفساني. ولكن بالنظر التصوري ترى أنه عين المتعلق، فالشك عين المشكوك والظن عين المظنون والقطع عين المقطوع به.

**المورد الثاني:** علقة العنوان بالمعنون، مثل عنوان شريك الباري أو عنوان اجتماع النقيضين، فإننا إذا قلنا شريك الباري محال، أو شريك الباري ممتنع الوجود. فقد مرّ في المنطق: أن شريك الباري إذا لوحظ بالحمل الشائع فهو صورة مرتسمة في النفس مفهوم من المفاهيم، وإذا لوحظ بالحمل الاولي رؤي انه شيء في الخارج فيحكم عليه بالامتناع، فما هو موضوع الحكم بالامتناع شريك الباري بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع، إذن علقة عنوان شريك الباري بمعنونه علقة الآلية والطريقية.

وبناءاً على ذلك، فبين عنوان اليقين والمتيقن لا هو من المورد الثاني ولا هو من المورد الأول، لا أن عنوان اليقين عنوان للمتيقن، بل عنوان اليقين عنوان لصفة اليقين وليس عنواناً للمتيقن، فليس بينهما علقة العنوان بالمعنون، كي تكون علقة الطريقية، وليس العنوان من المورد الأول، لأن المورد الأول للطريقية هي الحقائق الخارجية، فإن الحقائق الخارجية قد تكون محض الطريقية كحقيقة الظن والشك، وأمّا عنوان اليقين بما هو عنوان فليس هو من الحقائق الطريقية والآلية. إذن سراية الآلية من مصداق اليقين لعنوان اليقين بلا موجب وبلا مقتضي.

يأتي الكلام فيما ذكره المحقق العراقي (ص81، ج1 نهاية الأفكار).

015

ما زال الكلام في التعليق على كلام الكفاية، وأن النهي عن نقض اليقين بالشك كناية عن ترتيب آثار اليقين لما له من الطريقية والمرآتية.

وقد علّق المحقق العراقي (قده) كما في (نهاية الأفكار) على كلام شيخه، بمطلبين: هدم وبناء.

**المطلب الأول:** الملاحظة على كلام شيخه صاحب الكفاية. فقد أفاد عدّة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** إن صاحب الكفاية إذا أخذ اليقين في مقام التكنية مغفولا عنه لأنه ملحوظ على نحو الطريقية المحضة والآلية لمتعلقه، فإذا كان اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك) مجرّد مرآة فقط للمتعلق، فهذا يعني أن ذات اليقين مغفول عنه، وغير منظور إليه، وهذا لا يجتمع مع إرادة الاستصحاب. فإن الاستصحاب متقوم بمرجعية اليقين، بمعنى أن اليقين لوحظ في باب الاستصحاب على نحو الحيثية التعليلية، ولذلك لا يجري استصحاب الشيء بقاءاً ما لم يكن تعلّق به يقينٌ حدوثاً، فمرجعية اليقين ولو على نحو الحيثية التعليلية ملحوظ في باب الاستصحاب لا أنه مغفول عنه بالمرة، وأنه مجرد طريق ومرآة للمتيقن.

**الملاحظة الثانية:** إن صاحب الكفاية في بحث الفارق بين المعنى الإسمي والحرفي، ذكر: أن الاسم والحرف موضوعان بإزاء معنى واحد، غاية الأمر أخذ في الموضوع له نحو الاستعمال، مثلاً: الفرق بين عنون الظرفية وكلمة (في)، مع أن كليهما موضوع بإزاء الظرفية والاحتواء، إلا أن الإسم وهو كلمة (الظرفية) أخذ فيها أنها في مقام الاستعمال تلحظ ثانية في الظرفية على نحو الاستقلال، بينما كلمة (في) أخذ فيها أن تستعمل ثانية في الظرفية على نحو الآلية.

فالفرق بين الاسم وهو الظرفية، و(في)، أنهما في مقام الاستعمال يلحظ الأول على نحو الاستقلال والثاني على نحو الآلية.

فبناءاً على ذلك نقول في المقام: ما هو الفرق بين اليقين وبين (إلى)، فاليقين عبارة عن الجزم في نفسه، و(إلى) عبارة عن الاستطراق والعبرة لشيء آخر، وأما اذا قلنا بمقالة الآخوند من أن اليقين في روايات الاستصحاب لوحظ على نحو الاستطراق المحض، والآلية المحضة لمتعلقه، لم يبق فرق بينه وبين معنى الحرف، أي أن هذا استعمال لليقين على خلاف وضعه من حيث كونه من الأسماء، لا من الحروف.

إلا أن هذه الملاحظة غير واردة، فإن صاحب الكفاية ملتزم بأن اليقين هنا إنما لوحظ على نحو المرآتية لسراية الآلية والمرآتية له من مصداقه وهو اليقين الخارجي. فهو يدّعي ذلك أن اليقين في روايات الاستصحاب مستعمل في الآلية والمرآتية، لقرينة، وهي اقتضاء القرينة المقامية وهي ورود هذه العبارة (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن حجية الاستصحاب، فحيث وردت هذه العبارة كنايةً عن حجية الاستصحاب إذن هذه قرينة على كون اليقين ملحوظاً طريقاً لمتعلقه، إذ الغرض من باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن.

**فإن قلت**: ما هو المصحح للنظر إلى اليقين آلة؟

**قلنا**: سراية الآلية من مصداقه إليه، وهو يلتزم بهذا النقض.

**الملاحظة الثالثة:** دعوى أن الآلية سرت من مصداق اليقين إلى عنوان اليقين، خلاف الفهم العرفي، فإن العرف بأدنى التفات يرى أن لليقين حيثية استقلالية غير طريقيته لمتعلقه، ولذلك قد يؤخذ اليقين في الأدلة على نحو اليقين الموضوعي، إما تمام الموضوع او جزء الموضوع، وأخذه في الأدلة على نحو الموضوعية كلاً أو جزءاً ليس مستنكراً عرفاً، بل يرى أنه على طبق الاستحسان العرفي، مما يشهد على أن سراية الآلية من المصداق للمفهوم أو من المصداق للعنوان، ليست واضحة لدى الذهن العرفي، بحيث تكون مصححاً لرؤية اليقين في روايات الاستصحاب كذلك.

**الملاحظة الرابعة:** إنّ لازم ما ذكر، التدافع، بين ما ذكره على مستوى المراد الاستعمالي، وما ذكره على مستوى المراد الجدي.

**بيان ذلك:** أن صاحب الكفاية على مستوى المراد الاستعمالي، قال إن النقض مسند إلى اليقين، لا بتجوز في لفظ اليقين، ولا بتجوز في الإسناد، وأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين اشتمال اليقين على جهة الاستحكام في النفس والنفوذ في النفس. وهذا يعني أنه على مستوى المراد الاستعمالي لاحظ اليقين استقلالاً، ثم لما جاء على مستوى المراد الجدي، قال (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم ترتيب آثار اليقين، لكن آثار اليقين الملحوظ على نحو الطريقية والآلية لمتعلقه، وبالتالي إذا نظرتم إلى اليقين كناية عن أثره بما هو طريق، لزم من ذلك إغفال حيثية الاستحكام، التي كانت مصححة لإسناد النقض إليه على مستوى المراد الاستعمالي.

وإذا اغفلتم حيثية الاستحكام يرجع السؤال، ما هو المصحح لإسناد النقض اليه؟ فهل المصحح لإسناد النقض اليه ما قاله الشيخ؟ وهو كون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء، وهذا خلف ما يريده الآخوند.

لكن قد يقال: لا تدافع بين اللحاظين، فهناك مقامان نظر إليهما الآخوند: المقام الاول: دفع القرينية التي تشبث بها الشيخ الأعظم، فإن الشيخ الأعظم أفاد: إن ما صح اسناد النقض إلى اليقين لأن المتيقن ذو اقتضاء واستمرار.

فأجاب صاحب الكفاية: إن اسناد النقض الى اليقين ليس قرينة لحاظ المتيقن ذا استعداد للبقاء بحيث يختص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع، بل المصحح للإسناد على مستوى الاستعمال كون اليقين ذا استحكام، فأراد هنا دفع القرينة التي تشبث بها الشيخ.

**المقام الثاني**: لما اختار الآخوند أن هذه العبارة مجرد كناية، وأن المكني عنه لزوم العمل بآثار اليقين.

أشكل عليه: هل تقصد آثار اليقين في نفسه؟ فتخرج الرواية عن باب الاستصحاب؛ لأن المطلوب في باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن.

**أجاب:** بأن لليقين حيثيتين: حيثية كونه جزماً مستحكماً، وهذا مبرر لإسناد النقض إليه. وحيثية كونه طريقاً لمتعلقه اكتسبها العنوان من المصداق، وهذه الحيثية منظورة أيضاً، وبهذه الحيثية صح أن نقول: إن العبارة كناية ترتيب آثار اليقين بما له من طريقية للمتيقن. فلا تدافع بين اللحاظين.

ثم حاول العراقي القول بأنه يمكن الدفاع عن المحقق الخراساني. بأن نقول بالاكتساب المتبادل بين اليقين وبين مصداق اليقين.

**وبيان ذلك**:

إن الاكتساب المتبادل مذكور في الحكمة، وواقع في الأشياء الخارجية، في الحكمة: علقة النفس بقواها الداخلية والخارجية، حيث يقال: اكتسبت القوى من النفس حيثية الوحدة، واكتسبت النفس من القوى حيثية الكثرة، فهذه القوى من ذاكرة ومتخيلة وعاقلة وغيرها، في عين أنها كثير فهي واحدة بوحدة القوة الاقتضائية لنيل الخارج، وهذه النفس في عين أنها وحدة، هي كثير.

لذلك يقال: النفس في مرتبة العاقلة جوهر، والنفس في مرتبة الاحساس جوهر، وفي مرتبة التخيل جوهر، كأن لها مراتب تتحد مع تلك القوى المقومة لتلك المرتبة، كذلك في الاشياء الخارجية كالسراج مع الزجاج، فان الزجاج يكتسب من الزجاج اللمعان والسراج يكتسب من الزجاج لونه،

فلا ضير في المقام أن نقول إن اليقين اكتسب، ومتعلقه قد اكتسب، فاليقين قد اكتسب من المصداق الآلية والمرآتية، والمتعلق اكتسب من اليقين جهة الاستحكام والإبرام، فالمتعلق كالعدالة والحياة، لم يلحظ في نفسه، بل لوحظ بما هو متيقن مستحكم. فحيث اكتسب المتعلق من اليقين جهة الاستحكام اجتمعت الحيثيتان، فيقال: اسند النقض إلى اليقين بما هو مرآة لمتعلق مستحكم، فحافظنا على الحيثيتين، فلا تدافع بين اللحاظين المصححين.[[91]](#footnote-91)

وهذا كما ترى فإن المصحح للتجوز او الكناية الملازمة العرفية الواضحة، وإلا مجرد أن تخيل فكرة جديدة لا يكفي في تصحيح الاستعمال الكنائي.

016

وصل الکلام إلى ما أفاده المحقق العراقي (قده) على مستوى البناء.

حيث أفاد مطالب أربعة، بنى عليها، أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) شامل لجميع آثار اليقين، سواءً كان يقيناً موضوعياً أم طريقياً.

المطلب الأول: إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) كناية، ولهذه الكناية مراد استعمالي، ومراد جدي.

أما المراد الاستعمالي، فهو كما أفاد الآخوند في الكفاية: أن النهي عن النقض اسند إلى اليقين لما في اليقين من النفوذ والاستحكام في النفس، فكون اليقين صفة نافذة مستحكمة هو المصحح لإسناد النقض إليه على مستوى المراد الاستعمالي.

أما على مستوى المراد الجدي، فهنا نختلف عن الآخوند، فنقول: إن هذه العبارة كناية عن البناء العملي على جميع آثار اليقين في باب الاستصحاب وفي غيره، فيشمل اليقين الموضوعي الذي لا ربط له بباب الاستصحاب، ويشمل اليقين الطريقي.

وبيان ذلك: أن اليقين تارة يؤخذ في الموضوع، فيكون حيثية تقييدية للحكم. وتارة هو مجرد طريق لا أكثر، وإلا فالحكم ثابت لموضوعه الواقعي، من دون دخالة لليقين.

واليقين الموضوعي على قسمين: 1ـ قد يكون على نحو الصفتية. 2ـ وقد يكون على نحو الآلية. كما أفيد في بحث حجية القطع. مثلاً: اليقين في باب الاعتقاد مأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية. مثلا: إذا تيقنت بنبوة النبي أو إمامة الإمام فعليك التدين بذلك. فاليقين المأخوذ في الموضوع هنا، أي موضوع لزوم التدين يقين على نحو الصفتية، أي أن وصف اليقين بما هو يقين هو الدخيل، ولذلك لما يصح تنزيل الشك منزلته، بالإتفاق. فلا يصح قيام الاستصحاب مقامه، لأن الاستصحاب عبارة عن تنزيل الشك منزلة اليقين بقاءاً. فإذا كان اليقين ملحوظاً على نحو الصفتية، فلا يعقل قيام الشك بقاءاً مقامه، فهذا خلف النظر اليه على نحو الصفتية.

واليقين الموضوعي على نحو الآلية هو الملحوظ في باب الفروع والأحكام، سواءً كان تمام الموضوع، أم جزء الموضوع.

مثلاً: إذا قال المولى: إذا تيقنت بكون الصلاة نهارية وتيقنت بأن حكم النهارية الإخفات فيجب عليك الإخفات، فهنا اليقين أخذ تمام الموضوع، فإن وجوب الإخفات دائر مدار اليقين بالصلاة وبالحكم. وهذا يقين آلي، إذ ليس صفة اليقين بما هو، مأخوذة في الموضوع، وإنما المأخوذ في الموضوع جهة الإحراز التي هي تشمل اليقين وغيره. أو كان اليقين جزء الموضوع، كما إذا قال: إذا تيقنت بالحادثة فاشهد عليها. فإنه لا تتم الشهادة إلا مع إحراز ما يشهد عليه، وإن كان الإحراز جزءا من الموضوع، أي أن موضوع نفوذ الشهادة، الواقع المحرز، لا الإحراز فقط، فاليقين جزء الموضوع؛ ولذلك لو تبين خطأ ذلك الإحراز، فإنه لا عبرة بالشهادة، إذ الواقع جزء من الموضوع. ففي مثل هذا الفرض أي إذا كان اليقين موضوعياً على نحو الآلية والمرآتية، سواء كان تمام الموضوع أو جزء الموضوع، فيصح تنزيل الشك بقاءاً منزلته. واليقين الطريقي الذي لم يؤخذ في الموضوع أصلاً، كما إذا تقين بحياة زيد، أو عدالته، فإن المناط في ترتب الأثر نفس العدالة والحياة، لا اليقين بهما.

فيقول العراقي: أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، كناية عن لزوم ترتيب آثار اليقين، سواء كان يقيناً طريقياً، كما في باب الاستصحاب، أو يقيناً موضوعياً، سواءً كان الموضوعي تمام الموضوع أم جزء الموضوع. فإنه على أية حالة على المكلف ترتيب أثره بقاءاً. فما هو المصحح لذلك؟

فيقول: المصحح لذلك أن اليقين تارة يتعلق بقضية نفسية، لا تستتبع عملاً، كما لو تيقن الإنسان بأن بين الشمس والأرض مئة وثمانية وأربعين كيلو متر، فإنها قضية لا تستتبع عملا فهي خارجة عن دائرة التنزيل الشرعي، وأما إذا تعلق اليقين بقضية عملية فإن لليقين حيثية الاستتباع للعمل، إذ لولا اليقين لما حصل العمل، فالشارع يقول: (لا تنقض اليقين بالشك) أي رتّب كل أثر في كلّ مورد يكون اليقين مستتبعاً لذلك الأثر. فحصل التناسب بين الكناية والمكني عنه، فإن الكناية بحسب المراد الاستعمالي نهي عن نقض نفس اليقين، أي أن اليقين بحسب المراد الاستعمالي لوحظ على نحو الاستقلال، فكذلك المكني عنه هو لزوم البناء عملاً على آثار نفس اليقين، كان اليقين موضوعياً أو طريقياً، أو تمام الموضوع أو جزء الموضوع. فبحسب مختاره حصل التناسق في الكناية بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي.

بينما على مختار الشيخ الأعظم الذي اعتبر اليقين بمعنى المتيقن، فلم يلحظ اليقين حتى على مستوى المراد الاستعمالي. أو على مبنى الشيخ الآخوند الذي عندما جاء للمراد الاستعمالي قال ان اليقين ملحوظ على نحو الاستقلال، وعندما جاء للمراد الجدي قال النهي عن نقض اليقين الطريقي إلى متعلقه. فلاحظه على نحو الطريقية للمتعلق، فلم يحصل تناسب بين المراد الاستعمالي والجدي على مبنييهما.

المطلب الثاني: قال أن حجتنا أن الاصل في العناوين الموضوعية، فالأصل في كل عنوان يؤخذ موضوعاً لحكم هو لحاظه على نحو الاستقلالية والموضوعية، وأما دعوى أنه مجرد مرآة للمتيقن فهذا يتنافى مع الأصل الأولي وهو ظهور العناوين في النفسية والموضوعية إذا أخذت في لسان الدليل، ويحتاج إلى قرينة واضحة وليست موجودة.

المطلب الثالث: ما هي الثمرة بين مسلكه وبين مسلك العلمين قبله؟

قال: على مسلكنا من العموم، فسوف يتضح قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، لأننا لاحظنا اليقين على نحو الاستقلال والموضوعية. فسوف يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. مثلاً: تيقن بالحدث ثم شك، يستطيع بناءاً على الاستصحاب أن يشهد، لأنه ما دام اليقين في باب الاستصحاب ملحوظاً على نحو الموضوعية، إذن يقوم اليقين الاستصحابي مقام القطع الموضوعي، كما يقوم مقام القطع الطريقي، كما في باب الأمارات.

فالفرق بين مسلكنا ومسلك العلمين، أنه على مسلك العلمين لا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، ففي كل حكم كان القطع موضوعاً له لا يقوم الاستصحاب مقامه. نعم، يقوم الاستصحاب مقام الأمارة، لأن اليقين في باب الأمارات طريقي، لا خصوصية له، وإنما الخصوصية للواقع. لكنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

ثم قال[[92]](#footnote-92): ومن العجب من بعض الأعاظم أنه من جهة تبنى مسلك الشيخ، وهو أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لوحظ عنواناً للمتيقن، ولم يلحظ على نحو الاستقلالية، ومع ذلك قال بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي، فكيف يلتئمان؟. هذه الاثر الاول.

الأثر الثاني: على مسلكنا يصلح الاستصحاب أن يكون غاية للأصول التي أخذ العلم غايةً لها. مثلاً: أصالة الحل: (كل شيء لكل حلال حتى تعلم)، فأخذ العلم غاية للأصل. أو أصالة الطهارة: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر)، فأخذ العلم غايةً.

فهل العلم هنا يحل محله اليقين الاستصحابي، فيكون الاستصحاب حاكماً على دليل أصالة الحل أو دليل أصالة الطهارة، لأنه يوسّع العلم الذي أخذ غاية لها لما يشمل اليقين الاستصحابي.

على مبنانا واضح، لكن على مبنى الاعلام من ان اليقين لا موضوعية له، لا وجه لقيام الاستصحاب مقام غاية الأصول.

ولذلك التجأ المحقق الآخوند إلى دعوى الورود لا الحكومة، لأنه فسّر العلم في هذه النصوص بالعلم ولو بالحكم الظاهري.

بيان ذلك: إذا قال: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، فما هو المقصود تعلم أنه حرام؟ قال الآخوند: يعني حتى تعلم أنه حرام بحرمة واقعية أو بحرمة ظاهرية، فالغاية العلم بمطلق الحرمة ولو بحرمة ظاهرية، فبما أن الغاية العلم بمطلق الحرمة ولو ظاهرية والاستصحاب علم بحكم ظاهري قام مقام العلم هنا في الغاية، وهذا القيام على نحو الورود، لأن الاستصحاب مصداق حقيقي للعلم بالحكم الظاهري.

لكن هذا خلاف الظاهر، فإن ظاهر الرواية كل شيء لكل حلال ظاهراً حتى تعلم أنه حرام واقعاً.

فإن هذا هو الذي ينسجم بين الغاية والمغيّا، إذ لا معنى ان يقال كل شيء لك حلال ظاهراً حتى تعلم بحرمته ولو ظاهراً، إذ لا يصلح العلم بحكم ظاهري آخر غاية للحكم بالحلية.

وإنما الذي يصلح غاية للحكم بالحلية العلم بالحرمة الواقعية، فلا وجه لدعوى أن الغاية العلم بأي حرمة بل العلم بالحرمة الواقعية، وبالتالي فالاستصحاب لا يقوم مقام هذه الغاية على نحو الحكومة إلا إذا لوحظ اليقين في باب الاستصحاب على نحو الموضوعية

017

**المطلب الرابع:** ما هو الجامع بين اليقين الموضوعي، واليقين الطريقي؟

فإننا إذا التزمنا أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، شامل لليقين الموضوعي، واليقين الطريقي، فما هو الجامع بينهما؟

فإن هنا إشكالاً قد يورد على كلام المحقق، وهو: أن لازم الجمع بين اليقينين الجمع بين اللحاظين الاستقلالي والآلي، والسر في ذلك: أن اليقين الموضوعي ملحوظ في دليل الحكم على نحو الاستقلالية، فإذا قال المولى: إذا تيقنت بالحادثة فاشهد عليها. فإن اليقين مأخوذ في الموضوع، وملحوظ على نحو الاستقلالية. بينما إذا قال المولى: إذا تيقنت بدخول الزوال فصلِّ. فإن اليقين هنا لا دخل له في الموضوع، إذ أن موضوع وجوب الصلاة نفس الزوال لا اليقين به، فاليقين هنا ملحوظ على نحو الآلية، والمرآتية.

وبناءاً على ذلك فإذا جمع المولى في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بين القسم الأول وهو الموضوعي، والقسم الثاني وهو الآلي، لزم من ذلك الجمع بين اللحاظ الاستقلالي، واللحاظ الآلي في دليل واحد ونظر واحد، وهو إن لم يكن محالاً فلا أقل من أنه خلاف الظاهر. فلأجل ذلك كيف صار المحقق (قده) إلى الجمع بين اليقين الموضوعي والطريقي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)؟.

**فأجاب (قده):** بأنه هناك فرقاً بين نسبة اليقين إلى الحكم، وبين نسبة اليقين إلى عمل المكلف. فإننا إذا لاحظنا النسبة بين اليقين والحكم الشرعي، وجدنا أن اليقين على قسمين: إذ قد يكون اليقين مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، نحو (إذا تيقنت فاشهد)، وهذا ملحوظ باللحاظ الاستقلالي.

وقد لا يكون مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، وإنما هو مجرد محرز له لا أكثر. كما إذا قال: إذا تيقنت بالعدالة فصلِّ خلفه. وهذا ملحوظ على نحو الآلية، فانقسام اليقين إلى الاستقلالي والآلي إنما هو بلحاظ نسبته إلى الحكم الشرعي، وهذا ليس منظوراً للمحقق العراقي.

وأما إذا نسبنا اليقين إلى عمل المكلف وحركته، لا إلى الحكم الشرعي، فاليقين على أية حال مستتبع للعمل. سواءً أخذ موضوعاً للحكم الشرعي، أم أخذ محرزاً للحكم الشرعي. فإنه ما دام قد تعلّق بحكم شرعي فهو مستتبع لعمل المكلف على ضوء ما تيقن به. إذن فالجامع بين اليقين الموضوعي، واليقين الطريقي ليس هو اليقين بالحكم، كي يقال: إن اليقين بالحكم تارة ملحوظ استقلالاً، وأخرى ملحوظ آلياً، فالجمع بينهما جمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي وهو غير ممكن، بل نقول: إن الجمع بين الجامع بين اليقينين الموضوعي والآلي هو عنوان (ما يستتبع العمل)، فاليقين من جهة استتباعه لعمل المكلف جامع عرفي بينهما. فإن المكلف سواء تيقن بموضوع الحكم كما لو تيقن بكون الصلاة جهريةً استتبع العمل، وهو الجهل في الصلاة، أو كان مجرد طريق إلى الحكم لا أكثر، كما إذا تيقن بدخول الفجر فإنه يستتبع صلاة الفجر، فحيث يوجد جامع بين اليقينين وهو ما يستتبع العمل فهو الملحوظ في قوله (لا تنقض اليقين بالشك). أي لا ترفع يدك عن اليقين المستتبع للعمل بالشك.

وحينئذٍ لا يلزم جمع بين لحاظين. وتكون هذه الفقرة شاملة لباب الاستصحاب وغيره.

**ولكن، عند التأمل فيما أفيد، نذكر أمرين:**

**الأمر الأول:** إن المباني في باب الاستصحاب ثلاثة:

**المبنى الأول:** أن اليقين لا دخل له في الاستصحاب أصلاً. ولو على نحو المحرزية، وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده)، وذكر أنه مستفاد من كلمات العراقي، حيث إن العراقي في (ص66، ج4، نهاية الأفكار) استدل بصحيحة عبد الله ابن سنان على الاستصحاب، (سأله أبي وأنا حاضر، قال إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فاغسله وأصلي؟ قال (ع): صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)[[93]](#footnote-93).

فقد أفاد العراقي أن الرواية من أدلة الاستصحاب، لا من أدلة قاعدة الطهارة، إذ لو كان منظور الرواية قاعدة الطهارة لاكتفى الإمام بعدم العلم بالنجاسة، فكل ما لم تعلم بتقذره فهو طاهر، إلا أن الإمام علّل الصلاة فيه دون تطهير بأنك أعرته إياه وهو طاهر. فظاهر التعليل أن منشأ البناء على طهارته سبق الطهارة، لا مجرّد عدم العلم بالنجاسة، فبما أن العلة سبق الطهارة، إذن فالراوية من أدلة الاستصحاب.

وهنا عقّب السيد الشهيد التي قال هي من أجود أدلة الاستصحاب: أنه لا يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة، بل المعتبر فيه نفس الحالة السابقة، لا اليقين بها. حيث إن الإمام علل البناء على الطهارة بسبق الطهارة لا باليقين بحدوث الطهارة، وهذا يعني أن اليقين في باب الاستصحاب لا دخل له أبداً، حتى على نحو المحرزية، بل نفس الحالة السابقة مناط للبقاء عليها.

**المبنى الثاني**: أن اليقين دخيل، لكن لا لموضوعية لليقين، بل ما هو محرز، فالدخيل هو طبيعي الإحراز، سواءً أحرز الحالة السابقة باليقين، أو بالأمارة. فلو أخبره ثقة بعدالة زيد ثم شك في بقاءها أجرى الاستصحاب، بل عمم بعضهم حتى للأصل المحرز، كما لو افترضنا أن المكلف شكَّ هل أن ثوبه طاهر أم لا؟ فبنى على طهارته بأصالة الطهارة، لا باليقين ولا بالأمارة. ثم بعد يوم تقاطر عليه شيء فشك، هل أن تلك الطهارة التي أثبتها بأصالة الطهارة باقية أم لا؟ أجرى الاستصحاب. فالدخيل في جريان الاستصحاب طبيعي الإحراز. ولذلك يقال: إن اليقين في باب الاستصحاب طريقي. وهذا هو المبنى المعروف، وقد قلنا في عرض أدلة الاستصحاب أن من أقوى الأدلة البناء العقلائي، والبناء العقلائي قائم على أن مناط جريان الاستصحاب إحراز الحالة السابقة، وأن قوله في النصوص (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد إرشاد إلى هذه القاعدة العقلائية، فلا يستفاد من هذه النصوص أكثر مما عليه العقلاء من أن اليقين محرز.

**المبنى الثالث:** ما يتوهم من كلام العراقي هنا، ان اليقين بما هو يقين بخصوصيته دخيل في الاستصحاب. لكنه على أية حال ليس حيثية تقييدية، وإنما حيثية تعليلية. وبعبارة الآخوند في تحديد موضوع العلم في الكفاية: واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض. أي أن اليقين لم يؤخذ في الموضوع، فليس هو تمام الموضوع ولا جزء الموضوع، إذ من الواضح أن اليقين بعدالة الإمام ليس جزءاً من الموضوع، ولكن اليقين بعدالة الإمام سابقاً واسطةٌ في حجية الاستصحاب في حق المكلف. فعلى هذا المبنى ذهب المحقق العراقي إلى أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، يشمل اليقين الموضوعي، واليقين الاستصحابي، لأن اليقين في باب الاستصحاب دخيل بما هو يقين.

**الأمر الثاني:** بناءاً على ما ذكر نقول لا يوجد جامع عرفي بين اليقين الموضوعي واليقين الطريقي.

أما بلحاظ اليقين بالحكم فقد سلّم بذلك المحقق العراقي، وقال: إن اليقين بالحكم الشرعي لا يصلح جامعاً، لأن اليقين بالحكم الشرعي قد يكون على نحو الاستقلالية وقد يكون على نحو الآلية ولا جامع بينهما. وأما كون الجامع ما ذكره وهو اليقين المستتبع للعمل، فقد أفيد في بحث حجية القطع أن اليقين بنفسه لا يستتبع العمل، إنما يستتبع العمل بالواسطة، وهي حكم العقل بالمنجزية، فإن اليقين إذا تعلق بموضوع حكم أو تعلق بحكم حكم العقل بمنجزيته ذلك الحكم، وفي طول حكم العقل بالمنجزية، يقع استتباع العمل من جهة ما يسمى بحكم العقل العملي، لا أن اليقين هو المستتبع للعمل.

فإذا كان منشأ استتباع العمل حكم العقل بالمنجزية رجعنا إلى الإشكال مرة أخرى، فإن العقل تارة يحكم بالمنجزية، لموضوعية في اليقين، كما في قسم اليقين الموضوعي، وتارة يحكم بالمنجزية لا لدخل في اليقين، بل لأجل الواقع الذي لو انكشف بغير اليقين لحكم العقل أيضاً بالمنجزية.

فما دام استتباع العمل ليس دائراً مدار اليقين، وإنما يدور مدار حكم العقل بالمنجزية الذي قد ينشأ من طبيعي الإحراز من دون خصوصية لليقين. فرجع الإشكال مرة أخرى: إن الجمع بين اليقين الموضوعي واليقين الطريقي، في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، إن كان لأجل عنوان اليقين فالمفروض انه ليس بجامع، وإن كان لأجل ما يستتبع العمل، ولو لم يكن عن يقين، فهذا لا يصلح جامعاً مع اليقين الموضوعي.

والنتيجة: أن ما أفيد من مبنى لدى العراقي محل تأمل.

وتعجبه من النائيني في غير محله وهو النائيني كيف يقول من جهة ان اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بمعنى المتيقن، وفي نفس الوقت يقول إن الاستصحاب قائم مقام القطع الموضوعي، لأن النائيني يرى الاستصحاب أمارة، لا لأجل كلمة اليقين، بل يرى أن مفاد دليل الاستصحاب في قوله (اليقين لا ينقض بالشك ولا يدخله الشك وإنما ينقض الشك باليقين) ظاهر في جعل العلمية للاستصحاب، وهذا ظاهر لسان جعل الامارة. فإذا كان الاستصحاب امارة قام مقام اليقين الموضوعي.**.**

018

الوجه الثالث: من وجوه التفصيل بين مورد الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع فيجري.

وهو: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول، ج4، ص374).

وبيان ما اُفيد يعتمد على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن هناك فرقاً لغوياً بين عنوان اليقين، وعنوان العلم والقطع. فإن عنوان العلم والقطع عندما يُطلقان يُراد بهما ما قابل الظن والشك، فيقال فلان له علم أو ذو علم، فإن المتبادر منه عرفاً أن للواقع انكشافاً في نفسه وليس على سبيل الظن أو الشك. بينما عنوان اليقين متضمن بحسب الاستعمالات العربية لحيثيتين:

الأولى: أن عنوان اليقين طريق للمتيقن. لا كما ذكر البعض من أن الآلية تسري من مصداق اليقين لعنوان اليقين، كما ذكر ذلك في الكفاية؛ بل لأن الاستعمالات العربية لعنوان اليقين لوحظ فيها مرآتية اليقين للمتيقن، وهذه الجهة (مرآتية اليقين للمتيقن) وإن كانت موجودةً تكويناً في مصداق القطع، وفي مصداق العلم، إلا أن عنوان العلم وعنوان القطع إذا أطلق لم تكن الجهة المتبادر إليها حين إطلاق هذين العنوانين إلا الإنكشاف مقابل الظن والشك، لا أن جهة الطريقية والآلية متبادرة، بخلاف عنوان اليقين، فإن جهة الآلية والطريقية واضحة حين إطلاق العنوان.

الثانية: إن اليقين يقتضي بطبعه المحركية والاستتباع العملي على وفق ما يقتضيه المتيقن، وهذه الحيثية متفرعة على الحيثية الأولى، فحيث كان اليقين منصرفاً إلى مرآتية النحوين متيقن، فحينئذٍ إن كان المتيقن من القضايا التكوينية كما لو تيقن أن الشمس أكبر من المريخ، فليس في اليقين اقتضاء لشيء. وأما إذا تعلق اليقين بمتيقن ذي عمل، كان في اليقين بطبعه اقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه المتيقن من عمل.

فإذا تيقن بوجوب صلاة الظهر ليقينه بدخول الزوال، فقد تيقن بقضية ذات عمل، وهو الوجوب، فلليقين اقتضاء الجري على طبق ما يقتضيه الوجوب من عمل، بلحاظ آلية اليقين للمتيقن.

المقدمة الثانية: إن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين في روايات الاستصحاب، حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك)، ليس ما في كلمات الشيخ الأعظم من أن المراد من اليقين المتيقن، فهذا من الأغلاط، وإنما المصحح لإسناد النقض لليقين هو الحيثية الثانية التي ذكرناها في المقدمة الأولى، وهي: اقتضاء طبع اليقين الجري العملي على ما يقتضيه المتيقن من عمل.

ولأجل ذلك فنفس اسناد النقض إلى اليقين بلحاظ هذه الحيثية، دالٌّ بالدلالة الإلتزامية على أن المتيقن ذو اقتضاء للبقاء، إذ لو لم يكن المتيقن ذا اقتضاء للبقاء لم يكن ذا اقتضاء للعمل، فما ليس فيه اقتضاء البقاء ليس فيه اقتضاء العمل، وإذا لم يكن للمتيقن اقتضاء العمل لم يكن لليقين أيضاً اقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه المتيقن من العمل. فلا يصح إسناد النقض إليه.

فلو فرضنا أنه تيقن بأن له خيار الغبن، حيث التفت إلى أنه مغبون فتيقن أن له خيار الغبن، ولكن بعد يوم من عدم استخدامه للخيار التفت إلى أن خيار الغبن أساساً هل فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار أم لا؟ فهنا اصل المتيقن وهو خيار الغبن بعد مضي فترة يمكن اعماله فيها لا يقتضي عمل على طبقه، أو مشكوك الاقتضاء، فاذا كان المتيقن مما لا اقتضاء أو مشكوك الاقتضاء، إذن فاليقين به أيضاً فاقد للاقتضاء على طبق ما يقتضيه المتيقن، أو مشكوك الاقتضاء للعمل على ما يقتضيه المتيقن.

وبالتالي لا يصح إسناد النقض إليه عرفاً لاحتمال انتقاضه من أصله. فهذا هو الوجه في إسناد النقض إلى اليقين. وهو الوجه في التفصيل بين عنوان اليقين، وعنوان القطع والعلم. حيث لا يصح عرفاً أن يقال: لا تنقض القطع، أو لا تنقض العلم. وهو الوجه في التفصيل بين موارد الشك في الرافع، فيجري الاستصحاب، لأن اليقين حينئذٍ يصح إسناد النقض إليه، وبين موارد الشك في المقتضي، في أصل الاقتضاء، فلا يجري الاستصحاب، لعدم صحة إسناد النقض إلى اليقين.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: المناقشة في المقدمة الأولى، وهي دعوى أن اليقين متضمن عرفاً حيثية الاستتباع واقتضاء الجري العملي على طبق ما يقتضيه المتيقن.

فإنه كما ذكرنا أمس لا فرق في هذه الجهة بين القطع والعلم واليقين في أن انكشاف الواقع إذا كان الواقع قضية عملية كان الانكشاف موضوعاً لحكم العقل، وحكم العقل بتنجز الواقع يعني الجري العملي على وفق الواقع المتنجز.

فالحيثية التي تقتضي بالواسطة الجري العملي حيثية الانشكاف المشتركة بين اليقين والعلم والقطع.

نعم، لا يبعد كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) أن في اليقين حيثية أخرى وهي حيثية الثبات والاستقرار، وذلك لما ورد لغةً: (يقن الماء) أي ثبت واستكان. فبملاحظة هذه المادة من أن مادة اليقين تعني الثبات والاستكانة، يحصل فرق بين اليقين والقطع، بين اليقين والعلم، إذ ربما يكون العلم والقطع سريع الزوال، بينما اليقين لا يطلق عرفاً على سريع الزوال وإن كان انكشافا للواقع بل يطلق على الانكشاف الثابت، لكن هذا لا يصلح فرقاً في المقام، أي في روايات الاستصحاب بحيث يشكل وجهاً للتفصيل بين مورد الشك في المقتضي والشك في الرافع.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكر، فإن هذه الجهة هل هي منظورة في باب الاستصحاب أم لا؟ فلنفترض جدلاً أن اليقين ذو حيثية للاقتضاء نحو الجري العملي، لكن هل هي ملحوظة في باب الاستصحاب بحيث تكون مصححاً لإسناد النقض إليه، أم لا؟

فقد يقال: إن ما ورد في باب الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك)، ولم يقل: لا تنقض اليقين. فجعلَ الناقض لليقين الشك، ونهى عن نقضه به، فلابد أن نصب البحث فيما هو المصحح لوصف الشك بناقضية اليقين والنهي عنه، وهذا ما أشار إليه الآخوند حيث قال: لما كان اليقين والشك متحدين في المتعلق، وكون اليقين بالحدوث والشك في البقاء ملغى عرفاً، فلأجل أن العرف يلغي اختلاف زمن اليقين عن زمن الشك، ويراهما متحدين في المتعلق، كان ذلك مصححاً لإسناد النقض للشك بلحاظ اليقين، فقيل: لا تنقض هذا اليقين بهذا الشك. فمع وضوح هذه القضية وصحة إسناد النقض للشك بلحاظ اليقين، فكون اليقين ذا جهة تصحح إسناد النقض إليه في حد ذاته مع غمض النظر عن الشك، لا يعني أنها ملحوظ في روايات الاستصحاب، كي تكون وجهاً للتفصيل بين مورد الشك في الرافع، ومورد الشك في المقتضي.

ثالثاً: المفروض انه في روايات قاعدة اليقين، ورد هذا التعبير أيضاً. ففي حديث الأربعمائة الذي سلّم الشيخ والنائيني دلالته على قاعدة اليقين، قال: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين).

مع أن قاعدة اليقين لم يلحظ فيها أن المتيقن ذو اقتضاء للبقاء أم لا. بل أن اليقين فيها قد زال تكويناً، لأن الشك فيها شك في الحدوث، ومع ذلك عبّر الإمام بـ(لا ينقض الشك اليقين)، مما يعني أن الجهة التي أطيل فيها الكلام في (فوائد الأصول) لجعلها وجهاً للتفصيل غير منظورة، أو لا أقل لم يحرز النظر إليها. يأتي الكلام فيما ذكره سيد المنتقى من وجه رابع للتفصيل الذي افاده الشيخ الأعظم.

019

وصل الكلام إلى ما ذكره سيد المنتقى من وجه في التفصيل بين مورد الشك في المقتضي، والشك في الرافع. وبيان ذلك بذكر مطالب أربعة تعرض إليها:

**المطلب الأول:** حول مادة النقض. حيث أفاد أن النقض عرفاً هو عبارة عن رفع المركّب للأجزاء كنقض الدار بمعنى هدمها، ونقض العظم بمعنى كسره، ونقض الحبل ونقض الغزل. فإن النقض في هذه الموارد بمعنى تشتيت أجزاء المركب، ورفع هذه الهيئة الإتصالية. ولأجل ذلك فإن استعمال النقض فيما ليس له هيئة تركيبية استعمال مجازي.

مثلاً: نقض الحكم أو نقض البيعة، أو نقض العهد، أو نقض اليمين، فإن هذه العناوين ليست ذا أجزاء كي يكون نقضها حقيقياً، وإنما المصحح لإسناد النقض إليها أنها ذات وجود تدريجي، فبلحاظ هذا الوجود التدريجي كأن لها هيئة تركيبية ذات أجزاء متصلة بلحاظ آنات الزمان، فيقال: لقطع الإتصال بين الأجزاء المقدرة، والأجزاء السابقة أنه نقض، وإلا فليس بنقض، إذ ليس لها أجزاء في المستقبل بالفعل كي ترفع وتنقض، إنما قطع الاستمرار عُبّر عنه بالنقض.

ولأجل ذلك يقال: إن النقض والإبرام في عرض واحد، بمعنى أنه لا يُشترط في صدق النقض للشيء أن يكون الشيء مبرماً في السابق، كي يرد النقض على الإبرام، وإنما يعتبر في نقض الشيء أن يكون قابلاً للإبرام لا أنه مبرم بالفعل، فالشيء القابل للإبرام يرد عليه النقض والإبرام في عرض واحد، مثلاً: إذا قام صفٌ من الجماعة، فإن خرق الصف يُعدُّ نقضاً سواءً كان وجود الصف محكماً أم كان وجود الصف متزلزلاً، فإن المصحح لإسناد النقض إليه أن الصف قابل للإبرام، وإن لم يكن مبرماً محكماً بالفعل.

**المطلب الثاني:** أن النقض إذا اسند إلى اليقين مع غمض النظر عن باب الاستصحاب، هل أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين حيثية في اليقين، أم لا؟ فقد أفاد (قده) أن المتيقن أي متعلق اليقين على نوعين:

إذ تارة ينتقض بانقضاء أمده، وتارة لا ينتقض إلا بوجود الرافع.

وهذا هو الفرق بين الزوجية المنقطعة، والزوجية الدائمة. فإن الزوجية المنقطعة تنقضي بانتهاء أمدها، وإذا انتهى الأمد لا يقال نقضت الزوجية، بل هي انتقضت بذاتها لانقضاء أمدها.

بينما الزوجية الدائمة لولا الرافع من الفسخ أو الطلاق، فإنها تقتضي البقاء والاستمرار، لذلك يصح أن يقال: نقضت الزوجية بالطلاق، إذ لولاه لكانت مستمرة.

وهذا هو الفرق بين الطهارة الحقيقية والطهارة الحدثية.

مثلاً: طهارة المستحاضة، طهارة حدثية، حيث إن طهارة المستحاضة الكبرى تنقضي بمجرد أن يأتي وقت الفريضة اللاحقة، فهي مما ينقضي بذاته، بانقضاء أمده، بخلاف الطهارة الحقيقية. كالطهارة الناشئة عن الوضوء أو غسل الجنابة، فإنها لا تنقضي لولا الرافع من أحد النواقض. لذلك يُعبّر عن الروافع أنها نواقض، لأن الطهارة ذات اقتضاء للبقاء لولا الرافع.

فإذا اتضح لنا أن المتيقن على نوعين: 1ـ ينقضي بذاته. 2ـ نوع لا ينتقض إلا برافع.

فبما أن اليقين بالنظر العرفي تابع للمتيقن، لأن اليقين من الصفات الإضافية ذات التعلّق، فاليقين يُطلق إذا كان هناك متيقن، فحيث إن اليقين تبع للمتيقن والمتيقن على نوعين، قد ينقضي بذاته، وقد لا ينتقض إلا برافع، صح حينئذٍ إسناد النقض إلى اليقين، لا لذاته، بل لتبعيه لمتيقن يقتضي البقاء والاستمرار لولا الرافع. وهذا يعني أن قوله (ع) في روايات الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك). ظهور هذه الروايات في نظرها لمورد الشك في الرافع، مع إحراز اقتضاء البقاء. حيث إن المصحح لإسناد النقض لليقين هو كون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء، وإلا فلا نقض، بل هناك انتقاض بالذات.

والقرينة المؤكدة على ذلك: إذا شككنا في البقاء، فتارة يكون منشأ الشك في البقاء الشك في الاقتضاء، والاستعداد، مثلاً: نشك في بقاء البق بعد يومين من تولده، والشك في البقاء حينئذٍ لأجل الشك في الاستعداد للبقاء، لا يصلح أن يعبّر عنه بأنه ناقض، لأننا نجزم بعدم الناقض. أي أن الشك في الاستعداد للبقاء مساوق للجزم بعدم الناقض، لأنه لا يخلو الحال إما أنه قد انقضى واقعاً فلا يوجد ناقض بل هو الذي اضاف، وإنما هو باقٍ واقعا فليس هناك نقض، إذن في حال الشك في الاستعداد للبقاء نقطع بعدم النقض حيث ان المشكوك اما انتقض بذاته أو لا ناقض له.

فمع الجزم بعد النقض كيف ينهى عن نقضه ونحن نجزم بعدم نقضه، إما لانتقاضه أو ببقائه. بخلاف موارد الشك في الرافع، فإنه لا يوجد جزم بعد النقض، إذ ان المتيقن الذي أحرزنا استعداده واقتضاءه للبقاء لم ينتقض في ذاته قطعاً، وإنما ينحصر الشك هل حصل رافع له أم لا؟ فحيث يحتمل قيام رافع وناقض له، جاء النهي من قبل الشارع (لا تنقض اليقين بالشك).

فهذه قرينة على أن المنظور في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أي لا تنقض المتيقن ذا البقاء في حدّ نفسه بالشك في بقاءه، وإنما اسند النقض لليقين لتبعيته للمتيقن. حيث إنه من الصفات الإضافية ذات التعلّق.

**والحمد لله رب العالمين.**

020

المطلب الثالث: إن النقض وإن صحّ إسناده إلى اليقين، ولكن هل يصح نقض اليقين بالشك في باب الاستصحاب أم لا؟

فإن اليقين قد يتعلق بشيء ويصح إسناد النقض إليه عرفاً بلحاظ وجوده الاستمراري. مثلاً: من تيقن بأن غسل الجمعة يجزي عن الوضوء، ثم حصل له شك في هذا الحكم، فيقال له ابق على يقنك ولا تنقضه بالشك. وهذا إطلاق صحيح عرفاً، إذ يصح إسناد النقض إلى اليقين، بلحاظ ما لليقين من وجود استمراري بطبعه. فهذا ليس محل نقاش، وإنما محل الكلام في باب الاستصحاب، في أنه هل يصح في باب الاستصحاب أن يكون الشك ناقضاً لليقين كي ينهى عن نقض اليقين بالشك؟ أم لا؟

فهنا أفاد السيد (قده) أن في باب الاستصحاب يوجد مانع ثبوتي، ومانع إثباتي من إسناد النقض إلى اليقين بالشك.

أما المانع الثبوتي، فإنه لا يعقل أصلاً أن يكون الشك ناقضاً لليقين، في باب الاستصحاب، والسر في ذلك: أن المتصور في باب الاستصحاب يقينان:

يقين سابق بالوجود الفعلي، ويقين فعلي بالوجود السابق. وكلاهما لا يتصور فيه نقضه بالشك.

أما اليقين السابق بالوجود الفعلي: وهو عبارة عن اليقين بالبقاء. فإن اليقين السابق بالوجود الفعلي يقين بالبقاء. فهذا اليقين مما لا يعقل وجوده فضلاً عن أن يكون الشك ناقضاً له. لأن المفروض أن المكلف لديه شك بالفعل، في الوجود الفعلي، فهو شاك فعلاً في حياة زيد، ومع الشك الفعلي في حياة زيد كيف يتصور له يقين بالحياة فعلاً. فهذا جمع بين الضدين.

إذن اليقين بالوجود الفعلي منتفٍ في نفسه، فلا يعقل أن يكون الشك ناقضاً له كي ينهى المكلف عن نقضه.

وأما اليقين الفعلي بالوجود السابق، أي ما يعبّر عنه باليقين بالحدوث، فهو لا بد من وجوده فعلاً، إذ لا يتصور استصحاب ما لم يكن حين الشك في البقاء يقين بالحدوث. فاليقين بالوجود السابق فعلي لابد منه حين الشك، وبالتالي لا يعقل أن يكون الشك ناقضاً له، والسر في ذلك: أن اليقين لما كان من الصفات ذات الإضافة فيتعدد بتعدد المتيقن، مثلاً: من تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، وتيقن بعدالة زيد يوم السبت، فلديه يقينان لا يقين واحد. فإن تعدد متعلق اليقين أوجب تعدد اليقين، فلا يعد اليقين الثاني استمراراً للأول بل يقين آخر، ولذلك لو تبدل اليقين الثاني باليقين بالعدم، فصار له يقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ويقين بعدم عدالته لكن يوم السبت، فإن الثاني ليس ناقضاً للأول، بل يقينان لكل منهما متعلقه، فكما أن اليقين بالعدم ليس ناقضاً لليقين بالوجود، فكذلك الشك، بأن يكون شكه في عدالة زيد يوم السبت ليس ناقضاً ليقينه بعدالته يوم الجمعة. وكل منهما له متعلق.

والشاهد على أن الشك في الوجود الثاني ليس نقضاً لليقين بالوجود الأول، أن الشك لا يتوقف على وجود اليقين، بل قد يوجد شك في الوجود الفعلي قبل وجود اليقين بالوجود السابق، مثلاً: قد يشُك المكلف في أن زيداً من أهل الفقاهة أم لا؟ ثم ينكشف له أن زيداً ذو فقاهة قبل سنين، فالشك في الوجود الفعلي سبق اليقين بالوجود السابق، وهذا منبّهٌ على أن الشك لم يرد على اليقين، كي يكون ناقضاً له، كي ينهى عن نقضه به.

إذن لا يُعقل أن يكون الشك في باب الاستصحاب لا ناقضاً لليقين السابق بالوجود الفعلي، ولا ناقضاً لليقين الفعلي بالوجود السابق. وهذه قرينة ثبوتية على أن المراد جداً باليقين المتيقن. أي لا تنقض المتيقن بالشك. لا أنه (لا تنقض اليقين بالشك).

وأما المانع الإثباتي: فإذا رجعنا لصحيحة زرارة الأولى، حيث قال فيها: (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال ع: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّنٌ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك).

فإن الإمام (ع) عبّر هنا (لا ينقض اليقين بالشك) مع أن مورد صحيح زرارة الشك في ناقض المتيقن لا الشك في ناقض اليقين، لأن من توضأ ثم شك في عروض النوم، فهو شك في نقض المتيقن، وليس شكاً في نقض اليقين، فهذا المورد قرينة على ظهور قوله (لا تنقض اليقين بالشك) في أن المنظور نفي وجوب الوضوء شرعاً بمعنى التعبّد ببقاء المتيقن وهو الوضوء. لا نفي تنجز وجوب الوضوء، بمعنى التعبد ببقاء اليقين، فإن هناك فرقاً بين الجعلين:

فإن المشرّع إذا تعبّدك لا بالواقع، بل باليقين، فقال ما زلت على يقين، فهذا يعني أنه ناظر للتنجز. فيقول: بما أنك لم تعلم بالنوم فوجوب الوضوء ليس متنجزاً في حقك، ونفي التنجز بالتعبد ببقاء اليقين، بخلاف ما لو كان منظوره الواقع، فإنه ينفي وجوب الوضوء شرعاً تعبداً ببقاء نفس الوضوء المتيقن لا ببقاء اليقين، وهذا هو الظاهر من الرواية. إذن فالرواية ظاهرة في أن المنهي عنه نقض المتيقن، لا نقض اليقين.

المطلب الرابع: بعد أن اتضح أنه لا يعقل في باب الاستصحاب نقض اليقين بالشك، وأن المنظور نقض المتيقن لا محالة، فالنهي عن نقض اليقين مع إرادة المتيقن ما هو المصحح له؟

أفاد السيد (قده) ليس المصحح ما ذُكر في كلمات الشيخ الأعظم من أن اليقين استعمل مجازاً في المتيقن، فإن هذا من الأغلاط، إذ ليس بينهما عُلقة المشابهة، أو المضادة، أو السببية، كي يصح استعمال أحدهما بمعنى الآخر.

وليس المصحح ما في كلمات الكفاية، من أن اليقين عنوان للمتيقن ومرآة له، إذ ليس بين اليقين والمتيقن عُلقة العنوانية، فإن ما يصح ذلك فيما كان بين العنوان والمعنون، ولذلك يصح إسناد العنوان للمعنون، فيقال: زيد إنسان، لأنه عنوان، أو جاء الإنسان، ويراد به زيد. بينما اليقين ليس عنواناً للمتيقن، لذلك لا يصح أن تقول: الشمس يقين، لأن وجودها متيقن، فليس بين اليقين والمتيقن علقة العنونة.

كما أنه ليس المصحح ما في كلمات العراقي من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن النهي عن نقض المتيقن أو آثار اليقين، وذلك لأن الكناية بالشيء فرع صحته في نفسه كي يكون كناية عن شيء آخر، فهل يصح أن نقول: زيد طار في الفضاء، كناية عن سمو مقامه، فإن الكناية نفسها غير صحيحة فضلاً عن أن يكنى بها عن شيء آخر. فكذلك في المقام قلنا لا يصح عقلاً كون الشك ناقضاً لليقين، فكيف يجعل ذلك كناية عن نهي نقض المتيقن أو آثار اليقين.

فتعيّن المصحح الرابع: وهو الملازمة التصورية. حيث إن بعض العناوين تصورها مستلزم لتصور عنوان آخر، كما في باب المتضايفين، فإن من تصور الأبوة تصور البنوة، ومن تصور الفوق تصور التحت، فهناك ملازمة في التصور قبل مرحلة التصديق، ولأجل هذه فإن هنا ملازمة بين اليقين والمتيقن، فإنه لا يتصور لدى شخص عنوان اليقين حتى يتصور متيقناً ورائه، فلأجل هذه الملازمة في التصور صحّ أن يقال: لا تنقض اليقين بالشك مع إرادة المتيقن جداً، لتلازم العنوانين تصوّراً.

فبعد أن اتضح أن نقض اليقين بالشك غير منظور بالاستصحاب لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وإن مصب النهي عن النقض هو المتيقن. وبما ان المتيقن لا يصح إسناد النقض إليه إلا إذا كان ذا استعداد واقتضاء للبقاء، إذن فإسناد النقض لليقين في هذه الروايات بلحاظ أن اليقين قنطرة للمتيقن الذي له اقتضاء البقاء، فكان النهي عن نقض اليقين قرينة على اختصاص جريان الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، ولا يشمل مورد الشك في المقتضي. انتهى كلامه.

021

ذكرنا فيما سبق: أموراً أربعة، تعرّض لها سيد المنتقى (قده). وفي كل أمر هناك ملاحظة على كلامه:

الأمر الأول: قد أفاد (قده) أن إسناد النقض إلى البيعة والعهد واليقين، إسناد مجازي، لأن النقض الحقيقي بمعنى رفع الهيئة الإتصالية، ذات الأجزاء، وحيث إن هذه الموارد ليست لها هيئة ذات أجزاء، فليس النقض فيها نقضاً حقيقياً.

ولكن، ذكرنا فيما سبق: أن النقض في كل شيء بمعنى رفع حيثية الإتصال[[94]](#footnote-94)، فكل ما فيه حيثية الإتصال بشيء فإن قطعه نقض حقيقي، وبما أن البيعة والعهد وجود اتصالي بين طرفين، فقطع هذا الإتصال نقض حقيقي. وكذلك اليقين، فإن اليقين له حيثية إتصالية لأثره، سواءً كان أثره أثراً علمياً، كما في اليقين المتعلّق بالقضايا العلمية، أو كان له أثر عملي، كما في القضايا العملية، فإن قطع اليقين عن أثره أو حجب أثره عنه نقض له، فإسناد النقض لليقين بلحاظ قطع اتصاله بآثاره إسناد حقيقي، كإسناده للبيعة والعهد.

الأمر الثاني: أفاد (قده) في موارد الشك في المقتضي لا يُحتمل النقض، كي يُنهى المكلف عن النقض. فإن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، فرع إمكان النقض، كي يصح النهي عنه، والنقض غير متصور في موارد الشك في المقتضي، لأن المشكوك إما منتقض من أصله، فلا نقضَ، وإما باقٍ فلا نقض، فلا يتصور في موارد الشك في المقتضي نقض كي يُنهى عنه.

الجواب عن ذلك: تارة يكون نظره (قده) إلى مرحلة المراد الاستعمالي، وتارة يكون نظره إلى مرحلة المراد الجدي.

فإن كان المنظور مرحلة المراد الاستعمالي، فيتصور النقض حتى في موارد الشك في المقتضي، لأنه على مستوى المراد الاستعمالي حتى عنده (قده) النقض مسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن. فإذا كان النقض مسنداً لليقين نفسه فلا علاقة بكون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء او ليس له اقتضاء. فإن النقض بالنسبة لليقين متصور أم لا؟ والمفروض أنه متصور. إما لما أفاده نفسه من أن المصحح لإسناد النقض لليقين استعمالاً وجوده الاستمراري، أو استحكامه كما أفاد في الكفاية، او حيثية الإتصال كما ذكرنا. وعلى كل التصورات فبالنتيجة النقض متصور بالنسبة لذات اليقين، فيصح النهي عنه.

وأما على مستوى المراد الجدي، فقد ذكرنا أن هنا اتجاهين:

الاتجاه الاول: اتجاه الشيخ وصاحب الكفاية وسيد المنتقى (قده): من ان المراد جداً المتيقن لا اليقين. وحينئذٍ يسأل: هل نتصور نقض للمتيقن، في موارد الشك في المقتضي أم لا؟

فنقول: اذا كان المراد بالنقض النقض الحقيقي بمعنى الازالة فلا يتصور نقض حقيقي للمتيقن في موارد الشك في اقتضاءه للبقاء، فإنه إما منتقض أو باقٍ.

ولكن إذا أريد بالنقض النقض العملي، بمعنى ترتيب الأثر وعدمه، فلا محالة النقض متصور، سواءً كان للمتيقن اقتضاء للبقاء أم لم يكن، فإن نقضه العملي ليس إلا بمعنى ترتيب الأثر عليه أو عدمه[[95]](#footnote-95).

الإتجاه الثاني: وهو اتجاه المحقق العراقي، من أن اليقين مراد استعمالاً وجداً، لا أن المراد الجدي المتيقن، بل نفس اليقين، والنهي عن نقض اليقين.

فنقول: إن كان المقصود بالنقض النقض العملي فواضح سواءً كان للمتيقن بقاء أم لم يكن، فإن النقض العملي لليقين رفع اليد عن أثره.

وإن كان المراد النقض الحقيقي بمعنى إزالة اليقين تكويناً، وهو أيضاً متصور. وإن كنّا نقطع بعدم إرادته في باب الاستصحاب، إذ ليس المنهي عنه في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، إزالة اليقين تكويناً، وإن كان متصوراً، سواءً كان للمتيقن استعداد للبقاء أم لم يكن.

الأمر الثالث: أفاد (قده) أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، لا يُعقل فيه ناقضية الشك لليقين، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً: فلأن متعلق اليقين الوجود السابق للعدالة، ومتعلق الشك الوجود اللاحق لليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، والشك في عدالته يوم السبت. فبما أن اليقين متعلقٌ بالعدالة يوم الجمعة، والشك بالعدالة يوم السبت، فاختلف المتعلق، ومع اختلاف المتعلق فكيف يكون الشك ناقضاً لليقين؟!

الجواب عن ذلك[[96]](#footnote-96) في (الرسائل والكفاية وغيرهما) من أن العرف حيث يرى أن متعلق اليقين والشك واحد ذاتاً، حيث إن كليهما متعلق بالعدالة، وأن الاختلاف الزمني حيث تعلّق اليقين بالحدوث، وتعلق الشك بالبقاء ملغى بنظر العرف، إذ لا يرى العرف له دخلاً في الإسناد.

فالنتيجة: يصح إسناد الناقضية بالشك، فيقال: لا تنقض يقينك بالعدالة بشكك فيها. فاتحادهما ذاتاً صحح إسناد النقض للشك، وإن اختلفا زماناً. ولذلك لا إشكال في أن الرواية وردت في قاعدة اليقين بنفس التعبير، حيث قال في حديث الأربعمائة: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين). مع أنه في قاعدة اليقين تبخّر المتيقن، ولم يبق له وجود، ومع ذلك اسند النقض إلى اليقين ووصف الشك بناقضية اليقين.

وأما إثباتاً: فقد ركّز (قده) على الصحيحة الأولى لزرارة، (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك)، باعتبار أن مورد الصحيحة الشك في الناقض للوضوء، وهو النوم، فجعل المورد قرينة على أن المقصود بـ(لا تنقض اليقين بالشك) لا تنقض المتيقن.

وهذا محل تأمل، أولاً: خصوصية المورد لا تصلح قرينة على أن إسناد النقض لليقين في المقام بلحاظ المتيقن، كيف وقد أسند النقض لليقين في موارد أخرى ليست من قبيل الشك ناقض المتيقن.

ثانياً: إذا لوحظت صحيحة زرارة الثانية في قوله (ع): (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، فإن ظاهر التعبير بالفاء، أن الإمام لاحظ الشك وارداً على اليقين، رافعاً له، وهذا يؤكد أن المنظور في روايات الاستصحاب هو ناقضية الشك لليقين نفسه لا للمتيقن، مع غمض النظر عن المتيقن، كان ذا اقتضاء للبقاء أم لم يكن.

الأمر الرابع: ذكر (قده) أن المراد الجدي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، المتيقن، وإنما صحت الكناية باليقين عن المتيقن لتلازمهما في التصور، والخطور في البال، فمتى تصور اليقين تصور المتيقن، وهذا هو المصحح لكون اليقين كناية عن المتيقن.

ويلاحظ على ذلك: أولاً: أن الخطورة في الباب أو التلازم التصوري ليس مصححاً للكناية، فإن التلازم التصوري يأتي في الضدين والمتضايفين والمتشابهين وفي الصفات ذات التعلق. فمجرد الملازمة في التصور ليست مصححا للكناية، لأنها تأتي حتى في الاضداد ولا يصح الكناية عن الضد بضده.

ثانياً: سلّمنا ذلك أن هذا لا يعيّن ان هذا هو المصحح دون غيره، وذلك لما ذكرناه سابقاً، من أن المراد الجدي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) قد يكون هو النهي عن النقض العملي، وقد يكون بمعنى مرجعية اليقين بقاءاً، وقد يكون بمعنى جعل العلمية للاستصحاب، وقد يكون بمعنى جعل المؤدى، فهناك مباني في تحديد المراد الجدي. فمجرد أن هناك ملازمة في التصور بين اليقين والمتيقن لا تعيّن أن المراد الجدي كما أفاد قده النهي عن نقض المتيقن ذي الاقتضاء للبقاء. يأتي الكلام في الوجه الخامس، وهو ما طرحه الهمداني. وطرحه صاحب الكفاية في حاشيته الرسائل.

022

**الوجه الخامس: ما ذكره المحقق الهمداني (قده). ومحصّله:**

أن النقض عبارة عن تشتيت أجزاء الشيء الواحد، فلا يصح إسناد النقض لليقين، إذ ليس له أجزاء، فمن أجل تصحيح إسناد النقض إليه لابد من تقدير يقينين: يقين بالحدوث، وهو فعلي. ويقين تقديري بالبقاء. لأنه إذا لم يُقدّر يقين بالبقاء لم يرد الشك على اليقين، كي يكون ناقضاً له، فمن أجل تصوير النقض نفترض وراء اليقين بالحدوث يقيناً تقديرياً بالبقاء، كي يكون هناك نقض لأجزاء اليقين، ولا يصح عرفاً تقدير يقين بالبقاء إلا إذا كان المتيقن فيه اقتضاء للبقاء. فإنه إذا ان المتيقن ذا اقتضاء للبقاء كان اليقين بالاقتضاء بمثابة اليقين بالبقاء، مثلاً: بما أن الزوجية الدائمة إذا حدثت فهي ذات اقتضاء للبقاء، فيقيننا استعداد الزوجية للبقاء، بمثابة اليقين ببقائها، لذلك يصح في هذا المورد أن نقدّر يقيناً بالبقاء.

أما لو كان المتيقن فاقداً للاقتضاء كالزوجية المؤقتة عند الشك في انقضاء وقتها، فحيث لا اقتضاء فيها للبقاء لا يصح ان نقول: يقيننا بالزوجية بمثابة يقين ببقائها، فإن أصل استعدادها للبقاء مشكوك، فكيف لنا أن نقدّر يقيناً ببقائها؟.

ونتيجة ذلك: أنه حيث أسند النقض في صحيح زرارة لليقين وإنما يصح إسناد النقض إليه إذا كان له وجود تقديري بالبقاء، ولا يصح وجود تقديري له بالبقاء إلا إذا كان المتيقن ذا اقتضاء، فنتيجة هذه السلسلة أن إسناد النقض لليقين ظاهر في اختصاص الاستصحاب بمورد إحراز الاقتضاء والشك في الرافع.

**ويلاحظ على هذا الوجه، النقض والحل.**

**أما النقض:** فقد اُسند النقض إلى اليقين في قاعدة اليقين، مع أنه في قاعدة اليقين لا يقين بالمتعلق فضلاً عن إحراز اقتضاءه للبقاء، فما هو المصحح حينئذٍ لإسناد النقض إليه؟.[[97]](#footnote-97)

**أما الحل:** كما ذكرنا سابقاً أن المصحح لإسناد النقض لليقين إما كون اليقين ذا استحكام في النفس، كما في الكفاية. أو ذا حيثية اتصالية بآثاره كما ذكرنا، أو لثباته كما ذكره السيد الأستاذ. وبلحاظ هذه المصححات لا تصل النوبة إلى التكلّف بتقدير يقين بالبقاء كي يقال إن تقدير اليقين بالبقاء فرع كون المتيقن ذا اقتضاء. فلا دلالة في ذلك على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع.

**الوجه السادس:** ما ذكره الهمداني أيضاً، وهو مؤلف من أمرين:

**الأمر الأول**: بأننا نحتاج إلى تدخل الارتكاز العقلائي في استنطاق مفاد النصوص في الاستصحاب. وبيان ذلك:

إن عمدة دليل الاستصحاب صحيحتا زرارة، ولذلك ذهب بعض الأعلام في (قم) إلى أن كثيرة التفاصيل في باب الاستصحاب وكثرة الفروع المترتبة عليه لا يمكن تخريجها كلها من هاتين الصحيحتين. وهاتان الصحيحتان موردهما الشك في الطهارة، (فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك). أو: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فلا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). ولولا تدخل الارتكاز لكانت اللام في اليقين والشك محتملة للعهد، أي فإن اليقين بالوضوء أو بالطهارة لا ينقض بالشك، فلا تصلح قاعدة إلا في باب الشك في الطهارة.

لكن المرتكز العقلائي حيث قام على أن لليقين بالحدوث بما هو يقين دخل في البناء على ما مضى كان الارتكاز المذكور دافعاً لاحتمال العهدية، موجباً للظهور في لام الجنس، لا العهد.

**الأمر الثاني:** بما أننا تعدينا عن خصوصية المورد وهو باب الطهارة، لكل متيقن ببركة الارتكاز، فنقول أيضاً: أن مورد الصحيحتين الشك في الرافع، لأن من تيقن الطهارة فقد تيقن بأمر ذي اقتضاء للبقاء، وشك في رافعه من نوم أو حدث أو أكل لحم الإبل عند العامّة، فبما أن المورد مورد الشك في الرافع إذن مقتضى اختصاص المورد بالشك في الرافع عدم إحراز عموم الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي، إلا أن يقوم ارتكاز على التعميم، كي نخرج عن هذه الخصوصية، كما خرجنا عن خصوصية المورد أولاً. وحيث لم يقم ارتكاز على العموم إذن فلا يحرز شمول دليل الاستصحاب لمورد الشك في المقتضي.

**ويلاحظ على ما أفيد في كلتا المقدمتين:**

هل أن الموجب للتعليم هو تدخل الارتكاز العقلائي؟ أم دلالة السياق على العموم؟

فإذا رجعنا للسياق وجدنا نفس السياق واضحاً في العموم، والوجه في ذلك:

أن تعقيب اليقين بالشك في قوله: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشكك)، ظاهر في أن متعلق الشك نفس الطهارة، لا أن متعلق الشك الشك في الرافع، وإن كان المورد مورد الشك في الرافع.

**بعبارة صناعية:** إن خصوصية المورد إنما تمنع من العموم إذا كانت دخيلة في نكتة الاستدلال، وأما إذا كانت خصوصية المورد مجرد تطبيق لا دخل لها في نكتة الاستدلال، فلا تصلح مانعاً، والمقام من هذا القبيل. فإن هناك قرينتين ضمن السياق على أن المناط تعلّق الشك بما تعلّق به اليقين، لا تعلّق الشك بالرافع للمتيقن.

**القرينة الأولى،** تعقيب اليقين بالشك. حيث قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، يعني فشككت في الطهارة، فظاهر هذا التعقيب أن مناط جريان الاستصحاب ورود الشك على ما ورد عليه اليقين.

**القرينة الثانية،** قوله: (ولكن تنقضه بيقين آخر)، حيث إنه ظاهر في أن اليقين الآخر اليقين بارتفاع المتيقن، لا اليقين بالرافع المشكوك، ولذلك عبّر عنه إنه ناقض ويقين آخر، فببركة هاتين القرينتين كان ظاهر السياق أن مناط جريان الاستصحاب ورود الشك على اليقين، وهذا مما لا فرق فيه بين موارد الشك في المقتضي أو الشك في الرافع.

إلا أن يدّعي الهمداني أن خصوصية مورد السؤال في روايات الافتاء بمثابة القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد اخترنا ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب في روايات الإفتاء مانع من إحراز الإطلاق.

**الوجه السابع:** ما بنينا عليه في أول دروس الاستصحاب. من أعمدة أدلة الاستصحاب بناء العقلاء، حيث جرى بنائهم على بقاء المتيقن حدوثه، لا لأجل المصلحة النظامية، ولا لأجل الكشف الإحساسي كما يُعبّر السيد الأستاذ، ولا لأجل الميل الغريزي كما ذكر في الكفاية والرسائل، وإنما لأن الاستصحاب أمارة عند العقلاء. أي أن اليقين بالحدوث مقتضٍ للاطمئنان النوعي بالبقاء لولا المانع، كما هو الملاك في كل أمارة. ولأجل جريان بناء العقلاء على ذلك في الأموال والحقوق و الأعراض، وفي مقام الاحتجاج من الموالي على العبيد والعكس. كان بناء العقلاء مدركاً لأمارية الاستصحاب، وكانت روايات الاستصحاب إرشاداً لهذا البناء. وهو ظاهر من سياق التعبير (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) الظاهر في ارتكازية عدم صحة نقض اليقين بالشك.

وحيث إنّ مقدار الدليل الارشادي بمقدار المرشد إليه، فإذا رجعنا للبناء العقلائي القائم على أمارية الاستصحاب فهو قائم عليه ما لم يقم مانع أو منشأ عقلائي على الخلاف. والشك في الاقتضاء عندهم مانع عقلائي من الجري على طبق ما كان، فلأجل ضيق المرتكز العقلائي لا نحرز شمول روايات الاستصحاب التي هي مجرد إرشاد للبناء العقلائي لأكثر من موارد الشك في الرافع.

نعم، من يرى كالسيد الأستاذ أن الاستصحاب لا يرجع إلا لميل نفسي لا أكثر من ذلك، ولا فرق في هذا الميل النفسي بين موارد الشك في الرافع والشك في المقتضي، وأن روايات الاستصحاب تأسيس وتعبّد وليست إرشاد، فلا يرفع اليد عن عموما بالشك في البناء العقلائي. فالخلاف خلاف مبنائي راجع إلى ما حرر في أول الاستصحاب.

والنتيجة اننا نوافق الشيخ الاعظم والمحقق النائيني وسيد المنتقى من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي وإن اختلفت النكتة.

يأتي البحث غداً في تفصيل جديد، وهو التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

**والحمد لله رب العالمين.**

023

وصل الكلام إلى التفصیل المنسوب إلى الفاضل التوني (ره) وهو

جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، دون الوضعية

، كالملكية والزوجية، والشرطية والسببية. **ولابدّ في مدخل البحث من توضيح أمور:**

**الأمر الأول**: إن الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، هو أن كليهما تشريع منتسب للمشرّع، غاية ما في الأمر أن أحد التشريعين متعلق بفعل المكلف بالمباشرة، كالوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهة. فإن هذه التشريعات متعلقة بفعل المكلف مباشرة، فيُعبّر عنها بالحكم التكليفي.

وأما التشريع المتعلق بفعل المكلف لا بالمباشرة، بل بالواسطة، فيُسمى بالحكم الوضعي. مثلاً: الملكية لا تتعلق بفعل المكلف مباشرة، ولكن الملكية إذا حدثت بسبب من الأسباب كالحيازة والإرث فإنها تقتضي حكماً يتعلق بفعل المكلف، فالملكية إذا حدثت اقتضت حرمة أن يتصرف شخص في ملك غيره، أو اقتضت أن للمالك أهلية التصرف، فبما أن الملكية لا تنصب على فعل الملكية مباشرة، بل بواسطة حكم آخر فهي حكم وضعي لا تكليفي.

**الأمر الثاني:** فُرِّق في كلماتهم بين السببية والشرطية، فأطلقوا عنوان السببية على ما كان مقتضياً بالأصالة للأحكام، وأطلقوا عنوان الشرطية على ما كان قيداً في فعلية الحكم، مثلاً: في الأحكام الوضعية قالوا: البيع سبب للملكية. لأن البيع هو المقتضي بالأصالة لتحقق الملكية، فلذلك عبّروا عنه بالسبب.

بينما لكي يكون البيع تام السببية يتوقف على أن لا يكون البيع غررياً، وأن يكون المتبايعان ذا أهلية، فهذه شروط وليست أسباب، فعدم الغرر أو أهلية المتبايعين شروط في الملكية لا أسباب للملكية. كذلك في الأحكام التكليفية، يقال: البلوغ والعقل سبب للتكليف. لأنهما يقتضيان التكليف بالأصالة، ولكن لكي يكون التكليف فعلياً يحتاج إلى دخول الزوال بالنسبة إلى وجوب الظهر، يحتاج إلى أن يكون المكلف حاضراً كي يجب عليه التمام، إذن فهناك سبب وهناك شرط، فالسببية الاقتضاء بالأصالة والشرطية ما كان قيداً في الفعلية.

**الأمر الثالث:** قد ذُكر في كلماتهم الجعل بالاستقلال، والجعل بالتبع، والجعل بالعرض، وأضاف المحقق الاصفهاني (قده) تبعاً لمصطلح بعض أهل الحكمة: الجعل الإنتزاعي. فما هو المقصود بهذه الاصطلاحات؟

أما الأول: مثلاً إذا جئنا لجعل المشرّع وجوبَ صلاة الظهر، فإنه جعل بالاستقلال، إذ إن وجوب صلاة الظهر مجعول مستقل عن غيره من المجعولات. أو جعل المكوّن لوجود الإنسان، فإنه جعل مستقل عن بقية الموجودات.

الثاني: وأما إذا جعل الشارع وجوب المقدمة من أجل وجوب ذيها، فإن هذا جعل بالتبع لا بالاستقلال، أي أن المشرّع جعل أولاً وجوب الحج، أي وجوب ذي المقدمة، وحيث إن الوصول للحج يتوقف على السفر، جعل للسفر وجوباً مقدمياً غيرياً، فوجوب مقدمة الواجب بالتبع لا بالاستقلال، إذ لولا وجوب ذي المقدمة لكان وجوب المقدمة لغواً وبلا معنى.

الثالث: ما ليس جعلاً بالاستقلال ولا جعلاً بالتبع، وإنما هو جعل بالعرض والمجاز. وقد مثّلوا له في الأحكام الشرعية بالشرطية للمكلف به، مثلاً: إذا قال المولى: لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه. فالذي جعله المولى حقيقةً ليس إلا الأمر بالصلاة الفاقدة لما لا يؤكل، ولم يجعل شيئا آخر، لكن العقل ينتزع من هذه الكيفية، أي أن هناك أمراً بصلاة فاقدة لما لا يؤكل، ينتزع من ذلك عنوان الشرطية، فيقول: يشترط في صحة الصلاة أن لا يكون الملبوس مما لا يؤكل. فهذه الشرطية ليست مجعولة، لا بالاستقلال ولا بالتبع، وإنما المجعول حقيقة الأمر بالصلاة ذات كيفية معيّنة، والشرطية ينسب إليها الجعل مجازاً لا حقيقةً. فهذا جعل بالعرض.

رابعاً: وهو ما أضافه المحقق الاصفهاني. فهو محل خلاف، وهو: من ان لدينا مجعولاً رابعاً وهو الجعل الانتزاعي. وبيان ذلك:

في التكوينيات عندما يقوم المكوّن بجعل الفوق، أي بجعل السقف بحذاء الأرض، فإنه بجعل الفوق يجعل مجعولين في عرض واحد، السقف والفوقية، لا أن الفوقية مجعولة بتبع جعل السقف، ولا أن الفوقية مجعولة بالمجاز العرض، حيث إن جملة من أهل الحكمة قالوا: إن للأمور الانتزاعية درجة من الوجود لا أن لا خارجية لها أصلاً، بل لابد لها درجة ضئيلة من الوجود، فالفوقية موجودة، وبالتالي فهناك وجود بالاستقلال للسقف، الفوق. وهناك وجود بالانتزاع للفوقية. وإلا فهما موجودان مجعولان بجعل واحد في عرض واحد. وهل لهذا نظير في التشريعات أم لا؟ يأتي عن الكلام عن ذلك.

فتبيّن أن المجعولات أربعة: استقلال، وتبع، وعرض، وبرزخ وهو المسمى بالجعل الانتزاعي.

بعد بيان الأمور الثلاثة. ندخل في البحث:

حيث إن المحقق الإيرواني (قده)، في (أصول الأصول) ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية والشرطية، والجزئية، وذلك لأن الأحكام الوضعية تبعاً للشيخ الأعظم (قده) كلها مجعولات انتزاعية، لا مجعولات بالاستقلال، فلا يشملها دليل الاستصحاب، لأن مفاد دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك)، جعل المتيقن بقاءاً استقلالاً على حذو جعله حدوثاً. مثلاً: إذا تيقّن بوجوب الجمعة، وشكّ في بقاءه، فوجوب الجمعة مجعول حدوثاً جعلاً استقلالياً، لأجل ذلك الشارع بدليل الاستصحاب يقوم بجعل هذا المتيقن بقاءاً، كما هو مجعول حدوثاً. وبما أنه مجعول حدوثاً استقلالاً فهو كذلك مجعول بقاءاً.

أما الحكم الوضعي كالشرطية وكالسببية، لم يجعل من قبل الشارع حدوثاً على نحو الاستقلال، فكيف يتكفل دليل الاستصحاب بجعله بقاءاً استقلالاً؟ فهذا غير ممكن. لأجل ذلك ذهب لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية.

ومن أجل تنقيح المطلب نتعرض لبحوث:

البحث الأول: في أقسام الأحكام الوضعية. فقد عرفنا الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي في مدخل البحث. ونتكلم عن الأقسام في الأحكام الوضعية، حيث تعرض صاحب الكفاية الى ان الاحكام الوضعية ليست كلها من قبيل المجعولات الانتزاعية كما ذهب اليه الشيخ الاعظم، بل هي على ثلاثة أقسام: ونبدأ من القسم الثالث.

القسم الثالث: ما كان قابلاً للجعل الاستقلالي والجعل الانتزاعي، مثل الملكية، فإن الملكية كمفردة قانونية يمكن أن يجعلها الشارع مباشرة، فيقول: (من حاز ملك)، أو {فلأبويه لكل واحد منهما السدس} فيجعل الملكية جعلا مستقلا.

ويمكن ان يجعلها جعلاً انتزاعياً، بأن يجعل أحكام تكليفية ينتزع العقل منها عنوان الملكية. فيقول: (من مات أبوه وهو حيٌّ فله التصرّف في المال، ويحرم على غيره التصرّف دون إذنه). فينتزع العقل من هذه الأحكام التكليفية عنوان الملكية.

فالملكية تصلح للجعل الاستقلالي والجعل الانتزاعي، وإن كان ظاهر الأدلة أنها مجعولة بالاستقلال، كما في قوله (من حاز ملك). أو (فلأبويه لكل واحد منهما السدس).

القسم الثاني: ما هو مجعول بالانتزاع حتماً وبالاتفاق. وهو قيود المكلف به، فإذا قال الشارع: صلّ بطهور وباستقبال عند الزوال مع ثوب ليس مما لا يؤكل ولا يلبس. فانتزع العقل شرطية الطهور، وشرطية الوقت، وشرطية الاستقبال، ومانعية ما لا يؤكل لحمه، وجزئية الفاتحة وجزئية الركوع، ونحو ذلك.

فكل شؤون المكلف به من جزئية وشرطية ومانعية ليست مجعولة بالاستقلال، وإنما ينتزعها العقل من الأمر بالمركّب.

القسم الأول: وهو الذي أضافه صاحب الكفاية، حيث أفاد بأن هناك قسماً من الأحكام الوضعية لا مجعول بالاستقلال، ولا مجعول بالتبع، ولا مجعول بالانتزاع، وإنما هو أمر تكويني واقعي، لم تنله يد الجعل الشرعي البته. نحو: سببية الزوال لوجوب صلاة الظهر. فهل هذا معقول أو لا؟ هذا ما يأتي عنه الكلام غداً.

024

**وصل الكلام إلى القسم الأول:** من أقسام الأحكام الوضعية. وهو:

ما ذكره صاحب الكفاية، من أن القسم الأول ليس من المجعولات، بل هو أمر تكويني. وبيان ذلك: أن المشرّع عندما يجعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزلة، فهل سببية الزلزال لوجوب صلاة الآيات من المجعولات الشرعية؟ أم من الأمور التكوينية؟

فهنا أفاد (قده) أن سببية الزلزال لوجوب الصلاة أمر تكويني، وليس مجعولاً، وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** إن جعل وجوب الصلاة عند حدوث الزلزال ليس جزافاً، لأن الجزاف قبيح على المشرّع، فلا محالة لا يمكن للمشرّع أن يجعل وجوب الصلاة عند حصول الزلزال إلا إذا كان في الزلزال خصوصية تكوينية تقتضي أن تتصف الصلاة بعده بالمصلحة التامة. فلولا أن في الصلاة بعد الزلزال مصلحة تامةً لما أوجب المشرّع الصلاة عند الزلزال، فلماذا لم يوجبها عند حدوث أمور أخرى؟ وأوجبها عند الزلزال؟ فإن هذا شاهد على أن هناك خصوصية تكوينيةً تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة. نظير: ما ذكره أهل الحكمة من أن لكل معلول علةً من سنخه، وإلا لصدر كل شيء من كل شيء، فالنار تقتضي الإحراق لا شيئاً آخر، والحركة تقتضي الحرارة لا شيئاً آخر. فكل علة تقتضي معلولاً من سنخها، وإلا لصدر كل شيء من كل شيء. كذلك هنا: كل جعل شرعي عند أمر معيّن كجعل وجوب الصلاة عند الزلزال يعني أن هناك خصوصية هي التي اقتضت اتصاف الصلاة بالمصلحة إذا كانت بعد الزلزال، وتلك الخصوصية هي السببية، فسببية الزوال لوجوب الظهر أو سببية هلال رمضان لوجوب الصوم أو سببية الزلزال لوجوب صلاة الآيات أمر تكويني كشف عنه الشارع، وليس أمراً جعلياً شرعياً.

**الوجه الثاني:** قال (قده): بما أن جعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزال، يعني أن هناك سببية تكوينية قائمةً بالزلزال تقتضي أن لو حصلت الصلاة لكان فيها مصلحة، إذن فهذه السببية لا يعقل أن تنتزع من الجعل الشرعي، وإلا لزم الدور، وبيان ذلك:

إننا كما ذكرنا في الوجه الأول أن جعل الشارع وجوب الصلاة عند حدوث الزلزال لأجل سببية اقتضت ذلك، إذن الجعل الشرعي متأخر رتبة عن تلك السببية. فلو قلنا بأن السببية منتزعة من الجعل، أي بعد أن جعل الشارع وجوب الصلاة عند الزلزال انتزع العقل عنوان السببية، فالسببية التي افترضناها متقدمة رتبة على الجعل الشرعي لو كانت متأخرة عند الجعل الشرعي ومنتزعة منه للزم تأخر ما هو متقدم بالرتبة، وهذا دور.

فصاحب الكفاية (قده) بهذين الوجهين أثبت أن السببية والشرطية للتكليف إنما هو أمور تكوينية سابقة رتبة على الحكم الشرعي، لا أن الحكم الشرعي تكفل بجعلها. فلو أن المولى جعل وجوب صلاة الآيات عندما يأكل زيد طعاما مراراً، لا يصنع سببية إذ لا يغير من الواقع شيئاً إذ لا بد أن يكون الجعل مسبوقاً بالسببية التكوينية لا أنه يتحقق بها.

**ويلاحظ على كلامه (قده) عدة إيرادات:**

**الإيراد الأول:** إن صاحب الكفاية في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، أنكر المصلحة في المتعلق، وذهب إلى أن مصلحة التكليف في الجعل او الامتثال، بمعنى أن الشارع إذا أوجب الصوم عند هلال شهر رمضان فلا يعني ذلك أن في صوم شهر رمضان مصلحةً، إذ لا فرق بين شهر رمضان وغيره، بل المصلحة في جعل الوجوب، لا في متعلق الوجوب وهو الصوم.

أو فقل: إن المصلحة في صدور الصوم عن أمر الشارع لا في نفس الصوم. إذن بما أن صاحب الكفاية لا يشترط وجود مصلحة في متعلق الحكم في رتبة سابقة على جعل الحكم، بل يمكن أن تتحقق المصلحة بالجعل، بالامتثال، لا في رتبة سابقة.

إذن بناءاً على هذا المسلك فإن مجرد جعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزلة لا يعني إن الزلزلة تقتضي مصلحة في صلاة الآيات، كي يكون ذلك سببية سابقة على الجعل. بل من المحتمل أن لا سببية ولا خصوصية، وإنما بجعل الوجوب تحققت المصلحة أو في امتثاله. فما أصر عليه هنا من وجوب سببية تكوينية سابقة على الجعل لا ينسجم مع مبناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده). وتقريبه:

من أن السببية المقصودة لدى صاحب الكفاية إما السببية الشأنية، أو السببية الفعلية. فإن كان المنظور السببية الشأنية بمعنى: أن هناك قبل الجعل توجد خصوصية تكوينية تقتضي حصول الجعل، فهذه الخصوصية ليست في الزلزال، إنما هذه الخصوصية في كون الصلاة بعد الزلزال، أي الصلاة لو وقعت بعد الزلزال لكانت ذات مصلحة، لا أن الخصوصية قائمة بالزلزال كي يقال فيه سببية، فإن هذا نظير شرائط المأمور به، مثلاً: الصلاة المأمور بها ما كانت مع الوقت، مع الطهور، مع القبلة. فهل هذا يعني أن في القبلة خصوصية تكوينية؟ أو في الوقت خصوصية تكوينية؟ وإنما المقصود أنه لو وقعت الصلاة عند الوقت، تجاه القبلة لكانت ذات مصلحة. فكما أن الخصوصية بلحاظ شرائط المأمور به قائمة بالعمل المقارن، كذلك الخصوصية في شرائط التكليف قائمة بالعمل المقارن، لا أن في الزوال سببية وفي الزلزال سببية، وفي حدوث شهر رمضان سببية، إنما السببية والخصوصية في وقوع الصلاة عند الزوال، فكيف يدعى أن هناك سببية تكوينية لشرائط التكليف سابقة على الجعل.

وإن كان المدعى السببية الفعلية، أي أن الزوال فعلاً سببٌ لوجوب الصلاة. أو أن الزلزال فعلاً سبب لوجوب الصلاة. فمن الواضح أن هذه السببية متأخرة رتبة عن الجعل، أي بعد الجعل أصبح الزوال سبباً لوجوب الصلاة. إذن فلا دور في المقام، لأن ما هو المتأخر عنه الوجوب غير ما هو المتقدم عليه، فإن ما هو المتقدم على الوجوب خصوصية في الصلاة، المقارنة للزوال، وما هو المتأخر عن الوجوب السببية الفعلية، التي يُعبّر عنها بالقضية الحقيقية، متى حصل الزوال وجبت الصلاة. فتأمل.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) وتبعه سيدنا (قده)، وبيان ذلك:

إن هناك خلطاً بين سببية الجعل، وسببية المجعول، فالجعل عملية تكوينية، لأن الجعل فعل يصدر من المولى وله سبب، والمجعول أمر اعتباري وهو قضية تشريعية على نحو القضية الحقيقية، مفادها: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة.

فإن كان مقصودكم سببية الزوال للجعل؟ بمعنى أن التفات المولى إلى الزوال، أصبح علة لأن يقوم بعملية الجعل، فما هو العلة علم المولى بالزوال، وما هو المعلول عملية الجعل، وكلاهما أمر تكويني، خارج عن محل الكلام. فإن محل الكلام في اسباب المجعولات الشرعية، لا الجعل الذي هو فعل تكويني.

وإن كان مقصودكم الثاني، أي أن المولى بعد ان التفت إلى أن الزوال يقتضي منه أن يجعل وجوب الصلاة، فجعل وجوب الصلاة، فبعد ان جعل المولى وجوب الصلاة بعد الزوال ارتسمت قضية اعتبارية في لوح التشريع وهو اذا زالت الشمس وجبت الصلاة فهذا المجعول والامر الاعتباري، ومن الواضح ان سببية الزوال لهذا الأمر الاعتبار امر اعتباري، أي بعد ان ارتسمت هذه القضية في وعاء التشريع انتزع العقل ان الزوال سبب لها، بمعنى: كلما ما كان الزوال فعلياً اصبح الوجوب فعلياً. وهذه سببية اعتبارية لا تكوينية.

فما حصل في الكفاية خلط بين سببية الجعل وسببية المجعول.

لكن الأعلام لم يقبلوا هذا الإيراد من النائيني والسيد الخوئي (قده).

025

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق النائيني (قده)، أورد على كلام الكفاية بأن هناك خلطاً بين سببية الواقع للجعل، وسببية الوقع للمجعول.

ونتيجة الخلط بين الأمرين ادعي ورود الدور ولا دور.

وذكرنا أن كلام النائيني (قده)، صار مورداً للإشكال من قبل الأعلام.

**الإشكال الأول:** ما ذكره المحقق العراقي (قده)، في (ص94، ج4، نهاية الأفكار)[[98]](#footnote-98)، وتعرّض له في (ص396) من تعليقته على فوائد الأصول.

**ومحصل إشكاله:** الامر الاول : إن هناك فرقاً بين السببية الحقيقية والسببية الادعائية.

فالسببية الحقيقية، هي المؤثرية الناشئة عن خصوصية واقعية تكوينية. وليست السببية ما كان ناشئاً عن مطلق الترتب بين شيئين. فقد يكون هناك ترتب بين شيئين ولكن لا سببية بينهما، سواء كان ترتباً زمانياً كترتب الأحد على السبت، أو ترتباً بالنسبة للإنسان كترتب الرعد على البرق. مع أنهما معلولان لعلة أخرى، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر.

أو كان ترتباً اعتبارياً كترتب كثير من الاعتبارات العقلائية على مناشئها من دون **سببية في البين**. كما إذا اعتبر العقلاء خبر ذي اليد حجة فيما تحت يده عند عدم كونه متهماً من دون سببية بين الأمرين، فالسببية الحقيقية هي المؤثرية الناشئة عن خصوصية تكوينية، كمؤثرية النار في الإحراق لخصوصية في النار تقتضي ذلك. هذه هي السببية الحقيقية. وهذه السببية الحقيقية هي التي يدعيها صاحب الكفاية بين الزلزال مثلاً ولزوم صلاة الآيات، فيدعي أن الزلزال واجد لخصوصية تكوينية تقتضي وجوب صلاة الآيات،

وأما السببية الظاهرية فهي ما ينتزع من ربط الحكم بعنوان معيّن، فإذا قال المولى: من حاز ملك، فمن خلال ربط الحكم وهو الملكية بالحيازة ينتزع العقل عنوان السببية للحيازة، فهي مجرد سببية ظاهرية لا حقيقية، وإلا فإذا لم تكن للحيازة مؤثرية ناشئة عن خصوصية تكوينية فليست سبباً حقيقةً، وإنما سببيتها صورية لا أكثر.

فبعد أن اتضح الفرق بين السببيتين، وأن الآخوند يدّعي الأولى لا الثانية. نتعرض للأمر الثاني.

**الأمر الثاني:** أفاد (قده) أنه لا يمكن عقلاً أن تنشأ السببية الواقعية من الجعل. فإن الشارع لو صرّح كراراً إن الحيازة سبباً للملك لم تكن سبباً، فإن الحيازة إما واجدة واقعاً لخصوصية تكوينية تقتضي ثبوت الملكية، فهي سببية تكوينية، وجعل الشارع لغو لا يحدث شيئاً جديداً.

وإن كانت الحيازة فاقدة واقعاً لهذه الخصوصية فإن مجرد الاعتبار والجعل لمرات عديدة لا يغير الواقع ولا يصنع من ما ليس سبباً، سبباً.

فإذن لب كلام الآخوند يكمن في أن السببية الواقعية لا يمكن تحقيقها بالجعل.

**الأمر الثالث:** إن اتهام الآخوند بالخلط هو خلط، لأنه خلط بين سببية الملاكات بوجودها العلمي للجعل وبين سببية العناوين الواقعية بوجودها الواقعي للمجعول. فما يدّعيه الآخوند غير ما افترضه النائيني من جهتين:

حيث يدعي النائيني أن هناك سببية حقيقية، لكن في سببية الملاك بوجوده العلمي لعملية الجعل، حيث إن المولى إذا علم أن في اقتران الصلاة بالزوال ملاكاً كان علمه سبباً لعملية الجعل، فالملاك هنا لا بوجوده الواقعي، بل بوجوده العلمي سبب لعملية الجعل.

لكن المحقق الآخوند يقول، بأن كلامنا ليس عن السبب بوجوده العلمي بل بوجوده الواقعي، فأرى أن الزوال في وجوده الواقعي سبب لا بوجوده العلمي، كما أن الزوال بوجوده الواقعي سبب لا لعملية الجعل، بل لنفس المجعول، وهو الحكم الذي عبّر عنه النائيني بالقضية الحقيقية. فإن من المعروف أصولياً أن ما هو سبب الحكم هو ما كانت فعليته مستتبعة لفعلية المجعول، لذلك يقال: إن مرجع إذا زالت الشمس فصلى، إلى كل ما كان الزوال فعليا كان الوجوب فعليا. فهذا هو محط كلام الآخوند، فدعوى أن الآخوند خلط بين سببية الملاك للجعل وبين سببية الموضوع كالزوال للمجعول لغو، فإن الآخوند يتحدث عمّا هو مورد اصطلاح الأصوليين من أسباب الأحكام، وليس هناك خلط في كلامه.

وقد أجاد العراقي (قده) في الأمر الأول والثالث، حيث إن صريح كلام الآخوند في أنه يدّعي سببية العنوان بوجوده الواقعي للمجعول وهو وجوب الصلاة عند الزوال مثلاً، أو وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزال.

ولكن النكتة التي ارتكز عليها النائيني في دفع الدور ما زالت قائمة ولم يجب عنها في كلمات العراقي، فإن غاية ما أفاد أن ما جعل النائيني الكلام فيه غير ما صرّح به الآخوند.

ولكن النائيني حيث إن أصول النائيني تختلف عن الاصفهاني والعراقي، فإن نفسه المرتكزات العقلائية عادة، بينما نفس معاصريه هو الإنطلاق من الأحكام العقلية. لذلك يرى النائيني (قده) أن ملاحظة أمرين تدفع الدور الذي تعرّض له الآخوند:

**الأمر الأول:** إن قيام أسباب للمجعولات الاعتبارية أمر مرتكز لدى العقلاء، فالقوانين العقلائية مثلا: من قطع إشارة المرور فعليه الغرامة، أو: من اعتدى على أحد فعقوبته السجن. فإن هذه المرتكزات العقلائية قائمة بشكل واضح على أن المجعولات الاعتبارية ذات اسباب تكوينية.

والمقصود لدى العقلاء من السببية لو رجعنا إليهم: السببية القانونية لا السببية التكوينية، فعندما يرى العقلاء أن قطع الإشارة أو الاعتداء أو البيع او الموت سبب للملك سبب للإرث سبب لبينونة الزوجية، بمعنى السببية القانونية لا بمعنى السببية التكوينية، ولذلك أقرّ في كلامه النائيني أن هناك نوعاً من السببية التكوينية لكن ليست هي المنظور في كلمات الأصوليين إطلاقاً.

**الأمر الثاني:** إن هناك خلطاً يدفع الدور بين السببية ومصحح السببية، فلا ريب في أن المشرّع عقلائياً أو شارعاً، عندما يقول: من حاز ملك. أو: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة. فقد جعل السببية، سواء كانت السببية عنواناً انتزاعياً كما يراه الشيخ؟ أو كانت السببية مجعولةً بتبع جعل الحكم، كما يراه العراقي نفسه.

فإن هذه السببية لها مصحح، إذ لولا المصحح لكانت جزافاً ولغواً، والمصحح لجعل السببية وجود خصوصية في الحيازة تقتضي مصلحة ملزمة في أن يترتب عليها الملك، فالخصوصية الواقعية التي تقتضي مصلحةً لا ينكرها النائيني، لكن يراها مصححاً للسببية القانونية لا أنها السببية، اذ لولاها لكان القانون جزافاً.

**وبعبارة أخرى:** فرق بين السببية الكلامية والسببية الفقهية، فإن ما هو دافع للجزاف ورافع للغو مرتبط بعلم الكلام، وما هو سبب للحكم في مقام تقنين الجعل الشرعي هو السببية القانونية.

فلأجل الفرق بين السببية ومصحح السببية يندفع الدور، فما يتوقف عليه المجعول هو مصحح السببية، وما يتحقق ببركة الجعل هو السببية القانونية. فمع وضوح الفرق بينهما يندفع الدور. فتأمل.

026

وصل الكلام إلى ما أورده سيد المنتقى (قده) على إشكال المحقق النائيني على صاحب الكفاية.

ومحصل كلامه: أن المحقق النائيني أشكل على صاحب الكفاية في (فوائد الأصول) بإشكالين:

الإشكال الأول: أنه لا دور في المقام، والسر في ذلك، أن وجوب الصلاة متأخر رتبة عن ذات الزوال، لا عن سببية الزوال، باعتبار أن ذات الزوال هو السبب لوجود صلاة الظهر، فالوجوب متأخر عن نفس الزوال لا عن سببيته، لا ما هو متحقق بالجعل، وهو قول المولى: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، هو سببية الزوال إلى الصلاة، فلم يلزم أخذ المتأخر متقدماً، حتى يرد محذور الدور، لأن المتأخر عن الجعل هو السببية، بينما المتقدم على الجعل هو ذات السبب لا السببية. فحيث إن المتأخر غير المتقدم لم يرد محذور الدور.

إلا أن سيد المنتقى (قده) أفاد بأن منظور صاحب الكفاية يختلف من منظور النائيني، فإن ما أفيد في الكفاية هو أن السببية نوعان: سببية شأنية، وسببية فعلية. مثلاً: النار لها درجتان من السببية، سببية شأنية وهي كون النار ذات خصوصية تقتضي الإحراق، فوجدان النار لخصوصية الإحراق هي السببية الشأنية.

وأما السببية الفعلية فهي عبارة عن ترتب الإحراق على النار بالفعل. إذ لولا هذا الترتب بالفعل لما اتصفت النار بالسببية بالفعل. إذن هناك سببية شأنية وسببية فعلية.

فكذلك الأمر في الأحكام، فإن بين الزوال ووجوب الصلاة سببية شأنيه وفعلية، أما السببية الشأنية فهي وجدان الزوال لخصوصية تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة اللازمة، إذ لولا وجدان الزوال لتلك الخصوصية التي تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة اللازمة ما أوجب المشّرع الصلاة عند الزوال، وهذه السببية الشأنية سابقة على وجود الصلاة.

وأما السببية الفعلية فهي المستفادة من نفس الوجوب، فإن المشرّع إذا قال: إن زالت الشمس فصلِّ، بقوله هذا أوجد السببية الفعلية. أي أصبح الزوال بالفعل لوجوب الصلاة.

فحيث تبيّن الفرق بين السببية الشأنية والفعلية، فأين مورد الدور الذي طرحه الآخوند؟

فهنا أفاد سيد المنتقى (قده) أن السببية الشأنية هي محل الكلام، لا السببية الفعلية، فالآخوند يريد أن يقول إن السببية الشأنية السابقة رتبة على وجوب الصلاة لو حصلت بوجوب الصلاة للزم الدور، فإنها سببية واقعية تكوينية، فمن يدّعي أنها جُعلت بوجوب الصلاة فلازم كلامه الدور، لأخذ المتقدم متأخراً، فمحط كلام الآخوند هو في السببية الشأنية، وما ركّز عليه النائيني هو السببية الفعلية، فما دفع به النائيني الدور غير ما سجّل به الآخوند الدور.

ولكن بالتأمل في مطاوي الكلمات بين الكفاية والعراقي والنائيني، يظهر لنا أن النزاع صغروي لنا لا أكثر، وليس نزاعاً في ورود محذور الدور أو عدمه.

بيان ذلك، بذكر أمرين:

**الأمر الأول**: أن الاختلاف في التسميات لا في المسميات، فالجميع يسلم أن في الزوال خصوصية تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة، وإلا لما أوجب الشارع الصلاة عند الزوال، غايته أن الآخوند عبّر عنه بالسببية الواقعية، وسيد المنتقى عبّر عنه بالسببية الشأنية، وعبّرنا عنه في الدرس السابق: بالمصحح للسببية. كما أن الجميع متفق على ان الجعل أوجد شيئاً، فإن قول المولى: (إن زالت الشمس فصل)، حقق شيئاً سماه الآخوند بالسببية الادعائية، وسماه المنتقى بالسببية الفعلية، ونحن عبّرنا عنه في الدرس السابق تقريباً لكلام المحقق النائيني بـ(السببية القانونية). وإلا فالمسمى واحد. فبعد اتضاح ان الجميع متفق على المسميات.

نأتي للأمر الثاني: اين مورد النزاع الذي على اساسه ورود الدور ومنع النائيني وروده، فمسألة ورود الدور وعدمه متفرعة على ما هو موضع النزاع. فإن موضع النزاع فيما هو الحكم الوضعي الذي هو دارج لدى المرتكزات العقلائية، فإن لدى المرتكزات العقلائية حكماً وضعياً يُعبّر عنه بسببية التكليف، بشرطية الحكم، فما هو منظورهم في ذلك؟

مثلاً العقلاء إذا قالوا: إن تجاوز نظام المرور سبب للغرامة، أو للسجن، فما هي السببية المنظورة لديهم؟ التي تعد بمثابة الحكم الوضعي مقابل الحكم التكليفي.

هنا ادعى الآخوند أن الحكم الوضعي الذي يعبر عنه بسببية الحكم هو عبارة عن السببية الواقعية، بتعبير المنتقى (السببية الشأنية)، وبتعبيرنا (مصحح السببية)، أي أن قطع إشارة المرور أو تجاوز النظام في اقتضاء للمفسدة. وهذا الاقتضاء هو السببية. فهنا يقول الآخوند بناءاً على أن موطن البحث في هذه السببية الواقعية إذن هذه السببية لو جعلت للحكم للزم الدور، أخذ ما هو متقدم متأخراً. وهذا يُسلّم به النائيني لو كانت السببية بهذا النحو، أي لو كانت السببية التي هي حكم وضعي بهذا المعنى لكان محذور الدور وارداً لا محالة.

لكن النائيني يدعي منع الصغرى لا منع الدور. فيقول: ليست السببية التي لدى العقلاء بهذا المعنى، وإنما السببية عندهم كحكم وضعي هي السببية القانونية، التي ينالها الجعل فقول المقنن: من تجاوز النظام فعليه غرامة، هذا القول صنع سببية قانونية لتجاوز النظام، نعم له مصحح، ومصححه أن تجاوز النظام يقتضي المفسدة، إلا أن هذا الاقتضاء مصحح للسببية القانونية لا أنه محل البحث والنزاع. فهذه السببية القانوية بلا إشكال حصلت بالجعل، فلو أخذت متقدمة للزم الدور، لكن بالعكس أخذ ما هو متأخر متقدماً. فلو سلّم صاحب الكفاية بأن محل البحث هذه السببية لسلّم أيضاً بالدور، إذن ليس البحث في الدور نفسه فهو متفرع على تحديد مصب الكلام في أن السببية التي تعد من الأحكام الوضعية ما هي؟.

فلأجل ذلك دفاع المنتقى عن الكفاية او العراقي عن الكفاية كله خرج عن تحديد ما هو موطن النزاع بين العلمين.

**الإشكال الثاني:** قال سيد المنتقى: إن الظاهر من كلام النائيني في (فوائد الأصول) أنه ينكر سببية للأمور الواقعية قبل الجعل، لذلك لابد من تحليل كلامه. فيوجه سؤال للمحقق (قده): ما هو المدعى؟ هل أن المدعى عدم المعقولية، يعني لا يعقل أن يكون الحكم الشرعي مستنداً لسببية واقعية؟ بل لابد أن يستند لسببية جعلية؟

فإن كان هذا هو المدعى فيرد عليك النقض بالقدرة، فإن الكل قد اتفق أن القدرة شرط في التكليف، ومن الواضح لدى الكل أيضاً أن شرطية القدرة في التكليف ليست جعلية، بل واقعية. لأن التكليف بغير المقدور مما حكم به العقل لا الشرع. فالجعل الصادر من الشرع كما في قوله: ( يجب الحج، يجب الصوم) مطلق لم يؤخذ في القدرة، مع ذلك تتدخل العقل وقال: إن هذا الحكم وإن أطلقه الشارع لكنه مشروط بالقدرة، فإن التكليف بغير المقدور لغو واللغو قبيح على الحكيم.

إذن اتضح بهذا النحو أنه يمكن أن يكون الحكم مشروطاً بأمر تكويني شرطية واقعية يدركها العقل لا لأن الشرع يقوم بجعلها.

وإن كان المدعى بأنه لا ننازع في الإمكان، فإن اشتراط الحكم بأمر شرطية واقعية أمر ممكن، إنما نقول أن ما هو الحاصل من شروط الأحكام وأسبابها كله من الأمور الجعلية لا من الأمور الواقعية. فنحن نتكلم عما هو حاصل لدى الفقهاء من أسباب الأحكام وشرائطها في أن شرطيتها كلها من قبيل الجعل، لا من قبيل الأمر الواقعي.

فإذا كان هذا هو المدّعى ورد عليكم أن الجعل لا يمكن أن يتكفل بصنع الشرطية والسببية، لأن الجعل مقيِّد بالحكمة، حيث إن هذا الجعل صادر من الحكيم، ومقتضى حكمته إناطة تشريعاته بما فيه اقتضاء المصلحة والمفسدة.

فحيث إن جعولات الباري تعالى مقيدة بحكمته ومقتضى حكمته أن لا يجعل شيئاً سبباً حتى يكون فيه اقتضاء للمصلحة أو المفسدة، إذن فلا محالة لا يكون جعله وهو قوله (إن زالت الشمس وجبت الصلاة) إلا مجرد كاشف لا صانع، كاشف عن سببية واقعية وهي اقتضاء الزوال للمصلحة.

فكيف تقولون بأن ما حصل هو أن السببيات جعلية؟ مع أن مقام الجعل مجرّد كاشف عن السببيات التكوينية.

**والحمد لله رب العالمين.**

027

**الجواب عمّا سبق (عما ذكره سيد المنتقى)، يتم بذكر أمور:**

**الأمر الأول:** أن مُدّعى المحقق النائيني (قده) أنه لا دخل للعناوين الواقعية كالزواج والحيازة وموت المورث، لا دخل لها على نحو السببية التكوينية في شيء من مراحل الحكم، لا في الجعل، ولا في المجعول ولا في فعلية المجعول.

أما في الجعل، فواضح أن عملية الجعل التي تصدر من المولى وهي عملية تكوينية علتها الإرادة، وإذا تأملنا في علّة الإرادة وجدنا أن الإرادة معلولةٌ للوجود العلمي للعناوين بما تستتبعه من المصالح.

فالمولى عندما يتصور عنوان الزوال، أو يتصور عنوان الحيازة ويصدّق أن في الزوال والحيازة مصلحة ملزمة، يكون هذا الوجود العلمي للحيازة بما تستتبع من مصلحة، علة لإرادته لجعل الحكم، بأن يجعل أن الحيازة سبب للملك. فعلّة جعله إرادته، وعلة إرادته الوجود العلمي للحيازة لا نفس الحيازة.

وهذا ما بنى عليه صاحب الكفاية نفسه في بحث الشرط المتأخر، فإنه في بحث الشرط المتأخر أورد إشكالا في الأصول:

وهو بما أن الشرط من أجزاء علة المشروط، فلا يُعقل انفكاك المشروط عن شرطه، لأنه إذا تمت العلة وجب وجود المعلول، فلا يتصور أن يتقدم الشرط على المشروط زماناً ولا أن يتقدم المشروط على الشرط زماناً.

إذن كيف نفسر الشرط المتقدم والشرط المتأخر؟

**الشرط المتقدم**، مثل: أن رؤية الهلال عند الغروب شرط لوجوب الصوم عند الفرج، فأصبح الشرط وهو رؤية الهلال عند الغروب متقدما على المشروط زماناً وهو وجوب الصوم عند طلوع الفجر.

**والشرط المتأخر**، كأن يقال: إن إجازة العقد الفضولي شرط في صحة العقد الفضولي الذي وقع قبل سنة، فلما كان المشروط لا ينفك عن شرطه فلا يُعقل أن يتقدم الشرط على المشروط زماناً أو يتقدم المشروط على الشرط زماناً.

فهنا حل الإشكال الآخوند، فقال: لا يوجد شرط متقدم ولا متأخر، فإن كل شرط مقارن في الواقع، والسبب في ذلك أن الشرط ليس هو العنوان الواقعي، بل هو الوجود العلمي للعنوان، فليس الشرط في وجوب الصوم عند طلوع الفجر هو رؤية الهلال عند الغروب، بل الشرط الوجود العلمي لرؤية الهلال. ومن الواضح أن المولى عندما يتصور رؤية الهلال عند الغروب، ويجعل الوجوب مقروناً بما تصوّر، إذن ليس بين الشرط والمشروط انفصالٌ في الزمن، لأن الشرط في وجوب الصوم ليس رؤية الهلال، بل الوجود الذهني لرؤية الهلال في ذهن المولى حينما جعل وجوب الصوم. وكذلك الأمر بالنسبة للشرط المتأخر.

فعلى كلام الآخوند (قده) في الشرط المتأخر، يتوافق مع النائيني في أن الجعل معلول للإرادة والإرادة ليست معلولة للخارج بل معلولة للوجود العلمي للعناوين الواقعية. فالعناوين الواقعية ليست سبباً لعملية الجعل. هذا بالنسبة للجعل.

**المرحلة الثانية:** المجعول. وليس المقصود بالمجعول المجعول بالذات، أي الصورة الذهنية للجعل، فإن المجعول بالذات عين الجعل، إذ من الواضح اتحاد العلم مع المعلوم بالذات. فليس كلامنا في المجعول بالذات، وإنما كلامنا في المجعول بالعرض، أي في القضية التي ترتسم في وعاء الاعتبار، ويُعبر عنها بالقضية الحقيقية، فهذه القضية (من حاز ملك)، أو (من مات مورثه ملك)، أو (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة)، هذه القضية الحقيقية التي ارتسمت في وعاء الاعتبار العقلائي، هل علتها العناوين الواقعية؟ أم أن علتها جعل المولى؟

فالصحيح ليس كلاهما، فإن العلة والسبب في ارتسام هذه القضية نفس الاعتبار العقلائي لا شيء آخر، الذي عبّر عنه السيد الشهيد فيما مضى في استصحاب الشبهات الحكمية بالوجود الوهمي، بلحاظ أن الاعتبار العقلائي لا يعتد بأي جعل، فلو صدر جعل من قبل الصغير أو المجنون أو من لا أهلية له للتقنين، وطرح قانوناً فإن الاعتبار العقلائي لا يعتد به، ولكن إذا جعل ممن له أهلية الاعتبار والتقنين رأى المرتكز العقلائي أن جعله موضوع لقضية مرتسمة عندهم على نحو القضية الحقيقية. فليس العلة مجرّد الجعل، فإنه لا يكفي في ارتسامها لدى العقلاء، ما لم يقرو ان للجاعل أهلية التقنين والجعل.

إذن فمجرد العناوين الواقعية أو مجرد الجعل ليس سبباً في شيء.

**المرحلة الثالثة:** التي يقول به مدرسة النائيني: من أن المجعول بالعرض وهو القضية الحقيقية يصبح فعلياً بفعلية الموضوع، فمتى ما صارت حيازة في الخارج فتلك القضية الحقيقية تحولت إلى فعلية، أي اصبح الحائز مالكاً بالفعل. وهذا لدى النائيني والذي يعبر عنه في الاصول: بالانحلال بلحاظ الموضوع، أي ان جميع الاحكام انحلالية بلحاظ موضوعها، متى ما صار الموضوع فعلياً صار الحكم فعلياً. فإن السبب في هذه الفعلية ليس هو العناوين الواقعية، إذ من الواضح أنه ليس بين الزوال سببية تكوينية وبين فعلية الوجوب، إذ لا يوجد ربط تكويني بينهما، إذن العلة الارتكاز العقلائي لا أكثر، فإن الارتكاز العقلائي بنظر النائيني يرى أن من حلّ عليه الزوال وهو بالغ عاقل اشتغلت ذمته بالصلاة، ومن حاز شيئا عن قصد كانت له سلطة على ما حاز بالفعل.

فالنتيجة، أن المحقق النائيني يقول صحيح أن صاحب الكفاية يدعي أن للعناوين الواقعية سببية تكوينية للحكم الشرعي، ولكننا عند التدقيق لم نجد أي أثر لهذه السببية التكوينية لا في الجعل، ولا في المجعول بالعرض ولا في فعلية المجعول.

الأمر الثاني: قد يقال إن ما ذكره المحقق النائيني مبني على أنظاره من أن هناك جعلاً ومجعولاً وفعلية، وهذا مما لا يراه الآخوند ومدرسته. فالكلام مبنائي لا أكثر. ولكن الصحيح أن لا فرق بين المباني في هذه النقطة، وهي: عدم وجود سببية تكوينية للحكم الشرعي، فحتى لو بنينا على مدرسة الكفاية من أن الحكم كل الحكم بالإرادة، مع ذلك نقول: هناك مراحل ثلاث:

مرحلة انعقاد الارادة، ومرحلة ابراز الارادة، ومرحلة فعلية الارادة.

وفي جميع المراحل لا توجد سببية تكوينية، ففي مرحلة انعقاد الارادة وانقداح الحكم من قبل المولى، فإن السبب هو الوجود العلمي، فإذا علم بأن في الحيازة مصلحة تامة، كان هذا الوجود العلمي مولّداً لإرادته لذلك.

ثم مرحلة إبراز الإرادة، فيبرز إرادته على نحو القضية الحقيقية، فيقول: من حاز ملك. فلديه هنا إرادة لكن إرادة نحو الكلي، أي أن لدى المولى إرادة نحو كلي الموضوع لا نحو أفراده ومصاديقه، فهو أراد أن طبيعي من حاز له حصة من الملك، أما متى ترتبط إرادته بالفعل عند من حاز، فإن ذلك إذا حاز. وأوضح من ذلك في الأحكام التكليفية، فإنه إذا زالت الشمس وكان بالغاً عاقلاً قال: الآن أراد منّي المولى صلاة الظهر، وأما قبل ذلك لم يرد مني وإنما اراد من طبيعي من زالت عليه الشمس وهو بالغ عاقل، فكوني طرفاً لإرادة المولى بالفعل الآن عندما زالت الشمس، إذن في هذه المرحلة ليست في العنوانين الواقعية سببية تكوينية. والنتيجة: أن صاحب الكفاية يتكلم عن وجود سببية تكوينية للعناوين الواقعية سابقة رتبة على الحكم الشرعي. فقد أجاب عنه النائيني: بأن هذا غير معقول لا في الجعل ولا في المجعول ولا في فعلية المجعول وفي الارادة ولا في ابراز الارادة ولا في فعلية الارادة.

وأما اشتمال العناوين الواقعية على المصلحة فهو مجرّد معد، ومصحح إذا علم به المولى لقيامه بالجعل، سواءً كان المجعول حكماً تكليفياً أم وضعياً.

028

**الأمر الثالث: لا إشكال في ثبوت سببية واقعية، وسببية شرعية ولو بالعرض.**

**فالسببية الواقعية تتصور على نحوين:**

**النحو الأول: ما ذكره في الكفاية، من أن العنوان الواقعي كعنوان الزوال أو الحيازة، ذو اقتضاء للمصلحة التامة.**

**وهذا المعنى من السببية ذكرنا فيما سبق أنه مما لا خلاف فيه بين جميع المتشرعة، لأنه مصحح للجعل، إذ لولا اقتضاء العناوين الواقعية للمصالح الملزمة لكان التشريع لغواً وجزافاً. فهذا النوع من السببية كمصحح للجعل من مذهب الإمامية، وليس محل خلاف بين أحد. لذلك لا يقع موقع الاستصحاب إذ لا شك في بقائه كي يستصحب. كما انه لا سببيه تكوينية له، لا على الجعل، ولا على المجعول بالعرض، ولا على المجعول الفعلي.**

**النحو الثاني: الملازمات الشرطية الأزلية، كما ذكر في الحكمة. بأن سببية النار للإحراق لا تنالها يد الجعل، فإن سببية النار للإحراق بمعنى قضية شرطية، وهي: كلما وجدت النار وتمت الشرائط وجد الإحراق، فهذا القضية الشرطية ملازمة واقعية ثابتة وإن لم يصدق طرفاها. لذلك فإن الجاعل التكويني لا يجعل السببية، وإنما يجعل السبب. أي يوجد النار، لا أنه يوجد سببية النار، فإن سببية النار بمعنى الملازمة الشرطية ثابتة قبل وجود النار، إذ القضية الشرطية صادقة وإن لم يصدق طرفاها. فكذلك الأمر في الأحكام. فإننا إذا فرضنا إن فعلية الملكية إذا ترتبت على الحيازة فالحيازة سبب. هذه قضية شرطية.**

**فإن هذه القضية الشرطية صادقة وإن لم يصدق طرفاها، وبالتالي المشرّع لا يصنع الشرطية، وإنما يجعل الشرط، وهو: إذا ترتبت الملكية على الحيازة، حيث يقوم بترتيب الملكية على الحيازة. فكما أن دور الجاعل المكوّن ليس هو جعل السببية بل جعل السبب، كذلك دور الجاعل المشرّع ليس جعل الملازمة الأزلية الواقعية وإنما جعل هذه الملازمة. وهذه القضية الشرطية أيضاً لا شك فيها كي تستصحب، ولا سببية فيها لا إلى الجعل، ولا المجعول بالعرض، ولا المجعول الفعلي.**

**فتحصّل: أن السببية التكوينية أو الواقعية بكلا معنيها مما لا سببية له تكوينية على الحكم الشرعي.**

**القسم الثاني: السببية الجعلية. كأن يقول المولى، من حاز ملك، أو من زالت عليه الشمس وجبت عليه الصلاة.**

**فهنا ذهب السيد الإمام (قده) والسيد الداماد (قده) إلى أن السببية هنا مجعولة استقلالاً. أي أن المشرّع جعل بشكل مستقل سببية الحيازة للملك.**

**وعند التأمل لا يثبت هذا المعنى بنحو دقيق، لأن المشرّع إذا جعل السببية للحيازة، فهل جعل الملكية أيضاً عند حصول الحيازة أم لا؟ فإن اكتفى بجعل السببية بأن قال: جعلت الحيازة سبباً للملك، لم تترتب الملكية؛ لأن المفروض ان الملكية امر اعتباري، وكل امر اعتباري لا وجود له الا بالاعتبار، فما لم يعتبر الملكية بعد الحيازة فجعل سببية الحيازة لا أثر لها. وإن جعل الملكية عند حصول الحيازة كان جعل سببية الحيازة قبله لغواً، إذ يكفي في ترتب الأثر أن يجعل الملكية عند الحيازة، بلا حاجة لجعل السببية للحيازة.**

**ومنه يظهر أن ما أصرّ عليه العراقي (قده) من أن السببية مجعولة بالتبع، لا بالاستقلال، محل تأمل. فإن الجعل بالتبع جعل مستقل، غايته أنه مجعول لغيره لا لذاته، كجعل وجوب المقدمة لوجوب ذيها، فإنه جعل مستقل، لكن بغرض غيره، وهنا إذا قال المولى: جعلت الملكية عند الحيازة. فهو لم يجعل أي سببية للحيازة، لا استقلالاً ولا تبعاً.**

**فالصحيح ما عليه الشيخ الاعظم والنائيني وتلامذته، أن السببية القانونية ليست إلا أمراً انتزاعياً لا أكثر. أي أن المولى لم يقم إلا بجعل الحكم على فرض الموضوع، والعقل ينتزع عنوان السببية والشرطية للموضوع. فهي ليست مجعولة إلا بالعرض، وإلا المجعول هو منشأ انتزاعها لا نفسها.**

**الأمر الرابع: إن سيد المنتقى (قده) أفاد بالنقض على النائيني في مسألة شرطية القدرة، فقال: إن شرطية القدرة في التكاليف شرطية عقلية لا شرعية، فتبيّن أن بعض الشروط مما تكون شرطيته واقعية لا جعلية.**

**ويلاحظ عليه: ما بحثناه في بحث التزاحم من أن القدرة إما مقابل المشقة أو مقابل العجز، فالقدرة مقابل المشقة بمعنى أن لا يكون العمل حرجياً ولا ضررياً، فيقال: إن كنت قادراً على الصلاة بوضوء وجب، بمعنى أن لا يكون حرجياً ولا ضررياً، فمن الواضح أن هذا الشرط شرط جعلي استفيد من دليل (لا حرج، ولا ضرر) امتناناً وليس شرطاً عقلياً.**

**وأما القدرة مقابل العجز، فهنا يقال: هل القدرة شرط للاتصاف؟ أو شرط للصحة؟ أو ليست شرطاً لا في الاتصاف ولا في الصحة؟**

**فهنا أقسام ثلاثة لشرطية القدرة:**

**القسم الأول: ان القدرة شرط في الاتصاف[[99]](#footnote-99). بمعنى أن صوم شهر رمضان لا يتصف بالمصلحة إلا مع كونه مقدوراً، فالقدرة دخيلة في أصل اتصافه بالملاك، بحيث لولا القدرة فلا ملاك في الصوم أصلاً. فهنا بما ان القدرة دخيلة في الاتصاف كدخالة هلال شهر رمضان في الاتصاف فلابد أن يتصدى المولى لذلك الشرط صيانة لمصالحه الملزمة، وحفظاً لها، فإن هذا مقتضى حكمته، وبالتالي: فشرطية القدرة في التكليف الراجع لدخلها في الاتصاف شرط جعلي، غاية ما في الباب الكاشف عن الشرط الجعلي يختلف، إذ قد يكون اللفظ، مثل قوله تعالى:{ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آَتَاهَا}، فاللفظ كشف عن الشرط الشرعي، أو قد يكون نفس سياق البعث كما ذهب اليه المحقق النائيني، حيث قال النائيني: إن نفس البعث قرينة على أن المتعلق هو خصوص الحصة المقدورة. إذن الدليل عند النائيني على الشرط الشرعي دليل سياقي لفظي. أو أن الكاشف ما ذهب اليه المتكلمون من أن التكليف بغير المقدور قبيح، فحكم العقل العملي بقبح التكليف بغير المقدور لا يعني أن الشرطية واقعية، بل هي شرطية شرعية الكاشف عنها حكم العقل العملي، فهو بمثابة كاشف لا مضيّق، أي لا كما يقول في المنتقى من أن الجعل مطلق، بل الجعل مقيَّد وضيّق والكاشف عنه حكم العقل. أو كما يقول الاصفهاني، بأن الكاشف العقل النظري لا العملي، أي أن العقل النظري بنفسه يرى تهافت بين الحكمة والتكليف بغير المقدور، مع غض النظر عن القبح، فلنفترض ان التكليف بغير المقدور ليس قبيحاً لكن مع ذلك يتنافى مع الحكمة وإنجاز الأغراض، فهذه كواشف عن ضيق الجعل الشرعي.**

**القسم الثاني: إذا كانت القدرة شرطاً في الصحة كما التزموا به في الحج، وقالوا الحج بدون استطاعة ليس حجة إسلام، فالاستطاعة دخيل في صحته كحجة إسلام، فإذا كانت الاستطاعة شرطاً في الصحة فلا يمكن للعقل اكتشاف ذلك، فإن ما هو دخيل في الصحة وما ليس بدخيل فلا كاشف عنه الا الشارع، فالمتكفل بالشرطية المشرع لا العقل.**

**القسم الثالث: اما ان لا تكون القدرة لا في الاتصاف كما في الصوم، ولا في الصحة كما في الحج. وإنما القدرة دخيلة في استحقاق العقوبة، كما مثل له بدفن الميت، فقيل: ان دفن الميت المسلم ذو ملاك على كل حال، قدرت عليه ام عجزت عنه، كما أن القدرة ليست دخيلة في صحته، لذلك لو وقع دفن الميت بالرّياح وموارة التراب له لتحقق الغرض، إذن القدرة ليست دخيلة لا في ملاكه، ولا في صحته. وإنما هي دخيلة في الإدانة واستحقاق الوعيد. بمعنى أن القدرة كالعلم فإن كنت عالماً بالحكم قادراً على امتثاله، استحققت الوعيد بالترك، وإلا فلا وعيد، إذن القدرة هنا دخيلة ليست في الحكم الشرعي بل في تنجزه واستحقاق الوعيد على مخالفته، وهذا خارج عن محل بحثنا. فإن محل بحثنا في شرطية القدرة بنفس التكليف، هل هي شرطية عقلية أم جعلية. وأما شرطية القدرة لحكم عقلي وهو تنجز التكليف واستحقاق العقوبة عليه كشرطية العلم ليست محلاً للبحث.**

**فتحصل من كلّ ذلك: أن الصحيح ما أفاده النائيني من الإشكال على الكفاية في القسم الأول من أقسام الأحكام الوضعية، وأن هذا القسم من سببية أو شرطية أو مانعية مجعول لكن بالعرض، وبجعل منشأ انتزاعه.**

**ويأتي بعد عطلة الأربعين الحسيني تتمة البحث.**

029

وقع البحث في

القسم الثاني من قسم الأحكام الوضعية وهو الجزئية والشرطية للمأمور به كجزئية الفاتحة من الصلاة المأمور بها وشرطية الاستقبال للصلاة.

فهل يمكن جعل هذه المفردات وهي الجزئية والشرطية مستقلا أم أن جعلها انتزاعي؟ أم أن جعلها في رتبة سابقة على الأوامر والنواهي؟

ففي هذا القسم من الأحكام الوضعية توجد عدة مسالك:

**المسلك الأول:** ما ذهب اليه مشهور الأصوليين من أن الجعل في هذه المفردات انتزاعي لا محالة، فلا يمكن ان يكون غير ذلك، فان المولى اذا امر بالمركب كما اذا امر بالصلاة المركبة من اجزاء وشرائط انتزع العقل من الأمر بالمركب الجزئية للفاتحة، وانتزع العقل من الأمر بالمقيد الشرطية للاستقبال. فالجزئية والشرطية منتزعتان من الأمر بالمركب والأمر بالمقيد. ولا يتصور بالنسبة إليهما طريقة أخرى.

**المسلك الثاني:** ان هذه المفردات مما يمكن جعلها استقلالا، وقد ذهب لذلك جمع منهم المحقق الهمداني وغيره، وممن استدل على إمكان جعل هذه المفردات استقلالا السيد الإمام (قده) في الرسائل ج1 ص 115.

حيث أفاد إن هناك فرقاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية. وقياس الثاني على الأول غير صحيح. ففي المركبات الحقيقية لا يعقل جعل الجزئية، أو الشرطية استقلالاً، مثلا اذا قال الطبيب: ان الدواء للمريض هو ذلك المركب من مواد معينة، فلا يعقل بعد ذلك أن يجعل جزءً لهذا المركب او شرطاً لهذا المركب، فإن المركبات الحقيقية ماهيات متقومة بأجزائها وشرائطها، فالجزء والشرط فيها مقوم لحقيقتها، بحيث لو ابدل جزء مكان جزء او شرط مكان شرط لاختلفت الماهية، والشيء لا ينقلب عما هو عليه، فإنه لا يعقل أن يكون دواء الحمى مشروطا بالوقت الفلاني وغير مشروط به بل هو من الأول إما مشروط او لا مشروط، ولا يتقوم ان يعقل الدواء متقوما بزيت الزيتون او غير متقوم من به، بل من الاول الحصة الناجعة لعلاج المرض بحيث تكون دواء هي المركب والمشروط فلا يعقل بالنسبة إليه إضافة شرط أو حذف جزء.

**أما بالنسبة للمركبات الاعتبارية** التي هي محل كلامنا، كالصلاة، كالبيع. فإن هذه المركبات الاعتبارية قابلة لجعل الجزء أو الشرط استقلالاً وانتزاعاً.

وبيان ذلك: أما بالنسبة للشرط فإن المولى يمكنه عقلاً وعرفا ان يجعل الشرط مستقلاً، مثلا ان يأمر بالصلاة من دون اشتراط للقبلة. ثم يقول ذلك المأمور به من قبلي هو مشروط بالاستقبال، فليس جعله الثاني إلا تتميما للأول، فيمكنه أن يقول: جعلت شرطية القبلة لذلك المأمور به، ولا معنى حينئذٍ أن يقال ان الشيء لا ينقلب عما هو عليه اذ ليس شيئاً تكوينياً كي يكون له تقرر في الواقع، وبتقرره في الواقع فهو إما مع هذا الشرط واقعاً أو لا معه. بل المسألة مجرد اعتبار، فالمولى اعتبر المأمور به دون شرط ثم اعتبر أمراً شرطاً فيه. والعرف يساعد على ذلك، فمثلاً: قوله عز وجل: {فولي وجهكم شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره}، لم يفهم المسلمون منه انه رفع يده عن المركب الأول وجعل مركباً جديداً وهو الأمر بالصلاة المشروطة بالاستقبال، بل ما فهم منه المسلمون أن الأمر بالمركب كما هو لم يتغير، وإنما المولى أضاف شرطا اليه لا أكثر من ذلك.

**وأما بالنسبة إلى الجزئية**: كأن يقول المولى: أمرت بالصلاة ثم يقول: جعلت الفاتحة جزءا من الصلاة. فبيانه:

تارة نقول بأن التكليف من سنخ الإرادة، كما يقول العراقي، فالإشكال وارد، لأن الإرادة أمر تكويني منقدح في نفس المولى، وهذه الإرادة متشخصة بالمراد، فلا تشخص لها في نفس المولى إلا بمراد تتعلق به وحينئذ يأتي الإشكال في ذلك المراد المشخص للإرادة تكوينا لا يعقل ان يكون متقوما بالفاتحة وليس متقوما بها، بل هو من الأول أحدهما. فلا يعقل إضافة أو حذف بعد تحقق الإرادة والشيء لا ينقلب عما هو عليه.

وأما اذا قلنا كما هو الصحيح ان الجعل مجرد اعتبار وليس من قبيل الإرادة، فهل يمكن في الاعتبار التغيير أم لا؟ فنقول: يمكن. بأحد أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** أن الأمر بالصلاة ينحل إلى أوامر ضمنية عديدة بعدد الأجزاء. فيمكن للمولى ان يضيف جزءا فينحل له امر ضمني. ولكن هذا النحو مبني على القول بالانحلال وأن الأمر بالمركب حقيقة ينحل لأوامر، وفي مبحث الأقل والأكثر منع منه.

**النحو الثاني:** أن يقال ان الامر بالمركب بسيط تمام البساطة، ومع ذلك ينبسط على أجزاء المركب، فإذا أضاف المولى شيئاً للمركب انبسط عليه الأمر، وهذا أيضاً ممنوع في محله، فإن مقتضى بساطته عدم انبساطه على الأمور المتكثرة، فيتعين النحو الثالث. وهو أن نقول:

**النحو الثالث:** هنا مرحلتان: مرحلة الإجمال، ومرحلة التفصيل.

**المرحلة الأولى: مرحلة الإجمال،** ففي مرحلة الإجمال يقوم المولى بتوجيه أمره نحو الطبيعة، مغفولاً عن أجزائها، فهو يعلق الامر على طبيعي الصلاة، مغفولا عن اجزائها. فالأمر حينئذٍ أمر بذات الطبيعي.

**المرحلة الثانية، مرحلة التفصيل**، بأن يقول المولى إن الطبيعي الذي أمرت به جعلت الفاتحة جزءا منه، فيكون الأمر بالطبيعي أمراً أيضاً بذات الجزء، والسر في ذلك: ان المولى عندما أمر بالطبيعي على نحو الإجمال لم يأمر بالطبيعي لا بشرط، وإنما أمر بالطبيعي حال الوحدة، أي أمر بالطبيعي في ظرف وفي حال أن يكون الطبيعي واحداً لا كثيراً. فلو أنه أمر بالطبيعي لا بشرط فكيف يكون الأمر بالطبيعي أمر بالجزء؟ ولكن لأنه أمر بالطبيعي حال كونه واحداً احتاج في مرحلة التفصيل إلى أن يجعل لنا ما هو قوام تلك الوحدة، فعندما قال: جعلت الفاتحة جزءاً، بعبارة أخرى جعلت الفاتحة قواماً لوحدة الطبيعي، فمقتضى ذلك تعلق الأمر بالطبيعي بالفاتحة. وإلا لو لم يجعل هذا كيف يكون نفس الأمر المتعلق بالطبيعي متعلقا بالجزء المجعول بعد ذلك.

فالنتيجة: أن السيد (قده) يلتزم بأمرين:

**الأمر الاول:** ان الجزئية مما يمكن جعلها مستقلاً، وقد ادعى الوجدان على ذلك في الامور الاعتبارية.

**الأمر الثاني:** أننا لا ندعي ان الأمر بالجزء غير الأمر بالطبيعي، بل هو هو، وهذه الهوية نحققها بأن نقول ان المأمور به أولاً الطبيعي حال الوحدة، وما حصل ثانياً جعل لما هو مقوّم للوحدة.

فبناءاً على ذلك يمكن للمولى أن يجعل الجزئية مستقلاً كما يمكن جعلها انتزاعاً كما ذهب اليه المسلك الأول.

ويأتي تتمة البحث هل كلامه (قده) مرفوض عقلاً ومستحيل أو ان المسألة عقلائية كما ذهب اليه السيد الأستاذ (دام) أي ان العرف العقلائي في مقام الاعتبار لا يجعل الجزئية والشرطية مستقلة.

**والحمد لله رب العالمين.**

030

ذكرنا فيما سبق ان السيد الامام افاد في الرسائل أنه يمكن عقلا وعرفا جعل الجزئية والشرطية والمانعية استقلالاً، وذكرنا ان هذا محل بحث في أن المانع لجعل الجزئية والشرطية استقلالاً هل هو مانع عقلي أم مانع عقلائي؟

**فهنا تصوران:**

**الأول:** ما هو المعروف من النائيني والاصفهاني وممن تبعهما كسيدنا الخوئي وسيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) من أن المانع عقلي اي لا يمكن عقلاً جعل الجزئية استقلالاً بأن يقول المولى جعلت جزئية فاتحة الكتاب للصلاة. وهذا المانع العقلي يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** ما تكرر في كلمات المحقق النائيني (قده) وغيره من أن المولى إذا أمر بالمركب بأن جعل الوجوب للصلاة، فإما أن تكون الصلاة الواجبة بالنسبة للاستقبال مثلاً لا بشرط أو بشرط شيء، لعدم معقولية الاهمال في مقام الثبوت، فإن المولى ثبوتاً إما أن يرى مجعوله وهو الصلاة المأمور بها لا بشرط بالنسبة للاستقبال؟ أو بشرط شيء، وأما ان المولى في مقام الجعل والاعتبار متردد أو مهمل فهذا غير معقول. بلحاظ أن عالم الملاك واضح لدى المولى، فبما ان نحو الملاك واضح لديه من أنه لا بشرط بالنسبة للاستقبال أو بشرط شيء فمقتضى ملاحظة المولى لكيفية الملاك أن عالم الجعل أيضاً غير مهمل، فهو إما لا بشرط من جهة الاستقبال أو بشرط شيء.

فإن كان المجعول لا بشرط من جهة الاستقبال إذن فلا جدوى بعد ذلك أن يقوم المولى بجعل استقلالي لشرطية الاستقبال. والسر في ذلك: أنه إذا كان المجعول السابق لا بشرط إذن فمقتضاه صحة الصلاة المأتي بها بلا استقبال، وهو خلف جعل الشرطية. كما أن التقابل بين اللا بشرط والبشر شيء تباين. فلا يعقل أن يكون المجعول من جهة لا بشرط ومن جهة بشرط الاستقبال. وأما إذا افترضنا أن المجعول أولاً هو الصلاة بشرط الاستقبال فقد تحققت الشرطية، فجعل الشرطية بعدئذٍ جعلاً استقلالياً لغو إذ أن الشرطية تحققت ولو بالعرض بمجرد قول المولى صل باستقبال.

فالنتيجة على هذا التحليل لا يعقل جعل الشرطية أو الجزئية أو المانعية استقلالاً بعد حصول الجعل الأول.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه، أولاً:** أن السيد الإمام ملتفت لذلك وقد تضمن كلامه الاقرار بذلك صراحة، فهو يقول، بأن ما افيد من أن الاهمال غير معقول في مقام الثبوت، مسلّم، لكن بلحاظ عالم الملاك وعالم الإرادة، لا بلحاظ عالم الجعل. فهناك مراحل ثلاث للحكم:

المرحلة الأولى مرحلة الملاك، ولا يعقل في الملاك التردد، فإما الملاك واقعاً منوط بالاستقبال أو لا، وبما أن الإرادة أمر تكويني ينقدح في نفس المولى على طبق علمه بملاكه كذلك لا يعقل التردد والإهمال في عالم الإرادة. فالمراد حتما اما الصلاة مع الاستقبال أو لا معه. هذا معنى لا إهمال في مقام الثبوت.

وأما بلحاظ عالم الجعل وهي المرحلة الثالثة، فهي مجرد صياغة اعتبارية فإمكان المولى ان يستوفي ملاكه ومراده بصياغة واحدة أو بصياغتين. فإما ان يستوفي مراده وملاكه بقوله صل عن استقبال. وإما ان يستوفيهما بأن يقول أنت مأمور بطبيعي الصلاة الواحدة أو حال الوحدة، بحيث يكون هذا الجعل الأول مهملاً بالنسبة إلى الاستقبال، اي أغفل فيه لحاظ الاستقبال، وهذا أمر اختياري للمولى بأن يغفل في جعله الأول مسألة الاستقبال ثم يقوم بجعل آخر ويقول جعلت الاستقبال شرطاً لما أمرت به أولاً. فاستوفى ملاكه بجعلين. كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) في بحث أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، حيث ذكر أنه يمكن استيفاء الملاك بمتمم الجعل.

إذن أي اشكال عقلي في أن يكون الجعل الذي هو مجرد صياغة قانونية مهملاً بالنسبة لبعض الشروط، متمماً بجعل آخر. فإن هذا من قبيل الإهمال في مقام الإثبات وهو ليس أمراً ذا محذور. هذا اولا.

**ثانياً:** إذا كان الإشكال في ان جعل الشرطية متأخر عن الجعل فليكن متقدماً، اي إذا كان جل إشكالكم في أن المولى لا يمكنه أن يقول أنت مأمور بالصلاة ثم يقول جعلت الاستقبال شرطاً للمأمور به.

فاذا عكسنا بأن يجعل المولى ابتداءاً شرطية الاستقبال ثم يعقبه بالأمر، بأن يقول المولى جعلت الاستقبال شرطا لما سوف آمر به بعد ذلك، ثم يصدر منه المجعول بأن يقول: آمرك بالصلاة، فلا محالة يكون المأمور به متقيداً ذاتا بالاستقبال لا لحاظاً، فإن الاطلاق اللحاظي والتقييد اللحاظي يمتنع في فرض التقيد الذاتي، فإن كل واجب متقيد في ذاته بجهة معينة، أي انه ضيّق من الأول بلحاظ جهة معينة فلا يمكن بالنظر لتلك الجهة لا الإطلاق اللحاظي ولا التقييد اللحاظي.

أما الإطلاق اللحاظي فامتناعه واضح، إذ أنه إذا كانت الصلاة لا تقع تكوينا الا في مكان فهي ضيقة ذاتاً من ناحية المكان، فجعل الصلاة لا بشرط من جهة المكان غير معقول لأنها متضيقة ذاتاً بالمكان. فالإطلاق اللحاظي غير معقول، وبما أنا متضيقة ذاتاً بلحاظ المكان فالتقييد اللحاظي يكون لغواً إذ لا معنى لأن يقول المولى ان الصلاة متقيدة بالمكان بعد ضيقها من الأساس بلحاظ هذه الجهة. إذن كل واجب متضيق ذاتاً بجهة معينة يبطل فيه الإطلاق والتقييد اللحاظيان. فكذلك الأمر في المقام، فإن المولى إذا جعل من الأول الاستقبال شرطاً لما سيأمر به، كان ما سيأمر به من حين الأمر به متضيقاً ذاتاً بلحاظ شرطية الاستقبال فلا يعقل فيه بعدئذ لا الاطلاق اللحاظي ولا التقييد اللحاظي. هذا بالنسبة للوجه الأول لإثبات امتناع جعل الشرطية جعلا استقلالياً.

**الوجه الثاني:** ما في كلمات الميرزا (قده) في الفوائد من أن الشرطية والجزئية والمانعية من المعقولات الثانوية، والمعقول الثانوي لا يتصور إلا في طول معقول أولي، فلذلك لا يتصور شرطية شيء أو جزئيته أو مانعيته إلا بعد تصور مركب يكون هذا جزءاً منه أو شرطاً له أو مانعاً منه، فبما أن هذه العناوين من المعقولات الثانوية التي لا تتصور إلا في طول تصور مركب أو مشروط فمقتضى ذلك امتناع جعلها استقلالاً، فإن جعلها الاستقلالي يتوقف على كونها معقولاً أولياً.

وهذا الوجه كما ترى، فإن غايته امتناع الجعل الابتدائي لا امتناع الجعل الاستقلالي، وفرق بين الأمرين، اذ لا يمكن للمولى من دون وجود مركب لا في ما مضى ولا في ما يأتي أن يجعل الشرطية. بأن يقول جعلت الاستقبال شرطاً. أو جعلت الفاتحة جزءاً، فلا يمكن الجعل الابتدائي بأن يكون هناك مركبا لا سابقا ولا لاحقا، ولكن هذا لا يعني امتناع الجعل الاستقبالي الذي هو محل النزاع، بأن يأمر المولى بطبيعي الصلاة مهملاً من ناحية الشرط أو الجزء ثم يعقب ذلك بأن يقول وجعلت الاستقبال شرطاً لما أمرت به، أو جعلت الفاتحة جزءا لما سوف أأمر به فإن هذا أمر لا يمتنع فيه أن يكون المجعول من المعقولات الثانوية. هذا ما يتعلق بالامتناع العقلي.

وأما وجود المحذور العرفي العقلائي فيمكن بيانه بوجهين.

**الأول** ما ذكره السيد الأستاذ في أصوله. **والثاني** نذكره غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

031

ذكرنا سابقاً: أنه قد يقال أن المانع من مسلك السيد الإمام (قده) وهو جعل الشرطية والجزئية استقلالاً مانع عقلائي، وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن هناك فرقاً بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني، والفرق بين الاعتبارين من ناحيتين:

**الناحية الأولى**: أن الاعتبار الأدبي ما لم يتطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي. بينما الاعتبار القانوني ما تطابق فيه المرادان.

وبيان ذلك: أن الاعتبار الأدبي هو عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء آخر، كأن يقول: رأيت أسداً يرمي. فأعطى الرجل الشجاع حداً ليس له، فبما أن الاعتبار الأدبي اعطاء شيء لشيء آخر فلازم ذلك عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، حيث إن المراد الاستعمالي من الأسد الحيوان المفترس، بينما المراد الجدي الرجل الشجاع. ولأجل ذلك لم يتطابق المرادان، فهذا الاعتبار الأدبي موجود في النصوص، كقوله (يكفيك من التراب عشر سنين) او قوله (ع): (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال). وكذلك موارد الحكومة اذا كانت على نحو التصرف في الموضوع كقوله (الطواف في البيت صلاة) او ( لا شك لكثير الشك)، بينما الاعتبار القانوني ما تطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي كقوله (الحيازة ملك) فان الملك هنا مراد جدي للمقنن.

أو قوله: (الصلاة واجبة) فإن الوجوب هنا مراد جدي للمقنن.

**الناحية الثانية**: فان الاعتبار الأدبي من قبيل علاقة الأسماء بمسمياتها فلذلك يصح فيه الارتجال والابتداء ولا يتوقف على تمهيد عقلائي سابق، مثلاً اذا أراد الأب ان يسمي ولده سعيداً ، فان له ان يسمي ويصح ارتجاله وابتداءه وان لم يسبقه تمهيد من قبل العقلاء، بينما الاعتبار القانوي لا يصح في الارتجال بل لابد ان يسبقه تمهيد عقلائي، ولذلك ذكر (دام ظله) في بحث البيع ان الاعتبار القانوني ظاهرة اجتماعية تطورية، بمعنى أنا لا تتحقق ارتجالاً وإنما هي تطور لتمهيدات عقلائية سابقة. مثلا لولا اعتبار المجتمع العقلائي للنقود وأمثالها لما صح اعتبار البيع والشراء، فإن هناك فرقا بين مبادلة مال بمال وبين البيع، فبمادلة الكتاب بالكأس ليس بيعا بل هي مبادلة مال بمال، وأما البيع فهو المبادلة بين السلع بالوسيط، وذلك الوسيط النقد وأشباهه، إذن لم يعتبر العقلاء ماهية البيع ارتجالاً بحيث يقال فلان بائع، وآخر مشتري، وإنما لما اعتبر العقلاء النقد اعتبر في طول النقد البيع والشراء، فاعتبار البيع اعتباراً قانونياً لم يأت ارتجالاً وإنما هو تطور لاعتبار عقلائي سابق وهو اعتبار النقد وسيلة لتبادل الأشياء والأعيان. ومثلا لم يعتبر العقلاء الملكية ابتداءاً وإنما اعتبر العقلاء أولاً حيثيتين تكليفية ووضعية. وفي طول اعتبار هاتين الحيثيتين جاء اعتبار الملكية، مثلا حيث إن الحيازة ظاهرة بين العقلاء أن يحوز الإنسان شيئا فلما اعتبروا كون الحيازة محققة لنحو من الاختصاص فهذه حيثية وضعية واعتبروا ان من كان له نحو من الاختصاص فليس لغيره التصرف في ما تحت اختصاصه، وفي طول اعتبار هاتين الحيثيتين جاء مفهوم الملكية تطويرا لتلك الحيثيتين فقالوا من جمع الحيثيتين فهو مالك، فالملكية ليست اعتبارا ارتجاليا وإنما جاءت الملكية اعتبارا تطورياً يرمز فيه لاعتبارات عقلائية سابقة بحيث إذا قيل هذا ملك كان فيه رمزية للسلطنة الاختصاصية وحرمة التصرف في ما تحت المالك.

والنتيجة أن المائز بين الاعتبار القانوني والاعتبار الأدبي أن الاعتبار الأدبي مما يصح ارتجاله وابتداءه، بينما الاعتبار القانوني هو في طول اعتبارات تمهيدية عقلائية سابقة.

وبناءاً على هذه المقدمة، يقال إن اعتبار الجزئية أو الشرطية بأن يقول المولى اعتبرت الاستقبال شرطا او اعتبرت الفاتحة جزءا هذا من قبيل الاعتبار الادبي لا من قبيل الاعتبار القانوني، أي لما اوجب المولى الصلاة مع الاستقبال عبر عن هذا الوجوب بجعل الشرطية ولما أوجب الصلاة مع الفاتحة عبر عن هذا الجعل بالجزئية فليس هناك اعتبار قانوني وإنما هو اعتبار أدبي بغرض الإخبار عن أن الواجب مشتمل على الفاتحة، وعن أن الواجب مع الاستقبال ليس إلا، وإلا لا يمكن اعتبار الجزئية والشرطية اعتباراً قانونياً إذ لم يسبق لدى المجتمع العقلائي تمهيد لمثل هذا الاعتبار، فما هو المعروف والمعهود لدى المجتمع العقلائي جعل المركب لا جعل الجزئية، وجعل المشروط لا جعل الشرطية، فاذا قمت ارتجالا باعتبار الشرطية او الجزئية فهذا لا يكسب الاعتبار القانوني وإنما يبقى في حيز الاعتبار الأدبي، واعتبارهما اعتبارا ادبيا ليس محل نزاع والبحث وإنما محل النزاع والبحث اعتبارهما اعتباراً قانونياً.

**ولكن يلاحظ على ذلك التأمل في الكبرى والصغرى:**

**أما الكبرى**، فدعوى أن الاعتبار القانوني لا بد من مسبوقيته باعتبارات تمهيدية هو أول الكلام، فإن الاعتبار القانوني متقوم بأركان ثلاثة:

1ـ الغرض المصحح. إذ لو لم يكن هناك غرض مصحح للاعتبار لم يمضه العقلاء. 2ـ أهلية المعتبر. حيث لا يمضي العقلاء اعتبار من أي شخص ما لم تكن له صلاحية التقنين والجعل.

3ـ ان يكون بصيغة مؤثرة لدى العقلاء في البعث أو الزجر او ترتيب الآثار. وأما أنه لابد أن يكون مسبوقاً بتمهيد فهذا أول الكلام. مثلا الاعتبارات التكليفية كاعتبار الوجوب او اعتبار الحرمة فإننا لم نجد شواهد عقلائية على أنها مسبوقة بتمهيد من قبل العقلاء وإلا فلا موطن لها. بل الاعتبارات الوضعية الأولى كاعتبار الاختصاص لمن حاز، أو اعتبار بعض الحقوق، فإنها اعتبارات وضعية أولية.

إذن هذه الكبرى التي اسس عليها المناقشة هي أول الكلام.

**أما الصغرى،** فللسيد الإمام أن يقول، إن اعتبار الجزئية او الشرطية أمر عقلائي، وأن العقلاء في التوصل لذلك أمامهم طريقان: اما اعتبار المركب، أو اعتبار الجزئية للطبيعي. إما اعتبار المشروط أو اعتبار الشرطية للطبيعي. فحصر الاعتبار العقلائي في الأول دون الثاني هو أول الكلام.

**الوجه الثاني**: أن هناك اتجاهين لدى الأعلام في حقيقة الحكم:

**الإتجاه الأول**: ما سلكه جمع ومنهم سيدنا (قده) أن حقيقة الحكم بالاعتبار، لا بالملاك ولا بالإرادة. بل لب الحكم وروحه هو بالاعتبار والجعل. وأما كون الحكم ذا ملاك فهو مسألة كلامية، وليست مسألة أصولية، فإن العدلية ذهبوا إلى أن الأحكام لو لم تكن ذات ملاك لكان الحكم عبثاً والحكيم منزه عنه، فهذه مجرد مسألة كلامية، ونحن نبحث في حقيقة الحكم لدى الجميع لا حقيقة الحكم لدى العدلية، فالحكم هو بغض النظر عن كونه ذا ملاك او جزافاً.

كما هو ان دعوى جمع ان الحكم مسبوق بالإرادة ممنوع، إذ لا يعقل تعلق الإرادة بفعل الغير فإن فعل الغير خارج عن اختيار النفس ولا تتعلق الإرادة إلا بما هو داخل تحت الإختيار، فبما أن فعل الغير خارج عن اختيار النفس فلا يعقل تعلق الإرادة بفعل الغير، إذن الحكم كل الحكم بالجعل، لا بالملاك ولا بالإرادة. وبناءاً على ذلك أن الحكم بالجعل والاعتبار: لا يعقل الإهمال في مقام الاعتبار. لأن كل معتبر فحدود اعتباره معلومة لديه ولا يعقل منه الإهمال في واقع الاعتبار وصقع الاعتبار. والنتيجة إذا اعتبر المقنن وجوب الصلاة أو اعتبر المقنن كون الحيازة مملكاً فلا محالة في اعتباره إما أن يكون اعتباره لا بشرط من جهة استقبال القبلة او بشرط شيء ولا يتصور ان يكون اعتباره مهملاً، فإن اعتبر الصلاة لا بشرط من جهة الاستقبال فاعتبار شرطية الاستقبال بعد ذلك اعتبار جديد، وليس تتميما للاعتبار الأول، للمباينة بين اللا بشرط والبشرط شيء. وإن اعتبر الصلاة بشرط الاستقبال فاعتبار الشرطية بعد ذلك لغو لا أثر له.

إذن بناءاً على أن حقيقة الحكم هي الاعتبار لا شيء آخر فالاعتبار لا يعقل فيه الإهمال.

**الإتجاه الثاني:** أن حقيقة الحكم وروحه ولبه بالإرادة، وأما الجعل فهو مجرد صياغة لضبط التقنين ليس إلا، بمعنى أن المرتكز العقلائي جرى وقام على ضبط أغراضه بالصياغات القانونية، وإلا فروح أحكامه في أغراضه وإراداته، لكنه لضبطها وجعلها موطنا للآثار يقوم بصياغتها القانونية، فالجعل والاعتبار مجرد صياغة وإلا فالحكم في الإرادة، فبناءاً على ذلك إذا قام المولى بجعل الوجوب للصلاة، فهل نظر للصلاة على نحو الموضوعية، أم نظر للصلاة على نحو المشيرية لما سيجعله من أجزاء وشرائط؟ أم أنه قام بجعلين مستقلين؟

هذه انحاء ثلاثة نتصورها ونصور الإشكال على كل نحو منها في الدرس الآتي إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

032

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الإمام (قده) ذهب إلى أنه يمكن جعل الشرطية أو الجزئية استقلالاً، بأن يقول المولى: أمرت بطبيعي الصلاة، مهملاً من ناحية أجزائها وشرائطها، ثم يقول في مرحلة ثانية: جعلت الاستقبال شرطاً للصلاة المأمور بها. وقلنا إن هذا المسلك محل تأمل، وذلك لأن جعل الشرطية استقلالاً يتصور على أنحاء ثلاثة: الموضوعية. والمشيرية. والجزئية.

**أما النحو الأول**: فهو أن المولى يأمر بطبيعي الصلاة على نحو الموضوعية، أي أن مسمى الصلاة له موضوعية في تعلق الأمر به، ثم يردف ذلك بجعل الشرطية أو الجزئية.

**وهذا النحو له ثلاث صور:**

**الصورة الأولى:** أن يكون المجعول ثانياً هو المصداق، أي أن المولى حيث أمر أولاً بطبيعي الصلاة، ذكر ثانياً أن ما هو مصداق ذلك الطبيعي المأمور به هو ما اشتمل على استقبال وسورة. فما جعله ثانياً مصداق للطبيعي المأمور به. نظير مسلك السيد البروجردي[[100]](#footnote-100) من أن الشارع صدر منه جعلان: جعل للطبيعي، بأن قال: أمرت بطبيعي الصلاة. وجعل متعلق بالمصاديق. بأن قال الشارع: مصداق الصلاة المأمور بها حال الإختيار هو ما تضمن الاستقبال والفاتحة.

فهذه الصورة ليست محل النزاع. لأن نتيجة هذه الصورة هو الانتزاع، غاية مافي الباب انتزاع الجزئية من المصداق، لأن المولى إذا أمر أولاً بطبيعي الصلاة ثم ثانياً قال: مصداق ما اشتمل على استقبال. فهو لم يجعلا لشرطية للاستقبال، إنما جعل مصداقاً، ومن جعل المصداق ينتزع شرطية الاستقبال. فمرجع هذه الصورة إلى الانتزاع لا إلى الجعل الاستقلالي.

**الصورة الثانية:** أن يقول المولى: أمرت بطبيعي الصلاة وجعلت الاستقبال شرطا لما أمرت به أولاً، فهو ليس في مقام جعل المصداق، وإنما في مقام جعل الشرطية لنفس ما أمر به أولاً، أي لنفس الطبيعي. وهذا غير معقول. لأننا نعود لما أمر به أولاً، هل ما أمر به أولاً كان لا بشرط من ناحية الاستقبال؟ أم أن ما أمر به أولاً مهملاً من ناحية الاستقبال؟ أم أن ما أمر به أولاً بشرط شيء من ناحية الاستقبال. على جميع الصور الأمر بطبيعي الصلاة لا يتعلق بالاستقبال، لأن اما أمر به أولاً اعتبار وهو اعتبار طبيعي الصلاة مأموراً به إما على نحو اللا بشرط أو على نحو الإهمال أو على نحو البشرط شيء. فقد تم ما أمر به أولاً بأحد الأنحاء الثلاثة، فإذا تصدى ثانياً وقال: جعلت شرطية الاستقبال لما أمرت به أولاً، لا يمكن أن يتعلق الأمر السابق بهذا الشرط إلا باعتبار جديد. وإلا الاعتبار الأول قد تم، والاعتبارات لا تتوسع ولا تتضيق تلقائيا، فان كل اعتبار بحدود ما وقع عليه، وأما أن الاعتبار الاول وهو جعلت الوجوب على طبيعي الصلاة مهملاً، هذا الاعتبار تلقائيا يتوسع فيشمل ما جعل شرطاً، هذا غير معقول. كل اعتبار هو بحدوده توسعه أو تضييقه لا يقع عفواً وتلقائياً، إنما يحتاج الى اعتبار جديد، والاعتبار الجديد مغاير للسابق.

إذن دعوى أنني جعلت الشرطية لنفس ما أمرت به أولاً بحيث يتعلق الأمر به بمجرد جعل الشرطية، هذا امر غير معقول[[101]](#footnote-101).

فإن الاعتبار وقع أولاً بنحو معين ولا يتغير عفويا وتلقائيا بحيث يمتد للشرط بدون اعتبار امر لما هو مشروط بهذا الشرط.

**الصورة الثالثة:** أن يدعي ان ما جعل ثانية مجرد بيان لما هو المراد، لأن مبنى السيد ان الجعل مسبوق بالإرادة، فإذا كان الجعل مسبوقاً بالإرادة إذن أولاً أراد المولى الصلاة مشتملة على جميع شرائطها وأجزائها، ثم قام بالجعل. فإذا كان محصّل الجعل الثاني مجرّد بيان لما هو المراد، أي أن قوله: جعلت الشرطية للاستقبال. مرجعه إلى أن المراد مشتمل على الاستقبال. فهذا مجرد اخبار عن مرحلة الإرادة وليس جعلاً استقلالياً.

فنتيجة الصور الثلاث بناءاً على أن المأمور به هو توجيه الوجوب لطبيعي الصلاة على نحو الموضوعية، لا تنتج هذه الصور الجعل الاستقلالي للشرطية أو الجزئية.

**النحو الثاني:** إن الصلاة لوحظت على نحو المشيرية لا الموضوعية. أي أن المولى عندما قال: أمرتك بالصلاة، أي امرتك بما سأجعل لك أجزائه وشرائطه، فعنوان الصلاة ومسمى الصلاة مجرد مشير لما سيجعل المولى أجزائه وشرائطه. وإلا انا الآن لا آمرك بهذا الطبيعي وإنما متعلق أمري ما سيأتي من أجزاء وشرائط. ثم قال بعد ذلك: جعلت الشرطية للاستقبال، وجعلت الجزئية للفاتحة، جعلت الجزئية للتشهد والتسليم. ونحو ذلك.

**وهذا النحو يتصور على صورتين:**

**الصورة الأولى:** أن يكون الثاني بياناً لذلك المتعلق للأمر، حيث أمر بالصلاة والآن هو في مقام بيان ما هي الصلاة المأمور بها. ومن الواضح أن هذا ليس جعلاً استقلالاً وإنما هو مجرد كشف وبيان.

**الصورة الثانية:** أن يقول وإن امرت بالصلاة مشيرة لما أجعله، لكنني الآن في المرحلة الثانية جعلت الشرطية للاستقبال استقلالاً عن أي جعل سابق.

وهذا غير عقلائي، وسيأتي بيان عدم عقلائيته في النحو الثالث.

**النحو الثالث:** النظر للجعل الأول على نحو الجزئية. وبيانه:

أن المولى يقول: بعد الفراغ عن أن مرادي الواقعي والجدي هو الصلاة المشتملة على الأجزاء والشرائط، إلا أنني أكشف عن مرادي هذا بجعلين، كل منهما يتكفل لجزء من المراد، والجعل الأول هو: أنني آمر بطبيعي الصلاة. لكن لا بطبيعي الصلاة بلا حد، أي كل ما يصدق عليه أنه صلاة، بل آمر بطبيعي الصلاة في حال الوحدة، ومقصودي بهذا القيد أنني آمر بالصلاة حال اجتماع شرائطها وأجزائها، يعني حال كال كونها مركبّاً واحداً. فالآن جعلت جزءاً من مرادي، ثم صدر منّي جعل آخر لبيان جزء آخر من المراد، ألا وهو أنني جعلت الشرطية للاستقبال والجزئية للفاتحة بحيث يكون الأمر في الجعل الأول ممتداً لما جعلته ثانياً من شرط أو جزء.

وهذا النحو الذي هو مقارب لتعبيراته (قده) يتصور على صورتين:

**الصورة الأولى**: أن يكون المقصود بذلك بياناً لعالم المراد، فقد قلنا أن هذا ليس جعلا للشرطية استقلالاً.

**الصورة الثانية**: ان يكون جعلا للشرطية استقلالا، وهذا ما ذكرنا أنه غير عقلائي. والسر في عدم عقلائيته: ان المرتكز العقلائي حيث يرى أن كل جعل فهو مسبوق بإرادة كما هو مسلكه، أي لا يصح منك أن تقول أنني جعلت شرطية الاستقبال او جزئية الفاتحة ما لم يكن لك إرادة متعلقة بهما في رتبة سابقة، وإلا لكان المراد مهملا والإهمال في مقام الثبوت غير معقول.

إذن كل جعولك هي مسبوقة بالإرادة، فإذا كانت جعولك مسبوقة بالإرادة فيقال لك: ان هذا الجعل الاستقلالي للشرطية لغو، لأنه لا يصلح أن يكون منشئا للشرطية، فإن محل النزاع في المقام أن لا يكون للشرطية وجود إلا بالجعل الاستقلالي، هذا محل النزاع، هل يمكن أن لا يكون للشرطية تحقق في عالم الاعتبار الا بالجعل الاستقلالي بحيث لا منشأ لوجودها الا هذا، وهذا لا يتم بالنحو الذي ذكرته، لان جعل الشرطية استقلالاً جعل لا يكشف عن مرادك الجدي، فإن مرادك الجدي هو تعلق الإرادة بهذا الشرط من أول الأمر. إذن جعل الشرطية استقلالاً صياغة انشائية لا تتطابق مع مرادك الجدي، إذ المفروض ان مرادك الجدي من الأول تعلق الإرادة بهذا المجموع بما هو مجموع، على نحو تكون الشرطية والجزئية فيه غير مجعولة استقلالاً، فما جعلته استقلالاً لم يتطابق مع مرادك الجدي، فالنتيجة: يقول العقلاء بما أن هذا الجعل الاستقلالي مسبوق بالإرادة والمفروض ان ما تعلقت به الإرادة هو المركب لا الجعل الاستقلالي فهذا الجعل الاستقلالي صياغة انشائية ليست إلا، لم تتطابق مع واقع المراد الجدي، وحينئذٍ بما أنه يمكنك أخذ طريق يتطابق مع مرادك الجدي فهذا الجعل جعل غير عقلائي، مضافاً لخروجه عن محل النزاع، حيث إن منشأ الشرطية حينئذٍ تعلق الإرادة بالمركب لا أن منشأ الشرطية هو هذا الجعل الاستقلالي.

**فتحصل من جميع ذلك:** أن ما ذكره السيد الإمام (قده) او من سار على هذا المسار، من انه يمكن جعل الشرطية او الجزئية للمأمور به استقلالاً مسلك إما غير معقول أو غير عقلائي.

يأتي الكلام حول المسلك الثالث وهو التفصيل في الانتزاع كما ذهب اليه السيد البروجردي (قده) وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله).

**والحمد لله رب العالمين.**

033

كان الكلام في أن الجزئية والمانعية هل هي مجعولات استقلالية؟ أم هي أمور انتزاعية؟ وذكرنا أن هناك عدة مسالك.

**المسلك الثالث:** التفصيل في منشأ الانتزاع.

وهذا هو مسلك السيد البروجردي (قده)، وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله) وقربه في أصوله.

**ومحصل هذا المسلك بذكر مطلبين:**

**المطلب الأول:** أن المشرّع لم يضع ألفاظ العبادات لمعان مخترعة كما هو المعروف بين الأصوليين في بحث الحقيقة الشرعية، وبحث الصحيح والأعم. بل إن ألفاظ العبادات كألفاظ المعاملات، فكما أن المشرّع في ألفاظ المعاملات لم يخترع معنى وإنما لفظ البيع والإجارة والشركة، لها معانٍ عقلائية في نفسها، والمشرّع لم يخترع معنى جديداً، وإنما كان إمضائه لهذه المعاملات مشروطاً بشروط، فالمشرع قال: البيع بما له من معنى عقلائي إمضائي له مشروط بعدم الغرر والولاية، فكذلك الامر في باب العبادات، فإن المشرع لم يضع لفظ الصلاة لمعنى جديد، ولم يضع لفظ الصوم لمعنى جديد، فإن الصلاة ذات معنى ارتكازي عقلائي قبل الشارع، وهو الصلة الخضوعية، فإنّ لكلِّ قوم صلاة، سواء كانوا من الأديان السماوية أم غيرها، والصلاة لديهم بمعنى الصلة الخضوعية بين العابد والمعبود، والمشرّع لم يخترع معنى جديداً، وإنما قال: الصلاة كما هي بمعنى الصلة الخضوعية، ولكن إمضائي لهذه الصلاة وإقراري بها مشروط بشروط، كالأجزاء المعينة، والشرائط المعينة. وإلا فالصلاة كما هي بمعناها العقلائي وهو أن لها ماهية اعتبارية يُعبّر عنها بالصلة الخضوعية.

إذن بحسب تعبير السيد الأستاذ وإن لم يرد هذا التعبير عند السيد البروجردي، ان ما قام به الشارع متمم الجعل التطبيقي، حيث إن هناك نوعين من الجعل:

**الأول:** جعل الوجوب للصلاة بما لها من المعنى العقلائي، والثاني: قيام المشرّع بجعل مصاديق لتلك الصلة الخضوعية. فقال: مصداق الصلة الخضوعية في حق الحاضر أربع ركعات، وفي حق المسافر ركعتان، وفي حق المختار كذا، وفي حق الغريق كذا. فما صدر من الشارع مجرد جعل مصاديق لتلك الماهية العقلائية، وهذه المصاديق إنما هل لبّاً شرط في إمضائه لتلك الصلة الخضوعية، فكأنه قال: إنما أمضي الصلة الخضوعية في حق الحاضر إذا أتى بأربع ركعات، ولأجل أن الثاني جعل للمصاديق عبّر عنه بمتمم الجعل التطبيقي، أي في مقام التطبيق والصدق. غاية الأمر هل أن نسبة معنى الصلاة لهذه المصاديق نسبة المحصَّل للمحصِّل؟ أن نسبة العنوان المنتزع لمنشأ انتزاعه؟ أم أن نسبة الصلة الخضوعية للمصاديق نسبة العنوان للمعنون؛ لأن الفارق بين النحوين يظهر في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين. فإذا قلنا بأن المشرّع عندما أمر بالصلاة أمر بها بما لها من معنى عقلائي، وهو الصلة الخضوعية على نحو الموضوعية، أي أن متعلق أمره هو الصلة الخضوعية، غاية ما في الباب أن هذه الصلة تتحقق وتتحصل بهذه الأجزاء والشرائط، فالأجزاء والشرائط محقق لها.

إذن إذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته هل أن المشرّع اعتبر في المركب المحقق للصلة الخضوعية جزئية السورة بعد الفاتحة أم لا؟ هل أن المشرّع اعتبر في المركّب شرطية الاطمئنان أم لا؟

فعند الشك في جزئية شيء أو شرطيته ليس المجرى هو البراءة عن الجزئية والشرطية، إذ ليس الشك حينئذٍ في الجعل، وإنما الشّك في المحصَّل، أي هل أن الصلة الخضوعية تتحقق بما عدى السورة؟ أو بما عدى الأطمئنان أم لا؟ فبما أن مرجع الشّك إلى الشك في المحصَّل فالجاري هو قاعدة الاشتغال وليس البراءة.

أما إذا قلنا إن علقة الصلاة بما لها من مفهوم مع المركّبات علقة العنوان بالمعنون. ليس علقة الطبيعي بفرده، لأن الطبيعي ينطبق على فرده قهراً بلا حاجة إلى اعتبار من الشارع. بينما الصلة الخضوعية لا تنطبق على صلاة الغريق قهراً لولا اعتبار من الشارع لها أنها مصداق للصلة الخضوعية. فهذا يعني أن العلقة ليست علقة الطبيعي بفرده، وإنما غاية ما يوصل إليه أنها علقة العنوان بالمعنون، بمعنى أن المشرّع حينما أمر بالصلاة بما لها من معنى عقلائي لاحظها في مقام الجعل عنواناً لما سيأتي منه من جعل مصاديق عديدة.

فالصلاة بما لها من المعنى ليست على نحو الموضوعية الصرفة، بل لها نحو من المشيرية للمصاديق المجعولة، وبالتالي إذا استفدنا من الأدلة ذلك كما ادعاه في بحث الاقل والأكثر، إذن الأمر بالصلاة أمر بالأربع الركعات، وأمر بصلاة الغريق، وأمر بصلاة الخائف، واشباهها. فبما أن الأمر بالصلاة امر بالمصداق، إذن إذا شك في أن مصداق الصلاة هل هو المشتمل على السورة؟ أم لا؟ هل هو المشتمل على الاطمئنان أم لا؟ فالشك ليس شكاً في المحصَّل والمسبَّب وإنما الشك في نفس المأمور به، حيث يدور المأمور به بين الأقل والأكثر. وحيث إن الأكثر مشكوك جرت البراءة عنه.

ويأتي شرح المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

034

ذكرنا فيما مضى: أن السيد الأستاذ (دام ظله) ذكر مطلبين:

**المطلب الأول:** أن المشرّع لم يتصد لاختراع الماهية في العبادات، وإنما أمر بالعبادة كالصلاة، بما لها من معنى عقلائي، وما قام به إنما هو جعل المصاديق لهذه الماهية، كأن قال: إن صلاة الحاضر بنحو، وصلاة المسافر بنحو آخر.

ولكن يلاحظ على هذا المطلب: أن الأمر بالصلاة في أدلة الشارع هل هو أمر بالمصاديق أم لا؟

فإن قيل بأن الأمر بالصلاة إنما هو أمر بالصلاة بما لها من ماهيّة اعتبارية عقلائية، وهي الصلة الخضوعية، وأما المصاديق كصلاة الحاضر والمسافر والغريق والخائف، فليس الأمر متعلقاً بها، وإنما هي محققات لما هو الصلة الخضوعية، فإذا كان هذا هو المدّعى فلازم ذلك تعجيز النفس عن بعض المصاديق، مثلاً إذا دخل عليه وقت الصلاة فله أن يعجّز نفسه عن الصلاة الاختيارية إلى الصلاة الاضطرارية، إذ لا أمر بالمصداق كي يكون التعجيز مخالفة للأمر، أو يجوز له اختياراً أن يؤخّر الصلاة إلى ضيق الوقت بحيث لا يدرك إلا ركعة، إذ ما دامت المصاديق لا أمر بها وإنما الأمر بالصلة الخضوعية، فالنتيجة هي جواز التعجيز اختياراً، والإنتقال من مصداق إلى بدله، مضافاً إلى أن لازم ذلك عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن الشك حينئذٍ شك في المحصَّل، وليس شكاً بالمأمور به. إذ المأمور به واضح متعين، وهو الصلاة لما لها من معنى عقلائي.

وإن كان مدعاه أن الأمر بالصلاة أمر بالمصداق، أي أن مصب الأمر حقيقة هو المصداق، وبالتالي فعند دوران الأمر بين الأقل والأكثر يكون من الشك في المأمور به، إذ الأمر بالصلاة نفس الأمر بالمصداق، وبناءاً عليه فلا يجوز تعجيز النفس عن المصداق الاختياري لكونه متعلقاً للأمر. فإذا كان هذا هو المدعى فمن اللغو العقلائي تعدد الجعل، إذ ما دام مصب ملاكه وأمره هو المصداق فمن البداية يتعلق الأمر بالمصداق. كما قيل به في باب المعاملات. فإن المشرع في باب المعاملات لم يقم بتعدد الجعل، وإنما قال ما هو موضع إمضائي البيع ذو الشرائط. أو في الميتة والمذكى قال: ما هو موضع آثار الميتة عندي ما لم يذبح باسم الله. فلم يصدر منه تعدد في الجعل. كذلك في باب العبادات، فإن المشرّع لكونه عاقلاً ويرى أن مصب ملاكه ومراده هو المصداق فمن البداية ما هو متعلق أمري وآثاري هو المشروط بالشرائط الكذائية. سمي بالصلاة أو لم يسمى، كان للصلاة ماهية عقلائية أم لم يكن، إذ المفروض أن عنوان الصلاة ما هو إلا مشير لما هو مصب الأمر حقيقة، ألا وهو المصداق.

**المطلب الثاني:** أن منشأ الارتباطية بين الفرائض والسنن مختلف، فمقتضى بعض المناشئ الجزئية، ومقتضى بعضها عدم الجزئية.

بيان ذلك: أن الصلاة مركبة من فرائض وسنن، كما في صحيح زرارة (ولا تنقض السنة الفريضة)، أما الفرائض فمنشأ انتزاع جزئيتها الامر بها، حيث إن المولى أمر بالصلاة المشتملة على الفرائض (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). وإنما الكلام في السنن، (القراءة سنة، والتشهد سنة، والتسليم سنة) التي يسقط اعتبارها حال العذر. فما هو منشأ ارتباطها بالفرائض؟

فهنا منشئان:

**المنشأ الأول:** أن يقيد المولى الفرائض بعدم الإخلال بالسنن عن عذر، فإذا قال المولى: آمرك بفرائض الصلاة مشروطة بعدم الإخلال بسننها عن عذر، بحيث لو أخللت بسننها لا عن عذر فإن الأمر بالفرائض لم يمتثل. وأما إذا اخللت بسننها عن عذر فقد امتثلت الأمر بالفرائض، فمن خلال هذا القيد تحصل الارتباطية بين الفرائض والسنن، ومقتضى هذا القيد أن السنن جزء لكن لا مطلقاً، بل في حال عدم العذر، وإلا ففي حال الجهل القصوري أو النسيان أو الاضطرار أو الحجر، فترك السنة لأجل هذه الأعذار فإنها ليست جزءا في هذا الفرض.

إذن منشأ جزئية الفرائض مطلق وهو الأمر بها، بينما منشأ جزئية السنن مضيّق، وهو فرض عدم الإخلال بها عن عذر.

**المنشأ الثاني**: أن لا جزئية للسنن في حال من الأحوال، وإنما الارتباط بينها وبين الفرائض في الحكم الجزائي فقط. بيان ذلك: قد ورد في بعض الروايات (أن من صلى بالنجاسة نسياناً يعيد صلاته عقوبةً لكي لا ينسى)، أي أن صلاته مع النجاسة صحيحة واقعا لكن مع ذلك يجب اعادتها تكليفا لكي لا ينسى. فهذا التصور يمكن فرضه في السنن، بأن نقول: القراءة والتشهد والتسليم ليست جزءا من الصلاة، وإنما هي واجب في واجب، أي واجب حال الصلاة، فالفرائض وهي الركوع والسجود بالنسبة للسنن على نحو اللا بشرط، أي أن الفرائض صحيحة على كل حال أتى بالسنن أم لا، غاية ما في الباب أنه إن ترك السنن لا عن عذر فإن الشارع يلزمه بإلزام جزائي بإعادة الصلاة، والإلزام بإعادة الصلاة مجرد حكم جزائي لا أن الصلاة ليست صحيحة، فبناءاً على هذا المنشأ لا يكون للسنن جزئية، وإنما ارتبطت بالفرائض في الحكم الجزائي. **والنتيجة:** أن منشأ انتزاع الفرائض يختلف عن منشأ انتزاع السنن.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد: إذا** كان مقصوده (دام ظله) أن جزئية السنن جزئية ضيّقة، بينما جزئية الفرائض جزئية مطلقة، فلذلك اختلف منشأ انتزاعهما فهذا صحيح عند الكل.

وأما إذا كان مقصوده أن منشأ انتزاع جزئية الفرائض هو الأمر، بينما منشأ انتزاع جزئية السنن ليس هو الأمر بل شيء آخر، إما قيد في الفرائض أو حكم جزائي فهذا ممنوع. فإن الموافق لظاهر الأدلة كما أشار عليه سيدنا الخوئي (قده) في بحث (شرائط جريان البراءة) أن المكلف مأمور بالجامع، بين المركب التام حال الإختيار، والمركب الناقص حال العذر. في حق كل مكلف، أنت مأمور بالجامع. وبالتالي منشأ انتزاع جزئية السنن جزئية ضيقة خاصة بحال عدم العذر هو الأمر، لا شيء خارج عن اطار الأمر.

**فتلخّص من ذلك**: أن ما أفاده من اختلاف منشأ انتزاع جزئية السنن عن منشأ انتزاع جزئية الفرائض صحيح، لكن منشأ انتزاع كل منهما الأمر، وليس شيئاً آخر.

**المسلك الرابع:** مسلك المحقق العراقي (قده) وهو التفصيل أيضاً بين الجزئية والشرطية[[102]](#footnote-102).

أن هناك فرقاً بين الجزئية والشرطية، فالجزئية منشأ انتزاعها الأمر، بينما الشرطية ليس منشأ انتزاعها الأمر بل هو سابق رتبة على الأمر. وبيان ذلك بذكر المنشأين:

**المنشأ الأول**: ما هو منشأ انتزاع الجزئية؟ مثلاً ما هو منشأ انتزاع جزئية الركوع في الصلاة؟ لا يمكن ان يكون منشأ الانتزاع شيئا قبل الأمر، لأن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة، فالركوع والسجود من مقولة الوضع، والقراءة من مقولة الكيف المسموع، والحركة من مقولة الفعل، فبما أنها مقولات متباينة فلا يتشكل منها مركب إلا إذا كانت بينها وحدة، فتلك الوحدة محققة للمركب ولإنتزاع الجزئية، لكن هذه الوحدة إنما تحصل من الأمر، فإذا أمر بهذه المقولات أو تعلقت بها الإرادة انتزع من الأمر بها وحدة، ومن هذه الوحدة انطبق عليها عنوان مركب، وانتزع لكل مقولة عنوان الجزئية.

**المنشأ الثاني:** منشأ الشرطية، وجودية كشرطية الاستقبال. أو عدمية كشرط عدم القهقهة. فإنه سابق على الأمر، وليس مأخوذاً من الأمر، والسر في ذلك:

أن منشأ انتزاع الشرطية هو التحصص والتقيد. ولا يمكن أخذ التقيد من الأمر بل سابق على الأمر، وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** إن تحصص الصلاة بكونها عن استقبال أو عن ترك ما يؤكل أو يلبس في السجود مثلاً، هذا التحصص ناشئ عن الملاك، فإن الملاك الكامن في الصلاة يقتضي صلاة عن استقبال، وبما أن التحصص ناشئ عن الملاك فهو سابق رتبة على الأمر، أي أن الصلاة ذات الملاك هي ما كانت عن استقبال، امر بها أو لم يؤمر، كتحصص الصلاة بزمانها ومكانها، فإنه لا يتصور صلاة من دون مكان، ولا يتصور صلاة من دون زمن، فتحصص الصلاة بالظرف مكاناً أو زماناً سابق على الأمر، إذ الصلاة بما هي تحتاج إلى مكان وزمان، أمر بها أم لم يؤمر. فبما أن منشأ انتزاع الشرطية هو التحصص، والتحصص سابق على الأمر، لم يعقل أن يكون منشأ انتزاع الشرطية نفس الأمر كما فرض في الجزئية.

**والحمد لله رب العالمين.**

035

ذكرنا سابقاً: أن المحقق العراقي فصّل بين الجزئية والشرطية، وذكر أن الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب، بينما الشرطية منتزعة في رتبة سابقة على الأمر. وقد استدل على ذلك بأحد وجهين، وصل الكلام إلى:

الوجه الثاني: وهو أن كل ماهية مآلها إلى الاشتراط. فإن المشرع لا يأمر بها على نحو اللا بشرط وإنما يأمر بها بعد كونها مشروطة.

مثلاً، بما أن الحج مآله بالنتيجة إلى اشتراط صحته بالإحرام، وكما أن الصوم مآله بالنتيجة إلى اشتراط صحته في الحضر، وكما أن الصلاة مآلها بالنتيجة إلى اشتراطها بالاستقبال. فالمولى من الأول لا يوجه أمره إلى الصلاة لا بشرط، وإنما يجعلها مشروطة ثم يأمر بها. وهذا يعني أن الشرطية منتزعة في رتبة سابقة سابقة على الأمر، فإذا كانت ثابتة في رتبة سابقة على الأمر فلا يعقل انتزاعها من الأمر، فإن هذا خلف، لأن لازمه أخذ ما هو متقدم رتبة متأخراً رتبة.

نظير ما ذكرنا في الجزئية، حيث قلنا إن الجزئية منتزعة من الأمر، لا في رتبة سابقة، أي أن المولى عندما يصدر أمره لا يصدر أمره نحو المركب، وإنما يصدر أمره نحو الكثرات، فيقول: كبّر واركع واسجد وتشهد، وبتعلق أمره بالكثرات ينتزع المركب وتنتزع الجزئية، فالجزئية منتزعة من الأمر بالكثرات، وبالتالي فلو أريد انتزاع الجزئية في رتبة سابقة على الأمر، لزم الخلف أيضاً، وهو أخذ ما هو متأخر رتبة متقدماً، وهذا خلف. فالنتيجة: أن الجزئية لا منشأ لتحققها إلا بعد تعلّق الأمر بالكثرات، وأما الشرطية فلا منشأ لتحققها إلا بتعلق الأمر بالمشروط، أي أن متعلق الأمر لوحظ مشروطاً ثم توجه إليه الأمر.

نعم، تسمية الوضوء مثلاً بأنه شرط للواجب، هو بعد وجوب الصلاة، فيقال: بعد إيجاب الصلاة مشروطة بالوضوء إن الوضوء شرط للواجب، إلا أن هذا مجرد تسمية لا أكثر، وإلا ففي الواقع محل البحث هو: ما هو منشأ الانتزاع. ومنشأ انتزاع الشرطية لا يعقل أن يكون من الأمر، بل هو تحصص المتعلق بالشرط في رتبة سابقة. وأما تسمته شرط الواجب بعد الأمر فهذا لا يغير من الواقع شيئاً.

ولكن هنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين، ذكرت مسالك لتصور الوحدة في المأمور به:

المسلك الأول: ما ذهب اليه المحقق الطهراني (قده) من أن مدار الترتيب والجزئية على الملاك، فهو في رتبة سابقة على الأمر، أي بما أن الملاك وهو المصلحة الكامنة في الصلاة تقتضي أن يكون هناك ارتباط بين أجزاء الصلاة وشرائطها، فمقتضى وحدة الملاك القائم بهذه الكثرات تصور الوحدة في رتبة سابقة على الأمر. فالأمر توجه لما هو واحد لا أن الوحدة استفيدت من تعلق الأمر بالكثرات.

المسلك الثاني: مسلك سيدنا الخوئي (قده) من أن كلّ جزء هو شرط، مثلاً الفاتحة بالنسبة لتكبيرة الإحرام شرط وليست جزء، فالفاتحة هي جزء وهي شرط، والسرّ في ذلك أن ما هو متعلق الأمر هو الارتباطية والارتباطية لا تتحقق بالكثرات وإنما تتحقق بالتقيد، فتكبيرة الإحرام ليست جزءاً ما لم يلحقها الفاتحة، إذن التكبيرة جزء بما هي متقيدة بلحوق الفاتحة والفاتحة جزء بما هي متقيدة بسبق التكبيرة، فبما أن الفاتحة متقيدة بالتكبيرة والعكس فكل منهما جزء من جهة وشرط لجزئية الآخر من جهة اخرى.

وهذه الارتباطية لاحظها المولى بغض النظر عن الملاك وعدمه، مع ذلك إنّ الارتباطية للمركب سابقة لحاظاً على الأمر. إذن منشأ انتزاع الجزئية على المسلك الأول والثاني في رتبة سابقة على الأمر.

المسلك الثالث: مسلك السيد الشهيد (قده) من أن منشأ التركيب والجزئية هو الحب الذي هو روح الحكم وليس الأمر، أي أن المولى إذا أحب الكثرات فلا محال يحبها لجامع بينها. بلحاظ أنه لا يعقل تعلق حب بسيط وحداني بما هو كثير بما هو كثير، فلا محالة إذا أحب المولى الكثرات فقد أحبها بما لها من وحدة جامعة. فمنشأ انتزاع الجزئية عالم الحب السابق على عالم الأمر.

فما ذكره العراقي (قده) من أن الجزئية في طول الأمر بالكثرات يتم على مسلكه وإلا فعلى المسالك الأخرى فإن الجزئية سابقة رتبة.

الملاحظة الثانية: لا نتصور فارقا في مرحلة الجعل بين الجزئية والشرطية فإن ما هو المرتكز المعهود بين المتشرعة أنه إذا تعلق الأمر بالمركب انتزع العقل الجزئية، واذا تعلق الأمر بالمشروط انتزع العقل الشرطية، سواء كانت شرطية وجودية كشرطية الاستقبال او عدمية كشرطية عدم القهقهة المعبر عنها بالمانعية، والنتيجة أن لا منشأ لانتزاع كليهما إلا في طول تعلق أمر بمركب أو مشروط، وأما أن تحصص الأمر بالشرط في رتبة سابقة أو تركب المتعلق من الجزء في رتبة سابقة. فلا طريق لدينا لانتزاع الجزئية والشرطية الا عن طريق تعلق الأمر بالمركب او المشروط. فليس ثمة فرق بينهما.

وقد تبيّن بذلك أن الصحيح هو المسلك الأول، وهو مسلك المشهور، من أن الجزئية وأخواتها من الأمور الانتزاعية، لا من المجعولات الاستقلالية.

بقيت إشارة لمطلب ذكره المحقق العراقي[[103]](#footnote-103)، ونتبناه: وهو بالنسبة للأحكام التكليفية وهو الوجوب والحرمة ليست من الأمور المجعولة، وإنما الجعل يختص بسنخ وصنف من الأحكام الوضعية. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المجعول الاعتباري هو: ما يتوصل إليه المقنن بقصد الانشاء الذي هو واسطة في ثبوته وتحققه.

بيان ذلك: أن ما يسمى بالاعتبارات في عرفنا على أربعة أقسام:

الأول: الاعتبار المحض، الذي ينقطع بانقطاع الاعتبار. كاعتبار زيد غنياً، فهذا مجرد اعتبار. وهو ينقضي بانقضاء الاعتبار، ولا يبقى له وجود. فهذا مجرد اعتبار محض، وتخيّل محض.

الثاني: ما كان من باب الادعاء والتنزيل، لغرض أثر معيّن. مثلاً عندما نقول: إن الأب إذا كان له ولد صالح فهو ما زال حيّاً، فإن اعتبار الحياة هنا مجرد ادعاء بغرض الوصول إلى أثر معين والا ليس من الاعتبارات القانونية.

الثالث: ما كان من الأمور الانتزاعية، سواء كان منشأ انتزاعه أمراً تكوينياً كانتزاع الفوقية من السقف، فإن الفوقية ليست مجعولة وإنما المجعول تكوينيا منشأ انتزاعها وهو السقف، او كان منشأ انتزاعها أمراً اعتبارياً كانتزاع الجزئية من الأمر بالمركب فإن الجزئية لا جعل لها وإنما الجعل لمنشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركب.

الرابع: ما يُعبّر عنه بالاعتبار القانوني وهو ما يراه العقلاء بعد الانشاء بقصد ثبوته والتوصل إليه، كالملكية. فإن الملكية لا تحقق لها لدى اعتبار الوعاء العقلائي الا بعد انشاءها بقصد التوصل إليها، بحيث يكون انشاءها بقصد التوصل اليها واسطة في ثبوتها عند العقلاء. فهل الحكم كذلك؟

هل أن الوجوب والحرمة من قبيل القسم الرابع كي يقال أنه من المجعولات أم لا؟

المقدمة الثانية: إذا تصورنا الحكم التكليفي تصورنا أربع مراحل:

1ـ مرحلة الملاك، وهي مرحلة تكوينية لا جعل فيها. 2ـ مرحلة الارادة. وهي من الكيفيات النفسانية وليست مرحلة مجعولة.

3ـ مرحلة ابراز الإرادة بجملة خبرية، كأن يقول أريد الحج عند الاستطاعة، أو بجملة إنشائية: حج إن استطعت.

فإن ابراز الإرادة فعل تكويني اختياري وإن كان بجملة إنشائية ولا جعل فيه.

4ــ مرحلة رابعة، وهي انتزاع الإيجاب والوجوب من إبراز الإرادة، فإن المولى إذا قال: (لله على الناس حج البيت) انتزع من هذا الخطاب وجوب الحج، وقيل إن المولى أوجب الحج،

فالوجوب والإيجاب ليسا مجعولين بل منتزعان من أمر تكويني وهو إبراز الإرادة، فكيف يقال إن الحكم التكليفي مجعول قانوني.

فإن كان مقصودكم من كونه مجعولاً لأن أمره بيد الشارع فهو صحيح، إذ لولا إبراز الإرادة لما حصل، ولكن ليس هذا محل البحث.

وإن كان مقصودكم أنه أمر انتزاعي فهذا صحيح، لكن هذا غير المجعول القانوني. وإن كان مقصودكم أن العقل لا يحكم بوجوب الإتباع حتى يقوم المولى بجعل الوجوب، فهذا اشتباه، إذ متى علم المكلف بإرادة المولى حكم العقل بلزوم الامتثال، ابرز المولى إرادته أم لم يبرز، فلو فرضنا أن المكلف علم عن طريق غيبي او حصل له قطع بأن صلاة يوم الغدير مرادة للمولى، حكم العقل بلزوم الامتثال، وأما إبراز الارادة فلأنه الطريق العقلائي لإيصال الإرادة للمكلف وليس دخيلا في حكم العقل لزوم الانبعاث.

فتحصّل: أن الحكم التكليفي ليس مجعولاً قانونياً.

ندخل فيما يأتي في القسم الثالث من الأحكام الوضعية وهي المجعولات الاستقلالية[[104]](#footnote-104).

036

**القسم الثالث**: ما يكون موضوعاً لأحكام تكليفية.

مثلاً: الملكية، موضوع لحرمة تصرف غير المالك في مال المالك، وموضوع لجواز تصرفات المالك في ملكه. فالملكية ليست شرطاً للحكم كما في القسم الأول، وليست شرطاً للمكلف به كما في القسم الثاني. وإنما الملكية هي بنفسها موضوع لأحكام تكليفية. فهذا النوع من الحكم الوضعي، هل هو مجعول استقلالي؟ أم هو مجعول انتزاعي؟

لا إشكال في ثبوت أمرين:

**الأمر الأول**: لا ريب أن ظاهر النصوص هو ترتب الحكم التكليفي على الحكم الوضعي. مثلاً في قوله: (الناس مسلطون على أموالهم) ظاهر في أن ملكية الناس لأموالهم ثبتت أولاً وفي طول ذلك ثبت لهم جواز التصرف فيها، كما أن قوله (ع): (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه) ظاهر في أن الملكية ثبتت أولاً وفي طول ثبوت الملكية حرم على غيره التصرف في ملكه بدون إذنه. إذن لو كنا نحن وظاهر الأدلة لقلنا بأن هذا الحكم الوضعي وهو الملكية، هو الثابت أولاً، وفي طول ثبوته ترتبت أحكام تكليفية.

**الأمر الثاني:** لا اشكال ان الشارع الشريف لم يتصد لجعل هذه الماهيات. أي أن الشارع لم يتصد لجعل الملكية أو الزوجية أو القضاوة أو الولاية. وإنما هذه الماهيات سابقة رتبة على جعل الشارع.

إذن لم يختلف الأصوليون في هذين الأمرين. ان ظاهر النصوص سبق الملكية عن الحكم التكليفي، وان الشارع لم يتصد لجعل الملكية.

إنما البحث عند الأصوليين في معالجة الإشكال الذي طرحه الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل، وعلى إثره اختار أن الحكم الوضعي منتزع عن التكليفي.

بيان ذلك: أفاد الشيخ الأعظم: بأن الملكية لا يتصور لها معنى إلا بالأحكام التكليفية، فعندما يقال: هذا الكتاب ملك لفلان، يعني لفلان سلطنة على التصرف وليس لغيره التصرف فيه إلا بإذنه. فلا يفهم للملكية معنى إلا بهذه الأحكام التكليفية. وحينئذٍ إن جعلت الملكية استقلالاً عن هذه الأحكام التكليفية كان جعلها لغواً، وإن جعلت هذه الأحكام التكليفية أغنت عن جعل الملكية، إذ بمجرد أن يقول المقنن: من حاز شيئاً حرم على غيره التصرف فيه، وكان له سلطنة عليه، فلا حاجة أن يجعل وراء ذلك عنوان الملكية، فإنه متى ما حاز شيئاً ترتبت هذه الأحكام التكليفية وانتزع من ترتبها عنوان الملكية.

فالشيخ الأعظم قال: جعل الملكية لغوٌ، لأنها إما أن تجعل منفصلة عن الأحكام التكليفية وهذا لغو لا أثر له، أو تجعل بعد جعل الأحكام التكليفية وهذا ايضاً لغو، والنتيجة ان الملكية منتزعة من الحكم التكليفي.

لذلك وقع البحث بين الأصوليين أن الشيخ الأعظم ضرب مقام الإثبات بإشكال ثبوتي، فإن مقام الإثبات هو (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه) أن هناك ملكية وعلى ضوئها جعل الحكم التكليفي وهو حرمة التصرف. بينما الشيخ يقول لا معنى لجعل ملكية بل يكفي جعل الحكم التكليفي. لهذا كان بحث الأعلام هنا منصباً على توجيه النصوص بما ينسجم مع المرتكز العقلائي، لأن الشارع قطعاً لم يتصد لجعل ملكية أو زوجية وإنما جرى على وفق المرتكز، فحاولوا توجيه النصوص بما يتوافق مع المرتكز العقلائي وبما يدفع إشكال الشيخ الأعظم. البحث في هذه النقطة.

**فهنا صياغات لتحليل المرتكز العقلائي في باب الملكية:**

**الصياغة الأولى**: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن الملكية بالنسبة للحكم التكليفي علاقة الاندماجية والاستبطان.

وبيان ذلك: أن التأمل في المرتكزات العقلائية يفضي إلى مرور هذه الاعتبارات بأربع مراحل:

**المرحلة الأولى**: مرحلة الوعد والوعيد، حيث لم يكن هناك احكام لا تكليفية ولا وضعية. وإنما إذا حاز شخص سمكةً أو طيراً قال العقلاء من تصرّف في هذه السمكة المحازة عوقب. فليس ثمة لديهم إلا الوعيد على التصرف من دون وجود أحكام لا تكليفية ولا وضعية.

**المرحلة الثانية:** أنهم تطوروا وصاغوا الوعيد بصياغة تؤدي إلى وجود حكم تكليفي، فقالوا: التصرف في ما حازه الغير حرام. وإذا حللنا الحرمة لم نجد لها معنى إلا استبطان الوعيد الذي هو المرحلة السابقة، فكأن الحرمة هي الملازمة بين الفعل والوعيد عليه. كما أن الوجوب هو الملازمة بين الترك والوعيد عليه. فالحكم التكليفي تطور للوعيد.

**المرحلة الثالثة:** أن تطور الحكم التكليفي للوضعي، فقالوا: بدل ان نقول من حاز شيئاً حرم على غيره التصرف فيه وكان له سلطنة على التصرف، بذل ذلك نسميه بعنوان (الملكية) فهي ما الا صياغة قانونية ترمز لمجموعة من الأحكام التكليفية؛ لذلك تعد مرحلة الوضعي تطوراً لمرحلة الحكم التكليفي، وهذا معنى الاستبطان والاندماج، أي أن الحكم الوضعي إندمج فيه مجموعة من الأحكام التكليفية. كما أن الحكم التليكفي اندمج فيه الوعيد.

**المرحلة الرابعة:** مرحلة جعل الماهيات. فالعقلاء قالوا: بعد ما جعلنا أن الحيازة تعني الملك، فكيف ننقل هذا الملك إلى الغير؟ من هنا اخترعوا البيع لنقل العين، واخترعوا الاجارة لنقل المنفعة، ولولا جعل الملكية في رتبة سابقة لما صح جعل بيع وإجارة في رتبة لاحقة، إذن مراحل الاعتبار القانوني أربع، وكل مرحلة تطور لمرحلة سابقة، فهي بالنسبة لما سبقها مستبطنة لها، والنتيجة: أن الملكية مجعولة عندة العقلاء، وإن لم تكن مجعولة عند الشارع، وأن جعل الملكية ليس لغواً لأنه اختصار قانوني لمجموعة من الأحكام التكليفية.

**الصياغة الثانية:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) في المقام. وهو أن هناك مرحلتين:

مرحلة جعل هذه الأحكام. وملخصها: ان العقلاء ليس عندهم احكام تكليفية كما في الصياغة السابقة، وإنما العقلاء ليس عندهم الا الحسن والقبح العقلائيان المبتنيان على الظلم والعدل. بيان ذلك:

أن العقلاء جعلوا الملكية لغرض وهو تنقيح موضوع الظلم والعدل، فقالوا: من حاز فقد ملك، لأنه إذا اعتبر من حاز ملك، إذن التصرف في ما حازه دون إذنه سلب لحقه، لأنه إذا ملك صار من حقه السلطنة على ملكه، فتصرف غيره دون إذنه سلب لحق السلطنة، وسلب الحق من ذي الحق ظلم والظلم قبيح. فليس عند العقلاء شيء اسمه الحرمة او الوجوب، وإنما ليس لديهم إلا قبح الظلم وحسن العدل، وما يتفرع عليهما.

فمن أجل إيجاد موضوع قبح الظلم وحسن العدل اخترعوا الملكية، وإلا لا توجد أحكام تكليفية مجعولة عند العقلاء.

**المرحلة الثانية**: أن المشرع الشريف لم يجعل ملكية، بل أمضاها، وليس معنى إمضائها أنه صدر منه شيء تجاه الملكية، بل معنى إمضائها أنه رتب عليها أحكاماً تكليفية. فقال: ما يراه العقلاء من أن الحيازة تعني الملك، لا اعارضه وإنما اقول المحاز يحرم التصرف فيه دون إذن المحيز، وأن للمحيز سلطنة على التصرف، فما صدر من المشرّع مجرد جعل أحكام تكليفية على الملكية التي جعلها العقلاء.

وبهذا ظهر أن لا لغوية في جعل الملكية عند العقلاء، لأن غرضهم من جعلها تنقيح موضوع الظلم والحد. كما ظهر بذلك انسجام النصوص مع هذا المرتكز، فإن قوله (لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) واضح أن هناك ملكية في رتبة سابقة لدى العقلاء والشارع فرّع عليه حرمة التصرف.

**الصياغة الثالثة**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (المكاسب وفي الأصول)،[[105]](#footnote-105)

من أن ما قام العقلاء به هو جعل الملكية استقلالاً مع غمض النظر عن الأحكام التكليفية، مع غمض النظر عن مسألة الظلم والعدل، اساساً قاموا العقلاء بجعل الملكية بلا نظر لهذه الأمور.

والسر في ذلك: أننا لا نرى ملازمة بين الملكية وبين الآثار التكليفية، ولا بين الملكية ولا بين الظلم والعدل. بيان ذلك:

قد تثبت الملكية لشخص ومع ذلك يحل لغيره التصرف في ملكه، كما في اكل المارة والأكل عند المخمصة فإن المالك مالك للبستان ومع ذلك يجوز للمارة الأكل من ثمار البستان التي على الطريق من دون إذن اصلا، وإذا حصلت المخمصة جاز لهم اكل ما في البستان بلا إذن بل حتى مع نهيه. وقد يحل للشخص التصرف في شيء ومع ذلا يكون ملكا له، كما في المباحات الأولية فإنه يحق له اخذ الماء من البحر وإن لم يكن مالكاً.وقد يكون الشخص مالكا وقد يحرم التصرف في ملكه، كما في السفيه والعبد والمفلس والصبي.

وقد يحرم التصرف في ما لدى شخص مع إنه ليس مالكاً، مثلاً: (أ) رهن ماله عند (ب) فيحرم على (أ) التصرف في ماله الذي رهنه عند (ب) مع أن (ب) ليس مالكاً. وبالتالي إذا حل للمارة التصرف في البستان من دون إذن المالك فإين الظلم؟ وإذا حرم على السفيه التصرف في ماله فأين الظلم؟

إذن لا ملازمة بين الملكية وبين هذه الآثار، وهذا يعني أن العقلاء جعلوا الملكية مستقلة عن هذه الآثار. فلم يثبت مسلك الشيخ من انتزاعية الملكية من الحكم التكليفي. لاستقلالها عنه. ولم تثبت الصياغتان السابقتان اللتان ربطت جعل الملكية بأثر وغرض معيّن.

**والحمد لله رب العالمين.**

037

ذكرنا فيما سبق، أن الأعلام اختلفوا في تحليل المجعول العقلائي في باب الملكيّة، والزوجيّة، ونحوهما.

وقد ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) أنّ مرجع الملكية إلى أنها رمز قانوني لمجموعة من الأحكام التكليفية، وأن الحكم التكليفي عبارة عن جعل الملازمة بين الترك والوعيد.

ويلاحظ على ما أفيد: ما ذكرناه سابقا من أن الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة ليست من سنخ المجعول، وإنما هي إبراز للإرادة بجملة خبرية أو إنشائية.

وأمّا الملكية فما جعله العقلاء ليس مجرد عنوان مشير لمجموعة من الأحكام، وإنما الملكية المجعولة لديهم هي ما كانت موضوعاً للأحكام، فنسبة الملكية لحرمة التصرف ليست نسبة المشير للمشار اليه، بل نسبة الموضوع والحكم، ولذلك يعللون ثبوت الأحكام بالملكية، فيقال: إن ما يحرم التصرف في المال دون إذن من حازه لأنه ملك له، فالملكية بمثابة الموضوع، لا مجرد رمز يشير لمجموعة من التكاليف.

وقد ذكر سيد المنتقى (قده) أن المجتمع العقلائي ليس لديه أحكام تكليفية، وإنما يقوم بجعل الملكية والزوجية وأشباهها كموضوع لتنقيح صغرى قبح الظلم وحسن العدل.

وهذا أيضاً محل تأمل، إذ من الواضح لدى المجتمع العقلائي وجود البعث والزجر بصيغه المختلفة سواء بجملة خبرية او بجمل إنشائية، لا ان القائم لديهم مجرد تنقيح صغرى قبح الظلم وحسن العدل.

كما أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد أن المجعول العقلائي في باب الملكية السلطنة على المال مع غمض النظر عن الأحكام التكليفية.

وهذا أيضاً محل تأمل، وذلك لأن ما هو المجعول العقلائي كون الملكية موضوعاً، لا جعل السلطنة على نحو اللا بشرط عن الأحكام الأخرى.

وأما ما ذكره من النقوض على الملازمة بين الملكية والأحكام التكليفية، فيلاحظ عليه: أنه يمكن الالتزام بأن الملكية المجعولة هي ما كانت موضوعاً لأحد هذه الأحكام على سبيل البدل. حيث لم يقم شاهداً فقهياً على انفكاك الملكية عن مجموع الأحكام، وإنما أقام شواهد على انفكاك الملكية عن بعضها في بعض الموارد.

فيمكن التخلص من ذلك: بأنّ الملكية سلطنة موضوع لأحد الأحكام على سبيل البدل.

أو يقال: الملكية هي سلطنة ذات اقتضاء لهذه الأحكام على فرض الرشد والبلوغ، ونحوهما. أو يقال: بأن الملكية سلطنة تقتضي هذه الأحكام لولا العنوان الثانوي. إذن فالنقوض المذكورة لا تصلح لفك الملازمة بين الملكية وهذه التكاليف.

فتلخّص: أن المجعول العقلائي المنسجم مع ظاهر النصوص هو جعل سلطنة تقتضي مجموعة من الأحكام التكليفية والوضعية، كالولاية على البيع والشراء. هذا تمام الكلام في بيان اقسام الأحكام الوضعية.

ويقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها:

القسم الأول: السببية والشرطية والمانعية للتكليف، هل هي مجرى للاستصحاب أم لا؟ وفي هذا المقام يوجد إشكال عام، وإشكالات خاصة بكل مورد.

الإشكال العام: فحيث تنقح سابقاً أن سببية الاستطاعة لوجوب الحج، أو شرطية الزوال لوجوب صلاة الظهر، أو مانعية الحيض من فعلية وجوب الصلاة، كلّها أمور انتزاعية [[106]](#footnote-106) وليست مجعولةً.

فلأجل ذلك أشكل المحقق الإيرواني على جريان الاستصحاب فيها أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً مستقلاً، كما اعتبر النراقي كما نقل عنه: أنه يعتبر في المستصحب أن يكون مجعولاً على الأقل وإن لم يكن مجعولاً استقلالاً. كما أفاد المحقق العراقي[[107]](#footnote-107) في مناقشتهما، أنه يعتبر في المستصحب كون رفعه ووضعه بيد الشارع وإن لم يكن مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع.

والجمع محل تأمل، حيث لا يستفاد من قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) إلا أن الغاية جداً ترتيب الآثار العملية على المستصحب، وهذا يعني أنه يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون للمستصحب أثر، إما أثر عقلي، كالتنجيز والتعذير، أو أثر شرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما، سواء كان المستصحب مما يقبل الجعل الاستقلالي، كالملكية والزوجية، أو كان من الأمور الانتزاعية، كالسببية والشرطية، أو كان من الأمور التكوينية، كالحياة والحيض ونحوه ذلك. فإن المهم أن في استصحابه أثراً عقلياً أو شرعياً.

أما الإشكال الخاص بكل مورد: نقول: إن الموارد ثلاثة:

1ـ السببية. 2ـ الشرطية. 3ـ المانعية.

المورد الأول: ما إذا وقع الشك في السبيبة. وهو على صورتين:

الصورة الأولى: قد يقع الشك في حدوث السببية. الصورة الثانية: قد يقع الشك في بقاءها بعد المفروغية عن احراز حدوثها.

أمّا الصورة الأولى: فإذا وقع الشك في أصل الحدوث. مثلاً: نشك هل أن الخسوف الجزئي سبب لوجوب صلاة الآيات أم لا؟ فالشّك في حدوث السببية، وفي المقام لا كلام في جريان استصحاب عدم جعل السببية للخسوف الجزئي، وهو موافق للبراءة.

وأمّا الصورة الثانية: إذا وقع الشك في بقاء السببية. فتارة يكون الشك لأجل احتمال النسخ، حيث نعلم أن الاستطاعة سبب لوجوب الحج، فلو احتملنا أن هذه السببية قد نسخت، فلا كلام عندهم في جريان استصحاب بقاء السببية، وهو موافق لاستصحاب الوجوب.

ولكن إذا شككنا في السببية لأجل تبدل الحالة، لا لأجل احتمال النسخ، مثلاً: دخول شهر رمضان أو هلاله سبب لوجوب الصوم، فلو انتقل المكلف بعد دخول الشهر إلى بلد لا ليل فيه، وإنما كلّه نهار، ولأجل ذلك حصل الشك في أن سببية الهلال لوجوب الصوم هل هي باقية في حقه حتى بعد انتقاله لبلد لا ليل فيه؟ أم لا؟ فهل يجري استصحاب بقاء السببية أم لا؟ هذا محل الكلام.

فهنا أشكال سيدنا (قده): بأن استصحاب السببية محكوم بأصل آخر، ألا وهو استصحاب الوجوب، فإن السببية إنما انتزعت من وجوب الصوم عند دخول الشهر، فإن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، ظاهر في جعل الوجوب عند حضور الشهر، وانتزع من ذلك السببية، فهي منتزعة من جعل الوجوب، فإذا أجرينا الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو الوجوب فاستصحبنا وجوب الصوم الذي كان فعليا في حقه قبل انتقاله، لم تصل النوبة لاستصحاب بقاء السببية.

038

وصل الكلام الى جريان الاستصحاب في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة للحكم.

المورد الأول: جريان الاستصحاب في السببية.

وقد ذكرنا أن سيدنا الخوئي (قده) في مثل هذا المورد قدّم جريان الاستصحاب في السببية على جريانه في التكليف. وبيان ذلك:

إذا فرضنا أن حضور شهر مضان سبب لوجوب الصوم، فالمكلف بعد أن حضر شهر رمضان سافر لمكان لا ليل فيه، فحينئذٍ هل تبقى سببية حضور شهر رمضان لوجوب الصوم أم لا؟

فقد أفاد (قده) أن هنا استصحابين متعارضان: استصحاب بقاء السببية، أي سببية رؤية الشهر لوجوب الصوم، ومقتضى استصحاب بقاء السببية هو وجوب الصوم عليه، ولو سافر لمكان لا ليل فيه، ولكن حيث نشك أن المجعول في حقه هل هو وجوب واسع يشمل حتى حالة أن يكون المكلف في بلد لا ليل فيه، فالشك في سعة الوجوب، فالجاري حينئذٍ استصحاب عدم سعة الوجوب لمثل هذه الحالة، وبالتالي فهنا استصحابان متنافيان: استصحاب السببية ومقتضاه وجوب الصوم، واستصحاب عدم سعة الوجوب لمثل هذه الحالة ومقتضاه عدم وجوب الصوم، فيتنافى الاستصحابان.

لكنه أفاد بأنّ استصحاب عدم سعة الوجوب حاكم على استصحاب بقاء السببية. والسر في ذلك، أنّ المفروض أن السببية أمر انتزاعي أي منتزعة من تفريع الحكم على السبب، فمن خلال قوله {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}، استفيد من تعليق الوجوب على شهود الشهر سببية شهود الشهر للوجوب، فالسببية انتزاعية، ومنشأ انتزاعها هو الحكم، أي الإيجاب عند شهود الشهر، فبما أن السببية انتزاعية ومنشأ انتزاعها هو التكليف فالجاري هو الأصل في منشأ الانتزاع، لا في المنتزع منه. إذن ينبغي إجراء الأصل في منشأ الانتزاع ألا وهو نفس التكليف. فبجريان استصحاب عدم التكليف أي عدم سعة التكليف لمثل هذه الحالة لا تصل النوبة لجريان الاستصحاب في العنوان الانتزاعي، إلا وهو عنوان السببية. والنتيجة أنه لا يجب على المكلف الصوم.

ولكن للتأمل فيما أفاده (قده) مجال:

أولاً: إن السببية أمر انتزاعي، أي أن علاقة السببية بالتكليف علاقة عقلية لا علاقة شرعية، وبالتالي فإجراء الأصل في السببية في حد ذاته غير تام، لأن استصحاب بقاء السببية لا يثبت وجوب الصوم، إذ ليس بين السببين ووجوب الصوم علاقة شرعية، كي يترتب على بقاء السببية وجوب الصوم، فإن السببية انتزاعية عقلية، فبقاء هذا العنوان الانتزاعي لا ينتج حكماً شرعياً الا وهو وجوب الصوم، إذن استصحاب السببية ساقط في نفسه إذ ليس له أثر شرعي، فيجري استصحاب عدم سعة التكليف بلا معارض.

ثانياً: لو سلمنا أن استصحاب السببية ذو أثر، ولكن دعوى حكومة استصحاب عدم سعة التكليف على استصحاب السببية مناف لمبانيه (قده)[[108]](#footnote-108)، حيث إن مبناه (قده) أن لا حكومة لأصل على آخر إلا بين الموضوع والحكم، أي إذا كان الأصل في (أ) موضوعياً، وكان الأصل في (ب) حكميا كان الأصل في (أ) حاكما على الأصل في (ب) فلا حكومة الا لأصل في الموضوع على اصل في جانب الحكم. مثلاً: لو توضأ المكلف بماء مشكوك الطهارة، فإذا أجرينا الأصل في جانب الحكم أي الأثر وهو الوضوء، فالأصل الجاري هو استصحاب الحدث، لأننا إذا شككنا أن الوضوء رفع الحدث أم لا؟ فالجاري استصحاب الحدث، وأما إذا أجريانا الأصل في الموضوع، لأن صحة الوضوء حكم موضوعه طهارة الماء، فإن الوضوء بالماء الطاهر صحيح. فإذا شككنا في جانب الموضوع، هل أن الماء طاهر أم لا؟ فأصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة إن كان له حالة سابقة حاكم على استصحاب الحدث، فإن الأصل في جانب الموضوع حاكم على الأصل في جانب الحكم، لأن علاقة الموضوع بالحكم علاقة العلة بالمعلول. ففي المقام لا ينطبق ذلك، لأن التكليف بالصوم عند شهود الشهر منشأ للانتزاع، وسببية شهود الشهر لوجوب الصوم عنوان انتزاعي، وليست نسبة منشأ الانتزاع للعنوان الانتزاعي نسبة الموضوع للحكم، إذ لم يقل الشارع (إن وجب الصوم عند شهود الشهر فقد جعلت سببية)، كي تكون السببية حكماً متفرعا على موضوع وهو وجوب الصوم عند الشهود، فبما أن العلقة ليست علقة الموضوع بحكمه، فعلى مبناه (قده) ليس من موارد الحكومة.

المورد الثاني: جريان الاستصحاب في الشرطية. وهنا صورتان:

إذ تارة يقع الشك في حدوث الشرطية. وتارة يقع الشك في بقاء الشرطية بعد المفروغية عن الحدوث.

أما الصورة الأولى: الشك في اصل حدوث الشرطية. وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون الحالة السابقة هي العدم، أي عدم التكليف.

الحالة الثانية: أن تكون الحالة السابقة وجود التكليف.

أما الحالة الأولى: مثلاً: تجب زكاة الفطرة عن النفس وعمن هم عيال ليلة العيد، فمن كان عيالا للمكلف ليلة عيد الفطر وجب عليه أداء زكاة الفطرة عنهم. فقبل طلوع الفجر من يوم العيد لم تجب بعد زكاة الفطرة على المشهور من ان وجوبها منوط بطلوع الفجر لا بغروب الشمس من اليوم الاخير من شهر رمضان اذن الحالة السابقة في المقام هي عدم التكليف لعدم طلوع الفجر بعد.

فإذا افترضنا انه حلت ليلة العيد وبمقدار ما كان أولاد المكلف معه ولو بعد الغروب آن ما، ثم سافروا عنه في ليلة العيد قبل فعلية التكليف بطلوع فجر يوم العيد، فشككنا هل ان بقاء العيال مع العيّال ليلة العيد شرط في وجوب زكاة الفطرة أم لا؟ فإن كان بقائهم معه شرطاً إذن لا يجب عليه أداء زكاة الفطر عنهم بعد طلوع الفجر، وإن لم يكن بقائهم شرطاً فمقتضى ذلك وجوب أداء زكاة الفطرة لأنهم جاء الغروب وهم عياله فيجب أداء زكاة الفطرة عنهم.

إذن هنا استصحابان متنافيان: مقتضى استصحاب عدم شرطية بقاء العيال هو وجوب أداء زكاة الفطرة عنهم يوم العيد، ومقتضى استصحاب عدم التكليف لأننا نحتمل أن الوجوب لا يكون فعلياً إلا مع بقاءهم، فمع الشك في ذلك نشك في فعلية الوجوب بعد طلوع الفجر فنستصحب عدم فعليته، فالاستصحابان متنافيان، استصحاب عدم الشرطية ونتيجته فعلية الوجوب، استصحاب عدم فعلية التكليف ومقتضاه عدم تنجز شيء في حق المكلف، فكيف نوفق بين هذين الاستصحابين؟ فهنا أربع احتمالات:

الاحتمال الأول: إن الاستصحابين متعارضان، مع تعارضهما وتساقطهما فالمرجع البراءة عن وجوب اداء الفطرة.

الاحتمال الثاني: إن استصحاب عدم التكليف أي عدم فعلية التكليف حاكم على استصحاب عدم الشرطية، لما سبق من أن الشرطية عنوان منتزع من التكليف في حالة معينة، فلا يجري الأصل في العنوان الانتزاعي مع جريان الأصل في منشأ انتزاعه، فإذا اجرينا الاستصحاب في عدم التكليف وهو منشأ الانتزاع لم تصل النوبة لإجراء الأصل في الشرطية وهي العنوان الانتزاعي فلا يجري استصحاب عدم الشرطية.

الاحتمال الثالث: أن يقال بالعكس، استصحاب عدم الشرطية حاكم على استصحاب عدم التكليف. لأن الشك في فعلية التكليف وعدمه مسبب عن الشك في الشرطية، إذ لو ثبتت الشرطية انتفى التكليف، ولو لم تثبت الشرطية ثبت التكليف، فالشك في فعلية التكليف نشأ عن الشك في الشرطية وعدمها، فيعتبر الأصل في الشرطية أصلاً سببياً، والشك في التكليف اصل مسببي، فاستصحاب عدم الشرطية حاكم على استصحاب عدم التكليف حكومة الأصل السببي على المسببي.

الاحتمال الرابع: أن استصحاب عدم الشرطية هو في نفسه لاغٍ، لا أثر له كي يكون معارضاً أو حاكماً، فلا قيمة له لما ذكرناه سابقا من أن الشرطية عنوان انتزاعي لم يترتب عليه أثر شرعي، فاستصحاب عدم الشرطية لا يثبت فعلية التكليف، فإذا كان هذا الاستصحاب لاغياً لا أثر له لأن مجرى الاستصحاب عنوان انتزاعي، لم يترتب عليه أثر شرعي فهو ساقط حكومة ومعارضة، فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض.

039

**الحالة الثانية**: ما إذا شك في حدوث الشرطية بعد أن كانت الحالة السابقة هي الحالة الوجودية، مثلاً: إذا طلع الفجر من يوم العيد، وأصبح وجوب زكاة الفطرة فعلياً، فشك في أنه هل يشترط في وجوب زكاة الفطرة عن العيال حضور العيال وقت الأذان أم لا؟ فهنا مع فرض عدم حضورهم يتوافق الاستصحابان، أي استصحاب وجوب أداء زكاة الفطرة مع استصحاب عدم شرطية حضور العيال وقت الأذان، ومقتضى توافق الاستصحابين تنجز التكليف على المكلف.

**الصورة الثانية**: ما إذا وقع الشك في بقاء الشرطية. وهذه لها حالتان لأن الشك في بقاء الشرطية قد يكون مسبوقا بعدم التكليف، وقد يكون مسبوقاً بوجود التكليف.

**الحالة الأولى**: أن يكون الشك في بقاء الشرطية مسبوقاً بعدم التكليف. مثلاً: قبل أن يحدث المنكر لم يكن المكلف مأموراً بالنهي عن المنكر، فحينئذٍ لو حدث المنكر ولم يكن النهي عنه محتملاً للتأثير، ولكن يلزم من عدم الردع وإن كان النهي غير مؤثر وهن الدّين، كأن يقال إن المنكر يحصل بين المسلمين ولا يردعون عنه، وإن كان النهي غير مؤثر. فهنا يقع الشك في أن شرطية احتمال التأثير في وجوب النهي عن المنكر هل هي باقية في هذا الفرض أم لا؟ فإن الشرطية إن كانت باقية لم يجب النهي عن المنكر، فمقتضى استصحاب بقاء هذه الشرطية حتى في هذا الفرض عدم وجوب النهي عن المنكر لعدم شرطه، ومقتضى استصحاب عدم التكليف بالنهي عن المنكر، اذ المفروض ان الحالة السابقة هي العدم وهو ان لا تنجز في حق المكلف، فتوافق استصحاب عدم التكليف مع استصحاب بقاء الشرطية في عدم التنجز.

**الحالة الثانية**: أن يقع الشك في بقاء الشرطية بعد فعلية التكليف، بأن كان الشك مسبوقاً بالوجود لا بالعدم، ومثاله: ما إذا استطاع المكلف للحج، وشرع في النُسك، وبعد أن شرع في النسك صارت ذمته مشغولة بدين، كما لو أتلف مال الغير خطئا فأصبحت ذمته مشغولة بدين معادل للاستطاعة التي عنده. ففي مثل هذا الفرض إذا قلنا بأن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة حدوثاً وبقاءاً، أي بشرط بقاء الاستطاعة إلى آخر أعمال الحج، فإن اشتغال ذمته بالدين كاشف عن عدم الشرط، وعدم التكليف من الأول. وأنه أساساً لم يجب عليه الحج، فهذا خارج عن محل كلامنا.

وأما إذا قلنا إن وجوب الحج مشروط بفعلية الاستطاعة، لا بها حدوثاً وبقاءاً، فما دامت الاستطاعة فعلية فهو واجب، والمفروض أن عروض الدين الحال المطالب به رفع الاستطاعة، ولكن ذلك بعد الإحرام والشروع في النسك، ففي هذا الفرض يقع الشك في بقاء شرطية الاستطاعة، هل أن شرطية الاستطاعة باقية في مثل هذا الفرض لأن المفروض ان هذا المكلف سيحج على كل حال لأنه احرم ولابدّ من الخروج من احرامه، فسواء كان مستطيعا ام لم لا فهو سيحج، فهل ان شرطية الاستطاعة لوجوب الحج باقية حتى في هذا الفرض أم لا؟

فإن قلنا، ببقائها بمقتضى استصحاب بقاء الشرطية، فالنتيجة أن الحج ليس واجبا عليه وإن كان لابد له من اتمامه، الا انه ليس واجبا عليه حجة إسلام.

وأما إذا قلنا بأن التكليف الفعلي بوجوب الحج صار في حقه، لأنه كان مستطيعا أول الوقت فنستصحب بقاء التكليف في حقه، والنتيجة: ان حجته حجة إسلام، فالاستصحابان هنا متعاكسان، أي أن مقتضى استصحاب الشرطية انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه، ومقتضى استصحاب التكليف الفعلي هو كون الحج واجباً، فأيهما حاكم على الآخر؟ أم أن الاستصحابين متعارضان؟

فقد يقال: إن استصحاب التكليف الفعلي حاكم على استصحاب بقاء الشرطية، لأن الشرطية عنوان منتزع من الأمر بالحج عند الاستطاعة، فالجاري هو الأصل في منشأ الانتزاع، قبل لحاظ جريانه في العنوان الانتزاعي، فيجري استصحاب بقاء التكليف، ولا تصل النوبة لاستصحاب بقاء الشرطية.

أو يقال بتعارض الاستصحابين، ولكن عند التأمل، الصحيح أن استصحاب بقاء الشرطية هو الحاكم هنا، ولا يرد الإشكال الذي أوردناه عند الشك في حدوث الشرطية، حيث قلنا إن استصحاب عدم الشرطية لا يثبت فعلية التكليف، فلا قيمة له، فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض.

بل نقول هنا: إن استصحاب الشرطية ليس مثبتاً وهو الحاكم.

وبيان ذلك: إن استصحاب كون الحج مشروطاً بالاستطاعة إلى آخر الأعمال، أثره ارتفاع الفعلية لعدم فعلية الشرط، ليس المراد به ان يثبت انتفاء فعلية الحج بل هذا اثر مترتب عليه فعلي. نظير ما إذا طلع الفجر في شهر رمضان والصوم اصبح وجوبه فعلياً، فسافر المكلف قبل الزوال سفراً منوياً من الليل. فإنه في مثل هذا لفرض حتما يرتفع وجوب الصوم لارتفاع شرطه، فإن وجوب الصوم مشروط بالحضر، فإذا سافر المكلف بعد الفجر سفرا منويا ارتفع الوجوب لارتفاع شرطه، فأثر كون الوجوب مشروطاً بشرط هو انتفاء فعلية الوجوب لانتفاء شرطه، هذا لا يحتاج لأصل مثبت. في المقام استصحاب كون وجوب الحج مشروطا بالاستطاعة الى آخر الاعمال اثره عدم فعلية الوجوب لعدم فعلية شرطه، بلا حاجة لواسطة، وبالتالي لا تصل النوبة لاستصحاب بقاء الوجوب، فإن مقتضى الاستصحاب الأول أن لا وجوب لعدم لشرطه.

**المورد الثالث**: ما إذا شك في المانعية. وتارة يقع الشك في الحدوث، وأخرى يقع الشك في البقاء. فهنا صورتان. ولكل صورة حالتان، إذ قد يكون التكليف مسبوقا بالوجود وقد يكون مسبوقا بالعدم.

وبما ان المانعية مرجعها الى شرطية العدم فنفس الكلام الذي ذكرناه في الشرطية يأتي في المانعية.

**الصورة الأولى:** إذا وقع الشك في حدوث المانعية، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون التكليف مسبوقاً بالوجود، وحصل الشك في أصل المانعية، كما لو طلع الفجر من شهر رمضان ووجب الصوم بالفعل وسافر المكلف قبل الزوال سفراً غير منوي من الليل ورجع قبل الزوال، فشككنا هل ان مثل هذا السفر مانع من فعلية وجوب الصوم أم لا؟ فحينئذٍ نقول: استصحاب عدم المانعية متوافق مع استصحاب فعلية التكليف، حيث إن التكليف صار فعلياً في حقه منذ الفجر، فيستصحب بقاءه وهذا موافق لاستصحاب عدم مانعية هذا السفر فلا بحث في هذه الحالة.

الحالة الثانية: أن يكون التكليف مسبوقاً بالعدم، كما لو كانت المرأة قبل طلوع الفجر مبتلاة بالاستحاضة الكبرى. وشكت هل أن هذه الاستحاضة المستمرة لما بعد الفجر مانع من حدوث وجوب الصوم في حقها؟ أم لا؟

فهنا يقال: استصحاب عدم المانعية منافٍ لاستصحاب عدم فعلية التكليف، لأن الحالة السابقة هي العدم. فان مقتضى استصحاب عدم فعلية وجوب الصوم للشك في فعليته نتيجة الشك في المانعية ان لا وجوب عليها، بينما متقضى استصحاب عدم المانعية للاستحاضة الموجودة ان الفجر لو طلع لكان وجوب الصوم فعليا فهما متنافيان، فيأتي فيهما الاحتمالات الأربع التي ذكرناها عند الشك في حدوث الشرطية بعد أن كانت الحالة السابقة هي العدم، ورجحنا هناك ان الجاري استصحاب عدم التكليف، لان استصحاب عدم الشرطية أو عدم المانعية لا أثر له، لأنه لا يثبت فعلية التكليف عند طلوع الفجر، فحيث لا أثر له لا يصلح لا للمعارضة، ولا للحكومة.

**الصورة الثانية**: وهي الشك في بقاء المانعية، فتارة تكون الحالة السابقة العدم، فلا بحث فيها. مثلاً: ابتليت المرأة بالحيض الذي يستمر لما بعد الفجر بدقيقة، ثم ينقطع. فالمرأة هنا هل أن حيضها الذي يجتمع مع الصوم في دقيقة هل تبقى مانعيته من وجوب الصوم أم لا؟

فيقال: استصحاب بقاء مانعيته نتيجته عدم وجوب الصوم، واستصحاب عدم وجوب الصوم ايضا عدم وجوب الصوم، فهما متوافقان.

أما الحالة الثانية لما لو فرضنا أن الحالة السابقة هي الوجود لا العدم، كما لو طلع الفجر وصامت المرأة وقبل الغروب بدقيقة طرقها الحيض فابتليت قبل الغروب بدقيقة مع أنها صامت النهار، فهنا إن نظرنا الى التكليف فإنه كان فعلياً، فاستصحاب فعليته يعني بقاء الوجوب وأن لا قضاء عليها، وأما إذا نظرنا إلى مانعية الحيض وشككنا في بقاء المانعية لمثل هذه الصورة وهي أن يطرأ الحيض قبل الغروب بدقيقة فمقتضى استصحاب بقاء المانعية هو أن لا وجوب للصوم عليها، فتقضي. فالاستصحابان متعاكسان.

ولأجل ذلك يأتي البحث عند الشك في بقاء الشرطية، حيث رجحنا أن استصحاب بقاء الشرطية المسبوق بالوجود رافع للوجوب لارتفاع شرطه وهو حاكم على استصحاب التكليف، كذلك في المقام، ان مقتضى استصحاب بقاء المانعية ارتفاع وجوب الصوم لحدوث المانع وهو حاكم على استصحاب بقاء التكليف بالصوم.

تم الكلام في تصوير الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو جريان الاستصحاب في السببية والشرطية والمانعية. بالنسبة للتكليف حدوثاً أو بقاءاً مسبوقاً بالعدم أو بالوجود. **والحمد لله رب العالمين.**

040

تعقيب لما مضى، نتعرض لمطلبين:

**المطلب الأول:** ما هو وجه حكومة الاستصحاب في الشرطية على استصحاب التكليف، إذا كانت الحالة السابقة هي الحالة الوجودية؟ كما مثلنا سابقاً أنه إذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة واستطاع المكلف وصار وجوب الحج فعلياً في حقه، وشرع في النسك، ولكنه بعد شروعه في النسك زالت الاستطاعة لطرو الدين عليه، فهل نستصحب بقاء المشروطية ويكون حاكما على استصحاب فعلية التكليف أم لا؟

هذه النقطة ترتبط بما ذكر في بحث الاستصحاب التعليقي، حيث السيد الخوئي والسيد الشهيد هناك في تحليل المطلب.

**وبيان ذلك**: أنه في ذلك المطلب إذا تحول العنب إلى زبيب ثم غلى، وشككنا في حرمته بعد غليانه، فهنا يوجد استصحابان: استصحاب تنجيزي وهو استصحاب الحلية التي كانت ثابتة للزبيب قبل غليانه، فإن الزبيب قبل غليانه لا كلام في أنه يحل تناوله وشربه، فهل نستصحب هذه الحلية بعد غليانه؟

وهناك استصحاب تعليقي، وهو استصحاب الحرمة المغيّاة بالغليان، بمعنى أن العنب كانت له حرمة تعليقية، إذ كلما وجد عنب وجدت معه حرمة تعليقية، وهي أن العنب يحرم شربه إذا غلى، فهذه الحرمة المشروطة بالغليان هل تبقى حتى بعد تحول العنب زبيباً؟ أم لا؟ إذن نحن نستصحب هذه الحرمة التعليقية لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه. فهنا استصحابان.

ذكر السيد الشهيد أن استصحاب هذه الحرمة المشروطة بالغليان لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه يرفع استصحاب الحلية، لأننا لا ندري هل هذه الحرمة المشروطة ثابتة لخصوص العنب؟ أم تسري حتى لفرض الزبيبة؟ فببركة الاستصحاب اسريناها، لأن الزبيبة حالة من حالات العنبية، فاستصحبنا الحرمة المشروطة بالغليان لما بعد صيرورة العنب زبيباً وبعد غليانه. فمقتضى ثبوت هذه الحرمة المشروطة ارتفاع الحلية، لأن الشك في بقاء الحلية التي كانت قبل الغليان ناشئ عن الشك في ثبوت هذه الحرمة المشروطة، إذ لو لم تثبت الحرمة المشروطة للزبيب واختصت بالعنب لبقيت حلية تناول الزبيب، لكن إن ثبتت هذه الحرمة المشروطة بالغليان حتى للزبيب ببركة الاستصحاب والمفروض ان شرطها قد تحقق وهو الغليان، فلا يبقى مورد لاستصحاب الحلية. لأن العقل يحكم بفعلية الحكم إذا ثبت الجعل وثبت الشرط. والمفروض أن الجعل وهو الحرمة المشروطة، قد ثبت بالاستصحاب، والشرط وهو الغليان، قد ثبت بالوجدان، فبعد انضمام ثبوت الجعل لثبوت الشرط حكم العقل بفعلية الحرمة. وبعد ذلك لا مجال لاستصحاب الحلية.

فالبحث وهو استصحاب الحرمة المشروطة يبتني على أن الحرمة المشروطة أمر جعلي، لا أمر انتزاعي، اي أن المشرّع كما جعل الحكم وهو الحرمة جعل كيفيته، من كونه لا بشرط، أو بشرط، فالحرمة المشروطة أمر جعلي يجري فيه الاستصحاب.

وأما لو قلنا بأن الحرمة المشروطة هي عبارة عن الشرطية، والشرطية أمر انتزاعي، فاستصحاب الحرمة المشروطة هو عبارة أخرى عن استصحاب الشرطية، وبما أن الشرطية عنوان انتزاعي فليس له أثر كي يجري فيه الاستصحاب، فيجري استصحاب الحلية الثابت قبل الغليان بلا معارض. وما ذكر في طرف الإثبات، نحن نذكره في طرف النفي، لعين النكتة. فنقول:

إن المكلف بعد أن استطاع ووجب عليه الحج وشرع في النسك، اصبح الوجوب في حقه فعلياً، لكن هذا المكلف زالت استطاعته، فشككنا بعد زوال استطاعته وأصبح الحج وعدمه بالنسبة له سيان، لأنه شرع في النسك. فنقول حينئذٍ هل نستصحب الوجوب المشروط لما بعد زوال الاستطاعة ويكون استصحاب الوجوب المشروط حاكما على استصحاب الوجوب الذي كان فعلياً؟

فنقول: إذا كان الوجوب المشروط هو نفس الشرطية، وهو أمر انتزاعي، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه إذ لا أثر له، جرى استصحاب الوجوب الذي كان فعليا للآن، اي لما بعد زوال الاستطاعة، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية،

اما إذا قلنا ان الوجوب المشروط جعلي وليس انتزاعياً، وشكنا في أن الحج ما زال واجبا عليه أم لا؟ ناشئ من الشك في أن الوجوب المشروط ثابت بعد زوال الاستطاعة أم لا؟ فإذا استصحبنا الوجوب المشروط فمعناه أن لا وجوب بدون الشرط، وكما أن العقل يحكم إذا ثبت الجعل وثبت الشرط صارت فعلية، كذلك العقل يحكم إذا ثبت الجعل وانتفى الشرط فلا فعلية للحكم، فهنا العقل كذلك يقول: بما أن الوجوب المشروط وهو أمر جعلي ثبت بالاستصحاب إذن انتفى الشرط خارجاً وهو الاستطاعة فانتفى الوجوب الفعلي في حق المكلف. فلا مجال حينئذٍ لاستصحاب الوجوب الذي كان فعلياً في حقه.

وهذا الأمر كما هو في جانب الشرطية، إذا كانت الحالة السابقة وجود التكليف هو أيضاً يأتي في المانعية إذا كانت الحالة السابقة وجود التكليف،

لأن المانعية في الواقع هي شرطية العدم. فنقول: يجب على الولد الوفاء بنذره، ما لم ينهه الوالد عن الوفاء، فإن نهي الوالد مانع من فعلية الوجوب في حق الولد، فإذا افترضنا أن الوجوب تحقق بالنسبة للولد، وكان بمرئى ومسمع من الوالد ولم ينهه، فصار الوجوب فعليا في حقه، لكن بعض الموارد شغلته عن الوفاء الى ان اصبح الولد والدا فصار مستقلا عن أبيه، فبعد أن اصبح والداً نهاه أبوه عن الوفاء بنذره نهي شفقة، فهنا نحن نشك هل أن المانعية التي كانت ثابتة على مستوى الجعل لا على مستوى الفعلية، اي ان الولد الناذر كان موضوعاً لمانعية نهي الأب وإن لم تصبح المانعية فعلية في حقه سابقا لأن نهي الأب غير ثابت، إلا أن المانعية الجعلية كانت ثابتة، فنشك في بقاء هذه المانعية الجعلية بعد صيرورة الولد ابا، فنقول: ان استصحبنا الوجوب السابق الذي كان فعليا وجب عليه الوفاء بالنذر، وان استصحبنا بقاء المانعية المفروض ان المانع حصل خارجا هو نهي الاب فمقتضى استصحاب المانعية مع حصول المانع خارجا ان لا وجوب في حق الولد.

**المطلب الثاني:** لماذا لا تقولون في السببية ما قلتم في الشرطية؟ حيث إننا في السببية قلنا إن استصحاب السببية لا يثبت فعلية التكليف، فيجري استصحاب عدم فعلية التكليف بلا معارض، فلماذا لا يقال في السببية بنفس التحليل الذي ذكرناه في الشرطية؟

**الجواب،** الصحيح أنه لا بد من التفصيل في السببية بين سبق الوجود وسبق العدم.

أما مثال سبق الوجود، فنقول: إن عيلولة الأب لأولاده سبب وجوب زكاة فطرتهم عليه، فاذا فرضنا كما ذهب المشهور، ان وقت فعلية وجوب زكاة الفطرة غروب ليلة العيد، فإذا غربت الشمس والاب ذو عيال وجب على أبيهم زكاة فطرتهم، وبعد أن غربت الشمس ووجب على أبيهم زكاة الفطرة، ولكن وقت أداء الواجب هو ما بعد صلاة العيد، فإذا افترضنا أن الوالد بعد ان صلى العيد فقد العيلولة، اي ان الأولاد خرجوا عن كونهم عيالاً له. فهنا هل يجري استصحاب الوجوب الذي كان ثابتا عند الغروب أم يجري استصحاب السببية؟ فيقال: إن كون الوجوب منوطاً بسبب هل هو أمر انتزاعي أم أمر جعلي؟ فيأتي فيه ما قلناه في الشرطية.

**الصورة الثانية:** أن يكون مسبوقاً بالعدم لا بالوجود. مثلاً، هبوب الريح المخوفة، ومقتضى الريح المخوفة وجوب صلاة الآيات على المكلف، ولكن المكلف فاقد للطهورين، فهو عاجز عن امتثال الامر بالصلاة لذلك لا تكليف عليه، إلا أن سببية الريح المخوفة للوجوب ثابتة في حقه، ثم إن هذا المكلف حصل على أحد الطهورين، لكن الريح زال الخوف منها، هي ما زالت تهب لكنها ليست مخوفة، فهنا نقول: إن استصحبنا عدم التكليف لأنه لم يكن تكليفا فعليا في حقه، ان استصحبنا عدم التكليف في حقه فلا شيء عليه، وأما إذا استصحبنا سببية الريح المخوفة للوجوب لما بعد زوال الخوف فمقتضى ذلك وجوب صلاة الآيات عليه، فنقول: حيث ان هذه السببية امر انتزاعي فلا يترتب عليها الاثر فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض، وأما كون التكليف منوطا بالسبب فهذا استصحاب موافق وليس استصحابا مخالف.

**والحمد لله رب العالمين.**

041

وقع الكلام في جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الأحكام الوضعية كاستصحاب الجزئية في المأمور به.

وهنا صورتان: 1ـ قد يكون التكليف بالمرّكب التام منتفياً جزماً. 2ـ قد يكون محتمل البقاء.

**الصورة الأولى**: ما إذا قطعنا بانتفاء الأمر بالمركب التام. كما إذا عجز الإنسان عن الإتيان بكلتا السجدتين. فهو لا يمكن أن يأتي إلا بسجدة واحدة من كلّ ركعة، فهنا يقطع المكلّف، بأنّ لا أمر في حقه بالمركب التام، ولكن هل هناك أمر بالمركب الناقص؟ أي ما سوى هذه السجدة الغير المقدورة؟ فهنا أفاد المحقق العراقي (قده) أن استصحاب جزئية السورة حتى لما بعد العجز يعني أن لا أمر في حقه، لأن المفروض أن مقتضى كون السورة جزءاً حتى في حال العجز انه لا أمر إلا بالأمر بالسورة والمفروض انه غير مقدور إذن لا أمر فيها.

ولكن هل المنظور في جزئية السورة أو السجدة الجزئية من المأمور به الأولي؟ أو الجزئية بمعنى الملازمة؟ أو الجزئية من المحصِّل؟

وهذه المحتملات الثلاثة بينما يقطع بارتفاعه، وما ليست له حالة سابقة، وما ليس موضوعاً لأثر.

**أمّا الاحتمال الأول**: الجزئية من المأمور به الأولي. فهذا مما يقطع بارتفاعه، إذ لا يوجد مأمور به أولي في حقه كي تكون السورة جزءا منه في حقه، فإن المأمور به الأولي منتفٍ في حقه، أي ليس فعلياً، إذن ما دام المأمور به الأولي منتفياً قطعاً فجزئية السجدة منه أيضاً مرتفعة قطعاً فلا وجه لاستصحابه.

**المحتمل الثاني**: ان الجزئية بمعنى الملازمة، أي ان الشارع يقول متى ما أمر المكلف بالمركب أمر بالسورة. فهناك ملازمة.

**الجواب**: ان هذه الملازمة ليست لها حالة سابقة، لأن هذا أول المدعى، فإن هناك نزاعاً في أنه هل دائماً كلما كان هناك جزئية للسورة كان هناك أمر بالمركب التام فقط أم لا؟ فهذا محل النزاع، فكيف يدعى ان هناك ملازمة؟

وإن أريد بالجزئي **المحتمل الثالث**، فمعنى كون السورة جزء من المأمور به يعني جزء من محصل الملاك، فاستصحاب الجزئية من محصل الملاك، فهذه ليست موضوعاً لأثر فإن ما هو موضوع الاثر الجزء بما هو المأمور به أو الجزء بما هو الإرادة، أما الجزء من محصل الملاك فليس هو موضوع لأثر.

**فتحصّل**: ان الجزئية المستصحبة اما مرتفعة قطعا وهي الجزئية من المأمور به الأولي، وإما ليست لها حالة سابقة وهي بمعنى الملازمة بين الأمر بالمركب والأمر بها، أو ليست موضوعاً لأثر، وهي الجزئية من محصل الملاك.

فلا محالة لا يجري استصحاب الجزئية، بل يجري استصحاب عدم سعة المجعول في حقه أو تجري البراءة عن التكليف بالمركب الناقص.

**الصورة الثانية:** لو كان بقاء الأمر بالمركب التام محتملاً، كما لو فرضنا أن الإتيان بالسورة أو السجدة حرج لا أنه غير مقدور، فيحتمل بقاء الامر بالمركب التام في حقه، فهنا أفاد سيدنا (قده) في (مصباح الأصول): بأن هنا استصحابين متوافقان لأننا إن استصحبنا الأمر بالمركب التام حيث يحتمل بقاءه، تنجز عليه، وإن استصحبنا جزئية السورة من هذا المركب التام فمقتضى بقاءها في حقه بقاء الأمر بها، فهما متوافقان. إلا أنه ذكر أن جريان الأصل في منشأ الانتزاع حاكم على جريانه في العنوان الانتزاعي، فالجاري هو استصحاب الأمر بالمركب التام، لأنه منشأ انتزاع الجزئية، لا استصحاب الجزئية.

وقد سبق التأمل فيه، أنه على مبناه (قده) أن الأصل الحاكم على الآخر ما كان أصلاً موضوعياً بالنسبة لأصل حكمي، والمفروض أن الجزئية ليست نسبتها للأمر بالمركب التام نسبة الحكم لموضوعه، أو الأثر الشرعي لموضوعه، فعلى مبناه لا حكومة، فهو ايضاً لا يرى الحكومة لعصر الغيبة.

**القسم الثالث**: ما خلصنا فيه إلى إمكان جعل الحكم الوضعي جعلاً استقلالياً، كالملكية والزوجية والرقيِّة. ففي هذا القسم الثالث هل يجري الاستصحاب أم لا؟ **بعبارة أخرى**: ما هي الثمرة العملية بين مسلك الشيخ الأعظم (قده) الذي يرى أن الأحكام الوضعية حتى القسم الثالث منتزعة من الأحكام التكليفية، وبين من يرى مجعوليتها استقلالاً. فالكلام تارة في الكبرى، وأخرى في الصغرى.

**أما الكبرى**: فالثمرة واضحة، وهي إن قلنا أن الحكم الوضعي مجرد اعتبار أدبي، كما هو تعبير السيد الأستاذ، أو صياغة قانونية لمجموعة من الأحكام التكليفية كما هو تعبير السيد الشهيد، أي أن قول المولى: الفقاع خمر، ليس في مقام جعل الخمرية وإنما هو مجرد عبارة أدبية لترتيب آثار الخمر على الفقاع. فهذا مجرد صياغة ترمز إلى أحكام تكليفية أو اعتبار أدبي لتهويل الأثر الاحساسي في نفس المكلف، فإذا كان الحكم الوضعي من هذا القبيل فلا تجري فيه الأصول، ومنها الاستصحاب، لأن مجرى الاستصحاب هو الأمر الواقعي الثبوتي، سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً، لا الاعتبارات والصياغات الأدبية. وإن قلنا بأن الحكم الوضعي بنظر الشيخ لا عنوان فقط، بل إن الحكم الوضعي كالملكية والزوجية وإن كان منتزعاً من الأحكام التكليفية إلا أن له نحواً من الثبوت، وهو ما يعبر عنه بالمجعول بالتبع. إذن فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود فيه، فهو أمر ثبوتي غاية ما في الباب لا أثر له، لأن الأثر إما العقلي وهو المنجزية والمعذرية وموضوع المنجزية والمعذرية الحكم التكليفي لا الوضعي، وإن كان الأثر شرعياً فالمفروض أن الحكم التكليفي سابق عليه لا لاحق له، فكيف يكون هو موضوعاً لحكم هو منتزع منه؟. فعلى مبنى الشيخ الأعظم لا يجري الاستصحاب في الأحكام الوضعية. بخلاف ما إذا قلنا بأن الحكم الوضعي مجعول للاستقلال، فهو أمر ثبوتي موضوع لآثار تكليفية فيجري بلحاظه الاستصحاب.

**أما الصغرى**: فقد ذكر الأعلام أمثلة، تبعاً لهم.

**المثال الأول**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) أن من تزوج صغيرة غير القابلة للوطء ثم بلغت، فهل يجري فيها استصحاب الزوجية؟ فعلى القول بالجعل الاستقلالي يجري. أما على القول بالانتزاع فنجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع، أي في الحكم التكليفي. فما هو الحكم التكليفي الذي يجري بلحاظه الاستصحاب؟ هل هو جواز الاستمتاع أو حرمة الوطء؟

فبالنسبة للجواز قالوا ان كان جواز الاستمتاع في الجملة فلا مانع من جريان استصحابه، وان كان المنظور جواز الوطء فالجواز التنجيزي قطعا منتفي لانه لم يكن يجوز وطئها، والجواز التعليقي بأن يقال هذه الأنثى يجوز وطئها لو كانت بالغة، فبُعد أن بلغت يستصحب الحكم التعليقي. لكنه يبتني على نكتة عرفية، وهي أن مورد الاستصحاب التعليقي عند يقول به أن يكون للحكم قيدان طوليان بعد الفراغ عن تحقق موضوعه. مثلاً العصير العنبي، فقالوا أن العصير موضوع، ولهذا الموضوع قيدان طوليان، الأول: العنبية. والثاني: الغليان. فإذا وجد القيد الأول وهو العنبية، فتولد حكم مشروط، وهو هذا العصير يحرم شربه إن غلا. فإذا صار سببياً وغلا استصحب المشروط، فهل في المقام نقول: المرأتية والأنثوية موضوع أم قيد في الحكم؟ يعني هل أن الحكم الواقعي هو يجوز وطأ الإنسان إن كان انثى وكان بالغاً حتى نقول تحقق القيد الأول وهو الانثوية وينتظر تحقق القيد الثاني؟ أم أن الأنثوية هو الموضوع لا أنّه قيد في الحكم حتى يكون مورداً للاستصحاب التعليقي. هذا بالنسبة للجواز.

**وأما بالنسبة للحرمة**. فقد يقال نستصحب الحرمة، وهذا من قسم استصحاب الكلي من القسم الثاني، لأننا عندنا حرمة ثبتت قبل البلوغ أما حرمة طويلة أو قصيرة، أما الحرمة المغياة البلوغ وهي القصير أم الحرمة الباقية وهي الطويل. فنشك أن الحرمة التي كانت ثابتة قبل البلوغ هي هل من القسم القصير الذي ارتفع أو الطويل الباقي نستصحب كلي الحرمة الجامع بينهما.

ولكن كما ذكرنا سابقا يمكن استصحاب الحرمة المشروطة بالبلوغ، وباستصحابها يقول العقل حيث تحقق البلوغ انتفت الحرمة ويكون حاكماً على استصحاب الحرمة التنجيزية التي كانت فعلية قبل البلوغ.

ويأتي الكلام حول المثالين الآخرين. استصحاب الجزئية واستصحاب الطهارة.

**والحمد لله رب العالمين.**

**042**

ذكرنا فيما سبق: أن هناك مجموعة من الأمثلة يقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها. ووصل الكلام الى:

**المورد الثاني**: وهو استصحاب الحجية. مثلاً: إذا قلّد المميز المجتهد الجامع للشرائط في حياته، وبعد وفاته المقلَّد بلغ المقلِّد وشك في بقاء الحجية التي كانت ثابتة لفتوى الفقهية في حال حياته. فهل يجري استصحاب الحجية أم لا؟

**فهنا أشكل السيد الإمام** (قده) في (الرسائل) بأن الاستصحاب لا يجري في المقام، فإن المستصحب إما حكم تكليفي أو حكم وضعي، فإن كان المدعى أن المستصحب حكم تكليفي وهو جواز التعبد بفتوى الفقيه أو جواز العمل بفتوى الفقيه، فمن الواضح أنه لا يوجد حكم تكليفي في البين، لأن المشرّع عندما يقرر أن فتوى الفقيه حجة أو خبر الثقة حجة فلا يوجد حكم تكليفي وهو إباحة العمل لفتواه أو إباحة العمل بخبره، فإن مثل هذا الحكم التكليفي لغو لا أثر له. وإذا كان المدعى أن المستصحب هو الحكم الوضعي، أي نفس الحجية، فالحجية المستصحبة إما الحجية العقلائية، أو الحجية الشرعية. وكلاهما لا يمكن استصحابه.

أما الحجية العقلائية، حيث إن العقلاء يرون حجية رأي العالم بالنسبة للجاهل، فهناك حجية عقلائية لرأي العالم، فلو كان المدعى هو استصحاب هذه الحجية العقلائية، **فيلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** بأنه لا شك عند العقلاء في الحجية، فليس لدى العقلاء شك في أحكامهم. فهم إما بانون على حجية رأي العالم حيّاً أو ميتاً، أو لا. أما أن العقلاء يرون الحجية في زمن ويشكون في بقاءها في زمن آخر، ثم يستصحبونها، فهذا النحو من البناء لا وجود له في عالم العقلاء، فالحجية عندهم إما فعلية أو لا.

**ثانياً:** استصحاب الحجية العقلائية لا يثبت الحجية الفعلية، والمراد بالاستصحاب إثبات أن الفقيه حجة بالفعل، أي أن فتواه منجز أو معذّر.

وإن كان المدعى أن المستصحب الحجية الشرعية، فلا يعقل جعل الحجية الشرعية بالاستصحاب، لأن مفاد دليل الاستصحاب جعل المستصحب بقاءاً. مثلاً: إذا شُكَ في نجاسة الثوب المتنجس بعد غسله بالماء مرة واحدة، فمعنى استصحاب نجاسته هو جعل النجاسة بقاءاً. فبما أن مفاد دليل الاستصحاب جعل المستصحب بقاءاً فلا يعقل جعل الحجية بقاءاً. والسر في ذلك:

أن الحجية متقومة بالوصول، لما مر ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، بلحاظ أن الحجية متقومة بالمنجزية أو المعذرية. فمعنى أن خبر الثقة حجة أو فتوى الفقيه حجة يعني إن أصاب كان منجزاً وإلا فهو معذر. فبما أن قوام الحجية بالمنجزية أو المعذرية فإن المنجزية بالفعل أو المعذرية بالفعل لا تجتمع مع الشك، إذ متى شككت لم يكن منجزاً، ومتى شككت لم يكن معذراً، فالنتيجة: لا يعقل جعل الحجية بالاستصحاب لان الجعل الاستصحابي فرع الشك والشك مساوق للقطع بعدم المنجزية والمعذرية، فكيف يعقل جعلها في فرض القطع بعدم المنجزية والمعذرية؟.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أن المستصحب هو الحجية الجعلية، لا الحجية الفعلية، سواء كانت الحجية الجعلية إمضائية أو تأسيسية. فكون العقلاء لا يشكون في الحجية فهي عندهم إما حاصلة أو غير حاصلة، فهذا لا يعني الشك في الإمضاء، فقد يحصل الشك في إمضاء الشارع للحجية العقلائية إما حدوثاً أو بقاءاً، فعدم الشك في الحجية العقلائية لو سلّم لا يعني عدم معقولية الشك في إمضاء الشارع له حدوثاً أو بقاءاً.

كما أن الحجية التأسيسية، على اختلاف المسالك في معنى الحجية كما حرر في بحث حجية خبر الثقة، هل أن الحجية بمعنى جعل العملية، أم الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، أم الحجية بمعنى جعل منشأ المنجزية والمعذرية.

فإن المنظور في باب الاستصحاب استصحاب الحجية الجعلية، أي ذلك المجعول سواء كان من باب العقلاء أو من جهة الشارع، نشك في بقاءه لما بعد وفاة الفقيه وبلوغ المقلِّد فنستصحب ذلك المجعول، سواء فسرنا بجعلنا العلمية او فسرناه بجعل الحكم المماثل أو فسّرناه بمنشأ جعل المنجزية والمعذرية فإنه مجعول اعتباري، يصح استصحابه، غاية ما في الباب إذا استصحب ترتب على استصحابه المنجزية والمعذرية بالفعل.

إذن ليس المدعى أن المستصحب الحكم التكليفي، إذ لا حكم تكليفي. وليس المدعى أن المستصحب الحجية العقلائية بغض النظر عن إمضائها فيقال لا شك فيها، وليس المدعى أن المستصحب هو جعل الحجية الفعلية فيقال هذا غير معقول لأن الاستصحاب فرع الشك والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فكيف يمكن جعلها في فرض القطع بعدمها.

**فالجواب:** أن المدعى هو ابقاء الحجية الانشائية الجعلية لا الحجية الفعلية، ولذلك قالوا الشك في الحجية غير القطع بعدمها فإن ما يشك في حجيته هو الحجية الجعلية وما يقطع بعدمه هو الحجية الفعلية وإلا لا يعقل ان يجتمع الشك والقطع على مصب واحد، فلا محالة ما يراد استصحابه للشك في بقاءه هو الحجية الجعلية، وما يقطع بعدمه هو الحجية الفعلية، وهذا لا يريده استصحابه، ولكن في طول استصحاب الحجية الجعلية يترتب حكم العقل بمنجزيتها أو معذريتها. فينتفي الإشكال.

**المورد الثالث:** هل يوجد طهارة ظاهرية يمكن استصحابها أم لا؟

وذلك يبتني على ما يستفاد من قوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر). فإن في مفاد هذه العبارة مسالك، فإذا قلنا إن مفاد العبارة تعبير أدبي عن ترتيب آثار الطهارة من التنجيز أو التعذير، وليس هذه العبارة جعلاً قانونياً للطهارة. إذن ليس عندنا طهارة ظاهرية. وإذا لم يكن عندنا طهارة ظاهرية فلا وجه لاستصحابها.

وأما إذا قلنا أن عبارة (كل شيء لك نظيف) اعتبار للطهارة، غاية ما في الباب أنه ليس اعتباراً لها واقعاً، لأن المفروض النظر لحال الشك فيها، بل المجعول الطهارة ظاهراً، فمقتضى هذا المفاد وجود طهارة ظاهرية، فلو شُكّ في أن ثوب المصلي أو ثوب الطائف طاهر أم لا فمقتضى هذا الحديث طهارته ظاهراً. وحينئذٍ لو كان لدينا ماءان نشك في طهارتهما فتجري فيها قاعدة الطهارة فيثبت لكلّ منهما طهارة ظاهرية، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما، أي بعد أن حكمنا بطهارة كل منهما طهارة ظاهرية، علمنا بأنه طرأت النجاسة الآن على أحدهما، ولا يعلم ما هو. فنقول حينئذٍ بأن مقتضى العلم الإجمالي تعارض اصالة الطهارة مع كل منهما بالآخر، فسقطت اصال الطهارة بالمعارضة، فالإناء (أ) الذي اجرينا فيه أصالة الطهارة قبل العلم الإجمالي، نستصحب فيه تلك الطهارة الظاهرية التي حكمنا بها قبل حدوث العلم الإجمالي، فإذا كان في إناء (ب) استصحاب أيضاً يتعارضا، وإذا لم يكن في إناء (ب) استصحاب جرى الاستصحاب للطهارة الظاهرية في إناء (أ) بلا معارض وينحل به العلم الإجمالي.

إذن الطهارة الظاهرية بناء على وجودها يجري استصحابها، ويترتب على استصحابها جواز الوضوء بهذا الماء، بل وجوب الوضوء به لو انحصر الماء به، وجواز شربه وعدم الحكم بنجاسة ملاقيه وسائر الآثار.

أما إذا قلنا إنه لا يستفاد من قوله (كل شيء لك نظيف) الا مجرد التنزيل لا أن المشرع اعتبر طهارة، بل ينزل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي فمن الواضح ان التنزيل عرفا ينصرف إلى التنجيز أو التعذير، فالأثر التنجيزي المترتب على الطهارة الواقعية كوجوب الوضوء لو انحصر الماء به، أو الأثر التعبيري وهو جواز الشرب، يترتب، أما لم توجد طهارة ظاهرية كي يجري استصحابها. إذن فالكلام في هذا المورد يبتني على أن المستظهر من الرواية الشريفة هل هو وجود طهارة ظاهرية أم لا؟ **تم الكلام في بحث استصحاب الأحكام الوضعية**.

وقد ثبت أنه يجري في القسم الثالث مما يمكن جعله مستقلاً، كالملكية والزوجية والحجية على كلام والطهارة على كلام.

وقلنا بأن البحث في الصحة والفساد هل هما مجعولان ام لا؟ وأن الطهارة ام اعتباري او واقعي، فهو بحث فقهي لا ندخل فيه.

البحث القادم: التفصيل الأخير في باب الاستصحاب، وهو التفصيل بين الأمور المهمة وغير المهمة. حيث ذهب البعض إلى عدم جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

**والحمد لله رب العالمين.**

**043**

وقع البحث في جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

وقد ذكر عين هذا البحث في حجية خبر الثقة، حيث ذهب جمع من الفقهاء لعدم حجية خبر الثقة، في الأمور المهمة، كالأموال والاعراض الخطيرة.

وذكروا بأن قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) تشمل المورد الذي قام فيه خبر ثقة. فإنه لا يخرج عن كونه شبهة واحتمالاً.

وهذا بعينه يجري في المقام ألا وهو إجراء الاستصحاب في الأمور المهمة، والنكتة في ذلك كما أشار إليه السيد الخونساري في جامع المدارك وأشار إليه السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث حجية خبر الثقة. ومحصّل الكلام:

أن المبنى والمدرك في حجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب إما الارتكاز أو الروايات. فإن كان المدرك لحجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب الارتكاز سواء كان ارتكازاً عقلائياً أو ارتكازاً متشرعياً فإن المدرك دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو جريان خبر الثقة أو الاستصحاب في غير الأمور المهمة. إذ لا نحرز بناء الارتكاز على إجراءه حتى في مثل الأعراض والدماء، ونفس النكتة في الاستصحاب، حيث ذهبنا سابقا ان مدرك الاستصحاب المدرك العقلائي، فلا نحرز بناء العقلاء على اجراءه في الدماء أو الأعراض أو الأموال الخطيرة. مثلا: إذا كان الشخص كافرا سابقا وشككنا في بقاء كفره إلى الآن من أجل أن يكون كفره مسوغاً لإباحة دمه أو ماله، فهل يجري استصحاب الكفر إلى الآن ويترتب عليه الاستباحة؟ أم لا؟

أو كان الشخص عاقلاً سابقاً وهو ممن ثبت عليه الحد، وشككنا أنه ما زال عاقلاً حتى يجري عليه الحد أم لا؟ فإجراء استصحاب العقل إلى الآن كي يتنقح موضوع إقامة الحد داخل في محل البحث أيضاً. أو إذا شك الرجل أن المرأة اخته من الرضاعة أو اخته النسبية أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم كونها أختاً نسبية على نحو استصحاب العدم الأزلي أو استصحاب عدم ارضاع من أرضعته لها على نحو استصحاب العدم المحمولي، ليتنقح بذلك موضوع نفوذ النكاح؟

أو شككنا أن هذا المال هل سبقت عليه يد مسلم فلا يحل التصرف فيه أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم عدم سبق يد مسلم عليه لتنقيح جواز تملكه بالحيازة ونحو ذلك، فكلّ هذه الموارد هي محل البحث من حيث جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

فإذا كان المدرك البناء العقلائي فلا نحرز بنائهم على ذلك، وإن كان المدرك النصوص فحتى لو ثبت لنا كما ادعاه السيد الشهيد ان رواية العمري وابنه ثقتان انها قطعية السند[[109]](#footnote-109) حتى لا يصح الدور وهو الاستدلال على حجية الخبر بخبر الثقة، مع ذلك التمسك بإطلاقها حتى لفرض قيام خبر الثقة في الامور المهمة غير ممكن لاحتفاف هذا الاطلاق بتوقف المرتكز العقلائي عن إجراء خبر الثقة في الأمور المهمة، وكذلك الكلام في الاستصحاب، فحتى لو سلمنا أن لصحيحتي زرارة الواردتين في باب الطهارة إطلاقاً ولو بمقتضى قوله (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) مع ذلك لا نحرز شمول هذا الإطلاق لمورد توقف العقلاء في إجراء الاستصحاب فيه لاحتفاف هذا الإطلاق بهذه المرتكزات.

نعم، لو لم نحرز توقف العقلاء لكان الأخذ بالإطلاق تاماً، بلحاظ انه ظهور عقلائي لا يتوقف العقلاء بالعمل به فنعمل به، أما إذا احرزنا توقف العقلاء في مورد عن اجراء الامارات الظنية كخبر الثقة وأمثاله فالتمسك بإطلاق صحيح زرارة لمثله غير ممكن. هذا من ناحية الكبرى.

وهناك بحث صغروي تطرق الأعلام إليه في بحث الخمس. وتطرق له السيد الخوئي وسيد المرتقى. وهو: إذا شك في المال أنه مال مسلم أو مال كافر؟ وتصوير المسألة على نحوين: إذ قد تكون الشبهة موضوعية وقد تكون حكمية. **فهنا مطلبان:**

**المطلب الأول**: ما إذا كانت الشبهة موضوعية، بأن لا ندري هل هذا المال مال مسلم فلا يجوز التصرف فيه؟ أم مال كافر فيجوز، في غير أرض الإسلام، بلحاظ أن المستفاد من رواية السفرة (لا يدرى أنها سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ أن الإمام جوز التصرف بشر الضمان) مما استفيد منها ان أرض الإسلام أمارة على كون المال لمسلم، فالكلام فيما إذا وجد المال في غير أرض الاسلام واحتمل احتمالاً عقلائياً أنه لمسلم.

فتارة نبحث عن مقتضى الحكم الواقعي، وأخرى عن مقتضى الحكم الظاهري.

**أما على بمقتضى الحكم الواقعي، فهنا ثلاثة مسالك:**

**المسلك الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في هذا البحث: أن الأصل حرمة مال الغير، إلا أن يثبت أنه مال كافر حربي، وإلا فالأصل الأولي الواقعي حرمة مال الغير. للرواية المعصومية عن الحجة (عج) فإنه لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره إلا بإذنه). خرج عن مثل هذا المروي قوله (مال الناصب ودمه حلال لك إلا امرأته فإن نكاح أهل الشرك جائز). إذن بما أن الأصل حرمة مال الغير بما يثبت انه لكافر حربي فالأصل الواقعي الأولي هو الحرمة.

**المسلك الثاني**: قامت سيرة عقلائية على حكم واقعي وهو: أن مال الغير محترم، أي كما قامت سيرة عقلائية على أن لكل قوم نكاح وقامت سيرة عقلائية على أن لكل قوم ميتة ومذكى، كذلك قامت سيرة عقلائية على أن الملكية في كل قوم محترمة، وبالتالي ففي طول هذه السيرة العقلائية الممضاة يكون التصرف في مال الغير بدون إذنه ظلما وعدواناً فيكون قبيحاً. ونتيجة هذا المسلك كسابقه.

**المسلك الثالث**: هو المشهور، والذي بنى عليه السيد الخوئي في غير هذا المورد من ان الأصل الأولي هو الإباحة ما لم يثبت أنه مال مسلم، وذلك لأنّ الظاهر من الصحيحة: (الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، بها حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث)، وكذا في الصحيحة: (لا يحلّ مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه)، بناءً على أنها في مقام التحديد كي يستفاد لها مفهوم وأن مال غير المسلم مباح، بناءاً على هذين ذكروا أن الأصل الأولي هو إباحة المال ما لم يثبت أنه مال مسلم أو مال ذمي أو معاهد أو مستأمن، وإلا فهو مباح. هذا بالنسبة للحكم الواقعي.

**أما بالنسبة للحكم الظاهري**: فبناءً على ما سبق في تنقيح الحكم الواقعي وهو أن الأصل الأولي هو الحرمة ما لم يثبت أنه مال كافر حربي، فلو شككنا ان هذا المال مال كافر حربي أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم كون مالكه كافراً حربياً؟ على نحو استصحاب العدم الأزلي ونحوه؟ ويتنقح بذلك موضوع الحرمة؟ نقول: لا نحتاج الى هذا الاستصحاب ما لم نحرز العكس،

ولكن إذا قلنا بأن الحكم الواقعي هو العكس أي أن الأصل الإباحة ما لم يثبت انه مال مسلم، فهنا يقع البحث: هل يجري استصحاب عدم كونه مال مسلم أما باستصحاب العدم الأزلي أو باستصحاب جده بالكفر ومقتضى كفر جده كفر أولاده ما لم يثبت إسلامهم، فمقتضى هذا الاستصحاب استباحة ماله. فهنا من يمنع جريان الاستصحاب في الأمور المهمة والخطيرة لا يجريه في المقام، وإلا أجراه.

والكلام يقع في أصالة الحل أيضاً، فلو افترضنا ان الاستصحاب لا يجري كما إذا قلنا بأن الاستصحاب العدم الأزلي لا يجري، فهل إذا لم يجري الأصل الموضوعي تصل النوبة للأصل الحكمي وهو أصالة الحل حيث لا ندري ان التصرف فيه حلال أم لا؟ **فنقول**: إذا ثبت لدينا أصل واقعي وهو أن مال المسلم أو الذمي محترم، ومال الكافر الحربي غير محترم، فقطعاً أصالة الحل مقيدة موضوعها، إنما يحل التصرف في ما لم يكن مال مسلم، فإذا شككنا في الموضوع فالتمسك بأصالة الحل مع الشك في الموضوع تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، وإنما يصح التمسك بإصالة الحل إذا لم يثبت عندنا أصل واقعي، بأن لم ندر هل أن الأصل هو الحرمة؟ أم أن الأصل هو الحليّة فلم يتنقح لدينا شيء فوصلت النوبة إلى الأصل الحكمي، فحينئذٍ لا مانع من التسمك بأصالة الحل.

إلا أن سيد المرتقى في (بحث الخمس) أفاد بأن هناك أصلاً ظاهرياً وهو أصالة الاحترام[[110]](#footnote-110)، أي حتى لو ثبّتنا أن الحكم الواقعي هو الحليّة ما لم يثبت أن المال مال مسلم مع ذلك في مقام الظاهر عندنا أصل عقلائي ألا وهو أصالة احترام المال، ما لم يحرز أنه مال كافر حربي أو عدو. ولا يبعد ما ذكره، فإن مبنى العقلاء على التوقف في التصرف في الأموال ما لم يحرز مدرك الإباحة حكما وموضوعاً.

**المطلب الثاني**: إذا كانت الشبهة حكمية، كما إذا شككنا هل أن البوذي أو الصابئي محترم المال أم لا؟ فنحن نعلم أنه مال بوذي أو صابئي وغيره، ولكن شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل أنّ هذا العنوان محترم في الشريعة الإسلامية أم لا؟

فإذا وصلت النوبة للشبهة الحكمية ولم يكن لدينا عموم أولي يثبت لنا الحرمة أو الحلية تصل النوبة لأصالة الحل، فإذا وصلت النوبة لأصالة الحل جرى الخلاف، هل أن المرتكز العقلائي يتمسك بهذه الظواهر مع أنّها أمارات ظنية حتى في مثل هذه الموارد المهمة أم لا؟ ونحن تبعا لما أشار إليه السيد الأستاذ (دام ظله) في مكان توقف وتأمل في إجراء مثل هذه الاصول أو الأمارات الظنية في الموارد الخطيرة. يأتي الكلام حول مبحث جديد في باب الاستصحاب وهو:

ما هو مفاد دليل الاستصحاب

، هو مفاده التمسك باليقين بقاءاً أو النهي عن النقض العملي؟ أو مرجعية اليقين السابق؟ او جعل العلمية للاستصحاب؟ فقد اختلفوا الاعلام حول مفاد (لا تنقض اليقين بالشك).

044

وقع البحث في أن دليل الاستصحاب في قوله (ع): (فإنّك كنت على يقين من وضوئك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). وهنا عدة آراء، واتجاهات في تحليل مفاد هذه الجملة.

الإتجاه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول وأجود التقريرات). محصّل كلامه عدة مطالب:

المطلب الأول: إن علاقة النفس بالعلم على أربع مراحل:

المرحلة الأولى: إنّ النفس إذا واجهت مقدمات العلم انفعلت بها، وانفعال النفس بمقدمات العلم هو الذي دعا بعضهم أن يحدد ان العلم من مقولة الانفعال وإلا فهو في الواقع ليس إلا انفعال النفس مع مقدمات العلم لا ان العلم من مقولة الانفعال.

المرحلة الثانية: في طول انفعال النفس بمقدمات العلم ترتسم في النفس صورة للمعلوم. وهذه الصورة هي المعلوم بالذات، وبما أن هذه الصورة كيف من كيفيات النفس لذلك عرّف بعضهم العلم بأنه من مقولة الكيف.

المرحلة الثالثة: أن هذه الصورة لها إضافة إلى الواقع المعلوم بالعرض، وهذه الإضافة هي ما يُعبّر عنه بالكاشفية، أو ما يُعبّر عنه بأنه على نحو ما به ينظر، أي الوسطية لنيل الواقع.

المرحلة الرابعة: أن الصورة في طول طريقيتها للواقع تقتضي من النفس عقد القلب عليها. فما تقوم به النفس من عقد القلب على الصورة إنما هو بلحاظ مرآتيتها وكاشفيتها عن الواقع. فإن كان الواقع مرغوباً كان عقد القلب منشئاً للسعي نحوه، وإن كان الواقع مبغوضاً كان عقد القلب عليه منشئاً للنفور منه. إذن للنفس مع العلم أربع مراحل، الانفعال بمقدماته، وارتسامه في النفس، وإضافته للواقع، وعقد القلب عليه.

وقد عبّر عنه هذه المراحل في (فوائد الأصول) بأن العلم له صفة نفسانية، وله جهة الكاشفية، وله اقتضاء الجري العملي الذي هو عبارة عن عقد القلب عليه. وزاد على ذلك في (فوائد الأصول) أن العلم مضافاً لكونه كيفاً وكونه كاشفاً وكونه موجباً لعقد القلب عليه ومقتضياً للجري العملي، أنه موضوع للتنجيز والتعذير.

فالعقل العملي متى ما تحقق العلم في النفس حكم العقل العملي أن الواقع المنكشف بهذا العلم منجز عليك، أي أنك مستحق للعقوبة إن خالفته، وإن أخطأته فأنت معذور، فالمنجزية والمعذرية حكمان عقليان للعقل العملي موضوعهما العلم.

المطلب الثاني: أن الشارع لم يتدخل في المرحلة الأولى أو المرحلة الثانية، أي إنفعال النفس بمقدمات العلم أو ارتسام الصورة في أفق النفس، فإنهما جهتان تكوينيتان لا تقبلان الجعل والاعتبار، وإنما تدخل الشارع في المراحل الأخرى لعلاقة النفس بالعلم، فالشارع جعل الأمارة حجة كخبر الثقة، والفتوى، وخبر ذي اليد، ومعنى الحجية التي جعلها الشارع للأمارة أنه جعل الأمارة علماً أي جعلها كاشفة عن الواقع، فالأمارة منزلة منزلة العلم في المرحلة الثالثة وهي إضافة الصورة إلى الواقع، من حيث كونها كاشفة عنه، ومحرزة له. مع غمض النظر عن العمل، أي لم يجعل الأمارة علماً للعمل، فإن العمل على طبق الأمارة حكم عقلي، وأما ما جعله الشارع فهو نفس الكاشفية والمحرزية. كما أن الشارع جعل الأصول المحرزة كالاستصحاب، او المعبر عنها بالتنزيلية جعلها بمنزلة العلم لا في الجهلة الثالثة وهي الكاشفية، بل في الجهة الرابعة أي من حيث اقتضاء العلم للجري العملي على وفقه. حيث إن العلم يقتضي من النفس عقد القلب عليه، وعقد القلب منشأ للجري العملي على وفق الصورة، إما سعياً أو انزجاراً، فلذلك نزّل الأصل كالاستصحاب منزلة العلم لا من جهة الكاشفية، بل من جهة اقتضاءه للجري العملي، وإلا فإن الأصل يتضمن احتمالين كالاستصحاب مثلاً، احتمال مطابقة الواقع، واحتمال مخالفة الواقع، والمشرّع نزّله منزلة العلم في اقتضاءه للجري العملي معتبر أن مؤداه هو الواقع تعبّداً لا من حيث الكاشفية. فلذلك سُمي محرزاً وسمي تنزيلياً، أما انه تنزيلي فلتنزيله منزلة العلم من حيث الجري العملي، وأما لأنه محرز فلأجل التعبد بمؤداه على أنه هو الواقع. ولذلك هناك فرق بين الإحراز في الأماراة، والإحراز في الأصول التنزيلية، فالإحراز في الأمارة، بمعنى تنزيلها منزلة العلم من حيث الكاشفية، والإحراز في الأصل من حيث جعل مؤداه أنه هو الواقع تعبداً. كما أن الشارع جعل الأصول غير التنزيلية كالاحتياط والإباحة والبراءة جعلها منزلة العلم لا من حيث الكاشفية، ولا من حيث اقتضاء الجري العملي بل من حيث المنجزية والمعذرية فقط، فقال للعبد في فرض شكك في الواقع فأنت مؤآخذ به تنجيزا وهذا معنى الاحتياط، أو انت في راحة منه تعذيرا وهذا معنى البراءة، فالشارع لم يجعل منجزية ومعذرية، لأن المنجزية والمعذرية حكمان عقليان لا معنى لجعلهما. وإنما نزّل هذين الأصلين منزلة العلم من حيث الموضوعية للمنجزية والمعذرية، وفي طول تنزيلهما منزلة العلم من هذا الحيث حكم العقل بالمنجزية في أصالة الاحتياط، والمعذرية في أصالة البراءة.

فتبيّن بذلك: أولاً: أن الشارع لم يجعل الأصل التنزيلي كالاستصحاب، علماً، إذ كيف يجعله علماً وقد أخذ الشك في موضوعه، فقال: إنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

فمع لحاظ الشك في الموضوع لا يجتمع ذلك مع الغاء الشك وجعل الأصل علماً، إنما نزّله منزلة العلم من حيث اقتضاء الجري العملي. ثانياً: أن المكلف إذا خالف الاحتياط كما لو فرضنا أن الاحتياط أصل شرعي، وخالفه المكلف فهل يستحق العقوبة على مخالفة الواقع أم على مخالفة الاحتياط، فهنا أفاد في (فوائد الأصول) أن العقوبة على مخالفة الاحتياط، إذ كيف يُعاقب على مخالفة الواقع وهو لم يعلم به، بل فرضه الشارع شاكاً فيه، فبعد فرض الشارع له شاكاً في الواقع كيف يعاقبه على مخالفته والعقاب فرع الوصول؟ إذن فلا محالة العقوبة على مخالفة الأمر بالاحتياط.

المطلب الثالث: أن النهي عن النقض في قوله (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، نهي ولا معنى لتأويله بشيء آخر، فإن مقتضى المراد الاستعمالي انه نهي فكذا مقتضى المراد الجدي، وهو نهي مولوي ولا معنى لحمله على الارشادي، فإن النهي الصادر من المولى ظاهر النهي منه بما هو مولى، لا بما هو مرشد. غايته أنه ليس نهياً حقيقياً بل نهي طريقي، فإن النهي عن شرب الخمر والكذب والغيبة نهي حقيقي، أي أن متعلقه وهو الكذب، هو موطن المفسدة فلذلك نهى عنه نهياً حقيقياً. وأما النهي عن نقض اليقين بالشك، فليس النقض هو موطن الملاك، وإنما موطن الملاك هو الواقع، فلا محالة النهي عن نقض اليقين بالشك نهي طريقي، أي بغرض تنجيز الواقع إن أصاب، والتعذير عنه إن أخطأ. فالفرق بين النهي الحقيقي والطريقي:

أنه في النهي الحقيقي: يتعلق النهي بنفس موطن الملاك، فالعقوبة على نفس فعل متعلق النهي. وأما في النهي الطريقي: فلم يتعلق النهي بنفس موطن الملاك، ولذلك فالعقوبة على مخالفة الواقع إن أصاب لا على مخالفة نفس النهي. إذن فالنهي مجرّد طريق لتنجيز الواقع إن أصاب، والتعذير عنه إن أخطأ.

المطلب الرابع: قال بأن النهي عن نقض اليقين بالشك معناه قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، كما يقوم مقام القطع الطريقي. وذلك لأن المشرّع كما في الأمارة قلنا إنه نزّل الأمارة منزلة العلم من حيث الكاشفية، وهذا يعني قيام الأمارة مقام العلم، سواء كان العلم مجرد طريق، كالعلم بوجوب صلاة الجمعة، أو كان العلم موضوعاً لحكم آخر، فإن علم الفقيه بوجوب صلاة الجمعة موضوع لجواز الإفتاء، فالعلم بحكم موضوع لحكم آخر في حق العالم، فالأمارة بمنزلة العلم الطريقي من حيث المنجزية والمعذرية، الفقيه إذا علم بوجوب الجمعة عليه أن يصلي، والامارة بمنزلة العلم الموضوعي من حيث الاثر الاخر وهو جواز الافتاء لكنها بمنزلة العلم الموضوعي لا من حيث كونه صفة نفسانية، فان الامارة كخبر الثقة ليست صفة نفسانية، كي تنزل منزلة العلم الموضوعي من هذا الحيث وهو الصفتية، وإنما نزلت منزلة القطع الموضوعي من حيث الكاشفية، فهو قطع موضوعي لكنه متضمن ايضا لجهة الكاشفية، وهذا الذي قلنا في الأمارة قلناه في الأصل التنزيلي كالاستصحاب.

وقد ناقشه العراقي في ذلك، يأتي الكلام عنه.

045

سبق الكلام في شرح مطلب المحقق النائيني (قده). وحاصله: ان الاستصحاب وسائر الاصول التنزيلية منزلّةٌ منزلة القطع من حيث منشئيته لعقد القلب المقتضي للجري العملي على طبق مؤداه، على أنه هو الواقع.

وهناك عدة ملاحظات على هذا المعنى:

الملاحظة الأولى: أن جميع خصائص القطع، هي خصائص تكوينية واقعية لا يمكن تعلق الجعل بها، فكما أن كون القطع صورة مرتسمة في النفس أمر تكويني لا يعقل تعلق الجعل به كما أفاد المحقق النائيني، كذلك كون القطع عبارة عن إضافة الصورة إلى الواقع على نحو ما به ينظر، أو كون القطع منشئاً لعقد القلب المقتضي للجري العملي على وفقه، كل ذلك خصائص تكوينية لا يمكن تعلق الجعل بها، فلا فرق بين هذه الخصائص كي يقال إن بعض خصائص القطع يمكن الاعتبار لحاظها دون بعض آخر.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي (قده). وتقريب كلامه: أن المحقق النائيني أفاد أن الأصول التنزيلية ومنها الاستصحاب مرجعها إلى تنزيلها منزلة القطع من حيث اقتضاءه لعقد القلب الموجب للجري العملي على وفقه.ولذلك فإنها تقوم مقام القطع الطريقي، والقطع الموضوعي أيضاً.

فهنا ذكر العراقي أن تنزيل الأصل العملي كالاستصحاب منزلة القطع من حيث اقتضاءه للجري العملي، هل هو من حيث كونه محرزاً للواقع، أو مع غمض النظر عن هذه الجهة؟ فإن القطع إنما يقتضي الجري العملي من حيث إنه محرز للواقع، لا أنه يقتضي الجري العملي مع غمض النظر عن هذه الحيثية، فإذا كان القطع يقتضي الجري العملي على وفقه من حيث كونه محرزاً للواقع، فهل التنزيل لوحظت فيه هذه الحيثية أم لا؟

فإذا قلتم إن التنزيل لوحظت فيه هذه الحيثية، أي أن المشرّع نزّل الاستصحاب منزلة القطع من حيث الجري العملي لكونه محرزاً للواقع، لم يبق فرق بين الأصل التنزيلي والأمارة. فإن في كليهما لوحظت حيثية إحراز الواقع.

وأما إذا الغيتم هذه الحيثية وقلتم، إن الاستصحاب وسائر الأصول التنزيلية هو كالقطع من حيث اقتضائه للجري العملي، مع غمض النظر عن حيثية احرازه للواقع، فكيف يقوم حينئذٍ الأصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي؟ مع أن حيثية إحراز القطع للواقع غير ملحوظة في مقام التنزيل، هذا مما لا يمكن وفاء دليل التنزيل به.

ولكن الشيخ الحلي (ره) في تقرير كلام شيخه النائيني، نقل أن النائيني عدل في دورته الأخيرة (طبع صيدا)، عن هذه الصياغة. وهو يشير إلى ما ورد في أجود التقريرات. حيث ذكر ان المجعول في الاصل التنزيلي كالاستصحاب هو الوسطية في الإثبات، لكن لا من حيث انكشاف الواقع، بل من حيث اقتضاءه للجري العملي. وهنا أصبح الكلام مجملاً لأن معنى الوسيطة في الإثبات يعني الطريقية والعلمية، فإن ما هو وسط في الإثبات بالذات هو العلم، وما سواه وسط بالعرض،

فعندما يقال: المجعول في الأصل التنزيلي الوسطية في الإثبات، أي أن المجعول في الأصل التنزيلي هو العلمية، فإما أن يلاحظ كاشفية العلم عن الواقع في مقام التنزيل، أو لا. فإذا لوحظ الكاشفية بأن يقول المحقق (ره) إن الاستصحاب منزّل منزلة العلم في وسطيته للإثبات لكن المقصود أولاً وبالذات هو اقتضاءه للجري العملي، وأما انكشاف الواقع به فهو مقصود ثانياً وبالتبع، وليس مقصوداً أولاً وبالذات، فهذا بخلاف الأمارة كخبر الثقة، فإنه منزل منزلة العلم في وسطيته لإثبات بحيث يكون المقصود أولاً وبالذات انكشاف الواقع. فهذا المقدار من الفرق لا يشّكل فرقاً جوهرياً بين الأمارة والأصل التنزيلي.

وأما إذا كان مقصود المحقق، أن الاستصحاب والأصول التنزيلية اعتبر فيها الوسطية في الإثبات لكن فقط من حيث اقتضاء الجري العملي بمعنى عدم لحاظ حيثية الانكشاف. فهذا تفكيك بين المتلازمين عرفاً وهو مستهجن، لأن أوضح لوازم العلم والوسطية في الإثبات هو انكشاف الواقع به، فهذا نظير أن يقال: الوجه الجميل قمر جميل. لكن لا من حيث الجمال، بل من حيث آثاره التكوينية مثلاً. فإن هذا تفكيك بين الملزوم وأوضح لوازمه في مقام التنزيل وهو تفكيك مستهجن لا تنزل عليه الاعتبارات القانونية.

والنتيجة: أن صياغة (فوائد الأصول)، أو صياغة (أجود التقريرات) لا تفي مقام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، خصوصا ما ركز عليه العراقي من ان القطع انكشاف للواقع الحقيقي، بينما المجعول في الأصل التنزيلي هو اعتبار مؤداه واقعاً، أي أن مؤداه واقع تعبّدي لا واقع حقيقي. فلذلك يمكن أن تجعل الأمارة كالقطع، لأن الأمارة كخبر الثقة تعبد للواقع الحقيقي، ولذلك قيل فيها: إن المجعول فيها الكاشفية والعلمية. بينما في الأصل مؤداه احراز وجداني للواقع التعبدي، لا إحراز تعبدي للواقع الحقيقي، كما هو في مؤدى الأمارة ومدلولها، فمع هذا الفرق بينهما كيف يقوم الأصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي؟

الملاحظة الثالثة: ما ذكره المحقق العراقي (قده) أيضاً. ومحصله:

أن في كلام الميرزا النائيني لحاظين متهافتين:

اللحاظ الاول: ما ذكره في بحث عدم حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضي. حيث أفاد بأن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، هو النهي عن النقض العملي للمتيقن، وإنما اليقين اخذ مجرد مشير إلى المتيقن وإلا المراد الملحوظ للمولى هو النهي العملي للمتيقن، والمصحح لإسناد النقض إلى اليقين، اقتضاء المتيقن للبقاء، ولأجل ذلك يترتب على هذا اللحاظ آثار:

الأثر الأول: أن مرجع النهي عن النقض العملي إلى ترتيب آثار المتيقن لا آثار اليقين.

الأثر الثاني: أن الاستصحاب لا يجري في مورد الشك في المقتضي. إذ ما دام اليقين غير ملحوظ وإنما النظر للمتيقن، وإنما صح إسناد النقض إلى اليقين لأن في المتيقن اقتضاء للبقاء، إذ لو لم يكن في المتيقن اقتضاء البقاء، لكان اليقين منتقضاً بنفسه، لا حاجة إلى النهي عن نقضه، فالنهي عن نقضه معناه أن في المتيقن اقتضاء البقاء، فلذلك لا يجري الاستصحاب عند الشك في أصل الاقتضاء، وإنما يختص بمورد الشك في الرافع.

الأثر الثالث: أن الاستصحاب بناءاً على هذا اللحاظ لا يقوم مقام القطع الموضوعي لان القطع واليقين غير منظور وإنما المنظور هو المتيقن، فهذا ما أفاده في ذلك البحث. اللحاظ الثاني، ما ذكره في هذا البحث، حيث قال: أن المراد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين، فاليقين ملحوظ في ذاته وهذا يترتب عليه آثار عكسية:

الأثر الأول: ان المراد الجدي ترتيب آثار اليقين. الأثر الثاني: أن الاستصحاب يجري في مورد الشك في الرافع ومورد الشك في المقتضي، لأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين ليس هو اقتضاء المتيقن للبقاء، بل لما في اليقين من جهة الرسوخ والاستحكام في النفس، ولا فرق في ذلك بين اليقين في مورد الشك في الرافع أو اليقين في مورد الشك في المقتضي.

الأثر الثالث: أنه ما دام الملحوظ هو النهي عن اليقين بما هو يقين يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فاللحاظان متهافتان والجمع بينهما غير ممكن، بأن يلحظ اليقين على نحو المشيرية المحضة وعلى نحو الموضوعية. فإما عن يتنازل عن لحاظه السابق، إذن يجري الاستصحاب حتى في مورد الشك في المقتضي، أو يتنازل عن كلامه الأخير فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟ وحاول السيد الشهيد وشيخنا الأستاذ لدفع كلام العراقي. هذا ما يأتي عنه الكلام.

046

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق العراقي (قده) أشكل على المحقق النائيني (قده) بأن كلامه متهافت.

في مورد ذكر أن النهي عن نقض اليقين مرجعه إلى النهي عن المتيقن.

وأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين اقتضاء المتيقن للبقاء. ومقتضى ذلك اختصاص جريان الاستصحاب في مورد الشك في الرافع. بينما ذكر في المقام أن النهي هو نهي عن النقض العملي لليقين في نفسه، ولأجل ذلك فإن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي، وهذان الكلامان متهافتان. إلا أن هناك محاولتين لذب الإشكال عن المحقق النائيني:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الصدر (قده)[[111]](#footnote-111). ومحصل كلامه عدة مطالب:

المطلب الأول: إن مقصود النائيني هو الكناية في المقام عن التعبد ببقاء اليقين. وبيان ذلك: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مشتمل على مرادين: مراد استعمالي، ومراد جدي. فالمراد الاستعمالي هو النهي عن النقض العملي للمتيقن، واليقين لوحظ مشيراً وطريقاً للمتيقن، وإلا فالمراد الاستعمالي من هذه الجملة هو النهي عن نقض المتيقن عملاً.

لكن هذا ليس مراداً جدياً، بل المراد الجدي هو تعبد الشارع ببقاء اليقين، أي أن اليقين السابق ما زال باقياً بنظر الشارع، والسر في ذلك: أن في البين ملازمة بين النهي عن نقض اليقين وبين التعبد ببقاء اليقين. فهناك ملزوم ولازم.

الملزوم هو عدم انتقاض اليقين حقيقة، واللازم عدم نقضه عملاً. لأنه إذا كان اليقين باقياً حقيقةً فمقتضى ذلك أن الجري العملي سيكون على وفقه، فإذا بقي اليقين بقي الجري العملي على وفقه. وإذا انتقض اليقين حقيقة انتقض الجري العملي على وفقه، إذن فالنقض العملي لازم للنقض الحقيقي، والجري العملي لازم للبقاء الحقيقي، فالمشرّع لأجل وجود الملازمة نهى عن اللازم وهو النقض العملي، كنايةً عن بقاء عدم الملزوم، فهو نهى عن النقض العملي لليقين، مريداً ابقاء اليقين تعبداً في مرحلة الشك. إذن ليس مراد النائيني أن الحديث مفاده الجدي هو النهي عن النقض العملي، وإنما هذا الظهور مراد استعمالي، أما المراد الجدي منه فهو الكناية عن بقاء اليقين تعبداً في مرحلة الشك.

الأمر الثاني: لماذا لم تجعل ما هو الظاهر مرادا ًجدياً، فإنك تسلّم أن فقرة (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، هو النهي المولوي عن النقض العملي لليقين، فلماذا لا تعتبر هذا الظاهر هو المراد الجدي؟

قال: لا يعقل أن يكون النهي هنا مولوياً تحريمياً، لان المستصحب قد يكون حكماً إلزامياً، كاستصحاب الحرمة او استصحاب النجاسة، وقد يكون المستصحب حكماً ترخيصياً، كما هو مورد صحيحتي زرارة، حيث إن المستصحب فيهما الطهارة، والطهارة حكم ترخيصي، فلا معنى للإلزام باستصحاب الطهارة، فبما أن المستصحب قد يكون ترخيصاً أو موضوعاً للترخيص، لذلك قلنا بأن النهي هنا مجرد مراد استعمالي، وإلا فالمراد الجدي الكناية عن بقاء اليقين بالمستصحب أيّاً كان المستصحب، سواء كان حكماً إلزامياً أم كان حكماً ترخيصياً.

الأمر الثالث: إن قلت: سلّمنا أن النهي في المقام كناية، لكن لماذا جعلتم المكني عنه التعبد ببقاء اليقين؟ لماذا لم تجعلوا المكني عنه التعبد ببقاء المتيقن؟

مثلاً: إذا كان المستصحب هو النجاسة، فقال الشارع، لا تنقض اليقين بالشك، وهذا النهي كناية. فنسأل: كما يمكن أن يكون كناية عن بقاء اليقين، فكأن الشارع قال: إن يقينك بالنجاسة ما زال باقياً، يمكن أن يكون كناية عن بقاء نفس المتيقن، فكأن الشارع قال: إن النجاسة ما زالت باقيةً في حقك. فلماذا صرفتم الكناية للتعبد ببقاء اليقين؟

قلت: صحيح أننا لو خلينا والنهي لاحتملنا الأمرين: الكناية عن بقاء اليقين، والكناية عن بقاء المتيقن.

ولكن حيث ان سياق أدلة الاستصحاب سياق جعل الحجية، فالشارع هنا في مقام جعل الحجية، ينصرف مفاد الحديث إلى ما هو المجعول في باب الحجية لدى المرتكز العقلائي. فلأن هذه الروايات محفوفة بالارتكاز العقلائي، وهي في سياق جعل الحجية، فاحتفافها بالارتكاز يصرف مدلولها إلى ما هو المجعول لدى المرتكز العقلائي. فما هو المجعول عندهم؟

فإذا رجعنا للمرتكز العقلائي في باب الحجج رأينا أن المجعول عندهم جعل الطريقية للطريق. مثلاً: خبر الثقة حجة. يعني أن المقنن نظر إلى خبر الثقة، وجعل له الطريقية، أو: سوق المسلمين حجة. يعني أن المقنن نظر إلى نفس سوق المسلمين وجعل لها الحجية والطريقية، فعندما يقول خذوا بسوق المسلمين لا يعني انه يتعبد بالحلية وانما يجعل لسوق المسلمين طريقية، كذلك في المقام، إذا قال: (لا تنقض اليقين بالشك) وهو في سياق جعل الحجية، فمعنى جعل الحجية النظر الى اليقين، لأنّ اليقين طريق فيقول: اليقين السابق جعلته له الطريقية، بأن تعبدت ببقاءه. فمقتضى احتفاف الرواية بالمرتكز العقلائي أن المنصرف من الكناية هو الكناية عن بقاء اليقين لا الكناية عن بقاء المتيقن.

والنتيجة: أن المحقق العراقي تصور أن المراد الجدي عند النائيني هو النهي التحريمي للنقض العملي لليقين، فقال ان النهي عن نقض اليقين اما بما هو مشير للمتيقن، أو بما هو يقين، على نحو الموضوعية، فإن كان النهي عن نقضه بما هو مشير فالنظر للمتيقن، إذن لا يقوم الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي، لأن اليقين غير ملحوظ، وإنما الملحوظ هو المتيقن.

وإن كان النهي عن نقضه بما هو يقين على نحو الموضوعية، مع غمض النظر عن المتيقن، قام الاستصحاب مقامه حتى في القطع الموضوعي، لكن لا يختص الاستصحاب حينئذٍ بمورد الشك في الرافع، بل يشمل الشك في المقتضي، لأن لليقين موضوعية، مع غمض النظر عن المتيقن. إلا كان كلّ ذلك لأن العراقي تصور أن المراد الجدي هو النهي عن النقض العملي لليقين.

ولكن، نقول: إن هذه الجملة كناية، أي مشتملة على مرادين، فبلحاظ المراد الاستعمالي أثر، وبلحاظ المراد الجدي أثر آخر،

فإذا نظرنا إلى المراد الاستعمالي وجدنا أنه نهي عن النقض العملي لليقين بما هو مشير للمتيقن. وحينئذٍ فالمصحح لإسناد النقض لليقين أن في المتيقن اقتضاءً للبقاء، وهذا يعني اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع. هذا بالنظر للمراد الاستعمالي.

وأما المراد الجدي، نجد أن النهي كناية عن التعبد ببقاء اليقين.

اذن بحسب المراد الجدي لوحظ نفس اليقين، وبهذا اللحاظ يقوم الاستصحاب مقام اليقين سواء كان طريقياً أو موضوعياً، فلا تهافت بين كلامي المحقق النائيني. فهو من جهة لاحظ اليقين مشيراً، ومن جهة لاحظ اليقين في نفسه، وبلحاظ خص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، وبلحاظ جرى الاستصحاب في مورد اليقين الموضوعي.

وردت اشكالات على هذه المحاولة:

الإشكال الأول: إن ظاهر كلام النائيني بشكل صريح، ان مؤدى هذه الفقرة جداً هو النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين، والسر في ذلك:

أن المحقق النائيني ذكر بأنه لماذا لا نحمل النهي عن كونه نهياً عن النقض الحقيقي، فلماذا نعتبر النهي نهياً عن النقض العملي؟ فلنقل إنه نهي عن النقض الحقيقي، لأن العبارة قالت: لا تنقض اليقين.

فقال: لأن النقض الحقيقي غير اختياري، فالمكلف إما على يقين أو زال يقينه، فإن كان على يقين فلا معنى لأن يقال لا تنقض يقينك، وإن لم يكن على يقين فلا معنى لنقضه وقد انتقض بنفسه، فلأجل أن النقض الحقيقي في المقام لا معنى للنهي عنه قال النائيني إذن المراد هو النقض العملي، فلو كان نظر النائيني فقط للمراد الاستعمالي دون المراد الجدي فلا حاجة لأن يرفع يده عن النقض الحقيقي ويذهب للنقض العملي، فإنه لا مانع من النهي عن النقض الحقيقي على مستوى الاستعمال ما دام ليس مراداً جدياً، وإنما الذي يجعلنا أن نرفع اليد عن النهي عن النقض الحقيقي بإرادة النقض العملي إذا كان نظرنا للمراد الجدي، وإلا بحسب المراد الاستعمالي لا اشكال في النهي الحقيقي كناية عن بقاء اليقين. فنفس كلام النائيني هو ظاهر ظهوراً صريحاً واضحاً في أن مراده الجدي هو النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين.

047

كان الكلام في عرض الملاحظات على ما أفاده السيد الصدر (قده)، وذكرنا، أن الملاحظة الأولى تتلّخص في أن ما أفيد منافٍ لكلمات المحقق النائيني (قده).

وقد أضاف في مباحث الاصول تقريراً لكلام السيد الصدر، أنه يمكن تقريب الكناية بالمحافظة على النهي عن النقض الحقيقي، بأن نقول: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، ليس نهياً عن النقض العملي، بل هو نهي عن النقض الحقيقي، والنقض الحقيقي وإن كان غير مقدور للمكلف لأن المكلف إما واجد لليقين، أو فاقد له، فلا يعقل منه نقض حقيقي لليقين، ولكن إنما لا يعقل النهي عن النقض الحقيقي إذا كان النهي مراداً جدياً.

أما إذا كان النهي مجرد مراد استعمالي فلا مانع من التحفظ على ظاهر الجملة من كون المنهي عنه النقض الحقيقي. غاية ما في الباب أن علمنا بأن اليقين قد انتقض واقعاً، لأنّ مفروض البحث هو ان الاستصحاب فرع الشك في البقاء، والشك في البقاء يعني انتقاض اليقين واقعاً، فنحن نعلم بأن اليقين منتقض فكيف ينهى عن نقضه وهو منتقض؟ إذن العلم بأنه منتقض هو بنفسه قرينة على أن النهي ليس مراداً جدياً وإنما النهي كناية عن التعبد ببقاء اليقين، فكأن الشارع عندما قال: (لا تنقض اليقين بالشك)، أي يقينك بالحدوث ما زال باقياً، فالنهي عن نقض اليقين مجرد مراد استعمالي، والمراد الجدي هو التعبد ببقاء اليقين.

والنتيجة أننا مع التحفظ على النقض الحقيقي يمكن أن نصل إلى الكناية، بل هذا الطريق أقرب وأسهل من حمل النقض على النقض العملي، لأننا به نحافظ على ظاهر النقض من كونه نقضاً حقيقياً.

وما ذكره بغض النظر عن صحته وعدم صحته، يتنافى مع تصريح المحقق النائيني، بأن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين[[112]](#footnote-112)، وبالتالي فلا يفيد ما ذكره دفاعاً عن المحقق النائيني.

**الملاحظة الثانية**: أفاد (قده) أنه لا يمكن حمل النهي على كونه نهياً مولوياً تحريمياً، لأنه لو كان نهياً تحريمياً لم ينسجم مع الاستصحاب، إذ لو كان نهياً تحريمياً لكان ملزماً، بينما الاستصحاب ليس ملزماً، لأنّ الاستصحاب قد يكون لحكم ترخيصي، أو لموضوع حكم ترخيصي، كاستصحاب طهارة الماء لجواز شربه، أو استصحاب طهارة الماء لجواز الوضوء به، أو استصحاب حلية الحيوان لجواز أكله بعد تذكيته، فإنه في هذه الموارد ليس الاستصحاب ملزماً، بل بإمكان المكلف العمل بالاحتياط إذ المستصحب حكم ترخيصي، فالنتيجة كيف نجعل المراد الجدي لقوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي المولوي التحريمي مع أن الاستصحاب ليس ملزماً، فهذا مؤكد لنا أن مراد النائيني هنا ليس النهي التحريمي، بل مراده مجرد الكناية عن التعبد ببقاء اليقين.

**ولكن، يلاحظ على ما اُفيد:**

أن سياق كلمات الميرزا النائيني (قده) أن النهي نهي طريقي، لا نهي نفسي، فهو وإن كان نهياً مولوياً تحريمياً إلا أنه نهي طريقي لا نفسي.

وبيان ذلك: كما ذكر هو نفسه (قده) في بحث ادلة الأمر بالتعلم في خاتمة البراءة، من أن قوله (ع): (ما عملت؟ فيقول ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل؟ ولله الحجة البالغة)، أن الأمر بالتعلم هل هو أمر نفسي كما ذهب اليه الأردبيلي (قده)؟ أم أنه أمر مولوي لكنه طريقي، فهناك فرق بين الأمر النفسي والأمر الطريقي:

فالأمر النفسي أمر بداعي البعث نحو متعلقه لملاك في متعلقه، فعندما يقول: {كتب عليكم الصيام} فهو أمر بداعي البعث نحو الصوم لملاك في الصوم.

أما الأمر الطريقي: فهو أمر بداعي تنجيز الواقع لملاك طريقي في متعلقه، فالأمر بالتعلم وإن كان أمراً مولوياً لكنه صادر بداعي تنجيز الأحكام الواقعية التي يجهلها المكلف، لملاك طريقي في التعلم، حيث إن التعلم طريق لمعرفة الأحكام. لأجل ذلك قالوا: إن مخالفة الأمر بالتعلم لا يترتب عليها عقوبة، إذ لم يرتكب ما فيه مفسدة، إذ لم يضيّع ملاكاً نفسياً للمولى، غاية الأمر إن تركه للتعلم إن استلزم مخالفة الواقع استحق العقوبة على مخالفة الواقع وإلا فلا شيء عليه من ناحية الواقع.

إذن الأمر بالتعلم أمر مولوي طريقي، لأنه بداعي تنجيز الحكم الواقعي لملاك في الاستطراق لا لملاك نفسي في المتعلق نفسه. كذلك الأمر في المقام، فإن قول المولى (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ليس نهيا بداعي الزجر عن النقض العملي لملاك في النقض، أي لمفسدة في النقض، وإنما هو نهي بداعي تنقيح الواقع إما تنجيزاً إن أصاب، أو تعذيراً إن أخطأ، لملاك في الاستطراق بالاستصحاب للواقع المشكوك، فبما انه نهي طريقي لا معنى للقول انه لو كان نهيا تحريميا لكان ملزما والالزام يتنافى مع جريان الاستصحاب في الأحكام الترخيصية، إذ هذا إنما يأتي لو كان النهي نهياً نفسياً، أما وهو نهي طريقي فليس المكلف ملزما بالأخذ به، إذ هو مجرد طريق لتنقيح حال الواقع وإلا فيمكن للمكلف العمل بالاحتياط، أو بناءاً على جريان البراءة الشرعية في مورد الاستصحاب الترخيصي يلجأ إلى إجراء البراءة.

فلعله لأجل توهم النهي التحريمي النفسي وجّه كلام النائيني بهذا التوجيه.

**الملاحظة الثالثة**: ما ذكره نفس السيد الصدر إشكالاً على نفسه ودفعه.

بيان ذلك: إذا التزمنا أن في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مرادين: مراداً استعمالياً وهو النهي عن النقض العملي لليقين، ومراداً كنائياً وهو التعبد ببقاء اليقين. لو سلمنا بذلك، فالمراد الكنائي مجمل لأننا لا ندري هل أن تعبد الشارع ببقاء اليقين من جهة الآثار العقلية، وهي التنجيز والتعذير؟ أم من جهة الآثار الشرعية وهي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟ فبما أن المراد الكنائي مجمل بين الأثرين، الأثر العقلي أو الأثر الشرعي، فمن اين نعلم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟

فإن قلت: هذا هو مقتضى الإطلاق، فإنه إذا قال: نزّلت الاستصحاب منزلة اليقين، فمقتضى الاطلاق شموله للأثر العقلي والأثر الشرعي.

قلت: ليس الكلام في المفاد المطابقي، حتى نتمسك بالإطلاق، إنما الكلام في المراد الكنائي، فلو كان التنزيل مراداً مطابقياً لتمسكنا بإطلاقه لأنّ مدلول الدليل بالمطابقة هو التنزيل فنتمسك بإطلاقه الا ان المفروض ان المدلول المطابقي هو النهي العملي لليقين وليس فيه تنزيل كي نتمسك بإطلاقه إنما المراد الكنائي هو التنزيل وبما انه مراد كنائي وليس لفظيا كي نتمسك بإطلاقه فيبقى المراد الكنائي مجملاً بين الأثر الشرعي والأثر العقلي، فمن أين استفدتم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مع أن المراد الكنائي مجملٌ؟.

يأتي جوابه غداً إن شاء الله تعالى.

048

ذكرنا فيما سبق الملاحظة الثالثة على ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن هنا مراداً استعمالياً، وهو النهي عن النقض العملي، ومراداً جدياً وهو الكناية عن اعتبار بقاء اليقين، وقلنا لعل المراد الكنائي هو اعتبار بقاء اليقين بلحاظ الآثار العقلية وهي المنجزية والمعذرية، لا بلحاظ الآثار الشرعية ومنها قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فما هو الرافع لإجمال المراد الجدي؟

**وهنا أجوبة ثلاثة:**

**الجواب الأول:** أن معقد الإطلاق لا يعتبر فيه أن يكون مدلولاً مطابقياً، ولا يعتبر فيه أن يكون مدلولاً لفظياً، بل معقد الإطلاق ما هو مقصود بالبيان، فكل مطلب هو المقصود الأصلي بالبيان فهو معقد الإطلاق سواء كان مدلولاً مطابقياً أم التزامياً، سواء كان مدلولاً لفظيا أم كنائياً، ففي المقام حيث إن المقصود الأصلي بالبيان هو المراد الكنائي وهو اعتبار بقاء اليقين، إذن فهذا المقصود الاصلي بالبيان هو معقد الإطلاق، فيمكن أن يتمسك بإطلاقه من أجل إثبات شمول التنزيل لقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، أي شمول التنزيل للأثر العقلي والأثر الشرعي.

**الجواب الثاني:** أن يقال بأن تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين بلحاظ الأثر العقلي غير وارد أصلاً، فيتعين أن يكون التنزيل بلحاظ الأثر الشرعي، والسر في ذلك لوجه إثبات ووجه ثبوتي:

**أما الوجه الإثباتي**: فإن سياق الدليل سياق التنزيل، وظاهر التنزيل الصادر من الشارع أنه تنزيل بلحاظ آثار الشارع لا أنه تنزيل بلحاظ الآثار العقلية، فمقتضى ظهور الدليل في كونه في مقام التنزيل الصادر من الشارع أنه تنزيل شرعي، والتنزيل الشرعي إنما ينصرف للآثار الشرعية، لا للآثار العقلية، نعم في طول التنزيل الشرعي بلحاظ الأثر الشرعي يترتب قهراً الآثار العقلية، من التنجيز والتعذير.

**أما الوجه الثبوتي**: ما ورد في كلمات النائيني (قده) في غير مورد، وهو أنه لا يعقل من حاكم أن يتصرف في موضوع حكم حاكم آخر، بيان ذلك: أن لدينا في المقام حاكمين: الحاكم الأول: هو العقل، الذي يحكم بالتنجيز والتعذير، إلا أن موضوع حكمه هو العلم، فالعقل يقول: إن علمت تنجز الواقع، أو كنت معذوراً، فموضوع الحكم العقلي هو العلم، وعندنا حاكم آخر وهو الشرع، الذي يريد تنزيل الاستصحاب منزلة العلم، فهل يستطيع الحاكم الثاني وهو الشارع أن يتصرف في موضوع حكم الحاكم الأول من دون حكم جديد؟ بأن يقول: قال الحاكم الأول العلم موضوع للتنجيز والتعذير، وأنا أقول الاستصحاب علم، من دون أن أصدر حكماً من قبلي وإنما اتصرف في موضوع حكم الحاكم الأول بالتوسعة. فهنا يقول النائيني بأن هذا غير معقول، لأن لكلّ حكم موضوعاً محدداً، فما لم يكن المتصرف نفس الحاكم إذن لا يعقل من حاكم آخر أن يتحفظ على حكم الأول ولكن يقوم بتوسعة موضوعه، فهذا خلف كون الموضوع لدى الحاكم الأول محدداً.

إذن بالنتيجة بما أن حكم أحد له موضوع محدد فلا يعقل من حاكم آخر التصرف في موضوع حكمه، فالشارع بما هو شارع لا يعقل أن يقول إن غرضي من تنزيل الاستصحاب منزلة العلم هو التحفظ على الحكم العقلي وترتيب آثاره على هذا التنزيل، فإنه من قبيل تصرف حاكم في موضوع حكم حاكم اخر، فلاجل ان هذا غير معقول اذن لا محالة يتعين كون التنزيل في المقام بلحاظ الآثار الشرعية.

**الجواب الثالث**: ما ذكره السيد الشهيد: أن النائيني في المقام لا يدعي التنزيل، حتى نشكل بأن هذا التنزيل مجمل ولا ندري أنه ناظر للأثر العقلي أو الأثر الشرعي، بل لا تنزيل في المقام، وإنما الحاصل في المقام أن الشارع ابتداءا ًاعتبر الاستصحاب علماً. لأن معنى قول الشارع: اعتبر اليقين باقياً، واليقين علم، معناه اعتبار الاستصحاب علما، فليس هناك ثمة تنزيل، بل مجرد اعتبار الاستصحاب علماً. ومن الواضح أنه بمجرد اعتبار الاستصحاب علماً تترتب عليه سائر الآثار عقلية وشرعية.

لكن هذا الجواب مبني على ما فهمه السيد الشهيد، ولكن كما ذكرنا ان الظاهر من كلام النائيني أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين. وهذه الملاحظة غير واردة.

**الملاحظة الرابعة:** قد يقال بأن الخصوصيات الواردة في مقام الاستعمال، لبيان المراد الاستعمالي لا تصلح قرينة على خصوصيات المراد الجدي وذلك لأن الغرض من هذه الخصوصيات مجرد تحديد المراد الاستعمالي، فهي من مذكور استطراقاً لا أنها مقصودة بالبيان كي يتكئ عليها لمعرفة خصوصيات المراد الجدي. ففي المقام إذا كان قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد كناية، أي أن التعبير بالنقض ليس ملحوظاً في نفسه وإنما هو ملحوظ استطراقاً، فالتعبير بالنقض لا للكشف عن المراد الجدي، بل لبيان المراد الاستعمالي، إذن فكيف يتكأ على التعبير بالنقض فيقال إن إسناد النقض لليقين دال على اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع ولا يشمل الشك في المقتضي مع أنه تعبير لغرض في المراد الاستعمالي لا لحديث عن المراد الجدي، فلو كان مراد النائيني كما قال السيد الصدر ان هذا التعبير مجرد كناية اي ان خصوصياته لا دخل لها كما لو قيل زيد كثير الرماد، وأمثال ذلك، فإن هذه الخصوصيات لا علاقة لها بالمراد الجدي، لأن الغرض من كل هذه التعبيرات مع اختلافها هو الكناية عن الكرم، فكيف اتكأ النائيني على أن اسناد النقض لليقين كاشف عن ضيق الاستصحاب وعدم شموله لمورد الشك في المقتضي.

لكن المستفاد من كلمات سيدنا الخوئي (قده) في غير مورد أن استخدام المتكلم لبعض الخصوصيات دون غيرها وإن كان في مقام الكناية والإرشاد فإنها كاشفة عن ضيق المراد الجدي، وقد طبّق هذا في الفقه، مثلا قوله (ع) (ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء) فإن هذه الرواية في مقام الكناية والإرشاد إلى نجاسة الملاقي فقط، أي ملاقي المتنجس المائع متنجس، لذلك قال ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء. فهو في مقام الإرشاد لهذا، لكن مع ذلك فإن لكلمة يغسل خصوصية، وإلا لعبر بغيرها، فالتعبير بغيرها كاشف عن أنه يتحدث عما يقبل الغسل، لا مطلقاً حتى في ما لا يقبل الغسل، فلو فرضنا أن ملاقي المتنجس مائع مضاف، كالعصير، فهل تشمله الرواية؟ يقول لا نستطيع شمولها، لأن هذه الرواية وإن كانت إرشادا إلى نجاسة الملاقي لكن التعبير بـ(يغسل)كاشف عن ضيق المراد الجدي وهو النظر للملاقي القابل للغسل، كما انه في حديث لا تعاد قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، وإن كان الحديث مجرد كناية وإرشاد إلى صحة الصلاة، اي ان الصلاة صحيحة إن لم تخل بأحد الخمسة، مع أنه كناية لكن لما عبر بكلمة تعاد فلهذه الكلمة خصوصية وهي إنما يصح التعبير بـ(تعاد، ولا تعاد) في مورد وجود مقتض للإعادة، فاذا وجد مقتض للإعادة يصح التعبير بأعاد ولا يعاد، واما إذا لم يكن هنا متقض للإعادة فلا معنى للتعبير بأعاد ولا تعاد. وهنا إذا اخل المكلف بشيء اثناء صلاته غير الخمسة فإن كان ملتفتاً للخلل حين وقوعه فلا مقتضي للإعادة، لأنه إذا التفت للخلل فهو مخاطب بنفس الأمر الأول بأن يقول له المولى (صلِّ)، فلا يوجد مقتضي للإعادة بل المقتضي للأمر الأول. بينما إذا لم يلتفت للخل إلا بعد وقوعه فهنا لا يخاطب بالأمر الاول انما يخاطب بـ(أعد)، فيوجد مقتضٍ للإعادة، بأن يقال له: أعد. فإذن التعبير بقوله (لا تعاد الصلاة) إن كان يصح فإنما يصح في مورد المقتضي للإعادة، وهو من التفت للخلل بعد وقوعه، فمقتضى ذلك اختصاص حديث لا تعاد بمن التفت للخلل بعد وقوعه ولا يشمل من التفت للخل بعد وقوعه وإن كان مضطراً أو مكرهاً.

والنتيجة ان سيدنا الخوئي على طبق هذه القاعدة يقول حتى الالفاظ المستخدمة في مقام الكناية والإرشاد، ما دام المقنن في مقام التقنين استخدمها فإنها تكشف عن ضيق المراد الجدي، فيصح للنائيني أن يقول هنا: إن قوله(ع): (لا تنقض اليقين بالشك) وإن كان كناية لكن عندما عبّر بالنقض ولم يعبر بغيره فهذا يكشف عن ضيق مراده الجدي وهو اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، لأنه في ذلك المورد يصح اسناد النقض إلى اليقين، وإلا إذا شك في أصل المقتضي فحينئذٍ الانتقاض حصل فلا معنى للنهي عن نقضه. مثلاً: من شك في بقاء الخيار (خيار الحيوان) بعد مرور ثلاثة أيام، فهذا شك في المقتضي لا في الرافع، فاليقين منتقض في ذاته فلا معنى لنهيه عن نقضه، إذن النقض عن نقض اليقين خصوصية يستفاد منها اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، وإن كانت هذه الخصوصية في مقام الكناية والإرشاد.

**والحمد لله رب العالمين.**

049

ذكرنا فيما سبق، أن مسلك المحقق النائيني (قده) في مفاد دليل الاستصحاب، هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي لليقين. وذكرنا أن المحقق العراقي أشكل عليه بإشكالين. وكان الإشكال الثاني منصباً على التهافت بين كلامي المحقق النائيني، حيث إن المحقق في بحث جريان الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي ذكر هناك بأن الاستصحاب لا يجري في مورد الشك في المقتضي، ويختص بمورد الشك في الرافع، وذلك لأن الملحوظ لبّاً في قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك. هو المتيقن، واليقين لوحظ مشيراً. بينما لما وصل لهذا البحث وهو قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أفاد بأن اليقين ملحوظ في دليل الاستصحاب في نفسه لا بما هو مشير للمتيقن. وهذان الكلام متهافتان.

وذكرنا أن هناك محاولتين للذب والدفاع عن المحقق النائيني ودفع إيراد المحقق العراقي.

**المحاولة الأولى**: ما ذكره السيد الصدر ومرّ الكلام فيها. بحسب المناقشة.

**المحاولة الثانية:** ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده)[[113]](#footnote-113). ومحصله يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن ما أفاده المحقق النائيني في بحث جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي، هو أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين بمعنى أن الشارع نزّل الاستصحاب منزلة اليقين بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن. ولأجل أن الشارع نزل الاستصحاب منزلة اليقين لكونه مقتضياً للجري العملي على وفق المتيقن، قال: متى يقتضي اليقين الجري العملي على وفق المتيقن، إنما يقتضي ذلك إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، وإلا لو لم يكن في المتيقن اقتضاء البقاء لم يكن اليقين مقتضياً للجري العملي على طبق المتيقن، فلأجل ذلك صح إسناد النقض إلى اليقين. إذ لو كان المتيقن لا اقتضاء فيه للبقاء، فقد انتقض اليقين ببقاءه، وحينئذٍ لا معنى للنهي عن نقضه، إذن إنما صح اسناد النقض إلى اليقين في النهي لأن المتيقن ذو استعداد وذو اقتضاء للبقاء فقيل للمكلف لا تنقض يقينك، لأنه يقين يقتضي جرياً عملياً على وفق متيقن فيه اقتضاء للبقاء.

فالنائيني لم يقل إن اليقين استعمل في المتيقن، بل ذكر أن هذا من الأغلاط، أن يستعمل اليقين ويراد به المتيقن. ولا أن المراد الجدي هو المتيقن، بل المراد استعمالاً وجداً هو اليقين، بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن.

**المقدمة الثانية**: لو كان مدعى النائيني لحاظ اليقين على نحو المشيرية المحظة فكأن المنظور في هذا الجعل هو المتيقن، لصح أن يقال حينئذٍ لا موضوعية لليقين في البين، فكيف يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، واليقين لا موضوعية له، إلا أنه لم يدّع ذلك، بل أفاد أن النظر لليقين، لأن في اليقين اقتضاءاً للجري العملي على وفق المتيقن، فلأجل ذلك ما لاحظه الجاعل في قوله: لا تنقض اليقين بالشك. موضوع مؤلف من عنصرين: اليقين بما هو متقض للجري العملي، والجري العملي على وفق المتيقن.

فبلحاظ العنصر الأول وهو أن المنظور نفس اليقين، إذن يصح أن يقال: قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي. وبلحاظ العنصر الثاني حيث لم نغفل المتيقن، إذن من هذه الجهة يترتب أثران:

**الأثر الاول**: اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع. لأن المصحح لإسناد النقض لليقين اقتضاءه الجري على طبق المتيقن.

**الأثر الثاني**: أن الاستصحاب إنما يقوم مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقية لا على نحو الصفتية. حيث كما ذكر الشيخ الأعظم في بحث القطع: إن القطع الموضوعي على نحوين: 1ـ قطع موضوعي على نحو الكاشفية، كأن يقال قطع الفقيه بوجوب صلاة الجمعة موضوع لجواز الإفتاء بذلك، فقطع الفقيه الموضوع لجواز الإفتاء قطع على نحو الطريقية، إلا أنه موضوع لجواز الإفتاء.

2ـ قطع على نحو الصفتية، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الجهر في القراءة في الصلاة وجب الجهر عليك، ليس المنظور إلا ذات القطع، سواء كان المقطوع به صواباً أم خطئاً، أي متى حصلت هذه الحالة النفسية وهي القطع بوجوب الجهر فإنه واجب عليك، فالقطع هنا موضوعي على نحو الصفتية، ولا يقوم الاستصحاب مقامه. إذ لم يلحظ اليقين في باب الاستصحاب بما هو يقين. بل بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن. فبلحاظ هذا التحليل في هذه المحاولة يندفع إشكال العراقي من أن هناك تهافتاً بين كلامي النائيني في ذلك البحث وهذا البحث.

هذا تمام الكلام في المسلك الأول وهو تحليل مفاد دليل الاستصحاب، وهو مسلك النائيني من أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين نهيا طريقياً. المسلك الثاني والثالث والرابع، متحدان في النتيجة وإن اختلفا في الصياغة.

**المسلك الثاني:** أن مفاد دليل الاستصحاب انشاء اليقين بالبقاء. أي اعتبار وجود اليقين ببقاء المتيقن، فيقال للمكلف: كما كنت على يقين بحدوث الوضوء فأنت الآن بنظرنا على يقين ببقاءه. فهو اعتبار لليقين بالبقاء.

وهذا ما ذهب اليه سيد المنتقى، حيث قال ان الظاهر من قوله في صحيح زرارة (فإنه على يقين من وضوئه) هو الجملة الإنشائية أي انا اعتبره الآن على يقين من وضوئه كما كان على يقين بحدوثه فهو الآن على يقين بوضوئه.

ولكن، ظاهر هذه الجملة أنها مجرد تمهيد وتوطئة للجملة التي بعدها، فهو يقول: فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بل ينقضه بيقين آخر. فإن هذه الجملة لا ظهور فيها في الإنشاء، وإنما هي إخبار عن حال المكلف، أي حيث إنه على يقين بحدوث الوضوء فلا ينقض يقينه هذا بالشك، فهي مجرد تمهيد وتوطئة للنهي الوارد بعدها. وبذلك يتبين مناقشة ما ورد في كلمات المحقق النائيني، حيث استفاد من هذه الجملة كما في (فوائد الأصول)، (فإنه على يقين من وضوئه) الأمر بالجري العملي على وفق اليقين، فإن هذه الجملة ليست انشاءا كي تكون أمراً بالجري العملي على وفق اليقين، بل هي تمهيد لما بعدها.

**المسلك الثالث:** ما نقلناه سابقاً عن السيد الصدر (قده) دفاعاً منه عن النائيني، من أن مفاد دليل الاستصحاب الكناية عن اعتبار بقاء اليقين، لا اعتبار اليقين بالبقاء كما في المسلك الثاني. فإن المسلك الثاني هو أن مفاد الدليل اعتبار وجود يقين ببقاء المتيقن، فهو ناظر للمتيقن، بينما المسلك الثالث يقرر أن مفاد الدليل ـ مع غمض النظر عن المتيقن ـ اعتبار بقاء نفس اليقين، أن يقينك باقٍ.

وقلنا فيما سبق: إن ظاهر قوله في صحيح زرارة (إنك كنت على يقين فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فإن اعتبار بقاء اليقين لا ينسجم مع التعبير بالفعل الماضي، فالتعبير بالفعل الماضي ظاهر في الإخبار لا في اعتبار بقاء اليقين. وأما قوله (فليس ينبغي) فهو ظاهر في النهي عن نقض اليقين عملاً، وحيث إن الفقرة ظاهرة في النهي عن النقض العملي لليقين كان هذا الظهور هو المراد الجدي بمقتضى أصالة التطابق.

**المسلك الرابع**: للسيد الخوئي (قده). أن ظاهر أدلة الاستصحاب نفي الشك، أي نفي انتقاض اليقين بالشك، الذي هو عبارة أخرى عن جعل العلمية للاستصحاب. وربما يقال، هذا ظاهر حديث الأربعمائة (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه، فإن اليقين لا ينقض بالشك)، او ظاهر مكاتبة القاساني (اليقين لا يدخل فيه الشك). إن ظاهر هذه الروايات النفي لا النهي، أي نفي شوب اليقين بالشك، وحيث لا يراد النفي الحقيقي، لأن اليقين شابه الشك حقيقة، إذن يراد به النفي الادعائي وهو جعل العلمية بإلغاء الشك تعبداً.

**والحمد لله رب العالمين.**

050

ذكرنا فيما سبق، أن المسلك الرابع في مفاد الاستصحاب هو جعل العلمية، وذكرنا أنه قد يستند في تشييد هذا المسلك إلى رواية القاساني، وحديث الأربعمائة.

وقد يؤيد هذا المسلك بأن النهي عن نقض اليقين بالشك لا يتصور لا على نحو النهي النفسي ولا على نحو النهي الطريقي.

أما أنه لا يحتمل كونه نهياً نفسياً فلأنه من الواضح أن الاستصحاب قد يجري في الأحكام الترخيصية، ولا يحرم ترك الاستصحاب حينئذٍ لكون المستصحب حكماً ترخيصياً أو موضوعاً لحكم ترخيصي كاستصحاب الطهارة أو الحلية.

وأما أنه ليس نهياً طريقياً فلأن الحكم الطريقي ما كان بداعي التنجيز أو التعذير، ومن المستهجن في المقام أن يكون النهي بداعي التعذير فإن هذا خلف كونه نهياً، إذ ما دام النهي الطريقي نهيا وليس صورة نهي، فمقتضى كونه نهياً وكونه زجراً أن يناسبه التنجيز لا التعذير، إذ لا معنى للردع لأجل التعذير وإنما يتصور الردع لأجل التنجيز، فلو كان النهي في المقام وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) نهياً طريقياً، والنهي الطريقي نهي حقيقي وليس صورة نهي، إذن فهو ردع، والردع بداعي التعذير مستهجن عرفاً إذ الردع منجز لا معذر، إذن لا يحتمل في المقام لا النهي النفسي لجريان الاستصحاب في الأحكام الترخيصية، ولا النهي الطريقي لأن الحكم الطريقي ما كان بداعي التنجيز أو التعذير، وهذا لا ينطبق على النهي إذ لا معنى لكون نهي حقيقي بداعي التعذير. فحيث ينتفي كون النهي في المقام نهياً حقيقياً فلا محالة يكون النهي هنا بمعنى النفي، أي وإن كانت الصورة صورة نهي إلا أنه لبّاً نفي للشك وجعل للعلمية، والوسطية في الإثبات.

وهذا المسلك وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية كما في كلمات سيدنا الخوئي (قده) يرد عليه ملاحظات ثلاث:

الملاحظة الأولى: ما أشار إليه السيد الصدر (قده) ودفعه. وهو أن يقال: إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، قد أخذ في موضوعه الشك وكل جملة أخذ في موضوعها الشك لا يمكن أن يكون محمولها الغاء الشك، فإن معنى جعل العلمية هو إلغاء الشك، فمقتضى كون المحمول إلغاء الشك عدم أخذ الشك في الموضوع، فإنهما متهافتان عرفاً، لو سلمنا أنه معقول، إذ كيف يقال: إن شككت فلست بشاك، أو إن حصل منك الشك فليس هناك شك، فإن هذا لسان متهافت، إذن تفسير دليل الاستصحاب بأنه جعل العلمية أي إلغاء الشك، لا ينسجم عرفاً مع أخذ الشك في الموضوع، فإن ذلك موجب للتهافت.

ولكن هذه الملاحظة لها جوابان: الجواب الأول: أنها مدفوعة بالنقض والحل.

أما النقض: فبقاعدة التجاوز، حيث قال (ع) في صحيح زرارة: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء)، فإنه قد اخذ الشك في موضوع إلغاء الشك، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه.

ولذلك التزم مثل السيد الصدر (قده) بحكومة قاعدة التجاوز حتى على القواعد الواقعية على قاعدة الشك في الركعات، لأنها تتضمن إلغاء الشك. مثلاً لو أن المكلف رأى نفسه في التشهد الأول، فبعد أن فرغ من التشهد شك هل هو في الركعة الاولى فليس المورد مورد تشهد او في الركعة الثانية فتشهده في محله، بالنتيجة اصبح الشك بين الأولى والثانية والشك في الأوليين مبطل،

ولكن يقول السيد: مقتضى قاعدة التجاوز أن التشهد محله ما بعد الركعتين، فبما أن التشهد محله ما بعد الركعتين فهو شاك في أنه أتى بالركعتين قبل هذا التشهد أم لا؟ فمقتضى قاعدة التجاوز أن شكه ليس بشيء، أي أنه أتى بالركعتين، فتكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الشك في الركعات، وأن الشك في الأوليين مبطل.

وأما الحل: فلا تنافي بين كون المأخوذ في الموضوع الشك الوجداني، وبين كون المأخوذ في المحمول الإلغاء التعبدي، فأي منافاة بين أن يقول: إن شككت وجدانا فشكك ملغى تعبدا، فإنه لا منافاة بينهما لا عقلاً ولا عرفاً.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الصدر، من أنه على مباني الميرزا النائيني لا ترد هذه الملاحظة، لأنه على مبانه هناك فرق بين الأمارة والأصل المحرز، فالأمارة نزّلت منزلة القطع من حيث الكاشفية عن الواقع، لذلك من المستهجن أخذ الشك في موضوع الأمارة، بأن يقول إن شككت فخبر الثقة علم. هذا مستهجن، لأن إلغاء الشك من حيث الكشف عن الواقع لا يجتمع عرفا مع اخذ الشك، أما في الأصل المحرز كالاستصحاب مثلا او قاعدة التجاوز أو الفراغ فإن المولى لم ينزّل الأصل المحرز منزلة القطع من حيث الكاشفية عن الواقع حتى لا يجتمع ذلك مع أخذ الشك في الموضوع، وإنما نزل الأصل المحرز منزلة القطع من حيث اقتضائه للجري العملي على وفقه.

فبناءاً على هذا المبنى إذن لا تنافي عرفاً بين أخذ الشك في موضوع حكم هو تنزيل الاستصحاب منزلة القطع لا من حيث الكاشفية بل من حيث اقتضاء الجري العملي.

الملاحظة الثانية: إن عمدة أدلة الاستصحاب صحيحتا زرارة، وهما لم يتضمنا النفي أصلاً وإنما تضمنا النهي، ففي صحيحته الأولى قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فشكك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وفي صحيحة الثانية، قال: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بل ينقضه بيقين آخر) فإن عطف هذه الجملة (بل ينقضه) ظاهر في أن الجملة الأولى نهي وليس نفياً وجعلاً للعلمية.

وأما مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخل فيه الشك). أو حديث الأربعمائة (فإن الشك لا ينقض اليقين). وإن كانت ظاهرة في النفي إلا أنه يمكن حملهما على نفي النقض العملي، أي أن اليقين لا ينقض بالشك عملاً، أو أن اليقين لا يدخل فيه الشك عملاً، لا أنه إلغاء للشك وجعل للعلمية، ولو بمقتضى الجمع بين الأدلة.

الملاحظة الثالثة: إن ما افيد من قِبل بعض الأستاذ (قده) من أنه لا يتصور نهي في المقام، لا نهي نفسي لأن الاستصحاب يجري في الاحكام الترخيصية ولا نهي طريقي لعدم التناسب بين النهي والتعذير.

فيلاحظ عليه: أن كون التعذير داعياً غير أخذ التعذير في نفس المجعول، فالذي يتنافى مع النهي أخذ التعذير حيثية في نفس المجعول، وأما أخذ التعذير داعياً كسائر الدواعي فلا منافاة بينه وبين النهي. وبيان ذلك:

إن حقيقة الحكم الطريقي هو الحكم الذي يكون الغرض منه تحقيق موضوع حكم العقل بالتنجيز أو التعذير. مثلاً: عندما نقول بأن الأمر بالتعلم أمر طريقي، (تفقهوا في الدين وإلا أنتم اعراب) إذا قلنا ان الأمر بالتعلم امر طريقي، ومعنى أنه طريقي أي ليست مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة عليه، وإنما الغرض من الأمر بالتعلم تحقيق موضوع حكم العقل، وهو حكم العقل بالتنجيز أو التعذير، فإنه إذا صدر أمر مولوي طريقي من قبل الشارع نحو التعلم، فحينئذٍ يقول العقل: ما تعلمته إن أصاب الواقع وكان إلزاماً تنجز عليك نفس الواقع، وإلا فأنت معذور، فالحاكم بالتنجيز أو التعذير هو العقل، لا أن الأمر الطريقي اخذ فيه حيثية المعذورية، كي يقال بأن التعذير لا يتناسب مع الأمر والبعث، فإن التعذير ليس حيثية في الأمر وإنما الأمر مجرد محقق لموضوع حكم العقل بالتنيجز أو التعذير. فكذلك الأمر في المقام، فإن مفاد قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، نهي مولوي طريقي الغرض منه تحقيق موضوع حكم العقل، فإن العقل يقول بعد أن نهاك المولى عن مخالفة الاستصحاب فإن كان المستصحب حكماً إلزامياً ووافق الواقع تنجز عليك الواقع، وإلا فأنت معذور، إذن فلا تنافي بين كون النهي طريقياً وبين حيثية المعذرية. والنتيجة: أن مسلك جعل العلمية لا يتيسر حمل أدلة الاستصحاب عليه.

المسلك الخامس: ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وقبله صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل، من أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع. كما في قاعدة الطهارة والحل، حيث ذكر هناك إن مفاد قوله (كل شيء لك نظيف) تنزيل مؤدى القاعدة وهو الطهارة الظاهرية منزلة الواقع، و(كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، تنزيل هذا المؤدى وهو الحلية الظاهرية منزلة الواقع، فكذلك في الاستصحاب، فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، تنزيل للمؤدى وهو المستصحب منزلة الواقع.

وعلّق على ذلك صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنه إذا نزّل المؤدى منزلة الواقع فالقطع بالمؤدى كالقطع بالواقع فكما ان القطع بالواقع يكون طريقياً فيترتب عليه التنجيز والتعذير، وقد يكون تعذيرياً فيترتب عليه آثار شرعية كذلك القطع بالمستصحب يعني بالمؤدى بدليل الاستصحاب، فان الانسان إذا اجرى الاستصحاب قطع بمؤداه، فالقطع بالمؤدى كالقطع في الواقع في طريقيته وموضوعيته.

051

ذكرنا أن المسلك الخامس في تحديد مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المستصحب منزلة الواقع، وأنه بناءاً على ذلك فهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع في تمام الآثار، فإن المكلف إذا أجرى الاستصحاب كاستصحاب النجاسة أو استصحاب الحرمة مثلاً، وذكر الشارع أن المستصحب وهو الحرمة أو النجاسة منزل منزلة الواقع، فحينئذٍ يستفيد العرف من هذا التنزيل مدلولاً التزامياً وهو أن القطع بالمؤدى أي القطع الناشئ عن جريان الاستصحاب كالقطع بالواقع في تمام الآثار، فكما أن القطع بالواقع تترتب عليه آثاره العقلية وهي التنجيز والتعذير، وآثاره الشرعية كما لو كان القطع موضوعاً لأثر شرعي، كما لو كان القطع بالنجاسة موضوعا ًلوجوب إتلافها، فإن القطع بالواقع منزل عليه، والقطع بالمؤدى أي القطع بأن نتيجة الاستصحاب هي ثبوت النجاسة في حق المكلف، وهذا ما يُعبّر عنه بالقطع بالمؤدى، فالقطع بالمؤدى أيضاً منزل منزلة القطع بالواقع في آثاره العقلية والشرعية.

وقد ذكر صاحب الكفاية[[114]](#footnote-114) في حاشيته على الرسائل: أن الوجه في هذا المدلول الإلتزامي الغفلة النوعية، اي أن العرف بنوعه يغفل عن التفكيك بين الواقع والمؤدى، فإن الشارع إذا قال له: المستصحب هو الواقع، وقد حصل له القطع بالمستصحب ببركة الاستصحاب، فيرى أن قطعه بالمستصحب الذي هو الواقع بنظر الواقع قطعاً بالواقع، فيترتب على قطعه بالمؤدى آثار القطع بالواقع، وهو غافل بنوعه عن أن هذا مجرد مؤدى لدليل الاستصحاب وذاك واقع حقيقي، فإن العرف لغفلته النوعية عن التفكيك بين المؤدى والواقع الحقيقي، تثبت في حقه الملازمة بين القطع بالمؤدى والقطع بالواقع.

**ولكن يلاحظ على هذا المسلك:**

**أولاً:** لا ظهور في دليل الاستصحاب للنظر للمؤدى أصلاً. وإنما نظر دليل الاستصحاب بنفس اليقين بالحدوث، (لا تنقض اليقين بالشك ولكن أنقضه بيقين آخر) فليس ثمة نظر للمؤدى كي يستفاد من دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

**ثانياً**: على فرض أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانعقاد مدلول التزامي وهو أن القطع بالمؤدى قطع بالواقع في تمام آثاره العقلية والشرعية ممنوع، وذلك بلحاظ أمرين:

**الأمر الأول:** هناك فرق كما ذكر سيدنا الخوئي (قده) بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، فإذا قال المشرع: حرمت عليكم الخمر، وما كان خمراً فلا تشربه ولا تبعه واهرقه، ثم قال في دليل آخر: الفقاع خمر، فإن هذه حكومة واقعية وظاهر تنزيل نفس الفقاع منزلة الخمر ترتيب سائر آثار الخمر على الفقاع من حرمة الشرب وعدم نفوذ البيع والنجاسة وغيرها.

وأما إذا قال المشرّع: ما قطعت بأنه خمر فأهرقه ولا تبعه. ثم قال في دليل آخر: إذا اخبرك الثقة بأن المائع خمر فهو كالخمر. فهذا لا يستفاد منه الا الحكومة الظاهرية، بمعنى أن ما قام خبر الثقة على خمريته فهو كالقطع من حيث الآثار العقلية (التنجيز والتعليق) أي فهو كالقطع الآثار الطريقية، وأما شمول الحكومة للآثار الشرعية أي آثار كون القطع موضوعاً، فلا يستفاد من دليل الحكومة.

الأمر الثاني: إذا نظرنا لدليل قاعدة الطهارة حيث قال: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر). ما يستفاد من دليل الطهارة تنزيل الطهارة الظاهرية منزلة الطهارة الواقعية، فهل يستفاد من هذا التنزيل أن القطع بالطهارة الظاهرية كالقطع بالطهارة الواقعية في تمام الآثار؟ بدعوى الغفلة النوعية وأن العرف لا يفكك بين طهارة ظاهرية مقطوع بها لقيام دليل الطهارة عليها، وطهارة واقعية مقطوع بها، فإن دعوى ان العرف لا يفرق بينهما ممنوعة، بل العرف يلتفت إلى أن هذه الطهارة التي حكم بها الشارع في ظرف الشك ليست طهارة واقعية فالقطع الناشئ عن دليل الطهارة ليس قطع بالواقع، فالعرف ملتفت للفرق بين الأمرين، فدعوى غفلته النوعية ومع ذلك ينعقد مدلول التزامي وهو أن العقد بالظاهر كالقطع بالواقع في الآثار، ممنوع جداً.

**المسلك السادس**: ما يقتنص من عبائر السيد الصدر (قده)، وهو أن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة. أي متى حصل لك الشك في البقاء فإن المرجع في حقك الحالة السابقة، وأن نفس الحالة السابقة هي المرجع والمعول لا اليقين بها. فإن اليقين بالحالة السابقة مجرد طريق محض وإلا فالمعول والمرجع نفس الحالة السابقة.

**والشاهد على ذلك: أولاً**: إن اليقين من العناوين الطريقية، فلا يرى العرف له أدنى موضوعية، وأنه مجرد مشير ومعرف لمتعلقه، فأخذ اليقين في أدلة الاستصحاب لا يعني أن لليقين ركنية ومحورية بل هو مجرد طريق والركنية للمتعلق.

**ثانياً:** صحيحة عبد الله بن سنان التي اعتبرها السيد الصدر كما في (البحوث ج6 ص94) اعتبرها خيرة أحاديث الاستصحاب. سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر: (إني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويؤكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (ع) صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه.

فأفاد بأن هذه الرواية قد عللت الحكم بعدم غسل الثوب الذي أعاره للذمي بالطهارة لا باليقين بالطهارة، (فإنك اعرته اياه وهو طاهر) ولم يقل لا تغسله لأنك كنت على يقين من طهارتك.

وهي وإن كانت واردة في خصوص الطهارة الخبثية، إلا أنه يمكن استفادة التعميم منها، لظهور سياقها في التعليل والقاء القاعدة الكلية.

وبناءاً على هذا المسلك من أن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة، فلا يستفاد من دليل الاستصحاب تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الموضوعي، بحيث يقوم الاستصحاب مقام ما يقوم القطع فيه موضوعاً لأثر شرعي لان الرواية لم تنظر الى اليقين والقطع وإنما كل نظرنا للمتعلق.

ولأجل ذلك فالمدار على المتيقن اي على الواقع، فهذه الرواية قرينة على مفاد الروايات الأخرى، وأن قوله (ع) في صحيح زرارة (لا تنقض اليقين بالشك) مفاده لا تنقض المتيقن، أي رتب آثار المتيقن بقاءاً لأن النظر كل النظر للمتيقن، لا لليقين، لأن اليقين مجرد طريق بقرينة هذه الرواية.

ورتّب على هذا المسلك أيضاً أن الأمارة تقوم مقام اليقين بالحدوث، فلو فرضنا مثلاً: أن شخصاً أخبرك بان المائع هذا خمر وكان المخبر ثقة، ثم حصلت تغيرات في هذا المائع ولا تدري هل بقي على خمريته أم لا؟ فلك ان تستصحب خمريته مع أنك لم يحصل لك يقين بالحدوث وإنما أخبرك الثقة أنه خمر، فقامت الأمارة مقام اليقين بالحدوث، لأن اليقين بالحدوث لا ركنية له، وإنما المدار على الحالة السابقة، فلو ثبتت الحالة السابقة بغير اليقين كالأمارة مثلاً، جرى الاستصحاب أيضاً، وهذا معناه مرجعية الحالة السابقة.

**إلا أن هذا المسلك محل تأمل: أولاً:** ما ذكرناه في بحث روايات الاستصحاب، من انه لا يبعد نظر صحيحة ابن سنان لشرطية الطهارة الخبثية في الصلاة، حيث استفيد من الروايات الأخرى، أن الطهارة الخبثية شرط علمي، وليس شرطاً واقعياً في صحة الصلاة، فمن صلى في النجس جاهلا بنجاسته فصلاته صحيحة واقعا لان الشرط الالتفات للنجاسة لا واقع النجاسة، فبما ان الطهارة الخبثية شرط علمي فإن الإمام هنا حكم بصحة صلاته واقعاً لأنه لم يستيقن بنجاسة الثوب الذي أعاره للذمي، وأما قوله (ع) (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) ليس تعليلاً بالحالة السابقة، وإنما لأن ظاهر سياق السائل أنه يقول أعرت الذمي ثوبي كأنه قال وهو طاهر وأعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فقال الإمام له بما أنك اعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فصل فيه، فالمناط في الصلاة فيه، عدم اليقين بالنجاسة، لا كونه طاهراً سابقاً كي تكون الرواية مرتبطة بباب الاستصحاب. فهي أجنبية عن باب الاستصحاب فضلاً أن تكون من خيرة أحاديث الاستصحاب فضلاً عن ان يستفاد أن المرجعية في باب الاستصحاب للحالة السابقة لا لليقين،

ولو سلمنا بأنها من أدلة الاستصحاب ودلت على ما افيد، فلماذا لا يكون العكس، لماذا اعتبرتم هذه الصحيحة على كل روايات الاستصحاب التي عبّرت باليقين، ولماذا لا يقال بالعكس وأن ظاهر أخذ اليقين مقابل الشك كما أن ظاهر قوله (بل ينقضه بيقين آخر) أن لليقين ركنية وموضوعية، وبالتالي فروايات الاستصحاب قرينة على هذه الصحيحة وأن المقصود بقوله (ع): (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) يعني فإنك أعرته إياه وأنت على يقين من طهارتك.

052

ما زال الكلام في المسالك المختلفة في تحديد مفاد دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك).

ووصل الكلام إلى دوران الأمر بين النهي المولوي والنهي الإرشادي.

حيث بنى المحقق النائيني بأن ظاهر الجملة (لا تنقض اليقين بالشك) أنها نهي مولوي طريقي عن النقض العملي لليقين. وبمقتضى أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي أن المجعول جداً ليس إلا النهي الطريقي لا أكثر.

ولكن بناء على ما ذكرناه سابقاً عند عرض أدلة الاستصحاب، حيث ذكرنا أن من أقوى مدارك الاستصحاب، البناء العقلائي على طريقيته، بمعنى أن اليقين بالحدوث منشأ للوثوق النوعي بالبقاء لدى المرتكز العقلائي، ولذلك لا يتخلفون عن إجراء الاستصحاب في وظائفهم وسائر شؤونهم. فلذلك حيث إن دليل الاستصحاب من الرواية قد اقترن بالتعليل الارتكازي حيث قال: وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك، حيث إن ظاهر هذه الجملة التعليل بأمر ارتكازي، والأمر الارتكازي ما هو إلا بناء العقلاء على طريقية الاستصحاب. إذن فاشتمال الرواية على التعليل بالأمر الارتكازي موجب لظهورها في كون النهي نهياً ارشادياً، لا نهياً مولولياً، وبالتالي فمفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى طريقية الاستصحاب كما عليه بناء العقلاء في مورده، لا أن مفاده جعل العلمية شرعاً، ولا أن مفاده مجرد التعبد بالحالة السابقة، ولا أن مفاده النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك، بل مفاده النهي الإرشادي إلى طريقية الاستصحاب بمعنى أن اليقين بالحدوث منشأ للوثوق النوعي بالبقاء، وهذه الطريقية قد أمضاها الشارع بهذه الأدلة.

وقد عرض المسالك المختلفة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب نصل إلى النقطة الأخيرة في هذا البحث: على فرض أن مفاد دليل الاستصحاب هو النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك كما أفاد النائيني أو أن مفاده النهي الإرشادي لطريقية الاستصحاب، هل يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أم لا؟

وهنا اتجاهان:

الاتجاه الأول: ما أكد عليه السيد الصدر (قده) من أن هنا عدة موانع تمنع من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وهذه الموانع ثلاثة:

الأول: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، يشمل كل مورد يكون رفع اليد فيه عن اليقين نقضاً له في الشك، وأما المورد الذي لا يكون رفع اليد عن اليقين نقضاً له فلا يشمله الاستصحاب، فلذلك عندما نأتي للآثار الطريقية كما لو تيقن بحدوث وجوب الجمعة ثم شك في البقاء لأجل عصر الغيبة، فيقال حينئذٍ إن يقينه بالحدوث يقتضي تنجز الوجوب في حقه، فلو لم يرتب هذا الأثر لكان ذلك نقضاً لليقين بالشك. ففي الآثار الطريقية، أي الآثار العقلية، يعني التنجيز والتعذير، عدم ترتيبها على الاستصحاب، يصدق عليه أنه نقض لليقين بالشك.

وأما في الآثار الشرعية، أي ما يترتب على اليقين لا لكونه طريقاً بل لكونه موضوعاً تعبدياً كما إذا قال: إذا تيقنت بالحدث فاشهد عليه، فاليقين بالحدث موضوع لجواز الشهادة، فهنا في هذا الموارد لو لم يرتب هذا الأثر الا وهو جواز الشهادة على يقينه بالحدوث لا يعد ذلك نقضاً لليقين بالشك، لأن اليقين بالنسبة إليه قد انتقض، أي ان المكلف بعد زوال يقينه وتحوله إلى الشك يقول زال الأثر الشرعي بزوال موضوعه، فإن موضوعه اليقين وقد زال يقيني، فالأثر الشرعي زال بزوال موضوعه، فعدم ترتيبي الأثر بعد حصول الشك ليس من نقض اليقين بالشك عرفا بل قد يكون نقض اليقين باليقين، اذن نفس قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو بنفسه يقتضي اختصاص قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي، أي في الآثار العقلية للقطع، وهي التنجيز والتعذير، ولا شمول فيه للقطع الموضوعي، أي الآثار الشرعية المترتبة على القطع، اذ لا يعد عدم ترتيبها على اليقين بعد زواله نقضاً لليقين بالشك.

وما ذكره (قده) متين.

الملاحظة الثانية: أفاد أن في نفس الرواية قرائن لفظية على اختصاص النظر بالآثار العقلية، وهي التنجيز والتعذير.

القرينة الأولى: إن النقض يقابل الإبرام، والإبرام بمعنى تنفيذ الشيء وتوثيقه، فيقال: ابرمت العقد، أي نفذته، وأممته، فبما أن النقض يقابل الإبرام، إذن النهي عن النقض أمر لباً بالإبرام، إذ ما دام النقض مقابلاً للإبرام، فالنهي عن النقض لبّاً أمر بالإبرام، فإذا كان الإبرام هو عبارة عن إتمام الشيء، فإبرام العقد بمعنى إتمامه، إذن بالنتيجة يختص مورد الاستصحاب بما يقتضيه الشيء بطبعه، بحيث يقال: إذا رتب عليه ما يقتضيه بطبعه فقد أبرمه.

مثلاً: العقد يقتضي بطبعه أثرا وهو التنفيذ، فيقال: ترتيب ما يقتضيه العقد بطبعه كعقد ابرام له، اما لو فرضنا ان للعقد آثار في القانون الوضعي، لكن العقد بطبعه لا يقتضي ذلك، إنما له اثار جعلها القانون، إذن فابرام العقد لا يقتضي ترتيب تلك الآثار لأنها ليست من اتمام العقد، بما أن إبرام الشيء اتمامه واتمامه يعني ترتيب الاثر الذي يقتضيه الشيء بطبعه وفي حد ذاته، فعندما يقول الشارع: لا تنقضه أي ابرمه أي رتب الاثر الذي يقتضيه بطبعه، وأما الآثار الثابتة له بواسطة أخرى فليست داخلة في الإبرام في شيء.

فمن هنا نقول: ان القطع بلحاظ آثاره الطريقية كالتنجيز والتعذير، يعرض عليه الإبرام والنقض، فترتيب هذه الآثار إبرام، وعدم ترتيبها نقض، وأما القطع بالنسبة للآثار الشرعية فهو لا يقتضيها بطبعه وذاته، كي يكون ترتيبها إبراماً وعدمه نقضاً. إذن فنفس التعبير بالنقض لكونه مقابل الإبرام بمعنى الإتمام هو قرينة على عدم شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام القطع الموضوعي.

القرينة الأخرى، هي نفس إسناد النقض لليقين، بغض النظر عن مقابلة النقض للإبرام، فإن إسناد النقض إلى اليقين بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) بنفسه ظاهر في اختصاص الاستصحاب بقيامه مقام القطع الطريقي، وذلك لأنه لو كان يريد مطلق الآثار لما عبّر بالنقض وإنما عبّر بالرفع بأن يقول: لا ترفع يدك عن اليقين، لكنه عبّر بالنقض، ونقض اليقين إنما هو لما في اليقين، من التفاف وتعلق بالمتيقن، فهناك علم، وهناك قطع، وهناك يقين، ولكل عنوان معنى، وليس هذه الفاظ مترادفة، فالعلم يطلق على ما كشف الواقع، والقطع يطلق على الجزم مقابل التردد، واليقين يطلق بلحاظ شدة التفافه بمتعلقه. فحيث إن اليقين لوحظ فيه شدة الالتفاف بالمتعلق فهذا يعني أن نقض اليقين عبارة عن حجزه عن التفافه بمتعلقه، ومنعه عن التفافه بمتعلقه، فلأجل ذلك يكون اسناد النقض إلى اليقين مناظر للأثر الذي يقتضيه اليقين بالنسبة إلى متعلقه لا الاثر الذي يقتضيه بلحاظ التعبد الشرعي.

إذن بما أن النقض إنما عبر به مسنداً إلى اليقين لما في اليقين من التفاف بالمتعلق، فالنهي عن النقض عبار عن النهي عن منع التفافت اليقين بالمتعلق، وهذا إنما يصح كناية عن الأثر الطريقي أي الاثر الذي يقتضيه اليقين بالنسبة إلى متعلقه وهو التنجيز بالنسبة للمتعلق والتعذير منه، لا الآثار كلها.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره (قده) من عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

لكن إذا قلنا أن النقض يقابل الإبرام لكن الإبرام ليس بمعنى إتمام الشيء يأتي عنه الكلام.

053

ذكرنا فيما سبق: أن هناك عدة جهات وموانع تمنع من استفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

المانع الثاني: ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن التعبير بـ(النقض) وإسناد النقض إلى اليقين قرينتان مانعتان من شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام القطع الموضوعي.

ويلاحظ على ذلك: أن النقض وإن كان مقابلاً للإبرام إلا أن الإبرام بمعنى نفس عقد الشيء. فإبرام العقد ليس إلا بمعنى إيجاده، وإبرام الحبل ليس إلا بمعنى جمعه، ويقابله النقض، فإن نقض العقد أو نقض الغزل أو نقض الحبل كله بمعنى هدمه، فالمقابلة بين النقض والإبرام لا تقتضي أن النظر في الحديث لعالم الأثر، حيث إن تقرير السيد الصدر اتكأ على أن النقض يقابل الإبرام، والإبرام بمعنى تفعيل الشيء وتأثيره، فحيث ربط الإبرام بالتأثير ربط النقض بمنع التأثير، وبذلك أفاد بأنه حيث إن النقض يقابل الإبرام والإبرام والنقض إنما هما في مرحلة التأثير فلأجل ذلك انصرفت الرواية لما كان أثراً لليقين بلحاظ ذاته وطبعه. ولكن إذا قلنا إن النقض والإبرام في مرحلة سابقة على مرحلة التأثير والتفعيل فهما ناظران لأصل تمام الشيء، فإبرامه بمعنى إتمام وجوده، ونقضه بمعنى هدمه. فهما متساويان بلحاظ الأثر، أي سواء كان الأثر أثراً لليقين، بلحاظ طريقيته، أو كان أثراً لليقين بلحاظ موضوعيته، فإن النقض والإبرام لا يعين أحدهما، أي أن مقابلة النقض للإبرام أمر مشترك بين الأثرين، ومتساوي النسبة بلحاظ كل من الأثرين، فمجرد المقابلة بينهما لا تقتضي انصراف الرواية للنظر للأثر العقلي دون الأثر الشرعي.[[115]](#footnote-115)

وأما استناد النقض إلى اليقين فقد أفاد (قده) أن المصحح للإسناد شدة تعلق اليقين بمتعلقه، وهذه قرينة أخرى على النظر للآثار الطريقية.

ولكن قد يقال: بأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين ما يشتمل عليه اليقين من استحكام في النفس. فمجرد الصورة المرتسمة في الذهن لا يعبر عنها يقين، وإنّما يعبر باليقين عمّا هو مستحكم في النفس، فالمصحح لإسناد النقض له استحكامه لا علقته بمتعلقه، كي يكون ذلك موجباً لاختصاص الحديث بالآثار الطريقية، بل يشمل كلتا الآثار. هذه الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: وهي تبتني على أمور ثلاثة. فإن المحقق العراقي أفاد في المقام مطلبين، وعلّق عليهما السيد الصدر.

المطلب الأول: أن اليقين وإن كان طريقاً لمتعلقه، إلا أن أخذه في لسان الدليل ظاهر في أخذه على نحو الموضوعية، كما هو ظاهر سائر العناوين، فإن مقتضى أصالة الموضوعية أن أي عنوان يؤخذ في لسان الدليل فحكايته لمعناه لها موضوعية في الحكم، وبالتالي فاليقين بما يحكي عن معناه وهو الصورة الراسخة في النفس لها موضوعية في البين، مع غمض النظر عن علقته بمتعلقه وكاشفيته عنه.

المطلب الثاني: بما أن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين بما هو يقين، لا بما هو كاشف عن متعلقه. فمقتضى إطلاق هذا النهي لزوم ترتيب آثار اليقين، سواء كان أثراً عقلياً كالتنجيز والتعذير أو اثراً شرعياً كما في فرض كون اليقين موضوعاً.

لذلك بنى العراقي على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

وعلّق السيد الصدر بأمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن الموضوع في أي دليل كان لا يقتضي شيئاً، والسبب في ذلك أن الاقتضاء إما عقلي وإما تشريعي، وكلاهما منتفيان في موضوعات الأحكام، أما الاقتضاء العقلي بمعنى المحركية والباعثية فهي لليقين بالموضوع لا لنفس الموضوع. مثلاً: من تيقن بكونه مستطيعاً اقتضى يقينه بالاستطاعة محركيته نحو الحج، فالمقتضي للمحركية هو يقينه بالاستطاعة لا نفس الاستطاعة، كما أن يقينه بالاستطاعة هو الذي أوجب تنجز وجوب الحج عليه، لا نفس الاستطاعة، وإن لم يتيقن بها. فالاقتضاء العقلي للقين بالموضوع لا للموضوع نفسه.

وأمّا الاقتضاء التشريعي لا بمعنى المحركية والباعثية بل بمعنى ان التشريع فيه سببية لو صار موضوعه فعلياً لكان الحكم فعلياً. فهذا مستند للدليل لا للموضوع، مثلاً قول المولى: {لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا} ليست هي نفس الاستطاعة هي المقتضي التشريعي للوجوب وإنما المقتضي التشريعي للوجوب هذا الدليل نفسه، فإنه لو صار موضوعه فعلياً لكان الدليل موجباً لفعلية الحكم، فتبيّن بذلك: أن موضوع الحكم لا أثر له، لأن الاقتضاء عقلياً أو تشريعياً ليس للموضوع.

الأمر الثاني: لو اُخذ اليقين موضوعاً كما إذا قال: إذا تيقنت بحدوث شيء فاشهد عليه. فجواز الشهادة اخذ في موضوعها اليقين بالحدث. فإن اليقين هنا كسائر الموضوعات لا اقتضاء له لا عقلاً ولا تشريعاً، وإنما الاقتضاء العقلي لليقين به، والاقتضاء التشريعي للدليل نفسه، وأما مجرد اليقين بالحدث فليس فيه اقتضاء لجواز الشهادة.

الأمر الثالث: إن قلت: اليقين نفسه بالحدث لا يقتضي، لكن اليقين بهذا اليقين يقتضي، لأنكم قلتم في الأمر الأول أن اليقين بأي موضوع له اقتضاء عقلي، إذن اليقين في هذا الدليل موضوع، فتعلق اليقين بهذا اليقين سوف يحصل له اقتضاء لأثره، وبما أن تعلق اليقين باليقين بحسب ما ذكر في الحكمة، لا يعني وجود يقينين، بل اليقين باليقين هو اليقين نفسه، لأن علم الإنسان بما في الخارج حيث إنه علم حصولي احتاج إلى واسطة وهي الصورة، أما علمه بما في نفسه حيث إنه حضوري فلا يحتاج إلى واسطة، إذن علم الإنسان بيقينه علم حضوري، فلا يحتاج إلى واسطة اليقين كي يقال يقين بالبقين. فمرجع اليقين باليقين إلى اليقين نفسه. فإذا كان اليقين بنفسه موضوعاً لشيء، واليقين باليقين هو نفس اليقين فنتيجة ذلك أن من تيقن بشيء فنفس هذا اليقين يقتضي ترتب أثره عليه. فلو سلّمنا بكلامكم في سائر الموضوعات من أنها لا تقتضي أثراً لكن في خصوص اليقين إذا صار بنفسه موضوعاً فإنه يقتضي أثراً لأن حضور اليقين في النفس يعني اليقين باليقين والمفروض ان تعلق اليقين بالموضوعات يقتضي ترتب آثارها عليها.

054

ما زال الكلام في تحرير الملاحظة الثالثة التي ذكرها السيد الصدر (قده). حيث قلنا في الأمر الثالث: إذا قلت: إذا تعلق اليقين باليقين الموضوعي كان هذا اليقين مقضيا للأثر.

قلت: مضافاً إلى إمكان تعلق اليقين وجدانا ان اليقين الموضوعي إذا تعلق بشيء فهو من حيث كونه طريقاً لمتعلقه يقتضي أثر التنجيز والتعذير، ومن حيث كونه موضوعاً لا يقتضي أثراً.

وأما الذي يقتضي الأثر فهو اليقين المتعلق به لا نفسه، فلا يكون ما أفيد بياناً لإثبات اقتضاء اليقين الموضوعي للأثر.

وملّخصه: أن المشرع عندما قال: لا تنقض اليقين بالشك، فإن مرجعه إلى النهي عن النقض العملي لما يقتضيه اليقين من الأثر. وحيث إن اليقين الموضوعي لا يقتضي أثراً فإذن اليقين الموضوعي خارج تخصصاً عن قوله (لا تنقض اليقين بالشك). وهذه الملاحظ محل تأمل، والوجه يتبين بذكر أمرين:

الأمر الاول: إن الاقتضاء للأثر تارة بمعنى العلة الفاعلية أي استتباع الأثر والمحركية نحوه.

وتارة بمعنى الموضوعية، فعندما نقول: الاستطاعة تقتضي وجوب الحج أي انها موضوع لوجوب الحج، فما هو المقصود بقولنا: إن الموضوعات لا تقتضي أثراً؟[[116]](#footnote-116). إن كان المقصود بالاقتضاء الموضوعية؟ فكل موضوعات تقتضي أثراً، ولا فرق في هذا بين اليقين الطريقي واليقين الموضوعي، فإن كليهما موضوع لأثر فكما أنه إذا تيقن الفقيه بوجوب الجمعة كان يقينه بوجوب الجمعة موضوعاً لأثر فعلي في حقه وهو جواز الإفتاء.

فاليقين الموضوعي هنا اقتضى أثراً بمعنى أنه موضوع لأثر، كذلك اليقين الطريقي موضوع لأثر، فإن المكلف إذا تيقن بوجوب صلاة الجمعة كان يقينه بوجوب الجمعة موضوعا لحكم عقله بالتنجيز، فاليقين الطريقي موضوع لحكم العقل بالمنجزية، واليقين الموضوعي موضوع لحكم فعلي شرعي كجواز الإفتاء، فهما من حيث الموضوعية على حد سواء، والاقتضاء بمعنى الموضوعية متحقق في كليهما. [[117]](#footnote-117)

وأما الاقتضاء بمعنى العلة الفاعلية أي المحركية نحو الأثر، فهو منتف في كليهما، فلا اليقين الموضوعي علة ولا اليقين الطريقي.

أما في اليقين الموضوعي فالأمر واضح، فإن الفقيه إذا تيقن بوجوب الجمعة فليس هذا اليقين هو الذي يستتبع الأثر، أي جواز الإفتاء، وإنما المحرك نحو جواز الإفتاء هو وصول الجعل الشرعي لهذا الفقيه[[118]](#footnote-118) ألا وهو هذه القضية الحقيقية (من تيقن بالحكم الشرعي جاز له الإفتاء).

اما اليقين ايضاً كذلك، فإن المكلف إذا تيقن بوجوب الجمعة فاليقين وإن أوجب عقد القلب على طبقه، لكن المحرك ليس هو اليقين وإنما المحرك حكم العقل بالمنجزية، واليقين مجرد موضوع لحكم العقل، وإلا فلولا حكم العقل بالمنجزية ما تحرك المكلف نحو هذا العمل، إذن إن كان مقصودنا بالاقتضاء مجرد الموضوعية فلا فرق بين اليقين الطريقي والموضوع في الموضوعية، إنما أحدهما موضوع لأثر عقلي والآخر موضوع لأثر شرعي، وإن كان مقصودنا بالاقتضاء العلة الفاعلية، فهي منتفية في كليهما، إذ العلة الفاعلية للمحركية في كليهما حكم العقل.

الأمر الثاني: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، بمعنى النهي عن النقض العملي لليقين، مرجعه كما أفاد العراقي إلى الأمر بترتيب أثر اليقين لا الأمر بترتيب ما يقتضيه اليقين، فإن السيد الصدر حمله على الثاني وقال مرجع النهي عن نقض اليقين الى الامر بترتيب ما يقتضيه اليقين وحيث ان اليقين الموضوعي لا يقتضي اثراً فهو خارج، لكن العراقي فهم منه الفهم العرفي، أن النهي عن النقض العملي لليقين مرجعه إلى الأمر بترتيب أثر اليقين سواء كان اليقين طريقياً أو موضوعياً، فإن لكليهما أثر، ومقتضى إطلاق الأمر شموله لقيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي أو القطع الموضوعي.

فتلخص من ذلك: أن هذه الملاحظة الثالثة التي أفيدت في البحوث والمباحث لمنع قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي ليست تامة.

مضافاً إلى أننا إذا دقننا في المبنى الذي اختاره السيد الصدر وجدنا أنه يؤدي إلى قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي حيث إن المبنى المختار عنده هو أن النهي الطريقي عن النقض العملي مجرد مراد استعمالي، والمراد الجدي هو اعتبار بقاء اليقين، فبناءا على هذا فمرجع دليل الاستصحاب جداً إلى اعتبار بقاء اليقين، ومعنى اعتبار بقاء اليقين أي اعتبار العلمية، أي اعتبار المكلف عالماً بقاءاً. فإذا كان مرجع كلامه إلى هذا فمقتضى إطلاق هذا الاعتبار شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام العلم الطريقي والعلم الموضوعي.

فالصحيح في منع قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي هو ما ذكرناه سابقا من أن رفع اليد عن اليقين الموضوعي ليس نقضاً لليقين بالشك عرفاً.

والسر في ذلك يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: ذكرنا سابقاً أن هناك فرقاً بين إسناد النقض لليقين، وبين إسناد الناقضية للشك، بأن يقول: لا تنقض اليقين بالشك. فبالنسبة للأول وهو ما هو المصحح لإسناد النقض إلى اليقين مع غمض النظر عن الشك؟ المصحح له ما في اليقين من استحكام ونفوذ، وهذه جهة متساوية النسبة، يعني جهة حيادية سواء قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أم لم نقل. فهي جهة ثابتة. وأما الجهة الثانية، وهي ما هو المصحح لجعل الناقض لليقين هو الشك؟ بأن يقول (لا تنقض اليقين بالشك)، هو ما ذكره الشيخ الأعظم أن اختلاف متعلق اليقين والشك زماناً لا يضر ما دام المتعلق متحداً ذاتاً، فاليقين و إن تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء، لكن المتعلق واحد ذاتاً، أي تيقن بحدوث وجوب الجمعة وشك في بقاءه، فحيث إن متعلقهما واحد ذاتا وهو وجوب الجمعة كان الشك مزاحماً لليقين، فإنما يتصور مدافعة الشك لليقين ومزاحمته له لأن المتعلق واحد، والا لو كان الشك بشي والبقاء بشيء اخر لم يكن الشك ناقضاً لليقين ومزاحماً له. اذن المصحح لاسناد الناقضية للشك اتحاد متعلقي اليقين والشك من حيث الذات.

المقدمة الثانية: بما ان مزاحمة الشك لليقين وناقضيته له إنما هي بلحاظ طريقية اليقين لمتعلقه، إذ لولا طريقية اليقين لمتعلقه لم يكن الشك في ذلك المتعلق ناقضاً لليقين، فالجهة الملحوظة في الناقضية هي طريقية اليقين للمتعلق، ولأجل ذلك فالشك إنما ينقض اليقين عملاً فيما لليقين طريقية له، فيقال بما أن اليقين طريق للوجوب فالوجوب يقتضي العمل، إذن الشك مزاحم لهذا اليقين من حيث طريقيته لوجوب يقتضي العمل.

والنتيجة من المقدمتين:

إنما يصح عرفاً نقض اليقين بالشك في اليقين الملحوظ طريقاً لمتعلقه حيث إن الشك يزاحمه في هذه الطريقية وفي هذه المشيرية، وأما فيما يكون اليقين موضوعاً له لكن الشك لا علاقة له به، وإنما الشك علاقته بما هو طريق له، إذن الشك ليس ناقضاً لليقين الموضوع لأثر من حيث موضوعيته أولاً وبالذات، إنما هو ناقض له من حيث طريقيته. مثلاً إذا تيقنت بسلامة طفلك فتصدق، فاليقين بالسلامة موضوع لوجوب التصدق، فإذا تيقنت قبل ساعة بسلامة الطفل والآن شككت في بقاء هذه السلامة، لكنني رتبت أثر اليقين من حيث طريقيته وإن لم أرتب أثره من حيث موضوعيته، فاليقين السابق بسلامة الطفل ما رفعت اليد عنه فإني قمت باعداد جميع الوسائل لإبقاء هذه السلامة وحفظها، فأنا من حيث طريقية اليقين لمتعلقه لم أقم بنقضه، لأنني رتبت آثار هذه الطريقية، لكني من حيث التصدق أن الشارع قال لي إذا تيقنت، وأنا ما تيقنت بذلك، فموضوع الأمر بالتصدق اليقين وليس عندي يقين، ففي هذه الحال لا يراني العرف ناقضاً للشك لأني لم انقض اليقين من حيث طريقيته التي هي مورد المدافعة بين الشك واليقين، وإن كنت عصيت من ناحية أخرى لو فرضنا أن الشارع يأمرني بالتصدق حتى في فرض الشك.

فالنتيجة: إن قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في النهي الطريقي أو الإرشاد عن النقض العملي فيما يعده العرف نقضاً لليقين بالشك، وذلك في مورد يكون الشك فيه مدافعاً لليقين، وإنما هو في مورد اليقين الطريقي. فالنتيجة لدينا: عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

لكن سيدنا الخوئي (قده) قال، مع قطع النظر عن دليل الاستصحاب هناك دلائل أخرى تدل على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وإن لم يستفد ذلك من نفس دليل الاستصحاب، وذلك لما ذكره في (الموسوعة الفقهية، ج41 ص140، في شرائط الشهادة): هل تجوز الشهادة بالاستصحاب، واعتمادا على الاستصحاب، كما إذا علما سابقاً بأن فلانا عندما كان حيا كان مالكاً لهذه الدار، وكان أولاده ثلاثة، وقد مات قبل عشرين سنة، واستداعنا القاضي للشهادة على أن هذه الدار ملك لفلان وأنه خلّف أولاداً ثلاثة، بحيث تقع الدار ميراثاً لهم أم لا؟ ومن الواضح أن جواز الشهادة منوط بالعلم، أي ان العلم موضوع لجواز الشهادة، فهل يقوم الاستصحاب هنا مقام العلم الموضوعي، فمقتضى استصحاب بقاء الدار على ملك حتى مال، ومقتضى استصحاب أن له أولاد ثلاثة أحياء حتى مات، أن نشهد بذلك فعلاً أم لا؟ فأفاد (قده)، نعم، والشاهد على ذلك معتبرة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما احدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم أنه احدث في داره شيئا ولا احد له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان ابن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال: نعم). فإنها واضحة الدلالة على أن المراد بالاستشهاد الإخبار عن الواقع استناداً إلى الاستصحاب[[119]](#footnote-119).

055

سبق أن ذكرنا استدلال سيدنا الخوئي (قده) ببعض الروايات على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. ولكن قد يلاحظ على ذلك:

بأنه لم يظهر من الرواية أن الشهادة كانت تعويلاً على الاستصحاب، فمن المحتمل جداً، أن منظور السؤال الشهادة تعويلاً على الشهرة أو المعروفية، كما هو متداول بين الناس، حيث يسألون: هل يجوز لنا أن نشهد على أن الدار لفلان. لأن المعروف بين الناس هو هذا.

أو نشهد أن أولاده فلان وفلان؟ حيث إن المعروف بين الناس هو ذلك.

فلعل المنظور هو الشهادة تعويلاً على ما عرف أو ما اشتهر، لا عويلاً على الاستصحاب، وهذا يستفاد أيضاً من بعض الروايات الواردة في باب الشهادة. فعلى فرض أن ظاهر الرواية أن الشهادة اتكأت على الاستصحاب دون غيره، فليس في الرواية إطلاق بحيث يستفاد منه قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في تمام الآثار والأحكام الذي هو محل البحث والكلام.

انتهى البحث في نقطة (تنقيح مفاد دليل الاستصحاب).

ثم إن صاحب الكفاية (قده) ذكر تنبيهات. بحسب ترتيب السيد الصدر أنه بدأ بجريان الاستصحاب في الشك التقديري، والاستصحاب الاستقبالي، وأركان الاستصحاب.

تنبيهات الاستصحاب

ولكننا نحذو منهجه في الكفاية بلحاظ ارتباطه بالبحث السابق أيضاً:

**التنبيه الأول:** في قيام الأمارة أو الأصل العملي مقام الاستصحاب.

وبيان ذلك: إذا ثبت لنا الحدوث لا باليقين، وإنما ثبت الحدوث بالأمارة، كما لو قامت أمارة كخبر الثقة على حدوث النجاسة في الثوب، بحيث لم يستفد منها إلا طرو النجاسة وحدوثها، ثم بعد فترة شككنا في بقاء تلك النجاسة التي قامت الأمارة على حدوثها، فهل يجري الاستصحاب أم لا؟

ومثلاً، لو فرضنا أننا شككنا في ماء هل هو طاهر أم لا؟ فأجرينا فيه أصالة الطهارة، فثبتت طهارته بالأصل لا باليقين، ثم أننا غسلنا به ثوباً متنجساً مرتين، وبعد انقضاء الغسل شككنا هل أن الماء باق على طهارته التي لم نتيقن بها وإنما أثبتناها بالأصل، فهل يجري الاستصحاب للطهارة التي ثبتت بالأصل أم لا؟

فهذا التنبيه معقود في مقامين: في جريان الاستصحاب عند قيام الامارة عند الحدوث، وفي جريان الاستصحاب عند قيام الأصل على الحدوث.

**المقام الأول:** هل يجري الاستصحاب مع عدم وجود يقين بالحدوث؟ ولا شك تنجيزي في البقاء، لأننا إذا لم نتيقن بالحدوث فكما لدينا شك في البقاء لدينا شك بالحدوث، فالشك في البقاء ليس شكاً تنجيزياً وإنما هو شك بالبقاء على فرض الحدوث. فهل يكفي في جريان الاستصحاب الشك في البقاء على فرض الحدوث؟ أم لا؟

فهنا ذكرت وجوه لإثبات جريان الاستصحاب حتى مع قيام الأمارة على الحدوث.

**الوجه الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، وقد ذكر السيد الصدر في تقريريه، أن في كلام الكفاية تشويشاً. ولكن عندما راجعنا عبارة الكفاية استعانة بكلام المحقق الاصفهاني[[120]](#footnote-120) وسيد المنتقى لم نجد تشويشاً.

فنقول: ما أفاده صاحب الكفاية (قده) في عدة مطالب:

**المطلب الأول**: تارة نرى إن المجعول في الأمارة العلمية، وتارة نقول أن المجعول في الأمارة المؤدى، وتارة نقول إن المجعول في الأمارة المنجزية أو المعذرية.

فهنا ثلاثة مباني على ما هو المجعول في باب الأمارات.

أما على المبنى الأول: وهو أن حجية الأمارة معناها جعل العلمية، فمعنى أن خبر الثقة القائم على حدوث النجاسة في هذا الثوب هو أن خبر الثقة علم بالنجاسة. وهذا هو مبنى النائيني. فعلى هذا المبنى يجري الاستصحاب، لأن لدينا علماً بالحدوث حيث إن الأمارة علم، فبناءاً على أن الأمارة علم، وأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن فقد حصل لنا علم بالحدوث، فالاستصحاب متقوم بالعلم بالحدوث، فيجري الاستصحاب، فلا إشكال.

وأما على المبنى الثاني: للشيخ الأعظم (قده) على الخلاف في تحليل كلامه، هل أن مقصوده أن حجية الأمارة جعل المؤدى، فإذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة، فقد جعل الشارع في حقنا وجوب الجمعة، وإذا قامت على نجاسة الثوب فقد جعل في حقنا نجاسة الثوب.

أم أن مقصوده تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع، كما ذهب إليه سيد المنتقى في بحث حجية خبر الثقة، وأن المستفاد من قوله (العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنّي فعني يؤديان) فهو ظاهر في تنزيل المؤدى منزلة الواقع. فبناءاً على هذا المبنى حصل لنا يقين بالمؤدى لا بالواقع. فإن خبر الثقة إذا قام على نجاسة الثوب، والشارع جعل في حقنا المؤدى، إذن لدينا يقين بأن المؤدى في حقنا نجاسة الثوب، فحيث حصل لنا يقين بالحدوث (حدوث الحكم الظاهري) فيجري حينئذٍ الاستصحاب لتوفر ركنه ألا وهو اليقين بالحدوث.

إنما الكلام في المبنى الثالث.

المبنى الثالث: مبنى صاحب الكفاية، أن معنى حجية الأمارة لا جعل العلمية ولا جعل المؤدى. وإنما جعل المنجزية أو المعذرية.

أي أن المشرّع يقول إذا قامت لديك أمارة على حكم وكان الحكم إلزامياً فإن أصابت الواقع تنجز عليك الواقع، لأنها أصابته، وإن أخطأت أو كان مفادها حكماً ترخيصياً فأنت معذور. فلا علمية ولا جعل للمؤدى، وإنما مجرد إن أصابت وإن كان إلزاماً تنجز وإلا فأنت معذور.

فعلى هذا المبنى يأتي الإشكال، بأنه لم يثبت لدينا لا علم بحكم ولا علم بالمؤدى، فليس لدينا يقين بالحدوث، بل ليس عندنا إلا إن أصاب تنجز وإلا فنعذر. فحيث ليس لدينا يقين بالحدوث ولا علم بشيء فكيف يجري الاستصحاب؟ مع عدم توفر ركنه ألا وهو اليقين بالحدوث؟.

**المطلب الثاني**: إن المنساق من دليل الاستصحاب أن مفاده التعبد بالبقاء، فليس ناظراً إلى كيف ثبت الحدوث، وإنما المحورية في التعبد بالبقاء. ولأجل ذلك فمفاد دليل الاستصحاب التعبّد بالبقاء إن ثبت الحدوث (على فرض الحدوث) لا التعبد بالبقاء إن تيقنت الحدوث.

والسر في ذلك، أن أخذ اليقين في دليل الاستصحاب في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، ظاهر في أخذه على نحو الطريقية لا الموضوعية، وأن المدار على واقع الحدوث لا على اليقين به. فاليقين مجرد طريق. وبالتالي هناك تعبّد بالبقاء على فرض الحدوث، فلا يشترط علم بالحدوث، بل متى ثبت حدوث بأمارة أو نحوها جرى الاستصحاب.

**المطلب الثالث:** أن نتيجة هذا المفاد وهو (التعبد بالبقاء على فرض الحدوث) أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء، وأن ما حدث يبقى، لأن مفاد الاستصحاب هو كل ما فرض حدوثه فهو باقٍ بالاستصحاب.

إذن نتيجة هذا المفاد وجود ملازمة بين الحدوث والبقاء. فما هو حادث باقٍ، هل يرى صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب جعل للملازمة كما فهمه النائيني؟ أم أن الملازمة انتزاعية لا مجعولة؟ فما هو المجعول التعبد بالبقاء إن فرض الحدوث، نتيجة هذا المجعول تنتزع الملازمة بين الحدوث والبقاء.

**المطلب الرابع:** ذكره (قده) بناءاً على كلامنا ما يكون حجة على الحدوث أن له مدلولاً التزامياً فله الحجة على البقاء. فإنه إذا قامت أمارة على موضوع من الموضوعات، أليس لها مدلول التزامي على الحكم؟ مثلاً إذا قام خبر الثقة على خمرية هذا المائع فله مدلول التزامي وهو: أنه نجس حرام شربه. فقيام الأمارة على الموضوع يثبت أحكامه بمعونة الكبرى، حيث إن لدينا كبرى على نحو القضية الحقيقية: كل خمر نجس يحرم شربه. فإذا قامت الأمارة على الموضوع دلّت بمعونة الكبرى على ترتب الأحكام. فكذلك الأمر في المقام. فإن لدينا موضوعاً ولدينا حكماً. فالموضوع هو واقع الحدوث، والحكم هو التعبد بالبقاء. فكل ما فرض حدوثه فهو باقٍ تعبّداً، إذن إذا قامت أمارة على الحدوث ونقّحت الموضوع كانت حجةً أيضاً على البقاء بمعونة دليل الاستصحاب، فكل أمارة لها مدلول مطابقي وهو ثبوت الحدوث فلها مدلول إلتزامي وهو البقاء، ببركة مدلول دليل الاستصحاب.

تم كلامه (قده). وتصدى المحقق الاصفهاني والنائيني للإيراد عليه. يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

056

ذكرنا فيما سبق، أن صاحب الكفاية أفاد بأن قيام الاستصحاب يتوقف على حدوث الواقع، لا على اليقين به، وبالتالي فيكفي في جريان الاستصحاب التعبّد بالبقاء على تقدير الحدوث، وإن لم يكن هناك يقيناً بالحدوث، وأن ما يكون حجة على الحدوث كخبر الثقة فهو بمعونة الاستصحاب حجة على البقاء. وهنا عدة إشكالات من قبل المحققين.

الإشكال الأول: ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده)، بتقريب[[121]](#footnote-121)، وهو أن مراد المصنف صاحب الكفاية من عدم اعتبار اليقين بالحدوث، هل هو كفاية ثبوت الحدوث بأي مثبت سواء كان يقينياً أو أمارة أو أصلاً، أم أن مدّعاه أن الركن الواقع التعبدي، وإن لم يحصل يقين بالواقع الحقيقي، أو أن مقصوده نفس الحدوث واقعاً مع غمض النظر عن ثبوته وإحرازه، فإن كان منظوره الأول وهو أن الركن في جريان الاستصحاب ثبوت الحدوث، سواء كان الثبوت بيقين أم غيره؟ فهذا رجوع للموضوعية، أي أن اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب له موضوعية، لكن لا بلحاظ كونه يقيناً، بل بلحاظ كونه ثبوتاً وإحرازاً، وهذا ما أراد التفصي منه، وهو أن اليقين على نحو الطريقية المحضة.

وإن كان مراده المحتمل الثاني، أي أن الركن في جريان الاستصحاب الواقع التعبدي، وإن لم يثبت واقع حقيقي.

فيرد عليه: أولاً إن مبناه أن الأمارة لا تثبت الواقع أصلاً، وإنما تنجز حكمه لا أكثر من ذلك، فليس في البين واقع تعبدي بقيام الأمارة.

ثانياً: إن الواقع التعبدي لا يصلح جامعاً بين الموارد، إذ قد يقوم أصل وهو لا يثبت الواقع، وقد يقوم يقين واليقين احراز وجداني للواقع لا تعبدي.

وإن كان مراده المحتمل الثالث: أي أن الركن في جريان الاستصحاب واقع الحدوث، بحيث لو لم يكن هناك حدوث واقعاً، فلا موضوع للاستصحاب، فهذا يعني اختصاص الاستصحاب بفرض وجود واقع، وعدم شمول الاستصحاب للجهل المركب، كما لو اعتقد بحدوث شيء وشك في بقاءه فأجرى الاستصحاب ثم تبين أصلاً ألا واقع لحدوثه فضلاً عن بقاءه، فمعناه أن الاستصحاب كان صورة تخيلية. ولا يعني هذا ان الكلام نظري بل تترتب على ذلك ثمرات عملية.

منها: في بحث قاعدة (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ذهب جمع من الفقهاء إلى أن موضوع القاعدة هو الاخلال عن جهل لا عن تقصير، لا الإخلال عن جهل قصوري، فموضوع القاعدة مؤلف من جزئين: الاخلال عن جهل وعدم التقصير. فلو أن المكلف تيقن أنه صلى بلا سورة، أو أنه صلى بلا جلسة الاستراحة، وقد اعتمد في ذلك على تقليد لكنه لا يدري الآن هل كان تقليده لمن يفتي بعدم جزئية جلسة الاستراحة عن حجة؟ أو ليس عن حجة، هل أن تقليده كان عن تقليد أو لا عن تقصير؟ فهو يحرز أنه أخل في صلاته بما انكشف له أنه جزء وهو جلسة الاستراحة وقد أخل به عن جهل لانه اعتمد عن تقليد، لكن لا يدري انه كان عن تقصير أم لا؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قده) بأنه يجري في حقه الاستصحاب، استصحاب عدم التقصير، إذ ليس الموضوع الجهل القصوري كي يقال استصحاب عدم التقصير لا يثبت القصور، لأنه أصل مثبت، بل الموضوع الإخلال عن جهل مع عدم التقصير، وهذا مما يثبت بالاستصحاب. فإذا ثبت بالاستصحاب أن إخلاله كان عن جهل ولم يكن عن تقصير، كانت صلاته صحيحة واقعاً لا ظاهراً، مع أن الاستصحاب حكم ظاهري لكنه نقّح موضوع حكم واقعي، إذ بالاستصحاب ثبت أن هذا جاهل لا عن تقصير فيشمله لا تعاد. فإذا انكشف له بعد ذلك أن الحدوث الواقعي لعدم التقصير كان حقيقة هو في الواقع لم يكن مقصرا إذن الاستصحاب في محله وصلاته صحيحة، وأما إذا انكشف أن هذا المكلف قبل مزاولة الصلاة كان مقصّراً، فلم يكن لعدم التقصير واقع كي يكون مجرى للاستصحاب، فينكشف بذلك أن جريان الاستصحاب في حقه كان خيالاً. وعليه لا تكون صلاته صحيحة. إذن مقتضى اختصاص الاستصحاب بموارد الحدوث الواقعي عدم شموله للجهل المركب، ويترتب على ذلك بعض الثمرات.

ولكن قد يقال: أولاً:

لعل موضوع الاستصحاب بنظر صاحب الكفاية ما قامت عليه الحجة، لا اليقين ولا الثبوت، ولا الواقع التعبدي، ولا الحدوث الواقعي. بل ما قامت عليه الحجة سواء كانت الحجة يقينا أم أمارة أم أصلاً عملياً، من دون أن يكون هناك موضوعية للاحراز، بل الموضوعية للتنجز، فإن قوام الحجية بالمنجزية. وهذا يشمل موارد الجهل المركب أيضاً.

ثانياً: لو أصررنا على أن ظاهر عبارة الكفاية أن الركن واقع الحدوث، وليس شيئاً آخر، فبإمكان صاحب الكفاية أن يلتزم بهذا اللازم وهو أنني التزم بعدم شمول الاستصحاب لموارد الجهل المركب، ولا أرتب الآثار العملية المذكورة.[[122]](#footnote-122)

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قده)، كما في (فوائد الأصول)، من أن صاحب الكفاية أفاد في المقام بأن نتيجة قيام أمارة على الحدوث وقيام استصحاب يتعبد بالبقاء هو الملازمة بين الحدوث والبقاء.

والحال بأن الملازمة من الأمور النفس الأمرية، التي لا تنالها يد الجعل بحسب مبنى صاحب الكفاية، حيث مرّ أن صاحب الكفاية ذكر أنه لا يجري الاستصحاب في السببية، والشرطية والمانعية، إذا كانت راجعة لنفس الحكم، وذكر أن هذه الأمور أمور واقعية لا تنالها يجد الجعل. فكذلك الملازمة بين حكمين، الحدوث والبقاء، فإنها من العلاقات الواقعية بين الأحكام فلا تنالها يد الجعل.

ولكن عند مراجعة عبارة صاحب الكفاية لم يظهر منه أنه يدّعي جعل الملازمة[[123]](#footnote-123)، كي يرد عليه الإشكال. بل ظاهر العبارة أن الملازمة انتزاعية، لا جعلية. أي أن المجعول في باب الاستصحاب فقط هو التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، فلو قامت أمارة على الحدوث انتزع العقل ملازمة بين الحدوث والبقاء نتيجة وجود منجزين: منجز للحدوث وهو الأمارة، ومنجز للبقاء.

لا أنه يدّعي مجعولية الملازمة.

057

الإشكال الثالث: على كلام صاحب الكفاية، ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)[[124]](#footnote-124).

بيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن الحكم الظاهري الطريقي متقوم بوصول كبرى وصغرى. وذلك لأن الحكم الظاهري متقوم بغرض تنجيز الواقع، مثلاً حجية خبر الثقة حكم ظاهري، لأنه مجعول في فرض الشك في الواقع، فبما أنه حكم ظاهري طريقي، والحكم الظاهري الطريقي ما كان بغرض تنجيز الواقع. وبما أن التنجز فرع الوصول، إذ لا يعقل تنجز حكم دون وصوله، لأجل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فتنجز أي حكم فرع وصوله، إذن الحكم الظاهري الطريقي كحجية خبر الثقة لا يكون منجزاً للواقع إلا إذا وصل هذا الحكم كبرى وصغرى.

أما كبرىً، بأن يصلنا دليل على حجية خبر الثقة.

وأما صغرىً، فبأن نحرز أن المخبر ثقة. فإذا وصل كبرى وصغرى كانت حجية خبر الثقة منجزة للواقع وإلا فلا. وهذا في كل الأحكام الظاهرية الطريقية.

الأمر الثاني: تطبيق ذلك على باب الاستصحاب.

إن الاستصحاب حكم ظاهري طريقي فلا يمكن أن يكون منجزاً حتى يصل كبرى وصغرى.

أما كبرىً، فبأن يصلنا دليل حجية الاستصحاب وقد وصلنا. وأما صغرى، فبعد أن حرر صاحب الكفاية أن موضوع الاستصحاب الحدوث، حيث أفاد أن اليقين لا دخل له. وإنما موضوع حجية الاستصحاب أن يكون هناك حدوثاً، فإذا فرض حدوث تعبّد الشارع بالبقاء. إذن بما أن موضوع الاستصحاب الحدوث، فلابد من إحراز الحدوث، إذ لو لم نحرز الحدوث لم نحرز الصغرى، وإذا لم نحرز الصغرى لم يكن الاستصحاب منجزاً، فإن منجزيته فرع وصول الصغرى والكبرى، فلابد من وصول الحدوث الينا حتى يكون الاستصحاب منجزاً.

لكن الإشكال أن صاحب الكفاية لا يرى خبر الثقة محرزا للحدوث بل يرى أن الأمارة سواء كانت خبر ثقة أم غيره ليست إلا منجز لا مثبت. فلو قام خبر ثقة على عدالة زيد، لم تثبت عدالته، إنما خبر الثقة ينجز آثار العدالة من دون أن يثبتها. فعلى مبنى صاحب الكافية من أن الاستصحاب لا يكون منجزاً إلا إذا وصل الحدوث، ولا يمكن وصول الحدوث، فإن خبر الثقة لا يوصل الحدوث وإنما ينجز آثاره.

الأمر الثالث: أن يقال، إن منجزية الاستصحاب للواقع فرع منجز للحدوث، لأنه لا يوجد مثبت للحدوث، فمنجزية الاستصحاب للواقع فرع منجز للحدوث كالأمارة مثلاً، وخبر الثقة، وحينئذٍ فيتولد لدينا محذوران في توقف جريان الاستصحاب على منجز الحدوث، أي توقف منجزية الاستصحاب على منجز للحدوث. فإن كان للحدوث أثر غير الاستصحاب فبها، كما لو فرضنا أن خبر الثقة قام على تنجز وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، ولهذا أثر، وهو أن ننسب للشارع أن من أحكامه وجوب الجمعة في عصر الحدوث. وأما إذا فرضنا أن قيام خبر الثقة على حدوث شيء ليس له أثر الا جريان الاستصحاب في بقاءه كخبر الثقة في الموضوعات. مثلاً: لو قام خبر الثقة على كرية الماء فليس لحدوث الكرية في الماضي أثر، إنما لو كان هناك اثر لخبر الثقة فهو فقط جريان استصحاب الكرية بعد قيام خبر الثقة على حدوث ذلك، أو قام خبر الثقة على حياة زيد، ولا أثر لهذا الخبر إلا جريان استصحاب حياة زيد من أجل وجوب النفقة عليه. فهنا يتولد محذوران:

المحذور الأول: في نفس الاستصحاب، اذ المفروض ان الاستصحاب منجز، لأنه حكم طريقي، لكن منجزيته للواقع تتكأ على منجز آخر له، لأن قيام خبر الثقة على الحدوث أثره جريان الاستصحاب فصار منجزية خبر الثقة هي عبارة عن منجزية الاستصحاب، إذ لا أثر لخبر الثقة على الحدوث إلا جريان الاستصحاب، يعني إلا منجزية الاستصحاب، فمنجزية الاستصحاب متقومة بمنجز آخر، وهل هذا إلا تحصيل للحاصل، وهل يعقل أن تتقوم منجزية شيء للواقع على منجز آخر؟!

المحذور الثاني: في طرف خبر الثقة. فإنّ خبر الثقة إذا قام على حياة زيد فهو لا يثبت الحياة، وإنما دوره أن ينجز أثراً للحياة. والمفروض أن الأثر هو جريان الاستصحاب، فمنجزية خبر الثقة لهذا الأثر فرع وجود هذا الأثر في رتبة سابقة على الاستصحاب كي يقوم خبر الثقة بتنجزه، والمفروض أن هذا الاثر فرع جريان خبر الثقة أو منجزية خبر الثقة، وهذا خلف اذ اخذنا ما هو متأخر رتبة عن جريان الاستصحاب في رتبة سابقة على جريانه.

ولكن يلاحظ عليه النقض والحل:

أما النقض: فبقيام خبر ثقة على وثاقة مخبر، مثلاً إذا وثّق النجاشي الحسين ابن سعيد، فما هو الأثر لتوثيق النجاشي للحسين ابن سعيد؟ فليس الأثر إلا شمول دليل حجية خبر الثقة لأخبار الحسين ابن سعيد. إذن حجية خبر النجاشي بأن الحسين ابن سعيد ثقة، فرع شمول دليل حجية خبر الثقة لخبر الحسين ابن سعيد، وشمول دليل حجية خبر الثقة لإخبار الحسين ابن سعيد فرع حجية قول النجاشي أن الحسين ابن سعيد ثقة، فكل منهما متوقف على الآخر، لا يمكن لدليل حجية خبر الثقة ككبرى، أن يشمل خبر الحسين ابن سعيد الا اذا كان خبر النجاشي بوثاقته حجة، ولا يكون خبر النجاشي بوثاقة الحسين حجة إلا بشمول دليل حجية خبر الثقة له.

وأما الحل: فإن الحكم الظاهري الطريقي المجعول بغرض تنجيز الواقع، له وجودان: وجود إنشائي. ووجود فعلي.

فوجوده الإنشائي، بجعله في الأدلة، إذا كما أن المشرع جعل أحكام واقعية كوجوب الجمعة ووجوب الصوم، وهذه الوجوبات لها وجود إنشائي جعلي بنفس جعلنا، ووجود فعلي بفعلية موضوعه، كذلك الحكم الظاهري الطريقي، فإن حجية خبر الثقة وحجية الاستصحاب لها وجود إنشائي بنفس جعلها بدليلها. ووجود فعلي بفعلية موضوعها. وحينئذٍ بالنسبة للوجود الإنشائي لكل من حجية خبر الثقة القائم على الحدوث، وحجية الاستصحاب ليس أحدهما متوقف على الآخر، فالوجود الإنشائي لخبر الثقة يستند إلى دليله، والوجود الانشائي لحجية الاستصحاب يستند إلى دليله، فلا توقف بينهما في الوجود الإنشائي. إنما الكلام في المنجزية الفعلية. فنقول:

إن منجزية الاستصحاب للواقع بالفعل تتوقف على وجود إنشائي لمنجز آخر يقوم على الحدوث، والوجود الآخر (وجود المنجز الآخر) إنما يكون منجزاً بالفعل، لجريان الاستصحاب على فرض وجود إنشائي للاستصحاب، فالمنجزية بالفعل لكل منهما تتوقف على الوجود الجعل الإنشائي للآخر، فلا دور في المقام ولا خلف، وبالتالي لا يجري الاستصحاب بحيث يكون منجزاً بالفعل حتى يوجد في البين أمارة على الحدوث، والأمارة على الحدوث موجودة بوجودها الإنشائي، وهي إنما تكون منجزة لجريان الاستصحاب إذا كان هناك استصحاب في البيان ولو وجوداً إنشائياً، فتجري أمارية خبر الثقة بمقتضى إطلاق دليلها، فإذا جرت ترتب الأثر على جريانها وهو جريان الاستصحاب بالفعل، وفي طول جريانه بالفعل يتنجز الواقع، فبين المنجزيتين طولية، حيث إن خبر الثقة لا ينجز الواقع، بل ينجز حجية الاستصحاب يعني نفس جريان الاستصحاب، وجريان الاستصحاب ينجز الواقع، وبالتالي لا يوجد خلف في المقام، ولم تتكأ منجزية الاستصحاب للواقع على منجز للواقع. وإنما منقّح لموضوع منجزيته.

ثانياً: ذكرنا غير مرة أن نكتة التوقف إذا اختلفت من الطرفين فلا دور ولا خلف، وبيان ذلك، أن حجية الاستصحاب تتوقف على خبر الثقة بنكتة وهي توقف الحكم على إحراز موضوعه، بينما جريان خبر الثقة يتوقف على وجود استصحاب لا من باب نفس النكتة، لا من حيث توقف الحكم على موضوعه لأن الاستصحاب اثر لخبر الثقة وليس موضوعاً، فنكتة توقف جريان خبر الثقة على وجود الاستصحاب هي نكتة اللغوية، أي لو لم يكن لخبر الثقة أثر لكان جريانه لغواً، فتوقفه على وجود الاستصحاب لا من باب توقف الحكم على موضوعه كي يلزم الدور، بل من باب أنه لولاه لكان جريان لغواً. ويكفي في رفع اللغوية الطولية، أي أنه يتوقف جريان خبر الثقة على وجود أثر ولو كان الأثر في طول جريانه. ولا يشترط أن يكون الأثر في رتبة سابقة على جريانه فإن الاثر الطولي يكفي في رفع اللغوية.

فليست النكتة واحدة في الطرفين كي يلزم محذور الدور أو الخلف. فتأمل.

058

ما زال الكلام في الإيراد الثالث على مطلب الآخوند (قده) ويمكن صياغة الايراد بنحو آخر. **وتقريبه بذكر عدة أمور:**

**الأمر الأول**: إن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأنه لا يتوقف اثبات دليل الاستصحاب على الإحراز، أي إحراز الحدوث الواقعي.

والسر في ذلك:

أننا إنما نحتاج إلى الإحراز ، أي احراز الحدوث باليقين أو بالأمارة من أجل تصوير الشك في البقاء، فإن قوام دليل الاستصحاب بالشك في البقاء، فمن أجل تصوير الشك في البقاء احتجنا إلى إحراز الحدوث حتى يتصور شك في البقاء. ولكن حيث إن الشك في البقاء عقلاً لا يتوقف على إحراز الحدوث، بل يعقل الشك في البقاء على فرض الحدوث فإذن لا نحتاج إلى أن نعتبر من أركان الاستصحاب احراز الحدوث إذ ما دام وجدانا يعقل أن يشك الإنسان في البقاء على فرض الحدوث بأن يقول على فرض حدوث وجوب صلاة العيد في زمن المعصوم فأنا أشك في بقاءه، فهو شك في البقاء معلقا على فرض الحدوث وليس شكاً تنجيزياً. فما دام يعقل الشك في البقاء وإن لم نحرز الحدوث فلا حاجة إلى أخذ إحراز الحدوث في قوام الاستصحاب، فالاستصحاب بالنتيجة تعبد بالبقاء على فرض الحدوث لا أنه تعبد بالبقاء إن أحرز الحدوث بمحرز.

**الأمر الثاني**: بما أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، إذن ينتزع من هذا الجعل المعلق ملازمة، وهي إن ثبت الحدوث ثبت البقاء، إذ ما دام المولى يقول أتعبدكم ببقاء أي شيء حدث، فنتيجة ذلك أنه إذا ثبت حدوث شيء ثبت بقاءه بمعونة هذا الدليل، فما جعله المولى ليس هو الملازمة، وإنما الذي جعله هو التعبد بالبقاء إن حدث واقعاً، غاية الأمر أن العقل انتزع ملازمة واضحة وهي متى ما ثبت حدوث ثبت بقاء، أي أن الحجة القائمة على الحدوث قائمة على البقاء، لأن قيام الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر، إذ بعد فرض وجود ملازمة بين الحدوث والبقاء فهذه الملازمة معهودة فحينئذ متى ما قامت حجة على الحدوث فهي بنفسها حجة على البقاء لأجل هذه الملازمة المعهودة.

وكما أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء فهناك ملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء. وهذا يعني أنه إذا قامت حجة منجزة للحدوث فهي منجزة للبقاء، لعين الملازمة[[125]](#footnote-125)، إذ لا يعقل أن تكون ملازمة بين حدوث الشيء وبقاءه، ولكن إذا تنجز حدوثه لا يتنجز بقاءه، فكما توجد ملازمة بين حجة على الحدوث فهي حجة على البقاء، توجد ملازمة بين حجة منجزة للحدوث فهي منجزة للبقاء. وبناء على ذلك: فإذا قام خبر ثقة على نجاسة هذا الماء، فبناءً على أن مفاد خبر الثقة الإثبات، فقد أثبت لنا خبر الثقة حدوث النجاسة، إذن أثبت لنا بقاءها، وأما بناء على مبنى الآخوند من أن الأمارة لا تثبت وإنما تنجز، فخبر الثقة القائم على نجاسة الماء قد نجز آثار هذه النجاسة من حرمة البيع والشرب، إذن نجز آثار البقاء، فالمنجز للحدوث منجز للبقاء.

**الأمر الثالث:** بعد أن قلت أن المنجز للحدوث منجز للبقاء، فهل أن تعبد الشارع بالبقاء في باب الاستصحاب حكم نفسي؟ أو حكم طريقي؟

فإن كان حكماً نفسياً فهو حكم واقعي، والحكم الواقعي له مرحلتان: مرحلة فعليته ومرحلة تنجزه، مثلاً: وجوب الحج على المستطيع، يكون فعلياً بفعلية الاستطاعة، لكنه لا يتنجز ما لم يعلم المكلف بكونه مستطيعاً وأن الحج واجب على المستطيع، فالحكم النفسي الواقعي له جانبان: فعلية وتنجز.

فلأجل ذلك يقبل الحكم الواقعي أن يتنجز بمنجز خارج عنه، لأنه في نفسه ليس متقوماً بالمنجزية، فهو في نفسه قد يكون فعلياً ولا يتنجز، فلأجل ذلك يقبل أن يتنجز بمنجز، فوجوب الحج على المستطيع يقبل أن يتنجز باليقين بالأمارة، أو بالأصل العملي.

لكن المحقق الآخوند لا يدعي أن التعبد بالبقاء حكم نفسي واقعي كي يتنجز بمنجز. إذن هو حكم طريقي. وبما أنه حكم طريقي والطريقي متقوم بالمنجزية، فإن حقيقة الحكم الطريقي هو ما جعل بغرض تنجيز الواقع. مثلاً حجية خبر الثقة حكم طريقي، ومعنى أنها حكم طريقي أنها عين المنجزية للواقع. فهي جعل بغرض تنجيز الواقع.

إذن بما أن الحكم الطريقي هو المنجزية فهل يقبل أن يتنجز بمنجز آخر؟ فهنا ما ركّز عليه المحقق الاصفهاني (قده). لذلك قال: إذن الحكم الواقعي كوجوب الجمعة ووجوب الحج، يقبل أن يتنجز ابتداءاً بمنجز كأن يقوم خبر الثقة على وجوب الحج. ويقبل أن يتنجز بالملازمة، مثلاً: حرمة الصوم في السفر ملازمة لوجوب القصر، (متى قصرت افطرت) فلو تنجز وجوب القصر تنجزت حرمة الصوم بالملازمة، فالحكم الواقعي قابل للتنجز ابتداءاً أو بالملازمة لأنه شيء غير المنجزية. إما الحكم الطريقي فهل يقبل وهو نفس المنجزية أن يتنجز ابتداءا بمنجز أو يتنجز بالملازمة لمنجز آخر؟

**الأمر الرابع**: قال المحقق الأصفهاني لأستاذه الآخوند، ذكرت أن الاستصحاب تعبد بالبقاء على فرض الحدوث، فهل يعني هذا أن منجزية الاستصحاب لاحتمال البقاء يكفي فيها احتمال الحدوث وإن لم يحصل منجز للحدوث؟ أم أن مرادك أن الاستصحاب لا يكون منجزاً لاحتمال البقاء إلا مع قيام منجز لاحتمال الحدوث.

فإن اخترتم الشق الأول أن الاستصحاب منجز للبقاء بمجرد احتمال الحدوث وإن لم يحصل منجز للحدوث، فهذا خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان. والسر في ذلك: أن منجزية أي منجز من الحجج، فرع وصول أمور ثلاثة: الدليل، الموضوع، المعلق عليه. مثلاً: حجية خبر الثقة لا تكون منجزة إلا مع وصول أشياء ثلاثة: **الأول**: دليل حجية خبر الثقة. إذ ما لم يصل قوله (صدق العادل) الذي مفاده جعل الحجية بغرض تنجيز الواقع، فلا يعقل منجزية خبر الثقة.

**الثاني**: أن يصل خبر الثقة. يعني لا بدّ من وصول الموضوع، أي اين يكون هناك خبر ثقة، سواء كان الموضوع جزئيا كأن يقوم خبر ثقة على نجاسة هذا الماء، أو يكون الموضوع كلياً كوجود إخبار لزرارة في الكتب الأربع بألف حكم، فإنه لا فرق بين الموردين، فإننا نحتاج إلى وصول خبر الثقة مضافاً لدليل حجية خبر الثقة.

**الثالث**: وصول المعلّق عليه. فإن حجية خبر الثقة، فرع وجود مكلف يتلقى خبر الثقة فيرتب عليه الاثر، اذ لولا وجود ذلك لكانت حجية خبر الثقة لغواً.

إذن في جميع الحجج نحتاج إلى وصول الدليل ووصول الموضوع ووصول المعلق عليه. وتطبيق ذلك على مقام الاستصحاب، فإن منجزية الاستصحاب تحتاج إلى وصول أشياء ثلاثة: دليل حجية الاستصحاب وقد وصل. موضوع حجية الاستصحاب وهو الشك في بقاء شيء على تقدير حدوثه وهو قد حصل. لأننا نشك في بقاء النجاسة على تقدير حصولها. أما المعلق عليه، فهل هو مجرد الاحتمال، أي يكفي في منجزية الاستصحاب للبقاء احتمال الحدوث، هذا غير معقول، اذ لو كان يكفي الاحتمال بالمنجزية لتنجز الواقع بمجرد احتماله، ولم يكن هناك معنى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن الآخوند يرى أن احتمال الواقع لا يلازم فعلية المنجزية، وإنما احتمال الواقع يلازم احتمال المنجزية لا فعلية المنجزية. وبالتالي فاحتمال الواقع لا يلازم احتمال العقوبة كي يقال بما أن العقوبة محتملة فيجب دفع الضرر المحتمل فيتنجز، بل بناءً على البراءة العقلية، احتمال الواقع لا يعني احتمال العقوبة، إذ لا احتمال للعقوبة مع قطع العقل بقبح العقاب بلا بيان. فلا ملازمة بين احتمال الواقع واحتمال العقوبة، فلا ملازمة بين احتمال الواقع وفعلية المنجزية، فمن المحال أن يكون احتمال الحدوث محققاً لفعلية منجزية الاستصحاب. إذن لابد من الشق الثاني وهو أن منجزية الاستصحاب للبقاء فرع قيام منجز للحدوث.

**وهنا وقع النقاش**، وهو أن الآخوند قد فرض أن المنجز للحدوث منجز للبقاء، أي أن هناك ملازمة، متى ما قام منجز للحدوث فهو منجز للبقاء، فإذن توقفت منجزية الاستصحاب للبقاء على منجز للحدوث فقد توقف على منجز للبقاء بمقتضى الملازمة، حيث ذكر أنه يلتزم أن ما كان منجزاً للحدوث فهو منجز للبقاء. ومنجزية الاستصحاب للبقاء متوقفة على منجز للحدوث إذ لا يكفي احتمال الحدوث في المنجزية كما ذكرنا. وكل منجز للحدوث منجز للبقاء،

فالنتيجة أن منجزية الاستصحاب للبقاء متوقفة على منجز للبقاء. وهذا يعني الخلف، وتحصيل الحاصل. إذ كيف يعقل من الاستصحاب ان يحدث منجزية للبقاء مع وجود منجزية للبقاء في رتبة سابقة، فهذا خلف بل هو تحصيل للحاصل، بل لغو.

إذن فالسر في عبور الاصفهاني لكلام أستاذه أن استاذه ادعى أن هناك ملازمة بين تنجيز الحدوث وتنجيز البقاء، وقال متى ما قام منجز على الحدوث بالفعل فهو منجز على البقاء بالفعل، وفي نفس الوقت ادعى أن مفاد الاستصحاب تنجيز البقاء على فرض قيام منجز للحدوث، فالجمع بين الأمرين يقتضي توقف منجز الاستصحاب للبقاء على البقاء.

**والحمد لله رب العالمين.**

059

ذكرنا فيما سبق أن المحقق الاصفهاني (قده) اشكل على استاذه بأن منجزية الاستصحاب فرع وجود منجز للحدوث، والمفروض أن منجز الحدوث منجز للبقاء، ومقتضى ذلك أن تكون منجزية الاستصحاب للبقاء في فرض وجود منجز للبقاء، وهو تحصيل حاصل.

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** بأن صاحب الكفاية لم يدعي وجود ملازمة واقعية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، كي يقال بأن ما دلّ على تنجز الحدوث فقد دل على تنجز البقاء، والسر في ذلك: أن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء في فرض الحدوث، وليست هناك ملازمة لا واقعية ولا جعلية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، إنما هي ملازمة انتزاعية، وليست حقيقية، وبالتالي لا ينعقد للأمارة القائمة على الحدوث أو تنجز الحدوث تنجز للبقاء، كسائر موارد قيام الأمارة على الموضوعات، مثلاً: إذا قام عندنا دليل على أن النجس يحرم تناوله وينجس ملاقيه، ثم قامت أمارة على أن العصير العنبي نجس، فهنا لا توجد دلالة التزامية حقيقية للأمارة وهي أن هذا العصير العنبي يحرم تناوله وينجس ملاقيه، وإنما هي دلالة انسية وليست دلالة حقيقية، لأنّ الذي يحكم بحرمة تناول العصير ونجاسة ملاقيه هو العقل بعد انضمام دليل حرمة الشرب لقيام الأمارة، فالأمارة مجرد أن أثبتت الموضوع أن هذا نجس، وأما حرمة تناوله ونجاسة ملاقيه فليس مدلولاً لنفس الأمارة، إنما انضمام دليل حرمة الشرب ونجاسة الملاقي لقيام الأمارة نتيجة هذا الانضمام حكم العقل بأن هذا يحرم تناوله وينجس ملاقيه، لا أن الأمارة التي قامت على الموضوع دلّت بالدلالة الإلتزامية على تلك الأحكام،

فكذلك الأمر في المقام، فإن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، لازم ذلك أنه إذا قام منجز للحدوث يحكم العقل بأن هذا المنجز للحدوث بضميمة الاستصحاب يتنجز البقاء، فحكم العقل بتنجز البقاء لا لأنه مؤدى الأمارة، بل لانضمام الاستصحاب إلى الأمارة حكم العقل بتنجز البقاء، فليس هناك في رتبة سابقة على الاستصحاب وجود منجز للبقاء كي يكون قيام الاستصحاب تحصيلاً للحاصل.

**ثانياً:** سلّمنا معكم أن منجز الحدوث منجز للبقاء، فقيام الأمارة على الحدوث، أي حدوث النجاسة مثلاًـ يعني قيام منجز للحدوث، والمنجز للحدوث منجز للبقاء، لكن هل هذا يعني توقف منجزية الاستصحاب للبقاء على وجود منجز للبقاء؟ أم أنهما في عرض واحد؟ فما يتوقف عليه جريان الاستصحاب وجود منجز للحدوث لا وجود منجز للبقاء، غاية ما في الباب أنه متى ما حصل منجز للحدوث حصل منجز للبقاء في عرض منجزية الاستصحاب للبقاء، لا أنه حصل منجز للبقاء في رتبة سابقة كي يقال إن توقف الاستصحاب على منجز للبقاء لازمه تحصيل الحاصل.

**وأما إن قلت:** صحيح أن منجزية الاستصحاب للبقاء ليست متوقفة على منجز للبقاء، لكن اجتمعا، حيث صارت الأمارة منجزة للبقاء في عرض منجزية الاستصحاب، فكان محذور اللغوية وارداً.

**الجواب**: ذكر في كلماتهم أن الاسباب الشرعية ليست كالأسباب العقلية، حيث في الأسباب العقلية قالوا: لا تجتمع اسباب على مسبب واحد، لكن في اسباب العقل الشرعية ليست السببية إلا الموضوعية للحكم من دون علية في البين، ولذلك قد تجتمع موضوعات لحكم واحد، مثلاً: لو فرضنا أن شخصاً أقرّ بالمديونية وفي عرض اقرار بأنه مدين قامت بينة على كونه مديناً، فإن هذا ليس من اجتماع اسباب على مسبب واحد، وإنما ثبوت مديونيته استند لمجموع هذه المناشئ. كذلك في المقام تنجز البقاء استند الى مجموع الاستصحاب والأمارة التي تنجزت البقاء في طول تنجيزها للحدوث.

**ثالثاً:** لو سلمنا أن هناك إشكالاً في العرضية، أي في عرض منجز لمنجز آخر، فلا نلتزم به في المقام، بل نقول: إن منجزية الاستصحاب للبقاء بالمباشرة (بلا واسطة)، بينما منجزية الامارة للبقاء بواسطة الاستصحاب، فبما أن منجزيتها للبقاء بواسطة جريان الاستصحاب في موردها فلم يلزم اجتماع منجزين في عرض واحد كي يرد المحذور.

**الإيراد الرابع:** ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) في (نهاية النهاية): بما أن مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، فنتيجة ذلك أن الاستصحاب ليس حكماً ظاهرياً لأنه اذا كان مفاد دليل الاستصحاب الملازمة فمفاده الحجة على الحكم الظاهري لا نفس الحكم الظاهري، لأن الملازمة هي في حد ذاتها حجة، نظير الملازمات العقلية، فإذا قلنا بأن هناك ملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، فنفس هذه الملازمة حجة تثبت حرمة الضد إذا وجب الشيء، كذلك لو كان مفاد دليل الاستصحاب الملازمة بين الحدوث والبقاء إذن مفاد الاستصحاب الحجة على الحكم لا نفس الحكم، أي أن الحكم الظاهري وهو البقاء لا يستفاد من الاستصحاب، لأن مفاده الملازمة، والملازمة تصدق وإن لم يصدق طرفاها، فما يثبت الحكم الظاهري هو الأمارة، لأنها إذا قامت على الحدوث دلّت على البقاء، فالبقاء حكم ظاهري مستفاد من الدلالة الالتزامية للأمارة، وليس مستفاداً من الاستصحاب، لأن مفاده مجرد الملازمة. وهذا يتنافى مع بناء الآخوند على أن الاستصحاب حكم ظاهري.

وكما ترى أن المحقق الإيرواني حمّل كلام الآخوند ما لم يحتمل، إذ لم يدع الآخوند أن مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة، إنما أفاد أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث والملازمة انتزاعية.

**الإيراد الخامس:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول، ومحصل كلامه: أن مُدّعى صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب يعني الملازمة بين الحدوث و البقاء، هل هو أن دليل الاستصحاب إخبار عن ملازمة واقعية؟ أو إخبار عن ملازمة ظاهرية؟ فإن كان مدعاه أن دليل الاستصحاب إخبار عن ملازمة واقعية، كالدليل الدال على الملازمة بين القصر والإفطار. كلما قصّرت أفطرت. فهذا مضافاً إلى كذبه إذ لا يوجد في الواقع ملازمة بين الحدوث والبقاء، فكثير من الأشياء آنية الحصول ولا تبقى، وكثير من الأشياء لو حدثت تبقى فترة قصيرة، فلا ملازمة واقعاً بين الحدوث والبقاء، مضافاً لذلك أن لازم ذلك أن الاستصحاب أمارة، لأنه يخبر عن الواقع لا أنه أصل، وهذا خلاف مبنى صاحب الكفاية.

وإن كان مدعاه الإخبار عن ملازمة ظاهرية، أي أنه ظاهراً إذا حصل حدوث حصل بقاء، وبما أنه لا يوجد لدينا ما يثبت الحدوث لأن الامارات لا تثبت. إذن لازم كلامه إن حصل حدوث حصل بقاء ظاهراً وهو مما لا يمكن إثباته، فلازم ذلك أنه كلما حصل تنجز للحدوث حصل تنجز للبقاء، فإذا قرر من جهة أن مفاد دليل الاستصحاب ملازمة ظاهرية بين الحدوث والبقاء، وقرر من جهة أخرى أن الأمارات لا تثبت الحدوث وإنما تنجزه، النتيجة: أن هناك ملازمة وهي: كلّما حصل حدوث للتنجز حصل بقاء لذلك التنجز. وهذا الذي ذكره يلزم منه تعطيل الاستصحاب، فلا يبقى للاستصحاب معنى ومورد.

والسر في ذلك: أن الملازمة بين حدوث التنجز وبقاء ذلك التنجز إن كان مدلولاً مطابقياً للاستصحاب فهو كذب، اذ كما انه في الواقع لا يوجد ملازمة بين الحدوث والبقاء لا يوجد في الظاهر ايضا ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، والشاهد على ذلك باب العلم الإجمالي. فإنه لو حصل علم إجمالي بنجاسة أحد المائعين، أو ميتة أحد اللحمين، فإذن ببركة العلم الإجمالي حدث التنجز، فلو قامت أمارة على أحدهما، بأن قام خبر ثقة على أن الميتة هو (أ)، أو أن النجس هو (أ)، فالنتيجة ينحل العلم الإجمالي حكماً، لجريان أصالة الحل أو أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، لأن طرف (أ) قام فيه منجز فانحل العلم الاجمالي حكماً، والنتيجة ان لا ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، حيث حصل الحدوث بالعلم الاجمالي ولكن لم يبق، وهذا ما يسلم به صاحب الكفاية نفسه فكيف يدعي ان هناك ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، فلو كان المدلول المطابقي للاستصحاب هذه الملازمة فهي كذب لا نعمل به،

ولو كانت هذه الملازمة مدلول التزامي والذي يدل على بقاء التنجز بعد حدوثه هو الأمارة القائمة في البين لا الاستصحاب، لغى دور الاستصحاب، لأن الامارة نجزت لنا كل شيء الحدوث والبقاء فلم يبق للاستصحاب دور، فان كانت الملازمة مدلولا مطابقياً كذب، وإن كانت مدلولا التزاميا فقد حصل التنجز بغيره فلم يبق له دور. اذن لازم كلامه تعطيل الاستصحاب.

**يلاحظ عليه: أولاً:** لم يدع صاحب الكفاية أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء لا واقعية ولا ظاهرية، نعم، لو ادعى ذلك لكان لازم كلامه كلما حدث تنجز بقي، إنما يدعي أن الشارع تعبد بالبقاء على فرض الحدوث وهذا لا يعني الملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، إنما لو قام تنجز للحدوث دل دلالة إنسية على تنجز البقاء لا أن هناك ملازمة بين الأمرين وهما حدوث التنجز وبقاءه.

**ثانياً:** لو سلمنا أن صاحب الكفاية يدعي ان نتيجة دليل الاستصحاب ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، لكن يدعي هذه الملازمة في فرض الشك في البقاء، كلما حدث تنجز في الحدوث حصل تنجز للبقاء في فرض وجود شك في البقاء لا مطلقاً، وإنما يتصور في شك في البقاء اذا كان المنجز في الحدوث ما زال قائماً فيقال قام منجز للحدوث ولا ندري البقاء للتنجز مستمر أو لا؟ فيأتي دور الملازمة، إذن الملازمة لو ادعاها الآخوند لكان موضوعها الشك في البقاء والشك في البقاء فرع قيام منجز للحدوث وهذا لا ينطبق على العلم الاجمالي، لأن العلم الاجمالي بعد أن تقوم أمارة في أحد طرفيه ينحل العلم الإجمالي، يعني زال منجز الحدوث، فإذا زال منجز الحدوث كان الشك في النجاسة أو الحلية في الطرف الآخر شكاً بدوياً لا شكاً بالبقاء، كي يكون موضوعاً للملازمة وهي إذا حصل حدوث للتنجز حصل بقاء له. فلا يرد النقض على الكفاية بمورد العلم الإجمالي. وبهذا انتهت الإشكالات الثبوتية على مبنى صاحب الكفاية، وتبين أنه سليم ثبوتاً، لكن الكلام هل أن ما أفاده يتلائم مع دليل الاستصحاب إثباتاً أم لا؟ **والحمد لله رب العالمين.**

060

وقع البحث في أن ما أفاده في الكفاية من أن موضوع الاستصحاب واقع الحدوث، هل هو مطابق لمقام الإثبات أم لا.

وهنا عدة ملاحظات على عدم مطابقة ما ذكره لمقام الإثبات:

**الملاحظة الأولى:** إن هناك فرقاً بين اليقين بالحمل الشائع، واليقين بالحمل الأولي. فاليقين بالحمل الشائع، أي ما هو فرد لليقين ومصداق لليقين، متقوم بالآلية والمرآتية. فلا يتصور يقين ليس مرآة لمتعلقه. فإن هذا مقوم لفرد اليقين ومصداقه. وأما مفهوم اليقين، أي ما هو يقين بالحمل الأولي، فليس متقوماً بالمرآتية للمتعلق، بل هو صفة نفسانية تقابل الصفات الأخرى كالظن والشك والوهم، وبالتالي فإذا اخذ عنوان اليقين بما له من مفهوم في لسان دليل من الأدلة كان ظاهراً في الموضوعية، فدعوى أن اليقين من العناوين الآلية والطريقية ومقتضى ذلك حمله في ألسنة الأدلة على الطريقية غير فني. فإن ما هو متقوم بالطريقية مصداقه لا مفهومه، والمأخوذ في لسان الأدلة هو المفهوم، نعم هذا المفهوم لا محالة مشير، الا انه مشير لمصداقه لا لمصداق ماهية أخرى. مثلا إذا تيقن الإنسان النجاسة أو الكرية، فالمتيقن من ماهية أخرى غير ماهية اليقين، فإن النجاسة أو الكرية أو العدالة حقيقة أخرى غير حقيقة اليقين، فعنوان اليقين ومفهومه ليس مشيرا لمصداق حقيقة أخرى، وإنما هو مشير لمصاديقه أي ما دخل تحت عنوان اليقين.

والنتيجة أن دعوى الية اليقين وطريقته وأنها قرينة على حمل العنوان في لسان الأدلة على الطريقية ناشئ عن عدم الفرز بين المصداق والمفهوم بين ما هو يقين بالحمل الشائع وبين ما هو يقين بالحمل الأولي.

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الصدر (قده) من أن صاحب الكفاية في بحث جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي ذكر أن المصحح لإسناد النقض لليقين اشتمال اليقين على حيثية الاستحكام في النفس[[126]](#footnote-126). وهذا يعني أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ناظر لصفة اليقين لا لمتعلق اليقين، ولما وصل لبحث جريان الاستصحاب في مورد لا يقين فيه بالحدوث قال: إن اليقين ملحوظ على نحو الطريقية المحضة، ولا موضوعية له، وهذان متهافتان.

**وربّما يجاب:** بأنه لا تنافي بينهما، إذ تارة يكون النظر لمرحلة المراد الاستعمالي، وأخرى يكون النظر لمرحلة المراد الجدي. فإذا نظرنا لمرحلة المراد الاستعمالي وبحثنا عن صحة الإسناد في هذه المرحلة، وما هو المصحح لإسناد النقض لليقين في هذه المرحلة. قلنا إن المصحح اشتمال اليقين على حيثية الاستحكام. وهذا لا ينافي أننا إذا وصلنا إلى مرحلة المراد الجدي قلنا إن العرف يفهم من أخذ اليقين في لسان الدليل أنه لا موضوعية له بلحاظ المراد الجدي. وأن ما هو الركن جداً للاستصحاب واقع الحدوث لا اليقين به. فلا منافاة بين لحاظ اليقين بالنسبة للمراد الاستعمالي، ولحاظ المتعلق بالنسبة للمراد الجدي.

فلا تهافت بين كلامي صاحب الكفاية.

ولكن هذا الجواب يصنع محذوراً آخر، وهو التفكيك بين المرادين، إذ لا ريب في أن الخصوصيات اللفظية أو الإسنادية المأخوذة في مرحلة المراد الاستعمالي ليست بنظر العرف إلا طرقاً لتحديد المراد الجدي. فلا معنى للقول إن إسناد النقض لليقين لما فيه من استحكام منحصر في المراد الاستعمالي دون أية ربط له بالمراد الجدي. فإن هذا تفكيك يأباه العرف. فإشكال السيد الصدر على مدعى الكفاية وارد في المقام.

**الملاحظة الثالثة:** إذا نظرنا لقوله (ع) في صحيحة زرارة: (فإنك كنت على يقين من طهارتك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). فإن فهمنا من هذه الفقرة ما فهمه النائيني من أنها نهي طريقي عن النقض العملي لليقين لا أكثر من ذلك، إذن فلا دلالة فيها على شيء، أما إن فهمنا من هذه الفقرة كما هو الصحيح انها تعليل بأمر ارتكازي وهذا الأمر الارتكازي لدى العرف هو عبارة عن أن العاقل الملتفت لا يرفع يده عما هو مبرم لما ليس بمبرم، وعما هو واضح لما ليس بواضح. فمقتضى التعليل بهذا الأمر أن لليقين موضوعية لا أن اليقين مجرد مرآة للمتعلق دون دخل له في شيء.

**الملاحظة الرابعة:** أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر). لا ريب في أن الجملة الثانية ظاهرة في الموضوعية، إذ لا معنى لأن تفسّر بأن واقع الحدوث ينقضه المكلف بواقع الارتفاع. فإن من الواضح أن الارتفاع ينفي موضوع الحدوث، أي إذا حصل الارتفاع انتفى الموضوع، لا أن الارتفاع ناقض للحدوث. فالحدوث حاصل.

وبالتالي فنهي المكلف عن نقض ما تيقن بحدوثه وأمره بأن ينقضه بيقين آخر، ظاهر في أن لليقين الثاني موضوعية في النقض. ومقتضى قرينة المقابلة أن اليقين الأول أيضاً ملحوظ على نحو الموضوعية.

الملاحظة الخامسة: أن الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري لا محالة متقوم بالشك، فإذا قررنا أن الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، فمقتضى جعل مورد ومحل الاستصحاب الشك في البقاء هو أخذ إحراز الحدوث، إذ لا معنى لكون الشك في البقاء ذا موضوعية دون أن يكون لإحراز الحدوث موضوعية، فلأجل ذلك متى ما قررنا أن الاستصحاب حكم ظاهري موضوعه الشك في البقاء، إذن مقتضى ذلك أن يكون الجزء الآخر من الموضوع إحراز الحدوث وإن لم يكن الإحراز يقينا لكن للإحراز موضوعية.

وأما ما أفاده السيد الصدر من أن صحيحة ابن سنان قرينة على أن الركن واقع الحدوث حيث قال فيها: (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه). قد سبق الإشكال في الاستشهاد بهذه الصحيحة على باب الاستصحاب فضلا عن ان يستفاد منها ان لا موضوعية لليقين وان المدار على واقع الحدوث.

**فتلّخص بما ذكرنا:** أن ما أفاده في الكفاية وإن كان تاماً ثبوتاً، لكنه غير منسجم مع القرائن اللفظية والسياقية إثباتاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

061

**الوجه الثاني:** ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، أنه بناءاً على أن المجعول في باب الأمارات حكم ظاهري، لا أن المجعول مجرد المجزية والمعذرية، فبناءاً على ذلك يجري استصحاب ذلك الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات.

مثلاً، إذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة في عصر الحضور، فهنا يوجد حكم ظاهري وهو وجوب الجمعة ظاهراً فيجري استصحابه هذا الوجوب عند الشك في بقاءه في عصر الغيبة، إذن فالمستصحب هو الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات.

ولكن، وقع التدقيق في كلامه من قبل جمع من الأعلام.

بيان ذلك: إن جريان الاستصحاب في المقام يختلف باختلاف حقيقة الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات، أي لو سلمنا أن في الأمارة حكما ظاهريا فما هي حقيقة ذلك الحكم فباختلاف حقيقته يتبين لنا جريان الاستصحاب من عدمه.

**وهنا عدة مباني في حقيقة الحكم الظاهري:**

**المبنى الأول:** ما نسب للشيخ الاعظم (قده) من أن المجعول في باب الامارات هو المؤدى سواء كان هذا المؤدى موافقا للواقع أو مخالفاً له فالشارع جعل على طبق مؤدى الأمارة حكما حتى لو كان هناك حكم واقعي موافق فهناك حكم ظاهري.

وهذا ما عُبّر عنه في كلماتهم بالسببية، أي أن قيام الأمارة سبب لجعل حكم على طبق مؤداها، حتى لو كان الحكم الواقعي موافقاً للمؤدى.

**فبناءاً على هذا المبنى**، قد يقال إن الجاري استصحاب الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري. والسر في ذلك:

أنه لا يمكن استصحاب نفس الحكم الواقعي إذ لا علم لنا بوجوده على طبق الأمارة إذ لعل الأمارة اخطأته، ولا يمكن استصحاب نفس الحكم الظاهري بلحاظ أن الأمارة قامت على الحدوث، وليس لها مدلول التزامي بالبقاء، إذ لو دلّت الأمارة على البقاء ولو بالمدلول الالتزامي لاستغنينا عن الاستصحاب، فمفروض الكلام أن الأمارة عندما قامت على وجوب الجمعة في عصر الحضور إنما دلّت فقط على الحدوث، ولا دلالة على البقاء.

إذن لا يمكن أن نستصحب نفس الحكم الظاهري، وهو وجوب الجمعة حال الحضور ليقيننا بارتفاعه، فإنه ليس المجعول إلا بمقدار ما أدته الأمارة، وبما أن ما أدته الأمارة هو الحدوث أي قامت على حدوث وجوب، إذن فليس المجعول هنا إلا حدوث وجوب لصلاة الجمعة حال الحضور. فما هو المستصحب لا الحكم الواقعي لعدم علمنا بحدوثه، ولا الحكم الظاهري لعلمنا بارتفاعه، فتعين استصحاب الجامع بين الواقعي والظاهري، أي أننا بالنتيجة نقطع بوجود حكم اما الواقعي وإما الظاهري فنستصحبه.

**ولكن يرد على هذا الاستصحاب**، أنه من القسم الثالث من أقسام الكلي، وهو ما إذا كان الكلي بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث. والمقام من هذا القبيل، فان الجامع بين حكم ظاهري وواقعي كذلك، لأن الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع إذ لم يقم على أكثر من الحدوث، والحكم الواقعي مشكوك من أول الامر إذا لا نعلم بوجود وجوب بصلاة الجمعة حال الحضور وإنما قامت عليه الامارة، إذن لا الحكم الواقعي علم بحدوثه ولا الحكم الظاهري شك في بقاءه بل هو مرتفع قطعاً.

**المبنى الثاني:** أن يقال، إن السببية سببية جزئية، أي إن صادفت الأمارة الواقع، فلا حاجة لجعل حكم، لأنه إذا صادفت الأمارة الواقع فقد وصلنا ذلك الواقع، وتنجز علينا بالأمارة، فلا حاجة لجعل حكم، وإنما إذا خالفت الأمارة الواقع فمقتضى المصلحة السلوكية وجود حكم يتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، فالحكم الظاهري مجعول في فرض الخطأ، لا في فرض الإصابة. فهو حكم مقيّد بأن يكون مخطئا للواقع. وبناءاً عليه، فهل يجري استصحاب الجامع بين الحكم الواقعي، والحكم الظاهري أم لا؟

اُفيد، إن الجامع حينئذٍ من الكلّي من القسم الثاني، لا الثالث، لأن الكلي في القسم الثاني ما دار بين فرد قصير نقطع بارتفاعه، أو فرد طويل باقٍ إن وجد.

مثلاً: إذا أحدث ثم توضأ ثم شك في أن الحدث الذي حصل هل هو حدث اصغر فزال بالوضوء ام حدث اكبر فما زال باقياً، فالتردد بين فرد قصير أو فرد طويل لو حدث لكان باقياً.

ففي المقام كذلك، إن كان الحكم الذي قامت عليه الأمارة هو نفس الحكم الواقعي، فما زال باقياً لأن الحكم الواقعي لو حدث نقطع ببقاءه، وإن كان ما قامت عليه الأمارة حكماً ظاهرياً في فرض الخطأ، فهو حكم قد ارتفع، لأنه حكم بالحدوث، لا أكثر من ذلك.

إذن بناءاً على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلي يجري استصحاب الحكم في المقام.

**ويلاحظ على ذلك**: أن الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يتنجز، حتى لو علم به، فضلاً عما لو استصحب.

مثلاً: لو حصل لدينا علم وجداني بجامع بين فردين، فرد يقبل التنجيز وفرد لا يقبل التنجيز، فإن هذا الجامع لا يتنجز علينا، لو علمنا إجمالاً بحدث أو وجوب ما زال موضوعه باقياً، ووجوبٍ قد زال موضوعه، فالأول يقبل التنجيز لبقاء موضوعه، والثاني لا يقبل التنجيز لزوال موضوعه، فهنا حتى لو علمنا بهذا الجامع فعلاً لكنه لا يتنجز علينا لعدم إحراز قابليته للدخول في العهدة، إذ لعل الجامع ضمن الفرد الآخر الذي لا يقبل التنجيز، فكذلك في المقام، فإن جامع الحكم إن كان ضمن الحكم الواقعي فهو قابل للتنجيز، لأن الحكم الواقعي يتنجز، وإن كان ضمن الحكم الظاهري فلا يقبل، لأن المفروض ان الحكم الظاهري مقيد بفرض الخطأ، إذ لو كان مصيباً لكان نفس الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري دائماً مقيد بفرض الخطأ على هذا المبنى، وما كان مخطئا للواقع دائماً فكيف يقبل التنجيز على المكلف؟ إذن فالجامع بينهما جامع بين ما يقبل وما لا يقبل فلا يتنجز بالعلم فضلا عن الاستصحاب.

**المبنى الثالث:** وهو مبني على الطريقية المحضة. أي أن الأمارة مجرد طريق فإن أصابت الواقع كان نفس الحكم الواقعي واصلاً متنجزاً، وإن أخطأت فلا حكم بحسب مبنى، أو حكم صوري بحسب مبنى آخر، فأما على المبنى الأول أي إن اخطأت لا حكم لا واقعاً ولا ظاهراً، وبتعبير السيد البرنوجردي: ظاهر الحكم لا الحكم الظاهري، أي إن اخطأت لا حكم لا ان هناك حكماً ظاهريا.

فعلى هذا المبنى من الواضح لا يجري الاستصحاب لأن المستصحب اما الحكم الواقعي وهو لم يعلم حدوثه في البين إذ لعل الأمارة مخطئة فلا حكم واقعي.

وإن قلنا بالخطأ إن لا يوجد حكم حتى يستصحب. إذن بالنتيجة الاستصحاب منتف إما لعدم إحراز الحدوث أو لعدم وجود يستصحب.

**والحمد لله رب العالمين.**

062

ذكرنا فيما سبق، أن على المبنى الثاني من أن الحكم الظاهري في فرض مصادفته للواقع، ليس له دور إلا إيصال الواقع. وأما في فرض مخالفته للواقع، فهناك مجعول من قبل المولى لمصلحة تنزيلية، وقلنا بأن الإشكال الجاري على استصحاب الحكم الأعم من الواقعي والظاهري في مثل هذا الفرض، أنه من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فإن طبيعي الحكم إذا كان ضمن الحكم الواقعي فهو قابل للتنجيز، بينما إذا كان ضمن الحكم الظاهري فليس قابلاً للتنجيز، والوجه في ذلك، أن فعلية الحكم الظاهري إنما تتصور على هذا المبنى في فرض مخالفة الواقع، والحكم المتقوم بمخالفة الواقع لا يتصور له تنجيز في حق المكلف، فالنتيجة أن استصحاب الجامع بينهما كالعلم بالجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل. ومثل هذا الجامع لا تنجز له. ولكن قد يشكل في المقام بثلاثة إشكالات:

الإشكال الاول: أن يقال إن هذا يختص بالأحكام التكليفية التي يكون من شأنها التنجيز في اقل ان الجامع بين حكمين تكليفيين أحدهما واقعي والآخر ظاهري من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل.

وأما إذا كان مورد الاستصحاب حكماً وضعياً كالكرية والنجاسة، فحيث إن الحكم الوضعي لا يتنجز على المكلف فلا يرد الإشكال حينئذٍ في استصحاب الحكم الوضعي الجامع بين الواقعي والظاهري بأنه من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل.

ولكن هذا الإشكال، كما ترى حيث ان الحكم الوضعي قابل للتنجيز بلحاظ آثاره التكليفية فإن المنجزية لا تقتصر على ذات الحكم وإلا لما تنجزت موضوعات الأحكام، وإنما المنجزية قد تكون لذات المتعلق وقد تكون له بلحاظ آثاره العقلية أو الشرعية.

الإشكال الثاني: ذكرنا فيما سبق كما أكد عليه المحقق العراقي والسيد الشهيد. من أن الحكم الظاهري الموجود في مورد قيام الأمارة على الحدوث مرتفع قطعا عند الشك في البقاء، ولا وجه لاستصحابه مع القطع بارتفاعه.

فقد يقال إن الأمارة تارة تقوم على نفس الحدوث وتارة تقوم على الطبيعي بنحو الإطلاق وتارة تقوم على القضية المهملة. فإذا قامت أمارة على نجاسة المائع فإن قامت على النجاسة بنحو الإطلاق فنفس الأمارة الدالة على الحدوث دالة على البقاء بإطلاقها، وهذا خارج عن محل البحث، لعدم الحاجة حينئذٍ للاستصحاب، إذ الأمارة بنفسها دالة على البقاء.

وقد تقوم الأمارة على الحدوث فقط، وحينئذ من الواضح أننا نقطع بارتفاع الحكم الظاهري الذي هو على ضوء الأمارة لأن الامارة كانت على الحدوث فقط، فالحكم الظاهري ايضا بمقدارها. فإذا شككنا في البقاء فلا مورد لذلك بالنسبة للحكم الظاهري للقطع بارتفاعه.

وأما إذا فرضنا أن الأمارة قامت على القضية المهملة، فليس مؤداها بنحو الإطلاق، كي يكون مغنياً عن الاستصحاب، وليس على الحدوث فقط، كي يقطع بارتفاع الحكم الظاهري، وإنما على القضية المهملة، إذن فنحتمل أن مؤدى الأمارة ما زال باقياً، وبالتالي فيجري استصحاب الحكم الظاهري الذي كان على ضوء مؤدى الأمارة.

ولكن، يجاب عن ذلك بما سبق ذكره من أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول كبرى وصغرى. وحيث إنه متقوم بالوصول فالذي وصلنا بقيام الأمارة على القضية المهملة هو الحدوث، وأزيد من ذلك لم يصلنا، فبالتالي ما قام عليه الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الأمارة هو بمقدار ما وصل من مؤداها الا وهو الحدوث، فالنتيجة هي النتيجة من أنه لو شككنا في بقاء جامع الحكم فإننا نقول إن الحكم الواقعي مشكوك الحدوث من الأول والحكم الظاهري مقطوع الارتفاع.

الإشكال الثالث[[127]](#footnote-127): أن يقال بأن من يرى هذا المسلك في الحكم الظاهري كالمحقق العراقي (قده) من أن الحكم الظاهري في فرض الإصابة لا وجود له[[128]](#footnote-128)، إذ ليس دور الأمارة إلا إيصال الواقع، وإنما هو مجعول فعلي في فرض الخطأ، فيقال على ذلك، بما أن الحكم الظاهري مجعول فعلي في فرض الخطأ إذن فهو مجعول لمصلحة، وبما أنه مجعول لمصلحة إذن فهو بلحاظ تلك المصلحة قابل للتنجيز على المكلف. فكيف يقال بأن الجامع بين الواقعي والظاهري جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل، إذ المفروض أن الحكم الظاهري مجعول فعلي لمصلحة في ذلك.

الجواب عنه: تارة نفترض أن المصلحة نفسية في المتعلق، وأخرى طريقية. فلو كانت المصلحة نفسية لزم انقلاب الواقع كما يقوله سيدنا في مصباح الاصول، لأنه لا يعقل أن يريد المولى المتعلق للحكم الواقعي تعييناً مع وجود مصلحة نفسية في متعلق الحكم الظاهري مكافئة لمصلحة الواقع. فإذا افترضنا أن في وجوب الجمعة واقعاً مصلحة نفسية في المتعلق، وهو صلاة الجمعة، وكان في قيام الأمارة على وجوب الظهر يوم الجمعة ايضاً مصلحة نفسية في المتعلق مكافئة للأولى، إذن من المحال واقعاً أن يريد المولى واقعاً صلاة الجمعة تعييناً، مع التفاته لمصلحة نفسية في مقام الأمارة عليه ألا وهو صلاة الظهر، فهذا القول لو ابتنى على مصلحة نفسية في متعلق الحكم الظاهري لزم انقلاب الواقع على مستوى الإرادة. وهذا خلف محل الكلام من أن هذا حكم ظاهري في فرض خطأ الواقع.

وأما إذا افترضنا كما هو المعروف بينهم، أن المصلحة في الحكم الظاهري طريقية لا نفسية، وقد اختلفوا في موطن المصلحة الطريقية، هل موطنها الجعل أو موطنها الإبراز أو موطنها التسلك، فالمعروف بينهم ان المصلحة الطريقية كالتسهيل أو حفظ الواقع هي في الجعل والمقصود بذلك وصول الجعل لا ذات الجعل، اي في وصول جعل حجية الأمارة مصلحة، الا وهو التسهيل أو اهتمام المولى بذلك.

أو أن الموطن في الإبراز اي في حكائية الأمارة وإبرازها للواقع مصلحة، وهو سد أبواب عدم الواقع، فموطن المصلحة نفس الإبراز والحكائية. أم أن موطن المصلحة الطريقية في التسلك، فإن الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل ذكر المصلحة السلوكية، واختلف الأعلام في تحليلها على ثلاثة معاني.

لكن على المعنى الأول للمصلحة السلوكية أن المصلحة في التسلك بمعنى البناء على الطريقية الشرعية، بمعنى أن المكلف إذا وصله أن المشرّع جعل خبر الثقة حجة، بنى على أن خبر الثقة له طريقية شرعية، سواء عمل بخبر الثقة أم لم يعمل، فالمصلحة في تسلكه أي في بناء على ما بنى عليه الشارع، فعلى هذه المباني في تحديد موطن المصلحة الطريقية المصلحة حصلت بالجعل، سواء عمل المكلف بالأمارة أم لم يعمل، وبالتالي فهذه المصلحة وافقت الأمارة للواقع أم لم توافق، فقد حصلت المصلحة، فلأجل ذلك لا معنى لتنجيزها على المكلف وهي مما تحصل بالضرورة إما بوصول الجعل أو بإبرازها أو في البناء الشرعي على ما بنى عليه المشرع.

إذن ما أفاده العراقي من أن الحكم الظاهري مجعول فعلي عند الخطأ لا يعني أن للحكم الظاهري مصلحة قابلة للتنجز على المكلف لأنها مجرد مصلحة طريقية لا مصلحة نفسية، كي تكون قابلة للتنجز.

المبنى الثالث: الطريقية المحضة. فهل يتصور بناء على هذا المبنى جامع بين الحكم الواقعي والظاهري؟

فهنا تصوران: التصور الأول: ما هو المعروف من مسلك النائيني وهو الطريقية المحضة، أن لا يوجد حكم ظاهري اصلاً، بل يوجد ظاهر الحكم، فحينئذٍ ليس هناك إلا الحكم الواقعي ولا مجال لاستصحاب الجامع إذ ليس هناك فردان بل يتعين الاستصحاب في الفرد لا في الجامع، وحيث إن الفرد المتوهم في المقام هو الحكم الواقعي إذ ليس هناك حكم ظاهري، والحكم الواقعي مشكوك الحدوث إذ لا ندري هل حدث حكم واقعي على ضوء مؤدى الأمارة أم لا؟ فمشكوك الحدوث لا وجه لاستصحاب بقاءه.

التصور الثاني: أن يقال صحيح لا يوجد جامع ذاتي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لكن يوجد جامع عنواني، عنوان الوجوب الأعم من الواقع والظاهر.

وقد أجاب عن ذلك المحقق العراقي(قده): بأنه حتى لو تصورنا هذا الجامع العنواني فإنه بين فرد له الأثر وهو الحكم الواقعي، وبين فرد لا أثر له وهو الحكم الظاهري لأنه مجعول صوري إذ على مبنى الطريقية لا يوجد الا صورة الحكم لا المبنى الحقيقي وما كان صوريا فلا أثر له، فبالتالي حيث إن الجامع بين ما له أثر وهو مشكوك الحدوث وما يحتمل البقاء لا أثر له والجامع بين ما له الأثر وما ليس له الأثر ليس مجرى للاستصحاب إذ لم يحرز له أثر على كل حال.

فتبيّن انه على هذه المباني الثلاثة في حقيقة الحكم الظاهري لا يجري الاستصحاب لا في الفرد ولا في الجامع. وهناك مبنيان آخريان أحدهما ما ذكره العراقي[[129]](#footnote-129) وقال يجري فيه الاستصحاب والآخر ما ذكره السيد الصدر. يأتي الكلام عنهما إن شاء الله تعالى.

063

**النحو الثالث:** -من أنحاء الحكم الظاهري- أن يقال، أننا لا نجري الاستصحاب في حكم ظاهري على ضوء مؤدى الأمارة، كي يقال بأنه بناءاً على الطريقية لا يوجد حكم ظاهري على طبق المؤدى، وإنما نجري الاستصحاب في الحكم الظاهري الذي هو نفس حجية الأمارة، فإن حجية الأمارة هو بنفسه حكم ظاهري، وإن قلنا بأن حقيقة هذا الحكم الظاهري جعل العلمية والطريقية، فبما أن نفس حجية الأمارة هو حكم ظاهري مع قطع النظر عن المؤدى، فإذا فرضنا أن الأمارة قامت على نجاسة الثوب فالحكم الظاهري في المقام هو حجية الأمارة، وهذا الحكم الظاهري مرجعه لبّاً إلى ترتيب آثار النجاسة، فعندما يقول المولى: الأمارة على النجاسة حجة، فإن مرجع ذلك إلى قوله: رتّب آثار النجاسة على ما قامت عليه الأمارة، وهذا الحكم هو الذي يجري استصحابه عند الشك في البقاء، فالمستصحب هو الحجية التي مرجعها إلى ترتيب الآثار (آثار الواقع).

ولكن الإشكال الذي ورد على ما سبق وارد عليه، حيث إن حجية الأمارة بمقدار مؤداها وليس شيئاً آخر، إذ معنى حجيتها ترتيب الآثار، فليس لحجيتها مساحة أوسع من دائرة المؤدى، وبالتالي بما أنه لم يصلنا أكثر من الحدوث، إذن فما قامت عليه الحجية هو ترتيب آثار الحدوث، إذ هو المقدار الواصل، فبما أن الواصل لدينا هو الحدوث ومعنى حجية الأمارة ترتيب آثار الحدوث، إذن نقطع بارتفاع هذا الحكم الظاهري الذي هو حجية الأمارة عند الشك في البقاء.

**النحو الرابع:** ما ذكره السيد الشهيد (قده)، وبيانه يبتني على ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** على المختار لدينا أن للحكم للظاهري تقرراً واقعياً كما للحكم الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي كوجوب الجمعة له تقرر واقعي، قد يتعلق به العلم وقد يتعلق به الشك، وإذا تعلق به الشك جرت الأصول في فرض الشك في الحكم الواقعي، كذلك الحكم الظاهري له تقرر في الواقع، مع غمض النظر عن علم المكلف وشكه. فما يقال من أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول بحيث لولا الوصول فليس هناك حكم محل منع. بل هو كالحكم الواقعي، قد يصل وقد لا يصل، والسر في ذلك: أنه ليس الحكم الظاهري هو عبارة عن جعل العلمية، أو جعل المؤدى، أو جعل المنجزية والمعذرية، حتى يقال إن هذه المجعولات لا معنى لها إلا في فرض الوصول. بل هذه صياغات وألبسة، وإلا فحقيقة الحكم الظاهري وروحه ليست هذه الصياغات، وإنما هي اهتمام المولى بالواقع المجهول وعدم اهتمامه، والاهتمام بالواقع المجهول أمر واقعي حقيقي قد يصل للمكلف وقد لا يصل. فبما أن روح الحكم الظاهري هي الاهتمام بالواقع، إذن كما يقع الشك في الواقعي يقع الشك في الحكم الظاهري وكما يجري الأصل عند الشك في الحكم الواقعي يجري الأصل المؤمن في الحكم الظاهري وعبر عنه بالأصل الطولي لأنه في طول أصل يجري بلحاظ الحكم الواقعي. مثلاً: إذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهو شك في حكم واقعي، فتجري بلحاظه البراءة الشرعية، والبراءة الشرعية بنفسها حكم ظاهري معناه عدم اهتمام المولى بالواقع المشكوك. أما لو علمنا أن للشارع حكماً ظاهرياً عند الشك في الواقع الا وهو البراءة، لكن لا ندري هل هذا الحكم الظاهري موجود حتى عند الشك في وجوب الزكاة؟ أو الشك في وجوب الخمس؟ فمحل شكنا الآن ليس في الحكم الواقعي، بل في الحكم الظاهري نفسه، أي هل أن المشرع شرع البراءة عند الشك في الحقوق كحق الزكاة وحق الخمس أم لم يشرع البراءة في مثل هذا المورد، فهو شك في حكم ظاهري وهو مجرى لأصل طولي وهو البراءة الطولية، فالبراءة هنا لا تعبّر عن عدم الاهتمام بالحكم الواقعي بالمباشرة، وإنما البراءة هنا تقول: إن الشارع لم ينجز عليك وجوب الاحتياط عند شكك في الحقوق. إذن الحكم الظاهري له تقرر، يقع مورد الشك، ويكون مجرى الأصل.

**الأمر الثاني:** هل أن قيام الأمارة موضوع للحكم الظاهري؟ أم سبب له؟

فإذا قلنا إن قيام الأمارة موضوع له إذن هو يدور مدار قيام الأمارة، فإذا كان اهتمام المولى بالواقع يدور مدار قيام الأمارة على الواقع إذن إذا قامت الأمارة على الحدوث ثم شككنا في البقاء، فذلك الحكم الظاهري الذي هو عبارة عن الاهتمام قد انتفى بزوال الأمارة على الحدوث، لأنه يدور مدار الأمارة.

**لكن الصحيح،** أن الأمارة مجرد سبب، وحيثية تعليلية لا أكثر، أي أن قيام الأمارة لدى المكلف على وجوب الجمعة تارة، أو على نجاسة العصير العنبي تارة اخرى، أو على حكم ثالث، فقيام الأمارة حيثية تعليلية لشدة اهتمام المولى بالواقع، أو لإيصال اهتمام المولى بالواقع للمكلف فهي سبب لا موضوع. فلا يدور الحكم الظاهري مدارها. وبالتالي إذا قامت لدينا أمارة على حدوث النجاسة ثم شككنا في البقاء. فإذا نظرنا إلى حاق الحكم الظاهري، لا إلى حقيقته وروحه فسوف نقول: لم يصلنا من مؤدى الأمارة إلا الحدوث، فيزول الحكم الظاهري بالشك في البقاء. أما إذا نظرنا لا إلى هذا الشك للمجعول وإنما نظرنا إلى حقيقته وروحه ألا وهي الاهتمام، فنقول بقيام الامارة وصلنا الاهتمام ونقول باحتمال ذلك الاهتمام الذي وصلنا وإن زال مؤدى الامارة اذ إذ الاهتمام أمر واقعي يحتمل بقاءه وليست نسبته للأمارة نسبة الحكم للموضوع كي يدور مدارها، فبما أننا نحتمل بقاء الاهتمام فيجري استصحابه.

**الأمر الثالث: إن قلت:** إن هنا استصحاباً للاهتمام وهذا الاستصحاب يحرز لنا بقاء اهتمام الشارع بالنجاسة، ولكن في نفس الوقت يوجد لدينا دليل على البراءة الشرعية، وهو (رفع عن امتي ما لا يعلمون) لأنك لا تعلم ببقاء ذلك الاهتمام، فكما ان الاستصحاب يحرز اهتمام الشارع بقاءاً فإن دليل البراءة الشرعية ينفي الاهتمام فيقول: لا يوجد اهتمام بقاءاً.

**قلت:** نعم، نريد أن نثبت جريان الاستصحاب في نفسه، لا أننا ندعي أنه محكم في البين وإلا فدليل البراءة مقدم على الاستصحاب، لأن الاستصحاب أصل عملي يحرز به بقاء الاهتمام، لكن دليل البراءة أمارة، فعندما ينفي الدليل وجوب الاهتمام يكون مقدماً على الاستصحاب. وليس المقام كمقام استصحاب الحكم الواقعي، كما لو علمنا جزماً بوجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، ثم أجرينا الاستصحاب، فهنا هل دليل البراءة مقدم على الاستصحاب؟ إذن لم يبق مورد للاستصحاب، لأن الاستصحاب إن كان لحكم ظاهري تقدم عليه دليل البراءة، وإن كان لحكم واقعي عارضه دليل البراءة، فأين مورده؟

**قلت:** إذا جرى الاستصحاب في الحكم الواقعي فهو يحرز الحكم الواقعي، ودليل البراءة لا يتعرض للحكم الواقعي لأن مفاد دليل البراءة نفي وجوب الاحتياط لا نفي الحكم الواقعي كي يكون مقدماً على الاستصحاب، فالاستصحاب يحرز بقاء الواقعي، ودليل البراءة يقول لم يتنجز عليك وجوب الاحتياط من جهة هذا الواقع. وبما أن لو قدمنا دليل البراءة على الاستصحاب لم يبق له مورد إلا نادراً فمقتضى ذلك تقديم دليل الاستصحاب عليه تحرزاً عن اللغوية.

**والحمد لله رب العالمين.**

**064**

وقع الكلام بناءاً على أن الحكم الظاهري له تقرر واقعي وهو عبارة عن الاهتمام من قبل الشارع بملاكاته، فإنه بناءاً على هذا المسلك بعد أن قامت الأمارة في مورد على حدوث هذا الاهتمام كما لو قامت الأمارة على نجاسة المائع، وشككنا في بقاء هذا الاهتمام فإنه يجري بلحاظه استصحاب البقاء.

ولكن هل هذا الاستصحاب، أي استصحاب بقاء الاهتمام، مما يتعارض مع دليل البراءة؟ أم أن دليل البراءة مقدم عليه؟

فقد ورد في تقريرات السيد الشهيد (قده) أن هناك فرقاً بين استصحاب الحكم الظاهري واستصحاب الحكم الواقعي، ففي استصحاب الحكم الظاهري وهو استصحاب الاهتمام يكون دليل البراءة مقدماً على الاستصحاب، بينما في استصحاب الحكم الواقعي كاستصحاب وجوب الجمعة بعد أن أحرزنا وجوبه في عصر الحضور يكون الاستصحاب مقدماً على البراءة، فما هو الوجه في الفرق بين مورد استصحاب الحكم الظاهري ومورد استصحاب الحكم الواقعي؟

فهنا يمكن ذكر وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما يظهر من تقريراته (قده) من أنه في مورد استصحاب الحكم الظاهري يتقدم دليل البراءة على الاستصحاب من باب تقدم الأمارة على الأصل، بيان ذلك بمقدمة: وهي أن هناك فرقاً بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب، فدليل البراءة لأن له مورداً واحداً، وهو الشك في التكليف، لذلك أنعقد له مدلول عرفي وهو نفي اهتمام المولى بالواقع، ففي كل مورد يجري فيه دليل البراءة فإن مفاده نفي الاهتمام بالواقع المجهول، إذن دليل البراءة هو أمارة، ولها مدلول إلتزامي، وهو نفي اهتمام المولى بالواقع، بينما دليل الاستصحاب حيث إنه ليس له مورد واحد[[130]](#footnote-130)، فقد يجري الاستصحاب في الإلزام، وقد يجري في الترخيص، وقد يجري في الأحكام وقد يجري في الموضوعات، فلأجل أنه ليس له مورد واحد لم ينعقد له هذا المدلول العرفي وهو نفي اهتمام المولى بالواقع أو اثبات اهتمام المولى بالواقع. فغاية مفاد دليل الاستصحاب هو مفاد أصل الاستصحاب ألا وهو مرجعية الحالة السابقة.

وبناءاً على هذه المقدمة في محل الكلام، إذا قامت أمارة على الحدوث كما إذا قامت أمارة على نجاسة العصير، ثم شككنا في البقاء، فهنا افاد السيد الشهيد بان قيام الامارة على النجاسة بيان لاهتمام الشارع بحدوث النجاسة في الماء، وحيث نشك في بقاء ذلك الاهتمام نستصحبه، لكن الاستصحاب لا يثبت لنا أكثر من أن الاهتمام لو كان موجوداً فإنه باقٍ، بينما دليل البراءة لأننا بالنتيجة نشك بالتكليف الآن دليل البراءة وهو أمارة، وهو قوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) لها مدلول التزامي وهو أن المولى في المقام ليس له اهتمام بالواقع، فنقدم هذا المدلول الالتزامي العرفي لدليل البراءة على جريان الاستصحاب، هذا اذا كان المستصحب حكما ظاهرياً.

أما إذا كان المستصحب حكما واقعيا كما إذا ثبت وجوب الجمعة في عصر الحضور وشككنا في البقاء إلى عصر الغيبة، فإنه يجري الاستصحاب، أي استصحاب الوجوب نفسه لا الاهتمام، فإذا جائنا دليل البراءة حيث ان الشك في بقاء وجوب الجمعة شك في التكليف في الوجوب فالمورد مورد للبراءة ايضاً، فنقول: بما أن الدليلين لا يتنافيان حيث إن دليل الاستصحاب يثبت بقاء الوجوب، فهو ناظر للواقع، بينما دليل البراءة لا ينفي الوجوب إنما ينفي التنجز، أي لو كان هناك وجوب فليس متنجزاً عليك. بالنتيجة الاستصحاب يثبت البقاء ولازمه التنجز، والبراءة لا ينفي الوجوب ولكنه ينفي التنجز. فإيهما المقدم بحسب النتيجة على الآخر؟ قال: دليل الاستصحاب يقدم، لأظهرية دليله من دليل البراءة في مورد الاجتماع، حيث إن دليل الاستصحاب مقرون بتعليل (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، ومقرون بأدوات العموم (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً بل ينقضه بيقين آخر) فلأجل أقوائية دليله على دليل البراءة قدم على دليل البراءة.

**الوجه الثاني:** ما هو مبني على مسلك المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وتلامذته، من أن الاستصحاب بمنزلة العلم، وهو علم وإحراز. فبناءاً على هذا المطلب نقول: إذا كان المستصحب حكماً ظاهرياً قدم دليل البراءة على دليل الاستصحاب بالحكومة، وبيان ذلك:

أن موضوع دليل الاستصحاب الشك في البقاء، إذ لو لم يقع الشك في البقاء لم يجر دليل الاستصحاب، ودليل البراءة ينفي الشك، لأن دليل الاستصحاب يقرر أنه إذا شككت في بقاء الاهتمام فهو باق في حقك، ودليل البراءة يقول لا يوجد اهتمام حتى يقع الشك في بقاءه كي يستصحب، فنسبة دليل البراءة لدليل الاستصحاب هنا (في مورد استصحاب الحكم الظاهري) هو الحكومة، بينما إذا كان المستصحب الحكم الواقعي، فدليل الاستصحاب يقرر أن وجوب الجمعة باقٍ، ودليل البراءة يقرر أن الوجوب لم يتنجز. لكن بناءاً على مسلك الميرزا والخوئي ومن تبعهما من ان الاستصحاب احراز، إذن فقد احرزت التنجز، أي بإحراز البقاء تم إحراز التنجز، فينتفي موضوع دليل البراءة.

**الوجه الثالث:** ما ذكر في تقريرات السيد الشهيد (قده) كوجه آخر لتقدم البراءة على الاستصحاب، والعكس. وبيانه:

عندنا مسألة أصولية وهي إذا دار الأمر بين استصحاب حكم المخصص أو الرجوع إلى العام فإنه يرجع إلى العام لا إلى استصحاب حكم الخاص. **بيان ذلك يتصور في العموم الأزماني،** مثلاً: إذا قال: يستحب في كل يوم أن تصوم، ثم قال في دليل آخر: لا تصم يوم الفرح. فحينئذٍ إذا انقضى يوم الفرح وشككنا في بقاء حكم الخاص أو الرجوع إلى العام، فهل يجري استصحاب حكم الخاص فلا يصام، أم يرجع للعام، وهو استصحاب صوم كل يوم؟ **الصحيح، هو الرجوع الى العام**، لأنّ الشّك في الاستمرار شكّ في تخصيص زائد وهو مجرى لأصالة العموم، فهذه المسألة تطبق على محل كلامنا، حيث نقول: لدينا عام وهو دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) وهذا العام خصصناه بمورد قيام الأمارة على حدوث شيء فالشارع يقول إذا قامت الأمارة على حدوث شيء كالنجاسة فأنت لا يشملك دليل الرفع، فأنت بمنزلة من يعلم، فخرجنا عن عموم دليل البراءة بمخصص وهو فرض قيام الأمارة على الحدوث، فإذا شككنا بعد ذلك في البقاء أي بقاء اهتمام الشارع بتلك النجاسة الحاصلة، فيقال: هل يجري استصحاب الخاص وهو بقاء الاهتمام؟ أم يُرجع إلى عموم العام وهو دليل البراءة؟ **الصحيح، الرجوع للعام،** لأنّ القدر المتيقن من تخصيص عموم دليل البراءة هو قيام الأمارة على الحدوث، وأمّا لو أضيف إليه البقاء مع أنه لم تقم عليه أمارة فهو تخصيص زائد، منفي بأصالة العموم، وهذا هو معنى تقديم دليل البراءة على الاستصحاب. وأما إذا كان المستصحب حكماً واقعياً، كاستصحاب وجوب الجمعة، فإن هنا لا توجد أمارة، بل يوجد علم بحصول وجوب الجمعة في عصر الحضور وشك في بقاءه، فلا يلزم من استصحاب البقاء تخصيص لدليل البراءة كي يرجع إلى عموم دليل البراءة اذ المفروض انه لم يحصل مخصص لدليله وإنما علم بحصول وجوب الجمعة وشك في البقاء، بل إن دليل البراءة هو مقيّد بما إذا لم يقم استصحاب على خلافه في مورده، فإذا قامت استصحاب على خلافه في مورده وهو الشك في الحكم الواقعي كان دليل البراءة مما لم يشمل هذا المورد من الأساس، لأنه مقيّد بعدم قيام الاستصحاب وقد قام الاستصحاب، وهذا لا يأتي فيما إذا كان المستصحب حكما ظاهريا وهو الاهتمام لان الاستصحاب هناك لم يأت في مورد البراءة، حيث إن مورد الاستصحاب هناك هو الاهتمام أي استصحاب بقاء الاهتمام، بينما مورد البراءة الشك في الواقع وعدم تنجز الواقع، فبما أن الاستصحاب لم يرد في مورد دليل البراءة لم يكن رافعاً له، بخلاف مورد استصحاب الحكم الواقعي.

**فتلخّص:** لو سلمنا بمبنى السيد الشهيد (قده) من أن الحكم الظاهري له واقعية، وبلحاظها يستصحب الاهتمام، مع ذلك نقدّم دليل البراءة على الاستصحاب لأحد الوجوه الثلاثة التي ذكرناه.

ولكن هل مطلب السيد (قده) تام أم لا؟ يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

065

ما زال الكلام فيما ذكره السيد الصدر (قده)، في مسألة استصحاب الحكم الواقعي. وذكرنا أن كلامه محل للتأمل. والوجه في ذلك ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى**: أن مبناه (قده) في حقيقة الحكم الظاهري أنه عبارة عن تقديم أحد الخطابين في مورد التزاحم الحفظي على أساس يحفظ الملاك الأهم. وبيان ذلك حسب ما ورد في تقريراته، إذا اشتبه المكلف بين غرض لزومي وغرض ترخيصي، كما إذا لم يدر المكلف أن صلاة الجمعة واجبة أم ليست بواجبة؟ وقام لدى المكلف دليلان، دليل على الوجوب وهو خبر الثقة، ودليل على الرخصة وهو دليل اصالة البراءة. ففي هذا المكلف الذي اشتبه عنده الغرض اللزومي وهو الغرض في وجوب الجمعة والغرض الترخيصي وهو الغرض في جريان البراءة، فإن قيام الشارع بتقديم أحد الخطابين على الآخر في هذا المورد بأن يقول الشارع: خذ بخبر الثقة، ولا تعمل بالبراءة. فإن هذا التقديم نفسه هو الحكم الظاهري، تقديم أحد الخاطبين على الآخر في مورد التزاحم الحفظي. **وتوجد هنا عدة أسئلة:** 1ـ ما هو التزاحم الحفظي؟ 2ـ ما هو الأساس الذي عليه يتقدم أحد الخطابين على الآخر؟ 3ـ ما نتيجة هذا التقديم؟ 4ـ ما هو لازمه في محل كلامنا؟

**أما السؤال الأول**: ما هو التزاحم الحفظي؟

فليس المقصود بالتزاحم الحفظي تزاحم الملاكين الملاك اللزومي والملاك الترخيصي وهو الإباحة الاقتضائية لأن تزاحم الملاكين فرع اجتماعهما في فعل واحد، وليس هنا فعل واحد يجمعهما، فإن الغرض اللزومي في الجمعة والغرض الترخيصي في كون المكلف مطلق العنان، فحيث إن الموضوع مختلف لم يجتمع الملاكان في فعل وحد كي يقع بينهما تزاحم ملاكي،

إذن التزاحم الحفظي في توسعة محركية الغرض الواقعي، بمعنى أن في نوع هذه الشبهات وليس في شخص هذه الشبهة، إذ قد يكون في شخص هذه الشبهة وهي التردد بين وجوب الجمعة وعدمه ليس إلا غرض لزومي فقط، أو قد يكون فيها ليس إلا غرض ترخيصي، إنما المقصود في نوع الشبهات الحكمية اللزومية يوجد غرض لزومي، وفي نوع هذه الشبهات أيضاً يوجد غرض ترخيصي. إذ لا محالة في بعض موارد هذه الشبهات يوجد غرض لزومي واقعي وفي بعض مواردها يوجد غرض ترخيصي واقعي، إذن ذلك الغرض اللزومي الواقعي تتسع محركيته لهذه الشبهة الشخصية، فيقول احفظني حتى في هذه الشبهة، كما أن ذاك الغرض الترخيصي الواقعي حيث إنه إباحة اقتضائية، تتسع محركيته لكل شبهة، وإلا لم يجتمع الغرضان في فعل واحد، وليس في كل شبهة غرضان، إنما في نوع الشبهات اللزومية يوجد غرض ترخيصي وغرض لزومي، وكل منهما بلحاظ اتساع محركيته يحصل التنافي بينهما، فالتزاحم الحفظي هو عبارة عن التنافي بين الغرضين في سعة المحركية، لا التنافي بين الغرضين في الواقع، أي في مورد تحققهما.

وبالتالي فالمولى يقول بما أن المكلف واقع في تزاحم حفظي حيث يتنافى الغرضان في حقه، من حيث سعة محركيتهما، فما هو الغرض الذي أحفظه له من بين هذين الغرضين.

**السؤال الثاني:** إن المولى يتحين تقديم الغرض الأهم لديه، فإذا رأى المولى أن الغرض الأهم لديه هو الغرض اللزومي، قدم الخطاب الذي يحفظ هذا الغرض في مورد الشبهة، أو أدرك أن الغرض الأهم في نوع الشبهات لا في خصوص هذه الشبهة هو الغرض الترخيصي، قدّم الخطاب الذي يحفظ الغرض الترخيصي في نوع الشبهات. والسؤال حينئذٍ، على أيّ أساس يُقدّم المولى أحد الخطابين على الآخر؟

الجواب: أن الأساس وجود مرجح للخطاب بحيث يكون ذلك المرجح حافظاً للغرض الأهم. وذكر (قده) مرجحات: قوة الاحتمال محضاً، نوعية المحتمل، المجموع من قوة الاحتمال والنكتة النفسية، المجموع من قوة الاحتمال والنكتة الموضوعية، رفع الحيرة.

إذن لكل خطاب مرجح يقتضي تقديمه إذا كان ذلك المرجح حافظاً للغرض الأهم، مثلاً عندما يقول المولى: خذ بالأمارة، خذ بخبر الثقة، فإن ذلك لأن خبر الثقة من حيث قوة الإحتمال محضاً حافظ للغرض الأهم في نوع الموارد التي فيها خبر ثقة، فحيث إن خبر الثقة لا موضوعية فيه، بل من حيث وجدانه لقوة الإحتمال، يكون حافظاً لأهم الأغراض في نوع الموارد التي يقوم فيها خبر الثقة، لذلك يقول المولى، خذ بخبر الثقة ولا تأخذ بدليل البراءة. أو أن المولى يرى أن في الخطاب المبني على نوع المحتمل حفظ الغرض الأهم، كخطاب الاحتياط أو خطاب البراءة، فإن خطاب الاحتياط لا نكتة فيه إلا نوع المحتمل، كما أن دليل البراءة لا نكتة فيه إلا نوع المحتمل وهو الرخصة وإطلاق العنان، فإذا رأى المولى أن هذا الخطاب حافظ لغرضه قدّمه. أو مثل الاستصحاب الواجد لمجموع قوة الاحتمال والنكتة النفسية، فإن الاستصحاب من حيث ارتكازه على اليقين بالحدوث واجد لقوة الاحتمال، ومن حيث إنه ميل على وفق الطبع الذي يقتضي الرجوع للحالة السابقة، فهو واجد لنكتة نفسية، فبلحاظ هذا المجموع يقدم دليل الاستصحاب، أو يكون الأساس مجرد رفع الحيرة، كما في حجية دليل القرعة، الذي لا نكتة له إلا رفع الحيرة، فعلى ذلك نقول: إن السيد الشهيد يرى أن الحكم الظاهري هو الخطاب المبني على أساس إما قوة الاحتمال محضاً وإما نوع المحتمل وإما المجموع من قوة الاحتمال ونكتة نفسية، وهذا الخطاب بهذه النكتة محقق لسعة محركية الغرض الأهم. فما هي نتيجة ذلك؟

إن نتيجة تقديم الخطاب على أساس معين ينحفظ به سعة محركية الغرض الأهم هو اهتمام المولى بأغراضه الذي هو الحكم الظاهري.

**وتطبيقه على محل كلامنا**، أن يقال: بما أن الحكم الظاهري هو عبارة عن خطاب مبني على نكتة ينحفظ بها الغرض الأهم، إذن فالحكم الظاهري متنوع بتنوع تلك النكتة، ومتعدد بتعدد تلك النكتة، فالحكم الظاهري المبني على نكتة قوة الاحتمال، غير الحكم الظاهري المبني على نكتة نوع المحتمل، أو على نكتة المجموع من قوة الاحتمال والنكتة النفسية،

وبناءً على هذا يتضح الإشكال في كلامه (قده) لأنه بقيام الأمارة على حدوث نجاسة في الثوب أو المائع، فإن الحكم الظاهري المتحقق ضمن الأمارة حكم من حيث قوة الاحتمال محضاً، بينما الحكم الظاهري المتحقق بالاستصحاب حكم آخر بملاك آخر وهو ملاك مجموع قوة الإحتمال مع النكتة النفسية، فعلى هذا نقول: صحيح أن الأمارة قامت على حدوث اهتمام من قبل الشارع بالنجاسة في البين، لكن ذاك الاهتمام مما لا يمكن لنا استصحاب بقاءه، لأن الاهتمام يتنوع بتنوع نكتته وملاكه، فالاهتمام المتحقق عند قيام الأمارة كان حكماً ظاهرياً بنكتة قوة الاحتمال والحكم الظاهري الذي يراد ابقاءه بالاستصحاب حكم بملاك آخر، فكيف يكون هذا بقاءاً وامتداداً لذاك.

**الملاحظة الثانية:** سلّمنا بأنّ ما ذكر لا يؤثر في تنوع الحكم الظاهري، ولكن سنخ التشريع واحد، سواء كان المشَّرع حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، والمفروض أن المشَّرع في موارد الحكم الواقعي قضية حقيقية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع.

مثلاً: إذا قال: يجب الحج عند الاستطاعة، فالمشرع هنا ربط وجوب الحج بفعلية الاستطاعة بحيث يدور الوجوب مدار الاستطاعة حدوثاً وبقاءاً، فكذلك في الحكم الظاهري فإن المجعول فيه قضية حقيقية ترجع إلى ربط فعلية الحكم بفعلية الموضوع، فعندما يقول الشارع: إذا قام خبر الثقة على أمر فهو حكمك وتكليفك، إذن حجية خبر الثقة كحكم ظاهري تدور مدار فعلية مدلول خبر الثقة، بلحاظ أن موضوع الحكم الظاهري ليس هو الشك في الواقع كما صرح به، لأن الشك في الواقع قد يكون موضوعاً لحكم واقعي، فمن شك في حكم الشارع حرم عليه إسناد ذلك الحكم إلى الشارع، ومن شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع، فالشك في الواقع بمجرده ليس هو موضوع الحكم الظاهري، بل موضوع الحكم الظاهري قيام حجة عند الجهل بالواقع، فإذا كان موضوعه قيام الحجة فالحكم الظاهري يدور مدار فعلية مدلول الحجة حدوثاً وبقاءاً، فعليه إذا قامت الأمارة على الحدوث فليس هناك حكم ظاهري إلا بمقدار ما دلّت عليه الأمارة وهو الحدوث، فكيف يتم استصحاب بقاءه مع القطع بارتفاع؟ يأتي الكلام في الوجه الثالث إن شاء الله تعالى.

**066**

كان الكلام في أن الأمارة إذا قامت على حدوث شيء، فهل يجري استصحاب ما قامت الأمارة على حدوثه، أم لا؟

وقد ذكرنا أن هناك وجوهاً لتصحيح الاستصحاب مع أنه لا يقين بالحدوث.

**الوجه الثالث**: والكلام فيه في ثلاثة مطالب:

المطلب الاول: هل أن الامارة علم تنزيلي أم لا، لأنه بناءاً على أن الأمارة علم حينئذ يقال : هل تقوم الأمارة مقام العلم بالحدوث أم لا؟ فلابد من تنقيح الصغرى، وهي: هل أن الأمارة علم تنزيلي كما ذهب اليه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وكثير من تلامذته، من أن الأمارة علم، فبعد أن علمنا بالحدوث عن طريق الأمارة فالاستصحاب لا ريب في جريانه.

وقد استدل على أن الأمارة علم بوجهين:

**الوجه الأول:** دعوى الارتكاز، حيث ذكر النائيني أن الارتكاز العقلائي قائم على أن خبر الثقة علم، فلا يترددون في ترتيب آثار العلم على خبر الثقة، ومن آثاره قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي. أي قيامه مقام اليقين بالحدوث في باب الاستصحاب حيث إن اليقين بالحدوث موضوع لجريان الاستصحاب.

**ولكن يلاحظ على ذلك،** كما مرّ في بحث حجية خبر الثقة، أننا لا نحرز بناء العقلاء على قضية اعتباري وهي اعتبار خبر الثقة علماً. نعم قام بناءهم على ترتيب آثار العلم الطريقي، وأما اعتباره علماً بحيث تتنقح به آثار العلم الموضوعي فلم يحرز، نعم، يرتبون على خبر الثقة جواز الإخبار عن الواقع، ويرتبون على خبر الثقة القضاء على طبقه، لكن لا لأن خبر الثقة علم بل لأن موضوع الآثار عندهم مطلق الحجة والطريق، لا خصوص العلم، فلا شاهد في مرتكزاتهم على قضية اعتبارية وهي جعل خبر الثقة علماً.

**الوجه الثاني**: استدل بالروايات الشريفة،

**الرواية الأولى**، نحو (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا الذين عرفوا بأنّا نفاوضهم سرنا).

فإن تقريب الاستدلال أن ظاهر قوله (لا عذر في التشكيك) هو إلغاء الشك في أخبار الثقات عنّا. ومقتضى إلغاء الشك في أخبار الثقات عنّا اعتبارها علماً. ولكن الظاهر عرفاً أن مفاد الرواية النهي عن التشكيك في أخبار الثقات سواء كان بالقول أو بالعمل، لا أن مفاد الرواية إلغاء الشك في خبر الثقة بجعله علماً، وفرق بين المفادين.

**الرواية الثانية:** معتبرة الحميري، (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنّي فعنّي يؤديان... فاسمع لهما واطع، فإنّهما الثقتان المأمونان). بدعوى قول (فما أديا إليك فعني) هو اعتبار خبر الثقة علما بالواقع. ولكن هذا الاستدلال محل تأمل، فإن سياق الرواية وإن اعتبرها السيد الشهيد أظهر الروايات على حجية خبر الثقة، لكن ظاهر سياقها بيان الوثاقة بالمعنى الأكمل وأن العمري وابنه قد حازا أعلى درجات الوثاقة لا أنه في مقام بيان أصل حجية خبر الثقة، ويشهد لذلك الذيل (فاسمع لهما واطع) إذ لا معنى لإطاعتهما إذا كان خبرهما مجرد ناقل عن الإمام (ع)، فالظاهر من الذيل هو بيان كمال وثاقتهما وعدالتهما.

**ثانياً**: لا يظهر من الرواية لو كانت في مقام بيان حجية خبر الثقة إلا تنزيل المؤدى، كما ذكره في المنتقى، أي تنزيل هذا المؤدى منزلة الواقع، لا جعل خبر الثقة علماً.

**الرواية الثالثة:** ما ورد في قاعدة التجاوز (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء). بدعوى أن ظاهر الذيل إلغاء الشك في قاعدة التجاوز وإلغاء الشك يعني اعتبارها علماً، ولا خصوصية في قاعدة التجاوز من بين الأمارات، فيسري هذا الاعتبار في بقية الأمارات خصوصاً خبر الثقة.

ولكن كما ذكرنا، فرق بين أن يقول (فليس لك شك) وأن يقول (فشكك ليس بشيء) فلو كانت العبارة (فليس لك شك، أو لست شاكاً) لربما قيل إن مفادها اعتبار العلمية، أما إذا اعترف بالشك لكنه قال (هذا ليس بشيء) فلا ظهور في هذا التعبير اكثر من عدم الاعتناء به والمضي بالعمل.

**الرواية الرابعة:** دعوى أن المستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أو (اليقين لا يدخله الشك) هو الغاء الشك واعتبار الاستصحاب علماً فكيف بخبر الثقة.

ولكن كما ذكرنا سابقاً، أن مفاد الروايات الواردة في باب الاستصحاب إما النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي، كما ذهب إليه النائيني، أو النهي الإرشادي إلى الحجية ولا يستفاد من هذا التعبير اعتبار العملية خصوصاً مع قوله (بل تنقض بيقين آخر).

هذا تمام الكلام فيما استدل به على اعتبار الامارة علماً. والصغرى ممنوعة.

**المطلب الثاني:** على فرض أن الأمارة علم، هل أن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) هو بيان خصوصية العلم الوجداني؟ أو أن المراد بالعلم الجامع بين العلم الوجداني والتنزيلي؟ أو أن المراد به مطلق الحجة، لا خصوص العلم الوجداني؟.

فإن قلنا بان ظاهر عنوان اليقين خصوص العلم الوجداني، إذن قيام الأمارة مقامه يحتاج لدليل الحكومة والتنزيل فإذا تم المطلب السابق وأن المستفاد من الروايات تنزيل الأمارة منزلة العلم فهي ناظرة لكل دليل اخذ فيه العلم موضوعاً للأثر، فحينئذ يتم مطلب النائيني والسيد الخوئي.

وإن قلنا إن العلم هنا هو الجامع بين العلم الوجداني والعلم التنزيلي، فالأمر أوضح، إذ ما دلّ على اعتبار خبر الثقة علماً يكون وارداً لا حاكماً، لأنه منقّح لصغرى قوله (لا تنقض اليقين بالشك).

**لكن الصحيح ما أفاده السيد الإمام** (قده)، في (الرسائل ج[[131]](#footnote-131)1)، من أنّ اليقين والعلم في هذه الروايات وغيرها يراد بها مطلق الحجة، ولا خصوصية للعلم الوجداني، ولا للجامع بين العلمين، بل مطلق الحجة.

والشاهد على ذلك: أنّ الملاحظ في ألسنة الروايات المختلفة إطلاق العلم من دون خصوصية للعلم الوجداني، مثلاً: {ولا تقفوا ما ليس لك به علم} فإن ظاهر سياقه أنه لا تقفوا ما ليس لك عليه حجة أو طريق، أو قوله تعالى: {ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون}، يعني من تقولوا على الله ما ليس عليه حجة.

أو قوله (من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض)، يعني من لم يستند في الفتوى إلى حجة. أو قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، أي ما لم تقم عليه حجة فلا عقوبة عليه ولا تبعة من جهته.

فمنها يستأنس أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، يعني لا ترفع يدك عن حجة بمجرد الشك، ويؤكد ذلك قوله (بل تنقضه بيقين آخر) فإنه لا يتيسر عادة اليقين لينقض به اليقين السابق، وإنما معناه لا ترفع يدك عن حجة إلا بحجة أخرى لا بمجرد الشك. وبناءاً على ذلك فالمقصود مطلق الحجة لا بمعنى أن لفظ اليقين استعمل في الحجة مجازاً، فيقال هذا استعمال مجازي لا قرينة عليه، بل المراد أن العرف لا يرى خصوصية لعنوان اليقين، ويرى أن المقام مقام اعتبار الحجة على الحدوث في جريان الاستصحاب. بناءاً على هذا المطلب فلا إشكال في أن ما قامت الأمارة على حدوثه جرى فيه الاستصحاب ما دام المقصود باليقين الحجة.

**المطلب الثالث:** هل المراد بالحجة مطلق المنجز والمعذر ولو كان البراءة أو ولو كان أخبار الاحتياط؟ أو المراد بالحجة الطريق الذي له كيفية الكشف عن الواقع؟

الصحيح هو الثاني، باعتبار أن وجود منجز أو معذّر لا يجعل من وجد المنجز والمعذر مصداقاً للعلم. بيان ذلك: مثلاً إذا لاحظنا قوله (ص): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، وقامت لدي أخبار الاحتياط في الدماء مثلاً، فهل يصدق في حقي الآن بعد أن شككت هل يجوز اجهاض الجنين قبل ولوج الروح أم لا؟ ولم يقم لدي دليل على الحرمة مثلاً، فهل أنا الآن الذي لم أعلم بالحكم الواقعي لا بعلم وجداني ولا بأمارة معتبرة، وليس عندي سوى أخبار الاحتياط، فهل بوجداني لأخبار الاحتياط اخرج عن قوله (ما لا يعلمون) أم أنا بنظر العرف ممن لا يعلم وإن وجدت أخبار الاحتياط، فأخبار الاحتياط مخصص لقوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لا أنه حاكم أو وارد. إذن المراد بالحجة الحجة التي تخرجني عن كوني ممن لا يعلم، وهذا إنما يصدق على الحجة بمعنى الطريق الذي له حيثية الكشف لا مطلق المنجز والمعذر، ولذلك من أفتى استناداً لأخبار الاحتياط يقال: فتواه احتياط لا أنه فتوى اعتمادا على طريق علم أو علمي.

**والحمد لله رب العالمين.**

067

ذكرنا فيما سبق أنه اذا قامت الأمارة على حدوث شيء وبالإمكان استصحابه وإن لم يحصل لنا يقين بوجوده، وذلك لأن العرف يولي خصوصية اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب ويرى أن المدار على الحجة، فكل ما قامت حجة على حدوثه وشك في بقاءه فلا يرفع اليد عن الحجة بالشك، ولكن ليس المراد بالحجة كلّ منجز، وإنما المراد بالحجة ما تضمن حيثية الإحراز، إذ المفروض أن لفظ اليقين لم يستعمل في الحجة، وإنما العرف الغى خصوصيته، ومن الواضح أن العرف إنما يلغي خصوصية اليقين لما يشترك مع اليقين في حيثية الإحراز، لا مطلق المنجز ولو لم يكن محرزاً كالاحتياط مثلاً.

هذا فيما قامت الأمارة على حدوثه.

وتعرض السيد الشهيد في حلقاته [[132]](#footnote-132)والتقريرات بأن هناك موارد لا نحتاج فيها إلى الأجوبة الثلاثة التي طرحت، بل يمكن فيها جريان الاستصحاب بلا حاجة إلى ما ذكر من الوجوه الثلاثة.

وبيان ذلك: إنما نحتاج إلى الوجوه السابقة إذا كانت الأمارة القائمة على الحدوث فاقدة للمقتضي للبقاء، مثلاً إذا قامت الأمارة على وجوب زكاة الفطرة قبل الزوال، فمن الطبيعي أننا إذا شككنا في بقاء الوجود بعد الزوال فالأمارة السابقة فاقدة للمقتضي، فيقال حينئذٍ إن كان المستصحب الوجوب الواقعي فلم نحرز حدوثه، وإن كان المستصحب الوجوب الظاهري فهو بالمقدار الذي وصل بالأمارة، والمقدار الذي وصل بالأمارة هو ما قبل الزوال فهو مرتفع بحصول الزوال. أما إذا لم تكن الأمارة فاقدة للمقتضي فيمكن جريان الاستصحاب، سواء كان الشك في البقاء شبهة موضوعية، أو شبهة حكمية، فهنا صور أربع تعرض لها:

**الصورة الأولى**: أن ما قامت الأمارة على حدوثه شبهة موضوعية، والشك في البقاء أيضاً على نحو الشبهة الموضوعية، مثلاً إذا كان لدينا ثوب متنجس بالبول، وقامت الأمارة على أنه طهر من هذه النجاسة، ثم شككنا في بقاء الطهارة التي قامت عليها الأمارة لأجل الشك في ملاقاته للدم، أو ملاقاته للبول مرة أخرى، فهل يجري هنا استصحاب الطهارة أم لا؟

فقد أفاد (قده) في الحلقات وجهين لجريان الاستصحاب:

**الوجه الأول:** الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة لنجاسة جديدة، وبذلك يتنقح موضوع الطهارة، لأنّ موضوع الطهارة مركب من جزأين طهارة الشيء وعدم ملاقاته لنجاسة جديدة، وطهارته قد ثبتت بالأمارة لقيامه على تطهيره، وعدم ملاقاته لنجاسة جديدة بالاستصحاب، فتحصل موضوع الطهارة الفعلية بلا إشكال في ذلك. والسر فيه أن ما قامت عليه الأمارة وهو الطهارة أمر إن حدث بقي، فبما أن ما قامت عليه أمر واجد لاقتضاء البقاء وهو أنه إن حدث واقعاً فقد بقي، إذ لا يرتفع إلا برافع، فمع الشك في الرافع يجري الأصل الموضوعي.

**الوجه الثاني**: أن يجري الاستصحاب في الحكم نفسه، أي في الطهارة الظاهرية. لا في الطهارة الواقعية، كي يقال بأننا لم نحرز حدوثها. والسر في ذلك: أن المستفاد من الأدلة الأولية الملازمة بين الحدوث والبقاء، وهو أن الطهارة سنخ حكم إذا حدث بقي، فحيث استفدنا من الأدلة الملازمة بين الحدوث والبقاء فإذا قامت الأمارة على الحدوث وهو أن الثوب قد طهر فقد دلّت بالملازمة على البقاء، فالمدلول المطابقي للأمارة حدوث الطهارة، والمدلول الالتزامي بمقتضى الأدلة الأولية بقاء تلك الطهارة ما لم يحصل الرافع، وهو ملاقاة نجاسة جديدة. ونحن الآن نشك في حصول الرافع، فنستصحب بقاء هذه الطهارة الظاهرية المدلول عليها بالدلالة الالتزامية للأمارة، إذ نشك في انقضاء أمدها فنستصحب بقاءها. ولا معنى للإشكال السابق وهو أن المقدار الواصل بالأمارة إنما هو الحدوث، ونحن نقطع بارتفاع الحكم الظاهري الذي بمقدار الحدوث، إذ المفروض أن هذا الإشكال إنما سجّل على أمارة ليس فيها مدلول التزامي، وأما مع فرض وجود المدلول الإلتزامي وهو أنما حدث يبقى ما لم يحصل الرافع، فالاستصحاب حينئذٍ في محله.

**الصورة الثانية:** أن تقوم الأمارة على الشبهة الحكمية، ويحصل الشك في البقاء على نحو الشبهة الموضوعية، مثال ذلك: إذا قامت الأمارة على أن الجسم المتنجس بغير البول مما يطهر بالماء القليل مرّة واحدةً، فالأمارة قامت على حكم، ولدينا ثوب متنجس بغير البول وقد غسلناه بالماء مرة واحدة، فمصداق ما قامت عليه الامارة حاصل، ولكن شككنا في بقاء هذه الطهارة لاحتمال ملاقاة هذا الثوب للنجاسة الجديدة، فهنا يجري نفس الوجهين الذين أجريناهما في الصورة الأولى، من الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب عدم الملاقاة، أو الاستصحاب الحكمي اي استصحاب الطهارة الظاهرية التي استفدناها من مجموع الكبرى والصغرى للشك في انقضاء أثرها.

وما ذكره في الوجه الأول ليس محل نقاش، وإنما محل النقاش المرتبط بالمقام هو **الوجه الثاني**، وهو استصحاب الحكم الظاهري (الطهارة الظاهرية في الصورتين) فيقال: إذا كان مفاد حجية الأمارة جعل المؤدى أو جعل الحكم المماثل فيمكن أن يقال بكلامه، فإن ما قامت عليه الأمارة في الصورة الأولى طهارة الثوب، وما قامت عليه في الثانية الطهارة إن غسل بالماء مرة واحدة وقد حصل. فإذا كان مفاد الحجية جعل حكم على طبقها فقد جعلت طهارة في البين فتستصحب.

أما إذا قلنا إن مفاد حجية الأمارة المنجزية والمعذرية، أو جعل العلمية، أو ابراز الاهتمام بالواقع، وليس شيئاً آخر. إذن فليس هناك حكم ظاهري وراء الحجية نفسها[[133]](#footnote-133)، بأي معنى من المعاني الثلاثة. وبالتالي فهل المستصحب حجية الأمارة في مدلولها الالتزامي؟ فهذا لا يجري للقطع ببقاءه، إذ المفروض أن المدلول الالتزامي للأمارة قضية تعليقية وهو أن الثوب طاهر ما لم يلاقي، أما أنه لاقى أم لم يلاق فلا ربط للمدلول الإلتزامي به، وبالتالي فحجية الامارة في هذا المدلول الالتزامي مقطوع البقاء وليس محل شك، وإنما الشك في أنه بالفعل حصل رافع أم لا، وإلا فدلالة الأمارة على الطهارة ما لم، ما زال باقياً.

وإن كان المستصحب هو عدم الرافع، لا نفس الطهارة. فالمفروض أن عدم الرافع بنفسه لا يثبت الحجية المعلقة عليه، ولا يوجد طهارة وراء الحجية كي تثبت باستصحاب عدم الرافع.

**الصورة الثالثة:** أن تقوم الأمارة على الشبهة الموضوعية ولكن الشك في البقاء على نحو الشبهة الحكمية. وذلك بأن نفترض كمثاله في البحوث: أن لدينا ماء متغيّر بالنجاسة بشهادة الأمارة، أي قام خبر الثقة على أن هذا الماء قد تغير بالنجاسة، ثم زال تغيره وجداناً، ولكن شككنا على نحو الشبهة الحكمية، هل أن زوال التغير من قبل نفسه رافع للنجاسة شرعاً أم لا؟ فالأمارة وإن قامت على شبهة موضوعية إلا أن الشك في البقاء نتيجة الشبهة الحكمية.

فهنا لم يذكر في البحوث والمباحث ما ذكره في الصورتين السابقتين من الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب الحكم الظاهري الجزئي وهي تلك النجاسة الشخصية التي شهدت بها الأمارة، بل قال: يغنينا عن ذلك كله استصحاب المجعول الكلي، وهو أننا الآن نشك في المجعول الكلي لأننا نشك أن النجاسة هل تزول بزوال التغير من قبل نفسه أم لا؟ فنستصحب هذا المجعول الكلي، وفي طول استصحاب المجعول الكلي إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ثبت لدينا أن النجاسة لا تزول بزوال التغير من قبل نفسه، وحيث قامت أمارة في هذا الماء على نجاسة فمقتضى الحكم الكلي بقاءها، بلا حاجة للاستصحاب الموضوعي في هذا الماء، أو استصحاب شخص النجاسة فيه، بل يكفينا انطباق المستصحب الكلي على المقام.

**الصورة الرابعة**: أن يكون مؤدى الأمارة والشك في البقاء كلاهما شبهة حكمية. ومثّل له بالمثال المعروف وهو ما إذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة في عصر الحضور، فهذه شبهة حكمية، وشككنا في بقاء الوجوب لكون العصر عصر الغيبة، وهذا أيضاً شبهة حكمية. فقال هنا: هذه الصورة لا علاج فيها، إذ ليس الشك في الموضوع كي يجري الاستصحاب الموضوعي، وأما استصحاب الحكم فيجري فيه الإشكال العام أن الوجوب المستصحب هل هو الواقعي وهو لم نحز حدوثه؟ أو هو الظاهري وهو مما نقطع بارتفاعه، إذ المقدار الواصل من الأمارة هو حدوث الوجوب في عصر الحضور. فلماذا لم يجر استصحاب الكلي.[[134]](#footnote-134)

**والحمد لله رب العالمين.**

068

ذكرنا فيما سبق، أن السيد الصدر (قده) أفاد في (الحلقة الثالثة، ج2) أن هناك موارد يمكن فيها استصحاب الحكم الظاهري، وذلك لأن الشك على نوعين: إذ تارة يشك المكلف في أمد الحكم ومقداره، هل أن الحكم الظاهري من أول الأمر ما هو أمده ومقداره. وتارة يشك في رافعه بعد العلم بما هو أمده ومقداره. فإذا حصل الشك في أمد الحكم الظاهري كما إذا قامت الأمارة على حدوث نجاسة في الثوب، أو قامت الأمارة على وجوب الجمعة. فإذا شُك في نفس أمد الحكم هل أن هذا الوجوب من الأول ما هو مقداره؟ فهنا لا يمكن استصحاب الحكم الذي قامت عليه الأمارة، لما ذكرناه سابقاً من أن المستصحب إن كان هو الحكم الظاهري فالمقدار الواصل منه هو الحدوث، وإن كان الحكم الواقعي فلم يحرز حدوثه، وأما إذا علمنا أن الحكم الظاهري إذا حدث يبقى ولا يرتفع إلا برافع معيّن، فليس لدينا شك في أمد الحكم، بل شكنا في الرافع، ففي مثل هذا الفرض يجري استصحاب عدم الرافع على نحو الاستصحاب الموضوعي، ويجري استصحاب الحكم نفسه، أي الحكم الظاهري. كما في موارد النجاسة والطهارة، فإنه في هذه الموارد استفدنا من الأدلة الأولية أن النجاسة والطهارة إذا حدثت تبقى، ما لم يحصل رافع معيّن.

وقد ذكر لذلك صوراً أربع، مر الكلام في ثلاث منها.

**الصورة الرابعة**: ما إذا قامت الأمارة على الحكم الكلي، (الشبهة الحكمية)، كما لو قامت الأمارة على أن الجسم الملاقي للمتنجس الثاني يتنجس به، والمفروض أن هذا الجسم الخارجي الذي بين أيدينا قامت أمارة على ملاقاته للمتنجس الثاني. وهناك شبهة حكمية في مقام البقاء أيضاً، إذ أن هذا الجسم الذي بين أيدينا غُسل بالماء المضاف، فلا ندري على نحو الشبهة الحكمية هل أن الرافع للنجاسة مطلق الغسل ولو كان بالماء المضاف؟ أو الرافع الغسل بالماء المطلق لا مطلق الغسل، فالنجاسة حينئذٍ ما زالت باقية. فإذن كما أن الأمارة قامت على شبهة حكمية، فإن الشك في البقاء بسبب الشبهة الحكمية.

وقد أفاد في (البحوث) أنه في هذه الصورة لا يجري الاستصحاب، لا الاستصحاب الموضوعي ولا الاستصحاب الحكمي، بينما في اضواء واراء صرّح بجريان كلا الاستصحابين حتى في هذه الصورة. وبيان ذلك:

أنه يتصور في هذه الصورة ثلاثة أنحاء من الاستصحاب.

**النحو الأول**: الاستصحاب الموضوعي. وبيان ذلك: أننا إذا شككنا هل أن الرافع مطلق الغسل؟ أو الغسل بالماء المطلق؟

فنحن نشك هل حصل الرافع الواقعي للنجاسة؟ أم لم يحصل؟ صحيح لا يوجد شك في الخارج، لأن ما في الخارج أنه غُسل بالماء المضاف ولم يُغسل بالماء المطلق، فلا يوجد شك خارجي إنما الشك شك حكم محض، وهو إن كان الرافع مطلق الغسل فقد حصل قطعاً، وإن كان الرافع الغسل بالماء المطلق فلم يحصل قطعاً. فبحسب الخارج لا شك في البقاء، ولكن يمكن لنا إجراء الاستصحاب الموضوعي بأن نقول: نستصحب عدم الرافع الذي هو عند المولى رافع، فنستصحب عدم حصوله. وباستصحاب عدم المطهر الواقعي أو الشرعي يتنقح بقاء النجاسة التي ثبتت بالأمارة. وهذا متوقف على أن يكون نسبة المستصحب لبقاء النجاسة نسبة الموضوع الشرعي لحكمه، وإلا فلا يجدي استصحاب عدم أي شيء، نظير أن نشك في الكريّة فنستصحب عدم النقص، فإن عدم النقص ليس موضوعاً شرعاً لبقاء الكرّية، كي باستصحاب عدم النقص تثبت الكرية، فلابد من تنقيح أن عدم الرافع الواقعي أو عدم الغسل المحدد نسبته لبقاء النجاسة نسبة الموضوع الشرعي لحكمه، لا الموضوع التكويني كي باستصحاب عدمه يثبت بقاء النجاسة.

**النحو الثاني:** استصحاب نفس الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي كي يقال بعدم إحراز حدوثه، وعندما نرجع لعبارة الحلقة يظهر أنه بنى استصحاب الحكم الظاهري على غير مبناه أي على مبنى جعل المؤدى[[135]](#footnote-135)، فقال: فإن النجاسة المخبر عنها بالأمارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغيّاة بطرو المطهر الشرعي، وعلى هذا فالتعبّد على طبق الأمارة، \_يعني هناك تعبد على طبق مؤدى الأمارة\_ يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً \_أي ثبت لنا نجاسة ظاهرية على طبق ما أخبرت عنه الأمارة\_ تكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً. أي ثبت لنا نجاسة ظاهرية على طبق مؤدى الأمارة حيث ثبت لنا نجسة ظاهرية على طبق ذلك، ولما كان الغاية لهذه النجاسة مرددة بين مطلق الغسل أو الغسل بالمطلق فيقع الشك في حصولها (حصول الغاية) عند الغسل بالمضاف، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد الذي ثبت بالدليل المغيا المستفاد من دليل الحجية، \_اي هناك تعبد غير حجية الدليل\_ فيستصحب.

وقد ذكرنا فيما سبق أنه على مبناه (قده) لا يجري استصحاب الحكم الظاهري اذ ليس الحكم الظاهري إلا الحجية بنظره لا شيء مجعول على طبق ما اخبرت عنه الأمارة، وبما أن الحجة إبراز الاهتمام اي أن الحجية المجعولة على طبق الأمارة هي إبراز الاهتمام فهل المستصحب المهتم به وهو النجاسة؟ أم نفس إبراز الاهتمام؟ أم الاهتمام الواقعي الذي هو روح الحكم الظاهري. فإن كان المستصحب المهتم به فالمفروض أن المهتم به ليس حكماً ظاهرياً لأنه على مبناه المهتم به لم يجعل على طبقه ظاهراً حكم،

وإن كان المستصحب ابراز الاهتمام الذي هو معنى الحجية فمن الواضح انه امر مقطوع به لأن التعليق ليس نفس الحجة بل في متعلق الحجية، أي أن حجية الأمارة بمعنى إبرا الاهتمام، ليس فيها أيّ تعليق، إنما ما أخبرت عنه الحجة هو المعلق على عدم الرافع لا نفس إبراز الاهتمام هو المعلق،

وإما أن المستصحب هو الاهتمام الواقعي وهذا رجوع إلى الوجه الذي ذكره سابقا وقد ناقشنا فيه، بأن المستفاد من مجموع كلماته (قده) أن روح الحكم الظاهري هو الاهتمام التشريعي وإلا فلا يوجد في الواقع إلا إرادة واحدة وهي إرادة الغرض الأهم ولا يوجد إرادة شيء اسمه الاهتمام غاية ما في الباب حيث إن المولى يريد الغرض الأهم لذلك قام بتوسعة محركيته لموارد الشبهات، وهذه التوسعة في المحركية هي اهتمامه بذلك الغرض الذي أراده، فتوسعة المحركية اهتمام تشريعي وليس إرادة وراء الغرض الأهم، وحيث إنه اهتمام تشريعي بتوسعة محركية الغرض فهو لا محالة على نحو القضية الحقيقية التي لا بد لها من موضوع، وموضوع هذه التوسعة قوة الاحتمال أو نوع المحتمل، وبالتالي فيدور الاهتمام مدار هذه الحيثية لموضوعه، فإذا قطعنا بارتفاع الاهتمام الذي على أساس قوة الاحتمال شككنا في اهتمام على أساس النكتة النفسية في الاستصحاب، فلا يكون استصحابه بقاءا لذلك الاهتمام، فإن مقتضى كون الاهتمام على أساس النكتة أن الاهتمام لا ينحفظ إلا بها، فإذا كانت النكتة حافظة فلا محالة يدور الاهتمام مدارها ويتنوع بتنوع النكتة.

**النحو الثالث:** استصحاب الحكم الكلي، حيث نقول قامت الامارة على حكم كلي وهو أن الجسم الملاقي للمتنجس الثاني متنجس وأن هذا المتنجس لا يرتفع إلا برافع، فنستصحب ذلك الحكم الكلي، وهو أن الملاقي للمتنجس الثاني باقٍ على نجاسته ما لم يحصل رافع. وحيث قامت أمارة في هذا الجزء وهو الكون الذي بين أيدينا أنه لاقى المتنجس الثاني فمقتضى استصحاب الحكم الكلي وقيام الأمارة على أن المورد من صغرياته تبقى النجاسة بنفس الأمارة، بلا حاجة إلى استصحاب موضوعي أو استصحاب لحكم ظاهري.

ولكن بعض المدققين من تلامذته في (أضواء وآراء) بأن ماذكرناه في البحوث غير صحيح والصحيح في الحلقة الثالثة، من أن هذا الاستصحاب خروج عن محل الكلام، فإن محل الكلام ليس في استصحاب الحكم الكلي واستفادة البقاء من المدلول الالتزامي للأمارة، فهذا خروج عن محل البحث فإن محل البحث هل توجد موارد يمكن استصحاب الحكم الظاهري الجزئي فيها أم لا؟ وقد ذكر السيد الشهيد أن هناك أربع صور يتصور فيها ذلك وأن استصحاب الحكم الكلي خروج عما هو محل البحث.

**والحمد لله رب العالمين.**

069

مبحث: إذا قام الأصل العملي على الحدوث. فهل يجري الاستصحاب حينئذٍ أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في أن الماء طاهر أم متنجس، ولم تحرز حالته السابقة، فأجرينا فيه أصالة الطهارة، فأصبح طاهراً بأصالة الطهارة لا باليقين ولا بالأمارة، وبعدئذ إذا شككنا أنّ الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة هل باقية أم لا، كما لو احتملنا أن الماء المحكوم بأصالة الطهارة لاقى البول أو الدم، فهل يجري استصحاب الطهارة أم لا؟ أو ثبت لنا الحدوث لا بأصالة الطهارة بل بالاستصحاب، مثلاً الماء الذي غسل به ثوب متنجس بغير البول مرة واحدة هل تنجس هذا الماء أم لا؟ فنستصحب طهارته قبل غسل الثوب به، فثبتت لنا طهارة الماء بالاستصحاب، وبعد ذلك لو شككنا في بقاء هذه الطهارة التي ثبتت لنا بالاستصحاب، هل ما زالت باقية لاحتمال ملاقاة الماء للبول مثلاً، فهل يجري استصحاب طهارة استصحابية أم لا؟

وقد يكون الأمر في شبهة حكمية، مثلاً إذا شككنا أن العصير العنبي بعد غليانه هل هو طاهر أم نجس على نحو الشبهة الحكمية فأجرينا أصالة الطهارة، أو شككنا في حليته فأجرينا أصالة الحل، أو أصالة البراءة، ثم بعد ذهاب ثلثيه حصل لنا الشك هل أن تلك الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة، عند غليانه باقية لما بعد ذهاب ثلثيه أم لا؟ هل أن أصالة الحل التي أثبتت حليته حال غليانه باقية لما بعد ذهاب ثلثيه أم لا؟ فهنا كلام في جريان الاستصحاب.

ووجه الإشكال في جريان الاستصحاب في تمام الأمثلة، هو هل أن المستصحب الحكم الواقعي؟ أم الحكم الظاهري؟ أم الجامع بينهما؟

فإن كان المستصحب الحكم الواقعي فلم يحرز حدوثه، إذ لم يحرز وجود طهارة واقعية في العصير العنبي عند غليانه، والاستصحاب يعتبر فيه إحراز الحدوث، وإن كان المستصحب الحكم الظاهري أي الطهارة الظاهرية، أو الحليّة الظاهرية، فلا يوجد شك في البقاء، وموضوع الاستصحاب الشك في البقاء، وذلك لأن الطهارة الحدوثية غير الطهارة البقاءية بحسب الحكمين الظاهريين، فليست الثانية بقاءاً للأولى. أو فقل: إن الطهارة الحدوثية هي نفسها باقية، فلا يوجد شك في البقاء بل قطع بالبقاء، فكيف يجري الاستصحاب.

وإن اُريد استصحاب الجامع فإذا كان كل من الفردين مبتلا بمشكلة وهو أن الطهارة الواقعية لم يحرز حدوثها، والطهارة الظاهرية لا شك في بقاءها، فلا محالة الجامع جامع بين مشكوك الحدوث وما لا شك في بقاءه، فلا يجري الاستصحاب. ولأجل تنقيح المطلب نعقد البحث في جهتين:

في استصحاب الحكم الواقعي. وفي استصحاب الحكم الظاهري.

الجهة الأولى: استصحاب الواقع الذي لم نحرزه لا بيقين ولا بأمارة، وإنما قام الأصل عليه لا أكثر من ذلك. فهنا لدينا مبنيان:

المبنى الأول: كما سبق من صاحب الكفاية والسيد الشهيد أنه لا يعتبر اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب، وإنما المدار على واقع الحدوث مع غمض النظر عن إحرازه.

المبنى الثاني: أن لليقين بالحدوث موضوعية، وهو المعروف بينهم.

فالكلام فعلاً على كل من المبنيين.

أمّا على المبنى الأول: وهو أن ركن الاستصحاب واقع الحدوث.

فهنا طريقان لحل الإشكال:

الطريق الأول: أن نستعين بمبنى صاحب الكفاية (قده) الذي ذكره فيما إذا قامت أمارة على الحدوث، حيث أفاد أن دليل الاستصحاب مفاده أنّ ما فرض حدوثه فهو باقٍ تعبداً، وانتزع من هذا الدليل ملازمة، وهي المنجز للحدوث منجز للبقاء، بضميمة الاستصحاب لا أن المنجز للحدوث منجز للبقاء بلا حاجة للاستصحاب.

نطبّق كلامه، فنقول: إذا شككنا أن الماء الذي غُسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا، ولم تحرز حالته السابقة، فجرت فيه أصالة الطهارة، فأصالة الطهارة معذّر في الحدوث لأنها أصل ترخيصي، وصاحب الكفاية يرى أن ما فرض حدوثه فهو باقٍ ونتيجته أن المعذّر في الحدوث معذّر في البقاء بضميمة الاستصحاب، وحيث قام معذّر في الحدوث وهو الطهارة بأصالة الطهارة فهي معذّرة بقاءاً بضميمة الاستصحاب. وقد ذكرنا فيما سبق أن كلامه تام ثبوتاً وإن كان مشكلاً إثباتاً.

الطريق الثاني: ما اخترناه هناك تبعاً للسيد الإمام (قده) من أن المدار على الحجة لا على اليقين بالحدوث، وليس المراد بالحجة كل منجز أو معذّر وإنما المراد بالحجة ما كان طريقاً لثبوت الواقع. فنتيجة ذلك أن نفصل في المقام بين الوصول، فالأصل الذي يثبت الواقع كما لو كان أصلاً تنزيلياً أو محرزاً نعتمد عليه، والأصل الذي فقط ينقّح الوظيفة العملية فلا يجري فيه الاستصحاب، لذلك نقول في المقام: إذا قام على الحدوث استصحاب بأن شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا وكانت له حالة سابقة فاستصحبنا طهارته، فالاستصحاب أصل تنزيلي، ومقتضى كونه أصلاً تنزيلياً أن يثبت به الواقع، فثبت به واقع الطهارة تعبداً، وفي طول ذلك إذا شككنا في أن تلك الطهارة الواقعية التي ثبتت بالاستصحاب تعبداً باقية أم لا، فنجري استصحابها. بخلاف ما إذا شككنا أن العصير العنبي عند غليانه طاهر أم لا، فأجرينا أصالة الطهارة، أو شككنا في حليّة تناوله فأجرينا أصالة البراءة أو أصالة الحلّ، ثم شككنا في البقاء بعد ذهاب الثلثين فانه لا يجري الاستصحاب لأنّ أصالة الطهارة أو الحل أو البراءة لا يثبت الواقع وإنما مفاده الترخيص لا أكثر من ذلك، كما لو أخترنا الاحتياط أيضاً، فلو فرضنا أننا عندما شككنا في حليّة العصير العنبي بعد غليانه أجرينا أصالة الاحتياط لقولنا بمقالة المحدثين مثلاً وهو أن الجاري في الشبهات الحكمية التحريمية الاحتياط واجرينا أصالة الاحتياط ثم أجرينا الوظيفة بعد ذهاب ثلثيه فلا يجري الاستصحاب، لأنّ أصل الاحتياط لا يحرز الواقع، وإن نجّز الواقع، فلذلك لا يجري الاستصحاب، إذ لم يثبت واقع الحدوث. هذا على المبنى الأول من أن المدار على واقع الحدوث.

أمّا على المبنى الثاني: من أن لليقين بالحدوث موضوعية. فلا محالة هل يجري الأصل العملي من أجل قيامه مقام اليقين بالحدوث أم لا؟

الكلام هنا يبتني على مفاد دليل الاستصحاب. هل أن دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) هل يستفاد منه جعل الاستصحاب علماً تعبّداً كي يقوم مقام اليقين بالحدوث، لأنه جعل علماً، فلو أجرينا الاستصحاب في الماء المغسول به الثوب المتنجس لكان الاستصحاب علماً بطهارة الماء تعبداً. فإذا شككنا في بقاء تلك الطهارة المعلومة تعبداً جرى استصحاب بقاءها، أم أن مفاد الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع؟ أم أن مفاد الاستصحاب مجرد النهي عن النقض العملي؟

070

ذكرنا فيما سبق، أن الكلام في مطلبين: 1ـ في استصحاب الحكم الواقعي. 2ـ في استصحاب الحكم الظاهري.

**أما المطلب الأول**، فقد ذكرنا أنه بناءاً على أن الاستصحاب علم تعبداً فإذا ثبت حدوثه بالاستصحاب جرى الاستصحاب أيضاً في البقاء بلحاظ أن الاستصحاب المثبت للحدوث علم بالحدوث، وبعد تحقق العلم بالحدوث يجري استصحاب ما ثبت حدوثه بالاستصحاب. إلا أنّ الكلام إذا لم نقل بأن الاستصحاب علم تعبداً فهل يمكن أن تستصحب الطهارة المستصحبة أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس مرة واحدة، وكانت حالته السابقة هي الطهارة، فاستصحبنا طهارة الماء، ثم بعد أن شككنا في طهارة الماء بقاءاً، أي هل أن الماء بعد غسل الثوب المتنجس به هل لاقى متنجساً أو نجساً أم لا، فهل يجري استصحاب تلك الطهارة التي ثبتت بالاستصحاب أم لا؟ بناءاً على أن الاستصحاب ليس علماً تعبداً. فهنا قد يقال: على مبنى صاحب الكفاية الذي ذكره في حاشيته على الرسائل:

أنه قد يقال إن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فاستصحاب الطهارة للماء حين غسل الثوب المتنجس به معناه تنزيل هذه الطهارة المستصحبة منزلة الطهارة الواقعية. فعلى هذا المبنى ذكر صاحب الكفاية (قده) أن هناك ملازمة عرفية بين العلم بالمؤدى والعلم بالواقع. فإن الدليل وهو دليل الاستصحاب ألا وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) إذا دلّ بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فقد دلّ بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، لأن العرف غافل بنوعه عن الفرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فبما أن العرف لديه غفلة نوعية عن كون هذا الحكم ظاهرياً لا واقعياً، فلأجل هذه الغفلة إذا علم العرف بالحكم الظاهري يرى نفسه عالماً بحكم الله الواقعي، ونتيجة هذه الغفلة النوعية تنعقد الملازمة العرفية وهي أن ما دلّ بالمطابقة على أن المؤدى كالواقع فقد دلّ بالإلتزام على أن العلم بالمؤدى علم بالواقع. وتطبيق ذلك في المقام:

إذا شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس حين غسل الثوب به هل هو طاهر أم لا؟ فاستصحبنا طهارة الماء، ونتيجة استصحاب طهارة الماء عند غسل الثوب به طهارة الثوب أيضاً، لأن طهارة الثوب تتحقق عند غسله بماء طاهر، وقد غُسل بالماء وجداناً، وكون الماء طاهراً بالاستصحاب. فثبتت بذلك طهارة الثوب. وعليه، إذا احتملنا بعد ذلك أن الثوب تنجس من جديد بملاقاة الدم أو البول بعد أن طهر بالماء المستصحب الطهارة، فهل يجري استصحاب الطهارة في الثوب مع أن طهارته وليدة استصحاب طهارة في الماء؟

فيقال: إنّ قول الشارع: استصحب طهارة الماء. مرجعه إلى تنزيل المستصحب منزلة الطهارة الواقعية، فبما أن الطهارة المستصحبة للماء مُنزّلة منزلة الطهارة الواقعية ونحن لدينا علم بهذه الطهارة المستصحبة لا علم بالطهارة الواقعية، وإنما لدينا قطع ويقين بوجود طهارة مستصحبة، لا بوجود طهارة واقعية، والعلم بالمؤدى علم بالواقع نتيجة استفادة الملازمة العرفية من دليل الاستصحاب، إذن لدينا علم بالطهارة الواقعية تعبداً وحيث لدينا علم تعبدي بطهارة الماء الذي غسل به الثوب واقعاً فلدينا علم بطهارة الثوب فنستصحب هذه الطهارة المعلومة.

ولكن المناقشة معه مبنائية لا بنائية، أي أن المناقشة معه في الملازمة، فإن ثبوت هذه الملازمة فرع الغفلة النوعية عند العرف بين المؤدى وبين الواقع، ولا نسلّم هذه الغفلة النوعية، فإنّ العرف يرى نفسه شاكاً في الواقع، ويرى أن الاستصحاب وظيفة ظاهرية عند الشك في الواقع، فكيف يغفل عن كون مؤدى الاستصحاب شيئاً والواقع الذي ما زال يشك فيه حتى بعد قيام الاستصحاب شيء آخر؟ فحيث إن العرف ليس غافلاً عن التفكيك إذن لا محالة ما دلّ بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يدل بالإلتزام على أن العلم بالمؤدى علم بالواقع.

**فتلّخص**: أن جريان استصحاب الطهارة الواقعية غير تام لأن سائر المباني محل تأمل.

**المطلب الثاني: أن يجري استصحاب الطهارة الظاهرية.**

وهنا عدّة وجوه لتقرير هذه النكتة:

**الوجه الأول**: ما أفاده المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول). ومحصله: أن دليل الأصل العلمي على قسمين:

1ـ قسم لا يتكفل حال البقاء. 2ـ قسم كما يتكفل الحدوث يتكفل البقاء بإطلاقه الأزماني.

**القسم الأول**: فهو كقاعدة الصحة والفراغ، مثلاً: إذا طهّرنا الثوب المتنجس بالماء، وشككنا هل أن عملية التطهير كانت صحيحة بشرائطها أم لا، فالجاري في عملية التطهير قاعدة الفراغ. أو أصالة الصحة. ونتيجة جريان قاعدة الفراغ في عملية التطهير ثبوت طهارة ظاهرية للثوب. فإذا شككنا بقاءاً هل أن تلك الطهارة الظاهرية باقية لأن هذا الثوب تقاطر عليه ماء، لا ندري أنه متنجس أم لا؟ فهل نستصحب تلك الطهارة التي ثبتت بقاعدة الفراغ؟

فيقول، لا مانع من ذلك، لأن دليل قاعدة الفراغ يتكفل الحكم حدوثاً لا بقاءاً فليس لدليل قاعدة الفراغ أكثر من أن التطهير الذي فرغت منه صحيح حين حدوثه. ولا أن له إطلاقاً أزمانياً يثبت بقاء هذه الطهارة إلى أن يحدث الرافع.

إذن حينئذٍ نحتاج لاستصحاب الطهارة.

**فإن قلت**: كيف يجري الاستصحاب ولا يقين بالحدوث، وإنما قام أصل عملي على الحدوث وهو قاعدة الفراغ؟

**قلت**: إن اليقين بالحدوث المأخوذ في دليل الاستصحاب لا يُراد به إلا أخذه من حيث اقتضاءه للجري العملي على وفقه، فاليقين لا موضوعية له وإما اخذ في الموضوع من حيث اقتضاءه لجري عملي على وفقه، كذلك الأصل العملي له اقتضاء للجري العملي على وفقه فيقوم مقام اليقين بالحدوث. ولأجله يجري الاستصحاب.

**القسم الثاني**: الأصل العملي الذي يتكفل دليله بإطلاقه الأزماني حكم الحدوث والبقاء. نظير أصالة الطهارة، فإذا شككنا في ماء غسل به الثوب المتنجس مرة أنه طاهر أم لا؟ ولم نحرز حالته السابقة، فأجرينا فيه دليل أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف) فإن نفس هذا الدليل وهو قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) له إطلاق أزماني يدل على حدوث الطهارة واستمرارها إلى أن يحصل العلم بالقذارة. فبعد قيام دليل أصالة الطهارة على البقاء لم يكن معنى لاستصحاب الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة.

**فإن قلت:** إن الاستصحاب بنظركم حاكم على أصالة الطهارة، فليجري الاستصحاب هنا ويكون حاكماً على دليل أصالة الطهارة؟

**قلت:** حكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة فرع جريان الاستصحاب، ولكنه لا يجري إذ لا أثر له، إذ أثر الاستصحاب إبقاء شيء يُشك في بقاءه، وأما مع كون بقاءه معلوماً بدليل أصالة الطهارة فلا مجرى للاستصحاب كي يكون حاكماً على أصالة الطهارة. فتأمل.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

071

ذكر المحقق النائيني (قده) إذا كان دليل الأصل العملي متكفلاً لرفع الشك في حال البقاء فلا يجري استصحاب الحكم الظاهري. مثلاً إذا شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا، فأجرينا فيه استصحاب الطهارة لأن حالته السابقة محرزة، أو أجرينا فيه دليل أصالة الطهارة إذا لم تحرز حالته السابقة، فحينئذٍ إذا حصل لنا شك جديد بقاءاً هل أن هذا الماء الذي أجرينا فيه استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة لاقى نجساً كالبول والدم أم لا، فلا وجه لاستصحاب جديد وراء استصحاب طهارة الأول، كما أنه تجري فيه قاعدة الطهارة كما جرت عند الشك الأول، إما لما ذكره الشيخ الحلي (قده) في أصول الفقه من أن قاعدة الطهارة لها عموم أزماني مفرّد، أي أن مفاد قاعدة الطهارة أن في آن آنٍ فرد من قاعدة الطهارة، ففي كل آن يمر يُشك في الطهارة فهو فرد ومصداق لقاعدة الطهارة، فلا فرق بين الشك حال الحدوث أو الشك حال البقاء، فإن كليهما فرد ومصداق لقاعدة الطهارة،

أو لما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (أجود التقريرات)، من أن العموم الأزماني في دليل قاعدة الطهارة أو دليل الاستصحاب ليس مفرّداً، فهو عموم أزماني للفرد لا أنه مفرّد، بمعنى أن كل فرد لقاعدة الطهارة له عموم أزماني، وذلك لأن دليل القاعدة هو (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)، وظاهره أن مفاد القاعدة طهارة واحدة مستمرة حتى يُعلم بالقذارة، بمعنى أن عدم العلم بالقذارة مأخوذ في الموضوع لا في الحكم، أي ليس لدليل قاعدة الطهارة مفادان، وهو اعتبار الطهارة واعتبار استمرارها إلى أن يُعلم بالقذر كي يقال هذا خلاف ظاهر الدليل، بل مفادها واحد وهو (كلّ شيء لم يعلم قذاراته فهو طاهر)، حيث أخذنا عدم العلم في الموضوع. فمن الطبيعي أن تستمر هذه الطهارة باستمرار الموضوع وهو عدم العلم فليس هناك طهارات بعدد الآنات بل طهارة واحدة في فرض عدم العلم.

فسواء أخذنا بتقرير الشيخ الحلي لشيخه، أو بتقرير السيد الخوئي لشيخه النائيني، إنه إذا ثبت حدوث الطهارة في هذا الماء المغسول به المتنجس ففي الشك حال البقاء لا يجري استصحاب تلك الطهارة بل نفس دليل قاعدة الطهارة يتكفل بثبوتها بقاءاً.

فإن استصحاب الطهارة وإن كان في حد ذاته حاكماً على قاعدة الطهارة، لكنه في المقام حكومته فرع جريانه، ولا جريان له إذ ليس له أثر، وهذا هو محل التدقيق في كلام النائيني.

فما هو المقصود من عدم جريانه إذ لا أثر له؟. وهنا وجوه أربعة:

الوجه الأول: أن يكون مقصوده (قده) أن الاستصحاب أصل عملي بينما دلالة دليل قاعدة الطهارة على الاستمرار من باب الأمارة، ولا مجال للأصل مع الأمارة.

فإن كان هذا مقصوده فهو محل تأمل.

أولاً: لِمَ لا تكون النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الطهارة، فيقال كما أن دليل قاعدة الطهارة يثبت الحكم بقاءاً فإن دليل الاستصحاب هو مفاده من الأول هو إثبات الحكم بقاءاً.

ثانياً: مجرد كونه أصلاً لا يمنع حكومته على الأمارة إذا كان متصرفاً في موضوعها، ولذلك النائيني يقول: لو كان الجاري استصحاب الطهارة الواقعية ما جرى دليل أصالة الطهارة، أي لو أحرزنا طهارة الماء وجداناً ثم شككنا فيها بقاءاً، مع أن الشك في البقاء مجرى لدليل أصالة الطهارة، إذا أن استصحاب الطهارة حاكم عليه، فمع أنه أصل عملي يرفع موضوع دليل أصالة الطهارة، فإن موضوعه الشك في الطهارة الواقعية، والاستصحاب رافع للشك لكونه بنظره علماً، فلا موضوع لدليل أصالة الطهارة.

الوجه الثاني: أن يكون مقصوده من عدم الأثر أن الاستصحاب للطهارة لا يثبت أكثر من الطهارة الظاهرية وموضوع دليل قاعدة الطهارة الشك في الطهارة الواقعية، فإثبات الطهارة الظاهرية لا يرفع موضوع دليل أصالة الطهارة وهو الشك في الطهارة الواقعية فيبقى الدليل قائما فأيّ أثر للاستصحاب؟

فإذا كان مقصوده ذلك فحينئذ يرد، ما هو الوجه في تقديم الدليل على الاستصحاب مع أنّ كليهما محقق للطهارة الظاهرية بقاءاً، فما هي النكتة في تحكيم دليل قاعدة الطهارة على الاستصحاب مع أن الأثر لكليهما واحد وهو الطهارة الظاهرية. بل قد يقدم الاستصحاب لكونه علما بالطهارة الظاهرية بخلاف قاعدة الطهارة، وهذا هو سر حكومة الاستصحاب على غيره، لأنه علم بنظر النائيني.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الحلي (قده) في تحليل كلام أستاذه[[136]](#footnote-136)، من أن الشك في الطهارة الواقعية مورد وجداني لدليل قاعدة الطهارة، فبمجرد أن يحصل شك في الطهارة الواقعية فإن قاعدة الطهارة تكون ثابتة حينئذٍ بالوجدان، بمقتضى إطلاق دليلها، بينما استصحاب الطهارة إثبات لطهارة تعبدية، وبالتالي فإذا كان المورد وهو مورد الشك في الطهارة الواقعية، إذا كان هذا المورد مصداقاً وجدانياً لقاعدة الطهارة فكيف يُرفع اليد عن ذلك بالتعبد؟ أي ما ثبت طهارته بالوجدان لكونه مصداقاً حقيقياً لقاعدة الطهارة، كيف يراد تحصيل طهارته بالتعبد؟ فإن تحصيل طهارة ثبتت وجداناً بالتعبد مستنكر ومستهجن.

وهذا غريب جداً، لأنّ المفروض أن الشك في بقاء الطهارة هو موضوع لكليهما أي كما هو موضوع وجداني لدليل قاعدة الطهارة فهو موضوع وجداني لدليل الاستصحاب، فما معنى أن الطهارة ثبتت بالوجدان بمقتضى قاعدة الطهارة فتحصيلها بالاستصحاب تحصيل لما هو ثبات بالوجدان بالتعبد وهو مستنكر، بل ليس هناك تحصيلان فإن الشك في البقاء مصداق في عرض واحد لدليل القاعدة ودليل الاستصحاب، فما هو وجده تحكم الأول قبل الثاني؟. بل بناءاً على الحكومة يتقدم الاستصحاب، وبناءاً على عدمها يجريان معاً، فإنه تحصيل للطهارة بقاءاً بأصلين.

الوجه الرابع: أن يقال إن مقصوده إذا ثبتت الطهارة حدوثاً بأصالة الطهارة، كما إذا شككنا أن الماء المغسول به الثوب طاهر أم لا، ولم تحرز حالته السابقة، فثبتت طهارته بدليل قاعدة الطهارة، فإن الاستصحاب بعدئذٍ لو اريد جريانه فهو قد اعتمد في تحقيق موضوعه على قاعدة الطهارة، فإذا كان اعتمد حدوثاً على القاعدة فكيف يرفعها بقاءاً؟. فهل يشمل دليله (دليل الاستصحاب) مورداً يعتمد فيه على دليل القاعدة ويُراد بهذا الاعتماد أن يرفع نفس هذا الدليل، وهذا غير عرفي أن يقال أن دليل الاستصحاب لم ينطبق في المقام لولا دليل قاعدة الطهارة، لأنه أثبت الطهارة حدوثاً، فكيف يُراد بإطلاقه رفع هذا الدليل الذي اعتمد عليه الاستصحاب في حدوثه.

والجواب عن ذلك: لو اُريد بجريان الاستصحاب رفع أصل الدليل حدوثاً وبقاءاً لكان هذا خلف اعتماد دليل الاستصحاب عليه حدوثاً، أما لو اريد بجريان الاستصحاب حكومته عليه بقاءاً بعد تنقّح موضوعه به، فهذا مما لا يستلزم التهافت العرفي. نعم لو ادعى شخص أن مفاد دليل قاعدة الطهارة واحد لا يقبل التبعيض من حيث الحدوث والبقاء، فإن جرى حدوثاً فمفاده باق، وإلا لم يجر، فإذا اريد بالاستصحاب المعتمد على جريانه حدوثا رفعه لزم تبعيض المدلول الواحد وهو مستهجن عرفاً. إذا سلم بذلك فربما يرد الإشكال.

072

**الملاحظة الثانية:** أذن المحقق النائيني (قده) أفاد أن دليل الأصل إذا لم يكن متكفلاً للحكم بقاءاً فحينئذٍ يجري الاستصحاب. مثلاً إذا طُهّر الثوب المتنجس وجرت فيه قاعدة الفراغ للشك في تمامية التطهير، فإذا شُك بقاءاً في أن الثوب بعد تطهيره هل لاقى نجساً أم لا، حينئذٍ يجري استصحاب الطهارة الظاهرية التي ثبتت بقاعدة الفراغ، وذلك لأن دليل قاعدة الفراغ لا يتكفل إثبات الحكم بقاءاً.

وفي مقام التعليق على كلامه (قده)، نذكر في المقام ثلاثة أنحاء من الاستصحاب: الاستصحاب الموضوعي. والاستصحاب الحكمي للحكم الواقعي. والاستصحاب للحكم الظاهري.

**النحو الأول:** الاستصحاب الموضوعي. إذا شك في بقاء الطهارة لأجل الشك في أن الثوب أو الماء هل لاقى متنجساً أم لا، فهنا لا تصل النوبة للأصل الحكمي، بل يجري الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة، وهو حاكم على الأصل الحكمي حكومة الأصل السببي على المسببي، فان الأصل الجاري للموضوعي رافع للشك تعبدا في الحكم، فلا وجه لجريان الأصل الحكمي بعد جريانه في الموضوع، بل حتى لو كانت الشبهة الموضوعية هي في نفسها شبهة حكمية، مثلاً إذا شككنا في طهارة الثوب بعد أن فرغنا من تطهيره لأجل ملاقاته عرق الجنب من الحرام، فنحن نقطع بملاقاته لعرق الجنب من الحرام ولكننا نشك على نحو الشبهة الحكمية هل أن عرق الجنب من الحرام طاهر أم نجس، فهنا في هذا الفرض الشك على نحو الشبهة الموضوعية في أن الثوب هل لاقى النجس أم لا، ناشئ عن الشك بنحو الشبهة الحكمية، وهي هل أن الملاقى نجس شرعاً أم لا. فإذا جرت أصالة الطهارة في عرض الجنب من الحرام لم تصل النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية في الثوب فإن أصالة الطهارة في الملاقى أصل سببي بالنسبة لاستصحاب الطهارة في الثوب.

**النحو الثاني:** استصحاب الحكم الواقعي. كما هو المعروف لديهم من أن قاعدة الفراغ تحرز الصحة الواقعية. فإذا قمنا بتطهير الثوب وجداناً ولكن شككنا في تمامية التطهير بعد الفراغ منه، فإن إجراء قاعدة الفراغ محرز لصحة التطهير واقعاً، فبذلك ثبتت الطهارة الواقعية للثوب تعبداً. فإذا شككنا بعد ذلك في بقاء الطهارة لأجل احتمال ملاقاة الثوب لنجس من جديد، فالجاري استصحاب الطهارة الواقعية لا الظاهرية. ولذلك فهو حاكم على استصحاب الطهارة الظاهرية. بناءاً على حكومة الأصول المتوافقة، فإنه يقال إن استصحاب الطهارة الظاهرية فرع الشك في الطهارة الواقعية، والمفروض أن الاستصحاب يلغي الشك فيها خصوصاً على مبنى النائيني من أن الاستصحاب علم. فهو حاكم على استصحاب الطهارة الظاهرية وإن كاناً متوافقين في النتيجة.

**النحو الثالث:** إذا لم يجر الأصل الموضوعي في المقام ولم يجر استصحاب الطهارة الواقعية فهل تصل النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية أم لا؟

ولا بدّ من النظر حينئذٍ إلى أصلين: مثلاً إذا غسلنا بالماء الثوب المتنجس، وشككنا في طهارة الماء حين غسل الثوب المتنجس به، فهذا أصل. وكذلك أتتمنا عملية التطهير وشككنا في صحتها فهنا أصل آخر.

أما الأصل الأول، وهو ما إذا غسلنا بالماء ثوباً متنجساً وشككنا هل أن الماء كان طاهراً حين غسل الثوب به كي يكون الثوب طاهراً أم لا. فأجرينا في الماء أصالة الطهارة إذا لم نحرز طهارته سابقاً، فهل إجراء أصالة الطهارة في الماء يثبت طهارة الثوب الطهارة الواقعية أو الظاهرية؟

فقد يقال: أما أن إجراء أصالة الطهارة في الماء يثبت الطهارة الواقعية في الثوب فهو منفي اذ لا يحتمل أن يترتب على أصالة الطهارة في الماء تولد طهارة واقعية في الثوب لا وجداناً ولا تعبداً. وأما أنه يثبت طهارة ظاهرية فهذا حسب المباني في أصالة الطهارة، فإذا قلنا بأن مفادها ليس إلا المعذرية، فلم يثبت شيء في الثوب حتى يستصحب.

وأما إذا قلنا إن مفادها الطهارة الظاهرية، فحينئذٍ يقال بعد ثبوت الطهارة الظاهرية في الثوب هل يجري استصحابها عند الشك في البقاء أو نجري قاعدة الطهارة؟ فقد يقال: إن أصالة الطهارة في الماء أكثر ما تثبت طهارة الثوب حدوثاً لا طهارته بقاءاً، فهو ليس مورداً لنفس أصالة الطهارة كي يثبت الحكم فيه بقاءاً، وإنما طهارة الثوب أثر لأصالة الطهارة في الماء لا أنه مورد لها. إذن فحيث لم يتكفل دليل الطهارة في الماء حكم طهارة الثوب بقاءاً وصلت النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية.

وأما الأصل الثاني، وهو بعد إجراء عملية التطهير في الثوب وشككنا بتمامية العملية أم لا فأجرينا قاعدة الفراغ، فإذا قلنا بأن قاعدة الفراغ لا تحرز طهارة واقعية ولا تؤسس لطهارة ظاهرية بل مفادها مجرد المعذرية فإذا شككنا في البقاء فلا محالة نحتاج لقاعدة الطهارة إذ لم يثبت لدينا طهارة كي تستصحب.

نعم، لو قلنا بأن مفاد قاعدة الفراغ طهارة ظاهرية أمكن حينئذٍ استصحابها، كما أننا لو شككنا في طهارة الثوب حدوثاً إذ لم تحرز لنا قاعدة الفراغ إلا المعذرية فأجرينا فيه أصالة الطهارة فثبتت طهارة الثوب حدوثاً. فحينئذٍ إن قلنا بأن أصالة الطهارة تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية، جرت أصالة الطهارة بقاءاً، أما لو شككنا في البقاء لشبهة موضوعية وقلنا بعدم جريان أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية تعيّن حينئذٍ جريان استصحاب الطهارة.

فما ذكره المحقق (قده) من أنه إذا لم يثبت بدليل الأصل حكم المورد بقاءاً جرى استصحاب الطهارة الظاهرية، ليس على إطلاقه. بل لابد من التفصيل.

**الوجه الثاني[[137]](#footnote-137):** ما ذكره بعض الأعلام (دام ظله) من دعم لكلام المحقق النائيني(قده) بنكتة أخرى. ومحصله: أن دليل الأصل العملي الجاري في مرحلة الحدوث إن كان أصلاً محرزاً كأصالة الطهارة بنظره أو الاستصحاب، جرى في الحدوث والبقاء بلا حاجة لإجراء آخر.

وبيان ذلك: إذا فرضنا أن الجاري هو الاستصحاب، مثلاً شككنا في الماء المغسول به الثوب المتنجس هل تنجس بغسل الثوب به أم لا، وقد أحرزنا حالته السابقة، فاستصحبنا طهارته. فإن عنوان (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في أنه لا تنقض يقينك بأي شك ما لم يحصل اليقين بالخلاف. فهناك إطلاق في كلمة الشك، فليس المنظور خصوص الشك في المورد وهو الشك هل أن الماء تنجس بغسل الثوب به أم لا. بل إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، أي بكل شك بعد اليقين، ولو كان شكاً سيأتي بعد ساعة أو بعد يوم فمن الآن لا تنقض يقينك بأي شك ما تتيقن بالخلاف. فإذا جاء شك بعد ذلك في البقاء نتيجة الشك في أن الماء هل لاقى دماً أو بولاً أم لا، فلا يجري الاستصحاب مرة أخرى، فإن الشك نفي من أول الأمر بقوله (لا تنقض اليقين بالشك).

**الأمر الثاني:** إذا حصل شك في البقاء (في بقاء الطهارة السابقة الاستصحابية) فإن العرف لا يرى أن هناك موضوعاً جديدا ًلدليل الاستصحاب بل يرى العرف أن الموضوع وهو الشك في بقاء الطهارة على ما هو عليه وإن اختلف منشأ الشك، فلا يرى العرف لدليل الاستصحاب عموماً أزمانياً، ولو فرضنا أن العرف يرى ذلك وأن شكاً جديدا قد حصل فإنه يرى أن إجراء الاستصحاب مرة أخرى لاغٍ إذ لا حاجة لإثبات الطهارة لأكثر من تعبد واحد، والمفروض أن التعبد الواحد حصل من الأول، فنتيجة الغفلة النوعية للعرف عن وجود موضوعين للاستصحاب أو نتيجة لغوية إجراء الاستصحاب مرة أخرى، ينصرف دليل الاستصحاب عرفاً عن شمول عمومه الأزماني لمرحلة البقاء. وأما بالنسبة لقاعدة الطهارة، فإذا قلنا أن مفاد قاعدة الطهارة مفاد واحد وهو الحكم بطهارة المشكوك ما دمت لم تعلم بالنجاسة، فهذا المفاد الواحد قد ثبت في زمن سابق على جريان الاستصحاب، لأن جريانه بقاءاً، بينما مفاد قاعدة الطهارة قد تم حدوثاً، فإذا ثبتت طهارته في زمن سابق لم يبق وجه لإجراء الاستصحاب للتعبد بما هو متعبد به في زمن سابق.

**ولكن يلاحظ عليه:** أما ما ذكره في الاستصحاب ، فمن الواضح عرفاً تعدد الموضوع بتعدد الشك، فإن العرف يرى أن هنا شكين، شكاً في نجاسة الماء لأجل غسل المتنجس به، وشكاً في نجاسته من أجل طرو قطرات من البول عليه لا ندري هل غيرته أم لا؟ فمع وجود شكين لمنشأين فإن العرف يرى موضوعين للاستصحاب ويقتضي ذلك إجراءين للاستصحاب، لا أن هناك غفلة نوعية عن تعدد الموضوع، خصوصاً مع كون الشك في البقاء شبهة حكمية لا موضوعية. وإذا التفت لموضوعين فلا محالة لا يرى أن التعبد لغو، كي يمنع ذلك من إطلاق دليل الاستصحاب لمرحلة البقاء.

وأما بالنسبة لقاعدة الطهارة، فإذا قلنا بأن دليل قاعدة الطهارة علم كما في الاستصحاب، ربما يقال بأن جريان الطهارة حدوثاً أوجب العلم بها بقاءاً فارتفع موضوع الاستصحاب، أو كان دليل الاستصحاب في ذاته مقيداً بأن لا يقوم دليل على حكمه في مورده. فإذا سبقه دليل كدليل أصالة الطهارة لم يجر. أما إذا كان دليل أصالة الطهارة لا يفيد أنها علم، وأن دليل الاستصحاب مطلق وليس مقيداً بعدم دليل على حكمه في مورده فإن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب جريانه بقاءاً حتى لو جرت أصالة الطهارة.

بل بناءاً على أن الاستصحاب علم يكون حاكماً.

يصل الكلام إلى الوجه الثالث وهو ما ذكره السيد الخوئي بالنكتة التي نقلها السيد الشهيد عنه لا في مصباح الأصول فإنها عين ما ذكرناه عن النائيني.

073

الوجه الثالث: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده)[[138]](#footnote-138)، وقد صاغة شيخنا الأستاذ في (دورس في مسائل علم الأصول)[[139]](#footnote-139)، ومحصل ذلك: أن هناك قسمين من الأصل العملي:

القسم الأول: أن لا يستفاد من دليل الأصل العملي حكم البقاء، بل غاية مفاده حكم الحدوث، مثلاً إذا قامت قاعدة الفراغ على صحة الوضوء، كما إذا فرغ الإنسان من وضوءه وتلبس بشيء آخر، ثم شك في صحة وضوءه فأجرى قاعدة الفراغ، فثبت بقاعدة الفراغ صحة الوضوء، فحينئذٍ لو حصل له شك بعد ذلك في أنه أحدث أم لا؟ فهنا حيث إن قاعدة الفراغ لا تتكفل إثبات الحكم بقاءاً فالجاري استصحاب الصحة التي ثبتت بقاعدة الفراغ.

القسم الثاني: أن يكون دليل الأصل العملي متكلفاً لحكم الحدوث، والبقاء. وذلك مثل دليل أصالة الطهارة أو دليل أصالة الحل.

وهنا نسب السيد الشهيد (قده) إلى سيدنا الخوئي (قده) أنه فصّل في هذا القسم الثاني بين كون الأصل جارياً في مورد الدليل، او كون الأصل جارياً في موضوع الدليل. فإذا كان جارياً في مورده فلا موجب للاستصحاب، بخلاف ما إذا كان جارياً في موضوعه.

بيان ذلك بالمثال: إذا شككنا في أن هذا المائع بول أم ماء؟ فجرت أصالة الطهارة، إن لم يجر استصحاب عدم كونه بولاً على نحو استصحاب العدم الأزلي، فإذا جرت أصالة الطهارة في هذا المائع الذي لا ندري أنه ماء أو بول، فحينئذٍ لو شككنا بقاءاً في نفس ما شككنا فيه حدوثاً، أي بعد أن أجرينا أصالة الطهارة فيه شككنا بقاءاً هل أنه لاقى نجساً كالدم أم لا؟ فحيث إن الشك في البقاء شك في نفس المورد، وليس شكاً في موضوعه أو سببه، فهنا كما أن أصالة الطهارة تكفلت بحكم الحدوث فإنها تكفلت بحكم البقاء، لأن مفاد أصالة الطهارة طهارة مستمرة ما لم يعلم القذارة.

وكذلك بالنسبة لأصالة الحل، كما لو فرضنا أننا شككنا أن هذا العصير الذي غلى عصير تفاح أو العصير العنبي، ولم نجر استصحاب العدم في الموضوع، فإن الجاري حينئذٍ أصالة الحل. فلو شككنا بقاءاً هل أن هذا العصير الذي أجرينا فيه أصالة الحل قبل يوم، فهل حرم الآن لأجل وقوع نجس فيه مثلاً أم لا، فإن أصالة الحل التي تكفلت بحكم الحدوث هي بنفسها تتكفل حكم البقاء، حيث إن مفادها حلية ظاهرية باقية ما لم تعلم الحرمة.

هذا كله إذا لم يجر الأصل الموضوعي على نحو استصحاب العدم الأزلي، مثلاً إذا شككنا ان المائع بول أم مائع فيمكن بناءاً على رأي سيدنا وشيخنا الاستاذ (قده) أن يجري استصحاب عدم كونه بولاً اي عندما لم يكن لم يكن بولاً، إذ لا فرق عندهما في جريان استصحاب العدم الأزلي بين كون الصفة من الذاتيات كالشك في البولية او من العرضيات كالشك في قرشية المرأة .

فإن قلت: إن استصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه ماءاً للعلم الإجمالي إنه بول أم ماء، فالاستصحاب معارض، فلا يجري للمعارضة وتصل النوبة لاستصحاب الطهارة، او لجريان أصالة الطهارة.

أجاب شيخنا الأستاذ (قده): بأن الاستصحابين يجريان بلا معارض، والسر في ذلك: أن لكل من العنوانين أثراً بالاستصحاب يمكن نفيه، فلعنوان البولية أثر وهو حرمة شربه أو تناوله، فباستصحاب عدم البولية ننفي حرمة الشرب، لكننا لا نثبت أنه ماء، كي يعارض استصحاب عدم كونه ماءاً، فغاية ما ننفي باستصحاب عدم البولية حرمة التناول لا أنه يجوز الوضوء به، والتطهير به، إذ لم يثبت أنه ماء.

كما أن لعنوان المائية أثراً وهو جواز الوضوء به، أو التطهير به، فإنه وإن كان هذا الأثر ينتفي بمجرد الشك في أنه ماء أم لا، لكن لو أردنا نفي الأثر واقعاً فيجري استصحاب عدم كونه ماءاً أيضاً، فينتفي جواز الوضوء والتطهير به، لكن لا يثبت باستصحاب عدم كونه ماءاً أنه بول، كي ينجس ملاقيه، فبما أن نفي أحدهما بالاستصحاب لا يثبت الآخر، فلا تعارض بينهما، بل يجريان معاً بلا مانع.

إذن لو قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي لجرى استصحاب عدم كونه بولاً ولم تصل النوبة لأصالة الطهارة في هذا المائع، حيث إن الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي حكومة السبب على المسبب وإن كانا متوافقين بناءاً على مدرسة النائيني.

وأما الفرض الثاني، وهو ما إذا وقع الشك في موضوعه لا في مورده، كما لو غسلنا ثوباً متنجساً بماء وحينما غسلنا شككنا هل أن هذا الماء طاهر بحيث تحصل بطهير الثوب به طهارة الثوب أم لا؟ فأجرينا في الماء أصالة الطهارة لأننا لم نحرز حالته السابقة، أو أجرينا استصحاب الطهارة إن أحرزنا حلته السابقة. فهنا إجراء أصالة الطهارة في الماء أو استصحاب الطهارة في الماء يثبت طهارة ظاهرية للثوب لأنه غسل بماء طاهر وما غسل بماء طاهر فهو طاهر. ولكن حيث إن طهارة الماء بالنسبة لطهارة الثوب موضوع، أي أن الموضوع شرعاً لطهارة الثوب طهارة الماء، والمفروض أن إجراء أصالة الطهارة في الماء لا يثبت أكثر من طهارة الثوب حدوثاً. فإذا شككنا بعد ذلك هل أن هذا الثوب لاقى نجساً من جديد أم لا؟

فإن أصالة الطهارة التي جرت في الماء لا تجري في الثوب عندما نشك في بقاء طهارته، إذ إن الشك الآن في مرحلة البقاء ليس في مورد اصالة الطهارة، وإنما جرت أصالة الطهارة في موضوعه لا في مورد. فحيث إن دليل أصالة الطهارة جرى في الموضوع وهو الماء، ولم يجر في المورد وهو الثوب، إذن فهنا يجري استصحاب الطهارة الظاهرية، التي حدثت للثوب ببركة غسله بالماء.

وعلّق في مباحث الأصول على كلام سيدنا (قده) بأن هنا فرضان:

تارة نقطع بارتفاع الحكم الظاهري، وتارة نحتمل بقاءه. فإن قطعنا بارتفاع الحكم الظاهري لم يجر الاستصحاب، مثلاً لدينا ماء كر ولكنه بدأ يتناقص تدريجياً فإذا نقص بمقدار اصبعين وشككنا في بقاء كريته استصحبنا الكرية الواقعية التي أحرزناها وجداناً قبل نقصه، فإذا استمر في النقص إلى أن نقص بمقدار ثلاثين سانتيمتر، فإن العرف حينئذٍ مع التفاوت الفاحش بين صورة الماء سابقا وصورة الماء فعلاً، يقول تعدد الموضوع، فلا يقال هذا الماء كان كراً بل الذي كان كراً ماء آخر، فنتيجة تعدد الموضوع عرفاً لا يجري استصحاب الكرية الواقعية ولا الكرية الظاهرية. والمقصود بالكرية الظاهرية الكرية الاستصحابية التي أثبتناها عندما نقص الماء اصبعين. فلا نستطيع استصحاب الكرية الواقعية التي كانت قبل النقص، لتعدد الموضوع، ولنفس النكتة لا نستطيع أن نستصحب الكرية الظاهرية أي الكرية الاستصحابية.

فهنا قطعنا بارتفاع الحكم الظاهري الا وهي الكرية بناء على أنها من المجعولات، فهنا عند الشك نجري اصالة الطهارة في الماء الموجود، من دون أن تترتب آثار الكريّة. أما إذا احتلمنا بقاء الحكم الظاهري كما هو مورد كلام السيد الخوئي.

فهنا ذكر صوراً ثلاث:

1ـ أن يكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، 2ـ أن يكون الشك الأصل في جانب الحدوث. 3ـ أن يكون الشك في جانب البقاء شبهة حكمية. وللصورة الثالثة تميز يأتي الكلم عنه إن شاء الله تعالى.

074

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد بأن الدليل الذي يدلّ على الحكم حدوثاً وبقاءاً كدليل أصالة الطهارة، إذا جرى في مورد الشك في البقاء فحينئذٍ لا حاجة إلى الاستصحاب، وإذا جرى في موضوع الشك في البقاء، فحينئذ يجري الاستصحاب. وقد اشكل السيد الشهيد على كلامه بإشكالين:

الإشكال الأول: لو أجرينا أصالة الطهارة في الماء الذي غسل به الثوب المتنجس فأصبح الثوب طاهراً ببركة جريان أصالة الطهارة في الماء الذي غُسل به، ثم إن هذا الثوب لاقى ما يحتمل منجسيته، أو شككنا في ملاقاته للنجس مثلاً، فهنا أفاد سيدنا (قده) جريان استصحاب الطهارة في الثوب. لأن الأصل وهو أصالة الطهارة لم يجر في نفس مورد الشك في البقاء، وإنما جرى في موضوعه وهو الماء. فأورد عليه: ما هو المستصحب في المقام، هل المستصحب الطهارة في الثوب الناشئة عن جريان أصالة الطهارة في الماء؟ أي أن المستصحب حصة من الطهارة وهي الطهارة في الثوب المتولدة من أصالة الطهارة في الماء. فإذا كان هذا هو المستصحب فيرد عليه: أنه ليس موضوعاً للأثر، لأن موضوع الآثار الشرعية كصحة الصلاة به طبيعي الطهارة لا حصة الطهارة أي الطهارة المتولدة من جريان اصالة الطهارة في الماء.

وإذا كان المستصحب طبيعي الطهارة، فإن طبيعي الطهارة ثابت في الثوب حدوثاً وبقاءاً بنفس دليل أصالة الطهارة، أي أننا كما نحرز شمول دليل أصالة الطهارة للماء، فإننا نحرز شمول دليل أصالة الطهارة للثوب حدوثاً وبقاءاً، فبعد إحراز شمول أصالة الطهارة للثوب فلا معنى لاستصحاب طبيعي الطهارة وهو ثابت بدليل أصالة الطهارة، إذن إن كان المستصحب حصة من الطهارة وهي الطهارة في الثوب الحاصلة عن الطهارة في الماء، فليست موضوعاً للأثر، وإن كان المستصحب طبيعي الطهارة فهو ثابت للثوب حدوثاً وبقاءاً بدليل أصالة الطهارة.

فإن قلت: أي مانع من إثبات الطهارة في الثوب بقاءاً بدليلين دليل أصالة الطهارة واستصحابها؟

قلت: لا مانع عقلا من ذلك، إنما الاشكال في قصور الاستصحاب، إذ إذا احملنا عدم جريان أصالة الطهارة في الثوب حدوثاً وبقاءاً فلا بأس باستصحاب الطهارة، وأما إذا قطعنا بشمول دليل أصالة الطهارة للثوب، حدوثاً وبقاءاً، فلا يوجد طهارة ظاهرية يراد استصحابها، كي يتم الاستصحاب في المقام.

ولكن ما ذُكر محل تأمل، باعتبار أنه مع غمض النظر عن شمول دليل أصالة الطهارة للثوب، هل يوجد طهارة شرعية في الثوب مع غمض النظر عن ذلك الدليل؟ هل توجد طهارة شرعية في الثوب ذات أثر أم لا؟

فإن قلنا لا يوجد في الثوب مع غمض النظر عن دليل أصالة الطهارة طهارة ظاهرية ذات أثر، فهذا خلف إجراء أصالة الطهارة في الماء، فإن مقتضى أصالة الطهارة في الماء المغسول به الثوب حصول أثر لها، وهو طهارة الثوب ببركة تطهيره بالماء وانها طهارة ذات اثر حيث يصح الصلاة به.

وإن قلتم ببركة شمول دليل أصالة الطهارة للماء حصلت طهارة للثوب. فهذا كافٍ، فإن هذه الطهارة الحاصلة في الثوب حيث إنها طهارة تعبدية ذات أثر فيجري استصحابها، إذ أن المستصحب ليست الحصة بما هي متحصصة، وإنما المستصحب الحصة بما هي مصداق للطهارة ذات الآثار المعينة. فإذا جرى استصحاب الطهارة في الثوب لم يكن هناك مانع من شمول دليل أصالة الطهارة للثوب حدوثاً وبقاءاً لولا دعوى حكومة الأصل على غيره إذا كان أصولاً متوافقة.

الإشكال الثاني: إن السيد الخوئي (قده) أفاد أن الأصل إذا كان جارياً في نفس مورد الشك في البقاء، فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب إذ نفس الاصل تكفل ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءاً.

نقض عليه السيد الصدر لو شككنا في الصلاة ونحن في الصلاة نتيجة ترك جزء بعد تجاوز محله، كما لو فرضنا أننا شككنا في سجدة بعد الدخول في الركوع فأجرينا قاعدة التجاوز، فثبت بقاعدة التجاوز صحة هذه الصلاة ظاهراً، ثم بعد ذلك وفي التشهد في الركعة الثانية شككنا هل سجدت السجدة الثانية أم لا؟ ولم ندخل في التشهد بعد، فهنا هل يجري استصحاب الصحة الظاهرية التي ثبتت لقاعدة التجاوز، أم لا؟

فإن قلنا بأن الصحة أمر قابل للاستصحاب كما بنى عليه الميرزا النائيني، إذن فلا مانع من استصحابها في المقام، مع أنه يوجد أصل في مورد الشك الا وهو قاعدة التجاوز، أي هذه الصلاة التي شك في بقاء صحتها في نفس الشك في الصحة جرى أصل وهو قاعدة التجاوز، فقولك: إذا جرى أصل في مورد الشك في البقاء فإنه لا يجري الاستصحاب منقوض، إذ هنا جرى أصل في مورد الشك في البقاء وهو قاعدة التجاوز التي أثبتت صحة الصلاة ومع ذلك احتجنا لاستصحاب الصحة.

ولكن، يلاحظ على كلامه (قده) مع غمض النظر عن أن سيدنا (قده) لا يرى أن الصحة أمراً قابل للاستصحاب. ومع غمض النظر عن أن الصحة المستفادة من قاعدة التجاوز هي غير الصحة المترتبة على الاستصحاب، فليس المورد واحداً. فإن السيد الصدر فهم من كلام استاذه غير ما فهمنا، حيث فهم (قده) نكتة جديدة وراء نكتة النائيني، إذ أن نكتة النائيني في التفصيل هي: إن كان دليل الأصل العملي متكفلاً لإثبات الحكم حدوثاً وبقاءاً لم يجر الاستصحاب كدليل أصالة الطهارة، وإن كان دليل الأصل العملي لا يثبت الحكم إلا حدوثاً كقاعدة الفراغ فيجري الاستصحاب.

وأن السيد الخوئي أبرز نكتة مستقلة، وهي، مع غمض النظر عن تقسيم النائيني، هو أنه إن كان الاصل العملي جارياً في نفس مورد الشك في البقاء فلا حاجة للاستصحاب، وإن كان الأصل العملي جارياً في موضوع ما شك في بقاءه لا في نفس مورد فنحتاج للاستصحاب، لذلك نقض على الشق الأول بمورد جريان قاعدة التجاوز في الصلاة مع أنه يحتاج الى استصحاب الصحة في الصلاة ايضاً.

ولكن ما فهمنا من كلام سيدنا الخوئي بل من تقرير كلام السيد الشهيد له، ان ما ذكره نكتة هو نكتة في تفصيل النائيني، أي أن النائيني بعد أن فصّل بين النوعين من الأصل جاء السيد الخوئي ففصل في أحد النوعين، وقال إذا فرضنا أن دليل الأصل العملي متكفل للحكم حدوثاً وبقاءاً، فهذا الدليل إنما يغني عن الاستصحاب إذا جرى في نفس مورد الشك في البقاء لا ما إذا جرى في موضوعه، وبناءاً على ذلك فلا يرد النقض على الخوئي بأن قاعدة التجاوز جرت في الصلاة وفي نفس الصلاة جرى استصحاب الصحة، لأن دليل قاعدة التجاوز من قسم آخر وهو الدليل الذي لا يتكفل للحكم حدوثاً وبقاءاً.

ثم إن السيد الشهيد (قده) ذكر صوراً ثلاث، حكمها واحد:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، بغض النظر عن الشبهة في الحدوث. مثلاً إذا استصحبنا طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس فطهر الثوب، ثم شككنا في أن الثوب لاقى دماً أم لا، فهنا يستصحب في الثوب عدم ملاقاته الدم، أو يستصحب الطهارة الظاهرية التي ثبتت له ببركة جريان استصحاب الطهارة في الماء.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في البقاء شبهة حكمية، مع كون الشبهة في الحدوث موضوعية، مثلاً إذا أجرينا قاعدة الفراغ في الوضوء أي بعد الدخول في الصلاة شككنا هل أن الوضوء كان تاماً أم لا، فأجرينا قاعدة الفراغ فصح الوضوء، بعد ذلك حصل مذي وشككنا على نحو الشبهة الحكمية هل أن المذي ناقض لصحة الوضوء أم لا، فمع أن الشبهة حكمية أيضاً يجري استصحاب الطهارة التي ثبتت بقاعدة الفراغ في الوضوء.

الصورة الثالثة: أن تكون الشبهة في الحدوث والبقاء حكمية. مثلاً إذا غسلنا بالماء ثوباً متنجساً بالبول مرة واحدة، فحصل لنا شك على نحو الشبهة الحكمية، هل أن الماء الذي يُغسل به الثوب المتنجس بالبول مرة واحدة يبقى الماء طاهراً بعدها أم يتنجس؟ فاستصحبنا طهارة الماء، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ثم بعد ذلك نفس الثوب لاقى متنجساً ثالثاً فشككنا على نحو الشبهة الحكمية أيضاً، هل أن الجسم الملاقي للمتنجس الثالث متنجس أم لا؟ فاستصحبنا الطهارة أيضاً.

فهنا يجري الاستصحابان، وقد يجري استصحاب الحكم الكلي لأن الشبهة حكمية، بأن يقال: كل جسم طاهر تبقى طهارته بالاستصحاب ما لم يحرز نجاسته، وهذا الثوب طاهر باستصحاب الطهارة في الماء، فيتنقح من جريان الاستصحاب في الكلي وهو كلي الجسم الطاهر، مع إثبات الصغرى وهي طهارة الثوب باستصحاب الطهارة في الماء يتنقح الحكم.

ويأتي الكلام حول بحث جديد، وهو جريان الاستصحاب عند الشك التقديري.

075

جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري.

بيان ذلك: أن من تيقن الحدث ثم غفل بالمرة عن الحدث وصلى، وبعد الصلاة شك في أنه هل توضأ ثم صلى، أم أنه صلى بالحدث؟. فهنا نوعان من الشك: شك فعلي حاصل بعد الصلاة في أن الصلاة وقعت مع الحدث أم مع الوضوء؟ وهذا الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة لا إشكال أنه في نفسه مجرى لاستصحاب الحدث من حين حصوله إلى حين الشك فيه بعد الصلاة. إلا أن هذا الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، حيث إن موضوعها الشك بعد الفراغ، وقد تحقق.

والنوع الثاني من الشك: شك تقديري كان قبل الدخول في الصلاة. فإن هذا المكلف لو لم يغفل قبل دخوله في الصلاة، لكان قد شك في بقاء الحدث، فله شك تقدير قبل الدخول في الصلاة.

فهل ذلك الشك التقديري مجرى لاستصحاب الحدث أم لا؟

أي يستصحب الحدث من حين وقوعه إلى حين الدخول في الصلاة، فإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري فصلاته صحيحة، لأنها موضوع لقاعدة الفراغ. وإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشك التقديري حيث إن هذا المكلف قبل الصلاة لو لم يغفل لشك فهذا الشك التقديري موضوع للاستصحاب، إذن هذا المكلف كان في حقه استصحاب الحدث قبل أن يدخل في الصلاة. وقاعدة الفراغ إنما تحكم على الاستصحاب في موردها، وهو الشك الفعلي بعد الصلاة، لا أنها حاكمة على الاستصحاب حتى الجاري منه قبل الصلاة، فإنه لم يشترك معها في المورد كي يكون محكوماً بها. هذا بتعبير الشيخ الأعظم.

وبتعبير الآخوند في (الكفاية) أنه لو جرى الاستصحاب للحدث قبل الدخول في الصلاة لكانت هذه الصلاة صلاة مع الحدث تعبداً.

والصلاة مع الحدث تعبداً ليست موضوعاً لقاعدة الفراغ، وإنما موضوعها الصلاة المشكوكة الصحة، لا الصلاة التي ثبت أنها مع الحدث ببركة الاستصحاب.

فلأجل ذلك بحث الأعلام في جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري.

وقد استدل على عدم جريان الاستصحاب من قبل أغلب الأعلام بوجهين: إثباتي وثبوتي.

الوجه الأول: الإثباتي. فله بيانان:

البيان الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، ومحصله بذكر أمور أربعة:

الأمر الأول: إن الألفاظ وضعت لذات المعاني لا للمعاني بقيد الوجود. لا الوجود الخارجي، ولا الوجود الذهني. مثلاً: لفظ العلم، ولفظ الشك، ولفظ الظن، وضع لذات العلم، لا للعلم الفعلي، أي لا للعلم الموجود بالفعل، فإن حيثية الوجود لم تؤخذ في الموضوع له. والسر في ذلك: أن الغرض من الوضع انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، فلو كان المعنى مقيداً بالوجود الخارجي لم يُعقل انتقال الذهن اليه، لأن الموجود الخارجي بما هو موجود خارجاً لا يحل في الذهن، ولو كان الموضوع له بقيد الوجود الذهني، أيضاً لم يقبل الانتقال، لأن الوجود لا يعرضه الوجود، والمماثل لا يقبل المماثل، وإنما الذي يتصف بالوجود الذهني وعدمه ذات الماهية، لا الوجود الذهني.

فتحصل: أن لفظ الشك كسائر الألفاظ، لم يوضع للشك الفعلي، أي بقيد الوجود.

الأمر الثاني: إن الألفاظ المأخوذة في موضوعات الأحكام، كأن يقال: أعمل بالعلم، (من شك في الأوليين أعاد)، أو (من ظن بالقبلة أجزأه)، فتارة يكون العنوان مأخوذاً في الموضوع بما له من المعنى، أي لوحظ على نحو النفسية، فالحمل حينئذٍ حمل أولي، كما يقال اليقين هو الجزم، أو الشك حالة نفسية، فإن الموضوع هنا اريد به نفس حقيقته.

وتارة يكون العنوان المأخوذ في الموضوع لا على نحو النفسية، بل بما هو مشير إلى مصاديقه وأفراده، فعندما يقال: أكرم العالم، فإن الموضوع ليس هو مفهوم العالم بما له من المعنى، وإن العنوان بما هو مشير لأفراده. فعلى النحو الأول لا يكون الشك ظاهراً في الفعلية، إذ لو قال المولى: الشك صفة نفسية، فقد نظر إلى حقيقة الشك لا إلى أفراده، فليس ظاهراً في الفعلية، ولكن إذا أخذ الشك بالنحو الثاني، كما إذا قال: من شك في الأوليين أعاد، ومن شك في الأخيرتين من الرباعية بنى على الأكثر، فهنا لا ريب أن المراد بالشك أفراده ومصاديقه، وبالتالي يكون الشك ظاهراً في الفعلية، وإلا فالموضوع له لفظ الشك لم تؤخذ فيه الفعلية، وإنما صار ظاهراً في الفعلية بأخذه في الموضوع، لا بنحو الحمل الأولي بل بنحو الحمل الشائع، فما ذكر في بعض الكلمات من أن الشك المأخوذ في الموضوع للقضايا ظاهر في الفعلية ليس على إطلاقه.

الأمر الثالث: إن الشك المأخوذ في موضوعات الأحكام بالنحو الثاني، ما هو وجه ظهوره في الفعلية؟ هنا وجه عام ووجه خاص ووجه أخص. أما النكتة العامة: فهي ظهور المشتق في الفعلية. سواء كان المشتق مأخوذاً في قضاياً خبرية أم قضايا إنشائية، هذا وجه عام.

أما الوجه الخاص: فهو إن أخذ الشك في موضوع حكم قانوني على نحو القضية الحقيقية ظاهر في دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع.

فإن كل قضية حقيقية ظاهرة في ذلك، أي ربط فعلية الحكم بفعلية الموضوع، فلا محالة يكون الموضوع ظاهراً في الفعلية.

والوجه الأخص هو الظاهر من روايات الاستصحاب.

فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، في روايات الاستصحاب ظاهر في إرادة الشك الفعلي، إذ لا يتصور ناقض لليقين الفعلي إلا الشك الفعلي، وإلا الشك التقديري ليس قابلاً لنقض اليقين كي ينهى عن نقضه به.

الأمر الاربع: أن هناك فرقاً بين الشك الارتكازي والشك التقديري، ومحل كلامنا في الشك التقديري لا الارتكازي.

بيان ذلك: قد يقول البعض أن قوله (ع): (لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) استظهر الفقهاء منه شمول الطيب حتى للطيب المقدر، فلذلك قالوا يجوز للمكلف أن يتصرف في مال الغير تصرفاً خارجياً إذا أحرز أنه لو التفت لرضي. أي يكفي الرضا المقدر.

فهذا شاهد على شمول العنوان للفرد المقدر.

ولكن هذا ليس بصحيح. فإن الطيب شامل للطيب التفصيلي والطيب الارتكازي الموجود في أفق النفس. ولكن لو فرضنا أن لا يوجد في أفق نفس المالك طيب ولو ارتكازاً، فهل يكفي أنني أقطع أنه لو لم التفت لسائر الحيثيات لتولد عنده رضا؟ فهذا لا يكفي، لأن هذا طيب تقدير لا طيب ارتكازي.

فكذلك الأمر في المقام. لو فرضنا أن المكلف تيقن الحدث ثم شك في البقاء ثم غفل، لكان لديه حين الغفلة شك ارتكازي، إذ من البعيد زوال الشك بعد الغفلة. أما لو فرضنا أنه من الأول غافل فالغفلة تمنع الشك حتى ارتكازاً، وبالتالي هذا الشك شك تقديري، وعنوان الشك لا يشمله.

البيان الثاني: للوجه الإثباتي: إن صحيحة زرارة وإن لم تكن ظاهرة في موضوعية الشك الفعلي، لكن لا إطلاق لها يشمل حال الغفلة، فنحن لا ندعي موضوعية الشك الفعلي، لكن في نفس الوقت أيضاً لا نحرز إطلاق الرواية لفرض الغفلة، والسر في ذلك: أن ظاهر سؤال زرارة (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لم يعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) فلو فرضنا أن الرواية ليست ظاهرة في موضوعية الشك الفعلي، لكن ظاهر سؤال زرارة أنه التفت إلى أن هناك شيئاً حصل أوجب عنده الشك في أنه نام أم لم ينم، فبعد ورود السؤال في مورد الشك الفعلي لا يحرز إطلاق الجواب حتى لفرض الغفلة، إما من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، فلا إطلاق له، أو من باب مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق.

وفي مقابل هذا الوجه ما ذكره السيد الصدر وغيره ممن لم يشترط الشك الفعلي من أن لهم بياناً آخر في المقابل.

076

ذكرنا فيما سبق: أن هناك وجهين، وجهاً إثباتياً، ووجهاً ثبوتياً. لإثبات أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك الفعلي. وكان الكلام في الوجه الإثباتي. وذكرنا أن في مقابل هذا الاستظهار، في مرحلة الإثبات، ما ذهب إليه جمع، منهم السيد الصدر (قده) من عدم اعتبار الشك الفعلي، وكفاية الشك التقديري. وهذا الإتجاه يمكن إرجاعه إلى إحدى نكتتين:

**النكتة الأولى**: أنه لا يعتبر اليقين بالحدوث فضلاً عن الشك في البقاء فضلاً عن اعتبار الشك الفعلي، وذلك لأن موضوع الاستصحاب واقع الحدوث من دون أي دخل لليقين كي يتصور الشك كي يبحث عن أن الشك فعلي أو تقديري. فإنه على مبنى صاحب الكفاية أن مفاد الاستصحاب هو أن ما حدث يبقى، وكل شيء على فرض حدوثه يبقى. من دون أي دخل لليقين بحدوثه، كي نبحث عن حقيقة الشك في البقاء، وذلك بلحاظ أن اليقين في روايات الاستصحاب ملحوظ على نحو الطريقية الصرفة، أي أن المدار على الواقع لا على اليقين به، وإنما اليقين مجرد طريق لا أكثر.

وقد ذكرنا فيما سبق المناقشة في هذا المبنى، وهو أن اليقين وإن لم يلحظ على نحو النفسية، وإنما لوحظ على نحو الطريقية، إلا أن أخذه على نحو الطريقية لا يلغي موضوعية الإحراز، فنحن نسلم أن اليقين في باب الاستصحاب بنظر العرف ليس إلا طريق إلا أن كونه طريقاً لا يعني إلغاء حيثية الإحراز في جريان الاستصحاب. بل تعدينا أكثر من ذلك وقلنا إن المناط على طبيعي الإحراز لا خصوص الإحراز اليقيني، بل ولو كان إحرازاً بأمارة، ولكن هذا لا يعني أن الإحراز لا دخل له أصلاً وأن المدار على واقع الحدوث، فهذا خلاف مقام الإثبات،

وبذلك يتبين وجه المناقشة فيما ذكره سيد المنتقى (قده)[[140]](#footnote-140) في المقام، حيث أفاد في آخر البحث: أن بحث هل يعتبر الشك الفعلي أو يكفي الشك التقديري إنما هو مبني على أن لليقين والشك موضوعية، وإلا إذا قلنا بأن المنظور هو المتيقن والمشكوك، وأن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مرجعه إلى لا ترفع يدك عن المتيقن بالمشكوك. فحينئذٍ يلغو البحث في أن الشك هل هو الفعلي أو التقديري اذ المدار على المتيقن والمشكوك.

فإنه يلاحظ على هذا التحليل أن مجرد العبور من اليقين للمتيقن ومن الشك للمشكوك لا يلغي البحث، إذ يرجع البحث مرة أخرى، هل المراد بالمتيقن ذات الواقع؟ أو بما هو متيقن؟ وذات الواقع أو بما هو مشكوك؟ فيقال حينئذٍ إن ظاهر تعبيره بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) أن المراد المتيقن بما هو متيقن، والمشكوك بما هو مشكوك. فيعود البحث هل أن المشكوك ظاهر في المشكوك بالفعل أو يكفي المشكوك ولو تقديراً. فالبحث باقٍ موضوعه.

**النكتة الثانية**: ما أفاده السيد الصدر (قده) وذلك بأحد نحوين:

**النحو الأول:** إن قوله (ع) في صحيحة زرارة: (ولا ينقض اليقين بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر)، ظاهر في انحصار ناقض اليقين في اليقين الآخر، وأن اليقين إنما ينقض بيقين آخر لا مطلقاً، فإذا كان الناقض منحصراً في اليقين الآخر إذن لا موضوعية للشك كي نبحث أنه الشك الفعلي أم التقديري. فإن مقتضى هذا التعبير أن موضوع الاستصحاب هو من تيقن بشيء ولم يتيقن بخلافه، لا من تيقن بشيء وشك في بقاءه، فهو موضوع الاستصحاب، سواء كان شكه فعلياً أم تقديرياً فإن الشك لا موضوعية له.

ولكن كما ذكرنا سابقاً أن هذه الصحيحة بالذات لا إطلاق لها لفرض الغفلة فإن استفادة هذا المضمون من الصحيحة أي أن موضوع الاستصحاب من لم يتيقن بالخلاف إنما هو بإطلاق الجواب لا بالظهور الحاقي له، فإذا كانت استفادة هذا المضمون بالإطلاق فهل للجواب إطلاق حتى لفرض الغفلة؟

**قلنا سابقاً**، حيث زرارة فرض شكاً فعلياً في حصول الناقض كان الجواب محتفاً بما يصلح للقرينية عليه، أو فقل إن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق، فلم يحرز إطلاق الجواب لموارد الغفلة.

وأما إذا لاحظنا الصحيحة الثانية فالأمر أوضح، حيث قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

فإن ظاهره أن مفاده أن اليقين لا يرفع اليد عنه بالشك.

**النحو الثاني**: ونقربه بمختلف المباني، فنقول: هناك مباني في مفاد قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك):

**المبنى الأول:** ما سبق عن المحقق النائيني (قده) أن مفاد هذه الفقرة النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي، أي لا تنقض اليقين عملاً بالشك. ومن الواضح أن النهي عن النقض العملي إنما يتصور حال الالتفات إلى وجود يقين وشك في بقاءه والا لا معنى للنهي حال الغفلة، أو كما عبر في الأجود: أن ظاهر الفقرة مطلوبية الجري العملي على وفق اليقين، ومن الواضح أن مطلوبية الجري العملي فرع الالتفات إلى يقين وشك.

فعلى هذا المبنى لا يستفاد من الفقرة الشمول لحال الغفلة.

**المبنى الثاني**: أن يقال بأن النهي في هذه الفقرة ما هو إلا كناية عن مرجعية اليقين بالحالة السابقة، أو كناية عن حجية الاستصحاب، فبناءاً على ذلك يقال: هل أن لليقين موضوعية؟ أم اليقين هنا كناية عن مطلق الحجة؟ فإن قلنا بأن لليقين موضوعية كما هو المعروف: فقد أفاد السيد الصدر هنا أن ظاهر هذه الفقرة أن اليقين لاستحكامه في النفس لا ينقض بالشك لوهنه، فالواهن لا ينقض المستحكم. فكأن مفاد هذه الفقرة أنه لا تنقض يقينك لأنه مستحكم في نفسك بما هو واهن، ومن الواضح سراية هذه النكتة للشك التقديري، فإن الشك التقديري لا يقل وهناً عن الشك الفعلي، فتشمله النكتة. وإن قلنا بأن اليقين كناية عن الحجة، فإن مفاد الفقرة لا ترفع يدك عن حجة بما ليس حجة.

ومن الواضح حينئذٍ أيضاً شمول هذا العنوان لمثل الشك التقديري. إذن إذا استثنينا مبنى النائيني وهو أن مفاد الفقرة النهي عن النقض العملي فإنه على أي مبنى آخر النكتة تسري في الشك التقديري، ولا تختص بالشك الفعلي.

ولكن العكاز لدى سيد الخوئي الذي يتشبث به في الفقه في غير مورد، وهو أنّا لو فرضنا أن مضمون الفقرة في نفسه عام ومطلق، ولكن المولى عبّر عن هذا المضمون بمادة توجب ضيقه، فلا يحرز إطلاقه لغير ما تقتضه المادة. وقد مثّلنا له فيما سبق بقوله (ع): (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فإن مضمون لا تعاد في نفسه، مطلق، وهو الإرشاد إلى صحة الصلاة إذا أخل المكلف بغير الخمسة عن عذر. وصحة الصلاة مضمون مطلق، لكن حيث عبّر الإمام عن هذا المضمون بهذه المادة وهي (لا تعاد) وكان بإمكانه أن يقول (صحت صلاته) أو (مضت صلاته) إذن فليس المضمون مطلقاً وشاملاً لمورد لا يكون التدارك فيه إعادة، بل يختص بالمورد الذي يكون التدارك فيه إعادة لا مطلقاً. فمفاد الفقرة الإرشاد إلى صحة الصلاة في مورد يكون التدارك فيه إعادة، وهو من التفت للخلل بعد ووقوعه حيث إن تدارك هذا العمل يستلزم اعادة العمل، لا من التفت للعمل وهو يوقعه، فإن تداركه لا يستلزم إعادةً. كذلك في المقام فإن الإمام (ع) إذا كان يريد المضمون المطلق وهو لا يرفع اليد عن اليقين إلا بيقين، أو لا يرفع اليد عن اليقين المستحكم بما هو واهن، او لا يرفع الحجة عن غيرها، فلماذا اختار تعبير (كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). [[141]](#footnote-141)

فإن اختيار هذا التعبير مانع من إحراز إطلاق المضمون لمورد الغفلة. وإلا لم يكن وجه للتعبير بالشك وتكراره.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

077

ذكرنا فيما سبق، أن الاستصحاب لا يجري في فرض الغفلة ولكن لا لأن موضوع الاستصحاب هو الشك الفعلي. كما أفيد في عدة من الكلمات، بل لأنه لا اطلاق في دليل الاستصحاب لفرض الغفلة، حيث ذكرنا أن هناك وجوهاً ثلاثة اقيمت في مقام الإثبات لبيان اختصاص الاستصحاب بفرض الشك الفعلي.

من الوجوه، أن مفاد أدلة الاستصحاب الجري العملي على طبق اليقين، وأن الجري العملي إنما يتصور في فرض الالتفات الى اليقين والشك،

ولكن هذا الوجه محل تأمل لأن الجري العملي هو عبارة عن ترتب الأثر، وترتب الأثر على اليقين بالحدوث لا يتوقف على الإلتفات للشك في البقاء، بل يجتمع حتى مع الغفلة، فإن من أيقن بالحدث ثم غفل عنه ثم صلى، فإذا التفت بعد الصلاة إليها انكشف أن الاستصحاب جرى في حقه قبل الدخول في الصلاة وأن الصلاة وقعت مع الحدث، فيكفي في ترتب الأثر كون الصلاة وقعت مع الحدث اليقين بالحدوث، وإن لم يحصل شك في البقاء، فلا يُعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي لكونه جرياً عملياً، إذ أن هناك فرقاً بين دعوى إفادة الاستصحاب الجري العملي وبين دعوى رجوع الاستصحاب إلى الإجراء العملي الذي يتوقف على الالتفات. مضافاً إلى أن هذا المبنى هو أحد المباني في مفاد دليل الاستصحاب وإلا فالذي اخترناه هو أن النهي في روايات الاستصحاب ارشاد إلى طريقيته، لا أنه نهي مولوي عن النقض العملي.

الوجه الأول: ما ذكر في (أجود التقريرات) من أن مقتضى القضية الحقيقية القانونية، دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع، وبما أن الاستصحاب حكم ففعليته بفعلية الشك، لأن فعلية الحكم بفعلية الموضوع.

وجوابه واضح، فإن هذه الكبرى (دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع)، تابعة لتحديد الموضوع أولاً، فلا بد من تحديد الموضوع في رتبة سابقة كي تدور فعلية الحكم مدار فعليته، فإن كان الموضوع في المقام خصوص الشك الخارجي، ففعلية الحكم بفعليته، وإن كان موضوع الحكم مطلق الشك، إذن ففعلية الحكم بتقرره ولو تقديراً، فإن فعلية كل شيء بحسبه، كما قيل لدى جمع من الفقهاء: أن مناط نجاسة الكر بتغيّره بالنجاسة ولو كان تغيّراً تقديرياً.

الوجه الثاني: أن ظاهر المشتق هو الفعلية، فإن قوله (ع): (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) وهذا مشتق، والمشتق ظاهر في الفعلية.

فيلاحظ على ذلك: أن ظهور المشتق في الفعلية قرينة لو لم تصادم بقرينة أخرى، والمدعي في الطرف الآخر يقول إن ظاهر سياق قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو أن لا يرفع اليد عما هو مستحكم كاليقين بما هو وهن كالشك. ولا فرق في الوهن بين الشك الفعلي والتقديري. أو لا يرفع اليد عن حجة بما ليس بحجة، ولا فرق في ذلك بين الشك الفعلي والتقديري.

فإذن مقتضى القرينة السياقية تجاوز ظهور المشتق في الفعلية.

والنتيجة: أن اختصاص الاستصحاب لا لأجل ظهور الشك في الفعلية، بل لأجل عدم إحراز إطلاق الروايات لفرض الغفلة، لاحتفافها بالأسئلة الواردة في فرض الشك الفعلي. (هذا بلحاظ الوجه الإثباتي).

أما الوجه الثبوتي: وهو أن الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوم بالوصول، كبرىً وصغرىً. فهذا بحاجة الى مقدمة نتعرض فيها الى مطلبين مهمين:

المطلب الأول: تعرضنا في بحث ما هو مقتضى الأصل عند الشك في الحجية؟. في أول بحث حجية الظن. وتعرض له السيد الصدر في (ج4، ص224 من البحوث). والبحث هو:

هل أن للحكم الظاهري تقرراً واقعياً قبل وصوله كما للحكم الواقعي أم لا؟

وليس البحث بلحاظ مرحلة الجعل، فإنه في مرحلة الجعل لا إشكال أن للحكم الظاهري تقرراً كالحكم الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي في مرحلة الجعل قضية حقيقية وصلت أم تصل، كقولنا: يجب الحج على المستطيع، كذلك الحكم الظاهري في مرحلة الجعل قضية حقيقية وصلت أم لم تصل، (الاستصحاب حكم من تيقن بالحدوث) فلا نزاع بين ذلك عند الاعلام، إنما البحث في مرحلة الفعلية، هل أن فعلية الحكم الظاهري منوطة بالوصول أم لا.

فإذا نظرنا إلى الحكم الواقعي وجدنا أن له مراحل ثلاث: جعل، فعلية، وتنجز.

والوصول ليس دخيلاً في فعليته، وإنما في تنجزه. فمثلاً وجوب الحج على المستطيع يكون فعلياً بفعلية الاستطاعة خارجا وإن لم يصل، وإنما الوصول دخيل في تنجزه، ولفعليته آثار وإن لم يصل،

منها: أن من أتلفت مال غيره فهو له ضامن وصل الحكم أم لم يصل. فإن ذمته مشغولة بضمان ما أتلف وإن لم يلتفت إلى ذلك لا حكماً ولا موضوعاً، وإذا مات لم يورث مقدار الدين الذي اشتغلت به ذمته، التفت أم لم يتلفت، كما أن ثبوت الخمس في الفائدة لا ربط في الالتفات، فإن مقدار الخمس مما لا يورث التفت ام لم يلتفت. وكذلك في وجوب القضاء في المؤقتات التكليفية، فمن كان نائما او غافلا إلى أن استوعب وقت الصلاة من الزوال الى الغروب، فإن الحكم في وقته كان فعلياً بفعلية موضوعه وهو دخول الزوال، وأثر ذلك وجوب القضاء عليه، كما أن من لم يصم شهر رمضان أو يوماً منه نائما أو غافلاً فإن اثر فعلية الوجوب بأثر حضور الشهر هو وجوب القضاء بل يكفي فعلية الحكم الواقعي بفعلية موضوعه وإن لم يصل حسن الاحتياط عند الشك فيه، فلو شك في وجوب الجمعة وإن لم يصل ذلك كان الاحتياط منه مستحباً وحسناً. فبالنسبة للحكم الواقعي فعليته غير وصوله،

إلا لدى المحقق الاصفهاني الذي يرى أن الحكم الشرعي مطلقاً ما كان حكماً بالحمل الشائع[[142]](#footnote-142)، وما كان حكماً بالحمل الشائع ما كان محركاً بالإمكان، وما يتصف بالمحركية بالإمكان هو الحكم الواصل، فأخذ الوصول في الفعلية، وأما المسلك المعروف فإن الحكم الواقعي فعلي وإن لم يصل.

فهل الحكم الظاهري كذلك؟ مثلاً، حجية خبر الثقة فعلية بفعلية خبر ثقة، وإن لم يصل للمكلف؟ وأن الاستصحاب فعلي لفعلية اليقين بالحدوث وإن لم يلتفت المكلف؟ أم أن فعلية الحكم الظاهري بوصوله، فلا حجية لخبر الثقة ما لم تصل الحجية حكماً وموضوعاً. فهنا اتجاهان:

المشهور بين الأصوليين أن الحكم الظاهري يدور مدار الوصول حكماً وموضوعاً وإلا فلا فعلية له.

وقد استدل عليه في كلماتهم كما صاغ الاستدلال السيد الأستاذ في تقريره في الاستصحاب (ص293)، وذلك بذكر أمور:

الأمر الأول: إن الحكم الظاهري متقوم بالطريقية، أمارة أم أصلاً. والمقصود بالطريقية أن الحكم الظاهري لا دور له إلا تنقيح حال الواقع، إما تنجيزاً أو تعذيراً، فوجوب الاحتياط تنجيز للواقع، والبراءة تعذير منه.

الأمر الثاني: أن الطريقية موضوعة في حال الجهل بالواقع، إذ لو كان الواقع منكشفاً ما احتجنا للطريقية، بل ترتب على انكشافه حكم العقل بتنجزه، فالطريقية في فرض الجهل بالواقع لا مطلقاً.

الأمر الثالث: بما أن الحكم الظاهري طريقي، والطريقية في فرض الجهل بالواقع، فلا معنى لهذه الطريقية إلا مع التفات المكلف لكونه جاهلاً وأن هناك طريقاً متكفلاً لتنقيح حال الواقع. لا أن جعل الطريقية لغو فقط، بل لا معنى لها. إذ معنى الطريقية التنجيز أو التعذير ولا معنى لهذين ما لم يلتفت من وجود ما ينجز الواقع او يؤمن منه.

إذن بالنتيجة أن لا يتصور معنى للحكم الظاهري إلا مع الوصول، أي أن يصل إليه الحكم وهو طريقية خبر الثقة أو طريقية الاستصحاب وأن يصل إليه الموضوع وهو أن هذا خبر ثقة، أو انه متيقن بالحدوث فهو صغرى لطريقية الاستصحاب. وبالتالي لا يتصور حكم ظاهري إلا في فرض الالتفات ووصول الكبرى والصغرى.

فإن قلت: ألا يكفي في فعلية الحكم الظاهري حسن الاحتياط، كما قلنا في الحكم الواقعي؟ بمعنى أنه إذا وصله خبر ثقة وهو لا يدري بالكبرى، أي لا يدري هل خبر الثقة حجة أم لا؟ يكفي في فعلية الحجية في حقه واقعاً حسن الاحتياط، وإن لم تصل؟

قلت: إن الحكم الظاهري لا يحقق موضوع حسن الاحتياط، لأن موضوع حسن الاحتياط احتمال الواقع، فمن احتمل التكليف الواقعي حسن في حقه الاحتياط احتمل حكماً ظاهرياً أم لم يحتمل، فلا يجدي في فعلية الحكم الظاهري حسن الاحتياط.

078

ما زال الكلام في أن الحكم الظاهري هل له فعلية واقعية مع غمض النظر عن وصوله. وقد ذكرنا فيما سبق أن هناك اتجاهين في كلمات الأصوليين:

الإتجاه الأول: الاتجاه المعروف: أن الحكم الظاهري فعليته بوصوله حكماً وموضوعاً، مثلاً: فعلية حجية خبر الثقة إنما تتم بوصول الكبرى وهي العلم بالحجية ووصول الصغرى وهي قيام خبر الثقة وإلا فلا حجية للحكم الظاهري.

وهذا الاتجاه يرتكز على أن حقيقة الحكم الظاهري وغرض الحكم الظاهري يقتضي ذلك، أما حقيقته فهي الطريقية المتقومة بتنقيح حال الواقع من تنجيز أو تعذير. فبما أن حقيقته ليس إلا الطريقية والطريقية بمعنى تنقيح حال الواقع المجهول بتنجيزه أو التعذير منه، فحينئذٍ لا يتصور عقلاً فعلية لهذه الطريقية إلا مع الوصول فإنه إذا وصل للمكلف أن خبر الثقة حجة وقام لديه خبر ثقة، فنتيجة الوصول تتحقق طريقية خبر الثقة للواقع تنجيزاً أو تعذيراً. وأما مع عدم الوصول فلا يتصور عقلاً فعلية لهذه الطريقية. هذا بلحاظ حقيقة الحكم الظاهري.

وأما بلحاظ الغرض منه، فإن الغرض منه يختلف عن الغرض من الحكم الواقعي، حيث إن الغرض من جعل الحكم الواقعي كوجوب الجمعة، أو حرمة المسكر، هو بيان المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة، فلذلك هذا البيان لا يتوقف على الوصول. بينما الغرض من الحكم الظاهري سواء كان حجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب، رفع حيرة المكلف إذا شك في الواقع، فبما أن الغرض رفع حيرة المكلف فرفع الحيرة لا يتحقق إلا بوصول الحجية وموضوعها، فما لم تصل حجية الخبر ويقوم خبر ثقة لم ترتفع حيرة المكلف.

فالنتيجة: أن الحكم الظاهري لا فعلية له إلا بالوصول كبرى وصغرى، لأن حقيقته تقتضي ذلك ولأن غرضه يقتضي ذلك.

الإتجاه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قده) والشيخ الحلي وبعض الأعلام من تلامذته في كتابه (المحكم ج5، ص91). تبنى هذا الاتجاه، وهو أن الحكم الظاهري مما له فعلية واقعاً مع غمض النظر عن وصوله. وبيان ذلك: بعرض حقيقة الحكم الظاهري، وعرض أثره، والوجوه التي استدل بها على أن له فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

أما حقيقته: فليس الحكم الظاهري هو الطريقية، وإنما الحكم الظاهري، بتعبير السيد الصدر: هو عبارة عن الاهتمام التشريعي بحفظ الغرض الواقعي. فإن نفس اهتمام المولى بحفظ غرضه سواء كان غرضاً لزومياً أو غرضاً ترخيصياً، أمر واقعي في حد ذاته، حيث يتصور للاهتمام فعلية مع غمض النظر عن وصوله،

أو بتعبير المحقق العراقي (قده) أن مرجع الحكم الظاهري إلى عدم الرضا والرضا، فإن عدم الرضا بفوت الملاك الواقعي، أمر واقعي[[143]](#footnote-143)، والرضا بفوته أو إطلاق العنان من جهته أيضاً أمر واقعي، فلعدم الرضا والرضا فعلية مع غمض النظر عن الوصول. فسواء وصل الحكم كبرى أو صغرى، أم لم يصل، فإن للإهتمام أو لعدم الرضا، فعليةً لدى المولى المشرّع.

هذا بالنسبة لحقيقة الحكم الظاهري. أما أثره: فحيث إن الاهتمام بحفظ الغرض اللزومي أو الرضا بفوته مما لا يتحقق إلا بتنجيز ذلك الغرض أو التعذير منه. إذ كيف يمكن للمولى أن يحفظ الغرض اللزومي ما لم يقم بتنجيزه في فرض الشك، وكيف يمكن له أن يحقق رضاه بفوته ما لم يقم بالتعذير منه في فرض الشك. فالتنجيز والتعذير لا محالة أثران للحكم الظاهري، لا أنهما داخلان في حقيقته وقوامه.

فالفرق بين الاتجاهين اتضح: حيث إن الاتجاه المعروف يرى أن قوام الحكم الظاهري بالطريقية التي لا معنى لها عنده إلا بتنجيز الواقع أو التعذير منه في فرض الشك، وبالتالي فهذا الاتجاه مضطر أن يقول: إن الحكم الظاهري لا فعلية له إلا بالوصول.

بينما الإتجاه الآخر يرى أن حقيقة الحكم الظاهري اهتمام من قبل المولى بحفظ غرضه، نعم أثر هذا الاهتمام تنجيز الواقع أو التعذير منه.

وما هي الوجوه التي أقامها أصحاب الاتجاه الثاني لإثبات أن الحكم الظاهري ذو فعلية مع غمض النظر عن وصوله:

الوجه الأول: أن يدعى أن الارتكاز العقلائي، لا يرى دوران الحجية مدار الوصول، فمثلاً قيام المرتكز العقلائي على أن خبر الثقة حجة، ليس دائراً مدار وصول خبر الثقة، بل يرى أن خبر الثقة حجة ما دام خبر الثقة في معرض الوصول. إذ اعتبار الحجية له ولو كان لا يحتمل وصوله يكون لغواً، لذلك قام بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة طريقاً للواقع ما دام يمكن للمكلف الوصول إليه. فالمرتكز العقلائي لا يرى إناطة الحجية بالوصول لا كبرى ولا صغرى.

إلا أن يتأمل في ذلك بأن الإتكاء على المرتكز العقلائي إنما يفيد في الأمارات والطرق العقلائية، كخبر الثقة مثلاً أو الإقرار أو البينة، وأما في الأحكام الظاهرية الأخرى كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز وقاعدة الحيلولة والقرعة واشباه ذلك، فحيث لا يعلم أن لدى المرتكز العقلائي أصلاً بناء على الأصول العملية، وإنما البناء العقلائي على الأمارات والطرق فقط، وليس في بناءهم ما يسمى بالأصول والوظائف العملية، كي يعرف منه ما هو المرتكز عنده. أو لو فرضنا أن للبناء العقلائي أصولاً ووظائف، فهو مجمل بالنسبة لدينا، هل هذه الوظائف بنظرهم متقومة بالوصول أم لا؟

فالنتيجة: أن الإتكاء على المرتكز العقلائي غايته عدم اعتبار الوصول في الطرق والأمارات العقلائي لا أكثر من ذلك.

الوجه الثاني: أن يستند للإطلاقات، كما أشار اليه (دام ظله) في (المحكم) وأنه لا فرق في الإطلاقات بين دليل الحكم الواقعي أو إطلاقات دليل الحكم الظاهري، فكما أن إطلاق دليل حرمة الفقاع أو إطلاق دليل وجوب الجمعة يقتضي عدم إناطة فعلية الحكم بوصوله بل بفعلية موضوعه فكذلك الأمر بالنسبة إلى دليل الحكم الظاهري كدليل حجية خبر الثقة، أو دليل حجية الاستصحاب.

فإن مقتضى الإطلاق عدم إناطة الفعلية بالوصول. فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

لكن المفروض أن صاحب الاتجاه الأول يقول، لو خلينا نحن والإطلاق لقلنا بذلك، إنما المشكلة أن إطلاق الحكم الظاهري لفرض عدم الوصول خلف أو لغو.

اما لأنه خلف حقيقته، لأن حقيقته الطريقية، وهي متقومة بالوصول،

أو لأننا لو تجاوزنا الحقيقة، وقلنا إن حقيقة الحكم الظاهري هي الاهتمام، وإن لم يصل، إلا أنه لا أثر له إلا بالوصول. ففرق بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن أثر الحكم الواقعي قائم وصل أم لم يصل، كوجوب القضاء وحسن الاحتياط وثبوت الدين في التركة وما شابه ذلك.

بينما لا اثر للحكم الظاهري الا التنجيز والتعذير ورفع الحيرة وهي آثار متقومة بالأصول. فإطلاق دليله لفرض عدم الوصول لغو،

فهنا احتاج أصحاب الإتجاه الثاني لإبانة آثار لفعلية الحكم الظاهري مع غمض النظر عن وصوله. فقد ذكر السيد الصدر (قده):

أولاً: إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً كي يبحث عنه عن الأثر، فالإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد لا لحاظ الاستغراق والسيران، فلو كان الإطلاق لحاظاً وجودياً لصح السؤال عن المصحح لهذا اللحاظ، وأما إذا كان الإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد فلا حاجة للمصحح لأنه أمر أدبي لا وجودي كي يقال ما هو المصحح له. ولذلك بنى هو على شمول الحكم الواقعي حتى لفرض الغفلة والنسيان والجهل المركب مع أنه لا أثر للحكم الواقعي في فرض الغفلة والنسيان، إذ لا حاجة لطلب الأثر في الإطلاق.

ثانياً: لو سلمنا معكم أن الإطلاق لحاظ واللحاظ يحتاج لمصحح وأثر، فيكفي الأثر التعليقي، فلماذا تعتبرون الأثر التنيجزي، فقولوا يكفي في أثر إطلاق الحكم الظاهري تنجيزه لو وصل، وتعذيره لو وصل.

فإن هذا الأثر التعليقي المنجزية إن وصل، كافٍ أن يكون مصححاً للحاظ الإطلاق.

ثالثاً: لو قلتم لابد من أثر تنجيزي مصحح للإطلاق، فيكفي في الأثر التنيجزي شدة الاحتياط، مثلاً: إذا شُك في الحكم الواقعي شكّاً بدوياً، فالأثر للحكم الواقعي حسن الاحتياط.

بينما إذا قام لدينا خبر ثقة وشككنا في حجيته، فالشك في الحجية موضوع لشدة الاحتياط، إذ فرق بين أن يشك في حكم واقعي محض مع علمه بعدم قيام حجة عليه، فإن أثر الواقع حسن الاحتياط، أما لو شك في الحكم الواقعي مع احتمال قيام حجة عليه، فإن الأثر يقوى ويتحول إلى شدة الاحتياط.

وهذا الأثر مصحح لأن يكون الحكم الواقعي فعلياً مع غمض النظر عن وصوله.

079

ما زال الكلام في تصوير أن الحكم الظاهري له فعلية واقعية مع غمض النظر عن النظر عن الوصول، وذكرنا حقيقته وأدلته بناءاً على ذلك، ووصل الكلام إلى الآثار المترتبة على فعليته مع غمض النظر عن وصوله:

الأثر الأول: ما أفاده السيد الصدر (قده) من جريان الاصل الطولي.

وبيان ذلك: أننا إذا فرضنا قيام خبر ثقة على الحرمة أو الوجوب، كما لو قام خبر ثقة على وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي، ولكن لا نعلم هل أن الشارع جعل الحجية لخبر الثقة أم لا، فهنا الصغرى معلومة وهي: إن هذا الخبر خبر ثقة في الجملة، ولكن الكبرى غير معلومة وهي حجية خبر الثقة.

ففي هذا الفرض: على مسلك المشهور الذين يرون أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول، إذن حجية خبر الثقة حيث لم تصل فلا تصلح أن تكون مانعاً من التمسك بدليل البراءة، حيث لم تقم لدينا حجة على وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي فالجاري هو البراءة،

ولكن هل يستفاد من دليل البراءة نحو (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) عدم حجية خبر الثقة[[144]](#footnote-144)، فهو بالمدلول المطابقي غاية ما يدل على المعذورية من الحكم الواقعي المحتمل وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير. ولكن هل يدل بالمدلول الإلتزامي على عدم حجية الخبر؟

على مسلك المشهور لا يدل على ذلك، لأن المفروض أن الأحكام الظاهرية وهي حجية الخبر من جهة، والبراءة عن الحكم الواقعي من جهة، لا تتنافى ما لم تصل، فعلى صعيد الواقع لو كان خبر الثقة حجة واقعاً فإن هذه الحجية الواقعية لا تتنافى مع دليل البراءة، إذ الحجية فرع الوصول، فمع عدم الوصول لا فعلية لها، وحيث لا فعلية لها فلا تكون منافية لدليل البراءة.

فإذا لم تكن منافية لدليل البراءة فدليل البراءة لا يتعرض للحجية لا نفياً ولا إثباتاً لأنها امر لا يماسه ولا يزاحمه بل هو امر اجنبي عنه. إذن يتمسك بدليل البراءة لنفي تنجز الحكم الواقعي، وهو الوجوب أو الحرمة، ولا دلالة فيه على نفي الحجية.

أما بناءاً على المسلك الثاني من أن للحكم الظاهري فعلية وإن لم يصل، أي أن لحجية خبر الثقة فعلية وإن لم تصل.

فهنا أفاد السيد الصدر أنه يوجد تنافي واقعي مع غمض النظر عن الوصول بين حجية خبر الثقة، التي هي واقعية وإن لم تصل للمكلف، ودليل البراءة الذي وصل للمكلف، بلحاظ أن مقتضى دليل حجية خبر الثقة اهتمام المولى بالغرض اللزومي الواقعي. ومقتضى دليل البراءة عدم اهتمامه بذلك الغرض اللزومي، فبينهما منافاة، ونتيجة هذه المنافاة لا تجري البراءة العرضية، أي البراءة في عرض حجية خبر الثقة، للتنافي بين الاهتمام وعدم الاهتمام. فلا محالة تصل النوبة للأصل الطولي. وهنا تعرض في (ج4، من البحوث) إلى فروض ثلاثة لبيان الأصل الطولي كثمرة مترتبة على فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل:

الفرض الأول: من أن حجية خبر الثقة لم تصل للمكلف وإن كان لديه خبر ثقة، لكنه يشك في أصل الحجية، فهنا يجري دليل البراءة، لكن لا بمعنى عدم الاهتمام بالحكم الواقعي المشكوك، لأن هذا يتنافى مع حجية خبر الثقة واقعاً. بل بمدلوله الإلتزامي وهو عدم الحجية، فدليل البراءة، بمدلوله المطابقي يتنافى مع حجية الخبر، ولكنه بمدلوله الالتزامي بالنسبة للمكلف ينفي الحجية، لأنه ما دامت الحجية على فرض ثبوتها واقعاً منافية لدليل البراءة، فلأجل المنافاة بينهما تكون مقيدة له، لأن حجية خبر الثقة أمارة وهو أصل، فهي مقيدة له، والنتيجة: أن شك المكلف في أن خبر الثقة حجة أم لا، شك في التقييد، شك في تقييد دليل البراءة، إذ لو كانت الحجية ثابتة واقعاً لكانت مقيدة لدليل البراءة، فحيث يشك المكلف في الحجية فهو يشك في التقييد، ومقتضى إطلاق دليل البراءة عدم التقييد، الذي معناه عدم حجية خبر الثقة.

إذن الأصل الطولي في المقام هو عبارة عن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في دليل البراءة لنفي تخصيصه أو تقييده بحجية خبر الثقة، ولازم ذلك عدم حجيته. بينما على المسلك المشهور يتمسك بدليل البراءة للتأمين من الحكم الواقعي دون ان ينفي حجية خبر الثقة.

الفرض الثاني: أن نعلم بدليل حجية خبر الثقة، لكننا نشك في الجزئي، في الصغرى، هل أن هذا الخبر خبر ثقة أم لا؟

فنعلم أن دليل البراءة مقيد بعدم قيام خبر ثقة، لأننا علمنا أن خبر الثقة حجة، فالتقييد معلوم. إنما الشك في صغراه وموضوعه، فالأصل الطولي هنا هو الأصل الموضوعي، أي استصحاب عدم قيام خبر ثقة، أو استصحاب عدم وثاقة هذا المخبر إن كان له حالة سابقة. فببركة الأصل الموضوعي تتنقح صغرى دليل البراءة. لأن موضوعه عدم قيام خبر ثقة، وقد نقحنا ذلك بالأصل. فيشمل الدليل هذا المورد.

الفرض الثالث: أن يكون خبر الثقة مورداً لتوارد حالتين، كما لو كان الحسن ابن سماعة، ثقة في زمان، وغير ثقة في زمان آخر، وشككنا في المتقدم والمتأخر، فالاستصحاب الموضوعي معارض، أي استصحاب وثاقته باستصحاب عدم وثاقته.

وحينئذٍ لا يمكن التمسك بدليل البراءة العرضية أي الذي يكون الغرض منه التأمين من الحكم المشكوك وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير لانه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن دليل البراءة مقيّد بعدم قيام خبر ثقة، إذ لا شك عندنا في الكبرى وإنما الشك في الصغرى، ولا يمكن تنقيح حال الصغرى لتعارض الاستصحابين، فالتمسك بدليل البراءة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

فتصل النوبة لأصل طولي ألا وهو البراءة الطولية عن الحجية، لا البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، لأن دليلها لم ينقح موضوعه، بل البراءة عن حجية هذا الخبر الذي وصلنا.

وثمرة ذلك، بما أن حجية هذا الخبر الذي وصلنا تعني اهتمام المولى بالواقع او بالغرض اللزومي، فمعنى البراءة عن حجيته نفي اهتمام المولى بالغرض اللزومي. فعلى مسلك من يرى أن الحجية لها فعلية مع غمض النظر عن الوصول، لا يمكن التأمين إلا بأصل طولي في الفروض الثلاثة.

أما على المسلك المعروف من دوران الحكم الظاهري مدار الوصول، فهم في غنى عن هذا البحث، فإنه ما لم تصل الكبرى وهي حجية خبر الثقة، او لم تصل الصغرى وهي كون هذا الخبر خبر ثقة، فيتمسك بدليل البراءة، لأن المقيد له العلم بالحجية كبرى وصغرى، وإلا فلا. بلا حاجة لأي أصل طولي في البين، بحيث لو شكك أصولي في الأصل الطولي فلا يمكن حينئذٍ التأمين على هذا المسلك إطلاقاً.

فهل هذه الثمرة تامة، أي أن الاصل الطولي بمعنى البراءة عن حجية هذا الخبر أو البراءة عن وجوب الاحتياط في هذا المورد، أو البراءة عن اهتمام المولى بالغرض اللزومي هنا، فهل هذا الأصل الطولي يثبت التأمين، والمعذورية من جهة الواقع؟ أي هل نفي إلزام المولى بالاحتياط من هذه الجهة تعني الرخصة أم لا ملازمة بينهما؟. يأتي عنه الكلام.

080

ما زال الكلام في الثمرات المترتبة على كون الحكم الواقعي فعلياً قبل الوصول، أم لا؟ وكان الكلام في الثمرة الأولى، وهي أنه بناءاً على أن الحكم الظاهري فعلي قبل الوصول، إذا علمنا بأن دليل البراءة مقيّد بعدم قيام خبر ثقة، وقام لدينا خبر، إلا أن راويه تواردت فيه الحالتان، فهو ثقة في زمن وليس بثقة في زمن آخر، وجهلنا المتقدم والمتأخر، ففي هذا الفرض لا يمكن تنقيح موضوع دليل حجية خبر الثقة لعدم العلم بوثاقة الراوي. كما أن التمسك بدليل البراءة في المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن موضوع الدليل إذا لم يقم خبر ثقة ونحن نحتمل قيام خبر ثقة، فحينئذٍ حيث لا يمكن العلم بدليل حجية خبر الثقة لعدم إحراز وثاقة الراوي، ولا يمكن العمل بدليل البراءة لعدم إحراز موضوعه، فهنا ذكر السيد الصدر بأن البراءة الطولية تجري، أي أن نتمسك بأصل البراءة لا بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي، وإنما نتمسك بأصل البراءة بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك، لأننا لا ندري هل هذا الخبر الذي وصلنا حجة أم ليس حجة. فنجري البراءة عن حجيته لا عن الحكم الواقعي المحتمل، لأننا ذكرنا أن التمسك بدليل البراءة بلحاظ الحكم الواقعي تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. فإذا أجرينا البراءة حصل الأمن، لأنه إذا احتملنا حجية هذا الخبر فقد احتملنا اهتمام المولى بغرضه اللزومي الذي تحدث عنه الخبر، فنحن ننفي هذا الاحتمال وهو اهتمام المولى بغرضه اللزومي بأصالة البراءة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن إجراء البراءة للتأمين هل المقصود به التأمين من نفس الحجية؟ أو المقصود به التأمين من روح الحكم الظاهري الا وهو الاهتمام.

فإن كان المقصود بالبراءة الطولية التأمين من الحجية المشكوكة فالمفروض أن الحجية حكم ظاهري والحكم الظاهري لا يقبل المنجزية في نفسه، كي يؤّمن منه بالبراءة. إذ الحكم الظاهري بأيّ نحو فسّرناه إنما هو منجز للواقع لا أنه متنجز في نفسه، كي يكون مورداً للتأمين. إذ لا يحتمل الإدانة على مخالفته كي يؤّمن منه.

وإن كان المقصود التأمين من الروح وهي الإهتمام بالغرض اللزومي، أو بتعبير آخر: الإلزام بالاحتياط في المقام. فيقال بأن نفي الاهتمام التشريعي المولوي لا يثبت الرخصة المولوية. مثلاً في باب التجري من ذهب إلى أن التجري ليس محرّماً تحريماً مولوياً كالشيخ الأعظم (قده)، هل معنى أن التجري ليس محرما مولويا أنه مرخص فيه بل يبقى التجري أمراً قبيحاً عقلاً لابد من تركه، فعدم الإلزام المولوي لا يعني الرخصة، أو كما يقال في مقدمة الواجب مثلاً بناءاً على عدم وجوب المقدمة وجوباً شرعياً، فهل أن انتفاء الإلزام الشرعي بالمقدمة يعني الرخصة؟ وكذلك في الأحكام العقلية المتفرعة على الحكم الشرعي. مثلاً وجوب طاعة المولى في أحكامه، إذا لم يكن واجبا مولويا فهل يعني أنه مرخص فيه!.

إذن لا معنى ملازمة عقلاً بين انتفاء الاهتمام المولوي وثبوت الترخيص، فلو أردنا بأصل البراءة الطولية، أن نقول لا يوجد في المقام اهتمام مولوي بالغرض الذي تحدث عنه هذا الخبر فإن نفي الاهتمام المولوي لا يثبت الرخصة الشرعية بل هو اصل مثبت، وبالتالي فيرجع إلى ما يحكم به العقل، وحيث إن مبنى السيد ان العقل حاكم بشمول حق الطاعة حتى لاحتمال التكليف الواقعي فإذن مقتضى حكم العقل هنا هو الاحتياط.

فظهر من ذلك: أن بين القول بفعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل والقول بدوران فعلية الحكم الظاهري مدار الوصول توجد ثمرة، لكن هل الثمرة جريان البراءة الطولية أم لا؟ فنحن نقول: إن قلنا بأن الحكم الظاهري متقوم بالوصول فحجية الخبر هنا لم تصل، إذ لم يحرز كون الراوي ثقة، وحيث لم تصل الحجية جرى دليل البراءة. لأن الحكم الظاهري وهو الحجية متقوم بالوصول، فحيث لم يصل جرى دليل البراءة فيحصل التأمين من الحكم الواقعي، وإن قلنا ان الحكم الظاهري فعلي ولو لم يصل وحيث اننا لا نستطيع لا التمسك بدليل حجية خبر الثقة، ولا التمسك بدليل البراءة وقد نفينا البراءة الطولية إذن النتيجة هي الاحتياط في المقام. فهذه الثمرة بين المسلكين.

الثمرة الثانية:

ما ذكره بعض الأعلام في (المحكم) من أنه لو فرضنا أن المكلف فحص عن دليل على الحكم الواقعي فلم يجد، كما لو فحص عن دليل على وجوب الجمعة فلم يجد، لكنه لم يفحص عن الحكم الظاهري، إذ أنه ملتفت إلى وجود خلاف بين المحدثين والأصوليين في أن الجاري في الشبهات الحكمية الإلزامية البراءة أم الاحتياط؟ ومع التفاته لذلك لم يفحص عما هو الحكم الظاهري في المقام، هل هو البراءة أم الاحتياط، فلا ريب أنه مستحق للإدانة وهذا كاشف عن أن للحكم الظاهري فعلية قبل وصوله، وإلا فهذا المكلف لا يستحق الإدانة على الحكم الواقعي لأنه فحص ولم يجد دليلاً عليه، وإنما يستحق الإدانة على تقصيره واهماله من جهة الحكم الظاهري، مما يعني أن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله.

ولكن يتأمّل في ذلك، بأن هنا حالتين:

الحالة الأولى: أن يفترض أن المكلف عمل بما يرى وصادف أن ما عمله مخالف للحكم الواقعي، فاستحقاق الإدانة حينئذٍ على مخالفة الواقع لا على مخالفة الحكم الظاهري الذي لم يحصله، والسر في ذلك: أن الحكم الواقعي وإن لم يقم دليل عليه إلا أنه متنجز في المقام، والوجه في تنجزه إما أدلة وجوب التعلم فإن مقتضى أدلة وجوب التعلم: تنجيز الحكم الواقعي المجهول، ما دام لم يجد مؤّمنا عليه. أو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعية، أو نفس احتمال التكليف، فإن موضوع المنجزية ليس هو احتمال التكليف قبل الفحص عن دليل على الحكم الواقعي، بل هو احتمال التكليف قبل الحصول على المؤمن، إذ إن السر في كون احتمال التكليف منجزا مساوقته لاحتمال الضرر، وحيث إن احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل لازم، كان الاحتمال منجزاً، وهذا الاحتمال قائم بالفعل ما لم يحصل على المؤمّن، إذن يستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع لتنجزه عبر الاحتمال لا على مخالفة الحكم الظاهري.

الحالة الثانية: نفترض أنه صادف موافقته للحكم الواقعي، فلا موجب لاستحقاقه العقوبة إلا اذا قلنا بأن التجري موجب لاستحقاق العقوبة، ففي كلا الفرضين لا يوجد استحقاق للإدانة على الحكم الظاهري.

الثمرة الثالثة:

ما ذكره في المحكم، من أن صحيحة زرارة الثانية في الفقرة الثالثة منها أجرت الاستصحاب مع عدم التفات المكلف، ففي الفقرة الثالثة قال: (فإن ظننت أنه قد أصابه، أي أصاب الثوب نجاسة. فنظرت فلم أر، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: لا، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشكك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

ومن الواضح في الفقرة أن الإمام (ع) عللّ صحة الصلاة بجريان الاستصحاب، فهل جرى الاستصحاب حال الصلاة أم بعد الصلاة؟ لا يمكن أن يكون الاستصحاب جارياً بلحاظ ما بعد الصلاة لأنه بعد الصلاة تيقن بالنجاسة، حيث قال: (ثم صليت فرأيت فيه). أي أنه بعد الصلاة تيقن أنه صلى مع النجاسة. فلا يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة لأن اعادة الصلاة حينئذٍ نقض لليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك مع ان الامام صحح الصلاة استناداً لعدم نقض اليقين بالشك، فهذا شاهد على نظر الصحيحة لإجراء الاستصحاب حال الصلاة لا بلحاظ حال ما بعد الصلاة، أي لأنك كنت حال الصلاة على يقين بالطهارة ولم تعلم بالخلاف فكان الاستصحاب جارياً في حقك وإن لم تلتفت إليه بل كنت غافلاً عن ذلك، فأنت صليت مع طهارة استصحابية وإن لم تصل مع طهارة واقعية، لانكشاف الصلاة مع النجاسة، والطهارة الاستصحابية كافية في تصحيح صلاتك. إما لإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وإما لأن الشرط حقيقة وواقعاً الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية كما يراه صاحب الكفاية. فإجراء الإمام الاستصحاب حال الغفلة التامة حيث نظر قبل الصلاة في ثوبه فلم يجد نجاسة فصلى غير متلفت، شاهد على أن للحكم الظاهري وهو الاستصحاب فعلية وإن لم يصل للمكلف نتيجة عدم التفاته لليقين والشك.

وقد سبق هذا البحث في العام الماضي وذكرنا الخلاف بين الأعلام في مفاد هذه الفقرة. وأن هناك عدة اجوبة لدفع الاستدلال بالفقرة على جريان الاستصحاب.

081

ما زال الكلام في أن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله أم لا، وتنقيح المطلب يقتضي التفصيل في المقام، فهناك خمسة موارد للحكم الظاهري:

المورد الأول: في الشبهة الحكمية،

لأصل الحجية، كما لو فرضنا أن المكلف يشك في أصل حجية الشهرة، أو حجية خبر الثقة، فحينئذٍ في مثل هذا المورد لا ريب أن المرتكز العقلائي كما أفاد غير واحد ان للحجة فعلية مع غمض النظر عن وصولها، فإن حجية خبر الثقة مثلاً لها فعلية مع غمض النظر عن وصول الحكم للمكلف، إذ يكفي في ثبوتها انها مثبتة للواقع في نفسها وإن لم تكن منجزة أو معذرة، وإثباتها للواقع بمقتضى اماريتها وطريقها لا يتوقف على الوصول، فلأجل ذلك إذا شك المكلف في أصل الحجية فيمكنه التمسك بدليل البراءة باعتبار أن دليل البراءة عام نشك في تخصيصه بعدم قيام خبر ثقة، أو بعدم شهرة، ومقتضى أصالة العموم عدم التخصيص. ولازم ذلك عدم الحجية، أي ينعقد لمدلول دليل البراءة بلحاظ أنه أمارة مدلول إلتزامي وهو عدم حجية ما يُشك في حجيته. مضافاً لجريان استصحاب عدم الحجية، بل إن الشك في الحجية الجعلية مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية.

المورد الثاني: ما إذا عُلم بأصل الحجية، ولكن شُك في الصغرى، أي في قيام خبر ثقة على وجوب الجمعة بعد المفروغية عن حجية خبر الثقة.

ففي هذا المورد أيضاً لا ريب أن المرتكز العقلائي قائم على أتصاف الامارة ومنها خبر الثقة بالحجية ما دامت في معرض الوصول. فلا يتوقف اتصافها بالحجية على الوصول، إذ ليس ديدن المقنن إلى إيصال الامارات للمكلف، وإنما الديدن في مقام التقنين جعل الأمارات في مقام الوصول ووظيفة المكلف هو البحث عن ذلك، مما يعني وجود ارتكاز عقلائي على أن الإتصاف بالحجية منوط بمعرضية الوصول لا بالوصول. فمع الشك في وجود خبر ثقة لا يمكن التمسك بدليل البراءة ولا بدليل الاستصحاب، فإن جميع هذه الأدلة مقيّدة بعدم قيام حجة، فمع الشك في وجود الحجة يكون التمسك بعمومها تمسّكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

فلابد في تنقيح موضوع دليل البراءة من التمسك بالأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم قيام خبر ثقة. وفي هذا المورد لا خلاف بين المسلكين، أي من ذهب إلى أن للحجية وجوداً مع غمض النظر عن الوصول، قال لا يمكن التمسك بدليل البراءة مع الشك في وجود الحجة،

كذلك من قال :أن الحجية متقومة بالوصول أيضاً قال في المقام: لا يتمسك بدليل البراءة مع الشك في وجود خبر ثقة، حيث اعتبر أصحاب المسلك الثاني أن معرضية الوصول وصول، فما دام الخبر في معرض الوصول فهو واصل، فلا يتمسك بدليل البراءة لنفيه.

المورد الثالث: أن يُعلم بقيام خبر ثقة على الحكم الكلي، كوجوب الجمعة أو حرمة العصير. ولكن تواردت في المورد الحالتان بأن كان في زمن ثقة وفي آخر ليس كذلك. فلم يجر استصحاب الوثاقة إما لعدم المقتضي كما هو بعض المباني، أو للمعارضة باستصحاب عدم الوثاقة. والنتيجة: أنه لا يمكن تنقيح الموضوع، فهل تجري البراءة أم تجري البراءة الطولية كما ذهب السيد الصدر؟

فهنا قال اصحاب المبنى المشهور كسيدنا الخوئي من أن الحكم الظاهري ومنه حجية خبر الثقة متقوم بالوصول، قالوا في المقام حيث لا يمكن تنقيح حال الخبر لتعارض الاستصحابين فيه فهو لم يصل، فحيث لم يصل مقتضى إطلاق دليل البراءة نفي تنجز الحكم الواقعي المعبر عنه بالبراءة العرضية.[[145]](#footnote-145)

والسيد الصدر قال بأن الجاري في المقام البراءة الطولية، لأن دليل البراءة كأمارة مقيد بعدم قيام حجة ونحن نشك أن ما بين أيدنا حجة أم لا ولا نستطيع تنقيح حاله، فلا يمكن التمسك بدليل البراءة كأمارة، لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فنجري البراءة الطولي كأصل عملي في الحجية، أي بما أننا نشك في حجية هذا الخبر فنجري البراءة عن حجيته لا عن الواقع المجهول.

والصحيح ما ذهب إليه المشهور من التمسك بدليل البراءة العقلية، وإن قلنا بأن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله. وبيان ذلك:

تارة بقصور المقتضي، وأخرى بوجود المانع.

أما الأول وهو قصور المقتضي، فإذا رجعنا إلى أصل دليل حجية خبر الثقة، هل له إطلاق لخبر ثقة لا يمكن العمل به؟ إذ المفروض توارد الحالتين فيه وعدم إمكان تنقيح وصفه أنه خبر ثقة فعلاً أم لا، فنقول: ان دليل الحجية إما المرتكز العقلائي أو الإطلاق، أما المرتكز العقلائي فهو لبي والقدر المتيقن منه حجية خبر الثقة يمكن العمل به وترتيب الأثر عليه فلا يحرز شموله لمثل هذا الخبر، أو الإطلاقات، وأوضحها: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان) وظاهر سياق الخبر انه ناظر للخبر الواصل أو ما يمكن العمل به خصوصاً مع تذييله لهما (فاسمع لهما واطع) فإنه فرع الوصول وإمكان العمل. إذن فأصل دليل حجية خبر الثقة لا يشمل خبراً لا يمكن العمل به، والنتيجة أن المقيد لدليل البراءة منتف، باعتبار أن المقيد قيام حجة وهذا ليس بحجة لقصور المقتضي، فيتمسك بإطلاق دليل البراءة لنفي تنجز الواقع.

ولو ادعي أن المقتضي تام، فنتشبث بوجود المانع. وبيان ذلك:

أن المانع هو إطلاق دليل البراءة، فهل أن دليل البراءة مطلق لمحل الكلام أم لا؟ فنقول: نعم، مطلق، والشاهد على ذلك: ان المقيد لدليل البراءة ليس هو الحجة، بل الحجة في معرض الوصول، وهذا ليس في معرض الوصول، مع أنه بأيدينا ولكن حيث لا يمكن تنقيح حاله فليس بمعرض الوصول، اي لا فرق بحسب الارتكاز بين خبر لا يمكن الوصول اليه أبداً أو وصل ولكن لا يمكن تنقيح حاله. فالمقيد لدليل البراءة غير متحقق وبالتالي يتمسك بإطلاق دليل البراءة لمحل الكلام.

ولو فرضنا أنه لم يقبل أحد بذلك فيأتي ما ذكره السيد الصدر من التمسك باستصحاب عدم قيام خبر ثقة، بناءاً على أن موضوع الحجية عنوان بسيط لا مركب. فإننا إذا قلنا إن موضوع الحجية عقلاً قيام خبر ثقة، فنشك في المقام هل قام خبر ثقة بهذا الخبر أم لا، فنستصحب عدم قيام خبر ثقة، فننفي موضوع الحجية، وأما إذا قلنا إن موضوع الحجية مركب من جزئين: قيام خبر، وكون المخبر ثقة. فالجزء الأول حصل حيث قام خبر، والجزء الثاني لا يمكن لنا تنقيحه، لتوارد الحالتين، فاستصحاب عدم قيام خبر ثقة بنحو ليس التامة، لا يثبت مفاد ليس الناقصة وهو أن هذا ليس خبر ثقة، فلا يجري الاستصحاب بناءا على التركيب.

المورد الرابع: الشبهات الموضوعية. كما لو فرضنا أن المكلف شك في أنه مستطيع للحج أم لا، أو شك في أن الهلال طلع أم لا، أو شك في أن المال بلغ النصاب الزكوي أم لا، فهو شك في الموضوع لا شك في الحكم كما في الموارد السابقة. وهنا ندّعي أن للعقلاء بناءاً على المعذورية والبراءة، وهو ما يعبر عنه بالبراءة العقلائية، إلا في موارد:

الأول: فرض قوة الاحتمال، بأن يقوم منشا عقلائي يوجب قوة احتمال حصول الموضوع، كالاستطاعة والهلال كما لو فرضنا شياع دعوى رؤية الهلال فكان منشئا عقلائيا لقوة احتمال تحقق الموضوع، فهنا لا مجال لمعذورية المكلف وإجراءه البراءة ما لم يفحص.

الثاني: أهمية المحتمل. كما لو فرضنا أن المرأة شكت هل تولد جنين في رحمها أم لا؟ فلا مجال لها بأن تستصحب عدم التولد وتستعمل دواء منع الحمل أو تجري البراءة عن منع الحمل، فإنه وإن لم يكن الاحتمال قويا الا ان المحتمل مهم وهو وجود نفس محترمة، أي منذ انعقاد النطفة فهو إنسان محتمل النفس. فمع أهمية المحتمل لا يراه العقلاء معذوراً في اجراء البراءة ما لم يقم بالفحص.

الثالث: أن تكون هناك خصوصية في الحكم، كما لو كان الحكم من الأحكام المهمة التي تُعد من مباني الإسلام مثل وجوب الحج، فإن ظاهر التعبير عن الحج بأنه من شرائع ومباني الاسلام أو من تركه فليمت يهوديا أو نصرانياً، أن مثل هذا الواجب لا يفرّط المولى في ملاكه، وبالتالي ينعقد لنفس دليل وجوب الحج مدلول التزامي في عدم جريان الأصل عند الشك في تحقق موضوعه وهو الاستطاعة. فمقتضى الدليل الدال على أهميته انعقاد مدلول التزامي وهو ضرورة التحفظ على غرضه وملاكه، بحيث لو شك في تحقق موضوعه وكان إجراء الأصل كأصالة عدم الاستطاعة معرضية توفيت غرضه اللزومي فليس المكلف معذوراً في ذلك.

الرابع: أن تكون للحكم خصوصية بلحاظ موضوعه لا بلحاظ ملاكه، نظير ما لو افترضنا أن موضوع هذا الحكم مما لا يمكن عادة معرفته إلا بالفحص، فلو فرضنا أن وجوب الزكاة في الأنعام الثلاثة أو النقدين سنخ حكم لا يمكن عادة تحديد موضوعه إلا بالفحص، فهنا ينعقد لنفس دليل الحكم مدلول التزامي وهو لزوم الفحص عند الشك في الموضوع إذ موضوعه عادة لا يعلم إلا بالفحص. ففي هذه الموارد لم يقم بناء من العقلاء على المعذورية وإجراء البراءة، أي أن للحكم الظاهري اللزومي فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

082

ذكرنا فيما سبق، أن الحكم الظاهري وإن كان فعلياً بالوصول إلا أن هناك بناءاً عقلائياً على المعذورية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص والوصول، وأن هذه المعذورية ليست مطلقة في سائر الموارد خلافاً لما ذكره سيدنا (قده) من شمول البراءة العقلية والشرعية وجميع الشبهات الموضوعية قبل الفحص.

وذكرنا أن من الموارد التي يتوقف العقلاء عن المعذورية فيها مورد قوة الاحتمال، وأهمية المحتمل. ووصل الكلام إلى:

**المورد الثالث:** وهو ما إذا كان ملاك الحكم بحسب ما يستفاد من سياق الأدلة مما لا يفرّط فيه بمجرد الشك، أو كان موضوع الحكم سنخ موضوع لا يحرز إلا بالفحص عادة.

**فإن قلت**: في هذين الموردين وهما ما إذا كان الدليل ظاهراً في أن ملاكه بنحو من الأهمية بحيث ينعقد للدليل مدلول إلتزامي في التحفظ عليه حتى في فرض الشك، كما في أدلة وجوب الحج الظاهرة في كونه من مباني الإسلام. أو كان الدليل المرتكز على موضوع لا يُعرف إلا بالفحص عادة ظاهراً في أنه يلزم المكلف بالفحص لتنقيح فعلية الحكم. ففي هذين الموردين عدم جريان البراءة لأجل وجود دليل، حيث دل الدليل على أن ملاكه مما يتحفظ عليه حتى في فرض الشك، ودلّ الدليل على عدم معذورية المكلف في مورد لا يُعلم الموضوع إلا بالفحص، فمع دلالة الدليل فقط قامت أمارة مانعة من جريان الأصل العملي، وهذا خارج عن محل البحث. فإن محل البحث في جريان البراءة العقلية أو العقلائية أو الشرعية في الشبهات الموضوعية ما لم تقم أمارة وإلا فمع قيام أمارة فليس محلاً للبحث.

فهذا نظير ما قامت عليه بعض الأدلة من جعل علامة لمعرفة الموضوع، نظير ما إذا ابتليت المرأة بالاستحاضة، فحيث إن للاستحاضة أقساماً ولكل قسم حكم، وأن الشارع وضع علامة لتمييز كل قسم من الأقسام، ففي مثل هذا المورد لا يمكن للمرأة أن تجري الأصل العملي عند الشك، فلو شكت في انتقال الاستحاضة من صغرى لوسطى أو من وسطى لكبرى فليس لها أن تجري الاصل العملي وهو الاستصحاب وتبني على الطهارة من الدرجة المحتملة، والسر في ذلك ظهور نفس أدلة أحكام الاستحاضة التي تكفلت بجعل علامة لكل مرتبة منها في أنه ليس للمرأة أن تجري الأصل بل لابد من اتباع العلامة، فحيث قام دليل هنا فلا محل لجريان البراءة أو الاستصحاب. وإنما محل الكلام في جريان الاستصحاب فرع عدم الدليل وعدم الأمارة.

**قلنا**: نحن إنما ندعي عدم جريان البراءة العقلائية في مورد استفادة أهمية الملاك، أو في مورد كون موضوع الحكم مما لا يُعرف عادة إلا بالفحص لا من جهة قيام الدليل على ذلك، بل من جهة أن العقلاء لا يرون معذورية في هذه الموارد، فحتى لو لم يوجد دليل أي حتى لو لم ينعقد مدلول التزامي على لزوم التحفظ على الملاك أو على عدم إجراء الأصل مع الشك في الموضوع، فمع ذلك نقول إن المرتكز العقلائي يتوقف في هذه الموارد في المعذورية، نظراً لما استفيد من أهمية الملاك، أو لكون الموضوع مما لا يحرز إلا بالفحص عادة.

**المورد الرابع**: أن يكون الموضوع المشكوك فيه أو متعلق الحكم المشكوك فيه مما يعتمد على الفحص نوعاً أو شخصاً. مثلاً: ما ذكر في باب المقادير من أن وجوب القصر منوط بمقدار وهو قطع المسافة، وأن الاعتصام منوط بمقدار وهو الكر، وأن وجوب الزكاة منوط بمقدار وهو بلوغ النصاب، ونحو ذلك.

فإن المقادير نوعاً لا تعرف إلا بالفحص، كذلك لو فرضنا أن شخص المكلف بنى أموره على الفحص والتقييد، أي لو فرضنا أن شخص المكلف مما تعارف لديه تسجيل ديونه وحساباته، بحيث لا يعرف موضوعها إلا بالرجوع إلى حساباتها وتقديراته، فهنا في مثل هذين الفرضين وهو ما كان الموضوع نوعاً من المقادير بحيث لا يعرف إلا بالفحص أو ما كان الموضوع شخصا مما يعتمد على الفحص لا يرى العقلاء للمكلف معذورية في الاقتحام اعتمادا على الاستصحاب او اصالة البراءة دون قيامه على الفحص.

**المورد الخامس**: موارد الشك في القدرة، إذا كانت القدرة دخيلة في فعلية الملاك، لا في أصل الاتصاف.

بيان ذلك: أن القدرة الدخيلة في الحكم حيث إن فعلية الحكم مشروطة بفعلية القدرة، تارة تكون القدرة دخيلة في الملاك، بمعنى أن لا ملاك إلا في فرض القدرة، كما في الصوم، فإنه لا ملاك يقتضي وجوب الصوم إلا في فرض القدرة عليه فالقدرة دخيلة في اصل الاتصاف بالملاك، وتارة تكون القدرة دخيلة في الفعلية لا في اصل الاتصاف كما في القدرة على الصلاة او دفن الميت، فإن الصلاة ذات ملاك على كل حال سواء كان قادرا او عاجزا، كما ان دفن الميت المسلم ذو ملاك سواء كان المكلف قادرا او عاجز، غاية الامر ان القدرة دخيلة في فعلية العمل لا في اصل الاتصاف بالملاك، فاذا شك المكلف في القدرة فإن كانت القدرة من النحو الأول، فهو مجرى للبراءة، لأنه شك في اصل وجود ملاك في المقام، بلا حاجة للفحص، وأما اذا شك المكلف في القدرة بالنحو الثاني، فهو يحرز أن في دفن الميت ملاكاً لكنه يشك هل هو قادر على الدفن أم لا، ففي مثل هذا المورد لا يرى العقلاء معذورية للمكلف ما لم يقم بالفحص وتجريب قدرته، فلو أجرى الاصل كأصالة البراءة ولم يقم بالموضوع لم يكن معذوراً لديهم تحفظا على الملاك المحرز.

**المورد السادس**: ما إذا كان الفحص لا يتوقف على مؤنة نوعاً أو شخصاً. مثلاً: معرفة طلوع الفجر، مما لا يتوقف على مؤنة نوعاً، فإن مجرد النظر للأفق كافٍ في معرفة الفجر الصادق مما لا حاجة إلى بذل جهد ومؤنة في الفحص، كما أن المكلف لو فرضنا أنه حاد النظر وقادر على معرفة طلوع الهلال بمجرد أن يرفع رأسه بلا حاجة لمؤنة أخرى، فهذا الفحص يسير لا يحتاج إلى مؤنة بالنسبة إلى شخص المكلف، ففي هذين الفرضين أي ما كان الفحص يسيراً نوعاً أو شخصاً، ايضاً لا يرى العقلاء معذورية في استصحاب عدم طلوع الفجر مع إمكان معرفته بأدنى نظر او استصحاب عدم طلوع الهلال مع عدم إمكان معرفته بأدنى نظر. لا لأن الفحص لا يصدق على الفحص اليسير، كي يناقش في ذلك بما في كلمات سيدنا (قده) من أن الفحص لم يؤخذ في لسان الأدلة، وإنما أخذ في لسان الأدلة عدم العلم (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) فلا يهمنا صدق الفحص أو عدمه، فالمكلف على اية حال ممن لا يعلم، لذلك سيدنا يجري البراءة في هذه البراءة. بأن المكلف يطأطأ رأسه ويأكل بحجة عدم دخول الشهر أو عدم دخول الليل، فليس النكتة هي عدم صدق الفحص كي يدور الأمر مداره. إنما النكتة وجوه:

**الوجه الاول**: ظاهر مناسبة الحكم للموضوع في مثل حديث الرفع (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن الامتنان على المكلف برفع ما لا يعلم في فرض أن العلم مما يحتاج الى تحصيل مقدمات وإلا إذا كان تحصيل العلم مما لا يتوقف على شيء فلا يحرز أنه مورد للامتنان.

**الوجه الثاني**: أن ظاهر عنوان ما لا يعلم في الجهل المستقر لا في الجهل الزائل بأدنى عمل فان الدليل منصرف عنه. أو أنه يقال في مثل هذه الموارد كما ذهب إليه السيد الشهيد (قده) من أنه في الموارد التي يكون الفحص يسيراً جداً يُعدّ إجراء الأصل تهربّاً من التكليف بنظر المرتكز المتشرعي، وبما أنه يعد بنظر المرتكز المتشرعي تهربّاً من التكليف كان الدليل (دليل الترخيص) منصرفاً عنه. أو فقل: ان البراءة حكم ظاهري والحكم الظاهري مورده التزاحم الحفظي، أي بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، والمقام في التزاحم الحفظي المرتكز العقلائي والمرتكز العقلائي في المقام لا يرى تزاحماً حفظياً بين غرض لزومي وغرض ترخيصي باختيار المكلف ان يصنعه وذلك بأن يطأطأ رأسه فلا ينظر على تحقق موضوع التكليف. فالنتيجة: أن البراءة العقلائية في هذه الموارد الستة ليست جارية، وبما أن البراءة العقلائية غير جارية فدليل البراءة الشرعية المحفوف بالبراءة العقلائية لا يحرز إطلاقه لغير موارد البراءة العقلائية. وإن كان حديث الرفع تأسيسياً وارداً مورد الامتنان إلا أن احتفافه بالبراءة العقلائية الضيقة مانع من إحراز إطلاقه.

**فتحصّل:** أن الحكم الظاهري وإن كان فعليا قبل الوصول، لكن قام بناء عقلائي على المعذورية منه في الشبهات الموضوعية حتى قبل الفحص إلا في هذه الموارد الستة فإنه لا يرى معذورية فيها حتى بعد الفحص. بحيث لو أن المكلف أحرز أن لا توجد أمارة، أي شك في الموضوع وهو يدري أن لا أمارة عليه بحيث لو فحص عنها لوصل إليها، مع ذلك في هذه الموارد الستة لا يرى العقلاء المكلف معذوراً وإن أحرز أن لا أمارة إذ يكفي في وصوله إلى الحكم الفحص الحسي الوجداني القائم عليه وإن لم تكن هناك أمارة مثبتة للموضوع.

هذا تمام الكلام في الحكم الظاهري في الشبهات الحكمية، وقد بينا أن الحكم الظاهري في الشبهات الحكمية تارة من حيث الشك في الحجية وتارة من حيث الشك في المصداق أن هذا خبر ثقة ام لا مع توارد الحالتين. وتارة في الشبهة الموضوعية.

بقي الكلام فيما لو كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأصل العملي لا من الأمارة، فهل الحكم الظاهري في موارد الاصل العملي كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ و اصالة الطهارة والحل مما له فعلية عند الوصول كما فصلنا في الأمارة؟ أم يفصل بينه وبين الاصول المحرز وغيرها. هذا ما يأتي عنه الكلام.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

083

ذكرنا فيما سبق، أن الحكم الظاهري تارة يكون عبر الأمارة، وتارة يكون عبر الأصل العملي. فإن كان الحكم الظاهري ضمن الأمارة، فهو تارة يكون في الشبهة الحكمية، وأخرى في الشبهة الموضوعية. فإن كانت الشبهة حكمية: كما في فرض قيام خبر على وجوب الجمعة، وقد اخترنا هناك بأن الحكم الظاهري وهو حجية خبر الثقة، فعلي ما دام خبر الثقة في معرض الوصول، وإن كان السيد الصدر (قده) قد ذهب إلى أن حجية خبر الثقة بل الحكم الظاهري مطلقاً فعلي وإن لم يكن في معرض الوصول، ولكننا أخترنا أن الحكم الظاهري عبر خبر الثقة الذي هو عبارة عن حجية خبر الثقة متقوم بكون خبر الثقة في معرض الوصول، إذ لا وجه لدى المرتكز العقلائي باعتبار العلمية أو الطريقية لخبر الثقة مع عدم إمكان ترتيب الاثر عليه لعدم كونه في معرض الوصول.

وفي هذا الاختيار وافقنا المشهور القائلين بعدم جريان البراءة قبل الفحص ما دام يحتمل وجود خبر في معرض الوصول، وإن اختلفنا في النكتة، فالمشهور ومنهم سيدنا الخوئي (قده)، يرون أن الحجية متقومة بالوصول، غاية ما في الباب في خصوص الأمارة، حيث إن ديدن المشرع قام على وضع الأمارات في مضان الوصول ولم يجر ديدنه على ايصال الامارة لكل شخص كان هذا الديدن بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة الموجبة لانصراف أدلة البراءة عن فرض احتمال خبر في معرض الوصول. بينما النكتة التي ذكرناها هي أن المرتكز العقلائي مع غمض النظر عن ديدن المشرع يرى أن خبر الثقة متصف بالحجية وإن لم يصل ما دام في معرض الوصول، والشاهد على ذلك هو نفس سعي العرف لتحصيل الأمارة، فإن سعي العرف لتحصيل الأمارة في مورد احتمال الأمارة هو بنفسه شاهد على أنهم يرون للأمارة حجية في رتبة سابقة على سعيهم، وأنه لولا رؤيتهم أنها حجة في نفسها لما كان السعي عنها لتحصيل الحكم الواقعي.

وأما في الشبهة الموضوعية: فقد ذكرنا بأن الحكم الظاهري وإن كان فعليا قبل الوصول إلا أن هناك براءة عقلائية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص فضلاً عما بعد الفحص عن وجود أمارة، إلا في مورد قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل، أو خصوصية في الحكم تقتضي الفحص عن الموضوع، أو خصوصية في الموضوع تقتضي الفحص عنه نوعا أو شخصا أو خصوصية في الفحص نوعا أو شخصاً. هذا كله في الحكم الظاهري المتقوم بالأمارة.

وأمّا الحكم الظاهري ضمن الأصل العملي:

فتارة ننظر إلى المرتكز العقلائي، وأخرى ننظر إلى دليل الأصل العملي (الدليل اللفظي)، فإذا نظرنا إلى المرتكز العقلائي مع غمض النظر عن الدليل اللفظي في الأصل العملي فيفصل حينئذٍ بين الأصل المحرز والأصل العملي الصرف. فبالنسبة للأصل المحرز: كقاعدة الفراغ، والتجاوز، والاستصحاب على بعض المباني، فيقال إن شأنها شأن الأمارات والطرق، بمعنى أن حجيتها فعلية قبل الوصول، والشاهد على ذلك: أن أثرها لا ينحصر في التنجيز والتعذير، كي تكون متقومة بالوصول، بل يتصور لها أثر مع غمض النظر عن التنجيز والتعذير وهو نفس الأثر للأمارة، أي إحرازها وإثباتها للواقع. مثلاً: لو فرضنا أن الفقيه بنى على أن قاعدة الفراغ لا تجري، أو قاعدة التجاوز لا تجري عند عدم الدخول في الغير المترتب شرعاً.

مثلاً من شك في الركوع وهو في الهوي إلى السجود ولم يصل إلى السجود، والفقيه يرى أن هنا حيث لم يتلبس بالجزء المترتب شرعاً وهو السجود فلا مجرى لقاعدة التجاوز، بل مقتضى الاستصحاب هو الرجوع إلى الركوع، ويترتب على فتوى الفقيه بذلك بطلان الصلاة بما لم يرجع، ويترتب على بطلان الصلاة بالنسبة للغافل أو الجاهل وجوب قضاء الصلاة عنه على وليّه بعد موته.

كما أنه لو شك في الطواف أو ركعتي الطواف وهو في مشيه إلى السعي، لم تجر قاعدة التجاوز لعدم التلبس بالجزء المترتب وهو السعي، ومقتضى ذلك أنه لو سعى وقصّر إلى أن خرج وقت ذي الحجة فإن حجة باطل ومقتضى بطلانه ثبوته دينا في تركة الميت بعد وفاته.

فلو فرضنا أن الفقيه بنى على ذلك (على عدم جريان قاعدة التجاوز) ثم انكشف له أن قاعدة التجاوز تشمل بمقتضى إطلاق أدلتها للغير العرفي ولو لم يكن غيراً شرعياً مترتباً، فإذا انكشف له ذلك فمعناه أن قاعدة التجاوز أثبتت وجود المركب في ظرفها، وإن كان ذلك لم يصل للفقيه حينه، بمقتضى صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (سألته عن الرجل يشك في الركوع بعد ما هوى إلى السجود؟ قال: بلى قد ركع). فإن قاعدة التجاوز تثبت الواقع في ظرف جريانها مع غمض النظر عن التعذير الذي يتوقف على الوصول.

إذن بناءاً على أن الأصل المحرز فيه حيثية إثبات الواقع، فلا تتوقف فعليته على الوصول، بخلاف ما لو قلنا إن الأصل المحرز كالأصل العملي الصرف.

وأما إذا كان الحكم الظاهري ضمن الأصل العملي الصرف: كأصالة الاحتياط شرعا وأصالة البراءة واصالة الطهارة واصالة الحل. فحينئذٍ يرى بحسب المرتكز العقلائي أنهما متقوما بالوصول، إذ المفروض أن الأصل العملي الصرف لا غرض لجعله إلا التنجيز أو التعذير حيث لا مثبتية له في الواقع فاذا لم يكن له غرض الا التنجيز والتعذير والتنجيز والتعذير فرع الوصول إذن لا وجه لفعليته لدى المرتكز العقلائي مع عدم الوصول.

وبناءاً على ذلك لو شك الفقيه هل يجب الاحتياط في اللحوم وجوباً طريقياً كما ذهب لذلك صاحب الحدائق؟ فإذا افترضنا أن شك في أن هذا السمك له فلس أم لا، أو أن هذا النوع من الطريق له صيصة أو حوصلة أو ان صفيفه أكثر من دفيفه أم لا. وشك في ذلك ، فهل أن الشارع في خصوص اللحوم أوجب الاحتياط وجوباً طريقياً أم لا؟ فهو يشك في حكم ظاهري. فبناءاً على أن للحكم الظاهري فعلية قبل الوصول كما هو مسلك السيد الصدر مطلقاً في الاحكام الظاهرية، إذن فالشك في وجوب الاحتياط مجرى للبراءة، أي يجري البراءة في الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط وجوبا طريقيا فان مرجع وجوب الاحتياط لديه الى الاهتمام بالغرض اللزومي الواقعي، فمعنى جريان البراءة عن وجوب الاحتياط نفي الاهتمام بالغرض اللزومي الواقعي.

أما إذا قلنا بأن فعلية وجوب الاحتياط بوصوله، فالشك في الفعلية مساوق للقطع بعدمها، لأن الشك يعني عدم الوصول، كما قيل بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمه، فلا معنى لجريان البراءة عنه، مع غمض النظر عن اشكالنا السابق عن جريان البراءة عن الحكم الظاهري بل تجري البراءة بلحاظ الحكم الواقعي، حيث يشك هل أن هذا الحكم حرام واقعا أم لا، فيجري البراءة عن نفس الحكم الواقعي.

وكذلك الأمر بالنسبة للبراءة، فإنها لا غرض في جعلها لدى المرتكز العقلائي إلا التعذير، وبما أن التعذير متقوم بالوصول ففعليتها بالوصول، فلو شك الفقيه هل أن البراءة لها جعل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو محل البحث؟ فلو دار أمر الصلاة بين عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءا فهل هناك براءة في هذا المورد أم لا؟ فإن قلنا بأن فعلية الحكم الظاهري بوصوله فالشك في البراءة مساوق للقطع بعدمها فعلاً، وبالتالي لا معنى لاستصحاب عدم جعل البراءة في هذا المورد، لأننا نقطع بعدم فعليتها. بل يكون المورد مجرى للاشتغال، بخلاف ما لو قلنا إن للحكم الظاهري وهو البراءة فعلية مع غمض النظر عن وصوله، فالشك في مجعولية البراءة مجرى لاستصحاب عدم الجعل. هذا كله بالنظر للمرتكز العقلائي.

وأما إذا نظرنا للأدلة، بأن قلنا إن الأصول أحكام تعبدية ولا مدرك لها إلا الأدلة اللفظية. فإن مقتضى إطلاق أدلتها اللفظية فعليتها قبل الوصول إذ يكفي في أثر الإطلاق الأثر التعليقي، وهو أن أصالة الاحتياط فعلية من حين جعلها لأنها لو وصلت لنجزّت، كما يكفي في فعلية البراءة أنها لو وصلت لعذّرت، فيقال: مقتضى إطلاق أدلة أصالة الاحتياط وأدلة أصالة البراءة فعليتهما قبل الوصول ما دام لهذا الإطلاق مصحح وهو الأثر التعليقي.

نعم، لو كان لها حقيقة عقلائية وكانت حقيقتها العقلائية متقومةً بالوصول، لكان الإطلاق منزّلاً على ما هو المتبادر منه لدى المرتكز العقلائي وهو أن حقيقتها بالوصول فلا ينعقد إطلاق لما قبل الوصول.

هذا تمام الكلام في مبحث أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول أم له فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

ويأتي الكلام في بعض آثار المبحث ومنها ربط جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري بهذا البحث.

084

**ثمرات الفرق بين فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل وفعليته بالوصول.**

**الثمرة الأولى:** ما إذا فرض أن الفقيه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. مثلاً إذا تنجس الماء بتغيره بالنجاسة ثم زال تغير من قبل نفسه، ولأن الفقيه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لم يجر استصحاب النجاسة. وإنما أجرى قاعدة الطهارة، بلحاظ أن دليل القاعدة مخصص بما إذا لم يجر استصحاب في مورده، والمفروض أن الفقيه يشك في أن الاستصحاب هنا يجري او لا، فلأجل ذلك يتمسك بدليل قاعدة الطهارة فيجري القاعدة في المورد، ونتيجة جريان قاعدة الطهارة في هذا الماء أن الوضوء به صحيح وأن الطواف به صحيح وأن الصلاة المترتبة عليه ونحو ذلك.

ثم أن الفقيه عدل عن رأيه ورأى أن الاستصحاب جار في الشبهات الحكمية، ففي مثل هذا الفرض هل ينكشف أن الفقيه أخطأ في إجراء قاعدة الطهارة في هذا المورد، وأن الجاري بالفعل كان هو الاستصحاب؟ أم لا يتصور الخطأ في هذا المورد؟

فإن قلنا بأن الحكم الظاهري فعليته بالوصول لا مطلقاً، إذن فجريان الاستصحاب هنا لم يصل للفقيه، لأنه لم يكن يرى حجيته، فحيث لم يصل للفقيه إذن لم يكن الاستصحاب فعلياً في مورده بل كان الفعلي ما وصل وهو قاعدة الطهارة، وبالتالي فلا يتصور انكشاف خطأ في المقام، إذ الاستصحاب الذي لم يكن يراه لم يكن فعليا لعدم وصوله وما كان فعليا هو قاعدة الطهارة فلأجل ذلك انقلب الواقع من فعلي إلى فعلي آخر لا أنه انكشف له الخطأ.

وبناءاً على ذلك فمن يرى أن قاعدة الطهارة كالمحقق الآخوند، مصداق للشرط الواقعي لأن الشرط الواقعي بنظره الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فهذا المكلف واجد للشرط واقعا وصلاته صحيحة واقعاً. كما أن من يرى إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فيقول بأن من كان أصالة الطهارة فعلية في حقه فلا يجب عليه الإعادة لإجزاء الظاهر عن الواقع. أما على مسلك من يرى أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل، معناه أن الفعلي في حق هذا الفقيه كان هو الاستصحاب، لا قاعدة الطهارة، بل انكشف له الخطأ وأن قاعدة الطهارة لم تكن جاريةً في المقام، فبما أنه انكشف له ذلك إذن فلا يتحقق الشرط الواقعي بهذه الطهارة على مبنى الآخوند، ولا يأتي فيها حديث الإجزاء الظاهر عن الواقع، فإن كليهما فرع أن قاعدة الطهارة كانت حجة في ظرفها ولكن انكشف عدم ذلك، فمقتضى ذلك هو عدم صحة وضوءه وصلاته وطوافه، بل ونجاسة ما لاقى هذا الماء المتنجس بالاستصحاب.

**الثمرة الثانية:** في فرض فتوى الفقيه للعامي على ضوء خبر الثقة أو الاستصحاب، حيث اثيرت هذه المشكلة في باب الاجتهاد والتقليد كما أثيرت في أول مباحث حجية القطع، وهي: إذا أراد الفقيه أن يفتي العامي، مثلا ً قام خبر ثقة على وجوب الجمعة في عصر الغيبة أو أن وجوب الجمعة ثبت في عصر الحضور ويشك في بقاءه في عصر الغيبة فاستصحب الفقيه وجوبه، فهنا كيف يفتي الفقيه؟ هل يفتي العامي بالحكم الواقعي؟ أم يفتيه بالحكم الظاهري؟ فإن كان المنظور الإفتاء بالحكم الواقعي فالفقيه لا يعلم بالحكم الواقعي، والفتوى بغير علم غير حجة، إذ المفروض أن الفقيه لا علم له بالواقع وإنما قام خبر ثقة عليه أو استصحاب،

وإن كان المنظور الإفتاء بالحكم الظاهري، فليس الحكم الظاهري إلا الحجية اذ لا يوجد شيء آخر، أي ان الحكم الظاهري بالفعل حجية خبر الثقة او ان الحكم الظاهري بالفعل حجية الاستصحاب، فلو أراد الفقيه أن يفتي العامي بأن خبر الثقة حجة هنا، فالحجية فرع الوصول والفحص عن عدم المعارض وعدم المخصص وكلاهما غير متحقق عند العامي. إذ لم يصله خبر الثقة ولا الاستصحاب لأنه في غفلة عن ذلك وهو غير قادر عن الفحص عن المعارض والمخصص. إذن من وصله الخبر وفحص عن المخصص والمعارض هو الفقيه لكن ليس للخبر أو الاستصحاب أثر في حقه،

ومن كان له أثر في حقه وهو العامي ما تحقق عنده الشرط لا الوصول ولا الفحص عن المعارض والمخصص. ويقوى الإشكال فيما إذا كانت الفتوى بحكم فيما لا يبتلي به الفقيه اصلا كأحكام النساء، فلو فرضنا أن الفقيه يريد أن يفتي المرأة انه اذا انقطع دم الحيض ولم تغتسل به فيحرم وطئها ويحرم عليها التمكين استصحاباً على بقاء الحكم، فيقال من له أثر عملي بهذا الاستصحاب وهي المرأة لم يصل اليها الاستصحاب ولم يتحقق عنده شرط وهو الفحص عن الامارة المعارضة، ومن وصله الاستصحاب وكان قادرا عن الفحص عن الامارة ليس للاستصحاب اثر عملي في حقه. فما هو الجواب عن هذه المشكلة في باب الإفتاء؟ فهنا ذهب الأعلام على ثلاث اتجاهات:

**الاتجاه الأول:** الفتوى على الحكم الواقعي يفتي الفقيه بوجوب الجمعة بقيام خبر الثقة او الاستصحاب.

والوجه في ذلك :اما ان المراد بقوله (ع): (من أفتى الزمان بغير علم لعنته ملائكة الزمان وملائكة الأرض)، والمراد بغير العلم ما ليس حجة لا خصوص العلم الوجداني أو الأمارة، فإذا كان المراد بالعلم الحجة فلا إشكال أن خبر الثقة حجة والاستصحاب حجة، ففتواه بالحكم الواقعي فتوى عن حجة. أو يقال إن العلم وإن كان لا يراد به مطلق الحجة لكن الأمارة كخبر الثقة علم تعبداً، أو أن الاستصحاب علم تعبداً، فما دلّ على علمية خبر الثقة أو الاستصحاب نتيجته قيام خبر الثقة والاستصحاب مقام العلم الوجداني فيفتي على طبقه بالحكم الواقعي.

**الاتجاه الثاني**: الفتوى بالحكم الظاهري، والمقصود بذلك: أن الفقيه إما أن يفتي على سبيل النيابة أو نحو الفتوى الطولية. بيان ذلك: فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) أن ما دلّ على مشروعية التقليد أي ما كان مدركاً لنفوذ فتوى الفقيه في حق العامي دلّ على نيابة الفقيه عن العامي بالمدلول الإلتزامي، سواء كان المدرك الإرتكاز المتشرعي أم كان المدرك الأدلة اللفظية، فإن لازم هذه الأدلة أن الفقيه نائب عن العامي في الفحص عن المعارض والمخصص وتنقيح الخبر سنداً ودلالة، إذن فبما أن الفقيه نائب عنه فوصول الخبر له وصول للعامي، وفحصه فحص من العامي، فشرط الحكم الظاهري تحقق للعامي بنيابة الفقيه. أو أن الفقيه يقوم بالفتوى على نحو الطولية. بأن يفتي العامي أولاً ويقول له: قام لدينا خبر ثقة على وجوب الجمعة، وقد فحصنا عن معارض أو مخصص فلم نجد، فإذا أفتى بذلك كان إخباره عن قيام خبر الثقة والفحص عن المعارض والمخصص محققا للموضوع وهو أنه وصل للعامي خبر الثقة ووصل إليه عدم المعارض والمخصص بالفحص، وقول الخبير حجة في ذلك. ثم يفتيه في طول ذلك. بما أنه وصل اليك الموضوع إذن فالخبر ومفاده حجة في حقك لتحقق موضوع الحجية بالنسبة إليه. وكذا الامر في الاستصحاب.

**الاتجاه الثالث:** ما ذكره السيد الصدر (قده) وأشار اليه بعض الاعلام في (المحكم) من أن الفتوى في المقام يمكن تخريجها على ما بحثنا من فيه من فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل. فبإمكان الفقيه أن يفتي بالحكم الظاهري لأنه فعلي في حق العامي وإن لم يصل، ففعلية حجية خبر الثقة ليست منوطة بالوصول، فهي فعلية في حق العامي وإن لم يصل، كما أن الشرط في حجية الخبر ليس هو الفحص كي يقال بأن العامي غير قادر على الفحص، بل الشرط في الحجية عدم المعارضة وعدم المخصص واقعاً، لا الفحص عنهما، والمفروض أن هذا الخبر ليس له معارض ولا مخصص واقعاً، فتنقح موضوع الحجية وشرطها بالنسبة للعامي وإن لم يصله شيء بل كان غافلاً بالمرة، لذلك للفقيه أن يفتي بالحكم الظاهري بناء على أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل.

**الثمرة الثالثة:** ما ذكره في المحكم، من أن الفقرة الثالثة من الصحيحة الثانية لزرارة دلّت على جريان الاستصحاب حتى في فرض الغفلة، حيث ذكر فيها (فإن ظننتُ أنه قد أصابه فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيته فيه؟ قال: لا، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) والمفروض ان الاستصحاب لا يجري بلحاظ ما بعد الصلاة، لأنه بعد الصلاة حصل له يقين بالنجاسة، فليس المورد من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين. إذن منظور الإمام جريان الاستصحاب حال الصلاة لا حال ما بعد الصلاة، والمفروض أن المكلف حال الصلاة كان غافلاً بالمرة لأنه تيقن بعدم نجاسة ثوبه بعد الفحص وصلى متيقناً بالطهارة، فلم يكن لديه شك في البقاء كي يكون موضوعاً فعلياً للاستصحاب مع ذلك الامام اجرى الاستصحاب في حقه، فهذا شاهد على أن فعلية الاستصحاب ليست منوطة بالالتفات إلى اليقين والشك في البقاء.

**ويلاحظ على ذلك[[146]](#footnote-146):** بأن الإشكال مر بالاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب، والسر في ذلك أن الفقرة مبتلاة بمحذور عدم تطابق المعلل بالتعليل، وهذا المحذور موهن لحجية ظهورها في جريان الاستصحاب، والسر في ذلك هو عدم وجوب اعادة الصلاة، وأن العلة جريان الاستصحاب، مع أن جريان الاستصحاب ليس هو العلة لأنه إما أن نبني كما هو المعروف ودلت عليه النصوص أن الصلاة في النجاسة المجهولة صحيحة واقعاً بلا حاجة لجريان الاستصحاب، جرى الاستصحاب ام لا فإن النجاسة مانع علم لا واقعي وبالتالي فالصلاة صحيحة واقعا بتمام جريانها. وإن لم ينبني على ذلك فالطهارة الاستصحابية ليست مصححة للصلاة بنفسها بل إما من باب أن الطهارة الظاهرية مصداق للشرط الواقعي وإما من باب اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فالعلة الحقيقية لعدم وجوب الإعادة ليست هي الاستصحاب وإن كان الاستصحاب محققاً لإحدى مقدمتي الاستدلال على صحة الصلاة. فالنتيجة، مع هذا المحذور تكون الفقرة الثالثة مجملة من هذه الناحية فلا يتم الاستدلال بها على المطلب.

**الثمرة الرابعة:** بناءا على أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل. وهي يجري الاستصحاب في فرض الغفلة والشك التقديري أم لا؟ فهذا هو محل البحث. ويأتي عنه البحث إن شاء الله تعالى. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

085

ذكرنا فيما سبق، أن البحث في أن الحكم الظاهري هل هو فعلي قبل الوصول أم لا، تظهر ثمرته في محل الكلام. وهي هل أن الاستصحاب يجري في فرض الغفلة والشك التقديري أم لا. فإذا نظرنا إلى دليل الاستصحاب وجدنا أن دليل الاستصحاب مما لا يحرز إطلاقه لفرض الغفلة بلحاظ ان مورد السؤال هو فرض الشك الفعلي والقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق فلا يحرز إطلاق دليل الاستصحاب لفرض الغفلة، بل قد يقال كما في كلمات سيدنا (قده) أن النكتة في إجراء الاستصحاب رفع الحيرة في مقام العمل. وهذه النكتة تقتضي إنصراف دليل الاستصحاب عن فرض الغفلة إذ ليس في فرض الغفلة حيرة في مقام العمل. ولكن إذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي الذي يرى الاستصحاب أمارة مثبتة للواقع، وأن دليل الاستصحاب ما هو إلا إرشاد إلى طريقية الاستصحاب وأماريته، وبالتالي فشأن الاستصحاب شأن سائر الأمارات من أنها فعلية وإن لم تصل، فلا فرق في هذه الجهة بين حجية الاستصحاب وحجية خبر الثقة، فكما أن حجية خبر الثقة فعلية ما دام في معرض الوصول فكذلك حجية الاستصحاب. وبالتالي مقتضى هذه النكتة التي اخترناها أن الاستصحاب فعلي حتى في فرض الغفلة والشك التقديري.

وقد ذكر سيد المنتقى (قده) أن المستصحب تارة يكون حكماً وضعياً وأخرى يكون حكماً تكليفياً. فإن كان المستصحب حكماً وضعياً كاستصحاب النجاسة أو استصحاب الطهارة، فلا إشكال في إطلاقه وجريانه حتى في فرض الغفلة لأن الحكم الوضعي الاستصحابي كالحكم الوضعي الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي كالملكية والزوجية لا محذور في شموله حتى لفرض الغفلة، فكذلك الحكم الوضعي الاستصحابي، كاستصحاب الملكيّة والطهارة والنجاسة.

وأمّا إذا كان المستصحب حكماً تكليفياً كاستصحاب الوجوب أو الحلية، فلا وجه لشموله فرض الغفلة فإنه كالحكم الواقعي التكليفي، فكما أن الحكم الواقعي التكليفي كالوجوب والحرمة لا شمول فيه لفرض الغفلة، لمحذور اللغوية، كذلك الحكم التكليفي الاستصحابي لا شمول فيه لفرض الغفلة بلحاظ محذور اللغوية. فينبغي التفصيل في هذا البحث بين الفرضين.

ولكن، ذكرنا سابقاً أن المشكلة في رتبة سابقة، أي ليست المشكلة في الإطلاق، (إطلاق الدليل) كي يقال بأن إطلاق دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب الحكم التكليفي لمحذور اللغوية، فكأن المشكلة في الإطلاق فيجاب عما عن السيد الصدر بانه يكفي في رفع اللغوية الأثر التعليقي، وإنما المشكلة في رتبة سابقة وهي حقيقة الحكم الظاهري، فإن الاستصحاب حكم ظاهري، فإن اخترنا أن حقيقة الحكم الظاهري تتقوم فعليته بالوصول، فلا استصحاب في فرض الغفلة، سواء كان المستصحب حكماً وضعياً أو تكليفياً، وإن كان الحكم الظاهري مما لا يحتاج في فعليته للوصول، فالاستصحاب فعلي، كان المستصحب حكماً وضعياً أم تكليفياً. فلأجل ذلك المشكلة في تنقيح حقيقة الحكم الظاهري لا في إطلاق دليل الاستصحاب، والحكم الظاهري لا يقبل التبعيض والتفكيك في جريانه. هذا تمام الكلام في ربط الحكم الظاهري بمحل الكلام وهو جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري. وقد ذكر الأعلام فروعاً للبحث: **الفرع الأول**: ما تعرض له الشيخ الأعظم والآخوند وما بعدهما، من أن من أحدث وغفل عن حدثه وصلى ثم التفت بعد الصلاة إلى أنه كان محدثاً قبلها ولا يدري هل تطهر أم لا، فوقع الكلام في مطلبين: الأول: في جريان قاعدة الفراغ في هذه الصلاة. الثاني: في أن استصحاب الحدث حال الصلاة هل له أثر أم لا

.**المطلب الأول:** هل أن المقام من صغريات قاعدة الفراغ أم لا. فقد ذكر وجهان لمنع جريان قاعدة الفراغ:

**الوجه الأول:** ما ذكره الآخوند في الكفاية: إذا جرى استصحاب الحدث حال الدخول في الصلاة وإن كان المكلف غافلاً آنذاك، إلا أنه لو جرى الاستصحاب في حقه فسوف تكون الصلاة صلاة معلومة الحدث، والصلاة المعلومة الحدث لا شك في وقوعها مع الحدث كي تجري قاعدة الفراغ، فإن موضوع قاعدة الفراغ الشك في اقتران الصلاة بالحدث، وببركة استصحاب الحدث حال الصلاة انكشف أن هذه الصلاة مع معلوم الحدث لا مع مشكوكه، فلا مجرى لقاعدة الفراغ. **ولكن لوحظ عليه**: أن موضوع قاعدة الفراغ العمل الماضي المحتمل الصحة، فكل عمل مضى ويحتمل صحته فهو مجرى لقاعدة الفراغ، والمفروض في المقام أن استصحاب الحدث حال الصلاة لا يرفع كون الصلاة صلاةً محتملة الصحة، فبما أنه بعد الفراغ منها يصلح على أن هذه الصلاة التي مضت محتملة الصحة وجداناً إذن فهي مجرى لقاعدة الفراغ وإن تعبدنا الشارع حالها بالحدث إلا أنه هذا لا ينفي أنها محتملة الصحة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي بعدم جريان قاعدة الفراغ في فرض إحراز الغفلة إذ المفروض أن المصلي أوقع الصلاة عن غفلة في مسألة الحدث، وقاعدة الفراغ بحسب ما يستفاد من موثقة بكير ابن أعين: سألته عن الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. فإن ظاهرها أن اعتبار كونه أذكر إنما يصح في فرض احتمال أذكريته، أما لو كان قاطعاً بعدم الأذكرية ومحرزاً للغفلة فموضوع القاعدة منتفٍ في حقه. إذن فإشكال سيدنا الخوئي يبتني على مسلكه في قاعدة الفراغ لا على مطلق المباني.

**المطلب الثاني:** هل أن استصحاب الحدث حال الدخول في الصلاة له أثر أم لا.

فقد ذكر في عدة من الكلمات أن الاستصحاب حال الصلاة حتى لو بنينا على الكبرى وهي جريان الاستصحاب في فرض الغفلة مع ذلك في المقام لا يجري الاستصحاب إذ ليس له أثر. وبيان ذلك بأحد وجوه:

**الأول:** ما ذكره المحقق الهمداني (قده) من أن الاستصحاب ليس له أثر شرعي. وأما عدم وجوب إعادة الصلاة فهو لازم عقلي، أي إذا جرى الاستصحاب ونتيجة جريانه عدم العذر من حيث الصلاة التي مضت، فلازم ذلك عقلاً أنه تجب إعادة الصلاة، إذن فليس له اثر شرعي كي تجري بلحاظه.

وما أفاده واضح المناقضة، والسر في ذلك: أن الأمر بأيّ مركب مغيّا بعدم امتثاله[[147]](#footnote-147)، فكلّ أمر هو فعلي ما لم يمتثل، لذلك فأيّ أصل يجري في الامتثال يكون أثره ارتفاع فعلية الأمر، فإذا كان مجرى الأصل عدم الامتثال كان أثره الشرعي بقاء فعلية الأمر، وإن كان مجرى الأصل تحقيق الامتثال كان أثره الشرعي ارتفاع فعلية الأمر، فإن الاستصحاب أي استصحاب الحدث حال الصلاة مانع من تحقق الامتثال، أي أن استصحاب الحدث حال الصلاة مساوق لعدم تحقق الامتثال ومقتضاه بقاء فعلية الأمر، وهذا أثر شرعي لاستصحاب الحدث لا أنه أثر عقلي.

إذن مركز كلام الهمداني أن استصحاب الحدث حال الصلاة ليس له أثر في المقام، باعتبار أن استصحاب الحدث حال الصلاة أثره العقلي وجوب إعادة الصلاة وليس أثراً شرعياً، لذلك قلنا في جوابه: أن الاثر الشرعي بقاء فعلية الأمر.

**الثاني**: ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن استصحاب الحدث حال الصلاة لا أثر له على كل حال، جرت قاعدة الفراغ أم لا. فعندنا فرضان:

**الفرض الأول**: أن قاعدة الفراغ لم تجر في هذه الصلاة على مبنى السيد الخوئي. فيجري مكانه استصحاب الحدث بعد الصلاة، لأن المكلف إذا فرغ من صلاته وكان له شك فعلي في أن صلاته كانت مع الحدث أم لا فإن لم تجر قاعدة الفراغ جرى استصحاب الحدث، وإذا جرى استصحاب الحدث في الشك الفعلي في الصلاة، أغنى عن استصحاب الحدث حال الصلاة، إذ لا نحتاج لاستصحاب الحدث حال الصلاة في فرض الغفلة مع جريان استصحاب الحدث بعد الصلاة حال الشك الفعلي، فإنه يغني عنه إذن لا نحتاج لاستصحاب الحدث حال الصلاة،

وإن جرت قاعدة الفراغ بناءاً على من يرى جريان قاعدة الفراغ حتى في فرض إحراز الغفلة فإن قاعدة الفراغ ترفع الاستصحاب بعد الصلاة وحال الصلاة، فإن هذا مقتضى حكومة قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب، فإذا جرت قاعدة الفراغ على في هذه الصلاة فلا يجري فيها استصحاب الحدث لا بعد الصلاة ولا حال الصلاة، بل جريانه حال الصلاة مع كون هذه الصلاة مجرى لأصل مصحح وهو قاعدة الفراغ لغو، إذن بالنتيجة لا يجري في هذه الصلاة استصحاب الحدث حالها سواء جرت قاعدة الفراغ فيها أم لم تجر.

وقد تأمّل السيد الصدر (قده) في كلامه (قده).

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

086

ذكرنا فيما سبق أن المكلف إذا تيقن بالحدث ثم غفل وصلى ثم التفت بعد الفراغ من الصلاة إلى الحدث قبلها، فهل يجري في حقه استصحاب الحدث حال الصلاة أم لا؟

وذكرنا أن هنا نظرين: نظر السيد الخوئي (قده) من أن استصحاب الحدث حال الصلاة لغو لا أثر له سواء جرت قاعدة الفراغ بعد الصلاة أم لم تجر.

ونظر السيد الصدر (قده) من أن في المقام تعارضا ًوتنافياً بين إطلاق دليل الاستصحاب وإطلاق دليل قاعدة الفراغ. فلابد من شرح كلا النظرين لبيان ما هو الصحيح في المقام. فنذكر وجهين داعمين لكلام السيد الصدر ووجهين داعمين لكلام سيدنا (قده):

**الوجه الأول: يظهر الإشارة إليه من البحوث، محصّله مقدمتان:**

**المقدمة الأولى**: تارة نقول بأن قاعدة الفراغ أخص من دليل الاستصحاب، أي أن الوجه في تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب أن دليلها أخص من دليل الاستصحاب، فإذا كان النكتة هذه، فكلام السيد الخوئي تام، لأن مقتضى أخصية دليل قاعدة الفراغ من دليل الاستصحاب أن لا شمول في دليل الاستصحاب للشك الحاصل بعد الصلاة، إذ المفروض أن الشك الحاصل بعد الصلاة مورد للمخصص ألا وهو دليل قاعدة الفراغ. فلا مورد لدليل الاستصحاب إلا ما قبل الفراغ، أي بلحاظ الشك حال الصلاة، والمفروض أن جريان الاستصحاب في خصوص حال الصلاة بحيث يكون بعد الصلاة محكوماً بالصحة، لغو لا أثر له، إذن فالنتيجة هي جريان قاعدة الفراغ فقط.

أما لو كانت النكتة في تقديم دليل القاعدة على دليل الاستصحاب الحكومة. أي أن بين الدليلين عموم من وجه، فدليل الاستصحاب يرى أن من تيقن بشيء ولم يتيقن بخلافه جرى في حقه الاستصحاب سواء كان ذلك بعد مضي العمل أو كان ذلك أثناء العمل. ودليل قاعدة الفراغ موضوعه من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده فعمله صحيح، سواء تيقن سابقاً من صحة العمل أم لم يتيقن، فبينهما عموم من وجه، فالنكتة في تقديم دليل القاعدة على الاستصحاب اذا اجتمعا هي الحكومة، بدعوى أن موضوع الاستصحاب هو الشك والقاعدة تلغي الشك إذ ورد في بعض الأدلة المشتركة بين التجاوز والفراغ (فشكك ليس بشيء) فبما أن دليل القاعدة يلغي الشك فهو حاكم على الاستصحاب حيث إن موضوعه الشك، إلا أن حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب في الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة لأن قاعدة الفراغ إنما تجري بعد مضي العمل، ففي ذلك الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة تجري القاعدة وتكون حاكمة على دليل الاستصحاب.

**المقدمة الثانية**: إن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب أن يشمل حال الصلاة، إذ يصدق على المكلف حال الصلاة أنه تيقن بالحدث ولم يتيقن بخلافه، فيشمله دليل الاستصحاب حال الصلاة.

ولكن إن لم يشمله الاستصحاب بعد الصلاة لحكومة قاعدة الفراغ عليه فلازمه اختصاص الحكم بالتعبّد الاستصحابي بعدم الوصول، لأنه حال الصلاة لم يكن ملتفتاً، وبمجرد أن يلتفت جاءت قاعدة الفراغ، فلازم ذلك اختصاص التعبد الاستصحابي بمن لم يتلفت إليه إذ أنه متى التفت اليه ارتفع وجرت قاعدة الفراغ، واختصاص الحكم بعدم الوصول إليه لغو عقلاءا أي ان نفس هذه الحكم عند العقلاء مستهجن وهو جعل حكم لا يقبل الوصول لأنه متى وصل كان محكوماً بدليل آخر،

نظير ما يذكر في الحكم الواقعي، كما أن الحكم الواقعي لو كان مقيداً بعدم الوصول لكان جعله مستهجنا ًوإن كان له أثر في فرض عدم وصوله، لكن العقلاء يستهجنون جعلاً لا يقبل الوصول إلى المكلف، كذلك الحكم الظاهري، فإن اختصاص التعبد الاستصحابي بفرض عدم الوصل مستهجن عند العقلاء، بل كيف يكون حافظاً للغرض الأهم عند التزاحم الحفظي وهو لا يقبل الوصول إلى المكلف. [[148]](#footnote-148)

إذن النتيجة حصل التنافي بين الدليلين، فدليل الاستصحاب يقول: مقتضى إطلاق دليلي الشمول لحال الصلاة، فإن شمل حال الصلاة شمل ما بعد الصلاة، إذ لو لم يشمل ما بعد الصلاة للزم اختصاص الدليل بفرض عدم الوصول وهو مستهجن، فمن أجل رفع الاستهجان لابد من شمول دليل الاستصحاب لما بعد الصلاة، ودليل قاعدة الفراغ يشمل ما بعد الصلاة لتحقق موضوعه فيتنافيان بلحاظ ما بعد الصلاة، إذ أن لازم إطلاق دليل الاستصحاب لحال الصلاة شموله لما بعد الصلاة بأن لا يكون جعله مستهجناً، ودليل قاعدة الفراغ رافع للشك بعد الصلاة ففي هذه النقطة يقع بينهما التنافي، فما هو الوجه المرجح للقاعدة على الاستصحاب إذا لم يكن دليلها أخص من دليله؟ بل كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فيتعارضان في هذه النقطة.

**الوجه الثاني -**لتقريب كلام سيدنا الخوئي (قده)**-**: لو كان دليل الاستصحاب وارداً في فرض الشك التقديري أي أنه وارد في خصوص هذا الموضوع وهو فرض الشك التقديري، لقلنا مقتضى دلالة الاقتضاء أن يمتد الاستصحاب لفرض الشك لما بعد الصلاة لإلا يلزم استهجان جعله وهذا خلف الجعل التقديري وهنا يتم كلام السيد الشهيد، الا ان المفروض ان دليل الاستصحاب لم يرد في خصوص الشك التقديري وإنما ورد عاما ًوهو أن من تيقن حدثا ولم يتيقن بخلافه جرى في حقه، غاية الامر شمول هذا الإطلاق لحال الشك التقديري فيه مشكلة، وهي أن لازم شموله لهذا الحال لغوية التعبد فلا يشمله. لا أنه يشمل ثم لابد من رفع الاستهجان إلى ما بعد الصلاة لكي يعارض دليل قاعدة الفراغ، بل من الأول يقال أن دليل الاستصحاب مطلق وشمول هذا الإطلاق للتعبد حال الصلاة لغو وحيث إن شموله لحال الصلاة لغو فلم يشمله، أما أن نقول نتحفظ على شمول حال الصلاة، كأن هذا لا يرفع اليد عنه، ثم بعد ذلك نقول: لو لم يشمل ما بعد الصلاة أيضاً للزم استهجانه فلابد أن يشمل ما بعد الصلاة فيعارض قاعدة الفراغ، فهذا ليس فنيناً، بل مقتضى الفن ان يقال من البداية دليل الاستصحاب لا يشمل حال الصلاة لكونه لغواً.

**الوجه الثالث** **-**لدعم كلام سيدنا الخوئي (قده)**-**، وبيان ذلك: تارة يُدّعى أن دليل قاعدة الفراغ يخرج الشك الفعلي عن كونه موضوعاً لدليل الاستصحاب فيلزم التقيد في مرحلة الجعل، لأنه إذا أخرج دليل قاعدة الفراغ الشك الفعلي وصار مؤدى دليل القاعدة أن الشك الفعلي ليس موضوعاً للاستصحاب فلا محالة يختص دليل الاستصحاب من حين الجعل بالشك التقديري، لأن دليل القاعدة أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية. وهنا يتحقق الاستهجان، فيقال: لا معنى لجعل حكم غير قابل للوصول، لأن موضوعه الشك التقديري بحيث لو حصل الشك الفعلي لانتفى موضوعه، فهنا يتم كلام السيد الصدر،

اما المفروض ان دليل قاعدة الفراغ ما اخرج الفعلي عن الموضوعي أي ما زال الشك الفعلي موضوعاً للاستصحاب، لم يخرجه دليل قاعدة الفراغ عن الموضوعية، وإنما دليل قاعدة الفراغ شمل الشك بعد الصلاة لا أنه أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية بدليل الاستصحاب، ففرق بين المطلبين، لأننا إذا قلنا بأن دليل قاعدة الفراغ أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية لا محال سوف يختص دليل الاستصحاب بالشك التقديري ويعود محذور جعل حكم لا يقبل الوصول،

أما إذا قلنا أن دليل الاستصحاب ما زال مطلقا يشمل الشك الفعلي والشك التقدير، والشاهد على ذلك أن المكلف لو تحول شكه حال الصلاة من شك تقديري إلى فعلي، لشمله دليل الاستصحاب، فهذا معناه أن موضوع الاستصحاب ما زال مطلقا شاملاً حتى للشك الفعلي، وإنما قاعدة الفراغ جرت في الشك بعد الصلاة، لا أنها تصرّفت في موضوع دليل الاستصحاب، ومعنى أنها جرت بعد الصلاة أن قاعدة الفراغ ليس موضوعها الشك الفعلي، بل موضوع قاعدة الفراغ من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده فهو عمل صحيح،

فإذا نظرنا إلى مفادي هذين الدليلين وكان دليل الاستصحاب شاملاً للشك الفعلي والتقديري بلحاظ حال الصلاة أي ان المبرر لجريانه حال الصلاة أن موضوعه متحقق لا اختصاصه بالشك التقديري، وأن دليل قاعدة الفراغ موضوعه كل عمل فرغ منه ولم يتيقن بفساده سواء كان الشك بعد الصلاة فعليا أو تقديرياً فإنّ قاعدة الفراغ تجري، إذ بالنتيجة الحكم الاستصحابي حال الصلاة قابل للوصول لأننا لم نقيد موضوعه بالشك التقديري وإنما يكون حكمه آبياً عن الوصول لو خصصنا دليله بالشك التقديري ولكننا لم نخصص دليله بذلك، وقلنا هو مطلق حال الصلاة لأي نحو من الشك، إذن فهو حكم في نفسه قابل للوصول. كما أن دليل قاعدة الفراغ لا يختص موضوعها بمن التفت كي يقال متى التفت ارتفع الاستصحاب بل موضوعها من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده.

**والنتيجة:** حكومة دليل قاعدة الفراغ على الاستصحاب لا توجب كون الاستصحاب حال الصلاة حكماً لا يقبل الوصول كي يترتب على هذا المحذور التنافي بين الدليلين بلحاظ ما بعد الصلاة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

087

ما زال الكلام فيمن تيقن بالحدث وغفل وصلى ثم شك بعد الصلاة في أنه صلى مع الحدث أم لا، وذكرنا اختلاف الأعلام في أن استصحاب الحدث حال الصلاة في فرض جريان قاعدة الفراغ بعد الصلاة هل له أثر أم لا؟ وتحقيق المطلب، أن في المسألة أربع جهات:

الجهة الأولى: هل أن التعبد الاستصحابي بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول أم ليس قابلاً للوصول. بلحاظ أن كل حكم تكليفي لا يقبل الوصول فجعله مستهجن لدى العقلاء حيث إن من خصائص الحكم التكليفي الداعوية والمحركية، فإذا لم يكن قابلاً للوصول فهو فاقد لأبرز خصائصه وهي المحركية والداعوية، فجعله مستهجن، فهل أن التعبد بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول أم لا؟ فإنه قد يقال بعدم قابليته للوصول، كما يظهر من كلمات السيد الصدر (قده). وذلك لأحد وجهين:

الوجه الأول: أن المفروض أن هذا الحكم مقيد بجريان قاعدة الفراغ بمجرد الالتفات، أي أن شمول دليل الاستصحاب لهذا الفرض وهو فرض من تيقن بالحدث وغفل وصلى، مغيّا بعدم الالتفات، لأنه متى التفت جرت في حقه قاعدة الفراغ، فحيث إن شمول دليل الاستصحاب لهذا المكلف مغيّا بعدم الالتفات إلى الشك لأنه متى التفت إلى الشك جرت في حقه قاعدة الفراغ، إذن فالنتيجة أن هذا الاستصحاب مقيّد بعدم الوصول، والحكم الغير القابل للوصول مستهجن.

ولكن ذكرنا فيما مضى أنه لا موجب لتقييد دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري أو بفرض الغفلة، وجريان قاعدة الفراغ بعد الصلاة لا يخرج الشك الفعلي عن موضوعيته كي تكون النتيجة اختصاص دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري، أي عدم الوصول. بل أن دليل الاستصحاب يشمل استصحاب الحدث حال الصلاة سواء كان المكلف شاكاً تقديرا أو فعلاً لذلك لو تبدل شكه التقديري وهو في الصلاة لشمله الاستصحاب، فبما أن دليل الاستصحاب مطلق حتى للشك الفعلي فهو حكم قابل للوصول لا أنه آبٍ عن الوصول.

فإن قلت: ذكرتم فيما مضى أن شمول الدليل للغافل والناسي ليس بلغو، إذ يكفي في شمول الدليل للناسي والغافل الأثر التعليقي وهو أنه لو وصل لكان محرّكاً، فلماذا لا يقال بمثله في محل الكلام؟

قلت: فرق بين تقييد الدليل بفرض الغفلة والنسيان، وبين شموله لفرض الغفلة والنسيان فإنه إذا كان الدليل مختصاً بالغافل والناسي أي أن التكليف متقيد جعلاً بالغافل بما هو غافل أو بالناسي بما هو ناسي، فهنا لا إشكال أنه مستهجن لانه حكم لا يقبل الوصول فهو فاقد للمحركية. أما إذا لم يكن الدليل مختصاً بالجاهل والناسي بل موضوعه مطلق العاقل، غافلاً أو ملتفتاً ناسياً أو ذاكراً. فيكفي في إطلاقه لكليهما أن له أثراً أنه لو وصل لكان محرّكاً، بينما في المقام المدعى أنه لو أن دليل قاعدة الفراغ خصص دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري أي أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية لدليل الاستصحاب فلا محالة سوف يختص دليل الاستصحاب جعلاً بفرض عدم الوصول وهو الشك التقديري وهذا هو الموجب لاستهجانه، لذلك قلنا أن دليل قاعدة الفراغ ليس مخرجا للشك الفعلي.

الوجه الثاني: أليس دليل الاستصحاب شاملاً للشك التقديري لو استمر الشك بعد الصلاة؟ أي لو فرضنا أن المكلف استمر غافلا لما بعد الصلاة بل استمر غافلا الى ان خرج الوقت، أليس استصحاب الحدث جارياً في حقه مع كون شكه شكاً تقديرياً، نعم استصحاب الحدث إلى أن خرج الوقت لا يثبت وجوب القضاء عليه لان موضوع وجوب القضاء الفوت واستصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت لا يثبت عنوان الفوت كي يجب عليه القضاء، لكن إذا استمرت الغفلة والشك التقديري شمله دليل الاستصحاب، وهذا يعني بالمدلول الالتزامي أنه لا يرتفع الدليل حتى يلتفت ويصبح شكه شكاً فعلياً كي تجري قاعدة الفراغ، فإنها لا تجري إلا إذا حصل الشك الفعلي، إذن بما أن قاعدة الفراغ لا تجري إلا اذا حصل الشك الفعلي وإلا فدليل الاستصحاب مطلق، فهذا معناه اختصاص دليل الاستصحاب بالشك التقديري، فيعود إشكال أن هذا الحكم حكم لا يقبل الوصول.

الجواب: إن هذا الإشكال مبني على أن موضوع قاعدة الفراغ الشك الفعلي، فيقال: ما لم يلتفت فدليل الاستصحاب يشمله، فإن التفت شمله قاعدة الفراغ والنتيجة اختصاص الاستصحاب بالشك التقديري. ولكن الصحيح أن موضوع قاعدة الفراغ اعم من الشك الفعلي بمعنى من فرغ من الصلاة ولم يتيقن بالبطلان فقاعدة الفراغ جارية في حقه سواء كان شكه حين الفراغ فعلياً أم تقديرياً، فليس المخصص لدليل الاستصحاب عدم الشك الفعلي كي يختص بالشك التقديري، بل المخصص له الفراغ من الصلاة مع عدم اليقين بالبطلان، وحينئذٍ فيبقى دليل الاستصحاب على إطلاقه للشك الفعلي والتقديري ويبقى إطلاق دليل قاعدة الفراغ لكل من فرغ ولم يتيقن بالبطلان سواء كان شكه فعلياً أم تقديرياً، فتبين في الجهة الأولى: أن الحكم الاستصحاب بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول.

الجهة الثانية: هل أن دليل الاستصحاب يشمل الشك التقديري حال الصلاة بلا حاجة لضميمة؟ أو أن شموله له يتوقف على ضميمة؟

فيبدو من ظاهر عبارة البحوث أن الشمول يحتاج الى ضميمة، أي لولا الضميمة لكان شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري حال الصلاة لغواً، لأنه لا أثر له فإن هذه الصلاة في علم الله محكومة بالصحة ببركة قاعدة الفراغ، فحيث إنها صلاة محكومة بالصحة بقاعدة الفراغ إذن شمول دليل الاستصحاب لها حال الصلاة لغو، ولا ترتفع هذه اللغوية إلا بضم ضميمة وهي أن نقول يشمل دليل الاستصحاب ما بعد الصلاة ايضاً، اذ لو لم نضم هذه الضميمة لكان الشمول له حال الصلاة لغواً، فلذلك لابد من الضميمة كي لا يلزم اللغوية.

وهذا ما ناقشنا فيه أمس بأنه لو كانت المسألة بهذا التصوير فلا يشمله من الأول فما هو الموجب له من الاساس فإن شمول كل دليل لمورد إذا كان لغواً ولا ترتفع لغويته إلا بضميمة فلا يشمله من الأساس اذ لا قرينة على ضم هذه الضميمة، فهذا نظير ما تعرض له النائيني وغيره في مسالة استصحاب عدم الحاجب، فإنه إذا شك في أن الخاتم الموجود على الأصبع حاجب من وصول الماء أم لا فإن استصحاب عدم حاجبيته لا يجري لانه لا يثبت وصول الماء لما تحته إلا بالملازمة العقلية فهذا اصل مثبت.

فلو قيل بما ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الحاجبية لغو لأنه لا اثر له فنضم إليه ضميمة كي ترتفع اللغوية فنقول: يكفي في ذلك انه يجري استصحاب عدم الحاجبية حال وجود الخاتم وحال عدمه، فيقال إذا كان شموله له لغوا ولا ترتفع اللغوية إلا بالضميمة والمفروض ان هذه الضميمة لا قرينة عليها فلا شمول لها من الاساس.

لكن هذا لا ينطبق على محل كلامنا، فان دليل الاستصحاب شامل للشك التقديري والشك الفعلي بعد الصلاة بإطلاقه بلا حاجة إلى ضم ضميمة، إذ المفروض أن موضوع الاستصحاب الشك، وهو يشمل كلا الشكين في كلا الحالتين، فشموله للشك التقديري حال الصلاة لا يحتاج إلى ضم شموله له بعد الفراغ من الصلاة، بل هو شامل لكليهما في عرض واحد بمقتضى إطلاقه. فيبقى هل أن هذا الشمول لغو أم لا هذا ما يأتي في الجهة الرابعة.

الجهة الثالثة: بعد المفروغية عن أن الاستصحاب حال الصلاة قابل للوصول، وأن الإطلاق في مقام الإثبات أيضاً يشمله، تصل النوبة

للجهة الثالثة، وهي: هل أن دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الفراغ متعارضان أم لا تعارض بينهما، حيث إن هذه الصلاة المبتلى بها صارت مجمعاً للدليلين، دليل الاستصحاب حال الصلاة ومقتضاه البطلان ودليل قاعدة الفراغ بعد الصلاة، ومقتضاها الصحة، فهل هما متنافيان أم لا؟ فيقال: مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين هو أن دليل الاستصحاب يفيد استصحاب الحدث مغيّا بأن لا يفرغ من الصلاة وهو شاك، فما لم يفرغ من الصلاة وهو شاك فدليل الاستصحاب يشمله، سواء كان شكه تقديرياً أم فعلياً، فإن فرغ من الصلاة وكان ما زال شاكاً يشمله دليل الاستصحاب أيضاً، وأما إذا ارتفع شكه أما وجدانا بأن قطع بالطهارة أو تعبداً ببركة قاعدة الفراغ انتهى أمد دليل الاستصحاب، فالجمع بين الدليلين أن دليل الاستصحاب ينتج استصحاباً للحدث ما لم يفرغ من الصلاة وهو شاك، فإن فرغ منها وليس بشاك إما وجدانا أو تعبداً بقاعدة الفراغ فإنه لا يجري الاستصحاب.

الجهة الرابعة: بعد الفراغ من كل ما ذكر من أنه حكم قابل للوصول وأن دليل الاستصحاب إثباتاً يشمله وأن هناك جمعاً عرفيا بين دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الفراغ، إنما الكلام في اللغوية.

والسر في ذلك: أن دليل الاستصحاب في نفسه ليس لغو لأنه في نفسه مطلق يشمل الشك الفعلي والتقديري، وإنما المشكلة في المكلف نفسه حيث إنه ما حصل له شك فعلي إلى أن فرغ من الصلاة وعندما فرغ شملته قاعدة الفراغ، فيقال في مثل هذا الفرض الذي لم يحصل له شك فعلي وبمجرد أن حصل له بعد الصلاة شملته قاعدة الفراغ، هل شمول الاستصحاب لهذا الفرض لغو أم لا؟

فلا يوجد تقيد في مرحلة الجعل وإنما التقيد في مرحلة التطبيق أي في الصغرى حصل تقيد قهراً، بأن لم يجر الاستصحاب في حق هذا المكلف في فرض الشك الفعلي، وإنما جرى في حقه في فرض الشك التقديري وحينما وعى بعد الصلاة شملته قاعدة الفراغ، فهذا التقيد نشأ من مقام التطبيق لا في مرحلة الجعل.

فالسؤال: هل التقيّد الناشئ عن مشكلة في مرحلة التطبيق يوجب لغوية الشمول بأن يقول دليل الاستصحاب في نفسه مطلق اشمله حال الصلاة، بحيث لو تحول شكه أثناء الصلاة لشك فعلي لشملته، فلا مشكلة في الدليل إنما هو كان غافلاً الى أن حصل من صلاته فخلص من صلاته فشملته قاعدة الفراغ، فهل يعد شمول دليل الاستصحاب لهذا الفرض لغواً أم لا؟

لا يبعد ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) فإنه بالنتيجة إن لدليل الاستصحاب إطلاقاً أفرادياً وإطلاقاً أحوالياً، فهو وإن شمل هذا المكلف في هذا الفرض وهو فرض ما إذا كان حال الصلاة بإطلاقه الأفرادي لكن هل أن إطلاقه الأحوالي لمن لم يحصل له التفات حتى فرغ من الصلاة هل أن إطلاقه الأحوالي في حقه صحيح أم إطلاق لغو؟ لا يبعد اللغوية إذ لا أثر له في حقه فيقال هذه صلاة محكومة بالصحة ببركة قاعدة الفراغ فما وجه جريان استصحاب الحدث في حقه وهو لم يتلفت إليه، إذ لو التفت يمكنه قطع الصلاة، لكنه لم يلتفت لذلك. يأتي الكلام حول الفرع الثاني وهو ما إذا تيقن الحدث وشك في بقاءه ثم غفل عن شكه فصلى.

088

**الفرع الثاني**: ما إذا تيقن الحدث وشك في البقاء، ثم صلى ثم التفت بعد الصلاة إلى شكه الفعلي، وهذا الفرع فيه صور ثلاث:

**الصورة الأولى**: أن يتيقن بالحدث ويشك في البقاء ثم تعرض له غفلة فيصلي وهو غافل، وبعد الفراغ من الصلاة يلتفت فيحدث له شك فعلي في أن الصلاة كانت مع الحدث أم لا، والكلام حينئذٍ في مطلبين:

**المطلب الأول**: في جريان استصحاب الحدث، هل أن استصحاب الحدث يجري في حقه حال الصلاة حيث كان غافلاً أم لا، فقد منع من ذلك سيدنا الخوئي (قده) وقال بأن المكلف وإن كان قبل الصلاة شاكاً في البقاء لكن الغفلة عرضت عليه فحيث إن الغفلة عرضت أزالت الشك الفعلي، ويعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي، وقد زال بعروض الغفلة، فلا يجري في حقه الاستصحاب حال الصلاة.

**وهذا مبني على أحد وجهين، ثبوتي وإثباتي.**

**الوجه الأول: الثبوتي.** فهو ما مضى من التزامه (قده) بأن الحكم الظاهري ليس فعلياً في حال الغفلة، فالحكم الاستصحابي ليس فعلياً في حق المكلف حال الغفلة.

**الوجه الثاني: الإثباتي.** فهو دعوى اعتبار الشك في البقاء حدوثا وبقاءاً، لأن هذا هو ظاهر دليل الاستصحاب، أو أن دليل الاستصحاب منصرف عن فرض الغفلة،

وكلام الوجهين مر النقاش فيهما. فإننا حتى لو قلنا فيما سبق إن دليل الاستصحاب منصرف عن فرض الغفلة فهو منصرف عن فرض الغفلة المستوعبة، وأما من تيقن الحدث وشك في البقاء ثم عرضت له الغفلة، فلا موجب لانصراف دليل الاستصحاب عنه. إذن مقتضى ما ذكرناه سابقا جريان الاستصحاب في حقه.

**المطلب الثاني:** هل تجري في حقه قاعدة الفراغ إن لم يجر الاستصحاب.

وقد يقال بعدم جريانها، لا لما ذكره صاحب الكفاية (قده)، من أن الاستصحاب إذا جرى حال الصلاة أصبحت الصلاة معلومة الحدث، ومع كونها معلومة الحدث فلا شك كي تجري قاعدة الفراغ، حيث ذكرنا النقاش فيه فما مضى وقلنا أن موضوع قاعدة الفراغ احتمال الصحة وجداناً، وهذا الاحتمال لا يزول بجريان الاستصحاب في الصلاة، بل لأحد وجهين آخرين،

أحدهما ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من أن المفروض أن هذا المصلي قبل الصلاة كان شاكاً في البقاء، وكان الاستصحاب جارياً في حقه، فغفل أثناء الصلاة ثم رجع والتفت، فالفاصل بالغفلة لا يجعل شكه بعد الصلاة شكاً جديداً، بل هو نفس الشك السابق، عقلاً فضلا عن ان يكون كذلك عرفاً[[149]](#footnote-149)، فبما أن شكه الفعلي بعد الصلاة هو شكه قبل الصلاة فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ، فإن موضوعها الشك الحادث بعد العمل لا الشك السابق عليه.

**الوجه الثاني:** لو قلنا إن موضوع قاعدة الفراغ أن لا يتيقن ببطلان العمل وإن لم يكن لديه شك، مع ذلك يُدعى أن دليلها منصرف عمن كان شاكاً قبل الدخول في العمل.

إذن في هذه الصورة يجري الاستصحاب ولا تجري قاعدة الفراغ.

**الصورة الثانية:** من تيقن الحدث، وشك في البقاء، ثم قطع بالطهارة وصلّى قاطعاً بالطهارة لا أنه كان غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاة حدث له شك فعلي[[150]](#footnote-150)، فحينئذٍ قد يقال لا يجري الاستصحاب في حقه حال الصلاة، لأن الشك قد زال وجداناً بحصول القطع، فليس القطع كالغفلة بأن يدعى بقاء الشك ارتكازاً حال الغفلة، وإنما القطع أزال الشك، فالشك الذي بعد الصلاة غير الشك الذي كان قبلها، وبالتالي ففي محل الكلام لا يجري في حقه الاستصحاب لحصول القطع. وأما هل تجري في حقه قاعدة الفراغ أم لا؟ فإنه قد يقال: بانه ما دام الشك الحاصل بعد الصلاة شكا جديداً وليس هو الشك الذي كان قبل العمل ولا يجري في حقه الاستصحاب فتجري قاعدة الفراغ في حقه. ولكن قد يقال: إن قاعدة الفراغ لا تجري في المقام، لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** انصرافها عن فرض وجود شك قبل العمل وإن كان قد زال هذا الشك أثناء العمل.

**الوجه الثاني:** على فرض عدم الانصراف فعلى مبنى سيدنا الخوئي (قده) من عدم جريان قاعدة الفراغ في فرض انحفاظ صورة العمل، فالمفروض أن صورة الصلاة محفوظة بالنسبة إليه، ونفترض ايضاً ان المنشأ الذي قطع بسببه بالطهارة ايضاً محفوظ عنده وأن هذا المنشأ الآن ليس موجباً للقطع كما كان حال الصلاة، فبناءاً على مبناه (قده) لا تجري قاعدة الفراغ فتصل النوبة لقاعدة الاشتغال، أو فقل: تصل النوبة لاستصحاب عدم المقيد أو عدم الحصة، أي عدم صدور صلاة مع طهارة منه. أو يجري الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب بقاء التكليف بالصلاة مع الطهارة في حقه.

**الصورة الثالثة**: أن يتيقن بالحدث ويشك في البقاء ثم يغفل، فيصلي وتستمر غفلته إلى حين خروج الوقت، فهل يجري في حقه استصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت ويثبت في حقه وجوب القضاء أم لا؟

فقد يقال إن استصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت لا يثبت الفوت، وموضوع وجوب القضاء هو الفوت واستصحاب الحدث حال الغفلة إلى خروج الوقت لا يوجب الفوت فلا يجب عليه القضاء،

ولكن الصحيح أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة سواء كانت فريضة واقعية أم فريضة ظاهرية. وهذا المكلف يحرز فوت الفريضة الظاهرية، إذ المفروض أنه في أول الوقت وقبل أن يصلي كان متيقناً بالحدث شاكاً في البقاء فتنجز في حقه في أول الوقت أمر ظاهري وهو الأمر بصلاة مع طهارة، وهو غفل وصلى يعني لم يمتثل الامر الظاهري هذا، فنتيجة عدم امتثاله للامر الظاهري بالصلاة مع الطهارة فقد احرز فوت الفريضة الظاهرية، وحيث احرز ذلك وجداناً كان وجوب القضاء في حقه فعلياً.

**الفرع الثالث**: فرض توارد الحالتين. وله صورتان:

**الصورة الأولى:** أن يتيقن بالحدث ويتيقن بالطهارة، ويغفل عن كلا الأمرين ويصلي، وبعد فراغه من الصلاة يحصل له التفات فيشك في المتقدم والمتأخر، فلا يدري أن الحدث كان هو المتأخر فيستصحب أم الطهارة هي المتأخر فيستصحب؟ فلا ريب في أن هذا المكلف لا يجري في حقه استصحاب الطهارة لمعارضته باستصحاب الحدث فالاستصحابان متعارضان في حقه.

ولكن هل تجري في حقه قاعدة الفراغ أم لا، حيث إنه قبل الصلاة وحال الصلاة لم يكن لديه شك فعلي، نعم كان لديه شك تقديري أي لو التفت لشك في المتقدم والمتأخر، لكنه لم يلتفت، فإن قلنا بأن الشك التقديري كالشك الفعلي فيقال هذا المكلف شكه سابق على العمل لا حادث بعد العمل كي يكون مجرى لقاعدة الفراغ فلا تجري، وإن قلنا بأن الشك التقديري لا ينفي أن شكه بعد العمل لا قبل العمل، فإن قلنا بمقالة سيدنا (قده) بأن قاعدة الفراغ لا تجري مع إحراز الغفلة، اذ المفروض أن هذا المكلف أحرز أنه كان حال الصلاة غافلاً، فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ ولا الاستصحاب للتعارض، فتصل النوبة إما لاستصحاب عدم الحصة يعني عدم صلاة مع طهارة، أو لاستصحاب بقاء التكليف في حقه، إما بنحو استصحاب الفعلية كما هو المشهور، أو بنحو استصحاب الفاعلية كما هو مبنى السيد الصدر، وإن لم يجر الاستصحاب فتجري قاعدة الاشتغال.

**الصورة الثانية:** أن يتيقن بالطهارة ويتيقن بالحدث ويشك في المتقدم والمتأخر قبل الصلاة، ثم تعقبه الغفلة، ويصلي. وبعد الفراغ من الصلاة يلتفت فيعود الشك السابق في المتقدم والمتأخر. وهنا لا إشكال في تعارض الاستصحابين في حقه قبل الصلاة، ولا إشكال أن هذا بنظر العرف ممن شك قبل العمل لا بعد العمل، فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ. ولو فرضنا أن هذا المكلف استمرت غفلته إلى آخر الوقت، ولم يتلفت إلا بعد خروج الوقت، فإنه لا وجه لأن يقال بالبراءة عن وجوب القضاء، بحجة أن موضوعها الفوت ولم يحرز الفوت، لأن هذا المكلف قد أحرز الفوت وذلك بتحقق الوظيفة الظاهرية في حقه قبل الدخول في العمل، فحيث أحرز فوت الفريضة الظاهرية كان وجوب القضاء في حقه فعلياً. ويأتي الكلام في تنبيه جديد من تنبيهات الاستصحاب وهو جريان الاستصحاب الاستقبالي.

089

وقع الكلام في جريان الاستصحاب الاستقبالي

، وهو عبارة عن استصحاب المتيقن بالفعل بالمشكوك بالمستقبل. مثلاً إذا كنا على يقين سابق بحياة زيد وأمانته وشككنا في حياته وأمانته بالفعل من أجل توكيله بمعاملة بالفعل فإنه يجري استصحاب حياته وأمانته إلى الآن. وقد مضى الكلام فيه.

وأما إذا تيقنا بالفعل بحياة زيد وأمانته وشككنا في بقاء ذلك مستقبلاً من أجل توكيله في معاملة في المستقبل فهل يجري استصحاب اماناته وحياته فعلا الى المستقبل. وكما أن المرأة إذا كانت فيما مضى حائض وشكت عند طلوع الفجر من شهر رمضان هل نقيت فيجب عليها الصوم أم لا؟ فإنها تستصحب بقاء حيضها لنفي وجوب الصوم عنها.

أما إذا افترضنا أن المرأة هي طاهر بالفعل، أي عند طلوع الفجر وتشك في طرو الحيض عليها مستقبلا فهل يمكنها ان تستصحب طهارتها بالفعل إلى بقية النهار فيجب عليها الصوم أم لا؟

وقد تمسك جملة من الأعلام في إثبات حجية الاستصحاب الاستقبالي بإطلاق قوله (ع): (ولا ينقض اليقين بالشك)، إذ لا فرق بين كون اليقين ماضياً أو فعلياً، ولكن من أنكر جريان الاستصحاب الاستقبالي طرح وجهين بالمقابل:

الوجه الأول: لا يمكن التمسك بإطلاق (ولا ينقض اليقين بالشك) وذلك لعدم صدق نقض اليقين بالشك في الشك المستقبلي. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المصحح لإسناد نقض الشك لليقين هو اتحاد المتعلق إذ لو لم يكن المتعلق واحداً لم يكن الشك ناقضاً لليقين، من دون فرق في ذلك بين التعبير بالنقض، نحو (ولا ينقض اليقين بالشك) او التعبير (إن اليقين لا يدخله الشك)، أو (إن اليقين لا يدفع بالشك)، فإن المؤدى واحد، وهو ورود الشك على اليقين، وورود الشك على اليقين فرع كون المتعلق واحداً. ولا يمكن أن يكون المتعلق واحداً إلا بإلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء. وإلا مع التحفظ على الخصوصيتين فمتعلق اليقين شيء وهو الحدوث، ومتعلق الشك شيء وهو البقاء، فلم يتحدا كي يرد الشك على اليقين.

المقدمة الثانية: إذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك بالفعل فحينئذٍ يصح أن نلغي خصوصيتي الحدوث والبقاء لكي يتصور ناقضية الشك لليقين أو دافعية الشك لليقين، فيقال (ولا ينقض اليقين بالشك)، أما إذا كان المتيقن بالفعل والمشكوك في المستقبل، فإنه لا يتصور استصحاب إلا مع التحفظ على خصوصية الشك في البقاء، وإلا فكيف يرد شك مستقبلي على متيقن فعلي، إلا إذا قلنا إن الشك في البقاء محفوظ، ومع التحفظ على الشك في البقاء فلا يشمله (ولا ينقض اليقين بالشك)، لأن شمول (ولا ينقض اليقين بالشك) فرع الناقضية والدافعية التي تتوقف على إلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء وفي الاستصحاب الاستقبالي لا يمكن إلغاء خصوصية الشك في البقاء، وهذا من دون فرق بين أن يكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى طريقية الاستصحاب أو النهي عن النقض العملي أو مرجعية الحالة السابقة، فإنه على كل مسلك المشكلة في التعبير، أي أن الإمام (ع) عبّر عن جميع المسالك بعبارة لا تنطبق إلا على استصحاب الحالة السابقة لا استصحاب الحالة الفعلية.

وأجيب عن ذلك: تارة بأن المصحح لإسناد نقض الشك لليقين ليس هو الاتحاد في المتعلق وإلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء فقط، بل هناك مصحح آخر، وهو المقارنة بين اليقين والشك، فاليقين متضمن لحيثية الاستحكام، والشك متضمن لحيثية الوهم، فبلحاظ خصوصية كل منهما يقال لا يرفع اليد عن ما فيه استحكام بما فيه وهن. ولكن هذا الجواب كما ترى، فإنّ المشكلة ليست في التعبير بالنقض حتى نرجع للاستحكام والوهم، وإنما المشكلة في ورود الشك على اليقين بأي تعبير كان، بتعبير النقض أو لا يدخل فيه أو لا يدفع به، وورود الشك على اليقين فرع كون المتعلق واحداً.

وأجيب تارة أخرى: بأن ظاهر سياق الجملة النهي المولوي عن النقض العملي، فلا خصوصية للنقض ولا للورود وإنما ذكر النقض والورود من أجل تصحيح الاسناد فقط، أي أن هذه الخصوصية دخيلة في إتمام المراد الاستعمالي فقط، وإلا فالمراد الجدي هو مطلوبية ترتيب الآثار العملية على المتيقن، سواء كان المتيقن سابقاً أو المتيقن فعلاً. فبما أن خصوصية ورود الشك على اليقين ليست ملحوظة في إبراز المراد الجدي فالنتيجة أنه لا يعول عليها في منع شمول الدليل للاستصحاب الاستقبالي.

وهذا الجواب يتوقف أيضاً على أن نجرد الخصوصية عن كونها في مقام بيان المراد الجدي، وهو مما يحتاج إلى قرينة واضحة.

إذن فلا جواب إلا أن نقول بأن قوله (ع): (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) تعليل بنكتة ارتكازية. وهو ان المتيقن لا يرفع عنه بالمشكوك ولا فرق في هذه النكتة بين متيقن سابق وشك فعلي، أو متيقن فعلي وشك مستقبلي. أو أن دليل الاستصحاب إرشاد إلى ارتكاز عقلائي لا يفرق بين الحالتين.

الوجه الثاني: أن جميع موارد روايات الاستصحاب من قبيل المتيقن السابق والشك الفعلي. فبناءاً على مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق لم يحرز إطلاق الدليل للاستصحاب الاستقبالي، والمناقشة في هذا الوجه ما مضى في المناقشة في الوجه الاول.

فتلخص بذلك: تمامية الاستصحاب الاستقبالي.

لكن وقع الكلام في فرع فقهي مهم، بناه جملة منهم كسيد المستمسك وسيدنا الخوئي على الاستصحاب الاستقبالي، وهو مسألة جواز البدار لذوي الأعذار. فمن دخل عليه الوقت وهو فاقد للماء ليس له أن يبادر للصلاة ما دام يحتمل وجدان الماء للنص الخاص، ولكن أصحاب الأعذار الأخرى كالمستحاضة والمسلوس والمبطون ومن كان لا يجد إلا ثوباً نجساً، ومن كان عاجزا عن القيام في الصلاة أو عاجزاً عن الصلاة الاختيارية، هل لهم المبادرة للصلاة الاضطرارية أم عليهم أن ينتظروا إلى آخر الوقت؟

فهل يجري في حقهم الاستصحاب الاستقبالي؟ أي استصحاب الاضطرار إلى آخر الوقت، ومقتضاه جواز البدار.

ولكن المحقق العراقي في (فروع العلم الإجمالي) جاء بكتة على تحتاج إلى جواب، وهي أنه إذا رجعنا إلى الروايات الواردة في من وظيفته الصلاة الاضطرارية كصحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) في قوله عز وجل {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم} قال الصحيح يصلي قائما وقعوداً والمريض يصلي جالساً والذي يكون اضعف من المريض الذي يصلي جالسا على جنوبهم).

وركز الاعلام على قوله (المريض يصلي جالساً) حيث إن ظاهره بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن من يصلي جالساً من كان عاجزاً طول الوقت، إذ لا يسمى من عجز أول الوقت ثم أصبح قادراً مريضاً، فإن ظاهر قوله (المريض يصلي جالساً) يعني من كان عاجزاً عجزاً مستمراً وإلا فلا يصدق عليه عرفا أنه المريض يصلي جالساً. فلأجل ذلك قالوا إذا كان الشخص مريضاً في أول الوقت وشك في ارتفاع مرضه استصحبه إلى آخر الوقت فشملته الصحيحة.

لكن المحقق العراقي التفت إلى نكتة في البين وهي: فرق بين العاجز المستمر عجزه طول الوقت وبين العاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية. وبيان ذلك: إذا لاحظنا مثالين:

المثال الاول: من كان عاجزا في اول الوقت لكن في آخر الوقت اصبح قادرا على الصلاة الاختيارية، فلا اشكال عرفا انه من الصنف القادر حيث يقال انك مطالب بصرف وجود الصلاة الاختيارية بين الحدين وانت قادر على صرف وجود الصلاة الاختيارية بين الحدين وإن كنت عاجزا اول الوقت. المثال الثاني:من كان طول الوقت عاجزا عن القيام إلا في دقيقتين قبل خروج الوقت اصبح ان يصلي قائما، فهذا قبل طلوع الفجر نقول: هذا الشخص الذي اذا طلع عليه الفجر لم يقدر على الصلاة قائما إلا قبل طلوع الشمس بدقيقتين فهذا بنظرنا قادر وليس بعاجز، فهذا منبه على الفرق بين مفهومين: مفهوم العجز المستمر إلى آخر الوقت، والعجز بالصلاة الاختيارية في الوقت. أي أن الوقت تارة يؤخذ قيدا في العجز وتارة يؤخذ في متعلق العجز، فتارة نقول إن العجز ينحل إلى أفراد بحسب الآنات، ففي كل آن هو عاجز. فالعجز هنا لوحظ مقيداً بالوقت فيقال: هذا المكلف عاجز عجزاً مستمراً ممتداً إلى آخر الوقت عن الصلاة الاختيارية، فأصبح الوقت قيداً في العجز إذ انحل إلى افراد في كل آن آن.

أما إذا نظرنا إلى المفهوم الثاني وهو أخذ الوقت قيداً في المتعلق لا في العجز نفسه، فنقول: هذا المكلف عاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت، فهو عاجز عن العمل المؤقت لا أن له عجزاً مؤقتاً عن العمل. إذن هناك مفهومان وإثبات أحدهما لا يعني إثبات الآخر. أو فقل: إن العجز عن كل أفراد الصلاة الاختيارية شيء والعجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية شيء آخر، نعم بينهما ملازمة لكنهما شيئان ومفهومان، بالتالي فهل استصحاب العجز المستمر إلى آخر الوقت يثبت العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. وأما ما قاله الإمام (ع) (المريض يصلي جالساً)، فيحتمل الأمرين أي ان المريض هو العاجز الى آخر الوقت لكن هل هو العاجز عجزاً مستمراً إلى آخر الوقت، أو هو العاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فلابد من الجواب عن هذه النكتة.

وقد أجاب ببعض الأجوبة في نهاية الأفكار.

090

ذكرنا فيما سبق في الاستصحاب الاستقبالي جواز البدار لذوي الأعذار. والمقصود بجواز البدار ليس هو الجواز التكليفي إذ لا إشكال في أنه يجوز لذوي الأعذار المبادرة إلى الصلاة برجاء المطلوبية أو رجاء الأمر. كما أنه لا يعتبر في صحة العمل قصد امتثال الأمر، بل يكفي في قصد العبادة اضافتها للمولى اضافة تذللية وإن لم يقصد الأمر، إلا أن المقصود بالجواز هو هل يمكن للمكلف ذو العذر أن يدخل في الصلاة الاضطرار بقصد الأمر مع أنه لم يحرز استمرار العذر إلى آخر الوقت، فهل يمكن له ان يتلبس بالصلاة الاضطرارية بقصد الامر بها أم لا؟ وهذا المقصود بجواز البدار. فهنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار المؤقت كافياً في جواز البدار، كما في حال التقية، حيث لا يعتبر في التقية عدم المندوحة لا مكاناً ولا زماناً، فيجوز المبادرة بالعمل على طبق التقية وإن علم المكلف بارتفاع العذر أثناء الوقت بالأدلة الخاصة.[[151]](#footnote-151)

الصورة الثانية: ما لا يجوز البدار فيه إلا بعد الفحص واليأس من ارتفاع العذر، كما في فرض فقدان الماء، حيث دلت النصوص على أن فاقد الماء في أول الوقت ليس له البدار للصلاة مع التيمم إلا بعد الفحص بحد معيّن.[[152]](#footnote-152)

الصورة الثالثة: ما إذا كان موضوع الأمر الاضطراري الاضطرار المستوعب ولم يقم دليل على وجوب الفحص، ففي مثل هذا المورد كما في المسلوس والمبطون والمستحاضة ومن لم يجد إلا ثوباً نجسا هل يجوز له البدار وهو يحتمل زوال العذر أثناء الوقت أم لا؟

فهنا أفاد المحقق العراقي (قده) تارة نقول أن موضوع الأمر الاضطراري العجز المستمر إلى آخر الوقت عن الصلاة الاختيارية، ففي هذا الفرض يجري الاستصحاب فانه عاجز فعلا عن الصلاة الاختيارية وبالاستصحاب الاختياري يثبت استمرار عجزه الى آخر الوقت، فإم لم يزل العذر فقد صحت صلاته وإن زال العذر أثناء الوقت فتارة يكون ما أتى به من موارد حديث لا تعاد، كما لو صلى في الثوب النجس استصحاباً لعدم زوال العذر ثم انكشف وجود ثوب طاهر، فهنا قد صلى في الثوب النجس عن جهل قصوري اعتماداً على الأصل العملي، بالتالي فمن أخل بسنة من سنن الصلاة عن جهل قصوري فصلاته صحيحة واقعاً بمقتضى (لا تنقض السنة الفريضة).

أما إذا كان المورد ليس من موارد لا تعاد، كما لو اقدم المسلوس أو المبطون الى الصلاة مع الحدث كالمسلوس أو المستحاضة فهو إذا انكشف له فترة تسع أن يصلي بالطهارة المائية الاختيارية فقد أخل بالطهور، والإخلال بالطهور ليس من موارد التصحيح بحديث لا تعاد، فحينئذٍ إن قلنا بإجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، فبها، وإلا فلا بد من الإعادة.

أما إذا بنينا على أن موضوع الأمر الاضطراري ليس هو العجز المستمر إلى آخر الوقت، بل العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فحينئذٍ هل يمكن تنقيح هذا الموضوع بالاستصحاب أم لا. فهنا ذكر وجوه:

الوجه الأول: استصحاب العجز المستمر إلى آخر الوقت ويثبت به أثر العجز عن الصلاة الاختيارية في الوقت من باب خفاء الواسطة. بمعنى أن العرف حيث لا يتلفت لوجود واسطة في البين اي يرى أن العجز المستمر إلى آخر الوقت عجز عن الصلاة الاختيارية في الوقت، فأثر العجز عن الصلاة الاختيارية يرتبه على العجز المستمر إلى آخر الوقت، إذن فجريان الاستصحاب في العجز المستمر دال بالدلالة الالتزامية لنفس دليل الاستصحاب لا لنفس الاستصحاب، على ترتب أثر العجز عن الصلاة الاختيارية، وهذا من باب التمسك بلوازم الأمارة وليس لوازم الأصل.

الوجه الثاني: لو سلمنا جلاء الواسطة، وأن العرف يلتفت إلى أن العجز المستمر إلى آخر الوقت غير العجز عن صلاة اختيارية في الوقت، مع ذلك يقول العرف التفكيك بينهما في التعبد مستهجن ولو كان تفكيكاً ظاهرياً وليس واقعياً بأن يتعبدنا الشارع بأنك عاجز إلى آخر الوقت لكنك لست عاجزا عن الصلاة الاختيارية في الوقت فإن التفكيك بينهما في الوقت مستهجن ولو كان تفكيكا ظاهرياً.

الوجه الثالث: إذا لم نقبل خفاء الواسطة وقلنا بأن العرف يلفت إلى وجود مفهومين متلازمين عقلاً، وأن جلاء الواسطة لا يكفي في جريان الاستصحاب اذ العرف يقول ما المبرر لجريان الاستصحاب في العجز المستمر مع أنه ليس موضوعاً لأثر كي يقال بعد جريان الاستصحاب فيه أن التفكيك بينه وبين الآخر مستهجن، فإن هذا فرع جريانه فيه وجريانه فيه بلا أثر. فما ذكره العراقي في نهاية الافكار حيث إنه طرح الإشكال في (روائع الأمالي في فروع العلم الاجمالي) وأجاب عنه في نهاية الافكار. فقال: يمكن استصحاب الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت. وبيان ذلك: أن المكلف في أول الوقت هو مضطر لترك الصلاة الاختيارية في ذلك الآن، كما هو مضطر لترك جميع أفراد الصلاة الاختيارية إلى آخر الوقت لعدم مجيء وقتها، فهو من جهة الصلاة الاختيارية في ذلك الآن عاجز عنها لعجز بدنه، ومن جهة أفراد الصلاة الاختيارية الطولية هو عاجز عنها لا لعجز بدنه بل لعدم مجيء وقتها، فالنتيجة أنه عاجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية في أول الوقت.

وإن كان عجزه عن الفرض الفعلي لعجز البدن وعجزه عن بقية الأفراد لعدم مجيء الوقت، إذن فهو مضطر لترك طبيعي الصلاة الاختيارية الآن فيستصحب هذا الاضطرار الى آخر الوقت. لكن المكلف ليست له حالة سابقة وهو الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، فإن عدم الاتيان بالصلاة لعدم وقتها ليس اضطراراً لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، ومن الواضح لا يقال لمن لم يدخل عليه وقت صلاة الظهر أنه مضطر لترك صلاة الظهر ومن لم يدخل عليه وقت شهر رمضان أنه مضطر لترك صومه، فإذن لم يسبق لهذا المكلف أنه صار مصداقاً للمضطر لترك طبيعي الصلاة الاختيارية في الوقت كي يكون مجرى للاستصحاب إلى آخر الوقت.

الوجه الرابع: أن يستصحب العدم، فقال: نستصحب عدم اضطراره لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، أو نستصحب عدم كون الصلاة مضطراً إليها، وهذا النحو من الاستصحاب استصحاب على نحو استصحاب العدم الازلي، أي عندما لم توجد الصلاة لم تكن مضطراً إليها، فالآن الصلاة ليست مضطراً إليها. فاستصحاب عدم كون الصلاة مضطرا اليها من قبيل استصحاب العدم الأزلي. هذا إذا فرضنا أنه موضوع لأثر شرعي، واستصحاب عدم اضطراره لترك الصلاة الاختيارية مرجعه لاستصحاب القدرة، اي استصحاب قدرته على الصلاة الاختيارية في الوقت، وكما أن الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت لم تحرز له حالة سابقة فإنه القدرة أيضاً على الصلاة الاختيارية في الوقت لم تحرز له حالة سابقة.

فالنتيجة: بملاحظة هذه الوجوه يشكل البدار بمعنى الاتيان بالصلاة الاضطرارية بقصد الامر اعتماداً على الاستصحاب بمعنى الإتيان بالصلاة الاضطرارية بقصد الأمر اعتماداً على الاستصحاب، بناءاً على أن موضوع الأمر الاضطراري العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فالاستصحاب الاستقبالي من ثمراته هذه.

ومن ثمراته من كان مستطيعا في أول شوال أو ذي القعدة أو ذي الحجة وشك في استمرار استطاعته للحج إلى آخر أزمنة الحج، فإنه تجري في حقه استصحاب الاستطاعة. كما أن سيدنا الخوئي في بحث الحج، مثل له بما إذا كان المكلف فعلاً قادراً على الحج قدرة مالية، لكنه عاجز عنه عجزاً بدنياً. فهل عجزه البدني سيستمر فتكون وظيفته الاستنابة (فليجهز رجلاً صرورة) أم أن عجزه البدني سيرتفع ويتمكن الحج بعد ذلك، فهل يمكن ان يستصحب عجزه البدني إلى آخر العمر ليكون موضوعاً لاستنابة شخص مكانه.

فقد أفاد السيد الخوئي أن موضوع الاستنابة ليس هو العجز بل موضوع الاستنابة الحيلولة لما ورد في المعتبر (اذا حال بينه وبين الحج مرض او حصر او سلطان او أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عليه من ماله صرورة لا مال له). واستصحاب الحج إلى آخر العمر لا يثبت عنوان الحيلولة، إذ ليس المراد الحيلولة عن هذا الفرد من الحج وهو الحج هذه السنة. وإنما المراد الحيلولة عن أصل الحج وطبيعيه، وهذا لا يحرز باستصحاب العجز، فهل يحرز باستصحاب الحيلولة أم لا. ويأتي الكلام في

استصحاب الكلي.

091

تنبيهات الاستصحاب: استصحاب الكلي.

وليس المقصود باستصحاب الكلي استصحاب الشيء بوصف الكلية، حيث إن الكلي مما لا يوجد إلا بوجود فرده، وما هو موضوع الأثر الكلي الموجود، والكلي بوصف الكلية مما لا وجود له خارجاً، فالنتيجة أنه ليس موضوع الاستصحاب العنوان بما هو كلي وإنما الوجود المتشخص خارجاً له لحاظان، إذ تارة يلحظ بعنوانه الخاص كعنوان زيد، وتارة يلحظ بالعنوان العام، كعنوان الإنسان، فإذا كان موضوع الأثر هو العنوان الخاص، وفرضنا أن أركان الاستصحاب متوفرة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، كان المستصحب هو الفرد، أي أن المستصحب الوجود بعنوانه الخاص، وأما إذا كان موضوع الأثر هو العنوان العام، وتوفرت أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا محالة المستصحب هو الوجود بعنوانه العام، كعنوان الحدث، وعنوان النجاسة، وكعنوان الوجوب، لا أن المستصحب هو الكلي بوصف الكلية كي يقال إن الكلي بوصف الكلية ليس موضوعاً للآثار. وبعد وضوح ما هو محط الاستصحاب في المقام، يقع الكلام في جهات:الجهة الأولى: في بان أقسام الكلي. وقد ذكر في مصباح الأصول أن أقسام استصحاب الكلي أربعة:

القسم الأول: أن يحصل اليقين بتحقق الكلي ضمن فرد ويشك في ارتفاعه للشك في ارتفاع الفرد، سواء كان اليقين تفصيلياً أو كان اليقين إجمالياً. اذ تارة يعلم المكلف بأنه أحدث بالأكبر نتيجة لحصول الجنابة منه، ويشك في أنه هل اغتسل أم لا، فالشك في كلي الحدث ناشئ عن علمه التفصيلي بحصول الحدث الجنابة منه والشك في اغتساله. وهذا لا كلام في جريان الاستصحاب فيه. وتارة يعلم إجمالاً كما إذا علم وهو يريد الدخول في المسجد أو يريد مس المصحف أنه أحدث إما حدثاً أصغر أو أكبر، اي أنه إما صدر منه البول أو أنه مس الميت بعد برده، وقبل غسله. فالآن يعلم إجمالاً بصدور حدث ويشك في زواله للشك في طهارته، فيستصحب كلي الحدث الذي علم به اجمالاً لترتيب أثره وهو عدم جواز مس المصحف، أو حرمة دخول المسجد.

القسم الثاني: ما إذا علم بحدوث الكلي ضمن فرد، لكن ذلك الفرد مردد بين فرد قطع بارتفاعه، وفرد إما مقطوع ببقاءه على فرض حدوثه أو محتمل البقاء، والمثال المعروف له فقهيا: ما إذا تيقن بأنه أحدث إما بالأصغر أو بالأكبر وقد توضأ فهو بعد وضوءه متردد، إن كان قد احدث بالأصغر فقد ارتفع قطعا وإن ان قد احدث بالأكبر فهو إما مقطوع البقاء أو محتمل البقاء، ففي هذه الصورة وهي ما إذا صدر منه بلل مشتبه بين البول والمني بعد اليقين بالطهارة فقام وتوضأ فهو يقطع بعد وضوئه أن البلل إن كان بولاً فقد ارتفع وإن كان منياً فهو ما زال باقياً، فهل يجري استصحاب طبيعي الحدث في مثل هذا الفرض أم لا؟ فالأغلب على الجريان، لكن جمعاً منهم سيد المنتقى منع من جريان الاستصحاب في هذا القسم.

القسم الثالث: أن يعلم بحدوث الكلي ضمن فرد وارتفاع بارتفاع ذلك الفرد، ولكن يحتمل بقاءه في فرد آخر لأحد أسباب ثلاثة:

إما حدوث الفرد الآخر مقارناً للأول، أو حدوث الفرد الآخر مقارنا لارتفاع الأول. أو كون الفرد الآخر مرتبة من الوجود.

وقد تعرض لذلك الشيخ الأعظم في الرسائل، وذكر أن الاستصحاب يجري في الفرضين الأخيرين وإن لم يجر في الأول. مثلاً إذا علم بأنه أحدث ضمن الحدث الأصغر، وقد توضأ، ولكن يحتمل أن طبيعي الحدث ما زال باقياً لأنه يحتمل أنه مس الميت بعد برده وقبل غسله مقارناً للحدث الأول. أو مقارناً لارتفاع الحدث الأول، فهنا الأغلب على عدم جريان الاستصحاب،

إنما الكلام في الفرض الثالث وهو ما إذا كان الكلي ذا مرتبتين، فيعلم بارتفاع مرتبة ويشك في البقاء لاحتمال مرتبة أخرى، سواء كان ذلك في الأحكام أم كان ذلك في الموضوعات، وله امثلة في الفقه، مثلاً: إذا افترضنا أن الكافر ملك الخمر أو الخنزير حال كفره ثم أسلم، فبعد إسلامه زالت مرتبة شديدة من علقته الاعتبارية بالخمر، أي زالت مرتبة الملكية فهو لا يملك الخمر بعد إسلامه، لكن هل بقيت العلقة الاعتبارية ضمن مرتبة خفيفة وهي مرتبة حق الاختصاص؟ فيقال إن العلقة الاعتبارية بين الإنسان وبين ما يحوزه فهذا العلقة الاعتبارية وهي علقة أنه له، لها مرتبتان: مرتبة الملكية ومرتبة الحقية، فإذا قطعنا بزوال المرتبة الأولى واحتملنا بقاء الطبيعي ضمن المرتبة الثانية فهل يجري الاستصحاب أم لا؟

ومثلاً: لو فرضنا أن الكلب ولغ في الإناء، ثم إنه طُهّر ذلك الإناء بالنحو الذي يزيل المرتبة الشديدة من النجاسة وهي النجاسة المترتبة على ولوغه بلعابه، ولكن نحتمل بقاء النجاسة ضمن مرتبة خفيفة وهي عرقه، فلأن طهر المكان من لعابه فهل بقي متنجساً بلحاظ عرقه أم لا. فهل يجري استصحاب النجاسة حينئذٍ أم لا؟ ومثاله كذلك في مسألة البول أو المني أو الدم، كما إذا قطعنا بنجاسة الثوب لملاقاته بالرطوبة المسرية للبول ثم غسلنا ذلك الثوب غسلة واحدة بماء جار، ولكن نحتمل بقاء النجاسة ضمن دم أم مني كان مقارناً مثلاً، او كان ذلك جارياً في الموضوعات. كما إذا حصل خسوف أو كسوف ثم ارتفعت المرتبة الشديدة منه وهي الخسوف الكلي واحتملنا بقاءه ضمن المرتبة الخفيفة وهي الخسوف الجزئي فهل يجري الاستصحاب أم لا؟ ويأتي البحث في ذلك، حيث ذهب جمع منه السيد الصدر الى ان هذا من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي، فإن الوجود ذو المرتبتين فرد من الأفراد يشك في بقاءه فيجري استصحاب وجوده.

القسم الرابع: ما اخترعه السيد الخوئي (قده)[[153]](#footnote-153)، وهو أن يعلم بوجود كلي ضمن فرد معين وزواله بزوال ذلك الفرد، وإن يعلم أيضاً بوجود كلي ذي علامة يحتمل انطباق العلامة على ذلك الفرد الذي زال قطعاً. فمثلاً: إذا علم المكلف بأنه أحدث بالأكبر لأنه أجنب، وقد اغتسل، ثم رأى منياً على ثوبه، فعلم بحدوث جنابة ذات علامة ويحتمل أن هذه الجنابة هي السابقة التي زالت، ويحتمل أنها جنابة جديدة، فهنا هل يجري استصحاب الجنابة أم لا؟ حيث إن سيد المنتقى ناقش سيدنا الخوئي وقال بأنه ليس قسما جديدا بل هو راجع الى القسم الثاني من استصحاب الكلي، ولأن جرى الاستصحاب فهو معارض، اي لو جرى استصحاب الجنابة لأجل احتمال البقاء فهو معارض باستصحاب الطهارة التي حصلت بالغسل، حيث إنه تطهر قطعاً بالغسل، ويشك في بقاء الطهارة فيستصحب، نعم بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما لا بد له من إعادة الصلاة لو صلى بمقتضى قاعدة الاشتغال.

الجهة الثانية: أورد على استصحاب الكلي مع غمض النظر عن أقسامه بإشكالين:

الإشكال الأول: إذا فرضنا أن المستصحب حكم مردد بين نوعين، أو موضوع لحكم مردد بين نوعين. أو نوع مردد بين فردين، مثلاً: إذا علمنا أنه في عصر الحضور كان هناك طلب لصلاة الجمعة لا ندري هل هو طلب وجوبي أم استحبابي وهل ذلك الطلب المردد بين نوعين باقٍ أم لا؟ أو علمنا بأحد وجوبين، اي علمنا أنه إما وجب علينا صلاة الجمعة أو وجب علينا زيارة الحسين (ع)، ونشك في بقاء الوجوب المردد بين هذين الفردين، أو علمنا بحدوث الموضوع كما إذا علمنا بحدوث الاستطاعة المالية للحج، فهل أن الاستطاعة المالية الحادثة والتي حدث بها طلب لا ندري انه طلب وجوبي أو ندبي، وشككنا في بقاءه للشك في بقاء الاستطاعة، فعلى جميع التقادير، إن قلنا أن الاستصحاب عبارة عن التعبد ببقاء اليقين فلا إشكال في الاستصحاب في المقام، أو قلنا ان الاستصحاب عبارة عن جعل المكلف عالماً بالبقاء فأيضاً لا إشكال في جريان الاستصحاب، أو قلنا بأن الاستصحاب عبارة عن مرجعية الحالة السابقة ايضاً يجري الاستصحاب، أو قلنا ان الاستصحاب عبارة عن إبراز الاهتمام بالغرض الواقعي على ضوء الاستصحاب ايضا يجري.

وإنما الكلام إذا قلنا بأن الاستصحاب جعل لحكم مماثل للمستصحب، فما الذي سيجعله المولى الآن؟ حيث إن المستصحب مردد بين وجوبين، أو بين نوعين من الطلب، فما هو المجعول المماثل له في مرحلة البقاء؟ فإن جعل أحدهما معيّناً فالمفروض أنه لم يحصل يقين بحدوثه كي يتعبد ببقاءه وإن كان المجعول هو كلي الأحد (أحدهما) فالمفروض أن الكلي غير مطابق للواقع، لأن ما علمنا بحدوثه أحدهما المعين لا الكلي، فكيف يجري استصحاب الكلي في المقام بناء على رجوع الاستصحاب للجعل المماثل. وهذا الاشكال لا يختص بباب الاستصحاب بل يجري في خبر الثقة فلو فرضنا أن خبر الثقة قام على احد النوعين أما الوجوب أو الندب، أو أحد الوجوبين، فما معنى حجية خبر الثقة إن كان معنى حجية الخبر هو جعل العلمية فهو معقول في المقام، وإن كان معنى حجية الخبر هو جعل الحجية بالمعنى الأعم اي المنجزية والمعذرية، فممكن في المقام، أو بمعنى الأمر بترتيب الأثر فهو ممكن في المقام، أما إذا كان معنى حجية خبر الثقة جعل الحكم المماثل فيأتي الإشكال أيضاً. ويأتي الكلام حول الأجوبة المذكورة على هذا الإشكال.

092

ذكرنا سابقاً بناءاً على رجوع الاستصحاب إلى جعل الحكم المماثل فلا يتصور ذلك في مورد يكون المستصحب هو الجامع.

وقد أجيب عن هذا بوجوه: الوجه الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، وقد أفاد مطلبين: أحدهما، ناظر لتحكيم الإشكال.

وثانيهما، ناظر لتحرير الجواب عن هذا الإشكال، في (نهاية الدراية، ج5، ص138).[[154]](#footnote-154)

المطلب الأول: وهو تحكيم الإشكال، فقد أفاد في بيانه أموراً:

الأمر الأول: أن هناك فرقاً بين التعبد بالموضوع الكلي والتعبد بالحكم الكلي.

وبيان ذلك: أن التعبد بالموضوع ليس معناه إيجاد الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع: مسقط رأس الإنسان وطن له، فهذا تعبد بالموضوع، أو قول الشارع: رؤية الهلال دخول للشهر، فهذا ايضا تعبد بالموضوع، وليس معناه أن الشارع أوجد الوطن أو أوجد الشهر، اذ ليس من شأن الشارع بما هو شارع إيجاد الموضوعات التكوينية، فلو فرضنا أن الموضوع كلي كما إذا قال الشارع: وطن المكلف مسقط رأسه، فإن الشارع لم يوجد جامعاً كي يقال بأن وجود الجامع من غير تحصل له بما يوجب تشخصه أمر غير معقول، وإنما معنى التعبد بالموضوع التعبد بعنوانه تمهيداً للتعبد الحقيقي لحكمه، فإذا قال الشارع مسقط رأس الإنسان وطن له، فهو يعتبر عنوان الوطنية لا أنه موجد لواقع الوطنية، وإنما اعتبر عنوان الوطنية تمهيداً لإيجاد حكم شرعي مرتباً عليه وهو وجوب التمام إذا فيه، والحكم الذي يوجده بالتعبد بعنوان الموضوع شخص من الحكم وليس طبيعي الحكم أو جامع الحكم، فإن فعليته بفعلية موضوعه.

أما التعبد بالحكم الكلي، فهذا هو المشكل، لأن التعبد بالحكم إيجاد للحكم وليس مثل التعبد بالموضوع، فإذا كان التعبد بالحكم إيجاداً لنفس الحكم فلو فرضنا أن الحكم كلي، كما إذا قال: صلاة الجمعة مطلوبة بطبيعي الطلب، الأعم من الوجوب والندب، فإن معنى ذلك إيجاد هذا الجامع، والمفروض أن الجامع لا يعقل وجوده ولا إيجاده بما هو جامع من دون تنوعه أو تصنيفه بخصوصية موجبة لتفرده وتشخصه، فبالتالي لا يعقل التعبد بالحكم الكلي، واقعاً فضلا عن ظاهراً، أي أن أصل التعبد بالحكم الكلي ممتنع وغير معقول، فإن إيجاد الجامع من أي مقولة كان الجامع، سواء كان الجامع حقيقياً ككلي الإنسان أو اعتباريا ككلي الوجوب والملكية، لا يعقل ما لم يتشخص أو يتنوع بما يوجب تشخصه، فالإشكال أعمق من جريان الاستصحاب في الحكم الكلي، بل إن نفس التعبد بالحكم الكلي ممتنع.

الأمر الثاني: إن مقصودنا بالتعبد إيجاد الحكم حقيقة وإلا فالوجود الإنشائي للحكم الكلي ليس ممتنعاً لأن مرجع الوجود الإنشائي إلى تصور الجامع وهو معقول والتصديق بفائدته وهو معقول، واستعمال اللفظ فيه إخباراً أو إنشاءاً. فإذا تصور جامع الطلب لصلاة الجمعة وصدّق بأنه جامع ذو ملاك، واستعمل لفظ الطلب فيه إخباراً أو إنشاءاً، فهذا يسمى إيجاداً إنشائيا للجامع وهو أمر معقول، إنما الكلام في الإيجاد الحقيقي لا الإنشائي، أي إيجاد هذا الجامع في وعاء الاعتبار، فإن لكل شيء وجوداً بحسبه، فإيجاد هذا الجامع في وعاء الاعتبار إيجاداً حقيقياً ممتنع، بما هو جامع.

الأمر الثالث: إذا كان ما ذكرناه إشكالاً في التعبد بالحكم الواقعي فقد ظهر الإشكال في التعبد بالحكم الظاهري، أي في التعبد بمؤدى الخبر، أو التعبد بمؤدى الاستصحاب، كما لو فرضنا أنه قام خبر على أصل المطلوبية لصلاة الجمعة، فلم ندر هل مؤدى الخبر وجوب الجمعة أو استحباب الجمعة، فالقدر المتيقن أنها مطلوبة، فهل معنى حجية الخبر تعبد الشارع بمؤداه والمفروض أن مؤداه المتيقن هو الجامع؟ وكذلك إذا تيقنا سابقاً بطلب صلاة الجمعة، ونريد استصحاب بقاء هذا الطلب وهو الجامع بما هو جامع. فيأتي الإشكال نفسه أي ان التعبد الظاهري كالتعبد الواقعي مرجعه إلى إيجاد حكم، غاية ما في الباب ان الحكم الواقعي مرتب على نفس العنوان الواقعي بأن يقول: صلاة الجمعة مطلوبة، والحكم الظاهري مرتب على مؤدى الخبر أو مؤدى الاستصحاب، بأن يقول: ما أديا إليك فعني يؤديان، وما قام عليه الاستصحاب فهو حكمك. وإلا فلا فرق بينهما من حيث كون التعبد إيجاداً لحكم. فإذا فرضنا أن الحكم كلي رجع الإشكال والمحذور.

الأمر الرابع: لو فرضنا أن الحكم الشرعي هو موضوع لحكم شرعي آخر، فهنا هل يكون التعبد به كالتعبد بالموضوعات الذي لا اشكال فيه، أو التعبد بالأحكام الذي ذكرنا أن فيه محذوراً، فلو فرضنا أن وجوب إخراج صلاة الفطرة موضوع لحرمة نقلها عن البلد إلى بلد آخر، فالحكم الشرعي الأول وهو وجوب إخراج زكاة الفطرة موضوع لحكم شرعي آخر وهو حرمة النقل، فهنا لحاظان:

إذ تارة نريد أن نتعبد بهذا الوجوب من باب أنه موضوع لحكمه، أي أن التعبد به تعبد طريقي للتعبد بشيء آخر، فلا مانع حينئذٍ وإن كان أمراً كلياً، إذ المراد حينئذ التعبد بعنوانه تمهيدا للتعبد بالحقيقي بأثره وهو الحكم الشرعي الآخر،

وتارة نريد ان نتعبد به من باب تحقيق حكم شرعي في مورده، نعم لازم ذلك أن يترتب عليه اثره الشرعي أو أثره العقلي. إلا أن المقصود التعبد به على نحو النفسية من أجل تنقيح حكم شرعي فحينئذٍ يعود المحذور.

الأمر الخامس: إذا قام خبر الثقة أو الاستصحاب على الجامع، كما إذا افترضنا أنه قام خبر الثقة على وجوب شيء يوم الجمعة إما صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، أو قام خبر الثقة على أن الجمعة مطلوبة أما بالوجوب أو الندب، فكيف يتحقق التعبد بمؤدى الخبر؟ فإن تعبد بأحدهما المعين كأن قال: اتعبد المكلف بالوجوب، فالمفروض أن الوجوب ليس مؤدى الخبر بل مؤداه الجامع، وإن قال: اتعبد بالجامع على نحو الموضوعية، أي الجامع بما هو جامع، بحيث يكون المكلف مخيراً في مقام العمل بين الجمعة وبين الظهر فأتعبده بجامع الوجوب بينهما، فهذا خلف مؤدى الخبر لأنه قام على أحدهما واقعا لا على جامع بينهما، وإن تعبده بالجامع الانتزاعي على نحو أنه مشير لأحدهما، فيأتي فيه الإشكال وهو أن التعبد بالجامع بما هو جامع من دون خصوصية مفردة ممتنع لأنه إيجاد للجامع، وإيجاد الجامع بما هو جامع غير معقول.

المطلب الثاني: جواب الإشكال. وقد ذكر في الجواب نقطتين:

النقطة الأولى: إن قوام الحكم هل هو بالوجوب والندب، أو بالملاك اللزومي والملاك الراجح؟ أو بالإرادة الشديدة والإرادة الخفيفة؟ فقال: ليس ذلك قواماً للحكم، فإن الملاك قد يكون لزومياً وقد يكون رجحانياً ولا يعقل أن يوجد ملاك جامع بل لابد من تخصصه بإحدى الخصوصيتين، كما أنه الإرادة نحو الوجوب إرادة شديدة ونحو الندب إرادة خفيفة ولا يعقل أن يوجد جامع الإرادة من دون إحدى الخصوصيتين، لكن الحكم المنبعث عن الإرادة المنبعثة عن الملاك هل يتخصص بتخصص الإرادة؟ أو يتخصص بتخصص الملاك؟ أم أن الحكم وإن انبعث عن الإرادة لكن انبعاثه عن الإرادة ليس دخيلاً في حقيقته؟ بل قوامه وحقيقته بالمحركية الاقتضائية. والمحركية الاقتضائية عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، فلا فرق بين الحكم الوجوبي والندبي في المحركية، فإن كليهما يشترك فيه انشاء بداعي جعل الداعي، أي الذي دعى المولى للإنشاء والطلب أنه يريد قدح الداعي في نفس المكلف، فهذه المحركية الاقتضائية التي هي عبارة عن إنشاء بداعي جعل الداعي حقيقة واحدة في الطلب الوجوبي وفي الطلب الندبي، فنشأ هذه المحركية عن إرادة لزومية أو إرادة ندبية لا يوجب تنوعاً في حقيقتها.

وببيان أوضح: ليس التحريك التشريعي إلا كالتحريك التكويني، فلو أن المكلف حرك كتابا من مكانه فهذا التحريك ليس فيه نوعان، نوع ناشئ عن إرادة لزومية ونوع ناشئ عن إرادة رجحانية بل عن أي نوع نشأ فالتحريك هو واحد. فهو دائر بين الوجود والعدم، فكذلك التحريك التشريعي الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي.

بناءاً على ذلك إذا اريد استصحاب حكم كلي أو قام خبر على حكم كلي فأراد الشارع أن يجعل مماثلاً له فما هو المماثل له؟ أي مماثل لمؤدى الخبر أو مماثل للمستصحب؟ فإن معنى المماثل له جعل المحركية أي الانشاء بداعي جعل الداعي من دون تفصله بفصل الوجوب ولا بفصل الندب، فإن فصل الوجوب والندب في الملاك أو في الإرادة لا في نفس المحركية التي هي واحدة في الجميع، فالمماثلة انما هي لمؤدى الخبر أو للمستصحب وإن كان كلياً بأن يقوم المولى بإنشاء بداعي جعل الداعي.

093

ذكرنا فيما سبق أن المحقق الاصفهاني (قده)، أجاب عن الإشكال في استصحاب الجامع بما يتضمن نقطتين: الأولى: إن المماثلة حاصلة بلحاظ أن ما يقوم به المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، والإنشاء بداعي جعل الداعي جعل مماثل.

الثانية: إن قلت: فرق بين الإنشاء الواقعي والإنشاء الظاهري، مثلاً: إذا شككنا في أن وجوب الجمعة باقٍ أم لا، فاستصحبنا وجوب الجمعة، فالوجوب الواقعي بعث بداعي جعل الداعي، والوجوب الظاهري وهو الوجوب المستفاد من الاستصحاب وإن كان بعثاً بداعي جعل الداعي، إلا أن بين البعثين فرقا واضحا من حيث موطن الملاك ومن حيث متعلق الإرادة.

فالبعث الواقعي كما إذا قال المولى: صل الجمعة، بعث ناشئ عن إرادة متعلقة بصلاة الجمعة، وهذه الإرادة المتعلقة بصلاة الجمعة ناشئة عن ملاك في صلاة الجمعة، فالبعث الواقعي موطن الإرادة فيه هو المتعلق، وموطن الملاك فيه هو المتعلق، اي صلاة الجمعة. بينما في البعث الظاهري عندما يقول المولى: اعمل بخبر الثقة، وخبر الثقة دالٌّ على وجوب الجمعة، فهنا وإن كان يوجد بعث بداعي جعل الداعي، لكن هذا البعث ليس نحو صلاة الجمعة، وإنما نحو العمل بالخبر، لأنه ليس عن ملاك في صلاة الجمعة، بل عن ملاك في نفس جعل الحجية لخبر الثقة، فاختلف البعثان، ففي البعث الواقعي إرادة لعمل لملاك فيه، وفي البعث الظاهري إرادة لعمل بالخبر لملاك في هذه الإرادة لا لملاك في العمل. فحيث إن بين البعثين فرقاً فكيف يكون البعث الظاهري مماثلاً للبعث الواقعي، وبقاءاً له؟

فأجاب المحقق (قده): يكفينا في صحة جريان الاستصحاب أو في حجية خبر الثقة المماثلة الصورية، ولا نحتاج لأكثر من ذلك، فإذا قام خبر الثقة على وجوب الجمعة، فما قام عليه الخبر بعث واقعي لملاك في متعلقه، ولكن ما جعل على طبق مؤداه بعث نحو العمل بخبر الثقة، لملاك في هذا البعث. فالمماثلة بينهما في أنه بعث بداعي جعل الداعي كافٍ في تحقيق المماثلة.

كذلك الأمر بالنسبة إلى استصحاب وجوب الجمعة.

فتحصّل من كلام المحقق (قده): أنه لا مانع من جعل الجامع ابتداءاً كحكم واقعي، أو ظاهراً كما في موارد خبر الثقة أو الاستصحاب. إذ يكفي في تحقق حقيقة الحكم الإنشاء بداعي جعل الداعي.

وهنا عدة تعليقات على كلامه:

التعليقة الأولى: إن المحقق (قده) عمم الإشكال الذي طرحه القوم حتى للحكم الواقعي فضلاً عن الظاهري، فقال: كما أنه لا يعقل وجود جامع تكويني في الخارج من دون أن يكون متحصصاً بخصوصية مشخصة كذلك لا يعقل جعل جامع في وعاء الاعتبار ما لم يكن متحصصاً بخصوصية توجب وجوده في وعاء الاعتبار.

فإذن حتى الحكم الواقعي لا يعقل جعله بنحو الجامع.

ثم أجاب عن الاشكال، بأن المهم أن يكون الجامع المجعول قابلاً للداعوية، فما دام الجامع قابلاً لأن يدعى المكلف إليه فهذا كافٍ في صحة جعله،

لذلك أفاد: أنه حيث إن الحكم حقيقته سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، إذن المناط في فعلية الحكم أن ينشأ جامعاً قابلاً لأن يُدعى إليه، فما دامت حقيقة الحكم هي الإنشاء بداعي جعل الداعي، فيكفي أن يكون المنشأ جامعاً قابلاً للدعوة لا أكثر.

وهذا الجواب الذي أفاده ليس عاماً لجميع المسالك في حقيقة الحكم، كما أنه ليس عاماً لكلا الحكمين التكليفي والوضعي. فينبغي الجواب يشمل المسالك ويعم نوعي الحكم،

فيقال: صحيح أن الجامع لا يتشخص إلا بخصوصية مشخصة، ولا يعقل وجوده بما هو جامع من دون فرق بين أن يكون جامعاً حقيقياً أو اعتبارياً. لكن يكفي في الجامع الاعتباري كخصوصية مشخّصة له في وعاء الاعتبار ترتب الأثر. فإن المصحح للإعتبار العقلائي وجود أثر لهذا الاعتبار، ولو تعلق الاعتبار بجامع ما دام له أثر. فلو فرضنا أن المقنن اعتبر جامعاً تكليفياً كأن قال يجب عليك (صلاة يوم الغدير أو يحرم عليك صوم يوم عاشوراء) مع أنه لا يوجد أي نقطة مشتركة بينهما، فهما مختلفان متعلقاً وحكماً مع ذلك ما دام له أثر فهو كافٍ في اعتباره،

أو أن يقول المولى: عرق الكافر الحربي نجس، أو الأرض الموات ملك. فإن هذا كافٍ في مقام الجعل، من دون فرق في ذلك بين المسالك في حقيقة الحكم، اي سواء قلنا إن حقيقة الحكم من الأمور الواقعية كما هو رأي المحقق الطهراني اي أن حقيقة الحكم هي اقتضاء الملاك لعمل، والمولى مجرد مخبر عن ذلك الاقتضاء لا أكثر من ذلك. أم أن حقيقة الحكم من سنخ الكيف النفساني وهو الإرادة كما يراه المحقق العراقي، فالحكم الإرادة المبرزة. فإن تعلق الإرادة بشيء وظيفة المولى أن يرشد إليه أو أن الحكم من مقولة الاعتبار والجعل كما هي مدرسة المحقق النائيني.

فإذن لابد أن يكون الجواب شاملاً لسائر المسالك، فبالتالي ما أجاب به المحقق (قده) من أن جعل الحكم بالإنشاء بداعي جعل الداعي ناظر لكون الحكم من مقولة الاعتبار الذي يحتاج إلى إنشاء وللحكم التكليفي الذي يتضمن داعوية ومحركية.

التعليقة الثانية: أن المحقق الاصفهاني (قده) ذكر بأن الحكم لا يتحصص بالإرادة التي ينبعث عنها. فإن التحريك التشريعي كالتحريك التكويني، فكما أن التحريك التكويني حقيقته واحدة، فمن حرّك الطاولة من مكان إلى آخر فهي حركة واحدة سواء انبعثت عن ارادة لزومية أو إرادة رجحانية، فإن التحريك واحد دائر بين الوجود والعدم، كذلك التحريك التشريعي وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي فهو واحد سواء انبعث عن إرادة لزومية أو رجحانية فإنه لا يتحصص بالإرادة التي ينبعث عنها، وهذا مناف للمرتكز العقلائي في باب المجعولات الاعتبارية. فإن المجعول الاعتباري بنظر المرتكز العقلائي يندرج تحت حقيقة الوجوب بلحاظ انبعاثه عن إرادة معينة وتحت الندب بلحاظ إنبعاثه بإرادة أخرى، كما تختلف حقيقية من حيث كونه حكما واقعيا أو ظاهريا بلحاظ سنخ الارادة المنبعث عنها.

التعليقة الثالثة: أن المحقق كأنه خص الإشكال باستصحاب الاحكام والحال بأن الإشكال يعم استصحاب الموضوعات بلحاظ أحكامها. فلو فرضنا أننا علمنا بحصول حدث إما مسّ الميت بعد برده قبل غسله، أو صدور البول، فقد حصل أحد الحدثين جزماً، وقلنا أن لكل حدث أثر مباين للآخر،

فالأول يترتب عليه حرمة دخول المسجد على رأي معروف. والثاني يترتب عليه تطهير المكان بالماء القليل مرتين. فهو يعلم بحصول حدث، ولكل فرد منهما أثر مباين، فبالتالي بما أن استصحاب الموضوع وهو أصل الحدث مجرد تعبد بعنوانه تمهيداً للتعبد الحقيقي بأثره. كما أفاد في استصحاب الموضوعات. فالنتيجة سيعود الإشكال في التعبد الحقيقي بأثر هذا الموضوع وهو الحدث، حيث إن أثره جامع بين خصوصيتين متباينتين. فيأتي الإشكال فيه وأنه لابد له من الحل.

كما أن الإشكال يأتي فيما لو علم بجامع إلزامي بين متعلقين، كما لو علمنا أن في يوم الجمعة في عصر الحضور إلزامي إما إلزام بصلاة الجمعة أو إلزام بصلاة الظهر ولا ندري هل أن الالزام باقٍ أم لا؟ فيأتي الكلام فيه ان استصحابه من استصحاب الجامع.

الجواب الثاني: ما أشار اليه السيد الصدر بناءاً على مبنى العراقي في حقيقة العلم الإجمالي حيث مر البحث في العلم الإجمالي، هل هو علم بالواقع لخصوصية أو هو علم بالجامع.

094

الجواب الثاني: يبتني على ما ذكر في بحث حقيقة العلم الإجمالي. وهو: هل أن الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي فرق في العلم أم فرق في المعلوم، فهناك مسلكان:

**المسلك الأول**: أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي فرق في المعلوم، وهو المسلك المعروف.

وبيان ذلك: أن المعلوم بالعلم التفصيلي هو الفرد، أي الشيء بخصوصيته المفردة، بينما المعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع، لا الجامع الحقيقي، وإنما الجامع الانتزاعي.

والوجه في ذلك: أن الجامع الحقيقي لا ينطبق على الفرد بخصوصيته المفرّدة، فمثلاً إذا علم الإنسان بوجود حشرة في الدار، فإن ما يعلم به جامع حقيقي، والجامع الحقيقي ينطبق على القدر المشترك بين جميع أفراد الحشرات، لا على الفرد بخصوصياته المفردة،

بينما الجامع الانتزاعي وهو عنوان الأحد، كما إذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين أو بوجوب إحدى الفريضتين (الجمعة أو الظهر) أو بإكرام أحد الرجلين، فإن الأحد يختلف عن الجامع الحقيقي بلحاظ أن عنوان الأحد منتزع من الفرد بخصوصياته المفردة، فالأحد منتزع من زيد بخصوصياته المفردة، ومن بكر بخصوصياته المفردة، لا أنه منتزع من القدر المشترك بينهما، فحيث إن عنوان الأحد منتزع من الفرد بخصوصياته المفردة كان حاكياً عنه بخصوصياته، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فالمعلوم وإن كان هو الجامع وهو الأحد إلا أنه سنخ جامع يحكي عن كل طرف منهما على سبيل البدل بخصوصياته المفردة، حكاية إجمالية.

نعم، لو انكشف له الواقع وعلم أن الإناء (أ) هو النجس فلا يستطيع أن يقول هذا هو معلومي، وإنما يقول هذا منطبق لمعلومي السابق وهو عنوان الأحد.

**المسلك الثاني:** أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في العلم لا في المعلوم. أي أن المعلوم في كلا العلمين هو الفرد وليس الجامع، غاية مافي الباب أن في العلم التفصيلي ظهر الفرد للذهن بصورته التفصيلية، وفي العلم الإجمالي ظهر الفرد للذهن بصورته المبهمة، وإلا فالمعلوم واحد، إنما الاختلاف في الصورة التي ظهر بها الفرد للذهن، نظير ما إذا رأى الإنسان شبحاً من بعيد فالمرأي هو الفرد لا الجامع غاية ما في الباب أنه فرد رؤي بصورة مبهمة لا بصورة واضحة، فكذلك العلم الإجمالي بالنسبة إلى التفصيلي. وقد نسب هذا المسلك الثاني إلى المحقق العراقي (قده)، وهو يلتقي مع بعض عباراته وإن كان الأول ايضاً ينسجم.

بناءاً على المسلك الثاني: يمكن القول بصحة التعبد بالجامع بالنسبة لمورد الاستصحاب ومورد الخبر، فإذا فرضنا أنه قام خبر الثقة على وجوب إحدى الفريضتين إما الظهر وإما الجمعة، فحينئذٍ قامت حجة إجمالية وبما أنه قامت حجة إجمالية وقد حللنا العلم الإجمالي على أنه صورة الفرد لا صورة الجامع، إذن ما علمنا به هو أن مؤدى الخبر هو فريضة معيّنة واقعاً ظهرت لنا بصورة مبهمة. فالتعبد على طبق مؤدى الخبر تعبد بالفرد لا بالجامع. لكنه بفرد مبهم،

وكذلك في مورد الاستصحاب كما إذا علمنا بحدوث وجوب لإحدى الفريضتين يوم الجمعة في عصر الحضور، ونشك في استمراره في عصر الغيبة فنقول: ما تقينا بحدوثه فرد وليس الجامع، غايته أنه فرد مبهم، فما يجري استصحابه هو الفرد على إبهامه. فإنما يأتي الإشكال وهو إشكال التعبد بالجامع بناءاً على المسلك الأول لا على المسلك الثاني.

لكن هذا حسب المبنى فالأغلب على أن المبنى الصحيح في حقيقة العلم الإجمالي هو الأول، إذ لا يحرز في مورد العلم الإجمالي أن هناك فرداً متعيناً واقعاً. بل لعل مورد العلم الإجمالي هو حصول الفردين معاً، مثلاً إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فما علم به نجاسة الأحد لكن قد يكون في الواقع نجاسة كليهما، فأيّ الفردين المعين يحكي عنه الأحد دون الآخر، فإن هذا ترجيح بلا مرجح، فدعوى أن المنكشف فرد متعين واقعاً بصورة مبهمة فرد أن في الواقع فرداً متعيناً مقابل فرد آخر، وهذا ليس مطرداً في سائر موارد العلم الإجمالي[[155]](#footnote-155).

**الجواب الثالث:** ما أشار اليه السيد الصدر (قده) في (البحوث): سواء بنينا على المسلك الأول للعلم الإجمالي، أو المسلك الثاني. وسواء قلنا بأن مرجع الاستصحاب إلى التعبد ببقاء ما يحدث كما هو مبنى صاحب الكفاية، أو التعبد ببقاء ما أحرز حدوثه كما هو المسلك المعروف.

بالنتيجة أن ما أحرزنا حدوثه وما تيقنا بحدوثه جامع ضمن فرد معيّن، معيّن واقعاً مردد لدى المكلف وإلا فلم نتيقن بحدوث جامع دون خصوصية، فعلى جميع المسالك ما أحرز حدوثه جامع ضمن خصوصية معينة وإن كانت مرددة عندنا. إذن فما يجري التعبد به بقاءا هو ذاك الجامع الذي ضمن الخصوصية المتعينة واقعاً وإن لم تكن معلومة لدينا.

فالتعبد بالاستصحاب بالمقدار الذي أحرز حدوثه.

وهذا لا يوجد أي مانع منه، فإننا لم نتعبد بجامع ضمن خصوصية معينة عندنا كي يقال بأن هذا لم يحرز حدوثه، ولم نتعبد بجامع دون خصوصية كي يقال بأن هذا غير معقول، وإنما الذي جرى التعبد به جامع ضمن خصوصية معينة واقعاً، مجهولة لدينا.

**فإن قلت**: بأن المفروض أن ما حصل العلم بحدوثه هو صرف الجامع، فاقحام كون الجامع ضمن خصوصية معينة مما لا يتكفل به دليل الاستصحاب. فمن أين أثبتم أن الجامع ضمن الخصوصية إلا بناءاً على أحد المسلكين في العلم الإجمالي، وقلنا بأن هذا محل تأمل.

ولو سلمنا بأن ما تيقنا بحدوثه جامع ضمن خصوصية معينة، فما قولكم في فرض أن المكلف أتى بأحد الفردين، فمثلاً لو علمنا بحدوث وجوب إما للقصر أو التمام، وأتينا بالقصر، فالمستصحب بعد الإتيان بالقصر، هل هو الجامع ضمن خصوصية القصر؟ فقد امتثلناه، أم الجامع ضمن خصوصية التمام، فلم يحرز حدوثه، فلو أن الإشكال يحل في فرض عدم إتياننا بأحد الخصوصتين فالمشكلة باقية في فرض إتياننا بأحدى الخصوصيتين. فما هو الجامع المستصحب في مثل هذا الحال؟

**فأجيب بجواب من بعض تلامذته**: بأنه يمكن التمسك بالإطلاق بالمقام، أي بإطلاق دليل الاستصحاب نفسه، والسر في ذلك: أن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب شموله لهذا المورد حيث إن لنا يقين بالحدوث وشكّاً بالبقاء فمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب شموله للمورد غاية ما في الباب أنه لا يمكن أن يكون التعبد بمؤدى الاستصحاب جعلاً مماثلاً للمستصحب إلا إذا ضممنا ضميمة خارجية وهي أن المستصحب الجامع ضمن الخصوصية، وإلا إذا لم نضم هذه الضميمة لم يكن المتعبد به جعلاً مماثلاً للمستصحب، ونستفيد هذه الضميمة بالدلالة الالتزامية فالمفروض أن دليل الاستصحاب وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) دال بإطلاقه على الشمول لمورد كلامنا، فمقتضى إطلاق الدلالة المطابقية شموله لمحل الكلام، وحيث إن الإطلاق من الأمارات لا من الأصول العملية فينعقد للإطلاق دلالة إلتزامية وهي أن المتعبد به بالاستصحاب جامع ضمن الخصوصية. فهذه الضميمة وهي كون الجامع ضمن الخصوصية لم نستفدها من نفس لا تنقض اليقين بالشك، وإنما استفدناها من المدلول الإلتزامي لإطلاق دليل الاستصحاب الشامل في نفسه لمحل الكلام.

**فإن قلت**: بناءاً على هذا التصوير حتى في موارد اللغوية يحل الإشكال، فمثلاً لا نعلم هل أن جبرئيل استمر نزوله بعد موت النبي (ص) فنستصحب نزوله، فيقال لنا: بأن هذا الاستصحاب لغو لا أثر له. **فنقول**: بما أنّ دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشّك) يشمل مثل هذا المورد غايته أنه لا ترتفع لغوية شموله إلا بضميمة وتلك الضميمة أثر والأثر جواز الإخبار بأن يجوز لنا في هذا الزمان هو ما زال جبرائيل ينزل، بمقتضى الاستصحاب. إذن فحينئذٍ يمكن حل الإشكال، بأن يقال: ما دام إطلاق الاستصحاب شاملاً للمورد غاية الباب أنه شامل للمورد فهو دال بدلالته الالتزامية على ترتب هذا الاثر في ارتفاع اللغوية.

095

وقد أفاد في كتاب (أضواء وآراء) أن هناك فرقاً بين مورد اللغوية ومورد الإمكان والوقوع.

ففي مورد اللغوية: كما إذا فرضنا أن جريان الاستصحاب لغو كما في مورد أن الاستصحاب الحكمي مجرى لاستصحاب موضوعي، بحيث يكون جريان الاستصحاب في الموضوع مغنياً عن جريان الاستصحاب في الحكم. ففي مثل ذلك لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب فإن اللغوية مانع من أصل انعقاد الاطلاق لأن اللغوية بمثابة القرينة اللبية، المتصلة، فاحتفاف دليل الاستصحاب بهذه القرينة المتصلة وهي قرينة اللغوية مانع من أصل انعقاد إطلاقه لمورد يكون جريانه فيه لغواً.

ولا معنى حينئذٍ أن يقال يكفي في رفع اللغوية جريانه، إذ المفروض أن أصل جريانه فرع الإطلاق ولا إطلاق مع احتفاف الدليل بقرينة اللغوية.

وأما فيما لو دار الامر بين الإمكان والوقوع لا بين اللغوية وعدمها فإنه يجري الاستصحاب، وذلك كما في محل الكلام، فإنه في مورد استصحاب الكلي المفروض أن شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد ممكن في نفسه وبلحاظ ذلك يكون الإطلاق منعقداً، إنما نتيجة شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد وهو استصحاب الجامع أنه لا يترتب أثر ولا يكون الاستصحاب جعلاً مماثلا إلا إذا كان المتعبد به الجامع ضمن الخصوصية. فنقول إذن دليل الاستصحاب بمدلوله المطابقي يشمل المقام لأن إطلاقه منعقد وبمدلوله الإلتزامي يثبت التعبد بالكلي ضمن الخصوصية، ففرق بين محل الكلام ومورد اللغوية، ففي مورد اللغوية لم ينعقد إطلاق من الأصل كي يقال فليجري الاستصحاب وبجريانه ترتفع اللغوية،

بينما في محل كلامنا الإطلاق منعقد، لأن شمول الدليل للمورد ممكن في نفسه، غاية ما في الباب أن الوقوع، أي فعلية التعبد بحيث يكون جعلاً مماثلاً يتوقف على أن يتعبد بالجامع ضمن الخصوصية، وهذا مدلول إلتزامي لدليل الاستصحاب.

ولكن ما افيد محل تأمل، بلحاظ أنه لم تجر سيرة العرف وعملهم على العمل بدليل لا يترتب عليه الأثر في نفسه، وإنما يترتب عليه الأثر بواسطة ضميمة.

فإنه لم يحرز عملهم بالدليل في مثل هذا المورد ما دام الدليل في نفسه ليس متكفلاً بجعل هذه الضميمة، وبالتالي لا معنى للقول إن الدليل يجري والتعبد بالضميمة مدلول إلتزامي، فإن المفروض أن الدليل في نفسه لا يتكفل جعل الضميمة، وإنما يراد إثباتها لو جرى،

والكلام أنه في أصل جريانه سواء كان عدم عمل العرف هنا بالدليل لعدم الإطلاق أو لعدم حجية الإطلاق؟

على الفرق بين المباني، حيث إن بعض المباني ترى الإطلاق مدلولاً لفظياً فهو كسائر الظهورات اللفظية، وحينئذٍ فالظهور حصل، لكن لا حجية له في مورد لا يترتب الأثر على نفس الإطلاق، بل يحتاج إلى ضميمة.

أو كما على المبنى الآخر وهو أن الإطلاق ليس إلا ظهور سياق المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، فإن هذا الإطلاق لم ينعقد في هذا المورد لأن كلامه ليس وافياً بهذا الخصوصية التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلا وجه لأن يقال أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وكلامه قاصر عن ذلك.

وقد أجاب بجواب آخر عن الإشكال، وهو عدم الحاجة لدعوى أن استصحاب الكلي لا بد من ضميمة التعبد بكونه ضمن خصوصية. بل إذا حصل لنا اليقين بحدوث الكلي كما لو حصل لنا اليقين بحدوث وجوب إما للقصر أو للتمام، فصلينا القصر ثم شككنا في بقاء هذا الوجوب فنستصحب بقاءه، لا بغرض التعبد به ضمن خصوصية التمام، ولا ضمن خصوصية القصر كي يقال إن التعبد بالكلي نفسه دون خصوصية ممتنع، وإن التعبد ضمن خصوصية القصر مما نقطع بسقوطه، إذ لو كان الوجوب الواقعي متعلقاً بالقصر لكان قد سقط قطعاً لأننا أتينا بالقصر، والتعبد به ضمن التمام مما لم يحصل اليقين بحدوثه كي يتعبد ببقاءه.

فإن الجواب: أننا نستصحب بقاء الجامع نفسه وهو وجوب الفريضة، إذ المصحح للحكم الظاهري أو للتعبد الظاهري ببركة الاستصحاب هو تنجيز الجامع، ويكفي في التعبد الظاهري بغرض تنجيز الجامع احتمال مطابقة الجامع للواقع، وإن كنا نقطع بانتفاء بعض الخصوصيات إلا أننا ما زلنا نحتمل أن هذا الجامع واقع، وهذا كافٍ في التعبد به من أجل تنجيزه مع غمض النظر عن الخصوصية.

وهذا الجواب صحيح، لكنه ليس جواباً عن نفس الإشكال.

لأجل ذلك نقول: إن الجواب كما ذكرناه في مناقشة المحقق الاصفهاني (قده) أن دعوى امتناع التعبد بالجامع محل منع، فإن المصحح للتعبد وجود أثر، ومتى ما كان التعبد بالجامع ذا أثر سواء كان الأثر أثراً لطبيعي الطلب، كما في تردد الجامع بين الوجوب والندب او كان الاثر هو اثر العلم الإجمالي فانه لو حصل لنا عمل إجمالي بوجوب الظهر او الجمعة فإن له اثرا عقلياً فكذلك لو تيقنا بحدوث وجوب إما الظهر أو الجمعة، فإن استصحابه أثره أثر العلم الإجمالي لو كان، أو أثر الحجة الإجمالية لو قامت على أحد الوجوبين، وهذا كافٍ في التعبد بالجامع. هذا هو الكلام في إشكال جريان استصحاب الكلي[[156]](#footnote-156).

الإشكال الثاني: ما ذكر في كتب الأعلام [[157]](#footnote-157) ومنها مصباح الاصول، وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان موضوع الآثار الشرعية ليس هو الكلي بما هو كلي، وإنما موضوع الأثر الكلي بما هو مرآة حاكية عن الوجود الخارجي.

المقدمة الثانية: إن المفروض أن الكلي الطبيعي موجود بوجود فرده، ولا يوجد بما هو كلي، فإذا كان كذلك فإن حصل اليقين بحدوث الفرد جرى الاستصحاب، وأما إذا حصل اليقين بالكلي بما هو كلي لا بالفرد، فما هو المستصحب الذي يتعبد ببقاءه؟ فإن كان هو الفرد فلا يقين بحدوثه، وإن كان هو الكلي بما هو كلي فليس موضوعاً لأثر، وإن كان بما هو موجود في الخارج فالكلي لا يوجد خارجاً إلا بوجود الفرد والفرد لا يقين بحدوثه.

وبيان آخر: إن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أن مورد الاستصحاب أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، والمفروض أن اليقين لا يتعلق إلا بوجود الفرد، لأن المفروض أن الكلي لا يوجد إلا بوجود الفرد، فدائما اليقين إذا تعلق بالوجود فقد تعلق بالفرد، وعلى هذا الأساس فإذا شُكّ في بقاء الكلي لم يتعلق الشك بنفس ما تعلق به اليقين كي يكون مورداً لجريان استصحاب الكلي.

والجواب عن هذا الإشكال، بأنحاء:

النحو الأول: إن ما تعلق به اليقين هو الوجود الخارجي، وما هو المستصحب المتعبد ببقاءه نفس الوجود الخارجي، غاية ما في الباب أن الوجود الخارجي له وجهان ولحاظان، فتارة يرى بعنوانه التفصيلي، ككونه حدث أصغر فيستصحب بهذا اللحاظ، وتارة يرى بعنوانه الإجمالي وهو كونه حدثاً فيستصحب بلحاظ هذا العنوان، ما دام له أثر بهذا العنوان، وإلا فالمستصحب في كليهما نفس الوجود الخارجي، وإن عبّر عنه باستصحاب الكلي إلا أن الواقع أن محط الاستصحاب الوجود الخارجي.

النحو الثاني: ما ذكره سيّدنا (قده) في (مصباح الأصول) من أن الكلي موجود في الخارج، فإن دعوى أن الكلي لا وجود له خارجاً وإنما الموجود فرده ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب مع الأولاد ما هو الا مفهوم فلسفي وإلا فان المرتكز العرفي قائم على أن الكلي هو الموجود في الخارجي، وبما أن المفاهيم الواردة في ألسنة النصوص نحو (لا تنقض اليقين بالشك) واردة ضمن النظر العرفي، والنظر العرفي يرى أن الكلي موجود، فإذا تيقنا بوجوده وشككنا في بقاءه شمله دليل (لا تنقض اليقين بالشك). فهل أن المقام من باب الرجوع للعرف في تحديد المفهوم؟ أو من باب الرجوع للعرف في تشخيص المصداق؟ يأتي عنه البحث.

096

كان الكلام فيما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بالنظر العرفي، وهذا كاف في إجراء الاستصحاب بلحاظه، فهل هذا الكلام تام أم لا؟

ولا يبعد تماميته بالنظر إلى ما ذكرناه في بحث الفقه من أن العرف مرجع في مقام التطبيق إذا كان نظره في مقام التطبيق كاشفاً عن المفهوم سعة وضيقاً، وذلك في موردين:

**المورد الأول:** ما إذا كان المفهوم مجملاً، فحينئذٍ يرجع إلى العرف في مقام التطبيق ككاشف عن سعة المفهوم أو ضيقه. مثلا: الرجوع إلى العرف في أن الدم المجهري ليس بدم ليس رجوعا للعرف للمصداق بما هو مصداق وإنما هو رجوع للعرف ككاشف عن ضيق مفهوم الدم عرفا عنده بحيث لا يشمل اللون والمرتبة المجهرية.

**المورد الثاني**: حدود المرتبة المشككة، مثلا حد الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة في ثلاثة، فلو أن العرف طبق الكر على ما هو أقل من ذلك بسانتيم، أو أن المسافة الموجبة للقصر ثمانية فراسخ فلو أن العرف طبقها على ما هو أقل بشبر، ففي هذه الموارد إذا كان العرف يرى أن ثمانية فراسخ إلا شبر مرتبة من مراتب الحد، وأن الحد ذو تشكيك وهذه مرتبة من مراتبه، فالرجوع إلى العرف حينئذٍ ليس رجوعاً في المصداق، وإنما هو رجوع له ككاشف عن سعة المفهوم عنده بما يشمل هذه المرتبة.

وبناءاً على ذلك ففي مثل المقام حيث ورد (لا تنقض اليقين بالشك)، وعرفنا أن المقصود اليقين بالوجود لا ينقض بالشك في البقاء، وحيث إن العناوين الواردة في ألسنة النصوص منزلة على المفاهيم العرفية إذن فالوجود في قوله (من تيقن بوجود شيء وشك في بقاءه فيستصحب ) هو الوجود العرفي، فإذا قام العرف وطبق عنوان الموجود على وجود الكلي، فقال: إن الكلي موجود في الخارج، فبما أن الرجوع للعرف هنا ليس رجوعاً في المصداق، وإنما رجوع له لكون نظره كاشفاً عن سعة مفهوم الوجود لما يشمل هذه المرتبة من الوجود، فبالنتيجة لا يكون في ذلك إشكال.

إنما الكلام في الصغرى، هل أن العرف يرى أن الكلي موجودا في الخارج ام لا والا إذا كان يراه فالرجوع اليه ليس رجوع للعرف بالمصداق بما هو مصداق كي يكون مشكلاً.

**الجواب الثالث**: ما ذكره المحقق العراقي ويبتني على مقدمة، وهي: أن هناك فرقا بين الفرد والحصة والكلي. فالفرد هو الوجود بشرط المشخصات، فإذا نظرنا لوجود زيد بمشخصاته من كمه وكيفه، كان فرداً،

والحصة هي الوجود المتشخص حال اقترانه بالمشخصات لا بشرطها، فوجود زيد في نفسه مع غمض النظر عن مشخصاته حصة من الطبيعي وليس فرداً،

وإذا نظرنا لهذه الحصة وهي الوجود في نفسه لا بما هي حال اقترانها بالمشخصات، ولا بشرط المشخصات وإنما بما هي منشأ لانتزاع جهة مشتركة بين الأفراد، فهذه هي الكلي،

فليس الكلي إلا ذلك الوجود بما هو منشأ لانتزاع جهة مشتركة بين الأفراد، وبناءاً عليه فاذا لم يكن الاثر للفرد، أي الوجود مع المشخصات، ولا للحصة، أي بما هي حال اقترانها بالمشخصات، بل للكلي أي الوجود بما هو منشأ لانتزاع الجهة المشتركة، جرى استصحابه، فإن ما تيقن بحدوثه وهو ذلك الوجود بما هو منشأ للانتزاع هو ما شك في بقاءه، فيجري فيه الاستصحاب، أو فقل مجرى الاستصحاب المفهوم بما هو مشير لذلك الوجود الذي هو منشأ لانتزاع هذا المفهوم، وبهذا اللحاظ يجري الاستصحاب، ولا مانع منه.

وكلامه متين وإن ناقش فيه السيد الصدر في البحوث، ولكن بالرجوع إلى كلامه (قده) في نهاية الافكار يرتفع الإشكال.

**الوجه الأخير**: ما ذكره السيد الصدر في البحوث. ومحصله يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الأحكام الشرعية مترتبة على المفاهيم لا على الواقع الخارجي لأنها اعتبارات وموضوع الاعتبار الصورة الذهنية لكن لا بالمحل الشائع أي بما هو وجود ذهني، ولكن بالوجود الذهني أي بما هو مرآة للواقع، والاستصحاب كذلك فان مفهومه الموضوع والصورة وإن كان بما هي مراة للخارج.

**المقدمة الثانية:** إذا حصل اليقين بوجود هذه الصورة لا بما هي مفهوم ذهني بل بما هي مرآة للخارج وشككنا في بقاءها بما هي مرآة ومشيرة، جرى الاستصحاب، إذ المفروض أن موضوع الأثر هو هذه الصورة بما هي مرآة، و قد توفر فيها اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا فرق بين باب العلم الإجمالي وبين المقام، فكما أننا في باب العلم الإجمالي إذا علمنا إجمالاً فعلاً بوجوب يوم الجمعة إما الظهر أو الجمعة، كان العلم الإجمالي منجزاً للصورة مع أنها صورة الجامع، كذلك إذا تيقنا بحدوث وجوب يوم الجمعة ولا ندري ما هو الواجب ثم شككنا في بقاء هذا الوجوب فنستصحب بقاء هذه الصورة على ما هي عليه من الجامعية، غاية ما في الباب أن العلم الإجمالي منجز عقلي، والاستصحاب منجز شرعي، ولا فرق بينهما من ناحية ترتب الأثر[[158]](#footnote-158).

فما ذكر من الأجوبة الأربعة تام، وهي صياغات لمحور واحد.

**ثم يقع الكلام في أقسام استصحاب الكلي:**

**القسم الأول:** ما إذا تيقن بوجود الكلي ضمن فرد ثم شككنا في بقاءه للشك في بقاء ذلك الفرد، فهنا فروض:

**الفرض الأول**: أن يكون الأثر للكلي لا للفرد، كما إذا حدث بلل مشتبه بين البول والمني، وحرمة مس المصحف أثر للكلي أي لكلي الحدث، وليس فرد منهما، فهنا يجري استصحاب طبيعي الحدث بلا كلام عندهم، إنما الكلام هل المكلف مخير بين استصحاب الكلي أو استصحاب الفرد؟ فلو أن المكلف تيقن أنه اجنب وشك أنه اغتسل أم لم يغتسل فهل هو هنا مخير بين أن يجري استصحاب كلي الحدث فيترتب عليه حرمة مسّ المصحف، أو استصحاب خصوص الجنابة لا لترتيب أثر الجنابة، وهو حرمة الدخول في المسجد، بل لترتيب أثر الكلي وهو حرمة مس المصحف، هل أنه مخير بين استصحاب الفرد أو استصحاب الكلي أو لا؟ فقد أفاد المحقق الآخوند في الكفاية أن المكلف مخير، فإن اثر الكلي اثر الفرد أيضا فسواء استصحب الكلي وهو استصحاب كلي الحدث أو استصحب الفرد و هو الجنابة بغرض اثر الكلي فعلى كل حال الاستصحاب جار. لكن سيدنا الخوئي في (مصباح الأصول) منع من ذلك، فقال ان جريان الاستصحاب منوط بالأثر فإن كان الاثر الملحوظ هو اثر الفرد كحرمة الدخول في المسجد أو الصلاة غسل، فهنا يجري خصوص استصحاب الفرد، لأن الأثر ليس أثراً للكلي، وإن كان المنظور عنده أثر الكلي وهو حرمة مس المصحف فلابُدّ أن يستصحب الكلي، اما ان يستصحب الجنابة بغرض ترتيب حرمة مس المصحف فلا لأن هذا ليس أثراً للفرد وإنما هو اثر للكلي. لكن المسألة تبتني على أن ثبوت الكلي بالفرد من باب الأصل المثبت أو ليس من باب الاصل المثبت، فلا ريب أن الأثر أثر للكلي، وليس اثراً للفرد، أي أن حرمة مس المصحف اثر للحدث وليس اثرا للجنابة بما هي جنابة، ولكن هل ان استصحاب الفرد إثبات للكلي فيترتب عليه اثره أم أن هذا من الاصل المثبت، فإذا قلنا أن النظر العرفي يرى أن بين الكلي والفرد ملازمة بمعنى أن العرف لو نبه على وجود كلي وفرد فرأى أن بينهما ملازمة في التحقق فيكون من باب الاصل المثبت، فإن استصحاب الفرد لازمه عقلاً ثبوت الكلي، فترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد من الأصل المثبت.

أما إذا قلنا إن العرف مع إلفات نظره يرى العينية والوحدة، فيرى أن وجود الكلي هو وجود الفرد، صحيح ان استصحاب الكلي لا يثبت الفرد لكن الكلام بالعكس وهو استصحاب الفرد هل يثبت الكلي؟ فإذا كان العرف بحسب تحليل العراقي يرى أن الكلي نفس هو الوجوب لكنه منشأ لانتزاع الجهة المشتركة، فاذا كان العرف يرى الوحدة والعينية، ولا يبعد ذلك، فاستصحاب الفرد لترتيب أثر الكلي ليس من الأصل المثبت في شيء، فهو يرى أن أثر الكلي أثر للفرد.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

097

ذكرنا أن القسم الاول من قسم استصحاب الكلي له عدة أنواع:

**النوع الأول**: أن يكون الأثر مترتباً على صرف وجود الكلي كما إذا افترضنا أن أثر حرمة مس المصحف مترتب على صرف وجود الحدث فإذا علما ببلل مشتبه بين البول والمني فهما من حيث هذا الأثر واحد، حيث يترتب على صرف وجود أي منهما، وسبق الكلام فيه.

**النوع الثاني**: ما إذا كان الأثر مترتباً على كل فرد بعنوانه التفصيلي، كما إذا افترضنا أنه علم بصدور نجاسة من بدنه إما الدم وإما المني، وأن الأثر الأول وجوب التطهير دون أن يخل بالطهارة الحدثية، بينما أثر الثاني هو لزوم الطهارة الحدثية عبر الغسل، ففي مثل هذا النوع لا يمكن إجراء الاستصحاب في الكلي، وهو كلي صدور نجاسة، إذ لا أثر له في نفسه، كما أنه لا يمكن إجراء الاستصحاب في أي من الفردين لعدم اليقين بحدوث أحدهما.

**النوع الثالث**: ما وقع فيه الكلام لدى الاعلام، ما إذا كان الأثر مترتباً على الكلي بنحو المطلق الشمولي، بمعنى أنه لو تعددت افراده لتعددت آثاره، لا أن الأثر مترتب على صرف الوجود منه كما ذكرنا في النوع الاول.

وقد مثّل له في كلماتهم بما إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم احتمل عروض المطهر على ما تنجس، أو علم المكلف إجمالا بأحد الوجوبين أما الظهر أو الجمعة ثم شك في بقاء هذا الوجوب، فهنا إذا علم المكلف بنجاسة أحد الاناءين فلو فرضنا تعدد الاناء النجس في الخارج فان الأثر يتعدد فليس الأثر وجود نجس في البين بل هو أثر لكل نجس، فإذا علم نجاسة احدهما واحتمل عروض المطهر على ما نجس، فهنا اشكالان: الاول: في أصل جريان الاستصحاب. الثاني: في أن الاستصحاب مبتلى بالمعارضة.

**أما الإشكال الأول**: ما هو مجرى الاستصحاب حينئذٍ، فإن اريد استصحاب الكلي أي استصحاب نجاسة أحدهما. فالمفروض ان نجاسة احدهما ليس له أثر شرعي إذ لم يرد في دليل أثر لنجاسة أحد كي يرد الاستصحاب بلحاظه، وان اريد جريان الاستصحاب في الفرد فالمفروض ان كل إناء منهما مما لم يحرز نجاسته كي تستصحب. فلأجل ذلك وقع الكلام في حل هذا الاشكال. وقد ذكرت وجوه لحله:

**الوجه الأول**: لو تم المبنى المنسوب إلى المحقق العراقي (قده) من أن المعلوم في باب العلم الإجمالي هو الفرد، لكن بعنوان مبهم، لا بعنوان تفصيلي. فهنا حيث علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين فقد علم بنجاسة إناء واقعي بعنوانه المبهم لا بعنوانه التفصيلي، فله يقين بالفرد لا أنه ليس له يقين، بل له يقين بنجاسة إناء متفرد واقعاً، ويشك في طرو الطهارة على ذلك الإناء المتنجس فيجري استصحاب نجاسته ومقتضى استصحاب نجاسته اجتناب كليهما لقيام المستصحب الإجمالي مقام العلم الإجمالي من حيث الأثر.

**الوجه الثاني**: لو سلمنا أن العلم الإجمالي لا يتعلق إلا بالجامع، لا بالفرد، وأن ما علم في المقام انتساب النجاسة لعنوان انتزاعي وهو عنوان الأحد، وأما الفرد وهو إناء (أ) أو إناء (ب) فلم يحرز نجاسته، فلو بنينا على مبنى صاحب الكفاية والسيد الصدر من أن الموضوع للاستصحاب واقع الحدوث لا اليقين بالحدوث، أي أما فرض حدوثه يبقى وإن لم نتيقن بالحدوث، ففي المقام حدثت نجاسة في البين، وحيث حدثت نجاسة في البين إذن فيجري استصحاب ما حدثت نجاسته وإن كان ذلك عن طريق عنوان اجمالي الا وهو نجاسة أحدهما، ويترتب عليه أثر الحجة الإجمالية، إذ قامت حجة على نجاسة في البين وهي الاستصحاب.

**الوجه الثالث**: أن يقال لو سلمنا بأن ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، لا واقع الحدوث، وأن اليقين بالحدوث إنما تعلق بالكلي لا بالفرد كما هو مبنى العراقي في العلم الاجمالي، فهنا أفاد السيد الصدر (قده) وجهاً ثالثا لجريان الاستصحاب، وبيانه: أن المعلوم بالإجمال تارة يكون أحد حكمين، وتارة يكون أحد موضوعين، فإن كان المعلوم بالإجمال أحد حكمين، كأن نعلم بوجوب يوم الجمعة إما وجوب الظهر تعيينا أو وجوب الجمعة تعيينا ثم شككنا في بقاء ذلك الوجوب، فهنا يجري استصحاب الكلي أي استصحاب وجوب أحدهما،

ولا معنى لأن يقال بأنه لا أثر لذلك، وبيانه: تارة ندعي أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالمتيقن، وتارة ندعي أن مفاده التعبد ببقاء اليقين،

فإذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالمتيقن صح أن يقال إن المتيقن وجوب الأحد ووجوب الأحد ليس موضوعاً لأثر فإن موضوع الأثر وجوب الفرد لا وجوب الأحد،

أما إذا كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين أي أن يقينك الإجمالي وهو اليقين بوجوب إحدى الفريضتين ما زال باقيا فمن الواضح حينئذٍ أنه يترتب عليه الأثر العقلي وهو المنجزية، فكما أن اليقين الاجمالي لو كان باقياً في نفسه لترتب عليه أثر المنجزية فكذلك إذا كان باقياً بالتعبد الاستصحابي. هذا إذا تيقنا بالحكم.

وأما إذا حصل يقين بأحد الموضوعين، كأن رأينا فضلة عذرة لا ندري هل هي عذرة الفأر أو عذرة الخنفساء، فإن كانت عذرة الفأر والفأر له نفس سائلة فحينئذٍ تكون العذرة نجسة. وأما إذا كانت عذرة الخنفساء والمفروض أن ليس لها نفس سائلة فهنا العذرة طاهرة، فهل يجري الاستصحاب بلحاظ الكلي أو بلحاظ الفرد؟ فإذا نظرنا للكلي أي أننا نقول بأن صاحب هذه العذرة ليس له نفس سائلة، وعندما لم يكن لم يكن له نفس سائلة على نحو استصحاب العدم الأزلي، فمقتضى استصحاب هذا الكلي هو البناء على طهارة العذرة، إذا أن هذا العنوان ليس له أثر شرعي، صاحب هذه العذرة ليس وارداً في لسان دليل كي يكون له أثر شرعي، فالكلي ليس له أثر شرعي.

وإن رجعنا للفرد أي انتساب هذه العذرة للفأر أو للخنفساء؟ فإنه لا يوجد لدينا شك في الافراد الفأر قطعا صاحب نفس سائلة والخنفساء قطعا لا يوجد لديها نفس سائلة، فما هو موضوع الأثر ليس مورد شك وما هو مورد اليقين والشك ليس موضوعاً لأثر، والمقام من قبيل استصحاب الفرد المردد.

**الوجه الرابع**: أنه حتى لو بنينا على أن مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالمتيقن مع ذلك يجري استصحاب الكلي في المقام، كاستصحاب وجوب أحدهما أو استصحاب نجاسة أحدهما. إذ يكفي في جريان استصحاب الأحد تنجيز الواقع من خلاله، إذ المفروض أن عنوان الأحد مشير فإذا كان عنوان الأحد مشيراً وكان المشار إليه موضوعاً لأثر، فيكفي في جريان استصحاب الأحد أن الغرض من هذا الاستصحاب تنجيز المشار اليه بهذا العنوان، والمفروض أن المشار إليه بهذا العنوان ذو أثر ولو كان اثرا ًعقلياً فيجري الاستصحاب على كل حال، أي سواء كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء المتيقن أو التعبد ببقاء اليقين.

إذن تصل النوبة للاشكال الثاني. وهو إشكال المعارضة، وقد تعرض له بعض الأعلام في بحث البراءة وتعرض له السيد الاستاذ في باب الاستصحاب، ومحصّل اشكال المعارضة: أن هناك معارضة بين استصحاب الكلي والاستصحاب في الفرد، فالعلم بنجاسة أحد الإناءين والشك في بقاء تلك النجاسة، فنقول: اما بالنسبة للكلي يجري استصحاب نجاسة الأحد، وبالنسبة لكل إناء يجري استصحاب الطهارة لاحراز طهارته في رتبة سابقة، فيتعارض الاستصحاب في الكلي مع الاستصحاب كلا الفردين، فإن نتيجة استصحاب نجاسة أحدهما اجتنابهما لقيام حجة اجمالية على النجاسة ومقتضى استصحاب طهارة كل منهما جواز شربهما وطهارة ملاقيهما فيتعارض الاستصحابان من حيث الأثر، وبالتالي إذا تعارضا وتساقطا جرت قاعدة الطهارة في كل منهما وتكون النتيجة نتيجة استصحاب الطهارة في كل منهما، فهل أن هذه المعارضة تامة أم لا؟ من دون فرق بين حصول العلم الاجمالي مقارنا للشك أو حصوله قبل الشك، فما يفرق، أي سواء حصل لنا العلم الاجمالي والشك في آن واحد والآن علمنا بنجاسة احدهما قبل يوم والآن شككنا ببقاء تلك النجاسة التي علمنا بها. أو علمنا بنجاسة احدهما ثم حصل لنا الشك في البقاء فانه حتى في الصورة الثانية لا يكون العلم الاجمالي مانعاً من جريان استصحاب الطهارة في كل منهما، لأن العلم الإجمالي إنما يمنع من جريان الأصول في أطرافه إذا كان فعلياً إما إذا زال بالشك في البقاء فلا يمنع من جريان الاصول في اطرافه إذن فالمعارضة حاصلة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

098

ذكرنا سابقاً أنه قد يقال في القسم الأول من استصحاب الكلي، بأنه إذا كان المتيقن سابقاً هو الجامع، فيقع التعارض بين استصحاب الجامع، والاستصحاب في الفردين بالعنوان التفصيلي.

مثلاً: إذا علم بنجاسة الإناءين، والمفروض أن كلاً منهما معلوم الطهارة سابقاً، فإذا علم بنجاسة أحدهما ثم شك في بقاء تلك النجاسة نتيجة لجريان ماء بجوارهما، فإن استصحاب الجامع الانتزاعي وهو نجاسة أحدهما معارض بالاستصحاب للطهارة في كل منهما، حيث إن أثر استصحاب نجاسة أحدهما اجتنابهما معاً، اذ يقوم الثبوت الاستصحابي الإجمالي مقام العلم الإجمالي. فكما ان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل الترخيصي في طرفيه، فان التعبد الاستصحابي بالجامع مانع من جريان الاصل في الطرفين، والمفروض ان نتيجة الأصل في الطرفين جواز ترتيب آثار الطهارة فيهما من التناول وطهارة الملاقي، فالنتيجة هي التعارض. وقد ذكر في حل التعارض وجوه:

الوجه الأول: أن يقال بأن استصحاب الطهارة في كل منهما على نحو التفصيل مما لا يشمله دليل الاستصحاب، والسر في ذلك أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مقيّد بعدم اليقين بالخلاف، إذ قال: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقن آخر)، إذن فلا يشمل دليل الاستصحاب مورداً حصل فيه اليقين بالخلاف، سواء كان اليقين بالخلاف يقيناً تفصيلياً أم يقينياً إجمالياً. وبناءاً على ذلك فنقول لا شمول في دليل الاستصحاب لاستصحاب طهارة اناء (أ) واستصحاب طهارة إناء (ب) للعلم بالخلاف، اي للعلم الاجمالي بانتقاض إحدى الطهارتين حيث حصل لنا علم بطرو النجاسة على أحدهما، وبالتالي فيجري استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال بلا معارض، لأن دليل الاستصحاب لم يشمل الاستصحاب في الطرفين.

ولكن يجاب عن هذا المدعى، بأن يقال: أن دليل الاستصحاب لا يشمل العلم بنجاسة أحدهما إجمالاً، وذلك لأن المفروض أن دليل الاستصحاب مقيّد بعدم العلم بالخلاف ولو كان هذا العلم إجمالياً.

فنقول: علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ولكن أيضاً علم بالطهارة، لأن المفروض أن كليهما كان طاهراً في رتبة سابقة على طرو النجاسة. فكما أن لدينا علماً إجمالياً بنجاسة أحدهما، ونشك في بقاء هذه النجاسة فإن لدينا علماً بطهارة أحدهما أيضاً وبالتالي فحيث إن لدينا علماً بطهارة أحدهما ولا يمكن الجمع بين العلم بنجاسة أحدهما، وبين العلم بالطهارة، إذن بالنتيجة لا يشمل دليل الاستصحاب لاستصحاب الجامع وهو نجاسة أحدهما للعلم الإجمالي بخلافه، الا وهو العلم الإجمالي بطهارة أحدهما.

حيث انه يقال ان لازم التعبد بطهارة كليهما عدم نجاسة أحدهما، وإن كان هذا باللازم العقلي، لازم طهارة كل منهما العلم بعدم نجاسة أحدهما، إلا أنه حيث إن التفكيك مستهجن عرفاً بأن يتعبد الشارع بطهارة كل منهما، ولكن لا يتعبدك بعدم نجاسة الجامع. فإن هذا التفكيك مستهجن، حيث إن التفكيك مستهجن بين استصحاب طهارة كل منهما وعدم حكمه بنجاسة أحدهما،

إذن بالنتيجة لا يتصور شمول دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما مع شموله لاستصحاب الجامع الا وهو نجاسة أحدهما، فتعود المعارضة. فدعوى أن دليل الاستصحاب يشمل نجاسة أحدهما دون طهارة كل منهما، وذلك للعلم الاجمالي بانتقاض الطهارة، يعكس ذلك فنقول لا يشمل دليل الاستصحاب نجاسة أحدهما للعلم الاجمالي بانتقاض هذه النجاسة في أحدهما، فبما أن كليهما محل فالمعارضة باقية.

الجواب الثاني: أن النجاسة هي الطارئة فحسب الزمن، اي انهما كانا طارئين ثم طرئت النجاسة على احدهما ثم شككنا في بقاء هذه النجاسة الطارئة. فبما أن النجاسة هي الطارئة إذن إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما وارد على إطلاقه لطهارة كل منهما، اي أنه لو عرض على العرف الإطلاقان فيقال لا يجتمع الجمع بين الإطلاقين، إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما، مع إطلاق دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما، لابد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، فيرى العرف أن إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما وارد على إطلاقه لطهارة كل منهما. ومنشأ الورود هو أن النجاسة طارئة بحسب الزمن، فحيث إن النجاسة هي الطارئة إذن كان ذلك منشئا لورود إطلاق الدليل بلحاظ هذا الطارئ على إطلاقه بلحاظ الحالتين السابقتين للطهارة.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الهاشمي قده وحاصله، تارة نبني على ان ركن الاستصحاب واقع الحدوث، وتارة نبني على أن ركن الاستصحاب اليقين بالحدوث. فإن بنينا على الأول أي ان الركن واقع الحدوث وما حدث يبقى فنحن نقطع بأن الحادث حالتان فقط، لا ثلاث حالات. أي لا يوجد طهارة (ب) وطهارة (أ) ونجاسة أحدهما.

فقطعاً ما هو حادث هو نجاسة أحدهما وطهارة أحدهما لا نجاسة أحدهما وطهارة كل منهما، فهذا قطعاً مما نقطع بخلافه، فبما أن الركن واقع الحدوث وما هو قد حدث حالتان فقط، طهارة أحدهما ونجاسة أحدهما. فحينئذٍ إما أن يجري استصحاب طهارة أحدهما أو استصحاب نجاسة أحدهما، وحيث إن استصحاب طهارة احدهما لا اثر له لأنه لا اقتضاء فيه للتنجيز، وما لا اقتضاء فيه للتنجيز فلا يزاحم ما فيه الاقتضاء، إذن بالنتيجة المتعين هو جريان استصحاب نجاسة أحدهما لا استصحاب طهارة أحدهما.

وأما إذا بنينا على أن الركن اليقين بالحدوث لا واقع الحدوث، فصحيح لدينا ثلاثة افراد من اليقين، يقين بطهارة (أ) سابقاً ويقين بطهارة (ب) سابقاً، ويقين بنجاسة أحدهما. فقد يقال بأن مقتضى ذلك هو جريان الاستصحابات والتعارض. ولكن الصحيح أن يقال إن اليقينين التفصيليين وهما اليقين بطهارة (أ) واليقين بطهارة (ب) قد علمنا بانتقاض أحدهما لا محالة للعلم بنجاسة أحدهما، فحيث إن اليقين بطهارة كليهما قد انتقض باليقين بنجاسة أحدهما فلا مجال حينئذٍ لشمول دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما بعد العلم بالانتقاض، فرجعت النوبة إلى أن الجاري استصحاب طهارة أحدهما لا كليهما واستصحاب نجاسة أحدهما وبما ان الثاني منجز دون الأول كان وارداً عليه.

ولكن في هذا الجواب تأمل، والسر في ذلك: لا اشكال انه يجتمع وجداناً اليقينات الثلاثة فكيف لا تجتمع استصحاباً، فإننا لو كنا بالوجدان أي مع غمض النظر عن الشك في بقاء النجاسة اي لو فرضنا أنه ليس لدينا شك في بقاء النجاسة فإنها تجتمع بمعنى أن اقول انا عالم فعلا بنجاسة أحد الإناءين مع علمي التفصيلي السابق بطهارة كليهما فإذا كان العلم التفصيلي بطهارة كليهما سابقا مما يجتمع وجدانا مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فأي مشكلة في الجمع بينهما من باب الاستصحاب؟ بان يقال نستصحب نجاسة أحدهما في الوقت الذي نستصحب طهارة كل منهما، فإذا كان العلم الإجمالي الفعلي يجتمع مع العلم التفصيلي بطهارة كل منهما فالتعبد الاستصحابي اي الثبوت الاستصحاب للنجاسة يجتمع مع الثبوت الاستصحاب للطهارة في كل منهما، فإن التفكيك بين مورد الثبوت الوجداني يجتمع، ولكن الثبوت التعبدي لا يجتمع مما لا يمكن التفوه به.

فبناءاً على ذلك، نقول: في مقام التحليل لا يخلوا إما أن يكون العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما مجرد علم بالجامع كما هو المسلك المعروف من العلم الاجمالي، أو أن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما علم بالفرد؟ اي أن هناك فرداً واقعياً مشاراً إليه ذهناً هو نجس. وعلى كليهما لا مانع من التعبد الاستصحابي اما على الاول فمن الواضح أنه لا منافاة بين طهارة كل منهما تفصيلا والعلم بنجاسة الجامع حيث إن ما تعلق به العلم بالنجاسة هو الجامع وليس الفرد، فاذا كان متعلق العلم بالنجاسة الجامع إذن فكما أن العلم الإجمالي بالجامع يجتمع مع علميين تفصيلين بالنجاسة وجداناً، كذلك التعبد بنجاسة الجامع يجتمع مع التعبد بطهارة كل منهما تفصيلاً، فتعود المعارضة.

وأما إذا قلنا إن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما علم اجمالي بنجاسة فرد فكيف يجتمع ذلك مع العلم بطهارة كل منهما.

والجوب، ان ذلك ممكن، لان الفرد قد يكون بصورته التفصيلية معلوم بحالة وبصورته الاجمالية معلوماً بحالة أخرى، فأنا مثلا اعلم أن زيداً بن بكر فقيه عالم وأنا أعلم إجمالاً أن أحد الرجلين الذين دخلا إلى الدار ليس فقهياً عادلاً مع أن أحد الرجلين الذين دخلا الى الدار هو زيد بن بكر، فالفرد من حيث عنوانه التفصيلي قد يكون معلوماً بحكم، ومن حيث عنوانه الإجمالي قد يكون معلوماً بحكم آخر. وبالتالي لا مانع أبداً من جريان استصحاب نجاسة أحدهما مشارا إلى هذا الاستصحاب إلى فرد معين لكن مع صورته الاجمالي مع جريان استصحاب طهارة كل منهما بحيث تثبت الطهارة لكل فرد بعنوانه التفصيل، فيعود التعارض. إذن فما هو نتيجة تعارض الاستصحابات في المقام؟ هذا ما يأتي عنه البحث.

099

ما زال الكلام في دفع المعارضة بين استصحاب الجامع، واستصحاب النجاسة، والاستصحاب في الفرد، كاستصحاب طهارة كل من الإناءين. وقد ذكرنا فيما سبق ثلاثة وجوه لدفع المعارضة، وبما أن الوجه الأول منها كان مورداً للإشكال فلأجل ذلك نعيد صياغته بنحو أشمل.

فنقول:إذا نظرنا لدليل (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) فاليقين الآخر إما أن يراد به العلم التفصيلي، أو يراد به العلم الأعم من التفصيلي والإجمالي، أو يراد به العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، أو يراد به مطلق الحجة.

فهنا محتملات أربعة في قوله (ولكن انقضه بيقين آخر):

**المحتمل الأول:** أن المراد باليقين الآخر خصوص اليقين التفصيلي بلحاظ هو الناقض لليقين الأول باعتبار لأنه متعلق بما تعلق به اليقين الأول، فإذا اريد من اليقين الآخر خصوص اليقين التفصيلي لكونه هو الناقض إذن فالمعارضة باقية، أي أن استصحاب نجاسة أحد الإناءين الذين علم إجمالاً سابقاً بنجاسة أحدهما معارض باستصحاب الطهارة في كل منهما.

**المحتمل الثاني**: أن المراد باليقين اليقين الأعم من التفصيلي والإجمالي (ولكن انقضه بيقين آخر) ولو كان اليقين الآخر إجمالياً، وهذا ما ذهب اليه الشيخ الأعظم (قده) أنه لا فرق في اليقين المذكور في الذيل بين أن يكون تفصيليا أو إجمالياً. إلا أنه على مبنى الشيخ الأعظم هل أن اليقين الإجمالي يوجب موت الدليل، أي أن دليل الاستصحاب يسقط عن الشمول للأصلين في الفردين بمجرد حدوث العلم الإجمالي أم أن العلم الإجمالي يوجب تعارض الأصلين لا موت دليل الاستصحاب بالنسبة إلى كليهما. فهنا محتملان في كلام الشيخ الاعظم (قده): المحتمل الأول: أن الشيخ الأعظم يدعي أنه إذا حصل علم إجمالي بالخلاف منع أصل الدليل من الشمول للأصلين في الفردين، فالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يمنع شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في كل منهما. وبناءا على هذا المحتمل إذا زال العلم الإجمالي عن الفعلية، وشككنا في بقاء المعلوم، كما هو محل البحث حيث نشك في أن النجاسة التي علم بها إجمالاً باقية أم لا؟ فالعلم الإجمالي زال فعلاً للشك في البقاء، فهنا يقال: على هذا المحتمل بما أن مجرد حدوث العلم الإجمالي سابقاً أمات دليل الأصل فلا يعود حيّاً بعد ذلك، أي فلا يرجع جريان استصحاب الطهارة في كلا الفردين. وبالتالي فيجري استصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً بلا معارض، فعلى هذا المحتمل تنحل المعارضة.

المحتمل الثاني: أما إذا قلنا أن مراد الشيخ الاعظم أن فعلية العلم الإجمالي توجب تعارض الأصلين في الفردين لا موت دليل الأصل بالنسبة إليهما، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين تعارض استصحاب الطهارة في كل منهما مع الآخر لا أن دليل الاستصحاب سقط عن الشمول. فبناءاً على هذا المحتمل إذا زال العلم الإجمالي وشككنا في بقاء النجاسة المعلومة بالإجمال، فإن الأصلين وهما استصحاب الطهارة في إناء (أ) مع استصحاب الطهارة في إناء (ب) وإن تعارضا في زمن سابق لوجود علم إجمالي إلا أن هذا لا يسلبهما الصلاحية لمعارضة استصحاب النجاسة الآن أي في زمن الشك في بقاء النجاسة المعلومة بالإجمال، فالأصلان وإن كانا متعارضين عندما كان العلم الإجمالي فعلياً إلا أنهما يصلحان معاً لمعارضة استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال فعلاً. فعلى هذا المحتمل المعارضة لم تندفع. هذا هو المحتمل الثاني بمحتمليه.

**المحتمل الثالث**: أن المراد باليقين ـ كما هو مسلك سيدنا (قده) ـ هو العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فعندما يقول: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) أي ولو كان ذلك اليقين الآخر أمارة، ولو كان ذلك اليقين الآخر استصحاب، حيث إن الاستصحاب علم تعبدي بنظره، فبناءاً على هذا المسلك قد يقال إن استصحاب الطهارة في الإناءين قام ضده يقين آخر وهو نفس استصحاب النجاسة، لأن نفس استصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً علم تعبدي بنظره، فلأنه علم تعبدي إذن فهو ناقض لاستصحاب الطهارة في الإناءين، فلا يجري استصحاب الطهارة في الإناءين.

ولكن ما أفاده يتصور بالعكس أيضاً، وهو أن يقال بأن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال مبتلى بيقين آخر وذلك اليقين الآخر نفس استصحاب الطهارة في الإناءين، لأن استصحاب الطهارة في الإناءين علم تعبدي فهو يقين آخر، بلحاظ أن استصحاب الطهارة في الإناءين ينفي نجاسة أحدهما ولو بلحاظ الآثار العملية. فحينئذٍ تعود المعارضة.

**المحتمل الرابع:** ما ذكرناه سابقا من أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) وكذلك في قوله (ولكن انقضه بيقين آخر) يراد به مطلق الحجة، لا خصوص العلم الوجداني لا التفصيلي ولا الإجمالي ولا خصوص عنوان العلم بما يشمل العلم التعبدي بل مطلق الحجة، وبناءا على هذا فالمعارضة في الطرفين معاً، فإن استصحاب الطهارة في كلا الإناءين قامت حجة على الخلاف وهو النجاسة المعلومة بالاجمال واستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال قامت ضده حجة على الخلاف وهو استصحاب الطهارة في كليهما، فإن استصحاب الطهارة في الإناءين يكفي في جريانه نقضه لاستصحاب النجاسة بلحاظ الاثر وهو جواز الشرب وعدم نجاسة الملاقي بل قد يكون لاستصحاب الطهارة في الإناءين أثر تنجيزي، كما لو انحصر الماء فيهما، فإن مقتضى استصحاب الطهارة فيهما عدم الأوول للتيمم، إذ بإمكانه أن يتوضأ من ماء أحد الإناءين، فيتنجز في حقه الأمر بالصلاة عن طهارة مائية.

ولكن نقول بعد فرض المعارضة بين الاستصحابات فما النتيجة؟. فقد أفاد بعض الأجلة (ره) أنه بعد فرض المعارضة أيضاً يجري استصحاب النجاسة المعلومة بالاجمال، وذلك أن المستفاد بحسب مبنى استاذه السيد الصدر أن هناك قاعدتين: قاعدة نسميها استصحاب ما تيقن حدوثه. وقاعدة استصحاب ما فرض حدوثه.

**أما القاعدة الأولى** هي استصحاب ما تيقن حدوثه، وهذه هي المستفادة من قوله (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) حيث استفيد من هذا الدليل أن لليقين بالحدوث موضوعية. وهذه القاعدة سقطت بالمعارضة أي بمعارضة استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال باستصحاب طهارة الإناءين.

ولكن توجد قاعدة أخرى، وهي: (ما فرض حدوثه يبقى)، وهذا القاعدة مستفادة من صحيحة عبد الله بن سنان، (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)، وهذه القاعدة لم تسقط بالمعارضة، إذ المفروض أننا نعلم في البين أنه حدث شيء في أحد الإناءين، فذاك الإناء الذي هو في علم جبرئيل تلبس بالنجاسة نستصحب بقاء نجاسته حيث فرض حدوث النجاسة له، فيجري استصحاب النجاسة التي فرض حدوثها بلا معارض لأن استصحاب الطهارة قد سقط بالمعارضة في القاعدة الأولى.

**ونذكر تتميماً لكلامه: فإن قلت:** إذا فرض هذا فلماذا لا يتم في الفرض بالعكس، وهو إذا كانا الإناءان نجسين ثم علم بطهارة أحدهما، ثم شك في بقاء هذه الطهارة المعلومة بالإجمال، فيقال سقط دليل الاستصحاب فيهما فيبقى استصحاب طهارة ما فرض حدوث الطهارة فيه، وبناءاً على ذلك يحصل نا في هذا المورد نبني على طهارة أحدهما، لأن استصحاب النجاسة فيهما قد سقط بالمعارضة.

**فقد يقال في الجواب:** إذا كان العلم الوجداني بالطهارة لا أثر له في منع جريان الاستصحابين فالثبوت التعبدي للطهارة لا يحتمل أنه أزيد أو أحسن حالاً من العلم الاجمالي بالطهارة فلو فرضنا أن العلم الاجمالي ما زال باقياً، أي لدينا إناءان كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة، ثم علمنا يقيناً أن أحدهما طهر من دون تعيين، فإن هذا العلم الوجداني الإجمالي لا أثر له، لأنه لا يصنع معارضة بين استصحابي النجاسة، حيث إن المناط في المعارضة أن يكون جريان الأصلين مفضياً للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف، وجريان استصحابي النجاسة معاً لا يؤدي إلى ترخيص في مخالفة قطعية لتكليف، غايته مخالفة للطهارة أنه مخالفة للطهارة، ولكن ليس ترخيصاً لمخالفة قطعية لتكليف، فإذن بناءاً على هذا العلم الوجداني لا أثر له يجري استصحاب النجاسة في كليهما، فإذا كان العلم الإجمالي الوجداني لا أثر له في منع استصحابي النجاسة في الإناءين فمن باب أولى أن لا يكون استصحاب الطهارة فيما فرض حدوث الطهارة فيه مؤثّراً في منع جريان الاستصحابين.

**ولكن يمكن التعليق على ذلك بأنه**: إذا فرضنا أن المعارضة بين استصحابي الطهارة في الإناءين واستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال أوجب موت دليل الاستصحاب وإلغاءه فحينئذٍ يتم الكلام، فنلجأ للقاعدة الثانية كما يظهر من البحوث، وهي ما فرض حدوثه يبقى وحيث فرض نجاسة في البين فتبقى. واما اذا فرضنا أن المعارضة لم توجب سقوط دليل الاستصحاب اذن بالنتيجة التعارض بين استصحاب الطهارة في إناء (أ) واستصحاب الطهارة في إناء (ب) مع استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال في عرض معارضة كلا الاستصحابين للقاعدة الأخرى وهو ما فرض حدوثه يبقى، فإنه لا مانع من أن يكون معارضتان في عرض واحد بمقتضى إطلاق كلا الدليلين، فإن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب معارضة استصحاب كلا الإناءين مع النجاسة المعلومة بالاجمال، وفي نفس الوقت معارضة معارضة استصحاب الطهارة في الإناءين مع استصحاب ما فرض حدوثه من النجاسة في هذا الإناء.

وبعبارة أخرى: أن الإناء الذي في علم جبرئيل مجرى لأصلين أصل بعنوانه التفصيلي وهو استصحاب الطهارة، وأصل بعنوانه الإجمالي وهو ما فرض نجاسته. وهو بالأصل الأول داخل في المعارضة مع الأصل الثاني. وأما المثال الذي ذكرناه وهو لو فرض أن الإناءين كانا نجسين وعلم إجمالاً بطهارة أحدهما أو استصحب طهارة أحدهما، فدعوى أن العلم الاجمالي لا أثر له أول الكلام، فإنه يمكن الوضوء بالماء الأول ثم تطهير الأعضاء بالماء الثاني ثم الوضوء به، وبذلك يمكن الدخول في الصلاة، أو تكرار الصلاة بالوضوء في كل منهما لا ان العلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا أثر له.

يأتي الكلام في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

100

وقع الكلام في

القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي

، وهو ما إذا دار أمر الكلي بين فردين: فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث. وهذا القسم له فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن يكون الأثر مترتباً على صرف الوجود، مثلاً حرمة مس المصحف أثر شرعي مترتب على صرف وجود الحدث سواء كان حدثاً أصغراً أو أكبر.

الفرض الثاني: أن يكون الأثر مترتباً على كل من الفردين بعنوانه، مثلاً: إذا تنجس الثوب ثم غسل بالماء القليل مرة واحدة، فإن كان متنجساً بالبول فهو ما زال نجسا، وإن كان متنجساً بالدم فقد طهر، فهنا لكل فرد من النجاسة بعنوانه اثر فهل يجري استصحاب كلي النجاسة أم لا؟

الفرض الثالث: أن يكون الأثر مترتبا على الكلي لكن على نحو العموم الاستغراقي، مثلاً: إذا توضأ المكلف بماء وكان غافلا حين الوضوء ثم حصل له علم إجمالي بأنه إما توضأ بهذا الماء المقطوع الطهارة أو أنه توضأ بالماء الثاني المقطوع النجاسة، فإن بطلان الوضوء بالماء النجس أثر يترتب على كل ماء نجس، ففي هذا المورد هل يجري استصحاب طهارة ما توضأ به أم لا. وتفصيل الكلام في الفروض:

أما الفرض الاول:

ما اذا كان الاثر الشرعي اثرا لصرف وجود الكلي كما إذا حصل بلل مشتبه فتوضأ المكلف بعد البلل المشتبه، فإن كان البلل المشتبه بولاً فقد ارتفع الكلي، وإن كان البلل المشتبه منياً ما زال باقياً، فهنا لو أراد استصحاب كلي الحدث لا من جهة وجوب الغسل أو وجوب الوضوء، وإنما من جهة أثر يترتب على صرف وجود الحدث ألا وهو حرمة مس المصحف، فهل يجري استصحاب طبيعي الحدث بلحاظ هذا الأثر وهو حرمة مس المصحف أم لا؟ فالمشهور جريان الاستصحاب. وذلك لوجود المقتضي وانتفاء المانع، أما وجود المقتضي فلأن المفروض أن المكلف تيقن بحدوث صرف وجود الكلي وهو كلي الحدث، وما دام يحتمل بقاءه ولو في ضمن فرد طويل كالمني فيصدق أنه متيقن الحدوث مشكوك البقاء، وقطع بارتفاع الكلي لو كان ضمن الفرد القصير وهو البول، لا ينفي احتمال البقاء وجداناً.

وأما من ناحية المانع: فقد يقال أن كلا الفردين منفي، أحدهما منفي بالوجدان، وهو الفرد القصير لأنه توضأ فارتفع قطعا، والثاني منفي بالتعبد إذا يستصحب عدم حدوث الفرد الطويل وهو المني لأنه يشك في حدوثه، فإذا انتفى الفردان أحدهما بالوجدان وهو الحدث الاصغر والثاني بالتعبد وهو عدم الفرد الطويل فقد انتفى الكلي فلا وجه لاستصحابه بعد نفي فرديه أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن نفي الكلي بنفي فرديه من باب الأصل المثبت، لأن لازم انتفاء الفرد انتفاء الكلي، فبينهما تلازم عقلي، وبالتالي فضم انتفاء الفرد القصير بالوجدان لانتفاء الفرد الطويل بالتعبد لازمه عقلاً انتفاء الكلي. فاستصحاب عدم الفرد الطويل لا يمنع من استصحاب الكلي لأنه لا ينفيه إلا بالأصل المثبت.

ولكن جملة من المحققين منعوا من جريان الاستصحاب في هذا القسم، منهم سيد المنتقى (قده)، فقد أفاد في المقام مطلبين:

المطلب الأول: ويبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يرد الشك على ما ورد عليه اليقين، أي أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، وإلا لم يكن العمل بالشك ناقضاً لليقين كي ينهى عن نقضه، فلابد من تعلق الشك بما تعلق به اليقين.

المقدمة الثانية: إن مصب اليقين بالحدوث في المقام، إما الكلي بما هو كلي يعني بالعنوان، أو بالفرد، فإن كان مصب اليقين بالحدوث الكلي، يعني عنوان الحدث، فإنه لا اثر له شرعا كي يكون مجرى الاستصحاب فإن موضوع الأثر هو الحدث الموجود لا عنوان الحدث. وإن كان مصب اليقين بالحدوث الفرد، أو فقل الكلي الموجود بوجود الفرد، فالمفروض أن ما تيقن المكلف بحدوثه هو الفرد المبهم، فإنه تيقن بحدوث حدث مبهم لا يدري هو بول أم مني، فهذا هو متعلق اليقين بالحدوث لكن اين متعلق الشك؟

لا إشكال إذا دقق المكلف في نفسه لا يجد أن المشكوك الحدث بصفة الإبهام، أي الحدث على ما هو مبهم، فإن صفة الإبهام ليست متعلقاً للشك، ما تيقن بحدوثه صحيح هو الحدث بصفة الإبهام، أما يشك فيه الآن لا يدخل فيه صفة الإبهام، أي الفرد بما هو مبهم مشكوك عندي، بل يقول إنما هو مشكوك عندي دقة حدوث الفرد الطويل وإلا فلا شك عندي في الحدث بما هو مبهم فان هذا الصفة ليست متعلقة بالشك في شيء، بل يقول ان الحدث الأصغر ارتفع يقيناً وجزماً، والذي اشك فيه الآن متمحض في حدوث الفرد الطويل فليس الفرد الواقعي بصفة الابهام مشكوك البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب، بل ما هو مصب الشك حدوث الفرد الطويل عندي، وبالتالي حيث إن لدي ملازمة بين الحدوث والبقاء إن حدث الفرد الطويل فهو باق، فنتيجة الملازمة بين الحدوث والبقاء في الفرد الطويل أن احتمال حدوثه مستلزم لاحتمال بقاءه على تقدير حدوثه، لذلك يقول أحتمال البقاء والحال بأن ما يحتمل بقاءه إنما هو على تقدير حدوثه إلا وهو الفرد الطويل، إذن لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون مجرى لاستصحاب كلي الحدث في المقام.

ولكن يمكن التأمل في ذلك، بأن يقال: إن نفس ذلك الفرد المشار إليه بالعنوان هو مشكوك البقاء، وبيان ذلك: تارة ندعي أن العلم الإجمالي متعلق بالواقع بعنوان مبهم، فيصح أن يقال ما هو الواقع المشار اليه بهذا العنوان ان كان الفرد القصير فقد انتفى قطعاً وإن كان الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث، فأي واقع نضع اليد عليه ونقول هو مصب اليقين بالحدوث وهو نفسه مصب الشك في البقاء.

بينما إذا قلنا إن العلم الإجمالي بحصول حدث لم يتعلق بالواقع وإنما تعلق بالعنوان الانتزاعي، أحد الحدثين، وهذا العنوان الانتزاعي وهو أحد الحدثين لم ينتزع من هذا الحدث بعنوانه ولا من ذاك الحدث بعنوانه، كي يكون هذا العنوان الانتزاعي دائراً بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، بل العنوان الانتزاعي وهو أحد الحدثين كما بُيّن في بحث العلم الاجمالي منتزع من الفرد على سبيل البدل، أي منتزع من مفاد (أو) الحدث على سبيل البدل منشأ لانتزاع عنوان الحدث أو أحد الحدثين لا أن الأحد منتزع من الفرد المعين كي يقال ان الفرد المعين من الفرد المردد من الفرد المقطوع البقاء ومشكوك الحدوث، وبناء عليه فما هو متيقن الحدوث الكلي الذي وجد، فنشير إلى ذلك الكلي الذي وجد فنقول: ذلك الكلي الذي وجد له عنوانان، بعنوانه التفصيلي مردد بين مقطوع الارتفاع، ومشكوك الحدوث، ولكن بعنوانه الإجمالي ورد الشك على ما ورد عليه اليقين، فلو أن زيداً دخل الدار فانهدم الجانب الشرقي منها بحيث أنه لو كان هناك لمات، فنقول: إن كان زيد في الجانب الشرقي فقد مات، وإن كان في الجانب الغربي فما زال حياً، فهل يقال أنه هنا لا يجري الاستصحاب، بأن ما تعلق به اليقين غير ما تعلق به الشك؟ أو يقال: ذاك الوجود الذي قطعنا بحدوثه المشار اليه بمن دخل الدار نشك في بقاءه فنستصحب بقاءه وإن كان على تقدير مقطوع الارتفاع وعلى تقدير مقطوع البقاء.

101

ذكرنا فيما سبق، أن سيد المنتقى (قده) أفاد فی المقام مطلبين:

**المطلب الأول**: ما يتعلق بالفرق بين ما هو المتيقن وما هو المشكوك.

وقد ذكر في (ص162، ج6، من المنتقى) خلال بحثه عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد: ذكر ان المحقق النائيني أفاد بأن الفرد المعلوم كالحدث المعلوم مردد بين ما هو مصداق الحدث الأصغر ومصداق الحدث الأكبر. وهذا الترديد بعد الوضوء، يعني أن الحدث المتيقن مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع إن كان هو الحدث الأصغر وما هو مشكوك الحدوث وهو الحدث الأكبر.

ولكن المحقق الاصفهاني أشكل على كلام النائيني، أنه ما هو المتيقن وهو الحدث وإن كان مرددا بين مصداقين، أي لا ندري أن ما حدث هل هو مصداق للحدث الأصغر أو هو مصداق للحدث الأكبر لكن احتمال البقاء موجود. والسر في ذلك: ان لدينا علما بملازمة وجودية، وهي إن بقي ذلك الحدث فهو الحدث الاكبر، حيث علمنا بأن الحدث الأصغر قد ارتفع يقينا لأجل الوضوء اذن لدينا علم بملازمة وهي إن كان ذلك الحدث مصداقاً للحدث الأكبر فهو باقٍ. فلدينا علم بالملازمة بين الحدوث والبقاء. ونتيجة العلم بالملازمة هي الملازمة بين الاحتمالين أيضاً أي احتمال الحدوث واحتمال البقاء، فحيث نعلم أن الحدث إن بقي فهو حدث أكبر إذن بما أننا نحتمل أن الحدث هو حدث أكبر إذن نحتمل بقاءه ما دمنا نعلم أنه إن بقي فهو حدث أكبر إذن حيث نحتمل أنه حدث أكبر فنحتمل أنه ما زال باقياً ولأجل ذلك يصح لنا أن نقول ما تيقنا به من حدث نحتمل بقاءه، فلأجل احتمال البقاء يشمله دليل الاستصحاب.

ولكن سيد المنتقى (قده) بعد نقل مناقشة الاصفهاني للنائيني أورد على الاصفهاني: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، حتى يشمله قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، وهذا ليس متحققاً في المقام، والسر في ذلك: أننا لابد أن نحلل ما هو مصب اليقين، وما هو مصب الشك، كي نعرف أن الشك ورد على اليقين أم لا؟ فإذا جئنا إلى ما هو مصب اليقين، فما هو مصب اليقين الفرد بما هو مبهم، أي أن صفة الإبهام متعلقة لليقين، فما تيقنا بحدوثه حدث مبهم، فالإبهام متعلق لليقين، لا أن متعلق اليقين ذات الحدث وعنوانه، ليس متعلق اليقين الجامع ولا الكلي بل متعلق اليقين فرد من الحدث على إبهامه.

وأما ما هو مشكوك البقاء، فليس هو الحدث على إبهامه، أي أن صفة الإبهام وقعت متعلقا لليقين لكن لم تكن متعلقاً للشك، وذلك لأننا عندما نقوم بتحليل ما هو مصب الشك نجد أن مصب الشك حدوث الفرد الطويل أي حدوث الحدث الأكبر وليس مصب الشك ذلك الفرد من الحدث بما هو مبهم،

والسر في ذلك: أنه لما علمنا أنه إن حدث الفرد الطويل وهو الحدث الأكبر فهو باقٍ، وإلا فالفرد القصير قطعاً قد ارتفع، ولكن إن كان الذي حدث هو الفرد الطويل وهو الحدث الأكبر فهو باقٍ، لذلك لدينا علم بملازمة بين الحدوث وبين البقاء، ولأجل هذه الملازمة فاحتمال البقاء مرجعه لاحتمال الحدوث، لا أن احتمال البقاء منفك عن احتمال الحدوث، بل ما نحتمل بقاءه هو ما نحتمل حدوثه لا ما نحتمل بقاءه هو ما قطعنا بحدوثه، فإن علمنا بالملازمة بين ان كان الذي حدث هو الفرد الطويل فهو باقٍ يعني أن احتمال البقاء مرجعه لبّاً إلى احتمال الحدوث،

فعند التحليل يرجع الشك في البقاء هنا إلى الشك في حدوث الفرد الطويل محضاً، لا أن ذلك الحدث على صفة الإبهام مشكوك البقاء. فحيث لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين لم يشمله دليل الاستصحاب.

وذكر في (ص171) عند جريان الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام الكلي، قال ما ذكرنا في الفرد المردد يجري هنا حرفا بحرف. واضاف، بأن المتيقن في المقام الذي نريد استصحابه هل هو عنوان الكلي أو هو وجود الكلي، فإن كان ما يراد استصحابه هو العنوان فمن الواضح أن العنوان لا أثر له شرعاً، وإن كان ما يراد استصحابه هو الوجود، أي وجود الكلي، فالذي تيقنا به ليس الوجود المضاف إلى الجامع الكلي بما هو جامع، وإنما الذي تيقنا به وجود الجامع في فرد متعين بحيث نستطيع أن نقول ذلك الفرد بما هو مبهم متيقن الحدوث عندنا. والمفروض أن ما هو مشكوك البقاء هو ما يحتمل حدوثه إذن بالنتيجة ما يتقنا بحدوثه وهو الفرد على إبهامه لا نشك في بقاءه وما نشك في بقاءه لم نحرز حدوثه، فلا يكون المقام مجرى لدليل الاستصحاب.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** أن هناك فرقا بين الكلي وبين الحصة وبين الفرد. فعندما نقول إن اليقين قد تعلق بالفرد يعني تعلق بالوجود بما له من مشخصات. وهذا لا يتحقق إلا في العلم التفصيلي حيث تكون المشخصات قيداً وحداً للمعلوم.

وتارة نعلم بأن هذا الكلي ككلي الحدث أو كلي العدالة، قد تحقق ضمن وجود معيّن، إلا أننا لم يتعلق علمنا به بما له من مشخصات، وإنما تعلق علمنا به بما هو موجود ضمن فرد معيّن في علم الله. هذا علم بالحصة.

وأما العلم بالكلي، فمن الواضح أن المراد بالكلي هو الوجود الخارجي كما سبق بيانه غايته ان الوجود الخارجي بعنوان إجمالي لا تفصيلي، وإلا لا يراد بالكلي العنوان، أو الجامع الكلي، وإنما الوجود الخارجي بعنوان إجمالي،

فما الفرق بين العلم بالحصة والعلم بالكلي، هو أن الوجود ضمن فرد معين هل كان على نحو القضية المشروطة أم على نحو القضية الحينية، أي هل علمت بوجود الحدث بما هو ضمن مشخصات لا أعلم بها بحيث يكون الوجود ضمن المشخصات شرطاً في المعلوم وحداً للمعلوم على نحو القضية المشروطة. أم أن وجوده ضمن المشخصات وإن كان معلوماً لي لكنه ليس قيداً في المعلوم وليس حداً في المعلوم وإنما هو على نحو القضية الحينية، أي ما علمت به هو الحدث حين كونه متشخصاً لكن لا بهذا القيد وهو تشخصه بمشخصات معينة في علم الله. بحيث لو أمكن وجود الكلي خارجاً منحازاً عن المشخصات لقلت هذا معلومي، لا أن معلومي متقيد به بما هو متشخص تشخصاً لم أعمله.

إذن بالنتيجة هل المقام تعلق العلم بالوجود بصفة الإبهام بحيث تكون صفة الإبهام حداً للمعلوم؟ فهذا معناه العلم بالحصة.

أم أن صفة الإبهام وإن كانت مقارنة للمعلوم لكنها لست داخلة في حده بحيث لو أمكن وجود الجامع منحازاً لقلت هذا هو معلومي لا شيء آخر. إذن فما تعلق به العلم حينئذٍ هو الكلي، يعني الوجود بعنوانه الإجمالي، لا الوجود على صفة الإبهام،

وبالتالي فعندما الإتيان لمسألة احتمال البقاء فيقال هل منشأ احتمال البقاء احتمال حدوث الفرد الطويل أم أن منشأ احتمال البقاء هو التردد في نوع الحادث كما ذكره صاحب الكفاية، أي لاجل ترددنا في أن الحادث هو الحدث الأصغر أم الأكبر، فالتردد في نوع الحادث صار منشئاً لاحتمال البقاء، لا أن منشأ احتمال البقاء متمحض بالملازمة بين حدوث الفرد الطويل وبقاءه.

فلأجل ذلك نقول: علمنا بحدث مشار إليه بعنوانه الإجمالي، والحدث الذي علمنا به بما هو مشار إليه لا بما هو مقيد بهذا العنوان الإجمالي محتمل البقاء، فيشمله دليل الاستصحاب لورود الشك على ما ورد عليه اليقين. لذلك ذكرنا أن عنوان الحدث أو عنوان احد الحدثين ليس منتزعا من حدث (أ) أو حدث (ب) أي ليس منتزعاً من ذلك الحدث بما هو متشخص بمشخص معيّن في علم الله. بل منشأ انتزاع أحد الحدثين أو عنوان الحدث مفاد (أو) ومفاد (أو) هو طبيعي الحدث الموجود لا بشرط من حيث تشخصه بالخصوصية المعيّنة في علم الله. ولأجل ذلك يصح القول بأن ما تيقن حدوثه يحتمل بقاءه فيكون مجرى للاستصحاب.

**ثانياً:** إن يقيننا بارتفاع الفرد القصير لا ينفي احتمال بقاء ما تيقنا به، لأنه ارتفاع تقديري وليس ارتفاعاً تنجيزياً، أي أنه لو كان الحادث هو الفرد القصير لكان قد ارتفع فاليقين بارتفاعه هو يقين تقديري وليس تنجيزياً، كيقيننا بالبقاء لو كان الحادث هو الفرد الطويل، وبما أنه يقين تقديري فلا ينفي احتمال بقاء ما حدث، نظير ما لو علمنا بدخول زيد إلى الدار ثم علمنا بانهدام الجانب الشرقي منها، فنقول: لو كان زيد في الجانب الشرقي لمات، لكننا ما دمنا نحتمل أنه في الجانب الغربي فنحتمل بقاءه فنستصحب بقاءه، فيقننا بموته هو يقين تقديري أي على تقدير كونه في الجانب الغربي، فكما أن اليقين التقديري فيما علم بحدوثه تفصيلاً لا ينفي احتمال بقاءه كذلك في محل كلامنا فإن اليقين التقديري بالارتفاع لا ينافي احتمال بقاء ما حدث.

يأتي الكلام في مطلبه الثاني في (ص161) حول حديثه حول الفرد المردد.

وفصّل الكلام فيه في (ج5، ص59) من أن المعلوم بالإجمال يختلف باختلاف أسبابه.

102

**المطلب الثاني**: محصّله ما ذكره في (ج5، ص58). وهو أن للمعلوم بالإجمال صوراً ثلاثة:

**الصورة الأولى:** ما كان سبب العلم الإجمالي منشئاً يقتضي انتزاع صورة شخصية. مثلاً إذا رأى الإنسان رجلا مشخصا يدخل الدار، ولكنه يجهل أن الداخل للدار زيد أو أخوه لكونهما توأم مثلا لا يتميز أحدهما عن الآخر، فهذه الرؤية الحسية منشأ لانتزاع صور شخصية. فالذي ينقدح في الذهن صورة مماثلة لهذا المرأي في الخارج وإن تردد عنوان هذه الصورة بين زيد وأخيه نتيجة عدم التمييز بينهما. إلا أن الإنسان إذا انكشف له الواقع وأدرك أن من دخل الدار هو زيد قال هذا هو الذي علمت بدخوله للدار وليس غيره، فالمعلوم بالإجمال تحول إلى معلوم بالتفصيل.

**الصورة الثانية**: أن يكون السبب للعلم الإجمالي منشئاً لانتزاع صورة الجامع، وليس منشئاً لانتزاع صورة شخصية. غاية ما في الباب أن الصورة المرتسمة في الجامع صورة مشيرة لما في الخارج فهي مشيرة لواقع مبهم لدى المكلف متعين في الواقع. مثلاً إذا رأى المكلف قطرة بول تسقط على إناءين متجاورين، فهو يعلم بأن هذه القطرة سقطت في أحد الإناءين لا محالة، ومن المحتمل أنها انقسمت إلى قسمين، فحينئذٍ في مثل هذا الفرض ليس المرأي منشئا لانتزاع صورة شخصية، وإنما المرأي منشأ لانتزاع جامع وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول، وهذا العنوان وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول جامع كلي، لكنه لم يرتسم في الذهن بما هو كلي، بل بما له مساس بالخارج، أي بما هو مشير لإناء مبهم ذهناً متعين خارجاً، بحيث لو انكشف الواقع وتبين أن الإناء الذي وقعت فيه قطرة البول هو الإناء الأزرق لقال هذا هو نفس معلومي السابق، فإن ما علمته سابقاً وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول هو هذا الاناء فالمعلوم بالإجمال يتحول إلى معلوم بالتفصيل. **الصورة الثالثة**: أن لا يكون سبب العلم الإجمالي مختصا بأحد الطرفين كما في الصورتين الأوليين، حيث إن سبب العلم الإجمالي في الأولى سبب شخصي منحاز لأحد الطرفين لا محالة، وسبب العلم الإجمالي في الصورة الثانية وإن كان منشئا لانتزاع الجامع لكنه أيضاً لا ينطبق إلا على أحد الطرفين. أما في الصورة الثالثة فإن السبب متساوي النسبة إلى كلا الطرفين. وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** إذا فرضنا أنه ورد على المكلف خبران: خبر ثقة يقول إن زيداً الآن قائم، وخبر آخر لثقة يقول إن زيداً الآن قاعد، فهو نتيجة المضادة بين المضمونين وهما قيامه وقعوده الآن يعلم بكذب احدهما فالسبب للعلم الاجمالي متساوي النسبة إذ قد يكون الكاذب هو القيام او القعود فلا ميز في المقام، فما يعلم به كذب احدهما لا لأن هذا العنوان (كذب أحدهما) يعبر عن الواقع قد يكون كلاهما كاذب في الواقع ، لكن هذا العنوان علم به المكلف لا لتعبيره عن الواقع بل لأجل المضادة، أي أن المضادة بين المضمونين والخبرين تقتضي كذب أحدهما، فكذب أحدهما للمضادة لا لأنه في الواقع أحدهما كاذب.

**الأمر الثاني**: بما أن عنوان كذب أحدهما لا يعبر عن واقع وإنما هو مقتضى المضادة بين الخبرية إذن هذا المعلوم بالإجمال يستحيل أن يتحول إلى معلوم بالتفصيل بخلاف المعلوم بالاجمالي في الصورتين الأوليين لانه حيث كان حاكيا عن واقع كان قابلا للمعلوم بالتفصيل اما في الصورة الاخيرة فان المعلوم بالإجمال لا يقبل التحول لمعلوم بالتفصيل بحيث لو انكشف له ان القيام كاذب لأن زيداً تبين أنه قاعد فلا يستطيع القول ان هذا معلومي بالاجمال فإن ما علمته هو المعلوم بالإجمال القابل للانطباق على أي منهما، فالكذب المعين وهو كذب القيام لم تعلم به إجمالاً، وإنما هو معلوم آخر.

**فتحصّل**: أن الصورة المعلومة بالإجمال يمكن ارجاعها لنحوين لا لثلاث صورة. بأن نقول تختلف الصورة باختلاف سببها، فإن كان السبب مختصاً بأحد الطرفين لا يقبل الانطباق على آخر، فلا محالة المعلوم بالإجمال جامع مشير لواقع مبهم لدى المكلف متعين واقعاً. وهذا قابل للتحول إلى معلوم تفصيلي. وإن كان سبب الإجمال متساوي النسبة للطرفين كوصول خبرين متضادين في المضمون، فإن المعلوم بالإجمال جامع لا مشيرية فيه للواقع، فلا يقبل التحول إلى معلوم تفصيلي. والنتيجة: أنه في محل الكلام وهو ما لو علم المكلف بحدث مردد بين الأصغر والأكبر وقد توضأ، فيقول بأن السبب الذي اقتضى ان يحصل لديّ علم إجمالي سبب مختص بأحد الطرفين، فبما أنه سبب مختص فما انعكس في ذهني وما تعلق به اليقين صورة مشيرة لحدث مبهم متعين واقعاً، فهو بما هو متشخص تيقنت به. وحيث إن ما يُحتمل بقاءه هو الفرد الطويل (الحدث الآخر) فما يحتمل بقاءه غير ما تيقنت بحصوله، فلم يرد الشك على اليقين كي يشمله دليل الاستصحاب.

وفي كلامه (قده) ملاحظتان: ملاحظة من حيث الكبرى وملاحظة من حيث التطبيق. **أما الملاحظة الكبروية: فهنا أمران:**

**الأمر الأول:** أفاد بأنه إذا كان سبب المعلوم بالإجمال سبباً مختصاً بأحد الطرفين فالمعلوم بالإجمال جامع مشير لواقع متعين في حد نفسه.

ولكن بالنظر إلى قاعدتين يمكن مناقشة ما أفيد:

**القاعدة الأولى**: ما ذكر في الحكمة من أن الشيء يحكي عما طابقه لا عما ينطبق عليه، ففرق بين المطابق والمنطبق. فكون الصورة قابلة للانطباق على فرد معين غير أنها حاكية عنه، فالصورة أو الشيء أو المفهوم يحكي ما طابقه، وما طابقه هو منشأ انتزاعه فلا بد من تحديد منشأ انتزاع ما هو المعلوم بالإجمال.

**القاعدة الثانية**: ما هو منشأ الانتزاع في صورة أن سبب العلم الإجمالي كما أفيد سبب مختص؟ ليس منشأ الانتزاع الفرد المعين لا (أ) ولا (ب) لا الاصغر ولا الاكبر، وإنما منشأ الانتزاع نفس الأفراد على سبيل البدلية. بعبارة أخرى: أن ملاحظة الذهن للسبب الذي اقتضى حصول المعلوم بالإجمال منشأ لانتزاع معقول أولي ومعقول ثانوي. أما المعقول الأولي فما هو المنتزع من نفس الأفراد، فيقال: بأن الصورة المرتسمة في الذهن مشيرة لفرد، وما هو المعقول الثانوي المنتزع من هذا السبب هو البدلية، أي هذا او هذا، أحدهما لا كلاهما.

وبعبارة منطقية: مانعة الجمع، فإن مانعة الجمع معقول ثانوي أي ما انتزعه الذهن أن هذا الجامع لا يمكن أن ينطبق على كليهما بل ينطبق على أحدهما دون غيره لامحالة المسمى بمانعة الجمع أو البدلية. فلذلك نقول: إن هذا الجامع الذي ارتسم في الذهن له حيثيتان: حيثية سلبية أنه لا ينطبق على كليهما وهذا ما يعبر عنه بالمعقول الثانوي او البدلي، وهذا ما اقتضاه كون السبب منطبقاً على مختصاً بأحد الطرفين، فما اقتضته خصوصية السبب ليس هي الإشارة إلى الواقع، إنما الذي اقتضته خصوصية السبب الخصوصية السلبية، عدم انطباقه على كليهما، فإن هذا مقتضى خصوصية السبب. وأما الخصوصية الإيجابية وهي مشيرته لواقع فلم تأت من خصوصية السبب بل أتت لأن منشأ الانتزاع الأفراد، وحيث إن منشأ الانتزاع ليس خصوصية خاصة وإلا لكان العلم تفصيلياً بل منشأ الانتزاع خصوصية مشتركة، فلا محالة لا يعقل أن تحكي الصورة عن خصوصية متعينة بنحو الإبهام، وإنما تحكي عن الخصوصية المشتركة فإن الشيء لا يحكي إلا عما طابقه لا عما ينطبق عليه نعم هو ينطبق على المتعين لكنه لا يحكي عن المتعين بل يحكي عما طابقه وهو منشأ انتزاع ومنشأ انتزاعه خصوصية لكنها خصوصية مشتركة. فدعوى أن الجامع الذي ارتسم في الذهن يشير لواقع متعين نتيجة أن سببه مختص بأحد الطرفين ممنوعة فإن كون سببه مختصاً بأحد الطرفين منشأ للبدلية أي عدم انطباقه على كليهما لا حكايته عن معيّن، وأما حكايته عن الواقع فهي منتزعة مما يطابقه وهي الخصوصية المشتركة،

والشاهد على ذلك:

لو كان كون الصورة مانعة الجمع يقتضي الإشارة إلى واقع لكانت جميع الشكوك علماً إجمالياً، فإن الإنسان دائماً يشك، وبما أنه إذا شك ارتسمت في ذهنه مانعة الجمع فإن الشيء إما موجود أو غير موجود إما خطأ او صواب، فالصورة في كل شك هي من قبيل مانعة الجمع،

فلو كان كون الصورة من قبيل مانعة الجمع يعني أنها تكشف عن واقع لكانت كل صور الشكوك علما إجماليا كاشفا عن واقع معين، والحال ليس كذلك. فهذا يرشدنا إلى الميز بين الخصوصية الإيجابية وبين الخصوصية السلبية، وأن الخصوصية السلبية لا تقتضي الإشارة إلى واقع، والخصوصية الإجابية إنما تحكي عن منشأ انتزاعها لا أكثر وهو الخصوصية المشتركة.

**الأمر الثاني**: افيد في الكلام أن الفرق بين السبب المختص والسبب المتساوي أن السبب المختص منشأ لانتزاع علم قابل لأن يتحول إلى علم تفصيلي، بخلاف السبب المتساوي، وهذا ممنوع، فإن العلم الإجمالي لا يقبل التحول إلى معلوم تفصيلي، بل ما يعلم به تفصيلا صورة أخرى ومعلوم آخر، والسر في ذلك: ان الصورة من حيث مشيريتها لما ورائها لا فرق فيها بين أن تكون علما او جهلاً مركبا وإنما الفارق بين العلم والجهل امر خارج عن اطار الصورة نفسها وهو مطابقة الواقع وعدم مطابقته وإلا فنفس الصورة واحدة، فما يقطع به الإنسان عبارة عن صورة في ذهنه قد تكون علما وقد تكون جهلا مركباً، والمطابقة وعدم المطابقة أمر خارج عن الصورة نفسها، فإذا فرضا أن الواقع انكشف له وأن إناء (أ) وقعت فيه قطرة البول أو ما تلبس به الحدث الأكثر.

فإن السيد (قده) يقول ما علمت به تفصيلا الآن هو نفس ما علمت به أولاً.

فنقول: كلا، لأنه لو انكشف الواقع تبين أنه لا يوجد شيء ولا يوجد إناء وقعت فيه قطرة بول، أو أنه لم يحدث اصلاً، فما هو المشار اليه بتلك الصورة التي ارتسمت في الذهن، غاية ما في الباب يقول حصلت عندي صورة مغايرة أما الصورة الأولى فلا تنقلب عما وقعت عليه في ظرفها، بحيث لو كان الذهن رفوف ورأى برؤى واحدة لتلك الرفوف لرأى كل صورة باقية على ما هي عليه في ظرفها تماماً. فتلك الصورة الإجمالية وهي صورة جامع مشير لواقع وراءه ما زالت كما هي، والصورة التفصيلية التي حصلت له لم تقلب الصورة الأولى عما هي عليه وإن كشف أنها كاذبة.

فهذا شاهد على أن الصورة المرتسمة في الذهن إجمالاً غير الصورة المرتسمة في الذهن إجمالاً غير الصورة المرتسمة في الذهن تفصيلاً فإذا انكشف الواقع يقول تبين لي أن هذا الإناء هو النجس. أما أن هذا هو معلومي بالتفصيل أولاً فلا. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

103

ما زال الكلام في استصحاب الكلي بعد انتفاء الفرد القصير واحتمال وجوده بوجود الفرد الطويل. وذكرنا أن هنا عدة وجوه للإيراد على استصحاب الكلي.

الوجه الاول: ما سبق من سيد المنتقى (قده) من أن عنوان لا تنقض اليقين بالشك، لا يشمل المقام لعدم تعلق الشك بما تعلق به اليقين. وبنى ذلك على ما ذكره في حقيقة العلم الإجمالي من أن المعلوم بالإجمال يتعدد بتعدد أسبابه. فلأجل ذلك ذهب إلى أن المتيقن في المقام الفرد المبهم، أو الجامع بما هو مشير لواقع مبهم. وذكرنا أن كلامه ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن المعلوم بالإجمال في تمام موارده سنخ واحد، وهو الجامع المشير إلى واقع لم تنكشف خصوصيته التفصيلية. بمعنى أن المعلوم بالإجمال له خصوصيتان: خصوصية سلبية، وخصوصية إيجابية. فأما الخصوصية السلبية فهي أن المعلوم بالإجمال مانعة جمع، أو فقل مفاد أو، اي البدلية. فاذا علم المكلف بنجاسة احد الإناءين أو وقوع أحد الحدثين فما علم به من حيث أنه علم به لا ينطبق على كليهما وإن كانت النجاسة محتملة الوجود في كليهما، إذ غاية ما يقول العالم بالإجمال أن ما أعلم به نجاسة الأحد أما نجاسة الثاني فأمر لا أنفيه ولا أثبته، فالصورة المعلومة بالإجمال لا تنطبق على أكثر من طرف لا أنها تأبى وجود النجاسة في أكثر من طرف.

وأما الخصوصية الإيجابية، فهي محل الخلاف، إذ أنه يرى أن المعلوم بالإجمال نجاسة الواقع المبهم بما هو مبهم، ومعنى أن المعلوم نجاسة الواقع بما هو مبهم أن هناك واقع متعين، متعين في علم الله مردد عندنا، فالخصوصية علمت، غاية ما في الامر انها متعين عند الله مبهمة عندنا، وإلا فالخصوصية علمت، ونحن نقول بان هذه الخصوصية ليست الخصوصية الإيجابية وإنما الخصوصية الإيجابية العلم بجامع مشير لواقع لم تنكشف خصوصيته، لا أن خصوصيته علم بنحو الإبهام، كي يقال إن الشك لم يتعلق بما تعلق به اليقين. ففي جميع موارد العلم الإجمالي المعلوم بالإجمال سنخ واحد، جامع مشير لواقع حتى فيما إذا وصل إخبار بالضدين، كما لو وصلنا خبر بأن زيداً قائم، ووصلنا خبر بأن زيداً قاعد، فما هو المعلوم بالإجمال في المقام، فهنا يوجد معلوم تفصيلي ومعلوم إجمالي، أما المعلوم التفصيلي فهو عدم صدق كليهما قطعاً، لا يصدق كلاهما إذ لا يجتمع الضدان، هما القيام والقعود في زيد، فهذا المعلوم تفصيلاً وانتزع من هذه المعلوم التفصيلي معلوم إجمالي وهو أن هناك كذبا في الواقع، هذا الكذب قد ينطبق على الاول وقد ينطبق على الثاني وقد ينطبق على كليهما بأن يكون مضطجعاً لا قائماً ولا قاعداً، لكن بالنتيجة المعلوم بالاجمال جامع الكذب المشير لواقع لم تنكشف خصوصيته. هذا المعلوم بالإجمال صادق لا محالة.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن العلم الاجمالي يتنوع بتعدد اسبابه، فلابد له (قده) من أن يفصل في المقام لا أن يقوم بقول مطلق أن الاستصحاب لا يجري. فلابد من التفصيل من سبب العلم الإجمالي، فاذا كان سبب العلم الإجمال مختصاً بأحد الطرفين كأن رأى على عينه الأثر على ثوبه وكانت رائحة هذا الاثر مختصة بأحد الطرفين فنتيجة ذلك علم أن الحادث اما بول أو مني، فهنا يأتي كلامه. ولكن اذا كان السبب مشتركاً بين الطرفين كما اذا اخبره من يقطع بصدقه أنك أحدثت، إما بالبول أو بالمني. فمقتضى هذا السبب أن المعلوم بالإجمال جامع لا جامع مشير لخصوصية مبهمة كما افيد.

الوجه الثاني: ما ذكر في الكفاية من أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، وإلا فالفرد القصير قد انتفى جزماً بالوضوء، ولكن لأننا نحتمل حدوث الفرد الطويل وهو المني مثلاً اذن فنحتمل بقاء الحدث فالسبب في بقاء الحدث مسبب لحدوث الفرد الطويل، فاذا جرى استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كان حاكماً على استصحاب بقاء الحدث حكومة الاصل السببي على المسببي، اذ ان استصحاب بقاء الحدث اصل مسبب، بينما استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أصل سببي، والسببي حاكم على المسببي، فلا مجال لاستصحاب بقاء الحدث. وأجيب في كلمات الأعلام عن هذا الوجه بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، من أن الشك في بقاء الحدث أو انتفاءه ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه كي نقول إن حدث الفرد الطويل فكلي الحدث باق وإن لم يحدث فكلي الحدث قد انتفى، وإنما الشك في بقاء الحدث (الكلي) مسبب عن الشك في نوع الحادث، فإن كان ذلك الحادث الفرد الطويل فكلي الحدث باق، وإن كان ذلك الحادث الفرد القصير فقد انتفى بالوضوء قطعاً، فالشك في البقاء والانتفاء ليس متمحضاً في الشك في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه، بل مسبب عن الشك في نوع الحادث هل هو الفرد الطويل أو القصير.

بالتالي بما أن المطلوب بالاستصحاب استصحاب بقاء الحدث وبقاء الحدث او انتفاءه ليس متمحضاً في ملاحظة الفرد الطويل بل مسبب عن التردد في أن الحادث هو الفرد الطويل أم الفرد القصير ولا يوجد عندنا اصل يعين أحدهما اذ لا يوجد اصل يعين ان الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، واستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا ينفي عدم كون الحادث الفرد الطويل، إذن فلا يوجد في المقام اصل سببي حاكم.

ولكن جواب الكفاية محل لملاحظتين:

الملاحظة الأولى: ماذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) من أن هذا الكلام مبني على عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، وحيث إننا نبني على جريانه يمكن تنقيح الموضوع، والسر في ذلك اننا نستصحب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا أننا نستصحب عدم حدوث الفرد الطويل كي تقولوا بأن هذا لا يثبت عدم كون الحادث الفرد الطويل إلا بالملازمة العقلية، بل نقول مباشرة: نستصحب ابتداءاً عدم كون الحادث منياً، عدم كون الحادث الفرد الطويل،

وقال : هذا ما ذكرناه في الفقه في مسألة (تردد النجاسة بين البول والدم)، فإذا وجدنا نجاسة في ثوب لا ندري أنها بول أو دم، وغسلنا الثوب مرة واحدة، فهنا نقول: لدينا عام وهو: كل متنجس يطهر إذا غسل بالماء، والمنصرف من (إذا غسل بالماء) يعني صرف وجود الغسل، فمتى حصل طهر. خرج من هذا العام كون النجس بولاً فإنه اذا كان النجس بولا فلابد من التعدد ولا يكفي صرف الوجود.

فبما أن الخارج عنوان وجودي وقد ذكر في بحث العام متى ما كان المخصص عنواناً وجودياً تعنون العام بعدمه لا بعنوان وجودي آخر، فموضوع العام: كل متنجس ليس بالبول يطهر بالغسل بالماء، على نحو صرف الوجود، فإذا شككنا أن هذا المتنجس بالبول أم لا؟ لا نحتاج أنه نثبت أنه دم، يكفينا في نفي الاثر وهو تعدد الغسل نفي البولية، فنستصحب عدم كون النجس الحادث بولاً، على نحو استصحاب العدم الأزلي. فباستصحاب عدم كون النجس الحادث بولاً ينتفي الاثر وهو تعدد الغسل، بلا حاجة لإثبات شيء آخر.

وفي المقام نقول كذلك: بأننا لا نحتاج سوى استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل اي عدم استصحاب كون الحادث منياً، وهذا كاف في نفي استصحاب الكلي.

ولكن ما افيد محل تأمل، باعتبار الفرق بين المثال ومحل الكلام. فان محل الكلام ان كان الحادث الفرد الطويل (المني) فالحدث باقياً، وإن كان الحادث الفرد القصير وهو البول فقد انتفى قطعاً، فالشك في بقاء الحدث أو ارتفاعه مسبب عن الشك في نوع الحادث، وبالتالي فاستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبت كون الحادث الفرد القصير كي ينتفي الحدث، فإن الحدث إنما ينتفي إذا كان الحادث الفرد القصير، واستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبت أن الحادث هو الفرد القصير كي ينتفي الحدث حينئذٍ بلحاظ القطع بانتفاء الفرد القصير اذن غايته المعارضة لا استصحاب كلي الحدث، فان استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل غايته انه يتعارض مع استصحاب بقاء الحدث لا أن استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل يثبت الانتفاء فان الانتفاء يثبت متفرع على كون الحادث الفرد القصير، واستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبته. إذن تارة يكون موضوع الأثر كون الحادث الفرد الطويل كما في مثال تردد النجاسة بين البول والدم، فهنا يكفينا استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل، وتارة يكون موضوع الاثر وهو انتفاء كلي الحدث منوطاً بكون الحادث الفرد القصير وهذا مما لا يمكن اثباته بعدم كون الحادث الفرد الطويل.

الملاحظة الثانية: قد يقال ان صاحب الكفاية إنما تردد في المقام لأنه جعل موضوع الاثر البقاء أو الارتفاع. ومن الواضح الارتفاع والبقاء مسبب عن الشك عن الحادث فرد طويل أو قصير. أما موضوع الأثر الوجود لا عنوان البقاء، موضوع الأثر وجود الحدث في ظرف الشك هل أن طبيعي الحدث موجود في ظرف الشك أم لا، لا أن موضوع الأثر بقاء الحدث في ظرف الشك كي يقال عندنا بقاء وعندنا ارتفاع والبقاء مسبب عن كون الحادث الفرد الطويل، والارتفاع مسبب عن كون الحادث الفرد القصير. فإن البقاء والارتفاع لا دخل له في موضوع الأثر، بل موضوع الاثر وجود طبيعي الحدث في ظرف الشك، فاذا كان هذا موضوع الاثر فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل مع القطع بانتفاء الفرد القصير يعني عدم وجود طبيعي الحدث في ظرف الشك فإن انتفاء الحدث (عدم وجوده لا ارتفاعه) في ظرف الشك بعدم فرديه، وعدمه بعدم الفرد القصير وجداني، وعدمه بعدم الفرد الطويل بالتعبد لا أن العنوان المأخوذ في موضوع الاثر عنوان البقاء والارتفاع، لكي يحصل التردد المذكور. يأتي الكلام حول الجواب الثاني.

104

ذكرنا سابقا أن صاحب الكفاية بعد ما أفاد أن انتفاء الكلي ككلي الحدث ليس من لوازم انتفاء الفرد الطويل وهو الجنابة، كي يقال بأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل وهو الجنابة حاكم على استصحاب بقاء الكلي وهو الحدث، بل إن ارتفاع الكلي من لوازم نوع الحادث، لا من لوازم حدوث الفرد الطويل، وبالتالي فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا يعين لنا ما هو نوع الحادث كي يترتب عليه ارتفاع الكلي.

ثم ذكر جواباً ثانياً: هو: بل إن انتفاء الكلي هو عين انتفاء فرده من دون سببيه بينهما، فلا معنى لان يقال إن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل اصل سببي بالنسبة إلى استصحاب كلي الحدث فإن السببية فرع الوجودين ولا وجودين في المقام.

وبيان ذلك: كما أن وجود الكلي عين وجود أفراده وليس شيئا آخر كذلك انتفاء الكلي عين انتفاء افراده، فبقاء كلي الحدث هو عين بقاء الفرد الطويل، كما أن انتفاء الكلي عين انتفاء الفردين، فحيث ليس هناك وجودان أحدهما للفرد والآخر للكلي وأن وجود الكلي مسبب عن وجود الفرد او من لوازمه فلا يوجد اصل سببي واصل مسببي، فان الاصل السببي والمسبب فرع وجودين، وأما مع الوجود الواحد فلا. وهنا اعتراضان على كلامه (قده):

الاعتراض الأول: ما أشار اليه المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية، ثم دفعه: ان قلت: كيف لا يكون بينهما سببية والحال بأن مجرى فيض الوجود بالنسبة للكلي هو الفرد، فكما ذكر في علاقة الفصل بالجنس وعلاقة المادة بالصورة يذكر في علاقة وجود الكلي وجود الفرد بوجود الكلي، بيان ذلك: كما أن أهل المعقول قد ذكروا أن وجود الفصل محصل لوجود الجنس، مع أنهما متحققان في وجود واحد إلا أن الفصل محصل للجنس، وكذلك المسألة بين الصورة والمادة فإن وجود الصورة محصل لوجود المادة، وإن كانا موجودين بوجود واحد، فهذا النوع من السببية والعلية موجود بين الفرد والكلي، فيقال: بأن الوجود الخارجي هو الفرد، لأن التشخص مساوق للجزئية، وهذا الوجود الخارجي الذي هو الفرد هو المحقق لوجود الكلي وهو المحصل لوجود الكلي، فيقال: وجد طبيعي الانسان بوجود زيد، فوجود زيد مجرى لفيض الوجود بالنسبة لوجود الإنسان فكيف تنفى بينهما السببية؟.

وأجاب المحقق (قده) عن ذلك: بأن ملاك السببية في المقام هو ملاك العينية بلا فرق بينهما، والسر في ذلك: أن المجعولين لا يعقل أن يجعلا بجعل واحد، لأن النسبة بين الوجود والإيجاد هي العينية وإن كانا مختلفين بالاعتبار الا أنهما شيء واحد، فتعدد الوجود يعني تعدد الإيجاد، فلا يعقل أن يكون هناك مجعولان بجعل واحد ووجودين بإيجاد واحد، فبما أنه لا يعقل إذن متى ما كان هناك وجود واحد وجعل واحد كان منسوباً لأحدهما أولاً وبالذات والثاني بالعرض لا أنهما مجعولان معاً بالذات وبالأصالة، فلذلك عندما نأتي للفصل والجنس والصورة والمادة لا ريب أنهما مجعولان بجعل واحد فليس في الخارج وجودان وجود للفصل ووجود للجنس وإلا لم يتحقق النوع، وليس في الخارج وجود للصورة وجود للمادة وإلا لما تحقق الجسم. إذن فالوجود الذي هو الجعل الواحد هذا الوجود هو وجود أولاً وبالذات للصورة وثانياً وبالعرض للمادة، فالمادة قوة محضة، وهذا الوجود أولاً وبالذات للفصل وثانياً وبالعرض للجنس، فليس هناك وجودان أحدهما سبب للآخر، بل هذا الوجود إذا لاحظناه بما هو واحد قلنا بينهما عينية، وإذا لاحظنا بما أنه مستند أو منتسب لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض قلنا بينما سببية، فملاك العينية ملاك السببية، فلأجل ذلك عين هذه النسبة وهذا التحليل بين الوجود الخارجي الذي هو الفرد وبين انتساب هذا الوجود للطبيعي، كطبيعي الانسان او طبيعي الحدث، فيقال هذا الوجود أولاً وبالذات هو للفرد وثانياً وبالعرض هو للطبيعي بما هو كلي، ومن الواضح أن هذه ليست سببية خارجية كي يقال انه من لوازمه ومن مسبباته.

الاعتراض الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي من أنه إذا كان بين بقاء الكلي ووجود الفرد عينية، وبين انتفاء الكلي وانتفاء الفرد عينية إذن فالإشكال أوضح من السببية، فإذا كنا في إشكال السببية لم يرد ففي العينية يرد بشكل أوضح، والسر في ذلك: أنه بناءاً على العينية يصح لنا ان نقول بأن الكلي منتفي، فهو منتف وجدانا بانتفاء الفرد القصير، ومنتف تعبداً باستصحاب عدم الفرد الطويل، فلا معنى لاستصحاب بقاء الكلي مع انتفاءه وجداناً بانتفاء الفرد القصير وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل فالإشكال حينئذٍ يكون أقوى لأن اصل الاشكال انه بعد الوضوء نشك هل أن كلي الحدث ارتفع أم لا فنستصحب بقاء كلي الحدث فقيل بأن هذا الاستصحاب منفي بحكومة استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل عليه، وأما صاحب الكفاية يريد رفع الإشكال في استصحاب الكلي، فبإشكاله الثاني يثبت ذلك، لأنه إذا كان الكلي عين الفرد وجودا وانتفاءاً إذن الكلي منتفي في المقام فأيّ وجه لاستصحابه؟ فالنتيجة أن الكلي منتف وجداناً بانتفاء، وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل.

لكن سيد المنتقى قال بأن ما افيد في مصباح الأصول ناشئ عن عدم التأمل في عبارة الكفاية، فإن في عبارة صاحب الكفاية ادعى ان هناك وحدة بين بقاء الكلي وبقاء الفرد، لا بين بقاء الكلي وحدوث الفرد، فهو لم يدع العينية والوحدة بين بقاء الكلي وحدوث الفرد الطويل كي يقال إذا كان هناك عينية بين بقاء الكلي وحدوث الفرد الطويل فنفي حدوث الفرد الطويل نفي لبقاء الكلي، وانما ادعى ان بين بقاء الكلي وبقاء الفرد عينية أي كما ان وجود الكلي بوجود الفرد بقاء الكلي ببقاء الفرد فبين البقاءين عينية لا بين بقاء الكلي وحدوث الفرد، والنتيجة هي أن استصحاب عدم حدوث الفرد ليس أصلاً سببياً بالنسبة لاستصحاب بقاء الكلي لأن الحدوث ليس علة للبقاء بل علة البقاء في كل آن علة الحدوث لا أن الحدوث علة البقاء كي يكون نفي الحدوث نفياً للبقاء فبالنتيجة استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ليس سببا لنفي بقاء الكلي لأن بقاء الكلي عين بقاء الفرد، والحدوث ليس علة للبقاء إذن نفي الحدوث ليس نفياً للبقاء كي ينتفي به بقاء الكلي، فنفي حدوث الفرد الطويل ليس نفياً لبقاء الفرد، وإذا لم يكن نفياً لبقاء الفرد لم يكن نفياً لبقاء الكلي فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ليس اصلاً سببياً بالنسبة لاستصحاب الكلي (بقاء الكلي). فمحصل نظر صاحب الكفاية نفي السببية من جهتين: نفاها في الاشكال الاول بان بقاء الكلي وارتفاعه ليس مسببا عن حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن نوع الحادث، ثم في الاشكال الثاني نفى السببية بانه لما كان بقاء الكلي بقاء الفرد فاستصحاب عدم حدوث الفرد لا ينفي الكلي كي يكون أصلاً سببياً بالنسبة إليه. لا أنه يدعي بقاء الكلي عين حدوث الفرد ومقتضى العينية عدم السببية كي يرد اشكال مصباح الاصول.

فلو سلّمنا بما افاده سيد المنتقى، لكن نذكر الاثر، ان الاثر بالنتيجة اثرٌ لوجود الكلي في ظرف الشك، فبما أن الأثر لوجود الكلي في ظرف الشك والمفروض أن بين وجود الكلي ووجود الفرد عينية إذن بالنتيجة يقال بأن الكلي منتف في المقام منتف بالوجدان بانتفاء الفرد القصير ومنتف بالتعبد بانتفاء الفرد الطويل.

الاشكال الثالث لو سلّمنا السببية فليست هناك سببية شرعية وإنما هي سببية عقلية. يأتي عنه الكلام.

105

**الوجه الثالث:** محصله: لو تنزلنا وسلّمنا أن بقاء الكلي (كلي الحدث) مسبب عن حدوث الفرد الطويل، أي تنزلنا عن الإشكال الذي ذكرناه أولاً وهو أن البقاء والارتفاع مسبب عن الشك في نوع الحادث، وقلنا أن بقاء الكلي وارتفاعه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل محضاً، إن حدث الفرد الطويل وهو صدور المني فكلي الحدث باقٍ، وإن لم يحدث فقد ارتفع، فلو سلمنا بذلك مع ذلك نقول بأن هذه السببية ليست سببية شرعية، أي ليس حدوث الفرد الطويل سبباً شرعاً لبقاء كلي الحدث، وليس عدم حدوثه سبباً شرعاً لارتفاع الحدث، وإن كان بينهما سببية عقلية، ولكن حكومة الأصل السببي على المسببي لابد أن يكون موردها وجود اثر شرعي مسبب عن جريان الأصل.

ولتوضيح ذلك نقول: إن عدم صرف وجود الكلي ليس عين عدم أفراده، وإنما عدم صرف وجود الكلي عنوان منتزع من عدم أفراده، فإنه كما أن وجود الكلي الطبيعي يتحصص ويتعدد بوجود أفراده ففي كل فرد حصة من الطبيعي، لا أن الطبيعي له وجود منحاز، بل وجوده متحصص متعدد بوجود أفراده، كذلك عدمه المقابل لوجوده، فإن عدم كل طبيعي بعدم ذلك الفرد المحقق له، فكما أن وجوده يتعدد عدمه أيضاً يتعدد، فله عدم بعدم الفرد القصير وله عدم بعدم الفرد الطويل.

إلا أن عدم صرفه لا عدمه بعدم أفراده بل عدم صرفه أمر آخر، فإن عدم صرف وجوده ليس عين ذلك العدم المتحصص بعدم أفراده، بل عدم صرف وجوده عنوان منتزع من عدم جميع أفراده، فإذا عدمت جميع أفراد الكلي انتزعنا من ذلك العدم المتعدد بعدم الأفراد عنوان عدم صرف وجود الكلي، وبالتالي فقولنا إن الكلي هنا منتفٍ وجدانا بانتفاء الفرد القصير وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل لا يعني انتفاء صرف الوجود، وإنما الذي نحرز انتفاءه وجداناً بانتفاء القصير تعبداً بانتفاء الطويل إنما هو العدم المتحصص، وهذا ليس موضوعاً للأثر، وأما ما هو موضوع الاثر هو صرف وجود الكلي وعدم صرفه، والمفروض أن عدم الصرف ليس نفس عدم الأفراد بل منتزع منه.

إذن فاستصحاب عدم الفرد الطويل كالجنابة مع إحراز عدم الفرد القصير كالحدث الأصغر، لا يعني انتفاء صرف وجود الكلي. فلا محالة عدم الصرف مسبب عن عدم الأفراد لأنه منتزع منه، فإذا كان مسببا عنه والمفروض أن هذه السببية ليست سببية شرعية إذن بالنتيجة استصحاب عدم الفرد الطويل لا ينفي عدم صرف وجود الكلي.

**وهنا اعتراضان:**

**الاعتراض الاول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني، وبيانه في مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** أن مفروض كلام صاحب الكفاية التنزل عن الإشكال الأول، أي أن مفروض كلامه هو التسليم جدلاً أن عدم الكلي أو ارتفاع الكلي مسبب عن عدم حدوث الفرد الطويل، وأن الشك في الارتفاع مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل. فالمنظور الآن بناءاً على هذا، مع الالتفات إلى أنه انتفاء السببية لا يعني انتفاء ملاك حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، أي لنفترض أنه لا توجد سببية في المقام، وأن عدم صرف وجود الكلي هو عين عدم حدوث الفرد الطويل، لنفترض أن بينهما عينية لا سببية، مع ذلك لا ينتفي حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي لانه لا موضوعية لوجود السببية وإنما المناط على الملاك هل أن ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجود أم لا؟ فبما أن المدار على أن هل ان في البين ملاكا لتقدم استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب بقاء الحدث، هل أن ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجود في المقام وإن لم يكونا من قبيل الاصل السببي والمسببي. هذا الذي يجب أن يبحث فيه.

**المطلب الثاني:** بناءاً على ما سبق لابد من الفرق بين الاصل الحكمي والأصل الموضوعي، وكلام الآخوند تام في الأصل الموضوعي لا في الأصل الحكمي.

بيان ذلك: لو فرضنا أننا أحرزنا أن المولى صدر منه طلب، لكن لا ندري أن ذلك الطلب استحباب صلاة الغدير أم أن ذلك الطلب وجوب صوم يوم الغدير؟ فالطلب مردد بين استحباب ووجوب، فإن كان استحباباً فقد سقط، لأننا صلينا صلاة الغدير، وحينئذٍ فلو بقي الطلب لكان وجوباً يعني لو بقي الطلب لكان ضمن الفرد الطويل من الطلب الا وهو الوجوب، وسلمنا بما في الإشكال الاول جدلاً من أن بقاء الكلي (كلي الطلب) مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل وهو الوجوب في المقام، وأن ارتفاعه مسبب عن عدم حدوثه. فنقول: بناءاً على ذلك نعم، يكون استصحاب عدم حدوث الوجوب حاكماً على استصحاب بقاء طبيعي الطلب.

والسر في ذلك:

أن النسبة بين الطلب والوجوب نسبة العينية، فالتعبد بالوجوب عين التعبد بالطلب، والتعبد بعدم الوجوب في هذا الفرض (فرض ان هذا مسبب عنه) هو عين التعبد بعدم الطلب في المقام.

فاذا كان كذلك إذن استصحاب عدم حدوث الوجوب او استصحاب عدم كون الحادث وجوباً هو عينه تعبد بعدم الطلب. لأننا فرضا أن لا شك في الطلب إلا بالشك في حدوث الوجوب، فلا محالة التعبد بعدم الوجوب في المقام عين التعبد بعدم الطلب. إذن لم يوجد في المقام أصل سببي ومسببي، لكن ملاكه موجود، فإن ملاك حكومة الأصل السببي على المسببي هو أن الشك في المسبب يرتفع بالتعبد في جانب السبب، متى حصل تعبد في جانب السبب وجوداً وعدماً ارتفع الشك في المسبب وجوداً وعدماً فهذا هو الملاك وهذا الملاك موجود في المقام لأنّ ما دام الشك في بقاء الطلب مسبب وجداناً عن الشك في حدوث الوجوب والتعبد بعدم حدوث الوجوب عين التعبد بعدم الطلب إذن فتحقق ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي وهو ارتفاع الشك في بقاء الطلب بسبب التعبد بعدم حدوث الوجوب.

فلا حاجة للبحث أن بينهما سببية أم لا، وإن كانت سببية فهي عقلية أم شرعية، بل في مثل هذا المورد حيث إن بينهما عينية فلا محالة ملاك الحكومة موجود، لأن التعبد بعدم حدوث الوجوب عين التعبد بعدم الطلب. فالشك في ارتفاع الطلب قد ارتفع بسبب التعبد بعدم حدوث الوجوب.

وأما إذا كان الأصل موضوعياً، كما في محل الكلام فإن المثال المطروح موضوع وهو الحدث وهو موضوع لآثار شرعية فالأصل فيه أصل موضوعي. وقد ذكرنا فيما سبق أن التعبد بالموضوعات ليس جعلاً للموضوع وإنما التعبد بالموضوعات تعبد بآثارها، فعندما يشك في بقاء الكرية فيجري استصحاب الكرية فهذا الاستصحاب ليس جعلاً للكرية وإنما هو جعل للأثر الا وهو الاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجاسة، إذن التعبد بالموضوع راجع دائماً لجعل الأثر لا لجعل الموضوع. فهنا نقول: إن التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل هل هو تعبد بالموضوع؟ حتى يكون التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل تعبداً بعدم كلي الحدث؟ ليس كذلك بل التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل تعبد بعدم أثره وهو عدم وجوب الغسل لا تعبد بعدم الحدث.

نعم لو كان تعبداً بعدم الحدث لجاء فيه ما قلناه في الاصل الحكمي وهو أن التعبد بعدم الفرد الطويل هو عين التعبد بعدم الحدث وبالتالي فيكون ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجوداً لأن العينية موجودة، أما المفروض أن التعبد بالموضوعات ليس تعبدا بها وإنما هو تعبد بأثرها فلا محالة التعبد بعدم حدوث الجنابة إنما هو تعبد بعدم وجوب الغسل لا تعبد بعدم كلي الحدث، وإذا كان كذلك فالنسبة بين أثر الفرد وأثر الكلي لا عينية ولا سببية حتى ينتفي هذا بنفي هذا. فإذا لاحظنا النسبة الموضوعين وهما كلي الحدث والفرد الطويل، فالنسبة بينهما عينية لكن ليس التعبد في المقام تعبداً بالموضوع كي يفيدنا وإن لاحظنا النسبة بين الأثرين أي اثر الكلي وهو حرمة مس المصحف وأثر الفرد وهو وجوب غسل الجنابة فليس بين الأثرين لا سببية ولا عينية وبالتالي فالتعبد بعدم الفرد الطويل وهو وجوب غسل الجنابة ليس تعبداً بعدم أثر الكلي وهو عدم حرمة مسّ المصحف، وليس بين التعبدين ملازمة. إذن فلاك حكومة الأصل السببي على المسببي ليس موجوداً في جانب الاصل الموضوعي.

106

كان الكلام في التفصيل الذي أفاده المحقق الاصفهاني من جريان الاستصحاب في الحكم والموضوع. بما حاصله: أن ملاك الحكومة يتحقق في جريان الاستصحاب في الحكم، دون جريان الاستصحاب في الموضوع.

وفي كلامه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إن ما أفاده من أن التعبد بفرد الحكم كالتعبد بالوجوب تعبد بالطلب، والتعبد بالعدم أي بعدم الفرد من الوجوب تعبد بعدم الطبيعي، أي بعدم الطلب محل تأمل. والسر في ذلك:

أن نسبة صرف وجود الطبيعي أو عدم صرف وجوده لوجود الفرد ليست العينية، وإنما النسبة هي نسبة الانتزاع والسببية، والسر في ذلك ما عرضناه سابقاً من أن وجود الطبيعي بوجود فرده بلحاظ الحصة التي في ضمنه، فيقال بأن وجود الإنسان عين وجود زيد بلحاظ هذه الحصة من الإنسانية المتحققة في ضمن زيد.

ولذلك يقال إن الكلي الطبيعي يتعدد وجود بوجود أفراده، ويتحصص بحصص أفراده، أما إذا نسبنا الوجود إلى صرف وجود الطبيعي لا إلى الطبيعي ضمن زيد أو ضمن بكر، بل انتساب الوجود إلى صرف وجود الإنسان فهذا ليس هو عين وجود زيد وإنما هو منتزع منه، بمعنى أنه إذا وجد زيد خارجاً انتزع من هذا الوجود صورة وعنوان هو صرف وجود طبيعي الانسان، كذلك الامر في ناحية العدم فإن عدم الطبيعي بعدم أفراده إنما هو بلحاظ العدم المقابل، فحيث إن في كل فرد من أفراد الإنسان طبيعياً إذن فيقابل وجود الطبيعي في كل فرد عدم الطبيعي في عدم كل فرد. وأما عدم صرف وجود الطبيعي فهو أيضاً عنوان انتزاعي، أي ينتزع من عدم الأفراد صرف عدم وجود الطبيعي، فهو ايضا عنوان انتزاعي وبالتالي فالتعبد بفرد الحكم كالتعبد بالوجوب عن طريق استصحاب الوجوب، ليس هو عين التعبد بصرف وجود الطلب، كما أن التعبد ببركة استصحاب العدم بعدم الوجوب ليس هو عين التعبد بعدم صرف وجود الطلب. فإن التعبد بمنشأ الانتزاع ليس هو عين التعبد بالعنوان المنتزع منه، فدعوى أن استصحاب الحكم نفياً أو إثباتاً إذا جرى في الفرد فهو عين التعبد بالطبيعي إثباتاً أو نفياً محل تأمل.

لذلك لا فرق في هذه الجهة بين جريان الاستصحاب في الحكم أو في الموضوع، فإنه لو أحرز الطلب وتردد بين فرد قصير وهو الندب أو فرد طويل وهو الوجوب بعد القطع بأنه لو كان ندباً لارتفع فإن استصحاب عدم حدوث الوجوب أو عدم كون الحادث وجوباً لا ينفي صرف وجود طبيعي الطلب.

لذلك يجري استصحاب بقاء طبيعي الطلب. نعم، يتعارضان بحسب المؤدى، لأن مقتضى استصحاب عدم حدوث الوجوب عدم تنجز الحكم الذي احرزناه، لأنه إنما يتنجز لو كان وجوباً وإلزاماً، واستصحاب بقاء الطلب حتى بعد القطع بانتفاء الاستحباب مقتضاه تنجز ذلك الطلب، فيتعارضان من هذه الجهة، فإن مقتضى استصحاب عدم حدوث الوجوب أن لا تنجز في حق المكلف، ومقتضى استصحاب بقاء طبيعي الطلب مع القطع بأنه ليس استحبابا اثره التنجز، فيتعارضان من هذه الجهة، لا أن استصحاب عدم الوجوب نافٍ أو حاكم على استصحاب بقاء الطلب.

الملاحظة الثانية: أفاد (قده) أن جريان الاستصحاب في الموضوعات ليس جعلاً للموضوع، وإنما هو جعل لأثره، والتعبد بالموضوع تعبد عنواني لا اكثر من ذلك أي ان الشارع إذا تعبدنا ببقاء العدالة فليس جعلاً للعدالة، وإنما هو تعبد بعنوان العدالة تمهيدا وطريقاً للتعبد بآثارها. فلذلك قال بأن الاستصحاب في الموضوعات لا يثبت شيئا من حيث الموضوع.

ولكن هذا الإشكال مبنائي فإنه على ضوء مبناه من أن مرجع الاستصحاب بل جميع الحجج إلى جعل الحكم المماثل، فبما أن مرجع جميع الحجج إلى جعل الحكم المماثل فالحجج لا تتكفل جعل الموضوعات، وإنما التعبد بها تعبد طريقي لجعل الحكم المماثل لحكم هذا الموضوع.

وأما إذا قلنا بمباني الآخرين نظير أن يقال بأن مفاد دليل الاستصحاب التعبد باليقين بقاءاً، فلا فرق في ذلك بين الحكم والموضوع فإنه تعبد باليقين السابق بقاءاً، تعلق بالحكم أم بالموضوع. أو قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة. أي التعبد ببقاء ما كان كما عرفه الشيخ الاعظم، فلا فرق في ذلك بين الحكم والموضوع، بل لا جعلين في المقام جعل عنواني للموضوع، وجعل حقيقي لأثره، بل إن المولى يجعل الموضوع فيشمله تلقائيا دليل الحكم، فإن لدينا دليلا وهو (إذا بلغ الماء قد كر لم ينجسه شيء) وهذا الدليل فرّع على موضوع.

والاستصحاب يقول: ما كان كراً فهو كر. بلا حاجة لأن يجعل الحكم، بل بنفس جعل الموضوع تعبداً يشمله دليل الحكم. فإن الممتنع على الشارع بما هو شارع جعل الموضوع تكويناً لا جعل الموضوع تعبداً. فإذا تم جعل الموضوع تعبداً ببركة الاستصحاب شمله دليل الحكم بلا حاجة لجعل آخر.

الإعتراض الثاني: ما ذكره شيخنا الأستاذ[[159]](#footnote-159) (قده) تصحيحاً لكلام أستاذه الخوئي (قده) في الاعتراض على صاحب الكفاية. محصله:

أن استصحاب كلي الحدث بعد عدم حكومة استصحاب الفرد الطويل عليه إنما يتم إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليه.

بيان ذلك: أن لدينا في مثال الحدث صورتين: الصورة الأولى: أن الحالة السابقة الطهارة. ثم حصل بلل مشتبه بين البول والمني ثم توضأ المكلف، فهنا الكلام يأتي إن كان الحادث بولاً فقد ارتفع أثره، وإن كان الحادث منياً فلابد من الغسل، فحينئذٍ يقال: هل يجري استصحاب بقاء طبيعي الحدث لإثبات حرمة مس المصحف؟ أم أن استصحاب عدم كون الحادث منياً بضم عدم الفرد القصير قطعاً، ينفي استصحاب الحدث، ويكون حاكماً على استصحاب الحدث.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة الحدث الأصغر، كما لو كان محدثاً بالأصغر ثم صدر منه بلل مشتبه لا يدرى هل هو بول فالحدث الاصغر باق او هو مني فتطور الى الحدث الاكبر. ففي مثل هذا المورد ذكر السيد الخوئي في مصباح الأصول بأن ما هو المستفاد من الآية {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}. فهل المستفاد منها أن موضوع مطهرية الوضوء من أحدث بالأصغر ولم يكن جنباً بقرينة التقسيم والمقابلة، فمن أحدث بالأصغر ولم يكن جنبا فالوضوء مطهر له فاذا كان هذا المستفاد من الآية تم الاصل الموضوعي في المقام فيقال هذا المحدث بالاصغر مقتضى استصحاب بقاء الحدث الاصغر لما بعد البلل المشتبه إحراز الجزء الاول للموضوع، ومقتضى استصحاب عدم كون الحادث منيا او جنابة إحراز الجزء الثاني للموضوع وهو لم يكن جنباً، فبضم هذا لهذا يتنقح موضوع مطهرية الوضوء فاذا توضا ارتفع الحدث فلا مجال لاستصحاب كلي الحدث في المثال لوجود اصل كلي موضوعي حاكم عليه، لأن الاصل في الموضوع حاكم على الاصل في جانب الحكم. فاذا تم باستصحاب الحدث الاصغر واستصحاب عدم كونه جنباً تنقيح موضوع مطهرية الوضوء، لم تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث. أما لو قلنا كما أن الآية لا تفيد أكثر من الإرشاد إلى شرطية الطهارة المائية في الصلاة، والطهارة المائية قد تكون وضوءا وقد تكون غسلاً، فإذا لم يستفد من الآية أكثر من ذلك لم يتنقح موضوع مطهرية الوضوء بضم استصحاب الحدث الأصغر مع استصحاب عدم الجنابة.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من تعارض الاستصحابين في الفردين، فإن المفروض أن ترددنا في أن الحادث بول أم مني هو الذي أوجب ترددنا في استصحاب الحدث وعدمه، والاستصحابان في الفردين متعارضان، فإن استصحاب عدم كون الحادث منياً معارض باستصحاب عدم كون الحادث بولاً، فإذا تعارضا وتساقطا وصلت النوبة لاستصحاب كلي الحدث بلا معارض.

فإذن النائيني يقول لو سلمنا جدلاً أن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكم على استصحاب كلي الحدث فإن هذه الحالة إنما تتم لو لم يكن لاستصحاب عدم الفرد الطويل معارض، وأما مع وجود المعارض له فلم تتم الحكومة، وتصل النوبة لجريان استصحاب الأصل المحكوم وهو استصحاب كلي الحدث بلا معارض.

ولكن تأمل في ذلك السيد الخوئي كما في (مصباح الأصول) بأن محل الكلام له فرضان: فرض لا يجري فيه استصحاب الحدث مع تعارض الاصول فيه، وفرض يجري استصحاب الحدث مع عدم التعارض. فليس عندنا فرض يجمع الأمران. أي فرض فيه تعارض الاصول وتصل النوبة لاستصحاب الحدث، فهذا الفرض غير موجود، إما أن تتعارض الأصول ومع ذلك لا يجري استصحاب كلي الحدث، أو يجري استصحاب كلي الحدث من دون تعارض الاصول.

وذكر سيد المنتقى إشكال سيدنا الخوئي ولم ينسبه إليه. فلعله لأجل قبوله بالإشكال لم يعلق عليه.

107

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كالحدث الأكبر معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير وهو الحدث الأصغر وبعد تعارضهما تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث. فحكومة استصحاب عدم الفرد الطويل غير تامة لمعارضته بمثله.

وقد ركّز المحقق الاصفهاني [[160]](#footnote-160) على مطلب المعارضة بين الأصلين. وعمّقه. ومحصّل ما أفاد: أن صور المسألة ثلاث تختلف باختلاف نوع الأثر:

الصورة الأولى: أن يكون الأثر مختصاً بأحد الطرفين، مثلا حرمة المكث في المسجد فانه اثر خاص لاحتمال حدوث الجنابة وبالتالي فاستصحاب عدم حدوث الجنابة لنفي هذا الاثر الخاص لا معارض له.

الصورة الثانية: أن يكون لكل من الطرفي أثر خاص به. وهو ان يقال إن كان الحادث منيا فالأثر له وجوب الغسل وإن كان الحادث بولاً فالأثر الخاص به وجوب الوضوء، فلكل منهما أثر خاص به وفي هذه الصورة تتحقق المعارضة مع غمض النظر عن استصحاب كلي الحدث، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول أحد الحدثين لا محالة اما البول او المني يعني القطع بحصول احدهما لا محالة اما وجوب الوضوء او وجوب الغسل وبالتالي فهذا العلم الاجمالي يوجب المعارضة بين الاصلين لان جريان عدم حدوث البول واستصحاب عدم حدوث المني يؤديان الى الترخيص في المخالفة القطعية فإن لازم جريانهما معاً عدم وجوب الوضوء والغسل، وهذا ترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، فالنتيجة هي تعارض الأصلين.

الصورة الثالثة: أن يكون للجامع أثر، فإن أثر كلي الحدث حرمة مس المصحف، وهذا ليس أثراً للأصغر بعنوان الاصغر ولا أثراً للأكبر بعنوانه وإنما هو أثر لكليّ الحدث. فهل أن الأصلين يتعارضان بلحاظ أثر الجامع أم لا؟ حيث ادعى النائيني المعارضة والمحقق الاصفهاني يريد اثباتها، وهي أن الاصلين يتعارضان بلحاظ أثر الجامع، أي مع غمض النظر عن أثر كل منهما بخصوصه فإنهما يتعارضان بلحاظ أثر الجامع. بيان ذلك: أن مفروض البحث هو أن للجامع أثراً وأنه هل أن استصحاب عدم الفرد الطويل حاكم على استصحاب كلي الحدث أم لا؟ فنقول: حيث إننا نعلم أن الحدث إن حصل فلم يحصل في غيرهما أي أن الحدث الحاصل هو أحدهما لا محالة ونقطع بأنه ليس غيرهما. ففي مثل هذه الصورة استصحاب عدم حدوث البول واستصحاب عدم حدوث المني لازمه التعبد بعدم كلي الحدث الذي نقطع بأنه أحدهما. فاستصحاب عدم كل من هما نفي لجامع الحدث الذي قطع بأنه ضمن أحدهما ونفي لأثره وهو حرمة مس المصحف. وحيث إنا نعلم بأن هذا الاثر مترتب لا محالة أما لهذا الحدث أو لذاك، فالعلم الاجمالي بترتب هذا الاثر يوجب تعارض الاصلين معاً، لأن جريانهما معاً ترخيص في مخالفة قطعية وهي عدم حرمة مس المصحف.

ثم أورد اعتراضين على نفس كلامه:

الاعتراض الأول: إن قلت ان مفروض البحث انه حصل المزيل لأحدهما أي ان مفروض الكلام انه توضأ فلو كان الحادث الاصغر لزال قطعاً، لأن محل المعارضة إنما هو في فرض الشك في بقاء الكلي، وفرض الشك في بقاء الكلي إنما هو بعد ارتفاع الفرد القصير لو حدث إذ بعد ارتفاعه نشك هل أن كلي الحدث ما زال باقياً ضمن الفرد الطويل أم لا؟ فإذا كانت هناك دعوى للمعارضة فلابد من إثباتها في هذا الفرض وهو فرض الشك في بقاء الكلي بعد القطع بعدم الفرد القصير، إما لعدمه من الأساس أو لانعدامه بعد حصوله.

وفي هذا الفرض لا توجد معارضة، لأن المفروض أن الحدث الأصغر إن كان قد حصل فقد زال قطعاً فاستصحاب عدمه لا وجه له مع القطع بعدمه في هذا الفرض. أو كما عبّر سيد المنتقى أنه خرج عن محل الإبتلاء لزواله قطعاً بالوضوء. إذن فيجري استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بلا معارض ويكون حاكما على استصحاب كلي الحدث.

وأجاب: بأن مناط المعارضة توفر المقتضي ووجود المانع اما المقتضي فهو شمول دليل الاستصحاب لكل ممن الطرفين لتحقق موضوعه فيهما، وهو كذلك فإن عدم كل منهما كان متيقنا قبل العلم بحصول البلل اذ كنا نعلم بأن لا حدث فعدم كل منهما متيقن، والشك في حدوث كل منهما أيضاً متيقن لأنه بحصول البلل حصل الشك في أن الحادث البول أو المني؟ إذن فموضوع الاستصحاب وهو اليقين السابق بالعدم والشك اللاحق في الحدوث متحقق في كل منهما،

اما المانع موجود فلانه قبل حصول ما يزيل أحدهما أي قبل الوضوء لا يشملهما دليل الاستصحاب معاً، لأن شموله لكليهما خلف العلم الإجمالي بحصول أحدهما، وشموله لأحدهما اللا معيّن لا أثر له، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح.

فالنتيجة سقوط دليل الاستصحاب، بعدم شمول أي منهما. فاذا توضأ المكلف هل يعود الاستصحاب من جديد بعد سقوطه؟ فإنه إما أن يعود لحدوث فرد جديد من افراده والمفروض اننا نقطع بعدم حصول فرد جديد، أو يعود الى الفرد الطويل وهو استصحاب عدم حدوث المني والساقط لا يعود مرة أخرى، إذ بعد فرض سقوط دليل الاستصحاب عن الشمول لأي منهما قبل الوضوء بثانية كيف يعود بمجرد الوضوء؟

أو فقل: إن إطلاق دليل الاستصحاب لعدم الفرد الطويل في جميع الأزمنة معارض بإطلاقه لعدم الفرد القصير في مما قبل حال الوضوء، فشموله للطويل في جميع أزمنته معارض بشموله للقصير في زمان ما قبل الوضوء، وبعد التعارض والتساقط فلا يوجد أصل حاكم على استصحاب الكلي.

الاعتراض الثاني: ذكر بعض الأعاظم في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم: أنه يمكن تصور الحكومة في مثال آخر، لا في هذا المثال. وهو مثال ما إذا كان المكلف طاهراً طهارة حدثية إنما رأى نجاسة في ثوبه لا يدري أنها نجاسة بول فلابد من غسله مرتين، أو نجاسة دم فيكفي في غسله مرة واحدة، فهنا أفاد بعض الاعاظم انه لا تعارض في هذا الفرض ..

و السر في ذلك: ان المقام من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر، فإنه ان كان النجس دما كفى في طهارته صرف وجود الغسل المنطبق على أول مرة، وإن كان بولاً فلابد من التعدد وبالتالي استصحاب عدم كون النجس دماً لا أثر له لأنه بالنتيجة لابد من غسل الثوب مرة، فيجري استصحاب عدم كون الحادث بولاً بلا معارض. وإذا جرى كان حاكماً على استصحاب طبيعي النجاسة.

أجاب المحقق الاصفهاني: تارة نريد ان نجري استصحاب العدم الرابط وتارة نريد إجراء العدم المحمولي.

فأمّا الأول: العدم الرابط، يعني العدم النعتي، فليس له حالة سابقة أي استصحاب عدم كون هذه النجاسة منياً، أو استصحاب عدم كون هذه النجاسة بولاً، ليس له حالة سابقة لان النجس منذ حدوثه إما بول أو مني.

هذا الكلام مبني على عدم جريان استصحاب العدم الازلي وإلا بناءاً على جريانه لا يجري الاشكال فإن عدم النعت ليس نعتاً، أي استصحاب عدم اتصاف النجاسة بكونها بولاً ليس هو عبارة عن اتصاف النجاسة بعدم البولية حتى يقال أن ليس له حالة سابقة، فإن الذي ليس له حالة سابقة اتصاف النجاسة بعدم البولية لاعدم اتصافها بالبولية.

وان كان الجاري العدم المحمولي، أي استصحاب عدم نجاسة البول أو عدم حدوث نجاسة الدم، فإن المعارضة حاصلة بينهما. بلحاظ الأثر الكلي وبلحاظ أثر كل منهما، أما بلحاظ الاثر الكلي فإن طبيعي النجاسة له أثر وهو وجوب صرف وجود الغسل. وأما أثر نجاسة الدم فكفاية المرة، وهذا أثر يختص به، وأثر نجاسة البول عدم كفاية المرة، إذن فلو استصحبنا عدم حدوث الدم، وعدم حدوث البول مع القطع بحدوث أحدهما فهذا خلف العلم بحصول أحدهما وترتب أثره، فيتعارضان بلحاظ اثر الطبيعي، كما يتعارضان بلحاظ أثر كل منهما. وذلك: أولاً: فإن أثر نجاسة الدم كفاية المرّة، فاستصحاب عدم حدوث دم نفي لكفاية المرة، ونجاسة البول أثرها عدم كفاية المرة، بل لابد من مرتين، فاستصحاب عدم حدوث البول نفي لعدم كفاية المرة. فيتعارضان من هذه الجهة لقطعنا انه اما يكفي مرة او لا يكفي.

ثانياً: لنفترض أن أثر نجاسة الدم لا بشرط، من حيث المرة والمرتين، إلا أنه لا بشرط القسمي، لا أنه لا بشرط المقسمي، و اللا بشرط القسمي مقابل إلى البشرط لا، فأثر نجاسة البول بشرط شيء وهو التعدد، وأثر نجاسة الدم لا بشرط القسمي، وبين اللا بشرط القسمي والبشرط شيء تقابل وتباين، فإنهما تعيينان من تعينات الماهية فمع مقابلتهما لا محالة يتحقق التعارض في استصحاب عدم كل منهما. إذن فالمعارضة متحققة لا محالة فكيف يجري استصحاب كلي الحدث؟

108

ذكرنا فيما سبق أن المحققين النائيني والاصفهاني افادا بأن هناك معارضة بين استصحاب عدم الفرد الطويل وعدم الفرد القصير ووصول النوبة لاستصحاب الكلي. وهذا مرتبط بعدة كبريات بحثت في الأصول مفصلاً.

الجهة الأولى: هل أن المستفاد من أدلة النجاسة في المقام أن المطهرية للغسل بالماء ذات أثرين بمعنى أنه إن كان النجس دماً أو عرق الكافر فأثره كفاية الغسل مرة واحدة، وإن كان النجس بولاً فأثره تعدد الغسل بالماء القليل، فالنسبة بين الأثرين نسبة التباين، أم أن المستفاد من الأدلة أن النسبة بين الأثرين نسبة الأقل والأكثر، والصحيح هو الثاني، فإن ظاهر الأدلة أن المتنجس يطهر بالغسل بالماء من دون أخذ عنوان المرة أو التعدد، خرج عن هذا الإطلاق ما إذا كان المتنجس متنجساً بالبول وكان المطهر ماءا قليلاً، مقتضى خروج هذا الفرد أن الباقي تحت العام هو أن كل متنجس ليس متنجساً بالبول فالمطهر له الغسل بالماء من دون قيد المرة، فكفاية الغسل مرة لم تؤخذ في مفاد الدليل وإنما مفاده أن الغسل بالماء مطهر لكل متنجس ليس متنجساً بالبول.

فبناءاً على هذا إذا دار الأمر بين كون النجس بولاً أو غيره، فليس هناك دوران بين متباينين، كفاية الغسل مرة واحدة أو عدم الكفاية، بل إننا نعلم تفصيلاً بلزوم الغسل بالماء ولو مرة، هذا معلوم بالتفصيل، إنما هناك شك بدوي في لزوم تعدد الغسل مع كون الماء قليلاً، فالنسبة نسبة الأقل والأكثر، ولأجل ذلك فموضوع المطهرية بالماء متحقق في المقام، لأن موضوع المطهرية المتنجس مع عدم كون النجس بولاً أو المتنجس مع عدم ملاقاته للبول، فبناءاً على ذلك يقال: هذا متنجس سابقاً بالوجدان، وعدم كون النجس بولاً بالأصل الموضوعي وهو استصحاب العدم الأزلي، أو بالأصل الموضوعي في السبب لا في النجس نفسه وهو عدم ملاقاة هذا الجسم للبول، فإذا تنقح موضوع المطهرية للماء أحد الجزئين بالوجدان وهو أنه متنجس والجزء الآخر بالتعبد وهو عدم كون النجس بولاً أو عدم ملاقاة هذا الجسم للبول فبذلك يتنقح موضوع مطهرية الماء، بلا معنى للتعارض بين استصحاب عدم حدوث الفرد القصير وهو التنجس بالدم مع استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل وهو عدم التنجس بالبول فإن هذا يتوقف على وجود أثر للقصير وليس له أثر.

الجهة الثانية: ذكرها السيد الشهيد في شرح البحوث، أن أدلة النجاسة أي ما ورد في نجاسة الدم أو البول أو عرق الكافر، هذه الأدلة ظاهرة في المانعية، فعندما يقول المشرع اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، فإن ظاهره الإرشاد إلى مانعية النجاسة، فبما أن الأدلة ظاهرة في المانعية والمانعية انحلالية لا على نحو صرف الوجود فنتيجة ذلك أن ليس لصرف وجود النجاسة أثر شرعي، إنما الأثر لحصص النجاسة وأفرادها لا لصرف وجود النجاسة ولا لكلي النجاسة، فإن مقتضى انحلالية المانعية أن الأثر للنجاسة المتشخصة لا أن الأثر لصرف الوجود أو كلي النجاسة، وبناءاً على هذا ليس في المقام اثر للكلي فاذا لم يكن هنا اثر للكلي لا معنى للتعارض بين الأصلين ولا معنى لنفي الكلي بالأصلين، فلا معنى للتعارض بين الأصلين إذ المفروض أن ما ادعي أنه أثر لصرف وجود النجاسة وهو كفاية الغسل ولو مرّة واحدة هو أثر لذلك الفرد من النجاسة وليس اثراً للكلي، وحيث إن النسبة بين هذا الأثر والأثر الآخر وهو التعدد ليست نسبة التباين كما ذكرنا، بل الأقل والاكثر فلا معارضة بين الاصلين كما انه لا حاجة لنفي الكلي بجريان الاصلين ما دام ليس له اثر شرعي في نفسه، بل تثبت الطهارة في المقام بضم ما بالوجدان لما بالتعبد، فيقال: إما أن النجاسة في المقام بول فيجري استصحاب عدم ملاقاة الجسم للبول او هي الدم فقد ارتفع بطهارته بالماء مرة واحدة، إذن بما أن الاثر للحصة فيمكن نفي أثر الحصة بضم ما بالوجدان للتعبد، فيقال أما الدم فقد ارتفعت نجاسته بطهارة الجسم بالماء وأما البول فمشكوك الحدوث فيجري استصحاب عدم ملاقاة الجسم له.

الجهة الثالثة: ذكر المحقق صاحب الحاشية الكبرى[[161]](#footnote-161) على المعالم شبهة لبحث الأقل والأكثر الارتباطيين: وحاصلها: انه لا يتصور الانحلال الحقيقي في المقام، وقد تبنى الشبهة سيد المنتقى (قده) بتحليل آخر: وبيان ذلك: ما هو المعلوم إجمالاً هو اللا بشرط المقسمي او الماهية المهملة، مثلاً إذا علمنا بأن الصلاة الواجبة إما الصلاة لا بشرط من جهة التسبيحات الثلاث أو أن الواجب الصلاة بشرط التسبيحات الثلاث، فما علمنا به إجمالاً هو الجامع بين هذين الفردين الصلاة لا بشرط والصلاة بشرط التسبيحات الثلاث، وقد ذكر المحقق صاحب الحاشية ان الاعتبارين متباينان متقابلان: اعتبار اللا بشرط، واعتبار البشرط شيء، فبما أن المعلوم بالإجمال مردد بين اعتبارين متباينين فلا يتصور انحلال حقيقي، بمعنى أن ينحل المعلوم بالإجمال حقيقة إلى معلوم تفصيلي وشك بدوي، لأن الاعتبارين متقابلان متباينان، وهذه الشبهة التي ذكرت في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الحكمية أثارها المحقق الاصفهاني في الشبهة الموضوعية وهو انه لو دار امر الحدث بين ما يقتضي الغسل ولو مرة واحدة وبين ما يقتضي تعدد الغسل، فقال هذا من الدوران بين المتباينين، لأننا لا ندري ان الذي حدث هو النجاسة التي تقتضي التطهير بالماء على نحو اللا بشرط؟ أو النجاسة التي تقتضي التطهير بالماء على نحو البشرط شيء وهو تعدد المرات، فمع الدوران بين اعتبارين متباينين فلا يوجد انحلال حقيقي.

ولكن اجيب عن هذه الشبهة في محلها: إما بما ذكر السيد الصدر (قده) بأن الانحلال الحقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة لا بلحاظ المعلوم بما هو معلوم فإن موطن الأثر هو ما يدخل في العهدة فهل يوجد انحلال حقيقي بلحاظ ما دخل في العهدة أم لا؟ فنقول: نعم، فإن ما يدخل في عهدة المكلف ذات الواجب لا الواجب بوصف اللا بشرطية لأن اللا بشرطية إطلاق والإطلاق مساوق للسعة وإرخاء العنان فلا معنى لدخوله في العهدة إذ لا يلزم منه تكليف فالذي دخل في العهدة ذات الواجب وذات الصلاة لا الصلاة بوصف اللا بشرطية وبالتالي فما دخل في العهدة ينحل إلى علم تفصيلي بذات الصلاة وشك بدوي في تقيدها بالتسبيحات الثلاث فتجري اصالة البراءة عن الشرطية بلا معارض.

أو بالنحو الذي ذكره المحقق الاصفهاني هناك بينما تشبث بالشبهة هنا، حيث قال هناك انه لابد من ملاحظة موطن الأثر فهل موطن الأثر ذات الموصوف أم موطن الأثر الموصوف بما هو موصوف؟ والظاهر أن موطن الأثر ذات الموصوف، أي موطن الأثر في محل كلامنا مثلا ذات الغسل لا الغسل على نحو اللا بشرطية، كي يكون هناك اعتباران متباينان، فبما أن موطن الأثر ذات الماهية لا الماهية بما هي موصوفة باللا بشرطية فلا يتصور تعارض اذن تعارض بين الاصلين اطلاقاً وذلك لأن اللا بشرط بحسب الآثار تقبل ألف شرط ولا مقابلة بينهما،

فلأجل ذلك في محل كلامنا في الشبهة الموضوعية إذا دار الامر بين كون النجس دماً أو بولاً أي دار الأمر بين التطهير بالغسل بالماء او التطهير بالغسل بنحو تعدد الغسل، فالأمر دائر بين الاقل والاكثر لا بين المتباينين، نعم المعلوم دائر بين المتباينين بين اللا بشرط والبشرط، لكن موطن الاثر ليس دائر بين المتباينين بل بين الاقل والاكثر، لذلك لا يتعارض الأصلان لا بلحاظ ذاتهما ولا بلحاظ الجامع. أما عدم تعارضهما بلحاظ أثريهما، فلأن المفروض أن الفرد القصير لا اثر لهما، اذ ان اثر الجامع هو أثر الفرد ليس شيئاً آخر وهو التطهير بالماء، لا التطهير بالماء بنحو المرّة، كما أنهما لا يتعارضان بلحاظ الجامع اذ المفروض أن أثر الجامع معلوم تفصيلاً وهو أصل التطهير بالماء فلا وجه لنفيه مع العلم بأثر تفصيلاً وإنما يتجه الاصل لنفي أثر الفرد الطويل الا وهو تعدد الغسل.

الجهة الرابعة: هل أن هناك فرقاً في تعارض الأصول لو سلمنا به بين ما قبل الغسل بالماء وما بعد الغسل بالماء؟ وكذلك من الجهات: ان محط كلام النائيني هل هو في فرض أن لكل من الفردين أثر كما صوره السيد الخوئي وأشكل عليه. أم أن المفروض كلام النائيني مع غمض النظر عن وجود أثر لفردين كما صوره تمليذه الشيخ الحلي وتبعه السيد الأستاذ في أصوله. وما هو أثر منجزية العلم الإجمالي في المقام. ياتي الكلام عنها

109

**الجهة الرابعة**: أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد في مناقشة شيخه النائيني (قده) الذي ذهب إلى أن الأصلين النافيين يتعارضان في الأفراد وتصل النوبة إلى استصحاب الكلي. فهنا أجاب سيدنا: بأن محل الكلام لا يخلو عن أحد فرضين: إما تعارض الأصول من دون جريان استصحاب الكلي، أو عدم التعارض أيضاً مع عدم جريان استصحاب الكلي. ولا يوجد فرض يتحقق فيه تعارض الاصول وتصل النوبة لاستصحاب الكلي، بل سائر الصور تدور بين فرضين، إما تعارض الاصول في الافراد وعدم جريان استصحاب الكلي، أو عدم تعارض الاصول وكون استصحاب الكلي محكوماً. بيان ذلك: إذا لكل من الفردين أثر كما إذا علم المكلف بحصول حدث إما الجنابة أو البول، فإن أثر الحدث الأكبر وجوب الغسل، وأثر الحدث الأصغر وجوب الوضوء، فهنا في مثل هذا الفرض تتعارض الاصول كما ذكر النائيني، اي أن استصحاب عدم حدوث الجنابة لنفي وجوب الغسل معارض باستصحاب عدم حدوث البول لنفي وجوب الوضوء، لكن لا تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث، من أجل إثبات حرمة مس المصحف، والسر في ذلك: أن حرمة مس المصحف متنجزة بالعلم الإجمالي إذ المكلف اذا علم إجمالاً أنه أحدث إما بالأكبر أو بالأصغر فقد تنجز بنفس العلم الإجمالي حرمة مس المصحف بلا حاجة لاستصحاب كلي الحدث، فما تنجز بالعلم لا وجه لتنجيزه بالاستصحاب.

هذا في فرض تعارض الاصول لأن في كليهما أثر. وأما اذا لم يكن للفرد الآخر أثر فلا تعارض من الاساس، فلو علم المكلف بتنجس الثوب إما بالبول أو عرق الكافر، فحينئذٍ يقول بأنه إن كان النجس هو البول فله أثر وهو وجوب تعدد الغسل، وأما إن كان النجس هو الدم فلا أثر له، فإن أثر الفرد وهو عرق الكافر أو الدم نفس اثر طبيعي النجاسة ألا وهو أصل التطهير بالغسل، فحيث إن الفرد ليس له أثر فلا معنى لتعارض استصحاب عدم حدوث البول مع استصحاب عدم حدوث عرق الكافر، لأن الفرد الثاني لا أثر له كي يكون الاصل النافي له معارضاً. وحينئذٍ قد يتوهم جريان استصحاب طبيعي النجاسة لكنه محكوم باستصحاب عدم حدوث البول، لأن المائع مطهر لكل متنجس ليس بولاً، وهذا الثوب متنجس بالوجدان، وليس بولاً بالاستصحاب أو لم يصبه البول، بالاستصحاب، فتنقح موضوع مطهرية الماء فحينئذ لا معنى لاستصحاب كلي النجاسة مع تحقق المطهرية بالماء.

لكن الشيخ الحلي (قده) وتبعه السيد الأستاذ في تقريره في الاستصحاب بأن محل كلام النائيني غير ما سجل فيه الإشكال سيدنا الخوئي (قده). أن موطن كلام سيدنا الخوئي ما إذا كان للكلي فردان، ولكل فرد أثر فادعي تعارض الأصلين في الفردين وقال النائيني أن استصحاب الكلي يجري وانكر ذلك سيدنا وقال بأن العلم الإجمالي يكفي.

أما موطن كلام النائيني أن ليس للفردين أثر وأنه لا مصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل إلا نفي الكلي لا أكثر من ذلك، فإذا فرضنا أننا علمنا بحدوث كلي، وهذا الكلي له فردان، وليس لأي من الفردين أثر، فهنا ما هو المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل مع أنه ليس له أثر، لا مصحح له إلا نفي الكلي، لأن الكلي إن كان حدث بالفرد القصير فقد ارتفع، وإن كان حدث بالفرد الطويل فما زال باقياً، فهنا حينئذٍ يقال لا مصحح لاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل إلا نفي بقاء الكلي، فهنا أشكل النائيني وقال: إذا كان المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل نفي الكلي فاستصحاب عدم الفرد القصير مبق له.

فهو ادعى التعارض في هذا الفرض وهو أنه ليس للفرد الطويل أثر فلا معنى لاستصحاب عدمه إلا نفي بقاء الكلي، وقال النائيني إذا كان يجري استصحاب عدم الفرد الطويل لنفي بقاء الكلي فيجري استصحاب عدم الفرد القصير لإثبات بقاءه، فإن مقتضى استصحاب عدم الفرد القصير أن الحادث هو الفرد الطويل وإذا حدث الفرد الطويل فقد بقي الكلي فاستصحاب عدم الفرد الطويل نافٍ لبقاء الكلي واستصحاب عدم الفرد القصير مثبت لبقاء الكلي فيتعارضان. هذا هو منظور كلام المحقق النائيني لا أن منظوره العلم الإجمالي بحدوث أحد فردين لكل منهما أثر كي يأتي كلام سيدنا الخوئي (قده).

ولكن بالتأمل لا يرد هذا على كلام سيدنا الخوئي فإن المفروض أن الأصول في مثل فرض أنه لا اثر لأي من الفردين فإن جريان الاصول حينئذٍ مثبت، حيث لا ينتفي بقاء الكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل ولا يثبت بقاءه باستصحاب عدم الفرد القصير بل كلاهما أصل مثبت من هذه الجهة، لانكم اذا افترضتم أن لا اثر لأي منهما فلم يكن بقاء الكلي أثراً شرعياً لبقاء الفرد الطويل كي يكون استصحاب عدم الفرد الطويل نافياً لبقاء الكلي، كما أن استصحاب عدم الفرد القصير لا يثبت حدوث الفرد الطويل كي يكون مثبتاً لبقاء الكلي، فإذا افترضتم أن المسألة لا يوجد فيها أثر شرعي فلا معنى لإرجاع المسألة والبحث إلى فرض لا تجري فيه الأصول بحسب الصناعة، كي يقال بأنه هذا منظور كلام المحقق النائيني، من أنه إن كان المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل نفي بقاء الكلي فهو معارض باستصحاب عدم الفرد القصير، بل منظور كلام الأعلام خصوصا انه مثلوا بالحدث والنجاسة هو فرض وجود آثار للأفراد ومحل كلام في استصحاب الكلي بعد تعارض الأصول في الأفراد.

**الجهة الخامسة**: ناقش السيد الأستاذ كلام استاذه الخوئي (قده) في أن سيدنا الخوئي أفاد في طول تعارض الاصول لا يجري استصحاب الكلي لأن اثره متنجز بالعلم الإجمالي، والسر في ذلك أنه مع تنجز الأثر بأصل عقلي كمنجزية العلم الإجمالي فلا معنى لتنجزيه بالتعبد، كما ذكر في مسألة إن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها. فإذا شككنا هل أن الشهرة حجة أم لا، فلا حاجة في نفي حجيتها باستصحاب عدم جعل الحجية بل يكفينا ان الشك في الحجة عقلا مساوق للقطع بعدمها، فكذلك في المقام يكفينا أن الأثر متنجز عقلا بالعلم الاجمالي بلا حاجة لاثبات تنجزيه بالاستصحاب.

لكن الاستاذ ذكر أن هناك فرقاً بين موارد العلم الاجمالي وبين مورد استصحاب الكلي ولا وجه لاقحام احدهما في الآخر. بيان ذلك: تارة يكون الاثر معلوماً بالإجمال، وتارة يكون الأثر معلوماً بالتفصيل، فاذا علم الأثر بالاجمال فهذا مورد العلم الاجمالي وليس مورد استصحاب الكلي، وإذا علم الأثر بالتفصيل فهذا مورد استصحاب الكلي وليس مورد العلم الإجمالي.

بيان ذلك: أما في الصورة الأولى وهي ما إذا كان الأثر معلوماً بالإجمال، مثلاً: إذا علمنا بأنه حدث واجب إما الظهر أو الجمعة، فهنا لدينا علم إجمالي لكن ليس لدينا علم بأثر تفصيلي إنما نعلم أنه حدث في حق المكلف أحد واجبين إما الظهر وإما الجمعة، سواء أتى المكلف بعد ذلك بأحدهما أم لم يأت، فهذا هو مورد العلم الإجمالي، وفي مثله لا يجري الاستصحاب اي استصحاب الواجب حتى لو فرضنا أن المكلف أتى بالظهر بعد هذا العلم بل يتنجز الأثر بالعلم الإجمالي، لأن موضوع الاستصحاب غير متحقق أصلاً، حيث إن المستصحب إما الفرد المعيّن واقعاً، أو أن المستصحب العنوان الانتزاعي وهو وجود أحدهما، فإن كان المستصحب الفرد المعيّن واقعاً فهو من استصحاب الفرد المردد لأن الفرد المعيّن من أحد هذين الواجبين يدور أمره بين مقطوع الارتفاع ما لو صلى الظهر ومشكوك الحدوث وهو الجمعة، فبما أنه من استصحاب الفرد المردد فليس هناك شك في البقاء بل إما مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث،

وإن كان مصب الاستصحاب أحدهما، فلم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين، لأن ما ورد عليه اليقين واجب معيّن في علم الله، ولعله هو الذي ارتفع، وما ورد عليه الشك هو الجمعة، فإن المكلف إذا تأمل يجد أن ما يشك في بقاءه مسبب عن الشك في أن الواجب هو الجمعة، لأنه يحتمل أن الواجب هو الجمعة لذلك يحتمل بقاء ما وجب، فمورد الشك في البقاء في الواقع هو الشك في حدوث الجمعة. إذن ما تعلق به اليقين الواجب المعيّن في علم الله، وما تعلق به الشك عند التأمل هو كون الواجب كون الجمعة أم لا، فلم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون موضوعاً للاستصحاب.

**والنتيجة:** في مورد العلم الإجمالي لا يجري الاستصحاب لا لما ذكره من أنه لا فائدة فيه، لأنّ ما هو متنجز بالواجدان عقلاً لا حاجة لتنجزيه بالأصل، بل لأن موضوع الاستصحاب منتفٍ، فهو إما الفرد المردد أو لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين.

وأما مورد استصحاب الكلي فهو العلم تفصيلاً بأثر، كما لو علم بأنه أحدث، إما بالبول أو بالمني إذن قد علم تفصيلا بحرمة مس المصحف، فحرمة مس المصحف معلومة بالتفصيل لا بالإجمال، فإذا توضأ شك في بقاء هذا الاثر الذي علم به تفصيلاً فتحققت أركان الاستصحاب وجداناً باليقين بحدوث هذا الاثر وهو حرمة مس المصحف، والشك في بقاءه حيث ورد الشك على ما ورد عليه اليقين، فكان موضوعاً لجريان الاستصحاب بعد الوضوء.

**فإن قلت**: يوجد علم إجمالي بالوجدان، اي انه يعلم إجمالاً إما أحدث بالبول أو أحدث بالمني فكيف لا تقولون بان هذا من موارد منجزية العلم الإجمالي.

**قلت**: إن منجزية العلم الإجمالي بناءا على الاقتضاء الذي هو مسلكه ومسلك النائيني متقومة بمنجزية الاحتمال في كل طرف بلا مؤمّن.

بيان ذلك: إن العلم الإجمالي منجز للموافقة الاحتمالية على نحو العلية، وأما تنجيزه للموافقة القطعية فليس بنفسه، بل بواسطة الاحتمال في كل طرف. مثلاً: إذا علم المكلف إجمالاً بأنه في يوم الجمعة إما مخاطب بالظهر أو بالجمعة، فبالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية يعني حرمة المخالفة القطعية بتنجز أحدهما. هذا ببركة العلم الإجمالي فإن نفس العلم الاجمالي منجز لأحدهما، اي ان العلم الإجمالي علة تامة لتنجز حرمة المخالفة القطعية بتنجيز أحدهما،

اما وجوب الموافقة القطعية بفعل كل منهما فهذا ليس بالعلم الإجمالي وإنما احتمال وجوب كل منهما حيث إنه احتمال بلا مؤمن كان احتمال وجوب كل منهما بلا مؤمن هو المنجز له فتنجز وجوب الظهر، لأن احتمال وجوب الظهر بلا مؤمن، وتنجز وجوب الجمعة لأن احتمال وجوب الجمعة بلا مؤمّن،

والسر في عدم المؤّمن لكل منهما تعارض الأصول، إذ يلزم من جريان البراءة عن وجوب الظهر وجريان البراءة عن وجوب الجمعة الترخيص في المخالفة القطعية، وهو قبيح، فتعارض الأصلان في الاحتمالين، فصار كل من الاحتمالين بلا مؤمن فصار منجزاً، إذن ليس المنجز للموافقة القطعية نفس العلم الإجمالي إنما المنجز للموافقة القطعية احتمال التكليف في كل من الطرفين بلا مؤمّن نتيجة تعارض الأصول.

110

ذكرنا فيما سبق أن السيد الاستاذ (دام ظله) اشكل على كلام استاذه الخوئي (قده) بأن هناك فرقاً بين مورد العلم الإجمالي ومورد استصحاب الكلي، ففي مورد العلم الإجمالي وهو ما اذا كان المعلوم أثراً إجمالياً لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه، لا لأن العلم الإجمالي يغني عنه. وأما في مورد استصحاب الكلي كما إذا كان الأثر معلوماً بالتفصيل كما في محل كلامنا حيث إن هناك علماً بحرمة مس المصحف والشك في بقاء هذه الحرمة ففي محل الكلام وإن كان العلم الإجمالي موجوداً للعلم بأن هنا حدثاً إما اصغرا أو أكبراً، لكن هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً فإن منجزية الأثر التفصيلي للاستصحاب رافعة لمنجزية العلم الإجمالي عقلاً. بيان ذلك: أننا عندما نقوم بتحليل منجزية العلم الإجمالي فنرى أن هناك أثرين: **أحدهما** حرمة المخالفة القطعية **والآخر** وجوب الموافقة القطعية. فبالنسبة لحرمة المخالفة القطعية المعبّر عنها بتنجز الجامع فإن العلم الإجمالي منجز لها، أي نفس العلم الإجمالي هو علّة تامّة لتنجز الجامع المعلوم، ومقتضى تنجز الجامع حرمة المخالفة القطعية باقتحام كلا الطرفين.

وأما بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية وهي أن يجتنب كلا الطرفين، فهذا ليس المنجز له العلم الإجمالي، وإنما المنجز له بالفعل احتمال التكليف في كل طرف بلا مؤمّن، أي أن المكلف إذا علم إجمالاً إما بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة فالعلم الإجمالي نجّز الجامع أي احدى الفريضتين، ومقتضى تنجيز الجامع أن لا يتركهما معاً (حرمة المخالفة القطعية) وأما وجوب الموافقة القطعية بأن يأتي بكليهما فليس المنجز له بالفعل العلم الإجمالي، وإنما الاحتمال، لكن ليس الاحتمال بخصوصيته الوجودية، بل بخصوصيته السلبية،

حيث إن في المقام مسلكين: مسلكاً ذهب إليه (دام ظله في بعض دوراته الأصولية) من أن المنجز في أطراف العلم الإجمالي الاحتمال بخصوصيته الوجودية، باعتبار أن الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي ليس كالاحتمال في الشبهات البدوية، فإن الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي لاعتضاده واتكاءه على العلم الإجمالي له قوة الكاشفية، بخلاف الاحتمال في موارد الشك البدوي، لأجل ذلك ذهب في بعض دوراته الى أن المنجز لوجوب الموافقة القطعية قوة الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي،

بينما مسلك سيدنا (قده) أن المنجز لوجوب الموافقة القطعية في الأطراف ليس الاحتمال بهذه الخصوصية، وإنما الاحتمال بخصوصية سلبية وهي عدم المؤمّن، مع غمض النظر كون الاحتمال قويا او ضعيفاً فسر منجزية الاحتمال في اطراف العلم الاجمالي انه لا مؤمن له بمقتضى تعارض الاصول، فإن العلم الإجمالي بعد ما نجز الجامع وحرمت المخالفة القطعية هو بنفسه منع جريان الأصول في تمام الأطراف، لأن جريانها في تمام الأطراف ترخيص في المخالفة القطعية، وجريان دليل الأصل في طرف معيّن دون غيره ترجيح بلا مرجح، وجريانه في أحدهما اللا معين بلا أثر، إذن بالنتيجة لا مؤمن في أي طرف من الأطراف، ولعدم المؤّمن صار الاحتمال منجزا لا أن العلم الإجمالي منجز بالفعل، نعم فيه اقتضاء للمنجزية، إلا أن المنجزية بالفعل للاحتمال بلا مؤمن. فبناءاً على هذا التحليل لمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، نقول: ما دام السر في منجزيته أن الاحتمال في أطرافه بلا مؤمن فلو قام منجز تفصيلي لهذا الاحتمال لم تصل النوبة للخصوصية السلبية وهي أن الاحتمال بلا مؤمن، فإنه إذا حصل منجز تفصيلي شرعي فلا معنى حينئذٍ لأن نستند الى منجزية الاحتمال لعدم المؤمن بل قام منجز وجود له فلا تصل النوبة لمنجزيته من حيث عدم المؤمن، فاذا تيقن المكلف بأن في البين حدثاً اما البول أو المني فقد تيقن بحرمة مس المصحف، فإذا توضأ وشك في بقاء الحدث فإنه لا معنى لأن يرجع إلى منجزية العلم الإجمالي فيقول مقتضى منجزية العلم الإجمالي بوجود حدث أنه يحرم مس المصحف، فإنه يقال له: ان المنجزية في الواقع للاحتمال بلا مؤمن ولكن المفروض في المقام أن لديك استصحاباً لحرمة مس المصحف وهذا الاستصحاب منجز تفصيلي للاحتمال فلا معنى لأن تستند إلى منجزية الاحتمال من حيث عدم المؤمن، إذن بالنتيجة ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن المقام لا حاجة فيه لاستصحاب الكلي (كلي الحدث) لأن العلم الإجمالي موجود، وهو كافٍ في المنجزية غير تام. بل منجزيته مرتفعة بوجود المنجز التفصيلي.

**ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً:** حتى مع فرض المسلك الذي أفاده في تحليل كلام سيدنا الخوئي (قده) من أن السر في منجزية العلم الإجمالي هو الاحتمال بلا مؤّمن، نقول: إذا حصل العلم الإجمالي بصرف وجود الطبيعي حيث إن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع والجامع تعبير عن صرف وجود الطبيعي لما ذكرناه سابقاً أن الوجود الخارجي إن أضيف إلى المشخصات عبّر عنه بوجود الفرد، وإن اضيف إلى ذاته حين عروض المشخصات عبر عنه بوجود الحصة، وإن اضيف إلى الطبيعي عبّر عنه بوجود الكلي. فالمقصود بوجود الكلي هو صرف وجود الطبيعي، فالعلم الإجمالي بالجامع يعني العلم بصرف وجود الطبيعي، فإذا تعلق العلم الإجمالي بصرف وجود الطبيعي علم المكلف وجداناً بأثره لا محالة، سواء كان اثره تفصيليا كما في محل الكلام فان العلم الاجمالي بحدث علم بحرمة مس المصحف وجداناً، او كان الاثر لصرف الوجود اثراً إجمالياً كما إذا علم بفعلية فريضة يوم الجمعة، إما الظهر أو الجمعة فقد علم باشتغال عهدته بفريضة صلاتية وإن كان هذا الاثر اثراً إجمالياً الا انه حيث علم به وجداناً دخل في العهدة وتنجز على المكلف وبالتالي لا انتظار في منجزية العلم الاجمالي لأثره فإننا لا نتكلم في منجزيته للطرفين وإنما حديثنا في منجزيته لأثر الجامع، وقد افترضه هو في تحليله لكلام سيدنا ان منجزية العلم الإجمالي للجامع على نحو العلة التامة، ففرق بين المطلبين، إذا تارة نتكلم عن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية يعني منجزيته للطرفين فهذا تحتمل على الاحتمال بلا مؤمن الناشئ عن تعارض الاصول وليس كلامنا فيها.

وتارة ننظر إلى منجزية العلم الإجمالي للجامع بلحاظ اثره والمفروض أنها منجزية عقلية تفصيلية لا تنتظر احتمالاً لمؤمن أو احتمالاً بلا مؤمن، فحيث علم المكلف إجمالاً بحدث فقد علم وجداناً باثره واثره تفصيلي وهو حرمة مس المصحف، وحيث علم المكلف بفريضة فعلية علم وجدانا باثرها وهو لزوم خروج العهدة عن الفريضة الفعلية وان كان لم يميزها ففي كليهما المنجزية للعلم الاجمالي فبهذا اللحاظ وبالنظر لأثر الجامع ياتي استصحاب الكلي، فأي مرجح لاستصحاب الكلي عليه بحيث يكون رافعاً لمنجزيته فانه يستطيع القول انه علمت وجدانا بحرمة مس المصحف لانني علم بالجامع وهو صرف وجود الحدث والمفروض أنه على مسلكه كمسلك المشهور أن العلم الإجمالي باق على المنجزية حتى بعد خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء لأن الخروج عن محل الإتبلاء كان بعد المنجزية فلا يرفع المنجزية بقاءا فهو بعد أن علم بالحدث توضأ فخرج احتمال البولية عن محل الابتلاء لانه توضأ لكن هذا لا يرفع منجزية العلم الإجمال بقاءاً، فما زال العلم الإجمالي منجزا لحرمة مس المصحف، وجريان استصحاب حرمة مس المصحف ليس له اثر بالنسبة الى منجزية العلم الاجمالي كي يكون رافعاً له غاية ما في الباب انه مؤكد لمنجزية العلم الاجمالي لا انه رافع للمنجزية، وهذا كما في الأثر التفصيلي يأتي في الا ثر الاجمالي ايضاً، فإنه اذا علم بفريضة فعلية يوم الجمعة فقد تنجز في حقه هذه الفريضة الفعلية وهذا الاثر الاجمالي يمكن استصحابه فيمكن ان يكون معضدا ويمكن ان يستند فيه الى العلم الاجمالي.

**فإن قلت:** إن متعلق العلم الاجمالي هو عنوان الاحد أي علم بإحدى الفريضتين، وعنوان الأحد مخترع من قبل العقل إما لترتيب أثر شرعي أو لإبهام الواقع أو لتقوم العلم به، بالنتيجة أن عنوان الأحد عنوان اختراعي فليس منشئاً ولا موضوعا لأثر لا عقلياً ولا شرعياً فالعلم الإجمالي بإحدى الفريضتين علم بعنوان اختراعي وهذا العنوان ليس موضوعاً لأثر لا عقلاً ولا شرعاً.

**أقول:** **أولاً:** المفروض أن عنوان الأحد معبّر عما هو موطن الأثر، وفي محل كلامنا حيث علم إجمالاً فعلم بعنوان الأحد فقد علم وجداناً بما هو مشار إليه بهذا العنوان الا وهو صرف وجود الطبيعي الذي هو موطن للأثر، وبلحاظ ذلك يصح استناد المنجزية للعلم الإجمالي كما يصح جريان الاستصحاب فيه.

**ثانياً**: في موارد العلم الإجمالي كما ذكرنا يجري استصحاب الكلي، لا لما ذكره من أن المقام من باب استصحاب الفرد المردد ولا من باب عدم تعلق الشك بما تعلق به اليقين، بل لورود الشك واليقين على موضوع واحد وهو صرف وجود الطبيعي فحيث علم إجمالاً علم بصرف وجود الطبيعي وصرف وجود الطبيعي متيقن الحدوث، مشكوك الحدوث بلحاظ أثره فيجري فيه استصحاب الكلي.

**فتلّخص:** أن لا فرق بين تعلق العلم الإجمالي بأثر تفصيلي أو تعلق الإجمالي بأثر إجمالي، ففي كليهما يكون العلم الإجمالي منجزاً لذلك الأثر، وفي كليهما يجري استصحاب موضوع الأثر،غاية ما في الامر كما ذكر السيد الخوئي أن هذا الاستصحاب ليس له أثر تأسيسي نعم يعد معارضاً لمتعلق المنجزية للعلم الإجمالي لكن ليس له اثر تأسيسي لا أن بين الموردين (الاثر الاجمالي والتفصيلي) فرق جوهري ففي مورد الاثر الاجمالي لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه وتنحصر المنجزية في العلم الاجمالي، وفي مورد الأثر التفصيلي لا منجزية للعلم الإجمالي وتنحصر المنجزية للاستصحاب.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

111

الملاحظة الثانية: محصّلها: أن هناك دمجاً بين موردين وهما مختلفان جوهراً وأثراً. وبيان ذلك أن في المقام موردين:

المورد الأول: ما إذا افترضنا أن هناك كليا وهو أثر شرعي، وفرداً له أثر شرعي وكان وجود الكلي أيضاً أثراً شرعيا للفرد، كما في مثال الحدث، فإن حصول الحدث له أثر وهو حرمة مس المصحف، وحصول المني له أثر وهو وجوب غسل الجنابة، ونفس الكلي الذي هو الحدث هو أثر شرعي لصدور المني. فمن صدر منه المني حكم الشارع بأنه محدث، فالحدث حكم شرعي مترتب على صدور المني. وفي هذا المثال حيث يكون الكلي بنفسه أثراً شرعياً للفرد الطويل يصح أن يقال إن استصحاب عدم الفرد الطويل حاكم على استصحاب الكلي، إذ ما دام الكلي بنفسه أثراً للفرد فإذا شككنا في وجود الفرد وهو المني فقد شككنا في وجود الكلي الذي هو أثر شرعي له فباستصحاب عدم حدوث المني ينتفي كلي الحدث الذي يترتب عليه، ولا يعارض باستصحاب عدم الفرد القصير، أي عدم صدور البول، لأنه لا أثر له إذ المفروض أن المكلف قد توضأ وفي نفس الوقت لا يثبت وجود الحدث، فاستصحاب عدم صدور المني ينفي وجود الحدث، بينما استصحاب عدم صدور البول لا يثبت وجود الحدث كي يتعارضا، فلذلك يكون استصحاب كلي الحدث في هذا المورد محكوماً باستصحاب عدم صدور المني.

المورد الثاني: مختلف جوهراً عن الأول، وسيدنا بنظر الاستاذ دمج بينهما:

ليس المقام من قبيل استصحاب في الكلي واستصحاب في عدم الفرد والثاني حاكم على الاول، وإنما المورد الثاني مرتبط بكبرى ذكرت في الفقه وياتي التعرض لها، وهي: ان الاستصحاب لا يجري في موضوع ذي أثر إذا كان الرافع له متحققاً، سواء كان الرفع وجدانياً أو بالتعبد، مثاله: النجاسة، فإذا تنجس الجسم أو الثوب وشككنا أن النجاسة العارضة دم أو بول، فهذا ليس من باب حكومة استصحاب عدم الفرد على استصحاب الكلي كي يدخلها السيد في محل البحث، بل أن الرافع للنجاسة متحقق فلا معنى لاستصحابها وإن كان الرافع تعبدياً. بيان ذلك: أن الظاهر من الإطلاقات أن صرف الغسل بالماء مطهر لكل متنجس، ما لم يصب الجسم بالبول، فنتيجة الجمع بين ما دلّ على أن الماء مطهّر لكل متنجس وما دلّ على أن البول أو الولوغ أو غير ذلك من النجاسات لا يطهر إلا بالتكرار إذا كان الماء قليلاً نتيجة الجمع بين الأدلة نقول: إن موضوع مطهرية الماء المتنجس مع عدم إصابة البول للجسم، فكل متنجس لم يصب بالبول فهو موضوع لمطهرية صرف وجود الغسل، وبناءاً على ذلك: فإذا شككنا في أن هذا الجسم المتنجس وجداناً هل أصيب بالبول أم لا، فنقول: لا معنى لاستصحاب النجاسة لا لان هناك استصحابا حاكما عليها بل لأن الرافع للنجاسة متحقق بالتعبد، لأن موضوع الرافع وهو مطهرية الماء متنجس لم يصب بالبول، وكلا جزئي الموضوع محرز هنا، أما الجزء الأول وهو متنجس فهو بالوجدان، وأما الثاني وهو عدم اصابة البول له فبالاستصحاب باستصحاب عدم اصابة البول لهذا الجسم لا استصحاب عدم كون النجاسة بولية فان هذا ليس مأخوذاً في موضوع المطهر. بل المأخوذ في موضوع المطهر تنجس الجسم وعدم اصابة البول له، والتنجس محرز بالوجدان وعدم اصابة البول له بالتعبد، فقد تنقح موضوع الرافع، فيكون المورد مصداقاً لدليل عام كبروي وهو كل متنجس لم يصب بالبول يطهر بصرف الغسل بالماء.

نظير ما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم بعد أن احدث بالأصغر صدر منه بلل مشتبه ويحتمل انه مني فالمقام ليس من مقام استصحاب الكلي واستصحاب عدم الفرد الطويل عليه، بل المقام صغرى لعام وهو: كل محدث بالأصغر ولم يكن جنباً أو لم يصدر منه مني فالوضوء رافع لحدثه. فإن موضوع رافعية الحدث هو من أحدث بالأصغر ولم يصدر منه مني، وهذا أحدث بالأصغر بالوجدان لوم يصدر منه جنابة أو مني بالتعبد والنتيجة ان الوضوء رافع لحدثه. فليس عدم جريان استصحاب كلي النجاسة في المقام لأجل حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل عليه بل لان الرافع لهذه النجاسة قد تنقح موضوعه ولا يعارض باستصحاب عدم الفرد القصير لأنه لا أثر له ولا ينفي الموضوع،

نظير أن يقول المشرع: كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين، ثم قال في دليل آخر: إلا أن تكون قرشية، ومقتضى الجمع بين الدليلين أن موضوع التحيّض إلى الخمسين المرأة مع عدم القرشية، فإذا شككنا في امرأة أنها قرشية أم لا فهي امرأة بالوجدان وعدم القرشية باستصحاب العدم الازلي، فحينئذٍ يتقنح موضوع دليل العام وهو التحيض إلى الخمسين، ولا يعارض باستصحاب عدم كون المرأة غير قرشية إذ لا أثر لهذا الأصل كي يكون معارضاً.

ولكن الملاحظة غير واردة على كلام سيدنا الخوئي(قده)، والسر في ذلك: أولاً: أن هذين الموردين واحد جوهراً وصناعة وإن اختلف التعبير فإن اختلاف التعبير لا يختلف عن اختلاف في الصناعة في تحكيم الاصول في المقام. والسر في ذلك يرجع إلى تحليل الحكومة الشرعية، أي حكومة الأصول بعضها على بعض آخر، فإن الأصل إنما يحكم على أصل آخر إذا كانت الحكومة سببية شرعية، بأن يكون مورد الأصل في المسبب مورد في (أ) مسبباً شرعاً عن مورد الأصل في (ب) فيقال بأن الأصل في (ب) حاكم على الأصل في (أ) لأن بين الموردين سببية شرعية، ومورد السببية الشرعية عند العلمين الخوئي والاستاذ ما إذا كان مورد الأصل في(ب) موضوعاً بالنسبة لمورد الأصل في (أ) أي ان العلقة بين الموردين علقة الأثر لموضوعه، علقة الحكم بموضوعه، وإلا ليس لنا في الفقه سببية شرعية غير سببية الموضوع لأثره وحكمه.

فإذا كان مرجع الحكومة إلى تقديم أصل سببي على مسببي ومرجع السببية الشرعية إلى حكومة أصل في الموضوع على أصل في الحكم، فلم يبق بين الموردين فرق، فإنه في كلا الموردين أي إذا كان الكلي اثراً شرعياً للفرد الطويل كان مورد الفرد الطويل موضوعاً للكلي، فكانت النسبة بين الكلي والفرد الطويل نسبة الأثر لموضوعه، فإذا كانت النسبة بين الموردين نسبة الأثر إلى موضوعه فلا محالة الأصل الجاري في الفرد الطويل أصل حاكم على الأصل الجاري في كلي الحدث فلهذا نقول: إن النجاسة أثر شرعي لصدور المني، كما أن الحدث أثر شرعي لصدور المني، وبناءاً على ذلك فعندنا كلي هو بنفسه أثر للفرد الطويل، فهنا يصح أن نقول لا يجري استصحاب كلي النجاسة بعد غسل الجسم المتنجس بالماء مرة واحدة لحكومة استصحاب عدم ملاقاته للبول فباستصحاب عدم ملاقاته للبول لا يجري استصحاب كلي النجاسة لحكومة استصحاب عدم صدور إصابة البول عليه،

السر في الحكومة أن هذا أصل موضوعي وذاك أصل حكمي. أو فقل: لا يجري استصحاب طبيعي النجاسة لتنقح موضوع مطهرية الماء. فإن موضوع مطهرية الماء المتنجس مع عدم اصابة البول وفي كليهما لا يجري الأصل المعارض، لأنه لا يثبت وجود النجاسة، فما دام مورد الأصل في الفرد الطويل موضوعاً لمورد الأصل في الكلي فالأصل الجاري في الفرد الطويل أصل موضوعي والاصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي أو فقل ان الجاري الجاري في الفرد الطويل منقح لموضوع الكبرى أو لموضوع العام فلا فرق في العبارتين في الموضوع بالنتيجة الموردان واحد جوهراً وصناعةً.

ثانياً: كما أن تنجس الجسم مع عدم إصابته بالبول موضوع لمطهرية صرف وجود الغسل بالماء كذلك عروض النجاسة مع عدم كون النجاسة نجاسة بولية موضوع للمطهرية، فلو عرضت نجاسة فقلنا هذا الجسم لاقى نجاسة فإن كانت بولية كان المطهر في فرض كون الماء قليلا هو التعدد فيصح هنا ان نقول النجاسة محرزة بالوجدان وعدم كونها بولا باستصحاب العدم الأزلي، إذن بالنتيجة لا فرق بين أن نقول الجزء الثاني في الموضوع عدم أصابة الجسم بالبول، عدم كون النجاسة بولاً لا فرق في تنقيح موضوع الاثر، وإنما يختلف باختلاف الموارد والتطبيقات.

الملاحظة الثالثة: بأن مثال تردد النجاسة بين الدم والبول لا يرتبط بمحل الكلام في بحث الاستصحاب، أولاً: لأن آثار النجاسة ما كان أثراً لوجودها كتنجس الملاقي وكحرمة التناول وكوجوب تطهير المسجد منها، أما أن التطهير بمرة أو بمرتين فهذا ليس أثراً لوجود النجاسة وإنما هو أثر لأحكام المطهر. ثانياً: فلو تنزلنا وقلنا أن أثر وجود النجاسة تطهيرها تارة مرة وأخرى مرتين فإن كان دماً كان أثره تطهيره مرة وإن كان بولاً كان أثره تطهيره مرتين. لكن المقام من دوران الكلي بشرط لا والفرد، لا من دوران الكلي لا بشرط والفرد، ومحل البحث في الاستصحاب دوران الكلي لا بشرط والفرد، كما لو دار الأمر أن الذي حصل حدث لا بشرط، فيترتب عليه حرمة مس المصحف، أو فرد (بشرط شيء) وهو الجنابة، هنا يقال هل يكون استصحاب عدم الجنابة حاكم على استصحاب الكلي أم لا؟ أما المثال الذي طرحه السيد الخوئي وهو مسألة النجاسة والبول، فهو من دوران الكلي بشرط لا، والفرد، لأنه بعد انقسام النجاسة إلى نجاسة بولية، لابدّ من تطهيرها مرتين، ونجاسة لا بولية، وإلا ليس موضوع كفاية المرة النجاسة لا بشرط، بل موضوع كفاية المرة النجاسة بشرط عدم كونها بولاً أو ولوغاً، فإذا حصلت نجاسة لا ندري أنها بول أو دم فالأمر دائر بين كلي بشرط لا، نجاسة ليست بولية، وبين فرد ألا وهو بشرط شيء وهو النجاسة البولية، وبالتالي يجري الكلام هل يتعارض الاصل فيهما أم أن أحد الأصلين حاكم على الآخر،

بالنتيجة هذا ليس مورد كلامنا، فإن مورد كلامنا هو ما إذا دار الأمر بين الكلي على نحو اللا بشرط وبين الفرد وهو الفرد بشرط شيء. وهذه الملاحظة إن كانت على التعبير فهي ملاحظة فنية، حيث عبر في مصباح الاصول: إن أثر كلي النجاسة الغسل مرة واحدة، وأثر النجاسة البولية الغسل مرتين، وإن كانت ملاحظة على المثال وهو أن هذا المثال ليس من قبيل دوران الأمر بين الكلي والفرد، فكلام متين. وأما إذا كانت الملاحظة على أن هذا المثال لا يدخل في كبرى البحث فليست الملاحظة واردة فسواء كان الكلي لا بشرط أو فرد أو كان الكلي بشرط لا وفرد يدخل في محل البحث، فإن محل بحثنا أن لدينا كلي تردد بين فردين والمفروض أن الفرد القصير قد ارتفع وجدانا ان كان قد حدث فهل يجري استصحاب الكلي أم يكون استصحاب عدم الفرد الطويل حاكماً عليه فمن حيث مورد البحث قد يكون الكلي لا بشرط وقد يكون الكلي بشرط لا، نعم في تعبير المصباح تسامح أو في جعل هذا المثال للكلي للا بشرط اشتباه ام خروج المثال عن محل البحث فلا. وبهذا ينتهي البحث في القسم الاول من القسم الثاني من استصحاب الكلي. يأتي الكلام في القسم الثاني المعبّر عنه باستصحاب الفرد المردد.

112

استصحاب الفرد المردد

وقع الکلام في جريان الاسىتصحاب في الفرع الثاني من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي. وقد كان الكلام في النوع الأول فيما إذا كان الاثر الشرعي مترتباً على صرف وجود الكلي، بينما الكلام في النوع الثاني فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على كل واحد من الفردين بعنوانه التفصيلي. مثلاً: إذا علم في يوم الجمعة بموت زيد المردد بين زيد المسلم الذي يجب دفنه أو الكافر الذي يحرم دفنه في مقابر المسلمين، وفي يوم الجمعة علمنا أن زيداً الكافر قد دفن في غير مقابر المسلمين، ولكننا نحتمل أن الميت في يوم الخميس هو زيد المسلم فلذلك يجب علينا دفنه، ففي مثل هذا الفرض كل من الفردين وهو موت المسلم وموت الكافر له اثر في نفسه، فإن أثر موت أحدهما هو لزوم دفنه، وأثر موت الآخر حرمة دفنه في مقابر المسلمين، ففي مثل هذا الفرض حيث علمنا ان أحدهم المسمى زيد مات في يوم الخميس ولكن نشك في بقاء ذلك الميت المسمى بزيد نشك في بقاءه بلا دفن إلى يوم السبت، لاحتمال أن الميت هو المسلم فإن كان الميت هو المسلم فما زال بلا دفن فيجب دفنه في هذا اليوم يوم السبت، فبالتالي هل يجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي أم لا يجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي؟

حيث إن أثر جريان الاستصحاب في العنوان الانتزاعي هو وجوب دفن أحدهما، فإن كان مسلما وجب دفنه وإن كان كافراً حرم دفنه في مقابر المسلمين. وهنا عدة إشكالات على جريان الاستصحاب:

**الإشكال الاول**: ما ذكره المحقق الاصفهاني وغيره من الأعلام من أن الفرد المردد لا وجود له فلا ماهية له، لأن التردد يتنافى مع الوجود حيث إن الوجود مساوق للتشخص، فما لا تعين له لا وجود له، وما لا وجود له لا ماهية له، حيث إن الماهية حد للوجود، وبالتالي فكيف نجري استصحاب بقاء أحدهما بدون دفن مع أن أحدهما اللا معين مما لا وجود له ولا ماهية، وما ليس له وجود ولا ماهية فلا تجري فيه الاصول لأن الآثار إنما هي مترتبة على الوجود أو التعين، وأما ما لا وجود له ولا تعين فليس مجرى للآثار.

**الجواب عن هذا الإشكال: بنحوين:**

**النحو الأول:** لابد ان نفرق بين نوعين من الفرد المردد، لان اصطلاح الفرد المردد يطلق على موردين فلابد من التفريق بينهما:

المورد الأول: ما يرتبط بمحل الكلام:

أن الفرد المتعين واقعاً ذو أثر، وإنما لا نريد أن نجري الاستصحاب في عنوانه المتعين واقعاً، وإنما نريد إجراء الاستصحاب فيه بعنوانه الإجمالي وهو عنوان أحدهما، فهنا في مثل هذا المورد يكون عنوان أحدهما مشيراً لفرد متعين متشخص واقعاً له أثر. وهذا هو مورد المثال. فإنه مورد المثال ما إذا افترضنا أن الفرد المسمى بزيد له مصداقان: المصداق الأول: زيد الكافر وهو الفرد المتعين واقعاً. وله أثر ألا وهو حرمة دفنه في مقابر المسلمين. وهناك زيد المسلم المتعين واقعاً وأثر موته هو وجوب دفنه، وتجهيزه. فبهذا اللحاظ نقول: عندنا فردان: كل منهما بعنوانه الواقعي وبما هو متشخص له أثر شرعي، فهل يجري الاستصحاب في بقاء أحدهما مشيراً لذلك الفرد المتعين واقعاً، أم لا يجري الاستصحاب.

المورد الثاني: ما إذا لم يكن لمورد الاستصحاب أي تعيّن واقعي، مثلاً: لو فرضنا أن الطفل المتنجس عبث بالثياب ونتيجة لعلمنا التفصيلي بأن الطفل المتنجس عبث بالثياب نقطع بأن أحد الثوبين قد تنجس. فهنا لا نشير إلى ثوب متعين واقعاً بل نقول قطعاً أن أحد الثوبين تنجس نتيجة مساورة الطفل المتنجس للثياب، لكننا لا نشير بذلك إلى ثوب متعين واقعاً ونقول هناك ثوب متعين واقعاً قد تنجس, وإنما نقول أحد الثوبين قد تنجس نتيجة مساورة الطفل المتنجس.

والفرق بين هذا المورد وسابقه، أن في هذا المورد العنوان المعلوم بالإجمال صالح للإنطباق على كليهما، يعني لو فرضنا أن كلا الثوبين قد تنجس واقعاً فنستطيع أن نقول الثوب الأبيض مصداق لما علم إجمالاً وهو نجاسة أحد الثوبين، والثوب الأصفر مصداق لما علم إجمالاً بنجاسته وهو نجاسة أحد الثوبين. فهنا في هذا المورد يكون المعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما صالحاً للانطباق في نفسه على كل منهما لو كان كلاهما نجساً واقعاً. فهنا في هذا المورد يصح ـ لو كان لهذا الإشكال وارداً ـ لصح أن نقول في هذا المورد يقال إذا علمنا بأن الطفل قد ساور الثياب وهو متنجس فنتيجة هذا العلم التفصيلي علمنا بأن أحد الثوبين قد تنجس، ومع علمنا أن أحد الثوبين قد تنجس بلا تعين لذلك المتنجس وفرضنا أن أحدهما وقع عليه ماء المطر بحد لو كان متنجساً لطهر. فهنا يقال: استصحاب نجاسة أحدهما من استصحاب الفرد المردد لأن ما علم هو نجاسة أحدهما بلا تعيين فاستصحاب نجاسة أحدهما بلا تعيين استصحاب لما لا تعين له، وما لا تعين له لا وجود له، وما لا وجود له لا ماهية له، هو ما لم يكن له تعين ماهوي فليس مجرى لأصل من الأصول، لأن الأثر مترتب على ما له تعيّن. فحينئذٍ هنا قد يقال بورود هذا الإشكال.

أما ما هو محل الكلام وهو المورد الأول ما إذا افترضنا أن هناك مصداقين لكل منهما تعين وأنه بتعينه له أثر ولكن شككنا في الحادث ما الذي حدث، هل الذي حدث موت زيد الكافر؟ أو الذي حدث موت زيد المسلم، فإن كان الذي حدث موت زيد الكافر إذن بالنتيجة ارتفع الموضوع، فلا أثر له إذ المفروض أن زيداً الكافر قد انطمر إما تلف جسمه او غير ذلك، المهم ان موضوعه انتفى فانتفى الأثر. وأما الذي حدث هو موت زيد المسلم فإذن هناك موضوع لأثر شرعي، إذ ان زيداً المسلم إن كان قد مات فلم يدفن. فهنا بما أن المفروض أن هناك مصداقاً متعين واقعاً وله أثر، فهل يجري استصحاب بقاء أحدهما الميّت إلى الآن؟ فالنتيجة هي ترتيب أحد الأثرين، إما حرمة دفنه في مقابر المسلمين، وإما وجوب دفنه وبالتالي نحن نقول إذا استصحبنا بقاء أحدهما الميت بلا دفن فحينئذٍ نرتب الأثر ولو كان أثراً مشتركاً بأن نقوم بدفنه في غير مقابر المسلمين فنتخلص من الأثر المشترك. فإذن فرق بين الموردين، لأننا نريد استصحاب بقاء أحدهما بلا دفن مشيراً بهذا العنوان إلى فرد متعين واقعاً.

**النحو الثاني**: أن نسلم بكلام المحقق الاصفهاني وغيره من أن محل كلامنا ما إذا لم يكن للفرد الذي هو موضوع الأثر أي تعين واقعاً. نقول مع ذلك يمكن أن يجري فيه الأصل إذا كان له الأثر.

بعبارة أخرى: نقاشنا كبروي، لا يشترط في جريان الاستصحاب او الأصول الأخرى إلا أن يكون موضوعه ذا أثر شرعي. وإن لم يكن موضوعه ذا تعين واقعي، وإن لم يكن موضوعه ذا تشخص واقعي فإنه لا يشترط في موضع الأثر أن يكون له تعيّن واقعاً،

فإذا لم يشترط في ذلك فإذن أي مانع من جريان الأصل فيه. مثلاً: إذا صلى فريضتين متحدتين في الصورة، ثم علم بأنه أحدث في أحدهما، أو أنه زاد أو انقص ركوعاً، اي علمنا بأن أحدهما باطل ولكن يحتمل بطلان الأخرى، فإحدى الفريضتين الرباعيتين باطلة، والأخرى محتملة البطلان. هل يمكن أن يجري قاعدة الفراغ في الفريضة الثانية بعنوان ما لم يعلم ببطلانه؟ بهذا العنوان. مع أنه لا يوجد مصداق لهذا العنوان وهو ما لم يعلم ببطلانه، فإيهما ما لم يعلم ببطلانه؟ هل هو الفريضة الذي احدث فيها واقعاً؟ او الفريضة الأخرى، فعنوان ما لم يعلم ببطلانه ليس له مصداق متعين واقعاً، مع أنه ليس له مصداق متعين واقعاً مع ذلك يجري فيه قاعدة الفراغ، لأن ثمرة جريان قاعدة الفراغ فيه أنه لا يجب عليه إعادة فريضتين، بل يكتفي بإعادة رباعية عما في الذمة.

إذن بالنتيجة إذا كان جريان الأصل ذا ثمرة فيجري الاصل فيما لا تعين له، فنحن نسلم معكم أن الآثار الشرعية ثبوتاً وواقعاً إنما تترتب على الموضوع المتعين،

لكننا نناقشكم في كبرى أخرى، وهي: هل يشترط في موضوع الأثر الظاهري اي الاثر المترتب على جريان اصل عملي شرعي هل يشترط فيه أن يكون متعيناً واقعاً؟ كلا لا يشترط فيه. يكفي أن يكون بجريان الأصل فيه ترتب أثر شرعي، فإذا ترتب على جريان الاصل في الفريضة التي لم يعلم ببطلانها وهذا العنوان لا مصداق له خارجاً مع ذلك بما أن جريان الاصل فيه يترتب عليه اثر وهو أنه لا يجب عليه إلا إعادة رباعية عما في الذمة فحينئذٍ يجري فيه الأثر.

إذن بالنتيجة: في النحو الأول من الجواب قلنا هناك فرق بين الموردين للفرد المردد، يعني أن الفرد المردد له اصطلاحان: إصطلاح يراد به أن الفرد الذي هو موضوع الأثر هو غير متعين واقعاً، كما في مثال النجاسة. والمصطلح الآخر والذي نبحثه الآن في النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي: ما إذا كان موضوع الأثر فرداً متعين واقعاً لكن لم نعلم بحدوث الفرد (أ) الذي له أثر، أو الفرد (ب) الذي له أثر آخر. وهذا هو محل الكلام. هذا الجواب الاول.

**الجواب الثاني:** لو فرضنا أن موضوع الأثر فرد لا تعيّن له، هل يمكن أن يجري الاصل فيه إذا ترتب على جريان الأصل فيه أثر شرعي أم لا؟ نقول: نعم يمكن أن يجري الاصل فيه وإن لم يكن هذا الاصل استصحاباً كما مثلنا بجريان قاعدة الفراغ.

يأتي الكلام على الإشكال الثاني، وهو ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته، من أنه لا يوجد في المقام شك في البقاء عرفاً وإنما الشك في الحدوث، أي حدوث الفرد الطويل وليس الشك في بقاء العنوان الانتزاعي.

113

ما زال الكلام في جريان الاستصحاب في النوع الثاني من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وهو ما عبر عنه بالفرد المردد، وأمثلته: تارة يكون المعلوم بالإجمال دائراً بين أثرين متباينين كما مثلنا أنه لو كان في محل ابتلاءه ميتاً لا يدري هل هو ميت كافر فيحرم دفنه في مقابر المسلمين أو أنه ميت مسلم فيجب دفنه وقد علم بتلف بدن الكافر قطعا فحينئذٍ هل يجري استصحاب بقاء أحدهما بلا دفن ويترتب على هذا الاستصحاب أثر العلم الإجمالي فكما أنه لو علم إجمالاً بأن الميت الذي هو في محل ابتلاءه إما مسلم يجب دفنه أو كافر يحرم دفنه في مقابر المسلمين لكان هذا العلم الإجمالي منجزاً، ومقتضى منجزيته دفنه في مكان مشترك بحيث يحرز به فراغ عدته بهذه الوظيفة فكذلك في جريان الاستصحاب هنا في أحدهما، أو كان الاثر المعلوم بالاجمال مرددا بين نوعين لا بين متباينين كما لو علم أنه اخل إما بفريضة الصوم متعمدا فتجب عليه الكفارة أو أنه أخل بالصلاة، فيجب عليه القضاء، والمفروض أنه قد صلى هذه الصلاة المحتملة أنه يجري عليه قضائها، فهل يجري عليه استصحاب بقاء أحد الفرضين إما وجوب دفع الكفارة وإما وجوب القضاء، ومقتضى استصحاب أحدهما هو ترتيب اثر منجزية العلم الإجمالي لو علم بأن عهدته اشتغلت بأحدهما، أو كان المعلوم بالإجمال مردداً بين أثرين من نوع واحد، كما إذا علم بأنه إما نذر صوم يوم أو اشترط عليه ضمن عقد لازم صوم يوم، والمفروض أن زيداً الذي يحتمل أنه اشترط عليه ضمن عقد لازم تنازل له عن جميع التبعات بحيث قال له حتى لو كنتُ قد اشترطت عليه فقد رفعت اليد واقلت عن هذا المشترط، فهل يجري استصحاب أحد التعهدين إما بالنذر أو بالاشتراط، ومقتضى الاستصحاب ترتيب ذلك الاثر وهو وجوب صوم يوم أم لا.

فهذا كله امثلة لما يعبر عنه بجريان الاستصحاب في الفرد المردد. وقلنا بأنه محل عدة إشكالات وقد سبق الكلام في الإشكال الأول.

الإشكال الثاني: ما ذكر في تقريرات السيد الأستاذ (دام ظله) من انه لا يوجد في المقام شك في البقاء بلحاظ العنوان الانتزاعي وهو عنوان أحدهما.

وبيان مطلبه: تارة يكون بين الفردين الذين علم زوال أحدهما بعد العلم بحدوث أحدهما تارة يكون بينهما جامع طبيعي فيتصور بلحاظه اليقين بالحدوث والشك في البقاء، كما لو فرضنا أنه قطعاً نذر إما صوم يوم الخميس أو صوم يوم الإثنين، ثم أنه صام أحدهما، الخميس مثلاً، فيشك أن ما يجب الوفاء به لكونه منذوراً ما زال في عهدته أم لا؟ فهنا يقال: بما أن بين الفردين الذين علم بحدوث أحدهما وعلم بانتفاء أحدهما يوجد جامع طبيعي إلا وهو الصوم المنذور فيصح أن يقال حصل له يقين بحدوث صوم منذور في عهدته ويشك في بقاءه فيجري الاستصحاب بلحاظه. وسيأتي امثلة عن هذا القسم لأنه عبارة عن النوع الثالث من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي. وقد مثل له السيد الصدر (قده) في البحوث أنه لو كان لديه مائان ماء مقطوع الطهارة وماء مقطوع النجاسة وتوضأ بأحدهما لا بعينه، فيشك الآن هل توضأ من مقطوع الطهارة أو من مقطوع النجاسة. فلا يمكن أن يجري الاستصحاب في واقع الماء الذي توضأ به، لأن واقع الماء الذي توضأ به مردد بين ماء مقطوع الطهارة وماء مقطوع النجاسة. فهل يمكن أن يجري الاستصحاب في الجامع الا وهو الماء المتوضا به، فيقول الماء المتوضا به اجري استصحاب الطهارة فيه. فهنا يتوفر اليقين والشك، اي يكون عنده يقين بطهارة الماء الذي توضأ به قبل أن يتوضا، ويشك في أنه هل طرأت عليه النجاسة الذي علم بحدوثها في أحد المائعين قطعا. فهنا نعم يستصحب طهارة الماء المتوضأ به.

وإن كان السيد الصدر يقول بان هذا لا أثر له لان موضوع الاثر مركب من عنصرين: الوضوء بماء، وكون ذلك الماء طاهراً، فمجرى أصالة الطهارة ذات الماء لا الماء المتوضأ به، الماء المتوضا به ليس موضوعاً لأثر وإن كانت أركان الاستصحاب من اليقين والشك متوفرة فيه لكنه ليس موضوعا للأثر، موضوع الاثر ذات الماء فمجرى استصحاب الطهارة ذات الماء لا أن مجرى استصحاب الطهارة الماء المتوضا به.

ولو فرضنا ان الماء المتوضأ فيه هو الذي يعتبر فيه صحة الطهارة، يعتبر في صحة وضوءه حصول الطهارة في الماء المتوضا به، بهذا العنوان، فإن جريان استصحاب الطهارة في الماء المتوضا به لا يثبت عند السيد الصدر الصغرى. فالسيد الصدر في البحوث قال: لو أجرينا الاستصحاب في ذلك لما امكن إثبات هذا الشرط بالاستصحاب لكونه اصلا مثبتاً. هذا سيأتي الكلام فيه، أما إذا افترضنا أن العنوان الموجود في المقام هو عنوان انتزاعي وليس جامعاً طبيعياً كما هو محل البحث، فإننا إذا افترضنا أن المكلف بأنه إما أخللت بفريضة الصوم متعمداً فتجب الكفارة، أو أخللت بفريضة الصلاة اليومية فيجب القضاء، فهنا لا يوجد جامع طبيعي بين الفردين، وإنما الموجود هو جامع انتزاعي الا وهو عنوان أحدهما، فبما أن الموجود عنوان انتزاعي هو عنوان احدهما، فهل يكون هذا العنوان مجرى للاستصحاب أم لا، فيقول السيد الاستاذ بأنه لا تتوفر أركان الاستصحاب فيه، لأن اليقين بالحدوث وإن كان حاصلاً حيث تيقن بحدوث احد الوجوبين إما وجوب الكفارة إما وجوب القضاء والمفروض أنه صلى، الحدوث متيقن أما الشك في البقاء فغير موجود، لأنه لو كان جامع طبيعي لورد الشك عليه، أما إذا كان جامع انتزاعي بين فردين وقد علم بانتفاء أحد الفردين، فإذا علم بزوال أحد الفردين قطعاً فإذن ما هو مركز الشك حقيقة ليس هو بقاء العنوان الانتزاعي، لأن العنوان الانتزاعي مجرد عنوان مشير محض، والمشار إليه إما فرد زال قطعاً وإما فرد باق قطعاً فلا يتصور الشك في البقاء، إذن فلا يتصور بلحاظ العنوان الانتزاعي الشك في البقاء، كي يكون مجرى للاستصحاب.

ولذلك يقول: إذا كان العنوان المتيقن عنواناً انتزاعياً كعنوان احدهما كما هو الحال في جريان الاستصحاب في الفرد المردد، فلا يصدق الشك في بقاء أحدهما إذ مع العلم بانتفاء الفرد القصير على تقدير حدوثه، فلا يصدق الشك في بقاء هذا العنوان، اي عنوان احدهما، إلا بنحو المسامحة، وبعبارة تقريبية، حتى لو وجد الشك بأن يقول تيقين بحدوث أحدهما واشك في بقاء احدهما فيقال له بأن هذا شك انتزاعي وإلا فما هو مصب الشك حقيقة الشك في منشأ الانتزاع الا وهو الفرد الواقعي، والمفروض أن الفرد الواقعي مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء.

ولأجل تقريب هذه الفكرة نقول: لو صلى المكلف إلى أربع جهات لأنه يجهل القبلة، وعلم بأن تلك الصلاة المعيّنة التي هي صلاة إلى جهة الشرق فيها ركوع زائد. فنسأل: ما هو مصب الشك حقيقة؟ هل أن مصب الشك أن تلك الصلاة التي زاد فيها الركوع قطعاً هي إلى القبلة؟ أم لا؟ فإن كانت هي الى القبلة فلابد من إعادة الصلاة، وإلا فلا. فهل هذا هو مصب الشك أم أن مصب الشك أن يقول إن الصلاة الواقعة إلى جهة القبلة حقيقة وواقعاً تلك الصلاة التي هي واقعة إلى جهة القبلة وأنا أجهلها أم لا فاستصحب عدم زيادة ركوع فيها.

فهل مصب الشك الصلاة التي زيد فيها ركوع هي إلى القبلة ام لا؟ أم أن مصب الشك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة أم لا، أم مصب الشك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة هي زيد فيها ركوع أم لا فيجري استصحاب عدم الركوع. فعند التأمل نجد أن مصب الشك هو الأول، أي عندي صلاة معينة واضحة لا ادري هي إلى القبلة أم لا؟ نعم يتنزع عن هذا الشك أن اقول تلك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة حقيقة هل زيد فيها ركوع أم لا؟ لكن هذا الشك الثاني منتزع من الأول، فما هو مصب الشك حقيقية هو الأول، فلا يجري الاصل في الثاني وإنما لا بد من إجراء الاصل في الاول فإن لم يجر الاصل فيه فلا أثر للشك.

الملاحظة على هذا الكلام نقضاً وحلاً:

أما النقض: فلازم كلامه ألا يجري الاستصحاب حتى لو كان هناك أثر شرعي مترتب على عنوان أحدهما. فلو فرضنا أن المولى قال: إذا حصل بك أحد الخللين إما بصوم فتجب الكفارة أو بفريضة فيجب القضاء فإنه يجب عليك الجمع بينهما. ثم إن المكلف أتى بصلاة، فهل لا يجري استصحاب أثرهما، مع أنه موضوع الأثر. لا نظن أنه لا يلتزم بذلك.

أما حلاً: فإنه لا عبرة بكون الشك شكاً منتزعاً أو شكاً متفرعاً، المهم أنه شك وجداني أم لا، إذا رأى العرف أن هناك شكاً وجدانياً في بقاء أحدهما وإن كان هذا الشك شكاً منتزعاً من شك آخر فإنه يجري فيه الاستصحاب ما دام يترتب أثر شرعي على جريان الاستصحاب فيه. فتأمل.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد الصدر في البحوث تبعاً للعراقي في نهاية الأفكار. ومحصله: ما تتم فيه أركان الاستصحاب ليس موضوعاً للأثر، وما هو موضوع للأثر ليس محلاً لأركان الاستصحاب وذلك لأن لدينا عنوانا مشيرا الا وهو أحد الواجبين إما الكفارة وإما القضاء. فهذا الأحد إما أن يجري الاستصحاب فيه بلحاظ ذاته، (على نحو الموضوعية) فليس موضوعاً لأثر، وإما أن يجري الاستصحاب على نحو الطريقية، يعني بما هو مشير إلى واقع تفصيلي، فالمفروض أن ذلك الواقع التفصيلي الذي هو موضوع للأثر ليس مجرى للاستصحاب لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه.

بعبارة اخرى ذكره بعد تلامذته: جريان الاستصحاب فرع صدق نقض اليقين بالشك، وصدق نقض اليقين بالشك متوقف على تعلق الشك ببقاء ما يكون اليقين به منجزاً له.

فلابد أن يتعلق الشك ببقاء ما يكون اليقين به منجزاً له، لا ما يكون اليقين به مما لا اثر له. هذا هو الظاهر من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) اي إنك تيقنت بشيء يكون اليقين منجزاً له فاعتبر نفسك أنك ما زلت متيقناً به، حيث إن اليقين كما نجزه حال حدوثه ينجزه حال بقاءه، فقوله (لاتنقض اليقين بالشك) يعني لا ترفع يدك بمجرد الشك في البقاء عما كان اليقين منجزاً له شرعاً أو عقلاً. فإذا أردنا تطبيق ذلك، فإن طبقنا ذلك على نفس العنوان الإجمالي الانتزاعي فإن الشك في بقاءه موجود عرفاً، لكنه لم يرد الشك على ما يكون اليقين به منجزاً له، فإن اليقين بهذا العنوان الانتزاعي ليس منجزاً له وإنما هو منجز للواقع التفصيلي المشار إليه، وإن أردنا أن نطبقه بلحاظ ذلك الواقع المشار اليه، فالمفروض أنه لا يوجد شك في البقاء لتردده بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء.

والجواب عن هذا الإشكال بكلتا صياغيته: ما هو موضوع الأثر؟ هل أن موضوع الأثر الواقع التفصيلي بعنوانه التفصيلي؟ أم أن موضوع الأثر ذات الواقع الذي له عنوان إجمالي وعنوان تفصيلي. فهنا عندنا فردان في الواقع: فرد، وهو الإخلال بفريضة يومية يترتب عليه وجوب القضاء، فرد الإخلال بفريضة الصيام الذي يترتب عليه وجوب الكفارة. كل واحد من هذين الفردين ما هو موضوع الأثر فيه، واقع الإخلا بصوم مع غمض النظر عن عنوانه التفصيلي والإجمالي؟ أو موضوع الأثر الواقع بعنوانه التفصيلي. هذه جهة مهمة في تنقيح البحث. فإن كان موضوع الأثر ذات الواقع لا الواقع بعنوانه التفصيلي، إذن ذات الواقع قد انكشف لنا بالعنوان الإجمالي فنحن نجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي الإجمالي وهو عنوان أحدهما لا بلحاظ ذاته بل بلحاظ ما يشير إليه وهو ذات الواقع الذي انشكف لنا بعنوانه الإجمالي. وبعبارة أدق: مجرى الاستصحاب نفس الواقع لكن بنظارة العنوان الإجمالي. وأما إذا قلتم بأن موضوع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي، لا ذات الواقع. نعم هنا يأتي بحث وهو أنه إذا كان موضوع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي هل يعتبر العنوان الإجمالي مشيراً للعنوان التفصيلي عرفاً أم لا؟ فإن قلنا بأن العنوان الإجمالي مشير للعنوان التفصيلي عرفاً إذن نقول بما أن موضوع الأثر الواقع بعنوانه التفصيلي بهذا الواقع بعنوانه التفصيلي إنكشف لنا بالعنوان الإجمال، فنحن نجري الاستصحاب في هذا العنوان الإجمالي بما هو مشير إلى الواقع بعنوانه التفصيلي. إما إذا قلتم بأن بين العنوانين تباين فلا يكون العنوان الإجمالي مشيراً إلى العنوان التفصيلي والمفروض أن موضع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي، إذن نعم هنا يتم الكلام، فإن ما تتوفر فيه أركان الاستصحاب وهو الواقع بالعنوان الإجمالي ليس موضوعاً للأثر، وما هو موضوع للأثر وهو الواقع بقيد العنوان التفصيلي ليس مورداً لأركان الاستصحاب. الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الصدر في البحوث وهو أن استصحاب العنوان الانتزاعي في المقام من من قبيل استصحاب الجامع بين ما لا تنجز له وما يقبل التنجيز، وهو مما لا أثر له. يأتي الكلام عنه.

114

لا زال الكلام في عرض الإشكالات على اسىتصحاب الفرد المردد، ووصل الكلام إلى

الإشكال الرابع: وهو ما ذكره السيد الصدر (قده). ومحصل كلامه في مطلبين: المطلب الأول: أن في المقام صوراً ثلاثة يجري الاستصحاب في بعضها دون بعض.

الصورة الأولى: أن يعلم بكل من الحكمين تفصيلاً ويعلم بخروج أحد الفردين إجمالاً، مثلاً إن يعلم بدخول زيد إلى المسجد موضوع لوجوب التصدق، ودخول بكر إلى المسجد موضوع لوجوب صلاة الليل. فهو يعلم تفصيلاً بأن كلاً منهما موضوع لحكم، ويعلم إجمالاً بأن أحدهما قد تحقق فإما أن زيداً دخل المسجد أو أن بكراً دخل المسجد. ولكنه يعلم بخروج أحدهما من المسجد إجمالاً لا تفصيلاً أي بعد العلم بأن كلا منهما موضوع لحكم وأن أحدهما قطعاً قد دخل المسجد فهو يعلم أن احدهما لا بعينه قد خرج من المسجد، ففي مثل هذا الفرض يجري الاستصحاب اي استصحاب بقاء الكلي الانتزاعي وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد، بلحاظ أنه في مثل ذلك حيث لم يعلم بانتفاء أحد الأثرين تفصيلاً فحينئذٍ يعتبر استصحاب الموضوع وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد حجة على الجامع، ألا وهو أحد الأثرين إما وجوب الصدقة أو وجوب الصلاة، فإذا قامت الحجة على الجامع فهي بمثابة العلم الإجمالي بهذا الجامع، فكما أن العلم الإجمالي بهذا الجامع موضوع للمنجزية فكذلك قيام حجة على الجامع وهي التعبد بالبقاء موضوع أيضاً للمنجزية ولا يرد على هذه الصورة إشكال.

الصورة الثانية: أن يعلم بكل من الحكمين تفصيلاً ويعلم بخروج الفرد القصير تفصيلاً. وهذه هي محل البحث نظير ما لو علم أن المحرم إن أخل بحرمة الجماع فقد وجب عليه إعادة الحج من قابل، وإن أخل بحرمة التضليل فقد وجبت عليه الكفارة. هذا في الأثرين المختلفين، أو كان من باب الأثرين المتسانخين، كما إذا علم أنه إن أراق دماً وجب عليه كفارة ذبح شاة وإن ضلل وهو محرم فقد وجبت عليه كفارة ذبح شاة. في كلا الفرضين في فرض أن يكون الأثران مختلفين سنخاً، أو أن يكون الأثران متحدين سنخاً هو يعلم بأن أحد الموضوعين موضوع لأثر والآخر موضوع لأثر آخر، فهذا يعلم به. و يعلم بأن أحدهما قد تحقق إجمالاً، أي يعلم أنه أخل إما بالجماع أو أخل بالتضليل. أو يعلم أنه أخل بالضليل أو أخل بإراقة الدم، فما يعلم بحصوله هو أحدهما إجمالاً، وعلم بانتفاء الفرد القصير منهما كما لو علم بأنه دفع الكفارة، فهنا مثل هذا الفرض هل يجري الاستصحاب ام لا؟ وهنا أفاد السيد بأن الاستصحاب هنا اي استصحاب الجامع هو من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز ما لا يقبل التنجيز، والجامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز لم يحرز تنجزه، فلم يحرز كونه موضوعاً للمنجزية عقلاً. هذا إذا علم بالجامع وجداناً كيف إذا لم يعلم به وجداناً وإنما ببركة الاستصحاب حصل التعبد بوجوده، فلو فرضنا أن المكلف يعلم بجامع بين ما يقبل التنجز وبين ما لا يقبل التنجز، كما إذا علم بأن إما يجب عليه دفن زيد الذي لا يمكنهم دفنه، أو أنه يجب عليه دفن بكر الذي يقدر على دفنه. فهنا لديه علم إجمالي بجامع وهو وجوب دفن الميت المسلم لكنه جامع بين ما يقبل التنجز وهو ما لو كان الميت بكراً وما لا يقبل التنجز وهو ما لو كان الميت زيداً الذي لا يمكنه دفنه بناءا على أن القدرة دخيلة في التنجز لا في الفعلية.

فهو يعلم بجامع وجداناً لكنه جامع بين ما لا يقبل التنجز وبين ما يقبل التنجز، فلم يحرز التنجز فتجري البراءة في حقه، فكيف إذا لم يعلم بالجامع وجداناً وإنما ثبت تعبداً ببركة الاستصحاب كما في محل الكلام. حيث إنه علم أنه أخل إما بما يوجب اعادة الحج عقوبة كالجماع، أو أنه أخل بما يوجب الكفارة وهي ذبح شاة. ثم علم بانتفاء الفرد القصير جزماً لانه ذبح شاة، فبعد أن علم بانتفاء الفرد القصير فحينئذٍ يكون استصحاب بقاء الجامع تعبداً بجامع بين ما يقبل التنجيز بناءاً على أن الخلل الحادث هو الفرد الطويل، وبين ما لا يقبل التنجيز بناءاً على أن الحادث الفرد القصير.

ونمثل بما مثل به هو، مثلاً أنه يعلم إن دخل زيد المسجد وجب التصدق، وإن دخل بكر المسجد وجبت صلاة الليل، ويعلم أن احدهما قد دخل ويعلم بأن زيداً خارج المسجد، فحينئذٍ استصحاب بقاء أحدهما في المسجد من أجل تنجيز الجامع وهو وجوب الصدقة أو وجوب الصلاة، من باب التعبد بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، لأن المفروض أنه يعلم أن أحد أثري هذا الجامع غير قابل للتنجيز قطعاً لأن زيداً خارج المسجد، فإذن بالنتيجة لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة.

الصورة الثالثة: أن يعلم باحد الحكمين إجمالاً ويعلم بخروج أحد الفردين تفصيلاً.

فهو لا يعلم بأن وجود زيد في المسجد موضوع لوجوب الصلاة، ولا يعلم بأن وجود بكر في المسجد موضوع لصلاة الظهر، بل يعلم بأن أحدهما موضوع لأثر والآخر موضوع لأثر، لكن ما هو الأثر المترتب على وجود زيد. وما هو الاثر المترتب على وجود بكر في المسجد، لا يعلم بذلك. فهو يعلم بأن كلا منهما موضوع لأثر إجمالاً ويعلم بأن احدهما دخل المسجد قطعاً لا بعينه، ويعلم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، ففي هذا المورد هل يجري الاستصحاب أم لا؟ ذكر بأن الاستصحاب يجري.

والسر في ذلك: أنه لا يعلم بانتفاء الفرد القصير تفصيلاً، فهو قد علم بدخول أحدهما المسجد وكل منهما موضوع لأثر وإن كان لا يعلم الأثر، إذن فهو يعلم بتحقق جامع الأثر في حقه إما صلاة الليل وإما الصدقة، ولا يعلم بانتفاء أحد الأثرين تفصيلاً لأجل العلم بانتفاء موضوعه فهو وإن كان يعلم بأن زيداً خارج المسجد تفصيلاً لكن حيث لا يدري ما هو أثر وجود زيد في المسجد إذن لم يعلم بانتفاء أحد الفردين من الأثر تفصيلاً. فحيث لم يعلم بانتفاء أحد فردي الأثر تفصيلاً فلا يقال في حقه إنه يعلم بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فإن ما لا يقبل التنجيز ما علم بانتفائه تفصيلاً لا ما علم بانتفائه إجمالاً، وبناءاً على ذلك فالعلم بأن أحد الفردين للموضوع خارج عن المسجد لا يعني العلم بانتفاء أحد الاثرين تفصيلاً كي يكون الجامع هنا من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. وبعبارة أخرى: العلم بالترخيص إجمالاً لا ينافي منجزية العلم الإجمالي بالإلزام، نظير ما لو علم بنجاسة أحد الإناءين لا بعينه وبطهارة الثاني لا بعينه، فإن علمه بطهارة أحد الطرفين إجمالاً غايته علم بالترخيص في أحد الطرفين، والعلم بالترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي إجمالاً لا ينافي منجزية العلم الإجمالي بالإلزام.

المطلب الثاني: بأن ما ذكرناه من الإشكال في جريان استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز إنما يختص بمورد كون الجامع المعلوم جامعاً بين حكمين تكليفيين، أما لو كان الجامع المعلوم موضوعاً لحكم وضعي في نفسه فلا يرد فيه هذا الإشكال. مثلاً: إذا وجدنا جلداً مطروحاً، ونعلم إجمالاً بأن هذا الجلد المطروح إما جلد الشاة المذكاة، أو أنه جلد الشاة الميتة، وهنا لو أردنا أن نستصحب الجامع الانتزاعي بأن نقول صاحب هذا الجلد عندما كان حيّاً قبل موته لم يكن مذكى، فهو الآن ليس بمذكى، فيجري استصحاب عدم التذكية في صاحب هذا الجلد، فيترتب على هذا الجلد الذي بين أيدينا آثار عدم التذكية، فهنا حيث إن الجامع المعلوم ليس جامعاً بين حكمين تكليفيين، وإنما الجامع المعلوم وهو صاحب هذا الجلد إنما هو موضوع لأصل وهو الاستصحاب الذي يترتب عليه حكم وضعي سواء قلنا بأن استصحاب عدم التذكية يثبت كونه ميتة فتترتب آثار الميتة أو قلنا لا يثبت لأن الميتة عنوان وجودي عرفاً وليست عنواناً عدميا فيترتب عليه آثار عدم التذكية، فبلحاظ ما هو مصب الاستصحاب لا يرد إشكال أن الجامع المستصحب وهو عدم تذكية صاحب هذا الجلد جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. ولكن في المقام تأملان في كلام السيد الصدر (قده):

التأمل الأول: في الصورة الثانية، التي حكم فيها بعدم جريان الاستصحاب والتي هي محل النزاع. نقول: لو سلمنا بإشكاله فلابد من التفريق بين أثرين متسانخين والأثرين غير المتسانخين، فإن كلامه إنما يرد في الأثرين غير المتسانخين، فيقال: بأنه إذا علم بأن زيداً أو بكراً دخل المسجد، فإن كان من دخل هو زيد فهو موضوع لوجوب التصدق، وإن كان من دخل هو بكر فهو موضوع لوجوب صلاة الليل، ثم علم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، فلأجل ذلك يقول بأن الجامع بين هذين الأثرين (أثر وجود زيد وهو الصدقة، واثر وجود بكر وهو صلاة الليل) جامع بين ما لا يقبل التنجيز لانتفاء موضوعه، وما يقبل التنجيز، وهذا الجامع ليس موضوعاً للمنجزية حتى لو علم وجداناً فضلاً عما إذا علم تعبداً، أما إذا افترضنا أن بين الأثرين سنخية، كما إذا علم أنه إن كان الداخل زيداً وجب عليه صوم يوم، وإن كان الداخل بكراً وجب عليه صوم يوم، فلا يرد إشكال بأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. لأنه بالنتيجة استصحاب وجود أحدهما في المسجد استصحاب لموضوع جامع تكليفي، وبهذا الاستصحاب قامت حجة على ثبوت جامع تكليفي في حقه ألا وهو وجوب صوم يوم، لأنه باستصحاب الموضوع اصبح الحكم متنجزاً في حقه وهو وجوب صوم يوم، وكون وجوب صوم يوم منحلاً عقلاً إلى فردين: وجوب لا يقبل التنجيز، لانتفاء موضوعه وهو زيد، ووجوب يقبل التنجيز وهو ما كان موضوعه دخول بكر، فهذا لا ينافي أن الجامع قابل للتنجيز في نفسه، لأن خصوصية النشأ ليست مأخوذة في موضوع المنجزية، فكون هذا الوجوب ناشئاً عن دخول زيد، او ناشئاً عن دخول بكر ليس دخيلاً في موضوع المنجزية، بل ما هو موضوع المنجزية نفس هذا الجامع، والمفروض أنه ثبت تعبداً، وأما خصوصية نشأه من أي منهما فليست موضوعاً للمنجزية، لأجل ذلك هنا يجري الاستصحاب ويترتب عليه مجزية الجامع.

التأمل الثاني: أنه في الصورة الثالثة التي ذكر فيها أنه إذا علم أحد الحكمين إجمالاً وعلم بخروج أحد الفردين تفصيلاً كما إذا علم بأنه لا يدري هل أن دخول زيد موضوع لوجوب صلاة الليل أم موضوع لوجوب الصدقة، وكذلك دخول بكر، فهو يعلم بأن لكل منهما أثر ولا يعلم ما هو أثره، ويعلم بأن احدهما قد دخل المسجد، ويعلم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، فقد ذكر في المقام بأنه يجري الاستصحاب، لأنه لا يعلم بانتفاء أحد الفردين تفصيلاً، لكن يقال بناءا على إشكاله السابق وهو أن الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز جار في هذه الصورة. لأن علمنا بأن زيداً خارج المسجد فعلاً علم وجداني بأن ما هو أثر لوجود زيد في المسجد منتف لا يقبل المنجزية، وإن لم نعلم به تفصيلاً، فهذا غير ضائر. فإن عدم العلم بما هو أثر وجوب زيد في المسجد لا ينافي العلم الوجداني بانتفاءه، وحيث نعلم بأن ما هو أثر لوجود زيد في المسجد منتفٍ قطعاً. إذن فاستصحاب وجود أحدهما من أجل تنجيز الجامع ألا وهو الجامع بين وجوب صلاة الليل أو الصدقة من التعبد بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز وإن كنا لا نعلم ما هو الذي لا يقبل التنجيز منه لكننا نعلم بأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فلا محالة بناءاً على تسليم الإشكال لا يجري الاستصحاب في المقام. يأتي الكلام في الإشكال الخامس.

115

**الإشكال الخامس:** لو فرضنا أن الإشكال الرابع وهو استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، ليس وارداً كما في فرض العلم بأثر أحد الفردين إجمالاً لا تفصيلاً وهي الصورة الثالثة التي سبق ذكرها وقلنا بأن السيد الصدر يرى عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم ورود الإشكال، أو لو تنازلنا عن هذا الإشكال وقلنا بجريان الاستصحاب في جميع الصور، فإن الإشكال الوارد حينئذٍ بحسب ما في البحوث هو بما أن الغرض من استصحاب الجامع هو تنجيز أثر الفرد الطويل، أي الغرض من استصحاب الجامع في هذه الموارد هو تحقيق أثر العلم الإجمالي فكما أن العلم الإجمالي لو كان موجوداً لكان منجزاً ولو كان منجزاً لكان منجزاً لأثر الفرد الطويل، فكذلك استصحاب الجامع لم يكن له أثر إلا تنجيز اثر الفرد الطويل. وبناء على ذلك يتعامل مع الجامع المستصحب معاملة العلم الإجمالي بالجامع، إذ لا اثر للاستصحاب فيه إلا تحقيق أثر العلم الإجمالي، وبما أنه لو وجد العلم الإجمالي لكان بناء على الاقتضاء له اثر وبناء على العلية له اثر آخر، فكذلك الامر بالنسبة إلى استصحاب الجامع. ونضرب مثالاً يتبين فيه اختلاف الاثر بين فرض الاقتضاء وفرض العلية، مثلا: إذا علم إجمالاً إما بنجاسة ثوبه أو بنجاسة الماء، وقد قام بتطهير ثوبه أو قد وقع المطر على ثوبه فطهره، لو كان هو المتنجس. فهنا إذا أجرينا استصحاب الجامع بين اشتراط صحة الصلاة بطهارة الثوب، واشتراط صحة الصلاة بطهارة الماء المتوضأ به، أو لنقل وجوب الصلاة عن وضوء بماء طاهر، فإن استصحاب هذا الجامع يكون بمثابة العلم الإجمالي، وفي باب العلم الإجمالي إن قلنا بالاقتضاء فإن جريان الخطاب المختص في أحد طرفيه موجب لانحلاله حكماً، اي جريان الخطاب المختص في أحد طرفيه بلا معارض، فينحل العلم الإجمالي في هذا الطرف الذي جرى فيه الأصل بلا معارض ويحصل فيه الترخيص. ففي هذا المثال إذا علم إجمالاً إما بنجاسة الثوب أو نجاسة الماء، فبعد تعارض استصحاب عدم النجاسة في كليهما أو اصالة الطهارة في كليهما أو استصحاب الطهارة في كليهما، تصل النوبة لخطاب مختص للطرف الثاني ألا وهو الماء وهو أصالة الحل، بالنسبة إلى جواز شربه، أو أصالة البراءة بالنسبة إلى حرمة شربه. فينحل العلم الإجمالي بلحاظ هذا الأثر لجريان الاصل في هذا الطرف بلحاظ هذا الأثر بلا معارض. فنفس هذه الثمرة نذكرها بناء على استصحاب الجامع، فإن مقتضى استصحاب الجامع بين شرطية طهارة الثوب في صحة الصلاة، وحرمة شرب الماء على فرض نجاسته واقعاً مقتضى استصحاب الجامع، ان نتعامل معه معاملة العلم الإجمالي بناء على الاقتضاء. فإذا تعاملنا معه معاملة العلم الإجمالي بناء على الاقتضاء فيجري في الماء أصالة الحل أو اصالة البراءة عن حرمة شربه، ومقتضى ذلك أن يكون جريان استصحاب الجامع لغوا، لان الغرض من جريان استصحاب الجامع هو معاملته معالمة العلم الإجمالي، ولو كان العلم الإجمالي موجوداً ومنجزاً لكان أثره تنجيز أثر الفرد الطويل، اي تنجيز حرمة شرب الماء، وبما أنه لو كان موجوداً لم يتحقق له هذا الأثر وهو تنجيز أثر الفرد الطويل لوجود الخطاب المختص في هذا الفرد وهو أصالة البراءة أو أصالة الحل عن شرب الماء المقتضي لعدم تنجز الحرمة فيه، فينحل العلم الإجمالي حكماً، كذلك في فرض استصحاب الجامع، يكون جريانه لغواً إذ لا يترتب عليه تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة شرب الماء مع جريان البراءة فيه، او جريان أصالة الحل فيه. وأما إذا قلنا بالعلية فكما أن العلم الإجمالي في فرض العلية في هذا المثال يكون مانعاً من جريان أصالة الحل أو أصالة البراءة في الماء إذ إن العلم الإجمالي بناء على العلية هو نفسه المسقط لجريان الاصول في أطرافه ولو كان الأصل خطاباً مختصاً، فكذلك إذا جرى استصحاب الجامع وقع التعارض بين استصحاب الجامع وأصالة البراءة في الماء، بلحاظ أنه مقتضى أصالة البراءة في الماء عدم تنجز حرمة شربه، ومقتضى استصحاب الجامع الذي لا أثر له في هذا الفرض بعد علمنا بارتفاع الفرد القصير جزماً لا أثر له في هذا الفرض إذا تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة الشرب، فيتعارضان من حيث التنجيز، فإن كليهما أصل عملي، إذ ليس هذا علم إجمالي حتى يكون مانعاً من جريان الاصل، بل كلاهما أصل عملي، فاستصحاب الجامع أثره تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة شرب الماء، وجريان البراءة عن حرمة شرب الماء نافٍ للتنجيز، فيتعارضان.

**فإن قلت:** لمِ لا يكون الاستصحاب حاكماً على جريان أصالة البراءة عن حرمة شرب الماء بناء على مسلك العلية، وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الاستصحاب علماً. وذلك بأن نفصل بين أن تقدم الاستصحاب على البراءة في المقام من باب الورود أو من باب الحكومة، بأن يقال أن عنوان العلم في دليل البراءة كقوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) هل هو شامل للعلم التعبدي أم هو خاص بالعلم الوجداني. فإن قلنا كما هو الظاهر من قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن العلم وجدانياً أو تعبدياً رافع للبراءة، فإن موضوعها عدم العلم، ومقتضى ذلك أن يكون العلم ولو تعبدياً رافعاً لموضوع البراءة، فحينئذٍ بناء على هذا يقال: إن اعتبار الاستصحاب علما وارد على البراءة وإن لم يتحد موردهما، فإن مقتضى الاستصحاب كون المكلف عالماً بالجامع، والبراءة إنما تجري في فرض عدم العلم، فلا جريان لها في المقام. وأما إذا افترضنا أن عنوان العلم في دليل البراءة ظاهر في خصوص العلم الوجداني، إذن لا محالة اعتبار الاستصحاب علماً ليس وارداً على البراءة وإنما حاكم عليها، أي ينزل استصحاب الجامع منزلة العلم في آثاره، لا أنه يرفع موضوع البراءة. فمقتضى التنزيل منزلة العلم أنهما يتعارضان، لا أن دليل الاستصحاب يكون متقدماً على دليل البراءة أو رافعاً للموضوع.

**ولكن الصحيح**، أن دليل البراءة سواء اريد بالعلم في دليله خصوص العلم الوجداني أو أريد بالعلم في دليله ما يشمل العلم التعبدي، او فقل كما هو المختار عندنا: ما يشمل الحجة، أن العلم كناية عن الحجة ولو كان أصلاً علمياً ولكن كان أصلا موضوعياً، بالنتيجة حتى لو اخترنا أن عنوان العلم في دليل البراءة كناية عن مطلق العلم ولو تعبداً أو كناية عن مطلق الحجة، مع ذلك لا يكون دليل الاستصحاب وارداً ولا حاكماً ولا متقدماً عليه حتى بناء على مسلك جعل الاستصحاب علماً. والسر في ذلك: أن هو المأخوذ في دليل البراءة (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) هو العلم بالتكليف في مورد البراءة. فإنه هو الذي يرفع البراءة، أو العلم الاعم من الوجداني والتعبدي بالتكليف في موردها، او قيام الحجة على التكليف في مورد البراءة. هذا هو الرافع لموضوع البراءة، والمفروض في المقام أنه لم يحصل علم بالتكليف في مورد البراءة وهو مسألة حرمة شرب الماء، إذ لم يحصل علم بحرمة شرب الماء، لا علم وجداني ولا تعبدي بل ولم تقدم حجة على حرمة شرب الماء في المورد، إذن فعلى جميع المباني لم يرتفع موضوع دليل البراءة بل الحاصل وجداناً هو عدم العلم بالتكليف في موردها، وعدم قيام الحجة بالتكليف في موردها، بل لو فرضنا أن شخصاً شكّ أنه هل يوجد علم بالتكليف في مورد البراءة في مثل المقام أو لا يوجد، نتيجة العلم بالجامع أو نتيجة استصحاب الجامع شك أنه هل يوجد علم وحجة بالتكليف في دليل البراءة؟ نقول: بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص اللّبي، نتمسك بعموم دليل البراءة لنفي وجود المخصص اللبي في المقام، وهو قيام علم أو حجة على التكليف في موردها. إذن بالنتيجة دليل البراءة جار لتنقح موضوعه، ولو من باب جواز التمسك بالعموم عند الشك على نحو الشبهة المصداقية للمخصص اللبي. واستصحاب الجامع إن قلنا بالاقتضاء كان استصحاب الجامع لغواً، وإن قلنا بالعلية كان استصحاب الجامع معارضاً، إذن فلا فرق بين دعوى الحكومة بناء على أن العلم في عنوان دليل الاستصحاب خصوص العلم الوجداني، أو دعوى الورود بناء على شمول عنوان العلم في دليل الاستصحاب للعلم التعبدي أو مطلق الحجة، فإنه على كلا الفرضين المفروض أنه لم يحصل علم ولا حجة على التكليف في مورد البراءة فلا مانع من جريان دليل البراءة عن حرمة شرب الماء. نعم، العلم الإجمالي بالتكليف خارج عن موضوع دليل البراءة، ولكن من باب حكم العقل أو من باب الارتكاز العقلائي. أي إن قلنا بأن العلم الإجمالي بنفسه منجز لوجوب الموافقة القطعية ولو من باب اقتضاءه لحرمة المخالفة القطعية فيكون مورد العلم الإجمالي بالتكليف خارجاً عن مجرى دليل البراءة فلا يجري دليل البراءة في فرض وجود علم إجمالي بالتكليف. أو قلنا كما يراه السيد الصدر بأن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية من باب قيام الارتكاز العقلائي على المناقضة بين الغرض الترخيصي المستفاد من دليل البراءة والغرض اللزومي المعلوم بالإجمال، فسواء اخترنا هذا المبنى كما هو المشهور بينهم، أو مبنى السيد الصدر، فإن خروج مورد العلم الإجمالي عن مورد دليل البراءة ليس خروجاً لفظياً وإنما هو خروج عقلي او ارتكازي، وإلا فدليل البراءة بلفظه شامل لمورد العلم الإجمالي لا أن مورد العلم الإجمالي خارج عن موضوع دليل البراءة خروجاً لفظياً، فإنه لو كان مورد العلم الإجمالي بالجامع، بجامع التكليف أو بجامع الاشتراط، أو بجامع الموضوع، كما في محل كلامنا وهو استصحاب نجاسة أحدهما، لو كان العلم الإجمالي بالجامع خارجاً تخصصاً وموضوعاً عن مورد دليل البراءة فبمجرد وجود العلم الإجمالي أصلاً يرتفع دليل البراءة بارتفاع موضوعه، لأن المفروض أن نفس العلم الإجمالي بالجامع (جامع التكليف أو جامع الاشتراط أو جامع العلم بالموضوع) هو رافع لموضوع لدليل البراءة فلا مجرى لها. أما إذا قلنا بأن مورد العلم الإجمالي بالجامع ليس رافعاً لموضوع دليل البراءة لأنه ليس خارجاً عن موضوعه تخصصاً بدليل لفظي، وإنما حكم أنه إن وجد علم إجمالي بالجامع لم يجر دليل البراءة لأن جريانه في طرفيه ترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح، أو لأن جريانه في طرفيه محقق للمناقضة بين الغرض اللزومي المعلوم بالإجمالي والغرض الترخيصي المستفاد من دليل البراءة. فخروجه لبّي أو ارتكازي، وليس لفظياً، فإذا لم يكن خروجه لفظياً فبالنتيجة لا يزيد استصحاب الجامع في المقام عن العلم الإجمالي، فكما أن وجود العلم الإجمالي لا يرفع موضوع دليل البراءة، كذلك استصحاب الجامع لا يرفع موضوع دليل البراءة، فإذا لم يرفع موضوعه إذن بالنتيجة بناء على الاقتضاء يكون استصحاب الجامع لغواً، وبناءً على العلية يتعارضان.

هذا ما افاده السيد الصدر في المقام وهو إشكال متين. نعم، هذا الإشكال إشكال خاص، يعني إنما لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد في الموارد التي يكون جريان الاصل فيها في الفرد الطويل بلا معارض كما لو كان هناك خطاب مختص. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

116

**الإشكال السادس ـ الأخيرـ في استصحاب الفرد المردد، وبیان ذلك** يحتاج إلى مقدمة، وهي أننا في القسم الأول من أقسام استصحاب الفرد المردد تعرضنا لإشكال المعارضة، وقلنا بأنه لو فرضنا أن المكلف علم بنجاسة أحد الإناءين ثم علم بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال أو احتمل طهارة أحدهما أو طهارة كليهما. أي احتمل تطهير أحدهما أو تطهير كليهما. فهنا هل يجري استصحاب الجامع وهو استصحاب نجاسة أحدهما، أم أنه معارض باستصحاب عدم نجاسة أي منهما؟ وكذلك إذا علم إجمالاً بأنه أحدث بالأصغر أو بالأكبر، ثم علم بأنه أتى بالطهارة الحدثية عن أحدهما إجمالاً أو احتمل أنه أتى بتطهير كل منهما أو أحدهما. فهل يجري استصحاب جامع الحدث؟ وكذلك إذا علم بوجوب إحدى فريضتين في يوم الجمعة ثم علم أنه أتى بإحداهما إجمالاً أو احتمل ذلك، فهل يجري استصحاب جامع الوجوب أم لا؟

وقد تعرّض بعض الأجلة إلى إشكال المعارضة تبعاً لأستاذه السيد الصدر (قده) وذلك بالتفصيل بين صورتين: **الصورة الأولى**: أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين أو وجوب إحدى الفريضتين أو حصول أحد الحدثين مقارناً للعلم التفصيلي بسبق طهارة كل منهما، أو بسبق الطهارة من أي من الحدثين أو بسبق عدم وجوب أي من الفريضتين، أو فرضنا أن العلم التفصيلي بسبق الطهارة أو بسبق عدم الوجوب هو المتأخر عن حدوث العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فهنا في مثل هذا الفرض قد يدعى المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة، أي أن استصحاب عدم نجاسة إناء (أ) معارض باستصحاب عدم نجاسة إناء (ب) في الوقت الذي يكون استصحاب عدم نجاسة (أ) واستصحاب عدم نجاسة (ب) معارضاً لاستصحاب نجاسة أحدهما بعد احتمال تطهيرهما مثلاً، فالاستصحابات متعارضة، اي أن الاستصحاب التفصيلي في كل واحد منهما معارض بالاستصحاب التفصيلي في الآخر مع الاستصحاب للعنوان الإجمالي وهو استصحاب نجاسة أحدهما، فالاستصحابات متعارضة. **الصورة الثانية**: أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما هو المتأخر أي أننا علمنا بنجاسة أي منهما تفصيلاً ثم علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما. فهنا قد يقال بعدم المعارضة، لأن استصحاب الجامع بنظر العرف بمثابة العلم الإجمالي المتأخر، فكما أن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما المتأخر زماناً عن العلم التفصيلي بنجاسة أي منهما يكون موجبا لتساقط الاستصحابين في الطرفين، كذلك استصحاب الجامع اي استصحاب نجاسة أحدهما بمثابة العلم الاجمالي الملغي للاستصحابين في الطرفين، فحيث إن العرف يرى أن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي يكون كالعلم الإجمالي، فكما أن العلم الإجمالي المتأخر وارد موجب لتعارض الأصلين من دون أن يدخل طرفاً في المعارضة، فكذلك استصحاب الجامع بعد العلم بتطهير أحدهما إجمالاً أو احتمال تطهير كليهما، فإن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي الموجب لتعارض الأصلين من دون أن يدخل هو طرفاً في المعارضة. فلو أردنا أن نطبق إشكال المعارضة أو الورود في المقام وهو النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، فنقول: بأن هنا فروضاً ثلاثة: **الفرض الأول**: أن يكون لكل من الطرفين أثر مسانخ للأثر في الطرف الآخر، وان يكون العلم بارتفاع الفرد القصير مقارناً للعلم الإجمالي بحصول أحدهما، فلو فرضنا أنه إن كان زيداً موجود في الدار وجب التصدق وإن كان عمر موجوداً في الدار وجب التصدق، ثم حين العلم بأن زيداً خارج الدار حصل العلم الإجمالي بدخول أحدهما للدار، فهنا قد يقال بأن استصحاب بقاء الجامع وهو وجود أحدهما في الدار معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل أي عدم دخول بكر للدار باعتبار أن الأثر هنا ليس مترتباً على الجامع إذ الجامع مجرد مشير لما هو موطن الأثر، وإنما الأثر واقعاً لكل من الفردين، فإذا كان الأثر واقعاً لكل من الفردين بخصوصيه إذن بالنتيجة استصحاب الجامع وهو وجود أحدهما في الدار بغرض تنجيز أثر الفرد الباقي وهو وجوب التصدق معارض باستصحاب عدم دخول بكر إلى الدار منضما إلى العلم بعدم وجود زيد في الدار فعلاً إذ إن كان الذي دخل في الدار هو زيد فليس موجوداً فيها قطعا الآن، حتى يترتب على ذلك أثر، وإن كان الذي دخل في الدار بكر فهو منفي باستصحاب عدم دخوله، إذن حيث إن الأثر يترتب على كل واحد منهما لا على الجامع وإن كان الأثر مسانخا لكن حيث إنه يترتب على كل منهما إذن بالنتيجة (ب) ألا وهو دخول زيد منفي بالوجدان فينتفي أثره، و(أ) وهو دخول بكر منفي بالاستصحاب، ولا يأتي هنا إشكال بأن عدم كل من الفردين لا ينفي صرف وجود الكلي، ولا يثبت عدم الطبيعي، لأن عدم الطبيعي منتزع من عدم جميع الأفراد، لا أنه عين عدم جميع الأفراد، فإن هذا الإشكال إنما يأتي لو كان الأثر مترتباً على صرف وجود الطبيعي، فيقال بأن نفي كلا الفردين لا ينفي صرف وجود الطبيعي فلا ينفي موضوع الأثر، لكن المفروض في المقام أن لا أثر للجامع وإنما الأثر لكل من الفردين فإذا كان الأثر لكل من الفردين بخصوصه وإنما الجامع مجرد مشير إذن بالنتيجة ننفي أثر (ب) بالعلم الوجداني بعدم كونه في الدار فعلاً، وننفي أثر (أ) باستصحاب عدمه، فاستصحاب عدم الفرد الطويل منضماً للعلم الوجداني بعدم الفرد القصير معارض لاستصحاب الجامع لو كان استصحاب الجامع جارياً في نفسه. **الفرض الثاني:** أن نفترض أن لكل منهما أثراً مسانخاً لأثر الطرف الآخر، وأن العلم الإجمالي بحصول أحدهما سابق وليس مقارناً على العلم بانتفاء الفرد القصير. والكلام حينئذٍ هو أن استصحاب الجامع لا أثر له إلا تنجيز أثر الفرد الطويل، واستصحاب عدم الفرد الطويل منضماً للعلم بعدم وجود الفرد القصير فعلاً في الدار معارض لاستصحاب الجامع. **الفرض الثالث:** أن نفترض أن لكل منهما أثراً لكن مغاير لأثر الطرف الآخر. كما لو افترضنا أنه نذر إن كان زيداً موجوداً في المسجد يصلي فيتصدق وإن كان بكر موجوداً في المسجد يصلي، فسوف يصلي صلاة الليل، حينئذٍ في مثل هذا المورد يفرّق بين صورتين: **الصورة الأولى:** أن يكون العلم بانتفاء الفرد القصير مقارناً للعلم الإجمالي أو سابقاً عليه، فإذا افترضنا أنه حينما علم إجمالاً بأن أحدهما دخل الدار في ذلك الحين أو قبله قد علم بخروج زيد من المسجد، فهنا يأتي إشكال المعارضة, أي أن استصحاب الجامع وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد يصلي معارض باستصحاب عدم الفرد الآخر وهو عدم دخول بكر منضماً إلى العلم بعدم الفرد القصير وهو العلم بخروج زيد من المسجد. **الصورة الثانية**: أن يحصل العلم الإجمالي بدخول أحدهما للمسجد وفي طول ذلك يحصل العلم بارتفاع الفرد القصير، فهنا قد يقال بأنه يجري استصحاب الجامع بلا معارض. والسر في ذلك: أنه حينما علم بأن أحدهما قد دخل المسجد يصلي في ذلك الحين تعارض الاستصحابان في الطرفين إذ المفروض أن لكل طرفاً منهما أثراً مغايراً للطرف الآخر، فاستصحاب عدم دخول زيد المسجد يصلي معارض باستصحاب عدم دخول بكر المسجد يصلي. بعد تعارض الاستصحابين علم بارتفاع الفرد القصير وهو خروج زيد من المسجد، فلا يعود هنا بعد العلم بارتفاع القصير لا يعود استصحاب عدم دخول بكر إلى المسجد يصلي إلى الحياة، فقد مات بالمعارضة السابقة، وحيث إنه مات بالمعارضة السابقة، يجري استصحاب بقاء أحدهما في المسجد يصلي بلا معارض ويترتب عليه الأثر.

وهذا كله إعمال لذوق عرفي وهو أن يُعتبر استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي. فإذا كان المستظهر والمرتكز عرفاً الحاف بالأدلة كون استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي، فحينئذٍ يقال كما أن العلم الإجمالي لو حصل ابتداءاً وأسقط الأصول في أطرافه، بقي على المنجز حتى بعد ارتفاع أحد الطرفين عن محل الإبتلاء، كذلك في المقام بالنسبة إلى استصحاب الجامع، وإلا فإشكال المعارضة محكّم في جميع الصور، ولذلك ذكرنا فيما سبق أن استصحاب جامع الوجوب معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل، فإنه إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الفريضتين يوم الجمعة لكنه أتى بأحدهما جزماً أي أتى بأحدهما المعين كالظهر مثلاً، كأن صلى صلاة رباعية بقصد ما في الذمة، فهنا بغض النظر عن العلم بأنه صلى رباعية عمّا في الذمة قبل العلم الإجمالي أو بعد العلم الإجمالي او متقارنين، قلنا مقتضى القاعدة هي المعارضة مع غمض النظر عن الاستظهار او الارتكاز العرفي الذي يرى أن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي مع قطع النظر عن ذلك، نقول بأنه يتعارض استصحاب بقاء جامع الوجوب وجوب إحدى الفريضتين مع استصحاب عدم وجوب الجمعة، لأن الغرض من استصحاب وجوب إحدى الفريضتين هو تنجيز الفرد الطويل وهو وجوب الجمعة إذ ليس له فرد آخر، واستصحاب عدم وجوب الجمعة ينفي هذا الأثر، فإن قبلنا بالارتكاز السابق بأن استصحاب الجامع كالعلم الإجمالي، إذن لابد أن نفصل هل العلم الإجمالي سابق أو مقارن أو لاحق.

**فتلخّص**: أن استصحاب الفرد المردد بمعنى استصحاب الجامع فيما إذا كان لكل من الفردين أثر مختص ولم يكن هناك أثر للجامع، استصحاب الجامع هنا مشيراً إلى ما هو موضوع الأثر وارد لولا ما سبق من الإشكالين وهما إشكال أنه إذا كان الجامع جامعاً بين حكمين تكليفيين قد يرد إشكال أنه من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز ما لا يقبل التنجيز. الإشكال الثاني، هنا هو إشكال المعارضة بين استصحاب الجامع واستصحاب عدم الفرد الطويل.

**النوع الثالث: ما إذا كان الأثر للجامع الشمولي،** لا لكل من الطرفين أثر مختص ولا أن الأثر لصرف وجود الطبيعي بل الأثر شرعاً للجامع الشمولي، يعني للجامع بما هو انحلال في كل فرد فرد. وقد مثّل له السيد الصدر (قده) أنه إذا نذر أنه إن وجد إنسان يصلي في المسجد في هذه الفترة فيتصدق، إذن موضوع الأثر هو وجود الإنسان، لا بنحو صرف وجود إنسان، بل بنحو وجود كل إنسان، بمعنى أنه يتكرر النذر بتكرر وجود الإنسان، فالنذر ينحل إلى وجوبات عديدة بعدد أفراد من يصلي في المسجد في هذه الفترة. فإذا كان موضوع الأثر هو الجامع الانحلال وقد علم بدخول إنسان في المسجد يصلي مردد بين زيد وبكر، بمعنى أنه يعلم أنه غيرهما لم يدخل بل الداخل أحدهما، وعلم أن زيداً الآن خارج المسجد. فهنا جريان الاستصحاب في هذا الفرض أهون من جريانه في النوع الثاني، لأنه في النوع الثاني كان الأثر للفرد وليس للجامع، وإنما كنا نبحث هل أن الجامع مشير لما هو موطن الأثر، وعلى فرض أنه مشير فهل يكفي في جريان الاستصحاب فيه كونه مشيراً لما هو موطن الأثر مع أنه ليس بنفسه موطناً للأثر، أما في محل الكلام فالمفروض أن الجامع بنفسه موطن للأثر على نحو الانحلال فيجري الاستصحاب فيه ما لم يرد إشكال المعارضة، وهو أنه بعد علمنا التفصيلي بأن الجامع لم يتحقق إلا ضمن أحد الفردين وهما زيد أو بكر الذين نعلم أن أحدهما قد دخل المسجد يصلي، ثم علمنا أو في حينها علمنا بأن زيداً خارج الدار فهنا استصحاب بقاء أحدهما في المسجد معارض باستصحاب عدم الفرد الآخر وهو بكر لأن الغرض من استصحاب أحدهما تنجيز وجوب التصدق، وذاك وهو استصحاب عدم دخول بكر منضماً للعلم الوجداني بعدم وجود زيد ينفي وجوب التصدق فيتعارضان. وقد ذكر على الأمثلة على ذلك، ما إذا وجدنا جلداً مطروحاً لا ندري أنه من الشاة المقطوعة التذكية أو المقطوعة عدم التذكية وليس هناك غيرهما. فحينئذٍ يقال: بأن صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فيجري استصحاب عدم التذكية فيه ومقتضى استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد ترتيب آثار عدم التذكية عليه، باعتبار أن نجاسة جلد ما ليس بمذكى أثر مترتب على الجامع الانحلالي (كل جلد ما ليس بمذكى نجس) أو وجدنا لحماً قطعاً إما من هذه الشاة المقطوعة التذكية أو من هذه الشاة المقطوعة عدم التذكية، فهل يجري استصحاب هذا اللحم، لم يكن مذكى أو ليس بمذكى، ليترتب عليه أثر الحرمة، فإن موضوع الحرمة هنا هو الجامع الإنحلال (كل لحم ليس بمذكى فهو حرام). فبناء على جريان الاستصحاب في الفرد المردد يجري الاستصحاب في المقام، فيقال: صاحب هذا الجلد ليس بمذكى، صاحب هذا اللحم ليس بمذكى، ولا يأتي فيه إشكال أنه جامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل التنجز، لأن ذاك كان خاصاً بالجامع بين حكمين تكليفيين، لا بما إذا كان الجامع في موضوع الحكم لا في نفس الحكم، كما لا يأتي فيه إشكال المعارضة، لأن المفروض أن كلاً من الطرفين التفصيليين ليس مورداً للأصل العلمي بل ليس مورداً للشك، فإن الموردين التفصيليين هما هذه الشاة وهي مقطوعة التذكية، أو هذه الشاة وهي مقطوعة عدم التذكية، وأما هذا الجلد فليس فيه طرف آخر يكون مورداً للشك كي يكون مجرى لأصل معارض، إلا إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي فنقول: كما يجري فيه استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد يجري استصحاب عدم كون هذا الجلد جلد ما ليس بمذكى واقعاً، فيتعارض الاستصحابان. فتأمل. انتهى البحث في النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، المعبر عنه بـ(الفرد المردد) وقد قلنا بجريان الاستصحاب فيه لولا المعارضة. ويأتي الكلام في: هل الإشكال في جريان الاستصحاب في الفرد المردد يأتي في الأصول الأخرى كقاعدة الفراغ أو أصالة الصحة، أو لا يأتي. كما أنه سيأتي الكلام في أن الشبهة المفهومية هل هي من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، الشبهة العبائية هل هي من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

117

تقدّم ان الاستصحاب جار في المردد ما لم يعارض باستصحاب عدم الفرد الطويل.

ذكر المحقق العراقي ان الاشكال في جريان الاصل في الفرد المردد لا يختص بباب الاستصحاب بل في سائر الاصول وهنا مثالان:

الاول : للمحقق العراقي من صلى الى 4 جهات لجهله بالقبلة وعلم اجمالا او تفصيلا ان احدى الصلوات ال 4 باطلة فهنا فرضان:

الفرض الاول: ان يعلم ان احدى الصلوات باطلة في نفسها دون ان يعلمها تفصيلاً ، وهنا هل يمكن جريان الفراغ للتامين من الصحة المشكوك فيها في الصلوات ال 4 بعناوينها التفصيلية؟ كأن يجري قاعدة الفراغ في الصلاة التي الى الشرق والغرب والجنوب والشمال لاثبات صحتها من جهة عدم فقد الشرط او الجزء وان كان لا يعلم انها على القبلة لفرض الجهل بجهة القبلة ؟

الجواب: هذا مبني على انه يكفي في جريان قاعدة الفراغ التأمين من اثر معين وان لم يحرز سائر الشروط.. فاذا قلنا بانّ دليل قاعدة الفراغ يجري للتأمين من الشك في شرط معيّن وان لم يحرز بقية الشروط ـ لان دليل القاعدة مطلق من هذه الجهةـ فبناء على ذلك فالمقتضي لجريان قاعدة الفراغ في الصلوات الاربع تفصيلا موجود .

واما المانع وهو العلم الاجمالي ببطلان احداها التي صدرت بلا طهارة او ركوع مثلا فهل هذا العلم الاجمالي موجب لتعارض الاصول في الصلوات الاربع ام لا؟

الظاهر انه ليس كذلك لان العلم الاجمالي، الموجب لتعارض الاصول هو العلم الاجمالي المنجز، والعلم الاجمالي المنجز ما كان متعلقاً بمورد ومتعلق الامر، والمفروض ان العلم الاجمالي ليس كذلك في المقام ، لانّه وان احرز ان احدى الصلوات فاقدة للطهارة ولكن لم يحرز ان الفاقد للطهارة هو الصلاة التي الى القبلة فلعل الفاقد للطهارة ليست الصلاة التي الى القبلة ، فلا يكون في هذا العلم اقتضاء للمنجزية كي يكون موجبا لتعارض الاصول فتجري قاعدة الفراغ في كل واحدة من الصلوات ، وبالتالي فهو يحرز ان تلك الصلاة التي صدرت الى القبلة واقعا صحيحة ظاهرا بقاعدة الفراغ.

الفرض الثاني : ان يعلم تفصيلاً بالصلاة الباطلة كما لو علم ان الصلاة التي الى جهة الشرق هي الفاقدة للطهارة ، وما سواها صحيح اي بمعنى انها ليست فاقدة للطهارة وان كان لا يعلم انها الى القبلة ،

فهنا هل يجري قاعدة الفراغ في المعلومة البطلان ام يجري قاعدة الفراغ في تلك الصلاة التي هي الى القبلة واقعا وان لم يميزها؟

لا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في المعلومة البطلان وهي الصلاة الى جهة الشرق للعلم ببطلانها ولا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في تلك الصلاة التي هي الى القبلة واقعاً ، لان هذا من قبيل جريان الاصل في الفرد المردد، لان الصلاة التي هي الى القبلة واقعاً اما هذه الصلاة المعلومة البطلان وهي الصلاة الى جهة الشرق او الصلوات الثلاث المعلومة الصحة من ناحية فقد الطهارة ، فالصلاة الى جهة القبلة فرد مردد بين مقطوع البطلان لفقد الطهارة او مقطوع الصحة من هذه الجهة ،

هذا بناء على عدم جريان الاصل في الفرد المردد واما بناء على جريانه فيه فما هو المحذور؟ فهنا قد يُتصيد من كلام سيدنا الخوئي محذوران

المحذور الاول : ان مجرى قاعدة الفراغ الصلاة الموجودة حيث يقال فرغ منها وشك فيها بغرض اسقاط الامر بها والصلاة الموجودة بعنوان الموجودة لا شك في صحتها لان الصلاة الموجودة اما مقطوعة البطلان او مقطوعة الصحة من جهة الطهارة فليس في البين صلاة موجودة يشك في صحتها من جهة الطهارة كي تجري فيها قاعدة الفراغ .

واما اجراء قاعدة الفراغ في العنوان الاجمالي وهو الصلاة التي الى جهة القبلة ، فهذا لا يثبت ان تلك الصلاة التي الى جهة القبلة هي غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فلعلها هي فلا جدوى في اجراء قاعدة الفراغ فيها .

لكن هذا المحذور محل تامل بلحاظ ان مجرى قاعدة الفراغ العنوان الاجمالي وهي الصلاة التي الى القبلة لتمامية المقتضي وتوفر الشرط وارتفاع المانع .

اما تمامية المقتضي فهو وجود الشك فان الصلاة التي الى جهة القبلة واقعاً مشكوكة الصحة لا محالة اذ لا ندري انها من قسم المعلوم بالبطلان ام غيره فهي مشكوكة الصحة ،

واما الشرط فهو ترتب الاثر ومن الواضح ان اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الىى جهة القبلة واقعا مسقط للامر بها وهذا الاثر كاف.

واما المانع فليس بموجود لانه يعتبر في سقوط الامر ان يحرز انها غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فهذا غير معتبر لأنّه يكفي انه امر بالصلاة الى القبلة والصلاة التي وقعت منه الى القبلة مشكوكة الصحة وقد ضمن صحتها بقاعدة الفراغ واما اثبات انها غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فليس شرطا في سقوط الامر بها .

والنتيجة جريان القاعدة .

المحذور الثاني على مبناه قده في ان قاعدة الفراغ موضوعها احتمال الالتفات الى الشرائط والاجزاء اثناء العمل فلو قطع بالغفلة او ان صلاته ان صحت صحت صدفة فهذا ليس مجرى لقاعدة الفراغ ، في المقام ان تلك الصلاة التي وقعت الى القبلة واقعا فلو صحت مني فهو من باب الصدفة لانني اعلم ببطلان الصلاة الشرقية واعلم بصحة ما سواها فكون تلك الصلاة مما سوى الشرقية ليس بعمل مني فانه فانه لو تم لتم صدفة فبناء على ذلك ليست مجرى لقاعدة الفراغ لا من جهة الفرد المردد بل لمحذور في قاعدة الفراق، فلذا لو استبدلنا قاعدة الفراغ بقاعدة اخرى يرتفع الاشكال .

مثلا ان المكلف صلى الى الجهات الاربع ولكن كل صلاة بوضوء مستقل وفرضنا ان احد هذه الوضوءات بماء نجس فالصلاة الشرقية وقعت بوضوء بماء نجس وباقي الصلوات وقعت بوضوء بماء طاهر ، فهو يقول ان الصلاة التي وقعت الى القبلة واقعاً هل هي صلاة بوضوء بماء نجس ام بماء طاهر فمقتضى اجراء قاعدة الطهارة (لا الفراغ) في الماء الذي توضأ به للصلاة التي الى القبلة واقعا صحة تلك الصلاة اذ لا شك في صحتها الا من جهة ان الوضوء لها هل كان بماء طاهر ام لا فمقتضى قاعدة الطهارة في الماء الذي توضا به الى الصلاة التي الى القبلة واقعا صحتها حيث لا يشترط في قاعدة الطهارة ما اشترط في الفراغ من احتمال الالتفات اثناء العلم للشرائط والاجزاء.

فالنتيجة لا اشكال في جريان الاصل في الفرد المردد وان لم يكن ذلك الاصل استصحاباً.

المثال الثاني للسيد الشهيد في فقهه وهو لو كان هنلك مائان مقطوع الطهارة ومقطوع النجاسة، وقد توضا باحدهما ولا يدري هل توضا بالطاهر او بالنجس .

فهل يجري الاصل في وضوءه الذي توضا به ام لا

118

وفي هذا المثال يقع الكلام في :

جريان الأصول في الفرد المردد

والأصول المتصورة في المقام 3 ،

الأول قاعدة الفراغ بان يجري قاعدة الفراغ في وضوئه ليثبت بها صحته ولكن هذا الأصل مبني على شمول دليل قاعدة الفراغ لمورد احتمال الصدفه ، لأنّه في المقام لم يكن ملتفتاً حين العلم الى كون الماء طاهرا او نجساً وانما الان يحتمل انه قد صادف ان يكون الماء المتوضأ به من معلوم الطهارة ، فلو انه في الواقع كان الماء المتوضأ به من الماء المعلوم الطهارة فهو من باب الصدفة لا من باب التفاته واختياره فاذا قلنا بشمول دليل الفراغ لذلك فهو والا اذا قلنا باختصاص قاعدة الفراغ بمورد احتمال الالتفات واستناد الصحّة الى فعله والتفاته فلا تجري قاعدة الفراغ في المقام

الأصل الثاني استصحاب طهارة الماء الذي توضأ به ، حيث إنه لم يكن سابقاً قبل هذا العلم متنجسا فيستصحب طهارته ، وهنا ذكر السيد الشهيد ان مجرى استصحاب الطهارة فيه 3 محتملات :

الأول : ان يكون مجرى استصحاب طهارة الماء الذي توضأ به بعنوان انه توضأ به فهو يجري استصحاب الطهارة في الماء لا من حيث ذات الماء وانما من حيث استعماله في الوضوء فالماء من حيث كونه متوضأ به أي مستعملاً في الوضوء يجري فيه استصحاب الطهارة .

وهذا ما ناقش فيه السيد الصدر بانه الماء من حيث كونه متوضأ به ليس موضوعا للأثر فانّ ما هو موضوع الأثر وهو تحقيق الشرطية أي شرطية الصحّة في الصلاة كون الماء طاهراً لا كون الماء المتوضأ به طاهراً ،

وبعبارة أخرى المصحح للصلاة الوضوء بماء وكون ذلك الماء في حد نفسه طاهراً ، فموضوع الصحّة مركب من جزئين في عرض 1 ، لا ان موضوع الصحّة طهارة الماء المتوضأ به.

المحتمل الثاني ان يقال ان موضوع الصحّة هو طهارة الماء المتوضا به ، أي ان يدعى انّ موضوع الصحّة ملحوظ على نحو التقييد ، الماء المتصف بكونه ماءً متوضأ به يعتبر فيه الطهارة لو سلمنا ان ظاهر الأدلة ذلك فاردنا استصحاب الطهارة في الماء من حيث كونه متوضأ به ، فهنا يرد اشكال المثبتية اذ المفروض ان هذا الماء من حيث كونه متوضأ به ليست له حالة سابقة لان الطهارة حالة سابقة لذات الماء لا من حيث كونه متوضأ به ، فان استصحبنا الطهارة في ذات الماء لإثبات ان الماء من حيث كونه متوضا به على نحو التقييد طاهر كان من الأصل المثبت .

المحتمل الثالث ان يجري استصحاب الطهارة في ذات الماء وهو موضوع الأثر و لكن هذا مبتلى بكونه من الفرد المردد لان الماء المتوضا به خارجا لا يخلو اما من معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة فاستصحاب طهارته من الاستصحاب في الفرد المردد .

الأصل الثالث هو قاعدة الطهارة بان لا نجري استصحاب الطهارة في ذات الماء وانما نجري في ذات الماء حين الوضوء به قاعدة الطهارة ، حيث نشك ان الماء حين الوضوء به كان طاهراً ام لا ، فمقتضى قاعدة الطهارة هو ذلك

فان قلت يجري فيه الاشكال من حيث الفرد المردد لأنّ هذا الماء حين الوضوء به اما من معلوم الطهارة او معلوم النجاسة فقاعدة الطهارة أصل في فرد مردد

فهنا افاده (قده) و كانه بمثابة خط رجعة في الفرد المردد انه صحيح انّ هذا الماء لا شكّ فيه خارجا اما هو معلوم الطهارة او هو من معلوم النجاسة ولكن لا مانع من التعبد بطهارته حين الوضوء اذ لا مانع من ذلك ثبوتاً ويشمله اطلاق الدليل اثباتاً .

اما لا مانع منه ثبوتاً فلان التعبد بطهارة أي شيء لم يقم علم تفصيلي على منجزية نجاسته مما لا محذور فيه والمفروض في المقام انه لا يوجد لدينا في الماء الذي وقع الوضوء به علم تفصيلي بنجاسته كي يكون منجزا للنجاسة فأي مانع من تعبد الشارع بطهارته ظاهراً .

واما من حيث مقام الاثبات فان ظاهر قوله (عليه السلام) كل شيء لك نظيف حتّى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر ظاهره ان العلم الموجب للقذارة ليس المراد به عدم الشك ، بل المراد به العلم المقتضي لتنجز النجاسة لا مطلق عدم الشك وذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع فقد قال فاذا علمت فقد قذر فالمراد من العلم هو نحو خاص أي نحو لو حصل لكان موجبا للقذارة ، فليس المراد بالعلم عدم الشك مطلقا .

اذن فالنتيجة في المقام صحيح انه يوجد علم لأننا نعلم ان هذا الماء اما من معلوم النجاسة او الطهارة ، الا ان هذا العلم ليس بحد منجز للنجاسة لأنّه لم يقع على ذات الماء الذي توضأ به ، فيصح له ان يقول الماء الذي توضأت به لم اعلم بنجاسته والعلم المأخوذ غاية في دليل الطهارة العلم "المنجز للنجاسة في نفس موضع الشك" وهو لم يحصل.

فاذا قبلنا كلام السيد وقلنا ان المراد نحو علم لو حصل لقذّر وهو العلم بنجاسة نفس ما وقع الشك فيه لا مطلقاً فاذن تجري في المقام تجري قاعدة الطهارة في ماء الوضوء

اما اذا قلنا بشمول الغاية للعلم المناقض سواء كان علما تفصيليا كالعلم بالنجاسة لما شكّ فيه، او علما اجماليا فلا تجري القاعدة في المقام .

هذا تمام الكلام في جريان الأصل غير الاستصحاب في الفرد المردد .

البحث الثالث في الفرد المردد وقع الكلام في موردين في الفقه هل انهما من الاستصحاب في الفرد المردد ام لا ،

الشبهة المفهومية والشبهة العبائية باصطلاح الأصوليين ،

اما الشبهة المفهومية كما لو تردد الغروب بين استتار القرص او مغيب الحمرة، او تردد عنوان الفاسق بين مرتكب المعصية او مرتكب الكبيرة ، فهل يجري الاستصحاب في المقام ، ام انه من الاستصحاب في الفرد المردد ،

ذهب المشهور الى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية وقد علل ذلك بأحد وجهين

الأول ، ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في بحث العام والخاص ، وفي بحث الاستصحاب من انّه لا يوجد شكّ في الخارج ، وانما الشك في المعنى اللغوي ليس الا ، لأننا اذا قطعنا النظر عن المعنى اللغوي لعنوان الغروب ، ونظرنا الى الخارج فلا شكّ اذ المفروض ان استتار القرص قد تحقق جزما ومغيب الحمرة، لم يتحقق جزما ، فعلى مستوى الخارج احد المحتملين مقطوع التحقق والثاني مقطوع العدم والملاك في الاستصحاب الشك في البقاء ولا يوجد شكّ في البقاء على مستوى الخارج ، وانما الشك متمحض في المعنى اللغوي ولا يمكن تنقيح المعاني اللغوية بالاستصحاب فلا وجه لاستصحاب بقاء النهار او عدم دخول الليل فان النهار ان كان ما ينتهي بالاستتار فقد ارتفع قطعا وان كان ما ينتهي بمغيب الحرمة فهو باق قطعا فلا شك في بقاء النهار خارجا لأجل ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام ،

ولكن يمكن التعليق على ذلك بانه صحيح ان الشك في الاصالة هو في معنى اللفظ ، ولكن يتولد منه شكّ في التبع في الخارج ، باننا نتيجة شكنا في معنى الغروب ان يحصل الشك في بقاء النهار خارجا ، فلو قلنا بان المناط في جريان الاستصحاب ان يكون مجراه هو المشكوك بالاصالة كما سبق الإشارة اليه في مناقشة السيد السيستاني فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب في المقام لأنّه ليس المشكوك في الاصالة هو الخارج اما لو قلنا ان الملاك في موضوع الاستصحاب ان يكون مشكوكا بالفعل ولو كان هذا الشك منتزعا وتابعاً لشك اخر فيجري استصحاب بقاء النهار او عدم دخول الليل.

الوجه الثاني ما ذكره السيد الصدر تبعا للمحقق العراقي ، ان السر في عدم جريان الاستصحاب انه من الفرد المردد فان المولى اذا قال لا تصل خلف الفاسق وتردد بين مطلق مرتكب المعصية او خصوص مرتكب الكبيرة وفرضنا ان عمرو لم يرتكب معصية والان ارتكب الصغيرة ولا ندري انه خرج عن هذا الدليل ام لا ، فهنا يقال هل الماخوذ في الموضوع وهو عنوان الفاسق مأخوذ على نحو الموضوعية أي ان المناط ما صدق عليه عنوان الفاسق فمن صدق عليه عنوان الفاسق فلا تصل خلفه ، فاذا شككنا في عمرا يصدق عليه ام لا كانت الشبهة مصداقية لا مفهومية وحينئذٍ يجري الأصل الموضوعي فيها وهو استصحاب عدم الصدق لأنّه في السابق لم يكن يصدق عليه العنوان فالان كذلك ،

اما اذا كان عنوان الفاسق مأخوذا على نحو المشيرية ، أي ان الموضوع هو واقع الفاسق لا عنوانه سمي فاسق ام لا ليس المناط هو صدق العنوان و انما اهو الواقع المشار اليه فلا ندري ان موضوع الدليل ما هو اساساً ، فهنا في الفرض الثاني هل موضوع الدليل مرتكب المعصية مطلقا او خصوص متركب الكبيرة فلا محالة نقول بالنتيجة عمرا بعد ارتكاب الصغيرة اما مقطوع الفسق او مقطوع العدم ولا شكّ .

119

الشبهة العبائية

اشكل السيد اسماعيل الصدر على استصحاب القسم 2 من اقسام الكلي بنقض عُبر عنه بالشبهة العبائية، محصله لو علم المكلف اجمالا بنجاسة احد طرفي ثوبه او جسمه ، ثم قام بغسل الطرف الاسفل مثلا وبعد غسله لاقت يده الطرف الاعلى "غير المغسول" ، فهنا حالتان :

الحالة الأولى: ان تقتصر ملاقات اليد على الطرف غير المغسول ، فلا اشكال عندهم حينئذ في الحكم بطهارة اليد استصحابا لطهارتها ، حتى لو بني على ان ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي متنجس .

توضيح ذلك : اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد المائين ولاقت يده ماء باء دون الف فقد ذهب بعضهم كالسيد الشهيد الى نجاسة الملاقي وهو اليد حيث ان العلم الاجمالي "توسّعت اطرافه" لا اكثر من ذلك، اي كان لديه علم اما بنجاسة ماء الف او باء ، الان صار لديه علم اما بنجاسة اناء الف او باء او بنجاسة الف او اليد التي لاقت باء، فلذلك كما تتعارض اصالة الطهارة في ماء الف مع اصالة الطهارة في ماء باء كذلك تتعارض اصالة الطهارة في ماء الف مع اصالة الطهارة في اليد الملاقية ، فبنى على ان ملاقي احد اطراف الشبهة المحصورة متنجس .

ولكن في محل الكلام لا تأتي هذه النكتة لان المفروض في محل كلامنا ان احد الطرفين قد خرج عن محل الابتلاء لانه اصبح طاهرا قطعا فان محل الكلام ما اذا علم بنجاسة احد طرفي الثوب فغسل الطرف الاسفل ثم لاقت اليد الطرف الاعلى فهنا في مورد الكلام لا تأتي نكتة المعارضة لاننا نجزم بطهارة الطرف الاسفل ، فهو خارج عن العلم الاجمالي بالنجاسة ، لذلك يجري استصحاب الطهارة في اليد الملاقية للطرف الاعلى من الثوب بلا كلام عندهم خلافا لمصباح الاصول.

الحالة الثانية: ان اليد بعد ان لاقت الطرف الاعلى لاقت الاسفل ايضا ، فحينئذ يقول السيد اسماعيل الصدر ان قلتم بعدم جريان استصحاب القسم الثاني من الكلي فلا اشكال حيث يجري استصحاب طهارة اليد بلا مانع .

واما ان قلتم ان استصحاب طهارة اليد محكوم باستصحاب نجاسة الثوب لانه لا ندري انه طهر بتطهير الطرف الأسفل ام لا فنستصحب نجاسته، فيكون هذا الاستصحاب حاكما على استصحاب طهارة اليد فلازم ذلك امر مستبشع وهو ان ملاقي الطاهر متنجسٌ، لان المفروض ان اليد لما لاقت الاعلى المشكوك نجاسته استصحبتم طهارة اليد بينما لمّا لاقت ما هو طاهر قطعا قلتم نحكم بنجاسة اليد لاستصحاب نجاسة الثوب وهذا من البشاعة بمكان .

فهذا نقض سجله السيد الصدر على القول باستصحاب القسم الثاني من الكلي.

فهنا تفصّى القوم بعدة وجوه :

الوجه الاول : ما يستفاد من مجموع تقريرات المحقق النائيني وبيان هذا الجواب بشكل مفصل: انّ المستصحب في المقام اما الشخص او الكلي ، اي اما من باب استصحاب الفرد او من باب استصحاب الكلي ، فهنا محتملان:

المحتمل الاول استصحاب شخص النجاسة و بناء على هذا المحتمل فالملاحظ في المقام اثران للنجاسة الاول مانعية نجاسة الثوب من صحة الصلاة، الثانية منجسية هذا المتنجس لملاقيه.

فلننظر الى كل من الاثرين :

الاثر الاول ، وهو مانعية النجاسة من صحة الصلاة ، فهنا دخل الشيخ الاستاذ بتفصيل وهو انه تارة يكون العلم الاجمالي حاصلا قبل التطهير اي تطهير الطرف الاسفل واخرى بعد التطهير فان كان العلم الاجمالي قبل ان نطهر الطرف الاسفل علمنا بنجاسة احد طرفي الثوب وفي طول ذلك قمنا بتطهير الطرف الاسفل فلا حاجة للاستصحاب لان نفس العلم الاجمالي بنجاسة احد الطرفين قد تنجز ومقتضى ذلك مانعيته من الصلاة في هذا الثوب لان اخراج احد طرفي العلم الاجمالي لا يرفع منجزية العلم الاجمالي فمقتضى بقاء العلم الاجمالي على المنجزية ان لا تصح الصلاة في هذا الثوب بلا حاجة الى استصحاب النجاسة.

اما اذا فرضنا اننا وجدنا ثوبا شككنا بدوا في نجاسته فطهرنا طرفه الاسفل بعد ذلك علمنا انه كان نجسا فلا يوجد علم اجمالي منجز، اذ المفروض انه علم بعد خروج احد الطرفين فلا مجال حينئذ لاستصحاب النجاسة اذن لو لم يجري استصحاب النجاسة لكان الجاري هو اصالة الطهارة في الثوب او البراءة عن المانعية، اذ اننا نشك ان هذا الثوب مانع من صحة الصلاة ام لا فنجري البراءة عن المانعية ، هذا هو الكلام بالنسبة الى الاثر الاول وهو مانعية النجاسة من صحة الصلاة .

الاثر الثاني وهو الذي نظر اليه المشكل وهو منجسية الملاقاة، فنقول لدينا في المقام فرضان الاول فرض استصحاب مفاد كان الناقصة الثاني مفاد كان التامة .

الفرض الاول ان نقول ان المستصحب في المقام نجاسة مشخصة، ولكن على نحو مفاد كان الناقصة ، فيقال اما المنظور العلم التفصيلي او العلم الإجمالي، فان كان المنظور العلم التفصيلي بان يقال هذا الطرف كان متنجسا فالان لازال متنجسا فالمفروض انه لا حالة سابقة له لانه لا علم لنا ان هذا الطرف او ذاك كان متنجسا فاستصحاب شخص النجاسة على نحو مفاد كان الناقصة ليس له حالة سابقة.

وان كان على نحو العلم الاجمالي بان نقول ذاك المعلوم في لوح الغيب كان متنجسا والان لازال كذلك بالاستصحاب وان لم نستطع تمييزه فيقال ان استصحاب ما كان متنجسا في الواقع من استصحاب الفرد المردد لان المفروض ان الطرف الاسفل طاهر والطرف الاعلى مشكوك النجاسة فاستصحاب ما كان متنجسا اما الاسفل فهو طاهر قطعا او الاعلى فهو مشكوك الحدوث للنجاسة فلا يجري استصحاب شخص النجاسة على نحو كان الناقصة.

الفرض الثاني : استصحاب مفاد كان التامة بان يقال كان في هذا الثوب نجاسة فهي باقية، ومن الواضح ان استصحاب وجود نجاسة في الثوب لا يثبت نجاسة اليد الملاقية، لان نجاسة الملاقي فرع عنصرين ملاقاة وكون الملاقى نجاسا، والملاقاة وان احرزت الا ان كون الملاقى نجسا لم يحرز فاستصحاب وجود نجاسة لا يثبت كون الملاقى نجسا الا بالاصل المثبت.

وبعبارة الشيخ حسين الحلي ان استصحاب طبيعي النجاسة في الثوب لا يثبت الاتصاف بالنجاسة كي يترتب عليه نجاسة الملاقي ، فان موضوع نجاسة الملاقي اتصاف الملاقى بكونه نجساً واستصحاب وجود النجاسة لا يثبت الاتصاف، او فقل استصحاب وجود صرف نجاسة في الثوب لا ثبت شخص النجاسة في الملاقى.

120

تقدم ان المحقق النائيني في الجواب عن الشبهة العبائية يرى ان الاستصحاب في المقام لطبيعي النجاسة لا يثبت ان شخصا من النجاسة لاقى اليد.

فان قلت اننا نعلم ان في الثوب قذارة متشخصة قبل تطهير الطرف الاسفل منه فيجري استصحابها.

قلت: ان تلك القذارة المتشخصة اما النجاسة او المتنجس بها واستصحاب كليهما لا يثبت نجاسة الملاقى كي يحكم بنجاسة الملاقى.

بيانه: اما بالنسبة الى النجاسة كما لو رأينا قطرة دم وقعت على الثوب وقمنا بتطهير الطرف الاسفل منه فشككنا هل ان القطرة وقعت في الطرف الاسفل وقد زالت فعلا ، او في الطرف الاعلى و ما زالت موجودة، فاستصحاب بقاء تلك القطرة لا يثبت ان الطرف الذي لاقته اليد هو الطرف المتضمن لها الا بالاصل المثبت ، بمعنى لو بقيت القطرة فعلاً فانها لا محالة ستكون في الطرف الاعلى، وهذا لازم عقلي بل لو قلنا بحجية الاصل المثبت (ولازم ذلك ان القطرة وقعت في الطرف الأعلى) لتنجست اليد بمجرد ملاقاة الطرف الاعلى بلا حاجة الى ملاقاة الطرفين، بينما المدعى في الشبهة العبائية انه لا يحرز نجاسة الملاقي الا بعد ملاقاة كلا الطرفين.

واما بالنسبة الى المتنجس لا لنفس النجاسة بان يقال لامحالة تنجس طرف من الثوب ، فنستصحب تنجسه فيقال ان استصحاب الطرف المتنجس من الثوب مع القطع بطهارة الطرف الاسفل من الفرد المردد ، لان المتنجس ان كان من الطرف الاسفل فقد طهر والا فهو مشكوك الحدوث لا البقاء و لو جرى استصحابه فهو لا يثبت نجاسة الملاقى لليد كي يحكم بمنجاساته الا على الاصل المثبت.

هذا في المحتمل الاول وهو المستصحب هو الفرد.

المحتمل الثاني الذي ركز عليه في الشبهة العبائية ان المستصحب هو الكلي ولذا ذكر الشبهة العبائية نقضا على هذا الاستصحاب فيلاحظ عليه ان لا كلي في المقام بل المستصحب حتما فرد لا كلي ، والسر في ذلك ان كلي النجاسة انما يتصور في فرض الدوران بين نوعين من النجاسة او فردين منها فيقال تنجس الثوب اما بدم او بمني ، فان كان دما فقد زال وان كان منيا فما زال باقيا او يقال تنجس الثوب بدم او بول اي فرد قصير و طويل فان كان دما فقد زال بغسلة واحدة وان كان بولا فما زال باقيا ، فهنا يتصور استصحاب الكلي لدورناه بين نوعين من النجاسة.

اما في الشبهة العبائية فعندنا فرد واحد من النجاسة تردد بين مكانين، فهي شخص من النجاسة تردد بين مكانين لا نجاسة بين فردين او نوعين كي يكون من استصحاب الكلي ، و بالتي فبما ان المتيقن هو شخص من النجاسة بين مكانين و قد طهر احد المكانين حتما ان كان هو المتنجس فهذا ليس من قبيل استصحاب الكلي .

و تصور جامع بين المكانين ، بان نقول نستصحب الجامع بين الطرفين فانه من استصحاب جامع ليس له اثر شرعي، فان الاثر الشرعي لا للجامع بين طرفي الثوب او يقال نزلت قطرة من الدم لا ندري هل تشخصت بوقوعها في الطرف الاسفل او تشخصت في الطرف الاعلى فنستصحب الجامع بين التشخصين حتى يكون من قبيل الكلي فيقال ان هذا التشخص خارج عن اطار نفس النجاسة لان التشخص بطرف الثوب لا علقة له بان يكون الواقع على طرف الثوب نجاسة او طعام او غذاء فهو تشخص لا دخل له بالنجاسة في شيء كي يقال ان الجامع بين التشخصين متيقن فيجري استصحابه ، فلا محالة كما ذكر الحلي ليس المقام من استصحاب الكلي وانما فرد من النجاسة تردد بين مكانين فاستصحابه من الفرد المردد.

نعم لم يمثل الشيخ الحلي بمثال فوائد الاصول حيث ان الكاظمي مثل بما لو علمنا بدخول زيد في الدار، ثم علمنا انه انهدم الجانب الغربي من الدار جزما فان كان زيد في الجانب الغربي فقد مات وان كان في الشرقي فما زال باقيا ، فاستصحاب بقاء زيد من الفرد المردد. ولكن هذا ليس صحيحا فان استصحاب بقاء زيد من الفرد المعين لا المردد فتردد المكان لا يعني تردد نفس المستصحب لذلك لم يمثل ذلك وانما اكتفى بان المقام من باب تردد النجاسة بين طرفين فاستصحابها بعد طهارة احدهما من استصحاب الفرد المردد ثم قال وما نقض به في الشبهة العبائية ليس مثالا عزيزا بل جميع اطراف الشبهة المحصورة ياتي فيها هذا الكلام فانه لو علم اجمالا بنجاسة احد انائين ثم طهرنا احدهما ثم لاقت اليد احداهما.. فليس المثال في الشبهة العبائية مثالا عزيزا لا يلتفت اليه كي يصلح نقضا باسصتحاب القسم ال2 من اقسام الكلي.

هذا ما افيد في تقرير كلام النائيني..

التعليق الاول ما ذكره السيد الامام في رسائله ، من ان المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد غير وجيه والسر في ذلك ان المقصود باستصحاب الفرد المردد استصحاب الفرد على ما هو عليه من الترديد، وهذا لا ينطبق على المقام، لاننا بعد ان طهرنا الطرف الاسفل انحصر الاحتمال في الطرف الأعلى، فكيف يكون من الفرد المردد؟ فلا معنى لان يقال ان استصحاب المتنجس مردد بين الطرف الاسفل او الاعلى اذ المفروض ان الاسفل طهر جزما فلا احتمال لبقائه الا احتمال حدوثه في الطرف الاعلى ، فاستصحاب الفرد المردد انما ينطبق على مورد كان المستصحب فيه على نحو الترديد على كل حال، اما اذا خرج عن الترديد وانحصر في طرف 1 فليس من استصحاب الفرد المردد .

بل المقام اما من قبيل استصحاب كلي النجاسة وهو يوجد بوجود فرد ، وقد قطعنا بوجود فرد من النجاسة او من قبيل استصحاب شخص النجاسة ، اي فرد معين لا فرد مردد.

ولكن ما ذكره من الملاحظة محل تامل ، و السر في ذلك انه لا يعتبر اصطلاحا في الفرد المردد ان يكون مرددا بقاء ، او مشكوك البقاء بقاء على كل حال، بيان ذلك ، المفروض ان المتنجس الواقعي حدوثا هو مردد بين مكانين فبلحاظ حال الحدوث هو مردد بين مكانين، اذ لا ندري انه في الطرف الاسفل او الاعلى فبلحاظ حال الحدوث هو فرد مردد .

واما بلحاظ حال البقاء فكأنّ السيد ادخل صفة اخرى للفرد المردد: وهو ان يكون مرددا بين محتملين بقاء كما كان حدوثا ، وحيث انه بقاء ليس كذلك لان الطرف الاسفل طاهر جزما فلو كان باقيا فهو في الاعلى حتما لذلك قال ليس من استصحاب الفرد المردد.

او انه يقول ان الفرد المردد ما يكون الشك في بقائه على كل حال، وفي المقام بعد تطهير الطرف الاسفل ليس الشك في البقاء بل الشك في الحدوث، لانّه ان كان في الطرف الاسفل فقد طهر ، واحتمال كونه في الطرف الاعلى مشكوك الحدوث لا البقاء.

ولكن كلا الصفتين اللتين يحتمل في كلامه انه ادخلهما في عنوان استصحاب الفرد المردد لا وجه لهما بحسب مصطلح استصحاب الفرد المردد، لانه عبارة عن استصحاب شخص واقعي مردد حدوثا بين امرين احدهما مقطوع الارتفاع والاخر مقطوع البقاء او مشكوك الحدوث.

التعليق الثاني ان نقول نعم ما ذكر في تقريرات كلام النائيني من ان المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد، ولكننا نبني على جريان استصحاب الفرد المردد اذا كان له اثر والمفروض ان له في المقام ان له اثر لاننا نقول ان ذلك المتنجس الواقعي في علم الله ما زال باقيا بالاستصحاب فمقتضى بقائه احراز الجزء 2 من موضوع نجاسة اليد فان موضوع نجاسة اليد مركب من عنصرين ملاقاة طرف وكون ذلك الطرف متنجساً ، اما ملاقاة طرف فهو بالوجدان لان اليد لاقت كلا الطرفين حتما واما كون الملاقى متنجاسا حين الملاقاة فباستصحاب بقاء ذلك المتنجس الواقعي على نجاسته .

ياتي الكلام في الجواب ال 2 وهو ما ذكره سيدنا ..

121

الجواب ال 2 وهو ما ذكره سيدنا.. ومحصل كلامه قده في امور 3 :

الامر الاول ان التفكيك في الحكم الظاهري لامور ليست منفكة بحسب الحكم الواقعي ليس امراً عزيزا في الفقه، فقد يكون بين امرين تلازم واقعي وبين حكميهما انفكاك وذلك نتيجة اختلاف الاصول .

مثلا اذا توضأ المكلف بمائع مردد بين البول والماء فانه بحسب الواقع ان كان المائع ماءً ، فقد حصلت الطهارة الحدثية ولم يصب البدن بخبث، وان كان المائع واقعاً بولاً فلم تتحقق طهارة حدثية كما انه قد تلوث البدن بخبث هذا بحسب الواقع ولكن بحسب الظاهر من الممكن التفكيك فان المكلف اذا توضأ بالمائع المردد بين البول والماء فيقال : مقتضى استصحاب طهارة بدنه ان البدن لم يعرضه خبث ومقتضى استصحاب الحدث انه باق على الحدث فيفكك بينهما ظاهرا ً فهو ظاهرا على حدث ولكن ليس متقذراً بخبث .

و مثال اخر ، وهو حكم المسافر في نقطة يشك انها من حد الترخص ام لا فان هذا المسافر الواحد يختلف حكمه في هذه النقطة ذهابا وايابا .

بيان ذلك ، اذا خرج المكلف من بلده مسافراً فوصل الى هذه النقطة التي يشك في انها من حد الترخص ام سابقة عليه ، جرى في حقه استصحاب عدم الوصول الى حد الترخص فكان حكمه التمام بينما نفس المكلف اذا رجع من سفره ووصل الى نفس هذه النقطة وشك بانه هل دخل حدود البلد وتجاوز حد الترخص ام لا ، فان الجاري في حقه استصحاب السفر اي حكمه القصر ، مع انه واقعاً حكمه واحد فهو اما في هذه النقطة مسافر حكمه القصر في كلا الحالتين ، او انه في هذه النقطة حاضر حكمه التمام .

اذن في النتيجة مع انه لا تفكيك في الحكم واقعا الا انه بينهما تفكيك ظاهراً بالنسبة لمكلف 1 .

ومثال 3 يذكره سيدنا ، في فقهه وهو من شك بعد الصلاة انه اعد الطهارة ام لا كما لو كان جنب فشك بالاغتسال ام لا ، فانه بالنسبة للصلاة التي فرغ منها يجري قاعدة الفراغ وبالنسبة الى ما ياتي من صلوات يجري استصحاب الحدث، فيفكك بين الحكمين ظاهرا وهو ان حكم الصلاة التي صلاها صحيحة لقاعدة الفراغ بينما حكمه بالنسبة للصلوات الاتية هو استصحاب الحدث مع انه في الواقع ذو حكم 1 لانه في الواقع اما جنب فكما يغتسل ويعيد صلاته فكذلك حكم الصلوات الاتية وكما انه ليس جنبا فكما ان صلتواته صحيحة فانه لا يحتاج الى طهارة في الصلوات الاتية

هذه الكبرى يمكن تطبيقها على محل الكلام فيمكن التفكيك بين الملاقاة الاولى والثانية لا بحسب الواقع بل بحسب الظاهر حيث ان المكلف بعد ان علم اجمالاً ان احد طرفي الثوب قد تنجس ، فقام بتطهير طرفه الاسفل ثم لاقت يده الطرف الاعلى فيقال ملاقاة اليد للطرف الاعلى موضوع للحكم بالطهارة حيث يجري في اليد استصحاب الطهارة اذ لم تقم حجة على نجاسة اليد ، ثم قام ولاقى بيده الطرف الاسفل الذي هو طاهر جزما فيحكم عند ملاقاة الاسفل بنجاسة يده فيقال ان موضوع نجاسة اليد بملاقاة الطرف الاسفل مركب من عنصرين الاول ملاقاة ما كان متنجسا سابقاً والعنصر الثاني ان ذلك المتنجس الذي لاقته اليد لم يطهر، والعنصر الاول محرز بالوجدان لان اليد اذا لاقت كلا الطرفين فقد لاقت قطعا ما كان متنجسا سابقا وكون ما لاقته اليد من احد الطرفين لم يطهر بالاستصحاب.

فنتيجة ذلك ثبت لنا اليد ما لم تلاقي الطرف الاسفل طاهرة ، وبمجرد انها لاقت الطرف الاسفل اصبحت متنجسة لانها قطعا لاقت ما كان متنجسا ولم يطهر بالاستصحاب فاختلف حكم الملاقاة الاولى عن الثانية ظاهرا والا في الواقع قطعا ملاقاته للطرف الاسفل لا اثر لها.. لانه ان كان المتنجس من هذا الثوب الطرف الاعلى قد تنجست اليد باول ملاقاة ولا اثر في الملاقاة الثانية في رفع النجاسة وان كان المتنجس من الثوب الطرف الاسفل فقد طهر قطعا وبالتالي فملاقاة اليد للطرف الاعلى ملاقاة لما هو طاهر من الاول وملاقاته للاسفل لم تحدث نجاسة اذن بحسب الواقع لا تفكيك بين الملاقاة الاولى والثانية وانما التفكيك بينهما بحسب الظاهر فالنتيجة ان ما يفيده سيدنا قده ان التفكيك في حكم الشيء الواحد او الامرين المتلازمين ظاهرا مع انه لا تفكيك واقعا غير عزيز في الفقه.

الامر الثاني انه ما هو وجه الاستبشاع في الشبهة العبائية؟ حيث قيل اذا كانت الملاقاة الاولى طاهرة فمن المستبشع ان تكون ملاقاة الطاهر سببا في النجاسة ، الجواب هل ان مورد الاستغراب ان اليد بملاقاتها للطرف الاسفل لزم اجتنابها ام ان مورد الاستغراب ان اليد بملاقاتها للطرف الاسفل حكم بنجاستها لا انه مجرد يلزم اجتنابها.

فان كان ان اليد مع ملاقاتها للطرف الاسفل لزم اجتنابها فان هذا شائع في موارد العلم الإجمالي (كما افاد السيد الأستاذ دام ظله) مثلا لو افترضنا ان هذا الثوب متنجس اجمالا اي ان طرفا منه متنجس فلاقته اليد فحينئذ يحكم بطهارة الملاقي لان ملاقاة ......

122

لازال الكلام فيما افاده سيدنا الخوئي (قده) في الجواب عن النقض بالشبهة العبائية على جريان استصحاب الكلي من القسم ال 2 ، و ذكرنا ان جوابه ، مشتمل على عدة مطالب ، ووصل الكلام الى المطلب الثاني وهو ما هو موضع الاستغراب والاستبشاع الذي ذكره السيد اسماعيل الصدر في استصحاب النجاسة في المقام فان كان موضع الاستبشاع هو ان الشارع كيف يحكم باجتناب الملاقي الا وهو اليد مع ان الملاقى الثاني طاهر قطعا لان المكلف بعد ان علم اجمالا بنجاسة احد طرفي الثوب وقام بتطهير الطرف الاسفل جزما ثم لاقت اليد كلا الطرفين فحينئذٍ بعد ملاقاة اليد لكلا الطرفين قلنا بانه يلزم اجتناب اليد مع انها لاقت ما هو طاهر قطعا ، فهل نكتة الاستبشاع هي حكم العقل باجتناب اليد بعد ملاقاة الطرف الثاني ام ان نكتة الاستبشاع هو الحكم بنجاسة اليد لا لزوم اجتنابها.

فان كان موضوع الاستبشاع هو لزوم اجتناب اليد مع غمض النظر عن حكم الشارع بنجاستها او عدمه فهذا هو مقتضى منجزية العلم الاجمالي مثلاً لو لفرضنا اننا علمنا بنجاسة احد المائين ولاقت اليد اليمنى ماء الف ولاقت اليسرى ماء باء ، او علمنا بنجاسة احد طرفي الثوب ولاقت اليد اليمنى الطرف الاعلى واليسرى الطرف الاسفل الا يلزم في هذه الامثلة اجتناب اليد اليمنى مع انها لم تلاقي الطرفين وما لاقته مشكوك النجاسة ؟

فيقال نعم هذا هو مقتضى منجزية العلم الاجمالي فتتعارض الاصول ،

وان كان مصب الاستهجان هو الحكم بنجاسة اليد اي كيف يحكم بنجاسة اليد بمجرد ملاقاتها للطرف الثاني مع انه طاهر جزما ففيه اننا لو قلنا بان ملاقاة اليد للطرف الثاني سبب في حدوث النجاسة لكان مستبشعا كما ذكر ، ولكننا ندعي ان ملاقاة اليد للطرف الثاني الطاهر اوجب لنا ان نحرز ان اليد قد لاقت ما هو متنجس واقعا ، فلو ان اليد لم تلاقي الثاني بل لاقت خصوص الاول فنحن نحتمل انها لاقت ما هو المتنجز ولكن لم نحرز ولكن بملاقاتها للطرف الثاني احرزنا انها للاقت ماهو المتنجس منهما لا اننا ندعي ان ملاقاة الطاهر سبب لحدوث النجاسة كي يقال انه لا يحتمل ان تكون ملاقاة الطاهر موضوعا للنجاسة هذا هو المطلب الثاني في كلامه (قده)

المطلب الثالث ، لو تنزلنا و سلمنا بهذا الاستبشاع فغايته ان دليل الاستصحاب منصرف عن الشمول لهذا المورد وهو استصحاب نجاسة احد الطرفين لإثبات نجاسة اليد فان الدليل الاستصحابي لا يشمل هذا المورد اذ لازمه امر مستبشع لا ان دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب القسم ال 2 من اقسام الكلي لمجرد ان هنلك مشكلة في احد المصاديق والتطبيقات ، وما ذكره (قده) متين.

الجواب ال 3 ما ذكره السيد الإمام في الرسائل ، و محصله ان المستصحب في المقام هل هو وجود النجاسة في الثوب ، ام ان المستصحب في المقام الفرد المردد فان كان المستصحب في المقام وجود النجاسة في الثوب او كما عبر السيد الشهيد ان المستصحب في المقام النجاسة المضافة الى الثوب لا النجاسة المضافة الى الطرف ، فان كان المستصحب هو النجاسة المضافة الى الثوب كان هذا الثوب متنجسا فالان هو متنجس فهذا الاستصحاب لا يثبت نجاسة اليد و السر في ذلك ان استصحاب نجاسة الثوب بضم ملاقاة اليد لكلا الطرفين انما يثبت نجاسة اليد بالملازمة العقلية اي لازم علمنا بنجاسة الثوب ولو ببركة الاستصحاب بضم علمنا بملاقاة اليد لكلا الطرفين هو العلم بنجاسة اليد فنفس استصحاب نجاسة الثوب ليس موضوعا شرعا لنجاسة اليد لولا ضميمة العلم بملاقاة اليد لكلا الطرفين ،

واما ان كان المستصحب هو الفرد المردد ، فحينئذٍ لدينا اشكال في تصوير الفرد المردد في المقام لا في جريان الاستصحاب فيه بنحو كبروي وبيان ذلك انه تارة يستشكل في جريان استصحاب الفرد المردد من جهة كبروية بان يقال ان الفرد المردد لا وجود له ، فلا معنى لان يكون موردا لجريان الاستصحاب فهذا جوابه واضح اذ يكفي في جريان الاستصحاب ان له اثرا شرعيا مصححا لشمول دليل الاستصحاب له .

وتارة يستشكل بان استصحاب الفرد المردد في المقام لا يثبت نجاسة اليد بل هو أصل مثبت وهو ليس صحيحا لأننا استصحبنا الفرد المردد يعني استصحبنا نجاسة ما لاقته اليد قطعا فان ثبوت النجاسة ليس من باب الاصل المثبت ،

انما الاشكال في ان تصوير الفرد المردد في المقام ممتنع ، لان الفرد المردد ما هو متقوم بالترديد واقعا لا انه متعين واقعا مردد ظاهرا بل مردد في واقعه نظير الوجوب التخييري فمثلاً لو قال المولى يجب عليك اكرام زيد او بكر فان الوجوب التخييري متردد في نفس واقعه لان الوجوب التخييري مفاد او ، ومفاد او هو الترديد عينه فليس في الوجوب التخيري تعين واقعي وتردد ظاهري بل هو متردد في واقعه كذلك الفرد المردد متقوم بالترديد في واقعه ، وهذا لا يتصور في المقام اذ المفروض في المقام ان الطرف المتنجس في علم الله متعين غاية الامر اننا بعد ان غسلنا الطرف السفل حصل عندنا التردد والا فالطرف المتنجس واقعا متعين فكيف يكون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المردد

اذن ان كان المستصحب النجاسة في الثوب لا تثبت نجاسة الملاقي وان كان الفرد المردد بان نقول ما نستصحب هو نجاسة هذا الطرف او نجاسة هذا الطرف بان نصور المستصحب مفاد او فنستصحب نجاسة هذا او هذا فان هذا الاستصحاب ليس اصلا مثبت بل يثبت نجاسة ما لاقاهما ولكن تصوير الفرد المردد مخالف للواقع حيث ان الطرف المتنجي متعين .

ولكن مع غمض النظر عما ذكره في المستصحب الاول اذ لعل مقصوده مفاد كان التامة لا الناقصة اي استصحاب وجود شخص من النجاسة في الثوب فحينئذٍ هو أصل مثبت فان استصحاب وجود شخص من النجاسة في الثوب لا يثبت ملاقاة اليد لما كان متنجسا على نحو مفاد كان الناقصة .

وانما الكلام في النحو الثاني من كلامه ، وهو عدم تصوير الفرد المردد فظاهر كلامه (قده) اصطلاح جديد منه في الفرد المردد فانه لم يقل احد ان الفردد ما كان التردد مقوم له واقعا فضلا عن التردد الظاهري وانما مصطلح الفرد المردد ان هنلك فردا متشخصا ان لاحظناه بالعنوان التفصيلي لم نجد شكا وان لاحظناه بالعنوان الاجمالي كان مشكوكا نظير ان يكون امامنا ميتة ومذكى ووجدنا جلدا لا ندري انه من الميتة او المذكى فاذا لاحظنا الجلد بالعنوان التفصيلي فلا شكّ لان هذا ميتة وهذا مذكى وان لاحظناه بالعنوان الاجمالي اي صاحب هذا الجلد لا ندري انه مذكى ام لا كان مشكوكا فمن يرى جريان الاستصحاب في الفرد المردد يقول يكفي انه مشكوك بالعنوان الاجمالي وحيث يترتب هذا الأثر بهذا العنوان جرى فيه الاستصحاب فالفرد المردد شخص متعين واقعا وان كان مرددا عندنا اما ان يكون الفرد المردد متقوما بالتردد حتّى واقعا فهذا ليس موضعا للنزاع بين الاعلام

والنتيجة ان لا اشكال في المقام فانه موضوع نجاسة اليد مركب من عنصرين ملاقاة اليد لطرف كان متنجسا وهو محرز بالوجدان لانها لاقت ما كان متنجاسا سابقاً وكون النجاسة فعلية حين الملاقاة بالاستصحاب فبضم ما ثبت بالوجدان لما ثبت بالصل يتنقح موضوع نجاسة اليد .

123

تنبيهات الشبهة العبائية

بعدما تقدم ان استصحاب النجاسة في الشبهة العبائية تام لانه من قبيل استصحاب الفرد المردد وانه حجة بقي تنبيهان:

الاول هل ان هذا الاستصحاب له معارض ام لا؟

فقد يقال استصحاب ما كان نجساً سابقاً معارض باستصحاب طهارة اليد، وهنا فرضان:

الفرض الاول : ان يحصل العلم الاجمالي بنجاسة احد طرفي الثوب بعد غسل الطرف الاسفل منه ، فهنا في هذا المورد يقال بالمعارضة، اي ان استصحاب الطرف الذي كان متنجساً واقعاً قبل العلم التفصيلي بطهارة الطرف الاسفل معارض باستصحاب طهارة اليد، لأننا لا ندري ان اليد حينما لاقت كلا الطرفين تنجست بملاقاة ما هو نجس واقعا ام لا، فاستصحاب نجاسة ما كان نجسا سابقاً معارض باستصحاب طهارة اليد بعد ملاقاتها للطرفين ، ونتيجة هذا التعارض الرجوع الى قاعدة الطهارة فنحكم بطهارة اليد.

الفرض الثاني : اي اننا علمنا اجمالا بنجاسة احد طرفي الثوب وبعد ذلك قمنا بتطهير الطرف الأسفل، فعملية التطهير لاحقة للعلم الاجمالي، وفي مثل هذه الصورة هل يجري استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة للطرفين ويكون معارضا لاستصحاب ما كان متنجسا ام لا؟

فيقال اذا حكّمنا المرتكزات العرفية فقد يقال ان لا معارضة، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحسب المرتكز العرفي ينقض ما قبله فالمفروض طرفي الثوب كانا طاهرين، واليد كانت طاهرة ولكن حصل علم اجمالي بنجاسة احد طرفي الثوب وهذا العلم اجمالي لكونه بنظر المرتكز العرفي ناقض للطهارة المعلومة اوجب تعارض استصحابي الطهارة في كلا الطرفين، فاذا فرضنا ان هذا العلم الاجمالي لم يتغير وانما بعد حصوله قمنا بتطهير الطرف الاسفل فهل تلك الرؤية العرفية وهي ان المعلوم بالإجمال ناقض للطهارة باقية ام لا؟

فاذا قلنا ان الرؤية العرفية اختلفت فان في الفرض الأول لم يحصل امر جديد علمنا اجمالا بنجاسة احد طرفين كانا طاهرين فهنا المعلوم بالإجمال نقض ما قبله بنظر المرتكز العرفي.

اما في الفرض الثاني قمنا بتطهير احد الطرفين بعد الالتفات للعلم الإجمالي فلا وجه لان يرى ان المعلوم بالإجمال مع قيامنا بتطهير احد الطرفين ناقض حتّى للطهارة المستحدثة، فيحصل التعارض بين استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال وهي نجاسة احد الطرفين مع استصحاب طهارة اليد بعد ملاقاتهما.

واما اذا قلنا بان الرؤية العرفية لا تفرق سواء قمنا بتطهير احد الطرفين ام لم نقم، اذ مع الالتفات لوجود علم اجمالي بنجاسة احدهما فالتخلص من احدهما باتلافه او تطهيره لا يغير من الوضع شيئا فلا يدخل المعلوم بالإجمال في ضمن المعارضة بنظر العرف، بل يرى انه حالة ناقضة حتّى بعد تطهير احدهما فلا يقع تعارض بين النجاسة المعلومة بالإجمال واستصحاب طهارة اليد، بل المدعى العكس ان نستصحب نجاسة ما كان نجسا ، ومع احراز ان اليد لاقت كلا الطرفين فقد لاقت ما حكمنا بنجاسته بالاستصحاب فمقتضى ذلك نجاسة اليد.

التنبيه الثاني:

افاد السيد الصدر ان هذا الكلام انما يتم لو لاقت اليد الطرف غير المغسول أولاً ثم لاقت المغسول، واما إذا عكسنا الامر بان لاقت اليد الطرف المغسول أولاً ثم لاقت الطرف غير المغسول فالمعارضة جارية.

وبيان ذلك: ان اليد بعد ملاقاتها للطرف المغسول طاهرة قطعا لانها طاهرة لاقت ما هو طاهر فهناك طهارة ثابتة بعد الملاقاة الاولى وهي ملاقاة اليد للطرف الطاهر، و هذه الطهارة الثابتة بعد الملاقاة الاولى نستصحبها لما بعد الملاقاة الثانية، فاذا لاقت اليد الطرف ال2 وهو المشكوك نجاسته استصحبنا طهارة اليد الثابتة بعد الملاقاة لا الثابتة قبل الملاقاة ، وهو ليس محكوما باستصحاب نجاسة ما كان متنجسا، فان استصحاب نجاسة ما كان متنجسا انما ينقض عرفا الطهارة الاولى وهي الثابتة قبل الملاقاة اما الطهارة الثانية وهي الثابتة بعد الملاقاة الاولى فلا حاكم عليها ، والمفروض انه لم يثبت لنا نجاسة الطرف غير المغسول واثبات نجاسته باستصحاب نجاسة احدهما أصل مثبت.

فبناء على ذلك يقع التعارض بين استصحاب طهارة اليد الثابتة بعد الملاقاة الاولى مع استصحاب نجاسة أحدهما وفي طول هذا التعارض والتساقط نجري قاعدة الطهارة.

124

كان الكلام في التنبيه الثاني للشبهة العبائية وهو ما ذكره السيد الشهيد قده من التفريق بين (فرض ان اليد لاقت الطرف المغسول اولا ثم لاقت غير المغسول او لاقت الطرف غير المغسول اولا ثم لاقت المغسول)

ولكلامه تقريبان

الأول ما ذكره في البحوث من ان الفرق بين الفرضين انه في الفرض الاول وهو ما اذا لاقت اليد الطرف المغسول اولا توجد طهارة وجدانية يشك في بقاءها بعد ملاقاة الطرف الثاني بينما في الفرض الثاني توجد طهارة استصحابية لا يشك في بقاءها وبيان ذلك ان المكلف بعد ان علم اجمالا بتنجس احد طرفي الثوب وقام بغسل الطرف الاسفل وبعدئذ قام بامرار يده على الطرفين فبعد ملاقاة اليد للطرف المغسول اولا يقطع المكلف بطهارة اليد لانها لم تلاقي ما هو نجس ، فهنا توجد طهارة يقينية لليد ،

ثم لاقت اليد الطرف غير المغسول فيشك في بقاء طهارة اليد التي ثبتت وجدانا بعد الملاقاة الاولى فيستصحب بقاء طهارة اليد ولايوجد أصل حاكم عليها لان الاصل الحاكم هو استصحاب نجاسة الطرف الثاني والمفروض انه لم يثبت نجاسته واستصحاب نجاسة ما هو متنجس سابقا لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول كي يكون حاكما على استصحاب طهارة اليد فيقع التعارض بين استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة الثانية واستصحاب نجاسة في الثوب

 والفرض الثاني ان اليد لاقت الطرف غير المغسول فيشك في نجاستها اذ لعل ما لاقته متنجس فيستصحب طهارتها الثابتة قبل الملاقاة الاولى وهذا الطهارة الاستصحابية لايشك في بقاءها بعد الملاقاة الثانية لانه على فرض ان الطرف غير المغسول هو الطاهر فلم تلاقي اليد بعده نجاسة اذن لو كانت اليد طاهرة بعد الملاقاة الاولى فلاشك في بقاء هذه الطهارة اذ لايحتمل ملاقاتها لمتنجس فلامعنى لان نستحصب الطهارة الاستصحابية بعد الملاقاة الثانية ، فبعد الملاقاة الاولى نستصحب الطهارة قبل الملاقاة اما بعد الملاقاة الثانية لامعنى لاستصحاب الطهارة لانه لايحتمل ان اليد لاقت متنجسا بعد الملاقاة الاولى

اذن اذا لم يجر استصحاب الطهارة بعد الملاقاة الثانية فيجري استصحاب نجاسة ما كان متنجسا سابقا والمفروض ان اليد لاقته وجدانا فيكون استصحاب ما كان متنجسا سابقا بعد احراز الملاقاة حاكما على استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة الاولى

ويلاحظ عليه

ان هذا التقريب مبتلى على اية حال، فمادام استصحاب طهارة اليد في الفرض الاول وهو ان اليد لاقت الطرف المغسول فهو طاهر جزما ثم لاقت غير المغسول فشككنا في طهارتها هذا الاصل الحكمي محكوم باصل موضوعي وهو انه لا شك ان اليد لاقت ما كان متنجسا سابقا لانها لاقت كلا الطرفين فهل ما لاقته اليد الذي كان متنجسا سابقا طهر قبل الملاقاة ام لا فنستصحب عدم تطهير ما كان متنجسا سابقا الى حين ملاقاة اليد له وهذا الاصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي [[162]](#footnote-162)

فالنتيجة انه لافرق بين الفرضين في حكومة الاصل الموضوعي على الاصل الحكمي.

التقريب الثاني

ما ذكره تلميذه بعد تقرير كلامه من انه لعل المنظور لديه هو الاصل الموضوعي لا الحكمي وبيان ذلك

انه ناظر بعد الملاقاة الاولى في الفرض الاول وهو ملاقاة اليد للطرف المغسول اولا لاصل موضوعي وهو ان اليد بعد ان لاقت الطرف المغسول اولا قطعنا بامر موضوعي انه لم تلاق متنجسا وهذا الامر الموضوعي نستصحبه لما بعد الملاقاة الثانية فاليد بعد الملاقاة الثانية نستصحب عدم ملاقاتها لمتنجس وهذا الاصل الموضوعي يتعارض مع ذلك الاصل الموضوعي الذي قررناه وهو استصحاب عدم تطهير ما كان متنجسا سابقا اذ المفروض ان اليد لاقت كلا الطرفين فاستصحاب عدم تطهير ما كان متنسجا سابقا الى حين ملاقاة اليد يثبت نجاسة اليد والاستصحاب الاخر ينفي نجاستها فيتعارض الاستصحابان لان ملاقاة ماكان متنجسا سابقا لها مصداقان

ا- ملاقاة الطرف المغسول وقد انتفت نجاسته.

ب- وملاقاة الطرف غير المغسول فيتعارض فيه الاستصحابان.

واستصحاب عدم ملاقاة اليد لمتنجس في ظرف العلم بعدم كون الملاقاة الاولى ملاقاة لمنتجس ينفي نجاسة اليد فيتعارض الاستصحابان.

وهذا كلام متين

هذا تمام الكلام في الشبهة العبائية وتبين به عدم ورود الاشكال على القسم الثاني

ثم تعرض سيدنا الخوئي في مصباح الاصول وكذا السيد الصدر في البحوث لعدة

فروع فقهية تعتبر تطبيقات للقسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي

1 ما لو لاقت اليد لنجس لا يدرى انه بول او دم بعد غسله مرة واحدة لكن ان كان ما اصاب اليد دم فقد طهرت وان كان بولا فما زالت نجسة فالاصل الحكمي وهو استصحاب نجاسة اليد لما بعد غسلها مرة واحدة واضح انما الكلام هل هذا الاصل الحكمي وهو استصحاب نجاسة اليد محكوم باصل موضوعي ام لا

والبحث هنا يبتني على ما يستفاد من الادلة اذ تارة يستفاد منها كما فهمه المحقق الاصفهاني ان لنجاسة الدم موضوعية في ان تطهيره بالمرة وتارة يستفاد من الادلة ان كل نجس ليس ببول فالتطهير بمرة واحدة ولاموضوعية للدم

ثم ياتي بحث فقهي اخر هل المستفاد من الادلة ان ملاقاة البول موضوع للغسل مرتين بحيث اخذ العنوان بسيطا (ملاقاة البول هي موضوع الغسل مرتين) او ان الموضوع للغسل مرتين مركب من ملاقاة الجسم لنجس وكون ذلك النجس بولا فهل موضوع التطهير مرتين بسيط ام مركب

فهنا تختلف مجاري الاصول في المقام

فعلى الاول ان للدم موضوعية فقد ذكر الاصفهاني في النهاية انه يقع التعارض اذ لاندري ان اليد اصابت الدم فطهرت بعد غسلها او اصابت اليد فلم تطهر فاستحصاب عدم اصابتها للبول معارض لاستصحاب عدم اصابتها للدم فيتعارضان الاصلان الموضوعيان فيجري استصحاب نجاسة اليد وهو أصل موضوعي بلاحاكم عليه

125

ذكرنا انه اذا تردد الملاقي للجسم بين كونه دما او بولا بعد غسله مرة واحدة فهل يجري استصحاب النجاسة ام ان استصحاب النجاسة محكوم باصل موضوعي آخر

وهنا بحثان فقهيان

الاول هل لعنوان الدم موضوعية في الاثر ام لا فان كان له موضوعية في الاثر كما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده [[163]](#footnote-163)حيث ادعى ان هناك تعارضا بين استصحاب عدم اصابة الدم واستصحاب عدم اصابة البول حيث لكل من العنوانين اثرا فاستصحاب عدم اصابة البول ينفي بقاء النجاسة واستصحاب عدم اصابة الدم ينفي الاكتفاء بالمرة الواحدة وبعد تعارضهما يجري استصحاب كلي النجاسة

ولكن قد يلاحظ عليه

انه حتى إذا بني على ان لعنوان الدم موضوعية فان استصحاب عدم اصابة البول محل نظر لأنه ما هو الغرض من جريان استصحاب عدم اصابة البول فان كان هو اثبات اصابة الدم فهذا اصل مثبت وان كان هو نفي النجاسة الخاصة التي تتحقق بالبول والتي من آثارها وجوب التطهير مرتين فهذا وان جرى لكنه لاينفي بقاء النجاسة المشكوك فيه بعد تطهير الموضع مرة واحدة اذ نحتمل بقاء طبيعي النجاسة

وان كان الغرض من استصحاب عدم اصابة البول نفي طبيعي النجاسة بعد الغسل مرة واحدة فهو اصل مثبت فان نفي الطبيعي بنفي الفرد اصل مثبت

اذن فاستصحاب عدم اصابة البول ليس معارضا لاستصحاب عدم اصابة الدم كي يتساقطا فيجري استصحاب النجاسة

 البحث الفقهي الثاني

ان قلنا ان عنوان الدم لا موضوعية له وان كلي النجس يطهر بصرف وجود الغسل الذي ينطبق على المرة الواحدة وللبول خصوصية وهو انه لايطهر المتنجس به بالماء القليل الا بغسله مرتين فحينئذ هل ان ملاقاة البول كعنوان بسيط هو الموضوع للنجاسة ام ان الموضوع للغسل مرتين موضوع مركب.

فان قلنا كما في كلمات سيدنا من ان ملاقاة البول بهذا العنوان هو موضوع للتطهير مرتين اذن استصحاب عدم اصابة الدم لايجري لان عنوان الدم لا اثر له واستصحاب بقاء النجاسة بعد غسله مرة واحدة محكوم باصل موضوعي وهو استصحاب عدم اصابة البول لأن الشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشك في ملاقاة البول وعدمه ف استصحاب عدم ملاقاة البول كعنوان بسيط يزيل موضوع استصحاب النجاسة

اما لو قلنا ان ملاقاة البول كعنوان وصفي بسيط ليس له اثر وانما موضوع الاثر مركب وهذا ما ذكره سيدنا قده في بحوثه الفقهية من ان لدينا عام وخاص اما العام فهو كل جسم لاقى نجاسة يطهر بصرف وجود الغسل والخاص يقول اذا لاقى الجسم نجسا وكان ذلك النجس بولا فلابد من تطهيره بالقليل بالتعدد ومقتضى تخصيص العام بالخاص ان يتعنون موضوع العام بعدم الخاص فتكون النتيجة ان موضوع الغسل مرة واحدة اصابة الجسم لنجس ليس ببول

فهل هذا الموضوع المركب متحقق في المقام ام لا

فيقال بناءا على جريان استصحاب العدم الازلي حتى في العناوين الذاتية ككون الشيء بولا او غير بول فح الموضوع المركب حاصل فان احد جزئيه محرز بالوجدان وهو اصابة الجسم لنجس والجزء الاخر وهو عدم كون النجس بولا ب استصحاب العدم الازلي الذي عبر عنه المحقق الاصفهاني بعدم الرابط

اما لو لم نقل بالاستصحاب العدم الازلي او قلنا به في غير العناوين الذاتية فالموضوع المركب لم ينقح فح نشك في بقاء النجاسة بعد الغسل مرة واحدة فيجري استصحاب بقاءها ويكون من استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي

الفرع الثاني

ما ذكره سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول وهو ما اذا شك في ان النجاسة ذاتية ام عرضية كما لو علمنا بأن الصوف متنجس ولاندري هل متنجس لطرو قذارة عليه كالبول ام لانه صوف خنزير فهو نجس عينا لا يطهر، فقمنا بتطهيره مرات عديدة لكن لاندري ان كانت نجاسته لتقذره فقد زالت وان كان صوفا لنجس العين فان نجاسته باقية فهل يجري استصحاب النجاسة بعد تطهيره من باب استصحاب القسم الثاني ام لا

فقد افاد في مصباح الاصول

ان قلنا باستصحاب العدم الازلي فيجري استصحاب عدم كون الصوف صوف خنزير ويتنقح به موضوع طهارته بالغسل

اما لو لم نقل به فهنا تفصيل اذ تارة يقع الشك في نجاسته الذاتية قبل طرو القذارة واخرى لا، ففي الصورة كما لو وجدنا صوفا ونحرز ان لم تطرأ عليه اي قذارة وشككنا بدوا هل هو صوف خنزير ام صوف شاة ذكية، ثم في طول هذا الشك وقع البول عليه فقمنا بتطهيره من البول بغسله مرتين، بعد ذلك ما هو الجاري هو استصحاب الطهارة لا استصحاب النجاسة لانه قبل طروة القذارة كان طاهرا من هذه الناحية ثم طرات القذارة ثم طهرناه ثم شككنا في بقاء النجاسة للشك في انه نجس ذاتا ام لا فاستصحاب بقاء النجاسة محكوم باستصحاب الجزئي وهو استصحاب طهارته

اما لو وقع الشك بعد طرو البول عليه هل هو نجس ذاتا فلايطهر ام هو نجس عرضا فيطهر بغسله مرتين فهنا افاد قده ان هناك بحثا فقهيا وهو هل نجس العين يتنجس ام لا فان كان يتنجس فقد أحرزنا نجاسة عرضية ولاندري هل هو نجس في ذاته ام لا، فاذا طهرناه من البول بغسله مرتين وشككنا في بقاء النجاسة ف استصحاب النجاسة من القسم الثالث لا الثاني لدوران النجاسة بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء

اما اذا قلنا النجس لايتنجس فحينئذ ليست هنا الا نجاسة واحدة اما ذاتية او عرضية طرات بالبول فبعد تطهيره من البول فالشك في بقاء النجاسة من القسم الثاني من اقسام الكلي لدورانه بين الفرد القصير والطويل فان كانت من القصير فقد زالت وان كانت من الطويل فما زالت باقية فيجري استصحاب القسم الثاني من الكي

ونوقش كلامه من قبل السيد الصدر والشيخ الاستاذ قدس سرهما ياتي الكلام عنه

126

وفي كلامه قده عدة مطالب

1. افاد قده في مصباح الاصول انه اذا وجدنا صوفا متنجسا ولاندري هل انه صوف شاة ام خنزير فهل نجاسته عرضية وقد زالت ام ذاتية لاتقبل الزوال بالتطهير فهنا يجري استصحاب عدم كون الصوف صوف خنزير على نحو استصحاب العدم الازلي

وجريان استصحاب العدم الازلي مبني على شمول ادلة الاستصحاب له ، وجريانه له حتى في العناوين الذاتية وهو ما بنى عليه قده اذ افاد في اصوله انه حتى لو كان العنوان من العناوين الذاتية مثلا كون النجس بولا ام لا او كون الصوف صوف خنزير ام لا فانه مجرى للاستصحاب لانه صحيح ان اتصاف الماهية بكونها خنزيرا او شاة ازلي وليس بعدم الاتصاف حالة سابقة كي يستصحب عدم الاتصاف ولكن موضوع الاثر ليس هو الاتصاف الماهوي وانما موضوع الاثر الشرعي هو المصداقية الخارجية بمعنى انه ماكان مصداقا في الخارج للخنزير والكلب والبول والمني فهو موضوعا للنجاسة فبما ان موضوع الاثر هو المصداق الخارجي اي ما كان بالحمل الشائع خنزيرا او كلبا لابالحمل الاولي اذن فيجري فيه الاستصحاب فيقال هذا الصوف عندما لم يكن لم يكن مصداقا لصوف الخنزير بالحمل الشائع فهو الان كذلك لا ان موضوع الاثر هو اتصاف الماهية بكونها خنزيرا او كلبا كي يقال ليس لعدمه حالة سابقة فبالنتيجة يجري في المقام استصحاب العدم الازلي ولو كان العنوان من العناوين الذاتية.

2- قال قده : على فرض عدم جريان استصحاب العدم الازلي فح يكفينا اصالة الطهارة لاننا لاندري ان هذا الصوف من الطاهر بالذات ككونه صوف شاة او من النجس بالذات ككونه صوف خنزير فتجري فيه قاعدة الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر).

ولكن هذا المطلب يبتني على ان المأخوذ في الموضوع ليس العنوان التفصيلي بل العنوان الاجمالي فاذا قلنا الماخوذ في موضوع الاثر وهو حصول الطهارة بالغسل (ما كان طاهرا بالذات اذا طرات عليه نجاسة طهر بالغسل)، فهذا يمكن تنقيحه بقاعدة الطهارة اما اذا كان الماخوذ في الموضوع هو العنوان التفصيلي اي عدم كونه خنزيرا او عدم كونه كلبا او عدم كونه جلد ميتة فاخذ في موضوع ما يطهر بالغسل العنوان التفصيلي فلايجدي قاعدة الطهارة لانها لاتنفي كونه كلبا او خنزيرا، فاما ان يجري استصحاب العدم الازلي لنفي العنوان التفصيلي او يجري استصحاب النجاسة اما اجراء اصالة الطهارة فلايجدي لان الماخوذ في الموضوع العنوان التفصيلي

3- على فرض ان الماخوذ في موضوع الاثر وهو ما يطهر بغسله هو عنوان اجمالي وهو عنوان ما كان طاهرا بالذات فان جريان قاعدة الطهارة في المقام مبني على شمولها للشك في النجاسة الذاتية وهو يتوقف على احراز ان الماخوذ في الغاية هو الصفة المشبهة لا الفعل ، بيانه : وقع الخلاف في ان قوله ع كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذرٌ او قَذُر، فان كانت الغاية الصفة المشبهة كان مقتضى اطلاقها شمولها للنجاسة الذاتية اما لو كانت الغاية هي الفعل اي قذر فلاربط بالرواية للنجاسة الذاتية وانما منظورها اذا شككت في طرو نجاسة عرضية على الجسم فابن على نظافته الى ان تعلم انه قد قذر اي تقذر بالنجاسة فحيث ان الغاية مجملة بين الصفة المشبهة والفعل اذن لم يحرز شمولها لمحل الكلام وهو ما اذا شك في النجاسة بالذات

4- تعرض سيد المستمسك قده كما اشار اليه سيدنا قده في بحث اللباس المشكوك من انه هل ان نسبة الطهارة الفعلية للطهارة الذاتية نسبة الخاص للعام او ان النسبة هو عموم من وجه، فاذا كان نسبة الطهارة الفعلية للطهارة الذاتية نسبة الخاص للعام فهو كنسبة الايمان للاسلام فاذا ثبت ايمانه ثبت اسلامه،

ام ان نسبة الطهارة كنسبة العالم للهاشمي عموم من وجه، فمفاد قاعدة الطهارة بناءا على ان الغاية فيها (قذرٌ) فغاية ما يستفاد منها الطهارة الفعلية الى ان تعلم انه قذر ولكن هل ان ثبوت الطهارة الفعلية هو ثبوت الطهارة الذاتية ام لا فهذا يحقق في الفقه ، فان كانت النسبة نسبة الخاص للعام فهو طاهر بالذات ، واذا قلنا ان النسبة عموم من وجه فاثبات الطهارة الفعلية لايعني نفي الشك في النجاسة الذاتية فكل هذه المطالب لابد من النظر اليها في المقام

الفرع الثالث

ما اذا حدث البلل المشتبه بين كونه بولا او منيا فقام وتوضا فهل يجري استصحاب الحدث بعد وضوءه ام لا، فهنا صورتان

1- ان يعلم انه محدث بالاصغر ثم طرا البلل، فهنا اذا شك في البلل انه بول ام مني فهل يجري استصحاب الحدث الاصغر الذي كان متلبسا به او بعبارة اخرى استصحاب عدم صدور الجنابة منه ام لا

ذكر المحقق العراقي قده انه هل ان النسبة بين الحدثين التخالف ام التضاد ام التشكيك ام اذا ترددنا ما العمل

فهنا صور اربع اماالتخالف كالحلاوة والحموضة فيجتمع الحدثان وان كان اذا اجتمعا فان الغسل رافع لكليهما ، اما التضاد بالذات فلايمكن اجتماعهما فمتى ما حصل الحدث الاكبر انتفى الاصغر اما نسبة التشكيك اي ان الحدث الاكبر شدة في الحدث واما اذا كنا لاندري هل بينهما نسبة التضاد ام لا وبناءا على كل صورة يختلف جريان الاصل العلمي

ياتي الكلام في بقية الكلام

127

ذكرنا انه اذا حصل البلل المشتبه بين البول والمني فهنا فرضان

الاول ان يكون محدثا بالاصغر وهنا توجد اربع محتملات

المحتمل الاول

ان تكون النسبة بين الحدث الاصغر والاكبر نسبة التخالف كما في الحلاوة والبياض حيث انهما متخالفان بمعنى انه يمكن اجتماعهما فقد افاد المحقق العراقي قده في نهاية الافكار ج٤ القسم الاول ص ١٣٨

انه تكون الوظيفة هي الوضوء وذلك لاحد استصحابين

اما استصحاب الحدث الاصغر الى حين حصول البلل ومقتضاه الوضوء وقد توضأ او استصحاب عدم صدور المني منه بضم كونه محدثا بالاصغر فاذا احرز كونه محدثا بالاصغر سابقا وضم له استصحاب عدم صدور المني منه كانت وظيفته الوضوء وقد توضا

اما دعوى ان وظيفته الوضوء والغسل فهو لمدركين كلاهما محل منع:

أ‌- دعوى استصحاب كلي الحدث بمعنى ان المكلف بعد ان أحدث بالاصغر ثم حصل له البلل المشتبه قام وتوضأ ولايدري ان الحدث مازال باقيا لانه أحدث بالاكبر او ارتفع فيستصحب كلي الحدث وب استصحاب كلي الحدث يتنقح موضوع الجمع بين الغسل والوضوء ولكن استصحاب كلي الحدث في هذا الفرض من القسم الثالث لانه احدث بالاصغر قطعا وهو ارتفع قطعا لانه توضا اما حدوث الاكبر بالمني فهو مشكوك الحدوث[[164]](#footnote-164)

ب‌- لدينا علم اجمالي ان المكلف اما محدث بالاصغر او بالاكبر ومقتضى هذا العلم هو الجمع بين الوظيفتين ولكن هذا العلم الاجمالي وان كان موجودا لكن لامنجزية له لدورانه بين ما ليس له اثر وما له اثر فانه ان كان ما حصل هو الحدث الاصغر فقد ارتفع ولا اثر له وان كان ما حصل الاكبر فهو باق فحيث ان المعلوم بالاجمال دائر بين ما له الاثر وما ليس له الاثر فليس منجزا على كل حال اذن الجاري في المقام هو استصحاب عدم حصول المني منه وهذا حاكم على اي اصل اخر

ان قلت ان استصحاب عدم صدور المني معارض ب استصحاب عدم صدور البول مجددا

قلت استصحاب عدم صدور البول لايجري لان الغرض منه ان كان هو اثبات صدور المني كان اصلا مثبتا وان كان الغرض منه نفي الحدث الاصغر فهو مقطوع الحصول اذن ف استصحاب عدم صدور البول لا اثر له فيجري استصحاب عدم صدور المني بلا معارض

المحتمل الثاني:

ان تكون النسبة بين الحدث الاصغر والاكبر التضاد فلايعقل اجتماعهما كما قلنا في المحتمل السابق فان حصل الاكبر واقعا فان الاصغر ارتفع تلقائيا لانهما لايجتمعان وبناءا عليه يجري استصحاب كلي الحدث ويكون من القسم الثاني اذ المفروض انه قد حصل بلل مشتبه ويشك في نوعه الحدث الذي حصل بهذا البلل فان كان الحدث هو الاصغر فقد ارتفع بالوضوء وان كان هو الاكبر فهو موجود فمقتضى استصحاب كلي الحدث ان يجمع بين الوضوء والغسل لا لأن الغسل اثر لكي الحدث فان الغسل ليس كذلك بل لانه احدث كلي الحدث بالاستصحاب فالعقل يقول لايمكنك فراغ العهدة الا بالغسل

ان قلت

فلم لا يقال بالاكتفاء بالوضوء بمقتضى استصحاب الحدث الاصغر

قلنا

الاكتفاء بالوضوء في المقام بناءا على التضاد له احد مدركين كلاهما منتف الاول ان نستصحب عدم صدور المني فنقول هذا احدث بالاصغر وجدانا ولم يصدر منه مني بالاستصحاب فوظيفته الوضوء

ولكن الجواب عنه ان استصحاب عدم صدور المني منه لايجدي لأن نفي الشخص لاينفي الطبيعي فاستصحاب عدم صدور المني ينفي شخص هذا الحدث ولكنه يحتمل طبيعي الحدث والتوسل بنفي الطبيعي من باب الشخص اصل مثبت

المدرك الثاني ان يقال نستصحب الحدث الاصغر الى حين حصول البلل وهو ينقح وظيفة الوضوء

قلنا ان الوضوء وظيفة من انحصر حدثه بالاصغر لا من احدث بالاصغر فقط و استصحاب بقاء الاصغر الى حين حصول البلل لايثبت انحصار الحدث بالاصغر كي تكون وظيفته الوضوء فلابد ان يضم الى الوضوء الغسل

المحتمل الثالث

ان نحتمل ان نسبة الحدث الاصغر للاكبر هو نسبة التشكيك بمعنى ان حدث الاكبر بعد الاصغر تطور الحدث من الضعف الى الشدة فهو وجود واحد لاوجودان يتطور الى حدث شديد وليسا وجودين وبالتالي لارافع له الا الغسل

فعلى هذا المحتمل هل تكون وظيفته الوضوء كالصورة الاولى او وظيفته ضم الغسل كالمحتمل الثاني هنا اجمل كلامه لكن سيد المستمسك في ج2 ص 232 اوضح المقصود بأنه يبتني تحديد الوظيفة على تحديد ان هل الحدث الاصغر اذا اجتمع مع الاكبر يرتفع بالوضوء او لايرتفع الا بالغسل فاذا قلتم ان الحدث الاصغر يرتفع بالوضوء حتى لو اجتمع مع الاكبر اذن لايجري ا استصحاب كلي الحدث لأن استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء من استصحاب القسم الثالث لان الحدث الاصغر قد ارتفع قطعا بالوضوء والاكبر مشكوك الحدوث والكلي المردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث من القسم الثالث الذي لايجري

اما لو قلنا ان الحدث الاصغر اذا اجتمع مع الاكبر لايرتفع الا بالغسل ولا يكفي في ارتفاعه الوضوء ففي المقام يمكن استصحاب كلي الحدث و استصحاب شخص الحدث اما استصحاب كلي الحدث فيكون من القسم الثاني لاننا نعلم ح ان هناك بللا مرددا بين نوعين من الحدث ان كان خصوص الاصغر فقد ارتفع وان كان الاكبر فلايرتفع كلاهما بالوضوء بل لايرتفعان الا بالغسل فنستصحب كلي الحدث والنتيجة ضم الغسل

بل يمكن استصحاب الحدث الاصغر لاننا نشك في ارتفاعه اذ لو اجتمع مع الاكبر واقعا لم يرتفع الا بالغسل والنتيجة ان لانحرز فراغ العهدة من صلاة بطهور الا مع ضم الغسل

المحتمل الرابع

ان نشك فلاندري هل نسبة الحدث الاصغر للاكبر هو التخالف ام التضاد ام التشكيك؟ فذكر المحقق العراقي قده ان الوظيفة ح هي الوضوء بحيث يكون الحكم حكم الصورة الاولى لان استصحاب كلي الحدث غير جار لاننا لانحرز ان الباقي عين السابق كي يكون وجودا واحدا اذ نحتمل ان النسبة بينهما التخالف ام التشكيك وعلى ضوء ذلك يكون البقاء امتدادا للسابق لانه لو فرضنا التشكيك مثلا فغايته ان الحدث اشتد من ضعف لقوة والا الوجود واحد اما على فرض احتمال التضاد وانه بحدوث الاكبر ينتفي الاصغر فليس الباقي عين الحادث فما لم نحرز ان الباق على فرض حدوثه عين السابق لايجري استصحاب كلي الحدث اذ لانحرز الشك في البقاء

او قل استصحاب الكلي في المقام من استصحاب القسم الثالث الذي لايجري فهذا الملكف احدث بالاصغر ويشك في صدور المني منه ويستصحب العدم والنتيجة ان وظيفته الوضوء

قال هذا كله بناءا على ان موضوع وجوب الوضوء بسيط وهو من أحدث بالاصغر

اما لو قلنا انه مركب ففي جميع الصور وظيفته الوضوء بيانه ان إذا قلنا ان موضوعه مركب من جزئين وجودي وهو من أحدث بالاصغر وجزء عدمي وهو عدم صدور المني منه فلا محالة هذا المكلف على جميع المحتملات احدث بالاصغر وجدانا والجزء الثاني من المركب وهو عدمي فيتعبد به بمقتضى الاستصحاب، فيتنقح موضوع وجوب الوضوء على جميع المحتملات

لكن هذا كله لو بنينا على ان شرط صحة الصلاة نفس الوضوء والغسل

اما لو بنينا ان شرط الصحة هو الطهارة المسببة فلايفيد ذلك لان استصحاب عدم صدور الجنابة لايثبت مؤثرية الوضوء في رفع الحدث اذ المفروض اننا بنينا على ان شرط صحة الصلاة هو الطهارة المسببة لانفس الوضوء والغسل

وبالتالي مادام لم يثبته اذن مقتضى الوظيفة العقلية ضم الغسل للوضوء

هذا تمام كلام المحقق العراقي قده

تاتي المناقشة له من قبل سيد المستمسك والسيد الخوئي في يوم السبت

128

كان الكلام فيما فصله المحقق العراقي قده فيمن كان محدثا بالاصغر ثم وجد بللا مشتبها بين البول والمني وتوضا لرفع الحدث الاصغر فهل يجري في حقه استصحاب كلي الحدث ام لا

وقد افاد قده بناء على القول بالتضاد بين الحدثين يجري استصحاب كلي الحدث ويجب ضم الغسل الى الوضوء

اما بناءا على عدم التضاد سواء قلنا ان الحدثين يجتمعان معا او قلنا بان الحدث الاصغر يتطور الى حدث اكبر فح لايجري استصحاب الحدث بل تكون الوظيفة هي الوضوء والمفروض انه قد توضا

بل حتى مع الشك في انه النسبة بين الحدثين هل هي التضاد ام لا لايجري استصحاب كلي الحدث

وقد اورد على كلامه قده عدة ملاحظات

1- وهي تبتني على انه لافرق بين القول بان الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الغسل والوضوء او القول بان الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل فانه لافرق بينهما من حيث النتيجة في المقام في ان استصحاب عدم الجنابة ينقح الموضوع وان الوظيفة هي الوضوء فقط بيان ذلك بمقدمتين

أ – وقع الكلام في مفاد الاية الشريفة اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا هل هي في مقام تقسيم المكلف او في مقام تقسيم المكلف المحدث ؟

ذهب صاحب الجواهر قده الى انها في مقام تقسيم المكلف المحدث وذلك باحدى قرينتين

اولها نفس الاية فان الامر بالوضوء بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع قرينة على انه ناظر للمحدث وان وظيفته تحصيل الطهارة

والقرينة الثانية هو

موثق ابن بكير الوارد في تفسيرها حيث قال اذا قمتم الى الصلاة اي اذا قمتم من النوم الى الصلاة

والنوم كما سياتي البحث فيه هل هو كناية عن مطلق الحدث كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ او كناية عن الحدث الاصغر

ويترتب ثمرات عليه ياتي الاشارة اليها ،

فبهاتين القرينتين ذكر صاحب الجواهر ان الاية في مقام تقسيم المحدث الى قسمين :

المحدث بالنوم والمحدث في حال اليقظة

اما الاول فقد ذكرته الاية وقسمته الى حدث اصغر وحدث اكبر ففي قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشارة الى الحدث الاصغر حال اليقظة او لامستم النساء اشارة الى الحدث الاكبر حال اليقظة فلاتكرار فيها كما ادعى بعض المفسرين

وانما قسمت المحدث الى محدث في النوم والى محدث في اليقظة والمحدث في اليقظة اما بحدث اصغر او اكبر كما في ذيل الاية والمحدث بالنوم قسمته الاية الى من ليس جنبا والى من هو جنب، ففي قوله عزوجل وان كنتم جنبا فاطهروا بيان لقسم ممن قام من النوم اي من قام فان وجد نفسه جنبا بالاحتلام فعليه الغسل وان لم يكن جنبا بالاحتلام فوظيفته الوضوء

اذن دلت الاية بملاحظة ما افيد على ان العنصر الاول المعتبر في مطهرية الوضوء هو ان يكون محدثا

والعنصر الثاني ان لايكون جنبا لانه بعد ان فصلت الاية في المحدث قالت المحدث بالنوم اما ليس بجنب او جنب ومن ليس بجنب يتوضا ومن كان جنبا يتطهر ونتيجته قطع الشركة فان التفصيل قاطع للشركة فلاتتداخل الاقسام ومقتضى عدم تداخل الاقسام ان موضوع مطهرية الوضوء مؤلف من عنصرين من كان محدثا وليس جنبا.هذا بناء على ما فهمه صاحب الجواهر وسيدنا الخوئي وجملة من الاعلام

ولكن هناك من فهم ان الاية ليس في مقام تقسيم المحدث وانما هي مقام تقسيم المكلف اذا قام الى الصلاة اي ان المكلف المطلوب منه الصلاة وظيفته الوضوء ثم عطف على اصل الجملة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا ، فهو ليس بيانا لقسم من المحدث بالنوم كي يقال موضوع الوضوء مركب من محدث وليس جنبا ، فلايستفاد منها التفصيل في المحدث كي يكون قاطع للشركة ونتيجته ان موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصر وجودي وهو المحدث وعنصر عدمي وهو من ليس جنبا

بل غاية ما نستفيد منها ان موضوع مطهرية الوضوء من كان محدثا بالاصغر لا اكثر منه

اذن فالملاحظة على كلام المحقق العراقي تبتني على ان نستفيد من الاية ان موضوع مطهرية الوضوء مركب من العنصرين محدث وليس بجنب وهو محل خلاف

المقدمة الثانية

اذا احرزنا ان المكلف محدث بالاصغر كما هو محل كلامنا وشككنا في انه جنب ام لا فهل استصحاب عدم الجنابة يفيدنا في ان الوظيفة هي الوضوء حتى بناءا على ان الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الوضوء والغسل

حيث المحقق العراقي منع منه وقال اذا قلنا بان الشرط المصحح للصلاة هو نفس الوضوء والغسل فنقول من كان محدثا بالاصغر وجدانا وليس بجنب بالاستصحاب فنتيجته ان وظيفته الوضوء

اما لو قلنا ان الشرط المصحح للصلاة هو الطهارة المسببة عن الوضوء او الغسل فح استصحاب عدم الجنابة لايثبت تاثير الوضوء في تحقيق ذلك المسبب المشكوك فلاجدوى في استصحاب عدم الجنابة لاثبات انه لو توضا لكان طاهرا

هذا ما نريد ان ننقاشه وهو ان نقول

سلمنا ان الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة هي المسببة عن الوضوء مع ذلك يكفي في تحقيقها استصحاب عدم الجنابة فمن أحدث بالاصغر وتوضا واتكا على استصحاب عدم الجنابة حصلت منه الطهارة المسببة لانه ان قلنا بان الطهارة المسببة امر اعتباري شرعي فالامر واضح لان من آثار عدم الجنابة مع الوضوء هو الطهارة المسببة والا فلا يحتمل من المحقق العراقي انه في فرض الشك في طهارة الماء و استصحاب طهارة الماء او في فرض ان الشك مطلق او مضاف و استصحاب طهارته ان لايقول بترتب الطهارة؟؟

فلايحتمل ان المحقق قده يتردد في هذه الموارد ويقول لانعلم حصول الطهارة المسببة لان الطهور بما انه اثر شرعي لمن لم يكن جنبا مع الوضوء فيترتب هذا الاثر الشرعي على استصحاب عدم الجنابة

وان قلنا الطهور امر تكويني نفساني يترتب خارجا على الوضوء والغسل لا انه امر اعتباري من الشارع فكذلك يترتب على الاستصحاب كما ذكره السيد الشهيد في بحوثه على الشرح العروة انه اذا افترضنا ان المسبب التكويني مما لايمكن معرفة موارد حصوله الا من قبل الشارع وان الشارع الشريف ذكر لنا تلك الموارد والاسباب وافاد ان من ليس بجنب وقد توضا فانه يترتب عليه المسبب التكويني

اذن مقتضى بيان الشارع لمورد هذا المسبب ان استصحاب عدم الجنابة حيث اثبت لنا ان هذا الشخص ممن ليس بجنب وقد توضا فيترتب عليه ذلك المسبب التكويني ولايكون من الاصل المثبت في شيء

فنتيجة هاتين المقدمتين ان تفريق المحقق العراقي بين القول بان الشرط في صحة الصلاة هو نفس الوضوء والغسل فيجدي استصحاب عدم الجنابة وبين القول بان الشرط المصحح للصلاة الطهارة المسببة فلايجدي استصحاب عدم الجنابة محل تامل

الملاحظة الثانية على كلامه قده

انه قد افاد اننا اذا شككنا فلاندري هل ان بين الحدث الاصغر والاكبر تضادا بحيث اذا حصل الاكبر ارتفع الاصغر ام ليس بينهما تضاد بحيث اما ان يجتمعا معا او ان الحدث الاصغر يتطور الى الاكبر فاذا لم ندر ما هو النسبة بينهما قال لايجري استصحاب كلي الحدث لانه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المشكوك على تقدير وجوده واقعا بقاءا للمتيقن اما لو كان نوعا اخر فلايجري استصحاب كلي الحدث

وفي المقام حيث لم نحرز ان المشكوك وهو الحدث الاكبر على تقدير وجود بقاءا للسابق اذ لعله يزيله لانه ضده فلايجري استصحاب الحدث المتيقن الذي كان متيقنا ضمن الحدث الاصغر

فهنا نلاحظ عليه ان المناط في جريان الاستصحاب ان يصدق نقض اليقين بالشك ومن الواضح انه يكفي في صدق نقض اليقين بالشك احتمال ان المشكوك بقاء ولايشترط احراز ان المشكوك لو كان موجودا واقعا لكان بقاءا

بل يكفي الاحتمال ان نحتمل لو حصل الحدث الاكبر مع ذلك سيكون بقاءا للحدث المتيقن فهو كاف في صدق ان المكلف لو رفع اليد عن المتيقن لكان نقضا لليقين بالشك فلايتوقف صدق نقض اليقين بالشك على ما ذكر وهو احراز ان المشكوك لو كان موجودا لكان بقاء

وياتي الكلام في ملاحظتين اخريين احداهما ما ذكره سيد المستمسك في فرض التضاد والاخرى ما ذكره السيد الصدر قده

129

الملاحظة الثالثة: أن المحقق العراقي (قده) قال: إذا شُكّ في أن الحدثين متضادان أم متخالفان، أي هل يمكن اجتماعهما أم لا، فإن استصحاب الحدث لا يجري إذ لا يحرز أن المشكوك على تقدير وجوده واقعاً بقاء للمتيقن السابق، إذ لعل المشكوك على تقدير وجوده هو الحدث الأكبر، وإذا كان هو الحدث الأكبر فليس بقاءاً للحدث المتيقن سابقاً.

ولكن السيد الشهيد (قده) لاحظ على ذلك بأنه بعد حصول البلل المشتبه بين البول والمني قطع المكلف بحصول جامع للحدث، وهذا الجامع مردد بين فروض ثلاثة: الفرض الاول: أن ما حصل حدث اصغر. الفرض الثاني: أن ما حصل حدث أكبر وحده بناء على التضاد. الفرض الثالث: مجموع الحدثين بناء على إمكان إجماعهما. وحيث إن في البين مانعة جمع إذ لا يحتمل اجتماع الفروض الثلاثة، ولا فرضين منها. إذن بالنتيجة لديه علم اجمالي بحصول جامع الحدث بهذا البلل المشتبه. فاذا توضأ شك ان ذلك الجامع باق ام لا، ومن الواضح انه على تقدير وجوده واقعاً فهو بقاء، إذن لو كان المنظور اليه في المقام المشكوك بعنوانه التفصيلي لجاء إشكال العراقي، لأن المشكوك بعنوانه التفصيلي لا يحرز أنه بقاء للسابق، إذ لعله الحدث الاكبر، ولكن إذا كان المنظور المشكوك بعنوانه الإجمالي، ألا وهو الجامع، فلا محالة على فرض أن المشكوك موجود فالموجود بقاء للسابق، اي بقاء للجامع. وهو كلام متين بناء على تعلق العلم الإجمالي بالجامع لا بالواقع، خلافاً لأحد مبنيي المحقق العراقي (قده).

الملاحظة الرابعة: ما ذكره سيد المستمسك (قده) بتقريب منّا: أنه تارة يبنى في المقام على التركيب، وتارة يبنى على البساطة. فاذا بني على أن موضوع مطهرية الوضوء مركب من جزءين، ان يكون محدثاً بالأصغر، وأن لا يكون جنباً، فالمفروض أن هذا الموضوع المركب محرز، لأن احد جزئيه محرز بالوجدان وهو أنه كان محدثاً بالأصغر، والجزء الآخر محرز بالاستصحاب وهو استصحاب عدم كونه جُنباً، فيتنقح موضوع مطهرية الوضوء.

ولا معنى لما ذكر في بعض التعليقات على الكفاية من أن استصحاب كلي الحدث معارض لاستصحاب عدم الجنابة. حيث قال: باستصحاب كلي الحدث في فرض التضاد بين الحدثين يتنجز وجوب الغسل على المكلف، وباستصحاب عدم الجنابة ينتفي تنجز وجوب الغسل فيتعارضان، لأن استصحاب عدم الجنابة لا ينفي كلّي الحدث، إذ ليس ارتفاع طبيعي الحدث من الآثار الشرعية لعدم الجنابة، كي يكون استصحاب عدم الجنابة رافعاً لطبيعي الحدث، فهذا ليس من آثاره، فاذا كان ارتفاع طبيعي الحدث ليس أثراً شرعياً لعدم الجنابة إذن استصحاب عدم الجنابة لا يرفع بقاء الحدث، فاستصحاب كلي الحدث يجري فيتنجز عليه الغسل، واستصحاب عدم الجنابة يجري، فينفي الغسل، فيتعارضان.

فهذا الكلام غير دقيق بناء على التركيب، لأن استصحاب كلي الحدث ليس من آثاره وجوب الغسل، إنما حكم العقل بالمنجزية وإلا ليس من الآثار الشرعية لكلي الحدث وجوب الغسل، غايته أن المكلف إذا استصحب كلي الحدث فثبت شرعا انه محدث حكم العقل بأنه لا فراغ لعهدتك من صلاة مشروطة بالطهارة إلا بالغسل، فتنجز الغسل بقاعدة الاشتغال، لا أن استصحاب الحدث يثبت وجوب الغسل، فإذا كان وجوب الغسل من باب قاعدة الاشتغال، فحكم العقل إنما يحكم بالاشتغال ما لم يقم أصل موضوعي منقح للطهور المطلوب في هذه الصلاة، والمفروض أنه حينما يشك في بقاء الحدث يشك في الطهور المطلوب، هل أن الطهور المطلوب منه الوضوء أم أن الطهور المطلوب منه الغسل، فاذا كان لديه اصل موضوعي ينقح له ما هو الطهور المطلوب منه، حيث إن استصحاب عدم الجنابة ينقح له أن الطهور المطلوب منه الوضوء، فحينئذٍ باستصحاب عدم الجنابة والوضوء معه يحرز فراغ عهدته من الصلاة المشروطة بالطهارة، لأنه أحرز ما هو الطهارة المعتبرة في هذه الصلاة بالأصل الموضوعي، فلا معنى حينئذٍ للأصل الحكمي وهو استصحاب كلي الحدث،

إذن بناءا على التركيب في جميع الصور يجري استصحاب عدم الجنابة وينقح موضوع الطهارة.

أما إذا بنينا على البساطة، أي أنّ موضوع الوضوء الحدث الاصغر بسيطاً لا مركباً، وموضوع الغسل الحدث الاكبر بسيطا لا مركباً. ففي مثل هذا الفرض قال سيد المستمسك بتعارض الأصلين، حيث إن استصحاب بقاء الحدث بناءاً على التضاد بين الحدثين ينجز وجوب الغسل بحكم العقل، واستصحاب عدم الجنابة ينفي تنجز وجوب الغسل، فيتعارضان، فيتساقطان، وتصل النوبة لاستصحاب عدم وجوب الغسل، (الاصل الحكمي)، لأن الأصل الموضوعي (استصحاب عدم الجنابة) سقط بالمعارضة، فوصلت النوبة للأصل الحكمي وهو استصحاب عدم وجوب الغسل مع هذه الصلاة، فهل أن هذا الاصل معارض أم لا؟

فقد أفاد (قده): تارة نبني على أن الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، وتارة نبني على أن الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل، فاذا بنينا على الاول نعم يجري المعارض، فان استصحاب عدم وجوب الغسل في هذه الصلاة معارض ببقاء شرطية الطهارة حتى بعد الإتيان بالوضوء، بلحاظ أنه اذا كان الصلاة مشروطة بالطهارة المسببة فنشك باستصحاب عدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء هل تحصل تلك الطهارة المسببة أم لا؟ استصحاب تنجز وجوب الصلاة مع الطهارة معارض لاستصحاب عدم وجوب الغسل فتصل النوبة لقاعدة الاشتغال، كما قال العراقي. أما إذا قلنا بأن الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل، فحينئذٍ يجري استصحاب عدم وجوب الغسل بلا معارض، إذ نشك هل أن هذه الصلاة مما يجب معها الغسل أم لا، فنستصحب عدم وجوب الغسل. ولكن ما أفاده (قده) محل تأمل باعتبار أن الشك في المقام في الحكم الوضعي، وإن كان يتفرع عنه الشك في الحكم التكليفي، لكن ما هو محط النظر بالأصالة هو الحكم الوضعي، اي الشك في صحة الصلاة لو اقتصر على الوضوء ام لا، وحينئذٍ ما دام يحتمل المكلّف وجداناً أن الحدث مانع من صحة الصلاة أو رافع لشرطها وهو الطهارة، فما دام يحتمل ذلك تعارض استصحاب الحدث مع استصحاب عدم الجنابة لا يؤمّنه من احتمال كونه محدثاً، فاحتمال كونه محدثاً قائماً، والمفروض أن الأصل الجاري في الحكم التكليفي لا يؤمّن من هذا الاحتمال، فان استصحاب عدم وجوب الغسل حتى لو لم يكن له معارض لا يؤمن من احتمال كونه محدثاً بحيث لو اقتصر على الوضوء لم تصح صلاته، فلا جدوى في اجراء الأصل في الحكم التكليفي وإن لم يكن له معارض، بل مقتضى قاعدة الاشتغال ضم الغسل للوضوء.

الملاحظة الخامسة: ما ذكره سيد المستمسك (قده) وهو جريان الاستصحاب التعليقي، فقال: لو أن هذا المكلف لو توضأ قبل البلل المشتبه لكان متطهراً فهو كذلك لو توضأ بعده، اذ يشك انه بعد أن حصل البلل المشتبه لو توضأ يطهر بذلك أم لا، فيستصحب هذه القضية الشرطية، أنه لو تضأ قبل البلل المشتبه لكان متطهراً فهو الآن بعده. ثم قال: وفيه إشكال. ولم يذكره. ومن الواضح أن مجرى الاستصحاب التعليقي ما كان أمراً اعتبارياً ذا شرطين طوليين، تحقق أحدهما ولم يحرز الآخر، فحينئذٍ يقال: ذلك الأمر الاعتباري المعلق على شرطين وجد وجودا ًمعلقاً بتحقق شرطه الأول، فيُشك بعد حصول حالة من الحالات هل زال ذلك الوجود التعليقي أم لا، فيستصحب، (مثلاً: حرمة العصير العنبي) أمر اعتباري معلّق على شرطين: العنبية، والغليان. فإذا فرضنا أنه وجد عنب، فبوجود العنب خارجاً يدعى أن الحرمة صار لها وجود بوجود العنب، لكن وجوداً معلقاً، ثم لما تحول العنب إلى زبيب شككنا أن ذلك الوجود المعلق ما زال باقياً أم لا، فنستصحب بقاءه، فإذا غلى الزبيب تحقق الشرط الثاني، فصارت الحرمة منجزة، أما في المقام أن هذه الصفة وهي لو توضأ لكان متطهراً، وإن كانت صفة اعتبارية، إلا أنه لم يتحقق له أحد شرطيها فتوجد بوجوده ثم عرض البلل المشتبه كحالة يشك في بقاء تلك الصفة الاعتبارية التي حصلت حصولاً معلقاً فتستصحب، المفروض أنه لم يحصل من الشروط على فرض أنها صفة اعتبارية. هذا تمام الكلام في الصورة الاولى التي طرحها المحقق العراقي (من كان محدثاً بالأصغر ثم حصل له بلل مشتبه).

الصورة الثانية: من كان متطهراً ثم حصل له بلل مشتبه، فما هي الوظيفة؟

فهنا سؤالان: الأول: هل يجري ما قلناه من التركيب في الصورة الاولى هنا أم لا؟ حيث إن شيخنا الأستاذ تفرّد بجريان ما سبق في الصورة الأولى في هذه الصورة الثانية، بلحاظ أنّ ما ذكره جملة من الاعلام ومنهم السيد الخوئي (قده) أن موضوع مطهرية الوضوء مركب من جزأين: الحدث الأصغر، وعدم الجنابة. وهذا تحقق في الصورة السابقة لأنه كان محدثاً بالأصغر ثم حصل البلل، أما في هذه الصورة، فهو كان له متطهراً ثم حصل البلل المشتبه فلم يحرز أنه محدث بالأصغر كي يضم اليه عدم الجنابة بالاستصحاب كي يثبت موضوع مطهرية الوضوء.

لكن شيخنا الاستاذ قال: غاية ما يستفاد من موثقة ابن بكير الواردة في تفسير قوله تعالى {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ...} يعني إذا قمتم إلى النوم. غاية ما يستفاد منها أن ذكر النوم مثال للحدث لا مثال للحدث الاصغر، فاذا كان ذكر النوم في الرواية كناية عن الحدث لا كناية عن الحدث الاصغر، إذن بالنتيجة بمجرد أن يحصل البلل فقد احدث، فاذا كان احدث وجداناً بحصول البلل ويشك هذا الحدث جنابة أم لا؟ فيستصحب عدم الجنابة، فتنقح الموضوع، فإن موضوع مطهرية الوضوء مؤلف من عنصرين: حدث وعدم جنابة، والحدث مقطوع بالوجدان، والحدث مقطوع بالوجدان بحصول البلل، وعدم الجنابة بالاستصحاب، فيتنقح موضوع مطهرية الوضوء. كما ذكر في الصورة الاولى بجميع محتملاتها. أمّا لو قلنا، بأنّ قوله (قام من النوم) كناية عن الحدث الاصغر كما استظهره سيدنا الخوئي (قده) فبناءاً على التركيب لم يتنقح الموضوع، وبالتالي في مثل هذه الصورة هل يجري استصحاب الحدث بعد البلل المشتبه؟ فقد قال العراقي: نستصحب بقاء الحدث بعد الحدث المشتبه، ومقتضى استصحاب الحدث ترتب آثار طبيعي الحدث لأنه لم نحرز أنه جنابة ومنها حرمة مس المصحف ومنها مانعيته من صحة الصلاة، لأن طبيعي الحدث مانع من صحة الصلاة، فيترتب فقط آثار طبيعي الحدث، وأما آثار الجنابة كحرمة دخول المسجد، فلا يترتب على ذلك بل يجري البراءة عن هذه المحظورات.

130

ما زال الكلام في الصورة الثانية، وهي أن من کان متطهراً ووجد ببللاً مردداً بين البول والمني. فقد ذكر المحقق العراقي (قده) أنه يجري في حقه بعد الوضوء استصحاب الحدث، ومقتضى استصحاب الحدث ان يترتب عليه آثار طبيعي الحدث من حرمة مس المصحف والمانعية من صحة الصلاة، وأما آثار الجنابة كحرمة دخول المسجد فهي مشكوكة للشك في الجنابة، فيجري استصحاب عدم الجنابة لنفيها أو البراءة عن ترتبها. وما ذكره (قده) من التفكيك بين الصلاة وبين آثار الجنابة، حيث إنه بلحاظ الصلاة رتب أثر المانعية، بينما بلحاظ الجنابة لم يرتب أثرها، بل أجرى استصحاب عدم الجنابة لنفي آثارها، فهل هذا التفكيك صناعي أم لا.

فنقول: في هذه النقطة توجد محتملات ثلاثة:

المحتمل الأول: أن يستفاد من الأدلة وجود خطابين: خطاب يدل على أن الحدث بعنوانه (بما هو حدث) مانع من صحة الصلاة، وخطاب يدل على أن حدث الجنابة يحرم على إثره المكث في المسجد، فإذن لدينا خطاب مستقل يدل على أن الحدث بعنوانه لا بعنوان أصغر أو أكبر، مانع من صحة الصلاة. فبناءا على ذلك يصح التفكيك، فنقول: أن المكلف بعد وجدانه البلل المشتبه وقيامه بالوضوء يشك أن الحدث قد ارتفع عنه فيستصحب الحدث والمفروض أن الحدث بعنوانه مانع فيترتب على استصحابه مانعية صحة الصلاة، أما آثار الجنابة فلها موضوع آخر يشك فيه فيستصحب عدمه.

المحتمل الثاني: أن يقال كما هو الصحيح، لم يقم لدينا دليل على أن الحدث بعنوانه مانع من صحة الصلاة، وإنما الذي نستفيده من الأدلة أن هناك خطابين لموضوعين، خطاب إن أحدثت بالأصغر لم تصح منك الصلاة إلا بالوضوء. وخطاب آخر: إن احدثت بالأكبر حرمت عليك بعض الآثار ومنها المكث في المسجد ولم تصح منك الصلاة إلا بالغسل. فهناك موضوعان أحدهما الحدث الأصغر وله آثار ومنها عدم صحة الصلاة الا بالوضوء، والآخر الحدث الأكبر ولها آثار ومنها حرمة المكث في المسجد وعدم صحة الصلاة إلا بالغسل، فبناء على أن المستفاد من الأدلة هو هذا، فمتى ما حصل بلل مشتبه بين البول والمني حصل علم إجمالي، بأنه إما يجب عليه الوضوء للصلاة، أو يحرم عليه المكث في المسجد ويجب عليه الغسل. والأصل في الأول سواء كان أصلا موضوعيا وهو استصحاب عدم صدور البول أو أصلا حكميا وهو البراءة معارض بالاصل في الثاني، ومقتضى منجزية العلم الإجمالي هو الجمع، لا التفكيك بين الأثرين بحيث يقال لا تصح منه الصلاة لكن لا يحرم عليه آثار الجنب.

المحتمل الثالث: ما يظهر من بعض كلمات السيد الخوئي (قده) من أنه يمكن أن يقال في المقام ما قيل بالنسبة للمكلف في القصر والإتمام، حيث ذهب (قده) هناك إلى أنه ليس لدينا خطابان لموضوعين وهما إن كانت حاضراً وجب عليك التمام، وإن كنت مسافراً وجب عليك القصر، بل يوجد خطاب واحد وهو: يجب على المكلف البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال الجامع بين تمام لا تصح منك إلا في الحضر، وقصر لا تصح منك إلا في السفر، فالسفر والحضر قيدان للمتعلق وليسا موضوعين للخطاب.

كذلك في المقام يمكن أن يقال لدينا خطاب واحد: يجب على المكلف الجامع بين صلاة بوضوء وصلاة بغسل، غاية ما في الباب لا يصح منك صلاة بوضوء إلا في حال الحدث الاصغر، ولا يصح منك صلاة بغسل إلا في حال الحدث الأكبر، فالحدث الاصغر والاكبر قيدان في متعلق الامر لا قيدان سابقان على الأمر. إذن نتيجة ذلك أن حكم الصلاة شيء وحكم آثار الجنابة شيء آخر، فالمكلف الذي حصل لديه بلل مشتبه غاية ما يعلم بأن الجامع توجه إليه فقط، أما لا يعلم بحرمة المكث في المسجد، أي لا يعلم بفعلية آثار الجنابة للشك في موضوعها، فيصح التفكيك على هذا المحتمل الثالث بلا حاجة الى استصحاب الحدث كما ذهب اليه المحقق العراقي بل بقاعدة الاشتغال لا تصح منه الصلاة لكن يجري استصحاب عدم الجنابة لنفي آثاره.

تنبيهان في هذا الفرض:

التنبيه الاول: ما تعرّض اليه شيخنا الأستاذ (قده) في تنقيح مباني العروة، حيث أفاد هناك، أنه في الصورة الأولى التي قلنا فيها أن من كان محدثا بالاصغر فحصل له البلل فتوضأ قلنا هناك بأن موضوع مطهرية الوضوء متحقق في حقه، لأن موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصرين الحدث وهو محرز بالوجدان، والجنابة بالاستصحاب، فيتوضأ ويصلي. لكن مبتلى بعلم إجمالي آخر وهو أنه إن كان الصادر منه بولاً فلا يطهر موضع البول إلا بتطهيره مرتين بالماء القليل، وإن كان الصادر منياً فيجب عليه الغسل، فلا ينفع موضوع مطهرية الوضوء، إذ لديه علم إجمالي آخر، وهو إن كان الصادر منك بولاً لم يطهر موضع البول إلا بالغسل مرتين وإن كان الصادر منيا وجب عليك الغسل.

لكنه (قده) أجاب عن ذلك بأحد جوابين:

الجواب الأول: هنا أصلان عرضيان وأصلان طوليان، ولا تتحقق المعارضة بين الأصول العرضية والأصول الطولية.

بيان ذلك: إذا نظرنا إلى الموضوع وجدنا أصولاً عرضية وهي استصحاب عدم إصابة البول، واستصحاب عدم إصابة المني. فبلحاظ الأصول الجارية في الموضوع تكون الأصول عرضية لذلك تتعارض، استصحاب عدم إصابة البول لنفي الغسل مرتين معارض باستصحاب عدم إصابة المني لنفي وجوب الغسل، فيقال بلحاظ ذلك العلم الإجمالي منجز، لكن في طول هذين الأصلين الموضوعيين يوجد اصلان حكميان:

احدهما في طرف احتمال البول وهو استصحاب النجاسة بعد غسل موضع البول مرة واحدة، فإنه لو غسل موضع البول مرة واحدة وشك في بقاء النجاسة ام لا يستصحب بقاء النجاسة،

وفي الجانب الآخر وهو احتمال المني يوجد اصل حكمي وهو استصحاب عدم الحدث (عدم حدث الجنابة) وهو أصل حكمي وإن كان موافقا بالنتيجة للاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم صدور المني، إذن لدينا أصلان حكميان في طول الأصلين الموضوعيين، وبناءا على كبريين تبناهما في الاصول قال: الكبرى الأولى أن الأصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي وإن كانا متوافقين في النتيجة، فمن جهة احتمال البول استصحاب عدم إصابة البول حاكم على استصحاب النجاسة، وهنا مختلفان، اما في جانب احتمال المني استصحاب عدم صدور المني حاكم على استصحاب عدم حدث الجنابة وهما متوافقان، لكن لأن احدهما موضوعي صار حاكما على الآخر. فهذه الكبرى الاولى.

الكبرى الثانية: ان الاصل الطولي لا يدخل ضمن المعارضة مع الاصل العرضي، فإذا لاحظنا الطرف الاول وهو طرف احتمال البول وأجرينا فيه الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم إصابة البول، فإن استصحاب عدم إصابة البول لا يعارض الأصل الحكمي في الطرف الآخر وهو استصحاب عدم حدث الجنابة، لأنه أصل طولي لا يجري مع جريان الأصل الموضوعي الحاكم عليه وإن كان موافقاً له. فيتعارض الاصل الموضوعي في الأول مع الأصل الموضوعي في الثاني ويتساقطان، وتصل النوبة للأصول الحكمية، فبلحاظ الاصول الحكمية تجري بلا معارضة لأن احدهما مثبت للتكليف وليس بنافي، فالأصل الحكمي الاول وهو استصحاب نجاسة موضع البول بعد غسله مرة واحدة، أصل مثبت للتكليف فلا يكون معارضا فيجري ومقتضاه تطهير الموضع مرة ثانية.

وفي الجانب الثاني يجري الاصل النافي وهو استصحاب عدم حدث الجنابة فلا يجب عليه الغسل، فيجمع بين الأمرين، وينحل العلم الإجمالي بجريان أصل طولي مثبت للتكليف في أحد الطرفين بلا معارض. أما اذا انكرنا الكبريين كما انكرهما السيد الصدر والسيد الأستاذ وقلنا بأن الاصل الموضوعي ليس حاكما على الاصل الحكمي الموافق إذن استصحاب عدم صدور المني الموافق لاستصحاب عدم حدث الجنابة يجريان معاً بلا حكومة لأحدهما على آخر،

وأنكرنا الكبرى الثانية كما أنكرهما السيدان، وهي أن الاصل الطولي يدخل ضمن المعارضة فما هو المخرج منه عنه المعارضة، إذن بالنتيجة اصل موضوعي في الطرف الأول وهو استصحاب عدم صدور البول معارض لأصلين في الطرف الثاني في آن واحد، وإن كان بين الاصلين في الطرف الثاني طولية إلا أن الطولية بينهما لا تعني الطولية بين الأصل والأصل هناك، فاستصحاب عدم صدور البول في الطرف الأول معارض لأصل موضوعي في الطرف الثاني وأصل حكمي في آن واحد، ومقتضى ذلك بقاء منجزية العلم الإجمالي.

131

كان الكلام في البلل المشتبه، وقلنا إذا علم المكلف إجمالاً أن البلل بول أو مني، فقد يقال بمنجزية العلم الإجمالي من حيث إنه إن كان بولاً لزم تطهير الموضع مرتين بالماء القليل، وإن كان منياً وجب الغسل، واستصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه منياً. وقد قلنا بأنه قد يتخلص عن منجزية هذا العلم الإجمالي بأحد جوابين، مضى الكلام في الجواب الأول.

الجواب الثاني: إن استصحاب عدم إصابة البول لا أثر له. والسر في ذلك: أن المكلف في هذا الفرض وهو من وجد بللاً مشتبهاً وظيفته الغسل إما لمنجزية العلم الإجمالي أو لاستصحاب الحدث بعد الوضوء المنجز لوجوب الغسل، فإذا كانت وظيفته الغسل فسواء جرى في حقه استصحاب عدم البول أم لم يجر فإن الأثر حاصل على كل حال، وذلك لأنه إذا كانت وظيفة المكلف الغسل من الجنابة والغسل يتوقف على تطهير الموضع قبل الشروع فيه، فلابد أن يطهر الموضع قبل الشروع، وبعد أن يشرع بالغسل فإن جريان ماء الغسل على موضوع البول غسلة أخرى، فسوف تتحقق الغسلتان على كل حال، فإذا كان الغرض من استصحاب عدم صدور البول نفي تعدد الغسل فهذا النفي لا اثر اذ لابد من تعدد الغسل بلحاظ أنه ما دامت وظيفته الغسل بمقتضى استصحاب الحدث، والغسل يتوقف على تطهير المحل فبتطهير الموضع مرة حصلت المرة الأولى، وبجريان ماء الغسل على الموضع حصلت المرة الثانية، فأي جدوى في استصحاب عدم صدور البول لأجل نفي تعدد الغسل مع أن هذا التعدد سيحصل على كل حال، فإذا لم يجر استصحاب عدم إصابة البول إذ لا أثر له جرى استصحاب عدم صدور المني بلا معارض، فينحل به العلم الإجمالي.

هذا ما افاده شيخنا الاستاذ (قده). ولكنه أجاب عن هذا الوجه: أولاً: لا يشترط في مطهرية الغسل أن يطهر الموضع قبل الشروع فيه، فإنه يكفي في طهارة الموضع المتنجس نفس ماء الوضوء او ماء الغسل، فلو فرضنا أن عضوا من اعضاء الوضوء متنجس وكانت طهارته تتحقق بنفس جريان ماء الوضوء جرى ذلك، وكذا الامر في الغسل، فبالنتيجة تظهر ثمرة لاستصحاب عدم البول في أنه هل يكتفى في تطهير الموضع بجريان ماء الغسل عليه أم لابد من غسله مرة أخرى. ثانياً: قد يقال (وإن كان محل تأمل) إن هناك فرقاً بين تطهير الغسل وبين الغسل، فإن المعتبر في الغسل استيعاب الماء للجسم فقط، بينما المعتبر في التطهير الغسلي جريان الماء على المتنجس وانفصاله عنه كي يتحقق تطهيره، فلأجل الفرق بينهما لا معنى لأن يقال إن بجريان ماء الغسل على العضو المتنجس تحصل المرة الثانية بالتطهير الغسلي. ثم لا ينحصر الاثر في تعدد الغسل فلو فرضنا أن البلل الذي حصل من الموضع لاقى ثوباً، فإنه على أية حال لابد من تطهير هذا الثوب إن كان منياً او بولاً، فإن كان بولاً وكان الماء قليلاً لزم تطهيره مرتين، فاستصحاب عدم كون الصادر بولاً لا ينحصر أثره بتطهير موضع البول مرتين كي يقال بأننا نستغني عنه لأن تعدد الغسل حاصل على كل حال.

التنبيه الثاني: قد يستدل على حكم البلل المشتبه بالروايات:

الرواية الأولى: موثق سماعة، وقد تعرض له الأعلام في باب البلل المشتبه:

عن الرجل يكون جنبا ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد أن اغتسل؟ قال: يعيد غسله إن لم يكن بال، وإن بال قبل أن يغتسل فلا يعيد ويتوضأ ويستنجي. والكلام في فقرة (وإن بال قبل أن يغتسل فلا يعيد ويتوضأ ويستنجي) فإن ظاهرها ان البلل المشتبه حكمه الوضوء وليس الغسل، وذلك لأن هذه الفقرة من الرواية تشمل فروض ثلاثة:

الفرض الاول: أنه بال قبل الغسل ولم يستبرأ بالخرطات، مع ذلك حكم الامام بعدم الاثر الا بالوضوء.

الفرض الثاني: أنه بال واستبرأ بالخرطات وكان له شك بدوي في انه بول او مني، وحكم الامام بان حكمه الوضوء.

الفرض الثالث: أنه بال قبل الغسل واستبرأ بالخرطات لكن بقي عنده علم إجمالي أن الصادر إما بول أو مني، ومع ذلك حكم الإمام بأنه يتوضأ ويستنجئ.

فمقتضى إطلاق هذه الفقرة أن البلل المشتبه المردد بين البول والمني هو البول، يعني أن لا غسل عليه.

فإن قلت: بأن مورد الرواية من كان عليه غسل الجنابة.

قلت: لا يحتمل خصوصية لمن سبقته الجنابة، المهم أنه بال بعد هذه الجنابة، وبهذا البول لنفترض انه استبرأ بحيث أن الاستبراء يزيل أي حكم آخر، فإذا بقي العلم الإجمالي حتى بعد الاستبراء مع ذلك حكم الإمام بالوضوء.

لكن قد يقال: بأن الرواية ليست في مقام البيان من حيث حكم البلل المردد، وإنما هي في مقام البيان من حيث سبق البول على الغسل أو عدمه، فإن مورد السؤال من كان جنباً فاغتسل.

وهذا المورد يصنف إلى صنفين من بال قبل الغسل ومن لم يبل، فبما أن الرواية في مقام البيان من جهة حكم البول بعد الغسل وعدمه، وليست في مقام البيان من البلل نفسه من حيث كونه مشتبها أو لا، فإذا لم تكن في مقام البيان من الجهة الثانية وإن كانت قد تعرض له فلا نحرز إطلاق هذه الفقرة حتى لفرض شخص متطهر وحصل منه بلل مردد إجمالاً بين البول والمني.

الرواية الثانية: ما ذكره سيد المستمسك (قده)، في قوله: هذا كله مع غض النظر عن بعض النصوص كصحيح مسلم المروي عن مستطرفات السرائر: (عن رجل لم ير في منامه شيئاً فاستيقظ فإذا هو ببلل؟ قال: ليس له غسل).

وقد استفاد منها سيد المستمسك أن البلل حكمه عدم الغسل.

الرواية الثالثة: رواية أبي بصير: (عن رجل يصيب بثوبه منياً ولم يعلم أنه احتلم؟ قال: ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ). قال بأن ظاهره عدم وجوب الغسل. لكن قد يقال أما الرواية الأولى، فموردها الشبهة البدوية. في أنه احتمل غافل او لا فالامام من الطبيعي يجري استصحاب عدم وجود المني والوضوء لأجل الصلاة باعتبار أنه قائم من النوم، لا أن موردها العلم الإجمالي. وأما رواية أبي بصير (عن رجل يصيب بثوبه منياً ولم يعلم أنه احتلم؟ قال: ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ)، فمورد الرواية المني المردد بين أن يكون منياً تطهر منه أو جديد، أو مني منه أو من غيره، فمن الطبيعي أن مقتضى القاعدة فيه عدم إصابة هذا المني له. فبالنتيجة الروايتان أجنبيتان عن البلل المعلوم إجمالا أنه بول أو مني الذي هو محل كلامنا.

فتلّخص من ذلك: في فرع من صدر منه بلل مشتبه بين البول والمني، وقلنا بأن حكمه أن لا فرق بين كونه محدثاً بالاصغر ثم حصل البلل أو كونه متطهراً أو حصل البلل في أن الوضوء يكفيه لأن موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصرين: حدث، وعدم صدور المني. والأول محرز بالوجدان والثاني محرز بالاستصحاب فيكفيه الوضوء.

يأتي الكلام في.

132

القسم الثالث من استصحاب الكلي

وقد ذكرت عدة وجوه لمنع جريانه:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قده) في (نهاية الأفكار). ومحصّله:

أنه قد يتوهم استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي بدعوى أنه إذا علم بوجود الفرد كما إذا عُلم بتحقق الحدث الأصغر فقد علم بوجود الكلي، لأن وجود الطبيعي بوجود فرده، فالعلم بوجود فرد من الحدث علم بوجود طبيعي الحدث.

وحيث نحتمل تحقق الحدث في ضمن فرد آخر وهو الحدث الأكبر إما مقارنا للأول أو بعد ارتفاع الأول، إذن حيث نحتمل حصول الكلي في فرد آخر فنحتمل بقاء الكلي الذي علمنا بوجوده ضمن الفرد السابق.

فإذا احتملنا بقاءه لتحققه ضمن فرد آخر صدق الشك في البقاء، فشمله دليل الاستصحاب.

ولكن يرد على ذلك كما أفاد: بأن مقتضى وجود الطبيعي بوجود فرده تعدد وجود الطبيعي بتعدد الفرد، فإذا عُلم بوجود فرد كالعلم بالحدث الأصغر، فقد علم بحدوث الطبيعي، فاذا علم بارتفاع الحدث الاصغر فقد علم بارتفاع الطبيعي أيضاً، واحتمال تحققه ضمن الحدث الأكبر مقارناً للأول أو مقارناً لارتفاعه من قبيل احتمال الحدوث، لا من قبيل الشك في البقاء، كي يكون مصداقاً لـ (لا تنقض اليقين بالشك).

نعم، في القسم الثاني من أقسام الكلي حيث علم بتحقق حدث يشك في نوعه، هل الحادث أصغر أم أكبر، فقام وتوضأ فهناك يحتمل البقاء، لأنه يحتمل أن الذي حدث أولا هو الذي سيبقى وهو الأكبر، فيصدق بلحاظه يقين بالحدوث، وشك في البقاء، أما في المقام فقد علم بتحقق الأصغر وعلم بارتفاعه. فما يحتمل حصوله وجود آخر لا نفس الوجود الأول، فهو يجزم هنا بأن الحاصل ليس نفس الوجود الأول، فإذا كان وجوده ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث لم يشمله دليل الاستصحاب.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الصدر (قده) في (البحوث)، وبيانه بذكر عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: إن كل المفاهيم كلية ما دامت مفاهيم، فلا يوجد عندنا في المفاهيم جزئي، وإنما المفهوم بما هو مفهوم كلي، حتى لو قيّد بعشرين قيدا فانه لا يخرج عن كونه كلي، بل لو انحصر مصداقه في فرد واحد كمفهوم واجب الوجود فإنه يبقى كليا ما دام مشتملا على إمكان الصدق على أكثر من واحد. وإنما يصبح جزئيا بإشارة الذهن به إلى الوجود الخارجي، فلولا ضميمة الإشارة لما كان المفهوم جزئياً.

المقدمة الثانية: إن هناك فرقاً بين التصور والعلم التصديقي، فالعلم التصديقي لا يتعلق إلا بالجزئي، لأن العلم التصديقي منوط بإشارة الذهن إلى وجود فرد في الخارج، فما دام العلم التصديقي منوطاً بإشارة الذهن إلى وجود في الخارج كان العلم التصديقي علماً بالجزئي.

المقدمة الثالثة: إن العلم التصديقي الذي هو علم بالجزئي الذي هو منوط بإشارة الذهن إلى وجود معيّن خارجاً يتعدد بتعدد الإشارة، فإذا كانت هناك إشارتان أو أكثر لوجودات خارجية، كان هناك علوم تصديقية، وأما إذا كانت الإشارة للوجود الخارجي واحدة فالعلم التصديقي واحد.

فبناءاً على هذه المقدمات هل يجري استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي، أم لا؟

نقول: إذا علم المكلف بوجود الحدث الأصغر فقد علم علماً تصديقياً بوجود خارجي معيّن، فإذا علم بعد ذلك بارتفاعه لأنه توضأ، واحتمل حصول الكلي ضمن فرد آخر، وهو الحدث الأكبر. فإن قلنا بمقالة رجل الهمداني من أن الطبيعي بنفسه يوجد خارجاً ولا ينعدم إلا بانعدام جميع أفراده، فيتصور حينئذٍ الشك في البقاء، لأن الحدث وجد قطعاً ضمن فرد وما دمنا لم نحرز انعدام جميع الأفراد فيحتمل بقاءه، فيجري استصحابه.

وإن قلنا بمقالة العراقي من أن ما علم بوجوده ضمن وجود فرده هو الحصة وليس الكلي، فالعلم بوجود الفرد علم بحصة من الكلي، فبالتالي لا وجه للاستصحاب لأن الحصة المعلومة علم بارتفاعها، والحصة الأخرى مشكوكة الحدوث فلا وجه للاستصحاب.

وأما إذا قلنا كما هو الصحيح: أن العلم بوجود الفرد علم بالكلي، وعلم بطبيعي. فاذا كان العلم به علما بطبيعي فاحتمال حصوله ضمن فرد آخر بقاء له من حيث كونه طبيعي كلي لا من حيث كونه ضمن فرد.

أو قل: إذا علم بالحدث الاصغر فقد علم بوجود الكلي فاذا توضأ علم بارتفاع الجزئي، لكنه لم يعلم بارتفاع الكلي، فقد يقال هذا مصحح لاستصحابه.

ولكن، بعد أن ذكرنا في المقدمات أن العلم التصديقي منوط بالإشارة الذهنية إلى وجود معيّن في الخارج، فإذن الإشارة الذهنية قد ارتفعت لأنه بعد أن توضأ وعلم بارتفاع الحدث الاصغر ارتفعت الاشارة الذهنية إلى الخارج، فاذا ارتفعت الإشارة الذهنية للخارج لم يبق له علم تصديقي بوجود الكلي كي يكون مناطاً للاستصحاب، بل علم بعدم وجوده. وبالتالي فلا مجال لتصور صدق نقض اليقين بالشك، ثم قال: ولعل هذا هو فذلكة ما ذهب إليه المحقق العراقي من أنه لا يصدق نقض اليقين بالشك في مورد حتى يحتمل أن الحادث لو كان موجوداً لكان بقاءاً للأول، وإلا إذا لم نحتمل أن المشكوك لو كان حاصلاً لكان بقاءا للأول لم يصدق الشك في البقاء أي لم يصدق نقض اليقين بالشك، فإذن لابد من توفر هذا الاحتمال: أن يكون احتمال الوجود احتمالاً للبقاء.

وفي المقام حيث علم بالكلي بإشارة ذهنية، ثم عُلم بارتفاع الإشارة الذهنية، فعُلم بارتفاع الكلي، فاحتمال حصوله احتمال مساوق لاحتمال الحدوث لا لاحتمال البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

ولكن، هنا ملاحظتان: الملاحظة الأولى: أن ما أفاده (قده) من أن العلم التصديقي يتوقف على الإشارة إلى وجود معيّن خارجاً، بحيث لا يتعلق العلم التصديقي إلا بالجزئي، محل كلام هو تعرض له في بحث العلم الإجمالي، حيث ذكر في بحث العلم الاجمالي مبنيان: هل أن المعلوم بالإجمالي متضمن لإشارة لوجود معيّن خارجاً أم لا. أم أن الإشارة إلى وجود معين خارجة عن نفس المعلوم بالإجمال.

فهنا صورتان: صورة: أن أعلم بنجاسة إناء وأعلم بعدم نجاسة غيره. فهنا توجد إشارة وجود معيّن نتجت عن العلم الثاني وهو العلم بعدم نجس غيره.

وصورة أخرى: أن أعلم بنجاسة أحد الإناءين وأحتمل نجاسة كليهما. فهنا المعلوم بالاجمال وهو نجاسة أحد الإناءين، لو كان الإناءان في الواقع نجسين كل واحد منهما صالح لأن يكون منطبقاً لهذا المعلوم بالإجمال. فلا توجد هنا إشارة لمعين، بل يكفي في العلم التصديقي بالجامع الإذعان بالوجود في الجملة، ولا يتوقف على وجود إشارة لوجود معيّن. [[165]](#footnote-165)

الملاحظة الثانية: الدخيلة في المطلب: أن هنا صورتين في القسم الثاني: صورة: أن يحصل العلم بوجود الفرد أولاً، كما اذا علمنا بوجود الحدث الاصغر أو علمنا بدخول زيد الى الدار، فهنا يصح أن يقال العلم بوجود زيد في الدار علم بطبيعي لكن لا بطبيعي لا بشرط، بل بطبيعي ضمن زيد، فلو علمنا بخروج زيد من الدار لعلمنا بارتفاع الطبيعي. واحتمال دخول عمرو مشكوك الحدوث، فيأتي كلامه.

أما لو حصل العلم بالكلي، ثم حصل العلم بالفرد كما لو قامت بيّنة قطعية كخبر جبرئيل أو خبر المعصوم او تواتر او شياع مفيد للاطمئنان، بوجود انسان في الدار من دون تحديد للفرد، وعلمنا من الخارج أن زيداً دخل الدار واحتملنا ان ذلك الطبيعي الذي علمنا به أولاً هو زيد الذي علمنا بدخوله الدار، ثم علمنا بخروج زيد من الدار واحتملنا أن عمراً فيها، وأنه هو المصداق للطبيعي الذي علمنا به أولاً. فهنا قد يقال حصل متيقنان: يقين بالطبيعي لا بشرط، ويقين بالطبيعي ضمن زيد، وما علم ارتفاعه هو الثاني لا الاول، فبالتالي فلو كنا والدقة العقلية لقلنا أن هنا شكا في البقاء اذ بالطبيعي لا بشرط وشك بارتفاعه.

أما إذا قلنا بالنظرة العرفية، فيقال: علمنا بتحقق الطبيعي اقترن بعلمنا بارتفاع الطبيعي ضمن زيد، ولا علم لنا بغيره، فاقتران العلم بالطبيعي بالعلم بارتفاعه ضمن زيد منع عرفاً من صدق عنوان الشك في البقاء. أما بحسب الدقة العقلية يوجد شك في البقاء، اما بحسب النظرة العرفية فقد يقال علمنا بارتفاع الطبيعي ضمن زيد مع عدم علمنا بفرد آخر يمنع صدق عنوان الشك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب. فلو لاحظنا الدقة يرد الاشكال على كلام السيد الصدر، أما إذا لاحظنا النظرة العرفية بالنحو المقبول لم يصدق عنوان الشك في البقاء فلم يجر الاستصحاب.

133

ذكرنا فيما مضى الوجه في عدم جريان استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي، وفي مقابله ما ذكره السيد الإمام (قده) في رسائله في باب الاستصحاب، من أن الصحيح هو جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلي. وقد تعرّض لعدة مطالب في المقام:

المطلب الأول: ذكر أن ما أفاده بعض الأعاظم من أن نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة الأب إلى أولاده. ومعنى ذلك أن الكلي الطبيعي يتحصص بالأفراد، فالعلم بوجود الفرد علم بوجود حصة من الكلي، والعلم بارتفاع الفرد علم بارتفاع الحصة من الكلي، واحتمال وجود الكلي في فرد آخر احتمال لوجود حصة من الكلي، وبما أن الحصص متغايرة فلا يجري الاستصحاب.

فيقول: ولكن ما ذكر ناشئ من عدم الوصول الى مغزى مراد القوم من أن نسبة الكلي إلى افراده نسبة الآباء إلى الأفراد. والوجه في ذلك أن الكلي بتمام ذاته يوجد بالفرد، والفرد بتمام هوياته هو عين الكلي، لا أن الكلي يتحصص، فليس زيد نصف الإنسان، ولا جزء من الإنسان ولا حصة من الإنسان، بل زيد بتمام هوياته عين طبيعي الإنسان، فإن الكلي لا يقبل التبعيض والتحصيص، فلا محالة العلم بوجود الفرد علم بعين الكلي والطبيعي، وليس علماً بحصة من الكلي كي يقال بتغاير الحصص.

المطلب الثاني: قال: إن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أنه حيث يوجد الطبيعي بوجود الفرد فيتعدد وجود الطبيعي بتعدد وجود الفرد، ومقتضى تعدد وجود الطبيعي بتعدد الفرد اختلاف الوجود، فالمتيقن ارتفع قطعاً والوجود الآخر مشكوك الحدوث، لكن الصحيح أن هناك فرقاً بين الكثرة الفردية والكثرة النوعية. فصحيح أن الكلي يتكثر بأفراده كثرة فردية، لكنه لا يتكثر بها كثرة نوعية. فالمدار على اليقين بوجود النوع والشك في بقاء النوع. وحينئذٍ نقول بما أن المدار على وجود النوع فهل في جريان الاستصحاب يعتبر الوحدة بين الوجودين عقلاً أو الوحدة بين الوجودين عرفاً.

والصحيح أن المدار على الوحدة العرفية، أي وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة عرفاً لا عقلاً. فإذا افترضنا أن المدار على الوحدة العرفية فحينئذٍ تختلف الكليات باختلاف الأفراد وتختلف الأفراد باختلاف الكليات، ولابد من تحديد ضابطة عرفية لأن يقال اتحدت القضية المتيقنة والمشكوكة أم لم تتحد. فما هي الضابطة.

المطلب الثالث: إن الضابطة في مثل المقام أن الكلي إذا وجد بوجود الفرد فتارة يرى العرف الخصوصية في الفرد، وتارة لا يبالي العرف بخصوصية الفرد بل يصب نظره على الطبيعي، فنحن بين نظيرين، فإن نظر العرف لوجود الفرد أنه وجود للطبيعي جرى الاستصحاب، وإن نظر العرف في وجود الفرد للخصوصية الفردية لم يجر الاستصحاب.

وبيان ذلك: هناك موارد نقتصر على موردين يرى العرف المصب للطبيعي لا للفرد.

المورد الاول: ما اذا كان الغرض مترتب على الطبيعي لا على الخصوصيات الفردية فحينئذٍ يلغي العرف النظر للخصوصيات الفردية ويرى أن النوع قد حصل ويشك في ارتفاعه فيجري استصحابه لأنه هو محط الغرض. مثلاً: لو شككنا في انقراض نوع الكلب في بلد مثلاً، هل سينقرض نوع الكلب بعد مئة أو اكثر مع علمنا أن الكلب لا يعلم أكثر من سبعة سنوات، مع ذلك نقول: الطبقة الموجودة من الكلاب في هذا الآن كلها ستنتهي بعد سبع سنوات جزماً، ومع نشك في بقاء نوع الكلب أو انقراضه لما بعد مئة سنة، لا إشكال عند أحد في استصحاب عدم انقراض هذا النوع لما بعد مئة سنة مثلاً، ولا يشك أحد في جريان الاستصحاب في المقام، بلحاظ أن مصب الغرض ليس هو الخصوصيات وإنما مصب الغرض الطبيعي النوعي، فيجري استصحابه.

المورد الثاني: ما إذا كانت الخصوصيات الفردية مبهمة، وغير معلومة، فهذا يوجب عدم لحاظ العرف لها ولحاظه للطبيعي، مثلا: استصحاب المطر، واستصحاب التكلم، فإنه مثل هذه الأمثلة إذا نظرت قطرات المطر ونعلم أن كل قطرة لا تبقى وتتبخر نتيجة الحرارة، ومع ذلك اذا شككنا في استمرار نزول المطر استصحبنا نزوله لعدم التفات العرف للخصوصيات بلحاظ إبهامها وعدم إمكان إحرازها وتفصيلها، أو إذا شككنا في بقاء التكلم فإن خطيب الجمعة أو المدرس ما زال يتكلم، ونحن نعرف أن كل جزء من الكلام قطعاً ينمحي وجوده ثم يوجد جزء آخر، مع ذلك إذا شك في بقاء التكلم جرى استصحابه بلا كلام.

إذن بالنتيجة متى ما كان مصب النظر العرفي للطبيعي وعدم مبالاته بالخصوصيات إما لأن الغرض في الطبيعي أو لعدم إحراز الخصوصيات وإبهامها، جرى الاستصحاب، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف، وإن كان من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي.

وبالتالي فصّل في المقام بحسب الرؤية العرفية.

ولكن ما أفاده في (رسائله) محل تأمل:

أولاً: بأن النائيني والعراقي في قولهم: أن العلم بوجود الفرد علم بحصة من الكلي، والحصص متغايرة. ليس مقصودهم بالحصة ما لا يخفى على أحد من الكلي يتبعض إلى انصاف أو اجزاء حتى يشكل عليهم بأن هذا خلاف مراد أهل الحكمة، بل مرادهم: إذا وجد الفرد فهل حصل العلم بوجود الطبيعي لا بشرط، أو بوجود الطبيعي بشرط شيء؟ فالطبيعي لا بشرط عبروا عنه بالكلي، والطبيعي بشرط شيء عبروا عنه بالحصة، لا ان مقصودهم بالحصة التبعيض والتجزئة، فلذلك قالا إن العلم بوجود زيد علم بالحصة يعني علم بالكلي بشرط شيء، فإذا علمنا بارتفاع زيد وشككنا في وجود عمر فقد علمنا بارتفاع الكلي بشرط شيء وشككنا في وجوده بشرط شيء ضمن فرد آخر. فهذا هو مقصودهم من الحصص وتغايرها.

وبالتالي فيقولون لم يحصل وحدة بين الوجودين، حتى عرفا فضلا عن أنه لم يحصل وحدة عقلاً[[166]](#footnote-166).

ثانياً: إن الأمثلة التي ركّز عليها كلها لا علقة لها بمحل الكلام، فإنه لا خلاف في أن المدار على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف. إنما الكلام أن الأمثلة التي ساقها على ثلاثة أنواع:

النوع الاول: الاستصحاب في التدريجيات كاستصحاب التكلم واستصحاب نزول المطر واستصحاب بقاء الدرس. فإن الاستصحاب في التدريجيات ليس من استصحاب الكلي في شيء[[167]](#footnote-167) حتى يدخل في محل الكلام بل هو من الاستصحاب الشخصي، فيقال هناك شخص من الوجود للتكلم او شخص من الوجود للمطر او شخص من الوجود للخطبة أو الدرس ويشك في استمراره، وبما أن الأمور التدريجية متقومة بأن لا يوجد جزء حتى ينصرم السابق فمن الطبيعي أن انصرام الأجزاء لا يخل بوحدة الوجود الشخص عرفا واستمراره فيكون مجرى للاستصحاب.

المثال الثاني: استصحاب الاقتضاء، (ما تعرض له الشيخ الاعظم في الرسائل) وذكر أنه إذا افترضنا أن المرأة عادتها أن ترى الدم سبعة أيام، فلو انقطع الدم فترة خلال السبعة يستصحب استمراره مع أن الدم يتقطع في نزوله مع ذلك يستصحب لأن الشك في الاقتضاء أي بعد احراز ان عادتها سبعة ايام ففي الرحم اقتضاء لقذف الدم مدة سبعة أيام، فإذا شك في ذلك استصحب هذا الاقتضاء .

نظير ما ذكره المحقق الإيرواني في اللحية، قال: إذا شك في بقاء اللحية لشخص فإنه يجري الاستصحاب مع أن مرجع هذا الاستصحاب إلى استصحاب الاقتضاء استصحاب اقتضاء نبات اللحية في وجهه، لذلك ذكر الفقهاء في مسألة الكر لو كان عندنا مخزن ماء فيه كر من الماء يدخل إليه الماء من جهة ويخرج من جهة، فهو في كل آن يتجدد، لكن إذا شككنا في بقاء الكرية نستصحب بقاءها سواء على مفاد كان التامة يعني وجود الكر هنا، او كان على مفاد كان الناقصة، أي كان هذا الماء كراً فهو كر، لأن هذا من قبيل استصحاب الاقتضاء. اقتضاء دخول الماء إليه.

المثال الثالث: جريان الاستصحاب في النوع. وسيأتي تفصيل شيخه المحقق الحائري في (الدرر) الذي فصّل بين النوع والطبيعي والوجود الاستغراقي. فإنه إذا كان مصب الاثر هو النوع بما هو نوع فمن الطبيعي أن النوع يوجد بأول فرد منه ولا ينعدم بانعدام سائر الأفراد، فنوع الكلب أو نوع الإنسان، يستصحب لأنه ما دام الأثر للنوع لا لصرف لوجود الطبيعي ولا للوجود الاستغراقي للطبيعي، فبالطبيعي أن يقال ما دام موضوع الأثر نوع الكلب إذن فوجد بوجود أول فرد ولا ينعدم إلا بانعدام سائر الأفراد، فإذا شك في انعدم سائر الأفرد يستصحب بقاء النوع وعدم انقراضه. ومن هذا القبيل ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) من إرجاع استصحاب الشرائع السابقة إلى استصحاب النوع، فقال: تارة نستصحب تفاصيل الشرائع السابقة، فهذا ربما يكون من القسم الثالث من اقسام الكلي لاننا نعلم بارتفاع الحكم والشك بوجود مماثل له في الشريعة الجديدة، أما إذا نظرنا للشرائع السابقة بما هي نوعية، فقلنا ان الدين جاء منذ يوم نوح فوجد نوع الدين، ونشك في بقاء ما يسمى ديناً إلى يوم مجيء النبي محمد (ص)، فنستصحب بقاء الدين، وأن لم تخلو الأرض من دين في فترة من الفترات، فهذا من قبيل جريان الاستصحاب في النوع، وهو خارج عن محل البحث.

فإذن ما ذكره من الأمثلة (قده) خارج عن محل البحث من استصحاب الكلي من القسم الثالث واختلاف الآثار باختلاف الموضوع، هل الموضوع هو النوع؟ أو صرف الوجود؟ أو الوجود الاستغراقي؟ يأتي تفصيله في كلام شيخه المحقق الحائري في (الدرر).

134

ما زال الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي.

وصل البحث إلى مجموعة تفصيلات في هذا القسم:

التفصيل الأول: ما ذهب اليه المحقق الحائري في (الدرر).

وبيان مطلبه بتقريب منّا، في مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن هناك فرقاً بين مبنيين في باب الاستصحاب:

المبنى الأول: أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء الوجود، ومقتضى هذا المفاد أن يكون المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك في بقاء الوجود، وبناءاً عليه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث، حيث إن وجود الكلي قد ارتفع قطعاً بارتفاع الفرد السابق، ووجوده في فرد لاحق مشكوك الحدوث، لا مشكوك البقاء فلا يشمله دليل الاستصحاب.

المبنى الثاني: أن مفاد دليل الاستصحاب في قوله : (لا تنض اليقين بالشك) لم يؤخذ فيه التعبد بالبقاء، ولا الشك في البقاء، وإنما المستفاد من هذه الجملة، إما النهي الطريقي عن النقض العملي لاثار المتيقن كما ذهب اليه المحقق النائيني او مرجعية الحالة السابقة كما ذهب اليه السيد الصدر. أو التعبد بكون المكلف عالماً بثبوت الحالة السابقة، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي.

فبناءاً على هذا المبنى وهو عدم أخذ الشك في بقاء الوجود موضوعاً للاستصحاب إذن فالمأخوذ في موضوعه ليس إلا الشك في الثبوت الفعلي للحالة السابقة في الآن اللاحق، فمتى شك في الثبوت الفعلي لنفس الحالة السابقة في الآن اللاحق كان موضوعاً لقوله (لا تنقض اليقين بالشك)، أو (إن اليقين لا يدخله الشك). ويكفي في ذلك أن يكون المشكوك نحواً من الثبوت للحالة السابقة، ولو لم يكن بقاءاً للوجود الخارجي، بل لو كان ثبوتاً نسبياً لكفى في كونه مورداً لـ (لا تنقض اليقين بالشك)، والشاهد على ذلك: أن الأعلام اتفقوا على جريان الاستصحاب في موارد لا تندرج تحت الشك في بقاء الوجود:

المورد الأول: في استصحاب الزمانيات، قالوا يكفي في صحة استصحاب الزمان الإتصال النسبي، ولو لم يكن إتصالاً حقيقياً، إذ أن اتصال اللاحق بالسابق قد يكون اتصالاً حقيقياً كما في الحركة حيث إن اتصال أجزائها حقيقي، وقد يكون اتصالاً عرفياً، بمعنى أن العدم متخلل حقيقة بين الأجزاء لكن العرف لا يلتفت إليه أصلاً فيرى الإتصال باقياً، كما في اتصال حركة عقارب الساعة، فإن العرف يرى أن حركة العقارب متصلة حقيقة مع أنها متخللة العدم واقعاً، إلا أن العرف لا يلتفت لذلك، فيستصحب حركة العقرب، أو إتصالاً ادعائياً، بمعنى أن العرف ملتفت لتخلل العدم، مع ذلك يدعي الإتصال، كما في إتصال أطراف الكلام، فإن العرف يرى أن الخطبة وقراءة القرآن ما زالت مستمرة، مع أن الخطيب أو القارئ يسكت أحياناً إو يشرب الماء إلا تصال وعلى اساسه يستصحب الوجود، أو اتصالاً حقيقياً لا عرفيا وادعائياً كما في استصحاب طبيعي الدرس، فإنه مع أن كل شخص من أشخاص الدرس ينعدم مع ذلك العرف إذا شك في أن الدرس الكذائي في المكاني الفلاني في الزمن الفلاني من الاستاذ الفلاني ما زال مستمرا أو لا؟

فيجري الاستصحاب ولا معنى للاتصال هنا بلحاظ أشخاص الدرس وأفراده، بل يرى أن الدرس الثاني ليس اتصالاً بالنسبة للدرس السابق، بل هو اتصال بالنسبة لكلي الدرس. فإذا كان يجري الاستصحاب في الكلي هنا لكفاية الإتصال النسبي في كونه مصداقاً لـ(لا تنقض اليقين بالشك)، وأن الشك في الآن اللاحق شك في ثبوت فعلي للحالة السابقة. فهذا مجرى للاستصحاب.

المورد الثاني: مورد الشك في الفعلية المحضة، وهو ما ذكره السيد الخوئي عند الشك في يوم العيد، فقال: إذا مرّ يوم الثلاثين من شهر رمضان، وجاء اليوم التالي وشككنا هل أن العيد كان أمس وهو يوم الثلاثين أو أن العيد اليوم وأن شهر رمضان كان ثلاثون يوما فنستصحب العيد، حيث إن العيد حصل قطعا إما امس او اليوم، ونشك في زواله فنستصحب، ونرتب آثار العيد، مع أنه لا يوجد شك في البقاء، فإن العيد إن كان أمس فقد ارتفع قطعاً، وإن كان اليوم فهو ليس بقاءاً بل هو حصول ووجود. ومع ذلك أجرى استصحاب العيد، مما يعني أن حيثية الشك في بقاء الوجود الخارجي ليست مأخوذة في موضوع الاستصحاب.

المورد الثالث: الشك في تبدل المرتبة، فلو قطعت المكلفة بأن الاستحاضة الكثيرة ارتفعت جزماً، أما هل ارتفع دم الاستحاضة أو تبدلت إلى مرتبة أدنى؟ جرى استصحاب الاستحاضة. ولو شك كثير الشك، حيث قال المرتبة العليا من كثرة الشك زالت، لكن لا أدري هل انقطعت أم تبدلت للمرتبة الأدنى، استصحب كثرة الشك، فالاستصحاب هنا عند ما يكون المستصحب مشكك الوجود، ذا مراتب، وإن كان من الاستصحاب الشخصي، لا الكلي، إلا أن جريان الاستصحاب فيه شاهد على إغفال حيثية الشك في بقاء نفس المتيقن السابق. فبناءاً على ذلك يقال: ما دام المناط على المبنى الثاني في باب الاستصحاب على أن الموضوع هو الشك في ثبوت نفس الحالة السابقة في الآن اللاحق، ولا حاجة إلى الشك في بقاء الوجود، فإذن يتصور حينئذٍ منفذ لجريان الاستصحاب في القسم الثالث، كما إذا تيقن ارتفاع الحدث الاصغر بالوضوء، واحتمل تبدله للحدث الأكبر.

المقدمة الثانية: تارة يكون الأثر النوع، وتارة يكون موضوع الأثر الطبيعي اللا بشرط، وتارة يكون موضوع الأثر الطبيعي الاستغراقي، وتارة يكون موضوع الأثر ذات الطبيعي. فإن كان موضوع الأثر هو النوع، فعندهم الاستصحاب يجري، فاذا شك أن النوع الافريقي ذا البشرة الملونة، هل أنه ما زال باقياً أم لا، وأنت تعلم بأن كل جيل من هذا النوع يزول بتمامه ويشك في حدوث جيل آخر، فإنهم يقولون: يجري استصحاب بقاء النوع. والسر في ذلك: أن مرجع استصحاب بقاء النوع إلى استصحاب الحيثية العدمية لا الوجودية، أي أن مصب الشك هنا في الإنقراض، أي في الزوال، أي في عدم البقاء. وبما أن مصب الشك في الحيثية العدمية فمن الواضح أن عدم النوع إنما يتم بانعدام جميع الأفراد، فحيث يشك في انعدام جميع الأفراد يستصحب عدمه.

135

المقدمة الثانية: في كلام المحقق الحائري: أن موضوع الأثر على أصناف أربعة:

1ـ إذ قد يكون موضوع الاثر مقارن. 2ـ وقد يكون موضوع الأثر الطبيعي اللا بشرط. 3ـ وقد يكون موضوع الأثر الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. 4ـ وقد يكون موضوع الأثر ذات الطبيعي.

الصنف الأول: وهو ما إذا كان موضوع الأثر بقاء النوع.

كما إذا شك في بقاء نوع الكلب أو نوع الخنزير في مكان ما، فهنا لا إشكال في جريان استصحاب بقاء النوع وإن كنا نقطع بعدم بقاء الأفراد لما بعد سبع سنوات مثلاً، والسر في ذلك، أن مصب الاستصحاب هنا الحيثية العدمية، حيث إنه إذا شُك في بقاء النوع وعدمه فقد شك في الانقراض وعدمه، فمجرى الاستصحاب هو عدم انقراض هذا النوع، وبما أن الانقراض متقوم بانتفاء جميع الأفراد فالشك في الانقراض يرجع إلى الشك في انتفاء سائر الأفراد وهو مجرى لاستصحاب العدم.

الصنف الثاني: ما إذا كان موضوع الاثر الطبيعي اللا بشرط، أي الطبيعي بصفة الاطلاق اذ المقصود باللا بشرط اللا بشرط القسمي المساوق للإطلاق، وهذا لا يمكن إثباته بالاستصحاب، إذ ما تيقن بحدوثه إنما هو الطبيعي بشرط شيء وأما الطبيعي على صفة الإطلاق أي اللا بشرط القسمي فلم يحصل يقين بحدوثه كي يكون مجرى للاستصحاب، بل ذكر بعض الأعلام أن الطبيعي اللا بشرط لا يعقل حدوثه كي يحصل يقين بحدوثه، إذ لا يتصور وجود للطبيعي على صفة الإطلاق، كي يحصل اليقين بحدوثه ويكون مجرى للاستصحاب.

الصنف الثالث: أن يكون موضوع الاثر الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. كما في النجاسة، حيث إن كل فرد من النجاسة هو موضوع للاثر كوجوب الإزالة او مانعية صحة الصلاة ونحوها، فبما أن موضوع الاثر طبيعي النجاسة في كل فرد على نحو العموم الاستغراقي لم يجر استصحاب الكلي من القسم الثالث في هذا المورد، إذ قطعنا بارتفاع الطبيعي ضمن فرد، وشككنا في حدوث الطبيعي ضمن فرد آخر، فبما أن موضوع الأثر التعدد والطبيعي يتعدد بتعدد الأفراد فاليقين بزوال فرد مع الشك في حدوث فرد آخر مانع من جريان الاستصحاب لعدم صدق الشك فيما هو المتيقن.

الصنف الرابع: إذا كان موضوع الأمر ذات الطبيعي لا الطبيعي لا بشرط، ولا الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. بل ذات الطبيعي.

فهنا أفاد (قده) بأنه يجري استصحابه وإن قطعنا بانتفاء فرده الأول. كما لو فرضنا أنه متى ما تحقق طبيعي الإسكار في نوع من الشراب فهو حرام. فإن حرمة كل نوع من الشراب موضوعها تحقق ذات الإسكار فيه، لا كلي فرد من الإسكار، بل متى ما تحقق فيه طبيعي الإسكار بلحاظ نوع الإنسان فحينئذٍ يكون هذا الشراب محرّماً.

أو كما ذهب اليه البعض من الفقهاء متى وجد طبيعي المسلم في أرض ما صدق عليها أرض الإسلام، وإن لم يكن للمسلمين غلبة، فإن وجود طبيعي المسلم في مكان ما محقق لصدق أرض الإسلام وآثار ارض الإسلام عليها.

ففي هذه الموارد التي يكون موضوع الاثر ذات الطبيعي، فإذا علمنا بوجود فرد من هذا الطبيعي وذلك الفرد قد زال قطعاً وشككنا في بقاء هذا الطبيعي للشك في حدوث فرد آخر، والمفروض أن موضوع الأثر هو ذات الطبيعي فهل يجري استصحابه أم لا؟.

نعم يجري استصحابه. أما على المبنى القائل انه يعتبر في موضوع الاستصحاب الشك في بقاء الوجود، بحيث لا يجري الاستصحاب في مورد إلا إذا احرزنا أن المشكوك على تقدير حصوله واقعاً هو بقاء لنفس ما تيقن وجوده سابقاً، فما لم نحرز أن المشكوك على تقدير حصوله واقعاً بقاء لنفس الوجود الذي تيقنا به فلا يكون المورد مجرى للاستصحاب. فإن مفاد دليل الاستصحاب بقاء ما كان، فموضوعه الشك في بقاء الكون والوجود.

فهنا على هذا المبنى المعروف، قد يدعى أن نظر العرف هنا على البقاء، بمعنى أن العرف إذا جرّد الطبيعي عن الخصوصيات المشخصة، فيقول العرف: بان العلم بوجود الفرد علم بوجود ذات الطبيعي، وبالتالي إذا عُلم بارتفاع الفرد فقد علم بزوال الفرد، أما ما زلنا نحتمل بقاء نفس الطبيعي، أي بإضافة الوجود إلى ذات الكلي لا إلى الفرد، فنقول قطعنا بارتفاع الفرد لكننا نحتمل بقاء ذات الطبيعي فبما اننا نحتمل بقاء ذات الطبيعي فنستصحب، والمصحح العرفي لاعتبار المشكوك بقاءاً وحدة الذات، اي أن المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً ذاتاً واحدة، فوحدة الذات اصبحت مصححاً عرفياً لاعتبار المشكوك على فرض حصوله بقاءاً لذات الطبيعي فيجري فيه الاستصحاب.

أما إذا انكرنا ذلك من أن العرف حتى بالنسبة لذات الطبيعي يرون أن هناك تعدداً في الوجود، وأن وجود الطبيعي قد قطع بارتفاعه ويشك في حدوث وجود آخر لا في بقاءه وأن هذه نظرة عرفية تمنع من جريان الاستصحاب المبني على أن موضوعه الشك في البقاء. فلابد من المصير الى المبنى الثاني للاستصحاب.

المبنى الثاني: أن غاية ما يستفاد من قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أن المجعول في باب الاستصحاب النهي الطريقي عن النقض العملي لآثار المتيقن. فكل ما تيقن لا تنقض آثاره فحينئذٍ يكفي في جريان الاستصحاب ان يرى العرف أن المشكوك ثبوت للمتيقن وإن لم يصدق عليه أنه بقاء لوجوده، بل يكفي أنه نحو ثبوت له، كما ذكرنا فيما أفاده سيدنا الخوئي من استصحاب العيد من أنه إذا علم المكلف إجمالا ان العيد إما أمس أو اليوم، ففي أول ثانية من يوم الواحد والثلاثين يقطع المكلف في أول ثانية أن العيد حصل، فبما أن العيد حصل فيستصحبه، والاستصحاب هنا مرجعه إلى إجراء الثبوت لما هو المتيقن، وإن لم يصدق عليه أنه بقاء لوجود سابق.

فباعتبار ذلك نقول: يجري استصحاب بقاء الدرس وإن علمنا بارتفاع شخص الدرس في يوم امس وذلك لأنه يرى العرف أن ثبوت الدرس في الآن اللاحق ثبوت لما هو المتيقن وإن لم يصدق عليه أنه بقاء للوجود السابق.

فبالنتيجة نقول في المقام: إذا شككنا في بقاء المسلم في الأرض أو شككنا في ثبوت الإسكار في الآن اللاحق، بما أن العرف يرى أن المشكوك لو كان حاصلاً واقعاً لكان نحو ثبوت للطبيعي وإن لم يكن بقاءاً للوجود فحينئذٍ يجري بلحاظه الاستصحاب، والمنبّه على الفرق بين هذا الصنف الرابع والصنف الثالث: أن في الصنف الثالث لو جرى استصحاب الكلي فإنه معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد، اذ ما دام الاثر يترتب على الطبيعي بنحو العموم الاستغراقي بمعنى ان لكل وجود اثر فحينئذ نحن نشك في وجود اخر فاذا شككنا في حدوث وجود آخر فاستصحاب عدم الحدوث في ظرف العلم بارتفاع الفرد السابق معارض لاستصحاب بقاء الكلي، بينما في الصنف الرابع لا يتم، لأنّ في الصنف الرابع استصحاب عدم حدوث في ظرف العلم بارتفاع الفرد الأول لا ينفي صرف الوجود إلا بالأصل المثبت إذ لازم انتفاء فرد في ظرف انتفاء فرد آخر لازمه عقلا انتفاء صرف الوجود لا أنه عينه. فالمعارضة في الصنف الثالث واردة، بخلافها في الصنف الرابع.

فالنتيجة: لا يبعد ما افاده المحقق الحائري بهذا التفصيل، ولعل ما ذكره السيد الامام سابقا من احالة المسالة في استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي الى النظر العرفي يرجع الى ما افاده شيخه الحائري في درره.

التفصيل الثالث: ما ذهب اليه الشيخ الأعظم في الرسائل: محصله: هل المناط في جريان الاستصحاب احتمال البقاء تنجيزاً أو احتمال البقاء ولو تعليقاً، فإن كان المناط في جريان الاستصحاب المستفاد من (لا تنقض اليقين بالشك) احتمال البقاء تنجيزاً، بمعنى أن المحتمل على كل حال هو البقاء لا ان احتمال البقاء على فرض دون فرض، بل على جميع الفروض المحتمل في حق المتيقن السابق هو البقاء، فإذا استفدنا هذا فلا يجري الاستصحاب حتى في القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي الذي بنيتم على جريان الاستصحاب فيه، فانه في القسم الثاني قطعنا بحصول الحدث لكن مردد بين الاصغر الذي توضئنا منه، والأكبر الذي يبقى، فبما أننا مترددون في نوع الحادث فاحتمال البقاء ليس منجزاً بل على فرض ان الحادث هو الأكبر يأتي احتمال البقاء لا أن احتمال البقاء وارد على كل حال كما في القسم الأول من أقسام استصحاب بالكلي، وإنما احتمال البقاء على فرض ان الذي حدث هو الاكبر وإلا على فرض ان الذي حدث هو الاصغر فقطعا ارتفع.

وأما اذا قلتم بكفاية احتمال البقاء في الجملة ولو على نحو التعليل. اي على فرض دون فرض كافٍ في جريان الاستصحاب. فلابد من التفصيل في المقام وهو أن يقال تارة نحتمل حدوث الفرد الآخر عند ارتفاع الأول، وتارة نحتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لوجود الأول. فإن كنّا لا نحتمل حدوث الفرد الآخر إلا مقارناً لارتفاع الأول فلا يوجد احتمال البقاء لأن الفرد الأول قطعاً ارتفع، وحدوث آخر عند ارتفاعه مشكوك فلا يجري الاستصحاب اذ لا يوجد احتمال بقاء بل هو احتمال حدوث، وأما اذا كنا نحتمل حدوث فرد اخر كالفرد الاكبر مقارنا لوجود الحدث الاصغر اذن يوجد احتمال البقاء اذ على فرض احتمال ان الحدث الاكبر حصل مقارنا للحدث الاصغر، وقد توضئنا إذن فالحدث الأكبر مازال باقياً، فاحتمال البقاء في الجملة وعلى فرد دون فرض موجود، فمقتضى ذلك جريان الاستصحاب فيه.

إذن بما أن المناط في جريان الاستصحاب احتمال البقاء في الجملة فلابد من التفصيل في قسمي استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي.

136

ذكرنا سابقا أن الشيخ الأعظم فصّل بين احتمال مقارنة الفرد اللاحق للفرد السابق فيجري الاستصحاب، وبين احتمال حدوثه عند ارتفاع الفرد السابق فلا يجري استصحابه.

يلاحظ على ذلك: أن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، أن المعتبر في جريان الاستصحاب ورود الشك على نفس ما تعلّق به اليقين كي يصدق عنوان النقض، فلا بد من تحديد المتيقن في رتبة سابقة كي يُرى أن الشك وارد عليه أم لا، فإذا نظرنا إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي وجدنا أن المتيقن ذات الكلي، لأنه إذا علم بحصول حدث مردد بين الأصغر والأكبر فخصوصية الحدث لم تعلم، وإنما الذي علم هو الجامع فقط، فحيث إن المتيقن في القسم الثاني ذات الكلي لذلك يكون الشك شكاً في بقاء الكلي، إذ من المحتمل أن الحدث الذي حصل هو الأكبر، وعلى تقدير حصوله فهو باقٍ فالنتيجة يتصور الشك في البقاء هنا، إذ إن الشك ورد على ما تيقن به المكلف وهو كلي الحدث.

أما في القسم الثالث، إن المتيقن ليس ذات الكلي، بل المتيقن هو الخصوصية، أي حصل اليقين بحصول الكلي ضمن خصوصيته، فحيث إن المتيقن ذلك، وقد ارتفع جزماً بارتفاع الحدث الأصغر، فالشك الوارد الآن لم يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين وإنما تعلق بحدوث الكلي ضمن خصوصية أخرى، فحيث لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين لم يشمله عنوان (لا تنقض اليقين بالشك).

ولو أصرّ الشيخ الأعظم على تجريد متعلّق اليقين عن الخصوصية، بأن قال: اليقين بالكلي ضمن خصوصية مغفول عنه والمنظور اليقين بذات الكلي، مع غمض النظر عن الخصوصية. ولأجل هذا الإغفال يرد الشك في البقاء على نفس ما ورد عليه اليقين وهو الكلي. فإذا قال كذلك، فلازم ذلك عدم التفصيل بين أن نحتمل أن الفرد اللاحق حصل مقارناً للسابق أو حصل بعد ارتفاعه، فإنه على كليهما جرّد الكلي المتيقن من الخصوصية ونظر إليه بما هو كلي فالشك الحاصل شك في بقاءه، فالتفصيل لا وجه له.

وبناءاً على هذا التفصيل لو تم، تعرّض صاحب الكفاية (قده) إلى أنه لو ارتفع الوجوب لأجل (لا ضرر، أو لا حرج) أو لأجل ناسخ، فهل يمكن ان يستصحب طبيعي الطلب؟ مثلاً: إذا افترضنا أن وجوب الحج ضرري أو حرجي، فارتفع بـ(لا ضرر أو لا حرج) فالذي ارتفع الإلزام والوجوب، فهل يمكن أن نستصحب طبيعي الطلب بعد ارتفاع الوجوب لإثبات أصل المرجوحية والمطلوبية أم لا؟

والجواب: تارة يكون المستصحب روح الحكم، كالمحبوبية بتعبير السيد الصدر، أو الإرادة بتعبير العراقي. فإذا كان المستصحب روح الحكم فلا مانع من جريانه حيث إن الرفع بـ (لا ضرر أو بلا حرج) وارد في مقام الامتنان، ومقتضى الامتنان بقاء روح الحكم وإن ارتفع نفس الحكم لأجل الضرر أو الحرج، فلا مانع من الاستصحاب.

أما إذا كان المستصحب الطلب، فهنا إن بنينا على مسلك سيدنا الخوئي[[168]](#footnote-168) من أن الوجوب والندب حكمان عقليان وما صدر من المولى فقط الطلب، إذن لا مانع حينئذ من الاستصحاب لان المفروض ان الذي ارتفع بلا ضرر أو لاحرج مجرد حكم العقل بالإلزام وأما الطلب فاذا احتملنا ارتفاعه فيجري استصحابه.

أما اذا بنينا على المسلك المعروف من أن الوجوب والندب نوعان من الطلب لا أنهما حكمان عقليان، فهل بين النوعين تشكيك أو بين النوعين تباين، فإن كان بين النوعين تشكيك أي أن الوجوب طلب شديد مساوق للمنع من الترك والندب طلب ضعيف لا يمنع من الترك، وقد علمنا بارتفاع المرتبة الشديدة، فإما قد ارتفع أصل الطلب او تبدلت إلى المرتبة الضعيفة، فهنا يجري الاستصحاب، لأنه من قبيل استصحاب الشخص، لا من قبيل استصحاب الكلي، أي هناك شخص من الطلب نشك في زواله أو تبدله لمرتبة أدنى، فيستصحب،

أما إذا قلنا أن النسبة بينهما التباين، فحينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحاب الا بناءا على استصحاب الكلي في القسم الثالث، لأن طبيعي الطلب علم بحدوثه ضمن فرد وقد ارتفع قطعاً وهو الوجوب، ويشك في حصوله ضمن فرد آخر وهو الندب، فالاستصحاب فيه مبني على ما ذكر سابقاً.

ومن يرى جريان الاستصحاب في القسم الثالث قد يُنقض عليه: بأن لازم كلامكم أنه إذا عقد على امرأة عقداً منقطعا وعلمنا بانقضاء المدة وشككنا بعد انقضاء المدة في حدوث العقد الدائم فبناءا على هذا يجري استصحاب الزوجية لأنه من القسم الثالث، ولا تلتزمون به.

ولكن النقض غير وارد، فان عدم الالتزام به كما ذكر السيد الخوئي لأجل استصحاب حاكم و هو استصحاب عدم حدوث فرد آخر من الزوجية، فببركة استصحاب عدم حدوث فرد آخر من الزوجية في ضمن العلم بارتفاع الأول والمفروض أن الأثر يترتب على كل فرد من أفراد الزوجية، فلا تصل النوبة لاستصحاب طبيعي الزوجية لمحكوميته بأصل موضوعي.

تم الكلام في استصحاب القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي. وقد ذكرنا ان الصحيح ما ذهب اليه المحقق الحائري من التفصيل.

القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلي:

ما إذا علم بحدوث فرد وزواله، وعلم بحدوث فرد بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد السابق. فحينئذٍ هل يجري الاستصحاب أم لا.

مثلا، ما ذكره السيد الخوئي (قده) إذا علم بحصول جنابة وأن المكلف قد اغتسل من الجنابة، ثم رأى المكلف بعد أن اغتسل من الجنابة منياً في ثوبه، فبعلمه بهذا المني حصل له علم بأن هناك فرداً من الجنابة حصل له بهذا المني، لكن لا يدري أن الجنابة التي حصلت من هذا المني هل هي التي ارتفعت بالغسل أم غيرها؟ فهنا ذكر سيدنا الخوئي (قده) بجريان استصحاب الجنابة علم بحدوث جنابة من هذا المني فيشك في زوالها فتستصحب، ويعارض استصحاب الجنابة استصحاب الطهارة التي حصلت بالغسل من الجنابة السابقة، وبعد تعارضهما وتساقطهما مقتضى قاعدة الاشتغال ان يغتسل للصلاة الآتية وإن كان محدثا بالاصغر يضم اليه الوضوء، فالاستصحاب جار لولا المعارضة وهذا من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

ولكن هناك عدة تعليقات على هذا المسلك:

التعليقة الأولى: هل أن هذا قسم رابع؟ أم أنه راجح لأحد الأقسام السابعة؟ وهنا محاولتان:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن هذا مرجعه للقسم الأول من اقسام استصحاب الكلي، وبيان ذلك أنه إذا حصل علم بجنابة حاصلة من هذا المني فاستصحاب هذه الجنابة من القسم الأول، أما أنه استصحاب للكلي فلأن موضوع الاثر كلي الجنابة فيستصحب كلي الجنابة، وأما أنه من القسم الأول لا الثاني ولا الثالث فلأن التردد هنا في الزمن لا في الفرد، أي فرد من الجنابة تردد بين زمانين، لا حادث تردد بين فردين، وإنما هذه الجنابة لا ندري حصلت قبل الغسل أو حصلت بعد الغسل؟ فهو فرد تردد بين زمانين لا حادث بين فردين، بالتالي فيقال مقتضى ذلك علم بجنابة ضمن فرد تفصيلي يُشك في ارتفاعه فيستصحب، لولا المعارضة باستصحاب الطهارة، فجريان الاستصحاب فيه لكونه من القسم الاول لا أنه قسم جديد.

المحاولة الثانية: ما ذهب اليه السيد الصدر (قده) من أن هذا الاستصحاب إما من القسم الثالث أو من القسم الثاني وليس قسما رابعا، وذلك لأننا إما ان نستصحب كلي الجنابة ونغمض النظر عن الخصوصيات، أو نستصحب العنوان الانتزاعي أي الجنابة الحاصلة من هذا المني، وفي كل منهما يأتي الإشكال. فإن استصحبنا كلي الجنابة أي جردنا النظر عن الخصوصيات، وقلنا هناك جنابة كلية تيقنا بحدوثها ونريد جريان الاستصحاب فيها فكلي الجنابة وإن كان موضوعا للاثر ولو من باب حرمة المكث في المسجد إلا أن استصحابه من القسم الثالث. لأن كلي الجناب هنا مردد بين فرد قطعنا بارتفاعه وهو الذي اغتسلنا منه، وفرد مشكوك الحدوث إذ لعل هذه جنابة اولى وليس جنابة جديدة، فلو نظرنا إلى كلي الجنابة فهو كلي مردد بين فردين لا فرد بين زمانين،

وإذا نظرنا إلى العنوان الانتزاعي وهو الجنابة الحاصلة من هذا المني لا كلي الجنابة، فتارة نلحظ هذا العنوان على نحو الموضوعية وتارة نلحظه على نحو المشيرية، فإن لاحظناه على نحو الموضوعية فهو من القسم الثاني لأن عنوان الجنابة الحاصلة من هذا المني مرددة بين فردين لأن الجنابة الحاصلة من هذا المني هل هي جنابة قد ارتفعت او هي جنابة جديدة فهو من الحادث المردد بين فردين فيكون من استصحاب القسم الثاني الا ان عنوان الجنابة الحاصلة من هذا المني ليس له اثر شرعا فهو مجرى للاستصحاب لكن لا أثر له.

ولو لاحظنا على نحو المشيرية أي واقع الجنابة التي حصلت، لا عنوان الجنابة، فواقعه من الفرد المردد بين فرد قطع ارتفاعه وفرد مقطوع البقاء، ولا يجري الاستصحاب في الفرد المردد.

137

مضى الكلام في التعليقة الأولى على استصحاب القسم الرابع من استصحاب الكلي، وفي محاولة إرجاعه إلى الأقسام السابقة. وهنا عدة ملاحظات:

أولاً: ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله) من أن العلم بجنابة ناشئة عن هذا المنع علم بكلي الجنابة وهو مجرى الاستصحاب لكونه موضوع الاثر، محل تأمل. فإن موضوع الاثر في باب الجنابة الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي، أي ان كل فرد من الجنابة موضوع للاثر لا أن كلي الجنابة موضوع للأثر. فحيث إن هذا الكلي مردد بين فردين مقطوع البقاء ومشكوك الحدوث فترتيب الاثر محل تأمل.

ثانياً: ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله) من أن المقام من قبيل الفرد المردد بين الزمانين كالفرد المردد بين المكانين كما لو فرضنا أن زيداً دخل الدار فانهدم الجانب الغربي من الدار، فيقال ان كان في الجانب الغربي فقد مات قطعا وإن كان في الشرقي فهو حي، فيستصحب بقاءه فهو من استصحاب الفرد المردد بين المكانين، كذلك في المقام يكون الفرد مردداً بين زمانين، بين حدوثه قبل الغسل، فلا أثر له، أو حدوثه بعد الغسل فيترتب عليه آثار الجنابة. فهذا ايضاً محل منع، بلحاظ أن هذه الجنابة الحاصلة من هذا المني المعيّن تحتمل الإنطباق على الجنابة التي ارتفعت، فما دام يحتمل انطباقها على الجنابة التي ارتفعت فهي حادث بين فردين لا فرد مردد بين زمانين وبالتالي إما أن يدخل الاستصحاب في القسم الثاني أو القسم الثالث لا في القسم الأول.

ثالثاً: ما أفاده السيد الشهيد (قده) من أن استصحاب العنوان الإجمالي الانتزاعي من استصحاب عنوان لا أثر له، حيث أفاد في المقام كما ذكرنا سابقاً أن المستصحب دائر بين ما له ألاثر لكن لا يجري فيه الاستصحاب وبين ما يجري فيه الاستصحاب لكن لا اثر له وبين التعبد بين العلم الإجمالي لكن لا مجزية له وبين اجراء الاستصحاب في الواقع ولكن في الفرد المردد.

ولكن نحن نختار الشق الثاني، وهو: جريان الاستصحاب في العنوان الاجمالي الانتزاعي. أي جريان الاستصحاب في الجنابة الحاصلة من هذا المني.

حيث أيقنا بها ونشك في ارتفاعها. ودعوى أنه إن لاحظتم العلم الإجمالي على نحو الموضوعية أي جنابة من هذا المني فهذا ليس له اثر شرعاً، وإن كان مقصودكم التعبد بالعلم الإجمالي بما هو أي حيث نعلم إجمالاً بحصول جنابة فالمراد من الاستصحاب التعبد بنفس هذا العلم الإجمالي. فهو علم إجمالي لا منجزية له، للعلم التفصيلي بارتفاع أحد طرفيه وهو الجنابة السابقة.

وإن كان مرادكم جريان الاستصحاب في الواقع المشار إليه بهذا العنوان الإجمالي، فذلك الواقع فرد مردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث.

لكن ذكرنا سابقا عند بحثنا في جريان الاستصحاب في الفرد المردد: أنه اذا انكشف لنا الفرد بعنوان اجمالي لا بعنوان تفصيلي فالفرد نفسه هو موضوع الاثر لكن لا يجري فيه الاستصحاب لانه مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع أو مشكوك الحدوث، الا انه اذا نظر اليه بالعنوان الاجمالي جرى فيه الاستصحاب وتوفرت فيه اركانه فحينئذٍ نجري فيه الاستصحاب بعنوانه الاجمالي وإن كان هذا العنوان الاجمالي لا اثر له اذ نحن إنما نجري الاستصحاب فيه بما هو مشير لواقع هو موضوع الاثر، وإن كان ذلك الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم يجر فيه الاستصحاب. مثلاً: إذا وجدنا جلداً بين مردداً بين هذه الميتة أو هذا المذكى، فهذا الجلد موضوع لاثر شرعي صحة الصلاة فيه او عدم الصحة، إنما الكلام هذا الجلد الموضوع للاثر ان نظر اليه بالعنوان التفصيلي جلد الميتة أو جلد المذكى لم يكن مجرى للاستصحاب لانه مردد بين مقطوع النجاسة ومقطوع الطهارة، وأما اذا نظر اليه بالعنوان الاجمالي فقلنا صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فليس بمذكى الآن، جرى فيه الاستصحاب مع ان عنوان صاحب هذا الجلد ليس موضوعا للاثر فاجرينا فيه الاستصحاب لا لموضوعية في العنوان كي يقال لا أثر له، بل للحاظه على نحو المشيرية لما له الأثر، وكذلك الأمر في المقام. فيجري استصحاب الجنابة الحادثة من هذا المني، مشاراً بذلك لواقع جنابة هي موضوع الاثر.

ولا يهمنا التسمية حتى نناقش ان هذا من القسم الثاني او القسم الرابع، حيث ان سيدنا الخوئي قال ليس هذا من القسم الرابع لأنه علم حدوث فرد تفصيلاً وارتفاعه تفصيلا فأحد طرفي هذا العنوان مما علم حدوثه تفصيلا وارتفاعه تفصيلاً، فكيف يكون من القسم الثاني، والقسم الثاني مرد بين نوعين لم يعلم أحدهما تفصيلاً. لكن السيد الصدر يقول: العلم بأحد الطرفين تفصيلاً وارتفاعه لا يضر بكونه من القسم الثاني، إذ المفروض أن العنوان الإجمالي الانتزاعي الذي حدث وهو الجنابة من هذا المني عنوان لا يقبل الانحلال بذلك الفرد المعلوم ارتفاعه، فحيث إنه عنوان لا يقبل الإنحلال بالعلم بارتفاع أحد طرفيه، يبقى على إجماله فلا ندري هل هو الذي ارتفع أو هو مشكوك الحصول، انطبق عليه ميزان القسم الثاني من حادث مردد بين فردين.

رابعاً: ذكر السيد الصدر (قده) نقضاً على كلام سيدنا الخوئي هو أنه لو جرى الاستصحاب في العنوان الانتزاعي لصح أن نجري الاستصحاب حتىف ي الشبهات البدوية والقسم الثالث، وذلك بانتزاع عنوان، مثلا إذا بال المكلف وتطهر وتوضأ وقطع بزوال الحدث ثم شك شكا بدويا بحدوث بول جديد، فمن الواضح الجاري استصحاب عدم حدوث البول ولكن على كلام سيدنا يمكن أن نجري الاستصحاب بأن نقول: الحدث الحاصل من آخر بول نقطع بحصوله ونشك في ارتفاعه، فيمكن لنا أن ننتزع عنواناً نرتب عليه اليقين والشك فيكون مجرى الاستصحاب فنقول قطعا حصل حدث من آخر بول اما هل عنوان آخر بول هو البول السابق الذي توضأ منه أو البول المشكوك الحدوث، لا ندري، فنجري فيه الاستصحاب ويعارض باستصحاب الطهارة الحاصلة من الوضوء، كما قرر في استصحاب الجنابة، وهذا لا يمكن أن يتفوه به أحد.

ولكن النقض غير وارد، والسر في ذلك: هناك فرق بين علم وجداني بعنوان انتزاعي وبين اختراع الذهن لعنوان وجعله طرفاً لعلم من أجل التوسل لتطبيق اليقين والشك عليه، ففي المقام حيث إن المكلف لما رأى المني قهراً وبدون اختياره حصل له علم اجمالي بعنوان انتزاعي وهو الجنابة الحاصلة من هذا المني، فحيث تعلق العلم الوجداني الفعلي بالعنوان انطبق عليه (لا تنقض اليقين بالشك عرفاً) وأما قيام الذهن باختراع عنوان وجعله طرفاً ليقين فهذا ليس مورداً لـ (لا تنقض اليقين بالشك) عرفاً، بلحاظ التفات العرف إلى أن الجاري في المقام هو ما تعلق به العلم الوجداني الفعلي وهو عدم حدوث بول قبل فرض الشك، لاجل ذلك عقلاً يمكن ما ذكره، لكن الكلام متى يكون مورداً عرفاً لعنوان (لا تنقض اليقين بالشك)، إنما يكون مورداً له عرفا اذا كان العلم الوجداني بالعنوان الانتزاعي فعلياً. هذا تمام الكلام في التعليقة الأولى.

التعليقة الثانية: ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) في (أصول الأصول) قال: إلا أن يتأمل فيه بعدم إحراز إتصال زمان الشك بزمان اليقين. والوجه في ذلك: أن الجنابة الحاصلة من هذا المني نحتمل انطابقها على الجنابة التي ارتفعت، فلو كانت في الواقع هي الجنابة التي ارتفعت فزمان حصول الجنابة السابقة كان زمان اليقين بها، ثم حدث فاصل وهو زمان اليقين بالطهارة أي زمان اليقين بارتفاعها، ثم حصل الشك، فزمان المتيقن وهو الجنابة السابقة قد انفصل عن زمان الشك في البقاء وهو ما بعد رؤية المني انفصل عنه بزمان الطهارة أي العلم بارتفاع الجنابة، فما دمنا نشك ونحتمل أن هذا المتيقن هو ذاك المتيقن، إذن لم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كي يكون مورداً لقوله (لا تنقض اليقين بالشك). ولكن ما ذكره غير تام، والسر في ذلك: المعتبر في صدق (لا تنقض اليقين بالشك) اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا بزمان المتيقن، واتصال زمان الشك بزمان اليقين حاصل وجداناً الآن حصل لي يقين بجنابة من هذا المني والآن حصل لي شك بارتفاع هذه الجنابة، وأما احتمال انطباق هذا المتيقن على ذلك المقطوع الارتفاع، ولأجله نحتمل انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن، فهذا غير ضائر بصدق (لا تنقض اليقين بالشك).

التعليقة الثالثة: ما نقله سيدنا الخوئي عن المحقق الهمداني من أنه قبل القسم الرابع لكن مع التفصيل فيه بين فرضين: الفرض الاول: ما سبق من العلم بفرد من الجنابة بعنوان يحتمل انطباقه على فرد ارتفع، وسبق الكلام، والهمداني لا يجري الاستصحاب فيه. وبين العلم بفردين من الجنابة مع تعاقب الحالتين، بيان ذلك: لو علم بحصول فرد من الجنابة، ثم حصل فرد آخر قطعاً من الجنابة، لكن لا يدري هل اغتسل بين الجنابتين، فالجنابة الثانية موضوع لغسل جديد، أو اغتسل بعد الجنابة الثانية فلا أثر لها لأن الجنابة على الجنابة لا اثر لها. فحيث إنه لا يجري اذ كان قطعا متطهراً في حال وقطعاً مجنباً في حال، ولا يدري المتقدم والمتأخر، فهنا يجري استصحاب الجنابة الثانية ويعارض باستصحاب الطهارة المتيقنة، فقبل جريان القسم الرابع في هذا الفرض الثاني دون الفرد السابق.

138

ذكرنا فيما سبق ان المحقق الهمداني (قده) فصّل في استصحاب القسم الرابع بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يعلم بحدوث فرد وارتفاعه، ويعلم بحدوث فرد بعنوان إجمالي يحتمل انطباقه على الفرد السابق، وهنا لا یجری الاستصحاب بلحاظ أن مرجع ذلك إلى التحليل بعلوم فرد في الجنابة وارتفاعه والشك بحدوث فرد جديد، ومقتضى الاستصحاب عدم حصوله.

الصورة الثانية: ما علم بحدوث جنابتين واقعاً وأنه اغتسل، ولكن لا يدري هل اغتسل قبل الجنابة الثانية فهو مجنب فعلاً أم اغتسل بعدها فلا اثر لحدوثها بعد الجنابة الأولى. ففي مثل هذا الفرض قال: حيث علم بحصول فرد جديد من الجنابة وشك في ارتفاعه فيجري استصحابه وإن كان معارضاً باستصحاب الطهارة الحاصلة من الغسل.

أما كلامه في الصورة الأولى مر النقاش فيه. والكلام يقع في الصورة الثانية، اي من علم بحدوث جنابتين وأنه اغتسل ولا يدري هل سبق الغسل الجنابة الثانية أم العكس، فهل استصحاب الجنابة حينئذٍ من استصحاب الفرد أم من استصحاب الكلي، وإذا كان من استصحاب الكلي هل هو من استصحاب الكلي من القسم الرابع أم من القسم الثاني؟

فهنا ثلاثة أنظار: النظر الاول: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) من التفصيل في الصورة الثانية، وهو أنه تارة تكون الجنابة المعلومة الثانية معلومة التاريخ وتارة تكون مجهولة التاريخ. فإن كانت الجنابة الثانية التي حدثت منه معلومة التاريخ كما إذا علم أنه اجنب صباحاً وأجنب ظهراً واغتسل، فالجنابة الثانية معلومة التاريخ إنما المشكوك هو الغسل هل هو قبل الظهر أو بعده. فهنا يكون استصحاب الجنابة المعلومة التاريخ اي الجنابة الثانية من استصحاب الفرد، حيث أيقن بفرد من الجنابة وشك في ارتفاعه بالغسل.

أما اذا افترضنا أن الجنابة الثانية ايضاً مجهولة التاريخ فهو يعلم بأنه أجنب بعد جنابته الاولى وأنه اغتسل وأما تاريخ كل منهما فهو مجهول، فحينئذٍ استصحاب الجنابة الثانية من استصحاب الكلي من القسم الرابع، لأنه يعلم بعنوان إجمالي وهو حدوث جنابة بعد جنابته، جنابة متصفة بأنها بعد الجنابة، فهذا عنوان إجمالي يحتمل انطباقه على ما بعد الغسل بحيث لو حصل قبل الغسل فلا اثر له، اذ الجنابة على الجنابة لا اثر لها، ويحتمل حصوله بعد الغسل. إذن هو عنوان إجمالي كلي يحتمل أنطباقه على فردين: فرد قبل الغسل أو فرد بعد الغسل.

فاستصحابه من قبيل الاستصحاب القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي. ولكن، أنه بعد العلم بأنها جنابة أخرى لا يحتمل انطباقها على الجنابة الأولى، نعم لو كانت جنابة حاصلة قبل الغسل لم تقتض غسلا ثانيا لا أنها ليست جنابة أخرى، فمع اليقين أنها جنابة أخرى لا يحتمل انطباق عنوانها على الجنابة الأولى، والمقوم لاستصحاب القسم الرابع احتمال انطباق العنوان المعلوم بالإجمال على ما تيقن بارتفاعه وهو مما لا يحتمل هنا.

النظر الثاني: ما ذهب اليه السيد الصدر (قده) من أن هذا من استصحاب الفرد على كل حال، اي سواء علم تاريخه أم جهل تاريخه، فهناك شخص معين من الجنابة في ذهنه، غاية ما في الباب فرد مردد بين زمانين لا كلي مردد بين فردين. ولأجل ذلك ليس من استصحاب الكلي في شيء فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد ويعارض باستصحاب الطهارة.

النظر الثالث: ويبتني على أن اختلاف الزمن هل هو منوع للجنابة أم ليس منوعاً، اذ المفروض أنه لو حصلت هذه الجنابة قبل الغسل فهي وإن كانت فرداً آخر لكن لا أثر لها إطلاقاً إذ لا يجب عليه إلا غسل واحد، ولو حصلت بعد الغسل أوجبت غسلاً جديداً، فهل هذا الاختلاف في الزمن يوجب تنوعاً في الجنابة بحيث يقال للجنابة نوعان: نوع بقائي لا أثر له، وهو ما لو حصلت قبل الغسل، وفرد حدوثي له الأثر وهو ما لو حصلت بعد الغسل، فتردد العنوان يكون من باب التردد بين نوعين، وبالتالي فاستصحاب الجنابة الثانية من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني وهو الكلي الدائر بين نوعين من حين حصوله.

أما إذا قلنا هي شخص من الجنابة على أية حال وإنما التردد في زمانه قبل الغسل أو بعد الغسل، والتردد في الزمن لا يجب التنوع إطلاقاً، إذن بالنتيجة استصحابه من قبيل استصحاب الفرد. وقد لا تظهر ثمرة في المقام لكن في غير مثال تظهر. مثلاً: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في استصحاب العيد، كما إذا شك المكلف هل أن العيد يوم الثلاثين من رمضان، أو أن العيد في اليوم الواحد والثلاثين، فهو عند دخول يوم الواحد والثلاثون يقطع أن العيد حصل أما أمس أو اليوم، وبما أن العيد حصل فيستصحب بقاء العيد، من قبيل استصحاب الشخص، أي ذلك العيد الذي حصل إما أمس أو اليوم ما زال باقياً. فإن قلت: يعارض استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد، لأنه حتماً أحد الزمانين ليس بعيد إما أمس ليس بعيد إن كان أمس ثلاثين من رمضان، او اليوم ليس بعيد ان كان العيد امس واليوم الأول من شوال، فكما يقطع بحصول عيد في أحد الزمانين يقطع بعدم حصول عيد بأحد الزمانين، وبالتالي هل ان استصحاب عدم العيد معارض أم لا؟ فإن قلنا بنظر السيد الصدر من أنه تردد بين زمانين لا يعني التنوع، فكما أن شخص العيد واحد، عدم العيد أيضا واحد، مردد بين ما قبل وما بعد فهو من استصحاب شخص عدم العيد، فيتعارضان. وإن قلنا أن العدم نوعان: ما قبل العيد عدم من رمضان، وما بعد العيد عدم من شوال. فعدم العيد يختلف عن العيد، فإن العيد فرد أما عدم العيد فهو نوعان، فاستصحاب عدم العيد لا محالة من استصحاب الكلي، لا من استصحاب الفرد، فحينئذٍ هل هو من استصحاب الكلي من القسم الثالث كما ذكره سيدنا (قده) في اصوله، فلذلك اسقطه عن المعارضة وجرى استصحاب العيد بلا معارض، فإن عدم العيد له فردان، فرد قطع بارتفاعه وهو ما قبل يوم العيد وفرد يشك في حدوثه وهو ما بعد العيد فهذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث. أو يقال كما ذكره في فقهه: أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الرابع لا الثالث، لأن عنوان عدم هذا العيد عنوان إجمالي اذ لا نتكلم في كل عدم العيد، بل عدم هذا العيد الذي حصل، وعدم هذا العيد عنوان اجمالي يحمل انطباقه على ما قبل حصول العيد، ويحتمل انطباقه على ما بعد حصول العيد فهو من القسم الرابع. أو كما قلنا بأنه قد يقال إن هذا من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي والسر في ذلك: أن هذا التردد تردد في نوع العدم منذ حصوله. هذا تمام الكلام في استصحاب الرابع من اقسام استصحاب الكلي.وقد لخّص هذا البحث في كتاب (أضواء وآراء) تعليقا على كلام استاذه السيد الصدر، حيث ذكر: أن استصحاب الكلي من القسم الرابع له صورتان:

الصورة الاولى: ان يكون المعلوم التفصيلي والإجمالي في عرض واحد. الصورة الثانية: أن يكون بينهما طولية زمناً.

أما الصورة الاولى: كما لو علمنا بدخول زيد إلى المسجد وخروجه منه، وعلمنا في نفس الوقت بأن العالم الهاشمي دخل المسجد، وكان لدخول العالم الهاشمي المسجد اثر شرعي لكننا نعلم أن العالم الهاشمي هو زيد الذي خرج من المسجد جزماً، فهنا معلومان تفصيلي وهو زيد، إجمالي وهو العالم الهاشمي، والعلمان في عرض واحد، ففي مثل هذا الفرض، يجري استصحاب بقاء العالم الهاشمي في المسجد، وهنا يمكنه عده قسما رابعا من اقسام استصحاب الكلي كما يقول السيد الخوئي، ولذلك يقال هذا عنوان اجمالي يحتمل انطباقه على الفرد السابق. لكن الصحيح أنه من القسم الثاني من أقسام الكلي، لأن الميزان في القسم الثاني، أن المعلوم عنوان إجمالي لا يقبل الانحلال، وعدم قبوله الانحلال إما لعدم العلم إصلا بفرد تفصيلي كما لو علم بحدث لا يدري هو اصغر ام أكبر، فهو لا علم له تفصيلاً بحدث أصغر، أو لعدم قبوله الانحلال لأنه عنوان إجمالي لا يقبل الانطباق على المعلوم تفصيلاً كما في المثال. فإن عنوان العالم الهاشمي لا ينحل بعنوان زيد، باعتبار أنه لم يتعلق أحدهما بعين ما تعلق به الآخر حتى ينحل به، فحيث لا ينحل به فلا اثر للعلم بارتفاع زيد، ويبقى استصحاب العالم الهاشمي في المسجد من القسم الثاني.

الصورة الثانية: أن يكون بين المعلومين طولية زمنية بحيث تدخل المسألة في توارد الحالتين، وهذه الصورة لها فرضان:

الفرض الاول: ما اذا لم يعلم بحدوث فردين واقعاً، كمثال ان يعلم بجنابة وأنه اغتسل منها يوم الخميس، ثم رأى منياً في يوم الجمعة ويحتمل انطباق هذا العنوان على تلك الجنابة. فهنا بحثنا هذا مفصلاً هل هو من استصحاب الكلي من القسم الرابع أو القسم الثاني أو من الفرد المردد. وقد سبق بحثه. الفرض الثاني: ما إذا علم بحدوث جنابتين أو حدثين، كما لو فرضنا أن الشخص كان متوضئاً ثم توضأ وضوءاً ثانياً قطعاً غير الوضوء الأول. وأحدث قطعاً لكن لا يدري هل أحدث قبل الوضوء الثاني فالوضوء الثاني تاسيسي وهو طاهر فعلا، أم أحدث بعد الوضوء الثاني فالوضوء الثاني تجديدي وهو فعلاً محدثً. وقد ذكر سيدنا الخوئي أنه لا فرق بين أن يعمل تاريخ الوضوء الثاني أو يجهله، فان استصحاب الوضوء الثاني معارض باستصحاب الحدث.

وافيد هنا بأن في فرض أن هناك جهالة لكل منهما بحيث لا يدري هل أن الوضوء حدث قبل الحدث أم أن الحدث حصل قبل الوضوء. فقد افيد هنا بأن هذا من استصحاب الكلي لا من استصحاب الفرد خلافاً للسيد الصدر حيث إنه يقول ان الوضوء فرد مردد بين زمانين، كما أن الحدث فرد مردد بين زمانين فهو من استصحاب الفرد. أما أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الثاني، حيث يقال فرق في النوع بين الوضوء التجديدي والوضوء التأسيسي. فلو كان قبل الحدث لكان له أثر آخر، ولو كان بعد الحدث لكان له أثر مغاير، وبالتالي حيث إن لكل وضوء أثراً ولو كان تجديدياً فلا محالة هذا من تردد الكلي بين فردين لا فرد بين زمانين.

ويأتي البحث في استصحاب التدريجيات سواء كانت زماناً أو زمانيات.

### 1441

001

التنبيه الثالث جريان الاستصحاب في الامور التدريجية

والكلام في مقامين

الاول: في جريان الاستصحاب في الامور المتصرمة

الثاني: في جريان الاستصحاب في الافعال المتقيدة بالزمان

كما ان البحث في المقام الاول في قسمين:

1- تارة يتعلق البحث بجريان الاستصحاب في نفس الزمان

2- واخرى يتعلق بجريان الاستصحاب في الزمانيات كالكلام والحركة والحيض ونحوه

والكلام في القسم الاول في مطلبين:

المطلب الاول: تارة يقع البحث في جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان التامة .

المطلب الثاني: في جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة.

وكلامنا فعلا في المطلب الاول في القسم الاول من المقام الاول وهو هل يجري الاستصحاب في نفس الزمان بلحاظ مفاد كان التامة ام لا؟

وهنا ذكر سيد المنتقى ان المحذور في جريان الاستصحاب في نفس الزمان على نحو مفاد كان التامة يتصور من جهات ثلاث:

الجهة الاولى: الاشكال من حيث الوحدة

وبيان ذلك ان الاستصحاب وهو عبارة عن الاستمرار متفرع على وحدة بين المشكوك والمتيقن اذ لولا وحدة بين المشكوك والمتيقن لما كان يتصور عنوان الاستصحاب نفسه فالاستصحاب متقوم بشيء واحد يراد تمديده وجره الى الزمان الثاني وهذه الوحدة لا تتصور في الزمن اذ من المعلوم عقلا ان كل آن من الزمن مغاير للآن السابق فلا يعقل تحقق آن الا مع انعدام الآن السابق وبالتالي مع التغاير الواضح بين آنات الزمان حيث ان كل آن هو غير الآن السابق وغير الآن اللاحق فلا وحدة بين آنات الزمان كي تكون هذه الوحدة مقوما لجريان الاستصحاب

فالمحذور الاول هو من جهة الوحدة

وقد اجاب عن ذلك قده : بأن المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ان المناط في جريان الاستصحاب قابلية المورد لنقض اليقين بالشك اي ان كل مورد يكون الشك فيه نقضا لليقين فهو موضوع للاستصحاب وقابلية النقض لا يتوقف على الوحدة العقلية بين المشكوك والمتيقن بل يكفي في تصور النقض الوحدة العرفية وان لم تكن هناك وحدة حقيقية

وهذا ينطبق على الزمن فان تخلل العدم بين آنات الزمن حيث انه تخلل غير محسوس لا يمنع من صدق الوحدة بين آناته فيقال مثلا النهار قطعة من الزمن لها مبدأ ولها منتهى فكل آن بين هذين الحدين نهار مع أن كل آن غير السابق و اللاحق عقلا لكن يصدق عرفا ان هذه الانات السيالة بين الحدين شيء واحد وهو انها نهار فما دامت الوحدة العرفية منطبقة على الانات فكما يقال الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاتصال هذه الانات حيث لا يحس بتخلل العدم بينها مساوق عرفا لكونها وجودا واحدا

فلأجل هذا الصدق العرفي رفع اليد عن آثار النهار في ظرف الشك نقضا لليقين بالشك فيشمله دليل الاستصحاب

الجهة الثانية

ان يكون المحذور من جهة صدق البقاء حيث ان الاستصحاب ابقاء ما كان فهو متقوم بكون موضوعه الشك في البقاء فلابد من تصور شك في البقاء وهذا لا يعقل في الزمن بل في جميع الامور التدريجية حيث ان كل جزء منها لا يتحقق الا بعد انعدام الجزء السابق والمفروض ان البقاء هو عبارة عن ان الوجود المتيقن يتحقق في الآن الثاني وهو انما يتصور في الامور القارة فان هذا هو الفارق بين القار والتدريجي اذ القار كالانسان والارض والطاولة ما يوجد بجميع اجزاءه في الان بينما التدريجي ما لا يوجد بجميع اجزاءه في الان لذلك تحققُ الوجود المتيقن في الان الثاني بقاء وهذا لا يتصور في الامر التدريجي اذ الامر التدريجي ما تيقن بوجود منه قد ارتفع قطعا وما هو مشكوك فهو مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء فلا يجري الاستصحاب فيه

وقد اجاب الاعلام عن هذا الاشكال

اولا بأن عنوان البقاء لم يؤخذ في الاستصحاب بل المناط في جريان الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشك صدق البقاء ام لا

وثانيا على فرض ان عنوان البقاء ملحوظ في جريان الاستصحاب فلايجري الا في فرض الشك في البقاء فدعوى ان البقاء ملازم لان يكون الوجود نفسه متحققا في الان الثاني غير صحيح لأن مفهوم البقاء لا يعني الا امتداد الوجود اما تحقق الوجود في الان الثاني فهذا من آثار البقاء اذا كان المستصحب مما يعقل وجوده في الان فان المستصحب على نوعين نوع يعقل ظرفية الزمن له فيتصور فيه الوجود في الآن ففي هذا النوع يكون البقاء عبارة عن تحقق الوجود بعينه في الآن الثاني اما النوع الاخر من المستصحب وهو ما لا يعقل وجوده في الزمن اي لايعقل ظرفية الزمن له فليس معنى بقاءه تحقق وجوده في الآن الثاني بل ليس معنى بقاءه الا ان الوجود ممتد لاتحقق الوجود في الان الثاني ، كالمجردات التي يعقل بقاؤها مع انها ليست في زمن

كذلك الزمن نفسه ليس مظروفا للزمن كي يقال ان بقاءه عبارة عن تحققه في الان الثاني

فالنتيجة ان بقاء كل شيء بحسبه وبقاء الزمن هو بمعنى اتصال آناته فحيث يتصور ذلك جرى الاستصحاب فيه و ان اخذ الشك في البقاء في موضوعه

الجهة الثالثة

ذكر سيد المنتقى ان الاشكال في هذه الجهة مما لم يجب عنه احد وحكم الاشكال فيها وبنى على ان جريان الاستصحاب في الزمن بنحو مفاد كان التامة غير معقول وسياتي عرض كلامه والتامل فيه

002

المحذور الثالث في استصحاب الزمان

ما ذكره سيد المنتقى قده

ومحصله انه لا يتصور الشك في بقاء الزمان الا على نحو مفاد كان الناقصة ومفاد الاخيرة مبتلى بعدم اليقين بالحدوث وبيان ذلك يبتني على ذكر مقدمتين

1- ان الشك في بقاء أي شيء على نحوين فتارة يقع الشك في البقاء للشك في وجود المانع كما اذا احرزنا ان المقتضي للمشي من البصرة الى الكوفة موجود وانما الشك انه هل هناك مانع يقطع استمرار المشي ام لا وتارة يقع الشك في البقاء للشك في حصول الغاية كما لو علمنا ان المشي من البصرة غايته الوصول الى الكوفة وان لا يوجد مانع من الاستمرار وانما الشك في ان المشي هل بلغ غايته فتوقف ام لا ؟

اذن الشك في الاستمرار قد ينشأ عن الشك في وجود الرافع ام الشك في حصول الغاية والشك في الزمان دائما من قبيل الثاني لانه لا يتصور رافع للزمان والزمان باق بلا رافع انما المعقول الشك للشك في حصول الغاية مثلا انما يتصور الشك في النهار لا لاجل الشك في رافع له بل لاجل الشك في حصول غايته وهو دخول الليل

2- ان الشك الذي يتعلق بموضوع الحكم كما اذا شككنا في بقاء النهار الذي هو موضوع لوجوب الصوم (صم في النهار) له انحاء اربعة جميعها غير معقول اذ ان الشك في بقاء النهار للشك في حصول الغاية لا بمعنى الشك في دخول الليل كي يقال يجري استصحاب عدم دخول الليل اذ المفروض ان موضوع الحكم وهو وجوب الصوم عنوان وجودي وهو النهار لا عدمي وهو عدم دخول الليل كي يقال بانه مجرى للاستصحاب بلا مشكلة انما المشكلة في اجراء الاستصحاب في الموضوع الوجودي وهو بقاء النهار فهذا له محتملات اربعة

أ‌- ان الشك في اصل وجود النهار ومن الواضح انه لا معنى لهذا الشك اذ لا تخلو الارض من نهار ففي كل آن في الارض نهار ولو في مكان من الامكنة فليس الشك في اصل وجود النهار فانه امر مقطوع به

ب‌- ان الشك في بقاء النار بمعنى الشك في وجود النهار ضمن الان الفعلي أي هل النهار موجود في الان ام لا وهذا غير معقول اذ الزمن ليس مظروفا للزمن كي يقال يشك في وجود زمن النهار في زمن الان فلامعنى لا رجاع الشك في البقاء الى الشك في وجود الزمن ضمن زمن

ت‌- ان الشك في البقاء بمعنى الشك في الوجود اللاحق كما في تعبيرات الكفاية أي كان للنهار وجود سابق ويشك في الوجود اللاحق فلا نضيف الشك الى الان او الى الفعل أي لا نقول بان الشك في وجود النهار في الان فيقال غير معقول او يقال الشك بالفعل كي يقال غير معقول بل نقول كان للنهار وجود فيشك في امتداد ذلك الوجود وهذا معنى الشك في الوجود اللاحق

ولكن هذه غير معقول على نحو مفاد كان التامة لان الشك في البقاء متقوم بلحاظ زمانين لامحالة اذ مالم يلحظ الذهن زمانين بلحاظ احدهما يحصل يقين بالحدوث وبلحاظ الاخر يحصل الشك في البقاء فما لم يتصور زمانان لايتصور شك في البقاء ومتى تصورنا زمانين فقلنا آن سابق وآن لاحق رجع الاشكال مرة اخرى هل مقصودكم بالشك في البقاء هو الشك في وجود النهار في الان اللاحق وهذا غير معقول اذ ليس للزمن مظروفية ام ان مقصودكم هو الشك في ان الان هل هو نهار ام لا وهذا شك على نحو مفاد كان الناقصة فتعين المحتمل الرابع وهو انه لايتصور شك في بقاء النهار الا بفرض زمانين وبمجرد فرض زمانين يرجع الشك في البقاء الى الشك في ان هذا الان نهار ام لا وهذا يعني الشك في بقاء الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فح ياتي اشكال اخر وهو ان هذا الان ليست له حالة سابقة بان يقال كان هذا الان متصفا بالنهار فهو ما زال متصفا به اذ هذا الان لم يكن كي يكون متصفا بالنهار

والنتيجة هو سد الباب امام جريان الاستصحاب في الزمان اذ انه اما الشك في بقاءه على نحو مفاد كان التامة وهو غير معقول كما ذكرنا المحتملات الثلاثة واما على نحو مفاد كان الناقصة فليست له حالة سابقة كي يستصحب فالنتيجة انه لامجرى للاستصحاب في الزمان

وقد افاد قده بان الاعلام لم ينتبهوا لهذا الاشكال فلم يحرروا جوابا عنه والبحوث الاتية انما هي مع غمض النظر عن هذا الاشكال

وهناك جوابان عن هذا الاشكال

الجواب الاول يبتني على مقدمتين

الاولى ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهذا الصدق متقوم بالغاء حيثية الحدوث والبقاء والنظر للمتعلق كذات واحدة فمثلا اذا تيقنت بنزول الحيض وشكت في بقاءه فلكي يصدق نقض اليقين بالشك لابد من توارد اليقين والشك على متعلق واحد كي يقال بان الاخذ بالشك نقض لليقين وتوارد اليقين والشك على واحد يقتضي الغاء حيثية الحدوث والبقاء والا لكان مصب اليقين شيء وهو الحدوث ومصب الشك شيء آخر وهو البقاء ولابد ان يقال الحيض تيقن به والحيض يشك فيه كي يصدق على الاخذ بالشك نقض اليقين

المقدمة الثانية وهي صغروية ان سيد المنتقى قده سلم بأن الزمن النهاري له وحدة عرفية أي ان اتصال آناته بحيث لا يقع عدم محسوس بينها مساوق للوحدة الشخصية فيقال هناك قطعة متشخصة من النهار وهذه القطعة الزمنية المتشخصة المسماة نهار تيقنا بها فشككنا فيها فعنوان تيقن فشك صادق على الزمن بمجرد لحاظ الوحدة فمتى ما سلم ان الزمن واحد متصل صدق عنوان نقض اليقين بالشك تيقنا بوجود نهار وشككنا فيه وهو كاف في جريان الاستصحاب

يأتي الكلام في الجواب وهو الفرق بين الحركة التوسطية والحركة القطعية التي ذكرها الاخوند واختلف المحققون في تفسيره

003

ذكرنا فيما سبق، انه يجاب عن المحذور في استصحاب الزمان انه سواء كان المحذور في استصحاب الزمان هو عدم الوحدة بين المتيقن والمشكوكة او كان المحذور هو عدم تصور بقاء في الآن الزماني، او كان المحذور هو عدم تصور الشك في البقاء بنحو مفاد كان التامة. على جميع المحاذير يمكن أن يجاب بما ذكره في الكفاية من التفصيل بين الحركة التوسطية والحركة القطعية،

فيقال: بأن هذه المحاذير إنما ترد على جريان الاستصحاب في الزمان إذا لوحظ بنحو الحركة القطعية، لا ما إذا لوحظ بنحو الحركة التوسطية.

وهذا الجواب الذي ذكره الآخوند (قده) يتسم بخصوصيتين:

الأولى: أنه جواب عن سائر المحاذير في استصحاب الزمان.

الثانية: أنه مصحح للاستصحاب حتى في الزمانيات. اي التدريجيات، لأن كل تدريجي فهو متقوم بالحركة، فإذا صححنا الاستصحاب في الحركة بنحو الحركة التوسطية فلا محذور في جريان الاستصحاب في كل تدريجي زمانا او زمانياً.

ومن أجل بيان هذا المطلب (الفرق بين الحركة التوسطية والحركية القطعية) نتعرض لما أفاده السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته في الاستصحاب (ص450). بيان المطلب:

أن الحركة على نحوين:

النحو الأول: ما عبر عنه بالحركة التوسطية، وتوضيحه في أمور أربعة:

الأمر الأول: إن الحركة التوسطية متقومة بكون نسبة الزمن المعيّن كالنهار والليل إلى كل آن من الآنات نسبة الكلي إلى فرده، ويكفي في ذلك الصدق العرفي، فإن الصدق العرفي قائم على أن كل آن نشير إليه نقول: هذا نهار وليس ليلاً، فينطبق عنوان النهار على كل آنٍ انطباق الكلي على فرده، فيقال: هذا الآن نهار، وهذا الآن عيد، وهذا الآن عاشوراء. وأمثالها من العناوين الزمنية التي ترى عرفا انها منطبقة على الآنات.

الأمر الثاني: ما هو الوجه في أن نسبة العنوان الزمني كالنهار إلى كل آن نسبة الكلي إلى فرده؟ الوجه في ذلك: أن هذه العناوين (كالنهار والليل) تحكي عن مفهوم الآن السيّال، فإن الآن السيّال طبيعي يراد به الآن الذي لا يتخلل العدم بين ماضيه وحاضره ومستقبله، فالآن الذي يلاحظ متصلاً بحيث لا يتخلل العدم بين هذه الحدود، إما أنه لا يتخلل حقيقة، أو لا أقل لا يتخلل حسّاً، فهذا يُعبّر عنه بالآن السيّال. إذن النهار عبارة عن الآن السيّال في حدٍّ وإطار معين وهو ما بين الشروق والغروب، وبما أن الآن السيّال يوجد بوجود الآن إذ كل آن يمر محقق لطبيعي الآن السيّال، فالنتيجة أن نسبة العنوان الزمني للآن نسبة الكلي إلى فرده، لوجود الآن السيال بوجود هذا الفرد من الان، لذلك يصح عرفا ان يقال هذا الآن نهار وهذا الآن ليل.

الأمر الثالث: إن هذا الآن المحقق لطبيعي الآن السيّال عبّر عنه الأعلام بتعابير متنوعة تشير إلى لوازمه وليست إلى متباينة، مثلاً عبر عنه في بعض الكلمات بالآن ما بين الحدين، فقيل: الحركة التوسطية هي عبارة عن لحاظ الآن بين الحدين، وذلك: لأن الحركة معقولة في الأين كالحركة في المكان والمشي من الحرم إلى المدرسة، وفي المتى كحركة الزمان نفسه من شروق الشمس إلى غروبها، والكيف كحركة الشجرة من البذرة إلى الثمرة. فكل حركة في الأين او في المتى أو في الكيف يمكن لحاظها ما بين الحدين، فإذا لوحظت بما بين الحدين عبر عنه بالحركة التوسطية.

الثاني: أن يقال: إن هذا الآن قار وليس تدريجياً، مع أن الحركة متقومة بالتدريجية، لكن إذا لاحظة الآن بين الحدين فقد لاحظته ثابتا لا متدرجاً، لأن هناك فرقاً بين لحاظ حيثية التصرم ولحاظ حيثية المحدودية في المبدأ والمنتهى. فإذا لوحظ الآن من حيث التصرّم أي لا آن إلا بانعدام ما قبله، ولا آن إلا بانعدامه ليوجد ما بعده، فمتى لوحظت حيثية التصرم والتجدد كان تدريجياً، ولكن متى ما لوحظ محدوداً بمبدأ ومنتهى فقد لوحظ ثابتاً، وهذا معناه أن الفارق بين الحركة التوسطية والحركة القطعية لحاظ الآن من حيث التصرم فهو قطعية او لحاظه من حيث المبدا والمنتهى فهو توسطية.

الثالث: ان لحاظ الآن محققا للطبيعي وهو الآن السيّال، معناه لحاظه على نحو مفاد كان التامة، فيقال: وجد طبيعي النهار بوجود الآن، وهذا معناه أن الزمن لوحظ على نحو مفاد كان التامة.

الأمر الرابع: اتفق اهل الحكمة على أن الآن السيّال واقعي لواقعية منشأ انتزاعه، وهو هذا الفرد من الآن المتصف بالسيلانية والامتداد. ولكن إذا كان من باب الكلي وفرده فهو من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي، لأنه إذا كان طبيعي النهار يوجد بالآن السابق وثم يوجد بالآن الفعلي وكذلك يوجد بالآن اللاحق، معناه أن الطبيعي ينعدم ويوجد بوجود فرد آخر فكيف يجري الاستصحاب، بل يكون من استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي وهو ما دار الأمر فيه بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، فنقول: إن طبيعي النهار وجد قطعاً بالآن السابق، وارتفع ايضاً قطعاً، وأما وجوده في الآن الفعلي فهو مشكوك الحدوث، فكيف يكون مجرى للاستصحاب مع عدم توفر الشك في البقاء؟

الجواب عن ذلك: ما سبق ذكره في بحث الكلي من القسم الثالث من أنه تارة يكون المستصحب الحصة. وتارة يكون المستصحب صرف وجود الطبيعي.

فإن كان المستصحب الحصة، فالإشكال وارد، لأن تحصص الطبيعي بأفراده يقتضي أن فردا منه قد انقضى قطعاً وفردا آخر منه مشكوك الحدوث.

أما إذا كان المستصحب صرف الوجود فهو كما قالوا يوجد بأول فرد ولا ينعدم إلا بانعدام سائر الأفراد، فمثلاً الكنغر القطبي وجد بوجود أول فرد، ولا ندري هل هذا الطبيعي انعدم أم لم ينعدم؟ فنستصحب وجوده كطبيعي لا كحصة فهو باق ما لم يحرز انعدام سائر الافراد. فكذلك الامر في المقام: يقال تيقنا بوجود أول آن من آناته وهو وقت شروق الشمس، ونشك في ارتفاع طبيعي النهار للشك في حصول الغاية وهي دخول الليل فنستصحب بقاءه.

لذلك فأركان الاستصحاب متوفرة إذا لوحظ الزمن على نحو الحركة التوسطية، بل إن صاحب الكفاية اعتبره خارجا عن محل النزاع.

النحو الثاني: ما يعبّر عنه بالحركة القطعية. وبيانه: أن نسبة الزمن إلى الآن فيه نسبة الكل إلى جزئه، لا نسبة الكلي إلى فرده. والوجه في ذلك:

أنه متى لوحظ الزمن متقوماً بهذه الحيثية وهي (التصرم والتجدد)، فمقتضى لحاظ الزمن متقوماً بهذه الحيثية هو لحاظ قطعة مؤلّفة من آن متصرم وآن متحقق ليكون مقدمة لانعدامه بآن آخر. فهذا اللحاظ يقتضي لحاظ الزمن بالنسبة للآنات لحاظ الكلي إلى أجزائه، وإن كان ليس معنى هذا أنه ليس مركب من أجزاء لا تتجزأ اذ لا يتصور في الآن أنه جزء لا يتجزأ. إذ لا يتصور في الآن أنه جزء لا يتجزأ بل الآن إلى آنات وكل آن إلى آنات إلى ما لا نهاية من التصور.

وقع الكلام ايضاً بين اهل الحكمة هل ان لحاظ الزمن كلا أمر واقعي بواقعية منشأ انتزاعه كما قلنا في الحركة التوسطية؟ أم أنه مجرد أمر تخيلي. فكما أن الخيار يتصور القطرة النازلة من المطر خطاً مستقيماً يتصور أيضاً النهار كلاً مؤلفاً من اجزاء وهي الآنات المتتابعة، فإذا لاحظنا النهار كلاً مؤلفاً من أجزاء هل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟

وهذا ما وقع مورداً للإشكال. وقد تعرّض السيد الاستاذ (دام ظله) هنا إلى إشكال عام وإشكال خاص يأتي الكلام عنهما غدا مع إشكال المحقق العراقي وتبعهما السيد الصدر مع هذا التفصيل بين الحركة التوسطية والحركة القطعية.

### 004

ما زال البحث في التفصيل في جريان الاستصحاب في الزمان بين لحاظ الزمان على نحو الحركة التوسطية فيجري الاستصحاب، وبلحاظه على نحو الحركة القطعية فلا يجري، وهو ما ذكره صاحب الكفاية جواباً ثانيا عن الا شكال عن جريان الاستصحاب في الزمان.

وذكرنا بعض الأمور المتعلقة للفارق بين هذين النحوين من الحركة، وقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده) في (نهاية الدراية، ج5، ص155)[[169]](#footnote-169) ما يتعلق بإبراز الفرق بين الحركة التوسطية والقطعية مما له أثر في جريان الاستصحاب وعدمه.

الأمر الأول: أن صاحب الكفاية (قده) ذكر في الكفاية في تعريف الحركة القطعية بأنها كون الشيء في كل آن في حد او مكان، وعلق على ذلك المحقق (قده) بأن هذا تعريف لمطلق الحركة، لا لخصوص الحركة القطعية، فإن مطلق الحركة هو عبارة عن كون الشيء في كل آن في حد أو مكان غاية ما في الباب ان هذا الكون المتعاقب تارة يلحظ جزئا فتسمى حركة قطعية، وتارة يلحظ جزئيا (أي فرداً) فتسمى حركة توسطية، وإلا فمنشأ انتزاع هذين العنوانين وهما التوسطية والقطعية، واحد، وهو الأكوان المتعاقبة على نهج الاتصال بحيث لا يتخلل سكون بينها.

الأمر الثاني: إن الحركة القطعية ليست خارجية، وإنما هي عنوان انتزاعي كانتزاع الحركة التوسطية، والشاهد على أنها انتزاعية أن الصورة المرتسمة في الذهن للحركة القطعية هي صورة خط واحد ممتد مجتمع الأجزاء، مع أن الأكوان في الخارج ليست مجمعة بل متفرقة بل لا يعقل اجتماعها، فهذا شاهد على أن الحركة القطعية وهي ما ينتزعه الذهن من خط واحد امتدادي مجتمع الأجزاء يُعبر عنه بالحركة القطعية إنما هو عنوان انتزاعي ليس إلا.

الأمر الثالث: أفاد (قده) بأننا عندما نقول إن الحركة القطعية مركّبة من أجزاء هي الأكوان أو الآنات فليس المقصود التركيب الحقيقي، إذ لا إشكال في استحالته، والسر في ذلك: أن الحركة لو كانت مركّبة من أجزاء فهذه الأجزاء إما سكونات أو حركة، فإن كانت سكونات لم يعقل تركب الحركة منها، إذ لا يعقل أن يتولد من اجتماع السكونات حركة، وإن كانت حركة رجع السؤال: هل أن هذه الحركة بسيطة؟ أم مركبة؟

فإن قيل إنها بسيطة فهذا خلف دعوى أن ماهية الحركية مركبة، وإن قيل إنها مركبة عاد السؤال الأول: هل هي مركبة من سكونات أو حركة؟ والحركة بسيطة أم مركبة؟ ويلزم من ذلك التسلسل.

فالنتيجة: أن الحركة القطعية ليست مركبة تركيباً حقيقياً، وإنما المقصود من قولنا إن الحركة مركبة هو الانقسام الفرضي، بلحاظ أن الحركة من مقولة الكم المتصل، والكم المتصل ينقسم إلى انقسامات لا نهاية لها، فالحركة من هذا القبيل، فيقال: بأن كل جزء ينقسم إلى أجزاء بحسب الفرض لا نهاية لها، وكل آن بحسب الفرض ينقسم إلى آنات لا نهاية لها.

الأمر الرابع: ربما يتوهم من عبائر الأعلام أن الآن ظرف للحركة، حيث يقال: إن الحركة هي الكون في كل آن في حد أو مكان، فيتوهم أن الآن ظرف للحركة والحال بأن الأمر ليس كذلك اذ الراسم للآن والزمن هو الحركة نفسها، أي إن الزمن كنظام ذهني ترسمه الحركة نفسها، سواء قيل إنها الحركة العرضية للفلك كما عند القدامى، او الحركة الجوهرية لجميع الموجودات كما عند المتأخرين، فنسبة الحركة للآن نسبة المقارن لا أن الحركة مظروفة للآن، لذلك مقصود الأعلام هو في كل آن الحركة كون في حد أو مكان، لا أن الحركة في حد في الآن، بل كل آن يمر علينا فالحركة عبارة عن كون الشيء في حد أو مكان، لا أن كونها في الحد في ضمن آن كي يكون الآن ظرفاً للحركة.

الأمر الخامس: أفاد (قده) أن الفرق بين الاستصحاب في الحركة القطعية والاستصحاب في الحركة التوسطية أن الاستصحاب للحركة القطعية استصحاب للفرد، والاستصحاب للحركة التوسطية استصحاب للكلي.

والسر في ذلك: أنه في الأول الحركة القطعية:[[170]](#footnote-170) أخذت التعينات مقومة للحركة نفسها، حيث عُرّف الحركة القطعية بأنها عنوان منتزع من الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود. ومعنى أنها موافية للحدود هو تقومها بحيثية التصرم والتجدد، فلا يتصور لها حال بعيدة عن الحد، وإنما لا مفهوم لها إلا أنها كون يولد كوناً بفناءه، فكل كون بنفائه يولد كوناً، إذن فلا لحاظ لها إلا بلحاظ موافاتها للحد وهو عدمها ليتشكل كون آخر. فحيث أخذت حيثية التصرم والتجدد في ماهيتها وحقيقتها لأجل ذلك كانت التعينات الناشئة من موافاتها للحدود فإن هذا الكون مواف لحد والكون الذي بعده مواف لحد آخر، حيث أخذت العينات في حقيقتها كان استصحابها لاجل استصحاب فرد شخصي، فعندما نستصحب بقاء النهار فإننا لا نستصحب بقاء طبيعي النهار، ولا نستصحب بقاء نهار في الأرض وإنما نستصحب النهار الشخصي الملابس لنا. فاستصحاب الحركة القطعية استصحاب لفرد متشخص متقوم بتعينات معينة ناشئة عن حدود معينة. بينما إذا جئنا لاستصحاب الحركة التوسطية، فإنها من استصحاب الكلي، والوجه في ذلك: أن هذه التعينات (فاعل الحركة، قابل الحركة، ما منه الحركة، ما إليه الحركة، ما فيه الحركة وما به الحركة) كل ذلك داخل في تشخص المصداق وليس داخلاً في ماهية والحقيقة المنتزعة، فإن الماهيّة المنتزعة هي الآن السيّال بين الحدين (الشروق والغروب) وحيث إن هذا الآن السيّال جرّد من الخصوصيات والتعينات والشاهد على تجريده منها أن الآن السيال يصدق على كل آن، أي أن الآنات مشتركة في التعينات جميعاً ولا يختص آن منها بهذه التعينات دون غيره، فحيث إن المنتزع هو كلي الآن السيال بين الحدين وهو المستصحب كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثالث.

الأمر السادس: قال بأنه لابد من أخذ حيثية الاتصال لا يكفي أن يقال منشأ انتزاع الحركتين الأكوان المتعاقبة، بل الأكوان المتعاقبة على نهج الاتصال، بمعنى أن العلقة بين هذه الأكوان علقة السيلان، فلا يتخلل سكون بينها، ونتيجة هذه العلقة قلنا بتحقق الوحدة بين السابق واللاحق، وإلا لو لم يؤخذ حيث الإتصال في ما بينها لكان استصحاب الحركة من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث، وهو محل كلام بينهم.

ولكن ما أفاده (قده) في هذا الأمر مبني على مسلك الشيخ الأعظم (قده)، حيث أفاد في الرسائل تفصيلاً في القسم الثالث، فقال في جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلي: إذا كان احتمال البقاء ناشئاً عن احتمال وجود فرد عند انعدام الفرد المعلوم، لم يجر الاستصحاب، وإن كان احتمال البقاء ناشئا عن احتمال وجود فرد مقارنا للفرد المعلوم لا مقارنا لانعدامه، جرى الاستصحاب. مثلاً: علمنا بوجود الإنسان في الدار في ضمن زيد، وعلمنا بأن زيداً خرج من الدار، فتارة نحتمل أنه حين خروجه دخل عمر إلى الدار، فاستصحاب كلي الإنسان في الدار لا يجري، أما إذا احتملنا أن عمراً دخل الدار حين وجود زيد، فهنا استصحاب كلي الإنسان يجري.

وبناءً على هذا التفصيل قال المحقق في المقام: لو كانت الحركة مجرد أكوان منضم بعضها إلى بعض من دون حيثية الإتصال والسيلان، إذن كل كون لا يحدث إلا بعد انعدام السابق، من دون أي علقة بينهم، فاستصحاب كلي الحركة سوف يكون من استصحاب الكلي من القسم الثاني من القسم الثالث وهو احتمال البقاء لاحتمال حدوث فرد مقارن لارتفاع السابق. أما لو قلنا بأن بين هذه الأكوان حيثية السيلان فكأن وجود كون برأس كون آخر بحيث لا يتخلل بينهما عدم، حينئذٍ يكون استصحاب كلي الحركة من القسم الأول وهو ما كان احتمال البقاء ناشئاً من احتمال مقارنة فرد للفرد الآخر.

إلا أننا ذكرنا أن استصحاب الكلي من القسم الثالث إذا كان موضوع الأثر هو الحصة فإنه لا يجري بكلا قسميه، وإنما يجري إذا كان موضوع الأثر صرف وجود الطبيعي، لذلك لا نحتاج إلى نكتة المحقق. إنما نحتاج لإدخال حيثية الإتصال لتحقيق الوحدة فقط بين المتيقن والمشكوك لا لأجل البناء على الفرق بين القسم كما ذكرنا فهو مبنى للشيخ الأعظم وليس المبنى المعروف عندهم في استصحاب الكلي في القسم الثالث. يأتي الكلام في الأمر السابع.

### 005

بعد بيان الفارق بين الحركة التوسطیة والقطعية، قال المحقق الاصفهاني (قده): فإنه حيث كانت الحركة القطعية متقومةً بالأكوان المتصرمة، بحيث إن التغير والتجدد ذاتي لها، فلا معنى لها إلا بالتصرم والتجدد، فلأجل ذلك يأتي فيها إشكال عدم انحفاظ الوحدة بين اللاحق والسابق، وإشكال عدم تصور البقاء للكون، إذ ما دام التصرم والتغير ذاتياً لها، فلا وحدة بين أكوانها، ولا بقاء لهذا الكون الذي من ذاتياته التصرّم.

بينما إذا لوحظت الحركة التوسطية فهي عبارة عن الكون ما بين المبدأ والمنتهى، ولحاظ الكون ما بين المبدأ والمنتهى معناه إغفال لحاظ موافاته للحد، فيعتبر موافاته للحد أي انصرامه ليتولد كون آخر، يعتبر هذا دخيلاً في تشخص الكون وليس دخيلاً في حقيقة الكون، فما هو المقوم لحقيقة الكون أنه بين المبدأ والمنتهى، أما موافاته للحد فهي مشخصة له لا أنها مقومة لحقيقته.

فلأجل ذلك يقال: هذا الكون الذي بين المبدأ والمنتهى أحرزنا وجودها على هذا النحو، وهو أنه بين المبدأ والمنتهى، ونشك في انقضاء هذه الحالة (حالة الوسطية بين المبدأ والمنتهى) فنستصحب بقاءه على هذه الحالة.

إذن، فصاحب الكفاية عندما أفاد بأن الاستصحاب لو كان فيه إشكال فهو في الحركة القطعية لتقومها بالأكوان المتصرمة، فلا يبقى لحاظ الوحدة والبقاء، بينما الحركة التوسطية لأنها لحاظ الكون في الوسط مع إغفال موافاته للحد فنشك هل انقضت حالة الوسطية أم لا؟ فنستصحب بقاءه على هذه الحالة.

ولكن المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر وبعض أستاذتنا القميين (دام ظله) في تقريراته: أن مجرد هذا الفارق لا يكفي في دعوى جريان الاستصحاب في الحركة التوسطية دون القطعية، بيان ذلك:

تارة نلحظ منشأ الانتزاع وهو ذات الحركة. وتارة نلحظ ما هو العنوان المنتزع منها الذي قيل أنه على قسمين: توسطية، وقطعية.

فإذا نظرنا إلى منشأ الانتزاع وهو واقع الحركة، فمن الواضح أن واقع الحركة واحد، ليس فيه توسطية ولا قطعية، وواقع الحركة لو قصرنا النظر إليه لم يجر فيه الاستصحاب، لا بلحاظ ذات الحركة ولا بلحاظ الزمان الذي هو محل الكلام.

أما بلحاظ ذات الحركة: فقد أفيد في كتب الحكمة: أن الوجود كله متقوم بالحركة، المعبّر عنها بالحركة الجوهرية، وأن الوجود في كل لحظة هو برزخ بين القوة والفعل، فلا هو قوة محضة، ولا هو فعلية محضة، وهذا ما يعبر عنه بحيثية التصرم والتجدد، وإلا فالحركة له كانت مجرد حدوثات أي حدوث بعد حدوث أو مجرد أكوان أي كون بعد كون، فإما أن هذا الكون منقسم إلى أقسام متناهية فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ، أو أنه منقسم لأقسام لا متناهية فيلزم وجود ما لا حاصر له بين حاصرين، وكلاهما محال، لأجل ذلك ليست الحركة مجرد أكوان ولا حدوثات، بل هي عبارة عن كون برزخي بين القوة والفعل، لا هو قوة محضة ولا فعلية محضة. والحركات العرضية ما هي إلا انعكاس للحركة الجوهرية، إذن فذات الحركة لا بقاء لها، إذ ليست فعلية محضة، ولا وحدة لها، إذ كل كون هو برزخ بين قوة وفعل.

وأما إذا نظرنا لذات الزمن، فالذهن العرفي البسيط يتصور أن الزمن مقياس للحركة، والحال أن الزمن بالنسبة للحركة تعيّن وليس مقياس كما قيل: إن الجسم التعليمي تعيّن للجسم الطبيعي، كأن الجسم التعليمي تفسير ومظهر للجسم الطبيعي، كذلك الزمن تعيّن للحركة لا أنه مقياس لها تقاس به الحركة.

فما دام الزمن تعيّناً للحركة فالا شكال في الحركة يأتي في الزمن نفسه.

هذا بلحاظ منشأ الانتزاع أي واقع الحركة.

أما بلحاظ العنوان المنتزع، الذي قسّم في كلماتهم إلى قسمين: توسطية، وقطعية.

فيقال: ببيان العراقي (قده)، أن مجرد دعوى كون الحركة التوسطية هي الكون ما بين المبدأ والمنتهى لا يعني أنها أمر ثابت يصح بالاستصحاب، فإن هذا الكون الملحوظ بين المبدأ والمنتهى حركة، والحركة لا تنفصل عن حيثية التصرّم، فمجرد لحاظه بين الكون والمنتهى لا يعني انسلاخ حيثية التصرم، وكونه برزخاً بين القوة والفعل، وإلا متى ما لاحظتموه على نحو الثبات والقرار خرج عن كونه حركة، فبما أنه متقوم بحيثية التصرم عاد إشكال عدم انحفاظ الوحدة، وعدم انحفاظ الشك في البقاء.

وبتعبير السيد الشهيد(قده): مجرد أن يقال أن الحركة التوسطية هي عبارة عن نسبة الكلي إلى فرده، فإن هذا لا يغير من واقع الا شكال، إذ بالنتيجة ما لم تلحظ الوحدة بين هذه الأكوان فإن استصحاب الحركة من استصحاب الكلي من القسم الثالث، وهو مما لا يجري فيه الاستصحاب.

والمتحصّل: ما ذكره الآخوند (قده) في الكفاية من الجوابين، حيث ذكر جوابين:

الأول: أن المصحح للاستصحاب هو لحاظ الوحدة بين اللاحق والسابق، بغض النظر عن انواع الحركة.

الثاني: إن أبيت أن هناك إشكال فإنما يتصور في الحركة القطعية دون التوسطية.

ففيه: لا كون الحركة قطعية رافع للوحدة ولا كون الحركة التوسطية مثبت للوحدة. فلا ينفع التقسيم في رفع الا شكال، والسر في ذلك: أن المرتكز العرفي إما إن يرى أن النهار وجود واحد بلحاظ أن السيلان والإتصال بين آناته محقق للوحدة، بحيث يوجد بأول جزء، فيقال وجد النهار، مع أن الذي وجد آن من آناته، ولا ينقضي حتى ينقضي الليل، فإن لوحظت هذه الوحدة فكون الحركة قطعية لا يخل بلحاظتها وبجريان الاستصحاب، وإن لم تلحظ هذه الوحدة، بأن لوحظ النهار أكوان وحدوثات، نسبة النهار إليها نسبة الكلي إلى فرده، لم يجر الاستصحاب، فإنه من الكلي من القسم الثالث.

فلا حاجة لهذا التقسيم في رفع الا شكال.

وقد أجيب عن هذا الا شكال، ببيانين:

البيان الأول: إن مقصود الآخوند في الكفاية: أن الفارق بين الحركة التوسطية والقطعية فارق عرفي بسيط، وذلك لأن ذهن العرف تارة يلحظ حركة الشمس من الشروق إلى الغروب فيسميها حركة قطعية، وتارة يلحظ الشمس بين الشروق والغروب، فإن للشمس تموضعا في كل آن بين الشروق والغروب فإذا لاحظها كذلك سماها حركة توسطية، وهي بهذا اللحاظ ذو ثبات و استقرار مما يصحح جريان الاستصحاب.

لكن هذا البيان وإن انسجم مع تعبيرات الكفاية، إلا أن هذا تقسيم للحركة بلحاظ المتحرك لا بلحاظ ذات الحركة، فكون الشمس من الشروق إلى الغروب أو كون الشمس بين الشروق والغروب تقسيم بلحاظ المتحرك وهو الشمس لا تقسيم بلحاظ نفس الحركة، فلا معنى لطرحه جواباً عن الا شكال في جريان الاستصحاب في الحركة، ومنها الزمان.

البيان الثاني: أن نفس الحركة التي هي عبارة عن الأكوان المتصرمة المتقومة في ذاتها بحيثية البرزخية بين القوة والفعل إن لوحظت في الحالة الوسطية أي ما بين المبدأ والمنتهى، فنقول: تيقنا بكونها في حالة الوسط، وشككنا في خروجها عن حالة الوسط، فنستصحب بقاءها، بلا حاجة إلى لحاظ الوحدة، فكأن الآخوند يقول: إنما نحتاج إلى لحاظ الوحدة كمصحح للاستصحاب في الحركة القطعية، وأما في الحركة التوسطية فلا يحتاج جريان الاستصحاب لهذا المصحح، إذ يكفي أن يقال: الحركة بين المبدأ والمنتهى فهي في الوسط ونشك في خروجها عن حالة الوسطية فنستصحب بقاءها. فهل هذا الكلام تام أم لا؟

### 006

ما زال الكلام في جريان استصحاب الحركة القطعية والحركة التوسطية.

أما بالنسبة للحركة القطعية، وهي ملاحظة النهار زماناً واحداً يبتدأ بشروق الشمس وينتهي بغروها. فقد ذكر أن الا شكال في جريان الاستصحاب أن ذلك يقتضي ملاحظة الزمن بملاحظة الكل بالنسبة لأجزائه، فيكون النهار كلاً بالنسبة للآنات، ومن المعلوم أن الكل لا يوجد إلا باجتماع أجزائه، فمثلاً: البيت، كلٌّ مركب من أجزاء فلا وجود له إلا بوجود أجزائه، إذ قبل اكتمال أجزائه لم يتحقق الكل المركب من هذه الأجزاء، وبالتالي فيقع الا شكال في استصحاب النهار، لأنه إن لوحظ قبل حصول الغاية أي قبل حصول الغروب فلا يجري الاستصحاب لعدم اليقين بالحدوث، إذ لا وجود للنهار إلا باجتماع أجزائه كسائر المركبات، ولا تتحقق أجزائه إلا بعد ظهور الليل، فقبل دخول الليل لا يجري استصحاب النهار إذ لا يقين بوجود النهار، حيث إن وجوده باجتماع أجزائه ولم تجتمع. وإن لوحظ بعد غروب الشمس فلا يجري الاستصحاب أيضاً للقطع بارتفاعه، إذن فاستصحاب النهار قبل الغروب مبتلى بعدم اليقين بالوجود، واستصحابه بعد الغروب مبتلى باليقين بالارتفاع، فلا يجري استصحابه.

وأجيب عن ذلك: بأن الكل وإن كان لا يوجد إلا باجتماع أجزائه لكن اجتماع اجزائه قد يكون في الزمان وقد يكون في الامتداد، أي أن الكلّ متقوم باجتماع أجزائه إما في زمن وإما في امتداد اتصالي، ومن هنا يتضح الفرق بين المركب القار، والمركب التدريجي.

فالمركب القار، كالبيت، لا يتحقق صدقه إلا باجتماع أجزائه في الزمان، فإذا اجتمعت أجزاء البيت في زمان واحد صدق عنوان الكل.

أما المركب التدريجي، كالصلاة، فإنه يتحقق العنوان بتحقق أول جزء ما دام هذا الجزء في امتداد اتصالي. لذلك إذا تحققت تكبيرة الإحرام، فقد وجدت الصلاة، لا لأن تكبيرة الإحرام صلاة، بل هي جزء من الصلاة، وإنما لأن وقوع تكبيرة الإحرام في هذا الإتصال وهو لحوقها بالأجزاء الأخرى من الصلاة جعل تحققها مصداقاً لتحقق الصلاة. فيقال: كنت في صلاة، والآن هل أنا في صلاة أم لا؟ استصحب بقاء كوني في الصلاة.

وهذا المعنى في الزمان أوضح، والسر في ذلك: أن امتداد تكبيرة الإحرام من حيث اتصالها بباقي الأجزاء امتداد قابل للارتفاع، بينما في أجزاء الزمان هذا الامتداد لا يقبل الارتفاع، فإنه متى تحقق أول آن من آنات النهار فسوف يمتد لا محالة.

إذن، تحقق النهار وصدقه بتحقق أول جزء منه، وهو أول آن في شروق الشمس، وإنما تحقق به لاستتباع هذا الآن بقية الآنات إلى حين حصول الغاية.

ففي الكلّ التدريجي يتوقف صدقه على اجتماع أجزائه لا في الزمان بل في الامتداد الذي يحصل في الزمان بصورة أوضح. وبالتالي: فقد حصل اليقين بوجود الكلي، فإذا شك في بقاءه للشك في حصول الغاية استصحب وجوده.

وأما بالنسبة للحركة التوسطية: وهي الكون ما بين المبدأ والمنتهى.

كون النهار بين الشروق والغروب أو كون حركة السير بين البلد والمقصد، فقد ذكرنا أن تصحيح جريان الاستصحاب في هذا النحو بوجهين:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده): إن هذا الكون الذي هو نهار أو سفر، كان بين المبدأ والمنتهى، أي كان واقعاً في حالة الوسط، ونشك أنه هل خرج من حالة الوسط؟ هل وصل إلى حد الغاية؟ فنستصحب بقائه في حالة الوسط، وبذلك يجري الاستصحاب. بلا حاجة إلى لحاظ حيثية الوحدة.

ولكن قلنا سابقاً: إن الاستصحاب حينئذ وإن تم جريانه إلا أنه لا يصلح أن يكون مصححاً لجريان الاستصحاب للحركة بما هي حركة، لتصور هذا الوجه حتى في الأمور المستقرة الساكنة، مثلاً لو كان هناك جسم جامد بين حدين فتيقنا بوجوده بين الحدين وشككنا في خروجه عن هذه الحالة الوسطية، فإن استصحاب بقائه، جارٍ، فتصحيح جريان الاستصحاب في الحركة التوسطية بهذا النحو ليس تصحيحا له في الحركة بما هي حركة.

الوجه الثاني: ما أشار اليه جملة من الأعلام: من أن المستصحب طبيعي الآن السيّال، لا كون الكون بين الحدين، وبيان ذلك:

أن نسبة الآن السيّال المسمّى بـ(النهار) الذي هو محدود بالشروق والغروب، نسبته إلى الآنات نسبة الكلي إلى أفراده، لا الكل إلى أجزائه، كما في الحركة القطعية. فلأجل ذلك نقول: تارة يلاحظ الآن السيّال على نحو العموم الاستغراقي فاستصحابه من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثالث، لأن تحقق النهار في الآن السابق قد ارتفع قطعاً، وتحققه في الآن الفعلي مشكوك، فكيف يجري الاستصحاب.

ولكن إذا لاحظنا الآن السيّال المسمى بـ(النهار) على نحو إضافة صرف الوجود إلى الطبيعي نفسه، فيقال: طبيعي النهار وجد، ونشك الآن في بقائه، كسائر الطبيعيات التي توجد بأول فرد ولا تنقرض إلا بآخر فرد، فنستصحب بقاء هذا الطبيعي. لكن جريان الاستصحاب هنا يتوقف على نفس المصحح الذي صححنا به الاستصحاب في الحركة القطعية، وهو لحاظ الوحدة، إذ لو لم تلحظ الوحدة السنخية بين الآنات وأنها ذات طبيعة واحدة وهي طبيعي النهار، لما صح جريان استصحاب طبيعي النهار، فلا فرق في جريان الاستصحاب في الحركة القطعية والتوسطية من حيث الحاجة إلى لحاظ مبدأ الوحدة، غاية الأمر أن المستصحب في الحركة القطعية الفرد، وهو هذا الشخص من النهار الذي هو ملابس لي، بينما المستصحب في الحركة التوسطية الكلي (طبيعي النهار) وإلا فلا فرق بينهما من حيث الحاجة للمصحح وهو الوحدة.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمن على نحو كان التامة.

المورد الثاني: استصحاب الزمان على نحو مفاد كان الناقصة.

إذ منع منه الأعلام، لكن المحقق العراقي وتبعه السيد الصدر ذهبا إلى جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة أيضاً.

وسنذكر أن الصحيح ما عليه الأعلام من عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد الناقصة، ببيان صوره.

### 007

### استصحاب الزمان على نحو مفاد كان الناقصة:

كأن يقال: هذا الآن كان نهاراً فما زال نهاراً، أو هذا اليوم كان رمضاناً فهو ما زال رمضاناً، أو هذه الفترة كانت عيداً فهي ما زالت عيداً، والغرض من ذلك ترتب الآثار الشرعية كإحراز حكم الصوم في النهار، أو إحراز كون زكاة الفطرة في يوم العيد أو إحراز كون الصوم في شهر رمضان.

والا شكال على جريان الاستصحاب في الزمان على نحو مفاد كان الناقصة هو أن الزمن المشار إليه في قولنا كان هذا الزمان نهاراً فما زال نهاراً، ما هو؟

هل هو الزمن العام؟ أو الخاص؟ أو الأخص؟.

فإن لوحظ الزمن العام أي الزمن بما لا مبدأ له، كزمن الأسبوع وزمن اليوم، فمن الواضح أن الزمن العام لا يتصف بالنهارية والليلية، كما لا يصح أن يقال كان الأسبوع يوم السبت فهو ما زال يوم السبت، فإن الأسبوع الذي هو عبارة عن الزمن العام لا يتصف باليومية، وإنما الذي يتصف بها القطعة الخاصة من الزمن لا الزمن العام،

وإن كان الملحوظ الزمن الخاص أي الزمن الذي بدأ بشروق الشمس فهذا الزمن الذي بدأ بشروق الشمس نقول عنه كان هذا الزمن نهاراً فهو ما زال نهاراً. ففيه: أن الزمن المعلوم كونه نهاراً معلوم كونه نهاراً، أي لا يتصور الشك في بقاء النهارية، لأننا متى لاحظنا هذه القطعة التي تبدأ بالشروق وتنتهي بالغروب، فنقول: هذه القطعة ما لم يدخل الغروب قطعاً هي نهار، فلا شك في اتصافها بالنهارية كي يستصحب بقاءه الإتصاف، فإننا متى لاحظنا هذه القطعة المحددة فهي نهار قطعاً، وليست محل شك.

وإما أن يكون الملحوظ الزمن الأخص، يعني الآن الذي نحن فيه، فيقال: هذا الآن كان نهاراً فهو نهار.

يلاحظ عليه: أنه لم يحرز اتصافه بالنهارية سابقاً كي يستصحب. بل اتصاف هذا الآن بالنهارية مشكوك الحدوث لا أنه مشكوك البقاء،

والنتيجة: عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة.

ولكن المحقق العراقي (قده) وتبعه السيد الصدر (قده) ذهبا إلى جريان الاستصحاب في النهار على نحو مفاد كان الناقصة، ببيان: أن الآنات المتعاقبة إما أن تلحظ على سبيل الإتصال، أو على سبيل الإنفصال.

فإن لوحظت على سبيل الإتصال جرى الاستصحابان معاً: استصحاب مفاد كان التامة واستصحاب مفاد كان الناقصة.

وإن لوحظت على نحو الإنفصال لم يجر الاستصحابان، فلا وجه للتفكيك بينهما. وبيان ذلك: أن هذا الزمن الذي بدأ بشروق الشمس إذا لوحظت آناته متصلة لم يتخلل بينها العدم كان الإتصال مساوقاً للوحدة الشخصية، فيقال: هناك خط ووجود واحد، ذلك الوجود الواحد ذو امتداد بامتداد آناته، فيجري فيه هذا الوجود الواحد كلا الاستصحابين، فيقال: تيقنا بوجود النهار وهو ذلك الخط المعيّن، ونشك في انقضاءه فنستصحبه، وهذا مفاد كان التامة.

ويقال أيضاً: تيقنا باتصاف هذا الوجود الواحد بالنهارية ونشك في خروجه عن هذا الإتصاف فنستصحب الإتصاف، فلا فرق بينهما، فكما أن ذلك الخط الواحد يجري استصحاب وجوده فإنه يجري استصحاب اتصافه بالنهارية.

وأما إذا لوحظ الآنات قطع منفصلة، فكما لا يجري استصحاب مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الآن غير هذا الآن، ذاك الآن كان نهاراً لكنه ارتفع قطعاً، وهذا الآن مشكوك النهارية حدوثاً لا بقاءً، فكذلك لا يجري استصحاب مفاد كان التامة، فإنك بمجرد أن ترى الآنات منفصلة لم يصدق وجود واحد مسمى بالنهار تيقن بحدوثه وشك بانقضائه، فلا وجه للتفكيك بين الاستصحابين.

ولكن الملاحظة على هذا التصوير ما سبقت الإشارة اليه في تقرير الا شكال، وبيان ذلك: هل أن موضوع الأثر هو اتصاف الخط الواحد بين الشروق والغروب بالنهارية؟ أم أن موضوع الأثر اتصاف هذا الآن بالنهارية؟

لو كان موضوع الأثر أن ذلك الخط المشار اليه سواء كان في هذا اليوم أو ذاك اليوم، الذي يبدأ بالشروق وينتهى بالغروب كان متصفاً بالنهارية وشككنا في اتصافه نتيجة شكنا في دخول الليل فاستصحبنا اتصافه بالنهارية فهذا يجري فيه الاستصحاب، لكن لا ينقح موضوع الأثر، فإن الأثر وهو وجوب كون الصوم في النهار، ولا أحرز أن هذا الآن نهاراً كي يكون صومي في النهار أو صلاتي في النهار أو زكاة الفطرة في العيد، فلابد من إثبات أن هذا الآن نهار أو عيد أو رمضان، ومن الواضح أن هذا الآن ليس لاتصافه بالنهارية أو العيدية حالة سابقة، بل اتصافه مشكوك الحدوث.

فتلخّص: عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة.

وقد ذكرنا في بداية البحث أن المحاذير في استصحاب الزمن أربعة، ومر ذكر ثلاثة منها تعرض لها سيد المنتقى.

المحذور الرابع: محذور المثبتية. بمعنى أن استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة لا يثبت أن الصوم وقع في النهار أو زكاة الفطرة وقعت في العيد، لا يثبت الاتصاف باستصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة.

وقد أجيب عن هذا الا يراد في كلمات الأعلام بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) في (الرسائل)، وشرحه المحقق النائيني في (فوائد الأصول) محصله: إذا كان استصحاب الزمن على نحو مفاد كان التامة لا يثبت تحقق الامتثال، أي لا يثبت وقوع الصوم في النهار، فنستصحب الحكم عوض استصحاب الموضوع، فنقول: قبل ساعة كان يجب الصوم، والآن نشك في انقضاء وجوب الصوم فنستصحب الوجوب، واستصحاب الوجوب الفعلي للصوم مساوق لا محالة إلى أنه لو وقع الصوم لكان امتثالاً، لأنه لا يتصور التفكيك بين كون الوجوب فعلياً الآن ولكن تطبيقه ليس امتثالاً له. فإذا استصحبنا الوجوب الفعلي للصوم إلى الآن أو الوجوب الفعلي لإخراج زكاة الفطرة إلى الآن ثبت بذلك تمام خصوصيات الوجوب الفعلي التي منها أن تنفيذ الوجوب امتثال. فيثبت بذلك كون أداء زكاة الفطرة الآن امتثالاً.

ولكن، هل أن استصحاب الحكم يثبت حتى الخصوصيات التكوينية؟

لا إشكال أن استصحاب الحكم تترتب عليه الخصوصيات التعبدية، أما أنه حتى الخصوصيات التكوينية أنها تترتب على استصحاب الحكم، فهذا مما لم يلتزم به الحكم، فإن الخصوصيات التكوينية لا تترتب على التشريع بما هو تشريع، وكون اداء زكاة الفطرة امتثالاً متوقف على خصوصية تكوينية وهي كون الآن نهاراً أو عيداً وهذا لا يثبت باستصحاب الوجوب ولو كان المستصحب وجوباً فعلياً.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قده): تارة يكون الزمن قيداً في الهيئة، وتارة يكون قيداً في المادة، وما هو مأخوذ في المادة تارة على نحو التركيب، وأخرى على نحو التوصيف، والمشكلة في الثالث. فإنه إذا كان الزمن قيداً في الهيئة يعني في اصل الوجوب لا في الواجب، كما اذا قال: إذا دخل شهر الحج وجب عليه السعي للحج، فأصل وجوب السعي منوط بدخول أشهر الحج، فحينئذٍ إذ أحرزنا الزمن بدخول شهر الحج وشككنا بانقضائه صح استصحابه لإثبات فعلية الوجوب لأن استصحاب الموضوع محقق لترتب الحكم.

النحو الثاني: أن يكون الزمن مأخوذاً في المادة (في الواجب) على نحو التركيب. كما استفاده السيد الخوئي في جميع الواجبات، فإذا قال المولى: صم في النهار، فليس المطلوب إلا مركب (الصوم، ووجود نهار) وأما اتصاف الصوم بكونه في النهار فليس مطلوباً، فبناءً على التركيب يجري الاستصحاب، فإن الجزء الأول من الموضوع محرز بالوجدان وهو أني صائم، والجزء الثاني من الموضوع وهو وجود نهار، بالاستصحاب. فهذا لا إشكال فيه أيضاً.

وإنما الكلام في

### النحو الثالث: أن يؤخذ الزمن في الواجب على نحو التوصيف. فإن المطلوب منك إخراج زكاة الفطرة متصفة بكونها في يوم العيد.

فهنا أفاد المحقق العراقي قال: أما بناءً على مسلكنا من جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فلا يرد إشكال علينا، فإخراج زكاة الفطرة وجداني، وكون هذا اليوم عيداً بالاستصحاب.

وأما على مباني القوم من عدم جريان الاستصحاب في الزمن على نحو مفاد كان الناقصة فيجري الاستصحاب التعليقي، بأن يقال: لو وقع إخراج زكاة الفطرة قبل ساعة لكان في العيد فهو الآن كذلك، وهذا أولى مما تجشمه الآخوند في الكفاية.

### 008

ما زال الكلام في أن استصحاب الزمان على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الفعل بكونه في الزمان. مثلاً: استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت أن الصلاة متصفة بكونها في النهار، وقد ذكر في كلمات الأعلام عدة أجوبة عن ذلك، مرّ الكلام في جواب المحقق النائيني.

الجواب الثاني: جواب المحقق العراقي: لو وقعت هذه الصلاة لكانت في النهار فهي الآن كذلك، على نحو الاستصحاب التعليقي. ولكن الملاحظة عليه على حسب مبناه أيضاً من أن الاستصحاب التعليقي إنما يتصور في الأحكام، لا في الموضوعات، باعتبار أن الحكم وجود اعتباري والوجود الاعتباري قابل للوجود التنجيزي والوجود التعليقي، فيمكن جريان الاستصحاب التعليقي في الأحكام، لأنه عبارة عن استصحاب اعتبار تعليقي، كما يقال إن هذا الزبيب لو غلى قبل أن يتحول إلى زبيب لكان حراماً، فنستصحب الحرمة التعليقية، لا أن الاستصحاب في الموضوع، بل في نفس الحرمة، بينما في محل كلامنا إن المحقق العراقي (قده) يجري الاستصحاب التعليقي في الموضوع الخارجي، فيقول:

إن هذه الصلاة لو وقعت قبل ساعة لكانت في النهار فالآن هي لو وقعت لكانت في النهار، وليس للصلاة وجودان: وجود تنجيزي وتعليقي، كي يجري الاستصحاب في وجودها التعليقي كما يجري في الأحكام. فهذا الجواب غير ناهض.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الخوئي (قده) وهو تنظير لكبرى كلية تنتشر في الفقه، ومن هنا يتبين أن نكات هذا البحث لها آثار عملية مختلفة.

بيان ذلك: أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد: أن هناك ضابطة استظهارية في جميع القيود الواردة في لسان الأدلة، وهذه القاعدة الاستظهارية، هي: إذا كان موضوع الأثر مركباً من موجود وعرضه، فهو مفاد كان الناقصة، وإذا كان مركباً من موجودين أو عرضين لموجود واحد، أو عرضين لموجودين، أو موجود وعرض لموجود آخر فهو ظاهر في التركيب لا في التقييد. وبيان ذلك بعرض الصور:

الصورة الأولى: أن يكون موضوع الأثر مركباً من موجود وأعراضه، مثلاً: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء، فإن موضوع العصمة وعدم الإنفعال الماء وكريته، فلا محالة يكون الموضوع ملحوظاً بنحو مفاد كان الناقصة، إذ لا يفهم العرف من نسبة الشيء إلى أعراضه إلا الاتصاف ومفاد كان الناقصة، فلذلك لا يجدي في المقام استصحاب مفاد كان التامة بأن يقال: كان في هذا البئر كرّ فما زال في البئر كر، فإن هذا لا يثبت اتصاف الماء الذي لدينا بالكرية، بل لابد من جريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة بأن يقال: هذا الماء الذي لدينا كان متصفاً بالكرية فهو الآن كذلك. فإذا لم يحرز حالته السابقة فلا يجري الاستصحاب.

الصورة الثانية: أن يكون موضوع الأثر مركباً من ذاتين أو موجودين مستقلين، فهنا لا محالة يكون الدليل ظاهراً في التركيب لا في التقييد. مثلاً إذا قال: إن وجد شخصان صحت الجمعة، أحدهما يخطب والآخر مأموم، فحينئذٍ موضوع الأثر شخص وشخص لا اتصاف الاول بالاجتماع بالثاني ولا العكس، فهما موجودان مستقلان ولا معنى لاتصاف أحدهما بالآخر، إذن في مثل هذا المورد يجري استصحاب مفاد التامة، فلو كان في الدار شخص استصحبنا وجوده ولو كان في المسجد شخص استصحبنا وجوده، وباستصحاب كل منهما على حده يتنقح موضوع صحة الجمعة، بلا حاجة لإثبات اتصاف أو تقيد من أحدهما بالآخر كي يقال لا تحرز حالته السابقة.

الصورة الثالثة: أن يكونا عرضين لموضوعين، ومثاله الفقهي: ركوع المأموم وركوع الإمام، أو حياة الوارث وموت المورث، فإن انتقال المال من زيد لبكر موضوعه حياة الوارث وهو بكر حين موت المورث وهو زيد، وحياة الوارث عرض لموضوع وموت المورث عرض لموضوع آخر وحيث إنهما عرضان لموضوعين فاتصاف أحدهما بالآخر إما غير معقول أو غير عرفي لا محالة، فلا معنى لأخذ حيثية الإتصاف والتقيد، بل المستظهر من الدليل هو التركيب، متى مات المورث وكانت حياة للوارث ترتب موضوع الإرث، فإذا افترضنا أن المورث مات ولكن لا ندري هل الوارث ما زال حياً او لا، استصحاب حياة الوارث إلى حين موت المورث يثبت موضوع الارث وإن لم يثبت اتصاف احدهما بالآخر.

ومن هذا القبيل ركوع المأموم والإمام فإن موضوع صحة الائتمام ركوع المأموم حين ركوع الإمام، فإذا افترضنا أن المأموم ركع ولا يدري ان الامام ما زال راكعاً أم لا؟ فاستصحاب ركوع الإمام إلى حين ركوع المأموم محقق للموضوع، فإن ما يستظهره العرف هو التركيب منهما لا اتصاف احدهما بالآخر.

الصورة الرابعة: أن يكون عرضين لموضوع واحد، كذلك هو التركيب، كما هو المعروف في المثال في الفقه، وهو موضوع صحيحة زرارة الواردة في باب استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة، فإن موضوع فراغ الذمة عرضان لموضوع واحد صلاة وطهارة، لا اتصاف الصلاة بالطهارة، ولا اتصاف المصلي بالطهارة، بل موضوع سقوط الأمر اجتماعهما في الزمن (صلاة وطهارة). لا أن موضوع سقوط الأمر اتصاف الصلاة بالطهارة، فإنهما عرضان لموضوع واحد، واتصاف أحد العرضين بالعرض الآخر إما غير معقول أو غير عرفي.

فليس المستفاد من قوله (صل مع الطهارة) إلا التركيب ومفاد واو الجمع، أي اجتماع الطهارة والصلاة في زمان واحد. فإذا صلى المكلف وشك هل كان متطهراً حين الصلاة أم لا؟ استصحب الطهارة إلى حين الصلاة كما استصحب الإمام في صحيحة زرارة (فإنك كنت على يقين من وضوئك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فإن استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة كافٍ في تحقق موضوع الأمر سقوط، وإن لم يثبت مفاد كان الناقصة وهو إتصاف الصلاة بالطهارة.

الصورة الخامسة: أن يكون موجود وعرض لموجود آخر، كما إذا افترضنا أن موضوع سقوط الأمر بالصوم هو النهار ووقوع الصوم، فالنهار موجود من الموجودات والصوم عرض لموجود آخر وهو المكلف، فبما أن الموضوع مؤلف من موجود وعرض لموجود آخر فلا معنى للحاظ حيثية الاتصاف والتقيد بأن نقول الموضوع النهار المتصف فيه، ولا اتصاف الصوم بكونه نهارياً، فهذا كله مما لا دخل له في الموضوع، ولأجل ذلك الجاري في المقام استصحاب مفاد كان التامة، فإن المكلف فعلاً صائم، أو أن المكلف فعلاً يصلي، ولا يدري أنه في النهار أم لا، فاستصحاب وجود النهار إلى حين الصلاة كاف في سقوط الامر بالصلاة، بلا حاجة لإثبات اتصاف الصلاة أنها وقعت في النهار، فليس المستظهر من قوله (صم في النهار) إلا التركيب لالتفات العرف أن هذا موجود وهذا عرض لموجود آخر ولا يعقل اتصاف أحدهما بالآخر ولو عقل لم يكن عرفياً، لذلك الإصرار على استصحاب مفاد كان الناقصة بلا وجه، فإنه استصحاب لا أثر له، وتنحل المشكلة في تمام الموارد، فإن أغلب الموارد من قبيل التركيب لا من قبيل التقييد، إذ لا يتصور التقييد إلا في موجود وعرضه، وإلا ففي باقي الصوم المستظهر هو التركيب.

ولكن سيد المنتقى والسيد الصدر أوردا على كلامه بإيرادين:

الا يراد الأول: أن كلامه لا يتأتى في القيود غير الاختيارية وإنما يتأتى في القيود الاختيارية. بيان ذلك: أن الصلاة لها قيود بعضها اختياري كالطهارة وستر العورة، وبعضها غير اختياري كالوقت والقبلة، وبالتالي فلو جعلنا النسق واحداً أي ان المستظهر في باب الصلاة بالنسبة إلى قيودها شيء واحد وهو التركيب، فهذا مما لا يتعقل في القيود غير الاختيارية، لأنه في القيد الاختياري يتصور انحلال الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين: امر بذات الصلاة وأمر بالقيد، فيقال: الامر بالصلاة مع الطهارة ينحل لأمرين: أمر بذات الصلاة وأمر بالطهارة، والأمر بالصلاة مع ستر العروة أمر بشيئين: أمر بالصلاة وأمر بالتستر. أما لو قلنا بالتركيب في القيود غير الاختيارية فهذا يعني أن هناك أمراً بالصلاة وأمراً بالنهار، والحال ان النهار قيد غير اختياري فلا يقع تحت الطلب، او عندما يقال: صل إلى القبلة، فإنه ينحل إلى امرين: امر بذات الصلاة وأمر بالقبلة، والحال أن القبلة خارجة عن الاختيار، إذن لا محالة كون القيود غير اختياري قرينة على التقييد لا التركيب، وأن هناك أمراً واحداً وهو الأمر بالتقيد، فموضوع ومتعلق الأمر بالصلاة أمر بتقيد الصلاة بالوقت، وأم بتقيد الصلاة بالقبلة المعبر عنه بالاستقبال. فإذا استظهرنا التقييد عاد الا شكال مرة أخرى.

وهو: حيث إن متعلق الأمر التقيد، فإذا شككنا هل الصلاة متقيدة الآن بالوقت أم لا؟ فاستصحاب القيد وهو بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالوقت، لأن استصحاب مفاد ان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة. بل يجري العكس وهو استصحاب عدم المقيَّد، أي استصحاب عدم تحقق التقيد. فهنا محاولات أربع لسد هذا الا شكال. وترميم جريان الاستصحاب في هذه الفروع الفقهية. (راجع نهاية الدراية ج5، ص157، وراجع بحوث السيد الصدر ج6، ص276، وراجع تقرير شيخنا الأستاذ).

### 009

ذكرنا فيما سبق، قد يفصّل بين القيود الاختيارية فتدخل في باب المركبات، ويجري استصحاب مفاد كان التامة فيها، وبين القيود غير الاختيارية، فإنها تدخل في باب الشروط فلا يجري استصحاب مفاد كان التامة فيها.

وفي المقام عدة تخريجات لإجراء الاستصحاب على نحو مفاد كان التامة في الشروط: التخريج الأول: هو الإلتزام بالتخصيص في حجية الأصل المثبت وبيان ذلك أن يقال: إن عدم حجية الاصل المثبت بمعنى عدم حجية الأصل العملي في إثبات اللوازم العقلية أو اللوازم الشرعية بواسطة عقلية أو عرفية بما أن عدم الحجية ليس أمراً عقلياً لا يقبل الاستثناء والتخصيص. فلأجل ذلك يمكن الخروج عن هذه النقطة، بأن يقال: غاية ما أفيد في عدم حجية الأصل المثبت أن دليل الأصل العملي قاصر لا يتكفل إثبات اللوازم العرفية أو العادية، أو الآثار الشرعية بواسطة هذه اللوازم، ولكن إذا قام دليل خاص على جريان الأصل المثبت فمقتضى حجيته البناء عليه، وقد قام في المقام الدليل الخاص، وهو صحيحتا زرارة الواردتان في باب الاستصحاب، حيث إن مفاد الأولى استصحاب الطهارة الحدثية وهي الوضوء إلى حين الصلاة، مع أنه يرد على الاستصحاب بأن استصحاب القيد وهو الطهارة بمفاد كان التامة لا يثبت التقيد، وهو مفاد كان الناقصة، أي تقيد الصلاة بالطهارة، لكن الإمام أجرى الاستصحاب. وفي الصحيحة الثانية: جرى استصحاب الطهارة الخبثية أي طهارة الثوب، إلى حين الصلاة، مع أن استصحاب القيد لا يثبت التقيد، واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة، مع ذلك أجرى الامام الاستصحاب، مما يعني أن استصحاب القيد لإثبات التقيد وإن كان من الأصل المثبت لكن حيث قام الدليل الخاص عليه يبنى عليه، إذ عدم حجية الأصل المثبت ليست حكماً عقلياً لا يقبل الاستثناء بل قصور في دليل الاصل العملي عن الشمول لإثبات هذه الآثار، ولا يحتمل عرفاً خصوصية لباب الطهارة دون غيرها من الشروط كشرطية الوقت، أو شرطية القبلة، أو شرطية الاطمئنان، أو الستر.

ومن هنا يستبين عدة ملاحظات في كلام السيد الصدر:

الأولى: إن ارجاع اشتراط الطهارة في الصلاة إلى التركيب (حيث وافق السيد الخوئي في هذه النقطة)، أي أن المأمور به مركب من صلاة وطهارة، لا إلى التقييد، اي الصلاة المتقيدة بالطهارة، خلاف ظواهر الأدلة، فإن ظاهر قوله (لا صلاة إلا بطهور) أو (صل متطهراً) ظاهره التقييد، أي ظاهره مطلوبية اقتران الصلاة بالطهارة لا مطلوبية أمرين في عرض واحد وهما الصلاة والطهارة، وكذا سائر شروط الصلاة، فإن إرجاع الشروط الاختيارية إلى التركيب خلاف ظاهر أدلتها.

الثانية: إذا أرجعنا الشروط الاختيارية كالطهارة والستر والاطمئنان والإباحة إلى التركيب، لم يبق فرق بينها وبين الأجزاء إطلاقاً، فلا فرق بين الطهارة وبين قراءة الفاتحة، فكما أن الأمر بالصلاة ينحل لأوامر ضمنية بالأجزاء، فهناك أمر ضمني بسورة الفاتحة وأمر ضمني بالتشهد، هناك أيضاً أمر ضمني بالطهارة وبستر العورة. فلا فرق بين الجزء والشرط إذن، وهذا يتنافى مع المرتكزات المتشرعية في أن للجزء أحكاماً ليست للشرط، حيث يشترط في الجزء اقترانه بالقبلة، والوقت، وستر العورة، ولا يعتبر ذلك في الشروط كشرطية الطهارة مثلاً.

الثالثة: إن لازم هذا الكلام الذي طرحه (قده) أن يفرق بين القيد غير الاختياري إن رجع للموضوع أو رجع للمتعلق، فإن رجع للمتعلق احتفظ بالتركيب وإن رجع إلى الموضوع آل إلى التقيد، وذلك خلاف الظاهر جزماً، إذ لا فرق في نسق التقييد بين أخذه في الموضوع أو أخذه في المتعلق.

بيان ذلك: إذا قال المولى: اغتسل للجمعة بالماء، فهذا حكم تكليفي محض، والمأمور بهذا الامر مركب كسائر المركبات الاعتبارية وهو الغسل، ولكن أخذ فيه أن يكون بالماء، فبناء على تحليل السيد الشهيد من أن القيد غير الاختياري لا يرجع إلى التركيب، إنما يرجع إلى التقييد، لأنه لا يتعقل وجود أمر ضمني بالقيد وهو غير اختياري، ففي المقام: كون الموجب للغسل ماءاً هذا ليس قيداً اختيارياً، وبما أنه ليس قيداً اختياراً فمرجع أخذه في الغسل للتقيد اي ان المأمور به الغسل المتقيد بكونه بالماء، لا أن هناك أمراً بالمركب ينحل إلى أمرين: امر بالغسل وأمر بالمائية، حيث لا يتصور في القيد أن يتعلق به أمر ضمني لكونه غير اختياري. ففي هذا الفرض (أخذ المائية قيداً في الغسل) لا يجري استصحاب مفاد كان التامة، فلو شككنا في أن هذا المائع ماء فيتم به الغسل، أم ليس بماء؟ فإن استصحاب وجود الماء في هذا المكان أو وجود الماء في هذا المائع لا يثبت اتصاف الغسل به بكونه غسلاً بالماء. بل حتى لو استصحبنا مفاد كان الناقصة (هذا مائع كان ماء فهو الآن ماء) هذا لا يفيد أن الغسل فيه غسل بالماء، إذن لا يجري الاستصحاب هنا بالقيد وهو المائية لأنه لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف الغسل بالماء،

بينما لو أخذنا نفس هذا القيد وبنفس النسق في الموضوع فقلنا غسل المتنجس بالماء مطهر، هذا ليس قيداً مأخوذا في متعلق الامر بل مأخوذ في الموضوع. فعلى تحليل السيد الشهيد أن الا شكال في تعلق الأمر بغير الاختيار، في الموارد التي لا يوجد فيها أمر لأنه موضوع وليس متعلقاً إذن لا مشكلة في التركيب، فإن السيد الشهيد (قده) وافق أستاذه الخوئي في أن ظاهر أخذ القيود الأولي هو التركيب، وإنما نخرج عن هذا الظاهر إذا كان القيد غير اختياري حيث لا يتعلق الأمر بغير الاختياري فيصبح تقيداً، ففي الموضوعات مثل غسل المتنجس بالماء مطهر، لا يوجد أمر، إذن فلا مانع من البناء على الظهور الأولي وهو الظهور في التركيب، فمقتضاه أن موضوع حصول الطهارة مركب من جزئين: الغسل بمائع وكون ذلك المائع ماءاً. فإذا غسلنا بهذا المائع واستصحبنا كونه ماءاً تم الموضوع، حيث أحرز أحد جزئيه بالوجدان وهو الغسل بهذا الماء والجزء الآخر بالتعبد بالاستصحاب فتنقح الموضوع، إذن قيد واحد أخذنا بنسق واحد لكن في أحدهما أرجعناه للتقيد وفي الآخر أرجعناه للتركيب، فهذا خلاف الظاهر عرفاً جزماً.

إذن التخريج الاول لجريان الاستصحاب في شروط الصلاة وقيودها هو تخصيص ما دلّ على عدم حجية الأصل المثبت، لقيام الدليل وهو صحيحتا زرارة حيث لا يحتمل خصوصية للطهارة ولا يحتمل خصوصية لكون القيد قيداً اختيارياً.

التخريج الثاني: ما أفاده شيخنا الاستاذ (قده)[[171]](#footnote-171)، يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: هناك فرق بين التقيد بالمعنى الاسمي والتقيد بالمعنى الحرفي، فالتقيد بالمعنى الإسمي عبارة عن أخذ عنوان التقيد وهو العنوان الانتزاعي في متعلق الأمر أو موضوع الأثر. وهنا يأتي الا شكال في أن إجراء استصحاب القيد لا يثبت التقيد، لأن القيد منشأ الانتزاع وتقيد المشروط به عنوان انتزاعي، وإجراء الأصل في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي لأنه أصل مثبت. وأما إذا كان التقيد بالمعنى الحرفي، أي لم يلاحظ عنوان التقيد ولا عنوان الاتصاف، وإنما لوحظ مشيراً لواقع الاقتران، لا لعنوان الاقتران، حيث إن المعنى الحرفي مجرّد معنى آلي مشير لطرفيه ليس إلا، فإذا كان المعنى الحرفي معنى آلياً مشيراً لطرفيه إذن إذا قال الشارع لا صلاة الا بطهور، فليس المأخوذ في متعلق الأمر اتصاف الصلاة بالطهور، أو تقيد الصلاة بالطهور، بل مفاد الباء (بطهور) ليست إلا الاشارة لواقع الاقتران بينهما، فلم يلحظ في المتعلق حتى عنوان الاقتران بل واقع الاقتران، فمفاد الباء مفاد واو الجمع، اي أن المأمور به صلاة وطهارة، إذن نحن لا ننفي أخذ القيد ولا نقول هذا اجزاء أو تركيب، بل هذا تقييد، أما أن هذا التقيد حرفي لا أسمي، فلسنا مع التركيب المحض، الذي أرجع الطهارة إلى جزء متعلق لأمر ضمني كسورة الفاتحة والسجدة والتشهد، ولسنا أخذ التقيد ملحوظا على نحو الموضوعية كي يقال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد، وإنما نحن مع التقيد بالمعنى الحرفي المشير لواقع الاقتران بين الصلاة والطهارة، وبالتالي، إذا جرى استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة إلى حين الطواف أو ما هو مشروط بالطهارة، يترتب عليه اقتران الصلاة مع الطهارة التعبدية، وليس المراد بالباء أكثر من ذلك حتى يقال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد.

المقدمة الثانية: إن قلت: كما أن استصحاب القيد وهو الطهارة يثبت الاقتران فاستصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة ينفيه، فما هو المرجح لهذا على هذا، بل يتعارضان، كما أن استصحاب القيد اثبت لنا الصلاة بالطهارة فاستصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة ينفيه، فهما متعارضان.

قلت: ان الاستصحاب في الحالة الناسخة مقدم على الاستصحاب في الحالة المنسوخة بالحكومة العرفية، فيوجد عندنا ناسخ ومنسوخ، باعتبار أن الشك في اقتران الصلاة بالطهارة مسبب عن الشك في وجود طهارة، فبما أن الشك في اقتران الصلاة مع الطهارة مسبب عن الشك في وجود طهارة، إذن إثبات الطهارة ناسخ للشك في اقتران الصلاة مع الطهارة، فالأصل الجاري وهو استصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة اصل جاري في الحالة المنسوخة، بينما الأصل الجاري وهو استصحاب نفس الطهارة أصل جاري في الحالة الناسخة، والأصل الناسخ حاكم على الأصل المنسوخ، لا بالحكومة الشرعية كي يقال اقتران الصلاة بالطهارة أو عدم الاقتران ليس مسبباً شرعاً عن وجود الطهارة إذ ليس أثراً شرعياً من آثار الطهارة كي يكون استصحاب الطهارة حاكماً على استصحاب عدم الاقتران حكومة شرعية. وإنما التسبب عرفي لا شرعي بمعنى أن الشك وجدانا في الاقتران مسبب عن الشك في وجود الطهارة فاستصحاب الطهارة ناسخ وحاكم على استصحاب عدم الاقتران. فتأمل.

يأتي الكلام في مناقشته وذكر تخريج وهو أن المقام من باب خفاء الواسطة، وتخريج ثالث وهو أن المقام من باب جلاء الواسطة، والتخريج الذي أفاده المحقق الأصفهاني وهو أن النهار تعبدي والصلاة في النهار التعبدي أمر وجداني. وناقشه السيد الصدر في البحوث.

### 010

ما زال الكلام في معالجة إشكال أن استصحاب القيد لا يثبت التقيد.

الوجه الثاني: وهو ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده). من أن التقيد ملحوظ بالمعنى الحرفي. وبيان ذلك: أن العنوان الانتزاعي تارة يكون مأخوذاً في متعلق الامر نظير عنوان الحالية في تحقق الائتمام، حيث يدعى أن المستفاد من قوله (ع): (إذا أدرك المأموم الإمام وهو راكع)، أن المستفاد من الواو أن المحقق للإئتمام الحالية، اي كون ركوع المأموم حالة كون الإمام راكعاً، وهذه الحالية عنوان انتزاعي ولأجل ذلك لا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب، أي لو شك المأموم أن الإمام ما زال راكعاً إلى حين ركوعه أم لا فاستصحاب ركوع الإمام لا يثبت عنوان الحالية اي أن المأموم ركع حالة كون الإمام راكعاً.

بينما إذا لم يؤخذ في متعلق الأمر العنوان الانتزاعي وإنما الذي أخذ واقع منشأ الانتزاع لا العنوان الانتزاعي، مثلاً: إذا قال المولى: لا صلاة إلا بطهور، فإنه لا يستفاد من الباء أخذ العنوان الانتزاعي في متعلق الأمر، اي أخذ عنوان التقيد بالطهارة، أو عنوان الاقتران بالطهارة، بل المستفاد من الباء أن المأخوذ في متعلق الأمر التقيد بالمعنى الحرفي وهو عبارة عن واقع الاقتران، لا عنوان الاقتران، وبالتالي بما أن المأخوذ واقع الاقتران لا عنوانه فيجري استصحاب الوضوء أو الطهارة إلى حين الصلاة، وببركة الاستصحاب يثبت أن الصلاة اقترنت بالطهارة، حيث لا يراد إثبات أكثر من ذلك. وحينئذٍ إذا جرى استصحاب بقاء الطهارة إلى حين الصلاة وثبت به اقترانهما إذ لا معنى للطهارة حين الصلاة إلا اقترانهما، فلا يجري حينئذٍ استصحاب عدم اقترانهما، لأن الاستصحاب في الطهارة استصحاب ناسخ حاكم على استصحاب عدم الاقتران، حيث إن الشك في الاقتران مسبب عن الشك في وجود طهارة حين الصلاة، فإذا جرى استصحاب طهارة حين الصلاة ارتفع الشك في الاقتران، فلا وجه لاستصحاب عدم الاقتران بينهما.

فإن قلت:[[172]](#footnote-172) إن استصحاب بقاء الوقت كما إذا شكننا أن الصلاة في الوقت أم لا، فأجرينا استصحاب الوقت إلى حين الصلاة، فإن قلت بأن استصحاب بقاء الوقت لا يثبت شيئاً حتى واقع الاقتران، فعلى الأقل يثبت أن الصلاة حينئذٍ موافقة احتمالية، وإذا تعذرت الموافقة القطعية حكم العقل بضرورة الموافقة الاحتمالية، مثلاً: من جلس من النوم ولم يبق من وقت صلاة العصر إلا مقدار اربع ركعات وكان ثوبه منحصراً بين الطاهر والنجس، بحيث لا يمكن أن يصلي صلاتين، فالموافقة القطعية متعذرة في حقه، فهل هو معذور من الامتثال بأن يقول: بما أنني عاجز عن الموافقة القطعية وهي إحراز صلاة العصر في ثوب طاهر فيسقط الأمر عن الفعلية. يقال: إن تعذر الموافقة القطعية لا يسقط الموافقة الاحتمالية، فيجب بمقتضى حق الطاعة أن تأتي بالموافقة الممكنة وهي الموافقة الاحتمالية فتصلي في أحدهما، ونتيجة الصلاة في احدهما ان لا يجب عليك القضاء لأن القضاء فرع الفوت وأنت لم تحرز الفوت بعد ان صليت في أحدهما،

فكذلك الامر في المقام: إذا شك في أن الوقت ما زال باقيا إلى حين الصلاة أم لا، فنقول إن استصحاب بقاء الوقت إلى حين الصلاة يثبت الاقتران، وهو حاكم على استصحاب عدم الاقتران أما إذا نفيتم ذلك فعلى الاقل يترتب على استصحاب بقاء الوقت إلى حين الصلاة تنقيح الموافقة الاحتمالية، فيصلي، وإذا صلى لم يجب عليه القضاء لعدم إحراز الفوت.

فإن قلت: لم لا يجري استصحاب عدم اقتران الصلاة بالوقت لإثبات الفوت، فيتنقح عليه وجوب القضاء.

قلنا: هذا اصل مثبت، فإن استصحاب عدم اقتران الصلاة بالطهارة أو الوقت إنما هو جاري في منشأ انتزاع، ولا يثبت العنوان الانتزاعي وهو عنوان الفوت.

فإن قلت: إن استصحاب عدم الاقتران، اي عدم اقتران الصلاة بالوقت أو الطهارة إن لم يثبت الفوت لا أقل يثبت العجز أنني عاجز عن امتثال التكليف هذا. لأن هذا التكليف تعلق بالصلاة في الوقت وأنا عاجز عن احرازه بمقتضى استصحاب عدم اقتران الصلاة في الوقت، اي مهما صليت لا أحرز الصلاة في الوقت، فباستصحاب عدم الاقتران يثبت أنني عاجز عن امتثال التكليف فلا يكون الامر بالصلاة في الوقت فعلياً في حقي.

قلت: لا يفيد استصحاب عدم اقتران الصلاة بالوقت، لأنه لا يترتب عليه سوى عدم احرازك للامتثال، لا عدم قدرتك واقعاً على الامتثال، وعدم الاحراز شيء وعدم القدرة واقعاً شيء آخر، بل ما زلت تحتمل وجدانا انك لو صليت لكانت صلاتك في الوقت وامتثالاً، وهذا الاحتمال الوجداني كافٍ في تنقيح موضوع حق الطاعة وأنه لابد لك من التصدي للامتثال إما بموافقة قطعية أو بموافقة احتمالية. هذا تمام كلامه (قده).

ولكن يلاحظ على ما أفيد: إما أن خصوصية الاقتران الواقعية مأخوذة في متعلق التكليف بمعنى أن متعلق التكليف الصلاة المقترنة واقعاً بالطهارة، لا أن متعلق التكليف صلاة وطهارة، وإن لم يكن بينهما اي خصوصية وحيثية، ولو كانت الصلاة في زمن والطهارة في زمن آخر، فإذا كانت خصوصية الاقتران الواقعي مأخوذةً في متعلق التكليف فالا شكال يعود، ان استصحاب الوقت إلى حين الصلاة لا يثبت خصوصية الاقتران، يعود من الاصل المثبت، والجاري حينئذٍ استصحاب عدم اقترانهما، لا من أجل إثبات الفوت كي يقال ان استصحاب عدم الاقتران لا يثبت الفوت، ولا من أجل إثبات العجز من امتثال التكليف كي يقال هذا لا يثبت العجز، بل من اجل تنقيح موضوع حق الطاعة وان حيث احرزت فيما سبق تكليفاً فعليا وما زلت تشك في امتثاله فعليك بكل الوسائل أن تتصدى لامتثاله، وهذا إن لم يكن مؤسس فهو مؤكد لقاعدة الاشتغال.

وأما إذا قلتم خصوصية الاقتران غير معتبرة، حتى واقع الاقتران غير معتبر، رجع الامر إلى التركيب، فأي فرق بين هذا القول والقول بالتركيب، غاية ما في الباب أن المدعي للتركيب يقول: أن متعلق الأمر الضمني ذات الوقت وذات الطهارة، وأنتم تقولون بأن ليس متعلق الامر الضمني ذات الطهارة بل متعلق الامر الضمني التقيد لكن بالمعنى الحرفي والمعنى الحرفي مشير إلى ذات الطهارة وذات الصلاة فلم يبق فرق بينهما الا الفرق الإثباتي لا اكثر اي انه في لسان الدليل تعلق الامر الضمني بالتقيد لكن لا موضوعية للتقيد ولو التقيد الواقعي. بل هو مجرد مشير ليس إلا لذات الطهارة وذات الصلاة. وذاك يقول بالنتيجة سيؤول الأمر الضمني للطهارة بدون واسطة وانتم تقولون بالواسطة اي بواسطة تعلقه بالتقيد بالمعنى الحرفي.

فإذا رجع الامر إلى التركيب رجع الا شكال السابق في عدم الفرق بين الجزء والشرط وتترتب آثار الجزء على الشرط. وهذا خلاف الضرورة الفقهية، بل لا معنى حينئذٍ لجريان استصحاب عدم اقترانهما، كي يقال ان استصحاب الطهارة حاكم على استصحاب عدم الاقتران بل استصحاب عدم الاقتران لا يجري بنفسه لانه لا اثر له ما دام الاقتران لا موضوعية له في البين.

فما لم يرجع كلام شيخنا الاستاذ (قده) إلى الوجه الآتي وهو خفاء الواسطة فإن مرجعه إلى التركيب.

الوجه الثالث: دعوى خفاء الواسطة. وقد ذكر هذا الوجه في بحث الاصل المثبت. من مستثنيات الاصل المثبت.

بيان ذلك: إذا كان العرف يرى أن أثر اللازم أثر للملزوم أي أثر الواسطة أثر لذي الواسطة بخفاء الواسطة بينهما عرفاً، فيرى أن رفع اليد عن الأثر بالتعبد بالملزوم نقض لليقين بالشك، جرى الاستصحاب. بيان ذلك بالمثال:

إذا شككنا أن المتنجس ما زال رطباً إلى حين الملاقاة معه أم لا؟ فيقولون: يجري استصحاب رطوبة المتنجس إلى حين الملاقاة. فيقال: إن تنجس الملاقي موضوعه ليس رطوبة المتنجس بل موضوعه سراية النجاسة من المتنجس إلى الملاقي، واستصحاب الرطوبة إلى حين الملاقاة لا ثبت السراية. فأجابوا: بأن الواسطة خفية، لا يلتفت إليها العرف، فإن العرف يقول إذا كان المتنجس رطباً حين الملاقاة حتما حصلت السراية، فلأن العرف لا يتعلق واسطة بين الرطوبة والانفعال وتلك الرطوبة المسماة بالسراية لأجل ذلك يرى أن أثر اللازم وهو السراية أثر للملزوم وهو الرطوبة، أثر والواسطة اثر لذي الواسطة، وهو الرطوبة، ولذلك يرى أن رفع اليد مع السراية مع جريان استصحاب الرطوبة نقض لليقين بالشك اذن يجري الاستصحاب. ولكن في المقام أي في استصحاب شروط الصلاة هل أن الواسطة خفية أم جلية؟ فنلاحظ حتى أن سيدنا الخوئي في بحث اجتماع الامر والنهي ادعى التركيب الانضمامي ومع ذلك ان الواسطة جلية لا خفية، بيان ذلك:

أن المشرع أمر بالصلاة حال كون المصلي ساتراً لعورته، فالستر شرط في صحة الصلاة. ولكن ما هو الشرط هل هو كون المصلي ساتراً لعورته أم نفس الستر؟ يعني كفعل من أفعال المصلي. فإن قلنا بأن الشرط هو الستر، اجتمع الامر والنهي، فلو فرضنا أن الثوب كان مغصوباً فكانت عملية الستر غصباً وإذا كانت غصباً اجتمع الأمر والنهي، فالستر منهي عنه بكونه غصباً ومأموراً به لكونه شرطاً في صحة الصلاة، ونتيجة اجتماع الامر والنهي عدم صحة الصلاة في هذا الستر. ولكن السيد قال هناك: الشرط كون المصلي مستور العورة، لا الستر. فما هو مصب النهي الستر كفعل خارجي، وما هو مصب الأمر الضمني كون المصلي مستور العورة، فالتركيب بينهما انضمامي وليس اتحادي، فلم ينصب الامر والنهي على متعلق واحد كي يستحيل اجتماعهما. فإذا فرقتم بين المستورية والستر جاء ذلك في جميع شروط الصلاة فيقال فرق بين الوقت وبين اقتران الصلاة بالوقت اذن الواسطة جلية وليست خفية كي يقال ان اثر اللازم اثر الملزوم. يصل الكلام إلى الوجه الرابع وهو دعوى جلاء الواسطة.

### 011

ما زال الكلام في أنه باستصحاب النهار إثبات ما هو متعلق الأمر من دون محذور الاصل المثبت أم لا؟ وصل البحث إلى التخريج الثالث.

التخريج الثالث: دعوى جلاء الواسطة، بيانه: قد ذكر في بحث الاصل المثبت أن من المستثنيات في الاصل المثبت فرض جلاء الواسطة، وذلك لأنه إذا كان للواسطة أثر شرعي، ولكن بعد التعبد بالأثر الشرعي للواسطة فإن التفكيك بين التعبد بالواسطة والتعبد بذيها مستهجن عرفاً، فالتعبد بالواسطة دال بالالتزام على التعبد بذيها. بيان ذلك بالمثال: النجس المتمم كراً بطاهر، فإذا افترضنا أن لدينا مقدارا من الماء متنجساً ولكنه اقل من كر وتممناه كرا بماء طاهر، فبعد أن تمم كرا بماء طاهر هل يجري استصحاب الطهارة في المقدار المتمم أم لا؟

فقالوا لا إشكال بأن استصحاب الطهارة في المقدار المتمم إذ لا ندري أنه بعد أن اتصل بالماء النجس تنجس هذا الطاهر أم لا، فنستصحب طهارته، فالطهارة بنفسها اثر شرعي يجري فيه الاستصحاب، ولكن بعد تعبد الشارع بطهارة المتمم ببركة جريان الاستصحاب لا محالة يثبت طهارة المتمَّم لأن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن عرفاً بأن يقال: هذا الماء الواحد بعضه طاهر وبعضه نجس، فالماء الواحد إما كله طاهر أو كله متنجس، وأما التبعيض في صفة الماء الواحد فهو مستهجن عرفاً، إذن لا محالة استصحاب طهارة المتمم لازمه التعبد بطاهرة المتمَّم، والأمر بالعكس أيضاً، فإن استصحاب نجاسة المتمَّم لازمه التعبد بنجاسة المتمِّم، فإن التفكيك مستهجن، وبالتالي يقع التعارض بين الاستصحابين، فإذا تعارضا وصلت النوبة لإجراء أصالة الطهارة في هذا الماء فيحكم بطهارته. إذن بالنتيجة: ان الاستصحاب إذا جرى في الواسطة كاستصحاب الطهارة هنا لان بنفسها اثر شرعي اثبت حكم بذي الواسطة بلحاظ ان التفكيك بينهما مستهجن عرفا ولا يقال اثبات طهارة المتَّمم باستصحاب طهارة المتمِّم اصل مثبت بل هذا من المستثنيات من الاصل المثبت.

ويطبق ذلك على المقام، فيقال: إن المولى أمر بذبح الهدي نهار العيد، أو يوم العاشر من ذي الحجة، أو أمر برمي جمرة العقبة نهار العاشر من ذي الحجة والآن لا ندري هل النهار ما زال باقياً فيصح الرمي وذبح الهدي والحلق أم أن النهار انقضى؟

فنقول: استصحاب بقاء النهار في نفسه له أثر شرعي بغض النظر عن الامتثال، فإن استصحاب بقاء النهار في نفسه يترتب عليه فعلية الامر، أن الأمر بالرمي والذبح والحلق فعلي، لإثبات أصل فعلية الأمر نستصحب بقاء النهار، متى ما كان النهار يوم العيد فارمي واذبح واحلق فلأجل اثبات فعلية الامر نستصحب بقاء النهار، وبعد ان تعبدنا الشارع ببقاء النهار بلحاظ هذا الامر وهو فعلية الامر فلو أنه رمى هل حصل امتثال الامر حيث إن المأمور به الرمي بالنهار؟ يقال: نعم المقام من جلاء الواسطة، لأنه إذا تعبدك الشارع ببقاء النهار بغرض أن الامر بالرمي فعلي فلو لم يتعبدك بالامتثال لأنه لا يثبت باستصحاب النهار كون الرمي في النهار فلم يتحقق الامتثال وان كان الامر فعلياً كان ذلك تفكيكاً مستهجنا بنظر العرف، ان يتعبدني الشارع بأمر فعلي ومع ذلك لا يتعبدني بكونه امتثالاً لهذا الامر الفعلي فهذا التفكيك مستهجن عرفاً، فلازم استصحاب بقاء النهار كون الامتثال لو وقع لوقع في النهار.

الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) من أن القيد المأخوذ في المتعلق تارة يكون بنحو الظرفية، وتارة يكون بنحو المقومية.

فإذا كان مجرد ظرف أي متى ما دخل نهار يوم العيد من ذي الحجة فارمي جمرة العقبة، واذبح واحلق. فهنا اُخذ دخول نهار يوم العيد مجرد ظرف يترتب على فعليته فعلية الأمر بالرمي، لا إشكال حينئذٍ بأنه يجري استصحاب بقاء النهار على نحو مفاد كان التامة ويثبت فعلية الامر.

وتارة يؤخذ الزمان مقوماً للمتعلق، لا مجرد ظرفا للأمر، فإذا اخذ مقوماً لمتعلق الامر فهل هو متعلق مقوم له بنحو الإضافة؟ أو مقوم له بنحو الصفة؟ ، بمعنى هل أن المأمور به المضاف الى النهار أو الرمي النهاري؟

فإذا كان هو الاول كما هو ظاهر الاوامر كما لو قال أرم جمرة العقبة، فحينئذٍ يجري استصحاب بقاء النهار وباستصحابه يثبت أن الرمي مضاف إلى النهار.

والسر في ذلك: أن أخذ الإضافة في متعلق الأمر بأن يقول ارم في النهار وإن كان ذلك تعبداً بالتقيد، أي ان الشارع تعبدنا بهذا التقيد وهو الرمي المضاف الى النهار ألا اننا قد نصل الى التقيد بالتعبد وقد نصل بالوجدان، فلو قام خبر ثقة خبير وقال: الآن نهار وإن أظلمت، كان ذلك إثباتاً للتقيد بالتعبد، أما استصحاب النهار هنا احسن حالاً من خبر الثقة فإن استصحاب النهار إلى حين الرمي يثبت أن الرمي في النهار بالوجدان بلا حاجة للتعبد. وذلك لأن المأمور به الرمي في زمان هو نهار، اما الرمي في زمان فهو بالوجدان، وذلك الزمان نهار بالتعبد، فتقيد الرمي بكونه في النهار الواقعي لم يحصل، لا بالوجدان ولا بالتعبد، ولكن تقيد الرمي بكونه في النهار التعبدي حصل بالوجدان، فقد أثبتنا التقيد بالوجدان بلا حاجة للتعبد، غايته أنه تقيد للرمي بكونه في النهار التعبدي، لا بكونه في النهار الواقعي وإلا كونه في النهار الواقعي لم يثبت لنا لا التعبد ولا بالوجدان، فإذن ما الا شكال في استصحاب بقاء كان التامة ما دام يثبت التقيد وجداناً؟

نعم، لو كان المأخوذ هو الوصف يعني ان المأمور به هو الرمي النهاري فهذا الوصف لا يثبت باستصحاب بقاء النهار اذ العنونة مؤنة زادة تحتاج إلى مثبت ولا يثبت باستصحاب بقاء النهار، ولكن ما افيد محل تأمل. والسر في ذلك:

هل أن القيد المأخوذ في متعلق الامر الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي؟ أو فقل الجامع بين الطهارة الواقعية وإحراز الطهارة؟ الجامع بين النهار الواقعي وإحراز النهار، أم أن القيد المأخوذ في متعلق الامر إضافة الرمي إلى واقع النهار لا إلى الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي.

فإن كان مدعى المحقق هو الاول أي أن القيد هو الجامع، خرج عن محل كلامنا، أولاً: لأن لازم ذلك أنه لو رمى في الليل لقيام حجة شرعية على أن الزمان نهار فإن رميه صحيح واقعاً، لأن الشرط هو الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي وقد النهار التعبدي وهذا لا يلتزم به أحد.

ثانياً: أنه يلزم عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لأن الشرط هو الجامع بناء على مسلك الكفاية، وهو ظاهر قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) يعني لا تنقض اليقين بالشك الفعلي بحيث حتى بعد جريان الاستصحاب لا يزول الشك، فيقال لا ترفع يدك عنه. أما لو كان الشرط هو الجامع بين النهار الواقعي والنهار التعبدي فبإجراء الاستصحاب يزول الشك اصلاً، لأن أحد فردي الشرط وهو النهار التعبدي قد حصل. وهذا خلاف دليل الاستصحاب، (لا تنقض اليقين بالشك الفعلي) لا أنه لا تنقض اليقين بالشك لولا هذا النهي.

ثالثاً: لو سلمنا أن الاستصحاب يجري فهو ورود لأنه بإجراء الاستصحاب يتحقق مصداق الشرط حقيقة ووجدانا فالاستصحاب ليس حكما ظاهرياً بل هو ورود.

وأما إذا كان المدعى هو الثاني كما هو ظاهر الأدلة، (ارم في النهار) يعني ارم مضافا الى ذات النهار، فإن كان النهار الواقعي موجودا حال الرمي تحقق التقيد وجدانا فإن التقيد (تقيد الرمي بالنهار) لازم عقلي بكون النهار نهاراً واقعياً، \*وأما إذا لم يكن حين الرمي نهار واقعي وإنما جرى استصحاب النهار على نحو مفاد كان التامة فالذي ثبت بالوجدان اقتران الرمي بالتعبد بالنهار لا بذات النهار، فإنه لم يترتب على استصحاب النهار تقيد الرمي بالنهار، بل اقتران الرمي بتعبد الشارع بالنهار، لا اقتران الرمي بذات النهار. إذن فإثبات التقيد بذات النهار لا يتم بالاستصحاب إلا بناءً على الاصل المثبت\*

. فالوجه الذي افيد من قبل المحقق الاصفهاني محل تأمل.

فإذن أما ان نبني على الوجه الاول وهو التخصيص لحجية الاصل المثبت.

وأما نبني على الوجه الثاني وهو جلاء الواسطة. هذا كان جواباً على الا يراد الاول الذي اورد على السيد الخوئي في تقسيماته. والا يراد الثاني يأتي الكلام عنه وقد تعرض شيخنا الاستاذ في تقريره (الاستصحاب).

### 012

الا يراد الثاني: على ما ذكره السيد الخوئي، ووافقه السيد الصدر، من أنه إذا كان القيد مثل الزمان ونحوه مأخوذاً على نحو التركيب لا على نحو التقييد جرى الاستصحاب وأثبت الموضوع أو المتعلق، فمتى ما كان القيد مأخوذاً على نحو التركيب أمكن تنقيح المتعلق أو القيد بالاستصحاب.

وهذا محل تأمل، وذلك بأن التركيب له محتملات تتعين كل واحد منها بالقرائن السياقية والمناسبات الارتكازية، وبعض هذه المحتملات يمكن إثباته بالاستصحاب، وبعضها لا يمكن، بيان ذلك:

إذا قال المولى: صم في النهار وادعينا أن المتعلق كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) مركب، فما هما الجزءان اللذان يتألف منهما المتعلق؟

المحتمل الاول: هما الصوم ووجود النهار، وهذا ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) حيث ارجع التركيب إلى هذا النحو، بان المتعلق مؤلف من صوم ووجود النهار، وبالتالي يمكن تنقيح الجزء الثاني بالاستصحاب، فإن المكلف تيقن بوجود النهار وشك في انقضاءه فيستصحب وجود النهار على نحو مفاد كان التامة ويتنقح بذلك متعلق الامر.

المحتمل الثاني: أن الجزء الثاني وصف، أي إذا قال: صم في النهار فهو على نسق قوله (صل في المسجد) فكما أن المستفاد عرفاً من قوله (صل في المسجد) هو الصلاة في مكان وكون ذلك المكان مسجداً. فإن المتعلق مركب غاية ما في الباب أن الجزء الثاني منه وصف إلا أنه مركب أن يصلي في مكان وكون ذلك المكان مسجداً ولذلك لا يجري الاستصحاب هنا بمعنى أن المكلف لو كان في المسجد قبل ساعة ثم مشى ولا يدري خرج من المسجد أم لا، فاستصحاب البقاء في المسجد لا يثبت كون المكان مسجداً كي يتنقح الجزء الثاني من الموضوع، فلا يثبت به المتعلق وهو الصلاة في مكان وكون ذلك المكان مسجداً، فإذا قلنا إن المستفاد من قوله (صم في النهار) الصوم في زمان وكون ذلك الزمان نهاراً فإن هذا لا يمكن إثباته بالاستصحاب فإن استصحاب بقاء النهار على نحو مفاد كان التامة لا يثبت أن هذا الزمن الملابس للصوم نهار.

المحتمل الثالث: أن يكون الجزء الآخر وصف للذات لا وصف للقيد، مثلاً: ما استظهره (قده) في بحث اللباس المشكوك، حيث ورد: (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) قال: المستفاد من هذه الرواية أن متعلق الأمر الصلاة فيما يؤكل، ولكن حيث ما يؤكل لا يصلح أن يكون ظرفاً للصلاة لأن الصلاة لا تقع فيما يؤكل بل ما يؤكل يرجع وصفا للمصلي لا للصلاة، فلا محالة هذه قرينة على أن المتعلق مركب صلاة وكون المصلي لابساً ما يؤكل أو لبس المصلي لما يؤكل. فالجزء الثاني لا يرجع للصلاة بأي نحو بل يرجع للذات، للمصلي. فهذا أيضاً تركيب، فقد يقال بأن (صلي في المسجد) يرجع الى كونه صلاة وكون المصلي في المسجد، أو صم في النهار، يرجع إلى الصوم وكون المكلف في نهار. وبالتالي فيمكن إثبات الجزء الثاني بالاستصحاب لأن المكلف كان في نهار جزماً وهو كذلك وكان في المسجد جزماً وهو كذلك، وكان لابساً لما يؤكل وهو كذلك.

إذن مجرد أن ندعي ان المتعلق للأمر إذا كان مركباً أمكن تنقيح الجزء الثاني بالاستصحاب ليس على إطلاقه. بل يختلف باختلاف الموارد.

الا يراد الثالث: ما أورده بعض تلامذة السيد الصدر (قده) على أستاذه في تعليقة البحوث وفي كتابه (أضواء وآراء)، وقد ذكر في كتابه ما هو تعميق لملاحظته على استاذه في تعليقة البحوث، بيانه:

أما ما ذكره في تعليقة البحوث، فقد أفاد بأن ما ذكره السيد من أن القيد غير الاختياري يرجع إلى التقيد لا إلى التركيب، بمعنى أن الظاهر الأولي هو التركيب لأن أخذ التقيد في الموضوع أو في المتعلق يحتاج إلى مؤنة زائدة فحيث لا قرينة عليه فالظهور الأولي هو التركيب، فإذا كان الجزء الثاني قيداً غير اختياري فلا محالة لا يكون المقام تركيباً لأن معنى التركيب انحلال الأمر بالمركب إلى أمرين ضمنيين، ومقتضى ذلك أن يتوجه أمر ضمني إلى الجزء الثاني، والمفروض أن الجزء الثاني غير اختياري، فلا يتوجه إليه أمر فلا محالة نرجع القيد غير الاختياري لا الى التركيب بل الى التقييد، فنقول: إن المأمور به التقيد، وبما أن التقيد اختياري صح ذلك، وإن كان القيد غير اختياري.

هذا الكلام بحسب الكبرى سلّم به في تعليقة البحوث وناقشه في الصغرى، في تطبيقه على الزمن. فإذا قال المولى: صم في النهار، فيقول السيد الصدر لا يمكن إرجاعه إلى التركيب، بأن يكون المتعلق صيام ووجود نهار، لأن الجزء الثاني غير اختياري، فلا يتوجه إليه أمر ضمني فلابد من إرجاعه إلى التقييد لا إلى التركيب، فنقول: إن المتعلق الصوم المتقيد بالنهار، والنهار وإن لم يكن اختياريا لكن تقيد الصوم به اختياري.

فناقشه في الصغرى بأن القيد اختياري، ولا حاجة لأن تقلب القضية من ظاهرها الأولي وهو التركيب إلى التقييد بحجة أن القيد غير اختياري، بل القيد اختياري، فإن المستفاد من قوله (صل في النهار) اجعل زمن صلاتك نهاراً، وجعل زمن الصلاة نهاراً باختيار المكلف إذ بعد أن يجعله ليلاً يجعله نهاراً، فلا موجب للخروج عن التركيب إلى التقييد لأن القيد اختياري، فينحل له أمر ضمني.

ولكن يلاحظ على ما أفيد: ما هو المقصود من جعل زمن الصلاة نهاراً؟ فهل المراد به جعل تلك القطعة الزمنية التي هي بمقدار الصلاة كما لو كانت خمسة دقائق، بان يجعل هذه الفترة نهاراً، فهذا مستحيل، لأن الزمن وقطعه وأوصافه خارج عن اختيار المكلف. وإذا كان المقصود (اجعل زمن الصلاة نهاراً) يعني اجعل الزمن المتضمن للصلاة نهاراً، يعني كأنه قال: اجعل الصلاة في نهار، لأن جعل الزمن المتضمن للصلاة نهاراً هو جعل للصلاة في النهار، فهذا هو المقصود. فهذا وإن كان اختيارياً لأن جعل الصلاة في أي زمن باختياري فاجعل الصلاة بأي زمن في النهار، إلا ان هذا لا يمكن اثباته بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة، والسر في ذلك: اذا استصحبنا بقاء النهار إلى حين الصلاة لم يثبت بذلك أن الزمن المتضمن للصلاة نهار إلا بواسطة عقلية، لازم بقاء النهار اتصاف الزمن المتضمن للصلاة بكونه نهاراً. إذن بالنتيجة إرجاع القيد إلى جعل زمن الصلاة نهاراً وإن كان اختيارياً لأن مرجعه إلى جعل الصلاة نفسها في النهار الا ان اثباتها بالاستصحاب يبتني على الاصل المثبت.

وأما في كتاب (اضواء وآراء) فقد ذكر ملاحظة، ثم قال: ولعمري هذا الأمر واضح فكيف غفل عنه (قده). وملّخص ذلك: أن القيد تارة يكون قيداً في الوجوب، وأخرى في الواجب، فإن كان قيداً في الوجوب كما في التكاليف الانحلالية كما إذا قال: صم كل نهار من رمضان. حيث إن مرجعه إلى أنه كلما وجد نهار هو رمضان فصمه، فالقيد راجع إلى وجوب الصوم، فهنا لا إشكال في أن القيد وهو كون النهار رمضان قيد اختياري او غير اختياري، فهو غير مهم، لأنه لم يؤخذ في متعلق الامر لا بالتركيب ولا بالتقييد وحينئذٍ يجري الاستصحاب فيه، فاذا ثبت ان هذا الخط الزمن نهار رمضان قبل ساعتين استصحبنا بقاء نهار رمضان فوجب الصوم.

وأما إذا كان قيداً في الواجب فلازم كلامه (قده) ان كل قيد غير اختياري يؤخذ في الواجب إرجاعه إلى التقيد لا إلى التركيب، لازم كلامه عدم جريان الاستصحاب إطلاقاً في القيود غير الاختيارية للواجبات، وهذا لم يلتزم (قده) به في الفقه، لذلك لابدّ من حلّ، مثلاً إذا قال المولى: اعتق رقبة مؤمنة، فإن الإيمان اُخذ قيداً في الواجب، والإيمان بالنسبة للمعتق قيد غير اختياري، فلو اعتق رقبة ويشك أنها حين العتق مؤمنة أم لا. فاستصحاب وجود الايمان للرقبة حين عتقها لا ينقح تقيد الرقبة بكونها مؤمنة، لأنه أرجع القيود غير الاختيارية إلى التقيد، فلا يفيد الاستصحاب. أو إذا قال: صل صلاة جعفر يوم الجمعة، فالقيد هنا غير اختياري. لا ندري هل اليوم ما زال يوم الجمعة، وقد دخلنا في السبت، فاستصحاب وجود الجمعة لا يثبت تقيد صلاة جعفر بكونها في يوم الجمعة، إذن فلازم كلامه أن لا يجري الاستصحاب في القيود غير الاختيارية للواجب مع أنه لا يلتزم بذلك في الفقه. يأتي البحث حول الحل والمناقشة فيه.

### 013

ذكرنا فيما سبق في كتاب أضواء وآراء نوقش كلام السيد الصدر (قده) أنه حتى لو فرض ان القيد قيد احترازي مع ذلك يمكن أخذه في المتعلق بنحو التركيب، ولا يلزم ذلك محذور التكليف بغير المقدور، وذلك لوجود الفرق بين الواجب الانحلالي والواجب البدلي، فإذا قال: اعتق كل رقبة مؤمنة، فيلزم من العموم في هذا التكليف التكليف بغير المقدور، لأن جعل الرقبة مؤمنة غير مقدور للمعتق.

وأما إذا كان الواجب بدلياً كما إذا قال: اعتق رقبة مؤمنة، من دون تقييد لزمان ولا مكان، أي يكفي في امتثاله صرف الوجود. فهنا لا مانع من أخذ المتعلق على نحو التركيب بأن يقال: الواجب مركب من جزئين، عتق رقبة وكون الرقبة مؤمنة، ولا يلزم من ذلك محذور التكليف بغير المقدور، اذ المفروض أن المكلف قادر على تحقيق صدق هاتين القضيتين ولو في زمن ما، فهو في زمن من الأزمنة قادر على أن يحصل على رقبة مؤمنة ويعتقها فإذا أعتقها فقد حصّل صدق القضيتين، وهما عتق رقبة وكون الرقبة مؤمنة، فما دام المكلف في الواجب البدلي قادراً على تحقيق المركب فلا موجب لحمل المركب على المقيَّد كما صنع السيد الصدر، بل يبقى على ظاهره من التركيب ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لإمكان المكلّف تحقيق صدق هذين الجزئين في زمن ما. إذ لم يطلب منه أن يجعل كل رقبة مؤمنة، على نحو الواجب الانحلالي كي يقال أنه غير مقدور. ونظير ذلك ما إذا قال: صل صلاة جعفر يوم الجمعة. فإنه لو أخذ مركباً من صلاة جعفر في زمان وكون الزمان جمعة، فإن المكلف قادر على تحقيق ذلك.

ولكن يلاحظ على ما ذكر:

أن هناك فرقاً بين القدرة على الإحراز والقدرة على الإيجاد. والاستدلال بالقدرة على الإحراز على القدرة على الإيجاد استدلال بالعام على الخاص، وليس استدلالاً صناعياً، مثلاً المكلف قادر على إحراز كسوف الشمس وخسوف القمر، في زمن ما يمكن تحصيل ذلك، ولكنه ليس قادراً على إيجاده وتحقيقه، وبالتالي لو أمر المولى بقوله (اكسف الشمس واخسف القمر) لأنك بالنتيجة قادر على إحراز القضية في زمن ما، فإنه تكليف بغير المقدور، ولذلك نقول في المقام: إذا قال المولى في الواجب البدلي اعتق رقبة مؤمنة، والمكلف قادر في زمن ما على أن يحرز أنه أعتق رقبة مؤمنة، فقدرته على أن يحرز ذلك ليس دليلاً على أن المتعلق مركب من جزئين وأنه قادر على إيجاد كل من الجزئين، بل لعله من المقيَّد وليس من باب المركب، فمجرد أننا نرى في الواقع أن المكلف قادر على الإحراز فهذا ليس دليلاً على أن متعلق الامر من باب المركب، لعله من باب المقيد، وتقيد العتق بكونه عتقاً لرقبة مؤمنة أمر اختياري وإن كان القيد غير اختياري، ولذلك يصح التركيب.

أما لو التزمنا أنه فعلاً مركب والأمر بالمركب ينحل لأمرين ضمنيين: أمر بعتق رقبة، وهو مقدور، وأمر بكون الرقبة رقبة مؤمنة، فهو تكليف بغير المقدور، ويعود الا شكال مرة أخرى.

فتلخّص: أن ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن القيد إذا كان غير اختياري في نفسه لم يرجع إلى التركيب، تام.

الا يراد الرابع: الا يراد على الضابطة التي جعلها السيد الخوئي (قده) مقياساً لأخذ المتعلق مركبّاً أو أخذ المتعلق مقيّداً. حيث ذكر في هذه الضابطة: إذا كان مصب الحكم جوهراً وعرضه فهو تقييد، كالإنسان وعدالته وكالماء وكريته، وأما إذا كان مصب الحكم جوهرين أو عرضين لجوهر واحد أو لجوهرين أو جوهراً وعرضاً لجوهر آخر، فالجميع من باب التركيب، والنكتة في ذلك أن التقييد عبارة عن الاتصاف، ولا يعقل اتصاف جوهر بجوهر ولا عرض بعرض آخر ولا جوهر بعرض جوهر آخر، وإنما الذي يعقل اتصاف الجوهر بعرضه. لذلك لا تقييد إلا في هذا الفرض وهو النسبة بين الجوهر وعرضه، جعل النكتة الثبوتية وهي عدم معقولية التقييد قرينة على مقام الإثبات وأن الدليل ظاهر في التقييد في إحدى النسب، وفي التركيب في البقية.

وأورد على الضابطة عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ما ذكره سيدنا في المحاضرات في مقدمة الواجب، وفي المستند في باب شروط الصلاة: أن ظاهر أدلة الشروط المتعلقة بالواجب صلاة وصوماً وزكاة، هو التقيد، وليس التركيب. فقوله: لا صلاة إلا بطهور، أو صل مستقبلاً أو صل متستراً. كله من باب التقييد، لذلك قال (قده) بما أن مرجعه إلى التقييد فلابُدّ أن يكون القيد اختيارياً، لأنه لا يصح تعلق الأمر الضمني بالتقييد إلا إذا كان التقيد اختيارياً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، ولا يكون التقيد اختيارياً إلا إذا كان القيد اختيارياً، لذلك لابد من ارجاع القيود إلى الاختيارية، فنقول: أخذ الوقت للصلاة مرجعه إلى أن القيد هو التوقيت لا الوقت. وأخذ القبلة مرجعه إلى أن القيد هو الاستقبال لا القبلة، ونحوها من القيود.

وإن كنا لا نوافقه في النقطة الأخيرة، فإنه من الممكن أن يكون التقيد إختيارياً مع أن القيد غير اختياري، فإيقاع الصلاة في الوقت اختياري وإن كان نفس الوقت غير اختياري، لكننا نوافقه في النقطة الأولى، ظاهر أدلة الشرطية هو التقيد لا التركيب، وإن كانا عرضين لموضوع واحد أو عرضين لجوهرين، فإنه لا مانع من ذلك إطلاقاً كما سيأتي.

الملاحظة الثانية: ما ذكره سيدنا الخوئي لحاظاً على كلام النائيني، لأن الضابطة اُخذت من النائيني فذكرها في رسالته في اللباس المشكوك. وذكرها سيدنا في أصوله وفقهه، ولذلك في رسالته اللباس المشكوك وفي فقه، أشكل على النائيني في جزئية من هذه الضابطة، حيث قال النائيني: النسبة بين الجوهر ووجود عرضه، نسبة الناعتية، بين الإنسان وعدالته. أي الموضوع اتصاف الإنسان بالعدالة، كذلك النسبة بين الجوهر وعدم عرضه، فإذا قال: المرأة التي ليست قرشية ترى الحمرة إلى الخمسين، فما هي النسبة بين المرأة وعدم القرشية؟ فإن النائيني قال كما أن المرأة والقرشية نسبة الاتصاف، كذلك نسبة المرأة وعدم القرشية نسبة الاتصاف، فالمأخوذ في الموضوع اتصاف المرأة بعدم القرشية، ولأن هذا الاتصاف ليس له حالة سابقة، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب.

فهنا خالفه سيدنا الخوئي (قده) فقال: فرق بين نسبة الجوهر إلى وجود عرضه ونسبة الجوهر إلى عدم عرضه. ففي نسبته لوجود عرضه تأتي الناعتية، وأما في نسبته لعدم عرضه فكلاهما محتمل، أي كما يحتمل أن الموضوع اتصاف المرأة بعدم القرشية يحتمل أن الموضوع عدم اتصاف المرأة بالقرشية، أي كما يحتمل مفاد ليس الناقصة يحتمل مفاد ليس التامة. ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر عرفاً.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره السيد الصدر (قده) والسيد السيستاني (دام ظله)،

وجوهر وعرض شيء آخر، فهذا غير تام لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وذلك لأنه قصر التقيد والإتصاف على معنى الوجود الرابط بحسب تعبيره، أو الوجود الرابطي بحسب تعبير المحقق النائيني، ومن الواضح أن الوجود الرابط لا يكون إلا مع مقولتين خارجتين والوجود الرابطي هو وصف لمقولة العرض الخارجي لأن مرجعه إلى ما كان وجوده بنفسه عين وجوده لموضوعه، لكن الاوصاف لا تنحصر في الاوصاف الخارجية كي نحصر الإتصاف والتقيد بهذا الباب، بل قد تكون أوصاف انتزاعية كالفوقية والتحية، وقد تكون أوصاف اعتبارية كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة، فلأجل ذلك دعوى أن الجوهر لا يتقيد بجوهر آخر محمول على التقيد الخارجي، والجوهر لا يتقيد بعرض جوهر آخر، أو العرض لا يتقيد بعرض آخر، كله محمول على التقيد بمعنى الاتصاف الخارجي الذي ينحصر بما بين المقولات الخارجية، بينما الاوصاف قد تكون انتزاعية وقد تكون اعتبارية، وعلى اعتباره يمكن تقيد جوهر بجوهر أو جوهر بعرض أو عرض بعرض، وذلك لأن الاتصاف ليس عبارة عن الوجود الرابط أو الوجود الرابطي كي ينحصر في الاتصاف الخارجي، بل هو عبارة عن التحصيص والتحصيص نسبة ذهنية، أن تحصص فمفهوم شيء بمفهوم شيء آخر. هذا ثبوتاً.

وأما إثباتاً، فيقال: الماء في الكوز، فهما جوهران وبينهما نسبة الظرفية، أو الكتاب على الطاولة، فهما جوهران وبينهما نسبة الفوقية. أو الكتاب لزيد، وهما جوهران وبينهما نسبة الملكية. فدائرة الإتصاف بما أنها ترجع إلى التحصيص والتحصيص نسبة ذهنية أوسع مما ذكره سيدنا الخوئي (قده). ولأجل ذلك ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) انه حتى الزمان يتصور على نوعين: كم، ومتى.

فتارة يلحظ الزمان مقياساً للحركة، فيكون من الكم، فيقال: ما هو مقياس الصوم الواجب؟ فيجاب: نهار، أو شهر. فهنا الزمان كما يعني لوحظ مقياساً للحدث ،كما يلاحظ الذراع مقياساً للامتداد السطحي. وبهذا اللحاظ يكون الزمن نعتاً للأشياء ووصفاً لها، فيقال: الصوم شهر، أو الصوم الواجب نهار، فيكون وصفاً لها وعارضاً عليها، لا بنحو العروض الخارجي، بل بنحو التحصيص الذهني.

وتارة يكون الزمن متى، وذلك إذا لوحظ على نحو الظرفية، فيقال: متى زيادة الحسين المستحبة؟ فيجاب: في ليلة النصف في شعبان أو يوم عرفة. فهنا الزمان ليس وصفاً للزيارة، وإنما بينهما علقة نعبّر عنها بالظرفية أو بالمقارنة.

### 014

ما زال الكلام في ان استصحاب الزمان لا يثبت الوقوع في الزمان. فإذا قال المولى صم في النهار وشك المكلف في بقاء النهار فإن استصحاب بقاء النهار لا يثبت وقوع الصوم في النهار، وقد ذكرنا فيما سبق عدة محاولات، للجواب عن هذه الا شكالية.

المحاولة الاخيرة: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في تقريراته (ص471)، محصل كلامه في مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن العناوين الخاصة كعنوان الليل والنهار هل علاقتها بالزمن علاقة المظروفية أم علاقة الوصفية، أم علاقة العينية؟

وقد ذكرت في المقام عدة وجوه للتخلص من إشكال المثبتية بناء على تحديد العلاقة بين هذه العناوين وبين الزمان.

الوجه الأول: ما في المستمسك من أن علاقة هذه العناوين بالزمن علاقة المظروفية، وقد ذكر ذلك في (ج8، ص394). وبيان ما أفاده (قده): أن الحدث كالصوم مظروف للزمن، حيث إن المراد بالزمن هو الأمد الموهوم، وبما أن للصوم أمداً فإن الصوم مظروف للأمد الموهوم، فيقال: الصوم في زمان، فنسبة الزمان وهو الأمد الموهوم للحدث وهو الصوم نسبة الظرف للمظروف.

وكذلك العناوين الخاصة مثل الليل والنهار فإن الليل والنهار واقعان في الزمن أي أن نسبتهما للزمن نسبة المظروف للظرف، فيقال: الليل في الزمان، والنهار في الزمان، إذن كما أن الصوم يقع في الزمن كذلك الليل والنهار يقعان في الزمن، لأن الليل والنهار ليسا من الزمن، وإنما هما عنوان لكون الارض في قوس معين، فكون الارض في قوس معين يعبر عنه بالنهار، وكون الأرض في قوس آخر يعبر عنه بالليل، فالليل والنهار ليسا من الزمن بل هما واقعان في الزمن، بلحاظ أنهما عنوان لكون الارض في حالة معينة وقوس معين.

فلأجل ذلك بما أن المأخوذ في المتعلق وهو قوله (صم في النهار) كون الصوم في زمن وكون النهار في ذلك الزمن، أي اقتران الصوم والنهار في زمن واحد، فهذا مما يمكن احرازه بالاستصحاب، فنقول: بما أن الصوم محرز بالوجدان وأنه قطعا في زمان اذ لا يقع الصوم في غير الزمان، فنحتاج إلى احراز الجزء الآخر وهو ان النهار في نفس هذا الزمن الذي وقع فيه الصوم، فحيث ثبت وجود النهار قبل ساعتين مثلاً فنستصحب بقاء النهار إلى هذا الزمن، الا وهو زمن الصوم. فيثبت اقترانهما من دون أن يرد محذور الاصل المثبت.

ولكن هذا الوجه اشكل عليه (دام ظله):

أولاً: ليست نسبة هذه العناوين للزمن نسبة المظروفية، فالليل ليس عبارة عن كون الارض في حالة، والنهار كون الارض في حالة بل هما اسمان من أسماء الزمن ترسمهما الحركة، سواء اخترنا بأن الراسم الحركة الذاتية للوجود أو قلنا إن الراسم الحركة العرضية للأرض، فحركة الارض في كل حالة ترسم الأمد المسمى بالزمن ومنه الليل والنهار، لا أن الليل والنهار عنوان لكون الأرض في حالة معينة. بل إن كون الارض في الحالة منشأ لرسم الزمن ومنه الليل والنهار.

ثانياً: لو سُلّم ما ذكر في الليل والنهار لم يسلّم في مثل السبت والأحد، ورمضان وشعبان، فإنه لا معنى لأن يقال السبت واقع في الزمن، أو رمضان واقع في الزمن، فلو تصورنا الليل والنهار عنوانا للأرض في حالة معينة لم يتصور ذلك في باقي العناوين الزمانية.

الوجه الثاني: ان نسبة هذه العناوين كالليل والنهار إلى الزمن نسبة الوصف للموصوف، لا المظروف للظرف، كما في الوجه السابق. فيقال الزمان الفعلي نهار، أو الزمان الفعلي ليل، فهما وصفان للزمن، إذا أنه يمكن اثبات هذا الوصف بجريان الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة. فيقال: الصوم محرز بالوجدان وكون هذا الزمن الذي فيه الصوم نهاراً محرز بالاستصحاب، لأن هذا الزمن الذي بدأ بطلوع الشمس كان متصفاً بالنهار فهو ما زال متصفا بالنهار. فيتنقح متعلق الأمر.

وقد ذهب لذلك المحقق العراقي والسيد الصدر (قده) وهو أنه متى قلنا إن الاستصحاب بنحو مفاد كان الناقصة ارتفع إشكال المثبتية، إذ المطلوب صوم في النهار والصوم محرز بالوجدان وكون زمنه نهاراً بالاستصحاب.

ولكن سبق الا شكال في ذلك وهو أن موضوع الاثر إثبات كون الآن متصفاً بالنهارية، لا إثبات كون عمود الزمن متصفاً بالنهارية، فما له حالة سابقة من الاتصاف بالنهارية هو عمود الزمن، لكن هذا ليس موضوع الاثر، وما هو موضوع الاثر وهو اتصاف الآن بالنهارية ليست له حالة سابقة.

الوجه الثالث: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وذكرنا سابقا مفصلا، وهو إذا كان متعلق الأمر مؤلفا من جوهر وعرض لشيء آخر، فإن المتعلق مركب وليس مقيداً، وهذا ينطبق على المقام، فإن متعلق الامر مؤلف من صوم ونهار، ومن الواضح أن النهار ليس عرضاً للصوم، كي تكون العلاقة بينهما علاقة التقيد، بل هما وجداناً مستقلان فلا محالة يكون المتعلق مركبا لا مقيداً. أي أن المطلوب من المكلف صوم ونهار، والمفروض ان الصوم محرز بالوجدان وبقاء النهار محرز بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة بلا حاجة إلى ان نثبت وقوع الصوم في النهار حتى يرد اشكال المثبتية.

وقد سبق النقاش مفصلاً في ذلك، وهو أن ظاهر الادلة أن المطلوب ليس صوم ونهار، ولو كان النهار في وقت آخر، بل اقتران الصوم بالنهار وهذه الخصوصية أي خصوصية الاقتران تحتاج إلى مثبت وراء جريان الاستصحاب.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الاستاذ من التفصيل، وهو أن مفاد الحروف والهيئات كما إذا قال: صم صوما نهاريا، او قال: صم في النهار، على قسمين:

القسم الأول: أن مفادها مجرد الربط والإضافة. كالباء في قوله (لا صلاة الا بطهور) فإن مفاد الباء مجرد الربط لا شيء آخر، أي أن مفاد الباء واو الجمع، فالمطلوب منك صلاة في زمان يكون في ذلك الزمان طهارة وإن لم تتقيد الصلاة بالطهارة، المهم أن يجتمعا في زمان، فالمطلوب من المكلف في قوله (لا صلاة إلا بطهور) صلاة في زمان، وفي ذلك الزمان طهارة. فإذا كان كذلك امكن اثباته بالاستصحاب، من دون أن يرد محذور المثبتية، لأن الجزء الأول وهو وقوع الصلاة في زمان بالوجدان، وأما الجزء الثاني وهو وجود الطهارة في ذلك الزمن بالاستصحاب، حيث نستصحب الطهارة من زمان الساعة الواحدة إلى الساعة الثالثة، والمفروض انه في الساعة الثالثة توجد صلاة فحصل المتعلق أن الصلاة في زمان في ذلك الزمان طهارة، وإثبات الاقتران في الزمن بينهما من لوازم الاستصحاب، لا من لوازم المستصحب كي يكون من الاصل المثبت. فإنه إذا كانت الخصوصية المراد إثباتها اثراً للمستصحب فحينئذٍ جريان الاستصحاب يقال فيه إن كان هذا الاثر أثراً شرعياً ترتب على المستصحب باستصحابه واما اذا كان اثر المستصحب عقليا فلا يترتب عليه بمجرد استصحابه المعبر عنه بالأصل المثبت.

أما اذا افترضنا أن الخصوصية ليست أثراً للمستصحب وإنما هي من اللوازم القهرية للاستصحاب فإن مقتضى دليل الاستصحاب ثبوتها، والمفروض في المقام كذلك حيث إن الاقتران بين الصلاة والطهارة أي وقوع الطهارة في زمان فيه صلاة وبالعكس، ليس اثرا شرعيا للطهارة ولا أثرا عقلياً للطهارة، وإنما هو لازم قهري لنفس الاستصحاب فإن جري الطهارة من الساعة الأولى للساعة الثالثة لازم هذا الجري كون الطهارة في زمان فيه صلاة، فهذا ليس من الاصل المثبت في شيء حتى يقال يرد عليه محذور الاصل المثبت.

القسم الثاني: ما كان مفاد الحرف أو الهيئة إضافة متلونة بلون معين لا مطلق الإضافة. فإذا قال: قف على الجبل، فالإضافة هي إضافة الاستعلاء لا مجرد القرن كما في قوله (لا صلاة إلا بطهور) أو عندما يقول (صل في المسجد) فإنه ليس المراد مجرد القرن بل إضافة الظرفية وكذلك عندما يقال المحاز للحائز فإن الإضافة ليست مجرد القرن بل اضافة الملكية وهكذا.

فاذا كان مفاد الحرف إضافة ملونة فلا يمكن إثباتها بالاستصحاب. فلو أحرزنا صلاة زيد وكان زيد سابقا في المسجد فاستصحاب كونه في المسجد إلى حين الصلاة لا يثبت ظرفية المسجد للصلاة، أو كان هناك جبل عرفة وقبل ساعة كان زيد فوق الجبل، فاستصحاب بقاء زيد لا يثبت نسبة الاستعلاء أي كون الوقوف على الجبل.

فما أفاده سيدنا (قده) من أنه متى ما كان المتعلق عرض وعرض شيء آخر أو جوهر وعرض شيء اخر كانت النسبة التركيب ويجري فيها الاستصحاب ويثبت فيها المتعلق بلا حاجة لإثبات الخصوصية، غير تام، فإنه حتى لو كانا عرضين أو جوهر وعرض شيء آخر لابد أن نلاحظ مفاد الحرف الرابط بينهما، هل أن مفاده مطلق الربط، أو الإضافة الخاصة؟

وأما تطبيق ذلك على محل كلامنا وهو الزمن، كما إذا قال: صم في النهار، فهل أن مفاد (في) مطلق الربط؟ كالصلاة والطهارة، فيمكن تحقيقه بالاستصحاب، أم أن مفادها الربط الخاص فلا يثبت بالاستصحاب؟

### 015

**المقدمة الثانية:** لكلام السيد الاستاذ (دام ظله). وهي المقدمة الصغروية. ومحصلها: إن المولى إذا قال صم في النهار أو صل، فهل ان الزمان ملحوظ على نحو الظرفية للعمل أم أنه ملحوظ على نحو المقارنة. وهنا أفاد بأن هناك فرقا بين الرؤية الواقعية والرؤية التنزيلية.

**فإذا نظرنا للعلاقة بين الزمن والعمل بحسب الرؤية الواقعية**، الزمن ليس كالمكان، اي أن الزمن ليس ظرفاً للعمل، حيث إن الزمن خط وهمي ترسمه الحركة، لا أن الزمن ظرف للحركة، أو بحسب الرؤية الحديثة: ان الزمن بعد واقعي رابع لكل موجود مادي، لا أنه ظرف للموجود المادي، فبناءً على هذه الرؤية، ليس بين الزمن والعمل كالصوم والصلاة سوى الاقتران لا أن هناك ظرفية للزمان.

**وأما بحسب الرؤية التنزيلية**، فإن النظر العرفي يتوسع فيسبغ على الزمن صفة الظرفية لكن على نحو الاستعارة لا على نحو الحقيقة، والمصحح لهذه الإستعارة أن الذهن العرفي إنما ينتقل إلى الزمن من زاوية المكان وهذا ما يعبر عنه بالزمكان، اي تشابك الزمان والمكان بنحو ينتقل الذهن للزمان من نافذة المكان، فإن احساس الإنسان بالظلمة في المكان يجعله ينتزع عنوان الليل وإحساسه بسطوع الضوء على المكان يجعله ينتزع عنوان النهار، فانتقال الذهن إلى الليل والنهار انما هو من نافذة المكان، وكذلك في أسماء الفصول، كالربيع والخريف والصيف والشتاء، فإن هذه التسمية إنما أطلقت على الزمن انطلاقا من رؤية المكان من حيث برودته وحرارته. لأجل ذلك حيث إن المكان ظرف للعمل اسبغ العرف صفة الظرفية على الزمان توسعاً، وإلا فليس الزمان ظرفاً، وفي طول ذلك استعمل كلمة (في)، فقال: صام في النهار، وصلى في الليل، مع أنه ليست بينهما ظرفية.

وبناءً على ذلك فإنه حيث إن الزمن ليس ظرفا بل مجرد مقارن جرى الاستصحاب إذ إذا شك المكلف هل أن صومه في النهار أم لا؟ فاستصحاب بقاء النهار إلى حين الصوم أو استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة يثبت متعلق الحكم، لأن متعلق الحكم ليس هو الصوم في النهار بنحو الظرفية، كي يقال إن استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة لا يثبت الظرفية، بل متعلق الحكم صوم وبقاء النهار وصلاة وبقاء النهار، والصلاة محرزة بالوجدان والبقاء محرز بالاستصحاب، بلا حاجة لإثبات الظرفية فإنها لم تؤخذ في متعلق الحكم.

والنتيجة: أن ما ذكره دام ظله عين ما ذكره السيد الخوئي قده غايته ان الطريق الذي سيدنا هو ضابطة عامة وهي (كلما كان المتعلق مؤلفاً من جوهر وعرض لجوهر آخر أو عرض وعرض آخر فالنسبة هي التركيب لا التقييد). والمقام كذلك. فإن المتعلق مؤلف من عرضين صلاة ونهار، فلا يوجد تقييد في البين، فلذلك يجري الاستصحاب بلا محذور.

أما الطريق الذي سلكه الاستاذ فهو أن هذه الضابطة لم يسلم بها، وإنما قال في الصغرى اي محل كلامنا اي ما إذا اخذ الزمن في المتعلق حيث إن الزمن واقعاً ليس ظرفاً وإنما هو مجرد مقارن جرى الاستصحاب فيه، وبجريان الاستصحاب يثبت المتعلق.

**ولكن يلاحظ على كلتا المقدمتين في كلامه:**

**أما المقدمة الأولى:** فقد افيد بأن الشارع إذا قال: لا صلاة إلا بطهور، وشك المكلف في أنه على طهور أم لا، فإنه يجري استصحاب الطهور، واثبات اقتران الصلاة بالطهور من لوازم الاستصحاب لا من لوازم المستصحب. وهذا محل نظر، والسر في ذلك: عندما يعبر الاصوليين بلازم الاستصحاب، فإن التعبير بلازم الاستصحاب لا المستصحب يراد منه ثلاثة معاني:

**المعنى الاول**: ان هناك اثراً يترتب على نفس الاستصحاب لا على المستصحب سواء كان اثراً علقيا أو شرعياً، مثلاً: إذا شك المكلف في بقاء الوجوب، هل أن وجوب الجمعة ثابت أم لا، وكان قد ثبت وجوب الجمعة سابقاً، أو أن المكلف كان في بلده فتنجز في حقه وجوب التمام ثم خرج، ولا يدري هل سافر أم لا فيجب عليه القصر أم لا فيستصحب وجوب التمام، استصحاب وجوب التمام يترتب عليه اثر عقلي وهو تنجز الوجوب، فالتنجز ليس اثرا للوجوب، يعني ليس اثرا للمستصحب بل اثر لاستصحابه لان المنجزية والمعذرية موضوعهما قيام الحجة لا ان موضوعهما الواقع، فحكم العقل بتنجز الوجوب فرع قيام حجة عليه والاستصحاب حجة، فالمنجزية اثر لنفس الاستصحاب كاستصحاب الترخيص الذي اثره المعذرية.

هذا معنى لازم الاستصحاب، اي اثر لنفس الاستصحاب لا للمستصحب. أو كان اثراً شرعياً كجواز الافتاء بالنسبة للفقيه، أو جواز الاخبار بالنسبة للمكلف إذ كيف يفتي الفقيه بوجوب الجمعة عصر الغيبة ببركة الاستصحاب، فأثر نفس الاستصحاب جواز الافتاء، لأن موضوع جواز الافتاء قيام حجة على الواقع، والاستصحاب حجة، وهذا المعنى من لازم الاستصحاب قطعاً لا يراد في المقام فإن استصحاب الطهارة لإثبات اقتران الصلاة بالطهارة ليس من هذا القبيل، إذ الاقتران ليس أثراً لنفس الاستصحاب كي يقال هذا من لوازم الاستصحاب لا المستصحب.

**المعنى الثاني:** أن المراد بلازم الاستصحاب كما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل: المدلول الالتزامي لدليل الاستصحاب، حيث إن دليل الاستصحاب امارة وليس اصلاً فمداليله الالتزامية حجة لأجل ذلك لو كان لنفس قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مدلول التزامي لترتب. ويعبر عنه بلازم الاستصحاب، وهذا ينطبق على مسألة جلاء الواسطة المبيّن سابقاً، حيث ذكرنا أنه لو كان عندنا ماء نجس تممناه كراً بماء طاهر فبعد أن تمم كراً بماء طاهر لا ندري أن المتمم باق على نجاسته أم اصبح طاهرا حيث تممناه كراً بماء طاهر، فيقال حينئذٍ يجري استصحاب النجاسة في الماء المتمم. فهنا يقال: إذا شمل دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) المتمم فيثبت لهذا الشمول مدلول التزامي وهو أن المتمِّم ايضاً نجس، مع ان نجاسة المتمِّم ليس أثراً لنجاسة المتمَّم، يعني نجاسة المتمِّم ليس أثراً للمستصحب ولا علاقة لها بالمستصحب وهو نجاسة المتمَّم، لكن حيث ان التفكيك بين ابعاض الماء الواحد في الحكم بأن يقال المتمَّم نجس بالاستصحاب والمتمِّم طاهر بالاستصحاب، حيث إن التفكيك مستهجن عرفاً، كان هذا الاستهجان العرفي منشئاً لثبوت مدلول التزامي لإطلاق دليل الاستصحاب، فمتى ما شمل الإطلاق المتمَّم ثبت الحكم في المتمِّم، فهذا ما يعبر بلازم الاستصحاب.

فمع تطبيقه على المقام فقلنا ان استصحاب بقاء النهاء إلى حين الصلاة يثبت وجوب الصلاة لان النهار ما زال باقياً فاذا شمل دليل الاستصحاب النهار لإثبات وجوب الصلاة كان مدلوله الالتزامي انه لو صلى لكانت صلاته امتثالاً لذلك الوجوب فهذا يرجع إلى الحل الذي ذكرنا سابقا وهو معالجة الا شكال في المقام بمسألة جلاء الواسطة.

**المعنى الثالث:** أن المراد بلازم الاستصحاب انه لازم عقلي وجداني لجريان الاستصحاب، اي متى ما جرى استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة كان لازمه عقلاً وجداناً اقتران الصلاة بالطهارة أو اقتران الصلاة بالزمان. ولكننا اشكلنا على ذلك سابقا بالتعرض لكلام الاصفهاني (قده) وقلنا إذا كان متعلق الحكم الصلاة مع جامع الطهارة الأعم من الطهارة الوجدانية والطهارة التعبدية كان جريان استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة محققاً واقعياً للشرط لا محققاً ظاهرياً، إذ المفروض ان الشرط هو الجامع بين الطهارة الواقعية والتعبدية والاستصحاب طهارة تعبدية فقد تحقق الشرط ظاهراً لا واقعاً وهذا خارج عن محل بحثنا، لأن بحثنا في جريان الاستصحاب في الزمان جريان الاستصحاب كوظيفة ظاهرية، لا كمحقق واقعي للشرط، فهذا خارج عن محل الكلام، فهنا وإن جرى الاستصحاب وكان لازمه الواقعي هو اقتران الصلاة بالطهارة، لكن ذلك خارج عن محل الكلام، حيث إن الاستصحاب حينئذٍ محقق واقعي،

أما إذا كان المتعلق كما هو الظاهر اقتران الصلاة بذات الطهارة لا الأعم من الطهارة الواقعية والتعبدية واقتران الصلاة بذات الزمن لا الاعم من الواقعي والتعبدي، رجع الا شكال مرة أخرى، فان استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة لا يثبت اقتران الصلاة بذات الطهارة إلا بالأصل المثبت، واستصحاب الزمن إلى حين الصلاة لا يثبت اقتران الصلاة بالزمن بذات الزمن الا بنحو الاصل المثبت، فكيف يكون الاقتران لازماً وجدانياً واقعياً للاستصحاب.

إذن بالنتيجة هذه الحلول المذكورة في الكلمات لمعالجة الا شكال سواء ما ذكره سيدنا (قده) من أن المتعلق هو التركيب اي صلاة وطهارة صلاة ونهار، خلاف ظاهر الادلة، وما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) من أن المتعلق الصلاة المتقيدة بالطهارة لكن التقيد معنى حرفي لا معنى اسمي، ايضاً قلنا الاستصحاب لا يثبت واقع التقيد حتى لو اخذ بالمعنى الحرفي، أو ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله)، من أن المأخوذ في المتعلق هو الاقتران لكن الاقتران من لوازم الاستصحاب لا المستصحب، تبين الكلام فيه. فالنتيجة: أنه ما لم تقولوا بجلاء الواسطة أو تقولوا بأنّ المورد من مستثنيات الاصل المثبت فهذه الحلول الترقيعية لا تجدي، ولو سلّمنا في هذه الحيلة فيما بين الطهارة والصلاة لوجود ظرف يجمعهما وهو الزمن لم نسلم في ما بين الزمن والصلاة إذ ليس بينهما ظرف يجمعهما كي نقول استصحاب بقاء النهار إلى حين الصلاة يثبت ان الصلاة في زمن في ذلك الزمن نهار كما قيل به في مسألة الصلاة والطهارة.

يأتي الكلام في المقدمة الثانية. [[173]](#footnote-173)

### 016

ذكرنا فيما سبق أن السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن ظرفية الزمان إنما هي تعبير استعاري مشتق من ظرفية المكان، وإلا فالزمان مجرد مقارن للحدث، وبالتالي فيجري استصحابه الى حين الحدث كالصلاة والصوم، ولا يرد محذور المثبتية.

ويلاحظ على ذلك: أولاً: ان ما أفاده مناف لما ذكره في بحث المشتق، من أن المناط في تحديد المفاهيم مفاهيم الالفاظ الواردة في الأدلة الشرعية على النظر العرفي، لا على الرؤية الواقعية، والنظر العرفي كما ذكر هناك قائم على رؤية الزمن ظرفا للعمل كظرفية المكان، وإلا بحسب الرؤية الواقعية كما أن الزمن مقارن المكان ايضاً مقارن، ولكن النظر العرفي يرى الزمان ظرفاً كظرفية المكان، والشاهد على ذلك أنه لا يرى بنظر العرف أي تجوز وعناية في استعمال (في) على نحو الظرفية في الزمان، كما يقال: صار الدرس في النهار، أو صارت النهار في الليل، فاستعمال في مورد الزمان على نحو نسق استعمالها في المكان، بلا أي عناية أو تجوز. والشاهد الآخر: ما ذكره أيضاً في بحث المشتق أن هيئة مفعل موضوعة للجامع الوعائي، الشامل للزمن والمكان، فيقال: مقتل الحسين (ع) يوم عاشوراء على ما يقال مقتل الحسين ارض كربلاء فلا يرى أي فرق بين هذين النحوين من حيث الموضوع له والمستعمل فيه.

ثانياً: لو فرض ان انتقال الذهن الى الليل والنهار من خلال المكان وهو عروض الظلمة على الارض وعروض الضوء على الارض فكان ذلك هو المصحح للتوسع في الظرفية بالنسبة لليل والنهار، فما هو المصحح للظرفية في مثل السبت والأحد والسنة وشهر رمضان وشعبان مما لا علاقة له بعروض الظلمة والضوء على المكان الذي يكون منشئا للتوسع في الظرفية[[174]](#footnote-174).

ثالثاً: إذا كان منشأ التوسع في الظرفية بالنسبة إلى الزمان كالليل والنهار الانتقال اليهما من زاوية المكان فما هو المصحح للظرفية في الحالات حيث يقال الانسان في فرح والانسان في غضب والانسان في صلاته والانسان في صومه مما يستعمل (في) في الظرفية بلا عناية وتجوز. فتلخص من ذلك: ان استصحاب الزمان جار لكن المحذور فيه انه لا يثبت وقوع الفعل فيه إلا من باب جلاء الواسطة أو الاستثناء من عدم حجية الاصل المثبت.

هذا تمام الكلام في استصحاب النهار في الشبهة الموضوعية، أي لإثبات كون العمل في النهار، كالصوم والصلاة.

وقد تعرض صاحب الكفاية والمحقق العراقي والسيد الصدر (قده) إلى جريان

### الاستصحاب في النهار في الشبهة الحكمية،

أي إثبات الوجوب أو جواز التأخير. وبيان المطلب في صور:

الصورة الأولى: أن يحرز المكلف تنجز الوجوب عليه في زمن سابق، كما لو أحرز تنجز وجوب الصوم أو الصلاة قبل ساعة، ويشك الآن هل أن النهار انقضى فالتنجز قد انقضى أم ما زال تنجز الوجوب عليه ببقاء النهار. فهنا أفاد في الكفاية بأن استصحاب النهار حيث يثبت أن الصوم في النهار يثبت تنجز الوجوب فعلاً، بيان ذلك:

إذا شككنا هل أن الصوم في النهار أم لا، حيث ثبت قبل ساعة أن الصوم كان في النهار فنستصحب بقاء كون الصوم في النهار فاذا ثبت بالاستصحاب كون الصوم في النهار ثبت تنجز وجوبه، اذ كيف يكون الصوم في النهار ولا يجب، أو أن الصلاة في النهار ولا تجب.

ولكن الا شكال في ما ذكر واضح، إذ ليست فعلية الوجوب اثراً شرعياً لتحقق الواجب، كي نقول إذا استصحبنا أن الصوم في النهار ثبت تحقق الواجب، وإذا ثبت تحقق الواجب ثبتت فعلية الوجوب، فهذا من أردأ أنواع الاصل المثبت، اذ ليست فعلية الوجوب اثراً شرعياً لتحقق متعلقه الا وهو الواجب، كي بإثبات الواجب يثبت فعلية الوجوب،

فالصحيح هو إجراء الاستصحاب في نفس الوجوب فيقال: كان وجوب الصوم متنجزاً فما زال متنجزاً، كان وجوب الصلاة فعلياً فما زال فعلياً، لا أننا نصل اليه من باب جريان الاستصحاب في الواجب.

الصورة الثانية: أن المكلف لم يحرز تنجز الوجوب سابقاً كما لو بلغ الآن، فشك هل أن النهار ما زال باقياً فتجب عليه الصلاة، أم لا؟ وليست هناك حالة سابقة لتنجز الوجوب كي يستصحب تنجز الوجوب.

فهنا أفيد في الكلمات بأنه يجري استصحاب بقاء النهار لإثبات فعلية الوجوب، حيث إن موضوع فعلية الوجوب وجود النهار فإذا ثبت بالاستصحاب وجود النهار كان وجوب الصلاة فعلياً.

ولكن اورد على هذا الاستصحاب بإيرادين:

الا يراد الأول: إن المقام من قبيل الشك في القدرة، اذ المفروض أننا نسلم أن استصحاب النهار وإن اثبت فعلية الوجوب لكنه لا يثبت الامتثال، أي لا يثبت أن الصلاة في النهار، فحيث لا يثبت الامتثال فيبقى المكلف شاكا انه قادر على الامتثال أم لا، صحيح ان الوجوب فعلي باستصحاب النهار لكن لا يدري هل قادر على امتثاله أم لا، والمفروض انه لا يستطيع ان يحرز الامتثال اذ بقاء النهار بالاستصحاب لا يثبت بقاء الصلاة في النهار وحيث ان الشك في القدرة يزول لو كان الاستصحاب موافقا للواقع، بأن يقول المكلف إن كان استصحاب النهار موافقا للواقع فصلاتي في النهار قطعاً، إذن إحرازي للقدرة معلق على مطابقة هذا الاستصحاب للواقع وهذا يعني أن اثر هذا الاستصحاب معلق على مطابقته للواقع، وكل حكم ظاهري يناط جريانه بمطابقته للواقع يكون جريانه لغواً، لأنه إن لم ينكشف الواقع فلا اثر له وان انكشف الواقع ارتفع موضوعه لأن موضوع الحكم الظاهري الشك في الواقع، إذن بالنتيجة لا يجري استصحاب النهار لإثبات فعلية الوجوب للشك في القدرة على امتثال هذا الوجوب ومعه لا فائدة في هذا الاستصحاب.

وأجيب عن ذلك: أولاً: ان الشك في القدرة مجرى للاحتياط إما لقيام ارتكاز عقلائي على أصالة القدرة، أو لحكم العقل بلزوم التصدي بعد إحراز الوجوب وعدم المبالاة للشك في القدرة.

ثانياً: إذا جمدنا على المدلول الحرفي لدليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك) قلنا نعم إن مفاد دليل الاستصحاب ابقاء ما كان وإنما يصح إبقاء ما كان إذا كان له اثر وحيث لا نحرز أثره فدليل الاستصحاب منصرف عنه.

أما إذا نظرنا للمدلول السياقي لدليل الاستصحاب، فالمدلول السياقي ان الاستصحاب روحه إبراز الاهتمام بالواقع، إما تنجيزاً أو تعذيراً، فجريان الاستصحاب في القضايا الترخيصية ابراز للمعذرية، وجريان الاستصحاب في القضايا الإلزامية ابراز للاهتمام بالواقع، فبالنظر لذلك دليل الاستصحاب إبراز للاهتمام بالوجوب الواقعي وعلى فرض أنه مطابق للواقع فهو مقدور، إذن هذا المقدار كاف في جريان الاستصحاب وإن لم احرز القدرة إلا انه ما دام الشارع ابرز لي اهتمامه بالتكليف على تقدير كونه واقعيا فهذا الابراز من قبل الشارع كاف في شمول دليل الاستصحاب لي وإذا جرى حكم العقل بلزوم التصدي للامتثال[[175]](#footnote-175).

الا يراد الثاني: قد يقال هناك فرق بين الشك في النهار للشك في غايته، فهذا يجري فيه ما سبق، وبين الشك للشك في مقداره، كما اذا لم يدر هل ان النهار في هذا الفصل طويل أم قصير وإلا يعلم بغايته، ولكن يشك في مقداره، والشك في مقدار النهار مساوق للشك في التكليف الزائد، لأنه إذا تردد مقدار النهار بين اثني عشر ساعة أو خمسة عشر ساعة فالشك في الزائد على المقدار المتيقن شك في تكليف زائد، فيقال حينئذٍ: تجري البراءة عن التكليف الزائد بالصلاة أو الصوم وهي حاكمة على استصحاب بقاء النهار والسر في ذلك: أن استصحاب بقاء النهار اثره حكم العقل بلزوم التصدي لامتثال الوجوب الذي تنقح باستصحاب بقاء النهار، وحيث إن حكم العقل بلزوم التصدي حكم تعليقي، معلق على عدم ترخيص الشارع، فإذا رخص الشارع ببركة البراءة عن التكليف الزائد في المقدار المشكوك أنه نهار كان الاستصحاب محكوماً بالبراءة.

الجواب عن ذلك: أولاً: لم يعلق الوجوب في دليل شرعي على الآن، كي إذا شك فيه ان النهار من الآن أم لا يكون شكاً في الوجوب وإنما علق الوجوب في الادلة على النهار فيجري استصحاب النهار لإثبات بقاء الوجوب واما هل الآن من النهار أم لا فالشك في كونه نهارا ليس شكا في تكليف زائد إذ لم ينط التكليف في دليل من الادلة بعنوان الآن كي يكون الشك في الآن شكاً في تكليف زائد لكي تجري البراءة.

ثانياً: مع غمض النظر عن ذلك فالمقام واضح ليس شكاً في التكليف، فالتكليف في الصوم معلوم وموضوع الصوم معلوم وهو النهار الذي ينتهي بالغروب، فالشك في مقدار هذا الموضوع ضيقا أو سعة ليس مستتبعاً للشك في التكليف الزائد بل مرجع الشك الى الشك في الامتثال اما للشك في قدرته عليه أو للشك في قيد من قيود الواجب، اما ان الشك في تكليف زائد فلا، لأن النهار كان قصيراً أو طويلاً فان التكليف واحد، فلا يستتبع الشك في مقدار النهار شكا في تكليف زائد كي يكون مجرى للبراءة.

يأتي الكلام في الصورتين الاخريين، الثالثة: اذا شك في جواز التأخير هل يجوز تأخير الصلاة للوقت المشكوك أم لا؟ والرابعة: لو أنه اجرى استصحاب النهار ومع ذلك ما صلى، فهل يجب عليه القضاء أم أن الشك في القضاء مجرى للبراءة.

### 017

وقع الكلام في الاستصحاب في الزمان، إذا شُكّ على نحو الشبهة الحكمية، وقد ذكرنا فيما سبق أن في المسألة صوراً. وصل الكلام إلى:

الصورة الثالثة: ما إذا كان الشك في جواز التأخير، مثلاً: استيقن المكلف أن هذا الوقت هو نهار، ويصح إيقاع الصلاة فيه، ولكن شك في أنه لو أخر الصلاة لما بعد ساعة، فهل أن النهار ما زال باقياً، كي تكون الصلاة في النهار، أم لا؟ فالشك في المقام، شك في جواز تأخير الصلاة لما بعد ساعة لأجل الشك في بقاء النهار لما بعد ساعة، فهنا لا يفيده استصحاب النهار لما بعد ساعة، إذ استصحاب النهار لما بعد ساعة لا يثبت وقوع الصلاة لو أخرها في النهار، وحيث لا يثبت وقوعها في النهار إذن لم يثبت جواز التأخير لما بعد ساعة، بل مقتضى قاعدة الاشتغال بالصلاة في الوقت، ومقتضى استصحاب عدم الامتثال لو أخر الصلاة لما بعد ساعة هو وجوب المبادرة، اي أن يبادر إلى الصلاة فعلاً، خروجاً عن قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم الامتثال.

الصورة الرابعة: أن المكلف إذا شك في الامتثال والمفروض أن استصحاب النهار لا يثبت الامتثال، لأن استصحاب النهار لا يثبت أن الصلاة في النهار، فهل يمكن أن يجتزأ بهذه الصلاة بالأصل العملي، مع أنه لم يحرز كونها في النهار، ولكن يقول المقام من دوران الامر بين التعيين والتأخير، إذ لا ادري هل يتعين عليّ أن اوقع هذه الصلاة في ما هو نهار يقيناً؟ أم أنا مخيّر بين أن أوقعها فيما هو نهار يقيناً أو حتى في ما هو نهار بالاستصحاب. فحيث يدور الامر بين التعيين والتخيير أجري البراءة عن التعيين، فيصح لي إيقاع الصلاة بالنهار المتيقن أو النهار المشكوك.

ولكن الصحيح أن المقام ليس من موارد الشك في التكليف ودوران المكلف به بين التعيين والتأخير، بل من مورد الشك في الامتثال، إذ علم المكلف بوجوب طبيعي الصلاة في النهار، وحيث أحرز التكليف فالشك في النهار شك في الامتثال، ومقتضى قاعدة الاشتغال هو أن يحرز أن صلاته في النهار.

الصورة الخامسة: لو فرضنا أن المكلف استصحب بقاء النهار، ولكن لم يصل، إذ ما دام لم يحرز أن صلاته في النهار لم يصل إلى أن فات الوقت، فهل يجب عليه القضاء؟ أم لا؟ إذ قد يقال بأن وجوب القضاء فرع احراز الفوت ولم يحرز الفوت، فحيث إن المكلف بلغ في هذا الوقت، فهو لم يتنجز عليه الوجوب قبل ذلك لأنه بلغ في الوقت المشكوك. واستصحاب بقاء النهار لم يحرز له أن الصلاة في النهار، فلم يصل، فهو لم يحرز الفوت حتى يجب عليه القضاء، فتجري في حقه البراءة عن وجوب القضاء.

ولكن بناءً على مبنى سيدنا (قده) من أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة الأعم من الواقعية والظاهرية، وهو وإن لم يحرز فوت الفريضة الواقعية، لكنه يحرز فوت الفريضة الظاهرية، إذ أن استصحاب بقاء النهار إلى حين الشك نجّز عليه وجوب صلاة الظهر أو العصر، ومع تنجز الوجوب لم يمتثله ، فتحقق فوت الفريضة الظاهرية، فيجب عليه القضاء.

أو فقل: إن المسألة من باب جلاء الواسطة، لأنه إذا جرى الاستصحاب أي استصحاب بقاء النهار، وتنجز عليه وجوب الأداء، فالتفكيك بين وجوب الأداء ووجوب القضاء مستهجن عرفاً، بأن يقول العرف يجب عليك الأداء فعلاً لكن لو لم تؤد لا يجب عليك القضاء. فحيث إنه مستهجن إذن إذا ثبت وجوب الاداء باستصحاب النهار ثبت وجوب القضاء للملازمة العرفية.

تم الكلام في القسم الاول وهو استصحاب الزمان.

### القسم الثاني: استصحاب التدريجيات.

كاستصحاب سيلان دم الحيض، أو استصحاب بقاء الامام في صلاته، أو استصحاب جريان الماء لإثبات أن غسل المتنجس بالبول به مما يكفي مرة واحدة. فهل يجري الاستصحاب في التدريجيات المتقومة بأن لا يتحقق الجزء اللاحق حتى ينصرم الجزء السابق.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) إشكالين في استصحاب التدريجيات:

الاشكال الأول: عدم اتحاد المتيقن والمشكوك. فإذا فرضنا أن دم الحيض توقف نزوله ساعة مثلاً، ثم شكت المرأة هل ما زال الدم نازلاً من الرحم أم لا؟ فمع هذا الانقطاع لا يصدق على الدم المشكوك جريانه أنه بقاء للدم المتيقن قبل الانقطاع، فحيث لم تحرز وحدة المتيقن والمشكوك لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق (لا تنقض اليقين بالشك).

الاشكال الثاني: لو فرضنا أن الوحدة متحققة، ولكن المقام من موارد المعارضة بين الاستصحابين، فإن استصحاب نزول دم الحيض معارض باستصحاب عدم سعة الدم الذي يقذفه الرحم لأكثر من المقدار المتيقن. فبتعارض الاستصحابين لا تتنقح آثار الحيض.

وقد اجاب الاعلام عن هذين الا شكالين بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكر في الكفاية من أن المناط في اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة على الوحدة العرفية لا الدقية، والوحدة العرفية قوامها بالاتصال العرفي، والاتصال العرفي متقوم بأن لا يتخلل سكون طويل، فمتى تخلل بين الأجزاء انقطاع قصير لم يضر بالاتصال العرفي، فلم يضر بالوحدة، فقد تحقق اتحاد المتيقن والمشكوك.

ثم أفاد: إذا دخل الإمام في قراءة السورة وشككنا أنه ما زال يقرأ أم لا، فإن شككنا في انقضاء السورة التي دخل فيها كان من استصحاب الكلي من القسم الأول. ويجري فيه الاستصحاب.

وإن تيقنا بدخوله سورة لكن ترددت السورة التي دخل فيها بين القصيرة والطويلة وإن كان دخل في السورة القصيرة فقد انتهى قطعاً، فجريان استصحاب قراءته السورة من الكلي من القسم الثاني، مردد بين القصير والطويل.

وإذا احرزنا أنه أنهى سورة ولكن لا ندري هل دخل في سورة أخرى أم لا، فاستصحاب بقاء القراءة من الكلي من القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب.

وقد أشكل عليه سيدنا الخوئي (قده) بأن ما افيد من أن المدار في الوحدة على الوحدة العرفية وأن الوحدة العرفية متقومة بالاتصال العرفي متين، إلا أن الكلام في التطبيق، حيث ذكر في الكفاية أن السكون والتوقف إن كان قصيراً لم يضر بالاتصال وإن كان كثيرا اضر، وهذا ممنوع. والسر في ذلك ان اتصال كل شيء بحسبه، فقد لا يضر الفصل الطويل بالاتصال وقد يضر.

وبيان ذلك بذكر موارد ثلاثة:

المورد الاول: إذا افترضنا أن الفاصل طويل، ولكن المفروض وحدة المقتضي، كما إذا افترضنا في عنوان المسافر، فالمسافر حتى لو توقف ساعات للاستراحة اثناء سفرة إذا شك بعد ذلك في استمراره سفره وعدمه يجري استصحاب السفر وإن كان الفاصل طويلاً ما دام المستصحب وهو السفر من العناوين التي لها طول بحسب العادة، لذلك لا يضر بصدق الاستمرار فيها الانقطاع فترة معتد بها.

المورد الثاني: أن يكون الفاصل قصيراً جداً ومع ذلك يطول، كما في استصحاب سيلان دم الحيض أو الحركة، فإنه إذا توقف دم الحيض ولو دقائق والتفت المرأة إلى انقطاعه من الرحم لا أنه انقطع خروجه، فإنه يقال انقطع دم الحيض، ومع صدق الانقطاع لا يصدق الاستمرار، لتضاد العنوانين فكيف يقال انقطع واستمر. إذن بالنتيجة في مثل هذا الفرض لو شكت المرأة في الاستمرار بعد صدق الانقطاع عرفا ولو كان ضئيلاً لا إنه لا يجري الاستصحاب، بل يجري استصحاب العدم.

المورد الثالث: وحدة العنوان الاعتباري كما في الصلاة فإن الصلاة مركبة من مقولات متباينة الا ان لها وحدة اعتبارية وهذه الوحدة الاعتبارية كافية في جريان استصحابها حتى مع تخلل السكونات والوقفات ما دامت لم تضر بصورة الصلاة فلو شك في بقاء الامام في الصلاة جرى استصحاب بقاءه، إذن ليس المورد في استصحاب الوحدة أن يكون السكون ضئيلاً بل يختلف باختلاف الموارد.

### 018

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قده) أشكل على الضابط الذي ذكره صاحب الكفاية (قده) بأن الاتصال في كل شيء بحسبه، فقد يكون التوقف والسكون قصيراً ولكن مع ذلك لا يصدق الاتصال والوحدة، وقد يكون التوقف طويلاً ومع ذلك يصدق الوحدة، وقد يكون المدار في وحدة العمل واتصاله وحدة العنوان الاعتباري نظير وحدة الصلاة وإن كان مؤلفة من مقولات متباينة فإنه يجري استصحاب صلاة الإمام وإن علمنا بوقفات متعددة في الصلاة لوحدة العنوان سواء كان الشك من قبيل الشك في الرافع كما اذا احتملنا عروض الرعاف للإمام فقط الصلاة، أو كان من قبيل الشك في المقتضي كما إذا لم ندر هل أن الامام دخل في صلاة رباعية أو دخل في صلاة ثنائية، ففي كلا الفرضين يجري الاستصحاب،

وإشكال سيدنا (قده) على صاحب الكفاية إن كان مرجعه إلى أن صاحب الكفاية لم يطرح ضابطاً للوحدة العرفية، ولم يطرح ميزاناً للإتصال العرفي فهذا الا شكال صحيح،

حيث إن صاحب الكفاية لم يذكر ميزانا لذلك، ولكن إن كان مرجع إشكاله إلى ما يفهم منه أول كلامه من أنه إن كان الانقطاع والتوقف قصيراً فهذا قد يضر بصدق الوحدة في بعض الموارد، فهذا النوع من الا شكال لا يرد على صاحب الكفاية لأنه عند مراجعة عبارة الكفاية لم نجد اصلاً أنه فرّق بين السكون القصير والسكون الطويل، بحيث قال إن كانت السكنات والوقفات قصيرة فالوحدة محفوظة وإن كانت طويلة فالوحدة منفصمة، فهذا الذي سجله السيد الخوئي على صاحب الكفاية ليس مذكورا في عبارة صاحب الكفاية إطلاقاً.

فلعله استفاده من بعض الانتزاعات وإلا لا وجود له في عبارة الكفاية.

نعم، يرد على صاحب الكفاية أنه قال: إذا قرأ المصلي كالإمام سورة وانتهى منها واحتملنا أنه دخل سورة أخرى فإنه لا يجري استصحاب بقاء القراءة، لأنه من الكلي من القسم الثالث.

**هنا قد يرد الا شكال**: إذا لاحظنا عنوان قراءة السورة، نعم هذا من الكلي من القسم الثالث، أما إذا لاحظنا عنوان قراءة القرآن فهو من القسم الأول او من استصحاب الشخص فإذا عهدنا من هذا المتكلم أنه قد يقرأ عدة سور من القرآن يستصحب قراءته للقرآن وإن كان قد انتهى من سورة قطعا وشككنا في دخوله في سورة أخرى.

**الضابط الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) [[176]](#footnote-176)من أن المدار في الوحدة العرفية بين المتيقن والمشكوك على وحدة المقتضي وتعدده فإن كان المتقضي للمتيقن والمشكوك واحداً فهو عمل واحد، وإن كان متعدداً فهو عمل متعدد، غاية ما في الباب في الأمور المادية يكون المقتضي هو المادة، مثلاً إذا شككنا في بقاء جريان الماء، فإن كان المنبع واحداً كان الجريان واحداً، وإن كان المنبع متعدداً وأحرزنا نفاذ منبع، وشككنا في الجريان لاحتمال منبع جديد، لم يكن الجريان واحداً كي يستصحب بقاءه. وأما في الأفعال الاختيارية فالمقتضي هو الداعي النفسي، فإن اتحد الداعي النفسي كان الفعل الاختياري واحداً، وإن تعدد الداعي النفسي كان الفعل الاختياري متعدداً، فلو فرضنا أن شخصاً بدأ بالكلام أو بقراءة القرآن بداعي الوفاء بالنذر أو بداعي امتثال الامر بالصلاة، ثم هذا الداعي قد انتهى قطعاً والآن نشك في بقاء قراءته للقرآن لداع آخر كداعي التعليم أو داعي اهداء الثواب فلا يجري الاستصحاب لعدم صدق الوحدة العرفية فالمناط عنده على تعدد المتقضي ووحدته.

**وقد أورد عليه سيدنا الخوئي (قده) بالنقض والحل**.

**أما النقض**: أن لازم كلامه أن من أطال السجود بداع آخر كداعي الاستراحة او تذكر دعاء معين فظاهر كلام المحقق النائيني أن هذا سجود ثاني، مع أنه قطعاً سجود واحد، ولا يقال زاد سجدة في صلاته لأن الداعي للسجود قد تعدد.

**أما الحل**: فإن مجرد تعدد الداعي ووحدته ليس هو المناط في الوحدة والتعدد العرفيين، فقد يكون الداعي متعدداً أو المقتضي متعدداً ولكن مع ذلك يعد العمل واحداً، مثلاً: إذا افترضنا أن مادة الحيض في الرحم تتجدد بين فترة وأخرى، فإن تعدد المادة لا يوجب تعدد دم الحيض، أو فرضنا أن الخطيب على المنبر دخل في خطابات متعددة بدواع عديدة فإنه لا يعد إلا خطاباً واحداً. وقد يكون الداعي واحداً والعمل متعدداً، كما لو افترضنا أن شخصا استؤجر من قبل مكلّف على قراءة القرآن وقراءة الدعاء وقراءة القصيدة الكوثرية. وعلمنا أنه إنتهى من قراءة القرآن ولا ندري انه دخل في الدعاء أم لا؟ فإن هذا لا يعني أن العمل واحد وإن كان الداعي واحدا وهو الوفاء بعقد الإجارة، فمجرد تعدد الداعي لا يعني تعدد العمل، ووحدة الداعي لا تعني وحدة العمل.

وما أفاده في النقض على شيخه النائيني تأمل فيه السيد الاستاذ (دام ظله) وقال: بأن النائيني لم يدع ان المدار في الوحدة على وحدة الداعي في الامور إنما ادعاه في الامور غير القارة، فالنقض عليه بالسجود في غير محله لأن السجود من الأمور القارة، أي ان المحقق النائيني ادعى في الأفعال التدريجية أن المدار في الوحدة والتعدد فيها على وحدة الداعي وتعددة لا أنه ادعى ذلك في تمام الأمور، حتى ينقض عليه بالسجود، فإن السجود هو عبارة عن الهيئة والهيئة من الأمور القارة ولم يدع النائني هذا الضابط حتى في الأمور القارة.

إلا ان يكون مقصوده (قده) ان السجود عبارة عن الاعتماد على الأرض الذي هو فعل تدريجي فيقال بأنه لازم كلام النائيني تعدد هذا الفعل التدريجي بتعدد دواعيه وليس كذلك.

ولكن بإمكان سيدنا الا شكال بأفعال تدريجية أخرى، كالجلوس في مجلس الغيبة، فلو افترضنا أنه أطال الجلوس بداع آخر كداعي انتظار السيارة أو الخشية من أمر آخر فإنه لا يعد جلوس آخر ومعصية أخرى، مع أن الجلوس فعل تدريجي وليس من الأمور القارة.

كما أن ما ذكره (قده) في الحل إذا أردنا أن نستصحب ما يفعله الأجير بعنوان قراءة القرآن فقراءة القرآن قد انتهت ودخل احتمال في فعل آخر، وأما إذا أردنا استصحاب فعل الاجير بعنوان عمل الإجارة أو الوفاء بالإجارة فيجري فيه الاستصحاب وإن كان ما استأجر عليه أعمالاً متعددة.

الضابط الثالث: ما ذكره المحقق العراقي (قده)، من أن الشك في البقاء على أنحاء أربعة:

**إذ تارة** يكون الشك في البقاء للشك في حصول الغاية، كما إذا شككنا هل انتهى الامام من السورة أم لا؟ فلا إشكال في جريان الاستصحاب.

**وتارة يكون الشك** في البقاء لأجل الشك في حصول الرافع، مع قطعنا بأن الغاية لم تحصل بعد، كما إذا شككنا في أن الإمام هل قطع السورة لأجل نسياه لها أم لا؟ فهنا ايضاً يجري الاستصحاب بلا كلام.

**وتارة يكون الشك** لأجل الشك في سعة المقتضي كما إذا لم ندر أن المنبع لجريان الماء هل فيه استعداد للجريان أكثر من ثلاثة أيام أم لا؟

فهذا على الخلاف هل يجري الاستصحاب مع الشك في المقتضي أم لا؟ فمن قال بالعدم كالشيخ الاعظم لم يجره، ومن قال بالسعة كصاحب الكفاية أجراه.

وقد يكون الشك مع إحراز أن المقتضي قد انتهى، واحتمال تجدد مقتض آخر غاية ما في الباب تارة مع تعدد العنوان، وتارة مع وحدته، فإن كان مع وحدته فالاستصحاب جار وإن كان المتقضي والداعي متعدداً، وكأنه في هذا يناقش المحقق النائيني، فلو فرضنا أن لقارئ القرآن دواعي عديدة، فقد يقرأه بعنوان الوفاء بالنظر وقد يقرأه بعنوان التعليم للآخرين وقد يقرأه بعنوان آخر، فنحن ندري أن احد المقتضيات قد انتهى جزماً ونحتمل بقاء قراءته لأجل مقتضي آخر، فما دام العنوان واحداً وهو قراءة القرآن فإن الاستصحاب جار خلافاً للمحقق النائيني.

أما إذا كان العنوان متعدداً وقد فرغ من متقض جزماً واحتملنا تلبسه بعنوان آخر بمقتضٍ آخر فهنا لا يجري الاستصحاب. ولا مناقشة لنا معه غير ما ذكر في مناقشة كلام المحقق النائيني.

**الضابط الرابع**: ما ذكره السيد الصدر (قده) يأتي الكلام عنه مفصلاً وما ذكره سيد المنتقى والسيد الأستاذ (دام ظله).

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 019

ذكرنا سابقاً الضابط الثالث الذي أفاده المحقق العراقي (قده) وقد وافق المحقق النائيني في أن تعدد الداعي قد يمنع من جريان الاستصحاب إذا كان موجباً لتعدد العنوان، وتظهر مناقشته مما ذكرناه سابقاً من أن المدار في جريان الاستصحاب على وحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر، لا على وحدة العنوان مطلقاً، فلو أن تعدد الداعي أوجب تعدد العنوان لكن لم يعدد العنوان الذي هو موضوع للأثر الشرعي، فلا أثر لتعدد الداعي، كما إذا قرأ القرآن بدواع عديدة كالعبادة والتعليم والتعلم، فإن العنوان وإن تغير فيقال: الآن هو في عبادة، والآن هو في تعليم، إلا أن العنوان الذي هو موضوع الأثر وهو قراءة القرآن ما دام واحداً فيجري الاستصحاب.

الضابط الرابع: ما ذكره السيد الصدر (قده)، ومحصله: أن الوحدة العرفية بين المتيقن والمشكوك لها مناشئ أربعة:

المنشأ الأول: الإتصال الحقيقي الدقي، كاتصال الحركة المتقومة بالعنصر السيّال الذي هو عبارة عن كون الجزء اللاحق امتداداً للسابق من دون تخلل عدم بينهما حقيقة، فيجري استصحاب الحركة.

المنشأ الثاني: الإتصال الحقيقي العرفي، وإن لم يكن إتصالاً دقياً، كاتصال حركة عقرب الساعة، فإن عقرب الساعة وإن كان يتوقف ويسكن إلا أن هذه السكنات ملغاة بنظر العرف، ويرى العرف أن حركة العقرب حركة واحدة بالإطلاق الحقيقي لا بالإطلاق المجازي و مقتضى ذلك جريان الاستصحاب، كما في التكلم الواحد أيضاً، وإن توقف المتكلم بعض الدقائق أثناء كلامه.

المنشأ الثالث: الإتصال العرفي الاداعي، لكن على نحو مجاز السكاكي، بمعنى أن العرف في طول توسعته للمفهوم يرى صدق الوحدة حقيقة، لا أنه يرى صدق الوحدة حقيقة ابتداءا كما في المنشأ السابق، بل في طول توسعته للمفهوم. مثلاً:

إذا قيل فلان يدرس ساعة، أو يخطب ساعة، فإن صدق وحدة الخطاب على كلامه في هذه الساعة صدق حقيقي عرفاً، ولكن بعد قيام العرف بتوسعة مفهوم الساعة لما يشمل وقت الخطاب مع أنه قد تخلله سكنات كثيرة أثناء كلامه، إلا أن العرف يقول تكلم ساعة، مع أنه لم يتكلم ساعة، ففي طول توسعة المفهوم يرى صدق وحدة الخطاب عرفاً فيجري فيه الاستصحاب أيضاً.

المنشأ الرابع: التكرار بنحو منتظم، وهذا ما أضافه لكلمات الأعلام حيث لم يتعرضوا لهذا المنشأ. كما إذا افترضنا أن فلاناً يدرس كل يوم في الساعة التاسعة، فحينئذٍ هذا الانتظام في تكرار الدرس جعل الدرس أمراً واحداً مستمراً، بحيث متى شك في استمرار الدرس جرى استصحابه، مع أن العدم المتخلل كل يوم للدرس أكثر زمناً من مقدار الدرس، إلا أن هذا التكرار المنتظم جعل الدرس بمثابة أمر واحد مستمر يستصحب عند الشك في انقطاعه أو وجود الرافع له. وهذا له بذرة في كلام الشيخ الأعظم في الرسائل، حيث أفاد (قده) إذا علم بوجوب امر عند الزوال في يوم معيّن، ثم شك في اليوم الثاني هل الوجوب باقٍ لذلك الأمر عند الزوال فيجري استصحاب عدمه، أما لو تكرر الوجوب عند الزوال بحيث في كل يوم يأمر المولى عبده عند الزوال بشراء اللحم، او في كل يوم ينذر الإتيان بالصدقة عند الزوال، فهنا مع التكرار المنتظم إذا شككنا في يوم من الأيام أنه هل خرج عن هذا الديدن أم لا، فيجري استصحابه.

ولكن هل يلتزم الشيخ والسيد (قده) بتوسعة ذلك؟ مثلاً: لو أنه تكرر منتظماً لمدة عشرين يوماً أن تحدث زلزلة في كل يوم عند الزوال، فتجب صلاة الآيات، فلو شككنا في يوم أنه ما زال وجوب صلاة الآيات باقياً لتكرار الزلزلة في كل يوم، فهل يجري استصحاب ذلك ويثبت وجوب صلاة الآيات؟

أو مثلاً إذا فرضنا أن هذا الماء في كل يوم يجري عند الزوال فلو شككنا في جريانه بعد مدة بحيث نرتب عليه آثار الماء الجاري، فهل يجري استصحاب ذلك أم لا؟ وهذه المرأة التي يأتيها دم الاستحاضة في كل شهر بعد عشرة أيام من انقطاع دم الحيض إذا شكت في ذلك فهل تبني على بقاء دم الاستحاضة فترتب آثاره؟ فهل أن العلمين يلتزمان بهذه السعة؟ بحيث يرتبان الأثر في التكرار المنتظم أم لا؟

لعلهما يلتزمان بذلك، وهو بعيد.

ثم أورد السيد الصدر إشكالاً مهماً على نفسه، وهو: أنكم رجعتم لنظر العرف في تشخيص المصداق، والحال بأن نظر العرف حجة في تحديد المفهوم لا في تشخيص المصداق مع أنكم تقولون المدار في جريان الاستصحاب على صدق الوحدة العرفية، بالمناشئ التي ذكرها.

أجاب عن ذلك: بأن العرف وإن كان حجة في تحديد المفهوم إلا انه في بعض الموارد إذا كان سياق الدليل ظاهراً في ان فعلية الحكم تدور مدار الصدق العرفي فبناء على ذلك لابد من اتباع النظر العرفي في مقام الصدق، مثلاً حرمة أدوات القمار دائرة مدار الصدق العرفي، حرمة هتك المؤمن دائرة مدار الصدق العرفي، وجوب صلة الرحم دائرة مدار ما يصدق عليه عرفا انه صلة الرحم، وجوب النفقة على الزوجة دائرة مدار ما يصدق عليه انه نفقة للزوجة. فهنا ايضاً ظاهر دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) أن موضوع جريانه ما يصدق بنظر العرف أنه نقض لليقين بالشك، ولذلك قلنا أن المدار على الوحدة العرفية، يعني بحسب الصدق العرفي.

ثم أنه الحق بكلامه كلاماً آخر، فقال: إلا أن يحدث مانع يوجب تعدد العنوان فإنه حينئذٍ لا يجري الاستصحاب، مثلاً إذا افترضنا أن المدرس في أواخر الدرس يدخل في كلام آخر كالمجاملات والتعارفات، فحينئذٍ إذا كان يدخل في كلام ثانٍ بداعي ثانٍ بمعنى أن تغير الداعي أوجب تغير العنوان، فلو شك في بقاء الدرس بعد ذلك لم يجر استصحابه لتغير العنوان، فلذلك يرد على هذه النقطة الأخيرة من كلامه ما ورد على كلام المحقق العراقي من أن المدار على العنوان الذي هو موضوع للأثر وإلا مجرد أن يتغير العنوان لتغير الداعي هذا ليس كافياً في المنع من جريان الاستصحاب.

الضابط الخامس: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) مفصّلاً في تقريره من أن منشأ الوحدة والإتصال عرفاً قد يكون وحدة العنوان، وقد يكون وحدة الداعي، وقد يكون وحدة المقتضي، فلتعدد العنوان ووحدته مناشيء مختلفة. ومثّل بمثال السفر الذي مثل به شيخنا الأستاذ من أنه لو فرضنا أن المكلف سافر إلى طهران ثم احتملنا أنه تجدد له داعٍ لسفر آخر بأن احتملنا أنه سافر إلى مشهد للزيارة، مع انه كان مسافراً إلى طهران للعمل مثلاً، أو احتملنا بعد أن سافر إلى كربلاء للزيارة أنه تجدد له داع للسفر إلى بغداد لمعاملة رسمية مثلاً، فحينئذٍ في مثل هذا الفرض لا يجري استصحاب السفر، لتعدد الداعي الموجب لتعدد العنوان نظرهما الشريف.

ولكن إشكالنا على ما أفاده وما أفاده الأعلام طرّاً: أنه ليس تعدد الداعي ولا تعدد المقتضي ولا التكرار المنتظم مناط مطرد لوحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر، نعم نحن نقبل ذلك على نحو الموجبة الجزئية، فنقول: المدار في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية على وحدة العنوان المأخوذ في موضوع الأثر عرفاً. أما ما هو المنشأ له عرفاً قد يكون وحدة المقتضي، وقد يكون وحدة الداعي، وقد يكون التكرار المنتظم، وقد يكون اعتبار الشارع، بمعنى أنه في طول اعتبار الشارع يصدق الوحدة عرفاً، مثلاً الشارع يعتبر الدم أثناء العشرة حيضاً، ما لم تنقضي العشرة فالدم المتكرر فيها حيض واحد، في طول اعتبار الشارع قد يصدق على هذا الدم أنه دم واحد، وإن كان متقطعاً بيوم أو يومين اثناء العشرة، فإن العرف يراه دماً وحداً ويجري استصحابه عند الشك في ارتفاعه أثناء العشرة.

أو أن الشارع الشريف يرى أن الطلاق الرجعي لا يوجب البينونة من الزواج، بحيث لو شككنا بأن الزوجية قد انقضت أم لا؟ يجري استصحابها، فإن اعتبار الزوجية أمراً مستمراً حتى بعد الطلاق والبينونة إنما يراه العرف واحداً مستمراً في طول اعتبار الشارع أن الطلاق الرجعي ليس موجباً للبينونة التامة.

بل ذكر بعض الفقهاء ذلك حتى بالنسبة إلى عدة الوفاة، فقال: أن المرأة ما زالت زوجة عرفاً ولو على سبيل الإعجاز استطاع بعض الأولياء أن يحيي هذا الميت، فإنه عادة لا يحتاج إلى عقد جديد فإن الزوجية باقية.

يأتي الكلام إن شاء الله في الا شكال الثاني، في الأمور التدريجية وهو أن استصحاب سيلان دم الحيض معارض باستصحاب عدم سعة قذف الرحم لما هو أزيد من ذلك.

### 020

ذكرنا فيما سبق، أن هناك إشكالاً ثانياً على جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية، وهو معارضة استصحاب الوجود باستصحاب العدم، مثلاً: إذا علمنا بأن التكلم أو الحركة وقعت في الساعة الاولى ولا ندري أنها امتدت للساعة الثانية فيجري استصحاب عدم إيجاد الكلام في الساعة الثانية.

ومرجع هذا الا شكال إالى نحوين:

**النحو الاول:** ان المقام من قبيل الشك في فرد جديد بمعنى أن المتيقن حدوث فرد من الكلام أو فرد من قراءة القرآن، ويشك في حدوث فرد جديد فيجري استصحاب عدمه، ولكن هذا الا شكال واضح الدفع، والسر في ذلك: أن محل البحث ما إذا فرض الأمر التدريجي بنظر العرف فرداً واحدا حدوثا وبقاءً، بمعنى أنه لو امتد الكلام إالى الوقت المشكوك لكان هو عين الكلام الأول، واستمراراً له لا فردا جديداً فهذا هو محل البحث، أي ما إذا فرض أن المشكوك بقاء للمتيقن، وفي مثل ذلك ليس الشك شكاً في الحدوث، وإنما الشك شك في البقاء، فيتيعن استصحاب الوجود لا استصحاب العدم.

**النحو الثاني**: أن يقال في الموارد التي يتخلل السكون بنحو عرفي، كما إذا افترضنا أنه يتحرك ويقف ويتحرك ويقف أو يتكلم ويسكت للاستراحة بنحو واضح عرفاً، فيقال في هذه الموارد إذا كان الكلام مشتملا على السكوت بنحو عرفي فاستصحاب الوجود واستصحاب العدم كلاهما عرفي، فكما يجري استصحاب الكلام لأنه في سياق كلام واحد، بداع واحد، كذلك يجري استصحاب عدم الكلام، لأنه توقف عن الكلام قبل دقائق فيتعارض الاستصحابان.

ولكن هذا الا شكال محل تأمل ايضاً، بلحاظ أن نظر العرف إما على اعتبار هذا الكلام الذي تخلله السكوت جزماً كلاما واحداً وفردا واحداً فمقتضاه ان العرف الغى السكوت المتخلل، بحيث لم يجده موجبا لتعدد الكلام، فيتعين بهذا النظر استصحاب الوجود، لأن السكوت ملغى بنظر العرف، وإما أن العرف يرى أن السكوت المتخلل هدم الوحدة، وقطع الاتصاف فأوجب تعدد الكلام فلا محالة يتعين استصحاب العدم لا استصحاب الوجود لان هذا فرد آخر فلا وجه لدعوى عرفية الاستصحابين معا كي يقال انهما متعارضان.

**هذا تمام الكلام في استصحاب المتصرمات زمان أو زمانياً.** غير أن الشيخ الاعظم (قده) في فرائده وتبعه المحقق العراقي في نهاية الأفكار، والسيد الاستاذ في تقريره، ألحقوا ببحث جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات بحثاً آخر، وهو

### إذا وقع الشك في المقيد بالزمن، على نحو الشبهة الحكمية، فهل يجري الاستصحاب؟

حيث إن ما مضى كله كان ما إذا وقع الشك في المقيد بالزمن على نحو الشبهة المصداقية، إما لو وقع الشك في الزمن على نحو الشبهة الحكمية فهل يجري استصحاب الحكم أم لا؟ وقع ذكر السيد الشهيد أن البحث هذا بتفاصيله مما علمت نكاته سابقاً أو ستأتي نكاته لاحقا في بحث استصحاب الموضوعات المركبة والمقيدة، لذا اعرض عنه. باعتبار أن لا خصوصية للزمن فإن هذا البحث مرتبط باستصحاب المقيد بأي قيد، سواء كان القيد زمانا أو غيره، فلا خصوصية لقيدية الزمن حتى ندخل في البحث. ولكن حيث إن قيدية الزمن تختلف عن باقي القيود في بعض الجهات لذلك نتعرض للبحث بمقدار ما يرتبط بحيثية الزمن. فنقول: هنا ثلاثة مطالب: المطلب الاول: ما إذا وقع الشك في الحكم للشك في القيد.

المطلب الثاني: ما اذا علم انتفاء القيد واحتمل قيام قيد آخر مقامه.

المطلب الثالث: ما اذا شك ابتداءا هل ان المقيد على نحو وحدة المطلوب أم على نحو تعدده، وهذا البحث اقتصر عليه السيد الخوئي[[177]](#footnote-177) في المقام ولم يتعرض للبحثين الاولين تبعا لصاحب الكفاية.

**البحث الاول:** ما اذا وقع الشك في الحكم لأجل الشك في القيد، مثلاً، إذا وقع الشك في وجوب الصوم في النهار لأجل الشك في القيد وهو هل ان النهار مما ينقضي بسقوط القرص أو مما ينقض بزوال الحمرة الشرقية، فوقع البحث في ذلك: فحينئذٍ تارة يكون الشك في القيد على نحو الشبهة المفهومية، وتارة يقع الشك في القيد على نحو الشبهة الحكمية.

**أما المورد الأول:** فإن الصوم الواجب مغيا بالغروب، ولا ندري أن الغروب هو عبارة عن سقوط القرص أو أن الغروب عبارة عن زوال الحمرة، فالشك في مفهوم الغروب، وقد مرّ أن الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية، إذ المفروض أن غاية الصوم الواجب ليس عنوان الغروب، كي يقال إذا شككنا في أن هذا العنوان حصل أو لا فنجري استصحاب عدم حصوله، بل ان الغاية واقع الغروب وواقع الغروب مردد بين مقطوع الحصول ومقطوع عدم الحصول. فاستصحاب الحكم حينئذ أي وجوب الصوم مثلاً أو استصحاب بقاء النهار من قبيل استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فإن كان النهار مغيا بسقوط القرص فهو مقطوع الارتفاع وإلا فهو مقطوع البقاء. فليس هناك شك في البقاء كي يجري استصحابه.

**المورد الثاني:** ما إذا شك في القيد لشبهة حكمية، أي ليس عندنا تردد في مفهوم الغروب وإنما نحن نشك إما لتعارض الروايات، أو لأن الدليل لبي، فلم يحرز لسانه، فنحن نشك حكماً هل أن الشارع جعل غاية صلاة العشاء نصف الليل أم ان الشارع جعل غايتهما طلوع الفجر فهي شبهة حكمية وليس مفهومية، فاذا كانت الشبهة مفهومية فلا يجري استصحاب نفس القيد استصحاب الليل أو استصحاب النهار لانه لا ينقح موضوع الشبهة فهل تصل النوبة لاستصحاب نفس الحكم أي استصحاب وجوب الصوم أو استصحاب وجوب الصلاة أم لا؟ فاذا وصلت النوبة لاستصحاب الحكم فتارة تكون الشبهة تحريمية وأخرى تكون الشبهة وجوبية.

فهنا فرضان:

**الفرض الاول:** ان تكون الشبهة تحريمية، مثلاً: حرّم الشارع الجلوس في مجلس الغيبة أو مجلس المعصية فلم ندر ان المحرم الجلوس ساعة أو الجلوس ساعتين، فهنا أفاد السيد الاستاذ (دام ظله) بحسب التقرير: ان الزمن تارة يلحظ كماً وأخرى يلحظ ظرفاً، فإن لوحظ كماً بمعنى أن الزمن لا دخل له في معروض الحرمة أصلاً، وإنما رؤي مشيراً للمقدار المحرم في نفسه، هل أن المقدار المحرم من الجلوس بهذا الحد أو بهذا الحد، فلا اشكال ان المتيقن من الحرمة هو الحد الاكثر لا الاقل إذ لا ندري هل ان الشارع يحرم هذا المقدار الاقل، مثلاً هل بعض الجلوس في مجلس الغيبة هو المحرّم؟ أو ان المحرم ان يجلس إلى انقضاء المجلس، فالمقدار المتيقن من الحرمة هو الأكثر لا الأقل، فلذلك لو جلس المقدار الأقل فشككنا فيما بعده بالحرمة فليس الشك في استمرار الحرمة لأننا لم ندر ان الحرمة حدثت أم لم تحدث، إذ لعل معروض الحرمة هو الأكثر لا الأقل، فالحرمة لم تحرز فعليتها كي يجري استصحابها.

**الفرض الثاني**: أن الزمن ظرف، صفة ملحوظة في المتعلق، فحينئذٍ يقال الاقل قدر متيقن، لأن المحرم دائر بين الأقل والأكثر، فقطعاً هذا المقدار محرم، أما أن الشارع حرم أكثر من ذلك أم لا؟ فهذا مشكوك، مثلاً قطعا الشارع حرم الجلوس في مجلس الغيبة ما دام الجالسون مشتغلين بالغيبة، لكن هل حرم الجلوس في المجلس ولو انقطع الكلام، فهذا صار شك في المقدار الزائد من الحرمة فهنا الاقل القدر المتيقن والأكثر مشكوك.

فهنا يقال قطعا الحرمة اصبحت فعلية ولكن هل يستصحب بقائها بعد انقضاء المقدار المتيقن والشك في الزائد؟ لا يجري استصحابها. والسر في ذلك: ـ **وهذا سر الفرق بين الشبهة الوجوبية والشبهة التحريمية** ـ : أن الحرمة انحلالية، أي تنحل لحرمات بعدد الجلوسات، فالشك في حرمة الجلوس الزائد شك في حرمة جديدة، وهو مجرى لاستصحاب عدم الجعل.

### 021

ذكرنا فيما سبق أن هناك ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** إذا شك في أن القيد الزمان راجع للحكم أم لا، فهل يجري استصحاب الحكم؟ وقد ذكرنا أن السيد الأستاذ (دام ظله) فصّل بين الشبهة التحريمية والشبهة الوجوبية، ففي الشبهة التحريمية لا يجري الاستصحاب لكون الحرمة انحلالية، مثلاً: إذا علمنا بحرمة الجلوس في مجلس الغيبة، وشككنا هل أن الحرمة تنقضي بانقضاء الانشغال في الغيبة؟ أم أن الحرمة تبقى ما دام المجلس قائماً؟ أو علمنا بأن الشارع حرّم الأكل والشرب في يوم عاشوراء إلى وقت الظهيرة ولا نعلم هل ان الحرمة تستمر لما بعد الظهيرة أم لا؟ فقد افيد بأنه لا يجري استصحاب الحرمة لكونها انحلالية، فالشك في حرمة جديدة وليس الشك في بقاء الحرمة السابقة.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** إذا نظرنا لحيثية اتصاف المعروض بالحرمة، فمتى رأى العرف أن المعروض واحد رأى أن الحرمة الفعلية واحدة، فاستصحبها. مثلاً: إذا شك في أن حرمة وطئ الحائض هل تمتد لما بعد انقضاء الحيض وقبل الغسل؟ أم تنتهي بانقضاء دم الحيض؟ فهنا ذكر السيد الخوئي أنه لا يجري استصحاب الحرمة لما بعد انقطاع الدم وقبل الغسل، بلحاظ أن الحرمة انحلالية، فلكل وطأ حرمة، فالشك في حرمة الوطيء بعد الانقطاع شك في حدوث حرمة جديدة فلا يجري استصحابها.

**ولكن يجاب عنه**: بانه إذا نظر العرف إلى حيثية اتصاف المعروض فقال: الوطأ كان متصفاً بالحرمة ولا يعلم الآن هل ما زال الوطأ ما زال متصفاً بالحرمة أو لا، فيجري استصحاب الاتصاف فانه متى ما لاحظ العرف حيثية الاتصاف اي موصوف ووصف، والموصوف بنظر العرف واحد فلأجل ذلك يجري بالنسبة إليه استصحاب الاتصاف بالحرمة. والمقام من هذ القبيل، ان يقال ان الجلوس في هذا المجلس كان متصفاً بالحرمة فلا ندري بعد انقضاء الانشغال بالغيبة وبقاء المجلس هل يبقى الاتصاف أم لا؟ فيجري استصحابه[[178]](#footnote-178).

هذا بالنسبة للشبهة التحريمية.

**أما بالنسبة للشبهة الوجوبية:** فتارة يلحظ الزمان على نحو الكم، وأخرى يلحظ الزمان على نحو المتى. فهنا لحاظان:

**اللحاظ الأول:** ما إذا لوحظ الزمن على نحو الكم. والمقصود بذلك: أن الزمن لم يؤخذ في المتعلق صفة ولا قيداً إنما هو مجرد مشير إلى وجود المتعلق وأنه دائر بين القصير والطويل، مثلاً: إذا علمنا بأن الشارع أوجب المبيت في مزدلفة، ولكن لا نعلم أن المبيت إلى طلوع الفجر أم أن المبيت إلى طلوع الشمس؟ فالزمن لم يؤخذ في المتعلق وهو المبيت، وإنما اخذ مشيراً لوجود دائر بين القصير والطويل بين ساعة أو ساعتين مثلاً، ففي هذه الصورة حيث إن الزمن لم يؤخذ في المتعلق لا صفة ولا قيداً، وإنما المتعلق هو وجود مردد، لذلك حتى لو لم يكن الزمان موجوداً لكان المتعلق مردداً، ففي مثل هذا اللحاظ هل يجري استصحاب وجوب المبيت بعد طلوع الفجر أم لا؟

فهنا طرح السيد الاستاذ بحسب تقريره ثلاثة أسئلة: [[179]](#footnote-179)

**السؤال الأول:** هل ان المقام من قبيل الشك في المقتضي؟ أم أنه من قبيل الشك في الرافع؟ إذ قد يقال كما في كلمات سيدنا (قده) أنه إذا تردد المجعول بين الفرد القصير والطويل فهو من الشك في المقتضي، ولذلك أفاد (قده) أنه لو دار أمر الصلاة بين ركعتين أو أربع، فهو من الشك في المقتضي.

ولكن بحسب الاصطلاح هذا ليس من الشك في المقتضي، والسر في ذلك:

أن مصطلحهم في الشك في المقتضي كما مر ما إذا كان مرور الزمن مضعفاً لاستعداد البقاء بحيث إن استعداد البقاء هو متقوم بمرور الزمن، كما أفيد في خيار الغبن مثلاً، ان المغبون بعد التفاته للغبن ومرور مدة يتمكن فيها من إعمال الخيار، فلم يعلم، هل أن خيار الغبن من الأول صالح للبقاء لما بعد هذه الفترة؟ أم أنه قاصر عن الامتداد؟ فالشك في قابليته أو قصوره نتيجة لمرور الزمن، فهنا يكون الاستصحاب استصحابا مع الشك في المقتضي.

أما إذا كان للمجعول غاية زمانية، وترددت الغاية بين نقطتين فهذا ليس شكا في المقتضي وإنما الشك في الرافع، بمعنى أن المقتضي لوجوب المبيت محرز إنما الشك في غايته هل أن الغاية التي هي حد له من الاول طلوع الفجر ام طلوع الشمس فالشك في الغاية شك في الرافع لا شك في المقتضي.

**السؤال الثاني:** هل أن المقام من قبيل استصحاب الفرد؟ أم من قبيل استصحاب الكلي؟ إذ قد يقال إن المقام من قبيل استصحاب الفرد، والسر في ذلك:

أن الأثر في كل مورد إن كان أثراً للفرد كان من استصحاب الفرد وان كان أثراً للجامع كان من استصحاب الجامع والاثر في المقام هو المنجزية، ووجوب الإطاعة، وهذا الأثر أثر لكل وجوب لا أنه أثر لمطلق الوجوب أو طبيعي الوجوب، بل كل فرد فرد من الوجوب يترتب عليه هذا الاثر المنجزية ووجوب الإطاعة. فحيث علمنا بفرد من الوجوب للمبيت، وتردد هذا الفرد بين القصير والطويل، فاستصحابه من استصحاب الفرد المردد، ولا يجري الاستصحاب في الفرد المردد.

**ولكن الصحيح: أولاً:** إن المقام يتصور كونه من استصحاب الكلي، فإن موضوع الأثر العقلي الا وهو التنجز ووجوب الاطاعة هو طبيعي الوجوب، إذ يقال ان الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية فعندما يسئل: كل فرد من الوجوب لماذا يجب اطاعته؟ لانه الزام من المولى الواجب الطاعة، فبما ان العلة في وجوب اطاعة كل فرد من الوجوب انه الزام المولى الحقيقي، إذن معناه موضوع وجوب الاطاعة هو طبيعي إلزام المولى الحقيقي، فموضوع الأثر هو الجامع، فبما أن موضوع الاثر الجامع طبيعي الزام المولى الحقيقي، إذن بالنتيجة جزمنا بحدوث هذا الطبيعي وأنه فعلي، لكن هذا الطبيعي (طبيعي الوجوب) تردد بين فردين: قصير ينتهي بطلوع الفجر، وطويل ينتهي بطلوع الشمس فاستصحاب طبيعي الوجوب من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني المردد بين الطويل والقصير.

**ثانياً**: لو سملنا ان المقام من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي، بأن قلنا ان النظر العرفي لا يرى تعدداً في الفعلية بمعنى: لو أن الوجوب واقعاً كان باقياً إلى طلوع الشمس فلا يراه العرف وجوباً ثانياً بل استمرار للأول، فليس هناك تعدد في الفعلية بنظر العرف، كي يقال إذن هنا كلي دائر بين فعليين، قصير وطويل بل الفعل واحد.

فإذا كان الوجوب فردا فعليا واحدا بنظر العرف انتهى بطلوع الفجر او طلوع الشمس، جرى استصحابه وإن استوحش من استصحابه جرى الاستصحاب في الاتصاف، فيقال: كان المبيت متصفا بالوجوب فهو كذلك.

**السؤال الثالث:** إن اجريتم الاستصحاب في المقام كاستصحاب وجوب المبيت فلماذا لا تجرون الاستصحاب إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، مثلاً إذا تردد الصلاة الواجبة بين عشرة اجزاء او احد عشر فأتى المكلف بعشرة وشك في وجوب الحادي عشر، فلماذا لا يجري استصحاب الوجوب بنفس التصويرات التي ذكرتموها؟

**قلنا: أولاً**: لا يتصور الامتداد في المقام، اي ان كان المركب الصلاتي عشرة فهو غير المركب الصلاة من أحد عشر، فلا يرى أن كونه أحد عشر امتداد لكونه عشرة بل يرى فرداً آخر، فلعدم تصور الإمتداد بنظر العرف لا يكون المقام من استصحاب فرد الوجوب.

**ثانياً:** لو تصورنا الامتداد فالا شكال المذكور في الفرائد والكفاية وارد وهو: أن استصحاب الوجوب بعد الإتيان بالجزء العاشر لا يثبت تعلق الوجوب بالأكثر، وحيث إنه لا يثبت تعلق الوجوب بالأكثر تجري البراءة عن وجوب الجزء الحادي عشر وهي حاكمة على جريان الاستصحاب.

فتلخص: أنه في اللحاظ الأول للشبهة الوجوبية وهو ما إذا كان الزمن مشيراً لفرد من الوجوب قصير أم طويل يجري استصحاب الوجوب.

يأتي الكلام في اللحاظ الثاني.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 022

**اللحاظ الثاني في الشبهة المفهومية**: وهو، ما إذا أخذ الزمان على نحو المتى. كما إذا علمنا أن وجوب صلاة العشاء إلى نصف الليل أو إلى طلوع الفجر، فهنا صورتان كما قسمه الشيخ في الفرائد والنائيني في الفوائد:

1ـ ان الزمن تارة يكون ظرفاً. 2ـ تارة يكون قيداً. بمعنى أن الزمن تارة يكون تحت الطلب، فهو من شمول المتعلق. وتارة يكون فوق الطلب، فهو من شؤون الوجوب نفسه. فإذا فرضنا أن الزمن كنصف الليل أو طلوع الفجر إنما هو من شؤون المتعلق من دون أن يتقيد به الوجوب، أي ان المولى أوجب صلاة العشاء في زمن ينتهي بنصف الليل أو بطلوع الفجر، فهنا يأتي فيه ما ذكرناه في اللحاظ الأول وهو ما أخذ الزمن بنحو الكم حرفاً بحرف.

**وأما في الصورة الثانية:** وهي أن الزمن لوحظ قيداً أي لوحظ فوق الطلب لا تحت الطلب، فمتى لوحظ الزمن مفروض الوجود فكأن المولى قال: في ظرف دخول الليل إلى نصفه أو طلوع الفجر فأنت مكلف بصلاة العشاء، فأخذ الزمن مفروض الوجود في رتبة سابقة على الطلب، لا أنه أمر بصلاة في ظرف ينتهي بكذا أو بكذا. فحينئذٍ يكون الزمن قيداً للوجوب حيث إذن مفروض الوجود، ففعلية الوجوب منوطة بفعليته، وبالتالي فحيث إن الزمن قيد وتعدد القيد يوجب تعدد المقيد، فإن كان الوجوب مقيداً بما بين الغروب ونصف الليل فهو فرد، وإن كان مقيداً بما بين الغروب وطلوع الفجر فهو فرد آخر، وبالتالي فنحن لم نحرز اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة كي نستصحب، لأن ما هو المتيقن هل هو الوجوب من الغروب إلى النصف، أو هو الوجوب من الغروب إلى طلوع الفجر، فحيث لم نحرز ما هو المتيقن اذن بالنتيجة لا يجري الاستصحاب، إلا بناءً على التصوير السابق من لحاظ حيثية الاتصاف، بأن يقال: إن الصلاة قبل نصف الليل كانت متصفة بالوجوب فيجري استصحاب اتصافها لما بعد النصف.

هذا كان في المطلب وهو ما اذا شك في القيد نفسه وتردد بين حدين.

**المطلب الثاني:** ما إذا علمنا بأن الواجب متقيد بقيد، وعلمنا بانتفاء ذلك القيد، وشككنا في قيام قيد آخر مقامه، كما إذا علمنا أن المبيت الواجب في مزدلفة هو إلى طلوع الفجر ولكن نحتمل أنه بعد طلوع الفجر يقوم ما بين الطلوعين مقامه، فهنا لا يجري الاستصحاب على كل حال، أي سواء لوحظ الزمن كماً يعني مشيرا الى مقدارا معينا او لوحظ الزمن متى، فعلى اية حال بعد ان علمتم بتقيده بقيد وعلم انتفاء القيد فعلم انتفاء الوجوب بانتفاء قيده، فاحتمال قيام قيد آخر مقامه لا يصحح الاستصحاب، لأنه من الكلي من القسم الثالث وهو دوران الحكم بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث.

**المطلب الثالث:** ما تعرض له في الكفاية والسيد الخوئي، وهو ما إذا شك في ان الوجوب على نحو وحدة المطلوب أم على نحو تعدد المطلوب. وهذا المطلب كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريره يحتمل بمحتملات ثلاثة:

**المحتمل الاول:** أن يدور الأمر بين الأمر بالمقيَّد أو أمرين: امراً بذات الصلاة وأمراً بالمقيد.

بيان ذلك: أن لدينا الآن أمر بالمقيد وهو الأمر بالصلاة (صلاة العشاء) إلى نصف الليل، ولكن نحتمل أن هذا تعبير عن نفسه وهو الامر بالمقيد بحيث ينتفي بمجيء نصف الليل، ونحتمل انه تعبير عن امرين: امر بالصلاة على نحو اللا بشرط وامر بالصلاة المقيدة بنصف الليل وحيث انتفى الثاني يبقى الاول. فمع هذا الاحتمال هل يجري استصحاب الوجوب (وجوب صلاة العشاء) بعد نصف الليل ام لا. هذا بعد المفروغية عن عقلائية هذا المحتمل[[180]](#footnote-180)، حيث ذكر السيد الاستاذ وليس ببعيد كلامه: ان يصدر المولى أمرين: امر بالحصة، وأمر بالطبيعي، مع أن الأمر بالحصة يفي بجميع أغراضه وملاكاته لا يحرز أنها طريقة عقلائية، إذ يكتفي بالأمر بالحصة ما دامت تفي بجميع اغراضه.

وعلى فرض أنها عقلائية فهل يصار إلى الاشتداد والتأكد كما ذهب إلى ذلك السيد الصدر (قده) فقال: إذا اجتمع امر بالطبيعي وأمر بالحصة تأكدا أي تحولا الى وجوب واحد مؤكد، فهل الاشتداد امر عقلائي من دون ان يتأخر المولى في ذلك، أم لا؟ فإذا احتملنا في المقام امرين امر بالطبيعي لا بشرط وامر بالمقيد، والامر بالمقيد انتفى لمجيء نصف الليل. فهنا أفاد السيد الخوئي بجريان الاستصحاب، أي يجري استصحاب الوجوب الجامع بين فرد مطلق وهو وجوب الصلاة لا بشرط، وفرد مقيد وهو وجوب الصلاة إلى نصف الليل، فنحن نستصحب الوجوب الجامع بين هذين الفردين، وهو من الكلي من القسم الثاني، لدورانه بين فرد قصير إلى نصف الليل او فرد طويل.

ولكن ما أفاده محل تأمل واضح، من جهتين:

**الجهة الأولى:** أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث، لدورانه بين فرد مقطوع الارتفاع حتماً، وفرد مشكوك الحدوث، لا من الكلي من القسم الثاني، وبالتالي فلا يجري.

**الجهة الثانية:** لو جرى استصحاب جامع الوجوب الأعم من كونه متعلقاً بالطبيعي أو بالحصة، إلى ما بعد نصف الليل، فهو لا يثبت تعلق الوجوب بطبيعي الصلاة إلا بنحو الاصل المثبت، وحيث لا يثبت ذلك تجري البراءة عن وجوب طبيعي الصلاة بعد نصف الليل، وجريانها حاكم على جريان الاستصحاب، ولو أردنا استصحاب الجامع بعد ان انقضى نصف الليل لإثبات التنجز أي تنجز الوجوب فهو من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل، لأنه إن كان مصبه الطبيعي فهو قابل للتنجز، وإن كان مصبه الحصة أي الصلاة إلى نصف الليل فقد انقضى وقته وحينئذٍ لا يقبل التنجز، والجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل ليس متنجزاً حتى نستصحبه.

هذا بالنسبة إلى ما افاده السيد الخوئي والتأمل فيه.

لكن لو فرضنا أننا نحتمل وجوب امر ذي اشتداد أي ذي مراتب، وان المرتبة المؤكدة منه قد انتفت وهي الصلاة إلى نصف الليل ونحتمل بقاءه ضمن مرتبة أخرى وهي ما بعد نصف الليل، فقد يقال: احرزنا شخصاً من الوجوب نحتمل أنه ما زال باقياً ببقاء مرتبة أخرى فيجري استصحابه. فتأمل.

**المحتمل الثاني:** وردنا أمر بالمقيد (صل إلى نصف الليل) ونحتمل ان الواقع كما هو ظاهره، ولكن نحتمل ان الواقع أمران: أمر بذات الصلاة وأمر بالتقيد، وحيث انتفى التقيد لانتفاء موضوعه حيث صار نصف الليل فالامر بذات الصلاة ما زال باقياً. فهنا لا يجري الاستصحاب لعدم إحراز اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة، لاحتمال أن الواقع هو الامر بالمقيد وقد انتفى.

**المحتمل الثالث:** جاءنا أمر بالمقيَّد (صل إلى نصف الليل) ونحتمل ان الواقع كما هو ظاهره فقد انتفى، ونحتمل ان الواقع رجوع القيد في هذا الامر إلى شدة الطلب لا إلى أصل الطلب، فأصل الطلب ما زال باقياً بعد نصف الليل وحينئذٍ نستصحبه.

**ولكن أجيب عن ذلك:** من أن المرتكز العقلائي عود القيد إلى المنشأ، أي إما إلى الأمر أو إلى المأمور به، أما عود القيد إلى الشدة والتأكد فليس عقلائياً إلا أن تقوم عليه قرينة واضحة. وبالتالي فهذا الحمل حمل غير عقلائي، لكن لو كان عقلائياً وحيث نحتمل رجوع القيد إلى الشدة لا إلى اصل الامر فنقول: تقينا بشخص من الامر ونحتمل أنه ما زال باقياً لأن التقيد رجع إلى شدته لا إلى أصله، فحيث نحتمل بقاءه نستصحبه. فتأمل.

هذا تمام الكلام في استصحاب الزمان والأمور التدريجية. يأتي الكلام غداً في استصحاب الحكم التعليقي.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 023

البحث في جريان

### الاستصحاب التعليقي

الذي قال به الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية والمحقق العراقي (قده)، و.......

وسيدنا الخوئي وأغلب تلامذتهم.

وتصوير المطلب في الاستصحاب التعليقي: إن لجريان الاستصحاب في الحكم ثلاث حالات متصورة بدواً:

الحالة الأولى: أن يجري استصحاب الجعل، والجعل عبارة عن الحكم المجعول على الموضوع الكلي، كقوله: (يجب الحج على المستطيع). وقوله ينجس المائع إذا تغير بآثار النجاسة. فإن هذه القضية الكلية على نحو القضية الحقيقية هي المعبر عنها بالجعل، وهي قضية ثابتة سواء تحقق موضوعها خارجاً أم لم يتحقق، ولذلك لا يتصور الشك فيها إلا من باب الشك في النسخ، وإلا ما دامت قضية حقيقية والقضية الحقيقية مآلها إلى قضية شرطية فهي كسائر القضايا الشرطية ثابتة، تحقق موضوعها أم لا.

الحالة الثانية: أن يجري استصحاب المجعول، والمراد بالمجعول: الحكم الفعلي لفعلية موضوعه بتمام قيوده. كما إذا قال المولى في الحكم الوضعي: يتنجس المائع إذا تغير بالنجاسة، فوجد مائع وتغير بالنجاسة فأصبحت نجاسته فعلية لفعلية الموضوع، وحينئذٍ لو فرضنا أن تغيره زال بنفسه، فهل يبقى الحكم الفعلي بالنجاسة أم لا، فاستصحاب النجاسة التي أصبحت فعلية بفعلية التغير من استصحاب المجعول، أو كان في الحكم التكليفي، كما إذا فرضنا أن المولى قال: العنب المغلي حرام، فغلى العنب، وأصبح حراماً بحرمة فعلية ثم ذهب ثلثاه، فشككنا أن الحرمة الفعلية ما زالت باقية أم لا، فيجري استصحابها. وهذا لا كلام فيه، أي في صحة استصحاب المجعول الذي صار فعلياً بفعلية موضوعه إذا طرأت حالة أوجبت الشك، لا ما إذا تبدل مقوم من مقومات الموضوع، فإنه حينئذ لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب.

إنما الكلام اذا صار فعليا بفعلية قيوده ثم تبدلت حالته جرى استصحابه.

الحالة الثالثة: ما يُدّعى أنها حالة برزخية بين الجعل والمجعول، وهي ان يوجد الحكم لكن وجوداً تعليقياً لا فعلياً، فلا ندعي أنه لم يوجد أصلاً وما زال في مرحلة الجعل ولا ندعي انه اصبح فعليا بفعلية موضوعه فيدخل في المجعول، وإنما المدعى أن له وجودا تعليقياً، مثلاً: لا إشكال ان هناك فرقاً بين العنب والتفاح، فإن التفاح إذا وجد لا يوجد معه أي نوع من الحرمة، ولكن العنب إذا وجد وجد معه شيء، وهو أن يقال: هذا العنب يحرم إذا غلى. فالحكم المعلق على الغليان وهو الحرمة مشروطة بأمرين: العنبية، والغليان.

فبما أن الحرمة منوطة بأمرين فليست فعلية إلا إذا وجد الأمران معاً، وما لم يوجد شيء منهما فهي مجرد جعل لا أكثر. وإذا وجد احدهما قبل الآخر كما إذا وجدت العنبية فيقال: إن تلك الحرمة وجدت بوجود العنبية لكن وجوداً تعليقياً.

فإذا تحول هذا العنب إلى زبيب ولا ندري أن ذاك الوجود التعليقي للحرمة هل زال أم هو باقٍ، فنستصحب ذلك الوجود التعليقي الذي عبّر عنه في الكفاية نحو من الوجود.

فهل هذا الاستصحاب جارٍ لأن للحرمة نحواً من الوجود بوجود أحد الأمرين أم هو أمر خيالي موهوم.

وبصياغة السيد الأستاذ (دام ظله) أن للحكم ثلاثة ارتباطات:

1ـ ارتباطاً بموضوعه الكلي، حيث قال على نحو القضية الشرطية: العنب يحرم إذا غلى. أو قال بنحو القضية الشرطية: الماء طهور إذا غسل به المتنجس.

فهذه قضية كلية حقيقية.

2ـ الارتباط بتمام القيود المأخوذة في موضوعه، فلا تصبح الحرمة فعلية حتى تتحقق جميع القيود، وهو المعبر عنه بالمجعول.

3ـ ارتباط الحكم بشخص الموضوع، فإن لكل حكم موضوع، مع غمض النظر عن القيود المأخوذة في الموضوع، فإذا وجد الموضوع قبل وجود قيوده تحقق الارتباط الثالث ارتباط الحكم بشخص موضوعه. مثلاً: إذا قال المولى: انفق على ولدك إذا كان محتاجاً، فقبل وجود الولد لا توجد إلا قضية جعلية، وبعد وجود الولد وفعلية الحاجة اصبح وجوب الانفاق فعليا، ولكن اذا وجد الولد الكبير وهو الى الآن ليس محتاجا فقد تحقق ارتباط وهو ارتباط الحكم بشخص موضوعه أي وجد وجوب الانفاق بوجود الولد الكبير وجوداً تعليقياً. فلو صار الولد كافراً أو مخالفاً فشككنا هل يجب الانفاق عليه بعد أن صار بهذه الحالة أي هل أن الوجوب التعليقي ما زال قائما ام لا فنستصحبه. فهذا ما يعبر عنه بالاستصحاب التعليقي أي استصحاب الحكم التعليقي.

والبحث في هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: في أصل جريان الاستصحاب. المقام الثاني: في معارضة هذا الاستصحاب الاستصحاب التنجيزي.

أما المقام الأول: فقد انكره المحقق النائيني (قده) وقال: ما يجري فيه الاستصحاب ما كان موضوعاً لأثر، إما أثر شرعي أو أثر عقلي، فلابد أن ننقح أين موضوع الاثر، فلأجل ذلك نقول: عند تنقيح موضوع الاثر في جميع الأحكام لا يوجد إلا شيئان: جعل ومجعول. فالجعل: القضية الحقيقية الكلية موضوع لآثار، ولو شك في نسخها استصحب.

والمجعول: وهو ذاك الجعل إذا تحققت جميع قيوده، بلحاظ أن كل قيد يؤخذ في الحكم فهو مأخوذاً لبّاً في الموضوع، فلا معنى لأن يقال هناك شخص الموضوع وقيود الموضوع، بل الموضوع هو ما جمع سائر القيود الدخيلة في فعلية الحكم. فلأجل ذلك لا يمكن أن يصبح للحكم أي نحو من انحاء الوجود ما لم يتحقق موضوعه وموضوعه هو الجامع لسائر قيوده فلا فعلية للحكم بأي نحو قبل فعلية القيود.

وأما دعوى وجود امر ثالث لا هو جعل ولا مجعول، فهو أمر موهوم، وإلا لا وجود لشيء يكون موضوعاً للأثر وراء الجعل والمجعول.

هذا بحسب البرهان الثبوت الذي أقامه النائيني (قده).

وبحسب البرهان الإثباتي الذي ذكره السيد الأستاذ (دام ظله): أن مرجع القضايا الجعلية الحقيقية إلى قضية شرطية ثلاثية الأطراف، فإنّ القضيّة الشرطية قد تكون ثنائية الأطراف كما إذا قال: إذا وجد الولد فعقّ عنه، فليس هناك إلا طرفان: الولد، والأمر بالعقيقة، وإلا لم يجب فينتفي الحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع. فهذه قضية شرطية ثنائية الأطراف.

وأما إذا قال: العنب إذا غلى يحرم، فهي قضية شرطية ثلاثية الأطراف مفادها أن الغليان سبب لربط الحكم بموضوع، فهناك موضوع وراء الشرط، وإنما يرتبط الحكم بهذا الموضوع إذا تحقق الشرط. فهذه القضية الشرطية لها منطوق ومفهوم.

منطوقها: إن ثبوت الحكم لموضوعه يدور مدار الشرط.

ومفهومها: إن لم يوجد الشرط خارجاً فلا حكم، فمن أين يدعى أن هناك نحواً من الوجود للحكم يتحقق وإن لم يوجد الشرط. بمعنى أنه إن وجد الموضوع وجد للحكم نحو من الثبوت وإن لم يوجد الشرط، فهذا خلف مفهوم الشرط.

إذن بالنتيجة: دعوى جريان استصحاب الحكم التعليقي غير تامة.

وأما ما وجد في كلمات الشيخ الاعظم من استصحاب الملازمة أو السببية أو القابلية، فيأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

### 024

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أنكر الاستصحاب التعليقي، وأفاد: أن مرجع القضية الشرطية إلى القضية الحملية. فإذا قال المولى: العنب يحرم إذا غلى، فإن مآل هذه القضية إلى قوله: العنب المغليّ حرام، والسر في ذلك: أن كل قيد يؤخذ في الحكم فهو إما تحت الطلب أو فوق الطلب، ولا ثالث لهما.

فإن كان القيد تحت الطلب كما إذا قال: صل مع الطهور، حيث إن الحكم ليس منوطاً بالطهارة، وإنما الطهارة مطلوبة، أي أن الحكم وهو وجوب الصلاة ثابت في رتبة سابقة على الطهارة. فالطهارة تحت الطلب، وهو الوجوب، لذلك فهي من قيود المتعلق، التي يجب تحصيلها.

وأما اذا كان القيد فوق الطلب، أي انه اخذ بالنسبة إلى الحكم مفروض الوجود، فهو ملحوظ في رتبة سابقة على الحكم، لا في رتبة لاحقة، وهذا معناه رجوعه للموضوع، ومعنى رجوعه للموضوع أن ثبوت الحكم منوط بتحققه، فإذا قال: العنب يحرم إذا غلى فإن هذا القيد وهو الغليان حيث إنه ليس تحت الطلب أي مما يطلب تحصيله بل فوق الطلب، أي انه فرض وجوده ثم رتب عليه الحكم، فحيث إنه اخذ مفروض الوجود كانت فعلية الحكم وهي الحرمة منوطة بفعليته، فلا ثبوت للحكم قبل تحققه، وهذا معنى أن قيود الحكم ترجع إلى قيود الموضوع،

وبالتالي فأي فرق بين أن يقول المولى: العنب المغلي حرام، حيث أخذ الغليان في الموضوع، وبين أن يقول: العنب يحرم إذا غلى، حيث لم يأخذ الغليان في الموضوع لأن الموضوع خصوص العنب وجعل الغليان شرطاً في الحكم. لا فرق بينهما فإن مآل القضيتين واحد، وهو ما لم يكن للغليان وجود فلا فعلية للحكم. وبالتالي فكيف يستصحب وجود الحرمة قبل تحقق الغليان؟ مع أنه لا فعلية لها قبل فعليته.

وقد أورد على كلام المحقق النائيني (قده) من قبل جمع من المحققين كسيد المستمسك والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني (قده) وغيرهم عدة إيرادات:

الا يراد الأول: ما ذكره سيد المستمسك (قده). ومحصّله: أن إرجاع قيود الحكم إلى قيود الموضوع واعتبارها قضية مسلمة مفروغاً عنها، ممنوع، ومحل تأمل. والسر في ذلك من خلال إشكالين سجلهما في المستمسك:

الا شكال الاول: أن ما ورد في كلمات المحقق النائيني من أن مآل القضية الشرطية إلى القضية الحملية وأنه لا فرق بين أن يقول العنب يحرم إذا غلى او اذا قال العنب المغلي حرام، لا فرق بينهما عند النائيني، فهذا ممنوع.

فإن النكتة التي ارتكز عليها النائيني أن الموضوع علة تامة للحكم، فلا يتصور للحكم فعلية قبل فعلية الموضوع لأنه العلة التامة له، وبالتالي فأي قيد يرجع للموضوع فلا فعلية للحكم قبل فعليته، وهذا ليس محل الكلام، وإنما محل الكلام هو إن رجوع قضية إلى قضية لبّاً شيء، وما هو موضوع الأثر شيء آخر.

فقد ترجع قضية إلى قضية تحليلاً ولبّاً، لأن القضية الثانية لازم للأولى أو ملزوم لها، أو ملازم لها، فليكن. ولكن المفروض أن موضوع الأثر هو ما يفهم عرفاً من لسان الدليل، لا ما تؤول إليه القضية تحليلاً ولبّاً، فإن المدار في تحديد موضوع الأثر على ما يستظهره العرف من لسان الدليل، لا أن المدار على ما تؤول إليه القضية المأخوذة في لسان الدليل تحليلاً ولبّاً.

وبالتالي فهل مدعى النائيني أن لا فرق إثباتاً بين قول المولى: العنب يحرم إذا غلى، والعنب المغلي حرام؟ فهذا خلاف الظاهر جزماً، فالأولى قضية شرطية، والأخرى قضية حملية، وهنا الغليان مأخوذ في الموضوع، وفي الآخر الغليان مأخوذ في الحكم،

وإن كان مدعاه أنه وإن كان هناك فرق بينهما لساناً وإثباتاً لكن لا فرق بينهما ثبوتاً وتحليلاً، فيقال: فليكن لا فرق بينهما ثبوتاً إلا أن موضوع الأثر والذي بلحاظه تختلف جريان الاصول هو ما ورد في لسان الدليل، ولأجل ذلك لو قال المولى: إذا وجد شهر رمضان فصم، وقال: صم في شهر رمضان. فإنه لا فرق بين القضيتين ثبوتاً مع أنه على إحداهما يجري الاستصحاب وعلى الأخرى لا يجري الاستصحاب، فإنه إذا قال المولى: إذا وجد شهر رمضان فصم، فشككنا في يوم الشك أن شهر رمضان ما زال باقياً كي يجب الصوم أم لا؟ جرى استصحاب بقاء شهر رمضان لأن موضوع وجوب الصوم وجود شهر رمضان بنحو مفاد كان التامة.

وأما إذا قال المولى: صم في شهر رمضان، أي أن الواجب عليك الصوم المتصف بكونه في شهر رمضان على نحو مفاد كان الناقصة. إذن إذا شككنا في يوم الثلاثين أنه من شهر رمضان أم لا، استصحاب وجود شهر رمضان إلى هذا اليوم لا يثبت أن الصوم في هذا اليوم في رمضان، فاستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة.

وكذلك إذا قال المولى: إذا وجد في الحوض كر فتطهر به، وقال: إذا ما في الحوض كراً فتطهر به.

فإنه يختلف جريان الاصل فعلى الاول بما أن الموضوع، في التطهير وجود كر على نحو مفاد كان التامة اذا شك في بقاء الكر جرى استصحابه، وعلى الثاني بما ان موضوع الاثر اتصاف الماء كونه كرا على نحو مفاد كان الناقصة فاستصحاب وجود الكر لا يثبت ان ما في الحوض كراً فلا يترتب عليه الاثر، فكيف يقال إن لسان الدليل لا عبرة به وإن العبرة ما تؤول اليه القضية لبّاً، والحال أن هناك فرقاً بين القضيتين من حيث جريان الاصل وعدمه،

نعم، لو ادعي أن قوله: إذا وجد شهر رمضان فصم، هو كناية عرفاً عن قوله: صم في شهر رمضان، أي ان المنفهم عرفاً من الاولى هو الثانية وبالتالي لا فرق بينهما حتى إثباتاً لان الظاهر من الأولى نفس الثانية. لو ادعي ذلك فنعم، لكنه خلاف الظاهر جداً لان المنفهم من كل منهما غير الأخرى.

ولكن يلاحظ على ما أفيد: أن هناك فرق بين سنخين من القضايا، فعندما نقول: مآل قضية إلى قضية فهذا يتصور على نحوين:

النحو الاول: أن بين القضيتين ملازمة في مقام اللب والتحليل، كما مثّل هو (قده) فإن بين وجود شهر رمضان وبين كون الصوم في شهر رمضان ملازمة، إذ متى ما وجد شهر رمضان كان الصوم في شهر رمضان ومتى ما كان شهر رمضان كان الصوم موجود، ومتى وجد الكر كان في الحوض كراً، ومتى ما كان في الحوض كراً كان الكر موجوداً، فبين القضيتين ملازمة. فهنا اذا كان بين القضتين ملازمة لباً فالمدار على القضية المأخوذة في لسان الدليل لا على لازمها او ملزومها او ملازمها،

والنظر الثاني :أن تكون القضية بنظر العرف هي القضية الحملية وليس شيئا آخر، أي ان قوله العنب يحرم إذا غلى بنظر العرف هو قوله العنب المغلي حرام وذلك لاحتفافها بمرتكز عقلائي واضح، وهو أن موضوع الحكم الا وهو العنب بالنسبة إلى الغليان إما مهمل او مطلق او مقيد ولا يتصور شق رابع،

فأما الإهمال فهو محال ثبوتاً

وأما الإطلاق فهو خلف أخذه قيداً إذ كيف يجتمع الإطلاق مع أخذه قيداً في القضية فتعين الاحتمال الثالث وهو أن الموضوع مقيد به. فإذا كان الموضوع مقيداً به فسواء قال العنب يحرم إذا غلى، او قال العنب المغلي حرام، فإن النتيجة بنظر العرف واحدة، ما دام الغليان قيداً فيه.

أو فقل كما في اجود التقريرات:[[181]](#footnote-181) ان القيد اما مفروض الوجود في رتبة سابقة على الحكم او ليس مفروض الوجود فإن كان مفروض الوجود كان ثبوت الحكم منوطاً بثبوته لا محالة ، فسواء أخذته في لسان الدليل شرطاً أو أخذته في لسان الدليل وصفاً للموضوع فعلى اية حال قد اخذ مفروض الوجود أي ان ثبوت الحكم منوط بثبوته.

### 025

ذكرنا فيما سبق في مناقشة سيد المستمسك أن مقصود المحقق النائيني الرجوع القضية الشرطية للقضية الحملية ليس دعوى أن مفهوم القضية الشرطية هو مفهوم القضية الحقيقية، كي يقال بأنّ الفرق بينهما وجداني. وإنما المقصود أن مرجع القضيتين مع وجود الفرق بينهما إلى جعل واحد، أي أن القضيتين إذا عرضا على المرتكز العرفي وهما قوله (العنب يحرم إذا غلى)، و(العنب المغلي حرام)، يرى المرتكز العرفي أن القضيتين بحسب موضوع الأثر شيء واحد، أي ان موضوع الاثر في كليهما مركب من العنبية والغليان، فرجوعهما إلى مجعول واحد شيء ، وعدم الفرق بينهما في المعنى شيء آخر.

**ثانياً:** ما ذكره السيد الحكيم (قده)، من النقض وهو أن لازم عدم الفرق بين القضية الشرطية والقضية الحملية، الغاء الخصوية اللسانية والغاء الخصوصيات اللسانية معناه الغاء مفهوم الشرط، وهذا مما لا يمكن ان يتفوه به احد.

**فيلاحظ عليه:** أنه لا ريب في اختلاف الخصوصيات اللسانية بين القضايا، وإنما المدعى كما يرجع الى العرف في فهم دلالات الخصوصية اللسانية فيقال: إن كان اللسان لسان شرط انعقد له المفهوم وإن لم يكن لسان شرط فلا مفهوم له، وإن كانت القضية مشتملة على وصف وموصوف نحو: اكرم الفقيه العادل، فلها مفهوم وإن لم تكن كذلك نحو: اكرم الفقيه، فلا مفهوم له، أو أن هناك فرقاً بين الموجبة المعدولة والسالبة المحصّلة. فهناك فرق بين قوله: المرأة غير القرشية ترى الدم الى الخمسين، وبين قوله: إذا لم تكن المرأة قرشية فلا ترى الدم إلى الستين، بينهما فرق بلا إشكال، والعرف هو المرجع في فهم دلالات الخصوصيات اللسانية.

لكن كما أن العرف مرجع في فهم الخصوصيات اللسانية فالمرتكزات العرفية مرجع في تحديد المراد الجدي من القضايا، ولذلك يلغي العرف خصوصية العناوين في بعض القضايا لمناسبات ارتكازية، مثلاً: إذا قام الدليل على أن من نسي الركوع حتى سجد السجدتين بطلت صلاته ولم يرد دليل على ان من نسي السجدتين حتى ركع بطلت صلاته لكن المرتكزات العرفية تقول لا خصوصية لكون المنسي هو الركوع حتى دخل في الركن او المنسي هو السجود حتى دخل الركن، فالرجوع الى العرف في الغاء الخصوصية تحكيم للمناسبات الارتكازية في تحديد المراد الجدي من القضية الجعلية.

أو يرجع الى العرف في قوله من حاز ملك في انه لا خصوصية للحيازة وأن المقصود كل من بذل جهداً في تحصيل شيء فله الحق في ما بذل جهده في تحصيله لا خصوص الحيازة، إذن كما أن العرف مرجع في فهم الخصوصيات اللسانية لذلك يرى مفهوم الوصف والشرط، فالعرف مرجع في مرتكزاته لتحديد المراد الجدي. وإذا عرض على العرف هذه القضية وهي العنب يحرم إذا غلى. فهم بحسب مرتكزاته أن فعلية الحرمة منوطة بقيدين: العنبية، والغليان، وأنه ما لم يكن الغليان فعليا فلا فعلية للحرمة، لا أن العرف يلغي خصوصية الصياغة الشرطية ويقول هي قضية خبرية محضة، وإنما يقول من حيث تحديد موضوع الاثر مآل القضية الشرطية والقضية الحملية إلى شيء واحد.

**ثالثاً**: ما ذكره سيد المستمسك (قده) من أنه لا ريب في الفرق بين إذا وجد شهر رمضان فصم، وقوله: صم في شهر رمضان.

من حيث جريان الاستصحاب في الاول، وعدم جريانه في الثاني. او قوله: إن وجد كر فتطهر، وقوله: إن كان ما في الحوض كراً فتطهر به.

في جريان الاستصحاب بناء على الاول وعدم جريانه بناءً على الثاني، وهذا يعني ان اختلاف اللسان مؤثر في جريان الاصول، لا أن اختلاف اللسان لا أثر له، فلنقل في المقام كذلك، إن اختلاف اللسان بين قوله: العنب المغلي حرام، وقوله: العنب يحرم إذا غلى، في أن الاستصحاب يجري بحسب اللسان الثاني ولا يجري بحسب اللسان الاول، فالأمر في المقام كذلك.

**ولكن هذا يلاحظ عليه:** بأنه إذا كان العرف بحسب مرتكزاته لا يرى فرقاً من حيث موضوع الجعل بين قوله (إذا وجد شهر رمضان فصم) وقوله (صم في شهر في رمضان) فلا فرق بينهما ان يجري الاستصحاب فيهما او لا يجري على كليهما. وإن كان العرف يرى بحسب مرتكزاته أن التعبير بـ(في) يشير إلى نسبة خاصة وليس كناية عن مجرد المقارنة بين الزمن وبين الصوم، فإذا العرف بحسب مناسباته الارتكازية يرى فرقاً، لا محالة هذا يكشف عن الفرق في مقام الجعل، ويكشف عن الفرق في المراد الجدي وبالتالي يجري الاستصحاب بحسب احدهما دون الآخر.

أما في محل كلامنا فالمدعى أن القضيتين لو عرضاً على المرتكز العرفي العنب يحرم إذا غلى، والعنب المغلي حرام، فإن العرف يقول لا افهم منهما إلا أن الحرمة منوطة بشيئين: العنبية والغليان، لا أنها منوطة بالعنبية ولكن الأثر إنما يترتب في فرض الغليان.

إذن المسألة في الفرق بين الموارد بتحكيم المرتكزات العرفية في تحديد المراد الجدي ليس إلا.

**الا شكال الثاني[[182]](#footnote-182):** بأن الحكم كحرمة الشرب، هل هي منوطة بالوجود الخارجي للغليان؟ أو منوطة بالوجود اللحاظي للغليان؟

فإن كان الحكم منوطاً بالوجود الخارجي للغليان بحيث لا فعلية للحرمة قبل وجود الغليان خارجاً، تم كلامهم، من أنه لا يجري استصحاب الحرمة قبل الغليان، لأنه لا يقين بالحدوث، كي يستصحب. وأما إذا كان الحكم منوطاً بالوجود اللحاظي وهو الصحيح، فإن الجعل الصادر من المولى ربط الحرمة بعنوان الغليان، أي ربط الحرمة بالصورة الملحوظة للغليان لا أنه ربط الحرمة بواقع الغليان والا لو كانت الحرمة منوطة بواقع الغليان لزم التفكيك بين الجعل والمجعول، فالجعل فعلي منذ الإنشاء لكن المجعول لا يكون فعلياً الا بعد فعلية الغليان، والتفكيك بين الجعل والمجعول أشد فساداً من العلة العلّة والمعلول، فإن العلة والمعلول وجودان فيتصور تفكيك بينهما، أما الجعل والمجعول شيء واحد، إذن النسبة بين الجعل والمجعول نسبة الإيجاد للوجود، لا نسبة العلة للمعلول، والفرق بينهما اعتباري وليس فرقاً حقيقياً، وبالتالي لا يتصور انفكاك بينهما، فدعوى أن الجعل حصل لكن المجعول لم يحصل بعد مستلزم للخلف.

**والنتيجة:** بما أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان فإن الحرمة اصبحت فعلية منذ الإنشاء، غاية ما في الباب ترتب الأثر وهو المنجزية فرع حصول الغليان، لا أن فعلية الحرمة منوطة بفعلية الغليان. وبما أن الحرمة فعلية قبل حصول الغليان فيجري استصحابها.

فهل أن ما ذكره (قده) تام أم لا؟ يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

### 026

ذكرنا فيما سبق أننا حتى لو قلنا بأن هناك فرقاً بين القضية الشرطية كما في قوله (العنب يحرم إذا غلى) والقضية الحملة كما في قوله (العنب المغلي حرام) فإنه لا يتحقق الحكم الا بتحقق شرطه، فإنه كيف يتصور فعلية للحكم قبل فعلية شرطه وهو الغليان مع فرض إناطته به. ولذلك ذهب السيد الحكيم وكذلك المحقق العراقي في المقالات الى أن وجود الحكم منوطاً بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارج للشرط كي يتخلصوا من هذا الا شكال وهو دعوى ان الحكم لا فعلية له قبل فعلية الشرط خارجا، قالوا: بان الحكم فعلي وإن لم يكن الشرط فعلياً خارجاً، وذلك ان الحكم وهو الحرمة انيط بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارجي، وإلا لو كان الحكم انيط بالوجود الخارجي للزم التفكيك بين الجعل والمجعول، والحال بأن نسبة المجعول للجعل كنسبة الوجود للإيجاد، فهما واحد والفرق اعتباري.

ولكن يلاحظ على ما افيد عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن إناطة الحكم بالوجود اللحاظي للشرط امر غير معقول، فضلاً عن ترتيب الاثر عليه، والسر في ذلك: هل المنوط بالوجود اللحاظي هو الجعل؟ أو المنوط بالوجود اللحاظي هو المنشأ بهذا الانشاء، فإن كان المقصود هو الاول اي ان المنوط بالوجود اللحاظي عملية الانشاء، وعملية الجعل، فمن الواضح أنها عملية تنجيزية ليست معلقة على شيء فما يقوم به المولى من عملية الجعل امر تنجيزي لا يعقل ان يوجد وجودا معلقا فانه من الافعال الاختيارية للمولى والفعل الاختياري لا يوجد وجوداً معلقا.

وإن كان المقصود المنشأ بهذا الإنشاء، لا نفس الانشاء، ففيه: مع ان المنشأ والإنشاء واحد إلا أن المنشأ هل هو الحرمة اللحاظية أو هو الحرمة الاعتبارية؟

فإن كان المنشأ الحرمة اللحاظية فالمفروض ان الحرمة اللحاظية ليست موضوعاً لأي اثر إذ الحرمة اللحاظية هي لحاظ الحرمة ليس شيئا آخر، ولحاظ الحرمة ليس حكماً ولا موضوعاً لأثر كي نبحث عنه.

وإن كان المقصود الحرمة التي ترتسم في وعاء الاعتبار بعد الفراغ عن الإنشاء، اي ان المولى بعد فراغه عن عملية الانشاء يقال هناك حكم في وعاء الحكم اسمه الحرمة. فيقال حينئذٍ إذا كان هذا المقصود فلا يتصور الشك فيها إلا من حيث النسخ، وإلا فمتى تمت عملية الإنشاء بقيت هذه الحرمة في وعاء الاعتبار ولا يعقل شك فيها الا من حيث الشك في النسخ وهذا ليس محل كلامنا.

الملاحظة الثانية: ما يظهر من صاحب الكفاية (قده) عندما أفاد: ما هو المجعول من قبل المولى الحرمة على تقدير الغليان، حيث قال: يحرم العنب إذا غلى. فبما أن الصادر الحرمة على تقدير الغليان فثبوت الحرمة مع غمض النظر عن الغليان خلف، حتى لو قلنا بأن ذلك التعليق وتلك الإناطة معقولة، إذ المفروض أن الحرمة بالنسبة للوجود اللحاظي للغليان مما لا معنى لإناطتها به، لأنه لو كانت الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان لم يكن للحرمة وجود شرطي ابداً، بل دائماً يكون وجودها فعلي، إذ لا يتصور جعل بدون لحاظ الغليان، فبما أنه لا يتصور جعل بدون لحاظ الغليان إذن دائما الحرمة المتعقبة للحاظ الغليان فعلية، فإذا كانت دائماً فعلية ولا يتصور آن تكون فيه هذه الحرمة موجودة بوجود شرطي لم يكن معنى لإناطتها بالغليان. لأنها على أية حال فعلية؛ إذ ما لم يتم الجعل لم توجد الحرمة أصلاً حتى بالوجود الشرطي، وإن تم الجعل كانت موجودة بالوجود الفعلي، فمتى يكون للحرمة وجود شرطي كي يصح إناطتها بالوجود اللحاظي بالغليان، فإن إناطة شيء بشيء معناه تارة يوجد وجوداً شرطياً، وإذا تحقق وجود وجوداً فعلياً، وأما إناطة الحرمة بالوجود اللحاظي بالغليان معناه ان الحرمة إما دائماً غير موجودة أصلاً أو موجودة بالفعل. هذا إذا اريد الوجود اللحاظي للغليان، وقلنا بأن التعليق معقول. وأما إذا أريد واقع الغليان إذن وجود الحرمة قبل وجود الغليان خارجاً خلف الإنشاء والجعل.

الملاحظة الثالثة: سلّمنا أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فما هو وجه استصحابها؟ أي أن استصحاب الحرمة الإنشائية المنوطة بالوجود اللحاظي للغليان لا يثبت الحرمة الفعلية التي تكون فعلية بفعلية الغليان خارجاً إلا بالأصل المثبت. لما بينهما من الملازمة العقلية.

فإن قلت: نستصحب الملازمة فنقول بعد أن قال الشارع : العنب يحرم إذا غلى، حصلت ملازمة: كلما وجد الغليان وجدت الحرمة، ونحن نستصحب هذه الملازمة، فإذا استصحبناها وتحقق الملزوم خارجا وهو الغليان تحقق اللازم، الا وهو الحرمة بمقتضى الملازمة.

فالجواب: إن الملازمة منتزعة من الجعل، أي أن المولى اصدر قضية وقال العنب يحرم إذا غلى فانتزع العقل من ذلك ملازمة أنه إذا وجد الغليان وجدت الحرمة، وهذه الملازمة الانتزاعية كالقضية الجعلية، أيٍ لا يتصور شك فيها حتى يستصحب فمن الواضح انه ما لم يحصل الغليان لم تحصل الحرمة، فهذا لا شك فيه كي يكون مجرى للاستصحاب.

الملاحظة الرابعة: ما ذكر في المستمسك من أنه لو كانت الحرمة منوطة بوجود الغليان خارجاً لزم انفكاك المجعول عن الجعل.

يلاحظ عليه: أن هناك فرقاً بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض، فالذي لا يعقل انفكاكه عن عملية الجعل هو المجعول بالذات المعبر عنه بالمنشأ، وأما المجعول بالعرض فهو يدور مدار تحقق موضوعه وقيوده، والإنفكاك بينهما من أوضح الواضحات. مثلاً: إذا اوصى الميت وقال: لفلان الدار الكذائية، فلا إشكال ان الانشاء والجعل حصلا قبل موته، مع أن الملكية التي هي المجعول لم تحصل بالفعل الا بعد الوفاة، فما حصل قبل الوفاة مجرد الجعل والانشاء، أما الملكية المجعول بذلك فلا يمكن حصولها إلا بعد الوفاة، وهذا مقتضى إناطة الملكية بما بعد الوفاة.

وهذا التصور: أن المجعول لا ينفك عن جعله لأجل عدم التفريق بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض، ناشئ عن عدم الجمع بين كلمات المحقق النائيني، وإلا فبالتدبر في كلماته يتضح أن كل حكم وضعيا أو تكليفياً له ارتباطان:

ارتباط بمعروضه وارتباط بموصوفه، وفرق بين الارتباطين، فالحكم في وعاء الجعل والانشاء له معروض، الا وهو صورة وعنوان موضوعه، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى، فإن عنوان العنب المغلي هو المعروض للحرمة الإنشائية، وهذا الارتباط فعلي دائما ولا يعقل أن يكون تعليقياً.

وأما الموصوف بهذه الحرمة اي متى يقال العنب متصف بالحرمة؟ أو الماء متصف بالطهارة؟ أو المال متصف بالملكية؟ إذا وجد الموصوف خارجاً فاذا وجد العنب خارج وغلى اتصف بسائر اوصافه، كما اتصف هذا العنب بالغليان والحلاوة واللذة اتصف بالحرمة بلا تجوز عندهم. فما سر هذا الفرض بين الارتباط بالمعروض المُعبّر عنه بالجعل، والارتباط بالوصف، المُعبّر عنه بالمجعول أو المجعول بالعرض. يتضح في الآتي إن شاء الله تعالى.

### 027

كان الكلام في ملاحظات على ما أفاده سيد المستمسك (قده) من أن الشرط في الحرمة أو الوجوب هو الوجود اللحاظي للعنوان لا الوجود الحقيقي.

الملاحظة الرابعة: محصلها: إذا كان دخل العنوان اللحاظي في فعلية الحرمة دخلاً تكوينياً، فاعتباره اعتباراً مولوياً تحصيل للحاصل،

والوجه في ذلك: أن ثبوت الحرمة في عالم الجعل والاعتبار لا يمكن أن يتحقق إلا مع فرض لحاظ الشرط، بمعنى أن المولى لو لم يتصور العنب وغليانه لما جعل الحرمة في فرض الغليان، فجعل الحرمة وثبوتها في وعاء الاعتبار متقوم تكويناً بالوجود اللحاظي بعنوان العنب المغلي، وبالتالي بما أن دخل العنوان اللحاظي في ثبوت الحرمة دخل تكويني، إذ لا يمكن جعل الحرمة إلا بلحاظ العنوان، فمع ذلك لو قام المولى باعتبار هذا الجعل اعتبارا مولوياً شرعيا لكان الاعتبار تحصيلاً للحاصل، وهو محال ولغو.

الملاحظة الخامسة: أن سيد المستمسك مع شيخه العراقي أفادا: لو كانت الحرمة المجعولة منوطة بالوجود الخارجي للغليان للزم التفكيك بين الجعل والمجعول، والحال أن نسبة المجعول لجعل نسبة الوجود للإيجاد، لا نسبة المعلول للعلة، فهما شيء واحد، والفرق اعتباري، ولذلك أورد الشيخ الحلي على كلام المستمسك: إذا كانت العلة في جريان استصحاب الحرمة قبل حصول الغليان، وفي عدم إناطة الحرمة بالوجود الخارجي للغليان هي أنه لو أنيط به لزم انفكاك المجعول عن الجعل، إذا كانت هذه العلة فما هو وجه اقحام الإناطة في الوجود اللحاظي في الموضوع؟ إذ يكفي في تحقيق مرادكم أن تقولوا إن الحرمة أصبحت فعلية بمجرد الانشاء والجعل ولأنها اصبحت فعلية بالإنشاء جرى استصحابها وإن لم يحصل غليان في الخارج. فلا حاجة إلى ضميمة مفسدة وهي ان يقال وإن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للشرط لا بالوجود الخارجي، إذ يكفي في تتميم مرادكم أن تقولوا إن الحرمة ثبتت بالفعل بمجرد الإنشاء، ولا يتوقف ثبوتها على شيء، فلذلك صح استصحابها،

أما أن تضيفوا أمراً لا حاجة له بل هو مفسد وهو أن الحرمة منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فإن هذا مستلزم لورود جملة من الملاحات السابقة.

ولكن، لعلّ مقصود سيد المستمسك (قده) أن عملية الإنشاء التي يقوم بها المولى والمقنن ما هي إلا عملية تمهيدية لحصول الجعل والمجعول عند وجود الموضوع لا عند إتمام عملية الإنشاء، كما ذكر سيد المنتقى (قده) في تحليل حقيقة الإنشاء حيث قال: ان حقيقة الانشاء ليست هي الاعتبار إنما حقيقة الانشاء التسبيب للاعتبار فما يقوم به المنشأ مجرد الانشاء وفي طول إنشاءه إذا تحقق الموضوع تحقق الاعتبار العقلائي للمنشأ، فمثلاً: إذا قال المقنن: من حاز ملك، فإن هذا الانشاء لا يصنع اعتباراً للملكية إنما هو مجرد تسبيب فقط، إذا اطلع العقلاء عليه وحصلت حيازة في الخارج قاموا باعتبار الملكية عند حصول الحيازة.

وحينئذٍ فما يحصل من المولى مجرد انشاء واما الجعل والمجعول اللذان لا ينفك أحدهما عن الآخر، لأن النسبة بينهما نسبة الإيجاد والوجود إنما يتحققان في ظرف وجود الموضوع لا بمجرد الإنشاء، فعلى هذا ففي محل كلامنا: إذا قال المولى: العنب يحرم إذا غلى لم تتحقق حرمة بهذا الانشاء وإنما هذا تمهيد وتسبيب فإذا وجد العنب أو فرض وجوده اعتبرت له الحرمة، فكان الجعل والمجعول قائمين بوجود الموضوع لا بعملية الإنشاء، وعلى هذا الاساس حصل دخل فتصدى سيد المستمسك لدفع الدخل، وهو إذا كانت الحرمة اصبحت فعلية بوجود العنب فما هو وجه إناطتها بالغليان في قول المولى: يحرم إذا غلى.

فأجاب: بانها ليست منوطة بالوجود الخارجي للغليان كي يتنافى ذلك مع فعليتها قبل الغليان وإنما هي منوطة بالوجود اللحاظي للغليان، فدعواه أن إناطة الحرمة بالوجود اللحاظي للغليان، دفع دخل كي يتخلص به من تصوير فعلية الحرمة قبل فعلية الغليان، لا أن تتميم مراده متقوم به. فهو من جهة يحافظ على عدم انفكاك المجعول عن الجعل، ومن جهة أخرى لا يرد عليه أن الحرمة إذا كانت متحققة من الأول فلا حاجة لإناطتها بالوجود اللحاظي للغليان.

ويندفع بهذا التوجيه والتحليل لكلام المستمسك جملة من الملاحظات السابقة،

إلا أنه يرد أن هذا الاستصحاب بالنتيجة من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي إذ بعد فرض أن الحرمة فعلية بمجرد فعلية الموضوع وهو العنب، وما أنيطت به هو الوجود اللحاظي للغليان الذي تحقق في رتبة سابقة، فاستصحاب الحرمة عند تحول العنب زبيباً وغليانه من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي، فخرج عما هو محل البحث.

الملاحظة السادسة: أن ما أفاده سيد المستمسك من أنه لو كان الحكم منوطاً بالوجود الخارجي للشرط لزم انفكاك المجعول عن الجعل، هل هذا وارد على كلام المحقق النائيني الذي يرى المجعول عند وجود الموضوع، لا بعلمية الإنشاء؟

الجواب عن ذلك: إن هناك فرقاً بين المجعول بالذات، والمجعول بالعرض، فما هو المجعول بالذات هو المنشأ، فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فقد حصل الجعل والمجعول بالذات بلا كلام، ولكن حيث إن المولى إنما جعل ذلك على نحو الطريقية للخارج، وإلا فليست الحرمة هي هذا اللحاظ وهذا المنشأ، وإنما في قوله (العنب يحرم إذا غلى) لاحظ عنباً وغليانا ومكلفاً وأن هذا المكلف محل لتنجز الآثار فجعل الحرمة. فالجعل ملحوظ على نحو الطريقية المحضة لعالم الامتثال، فلذلك صار هذا الجعل واسطة في الثبوت لوجود مجعول بالعرض عند وجود الموضوع، لكن بالنظر العرفي لا بالنظر العقلي.

والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يجب الحج على المستطيع فهي قضية حقيقية، لكن إذا وجد مستطيع في الخارج رأى المرتكز العرفي أن هذا المستطيع قد اتصف بالوجوب اتصافاً حقيقياً بنظرهم، وإن كان بحسب الدقة العقلية لم يحصل شيء في الخارج وإنما الذي حصل مجرد وجود المستطيع ولم توجد الحرمة وجودا اخر غير وجودها الأول وهو وجودها بالإنشاء، لكن النظر العرفي يقول بلى بعد أن صار مستطيعاً تلك القضية الحقيقية وهي يجب الحج على المستطيع ارتبطت به ولم تكن مرتبطة به قبل ذلك، إذن النظر العرفي يرى أن للحكم ارتباطين: ارتباطاً بمعروضه الذهني وهو عنوان المستطيع في عالم الجعل، وارتباط بموصوفه الخارجي وهو ما يعبر عنه بالمجعول، وهو ما يعبر عنه بفعلية الحكم عند فعلية الموضوع، فهو مجرد نظر عرفي ليس إلا، ولأجل هذا النظر العرفي يترتب أثران مهمان:

الأثر الاول: تصور الامتداد، إذ لولا هذا النظر العرفي ما جرى الاستصحاب، فإن جريان الاستصحاب فرع تصور الامتداد بحسب الزمن، وإنما يتصور الامتداد بحسب الزمن بلحاظ وجود الموضوع خارجاً لا بلحاظ القضية الإنشائية، بيان ذلك بالمثال:

إذا قال المولى: ما تنجس بالبول يطهر بالماء القليل بالغسل. وحينئذٍ وجد متنجس في الخارج ووجد ماء قليل وغسل المتنجس بالماء القليل، نحن الآن لو شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل يعتبر غسلة اخرى او لا؟ أو على نحو الشبهة الموضوعية كما لو شككنا هل الغسلة الاخرى حصلت ام لا؟ فيجري استصحاب النجاسة، والسر في جريان استصحاب النجاسة اننا بنظرنا العرفي نرى أن للنجاسة امتدادا في عمود الزمن لا يرتفع إلا بالغسلة الثانية، فنستصحب بقاءها إلى أن نتيقن بالغسلة الثانية، أما لو أغمضنا النظر عن وجود متنجس، وعن غسله بالماء الغسلة الأولى، ونظرنا للقضية الإنشائية بما هي، نقول: إن اعتبرنا الشارع في تطهير الثوب غسلة أخرى كان اعتبار الغسلة الثانية في عرض اعتباره للغسلة الأولى، وليس امتداداً أو وجودا ًطولياً لها، وإنما هما اعتباران عرضيان وهذا ليس مصححاً لجريان الاستصحاب،

إذن المصحح لجريان الاستصحاب تصور موضوع ممتد في عمود الزمن قد اتصف بوصف لا ندري هل زال عنه الوصف بمرور الزمن أم لا؟، فيجري استصحاب اتصافه، وأما بلحاظ مرحلة الجعل فكما ذكر في الحكمة: المتفرقات في وعاء الزمن مقترنات في وعاء الذهن، فهي عرض واحد لا أن بينهما طولية.

### 028

ما زال الكلام في الفرق بين الجعل والمجعول بالعرض المعبر عنه بمرحلة الفعلية. وقد ذكرنا أن الفارق بين مرحلة الجعل وهو القضية الحقيقية الصادر من قبل المقنن، وبين المجعول بالعرض الذي هو عبارة عن فعلية الموضوع بتمام قيوده وشرائطه، تتبين في أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ما سبق الحديث عنه، من أن فعلية الموضوع بالنظر العرفي هي عبارة عن اتصاف الموضوع بالحكم، يقال ان المكلف قبل أن يمتلك الاستطاعة للحج لم يكن متصفاً بالواجب، ولكنه بوجدانه للاستطاعة اصبح متصفاً، فقيل هذا المكلف ممن يجب عليه الحج، ولولا النظر للموضوع وفرض وجوده لما تصور الامتداد بحسب عمود الزمن وتصور الامتداد بحسب عمود الزمن هو المبرر لجريان الاستصحاب في المجعول.

**الأمر الثاني**: لما كان الحكم منوطاً بالموضوع وقيوده كما إذا قال المولى: إذا استطاع المكلف في اشهر الحج فيجب عليه الحج فإن مقتضى هذه الاناطة تبعية فعلية الحكم لفعلية الموضوع، ومقتضى ذلك هو الانحلال والتعدد والا فلا يوجد انحلال في مرحلة الجعل اطلاقاً، مثلاً إذا قال المولى الكذب حرام، فإن ما صدر من المولى ليس قضية انشائية بل ما صدر من المولى هو أن طبيعي الكذب موضوع للحرمة ولم يصدر من المولى ان كل كذب فهو موضوع للحرمة، ومع ان ما صدر من المولى حكم واحد لموضوع واحد لكن لما أناط هذا الحكم بموضوعه حصل الانحلال في مرحلة الفعلية بحيث كلما تحقق كذب في الخارج اتصف بالحرمة،

فلولا وجود مرحلة وراء مرحلة الجعل وهي مرحلة فعلية الموضوع بقيوده لما تصور انحلال للحكم وتعدد لفعليته، تبعاً لتعدد فعلية الموضوع. ولأجل ذلك لو صدر منه كذبات عديدة لترتب عليه حرمات عديدة مع ان ما صدر من المولى حكم واحد لموضوع واحد.

**الامر الثالث**: ان مرحلة المجعول أي مرحلة الفعلية مرحلة ترتب الأثر وليس المقصود ترتب الأثر التنجز والادانة كما في بعض كلمات المحقق العراقي، فإن التنجز والادانة فرع العلم بالحكم وموضوعه وليس هذا هو المدعى انما المدعى انه إذا تحقق الموضوع وقيوده خارجا ترتب الأثر وان لم يكن المكلف عالما ولا ملتفتاً، مثلاً إذا ملك المكلف الاستطاعة للحج ودخل عليه شهر الحج وهو مستطيع متمكن من الحج ولكنه لم يكن ملتفتاً لا للحكم ولا للموضوع، فمات بعد انقضاء موسم الحج، اشتغلت تركته بالحج، فليس للورثة التصرف في تركته إلا بعد إخراج دين الحج كسائر ديونه، كما أنه لو أتلف مال الغير دون التفات ولو لاعتقاده أن المال ماله فاتلفه فلم يعلم بذلك حتى مات فإن تركته تشتغل بدينه الذي ترتب عليه بإتلاف مال الغير وان لم يلتفت.

كما انه لو فرضنا ان المكلف دخل عليه الزوال وهو نائم ولم يستيقظ الا بعد الغروب ولم يعلم بالصلاة اطلاقاً، فإنه على المشهور تشتغل عهده ابنه الاكبر بالقضاء عنه مع أنه لم يلتفت إلى جوب الصلاة عليه. إذن فالمقصود بالمجعول ليس ان الحكم يكون له وجود جديد فإن الحكم لا يتغير عن كونه قضية حقيقية صدرت من المولى، فليس بعد وجود الموضوع خارجا وجود للحكم اطلاقاً، وانما النظر العرفي يقول: إذا تحقق الموضوع ارتبطت تلك القضية الحقيقية بهذا الموضوع ، وبهذا المكلف ونتيجة هذا الارتباط تترتب الاثار، هذا عبارة عن المجعول بالعرض، وبالتالي فالانفكاك بين المجعول بالذات والمجعول بالعرض انفكاك ضروري لا أنه كما في عبارة السيد الحكيم الانفكاك بين الجعل والمجعول محال بل الانفكاك بين الجعل والمجعول بالعرض ضروري.

هذا تمام الكلام في ايرادي السيد الحكيم (قده)، ومنه يتبيّن ايراد النقض على مدرسة النائيني،

**ومحصّله**: أنه لو اشترط في المستصحب ان يكون شاغلا لصفحة الوجود لما جرى الاستصحاب في الاحكام الكلية قبل وجود الموضوع، مثلاً: كيف يستصحب الفقيه نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال تغيره من قبل نفسه وإن لم يوجد ماء في الخارج وإنما الفقيه يفترض قضية كلية فيجري الاستصحاب فيه وكيف يجري استصحاب الحكم إذا شك في النسخ كما إذا شك في نسخ احكام المرأة كما يقال فيستصحب بقاء الحكم مع الشك في نسخه مع ان المستصحب لم يوجد موضوعه في الخارج، إذن لو التزم بكلام الميرزا من أن الاستصحاب فرع وجود المستصحب لما صح الاستصحاب في الاحكام الكلية قبل وجود الموضوع، والحال بأن هذا من ضرورات الفقه مثلاً.

**الجواب عن ذلك:** أما بالنسبة لاستصحاب الحكم عند الشك في النسخ، فمن الواضح أن المستصحب هو الجعل، والجعل الذي هو عبارة القضية الحقيقية واجد لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء لأجل الشك في النسخ، فهل نسخت هذه القضية الحقيقية أم لا؟ فهذا بلا اشكال صغرى من صغريات دليل الاستصحاب.

وأما استصحاب المجعول كاستصحاب نجاسة الماء أو استصحاب حرمة وطأ الحائض، فلا يمكن للفقيه إجراءه حتى يفرض الموضوع خارجاً، إذ لو لم يفترض الفقيه أن هناك امرأة طرقها الحيض ثم انقضى الدم ولم تغتسل بعد فيشك في بقاء تلك الحرمة التي ثبتت حال الحيض لو لم يفترض ذلك لم يجر استصحاب الحرمة، إذن فاستصحاب المجعول بعد افتراض وجوده، لأن المقصود بالوجود الوجود الاعم من الوجود الفعلي أو الفرضي، وهذا لا ينفع المحقق العراقي في إجراء الاستصحاب التعليقي أي استصحاب حرمة العصير العنبي قبل الغليان لانه افترض جريان استصحاب الحرمة قبل فرض الغليان لا مع فرض الغليان، وإلا لو افترض ان هناك عنباً وغلى ثم تحول إلى زبيب فشك في بقاء حرمته جرى استصحاب الحرمة عند الكل لأنه بعد أن فرض الموضوع بقيوده فرض فعلية الحكم ثم شك في بقاء الحكم الفعلي فاستصحبه.

أما لو فكك بين الفرضين فقال: يفترض وجود العنب من دون فرض الغليان، وقد تحول إلى زبيب، ثم شك في بقاء الحرمة، لم يجر الاستصحاب.

**فالمتحصل:** أنه يعتبر في استصحاب شيء اليقين بحدوثه، ولذلك لا يجري الفقيه الاستصحاب في الاحكام حتى يفترض أنه تيقن بوجودها فشك في بقاءها، وأما أن يجري الاستصحاب فيها حتى مع فرض عدم وجودها فلا، فالنقض المذكور غير وارد.

انتهى الكلام في الا يرادات الإثباتية يأتي الكلام في الا يرادات الثبوتية في مقالاته ونهاية الافكار على جريان الاستصحاب التعليقي.

### 029

ذكر المحقق العراقي(قده) في نهاية الأفكار (ص162/ القسم الأول، ج4):

### أن في جريان الاستصحاب التعليقي أموراً لابد من البناء عليها:

**الأمر الاول:** أن المستصحب قد يكون مطلقاً غير متوقف حتى على وجود موضوع، كما إذا قال لعبده: اشرب الدواء فإن شرب الدواء مطلوب حتى بصنع الدواء كي يشربه، وليس متوقفا على شيء.

وتارة يكون المستصحب متوقفا على أمر وحينئذٍ لا إشكال في جريان استصحابه سواء كان التعليق شرعياً أو انتزاعا عقلياً. مثلاً لو قال المولى يجب الحج على المكلف المستطيع، فلا يوجد هنا تعليق شرعي وإنما العقل ينتزع من هذه القضية تعليقا وهو أن وجوب الحج معلق على وجود الاستطاعة في الخارج، وإلا فالمولى لم يطرح تعليقا في القضية، أو قال المولى: يجب الحج على المكلف إذا استطاع، فهذا تعليق شرعي، فكما يجري الاستصحاب في الحكم المعلق شرعا بتعليق مولوي يجري الاستصحاب في الحكم المعلق بالانتزاع العقلي بلحاظ أن مرجعه إلى الشارع أي ما دام منشأ الانتزاع بيد الشارع وهو قوله يجب الحج على المكلف المستطيع فرجع امر رفعه ووضعه بيد الشارع فيجري الاستصحاب الشرعي فيه.

**الأمر الثاني**: أن ما ذكر بعض من إرجاع قيود الحكم إلى الموضوع ليس بصحيح، والسر في ذلك: إن هناك فرقاً ثبوتياً بين الموضوع وقيود الحكم، فإن قيد الحكم دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، بينما الموضوع دخيل في فعلية الإتصاف، وفرق بينهما، مثلاً: إذا قال المولى: يجب الحج على البالغ العاقل إذا استطاع، فالاستطاعة قيد في الحكم والبالغ العاقل موضوع للحكم فالاستطاعة لولاها لما كان الحج متصفاً بالملاك والمصلحة، فهي دخيلة في أصل اتصاف الحج بالملاك والمصلحة، ولأجل ذلك هي بمثابة الحيثية التعليلية في ثبوت الوجوب على الموضوع وهو البالغ المستطيع او فقل: واسطة في ثبوت الحكم وهو الوجوب على الموضوع وهو البالغ المستطيع، بينما كون المكلف بالغا مستطيعا ليس دخيلاً في اتصاف الحج بالملاك وإنما هو دخيل في فعلية ذاك الاتصاف وتحققه في الخارج، فلأجل الفرق الثبوتي بينهما كيف يعقل ان يقال ان قيود الحكم ترجع للموضوع مع هذا الفرق الواضح، بل نقول: يستحيل رجوع قيد الحكم للموضوع والسر في ذلك: أن الحكم متأخر رتبة عن موضوعه، إذ لو لم يفرض فعلية الموضوع لم تفرض فعلية الحكم، فاذا كان الحكم متأخراً رتبة عن موضوعه استحال تقييد الموضوع بالحكم، او الحكم بالموضوع لتفاوتهما في الرتبة، فكما يستحيل تقييد الموضوع بحكمه يستحيل تقييد الموضوع بقيود حكمه، إذ كما أن الحكم متأخر رتبة عن الموضوع فيستحيل تقييده به كذلك قيود الحكم متأخرة رتبة عن الموضوع فيستحيل تقييد الموضوع بقيود الحكم. نعم، متى ما كان الحكم ضيّقاً لم يكن الموضوع أوسع منه، لا أنه مقيد به، أي إذا فرضنا أن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة، فلا يعقل أن يكون موضوع هذا الوجوب اوسع منه، أي ان الوجوب المشروط بالاستطاعة بما هو مشروط لا يعرض على موضوع أوسع منه، والسر في ذلك: أن نسبة الحكم لموضوعه نسبة العرض لمعروضه فكما لا يعقل أن يكون أحدهما أي العرض وموضوعه اوسع من الآخر كذلك لا يعقل أوسعية الحكم من موضوعه او أوسيعة الموضوع من حكمه، فضيق الحكم يعني ضيق الموضوع، لا بمعنى تقييده به، بل بمعنى الملازمة العقلية، بين ضيق الحكم وضيق الموضوع، فلأجل ذلك نقول اذا كان وجوب صلاة الظهر مشروطاً بالزوال، إذن وجوب هذه الصلاة المكلف حين دخول الزوال لا المكلف مطلقاً، فما ذكر عن بعض من إرجاع قيود الحكم الى الموضوع ناشئ من الخلط بين قيد الحكم وموضوع.

**الأمر الثالث**: أن ما اشتهر من الألسنة من رجوع القضايا الشرعية إلى قضايا حقيقية، مقدمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول ليس صحيحاً على إطلاقه، بل لابد من الفرق بين القضايا التكليفية والقضايا الوضعية، فالحكم التكليفي ليس جعلاً ولا إنشاءاً، بل الحكم التكليفي عبارة عن الارادة المبرزة بقول أو فعل، وسواء كان القول جملة انشائية او جملة خبرية، فإن الحكم هو الإرادة المبرزة، والسر في ذلك:

أنه يكفي في حكم العقل بلزوم الحركة أداءً لحق المولى أن يبرز المولى إرادته من دون حاجة إلى ان يتكلف المولى عملية الجعل والاعتبار وسن القانون، فلا حاجة لذلك، اذ متى ما وصل العبد ان المولى يريد الأمر الكذائي حكم العقل بلزوم الجري على وفقه، أنشأ أم لم ينشأ، سن قانوناً أم لم يسن. يكفي في حكم العقل بالجري إبراز الارادة[[183]](#footnote-183)، فالحكم التكليفي الإرادة المبرزة.

نعم، إذا ابرز المولى إرادته انتزع العقل من مقام إبراز الإرادة عنوان البعث، ونسبه إلى المولى فقال: المولى صدر منه بعث، والحال بأنه مجرد عنوان منتزع من مقام إبراز الإرادة، ولذلك هذا العنوان ينتزع حتى من الجملة الخبرية إذا كانت مبرزة للإرادة. بينما الحكم الوضعي هو جعل واعتبار اذ ليس فيه تنجز على المكلف ولا حكم العقل على لزوم الجري والحركة وإنما هو صياغة قانونية لمصلحة لنفس هذه الصياغة القانونية فهو مجرد اعتبار، لذلك لو قال المولى: من حاز ملك، وهذا حكم وضعي، فهذا ليس ان هناك ارادة لكن توسط بين إرادة المولى وبين ثبوت الحكم جعل، فالجعل الاعتباري وسط بين ارادة المولى وبين تقنن الحكم واعتباره، لذلك قوام الحكم الوضعي بقصد التسبب بإنشاءه إلى ثبوته، فعندما يقول المولى: من حاز ملك، فقد قصد أن يتسبب بهذا الإنشاء والجعل إلى تحقق الملكية في وعاء الاعتبار عند تحقق الحيازة خارجاً، فلا يصح الخلط بين الحكم التكليفي والوضعي، ولا يمكن تصور الجعل والاعتبار في الأحكام التكليفية، لأن الحكم التكليفي مرجعه إلى عنصرين: إرادة، وإبراز. أما الإرادة فهي من مقولة الكيف النفساني، وهو أمر واقعي، وأما الإبراز: فهو من مقولة الفعل الخارجي وهو امر واقعي، فمع رجوع الحكم التكليفي الى عنصرين واقعيين فإيجاده بالجعل مما لا يعقل ما دام من الأمور الواقعية، فلا موجب للخلط بين الحكم التكليفي والوضعي من حيث الحقيقة.

### 030

ذكر العراقي انه بعد أن اتضح أن الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة المبرزة، تبيّن بذلك: أن ما انغرس في الأذهان أن مرجع القضايا الشرعية إلى قضايا حقيقية ليس بصحيح.

**والسر في ذلك:** أن القضايا الحقيقية متقومة بفرض وجود الموضوع المستلزم لفرض وجود المحمول، أي أن القضايا الحقيقية متقومة بالملازمة بين الفرضين، فرض وجود الموضوع وفرض وجود الحكم.

وهذا الفرض إنما يتصور في الأمور التي لها نحوان من التقرر: **1ـ تقرر فرضي. 2ـ وتقرر خارجي.**

وهذا في الأمور الاعتبارية كما في الاحكام الوضعية، فيقال: إن الملكية قبل حصول البيع لها وجود فرضي، وبحصول البيع لها وجود فعلي، أو في الأعراض الخارجية، كالحرارة والقيام والقعود، فإنها حيث إن الخارج ظرف الاتصاف وظرف العروض بالنسبة إليها، لذلك يقال: لو أن الإنسان أراد أن يقوم فقيامه قبل حصول الشرائط الخارجية له وجود فرضي وبعد حصول شرائطه له وجود خارجي فاذا حصلت شرائطه عرض القيام على الجسم واتصف الجسم بالقيام، فظرف العروض وظرف الاتصاف هو الخارج، ففي مثل ذلك يصح أن يقال: إن جاء زيد قام إليه أخوه، على نحو القضية الحقيقية، أما في الأمور النفسانية كالإرادة والكراهة فليس لها نحوان من الوجود: وجود فرضي، ووجود فعلي، كي يتصور فيها القضية الحقيقية، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، إما أن توجد في أفق النفس أو لا توجد، لا أن لها وجوداً فرضيا وفعلياً، وبالتالي: ففعليتها بوجودها في أفق النفس غاية ما في الأمر توجد متقومة بعنوان متعلقها، كما لو أراد القيام، فإن إرادة القيام توجد متقومة بصورة القيام.

ولأجل ذلك نقول: إن هذه الأمور النفسانية ظرف عروضها الذهن، لأن معروضها الوجود اللحاظي للمراد، لا الوجود الخارجي، نعم، الوجود الخارجي ظرف الإتصاف لا ظرف العروض، أي إذا وجد القيام في الخارج اتصف هذا القيام بكونه مراداً، وإلا ظرف عروض الإرادة على معروضها في الذهن لا في الخارج، وبناءً على هذا فالحكم بمعنى الإرادة المبرزة، فعلي، منذ الأول، ولا تتوقف فعليته على فرض وجود الموضوع، أو فرض وجود قيود الحكم إطلاقاً، وبما أنه فعلي فلا تكون القضية الشرعية قضية حقيقية، بل هي بلحاظ إبراز الإرادة قضية خارجية.

**الأمر الرابع:** أفاد (قده) كما ذكرنا في تحليل الحكم التكليفي إذا كان مطلقاً كما لو قال لعبده: أريد منك شرب الماء. كذلك نفس التحليل إذا كانت القضية الشرعية مشروطة، كما لو قال: أريد الحج من المكلفين إذا استطاعوا أو في ظرف الاستطاعة، فإن إرادة المولى للحج من المكلف المستطيع فعليا من الأول ولا يتوقف فعليتها على وجود الاستطاعة خارجاً، والسر في ذلك أن ما انيطت به الارادة الوجود اللحاظي للمكلف والوجود اللحاظي للإستطاعة لا الوجود الخارجي، وبما أن الوجود اللحاظي فعلي فالإرادة أيضاً فعلية وليست فرضية أو تقديرية، فكأن المولى قال: اريد بالفعل الحج في ظرف وجود المكلف المستطيع، إلا أن الإرادة فعلية، فيكون الواجب المشروط شبيهاً بالواجب المعلق، كما أنه في الواجب المعلق يقول المولى: أريد منك الصوم في ظرف طلوع الفجر إلا ان الإرادة فعلية، كذلك في الواجب المشروط، اريد الحج فعلا من المكلف المستطيع في ظرف وجوده.

نعم، وجود الاستطاعة خارجاً دخيل في فاعلية الحكم لا في فعليته، والفرق بين الفعلية والفاعلية:

أن الفعلية صفة للحكم نفسه، فالإرادة فعلية منذ الأزل، منذ أول الامر، وإنما العلم بالكبرى والصغرى، أي العلم بإرادة المولى للحج مع العلم بوجود استطاعة في الخارج، مؤثر في حكم العقل بلزوم الانبعاث المعبر عنه بالمحركية، فالفاعلية والمحركية ليست صفة للحكم ولا للخطاب وإنما هي صفة للعلم بالخطاب ومصداقه في الخارج. فلأجل ذلك ذكر الاستطاعة لبيان إناطة الفاعلية بالعلم بها، لا بذات الخطاب، وإلا لو كانت المحركية من صفات نفس الخطاب والمحركية لا تتصور إلا في فرض العلم لكان الخطاب مختصاً بالعالمين، والحال أن الخطاب مشترك بين العالم والجاهل، مما يعني أن صفة الفاعلية من تبعات العلم لا من تبعات نفس الخطاب.

**الأمر الخامس:** قال (قده): وتبين مما ذكرنا وهو أن الحكم الشرعي فعلي قبل وجود الشرط وقيود الحكم سواء كان الحكم كلياً أم جزئياً تبين بذلك صحة جريان الاستصحاب التعليقي. لشمول دليل الاستصحاب له، إذ أركان الاستصحاب: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ومن الواضح أن هناك يقيناً بفعلية الحكم، لأن الحكم هو الإرادة والإرادة فعلية. فيجري استصحاب الإرادة سواء كان الحكم منوطاً بأمر بسيط أو بأمر مركب، سواء قال: على ولدي صلاة جعفر إن علم بلطف الله، أو على ولدي صلاة جعفر إن جاء من السفر سالماً، فإنه على كل حال الإرادة فعلية، كما لا فرق بين كون الحكم كلياً: يجب الحج على المستطيع، أو كون الحكم جزئياً وهو نجاسة الماء الموجود في الخارج لتغيره بالنجاسة ثم زوال تغير من قبل نفسه حيث إن النجاسة اصبحت حكماً جزئياً بعد وجود الماء المتنجس في الخارج، فلا فرق بين هذه الموارد في صحة جريان الاستصحاب لفعلية الإرادة، ومن هنا نقول في المثال: إذا وجد العنب وجدت معه الحرمة والنجاسة قبل غليانه، فإذا شككنا في بقاء الحكمين الحرمة والنجاسة، بعد تحول العنب زبيباً والمفروض أن العنبية والزبيبة من الحالات لا من المقومات، فالموضوع ما زال باقياً، صح استصحاب الحرمة الجزئية بجزئية وجود العنب، وصح استصحاب النجاسة الجزئية بجزئية وجود العنب ما بعد تحوله زبيباً، فإذا فرض غليانه كانت تلك الحرمة والنجاسة المستصحبتان فعليتين.

فما ذكر في كلماتهم من أن فعلية الحكم تابعة لفعلية الموضوع لأن الحكم علة تامة لوجود الموضوع فلا فعلية له إلا بعد فعلية الموضوع وقيوده فلا يجري الاستصحاب التعليقي لعدم فعلية الحكم، فاسد. ووجه الفساد: أما **أولاً:** فلما ذكرنا من أن قيود الحكم لا ترجع للموضع، فلو كان الحكم جزئياً كنجاسة هذا العنب فإنه يوجد بوجود العنب ولا يتوقف على وجود الغليان، وإذا كان الحكم كلياً فالإرادة فعلية منذ صدور هذه القضية من المولى فإن قيود الحكم لا ترجع للموضع.

**ثانياً**: لو سلمنا أن قيود الحكم ترجع للموضوع فإن فعلية الحكم إنما تكون تابعة لفعلية الموضوع وقيوده لو كان الحكم من الأمور الاعتبارية، أما إذا كان من الإرادة والإرادة فعلية منذ حصولها في نفس المولى فلا تتوقف على شيء في الخارج لا الموضوع ولا القيود، ولأنها فعلية جرى استصحابها.

**الأمر السادس**: قال: حتى لو سلمنا أن الحكم من الأمور الجعلية الاعتبارية كما يقولون فإن فعليته لا تدور مدار فعلية القيود، بل المجعول الاعتباري فعلي منذ إنشاء المولى، فالمولى بمجرد أن أنشأ هذه القضية وقال: يجب الحج على المستطيع، صار الحكم اعتباراً فعلياً، لأن الدخيل في فعليته الوجود اللحاظي للموضوع، الوجود اللحاظي للشرط وليس الوجود الخارجي، وإنما الوجود الخارجي دخيل في فاعلية هذا المجعول لا في فعليته. فعلى كل المسالك مبناهم فاسد، وأن الاستصحاب التعليقي جارٍ.

### 031

### بعد عرض كلام المحقق العراقي (قده)، ترد عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أن المحقق العراقي أفاد بأن هناك فرقاً بين قيود الحكم وبين الموضوع، حيث إن قيود الحكم دخيلة في أصل الإتصاف بالملاك، بينما الموضوع دخيل في فعلية الإتصاف، ولذلك لا يعقل إرجاع قيود الحكم للموضوع.

والملاحظة الواردة: أولاً: ليست جميع قيود الحكم راجعة إلى دخالتها في أصل الاتصاف، بل إن قيود الحكم على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما كان دخيلاً في الملاك، نظير حرمة وطئ الحائض إذا لم تغتسل، أو طلوع الفجر بالنسبة إلى وجوب الصوم، أو دخول الزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر، فإن هذا القيد دخيل في كون صلاة الظهر ذات ملاك.

القسم الثاني: ما كان دخيلاً في صحة التكليف وإن لم يكن له دخل في الملاك. مثلاً : لا ريب أن الحج ذو ملاك في نفسه، سواء كان المكلف قادرا بدنيا على أداء الحج أو كان عاجزاً، فإن ملاك الحج ليس منوطاً بالقدرة البدنية على الحج، ولكن القدرة البدنية مصححة للتكليف، إذ إن تكليف العاجز بالفعل الذي لا يقدر عليه لغو، أو محال، فالقدرة ليست دخيلة في الملاك، لكنها مصحح للتكليف.

القسم الثالث: ما لم يكن دخيلاً في الملاك ولا مصححا للتكليف ولكنه بذاته محقق لملاك أهم، نظير: عدم العسر والحرج في قوله عز وجل {ما جعل عليكم في الدين من حرج}، فإن اشتراط الحكم بعدم الحرج لا لأن عدم الحرج دخيل في الملاك، ولا لأن التكليف بالأمر الحرجي لغو، بل لأن عدم الحرج محقق للامتنان، فهو محقق لملاك نوعي أهم من فوت الملاك الشخصي القائم بالعمل.

فليس كل قيد أخذ في التكليف فهو دخيل في الملاك، كي يقال إن قيود التكليف سابقة رتبة على الموضوع لأن قيود التكليف دخيلة في أصل الملاك بينما الموضوع دخيل في فعلية الملاك. فقيود التكليف سابقة رتبة، فهذا ليس على اطلاقه بل ان قيود التكليف على اقسام.

ولو سلّمنا مع المحقق (قده) أن قيد التكليف يختلف عن الموضوع بل هو أسبق منه رتبة، فبالنتيجة ما دام الحكم في القضية الجعلية قد انيط بالقيد فلا فعلية له قبل فعلية القيد، فإن المولى إذا قال: يجب الحج على المكلف إذا استطاع، فبما أن مفاد القضية الجعلية إناطة الوجوب بالاستطاعة، إذن لا فعلية للوجوب قبل الاستطاعة، فإن فعلية الوجوب قبل الاستطاعة خلف القضية الجعلية، سواء أرجعتم قيد الحكم إلى الموضوع أم جعلتموه سابقا رتبة، فعلى اية حال لا فعلية للحكم قبل فعليته.

الملاحظة الثانية: ما ذكره الشيخ الحلي في أصوله، بأن ظاهر كلام المحقق العراقي (قده) أن المدار على القضية الإثباتية.

فكل قيد أخذ في القضية الإثباتية فلابد من النظر هل هو مأخوذ في الموضوع أم مأخوذ في الحكم، فإن كان مأخوذاً في الموضوع فالحكم يدور مداره، وإن كان مأخوذاً في الحكم فالحكم فعلي قبل فعلية القيد، وكأن القضية الجعلية قرآناً منزلاً؟!، والحال بأن هذا الخطاب محفوف بالمرتكزات العرفية والعقلائية، فتحديد مفاده لا ينفك عن تحكيم المرتكزات العرفية، وبالتالي، فالمرتكز العرفي قد يرى أن المدار على الواقع، لا على أما أخذ في لسان الدليل، وقد يرى أن المدار على ما في لسان الدليل وقد يرى أن المدار على كليهما. فهناك ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن المرتكز العرفي يرى أن المدار على متن الواقع بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل، مثلاً ما ذكر في باب البيع من أنه إذا تخلف المبيع بطل البيع، وإذا تخلف الشرط ثبت خيار تخلف الشرط، فهذا امر لا ربط له بما اخذ في لسان الدليل، فإن العنوان الحافظ للصورة النوعية مقوم للمبيع بغض النظر عن الخطاب، والعنوان المتمم للصورة النوعية شرط بغض النظر عما اخذ في لسان الخطاب، مثلاً إذا قيل بعتك هذا المركّب السيارة، أو بعتك هذا الجسم الفرس، فان عنوان الفرس والسيادة حافظ للصورة النوعية فتخلفه تخلف للمبيع وبالتالي يكون تخلفه مبطلاً للمعاملة بغض النظر عمّا أخذ في لسان الدليل، فلو فرض انه اخذ في لسان الدليل بعتك هذا الجسم إن كان فرساً أو بعتك هذا الجسم الفرس أو بعتك الفرس، فلا أثر لاختلاف اللسان ما دام المرتكز العرفي يرى ان العنوان مقوّم للمبيع، وتخلفه تخلف للمبيع. بينما لون السيارة ورقمها ما لا يراه المرتكز العرفي مقوماً، بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل، فلو فرضنا أنه أخذه في لسان الدليل مفعولاً به، أو شرطاً، أو وصفاً، فلن يغير الامر، لون السيارة شرط بحسب المرتكز لا مقوم، فتخلفه مثبت للخيار لا للبطلان بغض النظر عما اخذ في لسان الدليل. ومن هذا القبيل فهم العرف أن المتبدل حالة أو قيد، فمثلاً: أن العنب إذا تبدل زبيباً هل تستصحب حرمته أم لا؟ منبه على أن المرتكز العرفي يرى أن العنبية والزبيبية من حالات الموضوع لا من قيوده المقومة، ولأجل ذلك يجري الاستصحاب حتى مع التبدل، مع أن المأخوذ في لسان الدليل عنوان العنبية، إذا غلى العنب، او: كل عصير إذا أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه. أو قال: العصير العنبي إذا طبخ. مع أن عنوان العنبية مأخوذ في لسان الدليل مع أن العرف يراه حالة لا مقوماً.

الصورة الثانية: أن يكون المدار على ما اخذ في لسان الدليل وذلك في مقام الفرض بين القضية الحملية التي لا مفهوم لها وبين القضية الشرطية ذات المفهوم، فيقول: إن قال المولى في لسان الدليل: إن نوى التكبيرة فنسيها فصلاته صحيحة، بخلاف ما إذا قال في لسان الدليل: الناسي لتكبيرة الإحرام الناوي لها فليمضي على صلاته، فإن في الاول مفهوم الشرط دون الثاني.

أو في معرفة كيفية الموضوع، هل أن الموضوع المأخوذ في الكر من قبيل مفاد كان التامة أو من قبيل مفاد ان الناقصة، فإذا قال: إذا وجد الكر فطهّر به، يختلف عما إذا قال: إذا كان في الحوض كراً فتطهر به، فإن مفاد الأول أن الموضوع بنحو كان التامة، ومفاد الثاني أن الموضوع بنحو مفاد كان الناقصة، فان هذا يرتبط بما اخذ في لسان الدليل.

الصورة الثالثة: أن يكون المدار على كليهما، وذلك كما في محل كلامنا.

فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، (قضية شرطية) وقال: العنب المغلي حرام. فإن العرف يقول بحسب لسان الدليل الشرطية لها مفهوم والحملية لا مفهوم لها، وبحسب الواقع لا فعلية للحرمة قبل فعلية الغليان بغض النظر عن ان الغليان اخذ شرطا أو قيداً في الموضوع، فهنا إذا رجعنا للمرتكز العرفي فانه يرى من حيث المفهوم يحتاج الى القضية اللسانية ولكن من حيث ما هو دخيل في فعلية الحكم المعبر عنه بالمجعول لا فرق بين القضية الشرطية والقضية الحملية.

الملاحظة الثالثة: إن المحقق العراقي (قده) أفاد بأن المسألة تختلف باختلاف حقيقة الحكم، فإن قلنا بأن الحكم من قبيل الأمور الاعتبارية، فيتصور انفكاك المجعول عن الجعل، وإن قلنا إن الحكم من الأمور الواقعية أي الإرادة المبرزة فلا يتصور انفكاكهما ولذلك تأثير في المقام.

لكن سيد المنتقى (قده) أفاد بأنه لا بد من تحقيق المسألة ليرى أين موضع كلام العراقي وأين موضع كلام المحقق النائيني. يأتي الكلام حول سيد المنتقى بالتفصيل. ثم ما هو الصحيح.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 032

ذكر سيد المنتقى (قده) في ج6، ص196، أن المسالك في حقيقة الحكم التكليفي ثلاثة وباختلافها تختلف النتيجة في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه.

**المسلك الاول:** مسلك المحقق النائيني (قده)، الذي يرى أن حقيقة الحكم التكليفي اعتبار قد يكون منجزاً وقد يكون مشروطاً، فإذا كان مشروطاً كان على نحو القضية الحقيقية. ومقتضى ذلك إنفكاك المجعول عن الجعل، باعتبار أن الجعل يتحقق بمجرد الإنشاء، كقول المولى: يجب الحج على المستطيع. ولكن المجعول لا فعلية له إلا في ظرف تحقق الشرط الا وهو الاستطاعة.

وبناءً على هذا المسلك لا يجري الاستصحاب التعليقي لا في الجعل ولا في المجعول، فإن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، لم يمكن جريان الاستصحاب اي استصحاب الحرمة قبل فعلية الغليان، لا بنحو استصحاب الجعل لأنه لا شك في القضية الجعلية إلا من حيث الشك في النسخ، ولا من باب استصحاب المجعول لعدم فعلية الحرمة قبل فعلية الغليان كي يجري استصحابها عند تبدل العنب إلى زبيب والشك في بقاء الحرمة.

ولكن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأن للحكم المشروط نحواً من الوجود قبل تحقق شرطه، وبلحاظ هذا النحو من الوجود يجري استصحابه وإن لم يتحقق الشرط، فحرمة العصير العنبي لها نحو من الوجود بوجود العنب قبل تحقق الشرط وهو الغليان، وبلحاظ هذا النحو من الوجود يجري استصحاب الحرمة، إذا تبدل العنب زبيباً.

وتقريب كلام الكفاية، بأحد وجهين، تعرض لهما في المنتقى:

الوجه الاول: في حقيقة الإنشاء مسلكان:

المسلك الاول: أن الإنشاء عبارة عن تسبيب لاعتبار عقلائي في وعائه المناسب، فإذا قال شخص: تزوجت فلانة، فإن قوله تزوجت فلانة ليس اعتباراً للزوجية وإنما هو تسبيب لاعتبار العقلاء لهذه الزوجية في وعائها المناسب، اي ضمن شروطها العقلائية، كما أن قوله فلانة طالق ليس اعتباراً للبينونة بل هو مجرد تسبيب بحيث إذا اطلع العقلاء عليه فهم الذين يعتبرون البينونة في إطارها العقلائي، فالإنشاء مجرد تسبيب من دون اعتبار وتمهيد إلى الاعتبار العقلائي،

وبناء على ذلك يتم مسلك النائيني، فإن المولى إذا قال: يحرم العنب إذا غلى، فهو لم يقم بأي اعتبار وإنما قام بعملية تسبيب إلى اعتبار الحرمة من قبل العقلاء عند حدوث الغليان، فقبل الغليان لا اعتبار للحرمة وإنما هو مجرد تمهيد وتسبيب إنشائي، وبناء على ذلك فليس للحرمة أي وجود قبل حدوث الغليان.

المسلك الثاني: هو مسلك صاحب الكفاية في حقيقة الإنشاء، وهو أن المنشأ يوجد بنفس الإنشاء وجوداً إنشائياً، مثلاً: إذا قال المتكلم: ليت الإتصال مقطوعاً، فإن هذا الإنشاء بنفسه إيجاد للتمني، لا أن التمني لم يوجد، بل إن التمني وجد بهذا الإنشاء لكن وجوداً إنشائياً، لا أن ما ذكر مجرد تسبيب أو تمهيد، بل التمني وجد بذلك، كذلك إذا قال: أقم الصلاة، فإن قوله أقم الصلاة، إيجاد لوجوب الصلاة إيجاداً إنشائياً. فإذا قال: العنب يحرم إذا غلى. فقد أوجد الحرمة بهذا الإنشاء وجودا ًإنشائياً، غاية ما في الباب أن الوجود الفعلي للحرمة يتوقف على فعلية الغليان، لكن لها نحو من الوجود قبل الغليان وهو الوجود الإنشائي.

فبناءً على هذ المسلك في حقيقة الإنشاء: إذا وجد العنب خارجاً قبل أن يغلي وجدت الحرمة بوجود العنب وجوداً إنشائياً، فإذا تبدل العنب زبيباً ثم غلى وشككنا في بقاء الحرمة، جرى استصحا بذلك الوجود الإنشائي، فيجري الاستصحاب التعليقي، وهذا ما عبّر عنه في الكفاية بـ(أن للحكم وجوداً او نحوا من الوجود قبل الشرط) ثم أجاب عنه (قده) في المنتقى فقال:

حتى لو قلنا بهذا المسلك في حقيقة الإنشاء، فإن المعروض لهذه الحرمة الموجودة وجوداً إنشائياً هو الموضوع الكلي، اي عنوان العنب في فرض الغليان، لا أن الموضوع لهذه الحرمة الإنشائية العنب الخارجي. غاية ما في الباب أن العنب لوحظ في القضية الحقيقة مفروض الوجود. فأما أن معروض الحرمة هو الموضوع الكلي فلأن هذه الحرمة توجد وجوداً إنشائياً وإن لم يوجد عنب في الخارج، بل قد يكون الهدف من إنشائها منع الوجود الخارجي كما إذا قال: من قذف مؤمنا جلد ثمانين جلدة، فإن الغرض من هذا الإنشاء منع وجود القذف فكيف يكون منوطاً بوجوده.

وأما أن الموضوع الكلي لوحظ مفروض الوجود فإن هذا طبع التعليق في القضايا الحقيقية لأن قوام القضايا الحقيقية بفرض المحمول عند فرض الموضوع بقيوده، إذن فالحرمة الإنشائية لا تدور مدار وجود العنب خارجاً، فإذا اريد بالاستصحاب استصحاب هذه الحرمة التي جعلت على نحو القضية الحقيقية فلا شك في بقائها، وإن اريد استصحاب حرمة وجدت بوجود العنب خارجاً فهي مشكوكة الحدوث، نعم، بعد وجود العنب خارجاً حصلت إضافة عقلية، فقيل: تلك القضية الحقيقية وهي العنب يحرم إذا غلى، وجد مصداق لموضوعها، لا أكثر من ذلك. وهذه الإضافة مجرد انتزاع، لا هي مجعولة شرعاً ولا موضوعاً لأثرٍ شرعي أو عقلي كي يجري فيها الاستصحاب.

**التقريب الثاني**: إن المستفاد من قوله (العنب يحرم إذا غلى)، أن الحرمة وجود مشكك، له مرتبتان من الفعلية، فمرتبة: تتحقق بتحقق أحد الجزئين وهو العنبية. والمرتبة التامة: تتحقق عند تحقق الجزء الآخر. والشاهد على ذلك: أن هناك فرقاً وجدانياً بين وجود العنب ووجود البرتقال، فإنه لو وجد البرتقال لا يرى العقل أي اثر لوجوده، بلحاظ أنه ليس دخيلاً في الحرمة حتى لو غلى، بينما إذا وجد العنب أدرك العقل أن لهذا العنب حرمة إذا تحقق الغليان كانت فعلية بفعلية تامة، فهذا الذي يراه العقل عند تحقق العنب دون تحقق غيره، هو عبارة عن مرتبة من الفعلية، إذا شك في بقائها بعد تحول العنب زبيباً استصحبت.

ثم دفع ذلك، فقال: هذه الحرمة التي أدركها العقل عند وجود العنب ليس شيئاً تلك الحرمة المفروضة عند الغليان نظير الصفات التكوينية، مثلاً: إذا قال الخبير: العنب مسكر إذا غلى، فهل يتوهم أحد أن للإسكار مرتبة من الفعلية تتحقق بوجود العنب؟ أم أنه إذا وجد العنب خارجاً كان وجوده مثيراً لإدراك العقل أن لهذا العنب صفة وهي المسكرية لكن فعليتها تتوقف على الغليان، لا أن للمسكرية مرتبة من الفعلية قبل الغليان، فكذلك الامر في الأمور الاعتبارية، كما إذا قال: العنب يحرم إذا غلى.

وما سوى هذه الحرمة المفروضة عند فرض الغليان التي لا إشكال فيها وليست من الامور الانتزاعية بل من المدركات العقلية المحضة، ما سوى ذلك فهو وهم وخيال، إذن بالنتيجة: ما ورد في كلام الكفاية من مرتبة من الوجود للحكم قبل الشرط لا صحة له. فعلى هذا المسلك الأول في حقيقة الحكم التكليفي لا يجري الاستصحاب التعليقي.

### 033

**المسلك الثاني**: في حقيقة الحكم التكليفي، حسب ما ذكره سيد المنتقى.

وقبل بيان كلامه لابد من ذكر مطلبين يرتفع فيه اللبس الحاصل من قراءة تقريره في منتقى الأصول.

وبيان ذلك: أن محل الكلام في القيد الذي أخذ في مرحلة الجعل فهذه القيد الذي اخذ في مرحلة الجعل إما ان يكون دخيلاً في الواجب، أو يكون دخيلاً في الوجوب، وإذا كان دخيلاً في الوجوب فيتصور فيه أنحاء أربعة لا نحو واحد، فمحل كلامنا في القيد المأخوذ في القضية الجعلية، وذلك لأن هناك صورتين للحكم:

الصورة الأولى: إذ تارة تكون حقيقة الحكم تعليقية.

الصورة الثانية: أن يكون التعليق تعليقاً مولوياً لا أن حقيقة الحكم تعليقية.

بيان ذلك:

**الصورة الأولى:** إذا قال المولى: الماء طهور. فإن هذا الحكم وهو الطهورية هو حكم تعليقي، لا أن المولى قام بتعليقه تعليقاً مولوياً على قيد، بل حقيقته حقيقة تعليقية، لأن معنى قوله الماء طهور أي أن الماء لو طهر به متنجس لطهر، فنفس قوله طهور، حقيقة تعليقية لا أنه معلق من قبل المولى على قيد خارج عن الحكم.

أو مثلاً إذا قال المولى: من وضع يده على مال الغير دون إذنه فهو ضامن، فإن الضمان حقيقة تعليقية لا أن المولى علق الضمان على قيد، اذ معنى الضمان انه لو تلف تحت يده لاشتغلت ذمته بمثله او قيمته،

اذن هذا المورد خارج عن محل البحث، لأن هذا المورد ما كانت حقيقة الحكم فيه تعليقية لا أن هناك تعليقاً مولويا على قيد من القيود، ولأجل ذلك لو أن هذا الماء الذي حكم الشارع عليه أنه طهور تحول إلى ماء مغلي أو مصعّد، فإن استصحاب الطهورية ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء بل من الاستصحاب التنجيزي لأن الحكم بحقيقته التعليقية وجد وجوداً منجزاً.

**الصورة الثانية:** أن يكون لدينا قيد في القضية الجعلية. أي أنه قيد مولوي، فهنا يوجد فرضان: **الفرض الاول:** أن القيد قيداً في الواجب، لا قيد في الوجوب، وهو ما يعبر عنه بالواجب المعلق، كما إذا قال: من كان حاضراً عند رؤية الهلال يجب عليه الصوم عند طلوع الفجر، فوجوب الصوم فعلي، تنجيزي، بمجرد حضور المكلف عند رؤية الهلال، إنما دخول الفجر قيد في الواجب، أي لا يكون الصوم امتثالاً للأمر الشرعي إلا بعد طلوع الفجر لا قبله. فهنا حيث إن الحكم فعلي منجز قبل القيد لذل يجب اعداد مقدمات الامتثال بلحاظ ان الحكم فعلي. وهذا خارج عن محل البحث.

**الفرض الثاني:** أن يكون هذا القيد قيداً في الحكم لا في الواجب، أي قيداً في الوجوب لا في الواجب، فاذا كان كذلك جاءت الانحاء الأربعة:

**النحو الأول:** أن تكون فعلية القيد دخيلة في فعلية الاعتبار، بأن لا اعتبار قبل فعلية القيد خارجاً وهذا هو مسلك المحقق النائيني، المبني على انفكاك المجعول عن الجعل، فإذا قال المتكلم هذه الدار ملك للوصي بعد وفاتي، فليس قبل الوفاة إلا الجعل والإنشاء، وأما المجعول وهو الملكية الفعلية فلا وجود لها إلا بعد الوفاة، فهنا المجعول منفك عن الجعل.

لذلك لا يجري استصحاب هذا المجعول قبل فعلية سائر القيود، ومن هنا انكر النائيني جريان الاستصحاب التعليقي.

**النحو الثاني:** أن يكون هذا القيد دخيلاً في الحكم ولكن مع دخله في الحكم يوجد هناك طولية في الارتباط، أي بين ارتباط الموضوع بالحكم وبين ارتباط القيد بالحكم، وبيان ذلك: أن المولى في مقام الجعل يقوم بعمليتين طوليتين:

1ـ ان يربط الحكم بالقيد فيقول: جعلت حرمة مشروطة بالغليان، أو جعلت وجوباً مشروطاً بطلوع الفجر، 2ـ بعد هذه العملية حيث انجز حكماً مشروطاً قام بربط هذا الحكم (بما هو مشروط في رتبة سابقة) بالموضوع وقال: جعلت الحرمة المشروطة بالغليان للعنب، او جعلت الوجوب المشروط بطلوع الفجر للمكلف عند رؤية الهلال.

فهناك عمليتان طوليتان، ومقتضى هاتين العمليتين: أنه إذا وجد العنب خارجاً وجدت معه الحرمة، لكن بما هي مشروطة، لا أن ترجع الى الصورة الاولى التي ذكرت أن حقيقة الحكم حقيقة تعليقية، فهنا التعليق مولوي غاية ما في الأمر أن هناك عمليتين طوليتين،

فأولاً: ربط المولى الحرمة بالشرط، وفي طول ذلك ربط هذا المشروط بما هو مشروط بالعنب، فإذا وجد العنب خارجاً وجد معه شيء لكن الذي وجد معه حرمة مشروطة، بما هي مشروطة.

فعلى هذا المسلك إذا وجد العنب وجدت الحرمة المشروطة ثم تحول العنب إلى زبيب ثم غلى وشككنا هل ان تلك الحرمة المشروطة التي وجدت بوجود العنب باقية ام لا، استصحبنا البقاء، هذا الاستصحاب جاري لأن الحكم المشروط بما هو مشروط له وجود بوجود موضوعه، أما أنه هل يثبت الحرمة الفعلية أم لا؟ فهذا نحو آخر.

**النحو الثالث:** أن يقال أن الحرمة وجدت فعلية منجزة قبل الشرط لأن الشرط مأخوذ على نحو الشرط المتأخر، وهذا هو المبني على إمكان الشرط المتأخر وعدمه، فلو فرضنا أن المولى قال: يجب على العبد شراء الطعام اليوم إذا جاء الضيف غداً، فالوجوب وجوب فعلي اليوم، وإن كان الشرط فيه شرطاً متأخراً وهو مجيء الضيف غداً، فلو فرضنا ان الحكم من هذا القبيل يعني ان الحكم مشروط بشرط متأخر فالحكم المشروط بالشرط المتأخر فعلي منجز قبل مجيء شرطه، فإن هذا هو معنى اشتراط الحكم بالشرط المتأخر، وإلا لو لم يكن فعلياً منجزاً قبل حصول شرطه ما كان شرطه شرطاً متأخراً، فمعنى كون الشرط متأخراً أن الحكم فعلي منجز قبل حصول شرطه كما قيل بذلك في العقد الفضولي بناء على الكشف الحقيقي للإجازة.

إذن بناءً على هذا المسلك لو قلنا ان الحرمة فعلية منجزة بوجود العنب خارجاً وإن كانت مشروطة بشرط متأخر وهو حصول الغليان فإننا لو بنينا على إمكان الشرط المتأخر فاستصحاب الحرمة عند تحول العنب زبيباً ليس من الاستصحاب التعليقي بل من الاستصحاب التنجيزي، لأن الحرمة وجدت وجوداً فعلياً منجزاً.

**النحو الرابع:** أن يقال هناك مسلك جديد في حقيقة الحكم، أن المولى إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فإن الجعل والمجعول كلاهما فعلي غاية ما في الباب أن الغليان بوجوده الخارجي ليس دخيلاً في الحكم لا بنحو الشرط المقارن ولا بنحو الشرط المتأخر ولا أنه دخيل في الواجب، ولا انه دخيل في الوجوب، بل القيد دخيل في مرحلة الفاعلية، لا الفعلية، وإلا فالمجعول وهو الحرمة فعلي من حين الجعل، لكن إذا علم المكلف بوجود العنب وتحقق الغليان حكم عقله بلزوم الامتثال، فوجود الغليان مجرد عنصر تكويني دخيل في فاعلية الحكم أي في حكم العقل بالامتثال وإلا فالحكم قبله فعلي منجز، ايضاً استصحاب الحكم هنا ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء اذ المفروض ان الحكم ليس دخيلاً في شيء،

من هنا هناك لبس في تقرير المنتقى لأنه في (ص201) صور هذا المسلك، وفي (ص196) صور محل البحث بالنحو الرابع، أي أن الجعل والمجعول فعلي والقيد دخيل في الفاعلية، وعند بحثه في (ص201) عند بيان الثمرة على هذا المسلك، صوره بأن الشارع ربط الحرمة بالغليان ثم جعلها بما هي مشروطة على العنب. فصار للحرمة وجود بوجود العنب لكن هذا الوجود وجود للحرمة بما هي مشروطة.

وهذا يختلف عن المسلك الثاني الذي قرره في (ص196)، وفي (ص202) لبيان صحة هذا المسلك وعدمه، قال: هذا مبني على صحة مسألة إمكان الشرط المتأخر، والحال بأن المسألة لا ربط لها بإمكان الشرط المتأخر، فإنكم إذا بنيتم على هذا المسلك فالجعل والمجعول فعلي والقيد لا دخل له في الحكم إنما هو دخيل في الفاعلية، بينما مسألة الشرط المتأخر يكون القيد دخيلا في الحكم لا في فاعليته، كما أنكم إذا بنيتم أن المقام من باب ربط الحرمة بالشرط ثم ربطها بما هي مشروطة بالموضوع، فصار للحرمة وجودان: وجود مشروط وهو المستصحب، ووجود فعلي وهو ما بعد الغليان، ولا علاقة لذلك بالشرط المتأخر ولا علاقة لذلك بالمسلك الثاني في حقيقة الحكم التكلي، إذن بعد شرح الصور والفروض والأنحاء المذكورة يتبين وجه اللبس في التقرير لا في نظر سيد المنتقى.

### **034**

ذكرنا فيما سبق، أن المسلك الثاني في حقيقة التكليف، هو أن المجعول فعلي بفعلية الجعل، وأما القيد المأخوذ في القضية الجعلية كالاستطاعة مثلاً في وجوب الحج أو الزوال في وجوب صلاة الظهر، فهو دخيل في فاعلية الجعل وليس دخيلاً في فعليته.

**ويلاحظ على هذا المسلك:** أن القيد المأخوذ في القضية الجعلية من قبل المولى لا يخلو عن إحدى حالتين:

**1ـ إما هو قيد لا دخل له في الحكم. 2ـ قيد دخيل في الحكم.**

**أما الحالة الأولى**: أنه لم يكن له دخل في الحكم وإنما هو دخيل في فاعلية الحكم، فمعناه انه دخيل في حكم العقل بالمنجزية ولزوم الامتثال، فبناء على ذلك لا وجه لأخذه قيداً في القضية الجعلية فإن ما يكون دخيلاً في حكم العقل فهو من الأمور الواقعية لا من الأمور المولوية الجعلية كعلم المكلف فإن علم المكلف بفعلية الموضوع وقيود الحكم أمر واقعي، ولذلك هو دخيل في حكم العقل بلزوم الامتثال، إذن إذا لم يكن القيد دخيلا في الحكم فلا مقتضي لأخذه في القضية الجعلية، إذ ليس من شأن المولى بما هو مولى أخذ أمر واقعي دخيل في حكم عقل المكلف بلزوم الامتثال أو عدم لزومه، أو المنجزية أو عدمها، ومحل بحثنا في القيود المولوية المأخوذة في القضية الجعلية.

**الحالة الثانية:** أن يكون القيد دخيلا في الحكم، إما أن يكون دخيلاً بوجوده اللحاظي أو دخيلاً بوجوده الخارجي، فإن كان القيد دخيلاً بوجوده اللحاظي أي ان ما هو دخيل في حقيقة الحكم وكونه مجعولاً هو لحاظ الاستطاعة أو لحاظ الزوال لا نفس الاستطاعة والزوال، إذن فحينئذٍ لا وجه لإلقائه الى المكلف إذ لا ربط للمكلف به إذ المفروض أن ما يلقى من قيود للمكلف ما هو دخيل في عمله واطاعته حيث يراعي في مقام الاطاعة القيود التي أخذها المولى إما في الجعل أو في متعلق الجعل، وأما اذا لم يكن للقيد ربط بفعل المكلف بل هو مرتبط بفعل المولى أي بعملية الجعل التي يقوم بها المولى فانه لا مبرر لإلقاء هذا القيد بالمكلف والمكلف ليس معنياً به، فهذا نظير علم المولى بالملاك ونظير إرادة المولى وشوقه، فإن كل هذه الأمور مما لا يلقيها المولى للمكلف لأنها أمور دخيلة في فعل المولى وهو عملية الجعل، ولا ربط لها بفعل المكلف كي تلقى إليه.

وإما أن يكون القيد دخيلاً في الحكم بوجوده الخارجي، كما هو ظاهر (إن استطعت فحج) و(إن زالت الشمس فصلي) ونحو ذلك.

فيأتي السؤال: هل ان المجعول مما لا يمكن انفكاكه عن الجعل أو مما يمكن انفكاكه عن الجعل، فاذا فرضنا أن المجعول مما لا يمكن انفكاكه عن الجعل أي ان المولى يرى القيد بوجوده الخارجي دخيلاً في حكمه لكن لا يستطيع أن ينيط حكمه بالوجود الخارجي للقيد نتيجة لأن المجعول مما يستحيل انفكاكه عن الجعل، فهو بمجرد اتمامه لعملية الجعل يصبح المجعول فعلياً قهراً عليه، ولا يمكن أن ينتظر وجود القيد خارجاً، فلأجل ذلك اصبح المجعول فعلياً قبل فعلية القيد، لأن هذا أمر قهري على المولى وليس باختياره، لذلك يقول المولى: هذا القيد وهو الاستطاعة وإن كان دخيلاً في الحكم لكن حيث يمتنع انفكاك الحكم عن الجعل فالقيد دخيل في الفاعلية. فحينئذٍ يقال: اذا كانت فعلية المجعول قبل فعلية القيد امراً مفروضا على المولى وليس باختياره فليست هذه الفعلية كاشفا عن الارادة الجدية للمولى، لأنها فعلية مفروضة عليه لا بإرادته واختياره، فهي فعلية لا تعبر ولا تحكي الإرادة الجدية للمولى، وبالتالي فلا يجري استصحاب مثل هذا الحكم الذي أصبح فعلياً قهراً على المولى معه انه ليس مراداً جدياً له، إذن فتعين المحتمل الاخير، وهو:

أن كل قيد يؤخذ في القضية الجعلية فهو بوجوده الخارجي دخيل في المجعول وأن المجعول لا فعلية له بنحو يكشف عن الإرادة الجدية إلا بعد فعلية القيود في الخارج، وهذا هو مراد المحقق النائيني (قده).

**المسلك الثالث:** ما ذهب اليه المحقق العراقي (قده). **وملخّصه**: أن الحكم ليس من قبيل الأمور الاعتبارية، وإنما هو من قبيل الأمور الوجداني الواقعية، وهو الإرادة المبرزة أو الكراهة المبرزة، ومن الواضح أن هذه الأمور الوجدانية متعلقة بالصور الذهنية، لا بالخارج، فإذا أراد الإنسان شرب الماء فإن ما تعلقت به إرادته صور شرب الماء، لا نفس شرب الماء، إذ لا يعقل إناطة الذهني بالخارجي كما لا يعقل إناطة الخارجي بالذهني ، فلا محالة مقتضى ذلك أن يكون القيد المأخوذ في القضية الجعلية دخيلاً في الحكم وهو الإرادة بوجوده اللحاظي لا بوجوده الخارجي، إذ يستحيل أن يكون الخارجي دخيلا في الذهني أو بالعكس، وبالتالي بما أن القيد الدخيل في الإرادة هو الوجود اللحاظي إذن بمجرد الوجود اللحاظي للقيد أصبحت الإرادة فعلية، ولا تتوقف فعليتها على فعلية القيود خارجاً. وأما الوجود الخارجي للقيد فهو دخيل في محركية الإرادة وفاعليتها، بمعنى أن علم المكلف بأن الحج مراد للمولى في فرض الاستطاعة محرك له نحو تحقيق هذا المراد، وبناء على ذلك فحيث إن الإرادة فعلية منذ الأول، فيجري استصحابها، ويكون هذا الاستصحاب من الاستصحاب التنجيزي لا من الاستصحاب التعليقي في شيء، لأن الحكم وهو الإرادة فعلي بتمام شؤونه وغير متوقف على شيء آخر.

**وقد أورد سيد المنتقى (قده)[[184]](#footnote-184) على مسلك المحقق العراقي (قده) في المبنى والبناء:**

**أما على إشكاله على المبنى، فقد طرح ثلاثة إشكالات:**

**الا شكال الأول**: أن المرجع في تحديد حقيقة الحكم هو العرف العقلائي وليس المرجع في تحديد حقيقة الحكم الروايات، والسر في ذلك أن عنوان التكليف كسائر العنوانين التي يرجع في فهم حقيقتها إلى العرف العام، فكما أنه يرجع إلى العرف في معنى الرسول والنبي، وفي معنى الصعيد والسماء، وفي معنى البيع والمضاربة، وفي معنى الملك والحق، فكذلك يرجع إلى العرف العقلائي في معنى التكليف،

وإذا رجعنا إلى العرف العقلائي نرى أن التكليف بحسب هذا العرف عنوان للاعتبار، عنوان للجعل، قيام من له صلاحية الجعل باعتبار فعل على ذمة المكلف، أو باعتبار أمر على ذمة المكلف وليس شيئاً آخر، وهذا غير الحكم الوضعي الذي هو عند العرف العقلائي الذي هو عبارة عن العرف العقلائي علقة اعتبارية كعلقة الملكية والزوجية ونحو ذلك.

ويمكن للمحقق العراقي التخلص من الا شكال: بأن نسلم ان المرجع في تحديد حقيقة التكليف العرف العقلائي إذ لم يتصد الشارع لاختراع حقيقة لهذه العناوين والمفاهيم، لكن اذا رجعنا للعرف العقلائي وجدنا ان التكليف عندهم منقسم للأمر والنهي، فيقولون: أن التكليف إما أمر ونهي، وليس الأمر والنهي اعتباراً ولا جعلاً، وإنما الأمر طلب نفساني مبرز، والنهي زجر نفساني مبرز، فلم نجد عند العرفي العقلائي وراء إبراز الطلب بكلمة امر، أو بكلمة أفعل، أو إبراز الزجر أو الكراهة، بكلمة أنهى أو لا تفعل، وليس التكليف الا مقسما لهذين، فهذا بلحاظ ما يفهمه العرف العقلائي بملكة (امر، أو كلّف، أو طلب، أو زجر أو ردع).

لذلك لا يفهم العرف العقلائي من {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات} أو {أقم الصلاة}، أن هناك طلب ابرزه بهذه الصيغ ليس إلا، بل إن ذلك متعين عقلاً بلحاظ أن التكليف ما هو إلا موضوع بحكم العقل بالإطاعة والمنجزية وحيث يكفي في حكم العقل بالإطاعة إبراز الإرادة سواء كانت على نحو القضية الخارجية كأن يقول المولى لعبده أريد منك اليوم شراء اللحم، فلا يحتاج إلى عملية اعتبار وجعل، أو كان على نحو القضية الحقيقية كأن يقول الرسول (ص): اريد من أمتي حج بيت الله لمن يستطيع على ذلك، فلا حاجة لأكثر من ذلك، إذ يكفي في حكم العقل بالإطاعة ولزوم الامتثال إبراز هذه الإرادة النبوية أو إبراز هذه الإرادة الولوية، فما دام إبراز الإرادة أو الكراهة كافياً في تحقيق الأثر منهما فتجشم عملية الاعتبار والجعل كما يقول سيدنا الخوئي بأن يتصور المولى ذمة للمكلف ويجعل في تلك المحفظة المسماة بالذمة اعتباراً وجعلاً يسمى بالوجودب، فإن كل ذلك ما لا حاجة لتحقيق الأثر العقلي.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### **035**

ما زال الكلام في مسلك المحقق العراقي (قده) من أن التكليف عبارة عن الارادة والكراهة المبرزة، ولا يخفى أن هناك ثلاث جهات مسلمة:

**الجهلة الاولى**: أن موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنجزية هو إنكشاف الارادة اللزومية للمولى، سواء كان ذلك بجعل اعتباري أم بإخبار فإن العقل إما من باب حق المولوية في الطاعة أو من باب شكر المنعم أو من باب دفع الضرر المحتمل متى انكشفت له الارادة اللزومية للمولى أو من هو قادر على العقوبة حكم العقل بلزوم الطاعة. **الجهة الثانية**: أن الملاحظ في كثير من الأوامر والنواهي الصادر من الآباء او من السلاطين ما هي إلا إبراز إرادة أو كراهة من دون ان تتضمن جعلاً واعتباراً.

**الجهة الثالثة:** لا اشكال في وجود صياغات اعتبارية لدى المرتكز العقلائي خصوصاً في القوانين الصادرة من البرلمانات والحكومات فإنها على سبيل الجعل والاعتبار، وبالتالي فهل التوفيق بين هذه الجهات بأن يقال: إن الحكم من قبيل الجعل والاعتبار أو أن يقال إن الحكم من قبيل الإرادة المبرزة. أو يقال بالتفصيل بين التكليف على نحو القضية الخارجية فهو مجرد إبراز إرادة أو كراهة، وبين التكليف على نحو القضية الحقيقية فهو عبارة عن جعل واعتبار.

ولكنه لا يبعد أن مقتضى الصناعة أن يبحث في أن الجعول الاعتبارية التي يقوم بها العقلاء من خلال إبلاغ أوامر السلطان أو الحكومات او البرلمانات هل هي ملحوظة على نحو الموضوعية في ترتب الاثر أو هي ملحوظة على نحو الطريقية، فإننا لا ريب إذا رجعنا إلى العرف العقلائي نجد أن التكاليف تكون على نحو الجعل والاعتبار كما ذكر سيد المنتقى، ولكن الكلام في أن هذه الجعول والاعتبارات هل هي ملحوظة على نحو الموضوعية بمعنى أن مناط الاثر بالجعل والاعتبار بنظر المرتكز العقلائي، ام أنها ملحوظة على نحو الطريقية اي ان العقلاء يرون أن هذا الجعل والاعتبار مجرد مبرز لتلك الإرادة اللزومية الكامنة وراءه الناشئة عن غرض لزومي، فما هو محط الطاعة والمنجزية هو المنكشف لا هذا الجعل والاعتبار، وإن قام المولى بجعل واعتبار إلا أنه لا موضوعية لديهم بالنسبة اليه إلا من حيث مبرزيته لإرادة اللزومية الناشئة عن غرض لزومي، فحقيقة الحكم التكليفي ولبه في المنكشف الا وهو الإرادة عن غرض لزومي. ولابد من عرض الا شكالات المرتبطة بالمقام، وافيد إيرادات على مسلك المحقق العراقي (قده) الذي هو مسلك شيخه صاحب الكفاية أيضاً.

**الا شكال الأول:** ما ذكره المحقق الأصفهاني في نهاية الدراية، أنه لا يعقل أن يكون لدى المشرع شوق نفساني مؤكد وراء الجعل والاعتبار والوجه في ذلك، أن الشوق النفساني إنما يتحقق لدى المريد إذا كان في متعلق شوقه نفع عائد إلى جوهر ذاته، وأما إذا لم يكن في متعلق الإرادة نفع يعود إليه فلا يعقل أن ينبثق في نفسه الشوق نحوه، وبما أن أفعال العباد ليست وعاءا لمنفعة تعود إلى الشارع المقدس فليس لدى المشرع شوق نفساني مؤكد نحو فعل العبد. ولو قلنا إن الحكم التكليفي إرادة، والمفروض أن الفعل الاختياري للعبد مما ينفك عن إرادة المولى فلازم ذلك انفكاك المعلول عن العلة، وهو محال، فإن الإرادة علة تامة لوجود المراد، فلو تخلف المراد لكونه فعلاً اختيارياً للعبد لكان وجود الإردة بمثابة العلة بلا معلول وهو محال، فهذان منبهان على أن التكليف ليس من قبيل الإرادة المبرزة، أو الكراهة المبرزة، وإنما هو الإنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان ليس إلا.

وربما أضاف لذلك نفسه (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري: إذا قلنا بأن إرادته تعالى بمعنى الشوق النفساني المؤكد المستتبع لحركة العضلات، متحد مع ذاته فهذا كفر، لأن ذاته غير إرادته، وإن قلنا بأن إرادته عارضة عليه لزم أن تكون ذاته محلاً للحوادث وهو محال أيضاً. إذن ليس الحكم التكليفي إلا الإنشاء بداعي جعل الداعي في نفس العبد بالإمكان.

**الا شكال الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في المحاضرات، من أنه لو كان الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة فالإرادة إما الشوق النفساني وقد سبق الا شكال فيها من قبل المحقق الاصفهاني، وإن كانت الإرادة بمعنى الاختيار فالاختيار ليس إلا اعمال القدرة في الفعل، بحيث لا يتصور انفكاك الفعل عنه، فلو كان الحكم التكليفي عبارة عن الارادة لم يعقل تعلقه بفعل الغير لأن فعل الغير منوط باختيار الغير لا بإرادة المولى، والمفروض أن إرادة المولى عبارة عن اعمال القدرة فكيف تتعلق الإرادة بفعل ليس منوطاً باختيار المولى بل باختيار المكلف، إذن فالإرادة القائمة لدى المولى هي إرادة الجعل لا إرادة الفعل من المكلف. فالمولى لديه إرادة لكن إرادته تعلقت بفعله وهو صدور الجعل والاعتبار منه، لا أن الإرادة تعلقت بفعل العبد فهذا غير معقول.

**الجواب عن كلا الا شكالين**: أن هناك فرقاً بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية. فالإرادة التكوينية التي هي فعله تعالى: مما لا ربط لها في المقام وهو تعلق الإرادة بفعل العبد. وإن كان لا يعقل في حقه تعالى الشوق النفساني إلا أن كل ذلك اي تفسير الإرادة بالشوق أو بإعمال القدرة كله منصب على الإرادة التكوينية، وليست هي محلاً في كلامنا في شيء ولا كلام العراقي.

وأما الإرادة التشريعية: فهي عبارة عن تعلق الغرض اللزومي بفعل بحيث يعاقب المولى على تركه فليس معنى إرادته تعالى الإرادة التشريعية إلا تعلق غرضه اللزومي بفعل بحيث يعاقب على تركه، لا بمعنى شوق ولا بمعنى اعمال قدرة ولا طلب نفساني ونحو ذلك.

وبالتالي: فما كشف عن كون الفعل محطاً للغرض اللزومي بحيث يعقاب العبد على تركه أو فعله إن كان تحريماً فهذا هو الحكم التكليفي، سواء انكشف ذلك بخبر أو إنشاء أو جعل واعتبار، فإن كل ذلك ملحوظ على نحو الطريقية والمبرزية. بلا حاجة إلى ما ذكر في الكفاية من أن الإرادة الإلهية هي عبارة عن قدح الإرادة في نفس النبي والولي، فإرداته تعالى التي هي تكليفه أن يقوم تعالى بقدح الإرادة في النفس النبوية والولوية، أو يلهم النفس النبوية والولوية ذلك فتنقح الإرادة فيهما، فالتكليف منه لكن تكليفه عبارة عن قدح الإرادة او الإلهام الممهد لانقداح الإرادة في النفس النبوية أو الولوية.

**والنتيجة**: لاخلط بين الإرادة التكوينية والتشريعية، فإن مدعى العراقي أن التكليف عبارة عن الإرادة المبرزة أو الكراهة المبرزة هي أن سائر ما ورد عن الشارع ما هو إلا طريق لإرادة بمعنى كون الفعل محطاً للغرض اللزومي بحيث يعاقب على تركه، وهذا هو مناط حكم العقل بلزوم الإطاعة والمنجزية.

**الا شكال الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان التكليف عبارة عن الارادة فماذا يقال في فرض تكون المصلحة في نفس التكليف لا في متعلقه، فإن الإرادة على نسق الملاك، فإذا افترضنا أن الملاك في المتعلق تعلقت الإرادة بالمتعلق اي بفعل العبد، أما إذا فرضنا أن المصلحة في نفس الجعل كما لو كانت هناك مصلحة للمولى في أن يقوم باعتبار من دون أن تكون في متعلق الاعتبار اي مصلحة فهنا لا توجد إرادة لأن الإرادة إنما تتعلق بالفعل لوجود مصلحة، فإذا لم يوجد فيه مصلحة فلا إرادة، وهذا يعني تخلف الحكم التكليفي عن الإرادة. ولكن المحقق العراقي التفت لذلك واجاب عنه: فقد أفاد في (نهاية الأفكار، ج1/ ص13): وهو أنه ما اذا كانت المصلحة في نفس الجعل، أجاب: بأن هذا على قسمين: القسم الأول: أن يكون في تصدي العبد مصلحة وإن لم يكن في فعله مصلحة، كما في الأوامر الامتحانية، فإن المولى يصدر الأمر الامتحاني لفعل لا لأن الفعل مصلحة بل في اهتمام العبد وتصديه للعمل مصلحة وإن لم يكن للفعل مصلحة ألا وهو انكشاف انقياد العبد وتسليمه للمولى، إذن بالنتيجة توجد مصلحة وإن كانت بالتصدي والاهتمام وإن لم تكن في ذات الفعل، فتنعقد إرادة عن المولى على طبق تلك المصلحة. وأما إذا فرضنا أن لا مصلحة له لا في الفعل ولا في السعي ولا في الاهتمام بل ملاكه في نفس الجعل كما لو خافت الدولة من منظمة الأمم المتحدة فأصدرت قانوناً أن من حق المرأة أن تكون رئيس جمهورية، لا أنها تريد العمل بهذا القانون إطلاقاً، فقد لدفع تعليق تلك الجهة على الدولة، فالمصلحة في نفس صدور القانون لا أكثر من ذلك، اي في نفس الجعل والاعتبار. فحينئذٍ يقال: بالنتيجة هناك فعل للمولى، وهذا الفعل ذو مصلحة وإن كان هو ذو جعل، فبما أنه فعل ذو مصلحة فهناك إرادة خلفه وإن كانت إرادة تكوينية لا تشريعية، لكن بلحاظ الفعل اي نسبة هذا الجعل إلى الفعل ليس من باب التكليف في شيء فهو خارج عن محل البحث، ولا معنى للا شكال به، إنما يصح النقض بمورد هو تكليف ومع ذلك ليس معه إرادة، وأما في مورد ليس هو من التكليف في شيء إذ لا مصلحة إلا في نفس عملية الجعل والاعتبار من دون أن يكون ورائها تعلق لغرض لزومي بفعل العبد بحيث يعاقب المولى على تركه فهذا ليس من سنخ التكليف في شيء حتى يكون نقضاً على المحقق العراقي.

وقد أورد سيد المنتقى (قده) إشكالين آخرين: 1ـ هل يعقل التعبد الظاهر بالتكليف مع كونه أمراً واقعياً. 2ـ كيف يعقل رفع التكليف امتناناً في موارد الحرج والضرر إذا كان أمراً واقعياً.

وأشكل السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث المقدمات المفوتة أنه لا يجب على العبد تحقيق إرادات المولى وإنما يجب عليه تحقيق قوانينه وجعولاته. ياتي الكلام عن كل ذلك. ثم نذكر الا يراد المبنائي لسيد المنتقى (قده).

### **036**

ما زال الكلام في الملاحظات على مبنى العراقي (قده) من أن التكليف هو عبارة عن الإرادة المبرزة.

**الا شكال الثالث:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان التكليف عبارة عن الإرادة لم يعقل التعبد به ظاهراً، فإن التعبد بالشيء جعله، فاذا كان أمراً تكوينياً فلا يعقل تعلق الجعل به، بينما لا كلام في صحة التعبد بالأحكام التكليفية في مرحلة الظاهر.

**ولكن هذا الا يراد محل تأمل، بالنقض والحل:**

**أما النقض:** فالتعبد بالموضوعات في باب الاستصحاب كاستصحاب الكرية، واستصحاب العدالة كاستصحاب الوقت ونحو ذلك، مع أن المستصحب من الأمور التكوينية ومع ذلك صح التعبد به ظاهراً، وما ذلك إلا لأن التعبد به ظاهراً على نحو الاستطراق لترتيب آثاره التكليفية والوضعية، كاستصحاب العدالة، مع انها من الأمور التكوينية عبارة عن التعبد بها استطراقا لترتيب آثارها.

**وأما الحل:** فلو فرضنا أننا بنينا على أن المجعول في باب حجية الأمارة هو جعل الحكم المماثل، فاذا قامت الامارة على وجوب الجمعة فمعنى حجيتها جعل وجوب على طبق مؤداها، وكذلك فرضنا في باب الاستصحاب أن مرجع حجية الاستصحاب إلى التعبد بالمستصحب بقاءً لأن هذه مباني مختلفة في باب حجية الامارة وباب حجية الاستصحاب، لكن لو بنينا على أن مرجع الحجية إلى جعل الحكم في باب الامارات وفي باب الاستصحاب مع ذلك حتى لو كان الحكم من سنخ القضايا التكوينية كالإرادة والكراهة لا مانع من التعبد به ظاهراً لا لموضوعية في ذلك التعبد كي يتنافى مع كونه امراً تكوينياً، وإنما التعبد به ظاهرا هو كناية للتعبد بآثاره التكليفية والوضعية، وهذا مما لا محذور فيه.

**الا شكال الرابع**: ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أنه لو كان الحكم من قبيل الإرادة لما صح رفعه امتنانا في موارد الرفع الامتناني، كرفع الحكم لأجل الحرج، أو الضرر، حيث لا كلام في صحة رفع الحكم في هذه الموارد من باب الامتنان على المكلف، والسر في ذلك: أنه إذا كان الحكم من المجعولات الاعتبارية من المعقول جداً أن المولى يرفعه مع تمامية ملاكه، أي مع أن ملاكه موجود مع ذلك يرفعه امتناناً على نوع المكلف.

أما إذا فرضنا أن الحكم عبارة عن الارادة ولا يعقل انقداح الإرادة في النفس إلا مع وجود ملاك، لأن الإرادة تابعة للملاك، فإن لم يكن هناك ملاك فلا إرادة، لا لأجل الامتنان بل لأجل عدم الملاك، وإن كان هناك ملاك حتماً تكون هنا إرادة لأنها أمر تكويني تابع للملاك، فلا يتصور مورد لارتفاعها امتنانا فهي اما موجودة لوجود ملاكها أو منتفية لانتفاء ملاكها لا من باب الامتنان، بينما الرفع الامتناني واضع الضرر والحرج.

ولكن يمكن الجواب عن ذلك بعد ملاحظة، أن الرفع في هذه الموارد ليس رفعا في الحقيقة وإنما هو اخبار عن عدم شمول الحكم لهذه الموارد، فالمولى عندما يقول: {ما جعل عليكم في الدين من حرج} أو (لا ضرر ولا ضرار) فهو يخبر ان الحكم من اول الاول لا يشمل مورد الحرج ولا الضرر سواء كان مجعولا اعتباريا أم إرادة، لا لأجل أن مورد الحرج والضرر ليس فيه ملاك ، بل فيه ملاك، بل لأجل تحكيم ملاك أهم على ملاكه، والملاك الأهم هو التسهيل ورفع العسر على نوع المكلف، فلا فرق في هذه الجهة بين كون الحكم مجعولاً اعتبارياً أو ارادة في انه لا شمول فيه لمورد الحرج والضرر مع تمامية ملاكه وإنما عدم الشمول لتحكيم ملاك اهم من ملاكه الا وهو ملاك التسهيل ورفع العسر، فلا يكون هذا اشكالا على كون الحكم من باب الارادة.

**الا شكال الخامس:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من مناقشة المسلك وهو أن الحكم التكليفي من قبيل الارادة، فقد افاد مطلبين:

**المطلب الأول:** ما ذكره في باب الأوامر من أن المحرك للعبد نحو الطاعة ليس هو ما اشتهر على ألسنة الأصوليين من حكم العقل العملي بلزوم إطاعة المولى، إما لمولويته الذاتية أو من باب شكر المنعم، بالنتيجة أن المناط المحرك للعبد نحو الطاعة ان العبد متى ادرك عقله النظري التكليف حكم عقله العملي بلزوم الاطاعة شكرا للمنعم

أو لأن للمولى حق الطاعة، بل ان المحرك نحو الاطاعة ادراك العقل النظري محتوى التكليف[[185]](#footnote-185)، فإن التكليف بحسب المرتكز العقلائي مؤلف من عنصر شكلي وهو النسبة الطلبية أو البعدية، وعنصر معنوي وهو الوعيد على الترك، إذ لا يمكن أن يكون تكليفاً حتى يتضمن وعيداً على الفعل إن كان حرمة أو الترك إن كان وجوباً فهذا هو التكليف لدى المرتكز العقلائي وبالتالي متى ما أحرز المكلف تكليفاً يعني احرز وعيداً، لأن حقيقة التكليف متضمنة للوعيد وإذا أدرك الوعيد بعقله النظري تحرك نحو العمل لقضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل لا من باب حكم العقل العملي في شيء ولا فرق في ذلك بين تكاليف المولى الحقيقي أو غيره فإن المحرك نحو العمل هو إدراك العقل النظري للعنصر المعنوي للتكليف ألا وهو تضمنه للوعيد، بغض النظر عن كون هذا التكليف من قبل المولى الحقيقي أو غيره.

**المطلب الثاني**: ما اشتهر من وجوب الإتيان بالمقدمة المفوتة كما لو فرضنا أن طلوع الفجر شرط في وجوب الصوم، فلا وجوب قبل طلوع الفجر، ولكن أدرك المكلف أنه ما لم يهيأ المقدمة الفلانية لن يقدر على الصوم في ظرفه، وهو يحرز أن الصوم ذو ملاك ملزم على أي حال هيأ هذه المقدمة أم لم يهيئها، فحينئذٍ ذكر المشهور من الأصوليين انه يجب اعداد المقدمة المفوتة، إذ عدم اعدادها تفويت لملاك ملزم في ظرفه وكما يجب اطاعة المولى يجب حفظ أغراضه اللزومية وعدم تفوييتها، فهو قال: لا يجب اعداد المقدمات المفوتة أصلاً[[186]](#footnote-186)، والسر في ذلك: ان هناك وظيفتين: وظيفة للمولى ووظيفة للعبد، فالمولى المقنن بحسب المرتكز العقلائي إذا كان حكيما عليه أن يحفظ أغراضه في اطار تكاليفه، فإن مقتضى حكم المقنن ان يتحفظ على أغراضه بنفسه فلابد أن يبحث عن تمام أغراضه اللزومية ويقوم بحفظها ضمن تكاليفه، إذ لعل العبد لا يلتفت إلى أغراضه أو لعله لو التفت لم يدرك لزوميتها فمقتضى حكمة المولى أن يسعى لحفظ أغراضه ضمن إطار تكاليفه.

وأما وظيفة العبد فهو ما دام ملتفتاً أن المولى مقنن حكيم يحفظ أغراضه ضمن تكاليفه فليس على العبد إلا امتثال التكاليف، فإنّ ورد من المولى تكليف أتى به، وإن لم يرد تكليف فهو خلي، وإن أدرك غرضاً لزومياً للمولى في فعل من الأفعال، فإنه يقول على المولى أن يحفظه لو كان مولى، لا على العبد أن يتدارك ما ينقص من المولى أو يسهو عنه، بل على العبد بحسب المرتكز العقلائي مجرد امتثال التكاليف، فما لم يكن هناك تكليف بالمقدمة قبل وجوب ذي المقدمة فليس على العبد الإتيان بها وخصوصاً إذا كان المولى قد اكمل تكاليفه وقال: {اليوم أكملت لكم دينكم}. وقوله (ما من شيء يقرّبكم عن الجنة الا وامرتكم به، أو يبعدكم إلا وقد نهيتكم عنه)، فإذا كان قد أتم اللائحة القانونية وضمنها سائر أغراضه وملاكاته اللزومية فحينئذٍ لا يبقى في عهدة العبد أن يحقق بعض الأغراض أو الملاكات بدعوى أن على العبد أن يطبق الأغراض كما يطبق التكاليف. المناقشة حينئذٍ لا جدوى فيها، لأن هذه المسألة من الأمور الوجدانية لا من الأمور البرهانية فهذا نظير البحث في الشبهات الحكمية البدوية حيث، ذهب المشهور أنه ما لم تقم حجة على التكليف فالاحتمال ليس منجز لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وقال السيد الشهيد الوجدان على خلاف ذلك، بل إن الوجدان في مورد احتمال التكليف يرى لزوم الاهتمام به قضاءاً لحق الطاعة للمولى الحقيقي. ولا مجال للمناقشة لأنّ كلّ من الطرفين يدعي أن وجدانه شاهد على ذلك.

كذلك في المقام ما هو المحرك للعبد نحو الطاعة، فإن وجدان المشهور بين الأصوليين هو أن للمولى حقاً إما لمولويته أو لمنعميته، وبالتالي حتى لو قال المولى أنني لم أعاقب على الترك وليس عندي أي وعيد، مع ذلك آمرك بهذا العمل، فإن العقل يستقل بلزوم الامتثال حقاً للمولوية وإن صرح المولى بعدم العقوبة والوعيد، بينما في وجدان السيد (دام ظله) أنه عليك إن كنت مولى حكيماً أن تحفظ أغراضك، وما لم يكن هناك تكليف فليس على العبد شيء فوظيفته امتثال التكاليف، لأجل ذلك نقول: سواء كان التكليف من باب الجعل، أو كان التكليف من باب الإرادة، ما هو المحرك للزوم الامتثال فهذا بحث آخر، يرتبط بالشهادة الوجدانية، وليس شاهداً على تحديد سنخ التكليف انه من الامور الاعتبارية أو من الأمور الواقعية.

### 037

قد أفاد سيد المنتقى (قده) بأنه لو سلمنا أن الحكم التكليفي عبارة عن الإرادة المبرزة كما هو مسلك العراقي، فمع ذلك لا يجري استصحاب الإرادة، لعدم اليقين بحدوثها،

**والوجه في ذلك**: أن العراقي خلط بين قيود الموضوع، وقيود المتعلق، فإن القيد على نوعين:

1ـ تارة يكون القيد دخيلاً في أصل الاتصاف بالملاك. وهذا ما يعبر عنه بقيود الموضوع.

2ـ تارة يكون دخيلاً باستيفاء الملاك، وهذا ما يعبر عنه بقيود المتعلق.

**والنوع الاول سابق على الإرادة، والنوع الثاني متعلق بالإرادة.** مثلاً: إرادة شرب الدواء عند حدوث المرض، فإن هناك فرقاً بين دخالة المرض ودخالة الدواء، فدخالة المرض في اصل الاتصاف بالملاك بمعنى ان لا ملاك في شرب الدواء الا في فرض وجود المرض فالمرض قيد دخيل في الاتصاف فهو من قيود الموضوع ولذلك هو سابق على الارادة لأن الارادة هي الشوق الناشئ عن العلم بالاتصاف فما لم يعلم بتحقق المرض لم يعلم بالاتصاف بالملاك، وما لم يعلم بالاتصاف فلا إرادة. بينما كيفية استعمال الدواء ووقت استعمال الدواء دخيل في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف به، لذلك فهذه الكيفية متعلقة للإرادة وليست سابقة عليها، فالإنسان يريد شرب الدواء بالكيفية الكذائية بعد المفروغية عن تحقق المرض، وهذا كما يجري في الامور الخارجية يجري ايضاً في الحكم الشرعي، فعندما يقول المولى: العنب يحرم إذا غلى فلا إرادة للمولى بالفعل لترك شرب العصير العنبي إلا بعد تحقق الغليان خارجاً، لأن تحقق الغليان دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، لذلك فهو سابق على الإرادة، فمع عدم حصول الغليان لا يقين بحدوث الإرادة كي يجري استصحابها.

وما أفاده (قده) منافٍ لما ذكره في (ج2، بحث الواجب المشروط، ص148). وقد نبه على ذلك المقرر في الحاشية بان ما ذكر هنا يتنافى مع ما سيأتي منه في بحث الاستصحاب التعليقي. حيث ذكر هناك بأنه بناء على مسلك المحقق العراقي من أن الحكم عبارة عن الارادة المبرزة فالحق مع الشيخ لا مع الآخوند، حيث إن هناك خلافاً بين الشيخ والآخوند في أن القيد يرجع للمادة أم يرجع للهيئة، فقد أفاد الشيخ الأعظم في الواجب المشروط: أن القيد يرجع للمادة، لا للهيئة، أي للواجب لا للوجوب،،

والسر في ذلك: بغض النظر عن كون مفاد الهيئة معنى حرفيا والمعنى الحرفي آلي لا يقبل التقييد أو جزئي لا يقبل التقييد، فإن القياس بالتكوينيات يرشدنا إلى أن الإرادة فعلية قبل فعلية القيد، وبيان ذلك: أن المولى إذا التفت إلى فعل فإما لا مصلحة فيه، فلا إرادة له، أو فيه مصلحة، وإذا كان فيه مصلحة فإما أنه ذو مصلحة على جميع التقادير فهو يريده فعلاً إرادة مطلقة، أو أنه ذو مصلحة على بعض التقادير دون بعض، مثلاً شرب الدواء ذو مصلحة في فرض المرض لا مطلقاً، او شرب الماء ذو مصلحة في فرض العطش لا مطلقاً، فهنا هل ان الارادة لا فعلية لها الا بعد فعلية المرض ولا فعلية لها إلا فعلية العطش أم أن الإرادة فعلية وإن كان المراد متقيداً بالعطش والمرض، فهذا هو الخلاف بين الآخوند والشيخ، فالشيخ الأعظم قال: بالوجدان أن الإنسان يريد شرب الماء فعلاً غاية ما في الباب هذا المراد في فرض العطش لا أن الإرادة في فرض العطش، فالإرادة فعلية وإن كان المراد هو الشرب في فرض العطش، والشاهد على ذلك: أن الإنسان إذا التفت انه في هذا اليوم لا يحصل على الماء او يحتمل احتمالاً عقلائياً تلف الماء، فإنه يسعى لأعداده فعلاً وما سعيه باعداده فعلاً إلا لأن له إرادة بالفعل نحو ري الضمأ ومنع العطش بشرب الماء، وإن كان المراد إنما يتحقق في فرض العطش، إلا أن إرادة ري الضمأ إرادة فعلية،

والسر في ذلك أن الإرادة من الأمور الوجدانية التي لا يعقل فيها نحوان من الوجود: تعليقي وفعلي، بمعنى أن إرادة الري كانت تقديرية وبعد حصول العطش صارت فعلية، فهذا لا يعقل في الأمور الوجدانية، فهي دائرة بين الثبوت والعدم، لا بين التعليق والفعلية، وإنما يعقل نحوان من الوجود تعليقي وفعلي في الأمور الاعتبارية لا في الأمور التكوينية والوجدانية، لذلك فهناك إرادة بالفعل وإن كان المراد في فرض معين، كذلك في إرادة المولى فإن المولى إذا أراد من العبد أن يسقيه الماء عند عطشه كما قال لعبده أريد منك أن تسقيني الماء إذا عطشت فإن هذه الإرادة فعلية لا أنها معلقة على حدوث العطش، إذن لو كان الحكم من قبيل الإرادة بمعنى أن مرجع قوله (الحج واجب على المكلف إذا استطاع... إلى قوله: اريد المكلف الحج في فرض الاستطاعة) فإن الإرادة فعلية وإن كان المراد هو الحج في فرض الاستطاعة. فما ذكره سيد المنتقى في الواجب المشروط هو الصحيح دون ما ذكره هنا في الاستصحاب التعليقي نقاشاً للمحقق العراقي.

**والصحيح في مناقشة المحقق:** حتى لو قلنا أن الحكم من قبيل الإرادة، مع ذلك هناك فرق بين الإرادة الكلية وبين اتصاف الفعل بالإرادة. فالإرادة الكلية أي إرادة الحج من المكلف إذا استطاع لا إشكال في فعليتها، وإن لم يحصل استطاعة في الخارج، فهي إرادة نحو القضية الحقيقية، فهي إرادة فعلية، ولا شك في بقائها كي تستصحب الا اذا احتمل نسخها وارتفاعها،

ولكن هذا ليس محل الكلام في الاستصحاب التعليقي، وإنما محل الكلام في الاستصحاب التعليقي أن العنب إذا وجد خارجا أو وجد مكلف خارجاً فهذا المكلف الذي وجد قبل أن تحصل الاستطاعة هل يتصف حجه بأنه مراد؟ أم لا؟ فالكلام في شمول الإرادة لحج هذا المكلف. فهل يتصف حجه بأنه متعلق للإرادة قبل حصول الاستطاعة ام لا؟

فلو فرضنا أن المكلف قبل حصول الاستطاعة كان سليما ثم اصبح مقعداً وحصل على الاستطاعة المالية، فهنا نشك هل أن الحج مراد منه أم لا؟

فلا يمكن إجراء استصحاب الإتصاف بالإرادة، فإن الإرادة الكلية لا تنفعنا لأنه لا شك في بقاءها، وإنما الشك في اتصاف حجه بالارادة والمفروض أن هذا الاتصاف لا يقين بحدوثه، وإنما الشك في الحدوث لا الشك في البقاء، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه. هذا تمام الكلام في إيراد المحقق العراقي.

**الا يراد الثاني:** في (المقالات، ج2، ص401) وقد علق عليه الشيخ الحلي، وبيان ما ذكره (قده) يرجع إلى مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** بأن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) هل هو ناظر للمتيقن واليقين مجرد طريق، أو ناظر لليقين؟ فبناء على أنه ناظر للمتيقن وآثاره، فلا يجري الاستصحاب التعليقي، لأن المتيقن وهو نفس الحرمة لا نحرز فعليته قبل فعلية الغليان، ولكن إذا كان المنظور في الحديث إلى اليقين وآثاره اليقين، فمفاد (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين، فهنا يجري الاستصحاب التعليقي، لوجود يقين بالحرمة المشروطة بالفعل.

**المقدمة الثانية:** إن اليقين بالملازمة مستتبع لليقين بالملزوم وإن لم يوجد اللازم، أو مستتبع لليقين باللازم وإن لم يوجد الملزوم، مثاله: إذا طلعت الشمس فالنهار موجود، وهذا اليقين بالملازمة يستلزم يقين آخر وليس هو عينه، وهو: عندي يقين فعلي بوجود النهار، لا يقين بوجود النهار مطلقاً فهذا كذب، ولا يقين بوجود النهار الموصوف باقترانه بطلوع الشمس، لأنه لو كان عندي يقين بالموصوف لكان الموصوف فعلياً، والحال أن الموصوف وهو طلوع وجود النهار ليس موجوداً بالفعل لعدم وجود وصفه، إنما اليقين الذي عندي هو في فرض لحاظي لطلوع الشمس عندي يقين بالفعل بوجود النهار، فهناك يقين فعلي بوجود النهار لكن القيد في هذا القيد في هذا اليقين هو لحاظ طلوع الشمس لا نفس طلوع النفس، وهذا القيد قيد في اليقين وليس قيداً في المتيقن، فكلما تيقنت بالملازمة فقد تيقنت باللازم عند لحاظ الملزوم لا عند وجود الملزوم.

وبناء على ذلك: فعندي في المقام يقين بالملازمة بين الغليان والحرمة، (إذا غلى العصير العنبي حرم) وهذا اليقين بالملازمة مستلزم لليقين بالحرمة فعلاً لكن عند لحاظ الغليان لا عند وجوده، فإذا وجد العنب وجد عندي يقين بالفعل بالحرمة لكن هذا اليقين بالفعل بالحرمة لأجل لحاظ الغليان، فإذا تحول العنب زبيباً وشككت في أن ذلك اليقين هل يمكن جره إلى هذه الحالة؟ استصحب متعلق اليقين وهو الحرمة إلى مثل هذا الفرض.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 038

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق العراقي (قده) أفاد بأن اليقين بالملازمة بين الحرمة والغليان ينتج يقيناً آخر. وهو اليقين عند لحاظ الغلين بحرمة فعلية. وبالتالي فيجري استصحاب متعلق اليقين.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أنه ليس وراء اليقين بالملازمة يقين آخر، وهو اليقين بالملزوم عند لحاظ اللازم، فإن اليقين بالملزوم عند لحاظ اللازم وفرضه هو عين اليقين بالملازمة أو عنوان منتزع منها وليس يقيناً آخر متولداً عن اليقين بالملازمة.

وأما اليقين بالملزوم الفعلي أي اليقين بالحرمة الفعلية، فهو متفرع على اليقين باللازم الفعلي، وهو اليقين بالغليان الفعلي.

والسر في ذلك: أنه سواء قلنا بأن الحكم من قبيل الإرادة، أو قلنا بأن الحكم من قبيل الجعل والاعتبار، حيث إن إشكال المحقق العراقي مطلق سواء فسّر الحكم بهذا النحو أو بنحو آخر، فإن الإرادة واليقين وسائر الوجودات النفسانية لا تعليق فيها إلا على أسبابها، ففرق بينها وبين سائر الأعراض، فإن العرض كما يتوقف على وجود سببه، يتوقف على وجود موضوعه، ولكن الوجودات النفسانية التي مفهوم النفس وخلاقياتها لا تتوقف في وجودها في النفس على شيء وراء وجود أسبابها، وبما أن السبب في الأمر النفسي لا يعقل أن يكون خارجياً، إذ الخارجي لا يعقل تأثيره بما هو خارجي في النفسي بما هو نفسي، فلا محالة السبب المؤثر في حصول الموجودات النفسية العلم بالموجود الخارجي لا نفس الموجود الخارجي، فلذلك لا يمكن أن يحصل يقين الملزوم وهو اليقين بالحرمة إلا إذا حصل سببه وسببه هو العلم بتحقق اللازم لا نفس اللازم ولا تصوره، فلا يقين بالحرمة الفعلية للعصير العنبي إلا في ضوء اليقين بالغليان الفعلي.

الا يراد الخامس: المثبت لجريان الاستصحاب التعليقي: ما ذكره المحقق الاصفهاني في حاشيته ج5، ص172، حيث صور جريان الاستصحاب التعليقي بعدة تصويرات، وبما أن السيد الشهيد (قده) فهم من كلامه ايضاً تصويرين آخرين لأجل ذلك نقول: كلام المحقق الاصفهاني (قده) يتصور على أربعة أنحاء:

**النحو الأول:** ما هو ظاهر كلامه في (ص172) من أن جعل الحكم على الموضوع وقيوده على نوعين: 1ـ تارة يكون تقديراً واحداً. 2ـ يكون تقديرين وجعلين.

**أما النوع الأول:** أن يجعل الحرمة على العصير العنبي المغلي، بمعنى أن يجعل الحرمة على الموضوع المتقيد بما هو متقيد وهو العنب المتقيد بالغليان، سواء أخذ الغليان في القضية الجعلية قيداً في الموضوع كما إذا قال: العصير العنبي المغلي حرام، أو أخذه في القضية الجعلية شرطاً، كما إذا قال: العصير العنبي يحرم إذا غلى. فإنه لا فرق بينهما ما دام هناك تقدير واحد، أي أن الحرمة فعلية في فرض واحد، وهو فرض العنب المغلي، فما دام هناك تقدير واحد في عالم الجعل إذن كل القيود التي لاحظها فقد أخذها مفروضة الوجود، إذ ليس للمولى تقديرات بقدر القيود وإنما له تقدير واحد وفرض واحد وهو الحرمة في فرض اجتماع هذه القيود، فلأجل ذلك كل القيود ترجع إلى الموضوع بمعنى أنه اخذت مفروضة الوجود في رتبة سابقة، فلا فعلية للحرمة قبل فعلية تمام القيود، وبالتالي إذا وجد العنب وتحول إلى زبيب ثم شككنا في حرمته وعدمها فهنا لا يجري استصحاب الحرمة الإنشائية لعدم الشك في بقاءها، ولا يجري استصحاب الحرمة الفعلية لعدم تحقق موضوعها.

**وأما هذه القضية الشرطية وهي**: أن هذا العنب لو انضم إليه الغليان لكان حراماً، فهذه القضية الشرطية قضية تحليلية عقلية ليست موضوعاً لأثر كي يجري فيها الاستصحاب.

**النوع الثاني**[[187]](#footnote-187): أن يكون للجعل تقديران لا تقدير واحد، أي أن المولى عندما أراد أن يجعل الحرمة للعصير العنبي المغلي، فرض فرضين: فرض الغليان وفرض العنبية.

فقال: الحرمة تثبت عند الغليان والحرمة تثبت للعصير العنبي،

فهو في مقام الجعل مارس فرضين وتقديرين، تقدير للحرمة عند فرض الغليان وتقدير لنفس الحرمة لنفس العصير العنبي.

وبالتالي إذا وجد العنب أو أن المولى فرض وجود العصير العنبي قبل فرض الغليان، فيقول المولى: بأن هذا العصير العنبي له حرمة لأن للحرمة تقديران: تقديرا بلحاظ الغليان وتقديرا بلحاظ العصير العنبي، فيقول: هذا العصير العنبي المفروض الوجود له حرمة، وأشك في بقاءها بعد تحوله إلى زبيب فيجري استصحابها. فما هو المانع حينئذٍ من استصحاب هذه الحرمة؟

**فإن قلتم**: إن عدم استصحاب الحرمة لعدم معقولية جريان الاستصحاب في الحكم الإنشائي.

**قلت:** بل مجرى الاستصحاب هو الحكم الإنشائي، لأن الحكم الإنشائي هو حقيقة الحكم، فإن حقيقة الحكم التي هي بيد المولى زمامها رفعاً ووضعاً هي الإنشاء بداعي جعل الداعي، فهذا هو حقيقة الحكم، فكيف لا يعقل جريان الاستصحاب فيه.

وأما إذا تحقق القيد خارجاً فهذه فعلية للحكم وليست حقيقة الحكم، أو إذا علم به المكلف فتنجز فهذه فاعلية الحكم لا حقيقة الحكم، فحقيقة الحكم هي بالإنشاء فكيف لا يجري استصحاب الحكم الإنشائي.

**وإن قلتم:** إن جريان الاستصحاب في الحكم الإنشائي معقول، ولذلك يجري عند الشك في نسخه، إنما هناك مانع من جريانه ألا وهو أن لا شك فيه، فنقول: الذي لا شك فيه هو الإنشاء الكلي، وهو الحرمة الإنشائية للعصير العنبي المغلي. هذه القضية الإنشائية الكلية لا شك فيها، ولكن لا ندعي الاستصحاب فيها وانما نقول الحكم الانشائي بالتقدير الاول لما وجد موضوعه وهو العنب فذلك الحكم الانشائي المرتب على العنب له وجود غير وجود الحكم الإنشائي الكلي، لأن تقديره الأول قد تحقق، فيجري استصحابه. إذن ليس المستصحب هو الحكم الانشائي الكلي اذ لا شك في بقاءه، وليس المستصحب الحكم الفعلي بفعلية قيوده لأنه لم يتحقق قيده الآخر وهو الغليان، وإنما المستصحب برزخ بينهما، الحرمة بلحاظ تقديرها الأول وهو ربطها بالعصير العنبي، فإن هذه الحرمة الثابتة للعصير العنبي قد انطبقت لتحقق موضوعها في الخارج فيجري استصحابها.

ولكن كما ذكر سيد المنتقى (قده) في الا يراد عليه: أنه لا إشكال أن الحكم الإنشائي ليس مرتبطاً بالوجود الخارجي لأحد الجزئين، وإنما الحكم الإنشائي قد ربط بالموضوع بتمام القيود.

وببياننا: تارة نفترض أن التقديرين في عرض واحد، وتارة نفترض ان التقديرين بينهما طولية، فإذا فرضنا أن التقديرين في عرض واحد أي انه جعل حرمة واحدة بتقديرين في عرض واحد، الحرمة في فرض العصير العنبي والحرمة في فرض الغليان. فالمجعول حرمة واحدة في فرضين وتقديرين، وإلا هي نفس الحرمة ونفس المجعول. فهنا بناء على هذا يأتي إيراد سيد المنتقى وهو أنه: حيث فرغنا عن أن الحرمة لم تجعل للعنب الموجود خارجاً وإنما جعلت على نحو القضية الحقيقية وهي العنب الذي فرض كونه عصيراً وفرض كونه مغلياً، فحينئذ لا يتصور لهذه الحرمة فعلية إلا بعد فعلية تمام القيود، وتعدد التقديرات والفروض في مقام الجعل وتفنن المولى لا يؤثر شيئاً ما دام سائر هذه التقديرات لوحظت في رتبة سابقة على مجعول واحد، ألا وهو الحرمة.

فلا فعلية لها بأي نحو قبل فعلية تمام قيودها، واما هذا الربط التحليلي وهو ربط الحرمة بالعنب اذا وجد قبل ربطه بالغليان فهو قضية تحليلة انتزاعية ليس لها اثر حتى تكون مجرى للاستصحاب.

وأما إذا كان التقديران طوليين بمعنى أنه تصور الحرمة للغليان ثم هذه الحرمة بما هي مشروطة بالغليان جعلها للعصير العنبي، فجعلها للعصير العنبي بما هو حرمة مشروطة، فهناك تقديريان طوليان، إذن بعد وجود العنب ثبتت له الحرمة لكن بما هي مشروطة، فاستصحاب هذه الحرمة المشروطة بعد تحوله زبيباً من الاستصحاب التنجيزي وهل أنه يثبت الحرمة أو لا؟ فهذا ما يأتي البحث عنه عند تعرض السيد الصدر له.

### 039

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق الاصفهاني أفاد عدة تصويرات للاستصحاب التعليقي.

### **التصوير الثاني**: ما نقله عن شيخه الآخوند،[[188]](#footnote-188) في درر الفوائد،

ومحصله: أن هناك فرقاً بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فإذا قال: كل عنب مغلي حرام ، على نحو القضية الخارجية بمعنى أن موضوع حرمته هو العنب الموجود، سواء كان موجوداً بالفعل، أو في المستقبل، فحينئذٍ لا فعلية للحرمة قبل وجود العنب المغلي، إذ المفروض أن الموضوع في مرحلة الجعل هو وجود العنب لا مطلقا.

واما اذا كانت القضية حقيقية، فإن موضوعها العنب المقدر الوجود، لا العنب الموجود، وبما أن موضوعها العنب المقدر الوجود، والمفروض أن العنب المقدر الوجود فعلي، إذن فالحرمة المنوطة بالعنب المقدر فعلية، وبالتالي فإذا شك الفقيه في بقاء هذه الحرمة الفعلية فتارة يشك لأجل احتمال النسخ فيجري استصحاب الحرمة، وتارة يشك في ثبوت هذه الحرمة للزبيبية، اي أن هذه الحرمة الجزئية التي ثبتت للعنب المقدر الوجود هل تثبت له في حال الزبيبية أم لا؟ فيجري استصحاب الحرمة، والمفروض أن المستصحب حرمة فعلية، فلا يأتي الا شكال.

بل ذكر الآخوند في درر الفوائد: إنما يأتي الا شكال لو كان للحكم تعليق على الشرط، وراء تعليقه على الموضوع، بأن كان له تعليقان: تعليق للحرمة على العنب، وتعليق للحرمة على الغليان، فحينئذ يرد الا شكال ان الحرمة بعد وجود العنب لا فعلية لها لأن التعليق الثاني لم يتحقق،

أما إذا لم يكن هناك تعليقان بل ليس إلا الموضوع، كما لو قال: العنب المغلي حرام، فالاستصحاب أوضح من الاستصحاب التعليقي، بل ظاهر كلامه في درر الفوائد: أن هذا من الاستصحاب التنجيزي، وليس من التعليقي.

**ويلاحظ على هذا التصوير**: أن معنى القضية الحقيقية التي كان الموضوع فيها مقدر الوجود هو ملاحظة الموضوع على نحو الطريقية للموضوع الخارجي لا لأن لكون المقدر الوجود موضوعية، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى والموضوع هو العنب المقدر الوجود لا بمعنى أنه مقدر الوجود موضوعا وإنما أخذ عنوانا للعنب الخارجي فكأنه قال: العنب لو وجد مغليا لاتصف بالحرمة لا أن العنب المقدر الوجود حرام، وبالتالي فإذا فرض الفقيه وجود العنب فإن فرض معه الغليان فثبوت الحرمة له قطعي لا يحتاج إلى استصحاب، وإن لم يفرض معه الغليان فثبوت الحرمة حينئذٍ مع عدم فرض الغليان حال الزبيبية مشكوك لا أنه بقاء للحرمة المتيقنة كي يجري الاستصحاب. والسر في ذلك: أن جعل الحرمة على الموضوع المقدر الوجود لا يعني أن المحمول فعلي، بل كما أن الموضوع مقدر الوجود المحمول أيضاً مقدر الوجود، إذ هذا هو معنى إناطة المحمول بالموضوع من حيث الفعلية.

**التصوير الثالث**: ما ذكره السيد الشهيد تحليلاً لكلام الآخوند الخراساني حيث لم يقبل أن يؤخذ كلامه بظاهره الذي ذكرناه في التصوير الثاني فإنه واضح المناقشة والدفع. لذلك صوّر كلامه بنحو آخر: وهو أن مقصوده (قده) رجوع القيد للمتعلق لا للموضوع، فعندما يقول: العنب يحرم إذا غلى، فإن الغليان ليس قيداً في الحرمة، بل الغليان قيد في المحرم، أي كما إذا قال المولى: يجب على المكلف الصلاة الخاصة، وهي الصلاة عند الزوال بطهارة واستقبال، فإن الطهارة والاستقبال والوقت قيد في المتعلق لا في الموضوع، أو قال: يحرم على المكلف شرب الخمر، فإن كون الشرب شرب خمر فهذا قيد في المتعلق وليس قيداً في الموضوع، كذلك في المقام، مرجع كلامه (العنب يحرم إذا غلى) أن العنب يحرم الشرب الخاص فيه وهو شربه عند غليانه،

فالغليان صفة للمحرم وهو الشرب وليس قيداً في الحرمة، فلأجل ذلك متى وجد العنب وجدت الحرمة، أصبحت الحرمة فعلية لأن متعلقها الشرب الخاص وليست هي منوطة بأي قيد آخر وراء وجود العنب،

وبالتالي، إذا أصبح هذا العنب زبيباً استصحبنا تلك الحرمة الفعلية التي كانت ثابتة قبل التحول. وهذا كما ذكر السيد الشهيد من الاستصحاب التنجيزي الواضح[[189]](#footnote-189).

**التصوير الرابع:** ما يحتمل أنه مقصود السيد الشهيد، في تفسير عبارة الآخوند الخراساني بلحاظ أن التفسير الظاهر من عبارة البحوث لا ينسجم مع ما هو محل الكلام ومع ما هو ظاهر عبارة الآخوند. وهو ان يقال: ان العنب المغلي لم يؤخذ موضوعاً وإنما اخذ متعلق المتعلق، كأنه قال ابتداءاً: يحرم شرب العنب المغلي، فهناك حكم فعلي وهو حرمة شرب العنب المغلي، والعنب المغلي ليس موضوعاً للحرمة إنما هو متعلق لمتعلق ما هو المحرم، الا وهو الشرب، كأن يقول المولى: يحرم شرب الخمر، فإن الخمر ليس موضوعا وإنما متعلق المتعلق، أو يقول المولى: يحرم أكل لحم الأرنب اللبناني مثلاً فإنه متعلق المتعلق لا أنه موضوع. وفعلية الحرمة تبتني على مبنى ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وهو صحيح، أن جميع المحرمات فعلية بمجرد وجود مكلف، ولا يتوقف فعلية الحرمة على وجود قيد، مثلاً: بمجرد أن يكون الإنسان بالغاً عاقلاً أصبحت المحرمات فعلية في حقه وإن لم تتحقق قيود، فيحرم عليه فعلاً شرب الخمر وإن لم يكن هناك خمر في الخارج، ويحرم عليه فعلا الزنا وإن لم تكن امرأة في الخارج، ويحرم عليه فعلا الكذب وإن لم يكن مخاطب في الخارج، فجميع المحرمات فعلية في حقه ومتنجزة عليه، والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يحرم شرب الخمر فإن المرتكز العقلائي يفهم منه أنه يحرم عليه حتى إيجاد الخمر إذا كان إيجاده مساوقاً لشربه لا أنه يحرم الشرب إذا وجد الخمر، بل يحرم الشرب ابتداءا بحيث لو أوجده مساوقاً لشربه لكان حراماً، ويحرم الزنا بالأجنبية بمعنى أنه لو صنع امرأة مساوقا للزنا بها كان ذلك أيضاً حراماً، لا أن الحرمة تتوقف فعليتها على وجود المرأة في رتبة سابقة، وبالتالي اذا قال: يحرم العنب اذا غلى او العنب المغلي حرام مرجعه إلى متعلق المتعلق، يحرم شرب العنب المغلي وهذه الحرمة فعلية بمجرد وجود المكلف، فهل يجري استصحاب هذه الحرمة إلى حال الزبيبية أم لا؟ **نقول: لا،** لأن فعلية الحرمة عند الزبيبية من باب حرمة أخرى هي في عرض الحرمة الاولى وليست بقاء لها، فإنه إذا قال: يحرم العنب المغلي، فالعنب المغلي حرمته فعلية، أما حرمة الزبيب المغلي فهذه حرمة مشكوكة الحدوث ومقتضى الاستصحاب عدمها لا أن مقتضى الاستصحاب ثبوتها.

**الا يراد السادس**: ما ذكره السيد الشهيد تصويراً للاستصحاب التعليقي، ومحصله: أن هناك فرقاً بين التقييدين العرضيين، والتقيدين الطوليين، فلا إشكال ان المولى في قوله: العنب يحرم إذا غلى ، أن هناك تقديرين وتعليقين: تعليق للحرمة على العنب، إذ ليس كل عصير مغلي حرام، وتعليق للحرمة على الغليان، إذ ليس كل عصير عنبي حرام وإن لم يكن مغليا، ولكن هل التعليقان في عرض واحد أم بينهما طولية، فإن كان التعليقان في عرض واحد جاء الا شكال المذكور وهو أنه مقتضى تعليق الحرمة على الغليان أن لا فعلية لها بوجود العنب قبل فعلية الغليان.

وأما إذا كان بين التعليقين طولية: كما إذا قال: يحرم العصير المغلي، فربط الحرمة بالعصير المغلي، وفي طول ربط الحرمة بالعصير المغلي ربط هذه الحرمة المشروطة بالعصير المغلي بالعنب، فكأنه قال مقولتين: يحرم شرب العصير المغلي، وهذه الحرمة التي ثبتت للعصير المغلي موضوعها العنب، ففي طول ربط الحرمة وتعليقها على العصير المغلي علقها على وجود العنب، فإذا وجد العنب في الخارج وجدت الحرمة المشروطة، اي أن هناك حرمة مشروطة بالغليان جعلت في رتبة سابقة على جعل هذه الحرمة المشروطة بالعنب، فاذا وجد العنب وجدت الحرمة المشروطة، فاذا تحول العنب الى زبيب وحيث ان العنبية والزبيبية من الحالات لا من المقومات وشككنا في بقاء تلك الحرمة المشروطة نستصحب بقاءها بما هي مشروطة فاذا تحقق شرطها وهو الغليان فمقتضى فعلية الشرط فعلية الجزاء، فأصبحت الحرمة فعلية. فالغرض من استصحاب الحرمة المشروطة تنجيزها بما هي مشروطة تمهيدا لفعليتها عند فعلية شرطها،

وهذا لا يرتبط في مقام الإثبات كما ربطه المستمسك، وفرق بين القضية الحملية (العنب المغلي حرام) والقضية الشرطية: العنب يحرم اذا غلى، بل لا فرق بينهما من هذه الجهة، متى استفدنا طولية التعليقين جرى الاستصحاب وإلا فلا، مع غض النظر عن حملية القضية وشرطيتها، فلا فرق بين أن يقول: العنب يحرم إذا غلى، أو يقول العنب يحرم المغلي منه. وهذا لا يختص بالأحكام التكليفية بل يجري حتى في الوضعية، مثلاً إذا اوصى زيد بملك الدار لعمر وقال: هذه الدار ملك لعمر عند وفاتي، فحينئذٍ لو شككنا حال حياته قبل أن يموت كما لو حصل خلاف بينه وبين عمر وهو بعد لم يمت فشككنا فأن تلك الملكية المشروطة بالموت هل ما زالت باقية أم لا؟ فنستصحب بقاءها مع أن الشرط لم يتحقق بعد، وذلك لأن الموصي عندما أنشأ الوصية أنشأ ملكية مشروطة، فقد وجدت بالفعل ومنذ حين الوصية ملكية مشروطة، فإذا شككنا في بقاءها وإن لم يحصل الشرط بعد لوجود خلاف بين الموصي والموصى له استصحبنا بقاءها.

**وهنا عدة ملاحظات على كلامه (قده) تعرض لبعضها:**

**الملاحظة الأولى:** أن ما أفيد يتم بناء على كون الحكم من مقولة الجعل والاعتبار، فإنه إذا كان الجعل والاعتبار له موضوعية بغض النظر عن مقام الإرادة أو غيرها، إذن فنحن نجري وفق الجعل والاعتبار، فإذا كان الجعل مصوغاً على نحو عرضية التعليقين لم يجر الاستصحاب، وإذا كان الجعل مصوغاً على نحو الطولية بين التعليقين جرى الاستصحاب، ويكفي ثمرة لهذه الطولية هو جريان الاستصحاب التعليقي حيث يترتب عليه منجزية الحكم بما هو مشروط، وهذه ثمرة كافية لصياغة الجعل على نحو الطولية بين التعليقين.

أما إذا قلنا بأن حقيقة الحكم التكليفي الإرادة أو الكراهة المبرزة، والجعل لا موضوعية له وإنما هو مجرد مبرز للإرادة والكراهة، فإن المرتكز العقلائي يرى أن الطولية والعرضية ما هي إلا تفنن في مقام الجعل والاعتبار وإن الموضوعية للكراهة المبرزة بهذا الجعل والاعتبار، لأن الكراهة هي موضوع المنجزية والآثار، لذلك يرى المرتكز العقلائي أن مصب الكراهة لباً ما جمع القيدين، بأن كان عنباً مغلياً سواء كان القيدان عرضيين أو طوليين، فإن مصب الكراهة لبا ما كان عنباً مغلياً لا ما كان مغلياً وهو للعب.

نعم، إذا احتمل المرتكز العقلائي أنه بما أن الإرادة والكراهة هما عبارة عن تعلق الغرض اللزومي بشيء أو نابعان عن الغرض اللزومي ومن المحتمل أن يختلف نحو الغرض اللزومي بالطولية أو بالعرضية، فلو احتمل ذلك فإن كلامه تام.

أما مع وضوح أنه لا يرى المرتكز العقلائي فرقاً بين الطولية والعرضية ويرى أن هذا مجرد تفنن في مقام الجعل والإنشاء إذن بالنتيجة لم تثبت فعلية للكراهة بوجود العنب حتى بما هي مشروطة كي يقال باستصحابها، والمقصود بعدم فعليتها عدم فعلية الاتصاف لا عدم فعلية الكراهة الكلية.

**الا يراد الثاني:** ما ذكره السيد الاستاذ في تقريراته حيث إن هذه الطولية بين القيدين موجودة في كلمات المحقق العراقي، لذلك تعرض لها أيضاً السيد الأستاذ في تقريرات الاصول مناقشا لها ، وهي ان القضية قد تكون ثلاثية الأطراف وقد تكون ثنائية الأطراف وفرق بينهما من حيث الآثار، نتعرض لذلك غداً.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 040

ذكرنا فيما سبق أن تصوير الاستصحاب التعليقي بالنحو الذي ذكره السيد الشهيد (قده) مورد لعدة إشكالات سبق الكلام في الا شكال الأول.

**الا شكال الثاني**: ما يستفاد من تقرير السيد الأستاذ (دام ظله) وهو أن القضية الجعلية تارة تكون ثلاثية وأخرى ثنائية، مثلاً: إذا قال: العنب المغلي حرام، فهي قضية ذات طرفين: موضوع ومحمول، ولذلك لا مفهوم لها، لأن ثبوت شيء لشيء لا يعني انتفاءه عن غيره.

وقد تكون ثلاثية الأطراف، كما إذا قال: العنب يحرم إذا غلى، فإن هذه القضية ترجع إلى أطراف ثلاثة: الحكم، مناطه، موضوعه.

والمقصود بالشرط في هذه القضية الا وهو الغليان هو أنه حيثية **تعليلية** لثبوت الحكم للموضوع، فلا دور للغليان إلا أنه واسطة في الثبوت، أي واسطة في ثبوت الحرمة للعنب، فبما أن المرتكز العقلائي يتقضى الجعلية ذات الأطراف الثلاثة أن دور الشرط فيها دور العلة، والواسطة في الثبوت، فما هو إلا واسطة في ثبوت الحكم لموضوعه، وبالتالي فلا معنى لإناطة الحكم وجعله للواسطة، ثم جعله مرة أخرى للموضوع، إذ المفروض أن ما كان علة لثبوت الحكم كيف يجعل له الحكم ويجعل في طوله للموضوع، إذ تصور الشرط مساوق لتصور الحيثية التعليلية، ولا يتصور حيثية تعليلية إلا مع حكم وموضوع، بحيث تكون هذه الحيثية واسطة في ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع، إذن لا يتصور التفكيك بين تقييدين وجعلين وذلك بتقييد الحكم بالشرط منفكا عن الموضوع ثم تقييد الحكم المشروط بالموضوع، اذ في التقييد الأول بعد فرض أنه شرط قد فرض أنه حيثية تعليلية، لا ينفك ذلك عن تصور موضوع وحكم يكون هذا الشرط واسطة في ثبوت الحكم للموضوع، وبالتالي فهذه الطولية بين الجعلين والتقديرين غير عقلائية.

ولكن ما أفاده محل تأمل، والوجه في ذلك: تارة تكون المناقشة راجعة لمقام الإثبات، وتارة تكون راجعة لمقام الثبوت. فإن كان مرجع المناقشة إلى مقام الإثبات: بمعنى أن المتلقى عرفاً من القضية الثلاثية أن الشرط مجرد واسطة في ثبوت الحكم للموضوع لا أنه معروض للحكم، كما أن الموضوع معروض للحكم. فالجواب حينئذ: ان البحث بحث ثبوتي، وهو أنه هل يتصور تقييدان طوليان في مرحلة الجعل أم لا. وإن كانت المناقشة ثبوتية: بمعنى أنه ثبوتاً لا معنى للشرط إلا الواسطة في الثبوت والواسطة في الثبوت لا تتعلق إلا مع حكم وموضوع.

فالجواب عن ذلك: إذا كان الشرط مما لا يقبل أن يكون موضوعاً بنفسه للحكم، كالعلل التكوينية، كالملاك، فإن ملاك الحكم لا يقبل أن يكون موضعاً للحكم بل لا دور له الا الواسطية في الثبوت، فهنا لا يقبل جعل الحكم له وربط الحكم له لأنه هو مناط الحكم، أما إذا كان الشرط قابلاً بنفسه لأن يكون موضوعاً للحكم بحيث يمكن جعله موضوعاً مستقلاً للحكم فحينئذٍ لا يوجد أي إشكال ثبوتي في الطولية بين التقييدين، مثلاً في المثال المعروف: الغليان قابل لأن يكون موضوعا للحرمة بأن يقول الشارع جعلت حرمة لكل عصير مغلي. وفي طول ذلك يقول: إن حرمة العصير العنبي موضوعها العنب، فما دام الغليان قابلاً لأن يكون موضوعاً مستقلا للحكم فأي مانع من الطولية بين الجعلين والتقديرين.

**الا شكال الثالث:** ما تعرض له السيد الشهيد (قده) في البحوث: محصله:

أن الغرض من استصحاب الحكم التعليقي والقضية المشروطة هو المنجزية، أي منجزية هذه الحرمة، وبما أن التنجز فرع الفعلية، إذ لا يعقل أن يتنجز ما ليس فعلياً، إذن فلابد من إثبات حكم فعلي في رتبة سابقة كي يترتب على هذا الاستصحاب المنجزية، وبالتالي: فبعد وجود العنب وجدت الحرمة المشروطة لا الحرمة الفعلية، وهي حرمة مشروطة بالغليان، فاستصحبنا هذه الحرمة لما بعد تحول العنب إلى زبيب، فأين الحرمة الفعلية بعد هذا الاستصحاب حتى تكون متنجزة؟ إذن نحتاج إلى أن نقول: إن استصحاب الحرمة المشروطة بعد تحول العنب زبيب بضميمة حصول الغليان خارجاً تصبح فعلية، وهذا إثبات للحرمة الفعلية باللازم العقلي، أي لولا ضميمة تحقق الشرط خارجاً لهذا الاستصحاب لما ثبت به التعبد بالحرمة الفعلية. وهذا أصل مثبت. لذلك السيد الصدر حاول أن يجيب عن إشكال المثبتية، وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** إن إطلاق دليل الاستصحاب تارة يفهم منه النهي عن النقض العملي، بمعنى أن المتفاهم من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد النهي المولوي عن النقض العملي. وتارة يكون المتفاهم منه جعل الحكم المماثل، فاستصحاب النجاسة يعني جعل نجاسة ظاهرية في مرحلة البقاء واستصحاب الحرمة يعني جعل حرمة ظاهرة في مقام البقاء، فعند استصحاب الحرمة المشروطة يعني جعل حرمة ظاهرية في مرحلة البقاء،

فبناءً على هذا المبنى وهو جعل الحكم المماثل فان إطلاق دليل الاستصحاب لازم شموله هو التعبد بحرمة فعلية عند حصول الغليان، وإلا لكان شمول الإطلاق لغو، اذ لا أثر لشمول الاطلاق لهذا المورد إلا ثبوت حرمة فعلية للزبيب عند فعلية الغليان وإلا لا اثر لهذا الإطلاق، إما أن لا يشمل الإطلاق وهو خلاف تحقق موضوعه، او يشمل ولازمه التعبد بحرمة فعلية عند فعلية الغليان، فالتعبد بالحرمة الفعلية ليس لازماً للمستصحب، كي يكون أصلاً مثبتاً، بل لازم شمول الإطلاق، اي لازم التعبد لا المتعبد به.

وهذه النكتة هو لا يقبلها، وهو أنه إذا كان شمول الإطلاق لمورد يتوقف على أثر طولي لهذا الشمول لا أثر في رتبة سابقة، اي تارة يوجد أثر شرعي أو عقلي في رتبة سابقة، والإطلاق لا يتوقف جريانه عليه، بالإطلاق يصبح ذلك الاثر فعليا لكن شمول الاطلاق هذا لا يتوقف عليه، فهذا لا إشكال في تحقيقه بالإطلاق. أما إذا افترضنا أن الإطلاق أساساً لا شمول له ما لم يترتب هذا الاثر في طول شموله، فهل يكفي ذلك لشمول الإطلاق للمورد أم لا. فهو يقول: ليس عرفاً. اي ما دام اصل الشمول يحتاج لمؤنة وهو أن يتقرب أثر في طول هذا الشمول فهذا ليس مصححاً لجريان الإطلاق عرفاً. والمفروض هنا أن ثبوت حرمة فعلية للزبيب عند حصول الغليان إذا شمل الإطلاق هذا المورد، لا مطلقاً.

**الجواب الثاني:** قال: لو سلمنا أن المستفاد من دليل (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي المولوي عن النقض العملي لا جعل حكم مماثل. فكيف يجيب عن مسألة الاصل المثبت في المقام؟ وذلك بالنقض والحل:

**أما النقض:** فباستصحاب الحكم الكلي عند الشك في النسخ، مثلاً إذا شككنا في قضية وجوب الحج على المستطيع هو نسخت في عصرنا أم لا؟ فانه يجري باستصحاب القضية مع ان القضية المستصحبة هي قضية شرطية وليست فعلية، اي ان القضية المستصحبة هي ان حصلت استطاعة حصل وجوب للحج، نحن نستصحب هذه القضية الشرطية، ونرتب على استصحابها أن لو وجدت الاستطاعة خارجاً لكان الوجوب متنجزاً، وهذا أصل مثبت، لأن المستصحب ليس حكماً فعلياً بل حكم مشروط، وببركة ضميمة حصول الاستطاعة اثبتم فعلية الوجوب وتنجزه، وهذا ما ينطبق على محل كلامنا فباستصحاب الحكم المشروط لما بعد تحول العنب زبيباً أثبتنا الحرمة الفعلية بضميمة حصول الغليان خارجاً.

**أما الحل:** فقد جاء في الاصول ان موضوع المنجزية هو الحكم الفعلي اي الحكم المجعول وهذا مما لا اساس له اصلاً، بل موضوع المنجزية احراز نفس الجعل وتحقق الموضوع، حصل شيء اسمه مجعول ام لا. فمثلاً: متى ما احرز المكلف أن هناك قضية وهي الحج واجب على المستطيع، وأحرز الصغرى وهي وجود الاستطاعة خارجا تنجز ذلك الجعل الكلي في حقه، وإن لم يوجد شيء اسمه المجعول او الفعلية فان هذا لا دخل له اطلاقا في مرحلة التنجز، وإنما ما يعبر عنه النائيني في مرحلة الفعلية والمجعول هو تصور خيالي، او ما هو جعل بالحمل الأولي يعني عنوان الجعل عنوان المجعول، والا المجعول بالحمل الشائع ليس الا تلك القضية الكلية.

وبناء على ذلك تحل المشكلة، إذ لا نحتاج إلى إثبات حكم فعلي كي يكون موضوعاً للمنجزية، بل نقول الحرمة المشروطة كانت متيقنة عند وجود العنب فتحول العنب زبيباً فاستصحبنا الحرمة المشروطة وتحقق الغليان خارجا فتنجزت تلك الحرمة بلا حاجة لإثبات حرمة فعلية.

**وهذا الجواب الذي افاده (قده) محل تأمل: أولاً:** ما استشهد به من قضية استصحاب الحكم الكلي عند الشك في النسخ، لا ريب أن موضوع الاستصحاب ما هو وصف للموضوع، بمعنى عندما نريد استصحاب وجوب الحكم على المستطيع، فهل المستصحب القضية الجعلية الانشائية بما هي قضية صادرة من المولى؟ فهذه لا شك في صدورها. انما المستصحب ما يرى وصفاً للموضوع، فيقال المكلف المستطيع المفروض الوجود كان متصفاً بالوجوب في الشرع فهو الآن كذلك، فلوحظ الحكم وصفاً للموضوع، فحيث لوحظ الحكم وصفاً للموضوع المفروض الوجود، جرى استصحابه،

فنطبق ذلك على القضية المشروطة وهي الحرمة المشروطة عند اليقين بوجود العنب. هل أن هذه الحرمة المشروطة وصف للموضوع بقيوده؟ أم وصف لأحد جزئي الموضوع؟ لو كانت هذه الحرمة المشروطة وصفاً للموضوع بقيوده لصح استصحابها وإن كانت مشروطة، أما إذا لكانت وصفاً لأحد جزئي الموضوع فهذه الحرمة ليست وصفاً للعنب المغلي وإنما وصف للعنب مع فرض عدم غليانه. وإذا كانت كذلك فليست هي موضوع المنجزية، موضوع المنجزية وإن كانت هي جعل كلي الا انه جعل كلي بما هو وصف للموضوع المفروض الوجود بقيوده لا أنه وصف للموضوع بلحاظ أحد القيود مع فرض عدم تحقق القيد الآخر.

**الا شكال الثاني:** ما أورده عليه تلميذه في (أضواء وآراء)[[190]](#footnote-190) أن ما ذكره في عالم العبارات والصياغات وليس مرتبطا بالواقع. الوجه في ذلك: ان موضوع المنجزية ليس هذه القضية الإنشائية لا بلحاظ واقعها الانشائي ولا بلحاظ الواقع الخارجي، فإنها بلحاظ الواقع الانشائي مجرد فعل من أفعال المولى، وهي بواقعها الخارجي اما قضايا تكوينية أو انتزاعية، وجود العنب، نسبة الحرمة للغليان، نسبة الحرمة المشروطة بالغليان للعنب، كل هذه قضايا بواقعها الإنشائي مجرد إنشاء، وبواقعها الخارجي مجرد قضايا تكوينية أو انتزاعية، لا هي مجعول ولا موضوع للمنجزية عقلاً، وإنما موضوع المنجزية عقلاً حتى بناء على أن الحكم من مقولة الجعل والاعتبار، المعتبر اي ما ارتسم في وعاء الاعتبار المسمى بالحكم الشرعي او التكليف الشرعي، فإن صدور هذه القضية الانشائية يترتب عليه ارتسام لتكليف في وعاء الاعتبار وهو حرمة العنب إذا غلى، تلك الحرمة المنسوبة إلى الشارع هي موضوع المنجزية لا أن موضوع المنجزية هذه الصياغات الإنشائية أو واقعها الخارجي، وبالتالي لابد أن نثبت أن ذاك المرتسم في وعاء الاعتبار فعلي اي تيقنا بحدوث حتى يجري بلحاظه الاستصحاب.

### 041

كان الكلام فيما أورد على مبنى السيد الشهيد (قده) في (أضواء وآراء).

وملخصه أمور ثلاثة:

الأمر الاول: أن موطن المنجزية ليس هو عملية الجعل، لأنّه فعل تكويني للمولى، وليس موطن المنجزية وجود الموضوع أو نسبة الحكم إلى الموضوع كما يقال بأن الحرمة معلقة على وجود العنب بما هي معلقة أو إلى التعليق فإن مثل هذه الأمور من الأمور الانتزاعية لا من الأمور القابلة للتنجز، فليس موطن المنجزية المجعول الفعلي فإنه أمر وهمي كما ذكر السيد الشهيد.

إذن فموطن المنجزية هو ذلك الأمر الاعتباري الذي توصل إليه المولى بالجعل، فإن المولى إذا قال: يجب الحج على المستطيع، فقد توصل بهذه القضية الحقيقية إلى أمر اعتباري كلي الا وهو وجوب الحج على المستطيع فهذا هو موطن الآثار وموطن المنجزية.

الأمر الثاني: بما أن موطن التنجز هو الامر الاعتباري الكلي المعبر عنه بالوجوب والحرمة، والنجاسة، وما اشبه، فحينئذ هل أن هذا الامر الاعتباري مما تحقق فيه موضوع الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء أم لا؟

فإننا إذا دقننا ووجدنا انه بعد وجود العنب خارجا وقبل تحقق الغليان هل تحقق اليقين بذلك الامر الاعتباري والشك في بقاءه أم لا؟

فنقول: ما تعلق به اليقين والشك قبل فرض الغليان وهو الحرمة المعلقة مما لا تنجز له، لانه امر انتزاعي فإن نسبة الحرمة إلى العنب قبل وجود الغليان نسبة انتزاعية لا تقبل التنجز فما تعلق به اليقين والشك ليس قابلاً للتنجز، وما هو قابل للتنجز وهو الحرمة للعنب المغلي لم يتعلق بها اليقين، إذ لا فعلية لها قبل فعلية الغليان،

أو بعبارة أدق: لا ثبوت لها قبل فرض العنب المغلي. فبالتالي لا يجري الاستصحاب في المقام.

الأمر الثالث: إن استصحاب القضية الحقيقية الكلية لإثبات تنجزها بعد تحقق موضوعها، كما لو استصحبنا وجوب الحج على المستطيع لإثبات أنه إذا وجد مستطيع في الخارج تنجز، فهذا ليس من الاصل المثبت ولا ربط له بمحل الكلام، لأن المستصحب الوجوب الذي فرض موضوعه بتمام قيوده، لذلك كان استصحابه محققاً للمنجزية، وأما في محل كلامنا فإن استصحاب الحرمة قبل فرض وجود الغليان من استصحاب امر تعليقي لا يثبت التنجز بعد تحقق الغليان.

ولكن، المفروض أن السيد الصدر التزم أن هناك تعليقين مولويين، أحدهما: تعليق الحرمة على الغليان، والآخر: تعليق الحرمة المشروطة على العنب، فهما تعليقان مولويان فلابد أن تكون المناقشة على ضوء ذلك، وأما فرض المناقشة على أنهما مجرد أمور انتزاعية لم يتعلق بها الجعل ولا هي قابلة للتنجز، فهذا خروج عن مفروض كلام السيد الصدر وهو أنه هناك تعليقان مولويان ولكل تعليق أثر بحسبه.

إلا أن يكون مقصوده ما نقلناه سابقا عن السيد الاستاذ من انه حتى لو فرضنا أن هنا تعليقاً مولوياً كتعليق الحرمة على الغليان، وتعليق الحرمة المشروطة بالغليان على العنب، فإنه ما دام هذان التعليقان لمجعول واحد لا لمجعولين، فلا يرى المرتكز العقلائي لكل منهما اثراً بحذائه مقابل الآخر، إذ ما داما تعليقين لمجعول واحد إذن آثار هذا المجعول الواحد سواء كانت عقلية كالتنجز أم شرعية كالحرمة أو ما اشبه، فإنها إنما تترتب بعد فعلية التعليقين لا فعلية أحدهما.

الا يراد الرابع: ذكر السيد الصدر (قده) أن موضوع المنجزية احراز الكبرى والصغرى، ولا يوجد ما يسمى بالمجعول الفعلي، فمثلاً: إذا احرز كبرى حرمة شرب المسكر وأحرز أن هذا المائع الخارجي مسكر تنجزت الحرمة بلا حاجة إلى أن نفترض أن للحرمة فعلية بفعلية وجود المسكر، فإن هذا الفرض لا دخل له في المنجزية فالعقل يحكم بالمنجزية بمجرد أن يحرز الكبرى والصغرى، ولا يحتاج أن يفرض مجعولاً بفعلية الموضوع وراء احرازهما.

فلو سلمنا بكلام السيد (قده) إلا أن السؤال يبقى في الآثار الشرعية، هل أن الأثر الشرعي يترتب على ضم الكبرى للصغرى أم أن الاثر الشرعي بنظر المرتكز العرفي يترتب على حيثية الاتصاف وهو ما عبر عنه السيد الصدر بارتباط الحكم بموصوفه وراء ارتباطه بمعروضه.

بيان ذلك: إذا قال المولى: إذا لاقى الماء النجاسة حرم شربه ونّجس ملاقيه. فهذه قضية كبروية، ووجد الماء في النجاسة ولاقى النجاسة والآن الأثران الشرعيان وهما: حرمة شربه وتنجس ملاقيه، هل هما أثران لضم الكبرى للصغرى؟ أي متى كان عندنا كبرى وهي: (إذا لاقى الماء النجس حرم شربه ونجس ملاقيه)، وهذا كبرى وهذا الماء النجس. أم أن العرف يقول حرمة شرب الماء ونجاسة ملاقيه أثر لاتصافه بالنجاسة، فيقال: هذا الماء المتنجس يحرم شربه وينجس ملاقيه، لا بمجرد انضمام الكبرى للصغرى ما لم يتدخل المرتكز العرفي ويرى أن الماء اتصف بالحكم الكلي وهو كونه متنجسا وتنجسه موضوع لهذه الآثار الشرعية.

فنقول: بحسب مرتكزاتنا والتي سلم بها السيد الشهيد أن الموضوع في الآثار الشرعية هو الاتصاف، فإن المرتكز العرفي يرى أن الوصف الاعتباري على نسق الوصف الواقعي، فمثلاً إذا قال المولى: أكرم كل عالم، ووجد عالم في الخارج، فإن المرتكز العرفي يقول وجوب الاكرام اثر لاتصاف هذا الشخص بكونه عالماً الاتصاف موضوع لوجوب اكرامه.

كذلك في آثار الاوصاف الاعتبارية، مثلاً إذا قال المولى من حاز ملك ومن اشترى ملك، ثم يوجد في الخارج من ملك ومن اشترى ومن ورث، فيقول العرف هذا المال المملوك الموجود في الخارج المملوك بالإرث أو بالحيازة وبالشراء يترتب عليه حرمة التصرف فيه بغير إذنه، لا أن العرف يقول بمجرد أن هناك كبرى وهي يحرم التصرف بملك الغير، ووجود صغرى وهي الصغرى أو الشراء أو الحيازة، تترتب الآثار، بغض النظر عن اتصاف المال بكونه مملوكاً أو اتصاف صاحبه بكونه مالكاً.

مثلاً في قوله (ع): (فإنه لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) يرى العرف أن موضوع الحرمة اتصاف هذا المال بكونه مال مسلم، أو عندما يقال: المال يباع ويوهب. فإن العرف يقول إذا اتصف هذا الشيء الخارجي بكونه مالا ترتب عليه أنه يباع ويوهب، فالأثر الشرعي يترتب على حيثية الاتصاف التي نعبر عنه بالحكم الفعلي. وقد تعرض لذلك المحقق النائيني في فوائد الاصول في بحث الفرق بين الشرائط الجعل وشرائط المجعول، وفي بحث الاستصحاب، هل أن استصحاب عدم الجعل ينفي المجعول أو لا ينفيه، أن هناك عند تحقق الموضوع تحققاً لأمر هو الملحوظ في مقام ترتب الآثار وهو ما يعبر عنه بالحكم الفعلي أو الحكم المجعول. فبناءً على ذلك: هل أن استصحاب الحرمة التعليقية بعد وجود العنب على فرض تمامية كلام السيد الصدر وتحوله إلى زبيب وغليانه يثبت الحرمة الفعلية؟ ويثبت الآثار الأخرى كالنجاسة مثلاً وبطلان البيع أم لا؟

فنقول: قد يقال بأنه يثبتهما إما لخفاء الواسطة أو جلاء الواسطة، أي إما أن يقال إن اثر الحرمة الفعلية بنظر العرف اثر للحرمة التعليقية حيث لا يوجد بينهما واسطة واضحة اي بين الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان وبين الحرمة التعليقية التي جررناها لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه.

فاستصحاب الحرمة التعليقية يترتب عليه آثار الحرمة الفعلية لخفاء الواسطة،

ولكن العرف واضح يفكك بينهما فإن هذه الحرمة المشروطة لا ربط لها بكون وجود الغليان وعدم وجوده بخلاف الحرمة الفعلية، أو يقال بجلاء الواسطة، نعم هناك حكمان مجعولان وفرق بينهما، لكن التفكيك بينهما في مقام التعبد مستهجن، بأن يتعبد العرف ببقاء الحرمة التعليقية بعد الغليان لكن لا يتعبد بآثار الحرمة الفعلية، فيقول لا يحرم الشرب، ولا يتنجس ولا يبطل البيع، لأن الحرمة المستصحبة مجرد حرمة تعليقية، فالتفكيك بين التعبد بالحرمة التعليقية وبين عدم التعبد بآثار الحرمة الفعلية مستهجن.

لكن ذكرنا فيما سبق أن جلاء الواسطة إنما ينفع إذا كان للحرمة التعليقية أثر في نفسه، فيقال: يجري استصحاب الحرمة التعليقية بلحاظ أثره ويترتب عليه بالملازمة الفعلية آثار الحرمة الفعلية. فإذا بنينا على كلام السيد الشهيد ان المنجزية لا تحتاج الى وجود حكم فعلي فاستصحاب الحرمة التعليقية وإن لم تكن فعلية يترتب عليها المنجزية، وبعد ترتب أثرها نقول: إن التفكيك بين التعبد بها والتعبد بآثار الحرمة الفعلية مستهجن. فتأمل.

الا يراد الخامس ـالأخيرـ: لو سلّمنا بوجود تعليقين مولويين طوليين ثبوتاً وخيالا إلا أن هذا خلاف ظاهر الأدلة، فإن هذه الأدلة إذا القيت إلى العرف لا يرى بين قوله: يحرم العنب المغلي، وبين قوله: يحرم العنب إذا غلى، لا يرى بينهما فرقاً من ان لا حرمة إلا بعد تحقق الحرمة والغليان، خصوصاً بناء على شيوع النقل بالمعنى في روايات أهل البيت، فإن العرف العام للرواة لا يركز على هذا التحليل الدقيق بين تعليق للحرمة على الغليان وتعليق للحرمة المشروطة على العنب، فإن العرف العام لا يلتفت الى مثل ذلك كي تحمل عليه الروايات الشريفة. ولو فرضنا كل ذلك فمع ذلك هل في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) إطلاقاً حتى لمثل هذه التعليقات المولوية التي هي فنيّة وصياغية وليست مما يتعدد بها الجعل حتى يقال بأن دليل الاستصحاب يشملها؟ فيجري استصحابا بلحاظ تعليق ويجري استصحاباً آخر بلحاظ تعليق آخر.

يأتي الكلام فيما ذكره المحقق العراقي (قده) أنه إن لم يجر استصحاب الحرمة فيجري استصحاب الملازمة بين الغليان وبين الحرمة.

### 042

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق العراقي استبدل استصحاب الحرمة التعليقية باستصحاب الملازمة أو استصحاب السببية، أي ملازمة الغليان للحرمة، أو سببية الحرمة للحرمة. وقال: بعد تحول العنب إلى زبيب وشككنا في بقاء تلك الملازمة أو السببية، استصحبنا بقاءها، وقد تعرض لهذا المطلب في (نهاية الأفكار، ج4، ص168) وفي (المقالات، ج2، ص299)، وأجاب عن الا يرادات على المطلب مفصلاً. فقد ذكرت إيرادات أربعة على استصحاب الملازمة أو استصحاب السببية:

**الا يراد الأول**: (في نهاية الأفكار) بأن الملازمة بين الغليان والحرمة إنما هي من الأمور الانتزاعية العقلية وليست من الأمور التي تنالها يد الجعل، فبما أنها ليست مجعولة بل غير قابلة للجعل فإن دليل الاستصحاب غير ناظر لمثلها.

وقد أجيب عن هذا الا يراد بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما نسب للسيد اليزدي[[191]](#footnote-191)، وقد عرض به المحقق العراقي، وهو: هناك فرق بين قوله المولى: العنب المغلي حرام، وبين قوله: العنب يحرم إذا غلى، فإنه في القضية الحملية لا يوجد جعل في الملازمة وإنما هو جعل للحرمة على تقدير الغليان. وأما في قوله: العنب يحرم إذا غلى، فإنه قضية شرطية. ومفاد القضية الشرطية جعل الملازمة بين الشرط والجزاء، فالملازمة حينئذٍ شرعية جعلية، وليست عقلية، كي لا ينالها دليل الاستصحاب.

ولكن الجواب عن هذا الجواب واضح، فإن سائر الملازمات اي القضية التقديرية إنما هي من الأمور الإنتزاعية التي لها واقعية بلحاظ منشأ انتزاعها، فهي بما هي ملازمة لا تنالها يد الجعل، لا تكويناً ولا تشريعاً، وبالتالي فغاية ما يستفاد من القضية الشرطية جعل الحرمة في فرض الغليان، لا جعل الملازمة بين الغليان والحرمة.

**الجواب الثاني:** ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الأفكار والمقالات، من أنه لا يعتبر في المستصحب أن يكون مجعولاً شرعاً بالمباشرة، بل يكفي في شمول دليل الاستصحاب له أن ينتهي أمره إلى الشارع ولو بالواسطة، فإذا كان من الأمور الانتزاعية والمفروض أن منشأ انتزاعه جعل وهو جعل الحرمة في فرض الغليان، فهذا كاف في كونه أمراً شرعياً، بمعنى أمر رفعه ووضعه بيد الشارع، لأن منشأ انتزاعه بيده، نعم، لو كانت الملازمة منتزعة من أمر تكويني لم يكن دليل الاستصحاب ناظراً لها، إذ ليس أمر وضعها ورفعها بيد المشرّع بما هو مشرّع، كي يشملها دليل الاستصحاب،

وأما في محل كلامنا فإن الملازمة بين الحرمة والغليان بيد الشارع منشأ انتزاعها، غاية ما في الباب أن شمول دليل الاستصحاب لها منوط بأثر شرعي ويكفي في الاثر الشرعي لشمول دليل الاستصحاب للملازمة أن استصحاب الملازمة بين الحرمة والغليان لما بعد تحول العنب زبيباً إثبات الحرمة الفعلية عند فعلية الغليان.

**الا يراد الثاني**: إذا كان دليل الاستصحاب لا يشمل منشأ الانتزاع فكيف يشمل المنتزع منه، فإن منشأ انتزاع هذه الملازمة هو الحرمة التعليقية، أي حرمة شرب العصير العنبي معلقاً على غليانه، فإما أن يجري الاستصحاب في هذه الحرمة المعلقة فلا حاجة إلى جريانها في الملازمة المنتزعة منها، وإما ألا يجري الاستصحاب في الحرمة المعلقة فكيف يجري في ما هو المنتزع منها مع عدم جريانه في منشأ الانتزاع.

وهذا الا شكال يتبين دفعه بما أوضحه في أول بحث الاستصحاب عند حديثه حول جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية، حيث تعرض لجريان الاستصحاب في السببية والشرطية والجزئية، فأفاد: أن منشأ انتزاع السببية والملازمة ليس هو جعل المسبب على فرض وجود السبب، وإنما نفس الجعل على نحو القضية الحقيقية، فإذا قال المشرّع: العنب يحرم إذا غلى، فهي قضية حقيقية هي الجعل الصادر من قبل الشارع، وهذا الجعل صار منشئا لانتزاع امرين في عرض واحد: الأول: الحرمة التعليقية، وهي الحرمة الثابتة للعنب بعد وجوده قبل غليانه، والقضية الأخرى المنتزعة من الجعل الكلي: هي الملازمة بين الغليان والحرمة، فالغليان والحرمة ليست منتزعة من الحرمة التعليقية كي يقال ان لم يجر الاستصحاب في الحرمة التعليقية فكيف يجري فيما ينتزع منها بل منشأ انتزاع الملازمة هو الجعل على نحو القضية الحقيقية التي تقبل جريان الاستصحاب فيها عند الشك في النسخ مثلاً.

**الا يراد الثالث:** ما ذكره في (نهاية الأفكار)، من أن المستصحب هل هو الملازمة الكلية؟ أم هو الملازمة الفعلية بفعلية وجود العنب؟ فإن كان المنظور هو الأول: فالمفروض أن الملازمة إنما هي بين الحكم وهو الحرمة والموضوع بتمام قيوده، ومنها العنبية والغليان. فلا ملازمة بين الحرمة وذات العنب او بين الحرمة وذات الغليان وإنما الملازمة بين الحرمة والعنب بتمام قيوده، فما لم يفرض ذلك لا ملازمة، وإن فرض فهي قطعية ولا شك فيها، إذ لا شك في أن العنب المغلي وهو عنب يحرم شربه، فقبل فرض تمام القيود لا ملازمة، وبعد فرضها الملازمة قطعية ولا شك فيها، وإن اريد الملازمة التي تكون فعلية بفعلية العنب فلا أساس لها، إذ لا فعلية لها بمجرد فعلية أحد جزئيها.

وقد تعرّض السيد الحكيم في المستمسك في (ج1) إلى هذه النقطة، فأفاد: حتى لو قلنا بتلك الملازمة الفرضية عند وجود العنب، فهي أيضاً قطعية لا شك فيها، إذ هذه الملازمة مرجعها إلى أن هذا العنب الموجود بالفعل لو انضم إليه الجزء الآخر وهو الغليان لحرم. وهذه القضية (أن لو أنضم لحرم) قضية قطعية لا شك فيها، كي يقال بأنها مجرى للاستصحاب بعد وجود العنب.

لكن المحقق العراقي أجاب عن ذلك في نهاية الأفكار، وأفاد، صحيح الملازمة بين الحرمة والموضوع بتمام القيود قطعية، لا شك فيها. ولكن عندنا شك، وهو هل أن هذه الملازمة تثبت للعنب حال زبيبته أم لا، فقطعية الملازمة بين ذات العنب والغليان والحرمة لا تنافي الشك في ثبوتها حال زبيبة العنب، وحينئذ يقال: بعد أن وجد العنب فقد وجدت الملازمة عبر الحكم الفعلي الفرضي، فهذا الحكم الفعلي الفرضي ثبت حال وجود العنب ونشك في بقاءه بعد تحول العنب إلى زبيب فنجري استصحابه.

**الا يراد الرابع:** لو سلمنا جريان الاستصحاب في الملازمة أو السببية وجررنا هذه الملازمة إلى ما بعد تحول العنب إلى زبيب، كما أفاد (قده) في النهاية: إن قلنا إن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) هو عبارة عن التعبد بآثار اليقين مع غمض النظر عن المتيقن، فالأمر واضح، حيث إن لنا يقيناً بالملازمة حال وجود العنب، وشكاً في بقاءها حال زبيبته فنستصحب الملازمة لوجود اليقين بها.

وأما إذا قلنا إن مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) ناظر إلى المتيقن واليقين مجرد عبرة وطريق، وأن المحمول في هذا الدليل إما جعل المماثل أو النهي عن النقض العملي، فأيضاً يجري استصحاب الملازمة، فنقول: المتيقن وهو الملازمة صار فعليا بعد وجود العنب فاستصحابه الى ما بعد تحول العنب الى زبيب هو جعل لملازمة ظاهرية مماثلة لتلك الملازمة الواقعية التي كانت ثابتة عند وجود العنب، أو نهي عن نقض هذه الملازمة عملاً فالاستصحاب جار على كل حال وعلى جميع المباني.

ولكن الا شكال: ان استصحاب الملازمة لما بعد الزبيبية لا يثبت الحرمة الفعلية إلا بالأصل المثبت.

فهنا تصدى في المقالات، وقال: إن التفكيك بين التعبدين مما يأباه نظر العرف، بأن يقال: إن الشارع يتعبدنا بالملازمة بين الغليان والحرمة، لكن لا يتعبدنا بحرمته فعلا فإن هذا تفكيك مستهجن عرفا اذ ان الملازمة تبع للحرمة فكيف يتعبد بالملازمة دون ان يتعبد بالحرمة الظاهرية.

ومرجع كلامه (قده) إلى ما ذكرناه سابقاً من مسألة جلاء الواسطة، حيث إننا نعترف بأن هناك أمرين: أحدهما الملازمة بين الحرمة والغليان. والثاني: هو الحرمة الفعلية للزبيب المغلي. فهنا شيئان وليس شيئا واحداً، لكن بما أن العرف يرى أن التعبد باحدهما دون الآخر لغو ومما لا معنى له، إذن فالتعبد بالملازمة في هذا الفرض تعبد بالحرمة الفعلية الظاهرية، والجواب: إنما يفيدنا الاستصحاب في مورد جلاء الواسطة إذا كانت للمستصحب أثر عملي في رتبة سابقة على الاستصحاب، فبالاستصحاب يترتب أثره ولازم التعبد بهذا المستصحب عرفاً التعبد بلازمه. فلابد أن يثبت لهذه الملازمة الظاهرية أثر كي يجري الاستصحاب بلحاظه وفي رتبة لاحقة نقول: إن التعبد بالملازمة بما لها من أثر تعبد باللازم وهو الحرمة الفعلية الظاهرية وإلا لكان التفكيك مستهجن عرفاً، وهذا لم يتم. فالنتيجة: إن الا شكال المستحكم على استصحاب الملازمة هو الا شكال الرابع، وإلا فقد أجاب عن الا شكالات الثلاثة الأولى مفصلاً في الكتابين.

### **043**

### وقع الكلام بعد استصحاب الحرمة المعلقة هل يوجد معارض باستصحاب الحرمة وهو استصحاب الحرمة التنجيزية أم لا.

حيث تعرض الشيخ الأعظم إلى هذه النقطة، وهي أنه: كما أن العنب إذا وجد ثبتت له حرمة ولكن حرمة معلقة على الغليان، فإذا شككنا بعد تحول العنب زبيباً هل أن الحرمة المعلقة باقية أم لا، استصحبنا بقاءها، فإن عند وجود العنب ثبتت أيضاً حلية، إذ لا إشكال أن شرب العصير العنبي قبل غليانه كان حلالاً جزماً، فحينئذٍ بعد تحول العنب زبيباً وغليانه نشك هل أن الحلية التي كانت ثابتة قبل الغليان ما زالت باقية أم لا؟ فنستصحب الحلية الثابتة قبل الغليان، فيقع التعارض بين استصحاب الحرمة المعلقة، واستصحاب الحلية المنجزة، أي يقع التعارض بين الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب الحرمة التي كانت معلقة على الغليان، وبين الاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب الحلية الفعلية حال العنبية التي لم تكن معلقة على شيء.

وصاحب الكفاية (قده) أجاب عن ذلك:

بأنه لا تعارض بين الاستصحابين أصلاً، فإنه لا تعارض بين القطعين فكيف يقع التعارض بين الاستصحابين.

وبيان ذلك: أن العنب حينما وجد وقبل غليانه كنّا نقطع وجداناً بثبوت حكمين له، الحكم الأول: هو الحرمة المعلقة على غليانه، وهذه كانت حرمة قطعية، والحكم الثاني: هو القطع بأنه كان حلالاً حليّةً مغيّاة بعدم غليانه، فعند وجود العنب كان لنا يقين بأمرين: حرمة معلقة على الغليان، وحلية مغيّاة بعدم الغليان، ولم يكن هناك تناف بين القطع في هذين القطعين، فاذا لم يكن تناف بين الحكمين حال العلم بهما فكيف يحصل تناف حال استصحابهما؟ إذ لا يزيد استصحابهما على العلم بهما،

فنقول: بعد تحول العنب زبيباً وغليانه مقتضى استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان فعلية الحرمة لفعلية شرطها وهو الغليان، ومقتضى استصحاب الحلية المغياة بعدم الغليان انتفاءها بتحقق الغاية وهي الغليان، فلا منافاة بينهما لا في حال العلم بهما ولا حال استصحابهما كي يدعى المعارضة.

ولكن هذا الكلام من صاحب الكفاية (قده) صار مورداً للنقاش، وهو أنه ذكر كلاماً مجملاً وعليه تطرح عدة أسئلة. وذلك:

أولاً: هل المستصحب الحلية الثابتة حال العنب؟ أو المستصحب الحلية الثابتة حال الزبيب قبل غليانه. ثانياً: هل المستصحب جامع الحلية وكلي الحلية أم فرد من الحلية. ثالثاً: اذا كان المستصحب فردا من الحلية وأنت قلت بأن الحلية مغيّاة بالغليان فهل هذه الغاية عقلية أم شرعية؟ وإذا كانت غاية شرعية فهل تدل على الانتفاء عند الانتفاء؟ أم لا؟.

ولم لا نقول بأن المستصحب عدم الحرمة لا الحلية. فهنا أسئلة خمسة وجهت لكلام صاحب الكفاية. وعلى كل سؤال تختلف النتيجة في تحديد هل أن هناك تعارض بين الاستصحابين أي الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب الحرمة المعلقة والاستصحاب التنجيزي وهو استصحاب الحلية الثابتة قبل الغليان.

نقول: هنا عدة تعليقات على صاحب الكفاية:

التعليق الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) والسيد الأستاذ دام ظله من اننا لم نستصحب الحلية كي يقال ان الحلية مغياة بالغليان، فاذا حصلت الغاية وهي الغليان ارتفعت الحلية بل نستصحب عدم الحرمة، وعدم الحرمة ليس مجعولاً من المجعولات الشرعية كي يقال انه مغياً بالغليان، فإن المغيا بالغليان ما كان حكما شرعياً مجعولا و عدم الحرمة ليس مجعولاً كي يكون مغيا بالغليان، فنقول: لا اشكال ان العنب قبل غليانه والزبيب قبل غليانه لم يكن محرماً فنحن نستصحب عدم الحرمة الذي كان ثابتا بالفعل قبل غليان الزبيب واستصحاب عدم الحرمة إلى ما بعد الغليان يتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان.

التعليق الثاني: لو أردنا ان نستصحب الحلية، فهل الحلية التي كانت ثابتة حال العنب، يعني قبل تحوله زبيباً، أم الحلية التي ثبتت حال الزبيبية، لأن العنب بعد أن تحول الى زبيب ما زال حلالاً قبل غليانه، فنحن لا نستصحب الحلية التي كانت قبل العنب كي يقال إن الحلية التي كانت حال العنب مغياة بالغليان، لأنه عندما وجد العنب تيّقنا بحكمين: 1ـ حرمة معلقة على غليانه. 2ـ وحلية مغياة بالغليان.

لكن عندما تحول العنب زبيباً وكان شربه وهو زبيب قبل الغليان حلالاً هذه الحلية لا ندري هل هي مغياة بغليانه ام ليست مغياة بغليانه، لانه حلية بما هو زبيب لا بما هو عنب، وهذه الحلية الثابتة له وهو زبيب لا ندري أنها مغيّاة بالغليان أم لا؟ فنستصحب بقاءها لما بعد غليانه فتعارض استصحاب الحرمة.

التعليقة الثالثة: لكن سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول، ج3/ ص142)[[192]](#footnote-192) أفاد: إذا اردنا ان نستصحب الحلية فهل هو من استصحاب الكلي ام من استصحاب الفرد، لان هناك حلية مرددة بين فردين من الحلية: 1ـ حلّية ثبتت حال العنب وهي مغياة بالغليان، وترتفع عند حصول الغليان. 2ـ حلّية حصلت حال الزبيبية ولعلها حلية مطلقة أي ليست مقيدة بالغليان، واستصحاب الجامع بين الحليتين بأن نقول: نحن نستصحب كلي الحلية الذي ثبت بعد تحول العنب زبيباً، نستصحب كلي الحلية لما بعد غليانه، هذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث.

لأنه مردد بين حلية ارتفعت قطعاً وحلية نشك في حدوثها، فإن الحلية التي ثبتت حال العنب ترتفع بالغليان، لأنها حلية كانت مغياة بالغليان وقد حصل الغليان، واما حلية ثبتت للزبيب ليست مغياة بالغليان فهي حلية مشكوكة الحدوث، ومقتضى استصحاب عدمها أن لا يجري استصحاب كلي الحلية، فهذا نظير ما إذا كان المكلف محدثاً بالاصغر، ثم حصل منه بلل مردد بين البول والمني، فقام وتوضأ فبعد الوضوء هل يجري استصحاب كلي الحدث؟ بأن نقول: كان محدثاً حدثاً مردداً بين حدث اصغر ارتفع بالوضوء أو حدث اكبر ما زال باقياً فنستصحب كلي الحدث؟

فيقال: بان استصحاب كلي الحدث لا يجري، لأنه أحدث قطعاً ولم يكن جُنبا بالاستصحاب، أي بعد أن حصل منه البلل المردد بين البول والمني نقول: هذا كان محدثاً جزماً، ونشك هل تحول حدثه إلى جنابة أم لا؟ فنستصحب عدم الجنابة، وكل محدث ليس جنباً فوظيفته الوضوء، وهذا محدث بالوجدان بعد حصول البلل وليس جنبا بالاستصحاب فوظيفته الوضوء وقد توضأ فارتفع الحدث فلا مجال لاستصحاب كلي الحدث،

وفي المقام نقول كذلك: هذا الزبيب قبل غليانه قطعاً كان حلالاً ولا ندري أنه حلال بحلية مغيّاة بالغليان فترتفع بالغليان، أو بحلية لا بشرط من حيث الغليان فهي باقية حتى بعد حدوث الغليان، فاستصحاب كلي الحلية لا يأتي، لأننا قطعنا بحلية ونشك هل تحولت إلى حلية مطلقة غير مشروطة بالغليان فنستصحب عدم حصولها. فلا يجري استصحاب كلي الحلية.

وأما استصحاب الحلية المغياة بالغليان فقد ارتفعت بحصول الغليان، فكلام الكفاية تام.

ولكن للتأمل في هذا الكلام مجال، وهو، هل المقام من استصحاب الكلي القسم الثالث أو من استصحاب الكلي القسم الثاني؟ فربما يقال: فرق بين المثالين، ففي مثال الحدث يوجد أصل موضوعي ينفي الفرد الآخر من الحدث، يقال: هذا المكلف أحدث، لا ندري أحدث بالأكبر أم لا؟ ويوجد عندنا استصحاب موضوعي وهو استصحاب عدم حدوث الجنابة، وبما أن موضوع الوضوء مركب من كان محدثا وليس جنباً فقد تنقح الموضوع، احد الجزئين بالوجدان محدث والآخر بالاستصحاب ووظيفته الوضوء وقد توضأ،

أما في المقام نقطع بأن هذا الزبيب قبل غليانه كان حلالاً بالفعل ولا ندري أن هذه الحلية التي كانت بالفعل للزبيب قبل غليانه هي الحلية القصيرة وهي الحلية المغياة بالغليان أو حلية طويلة وهي الحلية اللا بشرط من حيث الغليان، فهناك كلي من القسم الثاني المردد بين فرد قصير يرتفع بالغليان وفرد طويل.

وبالتالي: فاستصحاب كلي الحلية يجري بعد غليان الزبيب ويكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة التي يدعى أنها أصبحت فعلية بفعلية الغليان، ولا يوجد في المقام أصل موضوعي ينفي حدوث الفرد الآخر، لأننا من الاول لدينا شك وتردد بين نوعين من الحلية.

التعليقة الرابعة: ما ذكره المحقق العراقي في (ج4 ص169) من أن الغاية شرعية أم عقلية. أي سلمنا مع صاحب الكفاية أن حلية العنب كانت حلية مغيّاة بالغليان، لكن هل هذه الغاية عقلية أم هذه الغاية شرعية؟ وقد اقتنص هذا المطلب سيد المنتقى من كلام العراقي، وفصّله في (ج6، ص205)،

والكلام للعراقي، وهو أنه: قد يقال أن هذه الغاية عقلية لا شرعية، والسر في ذلك: لا يوجد عندنا دليل يقول: حلية العنب ما لم يغلي، او حلية العنب مغياة بالغليان، فلا يوجد دليل شرعي على ذلك، وإنما قام الدليل على أن الحرمة معلقة على الغليان، فقال (يحرم العنب إذا غلى) فالحرمة معلقة على الغليان، لكن لما كان ثبوت الحرمة عند تحقق الغليان لا يجتمع مع ثبوت الحلية لأجل المضادة بينهما تقيدت الحلية بما هو شرط للحرمة، فهذا تقيد عقلي وليس شرعي.

وإلا فالمشرع لم يقل هو حلال ما لم يغلي، وإنما قال: هو حرام إذا غلى، وحيث إن الحرمة التي تكون فعلية عند فعلية الغليان لا تجتمع مع الحلية لتضادهما فلا محالة تكون الحلية مقيدة بعدم الغليان عقلاً فالغاية عقلية وليست شرعية، وبما أنها غاية عقلية فلا معنى لأن تقول تيقنا بحلية مغياة بعدم الغليان، وهذه الحلية لا تتنافى مع الحرمة المعلقة على الغليان، فكيف يتنافى استصحابهما؟ بل لدينا حلية مطلقة، واستصحابها يتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان. والبحث يحتاج إلى تنقيح.

### 044

وصل الکلام الى

### التعلیقة الرابعة على ما افيد في الكفاية

، وقد تعرض لها سيد المنتقى ص205 ج6. ولكن حيث إن كلامه مستقى من كلام المحقق الاصفهاني (قده) في ج5/ ص177[[193]](#footnote-193). كما تعرض إليه المحقق العراقي في ج4/ ص172. لذلك نتعرض لما ذكره المحقق الاصفهاني (قده) في المقام وهو أكثر تفصيلاً ودقة في المطلب.

وبيان ذلك: أن في هذا المقام عدة فروض:

**الفرض الأول:** أن يكون المستصحب هو التقيد. اي كون الحلية مغياة بالغليان، كذلك لأنه حينما كان العنب رطباً قبل أن يتحول إلى زبيب كانت حليته مغيّاة بالغليان، وبعد أن تحول إلى زبيب نشك لا في حليته فعلا اذ لا اشكال في حلية الزبيب، إنما الشك في حلية شرب الزبيب هل هي مغياة بالغليان ام لا؟ فنستصحب الغاية اي نستصحب التقيد فالمستصحب هو كون الحلية بعد تحول العنب زبيباً مغياة بالغليان، فمصب الاستصحاب هو نفس الاستصحاب اي كون الحلية مغياة بالغليان لا أن المستصحب هو الحلية.

**وهذا يتم بلحاظ أمرين:**

**الأمر الاول**: أن الغاية شرعية، اي أن تقيد الحلية بما قبل الغليان تقيد شرعي حتى يكون مجرى للاستصحاب فيه.

**الأمر الثاني:** أن مطلب صاحب الكفاية حيث افاد ان لا تنافي بين الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي إطلاقاً، إنما يتحقق عدم التنافي إذا كانت الغاية شرعية وكان لها مفهوم مستفاد من الدليل كما إذا قال: {وأتموا الصيام إلى الليل} فإن هذه الغاية المذكورة في لسان الدليل واضحة الدلالة على خصوصية الانتفاء عند الانتفاء، أي أن مدلولها الالتزامي ان لا صيام بعد الليل.

فإذا افترضنا وجود دليل على أن حلية العنب مقيدة بما قبل الغليان، بحيث يستفاد من الدليل نفسه المفهوم اي الانتفاء عند الانتفاء اي تنتفي هذه الحلية شرعاً لأن المفهوم مدلول التزامي، اي تنتفي هذه الحلية بعد حصول الغليان، إذا كان فعلاً لنا ذلك، إذن لا تنافي أصلاً بين استصحاب الحلية واستصحاب الحرمة المعلقة. فإن استصحاب الحرمة المعلقة يعني أن هذه الحرمة تكون فعلية إذا تحقق شرطها وهو الغليان، والحلية المغياة غاية ما تفيد أن هذه الحلية تنتفي عند حصول الغليان، وهل بين المفادين تنافي أن الحلية تنتفي عند الغليان وأن الحرمة فعلية عند الغليان بل هما متلائمان، وحينئذٍ عدم التنافي بينهما بلحاظ كون الغاية شرعية وأن المستفاد من نفس الدليل ثبوت المفهوم، فعدم التنافي هو لنفس دلالة الدليل على ذلك

لا أن عدم التنافي لأجل الحكومة كما صوره في مصباح الأصول في ص142 ج3، وأفاد بأن مطلب الكفاية هو الحكومة، اي قال: بتقريب منا: أن استصحاب الحرمة المعلقة حاكم على استصحاب الحلية المغياة بما هي مغياة، والحال بأنه لا توجد بينهما سببية شرعية كي يكون استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية،

بل سر عدم التنافي في تقريب كلام الكفاية ما ذكره المحقق الاصفهاني بأن يكون مقصود صاحب الكفاية أن هناك دليلاً يدل على تقيد الحلية بالغليان، بحيث نفس هذا الدليل يستفاد منه المفهوم، وأن الحلية تنتفي بعد حصول الغليان، فإذا دل الدليل على ذلك فلا منافاة بين الحلية المقيدة بالغليان والحرمة المعلقة على الغليان لا لأجل حكومة استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

**الفرض الثاني:** أن يستصحب الحلية الثابتة بالفعل إلى الزبيب فيقال: مقتضى استصحاب الحلية التي ثبتت بالفعل للزبيب لما بعد غليانه، هو المعارضة بينها وبين استصحاب الحرمة المعلقة، فإن استصحاب الحرمة المعلقة لما بعد الغليان المفروض أنه يثبت الحرمة الفعلية، بينما استصحاب الحلية لما بعد الغليان يثبت الحلية فيحصل التنافي بينهما.

فإن قلت: مقتضى استصحاب الحلية إلى حين الغليان ارتفاع الحلية لحصول الغليان.

قلت: هذا هو المشكوك ولذلك أجرينا الاستصحاب، فكيف يقال ان لازم استصحاب الحلية لما بعد الغليان ارتفاع هذه الحلية عند حصول الغليان فإن هذا هو محل شكنا لأننا نحتمل أن الغليان الرافع للحلية غليان العنب لا غليان الزبيب نستصحب استصحاب الحلية لما بعد الغليان ويتعارض لما بعد استصحاب الحرمة.

وهذا يتم إذا كان تغيي الحلية بالغليان تغيياً عقلياً لا شرعياً، وذلك بحكم التضاد بين الحرمة والحلية، بأن نقول: لما قام الدليل على أن العنب يحرم إذا غلى، فحتماً الحلية مقيدة بما قبل الغليان، كلما اشترط الضد بشرط كان ذلك الشرط غاية لضده، مثلاً:

إذا قلنا: إن فعلية القيام متوقفة على انتصاب الساقين، فالقيام معلق ومشروط على انتصاب الساقين إذن لا محالة القعود مقيد بعدم انتصاب الساقين، الشرط في الضد غاية في ضده الآخر،

فإذا قال الدليل: إن حرمة العصير العنبي معلقة على غليانه، إذن لا محالة حلية شربه مقيدة بما قبل غليانه، فلأجل التضاد بينهما تقيدت الحلية بالغليان، لا لأنه تقييد مولوي شرعي، وبالتالي نقول: لما كان هذا زبيباً وقبل غليانه كان حلالاً قطعاً، وحيث إن هذه الحلية ليست مقيدة شرعاً بالغليان فلا يوجد مفهوم وهو انتفاء هذه الحلية عند حصول الغليان بل تبقى هذه الحلية ما لم يحصل قيدها الواقعي الذي نشك فيه، فمقتضى بقاءها معارضتها لاستصحاب الحرمة، وأما ارتفاعها عند حصول قيدها الواقعي فهو ارتفاع عقلي بما أن التقيد عقلي وليس شرعياً.

**الفرض الثالث:** ما أشار اليه في المنتقى ومذكور بعينه (في ص77 ج5) من كلام الاصفهاني، وهو: لو فرضنا ان الدليل التقيد شرعي، لكن لا يستفاد منه المفهوم، بمعنى أن مفاد الدليل الدال على التقيد نفس مفاد حكم العقل وليس شيئاً آخر، صحيح ان تقييد الحلية بما قبل الغليان جاء في لسان الشارع لكنه لا يستفاد منه أكثر مما دلّ عليه العقل أن مقتضى التضاد بين الحرمة والحلية أن شرط الحرمة غاية للحلية، فحكم هذه الفرض حكم الفرض السابق.

وقد يقال كما في كلمات سيدنا الخوئي أنه كلما كان هناك تقييد عقلي فهناك تقييد شرعي،

**والسر في ذلك:** أن المدعى أن الغليان شرط في الحرمة، فيسأل: هل الحلية في جعل المولى مهملة من ناحية الغليان، أم مطلقة؟ أم مقيدة بعدمه؟ أما الاهمال فهو مستحيل اذ لا يمكن ان يجعل الحلية مهملة، وأما الإطلاق بأن يقول المولى حلية العنب مطلقة شرعاً غلى ام لم يغل، فهذا يتنافى مع اشتراط الحرمة بالغليان، إذن لا محالة المولى ما جعل حلية مهملة ولا مطلقة إنما جعل حلية مقيدة بما بعد الغليان فصار التقييد مولوياً شرعياً، فكل مورد فرضتم فيه تقييداً عقليا لا محالة يأتي هذا السؤال هل ان المجعول مهمل أو مطلق واذا انتفى الامران تقيد الثالث فاصبح المجعول مقيداً بما بعد الغليان وهذا يعني ان التقييد مولوي وشرعي، فرجع هذين الفرضين إلى الفرض الاول وهو ما اذا كانت الغاية شرعية مولوية.

ولكن كما ذكر السيد الأستاذ دام ظله في مناقشة استاذه الخوئي في غير مورد: أن هذا التقيد الذي يفرض نفسه على المولى قهراً تقيد ذاتي لا يستتبع خصائص التقيد المولوي، وبيان ذلك: قد ذكر هذا المطلب في تقيد المتعلق بقيود الموضوع، مثلاً: إذا قال المولى: إذا زالت الشمس فصل، فإن الزوال قيد في الوجوب لأخذه في الموضوع، اذا تقيد وجوب الصلاة بالزوال، تقيدت الصلاة نفسها بالزوال حتماً، لأن السؤال الذي يأتي هو السؤال المشرع قيد الوجوب بالزوال فقال: لا وجوب قبل الزوال، والواجب وهو الصلاة هل هي مهملة من ناحية الزوال؟ الجواب: لا يعقل الإهمال. هل هي مطلقة سواء حصل الزوال أو لم يحصل الصلاة صحيحة؟

الجواب: هذا خلف تقييد الوجوب. إذن تعين أن يكون الواجب متقيداً بقيود الوجوب نفسه، إلا أن هذا التقيد ليس تقييداً لحاظياً، بمعنى أن المولى قام بالمقارنة بين الماهية وبين القيد فرأى الملاك في التقيد فقام بتقييد الماهية به تقييداً لحاظياً كاشفاً عن موطن الملاك، بل هو تقييد فرض نفسه على المولى، فإنك متى ما قيدت الوجوب تقيد الواجب قهراً به، فهو تقيد ذاتي لا تقييد لحاظي، أي تقيد لا يمكن للمولى رفع بعد تقيد الوجوب، لا أن المولى أخذه لأجل كشف ملاكه وموطن غرضه. وبالتالي لا يترتب على هذا التقيد الذاتي الذي يفرض نفسه لأجل تقيد فيما هو ملازمه لا يترتب عليه أكثر من التقيد العقلي فلا يستفاد منه خصوصية وجودية تلازم الانتفاء شرعاً عند حصول القيد أو حصول الغاية.

**الفرض الرابع**: استصحاب كلي الحلية، بأن يقال: بعد أن تحول العنب زبيباً ونقطع أن الزبيب يحل شربه لكن لا ندري هل هذه الحلية التي ثبتت للزبيب قبل غليانه هي نفس الحلية التي ثبتت للعنب وهي حلية مشروطة بعدم الغليان، أو أنها حلية مطلقة غير مشروطة شرعاً بالغليان بناء على أن الغاية غاية شرعية.

فنقول: يحتمل فردان، لا اشكال أن الزبيب يحل شربه بالفعل قبل غليانه، لكننا نحتمل أن هذه الحلية نفس تلك الحلية، عندما كان عنباً، وهي الحلية المغياة بالغليان، ونحتمل أنها حلية أخرى مطلقة، فنحن نستصحب حينئذٍ كلي الحلية وهو من استصحاب الكلي من القسم الثاني. إذ نقطع بالحلية ولا ندري أن هذا الفرد من الحلية فرد قصير وهو الحلية المغياة بالغليان تغيياً شرعياً بحيث ينتفي عند حصول الغليان. أو فرد طويل وهو الحلية اللا مشروطة فتبقى حتى بعد حصول الغليان، فنستصحب بقاء هذه الحلية الكلية لما بعد الغليان وتتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة.

**إن قلت**: نستطيع أن نعين أحد الفردين اذ نحن مرددون بين فردين: حلية مغياة بالغليان، وحلية مطلقة، فنستطيع تعيين أحد الفردين باستصحاب الحلية المغياة إذ بعد تحول العنب زبيباً كانت الحلية مغياة، فنستصحب بقاء الحلية المغيّاة لما بعد تحوّل العنب زبيباً ونتيجة هذا الاستصحاب يتعين أن الحلية الموجودة بالفعل في الزبيب هي الحلية المغياة فلا يكون في استصحاب الكلي في شيء.

وبعبارة أخرى: نستصحب الحلية المطلقة، لأنه قبل تحول العنب زبيباً لم تكن الحلية مطلقة بل كانت مغياة فنستصحب عدم حدوث الحلية المطلقة، فيتعين أن الحلية الموجودة في الزبيب حلية مغيّاة ولا يكون من استصحاب الكلي في شيء.

**قلت:** ذكر في بحث استصحاب الكلي من القسم الثاني أنه لا يمكن تعيين الكلي ولا الفرد الآخر بإجراء الاستصحاب في أحد الفردين فإنه من الأصل المثبت لا محالة، ذكرنا سابقاً من استصحاب الكلي من القسم الثاني: لو كان الثوب طاهراً فتنجس إما بنجاسة الدم الذي يرتفع بغسلة واحدة، أو بنجاسة البول الذي لا يرتفع بتطهيره الماء القليل إلا بمرتين، وقد غسلناه بالماء القليل مرة واحدة، فيقال: استصحاب كلي النجاسة مردد بين فرد قصير وهو قد ارتفع، أو فرد طويل فما زال باقياً، فهل يمكن لنا ان نعين أحد الفردين بالاستصحاب بالفرد الآخر؟ بأن نقول: نستصحب عدم تنجسه بالبول، فإن استصحاب عدم تنجسه بالبول يعين لنا أن ما تنجس به هو الدم وقد ارتفعت النجاسة. فيقال: لا يتم ذلك، فإن استصحاب عدم تنجسه بالبول لا يثبت أنه تنجس بالدم ولا يثبت بقاء كلي النجاسة ولا ينفيه، كل ذلك من الأصل المثبت، كذلك في المقام، نحن قطعنا بعد تحول العنب إلى زبيب بطبيعي الحلية لا ندري هل حلية قصيرة أم طويلة، استصحاب الحلية المغياة بالغليان عندما كان عنبا لا يعين هذه الحلية بالفعل هي نفس تلك الحلية، او استصحاب عدم حدوث حلية مطلقة لا يعين ان هذه الحلية بالفعل هي الحلية المغياة ولا يحدد الكلي لا نفيا ولا إثباتاً، فيجري استصحاب كلي الحلية بلا معارض ويتعارض مع استصحاب الحرمة المعلقة.

### 045

کان الکلام في النسبة بين الاستصحاب التعليقي وهو الحرمة المعلقة على الغليان، والاستصحاب التنجيزي، الذي هو عبارة عن استصحاب الحلية التي كانت ثابتة للزبيب قبل غليانه. وذكرنا أن هناك وجوهاً لدفع المعارضة بين هذين الاستصحابين. سبق الكلام في الوجه الاول وهو ما ذكره صاحب الكفاية (قده).

### **الوجه الثاني**: دعوى الحكومة

، كما ورد في كلمات الشيخ الأعظم (قده)، أي أن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي، فما هو وجه الحكومة؟ فأفاد المحقق النائيني (قده) توضيحاً لكلام الشيخ الأعظم، إنه إنما يتصور حكومة أصل على أصل آخر في أحد موردين:

**المورد الأول:** ما إذا كانت الشبهة موضوعية وكان الاصل (ب) جارياً في الموضوع بينما الأصل (أ) جار في الحكم، فيقال ان الحكم المنقح للموضوع حاكم على الاصل الجاري في الحكم، مثلاً اذا غسل الثوب المتنجس بمائع مردد بين الإطلاق والاضافة فحينئذٍ لو بقي الشك في الموضوع وهو الماء المغسول به الثوب على حاله لجرى الاصل في الحكم وهو استصحاب نجاسة الثوب ولكن إذا فرضنا أن هذا المائع له حالة سابقة الا وهي الإطلاق كان ماءا مطلقا ولا ندري هل تغير ام لا، فنستصحب إطلاقه، فاستصحاب الإطلاق الجاري في المائع المغسول به الثوب منقح للموضوع، وهو أن هذا الثوب غسل بماء مطلق، وبالتالي يكون استصحاب الإطلاق في الماء حاكما على استصحاب النجاسة في الثوب.

**المورد الثاني**: ألا تكون الشبهة موضوعية، أو كانت شبهة موضوعية، المهم أن يكون الأصل (ب) ملغياً للشك في أصل (أ) بغض النظر عن كون نسبة أحدهما للآخر نسبة الموضوع للحكم. مثلاً: إذا شك المكلف في وجوب صلاة الجمعة تعيينا في عصر الغيبة فإنه باللحاظ الاول يجري البراءة عن وجوبها تعييناً،

ولكن إذا ثبت أن الجمعة كانت واجبة تعييناً في عصر الحضور فإن استصحاب وجوبها يلغي الشك في تنجز هذا الوجوب للفعل، فبما أن استصحاب الوجوب يلغي الشك في التنجز فعلاً فيرتفع موضوع أصالة البراءة لقيام الاصل المثبت للتنجيز فينفي مفاد أصالة البراءة وهو التعذير.

أو إذا فرضنا أن الاصل ليس له لسان الإلغاء، ولكنه عرفاً يفيد نفي الشك في مورد الاصل الآخر، مثلاً: إذا غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة والنجاسة، لا ندري أن هذا الماء في حد نفسه طاهر أم نجس، والمفروض أننا لا نعلم بحالته السابقة، أو أنه مما توارد عليه الحالتان، حيث كان في حالة طاهراً وكان في حالة نجساً ولا ندري المتقدم والمتأخر. فحينئذٍ بالنسبة للماء لا يمكن إجراء استصحاب الطهارة ولا استصحاب النجاسة اما لأننا لا نعلم بالحالة السابقة، أو تواردت الحالتان. فلو كنّا ونحن وذلك لقلنا بجريان استصحاب النجاسة في الثوب لأننا لا نحرز طهارة الماء الذي غسل به،

ولكن إذا جرت قاعدة الطهارة في الماء بناء على شمول قاعدة الطهارة للشبهات الموضوعية فنقول بأن هذا الماء لا ندري عن طهارته بالفعل، يشمله كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فببركة أصالة الطهارة في الماء يرتفع الشك في نجاسة الثوب مع أن دليل اصالة الطهارة ليس دليلاً ملغيا للشك كما في دليل الاستصحاب مع ذلك يكون هو ملغيا للشك في مورد نجاسة الثوب،.

وبعد بيان القاعدة الكبروية افاد المحقق النائيني (قده) بأن نطبق هذه القاعدة في المورد الثاني على محل كلامنا، فنقول: هذا الزبيب بعد غليانه نشك في حرمته وحليته فنقول: حيث إن الشك في حليته بالفعل مسبب عن الشك في حرمته المعلقة لأننا فرضنا أن له حرمة معلقة قبل غليانه، فنشك في أن حرمته المعلقة ما زالت باقية أم لا؟ فإن كانت حرمته المعلقة على الغليان ما زالت باقية فقد اصبحت فعلية لفعلية الغليان، وإن لم تكن موجودة فهو حلال بالفعل، إذن الشك في حليّته مسبب عن الشك في حرمته المعلقة فاستصحاب الحرمة المعلقة يكون حاكماً على استصحاب حليته الفعلية، ولا عكس، اي ليس الشك في حرمته المعلقة مسبباً عن الشك في حليته، وإنما هل قام دليل قبل الغليان على حرمته المعلقة ام لا؟ فان قام دليل ثبتت وإلا فلا، لا أن الشك في حرمته المعلقة مسبب عن الشك في حليته، فاحد الشكين مسبب عن الآخر دون العكس، لأجل ذلك يجري استصحاب الحرمة المعلقة وتنتفي حليته الفعلية بالحكومة ولا عكس، اي ان استصحاب حليته لا ينفي حرمته المعلقة.

لكن هذا الكلام من الميرزا النائيني (قده) يواجه مشكلتان طرحهما السيد الخوئي في (مصباح الاصول) وهاتان المشكلتان اللتان لابد من علاجهما لتميم مسألة الحكومة: الأولى: السببية. الثانية: المثبتية.

**أما المشكلة الأولى**: فكيف يدعى أن الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته المعلقة؟ لا توجد بينهما سببية شرعية ولا توجد بينهما سببية عقلية فكيف يقال بأن الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته اذن استصحاب حرمته المعلقة حاكم على استصحاب حليته الفعلية، فأين السببية؟ فهل أن حليته مترتبة شرعاً على عدم الحرمة في المقام حتى تكون بينهما سببية شرعية؟ أم أن بينهما علية ومعلولية عقلية كي نقول بينهما سببية عقلية؟ إذن كيف يقال بأن استصحاب الحرمة حاكم من باب السببية على استصحاب الحلية.

**المشكلة الثانية:** لو اغمضنا النظر عن ذلك وقلنا يجري استصحاب حرمته المعلقة، فلم لا يجري استصحاب حليته الفعلية؟ قلتم: استصحاب حليته الفعلية لا ينفي حرمته المعلقة، لأن هذه فعلية وتلك معلقة فلا ينفيها، كذلك نقول: استصحاب الحرمة المعلقة لا ينفي الحلية الفعلية كي يكون رافعاً لها الا بالأصل المثبت، فلابد من علاج مشكلة المثبتية كعلاج مشكلة السببية.

**فلذلك لا بد من التصدي لعلاج المشكلتين:**

**أما بالنسبة للمشكلة الاولى**: فقد ذكر السيد الخوئي أنه لا يوجد اي سببية بين الأمرين فهما في رتبة واحدة وعرض واحد، اي ان هذا الزبيب بعد غليانه صار مورداً لعلم إجمالي، فالحرمة والحلية طرفان لعلم إجمالي وفي رتبة واحدة، فليس الشك في حليته مسبب عن الشك في حرمته أو العكس كي يقال بأن بينهما سببية.

ولكن المرتكز في كلمات الميرزا النائيني (قده) قاعدة كبروية ذكرها الشيخ الاستاذ (قده) في شرح كلام الميرزا (بحث تعارض المجعول مع استصحاب عدم سعة الجعل في الشبهات الحكمية) وهي: متى ما كانت لدينا حالتان ثبوتيتان، وكانت إحدى الحالتين ناسخة للأخرى عرفاً، لا شرعاً ولا عقلا، ولا عكس، كان الاصل الجاري في الحالة الناسخة رافعا للشك في الحالة المنسوخة بشرط ان لا يكون اصلاً مثبتاً.

بيان ذلك بالمثال العرفي: لنفرض أن هناك درساً كل يوم في الساعة العاشرة، فدأب المدرس هذا الوقت من درسه، فشككنا أنه هل يوجد درس في هذا اليوم أم لا؟ فهنا حالتان ثبوتيتان: **الحالة الأولى:** حالة عدم الدرس التي كانت فعلية قبل الساعة العاشرة. **الحالة الثانية:** حالة تجدد الدرس في كل يوم في هذه الساعة، اي ان دأب المدرس على ذلك. والحالة الثانية ناسخة عرفا للأولى، مع أنه ليس بينهما لا سببية شرعية ولا سببية عقلية، لا أن عدم الدرس مسبب عن الدرس في هذه الساعة شرعاً ولا عقلاً، ولكن وجود هذا الدأب في كل يوم ناسخ لعدم الدرس فما قبل هذه الساعة، فلدينا حالتان ثبوتيتان، الثانية وهي حالة تجدد الدرس ناسخة للأولى عرفاً ولا عكس، أي عدم الدرس في الساعة العاشرة لا لا ينسخ تجدد الدرس في هذه الساعة. فحينئذٍ نقول: الأصل الجاري في الحالة الناسخة رافع للشك في الحالة المنسوخة، فيقال: نستصحب بقاء هذا الدأب، اي نستصحب بقاء الدرس في كل يوم وهو حاكم على استصحاب عدم الدرس الذي كان ثابتاً بالفعل قبل الساعة العاشرة لا من باب الحكومة الشرعية بل من باب الحكومة العرفية، اي ان دليل الاستصحاب، وهو دليل واحد، لو عرض على العرف فيقال اما ان يجري هنا او يجري هنا أو يتعارض جريانه هنا مع جريانه هنا، فإن العرف يتلقى دليل الاستصحاب على جريانه في الحالة المنسوخة،

وتطبيقه في المقام أن يقال: الزبيب لو فرضنا أن له بالفعل حلية وله حرمة معلقة، كلاهما ثابتان يقيناً، فهذا الزبيب حلال وحرام بحرمة معلقة على غليانه، أليس العرف يقال انه حلال لكنه متى ما غلى ارتفعت حليته، فهاتان الحالتان الثبوتيتان العرف يرى أن الحرمة المعلقة هي الناسخ للحلية الفعلية ولا عكس وإلا فهما ثابتان بالفعل، إما حلال بالفعل وحرام حرمة معلقة، لكن حليته بالفعل لا تنفي حرمته المعلقة، بينما حرمته المعلقة تقول: متى ما غلى ارتفعت حليته، فالثانية ناسخة للأولى ولا عكس، وبالتالي فاستصحاب حرمته المعلقة لما بعد غليانه حاكم حكومة عرفية على استصحاب حليته الفعلية.

لكن لابد من علاج المشكلة الثانية وهي المثبتية حيث قال السيد الخوئي (قده) كما ان استصحاب حليته الفعلية لا ينفي حرمته المعلقة الا بالاصل المثبت فاستصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية الا بالاصل المثبت.

نعم إذا قلنا بمبنى السيد الصدر من أننا لا نحتاج في إثبات المنجزية إلى إثبات الحرمة الفعلية يكفينا إحراز الكبرى والصغرى، اي أننا احرزنا الكبرى وهي الحرمة المعلقة واحرزنا الصغرى وهي الغليان، فمتى ما احرزنا الصغرى والكبرى تنجزت الحرمة بلا حاجة إلى أن نثبت الحرمة الفعلية، فإذا كان التنجز لا يتوقف على إثبات الحرمة الفعلية إذن استصحاب حرمته المعلقة هو بنفسه ينفي استصحاب حليته بلا حاجة لإثبات الحرمة الفعلية، إنما الكلام على مدرسة النائيني الذي يرى أن موضوع التنجز والآثار الشرعية الأخرى هي ثبوت حكم فعلي، فما لم تثبت حرمة فعلية للزبيب بعد غليانه لا تترتب الآثار العقلية من المنجزية، والآثار الشرعية كالنجاسة، فحينئذٍ بناء على هذا كيف نعالج مسألة المثبتية؟

### 046

ذكرنا فيما سبق أن حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي مبتلاة بمشكلتين:

**المشكلة الاولى:** تبرير تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية التنجيزية.

**المشكلة الثانية:** مشكلة المثبتية، وهي أن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان لا يثبت الحرمة الفعلية.

وقد تصدى المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول) لحل المشكلة الثانية: (المثبتية).

فأفاد: بأن هناك فرقاً بين الاصل السببي في الشبهة الموضوعية والأصل السببي في الشبهة الحكمية، فالأصل السببي في الشبهة الموضوعية يوجد اثر شرعي لمورد هذا الاصل في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب، ولا يراد بجريان الاستصحاب الا تنقيح موضوع ذلك الاثر الثابت في رتبة سابقة،

مثلاً: إذا غسل الثوب المتنجس بماء مشكوك الطهارة، لكن حالته السابقة هي الطهارة، فهنا لأن لدينا كبرى شرعية في رتبة سابقة وهي: أن غسل المتنجس بماء طاهر يعني طهارته، فلا يبقى لجريان الاستصحاب الا تنقيح ذلك الاثر، وهو: إثبات أن هذا الماء طاهر ليترتب عليه أثره، الثابت في رتبة سابقة، وهي ارتفاع نجاسة الثوب، وهذا معناه حكومة الاصل السببي وهو استصحاب الماء على الاصل المسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب في الشبهة الموضوعية.

وأما في الشبهة الحكمية فلا يوجد لمورد الاصل السببي اثر شرعي في رتبة سابقة وإنما نرتب عليه أثراً شرعياً بنفس الاستصحاب أي بنفس التعبد الاستصحابي، كما مثّلنا له سابقاً بموارد جلاء الواسطة، فإذا كان لدينا ماء نجس وتممناه كرّاً بماء طاهر فهنا بعد الالتفات إلى أنهما ماء واحد والماء الواحد لا تختلف أبعضاه من حيث النجاسة والطهارة إذن استصحاب نجاسة المتمَّم ليس له أثر شرعي في رتبة سابقة بل باستصحابه يثبت أثر شرعي وهو نجاسة المتمم، واستصحاب طهارة المتمِّم ليس له أثر شرعي في رتبة سابقة، بل بنفس استصحابه يثبت طهارة المتمَّم، فلذلك يقع التعارض بين التعارض بين استصحاب نجاسة المتمَّم ليثبت نجاسة المتمِّم، وطهارة المتمِّم ليثبت طهارة المتمَّم. فهنا بنفس شمول دليل الاستصحاب للمورد ترتب أثر، وهذا الاثر لم يكن ليترتب في رتبة سابقة وإنما ترتب في نفس التعبد الاستصحابي، وإلا لو لم نجر الاستصحاب في كل منهما كيف تثبت طهارة المتمَّم بطهارة المتمِّم، أو نجاسة المتمِّم لنجاسة الممَّمم، إنما حصل ذلك بنفس دليل الاستصحاب. وهذا معناه ان استصحاب نجاسة المتمَم لإثبات نجاسة المتمِم ليس من الأصل المثبت، لأن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن عرفاً، أن يقال المتمَم لكن المتمِم طاهر مع أنهما ماء وحد، وبالعكس.

فكذلك في محل كلامنا، حيث إن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان لما بعد غليان الزبيب يترتب عليه أثر وهو الحرمة الفعلية، إذ لو لم يترتب عليه هذا الأثر لكان شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد لغواً، إذ لا معنى لان يقول الشارع هذا الزبيب حرام حرمة معلقة لكنه ليست حرمة بالفعل فإن التفكيك بينهما مستهجن، لكن حيث سلمتم ان دليل الاستصحاب يحرم حرمة معلقة لحصول موضوعه وهو اليقين السابق والشك اللاحق، فإذا سلمتم بدليل الاستصحاب لمثله لا محالة ان تسلموا أن لهذا التعبد أثراً وهو الحرمة الفعلية، وأنه لو لم يترتب الحرمة الفعلية لكان الشمول لغواً، فلا يوجد أصل مثبت في البين، فإنه وإن كان هناك فرق بين الحرمة المعلقة والحرمة الفعلية، لكن التفكيك بينهما في التعبد مستهجن. فأجاب عن مشكلة المثبتية، بإرجاعها إلى مسألة جلاء الواسطة.

لكن العراقي (قده) في حاشيته على الفوائد قال:

أولا: سلمنا أن استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية، لكن لماذا لا يكون استصحاب الحلية رافعا للحرمة ويكون هو المقدم، فمجرد ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية لا يعني أن النتيجة حسمت، بل استصحاب الحلية يقول: ما دام الحرمة الفعلية ترفع الحلية الفعلية فالحلية الفعلية ايضاً ترفع الحرمة الفعلية فما هو وجه تقديم الاول على الثاني فأرجعه الى المشكلة الاولى، أي اذا عالجت مشكلة المثبتية فإن المشكلة الأولى وهي المثبتة تعود. ومن الواضح أنه ليس بين الحلية والحرمة الفعلية سببية ولا مسببية، لا سببية عقلية فإنهما ضدان، والضدان في رتبة واحدة. ولا سببية شرعية حيث لم يرتب الشارع احدهما اثراً لعدم الآخر. ولا سببية عرفية لالتفات العرف أن وجود أحد الضدين ليس سبباً لعدم الآخر، وعدم الآخر ليس سبباً لوجود ضده، فبأي وجه تتم هذه الحكومة.

إذن دعوى الحكومة في المقام تعتمد على ثلاث خصائص كلها منتفية.

الخصوصية الأولى: دعوى السببية، وقد تبيّن أن لا سببية بينهما في المقام لا شّرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً. دعوى أن هنا خصوصية في دليل الحرمة بأن يقال: دليل حرمة العنب عند غليانه هو بنفسه يدل على ارتفاع الحلية، فلا توجد خصوصية في البين لأن المفروض أن منشأ الشك في كليهما دليل واحد، وهو هل أن ما دلّ على حرمة العنب عند غليانه يشمل الزبيب أو لا يشمل الزبيب؟ فإن قلتم بالشمول ثبتت الحرمة، وإن قلتم بالاختصاص ثبتت الحلية، فثبوت أحدهما أو الآخر كلاهما ناشئ عن منشأ واحد، الشمول وعدم الشمول، فإن شمل دليل الحرمة لحالة الزبيبية فهناك حرمة ولا حلية، وإن اختص بالعنبية فهناك حلية ولا حرمة، فبما أن منشأهما في المقام واحد فكيف يتقدم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

الخصوصية الثالثة: أن تدعي ان استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان أصبح بنفسه محدداً لدليل الحلية موجباً لتقييد الحلية الفعلية بما قبل الغليان، وهذا لا يستفاد، حيث إن الغاية عقلية لا شرعية، أي لم يقم دليل على أن الحلية مغيّاة بالغليان ومحدودة بما بعد الغليان، وإنما لأن المشرع جعل حرمة معلقة على الغليان فمقتضى المضادة بينهما تقيدت الحلية بما قبل الغليان إلا أن هذا التقييد عقلي لا شرعي، إذن استصحاب الحرمة المعلقة لا يوجب تقييد دليل الحلية بأن يجعلها حلية مقيدة بما بعد الغليان.

فلتخص من كلام العراقي: لا توجد نكتة في المقام تقتضي تقديم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية. مضافاً إلى ان تفريقه بين الشبهة الموضوعية والحكمية بلا فارق، فإنه في كليهما إن كان لمورد الاصل السببي أثر في رتبة سابقة جرى الاصل لتنقيح موضوع الاثر. وإن لم يكن له أثر في رتبة سابقة لم يجر، من دون فرق بين الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية.

لكن الشيخ الحلي (قده) دافع عن شيخه النائيني بعدة وجوده نقل بعضها عن المحقق النائيني. فذكر في المقام عدة وجوه لبيان الحكومة، لأن مشكلة المثبتية عالجها النائيني بنفسه. فقال:

الوجه الأول: لبيان حكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية، أن ثبوت الحرمة لا يتوقف على شيء، أي ليس ثبوت الحرمة معلقاً على شمول دليل الحرمة للمقام، بل ثبوت الحرمة هو عين شمول دليل الحرمة وليس شيئاً آخر. إن شمل دليل حرمة العنب عند غليانه للزبيب فهو نفس الحرمة لا أنه إن شمل دليل حرمة العنب عند غليانه تولدت عنه حرمة الزبيب، فثبوت الحرمة المعلقة على الغليان للزبيب لا تتوقف على شمول دليل الحرمة بل هي عين شمول دليل الحرمة، فإذن لا يوجد هنا توقف للحرمة على شيء، فهي عين شمول دليل الحرمة للزبيب.

بينما الحلية، فإن حلية الزبيب الثابتة هل أنها ناشئة عن اختصاص دليل الحرمة بالعنب؟ أو إن حلية الزبيب متوقفة على عدم الشمول لا على الاختصاص اذ الامر دائر بين الشمول وعدمه، فإن شمل فهو نفس الحرمة، وإن لم يشمل ترتبت الحلية، فالحلية مترتبة على عدم الشمول بينما الحرمة ليست متوقفة على شيء، بل هي عين الشمول، فهذا هو وجه تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية، إنه إن شمل دليل حرمة العنب لحالة الزبيبية فهي عين حرمة الزبيب معلقاً على غليانه، بينما لا يمكننا أن نثبت حلية الزبيب بعد غليانه إلا إذا احرزنا عم شمول دليل الحرمة للمورد. فالثاني متوقف على عدم الأول، بينما فعلية الاول ليست متوقفة على عدم الثاني، من هنا كان استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية. لكن الشيخ الحلي لم يقبل ذلك، ذكر وجهين آخرين.

### 047

ذكرنا فيما سبق أن الشيخ الحلي (قده)[[194]](#footnote-194) أفاد عدة وجوه دفاعاً عن شيخه النائيني لبيان حكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية التنجيزية، وكان ملخّص

الوجه الأول: أن ثبوت الحرمة المعلقة ليس متوقفاً على شيء بل هو نفس شمول دليل الحرمة للزبيب في تمام حالاته. بينما حلية الزبيب تتوقف على عدم شمول الحرمة، أو فقل: تتوقف على اختصاص دليل الحرمة بالعنبية دون أن يشمل حالة الزبيبية.

ولكن هذا الوجه ناظر للحلية في المعنى الوجودي، وأما إذا نظر للحلية بالمعنى العدمي الا وهو عدم الحرمة فليست الحلية إلا نفس عدم الشمول، اي كما أن الحرمة المعلقة هي نفس الشمول فإن عدم الحرمة هو نفس عدم الشمول وليس شيئاً آخر، فلا يوجد في البين توقف من أحدهما على عدم الآخر،

بل إن قلنا إن دليل حرمة العنب حال غليانه شامل للزبيبية فهذا هو نفس الحرمة المعلقة، وإن قلنا بأن دليل حرمة العنب حال غليانه ليس شاملاً للزبيبية فهو نفس الحلية بمعنى عدم الحرمة، فبما أن كلاً منهما عين الشمول وعدم الشمول، إذن تتحقق المعارضة بينهما بل بتعبيره ما هو أقبح من المعارضة، وهو حكومة كل منهما على الآخر.

الوجه الثاني: ما أفاده بقوله: ما سمعته منه أنه حرره في مسألة اللباس المشكوك وقام بتقريبه بهذا النحو، وهو أن يقال: إن ثبوت الحرمة المعلقة لا تتوقف على شيء بل هي عين شمول دليل الحرمة التي ثبتت للعنب حال غليانه لحالة الزبيب، ولكن بالنسبة إلى الحلية، فإن الحلية ليست هي نفس عدم شمول دليل الحرمة، ولا أنها متوقفة على عدم هذه الحرمة التي ثبتت حال العنبية،

والسر في ذلك: أننا نحتمل حرمات لا حرمة واحدة، بمعنى أن من المحتمل أن العنب حال عنبيته ورطوبته ثبتت له حرمة لو غلا بمناط السم مثلاً، كأن العنب لو غلى يكون سماً قاتلاً للإنسان فيحرم من هذه الجهة، وتثبت حرمة أخرى للزبيب لو غلى بمناط آخر كمناط الإسكار، إذن ثبوت الحلية الفعلية للزبيب وإن غلى لا تتوقف فقط على انتفاء تلك الحرمة، وهي حرمة العنب لو غلى، بل إنها تتوقف على خلو صفحة التشريع من أي نوع من أنواع الحرمة لا أن الحلية فقط تتوقف على عدم شمول ذلك الدليل بأن نقول: ذلك الدليل الدال على حرمة العنب حال غليانه هل يشمل الزبيب ام لا فان شمل ارتفعت الحلية وإن لم يشمل ثبتت الحلية، فكأن الحلية متوقف على عدم شمول هذا الدليل،

فالحال اننا نحتمل حرمة اخرى غير هذه الحرمة، فإذن ثبوت الحلية للزبيب بعد غليانه بالفعل متوقفة على عدم حرمة في البين اي على خلو صفحة الوجود التشريعي من أيّة حرمة، بينما ثبوت الحرمة لا يتوقف إلا على شمول دليله الذي هو عينه، وحيث إن الحرمة ليست متوقفة بينما الحلية متوقفة على عدم اي حرمة في البين كان ذلك موجبا لتقدم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية.

ولكن هذا مورد للتأمل، والسر في ذلك: لا فرق سواء تعددت الاضداد أو اتحدت فإن الشيء قد يكون له ضد وقد يكون له اضداد في عرض واحد، فاحتمال حرمات في البين لا يغير من النتيجة شيئاً، أي أن النتيجة هي أن الحلية بالفعل متوقفة على ارتفاع اضدادها من حرمة للعنبية وحرمة للزبيبية ونحو ذلك، وبما أنها تتوقف على ارتفاع اضدادها فإثبات أحد الأضداد لا ينفي ثبوت الضد الآخر إلا من باب الملازمة العقلية، فما دمتم قررتم أن الحلية تتوقف على انتفاء كل حرمة إذن فقد توقف الضد على ارتفاع اضداده وبالتالي فإثبات احد اضداده إنما ينفيه بالملازمة العقلية التي هي عين الاصل المثبت.

الوجه الثالث: وهو أن الحرمة والحلية ونحو ذلك من الأحكام الخمسة كالوجوب والحرمة والحلية والاستحباب والكراهة، هي أفعال اختيارية صادرة من المشرع، فالتحريم فعل اختياري للمشرع كما ان الايجاب فعل اختياري للمشرع ومقتضى كونه فعلاً اختياريا له أن ينعقد له ظهور عرفي في نفي الأمور الأخرى.

فإذا ضمننا لذلك أن المرتكز العرفي يرى أن عدم الضد مستبطن في جعل ضده بنحو يكون بمثابة اللازم البيّن بالمعنى الأخص،

فلا يفهم المرتكز العرفي من جعل الحرمة إلا رفع الحليّة، ولا يفهم من جعل الإيجاب إلا رفع الحرمة، فالمولى إذا تصدى وقال: أوجبت الفعل الفلاني، كان إقدامه على الإيجاب مستبطناً لرفعه للحرمة، كان إيجابه مستبطناً لرفعه للحلية بالمعنى الأخص.

بمعنى ان ارتفاع الحرمة حين الإيجاب ليس عقلياً ومن باب التضاد وأنه إذا ثبت الضد ارتفع ضده قهراً فإن هذا ارتفاع عقلي بل من باب الرفع المولوي لأنه إذا قلنا إن الإيجاب فعل اختياري له وهو مستبطن لنفي ضده كان الإيجاب ظاهراً ظهوراً عرفياً في تصدي المولى في رفع الضد فتصديه للإيجاب تصد منه لرفع الحرمة، وتصديه للحرمة تصدي منه لرفع الحلية فهذا مستبطن على الجعل الاختياري على اللازم البين بالمعنى الأخص. وبناء على هذه المقدمة نقول: تارة يتصور هذا المطلب في الجعل الابتدائي، وتارة يتصور في الجعل الطارئ.

أما في الجعل الابتدائي: كما لو فرضنا أن الشارع جعل الحرمة لشرب الخمر، فإن جعله الحرمة لشرب الخمر جعل منه لعدم الحلية، فرفع الحلية هنا رفع مولوي، هو ظهور عرفي لفعله الاختياري كما أنه إذا أوجب الجمعة ابتداءا كان إيجابه للجمعة ابتداءا رفعا مولويا لحرمتها.

والشاهد على ذلك: أنه في موارد استصحاب الوجوب لا نحتاج الى نفي الحرمة باستصحاب آخر بل نفس استصحاب الوجوب نفي للحرمة، مثلاً: اذا ثبت وجوب الجمعة في عصر الحضور وشككنا في وجوبها في عصر الغيبة مع احتمال الحرمة لا نحتاج في نفي الحرمة الى دعوى استصحاب آخر، نفس استصحاب الوجوب نفي للحرمة لأن جعل الوجوب رفع مولوي للحرمة، ولذلك لا يمكن القول في الموارد التي لا يمكن فيها التأمين من الحرمة لكونها من موارد الدماء أننا نحتاط مع استصحاب الوجوب، مثلاً: لو فرضنا أن شخصاً كان مهدور الدم واجب القتل لأجل ارتداده ثم صدر منه فعل كأن رأيناه يصلي فلا ندري هل يبقى وجوب قتله لارتداده أم لا؟ فهل يقول فقيه بأن استصحاب وجوب قتله لا ينفي احتمال الحرمة وبما ان احتمال الحرمة لا مؤمّن له في هذا المورد لكونه من موارد الدماء فلابد من الاحتياط مع جريان استصحاب الوجوب، فهذا لا معنى له، بل استصحاب الوجوب بنفسه رفع مولوي لاحتمال الحرمة. نعم، لو احتملنا حكمين ابتداءين في حكم واحد بأن يكون مورد واحد مصب لحكمين ابتداءين (وجوب بالعنوان الأولي، وحرمة بالعنوان الأولي)، لو تصورنا ذلك وإن كان محالاً، حينئذٍ يكون الاستصحابان متعارضين لأن كل منهما رفع مولوي للآخر.

المورد الثاني: ما إذا كان الجعل طارئاً، بمعنى أن الشيء بالعنوان الأولي له حكم، لكن بعنوان ثانوي ثبت له حكم مضاد، فنقول: بأن صوم شهر رمضان بالعنوان الأولي واجب، ولكن صوم شهر رمضان بعنوان أنه موجب لضرر معتد به يكون حراماً فالحرمة طارئة وإلا الحكم بالعنوان الأولي هو الوجوب، هنا نفس جعل الشارع للرحمة الطارئة هو رفع مولوي منه للحرمة الثابتة بالعنوان الاولي،

والشاهد على ذلك اي ان طرو الحكم يكون رفعاً موضوعيا للحكم الظاهري بالعنوان الاولي، ان يقال ظاهر ذلك عرفاً أن ظاهر جعله بالعنوان الثانوي أن المولى يرفع ما كان ثابتاً بالعنوان الأولي في مثل هذا المورد، ولأجله لو كان الحكمان طارئين، يعني كلاهما بالعنوان الثانوي، كما في مثال توارد الحالتين، كأن توارد على هذا الماء الحرمة في ظرف والوجوب في ظرف، فنحن نحتمل أن كل منهما هو الطارئ دون الآخر، لأجل ذلك يقع التعارض بين الاستصحابين. وبعد المفروغية عن ذلك نطبق ذلك على محل الكلام فتتضح المسألة، وهي في محل كلامنا يوجد حكم ثابت بالعنوان الأولي ألا وهو الحلية، وإنما الحرمة طارئة بعنوان ثانوي، وهي حرمته لو غلى، فبما أن دليل الحرمة جعل اختياري طارئ على ما كان حلالاً بالعنوان الأولي كان تصدي المولى لجعل الحرمة المعلقة على الغليان رفعاً مولوياً منه للحلية الثابتة بالعنوان الأولي، فلذلك يكون استصحاب الحرمة المعلقة حاكما على استصحاب الحلية، أما لا يقال ان استصحاب الحلية ايضاً رفع للحرمة لأن الحلية جعل اختياري له ظهور عرفي في رفع ضده رفعاً مولوياً إذن جعل الحلية ايضاً رفع للحرمة فيكون استصحاب الحلية نافياً للحرمة فيتعارضان.

قلنا: إن جعل الحلية بالعنوان الأولي لا بعنوان طارئ فهو رفع للحرمة بالعنوان الاولي لا للحرمة الطارئة بعنوان ثانوي وهو عنوان الغليان فبالتالي لا يثبت باستصحاب الحلية الا نفي تلك الحرمة المساوقة للحلية بالعنوان الأولي لا نفي الحرمة الثابتة بالعنوان الثانوي، والنتيجة: أن جعل الحرمة يتعرض لنفي الحلية بينما جعل الحلية بالعنوان الأولي لا يتعرض لنفي الحرمة. فلأجل ذلك كان استصحاب الحرمة المعلقة حاكماً على استصحاب الحلية. ونتيجة كلامنا: أن ما اشتهر لدى الأصوليين من أن نفي الضد لا يتثبت ضده، وإثبات الضد لا ينفي ضده، فهذه الكلمة صحيحة في الشق الاول دون الثاني، فإن نفي الضد لا يثبت ضده لأن الضدين في مرتبة واحدة فنفي الحرمة لا ينفي الحلية ونفي الوجوب لا ينفي الحرمة، ولكن إثبات الضد ينفي ضده، لأنّ جعل الضد من حرمة أو وجوب فعل اختياري له ظهور عرفي في رفع ضده رفعاً مولوياً فنحن نسلم كلامهم في شق وننفيه في شق آخر. فما ذكره المحقق العراقي أنه لا يتم تقديم استصحاب على استصحاب الحلية في المقام إلا بأحد أنحاء ثلاثة كلها باطلة:

النحو الاول: من باب السببية والمسببية، وقد قلنا لا سببية ولا مسببية بين الضدين فكل منهما ناشئ من الشمول وعدم الشمول فهما في مرتبة واحدة، وتبين أننا لا نقول بهذا النحو.

النحو الثاني: أن يدعى أن ما دلّ على حلية العنب قد جعلت فيه الحلية مغيّاة بالغليان شرعاً بحيث تكون الغاية غاية شرعية، فإذا شككنا بعد صيرورته زبيباً أن تلك الحرمة المغياة بالغليان باقية أم لا؟ استصحبنا الغاية، يعني استصحبنا كون الحلية مغياة الغليان شرعا فاذا حصل الغليان والمفروض ان الغاية لها مفهوم، فارتفعت الحلية وثبتت الحرمة وكان هذا وجهاً لتقديم استصحاب الحرمة على استصحاب الحلية. فلا نقول بذلك، لأن دليل الحلية ليس فيه جعل مغياة بالغليان شرعاً، كما أننا لا نقول بالنحو الثالث وهو أن يدعى ان استصحاب الحرمة المعلقة وسّع دليل الحرمة بحيث جعله يشمل حالة الزبيبية، فإن هذا مبني على مسلك صاحب الكفاية من أن الأصول التنزيلية توسع الأدلة الأولية، ولهذا قال في الكفاية: وفي الاستصحاب على وجه قوي. يعني اذا اعتبرنا الاستصحاب اصلاً تنزيلياً كأصالة الطهارة وأصالة الحل، فإنه يسوغ الأدلة، فيوسع دليل الحرمة لما يشمل حالة الزبيبية، فكأن الحرمة ثبتت بالدليل في حالة الزبيبية فنتفي الحلية قهراً. نقول: كلا، لا نرى الاستصحاب إلا نهياً عن النقض العملي، لا أن له حكومة على الأدلة الأولية بنحو التوسعة وإلا لو قلنا به في استصحاب الحرمة لقلنا به في استصحاب الحلية وهو أن استصحاب الحلية مضيّق لدليل الحرمة بحيث لا يشمل حالة الزبيبية.

والحمدُ لله ربِّ العالمين.

### 048

قلنا فيما سبق أن الشيخ الحلي أفاد في توجيه كلام شيخه النائيني في دعوى الحكومة أي دعوى استصحاب الحكومة المعلقة على استصحاب الحلية مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الحكم بالحرمة او الوجوب بمثابة الفعل الاختياري الصادر من المولى، وبما أن الفعل الاختياري صادر عن التفات وصدور حكم الحرمة من المولى عن التفات منه إلى أن الحرمة مقارنة لعدم الحلية، وأن من القضايا البديهية التي يلتفت إليها الذهن اقتران الحرمة بعدم الحلية، واقتران الوجوب بعدم الحرمة، والعكس، فصدور جعل الحرمة من المولى مع التفاته إلى اقتران هذه الحرمة بعدم الحلية رفع منه للحلية، أي أن رفع الحلية بجعل الحرمة رفع مولوي، وهو ظاهر نفس جعل الحرمة، كما أن تصدي المولى لجعل الوجوب هو بنفسه جعل لعدم الحرمة فإن هذا من لوازم الفعل الاختياري، لا نقول بنحو العينية لأنه في بعض كلامته عبر بالعينية وفي بعضها بالرفع ثم اختار الرفع. فلا نقول جعل الحرمة عين جعل عدم الحلية، او جعل الوجوب عين جعل عدم الحرمة أو جعل الحلية عين عدم جعل الحرمة، لأنه قد يقال لنا أن بين الحرمة والحلية الاقتضائية تضاد كما أن الحرمة نحو من الوجود الاعتبارية فالحلية الاقتضائية نحو من الوجوب الاعتباري فلا معنى لأن يكون جعل الحرمة هو جعل لعدم الحلية، أو جعل الحلية هو جعل لعدم الحرمة، بل يختلفان،

إنما نقول جعل الحرمة رفع للحلية، لا أنه عين جعل عدم الحلية، وجعل الحلية رفع للحرمة لا أنه عين جعل عدم الحرمة، فلا معنى لان يقال إن جعل الضد عين عدم جعل الآخر، فإن العدم مقارن لوجود ضده لا أنه عينه، لا أن وجود السواد عين عدم البياض بل عدم البياض مقارن له لا أنه عينه لذلك لا نعبر بالعينية وإنما نقول بالرفع، أي ان تصدي المولى لجعل الحرمة رفع مولوي للحلية وهذا ظهور يتحقق لجعل الحرمة نتيجة التفات المولى إلى هذه القضية البديهية وهي ان الحرمة مقارنة لعدم الحلية.

المقدمة الثانية: تنقيح مسألة الطرو أي أن احد الحكمين طارئ على الآخر كي ينعقد هذا الظهور وهو رفع المطرو عليه، فقال: بأن الحلية هي الثابتة أساساً، والحرمة المعلقة على الغليان هي الحكم الطارئ فبما أن الحلية كانت ثابتة ثم إن الشارع جعل الحرمة المعلقة على الغليان كان جعل الحرمة رفعاً للحلية التي كان ثابتة لولا جعل الحرمة، فبلحاظ عنوان الطرو استفدنا الرفع.

ثم نقح الطرو، قال: طرو الحرمة على الحلية لأحد وجهين: الأول: إما لأن الحلية مما لا تحتاج إلى جعل كما في قوله (ع): (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)، أي ان كل الاشياء على اصل الاباحة ما لم يرد الإلزام بوجوب أو حرمة، فالإلزام بوجوب أو حرمة هو الطارئ وإلا الاشياء على اصل الاباحة.

الثاني: نقول: صحيح ان الحلية تحتاج إلى جعل لا أن الأشياء على الإباحة، ولكن حيث إن الحلية ثبتت للعنب لا بشرط، بينما الحرمة ثبتت له بشرط الغليان، كانت الحرمة طارئة على الحلية، لأنها مشروطة بحالة من الحالات، لا أنها ثابتة له على نحو اللا بشرط،

فبعد تحقق هاتين المقدمتين أن جعل الضد رفع لضده، وأن هذا الرفع في موارد الطرو، وان الطرو متحقق في المقام، إذن بالنتيجة كما أن جعل الحرمة المعلقة على الغليان رفع للحلية كذلك استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان رافع لاستصحاب الحلية. وهذا ما نريد التوصل إليه.

ولكن يلاحظ على ما أفاده (قده):

الملاحظة الأولى: طرحها في موضع آخر، قال: قد يشكل على ما ذكرناه بأن الملازمة بين الجعل والرفع عقلية لا شرعية، صحيح أنهما شرعيان، جعل الحرمة ورفع الحلية، إلا أن رفع الحلية ليس أثراً شرعيّاً لجعل الحرمة، فحيث ليس أحدهما أثراً شرعياً للآخر إذن بينما ملازمة واقعية لا ملازمة شرعية، عندما جعل الحرمة رفع الحلية، لا أن ارتفاع الحلية اثر شرعي لثبوت الحرمة، وبالتالي فعندما نستصحب الحرمة لا يثبت لازمه الواقعي، وهو رفع الحلية، إذ ما دام ارتفاع الحلية ليس أثراً شرعياً لأثر الحرمة وإنما هما متلازمان واقعاً، فتلازمها واقعاً لا يعني تلازمهما ظاهراً وفي مقام جريان الاصل العملي، إذن استصحاب الحرمة لا يعني رفع الحلية، أي لا يعني لازمه الواقعي،

فنحتاج إلى إجراء استصحابين: استصحاب الملزوم وهو استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، واستصحاب اللازم، لأننا عندما تيقنا بالحرمة المعلقة تيقنا أيضاً بلازمها وهو رفع الحلية، فنحن تيقنا بأمرين الحرمة المعلقة ورفع الحلية، فنستصحبهما معاً، فبلحاظ استصحاب الحرمة المعلقة لما بعد الغليان لا حكومة، لكن بلحاظ استصحاب رفع الحلية لما بعد الغليان هنا قد يتوهم نكتة الحكومة لكن الصحيح هو المعارضة، فإن استصحاب رفع الحلية إلى حين الغليان معارض باستصحاب نفس الحلية من باب تعارض النفي والإثبات لا أن استصحاب رفع الحلية حاكم على استصحاب الحلية.

لكن هذه الملاحظة منه بالنظر لما افاده في نكتة الطرو غير واردة، فكما أنه جعل الحرمة طارئ فرفع الحلية أيضاً طارئ، وكما أنه جعل الحرمة طارئ على الحل يكون استصحاب الحرمة حاكماً على استصحاب الحل، كذلك رفع الحل بما أنه طارئ على وجود الحل، فاستصحاب رفع الحل هو الحاكم على استصحاب الحل وليس معارضا له،

فالصحيح هو الملاحظة الثانية على المقدمة الاولى. وأما الملاحظة على المقدمة الثانية فتأتي عند محاولته الأخيرة، حيث يقال: فرق بين صدور القضية الحقيقية من المولى، وبين الحكم الفعلي، على مبنى الميرزا النائيني والذي تبعه سيدنا الخوئي والشيخ الحلي أن موضع الآثار الحكم الفعلي، لا القضية الحقيقة الصادرة من المولى أي ما عبرنا بحيثية الاتصاف، بمعنى أن مجرد وجود جعل وهو القضية الحقيقية كقوله: اذا لاقى الماء نجساً حرم شربه وبيعه، مجرد هذه القضية لا يترتب عليها أثر الا إذا فرضنا أن وجود ماء لاقى متنجساً فاتصف الماء بالنجاسة في فرض وجوده، كان اتصاف الماء بالنجاسة هو موطن الاثار العقلية والشرعية، وبالتالي بما ان الحكم الفعلي هو موطن الآثار، فهل الحكم الفعلي بمثابة القضية الاختيارية؟ ليس كذلك. الذي هو بمثابة الفعل الاختياري الصادر من الملتفت للوازم بحيث ينعقد له ظهور في رفع ضده هو القضية الحقيقية، وأما حيثية الإتصاف التي هي الحكم الفعلي فهي أمر تلقائي يحكم به العرف عند وجود الموضوع وليس بمثابة الفعل الاختياري كي ينعقد له ظهور في رفع ضده، فاتصاف الماء بالنجاسة إنما يرفع الطهارة من باب المضادة العقلية، لا أن اتصاف الماء بالنجاسة خارجاً له ظهور في رفع ضده وهو الطهارة رفعاً مولويا، فهذا الرفع المولوي إنما يتصور في القضية الجعلية الحقيقية، وأما ما هو موطن الآثار الذي على أساسه يجري الاستصحاب إنما هو حكم عرفي تلقائي عند تحقق الموضوع، فلا ينعقد له هذا الظهور المذكور كي يقال أن هناك جعلين: جعل للحرمة ورفع للحلية.

المحاولة الأخيرة: حيث إن المحاولة السابقة وهي الثالثة كانت محل تأمل. فيوجد طريق اخصر لرفع المشكلة، وهي: حكومة العنوان الثانوي على العنوان الأولي، فهناك كبرى مسلمة لدى الفقهاء تقول: أن الحكم الثابت للعنوان الثانوي حاكم على الحكم الثابت بالعنوان الأولي. ولذلك قالوا: دليل لا ضرر حاكم على الأدلة الأولية لأنه منوط بالعنوان الثانوي فهو حاكم على ما ثبت بالعنوان الأولي. ونطبقه في المقام بطريقة سهلة، فنقول: إن حلية العنب ثبتت للعنب بالعنوان الأولي، العنب ما هو عنب حلال، بينما الحرمة التي ثبتت للعنب بعنوان ثانوي، في فرض غليانه لا أنها ثبتت للعنب ما هو هو، وبما ان الحكم الثابت بالعنوان الثانوي مقدم عرفاً على الحكم الثابت في العنوان الأولي كذلك استصحاب الحكم الثابت بالعنوان الثانوي يكون حاكما على استصحاب الحكم الثابت بالعنوان الأولي.

ولكن الا شكال في هذه الطريقة أعظم مما سبق، والسر في ذلك: عندما يقرر الشيخ الحلي (ره) الطرو وهو أن الحرمة المعلقة على الغليان طارئة على الحلية، فإما أن يكون المقصود بالحلية الحلية اللا اقتضائية، التي هي بمعنى عدم الحرمة، فيقال: الأشياء قبل الشريعة على عدم الحرمة، يعني لم يكن هناك جعل، ثم جعلت الحرمة فكانت الحرمة طارئة، فالمفروض ان بحثنا ليس في الحلية اللا اقتضائية التي هي عدم الحرمة، وإنما بحثنا في الحلية الاقتضائية، {يحل لهم الطيبات ويحرّم عليهم الخبائث}، {أحلّت لكم بيهمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم}، حلية العنب مجعولة لأنها من الطيبات، لا أنها بمعنى عدم الحرمة، فكما أن الحرمة مجعولة فإن الحلية أيضاً مجعولة، وحينئذ فما هو وجه طرو أحدهما على الآخر.

وإن كان المقصود بقوله إن هذا طارئ على هذا ما ذكره أخيراً من مسألة العنوان الثانوي والعنوان الأولي، فهذا غريب، لأن الكبرى المذكورة في كلمات الفقهاء وهي حكومة الحكم الثابت بالعنوان الثانوي على ما ثبت بالعنوان الأولي إنما فيما إذا كان العنوان من الاعذار الاستثنائية كحالة الحرج والضرر والإكراه والخطأ لا فيما إذا كان العنوان من الصفات الأولية والانقسامات الفعلية، ولذا ناقش السيد الخوئي في مثال حكومة: لا تكرم الفاسق، على قوله: لا تكرم العالم. فقال: هذا ليس من باب حكومة العنوان الثانوي على العنوان الأولي، فإن قوله أكرم العالم، قابل للانقسام اليهما، وقوله: لا تكرم الفاسق، كشف عن اختصاص الحكم من الأول في العالم غير الفاسق، لا أنه جعل أولاً لا بشرط ثم جعلت الحرمة لإكرام العالم الفاسق، بل من الأول أكرم العالم لا يشمل العالم الفاسق لا أن الثاني طارئ على الاول، والطرو الإثبات شيء والطرو الإثبات الذي هو محل بحثنا شيء آخر. إذن بالنتيجة الحرمة المعلقة على الغليان إذا صدرت كشفت أنه من الأول موضوع الحلية العنب الذي ليس له غليان، لا أنه جعل الحلية للعنب اللا بشرط ثم جعل الحرمة للعنب بشرط الغليان حتى يتوهم مسألة الطرو أو حكومة ما كان بالعنوان الأولي على ما كان بالعنوان الثانوي.

يأتي الكلام في الوجه الذي ذكره سيد المنتقى دفاعاً عن المحقق النائيني.

### 049

أفاد سيد المنتقى (قده) وجه تقديم الاستصحاب التعليقي على التنجيزي فيما ذكره صاحب الكفاية من نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي، وبيان ذلك بشرح الكبرى والصغرى:

**أما شرح الكبرى:** فقد أفاد صاحب الكفاية بتقديم الاصل السببي على المسببي إذا اجتمع الاصلان كما في استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب طهارة الماء إذا غسل ثوب متنجس بماء لا ندري انه طاهر ام لا،

فاستصحاب طهارة الماء أصل سببي، واستصحاب نجاسة الثوب أصل مسببي، وقد ذكر هنا صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب لا يشملهما معاً لتنافيهما، حيث يقع التنافي بين استصحاب طهارة الماء الذي يثبت طهارة الثوب. واستصحاب نجاسة الثوب الذي ينفي طهارته، فإما إن يجري في السببي وحده، أو يجري في المسببي وحده، فإن جرى في السببي وحده فله وجه، لأن جريانه في السببي يلغي الشك في المسببي، حيث إن استصحاب طهارة الثوب يرفع الشك في نجاسة الماء اذ بينهما سببية شرعية، حيث إن ارتفاع نجاسة الثوب مسببٌ شرعاً عن طهارة الماء، فاستصحاب طهارة الماء يلغي الشك في نجاسة الثوب، فلو شمل دليل الاستصحاب للأصل السببي لكان له وجه، أما إذا قلنا بأن دليل الاستصحاب يشمل المسببي الا وهو نجاسة الثوب، فإما ان يشمل المسببي وحده بغض النظر عن السببي يعني كأن لم يكن، فهذا لا وجه له، أي كما ان موضوع الاستصحاب وهو اليقين السابق والشك اللاحق متحقق في المسببي فهو متحقق في السببي فلا وجه لجريانه في المسببي مع اغماض النظر عن جريانه في السببي.

وإما أن يجري في المسببي متفرعا على عدم جريانه في السببي، أي أن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب نجاسة الثوب إذا لم يشمل استصحاب طهارة الماء لا بغض النظر عنه بل إذا لم يشمله. فشموله للمسبب فرع عدم شموله للسبب. فهذا دور.

لأن شموله للمسبب وهو استصحاب نجاسة الثوب فرع عدم شموله للسبب وهو استصحاب طهارة الماء، ويأتي السؤال: ما هو سبب عدم شموله للسبب مع أن موضوعه متحقق فيه؟ فيقال :إن عدم شموله للسبب لأجل شموله للمسبب حيث إنهما متنافيان، فاذا شمل المسبب لم يشمل السبب، فصار شموله للمسبب دورياً لأنه متوقف على عدم شموله للسبب وعدم شموله للسبب فرع عدم شموله للمسبب. هذا من ناحية النكتة كبروية.

**وأما شرح الصغرى:** وهو تطبيقها على المقام: فيقال: لدينا أصلان، لكن أحدهما يعالج الشك في مورد الاخر دون الثاني، عندنا الاستصحاب التعليقي أي استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان إلى حين الغليان. وهذا الاستصحاب يثبت الحرمة الفعلية. فإذا أثبت الحرمة الفعلية عالج شكين: شكاً في أن في المورد حرمة أم لا؟ وشكاً في أن هناك حلية فعلية أم لا. فعالج الشك الأول باستصحاب الحرمة المعلقة، وعالج الشك الثاني وهو نفي الحلية الفعلية بإثبات الحرمة الفعلية.

بينما الاصل الاخر وهو استصحاب الحلية التنجيزية لا يعالج إلا الشك في مورده ولا يتعرض لنفي الحرمة المعلقة واثرها الا وهي الحرمة الفعلية، لذلك نقول شمول دليل الاستصحاب لهما معا لا يمكن لتنافيهما، شمول دليل الاستصحاب للحرمة المعلقة له وجه لأنه إذا شمل الحرمة المعلقة ثبتت الحرمة الفعلية واذا ثبتت الحرمة الفعلية انتفى مورد استصحاب الحلية، بينما شموله لاستصحاب الحلية إما بلا وجه أو على وجه دائر، لأنه إن شمل استصحاب الحلية مع قطع النظر عن استصحاب الحرمة المعلقة فتخصيص بلا مخصص، باعتبار ان موضوع الاستصحاب متوفر فيهما، وشموله له معلقا على عدم شموله للحرمة المعلقة يلزم منه الدور، فإن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الحلية متفرعاً على عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة يأتي فيه السؤال: فما هو وجه عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة مع أن الموضوع متحقق؟ فيقال: إن عدم شموله لاستصحاب الحرمة المعلقة لأنه شمل استصحاب الحلية، ولتنافيهما فلا يجري في الثاني، والمفروض أن شموله لاستصحاب الحلية متوقف على عدمه هناك فلزم الدور.

**ولكن يلاحظ على ما ذكره**: أن هذا لم يفض لدعوى الحكومة، إذ يجتمع هذا حتى مع التعارض، فإن مجرد ان استصحاب الحرمة المعلقة يعالج شكين: شكاً في مورده وهو هل توجد حرمة للزبيب معلقة على الغليان أم لا؟ فاستصحاب الحرمة المعلقة يُثبت ذلك. وشكاً في مورده وهو بعد استصحاب الحرمة المعلقة هل تثبت أم لا؟ فإنه يثبت الحرمة الفعلية، لكن مجرد إثبات الحرمة الفعلية لا ينفي استصحاب الحلية بل يتنافيان، فما هو وجه التقديم؟،

نحن لا نتكلم ما هو وجه جريان الاستصحاب في الحرمة المعلقة إذ لا إشكال ان جريان الاستصحاب في الحرمة المعلقة له وجه، فإن موضوع الاستصحاب متحقق فيها والاثر مترتب عليه لكن الكلام هل أن مجرد ذلك يفضي إلى تقديمه على استصحاب الحلية بحيث يكون حاكماً عليه، فإن نقّحت الحكومة في رتبة سابقة وقيل إن استصحاب الحرمة المعلقة ناسخ عرفاً لاستصحاب الحلية كما ذكرناه سابقا فلا نحتاج إلى تطبيق كبرى نكتة تقديم الاصل السببي على المسببي، لأنّ تلك الكبرى إنما تمت هناك لوجود سببية شرعية في رتبة سابقة، لذلك طبقنا النكتة، أما هنا لا توجد سببية شرعية، فإذا لم تحرز الحكومة في رتبة سابقة فمجرد هذا الكلام لا يجدي في استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية بل يتعارضان،

وإذا تمت نكتة الحكومة للنكتة السابقة لم نحتج إلى تطبيق النكتة الكبروية.

هذا تمام الكلام في المحاولات التي افيدت لدعم كلام النائيني في تقديم الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي، وبالتالي فلم تثبت لنا من هذه المحاولات إلا ما ذكره العلمان السيد الصدر وشيخنا الاستاذ من ان الحكومة حكومة عرفية مبنية على تقديم الاصل الناسخ على المنسوخ. وبيان ذلك بحسب ما افاده السيد الصدر في أمور ثلاثة:

**الامر الاول:** بناء على مبنانا من أنه يكفي في المنجزية احراز الكبرى والصغرى، ولا حاجة لإثبات حكم فعلي، أي يكفي في تنجز الحرمة بعد الغليان أن نحرز كبرى وهي العنب يحرم إذا غلى بتمام حالاته ومنها الزبيبية، ونحرز صغرى وهي وجود الغليان، فبإحراز الكبرى والصغرى ببركة استصحاب الحرمة المعلقة تنجزت الحرمة من دون إثبات حرمة فعلية للزبيب بعد غليانه. على مبنانا لا تنحل المشكلة إذا اقتصرنا على هذا المبنى، إذ يقال استصحاب الحرمة المعلقة نجز الحرمة، فما تقولون في استصحاب الحلية، ألا ينفي التنجيز؟ ويثبت التأمين؟.

فهنا ذكر في (أضواء وآراء)[[195]](#footnote-195) تعليقاً على كلام أستاذه، فقال: قد يقال لا تنافي بين الاستصحابين، أي استصحاب الحلية مع استصحاب الحرمة المعلقة على مبنى السيد الصدر، والوجه في ذلك: ان المستصحب في الاستصحاب التنجيزي إما استصحاب عدم الحرمة أو استصحاب الحلية بالمعنى الوجودي، فإن كان المستصحب عدم الحرمة فلا تنافي بينهما، لأن استصحاب عدم الحرمة ينفي التنجيز من جهته، ولا ينفي التنجيز من جهة أخرى فلا يتعارض مع تنجز الحرمة مع جهة استصحاب الحرمة المعلقة، وبالتالي لا يتنافيان إطلاقاً، والسر في ذلك: أن عدم الحرمة بديله الحرمة بالعنوان الأولي، أي أن استصحاب عدم الحرمة إنما ينفي حرمة الزبيب بالعنوان الأولي، فهو ينفي تنجزاً خاصاً وهو التنجز الناشئ عن حرمة الزبيب بالعنوان الأولي ولا ينفي طبيعي التنجز فإذا قام تنجز من جهة أخرى وهو إحراز الكبرى والصغرى كان منجزاً للحرمة في المقام حتى مع جريان استصحاب عدم الحرمة، فإن استصحاب عدم الحرمة ينفي التنجز من جهة لا من تمام الجهات، واستصحاب الحرمة المعلقة يثبت التنجز من جهة احراز الكبرى والصغرى، وأما اذا كان المستصحب الحلية بالمعنى الوجودي، فهي مغياة بالغليان لان وجود حرمة معلقة على الغليان يقتضي لا محالة أن تكون الحلية مغياة بالغليان، فإذا كان الحلية مغياة بالغليان وقد حصل الغليان انتفت الحلية فأي تنافي بين حلية قد انتفت بتحقق الغليان وبين حرمة اصبحت فعلية بفعلية الغليان، فعلى مبنى السيد الصدر لا يقع التنافي بين الاستصحابين.

لكن الظاهر من كلام السيد الصدر في البحوث هو المنافاة على كل حال. والسر في ذلك: أنه إن كان المستصحب في الاستصحاب التنجيزي هو عدم الحرمة فليس المقصود باستصحاب عدم الحرمة عدم الحرمة البديل لهذا العدم أي الحرمة التي تثبت للحرمة والزبيب العنوان الأولي، إنما المقصود باستصحاب عدم الحرمة بعد غليان الزبيب أن لم يجعل الشارع حرمة في البين بأي عنوان متصور لا بعنوانه ولا بعنوان غليانه، واستصحاب عدم أيّ حرمة لا اشكال أنه ينفي التنجز لدى المرتكز العقلائي فيتعارض مع التنجز الثابت لإحراز الكبرى والصغرى.

وأما اذا كان المستصحب الحلية بالمعنى الوجودي، فقد ذكرنا فيما سبق أنه إن كان المستصحب حلية مغياة شرعاً بالغليان، فإنه يتم ولا تنافي بينهما. إما اذا استصحبنا كلي الحلية الذي ثبت للزبيب الذي لا يعلم أنه حلية مغياة بالغليان فمقتضى استصحاب هذه الحلية إلى حين الغليان تعارضها مع استصحاب الحرمة المعلقة الذي يثبت الحرمة الفعلية، فعلى مبنى السيد الصدر يقع التعارض بين الأصلين.

**الأمر الثاني**: قال السيد الصدر: لو أخترنا في باب الاستصحاب جعل الحكم المماثل ربما تثبت الحرمة الفعلية، لكننا لا نقول بذلك. بيان ذلك:

تارة لا نستفيد من دليل قوله (لا تنقض اليقين بالشك) الا النهي عن النقض العملي، او مرجعية اليقين السابق عملاً في حالة الشك، فهنا لم تثبت الحرمة الفعلية،

أما اذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب جعل حرمة ظاهرية مماثلة للمستصحب وهو الحرمة الواقعية، فاستصحاب الحرمة المعلقة يعني أن الشارع جعل حرمة في مرحلة الظاهر على طبق هذه الحرمة المستصحبة، فحينئذ لولا أنه يترتب على هذا الجعل حرمة فعلية لكان هذا الجعل لغواً، إذن لو اخترنا ذلك المبنى وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل، لقلنا في المقام بثبوت حرمة فعلية، لكن هذا ايضاً لا يجدي في دعوى الحكومة فإن مجرد ثبوت حرمة فعلية غايته التعارض مع استصحاب الحلية الفعلية.

**الأمر الثالث:** دعوى الناسخية، وهو إذا كان لشيء واحد حالتان متيقنتان سابقاً، وشككنا في بقاء أي من الحالتين، فتارة لا يكون موضوع الاستصحاب متحققاً في إحداهما فيجري في الآخر بلا مانع، وتارة يكون موضوع الاستصحاب متحققاً في كليهما فإن كانت الحالتان في عرض واحد تعارض الاستصحابان، كما في مثال توارد الحالتين، كاستصحاب الإضافة والإطلاق في المائع الذي سبقت له حالتان، وأما إذا كان بين الحالتين طولية، بأن تعتبر إحداهما ناسخة للأخرى عرفاً، كما مثلنا سابقاً لو كان هناك حالة وهي في كل يوم في الساعة العاشرة ينعقد درس في هذا المكان وفي كل يوم قبل الساعة العاشرة لا ينعقد درس في هذا المكان، فهذا المكان له حالتان، حالة عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، وحالة الدرس عند الساعة العاشرة، فإيهما يستصحب عرفاً؟ فهل يستصحب بقاء ديدن الدرس في الساعة العاشرة أو يستصحب عدم الدرس الثابت قبل الساعة العاشرة؟ فلا اشكال أن العرف بطبيعته الارتكازية التلقائية ينصرف إلى اعمال الاستصحاب في الحالة الثانية، وهي حالة بقاء الدرس، لأنها بنظره ناسخة للأولى، فحينئذٍ يقول السيد الصدر. لا يجري الاستصحاب في الحالة المنسوخة.

### **050**

ذكرنا ان السيد الصدر ان الاستصحاب التعليقي مقدم على الاستصحاب التنجيزي، والوجه في التقدم: إما ان نقول بأن الاستصحاب اصل عقلائي ارتكازي، فبناء على ذلك نرى أن المرتكز لدى العقلاء أنه في كل مورد توجد فيه حالتان ثبوتيتان واحداهما ناسخة للأخرى فإن المرتكز العرفي يجري الاستصحاب في الحالة الناسخة من دون نظر للحالة المنسوخة اصلا، لأنه يرى ان جريان الاستصحاب في الحالة الناسخة رافع للشك في مورد الحالة المنسوخة وليس العكس.

وأما اذا قلنا بأن الاستصحاب اصل شرعي، وليس ارتكازاً عقلائيا، فهو مستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) تعبداً. ولكن حيث إن المرجع في تطبيق دليل الاستصحاب هو المرتكز العرفي، لا لأن نظر العرف حجة في المصاديق، حيث إن نظر العرف حجة في تحديد المفهوم، لا في تشخيص المصداق، ولكن كل دليل فهم من سياقه أن موضوعه ما صدق عليه العنوان عرفاً، فحينئذٍ يرجع إلى العرف في باب الصدق لأن موضوع الدليل هو ذلك. مثلاً: اذا قال: قف بعرفة، واسع بين الصفى والمروة، فإن ظاهر هذه الادلة انه ما صدق عليه عنوان عرفه فقف به، وما صدق عليه انه جبل الصفى والمروة فأسع بينهما.

فحيث إن الموضوع في لسان الدليل هو ما صدق عليه العنوان عرفاً، لذلك يرجع إلى نظر العرف، وفي المقام كذلك، فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهره كل مورد صدق عليه عرفاً أنه نقض لليقين بالشك فامض فيه على الحالة السابقة، فحينئذ اذا وجدت عندنا في مورد واحد حالتان: حالة ناسخة، وحالة منسوخة، الحالة الناسخة: ان ديدن المدرس أن يشرع في الدرس في كل يوم في الساعة العاشرة، والحالة المنسوخة هي عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، فهذا المورد وهو في مثل هذا اليوم الذي يشك أن فيه درسا ام لا توجد حالتان سابقتان له حالة ديدن الدرس وحالة عدم الدرس قبل الساعة العاشرة، فإذا تلقى العرف (لا تنقض اليقين بالشك) في هذا المورد قال رفع اليد في الحالة الناسخة وهي بقاء الديدن، نقض لليقين بالشك، فيجري الاستصحاب، بينما رفع اليد عن الحالة المنسوخة وهي عدم الدرس في الساعة العاشرة لأجل وجود الحالة الناسخة ليس من نقض اليقين بالشك، بل من نقض اليقين باليقين، فللأجل ذلك من البداية ينصرف دليل الاستصحاب بنظر العرف إلى خصوص الحالة الناسخة دون الحالة المنسوخة، ولا نعني بالحكومة إلا هذا المعنى، لا اننا نقصد بحكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي أن دليل الاستصحاب ناظر إلى نفسه، بأن يكون إطلاقه للحالة السابقة ناظراً لإطلاقه للحالة المنسوخة، وحاكماً عليه، بل نقول من البداية دليل الإستصحاب ينصرف عرفاً للحالة الناسخة دون الحالة المنسوخة.

واعترض عليه في (اضواء وآراء) لا مجال بقياس المقام بمثال جريان ديدن الدرس، فإنه في المثال توجد تكرر للحالة السابقة، أي على مضي عشرين يوماً سابقاً كانت هذه الحالة متكررة، وهي في كل يوم في الساعة العاشرة توجد فيه درس فالأصل بقاء هذا الديدن وهو ناسخ عرفاً لعدم الدرس قبل الساعة العاشرة.

أما في المقام فلا يوجد تكرر في الحالة السابقة، بل في المقام شك واحد في مشكوكين، أي عندما كان هذا عنباً قبل أن يتحول إلى زبيب كان لدينا حكمان: أحدهما حليته بالفعل، والآخر حرمته المعلقة على غليانه. بعد أن تحول إلى زبيب حصل عندنا شك واحد لا شكان، شك في أن الباقي الحرمة المعلقة أو أن الباقي الحلية التنجيزية، شك واحد في مشكوكين، والمفروض أن الحرمة السابقة وهي المعلقة ليس مكرر كي يكون تكررها بمثابة الناسخ للحلية التنجيزية، كي يكون المقام من قبيل حاكمية الحالة الناسخة على الحالة المنسوخة، وبالتالي فما دمنا لم نتثبت وجه التقديم لم يتضح لنا وجه الحكومة.

ولكن لا إشكال أن غرض السيد الصدر (قده) ليس اعتبار المقام من صغريات هذا المثال، وإلا فحتى هذا المثال مجرى للا شكال، فإنه لو فرضنا أن زيد في كل يوم يحدث في الساعة العاشرة فهل إذا شك في يوم من الأيام أنه احدث في الساعة العاشرة يستصحب الحدث؟ ويكون استصحاب ديدنه في الحدث حاكماً على استصحاب طهارته في الحالة السابقة؟ فهذا لا يمكن القول به، إنما سيق هذا المثال لغرض بيان ارتكاز عرفي وهو أنه عدم الدرس قبل العاشرة كان مغيّا عقلاً بالدرس نتيجة قيام الدرس في الساعة العاشرة اصبح العدم مغيّا عقلاً بالساعة العاشرة، ولأجل انه صار مغيّا عقلاً به صار استصحاب بقاء الدرس رافعاً للشك في بقاء العدم. فنفس هذه النكتة وهي المغيّاة بالغاية العقلية حاصلة في المقام، فإننا في المقام لدينا حلية، ثبتت للزبيب، ولدينا حرمة معلقة على الغليان، ونتيجة المضادة بينهما نقول: بان الحلية الثابتة حلية مغياة بالغليان لكن عقلاً لا شرعاً، وإنما هو نتيجة المضادة، فنتيجة هذه المضادة ووضوحها عقلاً قيل بأن الشك في بقاء الحلية مسبب عرفاً عن الشك في بقاء الحرمة، حيث إن الحرمة بنظر العرف ترفع الحلية لأجل أن الحرمة معلقة على الغليان، بينما الحلية مغياة بالغليان عقلاً، فالشك في الحرمة مسبب عن الشك في الحلية، لأجل ذلك يرى العرف ناسخية بقاء الحرمة للحلية. فهي مسألة عرفية.

### فتلخص مما ذكر:

أولاً: أن المصحح لجريان الاستصحاب التعليقي الوحيد هو ما ذكره السيد الصدر بأن نستظهر من دليل الموضوع دليل الصغرى (يحرم العنب إذا غلى) ان نستظهر الدليل الطولي، أن الحرمة علقت على الغليان ثم علقت على العنبية حتى يكون موضوع للاستصحاب التعليقي

ثانياً: أن الا شكال الوحيد على جريان الاستصحاب التعليقي هو المثبتية، وهو أن استصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية، وقلنا بأن هذا على مبنى السيد الصدر لا يحتاج لإثبات الحرمة الفعلية يكفي في المنجزية إحراز الكبرى والصغرى، وعلى مبنى النائيني من اشتراط الحرمة الفعلية فاستصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية من باب جلاء الواسطة.

ثالثاً: وصلنا ان استصحاب الحرمة المعلقة لما يثبته من الحرمة الفعلية معارض باستصحاب الحلية التنجيزية وقلنا في صدد دفع المعارضة وذكرنا: إن كانت الحلية غاية شرعية يعني ورد في لسان الدليل أن قال: العنب حلال ما لم يغل، فحينئذٍ لا معارضة في البين، لان نفس الدليل الدال على ارتفاع الحلية عند الغليان وأنها مغياة بالغليان نفسه دال على ارتفاع الحرمة عند الغليان بلا حاجة إلى تقديم استصحاب الحرمة المعلقة عليه.

وأما إذا قلنا بأن الحلية الثابتة للزبيب ليست مغيّاة شرعا ًبالغليان، إذن ما هو وجه تقديم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية؟ فهنا أيضاً نكتتان ذكرت: النكتة الاولى: ما ذكره في (أضواء وآراء) في مناقشة استاذه، من أن استصحاب الحلية التنجيزية أو استصحاب عدم الحرمة، لا ينهض للمعارضة في نفسه، لأن استصحاب عدم الحرمة ينفي الحرمة فينفي التنجز من جهة الحرمة المستصحب عدمها، لا أنه ينفي التنجز ولو من طريق آخر، وهو إحراز كبرى الحرمة المعلقة مع إحراز الصغرى، فبما أنهما لا يتنافيان إذن يجري استصحاب الحرمة المعلقة ويجري التنجيز بلا مانع.

النكتة الثانية: على مبنى النائيني وشرح شيخنا الاستاذ لكلامه من ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية بجلاء الواسطة، وفي طول إثباته لها يكون استصحابه حاكما على استصحاب الحلية التنجيزية، من باب تقديم الاستصحاب في الحالة الناسخة على المنسوخة.[[196]](#footnote-196)

### وصل الكلام إلى عدة تنبيهات فقهية ترتبط بالاستصحاب التعليقي:

التنبيه الأول: مثال استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان، ليس مثالاً فقهياً صحيحا، والسر في ذلك: ان موضوع الحرمة العصير العنبي لا العنب، وبما أن موضوع الحرمة العصير العنبي فمن الواضح أنه إذا اصبح العنب زبيباً لا يشك في حرمته لأنه ليس له عصير كي يقال نستصحب الحرمة المعلقة التي كانت ثابتة للعنب إلى حال الزبيبية.

التنبيه الثاني: أن الاستصحاب التعليقي لو تم كما عند السيد الصدر، هل يجري في الموضوعات ومتعلقات الأحكام أم لا؟ مثلاً: إذا كان هذا الحوض سابقاً ذا ماء، وألقينا الآن الثوب المتنجس فيه، فنقول: لو ألقينا هذا الثوب المتنجس في هذا الحوض قبل يوم لانغسل به لانه قبل يوم كان ذا ماء، والآن لا ندري هل ما زال فيه ماء ام لا؟

إذن نستصحب القضية التعليقية أن هذا الثوب لو ألقي في هذا الحوض لانغسل به فهو الآن كذلك.

هذا استصحاب تعليقي في الموضوعات. أو في متعلقات الأحكام، كما لو فرضنا أن الصلاة في النهار أم لا؟ وفرضنا أن استصحاب النهار لا يجري، فنقول: هذه الصلاة لو اتي بها قبل ساعة لكانت في النهار فهي الآن في النهار، فهو استصحاب تعليقي في متعلق الامر وهو اتصاف الصلاة بكونها في النهار.

ولكن الصحيح: عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات والمتعلقات، والسر في ذلك: أن المحمول في هذه القضايا من الأمور التكوينية لا من الأمور التشريعية كي يثبت بجريان الاستصحاب في الموضوع، فعندما نقول: لو كان هذا الحوض ذا ماء لانغسل الثوب به، كلاهما من موضوع ومحمول من القضايا التكوينية، وبما أنهما من القضايا التكوينية فإجراء الاستصحاب في الموضوع لا يثبت المحمول لأنه قضية تكوينية وليس أثراً لا شرعياً ولا عقلياً فإثباته به من الاصل المثبت،

وكذلك في متعلقات الاحكام، لو كانت هذه الصلاة قبل ساعة لكانت نهارية، فالموضوع والمحمول كلاهما من القضايا التكوينية، فالاستصحاب التعليقي في الموضوع لا يثبت المحمول.

التنبيه الثالث: ذكر السيد الصدر (قده) هل ان الاستصحاب التعليقي يجري في الحكم الجزئي أم لا؟ مثلاً: العنب شككنا هل تحول إلى زبيب أم لم يتحول إلى زبيب، وفرضنا أن الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عنبيته وعدم تحوله إلى زبيب لا يجري، ووصلت النوبة للاستصحاب الحكمي، فهل يجري استصحاب الحرمة المعلقة أم لا؟ فهنا أفاد السيد (قده) أنه لا شك في الجعل وإنما الشك في الموضوع الخارجي، وأما الكبرى وهي حرمة العنب إذا غلى هذه ليست مورداً للشك إنما الشك في الصغرى وليس كما لو كانت الشبهة حكمية، بأن تحول العنب إلى زبيب، وشككنا هل أن الزبيب يأخذ حكم العنب أم لا؟ فتلك شبهة حكمية، فأجرينا الاستصحاب هناك لأجل الشك في الكبرى، أما مع إحراز الكبرى وإنما نشك هل تحول العنب إلى زبيب أم لا؟ وفرضنا أن الاستصحاب الموضوعي لا يجري، وصلت النوبة للاستصحاب الحكمي، هل يجري الاستصحاب في الكبرى في المقام أم لا؟ فقال: بناء على مبنانا من ان استصحاب الحرمة المعلقة لا يثبت الحرمة الفعلية وإنما يتحقق التنجز بإحراز الصغرى والكبرى لا يفيد في المقام، لأننا لم نحرز الصغرى، إذ نشك في أنه تحول إلى زبيب أم ما زال عنباً، فلا يفيد،

وأما على مبنى غيرنا من ان استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية فهل يتم في المقام أم لا؟ . يأتي عنه الكلام، ونتكلم حول جريان الاستصحاب في العقود التعليقية كاستصحاب الوصية واستصحاب الجعالة، واستصحاب السبق والرماية.

### 051

ذكرنا فيما سبق، إذا شكّ على نحو الشبهة الموضوعية في أن العنب تحول إلى زبيب أم لا، ولم يجر الاستصحاب الموضوعي فهل تصل النوبة للأصل الحكمي أو الاستصحاب التعليقي أم لا؟ والصحيح أنه إذا لم ير العرف أن الزبيبية من الحالات فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب الموضوعي لعدم صدق موضوع الشك، ولا يجري الاستصحاب الحكمي لعدم إحراز موضوعه. وأما إذا كان العرف يرى أن الزبيبية من الحالات فإذا لم يجر الاستصحاب الموضوعي جرى الاستصحاب الحكمي بلا مانع.

أما على مبنى النائيني من أن استصحاب الحرمة المعلقة يثبت الحرمة الفعلية، فيقال: هذا الجسم الذي نشك في تحوله إلى زبيب أم لا، كان محلاً لحرمة معلقة على الغليان فنستصحب اتصافه بالحرمة المعلقة على الغليان إلى حال الشك في الزبيبية، ومقتضى استصحاب اتصافه بالحرمة المعلقة انه لو غلى لثبتت له الحرمة الفعلية. وأما على مبنى السيد الصدر من أنه الحرمة الفعلية لا ثبوت لها وأنه يكفي في التنجيز إحراز الكبرى والصغرى، فكذلك في المقام إذ يقال هذا الجسم في حالة سابقة كان مورداً للكبرى وهي حرمة العنب إذا غلى، فهذا الجسم قبل الشك في تحوله إلى زبيب كان موردا للكبرى. فنستصحب هذه الحالة منه وبضم الصغرى إليها وهي ما إذا فرغ غليانه تثبت المنجزية، فعلى كلا المبنيين يجري الاستصحاب في المقام ولا مجال للتوقف على المبنى الثاني كما في تعليقة البحوث.

التنبيه الثالث: إذا شك في لزوم العقود التعليقية قبل تحقق الشرط، كما لو شككنا في لزوم الوصية قبل الموت بلحاظ أن الموصي فسخ الوصية ولا ندري ان فسخه رفعها أم لا، أو حصلت معاملة جعالة بين طرفين وقبل ان يأتي العامل بالعمل فسخ الجاعل الجعالة ولا ندري هل أنها ما زالت أو انتهت، وكذلك الامر في السبق والرماية ونحو ذلك من العقود التعليقية.

فإنه يقال لا شبهة أن الاصل في كل عقد أو إيقاع مملك فإن الاصل فيه اللزوم إما اصلاً لفظياً مستفادا من (أوفوا بالعقود) أو اصلاً عمليا ً مستفادا من استصحاب النفوذ حتى بعد الفسخ. فهل أن أصالة اللزوم بمعنى استصحاب النفوذ أو استصحاب بقاء مضمون العقد يجري حتى في العقود التعليقية التي لم يتحقق شرطها بعد، مثلاً في الوصية، الوصية مفادها الملكية بعد الموت، فلو فسخ الموصي وصيته وشككنا في بقاء نفوذها وعدمه قبل أن يتحقق شرط الملكية وهو الموت، هل يجري استصحاب النفوذ مع أنه لم يتحقق الشرط بعد. أم لا؟ وكذلك في الجعالة لو أن الجاعل فسخ قبل أن يقوم العامل بالعمل فهل يجري استصحاب نفوذ الجعالة ام لا؟ حيث منع منه الشيخ الاعظم وقال لا تجري أصالة اللزوم في هذه العقود التعليقية قبل تحقق شرطها لعدم الاثر لذلك، اذ الاثر إنما يترتب على هذه العقود بعد حصوص شرطها وأما قبل حصول الشرط فحيث لا أثر لا وجه لاستصحاب النفوذ المحقق للزوم.

إلا أن الأعلام بحثوا تارة في جريان الاستصحاب التعليقي، وأخرى في جريان الاستصحاب التنجيزي، فهنا مطلبان:

المطلب الاول: إجراء الاستصحاب التعليقي، وهو عبارة عن استصحاب القضية الشرطية، فيقال إن لو مات الموصي لملك الوصي، أن لو قام العامل العمل لملك الجعل، فهذه القضية الشرطية هل يمكن استصحابها لما بعد الفسخ أم لا؟ استصحاب ان لو مات الموصي ملك الوصي، أن لو قام العامل بالعمل ملك الجعل. فهذا هو مضمون عقد الوصية أو السبق أو الجعالة، فهل يمكن استصحاب مضمون هذا العقد لما بعد الفسخ أو لا؟ وعبروا عنه بالاستصحاب التعليقي لانه قضية شرطية، فقالوا بناء على استصحاب التعليقي لا فرق بين ان يكون العقد من العقود التنجيزية كالبيع والاجارة والصلح، او من العقود التعليقية كالوصية والجعالة والسبق. ولكن على فرض عدم جريان الاستصحاب التعليقي هل يمكن إجراء استصحاب تنجيزي في المقام أم لا؟

المطلب الثاني: ذكر في المقام ثلاثة وجوه لإجراء الاستصحاب التنجيزي:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني[[197]](#footnote-197) في الفوائد من أن المستصحب في المقام هو الملكية، حيث إن الموصي جعل ملكية للوصي، وحيث إن الجاعل اعتبر ملكية للعامل عند العمل فهذه الملكية التي ثبتت في وعاء الاعتبار بعقد الوصية أو بالجعالة نشك في زوالها بعد فسخ الموصي فنستصحب بقاءها وهذا من الاستصحاب التنجيزي.

ولكن اشكل عليه، بأن الملكية إنما تصبح مجرى للاستصحاب بعد فعليتها، وفعليتها بعد فعلية الشرط في المعاملة كموت الموصي وعمل العامل وأشباهه، وحيث لم يتحقق الشرط فلا فعلية للملكية وحيث لا فعلية لها فلا وجه لإجراء الاستصحاب فيها، والملكية التقديرية التعليقية وهي: أن لو مات لملك، أو أن لو عمل لملك، مرجعها للاستصحاب التعليقي.

الوجه الثاني: ما جاء في كلمات السيد الخوئي (قده) في (مصباح الاصول)[[198]](#footnote-198) من ان المستصحب هو امضاء الشارع اذ لا اشكال ان هذه المعاملة من وصية أو جعالة عندما وقعت امضاها الشارع، أي امضى مضمونها بمعنى أن جعل حكماً مماثلاً لما هو مؤداها فالمشرع بإمضائه صدر منه جعل مماثل لمؤداها وهو نفوذ هذا المضمون. فإذا شككنا في بقاء هذا النفوذ الراجع للشك في بقاء الإمضاء فنستصحب بقاءه، فإن الفسخ المؤثر كالنسخ المؤثر، كما أننا إذا شككنا في حكم تكليفي كوجوب الجمعة، هل نسخ أم لا؟ فإننا نستصحب بقاء الحكم، أو نستصحب عدم النسخ، كذلك إذا شككنا في أن الفسخ الذي وقع رفع إمضاء الشارع للمعاملة أم لم يرفعه، فإن نسبة الفسخ لبقاء الإمضاء كنسبة النسخ لإبقاء الحكم التكليفي، وبالتالي فيجري استصحاب بقاء الامضاء وهو من الاستصحاب التنجيزي.

ولكن السيد الصدر (قده) في (البحوث) أشكل عليه، أنه على مبنانا وعلى مبنى الميرزا النائيني من أن العقد إذا حدث له بقاء اعتباري بنظر العقلاء، بحيث يصبح الفسخ رافعاً لبقائه، لا أن عدم الفسخ مقوم، بل الفسخ رافع للبقاء، فالعقد متى حدث كان له استمرار بنظر المرتكز العقلائي ما لم يقع فسخ، فعلى مبنانا يجري الاستصحاب استصحاب بقاء الامضاء والنفوذ.

أما على مبنى سيدنا الخوئي (قده) من أن عدم الفسخ قوام للملكية المنشأة، بمعنى أن المتعاملين إذا جعلا ملكية بوصية أو بجعالة، فلم يجعلا ملكية طلقة لا بشرط، وإنما جعلا ملكية مغيّاة بالفسخ محدودة بعدم الفسخ، فعدم الفسخ قوام للملكية المجعولة، لا أن الفسخ رافع للعقد بعد حصوله واستمراره.

فبناء على مبنى سيدنا الخوئي (قده) كيف يقول بأن نسبة الفسخ للعقد كنسبة النسخ للحكم التكليفي لأنه رافع للاستمرار؟ بل النسبة مختلفة، وبالتالي فإذا شككنا فنحن نشك بعد فسخ الوصي ارتفعت الملكية أم لا، وبعد المفروغية أن الأثر في باب المعاملات ليس لكلي الملكية حتى نستصحب بقاء كل الملكية، وإنما الأثر في باب المعاملات لشخص الملكية المنشأة وقد دار شخص الملكية المنشأة بين فردين، بين ملكية زالت بالفسخ، وبين فرد طويل من الملكية فلا مجال للاستصحاب في الملكية،

فبلحاظ الملكية لا مجال للاستصحاب لترددها بين فردين، فلم يحرز اتحاد ما هو المشكوك مع ما هو المتيقن،

وبلحاظ العقد نفسه الفسخ ليس رافعاً كي إذا شك في الفسخ استصحبنا بقاء العقد.

وهذا الا شكال من هذه الزاوية متين الا ان النتيجة لا تختلف بحسب نظر السيد الخوئي، حيث إن سيدنا الخوئي (قده) وإن ذهب إلى أن الفسخ أو عدم الفسخ قوام للملكية المنشأة إلا أنه يرى أن موضوع الآثار حدوث العقد، أي متى حدث عقد ولو آناً ما شمله (أوفوا بالعقود) وشمله أدلة الاستصحاب فلا حاجة إلى ان نثبت أن للعقد بقاءً بنظر المرتكز العقلائي وأن الفسخ رافع له، فحتى لو لم نبن على هذه التصوير وهذا المبنى، فإنه على مبنى السيد الخوئي أن العقد لو حدث آناً ما كان موضوعا للآثار بلحاظ حدوثه لا بلحاظ بقاءه، فحينئذ يصح ان يقال ذلك العقد الذي حدث آناً ما نشك في حدوثه فيما بعد الفسخ فنشك في بقاء نفوذه او بقاء إمضاء الشارع له. وإلا فالفسخ في نظر سيدنا (قده) قد يؤول إلى الشك في عنوان العقد نفسه.

الوجه الثالث: ما نسب في مباحث الاصول من ان المستصحب هو الحق، بمعنى أن الموصي عندما اعتبر ملكية للوصي صار للوصي حق وهو ان الوصية ليست لغيرة بل له، وكذلك الجاعل إذا جعل جعلاً للعامل صار للعامل حق في ان له الجعل دون غيره، وهذا الحق ثبت فعلاً قبل حصول الشرط فهو حق فعلي تنجيزي قبل حصول الشرط، فإذا شككنا في بقاء هذا الحق بعد حصول الفسخ، استصحبنا بقاء هذا الحق، كاستصحاب تنجيزي. ولكن بحسب مباني سيدنا الخوئي أن لا حق، فإنه لا يعترف بوجود شيء اسمه الحق، وإنما مرجع الحقوق للأحكام، وإنما الحق راجع لنفس الحكم الثابت على نحو القضية الشرطية، ان لو عمل لملك او ان مات الموصي لملك الوصية. فبناء على هذا لا يتم الوجه الثالث، إذن فالمستند حينئذٍ هو الرجوع الى الاستصحاب التعليقي وهو استصحاب القضية الشرطية. غير أننا ذكرنا ان هذا ليس من الاستصحاب التعليقي، فكون العقد تعليقياً شيء، وكون الاستصحاب من الاستصحاب التعليقي، هذا شيء آخر. فإن مضمون عقد الوصية مضمون تعليقي، وأما استصحاب هذا المضمون فهو من الاستصحاب التنجيزي، وكذا الامر في الضمان والجعالة. وأما الاستصحاب التعليقي فهو عبارة حكم علق على عنصرين حصلت فعليته بفعلية احد العنصرين قبل فعلية العنصر الآخر وحدثت حالة يشك نتيجة حدوها في بقاءه على مضمونه لو حصل العنصر الآخر ام لا، فاستصحاب بما هو معلق على العنصر الثاني هل يجري ام لا. وقد خلصنا: إلى عدم جريان الاستصحاب التعليقي، وما ما ذكره السيد الصدر من أن هذا مخالف للمرتكز عند الفقهاء من جريان الاستصحاب التعليقي فهذا المرتكز لم يثبت.

### 052

### (حجية الأصل المثبت).

وموضوع البحث في مثبتية الأصل للأثر الشرعي غير المباشر، مثلاً: إذا شك المكلف في وصول الماء أثناء الوضوء أو الغسل للبشرة نتيجة الشك في وجود الحاجب، فهل يجري استصحاب عدم الحاجب لإثبات الطهارة مع أن الطهارة ليست أثراً شرعياً مباشراً لعدم الحاجب، وإنما أثر عدم الحاجب إنغسال وأثر انغسال العضو تحقق الطهارة، فأثر الطهارة أثر شرعي مترتب على عدم الحاجب لكن في الواسطة، أي واسطة امر تكويني وهو انغسال العضو. فهل أن الاصل يثبت الآثار الشرعية غير المباشرة، والتي انما تترتب بواسطة تكوينية، أو عقلية.

وقد أفاد الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل: أن الأصحاب لم يعملوا بكل أصل مثبت، فهناك عدة موارد لم يعمل الاصحاب فيها بالأصل المثبت، وذكر لذلك ثلاثة أمثلة:

المثال الأوّل: ما إذا ضرب شخص بآلة قاتلة اللحاف بحيث لو كان شخص تحت اللحاف لقتل، فإذا فرضنا أنه في الآن السابق كان هناك شخص تحت اللحاف فهل ان استصحاب شخص تحت اللحاف يثبت قتله بهذه الضربة القاتلة ام لا؟ وقد أفاد: الاصحاب لا يرتبوا أثر القتل على استصحاب بقاء شخص تحت اللحاف، نعم إذا اُحرز وجود شخص تحت اللحاف وشك في بقاء حياته إلى حين وقوع الضربة القاتلة ام لا فإن استصحاب حياته يجري ويترتب على ذلك إثبات القتل، حيث ان الضربة القاتلة أصابته حتما انما وقع الشك هل أصابته حيا ام ميتاً، فاستصحاب حياته يثبت القتل.

المثال الثاني: لو كان في الحوض سابقا ماء والقينا فيه ثوباً متنجسا ولا ندري هل أن الحوض ما زال ذا ماء الى حين القاء الثوب فطهر الثوب به ام لا، فإن الاصحاب لا يجرون استصحاب بقاء الماء في الحوض لإثبات طهارة الثوب، نعم، لو أحرزنا بقاء الماء في الحوض وكان سابقاً كرّاً، فشككنا أنه ما زال كراً إلى حين الملاقاة للثوب المتنجس أم لا فإن استصحاب كريته يجري ويثبت به طهارة الثوب.

المثال الثالث: ما لو رمى المحرم سهماً نحو الصيد، وكان سابقاً في المرمى صيد من الطير أو غيره، فشككنا هل أنه حين الرمي كان هناك صيد يرمى أم لا، فإن الاصحاب لا يجرون استصحاب بقاء المصيد إلى حين الرمي لإثبات أن المحرم رمى صيداً فتترتب عليه الكفارة، فالأصحاب لم يعملوا بكل أصل مثبت مما يعني أن هناك ارتكازاً في عدم حجية الاصل المثبت.

لكن السيد اليزدي قده في حاشيته على الفرائد، ذكر أن هناك فروعاً كثيرة للأصل المثبت عمل بها الفقهاء ورتبوا عليها الاثر. وقد تعرض الأعلام لجملة منها في آخر هذا البحث وهو بحث حجية الاصل المثبت.

الفرع الأول: ما إذا أحرزنا ملاقاة الطاهر للمتنجس، كما إذا احرزنا ملاقاة الطعام الطاهر للثوب المتنجس، ولكن لا ندري هل أن الثوب المتنجس باق على رطوبته إلى حين الملاقاة أم لا. فإن الاصحاب استصحبوا بقاء الرطوبة إلى حين ملاقاة الطعام ورتبوا عليها تنجس الطعام مع أن التنجس ليس أثراً لبقاء الرطوبة وإنما هو أثر للسراية ومع ذلك رتبوا هذا الاثر مع أنه اصل مثبت.

الفرع الثاني: ما إذا وقع الشك في يوم الثلاثين، هل أنه من شهر رمضان أم أنه أول أيام شوال، فإن الأصحاب استصحبوا بقاء شهر رمضان إلى يوم الثلاثين وأثبتوا به أن اليوم التالي له هو يوم العين، ورتبوا عليه آثار العيد، مع أنه أصل مثبت.

الفرع الثالث: ما ذكره العلامة الحلي ورتب عليه الاثر، من أنه إذا اختلف الجاني وولي المجني عليه، في أن موت المجني عليه هل استند للسراية أم لسبب آخر، كما لو اعترف الجاني أنه خنق المجني عليه أو أنه ضربه ضربة حادة لكن ادعى الجاني ان المجني عليه قد مات بسبب آخر قبل خنقه أو ضربته، بينما ولي المجني عليه ادعى استناد موته إلى الضربة، فإن العلامة وغيره استصحبوا عدم سبب آخر وقع على المجني عليه لإثبات استناد موته إلى الضربة، مع أن ذلك أصل مثبت.

الفرع الرابع: إذا شُك في وجود المانع وعدمه، كما لو غسل المكلف موضع البول وشك في أن المذي خرج مع البول فأوجد حاجباً يمنع من وصول الماء إلى مخرج البول ويكون مطهراً له، فإن الأصحاب لم يعتنوا بهذا الشك واستصحبوا عدم وجود المانع لإثبات وصول الماء لمخرج البول وحصول الطهارة به.

الفرع الخامس: ما إذا وقع الخلاف بين من كانت العين تحت يده وبين مالك العين، حيث تلفت العين تحت شخص، فادعى صاحب اليد أن العين وقعت تحت يده بإذن المالك فيده يد امانة، ولا ضمان عليه. وادعى المالك أنه لم يأذن وأن يد الأول يد عادية، فإن جملة من الأصحاب رتبوا الضمان على صاحب اليد استصحاباً لعدم إذن المالك في وقوع العين تحت يده مع أنه اصل مثبت. فإن استصحاب عدن إذن المالك لا يثبت أن اليد عادية حتى يترتب عليها الضمان. فلأجل أهميّة هذا البحث (حجية الأصل المثبت) بل هو أهم أبحاث الاستصحاب مع بحث جريان (الاستصحاب في الشبهات الحكمية). لسيلانه في كثير من الفروع، لذلك لابُدّ من العناية بهذا البحث.

### خارطة البحث

لذلك نضع خارطة لهذا البحث بنحو متسلسل: فنقول: إن البحث في حجية الأصل المثبت يتألف من عدة مطالب:

**المطلب الأول:** الفرق بين الأمارات والأصول. حيث ادعي أن مثبتات الأمارات حجة دون الأصول.

وهنا اتجاهان:

**الاتجاه الأول**: اتجاه سيدنا (قده) من إنكار الفرق بين الأمارات الأصول.

**الاتجاه الثاني**: اتجاه المشهور، أن هناك فرقاً بين الأمارات والاصول اقتضى حجية مثبتات الأمارات دون الأصول.

وعلى ضوء وجود الفارق بينهما فهل الفارق ثبوتي لنكات عقلائية أم إثباتي راجع إلى اختلاف دليل الحجية وهو الدليل اللفظي على حجية الامارة أو حجية الاصل؟ أم أن هناك تفصيلاً في الأمارات، فبعضها حجة في المثبتات دون بعض، أم أن هناك تفصيلاً كما يظهر من السيد اليزدي في لوازم الامارات فإن بعض لوازمها حجة دون البعض الآخر.

**المطلب الثاني:** بعد الفراغ من حجية الاصل المثبت، فهل للاستصحاب خصوصية بحيث يكون حجة في مثبتاته ام لا؟ حيث ذهب جمع ومنهم السيد اليزدي إلى حجية الاستصحاب في مثبتاته.

وهل مرجع ذلك إلى كون الاستصحاب أمارة عقلائية فلذلك كانت حجة في مثبتاتها أم لأن دليل حجية الاستصحاب يتضمن التنزيل المطلق من حيث آثاره الشرعية والتكوينية والواقعية، أم أن هناك تفصيلاً في لوازم الاستصحاب بحجيته في بعضها دون بعض.

**المطلب الثالث:** على فرض عدم حجية الاستصحاب في مثبتاته فهل هو حجة في الأثر الشرعي غير المباشر لكن بواسطة شرعية، أم كما أنه ليس حجة بأثر بواسطة تكوينية ليس حجة في الاثر بواسطة شرعية أيضاً، مثلاً: إذا شك الوالد في حياة ولده فاستصحب حياة ولده، فإن استصحاب حياة الولد يترتب عليه اثر شرعي وهو وجوب الإنفاق عليه، فهل يترتب على ذلك عدم استحقاقه للزكاة، فان من يجب الانفاق عليه ليس مستحقاً للزكاة، فيعدُّ استحقاق الزكاة أثراً شرعياً لاستصحاب الحياة بواسطة أثر شرعي بينهما وهو وجوب الانفاق.

**المطلب الرابع:** بعد المفروغية عن حجية الاصل المثبت، لو قلنا بأن الأصل المثبت حجة فهل يسقط عن الحجية بمعارضة أصل مثبت آخر أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في وصول ماء الوضوء إلى العضو نتيجة الشك في وجود الحاجب فاستصحاب عدم وجود الحاجب، فهل استصحاب عدم وجود الحاجب معارض باستصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة، فيسقط الاصل المثبت عن الحجية لا لذاته بل لوجود المعارضة، أم أن استصحاب عدم الحاجب حاكم على استصحاب عدم وصول الماء إلى البشرة ولو من باب الحكومة العرفية.

**المطلب الخامس:** بناء على عدم حجية الأصل المثبت فهل هناك موارد خرجت عن الاصل المثبت تخصصاً أو تخصيصاً. حيث أنكر سيدنا الخوئي كل الموارد بلا استثناء، بينما ذهب المشهور إلى الحجية في مورد خفاء الواسطة ومورد جلاء الواسطة، فيقع الكلام في هذين الموردين.

المورد الاول: خفاء الواسطة، ما هو المناط في خفاء الواسطة هل النظر العرفي التسامحي أم النظر العرفي الدقيق، وهل أن هذا المورد خارج تخصصاً أم تخصيصا؟ مثلاً: إذا شك في فوت الصلاة بحيث يجب قضاءها أم لا، فاستصحبنا عدم وقوع الصلاة منه إلى آخر الوقت، فهل استصحاب عدم أداءه للصلاة إلى آخر الوقت يثبت عنوان الفوت فيترتب على ذلك وجوب القضاء أم لا، فهل أن هذا المورد من موارد خفاء الواسطة فيكون الأصل حجة فيه أم لا؟ ومن هذا القبيل استصحاب القيد لإثبات التقيد، كما إذا شككنا هل أن الوقت ما زال باقياً فتقع الصلاة في الوقت أم لا؟ فاستصحاب بقاء القيد وهو الوقت هل يثبت تقيد الصلاة بكونها موقوتة أم لا، حيث ادعي انه من موارد خفاء الواسطة.

المورد الثاني: جلاء الواسطة، أي مع الاعتراف بوجود واسطة، لكن التفكيك بين الاستصحاب في مورد ذي الواسطة، وعدم ترتب أثر الواسطة تفكيك مستهجن لدى العرف، فهل يجري الاستصحاب حينئذٍ أم لا؟

وقد أنكر سيدنا (قده) وجود مثال لجلاء الواسطة في الفقه، بينما مثّل الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية إلى مسألة جلاء الواسطة بالمتضايفين، وأنه لو أثبتنا بالأصل الأبوة فهل تثبت البنوة؟ وهذا من موارد جلاء الواسطة، إذا التفكيك بين التعبدين مستهجن عرفا. كما مثلنا سابقا في تميم الكر بطاهر فلو فرضنا وجود ماء تنجس بأقل من كل وتممناه كراً بماء طاهر فهل يجري استصحاب النجاسة في المتمَم ويعارض استصحاب الطهارة في التمِم أم أن المورد ليس من موارد حجية الأصل المثبت. يقع الكلام في هذه المطالب تباعاً وبشكل متسلسل.

### 053

### **المبحث الأول:** ما هو الفارق الثبوتي والإثباتي بين الأمارة والأصل

، بحيث يقتضي هذا الفارق حجية مثبتات الامارة دون مثبتات الاصل العملي. وهنا ثلاثة اتجاهات:

**الاتجاه الاول:** من ينكر وجود فارق بين الامارة والاصل يقتضي الفرق بينهما في حجية المثبتات.

**الاتجاه الثاني:** من يرى هذا الفارق على مستوى الثبوت أو مستوى الإثبات.

**الاتجاه الثالث:** أن يرى التفصيل في المقام بين نوع الامارات أو نوع اللوازم.

**أما الاتجاه الأول:** وهو مسلك سيدنا الخوئي (قده) حيث أنكر وجود فارق يقتضي حجية مثبتات الامارة دون مثبتات الاصول. وأفاد في ذلك أمرين:

**الامر الأول:** ليس مجرد جعل الأمارية لشيء مقتضياً لحجية مثبتاته، إذ لا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين جعل الأمارية لشيء وبين حجيته في لوازمه العقلية والعادية، مثلاً: الظن بالقبلة، أمارة شرعية، ولكن لوازمها ليست بحجة بالاتفاق، فلو افترضنا أن المكلف ظن بالقبلة عن طريق رؤية الشمس مسامتة للرأس، فعرف أن هذه الجهة هي القبلة، وكانت مسامتة الشمس للرأس دليلاً على دخول الوقت ايضاً، فإن مجرد الظن بالقبلة الذي هو امارة على القبلة الناشئ عن كون الشمس مسامة للرأس في وقت معين لا يعني حجية هذا الظن في إثبات دخول الوقت، وإن كان ملازماً له للظن بالقبلة الظن بالوقت نتيجة رؤية الشمس بهذه الكيفية، إلا أن ما هو الحجة هو إحراز القبلة، وأما لو صلى اعتماداً على هذا الظن فمقتضى قاعدة الاشتغال إعادة صلاته.

**الامر الثاني:** حتى لو أن الشارع تصدى وجعل العلمية للأمارة فإن مجرد جعل العلمية لا يعني حجية الامارة في المثبتات واللوازم، مثلاً: الشارع جعل العلمية للاستصحاب، أو جعل العلمية لقاعدة الفراغ، أو جعل العلمية لقاعدة التجاوز، لكن لا ملازمة بين جعل العلمية وبين حجية المثبتات.

والسر في ذلك: أن الملازمة الواقعية إنما هي بين وجود الشيء ووجود لوازمه، فإن من لوازم وجود الجسم واقعاً أن يشغل حيّزاً من الفراغ، أو من لوازم بقاء الإنسان إلى عشرين سنة عادة نبات لحيته، هذه ملازمة واقعية، وكذلك إذا علم يقيناً بالملزوم كأن علم بوجود الجسم علم يقيناً باللازم، فإن الملازمة الواقعية أوجبت الملازمة من حيث اليقين، أما لا ملازمة في الاعتبار، فإذا اعتبر اليد علماً بالملكية أو اعتبر سوق المسلمين علماً بالتذكية أو اعتبر قاعدة الفراغ علماً بصحة العمل فإن الاعتبار بمؤداه لا اكثر من ذلك، لأنه مجرد فعل صادر من المولى، وبما ان العلم وهو اعتبار العملية انصب على مؤدى المولى لا اكثر من ذلك فتعدي هذا الاعتبار إلى اللوازم العقلية والعادية مما يحتاج إلى دليل مستقل، مجرد اعتبار الامارة علماً في مؤداها لا يعني أن الاعتبار يزداد في حد ذاته فينال حتّى اللوازم العقلية والعادية، فإذن بالنتيجة: لا ملازمة عقلاً بين اعتبار الأمارة علماً وبين اعتبار حجيتها في مثبتاتها ولوازمها. غاية الأمر أن السيرة العقلائية في خصوص الخبر لا مطلق الأمارات، قامت على ترتيب الأثر على مؤدى الخبر ولوازمه العقلية والعادية، هل هو من باب نكتة الكاشفية، أم هو من باب اقتضاء مصلحة النظام، هذا أمر لا نعلم عنه، المهم ان السيرة العقلائية في خصوص الخبر قامت على ترتيب الاثر على مؤداها ولوازمه، أما هل النكتة في ذلك عامة لسائر الأمارات والكواشف ام لخصوصية لخبر الثقة لاقتضاء المصالح النظامية لذلك فهذا امر لم يحرز.

إذن فنحن نجمد على خصوص حجية خبر الثقة في لوازمه لقيام السيرة عليه لا أكثر من ذلك، وإلا فلا ملازمة عقلاً ولا عرفاً بين اعتبار الأمارية ولا اعتبار العلمية بين حجية المؤدى وحجيته في مثبتاته ولوازمه.

**الإتجاه الثاني:** دعوى وجود فارق بين الأمارة والأصل اقتضى ذلك الفارق حجية مثبتات الأمارة من حيث هي لا من حيث خبر الثقة، سواء كانت خبراً أو وصية، أو إقراراً أو يداً أو سوق المسلمين او شهرة، وغيرها من الأمارات.

المهم أن هناك فارقاً بين الامارة والاصل اقتضى ذلك الفارق عموم الحجية للأمارة لمثبتاتها دون الأصول.

وهذا الفارق إما ثبوتي وإما إثباتي، فالكلام فعلاً في الفارق الثبوتي: وهو ما ادعاه العلمان النائيني والصدر كل بنكتة خاص به.

**فالمقالة الأولى في الفارق الثبوتي:**

### ما ذكره المحقق النائيني (قده)

من أن الفارق بين الأمارة والأصل على مستوى الموضوع، وعلى مستوى المحمول.

**أما على مستوى الموضوع: فيتبين ذلك في أمرين:**

**الأمر الأول:** ما اشتهر منذ أيام الوحيد البهبهاني أن الشك في الأمارة موردي وفي الأصل موضوعي. والمقصود به أن الشك في الأمارات مورد بينما الشك في الاصول موضوع. قد يتوهم أن المراد بالشك الموردي والموضوعي، اخذ الشك في لسان الدليل وعدمه، فيقال: اخذ الشك في لسان حجية الاصل حيث قيل لا تنقض اليقين بالشك، أو: إذا شككت فامضي، بينما لم يؤخذ الشك في دليل حجية الأمارة، مثل: (العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان). فلم يؤخذ الشك في الدليل، فهذا معناه ان الشك في الاصول موضوعي، لأخذه في لسان الدليل وموردي في الأمارات، لعدم أخذه. وإنما تعبد الشارع بالأمارة في مورد الشك لا انه اخذ الشك في لسان الدليل.

لكن هذا ليس بصحيح لدى الميرزا النائيني[[199]](#footnote-199)، وذلك بالنقض والحل:

**أما النقض:** فلأن لازم هذا الكلام انه متى اخذ الشك في لسان دليل كان أصلاً، ومتى لم يؤخذ الشك كان أمارة، وهذا ليس بصحيح، فعندما نلاحظ قوله تعالى: {فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون}، فلا يعني هذا أن قول أهل الذكر أصل لأن الشك أخذ في لسان الدليل.

وعندما يقول: في معتبرة حفص ابن غياث: (أرأيت لو رأيت شيئاً في يدي شخص أأشهد أنه له؟ قال: نعم). حيث لم يؤخذ الشك في موضوعها، هل نفهم ان اليد هنا امارة لأن الشك لم يؤخذ في موضوعها.[[200]](#footnote-200)

**وأما الحل:** فكل الأدلة التعبدية منصرفة لفرض الشك اخذ الشك في لسان الدليل أم لم يؤخذ[[201]](#footnote-201) لأنه لا معنى للتعبد مع وجود العلم بالواقع، فلا محالة متى حصل تعبد كان منصرفاً إلى فرض الشك، فأخذه في لسان الدليل وعدم اخذه لا دور له ما دام المنصرف ابتداءاً من الدليل (دليل التعبد) هو فرض الشك، وعلى فرض عدم الانصراف لا محالة هو متقيد بالشك، لأن اعتبار الحجية للفتوى أو لخبر الثقة أو للظهور، إما مهمل وهو غير معقول، أو مطلق حتى لفرض العلم وهو لغو، فيتعين أن يكون الاعتبار والتعبد متقيداً بفرض عدم العلم لا محالة، إذن ليس هذا هو المدار في تمييز الشك الموردي عن الشك الموضوعي،

وإنما المقصود بذلك: هو مناسبة الحكم للموضوع، وبيانه:

أن العقلاء عندما يعتبرون شيئاً علما كما إذا اعتبروا خبر الثقة علماً فالمناسب لاعتبار العلم عدم الالتفات للشك، لا أخذ الشك موضوعاً في اعتبار العلم فإن هذا لا ينسجم معه، فاعتبار العلمية وترتيب آثار العلمية يقتضي عدم الالتفات للشك وعدم العناية به لا أن يؤخذ الشك موضوعاً ويرتب عليه اعتبار العلمية، فمناسبة اعتبار العلمية لموضوع معين يقتضي عدم اخذ الشك في موضوع هذا الاعتبار، وهذا امر ارتكازي عقلائي، بينما في الاصول العملية حيث إن الملحوظ مجرد الوظيفة العملية وحقيقة الوظيفة العملية في فرض الحيرة والتردد في الواقع، لذلك المناسب لاعتبار الوظيفة العملية اخذ عدم العلم في موضوعها، بينما المناسب لاعتبار العلمية عدم الالتفات للشك ولو على نحو الموضوعية، وإن كان هذا الاعتبار عقلاً متقيد بفرض الشك إلا أنه لا يناسب أخذه في موضوعه، فهذا هو الفرق بين الشك الموردي والشك الموضوعي.

**الأمر الثاني:** أن الأمارة كاشفة عن الواقع في رتبة سابقة على الجعل والتعبد، فإن الجعل لا يصنع الأمارية، ، وإنما الجعل وهو إمضاء هذه الكاشفية تمم كاشفيتها وإلا فالكاشفية في رتبة سابقة، بينما الأصل العملي ليس له قيمة قبل التعبد، أي ليس له حيثية تعتبر حجة في رتبة سابقة على التعبد، بل حقيقته بالتعبد، حتى لو كان أصلاً عملياً عقلائياً فإن العقلاء تعبدوا به لمصلحة نظامية لا أن فيه نكتة تقتضي هذه الحجية في رتبة سابقة على التعبد.

ولأجل ذلك: ذكر المحقق النائيني بما أن الإمضاء الصادر من المشرع لأي أمارة من الأمارات إنما هو إمضاء من حيث كاشفيتها، بمعنى أنه أمضى كاشفيتها واعتبرها حجة من هذا الحيث الذي امضاه، لذلك نقول الامضاء من حيث الكاشفية تتميم للكاشفية.

أما إذا جعل الشارع مؤدى الأمارة حجة من دون اعتناء بكاشفتها فقد حولها إلى أصل عملي، كما في اعتبار قاعدة الفراغ أو اعتبار قاعدة التجاوز او اعتبار قاعدة الاستصحاب، فإنها امارات عقلائية، ولكن الشارع لم يعتبرها من حيث جهة الكاشفية وحيث إنه لم يعتبرها من حيث جهة الكاشفية لم تكن أمارات شرعية وإنما هي أصول عملية محرزة، وسيأتي الكلام في وصفها لكونها محرزة.

ويأتي بيان الفارق الحكمي أو المحمولي بينهما، ثم ذكر الملاحظات التي ذكرت في كلمات الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي على كلام شيخه.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 054

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأنه فرق بين الأمارة والأصل من حيث الموضوع ومن حيث المحمول. مضى الكلام من حيث الموضوع.

اما من حيث المحمول.

فقد أفاد بأن المجعول في باب الامارات هو العلمية وتميم الكشف المساوق لإلغاء احتمال الخلاف، بينما المجعول في باب الاصل العملي هو الوظيفة العملية عند الحيرة والشك في الواقع.

وتوضيح ذلك: أن للعلم مراحل وآثار، أما مراحله: فهي الانفعال والفعل والكيف والإضافة. وتوضيح ذلك: أن منشأ العلم عن بانفعال النفس عما هو خارجها، حيث إنها بانفعالها عما هو خارجها تبدأ النفس في صنع الصورة المحاكية لما انفعلت به، وهذه مرحلة الانفعال، ثم ان النفس بخلاقيتها تصنع صوراً تتطابق مع الجهة التي انفعلت بها، وهذه هي مرحلة الفعل. وفي طول هذه المرحلة ترتسم الصورة في النفس، وهذه الصورة المرتسمة من مقولة الكيف النفساني. والمرحلة الرابعة، اضافة هذه الصورة لما تحكي وعنه و إراءة الصورة لما تحكي عنه، فلأجل ذلك قد يبرر الخلاف في حقيقة العلم انه من حقيقة الانفعال أو الكيف أو الاضافة بأنه كل من عرفه لإحدى هذه المقولات نظر الى مرحلة من مراحله. وأما المرحلة الاخيرة وهي مرحلة اضافة الصورة لمحكيها: فهنا تترتب عدة آثار للعلم.

**الأثر الاول**: سكون النفس واستقرارها على طبق الصورة المرتسمة وهذه صفة تكوينية لا تقبل التصرف والجعل.

**الاثر الثاني:** حكائية هذه الصورة عن الواقع، وهنا في هذا الاثر يتحقق للعلم نسبتان: نسبة للمعلوم بالذات، ونسبة للمعلوم بالعرض.

فنسبة العلم للمعلوم بالذات ذاتية، ولكن نسبته للمعلوم بالعرض هي عبارة عن حكم العقل بأن ما بالعرض ثبت بهذا العلم أو بهذا اليقين، فثبوت المعلوم بالعرض بهذا العلم حكم عقلي، لا أن القاطع يرى أن ما علمه هو عين محكي العلم فهذه هي نسبته للمعلوم بالذات التي هي ذاتية للصورة، فإن طريقية الصورة ذاتي لها.

**الأثر الثالث:** عقد القلب على طبق ما علم به المكلف.

**الاثر الرابع:** المنجزية ان تعلق العلم بتكليف أو المعذرية إن تعلق العلم بتلخيص.

وبعد المفروغية عن معرفة آثار العلم يتضح لنا موطن الاعتبار في الأمارة والإعتبار في الاصل المحرز والاعتبار في الأصل العملي الصرف وهو غير المحرز.

أما بالنسبة لموطن الاعتبار في الأمارة: فإن مصب الاعتبار ليس هو الاثر الاول للعلم الا وهو سكون النفس، فإنه أمر تكويني لا مجال لاعتباره، وإنما مصب اعتبار الامارة في الصفة الثانية، الا وهي كاشفية الأمارة عن الواقع، لكن لا بلحاظ المعلوم بالذات، بل بلحاظ المعلوم بالعرض، وإلا فإن كاشفية العلم عن المعلوم بالذات ذاتي للعلم أو هي عين العلم وهذا امر واقعي تكويني بقطع النظر عن العقل فلا معنى للتصرف فيه بالاعتبار، وإنما مصب اعتبار الامارة النسبة الثانية وهي نسبة العلم للمعلوم بالعرض أي حكم العقل بأن ما في الخارج قد ثبت بواسطة هذا العلم. فهنا يتدخل الاعتبار ويوسع حكم العقل إلى أن ثبوت ما في الخارج لا ينحصر بتعلق العلم به بل يشمل تعلق ما يكشف عنه كشفا ناقصاً ولا ينحصر بتعلق ما يكشف عنه كشفاً تاماً.

اما بالنسبة للاصل المحرز كقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز، والاستصحاب على وجه، فهنا قد اختلف تقرير السيد الخوئي لكلام شيخه مع تقرير الشيخ الحلي لكلام استاذه،

فقد افاد السيد الخوئي في اجود التقريرات: أن محل الاعتبار في الاصل المحرز كقاعدة الفراغ والتجاوز، البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، مثلاً: إذا شك المكلف أنه أتى بالركوع وقد سجد، أم لم يأت به. فهنا يقرر الشارع أن ابن على احد الطرفين وهو احتمال الإتيان على أنه هو الواقع، فالبناء العملي على أحد الطرفين على أنه هو الواقع هو المجعول في الاصل المحرز، والفرق بين جعل الاحراز في الامارة والاحراز في الاصل المحرز ان الاحراز المجعول في الامارة سابق رتبة على البناء العملي أي ان الجاعل جعل الاحراز فقط ومن الطبيعي انه في طول الاحراز يحكم العقل بترتيب العمل على ما احرز من دون ان يجعل الشارع جهة عملية.

واما الاحراز في الاصل المحرز فإن مصب الجعل هو الاحراز العملي لا الاحراز في رتبة سابقة ومعنى الاحراز العملي البناء العملي على احد طرفي الشك على أنه هو الواقع.

وليس معنى على أنه هو الواقع هو جعل الشك احرازاً فإن الشك لا يقبل جعل الاحراز له بل هو مباين للاحراز، وانما جعل احد الطرفين على أنه هو الواقع مجرد ترتيب أثر الواقع على أحد طرفي الشك من دون اكساب أو توصيف الشك بصفة الاحراز.

ولكن الشيخ الحلي أفاد بأن الصحيح أن الجهة الثالثة من آثار القطع هي أن القطع أو العلم بطبعه يوجب عقد القلب على ضوءه وفي طول عقد القلب على ضوءه يتحقق الجري العملي ولاجل ذلك سمي العلم اعتقادا فإن تسميته اعتقادا بلحاظ جر عقد القلب عليه وعقد القلب عليه هو حرمة التشريع ان ينسب للدين ما ليس منه أو ما لم يعمل أنه منه، فإن محط حرمة التشريع هي هذه النقطة (عقد القلب على أمر ما). حيث ان المكلف لديه القدرة على ان يعقد قلبه على خلاف قلبه، أو يعقد قلبه على ما لم يعلم، وهذا ما اشارت إليه الآية {وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم} ففي هذه النقطة وهي عقد القلب على طبق القطع، تصرف المقنن وقال: جعلت الاصل المحرز كقاعدة التجاوز والفراغ بمعنى أنني أمرت المكلف بالبناء القلبي على أحد طرفي الشك الذي في طول تحققه يتحقق ترتيب الاثر العملي لا أن متعلق الجعل ابتداء هو البناء العملي وإلا فاقتضاء اليقين أو القطع أو العلم للجري العملي امر تكويني فإن من علم بخطر فر منه، ومن علم بمصلحة ضرورية ذهب اليها وهذا الاقتضاء امر تكويني ليس محلاً للجعل وإنما محل الجعل بمعنى الامر بالبناء القلبي على أحد الطرفين على أنه هو الواقع الذي في طول المفروغية عنه يتحقق ترتيب الاثر العملي عليه.

أما الاصل العملي الصرف كأصالة الاحتياط والبراءة والحل والطهارة، وغيرها، فليس المجعول الا صفة المنجزية والمعذرية فإن العلم بطبعه إذا تعلق بتكليف حكم العقل بتنجزه واذا تعلق بترخيص حكم العقل بمعذوريته. فهنا يحكم المقنن بالبناء على احد طرفي الشك لا على انه هو الواقع بل إنما يبني على أحد الطرفين بالوضع الظاهري يعني بوضع التكليف في مرحلة الظاهر وهو المعبر عنه باصالة الاحتياط، أو يأمر بالبناء على أحد طرفي الشك بالرفع الظاهري أي رفع الحكم في مرحلة الظاهر وهو المعبر عنه بأصالة البراءة.

وتبيّن بذلك الوجه في حجية مثبتات الأمارة دون الأصل العملي بنوعيه، المحرز والصرف. وبيان ذلك بثلاثة وجوه:

**الوجه الاول:** ما هو المستفاد من أجود التقريرات: من أنه لما كانت هناك ملازمة بين الوجود الواقعي للشيء ووجود لوازمه وملزوماته، كان احراز الشيء إحرازاً للوازمه وملزوماته، فإذا تصدى المقنن وجعل للأمارة صفة الإحراز والوصول إذن بجعله للأمارة صفة الإحراز والوصول مع العلم أن احراز الشيء احراز للوازمه[[202]](#footnote-202) وملزوماته كما عبر في الاجود: احراز الشيء للوازمه وملزوماته الملتفت اليها، فجعل الاحرازية للامارة من قبل المقنن جعل للوازم والملزومات، بخلاف الاصل العملي حيث لم يجعل له صفة المحرزية.

وبالبناء على هذا الوجه يكون الفارق بين الأمارة والأصل بحسب مبنى النائيني فارقاً اثباتياً يرجع إلى مفاد دليل الجعل.

**الوجه الثاني:** ان الأمارة العقلائية المحرزة للواقع ولو احرازاً ناقصاً حيث إن هذا الاحراز الناقص أيضاً احراز للوازم والملزومات المتلفت إليها بإحراز المؤدى فهذه الملازمة بمثابة القرينة المتصلة بأدلة جعل حجية الامارة، فنتيجة احتفاف دليل حجية الامارة بهذا الامر العقلائي الواضح وهو أن إحراز المؤدى إحراز للوازمه وملزوماته ينعقد لدليل حجية الامارة جعل للإحراز حتى بلحاظ اللوازم والملزومات لكنه بمدلوله الإلتزامي.

**الوجه الثالث:** ما استفدناه من عبارة الشيخ الحلي لتقرير كلام استاذه: ان الفارق ثبوتي، والوجه في ذلك انه فرغ من جعل العلمية في رتبة سابقة ببناء العقلاء بمعنى أن العقلاء في كل أمارة جرى ارتكازهم على انه كاشف تام عن الواقع بإلغاء احتمال الخلاف بحسب مرتكزهم وهذه الكاشفية العقلائية التامة في رتبة سابقة لم يكن للشارع دور تجاهها إلا عدم الردع ليس إلا، إنما هو ببركة عدم الردع، بلا حاجة لجعل الامضاء أو جعل المؤدى، فحيث إن الأمارات علم إحراز في رتبة سابقة ودوره مجرد دور عدم الردع، وكانت الاحرازية عند العقلاء لمؤدى الامارة أو انكشاف مؤدى الامارة بالكشف الناقص انكشاف تكويناً للوازم والملزومات الملتفت إليها، فحينئذٍ لا يكون ما صدر من الشارع إلا أمضاء ذلك على ما هو عليه،

و هذا معنى أن الفارق بين الأمارة والأصل فارق ثبوتي في رتبة سابقة على ما يستفاد من لسان الدليل لا أن العلمية كما ذكر سيدنا مستفادة من قوله (انظروا الى رجل روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا) حيث إن قوله (عرف أحكامنا) يقول: يعني جعلناه عارفاً وعالماً.

### 055

55

بقيت أمور 3 في كلام النائيني (قده) :

الامر الأول : ان المحقق النائيني ذكر في

**\*أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص12\***

"(الثالثة) انه ليس معنى حجية الطريق مثلاً تنزيل مؤداه منزلة الواقع و لا تنزيله منزلة القطع‏

حتى يكون المؤدي واقعا تعبدا أو يكون الأمارة علما تعبدا بداهة ان دليل الحجية لا نظر له إلى هذين التنزيلين أصلا و إنما نظره إلى إعطاء صفة الطريقية و الكاشفية للأمارة و جعل ما ليس بمحرز حقيقة محرزا تشريعيا (نعم) لا بد و ان يكون المورد قابلا لذلك بأن يكون له كاشفية عن الواقع في الجملة و لو نوعا إذ ليس كل موضوع قابلا لا عطاء صفة الطريقية و المحرزية له فما يجري على الألسنة بأن ما قامت البينة على خمريته مثلاً خمر تعبدا أو ان نفس البينة علم تعبدا فمما لا محصل له و ليس له معنى معقول إذ الخمرية أو العلم من الأمور التكوينية الواقعية التي لا تنالها يد الجعل تشريعا مضافا إلى انه لم يرد في آية و لا رواية ان ما قامت البينة على خمريته خمرا و ان الأمارة علم حتى يصح دعوى كون المجعول هو الخمرية أو كون البينة علما و لو بنحو المسامحة من باب و الضيق في التعبير و بالجملة ما يكون قابلا لتعلق الجعل التشريعي به كبقية المجعولات التشريعية هو نفس صفة الكاشفية و الطريقية لما ليس كذلك بحسب ذاته من دون تنزيل للمؤدى منزلة الواقع و لا لتنزيل نفسه منزلة العلم‏[[203]](#footnote-203)"

و ظاهر عبارته هنا ان يد الجعل لا يمكن تنال صفة العلمية ولا الخمرية ، حيث ان العلمية و الخمرية من الأمور التكوينية فلا وجه لنيلها بالجعل والتعبد مع انه ذكر في:

\***أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص416\***

"(الثالث) ان المجعول في الأمارات على ما عرفت في بحث جعل الطريق انما هو نفس صفة المحرزية و الوسطية في الإثبات و بعبارة أخرى جعل فرد تشريعي‏ من العلم‏[[204]](#footnote-204)."

وخلاصته ان المجعول في باب الامارات المحرزية و العلمية ، وان جعل الشارع تمم كاشفيتها.

و قد ذكر الشيخ الحلي هاتين العبارتين و كانه استوحش الانسجام بينهما فقال في:

\*أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏6 ؛ ص82\*

وجه التأمّل هو أنّ جهة الاحراز أو إلغاء احتمال‏ الخلاف غير قابلة للجعل الشرعي إلّا باعتبار التنزيل و ترتيب الأثر، و هو قدس سره لا يقول به، لأنّ مرجع ذلك إلى تنزيل الأمارة منزلة العلم الوجداني، و هو قدس سره لا يرى مفاد دليل الاعتبار إلّا جعل الاحراز و الحجّية، دون غيره ممّا يرجع إلى التنزيل و جعل الآثار.

و بالجملة: أنّ نفس الأمارة لا تخلو في حدّ ذاتها عن الاحراز الوجداني و من الواضح أنّ ذلك المقدار من الاحراز وجداني غير قابل للتعبّد الشرعي، و ترقية ذلك الاحراز إلى مرتبة العلم المنفي فيه احتمال الخلاف غير قابل للجعل الشرعي، لأنّه من الأُمور الواقعية غير القابلة للجعل الشرعي إلّا بالتنزيل الراجع إلى الحكم بترتيب الأثر، الذي أقل ما يرد عليه هو عدم إمكان الجمع على ما تقدّم تفصيله في الوجوه المتقدّمة المحتملة في مفاد دليل اعتبار الأمارة، فمن أين لنا الحكم بالحكومة الظاهرية على أدلّة الأحكام الشرعية اللاحقة للقطع الموضوعي سواء كان تمام الموضوع أو جزأه.

و من ذلك‏ يظهر التأمّل فيما أفاده في التحريرات المطبوعة في صيدا بقوله:

و الحاصل أنّ تحقّق الواقع بعد قيام البيّنة مثلاً إنّما هو من جهة إعطاء الشارع صفة المحرزية و الكاشفية للبيّنة، التي هي ليست بمحرزة تامّة للواقع، فصفة المحرزية إنّما هي المجعولة أوّلًا و بالذات، و كون الواقع محرزاً إنّما هو بتبعها، فقيامها بعد اتّصافها بهذه الصفة المجعولة مقام القطع الوجداني في كونه جزءاً للموضوع أولى من قيام المؤدّى منزلة الواقع الخ‏ .

فإنّ ذلك كلّه مبني على جعل الاحراز التامّ للأمارة، و قد عرفت أنّه غير قابل‏

أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏6، ص: 84

للجعل التعبّدي، بل هو أمر وجداني واقعي، إمّا أن يكون موجوداً و إمّا أن يكون معدوماً، كسائر الموضوعات التكوينية الواقعية غير القابلة للجعل التعبّدي و التكوين الشرعي إلّا بلحاظ التنزيل و الحكم بترتيب الأثر، و إنّما أقصى ما في البين هو دعوى كون الحجّية من الأحكام الوضعية القابلة للجعل التعبّدي، و ليست هي عين الاحراز التعبّدي كي يكون جعل الحجّية للأمارة عبارة أُخرى عن جعلها محرزة للواقع بخلق الاحراز فيها خلقاً تعبّدياً، فإنّ ذلك لا يمكن إلّا بجعل الآثار اللاحقة للاحراز الوجداني، بتنزيل ذلك المقدار من الاحراز الوجداني الناقص الحاصل للأمارة منزلة الاحراز الوجداني التامّ الحاصل للقطع."

ولكن بالنظر لسائر كلمات النائيني يرتفع التنافي بين العبارتين ، والوجه في ذلك ما ذكره في لا ضرر وفي بحث جعل المعذرية حيث افاد ، في لا ضرر هل ان مفاد لا ضرر نفي الضرر التكويني في عالم التشريع او نفي الضرر التشريعي؟

وفرق بين المفادين، اذ تارة نقول بان المستفاد من حديث لا ضرر انه لا يوجد ضرر تشريعي، واما الضرر التكويني فقد يوجد ، فما ينفيه الحديث هو الضرر التشريعي .

وتارة نقول بل الحديث يتصدى لأكثر من ذلك اذ انه ينفي الضرر التكويني في عالم التشريع .. بان يقول الشارع "لم اشرع ما يوجب الضرر تكونينا"، فقوله لا ضرر اخبار واقعي انه في وعاء التشريع لا يوجد أي ضرر تكويني يلحق على المكلف ، ولذلك بما ان الجهاد حكم ضرري والزكاة حكم ضرري وكذلك الخمس فهذا يعد تخصيصا لقاعدة لا ضرر ، فانه بما ان مفاد "لا ضرر" ان لا ضرر تكويني في عالم التشريع فان هذه الأحكام الثلاثة ضرر تكويني في العلم التشريع فتكون مخصصة للا ضرر .

اما لو قلنا ان مفاد لا ضرر نفي الضرر الاعتباري فهذه الاحكام ال 3 وان كانت ضرر تكويني فالضرر الاعتباري غير موجود فيها .

وكذلك في باب المعذرية حيث قال ان الشارع عندما يجعل خبرا يدل على الترخيص كما لو فرضنا وجود خبر يدل على الاباحة في شرب العصير العنبي بعد غليانه و ذهاب ثلثيه، فان جعل الحجية للخبر المرخص معذر تكويني أي متى جعل الحجية للخبر المرخص فقد جعل المعذرية تكوينا بلحاظ انه يترتب قهرا و عقلاً على وجود الرخصة المعذورية فيكون رافعية هذا الخبر المعذر لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل رفعا تكوينيا ، اذ لا يحكم العقل حينئذٍ بدفع الضرر المحتمل بعد ان جعل الشارع ما هو معذر واقعا، ويكون جعل هذا الخبر المرخص تنقيحا لموضوع قبح العقاب بلا بيان حيث لا يوجد بيان على الإلزام بل بيان على الترخيص.

كذلك في المقام حيث ان المحقق النائيني يرى فرقاً بين جعل فرد تشريعي من العلم و جعل العلم تشريعا فان هنلك فرقاً بينهما فان جعل العلم تشريعا غير معقول اما جعل فرد تشريعي من العلم فهو معقول وهذا ما هو المقصود في باب الامارات حيث ان المشرع لا يمكن ان يصنع علما بجعل العلمية لو جعل لشيء صفة العلمية لم تنخلق له صفة العلمية فلا يمكن ان ينال صفة العلمية تعبدا أي ببركة التعبد تنجعل للخبر صفة العلمية الواقعية بحيث يكون جعل العلمية واردا على قوله "لا تفتين الا بعلم" .

ولكن يمكن ان يعتبر الخبر علما و يبقى اعتبارا تشريعيا أي جعل فردا تشريعيا من العلم يقوم مقام العلم ظاهريا لا واقعيا[[205]](#footnote-205) .

هنا سؤال ، هل ان الشارع بجعله الامارة خلق صفة العلمية تكوينا بحيث تكون واردة ام انه جعل فردا تشريعيا من العلم فهو ليس بعلم ولكن بمجرد اعتباره علما يقيمه مقام العلم قيام ظاهريا .

الامر الثاني انه فرق بين الاصل المحرز والاصل الصرف غير المحرز و قد يظن ان الفرق عقلائي أي كما ان اكتساب الامارة صفة العلمية عقلائي بنظريه حيث افاد في الاجود ان بناء العقلاء قائم على ان خبر الثقة علم وانه يلغى احتمال الخلاف ، فما هو الفرق بين الأصل التنزيلي والاصل العملي الصرف.

الصحيح انه لا يوجد لدى العقلاء نوعان من الأصل محرز و علمي صرف بل ما عند العقلاء طريقان ، طريق فيه حيثية الكاشفية عن الواقع فهو امارة و طريق ليست فيه حيثية الكاشفية وانما بنى العقلاء عليه لمصلحة نظامية كأن يقال بان طريقية اليد لإثبات الملكية او طريقية السوق لإثبات الحلية مجرد مصلحة نظامية اقضت ترتيب هذا الأثر لا ان له حيثية الكاشفية عن الواقع، اذن فالتفريق بين الأصل المحرز والعملي جاء من الشارع نفسه وهو إذا كان لدى العقلاء اصل علمي فامضاه الشارع كأصالة الحل حيث ادعى النائيني (قده) انها أصل عقلائي اصلاً وان الأصل في الأشياء عدم الإلزام والشارع أمضاها كما هي عليه فهذا أصل عملي واما اذا افترضنا ان هذا الطريق لدى العقلاء امارة أي لدى العقلاء كاشف عن الواقع ، لكن الشارع لم يمضه كما هو عند العقلاء ، كما اذا افترضنا ان قاعدة الفراغ والتجاوز امارتان لدى العقلاء الا ان المشرع لم يمضهما كما هما عند العقلاء وانما امر بالبناء على احد طرفي الشك في مورد قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز على انه هو الواقع ، أي قال رتب على احد طرفي الشك أثر الواقع ، الذي يرجع في حقيقته الى جعل المؤدى لا جعل العلمية ، فهو في الامارات جعل العلمية امضاء وفي الأصل المحرز مع انه امارة عند العقلاء لم يجعل العلمية وانما اعتبر مؤداه كانه هو الواقع ، فلذا حصل التفريق بين الأصل المحرز والاصل العملي الصرف.

الامر الثالث اختلف تقرير الاجود وتقرير الشيخ الحلي في الأصل المحرز ففي اجود التقريرات قال:

**\*أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص416\***

و هذا بخلاف الأصل فإن المجعول فيه هو الجري العملي مطلقا غاية الأمر انه في الأصول المحرزة انما يكون بمئونة البناء على أحد طرفي الشك و في غيرها بدونها[[206]](#footnote-206)

وخلاصته بان المجعول في الأصل المحرز جعل العلمية لا من حيث الكاشفية بل من حيث الجري العملي ، وهذا الكلام مما لا معنى له لدى المرتكز العقلائي اذ لا يمكن فصل العلمية عن حيثية الكاشفية والاراءة كي يقال جعل العملية لا من حيث الكاشفية بل من حيث الجري العملي .

كما ان ما في تقرير الشيخ الحلي

\*أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏6، ص: 62\*

"ثمّ من بعد هذه المرتبة مرتبة رابعة، و هي مرتبة عقد القلب و الاعتقاد بذلك الواقع (حسبما عرفته فيما تقدّم) و يتفرّع عن هذه المرتبة الهرب عن ذلك الأمر الخارجي إن كان ممّا يهرب و ينفر عنه، و الميل إليه و السعي نحوه إن كان ممّا يرغب فيه و يسعى نحوه"

وخلاصته ان المجعول في الأصل المحرز الامر بالبناء القلبي على احد طرفي الشك وفي طوله يحكم العقل بالجري العملي. وهذا أيضاً محل تأمل واضح لأنّه لا يعتبر عقد القلب في الاحكام الواقعية فضلا عن مؤديات الأصول العملية ، اذ لا يعتبر في الاحكام الواقعية المعلومة بالوجدان الا تطبيقها عملاً لا عقد القلب عليها فضلا عن مؤديات الاصول العملية مضافا الى ان المحقق يدعي ان الأصل المحرز يقوم مقام العلم من حيث ثبوت المؤدى فاذا كان الأصل المحرز يقوم مقام القطع الطريقي من حيث ثبوت المؤدى فلا يمكن التوصل لهذه النتيجة بالأمر بالبناء القلبي فان مجرد الامر بالبناء القلبي على احد طرفي الشك لا يجعله بمثابة القطع الطريقي من حيث اثبات مؤداه .

فالصحيح ان منظور النائيني (قده) هو البناء العملي أي ترتيب الأثر العملي على احد طرفي الشك على انه هو الواقع الذي يرجع الى جعل المؤدى .

55

هل ان القضاء بالأمر الأول او بامر جديد

افاد المحقق النائيني عندما تعرض للواجب الموسع والمضيق بانه يقع البحث في مستويين ، الأول الثبوتي والثاني الإثباتي اما الثبوتي أي ما هي المحتملات ثبوتا في مدلول الامر بالقضاء فافاد ان المحتملات ثثبوتا في مدلول الامر بالقضاء أي عندما يقول اقض ما فاد كما فات 3 محتملات الأول ان هلنك امرين في عرض 1 ، امر بذات الصلاة و امر بايقاع الصلاة في الوقت و هو ما يعبر عنه بتعدد المطلوب فاذا انقضى الوقت ولم يأت بالصلاة فقد عصى المطلوب الثاني وهو الامر بايقاع الصلاة في الوقت و بقي عليه امتثال الامر الأول وهو الامر بذات الصلاة ،

المحتمل الثاني ان نقول بان الأمر باتيان الصلاة في الوقت هو امر واحد بالمقيد ال اانه امر بالمقيد في فرض التمكن و امر بالفاقد في فرض عدم التمكن كسائر شرائط الصلاة سوى الطهور حيث ان شرط الطهور اذا اخل به المكلف اختيارا او قهرا فالصلاة فاسدة اما الشرائط الأخرى ومنها الاستقبال والاطمئنان كل الشرائط فيقال الامر بالصلاة 1 فارد ولكن هذا الامر الواخد امر بالمشروط في فرض التمكن وامر بالفاقد في فرض العجز ، فاامر واحد غاية الامر في فرض التمكن هو مأمور بالمقيد وفي فرض العجز هو مأمور بالفاقد ، ولكنه يتستدرك أولاً انما يتصور ان يخاطب المكلف بامر بالمقيد مع التمكن إذا كانا في عرض 1 ، بحيث للمكلف ان يأتي به مع القيد ومبدون فيقال ان تمكنت ان تات به مع القيد فلابد ان تات به والا فانت عاص ، لا يمكن ان يأت بالصلاة قافقد للقيد لا يمكن ذلك وبعد الوقت لا يمكن ان يأت بها القيد فلا يتصور ضرف 1 ينقس فيه المكلف الى متمكن و غير متمكن بحيث يتصور به الاطاعة والعصيان فلا وجه

ثانيا ان المكلف مأمور بامر 1 وهو الامر بالمقيد مع التمكن والامر بالفاقد مع عدم التمكن معناه انه لو عصى مع تمكنه فلم يأت باصل الصلاة فلا امر في حقه في خارج الوقت ، اما الاحتمال الثالث فهو ما قال به المشهور ان الامر بالقضاء امر جديد هذا بلحاظ المستوى الثبوتي واما على المستوى الإثباتي ما هو المستظهر من الأدلة هل ان المستظهر هو المحتمل الأول او الثالث وهنا اتجاهات 3 فيما هو المستظهرر من عالم الإثبات من الأدلة ، الاتجاه الأول ما ذهب اليه سيد المستمك من ان المستظهر من الأدلة تعدد المطلوب وانخ لا يوجد امر جديد بالقضاء بل هو نفس الامر الأول والاتجاه الثاني ما ذهب اليه المشهور ومنهم المحققق النائيني و ان الأمر بالقضاء امر جديد وموضوعه الفوت ، اما في كتاب الخلل امر القضاء امر جديد موضووعه ترك الصلاة بالوقت

لا بد من الرجوع الى ما هو المستظهر من الأدلة و قد ذكر السيد الحكيم الى ان الظاهر من الأدلة ان الامر بالقضاء هو بقاء للأمر الأول والسر في ذلك مقتضى الجمع العرفي بين الامر بالقضاء في قوله اقض ما فات كما فات والامر بالمقيد ، هو ان الامر بالصلاة في الوقت على نحو تعدد المطلوب و السر في ذلك ، اننا لو خليا والامر بالمؤقت لقلا انه ظاهر في وجدة المطلوب أي انه امر بالمقيد بما هو مقيد ولكن لما حائنا الامر بالقضاء و عبر بهذا التعبير اقض ما فات كما فات فان ظاهر الامر بالقضاء انهه امر بالتدارك وانما يتصور التدارك فيما له بقاء لا فيما انقضى وانقطع وانتقى موضوعه اذن نفس الامر بالقضاء بان يقول اقض ما فات ظاره انه امر بالتدارك و هو يتصور فيما له بقاء واستمرار اذن الامر بالقضاء قرينةلعى ان الامر بالمؤقت على نحو تعدد المطلوب او فقل ان الامر بالقضاء بقاء للأمر الأول وبالتالي لا امر جديد بالقضاء ،

اما ما ذكره النائيني التعبير بالقضاء ظاهره في انه بامر جديد اقض أي هو تدارك و حيث لا يتصور تدارك بناء على بقاء الامر الأول حيث ان المأمور به في الامر الثاني القضاء وهو مستبطن لتدارك ولا يعقل التدارك لأنّه اما خصوصية الوقت فقد فاتت ولا يعقل تداركها واما أصل الفعل فهو باق ولا معنى لتداركه فاين حيثية التدارك اذن بما ان المأمور به هو القضاء وهو متضمن التدارك وهو غير متصور بناء على المحتمل الأول فهذه قرينة مبعدة على ان الامر بالقضاء اارشاد الى تعدد المطلوب ،

### 056

### أورد على كلام النائيني (قده) عدة ملاحظات:

### \*الملاحظة الأولى\*

ان الفارق بين الامارة و الأصل اما اثباتي او ثبوتي، بمعنى ان السر في الفرق بين الامارة والاصل اما جعل العلمية تعبدا من قبل الشارع للامارة دون الأصل ، او ان الفارق هو قيام \*المرتكز\* على اعتبار الامارة علما \*الممضى\* من الشارع بعدم الردع .

فان كان الملحوظ هو الأول فهنا مناقشتان :

الأولى انه لا يستفاد من الأدلة الواردة جعل العملية ، بل هي اما في مقام الاعتبار الادبي بغرض التوثيق، او انها في مقام التنزيل، او انها إشارة الى العلم العادي فمثلاً في قوله (عليه السلام) "فما اديا اليك عني فعني يؤديان" ، لا يستفاد منه عرفا الا تنزيل مؤدى اخباره منزلة أداء الواقع، لا جعل العلمية، او انه في مقام اعتبار ادبي بغرض زيادة التوثيق والتأكيد بما يخبر به الثقة عن المعصوم.

كما ان المستفاد من قوله " يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا" مجرد الإشارة الى العلم العادي لا انه في مقام جعل العلمية لما يصل اليه الفقيه، وانما في مقام بيان ان من تتبع اثارنا وصل الى علمنا بالعلم العادي وهو الوصول الى الواقع عبر طرقه المعروفة لا اكثر من ذلك.

اذن ليس عندنا دليل ظاهر في جعل العلمية كي يكون هو المناط في الفرق بين الامارة والاصل.

المناقشة الثانية انه على فرض وجود دليل واضح يقول بان الامارة علم فمن الواضح ان جعل العلمية يتكئ على نكتة ثبوتية، والا فما هو الوجه في جعل العلمية للامارة دون الأصل المحرز او بعض الامارات دون بعض، فلو وجد دليل واضح على جعل العملية فلا محالة يكشف عن نكتة ثبوتية اقتضت جعل العلمية والا لم يكن له مصحح عقلائي، فاذا رجعنا للنكتة الثبوتية فلابد من تحديدها و جعل البحث في مدارها.

اما الفارق الثبوتي فبان يقال ان مقصود المحقق ان هنلك بناءً عقلائياً على اعتبار الامارة علما وإلغاء احتمال الخلاف عند قيامها، ودور الشارع مجرد عدم الردع فيرجع الفارق الى ثبوتي لا اثباتي .

وهنا تأتي الملاحظة وهو عند الرجوع لهم لا نجد عندهم اعتبارا للعلمية بل يرتبون أثر الواقع لا اكثر من ذلك، وترتيبهم أثر الواقع اما لغلبة مطابقتها للواقع او لمصالح نظامية كما في امارية اليد على الملكية، لا ان هنلك اعتبارا ارتكازياً هو عبارة عن جعل الامارة علما وإلغاء الخلاف، بل مع التفاتهم لاحتمال الخلاف يرتبون أثر الواقع فلو لم يكن للمشرع الا الامضاء لم يستفد من ذلك الا ان معنى حجية الامارة هو ترتيب أثر الواقع من دون اعتبار للعملية.

### \*الملاحظة الثانية\*

ما ذكره الشيخ الحلي ، وهو يبتني على بيان ما هو مختار النائيني (قده) فقد

ذكر في

**\*فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص17\***

"انّ المجعول في باب الأمارات نفس الطريقية و المحرزية و الكاشفية، بناء على ما هو الحق عندنا: من تعلق الجعل بنفس الطريقية، لا بمنشإ انتزاعها، كما هو مختار الشيخ (قده)- و سيأتي إن شاء اللّه تفصيله في مبحث الظنّ- و أنّ تصوير ما يكون منشأ لانتزاع الطريقية في غاية الا شكال، بل كاد أن يكون من المحالات. و ليس المجعول في باب الأمارات هو المؤدى بحيث يتعلق حكم بالمؤدى غير ما للمؤدى من الحكم الواقعي، فانّ ذلك غير معقول كما سيأتي، بل المجعول هو الطريقية و الوسطية في الإثبات و الكاشفية عن الواقع، أي تتميم الكاشفية بعد ما كان في الطرق و الأمارات جهة كشف في حد أنفسها، غايته أنّ كشفها ناقص و ليس ككاشفية العلم.

و من هنا اعتبرنا في كون الشي‏ء أمارة من أن يكون له في حدّ ذاته جهة كشف، و الشارع في مقام الشارعية تمّم كشفه و جعله محرزا للواقع و وسطا لإثباته، فكأنّ الشارع في عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف في الواقع و لا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنّه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في‏ الواقع و تنزيل شي‏ء آخر منزلة الواقع، فانّ كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية و الكاشفية و المحرزية [1] التي كان القطع واجدا لها بذاته و الظن يكون واجدا لها بالتعبد و الجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الأمارات."[[207]](#footnote-207)

وخلاصته : ان امام المشرع عدة طرق اما ان يجعل الحجية او يجعل المؤدى او ينزل المؤدى منزلة الواقع او يجعل الاحراز والعلمية ، و الطريق الرابع هو المتعين والسر في ذلك اما جعل الحجية كأي حكم وضعي اخر اذ كما ان الملكية قابلة للجعل فان الحجية حكم وضعي قابل للجعل، فهل ان ما يقوم به المولى عندما يقول العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان مجرد جعل الحجية لخبر الثقة؟ فلازم ذلك قيام خبر الثقة مقام القطع الطريقي لا الموضوعي، فليس وافيا بوصوله لغرضه.

وان كان هذا الجعل افضل مما ذهب اليه في الكفاية من جعل المنجزية والمعذرية فانهما مما لا معنى لجعلهما، لا انهما نقول لا يعقل جعلهما اذ الجعل اعتبار و الاعتبار خفيف المؤنة ، وانما المقصود لا مصحح لجعلها لان المنجزية أثر لموضوع فلا معنى للقفز بجعل الأثر دون موضوعه، فانه متى ما جعل الشارع الحجية ترتيب عليها المنجزية بلا حاجة لجعل المنجزية بشكل مباشر لذلك جعل الحجية امتن من جعل المنجزية الذي ذهب اليه الآخوند غير انه طريق غير واف بتمام الاثار.

الطريق الثاني ان يكون المجعول هو المؤدى ان يجعل مؤدى الخبر حكما في مرحلة الظاهر وهو جعل الحكم المماثل فاذا قام خبر الثقة فقد جعل حرمة على طبق مؤدى خبر الثقة وهو مستلزم للتصويب، لان مؤدى الخبر ان صلاة الجمعة بما هي لا بما هي مشكوك فيها حرام، فاذا جعل على طبق المؤدى فمعناه انه جعل في مرحلة الظاهر حرمة لصلاة الجمعة بما هي لا بما هي مشكوك في حكمها، والمفروض انه يوجد في الواقع حكم اخر وهو الوجوب ، ان صلاة الجمعة واجبة فحينئذٍ بما انهما حكمان صادران على سبيل الجد ولم يؤخذ في الثاني انه مشكوك في الحكم الواقعي اذن اجتمع الحكمان في صلاة الجمعة، وحيث لا يعقل اجتماعهما لتضادهما كان مقتضى ذلك زوال الحكم الواقعي وهذا تصويب، اذن جعل المؤدى على طبق بعض الأنظار مستلزم للتصويب.

الثاني ان ما قام به الشارع تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع لكي تترتب عليه اثار الواقع فلو اقتصر على هذا التنزيل لم تقم الامارة الا مقام الطريقي فقط، مع اننا نريد ان تقوم مقام القطع الموضوعي بان تترتب آثار العلم بما هو علم على الامارة لا مجرد ترتيب اثار الواقع، فلو اردنا من تنزيل المؤدى ترتيب كلا الاثرين لزم الجمع بين اللحاظ الالي والاستقلالي بلحاظ واحد .

نقول اذن المجعول في باب الامارة الإحراز وجعل العملية من دون تنزيل، لا تنزيل للمؤدى منزلة الواقع كي لا يترتب عليها الا اثار الواقع ، ولا جمع بين التنزيلين كي لا يلزم الجمع بين اللحاظين، بل ان ما قام به المشرع جعل الاحراز فقط فقال: الامارة احراز والامارة علم مع قطع النظر عن الواقع، غاية الامر يترتب على هذا الجعل امران:

الامر الأول ان هذه الحكومة حكومة ظاهرية لا حكومة واقعية، لان المشرع لم يتصرف في الواقع ابدا كما لم يتصرف في مؤدى الامارة ابدا وانما جعل الامارة علما فبجعل الامارة علما سوف تترتب اثار العلم كما تترتب على العلم الوجداني ، ولكن ترتب هذه الاثار على الامارة ترتب ظاهري لا واقعي، اذ ما دام المولى لم يتصرف في الواقع ولا في مؤدى الامارة وانما جعل الاحراز لعدم وجود احراز وجداني فلا محالة لا يترتب عليه الا الحكومة الظاهرية أي ترتيب اثار العلم كجواز الإفتاء والشهادة يترتب اثار العلم ترتيبا ظاهريا.

الامر الثاني انه بهذا الجعل الذي في طول الواقع يحرز الجزء الثاني من الموضوع بشكل تلقائي، فالموضوع المأخوذ شرعا هو القطع بالواقع فهو مركب من جزئين الأول القطع الثاني كون المقطوع به هو الواقع ، ونحن غرضنا من هذا كله ان نتوصل لكلا الاثرين أي أثر القطع بما هو واثر الواقع كالمنجزية والمعذرية، فنحن نريد بهذا الجعل ان نصل الى هذين الأثرين.

لكننا لا نرتكب تنزيلاً كي لا نجمع بين اللحاظين، فنقول: جعلنا للأمارة صفة الاحراز بمجرد أن نجعل لها صفة الاحراز فقد احرز الواقع بلا حاجة إلى جعل ما يوصل إلى الواقع، بل بمجرد أن نجعل الامارة احراز ترتب في طول ذلك تحقق الجزء الثاني من الموضوع وهو كون الواقع محرزاً، إذ متى ما حصل إحراز فقط حصل كون الواقع محرزاً بلا حاجة للتصدي لجعله، غاية الأمر ان اثار العلم تترتب على الامارة شرعاً لأننا أوجدنا فردا من العلم، وآثار الواقع تترتب على الأمارة عقلاً، بمعنى أنه تتنجز آثار الواقع، لأن آثار الواقع متى ما احرز تنجزت، وقد احرز الواقع بالأمارة، فتتنجز آثاره.

### 057

أورد على ذلك الشيخ الحلي (قده)، بأن جعل الاحراز أما جعل في للإحراز التكويني في مقام التشريع، أو أنه جعل للإحراز التعبدي.

**فأما جعل الاحراز التكويني في مقام التشريع**، فمن الواضح فساده، فإن الإحراز إما هو حاصل وجداناً أو مما لا يعقل تحصيله بالتشريع، فكل أمارة لها إحراز وجداني ناقص، وجعل هذا الاحراز الناقص الذي هو حاصل بالوجدان في كل أمارة تحصيل للحاصل.

**وأما جعل الاحراز التام لتتميم الكاشفية**، فهو مما لا يعقل أن تناله يد الجعل التشريعي فلا محالة يكون جعله كجعل سائر الموضوعات من باب التنزيل لا من باب جعل تكويني بالتشريع. فمثلاً: لو قال الشارع: الفقاع خمر، فإنه ليس جعلاً للخمرية التكوينية بالتعبد، وإنما هو تنزيل للفقاع منزلة الخمر في ترتب آثاره. هذا إذا كان المقصود جعل الاحراز التكويني بالتعبد. وهو غير مقصود النائيني.

**وأما إذا كان المقصود جعل فرد تعبدي** من الإحراز، لا الإحراز التكويني. فهنا ثلاث محتملات في كلام المحقق النائيني تقتضي بيانها:

**المحتمل الأول:** أن يكون المقصود جعل الإحراز[[208]](#footnote-208) على نحو الموضوعية مع غمض النظر عن فرض الشك في آثار الواقع، فالمولى ليس ناظراً لفرض الشك في الواقع، وإنما تصدى لجعل الإحراز بما هو إحراز على نحو الموضوعية، فإذا كان هذا هو المقصود فلازم ذلك أن الحكومة واقعية، لا ظاهرية، بمعنى أن المولى إذا قطع نظره عن فرض الشك في الواقع وجعل الإحراز فمعناه أنه جعل واقعي والحكومة حينئذ حكومة واقعية، فبجعل الإحراز للأمارة كشف لنا أن الأثر الذي جعله للإحراز عام للإحراز الوجداني والتعبدي، كما في قوله (الطواف بالبيت صلاة) فإنه كشف عن أن اثر الصلاة واقعا لا ظاهرا عام حتى للطواف فهذه حكومة واقعية لا ظاهرية وهذا خلف مقصوده[[209]](#footnote-209).

**المحتمل الثاني**: أن يكون المجعول هو الإحراز على نحو الطريقية للواقع لا على نحو الموضوعية، إلا أنه لم يلحظ معه أثر الواقع، أي لم يلحظ معه ترتيب آثار الواقع عليه وإن كان ملحوظاً على نحو الطريقية.

وهذا يرد عليه مناقشتان:

**المناقشة الأولى**: أن هذا الجعل ليس عقلائياً، فكما أن المحقق (قده) يرى أن جعل المنجزية من دون جعل موضوعها وهو قيام الحجة ليس عقلائياً كذلك جعل ما هو متحمض في الطريقية وهو الإحراز من دون طريقيته، هذا جعل غير عقلائي، إذ ما دام الاحراز امراً متمحضا في الطريقية للواقع فجعله منفكا عن الطريقية ملغى فيه ترتيب أثر الواقع جعل غير عقلائي. فإنه تفكيك للإحراز عن طريقيته.

**المناقشة الثانية**: لنفترض أن المولى قال: جعلت الاحراز للأمارة وغضضت النظر عن آثار الواقع، فما الذي يوجب ترتب أثر الاحراز عليه، إذ مجرد أن يقول المولى جعلت الامارة احرازاً لا يعني تلقائياً أن تترتب آثار الإحراز على الأمارة، مع أنها إحراز جعليّ لا وجداني، فلابد أن يضم لذلك تنزيل، أي نزّلت الامارة في إحرازها منزلة الاحراز الوجداني وإلا فالآثار لا تترتب تلقائياً بمجرد ان يقول جعلت الامارة احرازاً.

**المحتمل الثالث**: أن المولى جعل الإحراز الطريقي على نحو الطريقية، أي لاحظه إحرازاً للواقع بغرض ترتيب آثار الواقع عليه، فإذا كان هذا، فهو التنزيل، إذ ليس شيئا آخر عند العقلاء مغايراً للتنزيل، فأي فرق بين أن يقول: نزلّت الأمارة منزلة العلم بالواقع بغرض ترتيب آثار الواقع وبين أن يقول جعلت الأمارة إحرازاً للواقع بغرض ترتيب آثاره، فإن هذا مجرد تصرف بالألفاظ والروح واحدة، مرجع ذلك الى التنزيل، ولا يتلقاه العرف إلا تنزيلاً، وبالتالي فبما أن مرجعه إلى التنزيل يرجع إشكاله في التنزيل، هل أن هذا التنزيل لوحظ فيه ايضاً تنزيل الامارة منزلة الاحراز على نحو الموضوعية، وتنزيل الامارة منزلة الإحراز على نحو الطريقية، فلازم ذلك: الجمع بين اللحاظين: الآلي والاستقلالي، وهو محذور، وإن اقتصر على اللحاظ الآلي لم يقم الامارة مقام القطع الموضوعي.

**إذن بالنتيجة على جميع المحتملات في كلام الميرزا النائيني يرد الا شكال.**

**الملاحظة الثالثة:** ما ذكره المحقق العراقي (قده) في حاشية (فوائد الاصول ج3، ص18)[[210]](#footnote-210)، وبيانه بذكر امور ثلاثة: **الامر الاول**: أن الصفة إما ذاتية أو جعلية. مثلاً إذا لاحظنا أمراً من الأمور فقلنا ناطقية الإنسان، أو ضاحكية الإنسان بالإمكان، فهذه صفة ذاتية لا يمكن جعلها للإنسان حتى بالجعل التكويني، فإن ما جعل المشمشة مشمشة وإنما أوجدها، وإلا فجعل المشمشية أمر غير معقول لكونه ذاتياً لها لا ينفك عن انجعالها. وهذا أيضاً ثبوت الطريقية للقطع، فإنه ذاتي له ولا يعقل جعله له ولا بالجعل التكويني،

وإما أن تكون الصفة جعلية، فإذا كانت الصفة جعلية فهنا نحوان من الجعل لا ثالث لهما:

**الجعل الأول**: أن يحدث الحقيقة بحيث ينطبق عليها العنوان انطباقاً حقيقياً كما في الوقفية والمسجدية، فإنه إذا اوجد ما هو مصداق للمسجد أو أوجد ما هو مصداق للوقف فقد أوجد الحقيقة، وانطباق عنوان المسجدية أو الوقفية على ما أوجد انطباقا حقيقيا، فهذا جعل حقيقي ونتيجته الصدق الوجداني.

**الجعل الثاني:** يكون الجعل للصفة بالعناية والادعاء وليس احداثاً للحقيقة، فعندما يقول الطواف صلاة، قطعاً جعل بالعناية إذ الطواف حقيقة مغايرة لحقيقة الصلاة، أو عندما يقول: المتقي عالم. فإنه جعل ادعائي تنزيلي، إذن إما جعل لما هو ذاتي، وهو مستحيل، وإما جعل لما هو جعلي، فإما ان يكون جعلاً بالحقيقية أو يكون جعلاً بالادعاء، ولا نتصور شيئاً وراء ذلك.

**الأمر الثاني:** أن المولى عندما يريد أن يجعل الاحراز للأمارة، أو يجعل العلمية للأمارة، ومن الواضح أن الاحراز ليس ذاتياً للأمارة وإنما جعلي بمعنى الإحراز التام والكاشفية التامة، فحينئذٍ إما أن يكون جعله إحداثاً للحقيقة بأن خلق صفة العملية والمحرزية للأمارة فانطبق عليها عنوان المحرز انطباقاً حقيقياً، وهذا فساده أوضح من أن يخفى؛ إذ لا تنال يد الجعل بما هو جعل تشريعي لذلك.

وإما أن يكون بالتنزيل والادعاء، أي اعتبر الأمارة إحرازاً ادعاءاً وعناية، فإذا كان كذلك فمرجع الاعتبار إلى اعطاء حد شيء لشيء آخر بغرض، إذ لابد للاعتبار من مصحح وإلا كان مجرد فرض كفرض أنياب الأغوال إذن لابد من الجعل الاعتباري من مصحح، والمصحح إما أدبي كأن يعتبر الشجاعة أسداً بغرض زرع هيبته في النفوس فهذا لا ربط له بمحل الكلام.

أو يكون المصحح عملي وليس أدبياً كأن يقول: الفقاع خمر، بغرض ترتيب أثره العملي، أو يقول الطواف صلاة بغرض ترتيب أثره العملي، وحينئذٍ بمجرد أن يكون الجعل ادعائيا بغرض عملي كان مرجع هذا الجعل لباً وروحاً إلى الأمر بمعاملته معاملة المنزل عليه، فعندما يقول: الامارة علم، فهذا مجرد صياغة ومبرز، وإلا فحقيقة هذا الجعل ترجع إلى الامر بمعاملة الامارة معاملة العلم من حيث الآثار، وهذا ما يسميه العقلاء والعرف (تنزيل)، فلا يختلف في هذه الصياغة وهذا الاعتبار عن تنزيل المؤدى.

فلو أنه قال: نزّلت مؤدى الامارة منزلة الواقع فإنه لا يفهم منه العرف إلا الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، كذلك إذا قال الامارة علم واحراز فإن العرف يتلقى أن هذا جعل واعتبار لكن حيث إن جوهره هو المصحح له وهو معاملة الأمارة معاملة العلم إذن بالنتيجة هو تنزيل وليس شيئاً آخر.

**الأمر الثالث:** لا فرق حينئذٍ بينه وبين الاصل، خصوصاً الأصل المحرز، إذ ما دام مرجع الاعتبار الى الامر بالمعاملة معاملة العلم فأيضاً مرجع جعل الأصل هو الأمر بالمعاملة معه معاملة العلم إن كان محرز أو معاملة الواقع إن لم يكن محرزاً، لا يبقى فرق بينه وبين الاصل، غايته أنه في الامارة جعلٌ للمعاملة بالواسطة، يعني بواسطة جعلها إحرازاً.

وأما في الاصل فهو جعل للأمر بالمعاملة بالمباشرة وإلا لا يوجد فرق جوهري بينهما. وإلا لو كان جعل الإحراز للأمارة المعاملة معها معاملة العلم بالواقع فلا تقوم إلا مقام العلم الطريقي لا القطع الموضوعي.

ولكن للمحقق النائيني (قده) أن يتخلص من هذه الا شكالين

ويقول بأن هناك فرقاً بين اعتبار الإحراز بغرض تنجيز الآثار أو بغرض ترتيب الآثار. وبيان ذلك: أن ما ذكر في مطلب المحقق العراقي والشيخ الحلي (قده) يبتني على وجهين:

**الوجه الأول:** أن نقول: بأن الموضوعية ليس للجعل والاعتبار وإنما الموضوعية في باب الأحكام للإرادة المبرزة بالجعل والاعتبار التي هي مبنى المحقق العراقي. فإذا قلنا بأن الموضوعية للإرادة المبرزة بهذا الجعل على مسلك المحقق العراقي في حقيقة الحكم، حيث يرى أن حقيقة الحكم بالمبرز في هذا الجعل لا لنفس الجعل والاعتبار فيقال: ما دام المصحح لهذا الجعل ليس إلا إرادة المعاملة فحقيقة الحكم هي إرادة المعاملة والجعل مجرد مبرز وصياغة كما ذكره السيد الصدر، أما بناء على مسلك المحقق النائيني الذي يرى أن الحكم حقيقة هو نفس الجعل والاعتبار وليس شيئاً آخر وأما المنكشف فلا شغل لنا به، فلأجل ذلك لا بد لنا من التفريق بين الغرض المصحح والعنصر المقوم للجعل، فإن المعاملة مع الأمارة معاملة العلم بالواقع غرض مصحح لا عنصر مقوم للاعتبار كي لا يبقى فرق بين جعل الاحراز وبين التنزيل.

### 058

ذكرنا فيما سبق أن إشكالي المحقق العراقي والشيخ الحلي (قده) يرجعان لروح واحد، وبالتالي فتمامية الا شكالين تبتني على أحد وجهين:

**الوجه الاول:** ما ينسجم مع مباني المحقق العراقي وهو أن الجعل لا موضوعية له وإنما المدار على ما يبرز بالجعل، وحيث إن الغرض المقوم لجعل الامارة إحرازاً معاملتها معاملة العلم فإذن ما هو روح الجعل وما هو حقيقة الحكم في المقام هو الأمر بمعاملة الامارة معاملة العلم، وهذا مما تشترك فيه الامارة والاصل.

أما إذا قلنا بأن الموضوعية للجعل والاعتبار نفسه، كما هو مبنى المحقق النائيني (قده) فحينئذٍ يقال: إن هذا الجعل وهو اعتبار الامارة إحرازاً وعلما جعل، والغرض المصحح له ترتيب الأثر الشرعي والعقلي على الإحراز، فالأثر الشرعي هو الآثار التي أخذ في موضوعها الإحراز والأثر العقلي هو تنجز الواقع، إذن فترتيب الاثر الشرعي والعقلي الذي عبّر عنه المحقق العراقي بالمعاملة معاملة العلم غرض مصحح للجعل لا أنه هو المجعول فالمجعول هو الإحراز وإن كان الداعي للإحراز هو ترتيب الاثر الشرعي والعقلي في طول تحقق الاحراز بالنسبة للأمارة.

**الوجه الثاني:** إذا كان دليل اعتبار الأمارة احرازاً دليلاً لفظيا تأسيسياً فحينئذٍ يصح أن يناقش بأن المرتكز العرفي لا يتلقى هذا الدليل وهو قوله جعلت الامارة علماً أو احرازاً الا بنحو التنزيل لأنه بحسب مرتكزاته لا يرى فرقا بين قوله جعلت الامارة احرازاً وبين قوله نزلت الأمارة منزلة الإحراز في آثاره العقلية والشرعية فإن العرف لا يتلقى ذلك إلا بأنه تنزيل أو أمر بالمعاملة، أما بناء على ما حللنا به مطلب المحقق النائيني (قده) من أن الفارق فارث ثبوتي لا إثباتي أي أن المتكفل بجعل الاحراز للأمارة ليس هو الدليل الوارد على لسان الشارع، وإنما المرتكز العقلائي لما رأى غلبة مطابقة الأمارة للواقع اعتبر الأمارة علماً، بمعنى أنه لو تخلف شخص عن العمل بالأمارة لكان موقع الاحتجاج من قبلهم عليه، فاحتاجهم عليه كاشف عن كونهم الغوا احتمال الخلاف وبنوا على أن الامارة علم. فهذا هو الفارق بين الأمارة والأصل، لا أن الدليل على اعتبارها علما هو دليل لفظي تأسيسي كي نقول ان المرتكز العرفي لا يرى فرقا في مفاد هذا الدليل بينه وبين التنزيل او المعاملة مع الأمارة معاملة العلم.

### **الملاحظة الثالثة:** \_على مطلب الميرزا النائيني\_: ما ذكره السيد الصدر (قده) في بحث القطع. بأن لدينا في المقام اعتباران وكل منهما له مدلول تصديقي يختلف عن الآخر:

**الاعتبار الاول:** اعتبار الأمارة إحرازاً، ومدلوله التصديقي هو إسراء حكم المنزل عليه للمنزّل، بلحاظ أن اعتبار الأمارة إحرازاً من باب اعتبار موضوع لآثار معينة، فحيث إن هناك أثراً للإحراز أريد اسراء اثر الاحراز الوجداني للإحراز الاعتباري والتعبدي، فإذن اعتبار الامارة احرازاً مدلوله التصديقي هو اسراء اثر المنزل عليه وهو الاحراز الوجداني للمنزل وهو الاحراز التعبدي.

**الاعتبار الثاني:** أن هذه الأمارة منزّلةٌ منزلةَ العلم بالواقع من حيث ترتيب أثر الواقع عليها، الا وهو المنجزية، فحينئذٍ نقول: بأن هذا التنزيل مدلوله التصديق هو تنجيز آثار الواقع عند قيام الامارة، فبما أن لدينا جعلان لهما مدلولان تصديقيان، فدمج هذين المدلولين التصديقيين في اعتبار واحد بأن يقال اعتبار الامارة احرازاً يراد به اسراء أثر المنزل عليه للمنزل، ويراد به ايضاً تنجير آثار الواقع عند قيام الأمارة، شبيه باستعمال اللفظ في أكثر من معنى، بمعنى أن العرف لا يتلقى اعتبار الأمارة احرازاً متضمناً لهذين المدلولين التصديقيين، فإما أن يكون اعتبار الامارة احرازاً قد لوحظ بالمدلول التصديقي الأول وهو اسراء اثر المنزل عليه للمنزل، وحينئذٍ لا تقوم الأمارة مقام القطع الطريقي اذ لم يلحظ تنجيز أثر الواقع بها بل يختص قيامها بمقام القطع الموضوعي الذي لوحظ فيه اسراء اثر الإحراز الوجداني للاحراز التعبدي، وإن لوحظ المدلول التصديق الثاني وهو أن الغرض من اعتبار الأمارة احرازاً تنجيز آثار الواقع قامت مقام القطع الطريقي فقط، دون القطع الموضوعي. فتكفل هذا الجعل وهو اعتبار الأمارة إحرازاً لهذين الأثرين وهما: قيام الامارة مقام القطع الموضوعي، وقيامها مقام القطع الطريقي، شبيه باستعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو ما ينصرف منه ذهن العرف.

**ويلاحظ على هذا الا يراد: أولاً:** بما ذكرناه من شرح كلام النائيني (قده) من أن جعل أحد جزئي الموضوع مغن عن التصدي لجعل الجزء الآخر، فإن الجزء الآخر مما يتحقق بمجرد تصدي المولى لجعل الجزء الأول. بيان ذلك: أن موضوع الآثار الشرعية والعقلية، مركب من جزأين: العلم بالواقع، أي العلم بشيء وكون ذلك الشي الواقع. والمولى لا يريد التصدي لجعل الامارة إحرازاً لأجل إحراز كلا الجزأين بل أراد احراز الجز الاول وهو حصول العلم والإحراز، بلحاظ أنه متى تصدى لتحقيق الجزء الأول ففي طول تحققه يتحقق الجزء الثاني تلقائياً، وهذا يعتمد على نقطة ترتبط بما نسبه السيد الصدر للنائيني وليست النسبة في محلها، حيث ان السيد الصدر نسب للمحقق النائيني في عدة موارد أن المحقق النائيني يرى أن موضوع قبح العقاب بلا بيان عدم البيان بمعنى عدم العلم الوجداني، فيحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بمجرد عدم العلم الوجداني أي لا رافع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إلا العلم الوجداني، فما لم يحصل يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. فبناء على هذه النسبة حتى لو قال الشارع بان الامارة علم، لم يرتفع موضوع قبح العقاب بلا بيان بل ان الموضوع صادق لا محالة، وبالتالي فالمشرع لا يكفيه أن يجعل الأمارة علماً، لا يكفيه ان يجعل الامارة احرازاً، اذ لا يرفع بذلك موضوع قبح العقاب بلا بيان، بل يحتاج إلى أن يرز اهتمامه بالواقع لأن ابراز الاهتمام بالواقع هو الكفيل برفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان وليس مجرد اعتبار الامارة احرازاً، إذن بالنتيجة على هذه النسبة لو تصدى المولى للجزء الاول من الموضوع فقال جعلت الامارة احرازاً، تترتب آثار الاحراز لكن لا يترتب على هذا الجعل تنجز الواقع لوجود حكم عقلي وهو قبح العقاب بلا بيان، فلا يتنجز الواقع بمجرده إذن هو محتاج إلى عنصر آخر، فلا يكفي جعل الامارة إحرازاً لتحقيق كلا الجزأين. أما إذا نظرنا لما ذكره المحقق النائيني (قده) في (أجود التقريرات: ج2، ص126)، وذكره الشيخ الحلي تقريراً لكلام أستاذه في (اصوله، ج1، ص511): من ان موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم الحجة لا عدم العلم الوجداني، فإن كل حجة أي كل ما نصبه الشارع بغرض التنجيز أو التعذير فهو رافع لقبح العقاب بلا بيان، ولذلك اعتبر النائيني أن أصالة الاحتياط مع أنها اصل عملي رافعاً لقبح العقاب بلا بيان، إذن فالمدار على الحجة لا المدار على العلم الوجداني وبالتالي يكفي في هنا في تنقيح الموضوع التصدي لأحد جزئي الموضوع فإن المشرع بمجرد أن يعتبر الامارة إحرازاً فقد نقح الجزء الاول ان الامارة احراز وان الامارة علم فيترتب عليه اثار العلم أي قيام الامارة مقام القطع الموضوعي. وأما الجزء الثاني، وهو تنجز الواقع بقيام الامارة، فإنه متى ما اعتبر الامارة احرازاً للواقع فهذا لسان من ألسنة الحجية، فصدق حينئذٍ قيام حجة على الواقع فتتنجز آثار الواقع بلا حاجة إلى إقحام عنصر آخر، بل إن هذا العنصر يحصل تلقائياً في طول جعل الأمارة إحرازاً. إذن لا يحتاج المولى في جعل الأمارة إحرازاً أن يلاحظ المدلولين التصديقيين كي يقال بأن هذا شبيه باستعمال اللفظ في أكثر من معنى فالذهن العرفي منصرف عنه فلابد ان يكون هذا الجعل اما لقيام الامارة مقام القطع الموضوعي او قيام الامارة مقام القطع الطريقي لا بلحاظ كليهما، بل نقول: متى جعل الأمارة إحرازاً ففي طول ذلك صدق على هذه الأمارة أنها حجة، وحيث صدق على هذه الامارة أنها حجة، وحيث صدق عليها انه احجة تنجز بها أثر الواقع وارتفع بذلك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

**ثانياً:** سلمنا بذلك ونقول: ان الشارع عندما جعل الامارة احرازاً لاحظ هذين. إلا أن هذين ليس من باب المدلولين التصديقيين، بل هما من قبيل الأثر الذي هو غاية للجعل، جعلت الأمارة إحرازاً بداعي ترتيب أثر الإحراز فهو إما أثر شرعي أو أثر عقلي، فكلاهما أثر له، كما أن جواز الإفتاء وجواز الشهادة أثر للإحراز لكنه اثر شرعي، فإن تنجز الواقع أثر للإحراز لكنه أثر عقلي، جعلت الأمارة إحرازاً بغاية وداعي ترتيب كلا الأثرين للإحراز فهذا ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى أو شبيهه، أي ليس من باب دمج مدلولين تصديقين في اعتبار واحد، بل اعتبار بداعي ترتيب آثار هذا الاعتبار شرعية أو عقلية. وأما ما في كلمات الشيخ الحلي (قده) من أن جعل الأمارة إحرازاً لا ينال الواقع، وحيث إنه لا ينال الواقع إذن هذا فصل للإحراز عن طريقيته وهو مستهجن لدى المرتكز العقلائي أن يلاحظ الإحراز مع غمض النظر عن نيله للواقع كي يلاحظ الأثر الثاني وهو تنجيز الواقع به، أي بقيام الأمارة. فهذا مما لا لم يدعه المحقق النائيني بحسب تقريره له. فإنه فرق بين أن يلاحظ المولى الاحراز في مقام الجعل بشرط لا، أي بشرط عدم تعلقه بالواقع، فهذا مما لا يعقل صدوره، وأما إذا لاحظ المولى قيام الأمارة مقام القطع في وسطيته للإثبات، فمعنى وسطيته للإثبات: ثبوت المعلوم بالعرض، أي أن القطع إذا حصل حكم العقل بثبوت المعلوم بالعرض به، فهذا الحكم العقلي وهو ثبوت المعلوم بالعرض بالقطع هو المسمى بالإحراز والوسطية في الإثبات وهذه الصفة نفسها جعلها الشارع للأمارة، غاية ما في الباب أن الاعتبار لم ينل تنجيز الواقع، الاعتبار قاصر لا أن المولى في مقام الجعل فكك بين الاحراز وبين نيله للواقع، إنما لم يعتبره من جهة تنجيز الواقع به، لا أنه فصله في مقام الجعل عن تعلقه بالواقع ونيله للواقع.

### 059

### **الملاحظة الرابعة:** ما ذكره السيد الصدر، وهو مؤلف من مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هناك فرقاً بين الاعتبار والتنزيل، فالتنزيل هو عبارة عن اسراء حكم المنزل عليه للمنزل. وذلك في فرض أن للمنزل عليه حكماً في رتبة سابقة، كما إذا قال: الفقّاع خمر، أو: ألطواف في البيت صلاة.

وأما الاعتبار فهو إيجاد موضوع لحكم يترتب على الاعتبار أيضاً في رتبة سابقة، مثلاً: اعتبار الملكية لمن حاز، أو اعتبار الزوجية لمن عقل، إيجاد موضوع وهو فرد من الملكية بلحاظ أن هناك أثراً لهذا الاعتبار في رتبة سابقة.

**المقدمة الثانية:** تطبيق هذه الكبرى على محل الكلام. فان اعتبار الشارع الأمارة علماً هل يفي بالتنزيل وبالاعتبار، ام لا؟ لا من جهة عدم صحة الاستعمال في أكثر من معنى كما ذكرنا في الا يراد السابق بل من جهة هل يتضمن ذلك أم لا.

فقد أفاد (قده): أن اعتبار الامارة علماً لا يفي بترتب آثار العلم على الأمارة. والسر في ذلك: أنه لو كان الأثر مترتباً على العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فالكلام حينئذ من باب الورود، أي ان الاثر في رتبة سابقة موضوعه العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فوظيفة الشارع بقوله: الأمارة علم تحقيق مصداق لذلك الجامع. وهذا ورود، لكنه لا يدعيه. وأما اذا افترضنا كما هو المدعى: أن الأثر كجواز الإخبار أو جواز الإفتاء مترتب على العلم الوجداني، فإذا كان مرتبا على العلم الوجداني فمراراً المولى يقول: الامارة علم، فلا يقتضي اسراء هذه العلم الوجداني الى الاعتبار، بلحاظ أن اسراء الاثر ليس مدلولاً مطابقيا لقوله الامارة علم، ولا مدلولاً التزامياً لقوله الامارة علم، فإن قوله الامارة علم ليس فيه أي اقتضاء لإسراء أثر العلم الوجداني للأمارة بمجرد هذا الاعتبار.

وأما لغوية الاعتبار فيكفي في رفع اللغوية قيام الأمارة مقام القطع الطريقي، من حيث أنها تنجز آثار الواقع، وأما قيامها مقام القطع الموضوعي مع افتراض أن الاثر أثر للقطع الوجداني فلا يفي بذلك مجرد اعتبارها علماً.

إذن نحتاج إلى التنزيل في المقام، بأن يقول المشرّع نزّلت الأمارة منزلة العلم الوجداني في آثاره، وإلا بدون التنزيل مجرد اعتبار الأمارة علماً لا يفي بإسراء أثر العلم وهو جواز الإفتاء للمنزل الا وهو الأمارة.

وأما ترتيب الأثر الآخر الا وهو تنجيز الواقع بهذه الأمارة، بحيث تكون الأمارة رافعةً لموضوع قبح العقاب بلا بيان، فهذا يتوقف على أن يكون اعتبار الأمارة علماً مبرزاً عرفاً لاهتمام الشارع بالواقع، فإذا كان هذا الاعتبار مبرزاً للاهتمام رفع قبح العقاب بلا بيان، وإلا فلا.

هذا ما افاده (قده) في إيراده على كلام المحقق النائيني (قده).

**ولكن ما أفيد محل تأمل:** بلحاظ أنه لو ثبت فعلاً وجود خطاب بهذا الاعتبار، سواء كان عقلائياً أم من قبل الشارع بأن صدر الأمارة علم، أو الأمار إحراز، فلا ريب حينئذٍ أن الغرض المصحح لهذا الاعتبار بنظر المرتكز العرفي ألا وهو ترتيب آثار العلم، سواء كانت آثاراً شرعية أو عقلية، فإن العرف لا يتلقى مثل هذا الخطاب وهو : الأمارة علم، إلا أن الغرض المصحح له ترتيب آثار العلم، سواء كانت أثراً شرعيا أم أثراً عقليا الا وهو تنجيز الواقع به. اذ لا يرى العرف فرقاً بين أن يقول نزلت الامارة منزلة العلم في آثاره، أو يقول: الأمارة علم. فإن ما يتلقى في الأول يتلقى في الثاني أن الغرض من هذا الاعتبار ترتيب آثار العلم الشرعية والعقلية. بلحاظ وجود أدلة أخرى رتبت الأثر على العلم، نعم، لو لم يكن في صفحة التشريع أو صفحة الاعتبارات العقلائية أثر للعلم، لكان قوله الامارة علم، لغو، لا معنى له، أما بعد المفروغية عن وجود آثار للعلم فلا محالة بمجرد أن يقول: الامارة علم، كان ناظراً لكل أثر شرعي أو عقلي للعلم.

**الا يراد الخامس:** أن العلم قد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) وشيخنا الاستاذ (قده) أن الموضوع لجواز الإفتاء والشهادة هو العلم وحده، بمعنى لم يؤخذ الواقع، بل تمام موضوع جواز الإفتاء واقعاً العلم، بحيث لو كان هذا القطع جهلاً مركباً فإن جواز الافتاء واقعي لا ظاهري، تمام موضوع جواز الافتاء القطع، وتمام موضوع جواز الشهادة القطع، فإذا افترضنا في مثل هذه الموارد ان يكون العلم تمام الموضوع لا أن العلم مركب من علم وواقع بل تمام الموضوع هو العلم، ففي هذه الصورة هل أن قوله: الامارة علم له اطلاق يشمل مورداً يكون العلم فيه تمام الموضوع بحيث لا أثر للواقع في المقام؟ الظاهر شمول ذلك بإطلاقه.

ودعوى وجود الدور في المقام ممنوعة، إذ قد يقول قائل إن قيام الأمارة مقام العلم الموضوعي بتمام الموضوع فرع كون الأمارة محرزة للواقع وإلا كيف تصبح نوعاً من العلم وتقوم مقام العلم الذي هو تمام الموضوع من دون ان تكون محرزة للواقع، فإذا كان احرازها للواقع في طول قيامها مقام العلم الموضوعي، لزم من ذلك الدور.

بعبارة أخرى: إن اعتبار الأمارة علماً مع عدم تنجيزها للواقع مع عدم إحرازها للواقع لغو، لأنها إنما تقوم مقام العلم الموضوعي لو كانت في نفسها منجزة للواقع، وإلا فاعتبارها علماً لغو.

**ولكن الجواب عن ذلك:** هو كفاية الأثر الطولي، بمعنى قول الشارع الأمارة علم يكفي في صحته وعدم لغويته أنه لو صدر لترتب أثر وإن لم يكن هناك اثر في رتبة سابقة، فبمجرد ان يقول الامارة علم، قامت الامارة مقام العلم في المورد الذي هو تمام الموضوع، وفي طول قيامها مقام العلم أيضاً نجزّت الواقع الذي قامت عليه، فلا يلزم من ذلك لا دور ولا لغوية.

لكن إشكالنا على النائيني، أن النائيني أفاد أن حكومة اعتبار الأمارة علماً على تمام الموارد التي أخذ فيها العلم موضوعاً حكومة ظاهرية مع أنها في هذا المورد ستكون حكومة واقعية لا ظاهرية، لأنه إذا كان العلم تمام الموضوع يعني اغفل الواقع، فمتى ما كان العلم في دليل تمام الموضوع كما فرض في جواز الافتاء أي أنه متى قامت حجة أو أمارة أو علم جاز للفقيه الإفتاء واقعاً وإن كانت الأمارة مخالفة للواقع إلا أن الجواز واقعي، كما ذكر في مسألة حكومة الأمارات على الأصول حيث قالوا أن حكومة الامارة على الاصل حتى لو كانت الامارة مخالفة للواقع فإن الاصل لا يجري واقعاً لا ظاهراً، كذلك في المقام إذا فرض تمام الموضوع لجواز الافتاء واقعا هو قيام العلم او الحجة، فإذن بالنتيجة الواقع مغفول عنه وبما أن الواقع مغفول عنه فإن الشك في الواقع أيضاً غير ملحوظ، وإذا لم يلحظ الشك في الواقع، إذن حكومة دليل اعتبار الامارة علماً على ما أخذ العلم فيه تمام الموضوع حكومة واقعية لا ظاهرية.

فهل يفي أن يقول المشرع: الامارة علم بالحكومتين، بحيث تكون حكومة هذا الدليل على ما أخذ فيه العلم جزء الموضوع حكومة ظاهرية، لأن الواقع ملحوظ كجزء آخر، وعلى ما اخذ فيه العلم تمام الموضوع بحيث اغفل الواقع، حكومة واقعية. فهل أن دليل اعتبار الأمارة علماً بإطلاقه يتكفل حكومة واقعية في مورد، وهو ما لو كان العلم تمام الموضوع، وحكومة ظاهرية في مورد وهو ما إذا كان العلم جزء الموضوع.

يأتي الكلام حول مناقشة المحقق النائيني في الفرق بين الاصل المحرز وغير المحرز، كما أن السيد الهاشمي في أضواء وآراء تراجع عن مناقشته للنائيني ورأى أن صيغة العلمية والطريقية هي الصيغة العقلائية في مورد الأمارات. يأتي الكلام عن ذلك.

### 060

### **الملاحظة الخامسة**: في تحرير الفرق بين الأصل المحرز وغيره. وقد ذكر في تقريراته كلمات متفرقة.

**منها**: أن الأصل المحرز ما جعل علماً لا من حيث الكاشفية عن الواقع بل من حيث الجري العملي، وقد سبق الا شكال عليه: بأن التفكيك بين العلم والكاشفية تفكيك مستهجن.

**ومنها:** أن دليل الأصل المحرز ما كان لسانه لسان تنزيل مؤداه منزلة الواقع، وهذا لا ينسجم مع مبانه من ان جعل المؤدى واقعا مستلزم للتصويب إلا ان يكون مجرد اختبار ادبي بغرض تنجيز آثار الواقع فتكون حكومته على الأدلة حكومة ظاهرية.

**ومنها**: البناء عملاً على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، وهذا إن رجع إلى التعبد بأن المؤدى واقع، رجع الا شكال وهو أنه على مبناه مستلزم للتصويب، وإن لم يرجع إليه بل كان المحصّل هو الأمر بالجري العملي على طبق المؤدى، فلم يبق فارق جوهري بين الاصل المحرز وغيره، فإن كليهما أمر بالعمل على وفق المؤدى.

**ومنها**: أن الأصل المحرز ما ان دليله يفيد الأمر بالبناء القلبي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع، كما قرر الشيخ الحلي كلامه. وقلنا فيما سبق مضافاً إلى أنه حتى في الأحكام الثابتة لا يجب البناء القلبي لا على أنها هي الواقع ولا على الالتزام عملاً لمؤداها وإنما يجب العمل على طبقها، أن الأمر بالبناء القلبي من دون جعل الأصل علماً ايضاً تفكيك مستهجن، لأن البناء القلبي على شيء أنه هو الواقع فرع كونه احرازا للواقع، فما لم يكن هنا تعبد بالاحراز في رتبة سابقة فالامر بالبناء القلبي على أن هو الواقع من دون احراز تفكيك مستهجن، مضافا الى ان ظاهر لسان الادلة في قوله فليبن على يقينه الامر بالبناء العملي.

فالصحيح :أن الفرق بين الاصل المحرز وغيره كما ذكره جملة من الاستاذة: إذا كان للسان دليل الاصل لسان الإثبات فهو أصل محرز، وإذا كان لسانه لسان التنجيز أو التعذير فهو أصل عملي صرف. مثلاً لسان دليل قاعدة التجاوز إثبات الوجوب فهو محرز، لسان إثبات قاعدة الفراغ إثبات الصحة، فهو محرز، لسان إثبات قاعدة اليد إثبات الملكية، فهو محرز، لسان دليل الاستصحاب التعبد ببقاء ما علم حدوثه فهو محرز. وأما لسان البراءة فهو مجرد المعذرية من الواقع المحتمل، ولسان دليل أصالة الاحتياط مجرد تنجيز الواقع المحتمل، ولذلك في مثل اصالة الطهارة واصالة الحل ان قلنا ان مفاد قوله كل شيء لك حلال او كل شيء لك نظيف، مجرد التعذير من الحرمة المتحملة أو النجاسة المتحملة فهو اصل عملي، وأما اذا كان مفاد الدليل اثبات الحلية أو إثبات الطهارة ولو ظاهراً فهو اصل محرز، ولأجل ذلك إذا اجرينا اصالة الحل في جلد ذكّي لا ندري انه من الحيوان المحلل ام من غيره فإن كان مفاد اصالة الحل مجرد المعذرية لم تصح الصلاة في ذلك الجلد إذ لم يثبت أنه حلال، وإنما مفاد أصالة الحل مجرد المعذرية، أما إذا كان مفادها إثبات أن الجلد حلال، صحت الصلاة فيه، بلحاظ أن موضوع الصلاة أن يكون ساتر العورة مما يحل أكله، وهذا الجلد جلد حيوان يحل أكله بأصالة الحل.

الملاحظة الأخيرة: ذكر المحقق النائيني (قده) أن من آثار القطع اقتضاءه للجري العملي. وهنا نبّه الشيخ الحلي (قده) إلى أن اقتضاء الجري العملي ليس أثراً للقطع بما هو قطع، وإنما اقتضاء الجري العملي يتبع أحد أمرين: إما اهمية المحتمل فمتى ما كان المحتمل مهماً جرى المكلف على وفقه وإن لم يكن هناك قطع، أو لتعلق غرض ما بالمحتمل، كما لو كان غرض المريض الاستشفاء فغرضه يبعثه نحو شرب الدواء وإن لم يحرز أنه شفاء، فاقتضاء الجري العملي ليس أثراً للقطع بما هو قطع، كي تنزل الامارة أو الاصل المحرز منزلته من هذا الحيث.

**فتلخص مما ذكرنا**: أن الفارق بنظر المحقق النائيني (قده) بين الأمارة والاصل العملي:

**إما فارق ثبوتي،** يرجع إلى بناء العقلاء على أن الأمارة علم، يقوم مقام القطع الموضوعي في آثاره؟ أو أن الفارق بنظره إثباتي، يرجع إلى أن المجعول شرعاً في دليل اعتبار دليل الأمارة كخبر الثقة هو جعل العلمية. **والمناقشة في كلا المبنيين:**

**أما المناقشة في المبنى الاول**: فلا توجد شواهد على بناء العقلاء على اعتبار الامارة علماً، بل غاية الامر إما أن العقلاء أدركوا أن نوع الأمارة كاشف عن الواقع بالنسبة لنوع العقلاء فليست كل امارة كاشف عن الواقع ولا كل من قامت لديه الامارة ينكشف له الواقع، وإنما أدركوا وجداناً أن نوع خبر الثقة بالنسبة لنوع العقلاء كاشف عن الواقع، وهذا اقتضى منهم الجري العملي على وفقه، من دون أي اعتبار للعلمية. أو أن يقال: إن العقلاء لما رأوا غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع كانت هذه الغلبة مقتضياً للوثوق بمفاد خبر الثقة لولا المانع، وهذا ما ذهب اليه السيد الاستاذ أي ان في كل خبر الثقة بالنسبة لكل من تلقى اقتضاء للوثوق لولا المانع، فإن كان المانع عقلائياً لم يلزم بالعمل بخبر الثقة، وإن كان المانع مرضياً أو اعتباطياً لامه العقلاء على عدم العدم بخبر الثقة لا لأنه باعتبارهم علم، وإنما لانه الطريق المتاح للوصول إلى الواقع، ليس إلا. أما أن لديهم اعتباراً للعلمية واعتباراً للأمارة قائمة مقام القطع الموضوعي فلا. وأما هذه الآثار كجواز الافتاء وجواز الشهادة فموضوعها لديهم مطلق وجود الحجة لا خصوص العلم والقطع كي يقال لديهم آثاراً تترتب على القطع والأمارة تقوم مقامها.

**المناقشة الثانية:** لو سلّمنا أن لدى العقلاء اعتباراً للأمارة علماً، فبما أنه دليل لبي فالقدر المتيقن منه قيامه مقام القطع الطريقي لا الموضوعي. بل حتى لو أقامه العقلاء مقام القطع الموضوعي في أحكامهم وتنزيلاتهم، فسريانه لآثار القطع الموضوعي لدى الشارع لا يتم إلا بناء على احتفاف أدلة اعتبار الامارة بمرتكز عقلائي واضح يكون قرينة متصلة على ظهور العلم في أدلة الشارع في العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، والنتيجة الورود، وليس الحكومة. هذا اذا كان المدعى الفارق الثبوتي.

أما إذا كان المدعى الفارق الإثباتي، فلم تنهض رواية ظاهرها اعتبار الأمارة علماً، وما ذكر في كلماتهم من الروايات:

**أما صحيحة الحميري**: (العمري ثقة فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك فعنّي يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون). لا يبعد أنه دليل لجعل الولاية للعمري بقرينة قوله (فاسمع له واطع) لا أن مفاده اعتبار العملية، مع أن ظاهر قوله (فعني يؤدي) هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع، لا تنزيل خبره منزلة العلم.

**وأما رواية المراغي**: (لا عذر لأحد من شيعتنا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا الذين عرفوا بأنّا نفاوضهم سّرنا ونحمّله إياهم)، فإن دلالتها واضحة على النهي عن التشكيك في مفاد خبر الثقة، لا إلغاء الشك واعتباره علماً، على أنها خاصة بصنف من الثقات (وهم من نفاوضهم سرّنا ونحلّمه إياهم).

**وأما ما ورد في كلمات سيدنا (قده)** من أن الشارع في دليل قاعدة التجاوز ألغى الشك، فقال: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء). وقال: (إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء)، وقال في دليل الاستصحاب: (لا تنقض اليقين بالشك)، فإذا ألغى الشك في هذه الأدلة مع أنها أصول فمن باب أولى في الأمارة.

**فيلاحظ على ذلك:** أن قوله (فشكك ليس بشيء) غير قوله (لا شك لك)، فليس مفاد هذه العبارة إلغاء الشك، وإنما مفادها الإرشاد إلى عدم الاعتناء بالشك لا إلغاءه اعتباراً كي يكون مفادها اعتبار العلمية، حتى يقال بأنه إذا تم فيها تم في الأمارات أو في خبر الثقة. مضافاً إلى أن دليل الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك) لا يستفاد منه أكثر من الأمر بالإبقاء العملي والنهي عن النقض العملي لا إلغاء الشك في مورد الاستصحاب.

**فتلّخص:** أن هذا المبنى، وهو أن الفارق بين الامارة والأصل بكون الامارة علماً لا يتم لا على مستوى الفارق الثبوتي ولا على مستوى الفارق الإثباتي.

يأتي الكلام حول مبنى السيد الصدر الذي ذهب إلى الفارق الثبوتي، ببيان آخر.

### 061

### الوجه الثبوتي الثاني: ما ذكره السيد الشهيد (قده). وتوضيح ذلك بذكر ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** إن التزاحم على ثلاثة أقسام: التزاحم الملاكي، التلازم الامتثالي، التزاحم الحفظي. **القسم الأول: التزاحم الملاكي**: عبارة عن اجتماع ملاكين متضادين، في موضوع واحد على نحو يقتضي كل منهما تشريع الحكم على طبقه. كما إذا اجتمعت المفسدة والمصلحة اللزوميتان في السجود في الارض المغصوبة، او اذا اجتمعت المفسدة والمصلحة اللزوميتان في الخمر والميسر، {وأثمهما أكبر من نفعهما}. فحينئذ تقديم أحد الملاكين لأنه أهم من الآخر هو علاج للتزاحم الملاكي وهو أمر مختص بالمولى المقنن.

**القسم الثاني: التزاحم الامتثالي**، عبارة عن ملاكين فعليين تامين إلا أنهما في موضوعين لا في موضوع واحد، كما أنهما وصلا إلى درجة اقتضاء الجعل على طبقهما في رتبة سابقة على التزاحم، وحيث إن القدرة ليست دخيلة في الملاك في مثل هذه الموارد فبالتالي إذا قصرت قدة المكلف اتفاقا عن الجمع بين هذين الملاكين صدق على المورد التزاحم الامتثالي، كما في التزاحم بين انقاذ الغريق وإنقاذ الحريق، او بين الصلاة في آخر الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد، فإن هنا ملاكين كل منهما في فعل مستقل عن الآخر، وكل منهما بلغ درجة الفعلية التامة التي تقتضي جعل حكم على طبقه، وليست القدرة دخيلة في تمامية أي منهما بل هما تامان في رتبة سابقة على القدرة، فإذا قصرت قدة المكلف اتفاقاً عن الجمع بينهما وقع تزاحم بين تنفيذ هذا الملاك أو تنفيذ الملاك الآخر، والأمر هنا أي علاج التزاحم، بتقديم الاهم على المهم بيد المكلف بعد انكشاف الاهم منهما لديه.

**القسم الثالث: التزاحم الحفظي**. والمقصود به لا يوجد تناف بين الملاكين في موضوع واحد، بل في المقام موضوعان، كما أنه ليس منشأ التزاحم بينهما قصور قدرة المكلف عن الجمع بينما بل المكلف قادر على الجمع بينهما لو خلي ونفسه فكل منهما في موضوع غير مزاحم لا ذاتاً ولا امتثالاً للموضوع الآخر، وإنما وقع التزاحم بينهما في مقام الحفظ وهو تزاحم بلحاظ المحركية المولوية أو بلحاظ الحفظ التشريعي من قبل المولى، كما إذا شخص المولى أن في نوع الشبهات الوجوبية أو في نوع الشبهات التحريمية أي في نوع شك المكلف في أن العمل حرام أمر لا، في هذا النوع من الشبهات توجد ملاكات، منها: ملاك لزومي واضح وموجود في بعض صغريات هذه الشبهة، ومنها ملاك ترخيصي اقتضائي على نحو الاستحباب مثلاً او نحو الاستحباب مثلاً أو على نحو الإباحة الاقتضائية موجود أيضاً في بعض صغريات هذه الشبهة.

فإذا لاحظ المولى الشبهة التحريمية كنوع من أنواع شك المكلف ورأى ان في بعض صغريات هذه الشبهات ملاكات لزومية، وفي بعض صغريات هذه الشبهة ملاكات ترخيصية اقتضائية، بمعنى أن الملاك يقتضي الترخيص، فحينئذ كيف يحفظ المولى الأهم من هذين الملاكين في مقام المحركّية بالنسبة للملاك الآخر؛ فإن من الواضح أن الملاك اللزومي الموجود في خمسين بالمائة في هذه الشبهات هو بذاته لا يقتضي المحركية إلا في حدوده وهو خمسون بالمئة، والملاك الترخيصي الاقتضائي لو خلي ونفسه لا يقتضي من المولى حفظه في حدود دائرته وهي مثلاً ثلاثون بالمائة، ولكن المولى لو أوكل الأمر إلى العبد، فإنّ العبد قد لا يصل إلى الأغراض اللزومية، أو لقدم الغرض اللزومي على غرض ترخيصي أهم، لذلك المولى لابد أن يحفظ نوع الغرض الأهم في هذا الباب وهو باب الشبهة التحريمية على نوع الغرض المهم، أن يحفظه بتوسعة دائرة المحركية. بأن يجعل طريقاً يحفظ به الغرض الأهم وهو الغرض اللزومي مثلاً على حساب الغرض الأهم، فإنه إذا جعل طريقاً فهذا الطريق يحفظ الغرض الاهم في موارده وهو الخمسون بالمائة وأيضاً يتوسع إلى موارد الغرض المهم، لأن الطريق لا ينحصر تكويناً بخصوص موارد الغرض الأهم، وإنما من أجل حفظه وكي لا يفوت منه شيء ومن باب المقدمة العلمية تتسع دائرة هذا الطريق الحافظ لما هو أوسع دائرة من المواطن الثبوتية الواقعية لذلك الغرض الأهم.

فبما يقوم به المولى من وضع طريق حافظ عند اشباه المكلف في الشبهة التحريمية مثلاً، فهو علاج للتزاحم الحفظي.

**الأمر الثاني:** أن المولى في مقام حفظ الغرض الاهم من ناحية المحركية على حساب الغرض المهم، قد يكون هذا الحفظ على أساس قوة الاحتمال، وقد يكون على أساس قوة الاحتمال ونكتة موضوعية، وقد يكون على أساس نوع المحتمل محضاً.

فإن كان هذا التعيين بداعي حفظ الغرض الأهم على أساس قوة الاحتمال، بمعنى أن المولى رأى أنه إذا جعل الحجية لخبر الثقة والمفروض أن خبر الثقة متضمن لقوة الاحتمال، فإذا جعل الحجية لخبر الثقة فلم يجعلها فقط وفقط لأنه قوة الاحتمال، بل لأن في جعل الحجية لخبر الثقة على أساس ملاكه وهو قوة الاحتمال حفظاً للأغراض اللزومية التي تشتبه بالأغراض الترخيصية في مورد الشبهة التحريمية. فهذا أمارة.

وإذا جعله على أساس المزج بين قوة الاحتمال ونكتة موضوعية كما في الاستصحاب أو في قاعدة الفراغ والتجاوز فإن المولى يرى أن في اليقين السابق بالحدوث منشئا لقوة احتمال البقاء، فقوة الاحتمال محفوظة ولكن ليس وجه الحجية فقط قوة الاحتمال وإنما لأن طبع الإنسان ان يسير تلقائيا على ما تيقن بحصوله، فاجتمع قوة الاحتمال مع نكتة موضوعية وهي نكتة نفسية في الانسان لذلك جعل الاستصحاب حجة، فجعل حجية للاستصحاب على أساس الجمع بين هذين الامرين فيه حفظ لأغراضه الاهم في موارده، وهذا ما نسميه بالأصل المحرز.

وأما إذا كانت نكتة الجعل نوع المحتمل محضاً بلا نظر لقوة الاحتمال، كما لو فرضنا أن قاعدة الطهارة: كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر. أو أصالة الحل: (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام). مجرد لسان مثبت للطهارة والحلية لا لقوة احتمالهما بل لغرض التعذير من الواقع المحتمل فليس المنظور فيه إلا نوع المحتمل، كما في أصالة الاحتياط فإن من الواضح أن أصالة الاحتياط لم يلحظ فيها قوة الاحتمال إطلاقاً، بل المحافظة على الواقع المحتمل. فهذا ما يسمى بالأصل العملي الصرف.

**الأمر الثالث:** بعد المفروغية عن أن النكتة في جعل الحجية للأمارة هو إبراز الاهتمام بالواقع أي حفظ الغرض الأهم على أساس قوة الاحتمال، فإن هذا الجعل ينبسط على الملزوم ولوازمه أي على مؤدى الامارة ومثبتاتها، والسر في ذلك: ان ما ورد في السنة الأصوليين من مباني ومسالك خمسة في معنى حجية الأمارة، حيث إن صاحب الكفاية ذهب إلى أن معنى حجية الأمارة جعل المنجزية والمعذرية، وذهب المحقق النائيني (قده) وتلامذته إلى أن معنى حجية الأمارة هو جعل العلمية وتتميم الكشف، وذهب المحقق الاصفهاني (قده) إلى أن معنى حجية الامارة جعل الحجية نفسها، فإن الحجية حكم وضعي له معنى ارتكازي عقلائي وهو ما يصح الاحتجاج به من المولى على العبد أو بالعكس.

وذهب الشيخ الأعظم إلى أن معنى حجية الامارة التصديق العملي، أي مجرد ترتيب الأثر على مؤدى الأمارة، إن إلزامياً أو ترخيصياً، فهنا ذكر السيد الشهيد (قده) سواء كان المجعول في الأمارة المؤدى، أو أن المجعول تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما اختاره سيد المنتقى،

والنتيجة: أن كل هذه المضامين مجرد صياغات إثباتية لا يترتب عليها أثر، وإنما الأثر كل الأثر في حفظ الغرض الأهم عند التزاحم الحفظي أو في رفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى إبراز الاهتمام بالواقع بغض النظر عن سنخ ما هو المجعول هل أن المجعول هو العلمية أو الحجية أو المؤدى او غير ذلك، إن كان هذا الجعل بأي لسان وبأي صياغة ، مبرزا للاهتمام بالواقع أي حافظاً للغرض الأهم في موارد الاشتباه والتردد على أساس قوة الاحتمال فهو أمارة وإلا فهو أصل، سواء كان اصلاً محرزاً أو اصلاً عملياً صرفاً. فبما أن النكتة في جعل الحجية للأمارة قوة الاحتمال، فمن الواضح أن قوة الاحتمال تكويناً وبغض النظر عن جعل المولى سواء كان عقلائيا او شرعية منبسطة على مؤدى الأمارة ولوازمها فإن الإنسان الذي يتلقى خبر الثقة أو الشهرة أو الاقرار أو ما شاكل من الأمارات كما ينكشف له المؤدى كشفاً ناقصاً بمقدار ستين أو سبعين بالمائة، فإنه ينكشف له اللوازم والمثبتات كشفاً ظنياً، وبالتالي ما دام هذا الملاك موجوداً في رتبة سابقة فإذا جعل المولى الحجية للأمارة كانت حجة في مداليلها المطابقية ولوازمها ومثبتاتها، فهذا هو وجه النكتة في حجية المثبتات.

وحيث إنه في الاصل العملي لم يجعله على أساس قوة الاحتمال محضاً، سواء لم يلحظ النكتة أو لاحظها مع نكتة أخرى فحينئذٍ لا ينبسط هذا الجعل حتى على مستوى المثبتات واللوازم.

### 062

ما زال الكلام في تقرير مبنى السيد الشهيد (قده) في الفرق الثبوتي بين الأمارة والأصل بنحو يوجب حجية المثبتات في الأمارة دون الأصل.

وقد أوضح مطلبه بشكل أدق، ما ذكره في مباحث الأصول، وتوضيحه:

أن منطلق المولى في التمييز في موارد التزاحم الحفظي تارة يكون من جهة علمه بالملاكات الواقعية وتارة يكون من جهة اختلاط هذه الملاكات على المكلف. فهنا جهتان تصلحان لتصوير التزاحم الحفظي وعلاجه، ولكنهما مختلفان من حيث الاثر المرتبط بمحل كلامنا.

**الجهة الأولى**: أن يفترض أن المقنن انطلق في تحقيق التزاحم الحفظي وعلاجه من جهة علمه واحاطته بالملاكات [[211]](#footnote-211)بغمض النظر عن اشتباه هذه الملاكات لدى المكلف، فإذا كان هذا هو منطلق المقنن فحينئذٍ إذا لاحظ المقنن الخبير بالملاكات أن جميع الملاكات لزومية، أو جميع الملاكات ترخيصية فلا يوجد تزاحم حفظي، أو أن المقنن لاحظ أن المكلف ليس لديه شبهة، فلا موجب للتزاحم الحفظي أو أن لديه شبهة ولكن شبهة نادرة لا توجب ان يوضع قانونا للتزاحم الحفظي فيكفي ان يرفع حيرته في مورد تلك الشبهة، فإنما يتصور التزاحم الحفظي إذا نظر المولى لمحيط تشريعه من خلال علمه بالملاكات والمصالح والمفاسد إنما يتصور تزاحم حفظي في موردين:

**المورد الأول**: أن تتنوع الملاكات، فهناك فئة ذات ملاكات لزومية، وفئة من الموارد ذات ملاكات ترخيصية اقتضائية ولو جعل البراءة لخسر ملاكاته اللزومية، ولو جعل الاحتياط لفوت ملاكاته الترخيصية الاقتضائية، فهنا مقتضى كونه مقننا حكيما ان يلاحظ الأهمية من حيث الكيف ومن حيث الكم، **وبيان ذلك:** **تارة يكون ملاك لزومي واحد،** يعدل مائة ملاك ترخيصي اقتضائي فتكون أهمية الأول اهمية كيفية، أي أن نوع هذا الملاك اللزومي أو نوع هذا الملاك الترخيصي لا يعادله ملاك آخر، فهو من حيث كيفه أهم.

**وتارة تلاحظ الأهمية من حيث الكمية**، أي أن كل ملاك لو وضعنا أيدينا عليه فليس أهم من غيره، لكن إذا نظرنا إلى مجموع مائة ملاك وإن كانت هذه المئة ترخيصية لكن بلحاظ مجموعها تكون أهم من ذلك الملاك اللزومي الموجود في الفئة الأخرى. فلابد أن يلحظ المولى الأهمية كماً وكيفاً.

وبعد الكسر والانكسار في المقارنة بينهما يقدم ما هو الأهم، ومعنى أنه يقدم الأهم أنه يوسع دائرة محركيته، فتكون سعة أو دائرة محركيته أوسع من دائرة وجوده، فلو فرضنا أن دائرة وجوده كملاك لزومي خاص بمورد أو موردين، ولكن حتى يتحفظ المولى عليه ويصونه عن الفوت يوسع دائرة محركيته بأوسع من دائرة وجوده، فيلزم به عشرة موارد مع أن مورد الملاك اللزومي مورد واحد، لكن المولى يأمر بالاحتياط في عشرة موارد تحفظا على ذلك الملاك اللزومي الأهم، فسعة دائرة المحركية أكبر من سعة دائرة الوجود.

**المورد الثاني**: أن يفترض أن ذلك حتى في الأمارات نفسها، بأن نقول: الأمارة اما خبر ثقة أو شهرة أو سوق أو يد، والمولى بمقتضى خبرته بمحيط تشريعه وملاكات أحكامه أدرك أنه فيما سوى خبر الثقة من الأمارات الملاكات الترخيصية أهم من الملاكات اللزومية، فإذا فرزنا خبر الثقة عن بقية الامارات ونظرنا إلى مورد الامارات الاخرى وجدانا ان الاغراض الترخيصية أهم من الاغراض اللزومية، فلا مشكلة في مورد الامارات الاخرى أن نجعل البراءة حاكمة على الامارات أو اصالة الحل، واما إذا جئنا لخبر الثقة وجدنا انه في موارد خبر الثقة الاغراض اللزومية اهم من الناحية الكمية، أهم من الاغراض الترخيصية، وإن كان فيه اغراض ترخيصية لكن مجموع الاغراض اللزومية بما هو مجموع أهم من الأغراض الترخيصية، لذلك لو فتح المولى مجال البراءة ولو على نحو الموجبة الجزئية لصدم (مجموع الأغراض اللزومية) وإن لم يصدم بعض الاغراض اللزومية (لأنها في ذاتها ليست اهم) وإنما مهمة بلحاظ المجموع، فلو فتح باب البراءة ولو على نحو الموجبة الجزئية لصدم الأهمية من حيث المجموع، وبالتالي فيضطر إلى أن يجعل الحجية لخبر الثقة صوناً لتلك الملاكات اللزومية وإن كانت أهميتها من حيث المجموع.

فبناءً على هذا لا موجب لحجية المثبتات، إذا ما دام المولى قد انطلق في التزاحم الحفظي تصويره وعلاجه من خلال خبرته بملاكات أحكامه، فلعل المولى رأى أن جعل الحجية لخصوص خبر الثقة دون بقية الأمارات كافٍ بصون أغراضه اللزومية، ولعل المولى رأى أن تخصيص حجية خبر الثقة بالدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية البيّنة دون غيرها، ايضاً وافٍ بصون ملاكاته اللزومية وحفظها، فلا حاجة لأن يوسع دائرة التعبد وجعل العلمية حتى بالنسبة للوازم والمثبتات مطلقاً. إذن بناء على هذا المنطلق نقول لا موجب لحجية المثبتات.

**الجهة الثانية:[[212]](#footnote-212)** إذا كان منطلق المولى في تحقيق التزاحم الحفظي وعلاجه لا من خلال علمه بالملاكات فلنفترض أن المولى مقنن عقلائي ليس له احاطة بتمام الملاكات وإنما لديه علم بنحو الموجبة الجزئية من جهة تجاربه ببعض الملاكات في الجملة، أو أنه المولى المشرع لكن وضع نفسه موضع المكلف الذي اشتبهت عليه الملاكات واختلطت عليه الموارد، فهو في تنقيح التزاحم الحفظي وعلاجه ينطلق من جهة الاختلاط والاشتباه. فكيف يقوم بصون الملاك الأهم؟

فبناء على هذا يقول لابد لي في مقام العلاج من ملاحظة نوع المحتمل كما ذكرناه في الجهة الأولى، وهي الأهمية من جهة الكيف أو من جهة الكم، كل ذلك مراعاة للمحتمل، فلابد من ملاحظة نوع المحتمل ولكن في فرض تساوي الاحتمالين، لأنني مكلف قد اشتبه عليّ الواقع فأعيش في دائرة الاحتمال، فبما أنني في دائرة الاحتمال لا دائرة الخبرة بالملاكات ومعرفتها، فإذا تساوى الاحتمالان لدي إذن انطلق في مقام الترجيح بملاحظة نوع المحتمل، اي الأهمية من جهة الكيف أو من جهة الكم التي سبقت في الجهة الاولى.

وأما إذا افترضنا أن في أحد الطرفين قوة احتمال، بنحو يعتد به العقلاء، فإننا إذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي في مقام تقنينه نرى أنه يقدم قوة الاحتمال على نوع المحتمل إذا كانت القوة بحد يعتد به. فإذا رأى المقنن العقلائي أنه لو اصدر قانوناً بجواز الاجهاض للجنين قبل ولوج الروح فإنه في اصدار هذا القانون سيعالج مصلحة مهمة وهي مصلحة التسهيل على الأمهات اللاتي يلقين حرجاً أو ضرراً في التحفظ على هذا الجنين، فمن جهة المحتمل له أهمية، كيفاً أو كماً، ولكن حيث إن لدى هذا المقنن قوة احتمال، أي انه في مثل هذا المورد لديه احتمال في ستين بالمائة أو بسعبين بالمائة ان في تشريع هذا القانون سوف تحصل المفسدة الفلانية، وإن كانت المفسدتان متساويتين، ولكن حيث إن قوة الاحتمال مع الثانية لا مع الأولى، فإن المرتكز العقلائي يقدم قوة الاحتمال، فبما أن المرتكز العقلائي يتكأ على قوة الاحتمال في بعض الموارد إذن لابد من مراعاة قوة الاحتمال في علاج التزاحم الحفظي إذا انطلقنا من المنطلق الثاني وهو فرض الاشتباه والتردد، فلأجل ذلك لو فرضنا أن لدينا دائرة وفيها مائة مورد كلها اغراض ترخيصية واقعاً، يعني المحتمل فيها اغراض ترخيصية، لكن قام خبر ثقة في هذه الموارد على حكم إلزامي ولو في مورد منها، فبمجرد قيام خبر ثقة على حكم إلزامي فيها تولدت قوة الاحتمال، فصار نتيجة قيام خبر الثقة أن لدينا احتمالاً قويا ًيعتد به لدى العقلاء بوجود الزام أو غرض لزومي بين هذه الموارد، من هنا الشارع يتصدى لجعل الحجية لخبر الثقة، على اساس ملاك قوة الاحتمال تطبيقاً للمرتكز العقلائي، فإذا جعل الحجية لخبر الثقة مع ان المحتمل لو لاحظناه في نفسه اغراض ترخيصية لكن بما ان قيام خبر الثقة على حكم لزومي رفع من درجة احتمال الملاك اللزومي بين هذه الموارد، جعل الحجية لخبر الثقة على اساس قوة الاحتمال، فبما أن الملاك للحجية قوة الاحتمال محضاً فقوة الاحتمال تنبسط على المدلول المطابقي وسائر اللوازم والمثبتات، فإن من اكتشف الواقع فقد اكتشف لوازمه ومثبتاته، ولا معنى للتفصيل بين اللوازم الجلية واللوازم الخفية، فإن من اكتشف الواقع اكتشفه بسائر اللوازم وإن كانت اللوازم خفية، إذ ليس البحث في حجية الظهور كي يقال بأن اللوازم الخفية ليست من سنخ الظهور، وإنما مركز البحث في اكتشاف الواقع فمن اكتشف الواقع اكتشفه بتمام لوازمه ومثبتاته، فتكون على أساس ذلك المثبتات حجة.

### 063

**وقد فرّع على ذلك أموراً في مباحث الاصول[[213]](#footnote-213):**

**الأمر الأول:** أن ما ذكر من أن للمجعول في باب الامارات الحجية على أساس قوة الاحتمال محضاً، فإنما هو ناظر للأمارات المفيدة للإلزام وليس شاملاً للأمارات المفيدة للترخيص كخبر الثقة الدال على الحلية والمعذرية.

**والوجه في ذك نكتتان: ثبوتية: وإثباتية.**

**1ـ النكتة الثبوتية:** فإنه لا يحتمل أن تكون الأغراض الترخيصية في موارد قيام الأمارة على الترخيص أهم من الأغراض الترخيصية في مورد قيام الاصل على الترخيص فبحسب المرتكز المتشرعي الغرض الترخيصي سواء قامت عليه امارة أو قام عليه اصل فإنه بنسق واحد.

**2ـ النكتة الإثباتية:** أن ظاهر دليل حجية الأمارة بناء على قوة الاحتمال أنه جعل لحجية أمارة مغيّرة للوظيفة، فدليل حجية الأمارة منصرف من الأول عن الأمارة الدالة على الرخصة والمؤثرية، فإن ظاهر سياقه جعل الحجية للأمارة بلحاظ أنها مغيّرة للوظيفة الأولية، أي للوظيفة التي لولا الأمارة لكانت هي وظيفة المكلف، وذلك فيما إذا كانت هذه الوظيفة مستفادة من الأصل العملي، كأصالة الحل والطهارة، والبراءة والاستصحاب. فإن انصراف دليل الحجية على أساس قوة الاحتمال لجعل حجية الامارة المغيرة للوظيفة يعني عدم شمول هذا الدليل للأمارة المرخصة، ويؤكد ذلك أن دليل البراءة كـ (رفع عن امتي ما لا يعلمون) ودليل أصالة الحل يشمل موارد الامارة المرخصة بمقتضى إطلاقه، فإذا كان دليل أصالة البراءة وأصالة الحل شاملا بإطلاقه لمورد قيام الامارة المرخصة فمقتضى هذا الاطلاق أن حكم الأمارة المرخصة حكم الأصل من حيث إن حجيتها لم تبن على أساس قوة الاحتمال محضاً، وإنما بنيت على أساس قوة الاحتمال ونوع المحتمل. لا على أساس قوة الاحتمال محضاً.

إذن بالنتيجة، يمكن القول أنه في الأمارات المرخصة لم تثبت حجية المثبتات واللوازم، لأن دليل الحجية على أساس قوة الاحتمال ليس شاملاً لها.

**الأمر الثاني**: إن المدارس الأصولية انشغلت بالصياغة اللسانية لتحليل هذا المرتكز العقلائي على حجية الأمارة في مثبتاتها، لأن هناك ارتكازاً مفروغا عنه وهو بناء العقلاء على التمسك بمثبتات الأمارة، كإلزام المقر بلوازم إقراره، وإنما نحن في مقام تحليل هذا المرتكز وما هي النكتة وراء ذلك، فما أشغل به الأصوليون انفسهم من أن السر في ذلك هو جعل المؤدى، أو السر في ذلك جعل العلمية أو السر في ذلك تنزيل المؤدى، كل ذلك بعيد عن نقطة التحليل حيث إن هذه مجرد صياغات إثباتية لا تبرز بنحو واضح ما هي النكتة في حجية المثبتات.

ولذلك أشكل سيدنا الخوئي (قده) على هذه الصياغات: بأنه مع ان أوضحها هو اعتبار العلمية، وقد أشكل عليه، بأن اعتبار العلمية للمؤدى لا يعني اعتبار العلمية للوازمه ومثبتاته فإن المعتبر بمقدار الاعتبار، فسراية الاعتبار للوازم والمثبتات بلا وجه.

ولكن الصحيح هو ما ذكرنا: من أن هناك نكتة ثبوتية، تقتضي حجية مثبتات الأمارة دون غيرها.

والسر في ذلك: أنه بعد المفروغية عن أن قيام الامارة ليس سبباً لوجود مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع، ولو كانت هذه المصلحة هي المصلحة السلوكية كما هو مبنى الشيخ الأعظم، وعدم وجود نكتة نفسية لدى المرتكز العقلائي تقتضي حجية الأمارة، وترتيب آثار الواقع ولوازمه عليها، وعدم نشؤ الجعل لحجية الأمارة عن مصلحة، لا مصلحة في الجعل كما ذهب اليه جمع منهم السيد الخوئي (قده) من أن هناك مصلحة في الجعل وهي التسهيل فإن هذا لا شاهد عليه لدى المرتكزات، ولا شاهد على المتعلق كسائر الاوامر النفسية التي تنشأ عن مصلحة في المتعلق،

فإذا لم يكن وجه حجية الأمارة كل هذه الأمور إذن فليس منشأ بناء العقلاء على ترتيب أثر الواقع ولوازم الواقع على الأمارة إلا قوة الاحتمال، بلا حاجة لأي شيء آخر، وهو أن الأمارة واجدة تكويناً لقوة الاحتمال، وقوة الاحتمال جهة كشف للواقع، ومتى انكشف الواقع بنحو من الكشف انكشفت لوازمه ومثبتاته، بلا حاجة إلى هذه الضميمة.

نعم، الصيغة الأنسب بهذا البناء العقلائي صيغة المحقق النائيني، وهو جعل العلمية، حتى أن صاحب أضواء وآراء، ذكر عن استاذه أنه تراجع عن نقد مدرسة المحقق النائيني وأفاد أنها منسجمة مع المرتكزات العقلائية، بلحاظ أن عالم العقلاء لديه تشريعات وقوانين ذات مصالح ومفاسد لزومية، والطريق المتعارف للوصول إلى هذه القوانين والتشريعات هو الأمارات ومنها خبر الثقة، فمن المناسب أن العقلاء يلزمون بهذه الأمارات في تحصيل قوانينهم وتشريعاتهم على نحو يعد قيام الأمارة على القانون وصولاً للقانون، ولذلك يحتجون على من تخلف عن الأمارة الحاكية عن القانون.

إذن بالنتيجة قوة الاحتمال المتوفرة في الأمارات هي النكتة في سريان البناء العقلائي للوازم والمثبتات.

**الأمر الثالث:** بأن السيد الشهيد (قده) ذكر في بحث (الاستصحاب) أنه تارة تكون النكتة في الجعل المرجح الكيفي، بمعنى أن الأغراض اللزومية في كل مورد أهم من الأغراض الترخيصية، فلذلك جعل وجوب الاحتياط، فهنا لا تكون المثبتات حجة، لأن كون الغرض اللزومي في مؤدى الطريق اهم من الغرض الترخيصي لا يعني أن الغرض اللزومي في اللوازم ايضاً اهم من الغرض الترخيصي بل لعل العكس هو الصحيح. وإن كانت النكتة المرجح الكمي بمعنى أنه إذا لاحظنا مجموع الأغراض والملاكات وجدنا أن الأغراض اللزومية أكثر من الأغراض الترخيصية، وإن لم تكن أهم إلا أنها اكثر منها، وإن تساوت معها في الاهمية والكيفية. فإذا كانت الترجيح بلحاظ هذا الاكثرية فهو مرجح كمي لا يستفاد منه حجية اللوازم والمثبتات اذ لعل الاغراض اللزومية في المؤدى اكثر من الترخيصية ولكن في اللوازم لعل الاغراض الترخيصية اكثر.

وأما إذا كانت النكتة في الحجية قوة الاحتمال على نحو العموم الاستغراقي أي أن في كل امارة مع غمض النظر عما عداها قوة احتمال المصادفة للواقع، فإن احتمال صدقها اكثر من احتمال كذبها، بحيث لو نظرنا لكل خبر فإن احتمال صدقه اقوى من احتمال كذبه حتى مع عدم وجود خبر في الشريعة إلا هو.

فإذا كانت النكتة كذلك انبسطت قوة الاحتمال على المدلول المطابقي واللوازم، وهذه العبارة فتحت باباً، وهي أنه لو كانت النكتة في حجية الأمارة قوة الاحتمال ولكن بالنظر المجموعي لا بالنظر الاستغراقي، فما هي النتيجة؟

حيث إن هذه العبارة تحتمل معنيين:

**المعنى الأول:** أن الملحوظ هنا في قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الطريقية المحضة، أي أن قوة الاحتمال لم تلحظ لذاتها وإنما لوحظت مرآة لمجموع الأغراض والملاكات، فإذا كانت لوحظت حاكية عن المجموع ولم تلحظ لذاتها وفرضنا أن الأغراض اللزومية في المجموع أكثر من الترخيصية، كان الترجيح حينئذٍ مصداقاً للمرجح الكمي لا للمرجح الاحتمالي، أي البناء على قوة الاحتمال، فإن قوة الاحتمال لم تلحظ إلا طريقاً محضاً.

**المعنى الثاني:** أن المقصود بقوة الاحتمال بنحو النظر المجموعي أن قوة الاحتمال ملحوظة بذاتها، ومعنى انها بالنظر المجموعي ان صدق الامارات بلحاظ المجموع اكثر من كذبها، فحيث إن المولى إذا استقرأ المجموع فكان مائة وفي كل مورد أمارة فعدد الامارة مائة وكان سبعون منها صادقاً فبلحاظ أن أغلب الأمارات صادقة كان ذلك عاملاً مولداً لقوة الاحتمال بالنظر المجموعي.

فعلى هذا تكون قوة الاحتمال ملحوظة لذاتها، فهل أن السيد الشهيد يرى أن نكتة حجية الأمارة التي تقتضي حجية المثبتات تشمل قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي؟ أم لا؟

هذا ما يأتي البحث عنه إن شاء الله تعالى.

### 064

ذكرنا فيما سبق، أن تقرير مباحث الأصول للسيد الصدر (قده)، شرح مطلبه بأن نكتة حجية الأمارة هي قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وبالنظر المجموعي.

وبيان ذلك: أن المشرع لاحظ أن كل أمارة بما هي مع غمض النظر عن وجود أمارات أخرى قوة احتمال صدقها ومطابقتها للواقع أكثر من احتمال كذبها، وهذه القوة الملحوظة في كل أمارة في حد ذاتها ملاك في حجية الأمارة، وبما أن قوة الاحتمال تنبسط على المدلول المطابقي وعلى المثبتات أيضاً، فبالتالي كل أمارة حجة في مثبتاتها،

وأيضاً لاحظ قوة الاحتمال على نحو العموم المجموعي لا بمعنى أنه لاحظ قوة الاحتمال على نحو الطريقية المحضة للأغراض الواقعية فرأى ان الاغراض اللزومية واقعا اكثر من الاغراض الترخيصية فبنى على ذلك حجية الامارة، لأن هذا يعود إلى ملاحظة المرجح الكمي لا إلى ملاحظة قوة الاحتمال ما دامت قوة الاحتمال ليست إلا طريقا للواقع وأن المدار على الواقع، وهو أن الأغراض اللزومية واقعا أكثر من الأغراض الترخيصية فهذا رجوع للمرجح الكمي، ولا ملازمة بين لحاظه وبين حجية المثبتات.

إنما المقصود أن قوة الاحتمال بالنظر المجموعي لوحظت على نحو الموضوعية، أي أن المولى إذا لاحظ مجموع أخبار الثقات أو لاحظ مجموع الأمارات، رأى أن أكثرها صادق، فهي وإن لم تكن في كل واحد منها صادقة لكن إذا لاحظ المجموع رأى أن سبعين بالمائة من الامارات صادقة من هذا المجموع، فبما أن أكثرها صادق أوجب ذلك قوة الاحتمال فيها.

وبالتالي قوة الاحتمال الناشئة عن أكثرية الصدق أيضاً عامل في حجية المثبتات، لأن ما كان أكثره صادقاً بلحاظ المدلول المطابقي فلا محالة أكثره صادق بلحاظ المثبتات أيضاً، إذن فالمولى عندما لاحظ في حجية خبر الثقة قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي وكلاهما ملازم لثبوت اللوازم، كان جعل الحجية للأمارة على أساس قوة الاحتمال بالنظرين مؤدياً لحجية الأمارة في مثبتاتها.

وهنا مجموعة من الملاحظات:

الملاحظة الأولى: وهي اشبه بالملاحظة الفنية، أنّ السيد الصدر قده في باب حجية الشهرة أورد اشكالاً على نفسه وأجاب عنه، فقد ذكر هناك: إذا كان المناط في حجية خبر الثقة قوة الاحتمال فهذا هو المناط نفسه في الشهرة، إذ ليست الشهرة أقل احتمالاً وكاشفية من خبر الثقة، فإذا كان تمام المناط في حجية خبر الثقة أقوائية الاحتمال، إذن فلنقل بحجية الشهرة الفتوائية أيضاً، فإن قوة احتمال مطابقتها للواقع لا تقل عن قوة الاحتمال في خبر الثقة.

وبناء على ذلك نقول: بأن الشهرة حجة في المدلول المطابقي وفي المثبتات لعين الملاك في خبر الثقة، مع أن الأعلام ينكرون حجية الشهرة الفتوائية.

فأجاب عن ذلك: بما أن الغرض النهائي من جعل الحجية للأمارة احراز أغراض المولى، بأن لا تفوت أغراض المولى على المكلف لو لم يجعل الحجية للأمارة، فلأجل ذلك رأى المولى أن أخبار الثقات وافية بأغراضه وملاكاته، فلا حاجة لجعل الحجية للشهرة وإن كانت واجدة لقوة الاحتمال حيث إن أحكام الشارع أغلبها وصل عن طريق أخبار الثقات، فبما أن قوانينه وتشريعاته قد وصل أغلبها عن طريق أخبار الثقات وقد شخّص أن أغلب ما وصل من أخبار الثقّات في أحكامه قد وفى بملاكاته وأغراضه فلا مبرر لجعل الحجية للشهرة وإن كانت واجدة لقوة الاحتمال التي هي متوفرة في خبر الثقة.

فهذا الجواب في بحث الشهرة اقحم إشكالاً في المقام عليه، وهو: لازم ما ذكرته في تفصّيك عن الا شكال في بحث حجية الشهرة أن المناط في حجية خبر الثقة ليس قوة الاحتمال محضاً بل بضميمة أيضاً، وهي مرجح موضوعي، لا مرجح طريقي محض، فإنه كما لوحظ في جعل حجية خبر الثقة قوة الاحتمال لوحظ أيضاً فيه وفاءه بمعظم الملاكات والاغراض، فليست العلة المنحصرة لحجية خبر الثقة قوة الاحتمال كي ينبسط هذا الملاك على المدلول المطابقي والإلتزامي، بل ما دام قد لاحظ ضميمة وهي وفاء خبر الثقة بمعظم الملاكات فلعله بلحاظ هذه الضميمة لا ينبسط الملاك حتى على المثبتات أيضاً.

ولكن في تقرير مباحث الأصول تصدى لدفع هذا الا شكال عن استاذه (قده).[[214]](#footnote-214)

وبيان ذلك بحسب تقريبنا بأحد وجهين:

الوجه الأول: بأن هناك فرق بين الجانب الإيجابي وهو جعل الحجية لخبر الثقة، والجانب السلبي وهو عدم جعل الحجية للشهرة، فهو في الجانب الإيجابي إنما جعل الحجية لخبر الثقة على أساس قوة الاحتمال محضاً، لا لضميمة أخرى، ولكن في الجانب السلبي أي لِمَ لم يجعل الحجية للشهرة؟ لأنه يرى أن أغراضه قد استوفيت بجعل الحجية لخبر الثقة، فالوفاء بالأغراض ليس ملاكاً للجانب الإيجابي وإنما هو ملاك لعدم جعل الحجية للشهرة.

بعبارة أخرى: أن المقتضي لجعل الحجية للشهرة موجود وهو توفرها على قوة الاحتمال، لكن المانع موجود أيضاً وهو أن ما تحصله الشهرات من أغراض وملاكات قد حصل بغيره، فلا مبرر لجعل الحجية له.

الوجه الثاني: أن يقال: ليس المقصود بما ذكر في بحث حجية الشهرة أن الملاك في حجية خبر الثقة أمران: قوة الاحتمال، والوفاء بالأغراض، وإنما المقصود أن الشارع لاحظ الشهرة في طول جعل الحجية لخبر الثقة، فلو لاحظ الشهرة في عرض خبر الثقة لرآهما متساويين، فكل منهما واجد لملاك الحجية، لكنه لاحظ الشهرة في طول جعله للحجية لخبر الثقة، فلما لاحظ الشهرة في طول جعل الحجية لخبر الثقة رأى أن الشهرات على نوعين:

النوع الأول: مطابق لنفس أخبار الثقة، وبعضها غير مطابق، يعني ليس عليه خبر ثقة. فبالنسبة للمطابق لا معنى لجعل الحجية لها، فإن هذه الشهرات متطابقة مضموناً مع أخبار الثقات التي جعل الحجية لها.

النوع الثاني: وهو الشهرات التي ليس على طبقها خبر ثقة، لم يعلم أن أغلبها صادق، فإن الملاك في الحجية ملاحظة النظرين معاً، ففي أخبار الثقات مضافاً إلى أن كل خبر احتمال صدقه أكبر كذبه، أن مجموع الثقات أغلبه صادق.

بينما في الشهرات، قسم منها مطابق لأخبار الثقات ولا معنى لجعل الحجية لها، والقسم الآخر الذي ليس على طبقه خبر ثقة لم يحرز أن أغلبه صادق وإن كان في كل شهرة احتمال الصدق أكبر، فقوة الاحتمال بالنظر المجموعي ليست قائمة في الشهرات التي لم يقم على طبقها خبر ثقة. فهذا هو الذي أوجب التفكيك بين جعل الحجية لخبر الثقة وعدم الجعل للشهرات.

### 065

الا شكال الثاني: على ما ذكره السيد الصدر بحسب تقرير مباحث الأصول:

من أين نحرز حجية الأمارة كخبر الثقة، حتى في مثبتاته، مع أننا نحتمل أن البناء على حجية مثبتاته بلحاظ مطابقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأخبار أخرى، فإذا كنا نحتمل أن بناء العقلاء أو الشارع على العمل بمثبتات خبر الثقة لموافقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأدلة أخرى أو لأخبار أخرى.

وأما المثبتات التي لم توافق مداليل مطابقية لأدلة أخرى، فلا نحرز أن أكثرها صادق كي يكون حجة، فما دام الملاك في حجية الأمارة في مثبتاتها أن اكثر أفرادها صادق وهو ما عبر عنه بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي، فمن أين نحرز أن أكثرية الصدق حتى في المثبتات، فلعل البناء على العمل بالمثبتات في بعض الأمارات لموافقة هذه المثبتات لمداليل مطابقية لأمارات أخرى.

وأما ما ليس مطابقاً لمداليل مطابقية لأمارات أخرى، فلم يحرز أغلبية صدقه ومطابقته للواقع، كي يبنى على حجية المثبتات مطلقاً.

ولكنه في (حاشية مباحث الأصول)[[215]](#footnote-215)، أجاب عن ذلك: بنقل السؤال إلى تلك الأخبار التي لها مداليل مطابقية والتزامية ولم تتطابق مثبتاتها مع دلالات مطابقية أخرى، فإننا حيث صنفنا الأخبار إلى صفنين:

الصنف الأول: أخبار لها مداليل إخبارية ولها مثبتات تتطابق مع مداليل مطابقية لأدلة أخرى، فهذه حجة، في مدلولها المطابقي وفي مثبتاتها.

الصنف الثاني: أخبار لها مداليل مطابقية ولها مثبتات لكن لم تتطابق مثبتاتها مع مداليل مطابقية لأدلة أخرى. فننقل السؤال إلى الصنف الثاني، فنقول:

هل هذا الصنف دخيل في خلق أغلبية الصدق أم ليس بدخيل، هل هذا الصنف مساهم في قوة الاحتمال بالنظر المجموعي أم ليس مساهماً؟

فإن لم يكن هذا الصنف الثاني ذا دخل ولا مساهماً في خلق قوة الاحتمال بالنظر المجموعي أو في خلق أغلبية الصدق فإذن بالنتيجة لم نحرز أغلبية الصدق في المجموع ما دام الصنف الثاني في الأخبار أو في الأمارات، مما لا دخل له في صنع قوة الاحتمال، أو لا دخل له في خلق أغلبية الصدق، إذن لم نحرز أغلبية الصدق بلحاظ المجموع لان صنفاً منها لا دخل لها بذلك.

وأما إذا افترضنا ان الصنف الثاني لها مدلول مطابقي ولها مداليل التزامية لم تتطابق مع أدلة أخرى، هذا الصنف من الأخبار له دخل في تحقيق قوة الاحتمال، إذن فكما له دخل في تحقيق قوة الاحتمال بمدلوله المطابقي فله دخل في تحقيق قوة الاحتمال ايضاً بمداليله الالتزامية ومثبتاته، إذ لا يحتمل كذب مثبتاته مع صدق مداليله المطابقية.

إذن بالنتيجة: لا يرد الا شكال المزبور وهو: لعل السر في حجية المثبتات لبعض الأمارات كالأخبار، موافقتها لمداليل مطابقية لأمارات أخرى. فهذا الا شكال غير وارد.

فإن قلت: إن هذا تمسك بلازم الامارة وهو نفس البحث، فكيف يستدل على حجية المثبتات بالمثبتات، بمعنى أنكم في جوابكم عن الا شكال استدللتم بمدلول التزامي لدليل حجية الامارة فقلتم: ما دلّ على حجية الصنف الثاني من الأمارات في مدلوله المطابقي دلّ على حجيته في مثبتاته بالملازمة لأننا لا نحتمل كذب مثبتاته مع صدق مداليله المطابقية، فهذا استدلال بمثبتات دليل حجية الامارة، ونحن ما زلنا في نفس هذا البحث، وهو ما هو الوجه في حجية مثبتات الامارة.

قلنا: إن الدليل على حجية الامارة إما السيرة العقلائية وهم عندما جرى بناؤهم العملي ليس هناك لازم وملزوم، وإنما جرى بناءهم العملي على الأخذ بالمداليل المطابقية والإلتزامية في عرض واحد، لا أنهم أخذوا بالأول واستفدنا الثاني باللازم، وإن كان الدليل على حجية الأمارة هو الأدلة اللفظية الصادرة من المشرع، فالمفروض أن هذه الأدلة اللفظية قد دلّت على حجية الأمارة بمناط ألا وهو قوة الاحتمال، فبما أنها قد دلّت على حجية الأمارة بمناط، الا وهو قوة الاحتمال، بالنظر الاستغراقي وبالنظر المجموعي، فمقتضى عموم هذا المناط شموله للمثبتات، لا أننا استدلنا على حجية المثبتات بمثبتات دليل حجية الأمارة كي يقال هذا هو أول محل البحث ومحل النزاع.

الا شكال الثالث: ما أورد في بعض الكلمات المطبوعة على السيد الصدر (قده)، من أن السيد الصدر بنى على التمسك بحكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الشك في الركعات، وهذا لا يتم إلا بناء على الأخذ بألسنة الأدلة، ولحاظها على نحو الموضوعية، لا مجرد التعبير الأدبي. بيان ذلك:

ذكر سيد العروة لو أن المصلي في السجدة الثانية من الركعة الثانية شك في سجدتي الركعة الأولى وفي ركوع الركعة الثانية، فهو لا يدري هل سجد سجدتي الركعة الأولى؟ وهل ركعة في الركعة الثانية أم لا؟ فهو شك في الجميع، فإن شكه هذا يأول إلى الشك في أنه في الأولى أو في الثانية، لأنه إذا لم يدر هل سجد سجدتين في الركعة الأولى وهل ركع بعدهما للركعة الثانية أم لا؟ فشكه يأول إلى الشك بين الأولى والثانية، ومقتضى قاعدة الشك في الركعات أن صلاته باطلة لأن شكه في الأوليين.

لكن سيد العروة أفاد: بأن مقتضى قاعدة التجاوز الحكومة على قاعدة الشك في الركعات، فإن مقتضى قاعدة التجاوز التأمين من الشك في الأولى و التأمين من الشك في الثانية فتمت اثنتان.

وقد شرح ذلك سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة الفقهية)، بأن المطلوب من المكلف ركوعان وأربع سجدات، ففي الأولى أحرز الركوع بالوجدان واحرز السجدتين بقاعدة التجاوز، لأنه قطعاً تجاوز السجدتين بالقيام إلى الثانية وإن كان يشك انه ركع بعد القيام أم لا؟ فهو قد أحرز في الأولى ركوعها بالوجدان، وسجدتيها بقاعدة التجاوز، وأحرز الثاني سجدتيها بالوجدان، لأنه سجد السجدتين، وركوعها بقاعدة التجاوز، بضم الوجدان للقاعدة احرز ركوعين واربع سجدات، اي احرز الأوليين، فمقتضى قوله (ع) في أدلة قاعدة التجاوز: (إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء) هو الغاء الشك واعتباره عالماً، وكذلك في قوله في معتبرة حمّاد (أستتم قائماً فلا أدري ركعت أم لا؟ قال: بلى قد ركعت)، فإنّ ظاهر هذه الأدلة الغاء الشك والتعبد بالعلمية لأنك عالم، ومقتضى التعبد بكونه عالماً أن لا شك لديه في الأوليين، فإذن إنما تبطل صلاته لو كان شاكاً في الأوليين، لكن قاعدة التجاوز تنفي شكه في الأوليين، لأنها تلغي الشك وتعتبره عالماً، فصارت قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الشك في الركعات كما عبّر على ذلك السيد الصدر في تعليقته على المنهاج في هذا المورد. فيقال إذا كان السيد الشهيد يرى أن جعل العلمية مجرد لسان وصياغة لا أثر لها وإنما الأثر للنكتة الثبوتية الكامنة وراء هذه الصياغة التي هي قوة الاحتمال. مثلاً في الأمارة، ونوع المحتمل في الاصل العملي. فكيف رتّب هنا على هذا اللسان وهذه الصياغة أثراً عملياً وهو حكومة قاعدة التجاوز على قاعدة الشك في الركعات لأنه أخذ في لسان دليل قاعدة التجاوز (فشككت ليس بشيء).

ولكن هذا الا شكال غير وارد، فإنه (قده) أفاد بأن جعل العلمية أو جعل المؤدى أو تنزيل المؤدى منزلة الواقع أو جعل الحجية وأمثالها، هي صياغة من حيث عدم أداءها لإثبات حجية المثبتات، من هذا الحيث ومن هذا الاثر هي لا قيمة لها، أي أن هذا المضامين من جهة إثباتها وإيصالها لحجية المثبتات لا تؤدي إلى ذلك، بل هي من هذا الحيث ومن جهة هذا الاثر مجرد صياغة، لا أنه لا أثر لها إطلاقاً حتى بلحاظ الفروع الأخرى. فهي لا أثر لها بهذا الحيث، يعني أنها لا تنتج شيئا من حيث إيصالنا الى حجية المثبتات، أما من الجهات الاخرى فيترتب على هذا اللسان له أثر لا أنه لا قيمة له ولا اثر له حتى يشكل عليه بهذا الا شكال النقضي. هذا تمام الا شكالات الفنية، ولم يكن إشكالاً على جوهر المبنى.

ولكن قد يقال في الا شكال على جوهر المبنى الذي بنى عليه: فهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إذا رجعنا للبناء العقلائي الذي هو المحور في الذهاب إلى حجية الأمارة والفرق بينها وبين الأصل العملي، فإننا نجد أن البناء العقلائي في جعل اي طريق يلاحظ العناصر الثلاثة: (قوة الاحتمال، نوع المحتمل، عدم المؤنة في الاخذ بالطريق) كأن يكون الطريق طريقاً متعارفاً يسهل سلوكه كخبر الثقة أو الشهرة، لا مثل علم الرياضيات أو علم الجفر، الذي قد يكون أمارة على الواقع، لكن لا يتيسر سلوكه للعامة من الناس، فحينئذٍ إنما يقرر البناء العقلائي أمارة طريقة أو حجية طريق بعد ملاحظة هذه العناصر الثلاثة ومقارنتها من حيث الكسر والانكسار، لا أنه يكفي عنده في جعل الحجية والأمارة مجرد قوة الاحتمال كي يقال بأن هذا كاف ما دام هو العلّة المنحصرة لجعل حجية الامارة فهو منبسط على المداليل المطابقية والالتزامية على حدّ سواء، لم يقم البناء العقلائي على النظر لقوة الاحتمال محضاً، بل لوحظ معه أيضاً التحفظ على نوع المحتمل وكون الطريق الذي بني على حجيته لأجل قوة احتماله ووفاءه بنوع المحتمل كونه ميسور السلوك لا مطلقاً.

### 066

ما زال الكلام في ذكر بعض الملاحظات على مسلك السيد الصدر (قده) بحسب تقرير مباحث الأصول.

الملاحظة الأولى: أن المصدر للجعل والتقنين في المرتكزات العقلائية إما التحليل العقلي على ضوء الحكمة، أو الوجدانيات الارتكازية العقلائية، فإذا فرضنا أن مصدر التقنين لدى العقلاء وجود مقنن حكيم، بمعنى أن وراء التباني العقلائي يوجد مقنن حكيم يصدر سائر الملابسات في جعله وتقنينه.

وتارة نفترض أن العقلاء في بناءًتهم العملية ينطلقون من وجداناتهم الارتكازية لا من جهة وجود مقنن حكيم وراء هذه التبانيات العملية.

فإذا فرض الاول بمعنى أن بناءهم في قوانينهم التكليفية والوضعية وجعل الموضوعات من الأمارات والأصول إنما هي لوجود مقنن حكيم بمقتضى حكمته يلاحظ مختلف الملاكات والملابسات، فحينئذٍ لا يمكن للمقنن الحكيم أن يجعل الحجية الفعلية لأي طريق إلا بملاحظة العناصر الثلاثة: (قوة الاحتمال، ونوع المحتمل، ويسر الطريق في مقام ضرب القاعدة).

والوجه في ذلك: أن المحتمل إذا كان بحد من الأهمية بحيث لا يمكن التفريط فيه كموارد الأنفس والأعراض، والحقوق والأموال الخطيرة.

فإن المقنن العقلائي يقدم نوع المحتمل هنا على قوة الاحتمال، فحتى لو كان الاحتمال ضئيلاً فإن المحتمل مقدم. وأما اذا افترضنا ان نوع المحتمل ليس بهذا الحد من الأهمية، وإن كان مهماً في نفسه، فحينئذٍ يلاحظ قوة الاحتمال لكن لا بنحو يوجب هدر المحتمل، أي انما يبني المقنن الحكيم على قوة الاحتمال كطريق في فرض أن لا يكون مستلزماً لتفويت ملاك ملزم على نوع المكلفين، وإن فات على بعضهم فيراعى في البناء قوة الاحتمال أن لا يستلزم ذلك تفويت ملاك ملزم بلحاظ نوع المكلفين.

وهذا لا يتوقف على علم الغيب، وإنما كون المولى حكيماً يرصد سائر الملابسات فإنه يعمل دليل حساب الاحتمالات في قياس المصالح والمفاسد بلحاظ نوع المكلفين وإقامة القرائن المختلفة على مواردها ومضانها، فلأجل ذلك إنما يبني على قوة الاحتمال طريقاً في فرض ان لا يكون ذلك مستلزماً لتفويت ملاك ملزم على نوع المكلفين، مع ملاحظة أن في ضرب القاعدة وجعل هذا الطريق أمارة عامة في تمام الموارد أن يكون سلوكه سهلاً ميسوراً لكونه طريقاً متعارفاً شائعاً.

وهذه الرؤية التي طرحها ابن قبة في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، فقد اشكل ابن قبة على جعل الحكم الظاهري ان في جعل الحجية تفويتاً لملاك ملزم، إما تفويتاً لمصلحة أو إلقاءاً في مفسدة.

والأعلام في الأصول عندما تصدوا لجوابه لم ينكروا الكبرى وإن ناقشوا في الصغرى، فهم مفترضون أن مقتضى الحكمة في مقام التقنين ملاحظة الاحتمال ونوع المحتمل لذلك حاولوا معالجة الصغرى في خبر الثقة وأمثاله. فلهذا كانت أجوبة الأعلام على هذه الشبهة ذات اتجاهات ثلاثة:

الاتجاه الأول: اتجاه السببية الذي افترض أن في قيام خبر الثقة أو في سلوكه ملاكاً يتدارك به المحتمل على فرض فوته على نوع المكلفين، ولو على نحو المصلحة السلوكية كما هو مسلك الشيخ الأعظم.

الاتجاه الثاني: دعوى وجود ملاك في جعل الحجية يتدارك به ما يفوت به من الملاك الملزم وهو ما ذهب اليه جمع منهم سيدنا الخوئي، أن في جعل الحجية لا بمعنى نفس عملية الجعل بل بمعنى وصول الجعل، أن في وصول جعل الحجية للمكلفين تسهيلاً على النوع، وهذه المصلحة وهي التسهيل يتدارك بها ما يفوت من الملاك الملزم، وهذه الإجابة تسبطن ما ذكرناه من العنصر الثالث الا وهو ملاحظة يسر الطريق وسهولته، فإنه لولا كون الطريق المجعول له الحجية مما يمكن الوصول اليه وتنفيذه لم يكن في وصول حجيته لنوع المكلفين تسهيلاً عليهم بلحاظ نوعهم.

الاتجاه الثالث: ما ذكره السيد الصدر (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، حيث افترض تزاحماً حفظياً، وهذا يعني أنه لاحظ جانب الاحتمال ونوع المحتمل، وتصدى إلى حافظية المحتمل عن طريق قوة الاحتمال، وهذه الحافظية أي الحافظية للمحتمل بحيث لا يكون سلوك الطريق مهدراً لملاك ملزم على نوع المكلفين لا تتم إلا بالإضافة التي طرحها في مباحث الأصول ألا وهو أن يلاحظ في حجية الطريق قوة الاحتمال بالنظر المجموعي[[216]](#footnote-216). إذ لو اقتصر على قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بمعنى أن كل خبر في نفسه يرى أن احتمال صدقه أقوى من احتمال كذبه وهذا كاف في جعل الحجية له، فإن هذا لا يستلزم حفظ المحتمل بمعنى قد يكون ذلك معرضاً لفوت ملاك ملزم على نوع المكلفين، لذلك بمراعاة هذه الجهة أخذ فيه النظر الاستغراقي والنظر المجموعي بمعنى أن هذا الطريق غالب الصدق والمطابقة للواقع، ولولا أنه غالب الصدق والمطابقة للواقع لفات بسلوكه ملاكات ملزمة بالنسبة إلى نوع المكلفين، لذلك لوحظ فيه مضافاً لقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أن في كل خبر مع الخبر الآخر قوة الاحتمال، وهذا ملاك دخيل في جعل الحجية له، إلا أنه لما رأى المقنن الحكيم بحسب المناشئ العقلائية المتوفرة لديه أن هذا اكثره صادق أو أكثره مطابق للواقع، فقد روعي في ذلك عدم تفويته لملاك ملزم، غاية ما في الباب أننا لاحظنا هنا قوة الاحتمال هنا على نحو الطريقية، اي أن في غلبة الصدق حفظاً للملاكات الملزمة أن لا تفوت على المكلف، وهو قد لاحظ فيه الموضوعية كي لا يرد الا شكال عليه من جهات أخرى، كجهة الشهرة ونحوها.

إذن بالنتيجة إذا كان المنطلق في التقنين هو الحكمة والتحليل العقلي وملاحظة سائر الملابسات فلابد أن يفترض المقنن الجهات الثلاث في مقام تقنينه. وبناء على ذلك فلا ملازمة بين حجية الأمارة في مدلولها مطابقي والحجية في مثبتاتها، إذ ما دمنا لاحظنا العناصر الثلاثة إذن أخذ في الحجية نكتة نفسية وموضوعية لا الطريقية المحضة، ولعل حفظ الملاكات الملزمة بلحاظ نوع المكلفين مما لا يتأتي حتى في المداليل الإلتزامية والمثبتات.

وأما إذا قلنا كما يظهر من كثير من الكلمات أن مباني العقلاء عفوية ناشئة عن وجداناتهم الارتكازية من دون افتراض أن هناك مقننا حكيماً يخطط ويرصد ويقنن، فإذا افترضنا ذلك إذن بالنتيجة اصبح الا شكال أسهل، وهو أنه من المحتمل جداً أن بناء العقلاء على حجية خبر الثقة أو الشهرة أو اليد أو السوق أن في نوع هذه الأمارة كاشفية بلحاظ نوع المكلفين. أو أن نقول كما ذهب السيد الاستاذ أن في قيام الأمارة اقتضاءاً للوثوق لولا وجود المانع، فإذا قامت الأمارة ولم يوجد مانع أي منشأ عقلائي على الخلاف احتجوا على المتخلف عن العمل بأنه لابد لك من العمل حفظاً للنظام لا لنكتة طريقية وراء ذلك، فما دام هذا محتملاً ولا توجد شواهد عقلائية على أن النكتة هي قوة الاحمال محضاً فمن أين نحرز انبساط الحجية على المداليل المطابقية وعلى المثبتات أيضاً.

الملاحظة الثانية: أن الضميمة التي اضيفت في مباحث الأصول لملاك جعل الحجية للأمارة وهي قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الموضوعية. إما أن يراد بها قوة الاحتمال الناشئة عن حساب الاحتمالات، أو يراد بها قوة الاحتمال الناشئة عن الاستقراء الفردي من قبل المولى المقنن، فإذا كان المنظور فيها قوة الاحتمال الناشئة عن حساب الاحتمالات، بمعنى أن المولى لاحظ قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، فرأى أنه كلما ضم خبراً لخبر يقوى الاحتمال بلحاظ المجموع أيضاً، وبملاحظة تراكم هذه الاحتمالات رأى أن في مجموع الأمارات قوة في الاحتمال بلحاظ المجموع، فهذا يعني أن قوة الاحتمال بالنظر المجموعي ناشئة عن قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي لأن المولى إنما توصل اليها عبر حساب الاحتمالات إذن فليست ملاكاً مستقلاً وراء ملاك قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بل مرجعه إليه،

واما اذا افترضنا في عرض ذلك ان المولى قام باستقراء الامارات، ولاحظ بحسب المناشئ العقلائية مع غمض النظر عن قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، أن أغلبها صادق اعتمادا على استقراءه الفردي فضم ذلك الى الملاك الأول والمناط الأول. فهذا يلاحظ عليه:

أولاً، بأن ملاحظة قوة الاحتمال بالنظر المجموعي على نحو الاستقراء مما تتوقف على رصد الامارات في كل زمن وفي كل فرض وبحسب كل نوع من الأحكام، وهذا مما لا نحتمله بحسب المرتكزات العقلائية، إلا أن يكون المقنن عالماً بالغيب.

ثانياً، لا نرى وجهاً لهذه الضميمة إذا الغينا الملاحظة الأولى، سوى التمييز بين خبر الثقة وبين الشهرة، اي كي نتخلص من إشكال الشهرة حيث ذهب معظم فقهائنا إلى عدم حجية الشهرة الفتوائية فلكي نتخلص من هذا النقض نضطر لإقحام هذه الضميمة تخلصاً من هذا الا شكال. وإلا لا نجد مبرراً لهذا الضم ما دام الملاك الأول كافياً في حجية المثبتات، بلا حاجة لهذه الضميمة، فإذا كان المنظور هو فقط تمييز خبر الثقة عن الشهرة إذن فهذا ليس ملاكاً في الحجية وإنما هو ملاك في قصر الحجية لا في أصل الحجية، فإن الملاك في أصل حجية الأمارة قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي، والملاك في قصر الحجية وتخصيصها بخبر الثقة هو قوة الاحتمال بالنظر المجموعي لا أنه ملاك في اصل الحجية كي يقال أن الملاك مجموع الأمرين.

### 067

ما زال الكلام في بعض الملاحظات على ما افيد من كلام السيد الصدر(قده).

الملاحظة الثالثة: إذا قمنا بالمقارنة بين خبر الثقة وغيره من الأمارات كالشهرة وما يعد سلوكه ميسوراً بالنسبة للمكلف، فإما أن تلحظ هذه الامارات على نحو الطولية من قبل المقنن أو على نحو العرضية.

فإن لوحظت على نحو الطولية بمعنى أنه لاحظ خبر الثقة فجعله حجة في طول جعل الحجية له لاحظ الامارة الاخرى كالشهرة واليد. فإن هذا اللحاظ الطولي ليس له مبرر عقلائي في مقام التقنين، إذ ما دامت الأمارتان متوفرتين على ملاك الحجية وهو قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي فلا مبرر لجعل الحجية لأحدهما وفي طول جعل الحجية له يلحظ الآخر، وإن كان أحدهما اكثر توافراً من المكلف لدى الآخر ما دام سلوك الآخر ميسوراً بالنسبة إليه.

وأما إذا لاحظهما على نحو العرضية، فحينئذ لا يحرز غلبة الصدق في خبر الثقة إذ لدينا حينئذٍ فئات ثلاثة:

1ـ خبر الثقة المتوافق في مؤداه مع الامارة الأخرى. 2ـ خبر الثقة الذي ليس على مؤداه أمارة. 3ـ والأمارات التي ليس على مؤداها خبر ثقة.

فبالنسبة للفئة الأولى: وهي خبر الثقة الذي على مؤداه أمارات أخرى، فحينئذ لا نحتاج الى امعان غلبة الصدق مع توافق الامارات، وأما في خبر الثقة الذي ليس على مؤداه أمارة أخرى فلا نحرز أنه أغلب صدقاً للواقع من غيره. إذ كما أن الأمارة التي ليس على طبقها خبر ثقة كالشهرة لا نحرز غلبة الصدق فيها فكذا خبر الثقة الذي ليس على طبقه أمارة أخرى، لا نحرز غلبة الصدق فيه، وبالتالي فاذا ادخلنا في ملاك حجية الامارة غلبة الصدق فحينئذٍ لا يمكن إحراز هذا الملاك في مجموع أخبار الثقات، إذ المفروض أن خبر الثقة الذي ليس على طبقه أمارة لا نحرز هذه الغلبة فيه. فلا فرق في هذه الجهة بين خبر الثقة وغيره كالشهرة، إلا أن نقحم علم الغيب والمفروض أننا أخرجنا هذه النقطة عن مقام التقنين وجعل الحجية.

الملاحظة الرابعة: أفيد بأنه إنما لم يجعل المقنن الحجية للشهرة مع وجدانها لمقتضي الحجية وهو قوة الاحتمال، إلا أن المانع موجود، وهو وفاء خبر الثقة بلحاظ مدلوله المطابقي ومثبتاته بأغراض المولى، بحيث لم يعد وجه لجعل الحجية للشهرة، وإن كانت واجدة للملاك وهو قوة الاحتمال. فهذا إذا تم، تم إشكالا في سائر الامارات، بان يقال: إذا لاحظ المقنن مجموع الأمارات، ولنفترض أن لدينا ألف قانون، ولدينا خمسون أمارة، فإذا لاحظنا مجموع الأمارات الخمسين وجدنا أنها بمداليلها المطابقية وافية بأغراض المولى، فمع وفاء المجموع بلحاظ مدلوله المطابقي بأغراض المولى فلا مبرر لجعل الحجية لخبر الثقة حتى في مثبتاته، وإن كان واجداً لمقتضي الحجية ألا وهو قوة الاحتمال، فإن الا شكال هو الا شكال، بل يكفي أن ذلك أمر محتمل وإن لم نحرزه.

الملاحظة الخامسة: أن مباحث الأصول تفرّد بهذه النقطة في تقرير كلام السيد الصدر[[217]](#footnote-217) وهي: أن جعل الحجية لخبر الثقة على أساس قوة الاحتمال (فقط) لا يشمل الأخبار المرخصة، أي الأخبار الدالة على الترخيص، وإنما يختص بالأخبار الدالة على الإلزام، بذريعة أن المستفاد من دليل حجية خبر الثقة حجيته من حيث كونه مغيّراً للوظيفة الأولية، فإذا كان مفاده الترخيص فهي نفس الوظيفة الأولية، فلا شمول في دليل الحجية له، مضافاً إلى أن دليل البراءة وأصالة الحل مما يشمل بإطلاقه مورد الأخبار الدالة على الرخصة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً: عند مراجعة مدرك حجية خبر الثقة كما قرره السيد الصدر في محله، لا نرى تبعيضاً في مدلوله بلحاظ مدلول خبر الثقة، فإن كان المدرك بناء العقلاء فمن الواضح ان بناءهم على الخبر اما لكونه علما كما في مدرسة النائيني أو لقوة الاحتمال كما هو مبناه أو لانه كاشف نوعي أو لانه متقض للوثوق لولا المانع، ونحو ذلك، فإنه لا تفصيل بحسب بناء العقلاء بين خبر لدلالته على الالتزام وخبر لدلالته على الترخيص، إذ لا فرق بينهما بين قوة الاحتمال أو الكشف النوعي أو غير ذلك.

وإن كان مدرك الحجية هو الدليل اللفظي الذي استند اليه (قده): (العمري ثقتي فما أديا إليك عنّي فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول فإنه الثقة المأمون)، فلا دلالة بين خبر العمري بين اخباره باللزوم أو اخباره بالترخيص.

ثانياً: ان توافق خبر دال على الرخصة مع اصالة البراءة لا يسلب حجيته من حيث الكاشفية، نظير أن يدل خبر على الحرمة فيتوافق مؤداه مع أصالة الاحتياط، أو يتوافق مؤداه مع استصحاب الحرمة واشباه ذلك، فمجرد التوافق مع دليل آخر لا يسلب حجيته القائمة على أساس الكشف وقوة الاحتمال.

الملاحظة السادسة: أنه في مباحث الاصول استفاد من قوله (ع): (العمري ثقتي فما أدى اليك عني.... فإنه الثقة المأمون) أن هذا التعليل ظاهر في أن مناط الحجية هو قوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي وقوة الاحتمال بالنظر المجموعي[[218]](#footnote-218)، حيث إن اتصاف الراوي بالوثاقة والأمانة منشأ عقلائي لحصول قوة الاحتمال في خبره وغلبة الصدق في مجموع رواياته وأخباره.

ولكننا لم نصل إلى هذا الاستظهار، فإنما نستفيده من هذا الدليل مجرد تطبيق كبرى على الصغرى، أي إنما ان خبر العمري حجة لأنه مصداق لخبر الثقة، فالتعليل أشار إلى أن وجه حجية المصداق انطباق الكبرى عليه وهو أنه خبر ثقة، أما ما هي النكتة في حجية خبر الثقة فمما لا ظهور في الدليل فيه.

فتلخص: أن ما افيد من أن الفارق بين الأمارة والأصل العملي فارق ثبوتي يرجع بحسب بيان الميرزا النائيني إلى اعتبار العلمية، وبحسب بيان السيد الصدر إلى قوة الاحتمال، لم يتم عندنا.

نعم، بالنسبة لمناط قوة الاحتمال لا ريب في كونه مناطاً على نحو الموجبة الجزئية، لذلك ندخل في

### الجهة الثانية: وهي: هل أن هناك تفصيلاً في حجية الامارة في مثبتاتها على ضوء الفارق الثبوتي وهو قوة الاحتمال ام لا؟ وهذا ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) فلابد من تفصيل كلامه كما في تقرير الاستصحاب.

فأفاد: أن الامارات العقلائية أي التي قام بناء العقلاء على انها امارة وليست أصلاً عملياً على ستة اقسام:

القسم الأول:[[219]](#footnote-219) الاطمئنان الادراكي وهو ما يعبر عنه بالعلم العادي في كلماته، وهذا القسم إذا حصل عن طريق مناشيء عقلائية كما إذا حصل عن طريق تجميع الاحتمالات أو حصل عن طريق قيام قرائن واضحة الدلالة، فإنه لا ريب في حجيته لدى العقلاء بالنسبة لمؤداه المطابقي وبالنسبة للوازمه وملزوماته حتى التي لا يلتفت اليها،

والسر في ذلك: أن الملازمة بين الامرين تثبت في الصفات النفسية، أي من تعلقت صفته النفسية بالملزوم تعلقت باللازم تكويناً ولو لم يكن ملتفتاً لجهة الملازمة فإنه لا يعقل أن تتعلق الصفة النفسية كالعلم أو الخوف وما شابه، بواقع الملزوم من دون أن تتعلق بلازمه، وإن كان اللزوم تقديرياً لعدم الالتفات للملازمة، فلذلك يتبين ان حجية الاطمئنان في مثبتاته ليست من باب حجية الامارة في مثبتاتها، بل هذا خارج موضوعاً لانه لا ينفك عنه لا لأنه لكونه حجة في مدلوله المطابقي صار حجة في مداليله الالتزامية، بل أنه لا يتصور الانفكاك بينهما، فمن اطمأن بالواقع اطمأن بلوازمه وملزوماته فهذا ليس من باب الملازمة في الحجية كي يكون داخلاً في محل كلامنا.

القسم الثاني: [[220]](#footnote-220)الاحتمال العقلائي المقترن بأهمية المحتمل. فإن الاحتمال إذا نشأ عن منشأ عقلائي واقترن بكون المحتمل مهماً فهو منجز عند العقلاء، ولذلك ذكرنا في بحث البراءة أن البراءة العقلائية لا تشمل مورد احتمال التكليف احتمالاً عقلائياً مقترنا بأهمية المحتمل، فإن العقلاء يرون هذا الاحتمال منجزاً بحيث لا يشمله البراءة ولا الدليل اللفظي للبراءة لأن الأدلة اللفظية للبراءة ما هي إلا إمضاء للبراءة العقلائية، فهي متحددة بنفس حدودها. ولذلك كان الاحتمال قبل الفحص منجز لذاته لا لشيء آخر، أي لأنه أمارة بنظر المرتكز العقلائي.

وعلى أساس هذا القسم يكون حجة في مؤداه وحجة في اللوازم بقدر أهمية المحتمل، حيث إن النكتة في حجيته ليست هي قوة الاحتمال في حد ذاته، بل قوة الاحتمال المقترنة بنوع المحتمل، فبحدود دائرة أهمية المحتمل تكون لوازمه حجة.

القسم الثالث:[[221]](#footnote-221) ما كان له كشف ناقص كالأمارات الحدسية وخبر الثقة. وبعبارة أخرى: كقول الخبير كالطبيب والمهندس، وخبر الثقة في الأمور الحسية، فإن هذا النوع من الأمارات له كشف ناقص لكن بنى العقلاء على العمل به في مدلوله المطابقي ولوازمه التي يلتفت إليها شأناً وإن لم يلتفت إليها فعلاً فإن العقلاء بنوا على العمل بخبر الثقة في مؤداها ولوازمه التي من شأنها يلتفت إليها ملغين احتمال الخلاف، وهذا منظور المحقق النائيني (قده) في جعل العلمية.

القسم الرابع:[[222]](#footnote-222) ظواهر الالفاظ، فإن مشهور الأصوليين أن العمل بالظاهر من باب الكاشفية، ولذلك أدرجوا ظواهر الألفاظ في القسم الثالث وهو ما كان له كشف ناقص عمل به العقلاء تتميماً لكاشفيته،

لكن الصحيح أن أمارية ظواهر الألفاظ ليست من باب الكاشفية وإنما هي من باب الميثاق العقلائي الذي أقره العقلاء حفظاً للنظام، والسر في ذلك: ان هناك ميثاقاً عقلائياً بين أهل كل لغة على أن من تلفظ بلفظ ذي معنى ملتفتاً لسببيته لإخطار المعنى الكذائي فهو مأخوذ بظاهر لفظه ولوازمه هذا الظاهر وملزوماته، شاء أم أبى. فإن هذا مقتضى قانون السببية العقلائية، فمن رأى سهما أو رصاصة ملتفا لسببيتها للقتل اخذ بالمسبب سواء كان قاصداً أم لم يكن قاصداً. إذن هنا ميثاق عقلائي على اخذ المتكلم بظواهر لفظه ولوازم هذا الظاهر التي تعد من سنخ الظهور، ولذلك فرّق المحقق النائيني بين المدلول الإلتزامي ولوازم الخبر، فإن هناك فرقاً بين المداليل الالتزامية ولوازم الخبر.

### 068

ذكرنا سابقاً أن السيد الأستاذ (دام ظله) ذهب إلى التفصيل في الأمارات العقلائية من حيث حجية اللوازم والمثبتات، وذكر أن الامارات العقلائية على ستة أقسام: القسم الاول: الاطمئنان. ولا شك في حجيته في لوازمه.

القسم الثاني: ما كان له كشف ناقص كخبر الثقة وقول الخبير. حيث إن بناء العقلاء جرى على تميم كشفه وإلغاء احتمال الخلاف فهو حجة في لوازمه.

القسم الثالث: قوة الاحتمال المقترنة بنوع اهمية المحتمل. وقد افاد هنا بأن قوة الاحتمال المقترنة بأهمية المحتمل حجة في اللوازم لكن في اطار اهمية المحتمل، بمعنى أن أهمية المحتمل إذا كانت منعكسة حتى على اللوازم والمثبتات، كان ذلك حجة وإلا فلا.

ويلاحظ على هذا القسم: إذا كان المنظور قوة الاحتمال ضمن امارة من الامارات فهذا ليس قسما ثالثاً وراء القسم الثاني، وإذا كان قوة الاحتمال مجرداً عن تمثله لأمارة من الامارات كما إذا حصلت قوة الاحتمال مقترنة بأهمية المحتمل لا ضمن الامارات العقلائية فهذا ليس من الامارات العقلائية وإن كان منشئا عقلائياً لمنع جريان دليل البراءة، ففرق بين أن يكون الاحتمال لما هو محتمل مهم أمارة نبحث عن حجيته في لوازمه وبين أن يكون الاحتمال المقترن بأهمية المحتمل منشئا عقلائية يمنع من التمسك بأدلة البراءة الشرعية أو تطبيق البراءة العقلائية فهذا مما لا يرتبط بحجية الأمارات في لوازمها ومثبتاتها.

القسم الرابع: ظواهر الالفاظ. فقد أفاد في المقام أن سيدنا الخوئي (قده) ذهب إلى حجية الظواهر في المثبتات وذلك لأحد وجهين كلاهما محل للمناقشة بنظره.

الوجه الأول: ما ذكره (قده) في مباني الاستنباط [[223]](#footnote-223) وفي موسوعته الفقهية: من أن ما قام عليه بناء العقلاء من الحجية في اللوازم إنما هو ما كان من مقولة اللفظ، فأي أمارة تدخل تحت مقولة اللفظ بحيث ينعقد له ظهور فهي حجة في مدلولها المطابقي ولوازمها وملزوماتها بلا تفصيل، لا من باب حجية خبر ذي اليد أو حجية البيّنة، بل من باب حجية الظهور، مثلاً: إذا أخبر ذو اليد أن الماء الذي تحت يده لمسه فلان، ونحن نعتقد أن فلاناً كافر غير كتابي، فنحن نرتب على خبره اللازم، وهو كون الماء متنجساً، مع أن المخبر قد لا يكون ملتفتاً لهذا اللازم، بل قد يكون منكراً لكفر اللامس أو لنجاسته، إلا أننا نرتب على خبره لوازمه وإن لم يكن المخبر ملتفتاً، وهذا لا من باب حجية خبر ذي اليد بل من باب حجية الظهور في لوازمه.

وهنا اشكل السيد الاستاذ بإشكالين: الا شكال الاول: أن دليل حجية خبر ذي اليد هو الذي أثبت حجية اللوازم، وإلا لو كان هذا الظهور لغير خبر ذي اليد، أو كان هذا الظهور لغير خبر الثقة، أو كان هذا الظهور من غير البيّنة، لم يكن حجة (في مدلوله المطابقي فضلا عن الالتزامي)، فإنما يكون حجة في لازمه لشمول دليل حجية خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البيّنة لمثله، وإلا فلا.

ولكن ما أفيد محل تأمل: بلحاظ أن هناك فرقاً بين ما يكون منقّحاً لموضوع حجية الظهور، وما هو الموضوع لحجية اللوازم، فلدينا قضية مؤلفة من موضوع ومحمول: خبر ذو الذي له ظهور حجة في ظهوره، فالموضوع وهو كون الخبر خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البينة، نحتاج في تنقيحه إلى أدلته، فمقتضى دليل حجية خبر ذي اليد أن هذا الخبر حجة، لكنه هل هو حجة في ظهوره مطلقاً؟ ام في فرض دون فرض، فهذا نحتاج إلى اصول أخرى، فدليل حجية خبر ذي اليد إنما ينقح الموضوع فقط لهذه القضية. وأما تنقيح المحمول وهو حجية الظهور أي حجية أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فهذه الأصالة أيضاً تحتاج إلى اصول عقلائية أخرى، وهي أصول ستة ذكرها الاعلام: (أصالة عدم الغفلة، أصالة الجهة بأن لا يكون في تقية، أصالة الجد، بأن لا يكون هازلاً، ومضافاً لذلك يذكرون: اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي مع أصالة العموم وأصالة الإطلاق).

فبعد المفروغية عن اجتماع هذه الأصول العقلائية يتنقح عندنا موضوع حجية الظهور، فما هو الموضوع لحجية اللوازم هو هذا الظهور المعبر عنه باصالة التطابق بين المرادين، لا أن موضوع حجية اللوازم كونه خبر ذي اليد أو خبر الثقة أو البيّنة، فإن كل ذلك منقح لما هو الموضوع لحجية اللوازم، وهذا ما يقصده سيدنا الخوئي في المقام.

الا شكال الثاني: حتى لو بنينا على حجية الظهور بغض النظر عن العناوين الأخرى، فليس الظهور حجة في مطلق لوازمه، فمثلاً: التمسك بعكس النقيض للعام، ليس حجة عرفاً، إذا قال المولى: أكرم كل عالم، وعكس النقيض لها: من لا يجب إكرامه فليس بعالم. فإذا احرزنا ان زيداً لا يجب إكرامه قطعاً ولا ندري هل هو عالم ومع ذلك لا يجب اكرامه فهو من باب التخصيص أو انه اساسا ليس بعالم فهو من باب التخصص، فهل نتمسك بعكس النقيض وهو من لا يجب اكرامه ليس بعالم، لإثبات انه ليس بعالم، ليس كذلك، مع أن لازم أصالة العموم هو عكس النقيض. مع ذلك لم يبنوا على حجيته عرفاً، فليس الظهور حجة في مطلق لوازمه.

ولكن هذا الا شكال أيضاً محل تأمل، والسر في ذلك: أنه إنما يتمسك بأصالة العموم عند الشك في المراد، وأما إذا علم المراد بأن هذا لا يجب إكرامه، فهذه القضية وهي (أكرم كل عالم) لا تشمله لأنه لا يجب اكرامه، فمع العلم بالمقام فليس المورد من موارد أصالة العموم كي يبحث هل يتمسك بلازمها وهو عكس النقيض أم لا؟ إنما يبحث في التمسك بلازم أصالة العموم فرع جريانها في المورد، والمقام من العلم بالمراد لا من المراد بالشك في المراد حتى يتسمك بأصالة العموم لتنقيحه[[224]](#footnote-224).

الوجه الثاني: ذكر في مصباح الأصول: أن ما بنى عليه العقلاء من الحجية في اللوازم ليس خصوص باب الظهور كما ذكره في باب الاستنباط، بل اوسع من ذلك، فقال: ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم كل ما دخل تحت عنوان الحكاية والإخبار سواء كان قولاً أم فعلاً أم تصرفاً. لا خصوص الظهور الذي سبق الكلام فيه، كالإقرار وخبر الثقة والبيع الإجارة ونحوها.

وهنا أشكل الأستاذ: بأن ما هو الحجة في اللوازم لا يختص بباب الاخبار بل يشمل باب الانشاء، فلا شك ان ما يصدر من المنشأ على سبيل الإنشاء قولا ًأو فعلاً حجة في لوازمه، وإن لم يكن من باب الاخبار إذ لا وجه لتخصيص المسألة بباب الاخبار، والحال بأن هذا ليس مراداً في كلماتهم، والسر في ذلك: فرق بين الإخبار المقابل للإنشاء، وبين ما له شأنية الحكاية في مقابل ما هو على نحو الموضوعية، فتارة نتحدث عن الإخبار مقابل الإنشاء، فيقال بأن إخطار اللفظ لمعنى في ذهن السامع تارة يكون الإخطار لمعنى ثابت في رتبة سابقة على الإخطار فهذا إخبار، وتارة يكون لمعنى يراد إيجاده بالإخطار فهذا يسمى إنشاء. هذا هو الخبر للإنشاء. وأما كل أمارة تارة تكون لها شأنية الحكاية، كما لو كانت قولاً أو فعلاً شخصياً، فكل ما هو قول أو فعل شخصي فله شأنية الحكاية كان خبراً أم إنشاءاً، فإن الإنشاء له شأنية الحكاية بالنتيجة وإن كان إنشاءاً كالإقرار و خبر الثقة والأفعال الصادرة من المتبايعين والمتعاملين. وتارة لا يكون له شأنية الحكاية عرفاً كالسوق مثلاً، فإن السوق كعمل نوعي جمعي ليس له شأنية الحكاية فهو خارج عن الامارة ذات الحكاية، واختلف الاعلام في اليد هل هي من سنخ ما له الحكاية أو اليد من سنخ ما هو على نحو الموضوعية، فهذا تصنيف آخر، فما له شأنية الحكاية من الامارات هو الذي يكون له الحجة في لوازمه، دون ما لم يكن له شأنية الحكاية.

ثم أفاد السيد الأستاذ (دام ظله)، لنا وجه ثالث في باب حجية الظواهر، وهو أن الميزان في حجية الظاهر أي في أصالة التطابق بين المرادين الميثاق العقلائي لا من باب الكاشفية، فسواء حصل الاطمئنان على طبق الظاهر أم لا؟ حصل الظن على طبق الظاهر أم لا؟ حصل احتمال معتد به أم لا؟ على أية حال الميثاق العقلائي قام على إلزام كل من أبرز شيئاً أنه ملزم بلوازم ما أبرز، فهذا ميثاق عقلائي قد تكون نكتته تعهد أبناء اللغة بأنهم لا يستخدمون هذه الالفاظ إلا إذا أراودوا المعاني لها، كما ذهب له سيدنا الخوئي في إرجاع الوضع إلى مسألة التعبد. أو أن النكتة في قانون السببية العرفية كما مر. فهذا من باب الميثاق العقلائي، و بما أن الميثاق العقلائي قام على إلزامه حتى من باب لوازم كلامه فيؤخذ به.

ولكن الصحيح بأن قيام الميثاق العقلائي على أصالة التطابق من باب الكشف النوعي، لأن أصالة التطابق غالبة المطابقة للواقع، لذلك تحقق لها كاشفية نوعية، فهي من سنخ الظهور السياقي الحالي، ظاهر سياق كل متكلم أنه في مقام بيان مراده بشخص كلامه، فهذه الأصالة وهي ظهور سياقي حالي، لها كاشفية نوعية، وهذه الكاشفية النوعية منشأ للميثاق العقلائي.

### 069

سبق أن ذكرنا أن السيد الاستاذ (دام ظله) فصّل في الأمارات العقلائية بين ما يكون حجة في مطلق لوازمه بالاطمئنان وبين ما لا يكون حجة في شيء من لوازمه كما في الأمارات القائمة على الكشف الإحساسي، وبين ما يكون حجة في لوازمه بحدود معينة، كما في قوة الاحتمال المقترن بأهمية المحتمل[[225]](#footnote-225)، حيث إنه حجة في لوازمه بحدود أهمية المحتمل. أو الظهورات التي تكون حجة في لوازمها بالنحو الذي يتعاهد به العقلاء لا مطلقاً. ووصل كلامه في التفصيل إلى:

القسم الخامس: الإخبار الرسمي. وبيان ذلك: أن لدى العقلاء صنفاً من الأمارات يعد بمثابة القطع الموضوعي، بمعنى أنه كما أن القطع الموضوعي إذا قام ترتب عليه اثره لا بما له طريقية إلى الواقع، بل بما هو موضوع للأثر، فكما أن الاستطاعة لا طريقية إلى الواقع ولكنها موضوع لفعلية وجوب الحج، فمتى تحققت الاستطاعة كان وجوب الحج فعلياً، من دون لحاظ طريقية للاستطاعة، كذلك القطع الموضوعي، فإذا قال المولى: لا تفتين إلا بعلم، فإنه متى حصل للفقيه علم كان علمه موضوعاً لجواز الإفتاء، من دون لحاظ للطريقية التي هي قوام القطع، فإن القطع هنا موضوع لجواز الإفتاء وليس طريقاً لجواز الإفتاء، كذلك هناك نوع من الامارات لدى العقلاء هو بمثابة القطع الموضوعي مع غمض النظر عن طريقتها وكاشفيتها النوعية، ومن ذلك الخبر الرسمي، مثلاً: لكل دولة أو شركة أو مؤسسة ناطق رسمي لها، فالناطق الرسمي لها يكون قيامه بالإخبار موضوعاً لترتيب الآثار المطابقية والإلتزامية مع غمض النظر عن الطريقية والكاشفية لهذا الإخبار، فربما هذا الناطق الرسمي نفسه لو أخبر بهذا الخبر لا بصفته ناطقاً رسمياً ما لو أخبرنا من جهة أنه صديقنا أو من جهة أنه ثقة، ربما لا نرتب الآثار على خبره إذا في حدود كاشفيته وطريقيته، بينما إذا أخبرنا بما هو ناطق رسمي عن الدولة أو عن المؤسسة رتبنا عليه الآثار المطابقية والإلتزامية بمقدار ما جعله من جعله ناطقاً رسمياً أي بمقدار منصبه يرتب عليه الآثار، ومن هذا الباب خبر الوكيل عن موكله أو عمل الوكيل بكلام موكله او عمل الوصي بكلام الموصي، فإنه في هذه الموارد يرتبون اللوازم بحدود ما جعله الجاعل، مثلاً: إذا نصب الإمام (ع) وكيلاً عنه كما لو استفدنا من هذا الخبر (العمري ثقتي فما أدى اليك فعني يؤدي وما قال لك فعني يقول) استفدنا منه الوكالة أي ان الإمام نصب العمري وكيلاً أو سفيراً عنه، فحينئذٍ يكون إخبار العمري عن الإمام بمثابة القطع الموضوعي متى قام يرتب على المدلول الحرفي لكلامه ولا يلاحظ جهة الطريقية والكاشفية النوعية، آثار المؤدى المطابقي واللوازم بمقدار منصبه، فلو كان منصبه مأذوناً فهو أقل من منصبه وكيلاً، ومنصبه وكيلاً أقل من منصبه نائباً، بمقدار منصبه يرتب الأثر على مؤداه المطابقي ولوازمه.

وما ذكره هنا ينقلنا إلى ما حرر في بحث حجية الظواهر، حيث إن الأعلام في بحث حجية الظواهر اتفقوا على نقطة واختلفوا في أخرى، فقد اتفقوا على أن الظهور لو خلي بما هو ظهور فإن له كاشفية نوعية، أي ان الظهور يقتضي الظهور النوعي بالواقع لولا وجود الموانع، فأي ظهور يعرض على نوع العرف في إن نوع العرف يحصل له الوثوق طبق هذا الظهور ما لم يقم مانع عام ولا يراعى في الظهور الوثوق الشخصي حيث إنه ليس كل شخص من أبناء العرف إذا تلقى الظهور حصل له الوثوق، ولكن نوع العرف إذا تلقى الظهور حصل له الوثوق ما لم يكن هناك مانع، فالكاشفية النوعية للظهور منحفظة، إنما الكلام هل أن العقلاء في مقام الاحتجاج على بعضهم البعض بالظهور بنوا على هذه الكاشفية النوعية مطلقا أو لم يبنوا عليه أو هناك تفصيل؟ فهنا اتجاهات ثلاثة في كلماتهم:

الاتجاه الاول: ما هو المختار. من أن البناء العقلائي جرى على العمل بالظهور والاحتجاج به له وعليه بحدود كاشفيته النوعية، من دون تفصيل بين أنواع الظهورات حتى في مثل الإقرار وغيره، بلحاظ أنه قوام حجية الظهور كقوام حجية سائر الأمارات، فإن كل أمارة النكتة في حجيتها هي هذه الكاشفية النوعية، أي أنها مقتضٍ للوثوق النوعي بمدلولها لولا وجود المانع، وبالنظر على هذه النكتة بني على حجيتها، لذلك متى ما قام منشأ عقلائي على الخلاف فإنهم لا يعملون بهذه الأمارة ظهوراً أو غيره.

الاتجاه الثاني: ما سلكه صاحب الكفاية والسيد الصدر والسيد الاستاذ من ان هناك بناء عقلائياً على العمل بالظهور حتى لو حصل ظن على خلافه، فلا يراعى لا الوثوق ولا الظن بالوفاق ولا عدم الظن بالخلاف، وإن كان الظن بالخلاف مستنداً لمنشأ عقلائي فإنهم في خصوص الظهورات لهم ميثاق عقلائي على إلزام من تكلم بظاهر كلامه حتى لو حصل الظن من قبل السامع على الخلاف بأن هذا لا يريد ظاهر كلامه مع ذلك يلزمونه بظاهر كلامه، وإن كان الخلاف بينهم في نكتة هذا الميثاق العقلائي، فربما يظهر من صاحب الكفاية (قده) أن المصلحة النظامية تقتضي ذلك، أي تقتضي أن يلزم كل متكلم بظاهر كلامه ولوازم كلامه مطلقاً، سواء التفت أم لم يلتفت، ظننا انه مراده أو ظننا بخلافه، فإنهم يلزمونه.

او ربما يبدوا من كلام السيد الشهيد أن النكتة هي التعهد النوعي، حيث إن كل من يتحدث بهذه اللغة ملتفتا إلى ظواهرها ولوازم ظواهرها فقد تعهد بأنه يدرج على طبق أهل المحاورة في التحدث بهذه الظواهر، فلأجل هذا التعهد النوعي يلزم بظاهر كلامه ولوازمه.

والسيد الاستاذ ذهب الى أن المستند هو قانون السببية العقلائية في كل أمر حتى في الظهورات.

الاتجاه الثالث: التفصيل الذي ذكره المحقق الايرواني في (أصول الأصول)، ونقله السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث حجية الظواهر. وهو أن المحقق الايرواني (قده) فصل بين اقسام ثلاثة من الظهورات:

القسم الاول: ما كان كلام المولى، فإن لهذا الصنف من الكلام وهو انه كلام صادر عن المولى أي كلام صادر ممن له حق الطاعة والامتثال على العبد. ففي مثل هذا المورد يعملون بالظاهر وإن لم يحصل لهم الوثوق النوعي، وإن لم يحصل لهم الظن بالمراد، فإنهم يعملون به.

والقسم الثاني: وهو ما مثل له السيد الأستاذ بالناطق الرسمي، أي ما يبنى على حيثية الموضوعية، ومثل له بأمثلة، منها: عمل الوصي بحذافير وصية الموصي. ومنها: عمل الوكيل بحذافير الوكالة التي أنفذها الموكل. ومنها: موضوع الإقرار وإن لم يمثل به السيد الاستاذ فقد ذكر المحقق الإيرواني أن هذا الصنف من الظهورات وهو أن المتكلم في مقام الإقرار يلزمونه بلوازم إقراره حتى اللوازم الخفية التي لا يريدها المقر ولا يقصدها، لكنهم يلزمونه بها، ولكن في هذا الصنف من الظهورات بنوا على أن هذا المؤدى بمثابة القطع الموضوعي لهذا الآثار مع غمض النظر عن حيثية الكاشفية النوعية.

القسم الثالث: هو الظهورات المتداولة، كظهور كلام المفتي أو ظهور كلام الخبير بما هو في مجال خبرته، أو ظهور خبر ذي اليد بما تحت يده، أو ظهور كلام المؤلف في فهم مراده، فإنهم في هذه الموارد لا يعملون إلا على طبق الوثوق، أي ما لم يحصل لهم الوثوق بأن هذا هو مراد المتكلم لا يعملون به، إذن هناك أقسام ثلاثة: قسم يعملون بالظاهر. وقسم يعملون به بما له من موضوعية حتى لو حصل ظن مستند على منشأ عقلائي على الخلاف. وقسم لا يعملون إلا إذا كان مفيداً للوثوق.

وأنا في تردد من أن سيرة العقلاء على هذا التفصيل، نعم قامت سيرة متشرعية في باب الإقرار على إلزام المقر بلوازم إقراره حتى وإن لم يكن ملتفتاً، أما أن العقلاء يتعاملون مع الظواهر بهذا التفصيل بل يعملون في بعضها حتى مع حصول منشأ عقلائي على الخلاف، فهذا غير واضح.

المنشأ السادس: الذي ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) مسألة الكشف الإحساسي، حيث أفاد: هناك فرق بين الكشف الادراكي والكشف الاحساسي، فبعض الطرق تكون كاشفيتها عن الواقع بملاك تجميع الاحتمالات، بمعنى أن قيام هذه الأمارة يحدث لنا احتمال مطابقتها للواقع وبمقدار قوة الاحتمال تنعقد الأمارية والطريقية كما في الاطمئنان وكما في خبر الثقة وكما في خبر ذي اليد وقول الخبير، فهذا من باب الكشف الإدراكي، والكشف الإدراكي حجيته في لوازمه بالتفصيل الذي مضى، وهناك قسم ثان من الأمارات قامت طريقيتها على الكشف الاحساسي، والمراد بالكشف الإحساسي هو سكون النفس لا الاحتمال من حيث طريقيته للواقع، بل سكون النفس وميلها للعمل على طبق هذا الطريق.

وهذا السكون قد ينشأ عن منشأ ادراكي كما ذكرنا ان القطع من لوازمه سكون النفس، لكن السكون قد ينشأ عن مناشئ غير إدراكية، إذ قد يحصل السكون لبعض الأشخاص من أمور غير مألوفة كالرؤى والطلاسم والقضايا الروحانية فإنهم يحصل لهم ميل وسكون على طبقها مع أنها ليست لها مناشئ إدراكية، أو قد يحصل السكون نتيجة التلقين البيئي، فإن من يعيش في بيئة لها عادات وتقاليد بأن حركة الشمس تدل على كذا، وحركة القمر على كذا، والخطوط في الأرض تدل على كذا، فإنه نتيجة هذا التلقين يحصل له سكون لهذا الامر وإن لم تكن له مناشئ إدراكية، أو يحصل له السكون نتيجة الأعلام حيث يؤثر الأعلام على صنف من الناس بحيث يوجب سكونهم وميلهم إليه مع علهم بكثرة خطأه وكثرة أباطيله، فهذا الكشف الاحساسي المعبر عنه بالميل والسكون لجهات غير ادراكية ليس مناطاً في حجية اللوازم.

### 070

القسم الأخير: الذي ذكره السيد الأستاذ من أقسام الأمارات العقلائية: الكشف الإحساسي، والذي هو عبارة عن سكون النفس، لسبب من الأسباب، وقد أفاد بأن هذا المنشأ ليس موجباً لحجية متعلقه في اللوازم.

ولكن قد يقال بأن هذا المنشأ لا يصلح للحجية حتى بلحاظ المدلول المطابقي فضلاً عن اللوازم والمثبتات، والسر في ذلك: أن الميل النفسي للبقاء على ما سبق كما في الاستصحاب أو سكون النفس إلى أن اليد الحسية رمز لليد الاعتبارية بمعنى الملكية، كما في تقريراته، ليس منشئاً عقلائياً لإثبات الواقع،[[226]](#footnote-226) فلم تقم شواهد عقلائية على أن ميل النفس وسكونها لجهة من الجهات منشأ عقلائي لإحراز الواقع أو لإثباته كي يكون مناطاً للأمارية حتى نبحث بعد ذلك هل هو حجة في خصوص مؤداه أم تسع حجيته حتى اللوازم. وبالتالي فالملخص مما ذكر من الأقسام: أن ما هو المختار هو حجية الظاهر في لوازمه اللوازم القابلة للالتفات نوعاً لا في تمام اللوازم حتى فيما لا يلتفت إليه نوعاً.

وبعبارة أخرى: اللوازم التي لو التفت إليها المتكلم بمقتضى كونه في مقام الخطاب ومن أهل المحاورة لقصدها وبيّنها، وأما اللوازم التي نشك أن المتكلم بما هو من أهل المحاورة يكون في صدد بيانها فلم يحرز بناء العقلاء على ترتيبها، مثلاً: إذا قال المتكلم: سئل الامام (ع)، شككت وأنا ساجد هل ركعت ام لا؟ فقال ع: قد ركعت.

فهل يستفاد من قوله (قد ركعت) كما ذكره بعض الكتاب المعاصرين أن المشرع في مقام العبادات يكتفي بالأثر الروحي دون التقيد الحرفي بالعبادة، فبما أنه قال قد ركعت بمعنى أنه يكفيك في مقام علاقتك مع الله أن تكون ذا تفاعل روحي مع العبادة وإن لم تضبط هيئة العبادة أو موازينها فإن ذلك مما لا أهمية له في نظر الشارع في مثل هذا المقام.

إذن غاية ما يستفاد من بناء العقلاء على حجية الخبر أو حجية الظهور ترتيب لوازمه التي يلتفت إليها نوعاً لا مطلق اللوازم.

وأما في خصوص الإقرار فإن إلزام المقر بتمام لوازم إقراره حتى فيما هو منكر له فإن ذلك يحتاج إلى دليل خاص فإن ادعي قيام سيرة متشرعية على ذلك وإلا فالأمر مشكل.

المتخلص مما سبق أمور:

الأمر الأول: أن ارباب الأصول اتفقوا على أن المرتكز العقلائي يرتب اللوازم حتى اللوازم التي لم يقصد المتكلم بيانها وليست من سنخ الظهور قام البناء العقلائي على ترتيب هذه اللوازم في خبر الثقة.

وإنما حاولوا أن يتكشفوا النكتة وراء ذلك هم مقرون بالارتكاز وإنما بصدد اكتشاف النكتة الثبوتية التي وراء جري العقلاء على ترتيب اللوازم على خبر الثقة. فهنا جاءت محاولتان من النائيني والسيد الصدر، فمحاولة النائيني ارتكزت على أن هناك اعتبارا عقلائيا الا وهو اعتبار العلمية، وهذا الاعتبار العقلائي هو السر وراء ترتيبهم اللوازم على مثل خبر الثقة، فلذلك يبنى على هذه النكتة في كل مورد هو من قبيل الامارة.

محاولة السيد الصدر: هي ان ما كان واجداً لقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي بحسب أحد تقريريه أو ما كان واجداً لقوة الاحتمال بالنظرين الاستغراقي والمجموعي بمعنى غلبة الصدق بحسب تقريره الآخر، فما كان واجداً لذلك فإنه تنبسط فيه قوة الاحتمال على مؤداه ولوازمه. وهذا هو السر في حجية اللوازم فيبنى عليه في كل أمارة.

وحيث لم يثبت لنا وجود شواهد عقلائية على كلتا المحاولتين، بل أن ما نفهمه من المرتكز العقلائي أنهم في مقام ترتيب آثار الحجية على طريق من الطرق يلاحظون الأبعاد الثلاثة: (قوة الاحتمال، وأن لا يكون موجباً لخسارة المصالح الملزمة، وأن يكون الطريق مما يسهل سلوكه والوصول به الى الواقع). لذلك بناء على هذه النكتة لا نحرز حجية اللوازم في مطلق ما هو أمارة، أو طريق.

الأمر الثاني: بالنسبة لنا ومن سلك هذا المسلك وهو العجز، حيث اعترفنا بالعجز في أننا لم نصل إلى النكتة التي اوجبت لدى العقلاء البناء على حجية اللوازم، فبالنسبة لمن لم يصل فليس الطريق امامه الا مقام الإثبات لا بمعنى الادلة الشرعية بل بمعنى الرجوع للسير العقلائية، فما وجدناه منهم أنهم يبنون على لوازمه، بنينا عليه وإلا فلا، حيث لم نصل إلى نكتة ثبوتية تأسس قاعدة يبنى عليها في كل أمارة، فإذا رجعنا إلى السير العقلائية، وجدنا في استكشاف ما عليه هذه السير أربع اتجاهات:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه السيد الخوئي في أحد تقريريه أن ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم لوازم ظواهر الالفاظ فقط، سواء كان الظهور حيثية تقييدية أم كان الظهور حيثية تعليلية، فإننا لو قلنا بأن الظهور حيثية تقييدية فلا محالة يختص البناء العقلائي على اللوازم التي تعد من سنخ الظهور لا مطلق اللوازم وهذا خروج عن البحث إطلاقاً، إذ لا شك لدى أحد في حجية الظهور سواء كان مدلولاً مطابقياً أم التزامياً إنما الكلام في حجية اللوازم، يعني ما ليس من سنخ الظهور، أو قلنا بأن الظهور حيثية تعليلية لا تقييدية، كما استظهرناه من كلامه في مباني الاستنباط [[227]](#footnote-227)، أي أن الظهور إذا انعقد كان موضوعاً لحجية المؤدى حتى في لوازمه التي ليست من سنخ الظهور.

الاتجاه الثاني: في مصباح الأصول [[228]](#footnote-228): حيث وسع الدائرة فقال: بأن ليست النكتة والملاك لدى العقلاء هو ما كان من قبيل الظهور أو ما كان الظهور نكتة له وإنما ما بنى عليه العقلاء من حجية اللوازم في كل خبر ثقة، وبالتالي بناء على أن موضوع الحجية أي حجية اللوازم هو خبر الثقة فالدائرة أوسع من دائرة الظهور، ولا تختص بلوازم المؤدى الذي وصلنا إليه عن طريق الظهور بل متى ما استكشفنا المؤدى لخبر الثقة ولو لم يكن ظهوراً وإنما استكشفناه بعامل من العوامل ولكننا عرفنا بأن مؤداه هذا وإن لم يكن من سنخ الظهور، رتبنا على المؤدى لوازمه.

الاتجاه الثالث: ما ذكره السيد الإمام (قده)[[229]](#footnote-229) وهو أن هناك فرقاً بين الأمارات العقلائية والأمارات التعبدية، كما أن هناك فرقاً في محيط العقلاء بين الأمارات وبين الأصول النظامية،

فإذا جئنا لما هو في محيط العقلاء وجدنا أن هناك سنخين مما يرتب العقلاء الأثر عليه:

ما كان سنخ الأمارات، وهو ما له جهة إراءة وإثبات للواقع، وهذا لا يختص بخبر الثقة، وإنما يشمل كثيراً مما لها هذا الجهة والحيثية، خبر ذي اليد عما تحت يده، وإن لم يكن ثقة، خبر الفاسق المدعوم بقرينة توجب إرائته للواقع، الظهور وإن لم يكن في مقام الإخبار كما لو سمعنا وجداناً من المولى مباشرة جملة إنشائية فإن هذا من لوازم الظهور لا من لوازم خبر الثقة.

ومن ذلك السوق أيضاً، فإنه يرى السوق أمارة، باعتبار أن هناك فعلاً نوعياً لأهل السوق وهو بيع ما يرونه مذكى، فهذا الفعل النوعي له جهة إراءة وكشف عن الواقع، ومنها اليد، فإن اليد سواء كانت بالاستيلاء الحسي أو بالاستيلاء الاعتبار كوجود صك او سلطنة على العين فاليد لها جهة إراءة وكاشفية عن الواقع، فهذه أمارات، ففي جميع هذه الأمارات بنى العقلاء على حجية اللوازم في اللوازم التي يلتفت إليها نوعاً.

وأما الأصول النظامية كالقرعة، أو أصالة الصحة بناء على أنها أصل نظامي، أو الأصول اللفظية الستة التي بنى البعض على أنها أصول نظامية وليست كاشفة عن الواقع، أصالة البيان، أصالة عدم الغفلة، اصالة الجد، اصالة الجهة، اصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، اصالة العموم والإطلاق. ففي جميع هذه الموارد حيث إنها بالنظر العقلائي وظائف بني على العمل بها لا لأجل إراءتها للواقع بل لأجل حفظ النظام المعاشي عن الاختلال فإنها ليست حجة في لوازمها.

وأما الأمارات التعبدية أي ما ورد في لسان الشارع أنه أمارة كالظن في الركعات مثلاً، او خوف الضرر بناء على أنه أمارة تعبدية، فإنه لا يستفاد من الأدلة اللفظية أكثر من التعبد بمعناه، أما انه منزل منزلة الأمارة العقلائية حتى في حجيته في لوازمه فهذا لا يستفاد من الدليل اللفظي للتعبد، نعم لو كان الدليل اللفظي مجرد إمضاء للأمارة العقلائية، فإنه يكون حجة في لوازمه.

والثمرة المترتبة على ذلك:

أنه في خبر الثقة يوجد صنفان:

1ـ صنف من خبر الثقة مفيد للوثوق النوعي في حد ذاته.

2ـ صنف من خبر الثقة قام منشأ عقلائي على خلافه فهو ليس مفيداً للوثوق النوعي، كما لو كان المخبر متهماً، او كان المخبر مما ليس من شأنه الوصول والإحاطة بها، ففي مثل هذا المورد لو فرضنا كما يقول السيد أن خبر الثقة امارة عقلائية وأمارة تعبدية أيضاً، أي أن الأدلة اللفظية وسعت الدائرة، فما ليس أمارة عند العقلاء من خبر الثقة لكونه متهماً أو هناك منشأ عقلائي على خلافه، فإن الشارع يراه أمارة تعبدية. وقد استفاد ذلك من قوله (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع)، فقال أن المستفاد منه أن خبر الثقة عند الشارع أداء للواقع سواء كان مفيداً للوثوق النوعي عند العقلاء أم لم يكن مفيداً، فهنا في هذا الصنف الثاني من خبر الثقة هل نبني على حجية اللوازم أم لا؟ فعلى ما ذكره السيد الامام بان هذا مجرد حجة تعبدية فلا يرتب عليه اللوازم، بخلاف ما لو كان امارة عقلائية، وما ذكره السيد الامام هو الصحيح.

### 071

ذكرنا فيما سبق، أن بناء العقلاء في حجية خبر الثقة وغيره من الأمارات على إثبات اللوازم، ولكن لم تنكشف لنا نكتة بناءهم على اللوازم، رغم أن المحقق النائيني والسيد الصدر (قده) حاولا الوصول إلى النكتة، إما من خلال اعتبار العلمية لدى المحقق النائيني أو من خلال قوة الاحتمال لدى السيد الصدر، وربما يستشعر من كلمات السيد الامام (قده) في رسالته في الاستصحاب، أن هناك نكتة أخرى لدى البناء العقلائي في إثبات حجية اللوازم، وذلك يمكن تصويره بأحد وجهين وردا في عبارته:

الوجه الاول: أن يقال إن الأمارة تفيد الوثوق النوعي بالواقع، وإذا حصل الوثوق بالواقع حصل الوثوق بلوازمه، إذ لا يمكن التفكيك بينهما من هذه الجهة.

وهذه النكتة محل تأمل، باعتبار أننا ذكرنا فيما سبق أننا حتى لو سلمنا أن الأمارة تفيد الوثوق إما الوثوق النوعي وهو ما عبرنا عنه بالكاشفية النوعية، بمعنى أن الأمارة بلحاظ نوع العرف تفيد الوثوق بالواقع، وإن لم تفد الوثوق بلحاظ كل شخص يتلقى الأمارة، أو قلنا كما ذكر السيد الاستاذ ان الامارة تقتضي الوثوق الشخصي بالنسبة لمن يتلقاها لولا المانع، فإن لم يكن المانع عقلائياً فهي حجة في حقه، وبالتالي حتى لو سلمنا أن الأمارة تقتضي الوثوق نوعا او شخصا فقد ذكرنا فيما سبق أنه ليس الملاك تام لجعل الحجية للامارة هو إفادة الوثوق، بل لوحظ في ملاك حجيتها الواقع بمعنى عدم إهدارها للمصالح الواقعية كما لوحظ في ملاك حجيتها أن تكون مما يسهل سلوكها في إثبات الواقع.

النحو الثاني: إن الأمارة على جميع المباني تثبت الواقع، سواء قلنا بجعل العلمية أم لا، أو قلنا بأن الملاك في حجيتها قوة الاحتمال أو إفادة الوثوق او ان ملاك حجيتها المجموع من قوة الاحتمال ونوع المحتمل، فإنها على جميع المباني لا إشكال أنها تثبت الواقع، وإذا ثبت الواقع ثبتت لوازمه إذ لا وجه للتفكيك بين ثبوت الواقع وثبوت لوازمه. وهذا ما ذكره السيد الإمام في عبارته.

ولكن يلاحظ على ما افيد: أن ثبوت الواقع في الأمارات إنما هو بمقدار طريقية الأمارة، وليس ثبوتاً مطلقا حتى يقال إذا ثبت الواقع ثبتت لوازمه، مثلاً عندما نأخذ امارية الظهور تثبت الواقع من خلال طريقية الظهور، فما لم يكن سنخ الظهور كاللوازم غير البيّنة لا يثبته الظهور نفسه، وإن أثبت الواقع، إلا أنه اثبت الواقع في دائرة الظهور لا مطلقاً، أو أمارية اليد فنقول بأن اليد امارة على الملكية إلا انها تثبت الملكية من حيث نكتة الاستيلاء لا مطلقاً، فما خرج عن إطار هذه النكتة لا تثبته إمارية اليد وإن كان من لوازم الواقع، كما لو فرضنا أن وارث الوارث لفلان باع هذا البيت ولا ندري ان له ولاية على هذا البيت ام لا؟ فنقول: بما ان يد الجد كانت على هذا البيت فقد اثبتت ملكيته ومن لوازم ملكيته ولاية وارث وارثه على البيت، فإن هذا مما لا تتكفل اليد بإثباته لخروجه عن إطار حيثية الاستيلاء، فمجرد إثبات الواقع لا يكفي لإثبات اللوازم ما دام لم ينكشف الواقع بنفسه وإنما وصل عبر طريق معين فهو بحدود هذا الطريق، لذلك وقع البحث عند الاعلام هل يتعدى من اللوازم الداخلة في إطار الطريق إلى مطلق اللوازم ام لا؟ وهذا ما وقع البحث فيه في حجية المثبتات.

فالمتحصل: حيث لم تثبت لنا نكتة التعميم والتوسعة للوازم فليس لدينا طريق إلا النظر لما جرت عليه السيرة العملية في كل أمارة بحسبها.

وحيث وجدنا أن السيرة العملية قامت على ترتيب اللوازم على كل الأمارات لكن في حدود اللوازم التي لو ألفت النوع اليها لرآها من اللوازم فحينئذٍ يثبت بهذا المقدار.

الاتجاه الرابع: الذي ذهب الى أن الأمارة حجة في اللوازم سواء كانت أمارة عقلائية أم أمارة شرعية. وهذا الاتجاه ينحل إلى مبنيين:

المبنى الأول: دعوى الإطلاق، ان كل أمارة تعبدية فهي كالأمارة العقلائية حجة في لوازمها، والمدعى في الاستدلال على ذلك أنه إذا دلّ دليل على أمارية شيء فظاهره تنزيل هذه الأمارة منزلة الأمارات العقلائية، فهي على نسقها، فكما أن الأمارة العقلائية حجة في اللوازم فكذلك الأمارة التعبدية، مثلاً: إذا قال: العمري ثقتي فما أدى إليك فعني يؤدي فإنه الثقة المأمون.

فإن ظاهر هذا التعليل أنني اعتبرت خبر الثقة أمارة كأمارية خبر الثقة عندكم، فكما أن خبر الثقة عندكم حجة في لوازمه فكذلك خبر الثقة عندي أمارة وحجة في لوازمه وإن لم يكن مفيداً للوثوق النوعي وإن لم يكن أمارة عقلائية، لكنني اعتبرت له الامارية على نسق امارية الامارة العقلائية.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إذا نظرنا إلى أن الشارع الغى أمارات عقلائية واستحدث أمارات ليست بأمارة عقلائية، فقد ألغى أمارية القياس مع أنها امارة عقلائية وهي حذو الشيء بالأشباه والنظائر، ووضع امارية الظن في الركعات مع أنها ليست أمارة عقلائية، وضيّق دائرة قاعدة التجاوز والفراغ بما إذا فرغ من العمل، أو بما إذا تجاوز المحل الشرعي، مع أن الأمارة العقلائية فيهما مطلقة، فنستكشف من ذلك أن ملاك الأمارية لدى الشارع قد لا يتطابق مع ملاك الأمارية لدى العقلاء، وبالتالي لا يمكننا أن نستظهر من مجرد التعبد بأمارية شيء أنه على نسق الأمارية العقلائية وإن لم يكن واجداً لمقتضيها وهو الوثوق النوعي.

ثانياً: إن هذا الدليل كما سبق وهو (العمري ثقتي فاسمع له واطع فإنه الثقة المأمون) يحتمل جعل الولاية إما من باب الوكالة أو من باب السفارة، وهذا ظاهر الأمر بإطاعته فإنه لا وجه للأمر بإطاعته إذا كان مجرد مخبر بخبر ثقة، وعلى فرض دلالة هذه الرواية على جعل الحجية لخبر الثقة، فإن كانت مجرد إمضاء فهي تمضي الأمارة العقلائية على ما هي عليه، بمعنى أن خبر الثقة يثبت لوازمه إن كان واجداً للوثوق النوعي. وأما إذا كان دليلاً تعبدياً فلا يستفاد منه أكثر من التعبد بالامارية لا أنه على نسق الأمارة العقلائية في إثبات اللوازم وإن لم يكن واجداً لمقتضيها.

الاتجاه الثاني: ما ذهب اليه السيد اليزدي (قده) في حاشيته على الفرائد من التفصيل، وهو ان دليل التعبد بالأمارة يثبت آثار لوازمها، لكنه لا يثبت آثار ملزومها أو ملازمها، لأنه إنما يثبت آثار اللوازم لأن لوازم الشيء من توابعه فإذا ثبت ثبتت توابعه أما ملزومه وهو علته أو ملازمه وهو قرينه فليس من توابعه كي يكون إثباته إثباتاً لملزومه أو ملازمه، مثلاً: إذا قامت البينة على أن زيداً موجود فلازمه انه بلغ سن التكليف وإذا ثبت أنه بلغ سن التكليف ثبت أثره وهو وجوب نهيه عن المنكر، أما لو قامت البينة على أن أحد طرفي العلم الإجمالي طاهر فلا يثبت بها أن الطرف الآخر نجس لعلمنا بأن أحدهما نجس والآخر طاهر، فهي تثبت أثر اللازم لا أثر الملزوم أو الملازم.

ولكن يلاحظ: أولاً: ما ذكره هو في ذيل عبارته: قال: إلا إذا دخل تحت عنوان المخبر به، فإن البينة أو خبر الثقة أو الظهور إذا اخبر عن الواقع أخبر عما يلازمه بالنظر العرفي، وهذا يشمل ملزومه وملازمه إذا كانت الملازمة واضحة عرفاً، ولو كانت بيّنة بالمعنى الأعم.

ثانياً: بأن نفس هذا الدليل التعبدي الذي ورد، إن كان تعبدياً فهو لا يثبت حتى أثر اللوازم، وإن كان إمضاءاً فهو على ما عليه الأمارة العقلائية من إثبات لوازمها وملزومها ولازمها ما دامت مما يقبل الالتفات اليه نوعاً.

تم البحث حول الفارق الثبوتي بين الامارة والاصل وما يترتب على ذلك.

ندخل فيما يأتي في بيان الفارق الإثباتي الذي تصدى له صاحب الكفاية والمحقق العراقي والاصفهاني.

### 072

### الفارق الإثباتي بين الأمارة والأصل.

وهنا عدة بيانات:

### البيان الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)

، من أن الأمارة كخبر الثقة هي من سنخ الإخبار والحكاية، ومقتضى ذلك من خلال الأمارة والخبر إلى عدة إخبار وحكايات، بعدد الجهات، فإذا أخبر الثقة عن امر فقد أخبر عن المؤدى، وعن لوازمه وملزوماته، فهذا يعني انحلال هذا الخبر لأخبار عديدة وحكايات عديدة، نظير انحلال الحكم بانحلال موضوعه كما إذا قال: (أكرم العالم) فإن العلم ينحل في مرحلة الفعلية إلى أفراد كثيرة وبانحلاله ينحل الحكم إلى وجوبات عديدة للإكرام بعدد أفراد العلماء، وكذلك إذا أخبر الثقة بخبر انحل بحسب المرتكز العقلائي إلى أخبار: خبر عن المؤدى وخبر عن لازمه الأول وخبر عن لازمه الثاني. وبالتالي فدليل حجية خبر الثقة أيضاً ينحل إلى افراد من الحجية بعدد الأخبار التي أنحل اليها خبر الثقة. فحجية الخبر في لوازمه مجرد تعبير وإلا ليس الخبر حجة في لوازمه، لأن الخبر أخبار، فالخبر عن المؤدى موضوع مستقل لحجية الخبر، والخبر عن اللازم موضوع مستقل آخر لحجية الخبر، لا أن الخبر عن المؤدى حجة في لازمه، بل هناك خبران كل منهما حجة في نفسه.

### البيان الثاني: البيان التفصيلي الذي ذكره المحقق العراقي (قد)

في (نهاية الأفكار، ج4، القسم الأول)[[230]](#footnote-230)، وهو تعميق وتدقيق لما ذكر في الكفاية. ومحصّله في عدة نقاط:

النقطة الأولى: أن التنزيل إذا صدر من المقنن والمشرع فهو على ثلاثة أنحاء:

النحو الاول: أن يكون جعلاً للماثل كما إذا قال: الفقّاع خمر، فإنه يتصدى لاعتبار الفقّاع خمراً، فهذا ما يعبر عنه بجعل المماثل. وجعل المماثل جعل للأثر ولكن بواسطة، اي جعل الفقاع خمراً جعل للحرمة ولكن بواسطة جعل الفقاع خمراً اي بواسطة اعتبار الموضوع اعتبر الحكم.

النحو الثاني: جعل الاثر مباشرة على نحو التوسعة، كما إذا قال: الطواف في البيت صلاة، فإنه لا يجعل الطواف صلاة كما في المثال الاول، وإنما هو جعل للاثر بالنظر العرفي بشكل مباشر لا بالواسطة، اي حكم الصلاة يسري للطواف. ففي كلا هذين النحوين هناك جعل للأثر في مقام التشريع، وبما أن جعل الأثر في مقام التشريع صادر من المقنن والمشرع، فلا محالة يختص بالأثر الشرعي ولا يشمل اللوازم العقلية والعادية،

والسر في ذلك: أن أي تنزيل يصدر من أي مقنن يختص لا محالة بما يقع تحت يد المقنن، رفعاً ووضعاً، لا لقصور في إطلاق أدلة التنزيل، فإن دليل التنزيل في حد ذاته مطلق، قابل للشمول لسائر الآثار، وإنما الضيق من القابل، أي أن متعلق هذا التنزيل هو الاثر إما بالواسطة أو بالمباشرة، وحيث إن الأثر المجعول إنما هو ما يقع تحت يد الجاعل رفعاً او وضعاً فلا محالة يختص هذان النحوان من التنزيل بالأثر الشرعي، فلو قال: جعلت مؤدى الأمارة هو الواقع، أو قال: جعلت أثر الواقع لمؤدى الأمارة، ففي كلا هذين النحوين يختص الأثر بالأثر الشرعي عقلاً، ولا يشمل اللوازم العادية العقلية كنمو الجسم أو نبات اللحية وما شابه.

النحو الثالث: أن يأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، فما صدر منه مجرد الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع بحسب ما للواقع من اقتضاءات وآثار، فهذا النحو من التنزيل شرعي، وإن لم يتصد فيه لجعل الآثار، كما في النحوين الأولين، إذ ما هو المجعول من قبل المشرع هنا مجرد الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، فيما للواقع من آثار واقتضاءات شرعية عقلية عادية، فهو لم يتصد لجعل الأثر حتى يقال كيف يجعل الآثار العقلية والعادية وهو خارج عن دائرته بما هو مشرّع، وإنما ما تصدى له هو الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، وأما ترتيب آثار الواقع فهو أمر من قبل المكلف لا أن المولى تصدى لجعل الأثر حتى يخرج عنه الآثار العقلية والعادية، نعم المصحح لهذا التنزيل ان ينتهي إلى مقام العمل، إذ التنزيل الذي لا ينتهي إلى مقام العمل لغو أو نقض للغرض، فلابد أن ينتهي إلى مقام العمل، اي انه وإن شمل الآثار العقلية والعادية إلا انه يشملها بلحاظ ما يترتب عليه من آثار عملية من دون جعل لتلك الآثار وإنما هي غاية وغرض، وفرق بين أن يكون الأثر متعلقاً للجعل كما في النحوين الأوليين، وبين ما إذا كان الأثر غاية وغرضاً للجعل.

فالجعل تارة يتعلق بالأثر، وتارة يكون غاية وغرضاً. لأجل ذلك لا وجه لاختصاص الاثر هنا بالأثر الشرعي، بل يشمل مطلق الآثار، وبناء على هذا تكون الأمارة حجة في مثبتاتها ولوازمها.

النقطة الثانية: أنه لا فرق في ذلك بين الأمارة والأصل العملي، كما أنه لو كان دليل التنزيل في الأمارات بالنحو الاول والثاني لم تكن الأمارة حجة في مثبتاتها، اي لو استفدنا من أدلة حجية خبر الثقة أنها بالنحو الأول أو الثاني لم تكن حجة في مثبتاتها.

ولو استفدنا من دليل حجية الأصل العملي كدليل حجية الاستصحاب أنه بالنحو الثالث، اي أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أمر بمعاملة مؤدى الاستصحاب معاملة الواقع لكان الاستصحاب حجة في مثبتاته، فالمدار على الحجية في المثبتات على ما يستفاد من دليل الحجية، من دون فرق بين كونه أمارة أو أصل، فإن الفارق الإثباتي تابع للمستظهر من الدليل، وليس تابعاً لموضوع التنزيل هل هو أمارة أو اصل، فلابد أن ننظر في دليل التنزيل في كل مورد، فلا يوجد فارق جوهري بين الأمارة والأصل، إنما الفارق بحسب دليل التنزيل.

ولذلك لو وردت مناقشة في المقام حتى في النحو الثالث، وقلنا بأن دليل التنزيل لو كان بهذه المثابة وهي أن هناك أمراً بمعاملة المؤدى معاملة الواقع فيما للواقع من آثار بحيث لو كان الواقع إلزاماً لكان هناك عمل وتنجيز ولو كان الواقع ترخيصاً لكان هناك ترك للعمل وتعذير، ولو كان الواقع حكماً وضعياً لكان هناك ترتيب لآثار الحكم الوضعي. فلو وردت مناقشة فقيل: بأن دليل التنزيل حتى لو كان بالنحو الثالث فإنه ينصرف للآثار الشرعية لأن صدوره من المشرع قرينة مقامية على نظره للآثار الشرعية، فيختص دليل التنزيل في الأمارة والاصل بالآثار الشرعية، مع ذلك نستطيع أن نعممه في الأمارات دون الأصول للوازم العقلية والعادية، بالبيان الذي ذكره صاحب الكفاية، وهو أنه في الأمارات حيث إنها من صنف الأخبار ينحل الخبر إلى أخبار: خبر عن الواقع وخبر عن اللازم الاول، وخبر عن اللازم الثاني، وكل خبر من هذه الأخبار حجة في خصوص آثاره الشرعية، فنحن لم نخرج عن الآثار الشرعية إنما الخبر هو الذي انحل إلى أخبار، فنحن لم نقل بأن دليل حجية الخبر الذي هو أمر بمعاملة الخبر معاملة الواقع هو نفس هذا الدليل تكفل بالتنزيل حتى بلحاظ اللازم العقلي والعادي، كما إذا أخبرنا بحياة زيد، فنفس دليل التنزيل هو الذي تكفل بأن هذا الخبر (الإخبار عن حياة زيد) حجة في لازمه العقلي. وهو نمو جسمه، وحجة في لازمه العادي وهو نباة لحيته. كلا لا نقول بهذا، حتى يقال بأن دليل التنزيل منصرف للآثار الشرعية.

بل نقول بأنه هو خاص بالآثار الشرعية لكن الخبر نفسه انحل إلى إخبارات، خبر عن الملزوم وخبر عن اللازم الأول، وخبر عن اللازم الثاني، وكل خبر منها حجة في خصوص الآثار الشرعية.

فنحن لم نخرج عن الاختصاص بالآثار الشرعية إنما الذي انحل هو الخبر، وهذا الانحلال إنما يتصور في الأمارات دون الأصول، وإلا دليل التنزيل واحد وله مضمون واحد وهو الاختصاص بالآثار الشرعية، إنما الأصل لأنه ليس من سنخ الإخبار كالاستصحاب مثلاً فلا ينحل إلى إخبارات، والأمارة حيث إنها من سنخ الإخبار انحلت إلى إخبارات، فلذلك كان الأمارة حجة في اللازم العقلي والعادي دون الأصل العلمي لأن الأمارة إخبارات لا لأن دليل التنزيل جعلها حجة في اللازم العقلي والعادي. وهذا لم ينطبق على الأصل العملي.

وسيأتي مناقشة المحقق النائيني في ذلك، وجواب المحقق العراقي عنه.

### 073

### هنا مناقشات لبيان المحقق العراقي (قده):

المناقشة الأولى: ذكر المحقق العراقي (قده) أنه لو كان دليل التنزيل متضمنا للأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، أو للأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع ترتبت جميع الآثار ولوازم الواقع سواء كانت شرعية أو عقلية أو عادية.

ولكن هذا مورد للتأمل، مستفاد من بعض عبارات المحقق الاصفهاني (قده).

ومحصله: أن الأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع، او المعاملة معه معاملة الواقع، محتمل بمحتملات أربعة، كلها باطلة:

المحتمل الأول: أن يراد به الالتزام الجدي والبناء الحقيقي على أن مؤدى الأمارة هو الواقع، وهذا محال؛ إذ مع عدم إحراز الواقع وجداناً لا يعقل من الملتفت إلى أن الواقع لم يحرز وجداناً أن يلتزم إلتزاماً جدياً بأن المؤدى هو الواقع، أو يتعامل مع المؤدى على أنه هو الواقع جداً مع عدم إحرازه للواقع وجداناً.

المحتمل الثاني: أن المراد بذلك أن يتعامل مع المؤدى على أنه هو الواقع بلحاظ العنوان، لا بلحاظ المعنون، اي أن يبني على أن المؤدى هو الواقع عنواناً لا حقيقة، وإلا فالواقع يختلف عن مؤدى الأمارة، فإن مؤدى الأمارة طريق للواقع وليس هو الواقع إلا أنه يبني على إلباس مؤدى الأمارة لباس الواقع وعنوانه وإن لم يكن هو الواقع.

ولكن يرد على هذا المحتمل: أنه خلف المقصود ونقض للغرض، فإن الغرض من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع ترتيب آثار الواقع، ومن الواضح أن تلك الآثار تترتب على المعنون، اي على ما هو الواقع لا على العنوان ولا على الصورة، وإنما على محكيها، فلو أريد بالأمر بالبناء على أن المؤدى هو الواقع ، البناء على الواقع العنواني لا الواقع الحقيقي لكان ذلك خلف الغرض المقصود من هذا الامر.

المحتمل الثالث: أن يكون المقصود من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع من حيث البناء القلبي، اي أن المطلوب هو أن يعقد قلبه على أن المؤدى هو الواقع، أو أن يبني في نفسه بناء تعهديا على أن المؤدى هو الواقع،

وهذا تشريع، إذ مع التفات المكلف إلى أن المؤدى ليس هو الواقع فبناءه القلبي على أن المؤدى هو الواقع تشريع وإقحام في الدين ما ليس منه ولذلك لا يحتمل أن يكو متعلقاً للأمر،

مضافاً إلى أنه لو لم يكن تشريعاً وقلنا بأنه أمر به جدلاً وفرضا كأن يفرض بأن يعقد قلبه على أن المؤدى هو الواقع من باب الفرض، لا من باب التعهد الجدي والحقيقي حتى يكون تشريعاً، بل هو من باب الفرض،

فحينئذٍ يرد عليه: أنه ليس المطلوب في الادلة التفصيلية فضلاً عن الأمارات والاصول هو ذلك، اي لا يطلب من أي دليل يقوم على حكم فرعي عملي أكثر من تطبيق مضمونه عملاً وسلوكاً، وهذا ما ذكر في بحث القطع من عدم مطلوبية الموافقة الالتزامية، اي أن المطلوب من المكلف في الموارد التي قام فيها دليل تفصيلي على حكم فرعي عملي هو تطبيقه عملاً، لا عقد القلب على أنه صادر من الشارع، هذا ليس مطلوباً وإن كان أمراً ممكنا ًولا تشريعاً ما لو قام الدليل عليه.

المحتمل الرابع: أن يكون المقصود من الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع، هو أن يكون هذا المأمور به مجرد كناية وطريق إلى جعل آثار الواقع، أي أن الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع أو البناء على أنه هو الواقع، مجرد اعتبار كنائي مضمونه هو جعل آثار الواقع على طبق المؤدى الذي يرجع إلى مبنى جعل المماثل.

وهذا كرٌّ على ما فرّ منه، لأن مرجعه إلى جعل الآثار، وقد ذكر في المبنى الأول أن جعل الآثار مما لا يعقل شموله إلا لما يقع تحت يد المشرع رفعاً ووضعاً ولا يشمل مثل اللوازم العقلية والعادية. مع غمض النظر عن الانصراف، بل هناك إشكال عقلي في ذلك، وهو: أن مرجع الكناية والطريقية إلى جعل الآثار هو اختصاص الآثار بالآثار الشرعية،

إذن لا يوجد فرق جوهري بين الأمر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع وبين جعل المماثل حقيقة، أو جعل الآثار الشرعية، أو جعل الأثر. فهذا التصوير الثالث للتنزيل إما غير معقول، أو خلف، أو خلاف ما هو المتسالم عليه، أو أنه جعل للأثر، فيختص بالأثر الشرعي.

### المناقشة الثانية: ما ورد في تقريرات المحقق النائيني (قده)

كما في (فوائد الأصول) وهي مناقشة في أصل نكتة صاحب الكفاية (قده)، حيث قرر كلامه في فوائد الأصول: بأن الامارة إنما تحكي عن نفس المؤدى، ولا حكاية لها عن لوازم المؤدى وملزوماته، بما لها من الوسائط العقلية والعادية، فإن البيّنة أو خبر الواحد مثلاً إنما يقول على حياة زيد أو موت عمر، فهو إنما يحكي عن نفس الحياة والموت، ولا حكاية له عن نبات اللحية وما يستتبعه من الآثار الشرعية، أو عن نمو جسمه أو عن نطقه، من اللوازم العقلية والعادية، بداهة أن المخبر بالحياة ربما لا يلتفت إلى نبات اللحية فضلاً عما يستتبعه،

وكل ذلك لأن الحكاية عن الشيء فرع الالتفات إليه، وحيث قد لا يلتفت المخبر إلى اللوازم العقلية أو العادية خصوصاً مع كونها من اللوازم غير البينة، فلا حكاية في إخباره عن هذه اللوازم، فليس الوجه في اعتبار مثبتات الأمارة كونها حاكية عن لوازم المؤدى وملزوماته؟

وأجيب عن هذه المناقشة بوجوه:

الوجه الأول: ما تعرض له الشيخ الحلي (قده) وتلميذه في كتاب (المحكم في الاصول) أنه من المحتمل ان مراد صاحب الكفاية من الحكاية هي الكشف، والذي هو مقوم ذاتي لكل أمارة، فإن كل أمارة متقومة بحيثية الكشف، والإراءة للواقع، وإن لم تكن من سنخ الحكاية والإخبار الخاصين بالقول أو الفعل، بل يشملان كل ما له حيثية كشف وإراءة كما في اليد التي هي أمارة على الملكية، وكما في السوق التي هي أمارة على التذكية، فإن جميع هذه الأمارات لها سنخ حكاية عن الواقع لا بمعنى الدلالة اللفظية، او الفعلية، بل بمعنى الإراءة والكشف عن الواقع، وإذا كان هذا منظور صاحب الكفاية حيث لا يحتمل ان هناك خصوصية للإخبار والحكاية اللفظية والفعلية، فحينئذٍ لا يرد عليه أن عنوان الحكاية والإخبار لا يشمل اللوازم التي لا يلتفت إليها بل ربما ينكرها المتكلم.

ولكن مرجع هذه المناقشة إلى الفرق الثبوتي لا إلى الفرق الإثباتي، أي لو كان منظور صاحب الكفاية في الفارق بين الأمارة والاصل أن الأمارة تتضمن جهة من الكشف والإراءة عن الواقع مع غمض النظر عن دليل اعتبارها شرعاً فإن هذا يرجع إلى الفرق الثبوتي الذي ادعاه السيد الصدر وهو قوة الاحتمال، أو الفرق الثبوتي الذي ادعاه السيد الإمام وهو الوثوق النوعي، فإن هذه نكتة ثبوتية عقلائية جارية في كل أمارة. والحال بأن ظاهر كلام صاحب الكفاية وبيان الفارق بين الأمارة والأصل بلحاظ الدليل الإثباتي، اي ما هو المستفاد من الدليل هل أن الدليل اعتبرها حجة من حيث الإخبار ومن حيث الحكاية فتكون أمارة، أو لم يعتبرها حجة من هذا الحيث فلا تكون أمارة،

أو لا أقل بالجمع بينهما ، اي بأن تكون في نفسها ذات حكاية وأن الشارع أمضاها واعتبرها من هذه الجهة، وأما إذا فسرنا كلامه بأن المقصود بالحكاية هو مجرد الإراءة والكشف، رجع ذلك إلى الفارق الثبوتي لا الإثباتي. وهذه مناقشة فنية.

الجواب الثاني: واشار اليه المحقق الاصفهاني[[231]](#footnote-231) : أن منظور صاحب الكفاية في حيثية الحكاية هي الدلالة التصورية الوضعية التي ليست دائرة مدار الالتفات أو القصد، فإن دلالة اللفظ على معناه الوضعي دلالة تصورية لا تصديقية، فليست هي من سنخ الحكاية التصديقية وإنما هي من سنخ الحكاية التصورية، وهذه الحكاية التصورية تنبسط على المدلول المطابقي ولوازمه، سواء كانت بينة أو غير بيّنة. فإن لفظ الشمس مثلاً يدل على لوازم هذا الجرم من الضوء والحرارة، وكونه كوكباً تدور الأرض في مداره واشباه ذلك.

وهذه الدلالة التصورية ليست قائمة بالأصول العملية وإنما هي قائمة بالأمارات التي هي من سنخ الكلام أو الفعل إذا كان للفعل دلالة وضعية تصورية ولو بالوضع التعيني، كدلالة بعض الأفعال على التحية، أو على الاحتقار أو على الاحترام. وبالتالي لا يرد على صاحب الكفاية أن الحكاية هو الإخبار فرع الالتفات وقد لا يلتفت المتكلم إلى ذلك.

ولكن قد يقال: وهذا الجواب الذي اشار اليه المحقق الاصفهاني في حاشيته في (نهاية الدراية): برجوع حيثية الحكاية إلى حيثية الدلالة التصورية الوضعية، محل تأمل، باعتبار ان الدلالة التصورية ليست من سنخ الأمارات، والبحث فعلاً معقود حول الفارق الثبوتي أو الإثباتي بين الأمارة والأصل. والدلالة التصورية ليست من سنخ الأمارة فإن هذه الدلالة التصورية تنعقد حتى للفظ المكتوب على الحائط، أو المرسوم على الماء، وإن لم يكن هناك متلفظ ذو شعور أو ذو قصد أو ذو التفات، فمثل هذه الدلالة التصورية هي من باب الأنس وانتقال الذهن من تصور اللفظ إلى تصور المعنى، ومن الواضح أن هذا الانتقال قهري ولا ربط له بالأمارات التي نبحث عن حجيتها في لوازمها.

هذا إذا كان مقصوده من الدلالة التصورية الدلالة الوضعية، وإما إذا كان مقصوده من ذلك، الإرادة الاستعمالية، اي ما قصد المتكلم إخطاره في ذهن المخاطب، أو ما قصد المتكلم إفناء اللفظ فيه بحيث يكون كاشفاً عنه ولو لم يكن هناك مخاطب.

فإذا كان المنظور بحيثية الحكاية الدلالة بمعنى المراد الاستعمالي او المراد التفهيمي فمن الواضح حينئذ أنه يرجع إشكال المحقق النائيني بأن هذا لا يشمل كل اللوازم، وهناك فرق بحسب تعبير الاصفهاني بين لوازم المخبر به واللوازم المخبر بها، فإن اللوازم المخبر بها هي ما قصد المتكلم إفناء اللفظ فيه أو إخطاره في ذهن السامع وهو ما كان من اللوازم التي يلتفت إليها من قبل النوع لو ألفت النوع إليها كما لو كانت بينه بالمعنى الاعم أو كانت غير بينة ولكنها قابلة للالتفات نوعاً.

بينما المدعى هو سوق كلام الكفاية لحجية الامارة في مطلق اللوازم، وهذه اللوازم اي لوازم الكلام هو لوازم المخبر به إذا تحقق واقعاً، لا اللوازم المخبر بها، اي أنها لا تدخل تحت عنوان الإخبار والحكاية، لو اريد من الحكاية الإرادة الاستعمالية أو الإرادة التفهيمية.

الجواب الثالث: عما أفاد المحقق النائيني: ما ذكره المحقق العراقي في (نهاية الافكار): حيث قال لابد من صحة الاخذ بالأمارة من إحراز الدلالة التصديقية بالنسبة للمؤدى والمدلول المطابقي، وبعد إحراز الدلالة التصديقية ولو بالأصول العقلائية كـأصالة التطابق مثلاً، أو أصالة البيان أو أصالة عدم الغفلة وأصالة الجهة واصالة الجد، يؤخذ بجميع ما له من اللوازم والملزومات بمقتضى الدلالة التصورية، ثم قال: وعلى فرض تسليم اعتبار الدلالة التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى وملزوماته، نقول أنه يكفي في الحكاية المزبورة مجرد التفات المتكلم والمخبر إلى لوازم المؤدى وملزوماته ولو بنحو الإجمال لان لكلامه لازم وملزوم، ولا يحتاج الالتفات التفصيلي بالنسبة إليها، ومع تحقق ذلك بنحو الإجمال لا قصور لشمول دليل التعبد بالأمارة لجميع ما يحكي عنه من المؤدى ولوازمه وملزوماته.

ومحصّل كلامه: أننا لو سلمنا مع المحقق النائيني أن كبرى النكتة في حجية الأمارة الحكاية التصديقية اي ما صدر عن التفات من المتكلم للوازمه وملزوماته، لو سلمنا أن هذا هو المناط، فنقول: يكفي في الحكاية التصديقية الالتفات الإجمالي فلا موجب للالتفات التفصيلي، اي يكفي في إلزام المقر بلوازم كلامه، أو إلزام المتكلم بلوازم إخباره وإنشاءه يكفي أن يكون متلفتاً إجمالاً أن للمخبر به لوازم في الواقع، وإن لم يلتفت إلهيا تفصيلاً، فإن الإلتفات الإجمالي كاف في نسبتها اليها، بأن يقال أخبر عنها، أبانها، حكاها بكلامه. فلا يختص عنوان الحكاية بالحكاية التفصيلية حتى يقال لابد من التفريق بين اللوازم المحكية واللوازم غير المحكية.

ولكن هذا الجواب محل نظر من جهتين:

الجهة الأولى: لا يكفي في دخول اللوازم والملزومات تحت عنوان ما أخبر عنه، أو ما حكى عنه، إلا مع القصد اليه ولو إجمالاً أي أن مجرد الالتفات إلى أن لكلامه لوازم لكنني لا اقصدها بل أنكرها، لا يصدق أنني أخبرت عنه، فإنما يصدق أن المتكلم أخبر عنها إذا قصدها ولو إجمالاً لا ما إذا لم يقصدها أو قصد عدمها، فمجرد الالتفات ليس كافياً.

الجهة الثانية: على فرض تسليم ذلك، فإن ذلك يختص لا محالة باللوازم القابلة للالتفات، ولا يشمل ما أراد صاحب الكفاية الوصول اليه وهو لوازم المخبر به، اي أن جميع لوازم المخبر به تكون الامارة حجة فيه بمناط حيثية الحكاية والاخبار مع ان هذا المناط وهو مناط الحكاية والإخبار لا يشمل جميع اللوازم، وإنما يختص باللوازم القابلة للالتفات النوعي إليها، لا مطلقاً. يأتي الكلام عن بقية الأجوبة.

### 074

ذكرنا فيما سبق أن البيان الذي طرحه صاحب الكفاية للفرق بين الأمارة والأصل وقام بتعميقه المحقق العراقي (قده)، مورد لعدة مناقشات.

### المناقشة الاولى: من قبل المحقق العراقي نفسه

، حيث إن ظاهر كلامه هو أن ما أفاده صاحب الكفاية من الفرق بين الأمارة والأصل من جهة كون الأمارة تنحل إلى أخبار عديدة بعدد الملزومات واللوازم إنما يتم لو لم يكن هناك دليل يدل على الأمر بمعاملة المؤدى معاملة المتيقن، من حيث جميع آثاره، وإلا فمع وجود هذا الدليل لا نحتاج إلى النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية، بل لو وجد هذا الدليل لم يبق فرق بين الأمارة والأصل، وإنما تدور حجية الدليل أو الطريق في لوازمه على وجود مثل هذا المفاد، فإن وجد كان الطريق حجة في لوازمه، وإن كان أصلاً عملياً فلا يبقى فرق من هذه الجهة بين الأمارة والأصل.

نعم إذا ناقشنا في وجود هذا الدليل أو قلنا إنه منصرف إلى الآثار الشرعية فحينئذٍ يصح أن يقال إن ما دل على التنزيل في الاصل العملي لا يشمل اللوازم، إذ الأصل العملي لا ينحل إلى إخبارات بعدد الملزومات واللوازم، بخلاف الأمارة.

وسيأتي التأمل في هذه المناقشة عند عرض البيان الرابع ألا وهو التمسك بالإطلاق.

المناقشة الثانية: ما استقيناه من عبائر المحقق الاصفهاني قد سبق الكلام فيها.

### المناقشة الثالثة: ما طرحه المحقق النائيني، وقد ذكرنا أن مناقشته تتمحور في نقاط ثلاث:

الأولى: أن هناك فرقاً بين مدعى صاحب الكفاية، وبين من يرى أن نكتة الفرق بين الأمارة والاصل هي نكتة ثبوتية وهي عبارة عن تضمن الأمارة لحيثية الكشف والإراءة، دون الأصل. باعتبار ان النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية ترجع إلى أن حجية الأمارة في اللوازم هو مقتضى القاعدة، من دون حاجة إلى البحث عن نكتة ثبوتية، فإنه متى ما قام دليل على حجية الخبر أو حجية الأمارة كان اللازم حجة في آثاره الشرعية، باعتبار أن الأمارة تنحل إلى إخبارات عديدة، خبر عن الملزوم وخبر عن اللازم، وكل خبر هو موضوع مستقل لدليل حجية الخبر، فالحجية في اللوازم ليست من باب شمول الدليل للازم الذي هو محل بحثنا، وإنما حجية الأمارة في لوازمها هي على طبق القاعدة بانحلال الامارة إلى أخبار عديدة وكل خبر بحد ذاته موضوع لدليل حجية خبر الثقة، فلا حاجة إلى تجشم نكتة ثبوتية للفرق بينهما، فمحط نظر صاحب الكفاية أن حجية الأمارة في اللوازم خارجة عن محل بحثنا، إذ أن حجيتها في اللوازم على طبق القاعدة بلا حاجة إلى شيء آخر.

النقطة الثانية: أن صاحب الكفاية لا يدعي ان محور الحجية هو الدلالة التصورية، إذ من الواضح أن الدلالة التصورية هي عبارة عن انس ذهني، قد ينشأ عن الواقع، وقد ينشأ عن التضاد، وقد ينشأ عن التشابه، وقد ينشأ عن التقارن، فليس هذا الانس الذهني المعبر عنه بتداعي المعاني هو امارة كي يكون هو محور الفرق بين الأمارة والأصل.

النقطة الثالثة: أن ظاهر كلام صاحب الكفاية أن النكتة في الحجية هو كون الأمارة إخباراً وحكاية، وهذا متقوم بحسب المرتكز العرفي بالدلالة التصديقية القصدية، لأن الدلالة التصديقية بنظر المرتكز العرفي متقومة بالقصد لا بمجرد الإلتفات، أي أن موضوع أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي هو فرض قصد المتكلم لمعنى جدي من خلال الاستطراق إليه بالمراد الاستعمالي. وبناء على ذلك فلا فرق بين أن يكون منظور صاحب الكفاية القصد التفصيلي أو القصد الإجمالي، فإن هذا يعني اختصاص الحجية باللوازم القابلة للالتفات إليها بحيث تدخل ضمن قصد المتكلم ولو إجمالاً. وهذا ليس محل البحث. فإن محل البحث أوسع من ذلك.

وبناء على هذا فكما أن مناقشة المحقق الاصفهاني للبيان المطروح من قبل العلمين الآخوند والعراقي تامة، كذلك مناقشة المحقق النائيني لهذا البيان تامة.

وتبقى هناك مناقشتان أخريان:

### المناقشة الرابعة: ما هو ظاهر كتاب (المحكم في أصول الفقه)

من أن موضوع الحجية في الأمارات عناوين خاصة، كعنوان النبأ {إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا}، أو عنوان الشهادة {فاستشهدوا شهيدين من رجالكم}، أو عنوان الإقرار (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، أو عنوان خبر الثقة: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان)، أو عنوان البيّنة (البينة على المدعي واليمين على من أنكر)، ونحو ذلك.

فبما أن موضوع الحجية العناوين الخاصة لا عنوان الأمارة، ولا عنوان الإخبار، ولا عنوان الحكاية، فبالتالي لا يمكن القول بأن حجية الأمارة في لوازمها ومثبتاتها على طبق القاعدة، لأنه تنحل إلى أخبار وحكايات بعدد الملزومات واللوازم، فإن هذا إنما يتم لو كان موضوع الحجية هو عنوان الإخبار والحكاية،

وأما إذا كان موضوع الحجية في هذه الموارد العديدة عناوين خاصة كالنبأ والشهادة والإقرار وخبر الثقة، فلا يحرز تمامية هذا البيان، إذ لعل النبأ لا يصدق بالنسبة للوازم وإنما يصدق بالنسبة للملزوم، ولعل الإقرار إنما يصدق بلحاظ المدلول المطابقي ولا يصدق أنه أقر باللوازم، لعدم التفاته إليها، أو إنكاره له، وكذلك الأمر في الشهادة ونحو ذلك.

إذ كما يقال في السوق، أو في اليد، أن قيام السوق على التذكية لا يعني قيام السوق على اللوازم، فاللوازم لا تدخل في إطار ما قامت السوق عليه، أو قيام اليد على الملكية لا يعني ان اللوازم مما قامت اليه عليه، حتى تكون اليد والسوق حجة في لوازمها، فكذلك بالنسبة للعناوين التفصيلية الواردة في الأمارات، فإنها قد تصدق بلحاظ المدلول المطابقي والمؤدى دون اللوازم.

وما ذكره قد يكون مورداً للتأمل، باعتبار أن هذه الامارات المتسانخة في حيثية الحكاية والإراءة وكشف الستار عن الواقع، وهي النبأ والشهادة والإقرار وخبر الثقة والبينة وخبر ذي اليد، إذ كلها من سنخ الحكاية وكشف الستار، فقد يقال بأن هذا الجامع المشترك بينها بمثابة حيثية ارتكازية حافة بأدلة حجيته موجبة لظهور أدلة حجية هذه العناوين في أن محور حجيتها ومناط حجيتها هو حيثية الإخبار والحكاية كما أفاد صاحب الكفاية (قده).

نعم، قد لا يشمل ذلك مثل اليد والسوق والأصول اللفظية العقلائية. ولكن بالنسبة لهذه العناوين المتسانخة المتشاكلة لا يبعد ان يستفاد أن نكتة حجيتها واحد.

### المناقشة الخامسة: ما ورد في كتاب (المحكم في أصول الفقه)

من أنه لو سلّمنا وجرينا على مبنى صاحب الكفاية (قده) من أن السر في حجية الأمارة في اللوازم هو إنحلال الخبر إلى أخبار عديدة بعدد اللوازم، فغاية ما يثبت بذلك أن هذا اللازم العقلي كنمو الجسم أو العادي كنبات اللحية، حجة من حيث كونه لازم المؤدى، لا من حيث ذاته، وبالتالي لا دليل على ترتب آثاره الشرعية عليه، فإنه لو كان المستفاد من دليل حجية الامارة القائمة على حياة زيد أن لوازم الحياة من النمو ونبات اللحية والبلوغ ونحو ذلك حجة في ذاتها فتشمله أدلة حجية خبر الثقة، فيترتب عليها آثارها الشرعية وهذا ما يراد الوصول اليه وهذا هو محور البحث، وأما إذا كانت حجية الامارة في هذه اللوازم العقلية والعادية من حيث كونها لوازم المؤدى لا من حيث ذاتها، لا بعناوينها، كعنوان نبات اللحية، أي لم تثبت الحجية لنبات اللحية من حيث عنوانه كي يترتب أثره الشرعي، ولم تتحقق الحجية بالنسبة للبلوغ بعنوان البلوغ كي تترتب عليه آثاره الشرعية، وإنما غاية هذا البيان حجية الأمارة في هذه اللوازم من حيث كونها لوازم، لا من حيث ذاتها، وعناوينها كي يترتب عليها آثارها.

فهذا لا يفيدنا في محل النزاع وهو التعدي من الآثار الشرعية للمؤدى إلى الآثار الشرعية للوازم المؤدى وإن كانت لوازم عقلية أو عادية.

وقد يقال إن هذه الحيثية وهي حيثية اللزوم للمؤدى هي مجرد حيثية تعليلية وليست حيثية تقييدية، بالنظر إلى دعوى الانحلال، فإن متكأ صاحب الكفاية على الانحلال أي ان الإخبار عن المؤدى إخبارات مستقلة عن اللوازم، فلزوم هذه العناوين للمؤدى حيثية تعليلية أوجبت كون الإخبار عن المؤدى منحلاً إلى إخبارات عديدة بعدد اللوازم، لا أن كونها لوازم موضوع للحجية، وإنما كونها لوازم حيثية تعليلية بنظر العرف أوجبت انحلال الأمارة إلى أمارات عديدة بعدد اللوازم، وأما ما هو موضوع الحجية فنفس هذه اللوازم بلحاظ ذاتها، لا من حيث كونها لازمة للمؤدى. فتأمل.

هذه تمام المناقشات في الكلام المذكور في كلام المحقق النائي والعراقي.

### البيان الثالث: لإثبات الفرق الإثباتي بين حجية الأمارة في اللوازم، وعدم حجية الأصل: ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده)

كدفاع عن مبنى استاذه الآخوند وذلك بالالتزام بالتفصيل، حيث أفاد في (نهاية الدراية) بقوله: أن الامارة تارة تكون على الموضوعات، كما إذا قامت البينة على حياة زيد أو على عدالته أو على فسقه، فهنا في هذا الفرض تكون البينة حجة في لوازمها لأنه يصدق على لازم البينة أنه ما قامت عليه البينة، أي أن البينة بما أنها من سنخ الحكاية، فهي كما تكون حكاية على المؤدى والمدلول المطابقي فهي حكاية عن اللازم.

بلحاظ أن هذا اللازم مما يلتفت إليه نوعاً، ومقتضى الالتفات إليه نوعاً أن يكون داخلاً في دائرة القصد ولو ارتكازاً.

وتارة تكون البينة قائمة على الإخبار عن القول، كما إذا أخبر الراوي عن قول الإمام، فإن شأن المخبر حينئذٍ بما هو مخبر ليس نقل الواقع وليس نقل مضمون كلام الإمام كواقع، وإنما شأنه حكاية الكلام الصادر عن الإمام (ع) بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته، إلا أن هذا المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته ملتفت إليه من قبل الإمام (ع) لا من قبل المخبر، نظير أن ينقل الأعجمي عبارة العربي من دون أن يفهم معناها، فإن مقصوده الإخبار عن أن العربي قال هذه الكلمة، أو نظير أن يكرر المسجل الصوتي كلام ما يتكلم به الإنسان، فإن المسجل مجرد ناقل للكلام، لا أنه مخبر عن مضمون الكلام، ولذلك قال: إذ رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. فمجرد عدم التفات المخبر أي الناقل كلام الإمام أو الناقل لكلام أي شخص، مجرد عدم التفاته للوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجية الكلام الصادر عن الإمام في مداليله الإلتزامية فإن كلها ملتفت إليها للمتكلم بها وهو الإمام، وإن لم يكن الناقل والمخبر ملتفتاً لذلك.

إذن لابد من ملاحظة التفصيل بين الحكاية القائمة على الموضوع، وإنها حجة في لوازمها الملتفت إليها نوعاً لدخولها تحت سنخ الحكاية، باعتبار أنها مما يقصد الإخبار عنها ولو ارتكازاً. وبين قيام الحكاية على نقل القول الذي تحدث به شخص، فهنا عدم التفات الناقل للوازم، لأنه بمثابة المسجل أو ناقل الأعجمي عبارة العربي، لا يعني عدم حجية المقول بهذا القول أو المضمون بهذا القول في مداليله الالتزامية، باعتبار ان المتكلم به مخبر عن لوازمه كما هو مخبر عن مدلوله المطابقي.

وسياتي البحث عن النكتة التي اضافها المحقق الاصفهاني لكلام شيخه المحقق الآخوند، وهل تضمن كلامه تفصيلاً جوهرياً في المسألة أي في حجية الأمارة في لوازمها أم لا؟.

### 075

البيان الثالث: ما تعرض المحقق الأصفهاني (قده) وتوضيحه بتفصيل ما تعرض إليه من نقد المباني واختيار شيخه المحقق الآخوند مع دفع الا شكال عنه بالتفصيل المشار اليه.

وبيان ذلك: أفاد في (نهاية الدراية ج3/ ص226)[[232]](#footnote-232)، ان الفرق بين مثبتات الأمارات والأصول بوجوه:

الوجه الاول: ما ورد في كلمات المحقق النائيني من أن مرجع التعبد في الامارات إلى اعتبار العملية، اي اعتبار الامارة علماً بالواقع، بينما مرجع التعبد في الأصول إلى التعبد بالأثر أو اعتبار الاثر فمرجع التعبد في باب الاستصحاب إلى اعتبار اثر الاستصحاب. فلذلك بما أن المعتبر في باب الأمارات العلم بالواقع، وإحراز الواقع مساوق لإحراز لوازمه ومثبتاته كانت الأمارة حجة في مثبتاتها، بين مرجع التعبد في باب الاصول إلى التعبد بأثر الواقع، اي التعبد بأثر المستصحب مثلاً في باب الاستصحاب فلا ملازمة بين التعبد بالأثر والتعبد بلوازم الاثر العقلية أو العادية أو آثارها الشرعية.

وقد أشكل المحقق الاصفهاني على ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة مقام الثبوت، ومقام الإثبات. أما الا شكال من جهة مقام الثبوت: فقد أفاد (قده) أن اعتبار الاحراز هو من باب اعتبار الموضوع كاعتبار الشارع الملكية والزوجية، ومن الواضح أن اعتبار الموضوع اعتبار لآثار ذات الموضوع، فإذا اعتبر الامارة إحرازاً ترتب على اعتبار الامارة احرازاً آثار الإحراز العقلية وهي المنجزية والمعذرية، وآثار المحرز الشرعية، مثلاً إذا قامت الأمارة على حياة زيد فاعتبار الامارة إحرازاً اعتبار لآثار الحياة شرعاً كوجوب الإنفاق عليه، واعتبار لآثار الإحراز عقلاً وهو ترتب المنجزية والمعذرية، لا بمعنى تعلق الاعتبار بالأثر بل بمعنى أن اعتبار الموضوع مما يترتب عليه عقلاً آثار الموضوع العقلية وآثار الموضوع الشرعية.

وأما نبات اللحية مثلاً فليس من الآثار الشرعية للحياة كي يترتب على اعتبار الامارة علما وليس من الآثار العقلية لإحراز كي يترتب على اعتبار الأمارة إحرازاً.

وأما الملازمة بين إحراز الحياة وإحراز نبات اللحية فلأجل الملازمة الواقعية بينهما، والملازمة الواقعية بين الحياة والنبات سبب للملازمة بين الإحرازين الوجدانيين، اي من علم بالحياة علم بنبات اللحية، وسبب الملازمة بين العلمين علمه بالملازمة بين المعلومين، وهما الحياة والنبات، فالملازمة بين الحياة ونبات اللحية سبب لملازمة بين العلم بالحياة والعلم بالنبات.

وأما اعتبار الأمارة على الحياة إحرازاً فليس ملازماً لإحراز لوازمها العقلية والعادية، فإن السراية بمقدار الاعتبار والمفروض أن ما تعلق به الاعتبار هو اعتبار الامارة احرازاً للحياة، فلم يتعلق الاعتبار باكثر من ذلك، فلا ملازمة بين اعتبار احراز الحياة واعتبار احراز نبات اللحية. إلا أن يقول بأن الاخبار عن الحياة إخبار عن لوازمها وهذا ما ذهب اليه صاحب الكفاية ولم يلتزم به المحقق النائيني (قده).

الجهة الثانية: مقام الإثبات. قد يقال في تقريب كلام المحقق النائيني، أن قول الشارع :(إذا شهد عند المؤمنون فصدّقهم) أو قوله: (صدّق العادل) بحسب مدلوله الاولي أو امر بتصديق الثقة، في خبره. اي انه أمر بعقد القلب على صدق الخبر، ومطابقته للواقع. والأمر باعتقاد صدق الخبر دال على اعتبار الخبر علماً، إذ لولا اعتبار الخبر علماً لما أمر باعتقاد صدقه.

وهذا التقريب مورد للملاحظة نقضاً وحلاً:

أما النقض: فقد يقال ايضاً يأتي مثل ذلك في دليل الاستصحاب كقوله (لا تنقض اليقين بالشك)، بأن يقال: أن النهي عن نقض اليقين بالشك كاشف عن أن اليقين السابق باعتبار الشارع باقٍ في مرحلة الشك بقاءً. بل هو أولى بهذا الاستظهار من قوله (صدّق العادل) لأن ظاهر قوله (لا تنقض اليقين) نهي عن نقض نفس اليقين، حيث أسند النقض المنهي عنه إلى ذات اليقين، قال لا تنقض اليقين ، ولا يتصور نقض لليقين إلا مع فعلية اليقين، إذ لو لم يكن المنقوض فعلياً لما نهي عن نقضه، فلأجل ذلك يكون النهي عن نقض اليقين ظاهراً في اعتبار الشارع فعلية هذا اليقين، كي يصح النهي عن نقضه، واعتبار الشارع فعلية اليقين حين الشك واضح في أنه اعتبر اليقين باقياً في ظرف الشك وهو اعتبار العلمية، وهذا أظهر في اعتبار العلمية من إرجاع (صدق العادل) إلى اعتبار خبر العادل علماً، لانه من المتحمل هناك عرفاً أن يكون مراده بقوله (صدق العادل) الامر بالتصديق العملي، لا الامر بالتصديق الجناني والاعتقادي.

وأما الحل: فإن الأمر بالتصديق الجناني ليس كاشفاً عرفاً عن اعتبار كونه عالماً بصدق المخبر، كي يكون الأمر بتصديقه إبرازاً لاعتبار خبره علماً بالواقع، لأن دعوى أن ظاهر دليل هو إبراز لمراد جدي معيّن لا يتم جزافاً بل لابد من ملازمة عرفية بينهما، فهل أن الأمر باعتقاد صدق الخبر اعتبار لكون الخبر علماً عرفاً أم لا؟ وقد افاد المحقق الاصفهاني (قده) أنه لا ملازمة بينهما عرفاً، اذ لا ملازمة عرفاً وعادة بين اعتقاد صدق شيء وكونه خبره علماً بالواقع، إذ قد يعتقد الإنسان بأشياء ولا يكون الإخبار بتلك الأشياء علماً. بل هو مجرد أمارة ظنية ومع ذلك إذا قامت يحصل للإنسان الاعتقاد بصدقها ولو لاحتفافها ببعض القرائن الموجبة لصدقها. أو لأن السامع سريع التصديق، فبمجرد أن تقوم الأمارة الظنية عنده يحصل له اعتقاد الصدق، فلا ملازمة عادية وعرفية بين اعتقاد الصدق وبين كون الخبر علماً، كما لا ملازمة عرفية أو عادية بين الأمر باعتقاد الصدق لمصلحة من المصالح أو طريقاً للعمل بالخبر وبين كون الخبر علماً حتى نقول بأن هناك ملازمة عرفية تستوجب أن يكون أمر الشارع باعتقاد صدق الخبر إبرازاً وإظهاراً لاعتباره الخبر علماً.

فإن قلت: بأن هذا أمر إرشادي، أي أن قوله (صدق العادل) ليس امراً مولوياً بالتصديق إذ ليس تصديق الخبر بمعنى اعتقاد صدقه من التكاليف الشرعية، هذا ليس أمراً مولوياً وإنما هو إرشاد إلى أن الخبر علم.

قلنا: إن الإرشاد كما يتكرر في كلمات المحقق الاصفهاني هو الإنشاء بداعي الارشاد، لأن الامر هو عبارة عن النسبة البعثية بدواعي مختلفة، اذ قد يكون بداعي الامتحان وقد يكون بداعي السخرية، وقد يكون بداعي البعث الجدي، وقد يكون بداعي الإرشاد.

فمرجع الامر الإرشادي إلى إنشاء البعث بداعي الإرشاد، فلابد أن يكون المرشد إليه بينه وبين المراد الجدي ملازمة عرفية، فحيث إن متعلق الامر هنا هو الاعتقاد، فهل بين الاعتقاد وبين كون الخبر علماً ملازمة عرفية كي يكون الامر بالاعتقاد انشاءاً بداعي الإرشاد إلى اعتبار العلمية؟.

إذن فما أفيد في الفرق بين الأمارات والاصول بدعوى حجية مثبتات الأمارات دون الأصول، بأن السر في ذلك هو اعتبار الامارة علماً بينما المعتبر في باب الاصول هو مجرد أثر جريان الاصل، هذا المناط المذكور ليس تاماً لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الوجه الثاني: للفرق بين الأمارات والأصول، ما ذكره صاحب الكفاية، من أن الأمارة من سنخ الإخبار والحكاية، والحكاية عن الملزوم حكاية عن اللازم، والإخبار عن المؤدى إخبار عن لوازمه، وقد ناقش فيه المحقق الاصفهاني بأن الحكاية قصدية، ودلالتها تصديقية والدلالة التصديقية متقومة بالشعور والالتفات والقصد.

فحينئذٍ فالمدلول الالتزامي إن كان ملتفتاً إليه ولو نوعاً، صح حينئذٍ أن يقال عن المخبر بالمدلول المطابقي أنه مخبر عن المدلول الالتزامي وحاكم عنه، وأما مطلق اللوازم والملازمات ولو لم يكن ملتفتاً إليها نوعاً، فمثل هذه اللوازم هي لوازم المخبر به، لا أنها لوازم مخبر بها ولو إجمالاً وارتكازاً، فلا معنى حينئذٍ أن يقال الأمارة إخبار عن الملزوم فهي إخبار عن اللازم بحيث يؤاخذ المخبر بهذه اللوازم.

الوجه الثالث: أن اعتبار الامارة ليس من باب كونها حكاية، كي يقال بأن الحكاية عن الملزوم ليست حاكية عن اللازم، إلا في اللازم الملتفت إليه نوعاً، وإنما المناط في حجية الامارة افادتها للوثوق، بالواقع، سواء كان الوثوق اطمئنانياً أو ظنياً، والظن سواء كان نوعاً أو كان شخصاً، فإن المناط في حجية الأمارة افادتها للوثوق بهذا العرض العريض، ومن الواضح أن ما يفيد الوثوق بالواقع يفيد الوثوق بلوازمه، إذ الملازمة بين الوثوق بالشيء والوثوق بلوازمه سواء كان الوثوق ظناً او اطمئناناً نوعاً أو شخصاً، أمر قهري وليس أمراً قصدياً، من احتمل الشيء احتمل لوازمه ومن بالشيء ظن بلوازمه، ومن اطمأن بالشيء اطمأن بلوازمه، فهذا هو الوجه في حجية الامارة في لوازمها وليس الوجه هو الحكاية أو اعتبار العملية.

ثم اشكل عليه بأن ما هو الحجة هو الظن الخبري، اي أن يكون الخبر مفيداً للظن ولو نوعاً، لا الظن الملازم للظن الخبري، حيث إنه هناك كبرى متكررة في الأصول، أنه إذا قام الدليل على أحد المتلازمين فهو ليس دليلاً شرعياً على ملازمه، إذ مجرد الملازمة التكوينية بين شيئين لا تعني أن قيام الدليل على أحدهما دليل على الآخر.

نعم، إذا حصل ظن بالملزوم حصل ظن باللازم لكونهما متلازمين واقعاً، فإن مقتضى الالتفات إلى الملازمة بين الحياة وبين النبات، أنه إذا حصل علم بالحياة علم بالنبات، وإذا حصل ظن بالحياة حصل ظن بالنبات. وإذا حصل احتمال للحياة حصل احتمال للنبات. ولكن هذا لا يعني أن الخبر الذي يفيد الظن بالملزوم يفيد ظناً باللازم، هناك ملازمة بين الظن، لكن ليست هناك ملازمة بين المنشأين، اي أن نتيجة العلم بالملازمة هو أنه إذا حصل ظن بالملزوم حصل ظن باللازم، لكن ليس المناط في الحجية هو الظن بما هو ظن، وإنما المناط في الحجية بالخبر المفيد للظن، سواء أفيد الظن أو لم يفد، وفرق بينهما، فما هو مصب الحجية هو الخبر الذي يقتضي الظن، يعني الخبر الذي من شأنه أن يفيد الظن، او الخبر الذي من شأنه يفيد الوثوق، افاد الوثوق أو لم يفد، أفاد الظن أو لم يفد. ومن الواضح أنها لا ملازمة بين حجية الخبر الذي يقتضي الظن بطبعه وبين لوازمه.

أو فقل بعبارته: لا ملازمة بين حجية الظن الخبري وبين حجية اللوازم. وإن كان هناك ملازمة بين الظن بالملزوم والظن باللازم، فإن الملازمة بين الظنين تكويناً للعلم بالملازمة بين متعلقيهما شيء، والتعبد بالأمارة المفيدة للظن بحسب طبعها والتعبد بلوازمها شيء آخر. ولذلك حتى لو قلنا بأن الاستصحاب أمارة عقلائية أو امارة بحكم العقل فإنه لا حجية له في مثبتاته، لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم لكونه متيقنا سابقاً أو لأن اليقين به سابقاً موجب للبناء عليه لاحقاً أو لأن المظنون في السابق مظنون في اللاحق للملازمة بين الحدوث والبقاء لاحقاً، كل ذلك لا يسري إلى لازمه باعتبار ان مصب الحجية ما كان متيقن الحدوث، سواء كان اليقين بالحدوث موجب للظن بالبقاء، أو لم يكن، فبما أن مصب الحجية ما كان متيقن الحدوث والمفروض أن متيقن الحدوث هو الملزوم وأما اللازم فليس متيقن الحدوث، إذن فحتى لو قلنا بأن الاستصحاب أمارة عقلائية أو عقلية فلا يعني ذلك أنه حجة في مثبتاته.

### 076

بعد أن أفاد المحقق الأصفهاني (قده) أن هناك وجوهاً ثلاثة لإثبات حجية الامارة في المثبتات، وناقش هذه الوجوه الثلاثة، رجع مؤيداً لمبنى شيخه الآخوند، وهو أن النكتة في حجية الامارات في مثبتاتها، أن الأمارة إخبار وحكاية، وكما يصدق هذا العنوان بالنسبة إلى المؤدى والمدلول المطابقي، فإنه يصدق بالنسبة إلى اللوازم. وحيث اُشكل على ذلك:

بأن الحكاية من الأمور القصدية، وما تعلق به قصد المخبر هو الإخبار عن المؤدى أو لوازمه البيّنة، ولو كانت بيّنة بالمعنى الأعم، ولم يقصد الإخبار عن اللوازم غير البينة، فلا يدخل هذا النوع من اللوازم تحت عنوان الإخبار والحكاية كي يكون مشمولاً لدليل الحجية.

فهنا تصدى المحقق الاصفهاني لدفع هذا الا شكال عن مبنى شيخه الآخوند بذكر تفصيل، حيث أفاد: أن التحقيق أن أوسط الوجوه ـ وهو الوجه الثاني الذي قال بيه شيخه المحقق الآخوندـ أوسطها،

ويندفع الا شكال عنه: بتقريب أن هناك تفصيلاً في الأمارة بحسب متعلقها، إذ تارة يكون متعلق الأمارة هو الموضوعات كما إذا كانت البينة على حياة زيد أو طهارة الماء أو عدالة الإمام، فاللازم حينئذٍ كون ما يخبر به الشاهدان عن قصد ملتفتاً إليه نوعاً، اي في مثل هذا السنخ من الأمارات نشترط في حجيتها في لوازمها أن يكون هذا اللازم مما يلتفت إليه نوعاً، بحيث يتبادر ذهن نوع السامع أو نوع المتلقي اليه. ففي مثل هذا النوع من اللوازم يصح أن يقال إن الحكاية عن المدلول المطابقي حكاية عنه، وأن الإخبار عن المؤدى إخبار عنه.

وأما ما سوى ذلك من اللوازم فلا تكون الأمارة حجة فيه لعدم اندراجه تحت عنوان الإخبار والحكاية.

هذا هو القسم الأول من الأمارات وهي الامارة القائمة على الموضوع.

القسم الثاني: الأمارة القائمة على الحكم الصادر من المشرع أو المقنن، سواء كان شارعاً أو غيره، فهنا شأن المخبر والناقل لنا هذا الحكم الصادر من المقنن والمشرع، شأنه حكاية ما صدر، بلفظه أو بالألفاظ القريبة منه.

ولكن لا يعتبر في حجية هذا الخبر في لوازم المخبر عنه التفات المخبر لهذه اللوازم، ولو التفاتاً نوعياً او ارتكازياً.

والسر في ذلك: بما أن المخبر هنا إنما تصدى لنقل كلام صادر عن المقنن فقال وظيفتي ان انقل الكلام الصادر من المقنن اما ما هو معناه وما هو لوازمه وما هي ملزوماته، فهذا ليس من وظيفتي، لأنني لا أحكي المعنى وإنما احكي اللفظ الصادر من المقنن او ما يقرب منه، بمعنى أننا في مقام حكاية المقال، ولست في مقام حكاية المعنى المؤدى بهذا المقال، فلأجل أن وظيفتي نقل المقال نفسه فحينئذٍ لا يُعتبر في هذا الخبر وفي هذا النقل أن يكون اللازم أي لازم المعنى المؤدى بهذا المقام ان يكون ملتفتاً إليه نوعاً، بل إخباري هذا بالمقال الصادر من الإمام يترتب عليه حجية هذا الخبر في لوازم المعنى المؤدى بالمقال وإن لم أكن أنا ملتفتا إليها وإن لم أكن بصدد بيانها وإن لم يصدق على إخباري أنه إخبار بها، إذ ليس من شأني الإخبار بها، أو ليس من شأني الحكاية عنها، وإنما من شأني نقل المقال الصادر عن الإمام فلا أآخذ بهذه اللوازم بلحاظي.

فلذلك قال: إن شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام (ع) بما له من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام، اي حيث إن المعنى المؤدى بهذا المقال ملتفت إليه بجميع خصوصياته من قبل المتكلم وهو الإمام (ع) فهذا يكفي في حجية هذا الخبر في لوازم المعنى وملزوماته، وإن لم تكن هذه اللوازم من سنخ ما يلتفت إليه نوعاً بالنسبة للمخبر والناقل. إذ رب حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر أي الناقل للكلام الصادر عن الإمام للوازم الكلام يعني للوازم المعنى المخبر عنه لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للمعنى المخبر عنه، نتيجة نقل الكلام الصادر من الإمام (ع) فإن كل هذه اللوازم ملتفت إليها عند المتكلم بها وهو الإمام وإن لم يكن ملتفتاً إليها عند الناقل لكلامه.

فهذا هو التفصيل الذي تعرض له المحقق الاصفهاني في مقام دفاعه عن شيخه المحقق الخراساني (قده).

ولكن ما أفيد موضع للتأمل:

وبيان ذلك أن مدعى المحقق الاصفهاني إما نكتة كبروية بحيث يصلح أن يكون هذا البيان بياناً ثالثاً مستقلاً عن بيان المحقق الآخوند والمحقق العراقي (قده) وإما أن يكون الملحوظ في ذهنه نقطة صغروية تصلح أن تكون تنقيحاً لمصداق ما ينظر اليه كلام المحقق الخراساني. فهنا تحليلاً لكلامه:

### التحليل الاول: ان المنظور نكتة كبروية،

ومحصلها: أن الارتكاز العقلائي قائم على التفصيل بين ما يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الطريقية للواقع، بالمباشرة، وبين ما يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الموضوعية. ولكن في طول ثبوته يكون ملحوظاً على نحو الطريقية للواقع.

وبيان ذلك: أن المخبر تارة يحكي لنا عن موضوع خارجي كالحياة والعدالة وحصول جريمة مثلاً، فالمخبر به هنا ملحوظ على نحو الطريقية للواقع، اي كأن المخبر لنا نقل لنا الواقع، وأوصل لنا الواقع، مع ان الذي أوصله لنا كلام صادر من فهمه، إلا أنه لما كان الصادر منه وهو الخبر ملحوظا من حيث مؤداه على نحو الطريقية للواقع فكأنه أوصل لنا الواقع، وبالتالي فيقال حينئذٍ: إن كلامه حجة في مدلوله المطابقي وحجة في لوازم الواقع الذي أخبر عنه ولكن في إطار ما يكون من اللوازم الملتفت إليه نوعاً إذ لو لم يكن من هذا الإطار لما صدق عليه أنه أخبر عنه أو حكى عنه.

وتارة يكون المخبر به ملحوظاً على نحو الطريقية من حيث كونه مخبرا ًبه، لا من حيث كونه مخبر عنه.

وذلك في مقام نقل الوثائق، فإذا تصدى ناقل لنا كإذاعة أو قناة أو ثقة أو كتاب تصدى لنقل وثيقة سواء كانت هذه الوثيقة مادة قانونية من قانون معيّن وضعي او شرعي، أو كان المنقول وصية من ألف إلى باء، او وكالة من ألف إلى باء، أو شهادة من ألف إلى باء، ففي جميع هذه الموارد التي يكون المنقول فيها وثيقة والوثيقة بنظر المرتكز العقلائي تلحظ الفاظها على نحو الموضوعية، فهي من حيث كونها مخبرا بها أي من حيث كونها متعلقاً لنقل هذا الناقل فهي ملحوظة على نحو الموضوعية، فما هو الواقع الذي يراد إيصاله لنا بنقل هذا الناقل هي هذه الوثيقة مع غمض النظر عن معناها ما هو وعن مضمونها ولوازم مضمونها. اي أن الواقع الذي تصدى الناقل لإيصاله لنا هو مادة هذه الوثيقة وحروفها أو الالفاظ القرينة من الفاظها، لا أن الواقع الذي تصدى لنقله لنا هو معنى هذه الوثيقة.

وبالتالي كون هذه المادة مخبراً بها ملحوظ على نحو الموضوعية، لا مخبرا ًعنه حتى ننتقل إلى معناها. نعم، إذا وصلت إلينا الوثيقة باطمئنان وبخبر ثقة وبأمارة ثابتة، ثبت لنا في طول ذلك أمارية هذه الوثيقة على الواقع، لأنه بالنتيجة هذه الوثيقة حاكية عن مضامين واقعية معينة، لكن في طول وصول الوثيقة لنا بمادتها أو ألفاظها أو الألفاظ القريبة منها حيث يجوز النقل بالمعنى، تكون هذه الوثيقة طريقاً إلى الواقع وكاشفاً عن الواقع، فنحن نظرنا الآن إلى المرحلة الأولى وهي مرحلة كون الوثيقة مخبراً بها لا كون الوثيقة مخبرا عنها، اي لا كون الوثيقة معنى واقعياً مخبراً عنه فإن هذه مرحلة ثانية ينظر إليها المرتكز العقلائي في طول ثبوت المرحلة الأولى.

وحينئذٍ فالمرتكز العقلائي يرى أن ما يتصدى الناقل للأخبار به هو مادة الوثيقة، وبالتالي فحجية هذا النقل في لوازم المعنى المؤدى بهذه الوثيقة لا يشترط فيه ان تكون هذه اللوازم من سنخ الملتفت إليه نوعاً، بلحاظ أن هذه المرتكز العقلائي يتعامل مع هذا النقل على مرحلتين، فالمرحلة الاولى: وصول الوثيقة، ولحاظ الوثيقة مخبراً به، الذي يعني لاحظها على نحو الموضوعية، فإذا ثبت ذلك: فالمرحلة الثانية وهي ان يتنقح حينئذٍ كون هذه الوثيقة كاشفة عن الواقع، وأصبحت هذه الوثيقة الآن مخبراً عنها، وحينئذٍ يرتب جميع لوازم الواقع المخبر عنه بهذه الوثيقة وإن لم يكن الناقل متصدياً لبيان هذه اللوازم أو للحكاية عنها، اي وإن لم يصدق على نقله إنه إخبار وحكاية عن هذه اللوازم بالمباشرة، لكن نقله حجة في لوازم المعنى المؤدى بهذه الوثيقة وإن لم تكن هذه اللوازم مما يلتفت إليه نوعاً.

فتارة يكون المقصود للمحقق الاصفهاني (قده) هو هذه النكتة الكبروية التي لا تختص بكلام الشارع ولا بالمواد القانونية وإنما تشمل كل ما يعد بالمرتكز العقلائي وثيقة، تلحظ مادتها، على نحو الموضوعية وفي طول ثبوتها تلحظ المادة طريقاً كاشفاً عن الواقع.

فإذا كان هذا هو المنظور حق لنا حينئذٍ أن نقول لا نحرز أن المرتكز العقلائي يبني على لوازم الواقع وإن لم تكن من سنخ اللوازم الملتفت إليها نوعاً، إذ لابد من نكتة لتسرية الحجية حتى للوازم غير الملتفت إليها نوعاً، إذ ماهي النكتة في ذلك. فإن النكتة في ذلك إن كانت هي الإخبار والحكاية كما هو مركز ومحور مبنى المحقق الآخوند، فمن الواضح أنه لا يصدق على إخبار الناقل انه إخبار عن لوازم الواقع حتى بالنسبة للوازم غير الملتفت إليها.

وإن كان النكتة في ذلك هو انكشاف الواقع بمعنى أنه حيث ثبتت لنا الوثيقة وكانت الوثيقة كاشفة عن الواقع فقد وصل إلينا الواقع، وحيث وصل إلينا الواقع وصلت إلينا لوازمه وملزومات، فالمقدار من الكشف الذي حصل للواقع ببركة طريقة هذه الوثيقة اليه حصل بالنسبة للوازمه وملزوماته.

فلنا أن نناقش ذلك بأن نقول: بما أن النكتة هي الكاشفية فبمقدار الكاشفية، إذ المفروض أن الوثيقة لم تصل إلينا بالعلم الوجداني، وإنما وصلت إلينا بالكشف الناقص أو بقوة الاحتمال أو بالوثوق النوعي وما اشبه ذلك من النكات الثبوتية التي سبق التعرض إليها.

فبما أن الواقع المطابقي الذي وصل إلينا بالوثيقة لم يصل إلينا بالعلم الوجداني وإنما وصل إلينا بالكشف العقلائي فبمقدار الكشف العقلائي، وفي إطار كاشفية الوثيقة عن الواقع، حيث إن إطار كاشفية الوثيقة كسائر المواد اللفظية عن الواقع إنما هو في إطار الحكاية والظهور، فنرجع إلى إطار الحكاية والظهور، فما دخل من اللوازم تحت عنوان الظهور كان حجة، أو ما دخل من اللوازم تحت عنوان الحكاية كان حجة، وإلا فلا. ولو أردنا أن نتوسع لتوسعنا بمقدار ما ذكره السيد الإمام سابقاً واخترناه، من أن المرتكز العقلائي قائم على حجية كل أمارة في لوازمها القابلة لأن يلتفت إليها نوعاً، وإن لم تكن من الوازم البيّنة، لأنها لو كانت من اللوازم البينة ولو بالمعنى الاعم لكانت من سنخ الظهور، وحجية الظهور ليست محل النزاع وليست محل البحث، لكن على الأقل نقول: قام بناء العقلاء على حجية كل أمارة في لوازمها القابلة لأن يلتفت إليها نوعاً بحيث لو الفت لالتفت اليها، وإن لم تدخل في سنخ الظهور، ولكنها تدخل في سنخ الحكاية والإخبار، وما مجرد أن المادة اي مادة الوثيقة ثبتت لنا بمقتضى حجية خبر الثقة أو بمقتضى حجية الاطمئنان أو بمقتضى القرائن المختلفة فحيث لم تثبت لنا بعلم وجداني فبمقدار ما ثبت بها ثبت الواقع المطابقي، وبمقدار ما ثبت به الواقع المطابقي ثبتت به اللوازم، إما في إطار الظهور وإما في إطار الحكاية والإخبار، لا مطلقاً.

### التحليل الثاني: أن يكون منظور المحقق الاصفهاني نكتة صغروية

، بلا نظر إلى هذه التوسعة إطلاقاً. بأن يدعي المحقق الأصفهاني ان الناقل لكلام الإمام المعصوم ليس مخبرا عن الواقع، حتى يراعى التفاته وعدم التفاته، فكأن المحقق الأصفهاني يريد أن يقول: إن ما ذكره المحقق الآخوند من أن الأمارة إنما تكون حجة في لوازمها حينما تكون الأمارة إخباراً عن تلك اللوازم، فما هو مصداق هذا الموضوع، وما هو صغراه، اي متى تكون الأمارة إخباراً عن اللوازم، كما هي إخبار عن المدلول المطابقي، فهو في مقام تنقيح الصغرى، فيقول: إن كانت الأمارة حاكية عن موضوع من الموضوعات، لم تكن إخباراً عن اللوازم إلا في خصوص اللوازم الملتفت إليها نوعاً، وأما إذا كانت الامارة نقلاً لكلام الإمام المعصوم فمن هو المخبر، هل هو الراوي؟ أم المخبر هو الإمام نفسه؟

الصحيح: ان المخبر هو الإمام نفسه. فإن الراوي لدى المرتكز العقلائي بمثابة المسجلة، أو بمثابة الناقل الأعجمي لكلام العربي، أو بمثابة من ينقل لنا لفظاً لا يحمل معناه، ورب حالم فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

فنحن نسلم مع المحقق الآخوند أن المناط في حجية الأمارة في اللوازم أن يصدق على الأمارة أنها إخبار عن اللوازم، لكن في هذا القسم الثاني وهو الأمارة الناقلة لكلام الإمام المعصوم من هو المخبر حتى يكون أخباره عن المدلول المطابقي إخباراً عن اللوازم؟ هل هو الراوي؟ أم هو الإمام؟ فنقول: إن المخبر هو الإمام و ليس الراوي، فإن الراوي بمثابة الأعجمي الناقل لكلام العربي، أو بمثابة المسجلة، أي أن الراوي مجرد واسطة لصدق عنوان المخبر على الإمام نفسه، أو أن نقل الراوي من المبادئ التصديقية المنقحة لموضوع الإخبار في كلام الإمام نفسه. فالإمام المخبر عنه هو المخبر، وهو المتكلم، وبالتالي بما أن الإمام هو المخبر والمتكلم يصدق على كلام الإمام المنقول أنه إخبار عن المدلول المطابقي وإخبار عن اللوازم الملتفت إليها من قبل الإمام نفسه، وإن لم يكن ملتفتاً إليها مقبل الراوي.

إذن فما رواه الراوي نقل لإخبار الإمام، وبما أنه نقل لإخبار الإمام فنرجع الصغرى لإخبار الإمام نفسه، فنقول: إن هذا كلام صدر من الإمام وهو إخبار من الإمام عن المؤدى المطابقي لهذا الكلام، فهذا الإخبار كما هو إخبار عن المؤدى المطابقي إخبار عن لوازمه الملتفت إليها من قبل الإمام، وحيث إن الإمام ملتفت لمطلق اللوازم كان هذا الإخبار حجة في تمام لوازمه وإن لم تكن من سنخ اللوازم الملتفت إليها نوعاً. فما ذكره المحقق الأصفهاني (قده) تنقيح للصغرى، اي لصغرى مبنى المحقق الآخوند (قده). فهل هذا الكلام تام أم محل تأمل؟.

### 077

ذكرنا فيما سبق أن كلام المحقق الاصفهاني (قده) محتمل لنكتتين: نكتة كبروية سبق الكلام في توضيحها والملاحظة عليه. ونكتة صغروية يقع الكلام في التأمل فيها، وبيان ذلك:

أن كلامه (قده) محتمل لمعنيين:

المعنى الأول: هو المحتمل لعبارته، أن مقصوده (قده) أن ما ذكر في الكبرى وهو أن مناط حجية الأمارة في لوازمها أن الأمارة كما هي حكاية عن المؤدى والمدلول المطابقي في حكاية عن اللوازم، ولذلك سجل على هذا المناط إشكال وهو إنما تكون الإمارة حكاية عن اللوازم في خصوص اللوازم المتلفت إليها نوعاً لا مطلقاً.

وهنا المحقق الأصفهاني (قده) في مقام تحديد الصغرى يقول: بأن الناقل للموضوع كما لو أخبرنا بحياة زيد أو عدالته، فهنا يعتبر في حجية هذا الإخبار عن اللوازم أن يصدق عليه أنه حكاية عن اللوازم، ويعتبر في الحكاية أن تكون عن التفات وقصد، وحيث إن اللوازم التي لا يلتفت إليها نوعاً ليست عن قصد وعمد، فلا يكون الخبر حكاية عنها، وأما إذا كان الناقل ينقل لنا قولاً للإمام المعصوم، فتصدي الناقل لنقل قول الإمام المعصوم، حكاية لهذا القول ولمؤداه، وإن لم يكن الناقل ملتفتاً للمؤدى فضلاً عن التفاته إلى اللوازم، فنحن نسلم بالكبرى التي أفادها المحقق الآخوند، وهي أن المناط في حجية الأمارة في لوازمها أن الامارة حكاية عن اللوازم كما هي حكاية عن المؤدى المطابقي، ولكن هل الحكاية متقومة بالإلتفات والقصد كي يرد الا شكال وهو أن المخبر ليس ملتفتاً للوازم ولا قاصداً بيانه كي يكون إخباره عنه إخباراً عنها، فهل أن الحكاية متقومة بالقصد والإلتفات؟

نقول: إنما تكون الحكاية متقومة بالقصد والإلتفات فيما لو كان الخبر إخباراً عن موضوع من الموضوعات.

إما إذا كان الإخبار إخباراً لقول الإمام ونقلاً لقول الإمام فيصدق على هذا الإخبار أنه حكاية لقول الإمام وحكاية لمضمون قول الإمام، ولكن الحكاية في هذه الصغرى وفي هذا المصداق ليست متقومة بالقصد والإلتفات لمؤدى قول الإمام ومضمونه فضلاً عن الإلتفات للوازم، وهذا معنى (رب حامل فقه ليس بفقيه، أو رب حامل فقه لمن هو أفقه منه) أي أن المروي له هو أفقه منه، أي أن الراوي الذي يروي لنا قول الإمام كالمعلى ابن خيس أو عمار الساباطي إنما غرضه إيصال قول الإمام لنا، فنقله حكاية وإخبار عن قول الإمام، كما أنه حكاية عرفاً لمضمون قول الإمام، لكن هذه الحكاية لا يعتبر فيه الالتفات للمضمون فضلا عن الالتفات للوازم، ولا يعتبر فيها ذلك فنقل الرواة لأقوال الأئمة أمارة حجة في لوازمها وإن لم يكن ملتفتا إليها نوعاً، لأنه لا يعتبر في الحكاية عنها الالتفات.

ولكن يلاحظ على ذلك: لا إشكال أن نقل الراوي لقول الإمام هو حكاية للقول، وإخبار عن القول بما هو قول بغض النظر عن المعنى، اي أن الراوي عند إخباره عن قول الإمام يصدق على إخباره إنه حكاية عن القول بما هو قول، اي ان الإمام صدر منه هذا الكلام، ولا ريب حينئذٍ أنه يشترط في صدق عنوان الإخبار والحكاية عن قول الإمام بما هو قول الالتفات انه سمع من الإمام ذلك وأنه في مقام تثبيته ونقله، فهذا لا إشكال فيه، إذ لو أن الراوي نقل لنا قول الإمام غافلاً أو في حال عدم الوعي أو في حال النوم أو في حال الإغماء لم يكن قوله حجة، إنما يكون نقل الراوي لقول الإمام بما هو لفظ أو ما يقاربه موضوع للحجية إذا كان صادرا من الراوي عن التفات وقصد لنقل قول الإمام بما هو قول.

ولأجل ذلك نقول: لو كان لقول الإمام بما هو قول بغمض النظر عن معناه، لوازم، كما لو قلنا إن لازم نقل قول الإمام الصادق (ع) من قبل المعلى بن خيس أن زرارة موجود في ذلك الظرف، فهذا لازم عقلي، لان زرارة لم يمت إلا بعد موت الصادق (ع) بأيام، فإذا ثبت لنا أن المعلى بن خنيس نقل قول الإمام الصادق (ع) إذن فلازم ذلك أن يكون زرارة موجوداً على قيد الحياة في ذلك الوقت، كما أن لازم ذلك أن يكون أبو جعفر المنصور موجوداً في ذلك الوقت، لأن أبا جعفر المنصور عاش بعد الصادق (ع). هذه لوازم عقلية أو عادية لنقل قول الإمام بما هو قول، فحيث يعتبر في نقل المعلى لقول الصادق بما هو قول وفي حجيته أن يكون صادراً عن التفات وقصد فلا محالة لا يكون هذا الإخبار إخباراً وحكاية عن اللوازم، لا للوازم قول المؤدى ولا للوازم قول المضمون، بل لوازم قول الإمام بما هو قول، يعني لوازم صدور هذا القول من الإمام (ع)، إنما يكون إخبار المعلى إخباراً عن هذه اللوازم إذا كانت هذه اللوازم مما يلتفت إليها نوعاً.

إذن فليس هناك تفصيل في الصغرى، بل إن إخبار المعلى عن قول الصادق (ع) مصداق للكبرى وهو أنه إخبار عن المؤدى فهو إخبار عن اللوازم، وحكاية عن المؤدى وحكاية عن اللوازم، وحيث يعتبر في الحكاية عن اللوازم أن تكون من اللوازم الملتفت إليها نوعاً فينطبق هذ المناط على هذا المصداق، وبالتالي فما هو وجه حجية اللوازم التي لا يلتفت إليها نوعاً.

المعنى الثاني: المحتمل في كلامه: أن يقول بأننا نسلم أن نقل المعلى بن خيس لقول الصادق له لحاظان: لحاظ كونه إخباراً عن قول الصادق بما هو قول، ولحاظ كونه نقلاً لمضمون قول الصادق ومؤداه.

فبحسب اللحاظ الأول، هو إخبار وحكاية، وبالتالي فكونه حجة في اللوازم يختص باللوازم الملتفت إليها، وأما باللحاظ الثاني، وهو كون نقل زرارة لقول الإمام إخباراً عن المؤدى أيضاً وحكاية عن المضمون أيضاً، فهذا ممنوع صغروياً، إنما يكون نقل زرارة حكاية، بلحاظ القول بما قول، وأما أن نقله حكاية للمؤدى والمضمون فليس كذلك، فلا يعد إخباراً للمؤدى والمضمون، كي يرد إشكال بأنه لا يصدق عنوان الحكاية إلا في اللوازم الملتفت إليها نوعاً، فإننا نمنع أصل الصغرى ونقول أصلاً هو ليس حكاية، فهذا الا شكال وهو أن عنوان الحكاية لا يصدق إلا مع الالتفات لو تمت صغراه، ولكن المفروض أن صغراه ممنوعة، أي أنه ليس نقل المعلى لقول الإمام إلا حكاية عن قول الإمام وليس حكاية عن المضمون والمؤدى، فإذا لم يكن حكاية عن المؤدى فلا معنى للا شكال بأنه لا يكون حجة في لوازمه من باب الالتفات، فإنه ليس حكاية حتى يعتبر فيه الالتفات.

ولكن هنا ملاحظات ثلاث بعضها يرد حتى على المحتمل الأول أيضاً:

الملاحظة الأولى: أن هذا ليس دفعاً للا شكال، فالا شكال على الآخوند إنما ورد على طبق مبنى الآخوند، فإن مبنى الآخوند أن حجية الأمارة في لوازمها على طبق القاعدة، لأن الأمارة تنحل لحكاية عن المؤدى، وحكاية عن اللوازم، وكل حكاية وإخبار موضوع مستقل لدليل الحجية، وهذا المناط الذي ذكره الآخوند سجل عليه الا شكال

وهو: أنه إنما يتم هذا المناط في اللوازم الملتفت إليها نوعاً، وأما في غيرها فلا يصدق عنوان الحكاية[[233]](#footnote-233)، فنحن في مقام دفع الا شكال عن الآخوند إذا منعنا الصغرى لم يكن دفعاً للا شكال، بأن نقول إن نقل الرواة عن الأئمة ليس حكاية عن المضمون والمؤدى، فإذا لم يكن حكاية عن المضمون والمؤدى، غايته أنكم منعتم الصغرى ولكن الا شكال ما زال باقياً، وهو أن حجية الأمارة في لوازمها من باب الحكاية والحكاية فرع الالتفات، فتختص الحجية باللوازم الملتفت إليها، فهذه قاعدة عامة متى ما تحقق موضوعها ورد الا شكال، وأما إذا موضوعها ما تحقق فقد انتفى البحث بانتفاء موضوعه، فدفع الا شكال بمنع الصغرى ليس فنياً ويبعد أن المحقق الأصفهاني ناظر لذلك.

الملاحظة الثانية: إذا لم يكن نقل الراوي حكاية عن المضمون والمؤدى حيث ليس ملتفتا اصلاً وقاصداً لبيان المضمون والمؤدى، وإن كان هذا ممنوعاً عرفاً لأن المرتكز العرفي يرى أن الناقل لقول الإمام مخبر عن مضمون قول الإمام ومؤداه. ولكن لو سلمنا بذلك أن المرتكز يقول بأن هذا إخبار وحكاية عن صدور القول عن الإمام لا عن مضمون قول الإمام، فإذن ما هو وجه حجية هذا النقل في لوازم المؤدى والمضمون حتى اللوازم التي ليست ملتفتا إليها نوعاً؟ فهذا الا شكال يرد على كلا المحتملين. فإنه إذا لم يكن حكاية عن المؤدى، فما هو وجه حجية هذا النقل في اللوازم، وإذا كان حكاية عنه وهذا النوع من الحكاية لا يشترط فيه الإلتفات والقصد كما ذكر في المحتمل الأول، لكن ما هو وجه حجيته، فإن دفع المانع لا يعني ثبوت المقتضي، فلنقل بأن نقل الراوي لقول الإمام حكاية للمضمون ولكن هذا النوع من الحكاية لا يعتبر فيه الإلتفات والقصد، فليكن، ولكن ما هو المقتضي لحجية هذا النقل للوازم غير الملتفت إليها ما دام مناط الحجية هو الحكاية.

فهل أن وجه الحجية هو الثبوت؟ أي أن الراوي الذي نقل قول الإمام حيث إن روايته مصداق لخبر الثقة، وخبر الثقة حجة فقد ثبت بذلك قول الإمام أن هذا القول صدر من الإمام بمقتضى دليل حجية خبر الثقة، فإذا ثبت هذا القول ثبتت لوازمه، وقد ذكرنا سابقاً أنه لا ملازمة في الأمور الاعتبارية والتعبدية بين التعبد بالمؤدى والتعبد بلوازمه، فإذا ثبت لنا المؤدى تعبداً لا وجداناً فلا يسري الإعتبار إلى لوازمه حيث إن السراية في الاعتباريات غير معقولة لأن المعتبر بمقدار الاعتبار.

الملاحظة الثالثة: سلمنا أن نقل الراوي لقول الإمام حكاية عن قول الإمام وحكاية للمؤدى، لكنها لا يعتبر فيها القصد والإلتفات، أو أنه ليس حكاية عن المؤدى على كلا المحتملين. فهل أن وجه حجية هذا النقل في لوازم المؤدى حتى اللوازم غير الملتفت إليها نوعاً هو أن الإمام المتكلم ملتفت للوازم كما يظهر من عبارته؟ فإن كان هذا هو الوجه اختص باللوازم المتلفت إليه نوعاً من قبل المتكلم، بأن يلاحظ نوع المتكلم بالنسبة لنوع اللوازم فتختص الحجية بنوع من اللوازم وهو ما يتلفت إليه نوع المتكلم، إذ المفروض أن الإمام (ع) إنما يبين الأحكام الشرعية والمعارف الدينية على طبق الطريقة المعهودة لدى أهل المحاورة من حيث حدود حجية ظهورها وحجية مفادها وحجية لوازمها، وبالتالي فتختص لا محالة الحجية باللوازم التي يلتفت إليها نوع المتكلم لا أن الإمام (ع) يتصدى لبيان الأحكام الشرعية على طبق علمه بالغيب، فمقتضى التفاته لمطلق اللوازم الواقعية حجية كلامه في مطلق اللوازم الواقعية، فإن هذا خروج عما هو المفروض على أن المعصوم إنما يبين المرادات على ضوء الطريقة المعهودة لدى المحاورة.

فالنتيجة، إن كان المدعى أن هنا تفصيلاً كبروياً وهو أن المخبر به على نوعين: 1ـ مخبر به يلحظ طريقه للواقع مباشرة. 2ـ مخبر به يلحظ على نحو الموضوعية كما لو كان المخبر به وثيقة من الوثائق.

فيرد الا شكال حينئذٍ بأنه ما هو وجه الحجية في اللوازم غير الملتفت إليها في النوع الثاني من المخبر به هل هو الثبوت التعبدي؟ ولا ملازمة بين الثبوت التعبدي للمؤدى، والثبوت التعبدي للوازم.

أم أن الوجه للحجية انطباق عنوان الإخبار والحكاية على الوثيقة في طول ثبوتها بحجية النقل، وبما أن الحكاية متقومة بالإلتفات والقصد فتختص الحجية باللوازم الملتفت إليها نوعاً.

أم أن كلام المحقق الأصفهاني ناظر للصغرى، والصغرى محتملة للمعنين، أن مقصوده أن نقل الراوي لكلام المعصوم حكاية للمؤدى والمضمون لكن هذا النوع من الحكاية لا يعتبر فيه الالتفات والقصد، فمضافاً لمنع ذلك وأن المرتكز العقلائي يرى أن عنوان الحكاية قهراً متقوم بالإلتفات والقصد، ولا يوجد لدى المرتكز العقلائي نوعان من الحكاية، بل الحكاية حقيقة وماهية عقلائية متقومة بالإلتفات والقصد في شتى مواردها، ولذلك نقول الراوي لنقل قول الإمام كما هو حكاية متقومة بالإلتفات والقصد لنقله لقول الإمام بما هو قوله كذلك هو حكاية متقومة بالإلتفات والقصد بالنسبة لإخباره عن مؤدى هذا القول ومضمونه فلا تفكيك في صدق الحكاية بين الجانبين، بأن نقول انطباق عنوان الحكاية على نقل قول الإمام بما قول يعتبر فيه الاعتبار والقصد، وإلا لم يكن موضوعاً للحجية، بينما انطباق عنوان الحكاية على نقل مؤدى هذا القول ومضمونه ليس متقوماً بالإلتفات والقصد، فهذا تفكيك وتبعيض غير عقلائي.

وإن كان المقصود من التفصيل في الصغرى، أن نقل قول الإمام حكاية لقول الإمام ولكن ليس حكاية عن المؤدى، فهذا ليس دفعاً للا شكال،

كما أنه يرد عليه: ما هو الوجه في ثبوت اللوازم حينئذٍ؟ يعني في حجية النقل في اللوازم، الثبوت التعبدي؟ فقد مر الا شكال فيه.

أم أن الوجه في حجيته في اللوازم أن الإمام (ع) ملتفت إلى اللوازم، فالمفروض أن الإمام (ع) ملتفت إلى اللوازم الملتفت إليها من قبل نوع المتكلم، بلحاظ أن بيانهم للأحكام الشرعية على ضوء ما هو المعهود لدى أهل المحاورة لا مطلقاً.

وإن كان الوجه في ذلك صدق عنوان الحكاية عليها كما هو في المحتمل الأول لا في المحتمل الثاني، فإذا صدق عنوان الحكاية عليها، أي أن نقل الراوي حكاية عن مؤدى قول الإمام، فالحكاية حتى لو لم نشترط فيها الإلتفات والقصد في هذا المورد إلا أننا لا نحرز سعة حجيتها حتى في اللوازم التي لا تقبل الإلتفات إليها نوعاً، ولا يوجد مقتضٍ لسعة هذه الحجة لدى المرتكز العقلائي. يأتي الكلام في البيان الرابع وهو التمسك بإطلاق دليل الحجية.

### 078

وصل الكلام للبيان الرابع الا وهو التمسك بالإطلاق لإثبات الحجية في اللوازم ولهذا البيان تقريبان:

الأول : ما ذكره السيد الحكيم (قده) في حقائق الأصول ج2 ص 486 ،

" **حقائق الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص486**

(قوله: ثم لا يخفى وضوح الفرق) (توضيح) الفرق: أن الحجج الشرعية سواء كانت طرقا إلى الأحكام مثل الخبر أم أمارة على الموضوعات مثل البينة لها واقعية في أنفسها مع قطع النّظر عن دليل الحجية، كما أن لها حكاية عن مدلولها المطابقي و الالتزامي و دلالتهما على أحدهما كدلالتهما على الآخر، فإطلاق دليل الحجية يقتضي حجيتها في جميع مداليلها المطابقية و الالتزامية، فإذا كان المستفاد من دليل الحجية تنزيل مؤداها منزلة الواقع فذلك التنزيل لا يختص بالمدلول المطابقي بل كما يكون له يكون للمدلول الالتزامي و مقتضى ذلك ترتيب آثار كل من المدلول المطابقي و الالتزامي بلا فرق بينهما بخلاف الأصول سواء كانت حكمية أم موضوعية فانها ليست إلّا عبارة عن نفس التنزيل الشرعي مثلاً المؤدى بدليله فيختص بموضوعه، و لا وجه للتعدي إلى غيره، مثلاً قوله عليه السلام: كل شي‏ء طاهر حتى تعلم انه قذر، ليس مفاده الا تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر فإذا كان لازم كون الشي‏ء الفلاني طاهراً أن يكون الشي‏ء الفلاني نجساً فليس مفاد الدليل كون الشي‏ء الآخر نجساً لما عرفت من انه لا يدل عليه الكلام المذكور بوجه، بخلاف البينة فانها إذا قامت على طهارة شي‏ء و كان لازم طهارته نجاسة شي‏ء آخر فانها تدل على نجاسة الآخر بالالتزام فإطلاق دليل حجيتها يقتضي حجيتها في جميع مداليلها فيترتب جميع الآثار المترتبة على‏ ‏ طهارة الشي‏ء التي هي مدلول مطابقي لها و على نجاسة الآخر التي هي مدلول التزامي"

وتوضيح ما افاده في مطالب أربعة:

الأول : انّ قولنا ان الامارة حجة يتألف من الموضوع وهو الامارة والمحمول وهو الحجية ، ولكل من العنصرين ركنان ، العنصر الأول ركناه : الدلالة والحكاية ، فالامارة بغض النظر عن المحمول (الحجية) هي امر واقعي في دلالته و حكايته ، فان دلالة الامارة على معناها المطابقي والالتزامي دلالة تصورية بغض النظر عن وجود متكلم او كون المتكلم في مقام التفهيم ام لا ، فدلالة الشمس على مدلولها المطابقي وهو الجرم ولوازمه من الضوء والحرارة تصورية مع غمض النظر عن وجود المتكلم او كونه في مقام التفهيم .

الركن الثاني هو الحكاية فكما ان لها دلالة لها حكاية ، متى ورد هذا اللفظ في كلام المتكلم في مقام التفهيم أي في مقام اخطار المدلول التصوري للكلمة في ذهن السامع تحققت الحكاية سواء كان هذا مرادا جديا ام لا ، فان مقام التفهيم وسط بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية ، فالامارة لها واقعية بلحاظ دلالتها التصورية وبلحاظ حكايتها من جهة المدلول المطابقي ومن جهة المدلول الالتزامي مع غمض النظر عن الحجية و قد مثل بعض المحققين لذلك بالجمع بين اية الحمل واية الرضاع حيث قال الله عز و جل- وَ حَمْلُهُ وَ فِصٰالُهُ ثَلٰاثُونَ شَهْراً و قال تعالى وَ الْوٰالِدٰاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلٰادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كٰامِلَيْنِ فمقتضد الجمع بینهما ان أقل الحمل ستة أشهر .

وهذه دلالة واقعية أي لا تتوقف على كون المتكلم في مقام بيان هذه النقطة ، فالنتيجة انّ الموضوع وهو الامارة بلحاظ ركنيها الدلالة والحكاية امر واقعي.

اما العنصر الثاني وهو المحمول (الحجية) في قوله الامارة حجة ، فانها أيضاً مؤلفة من ركنين (التنزيل واطلاق التنزيل ) فالتنزيل هو تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع بغض النظر عن كون هذا المؤدى مطابقياً ام التزاميا ، فان قوله الامارة حجة أي نزل مؤداها منزلة الواقع بغض النظر عن هذا المؤدى .

الركن الثاني هو الاطلاق فان مقتضى اطلاق دليل التنزيل شمول الحجية للمطابقي والإلتزامي ، ولاثار المدلول المطابقي ولاثار المدلول الالتزامي ، فلو كان المدلول الالتزامي لازما عقليا او عاديا وكان لهما اثاراً شرعية فان مقتضى اطلاق دليل التنزيل شمول التنزيل لآثار المدلول المطابقي ولآثار المدلول الالتزامي .

المطلب الثاني : ان الأصل العملي ليس له واقعية مع غمض النظر عن دليل الحجية ، فقاعدة التجاوز ليست لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية بل ليست الا ما هو مفاد قوله في صحيحة زرارة يَا زُرَارَةُ إِذَا خَرَجْتَ مِنْ شَيْ‌ءٍ ثُمَّ دَخَلْتَ فِي غَيْرِهِ فَشَكُّكَ لَيْسَ بِشَيْ‌ءٍ.

فواقعية قاعدة التجاوز بنفس هذا التنزيل الشرعي ، وهو تنزيل المشكوك منزلة الواقع والمتحقق .

كما ان قوله كُلُّ شَيْ‌ءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ فَإِذَا عَلِمْتَ فَقَدْ قَذِرَ وَ مَا لَمْ تَعْلَمْ فَلَيْسَ عَلَيْكَ.

لا واقع له الا هذا المفاد، وهو تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي .

ولذلك فانّ الثمرة في الفرق بين الامارة والاصل حيث ان للامارة واقعية مع غمض النظر عن دليل التنزيل بينما الأصل لا واقعية له الا بدليل التنزيل ، مقتضى الفرق بينهما تظهر الثمرة في حجية اللوازم ، المثال 1 : لو كان لدينا علم اجمالي بانّ احد الانائين طاهر والآخر نجس فان قامت بينة او خبر ثقة على ان الاناء الأزرق طاهر كانت بنفسها امارة على اللازم وحجة فيه وهو ان الاناء النجس هو الأبيض ، اما لو قامت اصالة الطهارة ، بان نفترض انّ الطرف الآخر وهو الاناء الأبيض ليس مجرى لأصالة الطاهرة وانما للاستصحاب ، فما هو مجرى اصالة الطهارة هو الاناء الأزرق فان جريان اصالة الطهارة في الاناء الأزرق غاية ما يثبت انّ الشارع يتعبدنا بتنزيل الاناء الأزرق المشكوك طهارته منزلة الطاهر واما لازم ذلك وهو كون النجس هو الاناء الأبيض فليس حجة فيه .

مثال 2: لو شكّ المصلي بعد الصلاة هل توضأ ام لا مقتضى قاعدة الفراغ اثبات صحّة الصلاة التي فرغ منها واما لازم قاعدة الفراغ وهو كونه على وضوء بحيث يصح له الصلوات الاتية فلا.

بخلاف ما لو قامت البينة في اثبات ان صلاة الظهر كانت مع الطهارة فانها حجة بلوازمه فله ان يتلبس بكل ما تتوقف صحته على الطهارة .

وكل ذلك يرجع الى انّ الامارة لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية بخلاف الأصل.

المطلب الثالث : دفع اشكال :

قال (قده) "(فان قلت): حكاية البينة على المدلول الالتزامي ليست حكاية بالفعل بل بالقوة بل ربما لا تكون بالقوة كما لو كان الشاهدان لا يعتقدان اللزوم فكيف تكون البينة حجة في اللازم

(قلت): المراد من البينة الحاكية بالالتزام هو نفس خبر الشاهدين، و من الواضح أن دلالة الخبر على معناه المطابقي بالمطابقة كدلالته على معناه الالتزامي بالالتزام دلالة فعلية غير متوقفة على اعتقاد المخبر اللزوم فتدخل تحت إطلاق دليل الحجية كل من الدلالتين بلا فرق "

بيان ما افاده:

ان قلت بانّ دليل حجية الامارة انما يثبت حجيتها فيما هي حاكية عنه بالفعل ، والامارة ليست حاكية عن اللوازم بالفعل اذ ربما يكون المتكلم او المخبر غير ملتفت الى هذه اللوازم بل قد يكون منكراً لها، فمع كونه ليس في مقام البيان من جهتها لم تتحقق منه الحكاية عن اللوازم كي يكون اخباره حجة في اللوازم .

قلت ليس مقصودنا بالحكاية كونه في مقام بيان مراده الجدي كي يشكل بانه ليس في مقام بيان مراده الجدي في اللوازم لعدم التفاته او انكاره لها . بل المقصود من الحكاية هي ما كانت على طبق الدلالة الفعلية والمفروض ان الدلالة التصورية فعلية فاذا تكلم المتكلم بما له مدلول تصوري فعلي فهو في مقام الحكاية الفعلية عن المدلول التصوري أي انه في مقام تفهيمه واخطاره بغض النظر عن المراد الجدي.

المطلب الرابع الذي تعرض له : المناقشة ، و هي اثباتية ،

قال (قده) "(نعم) ربما لا يكون للدليل إطلاق يشمل الدلالة الالتزامية مطلقا أو خصوص دلالته على بعض اللوازم معيناً فلا تكون دلالته على اللازم حينئذ حجة. (و منه) يظهر أنه لا ملازمة بين كون الشي‏ء إمارة و كونه حجة على ترتيب آثار لازم مؤداه إذ قد لا يكون لدليل الحجية إطلاق يقتضي ذلك كما في مثل اليد التي هي أمارة شرعا على الملكية، و ظهور حال الفاعل الناشئ من الغلبة أو غيرها الّذي هو أمارة شرعا على الصحة فانه لا يثبت بهما جميع اللوازم مع كونهما "

بيانه:

وهو ان هذا البيان ليس مطردا في سائر الامارات اذ ان بعض الامارات ليس عليها دليل لفظي حتّى نتمسك باطلاقه لإثبات الحجية في المؤدى المطابقي وفي المداليل الالتزامية ، نظير اصالة الصحّة فان ظهور الفاعل في كونه اصدر فعلاً صحيحا جامعا للشرائط لم يقم على حجيته الا بناء العقلاء وهو دليل لبي لا نحرز شموله حتّى للوازم ، او قام عليها دليل لفظي ولا اطلاق له ، كما في موثقة حفص بن غياث على امارية اليد على الملكية فانه لا يستفاد منه الا بيان أصل امارية اليد على الملكية و صحّة الشهادة على ان ما وجد تحت يد شخص فهو ملك له واما سائر اللوازم والملزومات فلا يستفاد من دليل حجية اليد في اثباته.

او ان المستفاد من دليل الحجية حجية اللوازم من جهة معينة كما في دليل حجية الإقرار فان الإقرار امارة ولكن قام الدليل اللفظي او المتشرعي على حجية الإقرار في خصوص اللوازم التي عليه لا له.

وعليه فقد ظهر انه لو قام دليل وأفاد بإطلاقه حجية الامارة في مدلولها المطابقي والإلتزامي ، فهو ليس من باب حجية الامارة في مثبتاتها الذي هو محل النزاع لانّ حجية الامارة في مدلولها الالتزامي في عرض حجيتها في مدلولها المطابقي وليس في طوله اذ افترضنا ان الامارة لها واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية فبما ان الامارة لها واقعية في رتبة سابقة حيث ان لها دلالة فعلية وحكاية فعلية عن المدلولين اذن فاذا جاء دليل الحجية انبسط على المدلولين في عرض واحد لا ان حجية الامارة في المدلول الالتزامي في طول حجيتها في المدلول المطابقي.

و محل النزاع الان هو هل ان الامارة حجة في مدلولها الالتزامي أي في لوازمها ومثبتاتها ام لا ، هذا يعني هل ان الامارة بعد المفروغية عن حجيتها في مؤداها هل هي بنفسها تثبت لوازمها ام لا ، بينما هذا الدليل الذي سقناه يثبت لنا ان الامارة ذات مدلول في رتبة سابقة وهما حجة في عرض واحد .

### 079

ويلاحظ على ما أفاده السيد الحكيم (قده):

أولاً: أن حجية الامارة في اللوازم، إنما هي بمناط الحكاية، وحيث إن الحكاية تابعة للدلالة، لأن المتكلم في مقام حكاية ما يدل عليه اللفظ، لا أنه في مقام الحكاية عن الواقع اقتراحاً من دون وجود أداة يكون في مقام الحكاية بها عن الواقع، فبما أنه في مقام الحكاية والبيان، بما يدل عليه اللفظ، سواء فسّرنا الحكاية بالحكاية التصديقية، أي في مقام بيان مرامه الجدي بكلامه، أم قلنا بأن المراد بالحكاية الحكاية التفهيمية كما هو ظاهر تعبيره بأن للأمارة واقعية في رتبة سابقة على دليل الحجية، فإن المتكلم في مقام تفهيم ما يدل عليه اللفظ لا أنه في مقام تفهيم أمر على نحو الاقتراح، فإذا كانت الحكاية تابعة للدلالة فلابد من الرجوع إلى مرحلة الدلالة، وإذا رجعنا إلى مرحلة الدلالة فما يدل عليه اللفظ بالدلالة التصورية إما من باب الوضع، سواء كان وضعاً تعييناً أو تعيّنياً، أو من باب القرينة، سواء كانت قرينة لفظية أو حاليةً أو سياقيةً أو ارتكازيةً.

ومن القرائن الإرتكازية: الملازمة. فإنه إذا كان بين مدلول اللفظ الوضعي ومعنى من المعاني ملازمة، كانت الملازمة قرينة ارتكازية على انعقاد الدلالة وشمولها للازم، وحيث إن الواضح أن الملازمة التي تصلح أن تكون قرينة على سعة الدلالة هي الملازمة البينة لا مطلق الملازمة، فلا محال تختص الدلالة الفعلية الواقعية بالأمارة، بالمداليل الالتزامية البيّنة، سواء كانت بيّنة بالمعنى الأخص، أو كانت بيّنة بالمعنى الاعم.

وأما اللوازم غير البيّنة حتى لو كانت من قبيل ما يقبل الالتفات إليه نوعاً لو التفت العرف إليها فإن الدلالة التصورية لا تشملها، وبالتالي فحجية الأمارة في اللوازم بمقدار الحكاية، والحكاية بمقدر الدلالة، والدلالة بمقدار ما قامت عليه الملازمة البيّنة،

والنتيجة: اختصاص حجية الأمارة باللوازم البيّنة، وهذا يعني خروج هذا البيان عن موضع النزاع، حيث إن حجية الأمارة في مداليها الالتزامية البينة من باب حجية الظهور لا من باب حجية الامارة في لوازمها الذي هو محل النزاع.

وبناء على ذلك، فالنتيجة التي ينتجها هذا البيان، أمر خارج عن محل النزاع.

ثانياً: بأن ظاهر ذيل كلامه أن حجية الأمارة في المداليل الالتزامية في عرض حجيتها في المداليل المطابقية، وهنا إذا كانت مقصوده بالعرضية، أن ملاك الحجية في المداليل الالتزامية هو الظهور الذي هو ملاك الحجية في المداليل المطابقية لا أن حجية الامارة في المداليل الالتزامية من جهة كونها أمارة، بل من جهة ملاك الظهور، فهذا الكلام صحيح وهو أن الملاك الذي اقتضى حجية الامارة في المدلول المطابقي وهو الظهور هو بعينه الملاك في حجية الأمارة في المدلول الالتزامي، فهما من هذه الجهة اي من جهة وحدة الملاك، في عرض واحد.

وأما إذا كان المقصود بالعرضية أن حجية الأمارة في المدلول الالتزامي ليس تابعاً لحجيتها في المدلول المطابقي، بل حتى لو سقطت حجيتها في المدلول المطابقي فإنها تبقى حجة في المدلول الإلتزامي، فهذا ممنوع. والسر في ذلك:

إذا كان المدلول الإلتزامي ظهوراً مستقلاً كما ادعي في مسألة المطلوبية والمحبوبية، لدى المحقق النائيني (قده)، حيث أفاد: إذا تعلق الأمر بشيء كان للأمر ظهوران مستقلان في عرض واحد، وهما: كون ذلك الشيء مطلوباً، وكون ذلك الشيء محبوباً أو ذا ملاك. فإذا سقط ظهوره في المطلوبية عن الحجية لأجل الاضطرار أو الإكراه، أو التزاحم، فإن حجية ظهوره في المحبوبية وكونه ذا ملاك باقية، لأنه ظهور مستقل.

أما إذا افترضنا أن المدلول الإلتزامي ليس ظهوراً مستقلاً، بل ليس للخبر إلا ظهور واحد في المدلول المطابقي، غاية الأمر أن الذهن ينتقل من تصور المدلول المطابقي إلى تصور المدلول الإلتزامي بواسطة الملازمة لا أن المدلول الإلتزامي ظهور مستقل. وحينئذٍ إنما تكون الأمارة حجة في المدلول الإلتزامي باعتبار أنه من حدود نفس الظهور الأول، اي ان الظهور الذي انعقد للأمارة في المدلول المطابقي من حدوده ومقتضياته المدلول الإلتزامي، لا أنه ظهور مستقل، فحجية الأمارة في مداليها الالتزامية بملاك نفس الظهور الذي هو موضوع لحجيتها في المدلول المطابقي وهو ظهور واحد واسع ممتد لما يشمل المداليل الإلتزامية، وإن كان بواسطة الملازمة، فحينئذٍ لا تكون حجية الأمارة في المدلول الإلتزامي في عرض حجيتها في المدلول المطابقي بل في طوله، لأنه إنما انبسط الظهور على المداليل الالتزامية بواسطة الملازمة، فما لم يكن حجة في الملزوم لم يكن حجة في اللازم. هذا ما يتعلق بالبيان الأول، الذي طرحه السيد الحكيم للإستدلال على حجية اللوازم بالإطلاق.

### البيان الثاني: ما ذكر في (مباحث الأصول/ ج5، ص430):

دعوى الملازمة العرفية بين الكشف التعبدي للمؤدى، والكشف التعبدي للوازم.

وهو مبني على ضوء مسلك المحقق النائيني في جعل العلمية والكاشفية وإن افترق عنه في بعض الامور. ومحصل هذا البيان أمور:

الأمر الاول: إن للعلم الحقيقي صفتين: 1ـ صفة الكاشفية عن الواقع. 2ـ صفة الاقتضاء للجري العملي.

والمشرّع قد يُعطي الصفة الأولى لشيء، والصفة الأخرى لشيء آخر. وقد قام بجعل الصفة الأولى وهي الكاشفية للأمارة، وجعل الصفة الثانية وهي اقتضاء الجري العملي، للأصل العملي.

ولكن لو فرضنا أن الكاشفية المجعولة للأمارة أصبحت كاشفية حقيقية، بمعنى أن المشرّع إذا جعل الكاشفية للأمارة اتصفت الأمارة بالكاشفية الوجدانية، ولو على نحو المحال، فإن هذه الكاشفية الوجدانية تمتد للوازم والملازمات، وذلك لأنه إذا انكشف الواقع انكشفت لوازمه، وإذا انكشف مؤداه انكشفت اللوازم. بينما لو أن المشرّع أعطى الأصل اقتضاء الجري العملي، فإنه لا يمتد للوازم، وذلك لأن اقتضاء العلم للجري العملي على طبق مؤداه ليس فيه اقتضاء تكويني للجري العملي على طبق اللوازم، فإنه لا توجد ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، أي أن العلم وإن كان يقتضي الجري العملي على طبق المعلوم وهو الملزوم إلا أنه ليس بنفسه يقتضي الجري العملي على طبق اللوازم، إذ قد تكون هناك نكات نفسية ملاكية متوفرة في الملزوم تقتضي الجري العملي على طبقه ولا تقتضي الجري العملي على طبق اللوازم.

الأمر الثاني: أن الملازمة التكوينية بين انكشاف الواقع وانكشاف لوازمه اصبحت منشئا لانعقاد دلالة التزامية على ان ما دل على جعل الكاشفية للأمارة يدل بالالتزام العرفي على جعل الكاشفية للوازم الأمارة عقلية أو عادية، فتترتب عليها آثارها، فالملازمة التكوينية بين انكشاف الواقع وانكشاف لوازمه أوجبت انعقاد دلالة التزامية عرفية لدليل التعبد بالأمارة، حيث إن مدلوله المطابقي التعبد بالملزوم فيدل بالإلتزام العرفي على التعبد بانكشاف اللازم، بخلاف الأصل، فحيث إنه لا يوجد ملازمة واقعية بين اقتضاء العلم للجري العملي على وفق الملزوم وبين اقتضاءه للجري العملي على وفق اللازم، إذ قد يكون اللازم فاقداً لملاك الجري العملي، فحيث لا ملازمة واقعية بينهما، فأي دليل يدل على التعبد باقتضاء الأصل للجري العملي على وفق مؤداه، فإنه فاقد لدلالة التزامية على اقتضاء الاصل للجري العملي على وفق اللوازم.

نعم، هناك ملازمة بين المقتضيين، لا ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، بمعنى أن المكلف إذا علم بالملزوم وجداناً علم باللازم، فإذا علم باللازم كان علمه باللازم يقتضي الجري العملي على وفقه لو كان له ملاك للجري العملي، منشأ الملازمة لو ثبتت بين اقتضاء العلم للجري العملي على طبق الملزوم واقتضاء العلم للجري العملي على وفق اللازم إنما هي ناشئة عن الملازمة بين المقتضيين، يعني بين العلمين، حيث إن العلم باللازم علم بالملزوم، والعلم بالملزوم علم باللازم. فحيث إن العلم بالملزوم يقتضي الجري العملي على وفقه، فكذلك العلم باللازم يقتضي الجري العملي على وفقه لو كان فيه ملاك للعمل، فسبب الملازمة بين الاقتضائين هو الملازمة بين العلمين المقتضيين، لا أن هناك ملازمة بين الاقتضائين ابتداء، حتى تكون هذه الملازمة الواقعية منشئا لدلالة التزامية عرفية تقتضي الجري العلمي على وفق لوازمه أيضاً.

الأمر الثالث: لا فرق في الإطلاق، أي إطلاق دليل الحجية بين الأمارات والأصول، فكل من دليل الحجية في الامارة ودليل الحجية في الاصل له إطلاق في حد ذاته يشمل التعبد بجميع الآثار، فلو كنا نحن والإطلاق في دليلي الحجية لم يكن فرق بينهما، إلا أنه إنما نشأ الفرق بينهما من حيث متعلق التعبد، فكما أن المحقق الآخوند ادعى أن الفرق بين الامارة والاصل ليس في دليل الحجية، بل في موضوع الحجية، وهو الأمارة، فإن الأمارة تختلف ذاتاً عن الاصل لأن في الامارة حيثية الحكاية، وهذه الحيثية غير موجودة في الاصل، فهذا هو سبب الفرق لا في دليل الحجية.

وكذلك ما ذكره السيد الحكيم من أن الفارق بين الأمارة والأصل ليس في دليل الحجية بل في مناط الحجية، حيث إن مناط حجية الأمارة حيثية فعلية واقعية وهي حيثية الدلالة، وهذه الحجية ليست موجودة في الاصل فلذلك اختلفا في حجية اللوازم، كذلك على هذا البيان وعلى هذا الوجه، إن الفارق بين الأمارة والأصل ليس في دليل الحجية، فهو في حد ذاته مطلق من حيث الآثار، لكن الفارق بينهما أنه في متعلق التعبد، فإن متعلق التعبد في الأمارة الكشف، حيث تعبد بكونها كاشفة، بينما متعلق التعبد في الاصل اقتضاء الجري العملي، والمتعلق الأول يمتد للوازم دون الثاني.

ويلاحظ على هذا البيان: أن المدعى في جعل الكاشفية للأمارة إما الاعتبار أو التنزيل، أي أن ما يقوم به المشرّع إما اعتبار صفة العلمية لأمارة، بغض النظر عن الآثار الشرعية أو العقلية، كاعتبار سائر الأحكام الوضعية، فكما أن المشرع يعتبر الملكية والزوجية، والمعتبر هنا حكم وضعي، لم يلحظ فيه الآثار، لا الآثار العقلية ولا الشرعية، وإن كان المصحح للاعتبار هو أن تترتب الآثار على ذلك، إلا أن ما يقوم به المعتبر تحقيق موضوع الأثر، لا جعل الأثر، اي أن هناك ارتكازاً عقلائياً على أن للملكية الاعتبارية وللزوجية الاعتبارية أثراً، وهو حرمة التصرف فيه من دون إذن المالك أو جواز الاستمتاعات، فبما أن هناك ارتكازاً عقلائيا على نحو القضية الحقيقية أن للملكية الاعتبارية أثراً فيقوم الشارع باعتبار الملكية في فرض الإرث أو في فرض الحيازة، أو في فرض الهبة، فما يقوم به اعتبار موضوع، وليس اعتباراً للأثر وإن كان هذا الحكم حكماً ووضعاً في نفسه إلا انه بلحاظ الآثار الأخرى هو موضوع لها من دون أن يمتد الجعل لجعل الأثر وهذا هو الموافق مبنى المحقق النائيني (قده) في جعل الأمارة علماً، فإنه على نحو مجاز السكاكي، اي جعل الأمارة فرداً من العلم بلحاظ ما قام عليه المرتكز العقلائي من أن للفرد الاعتباري من العلم آثاراً.

فإذا كان هذا هو المنظور فإن للعلم أثراً عقلياً وهو المنجزية، وأثراً شرعياً، كما أن في فرض العلم بالخمر حيث يترتب عليه النجاسة والحرمة، فإن النجاسة والحرمة أثر لذات الخمر، غاية ما في الأمر أن العلم به موجب لتنجز ذلك الأثر.

إذن النتيجة: أن اعتبار الأمارة علماً مع فرض أن هناك ارتكازاً عقلائياً قائماً على أن للفرد الاعتباري من العلم أثراً كما قام هذا الارتكاز العقلائي في مسألة الملكية والزوجية، فإنه يترتب على اعتبار الشارع الأمارة علماً الأثر العقلي للعلم وهو المنجزية، والآثار الشرعية لذات المعلوم بتوسط العلم بها.

وأما ترتب هذا الأثر وهو الشمول الانكشافي للوازم فلا، إذ إن هذا أثر للفرد الحقيقي من العلم لا للفرد الاعتباري، أي أن من آثار الانكشاف الوجداني للمؤدى انكشاف لوازمه، لا أن من آثار طبيعي الانكشاف، الأعم من الإنكشاف الوجداني والانكشاف التعبدي انكشاف اللوازم حتى يقال بأن جعل الأمارة علماً المصحح له هو ترتب تلك الآثار من المنجزية والحرمة والنجاسة مثلاً وانكشاف اللوازم.

وأما إذا كان المدّعى هو التنزيل،كما حملنا عليه كلام العراقي، اي أن المدعى هو تنزيل الأمارة منزلة العلم من حيث جميع آثاره، فإن من آثاره امتداد الانكشاف للوازم، فهنا قام الشارع لا بجعل فرد من العلمية على نحو اعتبار الاحكام الوضعية، بل قام الشارع بتنزيل الامارة منزلة العلم من حيث آثار العلم، ومن آثار العلم هو امتداد الانكشاف للوازم، فهنا ترد نفس الملاحظة السابقة، ألا وهي أن النكتة في هذا الامتداد هو الدلالة الإلتزامية، اي أن ما دل على تنزيل الأمارة منزلة العلم في المؤدى، يدل على التعبد أيضاً في اللوازم بالدلالة الإلتزامية، وبما أن الدلالة الإلتزامية ترتكز على الملازمة الإرتكازية لا مطلق الملازمة، فيرجع الكلام: أن مجرد تنزيل الأمارة منزلة العلم من حيث المؤدى إنما يدل بالإلتزام العرفي على تنزيل لوازم مؤدى الأمارة منزلة لوازم متعلق العلم، لكن بما أن هذا التنزيل المستفاد بالدلالة الإلتزامية مرتكز على نكتة الملازمة العرفية وملاك الملازمة العرفية هي الملازمة الارتكازية البيّنة، لا محالة إنما يمتد للوازم البيّنة، أو اللوازم القابلة للإلتفات العرفي لو ألفت إليها. بل مع غمض النظر عن ذلك لا نحرز بناء المرتكز العرفي على سعة هذا المدلول الإلتزامي لمطلق اللوازم وإن لم يكن ملتفتاً إليها نوعاً، فإن هذه الدلالة الإلتزامية من سنخ الظهور، إذ لا نحرز بناء العرف على تطبيق هذا الظهور، حتى بالنسبة للوازم الخفية. فتأمل.

### 080

### الوجه الاخیر فی اثبات حجیة الأمارة في لوازمها ما ذكره المحقق الاصفهاني وبيانه بذكر مطالب

المطلب الاول ان معنى حجية الامارة يتصور على معاني اربعة

الاول ان يكون بمعنى امر الشارع بالالتزام بالمؤدى فاذا قال الشارع خذ دينك من زكريا بن آدم فمعناه انه عليك الالتزام بالمؤدى اي ان المؤدى هو الواقع وقد يدعى حينئذ ان الالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع يستلزم الالتزام بلوازمه فان من التزم بامر التزم بلوازمه فاذا كان معنى حجية الامارة الامر بالالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع فهو دال على جعل الالتزام بلوازم المؤدى

المعنى الثاني للحجية هو جعل العلمية الذي سبق بحثه بان يقال معنى حجية الامارة جعل الامارة علما واحرازا للواقع ومن الواضح ان احراز الواقع احراز للوازمه فجعل الامارة علما جعل مستلزم لجعل العلم باللوازم

المعنى الثالث للحجية ان يكون المقصود بحجية الامارة هو جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى فاذا قال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي اي انني جعلت حكما مماثلا على طبق مؤدى خبر العمري وخبر الثقة

وهنا قد يقال بان جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازمه وذلك لان المجعول هو الحكم المماثل على طبق ما ينطبق عليه التصديق بالخبر فان معنى قوله ع صدق العادل اي صدقه فيما اخبر به و اداه اليك و حيث ان مصب التصديق هو المؤدى فجعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازمه لعدم دخول لوازمه في متعلق الاخذ به (خذ دينك من زكريا ابن آدم) اذ ليست اللوازم مصبا لما اخبر به او ما اداه كي يشملها عنوان صدقها او خذ به

المعنى الرابع ان المقصود بحجية الامارة هو جعل المنجزية والمعذرية فمعنى العمري ثقتي فما ادى اليك فعني يؤدي اي ان خبره منجز للواقع ومعذر عنه وبما ان الخبر منجز لما تعلق به وليس منجزا لاكثر من ذلك فالنتيجة ان جعل الحجية للامارة بمعنى جعل المنجزية لا يستلزم جعل المنجزية للوازمه لان الخبر لم يتعلق بلوازمه كي يكون منجزا وانما الخبر تعلق بالمؤدى فهو منجز للمؤدى ولم يتعلق باللوازم كي يكون منجزا لها

فالنتيجة من هذا المطلب ان جعل الحجية للامارة انما يستلزم جعل الحجية للوازم بناءً على تفسير الحجية بالامر بالالتزام بالمؤدى او بناء ان معنى الحجية جعل العلمية واما بناءً على ان معنى الحجية جعل الحكم المماثل او جعل المنجزية فلا ملازمة بين جعل الحجية للامارة وجعل الحجية للوازم ... هذا هو المطلب الاول

المطلب الثاني سبق منا ان ناقشنا ان جعل العلمية للامارة لا يستلزم جعل العلمية للوازم ثبوتا ولايدل عليه بالدلالة الالتزامية اثباتا كما سبق في الوجه الثاني للبيان الثالث

واما الامر بالالتزام بمؤدى الامارة فايضا لا ملازمة بينه وبين الامر بالالتزام باللوازم لاثبوتا ولااثباتا لان الامر بالالتزام بالمؤدى هل المقصود به الامر بالالتزام القلبي بالمؤدى او الامر بالالتزام العملي بالمؤدى اذ لا يعقل ان يؤمر بالالتزام بالمؤدى جدا على انه هو الواقع اذ مع الالتفات من قام لديه الخبر انه جاهل بالواقع وان المؤدى ليس هو الواقع فلا يعقل منه الالتزام الجدي بالمؤدى على انه هو الواقع واذا لم يعقل المتعلق فلا يعقل الامر به

كما انه لو كان المقصود بالامر بالالتزام بالمؤدى على انه هو الواقع مجرد الجعل العنواني اي امر بالالتزام بالمؤدى بعنوان الواقع فالمجعول هو اعتبار المؤدى الواقع عنوانا لا حقيقة فهذا مجرد اعتبار ادبي لابد ان يرجع الى احد الامرين الآتيين وهو ان المقصود بالامر بالالتزام بالمؤدى اما بناءً قلبيا او عملا

فان كان المنظور هو الامر بالالتزام بالمؤدى قلبا اي ان يبني المكلف في قلبه على ان المؤدى هو الواقع فمضافا الى ان هذا لم يؤخذ حتى في الاحكام القطع فضلا عن الظاهرية اي ان المتسالم عليه ان المكلف ليس مأمورا بالالتزام قلبا بالاحكام القطعية كان يلتزم قلبا بحرمة شرب الخمر كما يلتزم عملا بترك شرب الخمر بل المأمور به ان يلتزم عملا بترك شرب الخمر لا الالتزام القلبي ، هذا في الحكم الواقعي فضلا عن الحكم الظاهري كحجية الامارة ونحو ذلك

مضافا الى ذلك انه نحو من انحاء التشريع اذ مع الالتفات الى ان المؤدى ليس هو الواقع او لا اقل من الشك فيه اذ لا يدري المكلف ان المؤدى هو الواقع فالالتزام القلبي والنفسي على ان المؤدى هو الواقع شرعا تشريع ولامعنى للأمر به اذ لا يعقل الامر بما هو خروج عن زي المولوية والطغيان عليها

اذن انحصر الامر بالاخير على ان الالتزام بالمؤدى مرجعه الى الامر بالالتزام بالمؤدى عملا فاذا كان هذا هو المقصود رجع الى ما ذكرناه سابقا من ان جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى لا يستلزم جعل الحكم المماثل على طبق لوازم المؤدى لاثبوتا و لااثباتا باعتبار ان الامر بالالتزام بالمؤدى عملا مرجعه الى جعل الاثر على طبق المؤدى في مرحلة العمل ولا ملازمة في جعل الاثر على طبق المؤدى وجعل الاثر على طبق لوازمه ولادلالة التزامية على ذلك

اذن حتى لو قلنا بان مرجع جعل الحجية للامارة الى الامر للالتزام بالمؤدى فان الامر بالالتزام بالمؤدى ام غير معقول او لغو او لا ملازمة بين الامر بالالتزام بالمؤدى وبين الالتزام بلوازمه فانه ما دام المأمور به امرا تعبديا فسراية التعبد للوازم بحاجة الى دليل فان المعتبر بمقدار الاعتبار لا اكثر من ذلك هذا هو المطلب الثاني في كلامه

المطلب الثالث

هناك وجه جديد لبيان حجية الامارة في اللوازم وهو دعوى ان اثر الاثر اثر فالتعبد باي شيء تعبد بجميع اثاره واثار اثاره فاذا قام التعبد بحجية خبر الثقة وقد قام خبر الثقة على حياة زيد فهو تعبد باثار حياة زيد الشرعية واثار اثار حياة زيد اي اثار لوازم الحياة العقلية والشرعية وهذا هو مقتضى اطلاق التعبد اي مقتضى اطلاق التعبد بحجية الامارة الذي مرجع جعل الحجية الى التبعد بالاثر مقتضى اطلاق ذلك هو التعبد باثر المؤدى و أثار أثار المؤدى والى هذا يرجع ما ذكره المحقق العراقي سابقا من الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع بمعنى ترتيب أثاره وأثار آثاره

وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني انه هذا الامر مسلم اذا كان كل اثر موضوعا شرعا لاثر اخر فيكون التعبد بالاثر الشرعي الاول تعبدا باثره الشرعي الثاني مثلاً اذا قام الخبر على الحياة وكان مرجع حجية الخبر الى التعبد باثر الحياة شرعا و اثر الحياة شرعا وجوب الانفاق فانه ان كان الاب حيا وجب الانفاق عليه ويترتب على ذلك انه فقير شرعا للملازمة بين وجوب الانفاق على الاب وفقره شرعا ويترتب على فقره شرعا عدم وجوب الحج عليه لعدم استطاعته ويترتب على عدم وجوب الحج عليه عدم اشتغال تركته عند وفاته بدين الحج فهنا يمكن ان يقال التعبد بالمؤدى تعبد باثره الشرعي وتعبد بالاثر الشرعي للاثر الشرعي للاثر الشرعي للمؤدى فان هذا مقتضى اطلاق التعبد بالاثر اي التعبد بالاثر من حيث موضوعيته شرعا لاثر شرعي أخر

واما اذا كان للحياة اثر شرعي وهو وجوب الانفاق و اثر عادي وهو نبات اللحية فهما اثران في عرض واحد احدهما شرعي والاخر عادي والتعبد بالحياة بما انه صادر من الشارع بما هو شارع فمقتضى هذه القرينة المقامية بانه تعبد بأثرها الشرعي لا اثرها العادي حتى يكون التعبد به تعبدا باثره الشرعي فما هو الاثر الشرعي للاثر العادي لا يشمله التعبد

والنتيجة ان الاثر الشرعي لنبات اللحية او نمو الجسم لا يشمله التعبد بحجية الامارة لانه ليس موضوعه وهو نبات اللحية موردا للتعبد بنفسه لان المتعبد به هو الاثر الشرعي للحياة واما النبات فلم يتعلق التبعد به كما لا يشمله التعبد بلحاظ كونه اثرا للحياة لانه ليس اثرا للحياة بل اثر لاثر الحياة اذن فلا يعقل شمول التعبد لاثر اللازم العادي لانه من جهة ليس اثر للحياة ومن جهة اخرى ليس موضوعه وهو نبات اللحية موردا للتعبد بنفسه فغاية ما يدل عليه الحجية للامارة بمعنى التعبد بالاثر هو التعبد بالاثر الشرعي للمؤدى او الاثر الشرعي للاثر الشرعي وهكذا ، واما شمول التعبد للاثار الشرعية للوازم العقلية والعادية فلا ، لان موضوعاتها وهي اللوازم العقلية والعادية لم يتعلق التعبد بها كي يقال بان مقتضى التعبد بها التعبد بآثارها وانما تعلق التعبد بملزومها من حيث اثره الشرعي فان مقتضى صدور التعبد من المشرع بما هو مشرع فافهم وتامل

هذه هي تمام الوجوه لإثبات حجية الامارة في اللوازم بدليل اثباتي ويأتي الكلام في حجية الاصل العملي ومنه الاستصحاب في لوازمه وقد تبين مما مضى هو ان المختار عندنا هو حجية كل امارة عقلائية في لوازمها القابلة للالتفات اليها نوعا سواء كانت من اللوازم البينة ام لم تكن بمقتضى قيام السيرة العقلائية على ذلك لا اكثر فأي امارة عقلائية قام دليل شرعي على امضائها فهي حجة في اللوازم القابلة للالتفات اليها نوعا لا مطلقا واما جميع الوجوه الإثباتية فلم تنهض لإثبات الحجية في اللوازم

### 081

### هنا عدة تنبيهات في المقام :

الأول : ذكر في كلمات المحققين الثلاثة ان الخطابات القانونية ، الصادرة من المولى على 3 اقسام ، التكليف و التنزيل و الاعتبار الوضعي .

القسم الأول وهو التكليف وهو المعبر عنه بالحكم التكليفي سواء كانت حقيقته هو اقتضاء الملاك للعمل على وفقه او كانت حقيقته هي الإرادة المبرزة او الجعل سواء كان جعلا للإلزام او الترخيص وسواء ابرز بجملة انشائية كالأمر والنهي او جملة خبرية .

القسم الثاني وهو التنزيل وحقيقته توسعته حكم المنزل عليه للمنزل، فلابد من افتراض وجود حكم واثر للمنزل عليه في رتبة سابقة كي يكون دور المولى والمقنن اسراء هذا الحكم والاثر للمنزل .

والفرق بين هذا القسم وما قبله انّ التكليف لا يتوقف اعتباره على وجود أثر لشيء في رتبة سابقة بل قد يتحقق اعتبار التكليف ابتداءً كاعتبار الواجبات والمحرمات.

كما ان التنزيل وان كان جعلا، الا انه لا يختص بالأحكام التكليفية بل يشمل الاحكام الوضعية ، و لذلك فان التنزيل قد يكون ثبوتياً و قد يكون اثباتياً.

فالتنزيل الثبوتي هو توسعة حكم المنزل عليه لشيء مختلف عنه موضوعا ، كما في قوله الفقاع خمر.

وقد يكون التنزيل اثباتياً ، و التنزيل الإثباتي قد يكون بلسان التنزيل صراحة و قد يكون بلسان الحكومة، فاذا قال في مقام الإثبات ان المذبوح بيد المخالف بمنزلة المذكى فهو تنزيل اثباتي مع انه في الواقع ليس بمذكى ولكنه نزله منزلة المذكى في الاحكام الوضعية والتكليفية او في قول المشرع ان من احرم للحج وبلغ مكة ثم مات فهو بمنزلة من حج مع انه لم يحج فهذا تنزيل اثباتي .

و قد يكون بلسان الحكومة كما اذا قال الطواف بالبيت صلاة او لا شكّ لكثير الشك فان الحكومة قسم من التنزيل وان اختلف اللسان ، وسواء كانت الحكومة واقعية ام ظاهرية كما في قاعدة التجاوز بلى قد ركعت فانه تنزيل و حكومة ولكن في مقام الظاهر لا الواقع.

القسم الثالث: الاعتبار الوضعي، والاعتبار الوضعي قد يكون اعتبارا لحقيقة بناء على الحقيقة الشرعية كما اذا اعتبر حقيقة الصلاة او التذكية فان هذا اعتبار محض لا يتضمن جعلا تكليفيا لا بنحو القسم الأول ولا الثاني، بل هو اعتبار محض، والاعتبار قد يكون اعتبارا لحقيقة بناء على الحقيقة الشرعية و قد يكون اعتبارا لموضوع كما اذا قال الحيازة موضوع للملك، ومثلاً الموت موضوع للإرث وما اشبه ذلك من الاعتبار الوضعي الصرف.

كما ان اعتبار الموضوع قد يكون اعتبارا في مرحلة الواقع وقد يكون اعتبارا في مرحلة الظاهر، مثلاً اعتبار الحيازة موضوعا للملك اعتبار لموضوع واقعي بينما اعتبار الامارة علما او مؤدى الامارة هو الواقع اعتبار وضعي ولكن في مرحلة الظاهر أي في ظرف عدم وصول الواقع .

و الاعتبار تارة يكون اعتبارا لموضوع الأثر وأخرى لموضوع ذي أثر ، بحسب تعبير المحقق الاصفهاني، فاعتبار موضوع الأثر هو ما يعبر عنه بالورود أي ان يكون هنلك أثر لعنوان في رتبة سابقة و دور المشرع تحقيق مصداق باعتباره لذلك العنوان، سواء كان الأثر عقليا ام شرعيا، مثلاً حكم العقل بالمنجزية أثر عقلي موضوعه قيام حجة على التكليف متضمنة (بحسب تعبير السيد الصدر) لإبراز الاهتمام بالواقع، فالعقل يحكم بالتنجيز كلما قامت حجة تبنت ابراز الاهتمام بالواقع، سواء كانت حجة وجدانية ام تعبدية، فاذا قام الشارع باعتبار الحجية للامارة او اعتبار العلمية للامارة فهو اعتبار لموضوع الأثر حيث ان هنلك أثر لموضوع في رتبة سابقة وهذا ورود .

او فرضنا ان هنلك اثرا شرعيا كمسالة جواز الإفتاء بان يقال جواز الإفتاء وجواز الشهادة أثر شرعي موضوعه قيام الأعم من الوجداني والتعبدي فالمشرع عندما يعتبر الامارة علما فهو يوجد موضوعا لهذا الأثر فهو من باب إيجاد موضوع الأثر ، اما اعتبار الملكية من قبل الشارع او اعتبار الزوجية فهو من اعتبار موضوع ذي أثر لا من اعتبار موضوع الأثر ، بيانه ان الاعتبار بحسب المرتكز العقلائي هو محاكاة عالم التكوين ، أي ان الاعتبارات العقلائية ترجع الى محاكاة المقولات التكوينية من أجل التوصل لآثار معينة.

فمثلاً اعتبار الملكية مع ان الملكية مقولة تكوينية لكن اعتبارها من قبل الشارع ليس من باب اعتبار موضوع الأثر اذ لا يوجد أثر للملكية المقولية او الإعتبارية في رتبة سابقة وانما العقلاء او الشارع اعتبروا الملكية لأجل اثار معينة حفظا للنظام العام فهم اعتبروا الملكية واعتبروا آثارا لها لا ان هنلك أثر للملكية في رتبة سابقة يقوم المقنن باعتبار مصداقها، بل اعتبار الملكية اعتبار ابتدائي لأثر مقترح حفظا للنظام فهو اعتبار موضوع ذي أثر لا اعتبار موضوع الأثر، ولذلك وقع الخلاف بين الاعلام في انه هل الملكية منتزعة من الآثار أي ان المقنن اعتبر الاثار أولاً ثم انتزعت الملكية ام ان المقنن اعتبر الملكية رمزا مشيرا لتلك الاثار، ام انه قام باعتبارين اعتبار للملكية موضوعا واعتبار لآثار مترتبة عليها.

و الغرض من ذكر ذلك انه ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان المشرع اعتبر الامارة علما بغرض ان تكون الامارة حجة في المثبتات او ما ذكره المحقق العراقي من انّ المشرع امر بمعاملة مؤدى الامارة معاملة الواقع بغرض اثبات حجية المثبتات هل هذا من اعتبار موضوع الأثر ام موضوع ذي أثر. او ان هذا من باب التنزيل الذي مرجعه الى جعل الأثر .

فلأجل ذلك أورد المحقق الاصفهاني (قده) على كلمات المحقق النائيني (قده) الذي ذهب اعتبار الامارة علما بغرض الوصول الى حجية المثبتات واللوازم بان هذا الاعتبار لا يخلو من 3 ، اما انه اعتبار لموضوع الأثر او انه تنزيل او انه لغو .

و السر في ذلك ، انه هل هنلك أثر في رتبة سابقة بان يقال قام المرتكز العقلائي على ان الحجية في المثبتات أثر للعلمية سواء كانت علمية وجدانية ام تعبدية، فمع وجود أثر لموضوع في رتبة سابقة فاعتبار المشرع الامارة علما من اعتبار موضوع الأثر ، لوجود الأثر في رتبة سابقة ، وهو ان حجية المثبتات أثر للعلم الاعم من الوجداني والتعبدي، والمشرع يوجد علما ، وهو قوله الامارة علم .

ولكن هذا ممنوع حيث لا يوجد ارتكاز على ذلك ، بل غاية الامر ان الملازمة بين الملزوم واللازم كالملازمة بين الحياة ونمو الجسم هذه الملازمة الواقعية اوجبت ملازمة بين الاحرازين الوجدانيين، أي ان من احرز الحياة وجدانا احرز لازمها لا اكثر من ذلك فإحراز اللازم أثر للإحراز الوجداني للملزوم لا انه أثر لمطلق الاحراز ولمطلق العلمية .

فاذا كان احراز اللازم أثر للإحراز الوجداني للملزوم اذن هذا الطريق الأول منتف.

واما الطريق الثاني وهو ان المقام من باب التنزيل... يأتي عليه الكلام.

### 082

ذكرنا ان جعل الامارة علما واحرازا للواقع متصور بثلاثة انحاء :

1- ان يكون من باب الاعتبار الوضعي

2- ان يكون من باب التنزيل

3- ان يكون اعتبارا لغوا

والوجه في ذلك ان كل اعتبار لابد له من مصحح و الا كان جزافا واذا كان الاعتبار قانونيا فالمصحح له هو الاثر العملي اذ لو لم يكن هناك اثرا عملي منظور لما صح الاعتبار القانوني

ولاجل ذلك فان اعتبار الامارة علما واحرازا لابد له من اثر مصحح له.

فان كان منظور المحقق النائيني قده ان هناك ارتكازا عقلائيا على ان مطلق الاحراز سواء كان وجدانيا او تعبديا هو حجة في لوازمه فحجية المثبتات اثر لمطلق الاحراز فحينئذ يكون دور الشارع ايجاد مصداق لهذا الموضوع فيقول الامارة احراز بلا حاجة لجعل الاثر لان العقلاء يرون ان ثبوت اللازم اثر لمطلق الاحراز ويكون هو من باب ايجاد الأثر.

او ان المرتكز العقلائي يرى انه ان حصل احراز تعبدي فانه سيرتب عليه هذا الاثر اي ان هناك قضية شرطية فلا يوجد اثر في رتبة سابقة ولا بناء على قضية كلية في رتبة سابقة ولكن الارتكاز العقلائي قائم على قضية شرطية وهي انه ان صدر احراز تعبدي رتبوا عليه الاثر وهو ثبوت اللوازم فيكون ما يصدر من المشرع ايجادا لموضوع ذي اثر وان لم يكن ايجادا لموضوع الاثر .

فبناء عليه نعم يقال ان الاعتبار الصادر من الشارع هو اعتبار وضعي صرف لا يتضمن جعل اثر بل هو اما ايجاد لموضوع الاثر او ايجاد لموضوع ذي اثر .

ولكن المفروض انه ليس لدى المرتكز العقلائي بناء على ان ثبوت اللازم اثر لمطلق الاحراز او بناء على قضية شرطية وهي ان صدر احراز رتب عليه الأثر.[[234]](#footnote-234)

اذن لا محالة لا يكون جعل الامارة احرازا من باب الاعتبار الوضعي المحض كما رامه المحقق النائيني انما يكون من باب التنزيل وهذا ما فر منه اي جعل الامارة احرازا متضمن للتنزيل اي التعبد بآثار الاحراز الوجداني ومنها حجية اللوازم وثبوتها وهذا ما فر منه النائيني حيث انه جعل الاعتبار الوضعي مقابل التنزيل وان المقام ليس الا اعتبارا وضعيا .

مضافا لما اشكل به المحقق الاصفهاني قده من ان دعوى ان احراز الواقع مستلزم لاحراز اللوازم ممنوع حتى في الاحراز الوجداني فضلا عن التعبدي فان احراز الواقع وجدانا انما يكون احرازا للوازمه في فرض الالتفات للملازمة والا فلا ملازمة

ولو سلمنا ان هناك ملازمة بين الاحرازين اي ان مقتضى الملازمة التكوينية بين الحياة مثلاً ونبات اللحية او نمو الجسم فان هذه الملازمة التكوينية تقتضي الملازمة بين الاحرازين الوجدانيين لا بين الاحرازين التعبديين كي يتم كلامه .

فتعين ان يكون اعتبار الامارة احرازا لغوا وهو النحو الثالث.

وبهذا تتبين المناقشة في ما ذكره المحقق العراقي من ان الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع يثبت حجية اللوازم حيث يقال له الكلام هو الكلام فهل ان هذا من باب الاعتبار الوضعي او من باب التنزيل ؟ فعلى الاول فهو متوقف على وجود ارتكاز عقلائي مسبق على ان ثبوت اللوازم اثر لمطلق المعاملة اي معاملة المؤدى معاملة الواقع وحيث صدر من الشارع الامر بالمعاملة فقد نقح الموضوع وهذا لم يثبت في رتبة سابقة

وربما يقول العراقي بان اعتبار الموضوع هنا لا بلحاظ الارتكاز العقلائي بل بلحاظ الارتكاز المتشرعي بمعنى ان هذا الاعتبار وهو الامر بمعاملة المؤدى معاملة الواقع اعتبار صدر من الشارع ومقتضى القرينة المقامية ان يختص هذا الاعتبار بالآثار التي ينالها الاعتبار وضعا او رفعا

وبالتالي فالمرتكز المتشرعي يرى انه متى صدر هذا الاعتبار رتب عليه المرتكز الاثار الشرعية للمؤدى او الاثار الشرعية للوازمه العقلية والعادية فحينئذ ان هناك ارتكازا متشرعيا اصدر الشارع موضوع هذا الارتكاز

ولكن يلاحظ عليه

انه هل ان ثبوت الاثر الشرعي المترتب على اللازم لا على المؤدى اي لو فرضنا ان هناك اثرا شرعيا لنبات اللحية او نمو الجسم فهل ثبوت هذا الاثر من دون ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية او هو فرع ثبوت موضوعه .

فان ادعي انه من دون اثبات موضوعه فهذا خلف ترتب الحكم على موضوعه وان ادعي انه يثبت عند ثبوت موضوعه وهو نبات اللحية فالمفروض ان هذا النوع من اللوازم لا تناله يد الاعتبار وضعا او رفعا لانه من اللوازم العقلية او العادية

فاذا لم يتصور في هذا الاعتبار ان يكون من الاعتبار الصرف تعين ان يكون من التنزيل وهذا ما فر منه، هذا تمام الكلام في التنبيه الاول

### التنبيه الثاني

قد يقال بان اصل البحث في ان الامارة حجة في اللوازم ام لا انما يتصور على بعض المباني في الحجية وذلك اذا قلنا ان الحجية من باب جعل العلمية لوجود نكتة ثبوتية وهي ان العلم بالمؤدى علم بلوازمه .

او بناء على ان الحجية هي الالتزام بالمؤدى لان الالتزام بالشيء التزام بلوازمه فاذا كان لمعنى الحجية نكتة ثبوتية تسري للوازم جاء البحث في ان جعل الحجية للامارة يسري للوازم ام لا ، اما اذا لم يكن وراء معنى الحجية نكتة ثبوتية فهو خارج موضوعا .

مثلاً كما ذكر المحقق الاصفهاني انه اذا كان معنى الحجية جعل الحكم المماثل فلا توجد نكتة ثبوتية تسري للوازم لان جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به الثقة

او قلنا بانه جعل المنجزية فان خبر الثقة منجز لما اخبر به لا مطلقا فانما يتصور اصل البحث في معنى الحجية التي وراءها نكتة ثبوتية

ولكن الصحيح ان البحث يتصور على الجميع بناءً على نكتة صاحب الكفاية ان الاخبار عن الملزوم اخبار عن اللوازم فحيث لا فرق في جميع معاني الحجية فسواء قلنا بانها جعل العلمية او الالتزام بالمؤدى على انه الواقع او جعل الحكم المماثل على طبق ما اخبر به والمفروض انه اخبار عن اللوازم او جعل المنجزية على ضوء ما اخبر والمفروض انه اخبر عن اللوازم فياتي نفس الا شكال

وقد يقال على مبنى الآخوند من ان الحجية بمعنى جعل المنجزية يكون هذا المبنى خارجا عن محل البحث موضوعا لانه اذا كان معنى الحجية جعل المنجزية فالامارة لا تثبت الواقع اصلا اذ ليس لها شان اثبات المؤدى فضلا عن اللوازم اذ لا دور لها سوى المنجزية فعلى مبنى الآخوند تخرج حجية الامارة عن موضوع البحث اذ ليس هناك اثبات

ولكن الصحيح ان مقصود الآخوند قده من المنجزية ليس هو استحقاق العقاب على المخالفة وانما المقصود منها هو الادانة والتحميل اي ان الاتي بالأمارة او المتلقي لها يحمل اثارها شاء ام ابى فاذا فرضنا انه قامت بينة على ان الدار المتنازع عليها لزيد فما معنى منجزية البينة ؟ هو ان المنكر يحمل هذا الاثر وهو تسليم الدار لمن قام في صالحه البينة .

او اخبر الثقة بأمر فان المخبر يدان بآثاره فلأجله يأتي البحث في ان منجزية الخبر هل تسري للوازم ام لا

نعم نقض على الآخوند في بحث الحجية انه لو لم يكن للخبر آثار تحميلية كما لو اخبر عن قصة يأجوج ومأجوج او اخبر عن عدم الحياة في المريخ فليس في الخبرين اي اثر تحميلي فلا معنى لمنجزيته سوى ان الاخبار عن الواقع فقط

وهناك بعض من دافع عن المحقق الآخوند كسيد المنتقى من انه في الامارات التي ليس لها اثر تحميلي لا حجية للامارة وانما المدار على الوثوق والاطمئنان والا فلا قيمة لها وانما تكون الامارة حجة فيما لها من اثر تحميلي

يأتي الكلام في بقية الكلام

### 083

### التنبيه الثالث

هل ان موضوع البحث في حجية الامارة في لوازمها محصور فيما كان للامارة شأنية الحكاية والاخبار عن الواقع كما يظهر من كلام سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول حيث افاد بان الامارة التي لها شانية الحكاية والاخبار هي اللفظ او الفعل الشخصي حيث ان الفعل الشخصي مقترن بظاهر الحال وظاهر حال المتكلم من الظهورات الحاكية عن الواقع وبالتالي فالامارة التي ليس لها حيثية الحكاية كسوق المسلمين او امارية اليد او اصالة الصحة او اصالة عدم الغفلة بناء على اماريتهما فليست مندرجة في موضوع البحث

لكن قد يقال بان النكتة التي على اساسها اصبح للامارات من القسم الاول شانية الحكاية عن الواقع موجودة في الامارات في القسم الثاني بيان ذلك ان حكائية اللفظ او الفعل الشخصي عن الواقع ليست ذاتية وانما ناشئة عن التباني العرفي اي لولا وجود بناء عرفي اعتمادا على الوضع او على القرينة لم تنعقد هذه الحكائية فلولا ان اللفظ موضوع للمعنى الكذائي اما بالوضع التعييني او التعيني او بالقرينة مع اقسام القرينة لم يصبح اللفظ ذا حكاية وذا إراءة للواقع وكذا الفعل الشخصي ، وهذه النكتة موجودة في الامارات من القسم الثاني فهناك بناء عرفي نوعي على ان سوق المسلمين تعني كذا وان اليد تعني كذا وان اصالة الصحة تعني كذا ونحو ذلك من الموارد

فالنكتة هي البناء العرفي النوعي

بل قد يقال ان سائر الامارات هي من نوع الظاهر نعم قد يكون الظهور شخصيا وقد يكون نوعيا ، فان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام البيان وانه ملتفت لكلامه وفعله وان جاد وان ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه فأرجعت الاصول اللفظية العقلائية الى ظهور وكذلك ترجع الامارات النوعية الى ظهور فظاهر سوق المسلمين واليد كذا ، غايته انه قد يكون ظهورا نوعيا وقد يكون ظهورا شخصيا

نعم في مقام المناقشة قد نقول ان بعض هذه الظهورات مستند لغلبة المطابقة فتنعقد له الامارية حتى بالنسبة للوازم وبعضها بني عليها لمصالح نظامية فلا ينعقد ظهورها حتى بالنسبة للوازم الا انه فرز في مقام الاستدلال والا فموضوع البحث عام

### التنبيه الرابع

لا اشكال ان محل الكلام ليس في خصوص المداليل الالتزامية سواء كانت بينّة بالمعنى الاخص وهو ما كان تصور الملزوم مستتبعا لتصور اللازم او بالمعنى الاعم وهو ما كان تصور الملزوم وتصور الملازمة مستتبعا لتصور اللازم فان المداليل الالتزامية من سنخ الظهور الشخصي ولا كلام في حجيته سواء اعتبرناها ظهورا تبعيا كما عليه المشهور ان للفظ ظهورا واحدا هو ظهور بالأصالة للمدلول المطابقي وظهور بالتبع للمدلول الالتزامي

ام قلنا بان المدلول الالتزامي ظهور مستقل كما ذهب اليه المحقق النائيني فعلى كلا المبنيين ليس البحث في المداليل الالتزامية بل في اللوازم اي وان كانت خفية يحتاج التنبه لها لمقدمات نعم ما اخترناه هو حجية الامارات في خصوص اللوازم القابلة للالتفات اليها نوعا الا ان محل البحث اعم من ذلك

### التنبيه الخامس

هل ان المناط في حجية الامارة في اللوازم هو الدلالة التصديقية كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده فقال: بان ما ذكره الاخوند قده من ان الاخبار عن المدلول المطابقي اخبار عن اللوازم انما يتم في اللوازم الملتفت اليها لان المناط في صدق الاخبار والحكاية هو الدلالة التصديقية وهي فرع الالتفات فلامحالة تختص الحجية باللوازم الملتفت اليها

الا ان السيد الحكيم قده في حقائق الاصول ذكر انه لا موجب لتخصيص المسالة بالدلالة التصديقية لان هذه الدلالة تابعة للدلالة التفهيمية وهي تابعة للدلالة التصديقية وذلك ان النكتة في الدلالة التصديقية هو اصالة التطابق بين المراد التصوري والجدي اي ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان مرامه بما يدل عليه كلامه فلابد ان نحدد ما يدل عليه كلامه بالدلالة التفهميمة اي ما قصده المتكلم اخطاره في ذهن السامع ، وهو ما دل عليه اللفظ اما بالوضع او بالقرينة فرجعت المسالة الى الدلالة التي عبر عنها السيد الحكيم بالواقعية اي رجعت المسالة الى ما قبل الدلالة التصديقية وح لا معنى لا يراد المحقق الاصفهاني من انه بما ان الامارة اخبار عن المدلول المطابقي فهي اخبار عن اللوازم في خصوص اللوازم الملتفت اليها بلحاظ ان الدلالة التصديقية تختص بالدلالة باللوازم الملتفت اليها اذ ليس المناط هو الدلالة التصديقية بل ما قبلها وهي لا تنحصر باللوازم الملتفت اليها لو بنينا على هذا المناط الذي ذكره الاخوند الخراساني

### التنبيه السادس

هل ان المرتكز العرفي يفرق بين سنخ المتكلم فقد يقال ان ظاهر تفصيل المحقق الاصفهاني قده من ان المخبر تارة يخبر عن الواقع الخارجي فهنا يختص حجية خبره فيما يلتفت اليه من اللوازم واخرى يخبر عن قول الامام ع فليس المدار حينئذ على ما يلتفت اليه الراوي والمخبر بل المدار على ما يلتفت اليه الامام نفسه وبما ان الامام يلتفت الى ما لا يلتفت اليه الذهن العرفي العام فمقصود المحقق الاصفهاني ضرب قاعدة كلية ان حجية الامارة في اللوازم تختلف سعة وضيقا بسنخ المتكلم فان كان المتكلم مقننا خبيرا بالملابسات وسائر الملازمات اخذ بكلامه في مطلق اللوازم وان كان المتكلم منشئا ولكن ليس خبيرا بسائر الملابسات كما لو صدر امر من الاب او شيخ العشيرة فيقتصر على الوازم التي من شان المتكلم الالتفات اليها

اما لو كان المتكلم عاميا من الناس اختص ذلك باللوازم الملتفت اليها عادة وعرفا

ولكن الصحيح حتى لو فرضنا ان الكلام صادر من المقنن الخبير الملتفت للملابسات الا ان ما طرحه قانونا للعرف العام ومقتضاه ان المدار في فهمه على ما ينسبق لدى الذهنية العرفية النوعية من مدلول مطابقي ولوازم ولاجل ذلك لم نجد تفصيلا لدى المرتكز العرفي في الاصول العرفية كأصالة البيان فلا يفصل فيه بين انواع المتكلم فيقال اذا كان اقوى فاصالة البيان فيه اوسع او هل يفصل في اصالة الجد بين انواع المتكلمين؟ او في اصالة التطابق بين انواع المتكلمين؟ او يفصل في اصالة الصحة بين انواع العاملين والفاعلين؟ لا يوجد هذا النوع من الارتكاز على التفصيل مما يعني ان المناط على المخاطب لا على المتكلم وبما ان المخاطب الملقى اليه القانون هو العرف العام فالمناط على ما ينسبق على الذهنية العرفية

### التنبيه الاخير

ذكرنا سابقا ان الامارة التي نبحث عن حجيتها في اللوازم قد تكون ظهورا وقد تكون خبر ثقة وبينهما عموم من وجه اذ قد يكون الظهور لما هو مقطوع الصدور سواء كان كتابا او سنة فحجية الامارة في لوازمها ليست من باب حجية خبر الثقة بل من باب حجية الظهور

وقد يكون خبر ثقة ولكنه نص في مدلوله لا ظاهرا فحينئذ حجية هذه الامارة في لوازمها من باب حجية خبر الثقة وهو ان التعبد بمفاده هل يشمل اللوازم ام لا

ولكن البحث وقع في انه لو قطع السامع بالصدور وبالمدلول كما لو سمع الكلام من الامام مباشرة فحينئذ هل هذا الكلام حجة في مطلق اللوازم حتى اللوازم التي لا يلتفت اليها النوع لانه قطع بالواقع وقطع بلوازمه ام لا ؟ فهل العرف هنا بان على الموضوعية ام بان على الطريقية ؟ فاذا قلنا انه بان على الموضوعية بمعنى انه ان ثبت المؤدى اخذ بلوازمه لاجل ثبوت المؤدى لا لان الطريق لإثباته طريق الى لوازمه واخرى نقول انما تسري الحجية للوازم من باب الطريقية ، فاذا بنينا على الاول كما سبق في بعض النكات اي اذا ثبت المؤدى ثبتت لوازمه فهنا نعم القطع بالمراد حجة في اللوازم ، اما اذا قلنا كما ذكر الاخوند انه ليست حجية الامارة في اللوازم على طبق القاعدة ان ما هو الطريق للملزوم طريق للازم اذن هل يرى المرتكز العرفي ان الكلام المقطوع بمؤداه ومدلوله طريق لمطلق لوازمه ام انه وان قطع بالمراد الا ان هذا الكلام ككلام حجة في الملتفت اليها فتامل

هذا تمام الكلام في حجية الامارة في لازمها ويأتي الكلام في حجية الاصل العملي و اهمه الاستصحاب

### 084

المقام الثاني:

### يقع الكلام في حجية الاصل العملي في مثبتاته ولوازمه

والمعروف بينهم عدم حجية الاصل العملي في مثبتاته ولوازمه

فمثلاً لو قصد الاقامة في السفر وصلى رباعية ثم شك بعد الصلاة في انه كان على وضوء ام لا فان جريان قاعدة الفراغ تثبت صحة صلاته ولكن لا يثبت انه على وضوء بحيث يستباح له الدخول في صلوات اخرى او الطواف او مس المصحف وان كان يترتب على انه صلى رباعية صلاة صحيحة انه يجب عليه التمام ما دام لم يخرج من محل الاقامة

وكذا لو فرضنا ان المكلف في التشهد الاول شك في انه هل سجد سجدتي الركعة الاولى وهل ركع ركوع الركعة الثانية ام لا فانه يجري قاعدة التجاوز لإثبات انه سجد سجدتي الركعة الاولى ويجري قاعدة التجاوز لإثبات انه ركع ركوع الركعة الثانية ولكن لا يثبت بذلك انه لو نذر ان يصلي ركعتين بين طلوع الشمس وغروبها فانه قد وفى بنذره لانه صلى ركعتين بلحاظ جريان قاعدة التجاوز في سجدتي الاولى وركوع الثانية فيكون بذلك قد اتى بركعتين

وكذا لو اجرى استصحاب الطهارة او استصحاب الحياة مثلاً فلو شك انه ما زال في شهر رمضان ام لا فاستصحب بقاء الشهر فان استصحاب بقاء الشهر يترتب عليه وجوب صومه ولكن لو كان قد نذر انه ان صام تصدق فهل يثبت باستصحاب بقاء الشهر وجوب الصدقة عليه ام لا

كل ذلك يبتني على حجية الاصل في مثبتاته ولوازم

084 -1441

### والكلام فعلا في مثبتات الاستصحاب

فاذا قلنا بان الاستصحاب امارة عقلائية كما بنينا عليه فالاستصحاب حجة في اللوازم الملتفت اليها نوعا ولكن الكلام بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي فهل يكون حجة في مثبتاته ام لا

وسنتعرض الى اتجاهين

الاتجاه الاول: وهو القائل بالحجية

والاتجاه الثاني: وهو المنكر للحجية

\*اما الاتجاه القائل بالحجية

فقد ذكر لحجية الاستصحاب في مثبتاته عدة وجوه\*

الاول

ما ذكره السيد اليزدي قده في حاشيته على فرائد الاصول وقد تمسك في المقام بنكتة عقلية وبيانه بذكر ثلاثة امور

1- ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك مطلق اي انه نهي عن نقض اليقين بالشك من دون قيد وبما ان هذا النهي كناية عن التنزيل عرفا اي تنزيل المستصحب منزلة الموجود واقعا وتنزيل المتيقن منزلة الموجود الفعلي اذن فالتنزيل مطلق ايضا اي ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى والمستصحب منزلة الواقع مطلقا من دون قيد في الدليل

2- ان هذا الاطلاق ليس مبنيا على مقدمات الحكمة كي يقال لا نحرز اطلاقه حتى للآثار غير الشرعية او الاثار الشرعية للوازم العقلية والعادية بل ان هذا الاطلاق من سنخ العموم فانه بمثابة النكرة الواقعة في سياق النفي فكانه قال لا تنقض يقينا بشك في مورده والنكرة في سياق النفي او النهي تعد من ادوات العموم

3- بما انه يستفاد من الاطلاق تنزيل المستصحب منزلة الواقع مطلقا من دون تقييد بأثر دون اثر فحينئذ التعبد بالمستصحب تعبد بلوازمه لانه لا يعقل التفكيك في الثبوت بين الملزوم واللازم الواقعيين لان ذلك من المحال، فلأجل هذه النكتة العقلية نقول ان التعبد بالملزوم بمعنى اعتباره هو الواقع تعبد باللوازم وان كانت عقلية او عادية فانه تعبد بها بلحاظ آثارها الشرعية ان كان لها آثار شرعية

نعم ليس هذا تعبد بملزوم المستصحب او تعبد بملازم المستصحب بل تعبد بلوازمه لان لوازمه هي آثاره واما ملزومه او ملازمه فليس من آثاره وتوابعه كي يقال بأن التفكيك بينهما محال واقعا

واورد عليه

بان مفاد دليل الاستصحاب اما جعل المؤدى او جعل العلمية او تنزيل المؤدى منزلة الواقع وعلى جميع المحتملات لا ملازمة بين التعبد بالمؤدى والتعبد بلوازمه

اما اذا اخترنا ان مفاد دليل الاستصحاب اعتبار المؤدى واقعا من دون تصدي لجعل الاثار كما ادعي في مفاد قاعدة التجاوز من ان مفاد قوله بلى قد ركعت هو اعتبار المشكوك حاصلا بغض النظر عن الاثار نعم اذا اعتبر المشكوك حاصلا رتب عليه العقل اثر الوجود لكن المولى لم يجعل الاثر وانما جعل الموضوع وكذلك في المستصحب مفاد لا تنقض اليقين بالشك اعتبار المستصحب واقعا والعقل يرتب عليه الاثر.

فاذا كان هذا هو المنظور فحيث ان هذا الاعتبار صادر من الشارع لا من غيره فمقتضى صدوره من الشارع ان يكون الاثر المصحح لهذا الاعتبار هو الاثر الشرعي وبالتالي فلو فرضنا انه تعبدنا بالحياة فهو تعبد بآثارها الشرعية اما لو كان هناك اثر شرعي لنبات اللحية فيقال ان كان التعبد بالحياة تعبدا بوجوب الصدقة ان نبتت اللحية فلا يعقل التعبد بالشيء دون التعبد بموضوعه وهو نبات اللحية فان موضوع وجوب الصدقة نبات اللحية لا الحياة فالتعبد بالوجوب دون موضوعه خلف

وان كان التعبد بالحياة تعبدا بنبات اللحية فالمفروض ان نبات اللحية ليس اثرا شرعيا للحياة كي يكون التعبد بالحياة تعبدا باثاره الشرعية.

وان كان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع اي ان المولى تصدى لجعل الاثار فتعبده بالمستصحب تعبد بآثاره فاذا كان تعبدا باثاره فيختص بما كان تحت يد الشارع وضعا او رفعا فلاامتداد له لمثل نمو الجسم ونبات الاسنان وما اشبه

وان كان مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية فقد سبق ان قلنا بان الملازمة الواقعية بين الحياة ونبات اللحية منشأ للملازمة بين الاحرازين الوجدانيين فلو احرز الحياة احرز نمو الجسم اما مجرد الملازمة الواقعية فلا تعني الملازمة بين الاحرازين التعبديين فاعتبار الاستصحاب احرازا تعبدا او اعتبار المؤدى معلوما تعبدا لا يعني اعتبار العلم والاحراز للوازمه فان المعتبر بمقدار الاعتبار وامتداده يحتاج الى دليل

اذن اذا كان منظور السيد اليزدي الى النكتة العقلية فعلى جميع المحتملات في مفاد دليل الاستصحاب لا يكون حجة في لوازمه

لكنه ذكر وجها اخر يبتني على نكتة عرفية تعليقا على كلام الشيخ في الرسائل حيث فصل بين اللوازم فعلق عليه بنكتة عرفية

فقد افاد الشيخ الاعظم ان الاصحاب عملوا بحجية الاستصحاب في لوازمه لكن لا في مطلق اللوازم فلابد من ضابطة في التفكيك فمثلاً اذا كان زيد سابقا تحت اللحاف وقام بكر فضرب اللحاف بالسيف فقده نصفا فلاندري هل ان زيدا ما زال موجودا حيا تحت اللحاف فهنا لم يقل احد من الاصحاب بان مقتضى الاستصحاب بقاء زيد تحت اللحاف ان بكرا قاتل لان قد اللحاف مع كون زيد تحته قد لزيد وقده قتل ، بينما لو قطعنا ان زيدا موجودا تحت اللحاف لكن شككنا هل كان حيا حينما وقع القد للحاف فهنا رتبوا الاثر وقالوا الاستصحاب حياته الى حين قد اللحاف بالسيف قتل مع ان كليهما لازم عقلي وليس شرعيا فرتبوا الاثر الشرعي هنا دون هناك

والمثال الاخر لو رمينا الثوب في الحوض وشككنا هل في الحوض ماء فان استصحاب وجود الماء لا يثبت انغسال الثوب بالماء لكي تزول النجاسة بينما لو قطعنا بوجود الماء في الحوض لكن شككنا هل كان الماء كرا ام لا او كان مطلقا حين وقوع الثوب عليه فان استصحاب كرية الماء واطلاقه يثبت به طهارة الثوب مع انه فرع انغساله

085

الوجه الثاني

ما افاده السيد اليزدي قده في مطلبين

المطلب الاول

مقدمة كبروية وهي انه اذا كانت الملازمة بين المستصحب وبين لوازمه ملازمة واضحة جلية كان التعبد بالملزوم تعبدا باللازم عرفا اي ان ما دلّ على التعبد بالملزوم يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على التعبد باللازم، فمثلاً اذا افترضنا انه وقع الشك في يوم الثلاثين هل انه من رمضان ام انه من شوال فان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين، لازمه الواضح عرفا ان اول يوم بعد الثلاثين هو يوم العيد وهي ملازمة عرفية واضحة فتترتب عليه الاثر الشرعية ليوم العيد.

او لو افترضنا ان موضوع وجوب قضاء الصلاة هو الفوت فاذا شك في انه ادى الصلاة في الوقت ام لا كان استصحاب عدم اداء الصلاة الى اخر الوقت لازمه صدق عنوان الفوت فان الملازمة بينهما ملازمة جلية اي من لم يأت بالصلاة الى اخر الوقت لازمه عرفا ان الصلاة فاتت عليه فيجب قضاؤها

اذن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الاتيان بالصلاة الى اخر الوقت يثبت بالدلالة الالتزامية صدق عنوان الفوت فيترتب عليه اثره الشرعي وهو وجوب القضاء.

وكذا اذا كان اللازم قريبا من الملزوم بحيث يعد اثرا للملزوم عرفا مع انه بحسب الدقة العقلية اثر للواسطة بينهما لكن لوضوح قربه من الملزوم يعد اثرا للملزوم، فالتعبد بالملزوم شرعا تعبد بآثاره وحيث ان هذا يعد من اثاره فيشمله التعبد فاذا كان الثوب النجس رطبا سابقا ولامسته اليد ولا ندري عند الملامسة كان الثوب رطبا كي تسري النجاسة الى اليد ام لا فاستصحاب بقاء الرطوبة الى حين ملامسة اليد تثبت نجاسة اليد، مع ان نجاسة اليد ليست اثرا شرعيا لرطوبة الثوب وانما اثر شرعي لسراية الرطوبة من المتنجس الى غيره، لكن حيث الاثر وهو التنجس قريب جدا من نفس الرطوبة عد اثرا للرطوبة عرفا فالتعبد ببقاء رطوبة النجس تعبد بآثاره الشرعية ومنها النجاسة بالنظر العرف.

اذن دليل الاستصحاب يدل على ترتب الاثر الشرعي على المستصحب ولو كان بين المستصحب وبين هذا الاثر الشرعي واسطة عقلية اما للملازمة الواضحة بينهما او لان الاثر الشرعي قريب من المستصحب فيعد اثرا شرعيا له عرفا فيشمله دليل التعبد.

بخلاف ما لو كانت الملازمة خفيّة بين المستصحب وبين اللازم مثلاً اذا شككنا ان ابن ابي عمير هل روى عن محمد بن مسلم مع ان محمد بن مسلم توفى عام 150 او لم يرو عنه بان لم يدركه وفرضنا ان هناك اثرا يترتب على ادراك ابن ابي عمير للطبقة الثانية او الثالثة من الرواة التي هي من قبيل محمد بن مسلم و زرارة فان استصحاب حياة محمد بن سلم الى حين بلوغ ابن ابي عمير سن تحمل الرواية هل يجري ام لا.

فهنا يقال ان الملازمة بينهما خفية تحتاج الى تامل و روية وهي عرفا ليست كالملازمة بين ما ذكرناه من كون اليوم هو الثلاثين وكون غد هو الاول فان ملازمة طول عمر محمد بن مسلم الى حين ادراك ابن ابي عمير سن تحمل الرواية بحيث يكون من الرواة عنه ليست ملازمة عرفية جلية كي يترتب على استصحاب الحياة هذا اللازم فلا يشمله دليل الاستصحاب لا من باب الدلالة الالتزامية العرفية ولا من باب ان التعبد بالأثر الشرعي به عرفا.

هذا هو المطلب الاول في كلامه المشتمل على مقدمة كبروية.

المطلب الثاني:

وهو مشتمل على التنويع في التطبيق حيث ان كلامه قده كان تعقيبا على ما ذكره الشيخ الاعظم في فرائد الاصول من ان الاصحاب لا يعملون بكل اصل مثبت لكن يعملون ببعضها فجاء كلامه تعقيبا على ما افاده الشيخ الاعظم قده، لذلك تصدى لبيان الفرق في مقام التطبيق فأفاد بان هنا موردين

الاول: ان يكون اللازم هو موضوع الاثر الشرعي في لسان الدليل وليس المستصحب فلدينا مستصحب ولازمه والاثر الشرعي للازم وما اخذ موضوعا في لسان الدليل للأثر الشرعي هو اللازم لا نفس المستصحب .

فهنا استصحاب الملزوم لا يثبت عرفا اللازم كي يترتب عليه الاثر الشرعي، ولذلك بنى الاصحاب على انه اذا قد اللحاف بالسيف فشك هل تحت اللحاف انسان فان استصحاب بقاء زيد تحته الى حين قده بالسيف لا يثبت ان على من قد القصاص او الدية لانه لا يثبت تحقق عنوان القتل، انما بنوا على ذلك لان ثبوت القصاص او الدية عليه فرع تحقق القتل فالقتل هو الموضوع المأخوذ في لسان الدليل لا بقاؤه تحت اللحاف حتى يكون استصحاب بقائه مثبتاً.

نعم اذا كانت هناك ملازمة واضحة كان شمول دليل الاستصحاب للملزوم دالا على ثبوت اللازم فيترتب عليه اثره.

المورد الثاني

ان يكون اللازم ليس هو الموضوع الشرعي في لسان الدليل للأثر بل هو قيد فكانت الملازمة بينه وبين تحقق المقيد واضحة فلا نحتاج الى التفصيل لانها واضحة

مثلاً اذا قام زيد وقدّ اللحاف نصفين وكان تحته في فترة سابقة انسان حي ونحن نقطع بان هذا الانسان ما زال نائما تحته لكننا نشك في بقاء حياته الى حين قد اللحاف فهنا يجري استصحاب الحياة وباستصحابه يترتب ثبوت القتل فيترتب اثره الشرعي لان المستصحب هو الحياة والحياة قيد في الموضوع للأثر الشرعي فان ضرب الانسان الحي بالسيف قتل بلا حاجة الى واسطة فالحياة قيد في نفس الموضوع ، وبما ان بين الحياة وبين القتل في فرض حصول ضرب الانسان ملازمة عرفية واضحة فاستصحاب الحياة يثبت لازمه وهو القتل فيترتب عليه اثره الشرعي .

ولكن يلاحظ عليه

اولا بان المفروض ان الدلالة الالتزامية دلالة للإطلاق لا للأصل الظهور الحاقي لدليل الاستصحاب ، بمعنى لو شمل اطلاق دليل الاستصحاب لمورد يكون الاثر الشرعي فيه اثراً للازم عقلي واضح لكان مدلوله الالتزامي ثبوتا اللازم ، والكلام هو في شمول الاطلاق! فقد يقال بما ان دليل الاستصحاب تعبد والتعبد الصادر من الشارع ينصرف الى الاثار الشرعية فلا نحرز اطلاقه لمورد نريد به اثبات اثاره العقلية او العادية فنحن لم نحرز الاطلاق كي ينعقد له هذا المدلول الالتزامي.

نعم لو تمسك قده كما سيأتي في النكات الاتية من ان عدم ترتيب الاثر الشرعي على اللازم العقلي الواضح يعد نقضا لليقين بالشك عرفا اي عدم ترتيب اثار العيد على اليوم الثاني على استصحاب بقاء رمضان يعد نقضا ببقاء رمضان الى يوم الثلاثين كان دليل الاستصحاب مثبتا لللازم بإطلاق مدلوله المطابقي لا بمدلوله الالتزامي لإطلاقه

وثانيا لو تم كلامه لم يختص باللوازم بل يسري حتى في الملازمات اذ ما دامت النكتة هي وضوح الملازمة فيدل دليل الاستصحاب على ثبوت الملازمات ايضا وان لم تكن لوازم واثار كما ذكر ذلك في المتضايفين فاننا لو شككنا ان زيدا ما زال اباً لبكر ام خرج عن الابوة بالارتداد فاستصحاب بقاء ابوة زيد لبكر يثبت بنوة بكر لزيد فتترتب اثار البنوة الشرعية باستصحاب الابوة لما بينهما من الملازمة العرفية مع ان البنوة ليست اثرا للأبوة بل هما متلازمان لتضايفهما

### 086

### الوجه الثالث من وجوه حجية الأصل المثبت:

ما ذكره صاحب المحكم ، في الجزء الخامس ص 119 ، و محصله:

انّ جعل الاستصحاب بجميع مسالكه مما يمكن نيله للأثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي او العادي للمستصحب ، فلا ملازمة عقلية ولا عرفية بين كون التعبد الاستصحابي صادرا من المشرع و بين قصوره عن الشمول للمثبتات واللوازم ، كما لا ملازمة عرفية بين كون الصادر من الشارع امرا تعبدياً وبين عدم شموله للآثار المترتبة على اللوازم غير الشرعية.

وبيان ذلك بعرض المسالك في حقيقة الاستصحاب وهي ثلاثة:

المسلك الأول :

ان مرجع الاستصحاب الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع ، ومقتضى اطلاق التنزيل ترتب جميع الاثار الشرعية للواقع المقتضي لترتب اثارها أيضاً ، لتبعية كل أثر لموضوعه ، فاذا ثبت موضوعه ثبت الأثر المترتب عليه ،

واما اللوازم غير الشرعية فلا مجال لترتبها لعدم نيل التنزيل لها ، بلحاظ عدم كونها شرعية كما لا مجال لترتب اثارها الشرعية ، لان ثبوت الأثر في طول ثبوت موضوعه فمع فرض قصور التنزيل الشرعي عن اثبات الموضوع فلا مجال لاستفادة جعل اثاره .

قال: ويشكل على ذلك:

ان لازم اختصاص التنزيل الصادر من الشارع بالأثر الشرعي للمنزل عليه عدم جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية كاستصحاب الوجوب والحرمة لعدم الأثر الشرعي لها غالبا وانما الأثر المنظور فيها عقلي وهو وجوب الاطاعة وترك المعصية مع انه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيها ، وهذا منبه على ان المنظور في التنزيل السعة في الأثر لما يشمل الأثر العقلي ، و اذا شمل التنزيل الأثر العقلي لم يبق فرق بين الأثر العقلي لنفس المستصحب وهو الحكم التكليفي والاثر العقلي لاستصحاب الموضوع كاستصحاب الحياة مثلاً او استصحاب الكرية ، ونحو ذلك.

المسلك الثاني:

ان مفاد الاستصحاب جعل المؤدى بنفسه في مرحلة الظاهر من دون جعل لا للأثر ولا لما يترتب علي الأثر ، وانما في طول جعل المؤدى يحكم العقل بترتب اثاره الشرعية وآثار آثاره لتبعية الحكم لموضوعه ، كما يشمل الأثر العقلي ، كوجوب الاطاعة ، لان موضوع هذا الأثر ثبوت التكليف سواء كان واقعيا او ظاهريا ، واما اللوازم العقلية للمستصحب كنمو الجسم والحياة فحيث انها لوازم الوجود الواقعي فلا مجال لترتبها لعدم تعرض الأصل لها بلحاظ عدم قابليتها للجعل، كما لا مجال لترتب اثارها الشرعية ، فان ثبوت الأثر فرع ثبوت موضوعه وحيث ان الجعل لا ينال موضوعه فلا ترتب للأثر.

ويشكل على ذلك:

بأن لازم هذا المفاد عدم جعل الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كاستصحاب الخمرية او المائية او استصحاب عدم الامتثال، لعدم قابلية هذه الموضوعات للجعل الشرعي، مع انه لا اشكال في شمول دليل الاستصحاب لها.

وهذا منبه على ان الجعل للمؤدى منوط بمصحح، وذلك المصحح هو ان يترتب أثر شرعي عملي على المجعول، فكأن جعل المؤدى جعل لآثاره الشرعية والا فليس مجعولا بالأصالة، فاذا كان المبرر لتعلق الجعل بالموضوعات الخارجية مع عدم قابليتها للجعل في نفسها هو ترتب أثر شرعي على جعلها لم يبق فرق بين جعل الخمرية وجعل نبات اللحية و نمو الجسم ما دام المصحح للجعل هو ترتب اثره الشرعي.

ان قلت:

ان دليل الاستصحاب قاصر عن شمول الأثر الشرعي المترتب بواسطة غير شرعية بلحاظ ان المتيقن من التطبيقات المذكورة في الصحاح المستدل بها على حجية الاستصحاب هو الأثر الشرعي لنفس المستصحب المقتضي لترتب اثره الشرعي أيضاً لثبوت الأثر بثبوت موضوعه دون آثار لوازمه غير الشرعية.

قلت:

لو كان القدر المتيقن من مورد الصحاح مانعا من الشمول لكان مقتضاه اختصاص الإستصحاب بما اذا كان المستصحب بنفسه حكما قابلا للجعل وهو الطهارة الحدثية والخبثية فانهما هما الموضوع الذي تعلق به الاستصحاب في الصحاح و لا طريق لإثبات عمومه حتّى للموضوعات الخارجية بلحاظ اثرها الشرعي المباشر ولا للحكم التكليفي ايضا بلحاظ اثره العقلي.

والملخص:

ان الاستصحاب ان كان بمعنى جعل المؤدى فيختص بما يكون قابلا للجعل كان قاصرا عن استصحاب الموضوع الخارجي، وان كان بمعنى التنزيل بلحاظ الاثار الشرعية كان قاصرا عن جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي بلحاظ اثره العقلي.

المسلك الثالث:

ان مفاد الاستصحاب تنزيل الشك منزلة العلم في وجوب العمل على طبق اليقين السابق او وجوب العمل حال الشك عمل المتيقن من دون جعل لشيء لا للمؤدى ولا للأثر الشرعي.

او فقل: تطبيق العمل على مؤدى الأصل بعد البناء على ان احد طرفي الشك هو الواقع.

وهذا المفاد يختلف عن الاولين في انه في حد نفسه مما يمكن شموله للآثار غير الشرعية اذ ما دام المنظور هو العمل حال الشك عمل المتيقِن بلحاظ الآثار الشرعية فلا فرق في هذا المفاد بين ان يكون أثر الشرعي المرتب مباشرا او بالواسطة.

الا ان المانع عن شموله للوازم غير الشرعية انصرافه لتطبيق القضايا الشرعية، فكأنه وارد لتنقيح موضوع الكبريات الشرعية ، فحيث ان هناك في رتبة سابقة كبرى شرعية وهي الخمر حرام و الولد الحي يجب الانفاق عليه، والزوج يجب استئذانه جاء الاستصحاب لاحراز موضوعات هذه الكبريات الشرعية و مقتضى هذا الانصراف عدم شموله للوازم غير الشرعية وان كان لها آثار شرعية.

ويشكل عليه:

بما تقدم من جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية كاستصحاب الوجوب والحرمة مع انه ليس لها أثر شرعي غالبا فان اثرها وهو وجوب الاطاعة عقلي.

فان قلت:

ان موضوع هذا الأثر العقلي وهو وجوب الاطاعة هو التعبد بالتكليف الاعم من الواقع والظاهر، فحكم العقل بوجوب الاطاعة عند صدور التعبد الظاهري لأنّه مصداق حقيقي لموضوعه ، لا مصداق تنزيلي ، و هذا هو الفرق بين هذا الأثر العقلي و غيره من اللوازم غير العقلية ، فان اللوازم الأخرى كنمو الجسم او نبات اللحية لازم للوجود الواقعي لا للوجود الاعم فهذا هو الفارق بين الاثرين و ان كانا عقليين.

قلت:

انما يترتب وجوب الاطاعة على التعبد الاستصحابي بالتكليف هو فرع شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب التكليف، وشمول لدليل الاستصحاب لمورد هو فرع وجود أثر شرعي له بمقتضى الانصراف المدعى والمفرض ان لا اثر شرعي للتعبد بالتكليف ظاهرا فلم يشمله دليل الاستصحاب كي يترتب عليه اثره العقلي وهو وجوب الاطاعة. تم كلامه.

ويلاحظ على ما افيد في كلامه:

بان المشكلة في حجية الأصل المثبت ليست ثبوتية حيث لم يقل احد بامتناع شمول التعبد الظاهري في الاستصحاب او غيره من الاحكام الظاهرية لمثبتات المؤدى ولوازمه غير الشرعية وانما المشكلة هي إثباتية: بان دليل الاستصحاب وهو قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ان المناط في جريانه ان يكون رفع اليد عن المتيقن حدوثه في مرحلة البقاء نقضا للقين بالشك ، وبما ان هذا المناط انما يصدق على آثار المتيقن حدوثه سواء كان حكما تكليفيا او وضعيا بلحاظ أثره العقلي، ام ان المتيقن حدوثه موضوع خارجي ذو اثار شرعية معينة.

واما أثر اللازم غير الشرعي كاثر نبات اللحية او نمو الجسم فان عدم ترتيبه في مرحلة البقاء ليس نقضا لليقين بحدوث الملزوم بالشك كي يشمله دليل الاستصحاب.

ولذلك لم يقل احد بعدم شمول دليل الاستصحاب لكل أثر غير شرعي اذ المدار مدار صدق نقض اليقين بالشك وعدمه ، مع غمض النظر عن كون الأثر المباشر عقليا ام شرعيا.

وثانياً:

لو تنزلنا عن هذه النقطة وجعلنا المدار في جريان الاستصحاب انه تعبد صادر من المشرع ومقتضى صدوره منه دورانه مدار ما يدخل في حيطته و دائرته بما هو مشرع، سواء كان الاستصحاب تنزيلا او جعلا للمؤدى او جعلا للعلمية، فمن الواضح عدم اختصاص شان المشرع بالحكم الشرعي، بل كما يشمل الحكم الشرعي فان من شأنه ان يصدر منه التعبد والجعل بلحاظ ما هو من توابع التعبد وآثاره عقلاً، كالمنجزية والمعذرية ووجوب الاطاعة وٍقبح المعصية واشباه ذلك،

فلا معنى للا شكال على من يدعي قصور الجعل عن الشمول للأثر الشرعي بواسطة اللازم غير الشرعي ان مقتضاه عدم شمول الاستصحاب للحكم التكليفي بلحاظ ما هو أثر عقلي له بيّن يترتب عليه قهرا.

او دعوى عدم شموله للموضوعات الخارجية مع ثبوت اثار شرعية واضحة لها .

### 087

### الوجه الرابع من وجوه حجية الاصل المثبت:

ما ذكره المحقق الايرواني قده في الاصول فى علم الاصول

ومحصل ما افاده امور:

الامر الاول:

ان المثبتية لها موردان:

الاول:

ما كان اثرا لواسطة غير شرعية كما في استصحاب بقاء زيد تحت اللحاف المقدود نصفين لإثبات استحقاق القصاص فان استحقاق القصاص اثر لواسطة غير شرعية وهي القتل

الثاني:

ما كان ملازما او ملزوما كما في استصحاب حرمة وطئ المرأة لإثبات انها حائض فان هذا من اثبات اللازم للتوصل الى الملزوم وهو الحيض او مثلاً عندما يتم استصحاب وجوب الحج لإثبات الاستطاعة فانه من اثبات الملزوم لإثبات اللازم او من قبيل الانتقال من مؤدى الاصل الى ملازمه كأن نثبت آثار البنوة من حرمة العقوق ووجوب الانفاق على الوالد الكبير باستصحاب الابوة او مثلاً ان نثبت وجوب الصوم بإثبات وجوب التمام فان هذا من اثبات الملازم لثبوت ملازمه وهذا هو المورد الثاني من حجية الاصل المثبت.

الامر الثاني:

ان محل البحث في حجية الاصل المثبت بحث اثباتي وهو المستفاد من دليل لا تنقض اليقين بالشك هل هو انه على الشاك ان يعمل عمل المتيقن ام ان المستفاد منه ان يعمل بما تيقن بحدوثه فان قلنا ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك ان يعمل حال شكه عمل المتيقن فكما انه عندما كان متيقِنا بواقع كان متيقنا ايضا بلوازمه وملزوماته وملازماتها فيرتب جميع الاثار حال الشك في البقاء اما اذا قلنا ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك ان يعمل حال الشك بما تعلق به يقينه بالحدوث فالمفروض ان يقينه بالحدوث تعلق بالمؤدى اي بالمستصحب لا بما هو اوسع منه فبناءً عليه يقتصر مفاد الدليل على اثبات المستصحب وآثاره الشرعية والعقلية كالمنجزية والمعذرية لا اكثر

الامر الثالث:

ما هو تنقيح مفاد دليل الاستصحاب ؟ فقد ذكر قده ان المستفاد من دليل استصحاب ثلاثة عناصر:

العنصر الاول:

ان المراد بالنقض المنهي عنه في قوله لا تنقض هو النقض العملي لا النقض الحقيقي فان انتقاض اليقين بالشك ليس امرا اختياريا كي يكون متعلقا للنهي وانما المنظور هو النقض العملي اي تعامل في مرحلة الشك معاملة المتيقن بالبقاء اي رتب آثار اليقين حالة الشك

العنصر الثاني:

ان اليقين لم يلحظ على نحو الموضوعية بحيث تختص الاثار بآثار نفس اليقين وانما لوحظ على نحو المرآتية للواقع اي الملحوظ هو آثار الواقع نعم آثار الواقع بواسطة اليقين فأخذت حيثية اليقين فكأنه قال اعمل بما كنت متيقنا به من حيث كونك متيقنا به فالمنظور هو اثر الواقع لكن من زاوية اليقين لا مطلقا.

العنصر الثالث:

ان اسناد الحكم الى العنوان ظاهر في موضوعية العنوان فاذا قال اكرم العالم فان ظاهره ان للعالمية موضوعية في الامر بالإكرام لا مطلقا، كذلك في المقام اذا قال: لا تنقض اليقين بالشك فان ظاهره ان لليقين موضوعية في النهي عن نقضه العملي ومحصل المطلب: اعمل حال الشك معاملة ما كنت متيقنا به من حيث كونك متيقنا به ولاجل ذلك لابد من التفصيل بين الجهتين اللتين ذكرناهما في الامر الاول وهو انه لا يشمل الدليل الملزوم ولا الملازم فان استصحاب حرمة وطئ المرأة لا يثبت الحيض و استصحاب وجوب التمام لا يثبت وجوب الصيام لان ظاهر موضوعية اليقين هو ان مآل (لا تنقض اليقين بالشك ) يعني لا تنقض عملا اثر ما تيقنت به لا اثر ما كان حال يقينك فهناك فرق بينهما بين ان يقول اعمل بما اقتضاه يقينك و يقول بما كان حال يقينك

فان المكلف اذا تيقن بملازم حصل له يقين بملازمه لكن النسبة بين اليقينين نسبة العرضية لا ان اليقين بالملازم اثر لليقين بملازمه فإذن بوجوب التمام تيقن بوجوب الصيام ليقينه بعلته المشتركة فاليقينان بالمتلازمين ليس بينهما طولية بل عرضية كما ان اليقين باللازم ليس هو المقتضي لليقين بالملزوم بل الامر بالعكس اذن فعندما استظهرنا من قوله اعمل بما اقتضاه اليقين لا بما كان لديك حال اليقين لم يشمل هذا الدليل الملزوم والملازم

فهل يشمل اثر اللوازم ام لا؟ يقول نعم لان كل اثر للازم فهو اثر للملزوم اي انه لو كان عندنا يقين ببقاء زيد الحي تحت اللحاف عندما قد بالسيف نصفين كان يقين بالقتل ويقين بآثار القتل ويقين باثر اثر القتل ايضا اذ اليقين بالمؤثر يقين بآثاره الى ان تنتهي الى الاثر العملي فبالنتيجة قوله اعمل بما يقتضيه يقينك يشمل الاثار الشرعية للوازم المتيقن وان لم تكن لوازم شرعية بل كانت عقلية او عادية

فلأجل ذلك استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين يثبت ان اليوم التالي له هو يوم العيد وتترتب عليه آثار العيد وتترتب على آثار يوم العيد كمثل عدم دفع زكاة الفطرة بناءً على انها دين مديونية المكلف بقيمتها وما اشبه ذلك من الاثار

نعم لا يشمل هذا الدليل ما اذا كانت الوسائط كثيرة بحيث لا يعد عرفا عدم ترتيب الاثر البعيد نقضا لليقين بالشك فلو فرضنا ان المكلف استصحب حياة زيد الصغير فمقتضى استصحاب حياته لما بعد 15 سنة بلوغه ومقتضاه احتلامه ومقتضى سراية المني الى بدنه ونجاسة البدن فهل يمكن ان يقال ان مقتضى استصحاب حياة الرضيع تطهير بدنه الان او يقال ان عدم ترتيب هذا الاثر لبعد الوسائط ليس نقضا لليقين بالشك عرفا لان المدار على ذلك

ومن جهة اخرى ان اثر الاثر اثر كما ان ولد الولد ولد الى ما لانهاية.

الامر الرابع

طرح اشكالات على نفسه

1- ان قلت كما يتوهم من عبارة الكفاية ان القدر المتيقن من دليل الإستصحاب بمقتضى التطبيقات الواردة فيه محل السؤال والجواب الاثر المترتب على المستصحب بالمباشرة ولا يحرز شموله لأثر الاثر ولو كان بوسائط غير شرعية فأجاب بان النكتة المذكورة في روايات الاستصحاب نكتة كبروية عرفا (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فان ظاهره ان ما يقتضيه اليقين لا ينبغي ان ينقض بالشك ولا فرق في هذا بين الاثر المباشر والاثر بالواسطة والا لو اقتصرنا على الاثر المباشر لم يصح ترتيب حتى اثر الواسطة الشرعية لانه غير مباشر كما لو استصحبنا الحياة فوجب الانفاق على هذا الحي ووجوب الانفاق كان موضوعا لأثر شرعي اخر كما لو نذر الصدقة ان وجب الانفاق

فهنا لا يمكن باستصحاب الحياة ان نرتب اثر الاثر وان كان اثرا شرعيا لانه اثر غير مباشر وهو لا يمكن الالتزام به .

### 088

ما زال الكلام في كلام المحقق الايرواني قده في حجية الاصل المثبت

ذكرنا فيما سابق انه اورد على كلامه ايرادين:

الا يراد الثاني ومحصله:

ان ترتب الاثر على اللازم انما هو لليقين باللازم لا لليقين بالملزوم حتى يقال ان رفع اليد عن اثر اللازم نقض لليقين بالملزوم. وبيان ذلك:

ان المكلف اذا تيقن بان بقاء شهر رمضان تم الى يوم الثلاثين بمقتضى الاستصحاب فحينئذ الاثر المترتب على اللازم وهو آثار يوم العيد الشرعية كالصلاة ووجوب زكاة الفطرة المترتبان على عنوان اول يوم من شوال ليس مترتبا على ما هو المستصحب وهو بقاء رمضان الى يوم الثلاثين حتى في فرض حصول اليقين كما لو فرضنا ان المكلف حصل له يقين وجداني ببقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين فان اثار يوم العيد ليست مترتبة على يقين بكون شهر رمضان ثلاثين انما هي مترتبة على اليقين بان يوم التالي اول يوم من شوال

فكيف تعدون اثر اللازم اثراً للملزوم مع ان ترتب الاثر على اللازم بواسطة اليقين به لا بالملزوم؟ فلا يعد رفع اليد عن اثر اللازم نقضا لليقين بالملزوم.

واجاب عنه قده:

اننا عندما قلنا بان اثر الاثر اثر بلحاظ ان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثار اللازم فليس مقصودنا بالاقتضاء هو العلية التامة والا فعلى العلية التامة لم يتحقق ذلك حتى في الاثر المباشر فمثلاً من تيقن بحياة ولده فوجب عليه الانفاق عليه فان وجوب الانفاق وان كان اثرا مباشرا لكن الحياة ليست علة تامة لترتب الاثر وانما احراز الصغرى وهي احراز الحياة بضميمة احراز الكبرى وهي انه يجب الانفاق على الولد الحي غير البالغ صار وجوب الانفاق فعليا، فليس اليقين بالمستصحب كافيا في ترتب اثره المباشر.

اذن معنى الاقتضاء اي ان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثر اللازم هو يعني ان لليقين بالملزوم دخلا في ترتب اثر اللازم لا انه علة تامة له.

فلأجل ذلك نقول:

من تيقن بان يوم الثلاثين من شهر رمضان كان ليقينه هذا دخل في ان يتيقن بان ما بعده اول شوال فصار ليقينه دخل في ترتب اثار اول شوال، فمقصودنا بان اثر الاثر اثر لان اليقين بالملزوم يقتضي ترتب اثر اللازم بمعنى ان له دخلا فيه لا انه علة تامة.

فبلحاظ ان له دخلا فيه صدق على رفع اليد عنه انه نقض له فشمله لا تنقض اليقين بالشك.

ويمكن التأمل فيما افاده المحقق الايرواني قده:

بان اقتضاء المستصحب لترتب اثر اللوازم اما اقتضاء ثبوتي: بمعنى اما ان ذات المستصحب يقتضي ترتب اثر لوازمه واثر اثر اثر اثر لوازمه الخ فاذا كان هو المنظور لم يصح التفصيل بين الاثر البعيد والاثر القريب مع ان المحقق قده فصل فقال انما يتم ترتيبه الاثر القريب لا اثر الاثر ولو كان الاثر العاشر مثلاً مع ان المستصحب يقتضيه اي له دخل في ترتبه في الجملة.

وان كان المقصود هو الاقتضاء الإثباتي اي بحسب الإثبات اذا احرز الملزوم وجدانا او تعبدا احرزت اثار اللوازم فنسال هل النكتة في الاقتضاء الإثباتي هو الملازمة الواضحة كما بنى عليه السيد اليزدي قده؟

فاذا كانت هذه هي النكتة في ان احراز المستصحب احراز لآثار لوازمه فلا فرق بين اثر اللازم بين اثر اللازم او اثر الملزوم او اثر الملازم بمقتضى وضوح الملازمة فاذا جرى استصحاب وطئ المرأة ثبتت اثار الحيض شرعا.

او في الملازمة اذا ثبتت ابوة زيد بالاستصحاب ثبتت الاثار الشرعية للبنوة مع ان المحقق لم يقبل ان يترتب اثار الملزوم والملازم بل خصوص اثر اللازم.

وان كان المقصود في كلامه ان الاقتضاء الإثباتي بمعنى ما يقتضيه المتيقن من زاوية اليقين لا مطلقا فنحن نسلم ان ذات المتيقن في حد نفسه يقتضي اثر اللازم لكن ذات المتيقن في نفسه لا يقتضي اثر الملزوم، مثلاً اذا استصحب حرمة وطئ المرأة فان ذات الحرمة لا اليقين بها لا تقتضي الحيض كي تقتضي اثار الحيض، اذن ذات المستصحب –بغض النظر عن احرازه او اليقن به- اذا كان هو اللازم او الملازم لا يقتضي ملزومه ولا ملازمه وانما يقتضي خصوص لوازمه، اذن اخذنا في عنوان لا تنقض اليقين بالشك اقتضاء ذات المتيقن فلا تسري المسالة الى الملازم والملزوم.

واخذنا عنصرا ثانيا فيه وهو ان المتيقن انما يقتضي هذا الاثر من حيث كونه متيقنا لا مطلقا كي يكون الاقتضاء اثباتيا فهو يقتضيه من زاوية ان به يقينا لا من حيث ذاته فلأجل ذلك لم نعممه للاثر البعيد مع ان يقتضيه في حد ذاته لكن حيث لا يعد رفع اليد عن الاثر البعيد نقضا له لاجل ذلك لم تمتد المسالة للاثر البعيد.

فاذا كان هذا هو المقصود فتختص الحجية باثر اللازم اذا عد اللازم مجرد واسطة بنظر العرف في ثبوت الاثر للملزوم كي يعد رفع اليد عن اثر اللازم رفع لليد عن الملزوم ونقضا لليقين بالملزوم لا مطلق اثر اللوازم وبيان ذلك:

ان اللازم تارة يعد بنظر العرف موضوعا مستقلا لاثار شرعية مثلاً العرف يرى ان هناك فرقا بين بقاء زيد تحت اللحاف الى حين ضرب اللحاف بالسيف وبين قتل زيد الذي هو موضوع لاثار شرعية مع وجود التلازم بينهما فان بقاء زيد تحت اللحاف الى حين ضرب اللحاف بالسيف مستلزم لقتله، لكن بنظر العرف القتل موضوع لاثار وبقاء زيد تحت اللحاف قد يكون موضوعا لآثار الاخرى وان كان بينهما ملازمة واقعية فالقتل ليس واسطة بنظر العرف في ثبوت اثره وهو القصاص للمستصحب وهو بقاء زؤد تحت اللحاف بل هو موضوع مستقل

فاذا لم يعد واسطة عرفا لم يكن اثره اثرا للملزوم كي يعد رفع اليد عنه رفعا لليد عن الملزوم للمستصحب.

اما اذا كان بنظر العرف يعد واسطة وان اثره اثر للمستصحب فهنا يتم كلامه ان رفع اليد عن الاثر رفع لليد عن المستصحب ونقض لليقين به وذلك في موردين:

1- ما اتفق عليه لدى الاغلب من مورد خفاء الواسطة فمثلاً اذا استصحابنا رطوبة النجس الى حين مس اليد فنقول مقتضى استصحاب الرطوبة الى حين مس اليد تنجس اليد مع ان تنجس اليد اثر للسراية لا لنفس الرطوبة الا ان العرف يرى السراية مجرد واسطة والا فالاثر اي النجاسة اثر لكون النجس رطبا حين المماسة.

2- كذلك في مورد تكون الواسطة جلية وليست خفية ولكن كانت الواسطة بنظر العرف عنوانا للملزوم وليست عملا مباينا ولا موضوعا مستقلا وهذا ما التزم به جملة من الاساتذة مثلاً جميع موارد القيد والتقيد من هذا القبيل حيث يرى العرف ان التقيد مجرد عنوان مشير لاجتماع القيد وذات المقيد مثلاً يعتبر في صحة الصلاة تقيدها بالطهور وبالاستقبال وبستر العورة وووو ، فلو ان المكلف قبل ساعة من الصلاة كان مستقبل القبلة وكان على طهور ومستور العورة وشك حين شرع في الصلاة هل كان جامعا لهذه الشرائط ام لا فاستصحب بقاء القيد يعني بقاء الطهور والاستقبال وستر العورة

فهنا اشكل السيد الخوئي بانه اصل مثبت لان استصحاب بقاء القيد لا يثبت التقيد وما هو الشرط ومتعلق الامر الضمني هو التقيد لاالقيد

لكنه يقال عرفا صحيح ان الاثر مترتب على التقيد لكن العرف لا يرى التقيد الا معنى حرفي مشير لواقع القيد وذات المقيد فلا يفهم من قوله صل بطهور او مستقبل القبلة او مستور العورة الا التركيب يعني صلاة مع ستر العورة مع استقبال القبلة مع طهور فالواسطة هنا وهي التقيد عنوان انتزاعي مشير عرفا لمنشأ انتزاعه لا انه وجود مستقل عنهما كي يكون موضوعا مستقلا لاثاره فهنا يرى العرف ان اثر الاثر اثر وان رفع اليد عنه رفع لليد عن المستصحب.

وكذلك في مثل استصحاب بقاء الوقت الى حين الصلاة لإثبات تقيد الصلاة بالوقت

ومن هذا القبيل ايضا موارد العنوان الانتزاعي الذي لا يرى الا مشيرا لمنشا انتزاعه وان لم يكن من باب القيد والتقيد فمثلاً موضوع وجوب الصلاة هو الفوت فهل استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت يثبت الفوت ام لا؟

قال سيدنا الخوئي ان هذا اصل مثبت ولكن العرف لا يرى ان للفوت موضوعية مستقلة عن عدم الاتيان بالصلاة الى اخر الوقت وان كان عنوانا منتزعا منه لكنه يراه مجرد عنوان مشير الى عدم الاتيان بالصلاة في الوقت فيقول اذن استصحاب عدم الاتيان يترتب عليه وجوب القضاء فان رفع اليد عن القضاء مع استصحاب عدم الاتيان يعد نقضا لليقين بعدم الاتيان

وكذا في مسالة استصحاب عدم التذكية لإثبات اثار الموت من النجاسة وحرمة البيع وامثال ذلك

والخلاصة انه في الموارد التي يعد العرف اللازم واسطة لإثبات اثره للملزوم وانها ليست موضوعا مستقلا للاثر كما في الواسطة الخفية او موارد ما يكون العنوان الانتزاعي مشيرا لنفس المستصحب لامستقلا عنه فانه يتم كلامه

اما فيما يعده موضوعا مستقلا كما مثلنا استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين موضوع لوجوب الصوم وكون اليوم التالي اول ايام شوال موضوع مستقل لاثار وان كان بينهما تلازم الا ان العرف لا يرى كون هذا مجرد واسطة لثبوت اثره لنفس المستصحب

فافهم وتامل

### 089

### الوجه الخامس لا ثبات حجية الاصل المثبت اي الاستصحاب هو ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ومحصله: ان في البين مقدمتين

الاولى [[235]](#footnote-235)

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك مطلق ومقتضى اطلاقه النهي عن كل ما يعد رفعا لليد عن المستصحب سواء كان رفعا بالمباشرة او بالواسطة

المقدمة الثانية

ان الواسطة اما واسطة في الثبوت او واسطة في العروض او الاسناد المجازي ومنظورنا هو الثالث لا الاولان

اما الواسطة في الثبوت فهي الحيثية التعليلية التي يكون دورها اثبات الاثر للموضوع من دون ان تكون هي موضوعا لأثر فمثلاً الملاك في وجوب الصلاة انها ناهية عن الفحشاء والمنكر فهذا الملاك واسطة في ثبوت الوجوب لذات الصلاة فالصلاة واجبة لاجل هذا الملاك ومن الواضح ان الواسطة في الثبوت لا ربط لها بمحل كلامنا لان محل الكلام في الاصل المثبت هو ما اذا كان للواسطة اثر شرعي ونتكلم هل ان الاثر الشرعي للواسطة يثبت للمستصحب ام لا؟ واما اذا كان دور الواسطة مجرد انها حيثية تعليلية لثبوت الاثر للمستصحب بالمباشرة فهذا خارج عن البحث

النوع الثاني

هي الواسطة في العروض مقابل العارض الذاتي كما ذكر في محله من ان اتصاف الانسان بالنطق بلا واسطة في العروض فانه عارض ذاتي اما اتصاف الانسان بالمشي او القيام فهو بواسطة في العروض اي بواسطة قيام عرض بهذا الجوهر

وفي المقام هل الواسطة في العروض ينسب اثرها للمستصحب ام لا

فهنا افاد المحقق الاصفهاني ان الواسطة في العروض في الموضوعات والقضايا الشرعية هي موضوع بنفسه لأثر شرعي وبالتالي يأتي السؤال هل ان اثرها هو اثر للمستصحب كي يكون رفع اليد عن اثرها رفعا لليد عن المستصحب ام لا.

فقال لا مثلاً عندنا الحياة ولها اثر وهو وجوب الانفاق على الولد الذي ثبتت حياته بالوجدان او بالاستصحاب وعندنا واسطة وهي نبات اللحية وهذه موضوع مستقل له اثر مستقل حيث ان نبات اللحية موضوع لحرمة الحلق وموضوع لاستحباب الخضاب فهي موضوع مستقل لاثر مستقل

وبالتالي ما دام بين ذي الواسطة وهو الحياة والواسطة وهي نبات اللحية ما دام بينهما تباين من حيث الموضوعية للأثر حيث ان كلا منهما موضوع لأثر له فحينئذ لا وجه لان يقال ان رفع اليد عن اثر الواسطة رفع لليد عن المستصحب وهو الحياة فلو استصحبنا الحياة ولم نرتب على استصحابها استحباب خضاب اللحية لم يكن ذلك رفعا لليد عن المستصحب لان هذا الاثر اثر لموضوع آخر.

فاذن ما هو محل بحثنا الاسناد المجازي لا الواسطة في الثبوت ولا الواسطة في العروض.

والمقصود بالإسناد المجازي هو ما كان اثره ينسب للمستصحب عرفا بمصحح مجازي ، صحيح ان موارد الاسناد المجازي تحتاج الى واسطة لامحالة لأن الاثر لو كان اثرا حقيقيا للمستصحب لكان اثرا مباشرا بلا واسطة لكن حيث افترضنا انه ليس اثرا حقيقيا وانما اسناده للمستصحب اسناد مجازي اذن فلا محالة هو اثر لواسطة وليس اثرا مباشرا لكن الفرق بينه وبين الواسطة في العروض في هذه النقطة ان اثر الواسطة ان صح اسناده عرفا للمستصحب فهو داخل في محل الكلام وان لم يصح اسناده للمستصحب لان العرف يرى ان المستصحب والواسطة امران مستقلان لكل منهما اثر لم يدخل في محل كلامنا.

وفي المقام نقول

لو فرضنا ان المكلف وضع يده على مال الغير وتلف المال تحت يده ولا ندري هل ان تلف المال تحت يده كان باذن المالك فلا ضمان عليه ام لم يكن بإذنه فعليه الضمان فهل ان استصحاب عدم اذن المالك يثبت الضمان ام لا؟

فيقال استصحاب عدم الاذن في المقام بان يقال هذه يد لم يؤذن لها ببركة الاستصحاب ويترتب عليه عرفا ان يقال اليد التي لم يؤذن لها ولو بالاستصحاب ضامنة مع ان الضمان اثر لليد العادية.

وقد يقال استصحاب عدم الاذن لا يثبت ان اليد عادية كي تضمن

ولكن نقول بما ان الضمان وان كان اثرا حقيقة لليد العادية ولكن العرف يسنده الى المستصحب وهي اليد التي لم يؤذن لها اسنادا مجازيا له مصحح.

وبالتالي ما دام يصح اسناده اليه فيشمله اطلاق لا تنقض اليقين بالشك لأن الاسناد المجازي العرفي منقح للصغرى واطلاق الرواية منقح للكبرى ومع اجتماعهما يتم حجية الاستصحاب المثبت في المقام

اما اثبات الصغرى فهي ان المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو لا ترفع يدك عن المتيقن حدوثه برفع يدك عن آثاره فمفاده النهي عن رفع اليد عملا برفع اليد عن الاثار الشرعية للمستصحب

فنسال هل هنا يصدق رفع اليد ام لا فنقول نعم بما ان العرف يسند اثر الواسطة للمستصحب ويراه اثرا له ولو مجازا لكنه مجاز صحيح صدق على رفع اليد عنه انه رفع اليد عن المستصحب فالصغرى صادقة

اما الكبرى

فنحن لا ندعي ان النهي عن رفع اليد عن المستصحب صادق بالحقيقة على رفع اليد مجازا فانه من الواضح انه فرق بين الاثر الحقيقي والاثر المجازي فليس مدعانا ان قوله لا ترفع يدك عن المستصحب يصدق حقيقة على رفع اليد عن اثر الواسطة وانما مقصودنا انه ما دام يصح اسناده اليه عرفا فالنهي عن رفع اليد عن المستصحب بالأصالة يوجب نهيا عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالتبع فكان النهي ينحل الى فردين الاول نهي عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالأصالة ونهي عن رفع اليد عن اثر الواسطة بالتبع والسر في انحلال النهي ان العرف يسند اثر الواسطة للمستصحب اسنادا مجازيا صحيحا

هذا تمام وجه الاستدلال

واشكل عليه المحقق بقوله

لو كان العنوان المنهي عنه هو عنوان رفع اليد لتم الاستدلال بان يقول لا ترفع يدك عن اثار المستصحب حقيقة او مجازيا اما ان العنوان المنهي عنه هو النقض فلا بد من صدق انه اذا رفع يده عن اثر الواسطة كان نقضا لليقين بالمستصحب عملا ومجرد الاسناد المجازي العرفي لا يوجب صدق نقض اليد صحيح انه يصدق عرفا برفع اليد عن اثر الواسطة انه رفع اليد مجازا اما لا يصدق عرفا انه نقض يقينه اذ لايقين له بالواسطة وانما يقينه بخصوص المستصحب فاذا لم يكن له يقين بالواسطة فرفع اليد عن الواسطة ليس نقضا لليقين بنفس المستصحب لا حقيقة ولا مجازا.

وبالتالي فلا نحتاج الى ان نقول المنصرف من النهي عن نقض اليقين هو نقض الاثر المباشر او المتيقن من النهي عن نقض اليقين هو نقض الاثر المباشر بل يكفي في منع الاطلاق منع موضوعه وهو انه لا يصدق على رفع اليد عن اثر الواسطة انه نقض لليقين بالشك .

### 090

ذكرنا كلام المحقق الاصفهاني قده واشكاله على التقريب.

لكن للتأمل في هذا الا شكال مجال وذلك لان الواسطة التي لها اثر شرعي تارة تكون بنظر العرف مجرد واسطة لثبوت الاثر لنفس المستصحب كما اذا كانت واسطة خفية كما في وساطة السراية لثبوت النجاسة للجسم الرطب او كانت واسطة جلية ولكنها من سنخ المعنى الحرفي الذي يعد مشيرا لطرفيه لا ملحوظا على نحو الاستقلالية كما في مسالة التقيد عند استصحاب القيد او اذا كانت الواسطة مما لا مصداق لها خارجا وراء المستصحب نفسه بحيث تعد وجها من وجوهه وعنوانا له بل في هذه الموارد الثلاثة حيث ان موضوع الاثر مجرد واسطة بنظر العرف وليس موضوعا مستقلا يصدق على عدم ترتيب اثر الواسطة عند جريان الاستصحاب انه نقض لليقين بالشك ورفع لليد عن المستصحب.

اما اذا افترضنا ان موضوع الاثر بنظر العرف هو موضوع مستقل كما مثلنا سابقا في العلقة بين استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين وكون اليوم التالي عيدا تترتب عليه آثار العيد او استصحاب بقاء الانسان تحت اللحاف وثبوت القتل الذي هو موضوع لاثار اخرى فان في هذه الموارد يكون موضوع الاثر موضوعا مستقلا بنظر العرف عما هو المستصحب فلا يعد رفع اليد عنه رفعا لليد عن المستصحب ولا نقضا لليقين بالشك وبالتالي فلا فرق بين ان يكون العنوان المأخوذ في دليل الاستصحاب عنوان نقض اليقين بالشك او عنوان رفع اليد عن المستصحب فان المدار ليس اختلاف العنوان وانما هو ان موضوع الاثر هل هو مجرد واسطة بنظر العرف ام انه مستقل في الموضوعية.

### الوجه السادس لإثبات حجية الاستصحاب في مثبتاته ما قيل من ان (اثر الاثر اثر) وبيانه بذكر مقدمتين:

الاولى:

ان ثبوت الحياة مثلاً بالاستصحاب اثره نبات اللحية وبما ان لنبات اللحية اثرا وهو حرمة الحلق او استحباب الخضاب فيقال ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بوجود المستصحب والمصحح للتعبد بالوجود كالتعبد بالحياة هو ترتيب آثار الحياة سواء كانت اثرا مباشرا او بالواسطة فان المهم ان يكون الاثر اثرا للمستصحب نفسه الذي تعبد الشارع بوجوده.

المقدمة الثانية:

هل ان الاثر بالواسطة العقلية او العادية اثر للمستصحب كي يشمله التعبد الاستصحابي ؟ نقول نعم ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة لكبرى اثر الاثر اثر كقولنا ولد الولد ولد فببركة هذه الكبرى شمل دليل الاستصحاب آثار الوسائط العقلية والعادية.

ولكن يلاحظ عليه بملاحظتین:

الاولى:

ان التعبد ينال ما تحت حيطة الشارع بما هو شارع فهو انما ينال الوسائط الشرعية التي تقبل التعبد بها واما الوسائط العقلية والعادية فهي خارجة عن حيطته بما هو مشرع ومعتبر فالتعبد بالحياة بلحاظ اثرها الشرعي المباشر كوجوب الانفاق ليس تعبدا بأثرها العادي وهو نبات اللحية كي يترتب عليه اثره الشرعي وهو حرمة الحلق مثلاً .

وثانيا:

ما ذكره الشيخ الحلي قده في شرحه لكلام شيخه النائيني قده:

من ان قياس المساواة وهو قولنا اثر الاثر اثر كقولنا ولد الولد ولد انما يصح في فرض اشتمال القياس على الكبرى التي يتكرر فيها الحد الاوسط ولذلك يصح ان يقال زيد ولد لبكر وولد الولد ولد فولد زيد ولد لبكر لان هذه الكبرى وهي ان ولد الولد ولد ثابتة فحيث استند اليها القياس كان منتجا.

اما اذا قلنا الاثنان نصف الاربعة والاربعة نصف الثمانية فهل ان الاثنين نصف الثمانية من باب ان نصف النصف نصفا؟ كلا ليس صحيحا لان هذا القياس لا يشتمل على الكبرى المنتجة له، فقياس المساواة انما يصح في العلل والمعلولات التكوينية باعتبار ان السلسلة كلها علل ومعاليل فيقال الف معلول باء وباء معلول ج فالف معلول ج لان معلول المعلول لعلة معلول لتلك العلة.

هذا من ناحية قياس الصغرى.

اما تطبيق الكبرى على باب الاستصحاب فنقول:

اذا افترضنا ان الوسائط كلها شرعية اي من سنخ واحد كما في اجود التقريرات كما لو فرضنا ان حلية لحم الحيوان يترتب عليه صحة الصلاة في جلده وصحة صلاة الظهر في جلده يترتب عليها صحة صلاة العصر لأنها فرع صلاة الظهر وصحة صلاة العصر يترتب عليها جواز الائتمام بمن يصليها لان صلاته صحيحة وجواز الائتمام به يترتب عليه سقوط القراءة عن المأموم فالوسائط كلها شرعية وكل واسطة هي موضوع لأثر شرعي يترتب عليه.

فهنا نقول اذا ثبتت الحلية للحم هذا الحيوان كان لا ندري ان لحم الطاووس حلال ام لا فاثبتنا حليته شرعا فتترتب كل هذه الاثار وانما تترتب الاثار لا بقياس المساواة وهو ان اثر الاثر اثر لان اثر الاثر ليس اثرا بل كل اثر تابع لحدود موضوعه وانما تترتب هذه الاثار لاجل ان كل اثر ثبت التعبد بموضوعه نظير ما قيل في الاخبار بالواسطة فاذا اخبرنا الشيخ الطوسي بان المفيد اخبره بكذا والمفيد يخبر ان الصدوق اخبره بكذا والصدوق يخبر ان والده اخبره بكذا وهكذا فانه اذا ثبت خبر الطوسي لدينا بدليل حجية خبر الثقة ثبت في طوله ان المفيد اخبر بكذا واذا ثبت حجية خبر المفيد بدليل حجية خبر الثقة ثبت خبر الصدوق وهكذا .

فشمول دليل حجية خبر الثقة للأول نقح موضوع الحجية للثاني وشمول الدليل الثاني نقح موضوع الحجية للثالث لا من باب ان خبر الخبر خبر بل من باب ان دليل الحجية ينحل الى حجيات بعدد الاخبار.

وفي المقام كذلك فانه اذا شمل دليل الاستصحاب استصحاب الحياة كما اذا افترضنا ان هذا الحيوان غنم ولكنه اصابه الجلل فلا ندري انه خرج بالجلل عن كونه حلالا الى كونه حراما فاستصحبنا حليته فان استصحاب حليته انما هو تعبد بالأثر الاول وهو عدم مانعية جلده من صحة الصلاة واذا ثبت الاثر الاول بالاستصحاب تنقح موضوع الاثر الثاني فدليل الاستصحاب لشموله للموضوع وهو استصحاب الحلية انحل الى تعبدات بعدد الموضوعات فثبوت الاثر الاخير وهو سقوط القراءة عن المأموم لا من باب ان اثر الاثر اثر بل من باب ان موضوعه ثبت التعبد به ببركة انحلال دليل الاستصحاب الى هذه التعبدات

ولذلك في المقام ايضا انما يثبت الاثر وهو صحة الصلاة بجلد هذا الحيوان اذا جرى الاستصحاب وهو استصحاب الحلية والا لو اثبتنا الحلية لا بالاستصحاب بل باصالة الحل كما اذا شككنا ان الطاووس حلال ام لا فاجرينا اصالة الحل فانه لا يفيد لان موضوع صحة الصلاة في جلد الحيوان ان يكون جلدا من حيوان حلال واقعا فلابد ان يكون الاصل مثبتا للحلية الواقعية والاستصحاب محرز للحلية الواقعية .

واما لو كان الاصل معذرا فقط لا محرزا كاصالة الحل والبراءة فانه لا يترتب عليه مثل هذه الاثار.

الوجه الاخير في كون الاستصحاب حجة في مثبتاته هو التمسك بصحيح زرارة :

حيث قال فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك .

ببيان ان في المقام اصلا موضوعيا واصلا حكميا حيث ان مورد الشك هو النوم هل حصل نوم ام لا؟ فمقتضى القاعدة جريان استصحاب عدم النوم وهو الاصل الموضوعي لكن الامام ع انتقل للأصل الحكمي وهو استصحاب الطهارة ولم يجر الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم النوم فيقال لولا ان استصحاب اللازم يثبت الملزوم لما اجرى استصحاب الطهارة لنفي النوم او لإثبات عدم النوم فان استصحاب الطهارة لنفي النوم من باب اجراء الاستصحاب في اللازم لتنقيح حال الملزوم .

فهل هذا صحيح ام لا يأتي الكلام عنه.

### 091

ذكرنا سابقا انه قد يستدل على شمول دليل الاستصحاب لأثر الأثر العقلي، بأن أثر الأثر أثر،

كما لو افترضنا ان اثر الحياة هو البلوغ وأثر البلوغ حرمة النظر فيستدل باستصحاب الحياة لإثبات حرمة النظر لان اثر الأثر اثر او ان عدم ترتيب هذا الأثر الشرعي وهو حرمة النظر على استصحاب الحياة يعد نقضا لليقين بالشك.

ويمكن تقريب ذلك بوجه آخر غير ما ذكره المحقق الاصفهاني قده وبيانه بذكر أمور ثلاث:

الأول:

وهو ظهور دليل الاستصحاب في التعبد بوجود الأثر، كما لو فرضنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالوجود بلحاظ جميع ما له من أثر، سواء كان مباشرا أو بالواسطة ما دام يعد عرفاً أثرا له.

والأمر كذلك -كما هو الظاهر- بما اذا كان مفاد دليل الاستصحاب النهي الطريقي عن النقض العملي.

ومن الواضح أن النقض العملي هو عبارة عن عدم ترتيب الأثر سواء كان اثرا مباشراً أو اثرا بالواسطة إذا عد أثراً للمستصحب.

بخلاف ما لو قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل للمستصحب، أو قلنا ان مفاده التعبد باليقين بقاءً؛ فإنه على هذين المبنيين لا يكون لدليل الاستصحاب ظهور في التعبد بالأثر.

إذن الأمر الأول مبني على ظهور دليل الاستصحاب في التعبد بأثر المستصحب.

الامر الثاني:

ان دليل الاستصحاب محتف بكبرى ارتكازية عرفية أن أثر الأثر أثر، وهذه الكبرى الارتكازية إنما يبني عليها العرف إذا كان اللازم لازماً بينا وكان ثبوت الأثر الشرعي لهذا اللازم أيضا بيناً فحينئذ يقول العرف: لازم بقاء الحياة الى خمس عشر سنة أنه بالغ، ولزوم البلوغ للحياة لزوم بيّن، وبما أن ترتب هذه التكاليف سواء كانت شرعية او عرفية على البالغ امرا واضحاً فلأجل ذلك يعد أثر البلوغ أثراً للحياة، فيكون مصداقاً لهذه الكبرى الارتكازية وهي: ان أثر الأثر أثر،

بل ان مصداق هذه الكبرى يدخل تحت عنوان لا تنقض اليقين بالشك فإنه إذا كان أثر البلوغ أثرا للحياة عرفا فعدم ترتيب اثر البلوغ على ثبوت الحياة يعد نقضاً لليقين بالشك.

الامر الثالث:

هناك كبرى طرحها المحقق الهمداني (قده) في بحث العدالة وتعرض لها السيد الحكيم (قده) في المستمسك والسيد الخوئي (قده) في التنقيح: ج1 باب الاجتهاد والتقليد، وهي سارية في كثير من أبواب الفقه ومحصلها:

أن المحقق الهمداني أفاد في باب العدالة مطالب ثلاثة:

المطلب الاول:

ان العدالة هي الاستقامة على جادة الشرع بان لا يفعل معصية، فاذا ارتكب كبيرة فانه يخدش في استقامته ولو كانت مرة واحدة.

اما اذا ارتكب الصغيرة، فتارة يكون عن عمد والتفات فهذا يخدش في صدق الاستقامة، اما لو فرضنا انه ارتكب الصغيرة حياء كما اذا جلس في مجلس الغيبة حياءا مع كراهته ذلك، او ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع تحقق شرائطه حياء لا لحرج شديد يرفع التكليف عنه .وبالجملة انه فعل الصغيرة لعذر عرفي لا لعذر شرعي رافع للتكليف . فهنا لا يسلب عنه عرفاً عنوان الاستقامة على جادة الشرع .

انما قلنا بانحفاظ عنوان الاستقامة حتى مع فعل الذنب الصغير لعذر عرفي بلحاظ ان التطبيقات العرفية مرجع في التحديد كالرجوع للعرف في تحديد المفاهيم إذا كانت هذه التطبيقات من باب التوسعة للمفهوم.

بيان ذلك ان عنوان الماء الذي هو موضوع لاثار شرعية يطبقه العرف على الماء المخلوط بالتراب وان كان فيه رغوة الطين او التراب ويرتب عليه آثار الماء مع التفات العرف الى انه ليس مصداقا حقيقيا للماء. وكذلك في مثل الحنطة المختلطة بالتراب. او مثل الذهب المختلط بالصفر وامثال ذلك

وهذا التطبيق وان كان تسامحا بمعنى ان العرف يطبقه مع التفاته الى انه ليس مصداقا حقيقيا للمفهوم الا ان هذا التطبيق توسعة لمفهوم الماء بما يشمل هذا المصداق.

وهذا ينطبق على عنوان العدالة بمعنى الاستقامة، فان العرف يرى ان مرتكب الصغيرة لعذر عرفي كالحياء - وليس لعذر شرعي- ليس مصداقا حقيقيا للاستقامة لانه فعل الذنب، لكنه يطبق عليه عنوان ما ورد في موثق ابن ابي يعفور : ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واللسان والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا على جميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عيوبه.

فان عنوان اهل الستر والعفاف مما ينبق عليه عرفا ولو كان قد فعل المعصية الصغيرة لعذر عرفي فقط.

المطلب الثالث

ان هذا الكلام انما لا نلتزم به في موارد فعل الكبيرة التي قد يفعلها المكلف لعذر عرفي؛ باعتبار ان الشارع تدخل فذكر الكبيرة بعنوانها وتوعد عليها بالنار والعقوبة فمقتضى تدخل الشارع عدم الاخذ بهذا التطبيق العرفي حتى في الكبيرة.

ولكن السيد الخوئي (قد) اشكل على المحقق الهمداني (قد) بهذا التعبير: ان ما ذكره لا يرجع الى محصَّل، وقد أبان في مناقشته ان العرف مرجع في تحديد المفاهيم لا في تحديد المصاديق؛ وحيث ان المحقق الهمداني قد اعترف بان هذا الفرد ليس مصداقا حقيقا للمفهوم وانه انما يقوم العرف بتطبيقه عليه تسامحا فلا عبرة بهذا التطبيق ولا حجية له،

وانما يبنى على ان الماء المختلط بالتراب ماء لشمول المفهوم له عرفا لا لأجل تسامحهم بالتطبيق، وكذا الأمر بالنسبة للذهب المختلط بالصفر وامثال ذلك,

ولأجل هذا لم يقل احد من الفقهاء ان تحديد المسافة الموجبة لقصر الصلاة تنطبق على ثمانية فراسخ إلا شبر؛ لأجل تسامح العرف في التطبيق، وكذا الأمر في تسامحهم في الكر بسبعة وعشرين شبرا مكعب ينطبق عليه الا باصبع أنه ينطبق على الأقل وهكذا كل ما يتسامح فيه لأجل التطبيق.

ولأجل هذا من فعل الصغيرة لأجل غفلة أو لأجل حرج شديد يرفع الحرمة فهذا عذر شرعي والا فليس مصداقا للاستقامة.

وبعين هذا الكلام يأتي في مقامنا فان بناء المرتكز العرفي على ان أثر الأثر أثر، هل هو من باب ما ذكره المحقق الهمداني بمعنى ان المرتكز العرفي يقول ليس منطبقا اثرا له حقيقة ولكن جرى التطبيق العرفي في موارد على ان أثر الأثر اثر وبناء على هذا التطبيق العرفي يدخل هذا الاثر ضمن الاستصحاب بلحاظ ان ظاهر دليل الاستصحاب التعبد بالأثر وهذا اثر، او يشمله عنوان النقض وان لم يكن مصداقا حقيقيا لنقض اليقين بالشك.

ويأتي مناقشة السيد الخوئي (قد) ان العرف مع اعترافه انه ليس مصداقا حقيقيا لنقض اليقين بالشك وليس مصداقا حقيقيا لأثر الأثر أثر فكيف يشمله دليل الاستصحاب فالعرف مرجع في تحديد مفهوم نقض اليقين بالشك ولا يرجع له في تحديد المصاديق.

وياتي اشباع هذه النقطة لانها كبرى كلية يكثر الكلام فيها في الفقه.

### 092

### وقع البحث في حجية التطبيقات العرفية في موارد تنقيح الموضوع او المتعلق للحكم.

وتحقيق هذا المطلب الكبروي يعتمد على بيان عدة مطالب:

المطلب الأول :

ان التطبيقات العرفية على نوعين:

1- فان بعضها في مقام الانشاء والاعتبار .

2- وبعضها في مقام الاخبار عن الواقع .

فالنوع الأول:

وهو ما كان في مقام الانشاء فهذا يدخل اثبات حجيته في موضع آخر مثلاً اعتبار العرف ان الاستنساخ او الاستصناع عقد من العقود او اعتبار العرف ان وجوب النفقة في فترة العقد وقبل الدخول شرط على الزوج او سقوط النفقة شرط على الزوجة او اعتبار العرف حق البراءة او حق الاختراع او اعتبارهم العملة الرقمية مالا.

فكل هذه الاعتبارات التي هي تطبيقات عرفية ولكن بنحو الانشاء والاعتبار انما تكون حجة في احد وجوه ثلاثة.

الوجه الاول:

ان تكون تنقيحاً لموضوع الدليل فقوله (اوفوا بالعقود) يكون شاملا للعقود المستحدثة بلحاظ ان العقود اي كل ما صدق عليه عنوان العقد لدى العرف.

كما ان اعتبار العرف سقوط النفقة عن الزوج في فترة العقد وقبل الدخول بها مصداق لقوله المؤمنون عند شروطهم، كما ان اعتبار العرف العملة الرقمية مالا يدخل تحت قوله عليه السلام: (ما ترك الميت من مال فهو لوارثه) .

الوجه الثاني:

ان يكون الاعتبار عملا معاصرا لزمان الشارع، فمقتضى سكوت الشارع امضاءه كما لو فرضنا ان العقلاء اعتبروا حق الاختصاص وحق السبق في الزمان المعاصر للشارع فكان سكوته مع تمكنه من الردع امضاءا .

الوجه الثالث:

ان يقطع بعموم النكتة الارتكازية الممضاة فيقال مثلاً ان ما دل على ان من احيى ارضا مواتا فهي له كما في النبوي من غرس شجر او حفر واديا لم يسبقه اليه احد او احيا ارضا مواتا فهي له، فيقال بأن النكتة العرفية المستظهرة من الرواية وامثالها ان الوجه في الملكية هو الجُهد والعمل فمن بذل جهدا او عملا ملك نتيجة عمله فلا خصوصية لغس الشجر او حفر الوادي وامثاله،

اذن بالنتيجة حق البراءة وحق الاختراع يدخل ضمن هذه النكتة. من بذل جهدا ملك نتيجة عمله. فالتطبيق العرفي اذا كان من سنخ الانشاء والاعتبار كان حجة بأحد الوجوه الثلاثة.

النوع الثاني من التطبيقات العرفية:

ما كان بنحو الاخبار عن الواقع

كأن يقول العرف الحنطة التي هي مورد للزكاة اذا بلغت النصاب تصدق على الحنطة المختلطة بالتبن والتراب، او ان الماء الذي ثبت انه مطهر يصدق على الماء المختلط بالتراب فهذا تطبيق في مقام الاخبار عن الواقع وان المفهوم الواقعي يشمل مثل هذا الفرد . فهذا هو محل البحث في حجية التطبيقات العرفية اي ما كانت من سنخ الاخبار.

المطلب الثاني:

ان التطبيقات العرفية التي هي من سنخ الاخبار تنقسم الى انحاء ثلاثة:

1- فتارة يكون دخيلا في بيان حدود الموضوع للحكم

2- وتارة يكون دخيلا في تشخيص الموضوع خارجا

3- وتارة يكون دخيلا في اختراع وايجاد مصداق للموضوع خارجا.

اما النحو الأول:

وهو ان يكن التطبيق العرفي بيانا لحدود الموضوع مثلاً اذا جرت معاملة بين طرفين كمعاملة البيع فقال: بعتك بدينار فما هو المرجع في الدينار دينار البلد؟ او الدينار العام؟ هذا يرجع لتحديد حدود الموضوع

فيقال المنصرف من المعاملة ما عليه عرف البلد من الدينار.

او انه اذا حصل تداين فهل المنصرف منه اداءه في بلد الدين او في أي بلد آخر فيقال ان المصرف بلد المعاملة بلد الدين، كما يقال ان المنصرف من حرمة استعمال ادوات اللهو ما كان أداة لهو او اداة قمار بحسب بلد الاستعمال. فهنا يرجع الى التطبيق العرفي لبيان حدود موضوع الدليل او موضوع المعاملة.

النحو الثاني:

ان يرجع للتطبيق العرفي في تشخيص حصول الموضوع او عدم حصوله فهناك موضوع متفق عليه انما الكلام: وجوده او عدم وجوده أحيانا بنحو التطبيق العرفي فالعرف يقول ان الدم الذي هو موضوع للنجاسة لا ينطبق على الدم المجهري وان كان فيه خصائص الدم ولا ينطبق على اللون وان كان فيه خصائص الدم بل ينطبق على ما كان له جرم.

او ان عنوان الدرهم ينطبق على المغشوش بنحاس، فهذا تدخل بالتطبيق العرفي في مقام تشخيص الموضوع.

والنحو الثالث:

ان يرجع الى التطبيق العرفي في إيجاد مصداق او اختراع مصداق للموضوع وهذا هو مشغل البحث : ان ما يخترعه العرف من ايجاد لمصداق جديد للموضوع هل يكون النظر التطبيقي للعرف فيه حجة أولا؟

المطلب الثالث:

الرجوع للعرف في مقام التطبيق والبناء عليه ممكن في عدة موارد وبعدة وجوه :

الأول :

ان يكون وضعا تعينيا على نحو الحكومة العرفية على المفهوم الوارد في لسان الدليل: مثلاً لنفترض انه في زمان النبي ص كان مفهوم الحول في ادلة الزكاة منصرفا للسنة القمرية ولكن حيث شاع استعماله في السنة الشمسية في زمن الائمة ع المتأخرين نتيجة لاختلاط العرب بغيرهم اصبح للحول وضع تعيني فكان الاستعمال الشائع في زمن الائمة المتأخرين بمثابة توسعة المفهوم عرفا وهذا ما يصح ان يعبر عنه بالحكومة العرفية.

او يقال ان لفظ الامام في زمان في زمن النبي ص منصرف للامام المعين من قبل الله تعالى، لكن في زمن الائمة المتأخرين شاع استعمال الامام في كل حاكم لذلك في صحيحة محمد بن قيس التي استدل بها على ثبوت الهلال بحكم الحاكم: اذا شهد شاهدان عند الامام على انهما رايا الهلال منذ ثلاثين يوما امر الامام بالافطار، فيقال ان الامام في الرواية يشمل الامام بمعنى الحاكم ومن بيده أمور المسلمين حتى لو لم يكن اماما حقا بلحاظ ان عنوان الامام حصل له توسعة في مفهومه لما يشمل ذلك نتيجة شيوع الاستعمال ، فاذا كان من باب الوضع التعيني صارت له حكومة عرفية على العنوان الوارد في لسان الأدلة.

ومن هذا القبيل ما ذكره بعض اساتذتنا من ان عنوان لا ينبغي وان كان في زمن القرآن ظاهرا في عدم الميسورية بحيث يكون ظاهرا في الحرمة والالزام، لكن حيث شاع استعماله في رجحان الترك اصبح له سعة في المفهوم بما يشمل الرجحان فلا يستفاد منه لو ورد في لسان الأئمة المتأخرين الحرمة والالزام بالترك

فاذن فلا اشكال في هذا القسم من التطبيقات العرفية لان مرجعه الى ظهور انعقد في زمان النص.

الوجه الثاني:

ان يكون ذلك من باب الدلالة الالتزامية العرفية للدليل وهذا ما تعرض له الصدر قده في بحث الاستصحاب في مورد: هل تعتبر الوحدة بين المتيقن والمشكوك بحيث يصدق لا تنقض اليقين بالشك؟

فأفاد هناك بأنه حتى لو كان التطبيق العرفي غير حجة في نفسه لكن احتفاف الدليل به مع كونه امرا متعارفا ولا يشترط ان يكون هو الغالب فان احتفاف الدليل به مؤثر في فهم المراد الجدي من الدليل، حيث ان احتفاف الدليل به يشكّل دلالة التزامية عرفية على ضوء هذا الامر المتعارف،

فمثلاً استدل سيدنا الخوئي قده بان الأدلة الواردة ان من قطع ثمانية فراسخ قصر الصلاة تنصرف الى ثمانية فراسخ مبدؤها آخر البلد لا مبدؤها مسكن الانسان والسر في هذا الانصراف ان هناك ديدنا متعارفا لدى الناس وهو تقدير المسافة بين البلدان والمدن, فينصرف لما عليه هذا المتعارف

او عندما يرد في لسان الدليل من قصد الإقامة في بلد عشرة أيام اتم وصام فيقال بما ان المتعارف في البلد شموله لضواحيه ومزارعه فلأجل ذلك لو خرج لمزارع البلد فهو ما زال مقيما والدليل ينصرف الى ذلك.

او يقال لا يجوز نقل زكاة الفطرة من بلد المكلف الى غيره فالتطبيق العرفي لبلد المكلف بحيث يشمل مزارعه واحياءه ولو كانت منقطعة في البنيان عن ذات البلد يكون بمثابة القرينة المتصلة الحافة بالأدلة بحيث تنصرف اليها فلا كلام في الحجية اذا كان بهذا النحو.

المورد الثالث:

ان يكون من باب الاطلاق المقامي بمعنى انه امر متعارف وكان بإمكان الشارع الردع عنه وحيث لم يردع عنه مع كونه في مقام البيان كان مقتضى الاطلاق المقامي للأدلة امضاء هذا المتعارف. فيقال بدخول كثير من التطبيقات العرفية حتى لو كانت تسامحية بلحاظ الاطلاق المقامي. فاذا فرضنا ان العرف بنى على شمول عنوان الحول للسنة الشمسية كما في باب الزكاة، حيث العرف متفاوت فيتسامح في التراب الذي هو موضوع للتيمم بما لا يتسامح في الحنطة التي هي موضوع الزكاة فالتراب المختلط بالتراب بالتبن بدرجة 30 بالمئة تراب فيصح التيمم بخلاف الحنطة فلا يتسامحون فيها بهذا النسبة، فلا تكون نصابا زكويا ويتسامحون في الحنطة بما لا يتسامحون في الذهب فان الحنطة اذا كانت مختلطة بالتراب بنسبة 2 او 3 بالمئة يقبلون وقد لا يقبلون ذلك في الذهب.

فهذا التفاوت في التطبيق العرفي بمقتضى الاطلاق المقامي يكون ممضى وحجة اذا كان معاصرا للشارع ومحل التفات وإمكان الردع عنه. فمقتضى الاطلاق المقامي حينئذ امضاؤه.

### 093

المطلب الرابع:

وهو ما اذا فرضنا ان التطبيق العرفي للعناوين الواردة في لسان الادلة لم يصل الى حد الوضع التعيني ولم يكن شائعا شيوعا يدرجه في القرائن المتصلة بالأدلة، او كان بهذه المثابة ولكن كان تسامحيا مع التفات العرف الى كونه تسامحيا حيث افاد السيد الصدر قده في البحوث في بحث الاستصحاب ان التطبيق وان كان شائعا الا انه اذا التفت الى كونه تسامحيا فهو مانع من صلوحه للقرينية على مفاد النصوص او مانع من صلاحيتيه للتأثير في استظهار المراد الجدي من النصوص ولو على نحو المانعية من الاخذ بالظهور او كان فردا شائعا في زمان النصوص ولكن كان تسامحيا بحيث لا يحرز امضاؤه بالإطلاق المقامي او لم يكن موجودا في زمن النص كما لو كان تطبيقا حادثا مستجدا ككثير من التطبيقات التي سنشير اليها.

فمع ذلك كله فحينئذ ما هو وجه حجيته ؟

وهنا يمكن ذكر عدة وجوه:

الاول:

ان يكون التطبيق العرفي كاشفا عن سعة المفهوم فهو ملحوظ على نحو الطريقية لسعة المفهوم او ضيقه .

فمثلاً لو ورد في لسان الدليل انه لو اقام المسافر في بلد عشرة ايام اتم الصلاة وقام تطبيق عرفي على ان الخروج من البلد لمناطق ليست من البلد ولكن لا تبلغ المسافة الشرعية بينها وبين بلد الاقامة وكان خروجه يسيرا كان يخرج ساعة من النهار او ساعات ولكن مرة واحدة خلال عشرة ايام فان العرف يراه مقيما مع انه خرج عنه فان هذا التطبيق كاشف عن سعة مفهوم الاقامة بما يشمل مثل هذا المصداق.

او كما قيل في الدم بان الدم المجهري بنظر الصدق العرفي ليس دما مع انه دم عقلا فان هذا النظر العرفي كاشف عن ضيق المفهوم المستفاد من الدليل.

اذن ففيما اذا كان التطبيق كاشفا عن سعة المفهوم او ضيقه بنحو لوحظ على نحو الطريقية لحدود المفهوم فلا اشكال في حجيته بلحاظ ان مرجعه حينئذ الى حجية الظهور اذ بعد تحديد المفهوم بالتطبيق كان العنوان الوارد في الدليل ظاهرا على طبق مساحة التطبيق سعة وضيقا.

وهذا ما ارتضاه سيدنا الخوئي قده في باب التطبيقات العرفية.

الوجه الثاني:

ان نفس العنوان الوارد في لسان الدليل ليس له معنى واقعي نفس امري بل معناه ومفهومه ابتداءا هو ما صدق عليه عرفا وهذا كثير الورود في لسان الادلة فمثلاً اسماء المدن كعنوان مكة والمدينة ، فانه ظاهر في لسان الادلة انه ما صدق عليه عرفا انه مكة ترتبت عليه اثار معينة فهو يتسع باتساع التطبيق في كل زمن او يضيق ومن هذا القبيل عنوان الهتك وعنوان التعظيم فاذا قيل لا يجوز الصلاة متقدما على قبر المعصوم اذا صدق عليه عنوان الهتك عرفا بلحاظ ان عنوان الهتك من البداية ليس له معنى واقعي بل معناه ما صدق عليه عرفا وكذا عنوان التعظيم.

ومن هذا القبيل عنوان اداة القمار او عنوان اداة اللهو او ما اخذ في مفهوم الغناء بانه (الترجيع بنحو مناسب لمجالس اللهو) فان المناسبة ليس لها معنى واقعي وراء الصدق العرفي واشباه ذلك.

فاذا كان العنوان الوارد في لسان الدليل ظاهرا فيما صدق عليه عرفا اتسعت مساحة المفهوم لكل تطبيق عرفي بشرط ان يكون تطبيقا معتبرا عرفا.

الوجه الثالث:

ان لا يكون كاشفا عن سعة المفهوم وليس مفهومه هو ما صدق عليه عرفا بل كان له مفهوم واقعي والتفت العرف الى ان التطبيق مجرد تطبيق محض لا انه ملحوظ على نحو الطريقية للكشف عن حدود المفهوم فهل يمكن البناء على حجيته ام لا؟

وهنا اراء ثلاثة:

الراي الاول:

ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده

وذكر ذلك عند بحثه حول هذه الفقرة من دليل الاستصحاب وهي لا تنقض اليقين بالشك عند بحثه حول اعتبار الوحدة سنخا بين المتيقن والمشكوك كما ذهب اليه المحقق الحائري في درر الفوائد وتبعه السيد الامام قده في كتاب الطهارة وفي رسالته في الاستصحاب من ان التطبيقات العرفية وان كانت ملحوظة على نحو الموضوعية الا انها حجة في نفسها ما لم تكن على نحو التسامح بان يلتفت العرف الى انها تسامح وتساهل في مقام التطبيق.

ووجه الحجية بمقدمتين :

المقدمة الاولى:

ان المشرع ليس له طريقة خاصة لا في تحديد المفاهيم ولا في مقام تطبيقها على المصاديق كي تشكل ردعا او قرينة على الخلاف فمقتضى ذلك انه جرى على وفق الارتكاز العرفي في تحديد المفاهيم وفي تطبيقها على المصاديق اما من باب الاطلاق المقامي او من باب لو كان لبان اذا عد نهجا مستقلا عن الاطلاق المقامي في كشف امضاء الشارع.

المقدمة الثانية:

اننا اذا رجعنا الى المرتكز العرفي وجدنا ان العرف في خطاباتهم القانونية من بعضهم لبعض كما في تلقي اوامر الاب او شيخ العشيرة او الدولة يعتمدون في مقام العمل بالعنوان الوارد في لسان الدليل على ما يتلقاه العرف عند سماع العنوان كحد للمفهوم وعلى ما يشخصه العرف من مصاديق حقيقية بنظره للعنوان الوارد في لسان الدليل من دون نكير او توقف.

وقد عبر المحققان الحائري والاصفهاني قده عن ذلك بانه : ان المشرع في مقام القاءه للأدلة تحدث بما هو واحد من اهل العرف وخاطب المكلفين مخاطبة العرف بعضهم لبعض لا بما هو مطلع على حقائق الامور، فمقتضاه امضاء هذا الارتكاز العرفي حتى في مقام تطبيق المفاهيم على مصاديقها.

بل وزاد المحقق الحائري في درر الفوائد بان المرتكز العرفي في التطبيق على المصاديق حجة على المكلف وان احرز خطا العرف في التطبيق لا انه بمجرد الشك في صحة التطبيق العرفي وعدمه اذ المفروض ان التطبيق العرفي على المصداق ليس على نحو الاعتبار كي لا يكون قابلا للتخطئة والتصويب وانما هو على نحو الاخبار على الموضوع الذي فرض له معنى واقعي ومع ذلك يكون بناء العرف على التطبيق حجة عليه وان كان مخطئا.

وبناءً على هذا اذا فرضنا ان العقل يرى ان الكلب الميت ليس كلبا لان قوام الكلبية بروح الحياة فيه لكن العرف يراه كلبا حقيقة بنظره فيترتب عليه آثار الكلب.

او اخذ عنوان الحول سواء في الزكاة او في الخمس فاذا كان المنصرف هو الحول القمري الذي يعتمد على الاهلة وبدا الحول في النصف من الشهر لاول السنة بلحاظ الهلال فهل يتم الحول بالنصف من الشهر فيما قابله مع انه يحتاج الى نوع من التلفيق اذ ليس هناك عدد محدد يعمل فهنا يؤخذ بنظر العرف في مقام التطبيق وان كان على نحو التلفيق والكسر والانكسار.

او مسالة الرشد حيث ان المكلف الرشيد البالغ له الولاية على امواله او ان البنت البكر الرشيدة بناءً على بعض الاراء لها الولاية في عقد النكاح بل في فرض فقد الاب والجد لها الولاية عند الجميع، فان تحديد مصداق الرشد بان تكون معاملاته المالية عن تدبير ونظر مما لا يتصف الا بنظر العرف فيقال بان هذا التطبيق العرفي حجة.

ولكن اورد عليه سيدنا الخوئي:

بانه لم يقم دليل على حجية نظر العرف في مقام التطبيق فانه اذا كشف التطبيق عن المفهوم سعة وضيقا اي اخذ التطبيق على نحو الطريقية للمفهوم كان حجة لا من باب حجية التطبيق والصدق العرفي بل لأوله الى حجية الظهور حيث ان المفهوم سيكون ظاهرا بحدود مقام التطبيق وحينئذ ما دل على حجية الظهور من امضاء الشارع يشمله، واما اذا لم يدخل في حجية الظهور والمفروض ان ليس لنا اطلاق مقامي يمضيه لانه لم يكن في زمن النص او لم يحرز وجوده و شيوعه في زمن النص كي يشمله الاطلاق المقامي بل كان مستجدا كما اذا افترضنا ان العرف يرى ان الميت دماغيا ميت وان لم يتوقف قلبه عن النبض وامثال ذلك ، فلا دليل على حجية التطبيق العرفي.

ودعوى:

ان العرف في مقام خطاب بعضهم لبعض بالخطابات القانونية يتكئون على نظر العرف في تشخيص المصاديق اول الكلام اذ لم نحرز بناءهم على مؤاخذة من يشك في ان هذا المصداق مصداق للمفهوم ام لا فضلا عن مؤاخذتهم لمن يقوم بتخطئة العرف في الصدق فلو اعتذر شخص لمنشأ عقلائي انني لا احرز هذا المكلف رشيدا كي يسلم اليه امواله او اعتذر الطبيب انني لا احرز ان هذا ميت و ان مات دماغيا ويقطع بعدم عوده الى الحياة مرة اخرى فاننا لم نحرز بناء العرف على الاحتجاج عليه ومؤاخذته بالاثار في فرض الشك فضلا عن فرض التخطئة فمع عدم الدليل كيف يقال بحجية التطبيقات العرفية في نفسها؟

### 094

### الراي الثاني:

هو التفصيل بين التحديدات الشرعية والموضوعات القابلة للقلة والكثرة.

فاذا كان الموضوع المأخوذ في لسان الدليل من التحديدات كتحديد الكر ، و تحديد المسافة الموجبة لقصر الصلاة ، او تحديد الصيام بشهر ، او تحديد اقل الحيض واكثره ، او تحديد عدتي الطلاق والوفاة وما اشبه ذلك من الموضوعات التي هي من قسم التحديدات.

فهنا لا يؤخذ بالنظر العرفي في مقام الصدق.

اما اذا كان من الموضوعات المشككة التي ليس لها حد شرعي فهي قابلة للقلة والكثرة كما اذا كان موضوع المطهرية هو الماء ، وصدق عنوان الماء على مراتب وجود الماء وافراده تشكيكي ، فهناك المرتبة الخالصة وهناك المرتبة المخلوطة بالتراب و غيرها.

فيقال اذا كان الموضوع المأخوذ في لسان الدليل من الموضوعات القابلة للتشكيك فحينئذٍ يعد القاء الحكم بموضوعه الى العرف العام مع الالتفات الى وجود تطبيقات عرفية لهذا العنوان بل بعضها تسامحية شائعة ، فان مقتضى الاطلاق المقامي لإلقاء هذا الحكم بما له من موضوع ذي تطبيقات عرفية امضاء لهذه التطبيقات.

او فقل حيث ان الشرع ليس له طريقة في مثل هذه العناوين لا بالنسبة لتحديد المفهوم ولا بالنسبة للتطبيق على مصداقه فظاهر حال الشارع في القائه لهذه القضية التشريعية انه على طبق نظر العرف في حد المفهوم والمصداق وهذا من باب الاخذ بظاهر حال الشارع في مثل هذا المورد الذي يكون تحكيما لنظر العرف.

اما اذا كان الموضوع من التحديدات فيقال ان نفس تصدي الشارع للتحديد ظاهر في انه لا ترتب للأثر الا بهذا الحد او انه ظاهر في الغاء نظر العرف في مقام التطبيق خصوصاً اذا كان التطبيق مسامحيا.

او فقل ان نفس اهل العرف عندما يتلقون خطابا قانونيا من شيخ العشيرة او الدولة و كان موضوعه محددا من قبل المقنن فانهم لا يُخضعون تنقيح الموضوع للنظر في مقام التطبيق ، بل يعملون به بحذافيره.

ولذا اشكل سيدنا (قده) الذي لا يرى حجية نظر العرف في مقام التطبيق جملة و تفصيلا انه لا يمكن الإلتزام بذلك خصوصاً في التحديدات ، فهل يلتزم احد بانه لو عقد على المعتدة قبل ساعة من نهاية العدة لم تحرم عليه؟! ولو دخل بها لم تحرم مؤبدا؟! لأن للعرف نظرا تطبيقيا في مصداق العدة ؟ او هل يلتزم احد بان الماء الناقص عن الكر بمقدار اصبعين لا ينفعل بملاقاة النجاسة لان العرف يراه كرا وان لم يبلغ الحد ؟ وغير ذلك من التحديدات.

ولكن ظاهر كلام السيد الإمام (قده) عند بحثه حول حجية النظر العرفي في مقام التطبيق انه لا فرق بين الموضوعات سواء كانت من قبيل التحديدات او غيرها ، لأن نكتة الحجية واحدة ، اما ان تقبل في الجميع او ترفض في الجميع ، حيث ذكرنا ان النكتة هي ان مخاطبة الشرع للمكلفين كمخاطبة اهل العرف بعضهم لبعض ، وان المشرع في خطابه للمكلفين انما يخاطبهم بما هو واحد من اهل العرف ومقتضاه امضاء طريقتهم ، فكما ان هذه النكتة تقتضي الاخذ بما يستظهره العرف من تحديد للمفهوم تقتضي الاخذ بالنظر العرفي في مقام التطبيق و مقتضى عموم هذه النكتة شمولها للموضوعات التي هي من قبيل التحديدات.

نعم لا عبرة بالتسامح العرفي فاذا افترضنا ان المسافة وهي ثمانية فراسخ الا عشرة امتار تعد ثمانية فراسخ تسامحا فحينئذٍ لا نحرز احتجاج العرف على بعضهم البعض في مثل هذا الفرض وهو النظر التسامحي

اما اذا كان العرف يرى ان ثمانية فراسخ الا شبر هي ثمانية فراسخ ، وان 27 شبرا في الكر الا اصبع كر ، أي انه يرى الكر مراتب تشكيكية ، وهذا من مراتبه على نحو الحقيقة ، فكيف يتأمل في ذلك بالتفصيل بين الموضوعات التي هي قابلة للتشكيك والموضوعات التي هي من قسم التحديدات فان النكتة واحدة ، اذ لا نزعم حجية النظر العرفي التسامحي كي يقال ان القاء الحد من قبل الشارع الغاء للتسامح وانما المدعى ان الفرد الناقص بنظر العرف مصداق حقيقي للعنوان.

اقول:

نعم إذا رجع الا شكال الى التفصيل في بناء العرف انفسهم وان العرف أي عرف اهل المحاورة اذا تلقوا خطابا على نحو التحديد كان لهم جمود على الحد الوارد ، او لا اقل اننا لا نحرز بنائهم على الاخذ بالفرد الناقص في مقام التحديدات ، فهذا يكفي في المنع فيرجع النقاش الى الصغرى و هي هل ان اهل العرف في الخطابات القانونية المشتملة على التحديد يأخذون بالفرد الناقص كمصداق حقيقي للعنوان ام لا ، والا فاذا لم يحرز ذلك لم يحرز امضاء الشارع له لا بظاهر حاله ولا بالإطلاق المقامي.

### الراي الثالث: ما ذكره المحقق الهمداني قده

ان نظر العرف التسامحي اذا كان شائعا حجة حتّى مع الالتفات الى كونه تسامحيا و قد ذكرنا في المطلب الثاني عند دخولنا في البحث ان نظر العرف في مقام التطبيق تارة يكون بيانا لحدود الموضوع وأخرى يكون تشخيصا للموضوع في مصداق معين وثالثة يكون ايجادا لمصداق.

وهذا ما يقصده المحقق الهمداني ان العرف في النظر التسامحي يقول: هذا وان لم يكن فردا حقيقة الا ان العرف يعتبره فردا و مصداقا ، و ذكرنا ان هذا هو مشغل البحث و نقطة رئيسة في البحث .

والبحث في توجيه ما ذكره المحقق الهمداني (قده) تارة بوجه عام وأخرى بوجه خاص في باب الاستصحاب من حيث صدق نقض اليقين بالشك ، فهنا في مقام الاستدلال على تمامية الراي الثالث نذكر وجهين:

وجها عاما و وجها خاصا بباب الاستصحاب.

اما الوجه العام :

فهو ما أشار اليه المحقق قده من ان النظر العرفي التسامحي كإطلاق عنوان اهل الستر و العفاف على من يرتكب صغيرة بعذر عرفي كالحياء مثلاً هو توسعة عرفية للمفهوم ، ومرجع هذه النكتة الى ان العرف عندما يتلقى المفهوم من لسان الدليل يتلقاه بنحو السعة الشاملة لهذا المصداق التسامحي،

والعبرة بما يتلقاه العرف بما هو عرف من العناوين الواردة في لسان الأدلة ، وحيث ان العرف يتلقى عنوان اهل الستر بالنحو الواسع الشامل لهذا الفرد التسامحي كان النظر العرفي حجة.

وامثلة المقام كثيرة:

فمثلاً لو قال صل مستقبلا او قال فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام ، فان الاستقبال او تولية الوجه شطر المسجد له فرد حقيقي وهو مسامتة الجبهة لجرم الكعبة المشرفة ، وله مصداق تسامحي وهو مسامتة الجبهة لجهة الكعبة ، ولذا لو ان البوصلة الموثوق بها عيّنت ان القبلة في الجنوب الغربي بمقدار خمس و اربعين درجة مثلاً فان العرف يرى ان استقبال الجنوب الغربي بمقدار خمس وثلاثين او اربعين درجة استقبال وتولية.

بل ان هناك مصاديق يقر العرف بانها مصاديق مستجدة بعد مضي زمان النص ومع ذلك يتلقى العنوان شاملاً لها ، مثلاً في استقبال القبلة في أمريكا هل المدار على الجنوب الشرقي ام الشمال الشرقي؟ و هذا الاختلاف راجع الى ان النظر العرفي للاستقبال في زمن النص كان مبنيا على البعد المسطح ، أي النظر للأرض على انها مسطحة ، و حيث ان مكة تقع في الجنوب الشرقي بالنسبة الى هذه البلاد فالاستقبال الى الجنوب الشرقي ، ولكن بعد ان التفت العرف الى كروية الأرض و مقتضى ذلك رسم خطوط العرض عليها ومقتضى رسم خطوط العرض عليها تقوس الخط نتيجة لكروية الجسم وهذا يقتضي ارتفاع الخط بمقدار الى جهة الشمال وان كان المستقبل في جهة الغرب ولكنه اذا توجه للشرق عبر هذا الخط الكروي كان استقباله للشمال الشرقي لا الى الجنوب الشرقي ، فان نظر المحقق الهمداني قده من شمول الحجية للنظر العرفي يشمل ما يراه العرف نظرا مستجدا لما بعد زمان النص.

و كذلك الكلام في الغَسل فاذا اعتبر المشرع الغسل للوجه من الا على للأسفل فان العرف يرى انه اذا ابتدأ الغسل بالا على نحو الأسفل فان غسل يمين الوجه من اليمين الى اليسار وغسل يساره من اليسار الى اليمين لا يخل بعنوان الغسل من الا على الى الأسفل فهو مصداق تسامحي له ، و هكذا الأمثلة.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

ان انطباق العنوان الوارد في لسان الدليل على المصداق التسامحي ان دخل ضمن الوجوه الخمسة التي ذكرناها بان كان وضعا تعينيا في زمن النص، او كان عرفا تسامحيا لم يلتفت العرف الى كونه تسامحيا بحيث عد قرينة متصلة بالدليل ، او كان لشيوعه دخلٌ في شمول الاطلاق المقامي له ، او ان بناء العرف على تطبيق العنوان عليه كاشف عن سعة حدود المفهوم له ، او كما ذكرنا من ان نفس العنوان الوارد في لسان الأدلة يراد به ما صدق عليه عرفا، من دون ان يكون له معنى واقعي.

ولا يبعد ذلك في عنوان اهل الستر بان ظاهر هذا العنوان ما صدق عليه بالنظر النوعي انه من اهل الستر ، ولذا لا يخل به من اكتشف خطيئته او ذنبه ولا يخرج بذلك عن عنوان كونه من اهل الستر اذ المراد بذلك اهل الستر بنظر العرف فحينئذٍ لا كلام لنا بالحجية .

اما مع اعتراف العرف بانه تسامح و عدم اندراجه تحت احد الوجوه الخمسة و مع ذلك يعتبر توسعة عرفية للمفهوم بحيث يتلقى العرف المفهوم شاملاً له ، فهذا محل منع.

وان كان المثال وهو من ارتكب صغيرة و كان جامعا لعنصرين: أي كان كارها للعمل كما إذا حضر في مجلس الغيبة كارها و كان بقاؤه لمرتبة من الحرج وان لم يبلغ الحرج الشديد فان هذا لا یخرجه عن عنوان العدالة والمصداق حينئذٍ حقيقي وليس تسامحيا.

ويأتي الكلام في الوجه الخاص في باب الاستصحاب.

### 095

ذكرنا في توجيه مدعى المحقق الهمداني قده بان هناك وجهين: وجها عاما لسائر الموارد ووجها خاصا بباب الاستصحاب.

وذكرنا ان النكتة في الوجه العام كما يظهر من عبارته هو ان التسامح العرفي توسعة عرفية للمفهوم وسبق النقاش في ذلك.

وقد تذكر نكتة اخرى للمحقق الهمداني قده وهي التمسك بالاطلاق المقامي .

وبيان ذلك:

ان المشرع عندما القى تكاليفه على العرف العام مع التفاته الى ان للعرف العام انظار تطبيقية تسامحية في جملة من الموارد يعمل بها مع التفاته للتسامح فيها ولم يصدر من الشارع تنبيه على خطأ هذه الطريقة، فيستفاد من الاطلاق المقامي لا لدليل خاص مثل ( ان تعرفوه بالستر والعفاف، او دليل حرمة ادوات القمار، او دليل لا تنقض اليقين بالشك) بل الاطلاق المقامي لمجموع الادلة الشرعية يرشد لحجية النظر العرفي في مقام التطبيق ولو كان تسامحيا، اذ المشرع مع التفاته لذلك لم ينبه ولم يخطئ.

ولكن

نكتة الاطلاق المقامي انما يتم التمسك بها في المقام اذا احرزنا ان العرف فيما بينهم اي في تكاليفهم الخاصة الصادرة من بعضهم للبعض الاخر يحتجون على بعضهم بالنظر العرفي التسامحي ولو كان من يحتجون عليه مخطئا لذلك او مشككا، فاذا احرزنا هذه النقطة فيقال المستفاد من الظهور المجموعي لسائر الادلة الشرعية او من الاطلاق المقامي لسائر الادلة الشرعية امضاء هذا النظر التسامحي لبناء العرف في كل مورد على حجيته حتى في حق من يخطئ او يشكك.

اما اذا قلنا ان هذا لم يحرز او احرز العدم فلم نحرز بالاطلاق المقامي وجود حجية لهذا النظر العرفي التطبيقي كي يستفاد من السكوت امضاؤه او البناء عليه.

هذا ما يتعلق بالوجه العام.

### اما الوجه الخاص

وهو ما يرتبط بدليل الاستصحاب فقد تعرض الاعلام في اواخر بحث الاستصحاب الى شروط جريان الاستصحاب ومنها هو شرط بقاء الموضوع اي ان الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة لابد من بقاءه من اجل اجراء الاستصحاب.

وهناك افاد المحققان الاصفهاني والعراقي وتبعهم سيد المنتقى قدست اسرارهم :

انه هل يمكن اعتماد النظر العرفي التسامحي في بقاء الموضوع ام لا

وهذا ما نريد اقتناصه في محل كلامنا مع انه لم يتعرضوا له في محل الكلام

فنقول ان هناك امورا ثلاثة يترتب عليها الاستدلال لإثبات حجية النظر العرفي التسامحي في تطبيق دليل الاستصحاب

الامر الاول:

ان هناك فرقاً بين نظر العقل ونظر العرف في بقاء الموضوع فان بينهما عموماً من وجه، اذ قد ينتفي الموضوع عقلا ويبقى عرفا وقد ينتفى الموضوع عرفاً ويبقى عقلاً، فاذا قيل الماء المتغير بالنجاسة نجس، وزال تغير الماء بعامل خارجي، فهل يجري استصحاب النجاسة ام لا وجريان استصحاب النجاسة فرع بقاء موضوع القضية المتيقنة وهي نجاسة الماء بالتغير والقضية المشكوكة وهي نجاسة الماء بعد زوال التغير

فيقال بالنظر العقلي ارتفع الموضوع لان حيثية التغير بنظر العقل حيثية تقييدية في ثبوت النجاسة

بينما بالنظر العرفي الموضوع هو ذات الماء لا الماء المتغير وان التغير بنظر العرف مجرد واسطة في الثبوت اي حيثية تعليلية لعروض النجاسة على الماء، فيجري الاستصحاب

وقد ينتفي الموضوع بنظر العرف ويبقى بنظر العقل

فمثلاً الماء المصعد المتحول الى بخار فانه بنظر العرف اختلف الموضوع حيث كان ماءا فصار بخارا فلا مجال لاستصحاب النجاسة بينما الموضوع بالنظر العقلي هو الذرات المائية لم تتغير وان اكتسبت صورة اخرى

او لو افترضنا ان النجس استحال الى شيء اخر كما لو استحال الدم الى صورة اخرى فانه بنظر العرف انتفى الموضوع وبنظر العقل ما زال باقيا. فبين نظر العقل ونظر العرف اختلاف في بقاء الموضوع.

واذا لاحظنا نظر العرف فانه ايضا يختلف اذ تارة يلاحظ نظر العرف بالنسبة للمدلول اللغوي الى الدليل واخرى يلاحظ بحسب المناسبات الارتكازية لديه

فمثلاً اذا نظرنا الى رؤية العرف بالمنظار الاول وهو ما يفهمه العرف من المدلول اللغوي للسان الدليل فهناك فرق بين ان يقول المولى الماء المتغير نجس او يقول الماء نجس اذا تغير، فان قوله الماء المتغير نجس ظاهر في ان التغير جزء من الموضوع لانه اخذه وصفا

واما قوله الماء اذا تغير ينجس فان ظاهره ان التغير واسطة في ثبوت النجاسة للماء فبناءً على المدلول اللغوي للدليل لا يجري الاستصحاب في الاول لو زال التغير بخلافه في الثاني.

بينما اذا اخذنا بنظر العرف بحسب المناسبات الارتكازية فان العرف لا يرى فرقا بين الصيغتين اذ بمناسباتها الارتكازية يرى ان التغير مجرد واسطة في ثبوت النجاسة لذات الماء لا انه قيد في موضوع النجاسة .

كما ان نظر العرف ايضا بحسب المناسبات الارتكازية يختلف، فقد يكون موضوع واحد بلحاظ حكم بقي موضوعه وبلحاظ حكم اخر لم يبق موضوعه،

مثلاً اذا افترضنا ان الكلب استحال ملحا او استحال متربة فان لاحظنا الحكم بالنجاسة فالموضوع بنظر العرف تغير حيث ان موضوع النجاسة هو الصورة النوعية وهي صورة الكلب وقد زالت.

واما ان نظرنا للحكم بالملكية اي كان الكلب ملكا لزيد فهل هو مملوكا له بعد ان صار مملحة فيقال ان العرف بحسب مناسباته الارتكازية يرى ان الموضوع باق بلحاظ حكم الملكية مع ان المورد واحد الا ان نظر العرف بحسب مناسباته الارتكازية يختلف من حيث تقريره لبقاء الموضوع وعدمه.

كما ان العرف بحسب مناسباته الارتكازية قد يكون له نظر حقيقي في بقاء الموضوع وقد يكون له نظر تسامحي في بقاء الموضوع،

فمثلاً في التفريق الذي نقله الشيخ الاعظم قدس سره في الرسائل عن المحقق الثاني في الفرق بين النجس والمتنجس قال اذا استحال الخمر خلا او استحالت الميتة ملحا فانه يحكم بالطهارة لانتفاء الموضوع حقيقة بنظر العرف

اما في المتنجس اذا استحال الخشب المتنجس رمادا مثلاً فان العرف يرى بحسب نظره الدقي لا نظره العقلي ان الجسم هو الجسم فالموضوع باق لكن زال بالنظر التسامحي

او مثلاً بشكل اوضح فيما اذا تغير الجنس بان حول الذكر نفسه انثى بإزالة موطن العورة مثلاً او حولت الانثى نفسها ذكرا بتغيير موطن العورة فيقال اذا اعتمدنا على النظر العرفي الحقيقي فالجسم هو الجسم والروح هي الروح كان هذا انثى فهو انثى وكان ذكرا فهو ذكرا

اما النظر العرفي التسامحي فيقول مناط الذكرية والانثوية هو الموضع الخاص وقد تغير

اذن النظر العرفي نفسه قد يكون حقيقيا وقد يكون تسامحيا، وهذا يعني هل ان المناط في بقاء الموضوع هو النظر العقلي ام النظر العرفي والنظر العرفي بحسب ما يفهمه من المدلول اللغوي من لسان الدليل او بحسب ما يستظهره بلحاظ مناسباته الارتكازية ، وعلى الثاني فهل المدار على خصوص النظر العرفي الحقيقي ام يكفي النظر التسامحي في جريان الاستصحاب .

الامر الثاني:

لا اشكال اننا في اجراء الاستصحاب لابد ان نرتكب تسامحا وتجوزا لان المولى عندما قال لا تنقض اليقين بالشك فانه جعل ميزان الاستصحاب صدق النقض اي ان يكون رفع اليد عن المستصحب بقاءً نقضا له ولكن النقض لا يصدق حقيقة في باب الاستصحاب بتمام موارده لان ما تعلق به اليقين غير ما تعلق به الشك فان ما تعلق به اليقين هو حدوث العدالة وما تعلق به الشك بقاء العدالة.

او في مثال اخر:

ما تعلق به اليقين هو نجاسة الماء المتغير وما تعلق به الشك هو نجاسة الماء الذي زال تغيره فلم يتحد متعلق الشك واليقين، فحينئذ لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون رفع اليد عن المتيقن نقضا حقيقيا

وبالتالي فاذا كان الميزان في جريان الاستصحاب صدق النقض فلا يمكن تحصيل النقض الحقيقي في باب الاستصحاب اذ يتعذر صدق النقض الحقيقي لاختلاف متعلق اليقين والشك فلا محالة المناط هو النقض التجوزي بان يتجاوز العرف عنوان الحدوث والبقاء وان يلحظ ذات المتيقن لكي يرد الشك على ما ورد عليه اليقين فيصدق النقض

او فقل لا بد ان يتجاوز العرف حيثية الزمن لاختلاف متعلق اليقين والشك بلحاظ الزمن كي يصدق عنوان النقض

فحيث ان جريان الاستصحاب منوط بصدق النقض ولكن الذي يكون مناطا لجريانه هو النقض التجوزي فهل نتوسع في النقض التجوزي لما يكون بقاءً بالنظر التسامحي العرفي وهل نتوسع بالنقض التجوزي لما يراه العرف نقضا للمتيقن مع انه في الحقيقة اثر الاثر.

فاذا افترضنا ان الحياة لازمها نبات اللحية ونبات اللحية اثره الشرعي حرمة الحلق فيقال ان استصحاب الحياة يثبت الاثر الشرعي لنبات اللحية اذ عدم ترتيب حرمة الحلق على استصحاب الحياة وان لم يكن نقضا حقيقة لكنه نقض تسامحي فان المناط ان اثر الاثر اثر ويكفي في صدق هذه القاعدة ان للحياة دخلا ولو تكوينا في ترتب الاثر الشرعي وهو حرمة الحلق على موضوعه وهو نبات اللحية .

وياتي الكلام في شرح كلام المحقق العراقي في هذا الموطن مع تعليق سيد المنتقى عليه وهو التوسعة في النقض التجوزي.

### 096

### الأمر الثالث: أفاد المحقق العراقي (قده) كما في نهاية الأفكار (ج4، ق2، ص11)

أنّه من أجل تحديد أنّ بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب هل هو البقاء بالنظر العقلي، أم البقاء بالنظر العرفي الحقيقي أو التسامحي، يُعتمد على تنقيح ما هو المدرك في اعتبار بقاء الموضوع.

والمدرك أحد وجهين:

الوجه الأوّل:

أن يستفاد اعتبار البقاء للموضوع من إرجاع الشكّ لليقين في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)؛ فإنّنا إذا لاحظنا هذه الفقرة، فبغضّ النظر عن عنوان النقض المأخوذ فيها بحيث يتمّ الاستدلال حتى لو لم يعبّر الإمام (ع) بعنوان النقض، كما لو قال: "لا ترفع يدك بالشكّ عمّا تيقّنت به"، أو قال: "إذا شككت فامضِ على ما تيقّنت به"،

فإنّ نكتة الاستدلال هي تعلّق الشكّ بما تعلّق به اليقين، أي أخذ في متعلّق الشكّ اليقين بشيء؛ لأنّه ليس شكّاً ابتدائيّاً، بل هو شكّ فيما تيقّن به وأنّه باقٍ أم لا،

فبما أنّه أخذ في متعلّق الشكّ اليقين بشيء، فهذا ظاهر في اتّحاد المشكوك والمتيقّن، وإلا لم يؤخذ في متعلّق الشك اليقين، ودلالة هذه الفقرة على اعتبار اتّحاد القضيّة المشكوكة والمتيقّنة تعني دلالتها على اعتبار بقاء الموضوع؛ لأنّه إذا اتّحدت المشكوكة والمتيقّنة، انتُزِع من هذا الاتّحاد بقاء الموضوع؛ إذ لو لم يكن الموضوع باقياً، لما اتّحدت القضيّة المشكوكة والمتيقّنة، فما دلّ على اعتبار الاتّحاد فقد دلّ على ما هو المنتزَع منه، وهو اعتبار البقاء للموضوع، فهذا هو الوجه في أنّه لا جريان للاستصحاب حتى يكون الموضوع المشترك بين القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة باقياً.

وحينئذٍ يتصوّر في المقام مبنيان بناء على هذا المدرك:

المبنى الأوّل:

أن التجوّز في اتّحاد القضيّة المتيقّنة والقضيّة المشكوكة لا يسري إلى التجوّز في البقاء، بمعنى أنّه -كما ذكرنا سابقاً- لا يوجد اتّحاد حقيقيّ بين المشكوك والمتيقّن، حيث إنّ اليقين تعلّق بالحدوث، والشكّ تعلّق بالبقاء، فمن حيث اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة لا يوجد اتّحاد حقيقي، فهل التجوّز في الاتّحاد يسري للتجوّز في الأمور الأخرى، فنقول: كما أنّ اتّحاد المشكوك والمتيقن إنّما هو تجوّز عرفي، وإلا ليس هناك اتّحاد حقيقي، إذن أيضاً بقاء الموضوع بقاء تجوّزي،

فيقال: لا ملازمة بينهما؛ فإنّ التجوّز في الاتّحاد لا يسري للتجوّز في بقاء الموضوع، والوجه في ذلك أنّ هذه الفقرة -وهي قوله (لا تنقض اليقين بالشكّ)- حيث دلّت بالدلالة الالتزامية العرفية على اعتبار البقاء للموضوع؛ لأنّها دلّت على اعتبار الاتّحاد، فدلّت على اعتبار البقاء، فكأنّ عنوان البقاء وارد في لسان الدليل، فكأنّه قال: استصحب إن كان الموضوع باقياً؛ لأنّه مدلول التزامي عرفي للرواية،

فإذن ندور مدار عنوان البقاء، وحيث إنّ عنوان البقاء ظاهر في البقاء الحقيقي، فلا بدّ من الاقتصار على البقاء الحقيقي للموضوع، وإذ لا خلاف في مفهوم البقاء كي يرجع إلى العرف في تحديد مفهومه؛ فإنّ العقل والشرع والعرف متّفقون على مفهوم البقاء وحقيقة البقاء، كما أنّ الرجوع إلى العرف في مصاديق البقاء بعد المفروغيّة عن وضوح مفهومه ممّا لا وجه لحجّيّته؛ إذ لا حجّية للنظر العرفيّ في التطبيق بعد المفروغيّة عن وضوح المفهوم، إذن، لا بدّ من الاقتصار على البقاء الحقيقي، حيث إنّ مفهومه واضح، ولا خلاف فيه، ولا يرجع إلى العرف في المصاديق، فأين موقع البحث حينئذٍ بين الأعلام بناء على هذا التحليل؟

إذن، يقع البحث بين الأعلام في دليل الحكم المستصحب، لا في دليل الاستصحاب، أي نرجع للقضية التي نريد إجراء الاستصحاب فيها، ونلحظ دليلها؛ لأنّ دليل الاستصحاب تطبيق لكبرى لها دليل، فلا بدّ أن نرجع إلى دليل تلك الكبرى، فإذا رجعنا ووجدنا أنّه قال: "الماء المتغيّر نجس"، وإنّما احتجنا للاستصحاب لأجل زوال التغيّر بعامل خارجي،

فهنا يقع البحث، أي في دليل المستصحب، وهو قوله: "الماء المتغيّر نجس"، فهل المرجع في تحديد موضوعه إلى النظر العقلي، حيث يرى أنّ التغيّر جزء من الموضوع، أم النظر العرفي بما يفهمه من المدلول اللغوي للدليل، الذي عبّر عنه المحقق العراقي بالنظر العرفي الدليلي،

أم أنّ المرجع في تحديد الموضوع للنظر العرفي بما له من مناسبات ارتكازية، ومنها مناسبة الحكم للموضوع، الذي عبّر عنه العراقي بالنظر العرفي التسامحي، فعلى ضوء تحديد أيّ واحد من الأنظار هو المدار في تحديد موضوع المستصحب نطبّق دليل الاستصحاب؛ إذ المهمّ أن يبقى الموضوع؛ إمّا بالنظر العقلي، وإمّا بالنظر الدليلي، وإمّا بالنظر العرفي التسامحي،

فنحن لا نعمل تسامحاً في عنوان البقاء، ولا في مصداقه، وإنّما نعمل التسامح -إن كان هو المبنى- في تحديد موضوع دليل الحكم المستصحب، وبعد الفراغ منه يتحقّق المصداق الحقيقي للبقاء على ضوء ذلك.

المبنى الثاني:

أن يقال: إنّ المدار على تنقيح كبرى (لا تنقض اليقين بالشكّ)، لا على النظر إلى دليل الحكم المستصحب، بل نركّز النظر على نفس دليل الاستصحاب،

والوجه في ذلك أنّ عنوان البقاء لم يرد في لسان دليل الاستصحاب، وإنّما هو منتزع بواسطة، بأن يقال: إنّ دليل الاستصحاب دلّ على إرجاع الشكّ لليقين؛ لأنّه دلّ على تعلّق الشكّ باليقين بشيء، وهذا الإرجاع –أي إرجاع الشكّ لليقين- دلّ على اعتبار الاتحاد بين المشكوك والمتيقّن، وفي طول ذلك انتزعنا عنوان البقاء للموضوع، وإلا فلم يرد عنوان البقاء، ولا هو ظاهر فيه ظهوراً عرفياً كي نسير على مفهومه.

إذن، بالنتيجة، إنّ تطبيق دليل الاستصحاب على أيّ مورد من الموارد يحتاج إلى تنقيح ما هو المناط والميزان في بقاء الموضوع، فعلى هذا المبنى لا حاجة ولا وجه للرجوع إلى دليل الحكم المستصحب؛ لأنّنا إنّما نرجع إليه لو كان دليل الاستصحاب ظاهراً في اعتبار عنوان البقاء.

كما أنّه ليس البحث في عنوان البقاء ومفهوم البقاء؛ فإنّ مفهومه واضح، وإنّما البحث في مصداقه وفي تطبيقه، أي هل نطبّقه بلحاظ النظر العقلي، أو بلحاظ النظر العرفي ولو كان تسامحياً؟

من هنا، أفاد المحقق العراقي أنّه إذا نظرنا إلى نكتتين وجدنا أنّ مؤدّاهما هو الأخذ بالنظر العرفي التسامحي في ميزان البقاء:

النكتة الأولى:

قرينة داخلية، وهي أنّ اعتبار بقاء الموضوع إنّما هو منتزع من اعتبار اتّحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة، فإذا كان الاتّحاد تجوّزياً، فالمنتزَع منه تجوّزي؛ لأنّه لم يأخذ الشارع عنوان البقاء في لسان الدليل بحدّه حتى نسير عليه، وإنّما استفدناه انتزاعاً من دلالة الرواية على اعتبار الاتّحاد، فلأجل ذلك نقول: بما أنّ قوله (لا تنقض اليقين بالشكّ) أخذ في متعلّق الشك اليقين، وهذا يعني اتّحاد المشكوك والمتيقّن، فهو منشأ لانتزاع اعتبار البقاء، فكما أنّ الاتّحاد تجوّزي فالبقاء الكافي في جريان الاستصحاب البقاء التجوّزي بنظر العرف، فيقول العرف بأنّ الخشب المتنجّس إذا استحال رماداً، جرى استصحاب النجاسة؛ إذ يكفي أنّ الذرّات المشتركة بين الخشب والرماد باقية، أو أنّ الذكر إذا أجرى عمليّة وأزال العضو التناسلي، كفى ذلك في إجراء استصحاب الذكرية بلحاظ بقاء أصل الجسم، وما أشبه ذلك.

النكتة الثانية:

أنّنا إذا لاحظنا التطبيقات الواردة في نصوص الاستصحاب فلا يوجد في أحدها بقاء حقيقي للموضوع، وإنّما كلّه من قبيل البقاء العرفي التسامحي، فهذه أيضاً قرينة سياقيّة على كفاية البقاء التسامحي؛ إذ لا نشترط البقاء التسامحي،

ولكن نقول:

يكفي في جريان الاستصحاب البقاء التسامحي.

وبناء على ذلك يسري التجوّز من مصداق الاتّحاد إلى مصداق البقاء.

هذا كلّه بناء على المدرك الأوّل لاعتبار البقاء.

المدرك الثاني:

أنّ الوجه في اعتبار البقاء عنوان النقض (لا تنقض)، لا أخذ اليقين في متعلّق الشك، بل إنّ نفس قوله (لا تنقض) ظاهر في اعتبار المشكوك والمتيقّن واحداً؛ إذ النقض هدم لما هو متّصل، فلولا اعتبار اتّحاد المشكوك والمتيقّن في رتبة سابقة، لما تعلّق النهي بعنوان النقض (لا تنقض)، فإذا كان العنوان المنهيّ عنه عنوان النقض دالّاً على اعتبار الاتّحاد، فهو دالّ بالالتزام على بقاء الموضوع، وإلا لم يصدق عنوان النقض.

وحينئذٍ أيضاً يتصوّر مبنيان على هذا المدرك:

المبنى الأوّل:

أنّ مفهوم النقض هو ما صدق النقض عليه عرفاً، كسائر العناوين التي معناها ما صدق عرفاً، كعنوان الهتك، وعنوان التعظيم، أيضاً عنوان النقض ما صدق عليه عرفاً أنّه نقض، فيشمل بإطلاقه وعمومه ما كان بقاء بنظر العقل؛ لأنّ رفع اليد عنه نقض عقلاً، ما كان بقاء بنظر العرف؛ لأنّ رفع اليد عنه نقض عرفاً؛ حقيقة، أو تسامحاً؛ إذ المدار على ما يصدق عليه أنه نقض، وهو يصدق على المجاري الثلاثة، فيكفي أحدها.

وهذا يعني كفاية البقاء بالنظر التسامحي.

المبنى الثاني:

أنّ عنوان النقض له معنى واقعيّ، وهو هدم الهيئة الاتّصالية، ولا خلاف بين العقل والشرع والعرف في مفهومه، وبعد المفروغيّة عن وضوح المفهوم، لا معنى للرجوع إلى العرف في التطبيقات؛ إذ لا حجّية للنظر العرفي في التطبيق، فلو كنا نحن وعنوان النقض لقلنا باعتبار البقاء الحقيقي، وإلا لم يصدق النقض الحقيقي.

فعلى هذا الأساس، يسقط الإطلاق اللفظي، وهو إطلاق عنوان النقض، عن إفادة كفاية البقاء التسامحي؛ إذ لا يدلّ الإطلاق حينئذٍ على كفاية البقاء التسامحي، فتصل النوبة إلى الإطلاق المقاميّ؛ إذ الإطلاق اللفظي لا يكفي لذلك لظهور النقض في النقض الحقيقي،

فيقال: لمّا كان العرف يعمل نظره في مقام التطبيق في باب الاستصحاب وغيره، باعتبار أنّ الاستصحاب أيضاً ارتكاز عرفي، فحيث إنّ العرف يعمل نظره التسامحي في إجراء الاستصحاب؛ لأنّه يعمل نظره التسامحي في بقاء الموضوع، فمع التفات المولى لذلك، وإلقاء (لا تنقض اليقين) للعرف العامّ مع عدم تنبيهه على تخطئته في الاكتفاء بالنظر التسامحي في تحقيق مصداق البقاء والنقض، فمقتضى الإطلاق المقامي كفايته.

ولا تعارض بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي؛ فإنّ النسبة بينهما اللا قتضاء مع الاقتضاء، حيث إنّ الإطلاق اللفظي لا يثبت كفاية البقاء التسامحي، لكنّه لا ينفيها، والإطلاق المقامي يثبت كفايته، فيؤخذ به.

فالنتيجة كلّها على سائر المدارك أنّه وصل إلى كفاية البقاء التسامحي.

### 097

قد اضاف سيد المنتقى قده على ما افاده المحقق العراقي قده عدة امور:

الاول:

ان المعنى الحقيقي للنقض متعذر في المقام لأن النقض الحقيقي للمتيقن هو رفع اليد عنه بتمام خصوصياته وهذا انما يتصور في قاعدة اليقين بلحاظ سراية الشك الى نفس المتيقن فيقال اذا تيقن بوجود شيء ثم حصل الشك في اصل وجوده بحيث قد انتقض يقينه من الاساس فهنا يكون النقض حقيقيا بلحاظ انه رفع لليد عن المتيقن بتمام خصوصياته ومنها اصل وجوده

والمفروض ان المراد هو الاستدلال بهذه الروايات على اعتبار الاستصحاب الذي هو عبارة عن التحفظ على اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء اذن فالنقض الحقيقي في باب الاستصحاب متعذر لانه لو كان حقيقيا لكان مفاد هذه الروايات القاعدة المغايرة للاستصحاب وهي قاعدة اليقين

مع ان المفروض ان هذه الروايات محتفة بالقرائن المتكثرة التي تعني نظرها لباب الاستصحاب لا لقاعدة اليقين

فلأجل ذلك نقول بان افادة هذه الروايات لقاعدة الاستصحاب متوقف على كون النقض تجوزيا لتعذر النقض الحقيقي في باب الاستصحاب

الامر الثاني:

ان قلت:

اذا تعذر النقض الحقيقي بلحاظ حيثيتي الحدوث والبقاء فليتحفظ على النقض الحقيقي بلحاظ الخصوصيات الاخرى فانه اذا وقع التجوز والتسامح في جهة ما فلا مبرر للتجوز في باقي الجهات لان التجوز في كل مورد يفتقر الى المقتضى والمبرر له والقرينة عليه،

فاذا تم رفع اليد عن النقض الحقيقي بلحاظ جهة ما لا يعني ذلك مسوغا عرفيا لرفع اليد عن النقض الحقيقي بلحاظ بقية الجهات فان التجوز يفتقر الى عنصرين المقتضي والقرينة

ولاجل هذا يقال حيث لا يمكن ارادة اتحاد المشكوك والمتيقن حتى في الزمن بمعنى ان ينصب الشك على ما تعلق به اليقين حتى حدوثا والا ارتفع الاستصحاب وكان مفاد الرواية قاعدة اليقين فحينئذ يقال اذن بمقدار ما قام المقتضي لرفع اليد عنه نجمد عليه بان نقول لم يتحد المشكوك والمتيقن في خصوصية الزمن فاليقين تعلق بالحدوث والشك بالبقاء فالمقتضي لرفع اليد عن اتحادهما في خصوصية الزمن قائم اذ لولاه لما كان استصحابا.

والقرينة على ذلك مضافا الى المقتضي هو سياق الرواية الناظر لباب الاستصحاب

واما رفع اليد عن الخصوصيات الأخرى التي يتحد المشكوك فيها مع المتيقن كخصوصية بقاء الموضوع المشترك بين المشكوك والمتيقن بقاء عقليا او حقيقيا بنظر العرف فلا مقتضي لرفع اليد عنه فضلا عن وجود القرينة على ارادته اثباتا.

قلت:

لو كان هناك اطلاق يدل على اعتبار اتحاد المشكوك والمتيقن في كل الخصوصيات واضطررنا لرفع اليد عن هذا الاطلاق الاستغراقي في خصوصية الزمن ، فنقول مقتضى القاعدة العمل بالإطلاق في غير مورد قام فيه المقيد، لأنّه اذا وردنا عام استغراقي وجاء مخصص له في فرد او قطعة فلا موجب لرفع اليد عن العموم في غير المورد المخصص، اذ العام حجة في عمومه فلا يرفع اليد عن حجة الا بحجة على الخلاف والحجة على الخلاف انما قامت في مورد التخصيص لا اكثر.

فلو كان لدينا ذلك في المقام بان قال المولى استصحب اذا كان هناك اتحاد بين المشكوك والمتيقن في خصوصياتهما

فنقول نعم هذا عام وقد رفعنا اليد عنه بمقدار ما يتحقق به الاستصحاب وهو رفع اليد عن خصوصية الزمن واما اذا لم يكن لدينا هذا العام و انما نحن و عنوان لا تنقض فحينئذٍ نقول اما ان يراد بالنقض مصداقه الحقيقي او لا ولا يوجد شق ثالث

فان اريد منه المصداق الحقيقي فليس المورد مورد الاستصحاب وانما مورد قاعدة اليقين واما ان لا يراد منه المعنى الحقيقي وحينئذ فأي فرق بعد ارادة النقض التجوزي التسامحي بين التجوز من جهة خصوصية الزمن او التجوز من جهة بقاء الموضوع عرفا ، اذ لا فرق بينهما من هذه الناحية بعد الجزم بعدم إرادة النقض الحقيقي.

فما ذكرناه في تقرير كلام العراقي من وجود القرينة الداخلية في الرواية وهي ان النقض لا يمكن حمله على المصداق الحقيقي لتعذر المصداق الحقيقي للنقض هو المقتضي وهو نفسه القرينة لسراية التجوز لبقية الخصوصيات لكونه واضحا في مقام الإثبات فهو صالح للقرينية على التجوز اذ ليس المدعى في المقام استعمال النقض مجازا حتّى مع عدم المصحح العرفي كي يقال بأن بعض موارده غلط وانما مقصودنا بعد عدم إرادة المصداق الحقيقي للنقض فان الظاهر هو النقض المجازي الذي يصح عرفا ان يشمل موارد البقاء للموضوع بنظر العرف التسامحي مع المصحح له

الامر الثالث:

ان النقض الحقيقي ليس امرا مشككا ذا مراتب كي يقال اذا تعذرت المرتبة العليا لمانع وهو تقوّم الاستصحاب برفع اليد عنها فلا يصار الى المرتبة الدنيا ، بل الى المرتبة التالية ، بل النقض معنى متواطئ لا تشكيك فيه فإما ان يراد به المعنى الحقيقي او المعنى المجازي الصحيح عرفا فيشمل ما كان المورد بقاء للموضوع تجوزا كما في استصحاب المتنجس المستحيل لشيء اخر او استصحاب الذكورة او الانوثة مع التغيير الخلقي.

الامر الرابع:

بعدما ذكرنا من ان النقض يراد به ما يصدق عرفا انه نقض ولو كان تجوزا سائغا عرفا فلا نحتاج الى التوسل بالاطلاق المقامي الذي ذهب اليه المحقق العراقي قده، اذ المفروض ان الاطلاق المقامي متفرع على قصور عنوان النقض عن الشمول لفرض التجوز فاذا صح صدق عنوان النقض على النقض التجوزي فلا تصل النوبة الى ما يتفرع على عدم ارادته وهو التشبث بالاطلاق المقامي.

كما اننا بذلك لا نحتاج الى ما ذكره المحقق العراقي قده بناء على المدرك الأول وهو ان مدرك اعتبار بقاء الموضوع تعلق الشك بما تعلق به اليقين ،

وبناء عليه افاد ان المتجه هو البحث في دليل المستصحب وانه ما هو المدار هناك في تحديد الموضوع الوارد فيه هل هو النظر العقلي ام العرفي؟ الحقيقي ام التسامحي؟ فان كل ذلك لا تصل النوبة اليه اذ بعد صحة شمول النقض في نفسه للنقض التجوزي الصحيح عرفا حتّى لو لم يتم أي نظر لتنقيح مصداق الموضوع الوارد في دليل المستصحب فانه يكفينا شمول دليل الاستصحاب.

### 098

والمتحصل مما سبق في كلام العلمين العراقي وسيد المنتقى قدس سرهما مما يرتبط بمحل الكلام وهو حجية الاستصحاب في اثر لوازمه العقلية او العادية ثلاث نكات

النكتة الاولى

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في اعتبار اتحاد متعلق اليقين والشك فان ظاهر ورود الشك على ما ورد عليه اليقين بغض النظر عن عنوان النقض انه يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة فكأنه قال اذا اتحد متعلق الشك واليقين فاستصحب

وحينئذ حيث لا يعتبر في الاتحاد الاتحاد الحقيقي وهو الاتحاد من جميع الخصوصيات فلا مناص من كون المراد بالاتحاد هو الاتحاد المجازي فانه لا يعقل اصلا اتحاد متعلق الشك ومتعلق اليقين في جميع الخصوصيات اذ ان متعلق اليقين هو الحدوث ومتعلق الشك هو البقاء فلا يعقل اتحادهما في سائر الخصوصيات والا لكان مفاد الصحيحة هو قاعدة اليقين مع ان سياقها وامثلتها وارد في النظر للاستصحاب

وحيث اريد من الاتحاد الاتحاد المجازي شمل محل كلامنا وهو ما اذا استصحبنا الحياة لإثبات اثر نبات اللحية فان ما هو المتيقن حدوثه هو الحياة وما هو المشكوك هو هل يحرم حلق اللحية على فلان ام لا، ولكن اذا قلنا بكفاية الاتحاد التجوزي بين القضية المتيقنة والمشكوكة قلنا كفى في اتحادهما ان الحياة قيد في موضوع حرمة حلق اللحية فان موضوع حرمة حلق اللحية هو لحية الحي فحيث ان الحياة قيد في موضوع الحرمة كان ذلك مصححا للاتحاد المجازي بين القضية المشكوكة وهي هل يحرم حلق اللحية على فلان ام لا، والقضية المتيقن حدوثها قبل عشرين سنة وهو اليقين بحياة زيد ، فيثبت بذلك حجية الاستصحاب في آثار لوازمه العادية او العقلية، كما اذا شككنا في ان زيدا صار مكلفا ام لا، فاستصحاب حياته يثبت بلوغه وبذلك تترتب آثار البلوغ ومنها كونه مكلفا

ولكن يلاحظ على هذه النكتة

اولا

بان اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هو اتحاد حقيقي على كل حال لا انه اتحاد تجوزي كي ننتقل من مصداق للتجوز الى مصداق آخر بل ان الاتحاد حقيقي غاية ما في الباب يختلف حيث الاتحاد وجهة الاتحاد

فمثلاً اتحاد زيد مع اخيه في الاخوة حقيقي واتحاده مع ابن عمه في الرحم حقيقي واتحاده مع عمرو في الانسانية حقيقي فان الاتحاد من كل جهة حقيقي من تلك الجهة لا انه تجوزي لانه لم يستوعب تمام الجهات

وبالتالي عندما يقال ان الميزان المستفاد من صحيحة زرارة في جريان الاستصحاب هو اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة في ذات المستصحب كما اذا تيقنا بوجود زيد وشككنا في فوته فان ذات المستصحب واحدة او تيقنا بطهارة الثوب وشككنا في بقاءها فان موضوع الاستصحاب وهو الثوب واحد

فاعتبار الاتحاد في ذات المستصحب اي موضوع المستصحب حقيقي وان لم يكن اتحادا في سائر الخصوصيات ومنها خصوصية الزمن حيث ان اليقين تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء

نعم لو ورد لفظ الاتحاد في الرواية كان قال استصحب ان اتحدت القضيتان قلنا ان ظاهر الاتحاد هو الاتحاد في جميع الخصوصيات وحيث لا يمكن الاخذ بالظاهر لان الاتحاد في باب الاستصحاب قطعا ليس اتحادا في جميع الخصوصيات لعدم الاتحاد في الزمن انتقلنا الى الاتحاد التجوزي ولكن لم يرد عنوان الاتحاد في دليل الاستصحاب وانما ورد لا تنقض اليقين بالشك ويكفي في الاسناد الحقيقي اي اسناد ورود الشك على متعلق اليقين اتحادهما في موضوع الاستصحاب

وثانيا

لو فرضنا ان عنوان الاتحاد وارد في الدليل وان ظاهر هذا العنوان هو الاتحاد في جميع الخصوصيات ولكن حيث لا يمكن العمل بهذا الظاهر فانتقلنا الى مصداق تجوزي للاتحاد

ولكن حتى لو لم يكن المعنى الحقيقي مشككا ذا مراتب ولم يكن المعنى المجازي مشككا ذا مراتب كما افاد سيد المنتقى الا ان للمعنى التجوزي مصاديق تتفاوت في البعد والقرب من المعنى الحقيقي فدعوى انه ان رفعنا اليد عن المعنى الحقيقي انفتح الباب لكل مصداق مجازي مع تفاوت المجازات في القرب والبعد غير عرفي فان شمول هذا العنوان للمصداق البعيد وان كان المقتضي له ثبوتا تاما وهو عدم ارادة المعنى الحقيقي الا ان القرينة عليه اثباتا اي على شمول المعنى المجازي لتمام هذه المصاديق مفقودة

فلو قال الاب لابنه: خذ من البحر، وقطعا لا يراد من البحر المعنى الحقيقي فلابد ان يراد المعنى المجازي فهل البحر في العلم او البحر في المال او البحر في النصيحة والموعظة او يشمل البحر من حيث الانس والفكاهة فانه لامعنى لان يقال حيث لا يراد المعنى الحقيقي من البحر صح كل مصداق مجازي مكانه فانه غير عرفي جزما

هذا بلحاظ النكتة الاولى

النكتة الثانية

وهي ما ركز عليه سيد المنتقى قده من ان الوارد في الرواية عنوان النقض وظاهره ان الميزان في جريان الاستصحاب في كل مورد ان يصدق على رفع اليد انه نقض وحيث لا يراد النقض الحقيقي جزما لان اليقين في باب الاستصحاب يقين بالحدوث والشك شك في البقاء فلو رفع يده عن البقاء لم يكن نقضا حقيقيا لليقين بالحدوث فالنقض الحقيقي ليس مرادا

والنتيجة ان المراد بالنقض هو المصداق المجازي فاذا انفتح الباب للتجوز فكما ان رفع اليد بقاءً عما تيقن حدوثه نقض تجوزي فان رفع اليد عن اثر اللازم العقلي او العادي نقض تجوزي للملزوم فاذا استصحبنا حياة زيد رتبنا على استصحاب حياته اثر بلوغه وهو التكليف حيث ان عدم ترتيب هذا الاثر وان لم يكن نقضا حقيقيا لكنه نقض تجوزي بلحاظ ان هذا الاثر اخذ في موضوعه الحياة ولو على نحو القيد حيث ان التكليف موضوعه بلوغ الحي

ولكن يلاحظ عليه

اولا:

سبق البحث في حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي هل ان لعنوان النقض موضوعية اصلا في جريان الاستصحاب ام لا؟ حيث افاد الشيخ الاعظم والمحقق النائيني قدس سرهما ان لعنوان النقض موضوعية وبما ان النقض رفع الهيئة الاتصالية فلابد ان يفرض للمستصحب اقتضاء الاتصال والاستمرار والا لم يصدق عنوان النقض فاخذ عنوان النقض دال على ان موضوع جريان الاستصحاب هو احراز المقتضي والشك في الرافع

ولكن ناقشه صاحب الكفاية وغيره ممن لم ير هذا المبنى ان عنوان النقض مما لا موضوعية له وانما هو تعبير ادبي كناية اما عن جعل العلمية اي اعتبار اليقين بقاء او كناية عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع في تمام اثاره وهو ما يعبر عنه بالتعبد بالمتيقن بقاءً او جعل للحكم المماثل او نهي عن النقض العملي ، باي مبني من مباني الاستصحاب فان عنوان النقض كناية عن احد هذه المباني من دون ان يكون له موضوعية في جريان الاستصحاب

نظير ما ذكر في بحث لاتعاد الصلاة من ان هذا العنوان كناية عرفية عن صحة الصلاة التي احتفظت بالخمسة لا اننا ندور مدار صدق عنوان اعاد ولا تعاد

وكذا في المقام ليس المدار على نقض او لم ينقض وانما هو مجرد كناية وانما عبر بهذا العنوان ولم يعبر بغيره مع ان الغرض هو الكناية بلحاظ تعبيره باليقين حيث ان النقض يستعمل عرفا فيما له استحكام واستيثاق كنقض العهد والبيعة واليمين، او كالتي نقضت غزلها لان الغزل له استحكام ، واليقين كذلك حيث فيه استحكام في النفس اسند له عنوان النقض ولذلك لو لم يعبر باليقين بان قال ما ثبت حدوثه فابق عليه فانه لا موجب للتعبير بالنقض لانه لم يعبر بلفظ اليقين

ويؤكد ذلك الروايات الاخرى التي خلت من عنوان النقض كقوله في حديث الأربعمائة من كان على يقين فشك فليمض على يقينه او قوله في موثق عمار اذا شككت فابن على اليقين بناءً على نظرها للاستصحاب

### 099

ما زال الكلام في مناقشة النكات التي استدل بها على حجية الاستصحاب في اثر لوازمه العقلية والعادية

وذكرنا فيما سبق انه ان قلنا بان النقض الوارد في دليل الاستصحاب مما لا موضوعية له بل هو مجرد كناية عن التعبد باليقين او التعبد بالمتيقن بقاء فالمدار في شمول دليل الاستصحاب لأثر اللازم العقلي والعادي على المكني عنه لا على الكناية فلابد من ملاحظة ما هو المكني عنه

وان قلنا بان النقض له موضوعية فلا ريب ان المراد بالنقض في روايات الاستصحاب هو النقض العملي لا النقض التكويني فان النهي عن النقض لا يصح لا بالإضافة الى اليقين بالحدوث ولا بالإضافة الى اليقين بالبقاء.

اما بالنسبة لليقين بالحدوث فهو موجود ولم ينتقض في فرض الشك بالبقاء

اما بالنسبة لليقين بالبقاء فهو لم يحصل حتى ينهى عن نقضه فهذه قرينة واضحة على ان المقصود بالنقض المنهي عنه هو النقض العملي اي عدم ترتيب الاثر

وبالتالي فإما ان نقول ان الاستصحاب امارة او اصل عملي

فان قلنا ان الاستصحاب امارة بمعنى ان اليقين بالحدوث يقتضي الوثوق بالبقاء لو لا المانع وان ما يقتضي الوثوق بالبقاء يقتضي ترتيب اثار البقاء فرفع اليد عن اثار البقاء نقض عملي حقيقي لا نقض مجازي للمستصحب كي يقال اذا تعذرت الحقيقة ووصل الامر الى المجاز شمل كل مصاديق المجاز فان النقض حقيقي لا مجازي

واما ان قلنا ان الاستصحاب اصل عملي فتارة يراد بالنقض ما صدق عليه النقض عرفا واخرى يقال ان له معنى واقعي وهو مثلاً هدم الهيئة الاتصالية فلابد من مراعاة هذا المعنى

فان بنينا على الاول اي ان المراد بالنقض ما صدق عليه النقض عرفا فلا نسلم ان عدم ترتيب اثر اللازم العقلي او العادي نقض عرفا لليقين بالملزوم [[236]](#footnote-236)

وان قلنا بان له معنى واقعي لابد من مراعاته في المقام فقد افيد في كلمات سيد المنتقى انه اذا تعذر المعنى الحقيقي للنقض وصلت النوبة للمعنى المجازي والمهم ان يكون مجازا صحيحا عرفا فيشمل المعنى المجازي الاوسع.

ولكن يلاحظ على ذلك

اولا ان تعذر المعنى الحقيقي لا يوجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي الاوسع خصوصا مع تفاوت مصاديق المجاز قربا وبعدا من المعنى الحقيقي، اذ لا يكفي في صحة المجاز مجرد المقتضي له ثبوتا وهو عدم ارادة المعنى الحقيقي بل لابد من القرينة عليه اثباتا.

وثانيا لو سلمنا كبرى ان تعذر المعنى الحقيقي يوجب ظهور اللفظ في المعنى المجازي الا ان ذلك انما يتم اذا لم تكن قرينة على الخلاف او مانع من الظهور التصديقي وهنا قد يقال ان اشتمال نصوص الاستصحاب جميعها على خصوص امثلة للأثر المباشر او اثر الاثر الشرعي صالح للقرينية[[237]](#footnote-237) على كون المراد الجدي هو النقض من حيث الاثر الشرعي المباشر او بواسطة اثر شرعي او وان لم يكن صالحا للقرينية فهو مانع من اقتناص ان المراد الجدي هو النقض التجوزي بالمعنى الواسع

النكتة الثالثة

وهي التمسك بالاطلاق المقامي الذي ورد في كلمات المحقق العراقي قده وتطبيقه باحد وجهين

الاول

ان يقال بان الاستصحاب ارتكاز عرفي وان العرف يقوم بتطبيقه حتى بلحاظ آثار لوازمه العقلية والعادية

وهذا مما يحتاج الى اثبات

الثاني

ان هناك بناءً عرفيا ارتكازيا على ان اثر الاثر اثر والتالي فان القاء الشارع دليل الاستصحاب على العرف العام مع التفاته لهذا البناء العرفي وعدم تنبيهه على خطئه يقتضي ان يكون مؤدى الاطلاق المقامي لأدلة الاستصحاب امضاء ذلك فيشمل دليل الاستصحاب بالاطلاق المقامي اثر اللوازم العقلية والشرعية

ولكن لم نحرز هذا البناء العرفي[[238]](#footnote-238) الا فيما كانت الواسطة بين الملزوم والاثر واسطة خفية او واسطة جلية لكن لا مصداق لها الا نفس المستصحب فحينئذ قد يقال اثر الاثر اثر لان الاثر الوسط مجرد واسطة في ثبوت الاثر الثاني للمستصحب وهذا ما يدخل تحت عنوان نقض اليقين بالشك

فتلخص

ان النكات الثلاث غير تامة لإثبات حجية الاستصحاب في اثر اللوازم

الوجه الأخير في اثبات حجية الاستصحاب في مثبتاته

ان يقال ان ظاهر صحيح زرارة في قوله ع فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا، حتي يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك ان ظاهرها اجراء الاستصحاب في الطهارة مع ان الشك في عروض الناقض اي عروض النوم فإجراء الاستصحاب في الطهارة لا يخلو عن احد وجهين كلاهما ينتج حجية الاستصحاب في مثبتاته وهما

ان يقال ان مقصود الامام ع استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة وهذا من الاصل المثبت فان ثبوت عدم النوم لازمه العقلي في هذا المورد وهو من كان على وضوء هو الطهارة

او ان مقصوده استصحاب الطهارة لإثبات عدم النوم اي عدم الناقض وهو من اجراء الاستصحاب في اللازم لإثبات الملزوم وهذا اصل مثبت

فعلى كلا الفرضين تكون الرواية الشريفة دالة على حجية الاصل المثبت

ولكن يلاحظ على ذلك

انه يمكن اختيار ان الجاري هو استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة وذلك ليس من الاصل المثبت لامكان ان يكون موضوع الطهارة مركبا من حدوث الوضوء وعدم الناقض، وحيث ان الجزء الاول وهو حصول الوضوء محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو عدم الناقض بالاستصحاب فتنقح موضوع ثبوت الطهارة بقاءً وليس من الاصل المثبت

كما يمكن اختيار ما هو ظاهر الرواية من ان الجاري هو استصحاب نفس الطهارة لإثبات عدم الناقض بل لترتيب اثر الطهارة نفسها وانما لم يجر الامام الاستصحاب في عدم الناقض مع انه مورد السؤال لأن الاصول المتوافقة بحسب النتيجة لا حكومة لأحدها على الاخر ولو اجرى استصحاب عدم النوم فانه لا غرض له فيه الا اثبات الطهارة لو كانت مترتبة عليه وبالتالي فالنتيجة واحدة

اذن اجراء الامام استصحاب الطهارة لا يدل على حجية الاستصحاب في مثبتاته

فتلخص من هذه الوجوه جميعا

انه ان قلنا بأن الاستصحاب أمارة كما اخترناه في صدر الشروع في بحث الاستصحاب وذلك في فرض ان يكون اليقين بالحدوث مقتضيا للوثوق بالبقاء لولا المانع، وهذا انما يتم اذا كان المتيقن حدوثه قريب العهد وكان مستحكما راسخا وكان له اقتضاء البقاء والاستمرار ولم يكن منشأ عقلائي على خلافه ففي مثل هذا المورد يحصل الوثوق بالبقاء لولا المانع

فمن تيقن بحياة شخص او بناء بيت او جريان ماء او امثال ذلك وكان المستصحب قريب العهد وذا اقتضاء للبقاء فانه يحصل له وثوق بالبقاء عادة لولا المانع ففي مثل هذه الموارد نقول بامارية الاستصحاب لغلبة بقاء ما يحدث اذا كان بهذه الشروط

وبناءً عليه

فان الاستصحاب يثبت لوازمه العقلية والعادية اذا كانت من اللوازم البينة فاستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين يثبت ان اليوم التالي له اول شوال ليترتب عليه آثاره او استصحاب بقاء الوقت مع شك المكلف في اداء الصلاة يثبت ان شكه في الوقت فيترتب عليه اثر الشك في الوقت وهو لزوم الاتيان بالصلاة وشمول صحيح الفضيل له مثلاً

هذا كله فضلا عن ما اذا كانت الواسطة خفية واما اذا قلنا ان الاستصحاب اصل عملي يدور تطبيقه مدار صدق لا تنقض اليقين بالشك فمتى كانت الواسطة بين الملزوم والاثر خفية كما في استصحاب رطوبة النجس لإثبات تنجس الملاقي حيث ان الواسطة وهي السراية خفية او في فرض ان الواسطة جلية ولكنها عنوان انتزاعي ليس له مصداق خارجا الا المستصحب كما في استصحاب عدم الاتيان بالصلاة الى آخر الوقت لإثبات عنوان الفوت او استصحاب عدم التذكية لإثبات الميتة فانه يجري فيه الاستصحاب ويكون حجة في مثبتاته

يأتي الكلام في ما اذا كان الاثر الشرعي مترتبا على واسطة شرعية

### 100

### وقع الكلام في انه بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي ليس حجة في مثبتاته والوجه في ذلك ان عدم ترتيب اثر اللازم العقلي والعادي لا يعد نقضا لليقين بالشك

فما هو الفرق بين اثر اللازم العقلي و اثر اللازم الشرعي فانه كما ان المكلف اذا استصحب الحياة فانه لا يعد عدم ترتيب اثر نبات اللحية وهو حرمة الحلق نقضا لليقين بحدوث الحياة بالشك اذ يكفي في صدق العنوان هو ان عدم ترتيب الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق نقض لليقين بالشك ولا يشمل اثر اللازم العقلي والعادي فكذلك اذا استصحب نجاسة الماء فلاقاه الثوب فانفعل بملاقاة مستصحب النجاسة وهو الماء فان عدم ترتيب اثر منجسية الثوب لما يلاقيه بلحاظ كبرى ان المتنجس منجس لا يعد نقضا لليقين بالشك فلو قلنا بان الاستصحاب انما يثبت الاثر المباشر لأن عدم ترتيبه نقض لليقين بالشك اذن كذلك في هذا المثال اذا لم نرتب على تنجس الثوب هذا الاثر –وهو ان المتنجس منجس- لا يعد عدم ترتيبه نقضا لليقين بنجاسة الماء بالشك اذ يكفي في صدق نقض اليقين بالشك عندما نستصحب نجاسة الماء الاثر الشرعي المباشر وهو نجاسة الملاقي وهو الثوب

واما كون الملاقي منجسا لملاقيه ايضا فعدم ترتيب هذا الاثر ليس نقضا لليقين بالشك فاي فرق بين اثر اللازم العقلي في ان عدم ترتيبه ليس نقضا لليقين بالشك واثر اللازم الشرعي في ان عدم ترتيبه نقض لليقين بالشك فما هو الفرق بينهما

وهناك وجوه في كلمات الاعلام للجواب

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية بتقريب يعتمد على ذكر امرين

الاول

تارة نقول ان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي فندور مدار صدق النقض العملي فيقال ان عدم ترتيب الاثر المباشر نقض عملي واما عدم ترتيب اثر الاثر سواء كانت الواسطة بينهما عقلية او شرعية فليس نقضا عمليا للمستصحب، كما اننا اذا قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية او التعبد باليقين بقاءً فان غاية مفاده ان من تيقن بالحياة فهو على يقين بها بقاءً لا اكثر من ذلك وغاية ما يترتب على اعتبار الاستصحاب يقينا بالحياة بقاءً هو تنجز الاثر لا ثبوت الاثر لان اثر العلم وجدانا او تعبدا هو المنجزية فاستصحاب الحياة يترتب عليه تنجز وجوب الانفاق على الحي لا ثبوت وجوب الانفاق شرعا

وبالتالي فاذا لم يستفد من دليل جعل العلمية اكثر من تنجز وجوب الانفاق فلم يثبت وجوب الانفاق نفسه كي يترتب عليه آثاره الشرعية

اما اذا قلنا بان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل اي تنزيل المستصحب منزلة الواقع في جميع اثار الواقع او قلنا ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل فان كان المستصحب حكما فقد جعل مثله وان كان موضوعا فقد جعل حكم مماثل لحكم هذا الموضوع كما في فرض استصحاب الحياة فان الاب مثلاً اذا شك في حياة ولده فاستصحب حياته ومعنى الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم المستصحب فقد جعل الشارع وجوب الانفاق على الولد الحي واذا ثبت وجوب الانفاق على الولد الحي حرم اعطاء الزكاة له فان من يجب الانفاق عليه حرم اعطاء الزكاة له

فترتب اثر الاثر لا من باب حجية الاستصحاب في اثبات اثره غير المباشر بل من باب ثبوت الحكم لثبوت موضوعه فان الحكم هو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه وقد ثبت وجوب الانفاق عليه بالاستصحاب اذ مرجع الاستصحاب الى جعل حكم او التنزيل منزلة الواقع في اثبات سائر اثاره وقد ثبت هذا الاثر فترتب عليه حكمه

اما اذا كانت الواسطة بين المستصحب والاثر عقلية كما لو استصحب حياة الولد واردنا ان نتعبد بحرمة حلق اللحية عليه فانه يقال ان التعبد بحرمة حلق اللحية اما بغض النظر عن موضوعه وهو نبات اللحية فهذا خلف ترتب الحكم على موضوعه وان كان التعبد به لاجل ثبوت التعبد بموضوعه فالمفروض ان موضوعه لم يثبت التعبد به اذ التعبد بالمستصحب ليس تعبدا الا بما يدخل في اطار المشرع بما هو مشرع والاثار العقلية والعادية لا تدخل في اطار المشرع بما هو مشرع

فهذا هو الفرق بين كون الواسطة شرعية او كونها عقلية او عادية.

ولكن ما ذكره الاخوند قده انما يتم عند ثبوت نقطة واحدة وهي هل المستفاد من دليل حجية الامارة ودليل حجية الاستصحاب ان معنى جعل الحجية هو جعل الحكم المماثل بلسان انه الواقع فيقال قد ثبت وجوب الانفاق عليه واقعا غاية ما في الامر بمحرز تعبدي لا وجداني وهو الاستصحاب او الامارة و بالنتيجة احرزنا الواقع بحجة

اما لو قلنا ان مفاده ليس الا جعل الحكم المماثل لا جعله بعنوان انه الواقع فقد يقال ان حرمة اعطاء الزكاة موضوعها من وجب الانفاق عليه واقعا ولم يثبت ذلك واما التعبد بذلك ظاهرا لاجل تنقيح موضوعه بالاستصحاب فلا يكفي في تنقيح موضوع حرمة اعطاء الزكاة

فتمامية ما افيد في الكفاية يترتب على رجوع حجية الاستصحاب لجعل الحكم المماثل بعنوان انه الواقع والا فهو محل تامل

الوجه الثاني

ما افاده في حاشيته على الكفاية ايضا من انه لو لم يتم ذلك بثبوت موضوع الاثر تم بالإجماع، فانه اذا ثبت بالاستصحاب الاثر الشرعي المباشر وهو وجوب الانفاق عليه ثبت اثره لعدم القول بالفصل حيث لم نجد احدا فصل بين الاثر الشرعي المباشر واثر الاثر ما دامت الواسطة شرعية ،

فاذا تم اجماع محصل على عدم الفصل فهو جواب فقهي في باب الاستصحاب لا جوابا عن الا شكال الاصولي وهو ان عدم ترتيب اثر الاثر ليس نقضا لليقين بالشك سواء كانت الواسطة عقلية ام شرعية مع غمض النظر عن عدم ثبوت هذا الاجماع

الوجه الثالث

ما افاده المحقق النائيني من ثبوت اثر الاثر اما بالاطلاق اللفظي او الاطلاق المقامي

وبيان ذلك انه اذا استصحب الاب حياة ولده فثبت ب الاستصحاب وجوب الانفاق على ولده الا انه ليس موضوع حرمة الزكاة هو جعل وجوب الانفاق وانما موضوع الحرمة المجعول وهو الحكم الفعلي وهو عبارة اتصاف المكلف كالأب بانه يجب عليه الانفاق على ابنه او اتصاف الابن بانه ممن يجب الانفاق عليه وبما ان موضوع حرمة اعطاء الزكاة اتصاف الموضوع فعلا بالحكم لا نفس الحكم

فحرمة اعطاء الزكاة للولد فرع كون الولد ممن يجب الانفاق عليه وهذا لم يثبت باستصحاب الحياة لكن لان الواسطة خفية حيث لا يلتفت العرف الى ان هناك واسطة بين ثبوت حياة الولد وبين حرمة اعطاء الزكاة له وهي كون الولد ممن يجب الانفاق عليه يعد عدم ترتيب حرمة اعطاء الزكاة على وجوب الانفاق نقضا لليقين بالشك فيشمله الاطلاق اللفظي لا تنقض اليقين بالشك

وهذا بخلاف اللوازم العقلية والعادية لوضوحها

واما اذا لم نسلم بذلك فيكفينا الاطلاق المقامي وتوضيحه حيث ان العرف لديه بناء ارتكازي وهو ان اثر الاثر اثر اذا كانت من سلسلة واحدة مثلاً لو كانت الوسائط كلها عقلية فيقال اذا ثبتت الحياة ثبت البلوغ واذا ثبت البلوغ ثبت خشونة الصوت وهكذا فيرون ان خشونة الصوت اثر للحياة

باعتبار ان الجميع من سنخ واحد

كذلك في المقام اذا كانت السلسلة من سنخ واحد وهي كون الجميع شرعيا فيقال ثبت وجوب الانفاق عليه فثبت حرمة اعطاء الزكاة له فثبت اشتغال الذمة بالزكاة دينا عليه لو اعطاها اياه لان العرف يقول اثر الاثر اثر فحرمة اعطاء الزكاة اثر للحياة وحيث ان العرف لديه هذا المبنى ولم ينبه الشارع على خطا تطبيق هذا المبنى في باب الاستصحاب كان مقتضى الاطلاق المقامي لدليل الاستصحاب ثبوت هذا الاثر للمستصحب وان كان بواسطة شرعية وهذا اذا لم يكن مبنى اثر الاثر اثر واضحا جدا بحيث يشكل قرينة متصلة بدليل الاستصحاب توجب ظهور عنوان النقض في الشمول له والا استغنينا بالاطلاق اللفظي عن المقامي

### 101

### الوجه الرابع في الجواب عن الشبهة :

وهو يعتمد على مقدمتين:

الاولى :

ما ذكره السيد الصدر قده في مناقشته لتطبيق سائر المسالك في مفاد دليل الاستصحاب على المقام لإثبات شمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية، وبيان ذلك ان المسالك في تحليل مفاد دليل الاستصحاب عديدة

المسلك الاول:

هو التنزيل اي تنزيل المستصحب منزلة المتيقن في أثاره، ومن الواضح ان شمول التنزيل للاثر غير المباشر مع انه ليس اثرا لنفس المستصحب وانما هو اثر لاثره مبني على التسليم بكبرى ان اثر الاثر اثر، والا اذا انكرنا هذه الكبرى فلا وجه لشمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر حتى لو قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل والوجه في انكار الكبرى ان هناك فرقا بين المعاليل التكوينية والاثار الاعتبارية

ففي المعاليل التكوينية يصح ان نقول: معلول معلول المعلول لعلة معلول لتلك العلة بلحاظ دخل كل علة في معلولها ومعاليل معلولها تكوينا، اما في الامور الاعتبارية فهي تدور مدار الاعتبار، فاذا اعتبر المولى ان وجوب دفع زكاة الفطرة موضوعه من كان عيالا، اي من كان المكلف متكفلا بنفقته ولو لوجوب نفقته عليه ولم يؤخذ في موضوعه شرعا من كان حيا وان كان تكوينا هو دخيل ولكن بما ان الاثر اعتبار فموضوع الاعتبار بحدود الجعل والاعتبار لا اكثر

فلأجل ذلك اذا شك الولد في حياة ابيه فاستصحب حياته وكان ابوه على تقدير حياته ممن يجب على الولد الانفاق عليه بحيث يعد الاب من عيال الابن، فان وجوب دفع زكاة الفطرة ليس من آثار الحياة شرعا وان كانت الحياة دخيلة تكوينا في موضوع ذلك الاثر

فلا وجه لدعوى ان اثر الاثر اثر حتى نطبقه على المقام

المسلك الثاني

ما ذكره صاحب الكفاية قده من ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل، فان كان المستصحب حكما جعل مثله وان كان موضوعا جعل مثل حكمه، فلأجل ذلك ادعى انه ثبت باستصحاب الحياة وجوب الانفاق شرعا فثبت اثره وهو اداء زكاة الفطرة عنه

ولكن يلاحظ عليه (من قبل السيد الشهيد ص 186 ج 6) انه لم يثبت المجعول في فرض اليقين فكيف يثبت في فرض الشك، بمعنى ان المكلف لو تيقن بحياة زيد الاب او حياة زيد الابن فهل ينحل قوله في الكبرى (يجب على الولد الانفاق على ابيه حال كبره وحاجته للنفقة) الى وجوب الانفاق في حق هذا الاب؟ كلا ، فان هذا مبني على مبنى الميرزا النائيني قده من وجود المجعول ولا مجعول اي ليس وراء كبرى الجعل وصغرى المجعول شيء يسمى (مجعول)، وما يدعى من الانحلال وهم عرفي لا حقيقة له،

فاذا قال يجب على المستطيع الحج فليس هناك الا كبرى وهي جعل وجوب الحج على المستطيع وصغرى الموضوع وهي تحقق الاستطاعة في الخارج واذا احرز المكلف الكبرى والصغرى تنجزت عليه الكبرى فقط اي تنجز عليه وجوب الحج لا ان هناك شيئا مجعولا في حقه نسميه بالمجعول وهو عبارة عن اتصافه بانه وجب عليه الحج او انه مكلف بالحج، فان هذا مجرد وهم عرفي لا اكثر .

وبالتالي اذا كان في فرض اليقين بتحقق الموضوع لا يوجد مجعول فكيف في فرض الشك واجراء الاستصحاب، فاذا حصل اليقين بان الولد حي فلم يجعل الشارع وجوب انفاق في حق هذا الولد وانما بالجمع بين احراز الكبرى واحراز الصغرى وهو انه ولد حي تتنجز الكبرى لا ان هناك مجعولا في حق الاب بالنسبة للولد وهو وجوب الانفاق عليه، فكيف اذا شك في حياة الولد واستصحب حياته فيدعى ان دليل الاستصحاب مفاده جعل حكم في حق المستصحب؟ فان هذا مبني على الانحلال والانحلال مبني على دعوى المجعول الفعلي وهو مجرد وهم.

المسلك الثالث

ان مرجع دليل الاستصحاب الى جعل العلمية، كما افاده سيدنا الخوئي قده اي اعتبار اليقين باقيا، واعتبار المكلف عالما بالبقاء،

ولكن من الواضح ان اثر العلم هو مجرد المنجزية اذا كان وجدانيا فكيف اذا كان تعبديا، فان غاية العلم بحياة زيد وجدانا او تعبدا هو تنجز اثر الحياة لا ثبوت الاثر شرعا كي يقال ثبت الموضوع فتثبت اثاره

المسلك الرابع

ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي، وهذا هو الذي صار موردا للا شكال فان النقض العملي للمستصحب انما هو برفع اليد عن اثره المباشر ولا يتوقف على رفع اليد عن اثر اثره،

المسلك الخامس

ان مفاد دليل الاستصحاب هو ابقاء اليقين عملا، و ليس المقصود به ترتيب اثار اليقين بما هو يقين نظير من تيقن بالواقع جاز له الاخبار عنه ، واذا تيقن الفقيه بالوظيفة جاز له الإفتاء بها ، وانما المقصود بإبقاء اليقين عملا العمل بلحاظ المتيقن لا بلحاظ نفس اليقين، فان كان المتيقن حكما شرعيا فالعمل به عبارة عن وجوب اطاعته، وان كان موضوعا كحياة زيد وكالكرية وامثالهما فالمفروض انه لا يمكن العمل به لانه موضوع خارجي وليس بحكم، كي يعمل به فيقال:

حيث ان دليل الاستصحاب شمله وشموله له لغو ان لم يمكن العمل به فلامحالة من باب دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية يقال بأن معنى شمول دليل الاستصحاب للموضوعات هو التعبد باثرها المباشر ولا يتوقف رفع اللغوية على التعبد باثر الاثر، وبالتالي ليس مفاد دليل الاستصحاب بالمدلول المطابقي هو التعبد بالاثر المباشر فضلا عن الاثر غير المباشر وانما مفاده العمل بنفس المستصحب غايته عممناه للاثر المباشر للموضوعات بدلالة الاقتضاء والا ليس مصب دليل الاستصحاب هو الاثر.

ولهذا لو سلمنا بكبرى ان اثر الاثر اثر مع ذلك لا تنفعنا في المقام اذ ليس مصب دليل الاستصحاب هو الاثر كي نطبق القاعدة وانما مصب دليل الاستصحاب ابقاء اليقين عملا بمعنى تفعيل المستصحب

ثم ناقش السيد الصدر التمسك بهذا المسلك في المقام :

حيث قال لا يمكن على هذا المسلك التعميم للأثر المباشر فضلا عن الاثار الاخرى ولو بدلالة الاقتضاء وذلك لان غاية ما افيد انه من باب رفع اللغوية شمل دليل الاستصحاب الاثر المباشر ونحن نقول في مقابله: لو كان مورد ادلة الاستصحاب هو الموضوعات التكوينية كما لو وردت ادلة الاستصحاب في الحياة وفي الكرية وفي القبلة لقلنا لامعنى للتعبد للموضوعات التكوينية الا التعبد بأثرها والا لكان التعبد لغوا، لكن مورد الصحاح التي ثبتت دلالتها على الاستصحاب هو شرط صحة الصلاة وهي الطهارة الحدثية والطهارة الخبثية مما هو في نفسه حكم

وحينئذ فغاية مفاد دليل الاستصحاب فيها الذي هو بمعنى ابقاء اليقين بها عملا هو احراز الامتثال فان مقتضى ابقاء اليقين بالطهارة الحدثية لا بما هي بل بما هي شرط لصحة الطواف او الصلاة الى حين الطواف او الصلاة احراز شرط الذي هو احراز امتثال الامر بالصلاة والطواف المشروط بالطهارة ، وكذلك في الطهارة الخبثية .

ولا معنى لتحميل دليل الاستصحاب شموله للموضوعات التكوينية كي يقال لولا التعبد باثره المباشر لكان الشمول لغوا بل غاية دليل الاستصحاب هو التعبد بنفس المستصحب الذي هو في الصحاح عبارة عن احراز الامتثال.

وعلى هذا اصبح الا شكال مستحكما لان ما اشكل به الاعلام انه كيف يشمل دليل الاستصحاب أثر الاثر الشرعي ولا يشمل اثر الاثر العقلي بناءً منهم على المفروغية عن كون مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالأثر المباشر والحال بان هذا ممنوع لو كنا نحن ودليل الاستصحاب،

### 102

ما زال الكلام في المقدمة الاولى التي تضمنت مناقشة المسالك المذكورة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب وتطبيقها على مورد البحث وهو شمول دليل الاستصحاب للأثر غير المباشر

وقد تعرض السيد الصدر قده لتعميق مسلك التنزيل والا شكال عليه واختيار المسلك الاصوب فهنا مطلبان ضمن هذه المقدمة:

المطلب الاول: في مسلك التنزيل من جهتين ١ تعميقه ٢ مناقشته الجهة الاولى

و بيانها ان مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المشكوك منزلة الواقع، بلحاظ ترتب الاثر عليه، وهذا متضمن عرفا لتنزيل آخر وهو تنزيل اثره منزلة الواقع فان تنزيل المشكوك منزلة الواقع له مدلول التزامي عرفي وهو تنزيل اثره ايضا منزلة اثر الواقع،

وليس المقصود بتنزيل اثره منزلة الواقع مجرد تعبير ادبي اي مجرد تشبيه بل ظاهر صدور هذا التنزيل من المشرع بما هو مشرع ان تنزيل اثر المشكوك منزلة الواقع هو عبارة عن اعتبار قانوني يقتضي ترتب آثار هذا الاثر ايضا،

وبالتالي فدليل الاستصحاب ينحل لعدة تنزيلات وهي : (تنزيل المستصحب المشكوك منزلة الواقع في ترتيب اثاره المتضمن عرفا تنزيل اثاره منزلة الاثار الواقعية المستتبع لتنزيل اثر الاثر منزلة الاثر الواقعي)

وبالتالي فثبوت الاثر الثالث للمستصحب ليس بالتنزيل الاول كي يقال ان دليل الاستصحاب منصرف للتنزيل بلحاظ الاثر المباشر فلا يشمل غيره من الاثار وان كانت بوسائط شرعية، وانما ثبوت الاثر الثالث والرابع بانحلال التنزيل الى تنزيلات اخرى

وعليه لا فرق بين ان نقول ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل او نقول ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل فان جعل الحكم المماثل لا من حيث المشاكلة مع المستصحب فقط او مع حكمه وانما الجعل متعلق به بعنوان انه الواقع استطراقا لترتب اثره ايضا

الجهة الثانية قد اورد الصدر قده على هذا المسلك بهذا التوجيه الذي افاده ايرادين: ايرادا كبرويا وايرادا تطبيقيا على المورد

اما الا يراد الكبروي

فقد افاد انه لا وجه لحمل دليل الاستصحاب على مسلك التنزيل، لأن قوله ع لا تنقض اما نفي او نهي فان كان نفيا اي نفي انتقاض اليقين بالشك فهذه عبارة عرفية عن بقاء اليقين اذ لا وجه لمقالة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا الا ان المقصود هو الكناية عن بقاء اليقين ولو من حيث اقتضاءه للجري العملي لا ان المراد باليقين المتيقن من حيث تنزيل المشكوك منزلة المتيقن في اثاره وانما المنظور هو نفس اليقين كما هو ظاهر الجملة التي اشتملت على اسناد النقض لليقين ، والتعبد ببقاء اليقين ينصرف الى بقاء اليقين عملا لا بلحاظ أثر نفس اليقين وانما بلحاظ متعلقه

وان كان نهيا كما هو ظاهر جملة لا تنقض اليقين بالشك فلا يخلو المفاد اما النهي عن النقض الحقيقي او النهي عن النقض العملي، وعلى الاول فالنقض الحقيقي غير مقدور لان اليقين بالحدوث ما زال باقيا ولم ينتقض بالشك في البقاء واليقين بالبقاء لم يحصل حتى ينقض،

فامتناع النقض الحقيقي بمعنى ازالة اليقين عن صفحة النفس قرينة على ان المراد التفهيمي للنهي هو بيان عدم القدرة على نقض اليقين بالشك، والمراد الجدي هو الكناية عن بقاء اليقين

فان كون المراد التفهيمي مجازيا لا يمنع كونه كناية عن امر آخر فان قوله ع يكفيك من التراب عشر سنين اسناد مجازي قطعا لان التراب لا يكفي في التطهير عشر سنين ولكنه كناية عن طهورية التيمم وكذلك المفاد المجازي في لا تنقض كناية او استعارة عن بقاء اليقين اذ لا وجه لبيان عدم القدرة على نقض اليقين الا التوصل لاعتبار بقاء اليقين عملا بلحاظ المتعلق

و على الثاني اي النهي عن النقض العملي فمن الواضح ان النهي ليس تكليفيا مولويا بقرينة جريان الاستصحاب حتى في الاحكام الوضعية كالملكية والزوجية وفي المباحات التكليفية كاستصحاب الاباحة والجواز وانما هو نهي طريقي بلحاظ تنجيز الواقع او التعذير منه والنتيجة ايضا ليست هي التنزيل

فتلخص :

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لاينسجم مع مسلك التنزيل وانما ينسجم مع مسلك ابقاء اليقين بالعنوان الجامع بين ان يكون هذا التعبير نفيا او نهيا كناية عن اعتبار بقاء اليقين او ان يكون مفاده النهي الطريقي عن النقض العملي فان العبارة الجامعة للمبنيين ابقاء اليقين عملا.

هذا هو الا يراد الاول وهو ايراد كبروي

الا يراد الثاني

لو سلمنا تمامية المبنى فهل يصح تطبيقه على الاثر الشرعي بواسطة شرعية دون الاثر الشرعي بواسطة تكوينية او عقلية

والجواب

كلا، فلا يصح التفصيل بينهما ، وبيان ذلك انه اذا نزل المشكوك المستصحب منزلة الواقع وكان التنزيل يتضمن تنزيل آثاره منزلة الاثار الواقعية شمل ذلك الاثار التكوينية كما في استصحاب الحياة بلحاظ نبات اللحية او بلوغ الحي سن التكليف،

والسر في شمول التنزيل للواسطة التكوينية انه ليس جعلا للواسطة التكوينية كي يمتنع من المشرع بما هو مشرع الجعل التكويني وانما هو تنزيل للاثر التكويني المشكوك منزلة الواقع.

واما دعوى الانصراف للاثر الشرعي فانما يتم لو كان التنزيل واقعيا لاظاهريا حيث ان التنزيل الواقعي يرجع الى توسعة المنزل عليه واقعا بما يشمل المنزل

فاذا قال الطواف بالبيت صلاة او الفقاع خمر فهو راجع الى توسعة اثار الصلاة واقعا لما يشمل الطواف فيقال بما ان التوسعة واقعية فتختص لامحالة بما تحت يد الشارع وهو الاثار الشرعية

واما في التنزيل الظاهري فلا يراد منه التوسعة الواقعية كي يرد الا شكال وانما الغرض من تنزيل نبات اللحية منزلة النبات الواقعي ظاهرا الاستطراق الى اثره الشرعي وهو حرمة حلق اللحية وحينئذ فلا مانع من ان يقال ان تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية دال عرفا على تنزيل اثار الحياة ظاهرا منزلة الواقع وهو تنزيل صحيح عرفا ما دام تنزيلا ظاهريا بغرض الاستطراق الى ترتيب الاثار الشرعية على ذلك.

وبالتالي فلايضر بما ذكرنا دعوى ان التنزيل ينصرف الى الاثر المباشر او ان القدر المتيقن منه هو الاثر المباشر ولايحرز اطلاقه لسائر الاثار ولو لم تكن مباشرة فان التنزيل في الاثر التكويني المباشر ظاهري استطراقا لترتب آثاره.

### 103

ذكرنا فيما سبق المناقشتين الكبروية والصغروية لمسلك التنزيل في مفاد دليل الاستصحاب.

وقلنا: بناءً عليه يشمل دليل الاستصحاب آثار اللازم العقلي والتكويني ولايختص بآثار الواسطة الشرعية.

ان قلت:

بان مورد دليل الاستصحاب هو المماثلة بين الاثر وموضوع الاثر، فاذا اريد من استصحاب حياة الولد اثبات فعلية حرمة حلق اللحية بواسطة اثبات نبات اللحية فهذا المورد فاقد للمماثلة بين الاثر المراد اثباته بالاستصحاب وهو حرمة حلق اللحية -حيث انه اثر اعتباري- وبين موضوع هذا الاثر وهو نبات اللحية -فانه امر تكويني-.

وهذا بغض النظر عن صفة الواقعية والظاهرية والوجه في ذلك ان الاثر المطلوب اثباته هو اثر اعتباري ومقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان تكون الواسطة في اثباته واسطة اعتبارية ايضا فاذا كانت الواسطة بين المستصحب وبين الاثر تكوينية -كما في فرض نبات اللحية- فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثله.

قلت:

(كما في كلمات السيد الصدر ) ان هذا مدفوع بالنقض والحل:

اما النقض

فبأن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في فرض خروج احد الاطراف عن محل الابتلاء سواء كان هو المستصحب او الواسطة بين المستصحب والاثر،

مثلاً:

اذا كان قبل سنة ماء مستصحب النجاسة و لاقاه الثوب في وقته ، واريد باستصحاب نجاسة الماء اثبات صحة الصلاة بهذا الثوب، فهل يجري استصحاب نجاسة الماء الذي كان موجودا قبل سنة الى حين ملاقاة الثوب التي تمت ايضا قبل سنة لإثبات اثره الفعلي وهو عدم صحة الصلاة فيه ام لا؟

والظاهر انه لا اشكال في جريان الاستصحاب مع ان المستصحب خارج عن محل الابتلاء فعلا اذ لا ماء موجود.

او فرض ان الماء المستصحب النجاسة والثوب الملاقي له كلاهما معدومان بالفعل كما ان الصلتة في الثوب وقعت قبل سنة ولا يعلم هل يجب قضاء هذه الصلاة ام لا، فاريد باستصحاب نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب اثبات وجوب قضاء الصلاة فعلا، فكما ان المستصحب خارج عن محل الابتلاء فان الواسطة بين المستصحب وبين اثره وهو وجوب القضاء خارج عن محل الابتلاء وهو الصلاة في الثوب الملاقي للنجاسة ولاإشكال في جريان الاستصحاب في هذا الفرض ايضا .

فلو كانت مناسبة الحكم للموضوع تقتضي المماثلة بين الاثر المراد اثباته بالاستصحاب وبين الواسطة في ثبوته من جميع الجهات لم يجر الاستصحاب في موارد خروج المستصحب او خروج الواسطة عن محل الابتلاء مع انه يجري بلا كلام.

واما الحل:

فلأن دليل الاستصحاب دليل يتكفل اثبات الوظيفة العملية، فلذلك يعتبر في شموله لمورد ان لا يكون شموله لغوا ويكفي في رفع اللغوية ترتب اثر على شموله سواء كانت هناك مماثلة بين الاثر وبين واسطة ثبوته ام لا، فان المدار والمناط في صحة الشمول ترتب اثر عليه والا لكان شموله لغوا.

ولا فرق في ذلك بين توفر مماثلة بين الاثر والواسطة او عدم توفر مماثلة، كما لو كان الاثر اعتباريا والواسطة تكوينية ومناسبة الحكم للموضوع غاية ما تقتضي ان تكون الواسطة ولو كانت تكوينية مما من شأنه ان يترتب عليها الاثر، فاذا افترض فعلا انها موضوع للاثر كما في البلوغ الذي هو امر تكويني وموضوع ثبوت التكاليف فكونه واسطة تكوينية لاثر شرعي

لا يتنافى مع مناسبة الحكم للموضوع ما دام هذا الامر التكويني من شانه ان يترتب عليه هذا الاثر وهو ادانة البالغ بالتكاليف القانونية والشرعية.

والمتلخص:

انه لو ثبت مسلك التنزيل من ناحية كبروية لشمل دليل الاستصحاب آثار اللوازم العقلية التكوينية.

\*هذا تمام الكلام في المقدمة الاولى وهي مناقشة المسالك المذكورة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب كبرويا وصغرويا من حيث شمول دليل الاستصحاب لأثر الاثر او عدم شموله.

\*

المقدمة الثانية:

بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي او مرجعية اليقين السابق وبتعبير آخر ابقاء اليقين عملا، فهل يمكن من خلال ذلك شمول دليل الاستصحاب لأثر الواسطة الشرعية دون شموله لأثر الواسطة التكوينية ام لا؟

وهنا ذكر السيد الامام قده:

ان شمول دليل الاستصحاب لأثر الواسطة الشرعية انما هو بالامارة لا بالاستصحاب فلا محذور في ذلك وبيانه:

ان لدينا امارة وهو دليل اجتهادي يدل على وجوب الانفاق من الاب على الولد الحي، او دليل يدل على وجوب دفع زكاة الفطرة عن العيال الحي، وقد ثبت موضوع هذا الدليل وهو حياة الولد او حياة العيال بالاستصحاب، وبناءً عليه فثبوت وجوب الانفاق على مستصحب الحياة او وجوب دفع زكاة الفطرة عنه لا بالاستصحاب وانما بنفس دليل الامارة فان دليل الامارة مطلق وغير قاصر من هذه الجهة فهو يثبت وجوب الانفاق على من ثبتت حياته من الاولاد او وجوب دفع زكاة الفطرة على من ثبت حياته من العيال

فاذا ثبت الموضوع بالاستصحاب كان هذا الاثر فعليا متنجزا بالامارة لا بالاستصحاب، اذ لو كان ثبوته بالاستصحاب لقيل بأن دليل الاستصحاب منصرف الى ثبوت الاثر المباشر او ان القدر المتيقن هو الاثر المباشر فلا يحرز شموله للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية،

ولكن الصحيح ان هذا الاثر المباشر لم يثبت بالاستصحاب وانما ثبت بالأمارة، فاذا ثبت وجوب الانفاق على الولد بالامارة ثبت ما ترتب عليه وهو ان من وجب الانفاق عليه حرم اعطاء الزكاة له، او من وجب دفع زكاة الفطرة عنه حرم اعطاء زكاة الفطرة له.

و انما ثبت الاثر غير المباشر لأن الواسطة ثبتت بأمارة لا بأصل عملي ومقتضى اطلاق دليل الامارة ثبوت اثارها واثار اثارها ، فان البينة اذا قامت على عدالة زيد ثبت اثر العدالة واثر اثرها واذا قامت الامارة على وجوب الانفاق على مستصحب الحياة ثبت وجوب الانفاق واقعا لقيام دليل محرز للواقع الا وهو الامارة واذا ثبت الواقع ببركة الامارة المحرزة للواقع ثبتت اثار الواقع.

وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة عقلية، كما في نبات اللحية بالنسبة الى حرمة الحلق او البلوغ بالنسبة الى فعلية التكاليف فانه لا يوجد عندنا دليل يقول اذا كان الولد حيا ثبت نبات اللحية في حقه او اذا كان الولد حيا ثبت البلوغ في حقه كي يقال: بما ان الحياة ثبتت بالاستصحاب ونبات اللحية ثبت بالامارة ترتب على ثبوت نبات اللحية بالأمارة واقعا اثره، اذليس عندنا دليل يتكفل بثبوت أثار تكوينية عقلية او عادية لموضوعات معينة كي يتم تطبيق ذلك الدليل في موارد الاستصحاب فيترتب على جريان الاستصحاب فيه آثار اللوازم العقلية والعادية

فهذا هو المناط في الفرق بين اثر اللازم العقلي واثر اللازم الشرعي

ولكن يلاحظ على ذلك:

انه لو كان ظاهر دليل الامارة ان موضوعها هو الاعم من الظاهري والواقعي لجرى الاستصحاب وكان واردا،

كما لو فرض ان ظاهر الدليل القائل: (يجب الانفاق على الولد الحي او يجب دفع زكاة الفطرة عن العيال الحي) ان مفاد عنوان الحياة الحياة الاعم من الواقعية والظاهرية، فحينئذ يكون جريان الاستصحاب واردا على دليل وجوب الانفاق على الولد الحي، لانه محقق لموضوعه حقيقة وهو الاعم من الحياة الواقعية والظاهرية، فالاستصحاب محقق لمصداق واقعي لما هو موضوع الدليل.

ولكن هذا خلاف الظاهر فان ظاهر العناوين المأخوذة في موضوعات الادلة الاجتهادية هو الواقع لا الظاهر ولذلك ليست نسبة الاستصحاب للادلة الاجتهادية نسبة الوارد للمورود وانما هو اصل عملي يتشبث به في مورد الشك سواء كان على نحو الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية.

وبالتالي فان استصحاب الحياة لم ينقح لنا موضوع (اذا كان الولد حيا وجب الانفاق عليه واقعا) حتى يقال اذا تنقح موضوع وجوب الانفاق واقعا ثبت وجوب الانفاق واقعا فتترتب عليه آثاره.

بل غاية ما تحقق بالاستصحاب ثبوت الحياة ظاهرا ويترتب عليه تنجز الاثر ، ومجرد تنجز وجوب الانفاق ليس هو الموضوع لحرمة اعطاء الزكاة له، لأن وجوب الانفاق لم يثبت واقعا حتى يترتب عليه اثره وانما تنجز ظاهرا بثبوت الحياة ظاهرا وهذا ليس موضوعا للاثار الشرعية كي تترتب عليه بتنجزه ظاهرا على المكلف.

فتلخص بذلك

ان هذا الوجه ليس تاما في تحقيق الفرق بين الواسطة التكوينية فلايترتب اثرها بالاستصحاب والواسطة الشرعية فيقال بترتب اثرها بالاستصحاب

وياتي الكلام غدا عن الوجه الاخير الذي افاده السيد الصدر قدس سره

### 104

وهنا تعليقة للمحقق العراقي قدس سره كما في نهاية الافكار ج4 القسم الاول ص179:

حيث افاد ان هناك فرقا بين مسلكه في تحليل مفاد دليل الاستصحاب وبين مسلك شيخه الآخوند و بعض المسالك الاخرى

و تعرض في المقام الى اربعة مسالك وقام بالمقارنة بينها:

المسلك الاول:

وهو مسلكه قده

ومحصله ان مفاد دليل الاستصحاب هو المعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن، وهذا يرجع الى التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك بمعنى توسعة وجوده توسعة صورية الى ظرف الشك في البقاء، والمصحح للتوسعة في الوجود هو انتهاء هذا التعبد الى اثر عملي، من دون ان يتضمن هذا التعبد جعلا للأثر او تنزيلا، وانما مفاده هو مجرد التعبد ببقاء المتيقن وتوسعة وجوده الى ظرف الشك في بقاءه، واما الاثر العملي فهو مصحح لهذا التعبد اذ يكفي في صحته انتهاؤه الى اثر عملي.

وعلى هذا المبنى قد يقال بحجية الاصل المثبت، بلحاظ ان التعبد ببقاء المتيقن هو عين التعبد بموضوعيته للآثار لأن المتيقن الواقعي لو كان باقيا لكان موضوعا للآثار، والتعبد بموضوعيته للاثار دال بالدلالة الالتزامية العرفية على التعبد بلوازمه التي بينه وبينها ملازمة عرفية.

وهذا يتضمن عرفا ايضا التعبد باثره بنحو مماثل للتعبد به فانه اذا تعبد بوجوده وتعبد بموضوعيته للاثار كان ذلك متضمنا عرفا للتعبد باثره بما هو موضوع للاثار ايضا والتعبد بالاثر الثالث بما هو موضوع للاثار ايضا الى ان تنتهي السلسلة الى اثر عملي فعلي،

فانحلال التعبد بالوجود الى انحاء من التعبدات (كما ذكر في كلمات السيد الصدر في تحليل مسلك التنزيل من انه ينحل الى تنزيلات عديدة بلحاظ الاثار) (بل ان نكتة الانحلال الى التنزيلات المتعددة بناءً على مسلك التنزيل مستقاة من كلمات المحقق العراقي قده في تحليل مسلك التنزيل ايضا).

وبناءً على ذلك قد يقال

ما دام المصحح للتعبد بالوجود هو انتهاؤه الى اثر عملي ولو كان الاثر العملي بوسائط كان مقتضى اطلاق هذا التعبد شموله للاثار الشرعية المترتبة على المستصحب بوسائط عقلية او عادية فالتعبد بحياة زيد هو عبارة عن التعبد ببقاء الحياة الى حين ظرف الشك، والمصحح لهذا التعبد انتهاؤه الى اثر عملي ولو كان هو حرمة حلق اللحية في حقه.

وقد اجاب عن ذلك المحقق العراقي قده:

بان هذا الا شكال وارد على هذا المسلك ولا جواب عنه الا دعوى الانصراف الى خصوص الاثار المترتبة بوسائط شرعية،

ولعل النكتة في هذا الانصراف ان هذا هو ما جرى عليه المرتكز العرفي في مقام التقنين فان المقنن العرفي تارة يتعبد بالموضوع الخارجي ذي الاثر المباشر كالتعبد بالحياة او التعبد بالعدالة او التعبد بالمائية بمعنى الاطلاق مقابل الاضافة ونحو ذلك فحينئذ قد يقال ان التعبد بالموضوع الخارجي راجع الى التعبد بأثره العملي ،

وتارة لا يكون الموضوع الخارجي مصبا للتعبد المباشر وانما هو واسطة من جملة الوسائط لأثر عملي فلا شمول في التقنين العرفي لمثله وان كان المنظور هو الوصول الى التعبد بالآثار العملية ذات الواسطة، كما في المقام.

فلو اريد باستصحاب حياة الولد الانتهاء الى التعبد بحرمة الزكاة عنه او وجوب دفع زكاة الفطرة عنه، فكان المنظور في التعبد هو الاثر العملي المترتب بالواسطة لا بالمباشرة الا ان ما قام عليه المرتكز العرفي في مقام التقنين وما جرى عليه المقنن العرفي انه لا ينال تعبده الوسائل التكوينية العقلية او العادية

نعم لو انصب تعبده عليها بالمباشرة كما في الصورة الاولى فانه بنظرهم تعبد بآثارها العملية .

والا فان التعبد والتقنين العرفي لا ينال الوسائط التكوينية عقلية او عادية حيث ان المرتكز العرفي لا يرى ان من شان المقنن ان ينال تعبده الوسائط التكوينية ولو كان ذلك بغرض الوصول الى اثارها الاعتبارية و انما يصح التعبد بغرض الوصول الى آثارها الاعتبارية لو كانت هي مصب التعبد بشكل مباشر واما لو لم تكن كذلك فانه لم يجر المرتكز العرفي على التعبد بها بل لا يرى من شان المقنن ان ينال تقنينه اياها .

وبالتالي فاحتفاف هذه الادلة بمثل هذه المرتكزات العرفية موجب لانصرافها الى خصوص التعبد بالآثار الشرعية بوسائط شرعية ولا اقل من عدم احراز اطلاقها

المسلك الثاني:

هو ان مفاد دليل الاستصحاب جعل المؤدى، او جعل الحكم المماثل المباشر

، فان كان المستصحب حكما كاستصحاب الوجوب او الحرمة فالمجعول مثله وان كان موضوعا لحكم فالمجعول حكم مماثل لحكمه المباشر،

وبناءً على هذا المسلك يتجه التخلص من اشكال حجية الاصل المثبت لأن المنظور جعل المؤدى مباشرة او جعل الحكم المماثل لحكم المؤدى مباشرة، فلا تعرض في دليل الاستصحاب للوازم المؤدى او لوازم المستصحب التكوينية عقلية او عادية، اذ المفروض ان مفاد دليل الاستصحاب من البداية هو جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل بالمباشرة.

او كما ذكر المحقق الخراساني ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل المنصرف الى الحكم المماثل بالمباشرة او ان هذا هو القدر المتيقن من دليله ولا اطلاق له لغير ذلك باعتبار ان مورد دليل الاستصحاب هو التعبد بالطهارة الحدثية او الخبثية كما في صحيحي زرارة فلا يحرز اطلاقه لغير الحكم المماثل بالمباشرة. فبناءً على ذلك يكون الاصل المثبت امرا اجنبيا وخارجا عن مفاد دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على هذا المسلك

بالنقض الذي تعرض له السيد الصدر (وهو مستقى من كلمات المحقق العراقي) وهو النقض بالآثار الشرعية لاثار شرعية خارجة عن محل الابتلاء، وباستصحاب الكلي من القسم الثاني وبيان ذلك:

اما النقض الاول:

فان المستصحب لو كان خارجا عن محل الابتلاء هو واثره الشرعي المباشر كما اذا لاقى الثوب الماء المستصحب النجاسة قبل سنة وقد تمت الصلاة بذلك الثوب في وقته ايضا قبل سنة وشككنا فعلا في صحة تلك الصلاة بحيث يجب قضاؤها ام لا؟

فان استصحاب نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب من اجل ان يترتب على هذا المستصحب نجاسة الثوب ويترتب على نجاسة الثوب فساد الصلاة فيجب قضاؤها فعلا، خارج عن محل الابتلاء لتلف الماء فعلا كما ان اثره وهو نجاسة الثوب خارج عن محل الابتلاء لتلف الثوب فعلا.

فبناءً على هذا المسلك وهو ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المؤدى اي جعل النجاسة للماء او جعل الحكم المماثل بالمباشرة مرجعه الى جعل نجاسة الماء او جعل نجاسة الثوب وكلاهما خارج عن محل الابتلاء فشمول دليل الاستصحاب لهما لغو.

فعلى هذا المسلك يرد النقض بمثل هذه الموارد.

وهذا بخلاف ما لو بنينا على مسلك المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن بغرض انتهاء هذا التعبد لاثر عملي فان شمول دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد ليس لغوا باعتبار انتهاء التعبد ببقاء نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب لاثر عملي فعلي في حق المكلف وهو وجوب قضاء الصلاة.

اما النقض الثاني

وهو استصحاب الكلي من القسم الثاني

كما لو صدر حدث من المكلف فقام وتوضأ ثم شك في ان الحدث الصادر هل هو اصغر فهو مرتفع او اكبر فهو باق فجرى في حقه استصحاب كلي الحدث فيقال ان مفاد دليل الاستصحاب ان كان هو جعل المؤدى اي جعل كلي الحدث فمن الواضح امتناعه ولو بالنظر العقلائي اذ كما لا يعقل وجود الطبيعي خارجا من دون ان يكون في ضمن خصوصية موجبة لتشخصه كذلك من المستهجن لدى العقلاء نيل الجعل الشرعي او القانوني للطبيعي بما هو طبيعي من دون تخصيصه بخصوصية موجبة لتشخصه في وعاء الاعتبار.

وكذلك لو كان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة فان مرجع ذلك الى جعل الكلي ايضا بما هو كلي وهو مستهجن لدى المرتكز العقلائي .

وهذا بخلاف مالو كان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك

والمصحح لهذا التعبد انتهاؤه لاثر عملي فانه لا استهجان لدى العقلاء في التعبد ببقاء كلي الحدث او المعاملة مع الحدث المشكوك معاملة الباقي بغرض انتهاءه الى اثر عملي وهو حرمة مس المصحف وحرمة اللبث في المساجد وعدم مشروعية الصلاة والطواف ونحو ذلك من الاثار.

فهذان النقضان يرشدان الى ان المسلك الاصوب في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن لا جعل المؤدى ولا جعل الحكم المماثل بالمباشرة.

وسياتي ان شاء الله التعليق على كلمات المحقق العراقي غدا ان شاء الله تعالى

### 105

### المسلك الثالث والرابع الذي تعرض له المحقق العراقي بالمناقشة والتحليل هما مسلك جعل الحكم المماثل و مسلك تنزيل المستصحب منزلة الواقع

وذكر قده في المقام امرين

الامر الاول

ان الانحلال وارد على كلا المسلكين فكما انه على مسلك التنزيل يكون تنزيل المستصحب منزلة الواقع مما يتضمن عرفا تنزيلا لأثره منزلة الاثر الواقعي وتنزيل اثره منزلة الاثر الواقعي يتضمن تنزيلا ثالثا وهو تنزيل اثر الاثر منزلة الاثر الواقعي وهكذا تترتب سلسلة الاثار على جريان الاستصحاب حتى لو كان المنظور في التنزيل هو الاثر المباشر

كذلك يتصور الانحلال بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل

كما افيد في الكفاية ؛بلحاظ ان استصحاب الحياة مثلاً هو عبارة عن جعل حكم مماثل لأثرها وحيث ان اثر وجود الحياة هو وجوب الانفاق على الولد الحي فمقتضى جعل اثر مماثل لوجوب الانفاق ان يترتب على هذا المجعول اثار وجوب الانفاق فان هذا هو مقتضى المماثلة

كما يترتب على وجوب الانفاق ظاهرا الذي ثبت بالاستصحاب اثر وجوب الانفاق الواقعي وهو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه

وهو متضمن جعل مماثل آخر

لأثر حرمة اعطاء الزكاة له وهي اشتغال الذمة بضمان الزكاة في فرض اعطاءها له وهكذا

والنتيجة ان مفاد دليل الاستصحاب بناءً على مسلك جعل الحكم المماثل يتضمن جعولا لمماثلات بعدد الاثار على نسق الانحلال بناءً على مسلك التنزيل

الامر الثاني:

بناءً على هذين المسلكين (اي جعل الحكم المماثل وتنزيل المستصحب منزلة الواقع) لا شمول في دليل الاستصحاب للأصل المثبت وهو اثر الواسطة التكوينية العقلية والعادية، لأنه اذا كان للحياة مثلاً لازم تكويني وهو نبات اللحية وكان لنبات اللحية اثر شرعي فان استصحاب الحياة سواء كان بمعنى جعل الحكم المماثل لحكم الحياة او كان بمعنى تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية لا يكفي لترتيب اثر حرمة حلق اللحية لان المنظور في ترتيب هذه الحرمة على استصحاب الحياة اما ترتيبها بدون التعبد بواسطتها التكوينية التي بين الحياة وبين الحرمة وهي نبات اللحية او مع التعبد بواسطتها،

و الاول خلف المبنى لان المفروض ان مبنى جعل الحكم المماثل عبارة عن جعل الحكم المماثل بالمباشرة وانما امتد ذلك لاثار الاثار بواسطة الانحلال ؛ والمفروض ان حرمة حلق اللحية ليس حكما مباشريا للحياة

وان كان المنظور هو ترتيب اثر حرمة حلق اللحية ببركة التعبد بالواسطة وهي نبات اللحية فالمفروض ان الواسطة مما لايناله التعبد مستقلا لخروجها عن دائرة المشرع بما هو مشرع سواء كان بمسلك جعل الحكم المباشر او مسلك التنزيل

وهذه النقطة هي التي اورد عليها السيد الصدر قده انه لا مانع من ترتيب اثر حرمة حلق اللحية على استصحاب الحياة مثلاً بواسطة التعبد بثبوت نبات اللحية ، حيث يمكن صدوره من المشرع بما هو مشرع ما دام تعبدا ظاهريا بغرض الاستطراق الى اثره الشرعي وهو حرمة حلق اللحية

ولكن هنا ثلاث ملاحظات على ما افيد في كلمات المحقق العراقي قده

الملاحظة الاولى

ان ما افاده المحقق العراقي بناءً على مبناه وهو التعبد ببقاء المتيقن في ظرف الشك من انصراف دليل التعبد الاستصحابي لخصوص الاثار الشرعية المباشرية وما كان بالواسطة الشرعية وعدم شموله للاثار الثابتة بالوسائط التكوينية ياتي على مبنى صاحب الكفاية ايضا من ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل بالمباشرة ومبنى تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث الاثر المباشر وان كان الصدق على نحو الانحلال بلا حاجة للنكتة التي عرضها المحقق العراقي قده سابقا

والوجه في ذلك

ان جعل الحكم المماثل انما يشمل اثر الواسطة التكوينية بالاطلاق فيقال مقتضى اطلاق جعل الحكم المماثل شموله لجعل الحكم المماثل بواسطة تكوينية او يقال مقتضى اطلاق تنزيل المستصحب منزلة الواقع شموله لاثار الواقع ولو كانت بواسطة تكوينية

ومن الواضح ان انعقاد الاطلاق فرع كون المولى في مقام البيان الا ان هنا نكتتان تمنعان من احراز كون المولى في مقام البيان من جهة اثر الواسطة التكوينية

الاولى

ما ذكر في بحث المطلق والمقيد ومحصله

انه لو احرز كون المولى في مقام البيان من جهة معينة بقرينة سياقية او مقالية او حالية وشك في كونه في مقام البيان من جهة اخرى فليس في البين اصل عقلائي يحرز لنا كون المولى في مقام البيان من الجهة الاخرى

فمثلاً في قوله تعالى (فكلوا مما امسكن) اذا شك في ان المولى في مقام اصل البيان مقابل كونه في مقام الاجمال او الاهمال جرى اصل عقلائي وهو ان الاصل في المتكلم انه في مقام البيان بل الاصل العقلائي ان مقتضى كون المولى في مقام التقنين انه في مقام بيان الحكم ومتعلقه وموضوعه ، فاذا قامت مضافا للاصل العقلائي قرينة على تحديد الحكم بجهة خاصة

كما قامت قرينة سياقية في المثال وهي ورود هذه الآية في مقام بيان حلية الصيد تدل على ان المولى في مقام البيان من جهة التذكية وان ما اصطاده الكلب المعلم مذكى، وشك هل انه مضافا لذلك في مقام البيان من جهة الطهارة في موضع عض الكلب له ام لا؟ فجوابه انه لا يوجد اصل عقلائي يحرز ان المولى في مقام البيان من الجهة الاخرى وانما هو في مقام البيان من جهة حكمه ومتعلقه وموضوعه

وبالامكان تطبيق هذه النكتة في المقام بان يقال

ان مقتضى الاصل العقلائي ان المولى في دليل الاستصحاب في مقام بيان الحكم وهو التعبد الاستصحابي وموضوعه ومتعلقه، ومقتضى القرينة المقامية و السياقية المستفادة من الصحاح الواردة في باب الاستصحاب ان المولى في مقام البيان من جهة التعبد بالاثر الشرعي المباشر والاثار الشرعية المترتبة على المستصحب بوسائط شرعية،

كما في استصحاب طهارة الماء لإثبات صحة الوضوء به ومقتضى صحة الوضوء صحة الطواف به ومقتضى صحة الطواف صحة الاعمال المترتبة على الطواف ومقتضى صحة الاعمال المترتبة على الطواف صحة الحج وسقوط امره ومقتضى صحة الحج وسقوط امره هو عدم مديونية المكلف به بعد موته ومقتضى عدم مديونية المكلف به بعد موته خلو التركة من الدين ومقتضى خلو التركة من الدين ملكية الورثة لمقدار قيمة الحج من التركة،

فكل هذه السلسلة من الاثار الشرعية تترتب على الاستصحاب، باطلاق دليله

حيث ان المولى بما هو مشرع في مقام البيان من جهة التعبد الشرعي بالمستصحب واثاره الشرعية ولو كانت بوسائط شرعية

فاذا شك في ان المولى مضافا لذلك في مقام البيان من جهة التعبد بالاثار الشرعية بوسائط تكوينية ام لا فلا يوجد اصل عقلائي يحرز لنا انه في مقام البيان من الجهة الاخرى كي ينعقد اطلاق في جعل الحكم المماثل او التنزيل لما يشمل التعبد بالاثار المترتبة على الوسائط التكوينية

النكتة الثانية

بما ان المعهود من المقنن العرفي والشرعي انه في مقام التعبد بما هو في دائرته كمقنن وما هو في دائرته هو التعبد بالاثر الشرعي او الموضوع التكويني اذا كان موردا للتعبد بالمباشرة بحيث يكون التعبد به تعبدا باثاره الشرعية ، وليس من المعهود ان يشمل التعبد بالاثار القانونية والاعتبارية اثار اثارها التي تثبت لها بوسائط تكوينية ، وحيث ان ذلك ليس معهودا فلا يحرز كون المولى في مقام البيان من جهته، فان اصالة البيان في كل مقنن انه في مقام بيان حكمه ومتعلق حكمه وموضوع حكمه ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف)، وعدم معهودية كون المولى في مقام البيان من جهة سائر اثار المتعبد به بوسائط غير اعتبارية منشأ عقلائي مانع من احراز جريان اصالة البيان في مثل هذا المورد فلم يحرز انعقاد الاطلاق فلا شمول لجعل الحكم المماثل للاثار الشرعية الثابتة للمستصحب بوسائط غير شرعية

والنتيجة

انه حتى لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو مسلك جعل الحكم المماثل او مسلك التنزيل بناءً على انحلالهما لتنزيلات وجعولات متعددة بعدد الاثار فانه لا يحرز اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بالاثار الشرعية الثابتة بوسائط غير شرعية بلا حاجة للنكتة التي ذكرها المحقق العراقي وصارت موردا لا شكال السيد الصدر قده

الملاحظة الثانية

ان ما افاده المحقق العراقي والسيد الصدر قده من انه لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث اثره المباشر لورد عليه النقض بجريان الاستصحاب فيما كان خارجا عن محل الابتلاء

بخلاف ما لو قلنا بان المختار في مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء المتيقن على مبنى العراقي او التعبد ببقاء اليقين على مبنى السيد الصدر فانه على هذين المبنيين لا يرد النقض باعتبار انه يكفي في التعبد ببقاء المتيقن او بقاء اليقين انتهاء التعبد لاثر عملي ولو كان اثرا فعليا لموضوع خارج عن محل الابتلاء

ولكن يمكن دفع النقض حتى لو كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او التنزيل منزلة الواقع بلحاظ اثره المباشر، والسر في ذلك ان التعبد بثبوت ما هو خارج عن محل الابتلاء فعلا كما لو لاقى الثوب قبل سنة ماءا مستصحب النجاسة وتحققت صلاة في ظرفه بهذا الثوب، وشك بالفعل في صحة تلك الصلاة، فالتعبد ببقاء نجاسة الماء الى حين ملاقاة الثوب المستتبع للتعبد بوقوع الصلاة في الثوب النجس المستتبع لفساد الصلاة في ظرفها ان كان اخذ في موضوع التعبد خروج المورد عن موضع الابتلاء فان التعبد لغو اذ لامعنى للتعبد بمورد اخذ في موضوع التعبد به خروجه عن محل الابتلاء فانه خلف ان الغرض المقوم للتعبد ترتب الاثر عليه وكيف يترتب الاثر عليه وقد اخذ في موضوع ترتب الاثر خروجه عن محل الابتلاء

واما اذا كان المنظور في التعبد به هو ظرف وجوده لا بلحاظ خروجه عن محل الابتلاء فلامحذور في التعبد به حيث ان التعبد بنجاسة الماء والصلاة في الثوب النجس وان كان تعبدا بما هو خارج عن محل الابتلاء ولكن التعبد به ليس بقيد خروجه عن محل الابتلاء كي يكون لغوا وانما التعبد به في ظرف وجوده والمفروض ان ثبوت نجاسة الماء في ظرف وجوده وثبوت الصلاة في الثوب النجس في ظرفه موضوع لاثر فعلي وهو وجوب قضاء الصلاة

وبالتالي فلاإشكال حتى بناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل او جعل المؤدى فان جعل الحكم المماثل لنجاسة الماء في ظرفه، او جعل نجاسة الماء بناءً على جعل المؤدى او تنزيل النجاسة المشكوكة منزلة النجاسة الواقعية اثره

وجوب القضاء فعلا بلا حاجة الى ضميمة اخرى فالتعبد الاستصحابي كان فعلي لفعلية موضوعه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولفعلية الاستطراق به لأثر فعلي الا ان متعلق موضوعه هو الخارج عن محل الابتلاء وهو غير ضائر

نظير ما ذكر في اجازة العقد الفضولي بناءً على الكشف الحكمي او الكشف الانقلابي حيث ان عقد الفضولي مما وقع قبل سنة مثلاً جامعا للشرائط ما سوى اجازة المالك فاذا اجاز فببركة اجازته الفعلية تحقق موضوع الحكم بنفوذ البيع فعلا المثبت لملكية المشتري للمبيع الا ان متعلق موضوعه البيع السابق ومقتضى ذلك ملكية المشتري للمبيع منذ وقوعه وفي ظرف وقوعه كما ترتب على الملكية في ظرف البيع صحة بيع المشتري لهذا المبيع او انتقاله لوارثه وسائر اثار الملكية بل قد يقال ان ملاقاة الثوب للماء المشكوك النجاسة موضوع لجريان الاستصحاب من حينه لا من حين الالتفات فعلا بناءً على ان للحكم الظاهري وجودا واقعيا بوجود موضوعه التقديري وان لم يلتفت له المكلف

فالنقض المذكور ليس واردا على مسلك جعل الحكم المماثل بالمباشرة او جعل المؤدى او التنزيل بلحاظ الاثر المباشر

### 106

وصل الكلام الى الملاحظة الثالثة على ما افاده المحقق العراقي قدس سره:

وهي ما ذكره بعض الأجلة ره في تعليقته على تحليل استاذه السيد الصدر قده لمسلك التنزيل وجعل الحكم المماثل بنحو الانحلال لكي يستفاد من تصوير الانحلال في شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر مع كون الواسطة شرعية

وبيان هذه الملاحظة بذكر مقدمتين

الاولى

ان هناك فرقا بين الانحلال بحسب الموضوع والانحلال بحسب المحمول

فالانحلال بحسب الموضوع مقتضى القاعدة بينما الانحلال بحسب المحمول يتوقف على اطلاق المحمول من هذه الجهة كي يستفاد منه الانحلال

مثلاً

اذا قال المولى: (خبر الثقة حجة) وقد اخبر الشيخ الصدوق عن ابيه عن محمد بن الحسن الصفار عن الجعفري عن الامام العسكري عليه السلام بأمر معين، فان قوله ع (خبر الثقة حجة) ينحل بلحاظ موضوعه انحلالا طوليا بعدد هذه الاخبار المنطوية في سلسلة السند، وبيان ذلك ان كبرى (خبر الثقة حجة) اذا انطبقت على خبر الشيخ الصدوق تنقح بانطباقها على خبر الصدوق فعلية مصداق جديد لها وهو خبر ابيه اذ لا يصدق على اخبار ابيه انه خبر ثقة بالنسبة الينا الا في طول انطباق حجية خبر الثقة على خبر الشيخ الصدوق ، وبانطباق حجية خبر الثقة على خبر والده يتنقح موضوع ثالث لنفس كبرى ( وهو صدق خبر الثقة على اخبار محمد بن الحسن الصفار) وبانطباق الكبرى على اخبار محمد بن الحسن يتنقح موضوع للكبرى وهو خبر الجعفري الى ان يتحقق لنا وصول المروي عن الامام العسكري عليه السلام

فانحلال كبرى (خبر الثقة حجة) انحلالا طوليا انما هو بلحاظ موضوعها حيث ان شمول الحكم للخبر الاول محقق للموضوع في الثاني وكذا في الثالث والرابع على طبق القاعدة من دون حاجة الى فرض قرينة خاصة بل ان مقتضى ثبوت الحكم لأول السلسلة ثبوت الموضوع في ثاني السلسلة وهكذا الى آخرها

واما الانحلال في المحمول وهو الحجية فهو فرع الانحلال في الموضوع اذ لولا فعلية الموضوع وهو عنوان خبر الثقة في خبر الصدوق لما كان المحمول وهو الحجية فعليا، ولولا ثبوت الموضوع في خبر ابيه لما شملته كبرى حجية خبر الثقة فانحلال الحجية الى حجيات عديدة بتبع انحلال الموضوع

واما لو اريد انحلال المحمول في نفسه مستقلا عن تبعيته للموضوع فليس ذلك على ضوء القاعدة بل يحتاج الى قرينة خاصة تثبت اطلاق المحمول من هذه الجهة

و من الواضح ان مقتضى ظهور الاسناد عرفا ان لا اطلاق في المحمول الا بقرينة خاصة فاذا قيل مثلاً : (فلان ولي على الوقف او القصر) لم يستفد منه ان له الولاية بتمام شؤونها وانحائها فان مقتضى الظهور العرفي لإسناد المحمول في الجملة الحملية للموضوع ان المولى في مقام بيان ثبوت اصل المحمول للموضوع لا ثبوت المحمول بتمام مصاديقه ومراتبه للموضوع، فان ذلك بحاجة الى القرينة الخاصة

وكذا اذا قيل زيد شاعر فانه لا يستفاد منه انه شاعر بكل مصاديق الشعر ودرجاته حيث ان ظاهر الجملة الحملية اسناد اصل المحمول للموضوع فلابد من قرينة خاصة تثبت الاطلاق في المحمول

وبالتالي فانحلال المحمول مع غمض النظر عن انحلال الموضوع بحاجة الى قرينة خاصة تثبت اطلاقه بنحو يحقق الانحلال المزبور

المقدمة الثانية

اذا بني على مسلك جعل الحكم المماثل او مسلك التنزيل ورد السؤال هل ان المماثلة والتنزيل اخذ في ما هو المجعول ام انه عنوان انتزاعي من المجعول؟

والجواب ان المماثلة والتنزيل عنوانان انتزاعيان من المجعول لا انهما مأخوذان في حقيقة المجعول

وبيان ذلك

ان مرجع مسلك جعل الحكم المماثل لحكم المستصحب في استصحاب حياة الولد مثلاً الى اسراء المنزل عليه الى المنزل، وهو اسراء وجوب الانفاق الذي هو حكم واقعي ثبت لواقع حياة الولد الى ثبوت الحياة ظاهرا، لا اكثر، وانما الذهن ينتزع في طول اسراء الحكم المنزل عليه وهو حكم الحياة الواقعية الى الحياة الظاهرية عنوان المماثلة، فيرى ان الحياة الظاهرية مماثلة للحياة الواقعية في آثارها لا ان المولى اخذ في المجعول عنوان المماثلة كأن قال جعلت المستصحب مماثلا للواقع، وانما مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك الى اسراء حكم المنزل عليه للمنزل لا اخذ عنوان المماثلة في المجعول وانما هو منتزع مما هو المجعول بالمقارنة مع موضوعه

وكذلك الامر بناءً على مسلك التنزيل

فان مرجع مسلك التنزيل المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك الى اسراء حكم المنزل عليه وهو الحياة الواقعية للمنزل وهو الحياة الظاهرية فكما يترتب على الحياة الواقعية وجوب الانفاق واقعا يترتب على الحياة الظاهرية وجوب الانفاق ظاهرا

وحينئذ يتبين ان عنوان المماثلة والتنزيل حيث لم يؤخذا فيما هو المجعول وانما هو عنوان انتزاعي ان لا وجه للانحلال، لان انحلال التنزيل الاول وهو تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ اثره المباشر مستبطن لتنزيل ثان بلحاظ اثره واثر اثره

كما ان دعوى انحلال التعبد الاول في مسلك جعل الحكم المماثل الى تعبدات وجعولات بعدد الاثار المترتبة الطولية بنكتة المماثلة مبني على اخذ عنوان المماثلة فيما هو المجعول وحيث لم يؤخذ فلا مبرر لهذا الانحلال الا في طول نظر الجاعل له في رتبة سابقة اذ ليس هو انحلالا في الموضوع وانما هو انحلال في المحمول، بمعنى ان ثبوت الاثر الاول الذي هو حكم لا موضوع محقق لثبوت الاثر الثاني وثبوت الاثر الثاني محقق لثبوت الاثر الثالث، وهكذا وهو متوقف على القرينة الخاصة المحققة لاطلاق جعل الحكم المماثل او التنزيل بحيث يقتضى ترتب اثر اثر اثر الاول.

والنتيجة:

ان المماثلة والتنزيل بما انهما عنوانان منتزعان من حقيقة المجعول ولم يؤخذا في نفس المجعول فاستفادة الانحلال وعدمه تتوقف على تحديد مقدار نظر دليل الاستصحاب الى الاثار، فهل المنظور في دليل الاستصحاب جميع الاثار ام خصوص الاثر المباشر ام الاثار الملازمة ملازمة بينة عرفا للاثر المباشر الاول؟

فاذا ثبت في رتبة سابقة ان المنظور في دليل الاستصحاب وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك سلسلة الاثار الطولية بما لها من المدى البعيد ثبت في طول ذلك انحلال المحمول وهو ثبوت الاثر الشرعي لأثار عديدة، وجعول وتعبدات عديدة، فالتعبد بالاثر الاول تعبد بالاثر الثاني والتعبد بالاثر الثاني تعبد بالاثر الثالث وما اشبه ذلك

وان لم يثبت بل كان مفاد لا تنقض اليقين بالشك جعل المؤدى او جعل الحكم المباشر او ان المقدار المتيقن من صحاح الاستصحاب بحسب موردها وسياقها هو الاثر المباشر فلايترتب على ذلك انحلال في محمول دليل الاستصحاب وهو التعبد باثر المستصحب لتعبدات طولية بحسب سلسلة الاثار

ولكن قد يقال

اولا

ان ظاهر كلمات اصحاب مسلك التنزيل دعوى ان التنزيل مستبطن في نفس المجعول وان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك كناية عرفية عن تنزيل المشكوك منزلة الواقع بلحاظ ما للواقع من اثر ، غاية الامر ان فعلية الاثر قد تكون عرضية وقد تكون طولية فاذا كان ثبوت الاثر الثالث في طول الثاني والثاني في طول الاول كان مقتضى الاطلاق ترتبها فان جميعها مصداق لأثر الواقع كما ان ظاهر كلمات اصحاب مسلك جعل الحكم المماثل هو اخذ المماثلة في ما هو المجعول وان مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك الى ان عنوان النقض متضمن للمماثلة والا لو لم يكن اثر المشكوك مماثلا لاثر الواقع المتيقن لم يصدق على رفع اليد عنه انه نقض والنتيجة هي جعل المستصحب مماثلا للواقع من حيث موضوعيته لآثاره التي تترتب عليه عرضا او طولا

وثانيا

اذا لم يكن في دليل الاستصحاب ظهور في نفسه في التنزيل او المماثلة ولا يستفاد منه اكثر من مجرد اسراء حكم المنزل عليه للمنزل فالمفروض ان حيثية المماثلة واضحة لدى المرتكزات العرفية في جريهم على طبق الاستصحاب العرفي ولوضوحها عرفا فهي بمثابة القرينة الكاشفة عن نظر دليل الاستصحاب لما للواقع من أثر ولو من باب المدلول الاتزامي فيقال ان المدلول الالتزامي العرفي للدليل هو مماثلة المستصحب للواقع بلحاظ اثاره ومقتضى هذه المماثلة عدم الفرق بين الاثر المباشر وغيره.

وثالثا

قد يقال الانحلال في المقام من سنخ انحلال الحكم بانحلال الموضوع لا انحلال الحكم مستقلا حيث ان دليل الاستصحاب مشتمل على موضوع وحكم فالموضوع هو اليقين السابق والشك اللاحق والمحمول هو التعبد ببقاء المتيقن او اليقين او جعل الحكم او التنزيل ونحوه وكل ذلك وان لم يؤخذ فيه عنصر المماثلة الا ان شمول هذا التعبد للموضوع وهو الحياة المشكوكة البقاء نقح موضوعا آخر لحصة اخرى من المحمول حيث ثبت بشمول التعبد لهذا الموضوع ثبوت تعبدي لموضوع آخر وهو ان الحي ممن يجب الانفاق عليه الذي موضوع لحرمة اعطاء الزكاة وحيث ثبت اعطاء الزكاة كان موضوعا لتعبد ثالث فالانحلال في المقام من انحلال المحمول بلحاظ انحلال الموضوع

نظير كون شمول حجية خبر الثقة لخبر الصدوق منقحا للموضوع بالنسبة لخبر ابيه

فتامل

### 107

ما زال الكلام في الوجوه التي ذكرت للإجابة عن شبهة وهي:

تخريج شمول دليل الاستصحاب للتعبد بالاثار الطولية ذات الوسائط الشرعية

ووصل الكلام الى الوجه الرابع

وهو ما ذكره السيد الصدر قده وتعرض له في بحوث في علم الاصول ج6 ص185:

و مضمونه مشتمل على عدة امور:

الامر الاول

ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين بجعل الطريقية له لمتعلقه، وجعل الطريقية له لمتعلقه يقتضي منجزيته لمتعلقه واثار متعلقه، او ان مفاده النهي عن النقض العملي لليقين ارشادا الى اقتضاءه للعمل من حيث المنجزية لمتعلقه ان كان حكما او اثار متعلقه ان كان موضوعا

والجامع بين هذين المسلكين هو ابقاء اليقين عملا سواء كان ذلك عن طريق جعل الطريقية له المستبطن لمنجزيته لمتعلقه ان كان حكما او اثر متعلقه المباشر ان كان موضوعا،

او بالنهي عن نقضه ارشادا الى اقتضائه للمحركية والمنجزية لمتعلقه.

وبناءً على هذا المسلك يرد الا شكال في ترتيب الاثار الشرعية غير المباشرة وان كانت الواسطة شرعية فان التعبد ببقاء حياة الولد مثلاً انما هو تعبد ببقاء اليقين بها وهو يقتضي منجزية اليقين التعبدي لاثر الحياة وهو وجوب الانفاق

فلا شمول في دليل الاستصحاب للاثر المترتب على وجوب الانفاق وهو حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه ولا اثر حرمة اعطاء الزكاة وهو اشتغال الذمة بالزكاة عند اعطاءها اذ ليس في دليل الاستصحاب تنزيل كي يتمسك باطلاقه ولاجعل للاثر كي يتمسك باطلاقه للاثر غير المباشر بل غاية التعبد ببقاء اليقين اما بلحاظ كاشفيته عن تنجز متعلقه او تنجز اثره او محركيته لمتعلقه او اثر متعلقه ،

اذ ما دامت طريقية كل يقين وجدانا تختص بمتعلقه فكذلك منجزية اليقين ومحركيته وجدانا تختص بمتعلقه فالتعبد ببقاء اليقين او النهي عن نقضه العملي انما يقتضي توجيه المنجز للحالة السابقة بالمباشرة او اثرها المباشر لا آثار الاثر حتى لو كانت شرعية

ان قلت

ان من يكون على يقين بشيء فهو على يقين بآثاره واثار اثاره

قلت

نعم ولكن هناك فرق بين اليقين التكويني واليقين التعبدي فالأول مولد لليقين التكويني بما يعرف من اثاره واثار اثاره ، الا ان المحرك نحو الآثار هو اليقين الثاني المتولد من اليقين الاول لا اليقين الأول.

واما اليقين التعبدي بشيء فلا يقتضي ان يكون تعبدا باليقين بلحاظ اثره واثر اثره لان التعبد تابع سعة وضيقا لمقدار الجعل ، والمفروض ان المجعول في دليل الاستصحاب التعبد باليقين بالحالة السابقة وما لها من اثر ان كانت موضوعا من حيث تنجز اثره لا من حيث ثبوت اثره

كما في مورد صحيحتي زرارة حيث ان المستصحب فيهما هو الطهارة الحدثية والخبثية لا بلحاظ اثر شرعي لهما فضلا عن اثر اثرهما بل بلحاظ اثر عقلي وهو احراز الامتثال حيث ان الطهارة الحدثية والخبثية شرط في صحة الصلاة

فاذا صدر تعبد من الشارع ببقاء اليقين بهما الى حين الصلاة كان مقتضى التعبد ببقاء اليقين بهما الى حين الصلاة هو ثبوت الاثر العقلي وهو المعذرية اي احراز امتثال الامر بالصلاة المشروطة بالطهارتين فالاثر المنظور هو اثر عقلي وهو متى تيقن المكلف بوجدان الصلاة للطهارتين سواء كان الوجدان حقيقيا او تعبديا فقد احرز الامتثال و كان معذورا من جهة الامر بالمشروط وبالتالي فليس المنظور الا الاثر العقلي وهو المعذرية ببركة التعبد ببقاء اليقين

الامر الثاني :

ان هذه المشكلة وهي شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي المعتمد على واسطة شرعية كترتب حرمة اعطاء الزكاة للولد على استصحاب حياته بواسطة شرعية وهي وجوب الانفاق عليه مبنية على دعوى وجود حكم شرعي فعلي ، وان موضوع المنجزية عقلا هو ذلك الحكم الشرعي الفعلي

ففي المقام دعويان اصرت عليهما مدرسة المحقق النائيني قده وهما

وجود حكم فعلي بفعلية الموضوع

وان موضوع المنجزية عقلا هو الحكم الفعلي بفعلية الموضوع

فمثلاً

في قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) قضية حقيقية مجعولة وهي وجوب الحج في فرض الاستطاعة الا ان هذه القضية الحقيقية انما يكون لها اثر بالنسبة الى المكلف اذا صار واجدا للاستطاعة، فتنحل القضية المجعولة الكلية الى حكم فعلي في حقه وهو اتصاف المكلف بكونه ممن وجب عليه الحج فعلا، او فقل ان الوجوب المجعول على نحو القضية الحقيقية انحل لوجوب فعلي لفعلية موضوعه وهو الاستطاعة

وحكم العقل بالمنجزية والادانة واستحقاق العقوبة موضوعه علم المكلف بالحكم الفعلي اي احراز انه مخاطب بوجوب الحج فعلا لفعلية الاستطاعة لديه ، وبناء على هاتين الدعويين في كلمات مدرسة المحقق النائيني قده ورد الا شكال : وهو ان التعبد المستفاد من دليل الاستصحاب كالتعبد بحياة الولد هو متضمن للتعبد باثر الحياة وهو وجوب الانفاق عليه ، واذا كان متضمنا لحكم فعلي في فرض حياة الولد وهو وجوب الانفاق عليه من قبل الاب فهل يشمل التعبد الاستصحابي اثر وجوب الانفاق وهو حرمة اعطاء الزكاة له؟

فسياق البحث هو افتراض وجود حكم فعلي في فرض ثبوت الحياة يراد اثباته بالاستصحاب ولذلك ورد السؤال هل ان اثر الحكم الفعلي يترتب عليه بالاستصحاب ايضا ام لا ؟

فلو حصل يقين وجداني بحياة زيد او يقين تعبدي ببركة امارة كقيام البينة على حياة الولد فانه يترتب على اليقين الوجداني بحياة الولد او اليقين التعبدي المستفاد من قيام البينة او خبر الثقة على حياته حكم شرعي فعلي وهو وجوب الانفاق عليه،

فيقال اذا ثبت هذا الحكم الفعلي ببركة الاستصحاب فهل يترتب عليه اثره وهو حرمة اعطاء الزكاة كما يترتب عليه لو حصل اليقين الوجداني او التعبدي به المستفاد من الامارة؟

ولكن مسلك السيد الصدر انكار كلتا الدعويين

فليس في البين حكم فعلي ولا ان المتنجز هو الحكم الفعلي، فكلتا الدعويين وهم في وهم

اما الدعوى الاولى

فدفعها واضح حيث لم يصدر من المشرع وراء المجعول الكلي على نحو القضية الحقيقية ووجود الموضوع خارجا شيء يوصف بالحكم الفعلي بل ما صدر من المشرع قضية حقيقة كلية وهي وجوب الحج في فرض الاستطاعة او وجوب الانفاق على الولد الحي، ولم يصدر منه في فرض تحقق الموضوع خارجا وهو الاستطاعة او حياة الولد شيء اخر يعبر عنه بالحكم الفعلي وانما هناك وهم عرفي وهو الانحلال ومحصله انه اذا وجب الحج على المستطيع واصبح المكلف مستطيعا فكأن هذا الوجوب الكلي انحل الى حكم في حقه لفعلية الموضوع لديه فاتصف بكونه ممن يجب عليه الحج و وهو وهم عرفي لا حقيقة له ،

وكما انه لم يصدر من الشارع حين تحقق الموضوع خارجا مجعول يوصف بالمجعول الفعلي فكذلك ليس للعقل حكم بثبوت شيء في حق المكلف عند فعلية الموضوع خارجا فلا حكم فعلي لا من قبل الشرع ولا من قبل العقل

واما الدعوى الثانية

فقد انكشف زيفها ايضا فانه اذا لم يوجد حكم فعلي في البين فكيف يكون موضوع المنجزية عقلا هو الحكم الفعلي بل ما يحكم به العقل ان موضوع المنجزية احراز الكبرى والصغرى فمتى

احرز المكلف كبرى وجوب الحج على المستطيع واحرز الصغرى وهو انه مستطيع تنجز عليه الوجوب الكلي

لا ان موضوع المنجزية عقلا هو ثبوت حكم فعلي في حقه واقعا فاذا علم به تنجز بل لم يثبت حكم فعلي يتنجز بالعلم وانما المتنجز بالعلم نفس الكبرى المجعولة عند العلم بها وحصول الموضوع خارجا ، والنتيجة ان

ما بني عليه الا شكال في شمول الاستصحاب لأثر الاثر مبني على وجود اثر فعلي هو واسطة بين المستصحب والاثر الثاني والمفروض عدم وجوده

الامر الثالث

في تحديد علاج المشكلة :

ان الحكم الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة للولد الحي لم يؤخذ في موضوعه الحكم الاول بل لا يفهم من لسان دليله الا ان موضوعه مجموع الكبرى والصغرى

ففي فرض استصحاب الحياة من اجل تنجيز وجوب الانفاق على الولد الحي وتنجيز حرمة اعطاء الزكاة له يقال ان موضوع تنجز وجوب الانفاق على الاب هو احراز حياة الولد وموضوع ثبوت الاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة ليس هو ثبوت حكم فعلي في حق الاب وهو وجوب الانفاق عليه بل موضوع حرمة اعطاء الزكاة للولد هو ثبوت الكبرى والصغرى في حق الاب وهي وجوب الانفاق على الولد الحي كقضية حقيقية وثبوت حياة الولد خارجا فمتى تم العنصران ترتب على المجموع الكبرى الاخرى وهي حرمة اعطاء الزكاة للولد الذي وجب الانفاق عليه

فليس الماخوذ في موضوع الاثر الثاني الا مجموع الكبرى والصغرى المحققان للاثر الاول كما ان موضوع الاثر الاول ليس الا تحقق الصغرى خارجا، وبالتالي فكما ان الموضوع للاثر الثاني مجموع الكبرى والصغرى في الاثر الاول كذلك موضوع تنجز الاثر الثاني عقلا احراز الكبرى والصغرى في الاثر الاول فاحراز حياة الولد موضوع لتنجز وجوب الانفاق واحراز القضية الحقيقية وهي وجوب الانفاق على الولد وصغراها وهي كون الولد حيا موضوع لتنجز حرمة اعطاء الزكاة له

والنتيجة

ان الحياة تمام الموضوع بالنسبة للحكم المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد كقضية حقيقية وجزء الموضوع بالنسبة لأثر الاثر اي حرمة اعطاء الزكاة له ، فان موضوع حرمة اعطاء الزكاة مجموع الصغرى والكبرى فالصغرى وهي الحياة جزء الموضوع وجزء جزء الموضوع بالنسبة للاثر الثالث وهو اشتغال الذمة بالزكاة في فرض اعطاءها لمن وجب الانفاق عليه

وبهذا تندفع الشبهة وهي شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي الطولي الثابت بواسطة شرعية بهذا التخريج وهو ان مجموع الكبرى والصغرى هما موضوع ثبوت الاثر الثاني واحرازهما هو موضوع تنجزه و

بهذا يتم ما نقل عن المحقق النائيني من ان اثر الاثر اثر اذا كان كلاهما شرعيين بمعنى ان موضوع الموضوع موضوع ، فكما ان علة العلة علة في الامور التكوينية كعلية النار للإحراق وعلية الاحراق لغليان الماء وعلية غليان الماء لتبخره فالنار علة للتبخر كذلك الحياة موضوع لوجوب الانفاق ووجوب الانفاق موضوع لحرمة اعطاء الزكاة وحرمة اعطاء الزكاة موضوع للضمان واشتغال الذمة فالحياة موضوع لاشتغال الذمة لا ان الموضوع الاول علة لثبوت الاثر الثالث او الرابع

واذا كان مقصود المحقق النائيني هو هذا التوجيه فهو امر صحيح لطيف

وسياتي مناقشة بعض الأجلة من تلامذته ره له كما هو مذكور في ص 187 ج 6 من بحوث في علم الاصول مفصلا

### 108

وهنا عدة ملاحظات:

الاولى:

قد افيد ان مورد صحيحتي زرارة التعبد بالطهارة الحدثية والخبثية وان الاثر الملحوظ فيها اثر عقلي احراز الامتثال وسقوط الامر المساوق للمعذرية

فلو قصر النظر على مورد الصحاح لم يجر الاستصحاب حتى في الموضوعات الخارجية بلحاظ اثرها الشرعي المباشر كاستصحاب الكرية لإثبات الاعتصام والطهارة

الا ان المستفاد عرفا من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك الكناية عن ابقاء اليقين او النهي عن النقض العملي ونتيجته شمول دليل الاستصحاب للتعبد بالموضوع بلحاظ اثره كما ان المرتكز المتشرعي لا يحتمل التفكيك بين جريان الاستصحاب في الحكم لإثبات اثره العقلي وجريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي لإثبات اثره الشرعي المباشر

فلذلك كان مفاد دليل الاستصحاب شاملا لهذين الموردين

واما شمول دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر ولو كانت الواسطة شرعية فلا دلالة فيها عليه

وموطن الملاحظة في ما افيد ان الطهارة الحدثية والخبثية سواء فسرت بالمسبب وهو الاعتبار المسبب عن وجود الوضوء او الغسل او فسرت بالسبب وهو نفس الوضوء والغسل اعتبار شرعي لا عمل خارجي اذ لولا اعتبار الشارع كيفية خاصة فيها لما كانت شرطا في مركب او مطلوبا تكليفيا على نحو الوجوب او الندب

الا ان لها وصفين فهي من جهة متعلق للحكم ومن جهة موضوع للحكم

فعندما يلحظ امر الشارع بايقاع الصلاة متقيدة بالطهارة الحدثية والطهارة الخبثية بحيث يجب تحصيلها شرعا كانت الطهارة متعلقا للحكم وهو الامر بالمشروط لكونها طرفا للشرطية

وعندنا تلحظ بالنسبة لأعمال اخرى فهي موضوع لجواز مس المصحف و لجواز اللبث في المسجد بالنسبة الى الطهارة من الجنابة لذلك لا يجب تحصيلها شرعا ولكن اذا تحققت ترتب عليه الاثران كما ان الطهارتين اللتين هما شرط في صحة صلاة الظهر موضوع لصحة صلاة العصر ونحو ذلك من الموارد، فدلالة دليل الاستصحاب على التعبد بالطهارة الحدثية الطهارة الخبثية عبارة عن التعبد بهما بما لهما من اثر عقلي كما في فرض كونهما متعلقا للحكم بالشرطية وكان الاثر العقلي هو احراز الامتثال وسقوط الامر المساوق للمعذرية من ناحية المشروط، او اثر شرعي وهو ترتب صحة صلاة العصر على الظهر الواجدة للطهارتين او ترتب صحة السعي على الطواف الواجد للطهارتين او ترتب جواز اللبث في المسجد او مس المصحف على وجدان الطهارة الحدثية ونحو ذلك

فالصحيحتان دالتان بالدلالة المطابقية على التعبد بالطهارة بما لها من اثر عقلي او شرعي لا خصوص اثر احراز الامتثال فهي في نفسها شاملة لجريان الاستصحاب في الحكم وفي الموضوع بغض النظر عن تحليل مفاد بأي مسلك من المسالك ،

ولو اغمض النظر عن كون الطهارة واجدة للاثر العقلي والشرعي فان في قوله ع فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك كفاية في شمول دليل الاستصحاب لكل ما يعد اثرا للمستصحب عقليا او شرعيا حيث ان سياقه سياق التعليل الظاهر في عموم النكتة

الاعتراض الثاني

ان ظاهر سياق عبارة البحوث في ص186: ان سر المشكلة وهي عموم دليل الاستصحاب للاثر غير المباشر او عدم عمومه مبني على التصور المتعارف من افتراض شيء اسمه الحكم الشرعي الفعلي، مع انه لا يوجد اثر شرعي فعلي بل الحكم يتنجز بمجرد وصول كبراه وصغراه

والحال بان سر المشكلة يكمن في الاطلاق وعدمه ، حيث ان ظاهر كلمات المحققين كصاحب الكفاية والنائيني والعراقي ومن تلاهم انه ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل او التنزيل فهو وان كان مستبطنا للتعبد باثر المستصحب ولكن هل يشمل اثر الاثر

بحيث اضطر المحقق النائيني للتعويض عن الاطلاق بدعوى ان اثر الاثر اثر اذا كانا شرعيين، وان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية فكما ان العلم الوجداني منجز للاثر فكذلك العلم التعبدي كالاستصحاب منجز لاثر المستصحب فهل لدليل الاستصحاب شمول لتنجيز الاثر غير المباشر ؟

فموطن المشكلة في الاطلاق وعدمه ولذلك لا ربط للمشكلة بوجود حكم فعلي وراء كبرى الجعل وصغراه وعدم وجوده، اذ حتى مع منع وجوده يعود الا شكال مرة اخرى وهو هل ان دليل الاستصحاب الذي يتكفل تنجيز الكبرى عند احراز الصغرى شامل لتنجيز اثر تنجز الكبرى عند التعبد بالصغرى ام يختص بتنجيز الاثر المباشر وهو الكبرى الاولى عند احراز موضوعها

فبما ان سر المشكلة في الاطلاق فلا فرق بين ان يقال بمسلك مدرسة المحقق النائيني من وجود حكم فعلي او عدم القول به

الملاحظة الثالثة

ما ذكره بعض الأجلة رحمه الله في 187 في تعليقته على البحوث:

بأن ما افيد خلاف ظاهر الادلة، حيث ان دليل الاثر الشرعي غير المباشر ظاهره ان موضوعه فعلية الحكم الشرعي الاول لا مجموع الكبرى والصغرى، فمثلاً: دليل حرمة اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه كما لو ورد (يحرم اعطاء الزكاة لمن وجب الانفاق عليه ) ظاهره ان موضوع حرمة اعطاء الزكاة من اتصف بكونه من واجبي النفقة بالفعل لا ان موضوعه كبرى وجوب الانفاق علي الولد الحي وصغراه وهو ثبوت حياة الولد بل هو كون وجوب الانفاق فعليا في حق الاب بالنسبة للولد او اتصاف الولد بكونه ممن يجب الانفاق عليه فعلا،

وهذا المستظهر وهو كون الموضوع هو الحكم الفعلي وان كان واقعه امرا وهميا اذ ليس في الخارج وراء الكبرى والصغرى وجود لشيء يعبر عنه بالحكم الفعلي لا شرعا ولا عقلا هو المناط فان ما هو المدار في موضوعات الاثار الشرعية والعقلية ما يفهمه العرف من الخطابات سعة وضيقا عند تلقيه لها لذلك لابد من الرجوع في تحديد مفهوم الموضوع والمتعلق للمرتكز العرفي ، والمرتكز يفهم ان موضوع الاثر هو الحكم الفعلي

ونتيجة ذلك عودة الا شكال مرة اخرى وهو انه بما ان موضوع الاثر الثاني فعلية الاثر الاول كموضوعية فعلية وجوب النفقة لحرمة اعطاء الزكاة فلابد من ثبوت هذا الموضوع في رتبة سابقة بالاستصحاب كي يترتب عليه اثره والمفروض انه لم يثبت لا وجدانا وهو واضح ولا تعبدا بناءً على التفسير المقترح من قبل السيد الصدر قده لمفاد دليل الاستصحاب،

وهذه الملاحظة واردة

فان ما ذكر من ان موضوع الاثار هو مجموع الصغرى والكبرى مناف لظاهر الادلة،

الملاحظة الرابعة:

ما افيد ايضا في التعليقة ص 187:

من انه لو لم نحكم النظر العرفي في المقام في اجراء دليل الاستصحاب وان كان وهما لما امكن دفع شبهة التعارض التي طرحها المحقق النراقي والسيد الخوئي قدهما بين استصحاب المجعول واستصحاب عدم الجعل الزائد، حيث ان محور اشكال هذين العلمين على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو المعارضة بين استصحاب المجعول (وهو استصحاب نجاسة الماء المتغير الذي زال تغير من قبل نفسه) واستصحاب عدم سعة الجعل لنجاسة زائدة على النجاسة المتيقنة وهي النجاسة في ظرف فعلية التغير. فلا يجري الاستصحاب في اي شبهة حكمية لوجود هذه المعارضة

وقد تصدى السيد الصدر لدفع هذه المعارضة كما سبق ببيان ان لدينا نظرين: (نظرا عقليا ونظرا عرفيا)، فاذا لوحظ النظر العقلي فليس في وعاء الاعتبار الا عملية ذهنية يعبر عنها بالجعل والاعتبار ، واذا شك في نيل هذا الجعل للنجاسة بعد زوال التغير استصحب عدم شموله، وهذا نظر عقلي بحت، لان الجعل عملية ذهنية ابداعية تحدث وتنقضي ولا يتصور العقل لها بقاءً وامتدادا كي تكون مجرى للاستصحاب فان ما هو مجرى الاستصحاب ما يتصور له الحدوث و الانبساط على عمود الزمن وعملية الجعل والاعتبار عملية آنية لا يتصور لها عقلا انبساط على عمود الزمن كي يتصور فيها البقاء فتكون مجرى للاستصحاب فلامحالة الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية هو استصحاب عدم نيل الجعل وشموله للنجاسة الزائدة على القدر المتيقن وهي النجاسة في ظرف فعلية التغير

واذا لوحظ النظر العرفي فان مركزه هو المجعول لا الجعل، اي النجاسة المجعولة لا جعل النجاسة فان النظر العرفي يرى ان المولى اذا اعتبر النجاسة للماء المتغير بالنجاسة كان للنجاسة التي تعلق بها الجعل حدوث في وعاء الاعتبار وبقاء وانبساط على عمود الزمن ما دام التغير، وهذا مجرد تصور وهمي عرفي والا فليس للنجاسة نوع بقاء، ولكن ببركة هذا النظر العرفي يرى للنجاسة بقاء في الماء المتغير بها ويشك في استمرار هذا البقاء لما بعد زوال التغير فيجري فيه الاستصحاب ولولا هذا النظر العرفي لما جرى استصحاب المجعول في اي مورد ولما تمت المعارضة التي طرحها العلمان بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب المجعول اذ لو لم يكن النظر العرفي ولو وهميا كافيا في جريان دليل الاستصحاب لكان المتعين جريان استصحاب عدم الجعل دون استصحاب المجعول والحال ان المعارضة بين الاستصحابين تعني ان النظر العرفي وان كان وهميا معتبر في تطبيق دليل الاستصحاب.

وحيث ان النظرين متهافتان اذ على احدهما لم يحصل نقض وعلى الاخر قد حصل نقض فانه اذا لوحظ النظر العقلي الذي لا يرى للجعل امتدادا فالمتعين استصحاب عدم الجعل الزائد، فهو بنظره ان رفع اليد عن النجاسة بعد زوال التغير ليس نقضا لليقين بالشك، بينما على النظر العرفي الذي يرى ان هناك مجعولا قد حدث وبقي ويشك في استمرار بقاءه لما بعد زوال التغير يرى ان رفع اليد عنه نقض لليقين بالشك

ولأجل تهافت النظرين لابد من تطبيق دليل الاستصحاب على ضوء احد النظرين اذ لا يعقل التهافت في نفس مفاد دليل الاستصحاب بلحاظ اطلاقه للشبهة الحكمية ، فالمحكم هو النظر العرفي لان المدار على النظر العرفي في تلقي الادلة وتحديد مفاهيمها.

ومن هنا جاءت الملاحظة من بعض الأجلة على استاذه وهو انه

لولا تحكيم النظر العرفي الوهمي لاستفحلت المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد و استصحاب المجعول فلابد من التحفظ على النظر العرفي لدفعها فكذلك الامر في المقام اذ المفروض ان النظر العرفي يرى ان موضوع الاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة الحكم الفعلي وهو وجوب الانفاق فعلا على الولد

وهذا وان كان امرا وهميا الا ان المدار في تحديد الموضوعات على فهم العرف

كما ان المدار في شمول دليل الاستصحاب وعدمه على النظر العرفي والا لرجعت شبهة المعارضة، وحيث ان النظر العرفي يرى ان رفع اليد عن حرمة اعطاء الزكاة نقض لليقين بالشك شمله الاستصحاب

والنتيجة

ان كان المناط النظر العرفي جرى دليل الاستصحاب وشمل اثر الاثر وان كان المناط النظر العقلي الذي لا يرى ثبوتا للحكم الفعلي فاليقين بموضوع الاثر الشرعي الاول وهو اليقين بالحياة، ليس محركا ولا منجزا بنفسه للأثر الشرعي الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة وانما ان كان يقينا تكوينيا كان مولدا لليقين بالأثر الثاني والا فالمحرك للأثر الثاني هو اليقين الثاني المتولد لا اليقين الاول وان كان يقينا تعبديا فلا لان التعبد بمقدار الجعل ، وما تعبد به هو اليقين بمقدار الاثر الاول لا اكثر

والنتيجة بناءً على تحكيم النظر العقلي هي عدم شمول دليل الاستصحاب للاثر الثاني

فان قلت

اذا كان العقل يكتفي في تنجز الاثر الثاني بإحراز الصغرى وهي الحياة والكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي كفى ذلك في جريان الاستصحاب وشموله للأثر الثاني بمعنى تنجيزه للاثر الثاني بعد تنجيزه للاثر الاول وان لم يفهم العرف ذلك، لان الفهم العرفي في المقام ليس راجعا لتحديد المفهوم وانما هو راجع لتشخيص المصداق وهو ليس بحجة في تشخيص المصاديق فاذا لم يصدق على رفع اليد عن الاثر الثاني نقض اليقين بالشك فان هذا تدخل في المصداق والا فمع التفات العرف وتنبهه الى ان تنجز الكبرى الاولى بضميمة احراز الصغرى منجز للأثر الثاني كفى ذلك في صدق النقض،

وان شئت قلت ان الاثر الثاني في الحقيقة اثر مباشر للمستصحب وهو الحياة وان كان العرف لا يدرك ذلك وهذا غير ضائر كما لو فرضنا ان العرف لا يرى انتقاض الطهارة بالسِّنة لقلتها وضئالتها اذا شك في وقوع السِّنة كان بقاء الطهارة جزميا لان السِّنة ليست ناقضا لها لكنها في الواقع ناقض، فهنا قد يختلف النظر العقلي والعرفي فالنظر العقلي ان السِّنة مصداق حقيقي للنوم فهي ناقض للطهارة فاذا شك في حصول السنة جرى استصحاب الطهارة والا يعد نقضا

بينما النظر العرفي لا يراها مصداقا للنوم فليست ناقضا فلا حاجة للاستصحاب

فالاختلاف في تشخيص مصداق النقض بين العرف والعقل الدقي لا يؤثر في المقام شيئا ما دام النظر العرفي وهميا والمدار على المصداق الحقيقي العقلي للنقض

### 109

وصل الكلام الى اشكال محصله

انه اذا كان الأثر الشرعي الثاني كحرمة اعطاء الزكاة للولد اثرا مباشرا بنظر العقل للمستصحب وهو الحياة بضميمة كبرى وجوب الانفاق على الولد الحي، فعدم اذعان العرف بترتب الاثر الثاني على المستصحب تدخل منه في تشخيص المصداق بعد وضوح المفهوم، وهو مما لا حجية له.

وجوابه:

ان نظر العرف في المقام لا يرجع لتشخيص المصداق وانما لتحديد موضوع الاثر بحسب ما يفهمه من لسان الدليل عند تلقيه له ، فكما ان قول الشارع: الدم نجس لا يشمل بنظر العرف الدم المجهري فلا تترتب النجاسة عليه بينما هو بنظر العقل موضوع لترتب النجاسة والرجوع للعرف في هذا المورد ليس رجوعا للعرف في تشخيص المصداق الذي ليس بحجة بل هو رجوع له في تحديد مفهوم موضوع النجاسة سعة وضيقا حيث يرى ان مفهوم الدم الذي هو موضوع للنجاسة هو الدم المحسوس، لا مطلق الدم.

فكذلك الامر في المقام حيث يرى العقل ان صغرى الحياة وكبرى وجوب الانفاق على الولد الحي محرك نحو الاثر الثاني وهو وجوب دفع زكاة الفطرة عن الولد ومنجز له ، بينما النظر العرفي لا يرى الحياة بضميمة كبرى وجوب الانفاق على الولد الحي موضوعا لوجوب دفع الزكاة عنه، بل الموضوع هو الحياة بضميمة فعلية وجوب الانفاق عن الاب بالنسبة للولد.

وليس هذا اختلافا في تشخيص المصداق بل هو اختلاف في حدود ما هو موضوع الاثر الثاني بحسب ما يستفيده العرف عند تلقيه لأدلة الاثار الشرعية ، وفي طول ذلك لا يصدق على رفع اليد عن وجوب دفع زكاة الفطرة عن الولد المستصحب حياته نقض لليقين بالشك، فان عدم رؤية العرف ان رفع اليد عن الاثر الثاني نقض لليقين بالشك ليس رجوعا لتشخيص المصداق وانما عدم صدق نقض اليقين بالشك متفرع على تحديد مفهوم موضوع الاثر الثاني بحسب ما يستفاد من الادلة.

وقد اجاب بعض الاجلة ره في ص187 من ج 6 من البحوث:

اولا : انه لو كان اختلاف العقل والعرف اختلافا في تشخيص المصداق لجرى ذلك في شبهة المعارضة و ادى لجريان استصحاب عدم الجعل الزائد ومعارضته لاستصحاب بقاء المجعول اذ ان الاختلاف بين نظر العقل والعرف انما هو في المصداق فلا مانع من جريان استصحاب عدم الجعل الزائد، واذا جرى كان معارضا لاستصحاب بقاء المجعول.

وثانيا:

قد ذكر في البحث السابق ان هذين النظرين متهافتان اذ ان مقتضى النظر العقلي ان اليقين الفعلي للمكلف بالحالة السابقة هو اليقين بعدم الجعل، والشك الفعلي شك في استمرار العدم، بينما مقتضى النظر العرفي ان اليقين الفعلي بالحالة السابقة هو اليقين بالوجود وان الشك الفعلي في البقاء هو الشك في بقاء الوجود ولا اشكال في تهافت النظرين فان هناك تغايرا واضحا بين اليقين الفعلي بسبق العدم واليقين الفعلي بسبق الوجود ولو شمل دليل الاستصحاب لهما للزم التعارض بين اطلاقيه فان مقتضى اطلاقه لحال الشك في بقاء العدم عدم اطلاقه لحال الشك في بقاء الوجود في مورد واحد والعكس ايضا ولازم التعارض بين الاطلاقين هو اجمال دليل الاستصحاب بلحاظ المورد لتهافت الاطلاقين وتباينهما فيه .

وكما ذكر هناك ان النظر العرفي هو المحكم فلا يجري الاستصحاب الا بلحاظه ومقتضى ذلك عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الجعل الزائد واقتصار شموله على استصحاب المجعول.

فكذلك الامر في المقام فان مقتضى تحكيم النظر العرفي هو عدم جريان استصحاب الحياة لتنجيز الاثر الثاني ما لم يحرز فعلية الحكم بوجوب الانفاق في حق الاب بالنسبة للولد الذي استصحب حياته، وان كان بالنظر العقلي مما يجري الاستصحاب الا انه لتهافت النظرين لا يمكن شمول دليل الاستصحاب لكليهما لتعارض اطلاقيه فلابد من تحكيم احدهما وحيث ان المحكم هو النظر العرفي لم يجر الاستصحاب في المقام لتنجيز الاثر الثاني بمجرد ثبوت الحياة تعبدا.

ولكن لدينا تأملا في قياس النظر العرفي في مرحلة الحكم الفعلي على النظر العرفي في المجعول الكلي:

حيث ان بعض الأجلة رحمه الله نقض على استاذه (في ص 187) : بانه لو لم يكن المحكّم في جريان دليل الاستصحاب النظر العرفي في ثبوت الحكم الفعلي لعاد الا شكال وهو المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد واستصحاب المجعول.

ولكن اذا رجعنا الى صفحة 135 و137 من نفس الجزء في تقرير كلام السيد الصدر قده نجد ان النقض بجريان الاستصحاب في المجعول الكلي ودفع المعارضة به غير وارد لأن قياس نظر العرف في المقام وهو رؤية العرف ان في البين حكما فعليا بفعلية الموضوع على رؤية العرف ان وراء الجعل مجعولا كليا يجري بلحاظه استصحاب الوجود قياس مشكل ويتبين ذلك بالنظر لعدة امور:

الاول:

ان الارتكاز العرفي الدقيق لا التسامحي يرى ان لمتعلق الصفات الاضافية وجودا وراء وجود الصفة وان لم يكن هناك وجودان بالنظر العقلي، ففي صفة الارادة والعلم والحب (كما اذا اراد الانسان الصلاة او علم بها او احبها) يرى ان المرتسم في افق النفس بالحمل الشائع بالنظر العقلي صورة واحدة فقط وهي صورة الصلاة بينما العرف يرى على نحو الحقيقة لا التسامح -بحيث لو قيل له بخطأ نظره لرأى ان رؤيته ذات واقعية وليست خاطئة- وهو ان المراد وهو الصلاة غير الارادة ، وان المعلوم وهو الصلاة غير العلم بها.

وان حرر في الفلسفة اتحاد العالم والعلم والمعلوم الا ان العرف يرى ان لكل من هذه المفاهيم الثلاثة وجودا مستقلا عن الاخر اذ ليس المقصود في المقام المعلوم بالعرض وهو الصلاة الخارجية بل حتى في فرض عدم وجود معلوم بالعرض كعدم وجود صلاة في الخارج من قبل الانسان فان الرؤية الارتكازية العرفية ترى ان تعلق العلم او الارادة او الحب بطبيعي الصلاة وجود ، وان وجود الصلاة بما هي معلوم ومراد ومحبوب مع غمض النظر عن الوجود الخارجي وجود اخر.

فكذلك الامر في باب الجعل والاعتبار، فان اعتبار وجوب الحج على المستطيع او جعل وجوب الحج على المستطيع يرى بالنظر العرفي منحل لوجودين : (احدهما عملية الجعل والاعتبار القائمة بالنفس ، ومتعلق الجعل والاعتبار وهو وجوب الحج على المستطيع المرتسم في وعاء الاعتبار)، وهو وجود آخر غير الاول، وان كان مقتضى النظر العقلي للاعتبار بالحمل الشائع هو ان ليس في افق النفس غير وجود واحد وهو عملية الاعتبار.

الامر الثاني:

حيث ان للمعتبر وللمجعول وهو وجوب الحج على المستطيع مثلاً وجودا بغض النظر عن اي وجود في الخارج بل حتى لو لم يوجد مستطيع في الخارج فان لوجوب الحج على المستطيع كقضية

كلية على نحو القضية الحقيقة وجودا حقيقيا بنظر العرف فان هذا الوجود هو الحكم بنظر العرف وهو موطن الاثار العقلية والشرعية ففي المقام عنصران ملحوظان بالنظر العرفي:

الاول:

ان حقيقة الحكم او حقيقة الاعتبار القانوني او حقيقة الخطاب الجعلي تكليفيا كان او وضعيا هي بهذا النظر العرفي وهو المجعول في وعاء الاعتبار لا عملية الجعل، فكما انه في مقام الايجاد التكويني كما اذا اوجد الانسان عملا معينا كان بالنظر العرفي شيئين: (احدهما ايجاد وهو عملية الصنع والاخر وجود ومنه تنتزع الماهية والحقيقة، كما في صنع المشي حيث تنتزع ماهية المشي من الفعل المنتظم خارجا بشكل تدريجي لا من عملية ايجاده ) كذلك في العلقة بين الاعتبار والمعتبر حيث يرى ان الاعتبار والجعل مجرد مقدمة ايجادية للمعتبر والا فالمعتبر وجود اخر مرتسم في وعاء الاعتبار وهو الحكم لا عملية جعله فانها مجرد مقدمة ايجادية له والا فالحكم حقيقة هو المرتسم في وعاء الاعتبار وهو المجعول والمعتبر لا الجعل والاعتبار.

وليس النظر العرفي في مرتكز

العرف نظرا قابلا للتخطئة بحيث لو نبه العرف على انه لم يصدر من المولى الا عملية الجعل وان لا شيء في الخارج يسمى بوعاء الاعتبار كي يكون ظرفا للمجعول على نحو القضية الحقيقية فان العرف لا يرجع عن ارتكازه بل يرى ان نظره في تشخيص وجود المجعول نظرا حقيقيا لا خاطئا نظير وجود الوجود ووجود الماهية ، حيث يرى اهل الحكمة ان الموجود خارجا هو الوجود لا الماهية وانما الماهية منتزعة من حدود الوجود فليست هي موجودة لوجود ما بازائها بل لوجود منشأ انتزاعها.

وقد. يقال ان جملة الانسان موجود بالنظر العقلي مجاز اذ الموجود وجوده لا نفس الانسان بينما النظر العرفي يرى ان الموجود خارجا بوجود ما بحذائه هو الانسان ولو نبه العرف الف مرة على ان الموجود هو الوجود لا الانسان لرأى العرف ان نظره في وجود الانسان بوجود ما بحذائه نظر حقيقي كاشف عن الواقع وليس نظرا وهميا.

وكذلك الامر في المقام فان المرتكز العقلائي عموما بمجرد ان يصدر اعتبار من قبل من له صلاحية الاعتبار يرى ان للمعتبر وجودا حقيقيا بنحو لايقبل التخطئة في نظره بل لا يرى ان للحكم حقيقة غير ذلك.

والعنصر الثاني:

انه هو موطن الاثار الشرعية والعقلية، فان ما هو موضوع للمنجزية هو المجعول الكلي حيث ان العلم بوجوب الحج على المستطيع على نحو القضية الحقيقية والعلم بوجود استطاعة في الخارج منجز عقلا للتكليف وهو موضوع جواز الافتاء والاخبار عن الشارع وان لم يوجد موضوع خارجا فان الفقيه اذا علم ان وظيفة الحائض ترك الصلاة والصيام وحرمة اللبث في المسجد ساغ له الافتاء بذلك والاخبار عن ثبوت ذلك شرعا ،وان لم يوجد في الخارج امراة ولا حيض مما يعني ان موضوع الاثر هو المجعول الكلي .

كما ان وجوب الحج على المستطيع موضوع لاشتغال ذمته بالحج دينا

عليه ان لم يحج الى حين وفاته وهو موضوع لاشتغال تركته بالدين قبل الارث .

والنتيجة:

عدم صحة قياس نظر العرف في الحكم الفعلي، على نظره في المجعول الكلي فان العرف لو نبه على انه ليس وراء الجعل الكلي للقضية الحقيقية وتحقق الصغرى في الخارج كصغرى الاستطاعة وجود يعبر عنه بالحكم الفعلي فان العرف يقبل ذلك ويرى ان نظره في ثبوت حكم فعلي وهم اذ ليس هناك حكم فعلي، ولو نبه على انه يكفي في المنجزية عقلا احراز الكبرى والصغرى وان لم يثبت وجود حكم فعلي لقبل ذلك، بينما في المقام في المجعول الكلي لا يقبل العرف تخطئة نظره ، بل يرى ان الحكم الحقيقي هو المجعول الكلي لا عملية الجعل، وان هناك وعاءا اعتباريا لدى العقلاء يكون للمجعول الكلي وجود فيه وانه هو موطن الاثار العقلية والشرعية.

الامر الثالث:

ما ذكره السيد الشهيد قده في ص 137 ج6:

ان لجميع العوارض الاعتبارية والخارجية لحاظين واقعيين ثابتين لكل وجود ذهني وهو منشأ اختلاف ظرف العروض عن ظرف الاتصاف، فمثلاً: في الصفات الحقيقية كالعلم يثبت لحاظان (لحاظ لصفة العلم بالنسبة للعالم وهذا منشأ ظرف العروض حيث يقال عرض العلم عليه، ولحاظ لانتساب هذه الصفة لما هو مرئي في الخارج في رتبة سابقة على العلم، كالعلم بوجود الكرونا، فانه منشأ ظرف الاتصاف حيث يقال ان وجود الكرونا معلوم مع ان العلم بالحمل الشائع صورة واحدة مرتسمة في النفس الا ان هذه الصورة الواحدة عندما تلحظ منتسبة الى ظرفها وهو النفس كانت عروضا وعندما تلحظ منتسبة الى متعلقها وهو العنوان الملحوظ على نحو الفناء في الخارج كانت اتصافا).

كذلك في الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية فانه بالحمل الشائع ليس للفوقية اي وجود في الخارج وانما الوجود للسقف ولكن هذه الفوقية اذا نسبت لظرفها فهي بالحمل الشائع وجود ذهني واذا نسبت للعنوان الذي يرى فانيا في الخارج وهو عنوان فوقية السقف رؤيت وصفا حقيقيا لما في الخارج مع انها وصف مجازي بنظر العقل الا انها بالنظر الارتكازي العرفي وصف حقيقي فيقال السقف فوق حقيقة لا تقبل صحة السلب

كذلك الامر في الامور الاعتبارية فان المجعول كنجاسة الماء المتغير اذا لوحظ بالحمل الشائع فهو اعتبار نفساني قائم بنفس المولى وهو بهذا اللحاظ يوجد دفعة واحدة لا تدريجا وله خصائص الوجود الذهني.

واما اذا لوحظ بالحمل الاولي فهو صفة وقذارة لعنوان الماء المتغير وان لم يوجد ماء متغير في الخارج وله حدوث لو فرض حدوث التغير للماء على نحو كلي وبقاء ببقاءه فبهذه النظرة صار للحكم وهو النجاسة حدوث وبقاء، والنتيجة انه متى لوحظ الحكم وصفا للعنوان المفروض في الخارج وان لم يوجد بعد كان له حدوث وبقاء وهذه النظرة وان كانت نظرة اولية الى عنوان القضية لا الى واقعها بالحمل الشائع الا ان المعيار في تطبيق دليل الاستصحاب على الاحكام التي يراد التعبد الاستصحابي بها هذه النظرة العرفية لا النظر اليها بالحمل الشائع عبر النظر العقلي.

وفي ضوء علاج ذلك يقال ان الجاري هو استصحاب المجعول دون استصحاب عدم الجعل لان استصحاب عدم الجعل الزائد مبني على ملاحظة الحكم بالحمل الشائع.

### 110

الامر الرابع

ان السيد الشهيد افاد بنفسه الفرق بين المجعول الكلي والحكم الفعلي بفعلية الموضوع بحيث لا مجال لقياس احدهما بالآخر في ص 133 من ج6 حيث قال:

قد يخطر في الذهن قياس القضايا الحقيقية المجعولة بالقضايا الشرطية الخارجية كقولنا النار حارة اذ أن هناك نحوين من الثبوت للمحمول في هذه القضايا، ١ الثبوت التقديري المعلق على فرض تحقق موضوعه (ثبوت الحرارة للنار على فرض تحقق النار خارجا ) وهذا الثبوت التقديري الّذي يكون صدقه تاما و لو لم يتحقق موضوعه في الخارج ، هو ما يسمى بالجعل،

٢ ثبوت فعلي عند فعلية الموضوع في الخارج و يسمى بالمجعول (كما اذا حصلت النار خارجا فاتصفت بالحرارة اتصافا حقيقيا)، فالجعل يوجد بوجود القضية التقديرية الشرطية بينما المجعول لا يوجد إلّا بوجود موضوعه في الخارج، فيقال في القضايا الشرعية بمثل ما ثبت في القضايا الشرطية الخارجية فمثلاً قضية ( الحج واجب على المستطيع ) مثل قضية (النار حارة ) بمعنى ان له ثبوتا تقديريا يصدق حتى مع انتفاء الموضوع خارجا وثبوتا فعليا يثبت بفعلية الموضوع فيكون لوجوب الحج ثبوت فعلي بفعلية الاستطاعة خارجا

و الحصة المشكوكة من الحكم إذا أريد بها حصة اخرى من الوجود التقديري‏ فليست بقاء للحصة الأولى ، و اما إذا أريد بها الوجود الثاني الفعلي فهي لا محالة بقاء و امتداد للحصة الأولى فيكون التعبد بها استصحابا.

و هذا العلاج قد أوضحنا مرارا عدم تماميته، حيث قلنا في محله من بحوث الواجب المطلق و الواجب المشروط ان قياس القضايا المجعولة الشرعية بالقضايا الحقيقية الخارجية كالنار حارة غير صحيح، و ان الحكم الّذي يتحقق في طول الجعل و الاعتبار (وهو ما يعبر عنه بالمجعول والمعتبر الكلي) لا يعقل‏ ان يكون له وجود ثان وراء نفس الجعل يتحقق خارجا عند تحقق موضوعه بل وجوده بنفس الجعل، لأن هذا الوجود الثاني ان أريد به الوجود الخارجي فهو واضح الفساد، فان الاحكام اعتبارية والاعتباريات ليس لها وجود خارجي ، و ان أريد به وجود اعتباري في نفس المولى (اي ان المولى الذي اعتبر الوجوب الكلي على كل مستطيع اعتبر وجوبا جزئيا في حق المستطيع الخارجي) فمن الواضح عدم تحقق شي‏ء في نفس المولى عند تحقق الموضوع خارجا،

بل قد لا يكون المولى ملتفتا أو عالما بتحقق موضوع جعله وان هناك مكلفا قد استطاع في الخارج بل يستحيل بالنسبة للمولى العادي ان يحيط بجميع المكلفين واحوالهم وتحقق الموضوع بالنسبة اليهم على ما قرر في محله.

على انه إذا كان مركز الاستصحاب الوجود الفعلي بفعلية الموضوع لزم عدم جريان استصحاب المجعول الا عندما يتحقق هذا الوجود للحكم خارجا فلا يمكن للمجتهد ان يجري استصحاب بقاء النجاسة في الماء المتغير بعد زوال تغيره إلّا إذا تحقق ماء متغير في الخارج فوجدت نجاسته الفعلية و شك في بقاءها، و هذا خلاف ما هو المرسوم و المرتكز في محله فقهيا من ان المفتي في الشبهات الحكمية يفتي بالمستصحب على أساس الاستصحاب في الحكم الكلي كما إذا دل عليه دليل اجتهادي لا انه يفتي مقلديه بالرجوع إلى الاستصحاب عند تحقق الحكم الفعلي في حقهم و شكهم في بقائه.

فمقتضى ما افاده في المقام قده ان لا قياس للحكم الفعلي على المجعول الكلي حتى يقال اذا لم يجر الاستصحاب في الموضوع كاستصحاب الحياة لترتيب الحكم الفعلي وهو وجوب الانفاق فعلا على ضوء تحكيم النظر العرفي لم يجر استصحاب المجعول او كان استصحاب المجعول الكلي معارضا باستصحاب عدم الجعل الزائد فان القياس في غير محله انتهى كلامه

ولكن هل يمكن توجيه الا شكال على السيد الصدر ام لا؟

او فقل هل يمكن تصويب كلامه في ان استصحاب الموضوع كاستصحاب الحياة مما لا يترتب عليه حكم فعلي وانما استصحاب الحياة بضميمة الكبرى وهو وجوب الانفاق على الولد الحي يترتب الاثر الثاني وهو كبرى حرمة اعطاء الزكاة لمن يجب الانفاق عليه او وجوب دفع زكاة الفطرة عمن يجب الانفاق عليه، غاية الامر ان الحكم الكلي الثاني موضوعه الحكم الكلي الاول مع الصغرى وقد ثبتت الصغرى بالاستصحاب من دون حاجة الى تنقيح اثر فعلي للمستصحب كي يترتب الاثر الثاني

فقد يقال ان ما افاده قده منقوض بكلامه في ج6 ص 147 حيث صرح بجريان الاستصحاب في الحكم الفعلي ومن خلاله يمكن ترتيب الاثر فقد ذكر في تنبيهات شبهة المعارضة في الشبهة الحكمية

التنبيه الثالث-

ان استصحاب المجعول في الشبهة الموضوعية هل يجري في نفسه بناء على مبنانا من إنكار الوجود الفعلي للمجعول و مباينته مع الجعل أم لا؟ ( مثلاً اذا غسل ثوب متنجس بماء توارد عليه الاطلاق والاضافة فكان ماءا مطلقا حينا ما ومضافا حينا ما ولا يدرى ما هو المتقدم من الحالتين كي يجري استصحاب الحالة السابقة وفرض ان اجراء اصالة الطهارة في الماء لا يترتب عليه الاثر وهو طهارة ما غسل به وحيث لا يجري الاستصحاب في الموضوع وهو الماء اذ لم تحرز حالته السابقة تصل النوبة لجريان الاستصحاب في الحكم وهو استصحاب نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء، مع ان نجاسة الثوب حكم جزئي وليس هو المجعول الكلي لان المجعول الكلي لا شك فيه اذ لا شك في ان الجسم الملاقي للنجس برطوبة مسرية متنجس، فليس هو مجرى للاستصحاب، وانما المشكوك هو بقاء تلك النجاسة الجزئية الفعلية بفعلية حدوث الموضوع، فهل يجري الاستصحاب فيها مع انها حكم جزئي و مجعول فعلي بفعلية الموضوع مع ان المبنى هو ان ليس وراء المجعول الكلي مجعول فعلي)

قد يقال بعدم جريانه إذ لو أريد إجراء الاستصحاب في امر فعلي يتحقق بتحقق الموضوع في الخارج و يزول بزواله، فهذا مبني على فكرة التفكيك بين الجعل و المجعول بالحمل الشائع وان المجعول يصبح فعليا بفعلية الموضوع و قد عرفت بطلانه،

و ان أريد إجراء استصحاب المجعول الكلي في الجعل بالحمل الأولي فقد تقدم ان الجعل لا شك في بقائه أو ارتفاعه في الشبهات الموضوعية (حيث يحرز بقاء الحكم وهو نجاسة الجسم الملاقي للنجس برطوبة مسرية) و انما يتصور ذلك في الشبهة الحكمية و بالعناية المتقدم شرحها وهي ان المجعول الكلي مما له حدوث وبقاء بالنظر العرفي.

واجاب عنه بقوله :

والصحيح جريان الاستصحاب في المجعول حتى في الشبهة الموضوعية لأن لحاظ الحكم و الجعل بالحمل الأولي (وهو المجعول الكلي) كما يقتضي تصور الحدوث و البقاء لحصص المجعول بهذا الجعل في الشبهة الحكمية (كما لو شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة الذي كان ثابتا في عصر الحضور او ثبوت ملكية المشتري بعد فسخ البائع للمعاملة حيث يتصور للوجوب حدوث وبقاء ويتصور للملكية حدوث وبقاء فيجري الاستصحاب في المجعول الكلي) هناك ثبوت للمجعول و فعلية عند تحقق موضوعه في الخارج (بمعنى ان المجعول الكلي يصبح فعليا عند فعلية موضوعه في الخارج فيصبح لوجوب الحج فعلية عند فعلية الاستطاعة) لأن الملاحظ من خلال العنوان (كعنوان وجوب الحج او نجاسة الثوب) رؤية المعنون في الخارج بواسطته (بمعنى ان العنوان وهو المجعول الكلي اذا نظر اليه من زاوية المرتكز العرفي لا يرى على نحو الموضوعية بل يرى على نحو الفنائية والمشيرية لما في الخارج) فكأن هناك امرا يتحقق بتحقق الموضوع و يزول بزواله خارجا،

و هذا و ان كان مجرد أمر اعتباري ووهمي لا حقيقي (لانه اذا نبه العرف فقد يلتفت الى خطأه في ذلك) إلّا انه يكفي لصدق دليل الاستصحاب وجريانه فيه (اي لصدق نقض اليقين بالشك ما دام العرف يرى ان النجاسة قد حدثت في الثوب بملاقاته للدم فاذا شك في بقاء النجاسة صدق على رفع اليد عن النجاسة نقض اليقين بالشك).

وان شئت قلت:

ان المجعول و ان كان امرا وهميا لا حقيقيا إلّا ان هذا الأمر الاعتباري في طول اعتباره و جعله يكون له حدوث بحدوث الموضوع خارجا و بقاء ببقاء الموضوع خارجا فينطبق عليه دليل الاستصحاب حقيقة.

وكانه يريد بهذه الجملة الاخيرة ان يقول ان اجراء دليل الاستصحاب تحكيما للنظر العرفي في هذا المورد ليس من باب الرجوع الى العرف في تشخيص المصداق كي يقال لا حجية له، وانما هو من باب الرجوع الى المرتكز العرفي في تشخيص موضوع الحكم الشرعي وان موضوع الاثار الشرعية هو مجعول كلي يصبح فعليا بفعلية الموضوع خارجا وهذا ما يعبر عنه في كلماتهم بالانحلال بحسب الموضوع حيث ان الانحلال تارة يكون بلحاظ الموضوع واخرى بلحاظ الحكم فمثلاً اذا قال يجب على المستطيع الحج فان وجوب الحج ينحل لوجوبات عديدة بعدد الموضوعات وهي فعلية الاستطاعة لدى كل مكلف مع ان المتعلق لا ينحل وهو الحج الواجب اذ الواجب من الحج صرف الوجود في سنة من العمر الا ان الانحلال بلحاظ الموضوع بينما قوله ع الكذب حرام ينحل الى حرمات عديدة بعدد افراد الكذب فكل كذب حرام او قوله يحرم شرب الخمر فان الحرمة تنحل لحرمات عديدة بعدد افراد الشرب وان كانت من مكلف واحد

ومحل الكلام في الانحلال بحسب الموضوع وهو هل ان المجعول الكلي وهو وجوب الحج ينحل لوجوبات عديدة بعدد افراد المستطيع خارجا

فهنا افاد السيد الصدر قده ان المرتكز العرفي يرى الانحلال ويرى ان هذا الوجوب الفعلي لفعلية الموضوع موضوع لأثر فاذا شك في بقاءه كان مجرى ل الاستصحاب فتطبيق دليل الاستصحاب ليس ابتدائيا كي يقال بان هذا رجوع للعرف في تشخيص مصداق النقض وهو ليس بحجة بل تطبيق لدليل الاستصحاب بعد المفروغية عن ان لموضوع الاحكام الشرعية حالات ومن حالاته انه يصبح فعليا عند فعلية الموضوع خارجا

والنتيجة

ان وجه التامل في الوجه الرابع الذي افاده الصدر قده جوابا عن الشبهة منقوض بنفس كلامه فانه اذا صح جريان الاستصحاب في المجعول الفعلي لان المرتكز العرفي يرى انه حالة من حالات موضوع الاثار الشرعية صح جريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي كاستصحاب الحياة لتنقيح هذا المجعول الفعلي اذ ما دام المجعول الكلي من حالاته بنظر المرتكز العرفي انه يتحول لمجعول فعلي بفعلية الموضوع وهو موضوع الاثار العقلية والشرعية فحينئذ كما يكون هذا المجعول الفعلي مجرى للاستصحاب لكونه موضوعا للاثار فكذالك يمكن جريان الاستصحاب في موضوعه كاستصحاب بقاء الاستطاعة لا ثبات بقاء المجعول الفعلي وهو وجوب الحج و استصحاب بقاء الحياة لإثبات وجوب الانفاق الفعلي على الاب بالنسبة الى الولد

واذا ثبت ذلك ترتب عليه حرمة اعطاء الزكاة او وجوب دفع الزكاة الفطرة عنه اذ ما دام المناط في استصحاب المجعول الفعلي رؤية المرتكز العرفي دخالته في موضوعية الاثر جرى الاستصحاب في الصورتين ، والا لو قيل ان العرف وان توهم وجود مجعول فعلي الا ان المجعول الفعلي مما لا دخل له في موضوعية الاثر فحينئذ لا وجه لجريان الاستصحاب فيه فان جريان الاستصحاب فرع ثبوت اثر عقلي وهو المنجزية او اثر شرعي

فاذا لم تثبت موضوعيته للاثر العقلي بدعوى انه يكفي في المنجزية العقلية احراز الصغرى كاحراز الحياة واحراز الكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي ولا حاجة لإثبات مجعول فعلي من اجل تحقيق المنجزية العقلية فلا مجال لانكار موضوعيته للاثار الشرعية بذريعة ان المجعول الفعلي كما لا دخل له في المنجزية العقلية لا دخل له في الاثار الشرعية ،فان المرتكز العقلائي قائم على المجعول الفعلي هو نفس المجعول الكلي وكما ان المجعول الكلي كوجوب الحج على المستطيع موضوع لبعض الآثار الشرعية فانه عند فعليته بفعلية المورد موضوع لآثار شرعية نحو اشتغال الذمة بدين الحج لو لم يحج حتى مات وهو مستطيع واشتغال الذمة بدين الحج موضوع لانشغال التركة بالدين المانع عن ملكية الورثة لها فان المجعول الكلي الذي هو موضوع لبعض الاثار هو بنفسه اذا اصبح فعليا بفعلية الموضوع يبقى متصفا بالموضوعية بالنسبة لبعض الاثار الاخرى ، ولاجل ان له موضوعية للاثار كان مجرى للاستصحاب فان شرط جريان الاستصحاب في اي مستصحب ترتب اثر عليه

فاذا كان موضوعا للاثر الشرعي جرى فيه الاستصحاب واذا جرى فيه الاستصحاب جرى الاستصحاب ايضا في موضوعه لتنقيحه اذ لا فرق بينهما عقلا وعرفا فاما ان يكون المجعول الفعلي موضوعا لاثر فكما يجري فيه الاستصحاب لو شك فيه كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء توارد فيه الاطلاق والاضافة يجري الاستصحاب في موضوعه ايضا لتنقيحه كاستصحاب الحياة لتنقيح وجوب الانفاق الفعلي

واما ان لا يكون له دخل في الاثار الشرعية فكما لا يجري الاستصحاب في موضوعه وهو استصحاب الحياة لتنقيحه لا يجري الاستصحاب فيه اذ لا اثر له

واما التفكيك بين الموردين بان يجري الاستصحاب في المجعول الفعلي لكن لا يجري الاستصحاب في موضوعه لتنقيح ترتبه وثبوته فهو خلف اذ النكتة واحدة في الجريان عدم الجريان

### 111

الوجه الخامس

ما ذكره بعض الاجلة في تعليقته على البحوث ص 187 ويبتني على امور:

الاول

ان الحكم الظاهري هو عبارة عن الخطاب الطريقي الصادر في مقام التزاحم الحفظي بين الاغراض اللزومية والاغراض الترخيصية الواقعية، بترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس مرجح كيفي وهو نوع المحتمل او مرجح كمي وهو قوة الاحتمال مع ضم نكتة نفسية او بدونها.

الامر الثاني

ان الصياغات الإثباتية لااثر لها في حقيقة الحكم الظاهري وانما هي مبرزات عرفية لحقيقة واحدة، فاذا كان الحكم الظاهري في باب الامارة هو ترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس قوة الاحتمال فلا فرق في مقام الإثبات بين رجوع حجية الامارة الى تنزيل المؤدى او جعل العلمية او جعل المنجزية والمعذرية

وكذلك الامر على مستوى الاصل العملي ومنه باب الاستصحاب، فان روح الحكم الظاهري وحقيقته في باب الاستصحاب ترجيح احد المحتملين على الاخر على اساس مرجح كيفي وهو نوع المحتمل مع ضم نكتة نفسية وهي مراعاة الميل الطبيعي للانسان للبقاء على الحالة السابقة

ولا فرق في هذه الحقيقة بين كون المختار على مستوى الصياغة الإثباتية ان مفاد دليل الاستصحاب جعل المؤدى او جعل الحكم المماثل او التنزيل او ابقاء اليقين او ابقاء المتيقن او النهي عن النقض العملي فكلها مبرزات عرفية لحقيقة واحدة

الامر الثالث

لا فرق بين الافتراض الاول والافتراض الثاني من حيث حقيقة الاستصحاب و حيث سعة الاثر او ضيقه، وبيان ذلك

ان السيد الشهيد قده فصل بين افتراضين (افتراض ان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المشكوك منزلة الواقع بلحاظ الاثر الشرعي) وافاد ان شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر حينئذ يبتني على انحلال التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار الطولية، وبين (افتراض ان مفاد دليل الاستصحاب هو ابقاء اليقين عملا )فلاحاجة لدعوى الانحلال اذ يكفي في تنجز الاثر الشرعي الثاني تنجز الاثر الشرعي الاول بمقتضى ضم احراز الصغرى كاستصحاب الحياة مثلاً واحراز الكبرى وهي وجوب الانفاق على الولد الحي بلا حاجة لدعوى الانحلال كما احتيج اليه بناء على الافتراض الاول،

كما لا حاجة لاقحام دعوى وجود مجعول فعلي يترتب على الموضوع الخارجي من اجل اثبات شمول دليل الاستصحاب للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية،

ولكن الظاهر ان لا فرق بين الافتراضين اذ يمكن بناءً على الافتراض الاول وهو ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل ان ينظر الى التنزيل بما يشمل الاثر العقلي وهو المنجزية والمعذرية بلا إختصاص بالاثر الشرعي ،فيكون مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب منزلة الواقع من حيث الاثر العملي للواقع سواء كان اثرا شرعيا او اثرا عقليا كالمنجزية والمعذرية،

وبالتالي فمقتضى تنزيل الحياة المشكوكة منزلة الحياة الواقعية هو تنجز وجوب الانفاق اذ يكفي في المنجزية العقلية بعد احراز الكبرى احراز الصغرى بالتنزيل ، واذا تنجز الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي تنجز الاثر الشرعي غير المباشر وهو حرمة اعطاء الزكاة له اذ يكفي في تنجزه تنجز موضوعه وهو مجموع احراز الكبرى والصغرى ،

فمقتضى التنزيل المستفاد من دليل الاستصحاب وهو تنزيل المستصحب منزلة الواقع في ما له من اثر عقلي او شرعي هو تنجز أي أثر سواء كان المستصحب كالحياة مثلاً تمام الموضوع له كما في الاثر المباشر او جزء الموضوع له كما في الاثر غير المباشر او جزء جزء الموضوع له كما في الاثر الثالث وهكذا

فلا فرق بين الافتراضين عموم دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية مع كون الواسطة شرعية بخلاف ما اذا كانت عقلية فانه لا ترتب لها

وما افيد متين الا انه يبتني على الاطلاق حيث سبق ان لب المشكلة في المقام هي الاطلاق سواء بني على الافتراض الاول او الثاني وعلى اي صيغة اثباتية في تحليل مفاد دليل الاستصحاب فلو كان المختار مثلاً انه تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما له من اثر عقلي او شرعي فيقال هل ان المنظور في دليل الاستصحاب تنجز الاثر المباشر او تنجز الاثر بواسطة بينة بحيث يعد عدم تنجزه نقضا لليقين بالشك او مطلق الاثار الطولية؟

فلابد في الغاء الفرق بين الافتراضين والبناء على ان حقيقة الحكم الظاهري واحدة وان اختلفت المبرزات الإثباتية لحقيقته

في باب الاستصحاب من ضميمة الاطلاق لإثبات عموم دليل الاستصحاب للاثار الطولية ذات الوسائط الشرعية.

الوجه السادس

ما ذكره بعض الاجلة ايضا في تعليقته على البحوث ويبتني على مقدمتين

الاولى

لا فرق بين الصيغ الإثباتية في تحليل مفاد دليل الاستصحاب بيم دعوى ان مفاد دليله التعبد ببقاء اليقين كما هو مسلك السيد الشهيد او التعبد ببقاء المتيقن كما هو مسلك المحقق العراقي او النهي عن النقض العملي كما هو المسلك المعروف او غير ذلك فان جميع هذه التحليلات ترجع لبا لحقيقة واحدة وهي حقيقة المجعول في باب الاستصحاب وهي عدم رفع اليد عما يستتبعه المتيقن من مواقف عملية، فجوهر الاستصحاب هو البناء على التعبد بجميع المواقف العملية التي يستتبعها المتيقن بما هو متيقن تجاه الحكم الشرعي الصادر من المولى

المقدمة الثانية

ان الاثار الطولية على قسمين :

(الاول)

ما كان معتمدا على واسطة شرعية

كحرمة اعطاء الزكاة للولد الحي المترتب على حياته بواسطة شرعية وهي وجوب الانفاق عليه، و هذا القسم يترتب على المستصحب اذ ان مرجع دليل الاستصحاب الى عدم رفع اليد عن الموقف العملي الذي يستتبعه المتيقن بما هو متيقن وحيث لا فرق بنظر العرف في المواقف العملية للحياة المتيقنة بين تنجز الاثر المباشر او غير المباشر، اذ لو كانت الحياة متيقنة بقاء لتنجز الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي والاثر الثاني وهو حرمة اعطاء الزكاة له والاثر الثالث وهوضمان الزكاة في فرض تسليمها له، فمقتضى حقيقة الاستصحاب ترتب جميعها فكما ان هذه المواقف عملية تجاه الحكم الشرعي مماتترتب في فرض كون الحياة متيقنة بقاء فكذلك في فرض كون الحياة متعبدا بها بقاءً وان لم تكن متيقنة وجدانا بلحاظ ان المنظور لبا في حقيقة الاستصحاب هو عدم رفع اليد عن كل موقف عملي يستتبعه المتيقن بقاءً.

القسم الثاني

هو الاثار الشرعية الطولية المترتبة على واسطة عقلية، وهذه ليست مواقف عملية لنفس المتيقن وهو الحياة وانما هي مواقف عملية لليقين بتلك الوسائط ، فاذا كان للمكلف يقين بنبات اللحية كان مقتضى الموقف العملي هو حرمة الحلق لا ان حرمة الحلق موقف عملي مترتب على الحياة المتيقنة وان لم يكن هناك يقين بنبات اللحية بخلاف وجوب الانفاق على الولد الحي او حرمة اعطاء الزكاة له او دفع زكاة الفطرة عنه فان تنجزها مواقف عملية مترتبة على نفس الحياة المتيقنة.

ويلاحظ على هذا الوجه:

ما اشير اليه فيما سبق من انه لا فرق فيما يقتضيه المتيقن من مواقف عملية بين كون الاثر غير المباشر ذا واسطة شرعية اوكونه ذا واسطة عقلية، اذ متى ما كانت الواسطة العقلية من اللوازم البينة عرفا للمستصحب فان الاثر الشرعي المترتب عليها يعد من المواقف العملية للمستصحب فلو كان رمضان متيقنا بقاءً في يوم الثلاثين لكان من المواقف العملية المترتبة عليه تنجز آثار اول شوال في اليوم التالي ، فان كون اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان اول شوال من اللوازم البينة عرفا، بحيث يعد المتيقن وهو كون يوم الثلاثين من شهر رمضان مقتضيا لترتيب المواقف العملية المنوطة بكون يوم التالي له اول شوال

فكما ان كون اليوم الثلاثين من رمضان مستتبع لتنجز وجوب الصوم فيه كذلك كون اليوم الثلاثين من رمضان مستتبعا لتنجز الاثار الشرعية المنوطة باول شوال فانها تعد مواقف عملية لكون يوم الثلاثين من شهر رمضان، فلو فرض ان مفاد دليل الاستصحاب هو عدم رفع اليد عن المواقف العملية التي يستتبعها المتيقن لو كان متيقنا بقاء فلا فرق في تلك المواقف العملية بين ذات الواسطة الشرعية وذات الواسطة العقلية اذا كانت من اللوازم البينة عرفا.

الوجه الاخير

ما ذكره بعض الاجلة ايضا في تعليقته على البحوث ص 188: وهو التشبث بنكتة جلاء الواسطة.

وبيان ذلك:

ان هناك ملازمة عرفية بين تنجز الاثر الشرعي المباشر كوجوب الانفاق على الولد الحي وتنجز الاثر الشرعي الثاني المترتب عليه وهو حرمة اعطاء الزكاة له، لاستهجان التفكيك بينهما في مقام التعبد، فانه لو اختص التعبد بوجوب الانفاق عليه دون حرمة اعطاء الزكاة له لكان مستنكرا عرفا، وذلك للملازمة العرفية بين التنجزين، ومقتضى هذه الملازمة العرفية انعقاد مدلول التزامي لاطلاق دليل الاستصحاب للمورد، فانه متى شمل دليل الاستصحاب موضوعا ذا اثار طولية كان مقتضى المدلول المطابقي له تنجز الاثر الشرعي المباشر ومقتضى المدلول الالتزامي له تنجز الاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية وهذا ليس من الاصل المثبت في شيء ، لانه ليس تشبثا بلوازم المستصحب عقلا وانما هو مدلول التزامي لاطلاق دليل الاستصحاب الذي هو امارة لفظية وليس من اللوازم العقلية لنفس المستصحب

وهذا بخلاف الاثر الطولي المترتب على واسطة عقلية اذ لا ملازمة بين التعبد الظاهري بالاثر الشرعي الاول والتعبد به، لعدم كونه مترتبا على المستصحب فالتعبد بالحياة لإثبات تنجز وجوب الانفاق لا يستلزم التعبد بحرمة حلق اللحية لعدم الملازمة بين التعبدين، لعدم كون حرمة حلق اللحية اثرا مترتبا على نفس الحياة وانما هو مترتب على لازم عقلي للحياة وهو نبات اللحية

ان قلت

اذا كان تنجز الاثر الشرعي الثاني منوطا بتنجز الاثر الشرعي المباشر لم يطرد دليل الاستصحاب لموارد لا يكون الاثر الشرعي المباشر متنجزا ولو لخروجه عن محل الابتلاء كما لو فرض ان الماء المستصحب النجاسة تلف قبل سنة، وان اثره الشرعي المباشر وهو تنجز نجاسة الثوب الملاقي له مما تلف موضوعه قبل سنة ايضا وان تنجز الاثر الشرعي الثاني له وهو فساد الصلاة الواقعة في الثوب المحكوم بالنجاسة بناء على استصحاب النجاسة في الماء مما خرج موضوعه عن محل الابتلاء ولم يبق في محل الابتلاء الا الاثر الثالث وهو وجوب قضاء الصلاة فعلا وعدمه فمقتضى ذلك عدم شمول دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد بلحاظ ان تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث منوط بتنجز الاثر الشرعي المباشر ،والمفروض انه غير متنجز لخروجه عن محل الابتلاء

قلت

يكفي في تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث التنجز التقديري للاثر المباشر فيقال بما ان الاثر المباشر متنجز في حق المكلف في ظرفه او متنجز في حق المكلف لو كان داخلا في محل الابتلاء فهذا يقتضي تنجز الاثر الشرعي الثاني او الثالث الداخل في محل الابتلاء

والملاحظة على هذا الوجه الاخير

هو ما لوحظ على سابقه من انه ما دام المناط في شمول دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية هو الملازمة العرفية بين التعبدين فلا فرق في هذه الملازمة العرفية بين كون الواسطة شرعية او عقلية اذا كانت الواسطة العقلية من اللوازم البينة عرفا، فكما ان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين منه موجب لتنجز الاثر الشرعي المباشر وهو وجوب صوم ذلك اليوم والاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية كوجوب قضاء ذلك اليوم في فرض فوته او وجوب الكفارة في فرض الافطار فيه عمدا كذلك لدليل الاستصحاب شمول للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة العقلية وهو تنجز اثار يوم العيد واول شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين اذ ان التفكيك بين الاثرين كأن يقال مقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين تنجز وجوب صومه ووجوب قضاءه في فرع فوته ووجوب الكفارة في فرض الافطار فيه عمدا وعدم تنجز اثار اول شوال في اليوم التالي له مستهجن عرفا لوجود الملازمة العرفية بين التعبدين.

فالصحيح بناءً على ان الاستصحاب اصل عملي انه لو اختير ان لا اطلاق لدليل الاستصحاب وان مفاد دليله باي صيغة اثباتية له هو تنجز الاثر المباشر او جعل الاثر المباشر فان شموله للاثر الشرعي غير المباشر ذي الواسطة الشرعية انما هو بالاطلاق المقامي حيث ان لدى المرتكز العرفي بناءً على ان اثر الاثر اثر اذا كانت الاثار من سنخ واحد وكان عدم ترتيب الاخر على الاول نقضا له عرفا فانه بملاحظة هذا البناء العرفي ينعقد لدليل الاستصحاب اطلاق مقامي مقتضاه امضاؤه وببركة هذا الاطلاق المقامي يتم شمول دليل الاستصحاب للاثار الشرعية الطولية ذات الوسائط الشرعية دون شموله للاثار الشرعية ذات الوسائط العقلية.

هذا تمام الكلام في هذا المقام

### 112

### من الجهات المهمة في مبحث حجية الاصل المثبت البحث في دفع المعارضة وبيان ذلك:

انه ان قيل بحجية الاصل المثبت فهل هو معارض بالاستصحاب العدمي لنفي الاثر ام لا؟

حيث ذكر صاحب الفصول رحمه الله تبعا لكاشف الغطاء ان دليل الاستصحاب كما له اطلاق يشمل الاثر الشرعي غير المباشر ذا الواسطة الشرعية كما في شمول دليل الاستصحاب لحياة الولد من اجل ترتيب حرمة اعطاء الزكاة له كذلك له اطلاق يشمل الاثر الشرعي ذا الواسطة العقلية كاستصحاب الحياة من اجل ترتيب حرمة حلق اللحية او استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من اجل ترتيب اثار اول شوال على اليوم التالي له.

ولكن تمامية المقتضي لا تعني فعلية جريان الاستصحاب لوجود المانع .

فاطلاق دليل الاستصحاب بمثابة المقتضي لشمول دليله لما يعبر عنه بالأصل المثبت وهو اثبات الاثر الشرعي ذي الواسطة العقلية للمستصحب.

الا ان الجريان مبتلى بوجود المانع وهو معارضة استصحاب الملزوم باستصحاب عدم اللازم العقلي

فمثلاً استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين بغرض اثبات الاثار الشرعية لليوم التالي له بعنوان انه اول شوال معارض باستصحاب عدم كون اليوم التالي له من شوال على نحو استصحاب العدم الازلي، او معارض بالأصل الحكمي وهو استصحاب عدم شمول دليل هذه الاثار الشرعية كصلاة العيد ووجوب دفع زكاة الفطرة لهذا اليوم

فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب للأصل المثبت مبتلى بوجود المانع وهو جريان استصحاب عدم اللازم العقلي لنفي الاثر الشرعي المترتب عليه،

كما ان المكلف اذا شك في وجود الحاجب المانع من جريان ماء الوضوء على كفه فان استصحاب عدم الحاجب من اجل اثبات تحقق غسل البشرة معارض باستصحاب عدم جريان الماء بلحاظ ان جريان الماء امر تكويني حادث فمقتضى الاصل عدمه.

وقد اجيب عن اشكال المعارضة بعدة وجوه:

الاول:

ما افاده الشيخ الاعظم في الرسائل من ان استصحاب الملزوم حاكم على استصحاب عدم اللازم فان الشك في ترتب اثار اول شوال مسبب عن الشك في ان اليوم التالي اول شوال ام لا والشك في كونه اول شوال مسبب عن الشك في شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ، فاذا شمل دليل الاستصحاب باطلاقه لهذا الفرض وثبت ان اليوم السابق هو الثلاثين من رمضان ثبت الاثر الشرعي غير المباشر وهو ترتب الاثار الشرعية على اليوم التالي.

فلا مجال لمعارضته باستصحاب عدم كون هذا اليوم من شوال، فان الشك فيه مسبب عن الشك في ان اليوم السابق هل هو الثلاثين من رمضان ام لا، فاذا ثبت ان اليوم السابق هو الثلاثين من رمضان بالاستصحاب كان بمثابة الاصل السببي الحاكم على الاصل المسببي وهو استصحاب عدم كون اليوم التالي للثلاثين من شوال او استصحاب عدم شمول ادلة اثار اول شوال لهذا اليوم.

لكن المحقق الايرواني قده في كتاب الاصول في علم الاصول ناقش الشيخ الاعظم قده وبيان مناقشته بتقريب مني ان يقال

هناك لحاظان

الاول

ان استصحاب الملزوم يثبت اللازم وفي هذا الفرض لا تصل النوبة لاستصحاب عدم اللازم بل يكون استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم، وذلك بنكتة سبقت الاشارة اليها وهي انه اذا قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل وانحلال ذلك التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار الطويلة،

فمقتضى تنزيل يوم الثلاثين منزلة آخر يوم من شهر رمضان ترتب الاثار الواقعية لعنوان اخر شهر رمضان ومنها ان اليوم التالي له اول شوال، فتنزيل يوم الشك منزلة يوم الثلاثين من شهر رمضان ببركة دليل الاستصحاب له يتضمن تنزيل اثره وهو كون يوم التالي له منزلة اول شوال واقعا، بناءً على حجية الاصل المثبت ، ومقتضى التنزيل الثاني وهو تنزيل اليوم التالي ليوم الثلاثين منزلة اول شوال واقعا ترتب اثره الشرعي عليه وهو استحباب صلاة العيد ووجوب دفع زكاة الفطرة وغيرها

فبناءً على ان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل على نحو الانحلال او جعل الحكم المماثل على نحو الانحلال في المماثلة في استصحاب الملزوم كاستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين يثبت اللازم وان كان لازما عقليا وهو كون اليوم التالي له اول شوال، واذا ثبت اللازم ثبت اثره الشرعي وهو اثار اول شوال ولا مجال لمعارضته باستصحاب عدم اللازم اي استصحاب عدم كون اليوم التالي له من شوال لحكومة الاصل الاول على الاصل الثاني من باب الحكومة العرفية لا الحكومة الشرعية، بلحاظ ان كون اليوم التالي اول شوال ليس اثرا شرعيا لكون اليوم السابق الثلاثين من رمضان، كي تكون حكومة استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين على استصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال حكومة شرعية من باب حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي، وانما هو من باب الحكومة العرفية، وهي ما يعبر عنه بحكومة الاصل الناسخ على الاصل المنسوخ التي بها دفعت المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد و استصحاب بقاء المجعول

والنكتة في ذلك انه متى ما كانت لدينا حالتان تكوينيتان احداهما ناسخة للاخرى وكان هذا النسخ من الامور الارتكازية العرفية كان بمثابة القرينة المتصلة بدليل الاستصحاب الموجبة لتحكيم اطلاق دليل الاستصحاب في الحالة الناسخة على اطلاقه في الحالة المنسوخة

كما في المقام، حيث ان كون اليوم السابق هو الثلاثين من شهر رمضان ناسخ تكوينا لعدم كون اليوم التالي اول شوال

وحيث ان بينهما ناسخية تكوينية واضحة عرفا فمتى شمل دليل الاستصحاب للحالة الناسخة وهو استصحاب بقاء رمضان ليوم الثلاثين وترتب عليه اثره الشرعي وهو وجوب صوم ذلك اليوم كانت ناسخيته الواضحة عرفا بمثابة القرينة المتصلة باطلاق دليل الاستصحاب الموجبة لتحكيم اطلاق دليل الاستصحاب في الحالة الناسخة وهو استصحاب بقاء رمضان الى اليوم السابق لإثبات انه يوم الثلاثين من رمضان على اطلاق دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال فيعد جريان الاستصحاب في الثلاثين ناسخا لجريان الاستصحاب في عدم كون اليوم التالي من شوال ويكون اطلاق دليل الاستصحاب للاول حاكما حكومة عرفية ببركة الملازمة العرفية الناشئة عن وضوح الناسخية عرفا على الاستصحاب العدمي في اللازم العقلي وهو استصحاب عدم كون اليوم التالي من شوال

اللحاظ الثاني

ان جريان الاستصحاب في الملزوم لا يثبت اللازم العقلي وانما يثبت اثره الشرعي ابتداءا، وبيان ذلك:

ان جريان استصحاب الحياة يثبت حرمة حلق اللحية ابتداءا لا انه يثبت نبات اللحية وفي طوله يثبت حرمة حلقها، وذلك بنكتة الملازمة العرفية بين التعبدين بلحاظ انه اذا ثبت باستصحاب الحياة وجوب الانفاق على الحي ثبت ادانته بالتكاليف المترتبة على بلوغه ومنها وجوب الصلاة والصوم و حرمة حلق اللحية فان التفكيك بين الاثار مستهجن عرفا بان يقال يجب الانفاق عليه لكونه حيا تعبدا ولكن لاتترتب عليه تكاليف البالغ ، فبنكتة الملازمة العرفية بين التعبدين واستهجان التفكيك بينهما كان الاستصحاب في الملزوم وهو الحياة مثلاً منقحا للاثر الشرعي لللازم ابتداء وهو حرمة حلق اللحية من دون ان يثبت اللازم وهو نبات اللحية لانه ليس اثرا شرعيا للمستصحب كي يكون مثبتا له

وبناءً على ذلك لا تحقق لحكومة شرعية ولا عرفية بين استصحاب الملزوم و استصحاب عدم اللازم اذ المفروض ان استصحاب الحياة لا يثبت نبات اللحية وانما يتكفل اثبات اثر نبات اللحية ابتداء وهو حرمة الحلق

اذن فما زال نبات اللحية مشكوك الحدوث ولم يقم اصل لإثباته ولا امارة عليه وبالتالي فيشمله دليل الاستصحاب وهو استصحاب عدم نبات اللحية واثر استصحاب عدم نبات اللحية عدم ترتب اثره الشرعي وهو حرمة الحلق،

والنتيجة هي التعارض بين استصحاب الحياة لإثبات حرمة حلق اللحية ابتداءا وبين استصحاب عدم نبات اللحية لنفي اثره وهو حرمة حلق اللحية فهذا مثبت وهذا ناف ولا مرجح لاحدهما على الاخر، اذ ما دام استصحاب الملزوم لا ينقح لنا ثبوت اللازم العقلي فلا وجه لحكومته على استصحاب عدم اللازم لعدم تعرضه له حيث يعتبر في حكومة اصل على الاخر ان يكون الحاكم متعرضا لموضوع الاصل المحكوم نافيا او مثبتا فاذا لم يكن للاصل الحاكم تعرض للاصل المحكوم فلا وجه للحكومة لا شرعا ولا عرفا

بل مقتضى جريان الاستصحاب العدمي في اللازم نفي اثره فيتعارض الاستصحابان ويرجع كلام صاحب الفصول

اذن فما ذكره الشيخ الاعظم من حكومة الاستصحاب في الملزوم على استصحاب عدم اللازم انما يتم لو كان الاستصحاب في الملزوم منقحا لثبوت اللازم فتتم الحكومة العرفية بناءً على قرينية الناسخية

واما اذا لم يكن مثبتا له فالحق انهما متعارضان كما ذكره صاحب الفصول تبعا لكاشف الغطاء

هذا هو الوجه الاول

وياتي الكلام في الوجه الثاني

### 113

### الوجه الثاني ما ذكره السيد اليزدي قده في حاشيته على الرسائل

بان ما ذكر من اشكال المعارضة بين استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة واستصحاب عدم اللازم متعارضان اخص من المدعى، اذ قد لا تكون الحالة السابقة العدمية للازم العقلي او العادي معلومة فلا يكون استصحاب عدمه معارضا لاستصحاب بقاء الملزوم.

كما لو فرضنا انه جرى استصحاب عدم الحاجب على اعضاء الوضوء لإثبات جريان الماء على العضو، فان كانت الحالة السابقة للجريان هي الحالة العدمية كان استصحاب عدم الحاجب معارضا باستصحاب عدم جريان الماء.

اما اذا افترضنا ان الحالة السابقة للماء مما علم منه الوصفان معا فهو في زمن كان جاريا وفي زمن كان متجمدا نتيجة لبرودة الجو وشككنا في المتقدم والمتأخر من الوصفين فهنا لا يجري استصحاب عدم الجريان، لعدم احراز الحالة السابقة العدمية لتوارد الوصفين عليه وحيئنذ يجري استصحاب عدم الحاجب بلا معارض.

وهذا الوجه الذي طرحه السيد اليزدي قده مبني على مختاره في فرض توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما حيث ان هناك مبنيين:

1- اذا توارد الحالتان على المستصحب لم يشمل دليل الاستصحاب كلتا الحالتين فلا يجري استصحاب التجمد ولا يجري استصحاب الجريان فانهما لتنافيهما ذاتا لا اطلاق لدليل الاستصحاب لشمولهما معا بلحاظ انصراف الدليل وقصوره عرفا عن الشمول للمتنافيين بالذات

فلا مقتضى لجريان الاستصحاب في فرض توارد الحالتين وعلى هذا المبنى يتم كلام السيد اليزدي قده بان الجاري في المقام استصحاب عدم الحاجب فيثبت به جريان الماء واثر جريان الماء وهو حصول الطهارة ولا يجري استصحاب عدم الجريان لعدم المقتضي وهو عدم شمول دليل الاستصحاب للمورد لكونه مورد توارد الحالتين المساوق لتنافيهما بالذات ودليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للمتنافيين بالذات.

2- ان دليل الاستصحاب لا يقصر عن الشمول للحالتين المتواردتين غاية الامر انه يقع التعارض بينهما حيث ان الاستصحاب وظيفة عملية وليس امارة كي تكون حجة في لوازمها ويقع التكاذب بين الامارتين بلحاظ المدلول الالتزامي،

وبالتالي فالمقتضي لجريان استصحاب التجمد قائم كقيام المقتضي لجريان استصحاب الجريان فان كليهما وظيفة عملية يراد من التعبد بها التوصل للأثر العملي المترتب عليها فلا قصور في شمول دليل الاستصحاب لهما وان كانا متنافيين المقصود من الشمول لهما التعبد بهما بما لهما من الاثر العملي وانما يقع التعارض بينهما بحسب الاثر فاستصحاب عدم الجريان تام المقتضي ولكنه معارض لاستصحابين في عرض واحد وهو استصحاب التجمد الجاري في الماء و استصحاب عدم الحاجب الذي اريد به اثبات الجريان فالمعارضة باقية ولكنها ثلاثية لا ثنائية اذ ان استصحاب عدم جريان الماء معارض لاستصحاب عدم الحاجب لإثبات الجريان ومعارض لاستصحاب عدم التجمد

الوجه الثالث من الجواب

ما هو مجموع كلمات سيدنا الخوئي والمحقق العراقي والسيد الصدر قدست اسرارهم

ومحصل هذا الوجه ان في استصحاب مسلكين:

المسلك الاول:

الامارية فحينئذ يقع البحث في ان امارية الاستصحاب متقومة بالظن الشخصي ام بالظن النوعي، فبناءً على تقوم امارية الاستصحاب بالظن الشخصي لا يعقل الظن بالملزوم والظن بعدم اللازم اذ لا يمكن ان يجتمع في نفس الانسان ظن ببقاء الحياة الى حين البلوغ وظن بعدم البلوغ، ولكن هذا لا يعني تقديم الاستصحاب في جانب الملزوم على جانب عدم اللازم، بدعوى ان من حصل له الظن بالملزوم المستتبع للظن باللازم فلا مجال لجريان استصحاب عدم اللازم في حقه، والسر في ذلك انه بناءً على امتناع اجتماع الظن الشخصي ببقاء الملزوم والظن الشخصي بعدم اللازم فلا معارضة ولا حكومة بل لا يعقل شمول دليل الاستصحاب المتقوم في حجيته بالظن الشخصي لهما معا لتنافيهما وجدانا، فلا معارضة بين استصحاب بقاء الملزوم كالحياة و استصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية او عدم البلوغ.

كما لا حكومة لاستصحاب بقاء الملزوم وهو استصحاب بقاء الحياة على استصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية اذ لا وجه للمفروغية عن حصول الظن في الملزوم دون الظن بعدم اللازم مع توفر المقتضي لكليهما لتحقق موضوع الاستصحاب في كليهما المساوق لحصول الظن الشخصي بمتعلق كل منهما.

وتارة نقول كما هو الصحيح بان امارية الاستصحاب متقومة بافادة الظن النوعي لا الظن الشخصي فتكون امارية الاستصحاب على نسق امارية خبر الثقة فيقال بدوا: ( كما لا حكومة لخبر الثقة القائم على بقاء الملزوم على مفاد خبر الثقة القائم على عدم اللازم كما لو اخبر ثقة ببقاء حياة زيد واخبر ثقة اخر بعدم نبات لحيته حيث لا حكومة لاحدهما على الاخر بل هما متعارضان عرفا كذلك لا حكومة لاستصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة على استصحاب عدم اللازم كعدم نبات اللحية او عدم البلوغ بناءً على امارية الاستصحاب المتقومة بإفادة الظن النوعي، بل يكونان متعارضين.

ولكن ذكر سيدنا الخوئي قده وجها لحكومة الاستصحاب في الملزوم على الاستصحاب في عدم اللازم بناءً على الامارية.

وتصدى السيد الصدر قده لتخريجه بنكتة وجدانية ومحصل كلامهما ان هناك فرقا بين نكتة الامارية المتقومة بإفادة الظن النوعي في خبر الثقة و الاستصحاب، فنكتة امارية خبر الثقة بحيث تكون طريقا لإفادة الظن النوعي مجموع غلبة مطابقة الواقع وموهومية احتمال الخطا والكذب،

فاذا اخبر ثقة ببقاء حياة زيد الى حين بلوغه كان الخبر مفيدا للظن النوعي بلحاظ غلبة مطابقة خبر الثقة للواقع، وان احتمال خطا هذا الثقة في احراز الواقع موهوم كما ان احتمال كذبه المخبري منفي بوثاقته.

وفي مقابله قد يقوم خبر ثقة على عدم بلوغ زيد او عدم نبات لحيته بالفعل والثاني مفيد للظن النوعي كالاول فيقع التعارض بينهما ولا وجه لتقدم الاول على الثاني لتساويهما في النكتة المفيدة للظن النوعي.

واما بالنسبة لأمارية الاستصحاب فان النكتة في افادتها للظن النوعي ان طبيعة الاشياء تقتضي الاستمرار فكما ان حدوث الحياة يقتضي الاستمرار لتمامية المقتضي للحياة فكذلك طبيعة عدم نبات اللحية تقتضي الاستمرار لتوفر المقتضي للعدم ما لم يزاحم احد المقتضيين بالمقتضي الاقوى، وذلك يمكن تحليله باحد نحوين بتقريب منا:

النحو الاول:

ان النكتة تبتني على مقابلة الوجود بالعدم، اذ قد يقال بان استمرار العدم لا لمقتضي يقتضي استمراره وانما لعدم تمامية مقتضي الوجود، فلو تم مقتضي الوجود كان موجبا لتقدم الامارة القائمة على الوجود على الامارة القائمة على العدم او الاستصحاب القائم على الوجود على الاستصحاب القائم على العدم،

ولازم ذلك تقديم استصحاب حياة زيد على استصحاب عدم نبات لحيته بلحاظ ان الحياة وجود فمع تمامية المقتضي لهذا الوجود كان ذلك موجبا لرفع العدم وتبدله للوجود بخلاف عدم نبات اللحية فان استمراره متفرع على عدم تمامية مقتضي الوجود

وحيث ان المقتضي تام فلا تعارض بين استصحاب بقاء الحياة الى حين نبات اللحية و استصحاب عدم نبات اللحية وانما الاول حاكم على الثاني حكومة عرفية حيث ان المرتكز بالوجدان العرفي ان لا تقابل بين العدم والوجود في مورد واحد بل اما ان مقتضي الوجود ليس تاما فالعدم مستمر او ان مقتضي الوجود تام فالعدم مرتفع

الا ان يتامل في هذا النحو بان لازمه عدم مقاومة او معارضة الامارة على عدم الملزوم بالامارة على اللازم، فلو قامت امارة على عدم حياة زيد اصلا وامارة على بلوغه فلا يمكن ان يلتزم في هذا المورد بان لا مجال لمعارضة الامارة القائمة على عدم الوجود بالامارة القائمة على البلوغ بلحاظ ان استمرار العدم مما لا يتوقف على المقتضي بل على تمامية مقتضي الوجود فاذا توفر مقتضي الوجود انتفى العدم.

بل هما متعارضان بحسب المرتكز العقلائي مما يكشف عن ان هذه النكتة العقلية وهي ان العدم مما لا مقتضي له وهو متفرع على عدم مقتضي الوجود لا تصلح ان تكون مبررا لحكومة الامارة القائمة على الوجود على الامارة على العدم او عدم معارضة الثانية للاولى

النحو الثاني

ان الحالتين وهما حالة استمرار الملزوم وحالة عدم اللازم اذا عرضتا على المرتكز العرفي فانه يرى ان لا مجال لتمامية المقتضي لعدم اللازم مع تمامية المقتضي للملزوم، فان نكتة الناسخية متوفرة فيهما حيث ان بقاء الملزوم كالحياة ناسخ بحسب الوجدان العرفي لعدم نبات لحيته ولا منافاة ولا تعارض بينهما،

والنكتة في ذلك هي تقديم اقوى المقتضيين بنظر العرف على الاخر نظير ما لو اخبر ثقة باشتعال النار في البيت واخبر ثقة اخر بنزول مطر غزير في وقت لاحق فانه لا منافاة بين اقتضاء النار لاحتراق البيت مع حدوث المانع عن الاحتراق وهو المطر الغزير فلا يرى الخبران متعارضين ولا متكاذبين بل يرى ان الثاني حاكم على الاول ، والنكتة في ذلك ان اقوائية المقتضي لاحد المضمونين موجب لحكومة ما دل عليه على حكومة ما دل على المقتضي الاضعف.

ولذلك متى ما تحقق في كل مورد وجود العلة فان المقتضي لبقاء العلة الى حين تأثيرها في وجود المعلول اقوى بنظر العرف من مقتضي عدم المعلول، بل ان هذه الموارد صغرى لحكومة الاستصحاب الجاري في الحالة الناسخة على الاستصحاب الجاري في الحالة المنسوخة حيث يرى بنظر العرف ان بقاء الملزوم ناسخ لعدم اللازم

الا ان يتامل في ذلك فيقال:

لو كان هذا كافيا كنكتة موجبة لتقديم الاستصحاب في بقاء الملزوم على الاستصحاب في عدم اللازم لكان ذلك وجها عرفيا صالحا للجمع بين الخبرين الدال احدهما على الملزوم والاخر على عدم اللازم فلو قام لدينا خبران عن مخبر واحد تضمن احدهما الملزوم وهو بقاء الحياة الى حين البلوغ والاخر عنه على عدم البلوغ في ذلك الظرف المنظور اليه في الخبر الاول فان مقتضى النكتة الوجدانية العرفية التي اقتضت حكومة احد الاستصحابين على الاخر بناءً على الامارية هو الجمع العرفي بين الخبرين فيحمل ما دل على عدم اللازم على النظر لوقت آخر او على انه اخبار عن العدم اللولائي اي عدم اللازم لولا تمامية المقتضي لبقاء الملزوم مع انه لا يصلح جمعا عرفيا للجمع بينهما

مما يعني ان امارية الاستصحاب المتقومة بافادة الظن النوعي وان كانت تبتني على اقتضاء طبيعة الاشياء للاستمرار والبقاء، لكنها لا تصلح نكتة عرفية لتقديم اطلاق دليل الاستصحاب في احد الطرفين على اطلاقه في الطرف الاخر ما لم تكن الناسخية واضحة عرفا بحيث تعد من اللوازم البينة لاطلاق دليل الاستصحاب التي ترى بنظر العرف مدلولا التزاميا لاطلاق دليل الاستصحاب فلا فرق بين هذا النحو والنحو الاول في عدم صلاحيته للحكومة .

### 114

ما زال الكلام في الوجوه التي ذكرت للاجابة عن شبهة المعارضة بين الاصل المثبت واستصحاب عدم اللازم العقلي او العادي

ووصل الكلام الى الوجه الثالث

وهو مجموع كلمات السيد الخوئي والمحقق العراقي والسيد الصدر قده

وقد سبق عرض كلمات سيدنا الخوئي قده المبتنية على كون الاستصحاب امارة وبلغ الكلام لما افاده المحقق العراقي قده مع تعليقة السيد الصدر عليه وهو مبتن على كون الاستصحاب اصلا عمليا

حيث تعرض المحقق العراقي الى محتملات ثلاثة

الاول

ان يقال بحجية الاستصحاب مطلقا فكما ان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة يثبت اللازم وهو نبات اللحية استطراقا لإثبات اثره وهو حرمة حلق اللحية كذلك استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية يثبت عدم الملزوم وهو عدم الحياة، وبناءً عليه تقع المعارضة بين الاستصحابين ام يقع التوارد بينهما ام ان احدهما حاكم على الاخر؟

و قبل الشروع في بيان هذه الاتجاهات لابد من ذكر مقدمة تشتمل على مطلبين :

احدهما

ان الفرق بين التوارد وبين التعارض هو انه اذا كان كل من الاصلين صالحا لرفع موضوع الاصل الاخر وقع توارد بين الاصلين وحينئذ يكون دليل الاستصحاب قاصرا عن الشمول لكليهما اذ ما دام شمول دليل الاستصحاب لاي منهما رافعا لمقتضي الشمول للاخر حيث ان شمول دليل الاستصحاب لاي منهما رافع للشك في موضوع الدليل الاخر ومقتضاه انتفاء موضوع شمول دليل الاستصحاب للدليل الاخر كان دليل الاستصحاب قاصر الشمول لكليهما ولا مرجح لاحدهما .

بخلاف ما لو كان الاستصحابان متعارضين فان المقتضي لشمول الاستصحاب لكل منهما في نفسه تام اذ ليس لاحدهما ورود على الاخر وانما هما متعارضان في النتيجة فالمقتضي للشمول لكليهما تام وانما المانع هو التعارض و ثمرة الفرق بين التعارض والتوارد مضافا لما مضى في مناقشة الوجه الثاني الذي ذكره السيد اليزدي قده ان التعارض يختص بمورده فيتساقطان في مورده دون غيره

فمثلاً اذا علم المكلف اجمالا بخلل ركني في احدى الفريضتين اما العصر او العشاء كانت قاعدة الفراغ في العصر معارضة لقاعدة الفراغ في العشاء ولكنهما ينفيان اصلا ثالثا في موردهما وهو اصالة البراءة وبالتالي فتساقطهما لاجل المعارضة لا يعني جريان البراءة موضعهما

ثانيهما ان في المقام مباني مختلفة اذ يبنى على انه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاحد الطرفين المعارضة للاخر وان لم يكن للاستصحاب اثر في نفسه ، وانما المصحح لشمول الدليل له كونه معارضا لاستصحاب اخر واخرى يبنى على انه لابد للاستصحاب بغض النظر عن معارضته لاستصحاب اخر اثر يكون مصححا لشمول دليل الاستصحاب ومجرد المعارضة ليست اثرا عرفيا مصححا لجريان الاستصحاب

فلابد حينئذ من تحديد ان الاثر المصحح لجريان الاستصحاب هل هو اثر نفس الاستصحاب ام لابد من اثر للمستصحب؟

وهنا خلاف بين المحقق النائيني قده وغيره، حيث انه يرى ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لكل مورد توفر على عنصر الشك في البقاء وانما لرفع لغوية الشمول لاي مورد لابد من اثر مصحح للشمول ، ويكفي في رفع اللغوية ان يكون هناك اثر لنفس جريان الاستصحاب وهو المعبر عنه بالاثر الطولي

بينما ذهب اتجاه اخر الى انه يعتبر في شمول دليل الاستصحاب ان يكون للمستصحب اثر في نفسه في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب ولا يكفي في شمول دليل الاستصحاب لمورد الاثر الطولي وانه لو جرى الاستصحاب لترتب على جريانه اثر بل لابد من اثر للمستصحب في رتبة سابقة يراد تنقيح موضوعه وترتيبه ببركة الاستصحاب

فهنا مبان ثلاثة لوحظت فيما افاده المحقق العراقي قده

وبعد بيان هذه المقدمة، ذكر المحقق العراقي انه بناءً على المحتمل الاول وهو حجية مثبتات الاستصحاب مطلقا فكما ان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة يثبت اللازم وهو نبات اللحية كذلك استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الملزوم وهو الحياة

وبناءً على ذلك يقع التوارد بين الاستصحابين بتعبير السيد الصدر (وان لم ترد هذه العبارة في كلمات المحقق العراقي) باعتبار ان كل واحد من الاصلين صالح لرفع موضوع الاخر فان مقتضى استصحاب حياة زيد ارتفاع الشك في نبات اللحية لانه اثره فاذا ارتفع الشك في الملزوم ببركة الاستصحاب ارتفع الشك في اللازم واذا ارتفع الشك في نبات اللحية ترتب عليه اثره وهو حرمة حلق اللحية فاستصحاب الملزوم وارد على استصحاب عدم اللازم لانه رافع للشك في مورده وهو وجود نبات اللحية .

كذلك استصحاب عدم اللازم اي استصحاب عدم نبات اللحية رافع للشك في مورد الملزوم حيث ان الشك في حياة زيد يرتفع باستصحاب عدم نبات اللحية ،فان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية عدم الحياة ومقتضاه ارتفاع الشك في الحياة وارتفاع اثارها

فكل من الاستصحابين صالح لرفع الشك في مورد الاخر فيقع التوارد بينهما ومقتضى تواردهما ان لا شمول لدليل الاستصحاب لاي منهما فان هذا مقتضى التوارد باعتبار ان شمول دليل الاستصحاب لكل منهما رافع لموضوع شموله للاخر ولا اطلاق في دليل الاستصحاب لمثل ذلك

ولكن السيد الصدر قده اشكل على ذلك

بانه تارة نقول بانه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاي مورد حصول المعارضة بلا حاجة الى اي اثر فكأن الاثر المصحح لجريان الاستصحاب هو المعارضة اذن يكفي في جريان استصحاب عدم نبات اللحية معارضته لاستصحاب حياة زيد بلا حاجة لاثر اخر ومقتضاه هو تعارض الاستصحابين

وان قلنا بان المقتضي لشمول دليل الاستصحاب لكل منهما وان كان تاما الا انه لابد من مصحح للجريان والا كان الشمول لغوا ،ولا يكفي في مصحح الجريان المعارضة فان المعارضة ليست اثرا عرفيا مصححا للشمول بل لابد من اثر في رتبة سابقة

فان اكتفي بما ذكره المحقق النائيني من الاثر وهو انه يكفي في شمول دليل الاستصحاب لاي مورد اثر طولي وهو ان الاستصحاب لو جرى لترتب عليه اثر ، فمن الواضح انه يترتب على الاستصحاب في كل من الطرفين اثر لنفس الاستصحاب وان لم يكن للمستصحب اثر وهو جواز الافتاء على طبقه واسناد مؤداه الى الشارع ، فيقال ان مقتضى استصحاب حياة زيد ثبوت نبات لحيته وهذا المؤدى مما يجوز اسناد مؤداه الى الشارع ، كما ان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية جواز اسناد مؤداه الى الشارع فبناءً على ذلك يقع التوارد بينهما لأن كلا منهما رافع للشك في مورد الاخر حيث ان مقتضى استصحاب الحياة ان لا شك في مورد نبات اللحية وهذا مصحح لاسناد المؤدى الى الشارع كما ان مقتضى استصحاب عدم نبات اللحية ان لا شك في عدم الحياة فيصح اسناد هذا المؤدى الى الشارع ،فبما ان كلا منهما بلحاظ اثر نفس الاستصحاب وهو جواز اسناد المؤدى الى الشارع يرفع الشك في مورد الاخر يقع التوارد بينهما

اما اذا قلنا كما هو مختار الكثير ان المصحح لشمول دليل الاستصحاب لاي مورد ثبوت اثر للمستصحب في رتبة سابقة ولا يكفي الاثر الطولي لنفس الاستصحاب فحينئذ يقال هل ان الاستصحاب بناءً على حجية الاصل المثبت كما يثبت لوازمه يثبت ملازماته ؟

فان قلنا ان الاستصحاب كما يثبت لوازمه يثبت ملازماته فمقتضاه ان استصحاب الحياة كما يثبت نبات اللحية يثبت ملازماته وهو وجوب التصدق كما لو فرضنا ان المكلف نذر ان نبتت لحية ولده تصدق فكما ان للحياة لازما وهو نبات اللحية فللحياة ملزوما وهو وجوب التصدق وان كان ملازما للحياة في فرض نبات اللحية الا ان نبات اللحية ليس موضوعا له شرعا وانما الموضوع لوجوب التصدق الحياة التي بلغت درجة نبات اللحية .

فبما ان موضوع النذر هو الحياة التي بلغت حين نبات اللحية فكما ان استصحاب الحياة يثبت لازمه وهو نبات اللحية يثبت ملازمه وهو وجوب التصدق عند بلوغ الحياة درجة نبات اللحية بالفعل

فاذا قلنا بان الاستصحاب كما يثبت لازمه يثبت ملزومه كان الاصلان متعارضين لا متواردين حيث ان استصحاب الحياة يثبت وجوب التصدق راسا لكونه ملازما له بلا حاجة الى اثبات نبات اللحية و استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة ونفي الحياة ينفي ملازمها وهو وجوب التصدق فلا تعرض في كل منهما لرفع الشك في مورد الاخر وان كانا متعارضين في مسالة وجوب التصدق

وان قلنا ان الاصل المثبت انما يتكفل اثبات اللازم دون الملازم فاستصحاب الحياة انما يتكفل اثبات نبات اللحية لا ملازمه وهو وجوب التصدق ،فالصحيح حكومة استصحاب الملزوم على استصحاب عدم اللازم وليس المعارضة ولا التوارد وبيان ذلك

ان استصحاب الحياة يثبت اثره وهو نبات اللحية وبثبوت اثره يترتب اثر اثره وهو حرمة حلق اللحية او وجوب التصدق بينما استصحاب عدم نبات اللحية يحتاج الى مصحح لجريانه لان شمول دليل الاستصحاب لكل مورد فرع وجود اثر فلابد من اثر مصحح لجريان استصحاب عدم نبات اللحية

والمنظور فيه هو التوصل باستصحاب عدم نبات اللحية لعدم الحياة، ومجرد هذا التوصل لا يكفي لشمول دليل الاستصحاب بل لابد من اثر منظور في نفي الحياة ايضا ، فان لم يكن لنفي الحياة اثر عملي لم يشمل دليل الاستصحاب استصحاب عدم نبات اللحية لانه لااثر له ولو بالواسطة، وان كان لنفي الحياة اثر عملي فان كان الغرض نفي اثر اخر من اثار الحياة كنفي آداب البلوغ مثلاً فليس هذا موردا للبحث لان مورد البحث ثبوت اثر واحد لاستصحاب الملزوم و استصحاب عدم اللازم كي يقال اذا قورن الاستصحابان بهذا الاثر فهل هما متواردان ام متعارضان ام ان احدهما حاكم على الاخر

واما اذا كان المنظور اثرا اخر يختص باحدهما فلا معارضة ولات وارد ولا حكومة وخرج هذا الفرض عن مورد البحث

وان كان المنظور في استصحاب عدم نبات اللحية نفي الحياة بغرض نفي الاثر الملحوظ وهو حرمة حلق اللحية فلا يجري استصحاب عدم نبات اللحية اذ لامعنى لجريان استصحاب عدم نبات اللحية لنفي الحياة توصلا لنفي حرمة حلق اللحية، لان نفي الحياة لا ينفي حرمة حلق اللحية بالمباشرة وانما ينفي نبات اللحية لكي يكون نفيا لحرمة حلق اللحية

ونتيجة ذلك ان استصحاب عدم نبات اللحية يقتضي عدم الحياة وعدم الحياة يقتضي عدم نبات اللحية وهو يقتضي عدم حرمة حلق اللحية فيكون استصحاب عدم نبات اللحية اثره عدم نبات اللحية ايضا. وهذا اشبه بتحصيل الحاصل او ان يكون اثر نفي الشيء نفيه وهو مستهجن عرفا فالنتيجة ان لا شمول في دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم اللازم وهو عدم نبات اللحية لان الشمول يحتاج الى اثر والاثر يتوقف على نفي نفسه مرة اخرى وهذا تحصيل للحاصل فلا شمول لدليل الاستصحاب لمثله فيجري استصحاب الحياة المنقح لاثره وهو نبات اللحية المحقق لاثره الحكمي وهو حرمة حلق اللحية بلا معارض وهذا هو معنى الحكومة

والمتلخص من مناقشة السيد الصدر انه:

ان قلنا بان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته كان الاستصحابان متعارضين لا متواردين وان قلنا بعدم بحجيته في اثبات ملازماته كان استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم فلا يبقى للتوارد مورد مع ان المحقق العراقي لم يتعرض للتوارد في شيء.

### 115

سبق عرض اشكال السيد الصدر قده على المحقق العراقي (ومحصله ان كان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته كان استصحاب الملزوم معارضا لاستصحاب عدم اللازم

وان لم يكن الاصل المثبت حجة الا في لوازمه كان استصحاب الملزوم حاكما على استصحاب عدم اللازم ولا فرض للتوارد بين الاستصحابين)

وقد اجيب عن هذا الا شكال في كلمات بعض الأجلة من تلامذته ره في كتابه اضواء واراء:

وملخص ما افيد منه:

انه لو قيل ان الاصل المثبت حجة في لوازمه وملازماته فمقتضى ذلك هو الحكومة وليس التعارض والوجه فيه ان استصحاب الحياة مثلاً كما يثبت ملازمه وهو وجوب التصدق (في فرض ان المكلف نذر ان امتدت حياة ولده الى حين نبات لحيته بالفعل ان يتصدق على الفقراء) كذلك استصحاب الحياة يثبت لازمه وهو نبات اللحية استطراقا لثبوت اثره وهو حرمة حلق اللحية ووجوب التصدق بناءً عليه فان مقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك هو ان له انحلالا لمصداقين: فان كل مستصحب يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ سائر ما يترقب ثبوته به ومنها لازمه وملازمه حيث يعد اثرا لاحرازه عرفا.

فكما يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ ملازمه وهو وجوب التصدق يشمله لا تنقض اليقين بالشك بلحاظ لازمه وهو نبات اللحية استطراقا لاثاره فاذا ثبت باستصحاب الحياة ملازم الحياة وهو وجوب التصدق ولازمها وهو نبات اللحية كان استصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية لان استصحاب الحياة يرفع الشك في وجود نبات اللحية حيث ان التعبد بالملزوم تعبد بوجود اللازم فلا يبقى شك في نبات اللحية كي يكون مجرى لاستصحاب عدمه

ومن هنا يكون استصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية وليس العكس فان استصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في وجود الحياة اذ ليس وجود الحياة مسببا عن وجود نبات اللحية كي يكون الشك في وجود الحياة مسببا عن الشك في وجود اللحية بل الامر بالعكس

وبالتالي فاستصحاب عدم نبات اللحية لا يرفع الشك في وجود الحياة كي يكون استصحاب عدم نبات اللحية حاكما على استصحاب الحياة وانما صح التعبير بالحكومة في المقام اي حكومة استصحاب الحياة على استصحاب عدم نبات اللحية بلحاظ ان المقتضي لجريان الاستصحاب في كليهما تام فان مقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك جريان استصحاب الحياة للشك في بقاءها وجريان استصحاب عدم نبات اللحية للشك في تبدل العدم للوجود

وبما ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لكليهما فلولا كون استصحاب الحياة رافعا للشك في نبات اللحية لجرى استصحاب عدم نبات اللحية اذن فاستصحاب عدم نبات اللحية جار في نفسه بمعنى تمامية مقتضيه لولا حكومة استصحاب الحياة عليه.

بل قد يقال بناءً على ان الاصل المثبت حجة في اللوازم والملازمات بحصول التوارد بين الاصلين لان استصحاب الحياة كما يثبت الحياة فانه يثبت وجوب التصدق راسا من دون حاجة لإثبات نبات اللحية استطراقا لإثباته بلحاظ ان وجوب التصدق من ملازمات الحياة، واستصحاب عدم نبات اللحية يقتضي نفي وجوب التصدق راسا من دون حاجة لنفي الحياة باعتبار ان من ملازمات عدم نبات اللحية عرفا هو عدم وجوب التصدق لان المنذور هو وجوب التصدق في فرض امتداد الحياة لحين نبات اللحية ، فمن ملازمات عدم نبات اللحية هو عدم وجوب التصدق فمقتضى استصحاب عدم نبات اللحية نفي وجوب التصدق .

او فقل:

ان استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة استطراقا لنفي ملازمها وهو وجوب التصدق فلا يكون استصحاب عدم نبات اللحية تعبدا بعدم الحياة من حيث التوصل به لنفي نبات اللحية كي يكون تحصيلا للحاصل وانما استصحاب عدم نبات اللحية ينفي الحياة استطراقا لنفي ملازمها وهو وجوب التصدق فكما ان استصحاب الحياة يثبت وجوب التصدق لان استصحاب الملزوم يثبت ملازمه فينفي الشك في وجوب التصدق وهو بهذا اللحاظ يكون واردا على استصحاب عدم نبات اللحية كذلك استصحاب عدم نبات اللحية ينفي وجوب التصدق من باب نفي الملازم بنفي ملازمه فكل منهما صالح للحكومة على الاخر حيث ان كلا منهما صالح لرفع الشك في مورد الاثر وهو الملازم وهو وجوب التصدق ومقتضاه وقوع التوارد .

وما ذكر من الا شكال على استاذه قدس سره متين.

هذا كله بلحاظ المحتمل الاول وهو البناء على حجية الاصل المثبت مطلقا بلحاظ لوازمه وملزوماته وملازماته.

المحتمل الثاني

ان يبنى على حجية الاصل المثبت من حيث اثباته للوازمه دون ملزوماته وملازماته:

وحينئذ ان قيل بان المدار في حكومة الاصل السببي على المسببي كون الشك في مورد احد الاصلين مسببا عن الشك في مورد الاخر كان استصحاب الملزوم كاستصحاب الحياة حاكما على استصحاب عدم نبات اللحية حيث ان الشك في نبات اللحية مسبب عن الشك في وجود الحياة فاستصحاب الحياة رافع للشك في نبات اللحية فهو حاكم عليه وليس العكس اذ المفروض ان الاصل المثبت يثبت اللازم دون الملزوم والملازم ،فاستصحاب عدم نبات اللحية ينفي اثر نفسه وهو حرمة الحلق لكنه لا ينفي الحياة ولا ينفي ملازمها وهو وجوب التصدق ،فهو في نفسه جار بمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب لولا حكومة استصحاب الحياة عليه حكومة الاصل السببي على المسببي

وان قيل ان المناط في تقدم الاصل السببي على المسببي هو ان يكون مورد الاصل الثاني اثرا شرعيا لمورد الاصل الاول لا مجرد ان الشك فيه مسبب عن الشك في الاول فلا حكومة في المقام اذ المفروض ان نبات اللحية ليس اثرا شرعيا للحياة كي يكون استصحاب الحياة حاكما حكومة شرعية على استصحاب عدم نبات اللحية حكومة الاصل السببي على المسببي

نعم هو حاكم بالحكومة العرفية وهو حكومة الاصل الناسخ على المنسوخ لا حكومة شرعية حكومة الاصل السببي على المسببي .

المحتمل الثالث:

ان يبنى على حجية الاصل المثبت لا بنحو اثبات لوازمه العقلية والعادية فضلا عن اثبات ملزوماته وملازماته بل بنحو اثبات الاثر الشرعي للازم العقلي ابتداء وكأنه لا يوجد واسطة عقلية في البين بينهما بحيث يكون استصحاب الحياة مثلاً مثبتا لحرمة حلق اللحية مباشرة من دون توسط اثبات نبات اللحية ،ولو لاستهجان العرف التفكيك بين الاثر الشرعي المباشر للحياة وهو وجوب الانفاق على الولد الحي والاثر الشرعي غير المباشر وهو المعتمد على واسطة عقلية كحرمة حلق اللحية

وبناءً على ذلك تأتي دعوى الحكومة ايضا حيث ان استصحاب الحياة رافع للشك في حرمة حلق اللحية لانه المثبت له مباشرة من باب اثبات اثر الموضوع بثبوت الموضوع تعبدا ،ولا مجال لمعارضته باستصحاب عدم نبات اللحية لانه لا ينفي الشك في الحياة كي يكون حاكما عليه فهو جار لولا حكومة استصحاب الحياة عليه

ثم علق السيد الشهيد قده

بان ما افيد تام الا اذا قيل بانه اذا دار الامر بين تخصيص عموم الدليل وتقييد اطلاقه فان ظهوره في العموم اقوى من ظهوره الاطلاقي فيقدم عمومه على اطلاقه ومقتضى ذلك جريان استصحاب عدم اللازم من دون معارضة الاصل المثبت وهو استصحاب الملزوم له فضلا عن حكومته عليه.

وبيان ذلك يعتمد على مقدمتين كبروية وصغروية

الكبرى :

ان كل دليل ينعقد له عموم افرادي وظهور اطلاقي بلحاظ احواله وملابساته ويقع التعارض والتهافت بين عمومه الافرادي واطلاقه الاحوالي في مورد قدم عمومه الافرادي على اطلاقه الاحوالي بلحاظ ان ظهوره في العموم اقوى من ظهوره في الاطلاق

الصغرى :

قد جاء في الصحيحة الثالثة : ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وهو ظاهر في العموم الافرادي او فقل ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك بمثابة قوله لا تنقض يقينا بشك والنكرة في سياق النفي ظاهرة في العموم.

وبالتالي فان لدليل الاستصحاب عموما افراديا يشمل كل شك في البقاء واطلاقا احواليا عند التعبد بالمستصحب يشمل التعبد بثبوت اثره وملابسات اثره، فان هذا مقتضى الاطلاق الاحوالي للتعبد.

وفي المقام يقال:

ان مقتضى العموم الافرادي لقوله ولا يعتد بالشك في حال من الحالات شمول الاستصحاب لاستصحاب الملزوم وهو استصحاب الحياة الذي يفضي لثبوت الاثر الشرعي غير المباشر وهو حرمة حلق اللحية مباشرة من دون حاجة لتوسيط اثبات نبات اللحية و شموله لاستصحاب عدم نبات اللحية حيث يشك في تبدل العدم للوجود فهو مصداق من مصاديق الشك في البقاء فيكون مندرجا تحت عموم دليل الاستصحاب

الا ان هذا العموم المقتضي لشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم نبات اللحية المفضي لنفي اثره وهو حرمة حلق اللحية معارض للاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب حيث ان مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب بعد المفروغية عن شمول العموم الافرادي لاستصحاب الحياة وثبوت الاثر المباشر لها وهو وجوب الانفاق على الولد الحي ثبوت مقارنات الاثر المباشر وهو الاثر غير المباشر كحرمة حلق اللحية، فلو رفع المكلف يده عن استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية لكان رفعا لليد عن العموم الافرادي وهذا تخصيص يحتاج الى مخصص ولا مخصص في البين ،بينما لو رفع المكلف يده عن الاثر غير المباشر للحياة وهو حرمة حلق اللحية مع التحفظ على الاثر المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي لم يكن رفعا لليد عن العموم وانما هو رفع لليد عن الاطلاق الاحوالي

فبالتالي يقع التعارض بين بقاء العموم الافرادي المقتضي لجريان استصحاب عدم نبات اللحية النافي لاثره وهو حرمة حلق اللحية وبقاء الاطلاق الاحوالي الذي يقتضي الاثر غير المباشر عند ثبوت الاثر المباشر

ومقتضى تقديم العموم الافرادي لاقوائية ظهوره على الاطلاق الاحوالي رفع اليد عن الاثر غير المباشر بالنسبة لاستصحاب الملزوم وهو الحياة ومقتضاه ان لا تعارض بين الاستصحابين فان استصحاب الحياة يثبت اثره المباشر وهو وجوب الانفاق على الولد الحي و استصحاب عدم اللازم وهو استصحاب عدم نبات اللحية ينفي اثره المباشر وهو حرمة حلق اللحية ولا تعارض بينهما فضلا عن حكومة الاول على الثاني

الا ان ما افاده قده محل مناقشة من جهتين :

الاولى :

ان التعارض بين العموم الافرادي والاطلاق الاحوالي موجب لاجمال الدليل في مورد تعارضهما لا تقديم العموم الافرادي على الاطلاق الاحوالي

نعم لو كان العموم الافرادي لدليل معارضا لاطلاق دليل اخر لربما قيل بتقدم العموم على الاطلاق من باب تقديم اقوى الظهورين على الاخر، واما لو كانا في دليل واحد فلاتنعقد الاقوائية في مورد التعارض بل يكون احتفاف العموم الافرادي بالاطلاق الاحوالي في مورد التعارض مانعا من اقوائيته ومقتضاه اجمال الدليل .

هذا بناءً على ان العموم وضعي

واما اذا كان العموم مستندا لمقدمات الحكمة في مدخوله كما هو مبنى المحقق النائيني فلا فرق بين العموم والاطلاق من حيث درجة الظهور

وثانيا

قد يقال شمول لا تنقض اليقين بالشك للاثر الشرعي المباشر والاثر الشرعي غير المباشر بالعموم لابالاطلاق الاحوالي

فكما ان شمول دليل الاستصحاب لكل شك في البقاء بالعموم فان شمول لا تنقض اليقين بالشك لكل نقض بلحاظ اي اثر بالعموم ايضا فكما ان رفع اليد عن الاثر المباشر مصداق من مصاديق النقض كذلك رفع اليد عن الاثر غير المباشر مصداق من مصاديق النقض فالمقام من باب تعارض العمومين لا من باب تعارض العموم والاطلاق كي يكون احدهما مقدما على الاخر

وقد تم الكلام في هذه الجهة وهي معارضة الاصل المثبت باستصحاب عدم اللازم بناءً على حجية الاصل المثبت وقد سبق ان الصحيح ما ذكره المحقق الايرواني قده من انه على فرض تتحقق الحكومة وعلى فرض آخر يتحقق التعارض.

وياتي البحث في مستثنيات الاصل المثبت .من خفاء الواسطة وجلاءها

### 116

وصل البحث الى جهة مهمة من جهات بحث الاصل المثبت وهي

### مستثنيات الاصل المثبت

وقد تعرض لها الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قده

وقد ذكرا موردين :

(خفاء الواسطة وجلاء الواسطة)

المورد الاول:

### خفاء الواسطة:

وهو عبارة عن كون رؤية العرف اثر الواسطة اثرا لنفس المستصحب بحيث يعد رفع اليد عن الاثر في فرض جريان الاستصحاب في ذي الواسطة نقضا لليقين بالشك.

ولذا عبر صاحب الكفاية بقوله: بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا ما يعمه ايضا حقيقة فافهم.

بمعنى ان رفع اليد عن اثر الواسطة الخفية نقض للمستصحب حقيقة بحسب النظر العرفي لا مجازا.

وقد ذكرت عدة امثلة في كلمات الاعلام:

المثال الاول:

استصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة الثوب لإثبات انفعاله بالنجاسة .

وهذا يتوقف على تنقيح المبنى في هذا المثال وهو هل المستظهر من لسان الادلة ان موضوع انفعال الملاقي للنجاسة هو ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية ام المستظهر منها ان موضوع الانفعال سراية النجاسة من النجس لملاقيه؟

فعلى المبنى الاول لا حاجة للاصل المثبت، فان موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية، وحيث ان الموضوع مركب من جزئين: (الملاقاة + كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية)

فاستصحاب كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال ،حيث ان احد جزئيه وهو الملاقاة محرز بالوجدان وجزئه الاخر وهو كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية بالتعبد فمقتضى ذلك ترتب الاثر وهو الانفعال بالنجاسة من دون حاجة لادراج المثال تحت الاصل المثبت

وعلى المبنى الثاني

وهو ان موضوع انفعال الملاقي للنجاسة سراية النجاسة من النجس اليه بتقريب : ان النجاسة كسائر القذارات العرفية انما تنتقل من جسم لجسم بواسطة سراية الرطوبة لابمجرد الملاقاة، فحتى لو كان ظاهر ادلة الانفعال ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس الرطب فان احتفافها بهذا المرتكز العرفي وهو ان القذارة انما تنتقل بالرطوبة المسرية بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لظهور هذه الادلة في ان موضوع النجاسة هو سراية النجاسة من النجس لملاقيه،

وبالتالي فاستصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة الثوب مثلاً لا يثبت انفعال الثوب وتنجسه الا بواسطة سراية النجاسة من النجس لملاقيه،

فاذا قيل ان العرف لا يلتفت لدور الواسطة وهي سراية النجاسة او لا يرى لها دورا في انتساب الاثر للموضوع فلازم ذلك انه يرى ان انفعال الجسم بملاقاة النجس اثر لملاقاة النجس الرطب بحيث يعد رفع اليد عن نجاسة الملاقي نقضا لليقين بالشك ،وحينئذ يندرج المقام في حجية الاصل المثبت لاجل خفاء الواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه.

وقد حكى في الذكرى عن المحقق الحلي الحكم بطهارة الثوب الذي طار الذباب من النجاسة اليه، معللا ذلك بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذباب الى حين وقوعه على الثوب.

ولعله لا يرى حجية الاصل المثبت بلحاظ ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب لا يثبت نجاسة الثوب لاحتمال عدم رطوبته او جفاف رطوبته حين ملاقاة الثوب، لا ان نظره كما احتمل هو معارضة استصحاب طهارة الثوب لاستصحاب نجاسة الذباب، اذ بعد الاعتراف بحجية الاصل المثبت فالاصل السببي حاكم على الاصل المسببي ، حيث ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب اصل سببي و استصحاب طهارة الثوب حين وقوع الذباب عليه اصل مسببي ، وبما ان استصحاب نجاسة الذباب الى حين وقوعه على الثوب رافع للشك في نجاسة الثوب كان حاكما على استصحاب طهارة الثوب.

المثال الثاني:

ما ذكره سيدنا قده في مصباح الاصول من استصحاب عدم الحاجب لا ثبات الغسل الوضوئي

وذلك لأن الشك في وجود الحاجب في فرض جريان الماء على العضو لا مطلقا شك في انغمار موضع الحاجب بالماء، فبجريان استصحاب عدم الحاجب يثبت الغسل الوضوئي للعضو الذي هو واجب غيري، مع ان بينهما واسطة وهي انغمار مكان الحاجب بالماء اذ مجرد جريان الماء على العضو لا يثبت الغسل الوضوئي الا بواسطة انغمار موضع الحاجب بالماء

فلاجل ذلك كان المورد من موارد خفاء الواسطة حيث ان العرف يرى ان تحقق الغسل الواجب للعضو اثر لعدم الحاجب وذلك لخفاء الواسطة بينهما وهي انغمار موضع الحاجب بالماء، بلا حاجة لبعض العبارات المذكورة في مصباح الاصول التي تضمنت ان الاثر المترتب على استصحاب عدم الحاجب هو ارتفاع الحدث بتقريب ان العرف يرى ان ارتفاع الحدث وتحقق الطهارة اثر لعدم الحاجب

فباستصحاب عدم الحاجب يترتب الاثر الشرعي وهو ارتفاع الحدث مع وجود واسطة بينهما وهي وصول الماء للبشرة فان تقريب المطلب في المثال بهذا النحو لا ينطبق على مورد خفاء الواسطة ، اذ الواسطة حينئذ جلية لا خفية فان وجود واسطة بين عدم الحاجب وارتفاع الحدث وهي وصول الماء الى البشرة عند صبه على البدن امر جلي لا يخفى على العرف ، وانما التقريب المناسب لخفاء الواسطة هو ما ذكر اولا.

المثال الثالث:

ما سبق عرضه في بحث الفقه واشار اليه السيد الامام قده ايضا وهو استصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى اخر الوقت لإثبات وجوب القضاء بلحاظ ان موضوع وجوب القضاء كما هو المستفاد من الادلة هو الفوت.

لكن هنا مبنيين في تحليل معنى الفوت :

فان بني على ان الفوت عنوان عدمي منطبق على عدم الاتيان بالفريضة المشتملة على ملاك يقتضي مطلوبيتها بين الحدين كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين محققا لموضوع وجوب القضاء بلا واسطة لا خفية ولا جلية ، حيث ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت والفوت عنوان عدمي منطبق على نفس عدم الاتيان بالفريضة ذات الملاك بين الحدين، ولا يندرج المثال تحت باب الاصل المثبت.

وان بني على ان الفوت عنوان وجودي بسيط منتزع عن عدم الاتيان بالفريضة ذات الملاك بين الحدين او بني على ان عنوان الفوت عنوان عدمي مسبب عن عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين حيث يقال ترك الفريضة بين الحدين ففاتت عليه، فالفوت وان كان عنوانا عدميا الا انه مسبب عن عدم اتيان الفريضة بين الحدين نظير ترتب عدم المعلول على عدم العلة، فهو عدم مسبب عن عدم العلة بنظر العرف لا انه عينه.

فحينئذ يكون استصحاب عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين من اجل اثبات وجوب القضاء من امثلة الاصل المثبت مع خفاء الواسطة ، حيث ان بين عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين ووجوب القضاء واسطة وهي الفوت الذي هو عنوان وجودي بسيط منتزع او عنوان عدمي مسبب.

المثال الرابع:

استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الشك وهو يوم الثلاثين المثبت لكون اليوم التالي له هو اول شوال، لكن في المثال نظرين:

النظر الاول:

ان اتصاف اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان بكونه اول شوال ليس امرا اعتباريا شرعيا وانما هو امر خارجي هو موضوع لاثار شرعية منها استحباب صلاة العيد والغسل عند طلوع الشمس ووجوب اخراج زكاة الفطرة عن نفس المكلف ومن يعول،

النظر الثاني:

ان كون اليوم التالي ليوم الثلاثين من رمضان اول شوال امر شرعي اعتباري اذ ان هناك فرقا بين الشهر الواقعي والشهر الشرعي واليوم الواقعي واليوم الشرعي حيث يدور الشهر الشرعي مدار رؤية القمر بدرجة معينة من الارتفاع والحجم والاضائة والموقع في الافق بحيث يصدق عليه عنوان الهلال عرفا لاان بداية الشهر تتحقق بخروج القمر من تحت المحاق ، فان هذا هو الشهر الواقعي وهو مغاير للشهر الشرعي، فكون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال هو بنفسه حكم شرعي.

وحينئذ ان بني على النظر الاول كان المورد من الواسطة الجلية لا من الواسطة الخفية حيث ان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين من اجل اثبات الاثار الشرعية لاول شوال كصلاة العيد ووجوب زكاة الفطرة معتمد على الغاء واسطة بينهما وهي كون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال ، وهذه واسطة واقعية بين ثبوت كون يوم الشك هو الثلاثين من رمضان وترتب اثار اول شوال على اليوم التالي له، وهي واسطة جلية اذ لايخفى على العرف ان اليوم التالي للثلاثين من رمضان هو اول شوال.

وان بني على النظر الثاني وهو ان كون اليوم التالي لاخر رمضان اول شوال اعتبار شرعي والمقصود بالاستصحاب هو اثباته لا اثبات اثار اول شوال من استحباب صلاة العيد ووجوب اخراج زكاة الفطرة فيكون المورد من موارد الاصل المثبت مع خفاء الواسطة حيث ان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين لإثبات كون اليوم التالي اول شوال الذي هو اثر شرعي يتكئ على واسطة عقلية بينهما وهي انه لا يوجد فاصل بين اخر رمضان واول شوال.

فلولا وجود هذه الواسطة عقلية وهي عدم وجود فاصل زمني بين اخر رمضان و اول شوال لما صح ان يكون استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين مثبتا لكون اليوم التالي له اول شوال .

فبلحاظ ان الواسطة بينهما وهي ادراك العقل النظري ان لا واسطة بين اخر شهر واول الشهر التالي له واسطة خفية كان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين محققا للاعتبار الشرعي وهو كون اليوم التالي له اول شوال فالمورد من موارد الاصل المثبت ذي الواسطة الخفية .

وبعد استعراض هذه الامثلة يقع البحث في مقامين:

المقام الاول:

في تحديد الضابطة لخفاء الواسطة التي اختلف نظر الاعلام فيها.

المقام الثاني:

في تخريج حجية الاستصحاب المثبت مع خفاء الواسطة.

### 117

المقام الاول

### في تحديد الضابطة للواسطة الخفية:

وهنا عدة انظار لعدة من الاعلام:

النظر الاول: ما افيد في الكفاية وبيانه بذكر مطلبين:

المطلب الاول:

ذكر في كتاب الرافد في علم الاصول ان الواسطة في العروض تنقسم الى واسطة جلية وخفية واخفى ، فالواسطة الجلية ما يعد عند العرف من باب الاسناد لغير ما هو له كما هو في قولنا (جرى الميزاب)، حيث يرى العرف ان الجريان حقيقة للماء لا للميزاب او قولنا (راكب السفينة متحرك) مع ان الحركة للسفينة لا للراكب

ومن الامثلة الفقهية للواسطة الجلية قول المولى تجب الصلاة، حيث ان العرف قد يتصور ان الصلاة الخارجية هي معروض الوجوب حقيقة مع ان المعروض هو ماهية الصلاة المرتسمة في وعاء الاعتبار لان الوجوب امر اعتباري ولا يعقل ان تشخص الاعتبار بمتعلق خارجي والا لكان الاعتباري خارجيا او الخارجي اعتباريا

وانما العمل الخارجي مسقط للتكليف لا معروض له ، فاتصاف العمل الخارجي بالوجوب من باب الواسطة في العروض وهي واسطة التطابق بين الماهية المرتسمة في وعاء الاعتبار متعلقا للوجوب والصلاة الخارجية المأتي بها امتثالا لما هو المأمور به.

والواسطة الخفية

هي ما كان الاسناد فيها بحسب النظر العرفي اسنادا حقيقيا وان كان اسنادا مجازيا بالنظر العقلي ومثاله المنطقي هو الحد الاوسط في باب البرهان ان كان البرهان لميا بحيث يكون الحد الاوسط علة للنتيجة كما في قولنا ( كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس) فان الاحساس وصف للحيوان بما هو حيوان ، وعروضه للإنسان وان كان اسنادا حقيقيا بنظر العرف الا انه بحسب النظر العقلي اسناد مجازي بلحاظ ان ثبوت الاحساس للإنسان بواسطة خاصية الحيوانية،

والمثال الفلسفي لذلك:

ما كان من قبيل المعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة، حيث ان المعقول قد يكون له ارتباط واحد اما خارجي كارتباط القيام بالجسم وهذا معقول اولي ، واما ذهني كاتصاف المفهوم بالكلية وهذا معقول ثانوي باصطلاح المناطقة .

وقد يكون له ارتباطان : ارتباط بمعروضه الذهني وارتباط بموصوفه الخارجي وهو ما يعبر عنه بالمعقول الثاني باصطلاح الفلاسفة كالإمكان فان المعروض له ذهنا هو الماهية الحادثة والمتصف به خارجا هو الوجود الخارجي ، فعندما يقال الانسان ممكن فان معروض الامكان بمعنى سلب الوجوب عن طرفيه وهما الوجود والعدم هو الماهية في ظرف تصورها في الذهن ، بينما المتصف به خارجا هو الوجود الانساني

ومثاله في الاحكام الفقهية

فرض النجاسة للدم والملكية للمال فان ما هو المعروض للنجاسة الاعتبارية هو ماهية الدم المرتسمة في وعاء الاعتبار بينما المتصف بها نفس الدم الخارجي وكذا الكلام في علقة الملكية بالمال،

والواسطة الاخفى:

ما كان الاسناد فيها بنظر العقل اسنادا حقيقيا ولكن بحسب الرؤية الفلسفية اسنادا مجازيا فمثلاً قولنا الجسم ابيض اسناد حقيقي بنظر العرف والعقل ، ولكن بحسب الرؤية الفلسفية المبنية على تعدد الوجود للجوهر والعرض فان الابيض هو البياض لا الجسم غاية الامر لما كان بين الجوهر والعرض تركيب اتحادي صح اسناد وصف العرض للجوهر

وكذا قولنا الانسان موجود فانه اسناد حقيقي عرفا وعقلا، الا انه بحسب الرؤية الفلسفية المبنية على اصالة الوجود اسناد مجازي اذ الموجود في الحقيقة هو الوجود وانما ينسب للماهية ثانيا وبالعرض ،فالواسطة في المقام وهي كون الماهية منتزعة من حد الوجود واسطة اخفى

المطلب الثاني:

قال في الكفاية : نعم لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها (اي من الاثار) محسوبا بنظر العرف من اثار نفسه (اي نفس المستصحب) لخفاء ما بواسطته بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا (وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك) ما يعم الاثر بواسطة عقلية خفية، حقيقة فافهم

وظاهره ان مراده من خفاء الواسطة خفاؤها بالنظر العرفي، بحيث ان العرف يرى ان الاثر اللاحق للواسطة بحسب الدليل الدال على الحكم لاحق لذي الواسطة في مقام تطبيق الاستصحاب على وجه يعد رفع اليد عنه في مقام الشك في بقاء ذي الواسطة نقضا لليقين بالشك.

فالعرف اذا لاحظ دليل انفعال الجسم الملاقي للنجاسة استفاد من الدليل ان موضوع الاثر وهو الانفعال سراية الرطوبة وهي الواسطة ، بينما في مقام تطبيق دليل الاستصحاب، يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند استصحاب ذي الواسطة كاستصحاب الرطوبة المسرية للجسم النجس نقضا حقيقيا لليقين بالشك.

وعبارة الكفاية عامة لما اذا كانت الواسطة تعد من اللوازم او الملازمات او الملزومات بينما عبارته في حاشيته على الرسائل ناظرة الى خصوص ما اذا كانت الواسطة من لوازم المستصحب لا من ملازماته او ملزوماته.

مثلاً هناك فرق بين استصحاب الرطوبة المسرية للنجس وبين استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ، ففي المثال الاول يكون استصحاب بقاء الرطوبة المسرية للنجس الى حين ملاقاة الثوب له من اجل اثبات انفعال الثوب بالنجاسة نتيجة الملاقاة معتمدا على واسطة سراية النجاسة من النجس لملاقيه ، والسراية من لوازم المستصحب وهو الرطوبة المسرية اذ متى وجدت رطوبة مسرية حين الملاقاة كان من لوازمها سراية النجاسة للملاقي

واما في استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من اجل التوصل لإثبات آثار اول شوال كاستحباب صلاة العيد ووجوب اداء زكاة الفطرة لليوم التالي له متكئا على واسطة وهي ان اليوم الذي قبله الثلاثين من رمضان هو اول شوال ، اذ لا يوجد شق ثالث بين اخر رمضان واول شوال وهذه الواسطة من ملازمات كون يوم الثلاثين من رمضان لا من لوازمه لانهما في عرض واحد لا ان الثاني اثر للأول كما في العلاقة بين الرطوبة المسرية وسراية النجاسة فان نسبة سراية النجاسة للرطوبة المسرية نسبة الاثر لموضوعه واللازم لملزومه ،بينما النسبة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي له من شوال نسبة المتلازمين في عرض واحد لا نسبة اللازم لملزومه

وبحسب اطلاق عبارة الكفاية لا فرق في كون الواسطة الخفية لازما او ملازما وانما المهم ان العرف ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة وان رفع اليد عنه عند استصحاب ذي الواسطة نقض لليقين بالشك

وهذا هو الصحيح، اذ المدار على ان العرف يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض لليقين بالشك ، واما كون الواسطة لازما او ملازما فلا دخل له في ذلك

والا لو اقحمنا الكبرى التي طرحها المحقق النائيني قده وهي ان الفرق بينهما هو انه في فرض كون الواسطة لازما تنطبق الكبرى العقلائية وهي ان اثر الاثر اثر بينما في فرض كون الواسطة ملازما او ملزوما لا يكون المورد صغرى لهذه الكبرى العقلائية ، فان هذا لا يصح اذ لو بني على ان المناط انطباق كبرى ان اثر الاثر اثر لم يكن فرق بين الواسطة الجلية والخفية

بينما المدعى في المقام ان العرف يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض لليقين بالشك خاص بالواسطة الخفية ولا يجري في الواسطة الجلية

بخلاف كبرى ان اثر الاثر اثر التي لا فرق فيها بين كون الواسطة خفية او جلية

ولكن اورد الشيخ الحلي قده في اصوله على الضابطة التي ذكرها صاحب الكفاية قده بقوله فی أصول الفقه، ج‏10، ص: 108

نعم‏، يبقى‏ إشكال‏ التفكيك‏ بين نظر العرف إلى دليل الحكم فيرون أنّه من أحكام الواسطة، (بمعنى ان العرف اذا نظر الى دليل انفعال الملاقي للنجاسة يرى ان الانفعال اثر للواسطة وهو سراية النجاسة من النجس للملاقي) و نظرهم إلى مفاد دليل الاستصحاب فيرون أنّ عدم ترتّبه نقضاً (حيث يرون ان عدم ترتب الانفعال على التعبد بوجود الرطوبة المسرية نقض لليقين بالشك)، و لازم أنّهم يرون ذلك نقضاً هو كون ذلك الأثر في نظرهم في باب الاستصحاب أثراً لذي الواسطة، (بينما الاثر بمقتضى نظرهم لدليل الانفعال اثر للواسطة)

ثم افاد: و ليس ذلك من قبيل مسامحتهم في مسألة الماء و التغيّر، و أنّهم بحسب لسان الدليل يرون الحكم وارداً على المتغيّر لكن بحسب مفاد دليل الاستصحاب يرونه مصداقاً للنقض، فإنّ مرجع تلك المسامحة إلى دعوى أنّهم و إن قالوا إنّ التغيّر له المدخلية في نجاسة الماء، إلّا أنّهم بحسب ذوقهم يتسامحون و يرون التغيّر علّة لا مركباً، و هذه المسامحة هي المسوّغة لدعوى اتّحاد القضيتين و صدق مادّة النقض، بخلاف التسامح المدّعى هنا فإنّه لا يخرج عن التناقض، فتأمّل.

وافاد قده :

و السرّ في ذلك: هو أنّ التسامح العرفي تارةً يكون من باب التجوّز في الكلمة، و هذا لا إشكال في عدم الاعتبار به كما في الأوزان، فإنّ إطلاقهم الكرّ على ما ينقص عن الوزن المعلوم بمقدار اربع اصابع تجوزاً في لفظ الكرّ لا عبرة به، و لا يترتّب عليه الأثر الشرعي، كما ان التسامح على نحو المجاز في الاسناد كما لو فرض ان الاب نذر انه ان نبتت لحية ولده تصدق فان الاثر الذي هو وجوب التصدق اذا كان موضوعه بحسب ما فهمه العرف من لسان الدليل هو نبات اللحية فنسبة هذا الاثر الى حياة الولد من قبيل المجاز في الاسناد في نسبة العارض الذي هو وجوب التصدق الى ما غير ما هو له لان موضوعه نبات اللحية لا حياة الولد والمصحح لهذا الاسناد المجازي انه من قبيل نسبة العارض الى احد ملابسات معروضه فان من ملابسات نبات اللحية كون من نبتت لحيته حيا، فصح اسناد عارض نبات اللحية الى الحياة لانها احدى ملابسات معروضه او من جهة ادعاء ان نبات اللحية من قبيل العلة لورود هذا العارض وهو وجوب التصدق على حياة الولد مع ان نبات اللحية ليس علة في العروض بل هو المعروض حقيقة

ولو اكتفي بذلك في تصحيح نسبة النقض لكانت نسبة مجازية لا حقيقية بينما لا تنقض ظاهر في النهي عن النقض الحقيقي.

وكذا الحال فيما لو قال الشارع الماء المتغير بالنجاسة نجس وفهم العرف ان ما هو معروض النجاسة حقيقة هو ذات الماء وان التغير انما هو علة في ورود النجاسة على ذات الماء فعلى هذا التقدير يكون موضوع الحكم حقيقة هو ذات الماء ويكون اسناد النجاسة للتغير اسنادا مجازيا لانه اسناد لغير ما هو له فالمعروض حقيقة هو ذو الواسطة بينما اسند عرفا للواسطة وهذا اسناد مجازي أيضا.

وكذا لو كان الامر بالعكس، بان قال الشارع الماء المتغير نجس فكان ظاهر الدليل ان الموضوع الحقيقي للنجاسة هو الماء المتصف بالتغير، لكن العرف مع ذلك ينسب النجاسة الى ذات الماء تسامحا ويرى ان التغير بمثابة الواسطة في الثبوت والعلة لعروض النجاسة لذات الماء فهذا ايضا من قبيل المجاز في الاسناد ولا عبرة به فان قوله ع (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في النقض الحقيقي لا المجازي فلاحظ

ولكن اشكال الشيخ الحلي قده غير وارد:

والسر في ذلك ان العرف وان فهم من دليل الانفعال مثلاً ان معروض الاثر هو الواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه لكنه حيث يرى ان الجري العملي في فرض اليقين بالواسطة جري عملي حقيقة على ذي الواسطة بمعنى انه اذا تلاقى الثوب مع النجس ذي الرطوبة المسرية يقينا بان حصلت الملاقاة لما هو نجس رطب ذو رطوبة مسرية وجدانا فهنا يرى العرف ان الجري العملي بمعنى ترتيب اثار النجاسة على السراية التي احرزت وجدانا من النجس لملاقيه هو جري عملي حقيقي على ذي الواسطة وهو كون الملاقى نجسا ذا رطوبة مسرية ،فمقتضاه ان يكون ذلك مصححا عرفا لرؤية العرف ان اثر الواسطة اثر حقيقة لذي الواسطة بحيث يسنده اليه اسنادا حقيقيا وفي طول ذلك يطبق عليه دليل الاستصحاب عند الشك ، فعندما يقوم باستصحاب الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة ويرتب عليه نجاسة الملاقي فهو يرى ان رفع اليد في المقام عن اثر الواسطة نقض حقيقي لانه في رتبة سابقة راى ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالاسناد الحقيقي والمصحح للاسناد الحقيقي انه راى ان الجري العملي على وفق الواسطة في فرض اليقين جري عملي حقيقة على وفق ذي الواسطة

فلا تنافي بين رؤية العرف بحسب ما يفهمه من لسان الدليل ان موضوع الاثر هو الواسطة لا ذو الواسطة وبين رؤية العرف في تطبيق الاستصحاب ان رفع اليد عن اثر الواسطة نقض حقيقي للتعبد بذي الواسطة لان هناك مصححا للإسناد الحقيقي وهو ان الجري العملي في فرض اليقين بالواسطة جري عملي حقيقة على وفق ذي الواسطة

### 118

### النظر الثاني في تحديد الواسطة الخفية ما ذكره المحقق النائيني :

ان العرف مع اعترافه بان الاثر اثر للواسطة وليس للمستصحب ولكن لعدم التفات النوع للواسطة يقوم بتطبيق لا تنقض اليقين بالشك على مورد اثر الواسطة العقلية والعادية الخفية في طول اعتباره اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة تسامحا ، وهذا التسامح في مقام الصدق وتطبيق كبرى لا تنقض اليقين بالشك ،فلذلك ذكر المحقق النائيني تعليقا على هذا التحديد للواسطة الخفية مطلبين:

المطلب الاول:

ما ذكره في فوائد الاصول ج4 ص 494:

وملخصه ان كان الاثر اثرا لذي الواسطة حقيقة بحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبة الحكم للموضوع كما اذا فرض ان العرف حين تلقى دليل انفعال الملاقي للنجاسة ادرك بمقتضى قرينة مناسبة الحكم للموضوع ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية وان كان يحتمل ثبوتا ان يكون للواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه دخل في ترتب الاثر ، ولكن بما ان ظاهر الدليل ان موضوع الاثر هو ملاقاة النجس للرطوبة المسرية فاذا جرى استصحاب نجاسة الملاقى ورطوبته المسرية الى حين الملاقاة ترتب عليه اثره وهو الانفعال

وهذا لا ربط له بالأصل المثبت اصلا حيث لم يتخلل بين مودى الاصل وهو المستصحب والاثر الشرعي الواسطة لا عقلية ولا عادية لا جلية ولا خفية فلا وجه لاستثناء الواسطة الخفية على القول بعدم اعتبار الاصل المثبت .

وان كان العرف حينما يتلقى الدليل يستظهر بمناسبة الحكم للموضوع ان الاثر وهو الانفعال اثر للواسطة وهي سراية النجاسة من النجس لملاقيه وانما يقوم باعتبار الاثر من آثار ذي الواسطة تسامحا فلا عبرة بالمسامحات العرفية غي شيء من الموارد فان نظر العرف انما يكون متبعا في تحديد المفاهيم كمفهوم النقض لا في تطبيقها على المصاديق

وهو كما في هذا المورد حيث اعتبر الاثر اثرا لذي الواسطة مع انه باعترافه اثر للواسطة فان هذا تدخل بنظره في تحديد مصداق الاثر ، ومصداق موضوعه ومصداق نقض اليقين بالشك ، كما يتسامح في اطلاق اسماء المقادير على ما ينقص او يزيد يسيرا فكل هذه المسامحات مما لا اثر لها

وما قرع سمعك من اتباع نظر العرف في تحديد الموضوع في باب الاستصحاب فليس المراد اتباع نظره المسامحي في مقام الصدق ، بل المراد منه ان الاتحاد المعتبر بين القضية المتيقنة نظير نجاسة الماء عند تغيره بالنجاسة ،والقضية المشكوكة وهي نجاسة الماء بعد زوال تغيره من قبل نفسه حيث يرجع للعرف هنا في تحديد ان الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة هو ذات الماء وان التغير حالة من حالاته لا مقوم للموضوع ، فهذا من قبيل الرجوع الى العرف بحسب ما هو مرتكز في ذهنه من مناسبة الحكم للموضوع كما ياتي تفصيله

وبالجملة فلا عبرة بالمسامحات العرفية في شيء من الموارد.

المطلب الثاني

ما اشار اليه الشيخ الحلي قده في اصول الفقه شرحا لكلام المحقق النائيني وتعليقا عليه

حيث ذكر المحقق قده كما في فوائد الاصول انه ما من مورد الا ويمكن فيه دعوى كون الواسطة خفية او جلية فلو قلنا بحجية الاصل المثبت في مورد كون الواسطة جلية او خفية لقلنا بحجية الاصل المثبت مطلقا.

وقد علق عليه الشيخ الحلي ج 10 ص 113بقوله

(قد عرفت أنّ معنى خفاء الواسطة هو خفاؤها في التوسّط، بحيث إنّ‏ العرف يرى أنّ الأثر لاحق لذي الواسطة لدقّة توسّط تلك الواسطة، كما في مثل توسّط السريان في تنجّس الملاقي، فإنّ العرف يرى أنّ التنجس مترتّب على ملاقاة النجس مع الرطوبة، و لا يلتفت إلى مدخلية السريان. كما ان معنى جلاء الواسطة هو وضوح‏ اللزوم‏ بينها و بين ذي الواسطة على وجه يرى العرف أنّ أحدهما عين الآخر، و أنّ الأثر اللاحق لأحدهما لاحق للآخر، و قد مثّل لذلك في حاشيته على الرسائل بالأُبوّة و البنوّة، فانهما لتلازمهما يرى العرف ان ما يثبت للأبوة عين ما يثبت للبنوة وانه لا تفكيك بينهما في الاثر و من الواضح أنّ هذين الدعويين (وهما ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة لاجل خفاء الواسطة او لاجل جلاء الواسطة بحيث يستهجن التفكيك بينهما في التعبد) لا يجريان في جميع الأُصول المثبتة، فإنّه لم يتوهّم أحد في مثل الحياة و نبات اللحية مثلاً أنّ مدخلية نبات اللحية في حرمة حلق اللحية مدخلية خفية على وجه لا يلتفت إليها العرف، بحيث يعدّون حرمة حلق اللحية اثرا لنفس الحياة، كما أنّه لم يتوهّم أحد من العرف أنّ الملازمة بين نبات اللحية وبين الحياة هي نظير الملازمة بين الزوجية و الانقسام بمتساويين في الجلاء و الوضوح على وجه يكون الأثر اللاحق لنبات اللحية عين الاثر اللاحق للحياة.)

هذا هو محصل ما افاده المحقق النائيني في نظره وستاتي مناقشته عند عرض النظر الرابع وهو نظر المحقق العراقي قده

النظر الثالث

ما ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل :

حيث انه تعرض لما ذكره الميرزا الشيرازي الكبير قده في مناقشته للشيخ الاعظم الذي يرى صدق لا تنقض اليقين بالشك على ترتيب اثر الواسطة على المستصحب مباشرة صدقا حقيقيا ، واشكل عليه بان هذا رجوع للعرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية خطأ او مسامحة

واجاب عن اشكاله صاحب الكفاية في حاشيته

بان ذلك من باب تعيين مفهوم الخطاب بنظر العرف لا من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية

وكان السيد الشيرازي توهم من مطاوي كلمات الشيخ قده انه استظهر من الخطاب وجوب ترتيب الاثار بلا واسطة بالاستصحاب ثم الحق به ما يترتب على المستصحب بالواسطة الخفية من باب المسامحة العرفية وان لم يكن منطبقا له حقيقة

ولكنه غفل عن ان ما هو نظر الشيخ هو ادعاء ان الظاهر من خطاب الاستصحاب هو وجوب ترتيب اثر المستصحب عليه فيكون تطبيق هذه الكبرى على الاثر المباشر تطبيق دقي وتطبيقها على اثر الواسطة الخفية تطبيق عرفي لا دقي، لا انه تطبيق مسامحي

ومرجع ذلك بحسب تحليل الشيخ الحلي

الى ان المستفاد من دليل الاستصحاب هو لزوم ترتيب الاثار اللاحقة بالمستصحب لحوقا حقيقيا او عرفيا بحيث تعد اثارا له بالنظر العرفي وان لم تكن اثرا له واقعا ،وهذا من باب التوسعة في مفهوم الاثر وانه الاعم من الاثر اللاحق حقيقة او اللاحق عرفا

فالضابطة للواسطة الخفية هي انه ما كان اثر الواسطة مصداقا حقيقيا لاثر ذي الواسطة فلا يتوجه عليه ٢ ما اورد السيد الشيرازي على الشيخ قده من ان هذا رجوع لنظر العرف في مقام الصدق بل هو رجوع للعرف في مفهوم الاثر من حيث السعة والضيق

وقد اشكل عليه الشيخ الحلي

ان هذه التوسعة مما لا دليل عليها اذ ليس لدينا في ادلة الاستصحاب لفظ الاثر كي يقال ان العرف يفهم منه الاعم من اللاحق حقيقة واللاحق عرفا بل ليس لدينا الا النهي عن نقض اليقين وحيث ان النقض ليس نقضا وجدانيا لانتقاض اليقين بالبقاء وجدانا بل هو النقض التعبدي الراجع للتنزيل ومن الواضح ان التنزيل يحتاج لمصحح والمصحح له هو ترتيب اثار المنزل عليه وهو واقع المستصحب على المنزل وهو المستصحب، وهذا المصحح منحصر في الاثار اللاحقة لنفس المنزل عليه حقيقة فانها هي التي تكون مصححا للتنزيل دون الاثار اللاحقة لغير المنزل عليه وهو الواسطة اذ لا وجه للتعبد ببقاء شيء بلحاظ ترتيب اثار غيره بمجرد ان العرف يعتبر اثار غيره اثارا له فان هذا الاعتبار العرفي ليس مصححا للتنزيل

الا اذا اخرج الشارع هذه الاثار عن ذلك الغير واعتبرها ثابتة للمنزل عليه كي تثبت للمنزل وهو المستصحب ببركة الاستصحاب

والحاصل

ان المصحح للتنزيل من ناحية المتيقن انما هو خصوص الآثار اللاحقة لنفس المتيقن حقيقة دون الاثار اللاحقة لغيره كالواسطة وان عد العرف انها من اثاره لانه لا يصح الحكم ببقاء المستصحب الى ظرف الشك الذي الا جعل اثاره اذ لامعنى للتعبد بوجود الشيء الا جعل ذلك الشيء في عالم التشريع وهو عبارة عن جعل آثاره واما جعل اثار لوازمه فليست مصححا للتعبد بوجود ذلك الشيء بقاءً في عالم التشريع

ويأتي الكلام ان شاء الله تعالى في النظر الرابع وهو ما افاده المحقق العراقي في نهاية الأفكار

### 119

### النظر الرابع في تحديد ضابطة خفاء الواسطة

ما ذكره السيد الامام قده في الرسائل ج1 ص 183

فقد افاد في المقام مطلبين:

الاول

ان المراد من خفاء الواسطة ان العرف بنظره الدقيق لا يرى دخلا للواسطة في ترتب الحكم على الموضوع وان الحكم ثابت للمستصحب من غير واسطة

وان كان العقل يرى بضرب من البرهان كون الاثر مترتبا على الواسطة لبا مع انه مترتب على ذي الواسطة عرفا،

ومثال ذلك

اذا قال المشرع يحرم الخمر فان الموضوع للحرمة بحسب ما يستظهر من الدليل هو الخمر مع ان العقل يحكم بان ترتب الحرمة على الخمر لا يمكن الا لمفسدة قائمة به وهي العلة الواقعية للحرمة .

ولو فرض ان العقل احاط بجميع الخصوصيات الواقعية للخمر وادرك ان العلة الواقعية للحرمة كونه مسكرا مثلاً فمقتضى ذلك ان الاسكار علة لثبوت الحكم بالحرمة، وبالتالي فموضوع الحرمة ليس هو عنوان الخمر بل المسكر بما هو مسكر غايته ان المسكر لما كان متحدا في الخارج مع الخمر كان الخمر محرما بما هو مصداق من مصاديق المسكر لا بعنوانه، حيث ان الموضوع الواقعي هو حيثية المسكرية بلحاظ الكبرى المعلومة وهي ان الحيثيثات التعليلية للأحكام بنظر العقل حيثييات تقييدية فهي الموضوع الواقعي للحكم .

فاذا علم ان مائعا كان خمرا سابقا وشك في بقاء خمريته فلا اشكال في جريان استصحاب الخمرية وثبوت الحرمة له وان كان موضوع الحرمة بنظر العقل هو المسكرية .

المطلب الثاني

ليس المراد بخفاء الواسطة ما توهمه جملة من الاعلام وهو ان العرف من باب التسامح ينسب الحكم الى الموضوع وهو ذو الواسطة دون الواسطة مع رؤيته ان الواسطة دخيلة في الحكم فان الموضوع للأحكام الشرعية ليس ما يتسامح فيه العرف سواء كان على صعيد المفهوم بان يوسع العرف المفهوم لمصداق لا يحرز دخوله فيه حقيقة او كان التسامح في مقام تطبيق المفهوم على المصداق ، فانه لا دليل على حجية النظر التسامحي للعرف سواء كان توسعة للمفهوم او كان تطبيقا للمفهوم على المصداق بل ما يكون النظر العرفي حجة فيه هو رؤيته ان موضوع الحكم حقيقة هو العنوان الكذائي من غير تسامح.

ولكن يرد على هذا النظر

ما هو واضح من ان النظر العرفي الدقيق اذا رأى ان الاثر الشرعي اثر حقيقة للمستصحب وذي الواسطة فمقتضاه استظهار ان الموضوع للأثر من لسان دليل الاثر هو الموضوع في باب الاستصحاب اي انه هو نفس العنوان الذي جرى فيه الاستصحاب

فلو فرض ان النظر العرفي الدقيق يرى ان وجوب القضاء الذي هو اثر لعنوان الفوت اثر حقيقي لعدم اتيان الصلاة بين الحدين فمقتضاه ان المستظهر من لسان دليل وجوب القضاء عند فوت الفريضة ان موضوع وجوب القضاء هو عدم اتيان الصلاة بين الحدين ولو من باب ان العدم المزبور هو الفوت حقيقة لا شيء اخر

كما ان النظر العرفي الدقيق اذا كان يرى ان انفعال الملاقي للجسم المتنجس اثر لملاقاة النجس ذي الرطوبة المسرية فمن الطبيعي ان يستظهر ذلك من لسان دليل الانفعال وهو ان موضوع الانفعال هو ملاقاة النجس الرطب دون دخالة لسراية النجاسة

كما ان العرف اذا كان يرى ان الغسل الوضوئي للبشرة مترتب على صب الماء عند عدم الحاجب فمقتضاه ان يستظهر من لسان الدليل ان موضوع الاثر الشرعي سواء كان هو حصول الطهارة او حصول الغسل الوضوئي هو صب الماء عند عدم الحاجب من دون دخالة لوساطة انغمار موضع الحاجب بالماء .

واذا تم ذلك خرج المقام عن جريان الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة اذ لا واسطة اصلا ، فجريان الاستصحاب كاستصحاب عدم الاتيان بالصلاة لإثبات وجوب القضاء ليس من الاصل المثبت في شيء بل هو على طبق القاعدة ولامعنى للتفصيل في الاصل المثبت بين خفاء الواسطة فيكون حجة وبين جلاء الواسطة فلا يكون حجة وهذا خروج عن محل البحث

### النظر الخامس ما افاده المحقق العراقي قده في تعليقته على فوائد الاصول

حيث قال المحقق النائيني قده في فوائد الاصول ج٤ ص ٤٩٦:

ان استصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس لا اثر له لانه لا يثبت التاثير وانتقال النجاسة من الجسم النجس الى الطاهر ، لان ذلك من اللوازم العقلية لبقاء الرطوبة في احد المتلاقيين فالواسطة جلية ويكون ذلك من اردأ انحاء الاصل المثبت ، فأي فرق بين المثال وهو استصحاب بقاء الرطوبة في الجسم النجس الى حين الملاقاة وبين استصحاب بقاء الماء في الحوض والحكم بطهارة الثوب المغسول به مع انه من المتفق عليه كونه من الاصل المثبت . وليس ذلك الا لاجل ان لازم بقاء الماء في الحوض الى حين وقوع الثوب فيه هو انغسال الثوب به عقلا

ففي ما نحن فيه ايضا، اذ لازم بقاء الرطوبة في احد المتلاقيين انتقال الاجزاء المائية من احدهما الى الاخر .

فالإنصاف انه لا فرق بين استصحاب بقاء الماء في الحوض و استصحاب بقاء الرطوبة النجسة فكما انه في الاول لا يمكن طهارة الثوب المغسول كذلك في الثاني .

وهنا علق المحقق العراقي

فقال (أنشدك - أنشدك بالله- بان التعبد ببقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة مثل التعبد ببقاء الماء في الحوض؟

كلا ،اذ العرف لا يتعقل من بقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة الا سراية الرطوبة الى الملاقي وهذا بخلاف بقاء ماء في الحوض حين وقوع الثوب فيه، اذ جريان الماء على الثوب امر خارج ملازم لبقاءه عرفا لا عين بقاءه بخلاف سراية الرطوبة الى الثوب اذ هو بنظرهم عين بقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة بلا نظرهم الى شيء ثالث هو الواسطة فتدبر .)

ومحصل كلام العراقي قده

ان المراد بالواسطة الخفية هو ما لم يتعقل التفكيك في الوجود بينها وبين ذي الواسطة بحيث لا يرى العرف وجودين (وجودا لذي الواسطة ووجودا للواسطة)، ففي مثال بقاء الرطوبة المسرية في الجسم النجس الى حين الملاقاة لا يرى العرف وجودين (وجودا للواسطة وهو ثبوت الرطوبة المسرية في الملاقى ووجودا للواسطة وهو سراية الرطوبة من الجسم النجس لملاقيه) بل يرى انهما وجود واحد، اذ لامعنى لوجود الرطوبة المسرية في الملاقى حين الملاقاة الا سرايتها للملاقي

كما لامعنى لعدم الاتيان بالصلاة بين الحدين لمن هو مكلف بالصلاة الا فوت الصلاة عليه ، وليس هناك نحوان من الوجود، كما لامعنى لجريان الماء عند عدم الحاجب الا انغمار موضع الحاجب في الماء

وبالجملة

ففي الموارد التي لا يرى عرفا وجودين : وجودا للواسطة و وجودا لذيها بل هو عينه فالجري العملي على طبق اثر الواسطة هو جري عملي على طبق ذي الواسطة لا يرى للواسطة تاثيرا في ترتب الاثر منعزلا عن ذي الواسطة وهذا هو معنى خفاء الواسطة

وبالتالي فعدم ترتب اثر الواسطة عند جريان الاستصحاب في ذي الواسطة نقض لليقين بالشك .

وقد يقال

بورود الا شكال السابق على ما افيد في كلمات المحقق العراقي بلحاظ ان رؤية العرف ان وجود الواسطة هو عين وجود ذيها المساوق لكون اثر الواسطة اثرا لذيها مقتضاه ان ما هو المستظهر من لسان دليل الاثر هو ان موضوع الاثر نفس العنوان المستصحب وهو ذو الواسطة اذ المفروض ان هذه الرؤية العرفية (وهي رؤية عينية وجود الواسطة لوجود ذيها المساوق لعينية الجري العملي على وفقهما المساوق لاتحاد اثر الواسطة مع اثر ذيها) رؤية عرفية ارتكازية واضحة فمقتضى احتفاف ادلة الاثر الشرعي للواسطة بهذه الرؤية العرفية الارتكازية ظهور الادلة في ان موضوع الحكم هو العنوان المستصحب وهو ذو الواسطة فيخرج المورد عن جريان الاصل المثبت مع كون الواسطة خفية ، اذ يكون جريان الاستصحاب على طبق القاعدة بلا حاجة الى التفصيل بين كون الواسطة خفية او جلية ما دام ليس للواسطة دخل في ترتب الأثر

### 120

### النظر الاخير في تحديد الضابطة للواسطة الخفية: ما هو المختار في المقام:

من ان المراد بخفاء الواسطة ليس خفاء ذات الواسطة لالتفات العرف الى ان الواسطة هي موضوع الاثر في لسان الدليل وانما هو خفاء استقلال الواسطة في التأثير .

وبيان ذلك بذكر مجموعة من الامور

الاول :

ان مورد خفاء الواسطة ما كان ذو الواسطة علة تامة لتحقق المعلول وهو الواسطة نفسها

كما في فرض الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة فانها علة تامة لسراية النجاسة من الجسم لملاقيه ولا يتصور الانفكاك بينهما ، فانهما وان كانا وجودين احدهما ذو الواسطة وهي كون الجسم ذا رطوبة مسرية بالفعل حين الملاقاة والاخر هو وجود الواسطة وهي تحقق السراية وانتقال اجزاء النجس من النجس لملاقيه الا انه لما كان ذو الواسطة علة تامة لوجود الواسطة فلا يحتمل الانفكاك بينهما في التحقق .

ونظيره علّية خلو العضو من الحاجب عند جريان الماء عليه لانغمار واستيعاب الماء للعضو

وكعلية عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين ممن وجبت عليه لفوت الصلاة، فان هذه الامثلة تشترك في كون ذي الواسطة علة تامة خارجا لتحقق الواسطة .

وبهذا يتضح الفرق بين علقة الرطوبة المسرية بسراية النجاسة وبين علقة الحياة بنبات اللحية، اذ ليست الحياة علة تامة لنبات اللحية حيث يتصور الانفكاك بينهما في الوجود وان كان نبات اللحية مما لا يعقل تحققه الا في فرض الحياة بخلاف العلقة وجود الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة وتحقق السراية حيث ان الاول علة تامة للثاني

الامر الثاني :

ان نسبة العلية التامة بين ذي الواسطة والواسطة اقتضت اثرين

اولهما:

ان ذا الواسطة مستتبع بالفعل لأثر الواسطة فكما انه في المعلولات التكوينية تكون علة العلة علة حقيقة كما في علية النار لإفاضة الحرارة وعلية افاضة الحرارة لاكتساب الماء للحرارة حال قربه من النار وكان هذا موجبا لاستتباع النار بالفعل حرارة الماء بحيث يصح بالنظر العرفي الدقيق اسناد المعلول الثاني للعلة الاولى حيث يقال اثر وجود النار حقيقة حرارة الماء القريب من النار.

فكذا في محل الكلام فان ذا الواسطة مستتبع حقيقة لأثر الواسطة فان وجود الرطوبة المسرية حال الملاقاة مستتبع حقيقة بحسب النظر العرفي الدقيق لانفعال الملاقي للنجس بلحاظ ان استتباع ذي الواسطة للواسطة استتباع حقيقي لأثر الواسطة .

ثانيهما :

ان ثبوت الاثر للواسطة انما هو لملاك فيها اذ لولا ان سراية النجاسة ذات ملاك لما كانت هذه السراية موضوعا لدى الشارع لانفعال الملاقي فحيث ان ثبوت الاثر الشرعي وهو انفعال الملاقي للواسطة لملاك فيها كان المحقق لهذا الملاك بالفعل محققا لانتساب الاثر اليه

والمفروض ان ما هو العلة التامة لتحقق ملاك الواسطة المستتبع للأثر الشرعي هو ذو الواسطة حيث ان وجود الرطوبة المسرية حال الملاقاة هو المحقق لملاك السراية المقتضي لثبوت اثر شرعي لها وهو انفعال الملاقي بالنجاسة

فكان ذلك مصححا لان يقال ان ذا الواسطة مستتبع لملاك الاثر المستتبع للاثر .

وهذا كله مما لا يقره النظر العرفي فيما اذا لم يكن ذو الواسطة علة تامة للواسطة كما في النسبة بين الحياة والبلوغ بالعلامات غير السن او النسبة بين الحياة ونبات اللحية ونحو ذلك

الامر الثالث :

لما كان ذو الواسطة مستتبعا بالنظر العرفي الدقيق لملاك الاثر المترتب على الواسطة ومستتبعا لثبوته بالفعل حيث ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه ، وفعلية موضوعه مستندة لذي الواسطة كان ذو الواسطة مستتبعا حقيقة لأثر الواسطة وبالتالي فالنظر العرفي قائم على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة على نحو الاسناد الحقيقي بلا تجوز ولا عناية .

وهذا تام مع اعتراف المرتكز العرفي ان موضوع الاثر شرعا بحسب لسان الدليل هو الواسطة لان المرتكز العرفي حينما يتلقى لسان الدليل يرى ان الموضوع للأثر المستفاد من الدليل هو الواسطة وبحسب مناسباته الارتكازية العرفية والشرعية يرى ان الموضوع هو خصوص الواسطة بلحاظ ان الاثر تابع للملاك وموطن الملاك هو الواسطة لا ذو الواسطة .

ولكن العرف يقوم بتوسعة الموضوع في طول ما فهمه من لسان الدليل من ان الموضوع شرعا للأثر هو الواسطة ومنشأ التوسعة في الموضوع استتباع ذي الواسطة لأثر الواسطة حقيقة بلحاظ استتباعه لملاكه وموضوعه ، وهذه التوسعة في الموضوع في طول ظهور الدليل في ان موضوع الاثر شرعا خصوص الواسطة ولكونها في طوله لا تصلح ان تكون بمثابة القرينة المتصلة بلسان الدليل الموجبة لظهوره في ان موضوع الحكم هو ذو الواسطة او الجامع بين الواسطة و ذي الواسطة ، اذ المفروض ان هذه التوسعة للموضوع في طول ما استقر عليه ظهور الدليل لا في رتبة سابقة عليه كي يكون قرينة متصرفة في ظهور الاولي

وثمرة هذه التوسعة في الموضوع انه:

لو كان هناك دليل لفظي دل على ترتب الاثر على ذي الواسطة كما لو فرض قيام دليل لفظي مفاده ( رتب على الرطوبة المسرية بالفعل حال الملاقاة اثرها او رتب على خلو العضو من الحاجب عند جريان الماء اثره) كان هذا الدليل ببركة التوسعة في موضوع الاثر شاملا باطلاقه اللفظي لأثر الواسطة حيث ان العرف يرى ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة فثمرة التوسعة في الموضوع شمول الاطلاق اللفظي لو كان هناك دليل يدل على مطلوبية ترتيب اثر ذي الواسطة عليه لاثر الواسطة ايضا

ولذلك فلا تنافي بين استقرار النظر العرفي في مقام الاستظهار من دليل الاثر على ان الموضوع الشرعي اي المأخوذ في لسان الدليل هو خصوص الواسطة وبين بناء المرتكز العرفي في طول ذلك على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بلحاظ استتباع ذي الواسطة لملاكه وموضوعه الموجب لإسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا بالنظر العرفي ، اذ البناء الثاني في طوله لا في عرضه ولا في رتبة سابقة عليه

وبالتالي فخفاء الواسطة لا يعني عدم التفات العرف لذات الواسطة بل هو ملتفت اليها لأنها الموضوع الشرعي للأثر بحسب لسان الدليل وانما المقصود بخفائها هو خفاء استقلالها في التأثير حيث لا يرى العرف انها مستقلة في ثبوت اثرها لها مع دخالة ذي الواسطة في وجودها ووجود ملاك الاثر

الامر الرابع :

لا يقال

اذا كان اثر الواسطة اثرا حقيقيا لذي الواسطة وثمرة هذه الرؤية العرفية شمول قوله ع لا تنقض اليقين بالشك لمورد ترتب اثر الواسطة على ذي الواسطة شمولا حقيقيا ، ان هذا خارج عن الاصل المثبت وان جريان الاستصحاب حينئذ على مقتضى القاعدة ،وهذا خروج عن محل البحث

فانه يقال : ان مصطلح الاصل المثبت عبارة عما كان بين المستصحب والاثر الشرعي ثبوتا واسطة غير شرعية وهو صادق على الاستصحاب المذكور وان كان جريان الاستصحاب فيه على طبق القاعدة اي انه مقتضى اطلاق دليل (لا تنقض اليقين بالشك)اذ ليس المدعى لدى احد ممن قال بحجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة ان جريانه خلاف القاعدة وانه استثناء من دليل الاستصحاب ، بل ان جريانه طبق القاعدة لكونه مقتضى اطلاق لا تنقض وتوضيحه : انه

سياتي في المقام الثاني تفصيل المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب التي تختلف باختلافها حدود حجية الاصل المثبت، ويتضح من خلالها انه على مبنى ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الاثر الشرعي المباشر للمستصحب او تنزيل المستصحب منزلة الواقع في اثاره الشرعية فان هذا المفاد بالنظر البدوي مما لا شمول له لأثر الواسطة ، لان اثر الواسطة وان كان مستتبعا لذي الواسطة حقيقة الا انه ليس اثرا شرعيا له ، اذ المراد بالأثر الشرعي الاثر المأخوذ في لسان الدليل والمفروض انه اثر للواسطة لا ذي الواسطة فلا ملازمة بين استتباع ذي الواسطة للاثر حقيقة بحيث يسند اليه بالنظر العرفي وبين كونه اثرا شرعيا له بمعنى ان موضوعه الماخوذ في لسان الدليل هو ذو الواسطة بل الموضوع هو الواسطة لا ذو الواسطة

وكذا اذا قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو عبارة عن التعبد بالصغرى فقط واما الاثر فالطريق لإثباته هو الامارة اي الدليل اللفظي العام الذي يتكفل ثبوت الاثر لموضوعه الماخوذ في لسان الدليل وهو الواسطة لا ذو الواسطة .

وهكذا بملاحظة عدة من المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يظهر لنا ان اثبات اثر الواسطة لذي الواسطة اصل مثبت لانه ليس اثرا شرعيا لذي الواسطة بالمباشرة ، اذ ليس الموضوع المأخوذ في لسان الدليل هو ذو الواسطة ومفاد دليل الاستصحاب ترتيب الاثر الشرعي وهذا ليس اثرا شرعيا

ولكن عندما تصل النقطة الى قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يرى ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند تعبد الشارع بوجود ذي الواسطة نقض لليقين بالشك لأن ذا الواسطة مستتبع لهذا الاثر حقيقة بلحاظ استتباعه لملاكه وموضوعه لذلك صح اسناده لذي الواسطة اسنادا حقيقيا وترتب عليه ان رفع اليد عنه نقض لليقين بالشك حقيقة وبلا تجوز

الامر الخامس :

ان ما ذكر انما يتم فيما اذا كانت النسبة بين ذي الواسطة و الواسطة نسبة العلة والمعلول ونسبة الملزوم لللازم ولا شمول فيه لما اذا كانت النسبة نسبة المتلازمين كما في تلازم كون يوم الشك هو الثلاثين من شهر رمضان وكون اليوم التالي له هو اول شوال اذ ليست النسبة بينهما نسبة العلة للمعلول وان كانا متلازمين لكن الاول ليس علة للثاني كي يكون مستتبعا له حقيقة

ولذلك لو قام دليل لفظي على ترتيب اثار يوم الثلاثين من رمضان لم يكن شاملا باطلاقه اللفظي لاثار اليوم التالي له بعنوان اول شوال وانما يشمله بالاطلاق المقامي لان مورد الاطلاق المقامي هو ملابسات الموضوع لا قيوده واثاره

ومن الواضح ان اثار اليوم التالي بعنوان اول شوال من ملابسات ومقارنات كون يوم الشك يوم الثلاثين من رمضان لا من قيوده واثاره كي يشمله الاطلاق اللفظي للدليل .

وكذا لا شمول في هذا التحديد للواسطة الخفية لما اذا كانت العلقة بينهما علقة اللازم بالملزوم لا علقة الملزوم باللازم كما في علقة نبات اللحية بالحياة او البلوغ بالحياة فان نسبة البلوغ للحياة ليست نسبة العلة للمعلول وانما نسبة المعلول للعلة وحيث ان المعلول لا يستتبع العلة ولا يقتضيها حقيقة فلا يكون مقتضيا لاثرها ومحققا لملاك اثرها وان كان لا يوجد الا بها فلا يصلح ذلك مصححا لنسبة اثار العلة للمعلول وان صح العكس

### والنتيجة الحاصلة من تحقيق ضابطة الواسطة الخفية :

هو الخروج عما هو ظاهر جملة من عبائر الاعلام من ان المراد بالواسطة الخفية هو انه عدم لحاظ العرف الواسطة واسناد الاثر الى المستصحب لاجل غفلته النوعية عن الواسطة وان كان لو التفت وكان في مقام الاحتجاج لكان معترفا بتغاير الواسطة وذيها فان هذا هو الظاهر من تحديد جملة من الاعلام للواسطة الخفية بانها عبارة عن الغفلة النوعية عن الواسطة الموجبة لاسناد اثرها لذي الواسطة تسامحا

ولكن متى التفت العرف وكان في مقام الاحتجاج اعترف بتغاير الواسطة وذيها

فان ما ذكرناه من التحقيق مختلف عما هو ظاهر جملة من العبائر فتختلف الثمرة كما سياتي تحقيقه في المقام الثاني ان شاء الله

### 121

والمتلخص مما مضى في المقام الاول: وهو عرض الانظار في تحديد الضابطة لخفاء الواسطة

ان هناك اربعة انظار رئيسة:

الاول:

ان الاثر ثابت حقيقة لذي الواسطة وان ذلك هو المستفاد من لسان الدليل بالنظر العرفي وهذا ما ذهب اليه السيد الامام

ونوقش

بان لازمه الخروج عن بحث حجية الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة

النظر الثاني

ما هو المختار من ان هناك فرقا بين الاثر الشرعي والاثر الفعلي ،

فالأول موضوعه الواسطة كما هو المستفاد من دليل الاثر حيث ان المراد بالأثر الشرعي هو الاثر المجعول في لسان الدليل لموضوع معين وهذا بإقرار العرف ان موضوعه الواسطة والاثر الفعلي هو ما كان فعليته تابعة لفعلية امر اخر، وفي هذا الاطار يرى النظر العرفي ان الاثر اثر لذي الواسطة بلحاظ ان فعليته تابعة لفعلية ذي الواسطة تبعا لفعلية ملاكه وموضوعه

وهذا هو المصحح لإسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا وفي طول هذا الاسناد الحقيقي يكون لمفهوم لا تنقض اليقين بالشك سعة وشمول لما يشمل الاثر الفعلي كما هو شامل للاثر الشرعي

فجريان الاصل المثبت في هذا الفرض وهو حجية الاستصحاب في اثبات اثر الواسطة العقلية او العادية على طبق القاعدة لكونه مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب.

الا ان هذا يتم في خصوص ما كانت العلقة بين ذي الواسطة و الواسطة علقة العلة التامة بمعلولها وبذلك تتضح المناقشة فيما افيد في كتاب الرافد في علم الاصول من ان الواسطة الخفية ما يعد اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة فان ذلك غير تام على اطلاقه بل في خصوص ما كانت العلاقة بينهما علاقة العلة بالمعلول

النظر الثالث

ما كان اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بالادعاء العرفي لا بالاسناد الحقيقي، وهذا ظاهر كلمات المحقق العراقي قده في نهاية الافكار وقد ذكره دفاعا عن نظرية العلمين الآخوند والشيخ الاعظم في جريان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة

حيث صرح بان التسامح العرفي والنظر الادعائي مسلم به لكنه لا يرجع الى المصداق بل الى المفهوم بمعنى ان العرف في طول اقراره بان الاثر اثر للواسطة بحسب ما هو المستفاد من لسان دليل الاثر بنى على اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة ادعاء وتجوزا والمصحح لذلك هو خفاء الواسطة بحد يغفل النوع عنها

او بعبارة تعليقة المحقق العراقي على فوائد الاصول ان المصحح لاسناد اثر الواسطة لذي الواسطة بالنظر العرفي التجوزي هو انه لا يرى نوع العرف ان للواسطة وجودا وراء وجود ذي الواسطة بل انه عينه فاثرها اثره وفي طول هذا النظر الادعائي كان عنوان لا تنقض اليقين بالشك شاملا بمفهومه حقيقة لجريان الاستصحاب في ذي الواسطة استطراقا لترتيب اثر الواسطة

فليس ثمة تجوز في تطبيق مفهوم النقض على مصداق محدد وهو الاصل المثبت وانما التجوز في رتبة سابقة اوجب سعة مفهوم لا تنقض اليقين بالشك لما يشمل ترتيب اثر الواسطة على ذي الواسطة

مع انه ليس في عبائر الكفاية اشارة الى تحقق تجوز في اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة بحيث كان التجوز ممهدا لشمول مفهوم لا تنقض اليقين بالشك للاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة

الا ان الشيخ الحلي قده في شرحه لكلام صاحب الكفاية في حاشيته على فرائد الشيخ الاعظم ذكر :

ان منظور صاحب الكفاية الى النظر العرفي الادعائي الذي بني على نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة ادعاءا، غايته انه في طول هذا الادعاء حصل توسع في المفهوم اما في مفهوم نقض اليقين بالشك لما يشمل عدم ترتيب اثر الواسطة على التعبد بذي الواسطة وهو ما ذكره في الكفاية او في مفهوم الاثر بحيث يكون في مفهوم الاثر بحيث يكون شمول مفهوم الاثر لهذين الفردين الفرد الحقيقي وهو ما كان اثرا حقيقيا لذي الواسطة والفرد الادعائي وهو ما كان اثرا حقيقة للواسطة الا ان النظر العرفي نسبه لذي الواسطة ادعاء شمول حقيقي

النظر الرابع

ما يظهر من جملة من عبائر الاعلام من ان البناء العرفي قائم على تطبيق لا تنقض اليقين بالشك على جريان الاستصحاب في ذي الواسطة لإثبات اثر الواسطة العقلية والعادية له في فرض خفاء الواسطة بمعنى غفلة نوع العرف عنها الذي اوجب صدق نقض اليقين بالشك على عدم ترتيب اثر الواسطة الخفية على ذي الواسطة،

وهذا ما علق عليه المحقق النائيني من ان هذا رجوع للعرف في تحديد المصداق ولا دليل على حجية نظر العرف فيه،

وبعد عرض هذه الانظار ننتقل الى المقام الثاني

### المقام الثاني في تخريج حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة

وقد تعرض لذلك السيد الشهيد قده مفصلا في بحوث في علم الاصول

حيث ذكر ان مقتضى التحقيق هو الرجوع الى المباني المذكورة في وجه عدم حجية الاصل المثبت اذ تختلف النتيجة في المقام باختلاف المباني

المبنى الاول

وهو مختار السيد الصدر قده

ويعتمد على مقدمتين

الاولى

ان اي دليل شرعي لا يثبت فعلية الاثر عند فعلية الموضوع لإنكار وجود ما يسمى بالمجعول الفعلي لفعلية الموضوع

ولاجل هذه النكتة فلا دلالة لدليل الاستصحاب لا بالمطابقة ولا بالالتزام على ثبوت الاثر المباشر للمستصحب فضلا عن الاثار الاخرى اذ لا تعبد بمجعول فعلي عند فعلية الموضوع في اي دليل يتكفل اثبات الاثر لموضوعه على نحو الكبرى

غاية الامر ان العقل العملي حاكم بتنجز الاثر عند احراز الصغرى والكبرى فاذا احرز المكلف قول المولى يجب الحج على المستطيع واحرز استطاعته خارجا حكم عقله العملي بتنجز وجوب الحج في حقه وادانته به من دون ثبوت اي مجعول في حقه وهو فعلية وجوب الحج لفعلية الاستطاعة

المقدمة الثانية

ان المفروض ان الاستصحاب لا يثبت اكثر من التعبد بوجود المستصحب من دون ان يتكفل ثبوت اي اثر مباشر فضلا عن غير المباشر فاذا كان ما ثبت بشمول دليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالصغرى وهي وجود المستصحب لم يترتب على ذلك اكثر من تنجيز الاثر المباشر اذ المستصحب الذي تعبد المشرع بوجوده ليس صغرى لكبرى الاثر المجعول للواسطة في دليله وان كانت الواسطة خفية ، بل حتى لو كانت الواسطة معلولا لا ينفك عن وجود علته بل حتى لو عد وجود الواسطة عين وجود ذيها فان ما تكفل دليل الاستصحاب به مجرد التعبد بالمستصحب والمستصحب صغرى للدليل الدال على الاثر المباشر للمستصحب وليس صغرى للدليل الدال على اثر الواسطة كي يتنجز ببركة التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة.

المبنى الثاني

مبنى جمع من الاعلام منهم السيد الامام قده من ان المجعول الفعلي لفعلية موضوعه انما يثبت بالأمارة وهي دليله لا بالاستصحاب،

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى:

ان مفاد دليل الاستصحاب كما في الاستصحاب حياة الولد مجرد التعبد بوجود الولد عند الشك في البقاء واما ثبوت وجوب الانفاق عليه فهو مفاد الامارة وهي دليل الكبرى المتضمنة لوجوب الانفاق على الولد الحي من دون نظر في دليل الاستصحاب للاثر اطلاقا وان قلنا بواقعية المجعول الفعلي لفعلية موضوعه الا ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا للمجعول الفعلي وانما هو ناظر للتعبد بوجود ذات المستصحب في فرض الشك في البقاء

الثانية:

ان الامارة المثبتة للاثر ظاهرة في جعله على الواسطة لا على المستصحب ذي الواسطة فاذا لم يكن لدليل الاستصحاب نظر للاثر وانما غايته التعبد بوجود المستصحب والمفروض ان الامارة القائمة على ثبوت الاثر ظاهرة في ترتب الاثر على الواسطة لا على ذيها فلا مجال لشمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة عند التعبد بذيها، ولو بنحو المسامحة.

وياتي الكلام في المسلك الثالث والرابع مفصلا

وهو مختار السيد الصدر قده

ويعتمد على مقدمتين

الاولى

ان اي دليل شرعي لا يثبت فعلية الاثر عند فعلية الموضوع لا نكار وجود ما يسمى بالمجعول الفعلي لفعلية الموضوع

ولاجل هذه النكتة فلا دلالة لدليل الاستصحاب لا بالمطابقة ولا بالالتزام على ثبوت الاثر المباشر للمستصحب فضلا عن الاثار الاخرى اذ لا تعبد بمجعول فعلي عند فعلية الموضوع في اي دليل يتكفل اثبات الاثر لموضوعه على نحو الكبرى

غاية الامر ان العقل العملي حاكم بتنجز الاثر عند احراز الصغرى والكبرى فاذا احرز المكلف قول المولى يجب الحج على المستطيع واحرز استطاعته خارجا حكم عقله العملي بتنجز وجوب الحج في حقه وادانته به من دون ثبوت اي مجعول في حقه وهو فعلية وجوب الحج لفعلية الاستطاعة

المقدمة الثانية

ان المفروض ان الاستصحاب لا يثبت اكثر من التعبد بوجود المستصحب من دون ان يتكفل ثبوت اي اثر مباشر فضلا عن غير المباشر فاذا كان ما ثبت بشمول دليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالصغرى وهي وجود المستصحب لم يترتب على ذلك اكثر من تنجيز الاثر المباشر اذ المستصحب الذي تعبد المشرع بوجوده ليس صغرى لكبرى الاثر المجعول للواسطة في دليله وان كانت الواسطة خفية ، بل حتى لو كانت الواسطة معلولا لا ينفك عن وجود علته بل حتى لو عد وجود الواسطة عين وجود ذيها فان ما تكفل دليل الاستصحاب به مجرد التعبد بالمستصحب والمستصحب صغرى للدليل الدال على الاثر المباشر للمستصحب وليس صغرى للدليل الدال على اثر الواسطة كي يتنجز ببركة التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة

المبنى الثاني

مبنى جمع من الاعلام منهم السيد الامام قده من ان المجعول الفعلي لفعلية موضوعه انما يثبت بالامارة وهي دليله لا بالاستصحاب،

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى:

ان مفاد دليل الاستصحاب كما في الاستصحاب حياة الولد مجرد التعبد بوجود الولد عند الشك في البقاء واما ثبوت وجوب الانفاق عليه فهو مفاد الامارة وهي دليل الكبرى المتضمنة لوجوب الانفاق على الولد الحي من دون نظر في دليل الاستصحاب للاثر اطلاقا وان قلنا بواقعية المجعول الفعلي لفعلية موضوعه الا ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا للمجعول الفعلي وانما هو ناظر للتعبد بوجود ذات المستصحب في فرض الشك في البقاء

الثانية:

ان الامارة المثبتة للاثر ظاهرة في جعله على الواسطة لا على المستصحب ذي الواسطة فاذا لم يكن لدليل الاستصحاب نظر للاثر وانما غايته التعبد بوجود المستصحب والمفروض ان الامارة القائمة على ثبوت الاثر ظاهرة في ترتب الاثر على الواسطة لا على ذيها فلا مجال لشمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة عند التعبد بذيها، ولو بنحو المسامحة.

وياتي الكلام في المسلك الثالث والرابع مفصلا

### 122

وصل الكلام الى

### المبنى الثالث وهو مبنى صاحب الكفاية [[239]](#footnote-239)

وحيث ان الآخوند قد اوضح مبناه في حاشيته على الفرائد فلابد من شرحه في ضمن امور

الاول :

ان النهي عن نقض اليقين بالشك في دليل الاستصحاب كناية عن لزوم الالتزام بالمتيقن وهو المستصحب عملا ومعناه الجري على وفقه

فان كان المستصحب حكما شرعيا كاستصحاب الوجوب او الحرمة فالجري على وفقه هو تنفيذه وامتثاله

وان كان موضوعا خارجيا كاستصحاب حياة الولد او عدالة الامام فالجري على وفقه ترتيب اثاره العملية اذ لا معنى للتعبد بشيء الا التعبد بآثاره.

ولاجل ذلك لا شمول في دليل الاستصحاب لموضوع لا اثر له فان تنزيل المستصحب منزلة الواقع انما يصح بلحاظ وجود اثر عملي للتنزيل

الامر الثاني :

قد يقال ان دليل الاستصحاب شامل لجميع اثاره الشرعية حتى التي تثبت له بواسطة عقلية او عادية لان الاستصحاب تنزيل ويكفي في صحة التنزيل ان ينتهي لأثر عملي سواء كان اثر مباشرا او غير مباشر، وسواء كان بواسطة شرعية او بواسطة غير شرعية فان مجرد انتهاء التنزيل لأثر شرعي كاف في صحته، والا لو لم يكف في صحة التنزيل ذلك لما صح قيام الامارة على موضوع خارجي فان الامارة كخبر الثقة اذا قامت على حياة الولد مثلاً فان مقتضى التعبد بها هو تنزيل ما قامت عليه منزلة الواقع ومقتضاه ترتب اثاره عليه سواء كانت اثارا مباشرة او بالواسطة اذ ما دامت حجية الامارة بمعنى التنزيل كفى في صحة التنزيل انتهاؤه لاثر عملي ولو غير مباشر، فاذا صح التنزيل في باب الامارات لاجل انتهائه لاثر عملي ولو بالوسائط صح ذلك في دليل الاستصحاب ايضا

واذا صح ذلك ثبوتا شمله الدليل اثباتا اذ لا مانع من شمول الاطلاق في قوله لا تنقض اليقين بالشك للتعبد باي موضوع خارجي ينتهي التعبد به لاثر عملي الا امتناعه ثبوتا ، فاذا امكن وصح ثبوتا كفاية انتهاء التنزيل لاثر عملي في صحة التنزيل عرفا شمله الدليل اثباتا فمقتضى اطلاق لا تنقض اليقين بالشك تنزيل المستصحب منزلة الواقع المنتهي لاثر عملي ولو كان بالوسائط شرعية كانت ام غير شرعية .

واجاب عنه المحقق الاخوند

(ان ذلك وان صح ثبوتا الا ان استفادته في مقام الإثبات مما يحتاج الى قرينة خاصة)

والسر في ذلك ان التفكيك في التعبد بين الملزوم واللازم في مقام التنزيل امر وارد عرفا ،حيث ان خطاب لا تنقض اليقين بالشك لو كان شاملا لحياة الولد فانه يمكن التفكيك بين تنزيل الحياة المستصحبة منزلة الواقع وتنزيل نبات اللحية منزلة الواقع ، اذ ان مفاد دليل الاستصحاب مجرد التنزيل ويكفي فيه ترتب اثر عليه وما دام يترتب على التنزيل في الملزوم اثر وان انفك عن التنزيل بلحاظ اللازم فالتفكيك في التعبد والتنزيل بين الملزوم واللازم امر وارد عرفا

ولاجل ذلك لا ظهور في قوله لا تنقض اليقين بالشك في شموله للتنزيل بلحاظ الملزوم والتنزيل بلحاظ اثار اللازم لو لم ننقل بظهوره في خصوص التنزيل بلحاظ الملزوم .

وبالتالي فدعوى الاطلاق مما يحتاج الى قرينة خاصة محققة له كما قيل به في الاطلاق المقامي ، واما الاطلاق اللفظي فلا يحرز شموله للتنزيلين معا اي التنزيل بلحاظ الملزوم والتنزيل بلحاظ اللازم

ان قلت

ان مقتضى عموم متعلق لا تنقض اليقين بالشك لما ليس له اثر عملي الا بالواسطة حيث ان قوله لا تنقض اليقين بالشك مطلق يشمل كل ما شك في بقاءه ولو كان لا اثر له الا بالواسطة ، شموله للأصل المثبت فانه اذا افترضنا ان هذا العموم شمل موردا له اثران (اثر بلا واسطة واثر بالواسطة) كاستصحاب حياة الولد فان له اثرا بلا واسطة هو وجوب الانفاق عليه واثرا بالواسطة وهو حرمة حلق لحيته ، فاختصاص التعبد والتنزيل فيما كان له اثران بخصوص اثره المباشر دون اثره الثابت له بالواسطة غير الشرعية تفكيك مستهجن وركيك عرفا

وان قيل باختصاص الاستصحاب بالمورد الذي له اثران فيتعبد به بلحاظ كلا اثريه المباشر وما كان بواسطة غير شرعية ولا شمول فيه للمتعلق الذي ليس له الا اثر واحد وهو الاثر بالواسطة فهذا تخصيص بلا مخصص فان مقتضى عموم لا تنقض اليقين بالشك الشمول لكلا الموردين

وبالتالي فان نفس عموم متعلق لا تنقض اليقين بالشك لكل ما يشك في بقاءه ولو لم يكن له اثر الا بالواسطة هو بنفسه قرينة على شمول التعبد الاستصحابي للاصل المثبت بلحاظ اثاره المترتبة بوسائط غير شرعية.

قلت :

لو ثبت ان للمتعلق عموما وضعيا يشمل ما ليس له اثر او ما ليس له اثر الا بالواسطة لتم الكلام الا ان المفروض ان عموم المتعلق في قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة وليس بالعموم الوضعي فلابد من تحديد ما هو مصب الاطلاق ؟ هل هو التنزيل بلحاظ كلا الاثرين ام ان مصب الاطلاق خصوص اثر المستصحب ؟ اذ ان مفاد الاطلاق مما يتحقق بصرف الوجود ولا يتوقف على العموم الاستغراقي فلأجل ذلك من المحتمل ان يكون مفاد الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة ما يشمل كلا الاثرين ومن المحتمل اختصاصه بأثر المستصحب ولامعين لا حدهما .

وحيث يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب وهو لحاظ خصوص أثر المستصحب يمنع من شمول التنزيل لكلا الاثرين اثر المستصحب وأثر الواسطة ، فلا يستفاد من دليل لا تنقض اليقين بالشك اكثر من ترتب الاثر الشرعي الذي للمستصحب لا مطلقا

ولا يقاس دليل الاستصحاب بادلة حجية الامارة فان دليل حجية الامارة ظاهر في حجية الامارة بمعنى التعبد بكل ما يحكي عنه المؤدى من ذاته ولوازمه وملزوماته وملازماته ، ولذلك يكفي مصححا للتنزيل في باب حجية الامارات انتهاءه لأثر عملي ولو بلحاظ لازمه او ملزومه او ملازمه وان لم يكن هناك اثر للمؤدى نفسه .

وهذا بخلاف باب الاصول العملية فان دليل حجية الاصل ليس مفاده التعبد بما يحكي عنه المؤدى اذ لا حكاية في مؤدى الاصل العملي عن الواقع فليس مفاد حجية الاصل الا التنزيل الشرعي فحينئذ شمول هذا التنزيل للتنزيل بلحاظ اللازم او الملزوم او الملازم مما يحتاج الى قرينة خاصة والا فمجرد الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة لا يفي بذلك ما دام هناك قدر متيقن في مقام التخاطب لهذا التنزيل وهو ما كان اثرا للمستصحب نفسه

ولاجل ذلك حتى لو شمل دليل الاستصحاب تنزيل المستصحب بلحاظ اثر لا زمه لم يشمل اثر ملازمه وملزومه اذ ان اثر اللازم يصح عرفا نسبته الى الملزوم فيقال اثر اللازم اثر الملزوم واما اثر الملازم والملزوم فليس اثرا للمستصحب عرفا، والتنزيل الشرعي لشيء انما هو بلحاظ ما هو اثره لا بلحاظ ما هو اثر لغيره

الامر الثالث:

بعد المفروغية عن ان مقتضى تمامية مقدمات الحكمة في دليل الاستصحاب هو نظر التنزيل الاستصحابي لترتيب ما هو اثر شرعي لنفس المستصحب لا لغيره ، فلا فرق بين ما يكون اثرا مباشرا او ما يكون اثرا بواسطة خفية بحيث يصح اسناده عرفا لذي الواسطة اذ غاية ما يستفاد من تمامية مقدمات الحكمة في دليل لا تنقض اليقين بالشك تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما هو اثر للمستصحب عرفا وحيث ان اثر الواسطة الخفية يعد اثرا عرفا لنفس المستصحب كان مقتضى الاطلاق اللفظي لقوله لا تنقض اليقين بالشك شموله لأثر الواسطة غير الشرعية الخفية اذا كان خفاؤها بنحو يعد اثرها اثرا لذي الواسطة عرفا .

الامر الرابع :

ان السيد الشيرازي الكبير اشكل على الشيخ الاعظم قدهما بان شمول دليل الاستصحاب للأصل المثبت ذي الواسطة الخفية من باب الرجوع لنظر العرف في المصداق ولاحجية له

وهذا الا شكال هو الذي استقاه المحقق النائيني قده في اشكاله على الاخوند قده مع ان صاحب الكفاية قد تعرض لهذا الا شكال ودفعه في حاشيته على الفرائد

وجواب ذلك :

ان مدعى الشيخ الاعظم قده ليس هو ظهور دليل لا تنقض اليقين بالشك في ترتيب خصوص الاثر الشرعي المباشر وانما الحق به اثر الواسطة الخفية بالمسامحة العرفية في مقام الصدق والتطبيق كي يشكل على الشيخ الاعظم بانه لا دليل على حجية النظر العرفي في مقام الصدق ، وانما مدعى الشيخ الاعظم ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع بلحاظ ما هو اثر له عرفا فان هذا هو مقتضى الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة، وتطبيق ذلك على اثر الواسطة الخفية تطبيق عقلي دقيق لا تطبيق مسامحي ، فان التوسعة العرفية في المقام راجعة للمفهوم لا للمصداق لان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك من اصله واسع لكل ما هو اثر عرفا للمستصحب . والمفروض ان اثر الواسطة الخفية اثر للمستصحب عرفا

فليس هناك رجوع للنظر العرفي في مقام الصدق بل رجوع للنظر العرفي في بيان حدود المفهوم

ان قلت :

هناك قدر متيقن وهو اختصاص التعبد الاستصحابي بالأثر المباشر دون الواسطة جلية كانت او خفية

قلت :

ان كان المدعى ان هذا هو قدر متيقن في مقام التخاطب فهو ممنوع اذ لا يوجد مثل هذا القدر المتيقن في مقام التخاطب، بل القدر المتيقن في مقام التخاطب من دليل لا تنقض هو خصوص ما هو اثر للمستصحب عرفا وهذا يشمل اثر الواسطة الخفية ،

وان كان المدعى انه قدر متيقن من الخارج لا من مقام التخاطب فهذا صحيح الا ان القدر المتيقن من الخارج غير ضائر بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة .

الامر الاخير

انه لا فرق فيما ذكرنا بين استناد حجية الاستصحاب للأخبار التي مفادها ان الاستصحاب اصل عملي او استناده الى السيرة العقلائية التي مفادها ان الاستصحاب امارة بناءً على عدم حجية الاصل المثبت منه اذ لا ملازمة بين امارية الشيء وبين حجيته مطلقا حتى بلحاظ لوازمه وملازماته وملزوماته اذا ما دام التفكيك بينها في مقام التعبد ممكنا عرفا فلا ملازمة بين كون الاستصحاب امارة وبين منع شمول حجيته لما كان اصلا مثبتا منه في اثبات ما كان اثر لا زمه او ملزومه او ملازمه

واما اذا كان الاثر اثرا لواسطة خفية فلا يقبل العرف العقلائي التفكيك بين التعبد بمؤدى الاستصحاب من حيث اثره المباشر و التعبد به من حيث اثر واسطته الخفية حيث ان التفكيك بين الاثرين في مقام التعبد بناءً على كون الاستصحاب امارة تفكيك مستهجن عرفا

### 123

وقد اوردت على كلمات الآخوند في حاشيته على فرائد الاصول عدة ملاحظات

الاولى:

ان شمول لا تنقض اليقين بالشك لكل ما يشك في بقاءه وان لم يكن له اثر عملي بالعموم الوضعي لا بالاطلاق، حيث ورد في بعض الصحاح( ولا يعتد بالشك في حال من الحالات) ولسان ذلك لسان العموم

بل يمكن القول ان قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بمثابة قوله لا تنقض اي يقين بشك حيث ان ظاهره النكرة في سياق النفي وهي من ادوات العموم وضعا .

فمقتضى دلالة منطوق الرواية على شمول التعبد الاستصحابي لمورد لا اثر له الا بالواسطة هو ان اخراجه من تحت العموم يحتاج الى المخصص ولا يوجد مخصص في البين وبالتالي فمقتضى العموم الوضعي لمنطوق الرواية شمولها لموارد الاصل المثبت .

ولكن قد يجاب عنه

بانه حتى لو سلم ان العموم الوارد في منطوق الصحيحة هو عموم وضعي الا ان مقتضى مناسبة الحكم للموضوع اختصاص هذا المفاد بما كان له اثر شرعي لان المحمول في لا تنقض اليقين بالشك بحسب مبنى الآخوند كناية عن تنزيل المستصحب منزلة الواقع او فقل كناية عن لزوم الالتزام بالمتيقن عملا، وهذا المفاد انما يصح عرفا اذا كان للمستصحب اثر عملي فاسناد هذا المحمول للموضوع وهو ما شك في بقاءه قرينة على اختصاص الموضوع بالمستصحب الذي له اثر عملي عرفا لا مطلقا فاذا لم يكن في البين مخصص خارجي يوجب تخصيص التعبد الاستصحابي بالمستصحب ذي الاثر عرفا فان نفس اسناد المحمول وهو التنزيل الى الموضوع وهو ما شك في بقاءه قرينة على اختصاص الموضوع بما له الاثر .

الملاحظة الثانية :

قد يقال ان ما ذكره صاحب الكفاية من انه اذا دار امر التنزيل بين شموله للتنزيل بلحاظ اثر المستصحب واثر لازمه غير الشرعي او اختصاص التنزيل بما كان اثرا للمستصحب فان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الاطلاق او موجب لانصراف التنزيل عن عمومه للتنزيل بلحاظ اثر اللازم غير الشرعي

وهذه النكتة يمكن ان يستفاد منها في مورد جريان الاستصحاب في المستصحب ذي الواسطة الخفية حيث يقال اذا دار الامر في التعبد بالمستصحب بلحاظ اثره العرفي بين شموله لاثر الواسطة الخفية او اختصاصه بالاثر المباشر او ذي الواسطة الشرعية فان القدر المتيقن في مقام التخاطب يقتضي اختصاص التنزيل بالاثر المباشر ذي الواسطة الشرعية ، لان مفاد دليل الاستصحاب هو التنزيل ومقتضاه نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية اذ هو في مقام تنزيل الاثر الثابت لموضوعه الواقعي للمستصحب

او فقل هو في مقام اسراء الاثر من المنزل عليه وهو اثر الموضوع المذكور في لسان الدليل للمنزل وهو المستصحب ، ومقتضى نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية هو ان القدر المتيقن من التنزيل والتعبد الاستصحابي ما كان اثرا لموضوعه الماخوذ في لسان الدليل لا ما كان اثرا عرفا للمستصحب و ان لم يكن اثرا له بحسب لسان الدليل فان هذا خلف نظر دليل الاستصحاب لادلة الاثار الشرعية ، وبالتالي لا يحرز شمول دليل الاستصحاب لاثر الواسطة الخفية

ولكن قد يجاب عنه :

بان هذا يتم لو كان انتساب اثر الواسطة الخفية للمستصحب انتسابا مجازيا او تسامحيا اما اذا كان استناد اثر الواسطة لذي الواسطة استنادا حقيقيا عرفا بحيث لا يتردد العرف في كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة فلا فرق بين كونه اثره بحسب لسان الدليل او اثره بحسب البناء العرفي .

نعم القدر المتيقن من الخارج هو اختصاص التنزيل بما كان اثرا له بحسب لسان الدليل واما انه القدر المتيقن في مقام التخاطب بحيث ينصرف اليه الدليل او يكون مانعا من انصراف الدليل الى غيره فان هذا خلف بناء عرفي مستقر على ان اثر الواسطة اثر حقيقي لذي الواسطة فلا فرق بينهما من هذه الجهة فافهم .

الملاحظة الثالثة

ما سجله المحقق النائيني وسيدنا الخوئي تبعا له ببيان والسيد الشهيد قده ببيان اخر قدهم

وهو ان ما افيد في الكفاية رجوع للعرف في تحديد المصداق ولادليل على حجية نظر العرف في تحديد المصداق

فهنا بيانان:

البيان الاول :

ما ذكره المحقق النائيني قده في فوائد الاصول وله جوابان:

الجواب الاول

ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار ج4 القسم الاول ص188 وذكره ايضا في تعليقته على فوائد الاصول

حيث صاغ اولا اشكال المحقق النائيني بقوله

(واما الا شكال عليه بانه لا اثر لخفاء الواسطة بتقريب ان الاثر ان كان اثرا لذي الواسطة حقيقة وبحسب ما ارتكز عند العرف من مناسبات الحكم والموضوع بحيث تعد الواسطة من قبيل الجهات التعليلية لترتب الاثر على ذي الواسطة فحجية الاصل بالنسبة اليه وان كان لا مجال لانكارها الا انه ليس تفصيلا في الاصل المثبت لانه لا يرجع الى الاصل المثبت في شيء، وان كان اثرا لنفس الواسطة حقيقة لا لذيها فهو وان كان من المثبت ولكنه لا مجال لإثباته بالاصل الجاري في ذي الواسطة

ول اينفع تسامح العرف فيه بعدهم اياه اثرا لذي الواسطة ، اذ لا عبرة بالمسامحات العرفية فيما هو من قبيل الصدق والتطبيق ، والانظار العرفية انما تكون متبعة في فهم مداليل الالفاظ من حيث الاعمية والاخصية بحسب ما ارتكز في اذهان العرف من مناسبات الحكم والموضوع لا في مقام تطبيق المفاهيم على المصاديق بالنظر المسامحي على خلاف ما يقتضيه النظر الدقي العقلي .

واجاب عنه المحقق العراقي ص 189

بان هذا مدفوع بمنع رجوع المسامحة العرفية في المقام الى مقام التطبيق

(وظاهر كلام العراقي انه يسلم ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة تسامح عرفي لكنه يرى ان هذا التسامح لا ربط له بمقام الصدق) وانما هو راجع الى تحديد مفهوم حرمة النقض فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك بعد ان كان مسوقا بالنسبة الى ما يعد نقضا بالأنظار العرفية لا بحسب الحقيقة والدقة بمعنى ان المناط ما يصدق عند العرف انه نقض وان لم يكن نقضا حقيقة فلامحالة تصير المسامحة العرفية مرجعا في تحديد مفهوم حرمة النقض والتعبد ببقاء المتيقن لا في تطبيق الكبرى المستفادة من لا تنقض على المورد .

فاذا كان الاثر بسبب خفاء الواسطة مما يعد كونه بنظر العرف اثرا للمستصحب لا للواسطة وان كان اثرا لها بحسب الدقة فلابد من ترتبه على المستصحب بمقتضى حرمة النقض المسوقة بالنسبة الى ما يعد نقضا بالانظار العرفية، ولايرتبط مثل هذا التسامح بالتسامح في مقام تطبيق المفهوم على المصداق كما هو ظاهر .

وملخص ما افاده قده

ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يعني رتب ما يعد رفع اليد عنه نقضا بحسب نظر العرف ، فانه وان كان نسبته اثر الواسطة لذي الواسطة نسبة تسامحية الا ان قوله لا تنقض اليقين بالشك صادق عليه حيث يعد رفع اليد عن اثر الواسطة نقضا لليقين بالشك عرفا .

ولعل مقصود المحقق العراقي قده من هذا الجواب كما تلمح اليه عبائر التقرير :

ان مفهوم قوله لا تنقض اليقين بالشك يعني لا ترفع يدك عما يعد رفع اليد عنه نقضا عرفا فهو نظير بعض المفاهيم التي اخذ في صلب المفهوم النظر العرفي في مقام الصدق نظير مفهوم الهتك ومفهوم التعظيم ومفهوم الوهن فانه عبارة عما صدق عليه عرفا انه تعظيم او هتك فاذا اشرب في المفهوم نظر العرف في مقام الصدق كان انطباق هذا المفهوم على ما يرى بنظر العرف انه اثر لذي الواسطة انطباقا حقيقيا لا مجازيا

فهناك مرحلتان :

الاولى :

ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة نسبة تسامحية عرفية، الا ان هذه النسبة مع اقرار العرف بانه تسامح منه نسبة شائعة يرتب عليه العرف جملة من الاثار

الثانية:

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك ما صدق عليه النقض عرفا حيث اشرب في المفهوم النظر العرفي في مقام الصدق وكان انطباقه على ما هو شائع لدى العرف انطباقا حقيقيا فيؤخذ به .

وما ذكره المحقق العراقي قده متين وان كان ظاهر كلمات صاحب الكفاية في حاشيته على الفرائد انه لا يرى ان النسبة مجازية بل يرى ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة حقيقية لا مجازية وفي طول هذا الانتساب الحقيقي شمله مفهوم لا تنقض اليقين بالشك شمولا حقيقيا ايضا

وبالتالي فوجه عدم ورود كلام المحقق النائيني قده واضح حيث ان مدعى الاخوند الاستناد الحقيقي و اذا كان الاستناد حقيقيا ففي طوله يكون شمول مفهوم لا تنقض اليقين بالشك لمثل ذلك شمولا حقيقيا

الجواب الثاني :

ما ذكره الشيخ الحلي قده في اصول الفقه ج10 في اواخر ص 101 توجيها لكلام صاحب الكفاية قده ثم اجاب عنه

فقد افاد ان مفاد لا تنقض اليقين بالشك محتمل لمعنيين الاول : انه مجرد كناية عن مطلوبية الجري العملي على طبق المستصحب وبناءً عليه فما افيد من ان العرف يرى اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة رجوع الى العرف في مقام التطبيق وليس بحجة، اذ مفاد دليل الاستصحاب هو الجري العملي على وفق نفس المستصحب وهذا ليس جريا عمليا على وفق المستصحب بل هو جرى عملي على وفق الواسطة لان هذا اثر للواسطة حقيقة، وقول العرف ان هذا اثر للمستصحب فالجري عليه جري على المستصحب رجوع للعرف في مقام الصدق ولا عبرة به .

المعنى الثاني :

ان مفاد دليل الاستصحاب هو عدم نقض اليقين والمنع من هدمه فان المراد بالنقض وان لم يكن هو النقض الحقيقي حيث ان اليقين قد انتقض وجدانا في مرحلة البقاء ، بل المراد به هو النقض العملي ولكن مع ذلك فان النهي عن النقض العملي ليس مقيدا بكونه نهيا عن نقض العمل بخصوص اثار المتيقن، بل النهي عن النقض العملي مطلق ويشمل ما كان نقضا لاثار المتيقن الماخوذة في لسان الدليل او اثار الواسطة التي يعدها العرف اثرا للمتيقن لكون ذلك عند العرف معدودا من النقض العملي للمتيقن

وكأن الشيخ الحلي رحمه الله اراد ان يستفيد هذه النكتة من كلمات المحقق العراقي قده وهي انه لما كان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي وهو عبارة عن رفع اليد عما هو اثر للمستصحب عرفا والمفروض ان هذا الاثر وان كان اثرا للواسطة حقيقة الا انه اثر للمستصحب عرفا فيشمله دليل الاستصحاب

ثم اجاب عنه الشيخ الحلي في ص 202 وقال

ولكن مع هذا كله لا يكون هذا التوجيه خالصا من الا شكال لان العرف بعد فرض اعترافه بان الاثر ليس اثرا لذي الواسطة الذي هو المتيقن سابقا بل هو اثر للواسطة نفسها لم يكن عد ترك العمل بها عندهم نقضا لليقين المتعلق بذي الواسطة الا من باب المسامحة العرفية غير المعتنى بها شرعا ولعل قول صاحب الكفاية افهم اشارة الى ذلك

وملخص اشكاله :

انه اذا كانت نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة مجازية سرى التجوز للمفهوم ايضا فلا يكون شمول قوله لا تنقض اليقين بالشك لأثر الواسطة شمولا حقيقيا بل مجازيا فاما ان تقولوا ان نسبة اثر الواسطة لذي الواسطة في المرحلة الاولى نسبة حقيقية وهذا مما لا يمكن الالتزام به فان العرف معترف انه اثر للواسطة فكيف ينسبه حقيقة لذي الواسطة او تقولوا انه نسبة مجازية فيسري التجوز الى شمول المفهوم ايضا فكيف يقال في مرحلة نسبة الاثر من الواسطة لذي الواسطة انها نسبة تجوزية ويقال في المرحلة الثانية ان شمول لا تنقض لمثل هذا المورد شمول حقيقي؟

وسياتي التأمل في ذلك ان شاء الله تعالى

### 124

ويلاحظ على ما افاده الشيخ الحلي قده

ان المقصود بالنظر التسامحي ليس هو الاطلاق المجازي وانما المقصود ان الاثر بحسب لسان دليل الاثر اثر شرعا للواسطة لا لذي الواسطة ومقتضاه ان يكون اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا تسامحيا بمعنى عدم مطابقته لدليل الاثر لا بمعنى انه اسناد تجوزي كي يقال اذا كان العرف معترفا بان الاثر اثر للواسطة لا لذي الواسطة وان اسناده الاثر لذي الواسطة ليس مطابقا لما هو المجعول شرعا فسيكون الاسناد تجوزيا ومقتضاه ان شمول لا تنقض اليقين بالشك لمورده شمول تجوزي ، مع ان المنصرف من لا تنقض اليقين بالشك ان المنهي عنه هو النقض الحقيقي لا التجوزي المسامحي

وبعبارة اخرى .

ان لا ملازمة بين كون نظر العرف تسامحيا وكونه تجوزيا ، اذ لا ملازمة بين اقرار العرف ان الاثر بحسب دليله اثر للواسطة وبين كون اسناده لذي الواسطة اسنادا تجوزيا بل اسناده لذي الواسطة اسناد حقيقي في طول ظهور الدليل في ان الاثر للواسطة، وبما ان اسناده لذي الواسطة اسناد حقيقي كان شمول لا تنقض اليقين بالشك لمورده شمولا حقيقيا لاتجوزيا

فليس المنظور في باب النظر العرفي المسامحي وهل هو حجة ام لا ؟ ان التسامح مساوق للتجوز بل التسامح مساوق لعدم مطابقته لما هو الماخوذ في لسان الدليل لا انه نظر تجوزي كي يرد عليه ما افيد في كلمات الشيخ الحلي قده .

البيان الثاني :

ما ذكره السيد الصدر قده في الا شكال على مبنى المحقق صاحب الكفاية كما في البحوث ج6 ص 193 :

(والجواب ما تقدم في بحث اشتراط الموضوع من ان نظر العرف المسامحي انما يكون حجة في موردين الاول : في باب المفاهيم وتحديد الدلالات الثاني : في باب التطبيق اذا كان نظره انشائيا لا اخباريا كما اذا قيل ان اسماء المعاملات كاسم البيع مثلاً وضعت بإزاء المسببات لا الاسباب، فاذا قام بناء عرفي على ان المعاطاة مبادلة مال بمال في الملكية فان بناء العرف على نفوذ المعاطاة محقق لصدق عنوان البيع ، حيث ان البيع اسم للمسبب وهو المبادلة في الملكية فاذا قام اعتبار عرفي على ان المعاطاة محققة للمبادلة في الملكية صدق على المعاطاة عنوان البيع فشملها احل الله البيع)

واما في المقام فحيث ان النظر العرفي القائم على اسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اخباري في مجال التطبيق لا انشائي حيث ان العرف يخبر عن كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة واقعا، وبما ان اخباره خطا بحسب الدقة العقلية فلا حجية لنظره .

وقد اشكل عليه تلميذه ره في حاشية البحوث بقوله:

(افتراض ان نظر العرف في باب التطبيق بنحو الإخبار ليس بحجة أصلًا لا يخلو من إشكال و قد اعترف سيدنا الأستاذ (قدس سره الشريف) بذلك في بعض الموارد في الفقه من‏ قبيل‏ مفهوم‏ الدم‏ الّذي لا يصدق على ما يكون دماً بالدقة و لكن لا يدركه العرف لضآلته و صغر حجمه، فقد أفاد السيد الأستاذ (قده) في بحوثه الفقهية ان الكم و المقدار ربما يكون مأخوذاً ودخیلا في مفهوم العنوان كمفهوم الدم، فان الظاهر عرفا ان مفهوم الدم هو ما له جرم محسوس لا مطلق ما جمع عناصر الدم الحقيقية. ولذلك فمفهوم الدم منصرف عن الدم المجهري و عليه ففي المقام أيضاً يقال ان النقض العملي لليقين (بمعنى مفهوم هذه الجملة الاسنادية) قد أخذ فيه درجة من التحرك تصدق في موارد خفاء الواسطة على اليقين بالمستصحب نفسه بحيث يعد رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك كما تقدم من الأستاذ في مسألة اشتراط وحدة القضيتين. (اي المتيقنة والمشكوكة في الموضوع)

ومقتضى تحقيق المطلب في المقام ان يقال

هنا امران

الاول :

اختلفت كلمات الاعلام في حجية النظر العرفي في مقام الصدق والتطبيق حيث ذهب المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وتلامذته قدست اسرارهم لعدم حجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق اذ لم يقم دليل على ذلك وانما ما قام عليه الدليل وهو امضاء الشارع هو حجية نظر العرف في مقام تحديد المفاهيم سعة وضيقا لا في مقام التطبيق .

واضاف لذلك السيد الشهيد بان المصداق اذا كان حقيقيا مصداق القيام والكرم فلا دليل على حجية نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق وانما المدار على ادراك العقل ان الموجود الخارجي مصداق للمفهوم ام لا .

وقد يكون المصداق اعتباريا كما في لفظ البيع فان مفهوم امر اعتباري وهو مبادلة مال بمال في الملكية ، وحيث ان المفهوم اعتباري فالمصاديق اعتبارية فتطبيق هذا المفهوم على المعاملة الخارجية متفرع على وجود اعتبار عرفي للمبادلة في الملكية في مورد ما كالمعاطاة كي يترتب في طول ذلك صدق البيع عليها صدقا حقيقيا فالرجوع للنظر العرفي في المصداق الاعتباري بلحاظ هذه النكتة .

بينما ذهب السيد الامام قده كما مر سابقا الى ان العرف كما هو حجة في تحديد المفهوم فهو حجة في تحديد المصداق لكن بنحو يكون نظره في تحديد المصداق نظرا حقيقيا لا تسامحيا .

ومن هذا الباب الرجوع الى العرف في اخراج الدم المجهري عن مفهوم الدم او ادخال ضواحي البلد في عنوان البلد ، حيث ان المرتكز العرفي يرى بعد المفروغية عن تحديد مفهوم البلد وهو المكان الذي يجمع الناس بسوقه وجامعه وشرطته وبلديته وما اشبه ذلك من المرافق العامة ان من اقام في بلد عشرة ايام فخرج عنه الى محيطها وضواحيها بمقدار يسير فانه لا يخل عرفا بصدق عنوان الاقامة في البلد مما يعني ان نظر العرف في ان الخروج الى ضواحي البلد مصداق للاقامة في البلد رجوع للعرف في المصداق .

و زاد عليه بعض مراجع العصر مد ظله في بحوثه الاستدلالية في كتاب النكاح ان نظر العرف في مقام الصدق حجة وان كان تسامحيا

الامر الثاني :

لقد تقرر عند التعرض لمبنى المحقق الهمداني قده ان

### نظر العرف في مقام الصدق والتطبيق على خمسة اقسام

### القسم الاول :

ما كان على نحو الوضع التعيني وهو حجة اذا كان معاصرا لزمن المعصوم ع، فمثلاً كان عنوان الحول ظاهرا في زمن الرسول ص في السنة القمرية المعتمدة على الاهلة، ولكن في الازمنة المتأخرة كما في زمن العباسيين نتيجة اختلاط العرب بغيرهم شاع اطلاق الحول على السنة الشمسية اطلاقا شائعا الى حد تحقق وضع تعيني للفظ الحول فيما يشمل السنة الشمسية، وكان لهذا الوضع التعيني اثر في الروايات التي تضمنت عنوان الحول الواردة عن الائمة المتأخرين فان شمولها للحول الشمسي كما في روايات الخمس والزكاة بظهورها الحاقي الناشئ عن الوضع التعيني وهو حجة .

لكن شمول الروايات الواردة عن النبي ص المتضمنة للحول للحول الشمسي يتوقف على الحكومة والتوسعة بمعنى كون الوضع التعيني الحاصل في زمن الائمة المتأخرين حاكما على الروايات المتضمنة لعنوان الحول . وهذا انما يتم اذا كان الوضع العرفي محل امضائهم فيصبح حجة . وفي طول حجيته تتحقق له حكومة على الروايات النبوية المتضمنة للحول بحيث يصبح الوضع التعيني الجديد موسعا لمفهومها ببركة امضائه من قبل الائمة المتأخرين.

ومن هذا القبيل مفهوم الايمان

فان عنوان الايمان في زمن النبي ص قد يكون منصرفا لمن امن بالله ورسوله ولكنه في ازمنة الائمة المتأخرين ص بمقتضى الوضع التعيني صار خاصا بمن امن بالله وبالرسول وامامة الائمة المعصومين عليهم السلام فكان الوضع التعيني الممضى من قبل الائمة المتأخرين مضيقا لمفهوم الايات او الروايات النبوية المتضمنة لعنوان الايمان فهو حاكم عليها حكومة تضييق

او فقل ان الوضع التعيني المتأخر تحول الى قدر متيقن في مقام التخاطب مانع من احراز اطلاقها لما يشمل من امن بالله ورسوله وان لم يؤمن بامامة الائمة المعصومين عليهم السلام .

وهذا القسم الاول وهو كون النظر العرفي على نحو الوضع التعيني مما لا يحرز انطابقه على المقام اذ لا نحرز ان هناك وضعا تعينا معاصرا لزمن روايات الاستصحاب موداه ان هناك وضعا تعينيا يوجب ظهور كل دليل يتضمن اثرا لذي الواسطة في شموله لاثر الواسطة ايضا

القسم الثاني :

ما كان مفهوم العنوان الوارد في لسان الدليل متقوما بالنظر العرفي في مقام الصدق كما مثل له باسماء المدن حيث ان مفهوم مكة هو ما صدق عليه عرفا عنوان مكة في كل زمن بحسبه وكذا الامر في عنوان اداة اللهو والقمار والغناء او عنوان الهتك والتعظيم والوهن فان المفهوم قد اشرب فيه الصدق العرفي، في تمام

موارده . ولعله لذلك

ذكر المحقق العراقي قده ان عنوان لا تنقض اليقين بالشك عبارة عن النهي عما يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك بالنظر العرفي،

وبناءً على ذلك فصدق لا تنقض اليقين بالشك على مورد البحث وهو ترتيب اثر الواسطة عند استصحاب ذي الواسطة حقيقي، تطبيقا للكبرى العامة وهي ان العنوان الذي هو عبارة عما صدق عليه عرفا انه اداة قمار مثلاً او اداة لهو، يصدق على ما في الخارج عقلا دون تدخل من العرف سواء كان اطلاق العنوان حقيقيا او تسامحيا بشرط كونه اطلاقا عرفيا شائعا فانطباق العنوان في طول ذلك على مصداقه انطباق عقلي قهري

كما افاد المحقق العراقي بان الرجوع للنظر العرفي المسامحي العرفي في المقام رجوع له في المفهوم لا في المصداق اذ بعد المفروغية عن كون مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن (لا ترفع يدك عما يصدق عليه عرفا انه نقض) فانطباق هذا العنوان على ما يراه العرف اثرا لذي الواسطة عند التعبد الاستصحابي بذي الواسطة صدق حقيقي عقلي قهري لا عرفي، فلامعنى لمناقشة ذلك بان العرف مرجع في تحديد المفهوم لا المصداق حيث لم يرجع للعرف في تحديد المصداق وانما رجع اليه في تحديد المفهوم

وبناءً على ذلك يتبين وجه المناقشة في ما ذكره السيد الصدر قده من ان النظر العرفي اذا كان اعتباريا كان حجة وان كان نظرا في مقام الصدق

فتامل

### 125

ويمكن ان يقال

ان ما افاده السيد الصدر قده من الرجوع الى النظر العرفي في المصاديق الاعتبارية ليس طريقا مستقلا عن الرجوع الى النظر العرفي في تحديد المفهوم،

وبيان ذلك بمثالين:

الاول:

اذا فرض ان مفهوم البيع بحسب المرتكز العرفي عبارة عن مبادلة مال بمال في الملكية وقام الاعتبار العقلائي على كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية ونتيجة ذلك انطباق عنوان البيع على المعاطاة وشمول ادلة امضاء البيع نحو قوله تعالى احل الله البيع للمعاطاة

فلا رجوع في المقام للنظر العرفي في المصداق وهو كون المعاطاة مصداقا للبيع كي يكون استثناءا من عدم حجية النظر العرفي في مقام الصدق

والوجه فيه ان في البين ثلاثة امور

اولها

تحديد المفهوم وهو ان عنوان البيع عبارة عن مبادلة مال بمال وهذا مما لا اشكال في الرجوع فيه للنظر العرفي فانه رجوع له في تحديد المفهوم

وثانيها

قيام الاعتبار العقلائي على كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية والاخذ بالنظر العقلائي هنا لا من باب تحديد المصداق بل لان المفهوم متقوم به حيث ان مفهوم البيع هو مبادلة مال بمال بحسب الاعتبار اذ ليس للمبادلة تقرر واقعي وراء الاعتبار بحيث يكون دور العقل تجاهه الادراك، فقد يكون مصيبا وقد يكون مخطئا وانما واقع المبادلة هو حلول العوض محل المعوض في الملكية بحسب عالم الاعتبار سواء كان اعتبارا عقلائيا او شرعيا

فلا تقرر واقعي وراء المبادلة في وعاء الاعتبار وبالتالي فحيث ان المفهوم متقوم بما يراه المعتبر فالرجوع لما يراه المعتبر ليس من باب الرجوع للنظر العرفي في المصداق بعد المفروغية عن حدود المفهوم وانما هو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم حيث يشك في ان المبادلة هل تشمل المبادلة المعاطاتية ام تختص بالعقدية فينفى الشك بالرجوع الى الاعتبار العقلائي الذي يرى ان المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية لا انه رجوع للنظر في العرفي في المصداق محضا

وثالثها

انطباق عنوان البيع على المعاطاة في طول الاخذ بالنظر العقلائي في كون المعاطاة مفيدة لمبادلة مال بمال في الملكية وهو انطباق عقلي لا دخل للنظر العرفي فيه

وبذلك يعلم ان المقام وهو الرجوع للنظر العرفي في الامور الاعتبارية ليس من باب الرجوع للنظر العرفي في المصداق وانما هو رجوع للعرف في حدود المفهوم سعة وضيقا

المثال الثاني

ما ذكره السيد الصدر في بحث لا ضرر

من ان عنوان الضرر هو عبارة عن النقص فتارة يدعى اختصاصه بالنقص الواقعي وتارة يقال بشموله للنقص الواقعي والاعتباري،

فان قلنا باختصاص الضرر بالنقص الواقعي فلا شمول فيه لنقص الحق كنقص حق الاختراع فانه لو ثبت لانسان حق الاختراع فان عدم امضاء المشرع لهذا الحق نقص لدى العرف الا انه نقص اعتباري لا نقص حقيقي وبما ان لاضرر ظاهر في خصوص النقص الحقيقي فلادليل على شرعية حق الاختراع

الا ان يقال ان سكوت الشارع عن بناء المرتكز العرفي على ثبوت هذا الحق اذا كان بناءً معاصرا له هو امضاء له فثبوت الحق من ناحية امضاء الشارع له بعدم ردعه عنه لا من جهة شمول لا ضرر

وان قيل كما هو الصحيح بان عنوان لا ضرر واسع فهو شامل بظهوره للضرر الحقيقي والضرر الاعتباري وهو ما يراه المرتكز العرفي ضررا،

وحيث ان مفاد لا ضرر نفي تسبيب الشارع لاي ضرر على المكلف سواء كان حقيقيا ام اعتباريا فمقتضى نفي التسبيب ثبوت الموقف الشرعي الذي يتدارك به الضرر ويسد به بابه، وحيث ان في عدم ثبوت حق الاختراع ضررا عند المرتكز العرفي وكان مفاد لاضرر نفي تسبيب الشارع لاي ضرر الذي يدل بالالتزام على ثبوت موقف له يتدارك به الضرر ويسد به بابه فمقتضاه ثبوت حق الاختراع شرعا.

وان كان بناء العرف على حدوث ضرر عند عدم ثبوت الاختراع بناءً حادثا بعد عصر النص لا معاصرا له اذ ان الطريق لثبوت حق الاختراع ليس مستندا لامضاء الشارع كي يعتبر فيه كون البناء العرفي معاصرا لزمن النص وانما الطريق لإثباته هو نفس شمول دليل لاضرر بلحاظ مدلوله اللغوي للضرر الحقيقي والاعتباري الذي يشمل كل اعتبار لكل ضرر في كل زمان.

وهنا يقال كما في المثال السابق ان في البين ثلاثة امور

اولها

الرجوع للمرتكز العرفي في تحديد مفهوم الضرر في حديث لاضرر الشامل للضررين الحقيقي والاعتباري وهذا رجوع للعرف في تحديد المفهوم

وثانيهما

الرجوع للنظر العرفي في كون عدم ثبوت حق الاختراع ضررا على المكلف وهذا ليس رجوعا للنظر العرفي في المصداق محضا وانما لاجل ان المفهوم متقوم بذلك فهو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم حيث يشك في ان الضرر الاعتباري المنفي في حديث لاضرر هل يشمل الضرر الحقي ام يختص بالضرر المالي والعيني فينفى الشك بقيام الارتكاز العرفي على ترتيب الضرر عند عدم ثبوت الحق .

وثالثها

انطباق لا ضرر على مورد ثبوت حق الاختراع وهو مورد ترتب الضرر على عدم الوفاء بحق الاختراع وهو انطباق عقلي .

وبناءً على ذلك فان ما ادعي في بعض الكلمات ككلمات السيد الامام قده وبعض الاساتذة دام ظله من ان مصاديق الماهيات الاعتبارية اعتبارية، ان اريد به ان تقوم المفهوم بالحد الاعتباري كما هو في مفهوم البيع يقتضي الرجوع للاعتبار العرفي لبيان حدود المفهوم فهو تام

واما ان اريد به انه بعد المفروغية عن حدود المفهوم سعة وضيقا فان المفهوم الاعتباري لا ينطبق على اي مصداق الا بتدخل الاعتبار العرفي فهو ممنوع اذ لا فرق بين المفاهيم الحقيقية كالماء والدم والمفاهيم الاعتبارية كالبيع والهتك في ان صدقها على افرادها عقلي قهري ولاربط للنظر العرفي به

كما ان ما افيد في كلمات السيد الاستاذ دام ظله من ان ترتب المفهوم على مصداقه في الامور الاعتبارية متوقف على الاعتبار في مقام الصدق وهو المعبر عنه بمتمم الجعل التطبيقي

فمثلاً ماهية الصلاة ماهية عقلائية يراد بها لدى المرتكز العقلائي الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري يختلف باختلاف الملل والنحل فليست الصلاة عبارة عن الصلة الخضوعية القلبية من دون مبرز وانما الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري .

واختلاف الملل والنحل في ذلك تدخل من النظر العرفي في مقام الصدق يعبر عنه بمتمم الجعل وهذا يعني ان هناك جعلين جعلا للماهية وهو تحديد مفهوم الصلاة وهي الصلة الخضوعية المبرزة بمبرز اعتباري و جعلا للمصداق وهو ما تختلف فيه الملل والنحل من كيفيات الصلاة واشكالها

الا ان هذا ايضا لو اريد به ان الرجوع للنظر العرفي في الماهيات الاعتبارية رجوع له في الصدق محضا فهو محل منع كما سبق بيانه

واما لو اريد به ان المفهوم الاعتباري للماهية متقوم بالنظر الاعتباري الفعلي الذي يختلف باختلاف الملل والنحل كان الرجوع الى النظر الاعتباري العرفي في تحديد المبرز للصلاة رجوعا له لتقوم المفهوم به فهو رجوع له لكشف حدود المفهوم سعة وضيفا وهو صحيح

فاذا اريد بمتمم الجعل ان المفهوم متقوم بالحاجة لجعل اخر في مقام الصدق يكشف عن سعة المفهوم فهو تام

والنتيجة

انه بناءً على

### القسم الثاني

وهو ما اذا كان مفهوم العنوان عبارة عن ما صدق عليه عرفا كما في اسماء المدن وعنوان الهتك والوهن والتعظيم وما اشبه ذلك الذي يلتقي كله تحت عنوان المفاهيم الاعتبارية سواء كان الاعتبار للماهية او كان الاعتبار في التسمية كما في اسماء المدن حيث ان المفهوم الذي يراد به ما صدق عليه عرفا العنوان يشمل ما كانت ماهية العنوان ماهية اعتبارية كماهية البيع والهتك والتعظيم ونحو ذلك ، او ما كان الاعتبار في مقام التسمية كما في اسماء المدن حيث ان المدار في مفهوم مكة والمدينة وغيرها على ما صدق عليه عرفا هذا العنوان ومن الواضح ان اطلاق العنوان على كل مكان اطلاق اعتباري بنظر العرف وليس اطلاقا اخباريا عن الواقع اذ لاواقع لهذه المدن وراء اعتبار المرتكز العرفي لها

وان كان منطبق العنوان امرا حقيقيا خارجيا وهو مكة او المدينة فهذا من قبيل اطلاق اسم الولد على الماهية الخارجية فان الاب اذا اطلق كلمة محمد على ولده فالاطلاق اعتباري الا ان المسمى به امر حقيقي فلا فرق في ما لو اريد بالمفهوم ما صدق عليه عرفا بين كون المصداق حقيقيا او اعتباريا فان النكتة واحدة وهو ان الرجوع للنظر العرفي في هذه الموارد انما هو رجوع له من حيث كاشفيته عن سعة المفهوم لتقوم المفهوم به لا ان الرجوع اليه رجوع في مقام الصدق محضا

والنتيجة انه ان اريد بلا تنقض اليقين بالشك كما في كلمات المحقق العراقي هو ان لاترفع يدك عما يعد بالنظر العرفي نقضا لليقين بالشك كان الرجوع الى العرف في ان رفع اليد عن اثر الواسطة عند التعبد بذي الواسطة نقض لليقين بالشك ليس رجوعا للنظر العرفي في مقام الصدق محضا بل هو رجوع للنظر العرفي في حدود سعة المفهوم كما افاد المحقق العراقي

### 126

### القسم الثالث :

الرجوع الى النظر العرفي في مقام الصدق على نحو الطريقية لاكتشاف حدود المفهوم سعة او ضيقا:

ومن هذا القبيل الرجوع للنظر العرفي في الدم المجهري حيث لا يراه العرف مصداقا للدم ومقتضاه عدم شمول ادلة حرمة ونجاسة الدم له بلحاظ ان عدم اعتراف العرف بانه دم مرجعه الى اخذ قيد في مفهوم الدم وهو كون الدم بمقدار وحجم محسوس والا لم يكن دما كما تعرض لذلك السيد الصدر في بحوثه

ومن هذا الباب سائر النجاسات كالبول والمني

ومن هذا القبيل ايضا الرجوع للعرف في مصداق الماء حيث ان الماء المختلط بالتراب بنسبة كبيرة كماء الفرات مثلاً يعد بنظر العرف ماءا ، والاخذ بنظر العرف في مثله من باب كاشفيته عن حدود المفهوم بمعنى ان مفهوم الماء ذو سعة يشمل الماء المبتلى بكدرة ترابية بحد معين .

ومن هذا القبيل الرجوع للنظر العرفي في صدق عنوان الحيوان على جثته حيث يطلق عنوان الكلب والخنزير والوحش على الجثة الهامدة بلا تجوز مما يكشف عن ان مفهوم هذه العناوين لا اختصاص فيه بفرض وجدانها لروح الحياة ، مما يعني دوران المفهوم مدار الصورة النوعية .

ومن هذا القبيل ايضا ما ذكر سابقا من الرجوع للنظر العرفي في دخول ضواحي البلد ومحيطه تحت عنوان البلد مما يكشف عن سعة المفهوم لمثله .

وبهذا يتبين التامل فيما افيد في كلمات بعض الاجلة في حاشيته على بحوث في علم الاصول حيث ناقش استاذه السيد الصدر بمناقشتين: الاولى موضع للتامل والاخرى مناقشة متينة

اما الاولى :

فهي ان ما ذكر من ان الرجوع للنظر العرفي لا ينحصر في تحديد المفهوم وفي تشخيص المصاديق الاعتبارية للعنوان بل يشمل النظر العرفي في مقام الصدق اذا كان على نحو الاخبار كما في الرجوع للنظر العرفي في مصداق الدم

وهذه المناقشة ايضا وردت في كلمات السيد الامام قده للاعلام القائلين باختصاص حجية النظر العرفي بتحديد المفاهيم حيث افاد بان النظر العرفي كما هو حجة في تحديد المفهوم فهو حجة في تحديد المصداق بعد المفروغية عن حدود المفهوم الا فيما تصدى الشارع لتحديده بنفسه كالمقادير كالكر والمسافة واقل الحيض واكثره وعدة المطلقة والوفاة ونحو ذلك فان نفس تصدي الشرع للتحديد مانع من الرجوع للنظر العرفي في تحديد المصداق .

الا ان هذه المناقشة موضع تامل:

بلحاظ ان الرجوع للعرف في هذه الموارد انما هو من باب الطريقية لاكتشاف حدود المفهوم سعة وضيقا فهو رجوع للعرف في المصداق على نحو الاخبار عن حدود المفهوم سعة او ضيقا لا لموضوعية في الرجوع اليه في تحديد المصداق .

وهذا ما ذكره السيد الصدر قده بنفسه حيث افاد ان العرف مرجع في تحديد المفاهيم وتشخيص المصاديق الاعتبارية فالمورد الاول من موارد الرجوع للنظر العرفي شامل لما ذكره تلميذه في الحاشية وهو الرجوع للنظر العرفي في المصداق على نحو الاخبار بلحاظ رجوعه للاخبار عن سعة المفهوم بما يشمل المصداق المحدد او ضيقه .

واما المناقشة الثانية

وهي ان من يرى حجية استصحاب ذي الواسطة الخفية في ثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة ينطلق من هذه الرؤية وهي الرجوع للنظر العرفي في مقام الصدق على نحو الطريقية لكشف حدود المفهوم سعة وضيقا

وبيان ذلك

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين فان نقض اليقين فرع وجود ما يقتضيه والا لم يكن نقضا له و هذا هو المدلول اللغوي والعرفي للجملة الاسنادية وهي لا تنقض اليقين بالشك وهو مغاير لما افاده المحقق العراقي من اشراب الصدق العرفي في نفس المفهوم ، بل المفهوم في حد نفسه وبحسب مدلوله اللغوي والعرفي لا يتضمن حيثية الصدق العرفي وانما هو النهي عن نقض اليقين بالشك بمعنى النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين

وبالتالي فلابد في صدق هذا المفهوم على مورد من الرجوع لحدود ما يقتضيه اليقين فاذا اعتبر في مفهوم اقتضاء اليقين لاثر درجة ضيقة من المحركية بحيث لا يقتضي الحركة الا نحو الاثر المباشر للمتيقن لم يشمل لا تنقض اليقين بالشك لاثر الواسطة الخفية .

واذا كان الملحوظ عرفا في مفهوم ما يقتضيه اليقين درجه واسعة من المحركية بحيث تشمل اثر الواسطة الخفية التي بسبب خفائها يرى ان اثرها مما يقتضيه اليقين بذي الواسطة

فمفهوم ما يقتضيه اليقين عرفا وعلى نحو الحقيقة ذو سعة للأثر غير المباشر اذا كانت الواسطة خفية حيث انه يندرج فيما يقتضيه اليقين بحسب المتبادر عرفا من هذه الجملة الاسنادية ، فاذا فرغ عن شمول جملة ما يقتضيه اليقين لاثر الواسطة الخفية كان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك شاملا لرفع اليد عن اثر الواسطة الخفية ما دام مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين .

وبهذا يظهر التامل في ما ورد في كلمات الشيخ الحلي قده حيث فصل بانه ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو البناء العملي على المستصحب لم يشمل اثر الواسطة الخفية لعدم كونه اثرا لنفس المستصحب وان قيل ان مفاده النهي عن النقض العملي كان شاملا لاثر الواسطة الخفية حيث ان رفع اليد عنه نقض عملي للمستصحب

اذ يرد على هذا التفصيل:

ان لا فرق بين المبنيين في النتيجة ، فحتى لو قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو الامر بالبناء العملي على المستصحب فان معناه هو الجري وفق ما يقتضيه اليقين بحدوث المستصحب وحيث ان ما يقتضيه اليقين بالمستصحب يشمل اثر الواسطة الخفية

فلا فرق بين كون مفاد دليل الاستصحاب الامر بالبناء العملي على وفق المستصحب او النهي عن النقض العملي لاثر المستصحب فعلى كلا المبنيين يكون شمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة الخفية على التعبد الاستصحابي بذي الواسطة شمولا حقيقيا لا تجوزيا مع غض النظر عن مختار المحقق العراقي في المقام

فهذه المناقشة متينة

### القسم الرابع :

هو الرجوع للنظر العرفي في مقام الصدق على نحو القرينية المتصلة بالدليل المؤثرة على ظهوره بحيث ينعقد على ضوء النظر العرفي سعة او ضيقا

وبيان ذلك

ان هناك كبرى لغوية اتفق عليها الاصوليون وهي انصراف المطلق لفرد معين من افراده اما لغلبة الاستعمال او لخفاء الصدق او للقرينة المتصلة ، فمثلاً عنوان (لا ينبغي ) وان كان بحسب مفهومه اللغوي بمعنى ما لا يتيسر الشامل بحسب طبيعي المفهوم لللازم الترك و الراجح الترك الا انه حيث غلب استعماله في راجح الترك اوجبت غلبة الاستعمال انصرافه عند اطلاقه لهذا الفرد وهو فرد رجحان الترك

كما ان قوله في موثق ابن بكير ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله منصرف عن الصلاة في شعر الانسان وفضلات جسمه ونحوها بلحاظ خفاء الصدق فان عنوان ما يحرم اكله على الانسان ينصرف عرفا عن الانسان نفسه ، مع ان الانسان مصداق حقيقي لما يحرم اكله الا ان اسناد هذه الحرمة للانسان بحيث يقول المشرع ما يحرم على الانسان اكله لا يصلى فيه مما يخفى صدقه على الانسان نفسه، ولاجل خفاء الصدق يتحقق انصراف العنوان عن الانسان

وكلا الانصرافين في الموردين حجة لاندراجه في باب الظهور

ولعل من هذا القبيل انصراف عنوان الذهب في النصوص الدالة على حرمة لبس الذهب على الرجال او مانعية لبس من صلاة الرجل عن الذهب الابيض لندرة الفرد في زمن النص او انعدامه وكذلك انصراف النص عن سعة مدلوله اللغوي او سعته لاحتفافه بقرينة ارتكازية او حالية او مقامية .

وحيث اتضحت الكبرى فان من مصاديقها هو الموارد التي يتسامح العرف فيها غافلا بنوعه عن التسامح فانها تشكل قرينة متصلة بالادلة موجبة لانصراف الادلة اليها او عنها

ومن هذا القبيل ما ذكره المحقق الهمداني من ان تسامح العرف في المعصية الصغيرة ببناءه على معذورية من يقوم بها حياءا او صدفة كالجلوس في مجلس الغيبة حياءا او النظرة العابرة للمراة الاجنبية ونحو ذلك بحد لا يلتفت نوع العرف لكونه تسامحا منه فانه يشكل قرينة متصلة بمثل صحيح ابن ابي يعفور الذي ورد فيه : (ان تعرفوه بالستر والعفاف ) الموجب لظهور هذه الرواية بهذه العناوين الواردة فيها في الشمول للمتلبس بالمعصية الصغيرة حيث يرى عرفا انه من اهل الستر والعفاف على نحو الحقيقة لمعذوريته في ما فعل ، ومنشا ظهور الرواية في الشمول لمثله هو انصراف مفهوم الستر والعفاف فيها الى مرتبة من الستر والعفاف تسع لمثل المتلبس بالصغيرة حياءا او صدفة او حرجا .

الا ان تطبيق هذا القسم على محل الكلام وهو شموله لا تنقض اليقين بالشك لاثر الواسطة الخفية محل تامل:

حيث لو فرض في رتبة سابقة ان نسبة العرف اثر الواسطة الخفية لذي الواسطة نظر تسامحي ومنشؤه غفلة نوع العرف عن الواسطة كما ادعي ذلك في نسبة اثر انفعال الملاقي للنجس لكون الملاقى ذا رطوبة مسرية بلحاظ غفلة العرف عن الواسطة بينهما وهي سراية النجاسة

كان انطباق لا تنقض اليقين بالشك على مثل هذا المورد من سنخ الانصراف الحجة. حيث يدعى ان احتفاف دليل لا تنقض اليقين بالشك بعد العرف اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بسبب غفلته النوعية عن الواسطة موجب لظهوره في الشمول لمورد اثر الواسطة الخفية من باب تأثير القرينة المتصلة على الظهور ، ولكن هذه الغفلة لم تثبت اذ مع اقرار العرف ان المستفاد من لسان الدليل ان الاثر اثر للواسطة لا لذي الواسطة فلا صغرى لخفاء الواسطة بحد يتسامح العرف في نسبة اثرها لذي الواسطة غافلا عن تسامحه لاجل غفلته عن الواسطة نفسها

نعم لو فسرنا خفاء الواسطة بالمبنى المختار لترتب عليه ان اسناد لا تنقض اليقين بالشك لمثل هذا المورد اسناد حقيقي بلا حاجة الى دخوله في القسم الرابع .

### 127

### القسم الخامس

الرجوع لنظر العرف في مقام التطبيق والصدق من باب حجية الاطلاق المقامي

وبيان ذلك:

اذا فرض وجود نظر عرفي تطبيقي تسامحي شائع فانه وان كان ا العرف ملتفتا لكونه نظرا تسامحيا الا انه لشيوعه يحتج به على بعضهم البعض نظير القيود والشروط الارتكازية فمقتضى شيوعه البالغ حد الاحتجاج شمول الادلة له بالاطلاق المقامي

ومن امثلة ذلك:

شيوع اطلاق الشهر على الشهر الملفق

مثلاً لو استؤجر الانسان شهرا لعمل معين وبدأ عقد الاجارة من ثامن الشهر الهلالي فان النظر العرفي قائم على اعتبار انقضاء الشهر بانقضاء ثامن الشهر الهلالي التالي مع انه قد لا يكون المجموع شهرا حقيقيا .

وهذا النظر العرفي في مقام تطبيق عنوان الشهر على الشهر الملفق من شهرين هلاليين نظر تسامحي لكنه لشيوعه في ابواب المعاملات قد بلغ حد احتجاج بعض اهل العرف على بعض به

ومقتضى ذلك شمول الدليل الذي يتضمن اثرا لعنوان الشهر له بالاطلاق المقامي اذ لو لم يكن هذا البناء العرفي التسامحي حجة لنصب المشرع قرينة توجب انصراف عنوان الشهر عنه .

ومن امثلة ذلك عنوان الموت فان هناك نظرا عرفيا تطبيقيا قائما على تطبيق عنوان الموت على توقف القلب عن النبض مدة معينة، وان لم يحرز بذلك موت الدماغ وهذا النظر العرفي التطبيقي تسامحي لان الموت عبارة عن زوال الحياة عن الجسد الا ان شيوعه البالغ حد الاحتجاج به اوجب شمول الادلة المتضمنة لاثار الموت له بالاطلاق المقامي .

بل ورد في كلمات السيد الامام قده وغيره:

ان المستفاد من الاطلاق المقامي لمجموع الادلة اعتبار النظر التسامحي التطبيقي الشائع مطلقا في لا خصوص ادلة معينة .

الا انه سبق التامل في هذا التعميم:

حيث ان شمول الاطلاق المقامي في كل دليل للانظار العرفية التطبيقية التسامحية منوط ببلوغها حد الاحتجاج لا مجرد ان يكون نظرا عرفيا شائعا

وتطبيق هذا القسم على المقام :

انما يتم بدعوى ان اعتبار العرف اثر الواسطة الخفية اثرا لذي الواسطة نظر عرفي تطبيقي شائع بالغ حد الاحتجاج به، ومقتضاه شمول لا تنقض اليقين بالشك له ب الاطلاق المقامي، فان العرف وان كان ملتفتا لكون النظر التطبيقي تسامحيا الا ان اعتداده به حتى في مقام الاحتجاج مع سكوت المشرع وعدم نصبه قرينة توجب انصراف الدليل عنه موجب لشمول الدليل له ب الاطلاق المقامي .

وقبول هذه النكتة يتوقف على احراز بلوغ هذا النظر حد الاحتجاج مع الاعتراف بكونه نظرا تسامحيا

وقد تبين بذلك:

انه على المبنى الثالث وهو مبنى المحقق الاخوند قده من ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل وانما يمتد للاثر غير المباشر بواسطة انحلال التنزيل لتنزيلات عديدة بعدد الاثار فان شمول دليل الاستصحاب على هذا المبنى للاصل المثبت ذي الواسطة الخفية تام على احد نظرين :

النظر الاول:

ان مفهوم لا تنقض اليقين بالشك هو عبارة عن النهي عما صدق عليه عرفا انه نقض لليقين بالشك كما استظهرناه من كلمات المحقق العراقي قده.

النظر الثاني:

ان اثر الواسطة الخفية اثر حقيقة لذي الواسطة في فرض كون العلاقة بين ذي الواسطة والواسطة علاقة العلة التامة بمعلولها المصححة لاسناد اثر الواسطة لذي الواسطة اسنادا حقيقيا .

ومقتضاه شمول لا تنقض اليقين بالشك حقيقة لفرض التعبد الاستصحابي بذي الواسطة حيث يعتبر اثر الواسطة مما يقتضيه اليقين بذي الواسطة حقيقة وعدم ترتيب الاثر الذي يقتضيه اليقين حقيقة هو نقض لليقين بالشك حقيقة .

هذا تمام الكلام في المبنى الثالث وهو مبنى المحقق الاخوند قده

### المبنى الرابع:

وهو ما ذهب اليه المحقق العراقي قده :

ان مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المستصحب منزلة الواقع ، ويكفي في صحة التنزيل انتهاؤه لاثر عملي ولو بعشرين واسطة ومقتضاه شمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت ذي الواسطة الجلية فضلا عن الخفية .

غاية ما في الامر هو:

دعوى انصراف دليل التنزيل الى الاثر المستند للواسطة الشرعية

وتعليقا على هذا المبنى:

افيد في كلمات السيد الصدر قده:

انه ان ادعي الانصراف الايجابي اي انه اوجد قيدا في لسان الدليل لبا بحيث كان المتبادر من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو مطلوبية ترتيب الاثر المباشر فمقتضاه عدم حجية الرجوع للنظر العرفي في كون اثر الواسطة اثرا لذي الواسطة بلحاظ انه خارج عن دائرة المتبادر عرفا من عنوان لا تنقض اليقين بالشك ولذلك فهو رجوع للعرف في مقام الصدق ولا حجية له .

وان ادعي الانصراف السلبي لا الايجابي

بمعنى انصراف هذا العنوان عن موارد وجدان الواسطة لا انصرافه لخصوص الاثر المباشر لذي الواسطة

فيمكن ان يقال:

حيث ان النكتة في عدم شمول الاستصحاب للاصل المثبت هو انصرافه عن موارد وجدان الواسطة فمتى زال هذا الانصراف في مورد شمله دليل الاستصحاب اذ المقتضي لشمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت تام وهو ظهور دليل الاستصحاب في تنزيل المستصحب منزلة الواقع والمصحح له هو انتهاؤه لاثر عملي ولو بعشرين واسطة شرعية او غير شرعية

فهو شامل بمقتضى عمومه للاصل المثبت ، غاية ما في الامر دعوى وجود المانع وهو انصرافه عن موارد وجود الواسطة غير الشرعية .

فاذا لم يتحقق هذا الانصراف في مورد فقد ارتفع المانع وتم تأثير المقتضي

وفي المقام وهو ما اذا كان الاثر اثرا لواسطة خفية لاانصراف عرفا عنه

فهذا نظير ما ذكره السيد الصدر قده في عدة موارد منها بناء العرف على اثبات التقيد باجراء الاستصحاب في القيد كاستصحاب بقاء النهار الى حين الصلاة لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في الوقت لعموم دليل الاستصحاب لتمامية المقتضي وفقد المانع .

ومنها ما لو ورد امر بوجوب اكرام عالم الظاهر في الشخص المتصف بكونه عالما وشك في بقاء علم زيد الى حين الاكرام فان بناء العرف على استصحاب علمه الى حين اكرامه لإثبات تحقق اكرام شخص متصف بكونه عالما . كاف في شمول الدليل له .

و منها استصحاب الجعل لإثبات المجعول في فرض الشك في ارتفاع الجعل لنسخه او لزوال موضوعه فان بناء العرف قائم على استصحاب بقاء الجعل الى حين تحقق الموضوع خارجا لإثبات فعلية المجعول .

ومنها البناء على استصحاب الحرمة التعليقية كاستصحاب حرمة العصير العنبي في فرض غليانه لإثبات الحرمة الفعلية عند غليانه بعد تحوله زبيبا

ونحو ذلك من الموارد .

وما افيد تام.

### المبنى الخامس

وهو ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين بتعبير السيد الصدر او التعبد ببقاء المتيقن بتعبير المحقق العراقي قدهما :

وهنا لابد من التفصيل بين اتجاهين

الاتجاه الاول:

هو الاتجاه القائل بان دليل الاستصحاب لا يتكفل اثبات اثر عند التعبد بوجود المستصحب اما لمبنى السيد الصدر من ان موضوع المنجزية احراز الصغرى والكبرى ولاوجود لما يعبر عنه بالمجعول الفعلي وهو الاثر المترتب بالفعل على فعلية الموضوع .

او على مبنى السيد الامام قده من ان المثبت لفعلية الاثر عند التعبد الاستصحابي بوجود الموضوع هو الامارة وهي عبارة عن الدليل الدال على جعل الاثر لموضوعه على نحو القضية الحقيقية والا فدليل الاستصحاب لا يتكفل اثرا عند تحقق التعبد الاستصحابي بوجود الموضوع

فبناءً على هذا الاتجاه ذكر السيد الصدر

انه لا شمول في دليل الاستصحاب للاصل المثبت سواء كانت الواسطة جلية ام خفية .

اذ المفروض ان لاتكفل في دليل الاستصحاب للاثر المباشر فضلا عن غيره وانما ما حكم به العقل هو المنجزية في فرض احراز الصغرى والكبرى

وحيث لم تحرز الصغرى وهي الواسطة وانما احرز ذو الواسطة فلا حكم للعقل بالمنجزية مع عدم احراز صغرى موضوع الاثر وهو الواسطة

ولكن قد يتامل في ذلك:

بناءً على ما افيد في كلمات المحقق العراقي قده في حاشيته على فوائد الاصول:

حيث ذهب الى ان النكتة في اسراء اثر الواسطة لذي الواسطة هي رؤية العرف عينية الوجود بين الواسطة وذي الواسطة اذ استظهر من البناء العرفي على ترتيب اثر الواسطة على ذي الواسطة رؤية العرف ان وجود ذي الواسطة عين وجود الواسطة، بمعنى ان عدم الانفكاك بينهما عقلا اوجب ذلك . فمثلاً حيث لا يعقل انفكاك وجود الرطوبة المسرية بالفعل للنجس و وجود سراية النجاسة اوجب ذلك ان يرى العرف وجود الرطوبة المسرية بالفعل عين سراية الرطوبة

وان خلو العضو اثناء الوضوء من الحاجب عند جريان الماء عليه هو عين انغمار موضع الحاجب بالماء وليس شيئا اخر

فاذا تم ذلك فمقتضاه تنجز اثر الواسطة عند التعبد الاستصحابي بذي الواسطة حيث ان ما يحكم به العقل هو تنجز الاثر عند احراز الكبرى والصغرى والمفروض ان الكبرى وهي ان الملاقي للنجس ذي الرطوبة المسرية متنجس محرزة

واما الصغرى وهي وجود سراية الرطوبة فهي محرزة بالاستصحاب حيث ان التعبد بوجود الرطوبة المسرية بالفعل الى حين الملاقاة هو عين التعبد بوجود سراية النجاسة من الملاقى للملاقي، فتنجز اثر الواسطة لاحراز الكبرى بالوجدان واحراز الصغرى بالتعبد

وبالتالي فعلى مبنى المحقق العراقي قده لاقصور في شمول دليل الاستصحاب للاصل المثبت ذي الواسطة الخفية حتى على الاتجاه القائل بان دليل الاستصحاب لايتكفل اثبات الاثر وانما يحكم العقل بمنجزية الاثر عند احراز الصغرى والكبرى

او على مبنى ان المتكفل لإثبات الاثر هو الامارة اذا احرزت صغرى الموضوع وحيث قد احرزت صغرى الموضوع بالتعبد الاستصحابي ترتب الاثر

وياتي الكلام في الاتجاه الثاني

### 128

الاتجاه الثاني

ان في التعبد بوجود المستصحب اثرا فعليا يترتب على فعلية المستصحب وبناء على ذلك فيمكن القول بان التعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة يكفي لترتب اثر الواسطة الخفية عليه

وبيان ذلك بمقدمتين تعرض لهما بعض الاجلة في تعليقته على البحوث

المقدمة الاولى

ان المثبت للاثر الفعلي عند جريان الاستصحاب ليس هو دليل ثبوت الاثر لموضوعه بضميمة الاستصحاب اذ المفروض ان دليل الاستصحاب ليس له ورود ولا حكومة واقعية على دليل الاثر اذ لو كان لدليل الاستصحاب ورود او حكومة واقعية على دليل ثبوت الاثر لورد الا شكال بان موضوع الاثر في دليله الكبروي هو الواسطة لا ذو الواسطة فضميمة دليل الاستصحاب اليه لا يوجب ترتبه على ذي الواسطة

وانما نسبة دليل الاستصحاب الى دليل الاثر هي الحكومة الظاهرية لا الواقعية

وبالتالي لاوجه للرجوع في المقام وهو ثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة الى دليل الاثر فان دليل الاثر ناظر للواقع والمقام هو مقام فعلية اثر الواسطة ظاهرا عند التعبد بذي الواسطة ومقتضاه الرجوع لمفاد دليل الاستصحاب لانه الدليل المتكفل لثبوت الاثر الفعلي عند التعبد بوجود المستصحب

المقدمة الثانية

اذا فرض ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين او التعبد ببقاء المتيقن فان المدلول الالتزامي له هو التعبد ببقاء اليقين او المتيقن عملا وهو عبارة عن حكم الشارع ببقاء مقتضيات اليقين او مقتضيات المتيقن من حيث كونه متيقنا وحيث ان اثر الواسطة من مقتضيات اليقين بذي الواسطة او من مقتضيات ذي الواسطة بما هو متيقن بلحاظ ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالنظر العرفي الحقيقي فمقتضاه ان التعبد ببقاء اليقين او المتيقن عملا تعبد ببقاء مقتضياتهما وحيث ان اثر الواسطة من مقتضياتهما كان التعبد ببقاء اليقين او المتيقن تعبدا بثبوت اثر الواسطة لذي الواسطة بالفعل

والمتلخص مما سبق بيانه انه

ان كان المختار في تحليل مفاد دليل الاستصحاب ما ذهب اليه السيد الصدر قده وهو ان دليل الاستصحاب لا يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب بالمباشرة فضلا عن غيرها وانما احراز الكبرى والصغرى موجب عقلا لتنجز اثر المستصحب فلاحجية للاصل المثبت وان كانت الواسطة خفية اذ المفروض ان احراز الكبرى لا يكفي لتنجز الاثر ما لم تحرز الصغرى والمفروض ان الصغرى الماخوذة في دليل الاثر هي الواسطة لا ذو الواسطة فالتعبد الاستصحابي بوجود ذي الواسطة لا يثبت تنجز اثر الواسطة

الا بناء على نكتة المحقق العراقي من رؤية العرف عينية وجود ذي الواسطة ووجود الواسطة ولكن لم يثبت بناء المرتكز العرفي عليه

وكذا الكلام بناءً على مبنى السيد الامام قده من ان المتكفل لثبوت الاثر الفعلي للمستصحب عند التعبد به هو الدليل الدال على الاثر كبرويا

فانه على هذا المبنى لا حجية للأصل المثبت حتى مع كون الواسطة خفية ما دام دليل الاثر الكبروي قد اخذ في موضوعه الواسطة لا ذو الواسطة

واما على غير هذين المبنيين

في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يكون الاصل المثبت ذو الواسطة الخفية بالمعنى الذي ذكرناه وهو ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة حقيقة حجة سواء فرض ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين عملا او التعبد ببقاء المتيقن عملا او النهي عن نقض اليقين بالشك نقضا عمليا او جعل الحكم المماثل او تنزيل المستصحب منزلة الواقع او اعتبار الاستصحاب علما

فعلى جميع هذه المسالك في تحليل مفاد دليل الاستصحاب يكون شمول لا تنقض اليقين بالشك لترتيب اثر الواسطة الخفية على ذي الواسطة عند ثبوته بالاستصحاب شمولا حقيقيا

اما للنكتة التي افادها المحقق العراقي

وهي ان المتبادر عرفا من لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن رفع اليد عما يصدق عليه نقض اليقين بالشك عرفا الشامل لكل ما يصدق عليه نقض اليقين بالشك بالنظر العرفي

او للنكتة التي بنينا عليها

وهي ان المتبادر عرفا من هذه الفقرة وهي لا تنقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عما يقتضيه اليقين او يقتضيه المتيقن وحيث ان اثر الواسطة اثر حقيقة لذي الواسطة كان رفع اليد عنه عند ثبوت ذي الواسطة بالاستصحاب نقضا لليقين بالشك حقيقة

هذا تمام الكلام في حجية الاصل المثبت مع خفاء الواسطة

### وبقي تنبيه تعرض له المحقق الايرواني وهو:

هل ان هناك تعارضا بين جريان الاستصحاب في ذي الواسطة لترتيب اثر الواسطة وبين استصحاب عدم الواسطة لنفي الاثر ؟

فمثلاً وجوب قضاء الصلاة اثر للفوت فلو شك في اتيانه بالصلاة بين الحدين وجرى في حقه استصحاب عدم الصلاة فحيث ان الاستصحاب اثبت عدم الصلاة ترتب على عدم الصلاة الثابت بالاستصحاب وجوب القضاء وذلك لانه وان كان اثرا في دليله للواسطة وهي الفوت الا ان الواسطة حيث انها واسطة خفية كان اثرها اثرا لعدم الاتيان فاستصحاب عدم الاتيان موجب لترتب اثر الفوت عليه وهو وجوب القضاء

فهل ان استصحاب عدم الاتيان المثبت لوجوب القضاء معارض باستصحاب عدم الفوت النافي لوجوب القضاء ام لا

ولابد هنا من التفصيل بين نظرين

الاول

ما ذهب اليه المحقق العراقي قده من ان وجود الواسطة عين وجود ذي الواسطة بالنظر العرفي ونتيجته ان الفوت هو عين عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين ومقتضاه ان الجاري في المقام خصوص استصحاب عدم الاتيان الذي يترتب عليه وجوب القضاء

ولا وجه لمعارضته باستصحاب عدم الواسطة اي عدم الفوت اذ لامعنى لاستصحاب عدمها بعد ثبوت وجودها بعين ثبوت وجود ذي الواسطة فكل حادث ثبت وجوده او عدمه بالاستصحاب فلامعنى لمعارضته بالاستصحاب النافي اذ ليس لعدمه حالة سابقة

فثبوت عدم الاتيان بالصلاة التي ترتب عليه وجوب القضاء ليس معارضا باستصحاب عدم الفوت

النظر الثاني

ما هو المختار في تحليل مبنى صاحب الكفاية قده من ان وجود الواسطة وان كان مغايرا بحسب النظر العرفي لوجود ذي الواسطة الا ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة بالاسناد الحقيقي العرفي ما دامت الواسطة معلولا لذي الواسطة على نحو العلية التامة بحيث لافعلية لاثر الواسطة الا بفعلية ذي الواسطة ولاملاك لاثر الواسطة الا ببركة وجود ذي الواسطة

وبناء على ذلك

فيمكن ان يذكر في المقام محتملات ثلاثة

الاول

هو المعارضة :

وهو ما ذكره المحقق الايراواني:

نظير ما ادعي من المعارضة بين استصحاب عدم الجعل واستصحاب المجعول فاذا ثبتت نجاسة الماء المتغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه وشك في بقاء النجاسة كان استصحاب المجعول وهو استصحاب بقاء النجاسة بعد زوال التغير معارضا باستصحاب عدم سعة القانون وهو قول المولى (الماء المتغير بالنجاسة متنجس) للماء الذي زال تغيره من قبل نفسه فمقتضى استصحاب عدم الجعل الزائد اي عدم سعة القانون لمثل هذا المصداق هو نفي النجاسة فيتعارضان

وكذلك الامر في المقام

فان استصحاب وجود ذي الواسطة من اجل اثبات ترتب اثر الواسطة معارض باستصحاب عدم الواسطة النافي للاثر

المحتمل الثاني

ما ذهب اليه السيد الشهيد قده

من عدم المعارضة بين الاستصحابين

سواء على مبنى القوم او على مبناه

اما على مبنى القوم من ان الاستصحاب يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب فان المفروض ان المرتكز العرفي يرى ان الاثر وهو وجوب القضاء مثلاً موضوعه ليس هو خصوص الواسطة وهي الفوت بل الجامع بين الواسطة وهي الفوت وذي الواسطة وهو عدم الاتيان بالصلاة ومقتضى كون موضوع الاثر هو الجامع ان لا معارضة بين الاستصحابين اصلا حيث ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين يثبت الجامع باثبات احد فرديه وهو ذو الواسطة فيترتب اثر الجامع عليه

ولا يعارض باستصحاب عدم الواسطة اذ المفروض ان استصحاب عدم الواسطة ينفي احد فردي الجامع ولا ينفي الفرد الاخر فهو ينفي وجوب القضاء من ناحيته اي ان وجوب القضاء المترتب على الفوت منفي لانتفاء الفوت باستصحاب عدمه لكنه لا ينفي وجوب القضاء المترتب على الفرد الاخر من الجامع وهو وجود ذي الواسطة اذ نفي الفرد لا ينفي الجامع بينما ما يثبت الفرد يثبت الجامع فلا تعارض بين الاستصحابين

واما على مبنى السيد الصدر قده

من ان الاستصحاب لا يتكفل ثبوت اثر فعلي للمستصحب وانما العقل يحكم بتنجز الاثر عند احراز الكبرى والصغرى فلامعارضة بين الاستصحابين ايضا حيث ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين مثلاً بضميمة احراز ما دل على وجوب القضاء عند فوت الصلاة موجب لحكم العقل بتنجز اثر وجوب القضاء لاحراز الكبرى والصغرى بلحاظ ان موضوع تنجز هذا الاثر هو الجامع بين الواسطة وذي الواسطة فاذا ثبت باستصحاب عدم الاتيان تحقق ذي الواسطة تنجز اثره لانه اثر للجامع فمتى ما ثبت الجامع وجدانا او تعبدا تنجز اثره وقد ثبت جامع الموضوع ببركة الاستصحاب تنجز اثره بعد ضميمة احراز الكبرى

واما استصحاب عدم الفوت فانما ينفي التنجز من جهته لا من جميع الجهات

والنتيجة ان لا معارضة بين الاستصحابين

المحتمل الثالث

وهو دعوى الحكومة العرفية التي تتلخص في حكومة الاصل الناسخ على الاصل المنسوخ

وهنا تقريبان للحكومة متعاكسان

الاول

ان الاستصحاب المثبت لذي الواسطة محكوم بالاستصحاب النافي للواسطة والسر في ذلك ان التعبد بذي الواسطة انما يثبت فعلية اثر الواسطة ببركة قيام المرتكز العرفي على ان اثر الواسطة اثر لذي الواسطة الا ان هذا البناء في طول ثبوت الاثر للواسطة اذ لولا قيام الدليل على ان وجوب القضاء اثر للفوت وهو الواسطة لما تحقق في طوله بناء عرفي على التوسع في موضوعه بجعل موضوعه هو الجامع بين الواسطة وذي الواسطة

فبناء المرتكز العرفي على سراية اثر الواسطة لذي الواسطة فرع ثبوت هذا الاثر للواسطة نفسها

فبالتالي اذا قام اصل ينفي ثبوت الاثر للواسطة فلا تصل النوبة لجريان الاصل في ذي الواسطة فان هاتين الحالتين اذا عرضتا على العرف وهما ثبوت ذي الواسطة من اجل اسراء اثر الواسطة اليه ونفي الواسطة من اجل نفي اثرها رأى المرتكز العرفي ان الثاني ناسخ للاول لان اثبات الاول للاثر فرع ثبوت الاثر للثاني والمفروض ان مقتضى الاصل في الثاني نفي الاثر .

فاستصحاب عدم الواسطة كاستصحاب عدم الفوت حاكم بالحكومة العرفية المبنية على قرينية النسخ عرفا على استصحاب ذي الواسطة

التقريب الثاني

ان يقال بالعكس وهو ان النكتة في حكومة اصل على اصل ان يتكفل الاصل الحاكم معالجة الشك في مورد الاصل المحكوم دون العكس

فمثلاً الثوب المتنجس المغسول بماء مشكوك الطهارة والنجاسة اذا جرت قاعدة الطهارة في الماء عالجت الشك في الثوب لا العكس فان الشك في بقاء نجاسة الثوب او ارتفاعها مسبب عن الشك في طهارة الماء ونجاسته فجريان اصالة الطهارة في الماء يتكفل معالجة الشك في الثوب من حيث بقاء النجاسة وارتفاعها

فلذلك يكون جريان اصالة الطهارة في الماء حاكما على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به

بينما استصحاب النجاسة في الثوب لا يعالج الشك في الماء فان الشك في ان نجاسة الثوب باقية ام مرتفعة مما لا تتكفل معالجة الشك في الماء من حيث طهارته ونجاسته فلم يكن استصحاب بقاء نجاسة الثوب حاكما على اصالة الطهارة في الماء وانما الصحيح هو العكس

فكذلك الامر في المقام

فان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة بين الحدين يتكفل معالجة الشك من حيث وجوب القضاء وعدمه فان شك المكلف في وجوب القضاء وعدمه مما يرتفع باستصحاب عدم الصلاة بين الحدين لانه مثبت لوجوب القضاء مباشرة حيث ان وجوب القضاء اثر له حقيقة بالنظر العرفي

بينما استصحاب عدم الفوت لا يتكفل معالجة الشك في الاتيان بالصلاة وعدمها فان الشك في فوت الصلاة المفضي لوجوب القضاء وعدمه مما لا يتكفل رفع الشك في الاتيان بالصلاة بين الحدين وبالتالي فاستصحاب عدم الفوت لا حكومة فيه على استصحاب عدم الاتيان بالصلاة لانه لا يتكفل معالجة الشك في مورده وانما الامر بالعكس

فالحاكم هو استصحاب عدم الاتيان بالصلاة لا استصحاب عدم الفوت

فتامل .

هذا تمام الكلام في جريان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة .

وياتي الكلام في جريان الاصل المثبت مع جلاء الواسطة.

### 129

### وقع الكلام في حجية الاصل المثبت مع جلاء الواسطة

والبحث في مقامين : في الصغرى والكبرى

### المقام الاول وهو البحث الصغروي

حيث مثل للأصل المثبت مع جلاء الواسطة بأمثلة ثلاثة وقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها مع غمض النظر عن الكبرى

المثال الاول

ما ذكره صاحب الكفاية (قده) وهو النسبة بين العلة التامة ومعلولها ، حيث افيد ان استصحاب بقاء العلة التامة موجب لترتب اثر المعلول عرفا

حيث ان التفكيك بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول مرفوض عرفا اذ كما ان بين الاثرين تلازما واقعيا فان بينهما تلازما جعليا بحسب النظر العرفي .

الا ان المحقق الاصفهاني قده في نهاية الدراية ج ٥ ص٠ ١٩

اورد على ذلك بان علاقة العلة التامة بمعلولها ليس من صغريات حجية الاستصحاب مع جلاء الواسطة،

وبيان ذلك بذكر مقدمات ثلاث:

الاولى:

ان محل البحث هو في الملازمة بين التعبد باثر العلة التامة والتعبد باثر المعلول وليس بين العلة والمعلول

والوجه في ذلك ان ترتب المعلول على العلة التامة اما عقلي او شرعي

فان كان عقليا فليس موردا للتعبد الشرعي اذ التعبد به اشبه بتحصيل الحاصل،

وان كان شرعيا بمعنى ان نسبة المعلول بنظر الشارع الى علته نسبة الحكم لموضوعه فلاحاجة الى توسيط علقة العلية بينهما، فانه اذا كانت نسبة العلة للمعلول نسبة الموضوع للحكم شرعا فلاريب في ان التعبد بالموضوع تعبد بالحكم والتعبد بالشرط تعبد بالمشروط بلا حاجة الى اقحام علقة العلية بينهما مما يعنى ان محل البحث ليس في علاقة العلة التامة بمعلولها كي يقال كما لاانفكاك بين وجود العلة التامة ووجود معلولها واقعا فكذا لاانفكاك بينهما جعلا

وانما محل البحث

في الملازمة بين الاثر الجعلي للعلة التامة والاثر الجعلي للمعلول، فاذا تم التعبد بالاثر الجعلي للعلة التامة فهل يستلزم ذلك التعبد باثر المعلول ام لا

المقدمة الثانية

انه لا يتصور اليقين بحدوث العلة التامة من دون اليقين بحدوث المعلول، فان مقتضى العلية التامة عدم تخلف المعلول عن علته عقلا وبالتالي فمتى حدث اليقين بالعلة التامة حدث اليقين بالمعلول، فان كان في البين يقين ببقاء العلة التامة فهناك يقين ببقاء المعلول ايضا ولاحاجة للاستصحاب لليقين ببقاء كل منهما المقتضي لترتب اثر كل منهما بالوجدان لا بالتعبد

وان كان هناك شك في بقاء العلة التامة بعد اليقين بحدوثها فهناك شك في بقاء المعلول بعد اليقين بحدوثه، ولازم ذلك شمول دليل الاستصحاب لكليهما

فكما يجري استصحاب بقاء العلة لتحقق موضوع الاستصحاب فيه، كذلك يجري استصحاب المعلول لنفس النكتة

والتلازم بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول بلحاظ جريان الاستصحاب في كل منهما لا من باب حجية الاصل المثبت في شيء فان ثبوت اثر المعلول لا لاجل التعبد بالعلة بل لاجل جريان الاستصحاب في المعلول نفسه

وهذا خارج عن محل البحث

المقدمة الثالثة

قد يقال ان اليقين بحدوث العلة ليس مساوقا لليقين بحدوث المعلول كي يشمل دليل الاستصحاب كليهما ، اذ قد يكون الشيء علة تامة في فرض بقاءه لا في حدوثه، فليس حدوثه علة تامة كي يكون اليقين بحدوثه يقينا بحدوث المعلول وانما عليته التامة منوطة ببقائه ، وحيث يشك في بقاءه فلايقين بحدوث المعلول اذ وجوده منوط ببقاء العلة لا بحدوثها .

فاذا ثبت بقاؤها بالتعبد الاستصحابي كان تعبدا بحدوث المعلول والتعبد بحدوث المعلول تعبد باثره فتتحقق الملازمة العرفية بين التعبد باثر العلة و التعبد باثر المعلول

لا من باب شمول دليل الاستصحاب لكليهما .

ولكن ذلك مدفوع

بانه لا يعقل ان يكون الشيء علة تامة في بقاءه من دون ان يكون علة تامة في حدوثه،

والسر في ذلك

ان العلة التامة مما لا يتصور عليتها اللحظية بمجرد حدوثها ، بمعنى انه لا يتصور ان لا توجد العلة الا ومعلولها معها ، فان تأثير أي علة في وجود المعلول يفتقر الى الزمن ولو ثانية اما لان الزمن دخيل في تمامية العلة او لان الزمن مساوق لما هو دخيل في تمامية العلة وهو انضمام الشرط وارتفاع المانع

فمثلاً لا يعقل ان تكون النار علة تامة بالفعل لاحراق الجسم في لحظة حدوثها، وانما فعلية التاثير التام مفتقرة الى زمن ما ولو كان ثانية، اما لان الزمن دخيل في العلية التامة او لانه مساوق لانضمام الشرط وفقد المانع

وبناءً على ذلك: فيرد السؤال: ما هو المقصود من ان اليقين بحدوث العلة ليس يقينا بحدوث المعلول؟ بلحاظ ان العلية متوقفة على البقاء

فان كان المقصود به :

ان اليقين بجزء العلة وهو المقتضي ليس يقينا بحدوث المعلول؟ فهذا خلف محل الكلام اذ لم يحصل يقين بحدوث العلة التامة كي يقال ان مقتضى استصحاب بقاءها ترتب المعلول وترتب اثره ، وانما الذي حصل اليقين بحدوثه هو جزء العلة فعدم اليقين بحدوث المعلول لعدم اليقين بحدوث العلة التامة لا لان العلة ليست علة بحدوثها

وان كان المقصود:

ان هناك يقينا بحدوث العلة التامة لكن لا يلزم منه يقين بحدوث المعلول فهو امر غير معقول اذ متى صدق عليه انه علة تامة كان اليقين بحدوثه يقينا بحدوث المعلول فقبل تمامية اجزاء العلة ولو لعدم مرور زمن لايقين بحدوث العلة التامة وبعد تمامية اجزاء العلة كما يتحقق يقين بحدوث العلة التامة يتحقق يقين بحدوث المعلول

فان جميع العلل بالنسبة لمعاليلها انما تكون عليتها بقائية لا حدوثية اذ لا يتصور ان يكون الشيء في لحظ حدوثه علة تامة بحيث لا يوجد الا على نحو العلية التامة وانما عليته التامة تفتقر الى زمن

فلا صغرى لدعوى ان الشيء قد يكون علة ببقائه لا بحدوثه

وقد يجاب عن ايراد المحقق الاصفهاني قده بأجوبة ثلاثة

الجواب الاول

ما ذكره سيد المنتقى قده كما في ج 6 ص 219: مناقشة لما ذكره المحقق الاصفهاني

حيث قال:

يمكن فرض مورد يتحقق اليقين بالعلة التامة فيه ولا يمكن اجراء الاصل في المعلول كما لو فرض ان فعلا واحدا تدريجيا يكون علة لحصول موجودات متكثرة ومتعددة بنفس استمرار وجوده كما لو فرض ان حركة اليد علة للقتل ما دامت مستمرة، ، ففي كل آن يحصل فرد للقتل، فمع الشك في بقاء العلة التامة و هي الحركة يمكن استصحابها، و لا يمكن إجراء الأصل‏ في‏ المعلول‏ لتكثره و تعدد افراده، فهو في هذا الآن مشكوك الحدوث، و ما تعلق به اليقين قد تصرم و انتهى و لا شك في بقائه.

ومحصل جوابه

ان هناك فرضا يتصور فيه اليقين بحدوث العلة التامة والشك في بقاءها بحيث تكون مجرى للاستصحاب من دون يقين بحدوث المعلول فضلا عن الشك في بقاءه بحيث يكون مجرى للاستصحاب

فدليل الاستصحاب شامل للعلة لاجل الشك في بقاءها من دون شموله للمعلول لاجل الشك في حدوثه، فتتم دعوى الكفاية من ان شمول دليل الاستصحاب للعلة بالتعبد ببقاءها تعبد بحدوث المعلول وهو تعبد باثره.

ولكن من الواضح ان الجواب غير وارد على ما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده

وذلك لان المنظور في علية الوجود التدريجي لمعلولاته كعلية استمرار الحركة لافراد القتل على نحو العموم الاستغراقي او علية الحركة للمجموع بما هو مجموع او علية الحركة لما لم يحدث بعد من افراد القتل ،

فان كان المنظور هو الاول وهو علية استمرار الحركة لكل فرد من القتل فالمفروض حصول اليقين بالعلة التامة والمعلول حدوثا وبقاءً، فان علية استمرار الحركة لكل فرد انما تكون على نحو العلية التامة في فرض المسامتة والمتاخمة بين آن استمرار الحركة وحدوث الفرد المنظور من القتل، فهناك يقين تام بالعلية التامة ويقين بالمعلول ويقين ببقاء العلية ويقين ببقاء المعلول وقد تصرم كلاهما حيث انتقلت الحركة لفرد اخر من القتل

وبعبارة اخرى

كما ان للقتل افرادا فان للحركة افرادا وكما ان كل فرد من القتل معلول فان لكل جزء من الحركة في كل آن علية تامة لذلك الفرد من القتل فان هذا هو مقتضى نسبة الحركة لافراد القتل على نحو العموم الاستغراقي

فهناك عليات متعددة بعدد المعلولات فاذا نظرنا لكل فرد للعلية بالنسبة لكل فرد من المعلول فهناك يقينان بحدوث علة تامة وحدوث معلولها ويقينان بتصرم العلة التامة وتصرم معلولها لحدوث علية اخرى لمعلول اخر

وهذا خارج عن محل البحث

وان كان المنظور:

هو علية استمرار الحركة من حيث انها وجود واحد لافراد القتل على نحو العموم المجموعي لا الاستغراقي

فيرد اشكال المحقق الاصفهاني

فان اليقين بحدوث الحركة يقين بحدوث القتل على نحو العموم المجموعي حيث حدث هذا العام المجموعي بحدوث اول فرد من افراد القتل

وكما ان هناك شكا في بقاء الحركة فهناك شك في بقاء القتل على نحو العموم المجموعي فدليل الاستصحاب شامل لكليهما

وان كان المنظور هو النسبة بين علية استمرار الحركة وما لم يحدث بعد من افراد القتل فان النسبة بينهما نسبة المقتضي للمقتضى لا نسبة العلية التامة للمعلول واثبات المقتضى باستصحاب بقاء المقتضي من اوضح انواع الاصل المثبت

فلو كان هذا هو مدعى القائلين بحجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة فليس هو المنظور في كلام المحقق الاصفهاني كي يكون جوابا عنه حيث ان منظور كلامه هو فرض اليقين بالعلة التامة لا فرض اليقين بحدوث المقتضي

والنتيجة

ان اليقين بحدوث العلة التامة يقين بحدوث المعلول والشك في بقاء العلة شك في بقاء المعلول

فدليل الاستصحاب شامل لكليهما وثبوت اثريهما في هذا الفرض بمقتضى شمول دليل الاستصحاب لا بالملازمة العرفية بينهما

### 130

الا يراد الثاني على ما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده

انه لا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة و الاستصحاب في المعلول

والوجه في ذلك

ان الملازمة انما تتم لو فسر اليقين في روايات الاستصحاب كما في صحيح زرارة (لا تنقض اليقين بالشك) باليقين الوجداني

حيث يصح ان يدعى ان اليقين بحدوث العلة مساوق لليقين بحدوث المعلول والشك في بقاء العلة مساوق للشك في بقاء المعلول

ومقتضاه شمول دليل الاستصحاب لهما معا

واما لو قيل كما هو الصحيح ان المراد بعنوان اليقين في روايات الاستصحاب هو مطلق الاحراز، سواء احرز الحدوث بمحرز وجداني او تعبدي ، وسواء كان المحرز التعبدي امارة او اصلا

فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وجريان الاستصحاب في المعلول .

فمثلاً اذا ثبت وجود الرطوبة المسرية في المتنجس بالأصل العملي كما لو كانت اليد ذات رطوبة مسرية قبل تنجسها، وشك في انها حينما حملت عين النجاسة ما زالت ذات رطوبة مسرية ام لا، فاستصحبت الرطوبة المسرية الى حين حمل اليد لعين النجاسة، وعندما لاقت اليد الثوب شك في بقاء الرطوبة المسرية التي ثبت وجودها حين نجاسة اليد بالاستصحاب فيجري استصحاب اخر لبقاء الرطوبة المسرية الى حين ملاقاة الثوب

ففي المثال يقال

ان احراز العلة وهي الرطوبة المسرية حين نجاسة اليد ليس ملازما لاحراز المعلول وهو السراية، لاجل ان لا ملازمة بين احراز العلة بالاصل العملي واحراز المعلول فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وهو استصحاب بقاء الرطوبة المسرية الى حين ملاقاة الثوب وجريان الاستصحاب في المعلول وهو بقاء السراية الى حين ملاقاة الثوب

فيتصور ان تثبت ملازمة تعبدية بين اثر العلة واثر المعلول

الا يراد الثالث

ان الظاهر من كلمات الاعلام القائلين بان التعبد باثر العلة ببركة الاستصحاب ملازم للتعبد باثر المعلول انها ناظرة للعلة التامة عند انضمام الشرط،

ومثال ذلك ما سبق وهو ما اذا حصل يقين بوجدان اليد رطوبة مسرية بحيث لو لاقت جسما اخر لكانت علة لسراية الرطوبة من الملاقى للملاقي

فحينئذ التعبد ببقاء الرطوبة المسرية الى حين الملاقاة لترتيب اثر الرطوبة المسرية مستلزم عرفا للتعبد باثر المعلول وهو سراية الرطوبة

وحيث ان المنظور هو العلة التامة عند انضمام الشرط فلا ملازمة بين جريان الاستصحاب في العلة وجريانه في المعلول

وقد اشكل على ذلك سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول ج2 ص 192

في مناقشته صاحب الكفاية

انه ان كان مراده من عدم امكان التفكيك بين التعبد بالعلة والتعبد بالمعلول العلة التامة فيرد عليه انه لا يتصور امكان اليقين بالعلة التامة بلا يقين بمعلولها فالمعلول والعلة كلاهما متعلق لليقين والشك ومورد للتعبد الاستصحابي بلا حاجة للقول بالأصل المثبت

وان كان مراده هو العلة الناقصة بان يراد بالاستصحاب اثبات جزء العلة مع ثبوت الجزء الاخر بالوجدان فبضم الوجدان الى الاصل يثبت وجود المعلول ويحكم بترتب الاثر، كما في استصحاب عدم الحاجب فانه بضم صب الماء في الوضوء بالوجدان الى المستصحب وهو عدم الحاجب يثبت وجود الغسل الوضوئي في الخارج ويحكم برفع الحدث

ففيه

انه لا ملازمة بين التعبد بالعلة الناقصة وهي جزء العلة والتعبد بالمعلول عرفا

كيف ولو استثني من الاصل المثبت هذا لما بقي في المستثنى منه شيء، فيلزم الحكم بحجية جميع الاصول المثبتة فان الملزوم ولازمه اما ان يكونا من العلة الناقصة ومعلولها واما ان يكونا معلولين لعلة ثالثة وعلى كلا التقديرين يكون استصحاب الملزوم موجبا لإثبات اللازم بناءً على الالتزام بهذه الملازمة عرفا فلا يبقى مورد لعدم حجية الاصل المثبت

ولكن الا يراد محل تامل:

والوجه في ذلك

اولا

ليس المقصود بالعلة في كلام صاحب الكفاية قده جزء العلة، وانما حصة خاصة وهي المقتضي الذي تم اقتضاؤه بحيث لو انضم الشرط اليه لأثر اثره، بالمعنى الاعم للشرط الشامل للشرط الوجودي وهو ما به فعلية الاثر او الشرط العدمي وهو ارتفاع المانع،

كما في المثال المذكور وهو نسبة وجود الرطوبة المسرية في الجسم لسراية الرطوبة عند حصول الملاقاة، فان المقتضي لسراية الرطوبة وجدان الملاقى للرطوبة المسرية وهو بمثابة المقتضي للسراية بحيث لو انضم الشرط الوجودي وهو الملاقاة لأثر اثره بحدوث السراية او وجدان الجسم للرطوبة المسرية حين الملاقاة بحيث لو لم يكن حاجب على الجسم الملاقي لأثر اثره، ففي مثل هذه الحصة الخاصة من العلة وهي المقتضي الذي لو انضم اليه الشرط الوجودي او العدمي لأثر اثره يدعى ان العرف يرى ملازمة بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول، فان مقتضى استصحاب بقاء المقتضي الى حين حصول الشرط وارتفاع المانع حصول معلوله عرفا ومقتضاه حصول اثره

فلا وجه للنقض بجزء العلة بمعنى الشرط فان عدم الحاجب هو عبارة عن الشرط اذ المقتضي لانغمار العضو بالغسل الوضوئي هو جريان الماء على العضو، واما عدم الحاجب فهو بمثابة الشرط العدمي لا بمثابة المقتضي كي يرد النقض به

وبالتالي فمراد صاحب الكفاية من الملازمة العرفية بين التعبد باثر العلة والتعبد باثر المعلول ما هو مصداق للعلة بالنظر العرفي وهو المقتضي الذي منه الوجود لا الشرط سواء كان شرطا وجوديا او شرطا عدميا

وثانيا

دعوى انه لو استثني ذلك لما بقي تحت عدم حجية الاصل المثبت مورد:

محل تامل فانه لو سلم استثناء فرض جريان الاصل في العلة من عدم حجية الاصل المثبت لبقيت عدة موارد تحت الاصل المثبت الذي لم يحرز حجيته

منها ما اذا كانت الملازمة بين المستصحب وبين الواسطة ملازمة عادية لا ملازمة عقلية على نحو نسبة العلة لمعلولها ، كالملازمة بين الحياة ونبات اللحية فانها ليست ملازمة عقلية بحيث يعد بقاء الحياة علة تامة لنبات اللحية

كما يبقى تحت مورد الاصل المثبت الذي لم تثبت حجيته العلاقة بين اللازم والملزوم فان المستثنى بحسب الكفاية هو علاقة الملزوم باللازم اي علاقة العلة بمعلولها

وهذا لا يمتد لعلاقة المعلول بالعلة اذ لا ملازمة بين التعبد ببقاء المعلول والتعبد ببقاء العلة خصوصا العلة الناقصة كي يندرج تحت المستثنى من عدم حجية الاصل المثبت

هذا هو تمام الكلام في المورد الاول

المورد الثاني

المتضايفان حيث ذكر في الكفاية ان ثبوت احد المتضايفين بالاصل العملي مستلزم عرفا للتعبد باثر مضايفه : كما لو افترض انه ثبت عدم ابوة زيد لبكر بالاستصحاب فمقتضاها عدم ترتب اثر بنوة بكر لزيد، فان التعبد بعدم احد المتضايفين تعبد بعدم مضايفه الاخر.

وقد اشكل المحقق الاصفهاني على هذه الصغرى كما في نهاية الدراية:

بقوله في ص 226 ج3:

ان المتضايفين متكافئان قوة وفعلا خارجا وعلما فمع اليقين بالأبوة الفعلية سابقا فهناك يقين بالبنوة الفعلية سابقا وبالتالي فهما متلازمان يقينا وشكا، فشمول دليل الاستصحاب لاحدهما شمول للآخر.

واما ذات الاب والابن اي ذات المتضايفين فيمكن التفكيك بينهما في اليقين اذ لا ملازمة بين اليقين بوجود الاب واليقين بوجود الابن الا انهما غير متضايفين فما يكون بينهما التضايف وهما الابوة والبنوة فلا تفكيك بينهما في اليقين والشك وما يمكن التفكيك بينهما وهما ذات الاب وذات الابن فلاتضايف بينهما

وعين هذا الا شكال ذكر في مصباح الاصول ج2 ص192

وقد اورد عليه سيد المنتقى ص 219 ج 6:

واما في المتضايفين فما افيد من التلازم بين الوجود الفعلي لهما تام بالنسبة الى مثل الابوة والبنوة اما مثل التقدم والتاخر والسبق واللحوق فوجود السابق متقدم زمانا على وجود اللاحق كما هو واضح جدا، وكون التقدم والتاخر والسبق واللحوق من المتضايفين مما لايقبل الشك والتردد

وعليه فمع اليقين بتحقق السابق وشك في زمان في بقاء ذلك الموجود لا من حيث ذاته بل بوصف كونه سابقا استصحب سبقه على الوجود الاخر ولازمه لحوق الوجود الاخر عنه بلحاظ زمن الاستصحاب، فيمكن بناءً عليه ان يدعى ان التعبد بسابقية احد الوجودين ببركة الاستصحاب لاينفك عن التعبد بلحوق الوجود الاخر فكما يترتب اثر السبق يترتب اثر اللحوق

ولذا قد يعبر عن اشتراط البعدية باشتراط القبلية كما ورد في صحيحة عبيد الا ان هذه قبل هذه مع ان الشرط هو كون صلاة العصر بعد الظهر لا كون صلاة الظهر قبل العصر

وقد يورد عليه

بأنه لا فرق بين مثال الابوة والبنوة ومثال المتقدم والمتأخر فان عنواني التقدم والتاخر متكافئان قوة وفعلا ويقينا وشكا، فانه لايتصف الوجود الاول بكونه سابقا بالفعل الا عند لحوق الثاني له في ظرفه،

وبالتالي فعند اليقين باتصاف الوجود الاول بالسبق فهناك يقين باتصاف الاخر باللحوق

واما التفكيك في الوجود فانما يقع في ذات المتقدم والمتأخر حيث يوجد اليوم الاول قبل اليوم التالي

وليس بينهما تضايف

فما فيه التضايف وهو عنوان السبق واللحوق والتقدم والتأخر لا انفكاك بينهما يقينا وشكا وما يتصور الانفكاك بينهما من حيث الوجود وهو ذات اليوم الذي نصفه بالاول وذات اليوم الذي نصفه بالثاني فليس بينهما تضايف

ولكن لا يبعد ما ذكره سيد المنتقى قده

حيث ان هذين العنوانين وهما اتصاف فرد بالسبق بالفعل لامحالة حادث قبل اتصاف الثاني باللحوق بالفعل، وانما يتصف باللحوق في ظرفه لابالفعل

فان هذا مقوم لعنوان السبق واللحوق والا لم يكن سبقا ولالحوقا

فان مقتضى ماهية السبق واللحوق هو عدم تعاصرهما زمانا وعدم تكافؤهما فعلية، ولذلك قسم التضايف في الحكمة الى نوعين (ما يكون المتضايفان متكافئين في الفعلية بمعنى المعاصرة وما يكون المتضايفان متكافئين في الفعلية بمعنى الحدوث لا بمعنى المعاصرة) اذ لا يتصف الاول بكونه سابقا الا بشرط متأخر وهو اتصاف الثاني بكونه لاحقا في ظرفه، فهما متكافئان فعلا بهذا المعنى لا بمعنى المعاصرة

فيتصور اليقين بحدوث ما هو متصف بالسبق والشك في بقائه فاذا ثبت التعبد ببقاءه ببركة الاستصحاب وترتب عليه اثره ثبت اثر اللحوق في ظرفه ب الاستصحاب

نظير اثر ما قبل العيد وما بعد حصول العيد حيث ان لما قبل زمان العيد اثرا وهو الاستعداد ليوم العيد ببعض المستحبات واثرا لما بعد حلول يوم العيد من الواجبات والمستحبات فيدعى انه اذا ثبت الاثر لما قبل العيد بالاستصحاب ثبت الاثر لما بعد العيد به بالملازمة العرفية

### 131

المورد الثالث

الذي لم يقع الخلاف فيه في فرض تمامية الكبرى هو عدم التبعيض في حكم الماء الواحد

فلو فرض وجود ماء قليل متنجس والقي عليه مقدار من الماء الطاهر بحيث صار المجموع كرا، فان مقتضى جريان استصحاب النجاسة في الماء المتمَم نجاسة المتمِم،

كما ان مقتضى استصحاب طهارة الماء المتمِم طهارة المتمَم بدعوى ان العرف لايتعقل التبعيض في حكم الماء الواحد لاواقعا ولاظاهرا.

فكما ان اتصاف الماء الواحد بالصفات التكوينية كالقذارة واللون مما لايقبل التبعيض فكذلك في اتصافه بالاعتبار الشرعي بحسب النظر العرفي،

وقد يجعل من الامثلة:

استصحاب بقاء القيد لإثبات التقيد كما في استصحاب النهار لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في النهار

هذا كله بحسب الصغرى

المقام الثاني

هو البحث عن الكبرى

وهي الوجه في حجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة

وقد ذكر له صاحب الكفاية قده تقريبين

الاول :

ان وضوح التلازم بين المستصحب ولازمه العقلي موجب لان يرى العرف اثر اللازم اثرا للمستصحب

فيرى الاثر الشرعي الثابت لبنوة بكر لزيد اثرا لابوة زيد لبكر واثر المعلول اثرا للعلة التامة

فلو قام دليل على التعبد بابوة زيد لبكر فكما يترتب عليه اثر الابوة كوجوب الانفاق فانه يترتب عليه اثر البنوة كحرمة العقوق بلحاظ ان اثر البنوة اثر للابوة لوضوح الملازمة بينهما

وكذا لو قام دليل على التعبد بكون زيد اخا لبكر فانه يثبت اثر اخوة بكر لزيد،

وقد اورد على التقريب

(لامن حيث الكبرى بل من حيث شموله للمتضايفين)

وتوضيحه انه لو كان اثر المضايف عرفا اثرا لمضايفه الاخر حقيقة لاتجوزا فالدليل الدال على التعبد باحد المتضايفين موجب لترتب اثر مضايفه عليه، وكذا العكس

وقد مر تحقيق هذه الكبرى في بحث خفاء الواسطة،

وذكر هناك ان التعبد الاستصحابي بالعلة التامة موجب لترتب اثر المعلول عليها لأنه يرى عرفا اثر لها حقيقة،

وانما شمول هذه الكبرى للمتضايفين مورد لا شكالين

الاول:

ان الملازمة التصورية بين الابوة والبنوة او ما قبل العيد وما بعده، وان اوجبت خطور احد المتضايفين عند تبادر مضايفه الا ان هذه الملازمة التصورية لاتوجب ملازمة تصديقية بينهما في التعبد بحيث يكون التعبد باحدهما تعبدا بالاخر

وكون الاثر المترتب على الثاني مترتبا على التعبد بالاول اذ لا ملازمة عقلا ولا عرفاً بين الملازمة التصورية في الخطور بالبال والملازمة التصديقية في مقام التعبد سواء كان تعبدا واقعيا او ظاهريا.

نعم لو ورد دليل الاستصحاب في احد المتضايفين بخصوصه كما لو ورد دليل الاستصحاب في الابوة او الفوقية او القبلية كان مقتضى الملازمة التصورية بين المتضايفين انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب وهو ثبوت التعبد بالاخر او ترتب اثر الثاني على الاول بحيث تصبح الملازمة التصورية بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد ظهور تصديقي موضوع للحجية في شمول التعبد باحدهما للاخر وترتب اثره عليه

ولكن حيث لم يرد دليل الاستصحاب في احد هذه العناوين وانما ورد دليل الاستصحاب بنحو مطلق كما في قوله ع (لا تنقض اليقين بالشك)

فلم تنعقد له دلالة تصورية على الابوة كي تكون سببا لانعقاد دلالة تصديقية له على التعبد بمضايفه، اذ لم يرد في العنوان بخصوصه كي يكون محفوفا بهذه القرينة المتصلة الموجبة لانعقاد مدلول تصديقي في الشمول لمضايفه.

ولكن الا شكال محل تامل:

والوجه في ذلك:

ان المدعى في التقريب ان اثر المضايف اثر لمضايفه عرفا،

بمعنى ان الملازمة بين المتضايفين التي تقتضي تكافؤهما قوة وفعلا، لشدة وضوحها بحسب المرتكز العرفي كانت منشئا لبناء عرفي عملي على ان اثر احدهما اثر للاخر،

فاذا شمل دليل الاستصحاب لاحدهما بحسب اطلاقه وتحقق موضوعه فيه وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء كان مقتضى اطلاقه اللفظي اواطلاقه المقامي هو التعبد باثر المضايف لمضايفه،

اما الاطلاق اللفظي فلان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب للتعبد بالابوة ترتيب اثار الابوة حيث ان معنى لا تنقض اليقين بالشك النهي عن رفع اليد عما تقتضيه الابوة من الاثار .

والمفروض ان اثر البنوة اثر للابوة حقيقة بحسب البناء العرفي، فمقتضى الاطلاق اللفظي هو ترتيب اثر البنوة .

واما الاطلاق المقامي فلان شمول موضوع دليل الاستصحاب لأي مضايف كالابوة مع التفات المشرع الى وجود بناء عملي لدى المرتكز العرفي في قسم المتضايفات على ترتيب اثر احد المتضايفين على الاخر موجب لترتب اثر البنوة على التعبد الاستصحابي بالابوة بمقتضى الاطلاق المقامي.

الا شكال الثاني:

ما ذكره سيد المنتقى قده (ص 219 ج6):

بقوله:

وتحقيق الحال في المتضايفين ان يقال:

ان العناوين المتضايفة كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية عناوين انتزاعية عن خصوصية واقعية متحققة في ذاتي المتضايفين.

مثلاً:

اذا لوحظ السقف والارض فقد لوحظت خصوصية واقعية متحققة في كليهما موجبة لانتزاع الفوقية لاحدهما والتحتية للاخر،

وحيث ان الخصوصية الواقعية التي كانت منشئا لانتزاع الفوقية والتحتية واحدة وانما التعدد في طرفي النسبة، وفي العنوان المنتزع لاان خصوصية الفوقية غير خصوصية التحتية

نظير الملكية التي هي نسبة خاصة وعلاقة واحدة ذات طرفين تقتضي انتزاع ثلاثة عناوين(مالك، ومملوك، وملكية)،

الا ان هذه العناوين المتعددة وجوه لخصوصية واقعية واحدة فموضوع الجعل واحد .

وهذا ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ايضا في نهاية الدراية ج5 ص 190

وبناءً على ذلك:

فموضوع الاثر الشرعي ان كان هو منشأ الانتزاع وهو الخصوصية الواقعية كخصوصية تولد احد الطرفين من الاخر التي اقتضت انتزاع الابوة والبنوة كما هو الصحيح حيث ان الدخيل في الحكم هو منشأ الانتزاع لانه موطن الملاك لانفس العنوان الانتزاعي كان التعبد باحد المتضايفين كشمول التعبد الاستصحابي للابوة عين التعبد بالاخر وليس من باب الملازمة

لان مرجع التعبد بالابوة الى التعبد بتلك الخصوصية الواقعية التي هي منشأ لانتزاعها وانتزاع مضايفها.

وانما اخذ عنوان الابوة في مقام التعبد على نحو الاستطراق لتلك الخصوصية الواقعية.

ومقتضى التعبد بالخصوصية الواقعية ترتيب اثارها ومنها اثار البنوة حيث ان الموضوع لكلا العنوانين الانتزاعيين واثارهما واحد وهو الخصوصية الواقعية بينهما .

وان كان موضوع الاثر نفس العنوان الانتزاعي كعنوان الابوة على نحو الموضوعية فان التعبد به لا يوجب ترتب اثر مضايفه عليه فلاعينية بين التعبدين ولا ملازمة اذ لاوجه لدعوى العينية على فرض تعدد العنوانين وتباينهما ف استصحاب الابوة لا يقتضي التعبد بالبنوة

فتامل

### 132

والصحيح هو منع الصغرى وهي دعوى ان المرتكز العرفي يرى ان اثر احد المتضايفين اثر للاخر، فان مجرد تلازم المتضايفين وتكافئهما قوة وفعلا لا يفضي بنظر العرف للبناء على ان اثر احدهما اثر للآخر فان العرف مع التفاته الى ان مورد التعبد هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان المضايف لا الجهة المشتركة بينهما فمقتضاه ان هناك موضوعين متباينين وهما الابوة والبنوة او الفوقية والتحتية او القبلية والبعدية فالتعبد باحدهما لا يعني ثبوت اثر الثاني له لعدم وجود مصحح لنسبة اثر المضايف لمضايفه ، وانما تم هذا المرتكز العرفي في نسبة المعلول لعلته التامة كما سبق توضيحه عند البحث في الواسطة الخفية حيث ان المرتكز العرفي يرى ان اثر المعلول اثر للعلة بلحاظ ان العلة دخيلة في ملاك الاثر وفعلية موضوعه فكان ذلك مصححا لاستناد اثر المعلول للعلة ولا توجد هذه النكتة بين المتضايفين.

التقريب الثاني ما ذكر في الكفاية : ان العرف لا يتعقل التفكيك بين المستصحب ولازمه الموضوع للأثر الشرعي حتى في مقام التعبد الظاهري وذلك لشدة الالتصاق بينهما فالابوة والبنوة مثلاً لا يتصور التفكيك بينهما عرفا في مقام التعبد واقعيا او ظاهريا وبالتالي فثبوت التعبد باحدهما دال بالدلالة الالتزامية على ثبوت التعبد بالآخر وترتب اثره عليه.

وقد علق على ذلك السيد الصدر قده في البحوث ببيان مفصل: معتمد على مقدمتين:

الاولى : ان اللازم تارة يكون لازما للمستصحب واخرى يكون لازما للتعبد الاستصحابي وثالثة يكون لازما للحجية والمنجزية او المعذرية فهنا ثلاثة اصناف للازم.

الصنف الاول ما هو لازم للمستصحب: وهو على نحوين: احدهما ان يكون لازما للمستصحب بوجوده الواقعي، وان لم تكن الملازمة ملازمة بينة عقلا، سواء كان اللازم عقليا كملازمة البلوغ بالسن لبقاء الحياة او لازما عاديا كملازمة نبات اللحية لبقاء الحياة،

ثانيهما ما يكون لازما للمستصحب ملازمة بينة عقلا: كالملازمة بين المتضايفين، فان المتضايفين كالابوة والبنوة والقبلية والبعدية متكافئان قوة وفعلا وتصورا وتصديقا،

الصنف الثاني ما هو لازم لنفس التعبد الاستصحابي حيث ان التعبد الاستصحابي حكم ظاهري شرعي له لوازم وهذا ما مثل له في بعض الكلمات باستصحاب القيد لإثبات التقيد كاستصحاب بقاء النهار الى حين الصلاة لإثبات اتصاف الصلاة بكونها في النهار بدعوى ان الملازمة بين ثبوت القيد وهو تحقق النهار حين الصلاة وثبوت التقيد وهو اتصاف الصلاة بكونها نهارية ملازمة بينة واضحة، وهذه الملازمة البينة اقتضت ان يكون لازم التعبد الاستصحابي بثبوت النهار حين الصلاة ثبوت تقيد الصلاة به فالمرتكز العرفي يرى ان تقيد الصلاة بكونها في الوقت اثر لنفس التعبد بثبوت النهار فهو لازم للتعبد الاستصحابي كحكم شرعي ، ولكن يمكن التمثيل له بمورد استصحاب الالزام الذي يلزمه شرعا انتفاء موضوع البراءة الشرعية فان انتفاء البراءة لازم شرعا للتعبد الظاهري بالالزام .

الصنف الثالث ما هو لازم للحجية لا للمستصحب في نفسه ولا للحكم الشرعي الظاهري وهو التعبد بوجود المستصحب بل لحجية الاستصحاب في المورد، فاستصحاب النجاسة للماء او استصحاب الملكية للمال حيث انه حجة فمقتضى حجيته تنجزه ومقتضى تنجزه ان شرب الماء الذي قامت حجة على نجاسته وتنجز عقلا بنحو الجزم حرمة شربه مصداق من مصاديق التجري، فان ثبوت التجري من اللوازم العقلية للمنجزية والمنجزية من اللوازم العقلية للحجية او هي عينها حسب الاختلاف في مفهوم الحجية، وهذا الصنف الثالث مما لا خلاف فيه لان ترتبه على الحجية عقلي لاشرعي وقطعي لا ظني فان العقل بعد ادراكه حجية الاستصحاب بنحو القطع حاكم بنحو الجزم بمنجزية اثره وترتب أثر الاثر ايضا .

المقدمة الثانية هل لدليل الاستصحاب اطلاق يشمل الاصناف الثلاثة ام لا؟

والصحيح انه لابد من التفصيل في المقام الصنف الاول وهو ما كان لازما لنفس المستصحب بغض النظر عن ثبوته بالاستصحاب على نحوين:

النحو الاول منه: وهو ما لم يكن بينه وبين المستصحب ملازمة بينة عقلا: شمول دليل الاستصحاب للملزوم في هذا الصنف لا يثبت اللازم الا بناءً على الاصل المثبت وقد ثبت عدم حجيته ، فمثلاً شمول دليل الاستصحاب للحياة لإثبات بقاءها لا يثبت البلوغ او نبات اللحية.

النحو الثاني وهو ما كان بينه وبين المستصحب ملازمة بينة كما في المتضايفين فقد افاد السيد الصدر في البحوث ج6 ص203: بقوله قد يقال بان الملازمة التصورية بين المتضايفين كالابوة والبنوة توجب انعقاد ظهور في دليل الاستصحاب مؤداه ان التعبد باحدهما ملازم للتعبد بالاخر بتقريب ان الدلالة التصورية تستتبع الدلالة التصديقية وراءها، فدلالة دليل الاستصحاب على الشمول للابوة بالمطابقة مستتبعة لدلالة التزامية على الشمول للبنوة، الا ان هذا الكلام غير تام فان دليل الاستصحاب لو كان واردا في الابوة بالخصوص فقد يصح هذا التقريب ولكن دليل الاستصحاب غير وارد في هذا العنوان المضايف وانما ورد بعنوان عام وهو النهي عن نقض اليقين بالشك وهذا ليس له دلالة تصورية على شموله للأبوة كي تستتبع هذه الدلالة التصورية دلالة تصديقية فيقال ان مقتضى الملازمة التصورية بين الابوة والبنوة هو الملازمة التصديقية بين التعبد بالابوة والتعبد بالبنوة، فان انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب مفاده الملازمة بين المتضايفين في مقام التعبد فرع وجود الدلالة التصورية والمفروض عدم تضمن دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك للأبوة تصورا .

ولكن قد يقال كما ستاتي الاشارة اليه من قبل السيد الشهيد نفسه ان دليل الاستصحاب لو شمل الابوة لتحقق موضوع الاستصحاب فيها كما لو حكم الحاكم الشرعي بثبوت ابوة زيد لبكر بناءً على البينة او الفراش وحصل الشك في بقاء الحكم بذلك، كان مقتضاه شمول دليل الاستصحاب للابوة، واذا ثبت التعبد بابوة زيد لبكر ببركة الاستصحاب بغرض ترتيب اثر للابوة نفسها حيث ان مقتضى ابوة شخص لشخص وجوب الانفاق على الاب مثلاً . ثبت اثر البنوة ايضا فان ذلك مقتضى القاعدة حيث ان الابوة مورد للاستصحاب بلحاظ تحقق موضوع الاستصحاب فيها وثبوت اثر لها فلازم شمول المدلول المطابقي لدليل الاستصحاب لمورد الابوة انعقاد مدلول التزامي وهو ثبوت التعبد بالبنوة بلحاظ اثرها الشرعي كحرمة العقوق مثلاً فالملازمة بين التعبدين وهو التعبد بالابوة والتعبد بالبنوة في طول شمول دليل الاستصحاب بالمطابقة للتعبد بالابوة والعرف كما يستهجن التفكيك بين التعبد بالعلة والتعبد بالمعلول كذلك لا يتعقل العرف التفكيك بين ثبوت الابوة ولو ظاهرا بلحاظ اثرها الشرعي وثبوت البنوة فان مقتضى الملازمة التصورية البينة بينهما ان التعبد باحدهما واقعا او ظاهرا له مدلول التزامي وهو التعبد بالاخر.

الصنف الثاني : وهو ما يكون لازما للتعبد الاستصحابي ومثاله ما مضى، وهو بناء العرف على الملازمة بين ابعاض الماء الواحد في الصفة الاعتبارية كالملازمة بين ابعاضه في الصفات التكوينية، فلو القي على ماء قليل نجس ماء طاهر متمم له بحيث يبلغ المجموع كرا كان مقتضى استصحاب نجاسة المتمَم نجاسة المتمِم لاستهجان العرف التفكيك في الحكم بين ابعاض الماء الواحد وكان مقتضى استصحاب طهارة المتمم طهارة المتمم لنفس النكتة ونتيجة ذلك تعارض الاستصحابين والوصول الى اصالة الطهارة ففي هذا المثال لا تلازم واقعا بين طهارة المتمِم وطهارة المتمَم فان العقل لا يرى اي تلازم بينهما، اذ ليس بينهما تلازم كتلازم الابوة والبنوة وانما طهارة المتمَم لازم لحكم الشارع بطهارة المتمِم لا لنفس الطهارة بمعنى ان التعبد بثبوت الطهارة للمتمِم بقاءً مستلزم لطهارة المتمَم فهو اثر شرعي ملازم عرفا لحكم شرعي ظاهري وهو ثبوت طهارة المتمِم ببركة الاستصحاب.

وفي هذا الفرض ذهب صاحب الكفاية لحجية الاصل المثبت وهو فرض استهجان العرف التفكيك في التعبد بين الملزوم وهو الحكم الشرعي الظاهري وبين لازمه واثره فما دل على ثبوت الحكم الشرعي ببركة شمول دليل الاستصحاب دل بالالتزام على ثبوت لازمه ومن هذا القبيل ما ذكره السيد الشهيد قده في عدة امثلة:

منها استصحاب المجعول الكلي لإثبات المجعول الفعلي بناءً على مسلك المشهور من وجود مجعول فعلي عند فعلية الموضوع، مثلاً اذا شك الفقيه على نحو الشبهة الحكمية الكلية في بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه فاستصحب الفقيه المجعول الكلي وهو نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره وافتى به فان مقتضى التعبد ببقاء المجعول هو التعبد بفعليته عند فعلية موضوعه في الخارج وهو وجود ماء تنجس وزال تغيره من قبل نفسه اذ كما ان هناك ملازمة واقعية بحسب مسلك المشهور بين اليقين بالمجعول الكلي كما اذا حصل اليقين بوجوب الحج على المستطيع واليقين بالمجعول الفعلي عند فعلية الموضوع وهو فعلية وجوب الحج على المكلف الذي اصبح مستطيعا بالفعل كذلك هنالك ملازمة ظاهرية بين التعبد ببقاء المجعول كالتعبد ببقاء النجاسة بعد زوال تغير الماء والتعبد بفعلية النجاسة للماء الفعلي خارجا.

كما ان من امثلته استصحاب الحكم التعليقي لإثبات الحكم الفعلي كاستصحاب الحرمة التعليقية الثابتة للعنب في فرض غليانه الى حين صيرورته زبيبا وغليانه فان مقتضى ثبوت الحرمة المعلقة على الغليان الى حين غليانه بعد تحوله زبيبا ثبوت الحرمة الفعلية للعصير الزبيبي اذ كما ان هناك ملازمة واقعية بين اليقين بالحرمة التعليقية واليقين بالحرمة الفعلية عند تحول العنب زبيبا وغليانه كذلك هناك ملازمة ظاهرية بين التعبد ببقاء الحرمة التعليقية وبين فعليتها لفعلية شرطها خارجا .

### 133

هنلك صنف من اللوازم كان ينبغي عده صنفاً ثانياً من لوازم الاحكام ، حيث ان لازم الحكم على قسمين : ما يكون لازما لنفس الجعل عرفاً ، وقد سبق الكلام فيه ، وما يكون لازما للحكم واقعاً لا انه لازم له عرفاً ، ومثاله الملازمة الواقعية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، او حرمة الشيء ووجوب ضده او وجوب الشيء وحرمة ضده العام فان العقل النظري يدرك ان هنلك ملازمة في وعاء الاعتبار بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، او وجوب الشيء وحرمة ضده العام ، فوجوب المقدمة ليس لازماً عرفا لجعل وجوب ذي المقدمة وانما بين الوجوبين ملازمة واقعية عقلية ، حيث ان العقل يقرر انه من الممتنع ان يكون هنلك وجوب لذي المقدمة دون ان يكون وجوب للمقدمة او ان يكون هنلك وجوب لفعل دون ان يكون هنلك حرمة لضده العام وهو تركه ، ففي مثل هذا الفرض هل يمكن اثبات اللازم بالتعبد الاستصحابي للملزوم افاد السيد الصدر (قده) في المقام امرين :

الأول : انّ كون هذين المثالين موردا للأصل المثبت مع جلاء الواسطة مبني على وجود ملازمة واقعية عقلية بينهما بلحاظ عالم الجعل ، كما هو مدعى من ادرج ذلك في الملازمات العقلية ، اذ لو كانت الملازمة بينهما ، بحسب المبادئ كما هو مسلك السيد الصدر (قده) حيث يرى ان وجوب ذي المقدمة ملازم لمحبوبية المقدمة محبوبية غيرية ، فان الوجدان شاهد بانّ من احب شيئا احب مقدمته من حيث هي مقدمة له فوجوب ذو المقدمة ولازمة وجدانيا لمحبوبية المقدمة ، كما ان وجوب فعل ملازم وجدانا لمبغوضية تركه واما الملازمة بين الوجوبين او الوجوب والحرمة في عالم الجعل فغير تامة .

فاذا لم نقل بالملازمة بين الوجوبين بين الحكمين الالزاميين وانما الملازمة بحسب المبادئ لا يمكن حينئذٍ اثبات اللازم بالتعبد الاستصحابي للملزوم فانّ التعبد الاستصحابي بثبوت الملزوم كوجوب ذي المقدمة كما لو جرى استصحاب وجوب الحج الى حين قدرة المكلف على السفر الى الحج فانه لا يثبت لازمه وهو محبوبية المقدمة ، بلحاظ ان التعبد اي الاستصحاب بذي المقدمة حكم ظاهري والحكم الظاهري ليس له مبادئ مستقلة عن المبادئ الواقعية ، فوجود ملازمة بين المبادئ الواقعية القائمة بذي المقدمة والمبادئ الواقعية في المقدمة لا يعني وجود ملازمة بين الحكم الظاهري المتعلق بذي المقدمة وبين المبادئ الواقعية المتعلقة بالمقدمة اذ لا يوجد في مرحلة الظاهر نوعان من المبادئ ، اذ ليس للحكم الظاهري مبادئ وراء مبادئ الحكم الواقعي كي تنعقد ملازمة بين المبدأين بحسب مستوى الظاهر ، فلا يمكن اثبات اللازم بالتعبد بالملزوم الا بالبناء على ثبوت الملازمة العقلية بين الوجوبين .

الامر الثاني : ان تتميم ذلك مبني على ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالحكم المماثل فيقال مقتضى التعبد ببقاء وجوب الحج التعبد بوجوب الحج ظاهراً ، ومقتضى التعبد بوجوب الحج ظاهراً التعبد بوجوب مقدمته وحرمة ضده ، واما اذا لم نقل بهذا المسلك كما هو مسلك السيد الصدر (قده) من ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد ببقاء اليقين بلحاظ تنجيز ما تعلق به اليقين ، او تنجيز اثره ، فمقتضى التعبد ببقاء وجوب الحج تنجيز وجوب الحج ، وليس من لوازم تنجز وجوب الحج تنجيز وجوب مقدمته ، فلو لم يكن لدليل الاستصحاب دلالة على التعبد بالحكم المماثل لم يكن هنلك مجال لإثبات التعبد باللازم اذ لم يحصل تعبد بالملزوم كي يحصل التعبد باللازم وانما الذي تحقق بدليل الاستصحاب هو مجرد التعبد بالمستصحب استطراقا لتنجيز اثره ، لا جعل حكم مماثل له كي يترتب على الحكم المماثل لازمه.

والمتلخص عند السيد الصدر (قده) ان الوجه التام كبروياً لإثبات حجية الأصل المثبت مع جلاء الواسطة هو التقريب الثاني الذي تعرض له صاحب الكفاية ، ومورده ما اذا كان هنلك لازم للتعبد الاستصحابي كحكم شرعي ظاهري فيقال حينئذٍ ان مقتضى شمول الاستصحاب لمورد ثبوت هذا اللازم عرفاً ، و قد سبقت امثلة ذلك .

وهذا يتوقف على ان يكون للملزوم أثر في نفسه كي يشمله دليل الاستصحاب وفي طول شموله له يشمل اللازم .

وهنا ملاحظتان :

الأولى : انه لا فرق في حجية الأصل المثبت في هذا الفرض وهو فرض وجود الملازمة بين ان يكون اللازم لازماً للتعبد الاستصحابي او يكون لازماً ملازمة بينة للمستصحب او يكون المستصحب واللازم متلازمين واقعاً ملازمة بينة بما يشمل الصنف الثاني الذي يعني الملازمة الواقعية بين الحكمين ، والوجه في ذلك هو وحدة النكتة ، فان ثبوت ما هو لازم للتعبد الاستصحابي بشمول دليل الاستصحاب للملزوم كما في ثبوت طهارة المتمم باستصحاب الطهارة للمتمم بالكسر وثبوت نجاسة المتمم بالكسر باستصحاب نجاسة المتمم بالفتح هي انعقاد مدلول التزامي لدليل الاستصحاب والمدلول الالتزامي للامارة حجة فمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب للملزوم حيث ان المصحح لشمول دليل الاستصحاب له متحقق اذ المفروض ان هنلك يقينا بالحدوث وشكا في البقاء بلحاظ الملزوم وان له اثرا مصححا لشمول دليل الاستصحاب له فمقتضى شموله للملزوم لتحقق مناطه فيه التعبد باللازم واثره لا لموضوعية لكونه لازما لنفس التعبد الاستصحابي بل ان هذا هو مقتضى المدلول الالتزامي لمدلول دليل الاستصحاب و منشأ المدلول الالتزامي هو الملازمة العرفية البينة ، وكما ان هنلك ملازمة عرفية بينة بين تعبد الشارع بطهارة المتمم وثبوت طهارة المتمم بالفتح لإباء العرف التبعيض بين أجزاء الماء الواحد بالحكم ، كذلك هنلك ملازمة عرفية بيّنة بين المتضايفين كالأبوة والبنوة وبين المتلازمين الناشئين عن علة واحدة وان لم يكونا متضايفين كالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته او حرمة الشيء و حرمة ضده فان وجوب الشيء كوجوب الصلاة وحرمة ضده وهو تركها متلازمان ناشئان عن علة واحدة وهي الإرادة الجعلية ، او الملازمة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي اول شوال فانهما متلازمان ناشئان عن علة واحدة وهي حركة القمر ، او كان بين اللازم و الملزوم أي بين المعلول والعلة فكما ان هنلك ملازمة بينة بين العلة والمعلول تقتضي ان يكون التعبد بالعلة لأثر فيها تعبدا بالمعلول واثره كذلك هنلك ملازمة بينة واضحة بين المعلول والعلة فشمول دليل الاستصحاب للمعلوم كسراية النجاسة الى الملاقي لوجود أثر للمعلول ملازم عرفا للتعبد بعلته واثرها ، وهي كون الجسم الملاقى ذا سراية فعلية ، فلا فرق بين تمام الموارد التي تشترك في وجود ملازمة عرفية واضحة سواء كانت الملازمة واقعية او الملازمة تصورية او من باب ملازمة اللازم للملزوم ونحو ذلك من الأمثلة فان النكتة واحدة.

الملاحظة الثانية ما ذكره (قده) من ان اثبات اللازم بالتعبد بالملزوم في الصنف الأخير من الأمثلة وهو ما كان بين الحكمين ملازمة عقلية كوجوب الشيء ووجوب مقدمته او وجوب الشيء و حرمة ضده حيث افاد ان تمامية الاستصحاب في المقام مبنية على ان مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل ، وهو محل تأمل ، والوجه فيه انّ جميع المباني في تحليل مفاد دليل الاستصحاب تفضي الى حجية الاستصحاب المثبت في مثل هذا الصنف .

اما على مبنى جعل الحكم المماثل فواضح ، و كذا على مبنى العراقي من تنزيل المستصحب منزلة الواقع بنحو ينتهي لأثر عملي ، فان مقتضى تنزيل الوجوب المستصحب منزلة الواقع ترتب كل أثر للوجوب في مرحلة الظاهر بمقتضى اطلاق التنزيل فكما ان من آثار وجوب الشيء واقعا وجوب مقدمته او ان من اثار وجوب الشيء واقعا حرمة ضده فكذلك من اثاره ظاهرا ، وكذلك على مبنى ان مفاد دليل الإستصحاب هو التعبد باليقين بقاءً ، فان قوله لا تنقض اليقين بالشك تعبد ببقاء اليقين عملا لا ببقاء عنوان اليقين ، ومقتضى ذلك ترتيب ما يقتضيه اليقين او المتيقن بما هو متيقن من اثاره ، ومما يقتضيه اليقين بوجوب الشيء وجوب مقدمته فمقتضى التعبد ببقاء اليقين بوجوب ذي المقدمة التعبد بوجوب المقدمة ، ولو لم يتم ذلك بين وجوب الشيء وحرمة ضده بدعوى ان وجوب الشيء وحرمة ضده حكمان عرضيان لا ان احدهما في طول الآخر فاليقين بالوجوب لا يقتضي حرمة الضد لان حرمة الضد ليس اثرا لوجوب الشيء ، مع ان الصحيح هو ان وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده حرمة مقدمية تحفظا على الواجب لا حرمة نفسية فمن مقتضيات وجوب الشيء حرمة ضده العام كما ان من مقتضيات وجوب الشيء وجوب مقدمته ولكن لو سلمنا جدلا بان وجوب الشيء وحرمة ضده متلازمان في عرض واحد لم نسلم ذلك في مثل وجوب الشيء ووجوب مقدمته اذ من الواضح ان من يدعي الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته يرى ان وجوب المقدمة مترشح من جعل وجوب ذي المقدمة .

فتلخص بذلك حجية الأصل المثبت مع خفاء الواسطة بالمعنى الذي ذكرناه لخفاء الواسطة و حجية الأصل المثبت مع جلاء الواسطة بمعنى ان لدليل الاستصحاب مدلولا التزاميا يدل على التعبد باللازم واثره عند التعبد بالملزوم لثبوت أثر له .

### 134

### الجهة الاخیرة في عرض الفروع الفقهية المرتبطة بالاصل المثبت

### الفرع الاول استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة

لإثبات انفعال الملاقي بالنجاسة وبيان ذلك بذكر عدة مطالب فقهية

المطلب الاول هل ان موضوع انفعال الملاقي للنجس او المتنجس بالنجاسة هو ملاقاة الجسم مع رطوبته ام ان الموضوع سراية النجاسة من الملاقى للملاقي واثبات احد المسلكين يقتضي عرض الروايات الشريفة مع بيان نكتة الاستدلال وهنا مقدمتان

الاولى: ان ظاهر الروايات الشريفة ان موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة لايشمل فرض جفاف كلا الطرفين وهما الملاقى والملاقي وذلك لانه وان وجدت اطلاقات تدل على ان ملاقاة النجس او المتنجس سبب للانفعال الا انه لابد من الخروج عن هذه الاطلاقات باحد وجوه ثلاثة اولها ان هناك قسما من الروايات قيد فيه موضوع الانفعال بوجود الرطوبة وظاهر التقييد وروده على سبيل التحديد فمن هذه الروايات صحيح علي بن جعفر عن اخيه (قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ‏ الْفِرَاشِ‏ يُصِيبُهُ‏ الِاحْتِلَامُ‏ كَيْفَ يُصْنَعُ بِهِ قَالَ اغْسِلْهُ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَلَا تَنَامُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنْ نِمْتَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ رَطْبُ الْجَسَدِ فَاغْسِلْ مَا أَصَابَ مِنْ جَسَدِكَ فَإِنْ جَعَلْتَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ ثَوْباً فَلَا بَأْسَ.) حيث ان قوله فلاتنم عليه حتى ييبس وقوله وانت رطب ظاهر في ان موضوع الانفعال بالنجاسة لا اطلاق فيه لفرض جفاف كلا الطرفين لظهور القيد في التحديد.

ومثله مرسلة حريز عَنِ الْقَاسِمِ عَنْ عَلِيٍّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ‏ يُصِيبُ‏ الثَّوْبَ‏ قَالَ انْضِحْهُ وَ إِنْ كَانَ رَطْباً فَاغْسِلْهُ.) فان مفاده عرض مضمونين (احدهما ان مجرد اصابة الكلب للثوب تقتضي نضح الثوب بمعنى نفضه لابمعنى غسله من اجل ازالة الشعر المحتمل وروده على الثوب وثانيهما ان الثوب ان كان رطبا كان موضوعا للانفعال بملاقاة النجاسة المقتضي لتطهيره بالغسل) وهي كسابقتها ظاهرة في ان الرطوبة قيد اخذ في موضوع الانفعال

وفي صحيح عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِذْ مَرَّ عَلَى عَذِرَةٍ يَابِسَةٍ فَوَطِئَ عَلَيْهَا فَأَصَابَتْ ثَوْبَهُ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَدْ وَطِئْتَ عَلَى عَذِرَةٍ فَأَصَابَتْ ثَوْبَكَ فَقَالَ أَ لَيْسَ هِيَ يَابِسَةً فَقُلْتُ بَلَى فَقَالَ لَا بَأْسَ إِنَّ الْأَرْضَ تُطَهِّرُ بَعْضُهَا بَعْضاً. ومقتضى مفهوم القيد الوارد في مقام التحديد فيها ثبوت الباس فيها مع عدم اليبوسة

وفی صحیح عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع‏ فِي الرَّجُلِ يَمَسُّ أَنْفَهُ فِي الصَّلَاةِ فَيَرَى دَماً كَيْفَ يَصْنَعُ أَ يَنْصَرِفُ فَقَالَ إِنْ‏ كَانَ‏ يَابِساً فَلْيَرْمِ‏ بِهِ وَ لَا بَأْسَ. وهو کسابقه

و فی روایة مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع الرَّجُلُ‏ يَبُولُ‏ وَ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ الْمَاءُ فَيَمْسَحُ ذَكَرَهُ بِالْحَائِطِ قَالَ كُلُّ شَيْ‏ءٍ يَابِسٍ ذَكِيٌّ.

وثانيها ان قوله في موثق ابن بكير كل شيء يابس ذكي ظاهر في تقييد الاطلاقات الدالة على انفعال الملاقي بالنجاسة بعدم شموله لفرض يبوسة كليهما فان اليابس ليس نجسا ولا منجسا بمقتضى قوله وكل شيء يابس ذكي ولذلك ساغ تطهير العضو من البول بمسحه بالحائط اليابس حيث لا وجه لذلك لولا كون اليابس طاهرا

وثالثها انصراف الروايات بمقتضى احتفافها بالمرتكز العرفي لفرض الرطوبة حتى ولو لم تكن في احدى الروايات قرينة لفظية على اعتبار الرطوبة فان الاحتفاف بالمرتكز العرفي القائم على ان انفعال جسم بقذارة في جسم اخر انما يتم في فرض الرطوبة لا مطلقا

المقدمة الثانية ان المستفاد من هذه الروايات الشريفة اتجاهين الاول وهو المشهور بين السابقين على متأخري المتأخرين ان موضوع الانفعال مركب من الملاقاة وكون احد الطرفين الملاقي او الملاقى رطبا ولم يؤخذ في الموضوع حيثية السراية في شيء من الروايات ومقتضى ذلك انه اذا احرزت نجاسة الجسم ورطوبته وشك في بقاء رطوبته الى حين الملاقاة جرى استصحاب الرطوبة لإثبات الانفعال حيث لم يؤخذ في موضوع الانفعال قيد زائد على العنصرين وهما الملاقاة والرطوبة والمفروض ان الملاقاة وجدانية والرطوبة ثابتة بالتعبد فهذا هو ظاهر قوله ع فان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسل ما اصاب من جسدك وقوله ع في مرسلة علي بن ابي حمزة وان كان رطبا فاغسله

الاتجاه الثاني ما ذهب اليه جمع من الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قده من ان مجرد كون الملاقى او الملاقي رطبا لا يكفي في الانفعال بملاقاة النجاسة وقد تفرع عن هذا الاتجاه مسلكان

الاول هو دعوى ان موضوع الانفعال اخذ فيه حيثية الاتصاف بدعوى ان ظاهر قوله فان نمت عليه وانت رطب الجسد ان موضوع الانفعال هو ملاقاة الجسم ذي الرطوبة على نحو التقييد ومفاد كان الناقصة لا على نحو التركيب ومفاد واو العطف اي الملاقاة من جهة ووجود رطوبة من جهة اخرى وانما الملاقاة لجسم ذي رطوبة او كون الملاقاة ملاقاة رطب كما ان ظاهر قوله (وان كان رطبا فاغسله) ان موضوع الانفعال اتصافه بكونه رطبا حين الملاقاة ومقتضاه ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت اتصاف الجسم الملاقي او الملاقى بكونه رطبا حين الملاقاة كما ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الرطب وما هو موضوع الانفعال ملاقاة الرطب

الا ان السيد الصدر قده في بحوثه فقها افاد بان العرف لا يتلقى من مثل هذا التعبير اكثر من التركيب حيث ان اخذ العنوان الانتزاعي في موضوع الانفعال وهو حيثية الاتصاف مما يخفى على الذهن العرفي العام فلو كان منظورا لنصبت قرينة واضحة عليه ومجرد التعبير بقوله فان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسله لا ظهور فيه في اخذ حيثية الاتصاف وكذلك قوله فان كان رطبا فاغسله فانه تعبير عرفي عن التركيب ولااقل لا ظهور فيه في حيثية التقييد والاتصاف ولا يبعد تمامية ما افيد

المسلك الثاني ما ذكره سيدنا الخوئي قده من ان موضوع الانفعال هو سراية النجاسة من الملاقى للملاقي لاحدوث الملاقاة مع الرطوبة لابنحو التركيب ولاالتقييد واستشهد على ذلك بقرينتين الاولى : ورود ما يدل على ذلك في بعض الروايات كما في صحيح (مُحَمَّد بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ‏ يُصِيبُ‏ ثَوْبَهُ‏ خِنْزِيرٌ فَلَمْ يَغْسِلْهُ فَذَكَرَ وَ هُوَ فِي صَلَاتِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ قَالَ إِنْ كَانَ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَمْضِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ دَخَلَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْضِحْ مَا أَصَابَ مِنْ ثَوْبِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرٌ فَيَغْسِلُه‏) حيث ان الرواية قد دلت على اشتراط تنجس الثوب بحيث لا يطهر الا بالغسل بوجود اثر في الثوب بسبب الملاقاة وحيث ان الاثر لا يتحقق في الثوب لولا السراية فاخذ الاثر في موضوع النجاسة الموجبة للتطهير بالغسل مع كون الاثر مسببا عن السراية عرفا كناية عن اخذ حيثية السراية في موضوع النجاسة

الا ان يتامل في ذلك بتقريب ان اخذ الاثر في موضوع التطهير بالغسل من باب انه لا يلتفت عرفية على وجود رطوبة في احد الطرفين والرطوبة هي موضوع الانفعال ولا اقل من احتمال ذلك عرفا فلا دلالة فيه على خصوصية السراية ولو بنحو الكناية

القرينة الثانية ان هذه الروايات الدالة على انفعال الملاقي للنجاسة لم تتعرض لكيفية الانفعال وحصول النجاسة وحيث انها القيت للعرف فان مقتضى الاطلاق المقامي لها من ناحية ان المناط في الانفعال ما يبني عليه المرتكز العرفي في كيفية الانفعال بالقذارات العرفية في سائر مواردها، وحيث ان المناط العام هو السراية كان مقتضى الاطلاق المقامي اخذه في موضوع الانفعال

ومن ناحية اخرى فان احتفاف هذه الادلة بالمرتكز العرفي بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لظهورها في ان موضوع الانفعال هو السراية

والنتيجة ان ثبوت اخذ السراية في موضوع الانفعال اما بالاطلاق المقامي او بظهور الروايات في ذلك نتيجة احتفافها بالمرتكز العرفي المذكور

ولكن دعوى عدم تعرض الروايات لبيان موضوع الانفعال غير بينة فان ظاهر قوله وان لم تفعل فلا تنم عليه حتى ييبس وقوله وان نمت عليه وانت رطب الجسد فاغسله واضح الدلالة على ان موضوع الانفعال الملاقاة مع الرطوبة وكذلك في قوله اليست هي يابسة قال بلى قال فلاباس ولايرى بحسب المرتكز العرفي حاجة في مقام بيان موضوع الانفعال بالنجاسة اكثر من هذا البيان حتى يدعى ان المولى طرح الحكم وهو انفعال الملاقي للنجس بالنجاسة دون ان يبين كيفية الانفعال فمقتضى الاطلاق المقامي التعويل على المرتكز العرفي في الكيفية

المطلب الثاني ذهب بعض الاعلام قده الى ان هناك تفصيلا بين رطوبة الملاقى ورطوبة الملاقي فان كانت الرطوبة في الملاقى فليست عنصرا كافيا في تحقيق موضوع الانفعال بل لابد من السراية ولاجل ذلك فاستصحاب رطوبة الملاقى الى حين الملاقاة لا تثبت السراية الا بالاصل المثبت وان كانت الرطوبة في الملاقي دون الملاقى كفى وجودها في اثبات النجاسة ولاجل ذلك لو شك في بقاء هذه الرطوبة الى حين الملاقاة كان استصحاب بقاءها الى حين الملاقاة محققا لاثر الانفعال وقد استدل على هذه المبنى باحدى نكتتين

الاولى: ان مقتضى تنصيص بعض النصوص هو كفاية وجود رطوبة في الملاقي في تحقيق اثر الانفعال بالنجاسة فقد ذكر في صحيح علي بن جعفر: فان نمت عليه وانت رطب الجسد حيث دلت على اخذ الرطوبة في الملاقي دون قيد اخر كما ان ظاهر رواية علي بن ابي حمزة سَأَلْتُهُ عَنِ الْكَلْبِ‏ يُصِيبُ‏ الثَّوْبَ‏ قَالَ انْضِحْهُ وَ إِنْ كَانَ رَطْباً (اي الثوب) فَاغْسِلْهُ. وانما وقع التعدي لرطوبة الملاقى بلحاظ انه لا يحتمل عرفا التفصيل بان تكون لرطوبة الملاقي خصوصية في الانفعال دون رطوبة الملاقى ولكن حيث ان هذه الروايات احتفت بالمرتكز العرفي الذي لا يرى امكان انفعالية الملاقي بالنجاسة ما لم تحصل سراية من الملاقى للملاقي خرجنا عن المطلقات بهذا المقدار فقط ويبقى التحفظ على المطلقات في فرض قيام الرطوبة بالملاقي

النكتة الثانية ان يقال بان ظاهر الروايات التي نصت على ان موضوع الانفعال منوط بوجود رطوبة في الملاقي كما في صحيح علي بن جعفر ورواية علي بن ابي حمزة وغيرها كفاية وجود الرطوبة وان لم تكن هناك سراية اذ لامعنى لفرض السراية من الملاقي للملاقى فمقتضى اطلاقها كفاية الرطوبة في الملاقي وحيث ان التعدي منها للرطوبة في الملاقى انما هو بالمرتكز العرفي وهو لبي والقدر المتيقن منه التعدي في فرض السراية لا مطلقا

ولكن شيخنا الاستاذ قده في تنقيح مباني العروة افاد بانه اما ان يدعى وجود ارتكاز عرفي واضح على ان مناط الانفعال في جميع القذارات هو السراية او لا، فان ادعي وجود مثل ذلك كان بمثابة القرينة المتصلة التي لا تنفك الادلة عنها فكما ان مقتضى قرينية هذا المرتكز ظهور الروايات في ان موضوع الانفعال عند رطوبة الملاقى هو السراية كذلك مقتضى احتفافها بهذا المرتكز ان موضوع الانفعال عند رطوبة الملاقي هو السراية اذ الملاك في الانفعال لدى العرف واحد وهو السراية فرضت الرطوبة في الملاقي او الملاقى ولاتفكيك بينهما وانما يكتفى بالرطوبة في الملاقي لجلبها النجاسة من الملاقى لالموضوعية فيها بالنظر العرفي واما ان يدعى عدم وجود هذا المرتكز او عدم وضوحه بنحو يصلح للقرينية على هذه المطلقات فلا وجه لاعتبار السراية لا في فرض رطوبة الملاقي ولا في فرض رطوبة الملاقي

### 135

ذكر في كلمات الشيخ الحلي قده في دليل العروة الوثقى وجها لإثبات ان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة هو ملاقاة الرطوبة لا ملاقاة الجسم حال الرطوبة.

وبيان ذلك بملاحظة امرين:

الاول: ان المرتكز العرفي يرى ان الجسم الذي يتحمل القذارة ويكون قابلا لها وفاعلا لها هو الرطوبة لا الاجسام الجافة في حد ذاتها فاذا كان الجسم مقترنا بقذارة فطرأت عليه الرطوبة فان الذي يتحمل القذارة ويكون منشئا لها في ما يلاقي هذا الجسم من اجسام اخرى هو الرطوبة لا نفس الجسم المتلوث بالقذارة، ولذلك اذا كان الطرفان الملاقى والملاقي رطبين سرت القذارة من رطوبة احدهما الى رطوبة الاخر، وتقذر جسم الملاقي لا بملاقاة الجسم ذي القذارة بل بسبب ملاقاة الرطوبة القذرة نفسها وكذلك اذا كان الجسم القذر هو المقترن بالرطوبة فقط فان ما يتقذر به هو ملاقاة الجسم الثاني لرطوبته كما انه اذا كانت الرطوبة في الملاقي لا في الملاقى، فان المتقذر اولا هو رطوبة الملاقي ويتقذر الملاقي بها ثانيا وبالتبع .

الامر الثاني : ان مقتضى احتفاف ادلة انفعال الملاقي بالنجاسة بهذه الرؤية العرفية الارتكازية ظهور ادلة الانفعال في ان موضوع الانفعال هو ملاقاة رطوبة النجس او المتنجس لا ملاقاة الجسم للرطوبة وبناءً على ذلك فاذا شك في بقاء رطوبة الجسم النجس او رطوبة الجسم الطاهر الملاقي الى حين الملاقاة فان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الرطوبة التي هي موضوع الانفعال

وما ذكره قدس سره مبني على ان الرؤية العرفية قائمة على كون الرطوبة حيثية تقييدية فهي المحل القابل للنجاسة وهي المنشأ لها ولكنه محل تامل فان الظاهر كونها عند العرف واسطة في عروض القذارة للأجسام لا محل لها ، ولا اقل من كون المحتمل ان الرؤية الارتكازية قائمة على كون الرطوبة حيثية تعليلية و واسطة في الثبوت لا في العروض بحيث اذا كان الجسم المتلوث بالقذارة العرفية ذا رطوبة فان الرطوبة واسطة في نقل القذارة منه لملاقيه لا ان الرطوبة هي القابل والفاعل وبالتالي فلا يحرز قرينية المرتكز العرفي على الادلة الموجبة لظهورها في كون موضوع الانفعال ملاقاة الرطوبة بل يؤخذ بالظاهر الأولي لهذه الادلة في كون موضوع الانفعال ملاقاة الجسم حال الرطوبة كما سبق استظهاره منها.

الا ان يقال ان احتمال القرينة المتصلة موجب لإجمال الدليل فلا مجال للعمل بظاهره اللغوي .

المطلب الثالث ما ذكره السيد الشهيد قده في البحوث من تفاصيل المسالة بناءً على عدم حجية الاصل المثبت ولو مع خفاء الواسطة: حيث افاد قده بان البحث في جهتين

الاولى استصحاب النجاسة عند الشك فيها مع احراز الرطوبة كما لو فرض ان المكلف احرز ملاقاة ثوبه ليده المتنجسة الرطبة بالفعل عند الملاقاة وانما شك في بقاء نجاسة اليد التي كانت قبل ساعات الى حين الملاقاة فان قيل ان الموضوع ملحوظ على نحو التقييد وهو ان موضوع الانفعال ملاقاة النجس الرطب او ملاقاة رطوبة النجاسة فاستصحاب النجاسة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة رطوبة النجاسة او ملاقاة النجس الرطب، وان قيل كما هو الظاهر ان موضوع الانفعال مركب من عنصرين (كون الملاقى نجسا وكونه ذا رطوبة) او (نجاسة الملاقى ورطوبته) فاستصحاب النجاسة الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال حيث ان احد الجزئين وهو ملاقاة النجس محرز بالتعبد والجزء الاخر وهو رطوبة الملاقى محرز بالوجدان.

الجهة الثانية: ان تحرز الملاقاة والنجاسة ويشك في بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة، وجريان الاستصحاب حينئذ يبتني على تحديد موضوع الانفعال، وقد سبق في تحديد موضوع الانفعال عدة مسالك:

المسلك الاول: ان موضوع الانفعال هو السراية، فالاستصحاب لا يثبت النجاسة من دون فرق بين كون الاستصحاب استصحابا تنجيزيا وهو استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة اذ لا يثبت به السراية الا بالأصل المثبت ، او استصحابا تعليقيا كان يقال لو كان الطاهر قد لاقى المتنجس سابقا عند اليقين برطوبته لتنجس والان كما كان حيث ان الاستصحاب بهذه النحو استصحاب تعليقي في الموضوعات وهو مما لا يحرز شمول دليل الاستصحاب له.

. المسلك الثاني: ان موضوع الانفعال مركب من عنصرين (الجسم والرطوبة الصالحة للسريان وان لم يحصل سريان فعلي) اذ لا اشكال فقهيا في ان الرطوبة الضئيلة التي لا تعد جرما بحيث لا قابلية لها عرفا لحمل القذارة ليست دخيلة في موضوع الانفعال وهنا قال الاعلام بجريان استصحاب الرطوبة لتحقيق احد عنصري الموضوع بالتعبد مع فرض احراز العنصر الاخر وهو ملاقاة المتنجس بالوجدان

ولكن اورد على ذلك السيد الصدر بأنه اذا بني على كون الشرط في التنجيس هو الرطوبة بدرجة معتد بها، كأن تكون ذا جرم كالماء لا كل درجة من درجات الرطوبة، ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب الرطوبة لإثبات تنجيس الملاقى للملاقي، والوجه في ذلك: انه اذا احتمل ان الرطوبة التي هي مورد الاستصحاب هي الرطوبة الجرمية التي تكون حاملة للنجاسة عرفا وفاعلة لها، فاستصحاب بقائها الى حين الملاقاة ان اريد به اثبات تنجيس الملاقي لنفس الرطوبة المستصحبة فهو من اوضح انحاء الاصل المثبت لان بقاء الرطوبة الى حين ملاقاة الجسم للمتنجس لا يثبت ملاقاة الجسم الطاهر لنفس الرطوبة المستصحبة التي هي حامل النجاسة وفاعل لها فانهما في عرض واحد وان اريد به اثبات تنجس الجسم الطاهر بالملاقاة للجسم المتنجس حال الرطوبة لا تنجسه بملاقاة نفس الرطوبة فهذا مقطوع العدم لان الرطوبة واقعا اما زائلة او باقية فان لم تكن رطوبة في البين فقد لاقى الجسم الطاهر جسما متنجسا يابسا وهذا خارج موضوعا عن دليل الانفعال وان كانت الرطوبة موجودة واقعا فان الجسم الطاهر تنجس بنفس الرطوبة باعتبارها جرما متنجسا بملاقاة الجسم المتنجس قبل ان يصل الجسم الطاهر الى الجسم الرطب لان ملاقاة الجسم الطاهر لنفس الرطوبة اسبق زمانا من ملاقاته للجسم ذي الرطوبة، وبما ان المتنجس لا يتنجس بحسب المرتكز فتنجس الجسم الطاهر بملاقاة الجسم ذي الرطوبة مقطوع العدم وانما الذي نحتمله تنجسه بملاقاة نفس الرطوبة واما تنجسه بملاقاة الجسم ذي الرطوبة فهو مقطوع العدم لان الرطوبة اما غير موجودة فلانجاسة او موجودة فقد تنجس بها لابالجسم ذي الرطوبة

وقد اجيب عن هذا الا شكال باحد وجهين في كلمات سيدنا الخوئي قده الاول: ليس المقصود في المقام اثبات نجاسة الملاقي بملاقاة الجسم ذي الرطوبة وانما المقصود اثبات اصل نجاسة الملاقي لا النجاسة الخاصة وهي الناشئة عن ملاقاة الطاهر للجسم المتنجس واذا كان المقصود اثبات اصل نجاسة الملاقي لتحقق كلا جزئي الموضوع لنجاسته وهما (ملاقاته للجسم المتنجس مع كونه رطبا) ثبتت نجاسته ظاهرا سواء كانت النجاسة ناشئة من الملاقى نفسه او من رطوبته ، اذ المفروض ان اصل النجاسة في الملاقي ليست امرا مقطوع العدم فما دامت محتملة فيمكن اثباتها تعبدا وذلك باستصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة فيتنقح موضوع الانفعال

ولكن السيد الشهيد قده لم يقبل هذا الوجه وافاد بان المفروض في المقام اثبات النجاسة باصل موضوعي وهو استصحاب الرطوبة لا اصل حكمي وهو استصحاب النجاسة ومقتضاه اننا نريد ان نثبت فردا من افراد نجاسة الملاقي لا اصل النجاسة، وهذا مما لا يمكن اثباته باستصحاب الرطوبة لان موضوع نجاسة الملاقي ذو فردين (احدهما الملاقاة الاولى وهي ملاقاة الجسم الطاهر للرطوبة المتنجسة) والفرد الثاني (الملاقاة الاولى للجسم المتنجس المرطوب) والفرد الاول لا يمكن احرازه الا بالاصل المثبت اذ ان استصحاب الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ملاقاة الطاهر لنفس الرطوبة والفرد الثاني وهو ان تكون ملاقاة الطاهر للجسم المتنجس هي الملاقاة الاولى اذ الملاقاة الثانية لااثر لها في التنجيس لان المتنجس لايتنجس فلابد من احراز انها الملاقاة الاولى والمفروض انها مقطوعة العدم اما لعدم الرطوبة واقعا ، وملاقاة الجسم اليابس لا اثر له في الانفعال او لان الرطوبة وان كانت موجودة الا ان ملاقاة الجسم الطاهر للجسم المتنجس ملاقاة ثانية وليست اولى نعم لو كانت الرطوبة بدرجة لاجرمية لها اصلا بنظر العرف بحيث تعد حالة من حالات الجسم المتنجس فتكون ملاقاة الجسم الطاهر لها وللجسم المترطب بها ملاقاة واحدة لااثنتين وفي آن واحد لا آنين فلاياتي اشكال ان الجسم الطاهر تنجس بالرطوبة في زمن سابق فلايقبل ان يتنجس بملاقاة الجسم المتنجس في زمن لاحق.

### 136

الوجه الثاني هو التمسك بالاطلاق لمجموع موردين احدهما: دليل الانفعال وثانيهما: دليل الاصل العملي كالاستصحاب في المقام

المورد الاول: ان مقتضى اطلاق دليل الانفعال ان موضوعه مطلق ملاقاة الجسم المتنجس حال رطوبته و لا قرينة على تقييده بكون الملاقاة هي الاولى ، كما في قوله في صحيح علي بن جعفر (سالته عن الفراش يصيبه الاحتلام كيف يصنع به قال اغسله وكذا قوله في ذيلها فاغسل ما اصاب جسدك) وقوله في رواية علي بن ابي حمزة (انضحه وان كان رطبا فاغسله ) فان مقتضى اطلاق قوله اغسله تحقق النجاسة بمطلق ملاقاة المتنجس حال الرطوبة سواءا كانت هي الاولى ام الثانية

. نعم دليل الانفعال منصرف عن فرض الملاقاة الثانية من نفس الملاقي لنفس المتنجس كما في فرض ملاقاة نفس الثوب لموضع الدم الرطب مرة اخرى ، فان قوله ع اغسله لا اطلاق فيه لفرض الملاقاة الثانية من نفس الجسم بلحاظ ان المرتكز العرفي الذي هو بمثابة القرينة المتصلة بهذه الادلة قائم على ان المتقذر بملاقاة القذارة لايتقذر بها في المرة الثانية ما لم تكن للمرة الثانية اثر متميز . واما انصراف الدليل عن الملاقاة الثانية من الملاقي في الاولى لموضع آخر فلا موجب له ، كما لو فرض ملاقاة الثوب لموضع الدم بعد ملاقاته لموضع المني فان مقتضى اطلاق دليل الانفعال تعدد النجاسة لتعدد الملاقى المساوق لتعدد الملاقاة ، فانه بلحاظ كل موضع للنجاسة تكون ملاقاته له هي الاولى لا الثانية ومقتضاه تعدد النجاسة . وان كان لا يترتب على تعدد النجاسة تعدد في التطهير حيث انه يكفي في التطهير من نجاسة الدم والمني غسل واحد بازالة عين النجاسة ، لكن عدم تعدد التطهير لا يوجب عدم تعدد النجاسة ، بعد اقتضاء اطلاق دليل الانفعال تعددها لكون الملاقاة الثانية بالنسبة للملاقي هي الملاقاة الاولى بالنسبة للملاقى . وهذا يكفي في شمول الاطلاق لكليهما

فان قلت : ان مقتضى تعدد النجاسة تعدد التطهير لاصالة عدم التداخل قلت ان مورد اصالة عدم التداخل الاوامر المولوية لا الارشادية بلحاظ تعدد الوظيفة التكليفية فيها . والمفروض ان الاوامر في روايات ادلة الانفعال اوامر ارشادية للنجاسة فان قوله فاغسل ما اصاب من جسدك ارشاد لنجاسة الجسد، وتعدد فعلية الامر الارشادي يقتضي تعدد الارشاد وتعدد فعلية المرشد اليه لاتعدد أثره الوضعي ، فلايلزم من تعدد فعلية الاوامر تعدد النجاسة الموجبة لتعدد التطهير وان كان دالا على تعدد النجاسة في نفسها وبناءً على ذلك فالثوب الملاقي لرطوبة الجسم المتنجس قد تنجس بالرطوبة كما تنجس ثانيا بملاقاة الجسم المتنجس بهذه النجاسة لتعدد التنجس بتعدد الملاقاة وان كان الملاقي لهما واحدا .

وقد اشكل السيد الشهيد على ذلك باشكالين الاول منع الاطلاق في ادلة الانفعال لما يشمل الملاقاة الثانية، وان كانت ملاقاة لقذارة اخرى وبعبارة اخرى: لا شمول في ادلة الانفعال للمتنجس بالفعل ، ولعل المنع لاحد امور ١- ظهور دليل الانفعال في ان مورده حدوث النجاسة لابقاؤها ولاتأكدها وفيه انه غير ضائر فان المدعى في المقام حدوث نجاسة اخرى لابقاء النجاسة الاولى ولاتأكدها ٢- ان المتنجس لا يتنجس عرفا وهو ارتكاز مانع من الاطلاق وفيه ان المرتكز العرفي الذي يرى ان المتنجس لايتنجس منظوره ما كان متنجسا بملاقاة نفس الجسم النجس ذي الرطوبة فانه لامعنى لان يتنجس بملاقاته مرة ثانية والا فالعرف لايأبى نجاسة المتنجس بملاقاة جسم اخر سواء كانت النجاسة متعددة سنخا ام واحدة فان مقتضى تعدد الملاقاة لقذارتين عرفيتين تعدد التقذر وان كانت القذارتان من سنخ واحد

٣- دعوى ان هذه الادلة ليست في مقام البيان الا من جهة اصل حدوث النجاسة بالملاقاة ولا يحرز كونها في مقام البيان من جهة تعدد الملاقاة من الملاقي المتنجس وهي مدفوعة بانه مع وجود ارتكاز عرفي قائم على قابلية الجسم المتقذر للتقذر اذا تكرر سبب الاستقذار فان مقتضى ذلك نظر الدليل له لكونه امرا عرفيا وبالتالي فلازم تمامية مقدمات الحكمة من كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه وعدم القرينة على القيد شموله لمثل الفرض الا شكال الثاني هو اللغوية فانه اذا لم يترتب على تعدد النجاسة بتعدد الملاقاة اثر حيث ان التطهير المزيل للنجاسة الاولى هو عينه مزيل للثانية فلا اطلاق لادلة الانفعال للملاقاة الثانية للغويته

. وقد يجاب عنه بانه يكفي في عدم لغويته ترتب الاثر عند جريان الاصل العملي وهو الاستصحاب ، اذ بعد فرض ان موضوع دليل الانفعال هو طبيعي الملاقاة للجسم المتنجس ذي الرطوبة سواء كانت الملاقاة هي الاولى او الثانية امكان اثبات هذا الموضوع بالاستصحاب فمقتضى استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة تحقق موضوع دليل الانفعال وهو ملاقاة الجسم المتنجس ذي الرطوبة اذ الملاقاة محرزة بالوجدان والرطوبة بالتعبد وان لم نحرز انها الملاقاة الاولى وهذا كاف في دفع اللغوية .

لكن السيد الصدر قده اجاب عنه بان اللغوية لو كانت لغوية عقلية لكفى فيها اي اثر اذ لا يعقل ان يحكم العقل باللغو مع وجود اثر ما ، واما اذا كانت اللغوية عرفية فلا يكفي في رفعها وجود اثر في مرحلة الظاهر مع عدم ترتب اي اثر بلحاظ الواقع ، ما دام التطهير واحدا فان مجرد وجود اثر في مرحلة الظاهر ليس كافيا في رفع اللغوية بنظر العرف

ولكن يمكن القول بانه يكفي في رفع لغوية اطلاق ادلة الانفعال لمطلق الملاقاة جواز افتاء الفقيه به، فانه اذا قامت الحجة لدى الفقيه بتعدد النجاسة نتيجة تعدد الملاقاة وان كان الملاقي واحدا فيجوز له الافتاء والاخبار عن صفحة الشرع بتعدد النجاسة بلا حاجة الى تعدد التطهير كرافع للغوية

المورد الثاني : اطلاق دليل الاصل العملي وهو الاستصحاب فيقال ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب في المقام جريانه حيث يكفي في جريانه ترتب هذا الاثر عليه اذ بعد المفروغية عن ان موضوع دليل الانفعال هو مطلق ملاقاة الجسم للمتنجس ذي الرطوبة من دون تقييد بالملاقاة الاولى فيكفي في استصحاب الرطوبة ان جريانه محقق لموضوع دليل الانفعال وان لم نحرز ان هذه الملاقاة التي جرى في موردها الاستصحاب هي الملاقاة الموجبة لحدوث النجاسة حتى لو سلمنا ان الملاقاة الثانية لا توجب تعددا في النجاسة الا انه يكفي في صحة جريان الاستصحاب ان جريانه منقح لموضوع دليل الانفعال ، والعنوان المأخوذ في دليل الانفعال ملاقاة الجسم النجس ذي الرطوبة ، والملاقاة محرزة بالوجدان وكون الجسم المتنجس ذا رطوبة حين الملاقاة بالاستصحاب وهذا كاف في جريانه والقطع بان هذه الملاقاة ليست منشئا لحدوث النجاسة غير مانع من جريانه نظير عدة موارد

منها ان المكلف اذا شك بعد الفراغ من صلاة الظهر في انه كان على وضوء ام لا فاجرى قاعدة الفراغ في صلاة الظهر كان مقتضى استصحاب الحدث هو الوضوء لصلاة العصر مع انه يقطع بان هذا الوضوء الذي يأتي به قبل صلاة العصر ليس منشئا لصحة صلاة العصر لانه ان كان متوضئا سابقا فهو على طهارة وتصح صلاة العصر بطهارته السابقة وان كان محدثا فصلاة الظهر باطلة ومقتضاه بطلان صلاة العصر فهو جازم ان صحة الصلاة التي سياتي بها بعنوان العصر ليست مستندة لهذا الوضوء و مع ذلك يجري في حقه استصحاب الحدث من دون خلاف مما يعني انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من ترتب اثر عليه واما كون ذلك الاثر هو استناد حدوث الحكم سواء كان الزاميا او ترخيصا لمورد الاصل العملي فلا،

ولذلك يتبين الا شكال فيما ذكره سيدنا الخوئي قده في فروع العلم الاجمالي حيث افاد بان من توضأ بمائع مردد بين البول والماء ثم جدد الوضوء مرة ثانية فانه يقطع بان الوضوء الثاني ليس منشئا للطهارة، فانه ان كان ما توضأ به اولا ماءا فهو على طهارة وان كان بولا فوضوءه الثاني باطل لنجاسة اعضائه فيقال في جواب ذلك: ان قطع المكلف بعدم مطهرية الوضوء الثاني لا يمنع من الاتيان به مضافا للمولى اذ يكفي في امكان الاتيان به على وجه قربي احتمال كونه وضوءا تجديديا والمفروض انه قده يرى ثبوت استحباب الوضوء التجديدي.

### 137

المسلك الثالث : ان يقال ان الدخيل في موضوع انفعال الملاقي بالنجاسة هو رطوبة النجس سواء اعتبر الموضوع بسيطا وهو ملاقاة رطوبة النجس او مركبا من عنصرين وهما الملاقاة وكون الملاقى رطوبة النجس او ملاقاة المتنجس حال رطوبته على نحو العنوان الاضافي وبناءً على هذا المسلك اذا شك في بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لم يجري الاستصحاب بناءً على عدم حجية الاصل المثبت حيث ان استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لا يثبت ان الملاقى هو رطوبة النجس او لا يثبت ان الموجود حين الملاقاة رطوبة النجس حتى بناءً على التركيب ، اذ يمكن تصور فرضين لا تتصف الرطوبة فيهما بكونها رطوبة النجس الا بالملازمة العقلية او العادية .

احدهما هو فرض كون الرطوبة في الملاقي الطاهر فبقاءها الى حين الملاقاة لا يعني ان الملاقاة للمتنجس حال الرطوبة المستندة للنجس ثانيهما فرض الانفصال بين النجاسة في الجسم المتنجس ورطوبته كما لو كانت النجاسة ثابتة للجسم الملاقى بالاستصحاب لا بالوجدان وكانت الرطوبة عارضة عليه في زمان ما بعد ثبوت النجاسة بالتعبد، فان بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة لا يعني كونها رطوبة النجس

والنتيجة انه على هذا المسلك سواء رجع الى كون موضوع الانفعال هو العنوان البسيط وهو ملاقاة رطوبة النجس او الى المركب من الملاقاة وكون الملاقى رطوبة النجس او الى المركب من الملاقاة للجسم المتنجس حال رطوبة مضافة للنجس فانه في جميع هذه الفروض لا يكون استصحاب بقاء الرطوبة الى حين الملاقاة محققا لموضوع الانفعال

وقد عطف على ذلك سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص163 فرعا متعلقا بنجاسة الحيوان وهو ما لو وقعت ذبابة على النجاسة الرطبة ثم وقعت على الثوب وشك في بقاء رطوبتها الى حين الملاقاة فان قيل بعدم نجاسة الحيوان اصلا كما هو مختار سيدنا الخوئي قده باعتبار ان نجاسة الاجسام الجامدة بملاقاة النجس استفيدت من الروايات الامرة بغسل الفراش او الثوب او البدن وحيث ان منشأ استفادة النجاسة هو الامر بالغسل كان المدلول الالتزامي لها نجاسة ما يغسل عرفا او نجاسة ما يغسل بحسب السيرة المتشرعية وحيث ان السيرة المتشرعية او العرفية الواقعة بمراى ومسمع من المعصوم قائمة على عدم غسل الحيوان حتى في فرض ملاقاته للنجاسة لم يكن لهذه الروايات اطلاق يشمل فرض ملاقاة الحيوان لعين النجاسة ،

وبناءً على ذلك فالمنجس انما هو الرطوبة النجسة في الذباب لا نفس الذباب لعدم تحمله للنجاسة و استصحاب بقاء الرطوبة النجاسة في جسم الذبابة لا يثبت ملاقاة الثوب لها الا بنحو الاصل المثبت

. واما اذا قيل بما هو المعروف من ان الحيوان يتنجس بملاقاة النجس وان الامر بالغسل ارشاد للنجاسة من دون موضوعية لعنوان الغسل حتى يدور المرشد اليه مدار ما يقبل الغسل، غايته انه يطهر بزوال عين النجاسة وجفاف الرطوبة بلا حاجة الى تطهيره ، فاستصحاب بقاء الرطوبة النجسة الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال بناءً على التركيب وهو كون موضوع الانفعال مؤلفا من عنصرين ملاقاة المتنجس ورطوبته ولا ترد شبهة المثبتية هذا تمام الكلام في الفرع الاول

الفرع الثاني اذا اختلف الجاني وولي الميت كما ذكر في المبسوط ج7 ص107: من انه اذا قطع رجل يد رجل ورجليه ثم مات المجني عليه بعد مدة فاختلف القاطع و ولي الميت في ان موته هل استند للقطع فيتحمل الجاني ديتين دية القطع ودية القتل؟ ام استند موته لسبب اخر كشرب السم مثلاً فلا يضمن الجاني غير دية القطع وكذا لو كان المجني عليه ملفوفا بالرداء فقد الجاني الرداء نصفين، وادعى ان المجني عليه كان ميتا حين قد الرداء وقال الولي انه كان حيا حينها، فما هو مقتضى القاعدة الاولية في تشخيص المدعي والمنكر وما هو مقتضى الاصل العملي في المقام فهنا موضعان للبحث

الموضع الاول: في تشخيص المدعي والمنكر وهنا فرعان : الاول: اذا ادعى القاطع ان المجني عليه مات بسبب اخر وادعى ولي المجني عليه انه مات بالسراية فتشخيص المدعي من الجاني او الولي، يبتني على اختلاف المباني في تحديد المدعي والمنكر حيث ان المباني في تلك المسالة ثلاثة الاول: ان المدعي من خالف مدعاه مقتضى الاصل الشرعي كما هو مختار سيد العروة وجمع

وبناء عليه قد يقال حيث ان دعوى الجاني استناد موت المجني عليه لسبب اخر، فقوله مخالف لاستصحاب عدم استناد موته لسبب اخر،

ولكن قد يقال في المقابل ان قوله موافق لاستصحاب عدم استناد موته اليه النافي للضمان بلا حاجة لاستصحاب عدم الضمان حيث ان الشك في الضمان اي في اشتغال ذمة الجاني بالديتين مسبب عن الشك في استناد موت المجني عليه للقطع وعدمه فباستصحاب عدم استناد موته بالقطع ينتفي الضمان عن الجاني وبالتالي فهو من هذه الجهة المنكر لموافقة مدعاه لاستصحاب عدم استناد الموت اليه ولعله لذلك تردد الشيخ الطوسي قده في المبسوط حيث يمكن جعل الاصل الشرعي موافقا لمدعى كل من الجاني و ولي المجني عليه المبنى الثاني ان المدعي من كان ملزما بالإثبات عند العقلاء لمخالفة قوله الظاهر وان كان موافقا للاصل الشرعي كما هو مختار السيد الاستاذ دام ظله وجمع فعليه يقال ان مدعى ولي المجني عليه وهو استناد موت المجني عليه للقتل هو الذي يحتاج الى الإثبات عند العقلاء وان كان كلامه موافقا لاستصحاب عدم استناد موته لسبب اخر الا ان ما يحتاج اثباته للمؤنة واقامة البينة عند العقلاء هو استناد موته للقطع

المبنى الثالث ان المدار على الغرض كما هو مسلك شيخنا الاستاذ قده، فمن كان غرضه من الدعوى مخالفا للأصل الشرعي فهو المدعي ومن الواضح ان غرض الولي من الدعوى تضمين الجاني الديتين، وهو غرض مخالف للأصل بينما غرض الجاني مجرد نفي الضمان عنه المدعى من قبل ولي المجني عليه، وان دعوى استناد الموت لسبب اخر من اجل التخلص من ضمانه الديتين لا لموضوعية في المدعى ولذلك قيل ان المنكر من لو تُرك ترك فهنا يكون المدعي ولي المجني عليه حيث ان استصحاب عدم استناد موت المجني عليه لسبب اخر اصل مثبت اذ لا يثبت به استناد موته الى الجناية بالسراية

الفرع الثاني وهو ما اذا قد القاطع الرداء نصفين وشك في بقاء المجني عليه حيا حين قطع الرداء فيقال بناءً على المبنى الاول المدعي هو الجاني لان مدعاه مخالف لبقاء الحياة الى حين قد الرداء ولا وجه لاستناده لاستصحاب عدم ضمان دية القتل فان استصحاب عدم الضمان اصل مسببي اذ الشك في الضمان مسبب عن الشك في الحياة فاستصحاب الحياة اصل سببي وارد على استصحاب عدم الضمان.

ولكن قد يقال ان استصحاب عدم استناد موته للقطع هو الوارد على استصحاب عدم الضمان الا ن تدعى الحكومة العرفية لا الشرعية بتقريب ان الشك في استناد موته للقطع وعدمه مسبب عن الشك في حياته حين القطع ف استصحاب بقاء حياته الى حين القطع حاكم بالحكومة العرفية على استصحاب عدم استناد موته اليه كما انه على المبنى الثاني وهو ان المدعي من كان ملزما بالإثبات عند العقلاء لاستلزامه المؤنة يكون المدعي هو الجاني لمخالفته للظاهر العقلائي وهو بقاء الحياة

واما على المبنى الثالث فقد يقال ان المدعي هو ولي المجني عليه لان له غرضا في دعوى بقاء الحياة الى حين القتل وهو تضمين الجاني دية القتل وما قول الجاني بعدم كونه حيا حين الجناية الا طريق للتخلص من ضمان الدية لا ان له غرضا في الدعوى وحيث ان غرض ولي المجني عليه وهو الضمان مخالف لأصالة البراءة او استصحاب عدم اشتغال الذمة كان هو المدعي فتامل الموضع الثاني هو تحقيق الاصل العملي وقد افاد سيدنا الخوئي قده ان موضوع ثبوت الدية اما بسيط او مركب فان كان بسيطا وهو تحقق القتل او استناد الموت للسراية كان الجاري هو استصحاب عدم القتل في كلا المثالين، ولا يعارض باستصحاب عدم سبب اخر ولا استصحاب الحياة حيث ان كليهما لا يثبت القتل اذ الشك في كلا الفرعين شك في القتل اي في استناد الموت لجناية الجاني وان قيل ان الموضوع مركب من جناية وعدم سبب اخر في الفرع الاول او جناية وحياة في الفرع الثاني فلا اشكال في جريان استصحاب الحياة لإثبات الضمان و استصحاب عدم استناد الموت لسبب اخر حيث ان احد جزئي الموضوع محرز بالوجدان والاخر بالأصل هذا تمام الكلام في الفرع الثاني

### 138

### الفرع الثالث : ما اذا شك في يوم انه اخر شهر رمضان

او اول شهر شوال ولا اشكال في وجوب صومه بمقتضى استصحاب بقاء شهر رمضان وقد اتفق الفقهاء على ترتيب اثار يوم العيد على اليوم الذي يليه .

كما ان مقتضى استصحاب بقاء ذي القعدة الى يوم الثلاثين منه كون اليوم التاسع بعده واليوم العاشر مما يترتب عليه آثار يوم عرفة ويوم العيد من شهر ذي الحجة

وقد سبق توجيه ذلك بان استصحاب شهر رمضان الى يوم الثلاثين مثبت لكون اليوم التالي له يوم العيد اما من باب خفاء الواسطة وهي ان اليوم الذي يكون من شوال وليس قبله يوم من شوال هو اول شوال ، وهذا العنوان الانتزاعي واسطة خفية عرفا في ترتب آثار يوم العيد على اليوم التالي الا انه حيث لاوجود للأولية وراء وجود المستصحب وما يليه كان استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين مثبتا لآثار يوم العيد في اليوم التالي له .

او من باب جلاء الواسطة بنكتة ان الملازمة بين كون اليوم الثلاثين من رمضان وكون اليوم التالي له اول شوال من اللوازم البينة عرفا فالتعبد باحد المتلازمين دون الاخر مستهجن عرفا

او من باب ان اول شوال عنوان مركب من كون اليوم الفعلي من شوال وعدم كون اليوم السابق عليه منه والجزء الاول محرز بالوجدان، والثاني و هو عدم كون اليوم السابق عليه منه بالاستصحاب بمقتضى استصحاب شهر رمضان فيه

فيثبت بذلك اول شوال ويترتب عليه اثاره .

ولكن بناء على ان اول شوال عنوان انتزاعي بسيط و ان اثبات كون اليوم التالي ليوم الثلاثين اول شوال باستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين من الاصل المثبت الذي لا حجية له فما هو وجه اتفاق الفقهاء على ترتيب اثار يوم العيد على اليوم التالي لليوم المحكوم بكونه يوم الثلاثين من شهر رمضان ؟

وللجواب وجوه

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني قده من ان مرجع ذلك الى النص حيث ورد عن النبي ص (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فان غم عليكم الشهر فأتموا العدة ثلاثين يوما ) ومقتضى دلالة الرواية على ان يوم الشك في اخر رمضان وهو يوم الثلاثين محكوم بكونه رمضان دلالتها بالالتزام على ان اليوم التالي له اول شوال وهذا من باب التمسك بالدلالة الالتزامية لللا يلتفت ولا اشكال في حجيته

فان قلت : كما ورد في مصباح الاصول ج3 ص165 من المحتمل اختصاص الرواية باول شوال فلا تشمل التعبد بكون اليوم التاسع بعد الثلاثين من ذي القعدة يوم عرفة ولا يوم العاشر بعد الثلاثين يوما من ذي الحجة يوم عاشوراء الا بعدم القول بالفصل

قلت : ان المرتكز العرفي لا يحتمل التفكيك ويلغي الخصوصية خصوصا بملاحظة صحيح الحلبي عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْأَهِلَّةِ فَقَالَ هِيَ‏ أَهِلَّةُ الشُّهُورِ فَإِذَا رَأَيْتَ الْهِلَالِ فَصُمْ وَ إِذَا رَأَيْتَهُ فَأَفْطِرْ.

حيث ان مقتضى التفريع على قوله هي اهلة الشهور ان لا خصوصية لشهر رمضان فيما ذكر

الوجه الثاني : السيرة القطعية المتشرعية في ترتيب اثار يوم العيد او يوم عرفة عند اتمام العدة في الشهر السابق

الوجه الثالث:

ما ذكره سيدنا الخوئي قده من ان العلم الاجمالي عند شروق الشمس من اليوم التالي بوجود يوم العيد اما في اليوم السابق وهو اليوم المحكوم ظاهرا بكونه اليوم الثلاثين من شهر رمضان او اليوم الفعلي قد حقق اليقين بحدوث العيد وحيث علم وجود يوم العيد اما امس او اليوم وشك في بقاءه فيستصحب بقاء هذا اليوم الذي قطعنا بوجوده المسمى بيوم العيد الى الغروب وبذلك تترتب اثار يوم العيد عليه

وقد اورد على ما افيد بعدة ايرادات

الاول :

ان استصحاب يوم العيد او يوم عرفة الذي احرز وجوده عند شروق الشمس لا يثبت وقوع الفعل كالصلاة يوم العيد فيه او الوقوف في يوم عرفة والسر في ذلك انه

ان كان عنوان المأموربه عنوانا بسيطا فالامر واضح فانه اذا كان متعلق الامر صلاة يوم العيد على نحو العنوان الانتزاعي البسيط فاستصحاب بقاء العيد الذي قطعنا بوجوده عند شروق الشمس الى حين الصلاة لا يثبت اتصاف الصلاة بكونها صلاة يوم العيد .

وان كان المأمور به مركبا فهو مركب من الصلاة في زمان وكون ذلك الزمان عيدا ، واستصحاب بقاء العيد الى حين الصلاة لا يثبت ان الصلاة في زمن هو يوم العيد لان المستصحب مفاد كان التامة وهو وجود العيد الى هذا الان وهو لا يثبت مفاد كان الناقصة اي كون هذا الان يوم العيد .

نظير الامر بالصلاة في المسجد الحرام فان ظاهره ان المأمور به مركب من الصلاة في مكان وكونه البيت الحرام فلو كان المكلف في البيت الحرام ومشى الى المسعى وشك في موضع انه من البيت الحرام ام لا فاستصحاب بقاءه في البيت الحرام لا يثبت ان صلاته في مكان هو البيت الحرام .

وان كان متعلق الامر الضمني هو التقيد لاالقيد فاشكال المثبتية اوضح باعتبار ان المأمور به هو الصلاة في يوم العيد او الصلاة في المسجد الحرام ومقتضاه انحلال الامر الى امر بذات العمل وهو الصلاة وامر بالصفة ، وحيث ان الصفة مما لا يعقل تعلق الامر بها لكونها زمنا او مكانا وهما خارجان عن اختيار المكلف كان متعلق الامر الضمني هو التقيد اي تقيد الصلاة بكونها يوم العيد او تقيد الصلاة بكونها في المسجد الحرام و استصحاب القيد لا يثبت التقيد .

الا ان يقال في دفع هذا الا شكال

ان المتبادر عرفا من الامر بصلاة يوم العيد او صلاة تحية المسجد الحرام هو الصلاة في زمن مع الحكم بفعلية يوم العيد فيه او الصلاة في مكان والحكم بفعلية المسجد الحرام فيه، وهذا مما يثبت بالاستصحاب على نحو مفاد كان التامة

وبذلك يتحقق متعلق الامر لتحقق احد جزئيه وهو الصلاة بالوجدان والجزء الاخر وهو الحكم بفعلية يوم العيد حال الصلاة بالتعبد

الا يراد الثاني :

ما ذكره السيد الصدر قده كما في البحوث ج6 ص 15:

من ان استصحاب بقاء يوم العيد معارض باستصحاب عدمه فان المكلف اذا علم اجمالا وقت شروق الشمس من اليوم التالي ان يوم العيد قد وجد قطعا اما امس وهو يوم الثلاثين او اليوم وحيث قطع بوجوده عند شروق شمس هذا اليوم استصحب بقاء ما قطع بوجوده كذلك لديه علم اجمالي عند الشروق بان عدم يوم العيد تحقق قطعا في احد هذين اليومين اما امس ان كان اليوم هو العيد او اليوم ان كان امس هو العيد

وحيث قطع بتحقق عدم يوم العيد عند شروق شمس هذا اليوم استصحب بقاء العدم فتتحقق المعارضة بين استصحاب العيد و استصحاب عدم يوم العيد

ولكن وقع الكلام بين الاعلام في ان استصحاب عدم العيد هل هو من استصحاب الفرد او استصحاب الكلي؟

واذا كان من استصحاب الكلي فهل هو من استصحاب الكلي القسم الاول او الثاني او الثالث او الرابع ؟ حيث ان لكل واحد من الاعلام تحليلا لمصداق عدم يوم العيد

فهنا تصورات عديدة :

الاول:

ما ذكره سيدنا الخوئي قده في اصوله من ان استصحاب عدم يوم العيد من القسم الثالث الذي لاحجية له فلا يصلح لمعارضة استصحاب العيد، والسر في ذلك هو القطع بان فردا من عدم العيد قد ارتفع قطعا وهو عدم العيد فيما مضى ولو في اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان، والفرد الآخر من عدم العيد وهو اليوم الثاني من شهر شوال مشكوك الحدوث، فكلي يوم العيد مردد بين فرد مقطوع الحدوث والارتفاع وهو العدم الذي من شهر رمضان وفرد مشكوك الحدوث وهو العدم الذي من شوال فاستصحاب كلي يوم العيد من استصحاب الكلي من القسم الثالث وليس بحجة .

الثاني: ان المقام من قبيل القسم الرابع

وهذا ما ذكره سيدنا الخوئي في بحث الصوم ج22 ص 129: حيث ان ضابطة القسم الرابع هو العلم بحدوث فرد وارتفاعه وحدوث فرد معنون بعنوان قابل لان ينطبق على الفرد المعلوم الارتفاع او الفرد المحتمل الحدوث والبقاء نظير من علم بحدوث جنابة منه وارتفاعها بالغسل ثم رأى منيا على ثوبه فكانت رؤية المني بثوبه منشئا للعلم بحدوث فرد من الجنابة معنون بعنوان انتزاعي وهي الجنابة الحادثة من هذا المني، الا ان هذا الفرد مما يحتمل انطباقه على الجنابة السابقة التي علم ارتفاعها وعلى جنابة جديدة لو حدثت فهي باقية

والمقام من هذا القبيل وهو عنوان عدم يوم العيد في احد يومين اما امس او اليوم فانه فرد من العدم معنون بعنوان انتزاعي وهو العدم في احد هذين اليومين قابل للانطباق على العدم الذي علم ارتفاعه وهو عدم يوم العيد الذي هو من رمضان والانطباق على العدم المحتمل حدوثه وهو عدم العيد الذي هو من شوال الذي لو حدث لكان باقيا

فدعوى ان المقام من قبيل القسم الثالث لا وجه له لان الكلي من القسم الثالث متقوم بيقينين احدهما اليقين بحدوث فرد وارتفاعه والاخر اليقين بان الفرد المشكوك الحدوث ليس هو الفرد الذي علم بارتفاعه بينما في المقام من المحتمل ان الفرد الذي علم بحدوثه هو الفرد الذي تيقن بارتفاعه

وحيث يجري استصحاب الكلي من القسم الرابع على مبنى سيدنا الخوئي لذلك ذهب الى المعارضة بين استصحاب العيد و استصحاب عدم العيد في كتاب الصوم .

### 139

التصور الثالث

ان استصحاب عدم يوم العيد من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي وليس من القسم الرابع

وذلك لان المائز بين القسم الرابع والثاني ان المستصحب ان كان محتمل الانطباق على الفرد الذي علم بارتفاعه فهو من القسم الرابع

كما لو اجنب المكلف واغتسل ثم راى منيا على ثوبه فعلم بحدوث فرد من الجنابة ويحتمل انه هو الفرد السابق الذي علم بارتفاعه فاستصحاب بقاء الفرد الذي علم بحدوثه فعلا من القسم الرابع .

واما القسم الثاني فهو العلم بحدوث فرد مردد بين نوعين بحيث لا يحتمل انطباق المستصحب يكون على فرد علم بارتفاعه، كما اذا علم وهو طاهر بحدوث بلل مردد بين البول والمني فتوضأ وعلم اجمالا بعد وضوءه ان البلل الحادث ان كان بولا فقد ارتفع وان كان منيا فهو ما زال باقيا فهو لا يحتمل انطباق المستصحب وهو كلي الحدث على ما تيقن ارتفاعه وهو الحدث السابق على طهارته .

والمقام من هذا القبيل حيث ان العدم الذي يعلم المكلف بارتفاعه هو عدم يوم العيد المتحقق ضمن اليوم التاسع والعشرين، واما عدم يوم العيد الذي يراد استصحابه المردد بين العدم ضمن يوم الثلاثين او العدم ضمن اليوم الفعلي لاحتمال انه اليوم الثاني من شوال فانه لا يحتمل انطباقه على العدم الذي علم بارتفاعه وهو عدم يوم العيد ضمن يوم التاسع والعشرين اذ عدم يوم العيد ضمن يوم الثلاثين محتمل لا انه معلوم الارتفاع اذ لعل العيد هو يوم الثلاثين فلم يتحقق عدم يوم العيد ضمن الثلاثين .

وبالتالي فحيث يحتمل في المقام ان عدم يوم العيد في يوم الثلاثين وقد ارتفع او عدم يوم العيد في اليوم الفعلي لكون العيد في اليوم السابق فلا يحتمل انطباق عدم يوم العيد الذي يراد استصحابه على عدم يوم العيد الذي ارتفع قطعا وهو يوم التاسع والعشرين نظير البلل المردد بين البول والمني فان المستصحب وهو كلي الحدث لا نحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بارتفاعه وهو الحدث الذي كان حاصلا قبل الطهارة الحاصلة قبل حصول البلل المشتبه وانما نحتمل انطباقه على الحدث الاصغر الذي لو كان هو لكان مرتفعا قطعا .

فحيث يدور عدم يوم العيد بين فردين (فرد لو كان هو مصداق يوم العيد لكان مرتفعا وهو عدم العيد في يوم الثلاثين وفرد لو كان هو عدم يوم العيد لكان فعليا باقيا وهو عدم يوم العيد ضمن اليوم الثاني من شوال) فقد دار امر الكلي بين فرد قصير بمعنى زائل وفرد طويل بمعنى فرد فعلي فهو مجرى من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

التصور الرابع

ان المقام من باب استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي وهو ما ذكره السيد الصدر قده

والسر في ذلك انه كما ان الزمن لا يوجب تعدده تعدد الفرد كذلك تعدده لا يوجب تعدد العدم بحيث يتحول الى فردين، فكما ان وجود زيد لا يتعدد بتعدد الزمن كذلك عدم زيد لا يتعدد بتعدد الزمن بحيث يصبح فردين من العدم

والنتيجة:

كما ان استصحاب يوم العيد من استصحاب الشخص لا من استصحاب الكلي حيث قطع المكلف عند شروق هذا اليوم بتحقق يوم العيد ويشك في بقائه فهو من استصحاب الفرد كذلك استصحاب عدم العيد من قبيل استصحاب الفرد فان شخص ذلك العدم الذي حدث اما امس او اليوم لا يتعدد بتعدد الزمن ، وحيث علم حدوثه ويشك في بقائه جرى استصحابه من باب استصحاب الفرد وهو معارض لاستصحاب يوم العيد .

التصور الخامس

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله

وهو انه بما ان العدم لا يتفرد بتعدد الزمن حيث ان لدينا فردا من العدم كما لدينا فرد من يوم العيد، فان كان الاثر للفرد بخصوصيته الشخصية كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد، كما لو كان الاثر مترتبا على وجود زيد بخصوصيته الشخصية،

واما اذا كان الاثر مترتبا على الجامع فاستصحابه من قبيل استصحاب الكلي من القسم الاول والمفروض في المقام ان الاثر المترتب على يوم العيد مترتب على الفرد وهو يوم العيد من شوال كوجوب زكاة الفطرة حيث انه ليس مترتبا على طبيعي يوم العيد بل على يوم العيد من شوال لذلك كان استصحاب بقاء يوم العيد من اجل ترتيب زكاة الفطرة من استصحاب الشخص.

بخلاف استصحاب العيد من اجل اثبات مطلوبية صلاة العيد فانه من استصحاب الكلي من القسم الاول، كذلك استصحاب عدم العيد فان عدم العيد لا اثر له شرعا الا نفي العيد فيكون موضوع الاثر هو جامع عدم العيد لا العدم المتشخص بكونه عدما في رمضان او عدما في شوال، فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الاول الذي يكون الاثر فيه مترتبا على الكلي وعلى الفرد بما هو مصداق للكلي فيجري فيه استصحاب الكلي وهذا لا يمنع من استصحاب الفرد لا بلحاظ خصوصيته الشخصية بل بما هو مصداق للكلي ايضا

والمتحصل

هو معارضة استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد سواء قلنا بانه من استصحاب الشخص او من استصحاب الكلي من القسم الاول او القسم الثاني او القسم الرابع على مبنى سيدنا قده .

الا يراد الثالث على استصحاب يوم العيد

ما ذكره سيد المنتقى قده في ج6 ص 222: ومحصله في مقدمتين :

الاولى

ان موضوع الاثر كمطلوبية صلاة العيد واداء زكاة الفطرة ليس هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان اول شوال وانما هو واقع المعنون ، وبالتالي فكون العنوان الانتزاعي وهو عنوان اول شوال واجد لركني الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء لا يجدي لعدم الاثر له،

وواقع المعنون الذي هو موضوع الاثر هو المجموع من عنصرين (ذات النهار والخصوصية الوجودية الواقعية التي هي منشأ انتزاع عنوان الاول) ولنفترض ان هذه الخصوصية (هي ما لا يتركب من عددين بينما اليوم الثاني مركب من فردين والثالث مركب من ثلاثة ) المقدمة الثانية : اذا رؤي المجموع بما هو مجموع من ذات النهار والخصوصية فربما يقال المجموع واجد لركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء ولكن بما ان المجموع لا واقع له الا نفس الاجزاء فمرجع اليقين والشك فيه الى كل واحد من العنصرين،

فاذا لوحظ كل من العنصرين لم نجدا شكا في البقاء كي يكون المورد مجرى للاستصحاب اذ العنصر الاول وهو ذات النهار مما لا شك فيه وهو قائم بالفعل، والعنصر الثاني وهو تقيده بالخصوصية الوجودية مشكوكة الحدوث، اذ نشك في ثبوت هذه الخصوصية لهذا اليوم لاانها مشكوكة البقاء،

قال :

فما افيد من الشك في بقاء اليوم الاول مما لا اساس له اذ اليوم الاول لاواقع له الا النهار المتصف بالخصوصية ولاوجود له وراء ذلك

وحيث لاوجود للمجموع غير واقع اجزائه كي يكون متعلقا لليقين والشك بنفسه فالمرجع هو الاجزاء

وبالجملة موضوع الاثر ليس هو عنوان اليوم الاول بل هو واقعه وقد عرفت انه لايعدو الذات مع تقيدها بالخصوصية فالشك واليقين اللذان يتعلقان باليوم الاول يتعلقان بالذات مع التقيد فاذا فرض ان الذات معلومة وهي ذات النهار والمشكوك ليس الا تقيدها بالخصوصية فهو شك في الحدوث فلا محصل لدعوى جريان الاستصحاب

نعم اليقين والشك يتعلقان بعنوان اول يوم لكن العنوان بما هو لااثر له يترتب عليه وانما المدار على المعنون .

ويلاحظ على هذا الا يراد

ان موضوع الاثر بحسب ما يستفاد من الادلة هو عنوان اول يوم اي انطباق هذا العنوان على اليوم الخارجي وبما ان العنوان نفسه واجد لركني الاستصحاب فيجري فيه الاستصحاب

ولو فرض ان موضوع الاثر هو الخصوصية الواقعية فالمفروض ان الخصوصية مما علم بحدوثها ويشك في بقائها فان خصوصية العيدية او الاولية او اليوم الذي لايتركب خصوصية علم بحصولها ويشك في بقاءها فيجري الاستصحاب فيها

نعم اتصاف هذا النهار بالخصوصية مشكوك الحدوث الا ان الاتصاف ليس موضوعا لاثر حيث ان موضوع الاثر مفاد كان التامة وهو وجود يوم العيد لامفاد كان الناقصة وهو اتصاف هذا اليوم بالخصوصية .

نعم استصحاب بقاء العيد او اول يوم من شوال او خصوصية الاولية او العيدية او ما لايتركب من عددين لا يثبت كون الصلاة الفعلية في يوم العيد او كون اداء زكاة الفطرة في يوم العيد ولكن مضى الجواب عن هذا الا يراد سابقا.

الا يراد الرابع :

وهو ما طرحه سيد المنتقى ايضا

حيث افاد ان هذا الاستصحاب من استصحاب الكلي المردد بين مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء وقد تقدم الا شكال في جريانه فان ركن الاستصحاب الشك في البقاء ولا شك فيه فان العيد ان كان امس فقد ارتفع قطعا وان كان اليوم فهو باق قطعا ومع تردد ما علم بحدوثه بين اليقين بارتفاعه واليقين ببقاءه فلا وجه لاستصحابه لعدم الشك في البقاء .

ويلاحظ عليه :

ان تردد زمان الحدوث بين زمان لو حدث فيه لكان مرتفعا قطعا وزمان لو كان فيه لكان باقيا قطعا لا يمنع من صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء وجدانا نظير ما لو علمنا بوجود الشيخ الاميني صاحب كتاب الغدير -كما كان يمثل به شيخنا الاستاذ قده لشدة حبه له – ولا ندري هل انه وجد عام 1910 كي يكون قد مات قطعا او انه وجد عام 2010 فانه باق قطعا فانه يصدق كلا ركني الاستصحاب من اليقين بوجود الشيخ الاميني والشك في بقائه وجدانا فيكون مجرى للاستصحاب

وبما ان المستصحب هو الفرد وهو اول يوم شوال فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد لا من قبيل استصحاب الكلي وتردد الفرد بين زمانين يتيقن بارتفاعه في فرض احدهما ويتيقن ببقائه في الفرض الاخر لا ينفي توفر ركني الاستصحاب فيه وجدانا

الا شكال الخامس

ما ذكره سيد المنتقى ايضا في ص223:

حيث قال لو سلم جريان الاستصحاب في الكلي مع تردده بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء فلا مسرح له هنا، حيث ان الاستصحاب في المقام من استصحاب الفرد المردد وذلك لان المستصحب مردد حدوثا وفي مرحلة اليقين بين ما هو منتف وبين ما هو باق، فان يوم عيد شوال فرد مردد بين ما هو منتف قطعا وما هو باق قطعا ولا جامع بينهما كي يقال ان الجامع متعلق لليقين والشك بحيث يمكن الاشارة اليه على اجماله بما هو جامع فيجري الاستصحاب فيه كما في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي اذ لا يتصور جامع بين نسبة متحققة قد ارتفعت وهي اتصاف الامس بالاولية ونسبة فعلية باقية وهي اتصاف اليوم بالاولية كي يكون متعلقا باليقين والشك بل المتيقن مردد حدوثا بين فردين فاستصحابه من استصحاب الفرد المردد .

ويلاحظ عليه : مضافا الى المناقشة المبنائية وهي جريان الاستصحاب في الفرد المردد اذا انكشف لنا بعنوان اجمالي له اثر شرعا نحو صاحب هذا الجلد الذي يشك في كونه مذكى وعدمه حيث يجري استصحاب عدم تذكيته .

ما ذكرناه في جواب ايراده السابق من ان تردد زمان الفرد بين زمن نتيقن فيه بارتفاعه وزمن نتيقن فيه ببقاءه لا يوجب ان يكون المستصحب مرددا بين فردين بل هو فرد معين لا فرد مردد غاية الامر ان هذا الفرد المعين مردد بين زمان قد ارتفع فيه وزمان هو باق فيه

هذا تمام الكلام فيما ذكره سيدنا الخوئي قده والا شكالات عليه

### 140

وهنا مجموعة تعليقات للشيخ الحلي قده على مطالب استاذه المحقق النائيني قده :

التعليقة الاولى:

ان ما ورد موضوعا للآثار الشرعية هو عنوان الاول من شوال ، وهو مشتمل على عنصرين

الاول: انه من شوال

الثاني: خصوصية الاولية وتتصور على نحوين (عدمي و وجودي) فالعدمي عبارة عن عدم سبق يوم عليه حيث ان كل يوم لم يسبقه يوم من نفس الشهر فهو اول الشهر والنحو الوجودي هو سبقه على تمام ايام الشهر حيث ان كل يوم سابق على تمام ايام الشهر نفسه فهو اول يوم.

الا ان المتبادر عرفا من عنوان اول الشهر هو النحو العدمي وهو اليوم الذي لم يسبقه يوم في الشهر كما استظهره الشيخ الاعظم قده في فرائده بقرينة مقابلته للوسط والاخر فان اخر يوم هو اليوم الذي لم يلحقه يوم مثله والوسط هو ما سبقه يوم مثله ولحقه يوم كذلك ،

الا ان هذا لا يعني ان الاول هو عبارة عن عنوان بسيط وهو اليوم المتصف بعدم سبق يوم عليه، وانما هو عنوان مركب من كونه من شوال مثلاً وعدم سبق يوم عليه، اذ لا موجب لاخذ حيثية الاتصاف وهي اتصاف اليوم الذي فرض كونه من شوال بعدم سبق يوم عليه حيث ان المورد من قبيل العرضين لموضوعين ، ومبنى المحقق النائيني في ما اذا كان موضوع الاثر متضمنا لعرضين لموضوعين فهو ملحوظ على نحو التركيب لا التقييد،

فمثلاً موضوع انتقال المال بالإرث مشتمل على موت المورث وحياة الوارث وبما ان موت المورث وحياة الوارث عرضان لموضوعين كان موضوع انتقال المال بالإرث مركبا لا مقيدا اذ لا موجب لأخذ حيثية اتصاف حياة الوارث باقترانها بموت المورث ، فان اخذ حيثية الاتصاف مناف لطبع الموضوع المشتمل على عرضين لموضوعين الا مع قرينة خاصة عليه

والمقام من هذا القبيل فان عنوان الاول عبارة عن المشتمل على عرضين لموضوعين وهما كون اليوم من شوال وهذا عرض لذات اليوم وعدم سبق يوم عليه وهذا عرض لليوم الاخر المتوهم سبقه، وبالتالي فالموضوع مركب لا مقيد حتى بلحاظ حيثية الاجتماع اذ الموضوع هو واقع اجتماع هذين الوصفين لا ان الماخوذ فيه عنوان الاجتماع،

والنتيجة

حيث ان الاول عبارة عن مركب من كون اليوم من شوال وعدم سبق يوم عليه امكن اثباته بالاستصحاب فانه اذا احرز ان اليوم من شوال وشك انه اليوم الثاني او الاول فحيث ان الاول متقوم بصفة عدمية ملحوظة على نحو مفاد ليس التامة لا على نحو مفاد ليس الناقصة امكن اثبات الصفة بالاستصحاب اي باستصحاب عدم سبق يوم عليه من شوال فيتنقح بذلك موضوع الاثر

الا ان المحقق النائيني قده افاد

بان موضوع الاثر هو عنوان الاول وهو عنوان انتزاعي بسيط وليست نسبته للواقع المركب من العرضين السابقين نسبة الاتحاد والعينية وانما نسبة المسبب لسببه التوليدي

والسر في ذلك ان مداليل الالفاظ هي الوجودات الذهنية والوجود الذهني بسيط بخلاف الوجود الخارجي المركب من مادة وصورة ، ومقتضى البساطة عدم امكان اثبات عنوان الاول باستصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين او استصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز من شوال ، حيث انه لا يثبت انطباق عنوان اول شوال عليه الا بالأصل المثبت.

وقد علق عليه الشيخ الحلي بناءً على ما افاده من كون الموضوع مركبا لا بسيطا بعدة ايرادات:

الاول: منع كون مداليل الالفاظ الصور الذهنية وانما مدلول اللفظ هو الواقع المنكشف للنفس فمدلول لفظ الضرب والاكل ليس هو صورتهما وانما هو واقعهما المنكشف للنفس بنحو انكشاف ومقتضاه انه اذا تلقى الذهن اللفظ الموضوع لمعنى انتقل الى الواقع المحكي به لا الى الصورة الذهنية وفي طول انتقاله للصورة الذهنية ينتقل للواقع المحكي بالصورة فلا وجه لاعتبار مداليل الالفاظ بسائط ، وانما هو الواقع المنكشف للنفس لا الصورة المرتسمة للذهن.

ولكن هذا الا يراد غير وارد على المحقق النائيني: فان مدلول اللفظ وان كان هو الواقع المنكشف للنفس الا انه لا معنى لذلك الا خطوره في الذهن وارتسام صورته في الذهن ومقتضاه انه يستحيل على الذهن الانتقال من اللفظ للواقع بل لابد من ان ينتقل للواقع عبر ارتسام صورته فيه غايته ان الصورة ترى على نحو ما به ينظر لا على نحو ما فيه ينظر بحيث تغفل النفس عن الالتفات لوجودها عند خطور اللفظ في الذهن وهو ما يعبر عنه بفناء اللفظ في المعنى ، والا فلا يمكن انتقال الذهن من اللفظ للواقع مباشرة . واذا تم ذلك في المخاطب والمستعمل تم في الواضع ايضا فان الواضع لا يمكنه ان يضع اللفظ لذات الواقع المجرد عن أي حيثية اخرى وانما الموضوع له الواقع المنكشف للنفس من جهة ارتسام صورته فيه .

الا يراد الثاني بتقريب مني انه على فرض ان المدلول للفظ هو الصورة فهناك فرق بين لحاظ الوجود الذهني بالحمل الشائع و لحاظه بالحمل الاولي ، فاذا لوحظ الوجود الذهني بالحمل الشائع فهو بسيط فان تميزه على الوجود الخارجي هو عدم تركبه من المادة والصورة كما في الخارج .

واذا لوحظ بالحمل الاولى فلا يرى الا حاكيا عما وراءه من الواقع وهو بهذا اللحاظ ليس بسيطا وانما هو تابع للمحكي به، اذ ما دامت الصورة في افق النفس متقومة بالمرآتية للواقع فالواقع منعكس فيها فان كان المحكي بها مركبا كان المفهوم مركبا والا كان المفهوم بسيطا .

ولو لم يكن المفهوم المرتسم في الذهن تابعا للمحكي عنه لم يكن هناك مائز بين المفاهيم فان كلها من قبيل البسائط وهو باطل بالضرورة

الثالث :

ان المفاهيم وان كانت بسائط الا ان ما هو مورد الاثر متعلقا للحكم او موضوعا له هو الواقع المحكي بهذه المفاهيم لا نفس المفاهيم والا لاستحال امتثال التكاليف، اذ كيف يمكن للمكلف ان يحرز فعلية وجوب الصلاة عند فعلية الزوال مع كون موضوع الحكم مفهوم الزوال لا واقع الزوال؟

كما انه لا يمكن له امتثال الامر بالصلاة ما دام متعلق الامر مفهوم الصلاة لا واقعها ، فلو كان مورد الاثر هو مداليل الالفاظ اي الصور البسائط المرتسمة في الذهن لم يمكن فعلية حكم بفعلية موضوعه ولا امتثال حكم من الاحكام ومقتضى استحالة ذلك استحالة تعلق التكليف بشيء من الافعال .

الا يراد الرابع

لو سلمنا ان موضوع الاثار في المقام وهو اول شوال عنوان انتزاعي بسيط الا ان نسبته للواقع المركب من عنصرين وهما كون اليوم من شوال وعدم سبق مثله عليه ليست نسبة المسبب المتحصل من سبب توليدي كنسبة الحرارة للنار، وانما نسبة العنوان الانتزاعي للواقع المركب نسبة الاتحاد والعينية والعنوان للمعنون ولذلك امكن اثباته بالاستصحاب وهو استصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز انه من شوال

والا لو بني على ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة المباينة او المسبب لسببه او المحصل لمحصله لم يمكن جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية للصلاة مثلاً فان متعلق الامر هو الصلاة وهو عنوان انتزاعي بسيط ومنشا انتزاعه المركب الخارجي فاذا شك في جزئية السورة او شرطية الاطمئنان لم تجر البراءة فان جريانها لا يثبت تحقق عنوان الصلاة بالفاقد لهما، مع ان مبنى المحقق النائيني هو جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية .

كما انه لو بني على ما افيد لم يجر الاستصحاب في مثل قلد العالم وصل خلف العادل حيث انه اذا شك في ان زيدا ما زال عالما عادلا كي يجوز تقليده وتصح الصلاة خلفه وقد كان سابقا كذلك فان مقتضى المطلب المذكور عدم جريان استصحاب علمه وعدالته الى حين التقليد والصلاة خلفه اذ لا يثبت بالاستصحاب كونه عالما عادلا حين التقليد فان عنوان العالم العادل عنوان انتزاعي ونسبته الى منشأ انتزاعه نسبة المسبب لسببه واثبات المسبب بجريان الاستصحاب في السبب من الاصل المثبت

ولكن قد يقال:

بانه لو سلم ان عنوان الاول هو موضوع الاثار كمطلوبية صلاة العيد ووجوب اداء زكاة الفطرة وان عنوان الاول عنوان انتزاعي بسيط فلا شك ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه ليست نسبة الاتحاد والعينية بالنظر العرفي ، ولذلك ذكر عدة من الاعلام ان استصحاب القيد لإثبات التقيد من الاصل المثبت فان التقيد وان كان حاكيا عن واقع المقيد والقيد الا انه ليست نسبته لهما نسبة العينية والاتحاد بل نسبة المحصَل للمحصل، وانما جرت البراءة عند الشك في الجزئية والشرطية للصلاة اما لان عنوان الصلاة ليس عنوانا انتزاعيا بل هو بازاء نفس الاجزاء والشرائط بالأسر لا لما هو مسبب عنها

واما لان عنوان الصلاة وان كان عنوانا انتزاعيا الا ان ما هو متعلق الامر منشأ الانتزاع و واقع الصلاة لا عنوانها فلا مانع من جريان البراءة عند الشك في الجزئية او الشرطية

وهكذا الكلام في مثل قلد عالما وصل خلف العادل

فما ذكره المحقق النائيني بغض النظر عن دليله وهو ان مداليل الالفاظ بسائط لامركبات تام فانه متى ما سلم ان موضوع الاثر هو عنوان الاول وانه عنوان انتزاعي بسيط لم يمكن اثباته باستصحاب عدم سبق يوم على اليوم الذي احرز من شوال لإثبات انه اول شوال بناءً على عدم حجية الاصل المثبت حتى مع خفاء الواسطة .

### 141

التعليقة الثانية

هناك عدة روايات تضمنت مطلوبية اتمام العدة ثلاثين يوما في فرض عدم روية الهلال وترتيب اثار الشهر اللاحق على اليوم الواحد والثلاثين

ومنها قوله ع (اذا خفي الشهر فاتموا العدة شعبان ثلاثين وصوموا الواحد والثلاثين)

ومنها قوله ع (وان غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما ثم افطروا)

ومنها قوله ع (وان كان علة فاتم شعبان ثلاثين يوما)

وفي تحليل مفاد هذه الروايات الشريفة وجوه

الاول :

ان مفادها تصرف المشرع في عنوان اول الشهر باعتباره ان اول الشهر هو ما رؤي فيه الهلال او ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق اذ لا غرابة في صدور تعبد من المشرع بالموضوعات الخارجية فكما ان هناك تعبدا شرعيا بالكر وتعبدا شرعيا بالسفر وتعبدا شرعيا بالذبح، فهناك تعبد بالشهر ايضا حيث ان الشهر قسمان (شهر واقعي وهو الحاصل من خروج القمر من تحت المحاق وشهر شرعي وهو الحاصل من بلوغ القمر درجة من الارتفاع والضوء بحيث يمكن رؤيته)،

ويترتب على ذلك انه حتى لو كان الفاصل بين الشهر الواقعي والشهر الجعلي طويلا كنهار كامل فانه لا يجب على من اطلع على فوت نهار من الشهر الطبيعي قضاؤه لان المناط في وجوب الصوم دخول الشهر الشرعي لا الواقعي فلو كان الفاصل مثلاً بين بداية شهر رمضان الواقعي وبداية شهر رمضان الجعلي نهار كاملا لم يجب قضاؤه)

ومن لوازم انقسام الشهر للشهر الواقعي والجعلي انقسام اول الشهر لاول واقعي واول جعلي، فيقال ان ظاهر هذه الروايات هو التصرف في عنوان اول الشهر بجعل فرد اعتباري له وهو ما رؤي فيه الهلال او ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق، ونتيجة ذلك ان مفاد هذه الروايات الحكومة على الادلة الاولية الدالة على ثبوت الاثر لعنوان اول رمضان او اول شوال وما شاكل ذلك من اوائل الشهور التي هي موضوعات لاثار شرعية

و قد اشكل على ما افيد الشيخ الحلي

بان هذا الوجه الذي هو ظاهر كلمات المحقق النائيني في تقريرات اصوله

اولا :

انه لاقرينة في هذه الروايات لاسياقية ولامقالية في كونها بصدد التصرف في مفهوم اول الشهر، والتصدي لجعل اول جعلي في عرض الاول الواقعي،

وثانيا

النقض على ذلك بان لازمه عدم القضاء لو تبين ان اليوم الثلاثين كان من شهر رمضان اذ مقتضى تصرف الشارع في اول الشهر بجعل اول تعبدي ان يكون اليوم الذي مضى ثلاثون يوما قبله من الشهر السابق اولا واقعيا لاظاهريا، ومقتضاه عدم وجوب الصوم قبله واقعا مع انه لايلتزم به احد اذ لو فرض انكشاف ان ما احتسب يوم الثلاثين من شعبان كان من شهر رمضان فانه يجب على المكلف القضاء.

الوجه الثاني : التعبد الظاهري بكون الواحد والثلاثين هو اول الشهر من دون استناد لمنشأ كالاستصحاب وغيره من الاصول، حيث ان التعبد الواقعي بجعل ما مضى قبله ثلاثون يوما من الشهر السابق اولا مما لا يمكن الالتزام به فمقتضاه ان يكون مفاد هذه النصوص التعبد بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق ظاهرا لاواقعا

وذلك لوجود ارتكاز عرفي معاصر لزمن النص على اعتبار اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق عند عدم رؤية الهلال فكان مفاد هذه الروايات الشريفة امضاءا لذلك المرتكز العرفي القائم على احتساب ثلاثين يوما من الشهر الماضي كلا يلتفت على اولية الشهر كما في امارية تطويق القمر على كون الليلة هي الليلة الثانية من الشهر فانها لا يلتفت عرفية امضاها الشارع بناءً على اعتماد الرواية الدالة على امارية التطويق

او من باب انه اصل عملي نظامي كاصالة الصحة،

الوجه الثالث:

التعبد الظاهري بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر اللاحق لا من باب امضاء مرتكز عرفي عليه ، بل من باب الاستناد للاستصحاب بلحاظ انه لا يرى منشأ عرفي لاعتبار اليوم المشكوك فيه هو اليوم الثلاثين من الشهر اللاحق بحيث يترتب عليه ان اليوم التالي له هو اول الشهر اللاحق الا الاستصحاب حيث ان الاستصحاب اصل ثابت لدى المرتكز العرفي فمتى ما حكم المشرع ان اليوم المشكوك فيه هو اليوم الثلاثون من الشهر السابق تبادر الذهن العرفي الى استناد ذلك الى الاستصحاب اذ ليس ثمة منشأ للتعبد الظاهري بذلك الا الاستصحاب

وذلك اما لان عنوان الاول عنوان تركيبي من كون اليوم من شوال وعدم سبق مثله بحسب الفهم العرفي المعاصر لزمن النص فجائت الرواية جريا على وفق المرتكز العرفي المعاصر لزمن النص في كون المتبادر لديه من عنوان اول الشهر مفهوما تركيبيا ،

او ان رؤية العرف المعاصر بساطة عنوان الاول لكن من باب التخطئة للنظر العرفي ورد في الرواية ان اليوم الواحد والثلاثين هو اول الشهر تخطئة لتحديد العرف كون عنوان اول الشهر عنوانا بسيطا

او لان الاصل المثبت مع خفاء الواسطة كما في المقام حجة بنظر الشارع فلذلك كان مقتضى استصحاب بقاء رمضان الى يوم الثلاثين ثبوت كون اليوم التالي له اول الشهر وان كان عنوانا بسيطا

او من باب الاستثناء في حجية الاصل المثبت فان عدم حجية الاصل المثبت ليس حكما عقليا لايقبل التخصيص وانما غاية ما يقال في ذلك قصور ادلة الاستصحاب عن افادة حجية الاصل المثبت وهذا لا يمنع اعتبار الشارع لحجيته في بعض الموارد كما في حكم اول الشهور واخرها .

وبالتالي فحكومة مفاد هذه الادلة على الادلة الاولية الدالة على ترتب اثر على عنوان اول الشهر حكومة ظاهرية لاواقعية

الوجه الرابع :

ما هو المختار لدى الشيخ الحلي قده

من عدم وجود رواية في هذا الباب ظاهرة في كونها في مقام تحديد الموضوع، وهو تحديد عنوان اول الشهر لاتحديدا واقعيا ولاتحديدا ظاهريا لا من باب التعبد الامضائي للمرتكز العرفي ولامن باب الاستناد للاستصحاب اذ ليست الروايات في مقام البيان من هذه الجهة ، وانما هي في مقام البيان من جهة الحكم لاالموضوع فان ظاهر قوله ع (اذا خفي الشهر فاتموا العدة شعبان ثلاثين وصوموا الواحد والثلاثين )انها بصدد الامر بالصيام في اليوم الواحد والثلاثين كما ان ظاهر قوله (اذا غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما ثم افطروا) هو الامر بالافطار في اليوم الواحد والثلاثين ولا يوجد ثمة قرينة على كون المشرع في مقام تحديد الموضوع واقعا او ظاهرا

ان قلت :

ان الامر بالافطار دال على ان اليوم اول الشهر كما ان الامر بالصوم دال على ان اليوم اول رمضان

قلت :

اما الامر بالافطار فليس ظاهرا في الامر الوجوبي وانما هو وارد في مقام دفع توهم الحظر حيث يحرم على المكلف الافطار في شهر رمضان فاذا قال الشارع اذا انقضى الثلاثون فافطروا كان ظاهرا بمقتضى السياق في دفع توهم الحظر وانه لامانع بعد الثلاثين من الافطار الا ان هذا المفاد مما يجتمع مع كون اليوم الواحد والثلاثين هو اليوم الاول او اليوم الثاني من شوال فليست الرواية في مقام بيان اول الشهر وانما في مقام بيان عدم حرمة الافطار بعد مضي ثلاثين يوما .

واما الامر بالصوم وهو قوله ع : وصوموا الواحد والثلاثين فهو وان كان ظاهرا في كونه امرا لزوميا اذ لامعنى للترخيص في الصوم في اليوم الواحد والثلاثين لكنه لادلالة فيه الا على اصل الالزام دون تحديد اليوم بكونه اول رمضان او ثاني رمضان .

ولكن ما افيد في هذا الوجه محل تامل:

والسر في ذلك ان هناك قرينة سياقية تصلح ان تكون منشأ لانعقاد مدلول التزامي في هذين الامرين على كون اليوم المنظور هو اول الشهر حيث ان سياق هاتين الروايتين وسائر روايات الباب انها في مقام معالجة الشك في رؤية الهلال وتحديد الوظيفة عند عدم رؤية الهلال في الشك في دخول الشهر الجديد، ومقتضاه ان منظورها هو تحديد اول الشهر بيوم الشك او اليوم التالي له فاذا انعقد مدلولها المطابقي على اتمام العدة في اليوم الثلاثين وان اثر الشهر اللاحق فعلي في اليوم الواحد والثلاثين كان مدلولها الالتزامي ان اليوم الواحد والثلاثين هو اول الشهر، ولذلك رتب فيه اللثر المشكوك ، وهذه الدلالة الالتزامية دلالة بينة في مثل هذا السياق

هذا لو لم نقل بان الامرين وهما الامر بالافطار في اليوم الواحد والثلاثين والامر بالصوم فيه ارشاد الى ابتداء الشهر اللاحق لا انها في مقام بيان الحكم المولوي كي يقال بان الامر بالافطار في مقام دفع توهم الحظر والامر بالصيام في مقام بيان اصل الوجوب وانما ظاهرهما الارشاد الى اعتبار اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر

وبالتالي فالراجح من هذه الوجوه هو الوجه الثاني وهو التعبد الظاهري بكون اليوم الواحد والثلاثين اول الشهر امضاءا للمرتكز العرفي القائم على ذلك عند عدم رؤية الهلال

### 142

التعليقة الاخيرة:

وقع البحث في عنوان (آخر الشهر) في كلمات الشيخ الاعظم قده كما وقع البحث في عنوان (اول الشهر)

لوجود اثر شرعي لعنوان آخر الشهر كاستحباب الغسل في آخر يوم من رمضان او استحباب قراءة ادعية توديع شهر رمضان او استحباب اعداد زكاة الفطرة ونحو ذلك من آثار آخر الشهر، وحيث لابد في ترتيب هذه الاثار من تحديد ما هو المقصود من عنوان آخر الشهر لذلك طرحت وجوه في كلمات الشيخ الاعظم قده في هذا المقام :

الوجه الاول:

ان عنوان آخر الشهر مركب من عنصرين (احدهما كونه من الشهر السابق، وثانيهما عدم مثله بعده او وجود ضده بعده)

وبناءً على ذلك اذا احرز ان اليوم التالي ليوم الشك ليس مثلاً للشهر السابق او انه ضد للشهر السابق كما اذا احرز في يوم الشك ان غده من شوال جزما، فيمكن احراز موضوع الاثر وهو عنوان آخر شهر رمضان بضم الاستصحاب للوجدان فانه حيث احرز المكلف وجدانا العنصر الثاني وهو عدم مثله بعده اذ لا مثل لرمضان في اليوم التالي بل المتحقق في اليوم التالي ضده وهو شوال امكن ضم التعبد بكون يوم الشك من شهر رمضان باستصحاب بقاء الشهر فيلتئم الموضوع المركب من العنصرين لترتيب اثره.

و اورد عليه:

ان استصحاب بقاء الشهر الى حين يوم الشك لا يثبت ان يوم الشك من شهر رمضان حيث ان استصحاب مفاد كان التامة وهو وجود الشهر لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف يوم الشك بكونه من شهر رمضان.

الوجه الثاني:

ان عنوان آخر الشهر هو اليوم المقارن لوجود الشهر السابق وليس بعده مثله، فهو مركب من عنصر وجودي وهو المقارنة لوجود الشهر السابق وعنصر عدمي وهو عدم مثله بعده، وحيث احرز الجزء الثاني بالوجدان اذ لا شك في ان اليوم التالي ليوم الشك ليس من شهر رمضان فيمكن احراز الجزء الاول بالاستصحاب فان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الشك يثبت ان يوم الشك مقارن لوجود الشهر السابق. لا بمعنى ان عنوان المقارنة هو العنصر المقوم لعنوان آخر الشهر والا لكان اثباته باستصحاب بقاء الشهر الى يوم الشك من الاصل المثبت بل بمعنى ان العنصر المقوم هو واقع الاقتران بنحو مفاد واو الجمع اي واقع بقاء الشهر في آن هو آن يوم الشك.

و اورد عليه:

بمنافاته للمرتكز العرفي الذي يرى ان مجرد الاقتران الواقعي بين يوم وبقاء شهر ليس مصداقا لعنوان الاخرية، بل ما هو المقوم لعنوان الاخرية كون الاخر من الشهر السابق لا اقترانه بالشهر السابق فكما ان عنوان الاول متقوم بكونه من الشهر اللاحق لابمقارنته له فكذلك عنوان الاخر.

الوجه الثالث:

ان عنوان آخر الشهر هو ما اتصل بزمان حكم بكونه اول الشهر اللاحق فآخر شهر رمضان هو اليوم المتصل بزمان حكم بكونه اول شوال.

وقد اورد الشيخ الحلي قده على هذا الوجه بايرادين:

احدهما:

ان المرتكز العرفي يرى دخالة العنصر الوجودي لعنوان الاخر وهو كونه من الشهر السابق لا مجرد اتصاله باول الشهر اللاحق اذ لا واسطة عرفا بين ما يكون متصلا باول الشهر اللاحق وما يكون من الشهر السابق فلذلك كان عنوان الاخر متقوما بكونه من الشهر السابق لابمجرد اتصاله بما هو اول الشهر اللاحق كي يقال متى ما ثبت اول الشهر اللاحق كان الزمان المتصل به آخر الشهر السابق.

وثانيا:

ان اول الشهر اللاحق كاول شوال مثلاً ان احرز وجدانا فقد احرز الاخر وجدانا . اذ لا يتصور ان يتيقن المكلف بكون غد اول الشهر اللاحق من دون ان يتيقن ان يومه الفعلي آخر الشهر السابق فلاحاجة للإثبات بالاستصحاب وان احرز اول الشهر اللاحق بالاستصحاب كان اثبات آخر الشهر السابق به من الاصل المثبت ، فانه اذا فرض ان عنوان اول الشهر مركب من عنصر وجودي وهو كونه من الشهر اللاحق وعنصر عدمي وهو عدم سبق مثله عليه وقد احرز العنصر الاول بالوجدان حيث ان اليوم التالي من الشهر اللاحق جزما واحرز الجزء الثاني بالاستصحاب وهو استصحاب عدم مثله قبله ، فان استصحاب عدم مثله قبله لا يثبت به ان ما قبله آخر الشهر السابق.

ولكن هذا الا يراد الثاني محل تامل:

حيث انه خلف ما فرض في هذا الوجه، حيث ان ما فرض ان المقوم لعنوان آخر الشهر كونه يوما متصلا بيوم حكم بكونه اول الشهر فمتى ثبت ان اليوم التالي اول الشهر اللاحق ولو بالاستصحاب ثبت ان اليوم الفعلي هو آخر الشهر اللاحق لان اتصال اليوم الفعلي باليوم المحكوم بكونه اول الشهر اللاحق محرز بالوجدان .

فكما ان الاستصحاب اثبت اول الشهر اللاحق اثبت آخر الشهر السابق ، اذ ليس المراد بالاخر الا ما كان مركبا من عنصرين (الاتصال بيوم وكون اليوم اول الشهر اللاحق ) والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب

الوجه الرابع:

ان عنوان الاخر كما هو الصحيح عنوان انتزاعي كعنوان الاول ، وهذه العناوين الانتزاعية البسيطة وهي عنوان الاول وعنوان الاخر ملازمة لعدم كون يوم الشك من شوال، وبالتالي فاستصحاب عدم كون يوم الثلاثين من شوال لا يثبت لازمه وهو كون يومه آخر الشهر السابق كما لا يثبت به ان اليوم التالي له اول الشهر اللاحق.

الا بما ذكرناه سابقا في بحث حجية الاصل المثبت في فرض جلاء الواسطة من استهجان التفكيك عرفا فان استصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين مع قطع المكلف ان اليوم التالي له ليس منه ، له اثر في نفسه وهو ترتيب اثار شهر رمضان على هذا اليوم ، وحيث ان العرف يستهجن التفكيك بين التعبد بكون اليوم المقطوع بان ما بعده من شوال من شهر رمضان والتعبد بكونه آخر الشهر وكون اليوم التالي له اول الشهر كان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب بقاء شهر رمضان الى يوم الثلاثين دالا بالدلالة الالتزامية على كون اليوم الفعلي آخر الشهر السابق وكون اليوم التالي له اول الشهر اللاحق.

وبهذا الوجه تم الكلام في هذا الفرع.

### الفرع الرابع:

اذا شك في وجود الحاجب حين صب الماء في الوضوء لتحصيل الطهارة من الحدث او شك في وجود الحاجب حين صب الماء لتحصيل الطهارة من الخبث عند تطهير البدن او شك في وجود الحاجب المانع من حصول الماء الى البشرة حين الغسل او احتمل وجود قطعة من المذي على مخرج البول تمنع وصول الماء اليه، فلا مجال في هذه الموارد لإثبات تحقق الغسل التطهيري او الغُسل المطلوب او الغسل المطهر لمخرج البول الا من باب الاصل المثبت لخفاء الواسطة.

وقد سبق حجية ذلك.

الا ان من انكر حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة تشبث بوجه آخر وهو ما ذكره المحقق الهمداني قده من التمسك بقيام السيرة المتشرعية على عدم الفحص عن الحاجب عند الشك فيه ما لم تقم لا يلتفت عقلائية او منشأ عقلائي على وجوده

وقد اورد عليه سيدنا الخوئي :

اولا :

بعدم احراز هذه السيرة اذ لعل عدم فحص المتدينين كان لاطمئنانهم بعدم الحاجب او لعدم الالتفات الى وجوده

وثانيا:

على فرض التسليم بالسيرة فانها سيرة لم يحرز اتصالها بزمان المعصوم ع ليكون سكوته وعدم ردعه كاشفا عن امضائه ورضاه فلعلها حدثت في القرون المتأخرة لاجل فتوى جمع من الاعلام بعدم وجوب الفحص تمسكا باستصحاب عدم الحاجب والا فالصحيح وجوب الفحص عند احتمال وجود الحاجب احتمالا عقلائيا.

وحيث ان المبنى المختار هو جريان الاستصحاب في فرض خفاء الواسطة فلا يبعد انه هو الوجه في جريان السيرة العرفية والمتشرعية على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب عند القيام بعملية التطهير من الحدث او الخبث.

### 143

### وصل الكلام الى الفرع الخامس:

وهو ما اذا تلف مال شخص تحت يد شخص اخر فادعى المالك ضمان المال لعدم اذنه في كونه تحت يد الاخر وادعى من تلف المال عنده عدم الضمان وقد بنى المشهور على الضمان

و اورد على فتوى المشهور: بان القول بالضمان مبني على القول بحجية الاصل المثبت حيث ان استصحاب عدم اذن المالك في كون المال تحت يد الشخص الاخر لا يثبت موضوع الضمان وهو كون يده يدا عادية الا بالأصل المثبت.

والكلام في هذا الفرع في مقامين : الاول في عرض الادلة على ضمان اليد

والثاني في بحث تنويع الضمان لضمان اليد وضمان المعاوضة

المقام الاول

قد ذكر في كلمات الاعلام للضمان عدة مدارك

المدرك الاول:

قيام المرتكز العقلائي على قاعدة المقتضي والمانع: وهي قاعدة ظاهرية ادعي شمولها لسائر موارد الاستصحاب ومنها المقام .

بتقريب: ان الاستيلاء على مال الغير مقتضي للضمان بحسب المرتكز العقلائي واذن المالك او رضاه بمثابة المانع عن تأثير المقتضي اثره، فاذا شك في المانع جرى البناء على تأثير المقتضي ونتيجته ثبوت الضمان في محل البحث

المدرك الثاني:

دعوى قيام الارتكاز العقلائي على ان الاصل في الاموال هو الضمان بغض النظر عن قاعدة المقتضي والمانع

وهو من صغريات اصالة الحرمة حيث ان هناك بناءً عقلائيا واقعيا وظاهريا تعرض له المحقق الهمداني قده في بحث الخمس وهو ان الاصل في الانفس والاعراض والاموال هو الحرمة بحسب المرتكز العقلائي ومقتضاه في الاموال هو ضمانها ما لم يحرز اذن المالك

المدرك الثالث:

قيام المرتكز العقلائي على حكم واقعي وهو ان الاستيلاء على مال الغير موضوع للضمان في فرض عدم اذن المالك او رضاه فاذا شك في اذنه وعدمه كان لابد في تنقيح موضوع الضمان من استصحاب عدم اذنه .

بينما على المدركين الاولين يثبت الضمان في محل الكلام بمجرد الشك بلا حاجة لاستصحاب عدم اذن المالك فان معنى قاعدة المقتضي والمانع هو البناء على الجري وفق المقتضي ما لم يحرز المانع

كما ان المقصود باصالة الحرمة انها مضافا لافادتها الحرمة الواقعية اصل ظاهري في فرض الشك فمتى شك في حرمة انسان انه محارب او مسالم كان الاصل حرمته ومتى شك في عرض انه عرض مصون بعقد كان الاصل حرمته ومتى شك في مال تحت يد شخص ينفي كونه مالكا للمال بحيث لا تجري امارية اليد في حقه فالاصل هو ضمانه للمال

وقد ناقش جملة من الاعلام في تمامية المدركين الاولين لعدم ثبوت بناء ارتكازي عليهما وتم لديهم المدرك الثالث.

المدرك الرابع :

الحديث النبوي على اليد ما اخذت حتى تؤدي، ومقتضى عمومه ان كل يد استولت على مال ليس لها اشتغلت عهدتها بضمان المال

وقد خرج عن هذا العموم النبوي فرض رضى المالك كما هو المستفاد من قوله ع لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه ، فاذا شك في مورد في وجود اذن من قبل المالك كان التمسك بعموم على اليد تمسكا بالعام في الشبهة المصداقية .

المدرك الخامس

ما ذكره بعض الاساتذة دام ظله وهو معتبرة اسحاق بن عمار قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ فَضَاعَتْ فَقَالَ الرَّجُلُ كَانَتْ‏ عِنْدِي‏ وَدِيعَةً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنَّمَا كَانَتْ لِي عَلَيْكَ قَرْضاً فَقَالَ الْمَالُ لَازِمٌ لَهُ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا كَانَتْ وَدِيعَة

بتقريب ان المدلول الالتزامي للمعتبرة ان الاصل في اليد على مال الغير كونها على وجه الضمان حيث حكم ع بكون مدعي الوديعة لنفي اشتغال ذمته بقيمة المال الضائع ملزما باقامة البينة مع ان قوله موافق لاستصحاب عدم اشتغال ذمته بالبدل كما ان مقتضى استصحاب عدم القرض هو عدم الضمان المعاملي كما ان الضمان العادي منفي في حقه بالوجدان للقطع بان يده لم تكن يدا عادية على المال فهو اما وديعة او قرض .

المقام الثاني

البحث في ثبوت الضمان وعدمه عند الاختلاف في موردين

الاول

ضمان اليد وهو المسالة التي وقع الكلام فيها : وهي اذا ادعى الشخص الذي تلف المال تحت يده انه كان باذن المالك ونفى المالك اذنه فقد ذهب المحقق النائيني قده الى ان موضوع الضمان مركب لا بسيط وهو عبارة عن عنصرين (الاول هو الاستيلاء على مال الغير والثاني هو عدم اذن المالك) فاذا شك في اذن المالك او رضاه امكن تنقيح موضوع الضمان في احد الجزئين بالوجدان وهو الاستيلاء وفي الاخر بالتعبد وهو استصحاب عدم الاذن

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قده

بان ما افيد في كلمات المحقق النائيني مخالف لمبناه ، لان مبناه هو عدم جريان استصحاب العدم الازلي في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل ، والنكتة في نظره ان ظاهر التخصيص بالمخصص المنفصل عنونة العام بعدم الخاص على نحو العدم النعتي لاالعدم المحمولي

وبيان ذلك:

انه اذا ورد خطاب من المولى كما لو قال اكرم كل عالم وقام بتخصيص خطابه بمخصص فان كان المخصص متصلا كما لو قال اكرم كل عالم ولا تكرم الاموي منهم امكن ان يستظهر من الدليل المشتمل على العام ومخصصه كون العنونة على نحو العدم النعتي او العدم المحمولي بمعنى ان موضوع وجوب الاكرام قد يكون العالم المتصف بغير الاموية او ان موضوعه العالم مع عدم كونه امويا على نحو التركيب من عنصر وجودي وهو العالم وعنصر عدمي على نحو مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي اي عدم الاموي ولو لعدم الموضوع

وان كان المخصص منفصلا كما لو قال اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا تكرم الاموي او الناصبي او الفاسق من العلماء فان مقتضى الجمع العرفي بين العام والمخصص هو كون موضوع العام معنونا بعدم الخاص على نحو العدم النعتي اي العالم المتصف بعدم كونه امويا او ناصبيا او فاسقا لا العدم المحمولي

فلا وجه لما ذكره المحقق النائيني في المقام لعدم موافقته لمبناه حيث ان مقتضى الجمع بين عموم على اليد ما اخذت من جهة الدال على ان كل يد استولت على مال الغير فهي ضامنة والمخصص المنفصل وهو قوله ع فانه لا يحل مال امرئ مسلم ولا دمه الا بطيبة نفسه ان موضوع الضمان هو اليد المتصفة بعدم كونها مرضية او ماذونة من قبل المالك ، وحيث ان الموضوع مقيد لا مركب فاستصحاب عدم اذن المالك على نحو العدم المحمولي ومفاد ليس التامة لا يثبت العدم النعتي وهو اتصاف اليد بعدم كونها ماذونة على نحو مفاد ليس الناقصة الا بالاصل المثبت واما استصحاب عدم كون اليد ماذونة على نحو العدم النعتي فهو من استصحاب العدم الازلي الذي لا يقول به .

فهل ان ايراد سيد المنتقى قده وارد على المحقق النائيني ام لا؟ ياتي الكلام عنه

### 144

وفي البين عدة وجوه لدفع مناقشة سيد المنتقى قده للمحقق النائيني قده

الوجه الأول ما اشار اليه في المنتقى من ان المحقق النائيني[[240]](#footnote-240) انما ذهب الى تقيد العام بالعدم النعتي للمخصص اذا كان الخاص بالنسبة للعام من قبيل العرض ومحله كالعالم العادل، فلو قال اكرم كل عالم وقال في دليل اخر لا تكرم الفاسق منهم كان موضوع العام معنونا بالعدم النعتي للفاسق اي العالم المتصف بعدم الفسق او بالعدالة بلحاظ ان الفسق والعدالة عرض للعالم نفسه

واما اذا كان العام والخاص عرضين لمعروض واحد او معروضين فلا وجه لتقيد العام بالعدم النعتي للخاص، نظير موت المورث وحياة الوارث فان الموت والحياة عرضان لموضوعين او نظير العلم والعدالة في نسبتهما الى الانسان حيث انهما عرضان لموضوع واحد في عرض واحد فلا موجب عرفا لتقيد احدهما بالاخر او بعدمه

وما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان موضوع الضمان مركب عنصرين

احدهما الاستيلاء على مال الغير والثاني الاذن او عدم الاذن من قبل مالك المال

ومن الواضح انهما عرضان لموضوعين ومقتضاه عدم صحة تقيد احدهما بالاخر وانما يلحظان في الموضوع على نحو التركيب لا التقييد فيقال ان موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير مع عدم اذنه لا الاستيلاء المتصف بعدم اذنه

وبالتالي اذا شك على نحو الشبهة المصداقية في اذن المالك وعدم اذنه جرى استصحاب عدم اذنه فيتنقح بذلك موضوع الضمان اذ المفروض احراز الجزء الاول منه وهو الاستيلاء على مال الغير بالوجدان والجزء الثاني بالتعبد

لكن سيد المنتقى دفع هذا الوجه من الجواب كما في ص 224 من ج 6:

بان الرضى وان كان قائما بالمالك الا انه من الصفات التعلقية ذات الاضافة كالعلم والغضب فمحله متعلقه، وبناءً على ذلك فالاستيلاء على مال الغير مما يتصف عرفا بالرضى وعدمه بلحاظ ان الرضى وان كان قائما بالمالك قيام الصفة بالموصوف او العرض بمحله الا انه ايضا قائم عرفا بالاستيلاء حيث يقال استيلاء مرضي واستيلاء غير مرضي من جهة ان الرضى من الصفات التعلقية ذات الاضافة

وما ذكره المحقق النائيني قده من ان النسبة بين الخاص والعام اذا كانت من باب نسبة العرض الى محله كان مقتضى ذلك تقيد موضوع العام بالعدم النعتي للخاص يشمل المقام حيث ان النسبة بين الرضا والاستيلاء نسبة الصفة للموصوف ايضا اذ لا يعتبر في قيام الصفة بالموصوف ان يكون من باب قيام الفعل بفاعله بل قد يكون من باب قيام العارض على معروضه كما في الضرب القائم من جهة بالضارب قيام الفعل بفاعله ومن جهة بالمضروب قيام العارض على معروضه فيمكن بلحاظ ذلك ان يكون موضوع الضمان الاستيلاء المتصف بعدم الرضى او الاستيلاء المتقيد بعدم الرضا لاواقع الاقتران بين الاستيلاء وعدم الرضا من قبل المالك

والنتيجة

ان استصحاب عدم اذن المالك لا يثبت الضمان على مبنى المحقق النائيني قده

الوجه الثاني

ان الرضى وان امكن ان يكون صفة لمعروضه كالاستيلاء فيقال استيلاء مرضي وغير مرضي الا ان الا شكال انما يرد على المحقق النائيني قده بان استصحاب عدم الرضى لا يثبت موضوع الضمان اذ الماخوذ في موضوع الضمان هو اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص اذا كان منظور المحقق النائيني في اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص ما امكن اتصافه به،

واما اذا كان منظور المحقق النائيني ان اتصاف العام بالعدم النعتي للخاص في فرض مساعدة القرينة السياقية على الاتصاف لا مطلقا، فمتى ما كانت نسبة الخاص للعام نسبة العرضين لمعروضين او العرضين لموضوع واحد فلا موجب للاتصاف ومتى كانت نسبة الخاص للعام نسبة العرض لمحله كان ذلك موجبا لاتصاف العام بالعدم النعتي للخاص ومتى امكن كلا الوصفين كما في محل الكلام حيث ان الرضى بلحاظ هو وصف للمالك لقيامه به وبلحاظ اخر هو نعت للاستيلاء بلحاظ عروضه عليه ولكن استفادة احد النحوين بحيث يكون الموضوع مركبا او مقيدا بحاجة الى القرينية السياقية التي توجب ظهور الدليل في احدهما

وبالتالي اذا لم تقم قرينة على التقييد فمقتضى القاعدة اي مقتضى ان التقييد والاتصاف على نحو العدم النعتي هو الذي يحتاج الى قرينة في مقام الإثبات لانه مؤنة في عالم الاسناد

وحيث لم تقم قرينة على ذلك فمقتضى القاعدة هو التركيب وكون موضوع الضمان هو الاستيلاء مع عدم اذن المالك و استصحاب عدم اذن المالك او رضاه مثبت للموضوع

الوجه الثالث

اذا كان منظور المحقق النائيني للنسبة بين دليلين لفظيين احدهما عام وهو على اليد ما اخذت حتى تودي والاخر خاص وهو لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه وقيل بان مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين العام والخاص كون موضوع العام العام المتصف بالعدم النعتي للخاص ورد عليه اشكال ان استصحاب عدم الاذن لا يثبت الضمان

واما اذا كان منظور المحقق النائيني للمرتكز العقلائي لا لدليلين لفظيين في البين بمعنى ان المرتكز قائم على ان الاصل هو الضمان في اليد المستولية على مال الغير ما لم يحرز اذن المالك او ان المرتكز العقلائي قائم على ان الاستيلاء على مال الغير سبب للضمان الا في فرض اذن المالك او رضاه فاذا لوحظت النسبة بين موضوع الضمان والرافع للضمان بحسب المرتكز العرفي كانت النسبة هي نسبة التركيب وان موضوع الضمان هو الاستيلاء مع عدم اذن المالك فاذا شك في الضمان فان استصحاب عدم اذن المالك مثبت له

وبالتالي فلايرد عليه اشكال ان المحقق النائيني قده لا يرى جريان استصحاب العدم الازلي للشبهة المصداقية للمخصص والمقام من هذا القبيل لعدم نظره للجمع بين الدليلين اللفظيين وانما كل نظره لما هو موضوع الضمان بحسب المرتكز العقلائي

الوجه الرابع

ان يقال لو فرض ان منظور المحقق النائيني لما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين العام المثبت للضمان وهو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي، والخاص المثبت لرافع الضمان وهو قوله ولا يحل مال امرئ مسلم ولا دمه الا بطيب نفسه، وكانت نتيجة الجمع العرفي بينهما ان موضوع الضمان تعنون العام بالعدم النعتي للخاص اي ان موضوع الضمان الاستيلاء المتصف بعدم رضى المالك امكن اثبات هذا العدم النعتي بالاستصحاب ايضا ولا يكون من باب الاصل المثبت في شيء لان الاستيلاء على مال الغير من الافعال التي يمكن ان تتصف بالمرضية وعدم المرضية من قبل حصولها كاتصاف سائر الافعال بالحسن والقبح من قبل حصولها، فان الكذب او الظلم او الخيانة تتصف بالقبح قبل حصولها وكذلك اضدادها تتصف بالحسن قبل حصولها والمفروض ان الاستيلاء المرضي مصداق للعدل والاستيلاء غير المرضي مصداق للظلم فهما متصفان بالحسن والقبح والرضى وعدمه من قبل حصولهما فيقال كل استيلاء ليس بمرضي من قبل مالكه فهو موضوع الضمان قبل حصوله فاذا شككنا في اتصاف هذا الاستيلاء بعدم رضى المالك وعدم اتصافه امكن استصحاب عدم اتصافه من قبل حدوث الاستيلاء فانه قبل حصول الاستيلاء لم يكن الاستيلاء مرضيا من قبل المالك فكذلك هو متصف بعدم رضى المالك على نحو العدم النعتي بعد حصوله.

وان كان هذا مخالفا لمدعى المحقق النائيني من عدم جريان استصحاب العدم الازلي وهو عدم المحمول لعدم الموضوع الا انه مما يمكن اجراؤه في المقام

الوجه الخامس

ان ما ذكره المحقق النائيني قده من انه اذا كانت نسبة الخاص بالنسبة للعام نسبة العرض لمعروضه كان الموضوع في العام العام المتصف بالعدم النعتي للخاص انما ذكره من باب قضاء المرتكز العرفي به لا لاجل برهان عقلي عليه، فحيث ان الاتصاف بعدم الخاص على نحو العدم النعتي مرتكز على قضاء العرف به فانه يدور مدار قبول العرف وعدمه، وحيث ان العرف لايقبل في المقام ان يكون موضوع الضمان هو الاستيلاء المتصف بعدم الرضى اذ لا يرى المرتكز العرفي لحيثية الاتصاف دخلا في ثبوت الضمان وانما يرى ان تمام ما له الدخل في الضمان ان هذا الاستيلاء ليس معنى رضى من قبل المالك واما ان يتصف في عالم الانتزاع بعدم رضى المالك فمما لا دخل له في ثبوت الضمان وعدمه

فاحتفاف هذين الدليلين وهما العام المثبت للضمان وهو قوله ص على اليد ما اخذت حتى تودي بناء على ثبوته والخاص الرافع للضمان وهو قوله ع لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه بهذا المرتكز العرفي القائم على ان سر الضمان في اقتران الاستيلاء بعدم الرضى لا في الاتصاف بعدم الرضى كان الاحتفاف قرينة على ظهور الدليلين في ان موضوع الضمان ما كان مركبا من استيلاء وعدم اذن المالك.

هذا تمام الكلام في المقام الاول وهو الضمان اليدي

المقام الثاني: وهو الضمان المعاوضي

وقد ذكره سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص158:

ومثاله انه لو ادعى المالك انه باع السلعة التالفة تحت يد بكر عليه ومقتضى كون التسليم على نحو المعاوضة هو ضمان عوضها للمالك وادعى زيد الذي تلفت السلعة تحت يده ان التسليم كان على نحو الهبة فلاضمان عليه، فكلاهما متفق على ان استيلاء زيد على السلعة عن رضى من المالك غايته ان المالك يدعي انه رضى على نحو المعاوضة و زيد يدعي ان الرضى كان على نحو الهبة فلا وجه للرجوع الى استصحاب عدم الرضى او عدم الاذن فانه استيلاء ماذون فيه بل لابد من الرجوع لاصل اخر

ولا يمكن ان يكون الاصل استصحاب عدم الهبة لانه لا يثبت الضمان الا بالاصل المثبت لان الضمان يترتب على المعاوضة مضافا على انه لو قلنا بان استصحاب عدم الهبة يثبت الضمان فان معارض باستصحاب عدم البيع النافي للضمان حيث ان كلا من الهبة والبيع امر مسبوق بالعدم فيجري استصحاب عدمه

فالمتعين هو استصحاب عدم اشتغال الذمة ببدل السلعة التالفة والنتيجة ان القول قول من تلفت السلعة تحت يده

ولكن قد يقال كما ذكر بعض الاساتذة دام ظله

ان ظاهر معتبر اسحاق بن عمار التي سبق ذكرها ان الاصل في كل يد استولت على مال الغير كونها على وجه الضمان حتى لو احرز كون استيلائها عليه عن رضى من مالك السلعة فان مورد معتبرة اسحاق بن عمار هو الضمان المعاوضي حيث قال (سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَوْدَعَ رَجُلًا أَلْفَ دِرْهَمٍ فَضَاعَتْ فَقَالَ الرَّجُلُ كَانَتْ عِنْدِي وَدِيعَةً وَ قَالَ الْآخَرُ إِنَّمَا كَانَتْ لِي عَلَيْكَ قَرْضاً فَقَالَ الْمَالُ‏ لَازِمٌ‏ لَهُ‏ إِلَّا أَنْ يُقِيمَ الْبَيِّنَةَ أَنَّهَا كَانَتْ وَدِيعَةً.)

فالملاحظ في مفادها ان قول من ضاعت تحت يده النقود موافق للاستصحاب وهو استصحاب عدم اشتغال ذمته بالضمان ومع ذلك حكم الامام ع بان الضمان لازم عليه ما لم يقم البينة على ان الدراهم كانت وديعة فمقتضى اطلاق هذه الرواية ان الاصل هو الضمان

الا ان يقال بان الرواية خاصة بموردها حيث يحتمل ان في دعوى الوديعة خصوصية لا في تمام موارد الضمان المعاملي

### 145

### الفرع الأخير

اذا شك في انطباق العنوان الموقوف عليه او العنوان المنذور اليه او العنوان الموصى اليه او العنوان الذي ابيح التصرف له على فرد معين فهل يجري الاستصحاب في العنوان لإثبات موضوع الاثر الشرعي ام لا؟

كما لو فرض ان الدار اوقفت على العالم العادل او اوصى المورث بان يكون ثلث داره للعالم العادل او نذر المكلف صرف امواله للعالم العادل او اباح المالك السكن في داره للعالم العادل، واحرز ان زيدا عالم وشك في بقاء عدالته فهل يجري استصحاب بقاء عدالته لإثبات كونه موقوفا عليه او منذورا له او موصى له او مباح له

وقد افيد ان مقتضى القاعدة عدم جريان الاستصحاب لكونه اصلا مثبتا فان استصحاب بقاء عدالة العالم لا يثبت انه مما اوقف له او اوصي له او نذر له او ابيح له والمفروض ان الاثر وهو جواز التصرف في الوقف او المال الموصى او المال المنذور او المال المباح موضوعه هو العنوان الخاص ولا يثبت باستصحاب بقاء العدالة مع ان ظاهر الفقهاء هو ترتيب الاثر عند الشك

ولذلك اجيب عن هذا الا يراد بأحد وجهين:

الاول :

ما ذكره صاحب الكفاية قده في حاشيته على الرسائل:

ان النذر حيثية تعليلية لا تقييدية بمعنى ان موضوع الاثر وهو جواز التصرف في المال المنذور ليس هو عنوان المنذور له وانما موضوع الاثر هو واقع المعنون اي الشخص الخارجي، وكونه منذورا له مجرد حيثية تعليلية لجواز تصرفه في المال المنذور لا انها حيثية تقييدية اخذت في موضوع جواز التصرف

وهذا اذا تم في النذر فاثباته في الوقف والاباحة مشكل فان ظاهر قوله الوقوف على حسب ما يوقفها اهلها ان موضوع جواز التصرف في المال الموقوف صدق عنوان الموقوف عليه لا ان الموقوف عليه مجرد حيثية تعليلية ، وان الموضوع لجواز التصرف واقع المعنون وهو الشخص الخارجي كي يقال بان واقع المعنون ليس الا العالم العادل سواء احرز ذلك بالوجدان او بالتعبد

وكذلك في مسالة الاباحة فان موضوع جواز التصرف في المال المباح من قبل مالكه طيب نفسه بالتصرف حيث ورد في الحديث لايحل مال امرئ مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه . وطيب النفس موضوع لجواز التصرف لاحيثية تعليلية لجواز التصرف

وبالتالي فاستصحاب عدالة العالم لا يثبت انه ممن طابت نفس المالك بتصرفه في المال المباح من قبله

الوجه الثاني

ان ادلة الوقوف والنذور والوصايا محفوفة بالمرتكز العقلائي الذي لا يرى في امثال هذه الموارد الا ان الموضوع مركب من الوقف او النذر او الاباحة او الوصية ، وكون الفرد مصداقا للعنوان المأخوذ في متعلق الوقف او النذر او الوصية او الاباحة . ومقتضى احتفاف هذه الادلة بالمرتكز العقلائي ظهورها في التركيب وبالتالي فاذا شك في كون العالم الفلاني عادلا فعلا جرى استصحاب عدالته حيث يترتب على الاستصحاب احراز كونه عالما عادلا بالتعبد فيشمله موضوع جواز التصرف في الوقف او المنذور او المال الموصى به او المباح ونحو ذلك .

هذا ما ذكر في الفرع الاخير

وهناك مجموعة من الفروع اشير اليها في كلمات الاعلام يبتني ثبوت الاثر فيها على اثبات العنوان الانتزاعي بجريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع .

الاول : اذا شك المكلف حال السجود انه قد ركع قبل السجود ام لا؟ ولم يمكن جريان قاعدة التجاوز ولو لاشتراط احتمال الغفلة في جريانها ، وفرض في الفرع ان المكلف لا يحتمل غفلته وانما يحتمل ترك الركوع عمدا، فهل ان مقتضى استصحاب عدم الركوع كون السجود الذي دخل فيه زيادة في الصلاة

والجواب :

ان قيل ان عنوان الزيادة مركب من الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم الامر الضمني به لعدم وقوعه في محله كان استصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق محققا للزيادة حيث ان الجزء الاول وهو الاتيان بالسجود بقصد الجزئية محرز بالوجدان والجزء الثاني وهو عدم الامر به لعدم وقوعه في محله محرز باستصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق عليه

وان قيل ان عنوان الزيادة انتزاعي من الاتيان بشيء بقصد الجزئية مع عدم وقوعه في محله كان اثبات عنوان الزيادة باستصحاب عدم الاتيان بالجزء السابق عليه من الاصل المثبت

الثاني : اذا شك في انتقال المال الفلاني لورثة زيد فهل ان استصحاب بقاء المال على ملكه الى حين وفاته مثبت لموضوع الارث ام لا

والجواب :

ان قيل ان عنوان ما تركه الميت فهو لوارثه هو مجرد مشير لواقع المال الخارجي الموجود عند موته كان استصحاب بقاء المال على ملكه مثبتا لموضوع الارث اذ ليس موضوع الارث الا المركب من عنصرين (احدهما وجود المال حين الوفاة والثاني كونه ملكا للميت ) والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب

وان قيل ان عنوان ما تركه الميت عنوان انتزاعي من كون المال مملوكا له الى حين وفاته فاستصحاب بقاء ملكيته للمال الى حين وفاته من الاستصحاب الجاري في منشأ الانتزاع لإثبات العنوان الانتزاعي وهو من الاصل المثبت

الثالث :

اذا شك المكلف اثناء الوقت في اتيانه بالصلاة فلم يأت بها الى ان خرج الوقت فهل ان استصحاب عدم الاتيان بالصلاة في الوقت مثبت لوجوب القضاء عليه ام لا

والجواب:

ان قيل باطلاق ما ورد في صحيح الفضلاء : متى شككت في وقت فريضة انك لم تصلها صليتها ؛ حيث ادعي ان اطلاق (صليتها) يقتضي الاتيان بالفريضة المشكوكة الاداء داخل الوقت في الوقت او خارجه، فيجب القضاء

وان قيل بانصراف قوله صليتها للصلاة الادائية في الوقت ولا اطلاق لمثل هذه الصحيحة للشك المستمر لما بعد الوقت فحينئذ قد يقال كما سبق ذكره عن المحقق الايرواني قده بانه اذا ثبت وجوب الاداء ظاهرا بالاستصحاب ولم يمتثله المكلف ثبت وجوب القضاء فان التفكيك بينهما مستهجن عرفا فانه لو قيل من شك في اداء الصلاة اثناء الوقت وجب عليه الاداء وجوبا ظاهريا وان لم يأت به حتى خرج الوقت وبقي شكه فانه لا يجب عليه القضاء فان ذلك مستهجن عرفا.

فالنتيجة ان شمول دليل الاستصحاب لإثبات وجوب الاداء ظاهرا دال على وجوب القضاء ظاهرا بالالتزام

وهذا من موارد الاصل المثبت مع جلاء الواسطة

وان لم يقبل ذلك وقيل ان التفكيك بين المتلازمات في مرحلة الظاهر غير عزيز فان استفيد من قوله من فاتته فريضة فليقضها ان موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة سواء كانت الفريضة واقعية او ظاهرية كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة الى حين تمام الوقت منقحا لموضوع وجوب القضاء حيث يثبت بالاستصحاب فوت الفريضة الظاهرية

وان قيل ان ظاهر قوله من فاتته فريضة فليقضها ان موضوع وجوب القضاء هو فوت الفريضة الواقعية كان استصحاب عدم الاتيان بالفريضة في الوقت لإثبات وجوب القضاء من الاصل المثبت لانه من الاستصحاب الجاري في منشأ الانتزاع وهو عدم الاتيان بالفريضة بين الحدين لإثبات العنوان الانتزاعي وهو الفوت

ونظير ذلك ايضا استصحاب بقاء الوقت لإثبات وقوع الصلاة في الوقت او استصحاب بقاء النهار لإثبات وقوع الصوم في النهار او استصحاب بقاء يوم العيد لإثبات وقوع اداء زكاة الفطرة في يوم العيد او استصحاب بقاء اليوم العاشر لإثبات وقوع رمي الجمار او الذبح او الحلق في اليوم العاشر ونحوه من الاثار المترتبة على جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو بقاء الوقت لإثبات العنوان الانتزاعي وهو وقوع الفريضة في الوقت المعين

وسنتعرض في البحث الاتي لما ذكره صاحب الكفاية في المقام وهو هل انه يستثنى من عدم حجية الاصل المثبت جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لإثبات العنوان الانتزاعي المترتب عليه اذا كان موضوعا للأثر

### 146

ملحق:

ذكر صاحب الكفاية قده في اخر بحثه عن حجية الاصل المثبت ثلاثة مطالب

الاول :

ان الاثر المترتب بالاستصحاب تارة يكون مترتبا على المستصحب بلاوساطة شيء كاستصحاب بقاء الولد لإثبات وجوب الانفاق عليه وتارة يكون مترتبا عليه بوساطة عنوان كلي يحمل عليه بالحمل الشائع ويتحد معه وجودا سواء كان هذا العنوان من الجواهر كاستصحاب وجود زيد الذي هو اخ او عم او خال من اجل اثبات الاثر المترتب على كلي وجود الرحم وهو وجوب صلته وحرمة قطيعته .

او كان العنوان من العناوين العرضية الموجودة بوجود ما بحذائها في الخارج كاستصحاب صلاة الامام لإثبات اثر صحة الائتمام او كان عنوانا انتزاعيا كاستصحاب زوجية زيد لزينب او استصحاب ملكية زيد للدار حيث ان الملكية والزوجية من العناوين الانتزاعية .

والنكتة في الجميع واحدة وهي ان جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الاثر المترتب على العنوان الكلي ليس من الاصل المثبت ، وذلك لاتحاد الكلي والفرد وجودا

وفي المقام تعليقتان على كلامه :

الاولى:

ما افاده سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول

من ان المطلب المذكور في الكفاية وهو جريان استصحاب الفرد لإثبات الاثر المترتب على عنوان الكلي وان كان صحيحا الا ان الوجه في اثباته بالاستصحاب ليس هو اتحاد الكلي والفرد وجودا او ان الكلي عين الفرد وليس لازما له والا لكان اثباته بالاستصحاب من اثبات اثر اللازم باستصحاب الملزوم الذي يعد من الاصل المثبت

وانما الوجه فيه ان الاثر حقيقة هو للفرد لا للكلي وبيان ذلك بالالتفات الى امور ثلاثة :

أ‌- ان الاحكام نظير وجوب الانفاق على الولد وحرمة قطيعة الرحم و وجوب الانفاق على الزوج وحرمة التصرف في الملك وان كانت مجعولة على نحو القضية الحقيقية الا ان الحكم فيها ثابت للافراد لا للعنوان الكلي ففي قول المولى يحرم قطيعة الرحم يكون ثبوت حرمة القطيعة بمن هو فرد من الرحم خارجا لا لعنوان الرحم

ب‌- ان عنوان الرحم وان اخذ في موضوع الحكم في لسان الدليل الا انه ملحوظ على نحو المشيرية للافراد لا لموضوعية فيه،

ت‌- ان الفرد الخارجي الذي هو مصداق للرحم وان كان هو موضوع الحكم الا ان كونه موضوعا للحكم لابقيد الخصوصيات الفردية المشخصة له من زمن او مكان او اسم معين وانما كونه موضوعا للحكم بلحاظ كونه مصداقا لعنوان الرحم لا لشيء اخر ولذلك في المقام كما يجري استصحاب الفرد وهو استصحاب بقاء الخال او الاخ او العم يجري استصحاب الكلي وهو استصحاب بقاء الرحم لا لان الاثر اثر للكلي بل لان استصحاب بقاء الرحم استصحاب جار في العنوان بما هو مشير للفرد الخارجي حيث ان الاثر اثر لنفس الفرد الخارجي المنكشف بالعنوان العام .

وما افيد في كلامه قده تام الا في مورد واحد وهو ما اذا كان الاثر مترتبا على صرف وجود الطبيعي لا على الفرد بما هو مصداق للكلي ففي مثل ذلك يكون اثبات اثر الكلي بجريان الاستصحاب في الفرد من الاصل المثبت ما لم نبن على حجية الاصل المثبت مع خفاء الواسطة فمثلاً اذا كان وجوب الصلاة عن طهارة مائية مترتبا على صرف وجود القدرة على استعمال الماء في الوضوء ولو في جزء من الوقت حيث لا يعتبر في وجوب الصلاة عن طهارة مائية استمرار القدرة على استعمال الماء طول الوقت بل يكفي في فعليته فعلية القدرة على استعمال الماء ولو في جزء من الوقت اذا التفت اليه المكلف

لو فرض ان القدرة على استعمال الماء توفرت للمكلف في اول دقيقة من الوقت وشككنا في بقاءها الى حين استعداده للصلاة فان استصحاب بقاء ذلك الفرد من القدرة الذي كان متحققا اول الوقت لا يثبت وجدان المكلف لصرف وجود القدرة على الطهارة المائية التي هي شرط في صحة الصلاة حيث ان اثبات صرف وجود الطبيعي باستصحاب الفرد من الاصل المثبت ما لم يدع ان الواسطة بينهما خفية لا يلتفت اليها العرف وهي تجرد صرف الوجود عن الخصوصية الفردية وان كان الفرد متصفا بهذه الخصوصية .

التعليقة الثانية

ما ذكره السيد الشهيد قده في بحوث في علم الاصول ج6 ص 205:

ان الفرد تارة يراد به واقع الوجود العيني الذي لا يمكن ادراكه ولا مجيئه للذهن واخرى يراد به المفهوم الجزئي كمفهوم زيد الاخ فان اريد الاول كان من الواضح ان الاستصحاب لا يجري فيه لا لانه ليس موضوعا للاثر بل لان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في بقائه، وما يتعلق به اليقين والشك هو الصور المرتسمة في الذهن لاالاعيان الخارجية

نعم ان اليقين والشك انما يتعلق بالصور المرتسمة في الذهن لا على نحو ما فيه ينظر اي بما لها من موضوعية وانما على نحو ما به ينظر اي بما هي مرآة لنفس الوجود الخارجي .

وان اريد الثاني وهو مفهوم زيد الاخ فتارة يفرض ان المفهوم الجزئي متضمن للعنوان الكلي كتضمن مفهوم زيد الاخ للانسان الرحم او مفهوم زيد الولد لعنوان الولد او مفهوم زينب الزوجة لعنوان الزوجة

وتارة لا يكون متضمنا له كما اذا كان العنوانان وهما عنوان الجزئي وعنوان الكلي متغايرين عرفا بحيث تكون النسبة بينهما بحسب النظر العرفي نسبة العموم من وجه فهما وان كانا متصادقين على موضوع واحد الا انهما متغايران بحسب النظر العرفي

فمثلاً اذا لوحظ عنوان المولود في الساعة الفلانية وعنوان الانسان فان المولود في الساعة الفلانية قد ينطبق على الحيوان وعلى الانسان كما ان الانسان قد ينطبق على المولود وعلى الميت فالمولود في الساعة الفلانية وان كان جزئيا لكنه لايتضمن عنوان الانسان عرفا

وقد يجتمع العنوانان فيه كما اذا كان المولود في الساعة الفلانية انسانا فان استصحاب بقاءه لا يثبت الاثر المترتب على كلي الانسان خلافا لما افيد من قبل صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي قدهما من ان استصحاب الفرد يثبت الاثر المترتب على العنوان الكلي حيث لا يرى ان العنوان الذي هو مجرى للاستصحاب مرآة للعنوان الكلي الذي هو موضوع للاثر

وكذا لو فرض العلم بوجود ميت في الساعة الفلانية وشك في عدم دفنه فان استصحاب عدم دفن الميت الموجود في المكان الفلاني لا يثبت اثر احكام الميت من الانسان لتغايرهما عرفا .

ولكن يلاحظ على كلامه

ما هو المبني على المختار من جريان الاستصحاب في الفرد المردد من انه يكفي في جريان الاستصحاب في عنوان انه يترتب على الاستصحاب في هذا العنوان اثر ذلك الفرد المشار بالعنوان اليه ما دام يمكن شمول دليل الاثر له بهذا العنوان

مثلاً اذا وجد جلد ودار امره بين كونه جلد الميتة التي هي على اليسار او جلد المذكى الذي على اليمين وحيث انه لو قطع النظر عن العنوان ولوحظ ذات المعنون الخارجي كان المعنون الخارجي من الفرد المردد بين ما هو متيقن الوصف وما هو متيقن العدم فان صاحب هذا الجلد خارجا اما الفرد التي على اليمين وهو متصف بالميتة قطعا او الفرد الذي على اليسار وهو متصف بالتذكية قطعا فليس هناك شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب

ولكن اذا لوحظ بعنوان اجمالي وهو عنوان صاحب هذا الجلد كان بلحاظ هذا العنوان موردا لليقين والشك في البقاء فيقال صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فليس بمذكى بعد موته

فعدم جريان الاستصحاب في واقع المعنون لدورانه بين مقطوع الاتصاف ومقطوع العدم لا يمنع من جريان الاستصحاب في نفس ذلك المعنون لكن لا بعنوانه التفصيلي بل بالعنوان الاجمالي وهو عنوان صاحب هذا الجلد ما دام النظر اليه بهذا العنوان الاجمالي مشمولا للدليل الدال على الاثر وهو ترتب الاثار من عدم صحة الصلاة في ما لم يكن مذكى

وكذلك الامر في المقام اذا فرض ان الاثر للفرد الواقعي المرئي بالعنوان الكلي كان استصحاب الفرد لإثبات الاثر المترتب عليه عند انكشافه بالعنوان الكلي ليس من الاصل المثبت في شيء

فالنتيجة

انه ينبغي ان يقال ان الاثر دائما اثر لواقع المعنون الخارجي لاللعنوان وانما المعنون الخارجي تارة ينكشف لنا بعنوان تفصيلي فنجري الاستصحاب فيه بلحاظ عنوانه التفصيلي كاستصحاب بقاء ابي او امي او نجاسة ثوبي ان ملكية جهازي ويسمى باستصحاب الفرد وتارة يكون واقع المعنون الخارجي منكشفا لنا بعنوان اجمالي كما في موارد استصحاب الفرد المردد فيجري الاستصحاب في الفرد لا بلحاظ عنوانه التفصيلي بل بلحاظ عنوانه الاجمالي كاستصحاب عدم كون صاحب هذا الجلد مذكى ما دام العنوان الاجمالي مندرجا تحت الدليل الدال على الاثر

وتارة يكون منكشفا لنا بعنوان كلي لا تفصيلي ولا اجمالي كعنوان الرحم فيجري الاستصحاب في ذلك الفرد الخارجي لكن بعنوانه الكلي ما دام العنوان الكلي مندرجا تحت الدليل الدال على ترتب الاثر

ولاجل ان الاثر مترتب على الفرد المرئي بعنوان معين لم يجر الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي لان واقع الفرد الذي نشير اليه بهذا العنوان مردد بين ما هو مرتفع جزما وما هو مشكوك الحدوث

### 147

المطلب الثاني

افاد صاحب الكفاية قده ان هناك فرقا بين خارج المحمول والمحمول بالضميمة ففي الاول يجري الاستصحاب في محله لإثباته وفي الثاني لا يجري

وبيان ذلك:

ان خارج المحمول عبارة عن الامور الانتزاعية كالملكية والزوجية، ولانها ليست من الاعراض المنضمة لمحلها خارجا عبر عنها بخارج المحمول، فاذا شك في ثبوتها امكن اثباتها باجراء الاستصحاب في منشأ انتزاعها مثلاً اذا شك في بقاء زوجية زيد لهند نتيجة الشك في حياته كان استصحاب حياة زيد لإثبات زوجيته لهند خارجا عن الاصل المثبت وكذا استصحاب بقاء المال لإثبات ملكية زيد له

واما المحمول بالضميمة فهو عبارة عن الاعراض التي لها ما بازاء في الخارج وحيث ان منشأ حملها على محلها هو انضمامها اليه خارجا عبر عنها بالمحمول بالضميمة واذا شك في ثبوتها كان الاستصحاب في محلها لإثباتها من الاصل المثبت

مثلاً اذا شك في بلوغ زيد للشك في حياته فان استصحاب حياته لإثبات بلوغه او استصحاب وجوده في المسجد لإثبات صلاته من الاصل المثبت

ولعل منظوره قده في الفرق بين الامور الانتزاعية والاعراض الخارجية ان العنوان الانتزاعي حيث لاوجود له الا بوجود منشأ انتزاعه كما في نسبة الفوقية للسقف، وكان مما يحمل على منشأ انتزاعه حملا هوهويا فيقال السقف فوق كان بحسب المرتكز العرفي عنوانا حاكيا عن منشأ انتزاعه ومقتضاه ان اي اثر شرعي يظهر من دليله انه اثر للأمر الانتزاعي فهو اثر في الحقيقة للمعنون المحكي بالعنوان الانتزاعي وهو منشأ انتزاعه

ومقتضاه جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لإثبات الاثر المترتب بحسب لسان الدليل على العنوان الانتزاعي بلحاظ انه اثر حقيقي لنفس المستصحب

بخلاف الاعراض الخارجية فانها لما كان لها وجود مختلف عن وجود محلها ومعروضها لم تكن عنوانا لمعروضها بحيث تحمل عليه حملا هوهويا فلا يقال الامام عدالة او الامام صلاة او الامام علم، وانما الذي يحمل على المحل والمعروض هو العنوان المنتزع وهو اتصاف المحل بالعلم المعبر عنه بعنوان عالم

فلاجل ذلك كان جريان الاستصحاب في محل العرض لإثبات العرض كاستصحاب بقاء زيد لإثبات بلوغه او استصحاب بقاء الامام في المسجد لإثبات صلاته من الاصل المثبت

وقد نوقش كلام صاحب الكفاية قده من قبل الاعلام المتأخرين بمناقشة تفصيلية ومحصلها ان في البين موردين

الاول:

ان يكون العنوان الانتزاعي موضوعا للاثر،

والثاني:

ان يكون العنوان الانتزاعي بنفسه اثرا شرعيا لمنشا انتزاعه

المورد الاول:

وهو ان يكون العنوان الانتزاعي موضوعا للاثر، كالملكية والزوجية اللذين هما موضوع لمجموعة من الاثار التكليفية والوضعية فلابد من التفصيل ايضا بين صورتين

الاولى

ان يكون العنوان الانتزاعي مما له حالة سابقة كمنشا انتزاعه فمثلاً اذا شك في بقاء زوجية زيد لهند فهنا يقينان بالحدوث وهما اليقين بحدوث زيد واليقين بحدوث الزوجية سابقا، وشكان في البقاء وهما الشك في بقاء حياة زيد والشك في بقاء زوجيته

ففي مثل هذه الصورة ان قيل ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة العنوان للمعنون بحيث ترى زوجية زيد لهند عنوانا لزيد كما ان ملكية زيد للمال من عناوين زيد واوصافه التي تعد بالنظر العرفي مرآتا له،

فعلى هذا المبنى كما يمكن اجراء الاستصحاب في نفس الزوجية حيث ان لنا يقينا بحدوثها وشكا في بقاءها كذلك يجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو استصحاب حياة زيد لإثبات زوجيته لهند ويكون من الاصل المثبت مع خفاء الواسطة اذ ان كون العنوان الانتزاعي بنظر المرتكز العرفي مراة لمنشا انتزاعه موجب لاغفال العرف واسطية موضوعية العنوان الانتزاعي للاثر

بل يرى ان اثره اثر لمنشا انتزاعه لانه مجرد عنوان لمنشا انتزاعه فموضوعيته للاثر وان كانت هي المستفاد من لسان الدليل الا ان النظر العرفي حيث يراه مجرد عنوان لمنشا انتزاعه اوجب ذلك خفاء موضوعيته للاثر ومقتضاه ترتب الاثر على نفس جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع .

وان قيل ان نسبة العنوان الانتزاعي لمنشا انتزاعه نسبة المحصل للمحصِل والمسبب للسبب لم يكن استصحاب الحياة لإثبات اثر الزوجية تاما بل هو من الاصل المثبت الذي ليس بحجة والسر في ذلك ان للمسبب والمحصل وجودا غير وجود سببه ومصدر تحصيله بالنظر العرفي فاثبات احد الوجودين لا يعني ثبوت الاخر الا على المبنى المختار من ان موضوع الاثر اذا كانت نسبته للمستصحب نسبة المعلول لعلته التامة بحيث يكون وجود المستصحب وجودا له كان اجراء الاستصحاب في منشأ الانتزاع محققا لاثر العنوان الانتزاعي ايضا حتى على مبنى السببية

الصورة الثانية:

ان لا يكون للعنوان الانتزاعي يقين بالحدوث وانما هو ثابت على فرض بقاء منشأ الانتزاع كما اذا اجرى وكيل زيد عقد الزوجية بين زيد وهند، وشك حين اجراء عقد الزوجية بينهما في حياة زيد، بحيث لو كان حيا لكان زوجا لهند، فزوجية زيد لهند بالفعل ليست متيقنة الحدوث وانما هي مشكوكة للشك في حياة زيد حين العقد ولكن على فرض بقاءه حيا فهو زوج

فهل يجري استصحاب حياته لإثبات زوجيته لهند؟

الصحيح انه من مصاديق الاصل المثبت اذ هما بالنظر العرفي وجودان فان عدم تعاصرهما زمنا مانع بحسب النظر العرفي من جعل العلاقة بينهما علاقة العنوان بالمعنون او علاقة المعلول بعلته التامة بحيث يكون وجود احدهما وجودا للاخر فلا يكون الاستصحاب في منشأ الانتزاع محققا لاثر العنوان الانتزاعي .

المورد الثاني:

ان يكون العنوان الانتزاعي اثرا شرعيا لمنشا انتزاعه، كعنوان كون المال مما تركه الميت فانه عنوان انتزاعي وهو في نفس الوقت اثر شرعي لبقاء المال ملكا للميت الى حين وفاته، فمثلاً اذا شك في ان الفرس الذي هو ملك لزيد في زمن ما هل هو حي الى حين موت زيد ام لا، فان استصحاب حياته الى حين موت زيد يجري ويترتب على استصحاب حياته كونه مما تركه زيد لورثته فيترتب عليه انتقاله من ملك المورث لملك الوارث حيث ان انتقال الفرس من ملك المورث الى ملك الوارث اثر شرعي لكون الفرس مما تركه الميت لوارثه، وهو اثر شرعي لبقاء الفرس حيا الى حين موت زيد ولا مجال حينئذ لتوهم كون المورد من الاصل المثبت.

### 148

المطلب الأخير ذكر صاحب الكفاية قده انه يجري استصحاب الشرط لإثبات الشرطية و استصحاب المانع لإثبات المانعية

مثلاً اذا دخل المكلف صلاته واجدا لستر العورة وشك في شرطية الصلاة لستر العورة نتيجة الشك في وجود الساتر وعدمه فيجري استصحاب استتار العورة لإثبات وجدان الصلاة لشرطها

كما اذا دخل صلاته وكان متلبسا لساتر مما لايؤكل لحمه وشك في بقائه فان شكه في كون الصلاة واجدة لمانعية ما لايؤكل لحمه ناشيء عن الشك في وجود المانع وباستصحاب تلبسه بما لايؤكل لحمه يثبت وجدان الصلاة للمانعية

ان قلت

انه يعتبر في جريان الاستصحاب ترتب اثر شرعي على المستصحب والشرطية والمانعية ليسا اثرا شرعي مجعولا من قبل المولى وانما المجعول من قبله الامر بالمشروط سواء كان مشروطا بشرط وجودي وهو منشأ انتزاع عنوان الشرطية او كان مشروطا بشرط عدمي وهو منشأ انتزاع عنوان المانعية

فليس في البين الا الامر بالمشروط ولا يوجد ما يسمى بالشرطية او المانعية وانما هما عنوانان منتزعان من الامر بالمشروط بشرط وجودي اوعدمي

قلت

ان الاثر المصحح لجريان الاستصحاب لا يعتبر فيه ان يكون اثرا مجعولا بالاستقلال وانما يكفي فيه انه مجعول ولو بتبع جعل منشأ انتزاعه والشرطية والمانعية وان لم يكونا مجعولين بالاستقلال الا انهما لكونهما عنوانين انتزاعيين فهما مجعولان بجعل منشأ الانتزاع ونيل يد الجعل لهما ولو بتبع جعل منشأ الانتزاع كاف في صيرورتهما اثرا شرعيا مصححا لجريان الاستصحاب في الشرط لإثبات الشرطية والمانع لإثبات المانعية

وقد اورد على ما افيد في الكفاية من قبل جمع من الاعلام:

وذلك من خلال عرض امرين

الاول

ان الشرطية والمانعية وان كانا مجعولين بتبع جعل منشأ الانتزاع كما انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون الاثر المترتب على المستصحب مجعولا بالاستقلال الا ان المشكلة ليست من جهة كون الاثر مجعولا بالتبع لابالاستقلال وانما المشكلة ان الشرطية ليست من اثار وجود الشرط والمانعية ليست من اثار وجود المانع كي يكون استصحاب الشرط مثبتا للشرطية و استصحاب المانع مثبتا للمانعية وانما الشرطية منتزعة من عالم الجعل وهو الامر بالمشروط كما ان المانعية منتزعة من عالم الجعل وهو الامر بالمشروط بشرط عدمي وليسا اثرين للوجود الخارجي المعبر عنه بوجود الشرط او بوجود المانع

والمعتبر في الاثر المصحح لجريان الاستصحاب ان يكون مترتبا على المستصحب لا اجنبيا عنه والمفروض ان الشرطية والمانعية عنوانان مرتبطان بمرحلة الجعل لا بمرحلة الوجود الخارجي فلا يكفي في جريان الاستصحاب في الوجود الخارجي انتزاع الشرطية والمانعية من مرحلة الجعل

الامر الثاني

بالامكان توجيه مطلب الكفاية وذلك تارة في الوضعيات واخرى في التكليفيات

المورد الاول : الوضعيات اي الشك في الشرطية والمانعية في الوضعيات:

كما اذا شك في اسلام الذابح حين الذبح فانه يجري استصحاب اسلامه الى حين الذبح ليثبت بذلك توفر الذبح على شرائطه الشرعية ومنها اسلام الذابح اذ لا يعتبر في صحة الذبح اتصافه باسلام الذابح على نحو التقيد كي يقال بان استصحاب مفاد كان التامة وهو استصحاب اسلام الذابح لا يثبت مفاد كان الناقصة وهو اتصاف الذبح بكون الذابح مسلما

وانما المناط في صحة الذبح تحقق قطع الاوداج الاربعة مع البسملة واسلام الذابح وهو مما يثبت بالاستصحاب

وكذا اذا شك في جلل الحيوان وكان مبتلى بالجلل سابقا فان استصحاب بقاء جلله الى حين الذبح يترتب عليه عدم جواز الاكل وان كان الحيوان مذكى لوجدان المانع وهو الجلل

فما هو المترتب على استصحاب الاسلام او الجلل ليس هو الشرطية او المانعية فانهما عنوانان منتزعان من عالم الجعل وانما المترتب على استصحاب الشرط والمانع صحة العمل وعدم صحته ونفوذ الذبح وعدمه لا الشرطية والمانعية

المورد الثاني

التكليفيات

كما اذا شك في وجدان الصلاة لشرطها او وجدان الصلاة لمانع صحتها ومرجع جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية للشرط والمانع الى التعبد بالصحة او التعبد بعدمها فجريان الاستصحاب في المقام لإثبات تحقق الامتثال وعدمه نظير جريان قاعدة التجاوز والفراغ لاجل التعبد بالامتثال وعدمه، مثلاً اذا شك في بقاء ستر العورة او بقاء عدم لبس ما لايؤكل لحمه كان استصحاب استتار العورة محققا للتعبد بصحة الصلاة الذي هو عبارة اخرى عن التعبد بالامتثال، كما ان استصحاب عدم وجود المانع وعدم لبس ما لايؤكل لمحمه محققا للتعبد بالامتثال لا لتحقق الشرطية او عدم المانعية وانما الاثر المترتب على ذلك اثر عقلي وهو تحققق الامتثال الذي يترتب عليه المعذرية من جهة الامر فان الاثر المترتب على الاصل المؤمن كقاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ او الاستصحاب المثبت للشرط او عدم المانع هو حصول الامن والمعذرية من جهة الامر وهو اثر عقلي ومن الواضح انه يكفي في جريان الاستصحاب الاثر العقلي كالمنجزية او المعذرية ولا يعتبر في صحة جريانه ترتب اثر شرعي عليه

كما ان المكلف اذا دخل الصلاة وهو متلبس بما لايؤكل لحمه او فاقد للشرط كما اذا دخل الصلاة فاقدا لستر العورة وشك في بقاء المانع وعدم الشرط فان استصحاب بقاء المانع وعدم الشرط محقق للتعبد بعدم الامتثال ومقتضاه منجزية الامر

والنتيجة

ان ما ذكره صاحب الكفاية من ان استصحاب الشرط مثبت للشرطية كما ان استصحاب المانع مثبت للمانعية ان اريد به اثبات العنوان الانتزاعي المشتق من مرحلة الجعل وهو الامر بالمشروط بشرط وجودي او عدمي فهما اجنبيان عن مجرى الاستصحاب الذي هو عبارة عن استصحاب الوجود الخارجي للشرط والمانع

وان اريد به تحقيق اثر بقاء الشرط وهو صحة العمل وتحقق الامتثال او اثر وجود المانع وهو فساد العمل وعدم الامتثال فهو وان كان صحيحا الا ان الاثر المترتب على الاستصحاب ليس اثرا شرعيا وانما هو اثر عقلي فان التعبد بالامتثال وعدمه هو عبارة اخرى عن المعذرية من جهة الامر او المنجزية له مع ان ظاهر كلامه قده ان الغرض من جريان الاستصحاب وعدمه تنقيح الاثر الشرعي المترتب على المستصحب وان لم يكن اثرا مجعولا بالاستقلال بل هو اثر مجعول بالتبع

هذا تمام الكلام في بحث الاصل المثبت

وقد تلخص به جريان الاصل المثبت في فرض خفاء الواسطة بالمعنى الذي ذكرناه وهو كون الواسطة معلولا لعلة تامة[[241]](#footnote-241) وجريان الاصل المثبت مع جلاء الواسطة بمعنى ما كان التفكيك بين اثر المستصحب واثر لازمه او ملزومه او ملازمه مستهجنا عرفا

### 1442 -001

### 001

وقع الكلام في بحث الاستصحاب في هذا التنبيه وهو انه هل يعتبر في المستصحب ان يكون حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي ام لا:

والبحث في مقامين :

الاول

### في اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا ذا حكم شرعي

والثاني

هل يعتبر في جريان المستصحب ان يكون ذا اثر حدوثا او يكفي ان يكون ذا اثر عملي بقاء

اما المقام الاول

فالكلام فيه في مطلبين

اذ تارة نتكلم حول الا شكال العام في ذلك واخرى حول الا شكال الخاص وهو جريان الاستصحاب في متعلقات الاحكام او فقل جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال فان هذا له اشكالا يخصه لذلك نجعله مطلبا ثانيا

فالكلام في المطلب الاول من المقام الاول

حيث ذهب صاحب الكفاية الى اعتبار ذلك وقد استدل له بوجوه أربعة:

الاول

ان الاستصحاب تعبد فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ليس اخبارا وانما هو انشاء متضمن لتعبد من الشارع فلابد وان يكون متعلقه مما من شان الشارع رفعه ووضعه اذ ما خرج عن حيطة دائرة المشرع بما هو مشرع بحيث لا يمكن له وضعه ورفعه مما لا يعقل التعبد به فلأجله كان التعبد بوجود النهار او بعدم دخول الزوال مما هو خارج عن دائرة المشرع بما هو مشرع فمقتضاه عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الموضوعات الخارجية

وكذا عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات اللغوية فاذا شككنا ان لفظ الصعيد ما زال باقيا على معناه الى زمن صدور الرواية وهو مطلق وجه الارض ام لا؟ فلا يجري الاستصحاب فيه لان كون اللفظ ذا معنى ليس من شان الشارع وضعه او رفعه

واجيب عنه

بان الموضوعات الخارجية ومنها الموضوعات اللغوية الصرفة من شان الشارع بما هو شارع وضعها او رفعها لأن التعبد بهذه الموضوعات اذا كان على نحو الموضوعية بمعنى ان مصب جعله وتعبده بما هو شارع نفس وجود النهار فهذا ليس من شأن الشارع وضعه ورفعه

واما اذا كان التعبد بها بمعنى اعتبارها او اعتبار عدمها الذي هو من حيث كونه اعتبارا سهل المؤونة انما تعلق بها على نحو الطريقية اي بما هي موضوع لأثر عقلي عملي وهو المنجزية او المعذرية فان استصحاب بقاء النهار موضوع لتنجز وجوب الصلاة كما ان التعبد بعدم دخول الزوال موضوع للمعذرية اي لعدم تنجز وجوب صلاة الظهر

فاذا كان الملحوظ في التعبد بالموضوع الخارجي لحاظه على نحو الطريقية اي ان التعبد به للتوصل لتحقيق موضوع الاثر العقلي المترتب عليه تنجيزا او تعذيرا فهو من شان الشارع وضعه ورفعه فلاريب في دخوله تحت اطلاق دليل الاستصحاب

الوجه الثاني

لاريب ان التعبد بالوجود او العدم الذي هو مآل دليل الاستصحاب انما يتم اذا كان له مصحح اذ لا يكفي في فعلية التعبد الشرعي شمول اطلاق الدليل بل لابد من ان يكون للتعبد مصحح وهو ترتب اثر عملي على التعبد وحيث ليس هناك اثر لما اذا كان المتعبد به وجودا او عدما موضوعا خارجيا كبقاء النهار او كون لفظ الصعيد عند صدوره عن الامام الرضا ذا معنى وهو مطلق وجه الارض، لم يكن في شمول اطلاق دليل الاستصحاب لمثله مصحح فكان اطلاقه لهذه الموارد لغوا .

والجواب عنه

انه لا إشكال في الكبرى وهي انه يعتبر في فعلية الاطلاق مضافا لتمامية مقدمات الحكمة وجود المصحح وهو ترتب الاثر العملي وانما الكلام هو في الصغرى هل ان في التعبد بالموضوعات الخارجية التي هي ليست حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي هل فيها اثر عملي موجب لرفع اللغوية ام لا

فنقول نعم اذ ان موضوعات الخارجية على نوعين

موضوع لا اثر له كما لو تعبدنا الشارع بوجود كوكب بين المريخ وزحل او في الموضوعات اللغوية التي لاربط للشارع بها فحينئذ نقول الصغرى منتفية

واما اذا كان الموضوع الخارجي كالتعبد بان المكلف ما زال مستقبل القبلة فان التعبد بهذه الموضوعات بما ان التعبد بوجودها هو بنفسه موضوع لاثر عملي عقلي وهو المنجزية او المعذرية فحينئذ لاوجه لورود اشكال اللغوية

الوجه الثالث

ما يقتنص من كلام المحقق الاصفهاني قده وهو ما يرجع الى مقدمتين

الاولى

ان الاستصحاب تعبد بالمستصحب في ظرف الشك لا ظرف الشك مطلقا فان هذا هو ظاهر دليل الاستصحاب

الثانية

مقتضى ان موضوع الاستصحاب هو ظرف الشك في الحكم الشرعي ان يكون المتعبد به ما يعالج هذا الشك وهو التعبد بوجود الحكم الشرعي او عدمه اذ ان مساحة الحكم بمساحة موضوعه فاذا كان موضوع الاستصحاب الشك في الحكم الشرعي ثبوتا او نفيا فمقتضاه ان يكون المحمول في الاستصحاب هو علاج الشك وازالته وذلك بالتعبد بالحكم الشرعي ثبوتا او نفيا فلو لم يكن مورد الشك شكا بالحكم الشرعي فهو خارج عن الاستصحاب موضوعا لا ان الكلام في انه لا اطلاق لدليل الاستصحاب كما في الوجه الاول او لا مصحح له كما في الوجه الثاني بل لا موضوع له لان موضوع الاستصحاب هو الشك في الحكم الشرعي ثبوتا او نفيا

والجواب عما افيد في \*\*كلمات\*\* المحقق انه

اولا

لا ينفك الشك في متعلقات الاحكام عن الشك في مساحة الحكم الشرعي وان كان شكا في الموضوع لا في الحكم لكن مآله الى ذلك

مثلا اذا شك في وجود النهار فهو شك في اطلاق فعلية وجوب الصلاة هل يمتد لظرف الشك ام لا ولذلك ذهب مثل شيخنا الاستاذ قده الى ان الشك في بقاء الحكم مجرى للبراءة ايضا بلحاظ انه شك في حدود الحكم لامحالة

فالشك في الموضوعات الخارجية وان لم يكن شكا في الحكم مباشرة ولا شكا في موضوع الحكم بمعنى ما تستتبع فعليته فعلية الموضوع كالشك في بقاء الاستطاعة المستلزم للشك في فعلية وجوب الحج الا انه شك لامحالة في حدود فعلية اطلاق دليل الحكم فمقتضى اطلاق المحمول في دليل الاستصحاب شموله لظرف الشك في متعلقات الاحكام لان المحمول هو التعبد بما كان الموضوع متعلقا به وهو الشك في فعلية اطلاق الحكم فكذلك يكون المحمول متكلفلا لعلاج هذه النقطة من الشك

وثانيا

بأنه على فرض ان موضوع الاستصحاب الشك في الحكم ثبوتا او نفيا لكن كما قلنا في الاجابة عن الوجه الاول فليس موضوع الاستصحاب الشك في الحكم ثبوتا او نفيا على نحو الموضوعية وانما من حيث حكم العقل بالمنجزية والمعذرية

وبالتالي كما يتكفل المحمول في دليل الاستصحاب للتعبد بالحكم مباشرة عند الشك في الحكم مباشرة او للتعبد بحكم الموضوع عند الشك في الموضوع كذلك يتكفل المحمول في دليل الاستصحاب للشك في متعلق الحكم بلحاظ ان مآله للشك في المنجزية والمعذرية

بل قد يقال ان دليل الاستصحاب ليس ناظرا من الاصل للتعبد بالحكم او موضوعه وانما نظره لتحقيق موضوع حكم العقل من المنجزية او المعذرية

وذلك لقرينتين

الاولى

ان التعبد بالحكم بما هو حكم او بموضوع الحكم بما هو موضوع حكم مع غمض النظر عن حكم العقل بالمنجزية او المعذرية لغو ولو بلحاظ جواز الاخبار ،

وقد يقول قائل ان التعبد بالحكم الشرعي كالتعبد بانه كان في زمان النبي ص وجوب الصدقة على من يناجي النبي وهذا ليس له اثر في زماننا ولكن التعبد به اثره جواز الاخبار وهو ان يخبر عن الحكم في زمن النبي ص

قلنا

حتى هذا المورد انما كان اثر التعبد بوجود هذا الحكم في زمن النبي ص جواز الاخبار عنه بلحاظ المعذرية اي بلحاظ ان المكلف لو اخبر عن ذلك لكان معذورا فجميع موارد مؤديات الامارات كخبر الثقة والشهرة او الاصول كالاستصحاب والبراءة وغيرها انما يصح التعبد في مواردها بالمؤدى بلحاظ ان التعبد بالمؤدى تحقيق لاثر عقلي والا لكان التعبد لغوا

فمقتضى دلالة الاقتضاء وهو صون كلام الحكيم عن اللغوية هو اختصاص دليل الاستصحاب بما اذا كان الاثر المترتب بالمآل هو المنجزية او المعذرية

والقرينة الثانية

ما اشار اليه السيد الشهيد قده من قوله ان نفس قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ان مصب النهي هو النقض العملي اذ لا وجه للنهي عن النقض الحقيقي فان نقض اليقين الفعلي بالشك الفعلي غير معقول اذ لا يعقل بقاء اليقين فعلا مع الشك فعلا فلا وجه للنهي عنه

وان كان مصب النهي نقض اليقين بالحدوث بالشك في البقاء فانه ليس نقضا لليقين بالحدوث كي يتعلق به النهي فلامحالة ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي - بغض النظر عن كون هذا النهي ارشاديا او طريقيا هو المقصود جدا او كناية عن مرجعية اليقين أياً ما كان ، - فمقتضى اطلاقه دوران التعبد الاستصحابي مدار الاثر العملي لا مدار كون مصب الاستصحاب حكما او موضوعا لحكم .

يأتي الكلام في الوجه الرابع الذي اشار اليه المعلق ره على بحوث في علم الأصول

### 002[[242]](#footnote-242)

الوجه الرابع من وجوه عدم شمول دليل الاستصحاب لغير استصحاب الحكم و استصحاب موضوعه هو دعوى ان المراد الجدي من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو جعل الحكم المماثل ولا يتصور ذلك الا في فرض كون المشكوك بقاءً هو الحكم فيجعل مماثله بقاءً او كون المشكوك بقاءً موضوع الحكم كالاستطاعة من حيث كونها موضوعا لوجوب الحج فان مقتضى الشك في بقاء الموضوع الشك في بقاء الحكم ومقتضاه شمول جعل الحكم المماثل لمورده اي الحكم المماثل لحكم الموضوع المشكوك بقاءً

ولبيان هذا الوجه نتعرض الى نقطتين

الاولى

في البحث عن مفاد لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله حيث ان في تحليل مفاد هذه الفقرة عدة معاني

النقض الحقيقي والنقض العملي والنقض الكنائي والنهي الارشادي

المعنى الاول

ان النقض المنهي عنه هو النقض الحقيقي اي لا تنقض حقيقة اليقين بالشك ابدا فان مقتضى اصالة التطابق بين المرادين الاستعمالي والجدي هو كون المراد جدا هو النهي الحقيقي عن النقض الحقيقي

ولكن اجمع الاصحاب على عدم احتمال ارادة النقض الحقيقي كي يعقل النهي عنه فان معقولية النهي عن الشيء فرع امكانه والمفروض في المقام ان النهي الحقيقي ممتنع

وبيان ذلك

ان النقض يختلف عن الانتقاض فان انتقاض اليقين بالشك عبارة عن زوال اليقين بالشك ثبوتا لا بعمل من المكلف واما النقض فهو عبارة عن قيام المكلف بهدم اليقين بالشك وهذا هو محل البحث وهو انه هل يمكن نقض اليقين بالشك حتى يعقل النهي عنه ام لا؟

والصحيح امتناعه لا بلحاظ اليقين ولا بلحاظ المتيقن

اما بلحاظ اليقين فان اليقين بلحاظ انه صفة نفسانية لا يعقل نقضه بالشك اذ ان اليقين حين حصول الشك اما قد زال من نفس المكلف او هو باق فان كان قد زال فقد انتقض والمنتقض لا يعقل نقضه حتى يعقل النهي عنه

وان كان اليقين قائما بالفعل حتى مع عروض الشك كما اذا اختلف متعلقهما كما في باب الاستصحاب حيث تعلق اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء ولذلك اجتمعا في آن واحد حيث ان لدينا يقينا بكرية الماء وشكا ببقاء تلك الكرية فاجتمعا بالفعل في آن واحد

فهنا لا يعقل نقض اليقين بالشك لاختلاف المتعلق ونقض الشيء بشيء فرع اتحاد متعلق الناقض والمنقوض واما مع اختلاف متعلقيهما فهما مما يجتمعان بالفعل ومهما حاول المكلف ان يرفع اليقين بالحدوث بالشك بالبقاء فلا يمكنه ذلك لاختلاف متعلقيهما

فالنقض الاختياري لليقين بالشك ممتنع لا في فرض زوال اليقين ولا في فرض بقاءه ومع امتناعه فلا يعقل النهي عنه

واما بلحاظ المتيقن فالمفروض ان المتيقن ذو وجود نفس امري بينما الشك ذو وجود نفساني فوعاء الشك مع متعلق الشك مختلف حيث ان لكل منهما وعاءا مباينا لوعاء الاخر فالشك صفة تعلقية ومصب الشك متعلَق لها ولا يعقل تغير الاخير بما هو وجود نفس امري بالتعلق حتى لو كان متعلق الشك من الامور النفسية في حد ذاته كمن شك في شكه فانه من حيث كونه متعلقا للشك يكون له بنظر الشاك حين الشك وجود نفس امري مع قطع النظر عنه يتعلق به اليقين تارة والظن اخرى والشك ثالثة والوهم رابعة ومع ذلك فلا يعقل تغير المشكوك بالشك حتى ينقض المشكوك بالشك

اذن نقض اليقين بالشك سواء اريد باليقين صفة اليقين او اريد به المتيقن غير معقول في نفسه فلا يعقل النهي عنه

فارادة النقض الحقيقي في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك منفية اجماعا وعقلا

المعنى الثاني

ان المراد بالنقض هو النقض العملي فمعنى لا تنقض اليقين بالشك اي لا تترك العمل بآثار اليقين في مرحلة البقاء بحيث يكون العمل عنوانا للنقض لا متعلقاً له اي ليس المقصود - بلا تنقض - النهي عن نقض العمل بحيث يكون العمل متعلقا للنقض وانما النقض نفسه وعدمه هو عمل لان نقض اليقين هو عبارة عن ترك اثار اليقين فهو امر عملي وعدم النقض بمعنى ترتيب اثار اليقين عمل

وقد يقال كما في \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد ان امتناع حمل النقض على النقض الحقيقي هو بنفسه قرينة على ارادة النقض العملي فكأنه قال لا تترك العمل باثار اليقين وحيث ان من اثاره العمل بالمتيقن فمن تيقن بوجوب صلاة الجمعة مثلا فان اثره وجوب الاتيان بها لان مقتضى اليقين بالحكم او بموضوعه تنجز الحكم ومعناه عقلا وجوب العمل بما تعلق به اليقين فما هو ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك بقرينة امتناع حمله على النقض الحقيقي هو النهي عن النقض العملي وان النهي هنا مولويا طريقيا و ليس نهيا مولويا نفسيا كالنهي عن شرب الخمر، والمقصود بالنهي المولوي الطريقي هو النهي بداعي المنجزية او المعذرية فكأن قوله لا تترك العمل باثار اليقين التي هي عبارة عن الاتيان بالمتيقن وهو العمل بمتعلق اليقين بغرض ان يتنجز وجوب العمل بالمتيقن او يكون المكلف معذورا فيه لو كان اليقين متعلقا بالترخيص لا بالوجوب

المعنى الثالث الكنائي :

اشكل المحقق الاصفهاني قده على ارادة النقض العملي بان مقتضى حمل الرواية على النقض العملي عدم شمول الرواية لجريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية اي عند الشك في بقاء موضوع الحكم كما لو شك في بقاء الاستطاعة للحج او شك في بقاء العدالة للشاهد لحين الشهادة

والوجه في ذلك يبتني على مقدمتين

الاولى

ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك مشتمل على موضوع ومحمول والموضوع من تيقن بحدوث شيء وشك في بقاءه والمحمول انه ليس له ان ينقض يقينه بشكه وبما ان المحمول من قرائن الموضوع كما اشتهر من قولهم مقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان يكون الموضوع كذا ومعناه ان اسناد المحمول للموضوع من القرائن الارتكازية العرفية على ضيق الموضوع او سعته كما لو قال لا تضرب شيئا حيث يقال ان المراد بالشيء ما له روح لان الضرب نساوق للتالم فما ليس له روح لا يضرب اذ لايتالم فهنا ايضا مقتضى قرينة المحمول على الموضوع وهو النهي عن نقض اليقين ان المراد باليقين هو اليقين الذي يقتضي عملا والانبعاث والارتداع عن شيء فان مثل هذا اليقين هو الذي يعقل فيه نقضه العملي بمعنى عدم الانبعاث عما اقتضى اليقين الانبعاث اليه او عدم الارتداع عما اقتضى اليقين الارتداع عنه وهذا انما يتصور في اليقين بالحكم كما لو تيقن بوجوب الجمعة فان مقتضاه تنجز الوجوب عليه ومقتضى ذلك الاتيان بفعل الجمعة كان منقادا او كان عاصيا

ومؤدى ذلك ان اسناد النقض الى اليقين في هذا الفرض اسناد لما هو له حيث ان النهي عن نقض اليقين عملا انما يسند حقيقة لليقين بالحكم الذي يقتضي العمل فهو من اسناد الشيء لما هو له

واما اليقين بالموضوع كمن تيقن بوجود النهار فانه لا يقتضي العمل بشيء فان اليقين بوجود النهار كاليقين بوجود كوكب بين المريخ وزحل في ان هذا السنخ من اليقين لا يقتضي عملا اذ اليقين بالموضوع هو يقين بذات الموضوع لا اليقين بالموضوع بما هو موضوع مثلا من تيقن بوجود النهار فان يقينه به من حيث هو نهار لا من حيث هو موضوع لوجوب الصوم

فاليقين بالموضوع يقين لا يقتضي عملا نعم لو التفت الى ان وجود النهار موضوع لوجوب الصوم كان اليقين بالنهار علة اعدادية لليقين بوجوب الصوم واليقين بوجوب الصوم منجز لوجوب الصوم وتنجز وجوب الصوم يقتضي الاتيان بالصوم لكن هذا لا يعني ان اليقين بوجود النهار هو الذي اقتضى الاتيان بالصوم وانما هو مجرد علة اعدادية لوجود يقين بالحكم وهو الذي يقتضي الاتيان بالمتعلق

وبالنتيجة

فان اليقين بالموضوع ذاته لا يقتضي عملا بشيء فاسناد النهي عن نقض اليقين بالشك عملا لليقين بالموضوع من اسناد الشيء لغير ما هو له لان اليقين بالموضوع لا يقتضي عملا بشيء كي يكون تركه نقضا له كي ينهى عنه

المقدمة الثانية

حيث تحرر ان اسناد النهي عن نقض اليقين بالشك لليقين بالحكم اسناد لما هو له واسناد النهي عن نقض اليقين بالشك للموضوع اسناد لغير ما هو له فاما ان نعمل بالظاهر اي اسناد الشيء لما هو له فنقتصر على جريان ال استصحاب في الشبهات الحكمية وهذا مخالف لما تسالموا عليه

او نعمم قوله لا تنقض اليقين بالشك للاسنادين اي ما كان اسنادا لما هو له واسنادا لغير ما هو له ، وهو ان لم يكن ممتنعا في اسناد واحد متضمن لاسناد لما هو له واسناد لغير ما هو له كما في قولك الماء والميزاب جاريان مع ان جريان الماء اسناد لما هو له وجريان في الميزاب اسناد لغير ما هو له فهو خلاف الظاهر فلو حمل النقض في الرواية على النقض العملي لكان موردا لهذا الا شكال

لذلك لجأ المحقق الى حمل الرواية على النقض الكنائي ومعنى ذلك ان الرواية مشتملة على مراد استعمالي ومراد جدي اما الاول فلا تجوز فيه لا في اللفظ ولا في الاسناد بمعنى ان النهي عن نقض اليقين بالشك نهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشك لكن لا على ان المراد باليقين المعنون وهو اليقين الواقعي الموجود في نفس المكلف فانه لا يعقل نقضه بالشك كما تقرر في مناقشة المعنى الاول وانما المراد به هو اليقين العنواني، اي ان المنظور في الاسناد عنوان اليقين

واما المراد الجدي ففيع يأتي التجوز بمعنى عدم مطابقة المراد الاستعمالي للمراد الجدي كسائر موارد الكناية فانه اذا قيل زيد كثير الرماد فانه استعمال حقيقي لكن المراد الجدي من كثرة الرماد هو الكرم فاذا اعتبرت الكناية من المجازات لعدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي فالتجوز من حيث عدم المطابقة

وبما ان الكناية هي عبارة عن الانتقال من الملزوم الى اللازم بحيث يكون المراد الاستعمالي ملزوما والمكني عنه هو اللازم فلابد من تحديد ما هو اللازم في المقام

وهنا افاد المحقق قده بان النهي عن نقض اليقين بالشك عنوان ملازم عرفا لعنوان الامر بإبقاء اليقين فعندما قال لا تنقض اليقين بالشك فكأنه قال ابق على اليقين حالة الشك، هذا هو الملزوم ـ واما اللازم فان لازم الامر بإبقاء اليقين مع انه قد زال في حالة الشك الامر بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن في حالة البقاء ، فالامر التعبدي بإبقاء اليقين في حالة الشك لازمه الامر التعبدي بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن بقاءً ، وهذا هو معنى جعل الحكم المماثل اي التعبد بمماثل لما هو المتيقن حدوثا

والنتيجة ان نقض اليقين بالشك لازمه عدم معاملة المشكوك معاملة المتيقن فالنهي عن نقض اليقين بالشك لازمه معاملة المشكوك معاملة المتيقن

وكذلك الامر بالنسبة لليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة للحج فان مقتضى الامر بإبقاء اليقين.

وكذلك الامر بالنسبة لليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة للحج فان لازم الامر بإبقاء اليقين بالموضوع في حالة الشك هو الامر بمعاملة ما تعلق به حكم هذا الموضوع معاملة المتيقن فكما ان اليقين بالحكم نقضه بعدم ترتيب اثار المتيقن في حالة الشك في البقاء كذلك اليقين بالموضوع لازمه ترتيب اثار ما تعلق به حكم الموضوع في حالة الشك بالبقاء

اذن فمن حيث المراد الاستعمالي لاتجوز ولا جمع بين اسناد لما هو له واسناد لغير ما هو له ، واما بلحاظ المكني عنه فهو الجامع اذ الامر بإبقاء اليقين في حالة الشك لازمه الامر بمعاملة المشكوك معاملة المتيقن سواء كان المشكوك هو الحكم مباشرة او المشكوك هو حكم الموضوع المشكوك فيشمل الشبهات الحكمية والموضوعية

### 003

وقد ناقش سيد المنتقى قده[[243]](#footnote-243) المحقق الاصفهاني بعدة مناقشات اهمها ثلاث

الاولى

لو سلم ان هناك ملازمة عرفية بين نقض اليقين والاتيان بالفعل بمعنى ان من كان متيقنا بشيء يقتضي عملا ما فان نقضه اليقين يتم بترك العمل و ابقاؤه على يقينه بالإتيان به لكننا لا نسلم ان هناك ملازمة بين الامر بإبقاء اليقين والامر بالعمل على مقتضى اليقين اي الامر بالفعل لا عقلا ولا عرفاً و المناط في الكناية هو الانتقال من الملزوم العرفي الى لازمه كالانتقال من كثرة الرماد الى الكرم وهذا مما لا ينطبق على المقام فان المدعى انه يستفاد من المراد الاستعمالي لقوله لا تنقض اليقين بالشك حيث انه نهي عن النقض الحقيقي الامر بإبقاء اليقين لترادفهما عرفا حيث ان النهي عن نقض اليقين بمعنى النهي عن ازالة اليقين ورفعه بالشك مرادف للأمر بإبقاء اليقين في النفس وهذا هو الملزوم وان لهذا الملزوم لازما عرفيا وهو الامر بالعمل على ما يقتضيه اليقين من اثر او فعل اي بالاتيان بمتعلق اليقين وهو المتيقن والا شكال هو أنه لا توجد ملازمة عقلية ولاعرفية بين الامر بإبقاء اليقين وبين الامر بالاتيان بمتعلق اليقين كما لو تيقن بوجوب الجمعة فان الامر بإبقاء اليقين وعدم ازالته لا يستلزم عرفا الامر بالاتيان بصلاة الجمعة حتى يكون المورد من موارد الكناية

ولكن لا يبعد القول بان الاستلزام العرفي متحقق في المقام وذلك لنكتتين

الاولى

ان النهي عن النقض المرادف للأمر بالابقاء صادر من المشرع بما هو مشرع ومقتضاه النظر لحيثية العمل لا النظر لموضوع استقرار الصفة النفسية وعدمها وهي اليقين فان ما هو من شان المشرع تعلق اوامره ونواهيه بما هو من فعل المكلف ومقتضاه ان المنظور في النهي في المقام او الامر بالابقاء انه كناية عن امر بفعل من افعال المكلف

الثانية

ان هناك صفتين من صفات اليقين لا تنفك عنه عرفا صفة الكاشفية وصفة المحركية والمنجزية فمتى ما ورد عنوان اليقين اتجه الذهن العرفي الى المتيقن بلحاظ صفة الكاشفية في اليقين ومتى تعلق اليقين بعنوان ذي جهة عملية اتجه الذهن العرفي الى محركيته نحو ذلك العمل او منجزيته للزوم العمل ان كان لازما شرعا

فبهذا اللحاظ اذا كان المراد الاستعمالي الامر من الشارع بإبقاء اليقين وحيث ان اليقين قنطرة او مرآة للمتيقن بالنظر العرفي كان الامر بإبقاء اليقين امرا بإبقاء المتيقن فمتى كان المتيقن حكما لعمل من الاعمال كوجوب الجمعة او موضوعا لحكم عمل كالزوال الذي هو موضوع لوجوب الصلاة كان الامر بإبقاء اليقين امرا بالاتيان بما يقتضيه اليقين من متعلق وهو الاتيان بصلاة الجمعة فيقال بملاحظة هاتين النكتتين تتحقق الملازمة العرفية بين الامر بإبقاء اليقين والامر بالعمل على ما يقتضيه اليقين من عمل سواء كان المكلف منقادا او عاصيا فان الملازمة العرفية متحققة بلحاظ ان النهي صادر عمن من شانه جعل اوامره ونواهيه في اطار العمل وان موضوع الامر ما له صفة المراتية والمحركية نحو العمل

الملاحظة الثانية

مع غض النظر عما سبق فان دعوى ان اليقين بالموضوع يقتضي العمل على طبق الحكم ممنوعة لأن اليقين بالموضوع لا يستلزم الاتيان بالعمل فمن تيقن بالاستطاعة التي هي موضوع لوجوب الحج ان لم يكن ملتفتا لموضوعيتها لوجوب الحج فمن الواضح عدم اقتضاء اليقين بالموضوع حينئذ اليقين بوجوب الحج فضلا عن اقتضاءه الاتيان بالحج

وان كان ملتفتا لذلك فليس بينهما الا العلية الاعدادية بمعنى ان اليقين بالاستطاعة بسبب العلم الخارجي بالكبرى الشرعية وهي ان الاستطاعة موضوع لوجوب الحج موجب لتحقق يقين في افق النفس وهو اليقين بوجوب الحج لكن اليقين الذي اقتضى تنجز وجوب الحج والاتيان به هو اليقين المعلول لا اليقين العلة، وبالتالي لو كان المراد الجدي بالمحمول في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو الامر بالاتيان بما يقتضيه اليقين من عمل لم يصح اسناد هذا المحمول لليقين بالموضوع حتى على نحو التجوز ومقتضاه عدم شمول دليل لا تنقض اليقين بالشك للشبهة الموضوعية كمن شك في بقاء الاستطاعة او بقاء الكرية وما شابه

ويلاحظ عليه

انه لا يبعد وجود الاقتضاء العرفي بمعنى الشانية والقابلية اذ لا يراد من الاقتضاء العلية التامة في المقام بحيث يكون اليقين بالموضوع علة تامة لمنجزية الحكم والاتيان بالعمل وانما المراد ان له اقتضاء عرفيا بمعنى ان اليقين بالموضوع من شانه في حد ذاته ان يكون معدا ومنبها لتنجز العمل في حق المكلف وهذا مما ينطبق على اليقين بالموضوع حيث انه متى ما التفت المكلف لموضوعيته للحكم بمقتضى علمه بكبرى الجعل الشرعي كان احد اجزاء العلة في منجزية الحكم وضرورة الاتيان بالعمل وهذا كاف في صحة اسناد المحمول في قوله لا تنقض اليقين بالشك اليه عرفا .

الملاحظة الثالثة وهي المهمة

ذكر المحقق الاصفهاني قده انه ان قلنا ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو النهي عن النقض العملي فلا جامعية فيه للشبهة الحكمية والموضوعية باعتبار ان اليقين بالموضوع حدوثا لا يقتضي عملا على طبقه فاسناد النهي عن النقض اليه من اسناد الشيء لغير ما هو له فلا يشمله قوله ع لا تنقض اليقين بالشك الظاهر في اسناد الشيء لما هو له

بينما اذا قلنا ان مفاد قوله ع لا تنقض اليقين بالشك متضمن لمراد استعمالي وهو النهي عن النقض الحقيقي لليقين بالشك اي النهي عن ازالة اليقين بالشك ومراد جدي وهو الامر بالعمل على طبق متعلق اليقين او الامر بمعاملة المتيقن حدوثا معاملة الباقي فان الجامع بين الشبهة الحكمية كما في موارد اليقين بحدوث الحكم والشك في بقاءه و الشبهة الموضوعية كما في موارد اليقين بحدوث موضوع الحكم والشك في بقاءه موجود

وحينئذ يرد سؤال المنتقى وهو ان الجامع بين الشبهتين هل هو جامع عدمي او جامع وجودي اذ تارة يقال ان الجامع بين الشبهتين هو عنوان النقض وهو جامع عدمي لان مرجع النقض الى عدم العمل فيقال ان عدم العمل باليقين جامع بين عدم العمل باليقين بالحكم بعد حدوثه والشك في بقاءه وعدم العمل باليقين بالموضوع بعد حدوثه والشك في بقاءه وبما ان بينهما على مستوى المراد الجدي جامعا عدميا وهو الجامع المنتزع من عنوان النقض حيث ان مرجع النقض الى عدم العمل كما قرر ذلك المحقق قده في عبارته فيتحقق بذلك شمول لا تنقض اليقين بالشك للشبهتين لوجود جامع عدمي بينهما وهو النقض المنهي عنه الذي هو عبارة عن عدم العمل فان النقض يصدق على عدم ترتيب اثار اليقين بالحكم وعدم ترتيب اثار اليقين بالموضوع

فاذا كان منظور المحقق الاصفهاني هو هذا فيرد عليه

ان هذا غير صناعي لانه حينما اشكل على مبنى النقض العملي بعدم جامعيته بين الشبهتين نظر الى الجامع الوجودي وقال انه لا يوجد في النهي عن النقض العملي لو فسرت الرواية به جامع وجودي بين ترتيب الاثر على اليقين بحدوث الحكم وترتيب الاثر على اليقين بحدوث الموضوع فكان المناط في الا شكال على تفسير لا تنقض اليقين بالشك بالنهي عن النقض العملي هو عدم وجود جامع وجودي بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية فالمفروض بناءً على ذلك انه اذا اريد تحقيق جامع بين الشبهتين بناءً على التفسير الآخر للرواية بالنهي عن النقض الحقيقي فيختار جامع وجودي لا جامع عدمي بينهما والا لو كان المناط في الجمع بين الشبهتين الجامع العدمي لم يصح الا شكال على مبنى النهي عن النقض العملي بعدم الجامعية لان المنتفي فيه الجامع الوجودي

وان كان المناط في صحة شمول الفقرة للشبهتين الجامع الوجودي فلا يصح التخلص عن الا شكال بدعوى الجامع العدمي على مبنى تفسير العبارة بالنهي عن النقض الحقيقي

وان كان منظوره الجامع الوجودي اي ان الامر بإبقاء اليقين كناية عن الامر بالعمل على طبق المتيقن او بالاتيان بما يقتضيه اليقين وهو جامع وجودي وهذا الجامع كما يشمل الشبهة الحكمية كما لو تيقن بوجوب الجمعة وشك في انتفاء الوجوب في عصر الغيبة فانه يعم الشبهة الموضوعية كما لو تيقن بوجود الاستطاعة وشك في زوالها فان ترتيب اثر اليقين بوجود الاستطاعة هو تنجز وجوب الحج وضرورة الاتيان به وهذا جامع وجودي على مستوى المراد الجدي بين الشبهتين و حيث ان المقصود بالجامع الوجودي ترتيب اثر اليقين

فيرد السؤال وهو انه هل المراد باثر اليقين الاثر المباشر ام الاثر ولو بالواسطة

فعلى الاول لا يوجد لليقين بالموضوع اثر مباشر وانما اليقين بالموضوع علة اعدادية لليقين بالحكم، واليقين بالحكم له اثر مباشر وهو منجزية الحكم وضرورة الاتيان بالفعل

وان كان المنظور الاثر لليقين ولو بالواسطة لم يصح الا شكال على مبنى النهي عن النقض العملي بعدم الجامعية بين الشبهتين اذ ان مفاد الرواية بناءً على النهي عن النقض العملي النهي الطريقي عن نقض العمل باليقين وهو عدم ترتيب اثره فالمنهي عنه بالنهي المولوي الطريقي عدم ترتيب اثر اليقين سواء كان الاثر لليقين اثرا مباشريا او بالواسطة ومقتضاه شمول الفقرة للشبهتين

فالتخلص من مبنى النهي عن النقض العملي والفرار منه الى مبنى النهي عن النقض الحقيقي بدعوى وجود جامع بناءً على المبنى الثاني دون الاول غير تام

ولكن قد يقال

لم يكن الملحوظ في نظر المحقق الاصفهاني ما هو المراد الجدي للرواية وانما الملحوظ ما هو المراد الاستعمالي اي ان مدعاه هو انه لابد من تحديد ما هو المراد الاستعمالي للرواية اولا والبحث في انه هل يشمل الشبهتين ام لا ثم الانتقال الى تحديد المراد الجدي ، فاطار بحثه في المراد الاستعمالي لا الجدي وهذا هو ظاهر سياقه في اشكاله على مبنى تفسير فقرة لا تنقض اليقين بالشك بالنهي الطريقي عن النقض العملي بان المراد الاستعمالي المذكور لا شمول فيه للشبهة الموضوعية اذ ليس لليقين بالموضوع بناء عملي كي يتصور فيه النقض العملي و يصح النهي الطريقي عن نقضه العملي

لذلك صح الانتقال الى مبنى النهي عن النقض الحقيقي و على هذا المبنى وهو ان المراد الاستعمالي من قوله لا تنقض اليقين بالشك النهي المولوي عن ازالة اليقين بالشك بغض النظر عن كونه يقينا بالحكم او يقينا بالموضوع وبغض النظر عن كونه ذا اثر مباشر او غير مباشر يكون المفاد عنوانا جامعا بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع

فاشكال المحقق الاصفهاني متمحض في اطار المراد الاستعمالي وانه على ضوء هذا لا جامع بين الشبهتين لو اختير النهي عن النقض العملي بخلاف ما لو قيل بمبنى النهي عن النقض الحقيقي فان هناك جامعا بين الشبهتين على مستوى المراد الاستعمالي فضلا عن المراد الجدي غاية ما في الباب ان النهي عن النقض الحقيقي الجامع بين الشبهتين معنى كنائي والمكني عنه هو الامر بترتيب اثر اليقين وجعل المماثل له بقاءً وهو يختلف مصداقه باختلاف الموارد فان كان اليقين بالحكم كان ترتيب اثره هو جعل المماثل لهذا الحكم بقاءً وان كان يقينا بالموضوع كان اثره جعل المماثل لحكمه بقاءً

### 004

### المعنى الرابع : النهي الارشادي عن النقض العملي وهو ما اختاره سيد المنتقى

وبيان ذلك بذكر امور اربعة

الاول

لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بوجود اليقين في مرحلة البقاء او التعبد بوجود المتيقن بقاءً لكان لهذا الا شكال موقعا وهو ان التعبد بوجود شيء فرع ثبوت اثر له والا لكان التعبد به لغوا فلذلك انما يصح التعبد في فرض ان اليقين هو اليقين بالحكم حيث ان اليقين بالحكم له اثر واضح وهو تنجز الحكم وبالتالي فيكون التعبد بوجود اليقين بالحكم بقاءً او بوجود المتيقن وهو الحكم بقاءً تعبدا صحيحا لا لغوية فيه لترتب الاثر عليه

واما اليقين بالموضوع فحيث ليس له اثر في نفسه كان التعبد باليقين بالموضوع او بنفس الموضوع بقاءً لغو

الثاني

ان مقتضى صدور النهي وتعلقه بالنقض في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ان متعلقه عمل من الاعمال اذ لا يعقل تعلق النهي بما ليس عملا للمكلف فان من شرائط امكان تعلق النهي بشيء ان يكون متعلقه فعلا من الافعال فنفس تعلق النهي بالنقض قرينة على ان النقض هو النقض العملي اي عدم ترتيب اثار اليقين فانه فعل من افعال المكلف وهو معنون بعنوان النقض فيصح النهي عنه

لذلك القرينة على ان النقض المنهي عنه هو النقض العملي نفس تعلق النهي بالنقض

الا ان هذه النقطة لا ترد على كلام المحقق الاصفهاني لأنه لا يمانع من كون تعلق النهي بالنقض قرينة على ان مصب النهي هو العمل وانما يقول ان نقض اليقين بالشك حتى لو اريد من اليقين الصفة النفسانية واريد من نقضه ازالته من صفحة النفس فهو عمل من الاعمال اذ لا ينحصر النقض العملي بعدم ترتيب اثار اليقين او اثار المتيقن بل ازالة اليقين من افق النفس بالشك هو عمل من اعمال المكلف ومقتضاه تعلق النهي به ، غاية الامر ان ازالة اليقين من افق النفس بالشك امر غير مقدور للمكلف لان اليقين اما زائل فقد انتقض والمنتقض لا يصح نقضه واما موجود فلا يعقل نقضه بالشك لوجوده بالفعل و حينئذ ازالة اليقين من النفس بالشك وان كان عملا من الاعمال الا انه لكونه ممتنعا لا يصح النهي عنه.

فعدم قدرة المكلف عليه صار قرينة على وجود تجوز في البين وذلك التجوز اما بتفسير النقض بالنقض العملي اي تفسير نقض اليقين بعدم ترتيب اثار اليقين وهذا ما ذكره جملة من الاعلام منهم سيد المنتقى والسيد الشهيد قده او ان المراد الاستعمالي لهذه الجملة هو النهي عن النقض الحقيقي الا ان التجوز في الكناية لا في المراد الاستعمالي اي ان المراد الاستعمالي ليس مطابقا للمراد الجدي والمراد لجدي من النهي عن النقض الحقيقي هو الامر بترتيب اثار المتيقن كما سبق بيانه

الامر الثالث

ان متعلق النهي هو النقض العملي وهو عدم ترتيب اثار اليقين وهذا بما انه منهي عنه فالمطلوب ترتيب اثار اليقين سواء كان اثرا لليقين بالمباشرة او اثرا لليقين بالواسطة حيث ان اليقين لوحظ على نحو الطريقية لمتعلقه اي المتيقن فعدم ترتيب اثار المتيقن نقض عملي لليقين

الامر الرابع

ان المتعلق للنهي هو النقض العملي انما النهي ليس بالضرورة ان يكون نهيا مولويا طريقيا كما اختير في الوجه الثاني او في المعنى الثاني وانما النهي هنا ارشادي فهو ارشاد اما الى ثبوت ما يقتضي التعامل مع المتيقن كأنه ما زال باقيا او ارشاد الى جعل المماثل

فالا ول هو ما ذهب اليه السيد الشهيد قده والمقصود بمرجعية اليقين بقاءً ان اليقين بالحدوث منجز لحكم المتيقن بقاءً فتنجيز اليقين بالحدوث لاثار المتيقن في مرحلة البقاء يعبر عنه بمرجعية اليقين

والنهي هنا ارشاد الى مرجعية اليقين بمعنى منجزيته

او ان النهي ارشاد الى جعل المماثل حيث ان النهي عن النقض العملي امر بنظر العرف بترتيب اثار اليقين وهو معناه ترتيب اثار المتيقن وذلك يكون بجعل المماثل له في مرحلة البقاء فان كان حكما فالمجعول حكم في مرحلة البقاء وان كان موضوعا فالمجعول حكم مماثل لموضوعه في مرحلة البقاء

هذا تمام الكلام في المعنى الرابع وهو لا يختلف جوهريا عن المعنى الثاني من ان المراد النهي عن النقض العملي غايته انه في المعنى الثاني ذهب الى ان النهي نهي مولوي طريقي وفي المعنى الرابع ذكر بانه نهي ارشادي

هذا تمام الكلام في النقطة الاولى وهي بيان معاني النهي عن نقض اليقين بالشك

### النقطة الثانية ما هو المجعول في باب الاستصحاب ونذكر هنا اهم المباني

الاول

انه حكم وضعي وهو حجية اليقين بقاءً وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد ان الحجة هو مرجعية اليقين اي حجيته بقاءً كما كان حجة حدوثا فلا جعل للمماثل اطلاقا

الثاني

ان المجعول هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي من دون جعل شيء اخر، اي ترتب اثر اليقين بقاءً كما كان حدوثا

وهذا ظاهر عدة من ال\*\*كلمات\*\*

الثالث

ان المجعول في باب الاستصحاب هو جعل المماثل لما هو المتيقن فان كان حكما كان المجعول مثله في الحكم وان كان موضوع حكم كان المجعول حكما مماثلا لحكم الموضوع المتيقن حدوثا المشكوك بقاءً

فعلى هذا المبنى لا جريان للاستصحاب عند الشك في مقام الامتثال فلو شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة ام لا لم يجر الاستصحاب اذ ليس هناك حكم يراد جعله في مرحلة البقاء مماثلا للحكم المتيقن في مرحلة الحدوث اذ ليس هناك شك في الحكم وانما الشك في الامتثال

ولا مانع من ان تختلف ادلة الاصول العملية في مفادها فهناك اصل يتكفل بمنجزية الحكم كاصالة الاحتياط الشرعي وهناك اصل يتكفل بنفي منجزية الحكم تجاه الحكم المشكوك كما في اصالة البراءة الشرعية وهناك اصل يتكفل بتنقيح موضوع الحكم كما في اصالة الطهارة واصالة الحل وهناك اصل يتكفل بالتعبد في مقام الامتثال كما في اصالتي الفراغ والتجاوز وهناك اصل وهو الاستصحاب المجعول فيه التعبد بالحكم المماثل فهو قاصر الشمول لموارد الشك في الامتثال حيث لا يوجد شك في الحكم كي يتعبد بمثله بقاءً

فهذا هو الوجه الرابع لانكار شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في متعلقات الاحكام او الشك في الامتثال

والجواب عنه

ان هناك خلطا بين المفهوم والمصداق فلو اختير في المبنى الثالث من المباني التي ذكرت في تحديد ما هو المجعول في باب الاستصحاب ان المجعول مباشرة في قوله لا تنقض اليقين بالشك الحكم المماثل للحكم المتيقن او لحكم الموضوع المتيقن لربما قلنا يرد الا شكال لان مفهوم ما هو المجعول باب الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل فدليل الاستصحاب قاصر عن الشمول لموارد الشك في الامتثال الا ان هذا المبنى مما لا مبرر له بل هو مخالف لمورد صحيح زرارة الوارد في باب الاستصحاب فانك كنت على يقين من وضوءك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

ومن الواضح ان موردها الشك في الخفقة والخفقتين اي الشك في حصول الناقض للطهارة وهو شك في الامتثال اذ ما هو المأمور به وهو الصلاة عن طهور مما لا شك فيه وانما الشك ان المكلف عندما احتمل حدوث الناقض فهو لو صلى بالوضوء السابق لكان امتثال الامر مشكوكا ومع ان مورد صحيح زرارة هو الشك في الامتثال حيث ان الامام ع اجرى الاستصحاب وقال فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا مما يعني انه لاريب في شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال بل هو المتيقن منه فاخراجه عنه اخراج لما هو المتيقن من مفاد الدليل وهو مستهجن

واما اذا كان المراد هو المصداق اي ان جعل الحكم المماثل في باب الاستصحاب مصداق من مصاديق المجعول في باب الاستصحاب لا انه هو مفهوم المجعول فالا شكال حينئذ غير وارد وهذا ما اتضح من خلال النقطة الاولى حيث ذكرنا انه اذا كان متعلق النهي في قوله ع لا تنقض اليقين بالشك النقض العملي ونتيجة النهي عن النقض العملي ان المطلوب ترتيب اثار المتيقن في مرحلة البقاء او فقل بعبارة سيد المنتقى المعاملة مع المتيقن معاملة البقاء فكأنه ما زال باقيا فاذا كان هذا هو المراد الجدي في باب الاستصحاب على بعض المباني او فقل ان النهي ارشاد الى جعل المماثل فعلى كلا المبنيين ان كان المتيقن حدوثه حكما او موضوعا لحكم كان مصداق ما هو المجعول في مرحلة البقاء الحكم المماثل

واما اذا كان ما هو المتيقن حدوثه شرطا من شرائط الامتثال كالاستقبال وستر العورة وشك المكلف انه ما زال مستقبلا او ساترا ام لا فان المتيقن حدوثه ليس حكما ولا موضوعا لحكم فالنهي عن النقض العملي يراد به جدا ان المجعول هو معاملة المتيقن حدوثه معاملة البقاء ومصداقه في فرض الشك في الامتثال التعبد بالامتثال بغرض تنجيزه او تعذيره

فتلخص

ان جميع الوجوه التي ذكرت في المطلب الاول لإثبات عدم شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال كالشك في الاستقبال او الشك في الكرية او الشك في عدالة الشاهد او الشك في ستر العورة او الشك في متعلقات الاحكام وما اشبه ذلك غير تامة

نصل الى المطلب الثاني وهو على فرض التسليم بعدم شمول دليل الاستصحاب لغير مورد الشك في الحكم او الشك في موضوع الحكم فهل يمكن اجراء دليل الاستصحاب عند الشك في الامتثال ام لا

وقد ذكر السيد الشهيد قده في بحوثه ثلاثة اجوبة نتعرض لها ان شاء الله تعالى

### 005

وقع الكلام في المطلب الثاني وهو انه هل يجري الاستصحاب عند الشك في متعلقات الاحكام او الشك في مقام الامتثال مع ان المشكوك ليس حكما ولاموضوعا لحكم شرعي كما لو شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة ام لا او شك في انه ما زال واضعا جبهته على ما يصح السجود عليه او شك في انه ما زالت النجاسة عارضة على بدنه او لباسه ام لا

وقد اجيب بثلاثة اجوبة

الاول

ما ذكره السيد الشهيد قده من ان الا شكال مبني على اصل موضوعي وهو اختصاص دليل الاستصحاب بجريانه عند الشك في الحكم او عند الشك في الموضوع

ولاجل ذلك قيل اذا كان دليل الاستصحاب خاصا بالشك في الحكم او الشك في الموضوع فلا مجال لجريانه عند الشك في مقام الامتثال

الا ان هذا الاصل الذي بني عليه الا شكال مما لاوجه له وبيان مرامه بتقريب مني انه لاوجه لاختصاص الاستصحاب بذلك لابحسب المدلول اللغوي لدليل الاستصحاب ولابحسب المراد الاستعمالي له ولابحسب المجعول فيه ولابحسب مورد دليله ولابحسب المجعول في الحكم الظاهري

اما بلحاظ المدلول اللغوي لدليل الاستصحاب فانه النهي عن نقض اليقين بالشك في البقاء ومن الواضح ان هذا المدلول اللغوي كما ينسجم مع الشك في الحكم او الموضوع فانه ينسجم مع الشك في المتعلق او مقام الامتثال اذا تحقق يقين بالحدوث وشك في البقاء كما جرى التمثيل لذلك

واما بحسب المراد الاستعمالي فقد مر ان هناك اتجاهين في تحديده

احدهما ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني قده من ان المراد الاستعمالي من دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض الحقيقي لليقين بما هو يقين بالشك ومن الواضح ان هذا المراد عام مطلق يشمل موارد الشك في الحكم والموضوع وموارد الشك في المتعلق والامتثال

وثانيهما

ان المراد الاستعمالي من دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض العملي للمتيقن سواء قلنا بان النهي مولوي طريقي او انه ارشادي ومن الواضح ان هذا المعنى وهو النهي عن النقض العملي للمتيقن بعدم ترتيب اثاره بقاءً مما يشمل الشك في الحكم والموضوع والمتعلق

واما بحسب المراد الجدي اي ما هو المجعول في باب الاستصحاب فقد مر ان فيه عدة مباني

الاول ان المجعول هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي للمستصحب بداعي التنجيز او التعذير

الثاني ان المجعول في باب الاستصحاب هو مرجعية اليقين بالحدوث بمعنى منجزيته لما هو المتيقن بقاءً

الثالث ان المجعول هو المماثل لما هو المتيقن فما كان المتيقن حدوثا جعل مماثله بقاءً

ومن الواضح انه على سائر هذه المباني فلا موجب لاختصاص المجعول في باب الاستصحاب بفرض الشك في الحكم او في الموضوع بل يشمل موارد الشك في المتعلق

واما بحسب مورد دليل الاستصحاب فان مورد صحيح زرارة هو الشك في المتعلق حيث قال ع فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ومورده الشك في عروض النوم نتيجة حصول الخفقة او الخفقتين

ومن الواضح ان الشك في النوم شك في انتقاض الطهارة وهو مساوق للشك في ان الصلاة مع الطهارة المشكوكة هي امتثال للأمر ام لا

فالقدر المتيقن من دليل الاستصحاب هو فرض الشك في الامتثال فكيف يعقل عدم شمول دليل الاستصحاب له

واما بحسب المجعول العام في باب الحكم الظاهري الذي يكون الاستصحاب موردا من موارده فان في تحديد حقيقة الحكم الظاهري اختلافا على مبنيينن

الاول

مبنى المشهور وهو ان الحكم الظاهري هو الخطاب الصادر في مرحلة الشك في الحكم بداعي المنجزية او المعذرية وهذا مما ينطبق على الاستصحاب في مورد الشك في الامتثال فان الشك في الامتثال مساوق للشك في المنجزية او المعذرية ودليل الاستصحاب خطاب بداعي تنجيز الواقع او التعذير منه بمعنى ان المكلف ان صادف انما صدر منه مطابق لما هو متعلق الامر واقعا اي محقق للامتثال ترتب عليه اثر الواقع المعبر عنه بالمنجزية وان لم يكن مطابقا للواقع بحيث لم يكن ما صدر منه امتثالا للأمر الواقعي فهو معذور فحقيقة الحكم الظاهري منطبقة على جريان دليل الاستصحاب في موارد الشك في الامتثال

الثاني

وهو مبنى السيد الشهيد الذي يرى ان حقيقة الحكم الظاهري في ابراز المولى للملاك الاهم عند التزاحم الحفظي بين الملاكات وهو كما يشمل موارد جريان البراءة الشرعية عند الشك في الحكم ويشمل موارد تنجيز الحكم كما في موارد اصالة الاحتياط الشرعي ويشمل موارد التعبد بالامتثال كما في قاعدتي الفراغ والتجاوز لانه ابراز من الشارع لاهم الملاكات في مورد التزاحم الحفظي عند الشك في الامتثال فكذلك دليل الاستصحاب بما هو مصداق للحكم الظاهري العام هو اما معالج للشك في الحكم او للشك في موضوع الحكم او للشك في الامتثال لانه على جميع هذه الموارد هو مصداق لابراز الشارع اهتمامه بالملاك الواقعي في فرض التزاحم الحفظي فلا وجه لاختصاص دليل الاستصحاب بمورد الشك في الحكم او موضوعه كي يرد هذا الا شكال

وحيث ان ظاهر سياق عبارة الاخوند انه انما طرح الا شكال في جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال بناءً على هذا الاصل الموضوعي وهو اختصاص دليل الاستصحاب بالشك في الحكم او موضوعه لذلك لا يكون جواب السيد الشهيد دفعا لما طرحه في من الا شكال لانه مبني على التسليم باختصاص دليل الاستصحاب بحال الشك في الحكم او موضوعه

الجواب الثاني

ما ذكره صاحب الكفاية قده من ان جريان الاستصحاب عند الشك في الشرط او الجزء او المانع محقق لموضوع الحكم الشرعي فمثلا اذا شك في انه ما زال مستقبلا للقبلة جرى استصحاب الاستقبال اي استصحاب اتجاه الصلاة للقبلة وهو محقق لموضوع شرطية الاستقبال

واذا شك المكلف ان جبهته ما زالت على موضع السجود ام لا فان استصحاب بقاء اجلجبهة على موضع السجود محقق لموضوع الجزئية حيث ان ما هو الجزء هو وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه

وكذا لو شك ان النجاسة باقية على ثوبه ام لا فان استصحاب بقاء النجاسة محقق لموضوع المانعية من صحة الصلاة وحيث ان الشرطية والجزئية والمانعية حكم شرعي كان جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال اي عند الشك في تحقق الشرط او الجزء او المانع محققا لموضوع ما هو الحكم الشرعي فيشمله دليل الاستصحاب بناءً على اختصاصه بالشك في الحكم او الشك في موضوع الحكم الشرعي حيث ان الشك في الامتثال شك في موضوع الحكم الشرعي

ان قلت

ان الشرطية والجزئية والمانعية ما هي الا عناوين انتزاعية وما هو الحكم الشرعي ما كان مجعولا من قبل الشارع وهو منشأ انتزاع هذه العناوين لانفسها حيث ان قوله ع صل عن قبلة منشأ لانتزاع عنوان الشرطية الا ان المجعول هو المقيد بما هو مقيد كما ان قوله صل لاعن نجاسة منشأ لانتزاع المانعية الا ان المجعول هو المقيد بالقيد العدمي كما ان قول الشارع صل بركوع او سجود منشأ لانتزاع الجزئية الا ان المجعول هو المركب فالشرطية والجزئية والمانعية ليست مجعولة من قبل الشارع حتى يجري الاستصحاب في موضوعها

قلت

ان هذه العناوين وان كانت انتزاعية الا انها مجعولة بالعرض حيث ان

وضعها ورفعهاة بيد الشارع فصدق عليها انها مجعول شرعي فيجري الاستصحاب في الموضوع المنقح لها

وقد اشكل على \*\*كلمات\*\* صاحب الكفاية باشكالين

الاول

ما ذكره سيدنا الخوئي في مصباح الاصول من ان ما ذكره صاحب الكفاية مما لاربط له بمقام الامتثال لأن الشرطية والجزئية والمانعية وان كانت مجعولات شرعية بتبع جعل منشأ انتزاعها الا ان متعلق جعلها هو الطبيعي لافعل المكلف اي ان موضوع ومتعلق الشرطية طبيعي الصلاة الى القبلة وموضوع الجزئية طبيعي الصلاة مع طبيعي السجود وموضوع المانعية طبيعي الصلاة مع طبيعي النجاسة والطبيعي ليس مشكوكا من قبل المكلف اذ لا شك عنده ان طبيعي الصلاة مشروط بالقبلة ومركب من السجود ومشروط بعدم النجاسة وانما شك المكلف متمحض في فعله الخارجي وفعله الخارجي ليس موضوعا لحكم شرعي ولا متعلقاً له وما هو موضوع الحكم الشرعي او متعلق له ليس محلا للشك فكيف صحح الاخوند جريان الاستصحاب عند الشك في الامتثال وانه محقق للحكم الشرعي

ولكن السيد الشهيد لم يرتض اشكال استاذه الخوئي وقال بانه مناقشة لفظية وبامكان صاحب الكفاية ان يغير اللفظ ويرتفع الا شكال وذلك بان يقول ان الاستقبال الخارجي محقق لصحة الصلاة لانه اذا شك في ان صلاته الى القبلة ام لا فقد شك في صحة صلاته فبجريان استصحاب الاستقبال يتنقح موضوع حكم شرعي وهو صحة الصلاة اذ ان الصحة من الاحكام الشرعية التي هي بيد الشارع وضعا ورفعا نعم ان الصحة عنوان انتزاعي لان الصحة عنوان منتزع من مطابقة المأتي به للمأمور به الا انها حكم شرعي ما دامت بيد الشارع وضعا ورفعا وحيث ان موضوع الصحة نفس الامتثال فالشك في الامتثال شك في الصحة والاستصحاب الجاري المنقح لمقام الامتثال منقح لموضوع حكم شرعي وهو صحة الصلاة فلايرد الا شكال

ومن الواضح عند مقارنة عبارة الكفاية مع اشكال سيدنا الخوئي يتضح ان اشكال السيد الخوئي في محله لان اشكاله على ضوء عبارة الاخوند حيث انها واضحة الدلالة على ان مجرى الاستصحاب الاستقبال من حيث كونه موضوعا للشرطية ولذلك افاد بان جريان الاستصحاب في متعلق الحكم هو جريان للاستصحاب في موضوع الحكم الشرعي من الشرطية او الجزئية او المانعية وجاء اشكال سيدنا الخوئي عليه ان متعلق الشرطية او الجزئية او المانعية هو الطبيعي وليس فعل المكلف

واما الجواب الذي طرحه السيد الشهيد بديلا عن عبارة صاحب الكفاية فسوف تاتي مناقشته عند طرح الجواب الثالث

الا شكال الثاني على عبارة الكفاية

ما ذكره السيد الشهيد نفسه وهو ان جواب صاحب الكفاية بعيد عما هو روح الا شكال فان الا شكال في جريان الاستصحاب في الامتثال يمكن تحليله الى نكات ثلاث

الاولى ان دليل الاستصحاب خاص بالمجعول الشرعي اي ما يمكن وضعه و رفعه من قبل المشرع والمفروض ان مقام الامتثال ليس مجعولا شرعيا اذ ليس وضعه و رفعه بيد المشرع حتى يكون مجرى للاستصحاب واذا كانت هذه هي النكتة في الا شكال فالجواب عنها ان الاستصحاب ليس ابقاءً تكوينيا او حقيقيا للمستصحب كي يقال ان الامتثال الخارجي من قبل المكلف امر تكويني لايتعلق به ابقاء الشارع اذ ليس مما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع بل الاستصحاب هو ابقاء تعبدي اعتباري وهو سهل المؤونة فيمكن تعلقه بمقام الامتثال وان كان امرا خارجيا الا ان الشارع يعتبره باقيا لا انه يبقيه تكوينا حتى يقال ان بقاءه التكويني ليس من شان الشارع وضعه و رفعه

كما يمكن حل الا شكال بجواب من دون تبعيد المسافة التي ارتكبها صاحب الكفاية وارجع المسالة الى الشرطية والجزئية والمانعية ثم اشكل على نفسه بانه حكم انتزاعي ثم اجاب عنه بانه راجع للجعل الشرعي وضعا او رفعا بلحاظ منشأ انتزاعه

الثانية : ان تكون النكتة في الا شكال ان اجراء الاستصحاب في مقام الامتثال لتنقيح الحكم الشرعي وهو تحقق الشرطية او الجزئية او المانعية لغو لأنه لايعالج ما هو شك المكلف حيث ان شكه متمحض في ان صلاته صحيحة ام لا وانه على استقبال وعلى سجود ام لا فاجراء الاستصحاب لتنقيح الحكم الشرعي من شرطية وجزئية ومانعية لايعالج شك المكلف لان شكه ليس في الحكم الشرعي وانما هو في امتثاله فاجراء الاستصحاب في مقام الامتثال لايؤدي لتنقيح الحكم الشرعي ولو اردنا ان ننقح به الحكم الشرعي لكان لغوا

وان كانت النكتة في الا شكال ان استصحاب الشرط كالاستقبال او الجزء كوضع الجبهة على الارض لا يثبت صحة الصلاة او فسادها الا بالاصل المثبت لما مر مرارا في باب الاستصحاب من ان جريان الاستصحاب في القيد لا يثبت التقيد فان استصحاب الاستقبال استصحاب في القيد وهو الاستقبال و لا يثبت ان الصلاة تقيدت بالاستقبال وما هو متعلق الشرطية التقيد لاالقيد فاذا كانت هذه هي النكتة في الا شكال فما ذكره الاخوند من جواب لا يرفع مشكلة محذور الاصل المثبت

### 006

وقد لخص إشكال السيد الشهيد ره كتاب مباحث الأصول في تقرير كلامه حيث أفاد ان المحذور في الاستصحاب في مقام الامتثال كاستصحاب استقبال القبلة إن كان هو عدم كون المستصحب قابلا للتعبد حيث ان مفاد الاستصحاب هو التعبد بالوجود ولازمه أن يكون المتعبد به مما من شأن الشارع وضعه أو رفعه إذ لا يعقل تعبد الشارع بالأمور التكوينية المحضة أو الأمور اللغوية المحضة التي ليس من شأن الشارع وضعها أو رفعها

فإذا كان هذا هو المحذور في جريان الاستصحاب في الشك في الامتثال كالشك في الاستقبال الذي هو أمر خارجي فالجواب مما لا يحتاج لما ذكره صاحب الكفاية إذ يمكن أن يقال في جوابه :إن الاستصحاب هو إبقاء اعتباري لوجود الاستقبال والاعتبار سهل المؤونة فلا مانع من تعلقه بالأمور التكوينية حيث إن البقاء الاعتباري من شأن الشارع وضعه ورفعه.

وإن كان المحذور هو عدم الجدوى بلحاظ أن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال كاستصحاب الاستقبال إن كان الغرض منه التوصل لتحقيق المجعول الانتزاعي كأن يتوصل باستصحاب الاستقبال لتحقيق الشرطية أو باستصحاب وضع الجبهة على الأرض لتحقيق الجزئية فهذا تعبد لغو إذ المفروض أنه لا أثر في إثبات الشرطية او الجزئية دون اثبات منشأ انتزاعهما اذ انه مما لا يعالج شك المكلف فلو أريد باستصحاب الاستقبال الانطلاق إلى المجعول الانتزاعي وهو الشرطية دون التعبد بمنشأ انتزاعه فهو لغو إذ ما لم يتعبد بمنشأ الانتزاع فالتعبد بالعنوان الانتزاعي كالشرطية مما لا يترتب عليه أثر.

وإن كان الغرض من جريان الاستصحاب في الاستقبال عدم التعبد المباشر بالمجعول الانتزاعي وإنما عن طريق التعبد بمنشأ انتزاعه فان التعبد بالعلة تعبد بالمعلول والعلة في المقام شمول الأمر للفرد الخارجي وعدم شموله حيث إن الأمر تعلق بطبيعي الصلاة عن قبلة فهل المأمور به والصلاة عن قبلة مما ينطبق على الاستقبال التعبدي أم لا؟ فإن انطبق المأمور به وهو الصلاة عن قبلة على الصلاة المقترنة بالاستقبال الاستصحابي التعبدي كان ذلك منشأ لانتزاع كون الاستقبال المستصحب محققا للشرطية والا فلا ، فإذا كان الغرض من استصحاب الاستقبال تنقيح منشأ الانتزاع وهو شمول الأمر بالصلاة عن قبلة للفرد الخارجي من الصلاة المقترن بالاستقبال الاستصحابي فيرد عليه محذور المثبتية إذ أن استصحاب بقاء الاستقبال لا يثبت شمول الأمر بالصلاة عن قبلة لهذا الفرد من الاستقبال إلا من باب الملازمة العقلية فيكون من موارد الأصل المثبت،

وبالتالي فما ذكره صاحب الكفاية من الجواب لا يجدي شيئا لأن قوله ان استصحاب الاستقبال محقق للشرطية إن أراد به أنه محقق للعنوان الانتزاعي دون التعبد بمنشأ انتزاعه كان لغوا لا أثر له، وإن كان مقصوده التعبد بمنشأ الانتزاع وهو شمول الأمر لهذا الفرد من الاستقبال ورد عليه محذور المثبتية .

لكن لدينا تعليقتين فيما أفيد في \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد ره بكلا تقريريه.

الأولى:

ان منظور صاحب الكفاية في الا شكال هو أن الاستصحاب تعبد صادر من الشارع بما هو شارع ومقتضى ذلك أن يكون المنظور في التعبد الأثر الشرعي إذ أن ما هو من شأن الشارع التعبد المحقق للأثر الشرعي، وبما أن مقتضى شأنيته كمشرع التوصل بتعبداته للأثر الشرعي كان الاستصحاب منصرفا عن التعبد بالأمور الخارجية كالتعبد بالامتثال أو التعبد بقيود شرائط الصلاة كالتعبد بطهارة الماء لإثبات صحة الوضوء به أو التعبد بطهارة الثوب لإثبات صحة ستر العورة به فإن التعبد في مقام الامتثال أو الموضوعات التي هي قيود لشرائط الامتثال مما لا يترتب عليه أثر شرعي

فدليل الاستصحاب منصرف عنه وحيث ان هذا هو الا شكال الذي طرحه صاحب الكفاية فينبغي أن يكون الجواب ناظرا لهذه الحيثية المذكورة في الا شكال وهو ما أجاب عنه الآخوند بأن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال محقق لأثر شرعي إذ لا يقتصر الأثر الشرعي على الأثر التكليفي كالوجوب والحرمة بل يشمل الأثر الوضعي كالشرطية والجزئية والمانعية

وأما اقتراح محاذير اخرى في جريان الاستصحاب في مقام الامتثال ثم يورد إشكال على الآخوند بأن ما ذكره من جواب لا يكفي لرفع هذه المحاذير فهذا غير صناعي.

التعليقة الثانية: قد أفاد السيد الشهيد أن جريان الاستصحاب في مقام الامتثال لا يثبت شمول الأمر لهذا الفرد من الامتثال فإن استصحاب بقاء الاستقبال لا يثبت عن شمول الأمر بالصلاة عن قبلة لهذه الصلاة المقترنة بالاستقبال الاستصحابي.

وهذا محل تأمل بلحاظ ان المقصود بمحذور المثبتية ان كان هو ان متعلق الأمر بالصلاة هو عنوان التمامية وجريان الاستصحاب في الشرط أو الجزء لا يثبت التمامية لأن مقدمية تحقق الشرائط والأجزاء لتحقق التمامية مقدمة تكوينية وعقلية فإثبات الاستقبال لا يعني تحقق تمامية الصلاة فهذا ممنوع مبنى حيث إن ظاهر الأدلة أن متعلق الأمر بالصلاة واقع المعنون لا عنوان التمامية أي واقع الصلاة التي هي نفس الأجزاء والشرائط وليس شيئا آخر وراء الأجزاء والشرائط يعبر عنه بالتمامية..

وإن كان المحذور المنظور في المثبتية أن جريان الاستصحاب في الاستقبال لا يثبت واقع الصلاة فإن واقع الصلاة هو نفس الأجزاء والشرائط غاية الأمر أن استصحاب الاستقبال لا يثبته من جهة ان القيد لا يثبت التقيد ففيه أن تقيد الصلاة بالاستقبال هل هو ملحوظ على نحو المعنى الحرفي أم المعنى الاسمي؟ فإن كان التقيد كتقيد الصلاة بالاستقبال والطهور والوقت والستر وغيرها على نحو المعنى الحرفي كما ذكره شيخنا الأستاذ ره في الجواب عن هذا الا شكال فالا شكال غير وارد بلحاظ أن التقيد على نحو المعنى الحرفي لا حيثية له وراء طرفيه وهما ذات المقيد أي الصلاة وذات القيد أي الاستقبال اذ ليس وراء الصلاة والاستقبال أمر آخر يقال له التقيد فانه مجرد مرآة لطرفيه وبالتالي فلا عبارة تفي بهذا التقيد إلا واو الجمع بأن يقال إن الصلاة المأمور بها هي الأجزاء والشرائط، لا الأجزاء المتقيدة بالاستقبال وإذا لم يكن للتقيد بالمعنى الحرفي تعبير سوى واو الجمع فاستصحاب بقاء الاستقبال إلى حين تمام الأجزاء محقق لمفاد واو الجمع أو القضية الحينية.

وإن كان التقيد ملحوظا بنحو المعنى الاسمي أي بنحو بقضية المشروطة لا الحينية جرى الاستصحاب في التقيد نفسه فان الصلاة في بدايتها متقيدة بالاستقبال فيجري استصحاب تقيدها بالاستقبال إلى حين تمامها أو تقيدها بوضع الجبهة على الأرض إلى حين تمام السجود ، وان كان الجواب الأخير لا يفي بدفع المحذور لو كان مجرى الاستصحاب موضوع القيود كطهارة الماء حيث يشك المصلي في أن وضوءه كان بماء طاهر أم لا فإن استصحاب طهارة الماء إلى حين جريان الماء على أعضاء الوضوء لا يثبت تقيد الوضوء بالطهارة لو كان التقيد بالمعنى الاسمي.

هذا تمام الكلام في الجواب الثاني.

الجواب الثالث: ويبتني على مقدمتين: الأولى: إن فعلية الأمر التكليفي مشروطة بعدم الامتثال، مثلا: الأمر بالصلاة مشروط بعدم وقوع الصلاة خارجا فمتى وقعت الصلاة خارجا سقطت فعلية الأمر والسر في هذا التقيد: هو أن الأمر بالصلاة إما مهمل من ناحية الامتثال أو مطلق أو مقيد بعدمه والإهمال في واقع عالم الجعل غير معقول، والإطلاق لازمه مطلوبية تكرار الامتثال دائما ما امكن المكلف ذلك فإن فعلية الأمر إذا كانت باقية حتى بعد الامتثال كان مقتضى بقاء فعلية الأمر تكرار الامتثال ما دام المكلف قادرا على ذلك وهو مقطوع الفساد فتعين ان تكون فعلية الأمر بالصلاة مشروطة بعدم تحقق الامتثال لبطلان الاهمال والاطلاق فيتعين التقييد. ومقتضى تقيد فعلية الأمر بعدم وقوع الامتثال أنه لو وقع الامتثال خارجا ارتفعت فعلية الأمر.

المقدمة الثانية: بما أن فعلية الأمر منوطة بعدم وقوع الامتثال فالاستصحاب المحقق للامتثال كاستصحاب الاستقبال ووضع الجبهة على الأرض ونحو ذلك موجب لسقوط فعلية الأمر لأن الأصل السببي حاكم على الأصل المسببي إذ ان فعلية الامر مسبب شرعا عن عدم وقوع الامتثال اذ ان مقتضى اشتراط فعلية الامر بعدم وقوع الامتثال أنه مترتب عليه ترتبا شرعيا ففعلية الامر مترتبة شرعا على عدم وقوع الامتثال فإذا ورد الأصل في مقام الامتثال ونقح الامتثال كان أصلا سببيا حاكما على الأصل المسببي وهو استصحاب بقاء فعلية الأمر إذ لا مجال للرجوع إلى استصحاب بقاء فعلية الأمر بعد جريان الاستصحاب المنقح للامتثال.

ونتيجة ذلك أن الاستصحاب في مقام الامتثال أو في موضوعات الشرائط الشرعية كاستصحاب الاستقبال أو طهارة الماء موضوع لأثر شرعي والأثر الشرعي سقوط فعلية الأمر فكما أن بقاء الفعلية أثر شرعي فكذلك سقوط الفعلية أثر شرعي وهذا كاف لشمول دليل الاستصحاب لموارد الشك في الامتثال بل مرجع المتعلق لبا إلى الموضوع فكما أن قيود الحكم كالزوال والاستطاعة نسبتها للحكم نسبة الموضوع للمحمول فهي متقدمة رتبة عليه كذلك نسبة المتعلق للحكم نسبة الموضوع للحكم باعتبار أن تحقق المتعلق موضوع لسقوط الحكم وعدم تحقق المتعلق موضوع لبقاء فعلية الحكم فنسبة عدم الامتثال لفعلية الحكم نسبة الموضوع للمحمول ونسبة تحقق الامتثال لسقوط الأمر نسبة الموضوع للمحمول وقد أشكل السيد الشهيد ره بان هذا الجواب مبني على أصل موضوعي سبق البحث فيه مرارا وهو اشتراط فعلية الأمر بعدم الامتثال وافاد ره أنه غير معقول،

والسر في ذلك: أن تحقق الامتثال إما رافع للجعل او رافع للفعلية لا يصار للأول لأن الرافع للجعل منحصر بالنسخ حيث لا يعقل أن يكون فعل المكلف خارجا رافعا للجعل،

واما الثاني وهو كون الامتثال رافعا للفعلية فهذا فرع اخذ قيد عدم الامتثال في موضوع الحكم ولا يمكن اخذ قيد في موضوع الحكم جزافا وإلا لكان الحكم غير عقلائي بل لابد له من مصحح عقلائي والمصحح العقلائي لأخذ قيد في موضوع الحكم بحيث تكون فعلية الحكم تابعة لفعليته دخله في ملاك الحكم او في محبوبية المتعلق أو في مبغوضية المتعلق كالزوال الدخيل في وجوب الظهرين

فإنه أخذه في موضوع الحكم لدخله في الملاك أو أخذ قيد البلوغ في فعلية الوجوب في حق المكلف فإن أخذه في موضوع الحكم لدخله في محبوبية العمل، أو أخذ قيد الأسكار في موضوع حرمة شرب الخمر بلحاظ دخله في مبغوضية العمل وهكذا فمقتضى المرتكز العقلائي أن لا قيد للموضوع إلا إذا كان دخيلا في ملاك الحكم أو محبوبية المتعلق أو مبغوضيته

ومن الواضح وجدانا أن الامتثال أو العصيان لا دخل له في المحبوبية بل الامتثال محقق لما هو محبوب لا أنه دخيل في المحبوبية والعصيان محقق للمبغوض لا أنه دخيل في المبغوضية

وبناء على ذلك فإذا تحقق الامتثال خارجا لم تسقط فعلية الحكم لأن فعلية الحكم تابعة لفعلية الموضوع فإذا لم يؤخذ عدم الامتثال قيدا في الموضوع فمقتضاه أنه حتى لو تحقق الامتثال فإن فعلية الحكم ما زالت باقية

نعم قد تسقط محبوبية الفرد بأن يكون الفرد الثاني غير محبوب بعد الاتيان بالفرد الاول لكن سقوط المحبوبية عن الفرد الثاني شيء وسقوط المحبوبية عن الطبيعي شيء آخر فإن متعلق الحكم طبيعي الصلاة لا الفرد الخارجي من الصلاة والإتيان بالصلاة خارجا جامعة لأجزائها وشرائطها لا يسقط محبوبية طبيعي الصلاة وإن أسقط محبوبية الفرد الثاني من الصلاة فإنه مما لا دخل له في متعلق الحكم. إن قلت: إن من حقق الامتثال فقد القدرة على تكرار الامتثال إذ لا يتصور امتثال بعد الامتثال فإن الامتثال مطابقة المأتي به للمأمور به والمطابقة قد تحققت فتحقيق المطابقة مرة أخرى تحصيل للحاصل وهو غير معقول فمن حقق الامتثال فقد القدرة على الامتثال مرة أخرى وفقدان القدرة على الامتثال موجب لارتفاع فعلية التكليف حيث إن من الشرائط العقلية والعقلائية والشرعية -على بعض المباني - القدرة على امتثال متعلقه فإذا امتثله المكلف فقد القدرة على المتعلق وهو موجب لارتفاع فعلية التكليف.

قلت :ما هو الشرط في فعلية التكليف هو القدرة على أصل الامتثال لا القدرة على تكرار الامتثال والمفروض أن القدرة على أصل الامتثال قد تحققت فتحققت فعلية التكليف، وما هو المفقود بعد الامتثال هو القدرة على التكرار وهو ليس دخيلا في فعلية التكليف كي يكون فقدانه موجبا لارتفاع فعلية التكليف فما هو الدخيل في فعلية التكليف قد تحقق وجدانا فتحققت الفعلية، وما فقد ليس دخيلا في فعلية التكليف كي يوجب فقدانه ارتفاع فعلية التكليف فالصحيح أن الذي ارتفع بتحقق الامتثال فاعلية التكليف ومحركيته لا فعليته فإن فعليته بمحبوبيته والمحبوبية للمتعلق ما زالت باقية.

### 007

ويلاحظ على ما افاده السيد الشهيد قده

اولا ان هناك فرقا بين حقيقة الحكم و روح الحكم فحقيقة الحكم التكليفي مما اختلف فيه الاعلام فمنهم من يرى انه من قبيل الامور الواقعية التكوينية وانه عبارة عن المقتضي للعمل كان يقال ان الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مقتض للصلاة فالحكم هو نفس المقتضي

او انه من الامور النفسانية فهو عبارة عن الارادة المبرزة

او ان الحكم من مقولة الجعل والاعتبار اي اعتبار الفعل على ذمة المكلف

واما جوهر الحكم التكليفي فليس محل خلاف فانه بنظر المرتكز العقلائي هو عبارة عن الغرض المساوق للإرادة اذ لا يكون حكم عقلائي جزافا بل لابد من كونه ذا غرض ولابد من كون غرضه بحد محقق للإرادة اي مطلوبية العمل على طبقه فمتى ما تحقق في نفس المولى غرض مساوق للإرادة بمعنى مساوقته لطلب الفعل من العبد بنحو لا يرضى بتركه لو كان الزاما او يرغب في فعله لو كان رجحانا فقد تحقق جوهر الحكم التكليفي

واما كون متعلقه ذا ملاك فانه محل خلاف بل قد ذهب جمع من العدلية الى انه لا يعتبر في الحكم ذلك فقد لا يكون في متعلقه ملاك الا ان الآمر له غرض في الامر به والتحريك نحوه

كما لا يعتبر في جوهر الحكم التكليفي ان يكون من مبادئه المحبوبية اذ قد يتعلق الامر بأخف المحذورين واهون القبيحين عند الاضطرار لاحدهما مع عدم وجود محبوبية في البين فاذا كان جوهر الحكم التكليفي متقوما بالغرض المساوق للإرادة فان لم يستوف المولى غرضه بفعل المكلف بقيت ارادته فعلية لعدم استيفاء غرضه ومقتضاه فعلية الحكم وان استوفى غرضه بفعل المكلف انتفت فعلية الارادة لاستيفاء الغرض اذ لا مصحح عقلائي لبقاء الارادة مع استيفاء الغرض

فبالتالي بقاء الحكم على فعليته مع استيفاء غرضه المساوق لانتفاء ارادته لغو

والخلاصة

ان ربط فعلية الحكم بعدم الامتثال ربط عقلائي ناشئ عن تحليل جوهر الحكم التكليفي بالغرض المساوق للارادة وليس للمشرع حقيقة خاصة او مناط خاص في الحكم التكليفي تختلف عما عليه المرتكز العقلائي في المقام

وثانيا

لو فرض ان من مبادئ الحكم التكليفي المحبوبية فليس المقصود به المحبوبية الطبعية وانما ما هو من مبادئه المحبوبية الفعلية المساوقة للباعثية نحو المتعلق فلو امر الاب ولده بالصدقة على الفقير فتصدق انتفت المحبوبية الفعلية وان بقيت المحبوبية الطبعية حيث ان الصدقة محبوبة طبعا لكن المحبوبية الفعلية التي هي من مبادئ الامر بالصدقة قد انتفت لحصول الغرض

وثالثا

ان ما ذكر في تقرير بحث السيد قده من ان الساقط عند حصول الامتثال فاعلية الحكم لا فعليته محل تامل لان الفاعلية ليست صفة للحكم وانما هي عبارة عن حكم العقل بالتنجز وموضوعه وصول الحكم لا ذات الحكم وهذا ما يعبر عنه بفاعلية الحكم ومحركيته فالفاعلية لا تدور مدار الامتثال بل تدور مدار احراز الامتثال فقد يمتثل المكلف الحكم من دون التفات فيبقى حكم العقل بالمنجزية وان حصل الامتثال وانما يسقط حكم العقل بالمنجزية المعبر عنه بفاعلية الحكم عند احراز الامتثال ولو بأصل ظاهري لا عند تحقق ذات الامتثال

فما اشكل به السيد الشهيد على الجواب الثالث عن ايراد جريان الاستصحاب في مقام الامتثال غير تام وانما الا شكال على هذا الجواب هو ان السيد الشهيد كما في البحوث في علم الاصول افاد ان الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال كاستصحاب الاستقبال محقق لموضوع حكم شرعي وضعي وهو الصحة

وهذا محل تامل اذ لا يوجد جعل شرعي وراء جعل الامر فان ما صدر من المولى الامر بطبيعي الصلاة عن قبلة فان امتثله المكلف انتفت فعلية الامر لحصول متعلقه لا ان هناك حكما وضعيا مجعولا من قبل الشارع يعبر عنه بالصحة واثره سقوط الإعادة او القضاء بل هما اثران لانتفاء فعلية الامر ولا جعل اخر وراء جعل الامر فما يرد من اشكال على الجواب الثالث هو ان الاستصحاب الجاري في مقام الامتثال لم ينقح موضوعا لحكم شرعي وضعي وان سقط به فعلية الحكم

فالصحيح في الجواب عن هذا الا شكال هو منع اصل مبنى الا شكال بالوجه العام الذي سبق بيانه وهو عدم اعتبار كون المستصحب حكما او موضوع حكم وكفاية الاثر العملي

وهنا اشكال قد ينتزع من عبارة السيد الشهيد كما في بحوث في علم الاصول ومحصله انه لو قيل بعدم اختصاص دليل الاستصحاب بالحكم وموضوعه فلا جريان له في مقام الامتثال على كل حال وذلك لقصور دليله وبيان ذلك بامور

الاول

ان ما ورد في دليل الاستصحاب هو قوله لا تنقض اليقين بالشك وظاهره ان ما تعبد الشارع بوجوده هو اليقين لاالمتيقن وذلك لاصالة الموضوعية في العناوين

فان قلت ان اليقين مراة للمتيقن وهو من الصفات التعلقية ذات الاضافة

قلت نعم ولكن تعلق الادراك بالمدرك له حيثيتان حيثية انكشاف الواقع به ويعبر عنه بالعلم وحيثية انه صفة نفسية مساوقة للسكون والاطمئنان ويعبر عنه باليقين فاليقين له جهة نفسانية تقبل ان يلاحظ عنوانه على نحو الموضوعية وظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ان محل التعبد هو اليقين لاالمتيقن

الامر الثاني

ان لسان دليل الاستصحاب لسان جعل الطريقية وتتميم الكاشفية وهذا ظاهر قوله اليقين لايدخله الشك او لاينقض بالشك او لا يخلط احدهما بالآخر حيث ان المتبادر عرفا من هذه الالسنة تتميم كاشفية اليقين وتكميل احرازه وايصاله للواقع فكما ان اليقين حدوثا وصول للواقع فاليقين بقاء وصول للواقع ولكن بالتعبد وهذا يعني ان مصب التعبد في دليل الاستصحاب هو الطريق لا ذو الطريق اي اليقين لاالواقع المتيقن

الامر الثالث

مقتضى تعلق التعبد بالطريق بلسان تتميم كاشفيته بقرينة مناسبة الحكم للموضوع ان موضوع الاستصحاب هو الشك في الواقع بحيث تتشكل اركان ثلاثة والا لم يكن موضوع للاستصحاب

اولها الواقع المشكوك وثانيها شك المكلف وثالثها الطريق الموصل للواقع فان التعبد بالطريق فرع وجود ذي طريق وهو الواقع بغض النظر عن الطريق وشك المكلف وهذا يعني ان موضوع الاستصحاب هو الشك في واقع ذي تحقق مع غمض النظر عن المكلف بحيث يكون دور المكلف بالنسبة له دور القابل لاالفاعل وهذا يعني اختصاص دليل الاستصحاب لقصور فيه وبقرينة مناسبة الحكم للموضوع بالشك في واقع ذي تحقق مع غمض النظر عن فعل المكلف سواء كان الواقع حكما كالشك في وجوب الجمعة او موضوع حكم كالشك في الاستطاعة بالنسبة للحج او موضوع قيد من قيود المأمور به كالشك في طهارة ماء الوضوء او كريته او كان الواقع المشكوك من الامور النفس امرية كالشك في الامور الانتزاعية كالشك في القبلية والبعدية او كان الواقع من الامور النفسية كما لو شك المكلف في شكه وانه هل شك في صلاته الماضية ام لا فانه في جميع هذه الموارد للواقع تقرر مع غض النظر عن شك المكلف

ولا شمول فيه لما اذا وقع الشك في الامتثال اذ ليس للامتثال واقع منفصل عن المكلف بحيث يكون دور المكلف بالنسبة اليه دور القابل بل نسبة المكلف لمقام الامتثال نسبة الفاعل لا القابل

ولاجل ذلك هناك فرق بين الشك في القبلة والشك في الاستقبال فلو شك في القبلة لكان شكا في واقع منفصل وكان مجرى للاستصحاب لو حصل يقين بالحدوث وشك في البقاء واما لو شك في استقباله للقبلة فليس المشكوك واقعا منفصلا عن فعل المكلف كي يكون موردا لدليل الاستصحاب

ويؤيده ان مورد صحيح زرارة الشك في عروض النوم حيث ان للنوم واقعا يكون نسبة المكلف اليه نسبة القابل لا الفاعل وحيث ان لكل مقام لسانا تعبديا يناسبه فلو كان مقام دليل الاستصحاب ناظرا للتعبد بذات الواقع لعبر بلسان يناسبه كما في قاعدة الفراغ والتجاوز حيث انهما في مقام التعبد بالواقع فلذلك ورد اللسان في دليليهما - بلى قد ركعت -

واما اذا كان مقام التعبد ناظرا للطريق لاللواقع كان اللسان المناسب للتعبد بذلك تتميم الكاشفية كما في دليل الاستصحاب

وهذا الا شكال له جوابان

الاول يبتني على مقدمتين

1- ان دليل الاستصحاب يفترض واقعا مشكوكا فيه اذ لولا ان هناك واقعا مع غمض النظر عن المكلف لما تعقل ان يتعلق به اليقين تارة والظن اخرى والشك ثالثة والوهم رابعة بحيث يرد في صحيح زرارة قوله ع لا تنقض اليقين بالشك وبالتالي فلا يتصور شك في مورد الا وان للمشكوك فيه واقعا مع غمض النظر عن شك المكلف وهذا مما ينطبق على عالم الامتثال فان له واقعا خارجيا يكون موردا لليقين تارة وللظن اخرى وللشك ثالثة وللوهم رابعة والا لم يعقل الشك فيه

2- لو سلم ان ظاهر دليل الاستصحاب هو التعبد بالطريق كما قيل في تقرير الا شكال اذ ليس البحث في مقام مناقشة الاسس الموضوعية التي بني عليها الا شكال وانما هو في مقام مناقشة النتيجة مع التسليم بالاسس الموضوعية وهو انه لو انصب التعبد على طريق منفصل عن المكلف كما لو تعلق التعبد بتتميم الكاشفية لخبر الثقة او لامارية اليد او لأمارية سوق المسلمين فقد يكون للا شكال وجه وهو انصراف الدليل عما لو كان الواقع المشكوك فيه نفس فعل المكلف الذي لا يتصور طريق بين المكلف وبينه لانه فعله كالامتثال فلا يشمله الدليل الوارد في التعبد بطريق منفصل عن المكلف

واما لو كان مصب التعبد بالطريق لطريق هو من صفات المكلف وشؤونه كاليقين والظن فان التعبد بطريقية اليقين بقاءً او بطريقية الظن في الركعات مما يشمل بحسب اللسان ما اذا كان المشكوك امتثال المكلف حيث ان للامتثال واقعا يقبل الشك فيه كما ان الامتثال المشكوك يقبل توسط طريق بين المكلف وبينه اذا كان الطريق من شؤون المكلف نفسه كاليقين والظن

بل قد يقال انه يقبل وساطة الطريق الخارجي ايضا كما في رجوع الامام عند الشك في الركعات لحفظ الماموم او العكس وكما في حجية خبر الثقة لو اخبر المكلف بانه في الركعة الفلانية او انه مستقبل القبلة او انه ساتر العورة ونحو ذلك

فما ادعي من قصور لسان الاستصحاب عن الشمول لمورد الشك في الامتثال غير ناهض

الجواب الثاني

ما ذكره السيد الشهيد قده

من ان هذه العبارات مجرد ألسنة وحقيقة الحكم الظاهري لاتختلف باختلاف الالسنة والصياغات فان حقيقة الحكم الظاهري هي عبارة عن ابراز المولى للملاك الاهم عند التزاحم الحفظي بين الملاكات الواقعية وهذه الحقيقة لا فرق فيها بين ان يكون اللسان لسان التعبد بكاشفية اليقين بقاءً او لسان التعبد بالواقع كما في قوله في قاعدة التجاوز بلى قد ركعت فان هذا مجرد اختلاف في الصياغات وحقيقة الحكم الظاهري واحدة وحيث ان الاستصحاب حكم ظاهري حقيقته ابراز المولى اهتمامه بالملاك في مرحلة البقاء بعد اليقين بالحدوث فلا فرق في هذه الحقيقة بين كون العبارة المعبرة عنها لا تنقض اليقين بالشك او كون العبارة ان المشكوك باق او حاصل

ولكن سبق غير مرة في مناقشته ان حقيقة الحكم الظاهري وان كانت واحدة الا ان لسان التعبد له اثر ولذلك يختلف لسان التعبد في باب الامارات عنه في باب الاصول العملية كما ان لسان التعبد في مقام جعل المعذرية في دليل البراءة الشرعية يختلف عنه في مقام جعل المنجزية في اصالة الاحتياط الشرعي وذلك لان حقيقة الحكم الظاهري وان كانت واحدة الا ان الحكم الظاهري لما كان عبارة عن ابراز اهتمام المولى بالملاك في مقام التزاحم الحفظي اختلف لسان التعبد باختلاف نوع الملاك الذي اراد المولى ابراز اهتمامه به في مورد التزاحم الحفظي فربما يكون الملاك الذي يريده المولى ابراز اهتمامه به مناسبا للسان جعل الطريقية او مناسبا للسان جعل المنجزية او المعذرية او مناسبا للسان التعبد بالامتثال فاللسان تعبير يتطابق مع واقع الملاك الذي اراد المولى ابراز اهتمامه به في مورد التزاحم الحفظي

ولذلك افتى السيد الشهيد قده في منهاج الصالحين بان من وجد نفسه في التشهد الاول وشك انه صلى ركعة ام ركعتين فان مقتضى قاعدة التجاوز انه صلى ركعتين وذلك لان لسان قاعدة التجاوز هو التعبد بالوجود وهو قوله بلى قد ركعت فمقتضى التعبد بالوجود التعبد بوجود الركعتين ويكون جريان قاعدة التجاوز حاكما على قاعدة - فمن شك في الاوليين اعاد حتى يحفظ ويكون على يقين –

### 008

### المقام الثاني :

بناءً على اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي كما هو مبنى صاحب الكفاية قده فهل يشترط ان يكون المستصحب حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه او يكفي ان يكون كذلك حين التعبد ببقاءه ؟

لاريب في ان مقتضى القاعدة عدم اعتبار ان يكون حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه لأن الاستصحاب تعبد في مرحلة الشك في البقاء فيعتبر فيه ان يكون له اثر عملي في ظرف الشك في البقاء كي لا يكون التعبد لغوا

وبناءً عليه فلامورد لاعتبار كون المستصحب حين اليقين بحدوثه حكما او موضوع حكم او ذا اثر عملي حين اليقين بالحدوث فان هذا مما لا يقتضيه دليل الاستصحاب

ولكن ربما توهم انه يعتبر في الاستصحاب ان يكون مورده حكما او موضوع حكم حين اليقين بالحدوث والوجه فيه ان الاستصحاب يبتني على امرين

1- ان يكون متعلق الاستصحاب في ظرف الشك في البقاء حكما او موضوع حكم

2- ان المستفاد من دليل الاستصحاب كونه ابقاءً لما كان وقد عبر صاحب الكفاية قده عن الاستصحاب بانه الحكم ببقاء ما كان

فاذا كان مصب الاستصحاب هو الحكم او موضوعه ومن جهة اخرى ان الاستصحاب هو ابقاء ما كان فمقتضاه ان يكون ما تعلق به الابقاء هو الحكم او موضوعه كي يتحقق بذلك ابقاء حكم او موضوعه حين ظرف الشك في البقاء ولذا ذكر ان الاستصحاب مرجعه الى جعل الحكم المماثل بلحاظ ان المتيقن حدوثا حكم او موضوع حكم فكان مآل الاستصحاب الى جعل الحكم المماثل

و هنا جوابان لدفع التوهم

الاول

ما ذكره المحقق الاصفهاني قده ومحصله انه بناءً على مبنيين في تحديد حقيقة الاستصحاب قد يرد هذا التوهم دون غيرهما من المباني

المبنى الاول

ان يكون مرجع الاستصحاب الى حكم الشارع ببقاء ما كان وحيث ان مصب الاستصحاب هو الحكم او موضوعه فلا محالة مرجع الاستصحاب الى الحكم ببقاء حكم او موضوعه وهذا يعني اعتبار كون المستصحب حكما او موضوع حكم حين اليقين بحدوثه

واما اذا قيل ان الاستصحاب هو عبارة عن النهي عن نقض اليقين بالشك الذي هو عبارة اخرى عن الامر بإبقاء المتيقن في ظرف الشك فلا يرد التوهم فهناك فرق بين ان يكون الاستصحاب ابقاءً من قبل الشارع لما كان وبين كون الاستصحاب امرا بالإبقاء فلو كان الاستصحاب حكما شرعيا ببقاء ما كان لقيل بانه يجب ان يكون ما حكم الشارع ببقاءه حكما او موضوع حكم واما اذا كان مرجعه الى الامر الشرعي بالابقاء لليقين او المتيقن فهذا لا يتضمن ان يكون مصبه حكما او موضوع حكم حين اليقين بالحدوث

المبنى الثاني

ان يقال ان الاستصحاب وان كان امرا بالإبقاء وليس ابقاءً شرعيا الا ان الامر بالابقاء متعلق بإبقاء مقتضى اليقين اي اثر اليقين او ابقاء مقتضى المتيقن على المسلكين المختلفين ومن الواضح ان مقتضى اليقين او مقتضى المتيقن هما الاثر العملي لليقين او المتيقن فاذا كان الاستصحاب عبارة عن الامر الشرعي بإبقاء اثر اليقين او ابقاء اثر المتيقن كان ذلك مستبطنا لاعتبار اثر لليقين او اثر للمتيقن حين اليقين بالحدوث حتى يصدق على الاستصحاب انه امر بإبقاء ذلك الاثر في ظرف الشك

واما اذا لم نقل بهذا المبنى و ان مرجع الاستصحاب الى الامر بالابقاء العملي لا بالابقاء لاثر اليقين او المتيقن حيث ان الوارد في دليل الاستصحاب هو النهي عن النقض لليقين وسبق ان قيل ان المراد الجدي من النهي عن نقض اليقين النهي عن النقض العملي لليقين بحيث يكون النقض عنوانا للعمل فمقتضاه ان يكون مرجع الاستصحاب الى الامر بالابقاء العملي لليقين او المتيقن والمقصود بالابقاء العملي الامر بالعمل باليقين او المتيقن و غاية ما يقتضيه ان ما تيقن المكلف بحدوثه ان كان له اثر عملي في ظرف البقاء فالشارع يأمر بترتيب ذلك الاثر في ظرف البقاء وكذا المتيقن ان كان له اثر عملي في ظرف البقاء فالشارع يأمر بترتيب اثر المتيقن في ظرف البقاء لا ان الاستصحاب حكم ببقاء حكم او موضوع حكم كما في المبنى الاول ولا ان الاستصحاب امر بإبقاء اثر لليقين او ابقاء اثر للمتيقن بل ان الاستصحاب نهي عن نقض اليقين بالشك اي الامر بترتيب الاثر العملي لليقين لو كان له اثر عملي حين الشك او الامر بترتيب اثر للمتيقن حين الشك ان كان للمتيقن اثر عملي حين الشك فالمقصود بالامر بالابقاء كون الابقاء عنوانا للعمل فهو الابقاء العملي اي ترتيب اثره لو كان فعلا له اثر واقعا لا الامر بإبقاء اثر اليقين السابق او اثر المتيقن السابق

الجواب الثاني

لو سلم ان الاستصحاب حكم ببقاء ما كان فان الجامع بين ما كان والمشكوك بقاؤه لا يقتضي ان يكون المتيقن حكما او موضوع حكم من حين حدوثه مثلا اذا حصل للطفل يقين بحدوث استطاعته للحج وحينما بلغ شك في ان الاستطاعة باقية ام لا فان استصحاب الاستطاعة جار مع ان الاستطاعة عند اليقين بحدوثها لم تكن موضوعا لحكم وانما كانت موضوعا لحكم حين الشك في البقاء فلذلك حتى لو قيل ان الاستصحاب حكم بالبقاء فان المقصود به هو الحكم ببقاء ذات ما تيقن به من موضوعات الاحكام وان لم تكن موضوعات للاحكام حين اليقين بحدوثها كما يجري الاستصحاب في عدم التكليف مع ان عدم التكليف ازلا ليس حكما من الاحكام مثلا اذا شك في حرمة صوم يوم عاشوراء فان عدم حرمتها ازلا ليس حكما من الاحكام ولكن استصحاب عدم الحرمة الى حين الشك في البقاء قد يترتب عليه ان يكون عدم الحرمة حكما بقاءً كما لو كان مرجع عدم الحرمة الى الحلية حين الشك في البقاء

او يكون عدم الحرمة موضوعا لحكم في ظرف الشك في البقاء كما لو اقسم ان يصوم يوم عاشوراء وحيث لا يكون قسمه نافذا حتى يكون مصب القسم غير مرجوح فاستصحاب عدم حرمة صوم يوم عاشوراء الى ظرف الشك في البقاء منقح لموضوع الحكم الشرعي بنفوذ القسم مما يعني ان مورد حكم الشارع بالبقاء ذات المتيقن حدوثه لا بصفة كونه حكما او موضوع حكم حين الحدوث

ولذلك يجري الاستصحاب حتى في الموضوعات التالفة كما لو شك في طهارة الماء التالف فعلا فانه يجري فيه استصحاب طهارته في زمان وجوده ويترتب عليه صحة وضوءه ويترتب على صحة الوضوء صحة صلاته بالفعل مما يعني كفاية الاثر التعبدي في ظرف الشك في البقاء وان لم يكن هناك اثر حين اليقين بالحدوث

هذا تمام الكلام في هذا التنبيه

# التنبيه العاشر بحسب تصنيف صاحب الكفاية هو جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة

وبيان ذلك ان موضوع الحكم الشرعي على قسمين بسيط ومركب

القسم الاول : هو البسيط ويجري الاستصحاب فيه ثبوتا او نفيا كاستصحاب الزوجية او الملكية او استصحاب عدم الزوجية او عدم الملكية اذا كانت الحالة السابقة هي العدم

القسم الثاني هو الموضوعات المركبة سواء كان التركيب في منشأ انتزاع الموضوع او في العنوان المنتزع وهذا القسم على نوعين

النوع الاول

ما كان متقوما بنسبة الحدث الى الزمان ، مثلا اذا اغتسل المكلف غسل يوم الجمعة فبناءً على مسلك ان صحة الغسل يوم الجمعة او يومي العيدين منوطة بكونه بعد شروق الشمس اذا شك هل ان غسله سبق طلوع الشمس ام كان بعد ذلك فهنا موضوع الحكم الشرعي او منشأ انتزاعه مركب من حدث وزمن

وتخريج حكمه انه ان كان موضوع صحة الغسل هو تاخر الغسل عن شروق الشمس فاستصحاب عدم الغسل الى حين شروق الشمس لا يثبت عنوان التاخر الا بالاصل المثبت نعم لو قيل بمبنى صاحب الكفاية من حجية الاصل المثبت في مورد خفاء الواسطة كما في مورد استصحاب رطوبة النجس الى حين ملاقاة اليد لإثبات تنجس اليد حيث ان الاستصحاب بحسب القاعدة اصل مثبت باعتبار ان موضوع انفعال اليد بملاقاة النجس سراية رطوبة النجس الى الملاقي واستصحاب كون النجس رطبا الى حين ملاقاة اليد لا يثبت السراية كي يترتب عليه تنجس اليد بالملاقاة

ولكن لان السراية واسطة خفية حيث لا يلتفت العرف الى دخالة السراية في استقذار الملاقي بملاقاة ما هو قذر وانما يرى ان تمام الموضوع هو كون الملاقى القذر او النجس رطبا عند الملاقاة فلذلك يرى العرف ان استصحاب رطوبة النجس الى حين الملاقاة مما يترتب عليه تنجس اليد وانفعالها وان عدم ترتيب هذا الاثر على استصحاب الرطوبة تفكيك مستهجن بان يقال ان الملاقى وهو النجس رطب حين الملاقاة ولكن اليد لا تنفعل بملاقاة

واستهجان التفكيك عرفا جعل ترتب الاثر من المداليل الالتزامية لاطلاق دليل الاستصحاب بحيث يعبر عنه بانه لازم الاستصحاب لا لازم المستصحب كي يدخل تحت عدم حجية الاصل المثبت

وفي المقام قد يقال ان موضوع صحة الغسل وان كان هو تأخر الغسل عن شروق الشمس الا ان عدم الغسل الى حين الشروق مما يترتب عليه بنظر العرف الاثر الشرعي وهو صحة الغسل بلحاظ ان واسطة التاخر واسطة خفية بحيث يستهجن العرف ان يقال ثبت ان الغسل لم يكن قبل الشروق ومع ذلك لا يترتب عليه اثر صحة الغسل عند الشروق !

وان كان موضوع الاثر حدوث الغسل عند شروق الشمس فان قيل ان الحدوث مركب من عدم شيء قبل زمن معين ووجوده عند ذلك الزمن فقد تحقق عنوان الحدوث حيث انه مركب من جزئين وجود الغسل عند الشروق وعدم وجوده قبل ذلك والجزء الاول محرز بالوجدان والجزء الثاني محرز باستصحاب عدمه فيتنقح بذلك موضوع الحكم الشرعي وهو حدوث الغسل مع الشروق

وان قيل ان الحدوث عنوان انتزاعي بسيط من هذين الجزئين بحيث يكون التركيب لا في موضوع الحكم بل في منشأ انتزاعه فاستصحاب عدم الغسل الى حين الشروق لا يثبت حدوث الغسل مع الشروق الا بناءً على حجية الاصل المثبت عند خفاء الواسطة

و من الفروع المناسبة للمقام هو ترتب وجوب القضاء على عنوان الفوت حيث ورد اقض ما فات كما فات فيقال أن المكلف اذا شك في انه امتثل الامر الفعلي بالصلاة في وقتها فلا يجب عليه القضاء ام لم يمتثل فيجب عليه القضاء؟ فان استصحاب عدم امتثال الامر الفعلي الى حين خروج الوقت لا يثبت موضوع وجوب القضاء وهو الفوت الا بالاصل المثبت

وبناءً على ذلك فاذا لم تصلي المراة صلاة الفجر حتى طلعت الشمس ثم وجدت نفسها حائض ولاتدري هل ان الحيض سبق الشمس ام انه حدث بعد الشروق فهل استصحاب عدم الحيض الى حين شروق الشمس محقق لوجوب القضاء وهو عنوان الفوت ام لا ؟

فهنا اختلف الاعلام حيث ذهب شيخنا الاستاذ قده الى ان استصحاب عدم الحيض الى حين الشروق لا يثبت موضوع وجوب القضاء لان الموضوع هو الفوت واستصحاب عدم الحيض الى حين الشروق لا يثبت فوت الصلاة على المراة كي يجب عليها القضاء

بينما ذهب جمع كالسيد الاستاذ ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت الا ان الفوت اعم من فوت الوظيفة الواقعية او فوت الوظيفة الظاهرية وتحقق فوت الوظيفة الظاهرية موضوع مركب من عدم الامتثال لامر وكون الامر هو الفعلي في وقته والجزء الاول منه محرز بالوجدان لدى المراة لانها متيقنة بعدم الصلاة بين الطلوعين والجزء الاخر من الموضوع وهو كون الامر الذي لم يمتثل امرا فعليا في حقها بين الطلوعين مشكوك ولكن يمكن اثباته بجريان الاستصحاب في موضوعه فان فعلية الامر متقومة بالطهارة من الحيض فاذا جرى استصحاب الطهارة من الحيض الى حين الشروق تحقق بذلك كون الامر بالصلاة بين الطلوعين فعليا في حق المراة ومقتضاه تحقق موضوع فوت الوظيفة الظاهرية اذ لم يمتثل امر فعلي في حق المراة ففاتت عليها الصلاة فيجب عليها القضاء

### 009

### النوع الثاني من الموضوعات المركبة ما كان متقوما بنسبة حدث الى حدث اخر وهذا النوع له صور عديدة

الصورة الاولى

ان يكون موضوع الاثر هو العنوان الانتزاعي بوجوده المحمولي اي بمفاد كان التامة كعنوان التاخر والتقدم والتقارن

وهنا امثلة فقهية على كل مورد من هذه الموارد

المثال الاول

ما هو مورد لعنوان التاخر على بعض المباني مثلا اذا مات المورث وشك في ان الوارث حي ام لا فهنا فرضان

1- ان يعلم بموت المورث ويشك في حياة الوارث فعلا من غير احراز موته، وهنا يجري استصحاب حياة الوارث الى حين موت المورث بناءً على ان موضوع الارث هو مفاد واو الجمع اي موت المورث + وحياة الوارث ،

2- ان يحرز موت الولد والاب معا، ولكن لا يعلم من الذي سبق موته موت الاخر

فهل السابق هو الاب فيكون الولد وارثا ام السابق موته هو الولد فيكون الاب وارثا فقد يقال بان الموضوع للارث فقد يقال بانه ان بني على ان اثبات عنوان التاخر باستصحاب عدم سبق موت الاب على موت الولد او العكس ليس من الاصل المثبت لخفاء الواسطة جرى الاستصحابان وان بني على كونه اصلا مثبتا لم يحرز به موضوع الارث فان موضوعه تاخر موت الولد عن موت الوالد واستصحاب عدم سبق الاب على ولده لا يثبت ذلك ، كما ان استصحاب عدم سبق موت الولد على الوالد لا يثبت تاخر موت الوالد وبما ان موضوع الارث في هذا الفرض هو العنوان الانتزاعي بوجوده المحمولي وهو عنوان التاخر فحيث انه لا يثبت باستصحاب عدم السبق يجري استصحاب عدمه اذ يشك في تاخر موت الوالد عن موت الولد او العكس فيجري استصحاب عدم تاخر موت كل منهما عن الاخر

ولكن الصحيح ان هناك حالتين الاولى : فرض العلم بعدم اقتران موتهما وهذا مساوق للعلم بسبق احدهما في موته على الاخر والعلم الاجمالي بسبق موت احدهما على الاخر مساوق للعلم بان احدهما وارث للاخر لامحالة فاستصحاب عدم سبق موت الولد على الوالد والعكس لا يجريان معا فان جريانهما معا يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية حيث ان جريانهما معا يعني عدم ارث اي منهما للاخر مع انه يعلم بتاخر احدهما عن الثاني وهذا يعني العلم بارث احدهما من الاخر وحيث لا يعلم من الوارث ومن المورث فلابد من المصالحة بل مقتضى اليقين بسبق احدهما انتقاض اليقين بعدم سبق كل منهما على الآخر فشمول دليل الاستصحاب لهما مستلزم للمناقضة في المؤدى والتهافت الداخلي في مدلول الاستصحاب كما هو مبنى الشيخ الاعظم .

الحالة الثانية

ان لا يعلم بعدم اقترانهما بل يحتمل سبق موت الوالد وسبق موت الولد واقتران موتهما معا فان قيل بعدم الاثر شرعا للاقتران لم يكن مانع من جريان الاستصحابين لولا اشكال المثبتية وان قيل ان اقتران موت احدهما بموت الاخر ايضا موضوع لأثر شرعي وهو التوارث حيث يرث كل منهما الاخر على بعض المباني فهنا تتعارض الاستصحابات اي استصحاب عدم سبق الاول على الثاني واستصحاب عدم سبق الثاني على الاول واستصحاب عدم تقارنهما اذ لامحالة اما ان احدهما سابق على الاخر فالثاني وارث او انهما مقترنان في الموت فكل يرث الاخر فاجراء الاستصحابات الثلاثة يؤدي الى الترخيص في المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بان احدهما وارث لامحالة او للتهافت الداخلي في دليل الاستصحاب و حينئذ لابد من المصالحة

المثال الثاني

ما كان موضوع الاثر هو التقدم والقبلية ومثاله ما ذكره سيدنا في مصباح الاصول في موضوع صحة الائتمام كما لو فرض ان المكلف كبر وركع ثم وجد ان الامام قد رفع راسه من الركوع و لا يدري هل بقي الامام راكعا الى حين ركوعه ام لا، فان قيل ان موضوع صحة الائتمام مفاد واو الجمع كما ورد في بعض الروايات اذا ادرك الامام وهو راكع جرى استصحاب ركوع الامام الى حين ركوع الامام ويتنقح به مفاد واو الجمع اي ركوع الامام مع ركوع الماموم وان قيل ان موضوع صحة الائتمام ان يركع الماموم قبل ان يرفع الامام راسه حيث ورد في بعض الروايات اذا ركع قبل ان يرفع الامام راسه ، الذي يعني انه اخذ في موضوع صحة الائتمام القبلية فحينئذ يكون استصحاب بقاء الامام راكعا الى حين ركوع الماموم اصلا مثبتا حيث انه لا يثبت اتصاف ركوع الماموم بكونه قبل رفع الامام راسه بل يجري استصحاب عدم العنوان الانتزاعي اي استصحاب عدم ادراك الامام قبل ان يرفع راسه فلا يصح الائتمام .

المثال الثالث

ما كان موردا للاقتران حيث ذكر جمع من الاعلام ان اقتران الواجبين مع عدم اهمية احدهما على الاخر موضوع للتخيير بينهما فلو اقترن الكسوف بزوال الشمس بحيث ادرك المكلف انه لو اخر صلاة الفريضة الى ما بعد اداء صلاة الايات لم يتمكن من اداء صلاة الفريضة لأي عذر من الاعذار فاقتران وقت صلاة الكسوف بوقت الزوال موضوع للتخيير بين الفريضتين في فرض عدم احراز اهمية احداهما على الاخرى

او افترض ان المكلف نذر زيارة قبر الحسين ع في يوم التاسع من شهر ذي الحجة من عامه الفعلي وفي نفس اليوم من نفس العام استطاع وتحقق نذره فهو من جهة تحقق الاستطاعة فقد تحقق شرط فعلية وجوب الحج في حقه ومن جهة نذره فقد تحقق متعلق نذر زيارة قبر الحسين في يوم عرفة في كربلاء فحصل اقتران بين الواجبين في الفعلية في فجر يوم التاسع من شهر ذي الحجة مع تمكنه من الذهاب الى الحج وادراك الموقف ولو بالموقف الاضطراري وتمكنه من زيارة الحسين ع الا ان الوقت لا يسع كليهما فمع عدم احراز اهمية احدهما على الاخر فان اقترانهما موضوع للتخيير و حينئذ يقال ان كان موضوع الاثر الشرعي وهو التخيير عنوان الاقتران كعنوان انتزاعي يشك في وجوده المحمولي فيجري استصحاب عدمه وان قيل ان موضوع الاثر واقع المعنون لا العنوان اي واقع الاقتران لا عنوانه وما هو مفاد واو الجمع وهو حصول وقت صلاة الظهرين وهو الزوال مع حصول وقت الكسوف فيجري استصحاب عدم الزوال الى حين الكسوف او استصحاب عدم الكسوف الى حين الزوال لإثبات مفاد واو الجمع اي واقع الاقتران فيترتب عليه الاثر والا فلا.

الصورة الثانية

ان يكون موضوع الاثر الشرعي العنوان الانتزاعي بوجوده النعتي وبمفاد كان الناقصة لاالمحمولي كما اذا فرض ان اتصاف الوارث بالاسلام قبل قسمة التركة حاجب عن ارث بقية الورثة في فرض موت المورث الكافر عن ورثة كفار فاسلم احدهم قبل قسمة التركة حيث يكون اسلامه حاجبا لغيره عن الارث وبما ان الموضوع للحجب هو اتصاف الوارث بالاسلام قبل قسمة التركة فهل يمكن جريان الاستصحاب العدمي في هذه الصورة والصحيح ان اتصاف الوارث بالاسلام وان كان له حالة سابقة بان يقال لم يكن مسلما فاسلم فيجري استصحاب عدم اتصافه بالاسلام على نحو العدم النعتي الا ان اتصاف اسلامه بالقبلية ليس له حالة سابقة اذ الاتصاف بالاسلام منذ حصوله اما قبل القسمة او بعدها فالجاري في المقام استصحاب العدم الازلي بناءً على تماميته حيث يقال عندما لم يكن الوارث لم يكن اسلامه قبل قسمة التركة فالجاري هو استصحاب عدم قبلية اسلامه لقسمة التركة فلا يكون اسلامه حاجبا عن ارث البقية

الصورة الثالثة

ان يكون الموضوع مركبا من اجزاء خارجية او تحليلية في عرض واحد مع احراز احد الاجزاء بالوجدان والشك في تحقق الاخر مع عدم العلم بارتفاعه حين الشك وهذه الصورة ذات فرضين (فرض التركيب وفرض التقييد) اما مثال فرض التركيب فهو ما لو شك في حياة السمك بعد خروجه من الماء حيث ان حلية اكل السمك موضوعها مركب من جزئين في عرض واحد : خروجه من الماء و حياته على نحو مفاد واو الجمع ، وخروجه من الماء محرز بالوجدان لكن حياته مشكوكة فعلا مع عدم احراز موته فعلا فهنا يجري استصحاب حياة السمك الى حين خروجه من الماء فيتنقح بذلك موضوع حلية اكله

او كما في فرض \*\*كلمات\*\* السيد الشهيد قده ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة مركب من جزئين الملاقاة وكون الماء قليلا على نحو مفاد واو الجمع فاذا احرز ملاقاة الماء للنجاسة وشك في قلته مع عدم احراز ارتفاع القلة فعلا فيجري استصحاب قلته الى حين الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء

واما مثال التقيد :

فهو ما لو شك المصلي في طهوره حين الصلاة حيث ان موضوع سقوط الامر بالصلاة مركب من ذات المقيد وهو الصلاة وهو محرز بالوجدان والتقيد الذي هو جزء تحليلي وهو عبارة عن تقيد الصلاة بالطهور فهل يجري استصحاب القيد وهو الطهور الى حين الصلاة لإثبات تنقح موضوع سقوط الامر وهو المركب من المقيد والتقيد ام لا؟

### وهنا عدة اشكالات تعرض لها الاعلام بعضها عام للمركب

والمقيد وبعضها خاص بالمقيد

فهنا نوعان من الا شكال

الاول ما كان عاما للمركب والمقيد :

### الا شكال الاول

في هذا القسم ما اشار اليه السيد الشهيد قده وتقريبه مني بذكر امور ثلاثة

الامر الاول

ان قيل ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك بداعي ترتيب اثر عملي عليه فلا مانع من جريانه في المقام حيث يقال ان موضوع الاثر الشرعي مركب من جزئين احدهما محرز بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة والاخر وهو قلة الماء مجرى لاستصحاب القلة

ان قلت

ما هو الاثر لجريان الاستصحاب في القلة مع انها ليست موضوعا لاثر شرعي في نفسها وانما هي جزء من موضوع لأثر شرعي

قلت

بما ان مفاد دليل الاستصحاب النهي عن نقض اليقين بالشك بداعي ترتيب اثر عملي سواء كان اثرا شرعيا ام عقليا فلا مانع من جريان الاستصحاب حيث يترتب على هذا الاستصحاب الاثر التعليقي وهو ان هذا الجزء وهو قلة الماء في ظرف كون الجزء الاخر متحققا بالوجدان او بالتعبد مما يترتب عليه فعلية المجعول وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة وهذا الاثر كاف في جريان الاستصحاب اذ لا مانع من العمل باطلاق دليل الاستصحاب الا اللغوية ويكفي في رفعه الاثر العملي ولو كان تعليقيا وانما الكلام في جريان الاستصحاب على المبنيين الاخرين وهما ان مرجع دليل الاستصحاب الى منجزية اليقين في مرحلة البقاء او ان مرجع الاستصحاب الى جعل المماثل في مرحلة البقاء

الامر الثاني

بما ان مرجع دليل الاستصحاب الى منجزية اليقين في مرحلة البقاء والمفروض ان منجزية الحكم فرع فعليته اذ المتنجز في حق المكلف هو الحكم الفعلي لا الانشائي فمقتضاه اشتراط جريان الاستصحاب في موضوعات الاحكام بترتب حكم فعلي على جريانه في الموضوع كي يكون ذلك الحكم الفعلي قابلا للتنجز باليقين بالحدوث بقاءً

الامر الثالث

ان ما هو مجعول بالفعل لا يجري الاستصحاب فيه وما يجري الاستصحاب فيه ليس له حكم مجعول بالفعل فان ما هو موضوع لمجعول شرعي فعلي هو المركب من الجزئين وهو ليس مجرى للاستصحاب لاحراز احدهما بالوجدان وما هو مجرى للاستصحاب وهو الجزء الثاني وهو قلة الماء ليس موضوعا لمجعول شرعي فانه جزء الموضوع وليس موضوعا لمجعول شرعي وبالنتيجة ان دليل الاستصحاب بناءً على كون مفاد دليل الاستصحاب منجزية اليقين حال البقاء لا يشمل جريان الاستصحاب في جزء موضوع الحكم اذ لا يترتب على جريانه فيه تحقق مجعول فعلي يكون قابلا للتنجز باليقين ومن باب اولى اذا كان مفاد دليل الاستصحاب هو جعل المماثل فان جعل المماثل فرع جريان الاستصحاب في موضوع هذا الجعل وحيث ان جزء الموضوع المركب ليس موضوعا للمجعول الفعلي فلا شمول لدليل الاستصحاب لمثله

وياتي الكلام في الجواب عن هذا الا شكال

### 010

وفي المقام عدة وجوه للجواب عن الا شكال

الوجه الاول

ويبتني على مقدمتين

1- ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله للاستصحاب في ظرف خاص وهو استصحاب جزء الموضوع في ظرف احراز الجزء الاخر فليس الجاري هو استصحاب جزء الموضوع في نفسه وانما الجاري استصحاب جزء الموضوع في ظرف خاص وهو ظرف احراز الجزء الاخر وجدانا .

2- ان مقتضى جريان الاستصحاب في جزء الموضوع عند احراز الجزء الاخر وجدانا كون المجعول على طبق المستصحب في الظرف الخاص هو الحكم المجعول للمركب فان ما هو المستصحب وان كان هو جزء الموضوع كاستصحاب قلة الماء الى حين الملاقاة الا ان المجعول بواسطة شمول دليل الاستصحاب للمقام وهو ظرف احراز الجزء الاخر هو حكم المركب وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة لاحراز موضوعه وهذا هو مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب

الوجه الثاني

ما ذكره السيد الشهيد قده وهو جواب مبنائي ومحصله انه على مبنى السيد الشهيد قده من انه لا يوجد في عالم التشريع ما يعبر عنه بالمجعول الفعلي وان موضوع التنجز احراز الكبرى واحراز الصغرى بلا حاجة الى افتراض مجعول فعلي في البين فمثلا من احرز الاستطاعة واحرز الكبرى وهي وجوب الحج على المستطيع تنجز وجوب الحج في حقه بلا حاجة لتوسيط مجعول فعلي في حقه وهو فعلية وجوب الحج بفعلية الاستطاعة

وبناءً على ذلك فلا إشكال في المقام حيث ان المكلف احرز الكبرى وهي انفعال الماء بملاقاة النجاسة عند كونه قليلا واحرز صغرى الموضوع باحراز احد الجزئين بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة والجزء الاخر بالاصل وهو استصحاب القلة الى حين الملاقاة فبضم احراز الصغرى للكبرى يتنجز انفعال الماء بملاقاة النجاسة من دون حاجة الى توسيط مجعول فعلي في البين كي يقال ان هذا المجعول الفعلي لا يثبت باجراء الاستصحاب في جزء الموضوع

ولكن ما افاده قده يتسق مع بعض المباني في مفاد دليل الاستصحاب كمبنى ان مفاد دليل الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين بالشك او مبنى ان مفاد دليل الاستصحاب منجزية اليقين للحكم في مرحلة البقاء

واما على مبنى كون دليل الاستصحاب جعل المماثل فلابد من تصوير مجعول عند جريان الاستصحاب

واحراز المكلف للكبرى وهي انفعال الماء بملاقاة النجاسة واحراز الصغرى وهي ملاقاة الماء القليل للنجاسة ببركة جريان الاستصحاب في القلة لا يوجب حلا للمسالة اذ ما دام مفاد دليل الاستصحاب جعل مماثل في ظرف الشك فما هو المجعول في ظرف الشك في القلة ؟ فان كان هو حكم المركب فالمفروض ان الحكم ليس حكما للجزء وان كان المجعول حكم الجزء فالمفروض ان الجزء لا حكم له فمجرد ان الالتزام بان لا يوجد مجعول فعلي لا يكون جوابا على الا شكال على جميع المباني في حقيقة الاستصحاب اذ على مبنى تكفل الاستصحاب لجعل مماثل يعود الا شكال في انه ما هو المجعول عند جريان الاستصحاب في جزء الموضوع

وشبيه بجواب السيد الشهيد ما اجابه تلميذه السيد المعلق ره على كتاب بحوث في علم الاصول حيث افاد أن الجواب مؤلف من نقض وحل

اما النقض :

فبجريان الاستصحاب في الموضوعات البسيطة كما اذا شك في حياة الزوج لإثبات وجوب نفقة الزوجة عليه فان استصحاب حياته لا يثبت تنجز وجوب النفقة عليه اذ موضوع تنجز وجوب النفقة احراز الوجوب الفعلي وما احرز بالاستصحاب هو الموضوع لا الحكم وما هو موضوع التنجز احراز الحكم فكيف يمكن اثبات تنجز وجوب النفقة عند جريان الاستصحاب في الموضوع البسيط

واما الحل

فباحد وجهين

1- ان المرتكز العقلائي قائم على ان احراز الصغرى منجز للكبرى وان لم يحرز مجعول فعلي اي ان احراز الموضوع منجز للحكم وان لم يحرز الحكم الحكم الفعلي فاحراز حياة الزوج منجز لوجوب النفقة عليه مباشرة وان لم يحرز الوجوب الفعلي فمقتضى المرتكز العقلائي جريان الاستصحاب في جزء الموضوع حيث به يحرز الموضوع لاحراز الجزء الاخر بالوجدان وهو منجز للحكم وان لم يحرز مجعول فعلي في البين بغض النظر عن كون المجعول الفعلي امرا حقيقيا ام وهميا .

2- ان يقال ان احراز الموضوع احراز للحكم عرفا سواء احرز الموضوع بالوجدان او بالتعبد او احرز احد جزئيه بالوجدان والاخر بالتعبد فان الجميع احراز للموضوع وهو احراز للحكم المجعول بالفعل عند فعلية الموضوع

وهذا الجواب ايضا انما ينسجم مع المباني الاخرى في باب الاستصحاب واما على مبنى تكفل الاستصحاب لجعل المماثل فيعود الا شكال ما هو المجعول عند جريان الاستصحاب في جزء الموضوع مع انه لا مجعول فعلي على طبقه ؟

الوجه الثالث

ما اشار اليه السيد الشهيد قده من ان جزء الموضوع اذا احرز بالوجدان كاحراز ملاقاة الماء للنجاسة فيكون الحكم حينئذ متوقفا في فعليته على فعلية الجزء الاخر وهو ما يجري فيه الاستصحاب وحيث ان فعلية الحكم توقفت على فعلية الجزء الاخر بعد احراز الجزء الاول بالوجدان كان جريان الاستصحاب في الجزء الاخر محققا لفعلية الحكم لتوقف فعلية الحكم عليه فما هو المجعول بالاستصحاب عند جريانه في جزء الموضوع هو نفس حكم المركب لتوقف فعليته على احراز الجزء الاخر بالاصل اذ لم يعد متوقفا على الجزء الاول بعد احرازه بالوجدان بل هو متوقف بتمامه على الجزء الاخر فيكون الاستصحاب مثبتا له

واشكل عليه السيد الشهيد باشكال متين وهو انه

كما ان الواجب المشروط لا يخرج عن كونه مشروطا بفعلية شرطه فوجوب الحج مثلا المشروط بالاستطاعة لا يخرج عن كونه مشروطا بتحقق الاستطاعة كذلك ما هو جزء من موضوع الحكم لا يخرج عن كونه جزءا من موضوع الحكم بإحرازه بالوجدان بل ما زال الحكم متوقفا عليه فكون احد الجزئين محرزا بالوجدان وهو ملاقاة الماء للنجاسة لا يعني انه بإحرازه بالوجدان خرج الحكم عن كونه متوقفا عليه واصبح بتمامه متوقفا على فعلية الجزء الاخر بل ما زال الحكم متوقفا على اجتماع الجزئين

وبالتالي فلا حكم بازاء الجزء الاخر كي يكون جريان الاستصحاب فيه محققا لفعلية الحكم

الوجه الرابع

ان موضوعية الموضوع المركب للحكم تتحصص بعدد اجزائه فلكل جزء من اجزاءه حصة من الحكم فاحراز احد الجزئين بالوجدان محقق لاحراز حصة من الحكم بالوجدان واحراز الجزء الاخر بالاصل محقق لاحراز حصة باقية من الحكم بالاصل فيكون المجعول في جريان الاستصحاب في جزء الموضوع هو جزء من الحكم

واشكل عليه السيد الشهيد [[244]](#footnote-244)

بان التحصص انما يتصور في متعلق الحكم لا في موضوع الحكم فان الامر اذا تعلق بالكثرات كتعلق الامر بالصلاة التي هي مجموعة من الافعال ينحل الى اوامر ضمنية بعدد الاجزاء

واما موضوع الحكم فحتى لو كان مركبا فان نسبته للحكم نسبة العلة للمعلول ولا يتصور تحصص العلة بتحصص المعلول وانما المتصور هو تحصص المعلول بتحصص العلة فلا معنى لان يقال ان لكل جزء من الموضوع جزءا من الحكم

الوجه الاخير

ما ذكره السيد الشهيد واشكل عليه

وهو ان المسوغ لاجراء الاستصحاب في جزء الموضوع الاثر الشرعي التعليقي وهو عبارة عن ان الجزء الذي احرز بالأصل لو انضم اليه الجزء الاخر لترتب عليه حكم المركب فيقال ان موضوع انفعال الماء بالنجاسة مركب من جزئين القلة والملاقاة والثاني محرز بالوجدان فمقتضاه احراز اثر شرعي تعليقي وهو انه لو انضم اليه الجزء الاخر لكان حكم المركب وهو الانفعال فعليا فكذا اذا احرز الجزء الثاني بالاستصحاب فانه يترتب عليه الاثر الشرعي التعليقي سنخ الاثر التعليقي الذي ترتب على الجزء الاول بالوجدان

واشكل عليه

اولا

بان هذا الاثر التعليقي مجرد تحليل عقلي وليس مجعولا شرعيا اذ لم يصدر من الشارع الا مجعول واحد موضوعه المركب بجزئيه وان كان العقل يقوم بتحليله لآثار تعليقية بلحاظ تدريجية حصول اجزاء الموضوع فاذا لم يكن مجعولا شرعيا وكان المناط في جريان الاستصحاب بناء على جعل المماثل ان هناك حكما مجعولا بازاء مجرى الاستصحاب وحيث لا حكم لم يجر الاستصحاب في جزء الموضوع

وثانيا

لو سلمنا ان الاثر التعليقي مجعول شرعي فاثباته لا يثبت المجعول الفعلي اي ان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع وهو القلة غاية ما يثبت الاثر التعليقي وهو انه لو انضم اليه الجزء الاخر لكان المجعول فعليا لكنه لا يثبت فعلية المجعول وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة الا بالملازمة العقلية وهذا اصل مثبت حيث يقال اذا ثبت الجزء الاول فثبت الاثر التعليقي وقد ثبت الجزء الثاني بالوجدان فثبت الاثر التعليقي له ولازم احراز الجزئين احراز المجعول الفعلي

هذا تمام الكلام في الا شكال الاول على جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة

### الا شكال الثاني

وهو خاص بالموضوع المركب دون المقيد

وهو ان جريان الاستصحاب في جزء الموضوع معارض باستصحاب عدم المركب بمعنى ان استصحاب قلة الماء الى حين الملاقاة معارض باستصحاب عدم ملاقاة الماء القليل للنجاسة ومقتضاه عدم ترتب الاثر وهو انفعال الماء

ويجاب عنه

ان هناك فرقا بين المقيد والمركب فالمقيد يجري استصحاب عدمه مثلا موضوع سقوط الامر بالصلاة تقيد الصلاة بستر العورة فاذا شك في القيد وجرى استصحاب القيد اي استصحاب كون العورة مستورة الى تمام الصلاة كان ذلك معارضا على بعض المباني كما سياتي تحقيقه باستصحاب عدم المقيد اي باستصحاب عدم تحقق الصلاة المتقيدة بستر العورة لأن المقيد عنوان وجودي اخذ في موضوع الاثر الشرعي فيجري استصحاب عدمه

واما المركب فلا يجري فيه ذلك اذ لم يؤخذ في موضوع الاثر الشرعي التركيب او الاجتناب بمعنى ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة ليس عنوان اجتماع القلة مع الملاقاة او عنوان تركيب القلة والملاقاة كي يقال ان عنوان الاجتماع وعنوان التركيب عنوان وجودي اخذ في موضوع الاثر الشرعي فاستصحاب القلة الى حين الملاقاة معارض باستصحاب عدم التركيب

وانما الموضوع المركب ليس شيئا اخر وراء ذات الجزئين وهما القلة والملاقاة لا انه يعتبر في موضوع الاثر الشرعي عنوان زائد على الجزئين في زمان واحد فلامجرى لاستصحاب عدم المركب اذ المركب ليس الا ذات الجزئين والمفروض ان احد الجزئين محرز بالوجدان والاخر هو المشكوك فيجري الاستصحاب فيه وليس وراءهما شيء كي يكون مجرى للاستصحاب ثبوتا او نفيا كي يكون معارضا لجريان الاستصحاب في الجزء

وهذا الجواب هو الصحيح لا ما اجاب به المحقق النائيني كما نقل عنه تلميذه سيدنا قدهما من ان تحقق المركب مسبب عن تحقق الجزئين فاذا جرى الاستصحاب في جزء الموضوع كان حاكما على جريان الاستصحاب في عدم المركب من باب ان الاصل السببي حاكم على المسببي فالاستصحاب الجاري في جزء المركب اصل سببي والاستصحاب الجاري في نفس المركب نفيا او اثباتا اصل مسببي والاصل السببي حاكم على الاصل المسببي

فان هذا الجواب مورد للا شكال كما في \*\*كلمات\*\* سيدنا قده اذ سببية تحقق الاجزاء للمركب سببية عقلية لاشرعية وحكومة الاصل السببي على المسببي انما هي في فرض كون السببية شرعية كسببية الوضوء لارتفاع الحدث فاذا شك في ماء الوضوء انه طاهر ام لا كان استصحاب طهارة ماء الوضوء حاكما على استصحاب بقاء الحدث حكومة الاصل السببي على المسببي اذ ارتفاع الحدث بالوضوء مسبب شرعي

واما تسبب المركب عن الاجزاء فليس سببية شرعية كي يكون من موارد حكومة الاصل السببي

### 011

### الا شكال الثالث في جريان الاستصحاب في جزء المركب :

وملخصه ان اجتماع الجزئين في زمان اما غير دخيل في موضوع الاثر او له دخالة فيه

فان لم يكن دخيلا فهذا خلف ظاهر الادلة كالدليل الدال على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة او حلية السمك عند خروجه حيا من الماء فان ظاهرها ان لاجتماع الخروج من الماء والحياة في زمن واحد دخلا في ترتب الاثر او لاجتماع القلة والملاقاة في زمن واحد دخلا في ترتب الاثر اذ ليس انفعال الماء مترتبا على ملاقاةه في زمن وقلته في زمن اخر بالضرورة

وان كان لاجتماعهما في الزمان دخل فان استصحاب احد الجزئين الى حين حصول الجزء الاخر لا يثبت اجتماعهما في زمان الا بالأصل المثبت

وليس المقصود بذلك اثبات عنوان الاجتماع وهو العنوان الانتزاعي وانما المقصود اثبات واقع المعنون اي واقع الاجتماع ومن الواضح ان استصحاب القلة الى حين تحقق الملاقاة لا يثبت واقع اجتماع الملاقاة والقلة في زمان كي يكون محققا لموضوع الاثر

وقد اجاب جمع منهم شيخنا الاستاذ عن هذا الا شكال

بان الملحوظ هو اجتماع الجزئين على نحو المعنى الحرفي لا المعنى الاسمي وبيان ذلك

انه اذا ورد الدليل اذا لاقى الماء النجاسة مع قلته تنجس فان المعية اما ان تلاحظ بالمعنى الاسمي فيكون لها مدخلية وراء الجزئين و حينئذ يرد اشكال ان استصحاب القلة الى حين الملاقاة لا يثبت المعية او اذا قال اذا لاقى الماء النجاسة في زمن قلته او في حال قلته تنجس فأن في المفيدة للظرفية لو لوحظت على نحو المعنى الاسمي فمقتضاه ان هناك حيثية زائدة على وجود الجزئين لوحظت في موضوع الاثر واستصحاب القلة الى حين الملاقاة لا يثبت الظرفية

واما اذا لوحظت الظرفية على نحو المعنى الحرفي وهو مرآة لوجود الطرفين في زمان كل بحسبه اي وجود الملاقاة في زمان و وجود القلة في زمان فيه الملاقاة من دون تقيد القلة بزمان الملاقاة لعدم دخله في الاثر ولا تقيد الملاقاة بزمان القلة وانما كل ما له دخل في الاثر وجود الملاقاة في زمان في ذلك الزمان قلة على نحو القضية الحينية المحضة من دون تقيد لاحدهما بالاخر وبالتالي فحيث ان في او مع لوحظت على نحو المعنى الحرفي اي المشيرية والمراتية لواقع وجود كل جزء في زمان كان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة محققا لموضوع الاثر اذ ليس موضوع الاثر القلة والملاقاة ولو في زمانين بل القلة في زمان فيه ملاقاة او الملاقاة في زمان فيه قلة من دون تقيد لاحدهما بالآخر فاستصحاب القلة الى حين الملاقاة منقح لموضوع الاثر

ويزيد الامر وضوحا انه لو حدد الزمن بان كانت الملاقاة في الساعة التاسعة وهذا مما احرز بالوجدان وشك في ان القلة بقيت الى الساعة التاسعة ام لا فاستصحاب القلة الى الساعة التاسعة محقق لموضوع الاثر من دون حاجة الى ان نثبت اجتماع القلة في الساعة التاسعة مع الملاقاة في تلك الساعة فان هذا مما لا دخل له في الاثر بل الدخيل في الاثر وجود الملاقاة في الساعة التاسعة ووجود القلة في الساعة التاسعة وهذا مما يثبت باستصحاب القلة الى حين الساعة التاسعة

### الا شكال الرابع في جريان الاستصحاب في جزء المركب

ما افاده المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قده وذلك ضمن عدة مطالب

الاول

ان موضوع الاثر قد يكون مركبا من جوهرين وقد يكون مركبا من عرضين لجوهر واحد وقد يكون مركبا من عرضين لجوهرين وقد يكون مركبا من جوهر وعرضه وقد يكون مركبا من جوهر مع عدم عرضه فهذه خمسة اقسام ذات امثلة فقهية

1-ما كان مركبا من جوهرين:

كأن يقال وجود اخ ابوي للمورث يمنع الام من ميراث الثلث اذ لولاه لم تحجب الام مع ان الاخ الابوي لا يرث مع وجود الام والاولاد ولكن وجوده حاجب، فموضوع الحجب مركب من جوهرين وجود ام و وجود اخ ابوي ،

2- ما كان مركبا من عرضين لجوهرين:

اي من عرضين لمحلين لا لمحل واحد كأن يقال موت المورث واسلام الوارث على نحو مفاد واو الجمع موضوع لميراث الوارث المسلم

3- ان يكونا عرضين لجوهر واحد:

كالصلاة والطهارة فان حصول الصلاة في الساعة التاسعة ودقيقة وحصول الطهارة الحدثية في نفس الوقت موضوع لسقوط الامر بالصلاة وهما عرضان لجوهر واحد وهو المكلف المصلي

4- ان يكونا جوهرا وعرضه:

كما ورد الماء الكر معتصم فان الماء وكريته موضوع للاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجاسة ما لم يتغير

5- ان يكون مركبا من جوهر وعدم عرضه:

كما اذا ورد كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين ثم يرد المخصص الا القرشية فانها ترى الحمرة الى الستين ولازم تخصيص العام بالدليل الثاني ان يكون موضوع العام هو المراة مع عدم قرشيتها

هذه الاقسام الخمسة

المطلب الثاني

ذكر المحقق النائيني وسيدنا قده ان الاصل في الاقسام الثلاثة الاولى التركيب حيث ان الدخيل في الاثر ذات الجزئين من دون اخذ حيثية اخرى فان اخذ حيثية زائدة على ذات الجزئين مما يحتاج الى قرينة وهي مفقودة فمقتضى اطلاق الادلة في هذه الموارد الثلاثة كون الموضوع على نحو التركيب لا التقييد اي ان كل جزء من اجزاء الموضوع لوحظ على نحو مفاد كان التامة او ما يعبر عنه بالوجود المحمولي فلاجله لو شك في وجوده لجرى فيه الاستصحاب

مثلا اذا شك في بقاء الوارث على اسلامه الى حين موت المورث مع عدم العلم بكفره فعلا جرى استصحاب اسلام الوارث الى حين موت المورث فتحقق بذلك موضوع فعلية الميراث حيث ان اسلام الوارث لوحظ على نحو الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة وهو مجرى للاستصحاب

واما القسمان الاخران فاتفق المحقق النائيني وسيدنا والسيد الشهيد في القسم الرابع على لحاظه على نحو النعتية واختلفوا في القسم الخامس وبيانه ان القسم الرابع وهو ما كان الموضوع فيه مركبا من جوهر وعرضه بقوله الماء الكر معتصم او صل خلف الرجل الامامي فانه مكون من جوهر وعرضه وهو الامامية فهنا اتفق الاعلام الثلاثة على ان ما هو الموضوع هو تقيد الماء بالكرية على نحو مفاد كان الناقصة المعبر عنه بالوجود النعتي في مقابل الوجود المحمولي اي لوحظت الكرية نعتا للماء او لوحظت الامامية نعتا لامام الجماعة،

و لكن ما هي القرينة على ان الاصل في ما كان مركبا من جوهر وعرضه لحاظ العرض على نحو النعتية

المطلب الثالث

في المقام وجوه لاثبات النعتية منها ما ذكره النائيني قده في رسالته في اللباس المشكوك وناقشه فيه سيدنا قده ومنها وجهان .

الاول

ما ذكره سيدنا في ضمن امور ثلاثة

1- بما ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه اي ان قيام الجسم وجوده في نفسه عين وجوده للجسم كان وجود العرض محققا لنسبة خلافا لوجود الجوهر فان الجوهر وهو الجسم وجود في نفسه لا في موضوع فوجوده لايصنع نسبة بينما العرض كالقيام وجوده صانع لنسبة بينه وبين موضوعه فتلك النسبة لاحقيقة لها الا النعتية وهذا مساوق لكون العرض ملحوظا في موضوع الاثر الشرعي على نحو الوجود النعتي اي مفاد كان الناقصة

ولاجل ذلك فان استصحاب وجود العرض على نحو مفاد كان التامة لا يثبت وجوده على نحو مفاد كان الناقصة او فقل استصحاب وجوده المحمولي لا يثبت وجوده النعتي فلو فرض ان في البئر كرا من الماء ثم نزح منه مقدار كثير وشك في ان الماء الذي هو موجود في البئر بالفعل هو كر ام لا، فاستصحاب وجود كر في البئر على نحو الوجود المحمولي لا يثبت اتصاف الماء الموجود بالفعل بالكرية فان الوجود المحمولي لا يثبت الوجود النعتي ومفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

وهنا يتمركز الا شكال في الموضوعات المركبة وهي انه اذا كان الموضوع مركبا من جوهر وعرضه لم يمكن جريان الاستصحاب في عرضه على نحو مفاد كان التامة بنحو الوجود المحمولي حيث انه لا يثبت الوجود النعتي نعم لو سبق الاتصاف كما اذا قال صل خلف الامام العادل وكان الامام متصفا بالعدالة وشك في زوال اتصافه فيستصحب بقاء الاتصاف

واما اذا لم يكن للاتصاف حالة سابقة فاستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

والمناقشة مع سيدنا قده مناقشة اثباتية

كما ناقش هو الوجه الذي ذكره شيخه المحقق النائيني قده في رسالته في اللباس المشكوك وتعرض له سيدنا في ج12

اولا

ما هو المقصود بالوجود النعتي للعرض حيث ان المعلوم في الحكمة

ان الوجود رابط و رابطي

ثمة نفسي فهاك واضبط

فهل هو الوجود الرابطي ام الوجود الرابط؟ والوجود الرابطي هو عبارة عن وجود العرض في موضوعه الذي عبر عنه بان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه بمعنى ان الوجود العرضي الواحد ذو لحاظين فهو بلحاظ وجوده في موضوعه يعبر عنه بالوجود الرابطي مع انه وجود نفسي كوجود الجوهر الا ان هذا الوجود الرابطي ليس نعتا لوجود الجوهر والسر فيه ان قول اهل الحكمة ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه انما هو لبيان الفرق بين وجود الجوهر ووجود العرض مع ان كليهما وجود نفسي محمولي وهو ان وجود الجوهر وجود في نفسه لا في موضوع بينما العرض وجود في نفسه في موضوع لا ان المقصود في ذلك بيان ان الوجود الرابطي وجود نعتي

وان كان المقصود بالوجود النعتي الوجود الرابط بدعوى ان هنا وجودين نفسيين وهما وجود الجوهر كالجسم و وجود العرض كالقيام وحيث ان الوجودين نفسيان فلا يمكن ارتباطهما الا بوجود ثالث وهو الوجود الرابط الذي لانفسية له وانما وجوده في غيره ولذلك يسمى وجودا رابطا ولو كان له وجود في نفسه لاحتاج الى وجود رابط فلزم التسلسل الى ما لانهاية وهو باطل

فاذا كان المقصود بالوجود النعتي هو الوجود الرابط فقد انكره سيدنا قده في حقيقة المعنى الحرفي حيث ذهب استاذه المحقق الاصفهاني قده الى ان حقيقة المعنى الحرفي هي الوجود الرابط فاشكل عليه سيدنا بان الوجود الرابط لاواقعية له وانما هو نسبة ذهنية تحليلية بمعنى انه عندما يراد حكاية قيام زيد يقوم الذهن بصنع نسبة تحليلية بين القيام وبين زيد يعبر عنها ب زيد قائم فهذه النسبة هي من صنع الذهن ولاواقعية لها فكيف تكون قواما للوجود النعتي للعرض

وثانيا

على فرض ان الوجود الرابط ذو واقعية فانه انما يكون كذلك في الامور الخارجية كما هو بين الجسم والقيام وبين زيد والعدالة حيث ان الاعراض في الخارج تحتاج الى رابط بموضوعاتها بينما موضوعات الاحكام الشرعية والعقلائية لاتنحصر في الاعراض الخارجية اذ ربما يكون العارض امرا اعتباريا محضا كعروض الزوجية على الرجل او عروض الملكية او الطهارة على الانسان وهي امر اعتباري فلو فسر الوجود النعتي بالوجود الرابط لما عم ذلك كل موضوع وعرضه اذا كان عرضه من الامور الاعتبارية كالزوجية والملكية والطهارة ونحو ذلك

وثالثا

على فرض تسليم واقعية الوجود الرابط وانه مطرد في جميع العوارض حتى الاعتبارية والذهنية فان هناك فرقا بين النعتية التكوينية والنعتية اللحاظية فالوجود الرابط محقق للنعتية التكوينية اي كون العرض نعتا لموضوعه قهرا واما لحاظ العرض نعتا لموضوعه في مقام جعل الحكم فهذا مما يحتاج الى مؤنة لكونه تابعا لسنخ ملاك التشريع فكون العرض مقترنا بوجود رابط جعله نعتا لموضوعه تكوينا لا يعني انه ملحوظ نعتا لموضوعه في مقام التشريع اي من حيث كونه موضوعا لاثر شرعي اذ لا ملازمة بين الامرين

### 012

الوجه الثاني في اعتبار العرض نعتا للجوهر :

ان وجود العرض وتشخصه متوقف على تشخص محله وهذا التوقف هو الموجب لرؤية العرف ان العرض نعت لموضوعه وصفة له وليس جزءا في عرضه

ويلاحظ عليه

ان توقف تشخص العرض في عالم العين على تشخص محله وموضوعه لا يصلح قرينة عرفية على كون العرض المذكور في لسان الدليل نعتا لموضوعه فان اخذ العرض في لسان الدليل نعتا لموضوعه او جزءا في عرضه يبتني على ما يقتضيه ملاك الحكم وليس امرا جزافيا فمجرد كونه في عالم العين مما يتوقف على تشخص محله لا يعني انه بحسب عالم التشريع كذلك

فالصحيح انه لا يوجد اصل في مقام الاثبات يقتضي كون الموضوع المركب من جوهر وعرضه ان العرض نعت لموضوعه بل يختلف ذلك باختلاف القرائن العامة والخاصة وان كان الغالب كونه نعتا له بلحاظ مناسبات الحكم للموضوع

### المطلب الرابع

ذكر السيد الشهيد قده ان ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد فان الاصل فيه هو التركيب حيث ان اخذ حيثية الاقتران او المعية حيثية زائدة يحتاج اخذها الى مؤنة فعدم قيام قرينة عليها يقتضي الرجوع الى الاطلاقات ومقتضاها ان الموضوع هو ذات الجزئين لا الحيثية الزائدة

ولكن قد يشكل على المحقق النائيني

بان هناك قرائن عامة تفيد ان الموضوع المركب من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد من باب التقيد لا من باب التركيب وبيان ذلك بذكر موارد ثلاثة

الاول

ما اذا اخذ العرض بنحو طولي بالنسبة الى متعلق الحكم اذ تارة يؤخذ العرض بنحو عرضي بالنسبة الى محله او بالنسبة الى عرض اخر ومقتضاه التركيب

مثلا اذا قال اغسل المتنجس بماء في الماء طهارة فانه لا يرى فيه الا ان الطهارة جزء اخر مع الغسل بالماء او قال اغسل المتنجس بالماء وقال في دليل منفصل لا يكون الماء مطهرا الا اذا كان فيه طهارة فحينئذ مقتضى الجمع بين الدليلين ان الطهارة جزء في عرض جزئية الغسل بالماء

واما اذا قال اغسل المتنجس بماء طاهر فان ظاهره بقرينة اضافة الغسل الى الماء الموصوف ان الموضوع هو اتصاف الغسل بكونه غسلا بماء طاهر وبالتالي فظاهره اخذ حيثية الاتصاف والنعتية في موضوع الحكم بالمطهرية بحيث لو كان الماء طاهرا فيما سبق وشك في طهارته حين الغسل فان استصحاب طهارته الى حين الغسل لا يثبت اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر مع قيام المرتكز الفقهي على جريان الاستصحاب في هذا المورد .

المورد الثاني

في العرضين لمحل واحد كالصلاة والطهارة حيث ان موضوع سقوط الامر مركب من صلاة وطهارة وهنا اذا نظر الى دليل شرطية الطهارة في الصلاة كان ظاهرا في ان موضوع صحة الصلاة هو تقيد الصلاة بالطهارة بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجا ، لا التركيب ومقتضاه ان استصحاب الطهارة عند الشك في وجودها حال الصلاة الى حين تمام الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالطهارة الا بالاصل المثبت مع ان صحيحة زرارة الوارد في باب الاستصحاب موردها استصحاب الطهارة الى حين العمل المتوقف على الطهارة

المورد الثالث

مهما اخذ في الموضوع من اجزاء في عرض واحد فانه لابد من وجود رابط بين الاجزاء اذ لامعنى عرفا لذكر اجزاء الموضوع منثورة من دون رابط بينها سواء كان الرابط حرف (مع) او حرف العطف او ما اشبه فلو قال المولى في الجوهرين اذا كان للميت ام واخ ابوي كان حاجبا لها عن الارث او قال في العرضين اذا غسلت المتنجس بالماء وكان الماء طاهرا ترتبت المطهرية

او قال اذا غسلت المتنجس بالماء مع كون الماء ذا طهارة او مع وجود طهارة فيه ترتبت المطهرية فان استخدام الرابط كالواو او مع ظاهر في ان الموضوع ليس مجرد ذات الجزئين وهما الغسل بماء و وجود طهارة في الماء بل ظاهره ان هناك حيثية زائدة ملحوظة في الموضوع عبر عنها بالرابط من حرف العطف او غيره

ونتيجة ما ذكر في الموارد الثلاثة ان دعوى كون الموضوع مركبا من جوهرين او جوهر وعرض لموضوع اخر او عرضين لمحل واحد او عرضين لمحلين يعني التركيب محل تامل بل هناك قرائن عامة على التقيد والنعتية تقتضي عدم جريان الاستصحاب مع ان المرتكز على جريانه وان لم تقم قرينة خاصة على التركيب

و اجاب السيد الشهيد عن هذا الا شكال بامرين

الاول

ان مجرد اخذ رابط في لسان الدليل او اخذ وصف او نعت في لسان الدليل لا يعني ان الموضوع ملحوظ على نحو النعتية والتقيد لأن الرابط المأخوذ في لسان الدليل تارة يكون بازائه معنى في الخارج نحو - على- المعبرة عن الاستعلاء او -في- المعبرة عن الظرفية او- من- المعبرة عن البعضية وتارة لا يكون بازاء الرابط معنى في الخارج وانما غاية مفاد الرابط التعبير عن نسبة ذهنية يقوم بها ذهن المتكلم لاجل الربط بين المفاهيم المختلفة فاذا قال اذا غسلت المتنجس بماء وكان الماء طاهرا لم يستفد من حرف العطف اكثر من ان المعتبر في المطهرية الغسل بالماء وطهارة الماء اذ ليس بإزاء حرف العطف معنى متحقق في الخارج وراء ذات الجزئين وهو الغسل بالماء وكونه طاهرا، فلم يظهر من لسان الدليل لدى الذهنية العرفية اكثر من ان الموضوع ذات الجزئين وانما لاجل مقام التعبير والبيان استخدم المتكلم هذه الروابط ، فالمورد الثالث مما لايشكل الرابط فيه دلالة على اخذ حيثية زائدة في الموضوع

وكذلك المورد الاول فان مجرد اخذ العرض في طول متعلق الحكم لا في عرضه ما هو الا من باب استخدام ربط ذهني بين المفاهيم ولذلك لا يرى العرف فرقا في المعنى بين ان يقول المولى اغسل المتنجس بماء طاهر او يقول اغسل المتنجس بماء فيه طهارة او يقول اغسل المتنجس ثم يقول لا يكون الماء مطهرا الا اذا كان ذا طهارة فانه لا فرق بينهما بنظر العرف في ان الجميع عبارة عن كون الموضوع ذات الجزئين

الامر الثاني

وهو ما يرتبط بالمورد الثاني حيث ان دليل الشرطية كما في قوله لا صلاة الا بطهور وان كان ظاهرا في التقيد وان موضوع صحة الصلاة تقيد الصلاة بالطهارة الا ان هنا قرينة ارتكازية على عدم دخل التقيد في الملاك و موضوع الحكم وهي انه حيث لا يعقل عروض عرض على عرض اخر كالطهارة او الاستقبال على الصلاة فلا يعقل تقيد الصلاة بالطهارة كتقيد الموضوع بعرضه والمحل بعارضه ومقتضاه ان التقيد المستفاد من الشرطية كما يقول شيخنا الاستاذ ما هو الا المعنى الحرفي الالي لذات الجزئين لااكثر فهذه قرينة ارتكازية على عدم دخل التقيد في ملاك الحكم وموضوعه

وما افاده السيد الشهيد متين من حيث الكبرى وهي ان الرابط الكلامي على نحوين احدهما يحكي معنى خارجيا دون الثاني الا ان تطبيقها على الرابط النعتي الطولي مطلقا غير تام بل قد تختلف الموارد كما لو قال المولى تصدق على الفقير بنحو الاعزاز له اذ قد يقال ان اخذ الاتصاف والنعتية في طول المتعلق في المثال وان كانت نسبة ذهنية الا ان من المحتمل دخلها في موضوع الحكم لاقتضاء الملاك اتصاف التصدق بالاعزاز عرفا بحيث لابد من احراز صدقه وكذلك في مورد العرضين لمحل واحد كالصلاة وستر العورة ، ومجرد استحالة عروض عرض على آخر خارجا لا يمنع صحة تقيده به عرفا اذا كانت النسبة بينهما في نظر العرف نسبة المحل لعرضه كالصلاة وستر العورة فتامل

### المطلب الخامس

ذكر المحقق النائيني انه كما ان نسبة العرض لموضوعه نسبة النعت ومفاد كان الناقصة كذلك نسبة عدم العرض لموضوعه فاذا قال المرأة ترى الحمرة الى الخمسين الا القرشية كان المستفاد من الدليل ان موضوع الحكم وهو رؤية الحمرة الى الخمسين المراة المتصفة بعدم القرشية اذ كما ان القرشية نعت للموضوع فان عدمها عدم ملكة ونسبته لموضوعه نسبة مفاد كان الناقصة للموضوع فاستصحاب عدم القرشية الثابت ازلا لا يثبت اتصاف المراة بعدم القرشية على نحو العدم النعتي لان العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي الا من باب الاصل المثبت

وقد سجل على المحقق النائيني قده كما في بحث استصحاب العدم الازلي مناقشتان

الاولى

ان النكتة التي اوجبت ان يرى العرض نعتا لموضوعه على نحو مفاد كان الناقصة لا كان التامة وبالوجود النعتي لا بالوجود المحمولي ليست موجودة في النسبة بين عدم العرض وموضوعه فان العرض حيث كان وصفا من اوصاف موضوعه لتوقف تشخصه خارجا على تشخص موضوعه وكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كان ذلك قرينة عند البعض على لحاظه في لسان الدليل على نحو مفاد كان الناقصة بالنسبة لموضوعه وهذه النكتة غير متوفرة في النسبة بين عدم العرض والموضوع اذ ان عدم العرض ليس عرضا حتى يفتقر تحققه لتحقق الموضوع او يكون وجوده في نفسه عين وجوده في موضوعه

بل ما يراه العرف ان نسبة العدم للموضوع من باب عدم الاتصاف اي اذا كان العرض نعتا لموضوعه كان نقيضه عدم اتصاف موضوعه بالعرض لا اتصاف الموضوع بعدم العرض فانه حيثية زائدة لا قرينة عليها

وبالتالي فحيث ان الموضوع مركب من جزئين الجوهر وهو المرأة وعدم الاتصاف بالعرض وهو القرشية امكن اثبات ذلك باستصحاب العدم الازلي مع غمض النظر عن المناقشات الاثباتية التي ذكرت في بحث استصحاب العدم الازلي فانه اذا كان الموضوع مركبا من جزئين في عرض واحد المراة وعدم الاتصاف بالقرشية كان عدم الاتصاف بالقرشية من السالبة المحصلة الصادقة حتى مع انتفاء الموضوع فاذا شك بعد وجود المراة في اتصافها بالقرشية ام لا جرى استصحاب عدم الاتصاف بالقرشية الى حين وجود المراة وتشكل بذلك موضوع رؤية الحمرة الى الخمسين[[245]](#footnote-245)

### 013

المناقشة الثانية

ما ذكره السيد الامام قده في كتاب مناهج الوصول الى علم الاصول الذي هو بقلمه من ص264 الى 268:

وملخص ما ذكره قده يتضح بذكر امور اربعة

1- ان هناك فرقا بين التزاحم والتخصيص فالتزاحم هو عبارة عن التنافي في مرحلة الفعلية او التنجز بينما التخصيص هو عبارة عن التنافي في مرحلة الجعل فمثلا اذا وقع التزاحم بين الصلاة اليومية وازالة النجاسة عن المسجد فان التزاحم هو عبارة عن التنافي بين الوجوبين في مرحلة الفعلية او في مرحلة التنجز، ولاجل انه تناف بعد الفراغ عن مرحلة الجعل فلا أثر له على مرحلة الجعل بل يبقى كل حكم منهما مرتبطا بموضوعه من دون تغيير فوجوب الصلاة موضوعه دخول الزوال ووجوب الازالة موضوعه تنجس المسجد وكل من الحكمين مرتبط بموضوعه دون تغيير او تبديل حتى بعد حصول التزاحم لكون التنافي بعد الفراغ عن مرحلة الجعل

واما التخصيص فهو عبارة عن التنافي في مرحلة ابراز الجعل قبل فعلية الحكم لفعلية الموضوع فان المولى اذا قال اكرم كل عالم وقال لا تكرم العالم الفاسق فان هناك تنافيا في مرحلة ابراز الجعل حيث ان وجوب اكرام كل عالم يتنافى مع حرمة اكرام العالم الفاسق ولأجل هذا التنافي كان المخصص قرينة على ضيق موضوع العام و حدود ما هو موضوع الحكم المجعول في الدليل العام وهو قوله اكرم كل عالم

2- لا يمكن ان يبقى العام على اللا بشرطية بعد صدور الخاص اذ لا يمكن ان يبقى موضوع الامر بإكرام كل عالم هو العالم على نحو اللا بشرط بعد صدور المخصص له من قبل المولى نفسه وهو قوله لا تكرم العالم الفاسق لا لأجل التضاد بين الحكمين كي يقال يمكن رفعه باختلاف الموضوع حيث ان موضوع الامر هو العالم على نحو اللا بشرط وموضوع النهي العالم بشرط شيء وهو الفاسق ومع اختلاف الموضوع فلا تضاد بين الحكمين وانما لأن المولى الملتفت الى حكمه وموضوع حكمه لا يعقل ان تتعلق ارادته الجدية بموضوع الا بعد تمامية المقتضي وفقد المانع والمقتضي هو عبارة عن الملاك فلابد من علم المولى بموضع ملاكه كي يكون موضع ملاكه هو متعلق ارادته فان كان ملاك حكمه في العالم على نحو اللا بشرط فهو خلف صدور المخصص منه وان كان موطن ملاكه العالم العادل او العالم الذي ليس بفاسق كان مقتضاه ان تتعلق ارادته الجدية لا بالعالم على نحو اللا بشرط بل بالعالم بوصف معين فلذلك كان المخصص قرينة على ان موضوع الامر بإكرام العالم ما هو اضيق من قوله اكرم كل عالم

3- في تحديد العنوان العدمي الذي اتصف به العام بعد خروج الخاص وهو محتمل لثلاثة وجوه

الاول ان يكون موضوع العام العالم اللافاسق على نحو الموجبة المعدولة التي تندرج تحت العدم النعتي حيث ان العدم اصبح نعتا للعالم بنحومفاد ليس الناقصة

الثاني

ان يكون موضوع العام على نحو السالبة بانتفاء المحمول وهو العالم الذي ليس بفاسق ومرجعه الى العدم النعتي حيث اصبح عدم الفاسق نعتا للعالم

الثالث

السلب التحصيلي : بأن يكون موضوع العام بعد خروج الخاص العالم اذا لم يكن فاسقا الا انه حيث لا يعقل ان تكون السالبة المحصلة موضوعا لحكم وجودي لأنها تصدق حتى مع انتفاء الموضوع، فكيف تكون موردا لحكم وجودي والمفروض ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و السالبة المحصلة عبارة عن العدم لعدم الموضوع فلاتصلح ان تكون موردا لحكم وجودي ، فلا يعقل ان يكون عدم الفاسق موضوعا لحكم وهو الامر بالاكرام ؟

فالمتعين ان يؤخذ في الموضوع وجود الجزء الاول وهو العالم بحيث يكون الموضوع للأمر بالاكرام العالم الذي فرض وجوده اذا لم يكن فاسقا وهذا ان لم يرجع الى النعت ويدخل في الموجبة المعدولة او يدخل في السالبة بانتفاء المحمول فهو قسم ثالث مؤلف من جزء موجود وهو العالم وسلب تحصيلي عبر عنه انه اذا لم يكن فاسقا

4- ان موضوع العام بعد عنونته بعدم الخاص له موردان

الاول الوصف المفارق الذي لحق الموضوع بعد وجوده

الثاني الوصف اللازم الذي هو ملازم للموضوع منذ وجوده

اما المورد الاول فله صور ثلاث

أ‌- ان يكون الجزء الاول من الموضوع محرز الوجود سابقا المساوق لاحراز اتصافه بالجزء الثاني سابقا في المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول كمالو احرز ان زيدا العالم متصف بعدم الفسق سابقا وشك في بقاء عدم الفسق فهنا يجري استصحاب العدالة او عدم الفسق الى حين الشك وهو استصحاب صحيح لأن اتصاف الجزء الاول بالجزء الثاني وهو عدم الفسق من الاول فيستصحب، او شك في بقاء علمه مع احراز عدالته فيستصحب،

ب‌- ان لا يحرز وجود الجزء الاول سابقا كما لو كان زيد عادلا قبل بلوغه وشك في ذلك بعد ان بلغ وصار عالما فهنا هل يجري استصحاب عدم الفسق الى حين كونه عالما ام لا؟ الجواب ان الصحيح عدم جريان الاستصحاب لأن موضوع الامر بالاكرام مؤلف من العالم واتصافه بما هو عالم بعدم الفسق فما هو المتيقن سابقا وهو اتصاف زيد بعدم الفسق ليس جزءا من الموضوع اذ لم يسبق اتصاف العالم بعدم الفسق حيث ان زيدا عندما اتصف بعدم الفسق يقينا لم يكن عالما وما هو الجزء من الموضوع وهو العالم المتصف لم يحرز وجوده سابقا فثبوت العدم النعتي لعنوان زيد المتصف بعدم الفسق لا يثبت العدم النعتي لعنوان اخر وهو اتصاف العالم بعدم الفسق

ت‌- ان لا يحرز اتصاف احد الجزئين بالاخر سابقا لعدم احراز كلاالجزئين كما لو احرز ان زيدا كان عالما فترة ولايدرى كان عادلا ام لا واحرز اتصاف زيد بعدم الفسق فترة ولكنه لايدرى انه حينما اتصف بعدم الفسق كان عالما ام لا فاستصحاب العالمية وعدم الفسق الى الان لا يثبت اتصاف العالم بعدم الفسق فلا يجري

المورد الثاني

ما اذا كان الوصف لازما للوجود كاتصاف المراة بالقرشية وعدمها فانه ملازم لها من حين وجودها وكذلك اتصاف الشرط بكونه موافقا للكتاب ام لا، فالوصف ليس مفارقا كالاتصاف بعدم الفسق ، فلأجل ذلك اذا قال المولى كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال في دليل اخر ان القرشية ترى الحمرة الى الستين والمفروض ان القرشية وعدمها من الاوصاف اللازمة كان موضوع العام كل امراة لاقرشية على نحو الموجبة المعدولة ترى الحمرة الى خمسين او كل امراة التي هي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين وهو من السالبة بانتفاء المحمول

واما القسم الثالث

وهو ان يكون موضوع العام على نحو السالبة المحصلة (المرأة اذا لم تكن قرشية ترى الحمرة الى الخمسين) فقد ظهر التامل فيه مما سبق وان السالبة المحصلة ما لم يفرض وجود موضوع معها فلا يمكن ان تكون موضوعا لحكم وجودي وهو رؤية الحمرة الى الخمسين

فتعين ان يكون موضوع الحكم للعام ما سوى ذلك اما الموجبة المعدولة او السالبة بانتفاء المحمول حيث قال في ص 267 : وتوهم ان الثاني وهو عدم القرشية من قبيل السلب التحصيلي ناشي من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول وبين السالبة المحصلة، والقيد في العام بعد التخصيص مردد بين التقييد بنحو الايجاب العدولي والموجبة السالبة المحمول ولا يكون من قبيل السلب التحصيلي مما لا يوجب تقييدا في الموضوع

فهو يفترض ان القسم الثالث وهو ان يكون الجزء الثاني من موضوع العام من قبيل السالبة المحصلة لا يمكن ان يتم بدون تقييد في الموضوع

ولأجل ذلك انتهى الى انكار جريان الاستصحاب في العدم الازلي لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة حيث ان القضية المتيقنة ان المراة عندما لم تكن في الازل لم تكن قرشية واما القضية المشكوكة فهي المراة التي فرض وجودها بالفعل اذا لم تكن قرشية فانها ترى الحمرة الى الخمسين وحيث افترقت القضية المتيقنة التي كان موضوع السلب فيها عدما محضا عن القضية المشكوكة التي كان موضوع السلب فيها امرا وجوديا وهو المراة التي فرض وجودها لم يجر استصحاب العدم الازلي لاثبات ان المراة الموجودة مما لم تكن قرشية

هذا ما افيد في كلامه قده

وهنا ملاحظات ثبوتية واثباتية

الملاحظة الاولى

انه فرض في ص 265 انه يمكن تصور قسم ثالث لاهو من قبيل الموجبة المعدولة ولامن قبيل السالبة بانتفاء المحمول بل من قبيل السالبة المحصلة مع وجود الموضوع حيث قال- هل يمكن ان يقال ان المراة ترى الدم الى خمسين اذا لم تكن من قريش بنحو السلب التحصيلي الصادق مع سلب الموضوع فيرجع الى أنّ المرأة التي لم توجد ترى الدم؟! فلا بدّ من فرض وجود الموضوع، فيكون الحكم متعلِّقاً بالمرأة الموجودة إذا لم تكن من قريش، وهذا إن لم يرجع إلى التقييد بهذا السلب يكون قسماً ثالثاً. فالاعتبارات التي يمكن أن تؤخذ في موضوع العامّ المخصّص لا تخلو عن العدم النعتيّ العدوليّ، أو السالبة المحمول، أو السلب التحصيليّ، مع اعتبار وجود الموضوع لو لم يرجع إلى التقييد و النعت.

وظاهر عبارته ان هناك قسما ثالثا لايرجع الى التقييد وهو السلب التحصيلي مع وجود الموضوع وكل ما لايرجع الى التقييد فهو التركيب فان هذا يعني ان موضوع الحكم الوجودي وهو رؤية الحمرة الى خمسين او الامر بإكرام العالم مركب من جزئين (عالم وعدم الفسق على نحو السلب التحصيلي)

بينما في ص 267 قال :

و توهّم أنّ الثاني من قبيل السلب التحصيليّ ناشٍ من الخلط بين الموجبة السالبة المحمول و بين السالبة المحصّلة. و القيد في العامّ- بعد التخصيص- يتردّد بين التقييد بنحو الإيجاب العدوليّ و الموجبة السالبة المحمول، و لا يكون من قبيل السلب التحصيليّ؛ ممّا لا يوجب تقييداً في الموضوع.

بمعنى انه لو افترض قسم ثالث للموضوع وهو السلب التحصيلي فلابد ان يكون متضمنا لتقييد الموضوع بالسلب التحصيلي ولو قيد الموضوع بالسلب التحصيلي لرجع الى العدم النعتي كالموجبة المعدولة او السالبة بانتفاء المحمول وان لم يتقيد الجزء الاول بالثاني كان الموضوع مركبا من امراة فرض وجودها وعدم قرشية ولو لعدم المراة ومقتضاه ان الجزء الثاني مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي وهذا يعني جريان استصحاب العدم الازلي لأن العدم المتيقن سابقا هو عدم القرشية على نحو العدم المحمولي الصادق حتى مع عدم الموضوع مع انه منع جريان استصحاب العدم الازلي لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة

فان قيل ان الجزء الثاني وهو عدم القرشية قدلوحظ قيدا للجزء الاول بنحو مفاد ليس الناقصة المعبر عنه بالعدم النعتي فهذا ما ذهب اليه المحقق النائيني وهو مما لا يجري فيه الاستصحاب لان استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي واستصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة

### 014

والخلاصة ان هنا عدة ملاحظات

الاولى

انه ذكر قده في ص 265 ان السالبة المحصلة لا يمكن ان تكون موضوعا لحكم وجودي الا مع ضميمة وجود الموضوع كأن يقال ان موضوع الامر بالاكرام العالم الذي فرض وجوده اذا لم يكن فاسقا وبهذا يكون السلب التحصيلي قسما ثالثا اذا لم يرجع الى التقييد والنعت

ووجه الملاحظة يبتني على مقدمتين

1- ان المؤثر في جريان الاستصحاب وعدم جريانه هو كون الموضوع مركبا او مقيدا فاذا كان مركبا من جزئين كالمائية والكرية من دون ربط لاحد الجزئين بالاخر فحينئذ يجري استصحاب احد الجزئين اذا شك فيه

واما اذا كان الموضوع مقيدا بأن كان عبارة عن الماء المتقيد بالكرية فلو شك في الكرية فان استصحاب وجودها لا يثبت تقيد الماء بالكرية فعلا

فلذلك متى ما كان الموضوع مركبا جرى الاستصحاب ومتى ما كان مقيدا لم يجر الاستصحاب بغض النظر عن كون المقيد موجبة معدولة او سالبة بانتفاء المحمول او غير ذلك فكل مقيد ليس مجرى للاستصحاب من اي نوع كان

2- بما ان الموضوع المركب من العنصر الموجود وهو العالم المفروض وجوده والعنصر الثاني وهو السلب التحصيلي اي عدم كونه فاسقا لا يرجع الى التقييد فهو لامحالة مركب اذ الموضوع لا يخرج عن احد هذين العنوانين فاذا لم يكن المؤلف من الموجود والسلب التحصيلي مقيدا فلا محالة هو مركب بل لا يمكن ان يكون قسما اخر مقابل الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول ما لم يكن مركبا، فحيث استفيد من كلامه هنا ان هناك قسما غير الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول وهو المركب من عنصر موجود والسلب التحصيلي فاذا قورن هذا المفاد بما ذكر في ص 267 حيث قال فيه ان السلب التحصيلي لا يكون موضوعا للحكم ما لم يرجع الى التقييد وان موضوع العام بعد خروج المخصص مردد بين موجبة معدولة او سالبة بانتفاء المحمول ولا يمكن ان يكون من قبيل السلب التحصيلي الذي لايرجع الى تقييد الموضوع فان مقتضى هذا الكلام ان لا يوجد قسم ثالث في موضوع العام غير الموجبة المعدولة والسالبة بانتفاء المحمول اي غير المقيد بحيث يكون مركبا من عنصر موجود وسلب تحصيلي من دون اي تقيد لاحد الجزئين بالاخر وهذا يتنافي مع ما ذكر في الصفحة السابقة

الملاحظة الثانية

افيد في ص 267 انه لو سلم كون السلب التحصيلي صورة من صور العام بعد خروج الخاص فكما يكون موضوع العام بعد خروج الخاص من قبيل الموجبة المعدولة او من قبيل السالبة بانتفاء المحمول فقد يكون من قبيل السلب التحصيلي فان هذا يقتضي افتراض وجود الموضوع معه اذ لا يعقل ان يكون السلب التحصيلي موضوعا لحكم وجودي اذ العدم لا يعقل ان يكون موضوعا لحكم وجودي

واذا فرض في الموضوع وجود للجزء الاول بان قيل ان موضوع رؤية الحمرة الى الخمسين المراة الموجودة وعدم قرشيتها لم يمكن احراز هذا الموضوع بالاستصحاب عند الشك في قرشيتها وذلك لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوكة من جهتين احداهما : اختلاف العدم الماخوذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي عن العدم المراد استصحابه وثانيتهما : اختلاف القضية التي تشكل موضوعا للحكم الشرعي عن القضية المتيقنة

اما الاختلاف الاول:

فان المفروض ان العدم الذي اخذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي هو عدم ضم الى المراة الموجودة وليس عدما مطلقا بل عدم القرشية الذي هو جزء في عرض جزئية المراة الموجودة من موضوع الحكم الشرعي بينما العدم المتيقن سابقا الثابت ازلا هو اللاشيء، اذ المعدوم ليس شيئا ولاماهية ولاوجودا ولاجل ذلك لا يقبل الاشارة اليه لاحسا ولا عقلاً بينما العدم الذي اخذ جزءا في موضوع الحكم الشرعي مما يقبل الاشارة اليه بلحاظ انه جزء في عرض جزء اخر من موضوع الحكم الشرعي فلم يتحد المتيقن وهو العدم الثابت ازلا مع المشكوك وهو ثبوت عدم القرشية للمراة التي فرض وجودها

واما الاختلاف الثاني:

فهو ان القضية الماخوذة موضوعا للحكم الشرعي قضية موجبة (المراة الموجودة اذا لم تكن قرشية ترى الحمرة الى الخمسين ) بينما القضية المتيقنة قضية سالبة : ليست المراة بقرشية ، والقضية السالبة انما تسمى نسبة سلبية من باب التسمية المجازية والا فهي ليست نسبة لأنها سلب النسبة لانسبة السلب ، والسر في ذلك انها لاتحكي نسبة واقعية ولاتحكي وجودا رابطا ولاتحكي هوهوية بين طرفين ، فهي لاتحكي شيئا فكيف تتحد القضية المتيقنة مع المشكوكة ؟

وبعبارة اخرى هناك فرق بين انسلاب القرشية عن المراة الموجودة وبين انسلاب المراة المستلزم لانسلاب القرشية فان المشكوك انسلاب القرشية عن المراة الموجودة بينما المتيقن عدم المراة المستتبع لعدم القرشية

ويلاحظ عليه

ان مقتضى كون الموضوع مركبا من المراة التي فرض وجودها وعدم القرشية من دون تقيد لاحد الجزئين بالاخر حتى بعنوان كونه جزءا في عرض الجزء الاخر ولاعنوان التقارن ولاعنوان الاجتماع ولاواقع التقارن ولاواقع الاجتماع بل لم يؤخذ في موضوع القضية غير ذاتي الجزئين فالجزء الاول هو المراة المفروض وجودها والجزء الثاني هو عدم القرشية في نفسه و حينئذ يقال لو كان الجزء الثاني عبارة عن عدم القرشية المتقيد بعدم الموضوع لم يعقل ان يجتمع عدم القرشية مع المراة الموجودة ، واما اذا كان الجزء الثاني هو عبارة عن عدم القرشية لا بشرط من حيث وجود الموضوع او عدمه واللا بشرط يجتمع مع الف شرط فعدم القرشية اللا بشرط من حيث وجود الموضوع وعدمه يجتمع مع المراة الموجودة بان يقال ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين مركب من ذاتي عنصرين من دون ربط لاحدهما بالاخر وهما ذات المرأة وذات عدم القرشية

وحيث ان عدم القرشية الماخوذ في موضوع الحمرة نفس عدم القرشية الثابت ازلا جرى استصحابه عند الشك في بقاءه فان المستصحب شخص ذلك العدم الثابت ازلا وليس غيره اذ لم يؤخذ في موضوع الحكم الشرعي غير شخص العدم من دون قيد اخر

الملاحظة الثالثة

افيد في ص 268 انه لو سلم اتحاد القضية المتيقنة مع المشكوكة بان كان الجزء الثاني من الموضوع عين عدم القرشية الثابت ازلا لم يجر استصحابه ايضا الا بنحو الاصل المثبت فان استصحاب العام لا يثبت الخاص كاستصحاب وجود انسان في الدار لاثبات وجود زيد لان انطباق العام على الخاص عقلي وترتيب الاثر المترتب على الخاص على اثبات العام مع وجود واسطة عقلية من الاصل المثبت

ولذلك فاستصحاب عدم القرشية الثابت ازلا لا يثبت فردا من عدم القرشية المنضم الى الجزء الاخر وهو المراة الموجودة

ويلاحظ عليه

بالنقض والحل

اما النقض فلازم كلامه عدم جريان استصحاب الحكم وجودا او عدما او استصحاب الموضوع وجودا وعدما مثلا اذا شك في بقاء وجوب الجمعة فان استصحاب وجوب الجمعة الى هذه الجمعة لا يثبت فعلية وجوب الجمعة في حق المكلف اذ المستصحب هو العام وما يراد اثباته فرد من الوجوب وهو الوجوب الفعلي بفعلية هذه الجمعة ، مع ان جريان الاستصحاب مما لا شك فيه

او عدم الحكم كما لو شك ان للكنغر حكما بالحرمة ام لا فجرى استصحاب عدم الحرمة الثابت اول الشريعة فان ذلك لا يثبت فردا من العدم وهو العدم الفعلي لفعلية وجود موضوعه وهو الكنغر الذي بين ايدينا مع ان جريان الاستصحاب في مثل هذا المورد مما لا شك فيه

او شك في الموضوع كما لو شك المكلف بعد دخول وقت الصلاة في قدرته على القيام والقعود فانه لا يصح له استصحاب طبيعي القدرة اذ لا يثبت القدرة الفعلية عند فعلية وجوب الصلاة

او شك في وجود الماء بناءً على عدم وجوب الفحص فانه لا يجري استصحاب عدم الماء الثابت قبل الوقت لاثبات عدم الماء الفعلي عند وجوب الصلاة مع الطهور بناءً على جواز البدار مع انه لاريب في جريان الاستصحاب في الموضوعات

واما الحل:

فالمفروض ان العنصر الثاني من الموضوع هو نفس شخص العدم الثابت ازلا لاطبيعي العدم كي يقال بان استصحاب الطبيعي لا يثبت الفرد وعلى فرض ان العنصر الثاني هو الطبيعي فليس المراد استصحابه الا الطبيعي بمعنى انه لم يؤخذ في الموضوع الا طبيعي عدم القرشية لا الفرد الخاص من العدم كي يقال ان استصحاب العام لا يثبت الخاص الا بواسطة عقلية وهو من الاصل المثبت

الملاحظة الاخيرة وهي اثباتية

حيث افيد في ص 264 انه لو كان زيد متصفا بعدم الفسق حينما كان صبيا ثم اصبح عالما وشك في بقاء هذه الصفة له ام لا فان استصحاب عدم الفسق لا يثبت موضوع الاثر الشرعي وهو الامر بإكرامه لان الموضوع هو اتصاف العالم بعدم الفسق واستصحاب عدم الفسق الثابت لزيد لا يعني اتصاف العالم بعدم الفسق وان كان العالم هو زيد فان اتصاف احد العنوانين بالعدم النعتي لا يثبت اتصاف العنوان الاخر بالعدم نفسه

ويلاحظ عليه

ان ظاهر قوله اكرم العالم العادل او العالم غير الفاسق او العالم اللافاسق ان موضوع الحكم اتصاف الذات بالعرضين في عرض واحد وهما العلم والعدالة لااتصاف العالم بالعدالة بل اتصاف الذات الجامعة للعرضين بهما من دون اخذ اتصاف احد العرضين بالاخر في موضوع الحكم وحيث ان هذه الذات اتصفت سابقا بالعدم. يجري استصحاب اتصافها بعدم الفسق الى حين اتصافها بالعلم وقد دلت صحيح زرارة على استصحاب الطهور الى حين الصلاة مع ان ذلك لا يثبت اتصاف الصلاة بالطهور مما يعني ان موضوع صحة الصلاة اتصاف المصلي بصلاة وطهور.

### 015

### الا شكال الرابع على جريان الاستصحاب في الموضوعات

المركبة ان ظاهر ادلة الاجزاء والشرائط في الصلاة مثلا ان الفارق بين الجزء والشرط هو ان متعلق الامر الضمني في الجزء هو نفس الفعل الخارجي بينما متعلق الامر الضمني في الشرط هو التقيد فمثلا الركوع جزء من الصلاة لان متعلق الامر الضمني نفس فعل الركوع بينما ستر العورة شرط في صحة الصلاة لان متعلق الامر الضمني تقيد الصلاة بستر العورة على نحو يكون التقيد متعلقا للأمر الضمني والقيد خارج

وقد رتب جملة من الاعلام على هذا الفارق بين الجزء والشرط ثمرتين

الاولى

هي جواز اجتماع الامر والنهي في فرض ان مصب الامر هو التقيد ومصب النهي هو القيد مثلا من ستر عورته بثوب مغصوب حال الصلاة عامدا صحت صلاته لجواز اجتماع الامر والنهي والنكتة في ذلك احد مسلكين

1- ما هو المختار في بحث اجتماع الامر والنهي من انه اذا كان بين متعلقي الامر والنهي عموم من وجه بحيث يفترقان في بعض الموارد جاز اجتماعهما وان كان التركيب بين المتعلقين خارجا تركيبا اتحاديا ففي مثل المقام حيث ان متعلق الامر هو تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي هو الغصب اي التصرف في مال الغير وبين الماهيتين عموم من وجه قد يجتمعان كما في الصلاة مع ستر العورة بالمغصوب وقد يفترقان الا ان تطبيق هذا المسلك على المقام متوقف ايضا على ان يكون متعلق النهي الغصب على نحو الموضوعية

واما لو قيل بان متعلق النهي الغصب على نحو المشيرية بمعنى ان ما هو مصب النهي حقيقة نفس الافعال الخارجية المساورة لملك الغير وعنوان الغصب ما هو الا مشير لما هو مصب النهي حقيقة وبناءً على ذلك فان مصب النهي في المقام التستر بثوب الغير لا بعنوان اخر فمقتضاه ان تكون النسبة بين متعلق الامر والنهي عموم وخصوص مطلق لا عموم من وجه حيث ان متعلق الامر هو الصلاة مع ستر العورة او الصلاة المقيدة بستر العورة ومتعلق النهي هو التستر بثوب الغير وهو اخص مطلقا من متعلق الامر فلا يحرز اطلاق الامر بالصلاة متسترا لما يشمل كون التستر بالمغصوب من اول الامر فتكون الصلاة باطلة لاجل قصور المقتضي لصحتها وهو شمول الامر لمثل هذه الصلاة

بخلاف ما اذا قيل ان متعلق الامر هو الصلاة متسترا ومتعلق النهي عنوان الغصب الذي هو اعم من ستر العورة بالمغصوب كان بينهما عموم من وجه فجاز اجتماع الامر والنهي وصحت الصلاة

2- ما ذهب اليه سيدنا تبعا لشيخه المحقق النائيني قدهما من ان النكتة في جواز اجتماع الامر والنهي كون التركيب في متعلقيهما انضماميا لا اتحاديا وتطبيق ذلك ان ما هو متعلق الامر تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي هو عملية الستر وهو الفعل الخارجي فاختلف المتعلقان وما حصل من ارتباطهما خارجا انما هو من التركيب الانضمامي بين الماهيتين لذلك جاز اجتماع الامر والنهي حتى في حال التستر بالمغصوب عمدا وهو منشأ صحة الصلاة في المقام

ان قلت

ما هو الفارق بين التركيب الاتحادي والتركيب الانضمامي

قلت

اذا امكن تصوير الترتب بين الامر والنهي كان من موارد التركيب الانضمامي والا فهو من موارد التركيب الاتحادي فلو فرض ان مصب الامر هو نفس التستر بما هو فعل للمكلف ومصب النهي هو التستر الذي هو فعل للمكلف ايضا كان التركيب بينهما اتحاديا وبطلت الصلاة حيث لا يعقل اجتماع المحبوبية والمبغوضية في متعلق واحد والسر في ذلك ان التركيب اتحادي والكاشف عنه عدم امكان الترتب في المقام بان يقال لاتتستر بالمغصوب فان تسترت فتستر به فانه تحصيل للحاصل ،

واما اذا كان متعلق الامر تقيد الصلاة بستر العورة ومتعلق النهي الفعل وهو ستر العورة امكن تصوير الترتب بينهما بان يقال لاتتستر بثوب الغير فان تسترت فصل في تلك الحالة، اذ ليس متعلق الامر الا الصلاة المتقيدة بالستر ، وكون الصلاة في حال الستر هو عبارة عن تقيد الصلاة بالستر وحيث يصح الامر بالصلاة حال الستر في حق من تستر بالثوب المغصوب امكن الترتب فكان التركيب انضماميا فجاز اجتماع الامر والنهي فكانت الصلاة المتقيدة بستر العورة بالثوب المغصوب صحيحة لشمول الامر لها

الثمرة الثانية في الفارق بين الجزء والشرط

هي جريان الاستصحاب في الجزء وعدم جريانه في الشرط

فاذا دخل المصلي في صلاته وافترض ان من اجزاء الصلاة القيام المتصل بالركوع وقد كان المكلف قائما قبل الدخول في الصلاة وشك في انه ما زال قائما الى حين الاتصال بالركوع ام لا جرى استصحاب القيام الى وقت الركوع وانما صح الاستصحاب لان ما هو الجزء هو نفس القيام وما هو مجرى الاستصحاب هو نفس القيام بخلاف الشرط فانه لو فرض ان المكلف قبل الشروع في الصلاة كان على طهارة او على استقبال فشك في بقائهما الى حين الصلاة لم يجر استصحاب الاستقبال لأنه لا يثبت تقيد الصلاة بالاستقبال وما هو متعلق الامر الضمني هو التقيد لا القيد وجريان الاستصحاب في القيد لا يثبت التقيد الا بالاصل المثبت

بينما مفاد صحيح زرارة الذي هو العمدة في اثبات الاستصحاب جريان استصحاب الطهور الى حين الصلاة مع ان الطهور شرط واستصحاب القيد لا يثبت التقيد

فهذا هو عمدة الا شكال في المقام

وقد اجيب عنه بوجوه ثلاثة

1- حيث دل صحيح زرارة على جريان استصحاب الطهور الى حين الصلاة فمقتضى الجمع بين مدلول صحيح زرارة ودليل شرطية الطهور الدال على ان الشرط المأمور به بالامر الضمني هو تقيد الصلاة بالطهور لانفس الطهور انعقاد مدلول التزامي لصحيح زرارة وهو جريان الاستصحاب في القيد لاثبات التقيد ويعد من مستثنيات الاصل المثبت وهذا الجواب محل تامل اذ كما يحتمل ان السر في جريان استصحاب الطهارة هو ذلك يحتمل ان لشرطية الطهارة خصوصية تعبدية وهو جريان الاستصحاب فيها الى حين الصلاة لاكل الشروط او الشروط الاختيارية كشرط الطهارة وستر العورة والاستقبال لاكل الشروط ولو لم يكن اختياريا كالوقت مثلا

2- ما ذكره السيد الشهيد قده من ان مقتضى الاصل كما ذكر المحقق النائيني ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهرين او عرضين لمحلين او عرضين لمحل واحد هو التركيب لا اتصاف احدهما بالاخر فان في حيثية الاتصاف مؤنة زائدة تحتاج الى قرينة ومقتضى اطلاق الادلة عدمه بل في باب الشروط التي مرجعها الى العرضين لمحل واحد كشرطية الطهارة وستر العورة في الصلاة هناك قرينة ارتكازية عامة تدل على ان الموضوع على نحو التركيب لا التقييد وهي ان العرض لا يمكن ان يطرأ على عرض اخر فلا يمكن عروض الطهارة على الصلاة وهما عرضان لمحل واحد وهو المكلف فمقتضى هذا الارتكاز الواضح عدم صحة تقيد الصلاة بالطهارة مما يعني ان الموضوع لسقوط الامر مفاد واو الجمع وهو الصلاة وطهارة بمعنى ان مرجع الشرط الى الجزء فكما ان الجزء متعلق للأمر الضمني فالشرط وهو ذات الطهارة متعلق للأمر الضمني لا ان متعلق الامر الضمني هو التقيد

نعم لو كان الشرط في متعلق الحكم غير اختياري كشرطية النهار لوجوب الصلاة لكان مقتضى القاعدة ان يكون متعلق الامر الضمني فيه هو التقيد لاالقيد لان المفروض ان القيد ليس اختياريا كالطهارة وستر العورة والاستقبال بل هو وجود النهار وهو غير اختياري فلا يعقل ان يكون مصبا للأمر الضمني وهذه قرينة على ان متعلق الامر الضمني هو تقيد الصلاة بالنهار لانفس وجود النهار

وبناءً على ذلك فالشروط قسمان

شروط اختيارية

وهي بمثابة الاجزاء بمعنى ان متعلق الامر الضمني فيها نفس القيد فيجري فيها الاستصحاب فاذا شك المكلف حال الصلاة هل انه على طهارة او استقبال او ستر للعورة وكان على هذه الامور قبل الصلاة جرى الاستصحاب فيها ، ولايقصد به اثبات التقيد كي يكون من الاصل المثبت لان متعلق الامر الضمني نفس هذه الافعال

لا التقيد بها

وشروط غير اختيارية كالوقت

وهنا يكون متعلق الامر الضمني هو التقيد فاستصحاب النهار الى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالنهار كي يسقط الامر بها

واشكل عليه باشكالين

الاول

ان ارجاع الشروط الى الاجزاء مع وجود الفرق الارتكازي الواضح بينهما خلاف المرتكزات العرفية كما ان التفصيل بين الشروط في متعلق الحكم بكون الشرط الاختياري متعلقا للأمر الضمني وكون الشرط غير الاختياري قيدا في متعلق الامر الضمني خلاف المرتكزات وخلاف ظاهر الادلة حيث ان ادلة الشروط على نسق واحد فكيف استفيد في بعضها ان متعلق الامر الضمني نفس القيد وفي بعضها التقيد ؟

الثاني

ان ما ذكره من ان الشرط الاختياري هو نفس القيد مقتضاه ان يكون الشرط في صحة الصلاة هو نفس ستر العورة فلو تستر بالثوب المغصوب عمدا بطلت صلاته لاتحاد متعلق الامر والنهي فكيف افتى قده بصحة الصلاة في الثوب المغصوب عمدا ؟

وقد اجاب عنه بعض تلامذته

بانه يمكن توجيه فتوى السيد قده بان ما هو متعلق الامر الضمني في الشروط الاختيارية هو تقيد المكلف بالشرط لاتقيد الصلاة به اذ لا يعقل عروض عرض على الصلاة وبناءً على ذلك فيمكن دفع الا شكالين معا

اما اشكال الاستصحاب فواضح حيث ان المكلف كان متقيدا بالطهور سابقا ويشك في ذلك فيجري استصحاب تقيده بالطهور الى حين الصلاة فيتنقح بذلك متعلق الامر الضمني وهو تقيد المكلف بالطهور مع صلاته

واما جواز اجتماع الامر والنهي وصحة الصلاة في هذا المثال فامره واضح حيث ان متعلق النهي نفس الفعل وهو ستر العورة بالمغصوب بينما متعلق الامر تقيد المكلف بكونه مستور العورة وحيث اختلف المتعلقان جاز اجتماع الامر والنهي

ولايرد الا شكال على ذلك بانه ليس المقام من التركيب الانضمامي اذ لا يتصور الترتب فيه اذ ان ميزان التركيب الانضمامي بين المتعلقين امكان الترتب و هو غير ممكن في المقام لانه تحصيل للحاصل والوجه في عدم وروده ان ما هو متعلق الامر الضمني متقيد بحال الصلاة فلايلزم الامر به حال عصيان النهي تحصيل الحاصل فان مرجع القضية الى قوله لاتتستر بالمغصوب فان تسترت فكن حال الصلاة مستور العورة او كن حالها بهذا التستر( لا ان مرجعها الى لا تتستر بالمغصوب فان تسترت به فكن متسترا) وهذا للا يلزم منه الامر بتحصيل الحاصل كي لا يكون الترتب معقولا كي ينتفي التركيب الانضمامي بين المتعلقين

نعم هذا التوجيه لا يتناسب مع صريح كلام السيد في الاصول بان متعلق الامر الضمني في الشروط الاختيارية هو نفس القيد

3- ان يقال ان الموضوعات المركبة على ثلاثة اقسام

اذ قد يكون الموضوع مركبا من ذاتي الجزئين بلا دخل لحيثية الاجتماع اصلا كأن يقال ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين المراة وعدم قرشيتها من دون ان يكون لحيثية الاجتماع اي دخل في موضوع الاثر فاذا شك في قرشيتها جرى استصحاب عدم قرشيتها الثابت ازلا

القسم الثاني

ان يؤخذ في الموضوع الاجتماع في زمن، نظير الصلاة وستر العورة فان موضوع سقوط الامر اجتماع الصلاة وستر العورة في زمن اي وجود ستر العورة في زمان فيه صلاة وهذا مما يمكن اثباته بالاستصحاب كاستصحاب ستر العورة الى حين الصلاة اذ هو عبارة عن جر استصحاب ستر العورة الى زمان في ذلك الزمان صلاة وهذا ما عبرنا عنه سابقا بان كلمة (في) في قوله صل في حال ستر العورة قد اخذت على نحو المعنى الحرفي المشير لواقع الاجتماع في زمان لا المعنى الاسمي

القسم الثالث ان يكون الموضوع مركبا من جزئين مع واقع الاجتماع لا الاجتماع في زمان كأن يكون موضوع الامر الصلاة في النهار وحيث لا يوجد زمن اخر تجتمع الصلاة والنهار فيه فان الزمن هو النهار نفسه لان هناك زمنا يجمع الطرفين فما هو الماخوذ في موضوع الامر واقع الاجتماع لا الاجتماع في آن او زمن فحينئذ يجري المكلف استصحاب بقاء النهار وهو يشرع في الصلاة الا انه لا يثبت واقع الاجتماع حيث انه لا يتصور اجتماع الزمن مع الحدث في زمان وان عبر بعضهم عنه بالآن الدهري لكنه مجرد تحليل

وبناءً على ذلك فحيث لم يؤخذ في الموضوع الاجتماع في زمان وانما اخذ فيه واقع الاجتماع كان استصحاب النهار من قبل من شرع في الصلاة مما لا يثبت واقع الاجتماع حتى لو اخذ الحرف -في- في قوله صل في النهار على نحو المعنى الحرفي المشير فانه ان كان مشيرا لذات الجزئين فالمفروض ان الموضوع ليس مركبا من ذاتي الجزئين اذ ليس الموضوع صلاة في ليل او نهار بل الموضوع الصلاة في النهار وان كان مشيرا للاجتماع في زمن فالمفروض انه ليس لهما زمن وان كان مشيرا لواقع الاجتماع فاستصحاب بقاء النهار لا يثبت الاجتماع لكن المورد خارج عن محذور الاصل المثبت ببركة خفاء الواسطة بان يقال لازم وجود النهار بالفعل ووجود الصلاة بالفعل عقلا اجتماعهما وموضوع الاثر هو اللازم وهو اجتماعهما الا انه لما كان موضوع الاثر هو الواسطة والمفروض ان الواسطة خفية بنظر العرف اذ لا يلتفت العرف الى ان وراء وجود النهار بالفعل و وجود الصلاة بالفعل حيثية اخرى يعبر عنها باجتماعهما وان كان ذلك لازما عقليا لوجودهما بالفعل

### 016

الصورة الرابعة من صور جريان الاستصحاب في الموضوعات المركبة ما اذا كان الاثر مترتبا على اجتماع الجزئين و علم بارتفاع احد الجزئين فعلا و أ وشك في اجتماعه مع الجزء الآخر ب في آن ما مثلا اذا علم بقلة الماء في فترة وعلم بملاقاة الماء للنجاسة في زمن ما الا ان الماء كر بالفعل ولكن لا يدرى هل انه كان قليلا عند ملاقاة النجاسة فهو متنجس ام لاقى النجاسة وهو كر فطاهر وهذا ما يعبر عنه في \*\*كلمات\*\*هم بتعاقب الحادثين وهو باب ابتلائي كثير الدوران في الفقه وفيه عدة آراء

وبيانه بذكر عدة امور

الاول

اذا كان الموضوع مركبا من جزئين وعلم بارتفاع احدهما وشك في اجتماع هذا المرتفع مع الجزء الاخر قبل ارتفاعه وهنا عدة امثلة

1- ما اذا علم انه توضأ وصلى واحدث و لا يدري احدث قبل الصلاة ام بعدها فهل يجري استصحاب طهارته من الحدث لما بعد الصلاة ام يجري استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث

2- ما اذا علم ان المشتري فسخ البيع وعلم بافتراق المتبايعين ولايدرى ان الفسخ كان قبل افتراقهما فالبيع منحل ام بعده فالبيع نافذ فهل يجري استصحاب عدم الفسخ الى حين الافتراق لاثبات نفوذ البيع ام يجري استصحاب عدم الافتراق الى حين الفسخ ليثبت بذلك انحلال البيع

3- ما اذا علم بموت الوالد والولد وشك في حياة الولد حين موت الوالد فهل يجري استصحاب حياة الولد الى حين موت الوالد ام يجري استصحاب حياة الوالد الى حين موت الولد

4- ما اذا علم ان الزوج رجع في طلاقه وعلم انقضاء العدة ولايدرى هل ان رجوعه كان قبل انقضاء العدة ام بعدها فهل يجري استصحاب عدم الرجوع الى انقضاء العدة ليثبت بذلك بينونة الزوجة منه او استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع ليثبت ان المراة زوجة له بالفعل

الامر الثاني

ان المقام له فروض ثلاثة

الاول

ما اذا جهل تاريخ كلا الحادثين كما اذا علم بملاقاة الماء للنجاسة في زمن وعلم بقلته في زمن وارتفاعها ولايدرى ما هو زمن ارتفاع القلة وصيرورته كرا وما هو زمن ملاقاة الماء للنجاسة فهل يتعارض الاستصحابان وهما استصحاب عدم ملاقاة الماء للنجاسة الى حين ارتفاع القلة وصيرورته كرا فيثبت بذلك طهارة الماء ام استصحاب عدم كريته الى حين ملاقاةه للنجاسة فيثبت بذلك انفعال الماء وعلى فرض تعارضهما تجري قاعدة الطهارة في الماء بناءً على جريانها في الشبهات الموضوعية

الثاني

ان يعلم بتاريخ الف ويشك في تاريخ باء كان يعلم ان الماء اصبح كرا في الساعة التاسعة وشك في ملاقاةه للنجاسة هل كانت قبل التاسعة فهو متنجس ام بعدها فهو طاهر فهل يجري استصحاب عدم ملاقاةه للساعة التاسعة التي صار فيها كرا كي يثبت بذلك طهارته ام لا

الثالث

ان يعلم بتاريخ باء ويشك في تاريخ الف ، كما اذا علم ان الماء لاقى النجاسة في الساعة التاسعة ويشك في صيرورته كرا هل كان قبل التاسعة فهو طاهر ام بعدها فهو متنجس فهل يجري استصحاب عدم كريته الى التاسعة اي الى حين ملاقاةه للنجاسة فيثبت بذلك نجاسته

الامر الثالث

ان العلم بتاريخ احد الحادثين يراد به الاعم من الاجمالي والتفصيلي، فقد يعلم بتاريخ الكرية علما تفصيليا كما اذا علم بحصوله في الساعة التاسعة وقد يعلم به علما اجماليا كما اذا علم ان الماء صار كرا بين الساعة التاسعة والساعة العاشرة وشك في ملاقاةه للنجاسة هل كان قبل التاسعة ام عند التاسعة ام عند العاشرة الذي حصل فيه اليقين بصيرورته كرا فانه لا فرق في الاقوال الآتية بين فرض العلم التفصيلي وفرض العلم الاجمالي

وبعد بيان هذه الامور فهنا عدة اراء في صورة تعاقب الحادثين في الموضوعات المركبة

الراي الاول

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قده ونسب الى المشهور من عدم جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وجريانه في مجهوله او مجهولي التاريخ .

مثلا اذا علم بصيرورة الماء كرا عند التاسعة وشك في ملاقاةه للنجاسة بعدها ام قبلها جرى استصحاب عدم ملاقاةه للنجاسة الى حين كريته ويترتب عليه طهارة الماء

ولايعارض باستصحاب عدم الكرية الى حين ملاقاة الماء للنجاسة والوجه في التفصيل اما جريانه في مجهول التاريخ فلتمامية الموضوع وتوفر المصحح ، اما الاول فهو صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء حيث ان هناك يقينا سابقا بعدم ملاقاة الماء للنجاسة والشك في بقاء عدم الملاقاة الى حين صيرورته كرا ومقتضى تحقق الموضوع شمول اطلاق دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم ملاقاة الماء للنجاسة

واما المصحح فهو ترتب الاثر بلحاظ ان ملاقاة الماء للنجاسة موضوع لاثر شرعي في فرض قلته وهو انفعال الماء بالملاقاة فالمصحح لجريان الاستصحاب فيه نفي موضوع الاثر

واما عدم جريانه في معلوم التاريخ فلانتفاء الموضوع حيث ان الكرية معلومة في التاسعة وقبلها لاكرية قطعا فلا شك في الكرية بلحاظ عمود الزمن وحيث انتفى الموضوع في معلوم التاريخ لم يشمله دليل الاستصحاب

ولذا اذا كان الطرفان مجهولي التاريخ جرى الاستصحاب فيهما وتعارضا

وقد اشكل عليه صاحب الكفاية ومن بعده من الاعلام بأن الحادث المعلوم التاريخ وان لم يكن مشكوكا بلحاظ عمود الزمان ولكنه مشكوك بالاضافة الى الحدث الاخر اذ لايدرى ان الكرية التي علم بحصولها في الساعة التاسعة هل كانت فعلية حين ملاقاة الماء للنجاسة ام لا فهي متيقنة العدم في الزمن السابق ومشكوكة الحدوث في زمن ملاقاة الماء للنجاسة وبهذا جالاعتبار وهو اضافة الحدث المعلوم التاريخ الى الحدث المجهول التاريخ يصدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله اطلاق دليل الاستصحاب مع قيام المصحح لجريانه وهو ترتب الاثر فان استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة محقق لموضوع الانفعال الذي هو عدم كرية الماء وملاقاةه والجزء الثاني محرز بالوجدان في عمود الزمن والجزء الاول مشكوك عند حصول الجزء الثاني فيجري استصحاب عدمه الى حينه،

الراي الثاني

ما ذهب اليه الاخوند قده وبيانه

انه لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين وحاصل هذا الراي في مقدمتين

الاولى

ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذ لولاه لم يصدق على ترتيب اثار الشك نقض اليقين بالشك فان عنوان نقض اليقين بالشك الذي هو مناط جريان الاستصحاب متقوم بورود شك في البقاء على اليقين بالحدوث مما يقتضي اتصال زمان الشك باليقين كي يتصور وروده عليه

وهذا مقوم لصدق نقض اليقين بالشك عند ترتيب اثار الشك

الثانية

ان هنا ازمنة ثلاثة

1- زمان اليقين بعدم كلا الحادثين حيث انه في الساعة الاولى لم يكن الماء كرا ولم تكن ملاقاةج للنجاسة

2- في الزمن الثاني حصل العلم الاجمالي بتحقق احد الحادثين اما الكرية او الملاقاة

3- في الزمن الثالث حصل العلم بتحقق الحادث الآخر فزمان الشك في البقاء هو الساعة الخامسة مثلا وهي الزمن الثالث وزمان اليقين بالعدم هو الساعة الاولى فلم يحرز اتصال زمن الشك بالبقاء وهو الساعة الخامسة بزمان اليقين بالعدم وهو الساعة الاولى لتوسط زمن العلم الاجمالي بحصول احد الحادثين ، وبالتالي فلم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشك فلم نحرز شمول دليل الاستصحاب للمورد كي يكون مجرى له

وهذا عرض اجمالي لكلام المحقق الاخوند قده وياتي تفصيلا

### 017

ان مسلك صاحب الكفاية قده وهو عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ بالنسبة لمجهول التاريخ له عدة تقريبات ذكرت في \*\*كلمات\*\* الاعلام

الاول

وهو ما ذكره سيد المنتقى في ج6 ص 242: ويختص بمورد الاستصحاب في مجهولي التاريخ و محصله عدة امور

الامر الاول يبتني على مقدمتين

1- ان المناط في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين وبيان ذلك ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر عرفا في ورود المشكوك على المتيقن ومنشأ الظهور المزبور وحدة متعلق اليقين والشك حيث ان المرتكز العرفي يرى ان ما تعلق به اليقين هو عين ما تعلق به الشك بمعنى انه يلغي خصوصيتي متعلقي اليقين والشك حيث ان متعلق اليقين هو الحدوث و متعلق الشك هو البقاء دقة وحقيقة الا ان العرف يلغي خصوصية الحدوث و البقاء ويرى ان الشك تعلق بنفس ما تعلق به اليقين

ولأجل ذلك يرى ان متعلق الشك واليقين واحد وهو فعلية الوضوء مثلا ولهذا كان زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن اذ لو لم ير ان متعلقهما واحد لم يتصل زمان المشكوك بزمان المتيقن ولم يتصور نقض للمتيقن بالمشكوك فان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ظاهر في ورود الشك على اليقين ولا معنى لذلك الا باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن ولاوجه لذلك لولا ان العرف يلغي خصوصية الحدوث والبقاء اذ لو تحفظ العرف على خصوصيتي الحدوث و البقاء لكان الشك منفصلا عن اليقين فان كلا منهما متعلق بامر مختلف عن متعلق الاخر وبالتالي لم يصدق على رفع اليد عن متعلق اليقين بالشك انه نقض فحيث ورد لا تنقض اليقين بالشك استفدنا منه ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهو متقوم باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن المتقوم برؤية المتعلق واحدا عرفا كي يتصور ورود للشك على اليقين .

2- ان المفترض في صورة كون الحادثين مجهولي التاريخ ثلاثة ازمنة

الزمان الاول زمان اليقين بعدم كلا الحادثين كما لو تيقن في الساعة الاولى ان لا ملاقاة للماء للنجاسة ولا كرية له وفي الساعة الثانية حصل علم اجمالي بحصول احد الحادثين اما الكرية او الملاقاة وفي الزمان الثالث حصل العلم بحصول الحادث الاخر الذي لم يحدث في الساعة الثانية بحيث لو كان الحادث في الساعة الثانية هو الكرية لكانت الملاقاة حادثة في الساعة الثالثة وبالعكس لو كان الحادث في الساعة الثانية هو الملاقاة لكان الحادث في الساعة الثالثة هو الكرية

فبناءً على ذلك اذا شك في بقاء قلة الماء الى حين ملاقاة النجاسة كي يترتب عليه انفعال الماء او بقاء عدم ملاقاة الماء للنجاسة الى حين زمان الكرية فلا يترتب الانفعال بملاقاة النجاسة كان استصحاب بقاء القلة الى حين الملاقاة شبهة مصداقية لنقض اليقين بالشك اذ لا يحرز صدق نقض اليقين بالشك بمقتضى المقدمة الاولى الا اذا احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وزمان المشكوك اي كون القلة في حين الملاقاة وهذا المشكوك لم يحرز اتصال زمنه بزمان اليقين بالقلة وهو الساعة الاولى اذ لعل الملاقاة حدثت في الساعة الثالثة وما حدث في الساعة الثانية هو الكرية وعليه فقد انفصل زمان المشكوك وهو زمان الملاقاة عن زمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى بفاصل زمان الكرية ومن الواضح ان الملاقاة بعد الكرية مما لا يترتب عليه انفعال الماء بملاقاة النجاسة

وكذلك الامر بالعكس لو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية فان زمان الكرية هو المشكوك ويراد جر عدم الملاقاة اليه ولا يعلم ان زمان حدوث الكرية هو في الساعة الثانية كي يكون زمان المشكوك متصلا بزمان المتيقن وهو عدم الملاقاة ام حدثت الكرية في الساعة الثالثة و حينئذ قد حدثت الملاقاة في الساعة الثانية واذا حدثت الملاقاة في الساعة الثانية لم يتصل زمان المشكوك وهو زمان الكرية بزمان المتيقن وهو عدم الملاقاة في الساعة الاولى

فالنتيجة

ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يحرز معه اتصال زمان المشكوك وهو زمان الكرية بزمان المتيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة واذا اريد استصحاب عدم الكرية وهي القلة الى حين زمان الملاقاة كان زمان المشكوك هو زمان الملاقاة ولايحرز ان الملاقاة حدثت في الساعة الثانية فلعلها حدثت في الساعة الثالثة فلم يحرز اتصاله بزمان المتيقن وهو عدم الكرية في الساعة الاولى

اذن ربط احد الحادثين بالاخر وهو ربط القلة بالملاقاة مع كون زمان الملاقاة مرددا بين زمانين او ربط عدم الملاقاة بالكرية مع كون زمان الكرية مرددا بين زمانين ينتج عدم احراز اتصال زمان المشكوك وهو زمان الحادث الذي يراد جر عدم الحادث الاول اليه بزمان المتيقن وهو الساعة الاولى وحيث لم يحرز ذلك كانت الشبهة مصداقية بالنسبة لقوله لا تنقض اليقين بالشك ولا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فلا يجري الاستصحاب

الامر الثاني

ان المقصود باعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا زمان صفتي الشك واليقين والوجه فيه اما بناءً على النظر لعنواني الشك واليقين على نحو الالية والطريقية المحضة كما هو مذهب جملة من الاعلام فالأمر واضح فان مرجع قوله لا تنقض اليقين بالشك حينئذ الى قوله لا تنقض المتيقن بالمشكوك واما بناء على النظر الى صفتي الشك واليقين على نحو الموضوعية لا الطريقية فمع ذلك العبرة باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن اي بكون زمان المشكوك تاليا لزمان المتيقن كي يكون واردا عليه والسر فيه قرينتان

الاولى

انه لا يعتبر في صفتي اليقين والشك اختلافهما زمانا حتى يتصور ورود احداهما على الاخرى بل قد يكونان في زمان واحد كما لو حصل يقين بعدالة زيد قبل شهر وشك في نفس الوقت في بقاء تلك العدالة حتى الآن بل قد يسبق الشك اليقين كما لو شك في عدالة زيد بالفعل ثم حصل له يقين بعدالته قبل اسبوع

والقرينة الثانية

ان قوله لا تنقض اليقين بالشك ظاهر عرفا في قوله لا تنقض المتيقن فانه لا معنى لنقض نفس اليقين وانما يتصور ان يكون المنهي عنه نقض المتيقن اي نقض اثار المتيقن بعدم ترتيبها حين الشك وهذه قرينة اخرى على ان المنظور في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

الامر الثالث

ذكر صاحب الكفاية قده ان مسلكه يختلف عن مسلك الشيخ الاعظم الذي لا يجري الاستصحاب في معلوم التاريخ ويجريه في المجهولين او مجهول التاريخ في موردين

المورد الاول

قد افاد المحقق الاخوند انه اذا كان لاحد الموردين اثر شرعي دون الاخر فانه يجري الاستصحاب في ما له اثر شرعي دون الاخر مثلا اذا علم بموت الاب الكافر وموت ولده المسلم ولا يعلم هل ان ولده المسلم كان حيا حين موت ابيه فيرثه ام لا؟ فما هو موضوع الاثر هو حياة الولد المسلم حين موت ابيه فعلى مسلك الشيخ الاعظم الذي يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ يجري استصحاب حياة الولد المسلم الى حين موت ابيه فيترتب عليه ارثه

ولا يجري الاستصحاب الاخر وهو استصحاب عدم موت الاب الى حين موت الولد فانه لا يترتب عليه اثر شرعي كي يكون جاريا

ولكن قد يقال

بانه يكفي في جريانه نفي موضوع الاثر فان موضوع الاثر حياة الولد المسلم وموت ابيه على نحو مفاد واو الجمع فاستصحاب حياة الولد المسلم الى حين موت ابيه منقح لموضوع الاثر واستصحاب عدم موت ابيه الى حين موته وان كان ليس له اثر في نفسه الا انه ينفي موضوع الاثر وهذا كاف في صحة استصحابه

فالصحيح ان يقال

انه على مبنى الشيخ الاعظم المقتضي لجريان الاستصحاب في كلا الطرفين تام وانما هناك مانع وهو المعارضة بينما على مسلك صاحب الكفاية قده لامقتضي لجريان الاستصحاب فيهما معا من الاصل وذلك لأن دليل الاستصحاب انما يجري اذا احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن والمفروض انه لم يحرز في كلا مجهولي التاريخ

المورد الثاني

ان يكون احد الاصلين مثبتا دون الاخر وهنا يجري الاصل الثاني دون الاصل المثبت على مسلك الشيخ دون مسلك صاحب الكفاية مثلا اذا علم ان الاب مسلم وان الولد كافر والكافر لا يرث المسلم ولكن علم بموت الاب و اسلام الولد لكن لا يعلم هل ان الولد اسلم قبل قسمة الميراث او قبل موت الاب بحيث مات الاب عن مسلم فيرثه ام ان الولد ظل كافرا الى حين قسمة الميراث

فالأصل الجاري في المقام هو استصحاب عدم اسلام الوارث الى حين موت الاب او فقل استصحاب عدم اسلام الوارث الى حين قسمة الميراث ويترتب عليه انتفاء ارثه فان موضوع الارث ان يكون مسلما بعد موت الاب وقبل قسمة الميراث وهذا الموضوع لا يمكن تنقيحه فيجري استصحاب عدمه وهو استصحاب عدم اسلام الولد الى حين قسمة الميراث فالمصحح لجريان هذا الاستصحاب نفيه لموضوع الاثر الشرعي

ولا يعارض باستصحاب عدم موت الاب الى حين اسلام الوارث لأنه اصل مثبت اذ لا يثبت به ان الاب مات عن وارث مسلم ، فلا يجري كي يكون معارضا باستصحاب عدم اسلام الوارث الى حين موت الاب المورث فعلى مسلك الشيخ الاعظم يجري الاستصحاب الاول لتمامية المقتضي وفقد المانع وعلى مسلك صاحب الكفاية لا يجري اي منهما اما الثاني فواضح لانه اصل مثبت واما الاول فلانه مجهول التاريخ ولا يجري الاستصحاب فيه لشبهة عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

### 018

ذكر المحقق الأصفهاني ره في مقام الا يراد على الشيخ الآخوند ره مطلبين:

المطلب الأول:

في تصوير كلام المحقق الخراساني ره في اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

حيث أفاد أن الاستصحاب هو تعبد بالبقاء المعبر عنه بالإبقاء فمقتضاه أن يكون زمان المشكوك تاليا بالمباشرة لزمان المتيقن إذ لولاه لم يكن التعبد الاستصحابي تعبدا ببقاء المتيقن وإنما كان تعبدا بالوجود لا تعبدا بالبقاء

فلأجل ذلك لو تيقن الإنسان بوجود شيء صباحا ثم تيقن بعدمه ظهرا ثم شك في وجوده ليلا لم يكن التعبد بوجوده ليلا تعبدا بالبقاء للفصل بين اليقين بالبقاء والشك فيه ليلا باليقين بالعدم

وبناء على ذلك فحيث ان المشكوك وهو اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مردد بين زمانين بين الساعة الثانية والساعة الثالثة فلأجل احتمال أن الملاقاة لم تحصل إلى الساعة الثالثة لم يحرز اتصال المشكوك وهو اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مع زمان اليقين بالقلة وهو الساعة الأولى ولعدم إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على المورد.

المطلب الثاني:

وهو الا شكال والا يراد على كلام شيخه المحقق الآخوند ره

حيث أورد عليه ثلاثة إشكالات

الا شكال الأول:

وهو يتصور بنحوين

1- إذ تارة يكون مرجع كلام الآخوند إلى عدم إحراز اتصال المشكوك بالمتيقن وتارة يكون مرجع كلامه إلى احتمال انتقاض المتيقن باليقين الإجمالي فالكلام فعلا في النحو الأول.

وما ذكره في الكفاية محل تأمل وذلك بالالتفات لأمور ثلاثة:

الأمر الاول:

أن المدار في جريان الاستصحاب ليس على ذات المتيقن وذات المشكوك بغض النظر عن تعلق اليقين أو الشك به بل على المتيقن بما هو متيقن والمشكوك بما هو مشكوك فإن الحدث له وجود تكويني في نفسه وله وجود في أفق النفس والمدار في جريان الاستصحاب على الثاني لا الأول فلذلك إذا لوحظ أن الاستصحاب متقوم بركنين اليقين بالحدوث والشك في البقاء فالملاحظ أن اليقين بالحدوث هو عبارة عن ثبوت المتيقن في أفق النفس المعبر عنه بثبوت الشيء في أفق اليقين فمن تيقن بالقلة في الساعة الأولى فالقلة لها ثبوت في أفق اليقين يعبر عنه بالمتيقن بما هو متيقن ولذلك لو لم تكن القلة موجودة في الواقع فإن هذا لا ينفي جريان الاستصحاب إذ أن مدار جريان الاستصحاب في الركن الأول وهو اليقين بالحدوث على تعلق اليقين بالشيء وإن كان جهلا مركبا وكذلك الركن الثاني وهو الشك في البقاء متقوم بالمشكوك بما هو مشكوك أي بالشيء في أفق الشك لا الشيء في وجوده الخارجي .

الأمر الثاني:

بما أن ركني الاستصحاب هما المتيقن بما هو متيقن والمشكوك بما هو مشكوك فلا محالة يكون قوله ع: لا تنقض اليقين بالشك الدال على إناطة جريان الاستصحاب بصدق نقض اليقين بالشك ظاهرا في اعتبار اتصال المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن وإن لم يكن في الواقع وجودا للمتيقن لا في ظرف اليقين بالحدوث ولا في ظرف الشك في البقاء إذ ليس المدار على ذاتي المتيقن والمشكوك بلحاظ وجودهما التكويني الخارجي بل المدار على المتيقن والمشكوك بما هما متيقن ومشكوك

وبناء على ذلك فحينئذ قد يقال إن زمان المشكوك متصل بزمان المتيقن لأن الاتصال المعتبر في باب الاستصحاب متوفر في المقام وما ليس متوفرا فليس بمعتبر إذ أن ما هو غير محرز هو اتصال ذات المشكوك بذات المتيقن إذ لو فرض أن القلة كانت في الساعة الأولى والكرية حدثت في الساعة الثانية والملاقاة حدثت في الساعة الثالثة فلم يحرز اجتماع ذات القلة مع ملاقاة الماء للنجس حيث فصل بينهما حدوث الكرية فالذي لم يحرز هو اتصال ذات المشكوك وهو القلة في زمان ملاقاة الماء للنجاسة بذات المتيقن وهو القلة في الساعة الأولى

لكن ليس المدار على اتصال ذات المشكوك بذات المتيقن وإنما المدار على اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو حاصل في المقام حيث إن لدينا متيقنا وهو القلة في الساعة الأولى و في الساعة الثانية حيث يحتمل حدوث ملاقاة الماء للنجس فمن المحتمل قلة الماء حين ملاقاةه للنجس في الساعة الثانية إذن ما هو المشكوك وهو هذه القضية وهي اجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس متصل زمانه بما هو مشكوك لا بما وجود تكويني خارجي بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

الأمر الثالث:

مضافا لشهادة الوجدان باتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك فإن البرهان قائم على ذلك حيث إن المكلف بعد يقينه بالقلة في الساعة الأولى فهو في الساعة الثانية إما أن يكون له يقين بملاقاة الماء للنجس أو يكون له يقين بعدمه او يكون له شك وحيث إن الأوليين منتفيان قطعا إذ ليس للمكلف في الساعة الثانية لا يقين بملاقاة الماء القليل للنجاسة ولا يقين بعدمه تعين ان يكون ما هو المتحقق بالوجدان في الزمان الثاني هو احتمال المشكوك أي ما هو المتحقق بالوجدان هو المشكوك بما هو مشكوك فاجتماع القلة مع ملاقاة الماء للنجس مشكوك بما هو مشكوك في الزمان الثاني فكان زمانه بما هو مشكوك متصلا بزمان المتيقن بما هو متيقن وهو القلة في الساعة الأولى.

إن قلت:

ليس العبرة بالمشكوك بلحاظ عمود الزمان وإنما بالحدث بالإضافة إلى الحدث الآخر إذ لو كان المناط في المشكوك عمود الزمان لقلنا ان زمان المشكوك متصل بزمان المتيقن حيث إن المكلف يحتمل بقاء القلة في الساعة الثانية والساعة الساعة الثالثة كما يحتمل ملاقاة الماء للنجس في الساعة الثانية والثالثة فإذا لوحظ كل من الحادثين وهما القلة وملاقاة الماء للنجس بالنسبة لعمود الزمان فكل منهما مشكوك بما هو مشكوك وإنما المعتبر في تحقيق موضوع الأثر الشرعي هو إضافة أحد الحادثين للآخر أي إضافة القلة إلى ملاقاة الماء للنجس فبلحاظ هذه الإضافة حيث إن المكلف لم يتيقن بالحادث الاخر في الزمان الثاني وهو ملاقاة الماء للنجس بل هو مشكوك بالنسبة إليه فكما يحتمله في الزمان الثاني يحتمله في الزمان الثالث فلم يحرز اتصاله بزمان اليقين وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

قلت:

إن الموضوع للأثر وإن كان هو إضافة احد الحادثين للآخر القلة في زمان ملاقاة الماء للنجس ولكن لم يؤخذ في موضوع الأثر اليقين بالحدث الآخر أي اليقين بملاقاة الماء للنجس بل أخذ في موضوع الأثر نفس ملاقاة الماء للنجس بمعنى أن اليقين بملاقاة الماء للنجس إنما هو ملحوظ بنحو الطريقية لا الموضوعية فإذا كان كذلك أي أن اليقين بملاقاة الماء للنجس ليس موضوعا للأثر وإلا لو كان اليقين بملاقاة الماء للنجس موضوعا للأثر لانتفى الاستصحاب بانتفاء موضوعه حيث لا يقين بملاقاة الماء للنجس وإنما هو شك بلا حاجة لنفي الاستصحاب بذريعة الشبهة المصداقية لنقض اليقين بالشك بل نقول إنما يجري استصحاب القلة إلى الساعة الثانية إذا تيقنا بالملاقاة في الساعة الثانية وحيث لم نتيقن بملاقاة الماء للنجس في الساعة الثانية لم يجر الاستصحاب لعدم تحقق موضوع الأثر بلا حاجة لنفي الاستصحاب في المقام بذريعة الشبهة المصداقية لقوله لا تنقض اليقين بالشك فحيث إن اليقين بالجزء الآخر وهو اليقين بالملاقاة في الساعة الثانية ليس معتبرا في موضوع الأثر وإنما المعتبر اجتماع القلة والملاقاة في زمان واحد وهذا الاجتماع مشكوك في الساعة الثانية فحصل اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

النحو الثاني:

أن يكون منظور الآخوند في صياغة الا شكال إلى نحو انتقاض اليقين باليقين الاجمالي حيث إن لدينا يقينا بالقلة في الزمان الأول ولدينا علم إجمالي بحدوث ملاقاة الماء للنجس إما في الساعة الثانية فيكون قد اجتمع مع القلة أو في الزمان الثالث فلا يكون اجتمع معها لأنه عندنا علما إجماليا بحدوث الكرية في أحد الزمانين، إذن نحتمل انتقاض اليقين التفصيلي بالقلة في الزمان الأول باليقين الإجمالي وهو حدوث الكرية في أحد الزمانين ومع احتمال انتقاض اليقين التفصيلي باليقين الإجمالي وهو حدوث الكرية في أحد الزمانين لم يحرز صدق نقض اليقين بالشك لاحتمال انتقاضه والمنتقض لا وجه للنهي عن نقضه.

والجواب:

ما هو المنظور في رواية الاستصحاب وهو قوله ع:لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله هو اليقين التفصيلي فلا ناقض لليقين التفصيلي بالحدوث إلا اليقين التفصيلي بعدم البقاء وذلك من خلال التعبير بكلمة (مثله) وإلا لو كان اليقين الإجمالي ناقضا لليقين التفصيلي لم يجر الاستصحاب في موارد العلم الإجمالي أبدا كما إذا علم إجمالا بطهارة أحد الإنائين وقد كانا نجسين سابقا فمقتضى ذلك عدم جريان استصحاب النجاسة في الإناء الأول واستصحاب النجاسة في الإناء الثاني لأن لدينا علما إجماليا بطهارة أحدهما واليقين الإجمالي صالح لنقض اليقين التفصيلي ومع احتمال انتقاض اليقين التفصيلي باليقين الإجمالي لم يحرز صجق نقض اليقين بالشك إذ لعله قد انتقض بذاته فلا وجه للنهي عن نقضه فلو كان المحذور في نظر الآخوند هو هذا لكان الجواب واضحا.

وقد أشكل سيد المنتقى ره على المحقق الاصفهاني بما ملخصه وإن كان يحتاج إلى تفصيل:

أن المنظور هل هو التقيد أو التركيب فهل أن موضوع الأثر تقيد القلة بملاقاة الماء للنجس أو التركيب أي أن موضوع الأثر مركب من جزئين في عرض واحد وهما القلة وملاقاة الماء للنجس. فإن كان المنظور في كلامه التقيد أي تقيد عدم الكرية بملاقاة الماء للنجس فإن هذا هو موضوع الأثر

فيلاحظ عليه:

أولا: هذا خلاف ظاهر الأدلة لأن ظاهر الأدلة هو التركيب بمعنى أن ظاهر الأدلة أنه لابد من إحراز الملاقاة في ظرف إحراز القلة ولا يكفي إحراز تقيد القلة بالملاقاة.

وثانيا: على فرض التسليم به فليس له حالة سابقة لأن الحالة السابقة هو اليقين بالقلة في حد ذاتها واليقين بعدم الملاقاة في حد ذاتها ولا يوجد يقين سابق بتقيد القلة بالملاقاة فاستصحاب القلة إلى الزمان الثاني المحتمل فيه ملاقاة الماء للنجس أو فقل إن استصحاب القلة إلى زمان الملاقاة لا يثبت التقيد بل الجاري هو استصحاب عدم حصول هذا المقيد وهو الحصة الخاصة أي القلة المتصفة بملاقاة الماء للنجس.

وإن كان المنظور في كلامه هو التركيب أي أن موضوع الأثر مركب من جزئين وهما القلة والملاقاة فالمفروض أن الجزء الثاني وهو الملاقاة بما هو مشكوك مردد بين زمانين فلم يحرز اتصاله بما هو مشكوك لتردده بين زمانين مع احتمال الفصل بزمان الكرية في الساعة الثانية بالمتيقن وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى.

### 019

و ببيان تفصيلي لا شكال سيد المنتقى قده ج٦ ص ٢٥١ [[246]](#footnote-246)على ايراد المحقق الاصفهاني قده ج٥ ص ٢٠٧

تقريره : ان المطلب يبتني على مقدمتين ونتيجة

الاولى

ان موضوع الحكم الشرعي قد يكون ملحوظا على نحو التقييد وقد يكون ملحوظا على نحو التركيب

فمثلا موضوع ارث المسلم من ابيه مولف من جزئين موت المورث واسلام الوارث وهو اما على نحو التقييد اي الاسلام المتقيد بموت المورث

او على نحو التركيب بمعنى ان الموت للمورث والاسلام للوارث جزءان في عرض واحد من دون تقيد احدهما بالاخر ،

فعلى الاول يكون الموضوع حصة خاصة وهو الاسلام المتقيد بموت المورث ولأجله لا نحتاج فيه الى احرازين بل يكفي احراز واحد وهو احراز التقيد بلا حاجة لاحراز القيد وراء ذلك ، بل احراز التقيد لا يثبت احراز القيد الا اذا كان احرازا وجدانيا واما لو احرز التقيد تعبدا باصل عملي فانه لا يثبت احراز القيد

واما اذا كان الموضوع مركبا من جزئين في عرض واحد فلابد من احرازين سواء كان الاحرازان بالوجدان او تعبديين او احدهما بالوجدان والاخر بالتعبد

المقدمة الثانية

اذا اخذ الموضوع على نحو التقيد فتارة تكون الخصوصية الدخيلة في الموضوع قيدا في المنفي وتارة تكون قيدا في النفي بمعنى ان الخصوصية تارة تكون قيدا في الوجود بحيث يكون موضوع الاثر الوجود الخاص لا الوجود المحمولي كأن يكون موضوع الاثر وجود الاسلام المتقيد بموت المورث او اسلام الوارث المتقيد بعدم قسمة التركة وح لو شك في ان الوجود المتقيد بالخصوصية الذي هو موضوع الاثر متحقق ام لا كان الجاري فيه هو استصحاب العدم باعتبار ان لعدمه حالة سابقة فيجري استصحاب عدم الاسلام المتقيد بموت المورث والغرض منه نفي موضوع الاثر

واذا كانت الخصوصية قيدا في النفي اي ان موضوع الاثر العدم الخاص لا الوجود الخاص اي العدم النعتي لا العدم المحمولي كما لو كان موضوع محرومية الولد من الميراث عدم اسلامه المتصف بكونه حين موت ابيه فحينئذ يكون الغرض من الاستصحاب العدمي اثبات موضوع الاثر لا نفيه كما في الصورة الاولى بل القصد من استصحاب عدم الاسلام الى حين الموت تنقيح موضوع الاثر الشرعي لان الخصوصية قيد في نفس العدم الذي هو مجرى الاستصحاب بخلاف الصورة السابقة حيث كانت الخصوصية قيدا في المنفي اي الوجود الخاص الذي يراد نفيه بالاستصحاب العدمي

وبعد بيان هاتين المقدمتين نصل للنتيجة

فنقول ان هناك مثالا فقهيا صحيحا وهو ما لو بقسمة تركة الميت و علم بإسلام الوارث الكافر ولا يعلم هل اسلم قبل القسمة فيرث او اسلم بعد القسمة فلا يرث فهنا موضوعان لأثرين شرعيين احدهما عدم القسمة الى حين الاسلام وهو موضوع للإرث والاخر عدم الاسلام حين القسمة وهو موضوع لحرمانه من الارث فهنا عدمان وكل منهما له اثر شرعي عدم القسمة الى حين الاسلام وهو موضوع للارث وعدم الاسلام الى حين القسمة وهو موضوع لحرمانه من الارث فاذا كانا مجهولي التاريخ فان المحقق الاصفهاني اجرى الاستصحابين معا وبنى على تعارضهما

و ذلك غير صناعي لأن استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة الذي يراد منه حرمانه من الميراث هل يراد منه العدم النعتي اي العدم المتقيد بالقسمة او يراد به العدم المحمولي ؟ فان اريد الاول فهو مضافا لكونه مخالفا لظاهر الادلة لا يجري اذ ليست له حالة سابقة فان العدم النعتي ليس له حالة سابقة كي يراد باستصحاب العدم اثباته وترتيب الاثر عليه

وان كان المنظور العدم المحمولي اي ان الموضوع للمحرومية من الارث مركب من جزئين في عرض واحد واحدهما عدم الاسلام والقسمة فاستصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة هل يراد به استصحاب عدم الاسلام في زمان القسمة ولو كان الزمان هو الساعة الثالثة مثلا كما لو فرض ان الميت مات في الساعة الاولى ولم يكن حينها الوارث مسلما ولا يدرى هل اسلم في الساعة الثانية وحصلت القسمة في الساعة الثالثة ؟ او اسلم في الساعة الثالثة وحصلت القسمة في الساعة الثانية ؟ فان استصحاب عدم الاسلام الى الزمن الواقعي للقسمة مبتلى باشكال عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فان المشكوك هو زمان القسمة ولايحرز اتصاله بزمان المتيقن وهو عدم الاسلام في الساعة الاولى اي حين موت المورث

وان كان منظوره استصحاب عدم الاسلام حال القسمة في الساعة الثانية اي ان الاستصحاب في هذا الظرف فيلاحظ عليه انه لا يثبت موضوع الاثر اذ يشترط في موضوع الاثر احراز الجزئين كما مر في المقدمة الاولى واستصحاب عدم الاسلام وان احرز به الجزء الاول وهو عدم الاسلام لكن الجزء الثاني وهو كون زمانه زمان القسمة مما لم يحرز في الساعة الثانية فكان الاستصحاب لغوا

ولكن يلاحظ على ما افيد في المنتقى

اولا

ان منظور كلام المحقق الاصفهاني نفي موضوع الاثر لا اثباته ، اي ان موضوع الاثر فقهيا هو اجتماع الاسلام والقسمة فلم يؤخذ فيه العدم المحمولي ولا العدم الخاص ، فاذا كان استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام محققا لموضوع الاثر ولم يرد عليه اشكال المثبتية حيث ان محل البحث في ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ متوفر على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث واتصال زمان المشكوك بالمتيقن ام لا؟

وبناءً عليه لو فرض ان استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام منقح لموضوع الارث لتوفر ركني الاستصحاب فيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء و اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن حيث ان هنا يقينا عند موت الميت في الساعة الاولى بعدم القسمة ويشك في تحقق القسمة زمان الاسلام فيجري استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام فاذا جرى ذلك جرى استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة لنفي موضوع الاثر فما يريده المحقق الاصفهاني من استصحاب عدم الاسلام نفي موضوع الاثر وبالتالي فلا يلزم في اجراء استصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة احراز وجود القسمة حينه اذ الغرض هو النفي لا الاثبات [[247]](#footnote-247)

كما ان كون الاستصحاب في الساعة الثانية غير ضائر بالنتيجة اذ جريان الاستصحاب في الساعة الثانية ليس على نحو التقييد وانما هي ظرف لجريان الاستصحاب والحاصل انه اذا كان موضوع الحكم وهو القسمة والاسلام مما يثبت باستصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام كان معارضا باستصحاب عدم الاسلام الى حين القسمة

لتوفر كلا الاستصحابين على ركني جريانه

وثانيا مع غض النظر عما سبق

فان الا شكال على المحقق الاصفهاني بان الموضوع ان كان مقيدا و لوحظ في استصحاب العدم العدم النعتي فليس له حالة سابقة وان كان مركبا واريد به العدم المحمولي ورد عليه اشكال عدم احراز الجزء الثاني في الساعة الثانية مما لاربط له بما هو محل اشكال المحقق الاصفهاني فان محط نظره ان زمان المشكوك بما هو مشكوك متصل بزمان المتيقن ام لا ؟ فان كان متصلا جرى الاستصحاب في الطرفين بغض النظر عن اشكال المثبتية اذ محط الا شكال بنظر الاخوند انه منع جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمن المتيقن فاورد عليه المحقق الأصفهاني بان اتصال زمان المشكوك بالمتيقن محرز في مجهولي التاريخ وبالتالي فينبغي الا شكال عليه بما هو مركز المناقشة بينهما وهو منع اتصال زمان المشكوك بالمتيقن في المقام لا ان يشكل عليه بان احد الاستصحابين مما ليس له حالة سابقة والاستصحاب الاخر لغو اذ لم يحرز معه الجزء الاخر من موضوع الاثر فانه اشكال خارج عن محط المناقشة مع المحقق الاخوند

الا شكال الثاني

ان الاخوند افاد ان ظاهر قوله ع لا تنقض اليقين بالشك يرشد الى ان جريان الاستصحاب منوط باتصال زمن المشكوك بزمن المتيقن وهو ممنوع اذا غاية مفاد الرواية اعتبار عدم حدوث ناقض يقيني فاصل بين المتيقن والمشكوك بقرينة قوله ولكن انقضه بيقين مثله فان ظاهره ان الرافع لجريان الاستصحاب ان يحول بين المتيقن والمشكوك ناقض يقيني مخالف فلم يرتبط المشكوك بالمتيقن فلم يصدق على عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك انه نقض لليقين اذ المراد الجدي من قوله لا تنقض اليقين بالشك هو النقض العملي وهو عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك

وعليه فمتى لم يفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء ناقض يقيني صدق على عدم ترتيب اثار المتيقن في ظرف الشك عنوان نقض اليقين بالشك فشمله دليل الاستصحاب بلا حاجة لاحراز اتصال زمان المشكوك بالمتيقن

ومثال ذلك فرض توارد الحالتين كما لو تيقن المكلف بالطهارة والحدث وشك في المتقدم والمتأخر منهما فان كلا من الحادثين متوفر على ركني الاستصحاب مع ان المكلف لو اراد اجراء استصحاب الطهارة فانه لا يحرز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة البقائية بالمتيقن وهو الطهارة الحدوثية اذ لعل فاصلا فصل بينهما وهو الحدث لانه يشك في المتقدم والمتأخر فمع احتمال وقوع الحدث بعد الطهارة لم يحرز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة البقائية بزمان المتيقن وهو الطهارة الحدوثية

ولكن حيث ان المدار في صدق اليقين بالشك على عدم الفصل بناقض يقيني جرى استصحاب الطهارة وان احتمل تأخر الحدث

فمقتضى القاعدة جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وان لم يحرز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك

### 020

الا شكال الثالث الذي اورده المحقق الاصفهاني على الاخوند قده ج5 ص 209 من كتاب نهاية الدراية ومحصله مقدمتان

الاولى

ان العدم المتيقن كعدم الاسلام لا يراد به العدم المتيقن بلحاظ عمود الزمن والا لم يكن اشكال في اتصال زمن المشكوك بزمن المتيقن وانما المراد به العدم المتيقن بلحاظ الحادث الاخر كما لو حصل يقين بعدم الاسلام حين موت المورث وشك في الاسلام حين حصول قسمة الميراث فما تيقن به من العدم هو عدم الاسلام في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث ثم علم بحصول احد الحادثين وهما الاسلام او القسمة في الساعة الثانية وحصل علم اجمالي بحصول الحادث الاخر في الساعة الثالثة فتردد الاسلام والقسمة بين الساعة الثانية والثالثة فالعدم المتيقن وهو عدم الاسلام حين موت المورث لا يراد منه العدم بلحاظ عمود الزمن والا لكان الشك في بقاءه متصلا بزمان اليقين به وانما المراد به عدم الاسلام بلحاظ الحادث الاخر وهو القسمة

ولذا اشكل الاخوند بانه لا يحرز اتصال زمن المشكوك وهو زمان القسمة بزمان المتيقن وهو عدم الاسلام الذي حصل اليقين به في الساعة الاولى حين موت المورث لاحتمال الفصل بينهما بحصول الاسلام في الساعة الثانية .

المقدمة الثانية

ان العدم المتيقن الذي يراد استصحابه هو عدم المتصف لا العدم المتصف بمعنى ان ما هو موضوع الارث حيثية اجتماع الاسلام والقسمة في آن واحد وحيث لا طريق لاحرازه فننتقل الى استصحاب عدمه وعدمه هو عدم الاسلام في زمان القسمة ولو لعدم القسمة اذ ما دام الموضوع للإرث اجتماع الاسلام والقسمة اي الوجود المتصف فعدمه هو عدم المتصف لا العدم المتصف وعليه فما هو العدم المتيقن حين موت المورث كان عدم الاسلام المقترن بعدم القسمة وهو عدم محمولي ، فان عدم المتصف يراد به العدم ولو لعدم الحادث الاخر كعدم الاسلام في المقام فانه متيقن في الساعة الاولى مع عدم القسمة.

فاذا كان يكفي في جريان الاستصحاب ثبوت هذا العدم من خلال اليقين بحدوثه اي يكفي في تحقيق الركن الاول من اركان الاستصحاب اليقين بالعدم المحمولي وهو عدم المتصف كعدم الاسلام ولو مع عدم القسمة كفى ذلك في الركن الثاني من اركان الاستصحاب لان المتعبد به حين الشك بالبقاء هو الثبوت التعبدي لما هو المتيقن ، فاذا كان الثبوت الوجداني لعدم الاسلام مما اكتفي فيه بعدم الاسلام ولو مع عدم القسمة فمن باب اولى ان يكتفى بالثبوت التعبدي له وهو التعبد بعدم الاسلام في نفسه ظرف الشك في البقاء

والنتيجة

انه حصل اتصال بين زمان المشكوك وزمان المتيقن، فان زمان المتيقن هو الساعة الاولى لموت المورث والمتيقن فيها عدم الاسلام مع عدم القسمة وتم بالاستصحاب ابقاء هذا العدم الى حين حصول القسمة فينتفي الارث باعتبار انه لا يراد اثبات العدم المتصف وهو عدم الاسلام المتصف بالقسمة فان هذا مما ليست له حالة سابقة وما له الحالة السابقة عدم المتصف اي عدم الاسلام ولو لعدم القسمة فاذا كفى في جريان الاستصحاب اليقين بمثل هذا العدم الاعم كفى في جريان الاستصحاب التعبد بنفس هذا العدم في ظرف الشك في البقاء ومن الواضح حينئذ اتصال زمان المشكوك وهو عدم الاسلام على نحو العدم المحمولي في زمان القسمة بالمتيقن وهو عدم الاسلام ولو لعدم القسمة.

ولكن يلاحظ عليه

ان ما افيد تام في بعض الموارد دون الاخرى فلو فرض ان موضوع الارث هو عدم القسمة حين الاسلام على نحو التركيب اي متى اجتمع هذان الامران تنقح موضوع الارث بحيث لا تجري القسمة الا مع نصيب من اسلم من الورثة فبناءً عليه لو شك في الساعة الثانية ان الحاصل فيها القسمة ام الاسلام وشك في الثالثة ان الحاصل فيها الاسلام ام القسمة بحيث اذا حدث الاسلام في الساعة الثانية حدثت القسمة في الساعة الثالثة وبالعكس فكلاهما مجهول التاريخ فهنا يجري استصحاب عدم القسمة الى حين الاسلام لتنقيح موضوع الارث لا لنفي موضوعه

ويرد فيه اشكال الآخوند ان الجزء الاول وهو عدم القسمة مما يمكن احرازه ولكن الجزء الثاني وهو الاسلام بما انه مشكوك ومن المحتمل حصوله في الساعة الثالثة وحصول القسمة في الساعة الثانية فلم يتصل زمان المشكوك وهو الاسلام بزمان المتيقن وهو عدم القسمة حين موت المورث المتيقن في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث

ولا يندفع هذا الا شكال الا بالوجه الاول الذي اورده المحقق الاصفهاني وهو ان المراد اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن

فلا يكون الا شكال الثالث مطردا ولا مستقلا في بعض الموارد بل لابد من ضميمة الا شكال الاول ايضا .

هذا تمام الكلام في تقريب المحقق الاصفهاني لكلام الآخوند وما اشكل عليه

التقريب الثاني

ما ذكره العلمان المحقق النائيني في فوائد الاصول ج 4 ص 510 و517 و521، وسيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول ج3 ص 194:

ومحصل التقريب بحسب مصباح الاصول

ان المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بلحاظ ان صحيح زرارة عبر بالفاء حيث قال فيه : فانك كنت على يقين من وضوئك فشككت ، وهو ظاهر في ان زمان الشك تال لزمان اليقين بالمباشرة لظهور الفاء في الترتيب باتصال فلا يجري الاستصحاب في غير هذا الفرض

ولكن سبق في \*\*كلمات\*\* المحقق الاصفهاني ان مراد صاحب الكفاية اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين

الا ان سيدنا والمحقق النائيني اوردا على هذا التقريب الثاني بعدة ايرادات

الاول

ما ذكره سيدنا قده من ان المدار في باب الاستصحاب على اجتماع صفة اليقين والشك في ان واحد ، ولا يعتبر فيه تلو زمان الشك لزمان اليقين بل المعتبر اجتماعهما في ان واحد، واما التعبير بالفاء فهو تعبير وارد مورد الغالب من كون زمان الشك متعقبا لزمان اليقين لا من باب الاحترازية في القيود

الثاني

ما اورده سيدنا قده من ان المعتبر في باب الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وهو منوط باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لكن لا بالمعنى الذي ذكره صاحب الكفاية بل بمعنى ان لايفصل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء اليقين بالارتفاع فلو فرض انه تيقن بالنجاسة في اول الصباح ثم تيقن بارتفاعها عند الظهر ثم شك في وجودها عند الغروب لم يجر استصحاب النجاسة وانما يجري استصحاب الطهارة المتيقن ظهرا وذلك لان زمان المشكوك وهو النجاسة عند الغروب لم يتصل بزمان المتيقن وهو النجاسة في اول الصباح لحدوث فاصل يقيني بينهما وهو اليقين بارتفاع النجاسة ، وهذا هو الا شكال الثاني للمحقق الاصفهاني قده كما سبق تقريره.

الثالث

ما ذكره المحقق النائيني قده من ان الكبرى وهي اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين مسلمة وانما النقاش في الصغرى والمورد ليس من صغريات هذه الكبرى و ما هو مورد لها هو لو ان المكلف تيقن يوم الجمعة بنجاسة الانائين الشرقي والغربي وتيقن يوم السبت بطهارة احدهما المعين ذي العلامة ولكنه في يوم الاحد فقد العلامة و لا يدري ان الذي تيقن بطهارته هو الاناء الشرقي لانه ذو العلامة او الاناء الغربي فهنا لا يجري استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي او الغربي وذلك لان زمان الشك في نجاسة الاناء الغربي لم يتصل بزمان اليقين بالنجاسة وهو اليقين بالنجاسة يوم الجمعة لاحتمال تخلل ناقض تفصيلي بينهما وهو اليقين بالطهارة يوم السبت فمع احتمال انتقاض اليقين السابق بالنجاسة يوم الجمعة باليقين بالطهارة يوم السبت لم يحرز اتصال زمان الشك في يوم الاحد بزمان اليقين يوم الجمعة والمنتقض مما لامعنى للنهي عن نقضه فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك

بخلاف ما لو تيقن بنجاسة الانائين يوم الجمعة ثم علم اجمالا بطهارة احدهما اللا معين ثم شك في يوم الاحد في ان الذي عرضت الطهارة عليه هل هو الاناء الشرقي ام الغربي فهنا حيث لم يعلم بناقض تفصيلي في احدهما وانما الناقض المعلوم ناقض اجمالي فقد احرز اتصال زمان الشك وهو زمان الشك في النجاسة يوم الاحد بزمان اليقين بها في يوم الجمعة

والمقام من هذا القبيل فانه بعد اليقين بعدم الاسلام في الساعة الاولى وهي ساعة موت المورث والعلم الاجمالي بحدوث الاسلام او القسمة في الساعة الثانية او الثالثة فلو استصحب عدم الاسلام الى حين القسمة فقد احرز اتصال زمان المشكوك وهو زمان القسمة بزمان المتيقن وهو زمان عدم الاسلام اذ لم يحرز حدوث ناقض يقيني تفصيلي بينهما كي يكون المورد شبهة مصداقية لانتقاض اليقين بيقين مثله

ويلاحظ على كلا الا يرادين من كلا العلمين

ان الصحيح انه لا يعتبر اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا بالمعنى الذي طرح في الكفاية وهو كون زمان المشكوك تاليا بالمباشرة بزمان المتيقن ولا بمعنى عدم حدوث ناقض تفصيلي بينهما كما ذهب اليه المحقق الاصفهاني وانما المدار في جريان الاستصحاب على الشك الفعلي في البقاء وان احتمل ناقض تفصيلي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء

مثلا اذا تيقن بنجاسة الثوب يوم الجمعة ثم تيقن بارتفاعها يوم السبت و في يوم الاحد حصل شك ساري لا طاري بمعنى ان اليقين بارتفاع النجاسة الذي حدث يوم السبت هل هو يقين مطابق للواقع ام لا؟ فهذا يعني ان اليقين بارتفاع النجاسة يوم السبت تبخر يوم الاحد لطرو شك ساري وحيث طرا الشك الساري صدق على الشك في النجاسة يوم الاحد انه شك في بقاء النجاسة التي تيقن بها يوم الجمعة مع احراز حدوث يقين بالناقض يوم السبت الا انه حيث صدق عنوان الشك في البقاء جرى الاستصحاب ، فاذا جرى الاصل مع احراز ناقض تفصيلي بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء فكيف لا يجري مع احتمال حدوث ناقض تفصيلي بينهما كما في المثال الذي مثل به النائيني بل يجري الاستصحاب فيه من باب اولى

نعم لو كان الناقض التفصيلي الحادث بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء مستقرا والشك الحادث بعده من قبيل الشك الطاري لتم ما افيد

الا شكال الرابع الذي اورده المحقق النائيني على المحقق الآخوند

انه لا يعقل الشك في الشك واليقين لانهما من الامور الوجدانية فلا يعقل ان يقع التردد فيهما بحيث لا يدري المكلف هل ان شكه متصل بيقينه ام لا،

وهذا الا شكال منه مبني على ان المراد بقول صاحب الكفاية باعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين مع ان مقصود صاحب الكفاية اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

مضافا لما ذكر في المنتقى من ان الشك في المقام في الزمان لا في نفس الشك واليقين وهو امر معقول لان زمانهما ليس من الامور الوجدانية التي لا يعقل الشك فيها نظير ما ذكره المحقق النائيني قده من المثال فان المكلف اذا تيقن بالنجاسة يوم الجمعة بالانائين ثم علم بطهارة احدهما المعين يوم السبت ثم شك في يوم الاحد في ان الذي عرضت عليه الطهارة اي من الانائين فقد شك في اتصال زمان شكه في يوم الاحد بزمان يقينه بالنجاسة في يوم الجمعة

### 021

ومما اشكل به على صاحب الكفاية بناءً على ما مضى من التقريب لكلامه هو ان المراد باتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن هل هو اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن او اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن

فان اريد به المحتمل الاول فمن الواضح في مجهولي التاريخ ان هناك اتصالاً بين زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن.

وبيان ذلك:

انه اذا حصل للمكلف يقين بقلة الماء في الساعة الاولى ويقينٌ اجماليٌ بحصول الكرية في الساعة الثانية او الثالثة وحصول الملاقاة في احد الزمانين فانه لا إشكال ان لدى المكلف شكا في الساعة الثانية في بقاء القلة

فالمشكوك وهو القلة بما هو مشكوك متحققٌ في الساعة الثانية وبالتالي فهو متصلٌ بزمان المتيقن اي القلة في الساعة الاولى واستمرار هذا المشكوك الى زمان الملاقاة الواقعية محتملٌ منذ الساعة الثانية حيث ان هذا المحتمل قائمٌ بالوجدان في الساعة الثانية فاتصال زمان المشكوك وهو القلة الى زمان الملاقاة مع المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى محرزٌ بالوجدان.

وان كان المراد به اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن فلا بد من التفصيل بين فردين.

الفرد الاول ان يكون المقصود بالاستصحاب نفي احد الحادثين في زمان عدم الحادث الاخر بحيث يكون الغرض بيان انتفاء الحادث الاول قبل ان يحدث الحادث الاخر.

ففي هذا الفرض يتحقق اتصال زمان ذات المشكوك بزمان ذات المتيقن

مثلا اذا جرى استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة اي في زمان عدم الكرية فان مصب هذا الاستصحاب نفي الملاقاة في زمان عدم الحادث الاخر وهو الكرية بغرض بيان انتفاء الملاقاة قبل حدوث الكرية.

وحيث ان المنظور هو نفي احد الحادثين في زمن عدم الاخر من اجل نفي موضوع الاثر وهو النجاسة فان زمان المشكوك متصلٌ بزمان المتيقن فان زمان المتيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى والمشكوك وهو عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية اي في زمان القلة متصل به في الساعة الثانية فالنتيجة ان استصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم الكرية متصلٌ بزمان اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى .

واما اذا اريد بالاستصحاب الاثبات لا النفي اي اريد بالاستصحاب. استصحاب عدم احد الحادثين في زمان الحادث الاخر لا في زمان عدمه كاستصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة. فحيث يراد به اثبات موضوع الاثر وهو عدم احد الحادثين في زمان الاخر لا في زمان عدمه والمفروض ان المشكوك في زمان الاخر اخذ مشيرا الى ذات زمان الاخر وذات زمان الاخر محتمل الحصول في الساعة الثالثة بحيث لو كان قد حصل في الساعة الثالثة لفصل بينهما في الساعة حصولٌ الكرية فاستصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة المحتمل كونه الساعة الثالثة مبتلى بالشبهة المصداقية لاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

والمتحصل انه لو سلم ان المنظور في اعتبار اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن هو اتصال زمان ذات المشكوك بذات المتيقن كان لابد من التفصيل بين ان يكون الغرض نفي احد الحادثين في زمان عدم الحادث الاخر وهذا مما لا ريب في ان زمانه متصلٌ بزمان اليقين

وبين ما لو اريد نفي احد الحادثين في زمان حدوث الاخر والمفروض ان زمان حدوث الاخر محتملٌ لكونه الساعة الثالثة فسوف يكون المورد مبتلى بشبهة انفصال زمانٍ المشكوك عن زمانٍ المتيقن.

هذا تمام الكلام في التقريب الثاني لكلام صاحب الكفاية قدس سره

### التقريب الثالث.

ما ذكره المحقق الحائري كما نقل عنه السيد الامام قدس سرهما في الجزء الاول من الرسائل صفحة 197 حيث حكى هذا التقريب عن شيخه المحقق الحائري في مجلس درسه

وهو تقريبٌ مشترك بحسب النكتة بين الحائري والعراقي والشهيد

ولذلك لابد من عرض التقريب ببيانات ثلاثة.

الاول

ما نقله السيد الامام عن المحقق الحائري ومحصله ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ان اريد به اثبات القلة المتقيدة بزمان الملاقاة بحيث يؤخذ في الموضوع عنوان زمان الملاقاة فمن الواضح انه مضافاً لمخالفته لظاهر الادلة في ان موضوع الاثر الشرعي ذات الملاقاة لا عنوان زمان الملاقاة انه لو اخذ في موضوع الاثر الشرعي لكان اثباته من الاصل المثبت فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لا يثبت تقيد القلة بزمان الملاقاة

وان كان المنظور واقع زمان الملاقاة وانما عنوانه مجرد مشير فان المفروض ان استصحاب القلة التي حصل اليقين بها في الساعة الاولى الى مابعدها مبتلى بشبهة انتقاض اليقين باليقين اذ في الساعة الثالثة حصل للمكلف يقين بحصول الكرية اما لانها حدثت في الساعة الثانية او حدثت في الساعة الثالثة وعلى كل حال هناك يقين بالكرية في الساعة الثالثة

كما انه في الساعة الثالثة يوجد يقين بحصول الملاقاة اما في الساعة الثانية او في الساعة الثالثة وبما ان الساعة الثالثة هي زمان اليقين بحصول الكرية فاستصحاب القلة الى واقع زمان الملاقاة المحتمل كونه في الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بارتفاع القلة وحصول الكرية.كان المورد من احتمال نقض اليقين باليقين حيث ان اليقين بالقلة في الساعة الاولى. قد انتقض قطعاً لليقين بالكرية في الساعة الثالثة

ومن المحتمل ان يكون زمان الملاقاة واقعاً هو زمان اليقين بحصول الكرية وهو الساعة الثالثة فاستصحاب بقاء القلة الى حين زمان الملاقاة واقعا مع احتمال ان زمان الملاقاة واقعا هو الساعة الثالثة التي حصل اليقين فيها بارتفاع القلة شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين.

وحيث يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون مصداقا لنقض اليقين بالشك كان لابد من احراز كون المورد من نقض اليقين بالشك الا ان المفروض ان المورد محتملٌ لكونه من نقض اليقين باليقين فالتمسك بدليل الاستصحاب فيه تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية.

وهذا نظير ما ذكر في استصحاب الفرد المردد حيث منع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد بنكتة ان الاستصحاب في الفرد المردد شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين مثلا اذا وجد جلدٌ مرددٌ بين ان يكون مأخوذا من الشاة المقطوعة التذكية الواقعة في جهة اليمين او الشاة المقطوعة الميتة الواقعة في جهة اليسار فما هو مجرى الاستصحاب هل هو العنوان التفصيلي ام هو العنوان الاجمالي. فان كان مجرى الاستصحاب العنوان التفصيلي وهو جلد هذه الشاة المقطوعة التذكية. او جلد هذه الشاة المقطوعة الميتة فمن الواضح عدم توفر اركان الاستصحاب فان جلد الشاة المقطوعة التذكية مقطوع الطهارة وجلد الشاة المقطوعة الميتة مقطوع النجاسة فلم يتوفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

وان كان مجرى الاستصحاب العنوان الاجمالي اي صاحب هذا الجلد على اجماله فيقال صاحب هذا الجلد عندما لم يمت لم يكن مذكى. فيستصحب عدم تذكيته لما بعد موته

فيقال حينئذ ان نظر للعنوان الاجمالي على نحو الموضوعية فليس موضوعاً للاثر كي يكون مجرى للاستصحاب اذ ان عنوان صاحب هذا الجلد ليس موضوعاً لاثرٍ شرعي.

وان نظر للعنوان الاجمالي على نحو المشيرية للواقع كان من شبهة انتقاض اليقين باليقين فان اليقين بعدم التذكية حال حياة صاحب هذا الجلد من المحتمل انتقاضه باليقين بالموت لاحتمال كون صاحب هذا الجلد هو الشاة المقطوعة الميتة فلم يحرز صدق عنوان لا تنقض اليقين بالشك عليه كي يكون مجرى للاستصحاب.

فالمتحصل في تقريب المحقق الحائري لكلام الاخوند ان المانع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ان استصحاب عدم احدهما كاستصحاب. عدم الكرية الى حين زمان الملاقاة واقعاً شبهةٌ مصداقيةٌ لاحتمال انتقاض اليقين باليقين حيث يحتمل ان زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالكرية وارتفاع القلة.

### 022

وقد اشكل السيد الامام قده في رسائله على كلام شيخه المحقق الحائري بما حاصله:

ان هناك فرقاً بين استصحاب عدم الكرية الى الزمان الثالث وبين استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة فان بين هذين الاستصحابين فرقا واضحا والشاهد على ذلك انه لو قامت البينة على بقاء عدم الكرية الى الساعة الثالثة التي حصل فيها اليقين بالكرية لكانت البينة كاذبة لحصول العلم واليقين بتحقق الكرية في الساعة الثالثة اما لانها تحققت منذ الساعة الثانية او انها وجدت في الساعة الثالثة

بينما لو قامت البينة على بقاء القلة وعدم الكرية الى زمان الملاقاة مع احتمال كون زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة فان البينة صادقة ومقتضى حجية البينة في لوازمها انه يثبت بها بقاء عدم الكرية الى زمان الملاقاة وان الملاقاة حصلت في الساعة الثانية اذ المفروض ان الساعة الثالثة مما تيقن فيها بالكرية وحيث اخبرت البينة ببقاء عدم الكرية الى زمان الملاقاة فلازم ذلك ان الملاقاة تحققت في الساعة الثانية

فكذلك الامر في الاستصحابين فان استصحاب بقاء القلة وعدم الكرية الى الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالكرية غير جار لانتقاض اليقين بالقلة باليقين بالكرية وليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك كي يكون. مورداً للاستصحاب

واما استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة الذي هو محتملٌ للساعة الثانية ومحتملٌ للساعة الثالثة فلا اشكال فيه اذ المفروض توفر ركني الاستصحاب فيه وهو اليقين بالحدوث اي اليقين بالقلة في الساعة الاولى والشك في البقاء اي الشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة.

ولو كان الاستصحاب حجةً في لازمه لثبت بهذا الاستصحاب ان الملاقاة وقعت في الساعة الثانية كما قيل به في لازم البينة الا انه حيث ان الاستصحاب ليس حجةً في لازمه فيثبت باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة تحقق موضوع انفعال الماء لملاقاة النجاسة حيث ان موضوعه مركبٌ من الجزئين القلة والملاقاة وقد ثبت احدهما بالتعبد وهو بقاء القلة والاخر بالوجدان وهو الملاقاة للعلم الاجمالي بتحقق الملاقاة في احد الزمانين اما الساعة الثانية او الثالثة

ولكن ما افاده قدس سره محل تأمل

اولا لانه لم يضع اليد على الجرح بمعنى انه لم يعالج نقطة الا شكال في كلام شيخه المحقق الحائري قدس سره فان محل اشكال المحقق الحائري هو في الاستصحاب الثاني لا في الاول اذ من الواضح ان استصحاب القلة الى الساعة الثالثة التي هي زمن اليقين بالكرية مما لا يجري وانما نظر المحقق الحائري للاستصحاب الثاني اي استصحاب القلة الى زمان الملاقاة على نحو الاجمال وحيث ان زمان الملاقاة محتملٌ لكونه الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بارتفاع القلة ورد على استصحاب القلة الى زمان الملاقاة انه شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين بارتفاع القلة وتحولها الى الكرية في الساعة الثالثة فلم يحرز صدق نقض اليقين بالشك على المورد كي يكون مجرى للاستصحاب فمجرد التفريق بين الاستصحابين من دون علاج نقطة كون المورد في الاستصحاب الثاني من شبهة انتقاض اليقين باليقين غير مثمر

وثانياً

ان مرجع كلام المحقق الحائري الى ان المورد من الفرد المردد. والمفروض ان السيد الامام قدس سره لا يرى جريان الاستصحاب في الفرد المردد. والسر في ذلك ان المتيقن هو القلة في الساعة الاولى والمشكوك هوالقلة في زمان الملاقاة وحيث ان القلة في زمان الملاقاة مرددة بين ساعتين الثانية و الثالثة وبالتالي فهي مرددة بين فرد مقطوع في احد الزمانين وفرد مقطوع الارتفاع في الثاني فان كانت الملاقاة في الساعة الثانية واقعا كانت القلة باقية جزما وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة كانت القلة مرتفعة جزما لانه زمن اليقين بالكرية . فاستصحاب القلة الى زمان الملاقاة من استصحاب الفرد المردد لتردد القلة المستصحبة بين زمانٍ يقطع ببقائها فيه وهو احدى الساعتين وزمانٍ يقطع بارتفاعها فيه وهو الزمان الاخر

نظير ان يقول المولى اكرم ولد العالم وهناك شخصان احدهما زيدٌ الباقي على كونه عالما قطعا بعد ولادة ولده وعمرٍو الذي كان عالماً قبل ان يولد له ولد وزال علمه بعده فاذا شك في الولد الموجود بالفعل هل هو ولد زيدٍ الباقي على علميته قطعا او ولد عمرٍ الذي زالت منه صفة العلمية قطعا فاستصحاب كون هذا الولد ولد العالم من استصحاب الفرد المردد لان الولد مردد بين كونه ولدا لمن هو عالم قطعا او ولدا لمن ليس بعالم قطعا كاستصحاب القلة في المقام المردد بين زمانٍ نقطع فيه ببقائها وزمانٍ نقطع فيه بارتفاعها.

هذا هو البيان الاول للتقريب الثالث وهو بيان المحقق الحائري وما اشكل به عليه مع دفع الا شكال

البيان الثاني

ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار. في الجزء الرابع ص ٢٠٨ ومحصله امورٌ ثلاثة

الامر الاول:

ان دليل الاستصحاب انما يتكفل الغاء الشك في بقاء المتيقن في الازمنة المتأخرة باعتبار ان مضمون الاستصحاب هو التعبد بالبقاء فلا يتكفل اكثر من ابقاء المتيقن في الازمنة المتأخرة لكنه لا يثبت مقارنة المستصحب لشيء او تقدمه او تأخره. فان هذه الحيثيات لوازم لا يثبتها دليل الاستصحاب لعدم حجيته في لوازمه

وبناءً على ذلك فان استصحاب القلة المتيقنة في الساعة الاولى لا يثبت الا بقاء هذه القلة في الازمنة المتأخرة واما مقارنة القلة بحادث اخر كالملاقاة او سبقها عليه او تأخرها عنه فكل ذلك مما لا يتكفل دليل الاستصحاب اثباته.

الامر الثاني:

ان زمان الملاقاة الذي يراد جر المستصحب اليه اما ان ينظر فيه بالعنوان التفصيلي او بالعنوان الاجمالي، فهنا فرضان:

الفرض الاول

ان يكون المنظور في زمان الملاقاة هو العنوان التفصيلي فهل المنظور فيه زمان الملاقاة في الساعة الثانية او الساعة الثالثة فان كان المنظور في الجزء الاخر من الموضوع وهو زمان الملاقاة هو الفرض الاول وهو ما اذا كان بالعنوان التفصيلي فهو دائر بين اصلٍ لا ثمرة له وبين اصلٍ لا موضوع له لانه اذا استصحبت القلة الى زمان الملاقاة المنظور في الساعة الثانية فهو وان توفر على الموضوع من حيث اليقين بالحدوث وهو اليقين بالقلة في الساعة الأولى والشك في البقاء وهو الشك في القلة في الساعة الثانية الا انه لا اثر له.

لان الاثر المأخوذ في لسان الدليل موضوعه مركبٌ من جزئين قلة وملاقاة. والجزء الاول وان احرز بالاستصحاب وذلك بجر القلة الى الساعة الثانية الا ان الجزء الثاني مما لم يحرز لا بالوجدان ولا بالتعبد اذ لم يحرز تحقق الملاقاة في الساعة الثانية كي يكون جر القلة الى زمان الملاقاة في الساعة الثانية محققا لموضوع الاثر.

وان كان المنظور هو استصحاب القلة وجرها الى الساعة الثالثة فموضوع الاستصحاب منتفٍ لان موضوع الاستصحاب متقومٌ بالشك في البقاء ولا شك في بقاء القلة في الساعة الثالثة بل هناك يقين بارتفاعها فالمورد من انتقاض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك

الفرض الثاني : وهو ان المنظور في زمان الملاقاة العنوان الاجمالي اي استصحاب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة على اجماله من دون اضافته للساعة الثانية او الساعة الثالثة بل المراد هو جر القلة الى زمانٍ واقعيٍ فيه ملاقاة وان لم تشخص الملاقاة بأحد الزمانين

ففيه ان عنوان زمان الملاقاة حيث لم يلحظ على نحو الموضوعية وانما لوحظ على نحو المشيرية لواقعٍ زمنيٍ معين فالمشار اليه بعنوان زمان الملاقاة اما زمان الشك في وجود الملاقاة كالساعة الثانية فيعود الا شكال بان استصحاب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة. مع كون المشار اليه هو زمان الشك في الملاقاة مما لا يجدي لعدم ترتب الاثر عليه والوجه في عدم ترتب الاثر عليه عدم احراز الجزء الاخر من الموضوع وهو زمان الملاقاة وان كان المشار اليه بعنوان زمان الملاقاة المصداق الذي ينطبق عليه زمان الملاقاة واقعاً ولو على نحو الاجمال وهو الزمن المردد بين الساعة الثانية والثالثة لتحقق الملاقاة في احد الزمانين قطعا فالمشار اليه بقولنا الزمان الواقعي للملاقاة هو احدهما على نحو الاجمال فمن اللازم حينئذٍ كي يتم احراز جزئي المركب ان يستصحب القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة بجميع محتملاته على نحو العموم الاستغراقي ومنها الساعة الثانية والساعة الثالثة كي يحرز تحقق الملاقاة في احد الزمانين. فاذا جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة بجميع محتملاته التي منها الساعة الثالثة عاد اشكال كون المورد من احتمال نقض اليقين باليقين اذ من المحتمل ان يكون زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة والساعة الثالثة هي زمان اليقين بارتفاع القلة فجر القلة الى مثل هذا الزمان شبهةٌ مصداقيةٌ لاحتمال نقض اليقين باليقين

الامر الثالث:

ان هذا الا شكال كما يجري في مجهولي التاريخ يجري في معلوم التاريخ فلو فرض ان هناك علما بحصول الملاقاة في الساعة الثانية وشكا في بقاء القلة هي الساعة الثانية ففي طرف مجهول التاريخ وهو القلة يجري استصحاب القلة الى الساعة الثانية. وحيث علم بالملاقاة في الساعة الثانية تنقح الموضوع المركب باثبات احد جزئيه بالوجدان وهو العلم بالملاقاة في الساعة الثانية والاخر بالتعبد وهو التعبد ببقاء القلة الى الساعة الثانية

ولكن جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وهو عدم الملاقاة فانه وان علم بالملاقاة في الساعة الثانية ولكن لا يعلم هل الملاقاة متحققةٌ في زمان القلة ام لا فبلحاظ اضافة الملاقاة لا لعمود الزمان فهي متيقنة في الساعة الثانية ولكن بلحاظ اضافتها الى الحادث الاخر وهو القلة تكون الملاقاة مشكوكة اذ لا يدرى هل اجتمعت الملاقاة مع القلة في زمان القلة ام لا?

فاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة موردٌ لنفس الا شكال السابق. اذ انه اما ان يراد بزمان القلة الزمن المنظور اليه تفصيلا او الزمن المنظور اليه اجمالا فيعود كلا الا شكالين اللذين ذكرا في استصحاب القلة الى زمان الملاقاة.

هذا تمام ما ذكره المحقق العراقي في بيان عدم جريان الاستصحاب

### 023

البيان الثالث للتقريب الثالث لكلام الآخوند

ما ذكره السيد الشهيد في ج6 ص310-311

وبيان ذلك بعرض امورٍ

الامر الاول ان استصحاب القلة الى تحقق الملاقاة متصور على نحوين:

1- ان يراد باستصحاب القلة الى حين الملاقاة تقيد القلة بزمان الملاقاة كما لو فرض ان الموضوع لانفعال الماء بملاقاة النجاسة اخذ فيه تقيد الملاقاة بالقلة او تقيد القلة بالملاقاة ومن الواضح حينئذ ان الاستصحاب اصلٌ مثبت فان استصحاب القلة في حد ذاته الى حين الملاقاة لا يثبت تقيد القلة بالملاقاة.

2- ان يكون الموضوع مركبا ولكنه مركبٌ من القلة وزمان الملاقاة.

وهذا النحو له فرضان

الفرض الاول ان يكون المراد جر القلة الى زمانٌ معنون بعنوان زمان الملاقاة بحيث تكون العنونة مقصودةً بالاستصحاب. وهذا وان توفر على موضوع الاستصحاب من اليقين بالحدوث وهو اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى والشك في بقاء القلة زمان الملاقاة الا انه لم يؤخذ في موضوع الاثر الشرعي كون الجزء الثاني من الموضوع زمان الملاقاة بعنوان زمان الملاقاة بحيث يكون للعنوان موضوعيةٌ في ثبوت الاثار

الفرض الثاني ان يكون الموضوع مركباً من واقع القلة وواقع زمن الملاقاة من دون تقيد احدهما بالاخر ودون اخذ العنونة في الجزء الثاني فيراد بالاستصحاب جر القلة الى واقع زمنٍ فيه ملاقاة للماء بالنجاسة

وهنا يرد اشكال ان الاستصحاب شبهةٌ مصداقية لنقض اليقين باليقين حيث ان الساعة الثالثة هي زمن اليقين بارتفاع القلة وحصول الكرية اما لانها حصلت من قبل في الساعة الثانية او وجدت في الساعة الثالثة فاستصحاب القلة الى واقع زمنٍ فيه الملاقاة مع ان واقع الزمن الذي فيه الملاقاة يحتمل انه الساعة الثالثة التي هي ساعة اليقين بحصول الكرية موردٌ لاحتمال نقض اليقين بالقلة باليقين بالكرية فلا يشمله لا تنقض اليقين بالشك لعدم احراز ذلك

الامر الثاني:

ان الا شكال كما يشمل مجهولي التاريخ يشمل معلوم التاريخ بالاضافة الى مجهول التاريخ فلو حصل العلم بملاقاة الماء للنجاسة في الساعة الثانية وشك في اجتماع القلة معه فان استصحاب القلة الثابت في الساعة الاولى الى الساعة الثانية اي الى زمن الملاقاة المعلومة جارٍ بلا اشكال اذ ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة الملاقاة والقلة على نحو التركيب والمفروض ان الملاقاة ثبتت بالوجدان في الساعة الثانية والقلة ثبتت بالتعبد فيتنقح موضوع الانفعال ولكن لو اريد معارضة هذا الاستصحاب الذي اجري في مجهول التاريخ وهو القلة باجراء الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ وهو الملاقاة بان يقال ان الملاقاة معلومة الحصول في الساعة الثانية ولكنها بالإضافة الى القلة مجهولة فلو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى زمن الكرية ورد الا شكال فيه اذ من المحتمل ان يكون واقع زمان الكرية هو الساعة الثانية التي هي زمن العلم بالملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى واقع زمان الكرية مع احتمال ان واقع زمان الكرية هو نفس الساعة الثانية التي هي الزمن اليقين بالملاقاة موردٌ لشبهةٍ مصداقيةٍ لانتقاض اليقين بعدم الملاقاة باليقين بالملاقاة فلم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشك كي يشمله دليل الاستصحاب

الامر الثالث.

ان السيد الشهيد قدس سره زاد على ما ذكره المحققان الحائري والعراقي تفصيلا مرتبطا بنكتة كون المورد شبهة مصداقية لنقض اليقين باليقين ومحصل هذا التفصيل انه اذا كان احد مجهولي التاريخ اوسع دائرةً في التردد والاحتمال من الاخر جرى فيه الاستصحاب دون الاخر. فمثلا اذا علم بالقلة وعدم الملاقاة في الساعة الاولى. وعلم بحصول الكرية والملاقاة فيما بعد وترددت الكرية بين الساعة الثانية والثالثة والرابعة بينما ترددت الملاقات بين الساعة الثانية والثالثة و يقطع بان لا وجود لها في الساعة الرابعة ففي مثل هذا الفرض لا يجري الاستصحاب في طرف الملاقاة فهو الطرف الاضيق دائرة من حيث التردد والاحتمال اي لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ على ابعد تقدير للملاقاة ان تكون حصلت في الساعة الثالثة وجر عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية مع احتمال ان زمن الكرية هو الساعة الثالثة التي يقطع فيها بحصول الملاقاة لا محالة. اما لانها حصلت في الساعة الثانية او حصلت في الساعة الثالثة مورد لشبهة نقض اليقين باليقين فلا يجري الاستصحاب في الاضيق دائرة من طرفي مجهولي التاريخ.

واما في الطرف الاوسع دائرةً من حيث الاحتمال والتردد وهو طرف الكرية فلا مانع من جريان استصحاب عدم الكرية اي استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ولا يرد عليه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين اذ لا يمكن جر القلة الى اكثر من الساعة الثالثة اذ المفروض ان المراد استصحاب القلة الى زمن الملاقاة وليس للملاقاة احتمالٌ بعد الساعة الثالثة فاستصحاب القلة الى زمن الملاقاة لا يرد فيه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين لان الساعة الثالثة التي هي زمن اليقين بحصول الملاقاة اما فيها او فيما قبلها ليست زمن اليقين بحصول الكرية وانما زمن اليقين بحصول الكرية الساعة الرابعة فانه في الساعة الرابعة يقطع بحصول الكرية اما فيها او فيما قبلها فجر عدم الكرية ببركة الاستصحاب الى زمان الملاقاة غايته انه استصحابٌ الى الساعة الثالثة والمفروض ان الساعة الثالثة وان كانت زمن اليقين بالملاقاة لكنها ليست زمن اليقين بالكرية فلا يرد على استصحاب القلة اي عدم الكرية الى زمن الملاقاة انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين بالقلة باليقين بالكرية اذ لايقين بالكرية في الساعة الثالثة وانما هو في الساعة الرابعة

فتحصل من ذلك

ان السيد الشهيد قدس سره يفصل في شبهة انتقاض اليقين باليقين بانها لا تطرد في جميع موارد مجهولي التاريخ وانما ترد هذه الشبهة فيما اذا كان مجهولا التاريخ متساويين من حيث دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اضيق من حيث دائرة التردد فلا يجري الاستصحاب في الاضيق ولكن لا مانع من جريان الاستصحاب في الاوسع دائرة

الامر الرابع.

انما ذكر من الا شكال في ان جريان الاستصحاب في الاضيق دائرة موردٌ لشبهة انتقاض اليقين باليقين يرد في معلوم التاريخ فانه اذا كان احد الطرفين معلوم التاريخ والاخر مجهول التاريخ فلا محالة سيكون معلوم التاريخ اضيق دائرةً من مجهول التاريخ اذ مساحة الاحتمال في مجهول التاريخ اوسع من حيث التردد من مساحة المعلوم التاريخ فلو فرض ان الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية بينما ارتفاع القلة بحصول الكرية مردد بين الساعة الاولى الساعة الثانية او مابعدها لانه مجهول التاريخ فمساحة تردده واسعة فبالتالي جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لا غبار عليه لانه اوسع دائرةً من معلوم التاريخ فيجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة

واما جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ وهو استصحاب عدم الملاقاة الى حين زمان الكرية فمبتلى باشكال الشبهة المصداقية لانتقاض اليقين باليقين. اذ لعل زمان القلة هو زمان العلم بالملاقاة وهو الساعة الثانية فيلزم من ذلك انتقاض اليقين بعدم الملاقاة في الساعة الاولى باليقين بالملاقاة في الساعة الثانية

هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

وهنا ملاحظتان صغرويّة وكبروية

أمّا الملاحظة الصغرويّة

فقد مضى التنبيه عليها وهي أنّ الموارد تختلف، اذ تارةً يكون المقصود بالاستصحاب في مجهولي التاريخ والاثبات فيرد فيه شبهةٌ انتقاض اليقين باليقين

وتارةً يكون المقصود من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ النفي فقط فمثلا لو اريد استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية من اجل اثبات طهارة الماء حيث لم تحصل ملاقاةٌ للماء بالنجاسة الى حين حصول الكرية او نفي موضوع النجاسة الى حين الكرية المشتمل على جهة اثبات فهنا يرد اشكال الشبهة المصداقية لنقض اليقين باليقين. اذ لعل زمان الكرية الذي يراد جر عدم الملاقاة اليه هو الزمان الذي قطع فيه بالملاقاة. اذ كما يقطع في الساعة الثالثة مثلاً بحصول الكرية اما فيها او فيما قبلها يقطع ايضا في الساعة الثالثة بحصول الملاقاة اما فيها او فيما قبلها فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع ان زمان الكرية محتملٌ لكونه زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الثالثة شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين

واما لو اريد النفي بان يقال ان موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة القلة والملاقاة فيستصحب عدم الملاقاة في زمان القلة. لا عدم الملاقاة الى زمان حصول الكرية وليس الغرض من هذا الا النفي وان ترتب على النفي ثبوت الطهارة الا ان الغرض هو نفي النجاسة بحيث ينفى في كل زمنٍ من ازمنة القلة وقوع ملاقاة.

وحيث يحتمل استمرار القلة الى ما قبل ثانية من الساعة الثالثة وهي زمان اليقين بالكرية كما يحتمل استمرار عدم الملاقاة الى اخر ثانية او الى ثانيةٍ قبل الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالملاقاة فيصح بناءً على ذلك استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة اي في زمان عدم الكرية

فلا يرد على ذلك انه شبهةٌ مصداقيةٌ لانتقاض اليقين باليقين اذ لم يلحظ في الاستصحاب جر احد الجزءين الى زمن اليقين بالجزء الآخر وهو الساعة الثالثة وانما قصد بالاستصحاب نفي احد الحادثين في زمان عدم الاخر اي نفي الكرية او نفي الملاقاة في زمان عدم الكرية. والغرض من نفي احد الحادثين في زمان عدم الآخر نفي موضوع الانفعال وهذا خالٍ من ايراد الشبهة المصداقية لانتقاض اليقين باليقين

### 024

وصل الكلام الى المناقشة الكبروية للوجه الذي طرح في \*\*كلمات\*\* المحقق الحائري والمحقق العراقي والسيد الشهيد قده لمنع جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ لكون المورد شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين.

وبيان هذه المناقشة الكبروية بعرض امورٍ.

الاول ان المنظور اليه في الاستصحاب وهو عنوان زمان الملاقاة حيث جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة. لم يلحظ على نحو الموضوعية كي يقال ان عنوان زمان الملاقاة ليس موضوعاً لأثر شرعيٍ كي يكون منظوراً بالاستصحاب. وانما عنوان الملاقاة اخذ على نحو المشيرية لواقع الملاقاة فذلك الواقع الذي تمت فيه الملاقاة هو المنظور في الاستصحاب بجر القلة اليه لكون الواقع هو موضوع الاثر الشرعي الا وهو انفعال الماء لملاقاة النجاسة.

الامر الثاني

ان عنوان زمان الملاقاة وان كان ظاهرا في التقييد اي الزمان المتقيد بحصول الملاقاة الا ان المشار اليه بهذا العنوان هو التركيب لا التقييد ولا بأس بان يكون العنوان الاجمالي على نحو التقييد الا ان المشار اليه بهذا العنوان هو التركيب اي القلة في زمانٍ في ذلك الزمان ملاقاةٌ للماء للنجاسة

الامر الثالث

ان ما هو موضوع الاثر الشرعي هو الواقع المشار اليه بهذا العنوان. لا الواقع بالعنوان التفصيلي ولا الواقع بالعنوان الاجمالي حيث ان للواقع نظارتين اذ تارة يرى بالعنوان التفصيلي واخرى يرى بالعنوان الاجمالي ولكن ما له دخلٌ في الاثر الشرعي ذات الواقع لا الواقع بالعنوان التفصيلي ولا الواقع بالعنوان الاجمالي.

ولذلك لا يرد الا شكال في ان واقع زمان الملاقاة اما في الساعة الثانية او في الساعة الثالثة فان كان في الساعة الثانية فاجتماع القلة معه قطعية لانه اذا كانت الملاقاة في الساعة الثانية فقد تحققت الكرية في الساعة الثالثة للعلم القطعي ان الحدثين لم يجتمعا في زمانٍ واحد وانه ان كان الحادث الف في الساعة الثانية فالحادث الاخر في الساعة الثالثة او بالعكس

فحيث هناك يقينٌ بعدم اجتماع الكرية والملاقاة في ساعةٍ واحدة لذلك ان كان زمان الملاقاة في الساعة الثانية فاجتماع القلة معه قطعي وليس مشكوكاً وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة فقد تحققت الكرية في الساعة الثانية، فاذا نظر لواقع زمان الملاقاة بالعنوان التفصيلي وهو اضافته الى الساعة الثانية او الساعة الثالثة فهو دائرٌ بين مقطوع الاجتماع مع القلة ومقطوع العدم مع القلة ولا يتصور شكٌ في واقع زمان الملاقاة المنظور اليه بالنظارة الاولى وهي ملاحظته بالعنوان التفصيلي فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه لعدم تمامية اركانه

واذا نظر الى ذلك الواقع بالعنوان الاجمالي وهو عنوان زمان الملاقاة على اجماله ولوحظ العنوان الاجمالي على نحو الموضوعية لا بما هو مشيرٌ للواقع فليس موضوعاً للآثار ولكن ما هو مركب الاستصحاب هو جر القلة الى زمان الملاقاة بما هو مشيرٌ لذات واقعٍ فيه ملاقاةٌ بحيث يكون المنظور هو ذات الواقع وان نظر اليه بالعنوان الاجمالي على نحو المشيرية وبما ان ذات الواقع هو موضوع الاثر وذات الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم تتم فيه اركان الاستصحاب ولكن لو نظر اليه بالعنوان الاجمالي تمت فيه اركان الاستصحاب. لوجود يقينٍ بالحدوث وهو اليقين بحدوث القلة في الساعة الاولى وشكٍ في بقاء القلة في الزمان الواقع الذي فيه ملاقاة فقد تحقق ركنا الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله دليل الاستصحاب

اذن ان المناط في شمول دليل الاستصحاب لاي موردٍ توفر ركنين اليقين بالحدوث والشك في البقاء والركنان متوفران وان كان ما هو موضوع الأثر وهو ذات الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم تتم فيه اركانه ولو نظر اليه بالعنوان الإجمالي على نحو الموضوعية لم يجر الاستصحاب اذ لا دخل للعنوان الاجمالي في موضوعية الاثر بل المنظور اليه ذات الواقع المشار اليه بالعنوان الاجمالي .

الامر الرابع

ان المناط في جريان الاستصحاب صدق الشك في البقاء بعد اليقين بالحدوث وان كان المورد محتملا لانتقاض اليقين باليقين فهذا غير ضائرٍ فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة مع احتمال ان زمان الملاقاة هو زمان اليقين بالكرية اي اليقين بارتفاع القلة وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين لكنه غير ضائرٍ بشمول دليل الاستصحاب لصدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فما لم يحصل يقينٌ تفصيليٌ بارتفاع القلة فاصلٌ بين اليقين بحدوثها والشك في اجتماعها مع الملاقاة بحيث يكون اليقين بالكرية مستقرا لا زائلا ببركة الشك الساري فان ركني الاستصحاب متحققان وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء

فلاجل ذلك يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ حتى لو حصل يقينٌ تفصيلي ثم ارتفع فضلاً عن اليقين الإجمالي

ومن هنا لا وجه للتفصيل الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره حيث قال اذا حصل اليقين بنجاسة الاناءين الغربي والشرقي في يوم الجمعة ثم حصل اليقين التفصيلي بتطهير احدهما و في يوم الاحد زالت العلامة عن الاناء الذي طهر ولاجل ذلك حصل الشك في ان اياً من الاناءين قد طهر فلا يجري استصحاب نجاسة الاناء الشرقي ونجاسة الاناء الغربي للعلم التفصيلي في يوم السبت بتطهير احدهما المعين الا انه زال العلم التفصيلي نتيجة زوال العلامة وتحول الى شكٍ وجدانيٍ في بقاء النجاسة والمقام من موارد احتمال نقض اليقين باليقين

ولكن يرد عليه

انه وان كان المورد محتملاً لنقض اليقين باليقين لكن حيث ان في البين شكاً فعلياً في البقاء في كل اناءٍ بازاءه فيجري الاستصحاب في كلٍ منهما فضلاً عما اذا حصل يقينٌ اجماليٌ. كما لو حصل اليقين بنجاسة الاناءين في يوم الخميس وحصل اليقين بطهارة احدهما اللامعين يوم الجمعة وحصل الشك في نجاسة كلٍ منهما في يوم السبت فان الاستصحاب يجري لتوفر ركنيه اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

الامر الخامس

ان المذكور هو الجواب عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد حيث ان المورد من موارد الفرد المردد بلحاظ ان المستصحب في المقام القلة الى زمان الملاقاة والقلة فردٌ مردد بين زمانين يقطع في احد الزمانين باجتماعها مع الملاقاة ويقطع في الزمان الاخر بعدم اجتماعها مع الملاقاة لان الملاقاة ان كانت في الساعة الثانية فالكرية لم تحصل الا في الساعة الثالثة فمن المتيقن اجتماع القلة مع الملاقاة. وان كانت الملاقاة في الساعة الثالثة فقد حصلت الكرية في الساعة الثانية وقطعا لم تجتمع القلة مع الملاقاة فاستصحاب القلة من استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الاجتماع ومقطوع العدم ومع ذلك جرى الاستصحاب لتوفر ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

كما بنى عليه سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ قدس سرهما في جريان الاستصحاب في الفرد المردد لتوفر اركانه خلافاً للعراقي والسيد الامام والسيد الشهيد والسيد الاستاذ وغيرهم ممن لا يرون يرون جريان الاستصحاب في الفرد المردد.

وبيان ذلك

لو ان المكلف توضأ بماءٍ وشك في بقاء الماء الذي توضأ به على نجاسته ومنشأ شكه ان الماء الذي توضأ به هو من احد الماءين اما الشرقي او الغربي وليس من غيرهما والمفروض ان الماء الشرقي كان نجساً وطهر قطعا والماء الغربي كان نجساً وما زال نجسا ونتيجة ان احدهما وهو الماء الشرقي قد زالت نجاسته شك المكلف في ان الماء الذي توضأ به وهو لا يدري هل هو من الماء الشرقي او من الماء الغربي مما بقيت نجاسته او اصبح طاهرا فيقال لا يجري استصحاب النجاسة في الماء الذي توضأ به لان المستصحب اما عنوان الماء الذي توضأ به على نحو العنوان الاجمالي

فيرد عليه بانه وان حصل اليقين بالحدوث والشك في البقاء الا ان. العنوان الاجمالي ليس موضوعاً للاثر فان ما له موضوعيةٌ في الاثر ذات الماء الخارجي لا عنوان الماء الذي توضأ به.

وان كان مجرى الاستصحاب واقع الماء الخارجي فالمفروض ان واقع الماء الخارجي لم تتوفر فيه اركان الاستصحاب لان الماء الشرقي مقطوع الطهارة فعلا والماء الغربي مقطوع النجاسة فعلا فاين مجرى الاستصحاب

والجواب عن ذلك يتبين بالجواب الذي. سبق وهو ان مجرى الاستصحاب هو العنوان الاجمالي لكن لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية الى واقع الماء وواقع الماء الذي هو موضوع الاثر له نظارتان اذ تارةً ينظر بالعنوان التفصيلي وهو اما الماء الشرقي او الماء الغربي فيقال ان كان هو الماء الشرقي فهو طاهر قطعا وان كان الماء الغربي فهو نجسٌ قطعا فلم تتوفر اركان الاستصحاب في واقع الماء المنظور اليه بالعنوان التفصيلي.

وتارة يرى الواقع نفسه الذي هو موضوع الاثر بالعنوان الاجمالي على نحو المشيرية فيقال ان واقع الماء الذي توضأ به تيقن بنجاسته سابقا وشك في طهارته فيجري استصحاب النجاسة. فان تردد واقع الماء الخارجي بين ماء طاهر قطعا وماء نجس قطعا هو منشأ توفر ركني الاستصحاب في العنوان الاجمالي اذ لولا تردد الواقع الخارجي اي واقع المعنون بين مقطوعٍ الحصول ومقطوع الانتفاء لما توفر يقينٌ بالحدوث وشكٌ في البقاء بلحاظ العنوان الاجمالي وهذا كاف في جريان دليل الاستصحاب

اذ لا يعتبر في جريان دليل الاستصحاب الا عنصران: اولهما تحقق موضوعه بتحقق ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء وهذا متحققٌ في الواقع المنظور اليه بالعنوان الاجمالي والثاني هو ترتب اثرٍ عليه ومن الواضح ان شمول دليل الاستصحاب للمقام مما يترتب عليه اثرٌ وهو نجاسة الماء ومقتضاه بطلان الوضوء

فيكفي ترتب الاثر على واقع الماء المنظور اليه بالعنوان الاجمالي في جريان الاستصحاب وحيث ان محل الكلام يلتقي من حيث النكتة مع جريان الاستصحاب في الفرد المردد فالجواب عنهما واحدٌ وبالتالي لا مانع من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ و جريانه ايضا في معلوم التاريخ حيث ان السيد الشهيد قدس سره قال ان الا شكال يرد ايضاً في معلوم التاريخ باعتبار ان الملاقاة لو علم تاريخها وهو كونها في الساعة الثانية وشك في القلة انها كانت في الساعة الثانية ام لا فإن استصحاب مجهول التاريخ وهو استصحابٌ قلة الى زمان الملاقاة مما لا مانع منه وبه يتنقح موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة فان احد الجزئين محرز بالوجدان وهو الملاقاة في الساعة الثانية والآخر بالتعبد وهو استصحاب القلة الى الساعة الثانية

لكن لا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية باعتبار ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هو الساعة الثانية التي حصل العلم فيها بالملاقاة شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين.

ولكن فيه انه واجد لركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فيشمله دليل الاستصحاب وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين

كما يتبين بما ذكر ان لا فرق بين كون مجهولي التاريخ متساويين من حيث دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اوسع دائرةً من الاخر. كما افترض السيد الشهيد فانه في كلا الموردين سواءً كان كلاهما متساويين في دائرة التردد والاحتمال او كان احدهما اوسع دائرةً من الاخر فان الاستصحاب يجري في الاضيق دائرةً وان كان محتملا لنقض اليقين باليقين ما دام الموضوع متوفراً على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء ووجود مصححٍ لجريان الاستصحاب وهو ترتب الاثر.

### 025

ان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وان كان شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين الا انه غير مانعٍ من شمول دليل الاستصحاب للمورد.

وهنا قد يرد التساؤل بانه لا يعقل الجمع بين كون المقام شبهة مصداقية لنقض اليقين باليقين وكونه مصداقاً لنقض اليقين بالشك فانه اذا كان شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين كان شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين بالشك ولا يعقل اجتماع احراز كونه من نقض اليقين بالشك مع احتمال كونه من نقض اليقين باليقين.

والجواب عن ذلك:

ان من المعلوم انه لا يعقل الشك في الامور الوجدانية فلا يعقل الشك في كون المورد من نقض اليقين باليقين او من نقض اليقين بالشك فان النفس الانسانية اما واجدةٌ للشك في البقاء بعد اليقين او واجدة لليقين الناقض بعد اليقين بالحدوث ولا يعقل ان يجتمع في النفس الانسانية هذان الوصفان بالنسبة لمتعلقٍ واحد بان يكون على شكٍ في بقاءه و يقينٍ بارتفاعه

لذلك لا يتصور الشك وجداناً في كون المورد نقضاً لليقين بالشك او نقضاً لليقين باليقين مما يشكل قرينةً على كون المراد باليقين والشك هو المتيقن والمشكوك اي ما هو المعلوم بالعرض والمشكوك بالعرض لا المعلوم بالذات والمشكوك بالذات وحينئذٍ يعقل الشك في ان المتيقن ناقض لمتيقنٍ سابقٍ ام لا مع الشك في البقاء

وبيان ذلك:

ان ذات المتيقن حدوثه او المعلوم الحدوث هو القلة في الساعة الاولى والمتيقن ارتفاعه هو الكرية في الساعة الثالثة للعلم بان الكرية موجودةٌ بالفعل في الثالثة اما لحصولها من الساعة الثانية او لحصولها في الساعة الثالثة

فبالتالي جر القلة المتيقنة في الساعة الاولى الى زمان الملاقاة مع احتمال ان الزمان الواقعي للملاقاة هو في الساعة الثالثة و ورود احتمال انتقاض ذات المتيقن حدوثه وهو ذات القلة في الساعة الاولى بذات المتيقن ارتفاعه وهو الكرية في الساعة الثالثة غير رافع لصدق نقض اليقين بالشك في البقاء اذ ما يحتمل انتقاضه باليقين بالكرية في الساعة الثالثة هو المتيقن حدوثه بما هو متيقنٌ بالعرض اي بما هو واقع القلة لا انتقاض اليقين بالقلة بما هو يقين بما هو يقين فان هذا اما حاصلٌ او غير حاصل ولا يعقل الشك فيه

و حيث ان المحتمل في المقام انتقاض ذات المتيقن حدوثه وهو القلة في الساعة الاولى باليقين بما هو رافع له وهو الكرية في الساعة الثالثة فهذا غير ضائرٍ بصدق عنوان نقض اليقين بالشك فانه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض المتيقن حدوثه بالعرض بالمتيقن ناقضيته فلا يصلح رافعاً لصدق عنوان نقض اليقين بالشك اذ المراد بنقض اليقين بالشك نقض ما هو المتيقن حدوثه بما هو متيقن بالمشكوك بقاءً بما هو مشكوكٌ والنتيجة ان مناط جريان الاستصحاب صدق اليقين بالحدوث والشك في البقاء وهو حاصلٌ في مجهولى التاريخ

التقريب الرابع لكلام المحقق الاخوند قدس سره:

ما اثاره السيد الشهيد قدس سره كاحتمالٍ في تقريبه . وبيانه ان يقال ان هناك يقيناً بالقلة في الساعة الاولى وعلما اجماليا بالملاقاة في الساعة الثانية او الساعة الثالثة، فلو استصحبت القلة الى زمان الملاقاة فان كانت الملاقاة في الساعة الثانية فلا اشكال في اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة مع الملاقاة بزمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى ولكن على فرض حصول الملاقاة في الساعة الثالثة فقد حصلت الكرية في الساعة الثانية وبناءً على ذلك فقد صارت الكرية فاصلاً بين القلة في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثالثة وحيث ان احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية ليس شبهةً بدوية بل هي شبهةٌ مقرونة بالعلم الاجمالي للعلم الاجمالي بحصول الكرية اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة كان ذلك موجبا لكون المورد مما لم يحرز فيه اتصال زمان المشكوك وهو زمان الملاقاة بزمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى اذ يكفي في عدم احرازه احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية وهو احتمالٌ مقرونٌ بالعلم الاجمالي

وحيث لم يحرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لم يشمله لا تنقض اليقين بالشك

وقد اجاب عنه السيد الشهيد بالنقض والحل:

فهنا مطلبان

الاول هو النقض والنقض بموردين.

المورد الاول لو تمت هذه النكتة كمانعٍ من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ لكانت مانعاً من جريان الاستصحاب فيما اذا كان احد الطرفين مجهول التاريخ والاخر معلوم التاريخ مع ان صاحب الكفاية يجري الاستصحاب حينئذٍ في مجهول التاريخ فمثلاً لو علمت القلة في الساعة الاولى وعلمت الملاقاة في الساعة الثالثة وشك في بقاء القلة الى الساعة الثالثة جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة فان احد الجزئين معلومٌ بالوجدان وهو الملاقاة في الساعة الثالثة والجزء الثاني وهو القلة محرزٌ بالتعبد ببركة استصحابها الى زمان الملاقاة

مع ان اشكال عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن قائمٌ اذ كما يحتمل بقاء القلة الى الساعة الثالثة وهو زمان الملاقاة يحتمل حصول الكرية في الساعة الثانية وحيث يحتمل حصول الكرية في الساعة الثانية وهو فاصل بين القلة في الساعة الاولى والملاقاة في الساعة الثالثة كان المورد مانعاً من احراز اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة والملاقاة في الساعة الثالثة مع زمان المتيقن وهو القلة في الساعة الاولى اذ المفروض ان احتمال حصول الكرية في الساعة الثانية احتمالٌ مقرونٌ بالعلم الاجمالي والاحتمال المقرون بالعلم الاجمالي مانعٌ من احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن مع ان صاحب الكفاية قدس سره يجري الاستصحاب في هذا الفرض

المورد الثاني:

لو كان هذا الاحتمال مانعاً من اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لمنع من جريان الاستصحاب في كل موردٍ علم فيه انتقاض الحالة السابقة فعلاً وان شك في الانتقاض حين تركب الاثر فمثلاً من توضأ بماءٍ وشك فعلاً بعد الوضوء بساعات في ان الماء طاهرٌ ام نجس الا ان الماء فعلاً نجس لكنه في زمن الوضوء به هل كان طاهراً ام نجسا. فانه لم يستشكل احد في استصحاب طهارته السابقة الى حين الوضوء به وان علم فعلاً بانتقاض الحالة السابقة وتحولها الى النجاسة.

مع ان تحول الماء من الطهارة الى النجاسة ليس مجرد احتمال بل احتمال مقرون بالعلم للعلم التفصيلي الآن بصيرورة الماء نجسا واحتمال كون هذه النجاسة المعلومة بالفعل قد تحققت من حين زمان الوضوء فهذا الاحتمال المقرون بالعلم التفصيلي مانعٌ من احراز اتصال زمان المشكوك وهو الطهارة حين الوضوء بزمان المتيقن وهو طهارة الماء قبل الوضوء به.

الثاني هو الحل وبيانه:

انه تارة ينظر الى الفاصل وهو الكرية في الساعة الثانية على نحو المعلوم بالعرض واخرى على نحو المعلوم بالذات فان نظر الى الفاصل وهو الكرية على نحو المعلوم بالعرض اي حصول الكرية في نفسها في الساعة الثانية بحيث فصلت بين واقع القلة والملاقاة في الساعة الثالثة مع قطع النظر عن كونها معلومة تفصيلاً او اجمالاً لم يكن الوجود الواقعي مانعاً من احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن وان احتمل، اذ المدار في صدق لا تنقض اليقين بالشك على اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن لا اتصال ذات الوجود الواقعي المشكوك بذات الوجود الواقعي للمتيقن ومن الواضح ان زمان المشكوك بالذات يعني بما هو مشكوكٌ متصلٌ بزمانٍ المتيقن بالذات.

وبيان ذلك

ان الموضوع للاثر وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة مركبٌ من جزئين من دون تقيدٍ لاحدهما بالاخر فاحد الجزئين وهو المشكوك هو الملاقاة والاخر هو القلة والمفروض ان القلة في الساعة الاولى هي نفسها القلة في زمانٍ قبل زمان الملاقاة وهي نفسها القلة في زمانٍ مع الملاقاة اذ ما دام الموضوع مركبا وان الجزء الاول منه هو ذات القلة مع قطع النظر عن الجزء الثاني فلا فرق بين القلة في الساعة الاولى وهي ظرف اليقين بها او القلة في زمانٍ قبل زمان الملاقاة او القلة في زمانٍ فيه ملاقاةٌ فان القلة هي القلة في الازمنة الثلاثة

وبالتالي فكما ان القلة مشكوكةٌ البقاء في زمانٍ قبل زمان الملاقاة وهي في هذا الزمان متصلة بزمان المتيقن اذ الشك في حصول القلة في الساعة الثانية مثلا شكٌ متصلٌ باليقين بالقلة في الساعة الاولى. كذلك بقاء القلة في زمانٍ هو زمان الملاقاة امر مشكوك وكون القلة مشكوكة البقاء في هذا الزمان متصل بزمان اليقين بها اذ لا فرق بين افراد القلة فكما ان هناك يقيناً بالقلة في الساعة الاولى فهناك شكٌ فعليٌ متصلٌ باليقين بها في الساعة الاولى في بقاء هذه القلة الى زمان فيه ملاقاة فاتصال المشكوك بما هو مشكوكٌ بالمتيقن قائمٌ وجدانا

نعم. لا يترتب الاثر الا على كون القلة في زمانٍ فيه الملاقاة ونحن لانحرز اتصال زمان ترتب الاثر مع زمان اليقين وهو القلة في الساعة الاولى اذ لعل الزمان الواقعي لترتب الاثر منفصلٌ عن الزمان الواقعي لذات القلة الا ان هذا غير ضائر اذ المعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه لا اتصال زمان ترتب الاثار بزمان المتيقن حدوثا كي يقال لا يحرز اتصال زمان ترتب الاثر بزمان المتيقن اذ لعل الملاقاة في الساعة الثالثة والقلة في الساعة الأولى فإن اختلاف زمان ترتب الأثر واقعا مع زمان اليقين بحدوث القلة غير ضائر ما دام المناط في صدق اليقين بالشك على اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه.

واما اذا نظر للفاصل وهو الكرية بما هو معلومٌ بالذات لا بما هي معلومٌ بالعرض اي بما هي متعلق لليقين فالمفروض في المقام انه ليس معلوما تفصيلا وانما هي معلوم اجمالا فان قيل ان العلم الاجمالي كما هو المشهور بين الاصوليين متعلقٌ بالجامع لا بالواقع فما هو المعلوم هو جامع الكرية بين الساعة الثانية والساعة الثالثة والعلم بالجامع ليس ناقضا لليقين بالحدوث اذ لم ينصب اليقين بالجامع على ما انصب عليه اليقين بالحدوث فان اليقين بالحدوث تعلق بحدوث القلة في الساعة الاولى بينما تعلق العلم الاجمالي بجامع الكرية بين الزمانين وحيث لم ينصب العلم الاجمالي على متعلق العلم التفصيلي بالحدوث لم يكن ناقضا له

وان قلنا ان العلم الاجمالي متعلق بالواقع كما نسب للعراقي قده فالمفروض انه مجامع للشك في الاطراف والا لتحول الى علمٍ تفصيلي فاجتماع القلة مع الملاقاة في الساعة الثانية التي هي احد طرفي العلم الاجمالي مشكوك اوحصول القلة في الساعة الثالثة التي هي الطرف الثاني للعلم الاجمالي مشكوك فاتصل زمان الشك في البقاء بزمان اليقين بالحدوث وان كان هناك علمٌ اجماليٌ بالكرية في احد الزمانين وكان العلم الاجمالي متعلقا بالواقع لابالجمامع

فما دام المناط في جريان الاستصحاب على صدق اليقين بالشك والمقوم لصدق نقض اليقين بالشك ان لا يفصل بينهما ناقضٌ تفصيلي مستقر وحيث لم يفصل بينهما ناقض تفصيلي مستقر صدق وجدانا اتصال زمان المشكوك بقاؤه بزمان المتيقن حدوثه وحيث صدق الاتصال صدق عنوان لا تنقض اليقين بالشك

فالتقريب المذكور لكلام المحقق الاخوند قده غير تام .

### 026

### التقريب الاخير لكلام صاحب الكفاية:

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول وبيانه بذكر مقدمتين.

الاولى

ان حدوث الشك في اجتماع القلة مع الملاقاة ناشئٌ عن العلم بالملاقاة اذ لولا العلم بحصول ملاقاة الماء للنجاسة لما حصل شكٌ في كون الماء قليلاً عند ملاقاته للنجاسة ام لا.

المقدمة الثانية

بما ان منشأ الشك في اجتماع القلة والملاقاة هو العلم بالملاقاة والمفروض ان العلم بالملاقاة انما تحقق في الساعة الثالثة حيث حصل يقينٌ بالملاقاة اما في الثانية او في الثالثة فنتيجة ذلك اجتماع زمان الشك في ارتباط القلة مع الملاقاة بزمان العلم بالملاقاة وحيث ان زمان العلم بالملاقاة هو زمان العلم بالكرية اذ كما علم في الساعة الثالثة بحصول الملاقاة فيها او ما قبلها حصل اليقين بحصول الكرية اما في الساعة الثالثة او ما قبلها

ونتيجة ذلك انفصال زمان الشك وهو زمان احتمال اجتماع القلة مع الملاقاة عن زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الأولى اذ ساعة احتمال اجتماع القلة والملاقاة هي الساعة الثالثة لأنها هي الساعة التي حصل فيها العلم بالملاقاة فنشأ منه الشك ونفس هذه الساعة هي ساعة العلم بالكرية والنتيجة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بالقلة وهو الساعة الأولى

واجيب عن هذا التقريب

اولا.

بان العلم بالملاقاة وان كان هو المنشأ لاحتمال اجتماع القلة والملاقاة الا ان زمان المحتمل ليس هو زمان العلم فان زمان الاحتمال تابع لزمان المحتمل. وحيث ان واقع زمان الملاقاة محتمل للساعة الثانية فزمان الشك في اجتماع القلة والملاقاة هو من الساعة الثانية وان كان هذا الشك لم يحصل الا بعد العلم بالملاقاة في احد الزمانين الا ان كون العلم منشأ للاحتمال لا يعني ان زمان المحتمل هو زمان العلم بل زمان المحتمل تابعٌ للواقع حيث ان واقع زمان الملاقاة مما يحتمل حصوله في الساعة الثانية فاحتمال اجتماع القلة والملاقاة منذ الساعة الثانية

وثانياً

اذا كان المنظور في هذا الا شكال عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن فالمفروض انه متصلٌ به وجدانا لان المكلف بعد الساعة الاولى حصل له شك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة واقعا فزمان المشكوك بما هو مشكوك متصلٌ بزمان اليقين

وان كان المنظور بهذا الا شكال هو انفصال زمان الشك عن زمان اليقين فهذا خلف ما ذكره صاحب الكفاية لان المحذور الذي ذكره صاحب الكفاية ان المورد شبهة مصداقية لاتصال زمن الشك باليقين اي لم يحرز فيه اتصال زمان الشك باليقين بينما مؤدى هذا الا شكال لو تم هو احراز انفصال زمان الشك عن زمان اليقين باعتبار انه لم يحدث شك الا بعد حصول العلم بالملاقاة ولم يحصل علمٌ بالملاقاة الا في الساعة الثالثة فلم يك زمانٌ للشك الا في الساعة الثالثة والمفروض ان زمان اليقين في الساعة الاولى فقد انفصل زمان الشك عن زمان اليقين وجدانا وهذا خلف ما يريده صاحب الكفاية من المحذور

وثالثاً

اذا كان المحذور هو احتمال انتقاض اليقين باليقين حيث ان زمان اليقين بالملاقاة هو زمان اليقين بالكرية وهو الساعة الثالثة فجر القلة الى زمن الملاقاة يعني جرها الى الساعة الثالثة وجرها الى الساعة الثالثة مما يحتمل فيه انتقاض اليقين بالقلة باليقين بالكرية فهو موردٌ لاحتمال نقض اليقين باليقين

فيرد عليه:

ان نقض اليقين باليقين انما يتصور لو ورد اليقين التفصيلي على نفس متعلق اليقين السابق والمفروض ان اليقين التفصيلي لم يرد على متعلق اليقين السابق لا باليقين الوجداني ولاباليقين التعبدي

وبيان ذلك:

ان ما حصل في الساعة الثالثة اليقين التفصيلي بالكرية اما فيها او فيما قبلها، وما هو المتيقن سابقاً وجدانا هو اليقين بحدوث القلة في الساعة الاولى واليقين بحصول الكرية في الساعة الثالثة لم ينقض اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى

و ما هو المتيقن تعبدا هو بقاء القلة الى الزمان الواقعي للملاقاة وهذا لم يتعلق به اليقين التفصيلي اذ ما تعلق به اليقين التفصيلي اليقين بالكرية في الساعة الثالثة لا اليقين بالكرية في الزمان الواقعي للملاقاة وحيث لم يتعلق اليقين التفصيلي بالكرية بما تعلق به المتيقن السابق سواء كان متيقناً بالوجدان وهو اليقين بالحدوث او المتيقن بالتعبد وهو جر القلة الى زمان الملاقاة فالنتيجة انه لا يرد اشكال احتمال انتقاض اليقين باليقين

كما لا يرد على ذلك عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن اذ لم يفصل بين زمان اليقين بالحدوث وزمان الشك يقينٌ تفصيليٌ بالانتقاض كي يرد المحذور.

هذا تمام التقريبات التي ذكرت لكلام صاحب الكفاية وقد تبين النقاش في جميعها

الا ان سيد المنتقى قدس سره انتصر لصاحب الكفاية وذهب الى نفس رأيه من عدم جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وذكر في المنتقى في الجزء السادس ص ٢٥٧ الى ص ٢٦٣ ان في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ثلاثة محاذير

المحذور الاول

وهو ما ذكره في صفحة ٢٥٧:وبيانه بذكر مقدمتين ونتيجة.

المقدمة الاولى

انه لا يعقل جعل الحكم الظاهري على عنوانٍ علم فيه بخلاف الحكم الظاهري اذ مورد الحكم الظاهري فرض الشك في الواقع فمع العلم بالخلاف يلغو جعل الحكم الظاهري وكما يلغو جعل الحكم الظاهري على عنوانٍ علم فيه بخلافه لاوجه لجعل الحكم الظاهري على عنوان يحتمل كونه مصداقا لما علم بخلافه، اذ كما يستحيل القطع بالمتناقضين يستحيل احتمال المتناقضين فإن اجتماع النقيضين كالوجود والعدم كاجتماع وجود زيدٍ وعدمه في انٍ واحدٍ كما لا يمكن القطع به لا يمكن احتماله لان الامر المحال في نفسه كما لا يمكن الاذعان به لا يمكن ان يتصوره الذهن على نحو الطريقية للتصديق به وان كان يمكن تصوره جدلاً وفرضاً. ولذلك يقال اجتماع المتنافيين محالٌ علماً واحتمالا

المقدمة الثانية :وهي مقدمة تطبيقية صغروية:

لو قال المولى يحرم اكرام الفاسق وشك في ان زيدا فاسقٌ ام لا. فمقتضى الشبهة الموضوعية جريان اصالة الحل في اكرامه وحينئذٍ يرد السؤال ان الحلية الظاهرية المجعولة حين الشك في الفسق هل جعلت على نحو الاطلاق او على نحو العموم الاستغراقي؟ فان جعلت على نحو الاطلاق بمعنى انه اذا شك في ان زيداً فاسقٌ ام لا جاز اكرامه في نفسه على نحو اللا بشرط من دون ادخال خصوصية العدالة او الفسق فهنا لا محذور في جعل الحكم الظاهري لان موضوع الحكم الظاهري عنوان زيد في نفسه بينما موضوع الحكم الواقعي الذي علم به حرمة اكرام الفاسق بما هو فاسق فلم ينصب الحكم الظاهري وهو الحلية على العنوان الذي علم فيه بخلافه وهو عنوان الفاسق وانما انصب الحكم الظاهري وهو الحكم بالحلية على عنوان زيد في نفسه مع غض النظر عن خصوصية العدالة والفسق

اما لو جعلت الحلية الظاهرية للاكرام على نحو العموم الاستغراقي بادخال خصوصيتي العدالة والفسق لم يعقل الحكم الظاهري بان يقال اذا شك في ان زيداً فاسقٌ ام لا حل اكرامه بما هو عادل وبما هو فاسق فان مقتضى ذلك استغراق الحلية الظاهرية حتى لخصوصية كونه فاسقاً والمفروض ان زيداً بخصوصية كونه فاسقا مما علم بحرمة اكرامه ولا يحتمل اجتماع المتنافيين الحلية والحرمة وان كان احدهما واقعياً والاخر ظاهريا

وبعد عرض هاتين المقدمتين يصار الى تطبيق ذلك على مجهولي التاريخ فيقال حيث علم بقلة الماء في الساعة الاولى وعلم بحصول الكرية في الآن الثاني او الثالث كما علم بحصول الملاقاة في الآن الثاني او الثالث. فهل يمكن استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ام لا?

فيقال ان المستصحب وهو القلة الى زمان الملاقاة اما على نحو العموم الشمولي الاستغراقي او على نحو الاطلاق فان كان على نحو العموم الشمولي الاستغراقي بمعنى جر القلة الى زمان الملاقاة المستوعب والمتضمن للساعة الثانية والساعة الثالثة. والمفروض ان الساعة الثالثة مما يحتمل فيها ان تكون مصداقاً لما علم بخلافه الا وهو الكرية. حيث ان هناك علماً بالكرية في الساعة الثانية او الثالثة كان جر الملاقاة على نحو العموم الاستيعابي للساعة الثانية والثالثة مع احتمال ان الساعة الثالثة مصداقٌ لما علم بخلافه وهو زمان حصول الكرية مستلزمٌ للتعبد بالحكم الظاهري في عنوانٍ يحتمل كونه مصداقاً لما علم بخلافه واحتمال اجتماع المتنافيين كالقطع باجتماعهما محالٌ.

وان كان المستصحب هو القلة الى زمان الملاقاة على اجماله كما ذكر صاحب الكفاية لا على نحو العموم الاستغراقي من دون اخذ خصوصية الساعة الثانية ولا الساعة الثالثة فيرد عليه اشكال صاحب الكفاية وهو انه حيث يحتمل ان زمان الملاقاة هو الساعة الثالثة التي هي زمان العلم بالكرية فلم يحرز اتصال زمان المشكوك وهو اجتماع القلة مع الملاقاة بزمان اليقين وهو اليقين بالقلة في الساعة الاولى لاحتمال ان اجتماعهما في الساعة الثالثة الذي هو زمان اليقين بالكرية والملاقاة

ويلاحظ على هذا المحذور الذي اثير من قبل المنتقى:

ان المختار هو الثاني اي ان المستصحب القلة الى واقع زمان الملاقاة فان ما هو موضوع الاثر الشرعي اجتماع القلة والملاقاة واقعا وقد اخذ عنوان زمان الملاقاة مجرد مشير الى واقع زمنٍ فيه قلةٌ وملاقاة من دون ان يكون العنوان موضوع الاثر وانما موضوع الاثر هو واقع المعنون وواقع المعنون لم يلحظ فيه العنوان التفصيلي وهو اضافته للساعة الاولى او الساعة الثانية او اضافته الى كليهما على نحو العموم الاستغراقي

وبالتالي فجر القلة الى واقع زمان الملاقاة لا يرد عليه انه تعبدٌ بالحكم الظاهري وهو ثبوت القلة في زمان الملاقاة بعنوانٍ هو مصداقٌ لما يحتمل انه معلوم الخلاف وانما اشكل صاحب الكفاية على ذلك بانه مما لا يحرز فيه اتصال زمان الشك بزمان اليقين وقد سبق ان المستفاد من قوله ع لا تنقض اليقين بالشك هو اعتبار اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوكٌ بزمان المتيقن بما هو متيقن واحراز اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوكٌ بزمان المتيقن بما هو متيقن وجداني. فان المكلف بعد الساعة الاولى اما متيقنٌ باجتماع القلة والملاقاة او متيقنٌ بعدمها او شاك وحيث ان الاولين منتفيان فتعين الثالث وهو ان المكلف في الساعة الثانية شاكٌ في اجتماع القلة والملاقاة فاتصل زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن

وبناءً على ذلك فلا يرد المحذور الذي اثير في المنتقى

### 028

والحاصل في المحذور الثالث ان الاثر المترتب على الموضوع المركب لا يمكن ان يكون فعلياً الا باحراز جزئي الموضوع. واحراز الجزء الاول بالتعبد كاستصحاب القلة لا يكفي في ترتب الاثر بل لابد من احراز الجزء الاخر وهو الملاقاة. وحيث علم ان الجزء الاخر وهو الملاقاة لا يمكن احرازه الا اذا احرزت القلة في الزمان المحتمل لوجوده اذ لو لم تحرز القلة في الساعة الثانية لم تحرز الملاقاة في الساعة الثانية. فحينئذ لا يمكن احراز الجزء الثاني وهو الملاقاة الا بعد احراز الجزء الاول في زمانه المحتمل اي في زمان الساعة الثانية

ولو احرز الجزء الاول بالوجدان لتمت القضية ولكن المفروض ان الجزء الاول وهو القلة لم يحرز بالوجدان وانما يحرز بالتعبد وببركة الاستصحاب فبالتالي ان لم يجر الاستصحاب لم يحرز الجزء الثاني وهو الملاقاة في الساعة الثانية فلا يترتب عليه الاثر

وان جرى الاستصحاب فان اثبات وجود الملاقاة في الساعة الثانية باستصحاب القلة الى هذا الزمان اصل مثبت بل ان جريان الاستصحاب دوريٌ لان شمول دليل الاستصحاب للمورد فرع احراز الجزء الاخر في رتبةٍ سابقة فلو توقف احراز الجزء الاخر وهو الملاقاة على جريان الاستصحاب للزم الدور

ويلاحظ على ما افيد

اولا هل المحذور هو ان الجزء الثاني وهو الملاقاة مشكوك شكا بدويا ولاجل ذلك لا يشمل المورد دليل الاستصحاب لعدم احراز الجزء الاخر ا او المحذور ان الجزء الآخر لم يحرز تفصيلا او ان المحذور ان الجزء الاخر حيث انه محتملٌ بين الساعة الثانية والساعة الثالثة فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه على اجماله لعدم احرازه فيتعين لحاظه تفصيلا في الساعة الثانية

فان كان المدعى هو الاول اي ان المحذور في جريان استصحاب القلة ان الجزء الثاني من الموضوع وهو الملاقاة مشكوك شكا بدويا بحيث لم يحرز اصلا فهذا خلف مفروض مجهولي التاريخ فان مفروض مجهولي التاريخ هو العلم الاجمالي بالملاقاة بين الزمانين الثانية والثالثة كالعلم الاجمالي بحصول الكرية بين الزمانين فالجزء الثاني محرزٌ وجداناً بالعلم الاجمالي

وان كان المدعى انه وان كانت الملاقاة محرزة بالعلم الاجمالي الا ان ذلك لا يكفي في جريان الاستصحاب بل لابد من احرازها تفصيلا فهذا مما لم يقم عليه دليلٌ اذ يكفي في جريان الاستصحاب في احد جزئي المركب جره الى الزمان المعلوم للجزء الاخر ولو كان معلوما على نحو الاجمال لا على نحو التفصيل.

وان كان المدعى انه لا يشترط احراز الجزء الاخر تفصيلاً لكن لا يكفي احرازه اجمالاً لخصوصية في المقام باعتبار انه لو جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة على اجماله المردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة لكان من المحتمل ان يكون زمان الملاقاة الساعة الثالثة والمفروض ان الساعة الثالثة ساعة اليقين بارتفاع القلة وتحول الماء الى الكرية. فلا معنى لجر القلة لزمانٍ يعلم فيه بارتفاع القلة فلأجل التخلص من هذا المحتمل وهو جر القلة الى الساعة التي يعلم فيها بارتفاعها لابد من احراز الملاقاة في غير الساعة الثالثة اذ لو ترك الامر على اجماله لاحتمل كون زمان الملاقاة هو زمان العلم بارتفاع القلة وحيث ان احراز الملاقاة في غير الساعة الثالثة متوقفٌ على احراز القلة في الساعة المنظورة ببركة الاستصحاب كان الاستصحاب دورياً.

ففيه:

ما ذكر سابقاً أن موضوع الأثر واقع زمن الملاقاة لا عنوانه. حيث لم يؤخذ فيه العنوان التفصيلي ولا العنوان الاجمالي فلا وجه لاضافة الملاقاة لا الى الساعة الثانية ولا الساعة الثالثة كي يقال انه ان اضيف الى الساعة الثانية لم يحرز الا ببركة احراز القلة وان اضيف الى الساعة الثالثة كان ذلك زمان العلم بارتفاع القلة بل ان موضوع الاثر لم يؤخذ فيه العنوان التفصيلي وانما اشير اليه بالعنوان الاجمالي لا لموضوعيةٍ في العنوان الاجمالي بل لانه اذا اشير اليه بالعنوان الاجمالي كان متوفراً على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث اي اليقين بحدوث القلة في الساعة الأولى والشك في بقائها الى زمان الملاقاة على واقعه المشار اليه ذهنا.

وحيث توفر ركنا الاستصحاب بهذا النظر شمله دليلٌ الاستصحاب لاحراز الملاقاة في عمود الزمان وان لم نضفه الى الساعة الثانية او الثالثة بل هناك علمٌ بملاقاة في عمود الزمان وشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة على واقعه واجماله في عمود الزمان وجدانا ولا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من اليقين بالحدوث والشك الفعلي في البقاء وهما متوفران. فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب تام والمانع مفقودٌ. اذ المانع ليس الا عدم احراز الجزء الثاني والمفروض احراز الجزء الثاني وهو الملاقاة بحسب عمود الزمان فلا حاجة الى احرازه بجر القلة اليه كي يقال ان احرازه بالاستصحاب دوريٌ مضافاً الى كون الاستصحاب مثبتا. فان الا شكال متوقفٌ على اعتبار احراز الملاقاة في الساعة الثانية. والمفروض ان احرازه في الساعة الثانية ليس دخيلاً في ترتب الاثر عليه وانما الدخيل في ترتب الاثر عليه احرازه بحسب عمود الزمان

وثانيا

لو فرض ان احراز الملاقاة متوقف على جريان الاستصحاب لم يلزم من شمول دليل الاستصحاب له محذور الدور وذلك لان شمول دليل الاستصحاب لاحد جزئي الموضوع فرع ترتب اثرٍ على الشمول والا لكان الشمول لغوا. ويكفي في دفع اللغوية في شمول دليل الاستصحاب للمورد اثرٌ طولي ولا حاجة الى احراز الجزء الاخر في رتبةٍ سابقة على الاستصحاب فان الاثر الطولي كاف لرفع اللغوية ولاحاجة لثبوت اثر في رتبة سابقة عن طريق احراز الجزء الثاني في رتبة سابقة على جريان الاستصحاب. بل يكفي في دفع اللغوية انه لو جرى الاستصحاب لاحرز به الجزء الثاني وترتب عليه الاثر

كما لا يرد اشكال المثبتية اذ ما دام التعبد بالجزء الاول وهو القلة الى الساعة الثانية مستلزما على نحو اللازم البين ثبوت الملاقاة في الساعة الثانية كان هذا من لوازم دليل الاستصحاب لا من لوازم المستصحب ودليل الاستصحاب امارة ولوازم الامارة حجة لكونه مدلولا التزاميا لنفس اطلاق دليل الاستصحاب لاللمستصحب كي يقال ان لوازمه ليست بحجة

فظهر بذلك عدم تمامية مسلك الكفاية وان ما انتصر به سيد المنتقى قده لمسلك الكفاية غير تام

القول الثالث من الاقوال في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ

هو ما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله الشريف. من تمامية المقتضي لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ ايضاً. كما لو فرض ان الملاقاة معلومة التاريخ وهو وقوعها في الساعة الثانية فإن استصحاب القلة الى زمن الملاقاة جارٍ كما ان استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة جارٍ ونتيجة تعارض الاستصحابات سواءً في مجهولي التاريخ او في مجهول التاريخ ومعلومه وصول النوبة لجريان قاعدة الطهارة في الماء فيترتب على ذلك اثار طهارة الماء من صحة الوضوء به و تمامية التطهير به.

واورد على هذا المسلك بايرادين

الاول

ان شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المعارض غير عرفي والوجه في ذلك انه لا يوجد في المقام الا شك واحد وهو الشك في بقاء القلة الى زمان الملاقاة واما عدم الملاقاة في زمان القلة فهو مجرد عنوان انتزاعي عما هو المشكوك بالأصالة وهو وجود القلة في زمانٍ الملاقاة حيث ينتزع منه عدم الملاقاة في زمان القلة فبلحاظ ان العنوان الاخر وهو عدم الملاقاة في زمان القلة ما هو الا منتزعٌ مما هو مشكوكٌ بالأصالة فما هو مصب الشك بالأصالة وجود القلة في زمان الملاقاة فيشمله دليل الاستصحاب ولا وجه لمعارضته باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة فانه مجرد عنوان انتزاعي مشتق مما هو مركز الشك بالأصالة

والشاهد على ذلك انه لو كان لدينا ماء مسبوقٌ بالقلة وشك في بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة الذي هو معلوم فلا اشكال في استصحاب قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة ويترتب على ذلك انفعال الماء فلو اضيف الى الماء المستصحب القلة ما يوجب اليقين بتمامه كراً فهل بعد اضافة المقدار المتمم يجري الاستصحاب المعارض؟ فيقال ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة معارضٌ باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية.؟ ام ان ذلك مستهجنٌ عرفا?

وكذلك لو مات الوالد وشك في بقاء حياة الولد الى حين موت الوالد فجرى استصحاب حياته وترتب على استصحاب حياته ارثه فلو علم بعد ذلك بموته فهل يجري الاستصحاب المعارض وهو استصحاب عدم موت والده الى حين موته ام ان ذلك مستهجن؟

فهذه شواهد على ان الاستصحاب المعارض غير عرفي كي يشمله دليل الاستصحاب

ولكن هذا الا يراد غير واردٍ على كلامه والوجه فيه ان ما هو موضوع الاثر اجتماع الجزئين وهما القلة والملاقاة. وهذا الموضوع انتزع منه عنوانان: عنوان بقاء القلة الى زمان الملاقاة وعنوان بقاء عدم الملاقاة الى زمان الكرية فالعنوانان منتزعان في عرض واحد من موضوع الاثر وهو القلة والملاقاة في انٍ واحد فكما يجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة فان العنوانين منتزعان مما هو موضوع الاثر ولايرى العرف اي محذور في شمول دليل الاستصحاب لهما بحيث يتعارضان

واما المثالان اللذان استشهد بهما فلا مانع من الالتزام فيهما بالمعارضة فانه لو وجد ماء مسبوق بالقلة وعلم بملاقاته للنجاسة وشك في بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة جرى استصحاب بقاء قلته الى زمان ملاقاته للنجاسة وحينئذٍ ان حصلت اضافة ماءٍ متممٍ له كرا جزما فان كان هذا المعلوم مما يحتمل حصوله قبل ملاقاته للنجاسة جرى الاستصحابان وتعارضا اي ان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة معارضٌ باستصحاب عدم الملاقات الى زمان الكرية لاحتمال حصول الكرية قبل الملاقاة ولااستهجان في ذلك

واما لو تمت اضافة الماء المتمم كرا بعد المفروغية عن جريان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لم يجد شيئاً لان الماء المضاف الى الماء الذي ثبتت نجاسته باستصحاب القلة تنجس بملاقاة الماء فلا جدوى في العلم بصيرورته كرا.

وكذلك الامر في المثال الثاني فانه اذا علم بموت الولد بعد استصحاب حياته الى حين موت الوالد واحتمل حصوله قبل موت الوالد كان استصحاب حياة الولد الى حين موت الوالد معارضا باستصحاب عدم موت الوالد الى حين موت الولد

الا يراد الثاني

ان يقال ان الاستصحاب المعارض لو جرى في مجهولي التاريخ لم يسلم في معلوم التاريخ كما لو فرض العلم بكون الملاقاة في الساعة الثانية فان الاستصحاب الجاري حينئذٍ هو الاستصحاب في مجهول التاريخ فقط وهو استصحاب بقاء القلة الى الساعة الثانية وهي زمان الملاقاة لترتيب اثر الانفعال. ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقات في زمان القلة والسر في ذلك ان صحيحة زرارة الثانية التي هي العمدة في باب الاستصحاب جرى فيها الاستصحاب المنقح للاثر ولم يجر الامام فيها الاستصحاب المعارض حيث قال في صحيحة زرارة: قلت: اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من المني. الى ان يقول فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه قد اصابه فطلبته ولم اقدر عليه فلما صليت وجدته. قال تغسله وتعيد قلت فإن ظننت انه اصابه ولم اتيقن فنظرت ولم ار شيئا فصليت فرايت فيه قال تغسله ولاتعيد. قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا.

وقال في ذيل الرواية: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة قال تنقض الصلاة وتعيد اذا شككت في موضعٍ منه ثم رأيته -اي كنت تعلم اجمالاً بان ثوبك اصيب بالدم قبل الصلاة لكن لا تعلم الموضع ورأيت الموضع اثناء الصلاة - تغسله وتعيد وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليه فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

وظاهره ان الامام ع استصحب عدم اصابة الدم لثوب المصلي الى حين دخوله في الصلاة. ولم يعارضه باستصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم بلحاظ ان الصلاة معلوم التاريخ. وانما المشكوك التاريخ هو اصابة الدم. اذ المكلف يعلم انه الآن في الصلاة وانما يشك في اصابة الدم هل كانت قبل الصلاة ام اثناء الصلاة. فجرى استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الدخول في الصلاة ولم يعارض باستصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم مما يعني ان الاستصحاب في معلوم التاريخ لا يجري كي يعارض الاستصحاب في مجهول التاريخ

### 029

ويمكن ان يدفع الا شكال عن مبنى السيد الاستاذ دام ظله:

بان عدم جريان استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم لاينفي موضوع الصحة لنكتةٍ فقهيةٍ في المقام وهي ان الموضوع للصحة هو صرف وجود الصلاة مع خلوها عن اصابة النجاسة وليس فرد الصلاة.

وبالتالي فعندما يراد استصحاب عدم الصلاة في زمان عدم اصابة الدم للثوب فان المستصحب اما عدم صرف وجود الصلاة او ان المستصحب عدم الطبيعي ضمن الافراد المحتملة في فترة عدم اصابة الدم

فان كان المستصحب عدم صرف وجود الصلاة فهو خلف اذ المفروض ان هناك يقيناً بوجود الصلاة في عمود الزمان حيث ان المكلف وجد نفسه مصليا وشك في اصابة الدم في ثوبه قبل الصلاة فلذلك جرى استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الشروع في الصلاة. فصرف وجود الصلاة متيقن وليس لعدمه حالة سابقة كي يستصحب

وان كان المستصحب عدم الطبيعي لا مطلقاً وانما عدم طبيعي الصلاة المتحقق ضمن الافراد المحتملة في زمان عدم اصابة الدم فمن الواضح ان نفي صرف وجود الصلاة بنفي الطبيعي ضمن افرادٍ معينة من الاصل المثبت لان نفي الطبيعي ضمن الافراد المحتملة في زمن ما وهو زمن عدم اصابة الدم لازمه انتفاء صرف وجود الصلاة في هذا الزمن وليس عينه.

فاذا كان الغرض من استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم التوصل الى نفي صرف وجود الصلاة فان ذلك من الاصل المثبت

والمفروض ان موضوع الاثر هو عدم اصابة الدم للثوب حين التلبس بصرف وجود الصلاة فاذا اريد نفي موضوع الاثر فلابد من نفي صرف وجود الصلاة ولا يمكن نفيه باستصحاب عدم الصلاة في زمان عدم اصابة الدم.

فلعله لاجل هذه النكتة الفقهية اجرى الامام عليه السلام استصحاب عدم اصابة الدم الى حين الشروع في الصلاة ولم يجر الاستصحاب المعارض وهو استصحاب عدم الصلاة الى حين اصابة الدم.

هذا تمام الكلام في القول الثالث

وقد ظهر بذلك انه قولٌ متين

القول الرابع

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قده وهو من حيث النكتة بمعنى تمامية المقتضي متحدٌ مع القول الثالث.

وبيان ذلك:

ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لمجهولي التاريخ او مجهول التاريخ اذا كان الطرف الاخر معلوم التاريخ

وانما يختلف عن القول الثالث في انه لا يرى شمول دليل الاستصحاب للاستصحاب المعارض النافي للاثر وبيان ذلك:

ان هناك تفصيلاً بين كون كلٍ من الاستصحابين في مجهولي التاريخ ذا اثر وبين فرض ترتب الاثر على احدهما دون الاخر.

فهنا صورتان

الاولى

ان يكون لكل من الاستصحابين اثرٌ في نفسه فلذلك مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب جريانهما لولا المانع وهو المعارضة بينهما.

كما في فرض العلم بموت الاب وموت الولد والشك في المتقدم والمتأخر منهما بما اوجب الشك في ارث كلٍ منهما من الاخر فان استصحاب حياة الوالد الى حين موت الوالد لترتيب ارثه معارضٌ باستصحاب حياة الاب الى حين موت الولد لترتيب ارث الاب من الولد حيث ان كلاً من الاب والولد المسلمين يرث كلٌ منهما الاخر فاستصحاب حياة كلٍ منهما الى حين موت الاخر مما له اثرٌ في نفسه فمقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لهما لولا المعارضة.

الصورة الثانية.

ان يكون الاثر مترتبا على احدهما دون الاخر كما في المثال المعروف وهو ان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة الماء القليل فلأجل ذلك اذا علم بالملاقاة في الساعة الثانية مثلا وشك في بقاء القلة من الساعة الاولى الى الساعة الثانية جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة سواءً كان زمان الملاقاة معلوماً تفصيلا كما لو علم به في الساعة الثانية او معلوماً اجمالاً كما لو علم به مردداً بين الساعة الثانية والساعة الثالثة.

ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية. والوجه في ذلك بالنقض والحل.

اما النقض:

فانه لو جرى الاستصحاب المنقح للاثر كاستصحاب بقاء القلة الى زمان الملاقاة وكان معارضاً بالاستصحاب النافي لموضوع الاثر كاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة الى زمان الكرية لصح من الامام عليه السلام في صحيحة زرارة الاولى اجراء الاستصحاب المعارض حيث شك في بقاء الطهارة الى حين الصلاة واجرى الامام عليه السلام استصحاب الطهارة الى حين الصلاة وتنقح بذلك موضوع صحة الصلاة. فلو كان الاستصحاب النافي جاريا لاجرى الامام عليه السلام استصحاب عدم الصلاة في زمان الطهارة. لينفي بذلك وقوع صلاةٍ في زمان الطهارة بينما اقتصر في صحيحة زرارة على الاستصحاب المثبت للاثر ولم يعارض بالاستصحاب النافي. وهذا كاشف عن عدم جريان الاستصحاب النافي

واما الحل.

فان المفروض ان المتحقق في المقام وجدانا شكٌ واحد وهو الشك في قلة الماء زمان الملاقاة وليس هناك شكٌ اخر فاذا عولج هذا الشك باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة تنقح موضوع الاثر وهو انفعال الماء بملاقاة النجاسة.

ولاوجه لمعارضته باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ ما هو المشكوك هو اجتماع القلة والملاقاة وقد تنقح ذلك بالاستصحاب فلا معنى لاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية اذ ان كان المقصود باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية نفي اجتماع الجزئين والمفروض ان موضوع الاثر لم يؤخذ فيه حيثية الاجتماع. لان موضوع الاثر مركبٌ من ذاتي الجزئين وهما القلة والملاقاة لا اجتماع الملاقاة والقلة كي ينفى اجتماعهما باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية

وان اريد باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية نفي الموضوع المركب فانه مما لا وجه له لان الموضوع المركب ليس شيئاً وراء الجزئين والمفروض ان احدهما معلومٌ بالوجدان وهو الملاقاة في احد الزمانين فلا معنى لنفيه والاخر مشكوكٌ وقد عولج شكه بجريان الاستصحاب المثبت فيه الى حين الملاقاة.

وقد اجاب السيد الشهيد قدس سره في البحوث عن هذا الوجه الذي ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من. التفصيل بمناقشة النقض والحل

اما مناقشة النقض

فاولاً

لم يفرض في صحيحة زرارة تعاقب الحادثين اي لم يفرض في صحيحة زرارة العلم بصلاة وحدثٍ وشك في المتقدم والمتأخر منهما كي يقال اذا جرى استصحاب عدم الحدث الى حين الصلاة فلم لم يعارض باستصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث بل المفروض في صحيحة زرارة انها ناظرة لفرض الشك المتعارف وهو كون المكلف في صلاة بالفعل وشك في بقاء طهارته الى حين الصلاة ولا علم له بتحقق الحدث كي يكون المورد من تعاقب الحادثين المجهولي التاريخ كما هو محل البحث

فيجري فيه استصحاب الطهارة الى حين الصلاة

وثانياً

لو فرض ان المورد من تعاقب الحادثين فان المنظور في صحيح زرارة هو الفرض المتعارف وهو فرض العلم باحدهما اي العلم بتاريخ الصلاة اذ ان المصلي اذا شك في بقاء طهارته الى حين الصلاة فهو عالمٌ بوقت صلاته وانما يشك في الحدث كما لو فرض ان المكلف قطع بالحدث بعد فراغه من الصلاة المعلومة التاريخ وشك في ان الحدث الذي قطع به كان قبل الصلاة ام بعد الصلاة فهنا يكون المورد من تعاقب الحادثين مع العلم بتاريخ احدهما فلعل الامام انما لم يجر استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث بلحاظ ان الجزء الثاني وهو الصلاة معلوم التاريخ ولا يجري الاستصحاب العدمي فيه وانما يجري في مجهول التاريخ او للنكتة الفقهية التي سبق التعرض لها.

هذا من ناحية دفعٍ النقض

واما دفع الحل فانه ليس المقصود باستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية هو نفي اجتماع الملاقاة والكرية كي يقال بان حيثية الاجتماع لم تؤخذ في موضوع الاثر وانما المقصود ان موضوع الاثر ليس هو قلة وملاقاة من دون نظر لواقع التقارن اذ ليس موضوع الاثر قلة ولو في غير زمان الملاقاة وملاقاة ولو في غير زمان القلة. بل موضوع الاثر كونهما في زمانٍ واحد اي كون القلة في زمانٍ في ذلك الزمان ملاقاة. وحيث اخذ في موضوع الاثر كونهما في زمانٍ واحد كان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة مثبتاً لكونهما في زمانٍ ومحققاً لموضوع الاثر وكان استصحاب عدم الملاقاة في تمام ازمنة القلة الى حين حصول الكرية نافياً لاجتماعهما في زمانٍ واحد

فلا وجه حينئذٍ لدعوى عدم جريان استصحاب عدم الملاقاة الى حين الكرية بذريعة ان حيثية الاجتماع لم تؤخذ في موضوع الاثر

الا ان السيد الشهيد قده مع ذهابه الى ان ما افيد في \*\*كلمات\*\* سيدنا لا يصلح نكتةً للتفصيل الا انه مع ذلك بنى على التفصيل بين صورتين وهما كون استصحاب احد الجزئين بجره الى حال وجود الجزء الاخر من اجل تنقيح موضوع الاثر كاستصحاب القلة الى زمان الملاقاة فهنا يكون جريانه تاما وبين كون مصب الاستصحاب نفي احد الجزئين في زمان انتفاء الجزء الاخر كاستصحاب عدم الملاقاة في زمان عدم القلة فان الاستصحاب لا يجري هنا

والنكتة في ذلك:

ان المقصود بنفي الملاقاة في زمان القلة هل هو نفي حصةٍ من الملاقاة وهي الملاقاة المتصفة بالقلة او المتقيد بها ام نفي طبيعي الملاقاة؟

فان كان المقصود نفي حصةٍ من الملاقاة فالمفروض ان موضوع الاثر ليس هو حصةً من الملاقاة وانما ذات الملاقاة وذات القلة في زمانٍ واحد وان كان المنفي صرف وجود الملاقاة او طبيعي الملاقاة فنفي الفرد لاينفي الطبيعي مع العلم بانتفاء الفرد الاخر في غير هذا الزمان الا بالاصل المثبت

حيث يقال اذا نفيت جميع افراد الملاقاة في زمان القلة وضم لذلك العلم الخارجي بان الملاقاة لو حدثت بعد الكرية فانها ليست موضوعاً لاثر فتحقق من نفي جميع افراد الملاقاة في زمان القلة مع العلم الخارجي بان الفرد الاخر من الملاقاة وهو الملاقاة في زمان الكرية مما لا اثر له انتفاء صرف وجود الملاقاة مع القلة الذي هو موضوع الاثر كان ذلك من الاصل المثبت حيث ضم لاستصحاب عدم افراد الملاقاة في زمان القلة العلم الخارجي بان لا اثر للملاقاة في زمانٍ اخر والا لولا ضم هذا المعلوم لما انتفى صرف وجود الملاقاة الذي هو موضوعٌ للاثر

والنتيجة

ان نفي صرف وجود الملاقاة في زمان القلة مما لا يمكن لان المنفي افراد الملاقاة في زمان القلة لا صرف وجودها. ولو ضم الى نفي الافراد العلم الخارجي لكان نفي صرف الوجود بذلك من باب من الاصل المثبت.

ولكن قد يلاحظ على السيد الشهيد

اولا

ان هذا مبنيٌ على ان موضوع الاثر الفرد من الملاقاة ام الطبيعي؟ اذ قد يكون موضوع الاثر هو الفرد كما في الدم مثلاً فان كل دمٍ دمٍ موضوعٌ للنجاسة كما ان كل ماءٍ ماء فهو موضوعٌ للطهارة

بينما موضوع سقوط الامر طبيعي الصلاة لا الفرد من الصلاة. فان استفيد من الادلة ان موضوع الاثر القلة وصرف وجود الملاقاة في زمن تم ما ذكره السيد الشهيد من ان المنفي افراد الملاقاة ونفي الافراد لا ينفي صرف الوجود الا بالاصل المثبت

وان كان موضوع الاثر الافراد فان كل ملاقاةٍ من الماء القليل للنجاسة موضوعٌ للنجاسة ما لم يكن الماء متنجساً في حد نفسه حيث ان المتنجس لا يتنجس. والا فموضوع الاثر هو الفرد

فبالتالي يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة. حيث ان المنفي جميع افراد الملاقاة الى زمان الكرية. و موضوع الاثر هو الفرد فيكون استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة جاريا لولا المعارضة باستصحاب القلة الى زمان الملاقاة

وثانيا

المفروض في المقام حتى لو قيل ان موضوع الاثر هو الطبيعي فان المنفي هو طبيعي الملاقاة والسر في ذلك ان العدم لا يتحصص ولا يتغير اذ ما دام الموضوع مركبا من قلةٍ وملاقاة فعدم الملاقاة في الساعة الاولى هو نفس عدم الملاقاة في الساعة الثانية وهو نفس عدم الملاقاة في الساعة الثالثة فالعدم لا يتميز ولا يتغير بتعاقب الازمنة فلأجل ذلك لما كان موضوع الاثر وجود طبيعي القلة في زمانٍ فيه طبيعي الملاقاة فكما يجري استصحاب طبيعي القلة الى زمان الملاقاة من دون ان يراد من ذلك اثبات تقيدٍ القلة بالملاقاة اذ الموضوع مركبٌ لا مقيد كذلك يجري استصحاب عدم طبيعي الملاقاة في زمان القلة ولا يقصد بذلك نفي الحصة من الملاقاة وهي الملاقاة المتقيدة بالقلة ولا نفي فرد الملاقاة وانما نفي نفس الطبيعي اي نفي طبيعي الملاقاة في زمانٍ فيه قلةٌ الى حين حصول الكرية حيث ان حيثية الاجتماع بينهما في زمانٍ لوحظت على نحو المعنى الحرفي لاالمعنى الاسمي بمعنى بما هي مشير الى واقع زمانٍ فيه قلةٍ وطبيعيٌ ملاقاة

### 030

تعقيبٌ:

افرد سيد المنتقى قدس سره بحثا في جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ بالاضافة الى مجهول التاريخ حيث ان الشيخ الاعظم منع من جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ مع قوله بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ

وقد ذكرت عدة ايرادات على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ:

الا يراد الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل:

ومحصله انه اذا كان احد الحادثين معلوم التاريخ كالملاقاة في الساعة الثانية والاخر وهو الكرية مجهول التاريخ اذ ان هناك علماً اجمالياً بحصوله في احد الازمنة الثلاثة.

فاستصحاب عدم الكرية المتيقن قبل الساعة الاولى الى زمن الملاقاة يجري وببركة جريانه يتنقح موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة

ولكن لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية المردد بين الازمنة الثلاثة ام لا؟

والوجه في ذلك كما في الرسائل ان هنا فرضين لا ثالث لهما

الفرض الاول:

ان يضاف معلوم التاريخ الى الزمن بان يضاف حدث الملاقاة الى الزمن ومن الواضح حينئذ انه لا شك فيه اذ قبل الساعة الثانية لم تكن ملاقاة جزما وفي الساعة الثانية حصلت ملاقاة جزماً فلا شك في الملاقاة بحسب عمود الزمان.

الفرض الثاني

ان تضاف الملاقاة الى الحادث الاخر اي الملاقاة بالنسبة الى زمان القلة اي عدالكرية و لولا ملاحظة هذه الخصوصية لم يكن في الملاقاة شك لا قبل الساعة الثانية ولا بعد الساعة الثانية

فاذا لوحظت هذه الخصوصية وهي اضافة الملاقاة الى زمان القلة اي عدم الكرية لم يجر الاستصحاب ايضاً لان الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة مما ليس لها حالةٌ سابقة اذ المفروض ان ذات الملاقاة لا شك فيه وانما المشكوك هو الخصوصية نفسها وهذه الخصوصية ليس لها حالةٌ سابقة لانه انه اريد استصحاب وجودها فليس له حالةٌ سابقة و ان اريد استصحاب عدمها فليس لعدمها حالةٌ سابقة الا بعدم المتصف بها وهو الملاقاة نفسها فان انتفاء كون الملاقاة في زمان القلة انما يكون بعدم الملاقاة ذاتها والا نفس الخصوصية ليس لعدمها حالة سابقة وانما الحالة السابقة لعدم المتصف بالخصوصية وهو ذات الملاقاة لا ان العدم لذات الخصوصية نفسها

فلا مجرى للاستصحاب لا بلحاظ وجود الخصوصية اذ ليس لها حالةٌ سابقة ولا بلحاظ عدمها اذ لا عدم لها الا بعدم المتصف بها وهو ذات الملاقاة وهذا ليس من جريان الاستصحاب في الخصوصية وانما هو من جريان الاستصحاب في المتصف بها وهو الملاقاة وهو خارجٌ عن محل البحث

وهنا جوابان عن الا يراد

الجواب الاول

ما ذكره الاخوند الخراساني قدس سره في الكفاية من ان الخصوصية تارةً تلاحظ على نحو مفاد كان التامة وتارةً تلاحظ على نحو مفاد كان الناقصة فاذا لوحظت الخصوصية على نحو مفاد كان التامة اي وجود الملاقاة في زمانٍ في ذلك الزمان قلة فهذا مما يمكن استصحاب عدمه اذ يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمانٍ في ذلك الزمان قلة او عدم الملاقاة الى زمان الكرية

واذا لوحظت الخصوصية بنحو مفاد كان الناقصة اي تقيد وجود الملاقاة بزمانٍ القلة لم يكن لعدمه حالةٌ سابقة فلا بد وان يكون الملحوظ هو الخصوصية بوجودها المحمولي لا الخصوصية بوجودها النعتي فان الخصوصية بوجودها المحمولي لها عدمٌ سابق عدم هذه الخصوصية في نفسها اي عدم الملاقاة الى زمان الكرية واما لو لوحظت الخصوصية بوجودها المحمولي اي الملاقاة المتصفة بكونها في زمن القلة فليس لعدمها حالةٌ سابقة الا بعدم المتصف وهو الملاقاة.

فالاخوند الخراساني يسلم بما ذكره الشيخ من ان الملاقاة اذا اضيفت الى الزمان فلا شك فيها لا قبل الساعة الثانية ولا بعد الساعة الثانية واذا اضيفت الملاقاة الى القلة فقد ذكر الشيخ انه لا توجد حالةٌ سابقة لذا اورد الاخونذ انه اذا اضيفت الملاقاة الى القلة و اريد الوجود المحمولي للملاقاة اي كون الملاقاة في زمان القلة فان لعدمها حالة سابقة وهو جريان استصحاب عدم الملاقاة في زمانٍ مستمرٍ الى زمان الكرية

واما لو لوحظت الخصوصية بنحو الوجود النعتي اي الملاقاة المتصفة بزمانٍ القلة قبل زمان الكرية فليس لعدمه حالةٌ سابقة الا بعدم الملاقاة نفسها فياتي فيه اشكال الشيخ الاعظم

الجواب الثاني ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ص 267 ج٦

ومحصله ان صاحب الكفاية ركز على الخصوصية وفصل بين لحاظ الخصوصية بنحو الوجود المحمولي او بنحو الوجود النعتي ولكن يمكن الاتجاه لذات الملاقاة لا لخصوصية كون الملاقاة في زمانٍ القلة الى زمان الكرية فيقال ان في لحاظ الملاقاة تصور شقٍ ثالثٍ لا كما حصره الشيخ في شقين وهم ان تلحظ الملاقاة بالنسبة الى الزمان ويقال لا شك في الملاقاة و ان تلحظ خصوصية كون الملاقاة في زمان القلة و يقال بانه ليست لها حالةٌ سابقة

والشق الثالث ان تضاف الملاقاة الى واقع الزمان الذي حدثت فيه الكرية على نحو القضية الحينية لا الشرطية كي لا يكون لعدمها حالةٌ سابقة فيقال ذات الملاقاة مما تيقن بعدمها في ازمنة سابقةٍ على زمان الكرية اذ لا اشكال في ان المكلف عند الزوال وقبل ان يأتي زمان العلم الاجمالي بالكرية في الساعة الاولى او الساعة الثانية او الساعة الثالثة بعد الزوال لم يكن هناك ملاقاة وبما ان الملاقاة يوجد يقينٌ بعدمها في ذاتها في وقت الزوال ويشك في استمرار عدمها الى ازمنةٍ متسلسلة الى زمان حصول الكرية حيث يشك في الملاقاة في تمام هذه الازمنة من الزوال الى واقع زمن فيه كرية جرى استصحاب عدم الملاقاة.

فالفرق بين جواب المنتقى وجواب الكفاية ان جواب الكفاية ركز على ملاحظة الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة وقال ان هذه الخصوصية يمكن لحاظها تارةً على نحو الوجود المحمولي واخرى على نحو الوجود النعتي فيجري استصحاب عدم وجودها المحمولي

واما المنتقى فقد ركز على ذات الملاقاة لا على الخصوصية وقال ان للملاقاة عدماً سابقاً متيقناً قبل زمان العلم الاجمالي بحدوث الكرية المرددة بين الساعات الثلاث وحيث ان هناك يقيناً بعدم الملاقاة عند الزوال ويشك في استمرار عدم الملاقاة في الازمنة المتسلسلة الى زمانٍ فيه كريةٌ فيجري استصحاب عدم ذات الملاقاة الى زمانٍ فيه كريةٌ على نحو القضية الحينية.

وكلا الجوابين متين

الا يراد الثاني على جريان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية:

ان يقال كما لوحظت الخصوصية في جانب الوجود وهو ان كون الملاقاة في زمانٍ القلة هل هو وصف للملاقاة او ليس بوصف.

كذلك يمكن لحاظ الخصوصية في طرف العدم حيث ان مصب الاستصحاب هو العدم اي عدم الملاقاة فاذا لوحظت الخصوصية في طرف العدم اي عدم الملاقاة في زمانٍ القلة.

فكما ان كون الملاقاة في زمانٍ القلة ليس له حالةٌ سابقة كذلك عدم الملاقاة في زمان القلة ليس له حالةٌ سابقة فكما ان الوجود المتخصص بالخصوصية ليس له حالة سابقة فان العدم المتخصص بهذه الخصوصية ليس له حالةٌ سابقة فلا يكون مجرى للاستصحاب

مضافاً الى ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لا يثبت اجتماعه مع زمان الكرية الا بالاصل المثبت.

والجواب عن هذا الا يراد:

بان التشقيق الذي ذكر في جانب الوجود يأتي في جانب العدم اي كما ان الخصوصية وهي كون الملاقاة في زمان القلة لوحظت بلحاظين تارةً بما هي وجودٌ محمولي واخرى بما هي وجودٌ نعتيٌ فجرى الاستصحاب فيها. اي استصحاب عدمها بلحاظ الوجود المحمولي لا بلحاظ الوجود النعتي كذلك يمكن لحاظ الخصوصية في طرف العدم بهاتين الفرضيتين اذ تارة ينظر الى عدم الملاقاة في نفسه على نحو مفاد ليس التامة وتارةً ينظر الى عدم الملاقاة المتخصص بزمان القلة فيقال ان مفاد ليس الناقصة ليس له حالة سابقة

فلو لوحظ العدم متصفاً بكونه في زمانٍ القلة لكان مفاد ليس الناقصة ومفاد ليس الناقصة ليس له حالةٌ سابقة

واما اذا لوحظ العدم على نحو مفاد ليس التامة اي عدم الملاقاة في نفسها جرى فيه الاستصحاب فان عدم الملاقاة قد تيقن حال الزوال وشك في استمراره في الازمنة المتسلسلة الى زمان فيه كرية فيجري استصحاب عدمه

كما انه لا يراد باستصحاب عدم الملاقاة اثبات اجتماعه مع الكرية كي يكون من الاصل المثبت لان وجود زمانٍ فيه كريةٌ معلومٌ اجمالاً لا يحتاج الى احراز والموضوع اخذ على نحو التركيب لا على نحو التقييد فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان فيه كرية لايقصد به اثبات زمانٍ فيه كرية كي يكون من الاصل المثبت لانه محرزٌ بالعلم الاجمالي

الا يراد الثالث

ما ذكره سيد المنتقى ص269ومحصله:

ان المناط في جريان الاستصحاب على صدق لا تنقض اليقين بالشك ولا يصدق هذا العنوان الا اذا كان التعبد بالمشكوك بعد انقضاء زمان اليقين اذ لا يعقل التعبد بالمشكوك في زمان اليقين به اذ مع اليقين به لامعنى للتعبد به فلا يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك وانما يصدق عنوان نقض اليقين بالشك اذا كان التعبد بالمشكوك في زمانٍ بعد انقضاء زمان اليقين به.

هذه هي الكبرى

لكن المقام ليس صغرى لها والسر في ذلك انه لو استصحب عدم الملاقاة الى زمان الكرية و بحتمل وجداناً ان الكرية حصلت قبل الملاقاة اذ في حال الزوال لم تكن كرية ولم تكن ملاقاة ولكن بعد الزوال حدثت الكرية اما في الساعة الاولى او الساعة الثانية او الساعة الثالثة كما حدثت الملاقاة جزما في الساعة الثانية فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هوالساعة الاولى اي ما قبل حدوث الملاقاة وهذا الزمان وهو الساعة الاولى ساعة اليقين بعدم الملاقاة فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية هو زمان اليقين بعدم الملاقاة لازمه ان التعبد بالمشكوك وهو عدم الملاقاة في زمن اليقين به وهو ما قبل الساعة الثانية فلم يكن التعبد بالمشكوك في زمانٍ بعد انقضاء زمان اليقين به كي يصدق عنوان نقض اليقين بالشك.

فلا مجال لجريان الاستصحاب الا اذا احرز ان المورد مورد نقض اليقين بالشك ولا يحرز ذلك حتى يحرز ان زمان التعبد بالمشكوك بعد انقضاء زمانٍ اليقين به وحيث يحتمل ان زمان التعبد بالمشكوك هو زمان اليقين به لم يحرز صدق عنوان نقض اليقين بالشاك

والجواب عن هذا الا يراد

ان المناط في صدق عنوان نقض اليقين بالشك ان يكون التعبد بالمشكوك بما هو مشكوك لا بذات المشكوك بعد زمان المتيقن بما هو متيقن وهذا مما ينطبق على محل كلامنا حيث ان المتيقن عند الزوال عدم الملاقاة ويشك في استمرار هذا العدم الى زمانٍ واقعيٍ فيه كريةٌ. وحينئذٍ يكون التعبد بالمشكوك وهو عدم الملاقاة بما هو مشكوك بعد زمان المتيقن بما هو متيقن وهو زمان اليقين بعدم الملاقاة الى الساعة الثانية حيث لم تحصل الملاقاة الا في الساعة الثانية.

نعم التعبد بذات المشكوك وهو ذات عدم الملاقاة لا بما هو مشكوك محتمل اجتماعه مع زمان اليقين بعدم الملاقاة وهو ما قبل الساعة الثانية حيث يحتمل ان التعبد بذات المشكوك يعني بذات عدم الملاقاة حصل في زمان اليقين بعدم الملاقاة وهو ما قبل الساعة الثانية حيث يحتمل ان زمان الكرية هو ما قبل الساعة الثانية لكن هذا ليس تعبداً بالمشكوك بما هو مشكوك وانما هو تعبد بذات المشكوك في زمان المتيقن

اما لو اريد التعبد بعدم المشكوك بما هو مشكوك لا بذاته فقد حصل التعبد به بعد انقضاء زمان المتيقن وليس المورد شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين بالشك.

### 031

الا يراد الرابع على جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ ما افاده سيد المنتقي ج6 ص 271:

وبيانه بذكر امور ثلاثة.

الامر الاول

ان موضوع جريان الاستصحاب الشك في البقاء، فما لم يكن هناك شكٌ في البقاء فليس المورد مندرجاً تحت دليل للاستصحاب

الامر الثاني

ان المقام يتصور فيه فرضان فانه اذا علم المكلف عند الزوال بعدم الكرية وعدم الملاقاة ثم علم بحصول الملاقاة في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم اجمالا بحصول الكرية في احد الازمنة فيتولد من علمه فرضان

الفرض الاول

ان لا يحتمل المكلف حصول الكرية قبل الساعة الثانية فانها ان حصلت فلم تحصل قبل الساعة الثانية وفي مثل ذلك يقطع المكلف بعدم اجتماع عدم الملاقاة مع الكرية. اذ المفروض انه لاكرية قبل الساعة الثانية فاذا لم تكن كرية قبل الساعة الثانية والمفروض ان الساعة الثانية زمن الملاقاة فلا يتصور اقتران بين عدم الملاقاة وبين الكرية

الفرض الثاني

ان يحتمل ثبوت الكرية قبل الساعة الثانية وحينئذٍ يقال متى احتمل حصول الكرية قبل الساعة الثانية كان هذا الاحتمال منشأ لاحتمال المقارنة بين عدم الملاقاة وبين الكرية. اذ ما دام يحتمل ان الكرية قبل الساعة الثانية والملاقاة لم تحصل الا في الساعة الثانية. فمن المحتمل اقتران عدم الملاقاة مع الكرية قبل الساعة الثانية.

الامر الثالث

بناءً على ما ذكر ف

لا يوجد عندنا فرضٌ يتصور فيه الشك في بقاء عدم الملاقاة لان المفروض ان المستصحب عدم الملاقاة الى زمانٍ الكرية وزمان الكرية ان كان قبل الساعة الثانية فقد اجتمع عدم الملاقاة مع الكرية قطعاً ولا شك في ذلك وان بعد الساعة الثانية فلم يجتمع عدم الملاقاة مع الكرية قطعا فالامر دائرٌ بين فرضين يقطع على احدهما باجتماع عدم الملاقاة والكريةو يقطع على الفرض الاخر بعدم اجتماعهما ولا يوجد فرضٌ فيه شكٌ في البقاء.

فبالتالي حيث يعتبر في جريان الاستصحاب الشك في البقاء فلا يتصور في المقام بناءً على ما سبق من الفرضين الا الشك في المقارنة اي على فرض احتمال حصول الكرية قبل الساعة الثانية فيحتمل المقارنة بين عدم الملاقاة والكرية ولا يوجد في البين شكٌ في البقاء وانما الشكٌ في المقارنة والا فبعد الساعة الثانية قطعا لا يوجد اجتماع لهما وانما يحتمل اجتماعهما قبل الساعة الثانية فالشك متمحض في المقارنة وليس هناك شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب لذلك فاستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية مع احتمال ان زمان الكرية ما قبل الساعة الثانية ليس مرجعه الى التعبد بالبقاء وانما مرجعه الى التعبد بالمقارنة بينهما وهذا ليس من صغريات دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على هذا الا يراد

اولاً

ان مبنى الا يراد يرجع الى تقوم الاستصحاب بالشك في البقاء وهذا ما ناقشه جملةٌ من الاعلام منهم السيد الشهيد قدس سره في اول ج6 بحث الاستصحاب ص ١٥ :

ليس الاستصحاب متقوما بالشك في البقاء بل الاستصحاب متقومٌ بالشك في الشيء بعد الفراغ عن ثبوته لا الشك في البقاء . ولا يستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اعتبار الشك في البقاء. بل غاية ما يستفاد منه اعتبار الشك في الشيء بعد المفروغية عن ثبوته مثلاً في اليوم الواحد والثلاثين بعد شهر رمضان يشك في انه يوم العيد ام ان يوم العيد هو اليوم السابق عليه فهنا افاد سيدنا الخوئي قدس سره في بحث الصوم انه يجري استصحاب العيد اذ العيد اما دخل امس او اليوم فحيث يوجدعلمٌ اجماليٌ بدخول العيد وشكٌ في فعليته بعد المفروغية عن ثبوته يجري الاستصحاب فيه. مع انه لا يوجد في المورد شكٌ في البقاء لان العيد ان كان امس فقد ارتفع قطعاً وان كان اليوم فهو موجودٌ بالفعل لا ان هناك شكاً في البقاء ومع ذلك حيث ينطبق عليه ميزان الاستصحاب وهو الشك في الفعلية بعد المفروغية عن الثبوت جرى استصحاب العيد فهذا كاشفٌ عن انه لا دليل على اعتبار الشك في البقاء في قوام الاستصحاب

وفي المقام كذلك حيث يشك في فعلية عدم الملاقاة بعد الفراغ عن ثبوتها فيجري الاستصحاب فيه

وثانيا

تارة ينظر الى الموضوع بالعنوان التفصيلي واخرى ينظر اليه بالعنوان الاجمالي فعلى الاول يكون استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية المضاف الى ساعةٍ معينة فاقدا لاركانه لان زمان الكرية المضاف ان اضيف الى ما قبل الساعة الثانية فاجتماع عدم الملاقاة معه متيقن وان اضيف لما بعد الساعة الثانية فاجتماع عدم الملاقاة مع الكرية مقطوع العدم.

فمتى لوحظ العنوان التفصيلي للمستصحب لم يكن شكٌ كي يكون مجرى للاستصحاب واذا لوحظ بالعنوان الاجمالي اي استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية على اجماله من دون اضافته الى ساعةٍ معينة لا قبل ولا بعد فحينئذ يتحقق الشك في البقاء حيث ان هناك يقيناً بعدم الملاقاة في وقت الزوال ويشك في استمرار عدم الملاقاة من حين الزوال الى زمان الكرية على اجماله فقد توفر حينئذٍ اليقين بالحدوث والشك في البقاء بالنسبة الى عدم الملاقاة المضاف الى زمان الكرية على اجماله ومن دون ملاحظة العناوين التفصيلية.

ولا غبار حينئذٍ على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ.

الا يراد الخامس

الذي افاده قدس سره في صفحة ج٦ ص271: ان الاستصحاب متقومٌ بالجر والمد اي مد المستصحب الى ظرف الاثر العملي. وفي المقام لا يوجد مدٌ لان الزمان معلومٌ والمقدار محدودٌ حيث يعلم ان لا ملاقاة قبل الساعة الثانية وان هناك ملاقاة بعد الساعة الثانية فان كان المقصود بالاستصحاب مد عدم الملاقاة الى زمان الكرية اي بمده الى الساعة الثانية فلا يوجد مدٌ في المقام لان عدم الملاقاة مقارن للكرية قبل الساعة الثانية

وان كان يراد بمد عدم الملاقاة الى زمان الكرية مده لما بعد الساعة الثانية فالمفروض انه بعد الساعة الثانية يقطع بارتفاع عدم الملاقاة فلا مد في كلا الفرضين

والجواب عن ذلك

كما مر ان المنظور في الاستصحاب المتقوم بالمد والجر الى استصحاب عدم الملاقاة بالاضافة الى زمان الكرية لا بالاضافة الى عمود الزمان كي يقال لا يتصور فيه مدٌ وجر وحيث يتصور بالاضافة الى الزمن الثاني المد والجر كفى ذلك في جريانه

الا يراد السادس

ما نقله سيد المنتقى قدس سره عن المحقق النائيني ص ٢٦٧ من ان استصحاب عدم الكل مع جريان الاستصحاب في الجزء مما لا وجه له لان الشك في الكل مسببٌ عن الشك في الجزء فاذا جرى الاستصحاب في الجزء ونقحه لم تصل النوبة للشك في الكل او فقل ان الاستصحاب الجاري في الجزء اصل سببي والاستصحاب العدمي الجاري في الكل مسببي والاصل السببي حاكم على المسببي

وفي المقام يقال ان الشك في المجموع وهو- عدم الملاقاة مع الكرية- مسببٌ عن الشك في الجزء وهو بقاء القلة الى زمان الملاقاة . فاذا جرى الاستصحاب في الجزء اي جرى استصحاب عدم الكرية من حين الزوال الى حين الملاقاة ارتفع الشك في الكل وهو الشك في المجموع لان جريان الاستصحاب في الجزء سببيٌ وجريان الاستصحاب العدمي في الكل يعني استصحاب عدم وقوع المجموع مسببي والسببي حاكمٌ على المسبيي

وقد اشكل عليه سيد المنتقى قدس سره ص ٢٧٢:

بان السببية ليست شرعية لان تسبب الكل عن الجزء وجوداً وعدماً عقلي لا شرعي فالحكومة ليست شرعية كي يقال ان الاستصحاب الجاري في الجزء حاكم على الاستصحاب الجاري في الكل.

الا يراد الاخير الذي تعرض له قدس سره في حاشية ص268

ان استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية من الاستصحاب في عدم الموضوع. حيث يراد به نفي موضوع الانفعال فهل المقصود استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع او استصحاب عدم ذات الموضوع لاعدم الموضوع بما هو موضوع

فان كان المقصود الاول وهو استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع فالمفروض ان استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع مرجعه الى استصحاب عدم الحكم لان اتصاف الموضوع بما هو موضوع فعلاً هو عبارة عن فعلية الحكم لذلك استصحاب عدم الموضوع بما هو موضوع مرجعه الى استصحاب عدم الحكم وهذا ليس محلاً للبحث

وان كان المنظور استصحاب عدم ذات الموضوع فالمفروض ان ذات الموضوع مركب من جزئين جزء معلوم وهو الملاقاة في الساعة الثانية وجزء مجهول وهو بقاء القلة الى الملاقاة فيجري الاستصحاب في خصوص الجزء المجهول وهو استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع انفعال الماء بملاقاة النجاسة فلا معنى لاستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة الى زمان الكرية

والجواب عن ذلك

ان الموضوع مركبٌ الا انه اخذ في الموضوع اجتماعهما في زمانٍ والا لو لم يؤخذ في موضوع الانفعال اجتماع الملاقاة مع القلة في زمانٍ لم يجر استصحاب القلة فان استصحاب القلة الى زمان الملاقاة لا يثبت شيئا و بما ان موضوع الاثر هو اجتماع الجزئين في زمانٍ لذلك كان استصحاب القلة الى زمانٍ فيه ملاقاةٌ مثبت لموضوع الانفعال والا لم يجر فكما ان استصحاب القلة الى زمان الى زمانٍ فيه ملاقاةٌ مثبت لموضوع الاثر كذلك استصحاب عدم الملاقاة الى زمانٍ فيه كريةٌ نافٍ لموضوع الاثر فالموضوع مركبٌ من ذاتي الجزئين الا ان موضوع الاثر اجتماعهما في زمان. فكما ان الاستصحاب الاول يثبت الموضوع لانه يثبت اجتماعهما في زمانٍ فالاستصحاب الثاني ينفي الموضوع لانه ينفي اجتماعهما في زمان.

فتلخص بذلك :

ان الصحيح ما ذهب اليه السيد الاستاذ دام ظله الشريف من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وفي معلوم التاريخ لولا المعارضة

### 032

وفي ختام البحث في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ في الموضوعات المركبة بعض التطبيقات:

### التطبيق الاول

ما ذكره السيد الشهيد قده في بحوث في علم الأصول ج ٦ ص ٣٢٢:

حول المثال المعروف مثال الشك في اجتماع القلة والملاقاة في الماء وتنقيحه انه بناءً على المختار وفاقاً للسيد الاستاذ دام ظله من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ و معلوم التاريخ يقع التعارض بين الاستصحابات وتصل النوبة الى اصالة الطهارة في الماء

واما على الاقوال الاخرى فلا بد من التفصيل

القول الاول:

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قده من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ واذا كان احدهما معلوم التاريخ جرى الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ مثلا اذا كانت الكرية والملاقاة مجهولي التاريخ جر استصحاب القلة الى زمان الملاقاة وجرى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية فيتعارض الاستصحابان وتصل النوبة الى اصالة الطهارة.

واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ كما اذا كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال فيجري الاستصحاب في خصوص مجهول التاريخ وهو استصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة ويثبت بذلك انفعال الماء ولا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لكونه طرفاً معلوم التاريخ

ولو كان الامر بالعكس كما اذا كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال فيجري الاستصحاب في مجهول التاريخ وهو استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ويثبت بذلك طهارة الماء ولا يعارض باستصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة

القول الثاني

ما ذهب اليه صاحب الكفاية قده من انه هناك صورتان.

الاولى

ان يكون كلاهما مجهول التاريخ فيعلم اجمالاً بحصول الكرية في الساعة الثانية او الثالثة كما يعلم بحصول الملاقاة في الساعة الثانية او الثالثة وفي هذا الفرض لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما لفقد المقتضي بلحاظ شبهة انفصال زمان الشك عن زمان اليقين

وبالتالي فحيث لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما تجري اصالة الطهارة في الماء

وقد مر الا شكال سابقاً على ذلك بان مقتضى ما ذكر من كون جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ شبهةً مصداقيةً لاتصال زمان الشك بزمان اليقين ان يفصل بين الاستصحاب النافي للموضوع والاستصحاب المثبت ولو لجزءٍ من الموضوع فمثلا لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ولكن يمكن ان يجري استصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة من دون اخذ زمان الكرية طرفاً للاستصحاب حيث ان المراد حينئذٍ نفي الموضوع واذا اريد نفي الموضوع فاتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز

الصورة الثانية

ان يكون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهولاً فهنا افاد المحقق الاخوند قدس سره بجريان الاستصحاب في مجهول التاريخ دون معلومه. اي لو كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية جرى استصحاب القلة الى زمان الملاقاة فيثبت الانفعال دون استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية

وبالعكس لو كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية جرى استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية ليثبت به طهارة الماء دون استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة.

القول الثالث

وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره وذلك بالتفصيل بين صورتين:

الصورة الاولى

ان يكون كلا الطرفين مجهول التاريخ الكرية والملاقاة

وهذه الصورة ايضاً فيها فرضان:

الفرض الاول

ان يكون المجهولان متساويين في دائرة الاحتمال والتردد كان يعلم اجمالا بالكرية اما في الساعة الثانية او الثالثة ويعلم اجمالا بالملاقاة اما في الساعة الثانية او الثالثة. فحيث يتساوى المجهولان في دائرة التردد والاحتمال لا يجري الاستصحاب في شيءٍ منهما لكون الاستصحاب شبهةً مصداقيةً لنقض اليقين باليقين.

الفرض الثاني

ان يكون احدهما اوسع دائرةً من حيث الاحتمال من الاخر كما لو فرض ان الملاقاة مرددة بين الساعة الثانية بعد الزوال والثالثة بينما الكرية مرددةٌ بين الساعة الثانية والثالثة والرابعة فهنا يجري الاستصحاب في الاوسع دون الاضيق اي لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية الذي هو الطرف الاضيق لكونه شبهةً مصداقية لنقض اليقين باليقين لاحتمال كون زمان الكرية هو زمان اليقين بالملاقاة وهو الساعة الثالثة لكن يجري استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة وهو الطرف الاوسع لانه لا يرد فيه انه شبهةٌ مصداقيةٌ لنقض اليقين باليقين لعدم اليقين بالكرية في الساعة الثالثة التي هي زمان اليقين بالملاقاة.

الصورة الثانية

ان يكون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهول التاريخ فلا يجري الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ لكون معلوم التاريخ اضيق دائرةً من مجهول التاريخ وجداناً

وفي مجهول التاريخ لابد من التفصيل وهو انه تارةً يكون الاستصحاب في مجهول التاريخ محققاً لموضوع الاثر كما لو كانت الملاقاة معلومة التاريخ في الساعة الثانية والكرية مجهولة التاريخ فهنا يجري استصحاب عدم الكرية اي القلة الى زمان الملاقاة باعتبار كون الاستصحاب محققٌا لموضوع الاثر وهو الانفعال

واما لو كان الاستصحاب في مجهول التاريخ نافياً لموضوع الاثر فلا يجري مثلاً اذا كانت الكرية معلومة التاريخ في الساعة الثانية والملاقاة مجهولة التاريخ فهنا لا يجري استصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية باعتبار ان ما هو موضوع الانفعال هو صرف وجود الملاقاة واستصحاب عدم الملاقاة الى زمان الكرية لاينفي صرف وجود الملاقاة وانما ينفي فرد الملاقاة في زمان القلة وهذا مما قد سبق بيانه.

القول الرابع

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاستصحاب المثبت للاثر دون الاستصحاب النافي للاثر

ومن اجل تفصيل كلامه فقد تعرض السيد الشهيد قدس سره الى المباني الفقهية في المقام وهي ثلاثة

المبنى الاول

ان يبنى على ان كل ماء طاهر الا الماء الذي اجتمعت فيه القلة والملاقاة فانه يتنجس فبناءً على هذا المبنى يجري استصحاب القلة الى زمان الملاقاة ويثبت بذلك انفعال الماء بملاقاة النجاسة ولا يعارض باستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة او عدم الملاقاة الى زمان الكرية.

لانه اذا جرى الإستصحاب المثبت لم يشمل دليله الاستصحاب النافي .

المبنى الثاني

كما ان كل ماء طاهر الا الذي اجتمع فيه القلة والملاقاة فان هناك حكما شرعيا آخر وهو ان الماء الكر معتصمٌ وطاهرٌ بالفعل وان لاقى النجاسة كما هو المستفاد من قوله اذا بلغ الماء قدر كرٍ لم ينجسه شيء وقد خرج عن هذا العموم ما اذا كانت ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته. فبناءً على ذلك قد علم في المثال بكرية الماء في احد الزمانين اما الساعة الثانية او الثالثة. والماء الكر معتصم طاهرٌ حتى اذا لاقى النجاسة وخرج عن هذا العموم ما اذا كانت الملاقاة للنجاسة قبل زمان كريته وهذا المخصص مشكوكٌ فيستصحب عدمه وهو عدم ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته. اي في زمان قلته ويتنقح بذلك موضوع الطهارة فانه كرٌ لم يلاق النجاسة قبل زمان كريته بمقتضى الاستصحاب وبالتالي يتنقح بذلك موضوع الحكم الشرعي الآخر وهو طهارة الكر

فعلى هذا المبنى يتعارض الاستصحابان استصحاب عدم الكرية الى زمان الملاقاة من اجل اثبات الانفعال واستصحاب عدم ملاقاته للنجاسة قبل زمان كريته لاثبات طهارته والاصل الثاني انما جرى وعارض الاصل الاول لان للاصل الثاني اثراً لا ان الغرض منه مجرد نفي اثر الاصل الاول وحيث ان للاصل الثاني وهو استصحاب عدم ملاقاته النجاسة قبل زمان كريته اثراً شرعياً وهو تنقيح موضوع الاعتصام والطهارة المطلقة جرى وعارض الاصل الاول وبعد تعارضهما تصل النوبة للاصل الحكمي وهو قاعدة الطهارة

المبنى الثالث

ان يقال ان المستفاد من الادلة ان موضوع الانفعال مركبٌ من جزئين

الاول ملاقاة الماء للنجاسة.

والثاني عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ اي ان الجزء الثاني عدميٌ. بخلاف المبنى الاول الذي كان يرى ان موضوع الانفعال مركبٌ من الملاقاة والقلة اي من عنصرين وجوديين.

فكل ماء طاهر خرج عنه الماء الذي اجتمع فيه العنصران الملاقاة للنجاسة وعدم كون الملاقاة ملاقاة كر، وبناءً على ذلك اذا شك ان الملاقاة التي حصلت ملاقاة كرٍ ام لا فان قيل بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية جرى استصحاب عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ وتنقح بذلك موضوع النجاسة . فان الملاقاة وان احرزت وجداناً لكن لم يحرز انها ملاقاة كرٍ، فان الماء طاهر الا اذا اجتمعت فيه ملاقاة النجاسة وعدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ

وقد تحقق ذلك فالجزء الاول محرزٌ بالوجدان وهو حصول الملاقاة والجزء الثاني محرز بالاستصحاب اي الاستصحاب في العدم الازلي وهو استصحاب عدم كون الملاقاة ملاقاة كر فثبت بذلك انفعال الماء

ولا يمكن معارضة هذا الاستصحاب باستصحابٍ اخر لان المفروض ان الجزء الثاني عدمي فنقيضه وجودي اي ان نقيض عدم كون الملاقاة ملاقاة كرٍ كون الملاقاة ملاقاة كر وهذا الامر الوجودي مما لا يمكن اثباته بالاستصحاب اذ لا توجد له حالةٌ سابقة كي تستصحب.

واستصحاب عدم الملاقاة في زمان القلة لا يثبت ان الملاقاة ملاقاة كر كي يترتب على ذلك الطهارة. فالنتيجة كالمبنى الاول وهي ثبوت انفعال الماء بملاقاة النجاسة بخلافه على المبنى الثاني حيث كانت النتيجة التعارض وجريان اصالة الطهارة في الماء.

التطبيق الثاني

ما تعرض له السيد الشهيد قدس سره وهو ما لو فرض ان الماء كر ثم عرضت عليه القلة وملاقاة النجاسة ولم يعرف المتقدم والمتأخر فهنا استصحابان: استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية واستصحاب بقاء الكرية الى زمن الملاقاة.

اما الاول وهو استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية من اجل ان نتوصل لاثبات انفعال الماء بملاقاة النجاسة غير تام لانه اصلٌ مثبت اذ استصحاب عدم الملاقاة في زمان الكرية او الى زمان القلة لا يثبت ان الملاقاة في زمان القلة كي يترتب عليه اثر الانفعال

واما الاصل الثاني وهو استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة: فان قيل انه لا فرق في كون القلة معلومة التاريخ او مجهولة التاريخ بناءً على المختار في المقام فيجري استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع طهارة الماء

واما اذا قيل بالتفصيل بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ فحينئذ اذا كانت القلة معلومة التاريخ فاستصحاب الكرية الى زمان الملاقاة الذي هو عبارة عن استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة من جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ فبناءً على مبنى الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية و السيد الشهيد من عدم جريان الاستصحاب العدمي في معلوم التاريخ لا يجري استصحاب بقاء الكرية الى زمان الملاقاة لان مرجعه الى استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة والقلة معلومة التاريخ في الساعة الثانية مثلا

فاذا لم يجر الاصل الثاني ولا الاصل الاول وصلت النوبة للاصل الحكمي وهو اصالة الطهارة

واما اذا كانت الملاقاة مجهولة التاريخ او قلنا بان الاستصحاب العدمي يجري في معلوم التاريخ فيجري استصحاب الكرية الى زمان الملاقاة ويتنقح بذلك موضوع طهارة الماء

الا ان السيد الشهيد قدس سره افاد بانه حتى لو كانت القلة مجهولة التاريخ فانه لا يجري استصحاب الكرية الى حين الملاقاة مطلقاً بل لابد من التفصيل وهو ان كان للكرية اثرٌ شرعي كما اذا استفدنا من الادلة ان الماء الكر معتصمٌ وطاهرٌ بالفعل وان لاقى النجاسة فحينئذ يجري استصحاب الكرية الى حين الملاقاة حيث يتنقح بذلك موضوع الطهارة

واما اذا لم تكن الكرية موضوعاً للاعتصام والطهارة بالفعل وانما المستفاد من الادلة ان كل ماء طاهر الا اذا اجتمع فيه عنصران القلة والملاقاة فالكرية لا موضوعية لها الا نفي موضوع الانفعال وعلى مبنى السيد الشهيد من ان الاصل المثبت يجري دون الاصل النافي فانه يجري استصحاب عدم الكرية اي استصحاب القلة اذا كانت الكرية مجهولة التاريخ يجري استصحاب القلة اي استصحاب عدم الكرية الى حين الملاقاة ويثبت بذلك الانفعال ولا يجري استصحاب بقاء الكرية الى حين الملاقاة اذ لا اثر له الا النفي والمفروض انه لا ينفي لان ما هو جزءٌ في موضوع الانفعال وهوصرف وجود القلة واستصحاب الكرية الذي مرجعه الى استصحاب عدم القلة الى زمان الملاقاة لا ينفي صرف وجود القلة

### 033

### التطبيق الثاني من التطبيقات الفقهية

لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ما اذا علم ان المشتري فسخ و رجع عن الشراء وعلم انقضاء مجلس الخيار ايضا ولم يعلم المتقدم والمتأخر من الفسخ او انقضاء مجلس الخيار

فعلى المبنى المختار من جريان الاستصحابات في مجهولي التاريخ او معلوم التاريخ ومجهوله وتعارضها تتعارض الاستصحابات في المقام والمرجع بعد ذلك الى الاصل الحكمي وهو استصحاب ملكية كلٍ من المتبايعين لما انتقل اليه الا ان يقال بناءً على ان المنشأ في البيع ذي الخيار ولو كان خيار المجلس الملكية المغياة بعدم الفسخ فاذا شك في وقوع الفسخ في زمان الخيار فقد شك في حدود الملكية وانها القصيرة ام الطويلة فيجري استصحاب عدم الملكية الزائدة

واما على ضوء الاقوال المختلفة في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ فلابد من التفصيل

فعلى القول الاول وهو قول الشيخ الاعظم من جريان الاستصحاب في المجهولين دون المعلوم فان كان الفسخ وانقضاء المجلس مجهولين كان الاستصحابان متعارضين والمرجع هو الاصل الحكمي السابق وان كان تاريخ الفسخ معلوما وتاريخ انقضاء المجلس مجهولا فحينئذ يجري استصحاب بقاء مجلس الخيار الى حين الفسخ ويثبت بذلك نفوذ الفسخ

وان كان تاريخ انقضاء المجلس معلوما وتاريخ الفسخ مجهولا فيجري استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء مجلس الخيار ونتيجة ذلك بقاء ملكية المشتري للمبيع

واما على القول الثاني وهو قول المحقق الآخوند قده من عدم جريان الاستصحاب في المجهولين فالنتيجة قد يقال هي نتيجة ما ذكره الشيخ الاعظم من الرجوع الى الاصل الحكمي.

ولكن الصحيح كما ذكر في مناقشة المحقق الآخوند انه حيث ان الشبهة التي منعت من جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ هي شبهة عدم احراز اتصال زمانٍ المشكوك بزمان المتيقين وهذه الشبهة تختص بما اذا كان الاصل مثبتاً ولو لجزء الموضوع فلذلك لا مانع من جريان الاصل النافي للموضوع

وهو في المقام استصحاب عدم الفسخ في زمان المجلس لانه اصلٌ ناف ولا يراد منه اثبات حتى جزء الموضوع كي يقال ان الاستصحاب فيه موردٌ لشبهة مصداقية لاتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

فاذا جرى استصحاب عدم الفسخ في زمان المجلس انتفى بذلك موضوع نفوذ الفسخ.

ولا يجري استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ ليثبت النفوذ

واما في صورة كون احدهما معلوما دون الاخر فيجري الاصل في المجهول دون المعلوم كما هو مسلك المحقق الاخوند

واما على القول الثالث وهو ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاصل المثبت للاثر دون الاصل النافي بغض النظر عن كونهما مجهولي التاريخ او كون احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهولا ففي المقام يجري استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ حيث يترتب عليه نفوذ الفسخ

واما استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس فان قيل ان له اثرا شرعيا وهو بقاء ملكية المشتري للمبيع فيجري ويكون معارضاً لاستصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ

وان قيل ان ملكية المشتري للمبيع ليست اثراً لعدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس بل هي اثرٌ للبيع نفسه فلايترتب على استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس اثرٌ جديدٌ كي يكون معارضاً للاستصحاب الاخر فلا محالة يتعين الاستصحاب المفضي الى نفوذٍ الفسخ

واما على القول الرابع.

وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره من التفصيل بين مجهولي التاريخ فلا يجري الاستصحاب فيهما وبين معلوم التاريخ ومجهوله فلا يجري الاستصحاب العدمي في المعلوم واما مجهول التاريخ ففيه تفصيل بين الاستصحاب المثبت فيجري والاستصحاب النافي فلا يجري فان كان الفسخ معلوما فيجري حينئذ استصحاب بقاء المجلس الى حين الفسخ ليترتب عليه نفوذ الفسخ

ولا يجري استصحاب عدم الفسخ الى حين انقضاء المجلس اذ المفروض على مبناه قدس سره ان ما هو موضوع الاثر صرف وجود الفسخ واستصحاب عدم الفسخ في زمان بقاء المجلس او الى حين انقضاء المجلس لا ينفي موضوع الاثر وهو صرف الوجود فيجري احد الاستصحابين هنا دون الاخر ويترتب عليه نفوذ الفسخ

### التطبيق الثالث.

اذا علم ان الزوج بعد طلاقه لزوجته رجع اليها وعلم بانقضاء عدة الطلاق ولا يدرى المتقدم والمتأخر منهما. فهنا بحثان

البحث الاول

هل ان موضوع نفوذ الرجوع ان يكون الرجوع قبل انقضاء العدة كما يظهر من بعض الروايات ام ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع في زمان العدة. فان قيل ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع قبل انقضاء زمان العدة. فمن الواضح ان استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع لا يثبت ان الرجوع قبل انقضاء العدة كي يكون نافذا

فيتعين لا محالة الاصل الاخر وهو استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويترتب على ذلك بينونة الزوجة.

نظير ما اذا شك المأموم في انه التحق بالامام في الركوع ام لا فان استصحاب بقاء كون الامام راكعا الى حين ركوع المأموم لا يثبت موضوع صحة الائتمام وهو كون الركوع من المأموم قبل رفع الامام رأسه.

ونظير ما اذا شك في رجوع المسافر الى وطنه في شهر رمضان قبل الزوال فان استصحاب عدم الزوال الى حين الرجوع لا يثبت ان رجوع المسافر قبل الزوال كي يترتب عليه صحة صوم ذلك اليوم

الثاني.

ان الاصل الحكمي الذي هو مرجع في فرض عدم جريان الاصل الموضوعي المنقح لكون الرجوع قبل الانقضاء او كون الانقضاء قبل الرجوع هو بقاء الزوجية بناءً على جريان الاستصحاب الحكمي في الشبهات الموضوعية.

وقد يقال ان الاصل الحكمي هو ان الزوجة تخرج عن الزوجية بالطلاق وانما تبقى بعض احكام الزوجية معلقة على عدم انقضاء العدة كلزوم استئذان الزوج في الخروج من بيت الزوجية او جواز النظر او ما اشبه ذلك

فبناءً على ذلك لو لم يجر الاصل الموضوعي ووصلت النوبة للاصل الحكمي فالاصل الحكمي عدم عود الزوجية اذ المفروض انها انتفت بالطلاق ويشك في عودها فمقتضى الاصل الحكمي بقاء عدم الزوجية.

وبعد عرض هذين البحثين ندخل في تنقيح المسألة بناءً على اختلاف الاقوال.

فعلى القول المختار :

يتعارض استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة مع استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع سواء كان كلاهما مجهول التاريخ ام كان احدهما معلوم التاريخ.

ومقتضى الاصل الحكمي بقاء الزوجية على مبنىً وعدم عودها على مبنىً اخر..

هذا لو قيل ان موضوع نفوذ الرجوع هو الرجوع في زمانٍ العدة والا على المبنى الاخر من ان موضوع نفوذ الرجوع كونه قبل انقضاء العدة فلا محالة يتعين استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة فتبين الزوجة ولا يجري استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع لانه لا يثبت ان الرجوع قبل الانقضاء.

واما على قول الشيخ الاعظم من جريان الاستصحابين في مجهولي التاريخ وعدم جريانه في معلوم التاريخ ففي فرض المجهولين اتضح الكلام فيه مما سبق

واما في فرض كون احدهما معلوم التاريخ فان كان الرجوع معلوم التاريخ والشك انما هو في انقضاء العدة فيجري استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت بذلك نفوذ الرجوع على احد المبنيين

وان كان انقضاء العدة معلوم التاريخ والرجوع مجهولا جرى استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويترتب على ذلك بينونةٌ الزوجة

واما على قول المحقق الاخوند قدس سره فقد يقال ان نتيجة كلامه حيث لا يجري الاستصحاب في مجهولي التاريخ لفقد المقتضي هي نتيجة ما ذهب اليه الشيخ من تعارض الاستصحابين في مجهولي التاريخ ووصول النوبة الى الاصل الحكمي.

ولكن الصحيح كما ذكر سابقاً في مناقشة الاخوند من جريان الاصل النافي للموضوع دون الاصل المثبت له . ففي المقام يجري استصحاب عدم الفسخ في زمان العدة فانه اصل ينفي موضوع نفوذ الرجوع ولا حاجة الى اثبات شيءٍ من الموضوع كي تأتي شبهة عدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن

ولا يجري استصحاب عدم انقضاء العدة الى حين الرجوع اذا كان مجهولي التاريخ باعتبار انه شبهةٌ مصداقيةٌ لعدم احراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

واما على القول الثالث وهو قول سيدنا الخوئي قدس سره من جريان الاصل المثبت دون الاصل النافي سواءً كان مجهولي التاريخ او كان احدهما معلوم التاريخ ففيه يجري استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت نفوذ الرجوع

واما استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة فان قيل ان البينونة اثر شرعي لعدم الرجوع الى حين انقضاء العدة جرى الاستصحاب وعارض الاصل الاخر وان قيل ان البينونة هي عبارة عن عدم الزوجية وليست اثرا شرعيا لعدم الرجوع الى حين انقضاء العدة لم يجر استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة ويتعين الاصل الاخر

واما على قول السيد الشهيد قدس سره من عدم جريان الاصل في معلوم التاريخ ويجري الاصل في مجهول التاريخ اذا كان مثبتاً للاثر دون ما اذا كان نافيا فيتعين في المقام استصحاب بقاء العدة الى حين الرجوع ليثبت نفوذ الرجوع ولا يجري استصحاب عدم الرجوع الى حين انقضاء العدة لان موضوع الاثر وهو نفوذ الرجوع صرف وجود الرجوع واستصحاب عدم الرجوع في زمان العدة لاينفي صرف الوجود فلاينفي موضوع الاثر

هذا اذا كان احدهما معلوماً والاخر مجهولاً واما اذا كان مجهولين فاذا تساوت دائرة الاحتمال فيهما لم يجر الاستصحاب في شيءٍ منهما لشبهةٍ مصداقيةٍ وهي احتمال نقض اليقين باليقين

واما اذا كان احدهما اوسع دائرة من حيث الاحتمال من الاخر جرى الاستصحاب العدمي في طرف الاوسع دون طرف الاضيق

### 034

### البحث فعلاً في توارد الحالتين

والفرق بين توارد الحالتين وتعاقب الحادثين الذي مضى البحث فيه ان الموضوع للأثر الشرعي اما مركب او بسيط فإن كان مركبا من حادثين او من عدم حادث و حادثٍ اخر كما لو كان موضوع انفعال الماء مركباً من القلة والملاقاة او كان موضوع بينونة الزوجة من الزوج عدم رجوع الزوج الى الزوجة وانقضاء العدة و لم يعلم المتقدم والمتأخر من الحادثين فالمقام من تعاقب الحادثين.

وان كان الموضوع بسيطاً ولكن طرأت عليه حالتان متضادتان فهو من توارد الحالتين كما لو طرأ على الماء الواحد حالة القلة زمناً وحالة الكرية زمناً اخر او طرأ على الجسم الواحد الطهارة من الحدث في زمن والحدث في زمنٍ اخر

او طرأ على الجسم الواحد النجاسة الخبثية والطهارة منها فهذا كله من توارد الحالتين.

وتوارد الحالتين كتعاقب الحادثين ينقسم الى الفروض الثلاثة:

اذ تارةً تكون الحالتان مجهولتي التاريخ

واخرى تكون احداهما نحو أ معلومة التاريخ والثانية مجهولة

والثالثة بالعكس

وهناك مثالٌ ذكره سيدنا الخوئي قدس سره جامع لباب تعاقب الحادثين و توارد الحادثين وهو ما اذا توضأ المكلف وضوءين وصلى فريضة بعد كل وضوء كما لو فرض انه توضأ لصلاة العصر وصلاها ثم توضأ لصلاة المغرب بعد دخول وقتها وصلى ثم علم اجمالا بحصول حدث بعد احد الوضوئين قبل احدى الفريضتين

فبالنسبة للفرض الاول وهو الوضوء والصلاة فهو من تعاقب الحادثين حيث ان موضوع سقوط الامر بصلاة العصر مثلا مركب من حادثين: الطهارة او عدم الحدث والصلاة، وحيث علم بتحقق الحدث اجمالا ويحتمل انه حصل قبل الصلاة فهو يعلم بحدث وصلاة ويشك في المتقدم والمتأخر منهما وهذا من قبيل تعاقب الحادثين

واما بالنسبة للفرض الثاني اي الوضوء الثاني حيث ان الوضوء الثاني معلومٌ حصوله بعد الفريضة السابقة وقبل الفريضة اللاحقة. ويعلم اجمالاً بحصول حدث اما قبل الوضوء ان كان حاصلاً بعد الوضوء الاول او بعد الوضوء. فبالنسبة الى الوضوء والحدث يكون من توارد الحالتين حيث ان جسم المصلي توارد عليه وضوءٌ وحدثٌ لا يعلم المتقدم والمتأخر.

وقد يقال في باب توارد الحالتين بتمامية المقتضي. اي ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب شموله لفرض توارد الحالتين سواءً كانتا مجهولتي التاريخ او كانت احداهما معلوم التاريخ دون الاخرى فان المكلف اذا علم بانه احدث زمناً وكان على طهارةٍ زمانا وشك في المتقدم والمتأخر منهما كان استصحاب الحدث معارضاً لاستصحاب الطهارة وان كان احدهما معلوم التاريخ والاخر مجهوله

فان قلت : ان هذا انما يتم لو كانا مجهولي التاريخ واما اذا كان احدهما معلوم التاريخ تفصيلا كما لو علم بانه توضأ في الساعة الثانية بعد الزوال ويشك في سبق الحدث على الوضوء ام بعده فان الحدث المعلوم اجمالاً مرددٌ بين فردين: فردٍ لا اثر له وهو ما لو كان الحدث قبل الوضوء لارتفاعه بالوضوء. وفردٍ مشكوك الحدوث وهو ما لو ادّعي حصول الحدث بعد الوضوء

فالاستصحاب الجاري هو استصحاب بقاء الوضوء لا غير قلت : ان مناط الاستصحاب توفر اليقين بالحدوث والشك في البقاء. وما دام يحتمل المكلف ان الحدث حصل بعد الوضوء فهو يحتمل بقاء طبيعي الحدث بعد العلم بحدوثه ولاجل انه متوفرٌ على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فالحدث مجرى للاستصحاب وان كان مجهول التاريخ كما ان الوضوء المعلوم تفصيلاً مجرى للاستصحاب لاحتمال انتقاضه بالحدث

ومجرد تردد العلم الاجمالي بين فردين احدهما لااثر له لا يرفع صدق مناط الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث والشك في البقاء

وتفصيل المسالة ان هنا عدة اقوال ذكرت في باب توارد الحالتين:

القول الاول.

ما ذكره المحقق الحلي في المعتبر وهو ان الجاري في المقام هو البناء على الحالة المضادة للحالة السابقة على توارد الحالتين مثلا اذا كان المكلف عند الزوال محدثا بالنوم ثم حصل لديه علمٌ اجماليٌ بحصول وضوءٍ اما في الساعة الثانية بعد الزوال او في الساعة الثالثة و علم بنوم آخر اما في الساعة الاولى او ما بعد الوضوء. فالنوم المعلوم اجمالا مردد بين حالة لا تعد حدثاً وبين حالةٍ ناقضة اذ لو فرض ان المكلف كان محدثاً بالنوم عند الزوال ثم علم اجمالاً بانه توضأ اما في الساعة الثانية او الثالثة كما علم اجمالا انه نام اما في الساعة الاولى او بعدها فالنوم المحتمل حصوله قبل الساعة الثانية لا يوجب حدثاً جديداً اذ المحدث لا يحدث

وحصول النوم بعد الوضوء مشكوك فمرجع المقام الى الشك في حصول الحدث لا الشك في بقائه والشك في بقاء الطهارة لا الشك في حصولها

اما الشك في بقاء الطهارة فللعلم بانه توضأ بعد النوم الذي كان عند الزوال جزما ويحتمل انتقاض هذا الوضوء بنومٍ اخر بعده فالشك في انتقاض الطهارة مجرى لاستصحابها.

واما النوم فهو بين حالتين: حالةٍ لا يتحقق معها حدث وحالةٍ يشك في حصول الحدث. فلأجل ذلك كان من الشك في حصول حدثٍ بعد الوضوء. لا من الشك في بقاء الحدث اذ من المحتمل ان النوم حصل قبل الساعة الثانية واذا حصل قبل الساعة الثانية فلم يحصل حدثٌ جديدٌ لان المحدث لا يحدث فاصبحت النتيجة هي جريان الاستصحاب في الحالة المضادة للحالة التي كان عليها قبل توارد الحالتين اي استصحاب الطهارة التي هي مضادة للحالة التي كان عليها قبل توارد الحالتين وهي حالة الحدث

ويلاحظ على هذا القول:

ان الحدث معلومٌ بالإجمال فهو متوفرٌ على ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء اذ المكلف على يقين بحصول الحدث في ساعة الزوال ويحتمل بقاء الحدث بحصول حدث بعد الوضوء اذ ما دام يحتمل حصول حدثٍ جديدٍ بعد الوضوء . فالنتيجة ان ركني الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء متوفرٌ بالنسبة الى الحدث المعلوم بالإجمال

غاية ما في الباب ان هناك تفصيلاً بين كون الحدث معلوم التاريخ وكونه مجهول التاريخ. فإن كان الحدث معلوم التاريخ كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد لا من قبيل استصحاب الكلي اذ لو فرض ان المكلف نام عند الزوال ثم نام قطعا في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم اجمالاً بحصول وضوءٍ اما قبل الساعة الثانية او بعد الساعة الثانية فبناءً على ذلك قد حصل للمكلف يقينٌ بفرد من الحدث ويشك في بقاء ذلك الفرد المشار اليه اجمالا لا تفصيلا. وبناء عليه فالاستصحاب الجاري استصحاب للفرد.

واما لو كان الحدث مجهول التاريخ كما لو علم بحصول الوضوء في الساعة الثانية واحتمل ان النوم قبلها او بعدها فهنا وقع البحث بين الاعلام في ان استصحاب الحدث هل هو من استصحاب الفرد ام من استصحابٍ الكلي

وهنا ثلاثة اراء

الرأي الاول

انه من استصحاب الفرد وهو ما ذكره السيد الشهيد في البحوث حيث علم بحصول حدثٍ اجمالاً وهذا الحدث لا يدرى بقي لانه تجدد بعد الوضوء ام زال لانه حصل قبل الوضوء فيجري استصحابه والوجه في ذلك ان هناك فرقاً بين تردد الطبيعي بين نوعين وتردد الفرد بين زمانين فاذا كان المكلف على طهارة وخرج منه بلل مشتبه بين البول والمني وقام بالوضوء بعد صدور البلل فقد قطع بطبيعي الحدث المردد بين نوعين بولٍ او مني فان كان من النوع الاول فقد ارتفع قطعاً بالوضوء وان كان من النوع الثاني فما زال باقياً. فهنا يكون استصحاب الحدث من استصحاب الطبيعي باعتبار انه علم بطبيعيٍ مردد بين نوعين

واما لو علمت ولادة زيد وترددت بين عام الفين وعشرين او عام الفين وثلاثين وعلم اجمالاً انه ان كان من مواليد الفين وعشرين فقد توفي قطعا. بخلاف ما اذا كان من مواليد الفين وثلاثين فالمعلوم هنا فرد وهو ولادة زيد مردد بين زمانين.

فاستصحاب بقاء المولود من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي

والمقام من هذا القبيل حيث ان المشار اليه ذهنا باشارة اجمالية فرد من الحدث لكن هذا الفرد مردد بين زمانين لا يعلم انه قبل الوضوء لانه وقع قبل الساعة الثانية فزال بالوضوء او بعد الوضوء فهو باق فالاستصحاب من استصحاب الفرد لتردد فردٍ بين زمانين لا من استصحابٍ الكلي

الرأي الثاني

ان المقام من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

والميزان في استصحاب الكلي من القسم الثاني العلم بالطبيعي المردد بين فردٍ زائل وفرد باقي للشك في ان الكلي الذي حصل حصل ضمن الفرد الاول فهو زائل او حصل ضمن الفرد الثاني فهو باق. كمثال الحدث المردد بين البول والمني الذي سبق بيانه

والمقام من هذا القبيل حيث ان المكلف علم بنوم عند الزوال وعلم بنومٍ مرددٍ بين كونه سابقاً على الوضوء الحاصل في الساعة الثانية او لاحقا له فالمعلوم هنا بالاجمال هو النوم وليس الحدث اذ لو كان النوم قبل الساعة الثانية لم يكن موجباً للحدث لان الحدث موجود والمحدث لا يحدث فلذلك ليس المقام من قبيل الفرد المردد بين زمانين اذ لا علم بحدث مردد بين قبل الساعة الثانية وبعد الساعة الثانية وانما المعلوم بالاجمال النوم والنوم مردد بين فردين لان النوم الذي علم به وهو النوم الثاني ان كان قد حصل ضمن حالةٍ قبل الساعة الثانية فقد زال قطعاً بالوضوء في الساعة الثانية وان كان قد حصل ضمن حالةٍ بعد الساعة الثانية فهو باقٍ قطعا

فالمقام من استصحاب الكلي من القسم الثاني لا من استصحاب الفرد

الرأي الثالث

ما ذكره سيدنا الخوئي من ان المقام من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

والميزان في استصحاب الكلي من القسم الرابع ان يكون المعلوم عنواناً انتزاعياً يحتمل انطباقه على ما علم ارتفاعه ويحتمل تجدده بفردٍ جديد

وبيان ذلك بالمثال المعروف:

ان المكلف لو كان مجنبا ثم اغتسل ثم رأى في ثوبه منياً بعد ساعات. فبرؤية المني في ثوبه حصل له علم بجنابه وهي الجنابة الناشئة عن هذا المني الموجود في الثوب. فالمعلوم هنا عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الجنابة الناشئة عن هذا الثوب ومن المحتمل انطباق هذا العنوان على الجنابة التي اغتسل منها

كما يحتمل صدق هذا العنوان بفرد جديدٍ من الجنابة. وهنا قد ذهب سيدنا الخوئي قدس سره الى جريان استصحاب الجنابة غاية ما في الامر انه معارضٌ باستصحاب الطهارة الحاصلة من الغسل الا ان المقتضي لجريان استصحاب الجنابة موجود اذ بلحاظ هذا العنوان الاجمالي وهو الجنابة الناشئة عن هذا المني تحقق ركنا الاستصحاب وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء

والمقام من هذا القبيل حيث ان النوم اما مجهول التاريخ او معلوم التاريخ فان كان النوم مجهول التاريخ والمعلوم التاريخ هو الوضوء في الساعة الثانية فللمكلف ان يقول ان الحدث المعلوم تحققه عند النوم الثاني اي عنوان الحدث المعلوم عند النوم الثاني هل منطبقه الحدث الاول الذي زال قطعاً او منطبقه حدث بعد الوضوء فالمعلوم بالاجمال عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الحدث المعلوم عند النوم الثاني

و يحتمل انطباقه على الحدث الذي تيقن بحصوله وهو الحدث عند الزوال وقد ارتفع ويحتمل انطباقه على فرد جديد من الحدث وهو ما لو كان النوم حاصلاً بعد الوضوء. فيجري الاستصحاب فيه. بلحاظ العنوان الانتزاعي

وان كان الحدث معلوم التاريخ اي كان النوم الثاني معلوم التاريخ في الساعة الثانية بعد الزوال وانما المجهول هو الوضوء اذ لا يدرى ان الوضوء قبله اي قبل الساعة الثانية او بعده فهنا يكون استصحاب الحدث الذي يحتمل انتقاضه او ارتفاعه بالوضوء من الكلي من القسم الثاني اذ علم بطبيعي حدث يدور بين حدثٍ زال قطعاً وحدثٍ باق قطعاً.

فان كان هذا الحدث هو الحدث الاول فقد زال قطعاً بالوضوء وان كان حدثا بعد الوضوء فهو باقٍ قطعا فيكون استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

### 035

والمتحصل مما افاده المحقق الحلي في المعتبر:

ان المكلف اذا كان عند الزوال محدثاً ثم علم اجمالاً بالوضوء في الساعة الثانية او الثالثة كما علم اجمالاً بحصول نومٍ له اما قبل الوضوء او بعد الوضوء فليس لديه شكٌ في بقاء الحدث وانما لديه شكٌ في بقاء الوضوء فانه حيث علم بحصول وضوءٍ بعد الحدث الاول وهو شاكٌ في انتقاضه بالنوم فيجري استصحاب الوضوء

واما النوم فان كان قبل الوضوء فهو لا يقتضي حدثاً جديداً اذ المحدث لا يحدث واما حصوله بعد الوضوء فهو مشكوكٌ فمرجع ذلك لبا الى الشك في حصول الحدث لا الشك في بقاءه كي يكون مجرى للاستصحاب

ويلاحظ على ما افيد

ان المقتضي لجريان الاستصحاب وهو اجتماع اليقين بالحدوث والشك في البقاء تام والسر في ذلك ان المكلف اذا لاحظ العنوان الانتزاعي وهو عنوان الحدث المعلوم عند النوم الثاني جرى الاستصحاب اذ المكلف متيقنٌ بحصول نومٍ اخر ومتى حصل النوم الاخر فقد علم بحدثٍ: اما حدثٌ جديدٌ بالنوم الثاني او انه استمرارٌ للحدث الاول لان النوم الثاني ان حصل بعد الوضوء فهو حدثٌ جديد وان حصل قبله كان استمراراً للحدث الاول.

وبناءً على ذلك فهناك يقين بحدثٍ عند النوم الثاني وهذا الحدث يشك في بقائه، فالمقتضي لجريان الاستصحاب تام اذ هناك يقينٌ بحدثٍ عند النوم الثاني الاعم من كونه استمراراً او حدثاً جديداً وشكٌ في بقاء الحدث الذي علم به عند النوم الثاني.

ومقتضى ذلك شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الحدث ومعارضته لاستصحاب الطهارة، غاية ما في الباب هل ان الاستصحاب في المقام استصحابٌ للفرد او استصحابٌ للكلي؟

والصحيح هو التفصيل بين كون الحدث معلوم التاريخ و كونه مجهول التاريخ، فإن كان النوم الثاني معلوم التاريخ كما لو علم ان النوم الثاني قد حصل في الساعة الثانية ولكن الوضوء مجهولٌ اذ يحتمل حصوله قبل الساعة الثانية ويحتمل بعد الساعة الثانية فيقال حينئذ حيث علم بالنوم في الساعة الثانية فقد علم بشخص من الحدث اذ متى ما اضيف الحدث الى زمن معين فقد اصبح متشخصاً والمفروض ان النوم مضافٌ الى زمنٍ معين وهو الساعة الثانية فالعلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثانية مساوق للعلم التفصيلي بحدث عند العلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثانية

وبالتالي فالمعلوم شخصٌ من الحدث وفردٌ منه يحتمل زواله لانه استمرارٌ للحدث الاول ان كان الوضوء قد حصل بعد الساعة الثانية ويحتمل كونه حدثاً جديداً ان كان الوضوء قد حصل قبل الساعة الثانية

فحيث علم بشخصٍ من الحدث وشك في استمراره يجري استصحاب بقاء الفرد

واما اذا كان الحدث مجهول التاريخ كما لو علم بان الوضوء في الساعة الثانية واحتمل كون الحدث اي احتمل كون النوم قبله او بعده فهنا ثلاثة اراء

الرأي الاول

ما ذهب اليه السيد الشهيد قدس سره من ان المستصحب هنا فردٌ من الحدث كما في حال العلم التفصيلي بتاريخ الحدث، اذ حصل نومٌ جديدٌ جزما اما قبل الساعة الثانية او بعدها فعلم بحصول النوم حدثٌ لا يدرى انه استمرار للحدث السابق او جديدٌ فيجري استصحاب بقاءه اذ ان هناك فرقا بين تردد الطبيعي بين نوعين وتردد الفرد بين زمانين فان المكلف اذا رأى بللا مشتبها بين البول والمني ثم توضأ فشك بعد الوضوء في الحدث فان المشكوك طبيعي الحدث المردد بين نوعٍ من الحدث قد ارتفع بالوضوء ونوعٍ ما زال باقياً لو كان هو الحادث فهنا يكون المقام من استصحاب الكلي

واما اذا علم بولادة زيدٍ وشك في ان ولادته كانت عام ١٩٥٠ او ١٩٨٠ فان كان في العام الاول فقد مات جزما والا فما زال باقيا فهنا فرد مشخصٌ وهو الولادة لزيدٍ المرددةً بين زمانين فاستصحاب بقاء المولود من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي

والمقام من هذا القبيل فان النوم الثاني فردٌ من النوم وكما علم بنومٍ ثانٍ علم بحدث عنده. فالمعلوم فرد من الحدث مردد بين زمانين: زمان ما قبل الساعة الثانية او ما بعد الساعة الثانية فالجاري استصحاب فردٍ من الحدث

الرأي الثاني

ان الجاري استصحاب الكلي من القسم الثاني. اذ ان المناط في استصحاب الكلي من القسم الثاني ان يكون المعلوم حدوثه الطبيعي المردد بين نوعين فمتى ما كان المعلوم حدوثه الطبيعي المردد بين نوعين بحيث لو كان الحادث نوع الف لكان قد زال ولو كان الحادث نوع باء لكان باقيا فالميزان منطبق على المقام اذ العلم بنومٍ ثانٍ علمٌ لكن لا بفردٍ من الحدث بل بطبيعي الحدث

والشاهد على ان المعلوم هو الطبيعي تردده بين نوعين: نوعٍ هو استمرار ونوعٍ هو تجدد ومن الواضح ان هناك فرقاً بين الاستمرار للحدث وبين تجدده فهما نوعان فلأجل ذلك لو كان الحاصل هو نوع الاستمرار كما لو كان النوم حاصلاً قبل الساعة الثانية لكان قد زال قطعاً ولو كان الحادث هو نوع التجدد لكان باقياً قطعاً. فلاجله يكون المستصحب هنا كلي الحدث من القسم الثاني وليس فردا مرددا بين زمانين بل طبيعي مردد بين نوعين

الرأي الثالث

ان المستصحب هو الكلي ولكن من القسم الرابع الذي اخترعه سيدنا الخوئي. والميزان فيه انه تارةً يكون الكلي كلياً ذاتياً صادقاً على فرديه صدقاً ذاتياً وتارةً يكون الكلي عنوانا انتزاعيا

فمثلاً كلي الحدث الدائر بين البول او المني مما يكون صدقه على البول او المني صدقاً ذاتيا بلا حاجة لانتزاع عنوان

واما الحدث عند النوم الثاني فهذا عنوانٌ انتزاعي. اذ لا يوجد في الحدث ما يكون نوعه الحدث عند النوم الثاني وانما الحدث المعلوم عند العلم بالنوم الثاني عنوان انتزاعي لاوجود له بازاءه ويحتمل انطباقه على الحدث الاول وهو الحدث عند الزوال او الحدث الجديد وهو الحدث ما بعد الوضوء فالمستصحب هو الكلي من القسم الرابع فان ميزانه وهو كون المعلوم عنواناً انتزاعياً اجماليا يحتمل انطباقه على ما قطع بزواله ويحتمل انطباقه على ما يحتمل حدوثه فهو من القسم الرابع

كمن. كان جنباً ليلاً ثم اغتسل ثم رأى بثوبه منياً وبرؤية المني انتزع عنوان الجنابة الناشئة عن المني المرئي.

وهذا كليٌ انتزاعيٌ يحتمل انطباقه على الجنابة التي اغتسل منها ويحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة

والمقام نظيره فالجاري استصحاب كلي الحدث لكن من القسم الرابع

نعم لو كان مجهول التاريخ مضاداً للحالة السابقة لكان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني وبيان ذلك:

لو كان المكلف عند الزوال على طهارة وعلم بوضوءٍ اما في الساعة الثانية او الثالثة كما علم بحدث قبل الساعة الثانية او بعدها اي قبل الوضوء او بعده. فهنا مجهول التاريخ وهو الحدث مضادٌ للحالة السابقة قبل توارد الحالتين وهي الطهارة عند الزوال.

ففي هذا الفرض يكون استصحاب الحدث من الكلي من القسم الثاني فان كونه عند الزوال على طهارة يعني ان ما علم به اجمالاً هو الحدث وليس كالمثال السابق وهو ان ما علم به اجمالاً هو النوم والنوم قد يستدعي حدثاً كما لو حصل بعد الوضوء وقد لايستدعي حدثا كما لو حصل قبله بل يكون استمرارا للحدث السابق فان الصورة هنا تختلف عما سبق اذ هنا علم بحدثٍ على كل حال اما قبل الوضوء او بعد الوضوء وحيث ان مجهول التاريخ مضادٌ للحالة السابقة كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني فان طبيعي الحدث المعلوم اجمالا مردد بين حدثٍ قبل الوضوء فقد ارتفع قطعاً او حدثٍ بعد الوضوء فهو باقٍ قطعاً فلانه مرددٌ بين نوعين نوعٍ رفعه الوضوء ونوعٍ استجد حصوله كان استصحابه من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

ويلاحظ على ما افيد:

كما ذكر الاعلام من تلامذته ان هناك فرقا بين عنوانين في المقام

العنوان الاول

وهو عنوان الحدث عند النوم الثاني في ما اذا كانت الحالة السابقة هي الحدث ثم علم اجمالاً بحصول نومٍ اما قبل الوضوء او بعده فعند النوم الثاني علم بحدثٍ اعم من كونه استمراراً او كونه تجدداً فان هذا العنوان وهو الحدث عند النوم الثاني لا يحتمل انطباقه على الحدث الاول اي الحدث عند الزوال لان الحدث الذي علم بالنوم الثاني هو الاعم من الاستمرار والتجدد لاالاعم من الحدث الذي حصل اولا عند الزوال و الحدث المتجدد اذ ان الذي نشأ عن النوم الثاني هو اما استمرارٌ للاول او انه حدثٌ جديد لا ان الذي نشأ عن النوم الثاني هو الحدث الاول عند الزوال والمفروض ان استصحاب الكلي من القسم الرابع متقوم بكون المعلوم عنوانا منتزعاً من امرٍ خارجيٍ كانتزاع الجنابة من المني المرئي في الثوب والمنتزع من النوم الثاني هو اما استمرار للحدث الاول او تجددٌ للحدث فالحدث المعلوم عند النوم الثاني لا يحتمل انطباقه على الحدث الذي حصل عند الزوال كي يكون المقام من استصحاب الكلي من القسم الرابع. فيقال ان الحدث هنا مرددٌ بين مصداقٍ زال ومصداقٍ باق. وانما هو من الكلي من القسم الثاني لتردد هذا الطبيعي بين نوعين نوعٍ هو استمرار ونوعٍ هو تجدد فان كان الحادث الاول فقد زال قطعاً وان كان الحادث هو الثاني فما زال باقياً

والعنوان الاخر ان يكون المعلوم مما له علامة بحيث يحتمل انطباقه على الفرد الاول كما لو فرض ان المكلف علم بانه مس ميتا فاصبح محدثا ثم علم بانه اغتسل في الساعة الفلانية كما علم بانه مس ميتا مرة اخرى اما قبل الغسل او بعده الا ان ما علم به انه مس ميتا متورما اي ان ما علم به بالمس الثاني هو ذو علامة اي مس ميتٍ متورم بعد برده وقبل غسله وحيث ان هذا العنوان الانتزاعي وهو مس ميت متورم عند المس الثاني اي عند.حصول المس الثاني لميت انتزع عنوان وهو مس ميتٍ متورمٍ بعد برده و يحتمل وجدانا ان مس الميت المتورم هو المس الذي حصل في الساعة الأولى واما المس الذي حصل قبل الغسل او بعده فليس مسا لميت متورم فحيث يحتمل ذلك كان المستصحب هنا من الكلي من القسم الرابع اذ المستصحب عنوان انتزاعي يحتمل انطباقه على المس الذي اغتسل منه قطعاً كما يحتمل انطباقه على مس جديد فاستصحابه من استصحاب الكلي من القسم الرابع

هذا تمام الكلام والمناقشة في القول الاول ويأتي الكلام حول القول الثاني وهو قول المحقق الآخوند

### 036

ولهذا البحث عدة امثلةٍ بحثها الفقهاء ومنهم الاعلام الثلاثة سيدنا الخوئي في مصباح الاصول ج3 ص208، وسيد المنتقى قدس سره في ج6 ص222والسيد الشهيد في البحوث ج6 ص196:

ونذكر مثالين من هذه الامثلة:

الاول: من كان جنباً فاغتسل ثم رأى منيا.

وقد ذكر السيد الشهيد قدس سره هذا الفرع في بحث الفروع المتعلقة بالاصل المثبت وافاد مطلبين

1- من كان جنبا ليلا فاغتسل ثم رأى بثوبه منيا نهارا ونتيجة رؤية المني علم بجنابةٍ لا يدري هل هي الجنابة التي اغتسل منها ام هي جنابةٌ جديدة؟ وهنا اجرى سيدنا الخوئي قدس سره استصحاب الجنابة التي نشأت عن المني المرئي بدعوى انه استصحاب الكلي من القسم الثالث فان الميزان فيه ان يعلم بحصول فرد وارتفاعه ويعلم بحصول فرد ذي عنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي ارتفع كما يحتمل صدقه على فرد جديد والميزان منطبق على المثال .

واشكل السيد الشهيد قدس سره بان المستصحب اما كلي الجنابة مع غمض النظر عن الاضافة او المستصحب الجنابة الناشئة عن المني المرئي فعلى الاول هو من القسم الثالث من اقسام الكلي الذي لا يجري فيه الاستصحاب لتردد الكلي بين فرد علم حدوثه وهو مقطوع الارتفاع وفردٍ مشكوك الحدوث حيث علم بتحقق الجنابة ضمن الجنابة السابقة التي اغتسل منها ويشك في تحقق الجنابة ضمن فردٍ جديد، فالجاري هو استصحاب عدم حدوث جنابةٍ جديدة لا استصحاب كلي الجنابة

وان كان المستصحب هو العنوان الانتزاعي اي الجنابة الناشئة عن المني المرئي فالاستصحاب حينئذ من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي ، والسر في ذلك ان الميزان في استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي العلم بحادثٍ مردد بين مصداق مقطوع الارتفاع ومصداق مقطوع البقاء وهذا مما ينطبق على المقام حيث ان الجنابة الناشئة عن المني قابلة للانطباق على مصداقٍ معلوم الارتفاع وهو الجنابة التي اغتسل منها او جنابةٍ باقية لو كان هو المصداق.

الا ان المقتضي لجريان الاستصحاب فيه وهو كونه كلياً من القسم الثاني لا يكفي ما لم يترتب عليه اثر والمفروض ان العنوان الانتزاعي وهو الجنابة الناشئة عن المني المرئي ان لوحظ على نحو الموضوعية فليس له اثرٌ شرعي اذ لم يؤخذ في الادلة موضوعاً لاثرٍ شرعيٍ

وان لوحظ على نحو المشيرية لما في الخارج فما في الخارج من قبيل الفرد المردد اذ المشار اليه بعنوان الجنابة الناشئة عن المني اما الجنابة السابقة وقد ارتفعت قطعاً او جنابةٌ جديدة فهي باقيةٌ قطعاً، فلا يوجد شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب

وهنا تعليقتان

الاولى

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من ان الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الرابع فان الميزان فيه ان يوجد فرد من الكلي ويرتفع قطعا ثم يوجد فرد بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم بارتفاعه كما يحتمل انطباقه على فردٍ جديد. وهو في المقام متحقق حيث وجد فرد من الجنابة ليلا وارتفع بالغسل ثم بوجدان المني في الثوب علم بفرد ذي عنوان وهو عنوان الجنابة الناشئة عن المني المرئي و العنوان يحتمل انطباقه على الفرد الذي علم ارتفاعه كما يحتمل انطباقه على فردٍ جديد فميزان القسم الرابع من استصحاب الكلي منطبقٌ عليه

غير ان السيد الصدر يرى ان لا داعي للتقسيم ما دام ميزان القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي منطبقاً عليه فهو منه فان قلت ان الفرق بينهما انه في القسم الثاني لم يعلم بتحقق فردٍ وارتفاعه كما لو رأى بللاً مشتبهاً بين البول والمني وتوضا منه و لا يدري انه بول فارتفع او مني فيكون باقيا فانه لا يعلم تحقق فردٍ معين وارتفاعه لان الحادث مردد بين نوعين

بينما في مثال من اجنب ليلاً فاغتسل ثم رأى المني مما يعلم بتحقق فرد معينٍ من الجنابة وارتفاعه قلت: ان هذا الفارق بينهما لا يوجب قسماً جديداً يعبر عنه بالقسم الرابع فان الميزان ان يتردد المعلوم الكلي بين مصداق ارتفع قطعا او مصداق باق قطعا سواءً علم بتحقق فردٍ وارتفاعه ام لم يعلم

كما ان العلم بتحقق فرد وارتفاعه لا يوجب انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيلي بتحقق فردٍ من الجنابة ليلاً وارتفاعه وشكٍ بدوي في حدوث فرد اخر من الجنابة اذ المعلوم بالاجمال باق وجدانا وهو الجنابة الناشئة عن المني المرئي حيث يحتمل انطباقها على الفرد الذي علم بارتفاعه ويحتمل انطباقها على فردٍ جديد

التعليقة الثانية

انه لو كان المستصحب هو الجنابة الناشئة عن المني المرئي لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية لواقع الجنابة فانه مما يترتب عليه الاثر حيث ان موضوع الاثار واقع الجنابة لا بالعنوان التفصيلي كي يقال ان الجنابة ليلاً قد ارتفعت والجنابة نهاراً مشكوكة الحدوث ولا بالعنوان الاجمالي وهو عنوان الجنابة الناشئة عن المني فان كلا العنوانين ليس دخيلاً في موضوع الاثر وانما موضوع الاثر واقع المعنون وهو واقع الجنابة غاية ما في الباب ان هذا الواقع اذا رؤي بالعنوان الاجمالي جرى فيه الاستصحاب فاذا جرى فيه الاستصحاب وهو موضوعٌ للاثر ترتب عليه الاثر.

المطلب الثاني

لو علم المكلف انه امنى مرتين في هذا اليوم وعلم انه اغتسل ولا يدري انه اغتسل قبل الجنابة الثانية فهو جنبٌ فعلاً ام اغتسل بعدها فهو طاهرٌ فعلاً فمثل هذا الفرض هل هو من قبيل استصحاب الفرد ام من قبيل استصحاب الكلي؟

فهنا ثلاثة اراء كما مر في البحث السابق

اذ قد يقال ان المقام من قبيل استصحاب الفرد اذ بحصول الإمناء مرةً اخرى علم بفردٍ من الجنابة جزما فان المقتضي لحدوث الجنابة عند حدوث الامناء تامٌ غاية ما في الباب هل هو مسبوقٌ بجنابة فيكون بقاءً لها او مسبوقٌ بطهارة فتكون جنابةً جديدة فهذا امرٌ اخر ولكن بحدوث الامناء علم بحدوث فردٍ معين من الجنابة ويشك في ارتفاعه بالغسل فيجري استصحابه وهذا ما ذكره السيد الشهيد قدس سره سواءً كان الفرد من الجنابة معلوم التاريخ ام كان مجهول التاريخ، اي سواءً كان الامناء الثاني في الساعة الثانية بعد الزوال ام مجهولا فان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المعين.

او قد يكون الغسل معلوم التاريخ كما لو علم انه اغتسل في الساعة الثانية بعد الزوال وشك في ان الامناء الثاني كان قبل الساعة الثانية او بعدها. فانه قد علم بفردٍ من الجنابة عند حصول الامناء الثاني ويشك في ارتفاعه فيجري استصحابه من باب استصحاب الفرد.

وهذا المثال من باب توارد الحالتين الذي هو محل البحث .

الرأي الثاني

ما ذكره السيد الخوئي قدس سره من ان المقام من قبيل استصحاب الكلي من القسم الرابع كالمثال السابق وهو من اجنب ليلاً ثم اغتسل ثم رأى في ثوبه منياً فاحتمل جنابةً جديدة وقال ان المثالين من واد واحد. فان المكلف يرى انه بحصول الامناء الاخر علم بفردٍ من الجنابة والمعلوم عنوانٌ انتزاعيٌ وهو الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني وحيث ان هذا العنوان الاجمالي مما يحتمل انطباقه على الجنابة الاولى ويحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة فيجري استصحابه.

وقد فصل سيدنا الخوئي قدس سره بين معلوم التاريخ ومجهول التاريخ، فإن كان الحدث معلوم التاريخ كما لو علم ان الامناء الثاني كان في الساعة الثانية بعد الزوال، وشك في ان الغسل كان قبله او بعده فحيث ان الامناء الثاني معلوم التاريخ كان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد اذ الحادث بالامناء الثاني فرد من الجنابة وانما كان فرداً لتشخصه بالامناء الثاني المتشخص في الساعة الثانية فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد

وان كان الحدث مجهول التاريخ فان كان موافقاً للحالة السابقة كان استصحابه من استصحاب القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلي كما لو علم المكلف بانه اجنب قطعا عمد الزوال ثم علم انه امنى مرةً واغتسل في الساعة الثانية ولا يدري انه قبل الغسل ام بعده؟ فهنا حيث ان الامناء الثاني مجهول التاريخ وهو موافق للحالة السابقة حيث ان المكلف كان على جنابةٍ سابقة فاستصحابه من قبيل استصحاب القسم الرابع من اقسام استصحاب الكلي، والسر في ذلك انه يعلم عند حصول الامناء الثاني بجنابة ناشئة عن الامناء الثاني وهذا العنوان الانتزاعي مما يحتمل انطباقه على الجنابة الاولى كما يحتمل انطباقه على جنابةٍ جديدة فميزان استصحاب القسم الرابع من اقسام الكلي منطبقٌ عليه

واما اذا كان مضاداً للحالة السابقة كما لو كان المكلف على طهارة عند الزوال ثم علم انه اغتسل ايضاً في الساعة الثانية بعد الزوال وعلم بحدوث جنابةٍ اما قبل الساعة الثانية فيكون الغسل رافعاً لها او بعدها فهو جنبٌ فعلاً فيكون استصحاب الجنابة من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي لان المفروض ان لديه علما بالحدث لاكالصورة السابقة حيث يتردد ما علم به بين كونه بقاء للجنابة السابقة او فرداً جديداً من الجنابة بل في هذه الصورة وهو ما لو كان مجهول التاريخ مضاداً للحالة السابقة يكون قد علم بحصول جنابةٍ جديدةٍ اي ناقضة للطهارة السابقة وحيث علم بحدوث جنابةٍ غاية ما في الباب ان هذه الجنابة المعلومة مرددةٌ زمانا بين كونها قبل الساعة الثانية فتكون بقاءً للجنابة السابقة وكونها بعد الساعة الثانية فتكون جنابةً جديدة فلترددها بين نوعين الجنابة وهما الجنابة البقائية والجنابة الحدوثية كان الاستصحاب من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

وقد يلاحظ عليه

انه لا فرق بين كون مجهول التاريخ مماثلاً للحالة السابقة او مضاداً للحالة السابقة في انه في كلا القسمين من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي والسر في ذلك انه حتى لو كان موافقا للحالة السابقة كما لو كان جنبا عند الزوال ثم علم انه اغتسل في الساعة الثانية وعلم انه امنى ثانية اما قبل الساعة الثانية او بعدها.

ف عنوان الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني لا يحتمل انطباقها على الجنابة السابقة، اذ غاية ما هناك انه لو حصل الامناء الثاني قبل الساعة الثانية فانه بقاءٌ للجنابة لا انه عينها. فعنوان الجنابة الناشئة عن الامناء الثاني مما لا يحتمل انطباقه على الجنابة السابقة وانما هو مرددٌ بين بقاء الجنابة او تجددها فيكون من استصحاب الكلي من القسم الثاني كما لو كان مضادا للحالة السابقة بحسب تقرير سيدنا الخوئي قدس سره.

واما اذا كان الامناء الثاني معلوم التاريخ فقد ذكر السيد الخوئي ان استصحابه من قبيل استصحابٍ الفرد المعين ووافقه على ذلك السيد الصدر واختلفا فيما اذا كان مجهول التاريخ

وقد يقال يمكن تصور الفرضين فيه بان يقال ان الجنابة اذا كانت معلومة التاريخ بمعنى ان الامناء الثاني معلوم الحصول في الساعة الثانية فبلحاظ ان هذه الجنابة قد تشخصت بإمناءٍ متشخص في الساعة الثانية صح ان يقال ان استصحابه من قبيل استصحاب الفرد ولكن بلحاظ انه حتى لو كان معلوم التاريخ الا انه مرددٌ بين كونه جنابةً بقائيةً او جنابةً حدوثية اذ لعل الغسل قبله فهو جنابة حدوثا او بعده فهو جنابةٌ بقائية فهو بهذا المنظور من استصحاب الكلي من القسم الثاني

وهذا الامر لا يهم لان الاثر مترتب على كل حال لولا مخالفة سيد المنتقى قدس سره الذي لا يرى جريان الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي وانما يرى جريانه في استصحاب الفرد.

الرأي الثالث هو ان استصحاب الجنابة المجهولة التاريخ من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

### 037

المثال الثاني هو استصحاب العيد:

ذكر سيدنا الخوئي (ره) أنه إذا شك المكلف في اليوم الواحد والثلاثين من هلال شهر رمضان أن أول شوال هل هو يوم الثلاثين أم هو اليوم الواحد والثلاثون؟

فقد تيقن بدخول أول شوال في أحد اليومين إما السابق وهو الثلاثون أو اليوم الفعلي وهو اليوم الواحد والثلاثون وحيث تيقن بدخول أول شوال في احد اليومين ويشك في انقضائه فيستصحب بقاءه إلى حين الغروب ويأتي بأعمال أول شوال

والمستصحب هنا شخص يوم العيد أي ذلك الفرد الواقعي المعبر عنه بأول شوال

وهنا مطلبان،

المطلب الأول: في ما أورد من الا شكالات على ما ذكره سيدنا الخوئي (قده).

الا شكال الاول:

ما ذكره السيد الصدر (قده) من أن استصحاب العيد معارض باستصحاب عدم العيد فكما أن المكلف على يقين بأن أحد اليومين وهما يوم الثلاثين ويوم الواحد والثلاثين يوم عيد فهو متيقن أيضا بأن أحدهما عدم العيد فكما أن له يقينا بتحقق أول شوال ضمن أحد اليومين واستصحابه من قبيل استصحاب الفرد كذلك له يقين بعدم العيد في أحد اليومين فإن العيد إن كان اليوم الواحد والثلاثين فيوم الثلاثين من شهر رمضان متصف بعدم العيد وإن كان العيد يوم الثلاثين من هلال شهر رمضان فاليوم الواحد والثلاثين عدم العيد لأنه اليوم الثاني من شوال وليس اليوم الأول فاستصحاب دخول العيد في أحد اليومين معارض باستصحاب عدم العيد في أحد اليومين.

وقد رفضه السيد الخوئي (ره) بدعوى أن استصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الثالث حيث تيقن عدم العيد قبل يوم الثلاثين اذ اليوم التاسع والعشرون من شهر رمضان متصف بعدم العيد جزما وحيث تيقن بعدم العيد وتيقن بارتفاعه ويشك في تحقق عدم العيد في يوم آخر فالمقام مما علم فيه بتحقق الكلي ضمن فرد وارتفاعه والشك في تحققه ضمن فرد جديد فلا يجري استصحابه وسيأتي التعليق على ذلك.

الا شكال الثاني:

ما ذكره سيد المنتقى (ج6 صـ 222): إن المستصحب إما عنوان أول شوال أو واقع المعنون فإن كان المستصحب عنوان أول شوال فليس موضوعا للأثر وإن كان المستصحب واقع المعنون بهذا العنوان فواقع المعنون مركب من نهار وتقيد بالخصوصية وهي خصوصية أولية شوال فأما النهار فلا شك فيه إذ اليوم نهار وأمس كذلك وإنما الشك في الجزء الثاني وهو التقيد بالخصوصية وحيث إن التقيد بالخصوصية مما لعدمه حالة سابقة فالجاري استصحاب عدم هذه الخصوصية لا أن الجاري استصحاب يوم العيد.

والجواب:

سواء كان موضوع الأثر هو العنوان الانتزاعي وهو عنوان أول شوال أو كان موضوع الأثر النهار المتقيد بأولية شوال فإنه على كل حال قد قطع بدخوله فكما أن للمكلف يقينا بصدق عنوان أول شوال في أحد اليومين أي يوم الثلاثين أو الواحد والثلاثين كذلك للمكلف يقين بتحقق النهار المتصف بأولية شوال إما في اليوم الثلاثين أو الواحد والثلاثين ويشك في انقضائه فيستصحب بقاؤه فلا فرق من هذه الجهة بين كون موضوع الأثر العنوان الانتزاعي أو واقع المعنون في جريان الاستصحاب على كل حال .

الا شكال الثالث:

ما ذكره سيد المنتقى (قده) أيضا من أن الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء فلا يوجد شك في البقاء في المقام كي يكون مجرى للاستصحاب وجريان الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء

وبيان ذلك:

أن أول شوال إن كان أمس فقد ارتفع قطعا وإن كان اليوم فهو موجود قطعا فأول شوال مردد بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مقطوع البقاء وبالتالي فلا وجه لاستصحاب أول شوال إلا من قبيل استصحاب الفرد المردد.

والجواب:

إن المقام من استصحاب الفرد المعين لا من استصحاب الفرد المردد باعتبار أن تردد الحادث بين زمانين يقطع بارتفاعه بناء على أحدهما ويقطع ببقائه بناء على الآخر لا يخرج استصحابه عن كونه استصحابا لفرد معين مثلا: إذا علم بولادة زيد وترددت ولادته بين 1300 هـ وبين 1400 هـ فإن ولد في عام 1300 فقد مات جزما وإن كان ولد عام 1400 فهو موجود جزما فهل أن تردد الولادة بين زمانين يخرج استصحاب بقاء زيد عن كونه استصحابا لفرد معين ويوجب صيرورته استصحابا لفرد مردد أم يقال ان زيدا المولود في أحد الزمانين قد تيقن بوجوده ويشك في ارتفاعه فيستصحب بقاؤه؟

كذلك الأمر في المقام فإنه قد تيقن بدخول يوم يعبر عنه بأول شوال ولكن لا يعلم أن أول شوال وهو ذاك اليوم الواقعي الذي له آثار مخصوصة هل تحقق ضمن اليوم الثلاثين فهو مرتفع قطعا أو اليوم الواحد والثلاثين فهو موجود قطعا فإن تردده بين زمانين لا يلغي كون استصحابه من استصحاب الفرد المعين ما دام وجودا مشخصا.

نعم، قد يرد على استصحاب بقاء العيد إلى الآن أنه أصل مثبت بناء على أن موضوع الآثار الشرعية من استحباب صلاة العيد ووجوب إخراج زكاة الفطرة هو وجود يوم وكون ذلك اليوم أول شوال فالجزء الاول وإن أحرز بالوجدان فهو يوم قطعا والجزء الثاني وهو كون اليوم أول شوال بنحو مفاد كان الناقصة لا يثبت باستصحاب مفاد كان التامة إذ ما تيقن به المكلف هو مفاد كان التامة وهو وجود أول شوال في أحد اليومين،وما يشك فيه هو كون اليوم الفعلي أول شوال بنحو مفاد كان الناقصة واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة نعم لو كان الموضوع مركبا من صلاة ووجود نهار العيد لكان إثبات ذلك ممكنا فإن الصلاة وجدت بالوجدان ووجود نهار العيد بالاستصحاب بنحو مفاد كان التامة فيتم ترتب الأثر من سقوط الأمر بصلاة العيد و الأمر بإخراج زكاة الفطرة.

المطلب الثاني:

إن سيدنا الخوئي قده في مصباح الأصول لم يقبل معارضة استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد لأنه رأى أن استصحاب عدم العيد من القسم الثالث ولا يجري فيه الاستصحاب

ولكنه في فقهه (ج22 ص 129) قبل الاستصحاب المعارض وقال أن استصحاب العيد معارض باستصحاب عدم العيد إلا أن استصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الرابع حيث إن ميزان استصحاب الكلي من القسم الرابع هو ان يعلم بوجود فرد وارتفاعه ثم يعلم بوجود فرد ذي عنوان يحتمل انطباق هذا العنوان على الفرد الذي علم بارتفاعه فاستصحابه من استصحاب الكلي من القسم الرابع

والمقام من هذا القبيل حيث إن عدم العيد علم بتحققه وارتفاعه وهو عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين من هلال شهر رمضان ووجد فرد من عدم العيد أيضا ذو عنوان وهو عدم العيد في أحد اليومين ويشك في أن هذا العدم هو ذلك العدم الذي ارتفع في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان أو عدم جديد فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

ولكن الصحيح :

أنه من استصحاب الكلي من القسم الثاني لا من القسم الرابع أما أنه من استصحاب الكلي فلأن المفروض أن بين العدمين تمايزا حيث إن عدم العيد المتحقق في اليوم الثلاثين من شهر رمضان كما لو كان يوم الثلاثين من شهر رمضان واقعا فإنه معنون بعنوان رمضان وأما عدم العيد المعنون في يوم الواحد والثلاثين من هلال رمضان كما لوكان العيد الواقعي في اليوم الثلاثين فإنه عدم آخر لأنه عدم معنون بعنوان ثاني شوال فحيث إن بين العدمين عدم العيد المعنون بأنه من رمضان وعدم العيد المعنون بأنه ثاني شوال تمايزا فاستصحاب عدم العيد من استصحاب الكلي المردد بين فردين لا من استصحاب فرد عدم العيد فهناك فرق بين استصحاب العيد فهو من استصحاب الفرد لأن يوم العيد يوم مشخص خارجا

و استصحاب عدم العيد فهو من استصحاب الكلي لأن بين العدمين تمايزا خلافا للسيد الصدر قده الذي ذهب إلى أنه من استصحاب الفرد.

وأما أنه ليس من استصحاب الكلي من القسم الرابع كما ذكره سيدنا ره فلأن هذا العنوان وهو عدم العيد في أحد اليومين مما لا ينطبق على عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين من شهر رمضان فإن عدم العيد المراد استصحابه هو عدم العيد في أحد اليومين أي 30 أو 31،

حيث إنه بدخول اليوم الواحد والثلاثين كما علم بعيد كذلك علم بعدم عيد فالعدم المعلوم عند دخول اليوم 31 عدم لا ينطبق على العدم المتحقق يوم التاسع والعشرين كي يقال أن المعلوم كلي يحتمل انطباقه على الفرد الذي قطع بارتفاعه وهو عدم العيد في اليوم التاسع والعشرين بل لا ينطبق إلا على اليوم الثلاثين أو اليوم الواحد والثلاثين فلا محالة لن يكون من الكلي من القسم الرابع لتقومه باحتمال الانطباق على الفرد الذي علم بارتفاعه ولا يحتمل ذلك في المقام.

فحيث إن عدم العيد كلي لا يدرى هل تحقق في المصداق الذي لو تحقق فيه لارتفع وهو عدم العيد أمس أو في المصداق الذي لو تحقق به لكان باقيا وهو عدم العيد اليوم كما لو كان عدم العيد اليوم كان من القسم الثاني من استصحاب الكلي وجرى استصحابه.

فما نوقش به سيدنا الخوئي في مسألة توارد الحالتين من أن استصحاب الحدث المعلوم بالنوم الثاني أو استصحاب الجنابة المعلومة بالإمناء الثاني ليس من استصحاب الكلي من القسم الرابع بل من استصحاب الكلي من القسم الثاني لأن هذا العنوان وهو الحدث المعلوم عند النوم الثاني مما لا يحتمل انطباقه على النوم الأول لأنه إما قبل الوضوء فهو حدث بقائي لا الحدث الأول الذي ارتفع وإما انه بعد الوضوء فهو حدث جديد كذلك في الجنابة عندما يقال ان المكلف علم بإمنائين وعلم بغسل ولا يدرى هل أن الإمناء الثاني صار قبل الغسل أو بعده فإن الجنابة المعلومة عند حصول الإمناء الثاني مما لا يحتمل انطباقها على الجنابة الأولى لأنها لو حدثت قبل الغسل لكانت استمرارا للجنابة الأولى لا أنها عين الجنابة الأولى فلا محالة الاستصحاب ليس من استصحاب الفرد ولا من استصحاب الكلي من القسم الرابع بل من استصحاب الكلي من القسم الثاني.

تنبيه:

لو فرض أن المكلف عند الزوال كان جنباً ثم علم بأنه مس ميتا وعلم أنه اغتسل ولا يدري أن الغسل قبل مس الميت فهو على حدث أو بعده فهو على طهارة فإن قيل ان باب الأغسال من باب تعدد المسبب لتعدد السبب جرى استصحاب الفرد وإن كان من باب وحدة المسبب جرى استصحاب الكلي من القسم الثاني

وبيان ذلك:

أن الأعلام في الفقه فرقوا بين باب الانطباق القهري وباب التداخل. مثلا إذا قال المولى: في كل جمعة غسل وقال:في كل يوم عرفة غسل فصار يوم عرفة يوم الجمعة فإن استفيد من الأدلة أن كون اليوم يوم جمعة أو كون اليوم يوم عرفة سبب يقتضي فردا من الغسل جاء البحث بأنه لو اجتمعا فهل يتداخلان أم لا؟

فإن البحث في التداخل وعدمه فرع تعدد المسبب بتعدد السبب في نفسه.

وأما إن قيل بأن المستفاد من الأدلة أن يوم الجمعة ظرف لصرف وجود الغسل القربي وأن يوم عرفة ظرف لصرف وجود الغسل القربي وصرف الوجود مما لا يتعدد ولا يتكرر فلا محالة إذا أتى بغسل قربي في ذلك اليوم الذي هو يوم جمعة ويوم عرفة سقط الأمران أي الأمر بغسل الجمعة وغسل يوم عرفة من باب الانطباق القهري لا من باب التداخل فإن متعلق الأمر هو الغسل القربي في ذلك الزمن وقد تحقق متعلق الأمرين معا.

كأن يقول: أكرم كل عالم وأكرم كل هاشمي فأكرم هاشميا فقد سقط الأمران معا للانطباق القهري لا التداخل. وكذلك الأمر في المقام وهو أن مس الميت سبب للغسل والإمناء سبب للغسل والاستحاضة الكثيرة سبب للغسل فلو فرض أنه قد اجتمعت هذه الأسباب فإن استفيد من أدلتها أن كل واحد سبب لفرد من الغسل جاء بحث التداخل وعدمه

وأما إذا استفيد من الأدلة أن كل واحد من هذه العناوين موضوع لصرف وجود الغسل وصرف الغسل لا يتكرر فإذا حصل غسل قربي سقطت الأوامر لا للتداخل بل للانطباق القهري ولأجل ذلك لو أن المكلف كان على جنابة ثم مس ميتا وعلم بغسل وشك في أن مس الميت كان قبل الغسل أو بعده

فإن قيل ان هذه الأسباب أسباب لمسببات عديدة فقد حصل من المكلف بعد الحدث الأول وهو الجنابة حدث آخر يقتضي فردا من الغسل وحيث يشك أن الحدث الآخر حصل قبل الغسل أو بعده فيجري استصحاب ذلك الفرد من الحدث الذي تحقق بمس الميت فاستصحابه من استصحاب الفرد سواء كان مجهول التاريخ أو معلوم التاريخ لأنه على أي حال سبب يقتضي مسببا بإزائه وهو فرد من الغسل

بينما إن قيل أنه هذه موضوعات لصرف وجود الغسل القربي فلو فرض أن مس الميت حصل قبل الغسل لم يكن موجبا لشيء زائد على ما أوجبه حدث الجنابة من صرف وجود الغسل القربي

وبالتالي إذا شك في أنه قبل الغسل أو بعده فقد علم عند حصول مس الميت بحدث وذلك الحدث مردد بين كونه استمرارا لحدث الجنابة أو كونه حدثا جديدا فالاستصحاب الجاري فيه هو استصحاب الكلي من القسم الثاني كما مضى بيانه .

### 038

القول الثاني في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين:

ما ذهب اليه صاحب الكفاية والمحقق العراقي من عدم المقتضي لجريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ وانما يجري في معلوم التاريخ.

فلو فرض ان المكلف علم بطهارة وحدث وشك في المتقدم والمتأخر منهما من دون ان يكون احدهما معلوم التاريخ لم يشمل دليل الاستصحاب اياً منهما لقصور المقتضي.

واما لو كان احدهما معلوم التاريخ كما لو علم بان الطهارة حصلت في الساعة الثانية بعد الزوال وشك في الحدث انه قبلها ام بعدها جرى الاستصحاب في معلوم التاريخ كاستصحاب الطهارة في المثال من دون معارضٍ.

وقد استدل لتمامية هذا المدعى بوجوهٍ

الوجه الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من عدم احراز اتصال اليقين بزمان الشك

وهي نفس النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية فب منعٍ جريان الاستصحاب في تعاقب الحادثين. والاختلاف انما هو في منشأ عدم احراز الاتصال.

ففي تعاقب الحادثين كما لو علم قلة الماء عند الزوال ثم حصل علمٌ اجماليٌ بملاقاة الماء للنجاسة في احد الزمانين اما الساعة الاولى بعد الزوال او الساعة الثانية كما حصل علمٌ اجماليٌ بحصول الكرية اما في الساعة الاولى ام الثانية بحيث ان حصلت الكرية في الساعة الاولى فقد حصلت الملاقاة في الساعة الثانية وبالعكس.

فقد ذكر صاحب الكفاية ان استصحاب القلة الثابت عند الزوال الى حين الملاقاة مع احتمال كون الملاقاة في الساعة الثانية يعني عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذلو كانت الملاقاة واقعاً في الساعة الثانية لكانت الكرية في الساعة الاولى. ولو كانت الكرية في الساعة الاولى لانفصل زمان اليقين بالملاقاة وهو وقت الزوال عن زمان الشك في اجتماع القلة والملاقاة وهو الساعة الثانية.

ولاجل انه يحتمل تخلل الكرية بين وقت اليقين بالقلة ووقت حصول الملاقاة فلم يحرز اتصال زمان الشك وهو زمان اجتماع القلة والملاقاة بزمان اليقين وهو زمان اليقين بالقلة عند الزوال.

اذ لا يصدق نقض اليقين بالشك الذي هو المناط في جريان الاستصحاب الا باحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كي يكون الشك ناقضا لليقين .

وفي باب توارد الحالتين كما لو علم المكلف بانه كان على حدثٍ وطهارة وتردد الحدث والطهارة بين الساعة الاولى بعد الزوال والساعة الثانية، فان حصلت الطهارة في الساعة الاولى فقد حصل الحدث في الساعة الثانية وبالعكس فهنا زمان الشك في بقاء الطهارة او بقاء الحدث معلومٌ وهو الساعة الثالثة مثلاً. حيث يشك في بقاء الطهارة للساعة الثالثة او بقاء الحدث للساعة الثالثة. فلا تردد في زمان الشك وانما التردد في زمان اليقين بالحدوث لان زمان اليقين بحدوث الطهارة مرددٌ بين الساعة الاولى طوالساعة الثانية كما ان زمان اليقين بالحدث مرددٌ بين الساعة الاولى والساعة الثانية.

فلذلك يكون استصحاب الطهارة الى الساعة الثالثة مع احتمال حصول الحدث في الساعة الثانية مبتلى بعدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك اذ لو حصل الحدث في الساعة الثانية فقد حصلت الطهارة في الساعة الاولى. وبالتالي فقد فصل بين الطهارة في الساعة الاولى والطهارة في زمان التعبد بها بالاستصحاب في الساعة الثالثة حصول الحدث في الساعة الثانية. وحيث يحتمل ذلك لم يحرز اتصال زمان اليقين بالطهارة بزمان الشك وهو زمان التعبد بالطهارة بقاءً.

فالبابان وهما تعاقب الحادثين وتوارد الحالتين مشتركان في محذورٍ واحد وهو عدم احراز الاتصال. غاية ما في الباب ان منشأ عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في تعاقب الحادثين التردد في زمن الشك والا زمن اليقين بالقلة معلومة. ولذلك عبر عنه بعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين . ومنشأ عدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك في توارد الحالتين التردد في زمان اليقين بالحدوث لعدم العلم بان الطهارة حصلت في الساعة الاولى والساعة الثانية، والا فزمان الشك وهو الساعة الثالثة معلوم. ولذلك عبر عنه بعدم احراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك

والجواب عن اشكال صاحب الكفاية قدس سره من جهتين:

الجهة الاولى:

انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين. اذ يكفي في صدق نقض اليقين بالشك ان لا يحرز يقين مخالف بينهما فاذا لم يتوسط يقينٌ مناقضٌ بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء صدق نقض اليقين بالشك، سواء احرز اتصال زمانه بزمان اليقين او لم يحرز.

والا فمجرد تردد زمان الحدوث بين زمانين ليس مانعاً من جريان الاستصحاب البتة. فلو ترددت النجاسة بين كونها في الساعة الاولى من الزوال او في الساعة الثانية وليس هناك يقينٌ بضدها وشك في بقاءها في الساعة الثالثة فلاريب في استصحاب النجاسة الى الساعة الثالثة وان تردد زمان اليقين بحدوثها اذ ما دام لم يفصل بين زمان اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقينٌ مضاد فلم يشمله قوله ولكن انقضه بيقين اخر بل يشمله قوله لا تنقض اليقين بالشك ولا يعتبر في جريان الاستصحاب اكثر من ذلك.

والا لو اعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين بهذا المعنى بان لا يحتمل تخلل الحالة المضادة بين زمان اليقين بالحدوث وزمان الشك في البقاء لم يجر الاستصحاب حتى في معلوم التاريخ.

اذ لو علم بتاريخ الطهارة في الساعة الثانية بعد الزوال واحتمل حصول الحدث قبلها او بعدها فلاريب عند الاخوند في جريان استصحاب الطهارة مع انه حيث يحتمل حصول الحدث بعدها وهو احتمالٌ مقترن بالعلم الاجمالي بحصول الحدث في احد الزمانين اما قبل الطهارة او بعدها لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

فالصحيح:

جريان الاستصحاب في المقام ما دام لا توجد ملازمة بين زمان وقوع المشكوك واقعاً وزمان اليقين به. فليفترض ان المشكوك وهو الحالة المضادة كالحدث وقع بين زمان اليقين بالطهارة وزمان الشك فيها لكن لا ملازمة بين زمان الوقوع خارجاً وزمان اليقين به. وما دام المدار على ان لايتخلل يقين بينهما فدليل الاستصحاب شاملٌ للمقام.

الجهة الثانية

لو سلم اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين فهو متوفرٌ في المقام كما افاد المحقق الاصفهاني قدس سره. اذ المناط ليس اتصال زمان صفة الشك بزمان صفة اليقين كما فسره سيدنا الخوئي قدس سره لعبارة صاحب الكفاية واشكل عليه، بل المناط اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن. وهذا متحققٌ في المقام. فحيث علم بحصول طهارة في احدى الساعتين وشك في بقائها بعد ساعتين فقد احرز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

كما انه قد علم بالحدث اجمالاً في احدى الساعتين وشك في بقائه بعد الساعتين فقد احرز اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن ولا يقدح في ذلك احتمال تخلل الحالة المضادة بين زمان اليقين وزمان الشك في البقاء فان الاحتمال لا ينفي الشك في البقاء وجداناً.

الوجه الثاني:

ما ذكره المحقق العراقي بانه لا يوجد شكٌ في البقاء والمناط في جريان الاستصحاب تحقق الشك في البقاء

والسر في ذلك:

ان الطهارة ان وجدت في الساعة الاولى فقد ارتفعت في الساعة الثالثة قطعا لتخلل الحدث بينهما في الساعة الثانية وان وجدت في الساعة الثانية فهي باقيةٌ قطعاً لحصول الحدث قبلها فيدور امرها بين القطع بالارتفاع والقطع بالبقاء، فليس في البين شكٌ في البقاء. مع ان مناط جريان الاستصحاب الشك في البقاء وحيث لم يتوفر الشك في البقاء فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد..

ولكن الملاحظ كما ذكر المحقق الاصفهاني:

ان مجرد تردد المستصحب واقعاً بين فرضٍ يكون فيه مقطوع الارتفاع وفرضٍ يكون فيه مقطوع البقاء لايرتفع الشك وجدانا في البقاء وذلك لان تردد الحادث بين زمانين او مكانين لا يسلب الشك في البقاء فيه مثلا اذا تردد زيد بين ان يكون في الموقع الشرقي او في الموقع الغربي وعلم انه ان كان في الموقع الشرقي فقد مات وان كان في الموقع الغربي فهو حي فدوران امره بين مكانين اوجب دوران امره بين القطع بالموت و القطع بالبقاء فلا اشكال حينئذ في ان زيداً علم حدوثه وشك في بقائه وجداناً فيجري استصحاب بقائه.

وكذلك لو تردد الحادث بين زمانين كما لو علم ان زيداً ولد اما عام الف وتسعمائة او عام ٢٠٠٠ فان ولد في عام الف وتسعمائة فقد مات جزما وان ولد في عام الفين فهو باقٍ جزما. فان تردد ولادته بين زمانين يقطع بموته بالنسبة لاحدهما وببقائه بالنسبة للاخر لا يسلب وجداناً الشك في بقاءه كي يمنع من جريان الاستصحاب.

الوجه الثالث

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره ايضاً. من ان مرجع الشك في المقام وجدانا الى الشك في كيفية الحدوث لا الى الشك في البقاء اذ مقتضى التدقيق في المقام ان مصب شك المكلف في كيفية حدوث الطهارة وانها هل حصلت قبل الحدث او بعده?

او فقل ان مصب الشك الشك في زمان الحدوث لا الشك في البقاء. ودليل الاستصحاب ظاهر انصرافاً اوصرفا في كون موضوعه طالشك في البقاء بالأصالة فلا شمول فيه لما اذا كان مصب الشك بالأصالة في كيفية الحدوث او في زمان الحدوث.

ويلاحظ عليه

ان مقتضى اطلاق قوله لا تنقض اليقين بالشك ان المدار على صدق نقض اليقين بالشك وصدق نقض اليقين بالشك منوط بتوفر ركنين: اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

او فقل منوط بالشك في فعلية شيءٍ بعد المفروغية عن اصل ثبوته.

وان كان منشأ الشك في البقاء او منشأ الشك في الفعلية بعد المفروغية عن الثبوت هو الشك في كيفية الحدوث او الشك في زمان الحدوث فان كون الشك في كيفية الحدوث او زمان الحدوث منشأ للشك في البقاء لا يمنع من شمول دليل الاستصحاب له ما دام مقتضى اطلاقه هو ذلك.

ودعوى انصراف دليل الاستصحاب لما اذا حصل الشك في البقاء محضاً وبالاصالة مما لا قرينة عليه. كما لامقتضي لصرفه عن ذلك .

الوجه الرابع

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج6 ص 274 من المنتقى بعد ان ذكر اشكال المحقق الاصفهاني على كلام شيخه الاخوند قال: ولم يعلم له معنىً محصل وان الصحيح عدم جريان الاستصحاب في المقام والوجه في ذلك ان ركني الاستصحاب وان توفرا وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء الا ان ذلك لا يكفي لشمول دليل الاستصحاب والسر فيه ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء المعبر عنه بإبقاء ما كان والتعبد بالبقاء فرع احراز ان جريان الاستصحاب لو طابق الواقع لكان ابقاءً للمتيقن وهذا مما لم يحرز في المقام. اذ لو شك في الطهارة في الساعة الثالثة مع تردد حدوثها بين الساعة الاولى والساعة الثانية فجرى استصحابها فانه على تقدير حصول الطهارة في الساعة الاولى فقد تخلل الحدث بين الطهارة وبين فرض الشك بقاءها وهو الساعة الثالثة. ومع تخلل الحدث بينهما واقعا فالتعبد بالطهارة في الساعة الثالثة عملاً بالاستصحاب ليس ابقاءً لما كان وليس تعبداً بالبقاء لانتقاض الطهارة بالحدث

وحيث يحتمل ذلك اي يحتمل تخلل الحدث بين الطهارة وبين فرض الشك فيها لم يحرز كون الاستصحاب ابقاء ما كان او تعبدا بالبقاء ومع عدم احراز ذلك فلا شمول في دليل الاستصحاب لمثل المورد.

وقد اتضحت المناقشة فيه مما مضى. اولا انه لايظهر من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من اعتبار ان لا يتخلل بين اليقين بالحدوث والشك في البقاء يقين مناقض والا لشمله قوله ولكن انقضه بيقينٍ مثله.

كما ان قوله لا تنقض اليقين بالشك لا ظهور فيه في كون المتعبد به البقاء والابقاء لو صادف الواقع بل ظاهره على بعض المباني ان المتعبد به هو فعليةٌ المشكوك بعد المفروغية عن ثبوته.

وعلى مبنى آخر ان قوله لا تنقض اليقين بالشك ارشادٌ الى منجزية اليقين بالحدوث بقاءً او معذرية اليقين بالحدوث بقاءً او النهي الطريقي عن النقض العملي وغير ذلك من المباني المختلفة في باب الاستصحاب.

وعلى فرض ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء فالمقصود به التعبد بالبقاء في مرحلة الظاهر وان لم يحرز انه بقاءٌ بلحاظ مرحلة الواقع اذ ما دام هنا متيقنٌ حدوثه ومشكوكٌ بقاؤه فالتعبد بالمشكوك بقاؤه ابقاءٌ بحسب مرحلة الظاهر وان لم يحرز انه بقاء للمشكوك بحسب مرحلة الواقع. اذ لا يعتبر في الحكم الظاهري مطابقته للواقع بل يكفي في شمول دليله له عدم احراز مخالفته للواقع.

فاعتبار ان يكون المتعبد به بقاء حتى بلحاظ الواقع بحيث لو انكشف لنا الواقع لكان بقاءً مما لا قرينة عليه على جميع المباني في تفسير وتحديد مفاد دليل الاستصحاب.

### 039

القول الثالث في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين ما ذهب اليه السيد الخميني قدس سره في الرسائل ج1 ص201

وملخصه انه تفصيل في مبنى المحقق الحلي قده حيث بنى المحقق على جريان استصحاب الحالة المضادة للحالة السابقة مطلقا وفصل السيد بين كون المماثل للحالة السابقة مجهول التاريخ وكونه معلوم التاريخ و بيان ذلك

ان الحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين اما مجهولة التاريخ او معلومة التاريخ.. فهنا قسمان

القسم الاول

ان تكون الحالة المماثلة للحالة السابقة مجهولة التاريخ كما لو فرض ان المكلف كان في الساعة الاولى محدثاً ثم علم بانه نام ايضاً اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة وتوضأ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة فان كان قد توضأ في الساعة الثانية فقد نام في الساعة الثالثة وهو على حدث وان كان قد نام في الساعة الثانية فقد توضأ في الساعة الثالثة فهو على طهارةٍ. فالحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين وهي الحدث مجهولة التاريخ. فانه كان على حدثٍ في الساعة الاولى بعد الزوال والنوم الذي يحتمل حصوله المماثل لحالته السابقة قبل توارد الحالتين مجهول التاريخ لاحتمال ان النوم حصل في الساعة الثانية او الساعة الثالثة.

فهنا يجري استصحاب ضد الحالة السابقة اي يجري استصحاب الطهارة في المثال فهي الحالة المضادة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين حيث انه علم بالوضوء جزماً في احدى الساعتين او علم به تفصيلا وشك في انتقاضه بالحدث فيستصحب بقاءه.

ولا يجري استصحاب الحدث حتى لو قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي. والوجه في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول نومٍ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة من حيث الحدث ينحل الى علم تفصيلي بارتفاع الحدث وشكٍ بدويٍ في حصول فردٍ جديد. اذ المكلف يعلم تفصيلاً انه حصل له حدث في الساعة الاولى وقد ارتفع جزماً بالوضوء ويشك في حصول فردٍ جديدٍ من الحدث اذ لعل النوم قد حصل في الساعة الثانية ومقتضاه انه لم يوجِد فرداً جديداً من الحدث فبقي على ما كان عليه من الحدث و لم يحصل له فردٌ جديدٌ من الحدث اذ العلم بنومٍ مرددٍ بين الساعتين لا يعني العلم بحدث جديد وانما غايته الاحتمال. والنتيجة انه ينحل العلم الاجمالي لعلمٍ تفصيليٍ بحدثٍ قد حصل في الساعة الاولى وارتفع بالوضوء وشك بدوي في حصول حدثٍ بعده وهو مجرىً لاستصحاب عدمه.

نظير ان يعلم الانسان بجنابته ليلا ويغتسل منها ثم يرى في ثوبه منيا في اليوم الثاني ونتيجة رؤيته المني الشك في حدوث جنابةٍ جديدة. فالعلم الاجمالي بحصول جنابة اما في السابق او نتيجة المني المرئي ينحل لعلمٍ تفصيليٍ بحصول جنابةٍ وارتفاعها بالغسل وشكٍ بدويٍ في حصول جنابة جديدة وهو مجرىً لاستصحاب العدم.

و تفصيل ذلك انه وان قيل بجريان الاستصحاب في القسم الثالث من اقسام الكلي الا انه انما يقال بجريان الاستصحاب فيه اذا كان الفرد المحتمل حدوثه مقارنا لارتفاع الفرد الاول.

كما لو فرض انه علم بدخول انسانٍ في الدار وخروجه منها.. واحتمل دخول انسان اخر مقارناً لخروج الانسان الاول فهنا يجري استصحاب كلي الانسان اذ لم يحرز تخلل عدمٌ بين الفرد المقطوع الارتفاع و الفرد المحتمل الحدوث فيجري استصحاب الكلي.

اما اذا احرز تخلل العدم بمعنى حصول اليقين بارتفاع الاول وتخلل العدم بينهما فلا يجري الاستصحاب والمقام من هذا القبيل للجزم بان الحدث الاول وهو ما حصل عند الساعة الاولى قد ارتفع جزماً بالوضوء ولو حصل نومٌ جديد قبل الوضوء كما لو حصل النوم في الساعة الثانية فهو لم يوجب حدثاً جديداً.

وبناءً عليه فقد تخلل العدم جزماً بين الحدث الذي علم بارتفاعه بالوضوء و الحدث المحتمل فانه ان كان النوم الثاني قبل الوضوء فلم يحصل حدث آخر غير الاول وان كان بعد الوضوء فقد تخلل بين الحدث الاول والثاني عدم وحيث تخلل العدم بينهما لم يجر الاستصحاب الذي هو من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي.

إن قلت

ان هناك علماً اجمالياً بسببٍ ثانٍ للحدث اي ان لم يكن في البين علمٌ اجماليٌ بحدثٍ ثانٍ فقد ولد علمٌ اجماليٌ بسببٍ ثانٍ للحدث، اذ يعلم اجمالاً بحصول نومٍ اما في الساعة الثانية او الساعة الثالثة ومقتضى العلم الاجمالي بالسبب الثاني للحدث استصحابه.

قلت

ان المعلوم بالاجمال اما طبيعي الحدث او الحدث المضاف فان كان الاول فالطبيعي مردد بين ما لا تنجز له لو كان قبل الوضوء وما له تنجز وماكان كذلك لم يكن منجزاً. وان كان الثاني وهوالعلم بحدث عند العلم بسببٍ له فان لوحظ على نحو الموضوعية اي الحدث المعلوم عند حصول النوم الثاني فليس موضوعا لاثر شرعي وان لوحظ على نحو المشيرية فواقع النوم ان حصل قبل الوضوء لم يكن له اثر وان حصل بعد الوضوء كان له اثر، فالمعلوم بالاجمال ليس منجزاً على كل حالٍ . وكذلك الامر في مثال الجنابة المعلومة برؤية المني في الثوب فان المستصحب ان كان هو الجنابة المضافة للمني المرئي على نحو الموضوعية فليست موضوعا لاثر شرعي وان كان على نحو المشيرية لواقع حدث الجنابة فهو مردد بين فرد تيقن بارتفاعه وفرد مشكوك الحدوث

هذا فيما اذا كانت الحالة المماثلة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين مجهولة التاريخ.

القسم الثاني

ان تكون الحالة المضادة للحالة السابقة قبل توارد الحالتين معلومة التاريخ كما لو علم المكلف انه كان على حدثٍ في الساعة الاولى وانه جزما نام في الساعة الثالثة ولا يدري ان الوضوء هل حصل في الساعة الثانية ام حصل بعد الساعة الثالثة?

فهنا يجري استصحاب الحدث الذي علم به عند العلم التفصيلي بالنوم في الساعة الثالثة الا انه معارض باستصحاب الطهارة التي حصلت بسبب الوضوء المعلوم بالاجمال.

ان قلت.

لا فرق بين المعلوم والمجهول من هذه الجهة. فكما ان النوم المجهول التاريخ ان حصل قبل الوضوء لم يكن له اثر وان حصل بعد الوضوء كان له اثر فلا يجري الاستصحاب فيه لاجل العلم التفصيلي بارتفاع الحدث في الساعة الاولى بالوضوء والشك البدوي في حصول حدثٍ جديد فكذلك النوم المعلوم التاريخ بان يقال ان الحدث الذي علم به عند العلم بالنوم في الساعة الثانية قد انحل الى علمٍ تفصيليٍ بحصول حدثٍ وارتفاعه وشكٍ بدويٍ في حصول حدثٍ جديد اذ لعل الوضوء لم يحصل الا بعد الساعة الثالثة. فلم يكن في النوم الثاني سببية لحصول حدث جديد فلا يجري استصحاب الحدث.

قلت

الفرق بين مجهول التاريخ ومعلومه ان الحدث المعلوم اي الحدث في الساعة الاولى منفصل بالوضوء جزماً عن الفرد المحتمل من الحدث في مجهول التاريخ. بمعنى انه ان كان النوم الثاني مجهول التاريخ فقد علم بارتفاع الحدث الاول وهو ما حصل في الساعة الاولى بالوضوء وشك في حصول حدث جديد بالنوم المردد بين الساعة الثانية والساعة الثالثة.

وانما قيل بالشك البدوي في حصول حدثٍ جديد لانه حصل علمٌ بارتفاع الحدث الاول بخلاف النوم المعلوم التاريخ فانه حيث حصل نومٌ في الساعة الثالثة فقد حصل علمٌ بحدثٍ اما بهذا النوم او بالنوم السابق عند الساعة الاولى. وحيث علم بحصول حدثٍ واحتمل اقترانه بحال ارتفاع الحدث الاول فلم يعلم بتخلل العدم بينهما يعني بين الحدث المعلوم الذي ارتفع جزما والنوم المعلوم التاريخ حيث لم يعلم بتخلل العدم بينهما بالوضوء والنتيجة انه قد حصل العلم بكلي الحدث فيجري استصحابه وان كان من القسم الثالث المردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث ما دام يحتمل اقتران حصول الفرد الجديد مقارنا لارتفاع الاول .

وليس المدعى استصحاب شخص الحدث لعدم العلم بحصول حدثٍ شخصي بالنوم الثاني وانما المستصحب كلي الحدث الدائر بين حدثٍ قطع بزواله او حدثٍ اخر حصل مقارنا لارتفاع الحدث الاول.

وهنا ملاحظتان

الملاحظة الاولى

لم نجد فرقاً بحسب التدقيق بين مجهول التاريخ ومعلوم التاريخ حيث انه لو حصل النوم الثاني المعلوم التاريخ في الساعة الثانية بعد النوم الاول في الساعة الاولى ولم يفصل بينهما وضوءٌ فهو ليس فرداً اخر من الحدث. وبما انه ليس فرداً اخر من الحدث فلامحالة يكون استصحاب كلي الحدث من استصحاب القسم الثالث الذي لا يجري فيه الاستصحاب للعلم بارتفاع الحدث المعلوم والشك البدوي في حصول حدث جديد بعد ارتفاع الاول وان كان النوم الجديد بعد الوضوء فقد انفصل عن زمان الفرد الاول فلا وجه لاستصحاب كلي الحدث

وعين هذا الكلام يجري في الحدث المجهول التاريخ اذ لا يرى فرق بينهما من حيث النكتة

الملاحظة الثانية

ان ما ذكره من انه لو رؤيت الجنابة ليلاً فاغتسل المكلف منها ثم رأى منيا نهاراً فعلم بحدوث جنابةٍ اما بمني سابق او بمني جديدٍ فان هذا العلم الاجمالي ينحل الى علمٍ تفصيليٍ بحدوث جنابةٍ وارتفاعها وشكٍ بدويٍ في جنابةٍ جديدة وهو مجرى لاستصحاب العدم محل تأملٍ بما مضى بيانه من صحة جريان استصحاب الحدث او استصحاب الجنابة التي علم بها عند رؤية المني في الثوب وهو من استصحاب الكلي من القسم الثاني للشك في ان الحادث وهو الجنابة المعلومة عند رؤية المني هل مصداقه الجنابة التي علم بارتفاعها او جنابةٌ جديدة؟ فهو حدثٌ علم بحصوله وشك في ارتفاعه فيجري استصحابه كما يجري الاستصحاب في موارد القسم الثاني من اقسام الكلي

### 040

القول الرابع في توارد الحالتين:

ما ذهب اليه الشيخ الاعظم والمحقق الهمداني والسيد الشهيد قدست اسرارهم والسيد الاستاذ دام ظله من شمول دليل الاستصحاب لكلتا الحالتين سواءً كانتا مجهولتي التاريخ او كانت احداهما معلومة التاريخ والاخرى مجهولة التاريخ وذلك لتمامية المقتضي وهو اطلاق دليل الاستصحاب لمختلف الحالات.

غاية ما في الباب وجود المانع وهو وقوع التعارض.

مثلاً اذا تواردت على الماء النجاسة والطهارة في زمانين فاستصحاب الطهارة معارضٌ لاستصحاب النجاسة وتصل النوبة لقاعدة الطهارة في الماء..

وكذا اذا تواردت على الماء القلة والكرية في زمانين وشك في المتقدم والمتأخر فاستصحاب القلة معارض باستصحاب الكرية وعلى فرض ملاقاة الماء للنجاسة والشك في طهارته ان كان كرا او نجاسته ان كان قليلاً تجري قاعدة الطهارة بعد تعارض الاستصحابين.

وكذلك اذا كان المكلف محدثاً في زمانٍ وعلى طهارةٍ في زمانٍ اخر وشك في المتقدم والمتأخر منهما فان استصحاب الحدث معارضٌ باستصحاب الطهارة وتصل النوبة الى قاعدة الاشتغال على بعض المباني في كل عمل يتوقف على الطهارة كالطواف او الصلاة.

### القول الخامس:

ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف

من ان دليل الاستصحاب لا يشمل فرض توارد الحالتين سواء كانت كلتاهما مجهولة التاريخ او كانت احداهما معلومة التاريخ لفقد المقتضي.. والسر فيه هو الاجمال الداخلي لدليل الاستصحاب.

وبيان ذلك كما شرحه سيدنا قدس سره في الجزء السادس من موسوعته الفقهية صفحة ٩٢:

ان المحذور في الاطلاق تارةً يكون مانعاً داخلياً واخرى يكون مانعاً خارجياً.. فالمانع الداخلي هو اما احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه الموجب لإجماله .

واما لاحتفافه بقرينةٍ لبيةٍ بمثابة القرينة المتصلة كالقرينة الارتكازية. او القرينة الحالية المعهودة بين الطرفين التي اذا احتفت بالدليل منعت من ظهوره. ومن هذا القبيل اي من القرائن اللبية او الموانع اللبية التي تكون بمثابة القرينة المتصلة المانعة من ظهور الدليل لو لم تكن هذه القرينة هي القرائن العقلية اذا كانت احكاماً عقليةً واضحة لدى العرف العام.

ومثالها في هذا المقام استحالة التعبد بالمتضادين فان العرف اذا التفت لكون المتعلقين متضادين في نفسهما فيحكم بوجدانه باستحالة التعبد بكليهما في مورد واحد في شكٍ واحدٍ.

وهذا الحكم العقلي لوضوحه اصبح من المرتكزات العرفية الراسخة. ولرسوخه لدى الذهن العرفي العام اصبح من الموانع المتصلة بالادلة المانع من ظهورها في الاطلاق.

فمثلاً دليل الاستصحاب..

فيما اذا شك المكلف انه على حدثٍ او طهارة. وقد علم بحصول الحدث ع زمان وحصول الطهارة له زمان وشك في المتقدم والمتأخر منهما.

فالمورد واحد وهو ان حاله الفعلي على حدثٍ ام طهارة?

وبما ان المورد واحد فان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة وشموله لاستصحاب النجاسة تعبدٌ بالضدين. واستحالة التعبد بالضدين من الاحكام العرفية الواضحة التي هي بمثابة المانع المتصل بالدليل المانع من ظهوره لا انه مانع من حجيته. فقط بل هو مانعٌ من ظهوره في الاطلاق. فلا اطلاق في دليل الاستصحاب لشمول هذا المورد

والنتيجة

هي نتيجة تعارض الاستصحابين و المصير الى الاصل الحكمي الثالث كاصالة الطهارة في بعض الموارد او اصالة الاشتغال في موارد اخرى.

الا ان دليل الاستصحاب قد سقط اصل ظهوره لا ان الساقط حجيته.

وهذا بخلاف المانع الخارجي. كما في فرض شمولي دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالي كما لو فرض ان الانائين كانا طاهرين فيما سبق وعلم اجمالا بنجاسة احدهما لا بعينه. فان شمول دليل الاستصحاب للانائين معاً تام المقتضي اذ لا يوجد مانعٌ داخليٌ يمنع من اصل ظهوره في الاطلاق لهذا الاناء ولذلك الاناء.. غايته ان شمول دليل الاستصحاب للانائين معاً يفضي الى الترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما. بحيث لو توضأ بهما قطع بنجاسة بدنه.

فحيث ان شمول دليل الاستصحاب لهما يؤدي للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وقع التعارض بين الاستصحابين. اذ شموله لكليهما مبتلى بمحذور الترخيص في المخالفة القطعية وشموله لاحدهما المعيّن ترجيحٌ بلا مرجّح وشموله لأحدهما لا بعينه ممّا لا قرينة تعضده. فلا محالة مقتضى ذلك تعارض الاستصحابين..

ان قلت

ان هنا حكما عقليا وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية. ولازم شمول دليل الاستصحاب للاناءين الترخيص في المخالفة القطعية. وحيث ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيحٌ كان دليل الاستصحاب محفوفا بحكم عقلي يمنع من اصل اطلاقه للشمول للطرفين معا..

قلت

ان قبح الترخيص في المخالفة القطعية نتيجة شمول دليل الاستصحاب للاناءين ليس من الاحكام العقلية الواضحة التي تتحول بوضوحها الى ارتكازٍ عرفيٍ واضح بحيث يصبح مانعا داخلياً من اطلاق دليل الاستصحاب للانائين المعلوم نجاسة احدهما.

وانما هو حكم عقلي نظري لا حكمٌ عقليٌ بديهي.

وبالتالي فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب لكلا الانائين تامٌ الا ان المانع قائمٌ الا وهو تعارض الاستصحابين. بلحاظ ان شمول دليل الاستصحاب لكليهما ترخيصٌ في المخالفة القطعية و شموله لاحدهما المعين ترجيحٌ بلا مرجحٌ وشموله لاحدهما لا بعينه مما لا قرينة تدعمه مع ان مقتضى اطلاقه شموله لكل منهما.

والمفروض في المقام ان هنا موردين وشكين لا مورداً واحداً ذا شك واحد كما في توارد الحالتين كي يقال ان التعبد بالمتناقضين في موردٍ واحدٍ من الاحكام العقلية الواضحة بل هنا انائان وشكان فالتعبد بطهارة الإناء الأيمن في نفسه والتعبد بطهارة الإناء الأيسر في نفسه بمقتضى شمول دليل الاستصحاب لهما مما لا محذور فيه وانما المحذور ان لازم التعبد بطهارة كليهما مع العلم بنجاسة احدهما لا بعينه الترخيص في استعمال الماء النجس.

وان كان السيد الصدر قدس سره خالف استاذه قدس سره في هذه النكتة حيث ذهب الى ان المانع داخليٌ في المقام. وهو موجبٌ لاجمال الدليل.

والوجه في ذلك انه حيث علم بنجاسة احد الانائين فقد علم بغرضٍ الزاميٍ للمولى وهو المنع من اقتحام المفسدة اللزومية المعلومة بالعلم بنجاسة احدهما. والمفروض ان شمول دليل الاستصحاب لكل منهما باستصحاب الطهارة فيهما ترخيصٌ والترخيص ناشئٌ عن غرضٍ ترخيصيٍ فلازم شمول دليل الاستصحاب للانائين وان كانا موردين وكلٌ منهما ذو شكٍ مستقلٍ عن الشك في الاخر الا ان لا زم شمول دليل الاستصحاب لهما المناقضة بين الغرض الترخيصي في شمول دليل الاستصحاب لهما والغرض اللزومي المعلوم وهو الغرض القائم بنجاسة احدهما..

والمناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض الالزامي من الامور الواضحة لدى المرتكز العرفي فالتعبد بهذه المناقضة قبيح عرفا فلا فرق بين مورد توارد الحالتين ومورد العلم الاجمالي في ان شمول دليل الاصل الترخيصي لموارد العلم الاجمالي بالغرض اللزومي مساوقٌ للتعبد بالمتناقضين من الغرضين او التعبد بالمناقضة بين الغرضين وقبحه واضحٌ لدى العرف.. فهو بمثابة المانع المتصل الموجب لعدم ظهور دليل الترخيص في الشمول لطرفي العلم الاجمالي.

ولايختص ذلك بدليل الاستصحاب بل يشمل دليل البراءة او اصالة الطهارة او قاعدتي التجاوز او قاعدتي الفراغ في تمام موارد العلم الاجمالي بالالزام.

كما لو علم بنجاسة احد الانائين فانه يمنع من شمول دليل اصالة الطهارة لهما. او علم بالالزام باحد العملين فهو مانعٌ من شمول البراءة لهما او علم ببطلان احدى الفريضتين فهو مانعٌ من شمول دليل قاعدة الفراغ او التجاوز لهما ونحو ذلك.

نعم لو لم يكن المعلوم بالاجمال الزاميا وكان ترخيصياً فانه لا يوجب المنع من شمول دليل الاصل مثلاً اذا كان الاناءان نجسين ثم علم بطهارة احدهما لا بعينه فانه لامحذور في شمول دليل استصحاب النجاسة لكلٍ منهما اذ لا يلزم من التعبد بنجاسة كليهما المناقضة لدى العرف بين غرضٍ لزوميٍ معلوم وغرضٍ ترخيصيٍ.

والسر في ذلك انه لا يوجد في المقام تفويت لغرضٌ لزوميٌ معلوم والمعلوم وهو الطهارة وان كان غرضاً ترخيصياً لكن التعبد بنجاسة كلٍ منهما مما لا يلزم منه فوت غرض ضروري للمكلف لدى المرتكز العرفي وان علم

بطهارة احدهما واقعا.

والنتيجة

ان الفرق بين القول الرابع والقول الخامس ان عدم شمول دليل الاستصحاب لتوارد الحالتين بناءً على القول الرابع لوجود المانع وهو التعارض. والا فالمقتضي تام . بينما المانع والمحذور في شمول دليل الاستصحاب لباب توارد الحالتين بناء على القول الخامس هو قصور المقتضي وهو ان لا اطلاق في دليل الاستصحاب للشمول لهما والمرجع هو الاصل الحكمي اما قاعدة الطهارة او قاعدة الاشتغال او غيرها من القواعد.

### 041

وصل الكلام الى الفرق في الثمرة العملية بين المسلك القائل بالتعارض في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين والمسلك القائل بقصور شمول دليل الاستصحاب لمورد توارد الحالتين وهو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره

ونذكر ثمرتين عمليتين للفرق بين المسلكين:

الثمرة الاولى:

اذا توضأ المكلف وضوئين وصلى بعد كل وضوءٍ فريضة ثم علم بانه احدث بعد احد الوضوءين فهل يمكن جريان استصحاب الطهارة في الفريضتين ام لا?

وفي هذا الفرع عدة صور

الاولى

ان تكون الفريضتان في الوقت مع كونهما متحدتي الصورة كما لو توضأ المكلف وصلى العصر الادائية ثم توضأ وصلى العصر القضائية في وقتٍ واحدٍ ثم علم بانه احدث بعد احد الوضوءين.

فهنا يختلف الاثر باختلاف مسلكي التعارض وقصور الاطلاق.

فعلى المسلك الاول وهو التعارض يقع التعارض ثلاثياً بمعنى ان جريان استصحاب الطهارة الثانية الحادثة بالوضوء الثاني الى حين اتمام الصلاة اللاحقة معارض باصلين: (استصحاب الحدث) اذ المكلف بعد الصلاة الثانية كما علم بطهارة ثانية نتيجة الوضوء للفريضة الثانية فقد علم بحدثٍ ايضاً اما قبل الوضوء للثانية لو كان الحدث بعد وضوء الاولى او بعد وضوء الثانية لو كان الحدث بين الوضوء الثاني والفريضة اللاحقة..

فكما يجري استصحاب الطهارة الثانية الى حين اتمام الصلاة فانه يجري استصحاب الحدث المعلوم بالاجمال الى حين اتمام الصلاة ويتعارضان وفي نفس الوقت يكون استصحاب الطهارة بعد الوضوء الثاني معارضاً باستصحاب الطهارة بعد الوضوء الاول الى تمام الصلاة الاولى. فان مقتضى العلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين لتحقق حدثٍ بعد احد الوضوئين هوالتعارض بين الاصلين الترخيصين وهما استصحاب الطهارة الاولى الى حين اتمام الصلاة السابقة مع استصحاب الطهارة الثانية الى اتمام الصلاة اللاحقة اذ يلزم من جريان الاستصحابين معاً الترخيص في المخالفة القطعية وهو الاكتفاء بهاتين الصلاتين مع العلم ببطلان احداهما لكونها بعد الحدث.

فاستصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة معارض لاصلين في عرض واحد: وهما استصحاب الحدث الى تمام الصلاة اللاحقة واستصحاب الطهارة في الصلاة السابقة.

ونتيجته هو منجزية العلم الاجمالي فان منجزية العلم الاجمالي فرع تعارض الاصول في اطرافه بناءً على مسلك الاقتضاء و مقتضى منجزية العلم الاجمالي إعادة الصلاتين معاً وان كانا متحدتين في الصورة كما لو كانتا ثنائيتين او ثلاثيتين او رباعتين

غاية ما في الامر انه ان كان يعلم بصحة احداهما اكتفى بصلاة عما في الذمة وان كان يعلم ببطلان احداهما ويحتمل بطلان الاخرى امكن اجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينها.

وبيان ذلك:

ان دليل قاعدة الفراغ يشمل الفريضتين السابقة واللاحقة لاجل شك المكلف في صحتهما بعد الفراغ منهما فيتعارضان. كما ان دليل الاستصحاب بناءً على هذا المسلك يشملهما معاً ويتعارضان. وبعد سقوط قاعدة الفراغ في السابقة بعنوان السابقة واللاحقة بعنوان اللاحقة وسقوط الاستصحاب فيهما بالمعارضة تصل النوبة الى اجراء قاعدة الفراغ في عنوان احداهما لا بعينها اذ يعلم المكلف ببطلان احداهما جزماً اما السابقة او اللاحقة ولكن لا يعلم بطلانهما معاً.

فبالنسبة لاحداهما لا بعينها او فقل غير ما علم بطلانه منهما مما يشك في صحته تجري قاعدة الفراغ فيها ومقتضى جريان قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينها الاكتفاء في مقام تفريغ الذمة باحدى الصلاتين بعنوان اداء ما في الذمة. ولا حاجة الى اعادتهما معا حتى لو كانتا مختلفتين بالجهر والاخفات. كما لو فرض ان المكلف توضأ وصلى العصر اداءا ثم توضأ وصلى العشاء قضاءا ثم علم بالحدث بعد احد الوضوءين فهنا بامكانه ان يكتفي برباعية عما في الذمة مخيراً بين الجهر والاخفات مع انه يعلم ان الباطل اما الجهرية او الاخفاتية ومقتضى منجزية العلم الاجمالي اعادتهما معا.

ولكن يمكن ان يأتي برباعيةٍ عما في الذمة مخيرا بين الجهر والاخفات وذلك لشمول صحيح زرارة لمثل هذا المورد: اذا جهر فيما لا ينبغي الاجهار به او اخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فان كان متعمداً فقد نقض صلاته وان فعل ذلك ناسياً او ساهياً او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته.

وحيث ان المكلف في المقام لا يدري هل هو مطالب بالجهرية او الاخفاتية فينطبق عليه انه ممن لا يدري ان الصلاة المأمور بها جهرية او اخفاتية فهو مخيرٌ بين الجهر والاخفات فيها ولا يلزم عليه إعادة الصلاتين معا.

هذا كله بناءً على مسلك المعارضة.

واما بناءً على مسلك قصور الاطلاق عن الشمول لفرض توارد الحالتين كما هو مسلك سيدنا الخوئي فقد افاد قده ان دليل الاستصحاب يشمل الصلاة السابقة فيجري استصحاب الطهارة في الصلاة السابقة من دون ان يكون معارضاً في الصلاة السابقة باستصحابٍ اخر..

واما استصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة فقد سقط في نفسه عن المعارضة فلا يصلح لمعارضة استصحاب الطهارة في السابقة

فان المانع من شمول دليل الاستصحاب لتوارد الحالتين لو كان هو العلم الاجمالي الموجب لتعارضهما لقيل بما ذكر في المسلك السابق من ان استصحاب الطهارة في الصلاة اللاحقة يعارض اصلين: استصحاب الحدث فيها واستصحاب الطهارة في الصلاة السابقة.

ولكن المانع ليس مانعاً خارجياً وهو العلم الاجمالي وانما هو مانعٌ داخليٌ وهو ان لازم شمول دليل الاستصحاب للحالتين المتضادتين التعبد بالمتضادين بان يتعبد بكون المكلف حال الصلاة اللاحقة على طهارةٍ وحدث. والتعبد بالمتضادين قبيحٌ. وقبحه واضح عرفا فهو بمثابة القرينة المتصلة الموجبة لانصراف دليل الاستصحاب عن الشمول من الاساس لفرض توارد الحالتين فلم يشمل دليل الاستصحاب الصلاة اللاحقة لا من حيث استصحاب الطهارة فيها ولا من حيث استصحاب الحدث فيشمل استصحاب الطهارة في السابقة بلامانع حيث لا يشمل الصلاة اللاحقة لتوارد الحالتين فيها

اذ بالنسبة للصلاة السابقة لا يوجد يقين الا بالطهارة حيث علم المكلف بانه توضأ فحصل على طهارة وشك في استمرارها الى تمام الصلاة السابقة. ولا يقين له بالحدث بالنسبة الى الصلاة السابقة. اذ لعل الحدث حصل بعد الوضوء الثاني للصلاة اللاحقة.

فحيث لا يقين بالحدث بعد الوضوء الاول للصلاة السابقة لم يجر في حقه استصحاب الحدث وانما يتعين استصحاب الطهارة.

ونتيجة ذلك

هو البناء على صحة الصلاة السابقة بمقتضى استصحاب الطهارة وإعادة الصلاة اللاحقة لا إعادة صلاةٍ عما في الذمة كما هي نتيجة المسلك سابق. بل إعادة الصلاة اللاحقة بعنوان الصلاة اللاحقة. سواءً كانت عشاء او عصرا او فجرا ، بعنوان الصلاة الثانية .

نعم يمكنه ان يأتي بركعتين او بثلاث او باربع عما في الذمة ولكن ما انكشف له بطلانه تفصيلا بمقتضى عدم شمول دليل الاستصحاب له هو الصلاة الثانية بعنوان انها الثانية فاللازم عليه اعادتها.

نعم قد يناقش مسلك سيدنا قدس سره:

بما بنى عليه تلميذاه السيد الصدر والسيد السيستاني من ان استصحاب الطهارة في الصلاة السابقة ايضاً معارضٌ لا باستصحاب الحدث لعدم اليقين بالحدث حال الصلاة السابقة بل باستصحاب عدم الصلاة في زمان الطهارة اذ ما دام المكلف يعلم بحصول حدث وانما يشك هل حصل الحدث قبل الصلاة السابقة او بعدها. فكما يشك في استمرار الطهارة الى حين اتمام الصلاة السابقة يشك ايضاً في وقوع الصلاة السابقة زمان الطهارة اذ لعله اوقعها بعد حصول الحدث فيستصحب عدم ايقاع الصلاة السابقة في زمان الطهارة الى حين وقوع الحدث منه.

وهو معارض لاستصحاب الطهارة فكما ان استصحاب الطهارة السابقة مصحح للصلاة السابقة فان استصحاب عدم الصلاة السابقة الى حين الحدث رافع لموضوع الصحة. فيتعارضان.

ولاجل تعارض الاستصحابين في الصلاة الاولى وعدم شمول دليل الاستصحاب لهما -لان تعارض الاستصحابين في الصلاة الاولى من تعاقب الحادثين حيث ان المكلف علم بحدث وصلاة وشك في المتقدم والمتأخر منهما فكما يجري استصحاب الطهارة اي عدم الحدث الى حين اتمام الصلاة يجري استصحاب عدم الصلاة الى حين انقضاء زمان الطهارة كما ذكر في بحث تعاقب الحادثين - وبالتالي فلا مصحح للصلاة الاولى كما لا مصحح للصلاة الثانية اما للمعارضة بين استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث كما هو مقتضى المسلك الاول او لعدم شمول دليل الاستصحاب لهما من الاساس.

والمفروض ان قاعدة الفراغ قد سقطت فيهما بالمعارضة ايضاً، فمقتضى منجزية العلم الاجمالي اعادتهما لولا جريان قاعدة الفراغ في عنوان احداهما لابعينها كما سبق تحريره في بيان المسلك الاول..

الصورة الثانية

ان يكونا من الصلاتين المترتبتين. كما لو توضأ وصلى الظهر ثم توضأ وصلى العصر ثم علم بحدثٍ بعد احد الوضوءين. فهنا قد يقال على المسلك الاول وهو مسلك المعارضة قد سقط استصحاب الطهارة في الصلاة الثانية للعلم التفصيلي ببطلانها اما لكون الحدث بعد الوضوء لها او لبطلان الاولى كما هو مقتضى الترتيب فيجري الاصل المصحح للاولى بلا معارض وهو قاعدة الفراغ ويتعين إعادة الثانية كما هو مسلك سيدنا الخوئي قده وان كان يجزيه اربع ركعات عما في الذمة .

ولكن فيه حيث ان الفريضة الاولى من موارد تعاقب الحادثين فجريان الاصل المصحح فيه غير الاستصحاب كقاعدة الفراغ مبني بناء على عدم جريان الاصل النافي في عرض جريان الاصل المثبت للصحة لحكومة قاعدة الفراغ عليه ولكن قد يقال ان مقتضى مسلك السيدين الصدر والسيستاني في ان الاصل المصحح للصلاة الاولى معارض بالنافي في فرض تعاقب الحادثين حتى لوكان استصحابا فيجري استصحاب عدم الصلاة الى حين الحدث وان لم يجر المصحح في الصلاة الثانية للعلم ببطلانها .

وحيث لا مصحح للصلاة الاولى فتجب اعادتها كماتجب إعادة الثانية

و هذا كله مبنيٌ على ان الترتيب شرطٌ واقعيٌ. او ان الترتيب شرطٌ ذكريٌ ولكن يسقط عن الشرطية في فرض النسيان فقط لا في مثل محل الكلام

واما اذا قيل ان الترتيب شرط ذكري من حيث النسيان والجهل والغفلة فحينئذ لو فرض ان الصلاة الاولى لا مصحح لها امكن الاكتفاء بالصلاة الثانية لو امكن تصحيحها ولايضر بها عدم الترتب بينها وبين صلاة الظهر.

وهذا كله مجرد فرض والا مقتضى المسلكين سواءً قيل بمسلك المعارضة او قيل بمسلك قصور الاطلاق هو عدم المصحح للصلاة الثانية في نفسها مع غمض النظر عن الترتيب بين الفريضتين.

الصورة الثالثة

ان يكونا مختلفتي العدد كما لو توضأ وصلى المغرب ثم توضأ وصلى العشاء ثم علم بحدثٍ بعد احدٍ الوضوئين فعلى مسلك سيدنا الخوئي قدس سره من قصور الاطلاق عن دليل الاستصحاب لفرض توارد الحالتين لا يشمل دليل الاستصحاب صلاة العشاء لا بنحو استصحاب الطهارة فيها ولا بنحو استصحاب الحدث ويشمل الدليل صلاة المغرب بلا مانعٍ.

فمقتضى هذا المبنى لزوم إعادة العشاء بعنوان الرباعية ولا يلزم عليه إعادة صلاة المغرب باعتبار وجود الاصل المصحح لها بلا مانعٍ وهو استصحاب الطهارة الى تمامها.

نعم بناءً على مسلك السيدين الصدر والسيستاني ايضا لا مصحح لصلاة المغرب ومقتضى عدم المصحح للمغرب والعشاء منجزية العلم الاجمالي باعادتهما معاً.

ولا يجدي في المقام اجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينه لتحقيق سقوط احدى الصلاتين عن ذمته لانه مطالب بثلاثية ورباعية ولا يمكن اجراء قاعدة الفراغ في الثلاثية بعنوانها فلم يسقط الامر بها ولا يمكن اجراء قاعدة الفراغ في الرباعية بعنوان الرباعية فلم يسقط الامر بها.

واجراء قاعدة الفراغ في احداهما لا بعينه لا يثبت سقوط الامر بالثلاثية ولا سقوط الامر بالرباعية فيلزم عليه اعادتهما لا محالة

واما على مسلك المعارضة فلابد من اعادتهما معا اذ المفروض ان استصحاب الطهارة في صلاة العشاء معارض لاصلين: استصحاب الحدث فيها واستصحاب الطهارة في صلاة المغرب. ومقتضى تعارض الاصول في اطراف العلم الاجمالي منجزيته ومقتضى منجزيته إعادة الصلاتين معاً.

فتظهر الثمرة الواضحة بين مسلك المعارضة ومسلك سيدنا الخوئي في المختلفتين عددا. حيث يلزم على مسلك المعارضة اعادتهما بينما على مسلك سيدنا الخوئي يلزم إعادة صلاة العشاء فقط ما لم نقل بمبنى السيدين الصدر والسيستاني.

الصورة الرابعة

ان تكون احداهما قد خرج وقتها كما لو توضأ وصلى العصر ثم دخل وقت المغرب فتوضا فصلاها ثم علم بوقوع حدثٍ بعد احد الوضوءين قبل احدى الفريضتين فهنا على جميع المسالك سواءً قلنا بمسلك المعارضة او قلنا بمسلك قصور الاطلاق وسواءً قلنا بان الجاري في الصلاة الاولى اصلٌ واحد وهو استصحاب الطهارة كما هو مسلك سيدنا ام قلنا بمعارضته باستصحاب عدم وقوع الصلاة في زمن الطهارة كما هو مسلك سيد الصدر والسيد السيستاني فانه على جميع المسالك لا يجب قضاء الصلاة الاولى. والسر في ذلك ان انه حتى لو لم يكن هناك مصححٌ للصلاة الاولى في الوقت اما على مسلك المعارضة او على مسلك السيدين الصدر والسيستاني فمع ذلك حيث ان موضوع وجوب القضاء هو الفوت فيجري استصحاب عدم الفوت او فقل تجري البراءة عن وجوب القضاء لكونه امراً جديداً فتجري البراءة عنه.

وبالنسبة لصلاة المغرب اما ان يجري استصحاب عدم الامتثال لتعارض الاستصحابين فيه استصحاب الطهارة واستصحاب الحدث او تجري فيه قاعدة الاشتغال.

ولا يمكن جريان قاعدة الفراغ فيه لمعارضتها بقاعدة الفراغ في صلاة العصر.

فبالنتيجة يتعين اعادته لاستصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال.

والعلم الاجمالي ببطلان احدى الصلاتين لا منجزية له لجريان الاصل الترخيصي في احد طرفيه بلا معارض وهو اصالة البراءة عن وجوب قضاء الاولى وجريان الاصل المثبت في الثانية وهو استصحاب عدم الامتثال او قاعدة الاشتغال.

ومتى جرى الاصل المرخص في احد طرفي العلم الاجمالي وجرى الاصل المثبت للإعادة في الطرف الاخر لم يكن العلم الاجمالي منجزاً للإعادة في الطرف الاول.

### 042

الثمرة الثانية في الفرق بين مسلك القائلين بالمعارضة ومسلك سيدنا الخوئي قدس سره القائل بقصور دليل الاستصحاب عن الشمول لتوارد الحالتين

هو مورد العلم الاجمالي الذي يكون احد طرفيه موضوعاً لتوارد الحالتين.

مثلاً

اذا علم بنجاسة احد المائين الشرقي او الغربي وكان الاناء الشرقي موردا لتوارد الحالتين في نفسه مع قطع النظر عن المعلوم بالاجمال، كما اذا كان الاناء الشرقي نجسا زمنا وطاهرا زمنا ولا يعلم المتقدم والمتأخر من الحالتين..

فحينئذ ان بني على مسلك المعارضة كان استصحاب الطهارة في الاناء الشرقي الذي هو موضوعٌ لتوارد الحالتين معارضاً لاصلين الاول استصحاب النجاسة في مورده حيث انه كان نجساً تارةً وطاهراً اخرى.. واستصحاب الطهارة في الاناء الغربي.

ونتيجة العلم الاجمالي بان احد الانائين نجس بالفعل هو تعارض هذه الاستصحابات ومنجزية العلم الاجمالي باجتناب كلا الانائين.

وان بني على مسلك سيدنا الخوئي قدس سره فالعلم الاجمالي منحلٌ في المقام، وذلك لان دليل الاستصحاب لا يشمل كلا الاستصحابين في الاناء الشرقي الذي هو مورد لتوارد الحالتين. حيث لا يشمل استصحاب الطهارة ولا استصحاب النجاسة فيه.. واذا لم يشمل دليل الاستصحاب الاناء الشرقي بشيءٍ شمل الاناء الغربي بلا مانعٍ فيجري استصحاب الطهارة في الاناء الغربي بلامانع. اذ ان المقتضي لشموله للاناء الغربي تامٌ وهو اطلاقه والمانع من الشمول له اما مانع داخلي وهو توارد الحالتين وهو متحقق في الاناء الشرقي دون الاناء الغربي اذ ليست فيه حالةٌ اخرى للنجاسة متيقنة الحدوث مشكوكة البقاء.

وان كان المانع خارجيا وهو نفس العلم الاجمالي بتنجس احد الاناءين غير النجاسة التي علمت تفصيلاً في الاناء الشرقي وعلم معها الطهارة فان هذا العلم الاجمالي انما هو مانعٌ خارجيٌ غايته وقوع التعارض بين استصحاب الطهارة في الاناء الغربي والاناء الشرقي وليس عدم شمول دليل الاستصحاب.

فاذا لم يشمل الاستصحاب الاناء الشرقي بشيء فقد سقط المعارض لاستصحاب الطهارة في الاناء الغربي ومع سقوط المعارض فالمقتضي لجريان استصحاب الطهار تام والمانع مفقود..

هذا على مبنى من يرى ان العلم الاجمالي لا يمنع اطلاق دليل الاصل الترخيصي لطرفيه وانما يوجب التعارض بين الاصلين.

واما على مبنى السيد الصدر قدس سره الذي يرى ان دليل الاصل الترخيصي لا يشمل مورد العلم الاجمالي بالالزام. لا انه يشمل في نفسه ويتعارض الاصلان بل لايشمل من الاساس فلا جريان لاستصحاب الطهارة في احد المائين . والوجه في ذلك

ان شمول دليل الاصل الترخيصي لطرفي العلم الاجمالي كشمول دليل الاستصحاب لاستصحابي الطهارة في الاناء الشرقي والاناء الغربي مع العلم بنجاسة احدهما هو تحقيق لغرضٍ ترخيصيٍ والمفروض ان في المقام غرضاً الزامياً معلوماً بالاجمال. فالترخيص في الطرفين نقض للغرض اللزومي المعلوم بالاجمال.

وبما ان المناقضة بين الغرض الترخيصي والغرض اللزومي المعلوم امرٌ واضحٌ لدى الارتكاز العرفي فمقتضى احتفاف دليل الاصل الترخيصي بقبح المناقضة انصراف دليل الاستصحاب عن فرض العلم الاجمالي بالالزام كما هو محل الكلام .

وبناءً عليه فالعلم الاجمالي منحل حكما و تكون النتيجة كنتيجة مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من ان دليل الاستصحاب من حيث استصحاب الطهارة لايشمل طرفي العلم الاجمالي فحينئذ يجري استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي الذي هو مورد توارد الحالتين دون استصحاب الطهارة لان دليل استصحاب الطهارة منصرف عن الشمول لطرفي العلم الاجمالي المعلوم نجاسة احدهما.

واذا جرى استصحاب النجاسة في الاناء الشرقي بلامعارض جرت اصالة الطهارة في الاناء الغربي بلا مانع وهذا يعني انحلال العلم الاجمالي حكما وتوضيحه باحد بيانين ١- ان المعلوم بالاجمال لا يكون منجزا في الاناء الغربي اذ المفروض ان الاصل الجاري في الاناء الشرقي اصل مثبت للتكليف وليس اصلاً مرخصاً وبه يتنجز التكليف فيه فلايبقى لمنجزية العلم الاجمالي فيه الا تأكيد المنجزية فلا موجب لمنجزيته في الغربي حتى على مسلك المحقق العراقي القائل بعلية العلم الاجمالي للمنجزية فان قلت لم لا يكون الوجه في عدم منجزية العلم الاجمالي في الاناء الغربي ان الاصل الجاري في الاناء الغربي خطابٌ مختص وهو اصالة الطهارة .. اذ لانظير له في طرف الاناء الشرقي وهو والعلم الاجمالي ينحل حكماً اذا كان في احد طرفيه خطاب ترخيصي مختص به دون الآخر. قلت :

هذا اذا لم يكن في الطرف الآخر اصلٌ مثبتٌ للتكليف واما اذا كان في الطرف الاخر اصل مثبت للتكليف فحيث ان العلم الاجمالي لا يتنجز فيه تأسيسا لوجود منجزٍ فيه وهو الاصل المثبت للتكليف فينحل حكما في الطرف الثاني وهو الاناء الشرقي في المثال.. ٢-

ان دليل الاصل الترخيصي كالاستصحاب لايشمل طرفي العلم الاجمالي اذا كان وصوله لكلٍ من الطرفين ممكنا في نفسه فاذا كان الشمول ممكنا في نفسه لولا العلم الاجمالي بالغرض اللزومي فحينئذ يكون دليل الاصل الترخيصي منصرفا عن مورد العلم الاجمالي.

واما اذا كان شمول دليل الاصل الترخيصي لاحد الطرفين في نفسه مع غمض النظر عن وجود غرضٍ لزوميٍ معلومٍ بالاجمال غير ممكن لوجود مانع فلا موجب لانصراف دليل الاصل عن العلم الاجمالي.

وفي المقام كذلك:

اذ ان دليل استصحاب الطهارة وان امكن شموله في نفسه للاناء الغربي لولا العلم الاجمالي بالنجاسة الا ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في الاناء الشرقي غير ممكن في نفسه بقطع النظر عن العلم الاجمالي. باعتبار ان الاناء الشرقي موردٌ لتوارد الحالتين. فشمول دليل الاستصحاب له باستصحاب الطهارة معارض باستصحاب النجاسة فيه ومع تعارض استصحاب الطهارة فيه باستصحاب النجاسة فيه كان شمول دليل الاستصحاب بقطع النظر عن وجود علمٍ اجماليٍ بنجاسةٍ اخرى في احد الماءين الشرقي او الغربي ممتنعا لوجود المعارض له وهو استصحاب النجاسة في مورده.

وحيث لا يمكن شمول دليل الاستصحاب للاناء الشرقي لوجود مانعٍ فيه وهو المعارضة فلا مانع من شموله للاناء الغربي ولا موجب لانصرافه عن النقام وان تحقق فيه العلم الاجمالي اذ انصرافه عن فرض العلم الاجمالي فرع امكان شموله لطرفيه في انفسهما والمفروض ان شموله لاحد الطرفين غير ممكن في نفسه فلا موجب لانصرافه

ومقتضى ذلك جريان استصحاب الطهارة في الاناء الغربي بلامانع

والنتيجة كالنتيجة التي ذهب اليها سيدنا الخوئي قدس سره من انحلال العلم الاجمالي حكما بجريان خطاب ترخيصي مختص باحد طرفيه دون نظيرٍ له في الطرف الاخر. ومع قيام خطابٍ مختصٍ في احد طرفي العلم الاجمالي ينحل العلم الاجمالي حكماً.

وبالتالي فوجود اختلاف بين مبنى السيد الشهيد قدس سره و مبنى السيدالخوئي قدس سره في توارد الحالتين حيث ان مبنى السيد الخوئي قدس سره في توارد الحالتين عدم شمول دليل الاستصحاب لهما بينما مبنى السيد الصدر قدس سره الشمول الاقتضائي والمعارضة لا يمنع اتحاد النتيجة في فرض العلم الاجمالي بغرض لزومي في احد الطرفين مع كون احدهما مبتلى بتوارد الحالتين في نفسه فيجري الاصل الترخيصي في الطرف الاخر بلا مانعٍ. وينحل به العلم الاجمالي حكماً على كلا المبنيين

ولكن يلاحظ على ذلك اولا :

ان شمول دليل الاستصحاب للاناء الشرقي ليس ممتنعاً في نفسه غايته انه لوجود يقينٍ بالنجاسة فيه اي كونه موردا لتوارد الحالتين صار مبتلى بالمعارض لا ان الدليل لا يشمله. فلولا المعارض وهو استصحاب النجاسة فيه لكان دليل الاستصحاب من حيث انطباقه على استصحاب الطهارة جارياً فيه.

فالمقتضي لشمول دليل الاستصحاب لطرفي العلم الاجمالي في المقام تام فان المقتضي امكان شمول دليل الاصل في نفسه لكل من الطرفين وهذا المقتضي متحققٌ في المقام.

غاية ما في الباب انه في الاناء الشرقي يكون جريان استصحاب الطهارة فيه معارضا باستصحاب النجاسة على مبنى الصدر قده نتيجة توارد الحالتين. لا انه لا يشمله في نفسه. فوجود المعارض لا يمنع اصل الشمول فاذا لم يمنع اصل الشمول فقد تحقق المقتضي لشمول دليل الاستصحاب من حيث استصحاب الطهارة لكلا الطرفين

غاية ما في الباب انه على مبنى السيد الصدر وان كان المقتضي لشمول دليل الاصل العملي الترخيصي لطرفي العلم الاجمالي متحققاً وهو امكان شموله لكلٍ من الطرفين في حد ذاته مع قطع النظر عن العلم الاجمالي الا ان ارتكاز المناقضة اوجب انصراف دليل الاصل الترخيصي عن فرض العلم الاجمالي.

فلا يجري استصحاب الطهارة في شيءٍ من الطرفين لانصراف دليل الاستصحاب عنهما. واذا لم يجر دليل استصحاب الطهارة في شيءٍ من الطرفين جرى استصحاب النجاسة في الطرف الاول وهو الاناء الشرقي وجرت اصالة الطهارة في الغربي بلا مانع لانحلال العلم الاجمالي بالاصل المثبت في الطرف الشرقي كما سبق بيانه .

وثانيا : لو لم نقل بانصراف دليل الترخيص كالاستصحاب عن المقام لكان مقتضاه تعارض استصحاب الطهارة في الطرفين في عرض تعارض استصحاب الطهارة في الشرقي مع استصحاب النجاسة فيه لاسقوط اصالة الطهارة في الشرقي وجريانها في الغربي بلامعارض ونتيجة التعارض هو منجزية العلم الاجمالي لا انحلاله حكما كما تم تصويره

### 043

### 044

التصوير الثاني

ما ذكره شيخنا الاستاذ قده من ان الشك في المقام وان كان شكاً في الامتثال الا انه مجرىً للبراءة.

والوجه في ذلك ان المكلف اذا تواردت عليه الحالتان: الطهارة و الحدث ولم يحرز المتقدم والمتأخر منهما فلم يمكنه اجراء استصحاب عدم الامتثال ووصلت النوبة الى الاصل الحكمي.

فحيث ان استصحاب بقاء التكليف مما ذهب قده تبعاً لسيدنا الخوئي قدس سره لمنع جريانه فالجاري اما قاعدة الاشتغال او اصالة البراءة وحيث ان قاعدة الاشتغال اصلٌ عقليٌ والاصل العقلي يرتفع موضوعا بالاصل الشرعي فان حكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني معلقٌ على عدم تدخل الشارع ولذلك تجري قاعدة الفراغ عند الشك في صحة العمل مع ان المورد موردٌ لقاعدة الاشتغال الا ان قاعدة الفراغ واردةٌ على قاعدة الاشتغال فكذلك بالنسبة الى دليل اصالة البراءة حيث ان بقاء التكليف عند الشك في الامتثال مما ينطبق عليه عنوان ما لا يعلمون حيث ان المكلف لا يعلم ببقاء التكليف. وحيث انطبق عليه عنوان ما لا يعلمون شمله دليل البراءة وحيث شمله دليل البراءة والترخيص الشرعي رافعٌ لموضوع الحكم العقلي فلا موضوع لقاعدة -الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني -الا ما قبل الشك في الامتثال والا فعند حصول الشك في الامتثال وعدم امكان تنقيح الموضوع بالاستصحاب تصل النوبة الى البراءة..

وهذا مبني على ان قاعدة الاشتغال من الاصول العقلية النظرية.

واما اذا قيل ان قاعدة الاشتغال هي من المرتكزات العقلائية الواضحة الحافة بادلة الترخيص فمقتضى احتفاف دليل اصالة البراءة بهذا المرتكز العقلائي الذي هو بمثابة القرينة المتصلة على مفاده ان لا ينعقد لدليل اصالة البراءة ظهورٌ في الشمول لفرض الشك في الامتثال..

فتلخص:

ان الجاري اما استصحاب بقاء التكليف او قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

الفرع الرابع

ما ذكره بعض الاجلاء من ان الشيخ المفيد عليه الرحمة وثق محمد ابن سنان في كتابه لمح البرهان الذي كتبه قبل كتابه مصباح النور وضعفه في مصباح النور، كما انه وثقه في كتابه الارشاد. ولا يدرى ان الارشاد سابق على مصباح النور ام لا?

فالمقام من توارد الحالتين حيث صدر من الشيخ المفيد توثيق وتضعيف لمحمد ابن سنان ولا يدرى المتقدم والمتأخر منهما فان كان المتقدم هو كتاب الارشاد فالتضعيف هو الفعلي وان كان المتقدم هو مصباح النور فالتوثيق هو الفعلي.

فلذلك يأتي الرأيان المعروفان في جريان الاستصحاب في توارد الحالتين.

الرأي الاول

ان يقال كما هو المستفاد من رأي المحقق الحلي فيما سبق انه لو كان التوثيق الثاني لمحمد ابن سنان قبل تضعيفه اياه في مصباح النور لم يكن لهذا التوثيق اثرٌ، اذ انه مسبوقٌ بتوثيقه اياه في كتابه لمح البرهان. وتوثيق الموثق تحصيل للحاصل فلو كان التوثيق الوارد في كتاب الارشاد سابقاً على التضعيف الوارد في كتاب مصباح النور لم يترتب على هذا التوثيق اثرٌ جديد

بينما التضعيف حيث علم بصدوره في كتابه مصباح النور جرى استصحابه. ولا مجال لاستصحاب التوثيق فان التوثيق اما التوثيق الصادر في كتاب لمح البرهان وقد رفع يده عنه بكتابه مصباح النور، سواء كان التوثيق من باب الشهادة او من باب الراي فقد انتقض بالتضعيف الوارد في مصباح النور.

واما التوثيق الاخر وهو المستفاد من كتاب الارشاد فلا يعلم انه توثيقٌ جديد اذ لعله حصل قبل مصباح النور

والنتيجة

ان التوثيق المعلوم قد ارتفع قطعاً بالتضعيف والتوثيق الاخر مشكوك الحصول بكونه توثيقاً جديداً بينما التضعيف مما علم فيستصحب بقاؤه.

الرأي الاخر

ان التوثيق الوارد في الارشاد اضاف شيئاً جديداً سواءً كان من باب الشهادة او من باب الراي. فانه ان كان شهادةً بوثاقة محمد ابن سنان فهو شهادةٌ اخرى تنضم لشهادته الاولى. وان كان رأياً فهو بيانٌ لاستمراره على رايه السابق وعدم عدوله عنه.

والنتيجة

انه عند العلم بحصول توثيقٍ في كتاب الارشاد وان احتمل سبقه على كتاب المصباح الا انه علم بتوثيقٍ لمحمد ابن سنان ولم يعلم نقضه فيجري استصحاب بقاءه ويكون معارضاً لاستصحاب التضعيف الوارد في كتاب مصباح النور.

ومع تعارض التوثيق والتضعيف لم تثبت وثاقة محمد ابن سنان

هذا كله بناءً على ان التوثيق والتضعيف من قبيل الرأي

ولكن لو كان من قبيل الاخبار فهناك بيانٌ اخر لايرتبط بالمطلب.

تتمة :

في اخر البحث في توارد الحالتين ذكر سيد المنتقى قدس سره تتمة ج ٦ ص 276 وافاد ان ما مضى البحث فيه كله هو البحث حول جريان الاستصحاب في توارد الحالتين اذا كانتا مجهولي التاريخ.

واما اذا كانت احدى الحالتين معلومة التاريخ والاخرى مجهولة جرى الاستصحاب في معلومة التاريخ دون المجهولة. والسر في عدم جريان الاستصحاب في المجهولة يختلف باختلاف الموارد. اذ قد يكون المانع هو انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيليٍ وشكٍ بدوي وقد يكون المانع عدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

وبيان ذلك

ان المكلف لو كان على طهارةٍ عند الصباح ثم احدث عند الزوال وتوضأ قطعاً بعد تلك الطهارة المعلومة عند الصباح. ولا يدرى ان الوضوء قبل الزوال فهو الآن على حدث ام ان الوضوء بعد الزوال فهو على الطهارة. فما هو معلوم التاريخ وهو الحدث عند الزوال مما يجري الاستصحاب فيه بلا شبهة. واما مجهول التاريخ وهو الوضوء الذي لا يدرى حدث قبل الزوال ام بعده فلا يجري فيه الاستصحاب.

والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول الوضوء اما قبل الزوال او بعده ينحل لعلمٍ تفصيليٍ بحصول طهارةٍ من الصباح الى حين الزوال وارتفاعها قطعاً بالحدث عند الزوال سواءً حصل الوضوء في هذه الفترة ام لا. فهناك علمٌ تفصيليٌ بحصول الطهارة وارتفاعها وشكٍ بدويٍ في حصول طهارة جديدة لاحتمال ان الوضوء حصل بعد الزوال اي بعد الحدث. والشك البدوي مجرىً لاستصحاب العدم.

فالمانع من جريان استصحاب الحالة المجهولة التاريخ وهي حالة الوضوء او حالة الطهارة هو انحلال العلم الاجمالي الى علمٍ تفصيليٍ وشكٍ بدوي.

ولكن سبق النقاش في هذا الوجه:

بان الوضوء لو حصل قبل الزوال لم يكن بلا اثر وكانه كالعدم بل لو حصل الوضوء قبل الزوال لكان استمرارا للطهارة السابقة فحيث ان حصول الوضوء قبل الزوال استمرارٌ للطهارة السابقة فقد علم بواسطة حصول الوضوء بطهارةٌ اما هي نفس الطهارة السابقة التي ارتفعت قطعاً بالحدث عند الزوال او استمرارٌ لها. فحيث علم بحصول طبيعي الطهارة اما نفس الطهارة المرتفعة او استمرار لها ويشك في بقاء هذه الطهارة المعلومة عند حصول الوضوء فيجري استصحاب بقائها ويكون معارضاً لاستصحاب الحدث المعلوم.

وتارة لا تكون الطهارة معلومة اي لا ندري بالحالة السابقة وحصل حدث عند الزوال ولا ندري ان الذي حصل قطعا هل حصل قبله ام بعده فهنا ايضا يجري استصحاب الحدث المعلوم التاريخ ولا يجري استصحاب الوضوء المجهول التاريخ لكن لا لاجل الانحلال الى علمٍ تفصيلٍ وشكٍ بدويٍ كما في الصورة السابقة اذ لم تعلم ان الحالة السابقة هي الطهارة وانما لعدم احراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين اذ لو كان الوضوء قد حدث بعد الزوال فالشك الان في بقاءه متصل بزمان اليقين بحدوثه.

واما لو حصل الوضوء قبل الزوال فقد فصل بين زمان الوضوء وزمان الشك فيه وهو ما بعد الزوال الحدث الحاصل عند الزواج. وحيث يحتمل ذلك لم يحرز اتصال زمان الشك في بقاء الطهارة بعد الزوال بزمان اليقين وهو زمان اليقين.

ولكن مر سابقاً النقاش في ذلك:

ان المراد باتصال زمان الشك بزمان اليقين على فرض اعتباره اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بزمان المتيقن بما هو متيقن. ومن الواضح ان هذا حاصلٌ في المقام فان الذي قد يتخلف هو زمان ذات المتيقن وذات المشكوك لا المشكوك بما هو مشكوك والمتيقن بما هو متيقن فان الوضوء لو حصل قبل الزوال كان الشك في بقاء الطهارة بعد الزوال منفصلاً اي كان ذات المشكوك وهو الطهارة بعد الزوال منفصلاً عن ذات المتيقن وهو الوضوء قبل الزوال بفاصل وهو الحدث عند الزوال.

اما اذا اريد بالمشكوك والمتيقن المشكوك بما هو مشكوك والمتيقن بما هو متيقن فمن الواضح انه عند حصول الوضوء في ايٍ من الزمانين فقد حصلت طهارةٌ اما الطهارة السابقة او استمرارٌ لها وحيث حصلت طهارةٌ فقد تيقن بحدوث الطهارة ويشك في بقائها بعد الزوال فاتصال زمان الطهارة المشكوكة بما هي مشكوكة بالطهارة المتيقنة بما هي متيقنة حاصلٌ وجدانا. فلاإشكال جريان الاستصحاب من حيث هذه الجهة.

فالمتحصل:

تمامية ما ذهب اليه سيدنا الخوئي قدس سره من عدم شمول الاستصحاب لفرض توارد الحالتين.

ويأتي الكلام في تنبيهٍ جديدٍ

### 045

### التنبيه العاشر

من التنبيهات التي تعرض لها شيخ الاعظم قدس سره في فرائد الاصول هو

والكلام في هذا الاستصحاب في مقامين:

المقام الاول

في استصحاب الحكم وهو

والمقام الثاني

في استصحاب الموضوع وهو استصحاب الهيئة الاتصالية للصلاة او الطواف او السعي.

المقام الاول في .

وهنا ثلاثة امور تمهيدية للدخول في البحث:

الامر الاول

ان البحث في بحث صغروي بمعنى انه ليس بحثاً في حجية الاستصحاب وعدم حجيته وانما بعد المفروغية عن حجية الاستصحاب يقع البحث في ان هل هو واجد لأركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء وكون المستصحب مما له اثرٌ عملي بلحاظه يكون شمول دليل الاستصحاب له تاماً ام لا?

فالبحث من هذه الجهات بحث صغروي.

الامر الثاني

انه اذا وقع شكٌ في المانعية او القاطعية او الناقضية كما اذا وقع شكٌ في مانعية الزيادة على نحو الشبهة الحكمية او وقع الشك في قاطعية الابتسام للصلاة على نحو الشبهة الحكمية او وقع الشك في ناقضية القيام في موضع القعود للصلاة فتجري البراءة عن المانعية او الناقضية او القاطعية..

فلو قيل ان البراءة عن المانعية لا تثبت الصحة للصلاة وانما تثبت المعذورية من جهة الامر بمعنى انه لو كان الامر متعلقاً بالصلاة مشروطةً بعدم المانع المحتمل فارتكبه المكلف ظاهراً كان معذوراً من جهة هذا الامر لا ان البراءة عن المانعية مما يثبت الصحة.

ولو فرض ان البراءة عن المانعية مما يثبت الصحة الظاهرية فلا موجب لإثباته الصحة الواقعية.

وحيث ان صحة صلاة العصر مترتبةٌ على صحة الظهر فالبراءة عن مانعية الزيادة في صلاة الظهر لا تثبت صحتها بحيث تكون موضوعاً لصحة صلاة العصر. او البراءة عن مانعية الزيادة في الطواف لا تثبت صحته بحيث يكون موضوعاً لصحة صلاة ركعتي الطواف وصحة السعي ونحو ذلك.

فتصل النوبة الى جريان الاستصحاب الحكمي وهو .

الامر الثالث

ان الصحة كما ذكر في بحث الصحيح والاعم على معاني اربعة.

1- فالصحة قد تكون بمعنى ترتب الاثر الوضعي.

2- وقد تكون بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال.

3- وقد تكون بمعنى موافقة الامر.

4- وقد تكون بمعنى سقوط الإعادة والقضاء.

فالبحث في جريان في كل معنىً بحسبه.

ولذلك فالمطالب في المقام اربعة.

المطلب الاول

بالمعنى الاول وهو ترتب الاثر الوضعي. كترتب الملاك مثلا وهنا اي في بهذا المعنى وردت عدة مناقشات من قبل الاعلام:

المناقشة الاولى

ان المستصحب هل هو صحة تمام الاجزاء او صحة الاجزاء السابقة?

فعلى الاول فالمفروض انه مشكوك الحدوث اذ لم يؤت بسائر الاجزاء كي تحرز صحتها كي يشك في استمرار صحتها وانما وقع الشك في الزيادة في مانعية الزيادة اثناء الصلاة ولا يدرى انه هل انفصمت صحة الصلاة بالزيادة الواقعة اثناءها ام لا.

وان كان المستصحب صحة الاجزاء السابقة فإما ان يراد الصحة الشأنية واما ان يراد الصحة الفعلية.

فان اريد الصحة الشأنية بمعنى كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر.. اي من شأن الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر. فهذه الشأنية مقطوعة البقاء اذ حتى لو كانت الصلاة فاسدةً بعد حدوث الاجزاء السابقة لم تفقد الاجزاء قابليتها الشانية لانضمام الاجزاء اللاحقة لها بحيث لو انضمت دون موانع لترتب عليها الاثر..

وان كان المراد الصحة الفعلية بمعنى ان الاجزاء السابقة في ظرف انضمام اللاحقة مما يترتب عليها الاثر فعلا لا شأناً

فيرد على ذلك ؛ مضافاً الى عدم اليقين بحدوث هذه الصحة انه لو حدثت فان استصحابها لا يثبت الصحة التنجيزية اذ بقاء هذا الوصف وهو كون الاجزاء السابقة في ظرف انضمام اللاحقة مما يترتب عليها الاثر لا يثبت ترتب الاثر بالفعل الا على نحو الملازمة العقلية..

المناقشة الثانية

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج6 ص319.

حيث بحث بشكلٍ مفصل من صفحة 318 الى 340

انه اما ان يكون الاثار مترتباً على مجموع الاجزاء دفعةً او انه مترتبٌ على مجموع الاجزاء تدريجاً بحيث تتحقق كل مرتبة من الاثر عند تحقق كل جزءٍ من الصلاة.

وعلى الفرض الثاني فاما ان يكون حصول المانع الواقعي كالزيادة او القهقهة مانعا من ترتب الاثار او رافعا.

فهذه محتملات ثلاثة.

فعلى المحتمل الاول:

وهو ان الاثر مما يترتب على مجموع الاجزاء دفعة. فاذا شك في المانعية فقد شك في ترتب الاثر على مجموع الاجزاء. فالشك في الحدوث لا في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب..

وعلى المحتمل الثاني

وهو كون الاثر مما يترتب على الاجزاء تدريجاً بحيث تتحقق كل مرتبةٍ منه عند تحقق كل جزء من اجزاءه وكان حصول المانع واقعاً دافعاً لترتب الاثر او مانعا من تحققه فالشك في المانعية شكٌ في التحقق فالاستصحاب حينئذ منتفٍ لانتفاء موضوعه وهو عدم اليقين بالحدوث.

نعم على المحتمل الثالث وهو كون ترتب الاثر تدريجياً بحيث يتحقق عند كل جزءٍ مرتبةٌ منه ويكون المانع رافعاً لترتب الاثر بعد تحققه فالشك في المانعية مساوقٌ للشك في بقاء الاثر فيجري الاستصحاب بلحاظه الا ان كون المانع بهذا النحو مما يحتاج الى شاهد، ومع الشك في كون المانع باي نحوٍ فلا محالة يكون الشك مساوقا للشك في حدوث الصحة بهذا المعنى

المناقشة الثالثة

ان الصحة بمعنى ترتب الاثر الوضعي كترتب الملاك ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ فبناء على ما اشترطه صاحب الكفاية قدس سره من انه يعتبر في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعا لحكم شرعي لا مجرىً ل بمعنى ترتب الاثر.

المطلب الثاني.

وهو كون الصحة بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال. فيقال عند الشك في المانعية يجري

وهنا مناقشات عديدة

الأولى

ان الصحة بهذا المعنى حكمٌ عقلي وليست موضوعاً قابلاً للتعبد والاعتبار شرعاً. اذ الصحة بهذا المعنى عبارةٌ عن ادراك العقل مطابقة المأتي به للمأمور به والحكم العقلي اما مقطوعٌ به فلا وجه لاستصحابه او مشكوكٌ فلا معنى لاستصحابه.

وبالتالي فحيث ان الصحة بهذا المعنى حكمٌ عقليٌ فاذا شك في مانعية شيءٍ فقد شك في الحكم العقلي ومع الشك فيه فلامجرى للاستصحاب لانتفاء موضوعه.

المناقشة الثانية

على فرض ان الصحة بمعنى ما يكتفى به في مقام الامتثال ودعوى انه قابلٌ للتعبد من قبل الشارع كما هو مفاد قاعدتي الفراغ والتجاوز حيث ان مفادهما التعبد بالامتثال فتكون الصحة بمعنى ما يكتفى به في الامتثال مما يقبل التعبد الشرعي.

الا ان الصحة المستصحبة بهذا المعنى اما صحة تمام الاجزاء او صحة الاجزاء السابقة.

فان كان المنظور تمام الاجزاء فلم تتحقق بعد كي يكون هناك يقينٌ بحدوث الصحة وشك في بقاءها فيجري استصحابها.

وان كان بمعنى الاجزاء السابقة فحينئذ غاية صحة الاجزاء السابقة انها لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لاكتفي بذلك في مقام الامتثال..

وهذا المعنى لو تم اليقين بحدوثه والشك في بقائه فان الاستصحاب فيه اصل مثبت اذ اثبات ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لاكتفي بذلك في مقام الامتثال لا يثبت الاكتفاء في مقام الامتثال بما حصل بالفعل الا بالملازمة العقلية.

المناقشة الثالثة.

لو اريد تصوير الاستصحاب في المقام بنحو الاستصحاب التعليقي. بان يقال ان الاجزاء اللاحقة مما يكتفى بها في مقام الامتثال في فرض وجود الاجزاء السابقة وهذا امرٌ تعليقي يشك في بقائه فيستصحب.

ولكن هذا المعنى موردٌ لعدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى

ان اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها امتثالا في فرض وجود الاجزاء السابقة اما في فرض عدم عروض مشكوك المانعية او في فرض عروضه فان كان اتصافها بالامتثال في فرض عدم العروض فهو امرٌ مقطوعٌ به اذ الاجزاء اللاحقة مما تتصف بكونها امتثالاً في فرض وجود الاجزاء السابقة عند عدم عروض ما يشك في مانعيته قطعاً ولا شك في ذلك..

وان كان المقصود اتصافها بالامتثال في فرض عروض ما يشك في مانعيته فهذا مشكوك الحدوث وهو اول الكلام فكيف يجري استصحابه

وثانيا

ان الاستصحاب التعليقي لو تم شمول دليل الاستصحاب له فهو في فرض ان يكون المستصحب حكماً لا موضوعاً نظير ان يقال ان حرمة العصير العنبي معلقة على شرطين: وجود العنب وغليانه.

فلو وجد العنب فقد تحققت الحرمة التعليقية لوجود احد شرطيها فاذا تحول العنب زبيباً ثم غلى ثم شك في بقاء تلك الحرمة التعليقية جرى استصحابها.

واما الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فلا قرينة على شمول دليل الاستصحاب له كأن يقال ان هذا الثوب المتنجس لو كان تحت السماء عند نزول المطر لطهر فهو الآن كذلك فإن هذا استصحابٌ في الموضوع.

والمقام من هذا القبيل حيث ان كون الاجزاء اللاحقة في فرض وجود الاجزاء السابقة مما يتصف بالامتثال موضوعٌ من الموضوعات ولكونه موضوعاً من الموضوعات فشمول دليل الاستصحاب له مما يحتاج الى قرينة.

وثالثاً

لو فرض جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات ايضا. فان قيل ان الموضوع هو كون الاجزاء اللاحقة مما يتصف بالامتثال في فرض وجود الاجزاء السابقة فيجري الاستصحاب فيه.

واما لو كان الموضوع للامتثال وجود الاجزاء اللاحقة بما هي اجزاء لاحقة. فالمفروض انها لم توجد بعد لان الشك في مانعية الزيادة اثناء الصلاة مما فرض قبل تحقق الاجزاء اللاحقة وكون الاجزاء اللاحقة بما هي لاحقة امتثالا فرع وجودها. فاتصافها بالامتثالية فرع وجودها. فلا وجه لاستصحاب اتصافها بالامتثالية مع ان موضوع هذا الاتصاف وجود الاجزاء اللاحقة بما هي لاحقة بحيث لا يتحقق ذلك الا بعد المفروغية عن وجود الاجزاء السابقة

فلاوجه لجريان الاستصحاب في الاتصاف المنوط بالوجود قبل الوجود.

### 046

المطلب الثالث

في معنى موافقة الامر

وقد ذكر لهذا الاستصحاب عدة تقريبات.

التقريب الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره:

من انه اذا شك المكلف في مانعية شيءٍ كما لو شك في مانعية الزيادة اثناء الصلاة فان موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب هو عبارةٌ عن الصحة وحيث يشك في بقاء هذه الموافقة بعد الاتيان بمشكوك المانعية فيجري استصحابها

وقد اورد على ذلك الشيخ الاعظم بحسب تقريب سيد المنتقى ص 321 وص 324 بما محصله:

ان الصحة بمعنى موافقة الامر اما هي وصفٌ لمجموع اجزاء الصلاة او وصف للاجزاء الماضية.

وعلى كلا الامرين ليست الصحة بمعنى موافقة الامر امرا جعليا تناله يد التعبد الشرعي كي يجري استصحابه. حيث يعتبر على مبنى صاحب الكفاية ان يكون المستصحب حكما شرعيا او موضوعا لحكم شرعي وليست الصحة بهذا المعنى حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم.

والسر في ذلك:

ان الصحة بمعنى موافقة الامر اذا كانت وصفاً لمجموع اجزاء الصلاة فهي امرٌ انتزاعيٌ من وجود امرٍ وعملٍ مطابقٍ للأمر وليست مجعولة من قبل الشارع..

وقد ذهب المحقق العراقي قدس سره:

الى ان الصحة بمعنى موافقة الامر وان لم تكن مجعولا شرعيا بالمباشرة الا انها منتزعةٌ من المجعول الشرعي وهو الامر. فان مطابقة العمل المأتي به للأمر فرع وجود امر وتعلق الامر امرٌ شرعيٌ فحيث ان الصحة منتزعةٌ من تعلق الامر بالماهية المحددة وتعلق الامر امرٌ شرعيٌ كانت الصحة امراً شرعياً بلحاظ منشأ انتزاعها وان لم تكن شرعيا بلحاظ ذاتها ويكفي في صحة استصحابها انها شرعية ولو بلحاظ منشأ انتزاعها..

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قدس سره في صفحة 321 ج6

بان ما يتوهم انه موضوع لمنشأ الانتزاع مركب من عنصرين الامر والعمل. واحدهما شرعي لكنه ليس الجزء الاخير من العلة والاخر الجزءٌ الاخير من العلة ولكنه ليس شرعياً. اذ لاريب في ان الامر سابقٌ على وجود العمل رتبةً وزمانا حيث لا يعقل تعلق الامر بالعمل الموجود بل يكون سابقاً عليه وجوداً رتبةً وزمانا. فحيث ان الامر سابق على العمل لا يتصف العمل قبل الامر بكونه مطابقاً للأمر وانما يتصف بكونه موافقاً للأمر بعد فعلية الامر.

ولأجل ذلك:

ان ادعي ان منشأ انتزاع عنوان موافقة الامر كوصفٍ للصلاة هو الامر فالمفروض ان الامر سابقٌ رتبةً وزماناً على العمل. وبمجرد فعليته لا ينتزع عنوان الصحة بمعنى موافقة الامر ما لم يحصل عملٌ.

وان ادعي ان منشأ الانتزاع هو العمل فالعمل امرٌ تكوينيٌ وليس امرا شرعيا كي تكون الصحة المنتزعة منه شرعيةً بلحاظ منشأ الانتزاع.

نعم لو كان الامر هو الجزء الاخير من العلة التامة للموافقة لصح انتزاع الصحة بمعنى الموافقة منه وكان الانتزاع صحيحاً. ولكن المفروض ان ماهو الجزء الاخير من علة الصحة هو العمل وليس امراً شرعياً وما هو امرٌ شرعيٌ وهو الامر ليس الجزء الاخير من العلة للموافقة .

ولكن هذا بمجرده ليس خدشا في ما ذكره العراقي:

اذ يمكن للعراقي ان يرى ان الامر وان كان سابقاً رتبةً وزماناً على العمل الا انه يصلح ان يكون منشأ لانتزاع الصحة في بمعنى الموافقة للأمر

اذ لا مانع من ان يكون الامر الفعلي منشأ لانتزاع الصحة بمعنى موافقة الامر بشرطٍ متأخر وهو وجود العمل المطابق له في ظرفه فاذا حدث العمل المطابق له في ظرفه كشف عن كون الامر السابق عليه رتبةً وزماناً منشأ لانتزاع عنوان الصحة بمعنى موافقة الامر وتصبح بذلك الصحة شرعية بلحاظ شرعية منشأ انتزاعها.

نعم بناءً على ما هو المصطلح عليه عند اهل الحكمة من ان هناك فرقا بين منشأ الانتزاع ومصحح الانتزاع لا تكون الصحة شرعية فان منشأ الانتزاع ما يحمل عليه العنوان الانتزاعي ومصحح الانتزاع ما يكون علة للانتزاع.

مثلاً هناك فرقٌ بين السقف وبين المقابلة بين السقف والارض. فالسقف منشأ لانتزاع عنوان الفوقية لان الفوقية تحمل على السقف فيقال السقف فوقٌ واما المقابلة بين السقف والارض فهي مصحح الانتزاع اذ لولا المقابلة بينهما لما صح انتزاع عنوان الفوقية.

ففي المقام كذلك:

ان منشأ الانتزاع هو العمل لان العمل هو الذي يحمل عليه الصحة فيقال العمل صحيح. واما الامر فلا يحمل عليه الصحة ولاجل ان منشأ الانتزاع ما يحمل عليه العنوان الانتزاعي كان منشأ الانتزاع هو العمل لان العمل هو الذي يحمل عليه عنوان الصحة فيقال العمل صحيح

واما فعلية الامر فهي مصحح الانتزاع اذ لولا فعلية الامر لما صح انتزاع عنوان الصحة من العمل عند مطابقته للأمر الفعلي.

فبناءً على ما اصطلح عليه اهل الحكمة من الفرق بين مصحح الانتزاع ومنشأ الانتزاع لا يكون الامر الفعلي منشأ لانتزاع الصحة وانما منشأ انتزاع الصحة هو العمل والمفروض ان العمل ليس امراً شرعياً بل هو امرٌ تكوينيٌ فالصحة المنتزعة منه ليست شرعية.

هذا اذا كانت الصحة وصفا لمجموع اجزاء الصلاة.

واما اذا اخذت الصحة وصفاً للاجزاء السابقة حيث ان المكلف عندما يأتي بما هو مشكوك المانعية كالزيادة فهو يشك في صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر فيدعى ان الجاري استصحاب صحتها.

ولكن اشكل على ذلك سيد المنتقى في صفحة 324:

بان صحة الاجزاء لا معنى لها الا الاعتداد بها في كونها محققة لتمامية العمل و الاعتداد المساوق لسقوط الامر عنوانٌ انتزاعي الا ان منشأ انتزاعه التمكن من ضم الاجزاء اللاحقة وعدمه.

والنتيجة

ان صحة الاجزاء السابقة المعبر عنها بموافقتها للأمر عنوانٌ منتزعٌ من التمكن من ضم الاجزاء اللاحقة وعدمه فان تمكن المكلف من ضم الاجزاء اللاحقة كانت الاجزاء السابقة صحيحة وان لم يتمكن لم تكن صحيحة.

والمفروض ان التمكن وعدمه ليس امرا شرعيا فما هو منتزع منه ايضا ليس امرا شرعيا فلا تكون الصحة الانتزاعية شرعية كي تكون مجرى للاستصحاب.

ولكن يلاحظ على ذلك:

ان المقصود بالتمكن هو التمكن الوضعي وليس التمكن التكليفي اذ لا اشكال تكليفاً في ان من اتى بالاجزاء السابقة ثم اتى بما هو مشكوك المانعية يجوز له تكليفاً ضم الاجزاء اللاحقة وانما التمكن هو التمكن الوضعي اي لو ضمت الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة لكان العمل مطابقاً للأمر وكان المأتي به مطابقاً للمأمور به.

وبما ان التمكن هو عبارة عن التمكن الوضعي والتمكن الوضعي ليس شيئاً وراء عدم مانعية المشكوك اذ المشكوك وهو الزيادة ان كان مانعا شرعا لم يحصل تمكنٌ وضعي وان لم يكن مانعاً شرعاً حصل تمكنٌ وضعي.

فليس التمكن الوضعي شيئاً وراء لا بشرط او البشرط لا، اي ان المأمور به هل هو لا بشرط من جهة الزيادة فهذا هو عبارة عن التمكن الوضعي او بشرط لا فهذا هو عبارة عن عدم التمكن الوضعي. وليس التمكن الوضعي وعدمه شيئاً اخر وراء كون المأمور به لا بشرط او بشرط لا.

وحيث ان كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة او بشرط لا هو امرٌ شرعيٌ لانه وصفٌ للمأمور به. فلا محالة اتصاف الاجزاء بالاعتداد والاهلية عنوانٌ منتزعٌ من كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة. وحيث ان كون المأمور به لا بشرط من جهة الزيادة امراً شرعياً فالصحة المنتزعة منه شرعيةٌ بشرعية منشأ انتزاعها.

وح فالمتجه هو الا شكال الذي طرحه الشيخ الاعظم من ان بمعنى صحة الاجزاء السابقة لا يثبت صحة الاجزاء اللاحقة الا بالملازمة العقلية وهو اصلٌ مثبتٌ.

هذا هو التقريب الاول ل وما يرد عليه.

### التقريب الثاني. ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره اشكالاً على الشيخ الاعظم وهو ان المستصحب هو صحة الاجزاء السابقة .

ولكن لا يرد اشكال المثبتية فان صحة الاجزاء السابقة موضوعٌ لحكمٍ شرعيٍ وهو وجوب المضي في الصلاة اذ لو كانت الاجزاء السابقة فاسدة فلا وجه للمضي في الصلاة وان كانت صحيحة لزم المضي في الصلاة فوجوب المضي في الصلاة والطواف والسعي ونحوه موضوعه صحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة الاجزاء السابقة مما يترتب عليه اثرٌ شرعيٌ وان لم تكن الصحة بهذا المعنى شرعية اذ يكفي في جريان الاستصحاب ان كون المستصحب موضوعاً لاثرٍ شرعي وان لم يكن بنفسه شرعياً.

وقد اورد على ذلك سيد المنتقى قدس سره ص ٣٢٦و 327

بان تحقيق ذلك يتوقف على بحث كيفية تعلق الامر بالمركب التدريجي المكون من الاجزاء وفيه مسالك ثلاثة.

المسلك الاول

ان يكون الامر بالمركب كالامر بالصلاة متعلقاً بالاجزاء بعنوان السبق واللحوق لا بذوات الاجزاء. بمعنى ان الامر بالمركب الصلاتي ينحل لاوامر ضمنية وكل امرٍ يتعلق بجزءٍ بعنوان السبق واللحوق فمثلا الامر بالمركب ينحل لامرٍ ضمنيٍ بالركوع بما هو جزءٌ سابقٌ على السجود. بحيث لايسقط الامر بالركوع الا اذا اتصف بكونه جزءاً سابقاً على السجود.

ومن الواضح ان اتصاف الركوع بعنوان كونه جزءاً سابقاً على السجود متوقفٌ على وجود السجود ووقوعه امتثالاً لامره واتصافه بكونه جزءاً لاحقا فان المتضايفين متكافئان قوةً وفعلاً اذ السبق واللحوق من المتضايفين وهما متكافئان قوةً وفعلاً. فلا يتصف الجزء السابق بكونه سابقاً الا في ظرف اتصافٍ اللاحق بكونه لاحقاً.

وبناءً عليه لا يسقط الامر بالسابق الا في ظرف سقوط الامر باللاحق. فكما انهما متكافئان فعلاً فان الامرينة الضمنيين بهما ايضاً متكافئان في الفعلية.

فلاجل ذلك اذا اتى بما هو مشكوك المانعية كالزيادة بين الجزء السابق واللاحق فشكه في مانعية الزيادة مساوق لشكه في انه لو اتى بالسجود هل يتصف بكونه جزءاً لاحقاً ام لا? اذ لو كانت الزيادة مانعا من صحة الصلاة لم يتصف الجزء اللاحق بكونه جزءاً لاحقاً. فالشك في المانعية مساوقٌ للشك في اتصاف الجزء الاتي بكونه لاحقا والشك في اتصاف الجزء الاتي بكونه لاحقاً شكٌ في اتصاف الجزء الماضي بكونه سابقاً والشك في اتصاف الجزء الماضي بكونه سابقاً شك في اصل الصحة اذ صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقة الامر وموافقة الامر متقومة باتصاف الاجزاء بالسبق واللحوق فاذا شك في اتصاف الاجزاء الماضية بكونها سابقة فقد شك في اصل الصحة. فكيف يجري مع الشك في حدوثها.

فبناء على هذا المسلك لا يجري للشك في الحدوث فضلاً عن ترتب اثرٍ شرعي عليها وهو وجوب المضي في الصلاة.

المسلك الثاني

ان يقال: ان الامر بالمركب لا ينحل لاوامر ضمنية بل هو امر واحد ولكن له اقتضاءات عقلية بلحاظ كل جزءٍ. فالامر بالصلاة له اقتضاءٌ عقلي للاتيان بالتكبيرة واقتضاء عقلي للاتيان بالركوع واقتضاءٌ عقلي للاتيان بالسجود. فاذا اتى المكلف بين الركوع والسجود بالزيادة فان كانت الزيادة مانعاً من صحة الصلاة تجدد الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع مرةً اخرى وان لم تكن الزيادة مانعاً من صحة الصلاة سقط الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع. وسقوط الاقتضاء العقلي للاتيان بالركوع موضوع لعدم وجوب الإعادة عقلاً. وبقاء الاقتضاء العقلي موضوع لوجوب الإعادة عقلا.

فاذا اريد في المقام بعد ان اتى المكلف بالزيادة وشك في مانعيتها فشك نتيجة ذلك في سقوط الاقتضاء العقلي للركوع او بقائه ف هنا لامعنى له الا استصحاب سقوط الاقتضاء العقلي الموضوع لعدم وجوب إعادة الاجزاء الماضية عقلا. والمستصحب ليس امراً شرعياً كما ان اثره ليس شرعيا كي يكون مجرى للاستصحاب..الا ان ماذكر

مبنيٌ على مبنى صاحب الكفاية من اعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكمٍ شرعي ولعل مبنى الهمداني مختلف عن الكفاية بمعنى انه لو اكتفي في جريان الاستصحاب بالاثر العقلي فيكفي في استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى سقوط الاقتضاء العقلي بها ترتب اثر عقليٍ الا وهو لزوم المضي في الصلاة وعدم لزوم الإعادة.

### 047

كان الكلام في استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر على ضوء المسالك الثلاثة في كيفية تعلق الامر بالمركب التدريجي..

وسبق انه بناء على المسلك الثاني من ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ولاينحل لاوامر ضمنية وان كانت لهذا الامر اقتضاءات عقلية للمحركية نحو كل جزءٍ من اجزاءه

و بناءً على ذلك اذا وقع المانع اثناء العمل يبطل العمل .

واما الامر بالمركب التدريجي فهو باق على فعليته من دون تغيرٍ في البين اذ المفروض ان الامر بالمركب التدريجي ما دام امراً واحداً لا يتحقق امتثاله الا باتمام المركب. فالاتيان ببعض الاجزاء لا يوجب تغيراً في بقائه على الفعلية وكذلك بطلان العمل لوجود المانع لايحدث امرا جديدا في مقام الجعل شرعا فليس في البين ما يعبر عنه بالصحة كي يجري استصحابه.

اذ ليس هناك الا امرٌ واحد فعلي ما دام لم يتحقق امتثاله باتمام المركب ولا شك في بقائه قبل اتمام المركب حتى يجري استصحابه وليس وراءه شيءٌ يعبر عنه بالصحة كي يجري فيه الاستصحاب. الا ان العقل يقتضي الاتيان بكل جزءٍ جزءٍ ما دام متعلق المركب امراً تدريجياً فان كان ما اتى به المكلف من مشكوك المانعية مانعاً واقعاً تجدد الاقتضاء العقلي.

وان كان مشكوك المانعية ليس بمانعٍ واقعاً فغاية ما حصل هو سقوط الاقتضاء العقلي ليس الا. واستصحاب بقاء الاقتضاء العقلي لا اثر يخصه .

المسلك الثالث

ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ولا ينحل لأوامر ضمنية ولكن اذا حصل مانعٌ في الوسط تولد امرٌ شرعي بإعادة المجموع. فلأجل ذلك يتصور في المقام اثرٌ شرعيٌ لاستصحاب الصحة بمعنى موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب فان الامر بالمركب وان كان واحداً الا انه لما كان المركب تدريجي الاجزاء فللأمر بالمركب مراتب من الموافقة فكلما اتى ببعض اجزاءه حصلت مرتبةٌ من الموافقة.

وبناءً على ذلك فاذا اتى مكلف بما هو مشكوك المانعية في الاثناء وشك في بقاء المرتبة من الموافقة السابقة جرى استصحابها. اذ ان لكل مجموعةٍ من الاجزاء مرتبةً من مراتب موافقة الامر ويشك المكلف بعد الاتيان بمشكوك المانعية في ان المرتبة من الموافقة التي حصلت باقيةٌ ام لا? فيجري استصحابها.

ويترتب على استصحاب المرتبة من الموافقة عدم وجوب إعادة الاجزاء الماضية، بينما لو كان مشكوك المانعية مانعاً واقعاً لترتب على ذلك امرٌ شرعيٌ بإعادة المجموع. و الصحة بمعنى مرتبةٍ من الموافقة ليست امراً شرعياً لكن الاثر المترتب على الصحة وعدمها شرعيٌ. فان الاثر المترتب على الصحة بهذا المعنى سقوط الإعادة وهو امرٌ شرعيٌ والاثر المترتب على عدمها وجوب الإعادة وجوباً شرعياً. فلذلك يجري استصحاب الصحة بمعنى استصحاب مرتبة من موافقة الامر التي تحققت باتيان بعض الاجزاء السابقة.

واشكل على ذلك سيد المنتقى في ص328 بان الغرض من استصحاب الصحة ليس هو بيان عدم وجوب الإعادة للاجزاء السابقة وانما الغرض من استصحاب الصحة اثبات صحة الاجزاء اللاحقة لا عدم وجوب إعادة الاجزاء السابقة.

وبالتالي فما هي الوسيلة للتوصل لاثبات صحة الاجزاء اللاحقة.

وقد تفطن المحقق الهمداني قدس سره لذلك فقال ان مقتضى استصحاب صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر بالمركب الامر بالمضي في العمل حيث ان الامر بالمضي في العمل لازم صحة الاجزاء اللاحقة.

وقد تعرض سيد المنتقى قدس سره لمناقشته

ومحصل ذلك:

ان الامر بالمضي في العمل له محتملات اربعة.

الاول

ان يكون الامر بالمضي امراً شرعياً مترتباً على موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب. اي متى ما كانت الاجزاء السابقة موافقةً للأمر بالمركب كان الاثر الشرعي لهذه الموافقة الامر بالمضي في العمل. وهذا لو تم لكان الاستصحاب تاماً الا ان المفروض انه لا يوجد عندنا دليلٌ وراء الامر بالمركب على امرٍ شرعيٍ بالمضي في العمل كي يقال ان هذا الامر الشرعي بالمضي في العمل مترتب على الموافقة واذا ثبتت الموافقة بالاستصحاب ترتب الامر الشرعي بالمضي في العمل.

المحتمل الثاني..

ان يكون الامر بالمضي في العمل منتزعاً من الامر بالاجزاء اللاحقة بعد المفروغية عن الاتيان بالاجزاء السابقة. فان المصلي اذا اتى بالاجزاء السابقة امر بالإتيان بالاجزاء اللاحقة وفي طول الامر بالاجزاء اللاحقة بعد الاتيان بالسابقة ينتزع امرٌ بالمضي في العمل. فهو مجرد امرٍ انتزاعيٍ منتزع من الامر الشرعي بالاجزاء اللاحقة وليس اثرا عقليا مترتبا على صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر والاستصحاب انما يتم لو كان الامر بالمضي اثرا ولو عقلا لموافقة الاجزاء السابقة للأمر لكنه ليس كذلك بل يترتب على موافقة الاجزاء السابقة للأمر امر شرعي بوجوب الاجزاء اللاحقة. وينتزع من الامر الشرعي بالاجزاء اللاحقة الامر بالمضي.

المحتمل الثالث

ان يكون الامر بالمضي امراً تكليفياً وهو راجعٌ لحرمة قطع الصلاة. اذ فتوى المشهور ان الصلاة الصحيحة يحرم قطعها. وليس معنى حرمة قطع الصلاة الا الامر التكليفي بالمضي فيها فالأمر بالمضي في الصلاة امرٌ تكليفي موضوعه الصلاة الصحيحة. والمفروض ان هذه الصلاة صحيحة لثبوت موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب بمقتضى الاستصحاب. ويترتب على ذلك وجوب اكمال الصلاة تكليفا.

وقد اشكل على ذلك

بان هذا لا يجدي في اثبات الصحة فان حرمة القطع تكليفا او وجوب الاتمام تكليفا لا يعني الاكتفاء بهذا الفرد في مقام الامتثال.. والا لو شك المكلف اثناء الصلاة فاجرى قاعدة التجاوز او قاعدة الفراغ لاثبات صحة الصلاة فان هذا لا يعني عدم وجوب اتمامها فهي مما يجب اتمامه لكن انما يكتفى به في مقام الامتثال ببركة قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ. والا فمجرد وجوب الاتمام تكليفاً لا يعني صحة الصلاة والاكتفاء بها.

المحتمل الرابع

ان يكون مرجع الامر بالمضي الى الامر الشرعي وقد عبر عنه في صفحة 329: بقوله

نعم لو قلنا ان وجوب الاتمام ليس حكما تكليفيا اخر غير وجوب نفس العمل وانما يرجع الى تعيين امتثال الامر الطبيعي في خصوص هذا الفرد كان الاستصحاب مجديا. فان المكلف يستصحب صحة الاجزاء السابقة بمعنى موافقتها للأمر فيترتب عليها وجوب الاتمام وهو حكمٌ شرعي معينٌ لامتثال ذلك الامر بهذا الفرد الذي شك في صحته. فاذا جيء بباقي الاجزاء فقد امتثل الامر بالطبيعي..

ومحصله:

ان استصحاب الصحة بمعنى موافقة الاجزاء السابقة للأمر تامٌ اذ يترتب عليه اثر شرعي وهو الامر بالمضي في العمل. والامر بالمضي في العمل ليس امراً جديداً وانما هو نفس وجوب العمل غايته ان صفته وخصوصيته انه يعين امتثال الامر بطبيعي الصلاة في هذا الفرد الذي شرع فيه.

ويلاحظ على ما افيد ملاحظتان.

الاولى.

انه اذا ثبت ان الامر بالمركب وان كان واحداً ولا ينحل لأوامر ضمنية له مراتب من الموافقة فكلما اتى بجزءٍ فقد وافق الجزء المأتي به الامر بالمركب.. وبالتالي اذا اتى بما هو مشكوك المانعية وشك لاجل ذلك في بقاء المرتبة من الموافقة في الاجزاء السابقة جرى استصحابها.

ويترتب على نفس الموافقة الامر التكليفي بالمضي الذي عبر عنه المشهور بحرمة القطع.

ودعوى ان الامر التكليفي بالمضي لا يثبت صحة الاجزاء اللاحقة والاكتفاء بها في مقام الامتثال ممنوع.

فان هذا مدلولٌ التزاميٌ لفعلية الاثر. اي متى جرى استصحاب الموافقة بلحاظ ترتب اثرٍ شرعيٍ عليها وهو وجوب الاتمام كان اللازم العرفي لوجوب الاتمام صحة الصلاة. اذ لا يجب اتمام الصلاة الباطلة جزما.

فاذا ثبت وجوب اتمام هذه الصلاة لاجل صحتها الثابتة باستصحاب موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب كان المدلول الالتزامي البين بالمعنى الاخص لدى العرف صحة الصلاة.

وهذا المدلول الالتزامي هو عبارة عن اثر شرعي لصحة الصلاة ملازم وهو وجوب الاتمام تكليفا

فليس المدعى اثبات صحة الاجزاء الباقية بنفس استصحاب الموافقة كي يقال بان هذا ليس اثراً له.. ولكن المدعى ان اثر استصحاب الموافقة الامر التكليفي باتمام العمل. وحيث ان بين الامر التكليفي باتمام العمل وصحة الصلاة ملازمة شرعية ثبتت صحة الصلاة بالدلالة الالتزامية.

فهذا مدلولٌ التزامي للاثر الفعلي وهو الامر بالمضي بالعمل تكليفا وليس مدلولاً التزامياً للمستصحب كي يقال بان لوازم المستصحب ليست بحجة. حيث ان المستصحب هو الموافقة والمفروض ان الموافقة ليست امراً شرعياً بناءً على ما سبق من ان مطابقة المأتي به للمأمور به حكمٌ عقليٌ. لكنها موضوع لاثر شرعي والاثر الشرعي وجوب الاتمام تكليفاً الا انه متى ثبت وجوب الاتمام تكليفاً ثبت لازمه وهو صحة الصلاة..

الملاحظة الثانية

انه افيد في صفحة 329: انه قد يقال بان الامر بالمضي في العمل وان كان امرٌا شرعيا لكنه ليس وجوباً اخر غير وجوب نفس العمل. الا ان خصوصيته تعين امتثال الامر الطبيعي بهذا الفرد..

و الكلام غير منتظم باعتبار انه اذا لم يكن الامر بالمضي في العمل وجوبا وراء وجوب نفس العمل فان وجوب نفس العمل هو الامر بطبيعي الصلاة والامر بطبيعي الصلاة لا يفيد في تعين امتثاله بهذا الفرد. بل لولا حرمة القطع لما تعين الامتثال بهذا الفرد. اذ لم يصدر من الشارع الا الامر بطبيعي الصلاة.

فان قيل بمسلك المشهور وحرمة قطع الصلاة التي ثبتت صحتها فالامر بالمضي في العمل الذي هو عبارة عن حرمة قطع الصلاة وجوبٌ اخر غير وجوب نفس العمل والمفروض ان هذا الوجوب الاخر قد اشكل عليه قدس سره في المحتمل الثالث بانه مجرد وجوب تكليفي لا يعني الاكتفاء بهذا الفرد في مقام الامتثال.

وان قيل ان الامر بالمضي في العمل له خصوصيةٌ وهو تعين امتثال الامر بطبيعي الصلاة في هذا الفرض الذي شرع فيه فلازم ذلك ان هذا الوجوب غير ذلك الوجوب المتعلق بنفس العمل . فانه اذا افترض ان الامر بالمضي له خصوصية وهو تعين امتثال الامر الطبيعي بهذا الفرض صار وجوباً اخر غير وجوب نفس العمل . فلا يمكن الجمع بين كون الامر بالمضي هو نفس وجوب نفس العمل وفي نفس الوقت له خصوصية وهي تعين امتثال الامر بالطبيعي في هذا الفرد.

مضافاً الى ان الامر بالمضي في العمل

ان كان حكماً تكليفياً فلا يجدي في التعين. لان المكلف لو خالف الامر بالمضي في العمل فقطع الصلاة وشرع في الصلاة من جديد. فلا كلام في صحة الصلاة التي شرع فيها من جديد.

وان كان وضعياً بمعنى انه متى ثبتت صحة الصلاة تعين الفرد الذي شرع فيه امتثالاً للأمر لكن لم يقل احد ان الشروع في فردٍ من الافراد معينٌ له في مقام الامتثال بحيث لا يصح امتثال الطبيعي في غيره.

فتلخص:

ان ما افاده المحقق الهمداني قدس سره نقاشاً للشيخ الاعظم قدس سرهما من ان استصحاب الصحة بمعنى استصحاب صحة الاجزاء السابقة الذي هو عبارةٌ عن موافقة الاجزاء السابقة للأمر بالمركب وان لم ينحل الامر بالمركب الى اوامر ضمنية الا انه كلما اتي بجزءٍ وافق الجزء المأتي به الامر بالمركب وهذه الموافقة اذا شك في بقائها بعد الاتيان بمشكوك المانعية جرى استصحابها.

فان لم يشترط في باب الاستصحاب ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكم شرعي كما هو الصحيح فيكفي في صحة استصحاب صحة الاجزاء السابقة حكم العقل بالمضي في العمل..

وحكم العقل بالمضي في العمل ليس حكماً تكليفياً لان العقل لا يلزم بالمضي في العمل تكليفاً وانما هو حكمٌ وضعيٌ بمعنى حكم العقل بان اتمام العمل امتثال وهذا كاف في ان يكون اثراً لاستصحاب صحة الاجزاء السابقة.

وان اشترط ان يكون المستصحب حكماً شرعياً او موضوعاً لحكمٍ شرعي فان الامر بالمضي في العمل كحكمٍ تكليفيٍ ملازمٍ شرعاً لصحة الصلاة اثرٌ شرعيٌ يترتب على صحة الاجزاء السابقة كما افاد المحقق الهمداني بناءً على مسلك المشهور من حرمة قطع الصلاة.

### 048

وصل الكلام الى التقريب الثالث من تقريبات استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر.

وهو ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره..

وبيانه

ان موافقة الجزء المأتي به للأمر بالمركب موضوع لتنجز الامر بباقي الاجزاء. فاذا تمت موافقة الجزء للأمر بالمركب يترتب عليه اثرٌ عقليٌ وهو تنجز الامر بباقي الاجزاء.فاذاطرأ مايشك في مانعيته بعد تنجز الامر استصحب تنجز الامر بالباقي ومقتضاه صحة العمل .

وهذا التقريب قد اورد عليه في منتقى الاصول ج6 ص٣٢٥ و٣٢٦ باشكالين..

الاول

ان مقتضى كون المركب المأمور به ارتباطيا ان تكون الاجزاء متلازمةً في الثبوت والسقوط، فالامر بكل جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر، اذ لا يوجد الا امرٌ واحدٌ متعلقٌ بالمركب. ولو فرض وجود اوامر ضمنية فان الامر الضمني بكل جزء في عرض الامر الضمني بالجزء الاخر وان كانت الاجزاء تدريجية فهناك سبقٌ زمني لكل جزءٍ على الجزءٍ اخر الا ان الامر بكل جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر بلحاظ ان الاوامر الضمنية هي منحلةٌ من امرٍ بسيط واحد متعلق بالمركب بتمامه.

وكما ان الاجزاء متلازمةٌ من حيث تعلق الامر الفعلي بها فكذلك هي متلازمةٌ في السقوط، فلا يسقط الامر بالجزء السابق الا بعد سقوط الامر بالجزء اللاحق بمقتضى الارتباطية بينها.

وبناءً على ذلك فموافقة الجزء السابق للأمر بالمركب ليس سابقاً رتبةً ولا زمناً على تنجز الامر بالنسبة الى الجزء اللاحق.. بل ان تنجز الامر بالنسبة الى الجزء اللاحق هو ملازمٌ لموافقة الجزء السابق للأمر فهما في عرض واحد لا ان احدهما موضوعٌ والاخر اثرٌ له، بمعنى ان موافقة الجزء السابق للأمر موضوعٌ وتنجز الامر بالجزء اللاحق اثرٌ له حتى يكون بينهما سبقٌ رتبي او سبقٌ زمني بحيث اذا تمت موافقة الجزء السابق للأمر ترتب اثره وهو تنجز الامر بالجزء اللاحق. بل ان تنجزالامر بالجزء اللاحق في عرض موافقة الجزء السابق للأمر وليس مترتباً عليه بل هما متلازمان.

فلاجل ذلك ليس بينهما موضوع واثر ولذلك لو ثبتت موافقة الجزء السابق للأمر باصل عملي لم يترتب عليه تنجز الامر بالجزء اللاحق الا بالاصل المثبت .

الا شكال الثاني.

اما ان تلاحظ المنجزية لتمام الامر او ان للأمر الواحد تنجزات بعدد الاجزاء.. \

فان كان للأمر الواحد بالمركب التدريجي تنجز واحد اذ كما ان الامر بالمركب التدريجي واحدٌ ففعليته واحدة وكما ان فعليته واحدة فتنجزه واحدٌ. فالحاصل تنجزٌ واحد للأمر بالمركب وهذا التنجز مقطوع البقاء وليس مورد شكٍ كي يكون مجرى للاستصحاب عند طرو مشكوك المانعية..

وان كان لكل جزءٍ تنجزٌ بازائه رغم ان الامر واحد وفعليته واحدة ولكن له تنجزات بعدد الاجزاء. فحينئذ لو اتى المكلف بالجزء السابق الذي وافق الامر وتنجز في حقه الامر بالجزء اللاحق فاتى بمشكوك المانعية فقد يقال يستصحب تنجز الامر بالجزء اللاحق بعد الاتيان بمشكوك المانعية فيأتي به. فاذا اتى به تنجز الامر بالجزء الذي بعده وهكذا فيأتي به الى ان يتم الصلاة فتكون صلاته صحيحة..

ولكن يلاحظ عليه

ان تنجز الجزء الذي بعده غير معلوم الحدوث اذ المكلف اذا اتى بالجزء السابق ووافق الامر فتنجز في حقه الامر بالجزء الثاني فاتى به بعد مشكوك المانعية فان كان المشكوك مانعاً واقعاً لم يتنجز الامر بالجزء الثالث في حقه فالشك حينئذ بالنسبة لتنجز الامر بالجزء الثالث شكٌ في الحدوث وليس شكاً في البقاء فاستصحاب بقاء تنجز الامر بالجزء الثاني لا يثبت تنجز الامر بالاجزاء الباقية بل هي مشكوكة الحدوث.

الا من باب الاصل المثبت.

التقريب الرابع لاستصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر:

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من ان الامر بالمركب التدريجي وان كان واحداً ذا فعليةٍ واحدة وذا تنجز واحدٍ ولكن موافقته امر تدريجيٌ فكما ان المركب تدريجي الحصول فموافقة هذا المركب للأمر تدريجية الحصول فلكل جزءٍ حصةٌ من الموافقة.

كما انه لو قيل بان الصحة بمعنى ترتب الاثر فان لكل جزء حصةً من الاعداد لترتب الاثر. او حصةً من المؤثرية فان مقتضى تدريجية المركب تحصص الاجزاء من حيث الموافقة وتحصص الاجزاء من حيث المؤثرية..

فاذا اتى المكلف بمشكوك المانعية اثناء الصلاة فشك في بقاء الموافقة السابقة او بقاء الحصة من المؤثرية استصحب بقاءها.

وقد اورد سيد المنتقى قده على تقريب المحقق العراقي ايرادين.

الا يراد الاول

ما ذكره في ص321 في الحاشية ومحصله:

ان الاستصحاب في الامور التدريجية انما ينفع في اثبات الامر التدريجي بمفاد كان التامة ولا يثبت مفاد كان الناقصة الا بالاصل المثبت.

مثلاً النهار من الامور التدريجية فلو شك المكلف في بقاء النهار كي يتمكن من الاتيان بالصلاة اداءا فان استصحاب النهار لا يثبت نهارية الموجود اذ لا يثبت ان الزمان الفعلي متصفٌ بالنهار كي تكون الصلاة في نهارٍ

كما ان استصحاب جريان الماء لو شك المكلف في جريانه كي يرتب عليه انه لو غسل المتنجس بالبول به مرةً واحد لطهر لا يثبت ان الماء الفعلي الذي يراد التطهير به متصفٌ بالجريان، اذ استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة

فكذلك الامر في المقام فان استصحاب بقاء الموافقة التدريجية على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الجزء المأتي به بالموافقة على نحو مفاد كان الناقصة..

ولكن هذا الا يراد محل تأملٍ:

باعتبار ان موضوع سقوط الامر هو الموافقة بمفاد كان التامة فمن احرز فعلية امرٍ في حقه واحرز وجود العمل الموافق للأمر على نحو مفاد كان التامة سقط الامر وان لم يحرز ان العمل الذي بيده متصفٌ بالموافقة

مضافا الى ان منظور السيد قدس سره في قوله ان مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة هل هو بلحاظ الاجزاء الماضية او بلحاظ الاجزاء الباقية. فان كان المنظور بلحاظ الاجزاء الماضية فالمستصحب بالنسبة للاجزاء الماضية هو مفاد كان الناقصة اي ان الاجزاء السابقة اتصفت بكونها موافقةً للأمر على نحو مفاد كان الناقصة قبل حدوث مشكوك المانعية فيستصحب اتصافها.

وان كان المنظور الاجزاء الباقية فليس مدعى المحقق العراقي هو ان استصحاب الموافقة في الاجزاء الماضية يثبت اتصاف الاجزاء الباقية بكونها موافقة بل مقصوده كفاية استصحاب موافقة الاجزاء السابقة للأمر في ترتب الاثر لان المستصحب وهو الموافقة بنفسه امر شرعي لشرعية منشأ انتزاعه وهو تعلق الامر فلاحاجة لكون اثره شرعيا بل يكفي في صحة الاستصحاب ان المستصحب شرعي ويترتب عليه اثر عقلي وهو وجوب المضي عقلا في الصلاة مضافا الى انه اذا ثبت اتصاف الاجزاء السابقة بكونها موافقةً للأمر ببركة الاستصحاب ثبت الامر الفعلي بالاجزاء اللاحقة. او ثبت تنجز الامر بالاجزاء اللاحقة

وسقوط الامر بالصلاة موضوعه عنصران : تنجز الامر بالاجزاء اللاحقة والاتيان بها.والعنصر الثاني وهو الاتيان بها وجدانيٌ. والاول وهو تنجز الامر بها قد ثبت ببركة استصحاب اتصاف الاجزاء السابقة بموافقة الامر.. ولاحاجة في سقوط الامر بتمام المركب من حيث الاجزاء اللاحقة الى اثبات اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها موافقةً للأمر. بل يكفي في سقوط الامر بالمركب اجتماع العنصرين وهما تنجز الامر والاتيان بالاجزاء وهذا قد حصل.

الا يراد الثاني

الذي اورده صفحة 332 ان اجزاء المركب وان كانت تدريجية الا انها متلازمة في الثبوت والسقوط، فكما ان الامر بكل جزءٍ جزءٍ في عرض الامر بالجزء الاخر فكذلك موافقة كل جزء للأمر في عرض موافقة الجزء الاخر للأمر على نحو الشرط المتأخر.

وبناءً على ذلك فاذا حصل مشكوك المانعية في الوسط لم تتصف الاجزاء الماضية بموافقة الامر الا اذا اتصفت الاجزاء اللاحقة بموافقة الامر والمفروض ان اتصاف الاجزاء اللاحقة بموافقة الامر مشكوك الحدوث اذ لعل الذي حصل مانعٌ واقعاً فهو مانعٌ من اتصاف الاجزاء اللاحقة بكونها موافقة لامر فمقتضى ذلك ان يكون الشك في المانعية مساوقاً للشك في اتصاف الاجزاء اللاحقة بالموافقة والشك في اتصاف الاجزاء اللاحقة بالموافقة مساوق للشك في اتصاف الاجزاء السابقة بالموافقة. فلم يحرز الاتصاف بالموافقة كي يجري استصحابه.

وهذا اشكالٌ مبنائيٌ فان مرجع هذا الا يراد لعدم التسليم بالموافقة التدريجية. والا فلو بني على ان مقتضى تدريجيةٍ الامتثال تدريجية الموافقة لم يكن الا يراد واردا

هذا تمام الكلام في المطلب الثالث وهو استصحاب الصحة بمعنى موافقة الامر..

المطلب الرابع

في استصحاب الصحة من حيث بقاء الامروسقوطه

حيث ان صحة المركب مما يترتب عليها سقوط الامر ومقتضى سقوط الامر هو سقوط الامر بالإعادة والامر بالقضاء.. هذا بالنسبة الى صحة مجموع المركب.

واما بالنسبة الى صحة الاجزاء فان معنى صحة الاجزاء السابقة سقوط الامر بها و بقاء الامر بالنسبة لباقي الاجزاء. فالاجزاء السابقة لامعنى لصحتها الا ان الامر بالباقي باقٍ..

فلاجل ذلك يقال انه اذا حدث مشكوك المانعية فان كان مانعاً واقعا فقد ارتفع الامر بباقي الاجزاء ورجع الامر بالمركب من جديد. وان لم يكن مانعاً واقعاً فالامر بباقي الاجزاء ما زال باقيا.

وقد اشكل عليه

بان الامر بتمام المركب اما ان لا يكون قابلاً للتبعيض والتحصص وانما تتحصص داعويته بلحاظ كل جزء او انه قابل للتبعيض والتحصص.

فان لم يكن قابلاً للتبعيض والتحصص فليس هناك الا امر واحد وفعليةٌ واحدة وتنجز واحد وانما داعويته تدريجية .

وبناءً عليه فالامر بتمام المركب باق ومقطوع البقاء حتى لو قطع بان المأتي به مانعٌ بالفعل فان الامر بتمام المركب ما زال باقياً. فلا وجه للاستحصاب لعدم الشك في البقاء.

نعم اقتضاء الامر للمحركية تجاه كل جزءٍ جزء تدريجي. فاقتضاء الامر بالاتيان بتكبيرة الاحرام سابقٌ على اقتضائه للاتيان بالفاتحة. واقتضاؤه للفاتحة سابق على اقتضائه للركوع اذ المقصود بالاقتضاء المحركية العقلية نحو كل جزءٍ جزءٍ فان مقتضى تدريجية الامتثال تدريجية المحركية العقلية للأمر.

الا ان استصحاب بقاء هذه المحركية مما لا وجه له اذ ليست حكما شرعيا ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ ولا موضوعا لاثرٍ عقليٍ كالتنجيز او المعذرية.

وان كان المدعى ان الامر بالمركب يتبعض الى اوامر متعددة فيكون الامر بباقي الاجزاء مترتبا على موافقة الاجزاء السابقة لامرها. فحينئذ يقال ان موافقة الجزء السابق لامره موضوعٌ لامرٍ جديدٍ بالنسبة الى الجزء اللاحق فالامر الجديد بالنسبة الى الجزء اللاحق اصبح فعلياً . فاذا اتى بمشكوك المانعية قبل الاتيان بالجزء اللاحق فشك في بقاء فعلية امره استصحب بقاء فعلية امره

وقد افاد سيد المنتقى قدس سره في صفحة٣٢٢ ان الاستصحاب جار لو سلم المبنى وهو تحصص الامر بالمركب لاوامر بعدد الاجزاء. لكن المبنى ممنوعٌ.

لما ذكر سابقا من ان مقتضى الارتباطية تلازم الاجزاء للأمر فلا تدريجية في الاوامر. حتى لو قيل ان الامر بالمركب ينحل لاوامر ضمنية فان الاوامر الضمنية ايضاً متلازمة وفي عرضٍ واحد. لا ان موافقة الجزء لامره الضمني موضوعٌ لامرٍ جديد بالنسبة للجزء اللاحق بل موافقة الجزء السابق لامره في عرض الامر الفعلي بالجزء اللاحق.

لكن قد يشكل عليه بالمثبتية حتى لو سلم المبنى فلا يجري الاستصحاب فان استصحاب بقاء الامر الفعلي بالجزء اللاحق بعد طرو مشكوك المانعية لا يثبت الامر الفعلي بالجزء الذي بعده. اذ لعل ما حدث مانعٌ واقعاً واذا كان مانعا واقعا فقد منع اصل فعلية الامر بالجزء اللاحق. فاثبات فعلية الامر بالجزء اللاحق باستصحاب بقاء فعلية الامر بالجزء الذي بيده اصلٌ مثبتٌ

### 049

المقام الثاني

هو البحث عن استصحاب الهيئة الاتصالية.

وقد افاد الشيخ الاعظم قده بان هناك فرقا بين الشك في المانعية والشك في القاطعية. فهنا نوعان

احدهما : الشك في المانعية وهو عبارة عن الشك فيما اشترط عدمه في صحة الصلاة.

فمثلاً اذا شك في ان الصلاة هل اشترطت بعدم التكرار ام لا? فالشك في مانعية التكرار مرجعه للشك في شرطية العدم.

وفي هذا الفرض لا يجري استصحاب صحة الصلاة لما ذكر سابقا من ان الصحة اما ان يراد بها الصحة الفعلية فهي مشكوكة الحدوث مع الشك في المانعية واما ان يراد بها الصحة اللولائية اي كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لكانت الصلاة امتثالاً للأمر بها وهذه مقطوعة البقاء فلا موضع لجريان الاستصحاب فيها..

ثانيهما الشك في القاطعية :

ان القاطعية هي عبارةٌ عن فعلٍ لم يشترط عدمه في الصلاة وانما وجوده يهدم الهيئة الاتصالية المقومة لصدق عنوان الصلاة كالقفزة او القهقهة او كلام الادمي فان هذه قواطع لا موانع بمعنى ان وجودها يهدم الهيئة الاتصالية المقومة لصدق عنوان الصلاة لا ان عدمها شرطٌ في صحة الصلاة بعد المفروغية عن صدق العنوان.

فاذا شك في قاطعية شيءٍ كما لو شك في ان الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق هل هو قاطعٌ? اي هادمٌ للهيئة الاتصالية ام لا?. فحينئذ يجري استصحاب الهيئة الاتصالية.

وذلك باحد انحاء ثلاثة.

النحو الاول.

هو استصحاب القابلية بان يقال ان الاجزاء السابقة قبل حدوث ما يشك في قاطعيته كانت قابلة للاتصال بالاجزاء اللاحقة فيجري استصحاب بقاء قابليتها للاتصال..

النحو الثاني

استصحاب عنوان الصلاة حيث ان الاجزاء السابقة كانت مصداقا لعنوان الصلاة ويشك في زوال صدق العنوان عنها بعد حدوث ما يشك في قاطعيته فيجري استصحاب بقاء العنوان

النحو الثالث

استصحاب الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة.

حيث ان الصلاة وان كانت مكونةً من وجودات عديدة وهي مختلفة من حيث الكيفية الا ان النظر العرفي يرى ان لمجموع هذه الاجزاء هيئةً اتصالية ويرى ان للهيئة الاتصالية وجوداً واحدا لاوجودات متعددة. وحيث ان الاتيان ببعض اجزاء الصلاة شروعٌ في الهيئة الاتصالية التدريجية فمع الشك في بقاء هذه الهيئة الاتصالية التدريجية بعد حدوث ما يشك في قاطعيته يجري استصحاب بقائها.

ولكن اورد على \*\*كلمات\*\* الشيخ الاعظم بعدة ايرادات.

الا يراد الاول

ما ذكره بعض الاعاظم قدس سره من ان الشك في المانعية ايضاً على نحوين.

فتارةً يكون الشك في المانعية عائقا عن جريان استصحاب الصحة واخرى لا يكون عائقاً.

والوجه في ذلك ان المانع على نحوين.

1- ما يكون عدمه معتبرا في صحة الصلاة لوجود ملاك في عدمه. كأن يقال بان في عدم الحدث مصلحةً دخيلةً في ملاك الصلاة او في عدم الاستدبار مصلحةٌ دخيلةٌ في ملاك الصلاة. ففي مثل هذا المانع الذي يكون مرجع مانعيته لشرطية العدم لكون العدم ذا مصلحةٍ دخيلةٍ في الملاك يكون الاتيان بالمانع مانعا من تحقق اصل الملاك. اذ المفروض ان عدمه دخيل في الملاك فوجوده مانع من حدوث الملاك.

وبالتالي اذا شك في مانعية شيءٍ بالنحو الذي يكون عدمه دخيلا في الملاك لم يجر استصحاب الصحة لما افاده الشيخ الاعظم قدس سره من ان الصحة بمعنى القابلية مقطوعة البقاء والصحة بمعنى الفعلية مشكوكة الحدوث.

واما اذا كان المانع من قبيل ما يكون وجوده مبغوضاً لا ان عدمه دخيلٌ. بمعنى ان ملاك الصلاة تام ولا تتوقف تماميته على عدم المانع غاية ما في الباب ان وجود المانع فيه مفسدة توجب نقصا في ملاك الصلاة لا ان وجوده مانع من حدوث ملاك الصلاة كأن يقال ان في القهقهة او في كلام الادمي مفسدةً توجب نقصاً في ملاك الصلاة لا ان في عدمهما مصلحة مقومة لملاك الصلاة.

فاذا شك في مانعية شيءٍ من هذا السنخ. كما لو شك في مانعية الابتسام في الصلاة لاحتمال ان وجوده مبغوضٌ لكونه ذا مفسدة فالمفروض في مثل هذا المانع ان ملاك الصلاة تامٌ ومقتضى ذلك ان الصحة الفعلية للاجزاء السابقة ايضا قد تحققت لعدم توقف ملاكها الذي يقتضي صحتها على عدم هذا المانع فمقتضى تمامية الملاك ترتب الصحة الفعلية على الاجزاء السابقة. فاذا شك في حدوث المانع من هذا السنخ فقد شك في ارتفاع الملاك بعد حدوثه المقتضي للشك في ارتفاع الصحة بعد حدوثها فيجري استصحاب الصحة..

فكما يجري استصحاب الصحة عند الشك في القاطعية يجري استصحاب الصحة عند الشك في المانعية من السنخ الثاني..

ولكن يلاحظ على ذلك

ان الصلاة المأمور بها بالنسبة لهذا المانع من السنخ الثاني اما مهملة او او مطلقة او مشروطة وحيث لا يعقل الاهمال في مقام الجعل فالصلاة اما مطلقة بالنسبة لهذا المانع او مشروطة والاطلاق خلف كون وجوده ضائراً بصحة الصلاة فتعين انها مشروطة.

فاما ان تكون مشروطةً بوجوده او مشروطة بعدمه وحيث لا يعقل الاول لكون اشتراط الصلاة بوجوده خلف كون وجوده ضائراً بصحة الصلاة فتعين ان تكون الصلاة مشروطة بعدمه. وحيث ان الصلاة مشروطةٌ بعدمه فمتى تحقق لم تحدث صحةٌ للاجزاء السابقة من اول الامر اذ المفروض ان صحة الاجزاء السابقة مشروطةٌ بعدمه

فاذا شك في مانعية شيءٍ من السنخ الثاني كما اذا شك في مانعية الابتسام في الصلاة فقد شك في حدوث الصحة الفعلية للاجزاء السابقة فيعود اشكال الشيخ الاعظم قدس سره من ان المستصحب ان كان القابلية فلا شك في بقائها وان كان الفعلية فهي مشكوكة الحدوث ولا يبقى فرقٌ بين الشك في المانعية بالسنخ الاول او الشك في المانعية بالسنخ الثاني..

الا يراد الثاني

وهو الا يراد على استصحاب القابلية حيث افيد ان من انحاء الاستصحاب هو استصحاب قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة.

فيقال في جواب ذلك بانه لو احرز وجود القابلية فيما سبق فان استصحاب القابلية لا يثبت الصحة الفعلية الا بالاصل المثبت..

وقد حاول الشيخ الاعظم ان يدفع الا شكال بان مرجع قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة الى عدم وجوب استئنافها. فاستصحاب القابلية مثبتٌ لعدم وجوب استئنافها فلم يكن استصحاب القابلية من الاصل المثبت في شيء.

ولكن هذه المحاولة غير تامة.

والسر في ذلك ان هناك واسطة بين القابلية وعدم وجوب الاستئناف فان قابلية الاجزاء السابقة للاتصال بالاجزاء اللاحقة لا يراد بها سوى وجدان الاجزاء السابقة لشرائطها ووجدانها لشرائطها موضوع للهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء اللاحقة والهيئة الاتصالية موضوعٌ لعدم وجوب الاستئناف، وحيث ان هناك واسطةً بين القابلية للاتصال وبين عدم وجوب الاستئناف وهو تحقق الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة كان استصحاب قابلية الاجزاء السابقة للاتصال من اجل نفي وجوب استئنافها من الاصل المثبت لوجود واسطةٍ غير شرعيةٍ بينهما وهي تحقق الهيئة الاتصالية استنادا للقابلية.

الا يراد الثالث.

وهو ايراد على النحو الثاني من جريان الاستصحاب وبيانه إن صدق عنوان الصلاة وإن لم يكن أمراً شرعياً إلا أنه موضوعٌ لأثرٍ وهو سقوط الأمر بها.

ولكن يتامل في ذلك

بان الشبهة اما مفهومية او مصداقية. فمثلاً لو فرض ان المكلف فصل بين الشوط الثالث والشوط الرابع من اشواط الطواف بفاصل فتارةً يحرز ان الفاصل عشر دقائق ويشك في قاطعيته لصدق عنوان طواف سبعة اشواط. وتارةً يحرز ان الفاصل بعشر دقائق هادمٌ لصدق عنوان الطواف لكنه لا يحرز المصداق اذ لعله فصل بخمس دقائق فان كانت الشبهة مفهوميةً بمعنى انه فصل بعشر دقائق ولا شك له في المصداق وانما مصب الشك هو المفهوم اذ لا يدرى بعد الفصل بعشر دقائق ان عنوان طواف سبعة اشواط ما زال صادقاً عرفاً ام لا? فالشبهة مفهومية وحيث ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات المفهومية كما لو شك المكلف في ان غروب الشمس هل هو سقوط القرص? ام مغيب الحمرة المشرقية؟ فانه لا يجري استصحاب بقاء النهار او استصحاب عدم الغروب لدوران الامر بحسب الواقع الخارجي بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فانه ان كان الغروب عبارة عن سقوط القرص فقد حصل قطعاً وان كان الغروب عبارة عن مغيب الحمرة فلم يحصل قطعا. فبلحاظ عالم المعنون الخارجي لا يوجد شكٌ في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب وان كان بلحاظ عالم العنوان وهو عنوان الغروب يوجد شك في حصوله

وكذلك الامر في المقام فان عنوان طواف سبعة اشواط وان كان مشكوكاً الا ان المعنون به دائرٌ بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع فانه ان كان الفاصل بعشر دقائق رافعاً لصدق عنوان الطواف فالطواف منتف والا فهو باق قطعا

وتصل النوبة حينئذ لجريان البراءة عن قاطعية هذا المقدار وضائريته بصحة الصلاة وان كانت الشبهة مصداقية بان يعلم المكلف ان الفصل بعشر دقائق هادمٌ لصدق عنوان الطواف لكنه يشك في ان الفصل بعشر دقائق هل حصل ام لا فحيث ان استصحاب عدم الفصل بعشر دقائق اصلٌ مثبت لان استصحاب عدم الفصل بعشر دقائق لا يثبت صدق عنوان الطواف الا بالملازمة العقلية لم يجر الاستصحاب وتصل النوبة لاصالة الاشتغال ومقتضاها إعادة الطواف.

الا يراد الرابع

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره. وهو ايراد على النحو الثالث

وبيانه ان استصحاب الهيئة الاتصالية اما ان يراد به استصحاب طبيعي الهيئة الاتصالية ولايجدي لان سقوط الامر مترتبٌ على اتصاف الفرد الخارجي من الصلاة بالهيئة الاتصالية.

وان كان المستصحب الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة فهي مقطوعة البقاء وان كان المستصحب الهيئة الاتصالية بين السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث فالنحو الثالث من جريان الاستصحاب وهو استصحاب الهيئة الاتصالية ممنوعٌ لما ذكر.

### 050

بقي البحث حول استصحاب الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة

وقد اورد على هذا الاستصحاب بوجوه

الوجه الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قده من ان المراد بالهيئة الاتصالية ان كان هو طبيعي الهيئة فلا يجدي استصحابها لان المطلوب الهيئة الاتصالية ضمن الفعل الذي حصل من المكلف خارجاً في مقام الامتثال .

وان كان المنظور الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة فهي مقطوعة البقاء.

وان كان المنظور الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث.

وبالتالي فلا يجري استصحاب الهيئة الاتصالية..

وقد اجاب الشيخ الاعظم عن هذا الوجه

بان المفروض ان الاجزاء الصلاتية بينها وجودٌ واحدٌ عرفا وان لم يكن بينها وجود واحد عقلا. فيجري استصحاب الهيئة الاتصالية التي هي صفة الوجود الواحد

مثلاً اذا علم ان الماء في الحوض كان كرا ثم نقص بمقدار و خمسة اصابع. ولا يدرى هل ما زال كرا ام لا? فان الفرق بين المائين عقلا قائمٌ اذ الحجم الفعلي من الماء غير الحجم السابق من الماء عقلا. الا ان العرف يرى ان الماء واحدٌ وان هذا الماء كان كرا فهو الان كرٌ. ومقتضى النظر العرفي في وحدة الماءين جريان استصحاب الكرية.

فكذلك الامر في المقام فان الاجزاء الصلاتية وان كانت وجودات متعاقبة الا ان تواليها واتصال هذه الوجودات بداع واحد وشرائط مشتركة جعلها بنظر العرف وجودا واحدا ولاجل ذلك يقال شرع في الوجود الصلاتي ويشك في خروجه منه فيستصحب الوجود الصلاتي.

فالمدار على النظر العرفي في تحقيق الهيئة الاتصالية وفي الشروع فيها وفي بقاءها

الوجه الثاني

ما ذكره المحقق الاصفهاني قده وقد نقل كلامه سيد المنتقى قدس سره في الجزء السادس صفحة 335 ومحصله

ان الهيئة الاتصالية بمعنيين احدهما محالٌ التحقق في الصلاة و ثانيهما لا يجدي استصحابه للشك في اصل حدوثه.

وبيان ذلك:

ان الهيئة الاتصالية اما ان يراد بها الهيئة الاتصالية الواقعية او الهيئة الاتصالية الاعتبارية فان اريد بها الهيئة الاتصالية الواقعية فهي من مصاديق الحركة القطعية التي لها مبدأ ومنتهى.

وفي الفلسفة بحث في ان الحركة تتصور في جميع المقولات ام تختص بمقولة الكيف ومقولة الكم?

ولكن على فرض ان الحركة تتصور في سائر المقولات حتى مقولة الفعل ومقولة الوضع ومقولة الاين فان القائلين بتصور الحركة في سائر المقولات انما يقولون بكون الحركة في الوجود الواحد فلكل مقولةٍ وجودٌ ولكل وجود حركة من المبدأ للمنتهى.

وبالتالي فلا يتصور حركةٌ بين عدة مقولات مع تباينها بالذات والذاتيات كما في الصلاة حيث انها مؤلفةٌ من مقولات متباينة كمقولة الفعل ومقولة الوضع ومقولة الاين وبالتالي فهي وجودات متباينة فلا يعقل الحركة فيما بينها. وحيث لا يعقل الحركة في ما بين المقولات المتباينة والوجودات المتغايرة فلا يعقل الهيئة الاتصالية الواقعية بين اجزاء الصلاة بحيث يكون لها مبدأ و منتهى.

وان اريد الهيئة الاتصالية الاعتبارية اي ما كان باعتبار الشارع هيئةً. حيث ان الصلاة وان كانت عنواناً مشيراً لمقولات متباينة الا ان المشرع اعتبرها وجودا واحدا معنونا بعنوان الصلاة.

فالهيئة الحاصلة بين المقولات التي تشكل اجزاء الصلاة هيئة اتصالية اعتبارية لا واقعية. وحيث انها هيئةٌ اعتبارية فموضوعها عدم حدوث القاطع او المانع كعدم حدوث التكرار او عدم القهقهة او عدم الاستدبار.

وبما ان موضوع الاعتبار هو عدم القاطع فاذا جاء المكلف بعملٍ يحتمل انه قاطع كما لو اتى بفاصلٍ بين اجزاء الصلاة بقدر خمس دقائق ولم يدر ان الفاصل قاطعٌ ام لا. فالشك في ان الفاصل قاطعٌ مساوق للشك في ان الشارع اعتبر الاتصال بين الاجزاء في هذا الفرض ام لا؟ اذ المفروض ان الهيئة الاتصالية باعتبارٍ شرعي. والاعتبار الشرعي موضوعه عدم القاطع فاذا شك في القاطع فقد شك في الموضوع واذا شك في الموضوع فقد شك في الاعتبار ومع الشك في الاعتبار فالهيئة الاتصالية الاعتبارية بين اجزاء الصلاة مشكوكة الحدوث لامشكوكة البقاء كي تكون مجرىً للاستصحاب.

ولكن سيد المنتقى قدس سره ص 336 اجاب عن ايراد المحقق الاصفهاني:

بان هناك شقٌا ثالثا لا هو هيئة اتصالية واقعية ولا هو هيئةٌ اتصاليةٌ اعتباريةٌ شرعية بل هناك هيئةٌ اتصالية بنظر العرف - وان كان هو قدس سره عبر عنها بانها معنىً واقعي ولكن الصحيح انها معنىً اعتباري الا انه اعتبارٌ عرفي لا شرعي - بمعنى ان اجزاء الصلاة وان كانت من مقولات متباينة بالذات والذاتيات الا ان تعاقبها بنحو الموالاة بقصدٍ قربيٍ امتثالا لامرٍ واحدٍ ذي شرائط مشتركة محقق لهيئة اتصاليةٍ بنظر العرف بحيث يرى العرف انها وجودٌ واحدٌ كما اجاب الشيخ الاعظم قده عن الوجه الاول من الا يراد

ومن الواضح ان هذا المعنى العرفي ليس امراً محالاً. فان تحقق قاطع زالت الهيئة الاتصالية وان لم يتحقق فهي باقية. فاذا اتى المكلف بفعلٍ يشك معه في ان القاطع حصل ام لا? فهو مساوق للشك في بقاء الهيئة الاتصالية بنظر العرف فيجري استصحاب بقاءها.

وهذا مما يمكن استفادته من حكم الفقهاء ببطلان الصلاة بالفعل الماحي لصورة الصلاة.. كالاكل او الشرب مما لم يرد في لسان الشارع بيانٌ لاعتبار عدمه في الصلاة فليس عدمه معتبراً في الصلاة ببيان شرعي و لكن وجوده ماحٍ للهيئة الاتصالية الاعتبارية بنظر العرف. فلأجل ذلك يجري استصحاب هذه الهيئة الاتصالية.

وما ذكره قدس سره صفحة 336 هو الجواب عن ايراده نفسه ص 334 حيث انه في هذه الصفحة عندما ذكر اشكال الشيخ الاعظم قده السابق من ان الهيئة الاتصالية ان اريد بها طبيعي الهيئة فلا يجدي استصحابها اذ المدار على الهيئة الاتصالية للفرد الحاصل من المكلف.

وان اريد بها الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة فهو مقطوعة البقاء وان اريد بها الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة فهي مشكوكة الحدوث.

وذكر جواب الشيخ عن هذا الوجه

بان الاجزاء السابقة واللاحقة وجودٌ واحدٌ بنظر العرف كوحدة الماء المتصف بالكرية قبل نقصه بمقدار خمسة اصابع و الماء بعد نقصه بهذا المقدار.

ثم اورد سيد المنتقى على كلام الشيخ قدس سرة

بقوله ان الاجزاء الصلاتية متباينة ذاتاً ووحدتها بالاعتبار بمعنى اعتبار الاتصال بينها الذي تحققه ههنا محل الكلام. فكيف تستصحب الهيئة الاتصالية باعتباره? بمعنى انه اذا كانت الهيئة الاتصالية بين اجزاء الصلاة هيئة اعتبارية فهي اول الكلام اي انها مشكوكة الحدوث بعد حصول ما يشك في قاطعيته فكيف يجري استصحابها?.

والجواب عن ايراده هنا هو ما اجاب به عن ايراد المحقق الاصفهاني صفحة 336 ومحصله ان الاجزاء الصلاتية وان كانت من مقولات متباينة ولكن الشارع اعتبرها وجوداً واحداً ذا شرائط وعنونها بفعلٍ واحدٍ قربي عبر عنه بالصلاة في قوله اقم الصلاة.

وفي طول اعتبار الشارع لهذه المقولات المتباينة فعلا واحدا معبرا عنه بعنوان واحد وهو اقم الصلاة وفي طول اعتبار الشارع رأى النظر العرفي ان الصلاة فعل واحد ذو مبدأ ومنتهى بحيث يتحقق فيه شروعٌ وبقاء وانقضاءٌ . فاذا شرع فيه المكلف واتى بما يشك في قاطعيته جرى استصحاب بقائه.

فاعتبار الشارع الاتصال بين الاجزاء الصلاتية بمثابة الموضوع الممهد لنظر العرف بكون الصلاة وجودا واحدا تدريجيا له مبدأ واستمرار وانقضاء.

الوجه الثالث من الا يراد

ما تعرض الاعلام ومنهم الشيخ الاعظم وسيد المنتقى قدهم ص 334 ج6:

ومحصله ان استصحاب الهيئة الاتصالية انما هو بمفاد كان التامة وثبوت مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة الا بالملازمة العقلية.

وبيان ذلك انه

لو كان في الحوض كرٌ ثم شك بعد ساعةٍ هل الكر من الماء ما زال باقياً في الحوض ام لا? فان استصحاب وجود الكر من الماء في الحوض لا يثبت ان الماء الموجود في الحوض بالفعل متصفٌ بالكرية. فان وجود الكر في الحوض على نحو مفاد كان التامة واتصاف الماء الموجود بالفعل بالكرية مفاد كان الناقصة واستصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفات كان الناقصة الا بالملازمة العقلية وهو اصل مثبت.

وكذلك استصحاب النهار لا يثبت ان الزمان الفعلي نهار الا بنحو الاصل المثبت. وكذا استصحاب وجود صلاةٍ او استصحاب وجود اتصالٍ بين اجزاء صلاتية لا يثبت اتصاف الاجزاء المأتي بها لاحقاً بانها متصلةٌ بالاجزاء السابقة لكونه استصحابا بمفاد كان التامة وهو استصحاب وجود صلاةٍ او استصحاب وجود هيئةٍ اتصاليةٍ او استصحاب ان الهيئة الاتصالية التي شرع فيها باقية

واما هل ان الاجزاء المأتي بها بالفعل متصفةٌ باندراجها تحت الهيئة الاتصالية المستصحبة فهو مفاد كان الناقصة ولا يثبت بجريان الاستصحاب في مفاد كان التامة كما اشكل به في المنتقى على المحقق العراقي قده كما سبق التعرض له في صفحة 321

ولكن كما تمت الاشارة اليه سابقا من ان موضوع سقوط الامر بالصلاة وفراغ الذمة منها ينبغي تحديده، فهل هو اتصاف الفعل بكونه متصلاً بالاجزاء السابقة كي يقال بان هذا الاتصال مما لا يثبت باستصحاب الاتصال?

ام موضوعه وجود عنوان كالصلاة في الاجزاء او ثبوت الهيئة الاتصالية في الاجزاء فاذا بني على الثاني كفى الاستصحاب بمفاد كان التامة في سقوط الامر بالصلاة ولا حاجة لاثبات ان الاجزاء المأتي بها بالفعل متصفةٌ بالهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة حيث ان المكلف قطع بتحقق هيئةٍ اتصاليةٍ عرفية في الاجزاء التي شرع فيها ويشك في انقضائها فيجري استصحابها. ومقتضى استصحاب الهيئة الاتصالية في الاجزاء التي شرع فيها بقاء الهيئة الاتصالية الى تمام الاجزاء وهذا النوع من الاستصحاب من الاستصحاب بمفاد كان التامة الا ان موضوع سقوط الامر بالصلاة هو ان يحرز المكلف وجود صلاةٍ في الاجزاء الصلاتية التي اتى بها وان لم يحرز ان الاجزاء الصلاتية التي بيده متصفةٌ بالهيئة. او وجود هيئةٍ اتصاليةٍ في الاجزاء التي شرع فيها واستمر فيها الى النهاية فاذا تقرر ان موضوع سقوط الامر بالصلاة هو ذلك كفى ثبوت ذلك عن طريق الاستصحاب بمفاد كان التامة.

### 051

### بقيت عدة تنبيهات في استصحاب الصحة.

التنبيه الاول

في الفرق بين المانع والقاطع والناقض..

حيث وردت هذه العناوين الثلاثة في ألسنة الروايات.

فالمانع ما اشترط عدمه كاشتراط عدم الزيادة واشتراط عدم النجاسة

واما القاطع فقد افاد الشيخ الاعظم قدس سره ان التعبير الوارد في بعض الروايات عن الحدث بانه يقطع الصلاة او اذا رأيت الحية فاقطع الصلاة يدل على ان من الامور المعتبرة في الصلاة جزءا وجوديا وهو المعبر عنه بالهيئة الاتصالية القابلة للقطع.

اذ لولا ان الشارع اعتبر في رتبةٍ سابقة الهيئة الاتصالية لما عبر عن هدمها بالقطع.

فالقاطع يكشف عن وجود جزءٍ صوريٍ وجودي معتبر في الصلاة وهو الهيئة الاتصالية فلذلك اذا شك في القاطع فقد شك في بقاء الهيئة الاتصالية فيجري استصحاب بقائها.

وهنا عدة ايرادات على تصوير القاطع في الصلاة مستقلاً عن المانع بمعنى ما اشترط عدمه.

الاول

ما ذكره العلمان المحقق النائيني والمحقق الاصفهاني قدس سرهما

من انه لا يستفاد عرفاً من التعبير بالقاطع اكثر من اشتراط الصلاة بعدمه فاذا عبر عن الحدث بانه يقطع الصلاة فلا دلالة في ذلك على اكثر من اشتراط الصلاة بعدم الحدث..

نعم القاطع والمانع وان كانا ماهيةً واحدةً الا انه قد يختلف التعبير عنه باختلاف المواضع. فاذا اقترنت الصلاة منذ بدايتها بالحدث كان دافعاً لترتب الملاك فلذلك يعبر عنه بالمانع.

واذا وقع اثناء الصلاة فحيث انه رافعٌ لما سبق ودافع لما لحق من حيث الملاك بعد تحقق سببه ومقتضيه فيعبر عنه بالقاطع.

واذا حدث بعد الصلاة كان رافعا محضا لا دافعاً ولا قاطعاً.

ولكن ربما يقال :

ان القاطع مما يختلف حقيقةً عن المانع باعتبار انه لا ريب في قيام الارتكاز المتشرعي على ان للصلاة صورةً اتصاليةً يعتبر تحققها.. ولذلك افتى الفقهاء بان القفز والرقص والاشتغال بالعمل كالخياطة والرسم واشباه ذلك مما يوجب فساد الصلاة لا لموضوعيةٍ في هذه العناوين بل لانها مما يوجب محو صورة الصلاة بالنظر العرفي فكان من المعتبر في صحة الصلاة انحفاظ عنوانها عرفاً بحيث يصدق على المكلف انه مشتغلٌ بالصلاة.

بينما المانع هو ما اعتبر الشارع عدمه في الصلاة

واما القاطع فهو مما لم يعتبر الشارع عدمه ولكن لان وجوده هادمٌ للصورة العرفية للصلاة فلأجل ذلك كان وجوده موجبا لفساد الصلاة.

الا يراد الثاني

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في فوائد الاصول

من انه على فرض ان هناك قاطعاً ومانعاً فما يشك في قاطعيته مما يحتمل مانعيته فجريان استصحاب الهيئة الاتصالية لنفي قاطعيته لا يجدي في نفي مانعيته بناءً على عدم جريان استصحاب الصحة عند الشك في المانعية.

وبيان ذلك :

ان بعض ما يقطع الصلاة نحو كلام الادمي فانه كما يمحو الصورة الصلاتية فانه مما يمنع لحوق الاجزاء الباقية بالاجزاء السابقة. و ذلك يقتضي ان ما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته.

فكما يحتمل في الاشتغال بالخياطة او الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق انه قاطعٌ اي هادمٌ للصورة الاتصالية فيحتمل انه مانعٌ من انضمام الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة..

وبالتالي لو جرى استصحاب الهيئة الاتصالية لإثبات صحة الصلاة من جهة احتمال قاطعيته لم يمكن اثبات صحة الصلاة من جهةٍ اخرى اذ كما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته والمفروض ان احتمال المانعية مما لا مجال لنفيه باستصحاب الصحة بناء على عدم جريانه كما سبق تفصيله.

وهنا اشكل سيدنا الخوئي قدس سره على شيخه النائيني :

بان المانعية لا تنفك عن القاطعية اي لا يتصور قاطعٌ ليس بمانع كي يقال اذا احتملت قاطعيته احتملت مانعيته بل ما يحتمل قاطعيته هو عبارة عن احتمال مانعيته ولا اثنينية بينهما. والسر في ذلك ان الصلاة المأمور بها بالنسبة لما يعد قاطعا للصورة الصلاتية كما اذا فرض ان الاشتغال بالخياطة قاطعٌ للصورة الصلاتية. اما مهملة او مطلقة او مشروطة بالعدم.

وحيث ان الاهمال في مقام الجعل محالٌ فهي اما مطلقة بمعنى اخذها على نحوٍ لا بشرط من جهة الاشتغال بالخياطة او اخذها على نحو البشرط لا. وحيث ان اخذها على نحوٍ اللا بشرط خلف كونه قاطعا للهيئة الاتصالية فان مقتضى اعتبار الهيئة الاتصالية في صحة الصلاة اعتبار عدم الاشتغال بالخياطة حيث ان الاشتغال بالخياطة هادمٌ للهيئة الاتصالية.

فمع كونه هادماً للهيئة الاتصالية لا يعقل ان تكون الصلاة بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط فتعين ان تكون الصلاة بالنسبة اليه على نحوٍ البشرط لا.. فرجع القاطع لا محالة الى المانع وهو ما يعتبر عدمه في صحة الصلاة. وبالتالي لا يتصور موردان موردٌ للشك في القاطعية ومورد للشك في المانعية. بل ان الشك في القاطعية مساوقٌ للشك في المانعية اذ ان القاطع هو المانع.

ولكن اجيب عن ذلك:

كما في \*\*كلمات\*\* السيد الاستاذ دام ظله ان مقسمية الماهية للاطلاق والتقييد فرع امكان خلو الماهية من القيد وتلبسها به، مثلا اذا قال المولى اقم الصلاة وكانت ماهية الصلاة بالنسبة الى الاطمئنان مما يتصور فيها خلوها منه وتلبسها به كانت الصلاة المأمور بها بالنسبة للاطمئنان اما على نحو اللا بشرط او على نحو البشرط شيء او على نحو البشرط لا اذ مقسمية الماهية للاطلاق والتقييد فرع امكان التقييد وعدمه? فلا شمول في المقسمية لفرض الضيق الذاتي بان تكون الماهية المأمور بها او موضوع الاثر بالنسبة الى القيد اما ضيقة ذاتاً بلحاظ عدمه او ضيقة ذاتاً بلحاظ وجوده بحيث لا يتصور فيها امكان الخلو والوجدان..

نظير قيود الوجوب بالنسبة الى الواجب. فمثلاً وجوب صلاة الظهر مشروطٌ بالبلوغ والعقل والزوال. وهذه الشروط اخذت في الوجوب نفسه لا في الواجب وهو صحة الصلاة حيث ان شروط الوجوب عبارةٌ عن ما يرتفع التكليف بعدمها. بينما شروط الواجب عبارةٌ عما ترتفع الصحة بعدمها فبعد اخذ هذه القيود شروطاً في الوجوب لا تكون ماهية الواجب بالنسبة اليها مما يمكن الوجدان والفقدان بل هي ضيقةٌ ذاتاً بلحاظها حيث لا يتصور في الصلاة المأمور بها بعد اشتراط الوجوب بالزوال ان تكون الصلاة المأمور بها لا بشرط من حيث الزوال وعدمه كي يبحث عن كونها بشرط شيءٍ او لا? بل الصلاة المأمور بها ضيقةٌ ذاتا بالنسبة الى الزوال فلا يتصور في صلاة الظهر ان تكون فاقدةً للزوال يوماً ما كي يبحث عن كون الصلاة المأمور بها بالنسبة للزوال هل هي على نحوٍ اللا بشرط او البشرط شيء او البشرط لا، اذ بمجرد ان يتقيد وجوب صلاة الظهر بالزوال ضاقت الصلاة المأمور بها ذاتاً بالنسبة لهذا القيد فلا يمكن خلوها عنه كي يبحث عن نسبة الصلاة المأمور بها بلحاظه

او لو اشترط في وجوب صلاة الظهر مثلاً عدم الاغماء فلا يتصور في صلاة الظهر ان تكون واجدةً لحال الاغماء وعدمه بل هي ضيقة ذاتا من جهة عدم الاغماء وكل ماهيةٍ متقيدةٌ ذاتا او ضيقة ذاتا بلحاظ قيدٍ معين كان تقييد الماهية بهذا القيد لحاظا بعد تقيدها به ذاتا وجودا او عدما لغواً.

والمقام من هذا القبيل. اذ بعد المفروغية عن اعتبار الشارع في صحة الصلاة الصورة الاتصالية العرفية بحيث لا تصح العبادة ما لم يصدق عليها عنوان الصلاة عرفا. ففي طول اعتبار ذلك تصبح الصلاة ضيقةً ذاتا بلحاظ كل عمل يهدم الصورة الصلاتية. كالرقص وكالفصل بعشردقائق والاشتغال بالخياطة او المشي ونحو ذلك. فانه لا يتصور في الصلاة ان تكون واجدة لهذه الامور وفاقدةً لها وهي مع ذلك صلاةٌ. فاذا لم يتصور فيها ان تكون واجدةً او فاقدة لها بل هي ضيقةٌ ذاتاً بعدمها او متقيدةٌ ذاتاً بعدمها. فلا معنى بعد تقيدها بعدم كل ما يمحو الصورة الصلاتية ان تكون في مقام اللحاظ مقسماً للاطلاق والتقييد بلحاظها. بل يلغو لحاظ مقسمية الصلاة بالنسبة اليها بعد تقيدها ذاتاً بعدمها..

فيبقى احتمال الانفكاك بين القاطعية والمانعية قائماً كما يبقى احتمال ان ما يشك في قاطعيته يشك في مانعيته فحينئذ لا يجدي استصحاب الهيئة الاتصالية لانه انما ينفي القاطعية ولا ينفي المانعية.

### الا يراد الثالث

انه بعد المفروغية عن كون الصلاة مما يحتمل قاطعية شيءٍ لها كما يحتمل مانعيته، فقد يقال بناءً على الا شكال السابق بانه لا يجدي استصحاب الهيئة الاتصالية من جهة اخرى . والسر في ذلك انه ما لم يحصل تأمينٌ لصحة الصلاة من جهة الشك في المانعية فمن اللغو التأمين من جهة الشك في القاطعية فان الفصل بين اجزاء الصلاة بخمس دقائق كما يحتمل قاطعيته يحتمل مانعيته. فالتأمين من احتمال القاطعية باستصحاب الهيئة الاتصالية لا يجدي ما لم تؤمن صحة الصلاة من جهة احتمال المانعية. وحيث انه لا يمكن تأمين احتمال المانعية باستصحاب الصحة كما سبق تفصيله فتصل النوبة للبراءة عن المانعية واذا جرت البراءة عن مانعية الفصل بمقدار خمس دقائق لم نحتج الى استصحاب الهيئة الاتصالية لتأمين صحة الصلاة..

فالمتحصل

انه متى احتمل قاطعية شيء فقد احتملت مانعيته ولا يمكن تأمين صحة الصلاة من جهة احتمال قاطعيته ما لم تؤمن من جهة احتمال مانعيته. فان جرت البراءة عن مانعيته لم نحتج الى استصحاب الهيئة الاتصالية اذ بمجرد جريان البراءة عن مانعيته من صحة الصلاة ثبتت صحة الصلاة ظاهراً بلا حاجة الى استصحاب الهيئة الاتصالية لنفي احتمال القاطعية فان البراءة عن المانعية هي براءةٌ عن تاثير القاطعية في فساد الصلاة .

وان لم تجر البراءة عن مانعيته لم يجد جريان استصحاب الهيئة الاتصالية لتأمين صحته من جهة احتمال القاطعية.

فالنتيجة

ان جريان استصحاب الهيئة الاتصالية للتأمين من جهة احتمال القاطعية فيما يعتبر في الصلاة عنواناً للقاطع المانع غير تام..

### 052

### الا يراد الرابع على جريان استصحاب الهيئة الاتصالية ما ذكره المحقق النائيني قدس سره

من ان متعلق الطلب هو عدم القاطع لا وجود الهيئة الاتصالية.

فهناك فرقٌ بين ناقضية المذي و قاطعية القهقهة للصلاة. ففي ناقضية المذي للطهارة اذا شك في ان المذي ناقضٌ ام لا? صح استصحاب الطهارة بلا حاجةٍ لاستصحاب عدم الناقض.

والسر في ذلك ان ما هو مصب التكليف ومتعلقه هو نفس الطهارة حيث ان المكلف به الصلاة مع طهارةٍ فبما ان الطهارة هي محل الطلب وليس عدم الناقض فاذا شك في ناقضية المذي كفى جريان استصحاب الطهارة. من دون حاجة لنفي ناقضية المذي

واما بالنسبة للقاطعية حيث ان ما هو محل الطلب ومتعلق الامر بالصلاة ليس هو الهيئة الاتصالية وانما هو نفس عدم القاطع اي عدم القهقهة وعدم الاستدبار وعدم الحدث ونحو ذلك.. فلا وجه لجريان استصحاب الهيئة الاتصالية لانه من جهة ليست الهيئة الاتصالية متعلقاً للطلب ومن جهةٍ اخرى فان استصحاب الهيئة الاتصالية لا ينفي الشك في قاطعية القهقهة عند الشك في قاطعيتها. فلا جدوى في جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية.

بخلاف جريان الاستصحاب في القاطع نفسه. بمعنى جريان استصحاب عدم وجود القاطع بالقهقهة فان استصحاب عدم وجود القاطع كافٍ في تصحيح الصلاة.

ويمكن تصحيح جريان الاستصحاب في الهيئة الاتصالية في مورد الشك في القاطعية بنحو يفيد في نفي الشك في القاطعية بان يقال ان ظاهر الادلة ان عدم القاطع المعتبر في الصلاة له محلٌ وجودي معتبرٌ فيه وهو الهيئة الاتصالية بمعنى ان المشرع اعتبر عدم القاطع في الهيئة الاتصالية للاجزاء لا في نفس الاجزاء

وبالتالي اذا شك في قاطعية القهقهة فمرجع الشك فيها الى الشك في وجود القاطع للهيئة الاتصالية وحيث ان ظرف اعتباره نفس الهيئة الاتصالية.

فاذا شك في وجود القاطع في هذا الظرف وهو الهيئة الاتصالية جرى استصحاب عدمه في الهيئة او استصحاب خلو الهيئة الاتصالية واستمرارها مع انها ليست متعلق الطلب ولكن يمكن اثبات ماهو المتعلق وهو عدم القاطع او عدم قاطعية الموجود بالاستصحاب في الهيئة بالنحو الذي سبق وبه يتنقح موضوع صحة الصلاة. فلا وجه لجريان استصحاب الهيئة الاتصالية بماهي بل يتعين جريان استصحاب عدم وجود القاطع في الهيئة الاتصالية او استصحاب خلوها منه

ان قلت

فلم لا يجري ذلك عند الشك في المانع فيقال اذا شك المكلف بعد الركوع وقبل السجود في ان التكرار مانعٌ ام ليس بمانع جرى استصحاب عدم المانع في اجزاء الصلاة او خلو اجزاء الصلاة منه و به يتم تصحيح الصلاة حيث ان استصحاب الصحة لا يجري فتصل النوبة لجريان الاستصحاب في عدم المانع في الاجزاء .

قلت : ان كان المراد استصحاب عدم المانع في نفسه لم يجر عند الشك في مانعية الموجود وان كان المراداستصحاب عدم المانع في الاجزاء بدعوى انها محل اعتباره - اذ لا يتصور ان يكون وعاء عدم المانع الهيئة الاتصالية لعدم نقض المانع لها وان منع الصحة - فيرد عليه انه

ان كان وعاء اعتباره الاجزاء السابقة فقد تصرمت ولم يحصل مانع فيها قطعاً. وان كان الاجزاء اللاحقة فهي بعد لم توجد. فكيف يستصحب عدم المانع فيها?. وان كان وعاء اعتباره الجزء الذي بيده حيث انه انتهى من الركوع ثم شك في مانعية التكرار ثم اراد الدخول في السجود فان استصحاب عدم المانع بعد الجزء الذي اتى به مما لا حالة سابقة له في الجزء باعتبار ان الجزء الذي اتى به قد تصرم والجزء الذي لم يأت لم يوجد بعد.

واما استصحاب عدم المانع في الجزء الذي تلبس به بناءً على اعتباره وعاءً لعدم المانع فليست له حالة سابقة اذ المفروض ان الجزء الذي شرع فيه من حين وقوعه اما وقع مع المانع او وقع مع عدم المانع ولم يتصف الجزء بحالةٍ سابقة وهي عدم المانع ويشك في بقاءها كي يجري استصحاب هذا الوصف. بل الجزء من حين وجوده اما مع المانع او مع عدم المانع فكيف يجري استصحاب عدم المانع في الجزء مع انه ليس لعدم المانع حالةٌ سابقة في الجزء الذي بيده .

الا ان يقال بجريان استصحاب العدم الازلي بمعنى استصحاب عدم المانع في الجزء ولو لعدم الجزء حيث لم يكن مانعٌ فيه عندما لم يكن جزءٌ فيستصحب عدم المانع الحاصل قبل الشروع في الجزء وهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع

وهذا محل منع من قبل المحقق النائيني قده فاذا لم يجر استصحاب عدم المانع في الاجزاء فالشك في مانعية الموجود لا يمكن التأمين منه بالاستصحاب وانما تجري البراءة عن مانعيته.

بخلاف الشك في القاطعية فانه يجري استصحاب عدم القاطع في وعائه المعتبر شرعاً وهو الهيئة الاتصالية التي لها بقاء حتى مع تصرم الاجزاء وتبادلها في الوجود

ولكن يلاحظ على ما افيد في \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني

انه ان قام دليلٌ على ان التعبير بالقاطع في بعض الروايات كاشف عن اعتبار الشارع جزءاً صورياً للصلاة وهو الهيئة الاتصالية فمتعلق الطلب هو الهيئة الاتصالية لا عدم القاطع كما هو في القواطع العرفية كالاشتغال بالخياطة او الجلوس على المائدة او الاشتغال بالنجارة فانه قاطعٌ لصورة الصلاة وماح لها.

فلاجل ذلك ما هو متعلق الطلب بالنسبة للقواطع العرفية الصورة الصلاتية لا عدم القاطع فان ظاهر قوله اقم الصلاة ان ما هو متعلق الامر ما يصدق عليه عرفاً انه صلاة لاان متعلق الامر هو عدم القاطع. فكذلك اذا عبرت الروايات عن القهقهة بانها تقطع الصلاة مثلاً فان ظاهرها اعتبار جزءٍ صوريٍ وجوديٍ في الصلاة وهو الهيئة الاتصالية لا عدم القاطع فبالتالي يجري استصحاب الهيئة الاتصالية سواءً انتفى الشك في القاطعية ام لا?.

مع انهما متساوقان اي ان مرجع الشك في القاطعية الى الشك في بقاء الهيئة الاتصالية فيجري استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية حتى مع فرض كون متعلق الطلب هو عدم القاطع بناءً على تمامية الاصل المثبت في مورد خفاء الواسطة .

وان لم يقم دليلٌ فلاشاهد على اعتبار عدم القاطع في صحة الصلاة ولو شك في القاطعية على نحو الشبهة الحكمية كان كالمانع فكما لا يجري استصحاب عدم المانع عند الشك في مانعية الموجود لا في وجود المانع كذلك لا يجري استصحاب عدم وجود القاطع عند الشك في قاطعية الموجود لا في عدم القاطع.

و ثانيا لو ان الشارع اعتبر في صحة الصلاة عدم القاطع فان موضوعه نفس الصلاة التي هي عبارة عن نفس الاجزاء لا ان موضوعه الهيئة الاتصالية كظرفٍ ووعاءٍ لعدم القاطع. فان هذا مما لم يتخيله احد فضلا عن ان يقول به فقيه.

اذاً اما ان يقوم دليل على اعتبار عدم القاطع فيكشف عن اعتبار الهيئة الاتصالية فيجري الاستصحاب فيها.. كالقواطع التي هي ماحٍ لصورة الصلاة وصورة الصلاة هي متعلق الطلب.

وان لم يقم دليلٌ يدل على الشارع الهيئة الاتصالية فالقاطع كالمانع فكما لا يجري استصحاب عدم المانع لان الشك في مانعية الموجود لا يجري استصحاب عدم القاطع لان الشك في قاطعية الموجود .

هذا تمام الكلام في التنبيه الاول.

التنبيه الثاني.

لم يقم دليلٌ على اعتبار مانعية الزيادة الا في الصلاة والطواف والسعي واما في غيرهما من العبادات فلم يقم دليلٌ على اعتبار مانعية الزيادة. وبالتالي لو حصلت زيادةٌ في غيرهما من العبادات فان مبطليتها للعمل بعنوانٍ ثانويٍ.

فمثلاً لو ان المكلف رمى جمرة العقبة في يوم العاشر بعشر حصيات قاصداً بذلك جزئية الرمي بالحصيات الباقية مما هو المأمور به شرعا. فالزيادة حينئذ ليست بنفسها مانعاً من صحة الرمي وانما اذا اتى بالرمي بعشر حصيات بقصد امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله لان رميه جمرة العقبة بثلاث اخرى بقصد الجزئية تشريعٌ محرم وبعبارة اخرى ان قصد برمي العقبة بمجموع العشر امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله لا امتثال الامر الشرعي كان العمل باطلاً لفقدالتقرب..

وان قصد رمي الجمرة بعشر حصيات بقصد المجموع من الامر الشرعي الواقعي والامر التشريعي بحيث يكون المحرك له نحو العمل المجموع فايضاً لم يحصل منه قصد التقرب فيكون العمل باطلاً بعنوانٍ ثانوي وهو الزيادة.. كذلك مثلا لو توضأ وكرر غسل الوجه وغسل اليدين فان قصد بالغسلة الثانية انها غسلة الوضوء وصدق على اراقة الماء على الوجه عنوان الغسل عرفاً فلا اشكال. وان قصد بالغسلة الثانية انها غسلةٌ اخرى من الوضوء غير الغسلة الواجبة المأمور بها اولاً. وكذا لو قصدها بعنوان انها مستحبةٌ في ظرف الوضوء فهذا تشريعٌ..

وبالتالي ان لم يقصد بوضوئه امتثال الامر التشريعي من قبله وبحسب مقترحه بل قصد امتثال الامر الشرعي الذي توجه اليه من قبل المولى وهو الامر بالصلاة عن وضوءٍ فان وضوءه صحيح من هذه الجهة فانه وان ارتكب الزيادة في اثناءه الا ان المفروض ان عمله من جهة قصد التقرب والمقربية تام. اذ ما هو المحرك له هو الامر الشرعي فقط وما قصد امتثاله هوالامر الشرعي فقط ولم يقصد امتثال الامر التشريعي المقترح من قبله فوضوءه صحيح

الا انه اذا كانت غسلة اليد اليمنى هي الغسلة التي قصد تشريعها واقتراحها من قبله او غسل اليد اليسرى مرةً اخرى بقصد التشريع ايضاً اي اتى بالغسلة الثانية بقصد الجزئية تشريعا فحينئذ لم يكن مسح رأسه او رجله ببلة الوضوء. اذ المفروض ان الغسلة الثانية التي قصد بها الجزئية ليست من الوضوء. فالبلل الباقي منها ليس بلة الوضوء فلا يجزيه المسح بها فيكون الوضوء باطلاً من هذه الجهة لا من جهة مانعية التشريع من قصد التقرب او حصول المقربية للعمل..

### التنبيه الثالث

اذا شك المكلف في مانعية شيئ اجرى البراءة عن المانعية ولكن اذا شك في جزئية شيءٍ او شرطيته كما لو شك بعد السجدة الثانية في جزئية جلسة الاستراحة فاجرى البراءة عن الجزئية. او شك بعد السجدة الثانية من الركعة الثانية في شرطية التسليم فلم يأت به لجريان البراءة عن شرطيته او شك في شرطية عدم التسليم فاجرى البراءة عن شرطيته فاتى به.. ثم قام واتى بالجزء الواجب حال القيام. ففي المقام حيث ان مقتضى الارتباطية بين اجزاء الصلاة تقيد كل جزءٍ بسابقه ولاحقه فبالتالي القراءة الواجبة في الصلاة هي القراءة المسبوقة بجلسة الاستراحة الملحوقة بالركوع. فاذا اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة لم تكن القراءة المأتي بها في الركعة الثانية مصداقاً للقراءة المأمور بها لان القراءة المأمور بها ما كانت مسبوقة بجلسة الاستراحة وهذه القراءة ليست كذلك.

فاذا احتمل المكلف انه عندما اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة فانه لا يحرز كون القراءة هي القراءة المأمور بها اذ لعل المأمور به هي المتقيدة بجلسة الاستراحة فالقراءة حينئذ موردٌ لشبهة التشريع بمعنى انه لو اتى بها بقصد الجزئية لكانت تشريعاً محرماً مانعاً من مقربية العمل الصلاتي اذ التشريع ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين فاذا اتى بالقراءة بقصد الجزئية مع عدم علمه انها من الدين كان تشريعاً محرما فتقع القراءة عملا مبغوضا لايصلح للمقربية فيتعين عليه ان يأتي بها بقصد القربة المطلقة او رجاءً.

هذا بالنسبة للقراءة.

واما بالنسبة للركوع فالمفروض ان الركوع المأمور به هو الركوع المسبوق بالقراءة المسبوقة بجلسة الاستراحة والمفروض ان ذلك لم يحصل حيث اجرى المكلف البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة ولا يمكنه الاتيان بالركوع فعلا بقصد الجزئية لشبهة التشريع المحرم. فلو اتى بالركوع لا بقصد الجزئية بل اتى به رجاء فانه وان خلا من مصداقية التشريع المبغوض الا انه مبتلى بشبهة الزيادة اذ الركوع الذي ليس بمأمور به واقعا لعدم مسبوقيته بجلسة الاستراحة ليس مأموراً به واذا لم يكن مأموراً به فهو زيادة سواءً اتى به بقصد الجزئية او رجاء فان الزيادة في الركوع والسجود لا تتوقف على قصد الجزئية.

وبالتالي حيث ان المكلف محتمل لكون الركوع المأتي به ولو بقصد الرجاء زيادة فالامر فيه دائر بين المحذورين اي بين مانعية الزيادة ان كان الركوع الواجب هو المسبوق بجلسة الاستراحة او جزئية الركوع ان لم يكن الركوع المطلوب مسبوقاً بجلسة الاستراحة. ولو اجرى البراءة عن مانعيته واتى به لم يحرز تمامية الصلاة كي يجتزئ بها

وقد يقال طريق التخلص من شبهة الزيادة المانعة من صحة الصلاة ان يأتي بهيئة الركوع بقصد الركوع معلقا بمعنى ان يقصد بالهيئة الركوع ان لم تكن جلسة الاستراحة جزءا والا فان كانت جلسة الاستراحة جزءاً فهذا ليس بركوعٍ

الا انه مع ذلك يأتي الا شكال وهو انه لا يحرز الاجتزاء بهذه الصلاة اذ لم يحرز انه اتى بالركوع المأمور به فانه قصد الركوع معلق على عدم جزئية جلسة الاستراحة فلو فرض ان جلسة الاستراحة كانت جزء فلم يأت بما هو الركوع المأمور به ولاجل ذلك يقع البحث في انه هل يمكن تصحيح الصلاة بإجراء استصحاب عدم القيد او يتمسك بحديث لا تعاد في المقام ؟

### 053

اذا وقع الشك في المانعية كالشك في مانعية الابتسام او وقع الشك في الجزئية كالشك في جزئية جلسة الاستراحة او وقع الشك في الشرطية كالشك في شرطية الاطمئنان حال جلسة الاستراحة فاجرى المكلف البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية واستمر في صلاته فقد يقال بان الاجزاء اللاحقة التي اتى بها بعد ما يشك في مانعيته او شرطيته او جزئيته مشكوكة الامتثال بمعنى ان كونها امتثالاً للأمر مشكوك اذ لعلها متقيدةٌ واقعاً بعدم ذلك المانع او بوجود ذلك الجزء او بوجود ذلك الشرط ومع تقيدها فالاتيان بها بعد جريان البراءة مما يشك في وقوعها امتثالاً للمأمور به. فكيف يتم الاجتزاء بالعمل مع الشك في وقوع تمام ما صدر منه امتثالا للمأمور به؟

بل ان الشك في وقوع الاجزاء اللاحقة من ركوعٍ وسجودٍ امتثالا مساوق للشك في كونها زيادة مانعة من صحة الصلاة اذ ما ليس مأموراً به فهو زيادةٌ مانعةٌ من صحة الصلاة

وقد مر الكلام في جريان البراءة.

ويقع الكلام في التمسك بحديث لا تعاد.

اذ يقال هل ان مفاد حديث لا تعاد في قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة. ثم قال والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة ان موضوع الصحة في لا تعاد من التفت للخلل بعد وقوعه كما هو مبنى المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما ومقتضى ذلك عدم انطباق حديث لا تعاد في المقام اذ ان المكلف ملتفت حين ايقاعه الركوع الى ان الركوع المأتي به اما جزءٌ من الصلاة ان لم يكن ما شك فيه شرطاً ولا جزءاً ولا مانعاً او انه زيادة مانعة من صحة الصلاة اذا لم يكن جزءاً منها فهو ملتفتٌ للخلل - لو كان خللا واقعا - حين وقوعه لا انه ممن التفت للخلل بعد وقوعه فلا يشمله حديث لاتعاد ولا يمكن تصحيح صلاته به ?

او يقال ان مفاد لا تعاد كما هو نظر السيد الاستاذ دام ظله ان الاخلال بالسنة عن عذرٍ لا ينقض الفريضة والجهل القصوري عذرٌ وجريان البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية مع كونه في الواقع مانعا اوجزءٌا اوشرطا مصداقٌ للجهل القصوري فمن اجرى البراءة عن جزئية جلسة الاستراحة فلم يأت بها او شرطية الاطمئنان حال الجلسة الاستراحة فلم يطمئن او شك في مانعية القهقهة فاجرى البراءة عن مانعيتها واتى بها ومضى في صلاته فان صلاته صحيحة حيث ان غاية ما صدر منه انه اخل بالسنة ولكن اخل بالسنة عن جهلٍ قصوريٍ حيث ان جريان البراءة في الشبهات الحكمية بعد الفحص من موارد الجهل القصوري المعذر وبالتالي فصلاته صحيحة بمقتضى حديث لا تعاد.

بل ان مفاد حديث لا تعاد بمقتضى حكومته على الادلة الاولية نفي جزئية ما اخل به حال الجهل القصوري ونفي شرطية ما اخل به حال الجهل القصوري ونفي مانعية ما اتى به حال الجهل القصوري بمقتضى حكومة حديث لا تعاد على الادلة الاولية وهي ادلة الاجزاء والشرائط والموانع حكومة واقعية.

ولكن على فرض عدم جريان حديث لا تعاد هل يمكن اجراء استصحاب عدم التقيد حيث ان الشك في الجزئية مساوقٌ للشك في تقيد الصلاة بها والشك في الشرطية مساوقٌ للشك في تقيد الصلاة بها والشك في المانعية مساوق للشك في تقيد الصلاة بعدمه فمرجع الشكوك الى الشك في التقيد والشك في التقيد مجرىً لاستصحاب عدم التقيد

وهذا يبتني على ان استصحاب عدم التقيد اي عدم جعل التقيد مثبتٌ للاطلاق وان الصلاة اخذت على نحو اللا بشرط من جهة ما يشك في مانعيته او جزئيته او شرطيته ام لا ؟ والجواب هو ان يفصل بين ان تكون نسبة التقييد الى الاطلاق نسبة الضدين او الملكة والعدم المضاف الذي هو بحكم الوجود عرفا او نسبة النقيضين.

فان قيل ان نسبة التقييد والاطلاق نسبة الضدين فانتفاء احد الضدين لا يثبت الاخر فاستصحاب عدم التقيد لا يثبت الاطلاق اذ بين التقيد والاطلاق تضاداً وهما امران وجوديان فنفي احدهما لا يثبت الاخر.

و اذا قيل ان نسبة التقييد للاطلاق نسبة النقيضين كما هو مبنى السيد الصدر قده اي ليس الاطلاق شيئاً وراء عدم التقيد فبناءً على ذلك فاستصحاب عدم التقيد هو بعينه محققٌ للاطلاق وليس للاطلاق وجود وراء ذلك.

فثبت بذلك ان الصلاة على نحوٍ اللا بشرط من جهة ما يشك في جزئيته او شرطيته او مانعيته.

ولكن على فرض ان استصحاب عدم القيد لا يثبت الاطلاق فمع ذلك تكون نتيجة استصحاب عدم التقيد هي نتيجة البراءة عن الجزئية والشرطية والمانعية في ان البراءة تثبت الصحة الظاهرية اذ ليس المقصود بصحة العمل كالطواف والصلاة والسعي ظاهراً الا الاجتزاء به والمعذورية عن الامر لو كان الامر الواقعي امراً بالمقيد فان مقتضى جريان البراءة عن التقيد او استصحاب عدم التقيد انه لو كان المأمور به واقعاً هو المقيد فان المكلف معذورٌ من جهته ويمكنه الاكتفاء به ظاهراً. وهذا هو معنى الصحة الظاهرية.

فاذا ثبتت الصحة الظاهرية بالبراءة او بالاستصحاب ثبتت الصحة الواقعية بمعنى ترتيب اثر الصحة الواقعية

مثلاً صحة صلاة الطواف مترتبة على صحة الطواف فاذا اجرى المكلف البراءة عن المانعية او الجزئية او الشرطية بالنسبة الى الطواف ثبتت صحة الطواف ظاهراً بمعنى الاجتزاء به في مقام الامتثال واذا ثبتت صحته ظاهراً ترتبت عليه اثار الصحة الواقعية وهو صحة ركعتي الطواف المترتبة عليه بلحاظ ان التفكيك بين الصحة الظاهرية واثر الصحة الواقعية مما يستهجنه العرف واستهجان العرف للتفكيك بينهما موجبٌ لانعقاد مدلولٍ التزاميٍ لدليل البراءة او دليل الاستصحاب في اثباتٍ اللازم عند ثبوت الملزوم. فيثبت اللازم وهو اثر الصحة الواقعية عند ثبوت الملزوم وهو الصحة الظاهرية ببركة دليل البراءة ودليل الاستصحاب

هذا تمام الكلام في البحث عن المانع والقاطع.

وبقي الكلام حول الناقض الذي نبه عليه المحقق الهمداني قده و افاد:

بان عنوان الناقض يختلف عن عنوان المانع والقاطع. فان عنوان الناقض دالٌ عرفا على وجود شيء يكون الناقض رافعا له لا مانعا منه ولا دافعا لحدوثه بل هو رافع له. اذ لا يصح التعبير بالنقض الا في موارد الرفع

ولذلك لو شك المكلف في ناقضية المذي اثناء الغسل او الوضوء جرى استصحاب الاثر الذي تحقق بالاجزاء السابقة لان المذي لو كان ناقضا واقعاً لكان رافعاً للاثر الحاصل ببعض الغسل او الوضوء فالشك في ناقضية الماذي مجرى لاستصحاب الاثر .

وبناءً على ذلك اذا شك في ناقضية القهقهة حيث عبرت بعض النصوص عن القهقهة بانها تنقض الصلاة او شك المكلف في ناقضية الابتسام مثلاً بعد المفروغية عن ناقضية القهقهة فان مرجع الشك الى الشك في ارتفاع شيءٍ اذ ان لمجموع اجزاء الصلاة اثراً سواءً كان اثراً وضعياً كحصول القرب من الله او اثراً ثبوتيا واقعيا كالملاك او اثراً اعتبارياً وهو سقوط الامر بالإعادة او القضاء وهذا الاثر يترتب على صفة في الاجزاء السابقة وهي كون الاجزاء السابقة لو انضمت اليها اللاحقة لكانت محققةً لهذا الاثر فهذه صفةٌ تعليقيةٌ ثبتت بالفعل للاجزاء السابقة وهي انها لو انضمت اليها اللاحقة لكانت محققةً للاثر.

وهذه الصفة التعليقية المعبر عنها بالمؤثرية لو شك في بقائها بعد حصول ما يشك في ناقضيته جرى استصحاب بقاء الصفة.

فيختلف الامر عند الشك في المانعية والشك في القاطعية عن مورد الشك في الناقضية فهناك قد يشك في اصل الحدوث بينما في المقام وهو الشك في الناقضية مورد الشك الشك في الارتفاع فيكون مجرى للاستصحاب.

وقد اشكل عليه سيد المنتقى قدس سره في ص339 ج6 باربعة اشكالات

الا شكال الاول.

انه لا فرق بين المانع والناقض في ان التعبير بكل منهما لادلالة فيه على تحقق شيءٍ في رتبةٍ سابقة يكون الناقض او المانع رافعاً له، بل غاية التعبير بالناقض كالتعبير بالمانع ان الصلاة مشروطةٌ بعدمه، فاذا كان مرجع الناقضية كالمانعية الى شرطية العدم فالشك في المانعية شكٌ في شرطية العدم والشك في شرطية العدم شكٌ في حدوث الاثر وليس شكاً في بقائه كي يجري استصحابه..

ولكن يلاحظ على ذلك

ان السيد الروحاني قدس سره بنفسه في صفحة 53 ج6 افاد ان النقض انما يستعمل عرفاً في مورد الرفع لا الدفع.

والوجه في ذلك انه وقع بحثٌ بين الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية قدهما حيث اختار الشيخ الاعظم اختصاص جريان الاستصحاب بمورد الشك في الرافع ولا يشمل مورد الشك في المقتضي بينما صاحب الكفاية عمم الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي

واحتج الشيخ الاعظم لمبناه بتعبير صحيحة زرارة بالنقض حيث قال ولا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك

وقد انتصر سيد المنتقى لمبنى الشيخ الاعظم قدس سره وافاد هناك ان النقض بحسب الاستعمالات العربية استعمل في نقض الجدار او نقض الدار بمعنى هدمها ونقض الحبل بمعنى حله ونقض العظم بمعنى كسره ونقض الحكم بمعنى رفعه بعد ابرامه.

والجامع بين الاستعمالات ان النقض رفع الهيئة الاتصالية وتشتيت الاجزاء سواء كانت الهيئة الاتصالية مستحكمة ام غير مستحكمة فانه لا يعتبر في المنقوض ان يكون مستحكماً خلافاً لصاحب الكفاية الذي قال ان اسناد النقض لليقين حيث قال عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك لما في اليقين من جهة استحكامٍ وابرام فانه لا يعتبر في المنقوض ان يكون ذا استحكام وابرام بل يكفي ان المنقوض ذو هيئةٍ اتصالية يكون الناقض رافعاً لها ومشتتاً لاجزائها.

وبهذا الاعتبار صح التعبير بالنقض في مورد البيعة والعهد واليقين مجازا فيقال نقض البيعة او نقض عهده او نقض يقينه باعتبار ان البيعة والعهد ذو وجودٍ تدريجي ومقتضى الوجود التدريجي ان له وحدة اتصالية بنظر العرف بحيث يكون الناقض رافعاً لهذه الوحدة الاتصالية وهادماً للاستمرار فلذلك يصح اسناد النقض للبيعة والعهد واليقين تجوزا.

ومقتضى ذلك ظهور التعبير بالنقض في صحيحة زرارة في موردٍ تم وجود المقتضي فيه وشك في الرافع والا مع الشك في اصل الاقتضاء لاحتمال انتقاض المتيقن بذاته لا يصح التعبير بالنقض.

فبناءً على ما ذكره السيد قدس سره في صفحة 53 يقال في المقام بان التعبير عن القهقهة بانها تنقض الصلاة دالٌ بالدلالة الالتزامية على وجود شيءٍ تم المقتضي لوجوده ويشك في الرافع له. فاذا شك في الناقضية فقد شك في الارتفاع فمورد الشك في الناقضية موردٌ لجريان الاستصحاب.

الا شكال الثاني

ما ذكره سيدنا قده من ان الصلاة المأمور بها بالنسبة الى الناقض المعلوم الناقضية كالقهقهة مثلاً اما لا بشرط وهو خلف كونها ناقضاً او بشرط الوجود وهو خلف كونها ناقضاً فتعين ان تكون بشرط العدم ومقتضى ذلك رجوع الناقضية للمانعية والقاطعية في كون المركب مشروطاً بعدمه وما كان المركب مشروطاً بعدمه فلا صحة له ولا اثر له ولا مؤثرية لاجزاءه مع وجود المانع او القاطع او الناقض.

فاذا شك في ناقضية شيءٍ فقد شك في حدوث صفة المؤثرية لا انه شك في بقائها كي يجري استصحابها

والملاحظة عليه هي الملاحظة فيما سبق:

وهو انه لو كان اعتبار الناقضية دالاً على اعتبار امر اخر وهو صفة المؤثرية لم يكن وجهٌ لاعتبار شرطية عدم الناقض بعد اعتبار المؤثرية اذ بعد اعتبار الشارع لصفة المؤثرية في الصلاة تكون الصلاة بالنسبة الى الناقض متقيدة ذاتاً وما كان المركب بالنسبة اليه متقيداً ذاتا به فلا يتصور كون المركب بالنسبة اليه مطلقاً لحاظاً او مقيداً به او مقيداً بعدمه لحاظا

الا شكال الثالث.

ان مشكوك الناقضية اما رافع للاثر او رافع للمؤثرية فان ادعي انه رافعٌ للاثر فجوابه ان الاثر اما اثرٌ دفعيٌ لمجموع الاجزاء او اثرٌ تدريجيٌ بتدريجية الاجزاء فان كان دفعياً لمجموع الاجزاء فالشك في الناقضية اثناء المركب مساوقٌ للشك في حدوث الاثر، اذ لم يأت المكلف بعد بمجموع الاجزاء.

وان كان الاثر تدريجياً بحيث يكون لكل حصة من الاجزاء حصةٌ من الاثر فحينئذ وان كان الشك في الناقضية مساوقاً للشك في ارتفاع الاثر للاجزاء السابقة الا انه مساوق للشك في حدوث الاثر بالنسبة الى الاجزاء اللاحقة.

فاستصحاب الاثر للاجزاء السابقة لا يثبت الاثر للاجزاء اللاحقة مع كون اثر الاجزاء اللاحقة مشكوك الحدوث لا مشكوك البقاء.

وان كان الناقض رافعا للمؤثرية فان المؤثرية ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ كي يجري استصحابها.

الا شكال الرابع والاخير.

لو فرض ان المؤثرية حكم شرعي او موضوعٌ لحكمٍ شرعي او اكتفي في باب الاستصحاب بكون المستصحب ذا اثر عقلي تنجيزي او تعذيري وان لم يكن امراً شرعياً ولا موضوعاً لاثرٍ شرعيٍ فان استصحاب المؤثرية لا يجري، اذ ان نسبة الناقضية للاجزاء اللاحقة كنسبته للاجزاء السابقة..

فاذا كان الناقض ذا اثرٍ واحد بالنسبة للاجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة فاستصحاب صفة المؤثرية للاجزاء السابقة التي هي صفة تعليقية يعبر عنها بانه لو انضمت اليها اللاحقة لترتب الاثر لا يثبت المؤثرية في الاجزاء اللاحقة الا بالاصل المثبت.

بل ما يشك في ناقضيته ان كان رافعا واقعا لصفة المؤثرية في الاجزاء السابقة فهو مانعٌ من حدوث المؤثرية للاجزاء اللاحقة لا انه رافعٌ لها لانه وقع قبل وجودها فلا معنى لان يكون الناقض رافعاً لاثرها بل هو مانعٌ من حدوث الاثر لها..

فجريان استصحاب صفة المؤثرية للاجزاء السابقة لا يسمن ولا يغني من جوع لانه لا يثبت ترتب الاثر على الاجزاء اللاحقة وهو مشكوك الحدوث الا بالاصل المثبت.

وبهذا تم الكلام في جريان استصحاب الصحة بتمام تفاصيله.

### 054

# التنبيه الجديد في دوران الامر بين استصحاب حكم الخاص او العمل بالعام.

وبيان ذلك:

اذا خرج فردٌ من تحت العام في زمن ما بمخصصٍ وبعد مضي زمن الخاص شك في بقاء حكم الخاص او الرجوع الى العام فما هو مقتضى الصناعة والمرتكزات العرفية في المقام؟

وهنا فرضان الفرض

الاول

ان يكون التخصيص بعنوانٍ كلي فيخرج الفرد عن العنوان في الزمان الثاني. وفي مثل هذا الفرض يتعين الرجوع إلى العام

مثلاً في قوله ع في موثقة سماعة - الخمس في كل ما أفاد الناس من قليلٍ أو كثير- . وقوله في دليلٍ اخر -انما الخمس بعد المؤونة.- خرج عن العام ماكان مؤنة كالسيارة مثلا . فلو فرض ان السيارة كانت مؤنةً في زمانٍ ثم استغني عن كونها مؤنة فهنا لامجرى لاستصحاب حكم الخاص وهو عدم الخمس فيه بل المرجع فيه الى حكم العام وهو ثبوت الخمس والسر في ذلك ان الفرد لم يخرج بعنوانه وانما خرج بعنوان كونه مؤنة فاذا انسلخ العنوان عنه فلا موجب لخروجه عن تحت العام بل مقتضى اصالة العموم شموله له.

الفرض الثاني

ان يكون الخارج عن العام خارجاً بعنوانه كما اذا قال لعن الله بني امية قاطبة وقال في دليلٍ اخر لا تلعن خالد بن يزيد لعدم نصبه، و كان خالد بن يزيد في فترةٍ عدلا ثم خرج عن كونه عدلاً فهل يجري فيه استصحاب حكم الخاص وهو حرمة اللعن؟ ام يشمله حكم العام وهو استحباب لعن الاموي؟.

وهذا هو مورد البحث وهو ما اذا كان حكم ثبت لافراد العام ثم خرج فردٌ بمخصصٍ في زمنٍ وشك في حكم الفرد بعد مضي ذلك الزمان فهل المرجع فيه استصحاب الخاص ام المرجع فيه حكم العام?

وفي المقام اقوال اربعة.

## القول الاول ما ذهب اليه الشيخ الاعظم قدس سره من التفصيل بين صورتين.

الصورة الاولى

ان يكون الزمان مفرداً للعام بمعنى ان ينعقد للعام عموم افرادي وعموم ازماني بحيث يثبت لكل فردٍ من افراد العام احكام عديدة بعدد الازمنة. كما لو قال المولى يستحب الصدقة بكل مالٍ في كل يومٍ.. وقال في دليلٍ آخر لا تتصدق بالمال القليل، سواء كان الزمن قيدا في الخاص او كان الزمن ظرفاً له. اذ تارة يقول لا تتصدق بالمال القليل في زمن الفاقة وتارة يقول لاتتصدق بالمال القليل والمنصرف منه ظرف الفاقة

فلنه لا فرق بينهما في انه بعد الزمن المتيقن للتخصيص والشك في حكم الخاص فان المرجع هو اصالة العموم حيث ثبت عمومٌ ازمانيٌ لكل فرد فخروج الفرد في زمنٍ تخصيص وخروجه في الزمن الثاني تخصيصٌ اخر. واذا شك في التخصيص الجديد للعام فالمرجع اصالة العموم لنفي اي تخصيص جديد.

الصورة الثانية

ان يكون الزمن ظرفاً للعام لا مفرداً له.. بمعنى انه لم ينعقد له عمومٌ ازماني بل كل فردٍ من افراده قد ثبت له حكم العام في مجموع الزمان بحيث لوحظ الزمن بالنسبة لكل فردٍ قطعةً واحدة.. كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود حيث ان ظاهره وجوب الوفاء بكل عقدٍ. ولم ينعقد له عموم أزماني بمعنى أنّه يجب الوفاء بكلّ عقدٍ في كلّ يومٍ كي يثبت لكلّ فردٍ أحكامٌ عديدة بوجوب الوفاء في كل زمن فاذا قال اذا علم المشتري او البائع بكونه مغبونا فله الخيار سواءً اخذ المولى الزمن قيدا في الخاص او ظرفاً له. بان يقول اذا علم المغبون بائعا او مشتريا بالغبن فله الخيار في زمن العلم بالغبن او يقول. اذا علم المغبون بايعاً او مشترياً بالغبن فله الخيار. فانه في كلتا الحالتين لا يرجع الى العام اذ الفرد بعد ان خرج عن العام بمخصص فسواء خرج بزمنٍ قصيرٍ او طويلٍ فان ذلك لا يستوجب تخصيصاً جديداً للعام كي يرجع لاصالة العموم في نفي التخصيص الجديد. فان مفاد الخاص خروج من علم بالغبن عن اوفوا بالعقود سواءً ثبت الخيار له على نحو الفورية او التراخي او ثبت الخيار له على نحو الفورية. فاذا شك في ان خيار الغبن على نحو الفورية او على نحو التراخي فلا فرق بين الحالتين في ان بقاء حكم الخاص وهو ثبوت الخيار لا يستلزم تخصيصاً جديداً للعام كي يرجع الى العام. غاية ما في الباب انه ان اخذ فيه الزمان ظرفا جرى استصحابه وان لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل اخذ قيداً كما اذا قال للعالم بالغبن خيار حين علمه فمقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب فيه لتغير الموضوع بتغير الزمان. لا ان المرجع هو اصالة العموم.

## القول الثاني ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره تفريعاً على التقسيم الذي ذكره الشيخ الاعظم.

حيث افاد صاحب الكفاية بان هناك اقساماً اربعة.

الاول

ان يكون الزمن قيدا في العام والخاص معاً. كما اذا قال المولى من صلى على النبي فليصل على اله في كل زمن وقال في دليلٍ اخر لا يجب الصلاة على الال في زمن التقية. فان الزمن هنا اخذ قيداً في العام و الخاص

وح لا ريب في عدم جريان استصحاب حكم الخاص فانه اذا زال زمن التقية فلا موضوع لجريان استصحاب حكم الخاص لا لحكومة اصالة العموم على الاستصحاب بل لعدم المقتضي لجريان الاستصحاب بمقتضى تغير الموضوع فانه اخذ في موضوعه زمن التقية وقد اختلف..

القسم الثاني

ان يكون الزمن ظرفاً في العام و الخاص

وهذا يتصور على نحوين.

1- ان يكون الفرد خارجاً عن العام من اول الامر.. كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود ولم يأخذ الزمن قيداً في خطابه وقال البيعان بالخيار منذ البيع ، ففي مثل هذا الفرض خرج البيع عن اوفو بالعقود من حين انعقاده حيث ثبت للبيعين خيار المجلس من حين انعقاد البيع فلم يدخل الفرد وهو البيع ذو خيار المجلس تحت العام وهو اوفوا بالعقود من اول الامر.. فاذا انقضى زمن خيار المجلس بالتفرق فهل المرجع حكم الخاص وهو استصحاب بقاء الخيار ام عموم العام? وهنا افاد صاحب الكفاية بان المرجع عموم العام. فان المقتضي لاستصحاب حكم الخاص وان كان تاماً حيث ان الزمن اخذ في الخاص ظرفاً لا قيداً فلا يلزم من تغير الزمن تغير الموضوع . الا ان اصالة العموم الشامل للمورد حيث ان البيع عقدٌ بعد انقضاء زمان خيار المجلس حاكمةً على استصحاب حكم الخاص بمقتضى حكومة الامارة على الاصل

2- ان يخرج الخاص عن العام بعد شمول العام له.

كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر اذا علم احد المتبايعين بالغبن ثبت له خيار الغبن. ومن الواضح ان العقد المشتمل على الغبن واقعا قد اندرج في قوله اوفوا بالعقود ابتداءً وانما خرج عنه بعد حصول العلم بالغبن. ففي مثل ذلك اذا شك في ان خيار الغبن على نحو الفورية ام على نحو التراخي جرى استصحاب حكم الخاص وهو استصحاب الخيار. والسر في ذلك انه بعد خروج الخاص عن العام فلا مقتضي لعوده ورجوعه للعام مرةً اخرى والمفروض ان الزمن لوحظ على نحو الظرفية لاالقيدية فلا فرق في خروجه بين ان يخرج في تمام الازمنة او في بعض الازمنة اذ لا يلزم من خروجه في تمام الازمنة تخصيص جديد كي يرجع الى اصالة العموم.

3- ما اذا كان الزمن قيدا في العام وظرفا في الخاص.

كما اذا قال المولى تصدق بكل مالٍ في كل يومٍ وقال لا تتصدق بالمال القليل فشك في غير صورة الفاقة لم يشمله استصحاب حكم الخاص وتعين الرجوع الى العام فان خروجه عن العام في الزمن الثاني تخصيصٌ جديدٌ للعام فالمرجع عموم العام.

نعم لو لم يكن العام موجوداً لصح استصحاب الخاص اذ المقتضي للاستصحاب وهو اخذ الزمن فيه ظرفاً لا قيداً تامٌ وانما المانع وجود اصالة العموم فاذا ارتفع المانع جرى الاستصحاب.

4- ان يكون الزمن ظرفاً في العام قيداً في الخاص، كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال البيعان بالخيار ما لم يفترقا ، او قال المولى مثلاً لعن الله بني امية قاطبة وقال لا تلعن خالد ابن يزيد في زمن ولائه.. وخرج عن كونه مواليا فانه هنا لا يجري استصحاب الخاص لان الزمن اخذ فيه قيداً ومقتضى اخذ الزمن قيداً ان اختلاف الزمن يعني تغير الموضوع ومع تغير الموضوع لا يجري الاستصحاب لقصور المقتضي. ولا يرجع الى العام ايضاً اذ ان خروجه للا يلزم تخصيصا جديدا للعام حتّى يرجع فيه الى العام بل يرجع حينئذ للأصول العمليّة الأخرى.

### 055

### ولكلام الشيخ قده عدة تفسيرات

### التفسير الاول

ما ذكره المحقق النائيني وتبعه سيدنا قدس سرهما.

ومحصله:

ان الفرق بين كون الزمن قيداً وكون الزمن ظرفا هو الفرق بين العموم الاستغراقي والعموم المجموعي.

وبيان ذلك:

ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في كل يومٍ فان مفاد هذا الخطاب العموم الاستغراقي بمعنى ان لكل عقدٍ احكاماً عديدةً بعدد الازمنة فكما ان هناك عموماً افراديا بحسب العقود فهناك عمومٌ ازمانيٌ في كل عقدٍ ومقتضاه انحلال وجوب الوفاء الى احكامٍ عديدةٍ بعدد ازمنة العقد وآناته.

والمراد بكون الزمان ظرفاً ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في عمود الزمن فالمراد ان لكل عقدٍ حكماً واحداً وهو وجوب الوفاء ولكنه حكم واحد مستمر مدى الازمنة وليس احكاماً عديدة.

وقد افيد في نكتة الفرق في الاثر بين الصنف الاول وهو العموم الاستغراقي والصنف الثاني وهو العموم المجموعي وجهان:

### الوجه الاول

انه اذا كان العموم استغراقياً فمقتضى ذلك ان هناك احكاماً عديدة بعدد الازمنة وبالتالي اذا خرج حكمٌ واحد من هذه الاحكام العديدة في زمنٍ معينٍ فلا مقتضي لخروج الاحكام الاخرى في بقية الازمنة، فاذا قال اوفوا بالعقود في كل يومٍ وقال لا يجب الوفاء بالعقد بعد العلم بالغبن وشك في ان خيار الغبن على نحو الفورية او التراخي فلا بد من الرجوع الى العام بلحاظ ان الحكم الذي خرج عن العام وهو وجوب الوفاء في زمن العلم بالغبن لا يقتضي خروج حكمٍ اخر وهو وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية.

وان كان الزمن ملحوظا على نحو العموم المجموعي كما اذا قال اوفوا بالعقود مستمرا بحيث استفيد منه ان لكل عقدٍ حكماً واحداً بوجوب الوفاء الا انه حكم مستمر بحسب الزمان. وورد عليه المخصص فقال من علم بالغبن فله الخيار خرج العقد المشتمل على الغبن عن ذلك الحكم الواحد الذي بإزائه فقط بحيث لو لم يعد للاندراج تحت العام بعد زمان الفورية لم يلزم تخصيصات جديدة وسقوط احكامٍ اخرى. فيرجع الشك الى الشك في ان الحكم الواحد الذي سقط هل يستمر سقوطه ام ينقطع? فيستصحب سقوطه..

او فقل ان الحكم الخاص الذي حل محل الحكم العام وهو ثبوت الخيار حكمٌ واحدٌ ايضاً بلحاظ عمود الزمان فاذا شك في استمراره جرى استصحابه ولا مقتضي للرجوع الى العام.

واجيب عن هذا الوجه بان ما ذكر في اثر العموم الاستغراقي تام واما ما ذكر في اثر المجموعي فهو محل منع بالنقض والحل

اما النقض:

فلازم هذا الوجه عدم صحة التمسك بالعموم المجموعي بعد التخصيص حتى لو كان عموما افراديا لا أزمانيا كما لو قال المولى اكرم مجموع علماء الشيعة وقال لا تكرم العالم المشكك فان خروج هذا الفرد عن تحت العموم المجموعي لا يمنع بحسب المرتكز العرفي من التمسك بالعام في بقية العلماء [[248]](#footnote-248)

واما الحل

فان الذي خرج عن تحت العموم حالةٍ معينة لا جميع الحالات بمعنى ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود في عمود الزمان فقد انعقد لهذا الخطاب عمومٌ افرادي لكل عقدٍ عقدٍ وعمومٌ احوالي بمعنى ان وجوب الوفاء بالعقد وان كان حكماً واحداً بحسب الزمان وليس احكاماً عديدة الا ان لهذا الحكم عموماً احواليا وهو ثبوته للعقد المشتمل على الغبن في تمام الحالات، سواءً علم المتبايعان بالغبن ام جهلا فان مقتضى العموم الاحوالي لقوله اوفوا بالعقود ثبوت الحكم وهو وجوب الوفاء للعقد المشتمل على الغبن في تمام الحالات. فاذا ورد المخصص وقال لا يجب الوفاء بالعقد عند العلم بالغبن او من علم بالغبن ثبت له الخيار فالذي خرج عن تحت العام ليس هو الفرد اي العقد و انما الذي خرج عن العام حالٌ من حالات الفرد وهو حال العلم بالغبن وحيث ان الفرد ما زال باقياً تحت العام وانما خرج حالٌ من حالاته فاذا انقضى ذلك الحال وتم زمن فورية الخيار فمقتضى العموم الاحوالي شمول العام من جديد لهذا العقد المشتمل على الغبن. وذلك لان ظهور اوفوا بالعقود في العموم الاحوالي يعني انحلال الظهور الى ظهورات عديدة وان لم يكن هناك احكامٌ عديدة وانما لهذا الخطاب ظهورٌ في شمول وجوب الوفاء للعقد المشتمل على الغبن قبل العلم به وظهورٌ اخر مستقلٌ عن الاول وفي عرضه بوجوب الوفاء بالعقد المشتمل على الغبن بعد العلم بالغبن وسقوط الظهور الثاني عن الحجية ببركة مجيء المخصص لا يوجب سقوط الظهور الاول عن الحجية بعد كونهما في عرضٍ واحد بمقتضى المرتكزات العرفية.

### الوجه الثاني

ان العام اذا اخذ بالنسبة للزمن على نحو العموم المجموعي كما لو قال اوفوا بالعقود في مجموع الازمنة فان وجوب الوفاء بالعقد المشتمل على الغبن قبل العلم بالغبن وجوبٌ ضمني ووجوب الوفاء به بعد العلم بالغبن وجوب ضمني لان العموم المجموعي ينحل عقلا لوجوبات ضمنية. ووجوب الوفاء بالعقد بعد العلم بالغبن وانقضاء زمن فورية الخيار ايضاً وجوبٌ ضمني. فاذا سقط الوجوب الضمني الوسط ببركة مجيء المخصص خرج الوجوب الضمني وهو وجوب الوفاء بالعقد الغبني بعد انقضاء زمان الفورية عن كونه وجوباً ضمنياً بالنسبة لماقبله واصبح وجوباً استقلالياً اذ لو كان وجوب الوفاء بالعقد بعد انقضاء زمان الفورية وجوباً ضمنياً لكان متقيداً بوجوب الوفاء بالعقد حتى في زمن العلم بالغبن واذا سقط وجوب الوفاء بالعقد في زمن العلم بالغبن سقط ما هو متقيدٌ به.

فعدم سقوط وجوب الوفاء في الزمن التالي يعني انه وجوب استقلالي بالنسبة له لاضمني وكونه وجوبا استقلاليا خلف مفاد الخطاب فان مفاد الخطاب ان الوجوب ضمني فهذا هو الوجه في عدم صحة التمسك بالعام المجموعي الازماني بعد خروج الفرد في احد الازمنة اذ لازم بقاء العام تحول الوجوب من كونه وجوباً ضمنياً الى كونه وجوباً استقلالياً وهو خلف ظهور الخطاب في الوجوب الضمني..

ولكن هذا الوجه ممنوع بالنقض والحل.

اما النقض:

فان لازم هذا الكلام عدم صحة التمسك بالعام حتى قبل مجيء المخصص فلا يصح التمسك باوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بالعقد قبل العلم بالغبن لان التمسك به قبل العلم بالغبن مع العلم بسقوطه بعد العلم بالغبن يعني ان وجوب الوفاء بالعقد قبل العلم بالغبن وجوبٌ استقلاليٌ لا ضمني وهذا خلف مفاد الخطاب. فمقتضى ما افيد عدم صحة التمسك بالعام لا قبل زمان المخصص ولا بعده. لان تحول الوجوب من الضمني الى الاستقلالي مشتركٌ بينهما. بل مقتضى ذلك عدم صحة التمسك بالعام المجموعي حتى في العموم الافرادي كما لو قال اكرم مجموع الشعراء وقال لا تكرم الشاعر الناصبي فان مقتضى ذلك عدم صحة التمسك بقوله اكرم الشعراء في اكرام بقية الشعراء لان لازم التمسك به تحول الوجوب من كونه وجوباً ضمنياً الى كونه وجوباً استقلالياً. وهذا مما يتنافى مع المرتكزات العرفية

واما الحل

فان جمع العرف بين العام المجموعي والخاص- حيث لا يرفع العرف يده عن العام المجموعي بعد التخصيص - هو بنفسه شاهدٌ على ان خروج الوجوب عن كونه ضمنياً بلحاظ ما خرج- والا هو باقٍ على كونه ضمنياً بلحاظ الوجوبات الاخرى- وانما خرج عن الضمنية الى الاستقلالية بالنسبة الى الوجوب الذي خرج حيث تبين عدم التقيد به فهو بالنسبة اليه استقلاليٌ لا ضمني وان كان متقيداً ضمنيا بلحاظ بقية الوجوبات -. على ان خروج الوجوب عن كونه ضمنياً الى كونه استقلالياً بالنسبة الى زمان المخصص لا يسقط ظهوره في الحجية بحيث يكون مرجعاً بعد انقضاء زمان الخاص.

فتلخص:

انه حتى لو كان الزمن في العام ظرفاً بمعنى لحاظه على نحو العموم المجموعي فان مقتضى ذلك الرجوع الى العام بعد انقضاء زمان الخاص.

هذا هو التفسير الاول وما يرد عليه.

### التفسير الثاني

الذي ذكره المحقق النائيني وافاد انه هو ظاهر كلام الشيخ الاعظم في المكاسب.

وبيانه:

ان المراد بكون الزمن قيداً او ظرفا هو ان الزمن تارةً يلحظ قيداً في متعلق الحكم وتارةً يلحظ قيدا في نفس الحكم

وبيان ذلك:

ان المولى تارةً يقول ان التصدق المستمر بالمال مطلوبٌ وتارةً يقول يجب عليك التصدق بالمال وجوباً مستمراً بمعنى ان الاستمرار والتأبيد تارة يكون صفة للمتعلق وتارةً يكون صفةً لنفس الحكم فان كان صفةً للمتعلق كما اذا قال التصدق المستمر في كل يومٍ واجبٌ فهنا لو خرج احد الافراد في زمنٍ من الازمنة فقال التصدق المستمر في كل يوم واجب ولا يجب عليك التصدق في يوم السبت فانه مع انقضاء يوم السبت يرجع الى العام.

واذا قال يجب عليك التصدق في كل يومٍ وجوباً مستمراً بحيث صار الاستمرار صفةً للحكم وقال لاتتصدق في يوم السبت فانه لا يرجع للعام بعد انقضاء يوم السبت

وبيان ذلك بذكر جهتين ثبوتيةٍ واثباتية.

اما الجهة الثبوتية فهي في بيان النكتة والوجه في هذا التفصيل:

وقد افاد في بيان النكتة مقدمتين ونتيجة.

اما المقدمة الاولى

فهي انه اذا كان الاستمرار صفة للحكم كما اذا قال يجب التصدق وجوباً مستمراً في كل يومٍ فهو عارضٌ على الحكم وبما ان العارض متأخر رتبةً عن المعروض صار الاستمرار وعدم الاستمرار من الانقسامات الثانوية للحكم اذ الحكم له انقسامات اولية ككونه مقيدا بالبلوغ ام لا و مقيدا بالعقل او غير مقيد.

وله انقسامات ثانوية كاستمراره وانقطاعه.. ودليل الحكم انما يتكفل التقييد او الاطلاق بلحاظ انقساماته الاولية لا بلحاظ انقساماته الثانوية. اذ ما دام الاستمرار عارضا على الحكم ومن الانقسامات الثانوية للحكم فيستحيل تقييد الحكم به في دليله اذ يستحيل اخذ المتأخر رتبةً فيما هو متقدم. واذا استحال تقيد الحكم في دليله بالاستمرار استحال اطلاقه له اذ التقييد والاطلاق متقابلان تقابل الملكة والعدم واذا استحال احدهما استحال الاخر.

فدليل الحكم بالنسبة إلى انقساماته الثّانويّة ومنها الاستمرار والانقطاع لا مقيد ولا مطلق بل هو مهمل..

المقدمة الثانية

بما ان الدليل الاول الدال على اصل جعل الحكم مهملٌ فلابد في اثبات الاستمرار من دليل اخر يعبر عنه بمتمم الجعل المفيد والمنتج فائدة الاطلاق. كان يقول المولى حلال محمدٍ حلال الى يوم القيامة، فيبين بهذا الخطاب المستقل اطلاق الحكم الاول واستمراره بحسب الازمنة.

او يستفادمن القرينة العقلية حيث ان وجوب الوفاء بكل عقدٍ آناما لغو. اذ لا معنى للايجاب آنا ما او قال يحرم شرب الخمر آناًما فهذا لغو. فمقتضى كون تقيد الحكم بالزمن الآني لغواً ان زمن الحكم مستمر اي ان الوجوب الحكمي وجوبٌ مستمرٌ.

وبعد المفروغية عن المقدمتين تتبين النتيجة.

وهو انه اذا خرج عن تحت العام فردٌ حيث ان المولى قال يجب التصدق وجوباً مستمراً وقال لا يجب التصدق في يوم السبت وشك بعد يوم السبت هل يستمر حكم العام او يستمر حكم الخاص? لا مجال للرجوع الى العام لان المرجع اما دليل اصل جعل الحكم او دليل الاستمرار. فان كان المرجع دليل جعل الحكم فقد ذكر انه مهمل بلحاظ الاستمرار والانقطاع اي ان دليل جعل الحكم لا يتكفل بيان الاستمرار او الانقطاع بل يستحيل تعرضه للانقسامات الثانوية وبناء على ذلك فلا يصح الرجوع اليه .

وان كان المرجع دليل الاستمرار فالاستمرار صفةٌ للحكم ولذلك لا يصح التشبث بالاستمرار الا بعد المفروغية عن اصل الحكم. وحيث لا يعلم ان في التصدق بعد يوم السبت حكما بالوجوب ام لا فالتمسك بدليل الاستمرار تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية لان دليل الاستمرار انما يدل على استمرار الحكم بعد ثبوته واذا شك في اصل الحكم فقد شك في شمول دليل الاستمرار له بل كان التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

فمقتضى ذلك عدم صحة الرجوع الى العام فيما اذا كان الاستمرار صفةً للحكم نفسه

### 056

### الجهة الاثباتية في تحديد كون الزمان قيدا في الحكم او قيدا في المتعلق

وهنا افاد المحقق النائيني قدس سره ان الحكم تارةً حكمٌ وضعيٌ واخرى تكليفيٌ

فان كان حكماً وضعياً فليس له متعلق وانما له موضوع كقوله العقد لازم او الدم نجسٌ فانه ليس للحكم الوضعي من اللزوم والنجاسة الا الموضوع للزوم والنجاسة وهو العقد او الدم وحيث انه ليس له متعلق فموضوعه مما لا يتعدد بتعدد انات الزمان اذ العقد في قوله العقد لازم مما لا يتعدد بآنات الزمان وانما هو وجودٌ واحد مهما مر عليه الزمان

وحيث انه لا يتعدد بتعدد الزمان فلا يتصور ان يكون الزمن قيداً له اذ ما يمكن ان ينقسم الى قسمين بحسب الزمن فحينئذ يتصور ان يكون الزمن قيدا له كما يتصور ان يكون له اطلاق بحسبه

واما اذا لم يقبل الانقسام بحسب الزمن فلا يتصور ان يكون الزمن قيداً له وبالتالي يتعين ان يكون الزمن قيداً للحكم نفسه وهو قوله: لازم

وحيث انه قيدٌ للحكم وليس قيداً للمتعلق فلو خرج فردٌ عن هذا اللزوم في زمن كخروج العقد الغبني عن اللزوم في زمن العلم بالغبن وشك في خروجه بعد انقضاء زمان فورية الخيار فليس المرجع هو العام وانما المرجع استصحاب حكم الخاص كما مضى بيانه

واذا كان الحكم حكماً تكليفياً كما اذا قال لا تشرب الخمر فان الحكم التكليفي كما له موضوعٌ وهو الخمر اذ ما يحرم شربه هو الخمر فان له متعلقاً وهو الشرب وحيث ان المتعلق فعل يقبل الانقسام بحسب الزمان اذ قد يكون الشرب مستمراً وقد يكون منقطعاً وقد يكون آنيا وقد يكون تدريجياً فلأجل انقسام المتعلق الذي هو من سنخ مقولة الفعل الى اقسام عديدة بحسب الزمان تصور كون الزمان قيداً للمتعلق

فاذا قال لا تشرب الخمر فلا اشكال انه لا يراد به الحرمة الآنية اذ ان حرمة شرب الخمر آناما مما يكون تشريعه لغواً اذ كل مكلفٍ ممتنعٌ عن شرب الخمر آناما فلا وجه للنهي عن شربه فلا محالة يراد بحرمة الشرب في المقام حرمةٌ مستمرة

غاية ما في الباب ان الاستمرار قيدٌ في الشرب او قيدٌ في الحرمة

فهل ان قيد الاستمرار يرجع الى - الشرب المستمر للخمر حرامٌ -او الى - حرمة شرب الخمر حرمة مستمرة- فاذا دار الامر بين كون الزمن قيداً للمتعلق او قيداً للحكم كان إطلاق المتعلق نافياً لتقييده بالزمن حيث ان المولى قال لا تشرب الخمر ولم يقيد الشرب بزمنٍ فمقتضى اطلاقه عدم اخذ الزمن قيداً له

فلا محالة سوف يرجع الزمن قيداً للحكم فاذا رجع الزمن قيدا للحكم وقد سبق ان دليل الحكم مهملٌ بلحاظ الانقسامات الثانوية للحكم ومن جملة الانقسامات الثانوية استمراره او انقطاعه وحيث ان دليل الحكم مهمل من حيث الانقسامات الثانوية ومنها الاستمرار والانقطاع فلايتكفل دليل الحكم نفسه لبيان كون الحكم مستمراً او منقطعاً

ولاجل عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا يصح التمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم بعد خروج الفرد في زمنٍ من الازمنة فلو فرض ان المولى جوز شرب الخمر في زمن الصبا مثلاً وشك بعد ذلك في بقاء الحرمة فلا مجال للرجوع الى قوله لا تشرب الخمر لاثبات بقاء الحرمة بعد انقضاء الزمن المتيقن لحرمة الشرب بلحاظ ان دليل لاتشرب الخمر ليس متكفلاً لانقساماته الثانوية ومنها استمرار الحكم او انقطاعه

فاذا لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة فلا اطلاق له كي يتمسك به لاثبات استمرار الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن لحرمة الشرب

هذا تمام ما افيد في تقرير كلام المحقق النائيني في تفسيره الثاني لكلام الشيخ الاعظم قدس سره

وقد اورد عليه من قبل الاعلام بعدة ايرادات

الا يراد الاول

ينصب على ما افيد من ان تقييد الحكم بالاستمرار وعدمه من الانقسامات الثانوية التي لايتكفل دليل الحكم باثباتها

والملاحظة في هذا المدعى من جانب الثبوت وجانب الاثبات

اما الجانب الثبوتي:

فالصحيح ان تقييد الحكم بالاستمرار او الانقطاع ليس امراً ممتنعاً لان تقييد الحكم بالاستمرار او الانقطاع ليس من الانقسامات الثانوية للحكم

وبيان ذلك

ان الاستمرار سواءً اريد به واقع الاستمرار ومصداقه او اريد به مفهوم الاستمرار فان تقييد الحكم بكل منهما مما يمكن في نفس جعل الحكم

اما اذا قصد بالاستمرار واقع الاستمرار فالامر واضح فان مصداق الاستمرار واقعا ليس الا وجود الحكم في الزمن الثاني او الثالث او الرابع

وبالتالي كما ان حدوث الحكم وهو جعله في الزمن الاول مما يمكن بنفس انشاء الحكم كذلك جعل الحكم في تمام الازمنة مما يمكن بنفس انشاء الحكم اذ باختيار المولى الجاعل ان يجعل الحكم في زمنٍ او يجعل الحكم في تمام الازمنة فان كلا النحوين في عرض واحد وكلاهما من شؤون جعل الحكم لا من الانقسامات الثانوية التي لا تتصور عقلاً الا بعد المفروغية عن وجود حكم بل الحكم نفسه اما ان يكون ضيقاً او يكون واسعاً

كما في انشاء الملكية او الزوجية فان المنشئ للملكية قد ينشئ ملكيةً ضيقة محدودةً بزمن الخيار كأن يقول البائع للمشتري ملكتك الكتاب ما لم افسخ حيث لم ينشئ الا ملكيةً محدودةً بزمن الفسخ او ينشئ ملكية دائمة كما اذا قال ملكتك ملكيةً طلقة فان نفس الانشاء للملكية هو متكفلٌ لانشاء كونها منبسطة على الزمن او ضيقة

وكذلك بالنسبة للزوجية الدائمة والزوجية المنقطعة

وإن كان المنظور مفهوم الإستمرار لا مصداق الإستمرار فإن تقييد الحكم به او متعلقه امر ممكن بالجعل الاول لا بجعل اخر اذ من الممكن ان يقول المولى جعلت للصلاة وجوباً مستمراً او الصلاة المستمرة واجبة فان مفهوم الاستمرار كمصداق الاستمرار ليس من الانقسامات الثانوية للحكم

نعم مفهوم الاستمرار والانقطاع من الانقسامات الثانوية لماهية الحكم فان اتصاف الحكم بالاستمرار فرع كونه حكماً واتصاف الحكم بالانقطاع فرع كونه حكماً فهما من الانقسامات الثانوية لماهية الحكم

ولكن مفهوم الاستمرار والانقطاع ليس من الانقسامات الثانوية لوجود الحكم والمنظور في مقام الجعل وجود الحكم لا ماهيته وبما انهما ليسا من الانقسامات الثانوية لوجود الحكم فمن الممكن جعل الحكم متصفاً بعنوان الاستمرار كجعل متعلق الحكم متصفا بعنوان الاستمرار في رتبةٍ سابقةٍ على الحكم بلا حاجةٍ الى دليلٍ اخر

هذا بالنظر الى الجانب الثبوتي

واما بالنظر الى الجانب الاثباتي

اي بعد المفروغية عن امكان جعل الحكم المستمر بجعلٍ واحد سواءً كان المنظور في الاستمرار مصداقه او مفهومه فهل يتكفل دليل الحكم وخطابه اثباتاً بالدلالة على استمرار الحكم بحسب عمود الزمان ام لا?

وهنا ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول ج٣ ص ٢٢٢:

ان المنظور تارةً هو الجعل واخرى هو المجعول وهذا ما ذكره ايضاً سيد المنتقي ج6 ص312 في الحاشية بعنوان وتحقيق الا شكال مع ان التحقيق لسيدنا الخوئي قدس سره

وهو ان المنظور ان كان هو الجعل والجعل عبارة عن قضية تشريعية متكاملة كقولنا حرمة شرب الخمر او وجوب صلاة الآيات فالجعل بهذا المعنى وهو القضية التشريعية يكون استمراره بمعنى عدم نسخه والاستمرار بمعنى عدم النسخ من الانقسامات الثانوية للجعل بمعنى ان تصور كون القضية التشريعية منسوخة او غير منسوخة فرع جعل القضية وتشريعها

ولاجل ذلك يكون الاستمرار بمعنى عدم النسخ من الانقسامات الثانوية للجعل بمعنى القضية التشريعية

وبناءً على ذلك فدليل الجعل لا يتكفل بيان استمراره بعدم نسخه او نسخه فان قوله يحرم شرب الخمر لا يتكفل الا اثبات حرمة شرب الخمر واما ان هذه القضية منسوخةٌ او غير منسوخة فمما لا يتكفل بها دليل الجعل

واذا كان المنظور بالجعل المجعول بالحمل الشائع اي نفس الحكم عند انشاءه فمن الواضح ان الحكم لا -القضية التشريعية الكاملة- كالوجوب او الحرمة او الجواز او اللزوم عند ابرازه هل يتكفل الدليل المتكفل ابراز جعله ابراز استمراره وعدم استمراره؟

وهنا افاد السيد الشهيد ج 6 ص 335:

ان الاستمرار الطارئ على الحكم هل هو الاستمرار بالمعنى الحرفي? ام الاستمرار بالمعنى الاسمي?

وبعبارة سيد المنتقى قدس سره الذي اورد نفس الا شكال في ج 6 ص 335:

ان المراد بالاستمرار العنوان الانتزاعي ام منشأ انتزاعه؟

فان اريد بالاستمرار منشأ الانتزاع او فقل المعنى الحرفي للاستمرار فليس المعنى الحرفي للاستمرار الا وجود الحكم في الزمان الثاني و الزمان الثالث وهكذا في تمام الازمنة والآنات

ومن الواضح ان وجود الحكم في الزمان الثاني الذي نعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي او فقل واقع الاستمرار -وهو منشأ لانتزاع عنوان الاستمرار فان الحكم اذا استوعب الازمنة بحيث لم يخلو زمن من وجوده انتزع من هذه السعة عنوانٌ الاستمرار -

كما ان حدوثه لا يحتاج الى دالٍ اخر غير دليل نفس الحكم كذلك استمراره اي وجوده في الزمن الثاني و الثالث فان نفس دليل الحكم يتكفل له بالاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة

فان المولى اذا قال يحرم شرب الخمر كان مقتضى الاطلاق وتمامية مقدمات الحكمة ثبوت هذا الحكم في كل زمنٍ

او قال اوفوا بالعقود او قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا فان مقتضى مقدمات الحكمة في تمام هذه الادلة ثبوت واقع الاستمرار للحكم بمعنى وجوده في كل زمن فان ذلك من شؤون الحكم وحالاته وصفاته ومقتضى ذلك تكفل دليل الحكم لاثباته بلا حاجةٍ الى دالٍ اخر

وان كان المقصود الاستمرار بالمعنى الاسمي اي العنوان الانتزاعي للاستمرار فلابد من تحديد امرين

الامر الاول

ما افاده السيد الشهيد قدس سره ص 336 ج6 بقوله :

الا ان هذا النحو من الاستمرار كما لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان الزمن قيداً للحكم كذلك لا يمكن استفادته من دليل الحكم اذا كان الزمن قيداً للمتعلق وتحت الحكم ،فلا وجه للتفصيل بين الحكم ومتعلقه من هذه الناحية

ومقصود السيد الشهيد ان كان هو ان دليل الحكم لايقبل التقييد بالاستمرار بالمعنى الاسمي بل لابد في اثبات الاستمرار بالمعنى الاسمى من دليلٍ اخر فهذا محل تامل لان دليل الحكم يقبل التقييد بالاستمرار كأن يقول المولى ان لبر الوالدين وجوبا مستمراً

نعم لا يتصور ثبوتا الاستمرار للوجوب مثلا بالمعنى الاسمي الا مع المفروغية عن وجود وجوب اذ كيف يتصف الوجوب بكونه مستمراً مع عدم وجوده الا انه يمكن ابراز هذين الامرين وهما المقيد وهو الوجوب والقيد وهو الاستمرار بدليلٍ واحد

كما يمكن ذلك بالنسبة الى المتعلق كأن يقول المولى البر المستمر للوالدين واجب فكما يمكن اخذ الاستمرار قيدا في المتعلق بنفس دليل جعل الحكم يمكن اخذ الاستمرار قيداً في الحكم بنفس دليل جعل الحكم

وان كان مقصود السيد قده من هذه العبارة انه بعد التخصيص هل يمكن الرجوع الى الاطلاق ام لا?

فكلامه تامٌ اذ بعد تخصيص الدليل الذي اشتمل على الاستمرار بالمعنى الاسمي لا يمكن الرجوع له لاثبات الاستمرار بعد انقضاء الزمن المتيقن للمخصص .

سواءا كان الاستمرار في المتعلق ام الحكم اما اذا كان الاستمرار قيداً للمتعلق فهو واضحٌ لانه اذا قال الشرب المستمر للخمر حرام فلا يستفاد من هذا الدليل الا حرمة الشرب المستمر لا كل شربٍ

وبالتالي لو جاز الشرب في آنٍ من الانات كآن الاكراه فقد انثلم عنوان الاستمرار واذا انثلم عنوان الاستمرار لم يصح الرجوع الى الدليل الذي قيد متعلق الحرمة بالشرب المستمر

وكذلك لو اخذ الاستمرار قيداً في الحكم من دون ان يكون عنوانا مشيرا لواقع الاستمرار كما اذا قال المولى ان الوجوب المجعول لردالسلام وجوب بنحو خاص وهو المستمر فاذا خرج رد السلام في زمنٍ من الازمنة عن الوجوب فقد انثلم الاستمرار ولامقتضي للرجوع الى الدليل مرةً اخرى

الامر الثاني

انه لا حاجة في اثبات استمرار الحكم الى التوسل بالاستمرار بالمفهوم الاسمي بل يكفي الاستمرار بالمعنى الحرفي والذي يستفاد من دليل الحكم من خلال الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فانه يكفي ان يقول المولى يحرم شرب الخمر لاثبات استمرار الحرمة بمقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة بلا حاجةٍ لقيام المولى بتقييد الدليل بعنوان الاستمرار الذي يحكي الاستمرار بالمفهوم الاسمي اذ الغرض بيان استمرار الحكم وهو مما يكفي فيه اطلاق الحكم بحسب الزمن

### 057

الا يراد الثاني الذي اورده السيد الشهيد قدس سره على التفسير الثاني للمحقق النائيني لكلام الشيخ الاعظم قده ما ذكره في صفحة 336 ج 6 من البحوث:

من

انه لو سلم عدم صلاحية الخطاب الاول المتكفل لبيان الحكم للدلالة على استمرار الحكم ودوامه لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة وان الدليل الدال على الاستمرار انما هو خطابٌ اخر بعنوان متمم الجعل وان الخطاب الثاني المتمم للجعل اخذ في موضوعه ثبوت الحكم بنحو القضية المهملة بلحاظ ان الخطاب الثاني وهو متمم الجعل ناظرٌ للخطاب الاول المتكفل لبيان الحكم لكنه مهمل من حيث استمرار الحكم وانقطاعه اذ لا يعقل ان يكون مقيداً ولا مطلقا بلحاظ ان الاستمرار والانقطاع من الانقسامات الثانوية التي لا يكون في دليل الحكم نظر اليها فهو بالنسبة الى الاستمرار والانقطاع لا مطلق ولا مقيد بل هو مهمل.

ومتمم الجعل يدل على ان الحكم الذي ثبت في الدليل الاول على نحو القضية المهملة مستمرٌ.

وبناء على ذلك فالمرجع بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ معين والشك في خروجه عن العام بعد زمان التخصيص ليس هو الدليل الاول المتكفل لبيان الحكم اذ المفروض انه على نحو القضية المهملة بل المرجع هو الدليل الثاني المعبر عنه بمتمم الجعل حيث ان الدليل الثاني ذو اطلاقٍ فيعتمد على اطلاقه في اثبات استمرار الحكم بعد القدر المتيقن من زمان التخصيص..

و لكن سيأتي مزيد تدقيقٍ وتحقيقٍ في العلاقة بين الدليل الثاني المعبر عنه بمتممٍ الجعل والدليل الاول المتكفل لبيان ثبوت الحكم..

الا ان بعض الاجلة رحمه الله في تعليقته على البحوث صفحة 336 طرح دفاعاً عن المحقق النائيني بما يدفع بنظره كلا الا يرادين اللذين اوردهما السيد الشهيد على كلام المحقق النائيني.

وبيان ذلك بعرض عدة امورٍ.

الامر الاول

ان المرتكز العرفي قائمٌ على عدم جريان مقدمات الحكمة في المحمول ومقتضى ذلك عدم صحة التمسك باطلاق المحمول.. والسر في ذلك ان المتفاهم العرفي من القضايا الحملية صرف ثبوت المحمول للموضوع فالمتكلم في مقام بيان النسبة وهي نسبة المحمول للموضوع وليس في مقام بيان المحمول نفسه كي ينعقد له اطلاقٌ يبتني على مقدمات الحكمة.

مثلا اذا قال المتكلم العقد لازم فلا يستفاد من ذلك اكثر من نسبة صرف اللزوم للعقد.. فان المتكلم ليس في مقام البيان الا من هذه الجهة اي بيان النسبة. واما ان اللزوم هل المراد به اللزوم الحقي او اللزوم الحكمي او انه مطلقٌ للزوم الحقي واللزوم الحكمي فليس المتكلم في مقام البيان من هذه الجهة كي يقال مقتضى مقدمات الحكمة شمول اللزوم لجميع انواعه

او اذا قيل زيد عالمٌ فليس المتكلم الا في مقام بيان ثبوت اصل العلم لزيدٍ لا انه في مقام بيان العالمية كي يقال ان مقتضى مقدمات الحكمة ثبوت جميع العلوم لزيد.

ومن هذا القبيل ما ذكر في بحوث الامامة من ان قوله صلى الله عليه واله عليٌ ولي كل مؤمن ومؤمنة بعدي لا يستفاد منه الا ثبوت اصل الولاية للامام امير المؤمنين عليه السلام بمعنى الامامة لا ان مقتضى مقدمات الحكمة في عنوان الولي شموله لجميع انواع الولاية التكوينية والتشريعية اعتمادا على اطلاق المحمول اذ الاطلاق المستند لمقدمات الحكمة فرع كون المولى في مقام البيان من جهته وليس المتكلم الا في مقام البيان من جهة اصل ثبوت اللزوم للعقد او اصل ثبوت العلم لزيد او اصل ثبوت الولاية بمعنى الامامة للامام امير المؤمنين عليٍ عليه السلام..

ما لم تقم قرينةٌ سياقيةٌ او ارتكازيةٌ على عموم المحمول لجميع انواعه كما يقال بذلك في اية الولاية انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا بتقريب ان مقتضى القرينة السياقية وهي كون ولاية الامام امير المؤمنين من سنخ الولاية الثابتة لله ولرسوله حيث جعلت الولايات الثلاث في مبرزٍ واحد وهو قوله وليكم

فكان مقتضى القرينة السياقية شمول الولاية لجميع انواعها فان مجرد المحمول لا دلالة فيه على اطلاقه الاستغراقي لجميع انواعه وافراده..

الامر الثاني

كما ان المحمول في القضايا الحملية لا اطلاق فيه لأنواعه وافراده العرضية فكذلك لا اطلاق فيه لافراده الطولية فاذا قال المولى مرجع التقليد عالم ، فانه كما لا يستفاد منه شمول المحمول وهو العلم لجميع افراده العرضية كذلك لا يستفاد منه شموله للافراد الطولية بمعنى استمرار العالمية الى اخر عمره فانه ليس في مقام البيان من هذه الجهة وانما هو في مقام البيان من جهة نسبة صرف ثبوت المحمول للموضوع لا في مقام بيان شمول المحمول لجميع افراده الطولية المستوعبة للزمان.

وبناءً على ذلك فلا يصح التمسك باطلاق المحمول في الادلة المتكفلة لبيان الحكم كقولنا مثلاً صلاة الايات واجبة او العقد جائز او الدم نجسٌ في هذه الجهة اذ لا اطلاق للمحمول بالنسبة الى الافراد الطولية من حيث استيعابه لتمام الازمنة او انقطاعه..

وبناء على ذلك فاذا ورد المخصص كما اذا قال كل عقد واجب الوفاء. وقال ان العقد الغبني لا يجب الوفاء به حين العلم بالغبن وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي فانه لا يصح الرجوع الى المحمول في قوله كل عقدٍ واجب الوفاء اذ ليس في مقام البيان من جهة شمول المحمول لتمام الازمنة او انقطاعه كي يتمسك به لاثبات ان العقد الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار لازمٌ وواجب الوفاء..

الامر الثالث

انه لا فرق في ذلك بين الاستمرار بالمعنى الحرفي او الاستمرار بالمعنى الاسمي فانه اذا لم ينعقد لدليل الحكم الاول وهو قوله كل عقدٍ واجب الوفاء اطلاق بلحاظ الاستمرار والانقطاع المعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي او مصداق الاستمرار وواقعه فمن بابٍ اولى ان لاينعقد له اطلاق بلحاظ الاستمرار بالمعنى الاسمي..

الامر الرابع

انه كما لا يصح التمسك بدليل الحكم لانه ليس الا في مقام بيان ثبوت صرف المحمول للموضوع وليس في مقام البيان من جهة المحمول لا بلحاظ افراده العرضية ولا بلحاظ افراده الطولية كذلك لا يصح التمسك بمتمم الجعل.

كما لو فرض ان المولى اردف قوله كل عقد واجب الوفاء بقوله: ما ثبت له وجوب الوفاء فليس ليس حكما آنيا.

او كان متمم الجعل دليلاً لبياً وهو دليل امتناع اللغوية فان مقتضى حكم العقل بقبح اللغوية ان دليل الحكم وهو قوله كل عقد واجب الوفاء ليس مفاده ثبوت وجوب الوفاء للعقد آنا ما لان وجوب الوفاء للعقد آنا مأ لغو.

فبغض النظر عن كون متمم الجعل دليلاً لبياً كقرينة اللغوية التي يحكم بها العقل او كان متمم الجعل دليلاً لفظياً فانه ايضاً لا يصح التمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم المستفاد من الدليل الاول بعد انقضاء الزمان المتيقن للخاص.

والسر في ذلك

ان استفادة العموم او الاطلاق من اي دليلٍ فرع كون الدليل ذا دلالةٍ مستقلة بحيث يكون ذا موضوعٍ ومحمول مستقلاً عن اي دليلٍ اخر. فيقال حينئذ اذا كان للدليل دلالة مستقلة فان اقترن بادوات العموم استفيد منه العموم الوضعي والا كان مقتضى تمامية مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق له.

واما اذا لم يكن مستقلا وانما هو خطاب تعليقٍ على الدليل الاول فهو في طول الدليل الاول بحيث لولا وجود الدليل الاول لكان وجوده لغوا فلا معنى حينئذ لان يكون مورداً لاستفادة العموم او الاطلاق منه.

والمقام من هذا القبيل

فان متمم الجعل حتى لو كان دليلا لفظيا ما هو الا قرينةٌ على الدليل الاول وتعقيبٌ عليه وبناءً على ذلك فليست له دلالة مستقلة كي يستفاد منه العموم الوضعي او العموم الاطلاقي..

فلا يصلح مرجعا لاثبات استمرار الحكم المدلول عليه بالدليل الاول فيما بعد الزمان المتيقن للتخصيص.

الامر الاخير:

ان ما ذكر تامٌ في ادلة الاحكام الوضعية التي ليس لها متعلق بل هي مؤلفة من ركنين موضوعٍ ومحمول كقوله العقد واجب او الدم نجسٌ. واما في ادلة الاحكام التكليفية التي تشتمل على اركان ثلاثة موضوعٍ ومتعلقٍ ومحمولٍ كقوله لا تشرب الخمر او شرب الخمر حرامٌ فان مقتضى الاطلاق في المتعلق حيث لم يقيد شرب الخمر بزمانٍ معينٍ مع كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق- وان لم يكن في مقام البيان من جهة المحمول- تمامية مقدمات الحكمة وانعقاد الاطلاق فيه فاذا قال شرب الخمر حرامٌ فهو وان لم يكن في مقام البيان الا من جهة ثبوت المحمول وهو اصل الحرمة للمتعلق وهو شرب الخمر الا انه من جهة المتعلق نفسه وهو شرب الخمر في مقام البيان لان تحديد الوظيفة الفعلية لاي فعلٍ يقتضي ان يكون المولى في مقام البيان من جهة هذا الفعل الذي يراد تحديد حكمه والوظيفة الفعلية تجاهه.

فمقتضى كونه في مقام البيان من جهته وعدم نصب قرينةٍ على التقييد بزمنٍ معين ان كل شربٍ للخمر في اي زمنٍ فهو حرام. فكما ينعقد له اطلاقٌ بلحاظ افراده العرضية وهو كل شربٍ ينعقد له اطلاقٌ بلحاظ افراده الطولية بحسب الازمنة..

ويلاحظ على ما افيد

اولاً

ان هناك تفصيلا بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية ففي القضية الخارجية يدور اطلاق المحمول مدار حدود ما في الخارج.

اذ القضايا الخارجية تتبع القرائن السياقية والارتكازية والمقالية فقد تكون في مقام البيان من جهة العموم والاطلاق وقد لا تكون ولكن مصب البحث في القضايا الفقهية هو القضايا الحقيقية. فانها وان لم تكن في مقام البيان من جهة المحمول من حيث افراده العرضية الا انه لها اطلاق بلحاظ الافراد الطولية اذ ان مرجع القضايا الحقيقية بحسب المرتكز العرفي الى قضية شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له.

فاذا قال: كل فقيهٍ عادل حجةٌ في الافتاء فمرجع هذه القضية الى قضية شرطية وهي انه كلما ثبت لانسان انه فقيه عادلٌ ثبت انه حجةٌ في الافتاء فان مرجع القضية الى اتحاد المحمول والموضوع بنحو الحمل الشائع ومقتضى ذلك رجوعها الى قضيةٍ شرطيةٍ انه كلما تحقق الموضوع ثبت المحمول له. وهذا هو عبارةٌ عن الاطلاق بحسب العموم الازماني.

### 058

الملاحظة الثانية:

على ما افيد دفاعاً من قبل بعض الأجلة رحمه الله عن كلام المحقق النائيني وهي بعينها ايضاً ملاحظةٌ على \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني قده في المقام انه لابد من النظر الى مدلول متمم الجعل

وبيان ذلك:

ان مفاد متمم الجعل كما اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر وجوب الوفاء ليس آنيا او وجوب الوفاء لم يحدد بفترة في الخطاب الثاني اما على نحو الاستمرار بالمعنى الاسمي او بالمعنى الحرفي او مشكوكٌ فيه

فان كان الاستمرار المأخوذ في متمم الجعل بنحو المعنى الاسمي كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد من الاحكام المستمرة فحينئذ لو خرج فردٌ في زمانٍ معينٍ بمخصصٍ فانه لا مقتضي لعوده للعموم الازماني مرةً اخرى لا بالنسبة لدليل الحكم ولا بالنسبة لمتمم الجعل لما سبق من ان الاستمرار بالمعنى الاسمي اذا انثلم في زمنٍ لم يعد له معنى بالنسبة لبقية الازمنة

وان كان الاستمرار في متمم الجعل مشكوكاً ويحتمل انه استمرار بالمعنى الاسمي والاستمرار بالمعنى الاسمي مما لا يصح التمسك به بعد خروج الفرد في زمان بمخصص ما فلم يحرز وجود عمومٍ ازمانيٍ في متمم الجعل يصح التمسك به بعد انقضاء فترة التخصيص

وان كان العموم الازماني في متمم الجعل بنحو الاستمرار بالمعنى الحرفي كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد لم يحدد له فترة فكان مقتضى مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق في متمم الجعل بلحاظ عمود الزمان وهو ما يعبر عنه بالاستمرار بالمعنى الحرفي

ففي هذا الفرض لابد من ملاحظة الموضوع في متمم الجعل ايضاً

وهو على محتملات ثلاثة

المحتمل الاول

ما ذهب اليه بعض الاجلة في تعليقته على البحوث ص 336:

ان الموضوع هو ثبوت الحكم في زمانٍ معين مما يعني ان متمم الجعل قضية شرطية متفرعة على ثبوت الحكم في زمانٍ فكأنه قال اوفوا بالعقود وقال لو ثبت وجوب الوفاء بالعقد في زمنٍ معينٍ لكان مستمراً وح اذا انقضى زمان التخصيص كما اذا علم المكلف بالغبٍن فثبت له الخيار وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي وانقضى زمان الفورية لم يمكن ان يتشبث بالاطلاق في متمم الجعل لان المفروض ان مؤدى متمم الجعل قضية شرطية وهي انه لو ثبت الحكم في زمانٍ لكان مستمراً ولم يحرز ثبوت الحكم في زمان الشك كي يثبت الاستمرار ولو احرزه لاستغنى عن التمسك بالاطلاق فالتمسك باطلاق متمم الجعل في زمان الشك تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

وبناء على هذا المحتمل لا يصح الرجوع لدليل متمم الجعل لاثبات بقاء الحكم بعد الزمان المتيقن للتخصيص

ولكن هنا ملاحظتان

الاولى

ان لازم كلامه التفصيل بين خروج الفرد عن العام وهو اوفوا بالعقود من اول الامر كما في خروج العقد المقترن بخيار المجلس حيث ان العقد المقترن بخيار المجلس قد خرج عن عموم اوفوا بالعقود ابتداءً وبين خروجه بقاء بعد شمول العام له في زمن ما

اذ لو كان مفاد متمم الجعل انه اذا ثبت الحكم وهو وجوب الوفاء في زمانٍ معينٍ كان مستمرا لزم منه عدم انعقاد العموم الافرادي من البداية لما يشمل العقد المقترن بخيار المجلس اذ لم يثبت الحكم في حق هذا العقد في اي زمنٍ لانه من البداية خرج عن عموم اوفوا بالعقود بخيار المجلس فلو شك بعد افتراق احدهما عن مجلس البيع وبقاء الثاني في مجلس البيع في بقاء خيار المجلس ام لا? لم يمكن الرجوع الى الاطلاق في متمم الجعل لان موضوع هذا الاطلاق هو - لو ثبت الحكم في زمان - ولم يثبت

وهذا يعني عدم انعقاد عمومٍ افراديٍ لقوله اوفوا بالعقود من الاصل وهو خلف المفروض اذ المفروض لدى المحقق النائيني ان العموم الافرادي منعقد وان قوله اوفوا بالعقود شاملٌ لكل عقدٍ لا محالة وانما المنثلم العموم الازماني

بينما بناءً على صياغة متمم الجعل بنحو القضية الشرطية وهي انه لو ثبت الحكم في زمانٍ لاستمر والمفروض ان الحكم لم يثبت في زمنٍ لان العقد قد خرج من الاول ان لا تجري في قوله اوفوا بالعقود اصالة العموم الافرادي لان المنثلم هو العموم الافرادي من الاصل لاالعموم الازماني وهذا خلفٌ مفروض كلام المحقق النائيني

واما الفرض الثاني وهو مالو كان عموم افرادي لاوفوا بالعقود كما في العقد الذي اندرج تحت اوفوا بالعقود ابتداءً ثم خرج في زمنٍ اخر كما في البيع الغبني حيث ثبت وجوب الوفاء به قبل العلم بالغبن ثم خرج فالعموم الافرادي منحفظ فيه وانما الذي انثلم العموم الازماني فهنا قد تشمله القضية الشرطية في متمم الجعل

اما في العقد الذي خرج عن اوفوا بالعقود منذ البداية فلم يتحقق في اوفوا بالعقود عمومٌ افراديٌ بالنسبة له وهذا خلف ما فرض في \*\*كلمات\*\* المحقق النائيني من ان الفرق بين اخذ الزمان في المتعلق واخذ الزمان في الحكم ان المنثلم هو العموم الازماني في الثاني دون الاول واما العموم الافرادي فهو منحفظ فيهما

وثانياً

لو سلم ما ذكره بعض الاجلة من ان متمم الجعل موضوعه - لو ثبت الحكم في زمان معين لاستمر - فحينئذ يرد عليه انه لا اشكال ان مفاد متمم الجعل هو نفي اللغوية اي ان الحكم المدلول عليه بالدليل الاول وهو قوله اوفوا بالعقود ليس حكماً آنياً والا لكان ثبوته لغواً وبما ان مفاد متمم الجعل هو عدم آنية الحكم في الخطاب الاول والا لكان ثبوته لغواً فهل مقتضى نفي اللغوية مدلول التزامي او انه قرينةٌ على انعقاد ظهورٍ للخطاب الاول في قابليته للبقاء ؟

فان قيل ان مفاد متمم الجعل نفي اللغوية حيث ان مفاده ان الخطاب الاول ليس آنياً والا لكان لغواً لكن غاية ما يترتب عليه مدلولٌ التزاميٌ لمتمم الجعل هو ان الحكم في اوفوا بالعقود ليس محدداً بفترة وبما ان المولى ليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي لمتمم الجعل فلا ينعقد له اطلاق حتى يتمسك به بعد خروج الفرد في زمان

ولكن اذا قيل ان مفاد نفي اللغوية القرينة على الخطاب الاول فان قوله ان الخطاب الاول ليس آنيا والا لكان لغواً يعني ظهور الخطاب الاول في قابليته واقتضائه للاستمرار لا ان ذلك مدلولٌ التزامي لمتمم الجعل بل نفي اللغوية في متمم الجعل قرينة على ظهور الخطاب الاول في عدم التحديد بفترة فكأن هذا ظهور للخطاب الاول بقرينة نفي اللغوية في الخطاب الثاني فاذا كان الخطاب الاول ظاهراً في اقتضاء البقاء والاستمرار بقرينة نفي اللغوية في متمم الجعل كان مقتضى مقدمات الحكمة في الخطاب الاول انعقاد الاطلاق له ومقتضى اطلاقه بحسب عمود الزمان صحة التمسك به بعد خروج الخاص في زمنٍ معين

المحتمل الثاني

ما هو ظاهر عبارة المحقق النائيني من ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الجملة اذ ان مفاد الخطاب الاول على نحو القضية المهملة ومرجع القضية المهملة الى ثبوت الحكم في الجملة فحيث ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الجملة في الخطاب الاول فاذا ثبت الحكم في الجملة صح التمسك بإطلاق متمم الجعل لبقائه واستمراره فان مفاد متمم الجعل ان الحكم في الخطاب الاول ثابت في الجملة وانه مستمر فان هذا هو مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في متمم الجعل

المحتمل الثالث

ان موضوع متمم الجعل مشكوك حيث لا يعلم ان موضوع متمم الجعل ما هو ظاهر كلام المحقق النائيني من ثبوت الحكم في الجملة او ان موضوع متمم الجعل ثبوت الحكم في الزمان الذي خرج فيه الفرد عن العام اي زمن التخصيص فلو كان موضوع متمم الجعل هو ثبوت الحكم لا في الجملة بل في الزمان الذي خرج فيه الفرد عن تحت العام لم يكن وجهٌ للتمسك باطلاق متمم الجعل لان المفروض ان متمم الجعل معلقٌ على ثبوت الحكم في الجملة والمراد بثبوت الحكم في الجملة ثبوته في الزمن الذي خرج فيه الفرد عن العام فلم يثبت الحكم في هذا الفرد كي يكون مستمراً فيه لانه خرج في الزمان الذي ثبت فيه الحكم لسائر الافراد مثلا فمع احتمال ذلك لا يصح التمسك باطلاق متمم الجعل

فالنتيجة:

ان العموم الازماني في متمم الجعل اما استمرارٌ بالمعنى الاسمي فلا يصح التمسك به او مشكوكٌ او استمرار بالمعنى الحرفي فان كان موضوعه ثبوت الحكم في زمانٍ معين على نحو القضية الشرطية فان بعض الاجلة ذهب هنا لعدم صحة التمسك وتمت مناقشته بصحة التمسك وان كان موضوعه ثبوت الحكم في الجملة كما هو ظاهر المحقق النائيني صح التمسك باطلاق متمم الجعل وان كان موضوعه مشكوكاً لم يصح التمسك به

### 059

وصل الكلام الى الا يراد الرابع على تفسير المحقق النائيني لكلام الشيخ الاعظم قده وهو ما ذكره السيد الشهيد قدس سره في اصوله ج 6 ص 337 بعنوان:

وثالثاً ....:

ومفاده انه يستحيل التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق فلا معنى لتفصيل المحقق النائيني قده بين ان يكون معقد الاطلاق في المتعلق فيتمسك به بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ وبين ان يكون المعقد الاطلاق هو الحكم فلا يصح التمسك باطلاقه بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمان

والوجه في ذلك يبتني على امورٍ ثلاثة

الامر الاول

اذا ثبت اطلاق الحكم بقرينة الحكمة او بدالٍ اخر ثبت ان المولى في مقام البيان من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره

وذلك لان قول المولى مثلا : شرب الخمر حرامٌ قبل ان يرد عليه المقيد لا اشكال في انه كان يصح التمسك باطلاقه بمعنى انه لو شك في زمنٍ من الازمنة في ان شرب الخمر حرامٌ ام لا? لكان مقتضى اصالة الاطلاق في قوله شرب الخمر حرامٌ هو حرمته

وهذا يعني ان الخطاب كان له اطلاقٌ يتمسك به عند الشك في تقييده في زمن من الازمنة سواءً كان الاطلاق معتمداً على مقدمات الحكمة او معتمدا على متمم الجعل بدليل منفصل

وسواءً كان ذلك الدليل المنفصل لفظياً كما اذا قال ان حرمة شرب الخمر ليست محددة بفترةٍ معينة او كان الدليل لبياً كما اذا حكم العقل بان كون حرمة شرب الخمر حرمةً آنية لغوٌ فلا محالة تكون حرمةً قابلةً للبقاء و الاستمرار

فان نتيجة كل ذلك ان الخطاب وهو قوله شرب الخمر حرام له اطلاق يتمسك به فيما اذا شك في تقييده في زمنٍ من الازمنة قبل مجيء المقيد

واذا ثبت ان للخطاب اطلاقاً ثبت ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم اذ ثبوت الاطلاق فرع كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم واذا ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق اذ نسبة الحكم لمتعلقه نسبة الوجود للماهية فكما ان الوجود مظهرٌ للماهية ومحقق لها كذلك الحكم محققٌ لمتعلقه فانه لولا عروض الحكم على متعلقه لما كان متعلقه مفردةً من مفردات لوح التشريع فالحكم مظهرٌ لمتعلقه كما ان الوجود مظهرٌ للماهية

وبالتالي حيث انهما بمثابة شيءٍ واحد بحسب المرتكزات العقلائية فلا يتصور ان يكون المولى في مقام البيان من جهة الحكم دون ان يكون في مقام البيان من جهة المتعلق

الامر الثاني

اذا ثبت كون المولى في مقام البيان من جهة المتعلق انعقد الاطلاق للمتعلق اذ ما دام المولى في مقام البيان من جهة الحكم ومتعلقه كسائر القضايا التشريعية حيث اشتهر ان كل قضيةٍ تشريعيةٍ مؤلفة من اركان ثلاثة

الحكم وموضوعه ومتعلقه

وظاهر صدور القضية التشريعية في مقام تحديد الوظيفة ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه ومتعلقه

وحيث ثبت لنا ان المولى في مقام البيان من جهة الحكم ولذلك انعقد له اطلاق كان في مقام البيان من جهة المتعلق اذ لا يعقل ان يكون في مقام البيان من جهة الحكم وهو في مقام الاهمال من جهةٍ متعلقة مع ان الحكم ومتعلقه بمثابة شيءٍ واحد لدى المرتكزات العقلائية

فاذا كان المولى في مقام البيان من جهة المتعلق ولم ينصب قرينة على تقييده بزمنٍ من الازمنة كان مقتضى ذلك انعقاد الاطلاق للمتعلق كما انعقد الاطلاق للحكم فكأنه في قوله شرب الخمر حرامٌ قال شرب الخمر في كل زمنٍ حرامٌ حرمة مستمرة في كل زمان

فللمتعلق اطلاقٌ بلحاظ عمود الزمان كما للحكم اطلاقٌ بالنسبة الى عمود الزمان

واذا ثبت ان للمتعلق اطلاقاً صح التمسك به بعد الشك في فترة التخصيص اذ العموم والاطلاق الازماني الذي لا يصح التمسك به بعد الشك في حدود زمان المخصص هو اطلاق الحكم كما هو مقتضى تفصيل المحقق النائيني

واما اطلاق المتعلق فقد افترض النائيني نفسه انه لو شك بعد انقضاء زمان التخصيص في دخول الفرد تحت دليل الحكم او بقاءه خارجا صح الرجوع الى اطلاقه الازماني لاثبات بقاء الحكم حتى بعد الفترة المتيقنة من زمان التخصيص

فلا يعقل التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق كما فرض في تفصيل المحقق النائيني قدس سره

الامر الثالث

ان قلت:

ان الاطلاق والتقييد في المتعلق مؤنةٌ زائدة وان كان التقييد اكثر مؤنةً من الاطلاق وبالتالي فانعقاد الاطلاق في الحكم لا يعني انعقاده في المتعلق اذ يحتاج لمؤنةٍ زائدة وراء انعقاده في الحكم فلعل المولى استغنى عن الاطلاق الازماني في المتعلق بالاطلاق الازماني في الحكم وبقي المتعلق بالنسبة للزمن مهملاً

قلت : لا يعقل اهمال المتعلق مع اطلاق الحكم سواء قيل ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب كما هو الصحيح او قيل ان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فانه متى استحال التقييد تعين الاطلاق والمفروض ان المولى لا يمكنه ان يصدر الحكم عاما مع تقييد المتعلق اذ الحكم بمثابة العرض والمتعلق بمثابة موضوعه ولا يعقل ان يكون العرض اوسع من موضوعه فلا يعقل ان يكون الحكم عاماً بلحاظ الزمن الا ان متعلقه المعروض له مقيد

فمتى كان الحكم عاماً كما هو مفروض البحث استحال تقييد المتعلق واذا استحال تقييد المتعلق تعين اطلاقه

اما بناءً على كون التقابل بينهما تقابل السلب والايجاب فمن الواضح انه اذا ارتفع احد النقيضين تعين الاخر

واما على مبنى المحقق النائيني من ان التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم فمن الواضح انه اذا استحالت الملكة لمانع خارجي في المورد القابل لهما في حد ذاته تعين عدمها

والامر في المقام كذلك

فانه حيث استحال تقييد المتعلق بزمنٍ معينٍ بعد المفروغية عن عموم الحكم تعين الاطلاق فيه

وقد اورد على ما ذكره السيد الشهيد قده من قبل تلميذه رحمه الله في حاشية البحوث ص 337 بإيرادات ثلاثة

الا يراد الأول

ان مورد العموم والاستمرار الطارئ على الحكم هو الاحكام الوضعية ونحوها مما لا يكون للحكم متعلق كقولنا العقد لازم وانما يكون له موضوع فقج كالعقد مثلاً فيكون العموم والاستمرار في نفس ثبوت الحكم لموضوعه

ومحصل الا يراد :

ان المحقق النائيني انما التزم بان للحكم اطلاقا بحسب الزمان في الاحكام الوضعية التي لا يكون للحكم متعلق واما اذا كان للحكم متعلقٌ كما في الاحكام التكليفية كما في قوله شرب الخمر حرام فان العموم الازماني ليس صفةً للحكم وانما هو صفةٌ للمتعلق

فكيف يشكل على المحقق النائيني بانه لا يعقل التفصيل بين كون العموم الازماني مأخوذاً في الحكم دون المتعلق

بينما المحقق النائيني انما يرى العموم الازماني صفةً للحكم في الحكم الذي ليس له متعلق وهو الحكم الوضعي واما اذا كان له متعلق كالحكم التكليفي فالعموم الازماني في متعلقه

ولكن الا يراد لا يرد على جوهر اشكال السيد الصدر في عدم معقولية التفكيك بين اطلاق الحكم واطلاق المتعلق فلو فرض مورد من الاحكام التكليفية ثبت للحكم فيه اطلاق ازماني فهل يمكن ان يكون المتعلق فيه مهملا ام لا ؟ وظاهر كلام النائيني هو التقسيم الحاصر وان الزمن اما صفة للحكم او للمتعلق مع ان التفكيك بينهما غير معقول وهذا محط نظر السيد الصدر مضافا الى ان المحقق النائيني قده في الجهة الاثباتية عندما بحث في ما هو الظاهر من الدليل وهل هو رجوع العموم الازماني للحكم دون المتعلق او للمتعلق دون الحكم ذكر انه في الحكم التكليفي بعد المفروغية عن لغوية كون الحكم آنيا وانه قابل للبقاء لامحالة كما في قوله لاتشرب الخمر يتمسك باطلاق المتعلق لنفي تقييده بالزمن فيكون الزمن قيدا للحكم وهذه هي القرينة على رجوع العموم الازماني للحكم دون متعلقه وبالتالي لا يصح التمسك باطلاق متعلقه من حيث الزمن بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن المخصص وظاهره امكان التفكيك بينهما وهذا مورد لا شكال الصدر ايضا

والسيد الشهيد وان لم يتعرض للجهة الاثباتية في شرحه لكلام المحقق النائيني ولكنها منظورة في اشكاله لكونها مفصلةٌ في اجود التقريرات وفوائد الاصول

الا يراد الثاني

ان الاطلاق المنعقد للمتعلق بعد المفروغية عن ثبوت اطلاقٍ ازمانيٍ في الحكم هل هو ناشئٌ عن ملاك يقتضيه في نفسه او انه تابعٌ لاطلاق الحكم؟

اذ هنا نحوان من الاطلاق المدعى ثبوته للمتعلق

فان اختير النحو الاول

وهو ان الاطلاق المنعقد في المتعلق لملاكٍ يقتضيه سواءً انعقد الاطلاق في الحكم ام لم ينعقد ومقتضاه التمسك به عند الشك في مقدار زمان المخصص

فيرد عليه ان احد العمومين مباين للاخر ومختلفٌ دلالةً ومدلولاً

فلا وجه لدعوى تمامية ملاك العموم في المتعلق اذ مع فرض ان عموم الحكم مختلفٌ سنخا عن عموم المتعلق حيث ان عموم الحكم بحسب الزمان مما لا يمكن لحاظه عند جعل الحكم لانه من الانقسامات الثانوية للحكم فلا يمكن تقييد الحكم به حين جعله الحكم

فلذلك لا يمكن استفادته من نفس دليل جعل الحكم بل لابد في استفادته من متمم الجعل سواء كان متمم الجعل لفظياً ام لبياً

بينما اطلاق المتعلق من حيث الزمان مما يمكن تصوره في نفس المتعلق حيث ان المتعلق يتعدد بتعدد الازمنة فيمكن ان يكون الزمن قيداً له وحالةً من حالاته ولذلك يمكن استفادة اتصاف المتعلق بالعموم الازماني بنفس دليل جعل الحكم فهما مختلفان سنخا ومختلفان دلالة فكيف تكون تمامية الملاك في الحكم تعني تماميته في المتعلق

النحو الثاني

ان اطلاق المتعلق تابع محض لاطلاق الحكم اذ بعد المفروغية عن اطلاق الحكم فحينئذ لا يعقل التقييد في المتعلق وحيث لا يعقل التقييد في المتعلق تعين الاطلاق فيه قهرا فالاطلاق الازماني في المتعلق قهريٌ لامتناع التقييد فيه مع استحالة الاهمال

واذا كان الاطلاق في المتعلق تبعيا قهريا سقط بسقوط متبوعه وحيث ان الاطلاق في الحكم يسقط بعد خروج الفرد بمخصصٍ في زمانٍ فيسقط ما هو ناشئٌ عنه وهو الاطلاق في المتعلق

ولكن هذا الا يراد محل تأملٍ

والسر في ذلك:

ان ما ذكره السيد الشهيد قده في الامر الثالث من انه اذا كان الحكم عاماً من حيث الزمن فلا يعقل تقييد المتعلق من حيث الزمن وحيث لا يعقل تقييده تعين اطلاقه انما ذكره لدفع الا شكال طرحه على بيانه ودفعه اذ قد يدعى امكان التفكيك بينهما باحاظ ان الاطلاق مما يحتاج لمؤنة والاصل عدمه ولعل الاطلاق الازماني منعقدٌ في الحكم دون المتعلق استغناءً به عن الاطلاق في المتعلق فتصدى لدفعه باستحالة التفكيك بينهما الا فقد افاد في الامر الثاني ان الاطلاق في المتعلق منعقدٌ لملاكٍ يقتضيه فانه اذا كان الاطلاق في الحكم ثابتاً قبل مجيء المخصص كشف ذلك عن كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم واذا كان المولى في مقام البيان من جهة الحكم كان في مقام البيان من جهة المتعلق اذ الحكم والمتعلق والموضوع قضيةٌ واحدة لدى المرتكز العقلائي فلا يعقل ان يكون المولى في مقام البيان من جهة الحكم وفي مقام الاهمال من جهة المتعلق

واذا ثبت انه في مقام البيان من جهة المتعلق ولم ينصب قرينةً على التقييد فيه انعقد له الاطلاق فانعقاد الاطلاق فيه لمقتض يقتضيه لا تبعاً للاطلاق في الحكم وانما كان ثبوت الإطلاق الأزماني في الحكم كاشفاً عن ثبوت الإطلاق الأزماني في المتعلق لا أنه علةٌ لثبوته

والمتحصل من كلامه انه لا يمكن التفكيك بينهما من جهتين احداهما عدم امكان كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم دون المتعلق وثانيتهما انه لا يتصور اطلاق للحكم مع تقييد للمتعلق فيتعين الاطلاف فيه ايضا .

الا يراد الثالث

قد عرفت ان الدال على عموم الحكم ليس هو ادوات العموم ولا مقدمات الحكمة وانما الدلالة دلالةٌ التزاميةٌ ولو عرفية بحيث يكون بابه باب دلالة المدلول على المدلول ومن الواضح ان تمامية ذلك في الحكم لا يستلزم ملاك العموم او الاطلاق في المتعلق بوجهٍ من الوجوه

والمنظور في الا يراد :

انه انما استفيد الاطلاق الازماني للحكم لابالدليل الاول اذ لم يكن في الدليل الاول لا اداةٌ من ادوات العموم ولا مقدمات الحكمة وانما استفيد من متمم الجعل ودلالة متمم الجعل عليه من باب دلالة المدلول المطابقي على المدلول الالتزامي لا من باب القرينة الموجبة لانعقاد ظهور في دليل الحكم في العموم الازماني بل لما كان مفاد متمم الجعل ان الحكم في الدليل الاول ليس آنياً والا لكان لغواً انعقد له مدلول التزامي وهو ان الحكم ليست له فترة محددة

فمتمم الجعل اشتمل على مدلولين مطابقي والتزامي والعموم الازماني استفيد من المدلول الالتزامي لمتمم الجعل ولم يستفد من دليل الحكم الاول لا بالعموم ولا بالاطلاق المستند على مقدمات الحكمة ومن الواضح ان المولى ليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي لمتمم الجعل كي يتمسك باطلاقه لاثبات بقاء الحكم حتى بعد انقضاء زمان المخصص

فاذا لم يكن دليلٌ على عموم الحكم بحسب الازمان الا المدلول الالتزامي للمتمم الجعل فكيف يستفاد منه ثبوت العموم الازماني للمتعلق?

وهذا الا يراد محل تامل ايضا فان العموم الازماني للحكم سواءا استفيد من دليل الحكم ام من متمم الجعل فانه يكشف عن كون المولى في مقام البيان من جهة الحكم قبل مجيء المخصص ولو بواسطة متمم الجعل

فكذلك هو في مقام البيان من جهة استمرار المتعلق

### 060

### ملحق: في عرض بعض التعليقات التي ذكرها الشيخ حسين الحلي في اصول الفقه ج 10 ص ٢٨٧ فمابعد

وبعض هذه التعليقات ناظرة لتقرير سيدنا الخوئي لكلام استاذه النائيني قده وبعضها ناظرٌ لمطالب المحقق النائيني قدس سره

الاولى

ان تعبير المحقق النائيني بمتمم الجعل بنحو دليل الحكمة ليس المراد منه مقدمات الحكمة التي يترتب عليها الاطلاق المعبر عنه بالاطلاق الحكمي وهو عبارة عن رفض القيد انما المقصود بدليل الحكمة هو نفي اللغوية سواءً كان دليلا لبيا بحكم العقل او دليلاً لفظياً

وكما ان انتفاء التقييد في بعض الموارد التقييد تكون نتيجته العموم الاستغراقي بحسب الافراد كما في قوله احل الله البيع فان مقتضى عدم القيد تحقق موضوع دليل الحكمة وهو حكم العقل بان حلية بيعٍ من البيوع لغوٌ ونتيجة ذلك هو ثبوت الحلية لجميع افراد البيع على نحو العموم الاستغراقي

كذلك في قوله اوفوا بالعقود مقتضى دليل الحكمة ان عدم القيد في قوله اوفوا بالعقود شاهد على انه ليس المراد بالحكم وجوب الوفاء في آنٍ ما والا لكان لغواً فمقتضى نفي اللغوية العموم الازماني لوجوب الوفاء بالعقد

وسواءً حكم العقل بذلك ام ابرزه المولى بدليلٍ لفظيٍ فقال ان وجوب الوفاء ليس آنياً فان المؤدى واحد وهو عبارةٌ عن نفي اللغوية

واما ما ورد من قوله صلى الله عليه وآله حلال محمدٍ حلالٌ الى يوم القيامة وحرامه حرامٌ الى يوم القيامة فلا يصلح ان يكون دليل الحكمة.

والسر في ذلك :

ان هذا الحديث ليس في مقام التشريع كي يستفاد منه توسعة الاحكام او تضييقها بحسب الزمن كما انه ليس حكما شرعيا ولا لكان هو في نفسه ايضاً قابلاً للنسخ لانه حكمٌ شرعيٌ

وانما مفاد هذا الحديث الاخبار المحض عن ان لوح التشريع الذي ابلغه النبي صلى الله عليه واله ليس منسوخاً لا انه في مقام بيان توسعة الحكم بحسب الزمان او تضييقه فان هذا من شئون مقام التشريع والحديث ليس في مقام التشريع

وبالتالي لا يصح التمسك بهذا الحديث لو شك في ان وجوب الوفاء باي عقد هل هو منبسط على تمام الازمنة ام هو مقيد بعدم ثبون الخيار فان ذلك شكٌ في سعة الحكم وضيقه بحسب الزمان وليس شكا في نسخه وانما يصح التمسك به لو شك في نسخ اصل الحكم بوجوب الوفاء بالعقود .

التعليقة الثانية

ان ما افيد في كلمات المحقق النائيني قده من ان الانقطاع والاستمرار من الانقسامات الثانوية للحكم فلا يمكن ان تكون مجعولةً بجعل الحكم محل منعٍ .

والسر في ذلك :

ان هناك فرقاً بين العلم والجهل وبين الاستمرار والانقطاع فالعلم بالحكم والجهل به فرع وجود حكمٍ فعلي وبالتالي هما من الانقسامات الثانوية التي لا يمكن جعلها بجعل نفس الحكم

واما استمرار الحكم وانقطاعه فهو نظير الاستطاعة والبلوغ من حالات نفس الحكم ولامعنى له الا كون وجود الحكم منبسطاً على تمام الازمنة او غير منبسط وانبساط وجود الحكم على تمام الازمنة وعدم انبساطه شان من شؤون الحكم نفسه وان كان صفةً للحكم الا انه شأنٌ من شؤونه لا انه متأخر عنه رتبةً و وجودا كي يقال بانه من الانقسامات الثانوية و لذلك ليس المدعى في المقام ان المولى يمكنه ان يجعل الاستمرار او الانقطاع بجعل الحكم بل المدعى اكثر من ذلك وهوانه لابد للمولى من جعله بجعل الحكم لاستحالة الاهمال في الواقع فان مقتضى استحالة الاهمال في مقام الجعل ان يكون الحكم الملحوظ في مقام الجعل اما ملحوظاً على نحو الاستمرار او على نحو الانقطاع تبعاً لملا كه فلا يمكن جعل الحكم مهملاً بلحاظ الاستمرار والانقطاع بل لابد من جعله مستمرا او منقطعا فان هذا من شئون الحكم التي لابد من لحاظها في مقام الجعل .

التعليقة الثالثة

انه لا فرق بين اخذ العموم الازماني في متعلق الحكم او اخذ العموم الازماني في نفس الحكم فانهما لاينفكان نظير التلازم بين قيود المادة وقيود الهيئة فكل ماهو قيد في الوجوب قيد في صحة الواجب فان اخذ العموم الأزماني في المتعلّق ملازمٌ لأخذه في الحكم والعكس أيضاً إذ أنّ مقتضى استحالة الاهمال في مقام جعل الحكم بلحاظ الاستمرار والانقطاع انه لابد من اخذ الاستمرار او الانقطاع في المتعلق كما لو كان المجعول هو شرب الخمر في كل يوم حرام حيث ان العموم الازماني هنا قيد للمتعلق ومقتضاه العموم الازماني في الحرمة ايضا لانه اذا كان الشرب في اي آنٍ حراما كانت الحرمة انحلالية بانحلالية افراد الشرب بلحاظ الانحلالية بحسب الزمن .

وكذلك الامر بالعكس فلو ان المولى لاحظ الحرمة على نحو الاستغراق بلحاظ الزمن بحيث تنحل الحرمة لحرمات عديدة بعدد الازمنة فان مقتضى ذلك ان يكون كل شربٍ في كل انٍ متصفاً بالحرمة فلازم اخذٍ العموم الازماني في الحرمة هو العموم الأزماني في الشرب حيث سيكون شرب الخمر متصفاً بكونه في كل آنٍ . متعلقاً للحرمة

وبالتالي لا يعقل التفكيك كي يقال بانه تارةً يلحظ العموم الازماني في المتعلق دون الحكم وتارةً يلحظ العموم الازماني في الحكم دون المتعلق ولكن ماافيد محل تامل بلحاظ ان العموم الازماني الحاصل للمتعلق نتيجة اخذه في الحكم عموم قهري لالحاظي وقد سبق تحقيقه عند عرض اشكال السيد الصدر قده

التعليقة الرابعة

انه اذا اخذ عمود الزمان على نحو القطعة الواحدة فلا يمكن التمسك بالعموم بعد خروج الفرد في زمانٍ ما واذا لوحظ الزمان على نحو الكثرة والانحلالية امكن التمسك بالعام عند خروج الفرد في زمان من دون فرقٍ في ذلك بين كون العموم الازماني في المتعلق او في الحكم

وبيان ذلك:

انه اذا لوحظ عمود الزمان في المتعلق وجوداً واحدا كما اذا قال المولى الهجران المستمر للرحم بحسب عمود الزمان حرام فان ذلك يعني ان المحرم فردٌ واحد من الهجران وهو المستمر لا كل هجران حيث اخذ عمود الزمان قطعةً واحدة وجعل صفةً للهجران فلا محالة لازم ذلك ان المحرم فردٌ منه لا مطلقا وهذا ما عبر عنه في بعض الكلمات بالاستمرار بالمعنى الاسمي.

وبناءً عليه:

لو ان المولى اجاز الهجران في زمان شيوع فسق الرحم مثلا وشك بعد اظهاره الاستقامة في جواز هجرانه فانه لا يصح الرجوع في بقاء الرخصة وعدمها الى عموم الهجران المستمر للرحم حرام

فان مفاد العموم حرمة فردٍ من افراد الهجران وهو المستمر واما المنقطع وهو فهو اجنبيٌ عما هو محرمٌ لذلك لا معنى للرجوع الى العام بعد خروج هذا الفرد في زمانٍ معين والشك في سعة الرخصة وضيقها

كذلك لو اخذ عمود الزمان في الحكم قطعةً واحدة كما لو قال يحرم شرب الخمر حرمةً مستمرة فان مفاد هذا الدليل ان الحكم المجعول هو الحرمة المستمرة لا طبيعي الحرمة بل هو حصةٌ من الحرمة وهي الحرمة المستمرة

وبالتالي لو اجاز المولى شرب الخمر في حالٍ من الحالات او زمانٍ من الازمنة لم يصح الرجوع بعد انقضاء الزمان المتيقن من المخصص والشك في سعته وضيقه للعام لان المحمول في العام حصةٌ من الحرمة وهي الحرمة المستمرة والحرمة التي نشك في ثبوتها بعد انقضاء زمان التخصيص حرمةٌ غير مستمرة بدليل الخروج عنها في زمنٍ من الازمنة

وهذا بخلاف ما لو اخذ عمود الزمان في المتعلق او في الحكم على نحو الكثرات بحيث يكون الشرب في كل انٍ انٍ افراد عديدة من الشرب وجميعها محرم فاذا خرج فرد في زمانٍ كان تخصيصاً للعموم الازماني فخروجه في زمانٍ اخر تخصيصٌ جديد منفيٌ باصالة العموم الازماني في المتعلق

وكذلك الامر بالنسبة الى الحكم فلا وجه للتفصيل في ذلك بين الحكم والمتعلق

التعليقة الرابعة

ان الشك في سعة التخصيص بعد انقضاء الزمان المتيقن على انحاء ثلاثة اذ تارة يشك في خروجٍ الفرد عن العام مؤبدا وتارة يشك في خروجه في وقتٍ ما وتارة يعلم بخروجه في وقتٍ ويشك في استمراره في الخروج بعد ذلك الوقت النحو الاول : يصح الرجوع فيه للدليل الاول وهو دليل الحكم لاثبات اصل الوجوب ويرجع للدليل الثاني في ثبوت العموم الازماني

وبيان ذلك ان هناك دليلين دليلٌا يدل على جعل الحكم على نحو الاهمال بحسب منظور المحقق النائيني من دون اخذ الزمن فيه لا على نحو الاستمرار ولا على نحو الانقطاع كما لو قال اوفوا بالعقود مهملاً من ناحية الزمان ودليلٌا اخر بمثابة دليل الحكمة ومتمم الجعل للدليل الاول ومفاده ان الحكم اذا ثبت في زمان ما فهو مستمر لان ثبوته في زمانٍ ما لغو وبما ان مفاد الدليل الاول على نحو القضية المهملة والقضية المهملة مرجعها للقضية الجزئية ومرجع القضية الجزئية الى ثبوت الحكم في زمانٍ ما فالدليل الاول يتكفل ثبوت الحكم في زمان ما والدليل الثاني وهو دليل الحكمة المتضمن انه اذا ثبت الحكم في زمانٍ ما فهو مستمرٌ يتكفل استمراره تحت الحكم مثلا اذا شك في ان عقد النكاح خياري ام لا? اي انه خارجٌ عن اوفوا بالعقود خروجاً مؤبداً بحيث يكون خياريا دائما او ليس بخارج ؟

فبما ان المشكوك السالبة الكلية اي عدم اندراج عقد النكاح في قوله اوفوا بالعقود من الاصل كان المرجع في نفي الشك الدليل الاول لا الدليل الثاني لأن الدليل الاول الدال على ثبوت اصل الحكم دالٌ على ثبوت اصل الحكم على نحو الموجبة الجزئية والمشكوك فيه هو السالبة الكلية وبما الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية فما يدل على الموجبة الجزئية يصح ان يكون مرجعاً عند الشك في السالبة الكلية فيرجع لاوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بعقد النكاح في زمنٍ ما

واذا ثبت ذلك ببركة الدليل الاول ثبت استمراره ببركة الدليل الثاني وهو دليل الحكمة المتضمن ان الحكم اذا ثبت في زمنٍ كان مستمراً

### 061

النحو الثاني

ان يحتمل خروج الفرد من تحت العام في زمنٍ معين مع رجوعه للاندراج تحت العام في بقية الازمنة

كما لو قال المولى اوفوا بالعقود واحتمل ان عقد النكاح يخرج عن هذا العموم في فرض إصابة الزوج أو الزوجة بمرضٍ يمنع التواصل الجسدي بينهما ويعود للعام بعد ارتفاع المرض بعد اندراج هذا الفرد من العقد تحت اوفوا بالعقود في زمنٍ سابق على المرض

فهنا لا حاجة للتمسك بالدليل الاول وهو دليل الحكم وهو قوله اوفوا بالعقود لاثبات وجوب الوفاء بالعقد آنا ما او في زمنٍ ما حيث ثبت ذلك قبل ظرف الشك في الخروج وانما يرجع في نفي احتمال التخصيص المؤقت الى الدليل الثاني وهو متمم الجعل الذي مفاده الاستمرار فان مؤدى متمم الجعل ان الوجوب اذا ثبت في زمن استمر وحيث ان مصب الشك ليس في ثبوت اصل الوجوب كي يرجع الى الدليل الاول وهو اوفوا بالعقود وانما الشك في الاستمرار اي الشك في خروج هذا الفرد من عقد النكاح عن العموم في زمن معين ولذلك فالدليل المتكفل لنفي هذا الشك والغائه هو الدليل الثاني وهو متمم الجعل

النحو الثالث من الشك

ان يعلم بخروج الفرد من تحت العام في زمنٍ ويشك بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن التخصيص في بقائه خارجاً او اندراجه تحت العام

ففي مثله يكون العلاج بالتمسك بالدليلين معا فمثلا اذا قال المولى اوفوا بالعقود وقال في دليلٍ اخر ان وجوب الوفاء بالعقد اذا ثبت فهو مستمر وقد خرج البيع الغبني بعد علم احد المتبايعين بالغبن عن عموم اوفوا بالعقود وشك في ان الخيار وهو خيار الغبن على نحو الفورية ام التراخي فحينئذ ليس المرجع هو الدليل الاول وحده ولا الدليل الثاني وحده بل لكي يعرف ان الخيار على نحو الفورية لا على نحو التراخي فلابد من الجمع بين الدليلين اذ ان الشك في ثبوت اللزوم في الزمان الثاني والتالي لزمان الفورية هو شكٌ في اصل ثبوت الحكم والمفروض ان الدليل الاول وهو قوله اوفوا بالعقود متكفلٌ لاثبات اصل الحكم في زمانٍ ما وببركة الرجوع للدليل الاول يثبت الحكم وهو وجوب الوفاء في الزمن التالي لزمان الفورية وهو زمان الشك ويرجع الى الدليل الثاني وهو متمم الجعل لاثبات استمرار اللزوم وعدم انقطاعه

فمقتضى الرجوع للدليل الاول في العموم الافرادي - حيث ان الدليل الاول متكفلٌ لثبوت الحكم لافراده - ويرجع للدليل الثاني في العموم الازماني لاثبات استمرار الحكم وهو اللزوم في سائر الازمنة

وهنا اشكالات ثلاثة

الا شكال الاول

ان متمم الجعل المعبر عنه بدليل الحكمة اذا كان دليلاً لفظياً ظاهرا في العموم الازماني بالوضع او بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة فما ذكر تام في الانحاء الثلاثة من هذه الجهة

و اذا كان دليل الحكمة كما يظهر من المحقق النائيني قدس سره انما هو لنفي اللغويه لا اكثر اي ان مؤداه سواءً كان بحكم العقل او بدليلٍ لفظيٍ ان الحكم في الدليل الاول ليس انياً اذ لو كان انياً لكان لغواً

فلا يستفاد من دليل الحكمة الاستمرار الا بضميمة جريان مقدمات الحكمة اذ غاية ما يستفاد من دليل الحكم ثبوت اصل الحكم في زمانٍ ما ومن دليل الحكمة ان ثبوت الحكم في زمنٍ لغوٌ فمقتضى نفي اللغوية ان يثبت اما في فترةٍ قصيرةٍ او طويلة من دون ان يتكفل دليل الحكمة حتى لو كان دليلا لفظيا لا بمدلوله المطابقي ولا بمدلوله الالتزامي استمرار الحكم وانبساطه على جميع الازمنة كي يتمسك به لاثبات العموم الازماني في الانحاء الثلاثة

الا شكال الثاني

قد يفصل بين كون التخصيص من الاول او كون التخصيص من الوسط فاذا كان التخصيص من الاول كما لو قال المولى اوفوا بالعقود وقال في متمم الجعل: اذا ثبت الحكم فهو مستمرٌ وخرج عن اوفوا بالعقود من اول الامر عقد البيع المقترن بخيار المجلس والمفروض ان المبيع حيوان فإذا افترق المتبايعان ثبت للمشتري خيار الحيوان بعد انقضاء خيار المجلس فإذا شك في ان خيار الحيوان على نحو الفورية او التراخي فحينئذ ان قيل ان موضوع متمم الجعل هو ثبوت الوجوب في اول ازمنة العقد فلا يمكن الرجوع الى الدليل الاول لان مفاد الدليل الاول ثبوت الحكم في كل عقدٍ حين صدق كونه عقدا والمفروض ان المخصص اخرج هذا البيع عن العموم من اول الامر ولا يرجع الى الدليل الثاني لكون مفاد الدليل الثاني قضيةً شرطية وهو انه اذا ثبت الحكم في اول زمان صدق العقد فهو مستمر و لم يثبت ذلك لان العقد قد خرج عن تحت عموم اوفوا بالعقود من اول الامر

و اذا قيل بان مفاد الدليل الاول هو ثبوت الحكم لكل ما هو معنونٌ بالعقد في زمن ما و البيع الخياري عقد فيثبت له وجوب الوفاء وحيث انه لا يمكن ثبوت وجوب الوفاء له في زمان خيار المجلس ولا الزمان المتيقن لخيار الحيوان لقيام الدليل المخصص فلا محالة يثبت له في زمان الشك وبناءً عليه فلا وجه للرجوع الى دليل متمم الجعل لعدم الحاجة له كما ذكر في المنتقى ج٦ ص ٣١٢ حيث ان مصب الشك هو الحكم في الزمان التالي لخيار الحيوان لا ان مصب الشك استمرار الحكم او عدم استمراره فان ذلك خارجٌ عن محل البحث وحيث ان مصب الشك في الزمان التالي للمقدار المتيقن و الدليل الاول متكفلٌ لنفيه لم نحتج الى متمم الجعل حيث احرز ثبوت اللزوم في زمن الشك بالرجوع لاصالة العموم الافرادي لدليل الحكم وهو قوله اوفوا بالعقود ولاحاجة للرجوع للعموم الازماني في متمم الجعل ، وان لم يحرز ماهو الموضوع لمتمم الجعل وانه هل هو ثبوت الحكم من الاول او ثبوت الحكم في زمن ما فلا ينفع التمسك بمتمم الجعل لانه تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

واما اذا كان التخصيص من الوسط كما في خيار الغبن حيث دخل البيع الغبني تحت عموم اوفوا بالعقود وحينما علم المشتري بالغبن خرج عن اوفوا بالعقود وشك بعد ذلك في كون الخيار على نحو الفورية ام على نحو التراخي فحينئذ لا يمكن الرجوع الى الدليل الاول لان مفاد الدليل الاول ثبوت الحكم من الاول او في زمنٍ ما وقد ثبت الحكم في الزمن السابق على العلم بالغبن حيث كان العقد واجب الوفاء وكان لازما قبل العلم بالغبن وحيث ثبت الحكم له قبل العلم بالغبن فلا معنى في زمان الشك للرجوع الى الدليل الاول لان مفاده قد ثبت في حال الجهل بالغبن بل يتعين ان يرجع في زمان الشك الى الدليل الثاني المتكفل للعموم الازماني مباشرة بعد احراز العموم الافرادي وجدانا لان مفاد الدليل الثاني انه اذا ثبت الحكم في زمانٍ ما فهو مستمر وقد ثبت الحكم في زمان الجهل بالغبن فيكون مستمراً

وغاية ما في الامر ان ماخرج حصةٌ خاصة من الزمن وهو زمان العلم بالغبن على نحو الفورية فيبقى الباقي تحت مفاد الدليل الثاني

فما افيد في كلام الشيخ الحلي بانه في النحو الثالث من الشك يرجع للدليل الاول لاثبات اصل الحكم ويرجع للدليل الثاني لاثبات استمراره غير تامٍ

اما اذا كان التخصيص من الوسط كما في البيع الغبني فالامر واضح لان الحكم قد ثبت في الزمان السابق على العلم بالغبن فلا حاجة في اثباته للرجوع للدليل الاول بل يرجع الى الثاني مباشرةً

واما اذا كان التخصيص من الاول فان مصب الشك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني لا في الاستمرار فلو احرز ثبوت الحكم في الزمان الثاني لم نحتج الى متمم الجعل ولو لم يحرز للشك في موضوع متمم الجعل كان التمسك به تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية

الا شكال الثالث

ما ذكره الشيخ الحلي نفسه

حيث افاد بانه قد يتمسك باحد طريقين لاثبات استمرار الحكم اما بمتمم الجعل او بنفس دليل الحكم بلا حاجةٍ الى الرجوع الى دليل متمم الجعل

الطريق الاول

ان يقال ان ادلة الاحكام على نحوين:

اذ قد يكون المحمول مجرد ثبوت الموضوع من دون تكفلٍ لامرٍ زائدٍ على ثبوت الموضوع وقد يكون الدليل متكفلاً لثبوت امرٍ زائد على اصل الموضوع

فان كان الدليل من النحو الاول كما اذا قال : نفس الانسان موجود في كل حينٍ فما هو المحمول في هذا الدليل هو اثبات وجود الموضوع فكما انه اذا قيل زيدٌ موجودٌ فان القضية لا تتكفل مدلولين وانما مدلولٌ واحد وهو ثبوت الوجود لزيد ولاجل ذلك لو شك في وجود زيدٍ تمسك بالقضية كذلك اذا قيل نفس الانسان موجودٌ في كل حينٍ فان مفاده اثبات وجود الموضوع وهو النفس فلو شك في نفس زيدٍ انه موجود ام لا صح التمسك بعموم هذه القضية من دون حاجة الى ان نثبت الموضوع بدليلٍ اخر اذ الدليل بنفسه متكفلٌ لاثبات الموضوع

بينما لو قال العالم عادلٌ فان مفاده التكفل بامرٍ زائدٍ على الموضوع لذا لا يمكن التمسك به اذا شك في اصل العلم بل لابد من احراز الموضوع بمثبتٍ اخر وهو كون زيدٍ عالماً كي يثبت المحمول له وهو انه عادلٌ

ومتمم الجعل من قبيل الاول لا من قبيل الثاني فان مفاد متمم الجعل هو ان الوجوب موجودٌ في كل آنٍ فاذا قال المولى بر الوالدين واجب فلا يستفاد منه الا الوجوب في الجملة على نحو الموجبة الجزئية واذا قال في متمم الجعل الوجوب موجود في كل آن فحينئذ اذا خرج بر الوالدين عن الوجوب في زمنٍ كما لو كانا معلنين للشرك ثم اظهرا التراجع عن اعلانهما وشك في وجوب البر وعدمه فانه لا حاجة للرجوع الى الدليل الاول لاثبات اصل الوجوب ثم الرجوع الى الدليل الثاني لاثبات استمراره بل المرجع ابتداءً الدليل الثاني لكونه دالا على ثبوت وجود الموضوع فلا حاجة الى اثبات وجود الموضوع بدليلٍ اخر وهو الدليل الاول بل الدليل الثاني بنفسه متكفلٌ له لكون مفاده ان الوجوب موجود ثابت في كل آن

ثم دفع الا شكال :

بان هناك فرقا بين الدليل المتكفل لثبوت الموضوع ووجوده كما اذا قيل نفس الانسان موجود في كل حين فانه يصح التمسك به عند الشك في وجود الموضوع بلا حاجة الى دليلٍ اخر وبين متمم الجعل في محل البحث فان المفروض ان متمم الجعل ليس متكفلاً لقضيتين طوليتين بل للقضية الثانية المتفرعة عن الاولى

وبيان ذلك:

ان مدعى المحقق النائيني ان هناك قضيتين طوليتين:

احداهما ثبوت الحكم للموضوع في قول المولى بر الوالدين واجب والثانية ثبوت الاستمرار للحكم وهو قول المولى الوجوب مستمرٌ او الوجوب في كل آن

ومن الواضح ان الوجوب لا يمكن ان يكون موضوعاً ومحمولاً في قضيةٍ واحدة وحيث انه محمول في القضية الاولى وموضوع في القضية الثانية فلا يمكن الجمع بينهما في قضية واحدة اذ لازمه كون الحكم ملحوظاً بلحاظين لحاظ انه المراد اثبات وجوده ولحاظ انه المفروغ عن وجوده وهما لحاظان متضادان لا يمكن ورودهما على الحكم في آنٍ واحد

فلامحالة مقتضى طولية القضية الثانية للاولى انه اذا شك في اصل الوجوب رجع الى القضية الاولى المتضمنة للعموم الافرادي واذا شك في الاستمرار رجع الى القضية الثانية المتضمنة للعموم الازماني وبما ان النحو الثالث من الشك شك في اصل ثبوت الحكم بعد انقضاء زمان الفورية فالمرجع فيه الى الدليل الاول لانه المتكفل لاصل ثبوت الحكم وفي طول ثبوت اصل الحكم فيه يثبت استمراره بالدليل الثاني

نعم بناء على المناقشة في كلام المحقق النائيني وانه يمكن لدليلٍ واحد ان يتكفل بيان الوجوب واستمراره حيث ان الاستمرار ليس من الانقسامات الثانوية بل من الانقسامات الاولية للحكم فحينئذ من الممكن ان يبرز المولى الوجوب واستمراره في دليلٍ واحد ويمكن التمسك به في فرض الشك بلا حاجة لدليل الحكم ومتمم الجعل بل يكفي دليلٌ واحد كأن يقول البر في كل آنٍ واجبٌ بحيث يرجع العموم الازماني للمتعلق او يقول المولى في كل آن يجب البر بحيث يرجع العموم الازماني للحكم فيصح التمسك به عند الشك في وجوب البر بلا حاجة لفرض دليلين

### 062

ثم افاد المحقق الحلي قده في نهاية حديثه حول الطريق الاول تأييد الا شكال بانه يمكن الرجوع الى دليل الحكمة لاثبات العموم الازماني بعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص بلا حاجةٍ للرجوع للدليل الاول

وذلك لان مفاد دليل الحكمة ان الوجوب ثابت او موجودٌ في كل آنٍ فمفاده من مصاديق القضية التي تتكفل اثبات الموضوع من دون ضم مفادٍ زائدٍ على اصل وجود الموضوع

وهذا نظير قول المتكلم الضوء موجودٌ في كل غرفة فانه عموم مكاني فاذا شك في وجود الضوء في غرفة تمسك بهذا العموم او خرجت غرفةٌ عن هذا العموم وشك في خروج غرفةٍ اخرى تمسك به ايضاً لاثبات الضوء في الغرفة المشكوكة

وما ذلك الا لان القضية وهي الضوء موجودٌ في كل غرفة متكفلة لاثبات وجود الموضوع وبما انها متكفلةٌ لاثبات وجود الموضوع صح التمسك بها حين الشك في وجود الموضوع بلا حاجةٍ لمثبتٍ اخر

وكذلك الامر من ناحية العموم الازماني كما في رجوع متمم الجعل المعبر عنه بدليل الحكمة الى قول المولى بعد قوله اوفوا بالعقود ان الوجوب موجودٌ في كل آنٍ فاذا خرج البيع الغبني في حال العلم بالغبن عن عموم قوله اوفوا بالعقود وشك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي صح التمسك بدليل الحكمة بلا حاجة للدليل الاول حيث ان مرجع الشك الى الشك في وجوب الوفاء بالعقد بعد انقضاء زمان الفورية وبما ان مرجع دليل الحكمة الى قضيةٍ متكفلةٍ لوجود الموضوع وهو وجود الوجوب في كل آن والمفروض ان آن الشك من الانات فيتمسك بعموم دليل الحكمة لاثبات الوجوب فيه

الطريق الثاني

على فرض ان دليل الحكمة ليس متضمناً لاثبات وجود الموضوع بل هو متضمنٌ لمفادٍ زائد على ذلك وان مفاده هو استيعاب الوجوب للازمنة او استمرار الوجوب في مختلف الازمنة فحينئذ يمكن ايضاً التمسك بدليل الحكمة لاثبات استمرار الحكم بعد انقضاء زمان التخصيص بلا حاجة الى الرجوع الى دليل الحكم الاول

وبيان ذلك بانحاء ثلاثة :

النحو الاول:

ان يقال ان دليل الحكمة كما يمكن ارجاعه الى كون الاستمرار او العموم الازماني محمولا يمكن ارجاعه الى كون العموم الازماني موضوعا اي كما يمكن رجوع دليل الحكمة الى قول المولى يجب الوفاء بالعقد في كل آن بحيث يكون العموم الازماني المعبر عنه بقوله في كل آنٍ محمولاً على الوجوب كذلك يمكن ارجاعه عرفا الى قوله في كل آن يجب الوفاء بالعقد بحيث يكون العموم الازماني موضوعاً في القضية لا محمولا وكلاهما مما يصح رجوع دليل الحكمة اليه عرفا

وبما انه يصح رجوعه الى كون العموم الازماني موضوعا فاذا شك في زمن كالشك بعد انقضاء زمان فورية الخيار هل هو من الانات التي ثبت فيها الوجوب ام لا? كان مقتضى قوله: كل آن يجب فيه الوفاء بالعقد شموله لهذا المورد

النحو الثاني:

قد يقال مع احتمال رجوع دليل الحكمة الى القضية الاولى وهي ما كان الوجوب فيها موضوعا او القضية الثانية وهي ما كان العموم الازماني فيها موضوعا فلا يحرز الموضوع في الآن الثاني اذ لعل موضوع متمم الجعل هو الوجوب فلابد من اثبات الوجوب لكي يثبت استمراره

فيجاب عن ذلك:

بان جميع القيود اللاحقة للحكم مما يمكن جعلها مسنداً اليه ومخبراً عنه فمثلاً اذا قال شخصٌ صليت صلاة جعفرٍ في المسجد ليلاً فان جميع هذه القيود مما يمكن ارجاعها الى كونها موضوعاً للقضية لا محمولاً بان يقال ان صلاة جعفرعقدت في المسجد او يقال ان المسجد موضع صلاة جعفر او يقال ان الليل زمن وظرف صلاة جعفر مما يعني ان المرتكز العرفي عندما يقوم بتحليل القضية المشتملة على فعلٍ وقيوده يرى ان كل قيد من قيود الفعل مما يصح ان يكون موضوعاً للقضية ومخبراً عنه فيها

فلاجل ذلك اذا كان مرجع دليل الحكمة الى قول المولى الوجوب في كل انٍ او وجوب الوفاء بالعقد مستمرٌ في كل انٍ فانه يمكن تحليل هذه القضية عرفاً بحيث يكون كل انٍ هو الموضوع المخبر عنه فكأنه قال كل انٍ يمر على المكلف ففيه وجوب الوفاء بالعقد فاذا شك في الآن التالي لآن الفورية ان فيه وجوباً ام لا صح التمسك بالعموم?

النحو الثالث

ان قلت

ان هذا المقدار لا يكفي اي ان مجرد انحلال القضية الى قضايا بحسب المرتكز العرفي لا يعني ان مصب نظر المولى وما هو في مقام البيان من جهته هو الاستمرار كي يكون الاستمرار هو الموضوع والوجوب هو المحمول فلا بد من اجل اثبات رجوع دليل الحكمة الى كون العموم الازماني موضوعا والحكم محمولا بحيث يصح التمسك به عند الشك في التخصيص الزائد للعموم الازماني احراز ان المولى في مقام بيانه وانه هو مصب العموم بحيث يندرج تحت لفظ كل

قلت

ان دليل الحكمة وهو وجوب الوفاء بالعقد في كل آن اذا عرض على العرف بعد قول المولى اوفوا بالعقود فانه يفهم منه ان ما هو مصب العموم هو الزمان وان ما يكون المولى في مقام بيانه هو الاستمرار بحسب الزمان والا فالوجوب مفروغٌ عنه وانما المولى في مقام البيان من جهة الاستمرار وعدمه و حيث ان مصب البيان هو العموم الازماني صح كون العموم الازماني في هذه القضية موضوعا ورجوع قوله وجوب الوفاء بالعقد في كل انٍ الى قوله كل آنٍ فيه وجوب الوفاء بالعقد فاذا شك في الان التالي لآن الفورية صح التمسك بهذا العموم لاثبات الوجوب فيه

ولكن يلاحظ على كلا الطريقين اللذين افادهما الشيخ الحلي قده

ان مقتضى ما ذكر من النكات صحة التمسك بالدليل الاول وهو نفس دليل الحكم لا الدليل الثاني

وبيانه بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الدليل خالٍ من القيد فان المولى اذا قال اوفوا بالعقود فان ظاهر القضية ان المحمول والموضوع لم يقيد بزمن

المقدمة الثانية

مقتضى نفي اللغوية اي حكم العقل بنفي اللغوية هو انتفاء العموم البدلي وان المنظور اما العموم الاستغراقي او العموم المجموعي بلحاظ ان وجوب الوفاء بالعقد في زمن من الازمنة الذي هو مفاد العموم البدلي لغو

فيتعين بهذه المقدمات ان العموم من حيث الزمن في قوله اوفوا بالعقود اما على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي والمفروض في كليهما انه اذا خرج الفرد في زمانٍ بمخصصٍ وشك بعد انقضاء زمان المخصص في السعة والضيق صح التمسك بالعموم الازماني سواء كان عموما استغراقيا او عموماً مجموعيا

فالنتيجة:

انه لا حاجة للجوء الى متمم الجعل اذ يعتبر دليل الحكمة مقدمة من مقدمات الاطلاق في الدليل الاول لا انه دليلٌ مستقلٌ يعبر عنه بمتمم الجعل بل هو مقدمة من مقدمات الاطلاق في الدليل الاول فان قوله اوفوا بالعقود- ولو من باب الاطلاق المقامي ان لم يكن هناك اطلاقٌ لفظيٌ - متوفر على مقدمتين (عدم التقييد بزمنٍ وكون ثبوت الحكم في زمنٍ ما لغو) ومقتضى المقدمتين ان العموم الازماني ملحوظ اما على نحو العموم الاستغراقي او على نحو العموم المجموعي في المتعلق ان كان حكماً تكليفياً او في الحكم ان كان حكماً وضعياً او في كليهما

المناقشة الاخيرة

للمحقق النائيني هي التوصل للعموم الازماني بلا حاجةٍ الى لحاظه قيداً لا في الموضوع ولا في المحمول وذلك في الانحاء الثلاثة للحكم

النحو الاول

هو الحكم الوضعي كما اذا قال المولى العقد لازم فان استفادة العموم الازماني منه بثلاث صور

1- ان يأخذ العموم الازماني قيداً في الموضوع فيقول العقد في كل يومٍ لازمٌ

2- ان يأخذ العموم الازماني قيدا في المحمول فيقول العقد لازمٌ في آن

3- ان لا يأخذ العموم الازماني قيداً لا في الموضوع ولا في المحمول بل لا يلحظه قيدا في مقام الجعل اطلاقاً وينظر الى الزمن كظرفٍ للموضوع والمحمول

ولكن مع ذلك مقتضى اطلاق الحمل -حيث ان الحمل فعل من افعال المولى - المستند الى مقدمات الحكمة وهي عدم نصب قرينةٍ على التقييد وكون المولى في مقام بيان ثبوت المحمول للموضوع ان اللزوم ثابتٌ لذات العقد ومعنى ان اللزوم ثابتٌ لذات العقد رجوع القضية الحملية الى قضيةٍ شرطيةٍ مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له وانه متى ما صدق على شيءٍ انه عقدٌ فهو لازمٌ بلحاظ الافراد العرضية والافراد الطولية للعقد فان هذا هو مقتضى اطلاق الحمل

وهذا بلا فرقٍ في كون التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل النقيضين او تقابل الملكة والعدم او تقابل الضدين اما على القول بتقابل النقيضين او الملكة والعدم فواضح ان انتفاء التقييد يعني ان الماهية لا بشرط من حيث الزمن وكذلك بناء على ان تقابلهما تقابل الضدين فان معنى كون التقابل تقابل الضدين انه اذا لم يكن هناك تقييد فان المولى لاحظ عدم القيد لكن لحاظ عدم القيد لا يعني ان العموم الازماني لابد من لحاظه قيدا في الموضوع او المحمول فان مبنى السيد الخوئي في ان التقابل بين التقييد والاطلاق تقابل الضدين لا يعني ان المولى اما ان يلاحظ التقييد بزمن او يلاحظ العموم الازماني قيدا وانما يعني ان التقابل بينهما تقابل الضدين انه اما ان يلاحظ التقييد او يلاحظ عدم التقييد لا ان يلاحظ الضد الوجودي للتقييد بالزمان وهو العموم الازماني في الموضوع او المحمول كي يقال لا يستفاد من اطلاق الحمل لحاظ العموم الازماني قيداً في الموضوع او المحمول بل مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في الحمل وان لوحظ الزمان ظرفا هو استمرار اللزوم لكل عقدٍ لان مرجع القضية الى قضيةٍ شرطية مقدمها ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له

### 063

النحو الثاني: هو الحكم التكليفي التحريمي

واستفادة العموم الازماني منه بمعنى الاستمرار ما دام الزمان لا من نفس النهي بل من اطلاق الحمل

وبيان ذلك:

ان المولى اذا قال الكذب حرامٌ او عقوق الوالدين حرام فان انحلالية مطلوبية الترك لكل واحد من الافراد مستفادةٌ من نفس خطاب النهي سواء كانت هذه الانحلالية في مقام الامتثال ام كانت في مقام الجعل اذ ان المشهور بين الاصوليين هو ان النهي عن الطبيعي ينحل الى نواهٍ عديدة بعدد افراد الطبيعي بحيث يكون مصب النهي هو الافراد وذلك لان الغالب في الامور المنهي عنها ان تكون المفسدة المقتضية للنهي امراً انحلالياً يتكثر بتكثر الافراد فلكل كذبٍ مثلا مفسدة ولكل عقوق مفسدة ومقتضى انحلاليّة المفسدة انحلاليّة النهي بحسب طبع الملاك في عالم الجعل

وهناك من يرى بان مصب النهي هو الطبيعي وليس الافراد فلا انحلال في مقام الجعل وانما الانحلالية في مقام الامتثال بمعنى ان ما صدر من المولى نهيٌ واحد عن طبيعة الكذب غاية ما في الامر انه لا يمكن امتثال النهي عن طبيعي الكذب الا بانعدام سائر افراده والا فلا يتحقق امتثال النهي عن طبيعي الكذب

فانحلالية مطلوبية الترك هي في مقام الامتثال عن طريق حكم العقل بترك سائر الافراد لا في مقام الجعل

وسواء بني على مسلك المشهور من ان الانحلالية في مقام الجعل او المسلك الاخر من ان الانحلالية في مقام الامتثال فان الانحلالية هي انحلاليةٌ بحسب العموم الافرادي اي شمول النهي لكل فردٍ فردٍ من افراد الكذب ، هذا ليس محل البحث لان محل البحث في العموم الازماني ، وكون النهي انحلالياً بحسب الافراد لا يعني العموم الازماني فان النهي قد يكون مضيقاً بزمنٍ معين وقد يكون مستمراً

فمثلاً لو قال المولى يحرم على المحرم التظليل فان المحرم كل تظليل سواءً كان هذا الانحلال في مرحلة الجعل او مرحلة الامتثال الا انه مع ذلك نهيٌ خاصٌ بفترةٍ معينة وهي ما دام محرماً

فلا تنافي بين الانحلالية بحسب الافراد وبين عدم الاستمرار بحسب الزمان فان الاول من العموم الافرادي والثاني من العموم الازماني وما يراد اثباته في المقام وهو محل البحث هو العموم الازماني

فلذلك يقال: في النحو الثاني وهو الحكم التكليفي التحريمي

ما ذكر في النحو الاول في الحكم الوضعي من ان المستفاد من قوله عقوق الوالدين حرام هو انه متى ما صدق على فعلٍ في زمنٍ من الازمنة انه عقوقٌ للوالدين اتصف بالحرمة فمرجع القضية التحريمية الى قضيةٍ شرطيةٍ مقدمها ثبوت المتعلق وتاليها ثبوت المحمول وهذا مدركه الاطلاق في الحمل المعتمد على مقدمات الحكمة فان مقتضى كون المولى في مقام بيان الحمل وهو اسناد المحمول للموضوع ولم ينصب قرينةً على التقييد بزمنٍ من الازمنة هو استمرار هذا الحكم بحسب الزمان

النحو الثالث :الحكم التكليفي الوجوبي

كما اذا قال المولى بر الوالدين واجب فان مقتضى اطلاق الحمل هو استمرارية الوجوب

ولكن استمرارية الوجوب لا تعني العموم الإستغراقي بحسب أفراد المتعلق

وهذا هو الفرق بين الحكم الوجوبي والحكم التحريمي

فان قوله الكذب حرامٌ ظاهرٌ في ان كل كذبٍ في كل زمنٍ حرام بينما قوله اكرام العالم واجبٌ ليس ظاهراً في ان كل اكرامٍ للعالم فهو واجب بل قد يكون متعلق الوجوب صرف وجود الاكرام لا كل فردٍ من افراد الاكرام

فلا ملازمة بين العموم الازماني في الحكم الوجوبي وبين العموم الاستغراقي او المجموعي في المتعلق فقد يكون الحكم مستمراً كما في قوله اكرم كل عالمٍ في كل زمنٍ ولكن لا يعني ان هناك عموماً استغراقيا بحسب الافراد بمعنى ان كل اكرامٍ لكل عالمٍ في كل زمنٍ فهو واجبٌ بل قد يكون المطلوب صرف وجود الاكرام

فليس المقصود بالعموم الازماني في الحكم الوجوبي الا استمرار الحكم ما دام المتعلق لم يحدث - بناءً على مسلك المشهور - لا ان المقصود انحلال الحكم بانحلال الافراد وانما مرجع القضية الوجوبية في قوله مثلاً اكرام العالم واجبٌ الى قضية شرطية مقدمها عدم المتعلق لا وجوده وتاليها ثبوت المحمول فكأنه قال ما دام لم يحصل الاكرام فهو واجبٌ وهذا هو معنى اخذ العموم الازماني فيه فان استمراريته ما لم يحدث المتعلق فاذا حدث المتعلق انتفت فعلية الحكم وانتفاء فعلية الحكم عند حدوث المتعلق لا يعني عدم استمراريته في نفسه بل اخذ مستمرا ما دام لم يحدث المتعلق والنتيجة انه لا يمكن جعل وجوب مستمر بازاء صرف وجود المتعلق لانه تهافت ولكن استمرار الحكم في ظرف عدم المتعلق متعين

واما - بناءً على مسلك السيد الشهيد قدس سره من ان المرتفع عند حدوث المتعلق فاعلية الحكم لا فعليته- فلا ريب حينئذ في بقاء استمرار الحكم مع ان المتعلق قد تحقق

مما يعني ان مرجع القضية الشرطية الى ربط استمرار الحكم ببقاء موضوعه لاعدم المتعلق

فالمقصود بالعموم الازماني في الحكم الوجوبي المستفاد من الاطلاق للحمل المبتني على مقدمات الحكمة هو رجوع القضية الى قضيةٍ شرطية مقدمها عدم المتعلق وتاليها ثبوت المحمول له او ثبوت الموضوع وتاليها ثبوت المحمول

هذا تمام الكلام في تفسيرات المحقق النائيني قدس سره لمسلك الشيخ الاعظم

### التفسير الثالث لمسلك الشيخ الاعظم ما ذكره السيد الصدر قده ج٦ ص ٣٣٢ وناقشه

وهو مبنيٌ على مقدمتين ونتيجة

المقدمة الاولى

ان الزمان قد يلحظ على نحو جمع القيود وقد يلحظ على نحو رفض القيود كسائر الماهيات التي تكون موضوعاً او متعلقاً لحكمٍ

فمثلاً اذا قال المولى احل البيع فتارة يلحظ البيع بالنسبة للقيود على نحو جمع القيود فيقال ان موضوع الحلية البيع الصادر من العاقل البالغ الرشيد مع عدم الغرر وعدم الغش ونحو ذلك

وتارةً يلحظ على نحو رفض القيود اي لا بشرط من جهة اي قيدٍ كذلك الزمان الذي لابد من لحاظه في الحكم حيث ان المولى في مقام جعل الحكم لابد وان يلاحظ سائر شؤون الحكم واحواله اذ لا يعقل الاهمال في مقام الجعل ومن احوال الحكم وشؤونه الزمن وهو كون الحكم منقطعا او مستمرا وبالتالي فالزمن الملحوظ صفة للحكم تارة يكون ملحوظا على نحو جمع القيود وتارة يكون ملحوظا على نحو رفض القيود بمعنى ان الزمان تارةً يلحظ على نحو دخول العناوين الخاصة ضمن الاطلاق نحو الزمن الاول والثاني والثالث والاخير بحيث يكون كل زمن بعنوانه ملحوظاً صفةً للحكم وهذا معنى اخذ الزمن على نحو جمع القيود

وتارةً يكون ملحوظاً لا بشرط من حيث العناوين الزمنية الخاصة الاول او الثاني او الثالث او الاخير وهذا معنى لحاظ الزمن بنحو رفض القيود، ولا يمكن استفادة العموم الازماني في دليل الحكم الا اذا لوحظ الزمن قيدا ومعنى ذلك لحاظه على نحو جمع القيود بينما لو لوحظ ظرفا فان مقتضاه اخذه على نحو رفض القيود فلا دلالة فيه على العموم الازماني لدليل الحكم

المقدمة الثانية

ان الزمان الملحوظ صفةً للحكم وحالاً من حالاته على نحو جمع القيود تارة يكون ملحوظا على نحو الكثرة وتارة يكون ملحوظا على نحو الوحدة

فان كان ملحوظا على نحو الكثرات وتقطيعه الى حصص عديدة فهو مساوقٌ لتعدد الحكم بتعدد الزمان بحيث يكون في كل آن حكم

فمرجع قوله اوفوا بالعقود مع لحاظ الزمن على نحو الكثرة الى ان كل عقد في كل زمن له حصةٌ من وجوب الوفاء ، وان كان الزمن الجامع لكل القيود الزمانية ملحوظا على نحو الوحدة بحيث ينظر للزمن بعدا واحدا متصلا يعني ان هناك حكما واحداً متصفاً بصفة الاستمرار كما لو قال مثلا بر الوالدين واجب، ولاحظ ان هناك وجوبا واحدا لبر الوالدين متصفا بالاستمرار بحسب الزمن

فلا يصح التمسك به لإثبات العموم الازماني

وبعد بيان المقدمتين تتضح النتيجة

وهي انه اذا كان الزمن ملحوظا في مقام جعل الحكم على نحو الوحدة فليس هناك الا وجوبٌ واحدٌ مستمرٌ فمتى انثلم استمرار الوجوب في زمنٍ من الازمنة لم يصح الرجوع الى دليل الحكم مرةً اخرى فان ذلك خلف كون الوجوب مستمرا بل يتبين به ان الوجوب في هذا الفرد منقطع وليس بمستمر

فاذا قال المولى مثلا من زنى بامرأة في عدتها حرمت عليه حرمة مؤبدة ثم قال في دليلٍ آخر يحل الزواج بذات العدة المزني بها عند الاضطرار فمقتضى ذلك ان الحرمة ليست مؤبدة فلا معنى للرجوع عند الشك في مقدار الاستثناء الى ما دل على كون الحرمة حرمةً واحدة مؤبدة بلحاظ الزمان

واما اذا كان الزمن ملحوظاً في الحكم على نحو الكثرات وخرج فرد في زمن فمقتضى ذلك الرجوع الى العام في الزمن السابق على التخصيص واللاحق له وهو مابعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص حيث ان مرجع الكثرات الى احكامٍ عديدةٍ بعدد الزمن فخروج احدها لا يعني خروج البقية عنه السابقة واللاحقة

وان شئت قلت

بانه اذا لوحظ الزمن بعدا واحدا اي استمرارا لحكمٍ واحدٍ وخرج فردٌ من افراد الموضوع او المتعلق في زمن فلا مجال للرجوع الى دليل الحكم الذي لوحظ فيه الزمن بعدا مستمراً حتى في الحصص السابقة على زمن التخصيص وذلك لان مبرر الرجوع اليه اما ن الزمن لوحظ على نحو رفض القيود بالنسبة الى الحصتين السابقة واللاحقة وهذا خلف ما ذكر من ان انعقاد العموم الازماني يتوقف على لحاظ الزمن على نحو جمع القيود

واما انه لوحظ على نحو جمع القيود مع لحاظه على نحو الكثرات الموجب لتعدد الحكم فهذا خلفٌ المفروض من كونه ملحوظا على نحو الوحدة وما لوحظ على نحو الوحدة فلا مجال للرجوع اليه بعد انثلام الوحدة

وقد اشكل السيد الشهيد قدس سره على المقدمة الاولى ص 333

بان استفادة العموم الازماني لا تتوقف على لحاظ الزمن على نحو جمع القيود بل حتى لو لوحظ الزمن على نحو رفض القيود فان مقتضاه ان الزمان في الحكم لا بشرط من حيث اي زمنٍ

ومقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة بقاء الحكم في الحصتين السابقة على زمان التخصيص واللاحقة فان هذا مقتضى لحاظ الزمن بالنسبة اليهما على نحو اللا بشرط فلذا لو خرج الحكم في زمنٍ من الازمنة وشك في رجوعه الى المطلق بعد انقضاء الزمن المتيقن للتقييد صح التمسك بالاطلاق لنفي التقييد الزائد

### 064

### التفسير الاخير

لما ذكره الشيخ الاعظم قده من التفصيل بين اخذ الزمان قيدا فيصح التمسك به عند الشك في مقدار التخصيص واخذه ظرفا فلا يصح التمسك به ما ذكره المحقق الاصفهاني قده في نهاية الدراية ج5 ص 218

وبيانه :

انه ليس مقصود الشيخ الاعظم هو ان الزمان في مقام جعل الحكم تارةً يلحظ على نحو الكثرات بحيث يكون كل آنٍ من انات الزمان موضوعاً مستقلاً للحكم

وتارة يلحظ بعداً واحداً بحيث يكون المجعول حكماً واحداً مستمرا بحسب الزمان وانما مقصود الشيخ الاعظم النظر الى مرحلة الدلالة فاذا كان دليل الحكم دالاً على لحاظ كل آنٍ من انات الزمان مصباً للحكم كما لو قال يجب البر بكل رحم في كل يوم او يجب الوفاء بكل عقدٍ في كل آن فحينئذ لو خرج فردٌ في زمنٍ معينٍ وشك بعد انقضاء المقدار المتيقن من التخصيص صح الرجوع الى التمسك بالدليل لاثبات استمرار الحكم

واما لو قال المولى بر الوالدين واجبٌ ولم يأخذ الزمن في متعلق الحكم ولا موضوعه بحسب لسان الدليل او اخذه ظرفا او قال اوفوا بالعقود ولم يلحظ معها قيد الزمان فهنا يكون الزمان ظرفا بمعنى ان مرجع القضية الى ان المولى جعل طبيعي الحكم بإزاء طبيعي الموضوع في الزمان لا لانه ماخوذ فيه بل لانه لا بد ان يكون لكل فعلٍ زمنٌ فهو لم يلحظ قيداً في الحكم ولا موضوعه وانما هو مجرد ظرفٍ لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع

فان كان مدلول الدليل بالنحو الاول كما اذا قال يجب الوفاء بكل عقدٍ في كل آنٍ وخرج العقد في زمن العلم بالغبن وشك بعد انقضاء القدر المتيقن من زمن الخيار في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي? فحيث ان كل آن من الانات موضوع للحكم فخروج بعض الانات عن الموضوعية لا يوجب خروج بقية الانات عن موضوعيتها للحكم فان خروجها تخصيصٌ جديدٌ للعموم الازماني وهو منفي باصالة العموم

وعلى النحو الثاني اذا قال المولى يجب الوفاء بالعقد بحيث كان الزمان مجرد ظرفٍ فاذا خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمن العلم بالغبن وشك بعد ذلك في ان الخيار على نحو الفورية او التراخي لم يصح الرجوع الى الدليل لاثبات استمرار الحكم اذ ان الفرد وهو البيع الغبني بعدما خرج عن اوفوا بالعقود خرج معه الاطلاق الاحوالي حيث ان لكل فرد اطلاقا احواليا لان مرجع قوله اوفوا بالعقود الى قوله يجب الوفاء بالعقد في تمام حالاته فاذا خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود خرج مع حالاته وبالتالي لا مجال للرجوع الى اوفوا بالعقود اي لاطلاقه الاحوالي اذ ليس له اطلاقٌ احواليٌ بلحاظ هذا الفرد من العقد الذي خرج وهو البيع الغبني اذ المفروض ان الاطلاق الاحوالي تابع للعموم الافرادي فاذا خرج البيع الغبني عن العموم الافرادي بالتخصيص سقط معه الاطلاق الاحوالي في الفرد لانتفاء موضوعه

وبعبارة المحقق الاصفهاني قده :

انه بما ان مفاد قوله اوفوا بالعقود ثبوت طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء بالعقد فاذا خرج طبيعي الوفاء بالعقد في زمن العلم بالغبن فلا يمكن ان يرجع الى العام وهو قوله اوفوا بالعقود مرةً اخرى

والسر في ذلك:

انه لو رجع الى العام لزم تعدد الواحد او استمرار المنقطع كما عبر بذلك صاحب الكفاية قدس سره في حاشيته على الرسائل وبيان ذلك :

أن مقتضى ثبوت الوجوب لطبيعي الوفاء ان لكل عقد عقد طبيعي الوفاء فهناك طبيعي الوفاء للبيع الخالي من الخيار وهناك طبيعي الوفاء للبيع المشتمل على الغبن فاذا خرج طبيعي الوفاء عن قوله اوفوا بالعقود بالنسبة الى البيع الغبني والمفروض ان الطبيعي لا يتعدد فلو رجع البيع الغبني بعد انقضاء زمان الفورية الى الاندراج تحت اوفوا بالعقود لزم من ذلك تعدد الطبيعي والمفروض ان لكل عقد طبيعي الوفاء والطبيعي واحدٌ لا يتعدد فرجوعه مرةً اخرى لازمه تعدد الطبيعي والواحد لايتعدد

او لزوم استمرار المنقطع اذ المفروض ان المولى منذ البداية قدر ان للبيع الغبني وجوباً منقطعاً لانه انما يجب الوفاء به ما لم يعلم بالغبن فاذا علم بالغبن فلا يجب الوفاء به وهذا يعني ان وجوب الوفاء بالنسبة لهذا الفرد وهو البيع الغبني وجوبٌ منقطع لا مستمر فلو عاد البيع الغبني بعد زمان فورية الخيار الى قوله اوفوا بالعقود للزم استمرار المنقطع وهو باطل

فيعلم بذلك انه متى اخذ الزمان ظرفا بمعنى ان المنظور في مقام الجعل ثبوت طبيعي الحكم لطبيعي المتعلق او طبيعي الموضوع من دون ان يلاحظ الزمن قيدا لا في الحكم ولا في الموضوع وانما لان المجعول لا يعقل ان يتحقق الا في زمنٍ كان الزمن ملحوظاً على نحو الظرفية لا على نحو القيدية لم يصح التمسك بالدليل عند الشك في سعة التخصيص

نعم لو كان التخصيص من الابتداء كما اذا خرج البيع عن اوفوا بالعقود في زمان خيار المجلس فهنا يتم شمول اوفوا بالعقود للبيع بعد انقضاء زمان خيار المجلس او بعد انقضاء زمان خيار الحيوان اذ لا يلزم منه تعدد الواحد ولا استمرار المنقطع اذ المفروض ان ثبوت وجوب الوفاء لطبيعي الوفاء وطبيعي الوفاء الواجب في هذا البيع الذي كان خارجاً من البداية لاجل اقترانه بخيار المجلس هو ان يثبت له بعد انقضاء خيار المجلس

وهذا التفصيل اجاب عنه المحقق الاصفهاني قدس سره بجواب اجمالي وتفصيلي

اما الجواب الاجمالي:

فان وحدة الطبيعي وحدةٌ لحاظية لا وحدةٌ شخصية كي لا يكون قابلاً للتعدد بمعنى ان طبيعي الزمن له وحدةٌ لحاظية حيث ان المولى في مقامٍ الجعل عندما يلحظ الزمن ظرفا لما هو المجعول من حكمه فهو يلحظه على نحوٍ الطبيعي الواحد فلأجل ذلك لو خرج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمن العلم بالغبن وعاد بعد ذلك الى اوفوا بالعقود بعد انقضاء زمان فورية الخيار لم يلزم منه تعدد الواحد اذ طبيعي الزمان لا يتعدد بوجود حصصٍ مختلفة منها حصة قبل العلم بالغبن ومنها حصةٌ بعد العلم بالغبن ومنها حصةٌ بعد انقضاء زمان فورية الخيار فان تعدد الحصص وخروج بعضها عن الحكم لا يثلم ولا يرفع وحدة الزمان

وكما ان وحدة الزمن وحدة لحاظية فوحدة طبيعي الوفاء وحدةٌ لحاظية وهذه الوحدة اللحاظية لا تنخرم بخروج طبيعي الوفاء في زمنٍ معين اذ الذي خرج عن اوفوا بالعقود ليس هو طبيعي الوفاء من اصله كي يقال لو عاد مرةً اخرى للزم تعدد الواحد وانما الذي خرج عن اوفوا بالعقود طبيعي الوفاء في زمنٍ وهو زمن العلم بالغبن وفي حالٍ معين وهو حال العلم بالغبن لاان طبيعي الوفاء خرج راسا عن اوفوا بالعقود

وبالتالي رجوع البيع الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار الى اوفوا بالعقود لا يوجب تعدد الواحد بل الواحد ما زال متحققاً وفعلياً وانما خرج حالٌ من احواله ولما تجدد حالٌ اخر دخل ضمن الاطلاق

والا لو كان خروج البيع الغبني عن اوفوا بالعقود في زمنٍ ما موجباً لتعدد طبيعي الوفاء لما صح التمسك باوفوا بالعقود حتى بالنسبة للزمن السابق على زمن العلم بالغبن اذ لو وجب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن ولم يجب الوفاء به بعد العلم بالغبن بمقتضى التخصيص لزم ايضاً تعدد الواحد حيث ان طبيعي الوفاء بالنسبة الى البيع المشتمل على الغبن واحدٌ فكيف وجب الوفاء به قبل العلم بالغبن ولم يجب بعد العلم بالغبن? وكيف يدعى ان وجوب الوفاء مستمرٌ والحال بان وجوب الوفاء من زمان البيع الى زمان العلم بالغبن منقطعٌ وليس بمستمرٍ

واما الجواب التفصيلي

فقد افاد المحقق الاصفهاني قدس سره ان لكل دليلٍ وان لم يؤخذ في لسانه الزمان لا على نحو القيدية ولا على نحو الظرفية عموماً افرادياً واطلاقاً ازمانيا فان المولى اذا قال اوفوا بالعقود كان لخطابه عموم افرادي وهو وجوب الوفاء بلحاظ كل عقد واطلاق ازماني وهو وجوب الوفاء به في اي زمنٍ بلا تخصيصٍ ولا تقييد

فاذا كان الزمن مجرد ظرفٍ لثبوت طبيعي الوجوب لطبيعي الوفاء فمع ذلك يكون للدليل اطلاقٌ ازمانيٌ وان لم يكن له عمومٌ ازمانيٌ كما في قوله يجب الوفاء بكل عقد في كل زمانٍ فاذا خرج البيع الغبني عند العلم بالغبن وشك بعد ذلك في ان الخيار على نحو الفورية او على نحو التراخي لم يصح الرجوع الى العموم الافرادي اذ المفروض ان هذا الفرد وهو البيع الغبني قد خرج وعدم رجوعه بعد انقضاء زمان فورية الخيار لا يلزم منه تخصيصٌ جديد واخراج فردٍ جديد كي ينفى باصالة العموم الافرادي وانما المرجع هو الاطلاق الازماني حيث ان وجوب الوفاء بالعقد قيد بزمنٍ معين وهو زمن العلم بالغبن فاذا انقضى زمان الفورية كان مقتضى الاطلاق الازماني رجوعه للاندراج تحت العام من جديد ولايلزم منه انثلام الوحدة اي وحدة وجوب الوفاء او وحدة طبيعي الوفاء او وحدة الزمان فان الوحدة في جميع ذلك وحدة طبيعية وليست وحدةً شخصية كي تنثلم بالتخصيص

فما دامت الوحدة وحدةً طبيعية اي لوحظ طبيعي الوجوب والطبيعي واحد لطبيعي الوفاء وهو واحدٌ في طبيعي الزمان وهو واحدٌ فلايلزم من رجوع البيع الغبني للاندراج تحت دليل اوفوا بالعقود مرةً اخرى تعدد الواحد بل ما زال الواحد فعلياً حافظاً لوحدته

كما لا يلزم استمرار المنقطع فان الحكم قد ثبت لوجوب الوفاء بالعقد لا بشرط من حيث الزمان وحيث انه لا بشرط من حيث الزمان فعوده كما كان لا يلزم منه استمرار المنقطع بل يلزم منه حجية الظهور في الاطلاق الازماني كما كان قبل زمان المخصص.

### 065

وقد اشكل المحقق الاصفهاني قده على ما افيد من التمسك بالاطلاق الازماني لاثبات اندراج الفرد تحت دليل الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص بثلاثة اشكالات

الا شكال الأوّل

إنّ الإطلاق فرع كثرة الماهيّة كي يقال أن الماهية من جهة كثراتها مطلقةٌ نظير ان ماهية البيع في قوله احل الله البيع ذات كثرات من حيث صفات البائع وصفات المبيع وحالات البيع نفسه

لذلك يقال ان مقتضى اطلاق الموضوع في احل الله البيع شمول الحلية لجميع حالاته وجميع اقسامه

بينما الزمان ليس له كثرات في حد نفسه حيث ان الزمان وجودٌ واحدٌ متصلٌ تدريجي الاجزاء لا ان للزمان كثرات وحالات كي يقال ان للزمن او للاستمرار اطلاقا بلحاظ حالاته المختلفة واقسامه المتنوعة

نعم لو لوحظ الزمن حصصا وقطعا واجزاءا منفصلة لكان له كثرة الا ان المفروض ان هذا اللحاظ خلف فرض كون الزمن ظرفاً فان معقد البحث ما اذا جعل طبيعي الحكم بازاء طبيعي المتعلق او بازاء طبيعي الموضوع من دون اخذ الزمن قيداً لا في الموضوع ولا في المتعلق ولا في الحكم وانما لان المجعول لابد من مظروفيته لزمنٍ كان ذلك المجعول ضمن اطار الزمان وهذا يقتضي ان يلاحظ الزمن ظرفاً لا ان الزمن لوحظ على نحو الكثرات والقطع فهذا خلاف مفروض البحث

واجاب عن ذلك المحقق الاصفهاني قدس سره بوجهين

الوجه الاول

ان ما هو الخلف هو اطلاق الزمن بلحاظ الكثرات على نحو جمع القيود واما اطلاق الزمن بلحاظ الكثرات على نحو رفض القيود فليس خلفاً

والوجه في ذلك:

انه لو ان المولى لاحظ الزمن جامعاً للكثرات والحالات الزمنية المختلفة وبهذا اللحاظ جعله ظرفاً لثبوت الحكم لمتعلقه بحيث تصبح الكثرات ظروفا للاحكام لكان ذلك خلف ما هو المفروض من لحاظ الزمن مجرد ظرف لاصل الحكم ولحاظ الزمن على نحو الظرفية لطبيعي الحكم يقتضي ان ينظر اليه بعداً واحداً متصلاً

واما لو لوحظ الزمن بالنسبة الى الكثرات على نحو رفض القيود بمعنى ان المولى في مقام الجعل كان ملتفتاً للكثرات الزمنية وقطعه المختلفة ولكنه لاحظ الزمن الذي هو ظرفٌ للمجعول الفعلي لا بشرط من حيث وجود هذه الكثرات ولا بشرط من حيث عدمها

وهذا هو المقوم للإطلاق اذ ان المقوم للاطلاق ان تكون الماهية ملحوظةً على نحو رفض القيود لا على نحو جمع القيود

فبناء على ذلك لا يرد محذور الخلف

الوجه الثاني

حيث ان الاهمال في مقام الجعل غير معقولٍ فلا محالة الزمن المستمر كبعد واحد اما ان يلحظ على نحوٍ التقييد او على نحو الاطلاق اي اما ان يلحظ مقيدا بحصة معينة من الزمان او يلحظ لا بشرط من حيث الحصص وحيث ان التقييد مما لاقرينة عليه تعين الاطلاق وهو ان الزمن بالنسبة الى الحصص لا بشرط ومقتضى كون الزمن بالنسبة الى الحصص لا بشرط انه اذا خرج فردٌ في زمنٍ معينٍ وشك في سعة المخصص وضيقه كان مقتضى الاطلاق الرجوع الى دائرة دليل الحكم مرةً اخرى

الا شكال الثاني

ان المطلق وهو قوله اوفوا بالعقود من حيث الزمن لو كان له ظهورات عديدة لصح ان يقال اذا سقط احد الظهورات وهو ظهوره في الشمول للبيع الغبني بعد العلم بالغبن فليس ذلك موجباً لسقوط ظهوره السابق وظهوره اللاحق اي ظهوره في الشمول للبيع الغبني قبل العلم به وظهوره في الشمول للبيع الغبني بعد انقضاء زمانٍ الفورية

اما اذا لم يكن للمطلق ظهورات كما هو الصحيح وانما له ظهورٌ واحد في ابراز حكمٍ واحد لوحظ فيه الزمن بعداً واحداً فاذا سقط هذا الظهور لاجل قيام المخصص على ان البيع الغبني بعد العلم بالغبن مما لا يجب الوفاء به لم يبق ما يصح الرجوع اليه حيث ان المطلق ذو ظهورٍ واحد وقد سقط هذا الظهور بالتخصيص

والجواب عن ذلك:

ان المطلق له ظهورٌ واحد ولكن الكلام في حجية الظهور لا في اصل الظهور ولا فرق في هذه الجهة بين المطلق والعام اذ حتى العام بالعموم الوضعي كما في قوله اكرم كل عالم في كل يومٍ له ظهورٌ واحدٌ لا ظهورات متعددة وهو ظهوره في العموم الازماني ومع ان له ظهورا واحدا فاذا خرج الفرد في زمنٍ بمخصصٍ صح الرجوع الى العام وما ذلك الا لان المخصص المنفصل انما يهدم حجية الظهور لا اصل الظهور اي ان هذا الظهور الواحد ليس بحجة في زمن العلم بالغبن واما بعد انقضاء زمان الفورية والشك في ان الخيار على نحو الفور ام على نحو التراخي فهو شكٌ في قيام حجةٍ اخرى على تخصيصٍ جديدٍ

ومقتضى ذلك الرجوع الى اصالة العموم الازماني في العام فكذلك الامر بالنسبة للمطلق فانه وان كان له ظهورٌ واحدٌ الا ان هذا الظهور لم يسقط وانما الذي سقط حجيته في زمن العلم بالغبن وحيث لم تقم حجةٌ مناهضة فيما بعد زمن الفورية كان المرجع هو الاطلاق الازماني في دليل الحكم

الا شكال الثالث

وهو ما ركز عليه المحقق الاخوند في حاشيته على الرسائل وتعرض له المحقق الاصفهاني في تقرير كلام الشيخ الاعظم :

وبيانه :

ان المفروض بعد اخذ الزمن على نحو الظرفية ان ليس هناك الا حكم واحد ذو زمنٍ واحدٍ مستمرٍ فكأنه قال يجب الوفاء بالعقد وجوبا واحدا مستمرا

فاذا جاء المخصص واخرج البيع الغبني في زمن العلم بالغبن وبعد انقضاء زمان الفورية شك في وجوب الوفاء بالعقد او عدم وجوبه فان ادعي ان للبيع الغبني وجوباً جديداً للوفاء به لزم تعدد الواحد اذ المفروض ان المستفاد من دليل الحكم ان الحكم واحد ذو زمانٍ واحدٍ مستمر فاذا فرض ان وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية حكمٌ غير الحكم بوجوب الوفاء قبل العلم بالغبن لزم من ذلك تعدد الواحد وتعدد الواحد باطل

وان ادعي ان وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية هو عين وجوب الوفاء الذي كان قبل العلم بالغبن لزم استمرار المنقطع اذ المفروض ان وجوب الوفاء انقطع واقعا زمان العلم بالغبن فكون وجوب الوفاء بعد انقضاء زمان الفورية هو عينه لازمه استمرارٌ المنقطع وهو خلف كونه منقطعا هو باطلٌ

فتعين فراراً من المحذورين وهما تعدد الواحد واستمرار المنقطع عدم صحة الرجوع الى الاطلاق الازماني بعد انقضاء زمان الفورية للمخصص

واجاب المحقق الاصفهاني قدس سره عن هذا الا شكال:

بان هناك فرقا بين الوحده اللحاظية في مقام الجعل وبين الوحدة الخارجية فان المخصص انما اوجب انثلام الوحدة الخارجية ولا عبرة بها في حدود الحكم بينما الوحدة التي لها اعتبارٌ في مقام تحديد الحكم وهي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لم تنثلم .

وبيان ذلك:

انه لا اشكال في ان الحكم بحسب عالم الامتثال وهو عالم الخارج متعدد اذ لو لم يكن متعدداً لما كان له اطاعات وعصيانات فمثلاً اذا قال المولى بر الوالدين واجب وفرض ان المكلف اطاع هذا الامر في زمنٍ ثم عصاه ثم اطاعه ثم عصاه فلا اشكال في تعدد الاطاعات والعصيان وتعدد الاطاعات والعصيان كاشفٌ عن تعدد الحكم بحسب مقام الامتثال

واما بحسب مقام الجعل فان المولى عندما جعل وجوب البر للوالدين وابرز ذلك بقوله بر الوالدين واجب فان المجعول حكمٌ واحدٌ وهذه الوحدة اللحاظية للمجعول لاتنثلم بقيام المخصص فان المفروض ان قيام المخصص انما ثلم الوحدة الخارجية للحكم حيث انقطع عن الفعلية في حق المكلف ثم عاد لا الوحدة اللحاظية اذ لا كلام في ان المولى اذا قال اوفوا بالعقود واخرج البيع الغبني عن هذا الوجوب في زمن العلم بالغبن ثم عاد شمول دليل الحكم له بعد انقضاء زمان الفورية للخيار لم تنثلم الوحدة اللحاظية لوجوب الوفاء بالعقد بل ما زال المرتكز العقلائي يرى ان ما جعله المولى وجوبٌ واحدٌ وهو وجوب الوفاء بالعقد غاية ما في الباب لم يصبح هذا الوجوب فعليا في حق المكلف في زمن ما لمخصص الا ان هذا لا يثلم وحدته اللحاظية في مقام الجعل

وما به العبرة في تحديد ان الحكم واحدٌ ام متعددٌ هو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل واما الذي انثلم بقيام المخصص وهو الوحدة الخارجية ولا عبرة بها

هذا بلحاظ المحذور الاول وهو محذور تعدد الواحد

واما بلحاظ المحذور الثاني وهو محذور استمرار المنقطع فالكلام هو الكلام فان الاستمرار الزمني الملحوظ في مرحلة الجعل لاينثلم ولا يتأثر بخروج فرد كالبيع الغبني زمان العلم بالغبن بل ان المرتكز العرفي يرى ان البعد الواحد المعبر عنه بالاستمرارالزمني الذي ضم البيع الغبني قبل العلم بالغبن هو نفسه الذي يضم البيع الغبني بعد انقضاء زمان الفورية

فالاستمرار لم يتأثر بعروض المخصص اذ المعتبر هو الاستمرار في مقام الجعل والمفروض ان المولى عندما جعل طبيعي الحكم بازاء طبيعي الموضوع لاحظ الزمان بعداً واحداً مستمراً وهذا البعد في مقام الجعل لم يتأثر وانما الذي تأثر الاستمرار الخارجي للحكم وهو مما لا عبرة به

### 066

وقد اورد سيد المنتقى قدس سره على كلمات المحقق الاصفهاني قده في ص 309 ج 6 من المنتقى فما بعدها ملاحظات ثلاث

الملاحظة الاولى

ان الدال على الاستمرار بحسب الزمن تارة يكون هو الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة وتارةً يكون حاق اللفظ فاذا قال المولى بر الوالدين واجبٌ فان استمرار الحكم مستفاد من الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة

وفي مثل هذه الصورة اذا ورد مخصصٌ في زمن معين كأن قال لا يجب البر بالوالدين اذا اعلنا الارتداد فاذا شك في سعة المخصص وضيقه بحسب الزمان فالمرجع هو اطلاق دليل الحكم المستند الى مقدمات الحكمة

واما اذا كان الاستمرار بحسب الزمان مستفاداً من حاق اللفظ سواءً كان ذلك الاستمرار بالمعنى الاسمي كان يقول المولى يجب الامساك وجوباً مستمراً الى الغروب

او كان بالمعنى الحرفي كان يقول يجب الامساك من الان الى الغروب فانه لو ورد مخصصٌ عليه كان معارضاً له لا مخصصاً وبالتالي لا يصح الرجوع بعد الشك في مقدار زمن المخصص الى الدليل

فان المقام نظير كل لفظٍ يدل على مركبٍ تقييدي كما اذا قال اكرم عشرة علماء وقال في دليلٍ اخر لا تكرم زيداً العالم فان الدليل الثاني يعد معارضا للاول بلحاظ ان مفاد قوله اكرم عشرة علماء هو ان المأمور به مركبٌ ارتباطيٌ تقييديٌ بحيث لا يتصور فيه التبعيض والتجزئة

فاستثناء واحدٍ منهم معارضٌ للدليل وليس مخصصاً له

كذلك في المقام اذا قال يجب الامساك في النهار وجوباً مستمراً الى الغروب او قال يجب الامساك من الان الى الغروب فانه متى ورد دليلٌ اخر مفاده انه لا يجب الامساك في ساعة من النهار كان معارضاً للاول لا مخصصاً اذ لا يجتمع الاستمرار مع الانقطاع

وبناءً على ذلك:

فان منظور كلام الشيخ الاعظم في تفصيله بين اخذ العموم الزمني قيداً في الحكم او اخذه ظرفا هو انه ان كان العموم الازماني مستفاداً من الوضع او الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فهو عبارةٌ عن اخذ الاستمرار الزمني قيداً في الحكم

واما اذا كان الاستمرار الزمني مستفاداً من حاق اللفظ سواء كان بنحو المعنى الاسمي او بنحو المعنى الحرفي فالمخصص لامحالة معارضٌ ولا مرجع للدليل عند الشك فى سعة ما خرج منه بعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص

والمقام من هذا القبيل فان المولى اذا قال اكرم العلماء دائماً ثم قال لاتكرم زيداً العالم يوم الجمعة فاذا شك في خروج زيدٍ العالم عن قوله اكرم العلماء دائما في يوم السبت لم يصح الرجوع الى الدليل وهو قوله اكرم العلماء دائماً اذ لا يجتمع الدوام مع الانقطاع فالدليل الثاني مصادمٌ للاول وليس مخصصاً له كي يكون الاول مرجعاً عند الشك في سعة المخصص

وهذا ما قصده الشيخ الاعظم قده من التفصيل بين كون العموم الازماني قيداً او كونه ظرفا

نعم اذا انفصمت دلالة الدليل على الاستمرار لخروج بعض افراده في زمنٍ من الازمنة ونتيجة ذلك شك في دلالة الدليل على اكرامه قبل خروجه كما اذا قال اكرم العلماء دائماً وقال لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة وحيث خرج زيدٌ العالم عن الامر انكشف ان قوله اكرم العلماء دائماً مما لا دلالة فيه على الدوام والا لما صح اخراج زيدٍ العالم منه يوم الجمعة وحيث انفصمت دلالته على الدوام جاء الشك في دلالته على وجوب اكرام زيدٍ العالم قبل يوم الجمعة اذ ما هو منشأ دلالته على اكرام زيدٍ العالم قبل يوم الجمعة مع انه لا دلالة فيه على الدوام؟

فان وجوب اكرامه قبل يوم الجمعة كوجوب اكرامه بعد يوم الجمعة فكما ان الحصة الثانية مما لا تندرج تحت العام بعد انفصام دلالته على الدوام فان الحصة الاولى ايضاً لا تندرج تحت دلالته اذ غاية ما يدل عليه حينئذ اصل الحكم بوجوب الاكرام لاالاستمرار فكما تخرج الحصة الثانية وهي وجوب اكرامه بعد يوم الجمعة تخرج الحصة الاولى وادخال احداهما دون الاولى ترجيح بلا مرجح

ولكنه اجاب عن هذا السؤال حيث قال في حاشية ص 310:

والجواب عنه هو ما سيأتي في تحقيق كلام الكفاية من الالتزام بوجود ظهورٍ اخر للدليل وراء ظهوره في الدوام الذي انفصم وهو ظهوره في ثبوت الحكم بمجرد تحقق موضوعه فان قوله اكرم العلماء دائماً كما له ظهورٌ في الدوام وقد انفصم كذلك له ظهور في وجوب اكرام كل عالمٍ من حين صدق عنوان العالم عليه فاذا انفصمت الدلالة الثانية لم تنفصم الاولى ومقتضاها وجوب اكرام زيدٍ العالم قبل مجيء المخصص وهو قوله لا تكرم زيداً العالم يوم الجمعة

ولكن هذه الملاحظة غير واردة على كلام محقق الاصفهاني

والسر في ذلك:

ان مراجعة كلام الشيخ الاعظم قدس سره في الرسائل ج 6 ص 680 والمكاسب ج 5 ص 207 يوصل الى خلاف ما ذكر في المنتقى حيث ان مجموع كلامي الشيخ في الكتابين يفيد مطلبين:

المطلب الاول

ان الفارق بين كون الزمان قيداً في الحكم وكونه ظرفاً في الحكم هو ان الانات هل لوحظت مكثرةً للحكم ام لا?

فان لوحظت الكثرات الزمنية من الانات والايام مكثرة للحكم بحيث يكون كل آنٍ موضوعاً مستقلاً لحكمٍ مستقلٍ كما لو قالى بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ فحينئذ اذا خرج الفرد في زمنٍ ثم شك في سعة المخصص صح الرجوع الى الدليل

والسر في ذلك:

ان العموم الازماني يتحول الى عمومٍ افرادي اي كما ان الدليل له عموم افرادي بلحاظ افراد المتعلق حيث ان كل برٍ برٍ واجبٌ فله عمومٌ افراديٌ بلحاظ الازمنة حيث ان كل يومٍ موضوعٌ مستقلٌ لوجوبٍ مستقلٍ فاذا شك في مقدار سعة المخصص كان شكاً في تخصيصٍ جديدٍ للعموم الافرادي بحسب الزمان ومقتضى اصالة العموم الرجوع الى الدليل العام

وان لم تلحظ الكثرات الزمانية موضوعاً مستقلا للحكم وانما الدليل متكفلٌ لبيان استمرار الحكم الواحد بحسب الزمان لا تعدد الحكم بتعدد الازمنة كما اذا قال اكرم العلماء دوماً فانه لا يستفاد من قوله دوماً الا ان وجوب اكرام العلماء وجوبٌ مستمر بحسب الزمان لا ان لكل يومٍ وجوباً مستقلاً للاكرام

فحينئذ اذا خرج زيد العالم يوم الجمعة و شك في سعة المخصص وضيقه فخروجه في بقية الايام لا يستلزم تخصيصاً جديداً اذ لم يلحظ كل زمنٍ موضوعاً لحكمٍ وانما هناك حكمٌ واحدٌ مستمرٌ فاذا خرج الفرد عنه فسواءً خرج عنه في زمنٍ معين او خرج عنه في تمام الازمنة لا يكون ذلك تخصيصاً جديدا لعموم الدليل بحسب الزمان كي يكون المرجع هو اصالة العموم وانما المرجع هو الاستصحاب اي استصحاب عدم وجوب اكرامه ولو لم يجر الاستصحاب لتوارد الحالتين لجرت فيه الاصول العملية الاخرى كالبراءة عن وجوب الاكرام

فما هو منظور كلام الشيخ الاعظم في التفصيل بين كون الزمان ظرفاً او قيداً هو اخذ الكثرات الزمانية موضوعات للاحكام او عدم اخذها

المطلب الثاني

انه اذا اخذ الزمن مكثرا للحكم بحيث يكون لكل زمنٍ حكمٌ انعقد للدليل عموم افرادي بحسب الازمنة سواءً كان الدال على العموم الازماني العموم اللغوي كما اذا قال اكرم كل عالمٍ في كل يومٍ او الاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة كأن قال بر الوالدين واجبٌ فان المستفاد منه ان بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ وفي كل آنٍ

فلا فرق هنا بين ان يكون الدال وضعا او يكون الدال اطلاقا مستندا الى مقدمات الحكمة و ان اخذ الزمن ظرفا أيضا فلا فرق في ذلك بين ان يكون الدال لفظا او لا يكون هناك لفظ اذ قد يقول اكرم العلماء دائما وقد يقول بر الوالدين واجب ويستفاد استمرار الوجوب بالاطلاق المستند الى مقدمات الحكمة لا بلفظٍ دالٍ على العموم

او يقول تواضع للناس فيستفاد منه ان وجوب التواضع وجوبٌ مستمرٌ

فلذلك قد يجتمع العموم الافرادي مع كون الزمان ظرفاً كما اذا قال تواضع للناس فان الحكم هنا ينحل حيث ان التواضع واجبٌ لكل شخصٍ من الناس فمع وجود احكامٍ انحلاليةٍ بعدد افراد التواضع للناس الا ان الزمن لوحظ ظرفاً لا قيداً بمعنى انه لا يتعدد الحكم بتعدد الازمنة وان تعدد بعدد افراد المتعلق او الموضوع

فتلخص بذلك:

ان ما افيد في حاشية المنتقى من تصويرٍ لكلام الشيخ الاعظم و ردٍ لكلام المحقق غير تام وان كان بعض كلمات الشيخ لا توافق تفسير المحقق الاصفهاني الا ان المقصود ان ما افيد في تقرير كلام الشيخ في المنتقى غير تام

الملاحظة الثانية

افاد المحقق الاصفهاني ان وحدة الحكم المعتبرة في تحديد الحكم هي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل وليست الوحدة الخارجية في مرحلة الفعلية

وبيان ذلك:

ان ما ينثلم بالمخصص هو الوحدة الخارجية ولا عبرة بها في تحديد الحكم وما له العبرة وهو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لا ينثلم بالمخصص ومن اجل بيان ذلك يقال ان الوحدة الخارجية للحكم بمعنى الوحدة في مقام الفعلية منثلمةٌ على كل حال جاء مخصص ام لا? وسواء كان ذلك في العموم الازماني الذي يكون الزمان فيه قيداً للحكم او في العموم الازماني الذي يكون الزمان فيه ظرفاً للحكم

فانه لا فرق في هذه الجهة بين ان يقول بر الوالدين واجبٌ في كل يومٍ او يقول بر الوالدين واجبٌ

فكما في الاول هناك اطاعات وعصيانات لوجوب البر حيث ان المكلف اذا بر والديه يوماً فقد اطاع واذا ترك فقد عصى واذا تكررت منه الطاعة والمعصية فقد تعددت الطاعات والمعاصي ولو في يومٍ واحدٍ وهذا يعني ان الوحدة الخارجية للحكم في العموم الازماني الذي لوحظ فيه الزمان قيداً منفصمة كذلك الوحدة الخارجية للحكم في التشريع الذي اذا اخذ الزمان فيه ظرفا كما في قوله بر الوالدين واجب فان الوحدة منثلمة بتعدد الاطاعات والعصيانات

وهذا مما يعني انه ليس المدار في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد على الوحدة الخارجية لان الوحدة منثلمة على كل حال وانما المدار في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد على الوحدة اللحاظية في مقام الجعل والمفروض بناءً على اخذ الزمان ظرفا وانه حكمٌ واحدٌ مستمر فحتى لو ورد المخصص عليه في زمنٍ ما كما اذا قال يجب الوفاء بالعقد وقال في دليلٍ اخر لا يجب الوفاء بالعقد عند العلم بالغبن و بعد انقضاء فورية زمان المخصص عاد الفرد للاندراج تحت العام فانه وان سقطت فعلية وجوب الوفاء في مقدار زمان العلم بالغبن بنحو الفورية الا ان شمول الدليل وهو يجب الوفاء بالعقد للوفاء قبل العلم والوفاء بعد العلم بالغبن بلحاظٍ واحد وحكمٍ واحد

فحيث ان شمول الدليل للحصتين السابقة على المخصص واللاحقة له بلحاظٍ واحد من خلال مجعولٍ واحد فهذا يعني ان الوحدة اللحاظية للحكم في مقام الجعل لم تنفصم بمجيء المخصص

ولذلك صح ان يقال ان ما له العبرة في تحديد الحكم من حيث الوحدة والتعدد وهو الوحدة اللحاظية في مقام الجعل لا ينفصم بمجيء المخصص فلا يمنع من الرجوع الى الاطلاق الازماني في الدليل باستفادة بقاء الحكم بعد انقضاء الزمن المتيقن للخاص وما ينثلم بمجيء المخصص وهو الوحدة الخارجية لا عبرة به في تحديد الحكم اذ المفروض ان الوحدة الخارجية منتلمةٌ على كل حال سواءً كان العموم الازماني مستفاداً من حاق اللفظ بحيث يكون كل آن موضوعاً مستقلاً للحكم او كان مستفاداً من الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة وسواء كان الزمن قيدا للحكم او كان ظرفا

ويأتي الكلام في مناقشة سيد المنتقى له ص 310 وص 311 ان شاء الله تعالى

### 067

وقد اشكل على ذلك سيد المنتقى قده في صفحة 310 بقوله:

فان الوحدة والاستمرار اللذين يدعى ظهورهما من العموم يراد بهما الوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج لا في مرحلة الانشاء والجعل وهما غير متحققين بعد التخصيص وثبوت الحكم للخاص بعد زمانه

ولاجل ذلك لا يتمسك بالعموم فيه

ومحصل ما افيد:

ان المعيار في الوحدة والتعدد للحكم بالوحدة والتعدد في مرحلة الفعلية المعبر عنها بالوحدة والاستمرار في مرحلة الخارج لا بالوحدة والاستمرار في مرحلة الجعل والانشاء

فما ذكر في كلام الاصفهاني من ان العبرة في الوحدة والتعدد بالنسبة للحكم على الوحدة والتعدد في مرحلة الجعل والانشاء غير تامٍ بل العبرة في تعدد الحكم ووحدته بالوحدة والتعدد في مرحلة الخارج المعبر عنها بمرحلة الفعلية وبما ان الحكم في مرحلة الفعلية يتعدد بمجرد تخصيصه فان وجوب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن فردٌ من الوجوب ووجوب الوفاء بالبيع الغبني بعد انقضاء زمان فورية الخيار وجوب اخر فالحكم في مرحلة الفعلية لا محالة متعددٌ للفاصل بين الوجوبين بزمن التخصيص وما به العبرة في التعدد والوحدة هو هذه المرحلة لا مرحلة الجعل والانشاء كما فرضها المحقق الاصفهاني

ان قلت

قد افاد المحقق اصفهاني ان الوحدة الخارجية وهي الوحدة والتعدد بحسب مرحلة الفعلية منثلمة اذ لا ريب ان الحكم في مرحلة الفعلية له اطاعات وعصيانات وهذا يكشف عن عدم وحدته فبذلك لا يبقى فرقٌ بين الحكم الواحد بحسب الجعل والحكم المتعدد اذ الجميع قد انثتلمت وحدته في مرحلة الخارج بتعدد الاطاعات والعصيان فلو كان المدار على الوحدة بحسب مرحلة الخارج لما بقي حكمٌ واحدٌ اذ لا يوجد حكمٌ الا وله اطاعات وعصيانات وهذا يعني انه ليس له وحدةٌ في مرحلة الخارج

و لا يبقى فرقٌ بين ما جعله الشارع حكماً واحداً وما جعله متعدداً مما يعني ان المناط على الوحدة والتعدد بحسب مرحلة الجعل والانشاء

قلت

اما ما ساقه من البرهان على عدم اعتبار الوحدة الخارجية من عدم تحققها اصلاً لتعدد الاطاعة والمعصية الكاشف عن تعدد الحكم فلا ينافي ما ذكرناه من ان الحكم في مرحلة الفعلية متعددٌ لانثلام وحدته بالتخصيص ومع ذلك فان تعدد الاطاعة والعصيان لا يثلم وحدة الحكم لان المراد من الوحدة الخارجية المعتبرة انما هو الوحدة بنظر العرف التي يمكن انطباقها على التعدد الدقي

فان العرف يرى ان وجوب الوفاء بالعقد في اوفو بالعقود واحد كما ان المولى اذا قال اكرم العلماء دائماً فاطاع الحكم يوماً وعصاه يوماً اخر فانه وان تعددت الاطاعة والعصيان الا ان هذا لايثلم وحدة الحكم عرفاً وان كان يثلم وحدة الحكم دقة وهي متحققةٌ في حكم العام بالنسبة لافراده وتنثلم بالتخصيص

فعدم امكان الوحدة في مرحلة الخارج بمعنىً لا يتنافى مع دعوى الوحدة في هذه المرحلة بمعنىً اخر اي ان انثلام الوحدة الخارجية بلحاظ تعدد الاطاعة والعصيان لا يوجب انثلام الوحدة الخارجية بلحاظ النظر العرفي فان النظر العرفي يرى ان للحكم وحدةً لا تنثلم بتعدد الاطاعة والعصيان وان كانت تنثلم بالتخصيص بنظر العرف ايضاً

فما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني من ان هناك وحدةً لا تنثلم بالتخصيص غير تامٍ

هذا بلحاظ الوحده

واما بلحاظ الاستمرار- حيث ان المحقق الاصفهاني افاد ان الاستمرار واحدٌ ولا ينثلم بالتخصيص فلا يرد اشكال صاحب الكفاية من ان لازم رجوع الفرد الى العام بعد الزمان المتيقن من التخصيص استمرار المنقطع وهو غير معقول -

فاجاب عنه في المنتقى :

بقوله في صفحة 311 :

وكذلك المراد من الاستمرار هو الاستمرار بنظر العرف القابل للانطباق على الحكم المنقطع بالنظر الدقي فالحكم وان انقطع بالنظر الدقي الا انه مستمرٌ بنظر العرف لكن الاستمرار العرفي ينثلم بالتخصيص ايضاً كما افاد الشيخ الاعظم

فالمراد بالوحدة والاستمرار نظير الوحدة والاستمرار في سائر الامور التدريجية التي لا تتنافى مع التجدد والتصرم فمتى دخل المتكلم في خطبةٍ او درسٍ عد الدرس واحدا مع تخلل القواطع فيه ويعد تواصل الدرس استمراراً مع القواطع كسائر الامور التدريجية التي يكون اتصال اجزائها بمثابة الوجود الواحد الذي لا ينثلم عرفا الا بالتخصيص فكذلك للحكم وحدةٌ خارجية تنثلم بالتخصيص وان كانت لا تنثلم بالاطاعة والعصيان كما له استمرارٌ خارجي ينثلم بالتخصيص وان كان لا ينثلم بتعدد الاطاعة والعصيان

الملاحظة الثالثة على كلام على كلام المحقق الاصفهاني

ايضاً ما اورده سيد المنتقى ص 311 بقوله:

هذا مع انه لم نعرف معنىً محصلاً للاستمرار في مقام البعث حيث قال الاصفهاني - ان المعتبر ليس هو الاستمرار في الخارج وانما المعتبر هو الاستمرار في مرحلة الانشاء وهو متحقق- اذ كيف يتصور الاستمرار في البعث? والاستمرار من شؤون الوجودات الزمانية فان ما يقال له مستمر او منقطع ما كان من الوجودات الخاضعة للزمن واما المجعول فهو امرٌ لحظيٌ آنيٌ في عالم اخر لا معنى لاتصافه بصفة الاستمرار والانقطاع فكيف فرض الحكم المجعول مستمرا مع فرض انقطاعه في الاثناء بالتخصيص، واما ستمراره في مقام البعث فلا نعرف له معنىً ظاهراً فتدبر

وبهذا تعرف عدم تمامية ايراد المحقق الاصفهاني على الشيخ قدس سرهما

ولكن يمكن التعليق على ذلك بذكر امورٍ ثلاثة:

الامر الاول:

لا اشكال ولا ريب ان العبرة في تعدد الحكم و وحدته بالتعدد والوحدة في مرحلة الفعلية وهي فعلية الحكم بفعلية الموضوع فان وجوب التمام على الحاضر بفعلية حضوره فاذا سافر فقد ارتفع الحكم فاذا عاد للحضر فهو حكمٌ فعليٌ اخر وهكذا لو ان المكلف حضر وسافر عشرين مرة لكانت هناك احكامٌ فعليةٌ متعددة بتعدد الموضوع مع ان الحكم المجعول وهو وجوب التمام في حق الحاضر والقصر في حق المسافر حكمٌ واحدٌ بحسب مرحلة الجعل والانشاء الا ان المناط في حقيقة الحكم على الحكم الفعلي بفعلية الموضوع لان الحكم في مرحلة الفعلية هو موضع الاثار اذ لاتشتغل الذمة الا بالحكم الفعلي بعد فعلية موضوعه لا بالحكم في مرحلة الانشاء

كما ان الذي يترتب عليه الاثر الوضعي كتنجس اليد بالرطوبة الملامسة للدم الحكم الفعلي بالنجاسة في فرض وجود دمٍ ورطوبةٍ وملاقاتٍ فلا فرق في هذا بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في ان الحكم الحقيقي ليس هو الحكم المجعول وانما هو الحكم الفعلي بفعلية موضوعه فانه موطن الاثار ولذلك فتعدد الحكم ووحدته بالتعدد والوحدة في مرحلة الفعلية كما افاد السيد الروحاني قدس سره في مناقشته للمحقق الاصفهاني قده

والمفروض ان الحكم الفعلي مما ينثلم بالتخصيص فان وجوب الوفاء الفعلي قبل العلم بالغبن غير وجوب الوفاء الفعلي بعد انقضاء الزمن المتيقن للمخصص فهما وجوبان فعليان مختلفان

الامر الثاني

انه لا وجه لما ذكر في المنتقى من ان تعدد الاطاعة والعصيان لا يعني تعدد الحكم وان الحكم الواحد بالنظر العرفي يمكن ان تكون له اطاعات وعصيانات فان الحكم الحقيقي بالنظر العرفي هو الحكم الفعلي بفعلية موضوعه والمفروض ان تعدد الاطاعة والعصيان لا يعقل الا مع تعدد الحكم الفعلي والا لو كان الحكم واحداً فلا يتصور له اطاعات وعصيانات

فتعدد الاطاعة والعصيان كاشفٌ انيٌ عن تعدد الحكم الفعلي والمفروص ان حقيقة الحكم بالنظر العرفي بالحكم الفعلي والحكم الفعلي مما يتعدد بتعدد الاطاعة والعصيان فلا يتصور للحكم وحدة مع تعدد الاطاعة والعصيان فيه فمثلا اذا قال المولى بر الوالدين واجب فعصاه المكلف صباحا واطاعه عصرا ثم عصاه ليلا ثم اطاعه في اليوم الثاني فهناك احكام فعلية عديدة بعدد مصاديق البر ولاجل تعدد الاحكام حتى بالنظر العرفي تعددت الاطاعة والعصيان

فلا يعقل التفكيك ابداً بين تعدد الاطاعة والعصيان ووحدة الحكم بالنظر العرفي فان الحكم بالنظر العرفي هو الحكم الفعلي والحكم الفعلي لا محالة لا تتعدد الاطاعة والعصيان الا بتعدده فما ذكر في المنتقى من هذه الجهة غير تامٍ

الامر الثالث

ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قده من ان المدار على الوحدة اللحاظية في مرحلة الجعل لا يقصد به المدار في عد الحكم الحقيقي واحداً ام متعددا فان المدار في ذلك على الحكم الفعلي وقد فرض ان الحكم الفعلي يتعدد بتعدد موضوعه وبتعدده تتعدد الاطاعة والعصيان و ان وحدته تنثلم بالتخصيص

وانما كون المدار في تعدد الحكم الحقيقي بتعدده في مرحلة الفعلية شيءٌ وكون المدار في مرجعية العام بعد التخصيص وعدم مرجعيته على الوحدة الفعلية الخارجية شيءٌ اخر

فان هنا نوعين من الوحدة الوحدة:

النوع الاول الوحدة في مرحلة الفعلية وهي مما تتعدد بتعدد الموضوع والعصيان والاطاعة يتعددان بتعددها وتنثلم بالتخصيص

النوع الثاني من الوحدة هي الوحدة والتعدد اللذان عليهما المدار في مرجعية العام بعد التخصيص وعدم مرجعيته اذ من الواضح ان مرجعية العام بعد انقضاء زمان المخصص فرع كونه حكماً واحداً والا لو لم يكن حكما واحدا بنظر العرف لما صح ان يكون مرجعاً بعد التخصيص بل يكون اجنبياً عنه

فبما ان مرجعية العام من حيث العموم الازماني التي يقع البحث فيها بعد التخصيص وانقضاء الزمان المتيقن للمخصص تتقوم بالوحدة بحيث يعد دليلاً واحداً ذا مفادٍ واحدٍ استثني منه زمنٌ فهل يرجع اليه في بقية الازمنة ام لا? كان المدار في مرجعية العام على الوحدة والتعدد في مقام الجعل فان المولى ان لاحظ الحكم بحسب الكثرات الزمانية متعددا كان لكل زمن حكم فاذا سقط الحكم في زمنٍ رجع الى الدليل لاثبات الحكم في زمنٍ اخر

وان لاحظ الحكم مقارنا بالكثرات الزمانية حكماً واحداً مستمراً فكان قول المولى مثلا اكرم العلماء دائماً قد اوتي به لبيان استمرار الحكم الواحد بحسب الزمان فما لاحظه المولى حكم واحد ذو بعدٍ واحد من حيث الزمان وهو الاستمرار

وبالتالي فهناك وحدة لحاظية للحكم وهناك استمرارٌ واحدٌ للحكم لا ان مقصود المحقق الاصفهاني بالاستمرار في مقام البعث ان البعث مستمرٌ كي يقال بان البعث فعلٌ آنيٌ لا يتصور معنىً محصل للاستمرار فيه اذ الاستمرار والانقطاع من شوؤن الموجودات الزمانية بل المقصود ان وحدة الحكم بحسب الزمان واستمرار الحكم بحسب الزمان متساوقان لا يمكن التفكيك بينهما فمتى ما لحظ المولى الحكم واحدا بحسب الزمان فقد لاحظ الاستمرار لا الاستمرار بالمعنى الاسمي وهو عنوان الاستمرار بل الاستمرار بالمعنى الحرفي وهو واقع الاستمرار

ومتى لاحظ الاستمرار كان الحكم واحدا حيث ان الاهمال في مقام الواقع مستحيلٌ فاذا لاحظ المولى الحكم من جهة ولاحظ الزمن من جهةٍ اخرى فاما ان يقيد الحكم بزمن خاص او لا يقيده ومعنى انه لا يقيده انه لاحظ بقاء الحكم واستمراره بحسب الزمان ومعنى ذلك انه لاحظ الحكم واحداً فلحاظ الوحدة بحسب الزمن هو عبارة عن لحاظ الاستمرار ولحاظ الاستمرار هو عبارة عن لحاظ الوحدة في الحكم فهذه هي الوحدة اللحاظية في مقام الجعل وهي المدار في مرجعية العام

فلاجل ذلك وان انثلمت الوحدة في مرحلة الفعلية بالتخصيص ولكن النظر العرفي يرى انه بما ان مفاد الدليل حكمٌ واحد ذو بعدٍ زمنيٍ واحد وهو استمراره فلا يرى التخصيص العارض في الوسط او التخصيص العارض من الاول او التخصيص العارض من الاخير موجباً لانثلام هذه الوحدة بل يرى ان العام مفادٌ واحدٌ ذو استمرار واحد وإن خصص في الوسط أو الأوّل أو الأخير

فما ذكره صاحب الكفاية من أنّ لازم مرجعيّة العام بعد انقضاء زمان المتيقن للتخصيص تعدد الواحد ليس تاماً لان المتعدد هو الحكم الفعلي واما مفاد العام الذي هو المرجع عند الشك في التخصيص فوحدته لم تنثلم بذلك ولا يلزم من ذلك تعدد الواحد

كما ان اشكاله انه لو كان الحكم بعد انقضاء زمان التخصيص هو عين الحكم قبل ورود الخاص للزم استمرار المنقطع وهو باطل غير وارد ايضا لان البعد الاستمراري الذي يراه العرف مفاداً للدليل لم ينقطع بالتخصيص كي يلزم من رجوعه استمرار المنقطع

فتحصل من ذلك ان ايراد المحقق الاصفهاني قدس سره على ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره تام

### 068

### 069

القول الثالث:

ما نسب للمحقق الحائري قده من التفصيل المعاكس لتفصيل صاحب الكفاية

ومفاده:

انه اذا ورد العام نحو اوفوا بالعقود ثم ورد المخصص فان كان المخصص من الوسط كما اذا قال لا يجب الوفاء بالبيع الغبني بعد العلم بالغبن فحينئذ اذا شك بعد انقضاء زمان الفورية في بقاء الخيار او الرجوع الى العموم صح التمسك باوفوا بالعقود وذلك لان مفاد اوفوا بالعقود بمقتضى العموم الافرادي ثبوت الحكم في الجملة وانه مستمر بمقتضى الاطلاق الازماني المستفاد من مقدمات الحكمة

والمفروض ان اصل الحكم قد ثبت في الجملة وهو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع الغبني قبل العلم بالغبن وحيث ثبت وجوب الوفاء به في البداية شمله اوفوا بالعقود باطلاقه الازماني لإثبات استمرار الحكم بعد انقضاء زمان الفورية للمخصص

واما اذا كان التخصيص من الاول كما اذا قال اوفوا بالعقود وقال لا يجب الوفاء بالبيع في زمن الخيار وبعد انقضاء الزمان المتيقن للخيار والشك في ان البيع يعود للعام وهو اوفوا بالعقود ام لا فلا مجال للرجوع الى العام بل يجري استصحاب الخاص

والسر في ذلك:

هو التعارض بين اصالة العموم الافرادي واصالة العموم الازماني

وبيان ذلك:

ان لقوله اوفوا بالعقود عموما افرادي وهو شمول وجوب الوفاء لكل عقدٍ وعموما ازماني مستفادا من مقدمات الحكمة وهو استمرار وجوب الوفاء بالعقد بحسب الزمان وحيث علم بان البيع الخياري اما لخيار المجلس او لخيار الحيوان او للخيار المشروط قد خرج عن اوفوا بالعقود في اول الازمنة ولكن لا يعلم ان خروجه كان من باب تخصيص العموم الافرادي او من باب تخصيص العموم الازماني فان كان خروجه من باب تخصيص العموم الافرادي بمعنى ان البيع الخياري خرج عن العموم الافرادي فلا مجال لرجوعه بعد ذلك لان اصل وجوب الوفاء بالعقد لم يتحقق له من الاول فلا يثبت له وجوب الوفاء في بقية الازمنة

ام ان خروجه كان تخصيصاً للعموم الازماني اي ان اوفوا بالعقود شاملٌ للبيع الخياري في الجملة ولكنه خرج عنه في مقدار من الزمن وهو زمن ثبوت الخيار اي سواءً كان خيار المجلس او الحيوان او الخيار المشروط فبما انه مندرج في العموم الافرادي وانما خرج في زمنٍ من الازمنة فمقتضى عدم التخصيص الزائد رجوعه الى العام وهو اوفوا بالعقود بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص وان كان التخصيص من البداية

ولهذا احتيج لاجراء الاصل في نفي الشك فاذا اخذ باصالة العموم الافرادي فمعناه ان هذا الفرد لم يخرج عن اصل العام وهو اوفوا بالعقود وانما خروجه في الزمن فلا تجري اصالة العموم الازماني لان مقتضى اصالة العموم الافرادي ان لاتخصيص بحسب الافراد واذا لم يكن هناك تخصيصٌ بحسب الافراد فالتخصيص لامحالة بحسب الازمان

فاصالة العموم الافرادي تكذب اصالة العموم الازماني اذ ان الخروج لم يكن خروجاً للفرد وانما كان خروج للحكم في زمنٍ

واصالة العموم الازماني تكذب اصالة العموم الافرادي فان مقتضى اصالة العموم الازماني ان الخروج لم يكن خروجاً بحسب الزمان وانما كان خروجا بحسب الفرد فحيث تتعارض اصالة العموم الافرادي التي تعني ان الخروج لم يكن خروجا للفرد بل خروجا بحسب الزمان مع اصالة العموم الازماني التي تعني ان الخروج لم يكن خروجا بحسب الزمان وانما كان خروجاً بحسب الفرد فلا يعود مرةً اخرى فيتساقط الاصلان والمرجع استصحاب حكم المخصص اي بقاء الخيار

وقد تصدى السيد الخميني قدس سره في كتاب الرسائل لمناقشة ما افيد بعدة مناقشات

المناقشة الاولى بتقريب منا

انه لا تعارض بين الاصالتين اطلاقاً والسر في ذلك ان اصالة العموم الافرادي تجري بلا مانعٍ اذ ان مفاد اصالة العموم الافرادي ان البيع الخياري داخلٌ تحت اوفوا بالعقود في الجملة وان كان قد خرج عنها من البداية ولكن بما انه عقدٌ فمقتضى اوفوا بالعقود شموله له فهي وان لم تشمله في زمان انعقاده ابتداءا لكنها تدل على شمولها له في الجملة

ولا يعارضها اصالة العموم الازماني لانها لا تجري والسر في ذلك ان الغرض من اجراء اصالة العموم الازماني هو نفي العموم الافرادي واخراج البيع الخياري عن تحت اوفوا بالعقود من الاصل بحيث لا يشمله في بقية الازمنة

وهذا مما لم يحرز بناء العقلاء عليه فان مجرى اصالة العموم الازماني انه بعد المفروغية عن العموم الافرادي في عقد من العقود والشك في خروجه عنه بحسب الزمان تجري اصالة العموم الازماني لنفي التخصيص بحسب الزمن

واما اجراء اصالة العموم الازماني لالغاء الفرد وهو البيع الخياري من اندراجه تحت اوفوا بالعقود بالمرة فهي مما لا تتكفل له وحيث ان اصالة العموم الازماني لا تتكفل معالجة هذه النقطة وهي ان البيع الخياري مندرجٌ تحت اوفوا بالعقود او خارج عنه بالمرة فلا مجرى لها او فقل لم يحرز بناء العقلاء على اجراء اصالة العموم الازماني لاخراج هذا العقد بالمرة عن اوفوا بالعقود بحيث لا تشمله في بقية الازمنة

نعم يمكن الجمع بين الاصلين بان يكون احدهما تمهيداً للاخر فيقال مقتضى اصالة العموم الافرادي في اوفوا بالعقود شمولها للبيع الخياري في الجملة لانه عقدٌ من العقود وفي طول ذلك حيث يشك في بقاء البيع الخياري بعد انقضاء الزمن المتيقن للخيار تحت اوفوا بالعقود او خروجه عنه في بقية الازمنة فان مقتضى اصالة العموم الازماني هو عدم خروجه في بقية الازمنة

اي يصح التمسك بها لنفي التخصيص الزائد فانه اذا دار امر المخصص بين الاقل والاكثر اقتصر في التخصيص على المقدار المتيقن وهو الاقل ونفي الزائد باصالة العموم

الملاحظة الثانية التي افادها السيد الخميني قده :

ومحصلها ان الاصول اللفظية انما تجري في ظرف الشك في المراد الجدي لا في ظرف الشك في كيفية الارادة فمثلاً اذا قال المولى اكرم كل عالم ولا تكرم اي جاهلٍ وعلم بعدم اكرام زيدٍ ولكن لايدرى هل ان عدم اكرام زيدٍ من باب التخصيص? بمعنى انه عالمٌ ومع ذلك لا يجب اكرامه او من باب التخصص بلحاظ انه جاهلٌ فيندرج تحت احكام الجاهل ومنها عدم وجوب الاكرام فالمراد معلومٌ وهو خروج زيدٍ عن قوله اكرم كل عالمٍ وانما الشك في كيفية الارادة و كيفية الخروج وانه خروجٌ تخصيصيٌ او تخصصي

وحيث لا شك في المراد وانما الشك في كيفية الارادة فلا مجرى لاصالة العموم في قوله اكرم كل عالم لاثبات ان الخروج كان على نحو التخصص لا على نحو التخصيص فان هذا ليس علاجاً للشك في المراد وانما هو علاجٌ للشك في نحو الارادة واصالة العموم لا تتكفل علاج الشك في كيفية الارادة وانما تتكفل علاج الشك في المراد ولا شك في المراد

والمقام من هذا القبيل فان الغرض من كلا الاصلين اصالة العموم الافرادي واصالة العموم الازماني تنقيح حال ما مضى وليس تنقيح حال ما يأتي اذ لا يراد باصالة العموم الافرادي في اوفوا بالعقود اثبات ان البيع الخياري باق تحت العام ولا يراد باصالة العموم الازماني نفي تخصيص زائد فيندرج تحت العام في بقية الازمنة كي يكون الاصلان جاريين بلحاظ الشك في المراد حين لا يعلم ان البيع الخياري سيندرج تحت اوفوا بالعقود في بقية الازمنة ام لا?

فلو كان المنظور هذا لجرى الاصلان بلحاظ انه تنقيح للشك في المراد ولا تعارض بينهما فيه

ولكن المنظور في كلام المحقق الحائري جريانهما بلحاظ ما مضى لا بلحاظ ما يأتي اي بلحاظ الفترة التي علم بخروج البيع الخياري فيها عن اوفوا بالعقود ففي هذه الفترة التي علم بالمراد وان البيع الخياري خارجٌ عن اوفوا بالعقود والشك في كيفية خروجه وانه هل خرج عن العموم الافرادي فلا يعود او خرج عن العموم الازماني فيمكن التمسك باصالة العموم الازماني فيه بعد ذلك الزمان

فان الشك بالنسبة لما مضى ليس شكاً في المراد وانما هو شكٌ في كيفية الارادة وبما انه علم ان البيع الخياري قد خرج عن اوفوا بالعقود في اول ازمنة انعقاده فلا تجري اصالة العموم الافرادي لاثبات ان خروجه كان بحسب الزمان ولا اصالة العموم الازماني لاثبات ان خروجه كان تخصيصا فرديا فإن كلا الأصلين بلحاظ ما مضى وهو ما علم خروجه فيه يعالجان الشك في كيفية الخروج ولا يعالجان الشك في اصل الخروج او الشك في المراد

نعم الغرض من اجرائهما تنقيح حال المستقبل اذ لو كان خارجاً بنحو التخصيص الافرادي فلا دليل على رجوعه ولو كان خارجاً بالتخصيص الازماني لامكن رجوعه ولكن الغرض من اجراء الاصلين شيء ومجرى الاصلين شيء اخر فالغرض من اجراء الاصلين وان كان تنقيح ما هو المراد مستقبلاً وهو اندراجه تحت اوفوا بالعقود في بقية الازمنة او عدم اندراجه ولكن مجرى الاصلين فعلاً هو حال ما مضى من الزمان والعبرة في جريان الاصل وعدمه بمجراه لا بالغرض منه وحيث ان مجرى الاصلين الشك في كيفية الارادة لم يجر الاصلان في هذا المورد كي يقال بجريانهما وتعارضهما

### 070

المناقشة الثالثة التي ذكرها السيد الخميني قدس سره على التفصيل المنسوب للمحقق الحائري:

ان اثبات اللازم فرع ثبوت الملزوم والملزوم ممتنعٌ في المقام

وبيان ذلك:

ان عندنا في المقام ملزوماً وهو اصالة العموم الازماني ولازما وهو عدم العموم الافرادي حيث اريد باجراء اصالة العموم الازماني نفي العموم الافرادي فالملزوم هو اصالة العموم الازماني واللازم هو انتفاء العموم الافرادي لأن قوله اوفوا بالعقود خرج عنه البيع الخياري من اول الامر وحين يشك في ان البيع الخياري هل كان خارجاً تخصيصاً فالمنتفي هو العموم الافرادي ام كان خارجا ازمانا فالمنتفي هو العموم الازماني فاصالة العموم الازماني يراد منها نفي العموم الافرادي

فلاجل ذلك كان اثباتٌ اللازم وهو نفي العموم الافرادي في قوله اوفوا بالعقود للبيع الخياري من الاول فرع اثبات الملزوم وهو اصالة العموم الازماني والمفروض ان العموم الازماني ممتنعٌ في المقام اذ علم بان البيع الخياري لم يندرج تحت اوفوا بالعقود في اول الازمنة ومقتضى ذلك ان ليس لاوفوا بالعقود عموم ازماني يشمل البيع الخياري فحيث علم بعدم وجوب الوفاء بالبيع الخياري مدة الخيار من اول الامر فقد علم بانتفاء العموم الازماني وحيث علم بانتفاء العموم الازماني كان ثبوت العموم الازماني ممتنعا للعلم بانتفائه واذا كان ثبوت الملزوم ممتنعاً لم يمكن اثبات اللازم وهو انتفاء العموم الافرادي

ولكن هذه الملاحظة محل تأملٍ

والوجه في ذلك:

انه لو كان الملزوم هو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع في اول الازمنة لصح ان اثبات ذلك ممتنع لان نقيضه هو الثابت وحيث ثبت نقيضه وهو عدم وجوب الوفاء بالبيع زمن الخيار فنقيضه وهو ثبوت وجوب الوفاء بالبيع الخياري ممتنعٌ اذ متى ثبت النقيض فالنقيض الاخر ممتنع الحصول

اي لو كان الملزوم هو ثبوت وجوب الوفاء بالعقد في البيع الخياري لقيل ان هذا الملزوم ممتنع لثبوت نقيضه واذا امتنع امتنع اثبات لازمه وهو انتفاء العموم الافرادي

واما اذا كان الملزوم اصل لفظي وهو اصالة العموم الازماني في اوفوا بالعقود فحينئذ لم يعلم بانتفاء هذا الملزوم كي يكون اثباته ممتنعا اذ المفروض انه مجرد اصلٍ لفظي ولعله ثابتٌ في المقام ولو لانتفاء الموضوع اذ من المحتمل ان البيع الخياري قد خرج خروجاً افرادياً واذا خرج خروجاً افراديا فالمنتفي هو العموم الافرادي اذاً فالعموم الازماني باق في اوفوا بالعقود اذ لم يرد عليه تخصيص ولو لانتفاء موضوعه في البيع الخياري اذ المفروض ان البيع الخياري اذا خرج عن اوفوا بالعقود بالتخصيص الافرادي فحينئذ قد انتفى العموم الافرادي في اوفوا بالعقود لا العموم الازماني

فبالنسبة لخطاب اوفوا بالعقود اصالة العموم الازماني ثابتةٌ ولو لاجل احتمال ان الذي انتفى في اوفوا بالعقود هو العموم الافرادي فالملزوم مما يمكن ثبوته فيتمسك به لكونه اصلاً لفظياً لاثبات لازمه ولازمه هو انتفاء العموم الافرادي وبالتالي مقتضى اصالة العموم الازماني في اوفوا بالعقود انتفاء العموم الافرادي

الملاحظة الثالثة

ان لازم اصالة العموم الازماني عدمها وما يلزم من وجوده عدمه فهو محالٌ

وبيان ذلك :

ان اجراء اصالة العموم الازماني لازمه انتفاء العموم الافرادي واذا انتفى العموم الافرادي انتفى العموم الازماني لأنه متفرعٌ

على العموم الافرادي وحال من احواله وشأن من شؤونه فكان لازم جريان اصالة العموم الازماني عدم جريانها اذ بجريانها ينتفي العموم الافرادي وبما ان العموم الافرادي موضوعٌ للعموم الازماني فانتفاءه يقتضي انتفاء ما هو متفرعٌ عليه فينتفي العموم الازماني واذا انتفى كان جريانه مؤدياً الى عدمه وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال

ولكن هذه الملاحظة ايضاً غير تامةٍ

والوجه في ذلك:

ان هناك فرقا بين مقام الثبوت ومقام الاثبات فبحسب مقام الثبوت لو انتفى العموم الافرادي واقعا لانتفى العموم الازماني ثبوتا فان العموم الازماني صغرى من صغريات العموم الاحوالي والعموم الاحوالي فرع ذي الحال وذو الحال هوالعموم الازماني فلو انتفى العموم الافرادي ثبوتا اي بحسب المراد الجدي لانتفى العموم الازماني

وهذا واضحٌ

لكن الكلام في مقام الاثبات اذ لا يعلم في مقام الاثبات ان العموم الافرادي منتف ام لا? اذ لعل خروج البيع الخياري من اول الامر تخصيصٌ بحسب الزمان وليس تخصيصاً بحسب الافراد فلم يعلم انتفاء العموم الافرادي ثبوتا كي يقال اذا انتفى العموم الافرادي ثبوتا انتفى العموم الازماني

وبناءً على ذلك فيقال:

مقتضى مقام الاثبات انعقاد العموم الازماني ومقتضى انعقاده جريان اصالة العموم وبجريانها ينتفي العموم الافرادي اثباتاً نتيجة لجريان اصالة العموم الازماني وهو لا يعني انتفاء العموم الازماني فان ما هو موضوعٌ للعموم الازماني العموم الافرادي ثبوتاً لا اثباتا فالمتوقف عليه غير المتوقف فان العموم الازماني يتوقف ثبوتا على العموم الافرادي جدا وما ينتفي باصالة العموم الازماني اثباتاً هو العموم الافرادي دلالة فلا يلزم من ذلك دورٌ ولا يلزم من وجوده عدمه كي يكون محالاً

فتلخص بذلك:

ان ما نسب للمحقق الحائري من التفصيل بين التخصيص من الوسط فيصح التمسك بالاطلاق الازماني بعد انقضاء زمان التخصيص والتخصيص من الاول فلا يصح ذلك غير تامٍ للملاحظتين الاوليين دون الملاحظتين الاخريين

القول الاخير : هو عدم التمسك بالعام بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن الخاص مطلقا وهو

ما نقل عن بعض الاعلام دام ظله وبيانه انه اذا خرج الفرد عن عموم العام في زمانٍ فهناك محتملان

المحتمل الاول

ان هذا مجرد تخصيصٍ في زمنٍ محدد وبعد انقضاء الزمان المتيقن للتخصيص يرجع الى ظهور العام في العموم الازماني

المحتمل الثاني

ان خروج الفرد في زمنٍ معينٍ هو عبارةٌ عن عدم ارادة العموم الازماني للدليل

وبما ان هنا محتملين فحيث ان المولى لو كان يريد التخصيص بمقدار الزمن المتيقن للخاص بحيث يبقى الدليل ذا عمومٍ ازمانيٍ يرجع اليه بعد انقضاء المقدار المتيقن من زمن التخصيص لاستخدم المخصص المتصل وقال بعبارةٍ مختصرة اوفوا بالعقود الا البيع الغبني بعد العلم بالغبن او اوفوا بالعقود الا البيع الخياري

فعدم استخدامه المخصص المتصل الذي يؤدي بكل وضوحٍ الى صحة التمسك بالدليل في عمومه الازماني لما بعد انقضاء الزمان المتيقن للمخصص يصلح مانعاً عرفياً من احراز ارادة العموم الازماني جداً فلعل المولى لا يريد العموم الازماني جداً وانما استخدم المخصص المنفصل لبيان التغليب اي لكي يتأكد للعام ظهورٌ في العموم الافرادي بحيث يتمسك به في غير ما خرج

فمن اجل التغليب استخدم المخصص المنفصل كي يقوى الظهور في العموم الافرادي والا فالمولى ليس في نفسه ارادةٌ جدية للعموم الازماني فمع احتمال ذلك عرفا يشكل عدم استخدام المخصص المتصل مع انه اقرب لبيان مراد المولى لو كان يريد العموم الازماني مانعا من احراز العموم الازماني بحيث يرجع اليه عند الشك في سعة المخصص

ولكن ما افيد خلاف المرتكزات العرفية

فان الدليل اذا عرض على العرف فقد تمت لديه مقدمات الحكمة وهي كون المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد بالزمان

ومقتضى الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة انعقاد الاطلاق الازماني للدليل ومقتضى الاطلاق الازماني للدليل التمسك به بعد الشك في سعة المخصص وضيقه من حيث الزمان ولا عبرة باحتمال عدم ارادة العموم الازماني فانه يوجد كاشفٌ عرفيٌ عنه وارادته جداً وهو الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة

واما عدم استخدام المولى للمخصص المتصل لو كان يريد العموم الازماني فهو امرٌ متعارف في باب التقنين حيث يذكر المولى على سبيل ضرب القاعدة العام مع ارادة عمومه الافرادي وعمومه الازماني ثم يعقبه بمخصصات بعضها افرادية وبعضها ازمانية فان هذا الحال شائعٌ في مقام التقنين ومع شيوعه فعدم استخدام المخصص المتصل وان كان اقرب لبيان مراد المولى لو كان يريد العموم الازماني لكنه لا يصلح مانعاً عرفياً من الرجوع الى الدليل للتمسك بالاطلاق الازماني فيه بعد انقضاء الزمان المتيقن للمخصص .

### 071

### تعقيب:

وقع البحث في ان رجوع ما استغني عنه من المؤنة لدليل الخمس او عدم رجوعه هل هو من تطبيقات هذا البحث وهو الرجوع للعام بعد انقضاء الزمن المتيقن للتخصيص وعدمه ام لا?

ومن اجل تنقيح النتيجة نتعرض لما ذكر في هذه المسالة في بحث الخمس

وهناك دليلان

الدليل الاول :

موثقة سماعة: الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثير

الدليل الثاني :

صحيحة علي ابن مهزيار: انما الخمس بعد المؤونة

وقد وقع الكلام في نسبة الدليل الثاني للدليل الاول ضمن اربعة آراء

الرأي الاول

ان خروج المؤنة عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثير خروجٌ تخصصيٌ موضوعيٌ

والوجه في ذلك:

ان مؤنة السنة لا يصدق عليها عنوان الفائدة عرفاً فهي خارجةٌ موضوعا عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس فاذا استغني عن المؤنة كما لو استغني عن الثوب بعد لبسه او استغني عن السيارة بعد استعمالها فحينئذ ان بني على ان موضوع الخمس ماكان فائدة عند تملكه فلا يثبت الخمس فيها مرةً اخرى

حيث ان ظاهر قوله الخمس في كل ما افاد الناس ثبوت الخمس في الفائدة بالفعل عند تملكه وما استغني عنه بعد ان كان مؤنة وان حدث فعلاً اتصافه بكونه فائدة اذ مقتضى الاستغناء عنه انه فائدة بالفعل الا انه لا يصدق عليه فائدة عند تملكه شيءٍ لحدوث تملكه من قبل لا بالفعل

وانما الحادث بالفعل بعد الاستغناء عنه اتصافه بكونه فائدة ، وحيث بني على ان موضوع ثبوت الخمس تملك الفائدة فهذا وان كان فائدة بقاءً الا انه لم يحدث تملكه فعلا

وان بني على

ان موضوع ثبوت الخمس ما كان فائدةً بالفعل فالمدار على فعلية الاتصاف بالفائدة سواء كان الاتصاف حادثاً عند تملكه ام باقياً فحينئذ يشمله قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليل او كثيرٍ بعد الاستغناء عنه

الرأي الثاني:

هو الخروج التخصيصي القابل للعود بان يقال ان ما كان مؤنة فهو فائدة في نفسه ولكن المشرع رفقا بالمكلف استثنى ما كان مؤنة من تعلق الخمس وان كان فائدةً بالفعل فالسيارة المستعملة في المؤنة فائدة بالفعل لكن الشارع استثناها من تعلق الخمس

فبالتالي تكون نسبة الدليل الثاني للدليل الاول نسبة التخصيص فاذا استغني عنه بعد ذلك وخرج عن كونه مؤنة فمقتضى ذلك رجوعه للعام اذ المفروض انه فائدةٌ بالفعل وانما استثناه المشرع عند كونه مؤنة وليس بمؤنة فعلا فمقتضى انتفاء الموضوع رجوعه لدليل ثبوت الخمس

وبناءً على ذلك لاترتبط المسالة بمحل الكلام فان محل البحث ما اذا خرج عن العام فردٌ بعنوانه في زمن معين ثم شك في سعة المخصص من حيث الزمان فيبحث في انه هل للعام عموما ازمانيا يشمله بعد انقضاء الزمن المتيقن ام لا?

كما في قوله اوفوا بالعقود وقوله البيع الغبني لا يجب الوفاء به حين العلم بالغبن فان الخارج عن اوفوا بالعقود البيع الغبني بعنوانه وقد خرج في زمنٍ معين وبعد انقضاء القدر المتيقن من زمن التخصيص وهو زمان فورية الخيار يشك في بقائه خارجاً او رجوعه فمقتضى انطباق الموضوع العام عليه شمول اوفوا بالعقود له

بينما في المثال قد خرجت السيارة المستعملة في المؤنة عن هذا الدليل وهو قوله الخمس في كل ما افاد الناس لا بعنوانها وانما خرجت بعنوانٍ كليٍ وهو عنوان المؤنة فاذا زال هذا العنوان المصب للتخصيص والمفروض انها فائدةٌ بالفعل اندرجت تحت العام قهرا بلا خلافٍ عند احدٍ

فكما ان المسالة على الرأي الاول خارجة عن محل البحث اذ على الرأي الاول كان الخروج تخصصياً وموضوعياً لا تخصيصيا فكذلك هي خارجةٌ عن محل البحث على الرأي الثاني اذ لم يخرج فردٌ بعنوانه في زمنٍ وانما خرج فردٌ بعنوان كلي فاذا انتفى العنوان الكلي رجع انطباق العام عليه قهرا

الرأي الثالث:

الخروج التخصيصي الذي لا يقبل العود

وبيانه ان المستفاد من قوله الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثيرٍ ان موضوع ثبوت الخمس هو حدوث الفائدة وذلك لظهور عناوين الافعال في الحدوث سواءا كانت في موضوعات الاحكام ام في متعلقاتها فاذا قيل من افطر متعمدا فعليه الكفارة فان ظاهره ان موضوع وجوب الكفارة حدوث الافطار فلايصدق على الافطار البقائي .

وكذا اذا قيل من اجنب فليغسل رأسه ورقبته ثم ليغسل بدنه فان ظاهره ان المأمور به حدوث غسل الرأس والرقبة و غسل البدن فلايكفي الغسل البقائي وبما ان ظاهر عناوين الافعال هو الحدوث فالنتيجة في المقام ان موضوع ثبوت الخمس حدوث الفائدة او حدوث الغنم كما هو المستفاد من قوله فاعلموا ان ما غنمتم من شيءٍ فان لله خمسه .

وبناءً على ذلك :

اذا كان الشيء عند حدوث كونه فائدة مؤنة فلم يتعلق به الخمس لكونه مؤنة فخرج عن قوله الخمس في كل ما افاد الناس تخصيصا بمقتضى - انما الخمس بعد المؤنة- فاذا استغني عن كونه مؤنة فهو وان كان فائدةً بالفعل لكنه ليس فائدة حادثة وانما هي فائدة باقية وموضوع ثبوت الخمس حدوث الفائدة وهذه ليست فائدة حادثة وانما هي بقاءٌ للفائدة السابقة فلا يشملها دليل الخمس من جديدٍ

وبناءً على هذا الرأي فالمسألة خارجة عن محل البحث ايضاً لان محل البحث ان يكون التخصيص ازمانيا للدليل لا افرادياً فاذا خرج الفرد في زمنٍ وشك في سعة المخصص من حيث الزمن جاء البحث هل العام يشمله بعد انقضاء القدر المتيقن من زمان المخصص ام لا?

وأما اذا كان التخصيص افرادياً كما هو المفروض حيث خرجت الفائدة الحادثة عن دليل ثبوت الخمس بعنوان المؤنة وهذا تخصيصٌ افراديٌ فلا ينطبق عليه عنوان البحث مضافا الى ان محل البحث ما خرج عن العام وهو قابلٌ للعود

واما بناءً على هذا الراي فالفائدة التي هي كانت مؤنةً ثم استغني عنها مما لا يقبل العود تحت العام لان موضوع العام حدوث الفائدة ولايصدق عليها الفائدة الحادثة بعد الاستغناء عن كونها مؤنة

الرأي الرابع

ما يظهر من تقريرات سيدنا الخوئي قدس سره في بحث الخمس من ان قوله ع: الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثير يشمل ما كان مؤنةً بالفعل

واما قوله انما الخمس بعد المؤنة فلا يستفاد منه اكثر من رفع الحكم التكليفي لاالوضعي بمعنى ان المؤنة فائدةٌ بالفعل ومتعلقٌ للخمس بالفعل لتعلق الخمس بالفائدة منذ ظهورها سواءً كانت مؤنةً ام لا?

فالمؤنة كالسيارة فائدة بالفعل ومورد لتعلق الخمس بالفعل غاية ما في الباب لا يجب اداء الخمس منها تكليفا والا فخمسها ليس ملكا لصاحب السيارة بل هو ملك للامام والسادة الفقراء وانما المشرع ارفاقاً بالمؤمن لم يوجب عليه اداء الخمس فيها ما دامت مؤنة

فاذا استغني عن كونها مؤنة وجب اخراجه لان دليل ثبوت الخمس يشملها من الاول : الخمس في كل ما افاد الناس من قليلٍ او كثيرٍ

فهي لم تخرج عن دليل ثبوت الخمس وضعا باي مخصص وانما لم يجب اداء الخمس تكليفاً فاذا استغني عن كونها مؤنةً وجب اداء الخمس لأجل حرمة التصرف في مال الغير ومن التصرف حبسه عن مالكه.

وعلى هذا الرأي ايضاً تخرج المسالة عن محل الكلام فان محل الكلام ما اذا وجد تخصيص للعام فاذا لم يوجد اي تخصيصٍ للعام غايته ان الحكم التكليفي قد ارتفع وبالتالي فالمسألة لا ربط لها بمحل الكلام .

والنتيجة:

انه على جميع الاراء في مسألة الفائدة التي كانت مؤنة ثم استغني عن كونها مؤنة فهل يثبت الخمس فيها بعد الاستغناء عن كونها مؤنةً ام لا مما لا ربط لها بمحل الكلام ولذلك فهي ليست استثناء من محل البحث بل هي خارجةٌ عن محل البحث موضوعا .

وقد ذكر السيد الحكيم قدس سره في المستمسك:

ان الوجه في عدم ثبوت الخمس فيما استغني عنه بعد كونه مؤنة قصور المقتضي عن ثبوت الخمس وهو صحيح علي ابن مهزيار في قوله فاما الغنائم والفوائد يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام

ولكن هذا مبنيٌ على ان القيد وهو قوله في كل عام راجعٌ للموضوع لا للحكم حيث ان هناك تصورين :

التصور الاول :

ان القيد راجع للموضوع فكأنه قال فاما الفوائد في كل عامٍ ففيها خمس فيكون المستفاد من الرواية ان موضوع ثبوت الخمس فائدة العام وحيث ان ما كان مؤنة في وسط السنة ثم استغني عنه لا يصدق عليه انه فائدة العام لانه ليس فائدة للسنة اذ صار في بعض السنة مؤنة فلم يصدق عليه انه فائدة السنة وحيث لم يصدق عليه انه فائدة السنة لم يتعلق به الخمس.

التصور الثاني:

ان ظاهر الرواية رجوع القيد للحكم لا للموضوع -فاما الغنائم والفوائد يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام بمعنى ان الوجوب في كل عام لا ان موضوع الخمس الفائدة في كل عام

والمقصود بالوجوب في كل عام اما مقابل تعدد الوجوب في العام الواحد فكأن مفاد الرواية انه لا يجب الخمس في الفائدة بل في كل عامٍ مرة او مقابل الخمس الذي يجب في العمر مرة وهو ما ثبت بحكمٍ ولايتي فان بعض انواع الخمس انما ثبتت بحكمٍ ولايتي فلا يجب الخمس فيها في كل عامٍ وانما يجب الخمس بمقدار ما تعلق به الامر الولايتي

كما يظهر من صدر صحيح علي ابن مهزيار التي قال فيها: لقد علمت ان بعض موالي قصروا فيما يجب عليهم فاوجبت عليهم الخمس في عامي هذا ولم اوجب عليهم الخمس في كل عامٍ قال تعالى خذ من اموالهم صدقةً تطهرهم وتزكيهم بها

و ظاهره انه اوجب الخمس ولايةً في بعض الاعوام ولم يوجبه عليهم كل عام فقوله فاما الفوائد والغنائم يرحمك الله فهي واجبةٌ عليهم في كل عام مقابل ما وجب في العمر مرة بالامر الولايتي.

### 072

### التنبيه الرابع عشر:

ما تعرض له الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية من شروط جريان الاستصحاب:

وذلك لان المستفاد من روايات الاستصحاب ان مناط جريانه صدق نقض اليقين بالشك في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك

وبما ان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على وحدة المتيقن والمشكوك فلأجل ذلك كان من شرائط جريان الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك

والمراد بوحدة المتيقن والمشكوك وحدتهما من حيث الموضوع ومن حيث المحمول

اذ قد يكون الموضوع واحداً والمحمول متعدداً:

كما لو تيقن المكلف بعدالة زيد فاجرى استصحاب عالمية زيدٍ فان الموضوع وان كان واحدا وهو زيد الا ان المحمول متعددٌ فالمتيقن محمولٌ والمستصحب محمولٌ غيره وبالتالي فلايصدق على رفع اليد عن المتيقن انه نقضٌ لليقين بالشك

وتارةً يكون المحمول واحدا والموضوع متعدد:

وذلك كاستصحاب عدالة زيدٍ مع كون المتيقن عدالة بكرٍ فانه لا يصدق معه نقض اليقين بالشك ابداً

فالنتيجة:

هي ان شرط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وان صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً سواءً كان المشكوك مفاد كان التامة او ليس التامة او مفاد كان الناقصة او ليس الناقصة كما اذا شك في وجود زيد فاستصحب وجوده او شك في وجود الحدث فاستصحب عدمه كما اذا شك في عدالة زيد فاستصحبت العدالة او شك في عدم ارتداد زيدٍ فاستصحب عدم ارتداده

فان الجميع مندرج تحت عنوان اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً والا لم يجر الاستصحاب

الا ان الشيخ الاعظم قدس سره فرع على اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة احراز بقاء الموضوع اذ ما لم يحرز بقاء الموضوع المشترك بين القضية المتيقنة والمشكوكة لم يصدق نقض اليقين بالشك

بينما المحقق صاحب الكفاية اكتفى في جريان الاستصحاب باتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة بلا حاجةٍ لاعتبار اخر وراء ذلك كاعتبار احراز بقاء الموضوع

ولذلك فالكلام فعلاً في مطلبين

المطلب الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم من اعتبار احراز بقاء الموضوع

فقد افاد الشيخ الاعظم قده جهتين في المقام

الجهة الاولى

ان هناك فرقاً بين الحيثية التقييدية والحيثية التعليلية

فان الحيثية التقييدية هي عبارةٌ عن موضوع الحكم نفسه

فمثلاً في قول الشارع الدم نجس يكون الدم حيثيةً تقييدية لانه موضوع النجاسة وفي قول الشارع مثلاً الجسم متنجس اذا لاقى النجس برطوبةٍ مسرية يكون الجسم موضوعاً للحكم

واما حيثية وجود رطوبةٍ مسريةٍ عند الملاقاة فهي حيثيةٌ تعليلية اذ انها واسطة في الثبوت اي واسطةٌ في ثبوت الحكم للموضوع فما هو الحكم هوالنجاسة وما هو الموضوع هو الجسم الملاقي للنجس ولكن كون الملاقاة مع رطوبةٍ مسرية حيثية تعليلية وواسطة في ثبوت النجاسة للجسم الملاقي

وبالتالي يظهر الفرق بين الحيثية التقييدية وهي موضوع الحكم اذ هي عبارة عن الجسم الملاقي والحيثية التعليلية وهي عبارة عن حيثية الرطوبة المسرية

الجهة الثانية

هل المدار في تحديد ما هو الموضوع من اجل تحديد بقائه واشتراكه بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة على نظر الشرع ام على نظر العرف? ام على نظر العقل?

فهنا محتملات ثلاثة

الاول

ان يكون المدار في تحديد الموضوع وبقائه على نظر الشرع والمقصود بنظر الشرع ما هو المستفاد من ظاهر الدليل بحسب المعنى اللغوي والعرفي فاذا قال المشرع مثلاً الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان المنصرف من الدليل ان موضوع الحكم المعبر عنه بالحيثية التقييدية هو الماء المتغير

فاذا زال تغيره من قبل نفسه فشك في بقاء النجاسة لم يجري استصحاب بقائها لتغير الموضوع

واما اذا قال المشرع الماء اذا تغير بالنجاسة تنجس فان ظاهر الدليل ان ما هو موضوع الحكم وما هو الحيثية التقييدية له هو ذات الماء والتغير حيثيةٌ تعليلية و واسطة في ثبوت النجاسة للماء

فاذا شك في بقاء النجاسة لاجل الشك في زوال التغير فحينئذ يجري الاستصحاب اذ الموضوع ذات الماء بخلاف ما لو قيل ان التغير حيثية تقييديةً فانه مع الشك في بقاء التغير لا وجه لاستصحاب النجاسة لانه استصحابٌ مع عدم احراز بقاء الموضوع المساوق لعدم احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

المحتمل الثاني

ان المدار على النظر العرفي

بمعنى ما يفهمه العرف بحسب مناسبات الحكم للموضوع في ضوء مرتكزاته

ففي المقام مثلاً اذا عرض على العرف قول المولى الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان التغير وان اخذ في لسان الدليل وصفاً بحيث يكون المستفاد بالنظر البدوي ان موضوع النجاسة الماء المتغير لا ذات الماء الا ان العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم للموضوع لا يرى التغير دخيلاً في الموضوع وانما يرى التغير مجرد واسطةٍ وحيثيةٍ تعليليةٍ في ثبوت النجاسة للماء

وبالتالي لا فرق بنظر العرف بين قول المولى الماء المتغير نجسٌ او قول المولى الماء اذا تغير بالنجاسة نجس ففي كليهما يكون الموضوع ذات الماء ويصح الاستصحاب حتى مع الشك في زوال التغير

المحتمل الثالث

ان يكون المدار على نظر العقل في تشخيص موضوع الحكم الشرعي

وقد افاد الشيخ الاعظم قدس سره:

انه لو كان المدار في تشخيص الموضوع وبقائه على نظر العقل لما جرى الاستصحاب في الشبهات الحكمية الا اذا شك في الرافع التعبدي .

والسر في ذلك:

ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثياتٌ تقييدية بمعنى ان كل قيدٍ يؤخذ في لسان الدليل فهو بنظر العقل دخيلٌ في الموضوع اذ ان القيد المأخوذ في لسان الدليل اما دخيلٌ في الحكم او دخيل في الموضوع وكل ما هو دخيلٌ في الحكم فهو دخيل في الموضوع اذ لا يرى العقل ثبوتاً للحكم لموضوعه الا اذا كان موضوعه جامعاً لسائر القيود المأخوذة في لسان الدليل

وبالتالي اما ان تتغير حالةٌ من حالات ذات الموضوع او لا تتغير

فان لم تتغير حالةٌ من حالات الموضوع فلا شك في الارتفاع كي يكون مجرى للاستصحاب

وان تغيرت حالةٌ من حالات الموضوع لم يحرز بقاء الموضوع بنظر العقل اذ ان ما هو موضوع الحكم بنظر العقل ما جمع كل القيود الدخيلة في الموضوع والحكم فاذا تغير احد القيود فلم يحرز ما هو الموضوع كي يجري الاستصحاب

واما اذا شك في الرافع التعبدي:

كما اذا احرز ان الوضوء محققٌ للطهارة الحدثيه وشك على نحو الشبهة الحكمية هل ان المذي الخارج بعد الوضوء رافع للطهارة ام لا?

فهذه شبهة حكمية مصبها الرفع التعبدي حيث ان موضوع الطهارة الحدثية هو الوضوء ولم يؤخذ فيه قيد من القيود ولكن شك بدواً في ان صدور المذي رافعٌ تعبداً للطهارة ام لا? فهنا يجري الاستصحاب حتى بناءً على ان المدار على نظر العقل والا ما لم يكن هناك شك في الرافع التعبدي فاما ان لا تتغير حالةٌ من حالات الموضوع الماخوذة في لسان الدليل ولا مجال حينئذ للاستصحاب لعدم الشك او تتغير فلم يحرز بقاء الموضوع عقلا

وبالتالي مقتضى كون المدار على النظر العقلي الغاء الاستصحاب الا في الشبهات الحكمية فيما اذا كان مصب الشك هو الشك في الرافع التعبدي

وقد استظهر الشيخ الاعظم ان المدار على نظر العرف وتحكيمه

وقد وقع كلامه محل الا شكال من قبل الاعلام ياتي التعرض له ان شاء الله تعالى

### 073

### وقد اصبح كلام الشيخ الاعظم قدس سره مثارا لعدة ملاحظات

### الملاحظة الاولى

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج 6 ص 366 من حاشية المنتقى ومحصله:

ان المقابلة بين نظر الشرع ونظر العقل ونظر العرف تارة بلحاظ تحديد موضوع الجعل وتارةً بلحاظ وجود الموضوع خارجاً

فان كان منظور المقابلة بين هذه الانظار الثلاثة بلحاظ تحديد الموضوع في مرحلة الجعل بمعنى ان المعيار في تحديد موضوع الحكم في مرحلة الجعل هل هو نظر الشرع؟ ام هو نظر العقل؟ ام هو نظر العرف؟ فهذا مما لا وجه له

والسر في ذلك:

ان الحكم الشرعي اعتبار مستند لملاك فالقيود الدخيلة في الملاك هي القيود الدخيلة في الموضوع او الحكم و حيث لا مسرح للعقل والعرف في تحديد ما هو دخيلٌ في الملاك وما ليس دخيلاً فيه فلا مسرح لهما في تحديد ما هو الموضوع لباً للحكم الشرعي

فلاجل ذلك لا وجه للتقابل بين الانظار الثلاثة في تحديد ما هو الموضوع للحكم الشرعي في مرحلة الجعل

نعم العرف والعقل القطعيان من القرائن المتصلة بالدليل الكاشفة عن الحكم الشرعي فليس نظر العرف ميزانا مقابلا لنظر الشرع الذي هو عبارة عن الدّليل الوارد من قبل الشّرع .

كما ان نظر العقل ليس ميزانا مقابلا لنظر الشرع بمعنى الدليل المبرز للحكم الشرعي وانما العرف القطعي والعقل القطعي من جملة القرائن الحافة بالدليل المبرز للحكم و بواسطة قرينيتهما يتضح ما هو موضوع الحكم الشرعي

فالنظر العرفي والعقلي مجرد كاشف عما هو النظر الشرعي لكونهما من القرائن الحافة بالدليل الموجبة لانعقاد ظهور الدليل على طبقها بحيث يعلم من خلالها ما هو الموضوع

فمثلا اذا قال المولى اطعم زيداً الفقير فان العرف يرى ان للفقر دخالةً في موضوع الحكم بحيث لو زال الفقر لما كان الحكم فعلياً بخلاف ما لو قال اطعم زيداً العالم فان العرف لا يرى دخلاً لصفة العالم في موضوعية الحكم بخلاف ما لو قال قلد زيداً العالم حيث يرى ان للعلم دخلاً في موضوع حجية الفتوى

كما ان العقل القطعي ايضا دخيل في انعقاد ظهور الدليل في مقام ابراز الحكم المجعول فلو قال المولى يجب عليك دفن الميت لكان حكم العقل بان وجوب دفن الميت مشروطٌ بالقدرة يقتضي ظهور الدليل في الشرطية ولو قال المولى يجب عليك صلاة الايات عند حصول الخسوف والكسوف لكان حكم العقل بان الوجوب منوطٌ بالالتفات فلا فعلية له في فرض الغفلة التامة يقتضي ظهور الدليل في كون الموضوع هو الالتفات

فحكم العقل بدخل القدرة او الالتفات بلحاظ ان الحكم العقلي من القرائن المتصلة بالدليل الموجبة لانعقاد ظهور الدليل في كون الموضوع للتكليف هوالقادر الملتفت.

وبالتالي لا مقابلة بين نظر العقل والعرف ونظر الشرع بمعنى الدليل المبرز للحكم في مقام تحديد ما هو الموضوع للحكم الشرعي في مرحلة الجعل بحيث يعلم من خلال ذلك بقاؤه او عدم بقائه ليجري استصحاب حكمه او لا يجري

واما اذا كان التقابل بينهما بلحاظ الوجود الخارجي بمعنى انه بعد المفروغية عن وجود حكمٍ ومعرفة حدوده من حيث المتعلق والموضوع ووصول النوبة للاستصحاب فحينئذ يقال انما يجري الاستصحاب اذا احرز بقاء الموضوع خارجا والا مع تغير الموضوع او الشك فيه لا يحرز صدق نقض اليقين بالشك

ففي هذه النقطة وهي تحديد بقاء الموضوع خارجاً يصح البحث في ماهو المعيار في بقاء الموضوع هل هو على النظر العرفي ام النظر العقلي

مثلاً اذا قال المولى الماء المتغير بالنجاسة نجس وزال تغيره بالنجاسة من قبل نفسه ووصلت النوبة للاستصحاب فهل يرجع الى العرف في بقاء الموضوع لكونه يرى ان الموضوع هو ذات الماء

ام المدار في وجود الموضوع على النظر الشرعي حيث استفيد من الدليل ان موضوع النجاسة هو الماء المتغير بحيث يكون التغير حيثيةً تقييدية ومع زوال التغير لا يجري الاستصحاب لعدم انحفاظ الموضوع لا ان الموضوع هو الوجود الخارجي للماء والتغير مجرد حيثية تعليلية

ام ان المرجع في تحديد بقاء الموضوع الى العقل فربما يقول العقل بان الماء المتغير غير الماء الذي ليس بمتغير وان بين الوجودين تبايناً فلا يجري الاستصحاب في فرض زوال التغير من قبل نفسه

### الملاحظة الثانية

وهي المناقشة في امكانية جعل العقل مرجعا في تحديد ما هو الموضوع وتحديد بقائه ?

والكلام فيه في جهتين

الجهة الاولى

قد يقال بانه لا يتصور بنظر العقل جريان الاستصحاب مطلقا لان سائر القيود المأخوذة في لسان الدليل قيود ترجع الى الموضوع لا محالة

وذلك من خلال دليلين

الدليل الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم في فرائده من ان دليل الحكم الشرعي مؤلفٌ من موضوعٍ ومحمول او فقل من مادةٍ وهيئة وبما ان الهيئة معنى حرفي فلا مجال لرجوع القيود اليها لان المعنى الحرفي ليس ملحوظاً بالاستقلال ولحاظه مقيدا يقتضي النظر اليه مستقلا فلا يجتمع اللحاظ الالي في المعنى الحرفي مع لحاظه معرضا للقيود ومقتضى ذلك رجوع القيود الى المادة.

والنتيجة: اذا لم تتغير حالة من حالات الموضوع فلا شك في البقاء وان تغيرت احتمل كونها قيدا وحيث ان كل قيد فهو راجع الى الموضوع لبا فبالتالي اذا شك في قيدٍ من القيود انه دخيل في الحكم ام لا? لم يجر استصحاب الحكم اذ على فرض انه دخيلٌ فهو دخيلٌ في الموضوع بنظر العقل واذا كان دخيلا في الموضوع فتغيره يعني تغير الموضوع -

فلا مجال لجريان الاستصحاب

اذ العقل يرى بان القيد المشكوك لو كان قيداً في الواقع لكان قيداً في الموضوع لا قيداً في الحكم واذا كان قيداً في الموضوع فلا يجري الاستصحاب بعد تغيره فاحتمال العقل انه قيدٌ في الموضوع مانعٌ من احراز بقاء الموضوع ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب

ولكن قد يقال:

كما ذكر في حاشية المنتقى صفحة 663 :

ان القيود قد تكون مأخوذة في الموضوع وقد تكون غايةً لثبوت المحمول للموضوع

مثلاً موضوع وجوب مناسك الحج هو الاستطاعة لقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا .

ولكن ثبوت وجوب المناسك على المستطيع مغيى بغاية وهي التحلل من الاحرام فحينئذ لو شك في الغاية جرى الاستصحاب كما اذا شك المكلف لشبهة موضوعية او حكمية في انه هل تحلل من الاحرام بتقصيرٍ او حلقٍ او ذبح هديٍ ام لا? فيجري استصحاب وجوب اداء النسك بالفعل ما دام لم يحرز التحلل مع ان عدم التحلل ليس دخيلا في موضوع وجوب النسك فان موضوع وجوب النسك هو الاستطاعة و التحلل من الاحرام اخذ غايةً لوجوب النسك بحيث لولا هذه الغاية لما وجبت النسك على المستطيع .

وبناءً على ذلك:

فالشك في الغاية ليس شكا في الموضوع عقلا فاذا التفت العقل الى ان القيود على نوعٍين:

نوعٍ دخيلٍ في الموضوع ونوع دخيل في الغاية فالشك في القيد بعد تغيره ليس مساوقاً للشك في بقاء الموضوع اذ يمكن للعقل ان يحرز ان القيد الذي تغير ليس دخيلاً في الموضوع وانما لو كان دخيلاً واقعاً لكان دخيلاً في الغاية فالشك بعد تغيره مساوقٌ للشك في بقاء الحكم ومقتضى الشك في البقاء جريان الاستصحاب

فلا ملازمة بين مرجعية نظر العقل في تحديد الموضوع وبين عدم جريان الاستصحاب

الدليل الثاني

ما اشار اليه المحقق الاصفهاني

من ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثياتٌ تقييدية

فكل ما يفرض واسطة في الثبوت فهو واسطة في العروض اي كل ما يفرض انه واسطة لثبوت الحكم لموضوعه كدعوى ان الرطوبة المسرية واسطة في ثبوت النجاسة للماء الملاقي للنجاسة هي في الواقع حيثية تقييدية لا حيثية تعليلية اي ان مرجع ذلك الى ان موضوع النجاسة الماء الملاقي للنجس برطوبة مسرية

فكون الرطوبة حيثية تعليلية انما هو بالنظر العرفي واما بالنظر العقلي حيثية تقييدية وكونها بالنظر العرفي واسطة في ثبوت شيءٍ لشيء فانها بالنظر العقلي واسطة في العروض بمعنى ان معروض الحكم حقيقةً ما كان مركباً من الرطوبة المسرية

وعروض الحكم لاحد الاجزاء وهو الماء الملاقي بالعرض لا بالذات اذ المعروض هو المجموع لا كل جزءٍ .

فبناء على رجوع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية للحيثيات التقييدية فلا محالة متى شك العقل في قيدٍ قد تغير انه دخيلٌ في الحكم ام لا? فان هذا القيد لو كان دخيلاً واقعاً لكان قيداً في الموضوع لرجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية وحيث انه دخيلٌ في الموضوع فلا يجري الاستصحاب

وقد اجيب عن ذلك من قبل المحقق الاصفهاني في بحث مقدمة الواجب:

بان هذه النكتة انما تتم في احكام العقل العملي باعتبار ان احكام العقل العملي مرجعها للتحسين والتقبيح العقليين ومرجع التحسين والتقبيح العقليين الى ملاكات وملاك القبح هو موضوع القبح لبا وملاك الحسن هو موضوع الحسن حقيقةً ففي الاحكام العقلية العملية ترجع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية

واما في الاحكام العقلية النظرية فهناك فرقٌ بين العلة والمعلول وموضوع المعلول فمثلا النار علةٌ لعروض الحرارة على الماء فما هو العارض هو الحرارة وما هو المعروض هو الماء لا النار فانها مجرد واسطة في ثبوت الحرارة للماء لا انها معروضٌ للحرارة بل هي واسطةٌ وعلةٌ مفيضةٌ لها

ونتيجة ذلك:

ان ما ذكر من رجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية انما يتم في احكام العقل العملي المبني على التحسين والتقبيح العقليين لا في مدركات العقل النظري كما انها لا تعم الاحكام الشرعية

فمثلاً من زاد تسليما في الصلاة وجب عليه سجود السهو فهل ان وجوب سجود السهو في حق من زاد تسليماً في الصلاة يقتضي رجوع سائر قيوده الى الموضوع بذريعة ان الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية ترجع للحيثيات التقييدية اي ان الملاك الواقعي الذي اقتضى ثبوت وجوب سجود السهو لمن زاد تسليماً سهواً ليس دخيلاً في معروض الحكم بحيث يكون موضوع وجوب السجود. من زاد تسليماً متصفا بالملاك بل الملاك مجرد حيثيةٍ تعليليةٍ في ثبوت الحكم لموضوعه

فتلخص بذلك:

ان جعل العقل مرجعاً في تحديد الموضوع وبقائه لا يلزم منه عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية بدعوى رجوع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية للحيثيات التقييدية

### الجهة الثانية : في حدود جريان الاستصحاب بناءً على مرجعية العقل .

ذكر الشيخ الاعظم قدس سره انه بناءً على مرجعية العقل في تحديد الموضوع فلا يجري الاستصحاب في الشبهات الحكمية الا اذا كان الشك في الرافع فانه وان كان يجري في الشبهات الموضوعية لأنها امورٌ تكوينية يمكن للعقل ان يدرك ما هو الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية فيها فيحرز من خلال ذلك بقاء الموضوع والشك في بقاء المحمول ومقتضى ذلك جريان الاستصحاب الا انه في الشبهات الحكمية لا يجري الاستصحاب الا اذا كان الشك في الرافع

كما اذا احرز ان الوضوء موضوع للطهارة وشك على نحو الشبهة الحكمية في رافعية المذي فهنا يمكن ان يجري استصحاب الطهارة

وقد اورد على كلام الشيخ قدس سره باشكالين

الا شكال الاول

ما ذكر في عدةٍ من الكلمات من ان الشيخ الاعظم قدس سره قرر في اول مباحث الاستصحاب ان الاستصحاب لا يجري في فرض الشك في المقتضي وانما يجري في فرض الشك في الرافع

وبناء على ما قرره هناك فلا فرق بين كون المدار في تحديد الموضوع الخارجي على نظر الشرع او نظر العرف او نظر العقل في انه لا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع

فقول الشيخ في هذا التنبيه الرابع عشر بانه بناءً على ان المدار على نظر العرف يجري الاستصحاب مطلقاً وبناءً على ان المدار في تحديد الموضوع وبقائه خارجاً نظر العقل فلا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع مخالف لكلامه في انه لا يجري الاستصحاب الا عند الشك في الرافع سواء بني على هذا النظر ام على ذلك النظر

واجاب عنه المحقق النائيني قده كما في اجود التقريرات وفوائد الوصول:

بان المراد من الشك في الرافع هنا غير المراد من الشك في الرافع هناك فالرافع هناك بمعنى ما يشك فيه بعد تمامية المقتضي اذ تارةً يكون الحكم مما يتقوم اقتضاؤه بالزمان بحيث يشك في اصل استعداده للبقاء بعد مرور الزمان كالخيار مثلا فان خيار الغبن الثابت للمغبون عند العلم بالغبن اعتبارٌ متقومٌ بالزمان وحيث انه اعتبارٌ متقومٌ بالزمن فاذا شك في الخيار انه على نحو الفور ام على نحو التراخي كان الشك في اصل استعداد بقاء الخيار منبسطا على الزمان فلا يجري الاستصحاب فيه بحسب مبنى الشيخ

واما اذا احرز لزوم البيع وشك في عروض الخيار له لاجل الشك في وجود شرطٍ موجبٍ للفسخ وعدمه كان من الشك في الرافع اذ ان بقاء اللزوم ليس امراً منوطاً بالزمن بل متى ما فرضٌ بيعٌ كان لازما فلزوم البيع ليس متقوماً باكثر من موضوعه

وبالتالي فعدم تقومه بالزمان مبرر لجريان الإستصحاب فيه عند الشك في الرافع

بينما المراد بالرافع في المقام ما ليس دخيلاً في الموضوع وانما عدمه دخيلٌ في الحكم فلو فرض ان الوضوء محققٌ للطهارة وان عدم المذي دخيلٌ في فعلية الطهارة

فلأجل ذلك يقال في المقام حيث احرز الموضوع وهو وجود الوضوء وشك في بقاء الطهارة نتيجة للشك في الرافع او رافعية الموجود على نحو الشبهة الحكمية جرى استصحاب الطهارة اذ معنى الرافع المشكوك في رافعيته ما كان عدمه مأخوذاً في الحكم

### 074

### الا شكال الثاني:

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره :

من انه لو بني على ان العقل هو المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي لم يجر الاستصحاب في الشبهات الحكمية حتى مع الشك في الرافع.

والسر في ذلك:

ان كل ما يفرض شرطاً او مانعاً فان مرجعه الى تقييد الموضوع به وجوداً او عدما

مثلاً :

اذا قيل ان الوضوء موضوعٌ لتحقق الطهارة وشك في دخل المذي في الطهارة المترتبة على الوضوء ? فحينئذ لو كان المذي واقعاً شرطا في تحقق الطهارة لكان الموضوع متقيدا بوجوده بحيث يكون موضوع الطهارة الوضوء بشرط المذي

ولو كان المذي واقعاً مانعا من الطهارة لكان الوضوء مشروطا بعدمه بحيث يكون موضوع الطهارة الوضوء المتقيد بعدم حصول المذي بعده

و الشك في الرافع كالشك في الشرط والشك في المانع من حيث ان مرجع الجميع الى كون الشك ملازماً للشك في بقاء الموضوع عقلا

فلو كان موضوع الطهارة واقعا الوضوء مع عدم المذي فقد ارتفع بعد حصول المذي ولو كان موضوع طهارة هو الوضوء في حد ذاته لكانت الطهارة باقيةً قطعاً وحيث يشك في رافعيته فقد شك في بقاء الموضوع فلامجرى للاستصحاب

واجاب عن ذلك سيد المنتقى قدس سره في ص 3٦4:

بان الرافع ما كان عدمه مأخوذاً في استمرار الحكم لا في اصل الحكم

وبيان ذلك:

انه اذا فرض ان الطهارة موضوعها الوضوء والمذي رافعٌ لها كان عدم المذي دخيلاً في استمرار الطهارة بعد تحققها لا في اصل الطهارة ومقتضى ذلك ان الموضوع محرزٌ اذ متى تحقق الوضوء فقد تحققت الطهارة بالفعل غاية الامر ان استمرارها مشروطٌ بعدم المذي لا ان موضوعها وهو الوضوء مشروط بعدم المذي حتى لو قيل ان عدم المذي من قبيل الشرط المتأخر فانه شرطٌ في استمرار الطهارة وليس شرطا في اصلها

ونظيره نسبة العقد الى النكاح فان نسبة العقد للنكاح نسبة الموضوع للحكم الا ان استمرار النكاح مشروطٌ بعدم الطلاق فعدم الطلاق ليس شرطاً في الموضوع بل شرطٌ في الاستمرار

وبالتالي اذا شك في موردٍ في الرافع او في رافعية الموجود على نحو الشبهة الحكمية صح جريان الاستصحاب لان مرجع الشك في الرافع الشك في استمرار الحكم لا الشك في بقاء الموضوع حيث ان الموضوع محرزٌ

ولذلك فالشك في الرافع يختلف عن الشك في الشرط او المانع من جهة الحكم حيث ان الشك في شرط الحكم او الشك في المانع من اصل الحكم مرجعه للشك في بقاء الموضوع

### الملاحظة الثالثة:

وهي تبتني على المقارنة بين نظر الشرع والعرف:

وقد افاد المحقق النائيني قدس سره بان التقابل في كلام الشيخ الاعظم بين الدليل المعبر عنه بنظر الشرع والنظر العرفي غير تامٍ

والوجه في ذلك:

انه ان كان المراد بالمقابلة بينهما ان المراد بنظر الشرع هو ما يفهمه العرف من الدليل حين تلقيه بمقتضى مجموعٍ القرائن اللفظية والسياقية والارتكازية وهو المعبر عنه بالظهور التصديقي الكاشف عن المراد الجدي الواقعي وان المراد بنظر العرف في المقابل نظر العرف في مقام تطبيق المفهوم على مصداقه

فمثلا:

اذا قال المولى العقد نافذ فان المراد بنظر الشرع المعبر عنه بالدليل هو الرجوع الى العرف فيما يفهمه من هذا الدليل بمقتضى القرائن الحالية والمقالية والارتكازية ومن خلال ذلك يتعين مفهوم العقد وان المراد بنظر العرف في المقابل الرجوع لنظر العرف في تطبيق عنوان العقد على المصداق الخارجي

فهذا مما لا وجه له اذ لا مرجعية للعرف في مقام التطبيق وانما مرجعية العرف في تحديد المفهوم فلا معنى لجعل نظره في مقام التطبيق مقابلاً لنظر الشرع مع انه لا اعتبار بنظره في مقام التطبيق اصلاً

وان كان المراد بالفرق بين نظر الشرع ونظر العرف هو الفرق بين الظهور التصوري والظهور التصديقي بان يقال اذا تلقى العرف الدليل فما يفهمه من الدليل بمقتضى مدلوله اللغوي فقط هو المعبر عنه بنظر الشرع والدليل

واما ما يفهمه العرف من خلال القرائن المتنوعة التي يتحدد الظهور على طبقها وهو المعبر عنه بالظهور التصديقي فهذا هو نظر العرف

ففيه:

ان الظهور التصوري ليس موضوعاً للحجية وانما الموضوع هو الظهور التصديقي بمعنى كاشفية المراد الاستعمالي عن المراد الجدي التي تبتني على ملاحظة المدلول اللغوي للدليل وسائر القرائن الدخيلة في تنقيح ظهور الدليل فاذا لم يكن للظهور التصوري اعتبارٌ فلا معنى للمقابلة بين نظر الشرع بمعنى الظهور التصوري ونظر العرف بمعنى الظهور التصديقي

وهذا الذي افاده المحقق النائيني ذكره المحقق العراقي ايضاً كاشكالٍ على المقابلة في كلام الشيخ الاعظم قده

.

وقد اجيب عنه بعدة اجوبة

الجواب الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره وشرحه سيد المنتقى قدس سره ص ٣٦٥

ومحصله مقدمتان:

الاولى :

ان المرجع في مناط الاستصحاب وهو صدق نقض اليقين بالشك الى النظر العرفي حيث لا يجري الاستصحاب في موردٍ الا اذا كان رفع اليد عن المتيقن فيه مصداقاً لنقض اليقين بالشك عرفا

المقدمة الثانية

ان هناك فرقاً بين ما يفهمه العرف من دليل الحكم الشرعي بملاحظة سائر القرائن الدخيلة في تكوين الظهور وتحقيق موضوع الحجية المعبر عنه بالظهور التصديقي بينما المراد بنظر العرف في مقابله هو ما يراه العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه لو كان الحكم عرفياً لا شرعيا بحيث لو كان عرفيا لكان الموضوع فيه على طبق هذه المرتكزات

مثلا:

اذا قال المشرع الماء المتغير نجسٌ فان نظر الشرع المعبر عنه بالدليل هو عبارة عن ما يستظهره العرف بحسب المدلول اللغوي وسائر القرائن الدخيلة في تكوين الظهور التصديقي من ان التغير جزءٌ من الموضوع

واما لو رجع للعرف في خصوص مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه وقيل له لو كان هذا الحكم عرفيا كما لو قال الماء المتغير قذرٌ فما هو الموضوع ?

لاجاب بان الموضوع هو عبارة عن ذات الماء لا الماء المتغير فان هذا هو الموافق للمرتكزات العرفية ومناسبات الحكم للموضوع في مجال القذارة

الا ان هذه الرؤية الارتكازية العرفية لم تصل الى حدٍ من الوضوح ان تكون حافةً بالدليل الشرعي وهو قول المولى الماء المتغير نجس بحيث تشكل قرينةً متصلةً عليه او على الاقل مانعا من حجية ظهوره في موضوعية عنوان التغير للنجاسة

فموطن المقابلة بين الدليل ونظر العرف هو المقابلة بين الاخذ بالظهور التصديقي العرفي او الاخذ بالمناسبات الارتكازية التي لم تصل الى حد القرينة المتصلة او المانع المتصل التي لو كان الحكم عرفياً لكان الموضوع للحكم في اطارها لا اكثر من ذلك

وحيث ان هذه المرتكزات العرفية لم تصل الى حد القرينية المتصلة او المانع المتصل فلا عبرة بها في تحديد ما هو موضوع الحكم الشرعي بحسب الدليل

ولكن حيث انيط جريان الاستصحاب بصدق نقض اليقين بالشك بحسب مرتكز العرفي فالمرتكز العرفي المذكور وان لم يكن قرينةً على مفاد الدليل ولا مانعاً من ظهوره الا انه المحكم في تحديد بقاء الموضوع

ويلاحظ على ذلك

انه اما ان تكون هذه المرتكزات العرفية قرينةً او صالحة للقرينية على الدليل الوارد او لا

فان كانت لها صلاحية القرينية كان النظر العرفي من صغريات الظهور التصديقي المعبر عنه بنظر الشارع او الدليل وليس قسيما له بل هو منه

واذا لم تبلغ المرتكزات حد القرينية على دليل الحكم فلا عبرة بها في مقام تحديد موضوع الحكم المستصحب اذ ان مناط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك وصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن المستصحب منوط بتحديد ما هو موضوع الحكم شرعاً اذ لو لم يتحدد ما هو موضوع الحكم شرعا لم يجر الاستصحاب لعدم احراز الموضوع فحيث ان جريان الاستصحاب متوقف على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً وصدق نقض اليقين بالشك عرفاً متوقفٌ على تحديد ما هو موضوع الحكم كي يرى انه باقٍ او زائل فقد توقف جريان الاستصحاب على ما يستظهره العرف من الدليل على نحو الظهور التصديقي ويعود الا شكال مرةً اخرى اذ لا تقابل بين النظرين

### الجواب الثالث

ما ذكره بعض الأجلة رحمه الله :

من ان هناك فرقاً بين المجعول الكلي والمجعول الفعلي فبالنسبة للمجعول الكلي الذي هو مفاد دليل الحكم كقوله العنب اذا غلى يحرم فان المدار في تحديد الموضوع في القضية التشريعية الجعلية على نظر العرف ولا مقابل له

واذا نظر للمجعول الفعلي وهو فعلية الحكم بفعلية موضوعه اذ لا يعقل جريان الاستصحاب الا مع الشك في بقاء الحكم والشك في بقاء الحكم انما يتصور بعد فرض وجود الموضوع خارجا واتصافه بالحكم والشك في بقاء الحكم مثلا لو لم يفرض وجود ماء متغير بالنجاسة خارجاً وزوال تغيره من قبل نفسه لما حصل شك في بقاء النجاسة لذلك فان الرجوع للعرف في مقام الجعل و تحديد ان موضوع الحكم الكلي هو الماء المتغير لا ينافي الرجوع للعرف في مقام الفعلية وتحديده ان الموضوع الخارجي المتصف بالحكم هو ذات الماء لا الماء المتغير حيث استصحاب النجاسة منوط بتحديد ما هو الموضوع

ونظيره ما اذا قال الشارع العنب اذا غلى يحرم فانه لولا وجود عنبٍ في الخارج ثم فرض تحوله الى زبيب ثم فرض غليانه وحصول الشك في ثبوت حكم العنب للزبيب لما كان هناك موردٌ للاستصحاب

فمورد الاستصحاب هو الشك في بقاء المجعول الفعلي بعد فعلية موضوعه

وبما ان ذلك هو مورد الاستصحاب صح الرجوع في استصحاب المجعول الفعلي من حيث تحديد بقاء الموضوع وعدمه الى النظر العرفي

ان قلت

ان الشك في بقاء الحكم فرع تغير حالةٍ من حالات الموضوع كما لو كان الماء متغيراً بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه او كان العنب بصورته العنبية ثم تحول الى زبيبٍ والمفروض ان الشك الطارئ بعد تغير حالة من حالات الموضوع مما لا يعقل لو كان موضوع الحكم واضحاً في مرحلة الجعل بمقتضى الفهم العرفي اذ لو كان موضوع الحكم المأخوذ في الدليل واضحا لما حصل شكٌ في بقاء الحكم اذ الموضوع اما موجود او مفقود وعلى فرض الشك في بقائه لم يجر الاستصحاب لان جريان استصحاب فرع احراز بقاء الموضوع

وبالتالي يكون الرجوع الى نظر العرف عند الشك في ما هو موضوع الحكم واقعاً هل هو ذات الحبة بحيث تكون العنبية والزبيبية حالةً من حالاته? او الحبة المتصفة بكونها عنباً؟ هو الرجوع لنظر الشرع المعبر عنه بالدليل وفق ما يفهمه العرف من دليل الحكم الكلي المجعول فلا مجرى للاستصحاب

قلت : ان العرف اذا تلقى الدليل المبرز للمجعول الكلي المتضمن للوصف اي الماء المتغير نجس فان المنصرف منه دخل التغير في النجاسة واذا وجد الموضوع خارجا ثم تغيرت حالته حدث الشك في بقاء الحكم ومنشأ الشك هو ان التغير وان كان دخيلا في الحكم ولكن هل الموضوع للنجاسة بالدقة هو الماء المتغير بالفعل ام الماء الذي حدث له التغير ونتيجة ذلك الشك في استمرار الحكم وحيث ان المناط في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك عرفا المتوقف على تحديد الموضوع واحراز بقاءه صح الرجوع في ذلك الى نظر العرف لانه المرجع في صدق نقض اليقين بالشك

فان قلت مقتضى ظهور المشتق في الفعلية وفي طوله اصالة التطابق بين المرادين ان الموضوع الماء المتغير فلا استصحاب لزوال الموضوع

قلت : ان العبارة الواردة في مقام الجعل لا تحسم الموقف اذ يتصور الشك معه في الموضوع الواقعي للحكم اذ لعل العنوان ورد في سؤال السائل لا في كلام الامام - قال سألته عن العنب عند غليانه فقال يحرم و حيث لم يرد العنوان في لسان الامام لم يحرز ان موضوع الحرمة الحبة المتصفة بالعنبية بل لعل الموضوع ذات الحبة

او ان العنوان ورد في لسان الامام ع ولكن احتمل كونه مصداقاً لما هو موضوع الحكم كما اذا قال المولى بول الاسد نجس واحتمل ان ثبوت النجاسة لبول الاسد لا لموضوعيةٍ في الاسد بل لكونه من غير مأكول اللحم ففي مثل هذه الموارد لم يحرز ما هو موضوع الحكم شرعاً بل الذي احرز في قوله الماء المتغير نجسٌ ان للتغير دخلا في النجاسة واما دوران الموضوع مداره فلم يحرز ونتيجة عدم احرازه صح الرجوع الى النظر العرفي في مقام استصحاب المجعول الفعلي

### 075

ويلاحظ عليه:

أن التقابل بين نظر الشرع ونظر العرف إنما يصح فيما إذا كان كل منهما كافيا في حسم النتيجة من جهة تحديد ما هو موضوع الحكم،

بينما على ما أفيد في هذا الوجه أن نظر الشرع بمعنى ما يستفاد من دليل الحكم ليس كافيا في حسم النتيجة فإن الدليل لو كان لسانه: الماء المتغير بالنجاسة نجس لكانت غاية دلالته أن للتغير دخلا في ثبوت النجاسة وأما أن ما هو موضوع النجاسة هل هو الماء المتغير بالفعل أم الماء الذي حدث فيه التغير و إن لم يكن متغيرا بالفعل؟ فهذا مما لا يحدده نظر الشرع أي مايستفاد من الدليل.

لذلك إذا شك بعد اتصاف الماء بالنجاسة لتغيره بها وزوال تغيره من قبل نفسه في بقاء النجاسة وعدمها نتيجة للشك في أن التغير بالفعل هل هو جزء من الموضوع أم أن جزء الموضوع حدوث التغير؟ فمرجع ذلك إلى الشك في حدود الموضوع فإذا كان العرف هو المرجع في تحديد ما هو الموضوع حين أجراء الاستصحاب كان المرجع بالنتيجة في تحديد ما هو موضوع الحكم شرعا في مقام الجعل هو نظر العرف لا نظر الشرع

إذ المفروض أن نظر الشرع بمعنى المستفاد من الدليل لم يكن كافيا في حسم النتيجة بدليل وقوع الشك حال جريان الاستصحاب في أن جزء الموضوع هل هو التغير بالفعل أو حدوث التغير مما يعني أن الدليل لم يكن حاسما في تحديد ما هو موضوع الحكم واقعا

فإذا كان المرجع في هذه المرحلة هو نظر العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه كان ذلك مفضيا إلى أن المدار في تحديد ما هو موضوع الحكم بحسب لسان الدليل وبحسب مقام الفعلية هو العرف إذ المفروض أن جريان الاستصحاب منوط بصدق نقض اليقين بالشك عرفا، وصدق نقض اليقين بالشك عرفا متفرع على إحراز بقاء الموضوع في ظرف الشك بنظر العرف، وهو متفرع على تحديد النظر العرفي ما هو الموضوع للحكم كي يمكن على وفقه أن يعرف بقاؤه أو انقطاعه

فإذا كان النظر العرفي هو المرجع في تحديد ما هو موضوع الحكم تعين أن المرجع في تحديد موضوع الجعل الكلي هو النظر العرفي لعدم كفاية الدليل في حسم النتيجة، والمرجع في تحديد الموضوع المعتبر بقاؤه في جريان الاستصحاب هو النظر العرفي أيضا لا الدليل فالتقابل بينهما غير صناعي

وبالتالي فإشكال المحقق النائيني ره على ما أفيد في كلمات الشيخ ره من عدم صحة التقابل بينهما وارد.

ومن أجل تقوية إشكال المحقق النائيني ره نتعرض للبحث من خلال مراحل موضوع الحكم حيث إن لموضوع الحكم مراحل ثلاث،

الأولى:

تحديد ما هو موضوع الحكم الكلي في مرحلة الجعل والإنشاء والمرجع الظهور التصديقي للدليل وبما أن المدار في الظهور التصديقي للدليل على الفهم العرفي بناء على المدلول اللغوي للفظ الدليل والقرائن المكتنفة به من قرائن مقالية أو حالية أو سياقية فإن من جملة القرائن المكتنفة بالدليل الدخيلة في الظهور التصديقي هي القرائن الارتكازية العرفية وهي عبارة عن مرتكزات العرف في علقة الحكم بموضوعه.

ولأجل ذلك لا فرق بين أن يكون لسان الدليل لسان الوصف كقوله: الماء المتغير نجس، أو يكون لسانه لسان الشرط كقوله: الماء نجس إذا تغير حيث إن من جملة القرائن الدخيلة القرائن الارتكازية والمفروض أن المرتكز العرفي بحسب مناسبة الحكم للموضوع لديه يرى أن التغير ما هو إلا واسطة تعليلية في ثبوت الحكم لموضوعه

فلا يوجد في هذه المرحلة تقابل بين أنظار ثلاثة وهي نظر الشرع ونظر العرف ونظر العقل بل ليس المدار إلا على النظر العرفي.

المرحلة الثانية:

مرحلة بقاء الموضوع:

وفي هذه المرحلة ينبغي عرض أمور ثلاثة:

الأمر الأول:

ما هو الدليل على اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك من أجل صحة جريان الاستصحاب.

وهنا اختلف الشيخ الأعظم مع الأخوند حيث إن الشيخ الأعظم ره أفاد بأنه حيث يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة إذ لولا وحدة القضيتين موضوعا ومحمولا لم يصدق على رفع اليد عن المتيقن في ظرف الشك أنه نقض لليقين بالشك اعتبر في جريانه ايضا بقاء الموضوع

اذ بعد المفروغية عن اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة يعتبر إحراز بقاء الموضوع تطبيقا للكبرى على مورد الاستصحاب ،وانطباقها إنما يتم بإحراز بقاء الموضوع في ظرف الشك.

بينما الآخوند اكتفى بالكبرى وأفاد بأنه لا حاجة لإحراز بقاء الموضوع إذ بعد تعلق الشك بنفس ما ماتعلق به اليقين فقد أحرز بقاء الموضوع ولا يراد بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعا ومحمولا إلا تعلق الشك الفعلي بنفس ما تعلق به اليقين الفعلي بحيث يكون الشك في البقاء منصبا على نفس ما تعلق به اليقين بالحدوث طبقا لما هو المقصود بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة

وبناء عليه فلا حاجة لاعتبار شيء وراء ذلك وهو إحراز بقاء الموضوع.

الأمر الثاني:

تحديد ما هو المقصود من بقاء الموضوع، بناءً على اعتباره .

إن لدينا ركنين: الموضوع وبقائه، فما هو المقصود بالموضوع في باب الاستصحاب وما هو المقصود بالبقاء؟

والجواب عن السؤال الأول كما ذكر سيد المنتقى ره أن المقصود بالموضوع في باب الاستصحاب غير المقصود بالموضوع في القضية التشريعية فإن المقصود بالموضوع في القضية التشريعية هي كل قيد أخذ فيه فان أي قيد يؤخذ مفروض الوجود في فعلية الحكم فهو موضوع للحكم إذ ما دامت فعلية الحكم منوطة بفعلية القيد فيعد القيد موضوعا للحكم نظير علقة الزوال بوجوب صلاة الظهر فإنه لا فعلية لوجوب صلاة الظهر إلا بفعلية الزوال، ونظير علقة الاستطاعة بوجوب الحج إذ لا فعلية لوجوب الحج إلا بفعلية الاستطاعة .

وأما ما هو الموضوع في باب الاستصحاب فهو معروض الحكم أي ما يكون الحكم وصفا له بحسب النظر العرفي

مثلا:

المتصف بالطهارة والنجاسة هو الماء فهو معروض الحكم عرفا والمتصف بالوجوب هو المكلف فهو موضوع الحكم عرفا والمتصف باللزوم والجواز هو العقد فهو موضوع الحكم عرفا وبناءً عليه فالموضوع في باب الاستصحاب هو ما كان معروضا للحكم بحيث يصح اتصافه بالحكم عرفا لا كل قيد دخيل في فعلية الحكم وإلا لو اعتبر في الاستصحاب الموضوع بالمعنى الأول وهو كل قيد دخيل في فعلية الحكم لما جرى الاستصحاب في مورد

وذلك لأنه إما أن تحرز تمام القيود الدخيلة في الحكم ومع إحرازها لا شك في الحكم كي يجري الاستصحاب ، أو ينتفي بعضها فينتفي بانتفائها الحكم ولا مجال للاستصحاب مع القطع بالانتفاء بينما مورد الاستصحاب هو فرض الشك في بقاء الحكم وفرض الشك في بقاء الحكم ناشئ عن تغير حالة من حالات الموضوع وتغير حالة من حالات الموضوع منشأ لشك المكلف في أن هذه الحالة التي تغيرت دخيلة في الحكم فيزول الحكم بتغيرها أو ليست دخيلة فالحكم باق.

فمقتضى ذلك التفريق بين القيود الدخيلة في فعلية الحكم وبين ما هو معروض الحكم عرفا.

ويلاحظ على ذلك:

أن كل قيد أحرز دخله في فعلية الحكم كدخل الزوال في فعلية وجوب صلاة الظهر بحيث تدور فعلية الحكم مداره فهو لا محالة دخيل في الموصوف بالحكم

مثلا:

الموصوف بوجوب الصلاة هو المكلف وهو البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال فان مآل دخل القيد في فعلية الحكم أن يكون قيدا في الموصوف بالحكم أيضا

وكذلك لو كان الموصوف بالوجوب هو الصلاة فإن الصلاة الموصوفة بالوجوب هي ما كانت عن بالغ عاقل دخل عليه الزوال فلا يتصور انفكاك بين القيد الدخيل في فعلية الحكم وبين الموضوع في باب الاستصحاب وهو ما كان موصوفا بالحكم

و اذا لم يحرز دخل حالة او قيد في الحكم وكان الدليل مجملا من هذه الجهة ووجد الموضوع متصفا بالحكم كما لو وجد الماء متغيرا بالنجاسة ثم تغيرت الحالة التي هي منشأ للشك في بقاء الحكم بزوال التغير ففي هذا الفرض يرجع للمرتكزات العرفية في تحديد ماهو موضوع الحكم لو كان عرفيا والا فالمفروض هو اجمال الدليل من جهة كون المشكوك قيدا او حالة ولكن المكلف في طول اجمال الدليل وعند تغير الحالة حصل له الشك في بقاء الحكم فلم يمكنه اجراء استصحاب الحكم الا بالرجوع للمرتكزات العرفية لاثبات بقاء الموضوع لو كان الحكم عرفيا ، وبعبارة اخرى إن جريان الاستصحاب فرع الشك في بقاء الحكم والشك في بقاء الحكم فرع تغير حالة من حالات الموضوع إلا أن الحالة المتغيرة مما لم يحرز دخلها في الحكم لاجمال الدليل او كونه لبيا اذ لو أحرز دخلها في الحكم لكانت دخيلة في الموضوع الموصوف بالحكم ولكن حيث لم يحرز دخلها واحتمل أنها قيد في الحكم فهنا يتم الرجوع إلى العرف الذي يقوم بدوره بتحديد ما هو موضوع الحكم في حال استصحابه بحسب مرتكزاته. لو كان الحكم عرفيا وان كان موضوع الحكم الكلي المجعول مجملا اذ يكفي في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك المتفرع على بقاء الموضوع بنظر العرف لو كان الحكم عرفيا وان لم يحرز ماهو موضوع الحكم شرعا .

واما الجواب عن سؤال

ما هو المقصود بالبقاء؟

فهو ان المقصود بالبقاء أن يكون ثبوت الموضوع حال الشك نفس ثبوته حال اليقين سواء كان الثبوت بنحو الوجود الخارجي كما إذا شك في عدالة زيد بعد المفروغية عن وجوده أم كان ثبوته بنحو التقرر كما إذا شك في أصل وجود زيد وقد ثبت وجوده في الزمن السابق فيجري استصحاب وجوده

وبالتالي بقاء الموضوع عنوان يشمل الشك بنحو مفاد كان التامة والشك بنحو مفاد كان الناقصة.

الامر الثالث : في مرحلة بقاء الموضوع يكون المرجع في تحديد بقاء الموضوع هو النظر العرفي لا تقابل بين الانظار في مرحلة بقاء الموضوع

مثلا:

إذا قال المشرع: الدم نجس ورجع إلى العرف في تحديد مفهوم الدم في مقام الجعل فإنه في مقام الفعلية ايضا يكون المرجع في ما هو الموضوع المتصف بالحكم هو نظر العرف

وحيث إن العرف لا يرى أن الدم المجهري دم لم يكن الدم المجهري معروضا للحكم في مرحلة الفعلية فأصبح العرف دخيلا في تحديد ما هو موضوع الحكم الكلي ودخيلا في تحديد المصداق الخارجي الذي يكون معروضا للحكم وموصوفا به

وكما أن نظر العرف هو المعيار في تحديد موصوف الحكم ومعروضه خارجا فهو المعيار في بقاء هذا الموضوع أو انقطاعه ولا مسرح لنظر الشرع في ذلك إذ ان نظر الشرع إنما هو حدود مرحلة الجعل والاعتبار ولا يمتد لمرحلة الفعلية أي فعلية الحكم بفعلية موضوعه فإن هذا خارج عن اختصاص المشرع والمقنن.

المرحلة الثالثة:

وهي مرحلة وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة فإن المشرع إذا قال: الماء الكر معتصم ووجد ماء متصف بالكرية ثم قلّ منه شبر وشك في أن الماء ما زال معتصما أم لا نتيجة الشك في ان الماء ما زال كرا أم لا؟

فما هو المرجع في تحديد أن الماء المشار إليه بالفعل هو عين الماء السابق بحيث يقال هذا الماء كان كرا فهو الآن كر -وهذا ما يعبر عنه بوحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة.-

أو أن المشرع قال: الماء المتغير بالنجاسة نجس ثم وجد ماء تغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه ثم شك في بقاء نجاسته فما هو المعيار في وحدة الماء حال تغيره والماء بعد زوال تغيره بحيث يقال: هذا الماء كان نجسا فهو الآن نجس مع أنه الآن خال من التغير بخلاف السابق فقد كان متصفا بالتغير؟

فهنا يمكن جعل تقابل بين العقل والعرف فقط بأن يقال إن المعيار في تحديد وحدة الموضوع أي وحدة المشار إليه في القضية المتيقنة والمشكوكة هل هو العقل الذي يرى فرقا بين الحجم السابق والحجم الحالي أو الماء الذي كان متصفا بالتغير والماء الذي زال اتصافه بالتغير ؟

أم أن المعيار في تحديد الموضوع هو العرف فإنه وإن صح التقابل بينهما بدوا لكن المرتكز الفقهي قائم على أن المعيار في تحديد الموضوع في ظرف اليقين وظرف الشك هو النظر العرفي.

والحاصل:

لا مجال لجعل تقابل بين النظر الشرعي أي المستفاد من الدليل ونظر العرف بمعنى الرجوع إلى المرتكزات العرفية ونظر العقل لا في المرحلة الأولى وهي تحديد المجعول الكلي ولا في المرحلة الثانية وهو تحديد الموصوف بالحكم الفعلي خارجا الذي يشترط بقاؤه في جريان الاستصحاب ولا في المرحلة الثالثة التي هي عبارة عن وحدة الموضوع في ظرف الشك معه في ظرف اليقين.

### 076

الملاحظة الرابعة ما ذكره المحقق الاصفهاني قده :

وذلك ضمن امورٍ:

الامر الاول:

ان المعاني على قسمين: حقيقية واضافية فالمعاني الحقيقية هي التي لا تختلف باختلاف الاعتبارات والاضافات كبعض الجواهر كالانسان والشجر والحجر ونحو ذلك وبعض الاعراض ايضا كمقولة الفعل ومقولة الكم

والمعاني الاضافية هي التي تختلف باختلاف الاضافات ومن هذا القبيل الامور الانتزاعية فقد يكون ما هو فوق تحتاً بالنسبة لشيءٍ اخر وما هو قبل بعدا بالنسبة لشيء اخر

ومنها الامور المشككة ذات المراتب المتفاوتة سواءً كانت جواهر ام اعراض

فمثلا العلم من الامور المشككة ذات المراتب فربما يكون العلم بشيءٍ جهلاً بالنسبة الى شيء اخر

ومن هذا القبيل عنوان الوحدة والاتحاد فان الاتحاد بلحاظ امرين قد يكون افتراقا بلحاظ امرين اخرين ورفع اليد بلحاظ امرين نقضٌ وهو بلحاظ امرين اخرين ابقاء

فلأجل ذلك لابد من تنقيح معنى النقض والاتحاد في ركن جريان الاستصحاب

حيث يعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن المتيقن سابقاً وصدق نقض اليقين بالشك منوطٌ بالاتحاد بين المتيقن والمشكوك موضوعاً ومحمولاً

فلأجل ذلك لابد من تحديد طرفي الاتحاد لكي يتحدد طرفا النقض ليعلم بذلك انه نقضٌ حقيقيٌ ام نقض تسامحي

فيقال في بيان ذلك:

ان موضوع الحكم الشرعي وما هو معروضٌ للحكم الشرعي على ثلاث مراتب

الموضوع الدليلي

والموضوع العرفي

والموضوع العقلي

فالموضوع الدليلي هو الموضوع الذي اخذ معروضا للحكم في لسان الدليل

كما لو قال المشرع الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فان الموضوع الدليلي هو الماء المتغير

وبالتالي اذا وجد ماءٌ في الخارج متغير بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه فان الماء الفعلي ليس هو الموضوع الدليلي اذ ان الموضوع الدليلي هو الماء المتغير بالفعل والماء الموجود فعلا ليس متغيرا بالفعل

فبلحاظه يوجد تباين في الموضوع بين القضية المشكوكة والقضية المتيقنة ومقتضى التباين ان الاتحاد بينهما في عنوان الماء اتحاد اضافي وليس اتحادا حقيقيا اذ بينهما تباين حقيقي

ومقتضى ان الاتحاد بينهما في عنوان الماء اتحادٌ اضافي ان يكون النقض حينئذ نقضاً اضافياً لا حقيقياً بمعنى ان رفع اليد عن النجاسة في الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه ليس نقضا حقيقيا بلحاظ الموضوع الدليلي وانما هو نقضٌ اضافيٌ

وفي هذا الفرض بالذات يقال ان الموضوع العرفي متحققٌ لان العرف بحسب مرتكزاته يرى ان الموضوع المعروض للنجاسة الماء الذي حدث به التغير لا الماء المتغير بالفعل وبما ان الماء الذي حدث به التغير ما زال باقيا فالماء الفعلي متحدٌ حقيقةً مع الموضوع العرفي لأنه عين الماء السابق

فاتحاد القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة بلحاظ الموضوع العرفي اتحادٌ حقيقي وبالتالي فرفع اليد عن النجاسة نقضٌ حقيقي بحسب الموضوع العرفي

واذا جيء للموضوع العقلي فان العقل يرى ان هنا فردين من الماء ، فرد كان متصفا بعرض وهو عرض التغير بالنجاسة وفردا ليس متصفا بذلك العرض

وبالتالي فلا يوجد اتحاد حقيقي بالنظر للموضوع العقلي ومقتضاه ان لا يكون رفع اليد عن النجاسة نقضاً حقيقياً بل نقضا اضافيا

فتبين بذلك في المقام ان ما هو اتحادٌ حقيقي بلحاظ موضوعٍ وهو الموضوع العرفي اتحاد اضافي بلحاظ موضوعٍ آخر وهو الموضوع الدليلي مثلاً وما هو نقض حقيقي بحسب موضوعٍ كالموضوع العرفي نقض اضافي بلحاظ موضوعٍ اخر وهو الموضوع الدليلي او الموضوع العقلي

وح فلابد من البحث عما هو المدار في جريان الاستصحاب هل هو النقض الاضافي بلحاظ الموضوع الدليلي او النقض الحقيقي بلحاظ الموضوع العرفي

الامر الثاني

ان للعرف نظرين: نظراً بما هو من اهل المحاورة ونظراً بما هو مجمع للارتكازات العرفية

فاذا نظر للعرف بالنظر الاول وهو بما هو من اهل المحاورة فهو المتبع في تحديد الموضوع الدليلي اي ما هو معروضٌ للحكم بحسب لسان الدليل

والوجه في ذلك:

ان الادلة الشرعية قرآناً او سنة قد القيت للعرف بحسب ما يفهمه العرف منها بما هو من اهل المحاورة بحيث لو كان هذا الدليل حكما عرفياً لفهم منه ما فهم من الدليل الشرعي

فالنظر العرفي بلحاظ الموضوع الدليلي هو النظر المبتني على ملاحظة المدلول اللغوي والقرائن المكتنفة بالكلام في مرحلة الظهور التصديقي

واما النظر الثاني

فهو نظر العرف انطلاقاً من مرتكزاته في تحديد ما هو موضوع الحكم لو كان الحكم حكماً عرفياً بغمض النظر عن لسان الدليل وما ورد من التعبير في لسان الدليل فان المشرع قد يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ولكن العرف بلحاظ نظره الاول يرى ان الموضوع هو الماء الموصوف بالتغير بالفعل وبحسب نظره الثاني ومرتكزاته يرى ان الموضوع هو الماء الذي حدث به التغير لا الماء المتغير بالفعل

فهناك اختلافٌ بين النظر العرفي في اطار المرتكزات المتحكمة في تحديد ما هو موضوع الحكم ومعروضه لو كان الحكم عرفيا والنظر العرفي الذي هو المدار في تحديد الموضوع الدليلي

وحيث تبين لنا من الامر الاول ان هناك فرقاً بين النقض بلحاظ الموضوع الدليلي والنقض بلحاظ الموضوع العرفي والاتحاد بلحاظ الموضوع الدليلي والاتحاد بلحاظ الموضوع العرفي فلابد من البحث في تعيين ايهما هو المدار في باب الاستصحاب

الامر الثالث:

ان موضوع الحكم الشرعي على قسمين:

موضوعٍ عقليٍ واقعي

وموضوع انشائي دليلي

حيث ان المولى اذا اراد أن يجعل حكماً لموضوعٍ كأن يقول مثلاً الحج واجبٌ او العقد لازم فانه يقوم بتصور موطن الملاك وهو الحج وينظر اليه بما هو موضوع ليجعل الطلب الوجوبي بازائه فيقول: الحج واجبٌ

فما لحظه المولى في مرحلة الجعل هو الموضوع الواقعي العقلي وما قام بانشاء الحكم له وربط الحكم به في مقام الابراز فهو الموضوع النقلي الدليلي

وليس للموضوع وجود في غير هاتين المرحلتين: مرحلة اللب والواقع، ومرحلة الانشاء والدلالة

وذلك لأن الموضوع هو معروض الطلب ولا يوجد طلبٌ وجوبيٌ في غير هاتين المرحلتين فان الطلب الوجوبي في مرحلة ما قبل الابراز معروضه الموضوع الواقعي العقلي اي ما لاحظه المولى موضوعاً والطلب الوجوبي في مرحلة الانشاء والدلالة موضوعه عنوان الحج المأخوذ في لسان الدليل وحيث لا يوجد طلب في غير هاتين المرحلتين لا يوجد موضوعٌ للطلب الوجوبي في غير هاتين المرحلتين

وبناءً على ذلك فلا معنى لدعوى ان المناط في تحديد موضوع الحكم بمعنى معروضه هو النظر العرفي اذ لا وجود لموضوع الحكم في غير هاتين المرحلتين والموضوع في هاتين المرحلتين اما واقعيٌ واما دليليٌ فليس هناك ثمة ما يعبر عنه بالموضوع بالنظر العرفي

والسر في ذلك ايضاً:

ان الموضوع للحكم ليس امراً اعتبارياً لان موضوعية شيءٍ للحكم كموضوعية الحج للوجوب امر واقعي تابع لموطن الملاك فما هو موطن الملاك فهو الموضوع وبما ان الموضوعية ناشئة عن وصفٍ واقعيٍ وهو كونه موطن الملاك فليست امراً اعتبارياً وبما انها ليست امراً اعتبارياً فلا معنى لاناطتها بالنظر العرفي لان ما يناط بالنظر العرفي انما هو الامور الاعتبارية كالملكية والزوجية فيقال هناك ملكيةٌ شرعية وهناك ملكيةٌ عرفية وهناك زوجيةٌ شرعية وهناك زوجيةٌ مدنية

واما ما هو امرٌ واقعيٌ لكونه موطن الملاك فلا معنى لاناطته بالنظر العرفي

وبناء على ذلك:

فالنظر العرفي بالنسبة لموضوع الحكم الشرعي الواقعي والدليلي ما هو الا نظرٌ طريقي لان النظر العرفي ما هو الا مجموعة القرائن المقالية والحالية والارتكازية التي يأخذها العرف في سبيل تحديد ما هو الموضوع الواقعي للمولى او تحديد ما هو الموضوع في لسان الدليل لا ان للنظر العرفي استقلالا مقابل النظر العقلي والنظر النقلي

ونتيجة ذلك:

انه متى ما جعل الموضوع بالنظر العرفي فقيل الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه هو نفس الماء الذي تغير بالنجاسة لان العرف يرى ان موضوع الحكم ومعروضه هو الماء الذي حدث التغير فيه سواءً بقي ام لم يبق، فان هذا نظرٌ عرفي مسامحي والسر في ذلك:

انه ما دام موضوع الحكم اما واقعي واما دليلي والمفروض ان بين الماء المتغير بالنجاسة بالفعل والماء الذي زال تغيره تباينٌ بحسب الموضوع الواقعي وبحسب الموضوع الدليلي فلا اتحاد بينهما الا بالمسامحة ولا يكون رفع اليد عن النجاسة المتيقنة في ظرف الشك الا نقضاً مسامحياً فبالتالي جعل المدار على النظر العرفي يعني جعل المدار على الاتحاد المسامحي والنقض المسامحي

ومتى ما كان الموضوع مسامحيا كان النقض مسامحياً ومتى كان النقض مسامحياً كان الحكم تسامحياً لان بين الموضوع و الحكم تضايف والمتضايفان متكافئان في الصفات فاذا كان احد المتضايفين مسامحياً فالاخر كذلك

والنتيجة:

ان الماء الذي زال تغيره من قبل نفسه ليس موضوعاً حقيقياً للنجاسة بل هو موضوعٌ مسامحيٌ وبما انه موضوعٌ مسامحيٌ فرفع اليد عن النجاسة في ظرف الشك ليس نقضاً حقيقياً بل نقضٌ مسامحيٌ وبما ان النقض نقضٌ مسامحي فالحكم باستمرار النجاسة ليس حكماً حقيقياً بل هو حكم مسامحي

ومن الغريب ان سيد المنتقى اشكل عليه ص 369 ج 6

ان الحكم سواءً اريد به الارادة او الكراهة او اريد به الاعتبار او اريد به الاعتبار العقلائي الذي يتسبب له المولى بالانشاء فان له موضوعاً واقعياً محدداً معيناً في نظر المولى فصح ان يقال ان نيل ذلك الموضوع المحدد هل هو عن طريق العقل؟ ام هو عن طريق النقل والدليل? ام هو عن طريق النظر العرفي? فتقسيم النظر الى الثلاثة بلحاظ نيل ذلك الموضوع المعين المحدد واقعاً معقولٌ

لكن ماافيد لا يرد على المحقق الاصفهاني لان النظر العرفي هل هو نظر موضوعي ام طريقي فان كان المراد بالنظر العرفي النظر الطريقي فليس نظراً مقابلاً للنظر الدليلي لان النظر العرفي الطريقي ليس الا نفس القرائن الحافة بالدليل في مرحلة الظهور التصديقي التي يستفاد منها ما هو موضوع الحكم لباً وواقعا? وليس شيئا في قباله

وان كان المراد بالنظر العرفي النظر العرفي الموضوعي فهذا يتوقف على كون الموضوع من الامور الاعتبارية حتى يختلف باختلاف الاعتبارات فيكون شرعياً باعتبار وعرفياً باعتبار وحيث فرض ان موضوع الحكم الشرعي هو موطن الملاك وهو امرٌ واقعي فلا يختلف باختلاف الاعتبارات حتى يكون للعرف نظرٌ فيه

### 077

وقد افاد المحقق الاصفهاني قدس سره تحديدا للمعيار المعتبر في وحدة الموضوع بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

فذكر في المقام عدة امور

الامر الاول:

انه لا ريب في الكبرى وهي ان المناط في جريان الاستصحاب صدق النقض الحقيقي فانه لو دار الامر بين النقض الحقيقي والنقض المسامحي لكان مقتضى ظهور لا تنقض اليقين بالشك ارادة النقض الحقيقي

وحيث ان النقض الحقيقي يتوقف على وحدة المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع كي يتصور ان يكون رفع اليد عن المتيقن في حال الشك نقضاً فلا محالة تعين المراد بالنقض النقض الحقيقي يرشد الى ان المراد بوحدة المتيقن والمشكوك موضوعا الوحدة الحقيقية اذ لو لم يكن بين القضيتين وحدةٌ حقيقيةٌ في الموضوع لم يكن رفع اليد عن المتيقن نقضاً حقيقياً بل مسامحياً

واذا كان النقض مسامحياً كان الحكم المستصحب حكماً مسامحياً لا حقيقياً

فاعتبار النقض الحقيقي يقتضي اعتبار الوحدة الحقيقية بين المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع

فهذه هي الكبرى التي لا نقاش فيها

وانما النقاش في ان تمييز وحدة الموضوع فرع تعيين الموضوع للحكم المستصحب فما هو المعيار في تعين الموضوع? هل المعيار هو النظر العرفي? ام النظر العقلي? ام النظر النقلي ؟ اي ما يستفاد من دليل الحكم

الامر الثاني :

لا ريب في ان المناط في تحديد المراد الجدي من الادلة الواردة عن المشرع هو الفهم العرفي

والوجه في ذلك يرتكز على ركنين :

الركن الاول

ان الادلة في القرآن والسنة قد القيت الى العرف العربي العام

والركن الثاني

ان العرف العربي العام يفهم من الكلام الملقى اليه بمقتضى قوانين اهل المحاورة معنىً معيناً

فلو كان للمشرع طريقةٌ جديدةٌ في فهم كلامه لوضعها وحيث لم يضع طريقةً جديدةً في تحديد المراد الجدي من كلامه والمفروض ان كلامه القي الى العرف العربي العام فمقتضى ذلك ان القواعد المتبعة في فهم الكلام العربي اذا القي الى العرف العام هي القواعد المتبعة في فهم كلام الشارع

فالمدار في تحديد المراد الجدي وفهم الالفاظ الواردة في لسان المشرع على ما يستظهره العرف العربي العام

وكما ان العرف العربي العام مرجع في تحديد الظهور التصديقي للسان الدليل فانه مرجعٌ في المصاديق الحقيقية للمفهوم

وبيان ذلك:

ان مفاهيم الالفاظ قد تكون لها مصاديق حقيقية وجدانية ومصاديق عرفية الا انها بنظر العرف مصاديق حقيقية لاتسامحية سواءً كان النظر العرفي دخيلاً في النفي او كان دخيلا في الاثبات

مثلاً:

اذا قال المشرع الدم نجس فكما ان المرتكز العرفي مرجعٌ في تحديد مفهوم الدم فانه مرجع في نفي الدم المجهري وان الدم المجهري ليس مصداقاً لهذه الكبرى وهي الدم نجس كذلك في مجال الاثبات كما لو قال من خرج من بلده قاصداً السفر فوظيفته التقصير في الصلاة فان ادخال مزارع البلاد ومحيطه في مصداق البلد من الرجوع للنظر العرفي في تحديد المصداق فان الدم والبلد لهما مصاديق حقيقية وجدانية ولهما مصاديق عرفية اي مصاديق حقيقيةٌ بنظر العرف وان لم تكن كذلك بالوجدان

فما دل على مرجعية العرف في تحديد الظهور التصديقي يدل على مرجعية العرف في تحديد المصاديق الحقيقية بنظر العرف ايضاً وهو ان هذه الادلة قد القيت الى العرف العام والمفروض ان لمفاهيم هذه الادلة مصاديق حقيقية بنظر العرف فلو لم تكن هذه المصاديق الحقيقية معتبرة شرعا لاقام المشرع قرينةً على عدم الاعتبار بها وحيث لم يقم قرينةً على عدم اعتبارها فمقتضى الاطلاق المقامي لمجموع الادلة الصادرة من المشرع هو ان المدار في تحديد المصداق الحقيقي لمفاهيم هذه الادلة النظر العرفي لا لان النظر العرفي حجة في مقام الصدق والتطبيق بل لان نظر العرف في تحديد المصداق قرينةٌ على حدود المفهوم فان المفهوم قد يكون مجملاً من حيث السعة والضيق كمفهوم البلد

واذا كان المفهوم مجملاً من حيث السعة والضيق فالرجوع الى النظر العرفي في تحديد المصداق دليل اني على حدود المفهوم

الامر الثالث

بما ان النظر العرفي مرجع في تحديد المصداق للمفهوم الوارد في لسان الادلة فهو المرجع في مصداق نقض اليقين بالشك في قوله لا تنقض اليقين بالشك بحيث يدور جريان الاستصحاب مدار صدق نقض اليقين بالشك عرفا فما هو مصداقٌ حقيقيٌ لنقض اليقين بالشك بنظر العرف فهو المدار في جريان الاستصحاب

الامر الرابع

حيث ان صدق نقض اليقين بالشك حقيقةً يتوقف على صدق وحدة الموضوع في القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة كان اعتبار نظر العرف في تحديد مصداق نقض اليقين بالشك اعتبارا لنظر العرف في تحديد وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع

وحيث ان اتحاد المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع فرع تعيين الموضوع اذ لو لم يكن الموضوع متعينا لما امكن اثبات اتحاده في القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة فما دل على اعتبار نظر العرف في صدق نقض اليقين بالشك قد دل بالالتزام على اعتبار نظر العرف في تعيين موضوع الحكم المستصحب لتوقفه عليه

وقد اشكل سيد المنتقى قدس سره على المحقق الاصفهاني بانه:

اذا كان النظر العرفي في تحديد الموضوع للحكم المستصحب نظراً يوجب القطع بالموضوع فلا كلام اذ القطع حجة بالذات ولاحاجة للبحث في ماهو المعيار في تحديد الموضوع ، او لم يكن موجباً للقطع ولكنه كان نظراً عرفياً واضحاً بحيث يعد وضوحه بمثابة القرينة الحالية الحافة بدليل الحكم الموجبة لظهوره في ان الموضوع هو الموضوع المتعين بنظر العرف وهذا مرجعه الى فهم لسان الدليل لان نظر العرف اذا كان بمثابة القرينة المتصلة بلسان الدليل فهو من العوامل المساهمة في تنقيح الظهور التصديقي للسان الدليل ولازم ذلك ان المرجع هو لسان الدليل بما يفهمه العرف منه بمقتضى القرائن المكتنفة به لا ان المرجع هو النظر العرفي وهذا خلف ما يريد الوصول اليه

وان لم يكن النظر العرفي بالحد الموجب للقطع بما هو موضوع الحكم ولا بالحد الذي يكون قرينةً متصلةً بلسان دليل الحكم بحيث يكون مساهماً في تحقيق الظهور التصديقي لدليل الحكم فلا عبرة به لان النظر العرفي الظني مما لا دليل على حجيته في تحديد موضوع الحكم الشرعي

ولكن قد يقال ان منظور كلام الاعلام هو فرض اجمال الدليل بمعنى ان المكلف حين يتغير حالٌ من حالات الموضوع يشك في بقاء الحكم

مثلا

كان لديه ماءٌ متغيرٌ بالنجاسة فزال تغيره من قبل نفسه ونتيجة تغير حال الماء حصل له شك في بقاء النجاسة ومرجع الشك في بقاء النجاسة الى الشك في ان التغير بالفعل هل هو قيد مقوم للموضوع ام لا? فانه ان كان قيدا مقوما للموضوع فقد ارتفعت النجاسة بارتفاع قيدها وان كان مجرد حالة فالنجاسة ما زالت باقية

ففي هذا الفرض لو رجع المكلف الى دليل الحكم وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس وكان الدليل مجملاً بالنسبة اليه حيث يتردد في مدلول الدليل وان المقوم للحكم هو التغير الفعلي بالنجاسة ام المقوم للحكم حدوث التغير? اي لا يدرى ان القيد هو الحدوث او الفعلية؟

فحيث لم يصل المكلف الى نتيجة بلحاظ نفس دليل الحكم كانت وظيفته الرجوع الى مرتكزاته لان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ايكال المصداق للنقض الى النظر العرفي

كما اذا قال المشرع قف بعرفة فان ظاهره ان ما صدق عليه عنوان عرفة بالنظر العرفي فقف به

او اذا قال المشرع ليس للمكلف ان يدخل مكة الا محرما فان ظاهره ان ما صدق عليه عنوان مكة بالنظر العرفي فلا يمكن دخوله الا باحرامٍ

فكذلك في المقام فان قول المشرع لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في ان مناط جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك بالنظر العرفي وحيث ان العرف مرجعٌ في تحديد مصداق النقض وتحديد مصداق النقض فرع تحديد اتحاد المتيقن والمشكوك في الموضوع واتحاد المتيقن والمشكوك في الموضوع فرع تحديد الموضوع وحيث لا يمكن تحديد الموضوع من خلال لسان الدليل لاجماله تعين الرجوع للمرتكزات العرفية في تحديد الموضوع بحيث لو كان هذا الحكم وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ ملقىً من مولىً عرفي لقرر العرف ما هو الموضوع فيه وهو ان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير لا الماء المتغير بالفعل

وحيث ان الماء الذي حدث فيه التغير ما زال باقياً فوحدة الموضوع محرزةٌ فصدق نقض اليقين بالشك محرز فيجري الاستصحاب

فما هو المنظور هو فرض اجمال الدليل لا ان المنظور فرض تحول النظر العرفي في تحديد الموضوع اما الى قطع فلا يحتاج الى دليلٍ لحصول القطع بما هو الموضوع او قرينةٍ متصلة فيعود ذلك الى مرجعية الدليل لا الى مرجعية النظر العرفي بل مفروض البحث فرض اجمال الدليل?

وبذلك تتبين الملاحظة على المحقق الاصفهاني ايضا حيث جعل التقابل بين النظر العرفي والنظر العقلي والنظر النقلي والحال بان محل الكلام فرض اجمال النقل

فالمعيار الدائر هو المعيار الدائر بين النظر العقلي والعرفي

وقد اقام المحقق الاصفهاني دليلاً على ان المعيار في تحديد الموضوع للحكم المستصحب هو النظر العرفي

### 078

المقام الثاني:

في تمييز الحيثية التعليلية من الحيثية التقييدية

وبيان ذلك:

انه بعد الفراغ عن ان المرجع في تحديد موضوع الحكم الكلي هو لسان الدليل بمعونة القرائن العرفية والعقلية وان المرجع في احراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث بقاء الموضوع وعدمه دائر بين نظر العقل ونظر العرف

وقد اقام المحقق الاصفهاني البرهان على ان المرجعية لنظر العرف كما سبق بيانه

ربما يقال:

بانه تارة يحرز تعدد الوجود الخارجي للموضوع فلا مجال لجريان الاستصحاب

كما لو كان الماء المتيقن نجاسته هو الماء القليل ثم شك في بقاء النجاسة بعد ان اصبح الماء اكراراً فان الوجود هنا متعددٌ وبالتالي لا مجال لجريان الاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشك الراجع لعدم وحدة الموضوع بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

وتارة لا يحرز تعدد الوجود الخارجي للموضوع كالماء الذي كان متغيرا بالنجاسة ثم زال تغيره من قبل نفسه حيث ان الماء هو الماء فهل يجري استصحاب النجاسة في هذه الصورة ؟

فهنا يأتي السؤال في ان التغير بالفعل هل هو حيثيةٌ تعليليةٌ? ام حيثيةٌ تقييدية?

فقد يقال في المقام:

بانه حتى لو فرض ان المرجع في صدق النقض ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو نظر العرف الا ان نظر العرف متفرع على تحديد ان الحالة المتغيرة حيثيةٌ تعليليةٌ ام حيثيةٌ تقييدية?

فيعود السؤال مرةً اخرى في ان المرجع في تحديد نوع الحيثية وسنخها هل هو نظر الشرع? بمعنى ما يستفاد من لسان الدليل ام نظر العقل ام نظر العرف

فان الملاحظ ان المثال الواحد قد يختلف حكمه من حيث جريان الاستصحاب باختلاف نوع المستصحب طبقاً للنظر العرفي

مثلا:

الكلب بعد استحالته ترابا اذا شك في ملكيته وعدمها جرى استصحاب الملكية مع ان الصورة النوعية المقومة للكلب قد انتفت بعد تحوله تراباً الا ان العرف يستصحب الملكية عند الشك في بقائها

وما ذلك الا لان النظر العرفي يرى ان الصورة النوعية حيثيةٌ تعليلية لا تقييدية بينما اذا شك في نجاسته لم يجر استصحاب النجاسة وما ذلك الا لان العرف يرى ان الصورة النوعية وهي صورة الكلبية حيثية تقييدية فمقتضى انتفائها انتفاء النجاسة

فما هو الفارق بين الموردين حيث يجري الاستصحاب في الاول ولا يجري في الثاني ؟

بمعنى ما هو المائز بحيث تكون صورة الكلبية حيثيةً تعليلية بلحاظ الملكية وحيثيةً تقييدية بلحاظ النجاسة

بل ذكر بعض الفقهاء مثل ذلك في المتنجس ايضاً فمثلاً الخشب المتنجس بالرطوبة المسرية لو استحال رماداً فانه يجري استصحاب الملكية فيه ولا يجري استصحاب النجاسة مع ان الصورة الخشبية ليست دخيلةً في موضوع النجاسة بلا اشكال اذ لم يرد في دليلٍ ان للخشبية خصوصية في عروض النجاسة مما يدل على ان النظر العرفي يرى ان الصورة الخشبية حيثيةٌ تقييدية بلحاظ النجاسة وتعليلية بلحاظ الملكية

وكل ذلك منبه الى ان مجرد جعل المعيار في صدق نقض اليقين بالشك ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هو النظر العرفي لا يلغي البحث في ان الحيثية التي زالت حيثيةٌ تقييدية فلا يجري الاستصحاب? ام حيثيةٌ تعليلية?

و حينئذ يعود البحث في ان المرجع هل هو نظر الشرع بمعنى ما يستفاد من لسان الدليل? فاذا ورد في لسان الدليل ان الماء المتغير بالنجاسة نجس لم يجر الاستصحاب لان ظاهر لسان الدليل ان التغير بالفعل حيثية تقييدية واذا قال الماء نجس اذا تغير بالنجاسة جرى الاستصحاب لان ظاهر الدليل ان الحيثية حيثيةٌ تعليلية

او ان المرجع نظر العرف الذي لا يرى فرقاً بين زوال التغير وبقاءه لانه يرى ان ما هو الحيثية التقييدية في عروض النجاسة هو حدوث التغير لاالتغير بالفعل وحيث يصدق على الماء الموجود بالفعل انه ماءٌ حدث به التغير جرى استصحاب النجاسة فيه بينما لو رجع الى العقل فان العقل يرى ان الماء الكر غير الماء الذي نقص منه مقدار اربع اصابع فلو كان الماء الاول معتصما لم يجر استصحاب اعتصامه لما بعد نقصانه بمقدار اربع اصابع حيث ان المشار اليه قد تغير بنظر العقل

ولكن السيد الشهيد اعلى الله مقامه افاد جواباً عن هذا الا شكال

ومحصله:

ان المباني في تحديد متعلق التعبد في الاستصحاب ثلاثة :

المبنى الاول

ان يكون مفاد دليل الاستصحاب جعل الحكم المماثل بحيث لو كان الحكم باقياً واقعاً في ظرف الشك لكان مماثلا للحكم المتيقن سابقاً

فبناءً على هذا المبنى لا يجري الاستصحاب ما لم يحرز ان الحيثية تعليلية? اذ بناءً على ان حيثية التغير بالفعل حيثية تقييدية فاستصحاب النجاسة ليس من التعبد بالحكم المماثل وان كانت حيثيةً تعليلية فالتعبد باستصحاب النجاسة تعبد بالحكم المماثل وبالتالي لا بد من تحديد ما هو المعيار في المقام وانه نظر العقل ام العرف فاذا كان المعيار نظر العقل وقيل برجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقيدية بحسب نظر العقل لم يجر الاستصحاب على كل حال سواء كان التغير بالفعل حيثية تعليلية ام تقييدية اذ المفروض رجوع الحيثيات التعليلية بنظر العقل الى الحيثيات التقييدية على تامل فيه مضى

وان كان المرجع نظر العرف فالعرف يرى ان حيثية التغير بالفعل مجرد حيثية تعليلية والحيثية التقييدية هي الحدوث ولولا ذلك لم يجر الاستصحاب وان بني على مرجعية النظر العرفي في تحديد الحيثية

المبنى الثاني

ان المستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء وان الاستصحاب ابقاء ما كان فلا بد في جريانه من فرض الشك في البقاء وكون الحكم المستصحب بقاءً بحيث لو كان الحكم ثابتاً في الواقع في ظرف الشك لكان بقاءً للحكم السابق

وقد يقال بناءً على هذا المبنى:

انه ما لم يحرز ان الحيثية ليست تقييدية، لم يحرز كون التعبد بالحكم في ظرف الشك تعبداً بالبقاء اذ على فرض ان الحيثية تقييدية فليس بقاءً بل هو حكمٌ جديدٌ

المبنى الثالث

ان المستفاد من دليل الاستصحاب ان المناط فيه الشك في الفعلية لما تيقن حدوثه فمتى شك في فعلية شيءٍ تيقن حدوثه شمله دليل الاستصحاب فليس مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء ولا جعل الحكم المماثل وانما غايته التعبد بفعلية ما تيقن حدوثه سواءً قيل بان مفاد لا تنقض اليقين بالشك جعل العلمية للاستصحاب او قيل بان مفاده جعل المؤدى اوقيل ان مفاده النهي الطريقي عن نقض اليقين بالشك او مرجعية اليقين في ظرف الشك فان جميع هذه المباني هي صياغات اعتبارية لمضمونٍ واحد وهو التعبد بفعلية ما تيقن حدوثه فلا يعتبر في جريان الاستصحاب بناءً عليه احراز كون الحيثية تعليلية بل المانع من جريان الاستصحاب احراز كون الحيثية تقييدية واما ما لم يحرز كون الحيثية تقييدية فالاستصحاب جارٍ بمقتضى اطلاق دليله

ولاجل ذلك:

حتى لو قيل ان المعيار في تحديد الحيثية هو النظر العقلي وان النظر العقلي يرى رجوع الحيثيات التعليلية للحيثيات التقييدية فمع ذلك الشك في الصغرى قائمٌ اذ لعل التغير بالفعل ليس هو الحيثية التقييدية بنظر العقل وانما الحيثية التقييدية بنظر العقل حدوث التغير بحيث يدور الحكم مدار حدوث التغير وهذا محتمل عقلا اذ لو اطلع العقل على الملاك فلربما يرى ان الدخيل في ثبوت النجاسة حدوث التغير فهو الحيثية التقييدية

وكذلك لو كان المعيار في تحديد الحيثية نظر العرف فلعل العرف في المقام يرى ان حدوث التغير حيثية تقييدية وقد حصل حدوث التغير او ان التغير بالفعل ما هو الا حيثيةٌ تعليلية لا تقييدية فلا يمنع من جريان الاستصحاب

او قيل ان المرجع نظر الشرع وكان مفاد الدليل الماء المتغير بالنجاسة نجس فلعل التغير المأخوذ على نحو الفعلية مجرد حيثيةٍ تعليلية لا تقييدية

والنتيجة:

انه يكفي في جريان الاستصحاب ان لا يحرز ان الحيثية وهي التغير بالفعل تقييدية

بل ربما يقال:

انه حتى لو بني على المبنى الثاني من ان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء فانه لا بد من التفكيك بين مرحلة الجعل ومرحلة المجعول فبلحاظ مرحلة الجعل يكون تعدد الانشاء تعدداً للحكم

فلو قال المولى يجب التصدق ان كان الفقير على الباب وقال يجب التصدق ان كان الرحم على الباب واقترن مجيئ الرحم بوجود الفقير آناما بحيث عندما ذهب الفقير بقي الرحم فان وجوب التصدق بلحاظ مرحلة الجعل متعدد لان السبب متعدد وهو الانشاء ومقتضى تعدد الانشاء تعدد المنشأ ولكن بلحاظ مرحلة الفعلية اي مرحلة اتصاف الموضوع الخارجي بالحكم لا يرى النظر العرفي تعدداً في وجوب التصدق بل يرى ان اشتراك الوجوبين في السنخ وهو وجوب التصدق مع كون المكلف به واحدا يقتضي وحدة الحكم المجعول اي وحدة الحكم الفعلي بفعلية موضوعه وان كان سببه في مقام الجعل متعددا

كما في الامور التكوينية فانه لو فرض اشتعال النار بواسطة الحطب ثم تحول الحطب الى رمادٍ ولكن قام مقام الحطب في السببية للإشتعال وجود الغاز مثلاً فإن النار وإن تعدد سببها إلا أنها واحدة وليست متعددة فكذلك في مورد الامور الاعتبارية من حيث اتصاف الموضوع الخارجي بالحكم فان الحكم وان تعدد سببه لكن ما دام الموضوع الخارجي المتصف به واحداً فهو واحدٌ بنظر العرف

وكذلك الامر في المقام فانه لو فرض ان التغير بالفعل حيثيةٌ تقييدية للنجاسة وقد ارتفعت ومع ذلك حكم الشارع بالنجاسة للماء بعد زوال التغير فهنا وان تعدد الانشاء حيث ان هناك حكماً بالنجاسة للماء المتغير بالنجاسة بما هو متغير بالفعل وحكما بالنجاسة للماء الذي حدث فيه التغير وان لم يكن متغيراً بالفعل فالحكم الثاني وان كان غير الاول بحسب مرحلة الجعل لتعدد الانشاء الا انه بحسب مرحلة الفعلية واحدٌ بنظر العرف

وبالتالي حيث يحتمل ذلك يجري استصحاب النجاسة بنظر العرف

والمتلخص:

انه ما لم يحرز ان التغير بالفعل حيثية تقييدية لطبيعي الحكم بالنجاسة لا لشخص الحكم بالنجاسة الذي يمكن ان يحل محله شخصٌ اخر ويعتبر بقاءً له لم يجر الاستصحاب ، بل ان طبيعي الحكم بالنجاسة منوطٌ بحيثية التغير بالفعل حدوثاً وبقاءً فانه يجري الاستصحاب ولا يمنع منه الا احراز ذلك

فلا معنى للبحث في ان المرجع في تحديد الحيثية هو نظر الشرع او نظر العقل او نظر العرف حيث لا يعتبر في جريان الاستصحاب احراز سنخ الحيثية بل يكفي عدم احراز انها حيثيةٌ تقييديةٌ لطبيعي الحكم

### 079

ويمكن التعليق على ما افاده السيد الشهيد قده:

من ان مفاد الاستصحاب اذا كان هو ابقاء ما كان بحيث لو كان الحكم الواقعي فعلياً في ظرف الشك لكان بقاءً لما سبق فانه يمكن حينئذ الاستصحاب وان لم يحرز كون الحيثية تعليلية وذلك بالنظر الى عالم المجعول دون الجعل فانه حتى لو وجد جعل اخر لنجاسة الماء الذي زال تغيره فانه يرى بنظر العرف استمراراً للنجاسة السابقة

وتوضيح التعليق على ما افيد بعرض صورتين :

الصورة الاولى :

كون الشبهة حكمية

وفي هذه الصورة اعتباران :

1- ان ينظر للحكم المراد استصحابه مستقلا عن وجود الموضوع كما هي حقيقته حيث انه في الواقع وجود اعتباري مستقل عن الوجود الخارجي للموضوع

2- ان ينظر للحكم وصفاً للموضوع وهو نظر وهمي عرفي

الاعتبار الاول وهو ما اذا نظر للحكم المجعول وجوداً مستقلاً عن الموضوع

فحينئذ لا بد من التفصيل فيه بين كون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد او من قبيل استصحاب الكلي

وقبل ذلك لابد من ذكر مقدمة :

ان ظاهر كلام السيد الصدر قدس سره ان تعدد الجعل لا يوجب تعدد المجعول بنظر العرف ما دام الموضوع واحداً نظير ان النار الخارجية لا يتعدد وجودها الشخصي بتعدد سببها فتعد النار المشتعلة بسبب الغاز استمراراً لوجود النار المشتعلة بسبب الحطب اذا كانت مقترنةً بها وان اختلف السبب

فكذلك الحكم في مرحلة الفعلية وان تعدد جعله هو حكم واحد عرفا كما لو فرض جعل النجاسة للماء المتغير بالفعل وجعل آخر وهو جعل النجاسة للماء الذي حدث فيه التغير فان استمرار النجاسة بعد زوال تغير الماء بالنظر العرفي استمرار لوجود واحد وليسا وجودين وان تعدد الجعل

الا ان هذا انما يتم لو كانت نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي بفعلية موضوعه نسبة السبب الى المسبب كما في مثال النار فحينئذ يمكن القول بان تعدد السبب لا يوجب تعدد المسبب بالنظر العرفي ما دام الموضوع واحداً وان اختلفت القيود

الا ان الصحيح ان نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي بفعلية موضوعه نسبة الكلي الى فرده وليس نسبة السبب للمسبب وذلك لان الجعل بما هو عملية انشاءٍ صادرةٍ من المولى فان نسبته للمجعول الكلي المرتسم في وعاء الإعتبار في طول عمليّة الجعل نسبة السّبب إلى المسبّب ومن الواضح أنّ المجعول الكلي يتعدد بتعدد الجعل الذي هو عبارةٌ عن عملية الانشاء

حيث ان هناك مجعولين احدهما نجاسة الماء المتغير بالفعل والاخر نجاسة الماء الذي حدث فيه التغير

ولكن نسبة المجعول الكلي قبل فعلية الموضوع للمجعول الفعلي بفعلية الموضوع نسبة الكلي الى فرده فان نجاسة الماء الذي تغير بالنجاسة بالقياس الى الماء الخارجي المتغير بالنجاسة نسبة الكلي الى فرده لا نسبة السبب الى مسببه وبالتالي لو كان في البين جعل للنجاسة للماء الذي حدث فيه التغير وراء جعل نجاسة الماء المتغير فهناك مجعولان كليان احدهما نجاسة الماء المتغير بالنجاسة والاخر نجاسة الماء الذي حدث فيه التغير ولكل من الكليين فردٌ خارجيٌ حين وجود الماء خارجاً وتغيره بالنجاسة وزوال تغيره

وبناء على ذلك فقد تختلف النتيجة من حيث جريان الاستصحاب وعدمه باختلاف كون المستصحب هوالفرد او الكلي

فهنا فرضان :

الاول:

ان يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد

وبيان ذلك:

مثلا اذا قال المولى اذا زرت الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان فتصدق وقال اذا زرت العباس عليه السلام يوم النصف من شعبان فتصدق فان في المقام مجعولين كليين فاذا تحقق ان المكلف زار الحسين يوم النصف من شعبان وزار العباس عليهما السلام يوم النصف من شعبان فقد اشتغلت عهدته بوجوبين فعليين في حقه

فلو فرض ان المكلف زار الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان وتصدق وشك في وجوب التصدق عليه بزيارته للعباس عليه السلام في ذلك اليوم نتيجة احتمال ان هناك قانوناً كلياً اخر وهو وجوب التصدق بزيارة العباس ع في يوم النصف من شعبان فلو اريد استصحاب وجوب التصدق على نحو استصحاب الفرد المعين لم يجر الاستصحاب فانه شبيه القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي وان لم يكن مصداقاً له لان المستصحب هو الفرد الا انه مشترك معه في النكتة وهي انه لا يجري الاستصحاب في الفرد المعين فان وجوب التصدق المستند لزيارة الحسين ع قد ارتفع قطعاً بالامتثال ووجوب التصدق المستند لزيارة العباس ع مشكوك الحدوث فاستصحاب وجوب التصدق شبيهٌ باستصحاب الكلي من القسم الثالث الدائر بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث وبالتالي فليس المورد مصداقاً لنقض اليقين بالشك كي يكون مجرى للاستصحاب

ولكن لو اريد استصحاب الفرد بنحو استصحاب الفرد المردد بناء على جريان الاستصحاب في الفرد المردد عن طريق توسيط عنوانٍ اجماليٍ لواقع الفرد

بان يقال: علم بوجوب التصدق عند زيارة الحسين ع ليلة النصف من شعبان ويحتمل استمراره نهار النصف ولو بجعل آخر فيشار اليه بعنوان اجمالي وهو ان شخص وجوب التصدق عند زيارة احد الحسين الذي تيقن حدوثه ليلة النصف من شعبان مشكوك البقاء فيجري استصحابه فانه وان كان الفرد الخارجي وهو وجوب التصدق الفعلي عند فعلية الزيارة ليلا مما لا يشك فيه بالنظر التفصيلي لارتفاعه بانتفاء موضوعه بعد حلول النهار ولكن بالنظر الاجمالي يمكن القول بان شخص ذلك الوجوب عند زيارة احد الحسين مما علم حدوثه وشك في بقائه فيجري استصحابه

الفرض الثاني:

ان يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي

وذلك بان يقال:

لا يعلم ان وجوب التصدق الحادث بالفعل عند زيارة الحسين ع في النصف من شعبان وجوبٌ قصيرٌ ينقضي بالتصدق ليلا او يبقى حتى النهار فهو من قبيل القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي الدائر بين الفرد القصير المقطوع الارتفاع والفرد الطويل المشكوك الحدوث فحينئذ لا بد من التفصيل في المقام بين كون موضوع هذا الحكم على نحو صرف الوجود او على نحو العموم الاستغراقي

فان كان موضوع الحكم على نحو صرف الوجود بان كان موضوع وجوب التصدق صرف وجود الزيارة في النصف من شعبان فحينئذ يجري استصحاب وجوب التصدق للعلم بحدوث هذا الكلي والشك في ارتفاعه

لاجل الشك في ان الحادث من الاول هو الفرد الطويل ام القصير كما يترتب عليه الاثر على كل حال من دون فرق في ذلك بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي كما اذا شك في ان النجاسة الحاصلة للماء بتغيره بالنجاسة هل هي من قبيل المجعول الضيق? وهو النجاسة في خصوص فرض التغير بالفعل او المجعول الواسع وهو النجاسة في الماء الذي حدث فيه التغير بالنجاسة

وحيث تدور النجاسة بين الفرد القصير او الفرد الطويل ويشك في بقائها للشك في كون الحادث هو الفرد الطويل يجري استصحاب النجاسة

فكذلك يجري استصحاب وجوب التصدق على فرض احتمال ان المجعول من المولى من الاول هو وجوب التصدق عند صرف وجود زيارة الحسين عليه السلام يوم النصف من شعبان

فان الموضوع الماخوذ على نحو صرف الوجود صادق على مالو تحقق نهارا ايضا

واما اذا كان الموضوع مأخوذاً على نحو الانحلال والاستغراق بحيث يكون لكل زيارة فرد من الوجوب كما هو ظاهر المثال حيث ان المنسبق العرفي ان هناك فردين من الوجوب للتصدق لفردين من الزيارة في النصف من شعبان ففي مثل ذلك لا يجري استصحاب الكلي

والسر فيه:

بانه من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبله فانه ان كان مصداق هذا الكلي هو وجوب التصدق عند زيارة الحسين عليه السلام ليلا فقد ارتفع قطعاً لانتفاء موضوعه فلا تنجز له وان كان مصداقه هو وجوب التصدق عند الزيارة نهارا فهو متنجّزٌ بالفعل فاستصحاب الجّامع بينهما من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لايقبل التنجز واستصحاب الجامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل مما لم يحرز كونه موضوعا للمنجزية عقلا .

الاعتبار الثاني

ان يلحظ الحكم وصفاً للموضوع وذلك متصور عرفا في بعض الموارد ممايرى العرف الحكم فيها وصفا للموضوع كما في موارد الاحكام الوضعية نظير النجاسة بالنسبة للماء حيث ان النجاسة بنظر العرف وصف للماء الخارجي ففي هذا الفرض سواءً كانت نسبة الجعل الكلي للمجعول الفعلي نسبة السبب للمسبب ام نسبة الكلي لفرده فان الاستصحاب جارٍ على كل حال وان احتمل ثبوت النجاسة للماء بعد زوال تغيره بجعل جديد

والسر فيه:

انه متى لوحظ الحكم وصفاً للموضوع لا ان له وجوداً مقابلاً لوجود الموضوع كان من قبيل الوجود الشخصي حيث يرى العرف ان للنجاسة تشخصاً بتشخص الماء المتغير بها فاذا شك في بقاء النجاسة لاحتمال وجود جعلٍ اخر وهو جعل النجاسة للماء الذي حدث فيه التغير كان استصحاب النجاسة من قبيل استصحاب الفرد المعين وهو استصحاب شخص النجاسة الذي حدث عند تغير الماء بالنجاسة لا من قبيل استصحاب الفرد المردد ولا من قبيل استصحاب الكلي حيث يرى العرف ان زوال التغير من قبيل الاختلاف في حالة الماء لا من قبيل انتفاء موضوع النجاسة

وكذلك في الاحكام التكليفية المنوطة بالزمن كما اذا قيل يجب الامساك يوم عاشوراء الى الظهر وشك في استمراره لما بعد الظهر ولو لاحتمال وجوب آخر جرى استصحاب الوجوب لانه يرى وجوب الامساك في عاشوراء وصفا لليوم بنظر العرف بخلاف مالو أنيط الحكم بشرط خارجي غير الزمن كما لو قال يجب التصدق عند زيارة الحسين بزيارة وارث وقال يجب التصدق عند زيارة العباس بزيارته فانهما حكمان عرفا ولايرى الحكم وصفا للموضوع وهو الزيارة المعينة وبالتالي لو ان المكلف احرز الفرد الاول من الجعل وشك في بقاءه لاحتمال تجدده بالفرد الثاني جاء البحث السابق فيه من الجاري استصحاب الفرد المعين او المردد او استصحاب الكلي وهل هو من القسم الثاني او الثالث

الصورة الثانية:

ان تكون الشبهة موضوعيةً كما اذا علم المكلف انه ان زار الحسين عليه السلام فقد وجب عليه التصدق مرة واحدة وان زار الامام عليا ع فقد وجب عليه التصدق مرتين ويعلم انه حدث احدهما بالفعل فالفعلي في حقه اما وجوب التصدق مرة واحدة او وجوب التصدق مرتين

فالمجعول الكلي معلومٌ وانما المشكوك هو المجعول الفعلي لاجل الشك في تحقق الموضوع لاحد المجعولين فهنا لا محالة لا يكون الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد لوجود فردين من الوجوب مختلفين لاختلاف الموضوع وانما المتعين هو استصحاب الكلي وحيث انه من استصحاب الجامع القابل للتنجيز على كل حال اي سواءً كان المجعول هو وجوب التصدق مرةً واحدة او وجوب التصدق مرتين جرى استصحاب الجامع وهو عنوان احدهما وترتب عليه وجوب التصدق مرةً اخرى اذ ان النسبة بين وجوب التصدق مرةً لزيارة الحسين و وجوب التصدق مرتين لزيارة الامام علي ع من قبيل المتباينين كالنسبة بين القصر والتمام لا من قبيلٍ الاقل والاكثر كي يقال القدر المتيقن هو الاقل وقد حصل والاكثر مشكوك فلايتنجز بالاستصحاب

لانه ان زار الحسين عليه السلام وجب عليه صرف التصدق وان زار الامام علي ع وجب عليه التصدق مرتين فمتعلق كلٍ من الوجوبين مختلف عن متعلق الاخر وبما ان النسبة بينهما نسبة المتباينين فالشك في بقاء وجوب التصدق لو كان الفعلي في حقه واقعاً هو وجوب التصدق عند زيارة الامام علي ع لكان ما اشتغلت به عهدته هو تعدد الوجوب لا وجوب صرف الصدقة

ونتيجة هذا التفصيل:

ان ما ذكره السيد الشهيد قدس سره من صحة جريان الاستصحاب حتى لو كان الاستصحاب بمعنى ابقاء ما كان وكان منشأ الشك في بقاء الحكم احتمال تعدد الجعل فان العرف يرى انه حكمٌ واحدٌ غير تام على اطلاقه بل لابد من التفصيل في المقام بين كون الشك على نحو الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية واذا كان على نحو الشبهة الحكمية فهل لوحظ الحكم وجودا بازاء الموضوع ام لوحظ وصفا للموضوع وان كان وجوداً بازاء الموضوع لم يجر الاستصحاب ان كان من قبيل استصحاب الفرد المعين وجرى ان كان من قبيل استصحاب الكلي اذا كان الموضوع صرف الوجود لا على نحو الانحلال والاستغراق

بخلاف ما لو كان الحكم وصفاً للموضوع فيجري الاستصحاب فيه على كل حال ولعل هذا هو منظور السيد الشهيد قده

وان كانت الشبهة موضوعية فالاستصحاب جارٍ وان كان من قبيل استصحاب الكلي

### 080

وقد افاد جمع من الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره تفصيلاً في المقام وهو تحديد كون الحيثية تعليلية او تقييدية

وبيان ذلك

ان المرجع في تحديد سنخ الحيثية هو النظر العرفي فان الدليل الذي دل على مرجعية العرف في صدق نقض اليقين بالشك هو دالٌ بالالتزام العرفي على ان المرجعية في تحديد الحيثية هو النظر العرفي حيث ان صدق نقض اليقين بالشك عرفا يتوقف على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع بالنظر العرفي وتحديد كون القضية المتيقنة والمشكوكة واحدة بالنظر العرفي متوقف على تحديد الموضوع نفسه بالنظر العرفي وتحديد الموضوع المعروض للحكم المستصحب متوقف على تحديد سنخ الحيثية من حيث كونها تعليلية او تقييدية

والنتيجة

ان ما دل على تحديد النظر العرفي في صدق نقض اليقين بالشك هو بنفسه دالٌ على حجية النظر العرفي في تحديد كون الحيثية تقييدية او تعليلية

ومقتضى ذلك هو البحث في جهاتٍ ثلاث

الجهة الاولى

في حالات الموضوع

وفيه ثلاث حالات:

1- ان يحرز بالنظر العرفي ان الحيثية تقييدية

كما اذا قال الشارع : من كان عادلاً قبلت شهادته فانه لو زالت العدالة لم يجر استصحاب نفوذ الشهادة بالنظر العرفي والسر في ذلك

ان النظر العرفي يرى ان حيثية العدالة حيثيةٌ تقييدية مقومةٌ للموضوع .

وبعبارةٍ اخرى:

ان حيثية العدالة واسطة في العروض فهي في الواقع المعروض للحكم وهو نفوذ الشهادة وليس ذات الشخص المكلف

وكذلك اذا قال الشارع المجتهد يجوز تقليده فاذا زال الاجتهاد وشك في جواز التقليد لم يجر الاستصحاب بلحاظ ان حيثية الاجتهاد حيثيةٌ تقييدية لجواز التقليد بل هي الموضوع واقعاً لجواز التقليد المعبر عنه بالواسطة في العروض

2- ان يحرز كون الحيثية تعليلية

كما اذا قال المشرع الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ وزال التغير من قبل نفسه فاذا شك في بقاء النجاسة جرى الاستصحاب باعتبار ان الحيثية التقييدية لثبوت النجاسة بالنظر العرفي هي حدوث التغير لا فعلية التغير وان فعلية التغير ما هي الا حالةٌ من حالات الموضوع

او فقل:

حيثيةٌ تعليلية وهي ما يعبر عنها بالواسطة في الثبوت اي ان التغير بالفعل واسطة في ثبوت النجاسة لذات الماء والماء هو تمام الموضوع للحكم بالنجاسة

او اذا قال الشارع العنب يحرم اذا غلا وزالت العنبية وتحولت الحبة الى الزبيبية فان النظر العرفي يرى ان العنبية والزبيبية من الحالات لا من المقومات ولذلك يجري استصحاب الحكم التعليقي وهو حرمة عصير الحبة في فرض الغليان وان كانت حين الغليان في حالة الزبيبية لاالعنبية

3- ان يشك في ذلك فلا يدرى هل ان الحيثية تقييدية ام تعليلية في نفس نظر العرف

كما اذا قال المشرع: المسافر يقصر من صلاته وكان المكلف في اول الوقت مسافراً ثم اصبح في اخر الوقت حاضراً وشك في بقاء حكم التقصير في حقه ام لا? فهل يجري الاستصحاب ام لا?

فان قيل

ان الحكم الثابت واقعاً في حق المكلف هوالجامع بين القصر والتمام وان السفر والحضر قيد في المتعلق وليس قيداً في الموضوع بمعنى انه يجب على المكلف اذا زالت الشمس الجامع بين القصر والتمام ولكن لا تصح منه القصر الا في حال السفر ولا تصح منه التمام الا في حال الحضر فالسفر والحضر قيدٌ في الصحة وهو الواجب وليس قيداً في الوجوب

وبالتالي فلا وجه لاستصحاب التقصير في المثال المطروح اذ لم يثبت في حقه وجوب التقصير تعييناً كي يجري استصحابه وانما الذي ثبت في حقه وجوب الجامع بين القصر والتمام .

واما اذا قيل:

ان ما ثبت في حق المسافر هو التقصير تعيينا بمعنى ان السفر اخذ موضوعاً لوجوب القصر والحضر اخذ موضوعاً لوجوب التمام لا انهما قيدٌ في الصحة بل قيدٌ في الموضوع الذي يعني انهما قيدٌ في الوجوب ففي مثل هذا الفرض من كان مسافراً ثم صار حاضراً ويشك في ان حيثية السفر هل هي حيثيةٌ تقييدية? فلا يجري استصحاب وجوب التقصير ام حيثيةٌ تعليلية بمعنى ان من عرض له السفر كان حكمه التقصير وان رجع الى وطنه

ففعلية السفر واسطةٌ في ثبوت حكم التقصير لذات المكلف

والمفروض ان النظر العرفي في المقام بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع بالنسبة اليه غير واضحٍ فلا يدرى حتى بحسب المرتكزات العرفية ان فعلية السفر حيثيةٌ تقييدية ام حيثيةٌ تعليلية?

ففي هذا الفرض لا يجري استصحاب وجوب التقصير فان استصحاب وجوب التقصير مما لا يحرز كونه مصداقاً لعدم نقض اليقين بالشك اذ لعل رفع اليد عن وجوب التقصير ليس نقضا لليقين بالشك بلحاظ ان حيثية السفر بالفعل حيثيةٌ تقييدية وليست تعليلية

فالتمسك بلا تنقض اليقين بالشك في مثل هذا المورد تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

الجهة الثانية من البحث

لو فرض ان الدليل على الحكم الشرعي هو الحكم العقلي فان ما مضى من التفصيل فيه بين الحالات الثلاث هو ما اذا كان الدليل على الحكم الشرعي دليلاً لفظياً

واما اذا كان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي كما في موارد اجتماع الامر والنهي حيث يحكم العقل بان الساتر المغصوب مانعٌ من صحة الصلاة اذ لا يجتمع الامر بالصلاة بستر العورة مع النهي عن التستر

ومقتضى امتناع اجتماع الامر والنهي في التستر بالساتر الغصبي مانعية لبس الساتر الغصبي من صحة الصلاة فان الكاشف عن المانعية الشرعية ليس الدليل اللفظي وانما الكاشف هو حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي في موردٍ واحدٍ .

فمقتضى ذلك:

لو ان مالك الساتر الغصبي توفي ولا وارث له بحيث لا يمكن استئذان مالك له في استخدامه ساتراً للعورة حال الصلاة ففي مثل ذلك هل يجري استصحاب المانعية ام لا?

فيقال:

بما ان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي فلا مسرح للنظر العرفي في تحديد ان الغصب الفعلي حيثية تقييدية ام تعليلية? اذ لم يرد حكم المانعية في دليلٍ لفظيٍ كي يكون المرجع هو العرف بحسب بمرتكزاته وانما اكتشفت المانعية بحكم العقل على نحو الدليل الاني

و حينئذ فالمرجع هو العقل ومع شك المكلف في ان حيثية الغصب الفعلي تقييديةٌ فلا يجري استصحاب المانعية ام تعليلية فيجري الاستصحاب كان التمسك بدليل لا تنقض اليقين بالشك في مثل هذا المورد تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية

ولكن قد يقال :

في نقد الكبرى أنه لا فرق بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي او الدليل اللبي كالاجماع او الحكم العقلي اذ بالنتيجة قد تعين موضوع وحكم وهو ان لبس المغصوب مانعٌ من صحة الصلاة فكان المرجع في تحديد ان الحيثية تقييديةٌ ام تعليلية هو النظر العرفي فاذا كان المرتكز العرفي يرى ان حيثية الغصب بالفعل حيثيةٌ تعليلية وموضوع المانعية ما كان مغصوباً فيجري استصحاب المانعية

واما نقد الصغرى فانه قد يقال بعدم اجتماع الامر والنهي في المورد حيث ان مصب الامر هو تقيد الصلاة بالساتر بينما مصب النهي نفس الستر الخارجي فلم يجتمع الامر والنهي في متعلقٍ واحدٍ كي يكون ذلك من موارد استحالة اجتماع الامر والنهي

الجهة الثالثة

في موارد الشك في الاستحالة هل يجري الاستصحاب ام لا?

اذ تارةً تحرز الاستحالة كما اذا استحال الكلب تراباً فلا معنى للاستصحاب حينئذ لاختلاف الموضوع عقلاً وعرفاً

واما اذا شك في الاستحالة فتارةً يكون المورد من موارد الشك في استحالة النجس واخرى يكون المورد من موارد الشك في استحالة المتنجس

اما المورد الاول

وهو ما اذا شك في استحالة الكلب تراباً فهنا ان كانت ملامح الصورة الكلبية ما زالت منحفظة فيجري استصحاب النجاسة والا فمع صيرورة الكلب اجزاء مبعثرة لم يحرز ما هو موضوع النجاسة اذ لم يحرز وحدة المشار اليه بالنظر العرفي بان يقال هذا كان كلباً فهو كلبٌ وحيث لم يحرز الموضوع وهو الكلبية لا يجري استصحاب الحكم وهو النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع

ولو جرى استصحاب الموضوع اغنى عن استصحاب الحكم

واما المورد الثاني

وهو ما اذا شك في استحالة المتنجس كما في الخشب المتنجس اذا شك في استحالته رمادا فانه لا يجري استصحاب الخشبية لعدم كون الخشبية موضوعاً لحكمٍ شرعيٍ كي يجري فيه الاستصحاب .

نعم لو كانت الخشبية موضوعاً لحكم شرعي كما في الكلبية فانه يجري فيه التفصيل السابق الذي ذكر عند الشك في استحالة المتنجس .

### 081

بعد الفراغ عما ذكره المحقق الاصفهاني وغيره من ان المرجع في تحديد الموضوع وتحديد ان الحيثية المفقودة تقييدية ام تعليلية هو النظر العرفي وقع البحث من قبل المحقق العراقي قدس سره وغيره في تمامية ما افيد

وقد تعرض في الجزء الرابع من نهاية الافكار القسم الثاني صفحة 11 لمطلب مفصل اختصره سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 372 بنحو لايفي بتمام مقصوده .

وبيان ما افاده المحقق العراقي قدس سره يعتمد على مقدمتين

المقدمة الاولى

ان ما ذكر في كلمات جمعٍ منهم المحقق الاصفهاني من ان المراد بالنقض في دليل الاستصحاب هو النقض الحقيقي لا المسامحي وان المراد ب وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة هي الوحدة الحقيقية دون المسامحية غير تام

والوجه في ذلك

انه لابد من اعمال المسامحة في المقام في النقض وفي الوحدة

اما في النقض:

فلانه لا يراد من النقض المنهي عنه النقض الحقيقي جزما والسر في ذلك ان اليقين اما منتقض بالشك لتعلق الشك بنفس ماتعلق به اليقين وح فلا يعقل النهي عن نقض المكلف لليقين بالشك فان الشك اذا عرض انتقض اليقين قهراً ولا يعقل صدور نقضٍ اختياريٍ من قبل المكلف بالشك لليقين كي يكون مورداً للنهي عنه وان لم ينتقض اليقين لتعلق الشك بالبقاء واليقين بالحدوث فلا وجه للنهي عن النقض وهو مما لا يعقل حصوله لاختلاف المتعلق فلامحالة لا يراد بالنقض في المقام النقض الحقيقي

كما انه لا يراد بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة الوحدة الحقيقية

والسر في ذلك

ان باب الاستصحاب مختلف عن قاعدة اليقين وذلك لان الزمان ملحوظٌ في متعلق اليقين ام لا?

فان كان الزمان ملحوظاً في متعلق اليقين والشك كما اذا تيقن المكلف بعدالة الامام يوم الجمعة ثم شك يوم السبت في عدالة الامام يوم الجمعة بحيث ورد الشك على نفس ما تعلق به اليقين بجميع خصوصياته ومنها خصوصية الزمن

فمقتضى ذلك ان يكون الشك شكاً سارياً لا شكاً طارياً ويكون قوله عليه السلام اذا شككت فابن على اليقين ناظرا لقاعدة اليقين لا لقاعدة الاستصحاب

واما اذا تعلق اليقين بالحدوث وتعلق الشك بالبقاء كأن تيقن المكلف عدالة زيدٍ يوم الجمعة وشك في بقاء العدالة يوم السبت فالزمن لم يلحظ في متعلق اليقين كي يرد الشك على تمام ما ورد عليه اليقين وهذا هو مناط جريان الاستصحاب

وبعد وضوح الفرق بين قاعدة اليقين وقاعدة الاستصحاب فمن الواضح انه لا يراد بالنقض النقض الحقيقي بمعنى ورود الشك على ما ورد عليه اليقين الملحوظ فيه خصوصية الزمن والا لرجع لقاعدة اليقين بل المقصود من النقض النقض المجازي اي ورود الشك على ذات ما ورد عليه اليقين من دون اخذ خصوصية الزمن فيه

ومقتضى ذلك

ان الوحدة المعتبرة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة هي الوحدة المجازية لا محالة اي الوحدة في الصفات ما سوى الزمان

وبالتالي لا وجه للقول بانه فرغ عن اعتبار النقض الحقيقي وفرغ عن اعتبار الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وفرغ عن اعتبار البقاء الحقيقي للموضوع وانما الكلام في تحديد الموضوع من حيث ان الحالة المتغيرة حيثيةٌ تقييدية ام تعليلية

بل لم يفرغ عما سبق وان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك بقرينة ظهور عنوان اليقين والشك في الفعلية حال اسناد النقض اليهما وهو مما لا ينطبق الا على الاستصحاب وقرينة مورد الرواية وهو ورودها في باب عدم الاعتناء باحتمال انتقاض الوضوء بالحدث المناسب لقاعدة الاستصحاب ان الملحوظ باب الاستصحاب الذي يقتضي ان يكون النقض نقضاً مجازياً وان الوحدة وحدةٌ مجازية

المقدمة الثانية

بعد المفروغية عن وجود مسامحة في البين فيقع الكلام فيما هو مدرك اعتبار بقاء الموضوع

وهنا مدركان

المدرك الاول

ان يقال ان اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك سياق الصحيحة حيث ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به ومقتضى ظهوره في النهي عن نقض اليقين بالشك فيما تيقن به ظهور الجملة في اتحاد متعلق اليقين والشك

فاعتبار الاتحاد مستفاد من ظهور سياق الفقرة وينتزع من اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اعتبار البقاء اذ لو لم يبق الموضوع في ظرف الشك لما حصل اتحادٌ بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

فبناءً على استفادة اعتبار الاتحاد والبقاء من الظهور السياقي للفقرة يرد السؤال:

هل المسامحة في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بعد عدم ارادة الوحدة الحقيقية هي المسامحة في خصوص حيثية الزمان ام المراد بالمسامحة مطلق المسامحة? ولو من حيثيةٍ اخرى غير حيثية الزمان

فهنا محتملان

الاول

ان المسامحة المتحققة في البين خصوص المسامحة في حيثية الزمن والا فالوحدة المعتبرة في المقام ما سوى خصوصية الزمان وحدةٌ حقيقيةٌ بين المتيقن والمشكوك

فحينئذ يكون البحث والنزاع حول الانظار لا في اعتبار البقاء الذي هو مسلم ولا في تحديد مفهوم البقاء لمرجعية نظر العرف فيه ولا في انطباق المفهوم على مايتحقق خارجا فان المرجع فيه الدقة العقلية وانما موضوع اختلاف الانظار وهي النظر الشرعي والنظر العقلي والنظر العرفي في بقاء الموضوع بحسب مساق دليل التعبد

وبيان ذلك بذكر امورٍ ثلاثة

الامر الاول

بعد المفروغية عن اختلاف نظر العقل عن نظر العرف اذ ربما يكون نظر العقل بقاء الموضوع لكنه بنظر العرف ليس بباقٍ كما لو فرض ان الماء المتغير بالنجاسة بالفعل تغيرت صفاته الاخرى كما لو اصبح مصعدا فانه واحد بنظر العقل ولكن العرف لايراه نفس الماء الذي طرأت عليه النجاسة وان بقي تغيره بالنجاسة عن طريق الرائحة مثلا

وقد يكون واحدا بنظر العرف دون العقل كما لو زال تغيره بالنجاسة من قبل نفسه واصبح الماء معالجا بدرجة من الحرارة بحيث اصبح صافيا فان العرف يرى ان الماء هو الماء وان كان العقل يرى مصداقا اخر

فلا يمكن حينئذ ان يراد بالنظر المعتبر في بقاء الموضوع كلا النظرين العقلي والعرفي مع تباينهما اذ ان لازمه الجمع بين اللحاظين في مقام اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة المستلزم لاعتبار بقاء الموضوع باللحاظين بل لابد من ارادة احدهما

الامر الثاني

حيث قام الاجماع على عدم ارادة النظر العقلي في جميع موضوعات الاحكام الشرعية باعتبار ان الخطابات الشرعية مما القيت الى العرف وحيث لم يتخذ المشرع طريقةً خاصة كان مقتضى الاطلاق المقامي امضاء نظر العرف في مقام تحديد المفاهيم وحدودها من حيث البقاء وعدمه

فلا محالة يتعين الرجوع الى النظر العرفي

ولكن هل المدار على النظر العرفي في مقام فهم الدليل? بحيث لو اختلف التعبير في لسان الدليل بين عبارة الوصف او عبارة الشرط اذ قد يقول تارة الماء المتغير بالنجاسة نجس وقد يقول الماء نجسٌ اذا تغير بالنجاسة فيختلف موضوع الحكم المستصحب باختلاف التعبير

ام ان المرجع فهم العرف بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع لديه لو كان الحكم عرفيا

ولذلك لو كان الحكم عرفياً لم ير العرف فرقاً بين التعبير بالوصف او التعبير بالشرط وان موضوع القذارة والنجاسة ذات الماء لا الماء المتغير بالفعل وان التغير بالفعل حيثيةٌ تعليليةٌ لا تقييدية

الامر الثالث

لقد اتضح مما سبق انه ليس البحث في اعتبار الوحدة بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وليس البحث في اعتبار بقاء الموضوع ككبرى شرعية تعبدية فانه لا اشكال في ذلك

كما انه ليس الخلاف في مفهوم البقاء او مفهوم الاتحاد بين القضيتين فان المرجع في تحديد المفاهيم للنظر العرفي

كما انه ليس الكلام في انطباق عنوان البقاء على الموضوع الخارجي كي يقال بانه لا معنى للرجوع للنظر العرفي في تطبيق المفاهيم على مصاديقها اذ غاية ما قام عليه الدليل وهو امضاء الشارع للطريقة العرفية هو حجية نظر العرف في تحديد المفهوم لا في تطبيقه على مصداقه اذ لا كلام في ان تطبيق البقاء على المورد الخارجي لابد وان يكون تطبيقاً دقياً لا تسامحياً عرفياً

وانما محل البحث بعد ظهور سياق دليل الاستصحاب في اعتبار بقاء الموضوع في انه هل المستفاد عرفا من سياق التعبد ببقاء الموضوع هو التعبد ببقائه بالنظر العقلي ام بالنظر العرفي ام بالنظر الشرعي?

فالخلاف في تحكيم اي واحدٍ من الانظار الثلاثة انما هو بلحاظ سياق التعبد بالبقاء وانه ما هو المستفاد من سياق التعبد بالبقاء? كسائر الادلة العرفية التي يرد فيها التعبد بالبقاء اذ يقع البحث في ما هو المنظور في البقاء? هل هو النظر العقلي? ام النظر العرفي كفاهمٍ للدليل ام النظر العرفي كمستقلٍ عن الدليل بحسب مرتكزاته الخاصة

### 082

وصل الكلام فيما ذكره المحقق العراقي قدس سره الى المحتمل الثاني

وبيان ذلك بذكر امورٍ اربعة

الاول

هناك اربعة موارد لا ربط لها بالخلاف في المقام

المورد الاول

ان المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي المستفاد من دليله هل هو العقل ام الفهم العرفي ام المرتكز العرفي

وقد فصل في هذا المورد بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي وكون الكاشف عن الحكم الشرعي الحكم العقلي

فان كان الكاشف عن الحكم الشرعي الدليل اللفظي:

كما اذا قال الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فهنا يأتي البحث في ان تحديد موضوع النجاسة هل هو فهم العرف بما يستظهر من لسان الدليل ولاجل ذلك لو اختلف كون المأخوذ في لسان الدليل التغير بما هو وصف او التغير بما هو شرط فان النتيجة تختلف باختلافه

او ان المرجع النظر العرفي بمعنى المرتكزات العرفية التي ترى ان ذات الماء هو موضوع النجاسة وان التغير حيثيةٌ تعليليةٌ لا تقييدية

واذا كان الكاشف عن الحكم الشرعي هو الحكم العقلي كما في حكم العقل بان كون المسجد مغصوباً مانع من تعلق الامر الضمني بالسجود فحينئذ لو طرح السؤال حول حيثية الغصب الفعلي هل هي حيثيةٌ تقييديةٌ في الحكم ام حيثيةٌ تعليلية?

فان المرجع في ذلك هو العقل باعتبار انه هو الكاشف عن الحكم الشرعي لا العرف

فهذا البحث وهو هل المرجع في تحديد موضوع الحكم الشرعي العقل ام العرف ام يفصل بين كون الكاشف عن الحكم الشرعي هو العقل فالمرجع هو العقل او الكاشف عن الحكم الشرعي هو العرف فلابد من تحديد ان المرجعية للعرف بما هو مستظهر او المرجعية للعرف بما هو ذو مرتكزات مما لاربط له بما هو محل الكلام

المورد الثاني

ان دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك قد دل على اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به ومقتضى اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب

وهذا ايضاً لا بحث فيه

المورد الثالث

انه بعد قيام الدليل على اعتبار البقاء في جريان الاستصحاب فان المرجع في تحديد مفهوم البقاء الى النظر العرفي بلا اشكالٍ

المورد الرابع

انه بعد تحديد مفهوم البقاء فان المرجع في صدق عنوان البقاء على البقاء الخارجي كما لو فرض ان الماء المتغير بالنجاسة زال تغيره فشك في كونه باقياً ام لا? فان المرجع في تطبيق عنوان البقاء على المثال هو النظر الدقي العقلي

ولا خلاف في ذلك

فهذه الموارد الاربعة ليست محل الخلاف بالفعل وانما محل البحث امرٌ اخر

الامر الثاني

فيما هو الفرق بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في تحديد في تحديد النظر المتبع وأنه نظر العقل ام العرف ام المرتكزات العرفية

وبيانه:

انه بعد المفروغية عن ان المستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو اعتبار الاتحاد بين المتيقن والمشكوك الذي انتزع منه اعتبار بقاء الموضوع فهل المستفاد منه اعتبار الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في سائر الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان ام انه يكفي في صدق لا تنقض اليقين بالشك نحوٌ من الاتحاد بينهما فكما ان هناك تجوزاً في صدق الاتحاد بلحاظ خصوصية الزمان كذلك هناك تجوزٌ في صدق الاتحاد بلحاظ الخصوصيات الاخرى

فالمحتمل الاول كان مبنيا على ان المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار الاتحاد الحقيقي بين المتيقن والمشكوك في ما سوى خصوصية الزمان

و المحتمل الثاني مبنيٌ على ان هذه الجملة من دليل الاستصحاب لا يستفاد منها اكثر من اعتبار الاتحاد بين المتيقن والمشكوك في الجملة بحيث يصدق عليه لا تنقض اليقين بالشك لا اعتبار الاتحاد الحقيقي بينهما في تمام الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان

ولاجل الاختلاف بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في هذه النقطة جاء البحث في تحديد مورد اعتبار الانظار الثلاثة ?

اذ على المحتمل الاول وهو المبني على استفادة اعتبار الوحدة الحقيقية الحقيقية بين المتيقن والمشكوك وقع البحث في موضوع الانظار الثلاثة بلحاظ دليل التعبد بالبقاء

اذ دليل لا تنقض اليقين بالشك لم يدل بالصراحة على اعتبار البقاء وانما دل على اعتبار الاتحاد بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة وكان ذلك منشأ انتزاع اعتبار البقاء فلم يرد لفظ البقاء في دليل لا تنقض اليقين بالشك و انما استفيد اعتبار البقاء بالانتزاع ولذلك كان المرجع في تحديد عنوان البقاء بأي نظر من الانظار الثلاثة الى مقايسة المقام بالادلة الاخرى اذ لو ورد في دليل حكمٍ من الاحكام الشرعية او العرفية التعبد بالبقاء فماذا يستفاد منه? هل المستفاد منه البقاء بالنظر العقلي? ام البقاء بالفهم العرفي من حيث هو مستظهر? ام البقاء بالنظر العرفي المبني على المرتكزات ?

فموقع الانظار الثلاثة البقاء لا من حيث عنوانه اللغوي بل من حيث كونه وارداً في سياق التعبد به

ولاجل ذلك:

لا بد من الرجوع الى كل دليلٍ دل على التعبد بالبقاء وانه ما هو المستفاد منه?

فاذا تعين ما هو النظر المتبع في الدليلٍ الدال على التعبد بالبقاء كان النظر المتبع هناك هو النظر المتبع هنا في بقاء موضوع القضية المتيقنة في ظرف الشك

اذ بعد اعتبار الوحدة الحقيقية فان المعتبر البقاء الحقيقي لانه منتزعٌ من اعتبار الوحدة الحقيقية وبما ان المعتبر البقاء الحقيقي فحينئذ المرجع في تحديد البقاء الحقيقي هل هو النظر العقلي او الفهم العرفي ? او النظر العرفي بحسب المرتكزات? وانما يمكن تعيينه بمقايسة المقام بكل دليلٍ دل على اعتبار البقاء

وهذا هو المحتمل الاول الذي مضى بيانه

واما المحتمل الثاني

فهو انه بعد المفروغية عن انه لا يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من اعتبار نحوٍ من الاتحاد بين المتيقن والمشكوك الذي يقضي اعتبار نحوٍ من البقاء بين المتيقن والمشكوك فلا حاجة الى الرجوع الى الادلة التي ورد فيها التعبد بالبقاء لكي يعرف ما هو المقصود بالبقاء فيها? اذ قام الدليل على كفاية نحو من البقاء وذلك النحو من البقاء يكفي في جريان الاستصحاب فهل هو البقاء بالنظر العقلي? ام البقاء بالفهم العرفي ? او البقاء بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته ؟

وقد اتضح بذلك انه لا فرق بين المحتملين في ماهو موضوع كبرى المستصحب كما عبر المحقق العراقي صفحة ١٣ ومقصوده بكبرى المستصحب موضوع دليل الحكم الواقعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ فانه لا حاجة الى الرجوع الى دليل الحكم لا على المحتمل الاول ولا على المحتمل الثاني

فان الخلاف فيما هو النظر المتبع في تحديد موضوع الحكم الشرعي هناك لا ربط له بالخلاف هنا في تحديد البقاء كشرطٍ لجريان الاستصحاب فان البحثين منفصلان اي البحث في تحديد موضوع الحكم الشرعي الواقعي الوارد في دليله سواء كان الكاشف عنه دليلاً لفظياً او حكماً عقلياً وبين البحث في حدود البقاء كشرط في جريان الاستصحاب فان هذا هو موضوع البحث في ماهو المتبع من نظرٍ من الانظار الثلاثة في المقام

فعلى المحتمل الاول اختلاف الانظار الثلاثة موضوعه البقاء بما هو واردٌ في سياق التعبد لذلك لابد من الرجوع الى الادلة التي ورد فيها التعبد بعنوان البقاء وموضوع الانظار الثلاثة بحسب المحتمل الثاني نفس ما يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اذ ان قوله لا تنقض اليقين بالشك مرجعه الى قوله لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به فما هو المقصود بما تيقنت به?

هل المقصود هو ما تيقنت به بحسب الدقة العقلية فالمرجع في تحديد البقاء الدقة العقلية

ام المقصود بما تيقنت به الفهم العرفي في مقام الاستظهار من الادلة ؟

ام المقصود بما تيقنت به النظر العرفي بحسب المرتكزات العرفية?

اذ بعد دلالة الدليل على كفاية نحوٍ من البقاء فما هو النحو من البقاء الكافي في جريان الاستصحاب?

الامر الثالث

قد يقال ان مقتضى المدلول الالتزامي لادلة الاستصحاب هو كفاية أي نحوٍ من البقاء اذ ان المراد بالبقاء البقاء المسامحي لاالبقاء الحقيقي في تمام الخصوصيات ما سوى خصوصية الزمان

وبيان ذلك:

ان ظاهر الصحاح الواردة بلسان لا تنقض اليقين بالشك بضميمة تطبيقاتها على مورد الشك في البقاء ارادة الاستصحاب وبما ان ارادة الاستصحاب تتوقف على اعمال المسامحة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة اذ لو اعتبر اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة اتحاداً حقيقياً لما انطبقت هذه الكبرى وهي لا تنقض اليقين بالشك على الاستصحاب اذ لا يوجد اتحادٌ حقيقيٌ بين المتيقن والمشكوك في باب الاستصحاب

فلابد من اجل التحفظ على ظهور هذه الصحاح في الاستصحاب بضميمة تطبيقاتها من اعمال المسامحة بين المتيقن والمشكوك وحيث انه لابد من المسامحة في اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة دل ذلك بالدلالة الالتزامية على كفاية نحوٍ من الاتحاد بينهما ولادليل على اعتبار الاتحاد في تمام الخصوصيات بعد قيام الدليل على لابدية اعمال المسامحة

الامر الرابع

تظهر الثمرة بين المحتمل الاول والمحتمل الثاني في انه اذا بني على المحتمل الاول وهو اعتبار الاتحاد الحقيقي بين المتيقن والمشكوك ما سوى الزمان فلا يمكن ان يكون البقاء موضوعاً للانظار الثلاثة الا في الموارد التي يتصور فيها البقاء الحقيقي نظير تحول الحبة من العنبية الى الزبيبية حيث ان الخصائص الطبيعية ما زالت موجودةً في الحبة وان تغيرت الحالة من العنبية الى الزبيبية

فهنا حيث ان البقاء الحقيقي متصور و البقاء بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته متصورٌ صح ان يكون المورد موضوعا للانظار الثلاثة اذ يتصور مورد لكل نظر من هذه الانظار ما دام المقام قابلا للبقاء الحقيقي

بخلاف ما لو قيل بالمحتمل الثاني وانه لا يستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك اكثر من نحو من الاتحاد بينهما وهذا النحو من الاتحاد بينهما هل المرجع فيه العقل او العرف المستظهر او العرف بحسب مرتكزاته وبعد تحديده بايٍ من الانظار الثلاثة يكون تطبيق البقاء على المورد الخارجي تطبيقا عقليا فان المسامحة في تحديد مفهوم البقاء واما بعد تحديده فان تطبيقه على مورده الخارجي تطبيقٌ دقيٌ عقليٌ اذ العرف ليس مرجعاً في تطبيق المفاهيم على مصاديقها

وبناءً على المحتمل الثاني في تطبيق الاستصحاب لانحتاج الى كون المورد مما يتصور فيه البقاء الحقيقي بل حتى لو لم يتصور فيه البقاء الحقيقي كالماء المتغير بالنجاسة الذي تحول الى ماءٍ مصعد فان البقاء الحقيقي فيه وان لم يتصور بعد تحوله الى ماءٍ مصعد مع ذلك يكون موضوعاً للانظار الثلاثة اذ يكفي بناءً على المحتمل الثاني نحوٌ من الاتحاد وهو صادقٌ على كل حالٍ

### 083

ما زال الكلام في شرح مطلب المحقق العراقي قدس سره

المدرك الثاني:

لاستفادة اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك هو ان المستفاد من قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اشتراط جريان الاستصحاب بصدق النقض بمعنى ان المناط في جريان الاستصحاب ان يصدق على رفع اليد عن المتيقن عنوان نقض اليقين بالشك ومقتضى اعتبار صدق نقض اليقين اعتبار البقاء فان المدلول المطابقي لهذه الفقرة اشتراط جريان الاستصحاب بصدق النقض والمدلول الالتزامي اشتراط جريان الاستصحاب بصدق البقاء لاجل التقابل العرفي الواضح بين النقض والبقاء

وبناءً على ذلك فهنا مطالب ثلاثة

المطلب الاول

ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك محتمل لمعنيين

المعنى الاول

ان المراد به ما يصدق عليه انه نقض ولو كان نقضاً تسامحياً تجوزياً فان قوله لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في الارشاد الى اعتبار نحوٍ من البقاء والاتحاد بين المتيقن والمشكوك

او فقل:

ان ظاهره الارشاد الى كفاية صدق النقض في جريان الاستصحاب

وبالتالي فمقتضى ذلك صحة جريان الاستصحاب باي نظرٍ من الانظار الثلاثة اذ ان كل نظرٍ في نفسه محققٌ لمصداق من مصاديق النقض والمفروض ان المناط المذكور في هذه الفقرة هو كفاية صدق النقض بنحوٍ من الانحاء فى جريان الاستصحاب

فلا موجب لتعيين نظرٍ من الانظار الثلاثة بل المدار على صدق النقض ولو بالنظر العقلي او العرفي

المعنى الثاني

ان ظاهر اطلاق النقض ارادة النقض الحقيقي فان ظاهر العناوين هو المصداق الحقيقي لها فاذا قال اكرم العالم كان ظاهرا في العالم الحقيقي او قال تيمم بالصعيد فان ظاهره الصعيد الحقيقي

كذلك اذا قال لا تنقض اليقين بالشك فان ظاهره ان المنهي عنه النقض الحقيقي غاية ما في الباب لم يعتبر فيه اتحاد المتيقن والمشكوك حتى بحسب الزمن وذلك لقيام القرينة السياقية على عدم ارادة خصوصية الزمان والا فما سوى خصوصية الزمان مما يعتبر توفره في المتيقن والمشكوك كي يصدق عليه عنوان النقض الحقيقي

والحاق النقض التجوزي يحتاج الى قرينةٍ وشاهد اذ لا جامع حقيقي بين النقض الحقيقي والنقض الادعائي كي يعول على ظهور الرواية في الجامع بل ما هو ظاهر الرواية ان المناط هو النقض الحقيقي وشمولها للنقض الادعائي المجازي مما يحتاج الى قرينة وهي مفقودةٌ

المطلب الثاني

قد يقال لو نظر الى الاطلاق اللفظي لقوله لا تنقض اليقين بالشك لكان لازمه الاقتصار على النقض الحقيقي الذي يقتضي اعتبار البقاء الحقيقي لموضوع الحكم المستصحب وان اختلف في ميزان البقاء الحقيقي هل هو بالنظر العقلي او بالنظر العرفي?

ولكن حيث ان الرواية الشريفة وسائر روايات الاستصحاب مقترنةٌ باطلاقٍ مقاميٍ اذ هذه الخطابات ملقاة الى العرف وبما ان المفاهيم المذكورة في هذه الاطلاقات لها مصاديق حقيقية ولها مصاديق عرفية فمقتضى الاطلاق المقامي وعدم ردع العرف عن السير وراء المصاديق العرفية لها هو شمول الرواية لكل ما يصدق عليه انه نقضٌ بنظر العرف

وهذا يعني شمول الرواية لجميع الانظار ولكن ببركة الاطلاق المقامي لا الاطلاق اللفظي بل اقتران الرواية بالاطلاق المقامي موجب لعدم انعقاد الاطلاق اللفظي الذي يفيد اقتصار جريان الاستصحاب على النقض الحقيقي باعتبار ان الاطلاق المقامي اقوى ظهوراً فهو حاكمٌ على الاطلاق اللفظي حكومة القرينة المتصلة على ذي القرينة

خصوصاً وان من مقدمات الاطلاق المقامي غفلة العرف عن المصاديق الدقية العقلية للنقض

اذ حيث ان من مقدمات الاطلاق المقامي غفلة العرف فلا محالة لو كان يريد الاطلاق اللفظي لنبه العرف على ما هو غافل عنه فعدم تنبيهه امضاءٌ للنظر العرفي الغافل عن المصاديق الدقية والحقيقية لعنوان النقض

بل لا يمكن حينئذ الزام العرف بعدم جريان الاستصحاب الا في فرض المصداق الحقيقي والدقي للنقض مع غفلة العرف نوعاً عنه

المطلب الثالث

يمكن الترقي اكثر من ذلك بان يقال ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتبار المصاديق الدقية والحقيقية اذ الذهن العرفي لا يفهم من اللفظ المصاديق الحقيقية والدقية

كما قيل في عنوان الدم في قوله الدم نجسٌ او حرمت عليكم الميتة والدم حيث ان عدم فهم العرف انطباق عنوان الدم على الدم المجهري يعني عدم اعتبار الدم المجهري موضوعا للحرمة والنجاسة

فكذلك الامر في المقام وهو ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم اعتبار المصاديق الحقيقية لعنوان النقض

وهذا ما اختاره المحقق العراقي قدس سره

ولكن اشكل عليه سيد المنتقى في ج 6 ص 374 :

بان ما ذكره غير تامٍ وذلك من خلال بيان امورٍ ثلاثة

الاول

انه لو كان في الرواية اطلاقٌ يفيد العموم الاستغراقي لصح ان يقال بانه لا يرفع اليد عن الاطلاق الذي يقتضي الاقتصار على النقض الحقيقي الا بمقدار ما قام عليه الدليل وهو استثناء خصوصية الزمن فتبقى الخصوصيات الاخرى معتبرةً في صدق النقض الحقيقي

كما لو قال اكرم كل عالمٍ فانه لا يرفع اليد عنه الا بمقدار ما يقوم عليه المخصص وهو اخراج العالم الاموي فكذلك لو قال في المقام لا يجري الاستصحاب الا في فرض النقض الحقيقي فان قيام القرينة المتصلة على عدم دخل خصوصية الزمان في صدق النقض لا يوجب رفع اليد عن دخالة الخصوصيات الاخرى فان الضرورات تقدر بقدرها

ولكن المفروض ان الرواية لم تتضمن اطلاقاً يفيد ذلك وانما غاية ما في الرواية انها عبرت بالنقض وقالت لا تنقض اليقين بالشك وحيث انه لا يراد منه النقض الحقيقي جزماً بعناية عدم دخل الزمان في ما هو متعلق اليقين والشك فلا محالة تعين ارادة النقض المجازي وحيث ان النقض المجازي ليس له مراتب تشكيكية كي يقال بان عدم ارادة المرتبة الاكمل وهي النقض الحقيقي لا يعني المصير الى المرتبة الادنى بل لابد من الاقتصار على المرتبة المجازية التالية للمرتبة الحقيقية الكاملة

فمقتضى ذلك:

ان لا قرينة على ارادة نقض مجازي معين بل مقتضى قوله لا تنقض اليقين بالشك كفاية اي مصداقٍ من مصاديق النقض ولو كان نقضاً بالنظر العقلي او بالنظر العرفي المستظهر او بالنظر العرفي بحسب مرتكزاته

وبالتالي فالرواية شاملة لجميع الانظار بنفس الاطلاق اللفظي لها لا بقرينةٍ اخرى

المطلب الثاني

بعد كفاية الاطلاق اللفظي في التعميم لسائر مصاديق النقض وشمول جميع الانظار فما تكلفه المحقق العراقي قده من التوسل بالاطلاق المقامي للوصول الى هذه النتيجة مما لا حاجة له اذ يكفي في ذلك الاطلاق اللفظي بلا حاجةٍ للتوسل بالاطلاق المقامي للوصول الى النتيجة وهي شمول الرواية لجميع الانظار

الامر الثالث

ان مقتضى ما افيد وهو شمول الرواية لسائر الانظار بمقتضى الاطلاق الحقيقي فيها لغوية البحث في انه ما هو النظر المتبع في تحديد البقاء والنقض فان البحث انما يصح عقده لو فرض ارادة النقض الحقيقي كي يقال ما هو الميزان في النقض الحقيقي هل هو النظر العقلي او النظر العرفي?

واما بعد عدم ارادة النقض الحقيقي والاكتفاء باي نقضٍ فالبحث في ان الميزان المتبع في تحديد النقض والبقاء هل هو النظر العقلي او النظر العرفي لغوٌ لا داعي له

ولكن يلاحظ على ما افيد في المنتقى

انه لاريب في ان المتبادر عرفاً من النقض هو النقض الحقيقي وقيام قرينة متصلة على استثناء خصوصية الزمان وهي سياق الدليل حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك اعتبار فعلية اليقين والشك حين جريان الاستصحاب لظهور المشتق في الفعلية وهذا مما لاينسجم الا مع استثناء خصوصية الزمان

مضافاً لقرينة التطبيق على مورد الاستصحاب المساوق لاستثناء خصوصية الزمان لا يوجب رفع اليد عن ظهور عنوان النقض في النقض الحقيقي اذ احتفاف ظهور اللفظ فى النقض الحقيقى بقرينةٍ متصلةٍ تستثني خصوصية الزمان لا يوجب ظهوره فى كل نقضٍ بل غايته اعتبار سائر الخصوصيات ما سوى خصوصيات الزمان

ودعوى انه بعد سقوط خصوصية الزمن لا يوجد للنقض مراتب كي يتردد بينها غير تامةٍ اذ من الواضح ان للنقض مراتب بعد استثناء خصوصية الزمان وحيث ان للنقض مراتب بالنظر العرفي اذ يمكن ان يكون المقصود بعد استثناء خصوصية الزمن المرتبة العقلية او المرتبة العرفية المستظهرة من لسان دليل الحكم او المرتبة العرفية المستفادة من مرتكزات العرف كان الدليل مجملا هذه الجهة وحيث انه مجملٌ من هذه الجهة احتيج الى الاطلاق المقامي لتحديد ما هو المقصود

فلا معنى للا شكال على المحقق العراقي بان طرح الاطلاق المقامي تكلفٌ بل الاطلاق المقامي يفرض نفسه اذ المفروض ان الخطاب ملقىً الى العرف وبما ان للعنوان مصاديق حقيقية عقلية ومصاديق عرفية فمقتضى غفلة العرف عن المصاديق الحقيقية امضاء نظره في المصاديق العرفية

وبالتالي فالتوسل بالاطلاق المقامي ليس تكلفا بل هو إعتماد على ظهورٍ فعليٍّ مقترنٍ بالخطاب

والنّتيجة ان هنا ملاحظتين :

احداهما

ان دعوى ظهور لفظ النقض في النقض التجوزي الصادق على كل ما هو نقضٌ مناف للظاهر عرفا

ثانيتهما

دعوى ان الاطلاق المقامي تكلفٌ لا حاجة له غير تامة باعتبار ان الاطلاق المقامي يفرض نفسه على كل خطابٍ يلقى على العرف مع وجود نظرٍ عرفيٍ في مقام تحديد المفهوم او في مقام تطبيقه على مصداقه

ومنه يتبين وجه النظر في الامر الثالث وهو ان عقد البحث في ان اي نظرٍ متبع من هذه الانظار لغوٌ بعد عدم ارادة النقض الحقيقي

نعم يرد على المحقق العراقي ما ذكره في المطلب الثالث من ان مقتضى الاطلاق المقامي عدم الاعتبار بالمصاديق الحقيقية للنقض فان غاية ما في المقام هو غفلة العرف عن المصاديق الدقية الحقيقية لعنوان النقض لا اباء العرف لها

وبما ان غاية ما هو مفروضٌ في المقام غفلة العرف عن المصاديق الدقية الحقيقية الا انهم لو نبهوا عليها لرأوا انها مصاديق للنقض لا مثل مثال الدم الذي لو نبه العرف عليه لم ير انه دم بل المقام مما لو نبه العرف على المصاديق الحقيقية للنقض لاعتد بها فمقتضى الاطلاق المقامي شمول لا تنقض اليقين بالشك للمصاديق العرفية للنقض لا اختصاصه بها

وعدم الاعتناء بالمصاديق الدقية والواقعية للنقض

### 084

نتائج البحث في المقام الثاني:

وهي عدة نتائج:

الاولى:

انه لا دليل في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك على اشتراط بقاء الموضوع

والسر في ذلك:

ان مدرك اعتبار البقاء احد وجهين ذكرهما المحقق العراقي قده

الاول:

ان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ظاهرٌ في لا تنقض اليقين بالشك فيما تيقنت به

ومقتضى ذلك ان بين المتيقن والمشكوك وحدة في الموضوع

وذلك يقتضي اعتبار البقاء

ولكن قد يقال:

بان غاية ما يستفاد منه هو الوحدة من حيث المحمول فان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك هو لا ترفع يدك عن حكم او موضوع حكم تيقنت بحدوثه والمفروض انه تيقن بأمر وشك في فعليته فيستصحب بقائه

نعم لو احرز اختلاف الموضوع لم يجر الاستصحاب بلحاظ ان موارد التطبيق بمثابة المانع المتصل الذي لا يحرز معه شمول الكبرى لفرض اختلاف الموضوع .

المدرك الثاني:

هو التعبير بالنقض حيث ادعي ان التعبير بالنقض دالٌ على اعتبار وحدة المتيقن والمشكوك موضوعا ومقتضى ذلك اعتبار بقاء الموضوع في ظرف الشك

ولكن يلاحظ عليه:

انه سبق في اول بحث الاستصحاب ان النقض اما كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او ارشاد الى حجية الاستصحاب او ان النهي عن النقض نهيٌ طريقي عن النقض العملي اي نهيٌ طريقيٌ عن عدم ترتيب الاثار العملية للمتيقن وهو المحمول الذي هو مجرى الاستصحاب

فان كان النقض كنايةً عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او ارشاداً الى حجية الاستصحاب فمن الواضح ان خصوصية الكناية مما لا يعتبر تقيد المكني بها في صحة الكناية نظير قوله لا تعاد الصلاة الا من خمسة فانه كنايةٌ عن صحة الصلاة او ارشاد الى عدم جزئية ما يخل به المكلف حال العذر

ومن الواضح عدم اعتبار صدق إعادة الصلاة او عدم الإعادة في المكني عنه وهو الصحة بحيث لو ان المكلف اخل بنفس تكبيرة الاحرام كما لو اتى بتكبيرة الاحرام من دون بعض الشروط السننية المعتبرة في صحة الصلاة عن عذرٍ فان لا تعاد تشمله وان كان لو اراد استئناف الصلاة لم يكن مصداقاً للإعادة

فحرفية الكناية ليست معتبرة في المكني عنه وانما عنوان لا تعاد واعاد كنايةٌ عن ذات الصحة لا الصحة في فرض تصور الإعادة

فكذلك عنوان النقض هو كنايةٌ عن اصل مرجعية اليقين في ظرف الشك لا انه كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف ما يكون الموضوع باقياً فيه فانه لايعتر حرفية الكناية في المكني عنه او حرفية لسان الارشاد في المرشد اليه

وكذلك قوله: وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء ارشادٌ الى تنجس ما يلاقي المتنجس المائع سواءً كان الملاقي قابلاً للغسل ام لا فان قوله وليغسل كناية عن النجاسة او سراية النجاسة من المتنجس المائع لملاقيه .

ولاجل ذلك:

لا يعتبر صدقٌ النقض في جريان الاستصحاب بحيث يتوقف على بقاء الموضوع

وكذا لو كان مفاد لا تنقض اليقين بالشك النهي عن النقض العملي اي النهي عن رفع اليد عن الاثار العملية للمتيقن في ظرف الشك فانه لا يستفاد من ذلك اعتبار وحدة الموضوع وبقاء ه في ظرف الشك.

فالنتيجة:

انه لا يعتبر وحدة الموضوع فضلاً عن اعتبار بقائه في ظرف الشك كي يرد هذا البحث وهو انه ما هو المناط في تحديد الموضوع وبقاءه? هل هو الدليل ام العقل ام المرتكزات العرفية؟

النتيجة الثانية:

ان ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره هو التام في المقام وهو انه على فرض دلالة الرواية على اعتبار صدق النقض الحقيقي في جريان الاستصحاب فلايكفي النظر التسامحي

واما المناقشة التي اوردت من قبل المحقق العراقي وسيد المنتقى قدس سرهما للمحقق الاصفهاني:

من انه لا مجال للاخذ بالنقض الحقيقي بعد لابدية اعمال المسامحة بلحاظ ان جريان الاستصحاب يتوقف على الغاء خصوصية الزمان في المتيقن ومقتضى ذلك كون النقض نقضاً تجوزياً لا نقضاً حقيقياً فحيث يشترط في جريان الاستصحاب اعمال المسامحة في النقض المساوق للمسامحة في وحدة القضيّة المتيقنة والمشكوكة من حيث الموضوع فلا محالة ليس المنظور في المقام النقض الحقيقي

بل رتب عليه سيد المنتقى قده ان البحث في ان النظر المتبع في تحديد الموضوع او بقائه هل هو النظر الشرعي ام العقلي ام العرفي انما هو فرع ارادة النقض الحقيقي

ولذلك اختلف في ميزان النقض الحقيقي هل هو العقل او الشرع او العرف? واما اذا لم يعتبر النقض الحقيقي للابدية المسامحة في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة كي يجري الاستصحاب فلا موضوع للبحث في ان اي نظرٍ من الانظار الثلاثة هو المتبع في تشخيص الموضوع وبقائه

ولكن هذه الملاحظة غير واردةٍ على المحقق الاصفهاني

والسر في ذلك:

ان مدلول النقض يتحدد باطار متعلقه نظير مدلول ادوات العموم

مثلاً:

لفظ كل له مدلولٌ لغوي وهو العموم لكن العموم المستفاد من كل انما هو بلحاظ مدخوله فاذا قال اكرم كل عالمٍ كان عمومه بلحاظ العلماء واذا قال اكرم كل عالمٍ اماميٍ عادلٍ فقيهٍ كان ايضاً دالاً على العموم دلالة حقيقية لا مجازية الا انه باطار مدخوله

فاختلاف المدخول من حيث السعة والضيق لا يوجب كون العموم في لفظ كل تجوزيا بل هو مدلول حقيقي

وكذلك الامر بالنسبة للنقض فان النقض بمعناه الحقيقي غاية ما في الامر ان متعلق النقض قد يختلف و النقض محتفظٌ بمعناه الحقيقي

فلاجل ذلك:

ان كان مدخول النقض هو القضيتان المتحدتان موضوعاً ومحمولا وزمنا كان مصداقه هو رفع اليد عن جهة من جهات الموضوع مع التحفظ على خصوصية الزمن

وان كان مدخوله القضيتان المتحدتان ذاتا لا زمنا كما في موارد الاستصحاب حيث يتعلق اليقين بالحدوث والشك في البقاء فمقتضى ذلك ان مدخول النقض هو القضيتان المتحدتان في تمام جهات الموضوع ما سوى خصوصية الزمن

وهذا لا يعني ان النقض تجوزيٌ بل النقض بمعناه الحقيقي وانما دائرة النقض القضيتان المتحدتان موضوعاً ومحمولاً ما سوى الزمان

وبناءً على ذلك:

فالنقض حقيقيٌ ومقتضى دلالة الرواية وهي قوله لا تنقض اليقين بالشك على اشتراط صدق النقض الحقيقي في جريان الاستصحاب دلالة الرواية على اشتراط صدق الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة

ومقتضى ذلك:

دلالة الرواية على اشتراط بقاء الموضوع بقاءً حقيقيا في جريان الاستصحاب كما افاد المحقق الاصفهاني

غاية ما في الباب ان دائرة النقض ودائرة الوحدة ودائرة البقاء للموضوع دائرة لا تشمل الزمان وذلك لقيام قرينةٍ متصلةٍ بلفظ النقض موجبة لتاطر مدخوله بهذا الاطار ابتداءً وهو الاتحاد بين القضيتين فيما سوى الزمان

والقضية المتصلة هي ظهور اليقين والشك في الفعلية حال النقض ولا يعقل ان يكون اليقين والشك فعليين حال النقض الا اذا كانت خصوصية الزمن خارجةً عن دائرة النقض

النتيجة الثالثة:

ان المحقق العراقي ذكر منهجاً للبحث في تحديد اي نظرٍ من الانظار الثلاثة هو المتبع وقال بان تحديد موضوع الانظار الثلاثة يختلف باختلاف مدرك اعتبار بقاء الموضوع ويختلف باختلاف الاثر المترتب على هذا المدرك

فكأنه اراد ان يضع منهجيةً للبحث ترشد الى تحديد موقع الانظار الثلاثة

فافاد بانه:

ان كان مدرك اعتبار بقاء الموضوع هو ظهور قوله لا تنقض اليقين بالشك في الوحدة فحينئذ بناءً على هذا المدرك يرد محتملان

المحتمل الاول

هو ظهور القضية في الوحدة الحقيقية بين القضية المتيقنة والمشكوكة فيما سوى الزمان

المحتمل الثاني

هو ظهورها في كفاية نحوٍ من الاتحاد بينهما في جريان الاستصحاب

فعلى المحتمل الاول للمدرك الاول يكون موقع اختلاف الانظار الثلاثة في مفهوم البقاء الوارد في سياق التعبد

وبناءً على المحتمل الثاني يكون موقع اختلاف الانظار الثلاثة في مفهوم البقاء المستفاد من لا تنقض اليقين بالشك حيث استفيد منها انه لا تنقض اليقين بالشك في بقاء ما تيقنت به

فما هو البقاء الكافي في جريان الاستصحاب هل هو البقاء بالنظر العقلي او بالنظر العرفي او بالنظر الشرعي؟

وان كان مدرك اعتبار البقاء هو التعبير بالنقض فهل التعبير بالنقض ظاهرٌ في النقض التجوزي ومقتضاه كفاية اي نحو من انحاء الاتحاد والبقاء في جريان الاستصحاب ولازم ذلك كفاية اي نظرٍ من الانظار الثلاثة في صحة جريان الاستصحاب

وان كان ظاهراً في النقض الحقيقي ما سوى الزمان كما اختاره المحقق العراقي قده فمقتضى ذلك ارادة البقاء الحقيقي بالنظر العقلي لولا الاطلاق المقامي الدال على كفاية النظر العرفي في مقام الصدق

وذكر سيدنا الخوئي قدس سره:

ان محل البحث ليس في الدليل الاول وهو دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس اي ليس الاختلاف في المقام في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي وانما الاختلاف في المقام في تحديد موضوع الدليل الثاني وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك فان هذا الدليل الثاني دل على اعتبار بقاء الموضوع فما هو المعيار في بقاء الموضوع? هل هو النظر العقلي ام الشرعي ام العرفي?

فان اختلاف الانظار في بقاء الموضوع ناشئٌ عن اختلافها في تحديد الموضوع نفسه

فالخلاف بين الانظار الثلاثة في تحديد موضوع دليل الاستصحاب لا في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي

وكلا المنهجين المذكورين في كلام العراقي وكلام السيد الخوئي قدس سرهما غير تامين

والصحيح ما طرحه المحقق الاصفهاني من انه لا كلام في ان المرجعية في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي كقوله الماء المتغير بالنجاسة نجس للفهم العرفي ولا كلام في دلالة قوله لا تنقض اليقين بالشك على اعتبار صدق النقض والوحدة الحقيقية بين المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب

ولا خلاف في ان المرجع في مفهوم الوحدة بعد دلالة دليل الاستصحاب على اعتبارها وفي مفهوم البقاء بعد دلالة دليل الاستصحاب على اعتباره نظر العرف فكما انه لا خلاف في اعتبار فهم العرف في تحديد موضوع دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجس كذلك لا خلاف في مرجعية فهم العرف في تحديد مفهوم البقاء بما للعرف من مرتكزات

كما لا خلاف في ان المرجعية في تطبيق المفهوم كمفهوم البقاء على مصداقه للنظر العقلي فان كل ذلك لا خلاف فيه وانما موطن الخلاف في المقام هو انه اذا صار دليل الحكم الشرعي وهو قوله الماء المتغير بالنجاسة نجسٌ مجملاً لا من حيث اصل الموضوع بل من حيث ان الحالة المتغيرة وهي زوال تغير الماء من قبل نفسه هل هي من قبيل زوال الحيثية التقيدية? او من قبيل زوال الحيثية التعليلية

فاذا اجمل الدليل من هذه الناحية ولا يمكن الرجوع الى دليل الحكم الشرعي ووصلت النوبة الى ان الاستصحاب جارٍ ام غير جار فهل المرجع في تحديد ان الحيثية المفقودة حيثية تقييدية ام تعليلية? مقومة للموضوع ام حالةٌ من حالات الموضوع ؟ نظر العقل ام الى نظر العرف?

ولا مسرح للدليل في تحديد ذلك اذ المفروض اجمال الدليل اذ لو كان الدليل واضحاً لما وصلت النوبة الى البحث عن نظر العقل او نظر العرف

كما انه لامعنى للرجوع الى نظر الشرع فيما هو خارجٌ عن دائرة حدود الشرع فان دائرة حدود المشرع هو جعل الحكم واما في فرض فعلية الحكم بفعلية موضوعه والشك في بقاء الحكم نتيجة الشك في دخل الحالة المتغيرة وعدمها فان هذا مما لاربط له بالمشرع بما هو مشرعٌ

فلا محالة تصل النوبة الى البحث في ان المرجع نظر العقل ام نظر العرف

وقد اقام المحقق الاصفهاني دليلاً على مرجعية نظر العرف وهو ان ما دل على مرجعية نظر العرف في صدق النقض فقد دل بالالتزام على مرجعية نظر العرف في وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً وهو دال بالالتزام على مرجعية نظر العرف في تحديد الموضوع

فكل موضوعٍ له مصاديق دقية ومصاديق حقيقية عرفية فمقتضى الدليل حجية نظر العرف في المصاديق الحقيقية بنظره

وهذا بحسب عبارة المحقق الاصفهاني اخذٌ بالمدلول الالتزامي لدليل الاستصحاب كسائر الادلة

وهو بعبارة المحقق العراقي رجوعٌ للاطلاق المقامي لمجموع ادلة الاستصحاب

وبالتالي فما وصل اليه المحقق العراقي بعد صفحات من البحث وصل اليه المحقق الاصفهاني بكلمةٍ واحدة

### 085

المقام الثالث:

بعد المفروغية عن ان المرجع في تحديد الموضوع للحكم المستصحب وبقائه في فرض الشك هو نظر العرف

فقد يرد اشكالٌ:

وهو ان ما دل على حجية نظر العرف وهي ادلة حجية الظهور انما اقتضى مرجعية نظر العرف في تحديد مفاهيم العناوين الواردة في لسان الادلة كمفهوم الصعيد والغسل والسفر والحضر ونحو ذلك

ولم يقم دليل على حجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق

وبالتالي فالرجوع الى نظر العرف في تحديد مصداق الموضوع وتحديد مصداق بقاء الموضوع مما لا شمول في ادلة حجية الظهور له

ولذلك فالمرجع في مقام التطبيق والصدق هو النظر العقلي لا العرفي

ولكن السيد الشهيد قدس سره في تقرير بحوثه في مباحث الاصول ج 5 ص 530:

اجاب عن هذا الا شكال بوجوهٍ خمسة:

الوجه الاول :

وهو ما يبتني على مقدمتين

الاولى

انه لم يؤخذ مفهوم الوحدة في لسان دليل الاستصحاب كأن يرد لا تنقض اليقين بالشك في الشيء الواحد كي يقال ان الرجوع في تطبيق الوحدة الواردة في لسان الدليل الى نظر العرف مما لا دليل على حجيته وانما المأخوذ في قوله لا تنقض اليقين بالشك واقع الوحدة لا مفهوم الوحدة

فان المستفاد عرفاً من هذه الفقرة لا تنقض يقينك بالشك في نفس ما تيقنت به ومن الظاهر حينئذ ان مفاده اخذ واقعٍ الوحده في جريان الاستصحاب.

المقدمة الثانية

بما ان المتكلم بهذه القضية هو المشرع لا بما هو ذو طريقةٍ خاصةٍ في تحديد المفاهيم ومصاديقها بل بما هو احد ابناء العرف فمقتضى هذه القرينة المقامية وهي حديثه بما هو احد ابناء العرف انصراف واقع الوحدة المتبادر من لسان الدليل الى واقع الوحدة العرفية فالمدار عليها لا على الوحدة العقلية

ولكن يمكن التأمل في ذلك :

بأن ورود الحديث عن المشرع بما هو انسانٌ عرفيٌ يقتضي الرجوع الى البناء العرفي عند تلقي الخطابات القانونية فان الحديث خطابٌ قانونيٌ ومقتضى البناء العرفي عند تلقي الخطابات القانونية الرجوع في تحديد ما ورد فيها مصداقاً اما لخصوص اهل الخبرة بالقانون او للدقة العقلية

واما الرجوع الى نظر العرف العام في مقام التطبيق والصدق فمما لاتقتضيه هذه النكتة وهي ورود الحديث عن المشرع بما هو انسانٌ عرفي

الوجه الثاني

وهو يبتي على مقدمتين ايضاً

الاولى

على فرض اخذ الوحدة في لسان الدليل فمن الواضح انه لم يؤخذ عنوان الوحدة في لسان دليل لا تنقض اليقين بالشك وان اخذ مفهوم الوحدة ولكن بعنوان اخر و هو عنوان النقض فان ظاهر عنوان النقض المنهي عنه ان هناك وحدة بين المتيقن والمشكوك من حيث الموضوع اذ لولا وحدتهما لما صدق على رفع اليد عن المحمول انه نقضٌ

او من خلال سياق حذف المتعلق فان ظاهر سياق حذف المتعلق في قوله لا تنقض اليقين بالشك حيث لم يذكر متعلق الشك ان المنظور اتحاد ماشك فيه و ما تيقن به

المقدمة الثانية

بما انه لم يؤخذ عنوان الوحدة وانما استفيد مفهومها من قرينتين اما التعبير بالنقض واما سياق حذف المتعلق فلا يستفاد من هاتين القرينتين اكثر من الوحدة العرفية

او فقل لا يستفاد من هاتين القرينتين اكثر من اعتبار اشتراك المتيقن والمشكوك في عمدة الاجزاء والصفات المشتركة بينهما لا في تمامها فان ذلك كاف لتبرير سياق حذف المتعلق او تبرير التعبير بالنقض

ولكن يمكن التأمل في ذلك:

بان ظاهر عنوان النقض عرفاً ارادة النقض الحقيقي وهو بنفسه قرينةٌ على ظهور سياق حذف المتعلق في الوحدة الحقيقية فكأنه قال الواحد الذي تيقنت به لا تنقض يقينك بشكك فيه

وبالتالي فلا دلالة في قوله لا تنقض اليقين بالشك في حجية نظر العرف في تطبيق المفهوم على المصداق بعد تحديد العرف ان المراد بمفهوم النقض النقض الحقيقي وان المراد بمفهوم الوحدة الوحدة الحقيقية ما لم يكشف نظر العرف في مقام التطبيق عن نظره في مقام تحديد المفهوم

الوجه الثالث :

وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره ايضا

ومحصله :

ان المفاهيم المجملة من حيث السعة والضيق كمفهوم الماء والصعيد مما يصح الرجوع فيها الى نظر العرف في مقام التطبيق والصدق لا لحجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق بل لكون نظره في مقام تحديد المصداق كاشفاً عن حدود المفهوم بنظره والمفروض حجية نظره في تحديد المفاهيم

كما ادعي في الدم حيث قيل ان مفهوم الدم مجملٌ سعةً وضيقاً فبناء نظر العرف على خروج الدم المجهري عن انطباق عنوان الدم عليه كاشفٌ عن ضيق مفهوم الدم من الاساس عن الشمول لمثل هذه المرتبة

وكذلك الكلام في المقام فان الرجوع الى النظر العرفي في تحديد مصداق الموضوع وبقائه لا لحجية نظر العرف في مقام التطبيق والصدق بل لكشفه عن سعة مفهوم النقض لما يشمل مثل هذه المصاديق العرفية

وهذا الكلام متينٌ

الوجه الرابع

وتقريبه في مقدمتين

المقدمة الاولى

ان مصاديق المفاهيم على نوعين

1- مصاديق حقيقية عقلية

2- ومصاديق حقيقية عرفية

فمثلاً عنوان الصعيد له مصاديق حقيقية دقية كالتراب مثلاً وله مصاديق حقيقية عرفية بمعنى انه وان لم يكن مصداقاً حقيقياً لعنوان الصعيد الا ان تسامح العرف مغفول عنه بنظر العرف بحيث لا يرى العرف نفسه متسامحاً في تطبيق العنوان عليه

كما لو طبق عنوان الصعيد على التراب المخلوط بورق الشجر والتبن وامثال ذلك

المقدمة الثانية

ان دليل حجية الظهور وهو امضاء الشارع للطريقة العرفية في مقام اقتناص المفاهيم من الادلة اللفظية الواردة دالٌ بالالتزام على حجية نظر العرف في تطبيق تلك المفاهيم على مصاديقها الحقيقية الدقية ومصاديقها الحقيقية العرفية فان تطبيق المفاهيم على المصاديق العرفية الحقيقية امرٌ شائعٌ كثير الورود والابتلاء فمقتضى المدلول الالتزامي لادلة حجية الظهور حجية نظر العرف في تطبيق العنوان على المصداق الذي لا يرى العرف نفسه متسامحاً في التطبيق عليه وان لم يكن مصداقا دقيا للعنوان.

او يقال كما ذكر المحقق الاصفهاني :

ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك من الاول هو ارادة النقض المصداقي فكأنه قال لا تنقض اليقين بالشك في موردٍ يصدق فيه النقض كظهور قوله قف بعرفة فيما صدق عليه عرفاً انه عرفة وتيمم بالصعيد فيما صدق عليه عرفاً انه صعيد واغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فيما صدق عليه عرفا انه غسلٌ

فكذلك في قوله لا تنقض اليقين بالشك ظهورٌ في ان المنهي عنه ما صدق عليه انه نقض عرفا

وبالتالي فمقتضى حجية نظر العرف في صدق النقض حجية نظره في صدق الوحدة بين المتيقن والمشكوك وحجية نظره في بقاء الموضوع وعدم بقائه

الوجه الخامس

ما ذكره المحقق العراقي وتبناه السيد الشهيد هنا وان لم يشر الى كلام المحقق العراقي:

انه لو سلم ان المصاديق التسامحية التي لا يرى العرف نفسه متسامحا في تطبيق العنوان عليها مما لايشملها المدلول الالتزامي لدليل حجية الظهور ولا يشملها المدلول الالتزامي لدليل لا تنقض اليقين بالشك الا انه يشملها الاطلاق المقامي لمجموع الادلة اذ المفروض ان العرف يقوم بتطبيق دليل الاستصحاب وغيره من الادلة على المصاديق التي لايتسامح العرف في تطبيق عنوانها عليها وان لم تكن مصاديق واقعية حقيقية

وبالتالي حيث يغفل العرف عن قصر التطبيق وحصره على المصاديق الدقية الواقعية فان عدم تنبيه المشرع على خطأ العرف في ذلك محققٌ للاطلاق المقامي ومقتضى الاطلاق المقامي حجية نظر العرف في هذا التطبيق

نعم لا يشمل التطبيق المصاديق التسامحية حتى بنظر العرف كما في باب الحدود فلو ان العرف يتسامح في تطبيق الفرسخ على الفرسخ الناقص شبرا ولكن اذا نبه يرى انه متسامح لم يشمل ما دل على ان التقصير في اربعة فراسخ مثل هذا النظر العرفي التسامحي

بل توسع السيد الشهيد هنا بنفس ما توسع به المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار ج4 ق 2 ص 12

حيث قال:

بل يتمسك بالاطلاق المقامي لاخراج الموارد التي تكون فيها الوحدة عقليةً دقيةً فحسب

وذلك لأن العرف لو خلي وطبعه لما اجرى الاستصحاب في تلك الموارد فلو لم يكن الشارع راضياً بذلك يعني بعدم اجراء العرف الاستصحاب في موارد المصاديق الدقية لكان عليه التنبيه وحيث لم ينبه فمقتضى الاطلاق المقامي عدم شمول دليل الاستصحاب لمصاديق النقض الدقية

وهذا محل تأملٍ كما سبق

فان العرف مما يغفل عن المصاديق الدقية لكنه لا يأباها بحيث لو نبه لرآها مصاديق حقيقية للعنوان

وبالتالي فمقتضى الاطلاق المقامي شموله لفرض المصداق الدقي للنقض لا اختصاصه بخصوص المصاديق الحقيقية بنظر العرف.

فتلخص بذلك :

حجية نظر العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها اي تطبيق مفهوم البقاء على مصداقه وتطبيق مفهوم النقض على مصداقه وتطبيق مفهوم الوحدة بين المتيقن والمشكوك على مصداقها لما سبق في الوجه الثالث والوجه الرابع والوجه الخامس .

فتامل

### 086

المقام الرابع في ذكر مجموعة من التعقيبات على البحث

التعقيب الاول

ما تعرض له العلمان الشهيد الصدر والسيد الروحاني قدس سرهما:

وبيانه:

انه بعد المفروغية عن اعتبار وحدة الوجود الخارجي بين المتيقن والمشكوك في جريان الاستصحاب فهناك مجموعةٌ من الفروع وقع البحث فيها

الفرع الاول

هو فرض استحالة النجس كما لو استحال الخمر بخاراً او استحال الكلب تراباً فانه لا يجري استصحاب النجاسة وانما تجري قاعدة الطهارة.

والسر في ذلك:

ان الظاهر من الادلة ان موضوع النجاسة هو الصورة النوعية وهي صورة الكلبية فمع زوالها تزول النجاسة ولا مجال لاستصحابها ودعوى ثبوت نجاسةٍ اخرى مما يحتاج الى دليلٍ

المورد الثاني

فرض تعدد الوجود بحسب النظر العرفي

مثلاً اذا تحول الماء المتنجس الى ماءٍ مصعد فانه وان كانت الصورة النوعية باقية بحسب النظر الدقي فان العرف يرى ان الماء بصورته الطبيعية والماء المصعد وجودان متغايران ومع فرض تغاير الوجودين فلم يحرز وحدة الوجود الخارجي للقضية المتيقنة والمشكوكة كي يجري الاستصحاب بل لا يعد رفع اليد عن نجاسة الماء بعد تغير الوجود من نقض اليقين بالشك

المورد الثالث

وهو مورد اناطة الحكم بالحيثية الوصفية

كما اذا قال قلد العالم او قال اعط الزكاة للفقير ثم زال علمه او زال فقره واحتمل ثبوت جواز التقليد له احتراما له حيث تلبس بالعلم في السابق

او ان وجوب اعطاء الزكاة لهذا الشخص مع زوال فقره بملاكٍ اخر كملاك سهم سبيل الله او ابناء السبيل او نحو ذلك

ففي مثل هذا الفرض ان فهم العرف ان العنوان حيثيةٌ تقييدية او حيثيةٌ تعليليةٌ للحكم حدوثاً وبقاءً فلا شك في زوال الحكم بحيث لو ثبت جواز للتقليد في المثال الاول او جواز لاعطاء الزكاة في المثال الثاني فهو حكمٌ جديد بملاك جديد

وتارة يحتمل العرف ان في الاتصاف بالوصف دخلا في ثبوت الحكم فهو وان لم يحرز الحيثية التقييدية او لم يحرز ان الحيثية تعليلية للحكم بقاءً ولكنه مع ذلك يحتمله بما هو عرفٌ فلا يجري الاستصحاب لعدم احراز بقاء الموضوع

نعم لو شك في بقاء الحيثية نفسها حيث كان الشخص عالماً فشك في بقاء علمه او كان الشخص فقيرا فشك في بقاء فقره فان استصحاب علمه واستصحاب فقره يجري ويثبت جواز تقليده او جواز اعطائه الزكاة بناءً على التركيب بمعنى ان موضوع جواز التقليد الشخص واتصافه بالعلم

وحيث ان الجزء الاول محرز بالوجدان والثاني محرزٌ بالتعبد ببركة الاستصحاب جاز تقليده

واما اذا قيل بان ظاهر الادلة هو البساطة لا التركيب بمعنى ان موضوع جواز التقليد كون التقليد تقليدا لعالم وكون اخذ الزكاة اخذ فقيرٍ بحيث يكون موضوع الجواز هو العنوان الانتزاعي فاستصحاب علمه لا يثبت ان تقليده تقليد عالم و استصحاب فقره لا يثبت ان اخذه للزكاة اخذ فقيرٍ بناءً على ان جريان الاستصحاب في منشأ الانتزاع لا يثبت العنوان الانتزاعي

واما بناءً على ان الواسطة بين منشأ الانتزاع والعنوان الانتزاعي واسطةٌ خفية بحيث يرى العرف اثر العنوان الانتزاعي اثراً لمنشأ انتزاعه كما ذهب اليه صاحب الكفاية قدس سره فحينئذ يكون إستصحاب بقاء العلم لإثبات جواز التقليد مما لا يرد فيه محذور المثبتية

المورد الرابع

وهو استحالة المتنجس

كما اذا تحول الخشب المتنجس رمادا وقد فرق جمعٌ من الفقهاء بين استحالة النجس كاستحالة الكلب ترابا حيث لا يجري الاستصحاب فيه وبين استحالة المتنجس وهو استحالة الخشب المتنجس رمادا حيث يجري الاستصحاب فيه بناء على ان موضوع التنجس ليس هو الصورة النوعية كصورة الخشبية بحيث اذا زالت تزول النجاسة وانما موضوع التنجس هو الجسمية والمفروض ان الجسمية باقيةٌ سواءً كانت الصورة خشبية او رمادية

ولاجل ذلك قد يقال بالقطع ببقاء النجاسة لا انها محل الشك ولو شك في ذلك جرى استصحاب النجاسة

ولكن هناك مناقشتان

الاولى

ما تعرض له الشيخ الاعظم قدس سره

وهو ان مدرك النجاسة في المتنجس اما الاجماع أو الروايات الخاصة

فاما الاجماع :

فانه لو فرض ان معقد الاجماع هو ان كل جسم لاقى النجاسة برطوبةٍ مسريةٍ فهو نجسٌ فانه لا يظهر من معقد الاجماع ان ذكر الجسم لبيان موضوع النجاسة وانها تدور مدار الجسمية وانما ذكره من باب الموردية وهو ان مورد النجاسة التي تسري عن طريق الرطوبة هو الجسم لا انه موضوعٌ للنجاسة

و على فرض الشك في ذلك فالاجماع دليلٌ لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن والقدر المتيقن الصورة النوعية ككون المتنجس خشبا لا مطلقا

واما الروايات الخاصة فالمفروض ان الروايات الخاصة لم تعبر بالجسم وانما ورد بعضها في الثوب وبعضها في اليد وبعضها في الماء ومن المحتمل ان يكون لكل عنوانٍ من هذه العناوين مدخليةٌ في ثبوت النجاسة للجسم المتصور بصورة الثوب او الماء او اليد او ما اشبه ذلك من الصور النوعية

وبناءً على ذلك:

فلا يجري استصحاب النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع

و في مناقشة الشيخ قدس سره تأمل من قبل سيد المنتقى قده :

اولاً :

ان ظاهر بعض الروايات هو العموم كما في موثقة عمار السباطي- وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء -

فان ظاهره ان كل ما يعرض عليه الماء المتنجس فهو متنجسٌ به سواء صدق عليه عنوان الجسمية ام لم يصدق?

وثانياً

ان الروايات التي ذكرت عنوان الثوب واليد والماء وغيرها لو عرضت على العرف لالغى العرف الخصوصيات ورأى ان موضوع النجاسة هو الجامع بين هذه العناوين لا كل عنوانٍ بخصوصه له مدخليةٌ في ثبوت النجاسة للجسم المتصور بتلك الصورة

وثالثا

بما ان المرجع بنظر الشيخ قدس سره في جريان الاستصحاب هو نظر العرف في مقام صدق نقض اليقين بالشك لا نظر العرف بما يفهم من دليل الحكم فلابد من الرجوع للنظر العرفي في المقام وهو هل ان المرتكز العرفي يرى ان للصورة النوعية كالخشبية والمائية والثوبية مدخلا في ثبوت النجاسة ام لا?

والظاهر بمراجعة المرتكزات العرفية ان لامدخلية لهذه العناوين ولا خصوصية لها وان المدار على الجسمية والمفروض ان هذا العنصر باقٍ ومقتضى بقائه جريان الاستصحاب

المناقشة الثانية

ما ذكره المحقق الهمداني قدس سره

ومحصله مقدمتان:

الاولى

ان احكام النجس والمتنجس واردةٌ على نحو العموم الانحلالي بحيث يثبت لكل فرد من الملاقي فردٌ من النجاسة فاذا قال وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء - كان ظاهره ثبوت النجاسة لكل فردٍ اصابه الماء المتنجس لا لخصوص جسم دون جسمٍ ولا للصور النوعية التي تتقوم بها الاجسام بل لكل فردٍ من افراد الموضوع

المقدمة الثانية

انه لو رجع الى المرتكز العرفي سواءً اخذ بنظره بما هو مستظهر اي بما يفهم من دليل هذه الاحكام او بما هو ارتكازٌ في كل قضية تشريعية شرعية او عرفية فانه يرى ان ذات الجسمية بغض النظر عن الصورة الفردية ليست موضوعاً للنجاسة وانما موضوع النجاسة الجسم المتصور بصورة فردية - لا الجسم المتصور بصورةٍ نوعية كصورة الخشبية او المائية او الثوبية - أي ان النجاسة بالنظر العرفي كالقذارة والقذارة معروضها الفرد الخارجي من الجسم لا طبيعي الجسم اي الجسم بما هو متشخص ومتفرد

ومن الواضح ان الجسم بما هو متشخصٌ متصورٌ بصورةٍ فرديةٍ لا محالة فمقتضى ان موضوع عروض النجاسة الجسم المتشخص بالمفردات انه لو زالت هذه الصورة الفردية فتحول الخشب رماداً او تحول الثوب رماداً فان المرتكز العرفي لا يرى انه موضوع للنجاسة لتعدد الوجود بنظره فان الرماد شيء والخشب شيءٌ اخر ومع تعدد الوجود الخارجي وعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في وجود الموضوع فان الاستصحاب بنظر العرف استصحابٌ مع تغير الموضوع

وبالتالي فرفع اليد عن احكام النجاسة ليس نقضاً لليقين بالشك ولا اقل من الشك وعدم الاحراز من قبل العرف بما هو عرف لبقاء الموضوع

وبالتالي فلا يحرز ان رفع اليد عن النجاسة في هذه الموارد نقضٌ لليقين بالشك كي يكون مجراً للاستصحاب

### 087

التنبيه الثاني :

ان الشيخ الاعظم قدس سره بعد المفروغية عن اعتبار بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب تعرض لبحث ما اذا شك في وجود الموضوع

وذكر في المقام فروضا ثلاثة

الفرض الاول

ما اذا كان الشك في العرض ليس مسببا عن الشك في بقاء الموضوع

بمعنى ان هناك شكاً في العرض سواءً احرز الموضوع ام لا

وهذا الفرض كما ذكر سيد المنتقى قدس سره ج6 ص 356 يتصور على ثلاث حالات

الحالة الاولى

ان يكون الاثر الشرعي مترتباً على وجود العرض او وجود الوصف بنحو مفاد كان التامة

سواء احرز وجود الموضوع ام لم يحرز، كما اذا فرض ان تبعية الولد للاب في الاسلام موضوعها وجود الاسلام في الاب عند ولادة الولد

فهنا اذا شك في اسلام الولد نتيجة للشك في بقاء اسلام ابيه وان كان ابوه مشكوك الحياة فعلاً الا ان الاثر الا وهو الحكم بتبعية الولد في الاسلام لابيه لا يترتب على اسلام ابيه الحي وانما يترتب على وجود صفة الاسلام فيه حين ولادة الولد سواءً كان حياً ام لم يكن? فحينئذ يجري إستصحاب صفة الإسلام في الأب إلى حين ولادة الولد سواء احرزت حياة الاب ام لم تحرز? اذ على اية حالٍ احرزت حياته ام لم تحرز تستصحب فعلية صفة الاسلام الى حين ولادة الولد ومقتضى ذلك تبعيته في الاسلام لابيه لانه ولد عن شخصٍ فيه صفة الاسلام بلا حاجة لاحراز الموضوع لا بالوجدان ولا بالتعبد وهو احراز الحياة

الحالة الثانية

ان يكون موضوع الاثر هو الاتصاف على نحو مفاد كان الناقصة ولكن لم يؤخذ فيه وجود الموضوع ايضاً بمعنى انه احرز وجود الموضوع ام لم يحرز فان الاثر الشرعي مترتبٌ على الاتصاف

فمثلا اشتراط عدالة الشاهد حين ترتيب الاثر على الشهادة لا حين الشهادة فقط فلو فرض وجود شهادةٍ بالفعل ويراد ترتيب الاثر عليها وشك في ان هذه الشهادة من شاهدٍ عادلٍ بالفعل ام لا ؟ بحيث لو كان حياً لكان عادلاً بالفعل ام لا? والان لا يدرى عن حياته الا انه لو كان حيا فيشك في بقاء عدالته فعلاً الى حين ترتيب الاثر على الشهادة

فهنا ايضاً يجري استصحاب العدالة الى حين ترتيب الاثر على الشهادة وان لم يحرز الموضوع للعدالة وهو حياته اذ لا دخل لاحراز الحياة في ترتب الاثر الشرعي

الحالة الثالثة:

ان يكون موضوع الاثر هو ثبوت الوصف على نحو مفاد كان التامة او ثبوت الاتصاف على نحو مفاد كان الناقصة في الموضوع الفعلي بحيث تكون فعلية الموضوع دخيلةً في ترتب الاثر

فمثلا:

اذا شك في جواز الائتمام بزيد فان جواز الائتمام به فرع اتصافه بالعدالة حين الائتمام به ومقتضى ذلك دخل حياته في ترتب الاثر فان من يجوز الائتمام به الحي العادل

وفي مثل هذا الفرض لا يمكن جريان الاستصحاب لا استصحاب الوصف او الاتصاف كاستصحاب العدالة او استصحاب اتصافه بالعدالة فانه من قبيل استصحاب الحكم مع عدم احراز الموضوع واستصحاب الصفة مع عدم احراز الموصوف مما لا يحرز معه كون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك كي يكون مناطاً في جريان الاستصحاب

كما لا يجري استصحاب الموضوع وهو استصحاب حياة زيدٍ الى حين الائتمام به فان استصحاب حياته لا يثبت اتصافه بالعدالة اذ المفروض ان في المقام شكين: شكاً في عدالته على تقدير حياته وشكا في حياته فاستصحاب حياته الى حين الائتمام لا يثبت عدالته كما ان استصحاب عدالته لا يجدي اذ لا يكون رفع اليد عن عدآلته في هذا الفرض نقضاً لليقين بالشك ما دام الموضوع لم يحرز

وقد مثل سيدنا الخوئي قدس سره في مصباح الاصول ج 3 ص 231:

بما اذا شك في بقاء الزوجية بين امرأة وزوجها الغائب لاحتمال موته حيث ذكر ان الجاري في المقام استصحاب بقاء الزوجية

والحال كما افاد سيد المنتقى قدس سره بان هذا المثال ليس هو مثالاً للفرض الاول من فروض البحث اذ الفرض الاول من فروض البحث ما اذا كان العرض مشكوك الفعلية مع الشك في الموضوع ايضا بحيث حتى لو كان الموضوع فعلياً فان الصفة والعرض مشكوكٌ

بينما في محل الكلام يكون الشك في بقاء الزوجية مسبباً عن الشك في الحياة بحيث لو احرزت الحياة لترتبت عليها الزوجية فلا يوجد في المقام شكان شكٌ في الزوجية بغض النظر عن الحياة وشك في الحياة بل الشك في الزوجية ناشئٌ عن الشك في الحياة وفي مثل هذا المثال لا غبار على جريان استصحاب الحياة وباستصحاب الحياة تترتب الزوجية بالفعل اذ الشك فيها مسببٌ عن الشك في الحياة فاذا جرى استصحاب الحياة ترتب الاثر الشرعي على موضوعه الشرعي وهو الزوجية

ولو لم تحرز الحياة وشك في بقاء الزوجية الى حين ترتيب الاثر من الزوجة عليه فلا يجدي استصحاب الزوجية وحدها لعدم احراز بقاء الموضوع

الفرض الثاني من البحث :

ما اذا كان الشك في الحكم ناشئاً ومسبباً عن الشك في بقاء الموضوع مع العلم بحدود الموضوع بحيث تكون الشبهة موضوعية لامفهومية.

نظير ما اذا علم بان موضوع الانفعال بملاقاة النجاسة تغير الماء بالفعل بصفات النجس وكان الشك في بقاء النجاسة مسبباً عن الشك في بقاء التغير فالشك في الحكم وهو النجاسة ناشئٌ عن الشك في بقاء الموضوع وهو التغير فلا محالة حينئذ لا يجري استصحاب الحكم وهو استصحاب النجاسة لعدم احراز بقاء الموضوع اذ لا يكون رفع اليد عن النجاسة في ظرف الشك نقضا لليقين بالشك مع ثبوت الشك في بقاء التغير

وانما يجري استصحاب التغير وباستصحابه تترتب عليه النجاسة بالفعل ترتب الاثر على موضوعه الشرعي

الفرض الثالث

ما اذا كان الشك في العرض مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع لاجل شبهةٍ مفهومية لامصداقية بلحاظ التردد في مصداق الموضوع بين ما هو باقٍ قطعا او مرتفع قطعا

وقد مثل له الشيخ الاعظم قدس سره بمثالين

الاول

ما اذا لم يعلم ان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير ولو لم يكن متغيراً بالفعل او الماء المتغير بالفعل والمفروض ان الماء ليس متغيراً بالفعل فان كان موضوع النجاسة الماء الذي حدث فيه التغير فهو ما زال نجساً وان كان موضوع النجاسة الماء الذي هو متغيرٌ بالفعل فليس بنجسٍ لزوال تغيره فعلاً

ولكن هذا المثال كما افيد في المنتقى ليس مثالاً للشبهة المفهومية وانما هو مثالٌ للشبهة الحكمية اذ لا شبهة في مفهوم الماء ولا في مفهوم التغير بالنجاسة وانما الشبهة في بقاء التغير وعدمه و حينئذ يجري استصحاب التغير ومقتضى استصحاب التغير ترتب النجاسة

فانه ان كان موضوع النجاسة حدوث التغير فهو مما حدث فيه التغير وان كان موضوع النجاسة التغير بالفعل فهو متغيرٌ بالفعل ببركة الاستصحاب

نعم لو كان عنوان الماء المتغير بمعنى ان الوارد في لسان الدليل الماء المتغير بالنجاسة متنجس وشك في مفهوم هذا الوصف لغةً وعرفاً وهو ان المراد منه هل هو الماء الذي تلبس بالتغير او الماء المتصف بالتغير بالفعل فحينئذ تكون الشبهة مفهوميةً لا مصداقية

المثال الثاني

ما اذا شك في نجاسة الكلب الذي تحول الى ترابٍ لاجل الشك في مفهوم موضوع النجاسة وهل ان موضوع النجاسة الجسم او المادة المتصورة بصورة الكلبية ام المادة التي تصورت بصورة الكلبية ولو لم يكن متصوراً بهذه الصورة بالفعل؟

فمنشا الشك في بقاء النجاسة الشك في بقاء الموضوع ومنشأ الشك في بقاء الموضوع الشك في المفهوم اذ لا يدرى ان مفهوم الكلب هو ما اتصف بالكلبية او ما كان متصوراً بصورة الكلبية بالفعل

فهنا ذكر جملة من الاعلام ان الاستصحاب لا يجري كسائر موارد الشبهة المفهومية التي لا يجري الاستصحاب فيها باعتبار ان مناط الاستصحاب الشك في البقاء وليس في المقام شكٌ في البقاء اذ لا شك في الموضوع الخارجي

فانه ان كان موضوع النجاسة ما تلبس بالكلبية فالموضوع باقٍ قطعا وان كان موضوع النجاسة ما اتصف بهذا الفعل فالموضوع مرتفعٌ قطعا فلا شك فيما هو الخارج لان ما في الخارج ترابٌ محض وانما الشك في المفهوم

واذا دار المستصحب بينما هو باقٍ قطعاً وما هو مرتفعٌ قطعاً لم يجر الاستصحاب لعدم الشك في البقاء

ويأتي الكلام عن ذلك تفصيلا

### 088

ما زال الكلام في الفرض الثالث

وهو ما اذا كان الشك في العرض والوصف مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع لاجل الشبهة المفهومية

كما اذا فرض بان ما دل على نجاسة الكلب اختلف في مضمونه في ان الصورة الكلبية هل هي مقومةٌ لمفهومه ام لا? واثر ذلك انه بعد استحالة الكلب ترابا هل يجري استصحاب النجاسة او استصحاب الكلبية مع اجمال المفهوم؟

والكلام فعلا في مطلبين

1- في جريان استصحاب الموضوع وهو الكلبية

2- في جريان استصحاب الحكم وهو النجاسة

المطلب الاول

وفيه تفصيل بين فرضين

1- ان موضوع الاثر مفاد كان التامة -وجود الكلب- بغض النظر عن حيثية اتصاف الموجود بالكلبية

كما اذا فرض نزول المطر في البيت في اليوم الفلاني وشك في ان الكلب كان موجوداً في البيت حين نزول المطر بحيث يتنجس البيت بملامسته للارض مع الرطوبة المسرية ام لا?

وح بما ان موضوع الاثر هو مفاد كان التامة وهو وجود الكلب في تلك الفترة فلو كان الكلب قبلها في الدار استصحب وجوده لتلك

وترتب عليه نجاسة الدار

فلو كان ما هو محل الكلام مما يترتب الاثر فيه على مفاد كان التامة بغض النظر عن اتصاف الموضوع الموجود بالفعل بالكلبية وعدمها لم يكن هناك مانعٌ من جريان استصحاب وجود الكلب

2- ان موضوع الاثر هو مفاد كان الناقصة اي اتصاف الجسم الموجود بالفعل بالكلبية

وهنا اتجاهان

اتجاه عدم جريان الاستصحاب

واتجاه جريانه

فاما الاتجاه الاول وهو المعروف بين الاصوليين فقد ذكر له وجهان

الوجه الاول

ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره في فرائده

من ان المستصحب اما ذات الموضوع او موضوعية الموجود

فان كان المستصحب ذات الموضوع اي ان المستصحب وجود الكلبية في هذا الجسم الموجود بالفعل فان من الواضح ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة فاستصحاب وجود الكر في البئر لا يثبت كون الماء الموجود بالفعل في البئر كراً

كذلك استصحاب وجود الكلب في هذا الجسم لا يثبت اتصاف الجسم بالكلبية الذي هو موضوع الآثر

واما استصحاب الموضوعية بان يقال ان الجسم كان موضوعاً للنجاسة فهو ما زال موضوعاً لها فان مرجعه الى استصحاب الحكم اذ لا وجه للفرق بين موضوعية الصعيد لجواز التيمم و جواز التيمم بالصعيد

كذلك لا فرق بين استصحاب موضوعية هذا الجسم للنجاسة و استصحاب النجاسة اذ موضوعية الشيء للحكم هي عبارة عن فعلية الحكم بفعليته وحيث ان استصحاب الحكم لا يجري لعدم احراز بقاء الموضوع فلا يجري استصحاب موضوعية الجسم لها التي مرجعها لاستصحاب الحكم لعدم احراز بقاء موضوعه

الوجه الثاني

ما ذكر من قبل جمعٍ من الاعلام من عدم جريان ،الاستصحاب في الشبهات المفهومية لدوران الامر بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء وجريان الاستصحاب متقومٌ بالشك في البقاء فمع عدم الشك في البقاء فلا استصحاب

والمقام من هذا القبيل فان واقع المسمى بالكلب ان كان متقوماً بالصورة الكلبية فهو مرتفعٌ قطعا لكون الموجود ترابا وان لم يكن متقوماً بالصورة الكلبية فهو ما زال باقياً قطعاً

فمن حيث المشار اليه بعنوان الكلب مردد واقعاً بين ما هو مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء وحيث لا شك في البقاء فلا موضوع للاستصحاب نظير تردد الغروب بين سقوط القرص ومغيب الحمرة حيث ان المشار اليه بعنوان الغروب ان كان سقوط القرص فقد حصل قطعا وان كان مغيب الحمرة فلم يحصل قطعاً وحيث لا شك في البقاء فلا مجال لجريان الاستصحاب

الاتجاه الثاني

وهو الاتجاه القائل بجريان الاستصحاب في المقام وان كانت الشبهة مفهومية

وبيان ذلك:

ان المقام من موارد الشك في بقاء الانطباق ومقتضى الاستصحاب بقائه حيث ان موضوع الاثر انطباق عنوان الكلب على الجسم الموجود بالفعل فمتى انطبق عنوان الكلب على الجسم الفعلي ثبتت له النجاسة والمفروض ان هذا الانطباق محرز الحدوث اذ المتيقن سابقاً انطباق عنوان الكلب على الجسم الموجود بالفعل فاذا تيقن بحدوثه وشك في بقائه استصحب بقائه ومقتضى استصحاب الانطباق ترتب النجاسة عليه بالفعل

فليس المستصحب وجود الكلبية كي يقال ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة كما انه ليس المستصحب ما هو المشار اليه بعنوان الكلب وهو اما واقع المتصور بالصورة الكلبية او واقع عدمه كي يقال بان هذا من المردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء بل ان المستصحب هو موضوع الاثر وموضوع الاثر هو انطباق عنوان الكلب والمفروض ان الانطباق محرز الحدوث ومشكوك البقاء فيجري فيه الاستصحاب

ولكن اجيب عنه كما في المنتقى ج 6 ص 360باحد جوابين

الجواب الاول

ان الانطباق وصفٌ واستصحاب الوصف فرع احرازٍ الموصوف اذ لو لم يحرز بقاء الموصوف لكان رفع اليد عن الوصف في ظرف الشك ليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك

فبالتالي كما لا يجري استصحاب الحكم مع الشك في موضوعه لعدم احراز صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كذلك لا يجري استصحاب الوصف مع عدم احراز الموصوف والمفروض ان موضوع الانطباق اي ما هو متعلق الانطباق غير معلومٍ اذ لا يدرى ان موضوع الاتصاف بالكلبية هل هو الجسم المتصور بصورة الكلب? ام ما تلبس بالصورة ولو لم يكن متصورا بها بالفعل فمع الشك في موضوع الانطباق لم يحرز موضوع الوصف كي يجري استصحابه بل موضوع الانطباق مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء?

الجواب الثاني:

ان التردد بين كون المنطبق هو الجسم بشرط شيء اي الجسم بشرط الصورة الكلبية او الجسم لا بشرط بحيث يكون موضوع الانطباق هو الاعم الجامع بين المتصور بالصورة الكلبية وعدمه كان التردد بينهما من التردد بين المتباينين اذ المفهوم بشرط شيئ مباينٌ عرفاً للمفهوم لا بشرط

وبما ان التردد بينهما من التردد بين المتباينين فيقال ان كان موضوع الاثر ما هو المسمى بالكلب على نحو مفاد كان التامة فيجري استصحاب وجود ما هو المسمى بالكلب على نحو مفاد كان التامة الا ان هذا لا يثبت ان الجسم الخارجي مسمى بالكلب

وان كان موضوع الاثر هو واقع المسمى بالكلب فالمفروض ان واقع المسمى بالكلب مرددٌ بين متباينين وهما الجسم بشرط شيءٍ او الجسم لا بشرط ومع التردد بين المتباينين فلم يكن المورد مورداً للشك في البقاء كي يكون مجرىً للاستصحاب

ان قلت

هذا اذا اريد استصحاب الوجود واما اذا اريد استصحاب العدم فلا مانع منه كأن يقال اذا تردد مفهوم الغروب بين سقوط القرص او مغيب الحمرة فانه لا يجري استصحاب الوجود اي استصحاب الغروب لدوران المسمى بالغروب بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء ولكن يجري استصحاب عدم الغروب اذ من المسلم به انه لم يكن الغروب حاصلاً قبل سقوط القرص فاذا شك في حصوله جرى استصحاب عدم حصوله

فكذلك في المقام يجري استصحاب عدم وجود الكلبية

قلت

في فرض الشبهة المفهومية كما لا يجري استصحاب الوجود لا يجري استصحاب العدم

والسر في ذلك:

ان موضوع الاثر اما مفاد كان التامة اي وجود المسمى بالغروب او ان موضوع الاثر واقع المسمى؟

فان كان موضوع الاثر عنوان المسمى على نحو مفاد كان التامة جرى استصحاب عدمه اي استصحاب عدم عنوان الغروب

وان كان موضوع الاثر واقع المسمى و حيث لا يعلم ان المسمى بالغروب هو سقوط القرص او مغيب الحمرة ؟ فان كان سقوط القرص فهو موجود قطعا وان كان هو مغيب الحمرة فليس موجودا قطعا فكما ان في فرض استصحاب الوجود يدور الامر بين المتباينين فكذلك في فرض استصحاب العدم يدور الامر بين المتباينين بين عدمٍ ارتفع قطعاً ان كان الغروب هو سقوط القرص و عدمٍ باقٍ قطعاً ان كان الغروب هو مغيب الحمرة

ففي الشبهة المفهومية كما لا يجري الاستصحاب في طرف الوجود لا يجري الاستصحاب في طرف العدم

هذا كله بالنسبة لاستصحاب الموضوع

المطلب الثاني

في استصحاب الحكم :

قد يقال مع الشك في ان الصورة الكلبية حيثيةٌ تقييديةٌ للنجاسة ام حيثيةٌ تعليلية? لم يحرز بقاء الموضوع كي يجري استصحاب النجاسة اذ لعل الحيثية حيثيةٌ تقييدية

و اذا احرز كون الحيثية تعليليةً وان الموضوع المتصف بالنجاسة ذات الجسم وان الصورة الكلبية مجرد واسطةٌ في ثبوت النجاسة له فان احرز ان الحيثيثة حيثية تعليلية للحكم حدوثا فلا حاجة لاستصحاب النجاسة لان النجاسة باقية قطعا وان احرز انها حيثية تعليلية حدوثا وبقاءً فقد انتفت النجاسة جزماً لانتفاء علتها

واذا شك في انها حيثيةٌ تعليليةٌ حدوثاً فقط او حدوثاً وبقاءً جرى استصحاب النجاسة

ولكن السيد الشهيد قدس سره كما سبق بيانه

ذكر ان الاستصحاب يجري بمجرد عدم احراز الحيثية التقييدية بلا حاجة الى احراز ان الحيثية تعليلية لاطلاق دليل الاستصحاب وهو قوله لا تنقض اليقين بالشك

وقد تمامية المطلب تتوقف على دخالة حرفية الكناية في المكني عنه وعدمه

حيث سبق ان عنوان النقض انما هو كنايةٌ عن مرجعية اليقين في ظرف الشك او كنايةٌ عن حجية الاستصحاب فاذا كان مجرد كناية فهل يعتبر حرفية الكناية في المكني عنه ?

فان قيل ان عبارة الكناية لا دخل لها في المعنى المكني عنه

مثلاً عندما يقال فلانٌ كثير الرماد فهو كنايةٌ عن كرمه ولا يعتبر في اتصافه بالكرم وجود كثرة الرماد بالفعل لانها مجرد كناية كما ان قوله في موثق عمار : وليغسل كل ما اصابه ذلك الماء كنايةٌ عن نجاسة ما لاقى الماء المتنجس برطوبة مسرية سواء كان ما لاقى الماء المتنجس مما يقبل الغسل كالاجسام او لايقبل الغسل كالاطعمة او الاجسام التي لو غسلت لتلفت بلحاظ نفوذ الماء الى جميع اجزاءها

وبناءً عليه:

فان عنوان لا تنقض اليقين بالشك لا يعتبر حرفيته في جريان الاستصحاب ومقتضى ذلك ان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في فعليته وان لم يصدق على مورده الشك في البقاء اذ لا يحرز ان الحيثية المنتفية حيثية تقييدية او تعليلية اذ على فرض انها حيثيةٌ تقييدية فلا بقاء فالمورد وان لم يحرز كونه من موارد الشك في البقاء لاحتمال ان الموضوع قد زال لكون الحيثية تقييدية فاستصحاب الحكم مما لا يصدق على مورده الشك في البقاء لعدم احراز بقاء الموضوع الا ان موضوع الاستصحاب ما تيقن حدوثه وشك في فعليته وان لم يحرز بقاء موضوعه لاجل احتمال ان الحيثية الدخيلة في الموضوع حيثيةٌ تقييدية

واما اذا قيل بان لا تنقض اليقين بالشك وان كان كنايةً عن مرجعية اليقين في ظرف الشك الا ان اختيار هذا التعبير دون غيره شاهد على ان المعتبر في المكني عنه هو انحفاظ صدق عنوان النقض ولاينحفظ صدق عنوان النقض حقيقةً الا مع احراز بقاء الموضوع والا لم يصدق على رفع اليد عن الحكم في ظرف الشك انه نقضٌ لليقين بالشك

وحيث لم ينحفظ عنوان النقض فلم يحرز شمول دليل الاستصحاب للمورد وهو مورد عدم احراز كون الحيثية تقييدية او تعليليةً دخيلةً في الحدوث

وبهذا انتهى الكلام في هذا التنبيه

### 089

# التنبيه الخامس عشر: في استصحاب العدم الازلي

وقد سبق بحثه مفصلا في بحث العام والخاص اذ بني هناك على ان استصحاب العدم الازلي منقح لموضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

وقد ذهب الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية وسيدنا الخوئي وتلامذته الى جريانه وانكره جملة من الاعاظم منهم المحقق النائيني والسيد الامام قدس سرهما

والكلام فيه في عدة مطالب

المطلب الاول : في الاستدلال على عدم شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب العدم الازلي

وذلك باحد مانعين: مانعٍ ثبوتيٍ ومانعٍ اثباتيٍ

الاول: وهو المانع الثبوتي

وتصويره باحد وجهين

الوجه الاول : ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك ص ٤٤٠

ومحصله:

ان موضوع الاثر تارةً يكون مأخوذاً على نحو مفاد كان التامة المعبر عنه بالوجود المحمولي او مفاد ليس التامة المعبر عنه بالعدم المحمولي وهنا لا اشكال في جريان الاستصحاب

وتارةً يكون الماخوذ في الموضوع الوجود النعتي اي مفاد كان الناقصة او العدم النعتي اي مفاد ليس الناقصة

وهذا الفرض لا شمول لدليل الاستصحاب له

وبيان ذلك:

انه اذا كان موضوع انتقال تمام التركة الى الورثة عدم الدين في ذمة الميت على نحو العدم المحمولي وهو مفاد ليس التامة فحينئذ لا مانع من جريان الاستصحاب فيقال لم يكن في ذمة الميت دين فهو كذلك فعلا

لامكان تنقيح مفاد ليس التامة بالاستصحاب

كما يمكن تنقيح مفاد كان التامة بالاستصحاب فلو فرض قيام شكٍ في ان للميت وارثاً ام لا? وقد كان له حال حياته وارثٌ وشك في موته جرى استصحاب وجود الوارث الى حين موت المورث وهو من الاستصحاب الجاري في مفاد كان التامة

واما اذا كان المأخوذ في الموضوع مفاد ليس الناقصة لم يجر الاستصحاب

فمثلا :

المائع المردد بين الماء والبول اذا شك في مطهريته فان موضوع المطهرية هو اتصاف المائع بالمائية فاذا شك في ذلك فهل يجري استصحاب عدم كونه ماءا اذ ان المائع عندما لم يكن لم يكن ماءا ويترتب عليه انتفاء المطهرية

بخلاف الحكم بالنجاسة فان موضوع الحكم بالنجاسة اتصاف المائع بكونه بولاً وحيث انه مشكوكٌ فيجري استصحاب عدم اتصافه بكونه بولا لنفي النجاسة

والسر في عدم جريان الاستصحاب ان المستصحب ان كان مفاد ليس الناقصة أي العدم النعتي وهو عدم كون المائع ماءا فليست له حالة سابقة قبل وجود المائع اذ الوصف حتى العدمي منه فرع وجود الموصوف فلاثبوت له أزلا وان كان المستصحب مفاد ليس التامة اي العدم المحمولي وهو عدم المائية فاثبات العدم النعتي به من الاصل المثبت .

فان مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة نظير المنع في طرف الوجود حيث ان استصحاب مفاد كان التامة لاثبات مفاد كان الناقصة اصل مثبت فلو كان في البئر كر وشك في بقائه فاستصحاب وجود الكر على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف الماء الموجود بالفعل في البئر بكونه كراً الا بالاصل المثبت

والنتيجة:

انه كما ان استصحاب مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة كذلك استصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة

وليس المقصود بذلك:

ان الوجود المحمولي وهو مفاد كان التامة مغايرٌ للوجود النعتي وهو مفاد كان الناقصة خارجا ولذلك كان اثبات احدهما مما لا يستلزم اثبات الآخر كي يشكل عليه بأنه ليس في الخارج وجودان: وجودٌ للكر في البئر المعبر عنه بمفاد كان التامة و وجود لكرية الماء المعبر عنه بمفاد كان الناقصة بل هما وجودٌ واحد وان اختلف اللحاظ

كذلك ليس في الواقع تغايرٌ بين مفاد ليس التامة ومفاد ليس الناقصة بان يكون في الواقع عدم الدين وهو غير عدم كون الذمة مدينة ، بل العدم المحمولي هو العدم النعتي واقعا والاختلاف باللحاظ ، ولكن حيث ان موضوع الاثر قد يختلف باختلاف اللحاظ لم يمكن اجراء الاستصحاب في المحمولي لاثبات العدم النعتي فاستصحاب الاول لا يثبت الثاني الا بنحو الاصل المثبت

كأنكار الاعلام اثبات الوجود النعتي باستصحاب الوجود المحمولي وان كان الوجودان والعدمان متحدين خارجا الا ان اختلافهما باللحاظ والاعتبار الدخيل في تعدد موضوع الحكم يمنع عن اثبات احدهما بجريان الاستصحاب في الاخر

ولكن يلاحظ على كلامه

ان هناك فرقا بين ان يكون الماخوذ في الموضوع للاثر عدم الاتصاف او الاتصاف بالعدم

فان كان المأخوذ في موضوع الاثر الاتصاف بالعدم اي ان موضوع حرمة السمك اتصافه بعدم الفلس وموضوع انتفاء المطهرية اتصاف المائع بعدم المائية لم يجر الاستصحاب عند الجميع ولايعد ما ذكره النائيني تفصيلا في المقام اذ من الواضح ان الاتصاف بالعدم عنوان انتزاعي وجودي ليست له حالة سابقة واستصحاب عدم الفلس في السمك لا يثبت اتصافه بعدم الفلس الا بالاصل المثبت ام ان موضوع الاثر هو عدم اتصاف المائع بالمائية لا اتصافه بعدم المائية وعدم انصاف السمك بالفلس لا اتصافه بعدمه اذ الوارد في لسان الدليل هو السالبة المحصلة لا الموجبة المعدولة ولا يستفاد من السالبة المحصلة اكثر من ان الماخوذ عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم .

وبمثال اخر:

ان قوله ع : كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين سنة الا ان تكون امرأةً من قريش المستفاد منه ان موضوع انتفاء الحيض عدم اتصاف المرأة بكونها قرشية لا اتصاف المرأة بعدم كونها قرشية

ولو كان موضوع الاثر هو الاتصاف بالعدم فاستصحاب عدم المرأة القرشية لا يثبت اتصاف المرأة الموجودة بعدم كونها قرشية

واما اذا كان المأخوذ في موضوع الاثر عدم الاتصاف لاالاتصاف بالعدم فيصح ان يقال ان المرأة لم تتصف بكونها قرشية قبل وجودها فهي كذلك بعد وجودها فان العدم النعتي بمعنى عدم الاتصاف بالنعت مما له حالةٌ سابقةٌ قبل وجود الموضوع وهو ما يعبر عنه بالسالبة بانتفاء الموضوع

والتعبير بكلمة الذي او التي حيث يقال المرأة التي لم تكن قرشية فهي ليست قرشية انما هو لضرورة تركيب مفردات الكلام لا لان المأخوذ في الموضوع الاتصاف بالعدم

فبناءً على ذلك لا مانع من جريان استصحاب العدم الازلي اذ العدم النعتي بمعنى عدم الاتصاف مما له حالةٌ سابقةٌ قبل وجود الموضوع

الوجه الثاني : ما ذكره السيد الامام قدس سره في تهذيب الاصول ج٢ ص ٣١

ومحصله امور ثلاثة

الامر الاول

انه يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد القصية المتيقنة والمشكوكة

الثاني هل بين عدم قرشية المرأة وهي القضية المتيقنة والمرأة الموجودة التي يشك انها ليست قرشية اتحاد كي يجري الاستصحاب فيه ، والصحيح ان استصحاب عدم القرشية يعني تصور جامعٍ بين عدم القرشية للمرأة و وجودها بحيث يشار لذلك الجامع ويقال هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها فهي كذلك بعد وجودها ولا جامع بين حالتي العدم والوجود الا الماهية والمفروض ان المعدوم المطلق لا ماهية له اذ الماهية كماهية المرأة او الرجل حدٌ للوجود فالشيء في حالة العدم مما لا ماهية له وما لا ماهية له لا يعقل الاشارة اليه لا حساً ولا عقلا

فالتعبير بان هذه المرأة لم تكن قرشية فهي ليست قرشيةً تعبيرٌ تجوزيٌ وهو من مخترعات الخيال واكاذيبه والا فلا يوجد جامعٌ حقيقيٌ بين فرض العدم والوجود ، والحاصل

ان المناط في صحة جريان الاستصحاب اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة واتحادهما فرع وجود جامعٍ بينهما ولا جامع بين العدم والوجود فلا اتحاد بين القضيتين كي يجري الاستصحاب

الامر الثالث

ان الوجه في عدم تصور جامعٍ بين فرض الوجود والعدم ان القضية السالبة لا تحكي عن نسبة يعبر عنها بالنسبه السلبية او الوجود الرابط بل مرجع القضايا السالبة الى سلب الربط لا ربط السلب فليس للنسبة السلبية واقعيةٌ تكون القضيةٌ الكلامية حاكيةً عنها

وعندما يقال ان انتساب المرأة الى قريش منتف ازلا فان الانتفاء هنا بمعنى انتفاء كل جزءٍ من اجزاء القضية في نفسه فلا امرأة قبل وجودها ولا قرشية قبل الوجود ولا انتساب فعدم كون المرأة قرشيةً قبل الوجود مما لا يرجع الى اتصاف المرأة بعدم القرشية او سلب القرشية عن المرأة الموجودة بل مرجعه الى عدم المراة وعدم القرشية وعدم الانتساب

والنتيجة:

هي عدم جريان الاستصحاب لعدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة

ويلاحظ عليه ان المناط في جريان الاستصحاب اتحاد المتيقن والمشكوك بنظر العرف كما هو مبناه واتحادهما فرع قابلية الموضوع للاشارة اليه بعد وجوده ولاحاجة لاكثر من ذلك

والمفروض ان المرأة بعد وجودها والشك في انها قرشيةٌ ام لا قد اتصفت بامكان الاشارة اليها حساً وعقلاً ومقتضى اتصاف المرأة الموجودة بالفعل بالاشارة اليها حساً او عقلاً وجود جامع حقيقي بنظر العرف بين القضيتين فيقال هذه المراة عندما لم تكن لم تكن قرشية فهي كذلك الان فان موضوع الاثر هو السالبة المحصلة والسالبة المحصلة مركبة من جزئين المرأة الموجودة وانتفاء انتسابها الى قريش والاول محرز بالوجدان

والثاني يثبت بالاستصخاب فان عدم انتساب هذه المرأة الى قريش على نحو العدم المحمولي متيقن سابقا قبل وجوده فيجري استصحابه ، ودخول الاشارة وهي كلمة - هذه- في متعلق الجزء الثاني لا لأن العدم المحض يقبل الاشارة اليه وانما المصحح له وجود الجزء الاول من الموضوع ، فان وجوده وقابليته للاشارة مصحح لاتحاد القضيتين بنظر العرف المصحح للاستصحاب

ولذلك فان الاخبار عن عدمٍ قرشية المرأة كالاخبار عن عدم وجودها فانه يصح عرفا وحقيقة و ليس كذباً فانه اخبارٌ عن واقعٍ وهو ان ماهية هذه المراة لم توجد قبل ١٠٠ سنة مثلا و لم تتصف بالقرشية التي هي من عوارض الوجود وانسلاب القرشية عنها من قبيل مفاد ليس التامة وليس مفاد ليس الناقصة اذ ان سلب القرشية عن ماليس موجودا كسلب الوجود عن الماهية عملية عقلية انتزاعية وليس نظير وجود وصف عن موصوف موجود وهو صحيح عرفا وعقلا

### 090

المانع الاثباتي من جريان استصحاب العدم الازلي

وبيان ذلك ضمن نكات

النكتة الاولى

وتقريب ذلك بذكر امور ثلاثة ١- ان هناك فرقا بحسب الفهم العرفي بين السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول حيث ان هناك فرقا بين قول المتكلم ان والد عيسى لم يسافر الى العراق وقوله ان والد النبي محمد ص لم يسافر الى العراق حيث يراهما العرف متباينتين فالاولى عبارة عن كون المحمول طبيعي عدم سفر والد عيسى الى العراق المنطبق على عدم الموضوع والثانية عبارة عن كون المحمول حصة من العدم وهو عدم السفر للعراق عن الانسان المشخص وهو والد النبي ص لا طبيعي العدم . ٢- ان هناك فرقاً اثباتياً بين السالبة المركبة والسالبة المحصلة:

اذ تارةً يرد في لسان الدليل- المراة مع عدم قرشيتها ترى الحمرة الى خمسين- فحينئذ تكون القضية ظاهرةً في ان موضوع الاثر مركب من جزئين في عرض واحد : الأوّل المرأة والثاني عدم قرشيتها ولو بنحو العدم لعدم الموضوع وهو المرأة مما يعني ان الجزء الثاني هو طبيعي العدم لاحصة منه .

وفي مثل ذلك يجري استصحاب عدم القرشية ويتم بذلك تنقيح موضوع الاثر باحراز الجزء الاول بالوجدان والجزء الثاني بالاصل

وتارةً تكون القضية الواردة في لسان الدليل من قبيل السالبة المحصلة وهو الفرد الشائع المتعارف نحو -المراة التي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين او كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين الا ان تكون امرأةً من قريش

حيث يقتنص العرف من هذا الدليل ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين المرأة التي ليست بقرشية و حينئذ يرد السوال هل ان العرف يفهم من السالبة المحصلة ما يفهم من السالبة المركبة? والانصاف ان الذهن العرفي يفهم من قوله المراة مع عدم قرشيتها ترى الحمرة الى خمسين انها قضيةٌ مركبة وان الجزء الثاني هو العدم المحمولي للقرشية المعبر عنه بمفاد ليس التامة وجد الموضوع او لم يوجد

بينما يفهم من قوله ' المرأة التي ليست قرشية ترى الحمرة الى خمسين - انها قضيةٌ بسيطة لا مركبة اي ان المنصرف منها ربط السلب بالمرأة الموجودة لا سلب الربط فالسلب في القضية المركبة هو طبيعي العدم وهو جزءٌ مستقلٌ عن الجزء الاول وهو المرأة الموجودة واقع في عرضه بينما السلب في السالبة المحصلة ظاهرٌ عرفاً في حصة من السلب وهو السلب عن المرأة الموجودة لاالسلب في نفسه ، وليس المقصود بذلك ان المنصرف من السالبة المحصلة اتصاف الموضوع بالعدم كي يقال ان الاتصاف عنوان وجودي انتزاعي يحتاج اخذه في الموضوع الى مؤنة ثبوتا وشاهد عليه اثباتا ولم يتحقق في السالبة المحصلة ، بل المقصود رجوع السالبة المحصلة الى حمل واسناد عدم الاتصاف الى المرأة الموجودة لا مطلقا لا اخذ الاتصاف بالعدم .

فما يفهمه العرف من السالبة المحصلة هو السالبة بانتفاء المحمول وهي غير السالبة بانتفاء الموضوع بل يراهما قضيتين متباينتين فان السالبة بانتفاء الموضوع كما سبق مرجعها للقضية المركبة وكون السلب جزءاً في عرض جزئية الموضوع بخلاف السالبة بانتفاء المحمول فان العرف يفهم منها ارتباط السلب بالموضوع الموجود بحيث يرجع مفاد قوله المرأة التي ليست بقرشية الى ان موضوع رؤية الحمرة الى خمسين انسلاب القرشية عن المرأة الموجودة لاانسلاب قرشية المرأة

٣- حيث يفهم العرف منها انها قضيةٌ بسيطة لا مركبة وان السلب حصة خاصة وهي السلب عن المرأة الموجودة فلا يرى العرف اتحادا بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة بحيث اذا شك في قرشية المرأة الموجودة بالفعل جرى استصحاب عدم قرشيتها الثابت قبل وجودها فان عدم القرشية الثابت واقعاً قبل وجود المراة هو عدمٌ في نفسه اي عدم قرشية هذه المرأة لا العدم عن شيء ،

بخلاف القضية المشكوكة فان القضية المشكوكة حصةٌ من العدم وهي العدم عن المرأة الموجودة لا مطلق العدم ولاجل عدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة لم يكن رفع اليد عن العدم المتيقن قبل الوجود مصداقاً لنقض اليقين بالشك بحيث يشمله قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك

ولا اقل من ان الذهن العرفي لا يحرز وحدة القضية المشكوكة مع القضية المتيقنة فيما اذا كانت القضية المتيقنة هي السالبة بانتفاء الموضوع والقضية المشكوكة هي السالبة بانتفاء المحمول فلا يحرز اطلاقٌ في قوله لا تنقض اليقين بالشك لمثل هذا المورد

النكتة الثانية

وتبتني على مقدمتين الاولى - ان الانصراف يرجع لاحد عوامل ثلاثة ١- الانصراف الناشئ عن غلبة الوجود كما لو قال المولى ع اذا زرت الحسبن ع فاغتسل حيث ان المنصرف منه الغسل بماء الفرات لانه الماء المتوفر غالبا وهذا النوع من الانصراف ليس بحجة لانه لم ينشأ عن حاق اللفظ بل من عامل خارجي والا فالمدلول اللفظي مطلق ٢-الانصراف الناشئ عن كثرة الاستعمال كما في لفظ الحج فانه لغة عبارة عن كل سعي سفري مقصود ولكن كثر استعماله في السفر للحج فلذلك لو قال المولى ع اذا حججت فتصدق كان منصرفا لخصوص القصد بالسفر الى البيت الحرام لا مطلقا وهذا الانصراف حجة بلحاظ ان كثرة الاستعمال توجب انعقاد علقة وضعية بين اللفظ والحصة الخاصة ممايوجب ان يكون الانصراف حاقيا ٣- الانصراف الناشئ عن خفاء الصدق كما لو قال المولى لاتصل في شعر مالايؤكل لحمه فانه منصرف عن الانسان مع كونه فردا حقيقيا للعنوان - مالايحل اكله - والانصراف هنا حجة بلحاظ ان الغفلة النوعية العرفية عن احتمال الانسان توجب تبادر خصوص الحيوان من اللفظ. ولعل منشأ خفاء الصدق ان مقتضى طبع الانسان ان ياكل لحم الحيوان لذلك كان هذا موجبا لانصراف مايحل اكله ومالايحل لما كان من طبع الانسان ان يأكله وهو مالايشمل الانسان المقدمة الثانية : على فرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وان السلب المأخوذ في السالبة بانتفاء المحمول وهو قوله المراة التي ليست بقرشية تحيض الى خمسين هو السلب في نفسه لاالسلب عن المراة الموجودة الا ان اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة في المقام عقليٌ لا عرفي بمعنى انه لما كان لدى العرف غفلةً نوعيةً عن كون السلب المأخوذ في السالبة المحصلة عين السلب المتيقن قبل وجود المرأة بحيث لو عرض على العرف ان هذا السلب عين ذلك السلب لبقي مشككاً في الصدق لا انه لو عرض عليه ذلك لرآه مقبولا

وهذا يعني خفاء صدق عنوان السالبة المحصلة على السلب بانتفاء الموضوع ونتيجته عدم احراز شمول لا تنقض اليقين بالشك لاستصحاب العدم الازلي حيث لا يحرز العرف ان رفع اليد عن العدم الازلي عند الشك في كون الموجود بالفعل مصداقا لنقض اليقين بالشك

وقد اشكل على ذلك سيد المنتقى قدس سره:

بان هذا رجوعٌ للعرف في المصداق ولاحجية لنظر العرف في تحديد المصداق وانما الحجة نظره في تحديد المفهوم فالرجوع اليه في ان القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة او غيرها رجوعٌ اليه في المصداق لان الرجوع اليه خاصٌ بفرض كون القضية المأخوذة في موضوع الاثر السالبة المحصلة

ولكن يمكن الجواب عنه

بان الغفلة النوعية العرفية عن عينية السلب المشكوك وهو السلب عن المرأة الموجودة للسلب الثابت قبل وجود المرأة من اسباب خفاء الصدق ومن الواضح ان خفاء الصدق احد العوامل عرفا لانصراف العنوان وانصراف العنوان حجةٌ فان قوله عليه السلام لا تصل في شعر ما لا يؤكل لحمه منصرفٌ عرفاً عن الانسان مع ان الانسان من اوضح مصاديق ما لايؤكل لحمه الا ان الغفلة النوعية العرفية عن صدق هذا العنوان على الانسان اوجب خفاء صدقه على شعر الانسان وخفاء الصدق اوجب الانصراف والانصراف الناشيء عن خفاء الصدق الناشئ عن الغفلة النوعية العرفية موضوعٌ للحجية بالنظر العرفي العقلائي

وكذلك الامر في المقام :

فان خفاء صدق السالبة المحصلة على السلب بانتفاء الموضوع اوجب انصراف السالبة المحصلة للسالبة بمعنى انتفاء المحمول عن الموضوع الموجود وان كان السلب بانتفاء الموضوع مصداقا للسالبة حقيقة وهذا بنفسه موجبٌ لانصراف لا تنقض اليقين بالشك عن استصحاب عدم قرشية المرأة للمرأة المشكوك في قرشيتها

وبناءً على ما ذكر:

يتبين ان الصحيح عدم جريان استصحاب العدم الازلي لالمانع ثبوتي بل لمانعٍ اثباتيٍ وليس المانع الاثباتي مطلقاً بل في خصوص ما اذا استفيد من لسان الدليل ان موضوع الاثر السالبة بانتفاء المحمول كما اذا قال المرأة التي ليست بقرشية ترى الحمرة الى خمسين .

وكذلك اذا اقتنصت هذه القضية من الدليل العام فلو ورد كما ورد المرأة ترى الحمرة الى الخمسين الا ان تكون امرأة من قريش فان العرف لا يقتنص منها من خلال ضم المستثنى للمستثنى منه الا السالبة بانتفاء المحمول ولا يرى العرف ان المقتنص منها السالبة المحصلة بانتفاء الموضوع التي مرجعها الى القضية المركبة من المرأة الموجودة والسلب في نفسه

### 091

النكتة الثالثة في بيان المانع الاثباتي عن جريان استصحاب العدم الازلي :

ما ذكره سيد المنتقى قده في الجزء الثالث

ومحصل كلامه قدس سره ان هناك فرقا في البحث عن استصحاب العدم الازلي بين باب الاستصحاب وباب العام والخاص ففي باب الاستصحاب يكون البحث عن استصحاب العدم الازلي بحثا صغرويا اذ بعد المفروغية عن حجية الاستصحاب كبروياً والمفروغية عن عدم حجية الاصل المثبت يرد البحث في ان استصحاب العدم الازلي هل يكون محققا لما هو موضوع الاثر لكون الموضوع هو العدم المحمولي وان لم يكن محققا لما هو موضوع الاثر لكون موضوع الاثر هو العدم النعتي فهل اثبات موضوع الاثر به من الاصل المثبت ام لا?

وكلتا النقطتين بحثٌ صغرويٌ

اما في بحث العام والخاص فالبحث كبروي في مقدمة استصحاب العدم الازلي

وبيان ذلك

ان المولى اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال في دليل اخر لاتكرم الاموي منهم وحصلت شبهةٌ مصداقية في ان خالد بن يزيد اموي فهو خارجٌ بالتخصيص ام ليس اموياً فهو مندرجٌ تحت حكم العام ففي مثل الفرض قبل البحث عن تنقيح الموضوع باستصحاب العدم الازلي وهو استصحاب عدم كونه امويا يقع البحث في مقدمةٍ كبروية وهي هل ان العام يتعنون بعدم الخاص بعد خروج الخاص منه ام لا? اي بعد اخراج المخصص الاموي من تحت العام فهل يتعنون العام الذي هو موضوعٌ للأمر بالاكرام بالعالم اللا اموي على نحو العدم النعتي او بالعالم مع عدم الاموية على نحو العدم المحمولي

فان قيل ان العام لايتعنون اصلا بعنوان بعد خروج الخاص فكأن خروج الخاص من قبيل موت بعض الافراد الذي لا يوجب تعنون العام بعدمها كما لو فرض ان المولى قال اكرم فقيه فمات كل الفقهاء العرب فان موت كل الفقهاء العرب لا يوجب تغيرا في موضوع العام وهو اكرم كل فقيهٍ اذ لا يوجب عنونةً لموضوع العام بغير ما خرج بالموت فكذلك المخصص الذي اخرج الاموي من تحت العام لم يوجب تغيراً في موضوع الامر بالعام ؟

فان قيل بانه لا يوجب تغيراً و ان العالم موضوعٌ لوجوب الاكرام غاية ما في الباب يحرم اكرام الاموي فحينئذ اذا شك في ان خالد ابن يزيد اموي ام ليس باموي فلا فائدة في استصحاب عدم امويته اذ لا يكون الاستصحاب منقحاً لموضوع العام فان موضوع العام هو العالم وهو منطبقٌ وجدانا على خالد ابن يزيد غاية ما في الامر هل يحرم اكرامه لانه اموي ام لا ؟ وهذا مما لا مجال لتنقيحه بالاستصحاب

وان قيل كما هو المشهور بين الاصوليين ان العام بعد خروج الخاص يتعنون بعدم الخاص فهل العنوان الطارئ على العام بعد خروج الخاص عنوانٌ نعتيٌ ام عنوانٌ تركيبيٌ

اي هل ان موضوع العام هو العالم غير الاموي او العالم اللا اموي فهذا يعني ان العام بعد خروج الخاص تعنون بما هو ضدٌ للخاص بحيث يكون العنوان الجديد الطارئ على العام نعتا للعام فان ما هو موضوع العام العالم المتصف باللاموية او العالم المتصف بغير الاموي

فحينئذ لا يجري استصحاب عدم كون خالد ابن يزيد امويا لانه حينما لم يكن في الازل لم يكن امويا لانه لا يثبت انه متصفٌ باللا اموية فان الاتصاف عنوانٌ انتزاعيٌ وجودي لا يثبت باستصحاب العدم حيث ان نفي الاموية عن خالد ابن يزيد لا يثبت اكثر من عدم اتصافه بالاموية لااتصافه بعدم الاموية الذي اخذ موضوعا للأمر بالاكرام

وان قيل ان موضوع العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص ولكن من باب التركيب لا من باب التوصيف اي ان العدم الثابت بعد خروج الخاص ليس عدماً نعتياً وهو عبارة عن اتصاف العالم باللا اموي بل هو عدمٌ محموليٌ ومرجع ذلك الى ان موضوع العام وهو اكرم كل عالمٍ مركبٌ من جزئين العالم وعدم الاموية بحيث يكون الجزءان في عرض واحد

فاذا كان الامر كذلك فالجزء الاول محرزٌ بالوجدان حيث ان خالد ابن يزيد عالمٌ بالوجدان وعدم الاموية ثابت بالتعبد لان له حالةٌ سابقة حيث ان خالد بن يزيد عندما لم يكن لم يكن معه وصف الاموية فاذا شك في انه اصبح معه وصف الاموية بعد ولادته جرى استصحاب عدم وصف الاموية معه

و ببركة استصحاب العدم الازلي يتنقح موضوع العام وهو قوله اكرم كل عالمٍ مع عدم الاموية

فالبحث في باب العام والخاص ليس بحثاً في استصحاب العدم الازلي بل فرغ فيه عن حجية استصحاب العدم الازلي في نفسه وانما يبحث عن ثمرته في تنقيح موضوع العام بعد خروج الخاص وانه هل تترتب هذه الثمرة عليه ام لا? وترتب الثمرة على جريانه متوقف على بحثٍ كبرويٍ وهو ان هل ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص ام لا? فعلى فرض عدم العنونة لا مجال لتنقيح الموضوع باستصحاب العدم الازلي وعلى فرض العنونة فيأتي البحث هل انه يتعنون بالعدم النعتي على نحو التوصيف ام انه يتعنون بالعدم المحمولي على نحو التركيب?

فان قيل بالاول لم يجد استصحاب العدم الازلي في اثباته الا بناءً على الاصل المثبت وان قيل بالثاني جرى استصحاب العدم الازلي لتنقيحه

وسيد المنتقى قدس سره في ص 356

ذهب في هذا المقام لمنع جريان استصحاب العدم الازلي لا في نفسه بل من جهة منع ثمرته في تنقيح موضوع العام بعد خروج الخاص

وبيان مطلبه ان هنا مقدمتين

المقدمة الاولى

ان مفاد اداة العموم كقوله اكرم كل عالم هل هو استيعاب المدخول او استيعاب المراد من المدخول؟

فهنا مبنيان فان قيل بمبنى صاحب الكفاية وسيدنا الخوئي قدس سرهما ان مفاد اداة العموم استيعاب المدخول اي ان نفس - كل- في اكرم كل عالم تدل على استيعاب الحكم وهو الامر بالاكرام لجميع ما ينطبق عليه عنوان عالم بالدلالة الوضعية

وبناءً على ذلك

يكون مصب الحكم كل فردٍ فردٍ من العالم لا طبيعي العالم بل كل فردٍ من افراد العالم موضوع مستقل للأمر بالاكرام لا ان طبيعي العالم هو الموضوع

فكأن العنوان مشيرٍ الى ذات افراد العلماء الذي يكون كل فردٍ منهم موضوعا للأمر بالاكرام

وبناء على ذلك اذا جاء المخصص واخرج الاموي منهم فقال لا تكرم الاموي منهم فان المخصص لا يتكفل اكثر من اخراج هذه الحصة من الافراد وهي الامويون لا انه يوجب تعنون العام بعدم ما خرج اذ ليس موضوع العام الا الافراد والافراد على قسمين: قسمٌ من الافراد يحرم اكرامهم ببركة المخصص وقسمٌ منهم يجب اكرامهم ببركة العام والفرق بين ما خرج وما بقي فرقٌ ذاتي اذ الفرق بين الاموي وغيره ذاتي فلا حاجة في تحقيق موضوع العام الى عنونة العام بغير الخاص اذ ما دام الفرق بين ما خرج وبين ما بقي فرقاً ذاتياً فلا وجه لتعنون موضوع العام بعدم الخاص او بغير ما خرج

والنتيجة

ان المخصص بناء على ان موضوع الحكم في العام هو نفس الافراد لا يوجب عنونة العام بعدم الخاص لوجهين

احدهما

انه قاصرٌ عن اثبات ذلك فلا دلالة في الخاص على عنونة العام بعدمه اذ لا يتكفل سوى اخراج اكرام الامويين عن الحكم وثانيهما

ان الفرق بين ما خرج وبين ما بقي فرقٌ ذاتيٌ ومع الفرق الذاتي فلا معنى لارتكاب عنونةٍ لموضوع العام ليحصل ميزٌ بين ما خرج وبين ما بقي

وبناء على ذلك فلا يجدي عند الشك في ان خالد ابن يزيد داخلٌ في الخاص او داخل في الافراد التي هي موضوع العام التشبث باستصحاب العدم الازلي لان استصحاب العدم الازلي لا يعين ان الفرد من ايٍ من الحصتين ما دامت احدى الحصتين غير معنونة بعدم الحصة الاخرى وان الفرق بينهما ذاتي كالفرق بين الحصان والجمل فان حقيقة الحصان ليست متقومة بعدم الجمل والجمل ليس متقوما بعدم الحصان بل الفرق بينهما ذاتي وهذا هو الفرق بين الاموي وغير الاموي

ومع عدم العنونة فلا يجدي استصحاب عدم كون خالد ابن يزيد اموياً لانه لا يثبت دخوله تحت الافراد الواقعية التي هي موضوع العام الا بالاصل المثبت بان يقال لا يخلو الواقع اما ان يكون المشكوك ضمن الخاص او تحت العام فاذا لم يكن تحت الخاص فهو تحت العام فان هذا اثباتٌ لدخول الفرد المشكوك تحت موضوع العام بالملازمة العقلية وهذا من انحاء الاصل مثبت

واما على المبنى الثاني وهو مبنى المحقق النائيني ومن تبعه

من ان اداة العموم لا تدل وضعاً على استيعاب مدخولها بحيث هي التي توجب انبساط الحكم على كل فردٍ من مدخولها بل ان مدلول اداة العموم هو استيعاب ما يراد من مدخولها فلا بد في رتبةٍ سابقة من تحديد ما هو المراد الجدي من المدخول فهل المراد الجدي من المدخول في قوله اكرم كل عالمٍ جميع العلماء او العلماء العدول او العلماء العدول غير الامويين او ما اشبه ذلك من التقسيمات والاوصاف والحالات ، فاذا تمت مقدمات الحكمة في المدخول بان كان المولى في مقام البيان من جهة المدخول ولم ينصب قرينةً على التقييد فببركة مقدمات الحكمة يثبت ان مدخول- كل- طبيعي العالم

وهنا يرد السؤال :

لو جاء المخصص فاخرج الاموي من العلماء فهل يتعنون موضوع العام بعدم الخاص ام لا

وهنا صورتان لابد من التفصيل بينهما

الصورة الاولى

ان يكون التخصيص احواليا

حيث ان كل فردٍ من العلماء من الممكن ان يتصف بالفسق ومن الممكن ان يتصف بالعدالة فالفسق والعدالة حالتان طارئتان على العالم فاذا جاء المخصص وقال لا تكرم الفاسق منهم كان التخصيص احوالياً لا افرادياً لانه اخرج الفرد من العالم حال كونه فاسقاً لا انه اخرج ذات الفرد

وبناءً عليه

لابد من عنونة العام بعدم الخاص بان يقال ان موضوع العام لا محالة العالم الذي ليس بفاسق والسر في ذلك وجهان

الوجه الاول

لما كان موضوع العام طبيعي العالم فالطبيعي بعد خروج الفاسق اما مطلق بمعنى انه يجب اكرامه سواءً كان عادلاً او فاسقاً وهذا خلف التخصيص باخراج الفاسق واما مقيد بوجوده بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام العالم الفاسق وهذا تهافت يقطع بعدمه فتعين ان يكون موضوع العام العالم غير الفاسق او العالم مع عدم الفسق كما سيأتي بحثه فانه حيث لا يعقل الاهمال في عالم الجعل من حيث نسبة موضوع العام وهو طبيعي العالم الى ما خرج وهو الفاسق فاما ان يكون الموضوع مطلقاً من ناحية الفسق وهو خلفٌ او مقيداً به وهو تناقض او مقيداً بعدمه وهو المطلوب

الوجه الثاني

بما ان التخصيص احوالي فالفرق بين ما خرج عن العام وهو العالم حالة فسقه وما بقي تحته وهو العالم حال عدالته ليس فرقاً ذاتياً وانما هو فرقٌ احوالي وبما انه فرقٌ احواليٌ لا ذاتيٌ بحيث ان موضوع العام وهو العالم من الممكن ان يخرج احياناً ويدخل احياناً تحت العام فبالتالي لا يمكن تحقيق كون الفرد داخلاً تحت موضوع العام الا اذا تقيد بعدم الحال الذي خرج بالتخصيص وهو حال الفسق

والا فما دام الفرق بين العادل والفاسق غير ذاتي فلا يوجد دخولٌ قهريٌ للعالم تحت العام بل باختياره ان يدخل تحت العام او يخرج و بما انه لا يوجد بقاء قهري تحت العام فلا محالة لا يمكن حصول الميز بين ما خرج وبين ما بقي الا بتقييد ما بقي تحت العام بعدم الحال الخارج بالتخصيص وهو الملازم للتقييد

### 092

ما زال الكلام في عرض مطلب سيد المنتقى قده

الذي انكر فيه جدوى استصحاب العدم الازلي في تنقيح موضوع العام

ووصل الكلام الى الصورة الثانية

وهي ما اذا كان التخصيص افرادياً لا احوالياً

كما اذا فرض ان المولى قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم

فان التخصيص في المقام افراديٌ بلحاظ ان انقسام العالم الى امويٍ وغير اموي تعدد في الافراد وليس انقساماً بحسب الحالات

وبناءً على ذلك:

فان التخصيص كاشف عن امورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان ما بقي تحت العام مجموعةٌ من الافراد وما خرج من العام مجموعةٌ من الافراد اي ان التخصيص الافرادي يكشف عن ان موضوع العام نفس الافراد لا الطبيعي .

الثاني

ان هناك تباينا ذاتيا بين ما خرج وما بقي ومقتضى التباين الذاتي ان لا معنى للتقييد اي لا معنى لعنونة موضوع العام بغير الخاص بان يقال ان موضوع العام العالم الذي ليس باموي او العلماء الذين ليسوا بامويين فان هذا مما لا معنى له

اذ المفروض انه لو كان موضوع العام هو الطبيعي والطبيعي ينقسم الى حالين فيقال اذا خرج حال منه اصبح موضوع العام الطبيعي المعنون بعدمه او بالحال الآخر

واما اذا لم يكن موضوع العام هو الطبيعي بل نفس الافراد والمفروض ان بين الافراد الباقية والافراد الخارجة تباينا ذاتيا كالتباين بين الاموي وغيره لا بصفةٍ من الصفات او بحالٍ فلا يوجد مقسم مشترك كي يقال ان هذا المقسم المشترك خرج منه حالٌ فيتقيد بالحال الاخر او يتعنون بعدم ماخرج بل هناك حصةٌ من الافراد ما زالت باقية وهم غير الامويين وحصةٌ من الافراد خرجت وهم الامويون

و مع وجود المباينة فالعنونة بلاموجب مثلا الحصان مباين للجمل فلو قال المولى اركب الحصان فانه لامعنى للقول ان المقصود اركب الحصان المعنون بغير الجمل اذ المفروض ان التخصيص الافرادي كشف عن تباينٍ ذاتيٍ بين ما خرج وما بقي وهذا كافي

فلا معنى بعده لجعل موضوع العام المعنون بغير ما خرج او المتقيد بغير ما خرج او المتصف بغير ما خرج ونحو ذلك من العناوين

الثالث

وبذلك تبين الا شكال فيما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من انه بعد التخصيص يأتي السؤال هل ان موضوع العام مطلق بالنسبة الى ما خرج ? ام مقيدٌ بوجوده؟ ام مقيدٌ بعدمه واذا بطل الاولان تعين الثالث

اذ لا معنى لهذا الترديد اطلاقا.

فان الترديد فرع وجود موضوعٍ يتصور فيه الاطلاق والتقييد، وهو الطبيعي الذي يتصور فيه الاطلاق والتقييد فيقال نسبة الطبيعي الى ما خرج اما مطلق وهو خلف التخصيص او مقيد بوجوده وهو تهافت فيتعين ان يكون مقيدا بعدمه

واما اذا لم يكن هناك طبيعي يقع مقسماً للاطلاق والتقييد بل ليس تحت العام الا نفس الافراد فلا معنى حينئذٍ لان يقال ان موضوع العام بالنسبة الى ما خرج اما مطلق او مقيد بالوجود او مقيد بالعدم

ومحل الكلام في استصحاب العدم الازلي هو ما اذا كان التخصيص افراديا لاما اذا كان التخصيص احوالياً لان محل الكلام في استصحاب عدم الصفة الملازمة للفرد من حين وجوده كالاموي والقرشية وما اشبه ذلك من الصفات ، و بما ان محل الكلام صفة ملازمة للفرد من حين وجوده فليس في هذه الصفة تقسيم للفرد الى حالين بل الفرد اما من هذه الصفة او من صفةٍ مباينة لا محالة

وبالتالي اذا ورد عام كما اذا قال كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين وورد خاصٌ مشتملٌ على صفةٍ ملازمةٍ للفرد من حين وجوده كما اذا قال المرأة من قريش ترى الحمرة الى الستين فلا محالة يكشف ذلك عن ان التخصيص افرادي وليس احواليا ومتى كان تخصيصا افراديا جاءت الامور الثلاثة السابقة وهي ان مقتضى كون التخصيص افرادياً ان موضوع الحكم في العام نفس الافراد لا الطبيعي الجامع بين الافراد

وان التخصيص الافرادي بصفة ملازمة للفرد منذ وجوده تكشف لا محالة عن تباين بالذات بين ما يتصف بهذه الصفة وما لا يتصف بهذه الصفة ومع وجود التباين بالذات فلا معنى لتقييد الافراد التي بقيت تحت العام بانها معنونة بغير ما خرج مع تباينهما وافتراقهما بالذات

و بطلان التشقيق الذي اصر عليه سيدنا قدس سره من ان ما بقي نسبته لما خرج ؟ اما الاطلاق او التقييد بالوجود او التقييد بالعدم واذا بطل الاولان تعين الثالث

فالمتحصل من كل ما سبق:

انه اذا ورد عامٌ كما في قوله: كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين ثم ورد مخصصٌ افراديٌ كما في المقام حيث قال المراة من قريش ترى الحمرة الى الستين وحصلت شبهةٌ مصداقية بان هذه المرأة من قريش فحكمها الخاص او من غيرهم فحكمها العام فانه لا يمكن تنقيح موضوع العام باستصحاب العدم الازلي بان يقال هذه المرأة عندما لم توجد لم تكن من قريش فهي الان ليست من قريش فتندرج تحت موضوع العام

والسر في ذلك:

ان موضوع العام لم يتعنون ، و جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام فرع تعنون موضوع العام بعدم ما خرج فيقال موضوع العام المرأة التي لم تكن من قريش فينطبق على المرأة المشكوك فيها ببركة الاستصحاب لكن موضوع العام لم يتعنون بغير ما خرج حتى يجدي في تنقيحه استصحاب العدم الازلي

هذا كله في بيان المقدمة الاولى من كلامه قدس سره

المقدمة الثانية

لو سلم جدلاً ان موضوع العام يتعنون بغير الخاص فمع ذلك لا تصل النتيجة لما يرومه السيد الخوئي من جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام

والسر في ذلك

ان المخصص اخرج المشتق لا انه اخرج المبدأ بمعنى ان المخصص اخرج وصف القرشية او وصف المخالف كما اذا قال في الدليل الاول كل شرطٍ نافذ وقال في الدليل الثاني الشرط المخالف للكتاب والسنة ليس بنافذٍ ، و بما ان الخاص اخرج الوصف فالثابت بعد خروجه نقيضه لان النقيضين لا يرتفعان و حيث خرج بالمخصص القرشية ثبت نقيضه في موضوع العام ونقيضه اللا قرشية على نحو النعتية

واذا خرج المخالف عن موضوع العام ثبت نقيضه ونقيضه اللامخالف فاذا كان مفاد المخصص اخراج الوصف كان مقتضى استحالة ارتفاع النقيضين ثبوت نقيضه ونقيضه هو النعت ايضا وهو اللاقرشية واللا مخالف واللا اموي

فاذا كان نقيضه نعتاً فاستصحاب عدم قرشيتها عندما لم تكن لا يثبت انها متصفة باللاقرشية لان الذي ثبت مكان القرشية نعتٌ اخر وهو اللا قرشية وهذا النعت لا يثبت باستصحاب العدم الازلي الا على نحو الاصل مثبت

اوعلى الاقل يقع الشك في أن الذي يثبت بعد ارتفاع الوصف هو نعتٌ أو عدم النعت فاذا خرجت القرشية فلا يعلم ان الذي ثبت في موضوع العام عدم القرشية او اللا قرشية اي الذي ثبت هو العدم المحمولي او العدم النعتي؟ ومفاد ليس الناقصة او مفاد ليس التامة ؟

وقد ذكر سيدنا الخوئي قدس سره ان الثابت العدم المحمولي و مفاد ليس التامة لانه اذا دار الامر بين عدم الوصف والوصف بالعدم فان الوصف بالعدم ذو مؤونةٍ زائدة تحتاج الى دليل مثلا اذا دار الامر بين ان يكون الثابت عدم القرشية على نحو العدم المحمولي او الثابت الاتصاف بعدم القرشية على نحو عدم النعتي فان الثاني يحتاج الى مؤونة ، لا مؤونة اثباتية فقط بل ثبوتية ايضا لان الاتصاف يحتاج الى لحاظ العنوان الانتزاعي التحليلي المعبر عنه بالاتصاف بالعدم كما يحتاج الى مؤنة اثباتية وهي قيام القرينة عليه ومتى دار الامر بين ما يحتاج الى مؤونة وما لا يحتاج تعين ما لايحتاج وهو العدم المحمولي

وهذا مدفوعٌ بوجهين

الوجه الاول

ان عدم الوصف قد يؤخذ وصفا مثلا عدم القرشية قد يؤخذ وصفا للمرأة عرفا والوصف لايحتاج الى التقييد، بلحاظ عنوان الاتصاف

ثانياً

اذا دار الامر بين ما يحتاج للمؤنة وما لا يحتاج فقد افاد السيد الخوئي انه يتعين ما لا يحتاج الا ان ذلك انما يتم لو كان البحث في مقام الاثبات فيقال مقتضى الظاهر وعدم وجود القرينة هو تعين ما لايحتاج الى قرينة .

واما مع البحث الثبوتي في المقام بمعنى ان المولى في مقام الجعل وبغض النظر عن عالم الخطاب هل اخذ في موضوع العام الاتصاف ام اخذ في موضوع العام المراة و عدم القرشية

يعني هل المأخوذ في موضوع العام التركيب وهو ان موضوع العام مركب من جزءئين في عرضٍ واحد وهما المراة وعدم القرشية او ان المأخوذ في موضوع العام قضية وصفية وهي المرأة اللا قرشية ومع تردد ما هو المأخوذ في موضوع العام في عالمٍ الجعل

فلايرد فيه انه اذا دار الامر بين ما لا يحتاج الى مؤونة وما يحتاج الى مؤونة تعين ما لا يحتاج الى مؤونة

فتحصل

ان سيد المنتقى طاب ثراه يقرر في المقدمة الاولى انه لادليل على عنونة موضوع العام بغير الخاص او بعدم الخاص اذ في التخصيص الافرادي لا يوجد طبيعي ينقسم الى ما مع الخاص وماليس مع الخاص بل الافراد متباينة بالذات بين ما بقي وبين ما خرج فاصل العنونة ممنوعة

وفي المقدمة الثانية قال لو سلمت العنونه فلا شاهد على العنونة بالعدم المحمولي اي مفاد ليس التامة الذي يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي كما اصر عليه من قال بذلك

وقد وصل الى النتيجة التي وصل اليها المحقق النائيني قدس سره من انكار جدوى استصحاب العدم الازلي في تنقيح موضوع العام

### 093

وهنا مجموعةٌ من الملاحظات على ما افيد في المنتقى

الملاحظة الاولى وتبتني على مقدمتين

المقدمة الاولى

ان البحث في التخصيص وهو مختلفٌ عن الاستثناء اذ الاستثناء قد يكون استثناءً متصلاً وقد يكون استثناءً منقطعاً بحيث لا ربط بين المستثنى والمستثنى منه

واما التخصيص الذي هو محل البحث فهو عبارةٌ الحكم على عنوان لولا ورود المخصص لكان العنوان شاملا لمورد الخاص

وبناءً على ذلك:

فالتخصيص ثبوتاً يكشف عن عنونة للعام لا محالة

والسر في ذلك:

ان مقتضى شمول عنوان العام لمورد الخاص لولا التخصيص ان العام فيه اقتضاءٌ لثبوت الحكم في الخاص غاية ما في الباب ان الذي اوجب عدم شمول حكم العام للخاص مع وجود المقتضي اما فقدان الشرط او وجود المانع

فمثلاً:

اذا قال المولى اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم فان قوله لا تكرم الاموي منهم كاشفٌ عن انه لولا التخصيص لشمل العام مورد الخاص وهو الاموي وان عدم الشمول اما لفقد الشرط كما لو فرض ان موضوع الامر بالاكرام العالم العلوي ولاجل ان الاموي فاقدٌ للشرط لم يشمله الامر بالاكرام

او لوجود المانع وهو ان نفس وصف الاموية مانعٌ من شمول الامر بالاكرام للعالم فيكون التخصيص موجباً لعنونة العام بعنوانٍ دخيلٍ في ثبوت الامر به سواءا كان ذلك العنوان وجودياً لاجل الشرط المفقود في مورد الخاص او عدمياً لاجل ان الخاص مانع من فعلية الامر

نعم:

ما ذكر في المنتقى من ان مجرد التخصيص لا يعني تعنون العام بعدم الخاص تام اذ قد يكون عدم شمول الامر بالعام للخاص لا لوجود المانع بل لفقد الشرط فلا يكون العام متعنونا بعدم الخاص بل قد يكون العام متعنوناً بعنوانٍ لا يتوفر في الخاص لا انه متعنونٌ بعنوانٍ بعدم الخاص

فما ذكر من ان التخصيص لا يعني تعنون العام بعدم الخاص صحيحٌ لكنه موجبٌ لعنونة العام في الجملة اما بعنوانٍ وجوديٍ مفقودٍ في الخاص او بعنوانٍ عدميٍ وهو عدم الخاص لا ان الخاص لا اثر له بالنسبة للعام كما افيد

المقدمة الثانية وهي ملاحظة مقام الاثبات :

فانه لو قصر النظر على مقام الثبوت لكان مقتضى التخصيص ان العام معنون اما بعنوان وجودي او بعنوان عدمي ولا يقتضي التخصيص تعنون العام بعدم الخاص ولكن ملاحظة مقام الاثبات تقتضي عنونة العام بعدمٍ الخاص

والسر في ذلك:

ان المولى اذا قال اكرم كل عالم كان ظاهر العنوان المأخوذ في العام بمقتضى اصالة الموضوعية والاطلاق ان العالم تمام الموضوع للاكرام لولا مجيء الخاص وظاهر الخاص بمقتضى اصالة الموضوعية في العنوان ان لا مانع من الاكرام فيه الا كونه اموياً لا عنوانٌ اخر فمقتضى الجمع بين ظهور العام في كونه تمام الموضوع لولا الخاص وظهور الخاص في كونه مانعاً من الشمول بعنوانه ان موضوع العام العالم الذي ليس باموي فمقام الاثبات شاهدٌ على عنونة العام بعدم الخاص

فان قيل كما ذكر في المنتقى:

من ان البحث فعلاً ليس في مقام الاثبات كي يكون المحكم في النتيجة هو مقام الاثبات بل البحث في مقام الثبوت وهو هل ان التخصيص بغض النظر عن العناوين المأخوذة فيه بما هو تخصيص يوجب عنونة العام بعدمه ام لا? والصحيح انه لا يوجب كما سبق في المقدمة الاولى

فالجواب :

بما ان البحث في جريان استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام في الشبهة المصداقية كان لابد من ملاحظة مقام الاثبات فان المولى اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال في دليلٍ منفصلٍ لا تكرم الاموي منهم وحصل شك على نحو الشبهة المصداقية في ان خالد بن يزيد امويٌ فلا يجب اكرامه او غير امويٍ فيجب اكرامه? وقع البحث حينئذ في ان استصحاب العدم الازلي في خالد هل يسهم في تنقيح موضوع العام ام لا?

وبما ان هذا محط البحث فلابد ان يلحظ مقام الاثبات اذ لا يمكن اجراء استصحاب العدم الازلي لتنقيح الموضوع ما لم يكن الموضوع عنوانٌ يراد باستصحاب العدم الازلي اما نفيه او اثباته

فلابد من ملاحظة مقام الاثبات لمعرفة العنوان المأخوذ في العام وانه عنوانٌ بالاستصحاب ينفى او بالاستصحاب يثبت

وملاحظة مقام الاثبات تشهد بكون العام معنوناً بعدم الخاص

الملاحظة الثانية

افيد في المنتقى ان البحث يعتمد على دلالة ادوات العموم سواءً كان مفادها الاستغراق مثل كل في قوله اكرم كل عالمٍ او مفادها العموم البدلي مثل اي في قوله اكرم اي عالمٍ او مفادها العموم المجموعي كما في قوله اكرم مجموع العلماء فانه ان قيل ان اداة العموم بنفسها وبلا معونةٍ تدل على استيعاب الحكم لما ينطبق عليه عنوان مدخولها بحيث ينطبق الامر بالاكرام على كل من صدق عليه انه عالمٌ فحينئذ يتبين ان موضوع العام نفس الافراد لا طبيعي العالم بل كل فردٍ فردٍ من العلماء هو موضوعٌ للأمر بالاكرام

وان كان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها بحيث لابد من تحقيق المراد الجدي من المدخول في رتبةٍ سابقة على دخول اداة العموم فاذا اريد ببركة مقدمات الحكمة وهي كون المولى في مقام البيان وعدم نصبه قرينة على التقييد ان العالم موضوعٌ للأمر دلت كل حينئذٍ على استيعاب الامر بإكرام العالم لافراده

فدلالة اداة العموم على الاستيعاب في طول تحديد ما هو المراد من مدخول اداة العموم

وبناءً على ذلك:

فلا فرق في النتيجة بين المطلق والعام فكما ان المولى لو قال اكرم العالم لكان ظاهراً في ان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم فكذلك اذا قال اكرم كل عالمٍ فان مقتضى انعقاد مقدمات الحكمة في مدخول كل ان موضوع الامر بالاكرام طبيعيٌ العالم

فاذا کان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم جاء فيه كلام سيدنا الخوئي قدس سرة وهو ان طبيعي العالم بعد مجيء المخصص وقول المولى لاتكرم الفاسق منهم هل نسبته لما خرج نسبة المطلق؟ بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام طبيعي العالم لا بشرط سواءً كان عادلا ام فاسقا فهذا خلف التخصيص

ام ان موضوع الامر بالاكرام العالم المقيد بالفسق? وهذا تهافتٌ ام ان موضوع الاكرام العالم المقيد بعدم الفسق وهذا هو المتعين والنتيجة هي عنونة العام بعدم الخاص

وتعليق سيد المنتقى على ذلك ان هذا انما يتم بناء على ان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها فاذا حدد ان مدخولها هو الطبيعي كان موضوع العام هو الطبيعي فجاء فيه التشقيق وهو ان نسبته لما خرج نسبة الاطلاق او نسبة التقييد بالوجود او نسبة التقييد بالعدم فاذا بطل الاولان تعين الثالث

والملاحظة على هذا التحليل:

انه لا فرق بين القول بان مفاد اداة العموم استيعاب مدخولها بلا معونة او القول ان مفاد اداة العموم استيعاب ما يراد من مدخولها

فانه بناءً على المبنى الثاني يدعى ان موضوع العام هو الطبيعي فهل المقصود بذلك انه لو قيل بدلالة ادوات العموم على استيعاب ما يراد من مدخولها ان تمام موضوع العام هو الطبيعي من دون لحاظ الافراد او المقصود بذلك ان مقتضى جريان مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم ان الطبيعي لوحظ في موضوع العام لا ان الطبيعي تمام موضوع العام

فان ادعي الاول وهو كون الطبيعي تمام موضوع العام كما في المطلق تماماً فهذا الغاءٌ لدلالة اداة العموم اذ لا يبقى لها موردٌ ما دام مقتضى مقدمات الحكمة ان موضوع العام هو طبيعي العالم فسواءً دخلت كل عليه ام لم تدخل

وهذا يتنافى مع المرتكزات العرفية مما يعني ان المستفاد عرفا ان الطبيعي وان لوحظ في الموضوع الا ان الموضوع افراد الطبيعي وما يصدق عليه طبيعي العالم لا ان تمام الموضوع هو طبيعي العالم

وان قيل ان مؤدى مقدمات الحكمة في مدخول كل هو ان موضوع العام لوحظ فيه طبيعي العالم لا ان طبيعي العالم هو تمام الموضوع فلا فرق حينئذ بين المبنيين اذ حتى لو قيل بالمبنى الاول وهو ان مفاد كل الاستيعاب لمدخولها لا استيعاب ما يراد من مدخولها فان دلالة كل على ان كل فردٍ فردٍ من افراد العالم موضوعٌ لا يعني عدم وجود حيثية مشتركة بين الافراد تكون دخيلة في الامر بالاكرام حيث لم يأمر بإكرام الافراد بما هي زيدٌ وبكرٌ وعمرٌ وانما امر بإكرام الافراد بما هي عالم لا بما هي هي وهذا يعني ان موضوع العام الافراد بما لها من حيثيةٍ مشتركة والمفروض ان الحيثية المشتركة وهي حيثية العالم حيثيةٌ تقييديةٌ في موضوع العام.

فتحصل من ذلك:

ان موضوع العام بناءً على المبنى الاول وهو دلالة كل على استيعاب مدخولها جميع الافراد بما هي مشتركة في عنوان العالم كذلك على المبنى الثاني يتجه ان موضوع العام عند القول بدلالة كل على استيعاب ما يراد من مدخولها هو افراد طبيعي العالم او ما يصدق عليه طبيعي العالم لا الطبيعي

وكما انه على المبنى الثاني يرد السؤال عن نسبة الطبيعي لما خرج بالتخصيص وهل هي الاطلاق او التقييد بالوجود او التقييد بالعدم كذلك يرد السؤال على المبنى الاول حيث ان موضوع العام الافراد بما لها من الحيثية المشتركة وهي حيثية العالم فحيثية العالم التي هي حيثيةٌ مشتركة بين الافراد اما مطلقة بلحاظ ما خرج بالتخصيص او مقيدة بالوجود او مقيدة بالعدم فاذا بطل الاولان تعين الثالث

فلا فرق بين المبنيين من هذه الناحية اطلاقاً

الملاحظة الثالثة

افيد في المنتقى بانه اذا كان التخصيص احواليا كما اذا قال المولى اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الفاسق منهم والفاسق حالٌ من الاحوال فحينئذ يكون موضوع العام هو الطبيعي فهو طبيعي العالم ونسبته لما خرج بالتخصيص نسبة التقييد بالعدم ويتم كلام السيد الخوئي حيث ان الخارج عن العام ليس مبايناً لما هو داخلٌ في العام تباينا ذاتيا وانما المباينة بين ما خرج وما دخل مباينة عرضية اي انها مباينةٌ بحسب الحال لا بحسب بالذات و اذا كان تخصيص افرادياً كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي منهم فان ما خرج وهو الاموي بالنسبة لما بقي تحت العام وهو العلوي مثلاً نسبة التباينٌ الذاتي ولاجل هذا التباين لا يجتمع العام والخاص

بخلاف ما اذا كان التخصيص احوالياً فان مقتضى التخصيص الاحوالي ان لا يكون تباينٌ ذاتيٌ بين ما خرج وبين ما بقي كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الفاسق منهم حيث لاتباين بين الفاسق والعادل لامكان ان يكون فردٌ واحد داخلاً تحت العام مرة وخارجاً عنه اخرى بحسب اختلاف حاله من العدالة والفسق فلا تباين بناءً على التخصيص احوالي وانما التباين بناءً على التخصيص الافرادي

فلذلك في التخصيص الاحوالي يأتي السؤال في ان نسبة موضوع العام لما خرج نسبة المطلق او المقيد بالوجود او المقيد بالعدم بخلاف التخصيص الافرادي?

ويلاحظ على ما ذكر

ان المقصود بالتباين الذاتي بين ما خرج وبين ما بقي هل هو بمعنى عدم وجود مقسمٍ مشتركٍ جامعٍ بينهما او بمعنى عدم امكان ان يكون الداخل تحت العام خارجاً عنه

فان كان المقصود هو الاول اي ان المباينة الذاتية عبارة عن عدم وجود جامعٍ بين ما خرج وما دخل كما لو كان الخاص هو لا تكرم الاموي منهم فانه لا جامع بين الاموي والعلوي

بخلاف ما لو كان الخارج هو الحال كالفاسق فان هناك جامعاً بين الفاسق والعادل وهو ذات الفرد الذي قد يكون عادلاً تارة وفاسقاً اخرى

ففيه :

ان الجهة الجامعة موجودة على كل حال اذ كما ان الفرد الذي يكون قاسماً مشتركاً بين حالة العدالة وحالة الفسق انما يكون موضوعاً للعام في حالة عدالته وعدم كونه موضوعاً للعام حال فسقه لكونه عالما لا لذات الفرد بما هو فردٌ بل ان المصداق للعالم جامعٌ بين الحالين المتضادين

فكذلك فيما اذا كان التخصيص افراديٍا بان قال اكرم كل عالمٍ وقال لا تكرم الاموي فان الجامع المشترك بينهما هو حيثية العالم وبالتالي فكما يوجد في التخصيص الاحوالي جامعٌ يمنع التباين الذاتي فانه يوجد في التخصيص الافرادي جامع يمنع التباين الذاتي

وان كان المقصود بالمباينة ان الوصفين لا يجتمعان (الاموي والعلوي) بخلاف العدالة والفسق

ففيه:

ان مقتضى تباين العدالة والفسق وتضادهما عدم امكان اجتماعهما في حالٍ واحد في زمنٍ واحدٍ وان كان الفرد قد يكون عادلا لا فاسقا وقد يكون فاسقاً لا عادلاً

كما ان الفرد لا يمكن ان يكون اموياً وغير اموي كذلك لا يمكن للفرد ان يكون عادلاً وفاسقاً في فرض واحد

فلا نرى ثمة فرق بين ما خرج وبين ما بقي بحيث يكون التباين في احدهما ذاتياً والاخر عرضياً بل كلاهما من حيث موضوع العام يلتقيان لان موضوع العام جهةٌ تجمعهما ومن حيث الوصف المأخوذ في التخصيص متباينان اذ لا تجتمع العدالة والفسق في فرض واحد كما لا تجتمع الاموية والعلوية

فلا فرق بين الفرضين من هذه الجهة

ويأتي الكلام في بقية الملاحظات إن شاء الله تعالى

### 094

الملاحظة الرابعة :

ذكر في المنتقى ان هناك فرقاً بين التقييد الاحوالي والتخصيص الافرادي

فاذا كان التقييد احواليا كما اذا قال صل خلف من تثق بدينه ثم قال في دليلٍ اخر لا تصل خلف الفاسق كان مقتضى التقييد باخراج الفاسق عن من يصلى خلفه ان موضوع صحة الائتمام وهو طبيعي الامامي الموثوق بدينه بالنسبة لما خرج وهو الفاسق هل هو على نحو اللا بشرط? ام انه مقيدٌ بوجوده ام مقيد بعدمه؟

واذا كان التخصيص افراديا كما اذا قال صل في جلد كل حيوان وقال في دليلٍ اخر لا تصل في جلد السبع حيث ان كون الجلد جلد سبع ليس حالةً من حالات الجلد بل هو فردٌ من افراده ومقتضى ذلك ان موضوع العام ليس هو الطبيعي بل موضوع العام نفس الافراد من الجلد وقد خرج عنها جلد السبع

وبناء على ان موضوع العام هو الافراد فلا معنى للبحث عن ان موضوع العام بالنسبة لما خرج هل هو على نحو اللا بشرط ام على نحو البشرط شيء? ام على نحو البشرط لا?

والسر في ذلك

ان نسبة الفرد للفرد الاخر نسبة الاجنبي فكما ان نسبة فردٍ من الانسان لفردٍ من الشجر نسبة الاجنبي فهذه النسبة تقتضي ان لا يكون الفرد مقسماً للاطلاق والتقييد فان المنقسم للاطلاق والتقييد هو الطبيعي بلحاظ حالاته واما الفرد بلحاظ الفرد الاخر فليس مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة اليه لانهما متخالفان وكلٌ منهما اجنبيٌ عن الاخر

مضافا الى ان التخصيص الافرادي مساوق للتباين الذاتي بين الفرد الخارج والفرد الباقي ومع وجود التباين الذاتي فلا حاجة الى تقييد احد الفردين بعدم الاخر لانه مباين له بالذات كالتباين بين الشجر والحجر ، والتباين يقتضي افتراقهما بلا حاجةٍ لتقييد الشجر بعدم الحجر او وصف الحجر بعدم الشجر

والبحث في باب استصحاب العدم الازلي من قبيل التخصيص الافرادي لان البحث في الوصف الملازم للذات منذ وجودها ولا يكون الوصف ملازماً للذات من حين وجودها الا اذا كان من مشخصات الفرد بحيث يميزه عن غيره تمييزا ذاتيا

ولاجل ذلك:

فالتخصيصات الافرادية تخرج عن موضوع جريان استصحاب العدم الازلي

ولكن الملاحظ على هذا المفاد:

ان كون الشيء مقسماً للاطلاق والتقييد لا ينحصر في انقسام الشيء بلحاظ حالاته وانواعه واصنافه بل يشمل انقسام الشيئ بلحاظ ملابساته ومقارناته فانه متى اقترن شيء بشيء في حكم معين او كان بينهما ملابسة تقتضي ربط احدهما بالاخر فلا محالة يكون كلٌ منهما بالنسبة للاخر مقسما للاطلاق والتقييد

وهذا ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك

حيث افاد بانه حتى لو كان في البين جوهران متميزان فانه يمكن ان يكون احد الجوهرين بالنسبة للاخر مقسما للاطلاق والتقييد

مثلاً: موت المورث واسلام الوارث متباينان فان موت المورث عرضٌ لجوهر واسلام الوارث عرضٌ لجوهرٍ اخر الا انه لو لوحظ موت المورث في نفسه لم يكن مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة لاسلام الوارث ولكن اذا لوحظ موت المورث من حيث كونه موضوعاً للحكم الشرعي بالارث فبلحاظ هذه الجهة يقع ربط بينه وبين اسلامٍ الورث ومقتضاه كون موت المورث مقسماً للاطلاق والتقييد بالنسبة لاسلام الوارث حيث يقع السوال في ان موضوع الارث موت المورث لا بشرط من حيث اسلام الوارث او بشرطه او بشرط عدمه وان كانا عرضين لجوهرين متمايزين الا ان وقوعهما في سياق حكمٍ واحدٍ وهو الارث اوجب ملاحظة احدهما بالنسبة للاخر مقسماً للاطلاق والتقييد

وكذل الامر في المقام فانه وان كان ما هو الباقي تحت العام افراد وما هو الخارج افراد اخرى كما اذا قال صل في جلد كل حيوان وقال لا تصل في جلد السبع فان القضيتين حيث وقعتا في سياق حكمٍ واحدٍ وهو صحة الصلاة كان احدهما وهو افراد الجلد الحيواني بالنسبة للاخر موضوع للاطلاق والتقييد حيث يرد السؤال في ان الافراد الباقية تحت قوله صل في جلد الحيوان هل هي بالنسبة لما خرج وهو جلد السبع على نحوٍ اللا بشرط? ام بشرط شيءٍ ام بشرط لا? اذ لم ينظر الى الافراد من الجلد الحيواني بما هي هي حتى تكون اجنبيةً عن جلد السبع بل نظر اليها بما هي موضوعٌ للحكم في العام ، وبما انها موضوع للحكم المأخوذ في العام اقتضى ذلك النظر لنسبتها الى ما خرج وهو جلد السبع هل هي على نحو الاطلاق ام على نحو التقييد الوجودي ام العدمي?

وثانياً

بان ما افيد من ان التخصيص الافرادي يعني التباين الذاتي بين ما خرج وما بقي فلا معنى بعد المباينة الذاتية لتقييد ما بقي بغير ما خرج محل تأملٍ باعتبار ان مناط التباين الذاتي هو التناقض او التضاد فمتى ما كان الوصفان مما لا يعقل اجتماعهما في موضوعٍ واحد في زمان واحد كان بينهما تباينٍ ذاتي سواءً كانا من الصفات المفردة ام من الحالات?

فمثلاً

القيام والقعود من الحالات للجسم الواحد حيث يمكن للجسم الواحد ان يكون تارة قائما واخرى قاعدا الا ان بينهما تباينا ذاتيا لاستحالة اجتماعهما في الجسم في زمانٍ واحد فكذلك اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لاتكرم الفاسق فان الفسق وان كان حالةً من الحالات الا ان المباينة بين الفسق والعدالة بحيث لا يجتمعان في موضوع واحد في زمانٍ واحد اقتضى ان يكون بينهما تمام الافتراق

فلو كان التباين الذاتي مانعاً من تقييد ما بقي تحت العام بعدم الخاص فهو مانعٌ حتى في التقييد الاحوالي اذ الذي خرج هو الفاسق وما بقي من الافراد غيره ومقتضى ذلك ان لا يتعنون ما بقي بغير الفاسق للتباين الذاتي بين الوصفين

الملاحظة الخامسة

افيد في المنتقى بانه لو سلم ان التخصيص يقتضي عنونة العام بعدم الخاص فهل الثابت بعد خروج الخاص العدم المحمولي? وهو مفاد ليس التامة الذي يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي او العدم النعتي وهو مفاد ليس الناقصة الذي لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي الا على نحو الاصل المثبت

والصحيح

ان هناك تفصيلاً وهو ان الخارج من تحت العام ان كان من المشتقات كما اذا قال اكرم كل عالمٍ وقال لاتكرم الفاسق فان الفاسق مشتقٌ ومقتضى خروجه ثبوت نقيضه ونقيض الفاسق اللا فاسق كما ان الفاسق نعت فنقيضه وهو اللا فاسق نعت

وبالتالي فموضوع العام بناءً على العنونة العالم اللا فاسق وحيث ان الماخوذ في الموضوع هو العدم النعتي فلا يمكن تنقيحه باستصحاب عدم الازلي

وان كان الخارج عن العام المبدأ وليس المشتق كما اذا قال كل شرطٍ نافذ وقال مخالفة الشرط للكتاب تمنع من نفوذه فكان الخارج عنوان المخالفة وهو مبدا وليس مشتقاً فالثابت بعد خروجه بناءً على التسليم بالعنونة عدمه وعدم المخالفة عدمٌ محموليٌ يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي

ويلاحظ على ذلك

انه لا فرق بين عدم المبدأ وعدم المشتق لما قرر في الحكمة من ان:

نقيض كل رفع او مرفوع

تعميم رفعٍ لهما مجموع

اي ان نقيض العدم ما هو مرفوعٌ به وهو الوجود ونقيض الوجود رفعه فكما ان نقيض المبدأ رفعه اي عدم المبدأ على نحو عدم المحمولي فان نقيض المشتق رفعه ورفعه عبارة عن العدم المحمولي وكما ان نقيض الفسق عدم الفسق فان نقيض الفاسق عدم الفاسق لا ان لا فاسق على نحو الاتصاف والا لو كان الخاص نعتاً وهو الفاسق ونقيضه نعتٌ اخر وهو اللا فاسق لزم ارتفاع النقيضين في فرض عدم وجود النعت لا بالفسق ولا بعدمه وارتفاع النقيضين محال

الملاحظة السادسة

افيد بانه على فرض التسليم بان الثابت مكان الخاص هو عدمه ولكن حيث يحتمل ان الثابت عدم محمولي او عدم نعتي فلا معين لاحدهما دون الاخر

وقد استدل سيدنا الخوئي قدس سره على تعيين العدم المحمولي الذي يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الازلي بانه اذا دار الامر بين العدم النعتي والعدم المحمولي فقد دار الامر بين ما لا مؤنة في اخذه وهو العدم المحمولي وما فيه المؤنة وهو العدم النعتي واذا دار الامر بين ما به المؤنة وما ليس له مؤنة فالمتعين هو الثاني

واشكل عليه سيد المنتقى

اولاً

بان عدم الوصف قد يكون وصفاً

وثانياً ان البحث في المقام ليس بحثاً اثباتياً حتى اذا دار الامر بين ما يحتاج الى مؤونة في مقام الاثبات وما لا يحتاج فالمتعين ما لا يحتاج وانما البحث ثبوتي وهو ان التخصيص بما هو تخصيص بغض عن لسان دليله هل يقتضي عنونة العام بعدمه? وعلى فرض انه يقتضي عنونة العام بعدمه فهل العنوان هو العدم المحمولي ام العدم النعتي وهذا بحث ثبوتي لا اثباتي

فلا تلازم بين القول بالعنونة وبين ان الثابت بعد خروج الخاص عدمه على نحو العدم المحمولي

ويلاحظ على ذلك

اما بالنسبة للوجه الاول من المناقشة فان عدم الوصف وان صار وصفاً في بعض الموارد الا ان بحثنا في اتخاذ العدم وصفاً في القضية الجعلية والمفروض ان اتخاذ العدم وصفاً في القضية الجعلية كان يقول المرأة غير القرشية ترى الحمرة الى الخمسين او ان يقول صل خلف من تثق بدينه غير الفاسق او يقول كل شرطٍ متصفٍ بعدم المخالفة للكتاب فهو نافذٌ فان اخذ الاتصاف بالعدم في موضوع القضية الجعلية مما يحتاج الى المؤونة جزماً

فصيرورة العدم وصفاً احيانا لا يستلزم ان يكون العدم في القضية الجعلية وصفاً بذاته ما لم يلحظ وصفاً ولحاظه وصفاً يحتاج

واما الوجه الثاني

ففيه انه لو سلم ان البحث ثبوتيٌ فمع ذلك اذا دارالامر ثبوتا بين ان يكون الملحوظ في عالم الجعل هو التركيب بحيث يكون موضوع الحكم المرأة وعدم القرشية او ان يكون الملحوظ في عالم الجعل المرأة المتصفة بعدم القرشية فان الاتصاف يحتاج الى لحاظ اذ لايؤخذ شيء في وعاء الجعل الا ما كان دخيلاً في الملاك واذا التفت المولى الى ان الاتصاف بالعدم دخيلٌ في الملاك اخذ حيثية الاتصاف في موضوع حكمه

فاذا دار الامر بين ان يكون المأخوذ في عالم الجعل هو نفس عدم الوصف او ان يكون المأخوذ فيه الاتصاف بعدم الوصف فان الثاني يحتاج الى مؤونة اللحاظ والجعل ومقتضى الاصل عدم ذلك

وهذا ما نظر اليه سيدنا قدس سره في قوله اذا دار الامر بين ما له المؤنة وما ليس له المؤنة فالمتعين الثاني لمطابقته لمقتضى الاصل

غاية ما في الباب ان اصالة عدم لحظ الاتصاف لا ينقح الموضوع في الشبهة المصداقية بل في طول ثبوت ان المأخوذ في موضوع العام هو عدم الاتصاف لاجل انه مقتضى الاصل اذا شك في ان المراة الخارجية هل هي قرشيةٌ فتحيض الى الستين? ام ليست قرشيةً فتحيض الى الخمسين? جرى استصحاب العدم الازلي لتنقيح الموضوع الماخوذ في العام

فاصالة عدم لحظ الاتصاف اثبتت ان موضوع العام هو العدم المحمولي واستصحاب العدم الازلي اثبت ان الفرد المشتبه في مصداقيته للخاص او العام من مصاديق العام

### 095

المطلب الثاني

ذكر سيد المستمسك :

ان استصحاب العدم الازلي انما يجري في عوارض الوجود لا في عوارض الماهية

فمثلاً:

اذا شك في ان الشاخص هل هو ذكرٌ ام انثى? فلا يجري استصحاب عدم كونه انثى على نحو استصحاب العدم الازلي لاجل جواز النظر الى بدنه باعتبار ان الذكورة والانوثة من عوارض الماهية فان ماهية النفس من حيث هي اما ذكرٌ او انثى

بينما اذا شك في ان المرأة قرشيةٌ ام لا? او ان العالم امويٌ ام لا? جرى استصحاب العدم الازلي لنفي القرشية او الاموية بلحاظ ان القرشية من عوارض الوجود اذ ماهية الانسان من حيث هو لا قرشيٌ ولا غير قرشي وانما اذا استند وجوده لابٍ من قريش كان قرشيا فهو من عوارض الوجود التي يمكن نفيها باستصحاب العدم الازلي

وقد رتب على ذلك عدم جريان الاستصحاب في مثالين

المثال الاول : الكر

حيث افاد انه اذا شك في كون الماء كراً وعدمه ولم تحرز حالته السابقة فلا يمكن استصحاب عدم كونه كراً او عدم كريته على نحو استصحاب العدم الازلي وذلك لان الكرية من مراتب الماهية بلحاظ ان سائر انواع الكيل والوزن والمقادير هي من مراتب الماهية

فكما ان ماهية العدد ذات مراتب كالخمسة والسبعة والعشرة ونحو ذلك بحيث يكون العدد المرقم بخمسة من مراتب ماهية العدد لا من مراتب وجوده فكذلك انواع الكيل والوزن والمقدار فان ماهية الماء ذات مراتب ومنها مرتبة الكرية وماهية الذهب ذات مقادير ومنها مثقال ذهبٍ وماهية المسافة ذات مراتب ومنها مثلاً عشرون كيلومتر وامثال ذلك

وفي هذه الموارد لا يجري استصحاب العدم الازلي لكون الوصف من عوارض الماهية لا من عوارض الوجود

المثال الثاني مخالفة الشرط وعدمه

حيث انه اذا شك في كون اشتراط تملك شيءٍ على المشتري زيادة على الثمن من الشرط المخالف للكتاب ام لا? فلا يجري استصحاب عدم مخالفة الشرط للكتاب على نحو استصحاب العدم الازلي لان اتصاف الشرط بالمخالفة من عوارض الماهية حيث ان الشرط ازلا اما مخالف او ليس بمخالف وليس لهذا الوصف عدمٌ سابق كي يجري استصحابه

ولكن يلاحظ على ما افيد

انه غير تامٍ وذلك بالنظر لامورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان هناك فرقاً بين لوازم الوجود ولوازم الماهية فان لازم الماهية ما ينتزع من نفس تصور الماهية مع غض النظر عن وجودها بحيث لو كانت الماهية ممتنعة الوجود لكان الوصف من لوازمها ايضاً فمن هذا القبيل زوجية الاربعة فان من تصور الاربعة ادرك زوجيتها سواءً كانت الاربعة امراً ممكن الوجود ام ممتنع الوجود

ومن هذا القبيل اتصاف الماهية بالامكان او الامتناع او الوجوب فان ماهيةً المحدود ممكنة الوجود وماهية اجتماع النقيضين ممتنعة الوجود ومفهوم الخالق الذي ليس بمخلوق واجب الوجود فهذه الاوصاف من لوازم نفس الماهية بحيث ان الذهن متى تصورها انتزع منها هذا الوصف

ففي مثل هذه الاوصاف لا يجري استصحاب العدم الازلي اذ لا يتصور لعدمه حالة سابقة لعدم انفكاكه عن الماهية كي يكون مجرى لاستصحاب العدم الازلي

واما لوازم الوجود فهي ما ينتزع من الماهية المفروض وجودها وان كان وصفاً للماهية الا انه اصبح وصفاً للماهية في طول افتراض كون الماهية موجودة كاتصاف الانسان بكونه حيواناً ضاحكا فان هذا من لوازم الوجود لا من لوازم الماهية

ومن هذا القبيل اتصاف الانسان بالذكورة والانوثة فان الذكورة والانوثة خصائص منتزعةٌ من الماهية في طول وجودها لا انها ملازمةٌ لتصور الماهية وان كانت ممتنعة الوجود فهي كاتصاف العالم بالاموية او اتصاف المرأة بالقرشية ونحو ذلك

الامر الثاني

ان هناك بحثاً في عدة امثلة

المثال الاول

مثال قبح الافعال وحسنها كقبح الظلم وحسن العدل وقبح الكذب وحسن الصدق فان الحسن والقبح محل خلاف بين الاعلام فان كان الحسن والقبح في قبح الظلم وحسن العدل بمعنى الكمال والنقص فالكمال والنقص من شؤون الوجود فان الوجود هو الذي يمكن ان يتصف بالكمال او النقص وبالتالي لامانع من استصحاب العدم الازلي فيهما

وان كان النقص بمعنى ما يتلائم مع النفس وما يتنافر معها فما يتلائم حسن وما يتنافر قبيح فهما ايضاً من شؤون الوجود لان التلائم والتنافر فرع الوجود وان كان الحسن والقبح بمعنى ما ينبغي وما لا ينبغي فان فرض ان ما ينبغي وما لا ينبغي قضية انشائية كما هو مبنى سيدنا الخوئي قده فمن الواضح ان موضوع الانشاء بالامر او النهي بالزجر او الترغيب ما كان من لوازم الوجود لا ما كان من لوازم الماهية

وان بني على ان مرجع ما ينبغي وما لا ينبغي الى قضيةٍ خبرية منتزعة من حاق ماهية الظلم والعدل بمعنى ان العقل البشري اذا تصور الظلم ادرك قبحه بلا ضميمةٍ فهو منتزعٌ من حاق ماهية الظلم كما هو رأي المتكلمين فبناءً على ذلك لا يجري استصحاب العدم الازلي اذ هو من لوازم الماهية وليس من لوازم الوجود كي يتصور فيه الوجود والعدم فيكون مجرىً لاستصحاب العدم الازلي

المثال الثاني

اتصاف الشرط بالمخالفة وعدم الخالفة وهو مورد الاستصحاب

فان مرجع اتصاف الشرط بالمخالفة الى اتصاف الشرط بمخالفة الحكم الشرعي المستفاد من الكتاب او السنة حيث ان الشرط المخالف لحكمٍ شرعيٍ مستفادٍ من الكتاب او السنة ليس بنافذٍ فالبحث في ازلية الاتصاف بالمخالفة وعدمه يرجع الى البحث في ازلية الحكم الشرعي وعدمه لان المخالفة وصفٌ متقومٌ بطرفين الشرط والحكم الشرعي فكون المخالفة وصفاً ازلياً منوطٌ بالبحث في ازلية الحكم الشرعي التكليفي

فان قيل:

ان الاحكام الشرعية التكليفية ازليةٌ باعتبار ان مرجعها لامرٍ واقعي وهو اقتضاء الفعل للملاك وعدمه بحيث يرجع وجوب الصلاة لاقتضاء فعل الصلاة للملاك المعين وترجع حرمة الغيبة لاقتضاء فعل الغيبة لمفسدةٍ معينة ومن الواضح ان الاقتضاء امر واقعي ازلي فان الفعل بما هو هو هل يقتضي المصلحة الفلانية? او هل يقتضي المفسدة الفلانية ام لا?

فلا يتصور حينئذ استصحاب العدم الازلي في ذلك لان الفعل منذ الازل اما ذو اقتضاءٍ او ليس بذي اقتضاءٍ

وان قيل برجوع الحكم الى المقولة النفسية كما هو مبنى المحقق العراقي بحيث ترجع الحرمة الى المبغوضية النفسانية المبرزة والوجوب الى المحبوبية النفسانية المبرزة او لمقولة الاعتبار بحيث يرجع الوجوب والحرمة الى الجعل والاعتبار من قبل المشرع الشرعي او العرفي فهي امر وجودي والامر الوجودي مسبوق بالعدم

فبناءً على ذلك:

يكون الحكم التكليفي من الامور التي يجري استصحاب العدم الازلي فيها لكونه من شؤون الوجود لا من عوارض الماهية

المثال الثالث

هو مثال الكرية فان من الواضح ان سائر الاوصاف العائدة للكيل او الوزن او المقادير هي من شؤون الوجود لا من شئون الماهية فان المساحة اذا امتدت كان امتدادها كيلومتر او اكثر والمثقال من شؤون تضاعف كمية الذهب بحيث يصل الى المثقال والكر من شئون تواصل ذرات الماء بحيث تصل الى مستوى الكرية

فكل الاوصاف الراجعة للكيل او الوزن او المقادير انما هي من شؤون الوجود المسبوقة بالعدم وليست من مراتب الماهية في شيء

الامر الثالث

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في تنقيحه

من جريان الاستصحاب حتى لو بني على ان الوصف من الذاتيات فمثلا من ذاتيات الشرط كونه مخالفاً لحكم الكتاب او السنة ، فان استصحاب العدم الازلي يجري في الذاتيات بلحاظ الحمل الشائع لا بلحاظ الحملٍ الذاتي الاولي

وبيان ذلك بعدة امثلة فقهية اقر في بعضها سيد المستمسك قدس سره بالنتيجة

المثال الاول

الشك في كون الماء دما فلو خرج من رحم المرأة مائعٌ شك في كونه دماً لكي تترتب عليه اثار الحيض او الاستحاضة وعدمه فانه ان لم يجر استصحاب العدم الازلي بالحمل الاولي جرى استصحاب العدم الازلي بالحمل الشائع وذلك لان عنوان الدم ان اسند لماهية المائع بما هي كان هذا الاسناد من الحمل الاولي وحيث انه من الحمل الاولي الذي لم يلحظ فيه اتحاد العنوانين في الخارج لم يتصور له عدمٌ سابق كي يجري بلحاظه استصحاب العدم الازلي

و اذا اسند الدم للمائع الموجود فهذا من الحمل الشائع الذي يكون مناط صحته اتحاد الموضوع والمحمول خارجاً فحينئذ يجري فيه استصحاب العدم الازلي حيث يقال ان المائع قبل نزوله من الرحم لم يكن مصداقاً لدم الحيض او الاستحاضة فهو كذلك الان فانه اذا لوحظ الحمل الشائع تصور لعدمه حالةٌ سابقة فيجري بلحاظها الاستصحاب

المثال الثاني

ما اذا شك في الدم انه دم نفس سائلة ام لا؟ فيقال بان ما فرض كونه دما عندما لم يخرج من جسم الحيوان لم يكن مصداقاً لدم النفس السائلة فهو كذلك الان ليس مصداقاً لدم النفس السائلة مع ان اتصاف الدم بكونه من ذي نفسٍ سائلة من الذاتيات الا انه لا يجري فيه استصحاب العدم الازلي اذا لوحظ وصفاً للماهية ويجري فيه استصحاب العدم الازلي اذا لوحظ وصفا للوجود

المثال الثالث

وهو كون السمك ذا فلسٍ وعدمه وهذا ما اقر فيه السيد الحكيم قدس سره الشريف بالنتيجة فانه اذا شك في السمك في انه ذو فلسٍ ام لا? جرى استصحاب العدم الازلي فيه بلحاظ الحمل الشائع فيقال هذا السمك عندما لم يولد لم يكن مصداقاً لذي الفلس فهو الان ليس كذلك حرمة ويترتب عليه حرمة اكله

فسائر ما يعد من الذاتيات ما لم يكن من لوازم الماهية التي لاينفك تصور الماهية عن تصورها مما يجري فيه استصحاب العدم الازلي بلحاظ الحمل الشائع لا بلحاظ الحمل الاولي

### 096

### المطلب الثالث من مطالب استصحاب العدم الازلي

في ميزان التمييز بين العدم المحمولي والعدم النعتي حيث بني على ان العدم المأخوذ في موضوع العام بعد خروج الخاص ان كان بنحو العدم المحمولي جرى استصحاب العدم الازلي لاثباته وان كان بنحو العدم النعتي لم يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي

ولذلك وقع البحث عن ميزان الفرز والتمييز بين العدم المحمولي والعدم النعتي

وهنا عدة آراء:

الاول:

ما ذكره المحقق العراقي قدس سره وبيانه بذكر عدة مقدمات :

المقدمة الاولى

يعتبر في التناقض الاتحاد في الرتبة

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع ومحمول وزمان

وبما انه يعتبر في النقيضين ورودهما على محلٍ واحد وهو المعبر عنه بالموضوع فمقتضى ذلك ان يكون النقيضان في رتبةٍ واحدة لا في رتبتين والا لم يتواردا على موضوعٍ واحد

المقدمة الثانية

ان الاوصاف على قسمين

اذ تارةً يكون الوصف في نفس مرتبة الذات

وتارةً يكون الوصف في المرتبة المتأخرة عن الذات

فاذا كان الوصف في نفس مرتبة الذات نظير اتصاف المائع بكونه دما اتصاف في نفس مرتبة ذات المائع حيث ان ذات المائع اما دمٌ او غير دم جرى فيه استصحاب العدم

بينما اتصاف الماء بالكرية اتصافٌ في مرتبة متأخرة عن الذات حيث ان اتصاف الماء بالكرية لا من حيث ذاته بل من حيث ازدياد كميته فهو في مرتبة متأخرة عن ذات الماء

ومقتضى ذلك:

ان الوصف في مرتبة نفس الذات نقيضه ثابتٌ في مرتبة نفس الذات ايضا فاذا شك في كون المائع دماً ام ليس بدمٍ صح جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كونه دما باعتبار ان اتصاف المائع بالدم في مرتبة نفس ذات المائع فعدم اتصافه بالدم في نفس المرتبة

وبالتالي يمكن اثبات العدم باستصحاب العدم الازلي ما دام العدم الملحوظ هو العدم في مرتبة الذات

واما بالنسبة للكرية فحيث ان الاتصاف بها متأخر رتبةً عن رتبة ذات الماء ولا يجتمع مع العدم السابق على الماء لانهما عدمان مختلفان باختلاف الرتبة حيث ان العدم لعدم الماء متقدمٌ رتبةً على العدم المتأخر عن ذات الماء

ولاجل ذلك :

لا يمكن اثبات العدم المتأخر عن ذات الماء باستصحاب العدم الازلي وهو العدم لعدم الماء

المقدمة الثالثة

ان ما ذكر لا يعني انكار استصحاب العدم الازلي مطلقاً بل هو منشأ للتفصيل بين ما كانت كيفية الجعل فيه باخذ الوصف في موضوع الجعل في عرض الذات و ماكان مأخوذاً في موضوع الجعل في طول الذات

حيث ان الوصف كالقرشية والاموية وان كان طولياً دائماً بلحاظ وجوده الخارجي لان العرض متأخر رتبةً عن وجود موضوعه فهو في طوله دائماً الا ان الميزان ليس هو ملاحظة الوصف بالنسبة لوجوده الخارجي بل الميزان ملاحظة ما هو الموضوع في عالم الجعل حيث ان مصب الاستصحاب موضوع الحكم في عالم الجعل اثباتاً ونفياً

وبناءً على ذلك:

فالميزان في التمييز بين العدم النعتي والعدم المحمولي هو ملاحظة كيفية اخذ وصف الاموية او القرشية في موضوع الحكم في عالم الجعل فان كان الوصف مأخوذا على نحو الطولية لوجود المرأة كما اذا قيل اذا وجدت امرأةٌ وكانت قرشيةً فهي تحيض الى الستين الظاهر في ان موضوع الحكم بالتحيض الى الستين القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة لا مطلقا

فهنا لا يجري استصحاب العدم الازلي لان نقيض القرشية الثابتة في رتبة وجود المرأة عدم القرشية في هذه المرتبة اي العدم الخاص في رتبة وجود المرأة ومن الواضح ان العدم الخاص لا يمكن اثباته باستصحاب مطلق العدم ولو لعدم المرأة

وان كان وصف القرشية ملحوظا في عرض وجود المرأة كما اذا قيل اذا وجدت امرأة قرشية فهي تحيض الى الستين بحيث فرض وصف القرشية في مرتبة ذات المراة موضوعا للحكم الشرعي جرى الاستصحاب وان كان الوصف في عالم الخارج في طول الموصوف دائما الا ان ذلك لا دخل له في الحكم بحسب عالم الجعل فالاتصاف الطولي والعرضي الذي هو الميزان في جريان الاستصحاب وعدمه هو الملحوظ في عالم الجعل لا عالم وجود الوصف في الخارج

المقدمة الرابعة

لا فرق بين كون الموضوع على نحوٍ القضية المركبة او القضية التقييدية

اي لا فرق بين كون موضوع العام المرأة وعدم القرشية على نحو التركيب او المرأة المتصفة بعدم القرشية على نحو التقييد فانه حتى في فرض التركيب بين المرأة و عدم القرشية اذا كانت القرشية ملحوظة في رتبةٍ متأخرةٍ عن وجود المرأة فان عدمها المحمولي كذلك وبالتالي لا يمكن اثبات موضوع الحكم بعدم التحيض او نفي الحكم بالتحيض باستصحاب العدم الازلي وان كان العدم المأخوذ في الموضوع هو العدم المحمولي على نحو التركيب

بخلاف ما لو لوحظ الوصف الماخوذ جزءا من الموضوع في مرتبة الذات فان عدمه المأخوذ في موضوع الحكم المقابل هو العدم المجتمع مع عدم الذات اذ ان عدم المقيد قد يكون لعدم القيد وقد يكون لعدم الذات المقيدة وقد يكون لعدم النسبة فان كل ذلك مصداقٌ لعدم الوصف على نحو العدم المحمولي.

وقد اشكل على كلامه قدس سره بوجوه

الوجه الاول

ما اشكل به نفس المحقق العراقي قدس سره في رسالته في استصحاب العدم الازلي:

مناقشة لما ذكره في اصوله المطبوعة بعنوان نهاية الافكار تقرير تلميذه الشيخ البروجردي قده

قال:

ان العدم الازلي للقرشية في طول وجود المرأة ايضا من دون تفصيلٍ لكونه نقيضاً لقرشيتها ، وذلك لان العدم الازلي للقرشية معلول لعدم المراة وبما ان عدم المرأة متحدٌ في الرتبة مع وجود المرأة بمقتضى اعتبار الاتحاد في الرتبة بين النقيضين فالنتيجة ان عدم القرشية في طول وجود المرأة وبيانه انه هناك علتان ومعلولان فكما ان العلتين متحدتان في الرتبة اذا كانا نقيضين فالمعلولان كذلك

وفي المقام يوجد لدينا علتان:

وجود المرأة وهو علةٌ لوجود القرشية وعدم المرأة وهو علةٌ لعدم القرشية وبما ان العلتين وهما وجود المرأة وعدمها في رتبةٍ واحدة فكذلك المعلولان وهما وجود القرشية وعدم القرشية في رتبةٍ واحدة

وبناءً على ذلك:

فلا يصح التفصيل بين اخذ القرشية في رتبة نفس الذات او في رتبةٍ متأخرةٍ عن الذات فان نقيض القرشية متحدٌ معها رتبة على كل حالٍ

ولكن قد يقال:

ان مقتضى اشتراط الاتحاد بين النقيضين موضوعاً ومحمولاً اعتبار اتحادهما بحسب الزمن ايضاً ومن الواضح ان عدم القرشية ازلا متحدٌ رتبةً مع وجود المرأة ازلاً وعدم القرشية في ظرف جريان الاستصحاب متحدٌ مع القرشية في ظرف جريان الاستصحاب

ومقتضى ذلك: ان بينهما اختلافاً بحسب الزمان

فيقال:

في رتبة وجود المراة نقيضه متحد معه وهو عدم المرأة في رتبة وجودها عند جريان الاستصحاب ومقتضى ذلك ان يكون عدم وجود القرشية عند اجراء الاستصحاب متحداً رتبةً مع القرشية المتأخر رتبة عن وجود المراة عند جريان الاستصحاب

واما العدم الازلي للقرشية فهو متحد رتبة مع القرشية في الازل فيكون عدم المراة الازلي متحداً رتبة مع وجود المرأة في الازل

فلاجل ذلك:

يكون العدم الازلي للقرشية غير متحدٍ زمناً مع عدم القرشية في رتبة وجود المرأة في زمن جريان الاستصحاب

الا يراد الثاني

ما ذكره سيد المنتقى ج 3 ص365 من المنتقى

حيث قال:

ان ما ذكره المحقق العراقي اجنبي عما هو محل البحث في استصحاب العدم الازلي فان محل البحث في العدم المأخوذ في موضوع الحكم وهو العام حيث ان المولى اذا قال كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين ثم قال ان القرشية ترى الحمرة الى الستين فهل عدم القرشية المأخوذ في موضوع العام بعد الخصيص بنحو العدم النعتي الذي لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي او بنحو العدم المحمولي

فما هو المفروض في البحث اخذ عدم الوصف في نفس موضوع العام ومقتضى ذلك ان الحاجة لاستصحاب العدم الازلي انما هي لاثبات الحكم المأخوذ في العام لا لنفي الحكم الماخوذ في الخاص اذ بعد خروج القرشية عن العام ثبت تعنون العام بعدم القرشية وجرى البحث في ان العدم الذي تعنون به العام هل هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

والغرض من استصحاب العدم الازلي انه اذا حصلت شبهة مصداقية ولا يعلم ان المرأة قرشيةٌ ام غير قرشية امكن اثبات انطباق موضوع العام عليها باستصحاب عدم القرشية لاجل اثبات تحيضها الى الخمسين لا ان الغرض من استصحاب العدم الازلي نفي موضوع الخاص

بينما مصب كلام المحقق العراقي في ان القرشية المأخوذة موضوعاً للحكم في الخاص وهو ان القرشية تحيض الى الستين نقيضه عدم القرشية المتأخر رتبةً عن وجود المرأة فلا يمكن اثبات هذا العدم باستصحاب العدم الازلي فان استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم المتأخر رتبة عن وجود المرأة وبما انه لا يثبته لا يمكن باستصحاب العدم الازلي نفي موضوع الخاص وهو المرأة القرشية التي تحيض الى الستين

ويلاحظ عليه

ان الظاهر من كلمات المحقق العراقي ان كلامه ليس منصباً على نفي موضوع الخاص فقط وانما هو منصبٌ على كلا الطرفين اي ان المخصص اذا اخرج القرشية عن العام فقد ثبت نقيضه واذا ثبت نقيضه فان نقيض القرشية المأخوذ متأخراً رتبةً عن وجود المرأة ليس الا العدم في نفس هذه الرتبة

وبناء على ذلك:

فاستصحاب العدم الازلي سواء كان الغرض منه تنقيح موضوع العام او كان الغرض منه نفي موضوع الخاص فانه على كل حالٍ لا يجري لان استصحاب العدم الازلي لا يثبت العدم المتأخر وجوداً او المتأخر رتبة عن ذات المراة فاذا لم يمكن اثبات العدم المتأخر رتبةً عن ذات المرأة بالعدم السابق عليها فكما لا ينتفي موضوع الخاص لا يثبت موضوع العام فان العدم المأخوذ في موضوع العام ما كان نقيضاً للخاص والمفروض ان نقيض الخاص هو العدم في الرتبة المتأخرة عن ذات المراة وهذا مما لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي.

### 097

الملاحظة الثالثة على ما افيد من قبل المحقق العراقي من كون نقيض الوصف المتأخر رتبةً عن الذات عدما متأخرا رتبة عن الذات بمقتضى اعتبار اتحاد الرتبة في التناقض

وهي ما ذكره جملةٌ من الاعلام من ان المقصود باتحاد الرتبة المعتبر في التناقض ماهو ؟ والمحتملٌ احد معنيين

المعنى الاول

الاتحاد بالمعنى الايجابي وهو يتصور على نحوين

1- الاتحاد في المعلولية

2- الاتحاد في ملاك التاخر الرتبي .

وكلاهما مما لا يعقل في الاعدام اما الاول وهو الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي الراجع للاتحاد في المعلولية كالمعلولين لعلةٍ ثالثة

كما يقال ان الليل والنهار ظاهرتان وجوديتان معلولتان لعلةٍ ثالثة وهي حركة الارض تجاه الشمس فان هذا المعنى من الاتحاد مما لا يعقل بين الوصف وعدمه

والسر في ذلك:

ان النقيضين وهما الوصف وعدمه لا يعقل ان يكونا معلولين لعلةٍ واحدة فان هذا خلف كونهما نقيضين بل علة احدهما منافرةٌ مع علة الاخر حتما اذ من غير المحتمل ان يصدر من العلة الواحدة معلولان متناقضان بمقتضى اعتبار السنخية بين العلة والمعلول وفاقد الشيء لا يعطيه فمثلا لا يتصور ان تكون النار علةً للحرارة وعدمها ؟ او يكون المشي علةً لنبض القلب وعدمه ؟ فان هذا خلف السنخية بين العلة والمعلول

واما الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي الراجع للاتحاد في الملاك فهو مما لا يعقل ايضاً في عدم الوصف

والسر في ذلك:

ان هناك ملاكا يقتضي تأخر الوصف رتبة عن موصوفه وهو كون الوصف وجوداً عرضياً والوجود العرضي ما كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فهو متقومٌ بالافتقار للموضوع ومقتضاه ان يكون متأخراً رتبةً عن الموضوع

الا ان هذا الملاك المتحقق في وجود الوصف مما لا يعقل تحققه في عدم الوصف لان وجود العرض هو المفتقر لوجود الموضوع واما عدم العرض فهو بطلانٌ محض فلامعنى لان يفتقر لوجود الموضوع

والنتيجة:

ان النقيضين لا يعتبر فيهما الاتحاد في الرتبة بالمعنى الايجابي لا من حيث كونهما معلولين لعلةٍ ثالثة ولا من حيث امتداد الملاك الذي يقتضي التأخر الرتبي او التقدم الرتبي في طرف الوجود لطرف العدم بلحاظ كون العدم بطلانا محضا

وان كان المقصود الاتحاد في الرتبة بالمعنى السلبي بمعنى ان لا يكون احد النقيضين متقدما على الاخر رتبة فهذا المعنى صحيحٌ لان التقدم الرتبي يحتاج الى ملاك كأن يكون احد الطرفين علةً للاخر فيكون متوفراً على ملاك التقدم او يكون احد طرفين جزء علةٍ لوجود الاخر فيكون متقدماً عليه بالرتبة تقدم العلة على المعلول او يكون احد الطرفين موضوعاً لعروض الاخر فيكون متقدماً عليه رتبةً لتقدم المعروض على العارض

وحيث ان شيئا من ملاكات التقدم الرتبي غير متحققٍ بل لا يعقل تحققه بين النقيضين فلا يعقل تقدم احد النقيضين على الاخر رتبة

فهذا المعنى من اعتبار الاتحاد في الرتبة بالمعنى السلبي بين النقيضين وهو ان لا يكون احدهما متقدماً على الاخر رتبة مما لاإشكال في تقوم التناقض به اذ لا يعقل ان يكون احد النقيضين متقدماً على النقيض الاخر بحسب الرتبة

الا ان هذا لا يمنع اثبات عدم الوصف باستصحاب العدم الازلي حيث ان عدم الوصف على نحو العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة ليس متقدما رتبة على الوصف المتأخر رتبة عن وجود الذات

وبيان ذلك:

انه لو فرض ان موضوع القضية الجعلية هو قول المولى اذا وجدت امرأةٌ وكانت قرشية فهي تحيض الى الستين الظاهر في ان الوصف المتأخر رتبة عن وجود المرأة

ونقيضه هو عدم القرشية الذي لا يتقدم رتبةً على وصف القرشية لاعدم القرشية في رتبته بحيث يكون متأخراً رتبةً عن وجود المرأة اذ لا يعتبر الاتحاد الرتبي بين النقيضين بالمعنى الايجابي بحيث يكون تأخر احد النقيضين عن شيء رتبة موجبا لتأخر نقيضه عن ذلك الشيء رتبة فان هذا مما لا يعقل بين النقيضين فضلاً عن اعتباره حيث ان النقيض عدمٌ والعدم بطلان محض والبطلان المحض مما لا يعقل فيه ان يكون متضمنا لملاك يقتضي تقدمه او تأخره رتبةً اذ ملاك التقدم او التاخر الرتبي اما العلية او المعروضية وكلاهما مما لا يتصور في الاعدام

فكون القرشية متأخرة رتبةً عن ذات المرأة لا يعني ان عدم القرشية متأخر رتبةً عن ذات المرأة بل لا يعقل ان يكون كذلك فلا محالة عدم القرشية بنحو العدم المحمولي المعبر عنه بمفاد ليس التامة هو عين عدم القرشية لعدم وجود المرأة وليس شيئاً اخر ولا ميزة في الاعدام من حيث العدم

الملاحظة الاخيرة

ما ذكره السيد الشهيد قده ص348 ج 3 من كتاب البحوث

من ان مركز النزاع في جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات العدم المأخوذ جزءا في موضوع العام وعدمه هو العدم بمعنى انتفاء الوصف لا بمعنى النقيض المنطقي حتى يدور الامر مدار شروط التناقض المنطقي كي يقال ان نقيض المتأخر رتبةً عن ذات الموضوع متأخر رتبة وانما مركز النزاع هو ان التخصيص مما يقتضي تعنون العام بعدم الخاص بمعنى انتفائه سواءً صدق على النقيض المنطقي ام لم يصدق?

ومن الواضح ان انتفاء الوصف الثابت كجزءٍ في موضوع العام اعم من النقيض المنطقي للوصف وتقريب ذلك ان موضوع الاثر اذا كان مشتملا على جزئين كقول المشرع المرأة والقرشية موضوعٌ للتحيض الى الستين فمقتضى ذلك انه يكفي في انتفاء الحكم وهو التحيض الى الستين انتفاء احد جزئي الموضوع وانتفاء احد جزئي الموضوع كما يحصل بانتفاء القرشية عن المرأة الموجودة بحيث يكون مصداقاً للنقيض الاصطلاحي فانه ينتفي بانتفاء ذات المرأة اذ بانتفاء ذات المرأة ينتفي احد جزئي الموضوع فينتفي الحكم

او بانتفاء النسبة اي نسبة القرشية عن المرأة الموجودة اذ ما دام الحكم مجعولاً للموضوع المركب من الجزئين فانتفاؤه بانتفاء احد الجزئين او بانتفاء النسبة بينهما وبالتالي يمكن نفي موضوع الاثر بجريان استصحاب العدم الازلي الصادق مع عدم الموضوع

فان قلت

ان ماذكر انما يجدي في جريان استصحاب العدم الازلي لنفي موضوع الاثر لكنه لا يجدي في جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات موضوع الاثر حيث ان هناك قضيتين كما سبق بيانه من قبل سيد المنتقى قدس سره

احداهما

ان يكون في البين موضوعٌ للاثر يراد نفيه باستصحاب العدم الازلي كما لو قال المشرع يحرم اكرام العالم الاموي وشك في كون العالم امويا او قال مثلاً يحل اكل السمك ذي الفلس وشك في ان السمك المنظور اليه ذو فلسٍ ام لا? فاريد باستصحاب العدم الازلي نفي موضوع الاثر

فحينئذ يتم التوجيه المزبور بان يقال ان نفي الحلية يتم بنفي احد جزئي الموضوع اما بانتفاء الفلس عن السمك الموجود او بانتفاء السمك نفسه فيصدق نفي الموضوع المركب باستصحاب العدم الازلي وهو عدم الفلس ولو لعدم السمك

واما لو اريد باستصحاب العدم الازلي اثبات موضوع الاثر كما لو كان هناك عامٌ وخاصٌ كما في المثال المعروف وهو كل امرأةٍ ترى الحمرة الى خمسين وقال في دليلٍ اخر القرشية ترى الحمرة الى الستين وكان مقتضى الجمع بين العام والخاص تعنون العام بعدم الخاص فموضوع الحكم في العام وهو رؤية الحمرة الى خمسين مركبٌ من جزئين المرأة وعدم القرشية فاذا شك في امراة انها قرشية ام لا? فيراد باستصحاب العدم الازلي تطبيق موضوع العام عليها لاثبات تحيضها الى خمسين لا نفي الموضوع?

و في مثل هذا الفرض لا معنى لان يقال انه يكفي في نفي الحكم نفي احد جزئيه اذ ليس المراد هو نفي الحكم وانما المراد هو تنقيح موضوع الحكم

وبالتالي لابد من احراز كلا جزئي الموضوع المركب لدخالة احرازهما في احراز الحكم وحيث ان الجزء الاول محرزٌ بالوجدان وهو كون الشاخص امرأة وانما الشك في الجزء الثاني وهو ان العدم هل هو عدمٌ نعتيٌ فلا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي او عدم محمولي فيمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي فلا معنى حينئذ لان يقال انه لا يمكن اثبات الجزء الثاني من الموضوع باستصحاب العدم الازلي اذ يكفي في انتفاء الحكم نفي احد جزئي الموضوع

قلت

لا فرق بين الموردين اذ المقصود ان الجمع بين العام والخاص الذي اقتضى عنونة العام بعدم الخاص هل يقتضي عنونة العام بالنقيض الاصطلاحي الخاص? او يقتضي عنونة العام عرفاً بنفي الخاص والمقصود بنفيه عدم ثبوته الذي يجتمع حتى مع عدم الموضوع

فبما ان مقتضى الجمع بين .العام والخاص عنونة العام بانتفاء الخاص بالمعنى اللغوي الصادق على عدم الخاص مع وجود المرأة او عدم الخاص ولو لعدم المراة فحينئذ يقال حيث ان ماثبت بخروج الخاص هو محض انتفائه الاعم من الانتفاء الخاص وهو الانتفاء عن المرأة الموجودة وهو مما يصدق حتى مع عدم المرأة امكن اثبات ذلك باستصحاب العدم الازلي

### 098

الرأي الثاني

ما ذهب اليه السيد الشهيد قده من عدم معقولية العدم النعتي

وقد فصل الكلام فيه في ج 3 ص 331 فما بعدها

وبيان ذلك بذكر امور

الاول

ان الموضوع المركب تارة يكون مؤلفاً من جوهرين:

كان يقول ان موضوع صحة الاعتكاف هو قبر النبي ص وروضته الشريفة وهما جوهران

وقد يكون مؤلفاً من عرضين لجوهرين: كموت المورث واسلام الوارث

وقد يكون مؤلفاً من جوهرٍ وعرضٍ لجوهرٍ اخر:

نحو المروة والتقصير موضوعٌ للتحلل من الاحرام حيث ان المروة جوهرٌ والتقصير عرضٌ لجوهرٍ اخر

وفي الموارد ثلاثة لا يعقل افتراضٌ النعتية بان يكون احدهما نعتاً للاخر اذ يستحيل ان يكون الجوهر نعتا لجوهر او العرض نعتا لعرض او عرض جوهرٍ نعتاً لغير جوهره

نعم لو اخذ بينهم نسبةٌ اخرى كنسبة التقارن او التقدم او التأخر او الظرفية او الاستعلاء كان النعت هو النسبة الملحوظة لانفس الجوهر او العرض

وهذا مما لم يقع فيه خلافٌ بين المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والسيد الشهيد قده

الامر الثاني

اذا كان الموضوع مركباً من جوهرٍ وعرضه فتارة يلحظ العرض بما هو وجودٌ نفسيٌ مع غمض النظر عن استناده للجوهر المعروض له وهذا ما يعبر عنه بالوجود المحمولي او مفاد كان التامة

وتارةً يلحظ كما هو واقعه حيث ان واقعه ان العرض وجوده النفسي عين وجوده لموضوعه فهو بهذا اللحاظ يكون منظوراً على نحو الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصة

الامر الثالث

لاريب ان العرض اذا لوحظ في موضوع الحكم الشرعي بنحوٍ يتطابق مع واقعه فمقتضى ذلك ان يكون نعتاً لموضوعه حيث ان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه وانما البحث في ان النعتية التي هي عبارة عن اتصاف الجوهر بالعرض هل تمتد لعدم العرض بحيث لو كان الجزء الثاني من الموضوع المركب هو عدم العرض لكان الموضوع هو عبارة عن اتصاف المحل بعدم العرض كما هو مدعى المحقق النائيني حيث افاد ان مقتضى تخصيص العام كما في قوله كل امرأة ترى الحمرة الى خمسين بقوله القرشية ترى الحمرة الى الستين ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية على نحو العدم النعتي وبما انه ليست له حالةٌ سابقة لم يجر الاستصحاب فيه واستصحاب العدم الازلي لا يثبته

وهذا ما خالف فيه السيد الخوئي شيخه النائيني حيث ذهب الى ان عدم العرض عدمٌ محموليٌ لا عدمٌ نعتيٌ

الامر الرابع

ان النعتية يراد بها احد معانٍ ثلاثة

المعنى الاول

ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك من ان المراد بنعتية العرض لمحله اخذ الوجود الرابط في الموضوع فاذا قال اكرم الرجل العالم كان كلٌ من الرجل والعلم وجودين نفسيين اذ كما ان وجود الجوهر وجود في نفسه فان وجود العرض وجودٌ في نفسه ومقتضى كونهما وجودين نفسيين عدم ارتباط احدهما بالآخر

ولذلك افتقرت النسبة الى الوجود الرابط الذي لا ماهية له ولا واقع له الا الربط بين الجوهر وعرضه او المحل وعرضه ولولا الوجود الرابط لما تحققت النعتية ومفاد كان الناقصة

ولكن هذا المعنى من النعتية ليس مضطرداً في سائر الاوصاف لان الوجود الرابط انما يعقل في باب الاعراض المقولية الحقيقية كالعلم والحرارة والقيام والقعود بينما موضوعات الاحكام الشرعية قد تتضمن اعراضاً مقولية وقد تتضمن عوارض انتزاعية او اعتبارية كالزوجية والطهارة التي هي من الاوصاف الاعتبارية او الفوقية والتحتية والقبلية والبعدية التي هي من العوارض الانتزاعية

وهذه العوارض لا اشكال في انها نعتٌ لموضوعها مع ان نعتيتها مما لا تحتاج الى الوجود الرابط ولا تتقوم به

المعنى الثاني

ما ذكره المحقق النائيني في رسالته في اللباس المشكوك:

من ان المراد بالنعتية ملاحظة العرض بما هو وجودٌ رابطيٌ لموضوعه

وتوضيح ذلك:

ان العرض وان كان في مرحلة التعقل موجودٌ في نفسه كالجوهر ولكنه بلحاظ مرحلة التحقق في الخارج وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه خلافاً للجوهر فالنعتية هي عبارة عن ملاحظة العرض من جهة تحققه في الخارج ليرى بهذه النظرة انه موجودٌ لغيره ونعتٌ من نعوته

وهذا المعنى من النعتية مما لا يعقل بين عدم العرض والجوهر فان الوجود من شأنه ان يكون في نفسه ولغيره واما عدم العرض فهو بطلانٌ محض فلا معنى لان يكون ثبوته في نفسه عين ثبوته لغيره اذ لا ثبوت له كي يكون متصفاً بالنعتية بهذا المعنى

المعنى الثالث

ان النعتية هي النسبة التحصيصية القائمة في عالم المفاهيم بين العرض ومحله كما اذا قيل اكرم العالم العادل فان الموضوع مما ينتزع منه حصةٌ خاصة وهي عدالة العالم حيث ان العدالة وصفٌ قابل للعروض على العالم والجاهل الا ان عروضه على العالم اوجب تحصصه اذ نتج عن ذلك ان عدالة العالم تختلف عن عدالة الجاهل فهما حصتان والحصة يعرضها الوجود بما هي حصة لا ان التحصص فرع الوجود بمعنى ان التحصص حيث انه في عالم المفاهيم فمن الممكن ان المشرع يلحظ هذه الحصة وهي عدالة العالم في رتبةٍ سابقةٍ على الوجود بحيث يعرض الوجود على العالم المتصف بالعدالة بما هو متصفٌ مقابل حصةٍ اخرى من العالم .

الامر الاخير

ان النعتية بالمعنى الثالث مما تختص بالعلقة بين العرض ومحله و لاتتصور بين جوهرٍ وجوهر او عرضين لموضوعين او جوهر وعرض لموضوع اخر او جوهر وعدم العرض وان تصور بينهما انواعٌ اخرى من النسب والاضافات كنسبة الظرفية بين الماء والكوز او نسبة الاستعلاء بين الكرسي والارض او نحو ذلك واما النعتية بمعنى التحصيص المفاهيمي فلا .

وقد استدل على ذلك السيد الشهيد قدس سره ص 335:

وبيانه :

ان الربط النعتي الذي هو عبارة عن تحصيص احد المفهومين بالاخر مما لا يتصور في موردين

المورد الاول

بين الجوهرين او العرضين او الجوهر وعرض محلٍ اخر بلحاظ ان النكتة في التحصيص هي كون المعروض للوصف صالحا لتنويع حصصه بلحاظ كونه اعم منه موردا كما تصور بين العالم والعدالة حيث ان العالم صالحٌ لتنويع العدالة وتحصيصها الى حصتين باعتبار عروضها عليه واما في النسبة بين جوهرٍ وجوهر فان الجوهر المسند اليه غير صالحٍ في نفسه لتنويع الجوهر الاخر المسند لعدم عروضه عليه

وكذلك الامر بالنسبة لعرض جوهرٍ وعرض جوهرٍ اخر او جوهرٍ وعرض محلٍ اخر

المورد الثاني

ان النعتية بمعنى التحصيص مما لا يتصور بين عدم العرض ومحله بل مطلق الربط بينهما غير معقولٍ

والوجه في ذلك

ان الربط النعتي الذي يعني تحصيص احد المفهومين بالاخر لا يشمل العدم فان العدم دائماً يكون عدماً للمحصص لا عدماً محصصا فالعالم مثلاً في عدالة العالم محصصٌ للعدالة لا لعدمها والمرأة محصصةٌ للقرشية لا لعدمها فعدم العرض عدمٌ محمولي دائما

ويمكن البرهنة على ذلك بان يقال:

ان عدم العدالة بالنسبة للعالم اذا فرض تحصيصه الى حصتين وهما عدم العدالة في العالم وعدم العدالة في الجاهل فيقع السؤال هل ان العدالة التي اضيف اليها العدم لها حصتان او حصةٌ واحدة فان كان للعدالة نفسها حصتان كما هو الواقع حيث ان للعالم عدالة وللجاهل عدالة استحال تحصيصه مرةً اخرى في جانب العدم اذ العدالة نفسها متحصصة ومقتضى تحصصها تحصص عدمها فكما ان هناك عدالةً في العالم وعدالةً في الجاهل فهناك عدم عدالة في بعض العلماء وعدم عدالةٍ في بعض الجهلاء والمتحصص لا يقبل التحصيص مرة اخرى

وان فرض ان العدالة المضاف اليها العدم ليس لها الا حصةٌ واحدة بمعنى انه لم تلحظ متحصصةً وانما لوحظت على نحو الطبيعي والجامع بين الافراد

فلا يعقل مع ذلك ان يكون لعدمها حصتان والا للزم ارتفاع النقيضين? اذ يكون طرف الوجود واحدا وهو طبيعي العدالة بينما طرف العدم الذي هو نقيضه حصتان وهما عدم العدالة على نحو العدم المحمولي وهو عدم العدالة في نفسها وعدم العدالة الذي يكون متحصصا بما اضيف اليه وهو عدم خاص ونحو ذلك ولا يعقل ان يكون للشيئ نقيضان فمثلا عدم العدالة المتحصص باضافته الى العلماء ارتفع في رتبته النقيضان وهما العدالة والعدم المحمولي لها وحيث لا يعقل ارتفاع النقيضين فلا يعقل ان يكون للعدالة عدمان

فتحصل من ذلك:

عدم معقولية النعتية بين عدم العرض ومحله وبذلك يثبت ان عدم العرض لا يكون الا محمولياً ولا يعقل ان يكون عدماً نعتياً كي يمتنع اثباته باستصحاب العدم الازلي

والنتيجة:

ان مبنى السيد الشهيد قده في الميزان في الفرق بين العدم المحمولي والعدم النعتي ان العدم النعتي مما لا يتصور في النسبة بين عدم العرض ومحله فضلا عن تصوره بين عدم جوهر وجوهر او عدم عرض لمحلٍ وعرض لمحل اخر او عدم عرضٍ لمحلٍ وجوهرٍ اخر فهو امر غير معقول في نفسه فلا معنى لتفصيل الاعلام بين العدم النعتي حيث لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي والعدم المحمولي الذي يمكن اثباته به بل لا يعقل تصورٌ للعدم النعتي اطلاقاً

### 099

ويمكن الملاحظة على ما افيد من قبل السيد الشهيد في انكاره للعدم النعتي

وذلك بذكر امور ثلاثة

الاول

ان هناك فرقاً واضحاً بين العدم النقيض وعدم الملكة حتى جعل علماء المنطق عدم الملكة قسيماً للعدم النقيض والفرق بينهما في ان عدم الملكة عنوانٌ انتزاعيٌ ذو منشأ خارجيٍ

مثلا

ان هناك فرقاً بين عدم البصر في الانسان وعدم البصر في الحجر والشجر حيث ان عدم البصر في الحجر من قبيل العدم النقيض الذي لا يحتاج ادراكه الى قيام الذهن بعمليةٍ انتزاعية بل يكفي فيه المقارنة بين وجود البصر للانسان وخلو الشجر والحجر عنه

بينما عدم البصر في الانسان عنوانٌ انتزاعيٌ ومنشا إنتزاعه هو وجود قابليّة الإنسان للبصر فلذلك يعبر عنه عند اهل الحكمة بان له حظاً في الوجود مع انه عدم ، و مقصودهم بان له حظاً في الوجود باعتبار منشأ انتزاعه وهو الموضوع القابل لعروض الملكة فإن الموضوع القابل لعروض الملكة موجودٌ خارجي وحيث ان عنوان عدم البصر منتزعٌ منه عبر عن العنوان المنتزع بان له حظاً من الوجود والا فهو موجودٌ بالعرض وما هو الموجود بالأصالة هو منشأ انتزاعه

ولاجل انه عنوانٌ انتزاعيٌ يلحظ على نحو المشيرية لمنشأ انتزاعه عبر عنه العرف بالعنوان الوجودي فيقال الانسان اعمى او الانسان فقير او الانسان جاهل مع ان الفقر والجهل والعمى ليس شيئاً وراء اعدام هذه الملكات

الامر الثاني

ان عدم الملكة متحصص بموضوعه القابل له بخلاف العدم النقيض فان عدم البصر عن الحجر عدم الحصة وهي الحجر المبصر لا العدم المتحصص بخلاف عدم البصر عن الانسان حيث يقال الانسان اعمى والانسان بصير فان العدم هنا ليس عدماً للمتحصص فقط بل هو عدم متحصص اذ يتحصص هذا العدم بموضوعه القابل له فيقال ابناء زيدٍ الاول اعمى والثاني بصير ، وتحصصه ليس مجرد عملٍ ابداعيٍ ناشئ عن تفنن الذهن في تصور المفاهيم بل هو تحصصٌ مستندٌ لمنشأٍ واقعيٍ وهو انتزاعه عن الموضوع القابل للوجود

الامر الثالث

لاريب ان المرتكز العرفي يفرق بين العدم النقيض وعدم الملكة ليس بحسب المفهوم فقط وفي مقام الحكاية والتعبير بل في الاثار القانونية فهناك فرق بحسب المرتكز العرفي بين المجنون وبين الجاهل حيث ان الجاهل هو ما اضيف اليه عدم العلم مع قابليته للتعلم كما ان هناك فرقاً بين الذكر وبين الانثى العقيم او الانثى اليائس من الحيض فان عدم الحيض وان كان مشتركاً بينهما الا ان المرأة اليائس او التي هي في سن من تحيض ولا تحيض موضوع قابل للاتصاف بالملكة فلذلك ترتب فرقٌ بحسب الاثر بين مورد عدم النقيض ومورد عدم الملكة

وبناءً على هذه الامور الثلاثة فكما يتصور عنوان النعتية بمعنى النسبة التحصيصية بين المفهومين في العرض وموضوعه فانه يتصور بين عدم العرض وموضوعه

ولكن السيد الشهيد قده ج 3 ص 336 من البحوث افاد

بانه لو سلم تصورٌ النعتية بين عدم العرض والموضوع فانه لا يمنع من جريان استصحاب العدم الازلي لاثباته وذلك في فرض اضافة عدم العرض لذات الموضوع لا الى الموضوع المتحقق خارجاً حيث ان ذات الموضوع كما لها ثبوتٌ في الازل بلحاظ ان لوح الواقع -بناء على اصالة الماهية- اوسع من لوح الوجود كذلك لاضافة عدم العرض اليه ثبوتٌ بثبوته

مثلا

ذات المرأة -لا المرأة الموجودة بما هي موجودة- كما ان لها ثبوتاً في الازل فيقال ذات المرأة قد توجد وقد لا توجد مما يعني ان للذات تقرراً في الازل كذلك لعدم القرشية تقرر في الازل وكما يقال ذات المرأة عندما لم توجد لم تكن بقرشية فانه يقال ذات المرأة -في حال عدم وجودها - غير قرشية على نحو الموجبة المعدولة مع ان المنظور اليه هو المرأة في فرض عدم وجودها وهي مع ذلك متصفةٌ بعدم القرشية ولذا صح الاخبار عنها بقضيةٍ صادقةٍ وهي الموجبة المعدولة فيقال ذات المرأة قبل وجودها لاقرشية

فإن قلت

ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت الاتصاف بعدم القرشية للمراة فرع ثبوتها والمفروض ان لاوجود لها فكيف يخبر عن عدم قرشيتها بنحو الموجبة المعدولة مع ان صدق الموجبة المعدولة منوط بثبوت المثبت له

قلت

ان المقصود بالثبوت ليس هو الوجود بل الثبوت بالمعنى الاعم ولو كان ثبوتا في لوح الواقع وبناءً عليه فالمقصود بان ثبوت شيء فرع ثبوت المثبت له هو ثبوته في وعاء الثابت لاثبوته في الخارج فاذا كان الثابت من العناوين الواقعية التي لايحتاج الاتصاف بها الى الوجود الخارجي كان المثبت له وهو الموضوع ثابتا في عين ذلك الوعاء كما يقال ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع على نحو النعتية منذ الازل بلحاظ ان الوصف وهو الامتناع لما كان من الامور المتقررة في لوح الواقع الذي هو اوسع من لوح الوجود كان ثبوته لموضوعه مما يكفي فيه ثبوت الموضوع في وعاء لوح الواقع

وكذلك الامر في المقام بالنسبة الى نعتية عدم العرض

والنتيجة هي

لو سلم اتصاف عدم العرض بالنعتية لامكن اثباته باستصحاب العدم الازلي بلحاظ ثبوت هذا الاتصاف ازلا بثبوت موضوعه

وهذا نظير صدق الاخبار عن الانسان بانه ممكن او الاخبار عن شريك الباري بانه ممتنع مع عدم ثبوت الانسان خارجا وعدم ثبوت شريك الباري خارجاً وذلك لانه يكفي في الموجبة ثبوت الموضوع في وعاء المحمول ولا يعتبر في صدقها ثبوت الموضوع بحسب الوجود الخارجي

ولكن يلاحظ عليه

ان محل البحث بين الاعلام كالاخوند والمحقق النائيني والسيد الخوئي قدهم وغيرهم ممن بحث وعلق على بحث استصحاب العدم الازلي هو النعتية للعدم على نسق نعتية الوجود فمعنى العدم النعتي ما كان على نسق الوجود النعتي فكما ان نعتية العرض لموضوعه او نعتية الوصف الاعتباري كالزوجية لموضوعه او نعتية العنوان الانتزاعي لموضوعه كالقبلية والبعدية انما هو عن عبارة عن الاتصاف في ظرف الوجود بحيث يكون الوصف متأخراً رتبةً عن الموصوف فكذلك نعتية عدم العرض لموضوعه فان المقصود بها الاتصاف في ظرف تحقق الموضوع لا الاتصاف الانتزاعي الذي يقوم به الذهن كعمليةٍ ابداعية منه في ظرف عدم وجود الموضوع

وبالتالي فما ذكره السيد الشهيد قده من تصور نعتية عدم العرض ازلا بحيث يمكن اثباتها باستصحاب العدم الازلي غير تامٍ بل لو فرض اتصاف الموضوع بعدم العرض ازلا لكان الاصل في عدم كل عرض هو العدم النعتي ولا يخرج عن هذا الاصل الا بقرينةٍ على وجود العرض والا فالاصل هو اتصاف كل موضوعٍ ازلاً بعدم العرض وهذا يعني عدم الحاجة لاستصحاب العدم الازلي لانه اذا كان اتصاف الموضوع بعدم العرض ثابتا ازلا وفي لوح الامر والواقع كثبوت كل ماهيةٍ من الماهيات فمتى شك بعد وجود الموضوع كما لو وجدت امرأةٌ وشك في انها قرشيةٌ ام لا? كان مقتضى الاصل الاولي العقلائي ثبوت الاتصاف بعدم القرشية بلا حاجةٍ لاجراء استصحاب العدم الازلي فان مقتضى ثبوت هذا الاتصاف ازلا ان يكون لدى المرتكز العقلائي اصلٌ عقليٌ يعول عليه كسائر الاصول اللفظية والمحاورية والنظامية التي يستغنى بها عن اجراء الاستصحاب

وحيث ان هذا اللازم باطل فهو منبه على ان مجرد توصيف ذات المرأة ازلا بانها غير قرشية على نحو العدم النعتي المعبر عنه بالموجبة المعدولة مجرد تفننٍ ذهنيٍ لا انه اتصافٌ واقعيٌ مع غمض النظر عن ادراك الذهن له كثبوت كل ذاتٍ ازلا بناءً على اصالة الماهية مع غمض النظر عن ادراك الذهن له

### 100

الرأي الثالث ما ذكره المحقق النائيني قده

ومحصله :

ان العدم الثابت في موضوعات الاحكام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي

وبيان ذلك بذكر امورٍ ثلاثة

الامر الاول

ان هناك فرقاً بين تقييد الموضوع بالعدم النعتي وبين تقييد الحكم بالعدم المحمولي

ففي الفرض الاول يكون العدم النعتي وصفاً للموضوع فهو دخيل في الحكم بلحاظ كونه قيدا في الموضوع ، و في الفرض الثاني وهو العدم المحمولي يكون دخيلا في الحكم مباشرةً لا في الموضوع باعتبار ان الموضوع بناءً على تقييد الحكم بالعدم المحمولي مركب من جزئين الذات والعدم بحيث يكون موضوع الحكم بالتحيض الى الخمسين مثلاً المراة وعدم القرشية فعدم القرشية جزء في عرض الجزء الاول وليس وصفاً له ولا قيداً فيه

غاية الامر انه اذا قيد الحكم بالعدم النعتي اغنى عن تقييده بالعدم المحمولي لانه اذا تقيد الموضوع بالعدم النعتي والمفروض ان الحكم متقيد بموضوعه بما للموضوع من قيود ومن قيوده هو العدم النعتي فمقتضى ذلك تقيد الحكم بالعدم

ولكن لو قيد الحكم بالعدم المحمولي مباشرةً بحيث يكون العدم المحمولي جزءاً من الموضوع لم يتقيد به الموضوع اذ لا ملازمة بين تقيد الحكم بشيءٍ وتقيدٍ الموضوع به بينما اذا تقيد الموضوع بشيء تقيد الحكم به حيث ان نسبة الموضوع للحكم نسبة العلة للمعلول بحيث تدور فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع فكل قيدٍ دخيل في الموضوع فهو دخيلٌ في فعلية الحكم

الامر الثاني

على فرض ان العدم قيدٌ في الحكم فان الموضوع وهو ذات المرأة مثلاً بالنسبة الى العدم اما مهمل او مطلقٌ او مقيدٌ به وحيث ان الاهمال ممتنعٌ في الواقع فالموضوع نحو ذات المرأة اما مطلق بالنسبة الى عدم القرشية او مقيد به والاطلاق خلف كونه قيدا في الحكم حيث ان مقتضى اخذ الموضوع بما هو موضوعٌ للحكم على نحوٍ اللا بشرط من جهة العدم كعدم القرشية ان لا دخل لعدم القرشيّة في الحكم مع انّه دخيلٌ فيه وهذا خلفٌ . فيتعيّن ان يكون الموضوع متقيّداً بعدم القرشية على نحو العدم النعتي ، والنتيجة انه متى كان العدم قيدا في الحكم تقيد الموضوع به لأنه متى كان العدم قيدا في الحكم فالموضوع لا يعقل ان يكون مهملا ولا يعقل ان يكون مطلقاً بالنسبة اليه فيتعين ان يكون مقيداً به فلا محالة يرجع تقييد الحكم بالعدم الى كون العدم عدما نعتيا و وصفا للموضوع

الامر الثالث

قد يقال اذا دار الامر بين ان يكون عدم القرشية ملحوظاً في الحكم مباشرةً بحيث يكون جزءا في عرض جزئية الموضوع وهو ذات المرأة او ان يكون قيداً في الموضوع على نحو العدم النعتي فكأنه قال المرأة اللاقرشية تحيض الى الخمسين فما هو المرجح لكون العدم ملحوظاً على نحو العدم النعتي وصفاً للموضوع دون اخذه جزءا ؟

وهنا طريقان للترجيح

الطريق الاول :

ما يظهر من عبارة اجود التقريرات من ان انقسام الماهية لاوصافها سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها فانقسام ذات المرأة بلحاظ اوصافها ككونها قرشية او لاقرشية وكونها عربية او لا عربية سابقٌ على انقسامها بلحاظ مقارناتها كأن يقترن بالمرأة عدم الذكر او يقترن بالمراة عدم الاب والام وما اشبه ذلك من المقارنات فان كل انقسام كل ماهيةٍ بلحاظ اوصافها وعوارضها سابق رتبة على انقسامها بلحاظ مقارناتها وملابساتها فاذا دار امر العدم بين ان يكون عدماً نعتياً فيقع وصفا للمرأة او يكون عدماً محمولياً فيكون مقارناً للمرأة وليس وصفاً لها فان انقسام المرأة الى الوجود والعدم النعتي سابق رتبةً على اي انقسام آخر . ولذا اذا دار امر العدم بين ان يكون عدماً نعتياً او عدماً محمولياً تعين ان يكون عدما نعتيا لان انقسام المرأة الى النعت بالقرشية وعدم القرشية سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ اقترانها بعدم القرشية

ومقتضى هذا السبق الرتبي ان ما يلحظه المولى اولا وبالاصالة هو انقسام الماهية الى اوصافها فلأجل ذلك متى لاحظ المولى ذات المرأة فلا بد ان يلاحظ انها متصفة بالقرشية او بغير القرشية قبل ان يلاحظ اقترانها بعدم القرشية على نحو العدم المحمولي لانه لو لاحظها بما هي فهي امّا مهملة وهو محالٌ او مطلقة من جهة القرشية وعدمه وهو خلف دخل العدم في الحكم فيتعين ان تكون متقيدةً بعدم القرشية على نحو العدم النعتي واذا تقيدت بعدم القرشية على نحو العدم النعتي فمن اللغو بعد ذلك اخذ العدم المحمولي قيداً في الحكم في عرض اخذ المراة المتقيدة به في الحكم ايضا حيث اصبح عدماً نعتياً للمرأة فلا معنى لاخذه مرةً اخرى في الحكم

وهذا الطريق اشكل عليه سيدنا الخوئي قدس سره بعبارة واضحة": وهي انه لا تقدم رتبي بين الوصف والمقارن

فان هذا الطريق مبنيٌ على ان انقسام الماهية لاوصافها سابق رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها ولكن فيه ان التقدم الرتبي يحتاج الى ملاك كالعلية والمعروضية وحيث لاملاك يقتضيه فلا يوجد برهانٌ عقليٌ على ان انقسام الماهية لاوصافها سابقٌ رتبةً على انقسامها بلحاظ مقارناتها مضافا الى ان البحث ليس في لحاظ الماهية من حيث هي بل في لحاظها من حيث كونها موضوعا للحكم فلو كان في البين تقدم رتبي عند لحاظ ذاتها فلا ريب انه لا يوجد تقدم رتبي للوصف على المقارن عند لحاظها بماهي موضوع للحكم فلا مرجح لاخذ العدم عدماً نعتياً على اخذه عدماً محموليا

الا ان منظور ما ذكره المحقق النائيني قدس سره هو وفق الطبع اذ ليس المدعى المعبر عنه بالتقدم الرتبي التقدم الرتبي العقلي كي يقال ما هو البرهان على ذلك? وانما هو تقدمٌ طبعي اي ان طبع الذهن حين النظر للماهية من حيث وجدانها لملاك الحكم ان يلحظ الماهية وعوارضها قبل ان يلحظ الماهية بالنسبة لمقارناتها وملابساتها?

لا ان المدعى ان هناك تقدماً عقلياً كي يقال ما هو الملاك في التقدم الرتبي العقلي?

الطريق الثاني

وهو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رسالته في اللباس المشكوك التي كتبها بقلمه

حيث افاد بانه بعد المفروغية عن ان عدم القرشية دخيل في الملاك لان ملاك الحكم بتحيض المراة الى خمسين متقوم بعدم القرشية . فمقتضاه دخالته في الحكم لا محالة و حينئذ اذا كان العدم دخيلاً في الحكم على اية حالٍ فاما ان يلحظ عدما نعتيا فيكون دخيلاً في الموضوع او يلحظ عدماً محمولياً فيكون مقارنا ؛ فيرى المولى انه ان اخذه عدماً نعتياً في الموضوع فسوف يتحقق بذلك الغرض وهو دخالته في الحكم ويغني عن اخذه بعد ذلك قيداً في الحكم اذ بعد تقيد الموضوع به فهو دخيلٌ في الحكم فلامعنى بعدئذ لاخذه قيداً في الحكم

وان عكس المولى فاخذه قيداً في الحكم مقارنا للموضوع فسوف لن ينقطع السؤال عن نسبة الموضوع له? اذ لا يعقل الاهمال فاما ان يكون نسبة الموضوع له نسبة المطلق وهذا خلف دخله في الحكم واما ان تكون نسبة التقيد فيلزم تقييدان و هما كون العدم المحمول قيداً في الحكم مقارناً للموضوع وكونه قيداً في الموضوع ايضاً ومن الواضح ان الجمع بين التقييدين لغو فاذا دار الامر بين اخذه عدماً نعتياً في الموضوع او اخذه عدماً محمولياً في الحكم فقد دار الامر في الواقع بين تقييدٍ واحد وتقييدين وبما ان الطريق العقلائي في مقام الجعل والتقنين هو ان تكون صياغة الجعل على طبق الملاك بلانقصان ولازيادة فلا موجب لارتكاب تقييدين في مقام الجعل فيتعين اخذه عدماً نعتياً في الموضوع

وبذلك صار المحقق النائيني الى ان كون العدم الدخيل في الحكم عدماً محمولياً وجزءاً من الموضوع المركب ممتنع اما عقلا او بحسب المرتكز العقلائي وان المتعين دائماً في اخذ اي عدمٍ في الحكم ان يكون عدماً نعتيا مغايراً لما ذهب اليه السيد الصدر قده .

وهنا ايرادان على المحقق النائيني قدس سره

الا يراد الاول

ان هناك فرقاً بين الاهمال الذاتي والاهمال اللحاظي وان الممتنع هو الاهمال الذاتي لاالاهمال اللحاظي

وبيان ذلك

ان ما هو ممتنعٌ ثبوتا هو ان يكون اقتضاء الملاك للحكم مهملا فان هذا امرٌ واقعي والاهمال في الواقعيات مستحيل فالملاك بالنسبة الى الحكم متعين الاقتضاء فهو اما ان يقتضي الحكم على نحوٍ اللا بشرط او يقتضي الحكم على نحو البشرط ولا يعقل في النسبة بين الملاك والحكم ان يكون الامر مهملاً بل نسبة الملاك للحكم متعينةٌ واقعاً وثبوتاً بغض النظر عن لحاظ المولى .

وهذا هو معنى استحالة الاهمال

واما في مقام الجعل فيمكن ان يلاحظه مهملاً فان ذلك ليس مستحيلا وانما المستحيل الاهمال الثبوتي لا اللحاظي بمعنى ان المولى في صياغة القضية الجعلية لم يلحظه لا بالاطلاق ولابالتقييد بل اهمله من هذه الجهة

نظير اهمال الموضوع بالنسبة الى المحمول فان كل موضوع مهمل بالنسبة الى محموله فلو قيل زيد عالمٌ لورد السؤال : ان زيدا بالنسبة الى عالم هل هو مطلق؟ او مقيد? فان كان مطلقا فهو خلف اذ كيف يكون زيدٌ لا بشرط من حيث العلم وعدم العلم عالما واذا كان مقيدا أي زيدٌ بقيد العلم عالم صارت قضية ضرورية بشرط المحمول بينماالقضية موجهة بجهة الإمكان لا بجهة الضرورة

فيتعين ان يكون الموضوع بالنسبة للمحمول مهملا اهمالاً لحاظياً لا مطلقا ولا مقيدا فلا مانع من الاهمال اللحاظي ثبوتاً

### 101

ولكن السيد الشهيد قده من البحوث ج 3 صفحة 339 صاغ الا يراد بنحوٍ اخر

حيث افاد

بانه يمكن اختيار كون الذات في عالم الجعل قد لوحظت بنحو الاطلاق من جهة عدم الوصف الا ان لحاظ الذات كذات المراة مثلاً على نحو الاطلاق من جهة عدم القرشية لا يلزم منه التهافت بين اخذ الجزء الاول من الموضوع ملحوظا على نحو اللا بشرط من جهة عدم القرشية وبين تقيد الحكم بعدم القرشية في فرض ان عدم القرشية على نحو العدم المحمولي جزءٌ من الموضوع

وذلك :

لان الاطلاق ليس جمعاً للقيود بحيث يلحظ معه ثبوت الحكم مع كل قيدٍ من قيود الموضوع كي يقال ان مقتضى اطلاق الجزء الاول وهو ذات المرأة من جهة عدم القرشية هو ثبوت الحكم لذات المرأة مع القرشية ايضا وهذا مما يتنافى مع تقيد الحكم بعدم القرشية

وانما الاطلاق هو عبارةٌ عن رفض القيود اي كون طبيعي المرأة على نحوٍ اللا بشرط من جهة عدم القرشية لا ان الاطلاق بمعنى سريان الحكم للقرشية وعدم القرشية كي يتنافى مع تقيده بالقرشية وانما هو بمعنى عدم اخذ عدم القرشية في موضوعية المرأة للحكم

وسريان الحكم لكل فردٍ فردٍ من افرادها بعد اخذ الطبيعي موضوعاً للحكم على نحو اللا بشرط ليس هو معنى الاطلاق وانما هو حكمٌ للعقل متفرعٌ على الاطلاق

ومن الواضح حينئذ ان اطلاق الطبيعي في الرتبة السابقة انما يكون موضوعاً لحكم العقل بسراية الحكم الى كل فرد اذا لم يقيد الحكم في الرتبة المتأخرة بقيدٍ يتنافى مع ذلك الاطلاق كما في المقام حيث ان الجزء الاول من الموضوع وهو ذات المرأة وان اخذ لا بشرط من جهة الجزء الثاني وهو عدم القرشية الا ان ذلك انما يوجب سراية الحكم- بالتحيض الى الخمسين -للمرأة القرشية وعدم القرشية بحكم العقل لولا تقييد الحكم في الرتبة المتأخرة بعدم القرشية

اذ مع تقييد الحكم في الرتبة المتأخرة عن رتبة ذات الموضوع بعدم القرشية فلا تنافي بين اطلاق الجزء الاول وتقيد الحكم بالجزء الثاني حيث لا يترتب على اطلاق الجزء الاول سريان الحكم لكل فرد بعد تقيد الحكم بخصوص عدم القرشيية

ولكن هذه الصياغة انما تنسجم مع مبنى السيد الشهيد قدس سره في حقيقة الاطلاق من ان الاطلاق امرٌ عدميٌ وان اطلاق ذات المرأة بمعنى عدم لحاظه مقيداً بعدم القرشية او بالقرشية، وعدم لحاظه مما يجتمع مع تقيد الحكم بعدم القرشية في الجزء الثاني من الموضوع اذ ان الاطلاق بمعنى عدم اللحاظ مما يصلح ان يكون تعبيرا اخر عن الاهمال اللحاظي الذي سبق بيانه في صياغة الا يراد

واما بناء على مبنى المحقق النائيني من ان الاطلاق عبارةٌ عن عدم الملكة او مبنى سيدنا الخوئي قدس سرهما من ان الاطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد لا عدم لحاظ القيد

فمقتضى ذلك

ان تلحظ الذات وهي الجزء الاول من الموضوع بالنسبة للجزء الثاني على نحو اللا بشرط فاذا لوحظت الذات بالنسبة الى الجزء الثاني على نحوٍ اللا بشرط بحيث تكون اللا بشرطية واقعة تحت اللحاظ كان ذلك موجباً للتهافت بين كون الجزء الاول ملحوظاً على نحو اللا بشرط من جهة الجزء الثاني مع تقيد الحكم بالجزء الثاني

ولذلك يقال

ان تقييد الحكم بالجزء الثاني على نحو التقييد اللحاظي باعتبار ان عدم القرشية جزء من موضوع الحكم- بالتحيض الى الخمسين- يرفع موضوع الاطلاق والتقييد اللحاظيين في الجزء الاول اذ مقتضى تقيد الحكم بالجزء الثاني لحاظا طرو الضيق الذاتي على الجزء الاول بالنسبة للجزء الثاني بمعنى ان الجزء الاول بالنسبة الى الجزء الثاني لا يصلح ان يكون موضعا للاطلاق والتقييد اللحاظيين بعد تقييد الحكم بالجزء الثاني وهو عدم القرشية اذ ان المولى في مقام قد لاحظ الجزئين في عرضٍ واحد وهما ذات المرأة وعدم القرشية فاذا لاحظهما في عرضٍ واحد وقيد الحكم تقييدا لحاظيا بالجزء الثاني حصل ضيق قهري في نسبة الجزء الاول للجزء الثاني ومقتضى هذا الضيق القهري المعبر عنه بالتقيد الذاتي عدم صلاحية الجزء الاول لكونه موضعاً للاطلاق والتقييد اللحاظيين

فعلى مبنى السيد الشهيد في حقيقة الاطلاق يمكن القول ان الجزء الاول بالنسبة الى الجزء الثاني لم يلحظ فيه القيد وهذا لا يتنافى مع تقيد الحكم به اي بالجزء الثاني وهو عدم القرشية

واما على مبنى من يرى ان الاطلاق امرٌ وجوديٌ او ان له حظٌا من الوجود بحيث يقع تحت اللحاظ فمن غير الممكن ان يلحظ المولى الجزء الاول لا بشرط بالنسبة الى الجزء الثاني في عرض لحاظ الحكم متقيداً بالجزء الثاني اذ لا يجتمع ان يكون الجزء الاول موضوعاً للحكم على نحو اللا بشرط من حيث الجزء الثاني مع كون الحكم متقيداً بالجزء الثاني

فلاجل ذلك ينبغي في مقام الا يراد على المحقق النائيني قده ان يقال ان اخذ الجزء الاول مهملاً لحاظا او مطلقا بمعنى عدم لحاظ تقيده بالجزء الثاني مما يمكن اجتماعه مع تقيد الحكم بعدم الوصف في مقام الثبوت .

الا يراد الثاني على مطلب المحقق النائيني قدس سره ما ذكره سيدنا الخوئي قده

من ان لازم كلام المحقق النائيني انكار جميع الموضوعات المركبة التي يمكن احراز احد اجزاءها بالوجدان والاخر بالاصل كما لو قيل ان موضوع حلية السمك مركبٌ من جزئين: ذات السمك و ثبوت الفلس له

وبيان ذلك:

ان مقارنة الجزء الثاني للجزء الاول هي من اوصاف الجزء الاول فان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوته واوصافه فمقتضى ذلك ان يكون انقسام الجزء الاول من جهة اقترانه بالجزء الثاني متقدما رتبة على اخذ الفلس جزءا في عرض الجزء الاول لان اخذه جزءا في عرض الجزء الاول من مقارناته

بينما اقتران الاول بالثاني من نعوته والمفروض ان النعت متقدمٌ رتبةً على المقارن

وبناءً على ذلك يقال

حيث لابد من تقييد الجزء الاول بوجود الجزء الثاني باعتبار ان اقترانه به من نعوته فيتقيد به نحو تقيد ذات السمك باقترانه بالفلس فاذا تقيد به فاما ان يبقى مطلقاً من جهة ثبوت الجزء الثاني في نفسه كجزءٍ لموضوع الحكم في عرض الجزء الاول او يتقيد به

فان ادعي انه مطلق ورد محذور التدافع بين الاطلاق والتقييد اذ لا يجتمع ان يكون الجزء الاول وهو ذات السمك متقيداً بالفلس مع اطلاقه من جهة كون الفلس جزءا من موضوع الحكم او عدم كونه جزءاً اي من جهة دخله في الحكم وعدم دخله

وعلى الثاني وهو ان الجزء الاول ذات السمك المقيد تقييداً لحاظيا بالجزء الثاني وهو ثبوت الفلس فلا يعقل تقييده بثبوت الفلس مرة اخرى على نحوٍ مفاد كان التامة و الوجود المحمولي اذ المفروض ان الفلس ان كان قيداً في السمك بحيث يكون الجزء الاول السمك المتقيد بالفلس لا ذات السمك كان الفلس ملحوظاً في الموضوع على نحو الوجود النعتي وهو مفاد كان الناقصة ولو كان الفلس مأخوذاً في موضوع الحلية كجزء في عرض الجزء الاول وهو ذات السمك لكان مقتضى ذلك ان الملحوظ في الموضوع هو الفلس على نحو الوجود المحمولي المعبر عنه بمفاد كان التامة

وبناءً على ذلك

فلا يمكن الجمع بين التقييدين بان يكون الجزء الاول متقيداً بالفلس على نحو مفاد كان الناقصة ومتقيداً به على نحو مفاد كان التامة بحيث يكون الفلس قيدا فيه وجزءا في عرضه فان حصول الاول موجبٌ للغوية الثاني

مثلاً

في باب الصلاة حيث ان الصلاة مركبةٌ من ركوعٍ وسجودٍ واقتران الركوع بالسجود من نعوت الركوع حيث ان من صفات الركوع ان يقترن بالسجود او لا يقترن ، فبما ان الركوع لا بد ان يلحظ اولاً من حيث انقساماته لنعوته قبل ملاحظة انقسامه بلحاظ مقارناته فلا بد حينئذ من ان يتقيد الركوع المأخوذ في الصلاة بالسجود لان اقترانه بالسجود من جملة نعوته وبعد تقيده بالسجود فاما ان يكون مطلقاً بالنسبة الى السجود الذي هو جزءٌ اخر من الصلاة او يكون مقيدا به

فان لوحظ مطلقاً بالنسبة اليه جاء محذور التهافت اذ لا يجتمع لحاظ الركوع المتقيد بالسجود جزءاً من الصلاة مع لحاظه لا بشرط بالنسبة الى السجود من حيث جزئية الركوع للصلاة

وان كان مقيداً به فيلزم اللغوية اذ بعد تقييد الركوع تقييداً لحاظياً بالسجود بما هو جزء من الصلاة فيلغو تقييده بالسجود بما هو جزءٌ في عرضه اي بعد تقييده بالسجود على نحو مفاد كان الناقصة فمن اللغو تقيده به على نحو مفاد كان التامة فلازم ذلك على مبنى المحقق النائيني الغاء الموضوعات المركبة اذ لا يبقى موضوعٌ مركبٌ من جزئين بل جميع الموضوعات المركبة ترجع الى الموضوعات المقيدة فان كل جزء بالنسبة الى الجزء الاخر متقيدٌ به وبعد تقيده به لا معنى لاخذه جزءاً في عرضه وبناءً على ذلك فتلغو الموضوعات المركبة التي يمكن احرازها بثبوت احد جزئيها بالوجدان والاخر بالاصل مع انه لا كلام في شيوع الموضوعات المركبة في الادلة الشرعية

وقد اجاب عنه سيد المنتقى ج 3 ص 352 وافاد بانه

ان مرتبة الجزء متقدمة على مرتبة الكل بلا اشكال والامر الذي يؤخذ جزءا كالركوع مثلا الذي يؤخذ جزءا من الصلاة لابد ان يلحظ في مرحلة جزئيته بالاضافة الى جميع صفاته فلابد ان يلحظ الركوع مقارناً بجميع صفاته لمعرفة ان صفاته دخيلة في جزئيته للصلاة ام لا? اذ ما دام يحتمل دخل صفاته في جزئيته للصلاة بحيث يترتب عليه الاثر وهو سقوط الامر الضمني بالركوع فلابد حينئذ من لحاظ الركوع مقترناً بالسجود او لامقترنا به في هذه المرحلة وهي مرحلة جزئيته من الصلاة اذ قد لا تكون ذات الجزء وهو ذات الركوع بدون وصفٍ خاص جزءا وانما يكون الركوع جزءاً من الصلاة اذا كان متصفاً باقترانه بالسجود والا لم يترتب عليه الاثر وهو سقوط الامر الضمني به

وبعد ملاحظة الركوع بما هو جزءٌ من الصلاة اما مطلقاً او مقيداً ببعض الصفات تصل النوبة حينئذ الى لحاظه بالاضافة الى الاجزاء الاخرى كالسجود مثلا واخذه معها بحيث يلحظان جزئين في عرضٍ واحد من حيث هما متعلقٌ للأمر بالصلاة لما عرفت من ان الجزء كالركوع اسبق رتبةً من الكل وهو الصلاة المتكونة من ركوعٍ وسجود فلحاظ الركوع بخصوصياته بما هو جزءٌ في نفسه اسبق رتبةً من لحاظه في عرض الاجزاء الاخرى للصلاة الذي هو عبارة عن لحاظ الكل

فعليه اذا فرض ان عدم القرشية دخيل في جزئية ذات المرأة للحكم بالتحيض الى الخمسين بحيث لا تكون ذات المراة جزءا لهذا الحكم الا اذا اقترنت بعدم القرشية فاذا فرض ذلك كان الجزء الاول وهو ذات المرأة مقيداً بعدم القرشية ولم يكن مطلقاً، اذ المفروض ان تقيده بعدم القرشية دخيلٌ في جزئيته لموضوع الحكم ومع تقييده بعدم القرشية فاخذ عدم القرشية بعد ذلك جزءاً في موضوع الحكم في عرض الجزء الاول لغو، اذ بعد كون عدم القرشية دخيلاً في موضوع الحكم على نحو مفاد ليس الناقصة فمن اللغو اخذه في موضوع الحكم بعد ذلك على نحو مفاد ليس التامة

وعليه فلا يرد ما ذكره السيد الخوئي قده على الوجه المذكور في التقدم الرتبي فان كل جزءٍ من جزءي الموضوعٍ المركب لا بد ان يلحظ في مرحلة الجزئية مع اوصافه اذ لعل بعض اوصافه دخيلٌ في جزئيته وبعد لحاظه مقيداً ببعض اوصافه لدخله في جزئيته لم يكن جزءاً مستقلاً في الموضوع فان اخذ الوجود النعتي منه يغني عن اخذ الوجود المحمولي واخذ العدم النعتي في الجزء الاول يغني عن اخذه في الموضوع على نحو عدم المحمولي

### 102

وهنا جوابان عما ذكره سيد المنتقى في ص 352 توجيها لكلمات المحقق النائيني

الاول ما ذكره هو بنفسه ص 354 ج 3

ومحصله

ان هناك فرقاً بين اثر الجزء واثر الكل فان للجزء اثراً ضمنياً وللكل اثرٌ مجموعيٌ

مثلاً

للركوع اثرٌ ضمني وهو سقوط الامر الضمني بالاتيان به وللمركب الصلاتي اثرٌ مجموعيٌ وهو سقوط الامر بالمركب التام ولاجل ذلك قد يكون الجزء الاقتران بالجزء الاخر دخيلاً في الاثر ضمني للجزء وقد لا يكون دخيلا فاذا فرض ان اقتران الركوع بالسجود مثلا دخيل في الاثر الضمني للركوع لزم من ذلك تقيد الركوع في مرحلة جزئيته بالاقتران بالسجود فيقال ان ما هو جزءٌ للصلاة هوالركوع المقترن بالسجود لا مطلقا

وبعد تقييد الركوع الذي هو جزءٌ بالسجود فلا وجه لتقييد الحكم به من حيث اخذه في موضوع الاثر المجموعي بل يكون تقييده به لغواً ، اذ المفروض ان ما هو جزءٌ للصلاة هوالركوع المقترن بالسجود وبعد تقيد الركوع في مرحلة جزئيته باقترانه بالسجود يكون تقييده به كجزء من موضوعٍ الاثر المجموعي لغوا

واما اذا فرض ان الاقتران بالجزء الاخر لا دخل له في الاثر الضمني بل ان ما هو محققٌ للجزئية هو ذات الركوع من دون دخلٍ للاقتران بالسجود في جزئيته لعدم دخله في اثره الضمني فيتعين حينئذ ان تكون نسبة الركوع في مرحلة جزئيته للسجود هي الاطلاق واللا بشرطية اذ المفروض ان اقترانه بالسجود مما لا اثر له في جزئيته واثره الضمني

وبناءً على ذلك

فالركوع في مرحلة جزئيته لا بشرط من حيث السجود وهذا لا يعني ان السجود لا دخل له في الاثر المجموعي حيث انه يمكن في مرتبة لاحقة ان يؤخذ السجود جزءاً من موضوع الاثر المجموعي في عرض جزئية الركوع

والنتيجة

ان لا ملازمة بين كون الشيء دخيلا في اثر المركب و كونه قيداً في الجزء اذ قد يكون دخيلاً في المركب ومع ذلك لا يجب تقيد الجزء به بل يؤخذ الجزء بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط

فما ذكر في كلام المحقق النائيني قدس سره من انه متى ما كان الوصف او عدم الوصف دخيلاً في الحكم فلا بد ان يتقيد به الجزء وبعد ان يتقيد به يكون تقييده به مرةً اخرى ضمن موضوعٍ الحكم لغواً

بل قد يقال لا ملازمة بين دخله في الاثر المجموعي وتقييد الجزء به

ولكن ما افيد مبنيٌ على ثبوت الاثر الضمني للجزء وهذا ما انكره سيد المنتقى قدس سره في عدة بحوث له من ان الاثر الضمني ما هو الا عنوان انتزاعي تحليلي لا اكثر

فمثلاً

بالنسبة للصلاة لا يوجد الا امرٌ واحدٌ بالمركب الصلاتي لا ان هناك اوامر ضمنية و لكل جزءٍ جزءٍ أمر ، وانما هو مجرد اعتبار حيث ان الامر بالمركب ينحل لاوامر ضمنية بعدد الاجزاء والانحلال مجرد تحليل عقلي لا اكثر والا فليس هناك اوامر تكليفية ضمنية

وبالتالي ليس للجزء في مرحلة جزئيته اثر وما يعبر عنه بالاثر الضمني ليس الا قضيةً شرطيةً هي عبارة عن ان الركوع لو انضم اليه السجود لترتب الاثر فهذه القضية الشرطية هي التي يعبر عنها بالاثر الضمني والا فهو مجرد تحليل

وبناءً على ذلك

فلا وجه لان يقال ان الجزء الاخر سواءً كان امراً وجودياً كالقرشية او امراً عدمياً كعدم القرشية كالسجود او عدم السجود ان كان دخيلاً في الاثر الضمني تقيد الجزء الاول به فاخذه جزءاً في موضوع الاثر المجموعي لغو وإن لم يكن دخيلاً فلا مانع من اخذ الجزء بالنسبة اليه على نحو اللا بشرط

فإنه يقال

ان ما فرضه المحقق النائيني في كلامه هو نسبة الجزء الاول للجزء الثاني بالنظر للاثر المجموعي اذ ليس في البين اثرٌ ضمنيٌ كي تعقد هذه المناقشة بلحاظه .

الجواب الثاني

وقد ذكره سيد المنتقى قدس سره ص 354 ولكن لابد من تقريبه

وبيان ذلك بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان هناك فرقاً بين مرحلة الملاك ومرحلة الجعل والتقنين ففي مرحلة الملاك مقتضى الطبع ان يلحظ المقنن الماهية وصفاتها قبل ان ينتقل الى مقارناتها لا ان هناك برهاناً عقلياً كما زعم المحقق النائيني قدس سره يقتضي ان تلاحظ صفات الماهية اولاً قبل ملاحظة مقارناتها وملابساتها فانه لا يوجد برهانٌ عقليٌ يفرض ذلك اذ التقدم الرتبي لابد له من ملاك واذا لم يكن هناك ملاكٌ له فدعوى التقدم الرتبي مدفوعةٌ وانما مقتضى الطبع ان يلاحظ الانسان الماهية وصفاتها قبل ان يلاحظ ملابساتها ومقارناتها

والا لو احتمل المقنن ان للمقارنات دخلاً في الملاك للاحظها في عرض لحاظ صفات الماهية ونعوتها

مثلاً

اذا لاحظ المقنن ان موضوع الارث موت المورث فمقتضى الطبع ان يلحظ صفات المورث من كونه مسلماً ام غير مسلم وله وصيةٌ ام ليس له وصية وعليه دين ام لا قبل ان يلحظ المقارنات

ولكن لو احتمل ان للمقارن دخلاً في الملاك بمعنى ان اسلام الوارث الذي هو مجرد مقارن لموت المورث هل له دخل في ثبوت الارث ام لا و احتمل ان للمقارن دخلاً في الملاك فربما يلحظه في عرض ملاحظته لصفات الجزء الاول

فكما ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في مناقشته للمحقق النائيني انه ليس هناك برهانٌ يقتضي التقدم الرتبي لملاحظة الصفات على ملاحظة المقارنات

واما في مرحلة الجعل والتقنين اي بعد المفروغية عن حدود الملاك ووصول المقنن لمرحلة الجعل والتقنين فلا محالة تكون صياغة القانون على طبق الملاك ولا معنى حينئذ لتقدم لحاظ صفات الماهية قبل لحاظ مقارناتها اذ في مرحلة التقنين لا يؤخذ قيدٌ او اطلاقٌ الا بما يتطابق مع حدود الملاك . المقدمة الثانية: اذا رأى المقنن ان اصل الوصف دخيل في الملاك او عدم الوصف دخيل في الملاك

كما لو

لاحظ المقنن ان اصل ثبوت الفلس للسمك دخيل في ملاك حليته . ولكن هل ان الدخيل في حلية السمك الوجود النعتي للفلس بمعنى ان ما هو مقومٌ للملاك السمك المتصف بالفلس او ان الدخيل في الملاك الوجودي المحمولي وهو مفاد كان التامة

فان انتهى في مرحلة دخل الملاك الى ان الدخيل هو الوجود النعتي فلا محالة سوف يكون موضوع الحلية هو القضية الوصفية اي السمك المتصف بالفلس وبعد اتصاف السمك بالفلس فلامعنى لاخذ الفلس جزءا اخر في عرض الجزء الاول لا لانه لغٌو بل لعدم دخله في الملاك حيث ان الدخيل في الملاك هو الوجود النعتي فلا معنى لملاحظة الوجود المحمولي بعد ذلك

وان انتهى الى ان الدخيل في وجود الملاك هو الوجود المحمولي بمعنى ان ما هو المقوم للملاك سمك وفلسٌ على نحو واو الجمع لا اتصاف السمك بالفلس فمقتضى ذلك ان يلحظ السمك لا بشرط من جهة الفلس وعدمه فان كل جزءٍ منهما بما هو جزءٌ لا بشرط من حيث الآخر وانما كونهما في زمانٍ واحدٍ موضوعٌ للحلية لا تقيد احدهما بالاخر

وبعبارة اخرى ان مقتضى عدم دخالة الوجود النعتي في الملاك ان يؤخذ الوصف جزءاً في عرضٍ الاول

ومقتضى دخالة الوجود المحمولي تعين كون القضية المأخوذة موضوعاً هي القضية التركيبية اي السمك وفلس لا السمك المتصف بالفلس فيكون كل جزءٍ منهما بلحاظ الموضوع لا بشرط من حيث الجزء الاخر

ولايرد اشكال المحقق النائيني من انه لابد ان يلاحظه نعتاً وبعد ان يلاحظه نعتاً يلغو ملاحظته جزءاً بل يتعين ملاحظته جزءا لا نعتا فان القضية التقنينية على طبق حدود الملاك

ولذلك ذكر سيد المنتقى قدس سره ص354

ان هناك خلطاً بين الوصف والاتصاف اي ان هناك خلطاً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي فكون الوصف بوجوده المحمولي دخيلا في الملاك لا يعني اخذه على نحو الوجود النعتي وبالعكس

وهذا كما يتأتى في الامر الوجودي يتاتى في الامر العدمي فلو فرض ان الدخيل في حكم التحيض الى الخمسين عدم القرشية فان المولى لا يدور امره بين العدم النعتي والعدم المحمولي واذا قيد بالعدم النعتي لغى التقيد بالعدم المحمولي ، فان الدوران لا معنى له في القضية التقنينية بل هي على ضوء الملاك فان شخص المولى ان الدخيل هو العدم النعتي فلا محال سوف يكون موضوع الحكم قضية وصفية المرأة اللاقرشية او المرأة المتصفة بعدم القرشية ولاتقييد اخر بعد ذلك

وان شخص ان الدخيل في الملاك هوالعدم المحمولي فمقتضى ذلك ان يكون موضوع الحكم القضية التركيبية اي ان موضوع الحكم مركب من جزئين في عرضٍ واحد وهما المرأة وعدم القرشية على نحو مفاد الجمع ويكون كل جزء من هذين الجزئين في مرحلة جزئيته للموضوع على نحو اللا بشرط من حيث الجزء الآخر

فلا ترديد بين العدمين كي يقال ان قيد بالعدم النعتي لغى العدم المحمولي او بالعكس

فتلخص من ذلك

ان ما افاده المحقق النائيني قدس سره الشريف من انه يلاحظ في مقام الجعل نعوت الماهية قبل ان تلاحظ مقارناتها فاذا قيدت الماهية بوجود الوصف او بعدمه على نحوٍ النعتية لغى تقييدها بها على نحو المحمولية غير تام اذ النظر اما الى مرحلة الملاك او مرحلة التقنين فان كان النظر الى مرحلة الملاك فيلغو التقييد الثاني لا لاجل انه لغو بعد التقييد الاول بل لان الملاك لا يقتضيه واذا نظر الى مرحلة التقنين فلابد ان تتطابق مع مرحلة الملاك ولا تردد فيها

تم الكلام

### 103

واما ما ذكره سيدنا قده من ان لازم كلام المحقق النائيني قده هو الغاء الموضوعات المركبة باعتبار انه لو فرض موضوعٌ مركب نحو موضوع حلية السمك فانه مركب من جزئين السمك والفلس فاذا قيل بان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوت الجزء الاول وكانت ملاحظة صفات الماهية متقدمةً رتبةً على ملاحظة مقارناتها

فمقتضى ذلك ان تلاحظ ماهية الجزء الاول وهو السمك من حيث اقترانها بالفلس وعدمه قبل ملاخظة ثبوت الفلس في نفسه فاذا كان الاقتران دخيلا في الحكم كما هو المفروض حيث فرغ عن كون الفلس جزءاً من موضوع الحكم فمقتضاه تقيد الجزء الاول باقترانه بالفلس وفي طول تقييد الجزء الاول باقترانه بالفلس يرد المحذور الذي اثاره المحقق النائيني من ان نسبة السمك المتقيد بالفلس الى الفلس كمقارن لا كنعتٍ هل هي نسبة الاطلاق بمعنى ان ما هو موضوعٌ للحكم السمك لا بشرط من حيث ثبوت الفلس وعدمه

وهذا يعني التهافت بين الاطلاق و تقيد الجزء الاول باقترانه بالفلس

ام نسبة التقييد فيلزم من ذلك تقييدان تقييدٌ للسمك باقترانه بالفلس على نحو مفاد كان الناقصة وتقييدٌ للسمك بثبوت الفلس بما هو جزءٌ لموضوع الحكم في عرض جزئية السمك للموضوع على نحو مفاد كان التامة وهو تقييد لغو اذ بعد دخالة ثبوت الفلس في موضوع الحكم على نحو مفاد كان الناقصة فدخالته فيه على نحو مفاد كان التامة لغوٌ

فلا يبقى موضوعٌ مركب بل ترجع جميع الموضوعات الى مقيد

وهذا كما يتصور في الامر الوجودي وهو ما اذا كان الجزء الثاني من موضوع الحكم عنواناً وجودياً كثبوت الفلس فانه يتصور في الامر العدمي كما لو كان الجزء الثاني امرا عدمياً كعدم القرشية مثلاً

ويلاحظ عليه ملاحظتان :

الاولى

ان الاقتران الذي يعد من نعوت الجزء الاول هل المراد به الاقتران الواقعي? او الاقتران العنواني؟

فان كان المقصود به الاقتران الواقعي فمن الواضح ان اقتران شيء بشيء واقعا ليس من نعوته اذ ليس الاقتران الا مفاد واو الجمع ومفاد واو الجمع ليس الا وجود هذين الامرين في زمانٍ واحد من دون ان يتصف احدهما بالاخر او يرتبط احدهما بالاخر ما سوى اجتماعهما في زمن فلا معنى لدعوى ان اقتران الجزء الاول بالجزء الثاني من نعوت الجزء الاول

فمثلاً

اذا كان موضوع صحة الائتمام اقتران ركوع المأموم بركوع الامام فليس المقصود بالاقتران الا مفاد واو الجمع الذي يعني اجتماع الركوعين في زمانٍ واحد من دون تقيد احدهما بالاخر كي يكون الاقتران نعتاً اذ لا معنى لان يكون من صفات ركوع الامام ركوع المأموم

وكذلك موضوع الارث هو موت المورث واسلام الوارث

لكن اقتران موت المورث باسلام الوارث واقعاً لا يعني الا اجتماعهما في زمانٍ واحد ليس من نعوت موت المورث حتى يلزم ملاحظته في رتبةٍ سابقةٍ على ملاحظة مقارناته

وبالتالي لو اريد من الاقتران الاقتران الواقعي فلا ملازمة بينه وبين النعتية وان اريد بالاقتران الاقتران العنواني اي عنوان الاقتران الذي هو عنوانٌ انتزاعيٌ وجوديٌ فهذا العنوان وان كان من النعوت اذ من نعوت الشيء اتصافه بعنوان الاقتران

الا ان ذلك مما يحتاج الى ملاك فمجرد ان يكون بين الشيئين اجتماعٌ في زمنٍ واحد كما هو بين ركوع الامام وركوع المأموم لا يعني ان الملحوظ في ركوع الامام ان يكون متصفاً بعنوان الاقتران بركوع المأموم او بالعكس فان اخذ عنوان الاقتران مما يحتاج الى ملاكٍ يقتضيه ولاملاك يقتضيه فان دخالة وجود الجزئين في زمن لا يعني دخالة عنوان الاقتران في موضوع الحكم

والمتحصل

ان الموضوعات المركبة التي تتألف من جزئين ليس بينهما علقةٌ النعتية وان كان يعتبر في ترتب الحكم عليهما وجودهما في زمنٍ واحدٍ مما لا يرد عليه نقض سيدنا الخوئي قده

الملاحظة الثانية

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج ٣ص354

من انه لو سلم كون اقتران شيءٍ بشيء من نعوته وصفاته الا ان المحذور واردٌ في كلا الجزئين فكما

ان اقتران موت المورث باسلام الوارث من نعوت موت المورث فكذلك اقتران اسلام الوارث بموت المورث من نعوت اسلام الوارث

ولازم ذلك ان يقال:

ان الجزء الاول وهو موت المورث بلحاظ مقارنته مع الجزء الثاني اما مطلق بالنسبة اليه فيلزم التهافت او مقيد فيرد محذور اللغوية كذلك يقال ان الجزء الثاني وهو اسلام الوارث بلحاظ مقارنته مع الجزء الاول وهو موت المورث اما مطلقٌ فيلزم التهافت او مقيدٌ به فيرد محذور اللغوية

وتعيين كون الموضوع هو الجزء الاول المتصف باقترانه بالجزء الثاني دون الجزء الثاني ترجيح بلامرجح

فيتعين ان يكون موضوع الحكم كلا الجزئين باعتبار ان تحديد احدهما لموضوعية الحكم متصفا باقترانه بالاخر دون الاخر ترجيح بلا مرجح وهذا كما لو كان في كلٍ من المتلازمين كاستقبال القبلة واستدبار الجدي مصلحةٌ ملزمة فانه يتعين اعتبار كليهما لان اعتبار احدهما بالخصوص مع وجود مصلحةٍ ملزمةٍ في الاخر ترجيحٌ بلا مرجح

ولكن يمكن الجواب عن ذلك

بانه لو فرض ان الاقتران من نعوت كلٍ من الجزئين وان مقتضى ذلك ملاحظة اقتران الجزء الاول بالثاني قبل ملاحظة الثاني وملاحظة اقتران الجزء الثاني بالاول قبل ملاحظة الاول الا ان ذلك لا يفضي الى اعتبار كليهما موضوعاً للاثر بذريعة ان اعتبار احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح وانما مؤداه اعتبار الجامع اذ ما دام اقتران كل منهما بالاخر كافياً في تنقيح موضوع الحكم الشرعي فما هو المجعول موضوعاً للحكم الشرعي هوالجامع بينهما الذي يعني كفاية اقتران احدهما بالاخر في ترتب الحكم لا اعتبار كليهما

ولاوجه لقياس المقام بالمتلازمين فان مثال المتلازمين قد فرض فيه ان في كلٍ من المتلازمين مصلحة ملزمة مستقلة عن مصلحة الاخر فلذلك لزم اعتباركليهما بينما في المقام لا يوجد في كل من الجزئين متصفاً باقترانه بالجزء الاخر ملاكٌ مستقلٌ عن الاخر كي يلزم اعتبارهما بل ان اقتران كلٍ منهما بالاخر محقق للملاك الملزم ومقتضى ذلك ان يكون المعتبر هو الجامع

ولذلك حتى في المتلازمين لو كان كل منهما محققاً للمصلحة الملزمة المعتبرة فلازمه ان يكون المأمور به هو الجامع

هذا تمام الكلام في المطلب الثالث وهو تحديد الصغرى اي بعد المفروغية عن الكبرى وهي ان المأخوذ في موضوع الاثر الشرعي ان كان هو العدم المحمولي امكن اثباته بالاستصحاب وان كان العدم النعتي لم يمكن اثباته بالاستصحاب وقع الكلام في الصغرى وهي ان الثابت هل هو العدم المحمولي او العدم النعتي?

حيث ذهب المحقق النائيني الى ان الثابت هو العدم النعتي وذهب السيد الشهيد الى ان الثابت هوالعدم المحمولي وذهب المحقق العراقي الى التفصيل بين الوصف المأخوذ في مرتبة الذات فعدمه عدم محمولي او الوصف المأخوذ في مرتبةٍ متأخرةٍ عن الذات فعدمه عدم نعتي

وقد سبق النقاش في جميع ذلك وانه كما يتصور العدم المحمولي يتصور العدم النعتي والامر يختلف باختلاف الملاك وما يقتضيه

المطلب الرابع

وهو مما لا يرتبط ببحث استصحاب العدم الازلي وانما يرتبط ببحث العام والخاص الا ان الاعلام لما دمجوا بين البحثين اقتضى ان نتعرض لهذا المطلب كما تعرض له الاعلام في بحث استصحاب العدم الازلي بنحو من الاختصار

وهو هل ان مقتضى خروج الخاص عن العام تعنون العام بعدمه وعلى فرض تعنونه بعدمه فهل يتعنون بالعدم المحمولي ام بالعدم النعتي

فهنا مقامان

والكلام فعلاً في المقام الاول

وهو هل ان خروج الخاص عن العام يوجب تعنون العام بعدم الخاص ام لا?

حيث اقام المحقق الاصفهاني قده برهانا عقليا على استحالة تعنون العام بعدم الخاص

وبيان مرامه بذكر مقدمتين

الاولى

ان البعث الانشائي المعبر عنه بالجعل متقومٌ بعناصر ثلاثة

الاول

الانشاء اذ لا يعقل تحقق التشريع من دون انشاءٍ

العنصر الثاني

ان الانشاء بداعي جعل الداعي نحو متعلقه فاذا قال المولى اكرم كل عالمٍ كان انشاءاً بداعي قدح الداعي في نفس المكلف لو وصل اليه الخطاب نحو متعلق هذا الامر وهو اكرام العالم

ومقتضى ذلك استحالة الانشاء بداعي جعل الداعي لغير ما تعلق به الانشاء

فانشاء الحكم المتعلق بالصلاة مما يستحيل ان يكون قادحاً للداعي نحو الصوم وانشاء الحكم المتعلق بإكرام العالم مما يستحيل ان يكون داعياً لاهانة العالم او لاكرام غير العالم فان كل انشاءٍ صدر بداعي جعل الداعي مقتضاه ان يكون المقوم له قدح الداعي نحو متعلقه لا غيره

العنصر الثالث

ان مقتضى اصالة الموضوعية والاطلاق الاحوالي ان ما اخذ في القضية التشريعية تمام الموضوع للحكم فاذا قال اكرم العالم فان مقتضى اصالة الموضوعية في العالم والاطلاق الاحوالي حيث لم يقيده بحالٍ او صفةٍ ان العالم تمام الموضوع للحكم

المقدمة الثانية

ان موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي اذ المفروض ان البعث الانشائي ما كان بعثاً بداعي جعل الداعي فمقتضى تقومه بداعي جعل الداعي ان يتحقق بعثٌ حقيقي بمجرد البعث الانشائي حيث ان البعث الحقيقي منتزع من البعث الانشائي ومقتضى ذلك ان يكون موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي

ونتيجة هاتين المقدمتين:

انه لو ورد المخصص فقال في دليلٍ اكرم العالم وقال في دليلٍ اخر لاتكرم الفاسق منهم او لا تكرم زيداً العالم ان دور المخصص مجرد بيان ان الحكم المفاد بالعام لا يشمل هذا الخاص لا انه يوجب تعنون العام بعدم الخاص بل هو مستحيل والسر في الاستحالة ان لازم تعنون العام بعدم الخاص الانقلاب وهو محالٌ اذ بعد كون موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الحقيقي فلا يعقل ان ينقلب عما هو عليه ويصبح موضوع البعث الحقيقي هو العالم الذي ليس بزيد او العالم الذي ليس بفاسق فان البعث الحقيقي منتزعٌ من البعث الانشائي ولا يعقل التغاير بين العنوان المنتزع ومنشأ انتزاعه فان نسبة منشأ الانتزاع للعنوان الانتزاعي نسبة العلة للمعلول ولا يعقل ان يكون موضوع المعلول مغايرا لموضوع العلة

ويلاحظ على ما افيد

ان النكتة في كون الموضوع المأخوذ في القضية الجعلية هو الموضوع الواقعي للبعث الحقيقي ليست نكتة ثبوتية ولا برهاناً عقلياً وانما النكتة هي الاصول المحاورية اي ان مقتضى اصالة الموضوعية في عنوان العالم انه هو موضوع البعث ومقتضى الاطلاق وعدم تقييده بقيدٍ انه تمام الموضوع والا فليس هناك برهانٌ عقليٌ يقتضي ان يكون العنوان المأخوذ في القضية الجعلية هو الموضوع الواقعي للبعث

وحيث ان النكتة في كونه تمام الموضوع نكتةٌ اثباتيةٌ لا ثبوتية فمن الواضح ان اصالة الاطلاق في العنوان المأخوذ في القضية الجعلية انما تكون حجةً بنظر اهل المحاورة ما لم يرد المقيد والا فمقتضى ورود المقيد انكشاف ان الموضوع للبعث الحقيقي ليس هو عنوان العالم وان كان عنوان العالم جزءاً منه لكنه ليس تمام الموضوع اذ لا كاشف عن انه تمام الموضوع الا الاطلاق والاطلاق ليس حجة مع ورود المقيد او المخصص وحيث انكشف انه ليس تمام الموضوع وان هناك عنصراً اخر وراء عنصر العالمية فيأتي السؤال وهو ان نسبة العالم الذي هو احد جزئي الموضوع للخاص الذي خرج بالمخصص المنفصل اما الاطلاق بمعنى ان موضوع الامر بالاكرام العالم اللا بشرط من حيث الفسق وعدمه وهذا خلف التخصيص او مقيدٌ بوجوده وهو تهافت او مقيدٌ بعدمه وهو المطلوب

فتحصل من ذلك ان ما يقتضيه البرهان هوالتعنون لا ان ما يقتضيه البرهان هواستحالة التعنون

### 104

بعد المفروغية عن ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص

فهل يتعنون بعدم الخاص على نحو العدم النعتي ام على نحو العدم المحمولي وبالتالي هل يجري الاستصحاب لتنقيح موضوع العام او لنفي موضوعٍ الخاص ام لا?

وقد تعرض المحقق النائيني في فوائد الاصول الى موردين

المورد الاول

ما اذا اريد باستصحاب العدم الازلي تنقيح موضوعٍ العام بحيث يترتب عليه الاثر

كما لو قال المولى كل امرأةٍ تحيض الى الخمسين وقال القرشية تحيض الى الستين فعلم ببركة التخصيص ان موضوع العام هوالمرأة التي ليست بقرشية ويراد باستصحاب عدم القرشية على نحو استصحاب العدم الازلي اثبات موضوع العام بحيث يترتب عليه حكمه وهو التحيض الى الخمسين

المورد الثاني

ان لا يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام بل نفي موضوعٍ الخاص حيث قال القرشية تحيض الى الستين ويراد باستصحاب العدم الازلي نفي هذا الحكم بنفي موضوعه لا اثبات موضوع العام

فهنا موردان للبحث في جريان الاستصحاب

المورد الاول

وهو ان يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام ليترتب عليه حكمه

فقد ذكر المحقق النائيني قده انه ما دام لايدرى ان الذي ثبت للعام بعد خروج الخاص هو العدم المحمولي فيمكن اثباته بالاستصحاب او العدم النعتي فلا يمكن فالعام مجمل من هذه الجهة

ولكن الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره والسيد الصدر وغيرهم اجابوا عن هذه النقطة

بان العام ليس مجملا بل هو ظاهرٌ في العدم المحمولي

وبيان ذلك بنكاتٍ اثباتية ثلاث

النكتة الاولى

ان مقتضى التخصيص ان حكم العام منطبق على مورد لم ينطبق عليه عنوان الخاص فانه اذا قال كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال القرشية ترى الحمرة الى الستين فان مقتضى التخصيص ان حكم العام وهوالتحيض الى الخمسين ينطبق على كل امرأة لم ينطبق عليها عنوان الخاص ففي كل موردٍ لا ينطبق عنوان الخاص وهو القرشية فانه ينطبق عنوان العام وهذا هو عبارة عن اخذ العدم المحمولي اذ لا يراد بالعدم المحمولي شيء اكثر من ذلك فلا يراد بالعدم المحمولي الا انه اذا لم ينطبق عنوان الخاص جرى حكم العام وهذا مما يستفاد من نفس التخصيص .

النكتة الثانية

على فرض انه لا يوجد ظهور لنفس التخصيص في ذلك ولكن دوران الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي من دوران الامر بين الاقل والاكثر حيث ان العدم النعتي عبارة عن اخذ حيثية الاتصاف والا فالعدم على كل حال ثابت، و بما ان الخاص خرج فنقيضه عدمه والعدم على اية حال مأخوذ في موضوعٍ العام لكن هل اخذ زيادةً على اصل العدم حيثية الاتصاف بالعدم فهذا المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر واذا دار الامر بين الاقل والاكثر يمكن نفي التقييد بالاكثر بمقتضى اصالة الاطلاق فان مقتضى اصالة الاطلاق في العام نفي تقييد موضوعه بحيثية الاتصاف

فان قلت

في الوقع لا فرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي فالعدم كما انه لا فرق بين الوجود المحمولي والوجود النعتي يعني مثلاً القرشية اذا كانت ثابتة فوجودها المحمولي ملازم لوجودها النعتي اي كما ان لها وجوداً في نفسها لها وجودٌ لموضوعها ففي الخارج هناك ملازمة بين الوجود المحمولي والوجود النعتي

كذلك في جانب العدم لو ثبت عدم القرشية للمراة فان عدم القرشية في نفسه ملازمٌ لعدم القرشية للمرأة فكما ان هناك تلازماً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي هناك تلازم خارجي بين العدم المحمولي والعدم النعتي

فبناءً على ذلك

لا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد فلو افترضنا ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية فهل تغير شيء في الخارج? فما خرج عن العام هو القرشية سواءً كان المأخوذ في العام العدم المحمولي او كان المأخوذ العدم النعتي فالعدم النعتي لم يوجب تخصيصاً زائداً ولن يغير ما عليه صفحة الواقع من ان العدمين متلازمان واقعا كما ان الوجودين متلازمان واقعا فاذا لم يترتب على العدم النعتي اي حيثية زائدة في الخارج فكيف تنفونه بالإطلاق?

انما ينفى بالإطلاق ما يترتب عليه اثر وهنا لا يترتب عليه اثر نشك هل ان الماخوذ العدم المحمولي ام العدم النعتي نقول سواء اخذ هذا ام هذا هما في الخارج هم على حدٍ سواء ولا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد كي ينفى باصالة العموم

قلت

ما دام يترتب على حيثية العدم النعتي اثرٌ وهو عدم جريان الاستصحاب لتنقيح الموضوع اذا حصلت شبهةٌ مصداقية فهذا كاف صحيح ان في الخارج لا يتغير شيء لكن ان كان المأخوذ العدم المحمولي جرى الاستصحاب لتنقيح الموضوع في الشبهة المصداقية وان كان المأخوذ العدم النعتي لم يجر الاستصحاب

اذن يكفي هذا اثراً في ان يقال اذا دار الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي فمقتضى اصالة الاطلاق يعني عدم التقييد بالعدم النعتي فاذا انتفى تمهد الموضوع لجريان الاستصحاب في تنقيح موضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

النكتة الثالثة

ان قلت

ليس دوران الامر بينهما دوران الامر بين الاقل والاكثر بل دوران الامر بينهما دوران الامر بين المتباينين فالعدم النعتي والعدم المحمولي قسمان من اقسام العدم فالنسبة بينهما نسبة التباين لا نسبة الاقل والاكثر كي ينفى احدهما باصالة الاطلاق

قلت

لو سلم ذلك مع ذلك بما انه اصالة الاطلاق النافية للعدم النعتي لها اثر وهو جريان الاستصحاب بينما اصالة الاطلاق لنفي العدم المحمولي لااثر له فالعدم على اية حال متحقق فما هو الاثر لجريان اصالة الاطلاق لنفي اخذ العدم المحمولي هل يراد منه اثبات القرشية? قطعاً القرشية خرجت

هل يراد منه اثبات العدم النعتي? هذا اصلٌ مثبت

اذن اصالة الإطلاق لنفي العدم المحمولي لا اثر لها بينما اصالة الإطلاق لنفي العدم النعتي لها اثر فتتعين للجريان في مورد دوران الامر بينهما من باب دوران الامر بين المتباينين

فتلخص من ذلك:

ان الصحيح لو وصل الامر لمقام الاثبات ان موضوع العام متعنون بعدم الخاص على نحو العدم المحمولي الذي يمكن اثباته وتنقيحه باستصحاب العدم الازلي

المورد الثاني

اذا لم يكن الغرض من الاستصحاب اثبات موضوع العام بل الغرض من الاستصحاب نفي الخاص لاندري هذه المراة قرشية ام لا ان كانت قرشية تتحيض الى الستين نحن فقط نريد ان ننفي تحيضها الى الستين من دون ان نثبت تحيضها الى الخمسين فقط نريد ان ننفي موضوع الخاص

او لنفترض ان هذا ليس خاصا ابتداءاً جاءنا موضوع يقول لنا اكرم المؤمن الذي ليس فاسقاً او اكرم العالم الذي ليس ناصبياً ونحن نريد ان ننفي موضوعه بالاستصحاب

فهنا ذكر المحقق النائيني قدس سره اشكالا ثبوتيا

وبيان هذه المشكلة الثبوتية بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الفرق بين النعتية والمحمولية انما هو من شئون الوجود لا من شئون الماهية فان ماهية العرض والجوهر من حيث الماهية واحدة كل من المهيتان ماهيةٌ مستقلة اي لا فرق بين ماهية المرأة وماهية القرشية من حيث كون كل منهما ماهية مستقلة وانما الفرق بين المرأة والقرشية في عالم الوجود لا في عالم الماهية اي ان المرأة لو وجدت وجدت لا في موضوع بينما القرشية لو وجدت وجدت في موضوع فالفرق بينهما في عالم الوجود لا في عالم الماهية ولذلك فان النعتية والمحمولية من شئون الوجود ما من شوؤن الماهية

المقدمة الثانية

الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لايعرض احدهما على الاخر لان هذا خلف التقابل فان المتقابلان لا يلتقيان ولا يعرض احدهما على الاخر هذا خلف التقابل لذلك العدم لايعرض على الوجود والوجود لا يعرض على العدم بل معروض الوجود والعدم الماهية فالماهية تتصف بالوجود والعدم لا ان الوجود يعرض على ذات العدم او العدم يعرض على ذات الوجود فان هذا خلف التقابل بينهما

بعد بيان هاتين المقدمتين يقول المحقق النائيني:

" عندما يراد استصحاب عدم القرشية لنفي اثر القرشية ما هو العدم المستصحب؟ هل المراد بالعدم المستصحب عدم وجود القرشية فهذا منفي بالمقدمة الثانية ان العدم لا يعرض على الوجود فكيف تريدون بالاستصحاب استصحاب عدم وجود القرشية مع ان العدم لا يعرض على الوجود ولذا اريد بالعدم عدم حال الماهية لا عدم الوجود فيقال الماهية الموضوع للتحيض الى الستين الماهية المنعوتة بالقرشية فنحن لا نريد ان ننفي وجود القرشية وانما نريد ان ننفي اتصاف الماهية بالقرشية هكذا نريد

فاذا اردتم بالعدم المستصحب عدم النعتية يعني عدم اتصاف المرأة بالقرشية فهل المستصحب هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

فاذا كان المستصحب العدم النعتي فليست له حالة سابقة واذا كان المستصحب العدم المحمولي فالعدم المحمولي ليس نقيض الوجود النعتي بل نقيض الوجود النعتي العدم النعتي لا العدم المحمولي

ويلاحظ على ما افيد

اولا

ما سبق بيانه من ان نقيض كل شيءٍ رفعه فنقيضٌ النعتية عدم النعتية لانقيض النعتية العدم النعتي نقيض الوجود النعتي عدمه لا ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي عدم النعت لا العدم النعتي

وبالتالي فاذا اخذ في الخاص وجود القرشية سواء اخذ وجود القرشية في الخاص على نحو الوجود المحمولي او على نحو الوجود النعتي فنقيضه رفعه وعدمه لا ان نقيضه عدمٌ نعتي كي يقال بان العدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

وثانياً

لو سلمنا جدلاً ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي فليس المدار هنا على النقيض الاصطلاحي وانما المدار هنا على نفي الاثر بنفي موضوعه هناك اثر وهو التحيض الى الستين موضوعه المرأة القرشية نحن نريد ان ننفي هذا الاثر بنفي موضوعه ونفي موضوعه كما يتحقق بنفي القرشية عن المرأة يتحقق بنفي المراة من الاصل او بنفي القرشية لعدم المرأة فلا يتوقف نفي الموضوع على النقيض الاصطلاحي كي يقال بان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي والعدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

فتلخص بذلك

ان الصحيح جريان استصحاب العدم الازلي سواءً كان لاثبات موضوع العام ام كان لنفي موضوع الخاص

بقي بحث واحد في استصحاب العدم الازلي يأتي ان شاء الله

### 105

بعد المفروغية عن ان العام بعد التخصيص يتعنون بعدم الخاص

فهل يتعنون بعدم الخاص على نحو العدم النعتي ام على نحو العدم المحمولي وبالتالي هل يجري الاستصحاب لتنقيح موضوع العام او لنفي موضوعٍ الخاص ام لا?

وقد تعرض المحقق النائيني في فوائد الاصول الى موردين

المورد الاول

ما اذا اريد باستصحاب العدم الازلي تنقيح موضوعٍ العام بحيث يترتب عليه الاثر

كما لو قال المولى كل امرأةٍ تحيض الى الخمسين وقال القرشية تحيض الى الستين فعلم ببركة التخصيص ان موضوع العام هوالمرأة التي ليست بقرشية ويراد باستصحاب عدم القرشية على نحو استصحاب العدم الازلي اثبات موضوع العام بحيث يترتب عليه حكمه وهو التحيض الى الخمسين

المورد الثاني

ان لا يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام بل نفي موضوعٍ الخاص حيث قال القرشية تحيض الى الستين ويراد باستصحاب العدم الازلي نفي هذا الحكم بنفي موضوعه لا اثبات موضوع العام

فهنا موردان للبحث في جريان الاستصحاب

المورد الاول

وهو ان يراد بالاستصحاب اثبات موضوع العام ليترتب عليه حكمه

فقد ذكر المحقق النائيني قده انه ما دام لايدرى ان الذي ثبت للعام بعد خروج الخاص هو العدم المحمولي فيمكن اثباته بالاستصحاب او العدم النعتي فلا يمكن فالعام مجمل من هذه الجهة

ولكن الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره والسيد الصدر وغيرهم اجابوا عن هذه النقطة

بان العام ليس مجملا بل هو ظاهرٌ في العدم المحمولي

وبيان ذلك بنكاتٍ اثباتية ثلاث

النكتة الاولى

ان مقتضى التخصيص ان حكم العام منطبق على مورد لم ينطبق عليه عنوان الخاص فانه اذا قال كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين وقال القرشية ترى الحمرة الى الستين فان مقتضى التخصيص ان حكم العام وهو التحيض الى الخمسين ينطبق على كل امرأة لم ينطبق عليها عنوان الخاص ففي كل موردٍ لا ينطبق عنوان الخاص وهو القرشية فانه ينطبق عنوان العام وهذا هو عبارة عن اخذ العدم المحمولي اذ لا يراد بالعدم المحمولي شيء اكثر من ذلك فلا يراد بالعدم المحمولي الا انه اذا لم ينطبق عنوان الخاص جرى حكم العام وهذا مما يستفاد من نفس التخصيص .

النكتة الثانية

على فرض انه لا يوجد ظهور لنفس التخصيص في ذلك ولكن دوران الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي من دوران الامر بين الاقل والاكثر حيث ان العدم النعتي عبارة عن اخذ حيثية الاتصاف والا فالعدم على كل حال ثابت، و بما ان الخاص خرج فنقيضه عدمه والعدم على اية حال مأخوذ في موضوعٍ العام لكن هل اخذ زيادةً على اصل العدم حيثية الاتصاف بالعدم فهذا المورد من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر واذا دار الامر بين الاقل والاكثر يمكن نفي التقييد بالاكثر بمقتضى اصالة الاطلاق فان مقتضى اصالة الاطلاق في العام نفي تقييد موضوعه بحيثية الاتصاف

فان قلت

في الوقع لا فرق بين العدم النعتي والعدم المحمولي فالعدم كما انه لا فرق بين الوجود المحمولي والوجود النعتي يعني مثلاً القرشية اذا كانت ثابتة فوجودها المحمولي ملازم لوجودها النعتي اي كما ان لها وجوداً في نفسها لها وجودٌ لموضوعها ففي الخارج هناك ملازمة بين الوجود المحمولي والوجود النعتي

كذلك في جانب العدم لو ثبت عدم القرشية للمراة فان عدم القرشية في نفسه ملازمٌ لعدم القرشية للمرأة فكما ان هناك تلازماً بين الوجود المحمولي والوجود النعتي هناك تلازم خارجي بين العدم المحمولي والعدم النعتي

فبناءً على ذلك

لا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد فلو افترضنا ان موضوع العام المرأة المتصفة بعدم القرشية فهل تغير شيء في الخارج? فما خرج عن العام هو القرشية سواءً كان المأخوذ في العام العدم المحمولي او كان المأخوذ العدم النعتي فالعدم النعتي لم يوجب تخصيصاً زائداً ولن يغير ما عليه صفحة الواقع من ان العدمين متلازمان واقعا كما ان الوجودين متلازمان واقعا فاذا لم يترتب على العدم النعتي اي حيثية زائدة في الخارج فكيف تنفونه بالإطلاق?

انما ينفى بالإطلاق ما يترتب عليه اثر وهنا لا يترتب عليه اثر نشك هل ان الماخوذ العدم المحمولي ام العدم النعتي نقول سواء اخذ هذا ام هذا هما في الخارج هم على حدٍ سواء ولا يلزم من اخذ العدم النعتي تخصيص زائد كي ينفى باصالة العموم

قلت

ما دام يترتب على حيثية العدم النعتي اثرٌ وهو عدم جريان الاستصحاب لتنقيح الموضوع اذا حصلت شبهةٌ مصداقية فهذا كاف صحيح ان في الخارج لا يتغير شيء لكن ان كان المأخوذ العدم المحمولي جرى الاستصحاب لتنقيح الموضوع في الشبهة المصداقية وان كان المأخوذ العدم النعتي لم يجر الاستصحاب

اذن يكفي هذا اثراً في ان يقال اذا دار الامر بين العدم المحمولي والعدم النعتي فمقتضى اصالة الاطلاق يعني عدم التقييد بالعدم النعتي فاذا انتفى تمهد الموضوع لجريان الاستصحاب في تنقيح موضوع العام في فرض الشبهة المصداقية

النكتة الثالثة

ان قلت

ليس دوران الامر بينهما دوران الامر بين الاقل والاكثر بل دوران الامر بينهما دوران الامر بين المتباينين فالعدم النعتي والعدم المحمولي قسمان من اقسام العدم فالنسبة بينهما نسبة التباين لا نسبة الاقل والاكثر كي ينفى احدهما باصالة الاطلاق

قلت

لو سلم ذلك مع ذلك بما انه اصالة الاطلاق النافية للعدم النعتي لها اثر وهو جريان الاستصحاب بينما اصالة الاطلاق لنفي العدم المحمولي لااثر له فالعدم على اية حال متحقق فما هو الاثر لجريان اصالة الاطلاق لنفي اخذ العدم المحمولي هل يراد منه اثبات القرشية? قطعاً القرشية خرجت

هل يراد منه اثبات العدم النعتي? هذا اصلٌ مثبت

اذن اصالة الإطلاق لنفي العدم المحمولي لا اثر لها بينما اصالة الإطلاق لنفي العدم النعتي لها اثر فتتعين للجريان في مورد دوران الامر بينهما من باب دوران الامر بين المتباينين

فتلخص من ذلك:

ان الصحيح لو وصل الامر لمقام الاثبات ان موضوع العام متعنون بعدم الخاص على نحو العدم المحمولي الذي يمكن اثباته وتنقيحه باستصحاب العدم الازلي

المورد الثاني

اذا لم يكن الغرض من الاستصحاب اثبات موضوع العام بل الغرض من الاستصحاب نفي الخاص لاندري هذه المراة قرشية ام لا ان كانت قرشية تتحيض الى الستين نحن فقط نريد ان ننفي تحيضها الى الستين من دون ان نثبت تحيضها الى الخمسين فقط نريد ان ننفي موضوع الخاص

او لنفترض ان هذا ليس خاصا ابتداءاً جاءنا موضوع يقول لنا اكرم المؤمن الذي ليس فاسقاً او اكرم العالم الذي ليس ناصبياً ونحن نريد ان ننفي موضوعه بالاستصحاب

فهنا ذكر المحقق النائيني قدس سره اشكالا ثبوتيا

وبيان هذه المشكلة الثبوتية بذكر مقدمتين

المقدمة الاولى

ان الفرق بين النعتية والمحمولية انما هو من شئون الوجود لا من شئون الماهية فان ماهية العرض والجوهر من حيث الماهية واحدة كل من المهيتان ماهيةٌ مستقلة اي لا فرق بين ماهية المرأة وماهية القرشية من حيث كون كل منهما ماهية مستقلة وانما الفرق بين المرأة والقرشية في عالم الوجود لا في عالم الماهية اي ان المرأة لو وجدت وجدت لا في موضوع بينما القرشية لو وجدت وجدت في موضوع فالفرق بينهما في عالم الوجود لا في عالم الماهية ولذلك فان النعتية والمحمولية من شئون الوجود ما من شوؤن الماهية

المقدمة الثانية

الوجود والعدم متقابلان والمتقابلان لايعرض احدهما على الاخر لان هذا خلف التقابل فان المتقابلان لا يلتقيان ولا يعرض احدهما على الاخر هذا خلف التقابل لذلك العدم لايعرض على الوجود والوجود لا يعرض على العدم بل معروض الوجود والعدم الماهية فالماهية تتصف بالوجود والعدم لا ان الوجود يعرض على ذات العدم او العدم يعرض على ذات الوجود فان هذا خلف التقابل بينهما

بعد بيان هاتين المقدمتين يقول المحقق النائيني:

" عندما يراد استصحاب عدم القرشية لنفي اثر القرشية ما هو العدم المستصحب؟ هل المراد بالعدم المستصحب عدم وجود القرشية فهذا منفي بالمقدمة الثانية ان العدم لا يعرض على الوجود فكيف تريدون بالاستصحاب استصحاب عدم وجود القرشية مع ان العدم لا يعرض على الوجود ولذا اريد بالعدم عدم حال الماهية لا عدم الوجود فيقال الماهية الموضوع للتحيض الى الستين الماهية المنعوتة بالقرشية فنحن لا نريد ان ننفي وجود القرشية وانما نريد ان ننفي اتصاف الماهية بالقرشية هكذا نريد

فاذا اردتم بالعدم المستصحب عدم النعتية يعني عدم اتصاف المرأة بالقرشية فهل المستصحب هو العدم النعتي ام العدم المحمولي?

فاذا كان المستصحب العدم النعتي فليست له حالة سابقة واذا كان المستصحب العدم المحمولي فالعدم المحمولي ليس نقيض الوجود النعتي بل نقيض الوجود النعتي العدم النعتي لا العدم المحمولي

ويلاحظ على ما افيد

اولا

ما سبق بيانه من ان نقيض كل شيءٍ رفعه فنقيضٌ النعتية عدم النعتية لانقيض النعتية العدم النعتي نقيض الوجود النعتي عدمه لا ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي عدم النعت لا العدم النعتي

وبالتالي فاذا اخذ في الخاص وجود القرشية سواء اخذ وجود القرشية في الخاص على نحو الوجود المحمولي او على نحو الوجود النعتي فنقيضه رفعه وعدمه لا ان نقيضه عدمٌ نعتي كي يقال بان العدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

وثانياً

لو سلمنا جدلاً ان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي فليس المدار هنا على النقيض الاصطلاحي وانما المدار هنا على نفي الاثر بنفي موضوعه هناك اثر وهو التحيض الى الستين موضوعه المرأة القرشية نحن نريد ان ننفي هذا الاثر بنفي موضوعه ونفي موضوعه كما يتحقق بنفي القرشية عن المرأة يتحقق بنفي المراة من الاصل او بنفي القرشية لعدم المرأة فلا يتوقف نفي الموضوع على النقيض الاصطلاحي كي يقال بان نقيض الوجود النعتي العدم النعتي والعدم النعتي ليست له حالةٌ سابقة

فتلخص بذلك

ان الصحيح جريان استصحاب العدم الازلي سواءً كان لاثبات موضوع العام ام كان لنفي موضوع الخاص

بقي بحث واحد في استصحاب العدم الازلي يأتي ان شاء الله

### 106

# التنبيه السادس عشر في تقديم الامارة على الاستصحاب

وهنا مبحثان

### الاول : ما هو وجه تقديم الامارة على الاستصحاب

كما اذا قامت البينة على حلية شيءٍ وكان مقتضى الاستصحاب حرمته او على نجاسة شيء وكان مقتضى الاستصحاب طهارته

وهنا وجوهٌ للتقديم

الاول :

ان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هو الورود

وتقريب الورود بعدة انحاء

النحو الاول

ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في الكفاية :

من ان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب الامارة المعتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل هو من نقض اليقين باليقين فان المكلف وان لم يحصل له يقينٌ بالواقع ولكن له يقيناً بحجية الامارة ومقتضاه اليقين بلزوم العمل على طبقها

فاذا فرض ان مقتضى الاستصحاب طهارة الثوب ولكن قام خبر الثقة على نجاسته فان رفع اليد عن الطهارة من رفع اليد عن اليقين بحدوث الطهارة باليقين بلزوم العمل على طبق خبر الثقة لليقين بحجيته

فان قلت

ان ورود الامارة على الاستصحاب بلحاظ ان اليقين بحجية الامارة رافعٌ لموضوع الاستصحاب وهو الشك فرع شمول دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وهذا هو اول الكلام ، اذ ما هو وجه الاخذ بعموم دليل الامارة لمورد الاستصحاب من دون الأخذ بعموم دليل الاستصحاب، فارتفاع الاستصحابٌ متوقفٌ على شمول دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وشمول دليل حجية خبر الثقة لمورد الاستصحاب متوقف على عدم شمول دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة

وبالتالي فتقديم احد العمومين لمورد الاخر دون الثاني ترجيحٌ بلا مرجح

قلت

ان المفروض ان عموم دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة غير محرز في حد نفسه لان التمسك بدليل الاستصحاب كاستصحاب الطهارة مع قيام خبر الثقة على النجاسة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية اذ لا يحرز ان المورد من موارد الشك في البقاء فلا عموم في دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة بينما عموم دليل حجية الامارة لمورد الاستصحاب وجدانيٌ بمقتضى ظهوره في العموم وفعلية موضوعه، فلا مانع من شمول دليل حجية الامارة لمورد قيام الاستصحاب الا دعوى المخصص ولا مخصص له

واما شمول دليل الاستصحاب لمورد قيام الامارة فهو فرع تحقق موضوعه بان يكون موضوعه وهو كون المورد من موارد الشك في البقاء صادقاً، والحال ان صدق الموضوع وهو الشك في البقاء فرع عدم شمول دليل حجية الامارة له فببركة شمول دليل حجية الامارة وحصول اليقين بحجية الامارة ولزوم العمل على طبقها يرتفع موضوع الاستصحاب وهو الشك في البقاء

وهذا هو مقتضى ورود كل دليلٍ على دليلٍ اخر وهو ان يكون الشمول الوارد لمورد المورود وجدانيا بخلاف شمول المورود لمورد قيام الوارد فانه متوقفٌ على تحقق موضوعه والمفروض ان موضوعه مما يرتفع بشمول دليل الوارد له

وقد اشكل على ذلك سيدنا الخوئي قده كما في مصباح الاصول:

بانه لابد من تحليل قضية لا تنقض اليقين بالشك اذ المقصود بها محتملٌ لمعنيين

المعنى الاول

ان يكون المراد بالنهي عن نقض اليقين بالشك هوالنهي عن نقض اليقين استناداً الى الشك بحيث لاداعي للمكلف لرفع اليد عن اليقين الا شكه

ولكن هذا المحتمل مندفع بوجهين

اولا

ان المراد من الشك غير اليقين كما اختاره صاحب الكفاية ايضاً ومقتضى ذلك ان مفاد الرواية عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين وحصر الناقض في اليقين حيث قال لا ينقض اليقين بالشك وانما ينقضه بيقينٍ آخر .

والمفروض ان مورد قيام الامارة مشمولٌ لحرمة النقض لعدم كون الامارة يقيناً بالواقع فقيامها مندرج تحت عموم لا تنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ آخر .

وثانيا

لو كان المراد بقوله لا تنقض اليقين بالشك النهي عن نقض اليقين استنادا الى الشك فلازمه انه يجوز رفع اليد عن الحالة السابقة اذا لم يستند المكلف الى الشك كما لو كان الداعي لرفع اليد عن الحالة السابقة اجابة دعوة المؤمن مثلاً مع انه مما لا اشكال في النهي عن نقض اليقين ما دام الشك موجودا باي داع كان فحصر المنهي عنه في نقض اليقين استناداً الى الشك غير تام .

المحتمل الثاني

ان رفع اليد عن المتيقن السابق لقيام الامارة على خلافه نقضٌ لليقين باليقين بحجية الامارة كما هو ظاهر عبارة الكفاية فهو من نقض اليقين باليقين لا من نقض اليقين بالشك

وفيه

ان ظاهر قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ان الناقض لليقين الاول خصوص اليقين المتعلق بما تعلق به اليقين الاول غاية الامر ان اليقين الاول تعلق بحدوثه واليقين الثاني تعلق بارتفاعه، ولذلك كان اليقين الثاني ناقضاً له فان ظاهر التعبير -بلكن- حصرٌ الناقض لليقين بالحدوث باليقين بالارتفاع والمفروض ان قيام الامارة على ارتفاع الحالة السابقة ليس يقيناً بالارتفاع

بل ان قوله في صحيحة زرارة: فان حرك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم? قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امرٌ بين -ظاهرٌ في ان الناقض لليقين بالطهارة اليقين برافعها وناقضها وهو النوم وهو مما لا يصدق على اليقين بحجية الامارة اذ اليقين بحجية الامارة ليس متعلقا بارتفاع ما تعلق به اليقين الاول فليس مصداقا لنقض اليقين باليقين بل هو مصداق لنقض اليقين بغير اليقين

وقد اجيب عن اشكال سيدنا الخوئي قدس سره باجوبةٍ

الجواب الاول

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في حاشية المنتقى ج 6 ص 417 بقوله:

ويمكن الجواب عنه بانه يتم لو فرض كون نظر صاحب الكفاية ما هو ظاهر العبارة بدواً من تعليل الورود بعدم صدق نقض اليقين بالشك في مورد قيام الامارة على خلاف المتيقن السابق

ولكن من المحتمل ان يكون نظره الى دعوى انصراف دليل حرمة نقض اليقين بالشك عن فرض وجود دليلٍ علميٍ على الخلاف

نظير دعوى انصراف دليل النهي عن العمل بغير العلم كما في قوله عز وجل ولا تقف ما ليس لك به علم او قوله عز وجل ان الظن لايغني من الحق شيئا- عن العمل بالامارة المعتبرة

كذلك دليل الاستصحاب وهو النهي عن نقض اليقين بالشك منصرفٌ عن فرض وجود حجةٍ للمكلف على الخلاف فاذا اريد مناقشة صاحب الكفاية فالطريق لمناقشته منع دعوى الانصراف

وقد سلم سيد المنتقى قدس سره في حاشية ص 418 بما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في ذيل كلامه حيث قال :

فالمتجه ان يورد على ما ذكره صاحب الكفاية بان ما افاده خلاف ظاهر الدليل فان الظاهر منه ان الناقض تعلق اليقين اللاحق بعين ما تعلق به اليقين السابق لا كل يقينٍ

الجواب الثاني

ما ذكره ايضاً سيد المنتقى قدس سره

بان المقصود باليقين الوارد في صحيحة زرارة في قوله وانما ينقضه بيقينٍ آخر ليس هو اليقين الرافع لمتعلق اليقين الاول بلحاظ تعلق اليقين الاول بالحدوث وتعلق اليقين الثاني بالارتفاع اذ ان قوله وانما ينقضه بيقينٍ آخر مطلق ، اذ لم يقل وانما ينقضه بيقينٍ رافع، ومقتضى اطلاقه ان كل يقينٍ صالح لان يكون ناقضاً لحكم اليقين السابق ومن مصاديق اليقين الصالح للناقضية اليقين بحجية الامارة على الخلاف

ولا يرد النقض على صاحب الكفاية باليقين مثلاً باستحباب اجابة دعوة المؤمن مثلاً او وجوب طاعة الوالدين مثلاً فانه لا علقة له باليقين السابق فمن تيقن بحدوث نجاسةٍ في الثوب ثم دعاه مؤمنٌ للبس الثوب او امره والده بلبس الثوب فان يقينه باستحباب اجابة دعوة المؤمن او بوجوب طاعة الوالد لا علقة له باليقين بحدوث النجاسة كي يكون نقيضاً له اذ لا مزاحمة بين وجوب طاعة الوالد او استحباب اجابة دعوة المؤمن وبين نجاسة الثوب وانما المقصود بقوله وانما ينقضه بيقينٍ اخر ما كان اليقين الثاني صالحا لنقض الاول والمفروض ان اليقين بحجية الامارة الدالة على ارتفاع الحالة السابقة صالحٌ لنقض الاول فيدخل ضمنه

الا ان يقال كما سلم به هو في الحاشية

ان ظاهر سياق صحيح زرارة ولكن ينقضه بيقينٍ اخر هو كون اليقين الثاني متعلقا بارتفاع ما تعلق اليقين السابق بحدوثه وهذا هو الظاهر كما ذكر سيدنا قدس سره بان ظاهر قوله فان حرك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم قال لا -يعني لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن انه قد نام - في ان الغاية الرافعة للجري على وفق الاستصحاب حصول يقين بارتفاع ما تيقن بحدوثه لا مطلقاً والا فلازم كلام سيد المنتقى ورود قاعدة الطهارة على استصحاب بقاء النجاسة للقطع بحجية قاعدة الطهارة و ورود قاعدة الحل على استصحاب بقاء الحرمة لليقين بحجية قاعدة الحل فان مجرد اليقين بحجية شيءٍ له علقة من حيث مفاده بما تيقن المكلف بحدوثه لايندرج تحت قوله وانما ينقضه بيقين آخر بل تحت قوله لا تنقض اليقين بالشك ،-والا لشمل سائر هذه الموارد مما يقطع بعدم ورودها على الاستصحاب

### 107

الجواب الثالث

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله

ومحصله امورٌ

الامر الاول

ان الباء في قوله لا تنقض اليقين بالشك يدور معناها بين السببية نحو قوله تعالى -فاخذناهم بذنوبهم - والظرفية نحو قوله تعالى ان اول بيتٍ وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدىً للعالمين - أي في مكة

ولكن ظاهر الحديث بمقتضى قرينة سياقه وتعقيبه بقوله - ولكن انقضه بيقين آخر - ان المراد بالباء باء السببية فكأنه قال لا تنقض اليقين بسبب الشك وليس باء الظرفية - اي لاتنقض اليقين حال الشك -

الامر الثاني

ان السببية المستفادة من الباء ليست هي السببية الداعوية وانما السببية بمعنى المانعية كما يقال لا تترك النوم على جنبك بالالم اي لا يكن المانع من نومك على جانبك هو الالم او لا تترك زيارة ارحامك بسوء استقبالهم فالسببية في هذه الموارد بمعنى المانعية كانه قال لايكن سوء استقبالهم مانعاً من زيارتك اياهم

فكذلك الامر في المقام فان الظاهر من السياق ان المقصود انه لا ترفع يدك بسبب الشك في البقاء عن الجري على وفق اليقين بالحدوث

الامر الثالث

على فرض ان المراد بالسببية في هذه الفقرة السببية الداعوية فان ظاهر النهي عن نقض اليقين بالشك وتعقيبه بالنقص بيقين آخر انه ناظر للداوعي المزاحمة للعمل بما تيقن بحدوثه لا كل داعٍ

فلامعنى للاشكال على الاخوند قده بانه لو كان المراد بالباء باء السببية الداعوية لصح رفع اليد عما تيقن بحدوثه باي داعٍ غير الشك ولو كان الداعي هو اجابة دعوة المؤمن فان المفروض ان اجابة دعوة المؤمن او اطاعة الوالدين ليس من الدواعي المناقضة لما تيقن بحدوثه او المزاحمة للجري على وفق ما تيقن بحدوثه ، بينما ظاهر الفقرة من خلال قرينة التعبير بالنقض ان المنظور فيه الاسباب المزاحمة للجري على وفق ما تيقن بحدوثه

والنتيجة:

ان المراد بهذه الفقرة هي انه ليس للمكلف ان يرفع يده عما تيقن بحدوثه بسبب احتمال الخلاف او بسبب الشك في البقاء ومن الواضح ان السياق ح ليس بصدد بيان انه لايرفع يده عما تيقن بحدوثه لاجل قيام حجةٍ في حقه فلا تنافي بين النهي عن نقض اليقين بالشك وبين صحة رفع اليد عما تيقن بحدوثه لاجل قيام الحجة.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

ان هذا ليس تفسيرا للورود الظاهر من عبارة المحقق الاخوند فهناك فرقٌ بين مقام الاشكال على كلمات سيدنا الخوئي قدس سره وبين الدفاع عن الاخوند بما يتوافق مع ظاهر كلامه

فان كان المنظور هو مناقشة سيدنا الخوئي قدس سره من دون ان يكون ما افيد دفاعاً عن الاخوند فقد يصح ما ذكر ولكن اذا اريد بذلك الدفاع عن الاخوند فمدعى صاحب الكفاية هو الورود وما افيد من عدم التنافى بين النهي عن نقض اليقين بسبب الشك و صحة رفع اليد عن المتيقن لاجل قيام حجةٍ فعليةٍ في حقه لايعني ورود دليل الامارة على دليل الاستصحاب بل قد يقع السؤال عن المقتضي لرفع اليد عن الاستصحاب لاجل قيام الحجة وانه ما هو المعين لتحكيم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب? اذ ما دام لا يوجد تناف بين النهي عن نقض اليقين بسبب الشك وبين رفع اليد عن المتيقن لا لاجل الشك بل لقيام الحجة فان مجرد ذلك لا يعني ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

الامر الرابع

ان ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ان المراد بالشك غير اليقين وليس المراد به الشك الاصطلاحي وهو المتساوي الطرفين

فيلاحظ عليه

ان مقتضى اطلاق هذا المدعى ان ليس للمكلف ان يرفع يده عن المتيقن حدوثه حتى لو حصل له اطمئنان على خلافه فان الاطمئنان مصداق من مصاديق غير اليقين مع انه مما لم يلتزم به احد مما يكشف عن كون المراد بالشك ليس غير اليقين وانما المراد بالشك الاحتمال غير الراجح اذ الاحتمال الراجح بقوة امارةٌ عقلائيةٌ رافعةٌ للبناء على ما تيقن حدوثه وشك في بقائه، وحيث ان المراد بالشك الاحتمال غير الراجح لم تكن الامارة مصداقاً من مصاديقه حيث ان الامارة ليست مصداقاً للشك كي يشملها لاتنقض اليقين بالشك

ويلاحظ على هذا الامر ايضاً

ان عدم كون الامارة مصداقاً للشك لايعني تقديم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب مع فعلية موضوعهما حيث ان موضوع دليل الاستصحاب الشك في البقاء وموضوع دليل حجية الامارة عدم العلم بالواقع والمفروض في حالة الشك في البقاء فعلية الموضوعين معاً فما هو المرجح والمعين لتقديم دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب فان مجرد عدم كون الامارة مصداقاً للشك غايته قابلية دليل حجية الامارة للشمول للمورد لا تعينه

الامر الخامس

افاد ان قوله عليه السلام ولكن ينقضه بيقينٍ اخر- ليس ظاهرا في الحصر حيث ان - لكن- ليست من ادوات الحصر وانما هي من ادوات الاستدراك فكانه قال لا ينقض المكلف يقينه بالشك ولكن يمكنه ان ينقضه بيقينٍ اخر لا ان الفقرة بصدد بيان حصرٍ الناقض في اليقين الاخر

ان قلت

فما هو الموجب لتخصيص الناقض باليقين مع عدم انحصار النقض به؟

قلت

لعل تخصيص اليقين بالذكر لكون مورد صحيحة زرارة فرض احتمال انتقاض الوضوء بالنوم،، ومن الواضح انه في مثل هذا الفرض لا تقوم امارةٌ مقام اليقين الوجداني لان النوم مما لا يمكن استعلامه ومعرفة وقوعه وعدمه بغير الوجدان فلاجل ذلك انحصر ناقض الوضوء باليقين بالنوم لا ان لليقين بالخلاف موضوعيةً بحيث ينحصر الناقض به

وما افيد من ان- لكن -ليست من ادوات الحصر بل هي اداة استدراكٍ صحيحٌ في نفسه ولكن مدعى سيدنا الخوئي قدس سره ان ظاهر السياق كون لكن في مقام الحصر حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقينٍ اخر مع كونه في مقام بيان الوظيفة الفعلية هو حصر الناقض لليقين بالحدوث باليقين بالارتفاع لا انه في مقام بيان امكان نقض ما سبق باليقين بالنوم مثلاً او غيره .

فتلخص من ذلك:

ان ما اورده سيدنا الخوئي قدس سره على مدعى صاحب الكفاية قده تام

النحو الثاني

من تقريبات ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

ما ذكره الاخوند قده في حاشيته على الرسائل لا في متن الكفاية

ومحصله:

ان مقتضى اطلاق هذه الفقرة وهي قوله ولكن ينقضه بيقين اخر شمولها لليقين بالحكم الظاهري المستفاد من الامارة فإن قيام الأمارة وإن لم يكن موجباً لليقين بالواقع إلا أنه مساوق لليقين بالحكم الظاهري المخالف لما تيقن بحدوثه وظاهر هذه الفقرة حصر الناقض فيما كان يقيناً بامرٍ مخالفٍ لما تيقن حدوثه سواءً كان مخالفاً له بالمباشرة كما لو تيقن بارتفاع الحالة السابقة او كان مخالفاً له بالواسطة كما لو تيقن بالحكم الظاهري المستفاد من الامارة المخالف بطبيعة الحال لما تيقن بحدوثه

كما لو فرض انه تيقن بحدوث النجاسة وشك في بقائها وقام خبر الثقة على طهارة الثوب فان مقتضى يقينه بان الحكم الظاهري في حقه هو الطهارة هو اليقين بالخلاف فيندرج تحت قوله ولكن ينقضه بيقينٍ اخر

الا انه اورد عليه

بان ظاهر السياق كون الناقض هو ما كان يقيناً بارتفاع الحالة السابقة فان هذا هو ظاهر التعقيب على النهي عن النقض بالتعبير بالنقض لا ما كان يقينا بأمر ينتهي ببركة التعبد به لليقين بحكمٍ مخالفٍ لما تيقن بحدوثه فانه انما يكون يقيناً بخلاف ما تيقن بحدوثه على فرض التعبد به لا مطلقا والتعبد به في مورد الاستصحاب هو اول البحث

النحو الثالث

ما ذكره السيد الاستاذ وشيخنا الاستاذ قدس سره

من ان قوله -حتى يجيء من ذلك امرٌ بين- يشمل قيام الامارة فانه حتى لو فرض ان المستفاد من قوله عليه السلام -فان حرك في جنبه شيء وهو لايعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام ان اليقين الناقض ما كان يقيناً برافع الحالة السابقة

الا ان تعقيبه بهذه الجملة وهي قوله حتى يجيء من ذلك امرٌ بين موجبٌ لكسر ظهور الجملة السابقة في انحصار الناقض في اليقين بالخلاف وتعميم الناقض لمجيء كل امرٍ بين، ومن الواضح ان من مصاديق الامر البين قيام الامارة

ولكن قد يورد على ما افيد

انه لعل الجملة السابقة هي القرينة على ان المستفاد من اللاحقة من خلال كلمة بين خصوص البيان الوجداني فان دعوى ظهور كلمة بين في البيان الاعم من البيان الوجداني والتعبدي المتحقق بقيام الامارة هو اول الكلام بل قد يقال ان لفظ البين ظاهر في البيان الوجداني وان لم يكن ظاهراً فيه فان سبقه بما هو ظاهرٌ في انحصار الناقض باليقين الوجداني بالخلاف قرينةٌ على ظهور- بين - في البيان الوجداني ولا اقل من كونه مانعا من شموله لكل بيانٍ ولو كان بياناً تعبديا

### 108

النحو الرابع من انحاء الورود:

ما ذكره سيد المنتقى قده في ج 6 ص 419 بعنوان: الوجه الثاني

وبيانه :

ان في قضية لاتنقض اليقين بالشك ظهورين:

احدهما ظهور الباء في السببية

والاخر ظهور الشك في الصفة الوجدانية

ولا يمكن التحفظ على كلا الظهورين اذ يلزم من ذلك ان المكلف لو رفع يده عن المتيقن السابق بداعٍ غير داع الشك كاجابة دعوة المؤمن او طاعة الوالدين لم يكن عمله منهياً عنه مع انه لا يلتزم بذلك احد فان مقتضى التحفظ على ظهور الباء في السببية وظهور الشك في الصفة الوجدانية ان يكون المقصود بهذه الفقرة - لاترفع يدك عن المتيقن السابق بداعي الشك المرتسم في وجدانك -

ومقتضى ذلك:

انه يسوغ له رفع اليد عن المتيقن السابق بداعٍ غير داعي الشك الوجداني ولو كان اجابة دعوة المؤمن فحيث ان لازم التحفظ على كلا الظهورين محذورٌ مستنكر لدى المتشرعة فلا بد من التصرف في احد الظهورين اما ظهور الباء في السببية بحملها على الظرفية كما في كلمات سيدنا قده بحيث يكون المقصود لا تنقض اليقين في حال الشك او التصرف في ظهور الشك بحمله على مطلق ما ليس بحجة بحيث يكون المعنى ان المنهي عنه النقض المستند لغير الحجة فيرتفع المحذور بناءً على احد التصرفين

والصحيح هو تعين التصرف في الظهور الثاني وذلك بتوجيه كون المراد الجدي من الشك ما ليس بحجة لا الصفة الوجدانية

والسر في ذلك يعتمد على ذكر مقدمتين

الاولى:

ان المراد بالشك ليس هو خصوص تساوي الاحتمالين في النفس بل الاعم منه ومن الظن والوهم حيث لا يشك احدٌ في انه لو لم يحصل للمكلف حالة التساوي بين الاحتمالين بعد اليقين بالحدوث وانما حصل له ظنٌ او وهمٌ فان دليل الاستصحاب يشمله ما دام لم يحصل له علم بالخلاف مما يعني بحسب المرتكزات المتشرعية كون المراد بالشك الاعم من الظن والوهم وتساوي الاحتمالين

المقدمة الثانية

اذا كان المراد بالشك المعنى الاعم فلماذا عبر بعنوان الشك ولم يعبر بعدم العلم كأن يقول لا تنقض اليقين بغير اليقين اذ لا وجه لتخصيص عنوان الشك بالذكر مادام موضوع الحكم بجريان الاستصحاب هو العام وهو عدم العلم فلا معنى لبيانه بالحكم على فردٍ خاص من افراد العام وهو خصوص عنوان الشك

فيتبين بذلك لامحالة ان التعبير بعنوان الشك دون التعبير بعدم العلم لخصوصيةٍ تدعو لذكره ولاخصوصية له الا ان الشك هو اظهر افراد عدم الحجة مما يعني ان المراد به ما ليس بحجة

وبناءً على ذلك:

حيث ان موضوع الاستصحاب فرض عدم الحجة كان دليل حجية الامارة وارداً على دليل الاستصحاب رافعا لموضوعه

ولكن يلاحظ على ذلك

اولاً

ان التعبير بالشك مع كون المراد به عدم العلم لا دلالة فيه عرفاً على خصوصيةٍ لعنوان الشك ما دامت القرينة المتصلة على ارادة عدم العلم متوفرةً وهي المقابلة بينه وبين اليقين حيث قال لا تنقض اليقين بالشك و لكن تنقضه بيقينٍ اخر حيث علم بمقتضى المقابلة ان المراد بالشك عدم اليقين ، والتعببر به عن عدم العلم مع قيام القرينة المتصلة عليه انر عرفي لايحتاج لمبرر يقتضيه ، والنتيجة انه سواءً عبر بالشك او عبر بعدم اليقين او عبر بعدم العلم فانه في اطار التعبير العرفي مع قيام القرينة الواضحة على كون المراد به عدم اليقين

ولعل الموجب لاختيار التعبير بالشك بلحاظ وروده في سؤال السائل في صحيحة زرارة الثانية حيث قال فان شككت انه اصابه، ومن باب المجاراة مع ما ذكر في السؤال عبرت الرواية بعنوان الشك لا لموضوعية في الشك

وثانيا

ان التعبير بالشك دون العناوين الاخرى يرشد الى ان المدار في جريان الاستصحاب ليس على عدم اليقين بل على خصوص الاحتمال غير الراجح لدى المجتمع العقلائي ، و لو عبر بعدم العلم فقال لاتنقض اليقين بغير اليقين فقد يفهم منه شمول المورد لقيام الاطمئنان وانه حتى لو اطمأن بالخلاف فان وظيفته البناء على المتيقن السابق بلحاظ ان الاطمئنان مصداقٌ من مصاديق عدم اليقين

لكنه اختار التعبير بالشك للاشارة الى ان ما لا يصح التعويل عليه في رفع اليد عن المتيقن السابق خصوص ما اذا كان احتمالا غير راجح لدى المرتكز العقلائي او فقل ان المراد به خصوص الاحتمال غير الراجح وشموله للظن غير الحجة بالارتكاز المتشرعي لا بنفس هذا الدليل او بالقطع بعدم ااخصوصية للشك مقابل الظن غير المعتبر

النحو الرابع

ما ذكر في ص 420 من المنتقى بعنوان الوجه الثالث

وبيان ذلك:

ان السائل كزرارة لو فهم من الامام عليه السلام ان المراد من اليقين في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر خصوص اليقين الوجداني لفهم بدوا منافاة هذا الحكم لحجية الامارة في الموضوعات مع انه مما لاريب فيه لدى المتشرعة هوحجية الامارة في الموضوعات ، بينما لازم البناء على ما تيقن بحدوثه في فرض الشك في البقاء نسخ جميع ادلة اعتبار الامارات والطرق فان حجية جميع الامارات والطرق امر حادث والحادث مسبوقٌ بالعدم وحيث حصل للمكلف يقين بعدم حجيتها في اول الشريعة ويشك بقاءا في حجيتها فمقتضى دليل الاستصحاب عدم حجيتها ولازم ذلك ان يكون دليل الاستصحاب ناسخاً لدليل اعتبار الطرق والامارات

فلو فهم زرارة من كلام الامام ان الناقض منحصر في اليقين الوجداني لفهم المنافاة بين ذلك وبين اعتبار الطرق والامارات الذي مما لا اشكال في اعتباره ولترتب على ذلك ان يسأل الامام عليه السلام عن هذه المنافاة الواضحة فعدم سؤاله كاشفٌ عن انه فهم من قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ارادة الحجة المعتبرة لا خصوص اليقين الوجداني بحيث يكون المراد من الشك عدم الحجة

وبالتالي فيتضح بذلك ورود دليل حجية الامارات على دليل الاستصحاب

ولكن يلاحظ على ذلك

اولا

ان غاية ما يفهم من عدم سؤال زرارة عن المنافاة بين اطلاق دليل الاستصحاب وما دل على حجية الامارات والطرق ان زرارة لم يجد منافاة بين الدليلين وعدم المنافاة بين الدليلين لا يعني ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب وان المراد من الناقض في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر الحجة المعتبرة ، بل لعل هناك جمعاً عرفياً بين الدليلين اقتضى عدم السؤال او لعل دليل حجية الامارة حاكمٌ على دليل حجية الاستصحاب او لعل هناك شرطا للاستصحاب او لجريان الامارة يرفع التنافي بينهما

والنتيجة

ان عدم سؤال زرارة عن المنافاة اعم من دعوى الورود وان المراد بالناقض خصوص اليقين الوجداني

وثانياً

من المحتمل ورود ما ذكره صاحب الكفاية من ان الامارة وان لم تكن مفيدةً لليقين بالواقع الا ان هناك يقيناً بحجية الامارة فلعل ما فهمه زرارة من قوله ولكن تنقضه بيقين اخر الاعم من كون الناقض اليقين بارتفاع الحالة السابقة او اليقين بالحجية

وهذا وان كان مصداقاً من مصاديق الورود الا انه لا يعني ان المراد باليقين الناقض هو الحجة المعتبرة كما يراد في هذا النحو من انحاء تقريب الورود.

### 109

النحو الاخير من تقريبات ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب:

ما ذكره العلمان السيد الخميني والسيد الروحاني قدس سرهما من قيام القرائن السياقية والارتكازية على ان ذكر الشك في قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك انما هو من باب المثال وان المناط ما ليس بحجة ، او ان المراد ماليس بحجة .

وهذه القرائن هي كالتالي

القرينة الاولى

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 418

من ان التعليل الوارد في الرواية وهي قوله عليه السلام- وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك- او ان اليقين لا ينقض بالشك- ليس تعليلاً بامر تعبدي كي يستفاد منه ان الكبرى المعلل بها كبرى تعبدية كما في قوله- انما حرم الخمر لاسكارها- بل ظاهر التعليل انه تعليلٌ بامرٍ ارتكازيٍ: بلحاظ ان المرتكز العقلائي قائمٌ على انه لايرفع اليد عن الامر المحكم بما ليس بمحكم واليقين محكم وغير اليقين ليس بمحكم فلايرفع اليد عند العقلاء عما هو محكم بما ليس بمحكم

فبما ان التعليل تعليلٌ بامر ارتكازي فالمرجع في حدود هذا التعليل واطاره الى المرتكز العقلائي نفسه واذا نظر الى المرتكز العقلائي وجد ان العقلاء لا يرون للشك موضوعية وانما يرون الموضوعية لما ليس بحجة وانه لا يرفع اليد عما هو حجة بما ليس بحجة

فباعتبار اشتمال صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب على التعليل بامرٍ ارتكازيٍ عقلائي وكان مقتضى هذا التعليل لدى العقلاء انه لا يرفع اليد عما هو معتبر بما ليس بمعتبر كان اشتمال الرواية على التعليل قرينة على ان ذكر الشك من باب المثال وان المنظور هو ما ليس بحجة او ان المراد ماليس بحجة

وبما ان موضوع جريان الاستصحاب ما ليس بحجة فاذا قام دليلٌ على اعتبار امارةٍ في مورد الاستصحاب كان وارداً على دليل الاستصحاب رافعاً لموضوعه

القرينة الثانية

ما ذكره السيد الامام قده في الرسائل ومحصله :

انه لما كان من الشائع والمتعارف لدى المرتكزات العقلائية الاعتماد على الطرق والامارات في كشف الواقع حتى في فرض امكان تحصيل العلم وعدم انحصار كشف الواقع باليقين الوجداني . وحيث كان ذلك امرا ارتكازيا شائعا كان احتفاف دليل الاستصحاب به موجباً لظهور قوله لاتنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقين اخر في - لا ترفع يدك عما هو حجة الا بما هو حجة . او لا ترفع يدك عن طريق معتبر الا بما هو طريقٌ معتبر فان هذا هو مقتضى الاحتفاف بهذه القرينة الارتكازية

القرينة الثالثة

ما ذكره ايضاً في الرسائل في ص 124:

من انه لا اشكال في ان المنصرف العرفي من اليقين الاول ماهو حجة في قوله فانك كنت على يقينٍ من طهارتك ، اذ لا يراد من اليقين بالطهارة الذي لا يرفع اليد عنه بالشك خصوص اليقين الوجداني بل يشمل ما لو ثبتت الطهارة بامارةٍ معتبرة وما لو ثبتت الطهارة باصلٍ محرز وان من تيقن بالطهارة وجداناً او تعبداً بامارةٍ او اصلٍ محرز شمله لاترفع يدك عما احرزته بالشك .

فكما ان اليقين الاول في ادلة الاستصحاب لا يفهم منه العرف خصوص اليقين الوجداني وانما هو مطلق الاحراز كذلك المراد من اليقين الثاني في قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ليس خصوص اليقين الوجداني وانما الطريق المعتبر لكشف الواقع

القرينة الرابعة

ان يقال كما ذكر شيخنا الاستاذ قدس سره :

ان هناك مرتكزا متشرعيا وعقلائيا على الفرق بين الاصول والامارات وان الاصول وظائف عملية لرفع الحيرة باعتبار توقف حفظ النظام على وجود اصول نظامية لرفع الحيرة وان الطرق والامارات لكشف الواقع واحرازه ، ولذلك فالامارات مقدمةٌ على الاصول التي بني عليها من اجل رفع الحيرة

وبالتالي فاحتفاف روايات الاستصحاب بمثل هذه المرتكزات العقلائية والمتشرعية هو بنفسه قرينة على ظهور قوله لاتنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ اخر في معنى لا ترفع يدك عما تيقنت بحدوثه بما ليس بحجة وانما ترفع يدك عنه فيما اذا قام طريقٌ معتبرٌ لكشف الواقع عليه

فالمتحصل من مجموع هذه القرائن التي ذكرها الاعلام قدست اسرارهم:

عدم خصوصيةٍ لعنوان الشك وان المدار على ما ليس بحجة وعدم خصوصيةٍ لليقينٍ الوجداني في قوله وانما تنقضه بيقينٍ اخر وان المدار على ما هو طريق معتبر في كشف الواقع وبذلك تتم دعوى ورود دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب

### 110

الوجه الثاني من وجوه تقديم الامارة على الاستصحاب هوالحكومة

وهو ما نسب الى الشيخ الاعظم قدس سره

بتقريب:

ان موضوع الاستصحاب هو الشك وبما ان مفاد دليل حجية الامارة الغاء الشك تعبدا كان دليل حجية الامارة حاكماً على دليل الاستصحاب لانه رافعٌ لموضوعه تعبدا لا وجدانا

والبحث هنا في مقامين :

الاول في تحقيق الحكومة وقد اورد على دعوى الحكومة صاحب الكفاية قدس سره بايرادين

الايراد الاول

ان الحكومة متقومةٌ بالنظر اي نظر الدليل الحاكم للدليل المحكوم والشاهد على تقوم الحكومة بالنظر انه لولا وجود الدليل المحكوم لكان وجود الدليل الحاكم لغواً

مثلاً :

في قول المشرع لاشك لكثير الشك نظرٌ لادلة احكام الشكوك ولذلك كان حاكماً عليها والسر فيه انه لولا وجود ادلة احكام الشكوك لكان قوله لا شك لكثير الشك لغواً

بينما دليل حجية الامارة لا يتوقف على وجود ادلة الاصول العملية ومنها الاستصحاب بحيث لو فرض عدم وجود دليلٍ على اعتبار الاستصحاب لم يكن دليل حجية الامارة كحجية خبر الثقة لغواً مما يعني ان دليل حجية الامارة وان كان مفاده الغاء الشك الا انه ليس ناظراً لدليل الاستصحاب كي يكون حاكماً عليه

الايراد الثاني بتقريب مني ان مناط الحكومة ان كان على نسق التخصيص من حيث القرينية على الدليل الآخر ، غاية الامر ان التخصيص قرينة نوعية والحكومة قرينة شخصية فمقتضى ذلك اختصاص الحكومة بفرض المنافاة بين الحاكم والمحكوم كما في باب التخصيص حيث ان تقديم الخاص على العام فرع تنافيهما ، اذ لاتخصيص في المتوافقين بينما الشيخ الاعظم قده يعمم حكومة الامارة على الاستصحاب حتى في فرض توافقهما في المفاد والنتيجة ، وان كان مناطها التصرف في الموضوع كالغاء الشك في دليل حجية الامارة كان ذلك موجباً لتقديم الامارة على الاستصحاب سواءً كانت الامارة مخالفة للاستصحاب كقيام الامارة على نجاسة الثوب مع كون مقتضى الاستصحاب طهارته او موافقةً للاستصحاب كما لو كان مقتضى الاستصحاب نجاسته فان مناط الحكومة وهو الغاء الشك منبسطٌ على كلا النوعين من الامارة ولكن هذا خلف نظر الظليل الحاكم للمحكوم اذ لامعنى للنظر في المتوافقين .

وبعبارة اخرى ان اختير تقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً حتى في فرض موافقتها له كما هو مسلك الشيخ الاعظم فهذا خلف تقديم الامارة على الاستصحاب من باب الحكومة ، اذ الحكومة مصداق للقرينة ، وتقديم القرينة على ذيها فرع المنافاة بينهما .

وان قيل باختصاص تقدم الامارة على الاستصحاب بفرض المخالفة فهو مما لا ينسجم مع المناط المذكور لحكومة الامارة على الاستصحاب -وهو ألغاء الشك- حيث ان المناط المذكور للحكومة اعم

وقد اجيب عن ايرادات صاحب الكفاية على مسلك الحكومة بعدة اجوبة الاول : تحرير معنى الحكومة وذلك بتقريبين

احدهما :

ما ذكره المحقق النائيني قدس سره وسيدنا قده ومحصله:

ان الحكومة على قسمين اثباتيةٍ وثبوتية

فالحكومة الاثباتية تتضمن ثلاثة عناصر

العنصر الاول

ان الحكومة الاثباتية متقومة بالتفسير وهو كون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم ومقتضى شرحه له انه لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغوا كقوله عليه السلام لا شك لكثير الشك او قوله ع لا ربا بين الوالد وولده

اذ لولا وجود ادلة احكام الشكوك ودليل حرمة الربا لكان وجود هذين الدليلين لغوا

الثاني

ان تصرف الدليل الحاكم في موضوع الدليل المحكوم كقوله لا شك لكثير ليس تصرفاً ثبوتياً وانما هو تصرفٌ اثباتيٌ والا فحقيقة الحكومة ثبوتا هي اما الاخبار عن ضيق الحكم او الاخبار عن سعته فلا شمول فيها لفرض تضمنها ثبوتاً تصرفاً في الحكم او الموضوع بل هي مجرد اخبارٍ عن ضيق الحكم اوسعته فهي اما تخصيصٌ او تعميمٌ

العنصر الثالث

ان الحكومة الاثباتية المتقومة بالشرح والنظر اما تضييقية ومرجعها واقعاً الى التخصيص وان كان لسانها لسان نفي الموضوع كما في قوله لارباً بين الوالد وولده

الا ان حقيقتها هي مجرد الاخبار عن ضيق الحكم بحرمة الربا لما بين الوالد وولده

واما تعميمٌ كقوله الطواف بالبيت صلاةٌ فان حقيقتها ليس الا الاخبار عن شمول احكام الصلاة للطواف وان كان لسانها لسان اثبات الموضوع

ولاجل ان هذا القسم من الحكومة مجرد لسانٍ اثباتي لذلك يختص بما اذا كان متعلقه مما لا يقبل الجعل والاعتبار كعنوان الشك وعنوان الربا وعنوان الصلاة فانها عناوين واقعية لا تقبل الجعل والاعتبار فالتصرف فيها تصرفٌ اثباتي محض

القسم الثاني : الحكومة الثبوتية

وهي تتضمن عناصر

العنصر الاول

ان الحكومة الثبوتية عبارة عن رفع الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم ثبوتا وان لم تكن مفسرةً ولا ناظرةً للدليل المحكوم كحكومة دليل اعتبار الامارة كدليل حجية خبر الثقة على ادلة الاصول العملية الشرعية كالبراءة والاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز واصالة الصحة ونحو ذلك

ولذلك لو لم تكن ادلة الاصول مجعولة لم يكن جعل حجية الامارة لغوا فان دليل حجية امارية اليد على الملكية او امارية خبر الثقة على الواقع تامٌ وجد دليل الاستصحاب ام لم يوجد.

العنصر الثاني

ان الحكومة الثبوتية متقومةٌ بجعل فرد مصداقا لموضوع الدليل المحكوم او نفي كونه مصداقا له

فالاول كما لو قال خبر الثقة علمٌ فان قوله خبر الثقة علم مرجعه الى اعتبار العلمية لخبر الثقة بلحاظ ان العلم من العناوين القابلة للجعل والاعتبار بحسب المرتكزات العقلائية وفي طول اعتبار خبر الثقة علماً تتحقق حكومة دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب حيث ان موضوع الاستصحاب عدم العلم والامارة علم تعبدا

وكذا لو كان مفاد دليل حجية الامارة نفي المصداق كما لو قال في الدليل المحكوم لا تنقض اليقين بالشك وقال في الدليل الحاكم: خبر ذي اليد ليس بشك ، فانه محققٌ للحكومة ايضاً

العنصر الثالث

ان دليل اعتبار الامارة علما لا يتوقف على وجود حكمٍ شرعي مستقل في رتبةٍ سابقة يراد من جعل الامارة علما اقحامها في موضوع ذلك الحكم او رفع موضوع ذلك الحكم، بل لا حاجة في اعتبار الامارة علما الى وجود حكمٍ شرعيٍ موضوعه العلم كي يكون المقصود من جعل الامارة علماً تعميم الحكم الذي اخذ في موضوعه العلم لمثل الامارة بل يكفي في جعل الامارة علماً ان للعلمية اثاراً ولو عقلية كالمنجزية والمعذرية فان هذا مصححٌ لجعل الامارة علماً وان لم يكن في البين حكم شرعي لعنوان العلم يراد من اعتبار الامارة علما شموله للامارة فضلا عن ان يكون ناظرا لادلة الاصول العملية

وقد اشكل على التقريب المذكور بعدة اشكالات

الاشكال الاول

ان اليقين المأخوذ عدمه في موضوع الاستصحاب -حيث ان موضوعه عدم اليقين بمقتضى المقابلة بين الشك واليقين - ان اريد به اليقين الاعم من اليقين الوجداني والتعبدي كان دليل اعتبار الامارة يقيناً وعلما واردا على دليل الاستصحاب لا حاكما لان المفروض ان موضوع الاستصحاب اليقين الاعم وكون الامارة يقيناً تعبديا بالوجدان فيكون دليل حجية الامارة رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب وجداناً

كما لو فرض ان المشرع قال: على الزوجة ان تعتد عند وفاة الزوج اربعة اشهرٍ وعشراً وكان المراد من الزوج الماخوذ في الموضوع الاعم من الزوج الوجداني الحقيقي وهو الزوج الشرعي او الزوج الاعتباري كما لو فرض ان لدى العرف انواعاً من الزواج وان لم تكن انكحةً شرعية الا ان عنوان الزوج يطلق على من تلبس بالنكاح العرفي

فبالتالي اعتبار العرف الزوجية للنكاح العرفي واردٌ على دليل عدة الوفاة من الزوج

وان كان اليقين المأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب خصوص اليقين الوجداني كما هو المفروض في كلام المحقق النائيني فلا بد ح من كون الحكومة اثباتية اذ الموضوع بعد اختصاصه باليقين الوجداني مما لا يقبل الجعل والاعتبار

ومقتضى ذلك ان تكون الحكومة اثباتيةً لا ثبوتية ولازم الحكومة الاثباتية النظر للدليل المحكوم بحيث لو لم يكن لكان الدليل الحاكم لغوا مع ان دليل اعتبار الثقة علماً و وصولاً مما لا يتقوم بالنظر لدليل الاستصحاب فانه لايتوقف وجوده على وجوده

### 111

و هناك عدة ملاحظات على تقريب المحقق النائيني لحكومة دليل اعتبار الامارة على الاستصحاب وقد سبقت الملاحظة الاولى

الملاحظة الثانية

هي منع الصغرى اي ان كلمات المحقق النائيني ابتنت على ان دليل حجية الامارة مفاده اعتبار العلمية للامارة واعتبار العلمية للامارة مما ليس له عين ولااثر لا في الادلة الشرعية ولا في المرتكزات العقلائية اذ لم يرد في دليل من ادلة إعتبار الأمارة كأدلّة إعتبار خبر الثّقة ما يدلّ بالدلالة المطابقيّة على أنّه علم او اعتبر علماً من قبل المشرع

كما ان مراجعة المرتكزات العقلائية تظهر انه ليس في بناءاتهم اعتبار العلمية بل ليس في احكامهم حكمٌ اخذ في موضوعه العلم ثم جعل اعتبار العلمية للامارة كي تقوم مقام العلم الوجداني الذي هو موضوعٌ لحكمٍ من الاحكام

وما ذكره المحقق النائيني كمثال لذلك من جواز الاخبار او القضاء ففيه ان موضوع جواز الاخبار والقضاء لدى العقلاء هو الحجة لا خصوص العلم الوجداني كي يكون للعقلاء اعتبارٌ اخر وهو اعتبار العلمية لتقوم الامارة مقام العلم الوجداني فيما هو موضوعٌ له

ولو فرض جدلاً ان للعقلاء اعتبارا للعلمية وان مقتضى سكوت الشارع عن هذا الاعتبار امضاؤه فح يرد السؤال هل ان الاستصحاب قاعدة عقلائية ام لا؟

فان كان الاستصحاب قاعدة عقلائية والمفروض موضوعه عند العقلاء عدم العلم فاذا كان المراد بالعلم في باب الاستصحاب هو العلم الوجداني ومع ذلك قام لدى العقلاء بناء على اعتبار العلمية فمقتضى ان للعقلاء اعتبارين: اعتبارا للاستصحاب وموضوعه عدم العلم واعتبارا للامارة وقد اخذ فيه العلم مما يعني ان العقلاء اعتبروا الامارة علماً و مقتضى امضاء الشارع لبنائهم انه اعتبر الامارة علماً وكان غرضه من اعتبار الامارة علما ترتيب سائر اثار العلم عليها ومن هذه الاثار ارتفاع الاستصحاب لأن موضوعه عدم العلم والامارة علمٌ

واما اذا فرض ان العقلاء وان كان لديهم الاعتبار اعتبار الامارة علماً لكن ليس لديهم اعتبار للاستصحاب وانما الاستصحاب حكمٌ تعبدي شرعي كما هو مبنى المحقق النائيني نفسه من ان الاستصحاب طريقٌ تعبدي وليس عقلائيا[[249]](#footnote-249) فبناءً على ذلك مجرد امضاء الشارع لاعتبار العقلاء الامارة علما لا يعني حكومة الامارة حتى على ما كان حكماً تعبدياً اخذ في موضوعه عدم العلم فإن غاية ما يستفاد من هذا الإمضاء هو امضاء الاثار العقلائية التي رتبها العقلاء على العلم

واما سراية هذا الامضاء حتى للأحكام التعبدية التي اخذ في موضوعها عدم العلم فلا يستفاد الدلالة السكوتية وهي عدم الردع اذ لايفي بترتيب جميع اثار العلم على الامارة حتى ما كان منها من الاحكام التعبدية الصرفة التي اخذ في موضوعها عدم العلم فان هذا تحميل للدلالة السكوتية اكثر مما تحتمل

فبالنتيجة ما لم يثبت المحقق النائيني الاعتبارين اعتبار العلمية في الامارة واعتبار للاستصحاب وان موضوع الاستصحاب عدم العلم والا فلا تتم هذه الدعوى

الملاحظة الثالثة

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره ج 6 ص 224

ومحصل كلامه

انه اذا وجد دليلان :

1- دليلٌ اخذ في موضوعه عنوانٌ معين كدليل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه عدم العلم لا تنقض اليقين بالشك

2- ودليلٌ قام على نفي الفردية لموضوع الدليل الاول كما لو فرض قيام دليلٍ على ان الامارة ليست شكا وانما هي علم فح ينظر الى الدليل الاول كدليل الاستصحاب الذي اخذ في موضوعه عدم العلم فان استفيد من دليله ان موضوعه قضية شرطية اي لاتنقض اليقين بالشك ما لم يعتبر الشارع شيئاً علما او ما لم يعتبر الشارع شيئاً ليس بشك فمتى اعتبر الشارع شيئاً علماً بدليلٍ اخر كان الدليل الاخر واردا و ليس حاكماً لان موضوع الدليل الاول قضية شرطية وهو ما لم يعتبر الشارع العلم وقد اعتبر

واما اذا افترض ان موضوع الدليل الاول مطلق ، يعني ما دمت لم تعلم فلا تنقض اليقين بالشك مطلقاً وجاء دليلٌ اخر وقال الامارة علم او الامارة ليست بشك فح يقال بانه هل الدليل الاخر حاكم على الدليل الاول ام ليس بحاكم?

اذ لا اشكال في ان الدليل الاخر له اثر والا فمجرد الاعتبار من دون اثرٍ منظورٍ يكون لغواً فما هو ذلك الاثر?

فان فرض ان الدليل الاخر ليس له اثرٌ ظاهرٌ الا التعرض للدليل الاول بحيث لو عرضا على العرف لقال العرف هذا الدليل الثاني ليس له معنى الا ان يكون ناظراً للدليل الاول متعرضاً لموضوعه بنفيٍ او اثبات

كما لو قال في الدليل الاول من شك في الركعات بنى على الاكثر وقال في دليلٍ ثاني لا شك لكثير الشك ولم ير للدليل الثاني اي اثرٍ الا ان يكون ناظرا للاول متعرضا له

فهنا من باب دلالة الاقتضاء وصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية يحمل الدليل الثاني على انه حاكمٌ على الاول لابدلالة لفظية على الحكومة وانما من باب دلالة الاقتضاء والا فالدليلان متنافيان فالدليل الاول يقول من شك في الركعات بنى على الاكثر مطلقاً يعني وجدت امارة ام لا، كان كثير الشك ام لا، فهو مطلق حيث لم يؤخذ في موضوعه قضية شرطية

والدليل الثاني يقول كثير الشك لا يجري عليه احكام الشك فلوكنا والدليلين لكانا متنافيين متعارضين في مورد الاجتماع

والمفروض ان ليس للثاني اثرٌ ظاهر الا تعرضه للدليل الاول فمقتضى دلالة الاقتضاء ان يكون الدليل الثاني حاكماً على الاول

اما لو كان للدليل الثاني اثرٌ ظاهر بغض النظر عن الدليل الاول فلا وجه للحكومة فان نكتة الحكومة هي الاقتضاء ودلالة الاقتضاء منتفية ما دام له اثرٌ ظاهر كما في المقام حيث ان الدليل الثاني الذي يقول ان الامارة علم له اثر في نفسه وهو المنجزية والمعذرية اذ يكفي في جعل الامارة علماً انها منجزة ومعذرة بلاحاجة لحكومتها على الاستصحاب فما دام للدليل الثاني اثرٌ ظاهر بمقتضى المرتكزات العقلائية فلا وجه لحكومته على الدليل الاول اذ نكتة الحكومة ليست الا دلالة الاقتضاء ومع وجود اثرٍ ظاهر تنتفي نكتة الحكومة

فان قيل

ان مقتضى الاطلاق في الدليل الثاني ترتب سائر اثار العلم ومن اثار العلم ارتفاع الاستصحاب

قلت

لا يمكن التمسك بالاطلاق في المقام والسر في ذلك ان ما دل على اعتبار الامارة علما اما ان يكون اثره الظاهر لدى المرتكزات العقلائية هو الاثر العقلي اي المنجزية والمعذرية بمعنى انه لو رجع للمرتكزات العقلائية لوجد عندهم

ان المنجزية والمعذرية موضوعهما العلم الاعم من الوجداني والتعبدي فلذلك بمجرد ان يتحقق اعتبار الامارة علما يترتب عليه المنجزية والمعذرية بلا حاجة الى مؤنة

واما شمول هذا الاعتبار لجميع اثار العلم فهو مؤنةٌ لا يفي بها الاطلاق لان شمول هذا الاعتبار لسائر الاثار التي يتوقف ترتبها على نحوٍ الاقتضاء مؤنة لا يتكفل بها الاطلاق والا لو بني على هذه المؤنة فهذا لا يختص بباب الاستصحاب حيث ان كل ادلة الشريعة اذا اخذ فيها العلم يكون دليل اعتبار الامارة علما سارياً لها وكاشف عن ان موضوعها الواقعي هو العلم الاعم من الوجداني والتعبدي

وهذا مما لا يمكن القول به

واما اذا بني على ان دليل اعتبار الامارة علماً لا يكفي حتى في ترتب المنجزية والمعذرية لان موضوع المنجزية والمعذرية خصوص العلم الوجداني ولكن من باب دلالة الاقتضاء لان الشارع قال الامارة علم و لم يترتب عليها اي اثر الا الاثار العقلية فمن باب دلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم عن اللغوية نقول بانه يترتب عليها المنجزية والمعذرة

فاذا قيل بهذا يتم المطلب لانه لا فرق ح في دلالة الاقتضاء بين ترتب هذا الاثر العقلي او سائر الاثار فان مقتضى اطلاق دليل اعتبار الامارة علماً ترتب سائر الاثار عليه عقليةً وشرعية من باب دلالة الاقتضاء اذ لانكتة لترتب الآثار عليه الا دلالة الاقتضاء ولا فرق بين ترتب الاثار العقلية عليه بهذه الدلالة او ترتب الاثار الشرعية عليه

ولكن لو التزم بذلك فانه يرد محذور ان المنجزية والمعذرية حكم عقلي والحكم العقلي يرجع في تحديد موضوعه الى العقل لان لكل حاكمٍ موضوعاً لا يعرف الا من قبله واذا رجع الى العقل والعقل يرى ان موضوع المنجزية والمعذرية خصوص العلم الوجداني فلا يمكن ترتيبه على اعتبار العلمية ولا بالف دلالة اقتضاء اذ لا يصل الحكم العقلي بمجرد الاعتبار والتعبد

### 112

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى:

ان اعتبار العلمية للامارة يدل بالدلالة الالتزامية على ترتيب الآثار الشرعية للعلم ومنها ارتفاع موضوع الاستصحاب الموجب لارتفاع الاستصحاب

والسر في ذلك:

ان حكم العقل بالمنجزية والمعذرية ليس اثراً لخصوص اعتبار العلمية بل هو اثرٌ لجعل الحجية للامارة اوالاصل سواءا كانت الحجية بنحو جعل العلمية او بنحو جعل المؤدى او بنحو تنزيل المؤدى منزلة الواقع او بنحو جعل الاحتجاج ، وكذلك الامر في جعل الحجية للاصل العملي

وبالتالي فحكم العقل بالمنجزية والمعذرية ليس اثراً خاصاً بجعل العلمية كي يقال ان الملحوظ في جعل العلمية هو الاثر المباشر وهو المنجزية والمعذرية فلا دلالة في جعل العلمية على نظره للاثار الشرعية المترتبة على عنوان العلم

و ذلك لان لاعتبار العلمية بالخصوص دون باقي الاصناف في جعل الحجية اثرٌا خاصا لا مطلق الاثر المترتب على جعل الحجية المشترك بين حجية الامارة وحجية الاصل والمنطبق على سائر اصناف الحجية

وبناء على ذلك :

فالاثر المترتب على جعل عنوان العلمية للامارة هو قيام الامارة مقام العلم الموضوعي في كل اثرٍ شرعيٍ يترتب على العلم لا من باب دلالة الاقتضاء كما في افيد في المنتقى بل من باب الدلالة الالتزامية اذ من الواضح ان جعل العلمية للامارة دال بالدلالة الإلتزامية العرفية على النظر للأثر الشرعي للعلم وحيث ان موضوع الاستصحاب عدم العلم كان من اثار جعل العلمية للامارة ارتفاع الاستصحاب بارتفاع موضوعه وهذا هو سر الحكومة في دليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب

بل لو فرض ان ليس لاعتبار العلمية اثرٌ ظاهر الا الاثر العقلي وهو حكم العقل بالمنجزية والمعذرية كان مقتضى اطلاق تنزيل اي تنزيل الامارة منزلة العلم ترتب سائر اثار العلم سواءً كانت اثارا عقلية وهي المنجزية والمعذرية العقليتان ام اثاراً شرعية ومنها جواز الاخبار وجواز القضاء وارتفاع الاستصحاب بارتفاع موضوعه

ودعوى ان الاطلاق لا يفي بترتب سائر الاثار الشرعية لان لحاظها يحتاج الى دلالة الاقتضاء غير تامة

فمثلاً الشك في قول المولى في دليل قاعدة التجاوز: اذا شككت في شيءٍ وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء انما الشك اذا كنت في شيءٍ لم تجزه -موضوع لاثر عقلي وهو الاحتياط في حال تردد مقام الامتثال ، ومع ذلك فان دليل قاعدة التجاوز حيث نزل الشك بعد تجاوز المحل منزلة عدمه مطلقٌ ومقتضى اطلاق التنزيل فيه ترتب سائر الاثار الشرعية عليه وان كان له في نفسه اثرٌ عقليٌ وهو حكم العقل بالاحتياط ان كان الشك قبل التجاوز وعدم لزوم الاحتياط ان كان بعد التجاوز

الا ان مقتضى اطلاق التنزيل شموله للاثار الشرعية ايضاً ومنها حكومة دليل قاعدة التجاوز على دليل قاعدة الشك في الركعات فلو فرض ان المكلف بعد ان تلبس بالتشهد الاول شك انه ركع ركعةً ام ركعتين كان مقتضى دليل قاعدة التجاوز انه ركع ركعتين مع ان الشك في الاوليين مبطلٌ الا ان دليل قاعدة التجاوز المتكفل لتنزيل الشك بعد التجاوز منزلة عدمه دالٌ باطلاقه على ترتب سائر الاثار الشرعية على التنزيل ومنها ارتفاع مبطلية الشك في الاوليين بارتفاع موضوعه

او وجد المكلف نفسه في التشهد الاخير وشك انه صلى ثلاثاً ام اربعاً فان مقتضى دليل قاعدة التجاوز انه صلى اربعاً

هذا تمام الكلام في التقريب الاول للحكومة

التقريب الثاني

ما ذكره المحقق الاصفهاني قدس سره وقد تعرض له سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 427

وبيانه ضمن امورٍ

الامر الاول

ان الامارة والاصل العملي يشتركان في ان مفادهما حكمٌ ظاهري مجعولٌ في ظرف الشك في الواقع ولكن الامارة تختلف عن الاصل في ان دليلها يتكفل جعل الحكم الظاهري بعنوان انه الواقع

فمثلاً:

ما دل حجية خبر الثقة قد دل على ان مؤدى خبر الثقة حكمٌ ظاهري بعنوان انه الواقع ولذا تترتب على قيام الامارة في موردٍ اثار الواقع

بينما الاصل العملي وان كان مؤداه حكما ظاهريا الا ان دليل اعتباره غاية ما يفيد انه وظيفة عملية في فرض الجهل بالواقع لا ان مؤداه هو الواقع

ولذلك ان قيل ان دليل اعتبار الامارة قد نزل الامارة منزلة العلم بالواقع كان دليل اعتبار الامارة حاكماً على الاستصحاب لرفعه برفع موضوعه

واما اذا كان دليل اعتبار الامارة انما يتكفل تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع لا تنزيل الامارة منزلة العلم بالواقع فقد يقال ح لا موجب لحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب حيث لم يؤخذ في موضوع دليل الاستصحاب عدم الواقع كي يتقدم عليه الدليل الدال على كون مؤداه هو الواقع وانما اخذ في موضوعه الشك وعدم العلم لا غير فلايتكفل دليل اعتبار الامارة التصرف في موضوعه

ولذلك ذهب المحقق العراقي الى عدم حكومة دليل اعتبار الامارة على دليل الاستصحاب اذا كان مفاد دليل اعتبار الامارة تنزيل المؤدى منزلة الواقع

الامر الثاني

يمكن تقريب الحكومة ببيان ان موضوع الدليل اذا كان مقيدا بحيث يتشكل من ذات المقيد والقيد فلو قام دليلٌ اخر على تنزيل شيءٍ منزلة القيد فقد دل بالدلالة الالتزامية العرفية على تنزيل المجموع منزلة المقيد فانه اذا احرز ذات المقيد وجدانا و احرز القيد تعبدا ببركة دليل تنزيل شيءٍ منزلة القيد كان مقتضى تحقق المجموع من الوجدان والتعبد التنزيلي تحقق المقيد تنزيلاً وبذلك يكون دليل التنزيل حاكما على الدليل الاول الذي اخذ في موضوعه المقيد فان مقتضى تكفل الثاني بتنزيل شيءٍ منزلة القيد انه ناظر الى الدليل الاول الذي اخذ في موضوعه القيد المنزل عليه

الامر الثالث تطبيق النكتة على المقام ان يقال:

ان موضوع الاستصحاب عدم العلم بالواقع فالواقع قيد للعلم الذي اخذ عدمه موضوعا للاستصحاب فاذا قامت امارةٌ على ملكية زيدٍ للدار مع ان مقتضى الاستصحاب عدم ملكيته له وكان مفاد دليل اعتبار الامارة تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع فمقتضى ذلك ان في المقام علماً وجدانياً بمؤدى الامارة وهو ملكية زيدٍ للدار وحيث ان هذا المؤدى منزلٌ منزلة الواقع فالنتيجة ان هناك علماً وجدانياً بالواقع لا بالواقع الحقيقي بل بالواقع التنزيلي

وبالتالي فدليل اعتبار الامارة حاكمٌ على دليل الاستصحاب اذ ان موضوع الاستصحاب عدم العلم بالواقع والمفروض ان مقتضى دليل اعتبار الامارة الدال على تنزيل مؤداها منزلة الواقع تنزيل الواقع التعبدي منزلة الواقع الحقيقي فالمكلف واجدٌ لعلمٍ وجدانيٍ بالواقع التنزيلي وهو المعبر عنه بحكومة دليل اعتبار الامارة على دليل حجية الاستصحاب

الا ان سيد المنتقى قدس سره في صفحة 428 افاد

ان مدعى الحكومة وان كان ممكناً ثبوتاً بناءً على مسلك التنزيل الا ان الدليل لا يساعد عليه اثباتاً

وبيان ذلك:

ان دليل التنزيل ظاهرٌ عرفاً في كون التنزيل بلحاظ ترتيب اثار نفس المنزل عليه لا مطلقاً

فمثلاً

اذا قيل الطواف بالبيت صلاة او الفقاع خمر فان ظاهره ترتيب اثار الخمر على الفقاع وترتيب اثار الصلاة على الطواف

واما لوازم المنزل عليه وملابساته لو كانت لها اثارٌ فلا يتكفل دليل التنزيل ترتبها

مثلاً

لو قام دليل على تنزيل زيد منزلة عمرٍو في كرمه وحلمه فان دليل التنزيل لا يتكفل تنزيل اخ زيد منزلة اخ عمرٍو

والمقام من هذا القبيل حيث ان دليل حجية الامارة انما يتكفل تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع كما لو قام خبر الثقة على ملكية زيدٍ للدار ومقتضاه ترتيب اثار نفس المنزل عليه وهو ترتيب اثار الواقع على المؤدى

واما ترتيب اثار ما يتعلق بالواقع ويضاف اليه وهو العلم فلايتكفل دليل اعتبار الامارة التنزيل بلحاظه

وبالتالي فلا يتكفل دليل اعتبار الامارة ترتيب آثار العلم بالواقع على العلم بالمؤدى اذ غاية مضمونه تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولا نظر فيه لتنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع فاذا كان للقيد وهو الواقع اثرٌ فيترتب من دون تحقيق الحكومة

نعم لو لم يكن للقيد اي اثر وانما الاثر شرعاً للمقيد بالقيد بما هو مقيد فهنا يكون دليل تنزيل شيء منزلة القيد دالاً بالدلالة الالتزامية على ترتيب اثارٍ المقيد بما هو مقيد

ولكن هذا مما لا ينطبق على الاستصحاب حيث ان للواقع اثراً في نفسه بغض النظر عن اثار العلم بالواقع

### 113

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى

ان مدعى المحقق الاصفهاني قدس سره ان ما دل على تنزيل الامارة منزلة الواقع دالٌ بالدلالة الالتزامية العرفية على نظره لادلة الاصول العملية ومنها الاستصحاب ورافعيته لموضوعها

بيان ذلك:

ان موضوع الاستصحاب هو عدم العلم بالواقع ودليل حجية الامارة المتضمن لتنزيل المؤدى منزلة الواقع محققٌ لغاية الموضوع حيث انها مركبة من جزئين علمٌ بشيءٍ وكون ذلك الشيء هو الواقع

وبالتالي فمن قامت عنده الامارة فقد احرز الغاية للموضوع وجداناً وتعبداً

اما الجزء الاول الذي احرز وجداناً فهو العلم حيث ان علم المكلف بمؤدى الامارة وجداني

واما احراز الجزء الثاني فهو بالتعبد فان تنزيل الشارع مؤدى الامارة منزلة الواقع يقتضي ان علم المكلف بمؤدى الامارة علمٌ بالواقع لكن لا بالواقع الحقيقي بل بالواقع التنزيلي

ومقتضى ذلك حكومته على دليل الاستصحاب لحصول الغاية الرافعة لموضوع الاستصحاب وهي العلم بالواقع .فلايرد ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لايعني تنزيل العلم به منزلة العلم بالواقع ، اذ لاحاجة للتنزيل الآخر فانه حاصل وجدانا اذ متى قامت الامارة فقد علم المكلف وجدانا بمؤداها والمفروض ان المؤدى واقع ، فالعلم به علم بالواقع وهو رافع لموضوع الاستصحاب

هذا وقد تعرض جملةٌ من الاعلام الى الاشكال على مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي قدهما حيث ان مبناهما ان الاستصحاب امارة بمعنى ان المجعول في حجية الاستصحاب هو العلمية وكأن الاستصحاب علمٌ وبالتالي فكما يتصور حكومة دليل حجية الامارة على الاستصحاب لان معنى جعل الامارة حجة جعلها علماً فكذلك يتصور حكومة الاستصحاب عليها فان مقتضى دليل حجية الاستصحاب ان الاستصحاب علمٌ بالواقع التنزيلي وبالتالي كما يتصور حكومة دليل حجية الامارة على الاستصحاب فانه يتصور حكومة دليل الاستصحاب على مورد حجية الامارة

وقد اجيب عن هذا الاشكال بعدة اجوبة

الجواب الاول

انه لم يؤخذ في موضوع دليل حجية الامارة عنوان الشك كي يقال بقابليته للارتفاع بالاستصحاب بل هناك فرق بين دليل الاستصحاب ودليل حجية الامارة فان دليل الاستصحاب قد اخذ في موضوعه عنوان الشك وهو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك واما دليل حجية الامارة فلم يؤخذ في موضوعه عنوان الشك كي يتقدم عليه الاستصحاب

نعم لا شمول في دليل حجية الامارة لفرض العلم بالواقع الا ان ذلك لا يقتضي اختصاص موضوعها بفرض عدم العلم بالواقع

فان قلت

ان دليل حجية الامارة بالنسبة الى العلم بالواقع اما مهمل وهو غير معقول او مطلق او مقيد وحيث ان اطلاقه لغوٌ اذ لا معنى لحجية الامارة مع فرض العلم بالواقع تعين التقييد وهو ان الماخوذ في موضوع حجية الامارة عدم العلم . قلت ان خروج فرض العلم بالواقع عن موضوع دليل حجية الامارة لايعني تقييده بعدمه ، بل يمكن ان يتأتى الغرض بكون الموضوع العنوان المساوق لعدم العلم لا عدم العلم وهو عنوان امكان جعل الحجية فيقال ان موضوع الاستصحاب الشك وهو قابلٌ للارتفاع بدليل حجية الامارة بينما موضوع دليل حجية الامارة امكان جعل الحجية ،

وبالتالي فلا مجال لدعوى حكومة دليل الاستصحاب على دليل حجية الامارة بل يكفي ان يحتمل ان موضوعه امكان جعل الحجية فكأنه قال خبر الثقة حجة ان امكن ثبوت الحجية له لامطلقا

فان قلت

قد سبق في اول القطع امكان جعل الحجية للقطع او نفيها

فمثلا

حجية القطع الحاصل من الرؤيا او الوسوسة امر خفيٌ عرفاً ولذلك فهو قابلٌ لجعل الحجية له شرعاً كما انه لو اريد سلب الحجية عن القطع الناشئة فانه لا يمكن بنحوٍ مباشر ولكن يمكن للشارع ان ينهى عن سلوك سببٍ خاص يؤدي الى القطع كالقياس والنهي طريقي بغرض نفي معذريته في فرض الخطأ لو اخذ بالتكليف

وكما انه يمكن جعل الحجية او نفي الحجية عن القطع فانه يمكن ان يجعل المشرع حكماً على خلاف الحكم المعلوم او المقطوع به فلو كان هناك حكم تكليفي الزامي مقطوع به عن طريق الرؤيا فالترخيص على خلافه مما لا مانع منه عقلا وذلك للقصور في الكاشفية العقلائية للحكم الالزامي وهي الاطمئنان عن الرؤيا

وليس هناك استيحاشٌ من قبل العقلاء في ذلك بل كما يمكن جعل الحجية للقطع الناشئ من مناشيء غير عقلائية فانه يمكن سلب الحجية عنه

والنتيجة

امكان جعل الحجية او الحكم الظاهري في مورد العلم بالواقع ومع امكان جعل الحجية في مورد العلم بالواقع لم يعقل ان يكون موضوع الامارة هو المورد الذي يمكن فيه جعل الحجية اذ يمكن جعل الحجية للامارة مطلقاً حتى في فرض العلم الوجداني بالخلاف فلا يبقى الامكان المزبور موضوعا للاستصحاب ،

ولكن يمكن المناقشة في ذلك

بان المقصود بامكان جعل الحجية الامكان العرفي والعقلائي لا الامكان العقلي فانه وان امكن جعل الحجية للقطع الناشئ من مناشئ غير عقلائية او سلب الحجية عنه فان كل ذلك ناظرٌ للامكان العقلي واما الامكان العرفي والعقلائي فلا يحتمل عندهم جعل حكم ظاهري في موارد القطع بالخلاف خصوصاً اذا كان ذلك القطع ناشئاً من مناشئ عقلائية

نعم يمكن الايراد على هذا الجواب بانه مبنيٌ على انحصار دليل حجية الامارة كخبر الثقة بالدليل اللبي كالسيرة فيقال حينئذ لايحرز ان موضوع الحجية عدم للعلم فلعله امر وجودي وهو امكان الحجية بالامكان العقلائي واما لو كان من ادلة حجية الخبر الادلة اللفظية فان المنصرف منها فرض عدم العلم مثلا المنصرف من قوله العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع فانهما الثقتان المأمونان منصرفٌ لفرض الشك وعدم العلم لا مطلقاً

### 114

الجواب الثاني : ما ذكره المحقق النائيني قده

ومحصله :

ان هناك فرقاً بين التنزيل منزلة العلم في الامارات والتنزيل منزلة العلم في الاصول فالامارة قد نزلت منزلة العلم من حيث الكاشفية عن الواقع حيث ان وصول الامارة وصولٌ للواقع تنزيلا بينما تنزيل الاصل منزلة العلم لا من حيث الكاشفية عن الواقع باعتبار ان لسان الاصل ليس لسان الحكاية عن الواقع وانما بلحاظ الجري العملي

فكأن الاصل علمٌ بمعنى ترتيب اثار العلم عليه عملا لا ان وصوله وصولٌ للواقع

فلأجل ذلك كان دليل اعتبار الامارة علما حاكما على دليل الاصل وليس العكس

ولكن يلاحظ على ذلك

ان هذا الفرق فرق في الصياغة فقط والا فبحسب اللب مرجعهما الى امرٍ واحد فان تنزيل الاصل منزلة العلم من حيث الجري العملي لا معنى له الا ترتيب اثار العلم على الاصل ومن تلك الاثار جواز الاخبار وجواز القضاء ومن تلك الاثار ارتفاع الامارة بارتفاع موضوعها حيث ان موضوعها عدم العلم فاذا كان قيام الاصل لدى المكلف موضوعا لترتيب اثار العلم عليه فمن اثار العلم ارتفاع موضوع الامارة لان موضوعها عدم العلم .

الجواب الثالث :

ما اشار اليه سيد المنتقى قدس سره في ج 6 ص 439

وتقريبه ان الشك المأخوذ في موضوع الاصل نحو لا تنقض اليقين بالشك شاملٌ للفرد الحقيقي من الشك وهو الشك الوجداني والفرد الاعتباري وهو الذي يصدق على قيام الامارة غير المعتبرة بخلاف الشك المأخوذ في موضوع الامارة فانه خصوص الشك الوجداني

والسر في ذلك:

ان اخذ الشك في موضوع الاصل انما هو ببركة التعبد الشرعي بمعنى ان المشرع هو الذي اخذ الشك في موضوع الاستصحاب والكاشف عن اخذ الشك تعبداً هو ورود الشك في لسان دليل الاصل العملي حيث قال لا تنقض اليقين بالشك

بينما الشك المأخوذ في موضوع الامارة انما هو بحكم العقل حيث ان العقل يرى انه لا يمكن شمول دليل حجية الامارة لفرض العلم الوجداني بالخلاف للغوية الاعتبار مع قيام العلم الوجداني على الواقع فمقتضى لغوية جعل الامارة حجة حتى فرض العلم الوجداني بالواقع هو ان موضوع التعبد بحجية الامارة فرض عدم العلم فاخذ عدم العلم في موضوع الامارة انما هو بحكم العقل لابالتعبد الشرعي

ولذلك لم يرد اخذ الشك في موضوع اعتبار الامارة في لسان ادلة الاعتبار

و حيث ان الشك المأخوذ في موضوع دليل الاصل بالتعبد كان المراد به الشك الاعم من الوجداني والاعتباري بقرينية المرتكزات العرفية . ولذلك كان الموضوع مما يقبل الارتفاع بقيام الامارة على خلافه بينما الشك المأخوذ بحكم العقل في موضوع دليل اعتبار الامارة خصوص الشك الوجداني وهو عدم العلم وجدانا لان المقدار الذي اخرجه العقل بقرينة اللغوية هو خصوص العلم الوجداني فلذلك كان دليل اعتبار الامارة حاكماً على دليل اعتبار الاصل دون العكس

ويلاحظ على ذلك اولا :

ان مقتضى ما افيد ورود دليل اعتبار الامارة على دليل الاصل فان الشك المأخوذ في موضوع الاصل اذا كان صادقاً على الشك الحقيقي والشك الاعتباري والمفروض ان دليل اعتبار الامارة علماً رافعٌ للشك الاعتباري وجدانا فمقتضى ذلك ورود دليل اعتبار الامارة على دليل الاصل لا الحكومة

كما ان مقتضى اخذ الشك الوجداني عقلا في موضوع اعتبار الامارة صلاحية دليل الاصل للحكومة عليه بلحاظ ان مقتضى تنزيل الاصل المعتبر كالاستصحاب منزلة العلم الوجداني في رافعيته للشك هو الحكومة فان الحكومة فرع كون المأخوذ في الموضوع هو العنوان الوجداني الحقيقي والا لو كان الموضوع هو الاعم لكان مقتضى ذلك الورود

وثانيا ما اجاب به سيد المنتقى قدس سره

من ان هناك فرقا بين الاعتبار والتنزيل فان اعتبار الامارة علما مثلا هو بنفسه تشريع بخلاف التنزيل فان التنزيل كما افاد قدس سره في صفحة 430 عبارةٌ عن امرٍ واقعي حقيقته ترتيب اثر شيءٍ على شيءٍ

وقد يكشف عنه اللفظ كما لو قال الفقاع خمرٌ وقد ينتزع عن اثبات الحكم المختص بشيءٍ الى شيءٍ اخر كما لو اثبت المشرع حكم الصلاة للطواف فانتزع من هذا الاثبات عنوان التنزيل ولو لم يكن تصريحٌ في البين حيث ينتزع من لسان الاثبات تنزيل الطواف منزلة الصلاة وبهذا تعرف انه لا يلزم ان يكون دليل التنزيل لفظياً بل يمكن ان يكون لبيا

والمتحصل:

ان التنزيل امرٌ واقعيٌ او عنوانٌ انتزاعيٍ من امرٍ واقعيٍ بخلاف عملية الاعتبار فانه عبارة عن توسعة العنوان الواقعي جداً لما يشمل الفرد الاعتباري كتوسعة عنوان العلم جداً لما يشمل الامارة

ونتيجة ذلك:

ان ما دل على ان الامارة علمٌ ليس من باب الاعتبار بل من باب التنزيل اي ترتيب آثار العلم على الامارة لا انه ايجاد فردٍ اعتباريٍ من العلم ضمن الامارة

وحيث ان ما دل على ان الامارة علمٌ تنزيلٌ فهو على نسق ما دل على ان الاستصحاب علم من حيث كونه تنزيلا وبما ان كليهما تنزيلٌ فبالنتيجة لا حكومة لاحدهما على الاخر اذ الملحوظ في مقام التنزيل قد يكون جميع الاثار وقد يكون بعضها وحيث ان تنزيل الاستصحاب منزلة العلمٍ لم يلحظ فيه التعرض للامارة ورفع موضوعها فلا حكومة لدليل الاستصحاب على دليل اعتبار الامارة

كما ان دعوى حكومة الامارة على الاستصحاب من جهة تنزيلها منزلة العلم تتوقف على كون ذلك ملحوظاً في دليل حجية الامارة ولا يخفى عدم وفاء دليل حجية الامارة بهذين الامرين لترتب اثره عليه وهو تنزيل الامارة منزلة العلم وكون الملحوظ في هذا التنزيل رفع موضوع دليل الاستصحاب

والنتيجة

انه لاحكومة لاحدهما على الاخر

وما افيد في الكبرى من ثبوت فرق بين التنزيل والاعتبار محل منع لان التنزيل هي عملية اعتبارية وهي عبارة عن توسعة اثار المنزل عليه لما يشمل المنزل وليست عمليةً واقعية لا دخل للاعتبار والتعبد فيها فان تنزيل الطواف منزلة الصلاة مثلا هو عبارة عن تسرية احكام الصلاة للطواف وهو امرٌ تعبديٌ اعتباريٌ كتنزيل الفقاع منزلة الخمر

فالملحوظ في مقام التنزيل هو تسرية اثار المنزل عليه للمنزل او نفي سراية اثار المنزل عليه للمنزل كما لو قال لا شك لكثير الشك وكلٌ منهما ليس امراً واقعياً حاصلاً باسبابٍ تكوينية وانما هو ناشئٌ عن التعبد وفعل الشارع الذي لا معنى له الا الاعتبار

وبالتالي لا يوجد فرقٌ جوهريٌ بين الاعتبار والتنزيل كبروياً

نعم الصغرى غير تامة حيث ان الدليل الثابت لحجية الامارة انما هو السيرة العقلائية وليس في السيرة العقلائية حيثية اعتبارٍ او تنزيل وانما قام بناؤهم على ترتيب بعض اثار العلم على الامارة فلا يحرز من بناء العقلاء شمول هذا البناء لتقديم الامارة على الاستصحاب فضلاً عن شموله لتقديم الاستصحاب على الامارة

الجواب الرابع

قد افاد الشيخ الاعظم في فرائده ان الشك المأخوذ في الاصل موضوعيٌ بينما المأخوذ في الامارة مورديٌ فلاحكومة للاصل على الامارة لعدم نظر الاصل اليها

وقد ابان ذلك المحقق النائيني قدهما في الفوائد ايضاً

ولكن اورد على ذلك سيدنا الخوئي قدس سره:

بانه لا معنى واقعاً للفرق بين الموضوعية والموردية بحيث يقال ان الشك بالنسبة للاصل موضوعٌ وبالنسبة للامارة موردٌ

والسر في ذلك:

ان دليل اعتبار الامارة بالنسبة الى العلم بالواقع اما مهمل وهو محالٌ او مطلق بمعنى ان الامارة حجة وان علم المكلف بالواقع المخالف وهو لغوٌ فتعين ان يكون موضوع اعتبار الامارة فرض عدم العلم بالواقع فلافرق في ذلك بين ان يؤخذ عدم العلم في لسان الدليل او لا يؤخذ فان مرجع اعتبار الامارة حجةً الى اخذ عدم العلم في موضوع الاعتبار عقلاً

وبالتالي لا يبقى ثمة فرقٌ بين كون الشك موضوعياً او مورديا

الا ان سيد المنتقى قدس سره في ص 440 ج 6 انتصر لمطلب العلمين الشيخ والنائيني قدهم في اخذ الشك موضوعاً في الاصل ومورداً في الامارة

وافاد في بيانه:

ان ما يكون حداً للحكم تارةً يؤخذ في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم سواءً كان قيدا لنفس الحكم كالامور غير الاختيارية نحو الامكان فان جعل الحكم فرع امكانه وعليه فالامكان ملحوظٌ في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم فهو قيدٌ في نفس الحكم

او كان موضوعاً للحكم كالامور الاختيارية كاخذ الاستطاعة في رتبةٍ سابقةٍ على جعل وجوب الحج او اخذ الزوال في رتبة سابقة على جعل وجوب صلاة الظهر

وان كان مقتضى التحقيق رجوع قيود الحكم الى الموضوع لكنه لايلغي للفرق بين كون القيد مما يفرضه العقل في رتبةٍ سابقةٍ على الحكم وكون القيد مما اخذه الشارع تعبداً في مرحلةٍ سابقةٍ على الحكم

وتارة يكون القيد ملحوظاً في مرتبة الحكم لا في رتبةٍ سابقةٍ عليه بمعنى ان فعلية الحكم مساوقة لفعلية القيد فتكون فعلية الحكم وثبوت القيد متساوقين نظير ثبوت الضد فان ثبوت الضد محدودٌ بعدم ضده الا ان ثبوت الضد لم يؤخذ فيه عدم ضده في مرحلةٍ سابقةٍ عليه بل هو في مرتبته

فمثلا:

وجوب الصلاة مقيد بعدم الحرمة الا ان هذا القيد لم يلحظ في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب بل هو في مرتبة الوجوب بتقريب ان فعلية الوجوب في ظرف فعلية عدم الحرمة لا ان عدم الحرمة مأخوذٌ في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب والا لو كان عدم الحرمة مأخوذاً في رتبةٍ سابقةٍ على الوجوب كان التصرف في الحرمة تصرفا في الوجوب لان التصرف في الموضوع تصرف في الحكم بحيث لو قام دليلٌ على حلية العمل لكان مثبتاً للوجوب

فانه اذا كان وجوب اخراج الزكاة مثلا مقيدا بعدم حرمة العمل في رتبة سابقة بحيث متى ثبت عدم الحرمة للعمل وجب العمل فلازم ذلك انه لو قام دليلٌ على حلية العمل لكان مثبتا للوجوب بالدلالة الالتزامية فان اثبات الموضوع اثباتٌ للحكم ز لا يلتزم بذلك احد

مما يعني ان الوجوب وإن كان مقيّداً بعدم الحرمة إلّا أنّ هذا التقيد والقيد في رتبة المقيد وليس في رتبة سابقة عليه

ولذلك فالدليل المثبت لعدم الضد كعدم الحرمة لايتعرض لا بالدلالة المطابقية ولا بالدلالة الالتزامية لثبوت الضد كالوجوب

والنسبة بين الامارة والعلم بهذا النحو فان تقيد حجية الامارة بعدم العلم كتقيد الضد بعدم ضده بل هي منه وذلك لان المانع من حجية الامارة مع العلم بالواقع انما هو ثبوت التضاد سواءً كان تضاداً واقعياً بمعنى انه لا يجتمع واقعاً اعتبار الامارة مع العلم بخلافها او كانت تضاد علمياً بمعنى ان المكلف لا يحتمل حجية الامارة مع انكشاف خلافها بالنسبة لديه

ونكتة التضاد ان الاحكام الشرعية بما انها امورٌ اعتبارية لا واقعية فهي ليست متضادة بنفسها وانما هي متضادة في مرحلة الداعوية نحو الامتثال اذ المكلف لا يمكنه امتثال الحكمين المتضادين معاً كالوجوب والحرمة فلذلك كان التضاد بينهما في مرحلة الداعوية

فكذلك التضاد بين جعل الامارة علماً والعلم بالواقع لان جعل الامارة علما مرجعه الى جعل وجوب العمل على طبق الامارة كما لو قامت الامارة على مطلوبية صوم عاشوراء

وجعل الواقع الذي تعلق به العلم كما لو علم المكلف بحرمة صوم عاشوراء فان فعلية الحرمة في هذا الظرف مرجعها الى وجوب الاجتناب عن الصوم فجعل الحرمة الفعلية المتنجزة لعلم المكلف بها وجعل العلمية للامارة القائمة على خلاف الواقع متضادان في مرحلة الداعوية نحو الامتثال

فلا محالة يكون اخذ عدم العلم بالواقع في مورد جعل الامارة حجة من باب اخذ عدم الضد في ثبوت ضده وقد عرفت ان الضد وعدم الضد في مرتبةٍ واحدة لا ان عدم الضد ممااخذ في مرتبةٍ سابقةٍ على ثبوت ضده

ولذلك لا يكون التصرف باثبات عدم الضد موجباً للتصرف في ثبوت ضده وهذا هو معنى الموردية

فاتضح بذلك :

ان الشك الموضوعي هو عبارةٌ عن اخذ عدم العلم شرعا في رتبةٍ سابقةٍ على جعل الاصل حجة حيث ان ظاهر قوله لا تنقض اليقين بالشك ان المشرع اخذ عدم العلم في رتبة سابقة على التعبد ببقاء المتيقن

بينما عدم العلم بالواقع المأخوذ حداً لجعل الامارة علما مما لم يؤخذ في رتبةٍ سابقةٍ على جعل الامارة حجة بل معنى جعل الامارة علما مساوقٌ لعدم العلم بالواقع لا ان عدم العلم بالواقع مأخوذ في رتبةٍ سابقةٍ عليه

وبالتالي فالفارق بين الشك الموضوعي وشك الموردي واضحٌ جداً

### 115

وقد اورد على ما افيد في المنتقى بان الاهمال في مقام الثبوت غير معقولٍ ففي حال جعل الحجية للامارة اذا لوحظت النسبة بينه وبين العلم الوجداني بالخلاف فاما ان يكون مهملاً وهو محال ثبوتاً او يكون مطلقا وهو خلف لغوية جعل الحجية للامارة مع العلم الوجداني بالخلاف

فتعين ان يكون موضوع حجية الامارة ثبوتاً هو عدم العلم وبالتالي فلا فرق بين صلاحية دليل حجية الامارة للحكومة على دليل حجية الاستصحاب وصلاحية دليل حجية الاستصحاب للحكومة على دليل حجية الامارة

ولكن سيد المنتقى قدس سره قد افاد في ص 441

بان الايراد غير واردٍ باعتبار ان الاهمال في مقام الثبوت ليس محالاً بنفسه بمعنى انه لا موضوعية فيه للامتناع والمحالية، وانما يكون الاهمال محالاً اذا كان موجباً للتردد في الحكم بلحاظ ان تردد المولى في ان موطن ملاكه هل هو المطلق? او المقيد؟ موجبٌ لتردده في موضوع حكمه ونتيجة التردد في موضوع الحكم التردد في جعل الحكم

واما اذا لم يكن المولى مترددا لعلمه بان حكمه بجعل الحجية للامارة لا يمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالية في الاهمال فلنفترض ان جعل الحجية للامارة مهمل من جهة الموضوع حيث لم يؤخذ في الموضوع عدم العلم بالواقع الا ان هذا الاهمال غير محالٍ لأن وجه المحالية ان يكون الاهمال موجباً للتردد ومع عدم استيجابه للتردد فلا مانع منه لان المجعول الذي لا يمكن التردد فيه لوضوح ضيقه وعدم شموله لفرض العلم الوجداني بالخلاف لا تردد فيه والتردد في الموضوع من حيث انه هل هو مطلق لتمام حالات الامارة او خصوص فرض عدم العلم لا مانع منه ما دام لا يوجب التردد في الحكم نفسه

ولو ابيت الا عن امتناع الاهمال في الموضوع ايضاً باعتبار ان المولى الحاكم مع التفاته الى ضيق دائرة حكمه وان حجية الامارة لا تمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالة يلحظ الموضوع ضيقاً قهراً عليه حيث ان ضيق الحكم موجب لضيق الموضوع لتلازمهما ثبوتا ؛ فلا مانع من الالتزام بذلك بان يقال ان عدم العلم الوجداني بالخلاف لوحظ ظرفا للموضوع لا قيد فيه ولا جزءاً منه وانما هو مجرد ظرفٍ بحيث ان حجية الامارة ظرفها عدم العلم الوجداني بالخلاف لا ان موضوعها متقيدٌ بعدم العلم الوجداني بالخلاف

وذكر ايضاً في صفحة 440 ما هو قريبٌ من هذا المعنى

حيث قال ان ما ذكر من الاشكال مندفع بان الشك لم يؤخذ شرطاً وقيداً في الحكم كي يلزم ما ذكر بل اخذ بنحوٍ يكون الحكم هو الحصة الملازمة للشك اي ان الحجية المجعولة للامارة ليست طبيعي الحجية وانما هي حصةٌ من الحجية وهي عبارة عن الحجية الملازمة لعدم العلم بالواقع والتي تكون مع الشك في الواقع بحيث لا يثبت الحكم في غير هذا الظرف فلا يكون الدليل الرافع للشك كدليل حجية الاستصحاب متعرضاً للحكم بحجية الامارة بحال اذ لا علاقة للشك في الواقع بجعل حجية الامارة لاقيدا ولاموضوعا وانما عدم العلم بالواقع ملازمٌ لحجية الامارة لا انه قيدٌ في الموضوع

ولكن يلاحظ على ما افيد

ان البحث ليس في مقام الصياغة والجعل حتى يقال بان الاهمال في مقام صياغة الجعل ممكنٌ لان البحث ليس في امكان الاهمال اللحاظي في مقام الجعل واستحالته كي يقال ما دام المجعول ضيقاً في حد ذاته وهو الحجية في ظرف عدم العلم بالواقع فلا يوجب الاهمال اللحاظي للموضوع في مرحلة الجعل تردداً من الحاكم في مقام جعل حكمه وانما البحث في الاهمال الثبوتي اي في مرحلة ارتباط الحكم بموضوعه سواءً قام المولى بصياغة الجعل ام لم يقم فان اقتضاء الملاك للحكم موجبٌ على نحو الملازمة الواقعية لارتباط الحكم بموضوعه

فمثلا وجود ملاك في حلول الزوال على المكلف يقتضي وجوب الصلاة ملازمٌ واقعاً للارتباط بين وجوب الصلاة والزوال سواءً قام المولى بجعله في مقام الصياغة ام لم يقم فهناك ملازمةٌ واقعيةٌ بين حدود الملاك وحدود ارتباط الحكم بموضوعه ولذا لا يتصور حكم بلا موضوع

وبما ان الارتباط بين الحكم والموضوع ارتباطٌ واقعيٌ ثبوتيٌ مع قطع النظر عن صياغة المولى لانه تابع لحدود الملاك فلا محالة لا يعقل ان يكون حكمٌ بلا موضوع ، وحينئذ يرد الاشكال في ان موضوع الحكم الذي هو على نسق حدود الملاك ما هو? هل انه مهمل ام مطلق ام مقيد? وحيث لا يعقل الاهمال الواقعي -لا الاهمال اللحاظي - اذ معنى الاهمال الواقعي ان الموضوع ليس على نسق الملاك وهذا محالٌ اذ المفروض ان الملازمة بينهما واقعيةٌ

فاذا لم يعقل الاهمال في موضوع الحكم واقعاً والمفروض ان الاطلاق خلف ضيق الحكم حيث ان الحجية المجعولة حصةٌ من الحجية لا تمتد لفرض العلم الوجداني بالخلاف فلا محالة مقتضى ذلك ان يكون موضوع الحكم بحجية الامارة هو عدم العلم بالواقع وهذا معناه ان عدم العلم بالواقع كما اخذ موضوعا في دليل حجية الاستصحاب اخذ موضوعا في دليل حجية الامارة غايته اختلاف الكاشف لااختلاف المنكشف اي ان الكاشف عن اخذ عدم العلم في موضوع حجية الاستصحاب هو الدليل اللفظي بينما الكاشف عن اخذ عدم العلم في موضوع حجية الامارة هو حكم العقل الذي كشف لنا ان حدود الموضوع بهذا النحو

وبالتالي فكلٌ من الدليلين صالح للحكومة على الدليل الاخر والاشكال ما زال وارداً

الجواب الاخير

ان يقال ان المقصود بكون الشك في دليل حجية الاستصحاب موضوعياً وفي دليل حجية الامارة مورديا ان الشك في باب الاستصحاب اخذ في موضوع حجية الاستصحاب وحيث ان دليل حجية الامارة اعتبر الامارة علما كانت الامارة حاكمةً على الاستصحاب

واما في دليل حجية الامارة فلم يؤخذ الشك في الموضوع بل اخذ في الحكم اي ان عدم العلم بالواقع قيدٌ في نفس الحجية لا قيدٌ في موضوعها فالموضوع مطلق وهو الامارة حيث ان الامارة المجعول لها الحجية مطلقة ولا بشرط من حيث قيام العلم الوجداني بالخلاف وعدم قيامه

واما المحمول وهو الحكم بالحجية فهو حكمٌ بالحجية في ظرف عدم العلم بالواقع بحيث يكون عدم العلم بالواقع قيدا في الحكم لا قيداً في الموضوع

وبالتالي فحكومة دليل اعتبار الامارة علماً على الاستصحاب عبارةٌ عن الحكومة على الموضوع بينما لو قيل بحكومة دليل اعتبار الاستصحاب علماً على الامارة لكان حكومةً على الحكم واذا دار الامر بين الحكومة على الموضوع او الحكومة على الحكم كانت الحكومة على الموضوع مقدمةً عرفاً على الحكومة على الحكم كتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي في مقام الجمع بين الادلة عرفا

ويلاحظ على ذلك

ان ما قام البناء العرفي عليه من تقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي انما هو في باب العام والخاص فاذا وردٌ عامٌ وهو يجوز اكرام العالم وورد خاصٌ وهو لا تكرم العالم الفاسق ، حصل التنافي بين العام والخاص فلابد من الجمع بين الدليلين اما بالتصرف في الموضوع وذلك بتخصيص جواز اكرام العالم بفرض عدم فسقه او بالتصرف في الحكم وذلك بحمل الهيئة وهي هيئة النهي على الكراهة حيث ان التصرف في الموضوع ما هو الا عبارة عن تقييد إطلاق المادة والتصرف في الحكم ما هو إلا تقييد لإطلاق الهيئة لأن دلالة الهيئة وهي هيئة النهي على الحرمة ليست بالوضع وانما هي دلالةٌ بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة حيث لم تقم قرينةٌ على الترخيص في الفعل كي يستفاد من النهي الكراهة فالتصرف في الموضوع والتصرف في الحكم مرجعهما الى تقييد الاطلاق اما تقييد اطلاق المادة في العام او تقييد اطلاق الهيئة في الخاص فهنا قام بناء اهل العرف على تقديم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي

واما في محل الكلام وهو ما اذا قال المولى من قام عنده خبر الثقة على شيءٍ فهو عالم به علماً محدوداً بعدم العلم بالخلاف بلحاظ ان عدم العلم قيدٌ في الحكم بالعالمية وقال: من علم بحدوث شيءٍ فشك في بقائه فليس بشاكٍ في البقاء بل هو عالمٌ بالبقاء فان النسبة بينهما عمومٌ من وجه اذ قد تقوم الامارة في مورد عدم العلم بالحدوث وقد يحصل العلم بالحدوث والشك في البقاء في مورد عدم قيام امارةٍ على الخلاف وحيث ان النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه فلم يحرز بناء العرف على تقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي لمثله كي يقال بذلك

فتحصل :

ان الايراد على مبنى العلمين النائيني والخوئي اللذين قالا بان دليل اعتبار العلمية كما هو حاصل في دليل حجية الامارة حاصل في دليل حجية الاستصحاب ايضا ومقتضى ذلك صلاحية كل منهما للحكومة على الاخر فالاشكال مستحكم

الا ان يقال

حيث ان المرتكز العرفي يرى ان كاشفية الاستصحاب عن الواقع ليست بدرجة كاشفية الامارة عن الواقع فان الامارة وجه للواقع يتكفل اثباته ونفي احتمال خلافه بينما الاستصحاب وان كان محرزاً حيث انه من الاصول المحرزة الا انه اصل وليس امارة في مقام الحكاية عن الواقع

وبالتالي فان درجة كاشفية الاستصحاب عن الواقع ليست كدرجة كاشفية الامارة عن الواقع ومع اختلاف درجة الكشف فيهما لذلك يرى بالنظر العرفي ان دليل اعتبار الامارة علماً حاكم على دليل الاستصحاب رافع لموضوعه بخلاف دليل اعتبار الاستصحاب علماً فانه لا صلاحية له للحكومة على دليل اعتبار الامارة علماً لان درجة كشفه متأخرة رتبة عن درجة كاشفية الامارة فلذلك لا يصار اليه الا مع تعذر الدرجة الاقوى من الكشف

### 116

الوجه الاخير من وجوه تقريب حكومة دليل حجية الامارة على دليل الاستصحاب:

ما ذكره سيد المنتقى قدس سره في الجزء 6 السادس صفحة 441

وبيانه بذكر مقدمتين

الاولى

ان كلا الدليلين وهما دليل اعتبار الامارة علماً ودليل اعتبار الاستصحاب علماً يتكفل جعل العلمية ونفي احتمال الخلاف الا ان موضوع دليل حجية الامارة عدم العلم بالواقع بلحاظ ان مفاد الامارة هوبيان الواقع والحكاية عنه فمفاد دليل حجيتها امضاؤها و اعتبار وصولها وصولا للواقع

بينما موضوع دليل حجية الاستصحاب عدم وصول الواقع والحيرة فيه و الاستصحاب وان كان محرزاً الا ان مفاده ومؤداه تنقيح الوظيفة العملية في فرض عدم وصول الواقع

وبالتالي فما دل على اعتباره علما انما يعني نفي احتمال الخلاف بلحاظ مؤداه لا بلحاظ الواقع

وكما عبر في حاشية المنتقى بقوله:

فانه يتكفل الغاء احتمال خلاف حكمه مما هو في مرتبته ولا يتعدى الى الواقع كي يكون ناظراً الى الامارة ايضاً

المقدمة الثانية

بما ان دليل اعتبار الامارة علماً يتكفل الغاء احتمال خلاف الواقع بقيام الامارة فهو رافعٌ تعبداً لموضوع دليل حجية الاستصحاب ولا عكس

وذلك لانه لايعقل اخذ عدم الاصل في موضوع حجية الامارة اذ المفروض ان الاصل وهو الاستصحاب موضوعه عدم وصول الواقع فهو متأخرٌ رتبةً عن عدم وصول الواقع ،فلو اخذ مع ذلك عدم الاصل في موضوع دليل حجية الامارة لكان دليل حجية الامارة متأخراً رتبةً عن عدم وصول الواقع الذي هو موضوعٌ لحجية الاستصحاب، وذلك يقتضي حصول التهافت بين مفاد دليل حجية الامارة وموضوعه

اذ ان مفاد دليل حجية الامارة اعتبار الامارة وصولاً للواقع لكونها في مقام الحكاية عنه وهذا لا يجتمع مع اخذ عدم وصول الواقع في موضوع اعتبارها وصولاً للواقع فانه تدافع وتهافت، واخذ ما هو متأخرٌ فيما هو متقدم . ومقتضى هذه القرينة العقلية عدم صلاحية دليل حجية الاستصحاب للحكومة على دليل حجية الامارة

ولكن يلاحظ على ذلك:

انه لو سلمت الصغرى وهي ان دليل حجية الامارة ودليل الاستصحاب مشتركان في اعتبار العلمية فانه لا معنى لاعتبار العلمية في الاستصحاب الا بمعنى اعتبار وصول مؤداه وصولاً للواقع اذ لا معنى لنفي احتمال خلاف حكمه من دون نظرٍ الى الواقع لان المفروض ان قيام الاستصحاب مساوق للعلم الوجداني بحكمه وحجية مؤداه ، فلا معنى لنفي احتمال الخلاف بلحاظ حكمه لابلحاظ الواقع مع حصول علم وجداني بحكمه ، واما دعوى ان مفاد دليل الاستصحاب اعتباره علما بلحاظ الاصول العملية التي في مرتبته كالبراءة والتخيير والاحتياط والحل والطهارة لابلحاظ الامارة فهو تحكم ، لاقرينة عليه من نفس دليل الاستصحاب فان مفاده اما اعتباره علما فمقتضاه الحكومة على الجميع ومنها الامارة لان موضوع الجميع عدم العلم، وامامجرد جعل الوظيفة العملية فلااقتضاء فيه لحكومته على ادلة الاصول .

كما ان اعتبار العلمية ونفي احتمال الخلاف لدى المرتكزات العقلائية انما يصح بلحاظ الواقع لا بلحاظ نفس مؤدى الاستصحاب وحجيته

وبالتالي متى سلمت الصغرى لم يكن وجهٌ لصلاحية دليل حجية الامارة للحكومة على دليل الاستصحاب دون العكس ولا معنى لاخذ عدم وصول الواقع بمعنى الحيرة في موضوع حجية الاصل ما دام اصلاً محرزاً ناظراً لاحراز الواقع وتثبيته فلا وجه لاخذ عدم وصول الواقع بمعنى الحيرة في موضوع حجيته بل انما المأخوذ في موضوع حجيته هوالمأخوذ في موضوع حجية الامارة وهو عدم العلم بالواقع لاعدم الوصول بمعنى الحيرة والشك

التقريب الثالث من تقريبات تقديم الامارة على الاستصحاب غير تقريب الحكومة والورود هو دعوى الاخصية .

بان يقال:

ان دليل حجية الامارة كدليل حجية خبر الثقة كما في قوله في صحيحة الحميري: العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطع فانهما الثقتان المأمونان . اخص مطلقاً من دليل حجية الاستصحاب او بمثابة الاخص باعتبار ان الامارة وان افترقت عن الاستصحاب في بعض الموارد كموارد توارد الحالتين او ابتلاء الاستصحاب بالاصل المعارض في اطراف العلم الاجمالي المنجز الا ان هذه الموارد نادرة فلا يخل وجودها بكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب .

ولكن للتأمل في هذا التقريب مجال

وبيانه:

ان دليل حجية الامارة اما الارتكاز العقلائي القائم على حجية خبر الثقة . او ان دليل حجية الامارة هو الروايات الخاصة

فان كان دليل حجية الامارة كحجية خبر الثقة هو ارتكاز العقلاء فلا يبعد ان لايشمل دليل حجية الاستصحاب لمورد قيام الامارة الحجة لا من باب الاخصية بل من انصراف دليل حجية الاستصحاب عن مورد قيام الامارة خصوصاً مع كون الاستصحاب امراً ارتكازياً كما هو ظاهر التعليل في صحيح زرارة باعتبار انعقاد الارتكاز العقلائي على تقديم الكاشف من قبيل الامارة على المحرز من قبيل الاستصحاب

بل يكفي في عدم شمول دليل حجية الاستصحاب لمورد قيام الامارة احتمال وجود الارتكاز حيث ان الارتكاز على تقدير وجوده فهو بمثابة القرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الاطلاق لدليل حجية الاستصحاب لما يشمل مورد حجية الامارة واحتمال القرينة اللبية المتصلة مانعٌ من احراز ظهور الدليل في الاطلاق والشمول

واما اذا كان دليل حجية الامارة كخبر الثقة مثلاً هو الروايات وفرض ان الروايات الدالة على حجية خبر الثقة مما وصل بالتواتر او تظافر القرائن الموجبة للعلم بالحجية لكي لا يلزم الدور من الاستدلال على حجية خبر الثقة بخبر الثقة الا ان كون دليل حجية خبر الثقة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب يتوقف على امرين:

الامر الاول انحلال العلم الاجمالي الكبير

حيث ان المكلف في بداية الشريعة كان له علمٌ اجماليٌ باشتمال الشريعة على تكاليف كثيرة في سائر الموارد ومقتضى منجزية هذا العلم الاجمالي الكبير عدم حجية استصحاب عدم التكليف لتعارض الاستصحاب العدمي في اطرافه، ومقتضى ذلك ان تكون الامارة في هذه الموارد حجةً من دون وجود حجة معارضة وهي الاستصحاب وبما ان هذه الموارد كثيرة في زمن صدور الشريعة بل بعد زمان النبي صلى الله عليه واله فلم يكن افتراق موارد الامارة عن موارد قيام الاستصحاب موارد نادرة كي يكون ذلك موجباً لكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص

الا ان يقال:

ان العلم الاجمالي المزبور في مثل زمان الرضا عليه السلام فمن بعده من الائمة قد انحل لكثرة الامارات الصادرة في تحديد التكاليف في موارد الشبهات الحكمية بحيث

ينحل المقدار المعلوم اجمالاً منها بوصول المقدار المعلوم من هذه الامارات في معرض الوصول

الامر الثاني

ان الفحص عن الامارة في موارد قيامها في زمان المعصومين عليهم السلام كان امراً ميسوراً اذ ربما يقول قائل ان طريق الوصول الى الامارات المتوفرة في زمان المعصومين عليهم السلام على الحكم الشرعي كان منحصرا بخبر الثقة فاذا لم تثبت حجية خبر الثقة في ذلك الظرف بعد اصبح الفحص والوصول للامارة الحجة غير متيسر ومع عدم تيسر الفحص فالامارة ليست في معرض الوصول واذا لم تكن في معرض الوصول لم تكن حجة واذا لم تكن حجة كان الجاري هو استصحاب عدم التكليف فمقتضى ذلك ان لا وجود للامارة في موردٍ لا وجود فيه للاستصحاب الحجة

او فقل انه من الموارد النادرة التي لا تخل ندرتها بكون دليل حجية الامارة بمثابة الاخص

ولكن يمكن دفع ذلك

بان الفحص عن خبر الثقة او الامارات الاخرى القائمة على الحكم الشرعي في ازمنة المعصومين ع خصوصا زمن الباقرين والصادقين او زمن الكاظم والرضا عليهم السلام من غير طريق خبر الثقة كان امرا ميسوراً بتوفر القرائن آنذاك وإمكان السؤال وتتبع الموارد فحيث كان الامر ميسوراً كانت الامارات الصادرة عن المعصومين ع فى معرض الوصول ومقتضى كونها في معرض الاصول حجيتها اذ يكفي في حجية الامارة كونها في معرض الوصول وان لم تصل بالفعل ومقتضى حجية الامارات عدم جريان استصحاب عدم التكليف وبالتالي فافتراق الامارة عن الاستصحاب ولو كان هو استصحاب عدم التكليف موارد غير نادرة ومقتضى عدم ندرتها ان تكون النسبة بين دليل حجية الامارة ودليل حجية الاستصحاب العموم من وجه

وبناءً على ذلك فلا يتم تقديم دليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب بنكتة الاخصية

### 117

تعقيبٌ

بناء على تقدم الامارة على الاستصحاب سواءً كان بالتخصيص ام بالحكومة ام بالورود? فهل تتقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً ولو كانت موافقةً للاستصحاب ام يختص تقديمها عليه بفرض كونها مخالفةً له؟

لا ريب انه لو قيل بان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هوالتخصيص بمعنى ان دليل حجية الامارة مخصصٌ لدليل الاستصحاب ولو باعتبار ان الغالب في موارد الامارة وجود استصحابٍ مخالف

وبالتالي لو قدم دليل حجية الاستصحاب على دليل حجية الامارة لكان موجباً لاختصاص حجية الامارة بالفرد النادر وهو مما لا يحتمل لدى المرتكز العقلائي والمتشرعي

وبالتالي فدليل حجية الامارة بمثابة الاخص بالنسبة لدليل حجية الاستصحاب فيكون مخصصا له

وبناء على ذلك فالتقديم يختص بفرض كون الامارة مخالفةً بحسب المؤدى للاستصحاب لان قيام المرتكز العقلائي على تقديم الخاص على العام سواءً كان بمناط القرينية ام بمناط الاظهرية انما هو فرع التنافي بينهما في الحكم بحيث يحتاج الى مبررٍ لتقديم احدهما على الآخر ، وذلك المبرر دعوى القرينية او الاظهرية والا مع فرض اتفاقهما في الحكم فيمكن العمل بكليهما ولا وجه لتقديم الخاص العام

فالنتيجة ان تقديم الامارة على الاستصحاب من باب التخصيص يختص بكون الامارة مخالفة ولا يشمل فرض الموافقة

واما اذا قيل بان الوجه في تقديم الامارة على الاستصحاب هوالورود او الحكومة فلابد من تنقيح ما هو موضوع حجية الاستصحاب ليعرف بذلك شمول التقديم لفرض الموافقة وعدمه

وهنا ثلاثة محتملات لموضوع دليل حجية الاستصحاب

المحتمل الاول :

ان يكون موضوع دليل حجية الاستصحاب عدم العلم بالواقع، وبناء عليه فلا فرق في تقديم الامارة على الاستصحاب بين كونها موافقةً او مخالفة لانه اذا كان المراد بالعلم المأخوذ عدمه في موضوع حجية الاستصحاب هوالعلم الاعم من الوجداني والتعبدي ، والمفروض ان الامارة علمٌ كان دليل اعتبار الامارة علماً وارداً على دليل حجية الاستصحاب لكونه رافعاً لموضوعه بغض النظر عن كونه موافقاً او مخالفاً اذ المفروض ان الامارة علمٌ فلا بقاء لعدم العلم مع قيام الامارة سواء كانت موافقة ام مخالفة?

وكذلك اذا قيل ان المراد بالعلم المأخوذ عدمه في موضوع حجية الاستصحاب هوالعلم الوجداني فان قيام دليل حجية الامارة على اعتبار الامارة علماً رافعٌ لموضوع حجية الاستصحاب تعبدا سواء كانت الامارة موافقة ام مخالفة?

المحتمل الثاني

ان يكون موضوع حجية الاستصحاب هو موضوعٌ النهي في دليل الاستصحاب وموضوعٌ النهي هو نقض اليقين بالشك المتقوم بصدق النقض

وبناءً على ذلك فان ما يكون ناقضاً لليقين بحدوث الشيء هو اليقين بارتفاعه بمعنى انه ما لم يحصل يقينٌ بالارتفاع فالمنهي عنه صادقٌ وهو النهي عن نقض اليقين بالشك

وبناءً على ذلك سواءً قيل بان الماخوذ عدمه في الاستصحاب هو عدم الناقض الوجداني بحيث يكون دليل اعتبار الامارة علماً حاكما او عدم الناقض الاعم من الوجداني والتعبدي بحيث يكون دليل اعتبار الامارة علما واردا فانه حيث اخذت خصوصية النقض في موضوع 0حجية الاستصحاب بان كان موضوع الاستصحاب هو عدم نقض اليقين باحتمال الخلاف وانحصار نقضه باليقين بالخلاف فان قيام الامارة الموافقة للاستصحاب ليس ناقضاً لليقين بالحدوث للتوافق بينهما ، وبما انه ليس ناقضاً لليقين بالحدوث لموافقته له فالاخذ به والعمل على طبق الامارة ليس منافيا لموضوع حجية الاستصحاب ما دام عنوان النقض مقوما لموضوع الحجية والامارة الموافقة ليست ناقضا

فبالتالي لا حكومة ولا ورود لدليل حجية الامارة على دليل حجية الاستصحاب

المحتمل الثالث

ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء ومقتضى ذلك شمول حكومة الامارة على الاستصحاب لفرض الامارة الموافقة، اذ المفروض ان موضوع الاستصحاب الشك في البقاء وبما ان الامارة علمٌ والعلم يلغي الشك تعبداً فلاموضوع للاستصحاب مع قيام الامارة وان كانت موافقة

الا ان الاشكال يرد على صاحب الكفاية الذي تبنى الورود مع بناءه على ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء ، حيث ان صاحب الكفاية اورد على الشيخ الاعظم قدس سره الذي بنى على ان وجه تقدم الامارة على الاستصحاب هو الحكومة بان لازم كلامه عدم شمول الحكومة لفرض الامارة الموافقة مع ان الشيخ قائلٌ بتقديم الامارة على الاستصحاب مطلقاً

وهذا الاشكال يرد على صاحب الكفاية نفسه ايضاً فانه بناءً على مختاره من ان موضوع حجية الاستصحاب هو الشك في البقاء فالامارة الموافقة للاستصحاب ليست واردةً عليه لان الشك في البقاء ما زال صادقاً حتى مع قيام الامارة اذ المفروض ان غاية ما تفيده الامارة هو الظن ولا تفيد العلم وبالتالي فالشك في البقاء ما زال صادقاً وبما ان الشك في البقاء ما زال صادقا بالوجدان فمقتضى ذلك عدم ورود الامارة الموافقة على الاستصحاب مع ان صاحب الكفاية قد التزم بتقدم الامارة على الاستصحاب مطلقاً وان كانت موافقة

وبتعبير اخر لسيد المنتقى قدس سره في الجزء 6 صفحة 436

حيث ذكر ان صاحب الكفاية قدس سره قد قرب الورود بان النقض للاستصحاب بالامارة المخالفة للاستصحاب ليس نقضاً لليقين بالشك كي يكون منهيا عنه- في لا تنقض اليقين بالشك- بل هو نقضٌ لليقين بالحدوث باليقين بحجية الامارة الرافعة لمفاد الاستصحاب وفي صورة قيام الامارة الموافقة لا يتصور نقضٌ اذ المفروض ان الامارة موافقةٌ للاستصحاب بحسب المفاد وبما انهما متوافقان فالعمل بالامارة ليس بنقضٍ بل هو عمل بالاستصحاب ايضا ، واذا لم يكن العمل بالامارة نقضا والمفروض ان الشك في البقاء مازال باقيا وجدانا اذ الامارة لا تفيد العلم بل غاية ما تفيد الظن فمقتضى ذلك ان العمل بالامارة الموافقة ما زال مندرجاً تحت عنوان الشك في البقاء ومشمولا لعنوان النهي عن نقض اليقين بالشك فيكون المورد مشمولاً لدليل الاستصحاب ودليل حجية الامارة فلاورود .

لكن سيد المنتقى قدس سره في ص 437 قد دافع عن رأي صاحب الكفاية بانه يمكن تصوير الورود حتى مع فرض كون الامارة موافقةً لمفاد الاستصحاب

وبيانه:

ان موضوع حجية الاستصحاب هو متعلق النهي في باب الاستصحاب وهو نقض اليقين بالشك، وبناءا عليه فالموضوع هو المقيد بما هو مقيد اي النقض المقيد بالشك لامطلقا ومن الواضح ان الموضوع اذا كان هو المقيد بما هو مقيد فكما يرتفع الموضوع بارتفاع القيد كذلك يرتفع بارتفاع ذات المقيد

ولذلك اذا كانت الامارة مخالفةً للاستصحاب لم يصدق المنهي عنه على العمل بالامارة اذ العمل بالامارة وان كان رفعا لليد عن المتيقن حدوثه ونقضاً لليقين بالحدوث الا انه ليس نقضا لليقين بالحدوث بسبب الشك بل هو نقضٌ لليقين بالحدوث بسبب اليقين بحجية الامارة المخالفة ففي فرض الامارة المخالفة يرتفع موضوع النهي في باب الاستصحاب بارتفاع القيد وهو الشك فان المقيد وهو النقض وان صدق الا ان القيد وهو كون النقض نقضاً بالشك ليس صادقاً

وان كانت الامارة موافقةً للاستصحاب كما لو كان مقتضى الاستصحاب وجوب الصوم وقامت الامارة على الوجوب، فرفع اليد عن الحالة السابقة وهي ما تيقن بحدوثه ، بعدم الاتيان بالصوم مثلا معنون بعنوان مخالفة الحجة وهي الامارة القائمة بالفعل ، ومنهي عنه بهذا العنوان لا بعنوان نقض اليقين بالشك لأنه ليس نقضاً لانه ترك للعمل من الاساس فهو وان خالف الامارة الحجة عليه بالفعل الموافقة لمؤدى الاستصحاب لكنه لا ينطبق عليه موضوع النهي الاستصحابي وهو النقض وان كان يشمله نهيٌ اخر وهو النهي عن مخالفة الحجة

وبما انه لا يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك لم يندرج تحت موضوع النهي . فلايشمله الاستصحاب .

فالخلاصة:

ان موضوع النهي الاستصحابي في فرض كون الامارة موافقةً للاستصحاب مرتفعٌ لا لاجل ارتفاع القيد وهو ان النقض ليس نقضاً بالشك بل لاجل ارتفاع المقيد وهو عدم صدق النقض في المقام وبما انه لا يصدق عليه انه نقضٌ لم يشمله النهي الاستصحابي فليس المقام موضوعا لحجية الاستصحاب

وبالتالي فتقريب الورود على ما ذهب اليه صاحب الكفاية في صورة الموافقة ممكن كما هو تامٌ في صورة المخالفة

### 118

ويلاحظ على ما افيد في المنتقى

بأن حال المكلف مع قيام الاستصحاب كاستصحاب الوجوب مثلاً اما على وفق الاستصحاب او على خلافه فان كان حال المكلف على وفق الاستصحاب كما اذا اتى بما قام الاستصحاب على وجوبه او اجتنب ما قام الاستصحاب على حرمته فان ما اتى به كما انه ليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك لكونه جرياً على وفق الحالة السابقة اذ لا يعتبر في حجية الاستصحاب ولا في الجري وفقه الاستناد اليه بل يصدق الجري وفقه حتى مع الغفلة عنه فكذلك لا يصدق عليه مخالفة الحجة بلحاظ موافقة حاله للامارة الموافقة للاستصحاب

وان كان حاله على خلاف الحالة السابقة كما اذا ترك ما قام الاستصحاب على وجوبه او تناول ما قام الاستصحاب على حرمته فان ما صنعه كما انه مخالفٌ للحجة وهي الامارة الموافقة للاستصحاب فانه نقضٌ لليقين بالشك حتى لو لم يلتفت الى ان ما قام به مخالفٌ لمقتضى الاستصحاب اذ لا يعتبر في صدق نقض اليقين بالشك الالتفات لكون عمله مخالفاً لما تيقن بحدوثه بل ما حصل منه عملا هو نقضٌ لليقين بالشك

اذ المقصود بنقض اليقين بالشك عدم الجري على وفق ما تيقن بحدوثه وان لم يكن السبب في رفع يده عن الحالة السابقة هو الشك واحتمال الارتفاع

بل يرد على ما مضى من المحتمل الثاني من محتملات موضوع حجية الاستصحاب انه مبنيٌ على ان لعنوان النقض خصوصية وبالتالي حيث لا يصدق على العمل بالامارة الموافقة انه نقضٌ للمستصحب فلا ورود ولا حكومة للامارة على الاستصحاب مع فرض توافقهما

ولكن بناءً على الروايات الاخرى التي لم تعبر عن مناط جريان الاستصحاب بصدق النقض كما في رواية الخصال: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه -بناءً على عدم ورود الذيل فيها- او مكاتبة القاساني- اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية- او معتبرة عبدالله ابن سنان- لانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه- ونحو ذلك من الروايات المعتبرة الواردة في باب الاستصحاب الدالة على ان مناط جريان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء سواءً صدق على رفع اليد عن الحالة السابقة عنوان نقض اليقين بالشك ام لم يصدق? فانه لا يكون المناط في صدق الورود او الحكومة على الامارة موافقتها للاستصحاب او مخالفتها له باعتبار صدق النقض في فرض المخالفة دون الموافقة

والعمدة هو المرتكز العقلائي حيث ان حجية الامارة وحجية الاستصحاب من المرتكزات العقلائية و المرتكز العقلائي لم يحرز بناؤه على تقديم الامارة الموافقة للاستصحاب على الاستصحاب

ثم ان سيد المنتقى قدس سره في صفحة 438 ج 6 ذكر ثمرةً عملية ترتبط بالقول بورود الامارة على الاستصحاب الموافق لها او عدمه

وبيان ذلك بذكر المثال:

لو فرض ان المكلف علم اجمالا بنجاسة احد المائين اما الف او باء وقامت على طهارة كل منهما امارةٌ ، وكان ماء الف في نفسه مستصحب الطهارة لاحراز حالته السابقة ، واما -باء،- فلم تحرز حالته السابقة كي يجري فيه استصحاب الطهارة كما ان هناك منشأً عقلائياً يمنع من جريان اصالة الطهارة فيه فلم يقم على - ماء باء - الا الامارة القائمة على طهارته بخلاف ماء (الف) فانه مضافا للامارة القائمة على طهارته فهو في نفسه مجرى لاستصحاب الطهارة

وهنا افاد سيد المنتقى قدس سره امرين

الامر الاول

انه بناءً على القول بورود الامارة على الاستصحاب وان كانا متوافقين فان الامارتين الدالتين على طهارة كلٍ من الماءين وان لم تتعارضا بحسب المدلول المطابقي حيث ان كلاً منهما تدل على طهارة ماءٍ بخصوصه الا انهما متعارضان بحسب المدلول الالتزامي والمفروض ان الامارة حجةٌ في لوازمها ومثبتاتها ، حيث ان المكلف علم بنجاسة احد الانائين فدلالة كل امارةٍ على طهارة الماء الذي قامت عليه بالمدلول المطابقي مساوقةٌ لدلالتها بالالتزام على ان النجس المعلوم بالاجمال هو الماء الاخر فيتعارضان من حيث هذا المدلول الالتزامي .

وبالتالي ان قيل ان الامارة الموافقة واردةٌ على الاستصحاب فالامارة القائمة على طهارة ماء الف واردة على استصحاب الطهارة فيه ، والنتيجة ح وقوع المعارضة بين الامارة في ماء الف والامارة في ماء باء وتساقطهما ووصول النوبة لاستصحاب الطهارة في ماء الف بلا معارض حيث لم يقم في الطرف الاخر اصلٌ محرزٌ للطهارة لا استصحاب ولا اصل الطهارة

بخلاف ما اذا لم نقل بالورود فمقتضى ذلك ان استصحاب الطهارة في الف والامارة القائمة على طهارته كلاهما بمثابة دليلٍ واحدٍ معارضٍ للامارة القائمة على طهارة باء من حيث المدلول الالتزامي

وهو النجاسة .

ولكن يمكن الملاحظة على ما افيد

وهو انه لو لم نقل بورود الامارة الموافقة للاستصحاب ، فهل تقع المعارضة بين الامارتين فقط من حيث المدلول الالتزامي او يكون استصحاب الطهارة في ماء الف معارضاً ايضاً للمدلول الالتزامي للامارة القائمة على طهارة ماء باء كما هو ظاهر كلام المنتقى ؟

الصحيح هو عدم المعارضة على جميع المباني اي سواءً قيل ان الامارة المخالفة للاستصحاب مخصصة لدليل الاستصحاب او حاكمةٌ عليه او واردةٌ عليه فانه لا ريب لدى المرتكز العقلائي والمتشرعي في تقديم الامارة المخالفة للاستصحاب على الاستصحاب وان اختلف في وجه التقديم

وبناءً على ذلك فالامارة القائمة على طهارة ماء باء تدل بالدلالة الالتزامية على نجاسة ماء الف وبلحاظ هذا المدلول الالتزامي تكون مخالفةً لاستصحاب الطهارة في ماء الف وحيث انها مخالفة له فهي مقدمة عليه ، فان الامارة المخالفة مقدمةٌ على الاستصحاب بغض النظر عما هو وجه التقديم فلا مورد للتعارض بناءا على عدم الورود بين استصحاب الطهارة في ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء

الامر الثاني

افيد في المنتقى ان وقوع التعارض بناء على ورود الامارة الموافقة للاستصحاب عليه بين الامارة القائمة على طهارة ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء ووصول النوبة لاستصحاب الطهارة في ماء الف مبنيٌ على حجية الاصل الطولي ونجاته من المعارضة كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره

وبيان ذلك بالمثال

انه لو علم المكلف بنجاسة احد الماءين ولاقت اليد ماء الف دون ماء باء فقد يقال ان اصالة الطهارة في الملاقى وهو ماء الف معارضةٌ لاصالة الطهارة في عدله وهو ماء باء للعلم الاجمالي بنجاسة احدهما وبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبة لجريان اصالة الطهارة في اليد الملاقية لماء الف حيث ان الاصل الطولي المتاخر رتبة لا يدخل ضمن المعارضة فان اصالة الطهارة في الملاقى تتعارض مع اصالة الطهارة في عدله لكونهما متحدين بحسب الرتبة من دون دخول اصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد في المعارضة لانه متأخرٌ رتبةً عن اصالة الطهارة في الملاقى وبعد تساقط الاصلين المتعارضين تصل النوبة لجريان اصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد بلا معارضٍ وهذا ما يعبر عنه بنجاة الاصل الطولي من المعارضة

واما اذا قيل بان الاصل الطولي لا ينجو من المعارضة وفاقا للمحقق النائيني قدس سره بلحاظ ان اختلاف الرتبة في الاصول العملية لا اثر له في حجية الاصل العملي ، اذ لم يؤخذ في موضوع حجية الاصل الرتبة ، بل المناط في حجية الاصل العملي هو كونه محددا للوظيفة العملية بغض النظر عن مسالة الرتبة . وبالتالي فمقتضى اطلاق دليل اصالة الطهارة شموله لاصالة الطهارة في الملاقي وهو اليد في عرض شموله لاصالة الطهارة في الملاقى وهو ماء الف وعدله وهو ماء باء وان تفاتت الرتبة ، وبناء على شمول اطلاقه للثلاثة في عرض واحد فان اصالة الطهارة في ماء باء معارضٌ لاصلين في ماء الف وهما اصالة الطهارة في الماء واصالة الطهارة في ملاقيه وهو اليد

وهنا افيد في المنتقى بان مدعى ان الامارة القائمة على طهارة ماء الف تسقط بالمعارضة مع الامارة القائمة على طهارة ماء باء وتصل النوبة بعد تساقطهما وتعارضهما لاستصحاب الطهارة في ماء الف مبنيٌ على نجاة الاصل الطولي من المعارضة ، و اذا لم نقل بنجاة الاصل الطولي من المعارضة ، فان المعارضة تقع بين الأمارة القائمة على طهارة باء ودليلين في ماء ألف وهما الأمارة القائمة على طهارته واستصحاب الطهارة

وهذا ايضا محل تأمل والسر في ذلك:

ان النسبة بين استصحاب الطهارة في ماء الف والامارة القائمة على طهارة ماء باء ليست نسبة الاصل الطولي وانما هي نسبة الاصل المسببي للاصل السببي وبالتالي فلا مجال لجريان استصحاب الطهارة في عرض جريان الامارة القائمة على طهارة ماء باء، بلحاظ ان الشك في جريان استصحاب الطهارة في ماء الف مسببٌ عن الشك في حجية الامارة القائمة على طهارة ماء باء اذ لو ان الامارة القائمة على طهارة ماء باء حجة لكانت حجة في مدلولها المطابقي وهو ان ماء باء طاهر وحجة في مدلولها الالتزامي وهو ان النجس المعلوم بالاجمال هو ماء الف واذا تمت حجيتها في مدلولها الالتزامي وهو نجاسة ماء الف لم يجر استصحاب الطهارة فيه مع قيام امارةٍ ولو بالمدلول الالتزامي على نجاسته

فنسبة استصحاب الطهارة في ماء الف للمدلول الالتزامي للامارة القائمة على طهارة ماء باء نسبة الاصل المسببي للسببي ولاجريان للاصل المسببي مع جريان الاصل السببي فهذا نظير ما اذا غسل ثوب متنجس بماء يشك في طهارته فانه ان كان الماء الذي غسل به الثوب طاهرا طهر الثوب ولم يجر فيه استصحاب النجاسة المعلومة سابقاً وان كان نجسا جرى فيه استصحاب النجاسة فالشك في جريان استصحاب النجاسة في الثوب المغسول مسببٌ عن الشك في كون الماء الذي غسل به طاهراً ام لا وبالتالي فالجاري في الماء هو استصحاب الطهارة واستصحاب الطهارة في الماء ليس معارضاً باستصحاب النجاسة في الثوب اذ لا معنى للمعارضة بين الاصل السببي والاصل المسببي بل يكون استصحاب الطهارة في الماء حاكماً على استصحاب النجاسة في الثوب فلا مجال لجريانه

والمقام من هذا القبيل فان استصحاب الطهارة في ماء الف لا مجرى له مع حجية الامارة على طهارة ماء باء في المدلول الالتزامي ولا يتصور لتعارضهما وجهٌ

فتحصل:

انه سواءً قيل بان الامارة الموافقة للاستصحاب واردةٌ عليه ام لا ؟ فانه لا تترتب على ذلك ثمرةٌ عمليةٌ في البين

### 119

البحث الجديد:

### في تقديم الامارة على الاصول العملية غير الاستصحاب

وبيان ذلك بذكر مطلبين

المطلب الاول

في وجه تقديم الامارة على الاصول العقلية كالبراءة والاحتياط العقليين

ولا ريب هنا في ورود الامارة المعتبرة على البراءة العقلية اذا كانت الامارة قائمةً على التكليف الالزامي

والسر في ذلك

ان موضوع البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان اللا بيان وبما ان الامارة المعتبرة الدالة على التكليف الالزامي بيانٌ فدليل حجيتها رافعٌ لموضوع البراءة العقلية وجدانا ، اذ ان المراد من البيان في موضوع البراءة العقلية هو وصول ابراز المولى لاهتمامه بالتكليف الواقعي على تقدير وجوده فانه متى وصل اهتمام المولى بالتكليف الواقعي لم يقبح العقاب عقلا على ترك ما ابرز المولى اهتمامه به

نعم لو كانت الامارة دالة على عدم التكليف فهي موافقةٌ مفادا للبراءة العقلية فلا موجب ح للورود بلحاظ ان موضوع البراءة العقلية البيان على التكليف لا مطلق البيان وبالتالي فغاية قيام الامارة الدالة على عدم التكليف تأكيد البراءة العقلية لا ورودها عليها

واما بالنسبة لحكم العقل بالاحتياط كما في موارد العلم الاجمالي المنجز فان موضوع حكم العقل بالاحتياط عدم وصول الترخيص الشرعي في ترك رعاية اطراف العلم الاجمالي حيث ان موضوع حكم العقل بالاحتياط ابراز المولى عدم اهتمامه بالتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال في تمام الاطراف او في بعضها فاذا قامت الامارة الدالة على الترخيص الشرعي وعدم التكليف كان مقتضى اعتبارها ورودها على حكم العقل بالاحتياط

نعم لو قامت الامارة على لزوم الموافقة القطعية كما هو مقتضى العلم الاجمالي المنجز لكانت مؤكدةً له لا واردة عليه

المطلب الثاني

في تقدم الامارة المعتبرة على الاصول العملية الشرعية

كاصالة البراءة المستفادة من قوله عليه السلام رفع عن امتي ما لا يعلمون او قوله ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم واصالة الحل كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ بعينه واصالة الطهارة في قوله كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر

ويقع الكلام في النسبة بين الامارة المعتبرة وكل واحد من الاصول الثلاثة

فهنا ثلاث جهاتٍ

الجهة الاولى

في النسبة بين الامارة المعتبرة وبين اصالة البراءة الشرعية

وقد ذكرت عدة وجوهٍ في كلمات الاعلام لبيان السر والنكتة في تقديم الامارة الالزامية على دليل اصالة البراءة كحديث الرفع

الوجه الاول: هو الورود

وتقريب الورود باحد نحوين

النحو الاول

ما ذكر في الكفاية من ان موضوع البراءة الشرعية كما في حديث الرفع عدم العلم الاعم من عدم العلم بالحكم الواقعي كما لو علم المكلف وجدانا بحكم الزامي او الحكم الظاهري كما لو قامت الامارة المعتبرة على حكم الزامي فان قيام الامارة المعتبرة على الحكم الالزامي لا يفيد العلم بالواقع ولكن حيث ان لدى المكلف علماً وجدانياً بحجية الامارة كان العلم بالحجية الذي هو علمٌ بالحكم الظاهري رافعاً لموضوع اصالة البراءة الشرعية وهذا هو المعبر عنه بالورود

ولكن كما سبق التأمل في ذلك في تقدم الامارة على الاستصحاب:

بان العلم في قوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم - منصرف للعلم بالواقع لا العلم بالحكم الاعم من الحكم الواقعي والحكم الظاهري

ولذلك لو قام دليل معتبر على لزوم الاحتياط كان معارضا لدليل اصالة البراءة لا واردا عليه فانه كما ان المستفاد من دليل رفع عن امتي ما لا يعلمون انه في فرض عدم وصول الواقع فالوظيفة هي البراءة فان المستفاد من دليل -اخوك دينك فاحتط لدينك -على فرض اعتباره انه ما لم يعلم بالواقع في الشبهة الحكمية فيجب الاحتياط فهما اي دليل البراءة ودليل الاحتياط في رتبةٍ واحدة لا ان الثاني واردٌ على الاول بلحاظ ان موضوعهما واحد وهو عدم العلم بالواقع مما يعني ان عنوان -ما لا يعلمون- في حديث الرفع منصرفٌ لعدم العلم بالواقع لاعدم العلم بحكمٍ شرعيٍ ولو كان حكماً ظاهرياً كوجوب الاحتياط شرعا

النحو الثاني

ان المقصود بالعلم في قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ليس هو خصوص العلم الوجداني وليس هو مطلق الحجة حتى يقال لو قام دليلٌ على اعتبار الاحتياط في مورد الشبهة الحكمية لكان ايضاً وارداً على دليل البراءة بل الظاهر من عنوان العلم انه كناية عن الامارة والطريق المعتبر

ولا يبعد ذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع فان ظاهر سياق رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوعٌ عنهم - ان المكلف معذور ما لم يحرز الواقع بمحرز سواءً كان علماً وجدانياً او امارةً معتبرة

ويؤكد ذلك ان المرتكز لدى العقلاء والمتشرعة معا عدم انحصار طرق اثبات الواقع بالعلم الوجداني بل ان المتعارف في احراز الواقع واثباته هو الامارات المعتبرة مما يشكل قرينة لبية متصلة بدليل البراءة موجبة لظهور العلم في العلم الاعم لا في خصوص العلم الوجداني بحيث يكون المنصرف منها الغاء حجية سائر الامارات والطرق

ولا يبعد تمامية هذا النحو من الورود كما افيد في كلمات السيد الامام قدس سره

الوجه الثاني

هو دعوى الحكومة

وتقريب ذلك باحد نحوين

النحو الاول

ما ورد في كلمات العلمين المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما من ان مقتضى اعتبار كون خبر الثقة علماً بالواقع حكومته على البراءة التي اخذ في موضوعها عدم العلم الوجداني بالواقع

وهو تامٌ لو سلم تكفل دليل اعتبار الامارة لاعتبارها علما

النحو الثاني

ان يقال ان الحكومة على اقسام ثلاثة

الاول:

التفسيرية وهي ما كانت مفتتحة باداة التفسير كلفظة اي او اعني كما في قوله لا يعيد الصلاة فقيه قال اعني من شك بين الثلاث او اربع

الثاني:

تنزيليةً كما في قوله الطواف بالبيت صلاةٌ والفقاع خمرٌ استصغره الناس ولا شك لكثير الشك الذي يرد بعد قيام دليلٍ على ترتيب اثارٍ شرعيةٍ على عنوانٍ معين

الثالث:

المضمونية وهي التي يكون ظاهر سياق دليلها فرض وجود حكمٍ سابقٍ يراد من الدليل الحاكم نفي اثره او ترتيبه كما في حكومة لاضرر ولاحرج على الادلة الاولية فان ظاهر قوله لا ضرر ولا ضرار على مؤمن او قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج ان هناك حكماً سابقا يراد بهذين الدليلين نفي اثره في فرض الضرر والحرج

هذا من حيث الكبرى

واما من حيث الصغرى:

فالمدعى ان ظاهر سياق دليل اعتبار الحجية لخبر الثقة -ولو لم يتضمن اعتبار العلمية - فرض وجود حكم سابق يراد من دليل اعتبار الامارة كخبر الثقة نفيه او اثباته ومقتضى ذلك حكومة دليل اعتبار الامارة على دليل البراءة الشرعية بتقريب ان ظاهر دليل اعتبار الامارة نفي التأمين المستفاد من الادلة الاخرى

ولكن يلاحظ على ذلك

انه لا يستفاد من دليل اعتبار الامارة الا ترتيب اثر المنجزية والمعذرية على الامارة وبالتالي فالمدلول الالتزامي لدليل اعتبار الامارة حجة ان ما يحكم به العقل الفطري لولا الامارة -من التامين بمناط قبح العقوبة عند عدم البيان على التكليف - مما يرتفع بدليل اعتبار الامارة ولانظر في دليل اعتبار الامارة حجةً لادلة البراءة الشرعية كي يدعى الحكومة المضمونية في المقام بحيث لولا وجود ادلة البراءة الشرعية لكان الدليل الحاكم لغوا كما في دليل لا ضرر ودليل لا حرج حيث ان ظاهر الدليل في لا ضرر ولا ضرار انه لولا وجود حكمٍ في رتبةٍ سابقة يراد رفعه في حالة الضرر لكان دليل لا ضرر لغوا بناءً على ان مفاده النفي لا حرمة الاضرار بالنفس والغير

وهذا مما لا ينطبق على دليل اعتبار الامارة فانه لا ظهور فيه في انه لولا وجود تأمينٍ شرعيٍ في رتبةٍ سابقةٍ لكان دليل اعتبار الامارة حجة لغوا بل هو تامٌ سواءً وجد دليلٌ على البراءة الشرعية ام لم يوجد حيث ان الغرض المقوم لدليل اعتبار الامارة حجة تحقيق موضوع حكم العقل بالمنجزية والمعذرية

### 120

الوجه الثالث من وجوه تقديم الامارة على اصالة البراءة:

ان مدرك حجية الامارة كخبر الثقة هو سيرة العقلاء ولا اشكال في ان القدر المتيقن من سيرة العقلاء القائمة على حجية خبر الثقة هو فرض قيام الامارة كخبر الثقة على الحكم الالزامي ، وبناءً على ذلك فعموم دليل البراءة الشرعية كقوله رفع عن امتي ما لايعلمون محفوف بالسيرة العقلائية القطعية القائمة على حجية خبر الثقة في موارد الحكم الالزامي الذي لم يقم منشأ عقلائيٌ على خلافه ، واحتفاف عموم دليل البراءة بالسيرة العقلائية مانعٌ من اطلاقه لمثل مورد قيام الامارة القائمة على الحكم الالزامي

بل يكفي في عدم الرجوع الى عموم دليل البراءة هو احتمال احتفافه بالسيرة لان احتمال الاحتفاف بالسيرة مصداقٌ من مصاديق احتمال القرينة اللبية المتصلة، واحتمال القرينة اللبية المتصلة مانعٌ من احراز ظهور دليل البراءة في العموم

الوجه الرابع

ما ذكره السيد الشهيد السعيد قدس سره:

من ان دليل حجية خبر الثقة اخص مطلقاً بحسب النظر العرفي من دليل البراءة

والسر في ذلك:

انه لو قدم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة فان لازمه اختصاص حجية خبر الثقة بما اذا كان مضمونه نفي التكليف لتقدم اصالة البراءة عليه في مورد كون مضمونه ثبوت التكليف ، وهذا موجبٌ للغوية حجية خبر الثقة اذ مورد الشك في التكليف مورد للبراءتين العقلية والشرعية فثبوت المعذرية للمكلف حاصلٌ فى رتبةٍ سابقةٍ على حجية خبر الثقة فلا حاجة عرفية لجعل الحجية له مادامت حجيته خاصةً بموارد نفي التكليف

بل ان القدر المتيقن من اغلب الادلة اللفظية الدالة على حجية خبر الثقة كآيةٍ النفر واية النبأ وصحيحة الحميري: العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك فعني يؤديان الى ان قال فاسمع لهما و اطع ... هو الامارة القائمة على ثبوت التكليف لا الامارة القائمة على النفي فلازم حمل دليل الحجية على خصوص خبر الثقة الدال على نفي التكليف الغاءٌ القدر المتيقن من هذه الادلة وهو مستهجن

ان قلت

لا يلزم من تقديم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة الدال على ثبوت التكليف في مورد اجتماعهما حمل دليل حجية خبر الثقة على الفرد النادر وذلك لوجود موارد كثيرة يفترق فيها خبر الثقة الدال على التكليف عن البراءة وهي موارد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي الكبير حيث ان لدى كل مكلف علماً اجمالياً بتكاليف في الشريعة موزعة على الموارد الكثيرة المختلفة ونتيجة منجزية العلم الاجمالي عدم جريان البراءة في اطرافه لتعارضها وهذا مما يفتح المجال لحجية خبر الثقة الدال على التكليف المعين في المورد المعين

وبالتالي فحتى لو قدم دليل البراءة على دليل حجية خبر الثقة الدال على ثبوت التكليف فان ذلك لا يلزم منه حمل دليل حجية خبر الثقة على الفرد النادر لتوفر موارد كثيرةٍ لا مجرىً فيها للبراءة وهي موارد الشبهات المقترنة بالعلم الاجمالي بوجود التكاليف في الشريعة

قلت

ربما يتصور ذلك في صدر الشريعة او في ازمنة الائمة المتقدمين ع حيث ان لدى كل مكلفٍ في تلك الازمنة علماً اجمالياً بثبوت تكاليف في الموارد المتفرقة فلا مجرىً للبراءة في حقه ولكن في زمن الصادقين او زمن الكاظم والرضا عليهم السلام حيث بلغ الائمة صلوات الله عليهم التكاليف بالاف من الروايات والاخبار مما اوجب انحلال العلم الاجمالي الكبير وجداناً بالمقدار الذي علم من التكاليف المتضمنة في الاخبار والروايات الواردة عن اهل البيت عليهم السلام

وبالتالي فوجود موردٍ لامارة قائمةٍ على التكليف ليس مجرى للبراءة فردٌ نادرٌ ، ومقتضى ذلك تمامية تقديم دليل حجية الثقة على دليل البراءة بنكتة الاخصية

وما يقال في تقدم دليلي حجية خبر الثقة على دليل البراءة شرعية هو ما يقال في تقدم دليل حجية خبر الثقة على دليل اصالة الحل كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام

المورد الثاني

في النسبة بين دليل حجية خبر الثقة ودليل قاعدة الطهارة :

اذا اجتمع في موردٍ خبر الثقة الحجة القائم على النجاسة كقيام خبر الثقة على نجاسة العصير العنبي بعد غليانه و قاعدة الطهارة في نفس المورد فلاريب في تقدم دليل حجية خبر الثقة على دليل قاعدة الطهارة وانما الكلام في مدرك ذلك وقد ذكر في المقام عدة وجوه:

الوجه الاول:

هو الورود حيث ان ظاهر العلم المأخوذ غايةً في دليل قاعدة الطهارة وهي موثقة عمار كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذرٌ- هو العلم بالمعنى الاعم من العلم الوجداني او الطريق المعتبر اذ من الواضح عدم انحصار العلم بالنجاسة في العلم الوجداني بل يشمل لدى المرتكزات العقلائية والمتشرعية الطرق والامارات المعتبرة القائمة على النجاسة

وحيث ان المراد بالعلم المأخوذ غاية لموضوع دليل قاعدة الطهارة العلم بالمعنى الاعم كان دليل حجية خبر الثقة وارداً على دليل قاعدة الطهارة رافعاً لموضوعها

الوجه الثاني:

دعوى الحكومة وهو ما ذهب اليه العلمان النائيني والخوئي قدس سرهما بتقريب ان ظاهر العلم المأخوذ في موضوع دليل قاعدة الطهارة هو خصوص العلم الوجداني بالقذارة الا ان ما دل على حجية الامارة كخبر الثقة قد دل على اعتباره علما وحيث نزل خبر الثقة في دليل حجيته منزلة العلم كان موجباً لتوسعة العلم المأخوذ في موضوع دليل قاعدة الطهارة لما يشمل العلم التعبدي مما يعني نظر دليل حجية خبر الثقة لكل دليلٍ اخذ العلم في موضوعه ومنه دليل قاعدة الطهارة المساوق لحكومة الاول على الثاني

وهو مبنيٌ على استفادة اعتبار العلمية من دليل حجية خبر الثقة

الوجه الثالث:

ان مدرك حجية خبر الثقة هو السيرة العقلائية التي لا فرق فيها بين الخبر الدال على النجاسة والخبر الدال على غيره من الاحكام ومقتضى ذلك احتفاف العموم في دليل قاعدة الطهارة بالسيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة سواءً دل على النجاسة او غيره ، واحتفاف دليل قاعدة الطهارة بالسيرة القائمة على العمل بخبر الثقة موجبٌ لانصراف الدليل عن مورد قيام خبر الثقة على النجاسة

بل ان مجرد احتمال احتفاف عموم دليل قاعدة الطهارة بالسيرة العقلائية القائمة على حجية خبر الثقة حتى في مورد فعلية قاعدة الطهارة مانعٌ من احراز عمومها لمثل المورد

الوجه الرابع:

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره في البحوث في ج 6 ص 351:

من ان تقديم دليل قاعدة الطهارة على دليل حجية خبر الثقة في مورد اجتماعهما مستلزمٌ للاخذ بما خالف الكتاب والسنة القطعية

وبيان ذلك بذكر امرين

الاول:

ان النسبة بين دليل حجية خبر الثقة الذي قد يدل على النجاسة وقد يدل على الطهارة او غير ذلك من التكاليف وبين دليل قاعدة الطهارة الذي يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية ويشمل مورد قيام خبر ثقةٍ على النجاسة وعدمه العموم من وجه. ومقتضى كون النسبة بينهما العموم من وجه تعارضهما في مورد الاجتماع

الامر الثاني:

بما ان دليل حجية خبر الثقة في الشبهات الحكمية مستفادٌ من الكتاب كما في اية النفر واية النبأ والسنة القطعية اي الخبر المحتف بالقرائن العلمية الموجبة للقطع بصدوره فمقتضى ذلك كون عموم دليل قاعدة الطهارة لمورد قيام الخبر المعتبر على النجاسة عموم مخالفٌ للكتاب والسنة القطعية ، ومقتضى كونه عموماً مخالفاً للكتاب والسنة القطعية طرحه

نعم لا يشمل ذلك ما اذا اجتمعا في الشبهة الموضوعية للنجاسة كما لو كان الثوب او الماء محتمل النجاسة والطهارة وقام خبر الثقة على نجاسته ، وكان مقتضى قاعدة الطهارة طهارته فانه لا يلزم من تقديم قاعدة الطهارة في مثل هذا المورد على خبر الثقة مخالفة الكتاب والسنة الموجبة للطرح اذ ليست حجية خبر الثقة في الشبهات الموضوعية هي القدر المتيقن مما دل على حجيته في الكتاب والسنة القطعية بل القدر المتيقن منهما خبر الثقة القائم على التكليف الالزامي

### 121

الوجه الاخير الذي طرحه السيد الشهيد قدس سره لتقدم حجية خبر الثقة على قاعدة الطهارة عند اجتماعهما:

كما لو قام خبر الثقة على نجاسة العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه وكان مقتضى قاعدة الطهارة انه طاهر ، بلحاظ ان مقتضى اطلاق موثقة عمار -كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر - شمولها للشبهات الحكمية والشبهات الموضوعية، ان هناك تعارضاً بين اطلاق دليل قاعدة الطهارة حتى لمورد قيام خبرٍ معتبر على النجاسة واطلاق دليل حجية خبر الثقة حتى لمورد قاعدة الطهارة وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر يتساقطان وتصل النوبة إلى الإستصحاب

والمستصحب هنا هو حجية خبر الثقة الثابتة بالإمضاء في اول الشريعة حيث ان السيرة العقلائية منذ ما قبل الشريعة الى ما بعد ورود الشريعة قائمةٌ على العمل بخبر الثقة احتجاجا وتطبيقا ، وحيث لم يصدر ردعٌ من المشرع عند مجيء الشريعة كان عدم الردع كاشفا عن امضاء السيرة العقلائية ، ومقتضى الامضاء حجية خبر الثقة في اول الشريعة فاذا شك في بقاء تلك الحجية الى مورد فعلية موضوع قاعدة الطهارة كان مقتضى الاستصحاب بقاء حجية خبر الثقة ، ومقتضاه نجاسة العصير لقيام خبر الثقة عليها .

ولكن اشكل على ذلك بعدة اشكالات

الاشكال الاول:

و يبتني على مسلك شيخنا الاستاذ قدس سره الذي يرى ان المناط في حجية السيرة العقلائية احراز الامضاء لا عدم وصول الردع ، وبالتالي فلم يحرز الامضاء لحجية السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة في صدر الشريعة بلحاظ وجود موانع عقلائية من احراز الامضاء منها نهي الشارع عن العمل بالظن والحث على اتباع اليقين ، وذلك مما يمنع احراز الامضاء من خلال سكوت الشارع عن الردع

الاشكال الثاني : ماذكره بعض الاجلة من تلامذته (السيد الهاشمي رح)

وتقريبه انه بناءا على ان المناط في حجية السيرة العقلائية هو عدم وصول الردع لا احراز الامضاء فان كاشفية عدم وصول الردع عن الامضاء منوط بثلاثة شروط

الشرط الاول:

ان يكون المشرع في مقام البيان من هذه الجهة كي يستفاد من سكوته عدم الردع ، وعدم الردع كاشفٌ عرفيٌ عن الامضاء ، وهذا الشرط لا يحرز في المقام فان المشرع في بداية صدر الشريعة كان في مقام بيان اولويات التشريع وبالتالي لعله لم يكن موافقاً على حجية خبر الثقة ولكنه كان مهملاً لهذه النقطة لعدم كونها من الاولويات، وقيام البديل مقامها لتوفر القرائن الموجبة للاطمئنان والوثوق في صدر الاسلام

الشرط الثاني:

ان لا منشأٌ عقلائي لتفسير عدم الردع الا الامضاء ، فاذا احتمل تفسير عقلائي لعدم الردع غير الامضاء لم يكن عدم الردع كاشفا عنه وفي المقام يوجد منشأ عقلائي لتفسير عدم الردع غير الامضاء ، وهو ان المشرع في صدر الاسلام كان يسير على نهج التدرج في البيان بحيث كان بيان الاحكام الشرعية على مستوى العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم بالتدريج ، فلعل المشرع انما لم يردع عن العمل بخبر الثقة في بداية الشريعة لبناءه على التطرق لذلك في الظرف المناسب ، فقيام منهجه على التدرج منشأٌ عقلائيٌ لتفسير عدم الردع بغير الامضاء .

الشرط الثالث

ان يكون قادراً على الردع، وحيث فرض ان السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة سيرةٌ راسخةٌ بحيث لا يحتمل العقلاء رادعا عنها فان ذلك بنفسه مانعٌ من استكشاف الرضا من قبل الشارع، اذ لعله رافضٌ للحجية ولكن لعدم تمكنه من الردع لم يصدر منه ذلك

الاشكال الثالث

هل ان حجية خبر الثقة الثابتة بالامضاء وعدم الردع كانت على نحو القضية الحقيقية ام على نحو القضية الخارجية? فان كانت على نحو القضية الحقيقية بمعنى ان المقتضي لاستمرار حجية خبر الثقة لكل زمانٍ ولجميع الموارد ومنها مورد اجتماع خبر ثقةٍ على النجاسة وقاعدة الطهارة تام ، وانما الكلام في المانع

فقد يقال ان المانع من استصحاب حجية خبر الثقة لمثل هذا الفرض وجود قاعدة الطهارة ، فاذا سقط عموم دليل قاعدة الطهارة بالمعارضة مع عموم دليل حجية خبر الثقة ارتفع المانع من جريان استصحاب حجية خبر الثقة فيجري

واما اذا كانت حجية خبر الثقة المستفادة من عدم الردع على نحو القضية الخارجية لحاجة المجتمع المسلم انذاك للتعامل مع خبر الثقة بعد عدم تحديد الشارع الطريق الصحيح للوصول الى أحكامه ومراداته، فالمقتضي لاستمرار حجّيّة خبر الثّقة قاصرٌ لا انّ المقتضي تامٌّ وإنّما العائق هو المانع بل المقتضي قاصرٌ عن الامتداد

وبالتالي فحيث يحتمل ان حجية خبر الثقة كانت على نحو القضية الخارجية فاستصحاب بقاء الحجية لمثل هذه الموارد من الاستصحاب مع عدم احراز بقاء الموضوع

الاشكال الرابع

قد يقال لو لم يحصل تعارضٌ بين عموم دليل قاعدة الطهارة وعموم دليل حجية خبر الثقة لم يكن هناك موجبٌ لاستصحاب الطهارة بلحاظ قيام دليلٍ على حجية الخبر الدال على النجاسة وهو شمول دليله لمثل الفرض الذي يجتمع فيه قاعدة الطهارة مع الخبر المعتبر على النجاسة ومقتضى حجية الخبر الدال على النجاسة رفع اليد عن استصحاب الطهارة بمقتضى الورود او الحكومة

ولكن بعد سقوط دليل حجية خبر الثقة لمعارضته بعموم دليل قاعدة الطهارة تصل النوبة لاستصحاب الطهارة فان جريان استصحاب الطهارة واجد لتمامية المقتضي وفقد المانع اما تمامية المقتضي فهو اطلاق دليل الاستصحاب كصحيحة زرارة لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر فان مقتضى اطلاقه شموله لاستصحاب الطهارة

واما فقد المانع فهو سقوط حجية الخبر القائم على النجاسة لمعارضته بعموم دليل قاعدة الطهارة فيقال ان العصير العنبي قبل ذهاب ثلثيه كان طاهراً فمقتضى استصحاب طهارته البناء على الطهارة ولا وجه لجريان استصحاب حجية الخبر مع وجود امارة تدل على الطهارة فانه مع وجود امارةٍ دالةٍ على الطهارة لا وجه للتعويل على استصحاب حجية خبر الثقة الدال على النجاسة بمقتضى ورود الامارة او حكومتها على الاستصحاب المعارض

والامارة القائمة على الطهارة هي عموم صحيحة زراراة الدالة على الاستصحاب الشاملة بعمومها لاستصحاب الطهارة ، والعموم من الامارات ومقتضى كونه من الامارات حجية لوازمه ومثبتاته ومقتضى حجيته في مثبتاته نفي حجية الخبر القائم على النجاسة وهذا يعني ان الخبر القائم على النجاسة لم يسقط فقط لاجل المعارضة مع عموم دليل قاعدة الطهارة بل لان عموم صحيحة زرارة الدال على شمول الاستصحاب لمثل هذا المورد دالٌ بالدلالة الالتزامية على عدم حجية خبر الثقة الدال على النجاسة في المورد

ولكن قد يقال:

بالنسبة للإشكال الرابع ان المفروض ان موضوع العموم في صحيحة زرارة الدالة على الاستصحاب عدم قيام ناقضٍ حيث قال لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر وحيث يحتمل ان دليل حجية خبر الثقة ناقض اما بنكتة الورود او بنكتة الحكومة فلم يحرز موضوع العموم في دليل الاستصحاب فان دليل حجية خبر الثقة انما سقط عن الحجية لوجود المعارض وهو عموم دليل قاعدة الطهارة والسقوط عن الحجية لاجل وجود المعارض لا يعني عدم المقتضي للحجية وانما لوجود مانعٍ في حق من لم يصل لمرجحٍ لاحدٍ المتعارضين على الآخر لا يحرز حجية خبر الثقة في حقه لاجل وجود معارضٍ وعدم مرجحٍ بالنسبة اليه

ولكن هذا لا يعني فقدان خبر الثقة لمقتضي الحجية ومع عدم فقدانه لمقتضي الحجية فلعله ناقضٌ لاستصحاب الطهارة فالتمسك بعموم دليل الاستصحاب لمثل هذا المورد تمسكٌ بالدليل في الشبهة المصداقية

الاشكال الخامس

ان هناك تعارضاً بين شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب حجية الخبر القائم على النجاسة وشمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة لما بعد قيام الخبر ونتيجة التهافت بين مؤديي الاستصحابين لا شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب حجية الخبر القائم على النجاسة

### 122

### خاتمةٌ

### ذكر صاحب الكفاية قدس سره في اخر الاستصحاب خاتمة تعرض فيها لامرين

الاول التعارض بين الاستصحابين

والثاني بيان النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العملية

فالكلام فعلاً في مقامين المقام الاول: وهو التعارض بين الاستصحابين

ومناط التعارض بين الاستصحابين يتحقق بالعلم الاجمالي بمخالفة احد الاستصحابين للواقع

وهذا له صورتان

الصورة الاولى

وهي عبارة عن عدم امكان شمول دليل الاستصحاب لكلا الاستصحابين

وهذه الصورة ايضاً ذات فرضين

الفرض الاول ؛

ان يكون التنافي بين الاستصحابين بالذات كما في مورد توارد الحالتين كما لو شك في طهارة الماء ونجاسته بسبب توارد حالتي الطهارة والنجاسة فيه مع عدم العلم بالمتقدم والمتأخر منهما فان دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب الطهارة واستصحاب النجاسة في الماء لاجل التهافت الداخلي في دليل الاستصحاب الموجب لاجماله اذ لا يحتمل ان يكون دليل الاستصحاب شاملاً لاستصحاب الضدين في آنٍ واحدٍ في موضوعٍ واحدٍ وان كان شموله لكليهما لا يؤدي للترخيص في المخالفة القطعية بل غايته المخالفة الاحتمالية

الفرض الثاني

ان يقع التنافى بينهما بالعرض وذلك كما في العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين فان كلاً منهما مجرىً لاستصحاب الطهارة في نفسه ولكن شمول دليل الاستصحاب لاحدهما المعين دون الآخر ترجيحٌ بلا مرجح وهو قبيح . وشموله لكليهما معا ترخيصٌ في المخالفة القطعية بحسب مبنى المشهور او نقضٌ للغرض بنظر الصدر ، حيث ان الترخيص في كلا الطرفين مع العلم بوجود غرضٍ لزوميٍ في احدهما نقضٌ للغرض وهو موجبٌ لتعارضهما وعدم شمول دليل الاستصحاب لهما معا فيتساقطان

الا في فرضٍ واحد وهو ما اذا كان بين الاستصحابين طولية بان كان احدهما اصلاً سببياً بالنسبة للاخر

كما لو قيل ان موضوع وجوب الحج عدم الدين واقعاً فانه ح يكون استصحاب عدم الدين اصلاً سببياً مثبتاً لوجوب الحج لتنقيح موضوعه به

بينما لو كان موضوع وجوب الحج عدم الدين ظاهرا كفت البراءة في ثبوت الموضوع .

فان قلت

ان استصحاب عدم الدين بغرض تنقيح وجوب الحج معارضٌ باستصحاب عدم وجوب الحج اذ قبل حصول الاستطاعة المقارنة لاشتغال ذمة المستطيع بالدين لم يكن الحج واجباً فهو كذلك وهذا ما يعبر عنه بان استصحاب عدم الدين اصلٌ سببيٌ بالنسبة الى استصحاب عدم وجوب الحج حيث ان الشك في وجوب الحج مسببٌ عن الشك في اشتغال الذمة بالدين فاذا جرى استصحاب عدم الدين وتنقح بذلك موضوع وجوب الحج انتفى موضوع استصحاب عدم وجوب الحج لتقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

وهذا يجر الى بحثٍ مهمٍ في الكلمات وهو

### بحث تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

وبيانه:

انه لا اشكال في تقديم الاصل السببي على المسببي الا ان الكلام في نكتته

وهي عدة وجوهٍ تعرض لها الاعلام

الاول

ما في الكفاية من ان نسبة الاصل السببي للمسببي نسبة الوارد للمورود فالاصل السببي رافعٌ لموضوع الاصل المسببي

مثلا اذا غسل ثوب متنجس بماء مشكوك الطهارة فان شمول دليل الاستصحاب لهما معا في عرضٍ واحدٍ وان لم يلزم منه ترخيص في المخالفة القطعية ولكن لا يلزم من شموله للاول وهو استصحاب بقاء طهارة الماء دون شموله للثاني وهو استصحاب بقاء نجاسة الثوب محذور نقض اليقين بالشك حيث ان رفع اليد عن استصحاب النجاسة في الثوب ليس نقضاً لليقين بالشك كي يكون مورداً لدليل الاستصحاب ، وانما هو نقضٌ لليقين باليقين حيث ان هناك يقيناً بحجية الاصل السببي فرفع اليد عن الاصل المسببي لليقين بحجية الاصل السببي مصداقٌ لنقض اليقين باليقين ، وليس مصداقاً لنقض اليقين بالشك

نعم لو لم يجر الاستصحاب السببي لمانعٍ من الموانع لم يكن محذورٌ في جريان الاستصحاب المسببي

ولكن قد يناقش في ذلك

بان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر ظاهرٌ في ان الرافع لليقين الاول بحيث يكون وارداً عليه اليقين الوجداني بارتفاع الحالة السابقة لا اليقين بوجود حجة كما في المقام حيث ان هناك يقيناً بحجية الاصل السببي على المسببي وبالتالي فلا تمامية لورود الاصل السببي على المسببي كورود استصحاب بقاء طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب .

الوجه الثاني من وجوه تقديم الاصل السببي على المسببي

ما ادعاه جماعةٌ من حكومة الاستصحاب السببي على الاستصحاب المسببي

والسر في ذلك

ان الاستصحاب علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب وحيث ان الناقض المأخوذ في موضوع الاستصحاب عدم اليقين بالارتفاع فان ظاهره عدم اليقين الوجداني بالارتفاع لا عدم اليقين بالحجية

فاذا قيل

ان الاستصحاب علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب كان ذلك توسعةً لليقين المأخوذ في الغاية لما يشمل اليقين التعبدي وهذا هو ملاك الحكومة

ولكن اشكل على ذلك من قبل السيد الشهيد قدس سره

اولاً

بان تقابل الاصل السببي والمسببي لا ينحصر في الاستصحابين كي يقال بان الوجه في تقدم الاصل السببي على المسببي ان الاصل السببي علمٌ تعبديٌ بالواقع فيكون موسعاً لغاية موضوع الاستصحاب في الاصل المسببي اذ قد يكون الاصل العملي السببي ليس من باب الاستصحاب فلا يصدق عليه انه علمٌ تعبديٌ بالواقع المستصحب

كما لو فرض انه غسل ثوبٌ متنجسٌ بماءٍ مشكوك الطهارة فان قاعدة الطهارة وهي قوله في موثقة عمار كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذر مما يشمل المقام وشموله للماء مقدمٌ على استصحاب النجاسة في الثوب مع انه ليس استصحاباً كي يقال بانه علمٌ تعبديٌ رافعٌ لموضوع الاستصحاب المسببي .

وثانياً

ان ما ذكر مبنيٌ على ان المستفاد من دليل الاستصحاب جعل الاستصحاب علماً

ولكن مر ان فيه معاني ومحتملات متعددة ومنها ان النهي عن نقض اليقين بالشك نهيٌ طريقيٌ لا بغرض الارشاد الى اعتبار الاستصحاب وصولاً بل بغرض التنجيز او التعذير

### 123

تعرض بعض الاجلة طاب ثراه في كتابه اضواء واراء لمسلك سيّدنا الخوئي قدّس سرّه وهو دعوى حكومة الإستصحاب السببي على الإستصحاب المسببي

فمثلاً

اذا غسل ثوبٌ متنجسٌ بماء مشكوك الطهارة فان استصحاب طهارة الماء او جريان اصالة الطهارة في الماء حاكمٌ على استصحاب نجاسة الثوب

والسر في ذلك

ان موضوع استصحاب نجاسة الثوب هو الشك في طهارة الثوب بعد غسله بالماء المستصحب الطهارة وبما ان دليل الاستصحاب مفاده اعتبار العلمية فاعتبار العلم بطهارة الماء في المورد رافعٌ للشك في طهارة الثوب تعبداً ولذلك قيل بحكومة الاصل السببي كالاستصحاب على الاصل المسببي

وهنا اورد بعض الاجلة وغيره مجموعةً من الاشكالات على ما افيد من دعوى الحكومة

الاشكال الاول : وتقريبه

ان يقال بان المراجعة لصحيحتي زرارة اللتين هما العمدة في باب الاستصحاب ترشد الى ان ما يستفاد من دليل الاستصحاب التعبد بالامتثال ولا نظر فيه لترتيب سائر الاحكام الشرعية المتعلقة بالمستصحب ولو بالواسطة

فمثلاً:

الصحيحة الاولى لزرارة الواردة في استصحاب الوضوء غاية مفادها التعبد بشرط صحة الصلاة وصحة الطواف الا وهو الطهارة الحدثية والتعبد بالشرط تعبدٌ بالمشروط في فرض اجتماع سائر الشروط الاخرى والتعبد بالمشروط هوالمعبر عنه بالتعبد بالامتثال

كما ان مفاد صحيحة زرارة الثانية الدالة على استصحاب طهارة الثوب ان المنظور فيها هو التعبد بشرط صحة الصلاة وهو الطهارة الخبثية لساتر العورة الذي هو تعبدٌ بالمشروط المعبر عنه بالتعبد بالامتثال

وبناء على ذلك:

فلا دلالة في الصحيحتين على التعبد بالمستصحب بغرض حكومة الاستصحاب على الاستصحاب في آثاره الشرعية المعبر عنه بحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي

ولكن يلاحظ على ذلك

بان المستفاد عرفاً من قوله لا ينقض اليقين بالشك وانما ينقضه بيقين اخر او قوله عليه السلام فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك - عدم الخصوصية لمورد الصحيحتين بلحاظ ان سياق الصحيحتين سياق التعليل ومقتضى سياق التعليل العموم لجميع الاثار الشرعية المترتبة على المستصحب ولو بالواسطة غير العقلية

فمثلاً:

من آثار صحة الوضوء جواز مس المصحف وهذا الاثر مما يترتب على استصحاب الوضوء مع انه لا يعود الى التعبد بالامتثال

كما ان استصحاب طهارة الثوب منقح لموضوع طهارة اليد الملاقية للثوب او فقل ان المستفاد من عبارات الصحيحتين هو ان كل ما يكون رفع اليد عنه نقضا لليقين بالشك سواء كان بلحاظ نفس المستصحب او بلحاظ آثاره الشرعية او العقلية من التنجيز او التعذير فهو مندرجٌ تحت عموم دليل الاستصحاب

الاشكال الثاني

ان يقال ان مفاد جريان استصحاب طهارة الماء هو التعبد بالعلم بطهارة الماء بمقتضى دلالة ادلة الاستصحاب على اعتباره علماً ، وحيث ان الاثر المنظور للتعبد بالعلم بطهارة الماء والذي هو القدر المتيقن منه هو رفع الشك في موضوع أثره وهو في المثال طهارة الثوب المغسول به كان ذلك موجباً لاشكال اللغوية

وبيانه:

ان طهارة الثوب المغسول بالماء اثر شرعي موضوعه طهارة الماء لا العلم بطهارة الماء والمفروض ان مفاد دليل الاستصحاب في طهارة الماء ثبوت العلم بطهارة الماء لا ثبوت نفس طهارة الماء ، واثبات طهارة الماء بالتعبد بالعلم بطهارة الماء من الاصل المثبت وحيث ان الاثر البارز بل القدر المتيقن من الاثر للتعبد بالعلم بطهارة الماء هو اثره وهو طهارة الثوب مثلا ، فاذا لم يترتب عليه هذا الاثر المتيقن لمحذور الاصل المثبت كان التعبد بالعلم بطهارة الماء تعبداً لغواً

ولكن قد يجاب عن ذلك:

بان الملازمة بين التعبد بالعلم بطهارة الماء بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعلم وبين ثبوت اثار طهارة الماء ومنها طهارة الثوب المغسول به ليس من الملازمة العقلية كي يقال ان اثبات آثار طهارة الماء بالتعبد بالعلم بطهارة الماء من الاصل المثبت، اذ ان طهارة الثوب ليست من اللوازم العقلية لطهارة الماء كي يكون اثباته به من الاصل المثبت وانما لما كانت طهارة الماء من اللوازم العرفية البينة بالمعنى الاخص للعلم بالطهارة حيث ان من علم بالطهارة عرفاً فقد تحققت الطهارة في حقه لذلك كان عموم دليل الاستصحاب الذي هو من الامارات لا من الاصول العملية لاستصحاب طهارة الماء دالاً بالدلالة التزامية على ثبوت الطهارة للماء بلحاظ ان لوازم الامارات حجة ، وحيث ان من اللوازم البينة بالمعنى الاخص للعلم بطهارة الماء طهارة الماء كان عموم دليل الاستصحاب لاستصحاب طهارة الماء دالاً بالالتزام على ثبوت طهارة الماء ومقتضى ثبوت طهارة الماء ثبوت اثارها الشرعية ومنها طهارة الثوب .

الاشكال الثالث

لو سلم ان مفاد دليل الاستصحاب اعتبار العلمية وسلم ان موضوع الاصل المسببي وهو استصحاب نجاسة الثوب الشك في طهارة الثوب ،ولكن مع ذلك من المستهحن عرفا كون استصحاب طهارة الماء رافعاً للشك في طهارة الثوب

والسر في ذلك:

انه كما اخذ في موضوع استصحاب طهارة الماء الشك في طهارة الماء فقد اخذ في موضوعه ايضاً الشك في طهارة الثوب حيث ان التعبد بالاستصحاب من دون ترتب اثرٍ له لغوٌ فلا بد من ان يكون المنظور في موضوع الاستصحاب مضافاً للشك هو ترتب الاثر

واذا نظر لترتب الاثر وهو طهارة الثوب مثلا فاستصحاب طهارة الماء اما مهمل بلحاظ العلم بطهارة الثوب وعدمه والاهمال محالٌ او مطلقٌ بمعنى ان التعبد بطهارة الماء جار سواءً كان هناك شك في الاثر ام علم بعدم الاثر ? وهذا الاطلاق لغو فتعين ان يكون موضوع استصحاب طهارة الماء الشك في طهارة الماء والشك في موضوع آثاره ومنها الشك في طهارة الثوب فاذا اخذ في موضوع التعبد بطهارة الماء الشك في طهارة الثوب ايضا فلا معنى لان يتكفل دليل التعبد بطهارة الماء رفع الشك في طهارة الثوب اذ مع اخذ الشك في طهارة الثوب في موضوعه فكيف يكون المحمول رافعاً له? فان هذا من قبيل رافعية المحمول للموضوع وحكومة المحمول على الموضوع وهو مما لا معنى له لدى المرتكز العرفي

ولكن قد يقال

كما سبق في توجيه حكومة الامارة على الاستصحاب وعدم حكومة الاستصحاب على الامارة ان الامارة مما لم يؤخذ في موضوعها الشك في الواقع كي يكون اعتبار الاستصحاب علماً حاكماً على الامارة لرفعه موضوعها وإن حكم العقل بأن لا إطلاق في دليل إعتبار الأمارة لفرض العلم بالواقع بلحاظ أن إعتبار الحجية لها حتى مع فرض العلم بالواقع لغو

فكذلك الامر في المقام فان حكم العقل بلغوية التعبد بالمستصحب مع العلم بعدم الاثر له لا يعني ان المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك في موضوع الاثر كي يقال اذا اخذ الشك في موضوع الاثر في موضوع جريان الاستصحاب فكيف يكون مؤدى الاستصحاب رفعاً للشك في موضوع الاثر? بل مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب جريانه عند الشك في البقاء مادام له اثر لا انه أخذ في موضوعه في مقام الجعل الشك في موضوع الاثر ، وان كان لااطلاق له لفرض العلم بعدم موضوع الاثر .

### 124

ما زال الكلام في وجوه تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي

كتقدم استصحاب الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب المغسول به

و وصل الكلام الى الوجه الثالث وهو ما ذكره العلمان الخوئي والخميني قدس سرهما

وبيان ذلك بذكر مقدمتين

الاولى

ان الاحكام مجعولة بنحو القضايا الحقيقية الدالة على فعلية الحكم عند فعلية الموضوع ومتى ثبت الموضوع بالوجدان او بالامارة او بالاصل ثبتت فعلية الحكم بفعليته

فمثلا

مادل على ان الخمر نجس دال على اناطة فعلية النجاسة عند فعلية الخمر ، بحيث لو ثبتت خمرية مائعٍ بالوجدان او بالأمارة او بالإستصحاب كان ذلك مقتضيا لثبوت فعلية النجاسة

ولا يقال ان ترتب فعلية النجاسة على استصحاب الخمرية في المائع من الاصل المثبت

فان مقتضى الكبرى ان النجاسة اثر شرعي للخمرية ولازمه فعلية الحكم بفعلية الموضوع

المقدمة الثانية

ان في المقام كبرى مجعولةً بنحو القضية الحقيقية وهي ان المتنجس اذا غسل بماءٍ طاهرٍ طهر ، وهي دالة على ان الموضوع مركب من جزئين ١- الغسل بالماء ٢- كون الماء طاهرا ، وانه اذا تم كان مقتضيا لثبوت طهارة المغسول به والمفروض ان الثوب متنجس سابقاً وقد غسل بماءٍ وبذلك ثبت جزء الموضوع بالوجدان وجرى استصحاب الطهارة في الماء فثبت الجزء الاخر بالتعبد وهو كون الماء طاهراً

وحيث ثبتت صغرى هذه الكبرى وهي غسل الثوب بما طاهر كان ذلك مقتضيا لثبوت فعلية الطهارة في الثوب حيث ان المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر .

وانما محل البحث في انه اذا تم المقتضي للطهارة في الثوب فهل هو موجب لانتفاء استصحاب النجاسة في الثوب ؟

وهنا اختلف التعليل في كلمات السيدين لبيان انتفاء استصحاب النجاسة عند.جريان استصحاب الطهارة في الماء

الاول : ماافيد في كلمات السيد الامام في رسائله :

من ان الطريق لاثبات فعلية طهارة الثوب هو التمسك بالامارة الدالة على الكبرى ، فان الامارة وهي قوله المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر هي بنفسها تدل على طهارة الثوب بالفعل عند ثبوت موضوعها وهو كون الغسل بماءٍ طاهرٍ

واذا ثبتت طهارة الثوب بالامارة ، والمفروض ان الامارة مقدمةٌ على الاستصحاب المعارض اما بالورود او بالحكومة لم يجر استصحاب النجاسة في الثوب لقيام امارةٍ على طهارته وهي نفس الامارة الدالة على الكبرى

ولكن هذا التعليل غير تامٍ

اذ ان ما دل على الكبرى لا يثبت صغراه او فقل ان ما دل على الحكم المشروط بنحو القضية الحقيقية لا يدل على فعليته وانما الموحب لفعليته ثبوت الصغرى اما بالوجدان او بالامارة او بالاصل حيث انه اذا ثبت الموضوع ترتب عليه اثره الشرعي ، لا ان الدليل على الفعلية هو ما دل على الكبرى اذ لا تزيد الامارة الدالة على الكبرى على العلم الوجداني بالكبرى فمثلا اذا علم المكلف وجدانا ان الخمر نجس فان هذا العلم الوجداني لا يدل على فعلية النجاسة للمائع الخارجي اذ الكبرى لا تدل على الصغرى وانما الذي يثبت فعلية النجاسة للمائع الخارجي قيام ما يثبت خمرية المائع الخارجي اما بالوجدان او بالامارة او بالاصل لا ما دل على الكبرى سواءً كان علماً وجدانياً او امارة، كي يقال بان ثبوت طهارة الثوب بالامارة وحيث ان ثبوت طهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة بالامارة ، والامارة مقدمةٌ على الاستصحاب المعارض كانت الامارة مقدمةً على استصحاب النجاسة في الثوب .

الطريق الثاني : ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره:

من ان مقتضى ضم الكبرى للصغرى هو ثبوت الفعلية فان مقتضى ضم ما دل على ان المتنجس المغسول بماءٍ طاهرٍ يطهر لثبوت كون الغسل لهذا الثوب المتنجس بماءٍ طاهر بالاستصحاب يثبت طهارة الثوب واذا ثبتت طهارة الثوب فقد ارتفعت نجاسته

و لكن غاية هذا التعليل ثبوت طهارة الثوب ، الا ان ثبوت طهارة الثوب شيءٌ وعدم جريان استصحاب النجاسة شيءٌ اخر ، و المدعى في المقابل انه كما تثبت طهارة الثوب باستصحاب الطهارة في الماء فان استصحاب نجاسة الثوب تنفيها اي ان استصحاب الطهارة في الماء المنقح لموضوع الحكم الشرعي الوضعي وهو طهارة الثوب معارضٌ باستصحاب النجاسة في الثوب فما هي النكتة في رفع التعارض بين الاصلين اذ ان غاية هذا الوجه ثبوت طهارة الثوب الا ان ثبوت طهارة الثوب لم يستند الى الوجدان او الامارة كي يكون رافعاً لاستصحاب النجاسة فيه وانما استند لجريان استصحاب الطهارة في الماء واستناده لجريان استصحاب الطهارة في الماء لا يوجب تقديمه على استصحاب النجاسة في الثوب

ان قلت

ان استصحاب الطهارة في الماء او اصالة الطهارة في الماء حاكمٌ على جميع ادلة الاحكام التي اخذ في موضوعها الطهارة و لازم ذلك ان يكون الاصل الجاري في الموضوع حاكما على الاصل الجاري في الحكم بملاك النظر

قلت : ان اصالة الطهارة او استصحاب الطهارة في الماء انما يكون حاكماً حكومةً ظاهريةً على نحو التوسعة على الاحكام الواقعية المترتبة على الطهارة، ومن الاحكام الواقعية المترتبة على طهارة الماء جواز شربه وصحة الوضوء به وطهارة المتنجس المغسول به فاستصحاب الطهارة في الماء موسعٌ لهذه الاحكام وهي جواز الشرب وصحة الوضوء وطهارة المتنجس المغسول به لما يشمل الطهارة الظاهرية وهذا هو معنى الحكومة على نحو التوسعة

الا ان حكومة استصحاب طهارة الماء على الطهارة الواقعية للمغسول به كالثوب انما تقتضي طهارة الثوب على نحو الطهارة الظاهرية وذلك لا يعني حكومة استصحاب الطهارة في الماء او اصالة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب فان غاية الاصل الجاري في الموضوع ترتب الاثر الشرعي عليه ، واما نفي الاصل المسببي في مورد الاثر فلابد له من نكتةٍ عرفية اخرى توجب تقدمه عليه .

الوجه الرابع

ان يقال ان دليل الاستصحاب مغيى بعدم العلم بالسبب الرافع له

فمثلا قوله ع في موثقة عمار:

كل شيءٍ نظيف حتى تعلم انه قذرٌ - ظاهر في ان موضوع الطهارة مغيى بعدم العلم بالقذارة الشامل لعدم العلم بالسبب الرافع للقذارة

فكذلك دليل الاستصحاب في قوله لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقينٍ آخر فانه مغيى بعدم الناقض ، والناقض هو العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة او العلم الوجداني بالسبب الرافع للحالة السابقة

وبناء على ذلك:

فاستصحاب النجاسة في الثوب حيث انه مغيى بعدم العلم بارتفاع النجاسة او مغيى بعدم العلم بالسبب الرافع للنجاسة فلامجرى له عند حصول الغاية . والمفروض ان الغاية قد حصلت حيث حصل العلم بسببٍ رافعٍ للنجاسة وهو العلم بغسله بماءٍ طاهرٍ تعبدا ببركة الاستصحاب فمقتضى تحقق الغاية ارتفاع المغيى وهذا يعني ارتفاع الاصل المسببي وهو استصحاب النجاسة بالاصل السببي وهو استصحاب الطهارة في الماء بلحاظ ان الاصل السببي محققٌ للعلم بالغاية الموجب للعلم بارتفاع المغيى

ويرد على هذا الوجه ايضاً:

انه لو حصل العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة او العلم الوجداني بالسبب الرافع للحالة السابقة الذي لا يتخلف عنه المسبب تم المدعى ، ولكن المفروض انه لم يحصل علمٌ وجدانيٌ بارتفاع النجاسة ، وانما غايته انه حصل علمٌ وجدانيٌ بغسل المتنجس بماء ، وكون ذلك الماء طاهراً انما هو بالتعبد فما هي النكتة في تقديم ما اثبت طهارة الماء بالتعبد على ما اثبت نجاسته بالتعبد وهو استصحاب النجاسة

### 125

الوجه الخامس من وجوه تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي:

ما ذكره السيد الشهيد قدس سره وتقريبه ان الاستصحاب ارتكازٌ عقلائيٌ وعند الرجوع الى المرتكزات العقلائية يرى انه يجرون وفق الاصل السببي مع وجود الاصل المسببي ، ولاجل ذلك اذا القي اليهم دليل الاستصحاب في المورد الذي يتواجد فيه استصحابٌ سببيٌ واستصحابٌ مسببي فان المنصرف العرفي يتجه الى شمول دليل الاستصحاب للاصل السببي دون المسببي

ولعل النكتة في التقديم هي نكتة السببية حيث ان السبب التكويني رافعٌ لعدم المسبب ومحققٌ له، فالنار مثلا لكونها سبباً للاحتراق رافعةٌ لعدم الاحتراق ومحققةٌ له

و هذه النكتة لاجل ارتكازيتها ووضوحها حافةٌ بدليل الاستصحاب موجبة لظهوره في الشمول للأصل السببي دون المسببي

او حافةٌ بسائر ادلة الاصول العملية وموجبةٌ لتقدم الاصل السببي منها على الاصل المسببي بنفس نكتة السببية، اذ ما دام السبب رافعاً لعدم المسبب فالاصل المنقح للسبب دافع للاصل النافي المسبب بعد ان كان ترتب المسبب على السبب ترتباً شرعياً

وهذا المقدار من التحليل لا يفي بالوصول الى النكتة العرفية الموجبة لتقديم الاصل السببي على الاصل المسببي فان مجرد كون السبب تكويناً رافعاً لعدم المسبب لا يعني ان الاصل المنقح للسبب رافعٌ للاصل النافي للمسبب

بل قد يقال كما انه في التكوينيات يحصل التزاحم والتمانع بين العلة الموجدة للسبب والعلة الموجدة لضده كما لو حصل التزاحم بين مقتضي حركة القلم في اليد ومقتضي سكونها كذلك هي النسبة بين الاصل المنقح للسبب الذي يقتضي ترتب المسبب عليه شرعاً والاصل النافي للمسبب الذي يقتضي عدم ترتب المسبب عليه كاستصحاب الطهارة في الماء واستصحاب النجاسة في الثوب

ومما يؤيد عدم كفاية هذه النكتة لتقديم الاصل السببي على الاصل المسببي انه لو حصلت امارتان امارةٌ على السبب كما لو قام خبر ثقةٍ على طهارة الماء وامارةٌ على المسبب كما لو قام خبر ثقةٍ على نجاسة الثوب بعد غسله بالماء فان المرتكز العرفي يرى تعارضهما من دون تقدمٍ للامارة القائمة على السبب على الامارة القائمة على المسبب ، بل مقتضى حجية كلٍ منهما في لوازمه ان كلاً منهما يكذب الاخر فتقع المعارضة بينهما ، مع ان نكتة السببية كما هي حافةٌ بادلة الاصول العملية فهي حافةٌ بادلة حجية خبر الثقة ومع ذلك لايرى العرف وجهاً لتقدم الامارة القائمة على السبب على الامارة القائمة على المسبب

فلا يبعد ان يكون الوجه في تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي هو ما سبقت الاشارة اليه في الوجه الرابع:

من ان المرتكز العرفي يرى ان جريان الاصل المسببي معلقٌ على عدم ما يرفع موضوعه

فمثلاً:

اذا شك في طهارة الثوب المتنجس نتيجة غسله بالمائع ، فان المرتكز العرفي يرى ان جريان استصحاب النجاسة في الثوب ليس امراً تنجيزياً بل هو معلقٌ على عدم ما يقتضي ارتفاع موضوعه باثبات طهارة الثوب ، فلا يرى العرف تقابلا بين الاصل الجاري في السبب الجاري في المسبب ، وكذا لو شك في طهارة الثوب نتيجةً للشك في ان المائع كان مطلقاً او مضافاً فجرى استصحاب الاطلاق فيه او كان الشك في طهارة الثوب مسبباً عن الشك في طهارة الماء كان الجاري هو استصحاب طهارة الماء او قاعدة الطهارة في الماء

ومقتضى هذا الارتكاز وهو ان الاصل الجاري في المسبب معلق على عدم تنقيح حال السبب بمقتضى السببية والمؤثرية وان ليس بينهما تقابل لعدم كونهما في عرض واحد ورتبة واحدة

ظهور قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر - ان الناقض كما يشمل اليقين الوجداني بالارتفاع كذلك يشمل اليقين الوجداني او التعبدي بحصول السبب الرافع له - ونتيجته الورود -

بل يشمل ذلك ما لو غسل ثوبٌ مشكوك الطهارة بماءٍ مستصحب النجاسة فان جريان قاعدة الطهارة في الثوب معلقة على عدم وجود سببٍ يقتضي النجاسة فيه واستصحاب النجاسة في الماء مثبت لنجاسة الثوب

تنبيهٌ

وهو يشتمل مطلبين

المطلب الاول

ان البحث في تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي لا يشمل فرض انتفاء الاصل المسببي لانتفاء موضوعه، اذ من الواضح ح ان جريان الاصل السببي بلا معارضٍ لا لانه سببيٌ بل لانتفاء ما يحتمل معارضته له وهو الاصل المسببي لانتفاء موضوعه

فمثلاً:

اذا علم المكلف اجمالا بخلل اما في وضوئه او في صلاته فان مقتضى العلم الاجمالي المزبور العلم التفصيلي ببطلان الصلاة على كل حال اما لخللٍ فيها او لخللٍ في الوضوء ولازم ذلك عدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة فتجري قاعدة الفراغ في الوضوء بلا معارضٍ، لا لان الاصل السببي مقدم على الاصل المسببي بل لانتفاء موضوع جريان الاصل المسببي للعلم التفصيلي ببطلان الصلاة

المطلب الثاني

هل ان تقديم الاصل السببي على المسببي يشمل الاصلين المتوافقين في النتيجة ؟

كما اذا شك من هو على وضوءٍ في حصول الحدث وعدمه حيث ان استصحاب عدم الحدث اصلٌ سببي واستصحاب الطهارة الحدثية اصل مسببيٌ ، فهل يتقدم الاصل السببي وهو استصحاب عدم الحدث على الاصل المسببي وهو استصحاب الطهارة مع توافقهما؟

والثمرة المترتبة على ذلك:

ما ذكره الشيخ الاعظم من انه لو علم اجمالاً بنجاسة احد المائين وقد لاقت اليد ماء الف فان اصالة الطهارة في الملاقي اصلٌ مسببيٌ حيث ان الشك في طهارة الملاقي مسبب عن الشك في طهارة الملاقى، والاصل الجاري في الملاقى وهو استصحاب الطهارة او قاعدة الطهارة اصلٌ سببيٌ

فان قيل

بان الاصل السببي متقدمٌ على الاصل المسببي ولو كانا متوافقين كانت اصالة الطهارة في الملاقى معارضةً لاصالة الطهارة في العدل الاخر وهو ماء باء وبعد تعارضهما وتساقطهما تصل النوبة لاصل الطهارة في الملاقي باعتبار عدم كونه في رتبة اصالة الطهارة في الملاقى .

وان قيل بعدم تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي المتوافقين فان اصالة الطهارة في عدل الملاقى وهو ماء باء معارض لاصلين في الطرف الثاني وهما اصالة الطهارة في ماء الف واصالة الطهارة في الملاقي .

هذا ما لم يكن هناك اصلٌ حكميٌ يكون مرجعاً بعد تعارض الاصلين الموضوعيين

كما مثل له بما لو شك في تقدم الفسخ على افتراق المتبايعين وعدمه فهنا يوجد استصحابان موضوعيان وهما استصحاب عدم افتراقهما الى زمان الفسخ ومقتضاه انفساخ البيع واستصحاب عدم الفسخ الى زمان افتراقهما ومقتضاه لزوم البيع، وبعد تعارضهما لكون المورد من موارد تعاقب الحادثين فمقتضى ذلك شمول دليل الاستصحاب لكلٍ منهما في نفسه وتعارضهما فتصل النوبة لاستصحاب ملكية كلٍ منهما البائع والمشتري لما انتقل اليه .

ولا مجال لدخول الاصل الحكمي وهو استصحاب الملكية في المعارضة حتى لو قيل بان الاصل السببي ليس مقدماً على الاصل المسببي الموافق له اذ المفروض ان الاصل الحكمي في المقام مخالفٌ للاصل السببي الجاري في مورده وهو استصحاب عدم الافتراق الى حين الفسخ

الا ان الصحيح ان تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي انما يشمل فرض توافقهما لو قيل بالحكومة . ولكن مر دفع نكتة الحكومة لعدم تكفل دليل الاصل المسببي لاعتباره علماً لكي يكون رافعاً للشك الذي هو موضوع الاصل المسببي

وقد يستدل على ذلك:

بان ظاهر صحيحة زرارة الدالة على جريان استصحاب الوضوء دون استصحاب عدم النوم واستصحاب الطهارة الخبثية في الثوب دون استصحاب عدم اصابة النجس له شاهد على ان الاصلين المتوافقين مما لا تقدم لاحدهما على الاخر ولو كان احدهما سببيا حيث ان الصحيحة دلت على جريان الاصل المسببي مع امكان جريانٍ الاصل السببي

الا ان يقال:

ان الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة فهي في مقام بيان عدم الاعتناء بالشك في الناقض والشك في طهارة ساتر العورة وتنقيح حال المعذرية بالنسبة للمكلف بغض النظر عن كون المستند في عدم الاعتناء بالشك في الناقض او في الرافع لطهارة ساتر العورة هو الاصل الموضوعي ام الاصل الحكمي?

فمجرد اجراء الصحيحة للأصل الحكمي مع امكان جريان الاصل الموضوعي لا دلالة فيه على عدم تقدم الاصل السببي على الاصل المسببي مع توافقهما في النتيجة وعدم ترتب ثمرةٍ عليه في مورد الصحيحة وكون المنظور هو بيان عدم الاعتناء بالشك في الناقض والرافع

### 126

كان الكلام في الصورة الاولى من تعارض الاستصحابين

وهي انحاء ثلاثة ١-اذا لزم من جريان الاستصحابين التعبد بالضدين كما في فرض توارد الحالتين الموجب للتهافت الداخلي لدليل الاستصحاب ٢- اذا لزم من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال

كما اذا علم المكلف بنجاسة احد الماءين فان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في كلا المائين مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالاجمال وهو نجاسة احدهما

٣- الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للتكليف المعلوم بالاجمال

كما اذا علم المكلف اجمالاً بحرمة احد الضدين مع عدم القدرة على ارتكاب المخالفة القطعية لهما

مثلاً

اذا علم المكلف بانه يحرم عليه الجلوس في هذه الدقيقة اما في بيته او في دكانه فانه لا يمكنه ارتكاب المخالفة القطعية بالجلوس في المكانين في الدقيقة المعلومة لاستحالة الجمع بين الضدين ولكنه قادرٌ على الموافقة القطعية بترك الجلوس في كليهما

فلو شمل دليل الاستصحاب في المقام استصحاب عدم حرمة الجلوس في بيته واستصحاب عدم حرمة الجلوس في دكانه لم يلزم من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية، ولكنه يلزم منه الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية فان اطلاق المولى للعنان في مجال الترخيص للمكلف بان يجلس في داره او في دكانه من دون قيد ابراز لعدم مبالاة المولى بالتكليف المعلوم بالاجمال فكأنه يقول لعبده لا حرج عليك في الجلوس في هذه الدقيقة في ايٍ من المكانين بمقتضى استصحاب عدم حرمة كلٍ منهما بحيث لو كنت قادراً على المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال فلا مانع منه .

وهذا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية قبيحٌ كقبح الترخيص في المخالفة القطعية

فكما ان الترخيص في المخالفة القطعية قبيحٌ لانه ابرازٌ لعدم الاهتمام بالغرض اللزومي المعلوم بالاجمال فكذلك الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية قبيحٌ بنفس النكتة

الصورة الثانية : وهي ما اذا لم يلزم من شمول دليل الاستصحاب لكلا الطرفين احد المحاذير السابقة كالترخيص في المخالفة القطعية او الترخيص القطعي في المخالفة

فهل يمكن جريان الاستصحابين ام لا?

مثلا لو كان هناك اناءان نجسان وعلم المكلف بطرو الطهارة لاحدهما فلا يلزم من شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب النجاسة في كلا الانائين الترخيص في المخالفة القطعية ، اذ غايته ان المكلف سيجتنب الانائين معاً واجتناب الاناء الطاهر منهما ليس وقوعاً في المخالفة القطعية لما هو المعلوم بالاجمال وهو الطهارة ، وحيث لا يلزم من شمول دليل الاستصحاب للاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية ولا الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للمعلوم بالاجمال فهل لدليل الاستصحاب اطلاقٌ لهما ام لا?

وقد منع الشيخ الاعظم والمحقق النائيني قدس سرهما من شمول دليل الاستصحاب لكلا الاستصحابين في هذه الصورة ، والمستفاد من كلامهما ذكر مانعين

المانع الاول :

هو المانع الاثباتي وهو ما ذكره الشيخ الاعظم قدس سره

ومحصله ان شمول دليل الاستصحاب للاستصحابين في مورد العلم الاجمالي بكذب احدهما مستلزم للتهافت الداخلي في نفس دليل الاستصحاب الموجب لاجماله، ومنشأ التهافت الداخلي تعارض الصدر والذيل حيث ان مقتضى صدر الدليل وهو قوله - لا تنقض اليقين بالشك - شمول دليل الاستصحاب لكلٍ منهما اذ كلٌ من الطرفين موضوعٌ للعلم بحدوث النجاسة فيه وشكٍ في بقائها ، ولكن ذيل دليل الاستصحاب وهو قوله ولكن تنقضه بيقينٍ اخر مانعٌ من شمول دليل الاستصحاب لكليهما ، حيث ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحابي النجاسة في آنٍ واحدٍ مع العلم الاجمالي بطهارة احدهما نقض لليقين باليقين وليس نقضاً لليقين بالشك ، ومقتضى كونه نقضا لليقين باليقين عدم شمول دليل الاستصحاب لهما ، حيث ان المغيى يرتفع بتحقق غايته ، فان الغاية وهي اليقين بالارتفاع قد تحققت فلا بقاء للمغيى .

وقد اشكل على هذا المانع الاثباتي المذكور في كلمات الشيخ الاعظم قدس سره

اولاً :

بان هذا المانع انما هو متحققٌ في احدى روايات الاستصحاب التي اشتملت على هذا الذيل وهي صحيحة زرارة الاولى حيث ورد فيها- لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر .

وسقوط هذه الصحيحة عن الشمول لهذا المورد ليس موجباً عرفاً لسقوط بقية الصحاح الدالة على حجية الاستصحاب من حيث عدم اشتمالها على الذيل الموجب شموله للمورد لتهافت الصدر والذيل في دليل الاستصحاب المستلزم لاجماله ، فان اجمال احد الادلة ليس موجبا لاجمال بقية الادلة .

ثانياً :

ما ذكر في مصباح الاصول من ان ظاهر اخذ اليقين في الذيل كونه على نسق اليقين في الصدر

فكما ان اليقين المنظور في صدر الصحيحة في قوله عليه السلام -لا تنقض اليقين بالشك -هواليقين التفصيلي لانه عبارةٌ عن اليقين بحدوث النجاسة في كلٍ من الطرفين فمقتضى ذلك ان يكون اليقين في الذيل هو اليقين التفصيلي بالارتفاع فلاشمول فيه لليقين الاجمالي بطهارة احدهما فإن مقتضى التعبير عن الثاني بكونه ناقضاً للاول كونه متعلقاً بارتفاع متعلق الاول ، والا لم يكن ناقضاً له وانما يكون متعلقا بارتفاع متعلق اليقين الاول اذا كان يقيناً تفصيلياً مثله .

فلا شمول في قوله- ولكن تنقضه بيقينٍ اخر- لليقين الاجمالي كي يقال بان ذلك مستلزمٌ لتهافت الصدر والذيل الموجب لاجمال دليل الاستصحاب .

الا ان يورد على ذلك

بان اليقين في الذيل شاملٌ لليقين الاجمالي باطلاقه ويؤكد ذلك

اولاً :

لان نقيض السالبة الكلية هي الموجبة الجزئية ، ولا يتوقف نقض السالبة الكلية على الموجبة الكلية ، ومؤدى صدر روايات الاستصحاب في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك هو السالبة الكلية فكأنه قال لا نقض ليقينٍ بالحدوث في كلا الانائين بالشك في البقاء. ومقتضى ذلك ان يكفي في الناقض له الموجبة الجزئية وهي انتقاض اليقين بحدوث النجاسة مثلا فيهما باليقين بالارتفاع ولو في احدهما .

وثانيا :

بانه قد يقع الاجمال في موضوع العنوان لا في متعلقه كما اذا علم تفصيلاً بنجاسة اناء زيدٍ واناء بكر ، وكان اناء زيد مشتبها بين الانائين ، فلو حصل له يقينٌ بطرو الطهارة على نفس اناء زيد الذي علم بنجاسته اولاً المشتبه بين الانائين كان اليقين الناقض على نسق اليقين المنقوض فكما ان اليقين بحدوث النجاسة انما هو يقينٌ بنجاسة اناء زيد المشتبه بين الانائين كذلك اليقين بارتفاع نجاسته وطهارته يقينٌ متعلقٌ باناء زيد المشتبه بين الانائين فكون اليقين في الذيل يقيناً ناقضاً لا يقتضي اختصاصه باليقين التفصيلي بمعنى التفصيل حتى في الموضوع ، بل قد يكون اجمالياً من حيث الموضوع

خصوصاً وان عنوان اليقين كما يشمل اليقين التفصيلي يشمل اليقين الاجمالي .

فما افيد من ان ظاهر التعبير عن اليقين الثاني بانه يقينٌ ناقض ان المراد به اليقين التفصيلي غير تام بل قد يكون يقيناً اجمالياً ، وكونه ناقضاً انما لتعلقه بنفس العنوان الذي تعلق به اليقين بالحدوث

المانع الثبوتي:

وهو ما تعرض له المحقق النائيني قدس سره كما في فوائد الاصول

ومحصله ان مقتضى دليل حجية الاستصحاب كون الاستصحاب علماً تعبدياً بالبقاء ، ومقتضى كون دليل الاستصحاب علماً تعبدياً بالبقاء عدم معقولية التعبد بالعلم بالبقاء مع العلم الاجمالي بالارتفاع فان لازمه التعبد بمورد الضدين . اذ التعبد بكون المكلف عالما بنجاسة انائين بمقتضى استصحاب النجاسة فيهما مع العلم الوجداني بطهارة احدهما مستلزم للتعبد بالضد في فرض العلم بضده وهو مما لا يعقل صدوره من المشرع الحكيم .

فلازم ذلك قصور دليل الاستصحاب عن شمول الاستصحاب لفرض الاستصحابين اللذين علم بكذب احدهما وان لم يلزم من شموله لهما الترخيص في المخالفة القطعية او الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية للمعلوم بالاجمال

ولكن اورد على المحقق النائيني قدس سره من قبل الاعلام بالنقض والحل

اما النقض

فقد التزم المحقق النائيني قدس سره بجريان استصحاب الحدث واستصحاب الطهارة من الخبث فيما لو توضأ المكلف بمائعٍ مردد بين كونه ماءً او بولاً ، فان مقتضى تردد المكلف في كون المائع المتوضأ به ماءًا او بولاً هو الشك في ارتفاع حدثه ومقتضى ذلك استصحاب الحدث ، والشك في نجاسة بدنه ومقتضى ذلك استصحاب طهارة بدنه من الخبث ، مع علم المكلف بان احد الاستصحابين كاذب لان المتوضأ به ان كان ماء لم يجر استصحاب الحدث لارتفاع الحدث بالوضوء بالماء ، وان كان بولاً لم يجر استصحاب الطهارة من الخبث لتنجس البدن بالوضوء بالبول

كما التزم المحقق النائيني بان المكلف لو كان جنبا وصلى ثم شك في انه اغتسل قبل الصلاة من الجنابة ام لا? بجريان قاعدة الفراغ بالنسبة للصلاة واستصحاب بقاء الجنابة بالنسبة للصلوات الآتية مع علم المكلف بكذب احد الاصلين للعلم الاجمالي بارتفاع احداهما فان المكلف لو كان اغتسل فلا وجه لاستصحاب الجنابة وان لم يغتسل فلا وجه لصحة الصلاة .

وكون مؤدى الاستصحاب مختلفاً في المثال الاول حيث ان المستصحب الاول هو بقاء الحدث والمستصحب الثاني هوالطهارة من الخبث لا يمنع النقض اذ لا فرق في نكتة المنع بين كون مؤدى الاستصحابين واحدا كاستصحاب نجاسة كلا المائين مع العلم الاجمالي بطهارة احدهما و كون المؤدى فيهما مختلفاً كما لو توضأ بمائعٍ مرددٍ بين الماء والبول، فان النكتة هي عدم معقولية التعبد بعلم المكلف بكونه طاهراً من الخبث وكونه محدثاً مع العلم بارتفاع احدهما .

كما ان كون المثال الثاني موضوعا لاصلين مختلفين وهما الفراغ والاستصحاب لا يرفع محذور النقض . بلحاظ ان قاعدة الفراغ اصلٌ محرزٌ كالاستصحاب وقد التزم المحقق النائيني فيها بان مفادها التعبد بالعلمية كالاستصحاب

واما الحل

فانه مضافاً لعدم تمامية مسلك المحقق النائيني من كون مفاد دليل الاستصحاب هو جعل العلمية ان العلم الاجمالي بطهارة احد الانائين ليس مانعاً عقلاً عن التعبد بالعلم بنجاسة كل اناءٍ مع غمض النظر عن الاخر حيث ان دليل الاستصحاب انما يشمل كلاً من الانائين في نفسه بمقتضى العموم الاستغراقي ، وبما ان مقتضى اطلاق دليل الاستصحاب الشمول لكلٍ من الانائين في نفسه فالتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء - الف - في نفسه، والتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء -باء- في نفسه مما لا يتعارض عقلا مع العلم بطهارة احد الانائين على نحو العلم الاجمالي، حيث ان متعلق التعبد بالعلمية هو المورد التفصيلي بينما متعلق العلم بالارتفاع هو المورد الاجمالي فلا تمانع بينهما عقلا بحيث يكون ذلك موجباً لقصور دليل الاستصحاب عن الشمول لمورد العلم الاجمالي بارتفاع الحالة السابقة

الا ان يقال:

ان منظور المحقق النائيني هو امتناع الاطلاق الاحوالي اي ان شمول دليل الاستصحاب لاناء الف هو عبارة عن التعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء الف حتى في فرض كونه عالماً بنجاسة اناء باء حيث ان هذا مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب ، والتعبد بكون المكلف عالماً بنجاسة اناء باء حتى في فرض كونه عالما بنجاسة اناء الف ، والاطلاق الاحوالي لكلٍ من التعبدين مما يتناقض مع علم المكلف بطهارة احدهما

الا ان مرجع ذلك للمانع الاثباتي وهو التمانع بين الاطلاق الاحوالي للتعبد بالعلمية وبين العلم بطهارة احدهما وهذا موجبٌ لرفع اليد عن الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب لا انه مانعٌ ثبوتيٌ من شمول دليل الاستصحاب لمورد العلم الاجمالي بكذب احد الاستصحابين مع عدم استلزام جريان الاستصحابين معاً للترخيص في المخالفة القطعية

### 127

### المبحث الجديد : في وجه تقدم الاستصحاب على البراءة

والكلام في مطلبين

الاول : في تقدم الاستصحاب على البراءة العقلية

وهنا نكتتان لبيان ورود دليل الاستصحاب على البراءة العقلية

الاولى:

ما ذكره المشهور من ان موضوع البراءة العقلية عدم البيان والاستصحاب الدال على التكليف بيانٌ . بلحاظ ان المراد بالبيان الرافع لموضوع البراءة العقلية هو ما كان بياناً على التكليف او بياناً لاهتمام المولى بالتكليف على تقدير وجوده

كما في الامر الشرعي بالاحتياط كما في قوله ع اخوك دين فاحتط دينك فانه وان لم يكن بياناً على نفس التكليف الا انه بيانٌ لاهتمام المولى بالتكليف الواقعي على ثبوته، وهذا كافٍ في ارتفاع موضوع البراءة العقلية اذ لا يقبح العقاب بعد تصدي المولى لابراز اهتمامه بالتكليف الواقعي .

البيان الثاني

ما ذكره السيد الاستاذ دام ظله من قصور البراءة العقلية في نفسها عن فرض وجود الاستصحاب

وبيان ذلك:

ان حكم العقل بقبح العقاب اذا كان مدرك البراءة هو حكم العقل او بناء العقلاء على قبح العقاب اذا كان المدرك هو البناء العقلائي انما هو في فرض عدم قوة احتمال التكليف او عدم اهمية المحتمل فانه في مورد قوة احتمال التكليف او اهمية المحتمل يحكم العقل بلزوم الاحتياط او لا يحكم بقبح العقاب

فهنا موردان

المورد الاول مورد قوة الاحتمال

ومورد قوة الاحتمال ايضاً له صورتان

الصورة الاولى

القوة التكوينية كما في موارد العلم الاجمالي فان العلم الاجمالي بوجوب الجمعة او الظهر في يوم الجمعة مثلا موجبٌ

لاحتمال التكليف في كل طرفٍ والاحتمال المقترن بالعلم الاجمالي اقوى وجدانا من الاحتمال البدوي، وهذه القوة مانعٌ من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في اطراف العلم الاجمالي ان لم نقل انها موجب لحكم العقل بلزوم الاحتياط، اذ تارة يستند حكم العقل بوجوب الاحتياط لنفس قوة الاحتمال المستمدة من العلم الاجمالي بالجامع وتارةً تكون قوة الاحتمال مانعاً من حكم العقل بقبح العقاب لعدم احراز البيان ووجوب العمل على طبق المحتمل ح ليس مستنداً لحكم العقل بل انما هو منبعثٌ عن لزوم دفع الضرر المحتمل.

الصورة الثانية

ان تكون قوة الاحتمال تنزيلية لا تكوينية كما في مورد قيام الاستصحاب على ثبوت التكليف فان قيام الاستصحاب المثبت للتكليف عقلا وعقلاءً بمثابة قوة الاحتمال التكوينية من حيث مانعيته من حكم العقل بقبح العقاب بغض النظر عن كون المستفاد من دليل حجية الاستصحاب اعتبار الاستصحاب علماً كما يراه المحقق النائيني ام المستفاد مسلك آخر .

بل حتى لو قيل ان مفاد دليل الاستصحاب مجرد جعل موضوع المنجزية والمعذرية عقلا فان ثبوت التكليف بأصل شرعيٍ علمٌ وجدانيٌ بحجة على التكليف وهذا العلم الوجداني بالحكم الظاهري وهو الحجة على التكليف هو عبارة عن الاحتمال المنزل منزلة قوة الاحتمال التكوينية بنظر العقلاء اي ان البناء العقلائي يرتب عليه اثر قوة الاحتمال تكوينا وفي طول التفات العقل لذلك التنزيل لا يتأتى منه الحكم بقبح العقاب فلا مجرى للبراءة في مورده

نعم لو كان هناك علمٌ اجماليٌ بالتكليف كالعلم بوجوب الظهر او الجمعة وقام في احد الطرفين اصلٌ مثبت وهو استصحاب وجوب الظهر مثلا جرت البراءة او الاستصحاب النافي في الطرف الاخر بلا معارضٍ لانحلال العلم الاجمالي حكما.

المورد الثاني: مورد اهمية المحتمل

كما في موارد الدماء والاعراض والاموال الخطيرة ، حيث ان البناء العقلائي في مثل هذا الموارد قائمٌ على عدم البناء على الرخصة واطلاق العنان في الاقتحام مع كون المورد من موارد اهمية المحتمل ، فلاحكم للعقل بقبح العقاب على ارتكاب الشبهة فيها .

### المطلب الثاني: في تقدم الاستصحاب على البراءة الشرعية

وقد ذكر في المقام وجوهٌ :

الوجه الاول:

ما في الكفاية من دعوى الورود بحجة ان موضوع البراءة الشرعية عدم العلم وعدم العلم اعم من ان يكون علماً بحكمٍ واقعيٍ او بحكمٍ ظاهريٍ ، وحيث ان استصحاب التكليف علمٌ بحكمٍ ظاهريٍ كان وارداً على قوله رفع عن امتي ما لا يعلمون او ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم

ولكن سبقت المناقشة في ذلك:

بان ظاهر عدم العلم في مثل هذه الادلة هو عدم العلم بالحكم الواقعي لا بالحكم الاعم من الحكم الواقعي والظاهري والا لزم من ذلك ورود دليل الاحتياط على دليل البراءة مع ان كليهما في رتبةٍ واحدة حيث ان احدهما موضوع للمعذرية والآخر موضوع للمنجزية .

الوجه الثاني: دعوى الحكومة

وهو ما ذهب اليه المحقق النائيني والسيد الخوئي قدس سرهما من ان مقتضى دلالة دليل حجية الاستصحاب على اعتبار الاستصحاب علماً كونه رافعاً لموضوع البراءة الشرعية تعبدا

وهو مبني على اعتبار الاستصحاب علما وقد مر التأمل فيه

الوجه الثالث:

ما يستفاد من كلمات الشيخ الاعظم قدس سره من ان قوله في ادلة البراءة كل شيءٍ مطلق حتى يرد فيه نهي ظاهرٌ في تعليق موضوع البراءة على عدم ورود النهي، والمفروض ان استصحاب التكليف مصداقٌ لورود النهي فيكون حاكماً على دليل البراءة لكونه رافعاً للغاية المأخوذة في دليل البراءة

الا ان هذا الوجه من الحكومة لو سلم فانما هو خاصٌ بمثل هذه الرواية ولا شمول فيه لأدلة البراءة الاخرى كحديث الرفع وحديث الحل كما ذكره المحقق النائيني قدس سره

الوجه الرابع:

ما ذكره المحقق العراقي من ان مفاد دليل الاستصحاب في قوله- لا تنقض اليقين بالشك - الامر بترتيب اثار اليقين وهو مطلقٌ يشمل آثار اليقين الموضوعي كجواز الاخبار وجواز القضاء فانه اخذ في موضوعهما اليقين حيث لا يجوز الاخبار بما لم يعلم ولا يجوز القضاء بما لم يعلم ، فاذا ثبت مضمونٌ بالاستصحاب والمفروض ان مفاد دليل الاستصحاب امرٌ بترتيب اثار اليقين جاز ترتيب جواز الاخبار وجواز القضاء على مؤدى الاستصحاب

كما يشمل اثار القطع الطريقي ومنها المنجزية والمعذرية للواقع وبناءً على ذلك فيكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل البراءة الشرعية حكومةً مضمونية حيث ان مؤداه الامر بترتيب اثار القطع الطريقي ومنها المنجزية ، ومقتضى ذلك ارتفاع موضوع البراءة العقلية لقيام المنجز وهو دلالة دليل الاستصحاب على ترتيب اثار اليقين

الوجه الخامس:

ما يقال من ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وان كانت هي العموم من وجه لشمول دليل الاستصحاب المثبت للتكليف مورد العلم الاجمالي بالتكليف المانع من شمول دليل البراءة له ، وشمول دليل البراءة لمورد عدم احراز الحالة السابقة ولكن حيث ان دلالة دليل الاستصحاب على حجية مؤداه بالعموم الوضعي لقوله لا تنقض اليقين بالشك ابدا فيقدم على اطلاق دليل البراءة حيث ان دلالته على الشمول بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة

ولكن فيه اولاً: لاتوجد نكتة عرفية لتقدم العموم الوضعي على الاطلاق ما دام الاطلاق قد انعقد ببركة مقدمات الحكمة [[250]](#footnote-250)

وثانياً

مجرد اشتمال بعض صحاح الاستصحاب على كلمة ابداً لا يعني دلالتها على العموم الاستغراقي بالوضع ، وانما تدل على استمرار النهي عن نقض اليقين بالشك في مورد جريانه واما انه هل يجري في مورد البراءة ام لا فان التعبير بهذه الكلمة لا يتكفل ذلك

### 128

الوجه السادس :

وبيانه في ذكر مقدمتين

الاولى

ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة العموم من وجه باعتبار ان دليل الاستصحاب يفترق عن دليل البراءة في مورد استصحاب الاستحباب واستصحاب الكراهة واستصحاب عدم التكليف ، اذ ليست هذه الموارد من موارد الشك في التكليف الالزامي كي يكون مجرى للبراءة

كما ان دليل البراءة يفترق عن دليل الاستصحاب في مورد عدم احراز الحالة السابقة او مورد توارد الحالتين

المقدمة الثانية

ان النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل البراءة وان كانت هي العموم من وجه الا ان دليل الاستصحاب بنظر المرتكز العرفي بمثابة النص في مورد الاجتماع وهو مورد الشك في التكليف مع كون الحالة السابقة هي التكليف كاستصحاب حرمة العصير العنبي التي ثبتت له بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه اذا شك في بقاء الحرمة بعد ذهاب ثلثيه ، فان هذا موردٌ لاجتماع دليل الاستصحاب ودليل البراءة

والوجه في كون الاستصحاب كالنص في مورد الاجتماع بحيث يكون مقدماً على دليل البراءة بملاك التخصيص وان لم يكن اخص - حيث ان النسبة بينهما عموم من وجه - وهو كون الخاص اصرح في مورده من العام .

وذلك بلحاظ احدى نكاتٍ ثلاث

الاولى

انه لو قدم دليل البراءة على دليل الاستصحاب لزم اختصاص دليل الاستصحاب بالاستصحاب النافي للتكليف اذ في كل موردٍ يكون مفاد الاستصحاب اثبات التكليف فان دليل البراءة مقدمٌ عليه، واختصاص الاستصحاب بمورد نفي التكليف موجب للغويته بلحاظ ان الغرض منه في مثل هذا الفرض هو المعذرية، والمفروض ان المعذرية ثابتةٌ بدليل البراءة الشرعية والبراءة العقلية .

النكتة الثانية

لو لم يسلم بان اختصاص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف موجبٌ للغويته بحجة ان المعذرية الناشئة عن عدم التكليف بمقتضى الاستصحاب اقوى درجةً من المعذرية الناشئة عن عدم وصول دليلٍ على التكليف، وحيث ان مفاد الاستصحاب مرتبةٌ اعلى من المعذرية من المرتبة المترتبة على دليل البراءة لم يكن اختصاصه بمورد نفي التكليف لغوا

الا ان ظاهر التعليل في قوله- فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا - عموم دليل الاستصحاب لكل موردٍ مشتملٍ على يقينٍ وشك ، فانحصار دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف خلف ظهور التعليل في العموم ، وبالتالي فظهور التعليل في دليل الاستصحاب في العموم موجبٌ لكون دليل الاستصحاب اظهر في مورد الاجتماع من دليل البراءة بحيث يقدم عليه بنكتة الاظهرية

النكتة الثالثة

لو لم يسلم بالنكتة الثانية وادعي ان جملة - فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك - ليست في مقام التعليل الارتكازي وانما في مقام ذكر الكبرى التعبدية وهي مرجعية اليقين في فرض الشك او جعل العلمية للشك بعد اليقين ، وليست في مقام التعليل الارتكازي كي يتنافى معه اختصاص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف

ولكن التركيز في كل روايات الاستصحاب على مرجعية اليقين بالحالة السابقة مضافاً لتكرار ذلك في صحيحتي زرارة ظاهرٌ في ان لليقين بالحالة السابقة موضوعية ولا يحتمل ان يكون لليقين بالحالة السابقة موضوعيةً في الحكم يمتاز بها عن موضوع اصالة البرلءة وغيرها من الاصول لو لم يكن لدليل الاستصحاب شمولٌ لموارد الاستصحاب المثبت للتكليف، اذ لو اختص دليل الاستصحاب بمورد نفي التكليف لم يترتب عليه اثرٌ الا المعذرية . وان كانت المعذرية المترتبة عليه اقوى درجةً من المعذرية المترتبة على دليل البراءة الا ان اليقين بالحالة السابقة مما لا موضوعية له في ثبوت المعذرية ، فلو اختص دليل الاستصحاب بموارد نفي التكليف لكان ذلك موجباً لاستهجان جعل الموضوعية لليقين بالحالة السابقة والتركيز عليها في مختلف ادلة الاستصحاب ، مع انه مما لا موضوعية لها في ثبوت المعذرية ، وهذا مما يقتضي ان يكون الاستصحاب المثبت للتكليف في مورد اجتماعه مع دليل البراءة اظهر منه او اصرح منه فيكون مقدماً عليه بلحاظ هذه النكتة

هذا كله بالنسبة لتقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة

واما بالنسبة لتقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

وهي قوله عليه السلام - كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام - او كل شيءٍ فيه حلالٌ وحرام فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه-

فهنا اتجاهان

الاتجاه الاول

المنع من تقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

بحجة ان مفاد كلٍ من دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الحل على مبنى الشيخ الاعظم هو الحكم المماثل فكما ان المستفاد من قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام جعل حليةٍ ظاهريةٍ في مورد الشك مماثلةٍ للحلية الواقعية، كذلك المستفاد من قوله لا تنقض اليقين بالشك وانما تنقضه بيقينٍ اخر جعل الحكم المشكوك فيه بقاءً مماثلاً للحكم المتيقن حدوثا، وبما انهما متحدان في المفاد فلا موجب لتقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل

ولكن هذا الاتجاه ممنوعٌ بمثل ما مضى في وجه تقديم دليل الاستصحاب على دليل البراءة وهو ان الدليلين -دليل الاستصحاب ودليل اصالة الحل- وان كان مفادهما واحداً بحسب مسلك الشيخ الاعظم وان النسبة بينهما عمومٌ من وجه لافتراق دليل الاستصحاب في مورد استصحاب الاستحباب والكراهة وافتراق دليل اصالة الحل في مورد الشك في الحرمة مع عدم احراز الحالة السابقة- الا ان تقديم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب موجب لاختصاص الاستصحاب بمورد نفي الحرمة ولا شمول فيه لمورد اثبات الحرمة

وقد سبق ان دليل الاستصحاب في مورد الاجتماع كما لو احرز الحرمة سابقاً وشك في بقائها اصرح من دليل قاعدة الحل او اظهر منه فيكون متقدما عليه بنكتة تقديم الخاص على العام

الاتجاه الثاني

هو تقديم دليل الاستصحاب على قاعدة الحل

بما سبق بيانه من ان تقديم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب موجبٌ للغويته باحدى النكات السابقة

ولكن قد يقال

بان مدلول الاستصحاب ثابتٌ بالاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة فان استفادة العموم الاستغراقي من قوله لا تنقض اليقين بالشك انما هو ببركة مقدمات الحكمة حيث لم تتوج هذه العبارة باداةٍ من ادوات العموم

واما كلمة ابدا الواردة في بعض ادلة الاستصحاب كما في قوله - فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا- فلا يستفاد منها العموم الاستغراقي بحسب الافراد والموارد ، وانما يستفاد منها العموم الازماني اي انه اذا ثبت حرمة رفع اليد عن المتيقن السابق فان هذه الحرمة ابديةٌ لا تختص بزمنٍ دون زمن، واما شمول هذه الحرمة لسائر الافراد والموارد فانما هو ببركة الاطلاق المعتمد على مقدمات الحكمة

بينما عموم قاعدة الحل لكل موردٍ هو بالعموم الوضعي حيث قال كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ والعموم المستفاد من الوضع اظهر في مورد الاجتماع من العموم المعتمد على مقدمات الحكمة

ولكن يلاحظ على ذلك

اولاً

لا عموم وضعياً بلحاظ الحالات وان كان هناك عمومٌ وضعيٌ بلحاظ الافراد ومورد التنافي بين الاستصحاب ودليل الحل بلحاظ الحالات لا بلحاظ الافراد فان مورد اجتماعهما الذي يتنافيان فيه انما هو بلحاظ الحالات، فان مقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل الاستصحاب شموله حتى لفرض اجتماعه مع الشك في الحرمة الذي هو موضوع دليل اصالة الحل، ومقتضى الاطلاق الاحوالي لدليل اصالة الحل شموله حتى لفرض احراز الحالة السابقة الذي هو موضوع جريان الاستصحاب ،

فبما ان مورد اجتماعهما وتنافيهما هو الاطلاق الاحوالي فالاطلاق الاحوالي في كلٍ منهما مستندٌ لمقدمات الحكمة لا للوضع

هذا لو لم نقل بان النكرة الواقعة في سياق النهي و النفي مفيدةٌ للعموم الاستغراقي بلحاظ الافراد، والمفروض ان المنهي عنه في دليل الاستصحاب نكرةٌ حيث قال لا تنقض اليقين بالشك ، والنهي كالنفي مفيدٌ للعموم الاستغراقي فكانه قال لانقض يقينٍا بالحدوث بشكٍ في مورد من الموارد

وثانياً

ان الإستصحاب المثبت للحرمة مصداقٌ من مصاديق الحرام بنظر المرتكز العرفي فإذا ورد في حديث الحل كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرامٌ او كل شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتى تعرف الحرام منه بعينه، فان الحرمة الثابتة بدليل الاستصحاب تدخل بنظر المرتكز العرفي في الغاية ، وبما ان حصول الغاية واردٌ على المغيى لكونه رافعاً له ففعلية دليل الاستصحاب واردةٌ على دليل قاعدة الحل.

### 129

ما زال الكلام في تقديم دليل الاستصحاب على اصالة الحل ، و قد يقال في مقابل ما مضى بتقديم اصالة الحل على الاستصحاب وذلك باحد وجهين

الوجه الاول

ما في كلمات سيدنا قدس سره كما في مصباح الاصول ج 2 ص 454

ويبتني على مقدمتين : ١- ان العموم الوضعي مقدمٌ على الظهور الاطلاقي

وبيان ذلك:

ان الدلالة الاطلاقية متوقفةٌ على مقدمات الحكمة ، ومن مقدمات الحكمة، عدم البيان على الخلاف ، والبيان اعم من البيان المتصل والمنفصل ، غاية ما في الامر ان عدم البيان المتصل دخيلٌ في حدوث الاطلاق بينما عدم البيان المنفصل دخيلٌ في بقاء الاطلاق ، فليس معنى توقف الاطلاق على عدم البيان المنفصل ان عدم البيان المنفصل على الخلاف شرطٌ متأخرٌ في حدوث الاطلاق من البداية، والا لزم اجمال الدليل المطلق عند احتمال مجيئ البيان المنفصل، بل معناه ان الظهور الاطلاقي في كل زمانٍ موقوفٌ على عدم بيان القيد الى ذلك الزمان . فعندما يرد الخطاب المطلق ولا توجد قرينةٌ على التقييد ينعقد بذلك ظهوره في الاطلاق ويكشف عن كون المراد الجدي مطلقاً ويبقى هذا الظهور مستمراً ما دام لم تجئ قرينةٌ التقييد، فإذا جاءت القرينة على التقييد ارتفع الظهور الإطلاقي من حين مجيء القرينة لا من اول الأمر .

وان كان قد انكشف بها ان المراد الجدي من الدليل المطلق هو المقيد من اول الامر ، وبالتالي عند احتمال مجيء القرينة المنفصلة مستقبلا لا يقع الاجمال في الدليل المطلق لان الظهور الاطلاقي فعليٌ مع قطع النظر عن القرينة المحتملة بل به تنفى القرينة المحتملة .

وبناء على ذلك فان العام الوضعي الدال على الخلاف بيان صالح لرفع الدلالة الاطلاقية لتوقفها على عدم البيان ، ٢- مما يتفرع على ذلك تقدم دليل قاعدة الحل لوروده على سبيل العموم الوضعي كما في قوله كل شيءٍ لك حلال حتى تعلم انه حرام على دليل الاستصحاب في قوله لا تنقض اليقين بالشك حيث ان عمومه لسائر الموارد ومنها مورد قيام قاعدة الحل بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة لا بالعموم الوضعي

ويلاحظ على ذلك

اولا: المناقشة في الكبرى وهي ما افاده السيد الشهيد قدس سره في بحوثه في ج 7 ص 182:

ومحصله انه اذا كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي عند مجيء البيان المنفصل على الخلاف هو ارتفاع حجية الاطلاق لا اصل الظهور الاطلاقي فهذا اقرارٌ بان الدلالة الاطلاقية قد انعقدت و لا تتوقف على عدم البيان المنفصل ، ولذلك فان الذي ينفصم بمجيء القرينة المنفصلة هو الحجية لا اصل الاطلاق وهذا مما ينسجم مع عدم تطابق المراد الاستعمالي وهو الظهور الاطلاقي مع المراد الجدي حيث انكشف بمجيء القرينة المنفصلة ان المراد الجدي من الاول هو المقيد .

وبهذا تكون الدلالة الاطلاقية كالدلالة الوضعية من حيث انهما دلالتان تنجيزيتان قد انعقدتا بمجرد انتهاء الكلام وعدم وجود قرينةٍ متصلةٍ على الخلاف ، فلا موضوع لتقديم العموم على الاطلاق مع كونهما دلالتين تنجيزيتين

وان كان المقصود من ارتفاع الظهور الاطلاقي عند مجيء القرينة المنفصلة هو انهدام الظهور التصديقي بمعنى ان للاطلاق ظهوراً تصورياً وهو باقٍ حتى مع مجيء القرينة المنفصلة وظهوراً تصديقياً بان هذا هو المراد الجدي للمولى ، والظهور المنفصم بمجيء القرينة هو الثاني لا الاول وتنقيح ماهو الصحيح هنا يبتني على تحقيق ظاهر حال المتكلم حين صدور الدليل المطلق منه ، فهل ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه الجدي بشخص كلامه المطلق ام ان ظاهر حاله انه في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلماته؟

فان كان المدعى هو الاول كما هو مبنى المرتكزات العرفية وهو ان ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه فهذا يعني ان مجرد عدم القرينة المتصلة كافٍ في انعقاد الظهور التصديقي وان ما هو المراد الاستعمالي حين صدور الدليل المطلق هو المراد الجدي ولا يرتفع هذا الظهور التصديقي بعد مجيء القرينة المنفصلة وانما ترتفع حجيته كما هو واضح وهو مسلك الاعلام .

وان كان المدعى هو الثاني اي ان المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلماته لا بخصوص شخص كلامه فهذا يعني ان الظهور التصديقي للخطاب المطلق لم ينعقد بعد، ولا ينعقد الا بعد استقراء مجموع ما صدر من المتكلم من خطابات ، واذا كان المتكلم كالمشرع ممن يتدرج في مقام بيان مرامه فيكون كل خطابٍ منه مجملاً ما لم ينته زمان التشريع ويثبت عدم مجيء بيانٍ وقرينة منفصلة ، فلا يوجد حالة وسطى بين الحالتين وهي ان ينعقد الظهور الاطلاقي بمجرد عدم القرينة المتصلة ولكنه ينهدم عند مجيء القرينة المنفصلة

ونتيجة ذلك:

عدم صلاحية العام لكونه بيانا رافعا للدلالة الاطلاقية بل هما في عرض واحد لكونهما دلالتين تنجيزيتين

هذا مع المناقشة في الصغرى التي سبق بيانها في الدرس السابق وهي ان العموم الوضعي المستفاد من دليل اصالة الحل في قوله كل شيءٍ لك حلال انما هو العموم من حيث الافراد، وما هو المفيد في تقدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب هو العموم الوضعي من حيث الحالات ايضا ، اي دلالة دليل اصالة الحل على ثبوت الحل حتى في حال سبق العلم بالحرمة، وهذا مما لا يستفاد من دليل اصالة الحل الا بالاطلاق المستند لمقدمات الحكمة .

الوجه الثاني

ان يقال كما ذكر الشيخ الانصاري قدس سره في الفرائد في ج2 ص 735 وبيانه:

ان موثقة مسعدة بن صدقة الواردة في اصالة الحل عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حرٌ قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأةٌ تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة

بتقريب:

ان الامثلة التي سيقت في الرواية لاصالة الحل كلها موردٌ للاستصحاب المعارض ، ومع ذلك اجرى الامام عليه السلام فيها اصالة الحل مما يعني تقدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب عند اجتماعهما

فمثلاً بالنسبة الى الثوب المشترى اذا شك في تملك المشتري له، فالجاري استصحاب عدم دخوله في ملك المشتري ومقتضى ذلك عدم حلية التصرف مع ان مقتضى اصالة الحل جواز التصرفات فيه ،

وبالنسبة للمملوك اذا شك في حريته ورقيته جرى ايضاً استصحاب عدم دخوله في ملك المشتري او عدم رقيته بلحاظ ان الاصل العقلائي هو اصالة الحرية ومقتضى ذلك عدم جواز التصرف فيه كالتصرف في المملوك، مع ان مقتضى اصالة الحل حلية التصرف فيه

وبالنسبة للمرأة التي يشك انها اختٌ نسبيةٌ او اختٌ من الرضاعة يشك في نفوذ عقد الزوجية عليها ومقتضى الاستصحاب عدم نفوذ العقد

ومع ذلك جرت اصالة الحل في جواز الاستمتاع بها مما يعني تقدم دليل اصالة الحل على الاستصحاب المخالف

ولكن يلاحظ على ذلك

كما ذكره المحقق العراقي قدس سره في نهاية الافكار في ج4 ق 2 ص 110:

من ان الاصول الجارية في مورد اصالة الحل كلها متوافقة مع اصالة الحل فبالنسبة الى الثوب اذا اشتري مع الشك في كونه مسروقاً تجري فيه امارية يد البائع على ملكيته له، ومع وجود الامارة الدالة على الملكية فلا موضوع لاستصحاب عدم تملك المشتري له فان الشك في تملك المشتري له مسببٌ عن الشك في ملكية البائع له ومقتضى امارية اليد ملكية البائع له

وبالنسبة للمملوك اذا شك في حريته فان اصالة الحرية وان كانت تقتضي حرمة التصرف فيه الا ان مقتضى امارية يد من كان المملوك تحته على الملكية انه مملوكٌ او ان مقتضى اصالة الصحة في البيع عند شرائه من صاحبه هو انتقاله الى ملك المشتري

وبالنسبة الى المرأة التي يشك في كونها اختاً نسبية او اختا رضاعية يجري الاستصحاب الموضوعي الموافق لاصالة الحل وهو استصحاب عدم كونها اختاً من النسب او من الرضاعة ولو على نحو استصحاب العدم الازلي

ومن الواضح ان محل البحث هو تقدم دليل اصالة الحل على الاستصحاب المعارض لا الاستصحاب الموافق

فان قلت

ان مقتضى ما ذكر في الامثلة استناد الحل الى امارية اليد على الملكية او اصالة الصحة او استصحاب عدم الاختية وهذا يعني ان الامثلة المذكورة ليست امثلةً لاصالة الحل مع ان ظاهر الرواية في قوله عليه السلام وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة الى اخره انها امثلة لاصالة الحل

قلت :

كما في نهاية الافكار ان ما ذكر في الرواية اخبار عن ثبوت الحلية للامثلة المذكورة في الجملة فهي مشتركة مع اصالة الحل في النتيجة وهي الحلية وان كان مستند الحلية فيها اموراً اخرى

او فقل ان الامثلة في الرواية تنظيرٌ للمقام وتشبيهٌ للمقام بها وليست تفريعاً على كبرى اصالة الحل، فكأن الامام عليه السلام بعد اثبات الحلية الظاهرية للاشياء بقوله كل شيءٍ لك حلال صار بصدد التنظير للمقام بالامثلة المذكورة لتقريب ذهن السائل ودفع استيحاشه بان الحلية كما هي ثابتةٌ في الامثلة المذكورة لامورٍ خاصة كذلك هي ثابتةٌ للاشياء المشكوكة الحلية بقاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام كل شيءٍ لك حلال

او فقل ان قوله في صدر الرواية كل شيءٍ هو لك حلال حتى تعلم ليس في مقام بيان اصالة الحل بمعناها الاخص وهو الحلية الظاهرية المجعولة عند الشك في الحلية الواقعية بل هو في مقام بيان الحلية بالمعنى الاعم الشامل حتى للحلية المستندة للاصول الاخرى والامارات بغض النظر عن اصالة الحل .

وبذلك يتبين

ان الصحيح تقدم دليل الاستصحاب على دليل اصالة الحل بما سبق من انه لو قدم دليل اصالة الحل على دليل الاستصحاب للزم لغوية جعل الموضوعية في دليل الاستصحاب لاحراز الحالة السابقة

البحث الجديد :

### في تقديم استصحاب النجاسة على عموم قاعدة الطهارة

وبيان ذلك بعدة وجوهٍ

الوجه الاول ويتألف من مقدمتين

الاولى

ان في قوله عليه السلام كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر ترددا في كلمة - قذر - بين كونه صفة مشبهة اي حتى تعلم انه قذرٌ او فعلٌ ماضي اي حتى تعلم انه قَذُرَ .

ووجه الترديد بين الصفة المشبهة والفعل الماضي مع ان ما ورد في الكتب الحديثية هو المادة، واما كون الهيئة بنحو الصفة المشبهة او بالفعل الماضي فمما لم يحرز نقل الرواة له فمن المحتمل كون لفظ قذر في قوله ع كل شيءٍ لك نظيف حتى تعلم انه قذرٌ على قياس لفظ - نظيف- ومن المحتمل ان- قذر - بالفعل الماضي على قياس التفريع حيث قال فاذا علمت فقد قذر

المقدمة الثانية

انه بناءً على ان الغاية لدليل قاعدة الطهارة هو الفعل الماضي فلاشمول لدليل قاعدة الطهارة لموارد سبق العلم بالنجاسة ، اذ مع العلم بسبق النجاسة كما لو قام الدليل على ان العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه نجس ثم شك في بقاء النجاسة بعد ذهاب ثلثيه فقد علم انه تقذر قبل ذهاب الثلثين . ومع العلم بانه تقذر فلا موضوع لدليل قاعدة الطهارة لارتفاع المغيى بتحقق الغاية .

بخلاف ما لو كانت الغاية هي الصفة المشبهة في قوله ع حتى تعلم انه قذرٌ - لظهوره في ان الغاية العلم بالقذارة الفعلية اي حتى تعلم بانه قذرٌ بالفعل

وسبق العلم بالقذارة لا يستلزم انه قذرٌ بالفعل . فيكون لدليل قاعدة الطهارة شمولٌ حتى لفرض تحقق موضوع الاستصحاب من سبق العلم بالنجاسة والشك في بقائها . وحيث يحتمل ان غاية دليل قاعدة الطهارة هي ما كان بالفعل الماضي فلم يحرز اطلاق دليل قاعدة الطهارة لمورد استصحاب النجاسة بينما شمول دليل الاستصحاب لمورد الشك في الطهارة مما احرز ظهوره فيه

فهذه هي نكتة تقدم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة

فان قلت

بانه لو استند الى فقرةٍ اخرى من الموثقة وهي قوله وسئل عن ماءٍ شربت منه الدجاجة قال ان كان في منقارها قذرٌ لم تتوضأ منه ولم تشرب وان لم تعلم ان في منقارها قذراً توضأ واشرب

ولا خصوصية لمنقار الدجاجة فيستفاد من الفقرة عموم قاعدة الطهارة لسائر موارد الشك في الطهارة الواقعية عرفا وهذا يعني ان لدليل قاعدة الطهارة عموماً حتى لمورد اليقين بسبق النجاسة

ولكن فيه

ان قوله وان لم تعلم ان في منقارها قذراً ظاهر في انه متى علمت ان في منقارها قذراً ولو سابقاً لم يحكم بالطهارة الظاهرية فلا اطلاق في هذه الفقرة ايضاً لمورد سبق العلم بالقذارة

الوجه الثاني دعوة الحكومة الذي سبق تكراره من العلمين النائيني والخوئي

بدعوى ان مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالعلمية بخلاف مفاد دليل قاعدة الطهارة فانه مجرد تعبدٍ بالطهارة الظاهرية وبالتالي يكون دليل الاستصحاب حاكماً على دليل قاعدة الطهارة لكونه رافعاً للشك في الطهارة تعبدا سواءً كان المأخوذ في موضوعها عدم العلم بالقذارة او الشك في القذارة وسواء كان مفاد قاعدة الطهارة اعتبار الطهارة للفرد المشكوك او تنزيل مشكوك الطهارة منزلة الطاهر الواقعي في احكامه.

### 130

الوجه الثالث من وجوه تقديم استصحاب النجاسة على قاعدة الطهارة عند اجتماعهما في فرض كون الحالة السابقة هي النجاسة:

انه لو قدم دليل قاعدة الطهارة على استصحاب النجاسة لكان ذلك موجبا لاختصاص دليل الاستصحاب بالمورد الموافق لقاعدة الطهارة ومقتضاه لغوية اخذ احراز كون الحالة السابقة هي الطهارة في صحيحة زرارة الثانية حيث علل الامام عليه السلام الحكم بعدم اعادة الصلاة في حق من شك في نجاسة ثوبه فصلى ثم وجد فيه النجاسة ولايعلم بانها سابقةٌ او طارئة - فانك كنت على يقينٍ من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك -

اذ لو كان دليل الاستصحاب خاصاً بالمورد الموافق لأصالة الطهارة لكان اخذ احراز كون الحالة السابقة هي الطهارة مناطاً لجريان استصحاب الطهارة لغواً اذ يكفي في ثبوت الطهارة الظاهرية الشك في الطهارة كما هو المستفاد من قاعدة الطهارة ، من دون حاجةٍ لاحراز الحالة السابقة .

بينما ظاهر صحيحة زرارة اناطة ثبوت الطهارة بقاءا باحراز كون الحالة السابقة هي الطهارة لامكلقا ، وهذا يعني ان لاحراز الحالة السابقة للطهارة موضوعيةً في الحكم بالطهارة ، والا لو لم يكن لها موضوعيةٌ لم يكن وجهٌ لاناطة ثبوت الطهارة بقاءا بها ، فاذا كان لها موضوعية فاما ان الموضوعية لها مطلقاً فيلزم من ذلك تقديم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة ، او في خصوص المورد الذي تجري فيه قاعدة الطهارة فلازم ذلك ان لا تكون لاحراز الحالة السابقة موضوعية لانه المورد الذي تجري فيه القاعدة يكفي في ثبوت الطهارة عدم العلم بالنجاسة بلا حاجةٍ لاحراز الحالة السابقة

فتلخص من ذلك:

ان الوجه في تقدم استصحاب النجاسة على دليل قاعدة الطهارة هو ان دليل استصحاب النجاسة في مورد الاجتماع بمثابة الاخص من دليل قاعدة الطهارة لكونه اظهر في مورده من شمول دليل قاعدة الطهارة ؛ والنكتة في في الاظهرية انه لو قدم دليل قاعدة الطهارة عليه لكان موجباً للغوية اخذ احراز الحالة السابقة مناطاً للاستصحاب في صحيحة زرارة

بقي في المقام عدة تنبيهات

الاول

هل ان تقدم دليل الاستصحاب على دليل قاعدة الطهارة يشمل فرض توافقهما في المؤدى? كما لو كان مؤدى كليهما ثبوت الطهارة

وقد اختار سيدنا الخوئي حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة حتى في فرض توافقهما بناءً على كون المجعول في دليل حجية الاستصحاب هوالعلمية

ولكن هنا ملاحظتان

الاولى

لو سلم ان مفاد دليل حجية الاستصحاب اعتبار العلمية فلا موجب لتقدمه على قاعدة الطهارة في مورد توافقهما

والسر في ذلك:

ان الغاية المأخوذة في دليل قاعدة الطهارة وهي قوله عليه السلام حتى تعلم انه قذرٌ هي عدم العلم بالنجاسة ، لا الشك في الطهارة، اذ لو كانت الغاية المأخوذة في دليل قاعدة الطهارة هبي عدم العلم بالطهارة فكأنه قال كل شيءٍ لك نظيف حتى تعلم سواءً علمت بالنجاسة او علمت بالطهارة لكان العلم بالطهارة التعبدي ببركة استصحاب الطهارة في مورده رافعاً للشك ومقتضى ذلك حكومته على قاعدة الطهارة .

الا ان المفروض ان المأخوذ في الغاية عدم العلم بالنجاسة ومن الواضح ان التعبد بالعلم بالطهارة ببركة استصحابها لا يرفع عدم العلم بالنجاسة الى العلم بضدها كي يكون موجباً لحكومته عليه

الثالثة :

لو قلنا بحكومة استصحاب الطهارة على قاعدتها في مورد الاجتماع لزم اختصاص قاعدة الطهارة بالفرد النادر وهو فرض توارد الحالتين او عدم احراز الحالة السابقة

ومقتضى ذلك كون الحكومة امرا مستهجنا بالنظر العرفي وعدم صيرورتها قرينة، مع ان الحكومة مصداقٌ من مصاديق القرينية .

والصحيح هو ما سبق من ان النكتة في تقديم استصحاب الطهارة على القاعدة هي الاخصية . والاخصية لا تشمل فرض توافق الاستصحاب مع القاعدة، لان تقدم الخاص على العام انما هو في فرض اختلافهما في الحكم لا في فرض توافقهما

التنبيه الثاني

لا كلام في تقدم قاعدة الفراغ والتجاوز واصالة الصحة والقرعة على الاستصحاب وانما الكلام في وجه ذلك

وقد ذكرت في المقام وجوهٌ ثلاثة

الوجه الاول: الاخصية

حيث ان سائر موارد هذه القواعد واجدةٌ للاستصحاب المخالف لها فلو قدم الاستصحاب عليها للزم لغويتها لاختصاصها بافراد نادرة وهذا موجبٌ للغوية التعبد بها ، واستلزام لغوية التعبد بها موجبٌ لكونها اظهر في موردها من دليل الاستصحاب فتقدم عليه

الوجه الثاني: دعوى الحكومة

حيث يقال بان المستفاد من قوله يا زرارة اذا خرجت من شيءٍ ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء او قوله في صحيحة ابن ابي يعفور اذا شككت في شيءٍ من الوضوء وقد دخلت في غيره فليس شكك بشيء هو الغاء الشك . ومقتضى استفادة الغاء الشك من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية لموردها ومقتضى اعتبار العلمية في موردها رفع اليد عن

الشك في البقاء تعبداً ، ومقتضى رفع الشك في البقاء تعبداً حكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب

ولكن هذا موضع تأملٍ

اولاً

لانه مبنيٌ على ان المستفاد من نفي الشك في صحيح زرارة اعتبار العلمية ، ولكن قد يقال ان هناك فرقاً بين التعبيرين اذ تارةً يقول فليس لك شك وهذا ظاهرٌ في الغاء الشك واعتبار العلمية ، وتارةً يقال فشك ليس بشيء وهذا ظاهر في بيان التطمين وعدم الاعتناء بالشك لا في الغاء الشك كي يستفاد من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية

وثانيا

لو سلم ان المستفاد من دليل قاعدة التجاوز اعتبار العلمية لم يسلم بذلك في دليل قاعدة الفراغ كما في صحيح محمد ابن مسلم كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو، بناءً على انهما قاعدتان مستقلتان

وثالثا

انما يتم حكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب لو لم نقل بان المستفاد من دليل حجية الاستصحاب اعتبار العلمية فيه والا لكانا متساويين من هذه الجهة فلا موجب لحكومة دليل قاعدة الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب .

الوجه الثالث: الورود

باعتبار ان المنهي عنه في دليل الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، والاخذ بقاعدتي الفراغ او التجاوز في مورد الاستصحاب ليس من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين بالتعبد بالامتثال فيكون دليل حجية قاعدتي الفراغ والتجاوز وارداً على دليل حجية الاستصحاب لكونه رافعاً لموضوعه .

ولكن يلاحظ على دعوى الورود

ان ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقينٍ اخر- ان موضوع الاستصحاب عدم اليقين بارتفاع الحالة السابقة ، والمفروض ان الموضوع صادقٌ حتى بعد التعبد بالامتثال بمقتضى قاعدتي الفراغ والتجاوز ، فرفع اليد عن الحالة السابقة من نقض اليقين بالشك اي من نقض اليقين في ظرف عدم العلم بارتفاع الحالة السابقة .

التنبيه الثالث

مقتضى تقدم قاعدتي الفراغ والتجاوز على دليل الاستصحاب شمول ذلك حتى لفرض كون الاستصحاب جارياً في مقام السبب وقاعدة الفراغ جاريةٌ في مقام المسبب فان مقتضى كون نسبة دليل قاعدتي الفراغ والتجاوز لدليل الاستصحاب نسبة الخاص للعام هو تقدمه على دليل الاستصحاب مطلقاً - لقيام البناء العرفي على تقديم اطلاق الخاص على اطلاق العام مطلقاً .

فمثلا:

لو عقد المكلف على امرأة ثم شك في انقضاء عدتها من الزواج السابق حال العقد فقد يقال استصحاب بقاء العدة اصل سببيٌ بينما جريان قاعدة الفراغ لتصحيح العقد اصلٌ مسببيٌ والاصل السببي مقدمٌ على الاصل المسببي

ولكن حيث ان النكتة في تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب نكتة الاخصية. والبناء العرفي قائمٌ على تقديم اطلاق الخاص على العام كان مقتضى ذلك تقدم دليل قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب ولو كان الاول في مورد المسبب والثاني في مورد السبب

التنبيه الرابع

ان مقتضى كون دليل قاعدة الفراغ بمثابة الاخص بالنسبة لدليل الاستصحاب تقدم دليل قاعدة الفراغ على الاستصحاب في مورد تنافيهما بالذات لا في مورد تعارضهما بالعرض كما احتمله السيد الاستاذ دام ظله

وبيان ذلك:

ان المكلف اذا كان جنباً ثم صلى ثم شك في انه اغتسل من الجنابة ام لا? فقد قيل بان مقتضى قاعدة الفراغ في الصلاة صحتها ومقتضى استصحاب الجنابة لزوم الوضوء للصلوات الاتية فلو فرض ان المكلف احدث بالاصغر بعد الصلاة فان مقتضى صدور الحدث الاصغر منه ولادة علمٍ اجماليٍ بانه اما على جنابةٍ فيجب عليه اعادة الصلاة بعد الغسل واما ان الجنابة مرتفعة فيجب عليه الوضوء للصلوات الاتية بمقتضى صدور الحدث الاصغر × ولازم العلم الاجمالي به المذكور تعارض قاعدة الفراغ في الصلاة مع استصحاب الجنابة فان قاعدة الفراغ عدم وجوب اعادة الصلاة ، ومقتضى استصحاب الجنابة عدم وجوب الوضوء عليه حيث ان المستفاد من الاية المباركة - اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين ثم قال وان كنتم جنباً فاطهروا ان موضوع اشتراط الصلاة بالوضوء من لم يكن جنبا لان من كان جنباً فوظيفته التطهر بالغسل

وهو ما عبر عنه سيدنا الخوئي قدس سره في استدلاله بالاية ان التقسيم قاطعٌ للشركة حيث ان الاية قسمت حال المكلف الى قسمين وهو ان المكلف القائم من النوم اما جنب فوظيفته الغسل او ليس جنباً فوظيفته الوضوء وبما ان التقسيم قاطعٌ للشرك فلا يمكن التداخل بين القسمين فلذلك يكون استصحاب الجنابة نافياً للوضوء لان من كان جنباً لا يجب عليه الوضوء بمقتضى التقسيم القاطع للشركة في الاية

وعليه:

فكما ان قاعدة الفراغ في الصلاة تنفي وجوب اعادتها فكذلك استصحاب الجنابة ينفي وجوب الوضوء لان من كان جنباً لا يجب عليه الوضوء ونتيجة تعارضهما بالعرض ببركة العلم الاجمالي بكذب احد الاصلين منجزية العلم الاجمالي والجمع بين اعادة الصلاة السابقة مع الغسل ووجوب الوضوء للصلوات الاتية فان كون نسبة دليل قاعدة الفراغ لدليل الاستصحاب نسبة الاخصية انما يقتضي تقدمها عليه في مورد تنافيهما بالذات بان يلتقيا في موضوعٍ واحدٍ .

واما اذا كان كل منهما وارداً في موضوعٍ الا انه حصل بينهما تنافٍ بالعرض ببركة العلم الاجمالي بكذب احدهما فلا اقتضاء في نكتة الاخصية لتقدم دليل قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب في مثل المورد ، فان تقديم الخاص على العام اما بنكتة الاظهرية او بنكتة القرينية النوعية ؛ وجريان الاستصحاب في موردٍ اخر يمنع عرفاً من كون دليل الفراغ بمثابة القرينية النوعية او بمثابة الاظهر من دليل الاستصحاب لعدم اجتماعهما في موردٍ واحدٍ

الا ان السيد الاستاذ عندما يستشكل في نفي وجوب الوضوء باستصحاب الجنابة لاستشكاله في نفس دلالة الاية على ان المكلف القائم من النوم ذو حالتين لا تداخل بينهما اما جنبٌ فليس عليه وضوءٌ او ليس جنباً فعليه الوضوء بل يحتمل ان قوله وان كنتم جنباً فاطهروا جملةٌ معطوفةٌ على اصل الجملة الاولى وهي قوله اذا قمتم الى الصلاة لا انها تفريعٌ على الجملة الاولى بحيث يوجب انقسام من قام من النوم المستفاد من الجملة الاولى الى قسمين لا يمكن التداخل بينهما من حيث الموضوع

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب

1. آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول - قم، چاپ: اول، 1409 ق. [↑](#footnote-ref-1)
2. انصارى، مرتضى بن محمدامين، فرائد الأصول - قم، چاپ: نهم، 1428 ق. [↑](#footnote-ref-2)
3. نائينى، محمد حسين، فوائد الاُصول - قم، چاپ: اول، 1376 ش. [↑](#footnote-ref-3)
4. ( 1)- الحاشية على كتاب فرائد الأُصول للمحقق الخراسانيّ- قده-: ص 172. [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 2)- الظاهر أنه المحقق الآشتياني- قده- في كتابه بحر الفوائد و يستفاد ذلك من مطاوي كلامه في تعريف الاستصحاب. [↑](#footnote-ref-5)
6. يرد على ذلك انها ترفع التردد بتشخيص جريان الملازمة و عدم جريانها ، فالنظر للملازمة لا للطرفين. [↑](#footnote-ref-6)
7. الظاهر من الروايات ان المقتضي هو الماء الكثير وهو غير محرز. [↑](#footnote-ref-7)
8. محجة العلماء، ج‏2، ص: 66 [↑](#footnote-ref-8)
9. وقد يكون الوجه هو استصحاب العدم الازلي ، اي استصحاب عدم كونه رحماً كما نبه عليه السيد السيستاني في تقرير الاستصحاب 24 [↑](#footnote-ref-9)
10. المرجح النفسي في طول عدم الكيفي و الكمي فكيف يلفق بينه وبينهما ؟ ذكر السيد الشهيد في **مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص19**

    ثم إذا تساوت الأغراض المتزاحمة، و لم يوجد مرجّح كمّي أو كيفي أو احتمالي لأحد الجانبين، فعندئذ الواقع لا يتطلّب من المولى ترجيح جعل الاستصحاب اللزومي مثلًا على البراءة أو العكس، فيكون المولى مخيّراً في الجعل، و عندئذ يمكن إعمال مرجّحات ذاتية، أي: غير مربوطة بالواقع لتقديم أحد الجعلين على الآخر، و لا ينافي ذلك الطريقيّة، و لا يستلزم التصويب؛ لأنّ هذا الترجيح كان في طول صيرورة الواقع حيادياً لا يتطلّب تقديم أيّ واحد من الجانبين، و لا يتنفّر من تطبيق الجانب الآخر. [↑](#footnote-ref-10)
11. كما لو كان عندنا 100 خبر 50 منهم كاذب - و كان فى ال 50 الكاذبة 25 خبرا ترخيصيا ملاكه عدم المصلحه فى الالزام لا المصلحه فى الترخيص فحينئذ يكون قد فات على المولى 25 ملاكا ترخيصياً ، واما ال 25 ملاك الباقية فلم يفت على المولى لانها لا مصلحة في الترخيص فيها وانما هي مجرد عدم المصلحة في الازام .

    هذا في الدلالة المطابقية ، اما الدلالة الاتزامية فقد يقال بان ملاك الترخيص فيها كلها من قبيل المصلحة في الترخيص لا عدم المفسدة في الالزام . [↑](#footnote-ref-11)
12. هذا خلاف كلام السيد الشهيد في موارد متعددة من ان التزاحم عند المولى لا عند العبد [↑](#footnote-ref-12)
13. أقول فرض كلام السيد الشهيد قده هو المولى الذي لا يعلم الغيب او لا يجري على وفق علمه للغيب ، فحينئذ حيث انه لا يعلم موارد الشبهات الحكمية ، وعددها فقد يرجح الامارة لاجل قوة احتمال اصابتها وان كان المحتمل المخالف اهم بكثير ، وذكر ان هذا الامر عرفي فالانسان في كثير من الموارد يبني على الطرف الاقوى احتمالا وان كان الطرف الاخر اهم منه محتملاً .

    اما لو كان المولى يعلم الغيب فذكر ان المرجحات تنحصر بالمرجحات الكيفية بلحاظ اهمية المحتمل فقط

    قال قده في مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص28

    " و توضيح ذلك:أنّنا لو فرضنا أنّ المولى عالم بالغيب، و بان على إعمال علمه الغيبيّ في تشريعه للحكم الظاهريّ، فهنا لا يتصور فرض إعمال الترجيح بقوّة الاحتمال، و إنّما الّذي يتصوّر هو الترجيح بقوّة المحتمل كمّا أو كيفا ..الخ

    ثم قال : و أما لو فرضنا أنّ المولى لا يعلم الغيب، فلا يدري أين تقع الشبهة في الحكم لدى عبده، فيتصور بشأنه التزاحم في حفظ الغرض ..و يتصور بشأنه- إضافة إلى ما مضى من المرجّح المحتمليّ كمّا و كيفا- مرجّح آخر: و هو المرجّح الاحتمالي، فإنّ نسبة الشبهة إلى الجانبين قد تكون على حدّ سواء، و قد لا تكون على حدّ سواء، و من المعلوم أنّ ذلك دخيل في التحريك نحو الأغراض، فالإنسان لو دار أمره بين غرضين أحدهما أهم، و لكن احتمال الآخر كان أقوى بكثير من احتمال الغرض الأهمّ، فقد تراه يقدّم جانب الغرض الآخر رغم أهمّية مزاحمه، و ذلك لقوّة الاحتمال في جانبه،

    و كذلك نفترض فيما نحن فيه: أنّه و إن كانت الأغراض الترخيصيّة في نفسها في نظر المولى أهمّ من الأغراض اللزوميّة لكن النسبة الاحتماليّة تتغيّر بقيام خبر الثقة على حكم إلزامي، فقد تتغيّر النتيجة، إذ يصبح جانب الإلزام أرجح من جانب الترخيص بالمرجّح الاحتمالي، إذ خبر الثقة أقرب إلى الصدق منه إلى الكذب، و هذا المرجّح ثابت. و لو فرض أنّه لم تكن هنا إلّا شبهة واحدة، أو كانت الشبهات في الحكم الواقعيّ متماثلة، فتحفظا على هذه النكتة يجعل المولى خبر الثقة حجة، و تترتب على هذا حجّيّة مثبتاته بالنحو الّذي‏ يأتي تحقيقه في مبحث مثبتات الأمارات و الأصول (إن شاء اللّه).

    و مولانا- سبحانه و تعالى- و إن كان عالما بالغيب، لكن قد يفترض أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب.

    و الدليل على إعمال المرجّح الاحتمالي في خبر الثقة هو ظاهر دليل الحجّيّة، فإنّ قوله مثلا: (اسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون). ظاهر في أنّ موضوع الحجّيّة هو الوثاقة و الأمانة الموجبة لقوّة الاحتمال، بحيث لو لم تكن في البين عدا شبهة واحدة كانت الوظيفة فيها هي قبول خبر الثقة لوثاقته و أقربيّة قوله إلى الواقع ". [↑](#footnote-ref-13)
14. هذا خلاف فرض كلام السيد الشهيد ، في انه يتكلم في مورد تتساوى فيها الاغراض الترخيصية والالزامية قال في المباحث "ثم إذا تساوت الأغراض المتزاحمة، و لم يوجد مرجّح كمّي أو كيفي أو احتمالي لأحد الجانبين، فعندئذ الواقع لا يتطلّب من المولى ترجيح جعل الاستصحاب اللزومي مثلًا على البراءة أو العكس، فيكون المولى مخيّراً في الجعل، و عندئذ يمكن إعمال مرجّحات ذاتية، أي: غير مربوطة بالواقع لتقديم أحد الجعلين على الآخر، و لا ينافي ذلك الطريقيّة، و لا يستلزم التصويب؛ لأنّ هذا الترجيح كان في طول صيرورة الواقع حيادياً لا يتطلّب تقديم أيّ واحد من الجانبين، و لا يتنفّر من تطبيق الجانب الآخر" ، واذا تساوت الاغراض فلا يوجد غرض اهم من الاخر حتى يطلب من المرجح النفسي ان يعينه . [↑](#footnote-ref-14)
15. ملاك الاباحة اللا اقتضائية وهو عدم المصلحة في الالزام يرجع الى نوع من الملاكات الترخيصية ، فيرجع الاشكال على السيد الشهيد لفظيا ، لماذا عبر بتقديم الملاك الترخيصي على الالزامي والمفروض ان يعبر انه يقدم ملاكات الترخيص الاعم من ان يكون هنلك مصلحة في الترخيص او ان لا يكون هنلك مصلحة في الالزام. [↑](#footnote-ref-15)
16. ذكر السيد الحائري دام ظله في \*مباحث الأصول، ج‏3، ص: 33\* و لا يأتي عين هذا البيان في جانب لوازم خبر الثقة بأن يقال: لعلّ حجّيّة الدلالة المطابقيّة لم تبق مجالا لجعل الحجّيّة في المثبتات، لأنّ قسما من مواردها صادفت التطابق مع دلالات مطابقيّة أخرى، فلعلّ نسبة الكمّيّة فيما في ما بقي منها قد انقلبت، فلم يبق مبرّر لجعل الحجّيّة للمثبتات.

    فإنّه يقال في مقام الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من أخبار الثقات التي لم ترد دلالة مطابقيّة في روايات أخرى على طبق مثبتاتها. و نقول: إنّ هذا العدد من الأخبار نسبة مساهمة مداليلها المطابقيّة في خلق المرجّح الكمّيّ لجانب الصدق في أيّ دائرة تفترض لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك المرجّح حينما تجعل في نفس تلك الدائرة بدلا عن الدلالات المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع صدق المطابقيّة، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة اللوازم.

    و لا يقال: إنّ هذا استدلال بلوازم دليل حجّيّة المطابقيّة بينما دليل حجّيّة - المطابقيّة بنفسه أمارة من الأمارات، و التمسك بلازمها أوّل الكلام.

    فإنّه يقال: أولا: أنّ دليل حجّيّة الخبر و إن فرض- بغضّ النّظر عن نكتة الفرق بين الأمارة و الأصل- عدم شمول إطلاقه للوازم الخبر، و إلّا فلسنا بحاجة في إثبات حجّيّة مثبتاته إلى التمسك بنكتة الفرق الجوهريّ بين الأمارة و الأصل، و لكن بالنظر إلى هذه النكتة نقول: إنّ تمام الموضوع للحجّيّة في منطوق هذا الدليل هو قوّة الاحتمال- و لو بالمعنى الشامل للترجيح الكمّيّ-، و هذا ثابت في اللوازم. إذن فدليل الحجّيّة بمدلولها المطابقي- أي بظهوره شمل اللوازم لا بالملازمة-.

    هذا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن ظهور من الظهورات. أمّا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن السيرة، فهي من أوّل الأمر تشمل المطابقيّة و اللوازم معا بلا حاجة إلى البحث عن الفارق الجوهريّ بين الأمارة و الأصول.

    و ثانيا: أنّنا في إثبات الحجّيّة يجب أن ننتهي أخيرا إلى دليل قطعيّ و لو بوسائط، و متى ما انتهينا إلى دليل قطعيّ فهو أمّا أن يكون شاملا ابتداء للمطابقيّة و اللوازم، كما لو كان ذاك الدليل هو السيرة، فلا يبقى إشكال عندئذ، و إمّا أن لا يكون شاملا ابتداء للوازم، كما لو كان ذاك الدليل عبارة عن نصّ قطعيّ الصدور و الدلالة، دلّ بمدلوله المطابقي على حجّيّة المطابقيّة فحسب، و عندئذ يكون إيماننا بالملازمة بين حجّيّة المطابقيّة و حجّيّة اللوازم سببا للتعدّي إلى اللوازم، لأنّ دليل حجّيّة المطابقيّة كان قطعيّا. و القطع بالملزوم يؤدي إلى القطع باللازم بلا إشكال. [↑](#footnote-ref-16)
17. ذكر في \*منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص34\*

    أقول: تقدم منه في مبحث حجية خبر الواحد الاستدلال بالسيرة على حجية الخبر. و مناقشة دعوى ثبوت الردع عنها بالآيات الناهية عن العمل بغير العلم: بان رادعية الآيات للسيرة يستلزم الدور، لأن الأخذ بعموم الآيات يتوقف على عدم تخصيصه بالسيرة، و عدم تخصيصه بها يتوقف على ثبوت الردع عنها.

    و ذكر هناك: ان الالتزام بتخصيص العموم بالسيرة أيضا دوري، لأنه يتوقف على عدم الردع عنها، و هو يتوقف على تخصيص السيرة للعموم. لكنه ذكر: بان الدور و ان تحقق من كلا الطرفين، لكنه يكفي في الإمضاء عدم ثبوت الردع و لا يعتبر ثبوت عدمه‏ .

    و قد نسب إليه وجه آخر ذكره في الحاشية على قوله: «فتأمل» هناك.

    ملخصه: انه يمكن الرجوع في إثبات الإمضاء و عدم الردع إلى الاستصحاب، إذ العمل بخير الواحد قبل نزول الآيات كان موردا للإمضاء، فكان حجة، فمع الشك في رادعية الآيات يستصحب حجيته‏ .

    و الخلاصة: ان له هناك وجهين لنفي رادعية الآيات و إثبات حجية السيرة:

    أحدهما: عدم ثبوت الردع عنها بعد ثبوت الدور في تخصيص السيرة للعموم، و في عموم الآيات للسيرة لتوقف كل منهما على عدم الآخر.

    و الآخر: الرجوع إلى استصحاب الحجية الثانية قبل نزول الآيات الكريمة.

    و لا يخفى ان التزامه بحجية السيرة القائمة على العمل بالخبر استنادا إلى الوجه الثاني لا ينافي عدم التزامه بحجية السيرة في باب الاستصحاب، إذ لا يمكن الاستناد إلى الاستصحاب مع الشك في رادعية الآيات عن السيرة

    القائمة عليه، لأنه هو موضوع الشك في الإمضاء و محل الكلام فعلا. و هو واضح جدا.

    نعم، قد يرد عليه: انه كما لا يمكن التمسك بالاستصحاب هنا لا يمكن التمسك به هناك، إذ مستند الاستصحاب لديه ليس إلا الأخبار و هي لا تخرج عن كونها اخبار آحاد، فيرجع إلى الاستدلال على حجية الخبر بما لم يثبت إلا بخبر الواحد.

    و اما الوجه الأول: فهو مما يمكن تطبيقه هنا، إذ إشكال الدور يتأتى بعينه هنا، و نتيجته عدم ثبوت الردع، و هو مما يكتفي به في الإمضاء.

    هذا، و لكنك عرفت فيما تقدم تقريب رادعية الآيات عن السيرة و عدم صلاحية السيرة للتخصيص، و ان المخصص ليس هو السيرة بعنوانها، بل هو القطع بالإمضاء المنتفي مع احتمال الردع بالآيات، فليس هناك ما يعارض عموم الآيات و ما يتوقف الردع بها على عدمه كي يلزم الدور، لأن المخصص معلوم العدم.

    و تقدم نفي جميع ما قيل في نفي صلاحية الآيات للردع من دعوى الانصراف و الحكومة فراجع تعرف‏ .

    و عليه: فبناء العقلاء على العمل بالاستصحاب لو تم صغرويا، فهو غير حجة. للردع عنه بالآيات الناهية عن العمل بغير علم. فتدبر. [↑](#footnote-ref-17)
18. العقلاء عند الشك في البقاء يتغاضون عن شكهم ويرتبون حكم الحالة السابقة ، و هذا لا يعني انهم يتيقنون بالبقاء كما ذكر في هذا التحليل.. [↑](#footnote-ref-18)
19. الظاهر الذي افاده السيد السيستاني في كتاب الاستصحاب ص 36 هو ان العقلاء اذا كانوا يعملون بالاستصحاب من باب الظن النوعي ، فقد جرت سيرتهم على العمل بالاستصحاب بالمعنى المصطلح عندنا ، اذ المراد من الظن النوعي هو اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، و عليه لا نضايق في انهم قد يجرون على الحالة السابقة لاجل سبب اخر كالغفلة ، اذ ان هذا يجري عندهم في خبر الثقة ايضا فقد يعمل العقلاء على خبر الثقة من باب الرجاء او الاحتياط او الغفلة ، ولكن في غير هذه الموارد يكون بنائهم من باب الكاشفية . [↑](#footnote-ref-19)
20. الذي افاده السيد السيستاني هو ان بناء العقلاء على الحالة السابقة لاجل الغفلة او الرجاء او الاحتياط لا يجري في باب القضاء الذي يتطلب الدقة ولا موقع فيه للرجاء او التسامح او غير ذلك ، قال في ص 34 من كتاب الاصحاب للرباني " وكذا الامر في القضاء والحكم بين الناس، بلا فرق في ذلك بين المسلمين وغيرهم، فترى انهم يميزون المنكر المنكر والمدّعي بكون قوله على وفق الاصل او خلاف الاصل ويحكمون لمن له ورقة قانونية تدل على مالكيته لذلك الشيء فمن الممكن ان يكون قد باع ذلك الشيء ولم يعطه الورقة" [↑](#footnote-ref-20)
21. ما افاده سيدنا غير تام ، و المحقق الهمداني يقول بان بناء العقلاء قائم على عدم الاعتناء بالرافع ، لا على تأثير اليقين او المتيقن في البقاء ، وبالتالي هذا قول بقاعدة المقتضي والمانع ، لا بالاستصحاب ، قال في الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ؛ ج‏2 ؛ ص76

    (قوله) و الأقوى هو القول التّاسع إلخ‏ (5) (أقول) و ممّا يدلّ على حجيّة الاستصحاب فيما عدا الشكّ في المقتضي مطلقا استقرار

    طريقة العقلاء في أمورهم على عدم ترتيب أثر الوجود على ما لوجوده أثر إلاّ بعد إحراز وجوده و لا يعتنون باحتمال وجوده أصلا إلاّ من باب حسن الاحتياط في بعض الموارد كما سنوضحه إن شاء عند تعرّض (- المصنف قدّس سره لاستدلال المثبتين و ليس مرجع ما ذكرنا إلى دعوى اعتبار الاستصحاب العدمي من باب الظنّ حتّى يتوجّه عليها ما سيجي‏ء من الاعتراضات بل المدّعى أنّ العقلاء على ما نراهم لا يرتبون أثر الوجود على شي‏ء إلاّ بعد إحراز موضوعه و لا يعتنون في رفع اليد عما هم عليه بمجرّد احتمال ما يقتضي خلافه و نراهم يعلّلون جريهم على ما بأيديهم من العمل و عدم الاعتناء بالمحتمل بعدم الثّبوت لديهم من دون التفاتهم إلى أنّه ما لم يثبت الخلاف فهو مظنون البقاء بل اتكالهم في ترك الاعتناء بالمحتمل الموجب لرفع اليد عن العمل السّابق ليس إلاّ على عدم ثبوته هذا مع أنّ العلم في الأحكام العرفيّة غالبا طريق محض و مع ذلك يعاملون معه معاملة الموضوع فكأنّ الحكم لديهم مرتّب على الموضوع المعلوم و لأجل هذا الأمر المغروس في الأذهان لا يعتني العقلاء باحتمال وجود القرينة في رفع اليد عن ظواهر القول و الفعل و لا الوكيل باحتمال موت الموكّل و لا المستعير باحتمال موت المعير و لا المتّهب باحتمال موت الواهب قبل قبض العين الموهوبة و لا العبد المأمور بشي‏ء باحتمال موت مولاه و انتقاله إلى غيره أو فسخ عزمه‏ و كذا لا يلتفت إلى التّكاليف الّتي يحتمل صدورها من مولاه معتذرا في ترك امتثالها بعدم العلم من دون التفاته أوّلا و بالذّات إلى قبح العقاب من دون بيان أو اعتماد على الظنّ ببقاء الحالة السّابقة من نفي التّكليف بل يتركها بصرف طبعه أوّلا اعتمادا على عدم ثبوته و سيجي‏ء لذلك مزيد توضيح إن شاء اللّه فيما سيمرّ بك من استدلال المثبتين مطلقا ببناء العقلاء إن شاء إذا عرفت ذلك فنقول إذا احتمل المكلّف ابتداء ثبوت حكم شرعيّ و كذا إذا احتمل العبد صدور حكم من مولاه أو ثبوت شي‏ء يترتّب عليه حكم شرعي أو مولويّ لا يجب الالتفات إليه بحكم العرف و هذا هو الّذي تسمية بالبراءة الأصليّة و قد عرفت أنّ وجه عدم الالتفات أوّلا و بالذّات بشهادة الوجدان إنما هو عدم الثّبوت و إن كان العقل أيضا مستقلاّ بقبح العقاب من دون برهان إلاّ أنّ بناء العقلاء يشهد بأنّ عدم الثّبوت في حدّ ذاته علّة لعدم الالتفات كما نشاهده في سائر أمورهم العادية هذا هو الحال في الاستصحابات العدميّة.

    و أمّا الاستصحابات الوجوديّة فما كان الشكّ فيه مسبّبا عن الشكّ في وجود غايته أو رافعه سواء كان الشكّ ناشئا عن أصل الوجود أو صفة الموجود فلا يلتفت إليه بل يمضي على ما يقتضيه يقينه السّابق لا للاتّكال على وجوده السّابق بل لعدم الاعتناء باحتمال وجود المزيل المستلزم للجري على ما يقتضيه يقينه السّابق

    و أمّا ما كان الشكّ فيه لعدم إحراز مقتضيه فلا يلتفت إلى احتمال وجوده حال الشكّ لأنّ وجوده في الزّمان الثّاني أيضا ممّا لا بدّ من إحرازه في مقام ترتيب أثره عليه فما دام لم يحرز يرتّب آثار عدمه و ليس وجوده السّابق طريقا لإحراز وجوده في زمان الشكّ

    و ربّما يؤيّد ما ادّعيناه من بناء العقلاء أمور لا يخفى على المتأمّل منها ما تقدّم سابقا من تصريح بعضهم بابتناء الخلاف في الاستصحاب على أنّ العلّة المبقية هي المحدثة أم لا فإنّك إن تأمّلت فيه تجده شاهد صدق على ما ادّعيناه و قد تقدّمت الإشارة إليه فيما تقدّم و منها ما يظهر من بعضهم من عدم الخلاف فيما عدا الشكّ في المقتضي و منها ما يظهر من بعض آخر من عدم الخلاف في الاستصحابات العدميّة و منها الإجماع على اعتبار أصالة عدم القرينة و غيرها في مباحث الألفاظ

    و أمّا بعض الاستصحابات الوجوديّة مثل استصحاب الوضع الأوّل أو غيره فمرجعه إلى أصالة عدم النّقل و غيرها كما لا يخفى على المتأمّل و احتمال كون أصل العدم في مباحث الألفاظ حجّة بالخصوص مدفوع بما نشاهده من أحوال العقلاء أن اتّكالهم في عدم الاعتناء بوجود القرينة ليس على قاعدة تعبّديّة واصلة إليهم من أسلافهم و لذا يحملون الفعل و كذا إشارة الأخرس و غيرها ممّا له ظاهر على ظاهره و لا يعتنون باحتمال قرينة الخلاف ما لم تثبت هذا مع أنّ من المستبعد جدّا التزام العقلاء بقاعدة تعبّديّة في خصوص مورد بل المنشأ فيها ليس إلاّ تعبّدهم بعدم الاعتناء بالاحتمال في ترتيب آثار الوجود على المحتمل

    و ممّا يؤيّد المطلق بل يدلّ عليه بأتمّ دلالة الأخبار المستفيضة الآتية لأنّ تنزيلها على بيان حكم تعبّدي ينافي ظاهر التّعليل الوارد فيها لأنّ حمله على قضيّة غير معقولة من أبعد التّصرفات خصوصا في مثل هذه الأخبار الكثيرة الّتي يأبى سياق أكثرها عن التّعبد بل كيف يمكن دعوى أنّ الإمام عليه السلام أراد من هذه الأخبار المستفيضة المعمول بها عند الأصحاب معنى لم يتناوله أيدي عقول الفحول من صدر الشّريعة إلى زمان صاحب الفصول و هو أنّ هذه الأخبار الكثيرة بأسرها مسوقة لبيان وجوب ترتيب الآثار الشّرعيّة المجعولة للمستصحبات أوّلا و بالذّات لا بواسطة أمر عقليّ أو عادي كيف و لو حملناها على التعبّد المحض لما صحّ لنا دعوى ظهور قوله عليه السّلام اليقين لا ينقضه الشكّ في إرادة الجنس من لفظ اليقين و الشكّ حتّى تدلّ على حجيّة الاستصحاب لأنّ سبق ذكر اليقين و الشكّ في الأخبار المعلّلة من قرائن العهد فلا يبقى معه ظهور في إرادة الجنس و أمّا الظّهور الّذي تجده من نفسك من عدم مدخليّة خصوصيّة المورد في الحكم فليس منشؤه إلاّ ما هو المغروس في ذهنك من المناسبة بين الحكم و موضوعه و أمّا لو أغمض عن ذلك و نزل الحكم على التعبّد فليس حاله إلاّ حال ما لو علّله باليقين بأمر أجنبيّ تعبّدا في أنّه لا يتخطّى عن مورده كما لا يخفى فالإنصاف أنّه لو لم يحصل لنا الوثوق من بناء العقلاء على أنّه لا يجوز رفع اليد عن الأمر الثّابت بمجرّد احتمال ما يزيله فلا بدّ من أن يجعل هذه الأخبار المستفيضة كاشفة

    عن بنائهم و إمضاء لطريقتهم لما عرفت من تعذّر تنزيلها على التعبّد خصوصا بعد ملاحظة شيوع القول بحجيّة الاستصحاب في الجملة بين العامّة و الخاصّة قديما و حديثا بل عدم القول بإنكاره مطلقا حتّى في العدميّات أو ندرته فكيف يمكن في مثل هذا المورد تنزيل مثل هذه الأخبار على التعبّد المحض مع أنّ اعتماد جلّ القائلين بحجيّته بل كلّهم إلاّ من شذّ و ندر من جماعة من متأخّري المتأخّرين ليس إلاّ على بناء العقلاء و لا يضرّنا توهّم من توهّم منهم أنّ بناءهم من باب الظّن فإنّ الخطاء في تعيين المبنى لا يوهن البناء و الاتّكال إنما هو على البناء لا على ما ذكروه من المبنى و قد بيّنا أنّ البناء مبناه عدم الاعتناء باحتمال الوجود لا الاعتماد على بقاء الموجود من حيث هو لا يقال ما ذكرت ينافي ما تقدّم في تعريف الاستصحاب من أنّه بقاء ما كان لأجل أنّه كان حيث إنّ علّة الإبقاء على ما ذكرت عدم الاعتناء بوجود المزيل لا وجوده السّابق من حيث هو لأنّا نقول قد عرفت فيما سبق أنّ كون وجوده السّابق علّة للإبقاء إنما هو بنحو من الاعتبار لا أنّ وجوده السّابق حقيقة هو العلّة للحكم بالبقاء فإنّ علّة الإبقاء إمّا الظّن الحاصل من الغلبة أو التعبّد الشّرعي أو التعبّد العقلائي بعدم الاعتناء باحتمال وجود الرّافع في رفع اليد عن أثر الشّي‏ء الّذي لو خلي و نفسه يبقى كما هو المختار و إن أبيت عن تسمية ما ادّعينا حجّيته بالاستصحاب فسمه بأصل العدم الّذي كاد يكون اعتباره لشيوع دورانه على الألسن من البديهيات‏

    الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية، ج‏2، ص: 78

    ثمّ لا يخفى عليك أنّ بناء العقلاء ليس أمرا مضبوطا بحيث لم يبق مجال للشكّ في مصاديقه بل الشكّ يتطرّق في كثير من الموارد منها قاعدة المقتضي و المانع إذ لا وثوق ببناء العقلاء على ترتيب أثر المقتضي بالقبح بمجرّد إحراز المقتضي بل المظنون لو لم يكن مقطوعا به عدمه إذ لم يعهد من عاقل ترتيب أثر موت المورث بمجرّد إحراز حدوث ما يقتضيه كشرب السّم أو رمي سهم إليه مع احتمال اقترانه بوجود المانع و كذا غيره من الأمثلة الّتي لا تحصى و منها ما لو استلزم المستصحب موضوعا جديدا أنيط به حكم جديد من دون أن يكون هذا الموضوع بنفسه من أحكام المستصحب بنظر العرف بل من لوازم بقائه و عدم تحقّق خلافه في الواقع مثلا لو غاب زيد عن أهله و عياله ينفق وكيله على زوجته ما دام يحتمل حياته و يتصرّف في أمواله و لا يلتفت إلى احتمال موته في ترك الإنفاق و التصرّف فلو اعترض عليه أحد في الإنفاق و التّصرّف يعلّله بعدم ثبوت موته و هذا بخلاف ما لو كان لبقائه لازم عادي أو عقلي كطول لحيته أو المعاملة الفلانية الّتي يعلم بأنّه على تقدير بقائه لأوقعها لا محالة فإنّه لو كان اللاّزم أثر عرفي أو عقلي لا يترتّب عليه إلاّ بعد إحرازه باليقين فلو قيل له لم لا تفعل كذا يعتذر بقوله لا أقطع ببقائه و سرّه ما أشرنا إليه من أنّ بناء العقلاء على الاستصحاب ليس لأجل إفادته الظنّ حتّى لا يعقل التّفكيك بين آثاره و لوازمه بل وجهه ليس إلاّ أنّ الشكّ لا يعتدّ به في حال من حالاته أبدا إلاّ أنّه يلتفت إليه و يبني على عدم المشكوك واقعا حتّى يكون طريقا لإحراز العدم كي يترتّب عليه آثاره و لوازمه كثبوت المقتضي في القاعدة و وجود اللاّزم في الفرض فالأقوى عدم الاعتناء بالقاعدة و هذا القسم من الاستصحاب

    نعم لو كان المقتضي بنظرهم شديد الاقتضاء بحيث يكون مجرّد إحرازه كإحراز نفس المقتضي بحيث لا يلتفت الذّهن حال الشكّ إلاّ إلى احتمال وجود المانع لا عدم وجود المقتضي بالقبح أو كان الواسطة الّتي يترتّب عليها الحكم الّذي يراد بالاستصحاب إثباته من الوسائط الخفيّة بحيث لا يلتفت العرف في مقام ترتيب الأثر إليها بل يرون الأثر أثر النّفس المستصحب فالظّاهر اعتباره بل لا يبعد القول باندراجه في مورد الأخبار الكاشفة عن إمضاء طريقة العقلاء لما سيجي‏ء إن شاء اللّه من أنّ إضافة النّقض إلى اليقين في باب الاستصحاب إنما هو باعتبار اليقين التّقديريّ الموجود في زمان الشكّ لا باعتبار اليقين السّابق من حيث هو كما في قاعدة اليقين و هذا المعنى الّذي هو ملاك صدق قولنا اليقين لا ينقضه الشكّ في مبحث الاستصحاب موجود في الفرض لأنّ المفروض أنّ الذّهن لشدّة اقتضاء المقتضي أو خفاء الواسطة لا يلتفت أوّلا و بالذّات إلاّ إلي احتمال وجود المانع لا إلى نفسه فلا يعتدّ بالشكّ بل يمضي على يقينه التّقديري و لا ينقضه بالشكّ أبدا و لعلّ كون هذا المعنى الّذي أوضحناه مغروسا في ذهن المصنّف رحمه الله و غيره ممّن قال بحجيّة الاستصحاب من باب الأخبار هو الّذي دعاهم إلى نفي حجيّة الأصول المثبتة إلاّ فيما إذا كانت الواسطة خفيّة و إلاّ فسيجي‏ء الإشكال في هذا التّفصيل بناء على اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد و لقد أطلنا الكلام في المقام لكونه حقيقا بالاهتمام حيث إنّ المسألة من أمّهات الفروع و معضلات الأصول و اللّه الهادي‏ [↑](#footnote-ref-21)
22. لم يذكره السيد الشهيد وانما السيد الحائري في حاشية المباحث ج5 ص 33 " (2) في كون عدم الردع دليلًا على الإمضاء في المقام إشكال، و هو: أنّ من المحتمل أن تكون الأغراض الواقعيّة نسبتها إلى جعل البراءة و جعل الاستصحاب على حدّ سواء، و أن يكون المولى قد جعل البراءة لكنه لم يهتمّ بإيصال ذلك الى العبيد، باعتبار أنّ ما يصنعه العبيد ليس بأسوإ حالًا من فرض التمسّك بالبراءة؛ لأنّ انحفاظ الغرض الحقيقي بعد الردع و قبله يكون بدرجة واحدة.

    و قد أجاب استاذنا الشهيد (رحمه الله) على ذلك بأنّ الإمام (عليه السلام) يهتمّ بإيصال الأحكام مطلقاً، فلو كان الحكم هو البراءة لردع عن الاستصحاب و لو فرض أنّ نسبة الملاك الواقعي إليهما كانت على حدّ سواء."" [↑](#footnote-ref-22)
23. فالاشكال يرد على كل سيرة ، انه في كون عدم الردع والاكتفاء بادلة البراءة اشكال ، حتى السيرة القائمة على حجية خبر الثقة اذ يقال نفس الكلام انه لعله اراد ان يردع ولكن رأى ان الملاكات الفائتة نفس الملاكات التي ستفوت بالردع، وغاية الاشكال الوصول الى انه لا يكفي مجرد عدم الردع لاستكشاف الامضاء بل لابد من احراز عدم الردع [↑](#footnote-ref-23)
24. نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 33 [↑](#footnote-ref-24)
25. ولكن هذا لا يدفع الاشكال في انه لم يعمل بهذا الامر في بحث حجية خبر الواحد. [↑](#footnote-ref-25)
26. الدليل على ان لها قيمة ان العقلاء حتى بعد الردع يرفعون اليد عن خصوص اجراء سيرتهم في الشرعيات ، ويستمرون على سيرتهم في غيرها، كالقياس الذي يجريه العقلاء في حياتهم الاعتيادية الى الان . [↑](#footnote-ref-26)
27. كونه موجوداً في كلمات الاعلام لا يدفع كلام السيد الشهيد قده لو كان مقصوده النكتة الاثباتية ، ثم ان النكتة الاثباتية ذكرها في \*بحوث في علم الأصول ؛ ج‏4 ؛ ص408\*

    هذا كلّه لو مشينا حسب المنهج الّذي سار عليه صاحب الكفاية (قده) و تابعة عليه المحققون من بعده و لكن لا تصل النوبة إلى ذلك كما أشرنا إليه في صدر المسألة لأنَّه:

    أولا- التشكيك في أصل دلالة الآيات الناهية على الردع عن العمل بالظنّ.

    \*و ثانياً- لو فرض ذلك قد يدعى انَّ رسوخ‏ السيرة على العمل بخبر الثقة و ارتكازيتها يمنع عن انعقاد إطلاق في الآيات بلحاظ صيرورتها بمثابة القرينة المتصلة المانعة عن الإطلاق ذاتاً\*

    و ثالثاً- لو فرض انعقاد الإطلاق فهو ليس رادعاً جزماً، باعتبار انعقاد سيرة المتشرعة فعلًا على العمل باخبار الثقات الكاشف إِنّا عن عدم الردع.

    و رابعا- لو قطعنا النّظر عن سيرة المتشرعة و بقينا و سيرة العقلاء مع ذلك نقول لا تصلح إطلاقات الآيات المذكورة للردع عنها لما أشرنا إليه مراراً من أنَّه لا بدَّ من أَنْ يكون البيان الرادع يردع عن نكتة السيرة صراحة فلا يكفي فيه مجرد إطلاق أو عموم‏ بل لا يكفي بيان واحد أو بيانات بل لا بدَّ من مزيد بيانات و تأكيدات و تصريحات لكي تقلع جذور السيرة و نكتتها عن أذهان المتشرعة كما وقع ذلك بالنسبة إلى العمل بالقياس. [↑](#footnote-ref-27)
28. حديث الرفع نبوي [↑](#footnote-ref-28)
29. على هذا لا نحتاج الى السيرة بل نتمسك بالروايات. [↑](#footnote-ref-29)
30. المقصود ان حكم العقل معلق على عدم المرخص ، وحيث لم يرخص يتم موضوع حكم العقل بالملازمة. [↑](#footnote-ref-30)
31. ذكر السيد الامام في رسالة الاستصحاب ص 23 " و بالجملة: تكون الشبهة في الفقرة الاولى حكميّة و أجاب الإمام عليه السلام: بأنَّ النوم الغالب على العين و القلب و الاذن موجب للوضوء.

    ثمّ حدثت شبهة اخرى‏ له: بأنَّ النوم الغالب على تلك الحواسّ ممّا لا سبيل له إليه إلّا بالأمارات، فذكر بعض الأمارات الظنّية، مثل حركة شي‏ء إلى جنبه، و أنّها أمارة شرعيّة على النوم في صورة الشكّ في تحقّق النوم أو لا؟

    فأجاب: بأنَّه‏ (لا، حتّى يستيقن أنَّه قد نام، و يجي‏ء من ذلك أمرٌ بيّن).

    " [↑](#footnote-ref-31)
32. قوله تعالى: (إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ) – التقدير : فلا عجب لأنّه قد سرق أخ له‏

    . وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ ... جواب الشرط: لا تحزن

    : وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ [↑](#footnote-ref-32)
33. مصباح الأصول ؛ ج‏1 ؛ ص84

    و لم نر موردا واحدا استعملت فيه الجملة الاسمية في مقام الطلب، بل لو قيل: زيد قائم، و اريد به طلب‏ القيام، لعدّ من أفحش الاغلاط.

    نعم صحّ استعمال الجملة الاسمية في مقام انشاء المادّة، كما اذا قيل:

    أنت طالق، أو أنت حرّ لوجه اللّه‏ [↑](#footnote-ref-33)
34. استصحاب الرباني 69 [↑](#footnote-ref-34)
35. أشكل على ذلك السيد السيستاني في ص 70 بان هذا لو كان المقدر هو فعلا عاما ،، اما لو كان المقدر مثل يبني لا يرد هذا الاشكال حيث انه يكون متعلقا بمادة مذكورة. [↑](#footnote-ref-35)
36. كما لو قال هل اعيد الوضوء فقال لا تعد ما تيقنت به [↑](#footnote-ref-36)
37. كما لو قال في محل كلامنا لا تعد الوضوء لانه متيقن [↑](#footnote-ref-37)
38. لا تعد الوضوء لانّه وضوء متيقن [↑](#footnote-ref-38)
39. في محل كلامنا يقال هكذا لا يجب الوضوء لان الوضوء متيقن [↑](#footnote-ref-39)
40. لا يخفى ان اليقين من الصفات ذات التعلق فلا توجد عائمة من دون متعلق فهذا الفرض غير متصور. [↑](#footnote-ref-40)
41. فرائد الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص57

    و فيه‏: أنّ‏ العموم‏ مستفاد من الجنس في حيّز النفي؛ فالعموم بملاحظة النفي كما في «لا رجل في الدار»، لا في حيّزه كما في «لم آخذ كلّ الدراهم»، و لو كان اللام لاستغراق الأفراد كان‏ الظاهر - بقرينة لمقام و التعليل و قوله: «أبدا»- هو «1» إرادة عموم النفي، لا نفي العموم. [↑](#footnote-ref-41)
42. منتقى الجمان فى احاديث الصحاح و الحسان، ج‏1، ص: 81 [↑](#footnote-ref-42)
43. قال فی منتهى الدراية "بناءً على عدم كون الطهارة الواقعية شرطاً- لا مقتضي لجريان الاستصحاب فيها، و ذلك لاعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، و من المعلوم أن الطهارة الواقعية المستصحبة ليست حكماً شرعياً كوجوب صلاة العيدين في عصر الغيبة و لا موضوعاً لحكم كالعدالة التي يترتب عليها جواز الاقتداء و قبول الشهادة. أما الأول فواضح. و أما الثاني فلفرض كون الشرط إحرازها لا وجودها الواقعي. و حيث انه لم يترتب أثر شرعي على نفس المستصحب و هو الطهارة الواقعية لم يجرِ الاستصحاب، لأنه يجري لإثبات الواقع ظاهراً. و عليه فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة لفقدان شرطها، أعني إحراز الطهارة، و عدم صحة ما تقدم من تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب، إذ المفروض عدم جريانه في الطهارة." [↑](#footnote-ref-43)
44. نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص84

    حاصله: كفاية كونها شرطاً اقتضائياً في التعبد بها، من دون حاجة إلى جعل الشرطية لها فعلًا، كما كانت في غير هذه الحال، إذ المفروض كون إحراز ما هو شرط اقتضائي تعبداً، شرطاً فعلياً.

    و التحقيق: أن مقتضى التعبّد الاستصحابي لبّا جعل الحكم المماثل- إما تكليفاً أو وضعاً- و عليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضية، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النّظر عن عروض عارض.

    فان أُريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضي له،

    فلا معنى للتعبد بمماثله، كما أن مقتضية واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمماثله.

    و إن أريد الثاني، فذات الموضوع، و إن كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصورة عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصورة للطهارة الواقعية، حتى يتعبد بمماثله فيها.

    و مع قطع النّظر عن الحكم لا يعقل التعبد الاستصحابي، و لا غيره مما يكون لبّه جعل الحكم المماثل، فأية فائدة في كون الطهارة محكومة بحكم اقتضائي؟! و لا يمكن الالتزام بشرطيّة الطهارة الواقعية واقعاً، و عدم فعليّتها في هذه الصورة، بل الفعلي غيرها، و هو إحراز الطهارة التعبدية، فان الجهل بها، و إن كان مانعاً عن فعليتها، إلّا انه بعد ارتفاع الجهل تصير الشرطية فعلية، و إن كان المصلّي واجداً لشرط آخر في هذه الحال.

    و حديث الاجزاء- و تدارك المصلحة الواقعية باقتران الصلاة بشرطها الفعلي- لا يتوقف على جعل إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، بل لو كانت بنفسها أيضاً شرطاً لكفى في التدارك، كما مر في الحاشية المتقدمة.

    بل لا بد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطية الطهارة الواقعة بغير صورة الجهل و الالتزام بأن الصلاة واجدة لما هو شرطها لا فاقدة له و متداركة بشي‏ء.

    قوله: مع كفاية كونها من قيود الشرط ... إلخ.

    (1) حاصله كفاية التعبد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهراً، و مرجعه إلى جعل الشرطية- فعلًا- للطهارة المتيقنة سابقاً، المشكوكة لاحقاً، لا من باب التعبد بتمام الموضوع ليكون خلفاً، بل من باب التعبد بجزئه لوجود جزئه الآخر، بقرينة تعليل عدم الإعادة به.

    و قد مر الجواب عنه في الحاشية المتقدمة :

    فإن إحراز الطهارة المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهارة المجعولة شرطاً، مع أن‏

    الإحراز مقوم لموضوع الشرطية، فيلزم أخذ الإحراز المتأخر عن الشرطية في موضوع الشرطية- كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع‏ .

    و أما تنزيل إحراز الطهارة سابقاً منزلة إحراز الطهارة بالفعل، فهو و إن كان خالياً عن هذا المحذور لكنه خلاف مبناه- قدّه- من جعل الطهارة بنفسها شرطاً واقعياً في غير هذه الحال.

    مضافاً إلى ما فيه من وجوه الإشكال، كما تقدم في الحاشية السابقة فراجع.

    قوله: نعم، و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال ... إلخ.

    (1) فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، و من الواضح أن عدم الإعادة قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعاً لا لمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

    مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلأجل التنبيه- على حجية الاستصحاب- حسن التعليل بكونه على طهارة تعبداً، لا بكونه محرزاً لها.

    أقول: للطهارة المستصحبة آثار و أحكام:

    منها: جواز الدخول في الصلاة، فان الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، و لا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

    و منها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسة، إذ هي أيضاً اعتناء بالشك، فمقتضى حرمة نقض اليقين بالشك عدم الإعادة، لأنها نقض لليقين بالشك.

    و منها: عدم وجود الإعادة بعد انكشاف الخلاف، و حيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد فليست الإعادة في هذه الحال مصداقاً لنقض اليقين بالشك من أول‏

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 87

    جريان الاستصحاب.

    فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضياً لعدم الإعادة في هذه الحال، فالتعليل لعدم وجود الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة- غير صحيح [1] و التنبيه على حجية الاستصحاب لا يصحح تعليل الشي‏ء بما ليس علة له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان بإحراز الطهارة التعبدية قبل الصلاة، لكان دالًا على حجية الاستصحاب أيضا حيث لا إحراز للطهارة التعبدية، إلّا مع حجية الاستصحاب.

    و بالجملة: لا يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلّا بوجود شرطه لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه.

    و ما يمكن أن يقال في حسن التعليل وجوه:

    منها: أن إحراز الطهارة السابقة- حيث كان منزّلًا منزلة إحرازها بالفعل- صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنّك كنت على يقين) كما هو ظاهر الصحيحة، فالعلة كونه على يقين، لا كونه متطهراً.

    إلّا أنه مبنى على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجداناً لا نفسها.

    و أيضاً يبتني على كون قصة (لا تنقض) مسوقة لترتيب آثار اليقين لا المتيقن- كما هو مبني شيخنا [2] كما هو ظاهر الصحيحة، فالعلة كونه على يقين لا كونه‏

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    [1]- توضيحه: أن عدم وجوب الإعادة- الّذي لا يجامع لفساد الصلاة- هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهارة و ذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا. و أما عدم وجوب الإعادة- الّذي يجامع لفسادها- هو ما إذا كان الشرط نفس الطهارة التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف بين أن الصلاة غير واجدة لشرطها فكانت فاسدة، فالتعليل لإثبات عدم وجوب الإعادة على النحو الأوّل، بكلام يناسب عدم وجوب الإعادة على النحو الثاني غير صحيح، و سيأتي تفصيله منه- قدّه- في ذيل كلام الماتن- قدّه- «لا يكاد يصح التعليل ...» ص 89.

    [2]- راجع الكفاية ج 2 ص 287، و تعليقته المباركة على الرسائل عند بيان حقيقة «لا تنقض» 188، تبعاً لأستاذه المحقق الميرزا الشيرازي- قدّه-.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 88

    متطهراً.

    إلّا أنه مبني على كون الشرط الواقعي، إحراز الطهارة وجداناً، لا نفسها.

    و أيضا يبتني على كون قضية (لا تنقض) مسوقة لترتيب آثار اليقين لا المتيقن- كما هو مبنى شيخنا - قدس سرّه- و غيره-.

    و منها: أن القضية المزبورة، و إن كان مفادها: لأنك كنت على طهارة إلّا أن الشرط- في هذه الحال- إذا كان إحراز الطهارة، فالطهارة،- التي هي جزء الموضوع- هي الطهارة العنوانية المقومة لصفة اليقين لا الطهارة الخارجية، و إلّا لوجبت الإعادة.

    و من الواضح: أن الطهارة- العنوانية المقومة لصفة اليقين- لا يتخلف عنها و لا يعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

    و بالجملة: الشرط مطلقاً هي الطهارة غاية الأمر أن الشرط الواقعي هي الطهارة التي لها مطابق في الخارج، و الشرط الفعلي في حال الجهل هي الطهارة، و إن لم يكن لها مطابق في الخارج، و مقوم الإحراز هي الطهارة التي لا تتوقف على وجودها الخارجي لأن المعلوم بالذات مقوم لصفة العلم لا المعلوم بالعرض.

    و فيه أن طبيعي الطهارة، و إن كان محفوظاً في الذهن و العين، إلّا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك) لحاظ الطهارة فانية في مطابقها الخارجي و إبقاء مثلها مورد التعبد، لا إبقاء طبيعي الطهارة، و عنوانها المقوم للإحراز حتى لا يكون فرق بين شرطية إحراز الطهارة العنوانية.

    و منها- أن الطهارة حيث أنها إذا وجدت لا تزول إلّا برافع فلها اقتضاء البقاء و الطهارة الثابتة اقتضاء عين الطهارة، التي هي شرط واقعاً، فنزل الشارع الطهارة الاقتضائية منزلة الطهارة الواقعية الفعلية، و أعطاها حكمها و هي الشرطية.

    نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 89

    و من المعلوم أن الطهارة الاقتضائية لا تزول برافعها، بل الزائل هي الفعلية، فصح تعليل عدم وجوب الإعادة، لمكان وجود الطهارة الاقتضائية التي هي شرط في هذه الحال بلسان وجود الطهارة الفعلية التي هي شرط واقعاً، حيث أن الأولى عين الثانية.

    و بناء على هذا لا حاجة إلى جعل الإحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

    و فيه ما قدمناه في بعض الحواشي المتقدمة: أن اقتضاء الطهارة للبقاء ليس بمعنى كون نفسها سبباً لبقاء نفسها على حد سببية المقتضي لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضي ثبوت مقتضاه- و لو مع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوثاً أو بقاء- لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاءً، بل معناه إن الطهارة مسببة شرعاً عن سبب يقتضي طهارة مستمرة إلى أن يجي‏ء سبب أقوى، فيزيلها و يمنع عن تأثير سببها في بقائها.

    فمع وجود الرافع في الواقع لا طهارة حقيقة، و ليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقية ببقاء سببها اقتضاء، بل ذلك الوضوء التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهارة مستمرة إلى أن يحدث رافع لها.

    فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حدّ ثبوت المقتضي بثبوت المقتضي، حتى يعطي لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، و يصح التعبير عن أحدهما بالآخر، و قد قدمنا صحة التعليل بناء على شرطية الطهارة التعبدية، و لو في خصوص المقام، و بناء على مانعية النجاسة لو لا المعذر عنها وضعاً فراجع‏ . [↑](#footnote-ref-44)
45. لعل مقصود السيد الشهيد ما افاده في أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏9 ؛ ص53

    الصورة الرابعة: يقطع بأنّ ما رآه هو نفس ما تقدّم، و في هذه الصورة لا مورد لقاعدة اليقين، و إنّما المورد مورد للاستصحاب، لكن لا ينطبق النقض على الاعادة، بل إنّ الذي ينطبق عليه النقض هو الامتناع من الدخول في الصلاة. و هذه الصورة هي التي استظهرها شيخنا قدس سره و غيره، و لأجل ذلك وقعوا في إشكال عدم انطباق النقض على الاعادة.

    و عمدة ما يمكن أن يعيّن الصورة الرابعة أمران:

    الأوّل، ما يوجد في بعض النسخ من قوله: «فرأيته فيه» الظاهر في رجوع ضمير «رأيته» إلى النجاسة السابقة من الدم أو المني.

    اشكل عليه

    أمّا الأمر الأوّل، فيمكن الجواب عنه: بأنّ الضمير راجع إلى مطلق الدم كما في قوله: «فرأيته رطباً» غايته أنّ ذلك التصرّف كان بقرينة قوله: «رطباً» و قوله: «لعلّه أُوقع عليك» فليكن هذا التصرّف جارياً في هذه المسألة، و القرينة هي تطبيق النقض على الاعادة، لأنّه لا يتم مع كون النجاسة المرئية جديداً هي عين السابقة [↑](#footnote-ref-45)
46. أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏9 ؛ ص64

    ثمّ لا يخفى أنّ في كون تنجّز النجاسة هو المانع من صحّة الصلاة إشكالًا، و هو أنّ المراد بتنجّز النجاسة ليس هو تنجّز سائر آثارها من حرمة الأكل و الشرب و نحو ذلك، إذ لا مدخلية لتلك الآثار في باب الصلاة، بل المراد هو تنجّز خصوص هذا الأثر و هو المانعية من صحّة الصلاة، و حينئذٍ لا يعقل تقييد المانعية بتنجّز نفسها إلّا بنحو من التقييد غير اللحاظي بمثل متمّم الجعل و نحوه ممّا يصحّح أخذ العلم بالحكم قيداً فيه، بل هذا أشكل من أخذ العلم قيداً، بل هو من‏ قبيل أخذ تحقّق الحكم قيداً فيه، و هو محال. [↑](#footnote-ref-46)
47. من اين نستفيد شرطية الفحص ، فالرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة ، وانما في مقام البيان على انه لو كانت النجاسة مسبوقة بالعلم فعليه الاعادة والا فلا ، وهذه الصحيحة مثل صحيحة أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: « إن أصاب ثوب الرجل الدم، فصلى فيه و هو لا يعلم فلا إعادة عليه، و إن هو علم قبل أن يصلي فنسي و صلّى فيه فعليه الإعادة جعلت المدار على العلم و عدمه لا على الفحص و عدمه. ومثل " عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ صَلَّى فِي ثَوْبٍ فِيهِ جَنَابَةٌ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ عَلِمَ بِهِ قَالَ عَلَيْهِ أَنْ يَبْتَدِئَ الصَّلَاةَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى وَ فِي ثَوْبِهِ جَنَابَةٌ أَوْ دَمٌ حَتَّى فَرَغَ مِنْ صَلَاتِهِ ثُمَّ عَلِمَ قَالَ قَدْ مَضَتْ صَلَاتُهُ وَ لَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ."

    نعم هذه الرواية تدل على شرطية الفحص وهي ما عَنْ مَنْصُورٍ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ رَجُلٌ أَصَابَتْهُ جَنَابَةٌ بِاللَّيْلِ فَاغْتَسَلَ فَلَمَّا أَصْبَحَ نَظَرَ فَإِذَا فِي ثَوْبِهِ جَنَابَةٌ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَدَعْ شَيْئاً إِلَّا وَ لَهُ حَدٌّ إِنْ كَانَ حِينَ قَامَ نَظَرَ فَلَمْ يَرَ شَيْئاً فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْهِ وَ إِنْ كَانَ حِينَ قَامَ لَمْ يَنْظُرْ فَعَلَيْهِ الْإِعَادَةُ. [↑](#footnote-ref-47)
48. بحوث في شرح العروة الوثقى؛ ج‌4، ص: 233

    (1) لا إشكال في اعتبار الطهارة من الخبث في الصلاة على وجه الإجمال نصا و إجماعا بل ضرورة و الروايات الدالة على ذلك بشكل و آخر متواترة و انما الكلام في تحقيق جهات:

    الجهة الاولى: في انه هل يعتبر الطهارة من كل أنواع النجاسات

    أو يختص هذا الحكم ببعضها دون بعض، قد يقال بان الروايات الواردة في مقام بيان اعتبار الطهارة قد جاءت في موارد متفرقة و لا يستفاد منها التعميم المذكور الا بضم الإجماع.

    و قد تصدى السيد الأستاذ دام ظله إلى إثبات التعميم بالدليل اللفظي «1» و ذلك بلحاظ عدة روايات:

    منها معتبرة زرارة عن أبي جعفر (ع) قال

    «لا صلاة إلا بطهور و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار بذلك جرت السنة من رسول اللّه (ص) و أما البول فإنه لا بد من غسله» «1» و تقريب الاستدلال بها ان المراد بالطهور في صدرها ما يعم الطهارة الخبثية بقرينة الذيل فتدل على أن الطهارة على الإطلاق معتبرة.

    و يرد عليه ان كلمة (طهور) إذا كانت بمعنى المصدر أي الطهارة ثم ما أفيد و لكن إذا كانت بمعنى آلة التطهير اى انه لا صلاة إلا بمطهر كما جاءت بهذا المعنى في قوله تعالى «وَ أَنْزَلْنٰا مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً طَهُوراً» «2» عند من استدل بها على المطهرية فلا يستفاد من الرواية اعتبار الطهارة من كل أنواع النجاسات في الصلاة و انما تفيد ان كل مصل لا بدل له من استعمال الماء المطهر و يكفي في هذه اللابدية لزوم التخلص من قذر البول و الغائط عند الاستنجاء.

    و مما يشهد على ان كلمة طهور في الرواية بهذا المعنى ما ورد في ذيل الحديث من قوله «و يجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار» فان المجزى لا بد من مجز عنه و ليس هو الطهارة لأن الأحجار لا تجزي عنها و انما تحققها بل هو الماء المطهر فان الأحجار تجزى عنه و هذا يعنى ان قوله في صدر الحديث «لا صلاة إلا بطهور» بمعنى لا صلاة إلا باستعمال ماء مطهر.

    هذا الذيل جاء به كشاهد على ان طهور المقصود منها آلة التطهير ، فتنصرف الى لزوم استعمال المطهر للتخلص من البول والغائط ، ولا انه يريد ان ينفي شرطية الطهارة الخبثية [↑](#footnote-ref-48)
49. 10- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ رَجُلٍ عَنْ سَلَمَةَ بَيَّاعِ الْقَلَانِسِ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ ع إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع- ‌فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَا بُنَيَّ أَ لَا تُطَهِّرُ قَمِيصَكَ فَذَهَبَ فَظَنَنَّا أَنَّ ثَوْبَهُ قَدْ أَصَابَهُ شَيْ‌ءٌ فَرَجَعَ فَقَالَ إِنَّهُ هَكَذَا فَقُلْنَا جَعَلَنَا اللَّهُ فِدَاكَ مَا لِقَمِيصِهِ قَالَ كَانَ قَمِيصُهُ طَوِيلًا وَ أَمَرْتُهُ أَنْ يُقَصِّرَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- وَ ثِيٰابَكَ فَطَهِّرْ. [↑](#footnote-ref-49)
50. كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)؛ ج‌4، ص: 42

    المأخوذ في الصلاة مانعية النجاسة لا شرطية الطهارة

    و أمّا حال مقام الإثبات و دلالة الأدلّة، فتتضح بعد التنبيه إلىٰ ما مرّ منّا من أنّ الطهارة الخبثية ليست أمراً وجودياً مضادّاً للقذارة، بل هي عبارة عن خلوّ الجسم من القذارات و نقائه عنها «1»، لا بمعنى دخالة هذا العنوان، بل الطهارة عدمُ تلوّث الجسم الموجود بشي‌ء من القذارات و كونُه علىٰ حالته الأصلية؛ فإنّ الضرورة قاضية بأنّه لم يكن في الجسم غير أوصافه الذاتية و العرضية شي‌ء وجودي هو الطهارة مقابل القذارة، فالطهارة عبارة أُخرى عن عدم القذارة، و كذا النظافة.

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) تقدّم في الصفحة 11.

    كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)، ج‌4، ص: 43‌

    بل الطهارة من الأخباث المعنوية و الصفات الخبيثة، ليست إلّا خلوّ النفس منها، و أمّا حصول كمالات مقابلات لها فهي أُمور أُخر غير الطهارة منها، كما يظهر بالتأمّل.

    و ما ذكرناه هو الموافق للعرف و اللغة. فما ادعىٰ بعض الأعيان من وضوح كون الطهارة ضدّاً وجودياً للقذارة الخبثية «1»، في غير محلّه، بل مدعي وضوح خلافه غير مجازف.

    فحينئذٍ نقول: لا يعقل شرطية حيثية العدم للماهية المأمور بها؛ لا بحسب الملاكات الواقعية، و لا بحسب تعلّق الإرادة الجدّية، و لا بحسب الأوامر المتعلّقة بمتعلّقاتها:

    أمّا الأُولىٰ، فلعدم إمكان مؤثّرية العدم و لو بنحو جزء الموضوع في شي‌ء. و ما يتوهّم ذلك في بعض الأمثلة العرفية، ناشئ من الخلط و قلّة التدبّر، و إلّا فما ليس بشي‌ء أصلًا كيف يمكن تأثيره و دخالته في أمر؟! فإنّ التأثير و نحوه من الأُمور الوجودية لا يمكن اتصاف العدم به.

    و من هنا يظهر امتناع تعلّق الإرادة و الأمر به؛ أي بما هو عدم حقيقة، لا بمفهوم العدم الذي هو وجود بالحمل الشائع.

    و ما ذكرناه ليس أمراً دقيقاً عقلياً خارجاً عن فهم العرف؛ حتّى يقال: إنّ الميزان في هذه الأبواب هو الفهم العرفي.

    و بعد امتناع شرطية العدم، لا محيص عن إرجاع ما يظهر منه الشرطية إلىٰ مانعية الوجود التي قد عرفت تعقّلها. مع أنّ غالب الأدلّة ظاهرة في مانعية النجاسة، لا شرطية الطهارة أو عدم النجاسة،

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) انظر مصباح الفقيه، الطهارة: 75/ السطر 13.

    كتاب الطهارة (للإمام الخميني، ط - الحديثة)، ج‌4، ص: 44‌

    كقوله (عليه السّلام) في مكاتبة خَيْران الخادم في الخمر: «لاتصلّ فيه؛ فإنّه رجس» «1».

    و‌

    في رواية أبي يزيد القسمي في جلود الدارِش: «لاتصلّ فيها؛ فإنّها تدبغ بخرء الكلاب» «2».

    و مثلِ ما دلّت علىٰ نفي البأس عن الدم ما لم يكن مجتمعاً قدر الدرهم «3» حيث يظهر منها البأس في مقداره، و هو عين المانعية. و ما دلّت علىٰ نفي البأس عن القذارة فيما لا تتمّ فيه الصلاة وحدها «4» و ما دلّت علىٰ إعادة الصلاة مع إتيانها في النجس في الموارد الخاصّة «5» و هي كثيرة، و المتفاهم منها عرفاً أنّ النجس موجب للإعادة. بل ما دلّت علىٰ وجوب الغسل و الإعادة إذا صلّىٰ في النجس «6» و هي كثيرة. بل لك أن تتمسّك‌

    بقوله (عليه السّلام): «لا تجوز الصلاة في شي‌ء من الحديد؛ فإنّه نجس ممسوخ» «7»

    فإنّه يظهر منها كراهة الصلاة في النجس الذي صار ممسوخاً، و يستأنس منه عدم الجواز في النجس غير الممسوخ، تأمّل.

    حول الروايات الظاهرة في شرطية الطهارة

    نعم، بإزائها روايات ربّما تكون ظاهرة في شرطيّة الطهارة،

    كقوله (عليه السّلام) في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلّا بطهور» «1»

    بناءً علىٰ شمولها للطهارة الخبثية، أو ظهورها فيها بقرينة ذيلها.

    و صحيحة زرارة الثانية «2» من أدلّة الاستصحاب.

    و‌

    قوله (عليه السّلام): «الصلاة ثلثها الطهور» «3».

    و‌

    قوله (عليه السّلام): «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس ..» «4»

    و عدّ منها الطهور.

    و ما عدّ الطهور من فروض الصلاة «5» بناءً علىٰ أعمّيته من الطهور من الخبث.

    و هو محلّ إشكال في كثير منها. مع أنّ قوله (عليه السّلام) مثلًا:

    «لا صلاة إلّا بطهور»

    بناءً علىٰ ما تقدّم من أنّ «الطهور» ليس إلّا خلوَّ المحلّ من القذارة‌

    كصحيحة زرارة قال: «سألت أبا جعفر (عليه السّلام) عن الفرض في الصلاة، فقال: الوقت و الطهور و القبلة»

    و كونَه علىٰ حالته الأصلية معناه: لا صلاة إلّا بإزالة القذارة و التطهّر منها، و هو غير ظاهر في شرطية الطهور، بل غير ظاهر في شرطية الإزالة. بل لا يبعد دعوى ظهورها في أنّ النجاسة لمّا كانت مانعة عن الصلاة قال: «لا صلاة إلّا بإزالتها».

    و لو نوقش في ذلك، فرفع اليد عن مثله أولىٰ من رفع اليد عن الأدلّة الكثيرة الدالّة علىٰ مانعية النجاسة؛ لو لم نقل بتعيّنه بلحاظ ما تقدّم «1»، فالأقرب أنّ النجاسة مانعة، لا الطهارة أو إزالة النجاسة شرط، فما قيل: «من أنّ إزالة النجاسات واجبة شرطاً للصلاة» «2» لا يخلو من تسامح. [↑](#footnote-ref-50)
51. لعل ذلك لا يتم الا اذا قلنا هكذا : بما انه انكشف نجاسة كلا الثوبين فهذا يكشف عن ان صرف الوجود انطبق على اول وجوداته. [↑](#footnote-ref-51)
52. البراءة العقلية وان كانت تجري فيما لا تعين له ولكن لا تنفعنا ، لان البحث في الاحكام الوضعية كصحة الصلاة و عدمها كما في مثال الصلاة في الثوبين فان اجرينا اصالة الطهارة في الاحد غير المعين ترتب الحكم بصحة احدهما وهي الصلاة الثانية على ما تقدم نقله عن السيد الخوئي في الدرس السابق. [↑](#footnote-ref-52)
53. السيد الشهيد يقول ممكن عقلا ولكنه خلاف الظاهر بحسب النظر العرفي فالمنصرف عندهم الحكم بطهارة وحلية اشياء متعينة كالثوب والماءو... [↑](#footnote-ref-53)
54. ذكر السيد الحائري في المباحث ج 5 ص 94 (۱) لا أتذكّر أنه مضى شيء من هذا القبيل، والظاهر أنّ هذا اشتباه، وأنّ الذي مضى إنّما هو الحديث عن الترخيص في كلّ واحد من الطرفين على تقدير عدم الترخيص في الطرف الآخر، أي: أنّ الحديث كان عن

    الترخيص والتأمين في مقابل نفس الحكم الواحد المعلوم بالإجمال بهدف أن نصل إلى جواز المخالفة الاحتمالية والتخيير في مخالفة التكليف في أحد الطرفين، فأبطل اُستاذنا الشهيد(رحمه الله) ذلك: تارةً بأنّ هذا لا يثبت التخيير، بل يثبت ترخيصاً في فرد غير معيّن، وهو لغو، واُخرى بأنّ هذا في روحه ترخيص تعييني من دون مرجّح، ومجرد عدم معرفتنا للطرف المرخّص فيه لا يرفع إشكال عدم الترجيح، فإنّ ملاك الترخيص وهو الشكّ نسبته ـ على أيّ حال ـ إلى الطرفين على حدٍّ واحد، وملاك عدم الترخيص وهو حرمة المخالفة القطعية ـ أيضاً ـ نسبته إليهما على حدٍّ واحد، فإشكال لزوم الترجيح بلا مرجح باق على حاله.

    راجع بهذا الصدد أواخر بحث شبهة التخيير قبيل تنبيهات العلم الإجمالي. أما في ما نحن فيه فالكلام إنّما هو في التأمين في مقابل تكليف ثان لا في مقابل التكليف الواحد المعلوم بالإجمال، ومن الواضح أنّ إطلاق دليل التأمين يشمله، وأثره عدم استحقاق عقاب ثان لمن ارتكب الطرفين. [↑](#footnote-ref-54)
55. للتفصيل راجع الدرس 61 من الفقه 1438 قال ملخصاً "

    ولكن يمكن القول بان الكلي في المعين من العناوين الانتزاعية الموجودة بوجود منشأ انتزاعه، فهو وان لم يكن له وجود بحذائه ولكن له وجود بوجود منشأ انتزاعه، ولذلك يرون أن العناوين الانتزاعية واقعية لكن واقعية بواقعية منشأ انتزاعها، كعنوان الفوقية، وعنوان القبل والبعد وعنوان السابق واللاحق والأول والآخر وسائر العناوين الانتزاعية. ولأجل انه واقعي بواقعية منشأ انتزاعه يرتبون عليه الآثار التكليفية والوضعية. فيقول المولى : اعط اول من يدخل ديناراً، مع ان الاولية عنوان انتزاعي، او اعطي اول من يولد جائزة، مع أن الاولية عنوان انتزاعي. اعط السابق كذا واعط اللاحق كذا، مع ان كلها من العناوين الانتزاعية التي لها واقع بواقعية منشأ انتزاعها،

    وفي المقام يمكن ان يقال: الكلي في المعين، كما اذا قال: بعتك صاع من هذه الصبرة، هو وجود كل صاع في ظرف عدم تعلق الملك بغيره، كل صاع من هذه الاصوع عند تعلق الملك بغيره، فهو كلي في المعين فهو صاع من هذه الصبرة. صاع من هذه الصبرة يصدق على كل واحد، هذا ان لم يتعلق الملك بالبقية، ذاك عند تعلق الملك بالبقية، مملوك للبائع مملوك للمشتري.

    وبالتالي بناء على هذا العنوان الانتزاعي الواقع بواقعية منشأ انتزاعه، يمكن تحليل كلام سيدنا الخوئي(قده) حيث قال: أن الجامع بين الافراد المعينة (صاع من هذه الصبرة) تارة يتصور على نحو الاستغراق فيصدق على الجميع في عرض واحد، وأخرى على نحو البدلية، هذا او هذا او هذا والجميع واقعي، أي ان الصاع الصادق على الجميع واقعي، والصاع الصادق على كل واحد على سبيل البدلية واقعي، فإنه لا معنى لهذه البدلية الا ما قلنا، وإلا لا يوجد في الخارج شيء اسمه بدل، ما يوجد في الخارج صاع معين وصاع معين. واما مفاد، هذا او هذا او هذا، فليس له وجود خارجي، اذن مقصوده بأنه يصدق صاع من هذه الصبرة على كل واحد على سبيل البدل أي أن ما يملكه المشتري من هذه الصبرة كل صاع عند عدم تعلق الملك بغيره، فهذا هو المصحح للصدق للجميع على سبيل البدل.

    فإن قلت: إن هذا مما تعين له. هذا او هذا، وهذ لا تعين له حتى واقعا حتى ظاهراً؟ يقول لا مشكلة في ذلك! حتى الصفات الحقيقية تتعلق بما لا تعين له واقعاً فضلا عن الصفات الاعتبارية، مثلاً: اذا علمت اجمالا بنجاسة احد هذين الإناءين وكان في الواقع كلاهما نجس، فأنا قطعا ما علمت بنجاسة كليهما ولم اعلم بنجاسة أحدهما المعين. فأين هذا الاحد مع انه في الواقع لو فتشنا لوجدنا كليهما نجس الا ان الذي علمته نجاسة احدهما.

    فيقال: ان المعلوم بالإجمال مما لا تعين له حتى واقعاً، فضلاً عن ظاهراً، فإذا تعلق العلم وهو صفة حقيقية بما لا تعين له واقعاً صح تعلق الصفة الاعتبارية كالحكم التكليفي بما لا تعين له واقعاً، فأقول: ملكت أحد هذه الأصوع على سبيل البدل، او اكرم احد هؤلاء الرجال على سبيل البدل.

    فتخلّص من ذلك: إنّ هذه الواقعية الانتزاعية كافية في ثبوت الاحكام التكليفية والوضعية للكلي في المعين. "" [↑](#footnote-ref-55)
56. طهارة احدهما [↑](#footnote-ref-56)
57. يعني بنفس الشك [↑](#footnote-ref-57)
58. يعني ليس في مقام البيان من هذه الجهة [↑](#footnote-ref-58)
59. تهذيب الأحكام، ج‌2، ص: 100‌

    فَإِذَا جَلَسْتَ فِي الرَّابِعَةِ قُلْتَ-

    بِسْمِ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ خَيْرُ الْأَسْمَاءِ لِلَّهِ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ أَرْسَلَهُ بِالْحَقِّ [↑](#footnote-ref-59)
60. بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 80 - مباحث الأصول، ج‏5، ص: 129 [↑](#footnote-ref-60)
61. ينبغي هنا ان نذكر ما هو الوجه المتصور لتصحيح الصلاة اولا ، ثم ما يرد عليه من محذور كما صنع السيد الشيهد في المباحث ، و جعل ما ذكره السيد هنا اشكالا على ما ذكره كوجه للتصحيح فقال "فقد يقال: إنّه يمكن تصحيح الصلاة بأن يقوم فيأتي بركعة جديدة بناءً على منع ما ذكره المحقّق العراقي (رحمه الله) من اشتراط كون التشهّد و التسليم في ظرف الركعة الرابعة، فلو وقعا في ركعة خامسة وقعا في غير محلّهما (نعم، لا إشكال في أنّه لو وقعا في ركعة ثالثة وقعا في غير محلّهما لاشتراط الترتيب)، و عندئذ نقول: إنّ النقيصة مقطوعة العدم، و كون هذه الركعة زائدة مشكوك بالشبهة المصداقية، فتجري البراءة عن مانعيّة هذه الركعة، فياتي بها". [↑](#footnote-ref-61)
62. هذا معارض مع استصحاب انه لو اتى بالتسليم هل ستتحقق الزيادة ، فجري استصحاب عدمها [↑](#footnote-ref-62)
63. **تحف العقول ؛ النص ؛ ص109**

    مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ مَا يَشُكُّ فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ فَإِنَّ الشَّكَّ لَا يَدْفَعُ‏ الْيَقِينَ‏ وَ لَا يَنْقُضُهُ

    على هذا النقل يكون الحديث واضحا وضوحا بينا في الاستصحاب [↑](#footnote-ref-63)
64. يمكن ان يقال ان الموضوع عنده هو اليقين ، او ما يقوم مقامه و هو لا يرى الاستصحاب قائما مقام القطع الموضوعي . [↑](#footnote-ref-64)
65. فتكون بمنزلة ولكن انقضه بيقين اخر . [↑](#footnote-ref-65)
66. لا يدخل الشكُ في اليقين [↑](#footnote-ref-66)
67. بدعوى ان التعليل ينبغي ان يكون بقاعدة عامة . [↑](#footnote-ref-67)
68. لقاعدة الطهارة [↑](#footnote-ref-68)
69. بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص104

    لنا حول هذا الكلام تعليقات عديدة:

    التعليق الأول- إنكار أصل دلالة (حتى) على مفهوم الاستمرار و انما تدل على غائية ما بعدها المستلزمة عقلا للاستمرار و هذا يعني ان الاستمرار يستفاد كلازم عقلي منتزع عما هو مدلول اللفظ و ليس مفادا مطابقيا له ليقال بان الشارع قد جعل هذا الاستمرار و ارجع إليه القيد فيأتي احتمال إرادة الاستصحاب منه الّذي هو نحو استمرار تعبدي.

    التعليق الثاني- لو سلمنا دلالة (حتى) على الاستمرار لغة كمدلول مطابقي للكلام فلا ينبغي الشك في ان الاستمرار المفاد بها هو الاستمرار بنحو المعنى الحرفي النسبي الناقص لا بنحو المعنى الاسمي الملحوظ استقلالا و هذا ما يمنع عن إمكان إرادة الاستصحاب منه لعدة محاذير ثبوتية:

    منها- ان الاستمرار الحرفي مدلول غير مستقل و جزء تحليلي و نسبة ناقصة بين الغاية و المغيا فيستحيل إرجاع قيد عدم العلم إليه ليكون بمعنى التعبد بالاستمرار و الاستصحاب ما دام لم يعلم لأن رجوع القيد إلى معنى فرع ان يكون ذلك المعنى ملحوظا لحاظا استقلاليا نعم لو كانت النسبة الاستمرارية تامة كالنسبة التامة في طرف الجزاء أمكن تقييدها بالشرط كما في الجملة الشرطية و قد نقحنا ذلك مفصلا في مباحث الألفاظ.

    و منها- ان الاستمرار بنحو المعنى الحرفي بعد ان كان نسبة ناقصة تكون لا محالة استمرارا حقيقيا للمغيا و حدا له و هذا يناقض إرادة الاستمرار الاستصحابي لأنه استمرار عنائي و تعبدي للمستصحب و هذا أيضا من نتائج كون الاستمرار المفاد بحتى مدلولا ناقصا آليا.

    و منها- ان الاستمرار الاستصحابي العنائي لا بد من أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه فيستحيل ان يفاد ذلك بما يدل على جزء تحليلي و حد للحكم الواقعي نفسه فان هذا يحتاج إلى لحاظ مستقل للاستمرار.

    التعليق الثالث- لو فرضنا استفادة الاستمرار بنحو المعنى الاسمي المستقل من الأداة في المقام كما إذا قال (كل شي‏ء طاهر طهارة مستمرة إلى ان تعلم بالقذارة) مع ذلك لا يمكن استفادة الاستصحاب مع الحكم الواقعي منه إذ لو أريد استفادتهما معا

    بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 105

    ضمن جعل واحد فهذا فيه المحاذير المتقدمة في استفادة القاعدة و الطهارة الواقعية لأن الجعل الاستصحابي مأخوذ في موضوعه الشك في بقاء المستصحب و الفراغ عنه فيستحيل ان يكون جعله بنفس جعل المستصحب و إيجاده بل لا بد من وجود جعلين مستقلين ثبوتا، و لو أريد استفادته ضمن جعلين من دليل واحد كما إذا قال (كل شي‏ء طاهر و هذه الطهارة مستمرة إلى ان تعلم انه قذر) فهذا و ان كان معقولا في نفسه إلّا انه يتوقف على ان يتضمن الكلام نسبتين تامتين و يكون هناك حذف في الجملة كما في التعبير المذكور مع انه لا إشكال في ان جملة (كل شي‏ء طاهر حتى تعلم انه قذر) لا تشتمل الا على نسبة تامة واحدة لا نسبتين، و افتراض الحذف المذكور و إرجاع القيد إليه خلاف الظاهر جدا، و حينئذ اما ان تكون هذه النسبة بإزاء المستصحب أي الطهارة المجعولة لكل شي‏ء أو بإزاء الاستصحاب، و لا إشكال عرفا و لغة في ان المستفاد منها جعلها بإزاء الطهارة المجعولة لكل شي‏ء و كون الغاية قيدا لها على ما سوف يأتي مزيد شرح لذلك.

    لا يقال- هذه التعليقات الثلاث انما ترد إذا أريد استفادة الاستصحاب من كلمة (حتى) و اما إذا أريد استفادته من إطلاق طاهر أو حلال الأحوالي في (كل شي‏ء طاهر أو حلال) الشامل لحال الشك في البقاء أو بقرينة الغاية فيكون الإطلاق في غير مورد الشك منتجا لحكم واقعي و في مورد الشك في البقاء منتجا لحكم استصحابي فلا يرد شي‏ء من الكلمات الثلاث.

    فانه يقال- بل ترد التعليقات الثلاث على هذا التقريب أيضا لأن الإطلاق ليس مدلولا لفظيا مطابقيا للكلام على ما نقح في محله بل هو مدلول تصديقي يكشف عن عدم أخذ قيد ثبوتا زائدا على ما ذكر إثباتا و لهذا كان الإطلاق رفضا للقيود لا جمعها و لحاظها، فلا يمكن ان يستفاد من الإطلاق إفادة الاستمرار إثباتا ليرجع القيد إليه كما انه استمرار حقيقي للمستصحب بنحو المعنى الحرفي غير الملحوظ استقلالا فلا يمكن استفادة الاستمرار التعبدي الّذي يحتاج إلى اللحاظ الاستقلالي منه كما انه لا يجدي في إثبات تعدد الجعل الّذي لا يمكن استفادة الاستصحاب الا على أساسه. [↑](#footnote-ref-69)
70. دررالفوائد ؛ ص531

    و ايضا على فرض تسليم الجمع يصير الحكم المجعول بملاحظة الشك لغوا، لان هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت الى المكلف يرتفع شكه، من جهة اشتمالها على الحكم بطهارة جميع الاشياء بعناوينها الاولية، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج الى العمل بالحكم الوارد على الشك. [↑](#footnote-ref-70)
71. \*وسائل الانجاب الصناعي 502\*

    ولكن قد يستشكل فيه بان الشك في بقاء الزوجية بعد ايقاع الطلاق وان كان مجرى لاستصحاب بقائها المسمى باستصحاب بقاء المجعول الا انه بالنظر الى وجود الشك في سعة الجعل وضيقه ايضا بمعنى الشك في ان الشارع المقدس هل جعل الزوجية المحدودة بما قبل الطلاق او الشاملة لما بعده الى حين انتهاء العدة فالمورد مجرى ل استصحاب عدم الجعل فيكون معارضا لاستصحاب بقاء المجعول وفي النتيجة لا يثبت استمرار العلقة الزوجية الى حين انقضاء العدة.

    بل يظهر من السيد الاستاذ قدس سره في موضع من كتاب النكاح (2) ان استصحاب عدم الجعل حاكم على استصحاب بقاء المجعول على اساس ان الشك في بقاء الزوجية وعدمه مسبب عن الشك في سعة الجعل وضيقه وحيث ان الاصل السببي حاكم على الاصل المسببي ـ كما حقق في الاصول ـ فاستصحاب عدم جعل الزوجية لما بعد الطلاق يكون حاكما على استصحاب بقاء الزوجية فيحكم بعدم كون المطلقة الرجعية زوجة في اثناء العدة.

    ولكن الذي افاده في الاصول (3) هو مجرد تعارض الاصلين وتساقطهما بذلك وقد رد حديث الحكومة بان الملاك فيها ليس مجرد

    \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

    (1) الوسائل ج15 ص480 ح1.

    (2) مباني العروة الوثقى ج1 ص192.

    (3) لاحظ مصباح الاصول ج3 ص45.

    503

    كون أحد الأصلين سببياً والآخر مسببياً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، وعدم بقاء الزوجية بعد الطلاق ليس من الآثار الشرعية لأصالة عدم جعل الزوجية بل من الآثار التكوينية له، فإن عدم بقاء الزوجية خارجاً لازم تكويني لعدم جعل الزوجية.

    وبالجملة حكومة أصالة عدم الجعل على أصالة بقاء المجعول غير تامة، بل أصل التعارض بينهما غير تام، لأن استصحاب عدم الجعل لا يثبت عدم بقاء المجعول إلا على نحو الأصل المثبت كما نبه على ذلك المحقق النائيني قدس سره، وتوضيح ذلك حسبما استفدته من محاضرات سيدي الأستاذ الوالد دام ظله هو:

    \*إن في المراد بالجعل والمجعول وجهين:\*

    \*(الأول)\* أن يراد بالجعل مجرد الإنشاء وبالمجعول الحكم، وذلك بناءً على مسلك المحقق النائيني قدس سره من إنكار تحقق الحكم في مرحلة الإنشاء أي الحكم الإنشائي، وإنما المتحقق هو إنشاء الحكم وإيجاده فحسب، وأما الحكم فإنما يتحقق بعد تحقق موضوعه وبذلك ينفك الإيجاد عن الوجود، ونظيره ما سلكه السيد الأستاذ قدس سره من الالتزام بانفكاك الاعتبار عن المعتبر وعدم تحقق المعتبر إلا بعد تحقق الموضوع.

    وعلى هذا الوجه لا يمكن تفريع ثبوت المجعول على ثبوت الجعل أو تفريع عدمه على عدمه لأن تفرع المجعول على الجعل ليس تفرعاً شرعياً بل ترتب عقلي.

    \*(الثاني)\* أن يراد بالجعل الحكم الإنشائي وبالمجعول الحكم الفعلي، فيلتزم بثبوت الحكم في مرحلة الإنشاء أيضاً بلحاظ امتناع انفكاك الإيجاد عن الوجود حتى في الاعتباريات.

    وفي تصوير الحكم الإنشائي والفعلي وجوه:

    أ ـ أن يلتزم بالإثنينية بينهما، وإشكال المثبتية حينئذ واضح، ولكن

    504

    هذا الوجه باطل لوضوح أنه لم يصدر من الشارع إلا حكم واحد فمن هو جاعل الآخر؟!

    ب ـ أن يلتزم بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي نفسه ولكن بضميمة تحقق الموضوع خارجاً، فتكون نسبة الحكم الإنشائي إلى الحكم الفعلي كنسبة الجزء إلى الكل، وعلى هذا الوجه لا يلزم إشكال المثبتية إلا أنه ضعيف كما يظهر بملاحظة الوجه اللاحق.

    ج ـ أن يلتزم بوحدة الحكمين في الوجود المحمولي وتعددهما في الوجود الرابط، وعلى هذا يتم إشكال المثبتية، وتوضيح هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمة، وهي أن الأعراض على قسمين:

    القسم الأول: ما يكون معروضه المقوم لوجوده والموصوف به في الخارج أمراً واحداً، كالبياض فإنه عارض على الجسم المتصف بكونه أبيض، والكلية للإنسان فإنه يعرض الوجوه الذهني للإنسان وهو المتصف به دون الإنسان الخارجي.

    القسم الثاني: ما يختلف المعروض والموصوف به وهو ما يسمى بالمعقولات الثانية في علم الفلسفة كالأبوة، فإنه يتقوم بوجود الأب في الذهن باعتبار كونه منشئاً للابن ويتصف به الأب في الخارج، وكالعلم فإنه يعرض الأمور الذهنية وتتصف به الأمور الخارجية، فإذا علمت بمجيء زيد غداً فالمعروض للعلم ليس هو المجيء الخارجي إذ لم يتحقق بعد وإنما هو الموصوف به فتقول بعد مجيئه (كنت أعلم بهذا) وتشير إلى وجوده الخارجي وكذلك الإرادة والكراهة وما شابهها.

    ومن قبيل القسم الثاني جميع الأمور الانتزاعية والاعتبارية ومنها الحكم الشرعي، فإن معروضه الذي يتقوم به الحكم هو العنوان الذي يتصورّه المشرّع كعنوان مستطيع الحج والموصوف به هو نفس المستطيع المتحقق خارجاً.

    فالحكم بوجوده المحمولي وإن كان واحداً إلا أن له إرتباطين:

    505

    (الأول) الارتباط مع المعروض الموجود في وعاء الحكم وهو من حدود الحكم ومقوماته بالمعنى الأعم، (الثاني) الارتباط مع الموصوف وهو ما يطابق المعروض في مرحلة الوجود الخارجي.

    والارتباط الثاني انعكاس للارتباط الأول، والحكم بلحاظ الارتباط مع المعروض يعبر عنه بالحكم الإنشائي وهو بهذا اللحاظ لا استمرار له إلا بالحمل الأولي وبلحاظ الارتباط مع الموصوف يعبر عنه بالحكم الفعلي وهو باللحاظ الثاني طولي استمراري وقابل للبقاء والزوال ويكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان وغيرهما من الآثار.

    فمن ارتباط الحكم بمعروضه وبموصوفه تنشأ قضيتان: الموضوع في إحداهما هو العنوان المتصور في وعاء الاعتبار وفي الثانية هو الموجود الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك العنوان ولكن المحمول فيهما واحد وهو الحكم الاعتباري، وإثبات القضية الثانية بإثبات القضية الأولى أو نفيها بنفيها من قبيل الأصل المثبت الذي لا حجية له.

    وبالجملة الوجود المحمولي للحكم واحد وليس المدعى تعدده لكي يقال أنه أمر لا يمكن الإلتزام به وإنما المتعدد هو الوجود الرابط والمحقق في محله إن أدنى التغاير ـ حتى مثل التغاير بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه ـ كافٍ في صيرورة الأصل مثبتاً.

    وبذلك يتضح أن المحكّم في مفروض البحث ونظائره هو استصحاب بقاء المجعول ومقتضاه استمرار العلقة الزوجية في العدة الرجعية. [↑](#footnote-ref-71)
72. لأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضا كذلك.

    و (ثانيا)- ان الإنشاء هو إبراز امر اعتباري على ما ذكرناه غير مرة و الاعتبار كما يمكن تعلقه بأمر فعلى يمكن تعلقه بأمر متأخر مقيد بقيود، فليس جعل الحكم و إنشاؤه الا عبارة عن اعتبار شي‏ء على ذمة المكلف في ظرف خاص. و يتحقق المعتبر بمجرد الاعتبار، بل هما امر واحد حقيقة. و الفرق بينهما اعتباري كالوجود و الإيجاد، فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. و عليه فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم مجرد ثبوت الحكم في عالم الاعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج، و ليس ذلك إلا من جهة ان الاعتبار قد تعلق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية من أول الأمر فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف. و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجا لا يكون المحرك إلا نفس الاعتبار السابق لا امر آخر يسمى بالحكم الفعلي. [↑](#footnote-ref-72)
73. و أما على المبنى المختار من انه ليس للحكم الا مرتبتان (الأولى)- مرتبة الجعل و الإنشاء بداعي البعث و التحريك بنحو القضية الحقيقية كقوله سبحانه و تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا).

    (الثانية)- مرتبة الفعلية و الخروج عن التعليق و التقدير بتحقق موضوعه خارجاً، كما إذا صار المكلف مستطيعاً، [↑](#footnote-ref-73)
74. ذكر السيد محمد رضا في وسائل الانجاب الصناعي 505 " **وتوضيح ذلك حسبما استفدته من محاضرات سيدي الأستاذ الوالد دام ظله هو:**

    **إن في المراد بالجعل والمجعول وجهين:**

    **(الأول) أن يراد بالجعل مجرد الإنشاء وبالمجعول الحكم، وذلك بناءً على مسلك المحقق النائيني قدس سره من إنكار تحقق الحكم في مرحلة الإنشاء أي الحكم الإنشائي، وإنما المتحقق هو إنشاء الحكم وإيجاده فحسب، وأما الحكم فإنما يتحقق بعد تحقق موضوعه وبذلك ينفك الإيجاد عن الوجود، ونظيره ما سلكه السيد الأستاذ قدس سره من الالتزام بانفكاك الاعتبار عن المعتبر وعدم تحقق المعتبر إلا بعد تحقق الموضوع.**

    **وعلى هذا الوجه لا يمكن تفريع ثبوت المجعول على ثبوت الجعل أو تفريع عدمه على عدمه لأن تفرع المجعول على الجعل ليس تفرعاً شرعياً بل ترتب عقلي.**

    **(الثاني) أن يراد بالجعل الحكم الإنشائي وبالمجعول الحكم الفعلي، فيلتزم بثبوت الحكم في مرحلة الإنشاء أيضاً بلحاظ امتناع انفكاك الإيجاد عن الوجود حتى في الاعتباريات.**

    **\*وفي تصوير الحكم الإنشائي والفعلي وجوه:\***

    **أ ـ أن يلتزم بالإثنينية بينهما، وإشكال المثبتية حينئذ واضح، ولكن هذا الوجه باطل لوضوح أنه لم يصدر من الشارع إلا حكم واحد فمن هو جاعل الآخر؟!**

    **ب ـ أن يلتزم بأن الحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي نفسه ولكن بضميمة تحقق الموضوع خارجاً، فتكون نسبة الحكم الإنشائي إلى الحكم الفعلي كنسبة الجزء إلى الكل، وعلى هذا الوجه لا يلزم إشكال المثبتية إلا أنه ضعيف كما يظهر بملاحظة الوجه اللاحق.**

    **ج ـ أن يلتزم بوحدة الحكمين في الوجود المحمولي وتعددهما في الوجود الرابط، وعلى هذا يتم إشكال المثبتية، وتوضيح هذا الوجه يتوقف على بيان مقدمة، وهي أن الأعراض على قسمين:**

    **القسم الأول: ما يكون معروضه المقوم لوجوده والموصوف به في الخارج أمراً واحداً، كالبياض فإنه عارض على الجسم المتصف بكونه أبيض، والكلية للإنسان فإنه يعرض الوجوه الذهني للإنسان وهو المتصف به دون الإنسان الخارجي.**

    **القسم الثاني: ما يختلف المعروض والموصوف به وهو ما يسمى بالمعقولات الثانية في علم الفلسفة كالأبوة، فإنه يتقوم بوجود الأب في الذهن باعتبار كونه منشئاً للابن ويتصف به الأب في الخارج، وكالعلم فإنه يعرض الأمور الذهنية وتتصف به الأمور الخارجية، فإذا علمت بمجيء زيد غداً فالمعروض للعلم ليس هو المجيء الخارجي إذ لم يتحقق بعد وإنما هو الموصوف به فتقول بعد مجيئه (كنت أعلم بهذا) وتشير إلى وجوده الخارجي وكذلك الإرادة والكراهة وما شابهها.**

    **ومن قبيل القسم الثاني جميع الأمور الانتزاعية والاعتبارية ومنها الحكم الشرعي، فإن معروضه الذي يتقوم به الحكم هو العنوان الذي يتصورّه المشرّع كعنوان مستطيع الحج والموصوف به هو نفس المستطيع المتحقق خارجاً.**

    **فالحكم بوجوده المحمولي وإن كان واحداً إلا أن له إرتباطين:**

    **الأول) الارتباط مع المعروض الموجود في وعاء الحكم وهو من حدود الحكم ومقوماته بالمعنى الأعم، (الثاني) الارتباط مع الموصوف وهو ما يطابق المعروض في مرحلة الوجود الخارجي.**

    **والارتباط الثاني انعكاس للارتباط الأول، والحكم بلحاظ الارتباط مع المعروض يعبر عنه بالحكم الإنشائي وهو بهذا اللحاظ لا استمرار له إلا بالحمل الأولي وبلحاظ الارتباط مع الموصوف يعبر عنه بالحكم الفعلي وهو باللحاظ الثاني طولي استمراري وقابل للبقاء والزوال ويكون موضوعاً لحكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة العصيان وغيرهما من الآثار.**

    **فمن ارتباط الحكم بمعروضه وبموصوفه تنشأ قضيتان: الموضوع في إحداهما هو العنوان المتصور في وعاء الاعتبار وفي الثانية هو الموجود الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك العنوان ولكن المحمول فيهما واحد وهو الحكم الاعتباري، وإثبات القضية الثانية بإثبات القضية الأولى أو نفيها بنفيها من قبيل الأصل المثبت الذي لا حجية له.**

    **وبالجملة الوجود المحمولي للحكم واحد وليس المدعى تعدده لكي يقال أنه أمر لا يمكن الإلتزام به وإنما المتعدد هو الوجود الرابط والمحقق في محله إن أدنى التغاير ـ حتى مثل التغاير بين الأمر الانتزاعي ومنشأ انتزاعه ـ كافٍ في صيرورة الأصل مثبتاً.**

    **وبذلك يتضح أن المحكّم في مفروض البحث ونظائره هو استصحاب بقاء المجعول ومقتضاه استمرار العلقة الزوجية في العدة الرجعية.**

    " [↑](#footnote-ref-74)
75. بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص144

    و ثانيا- ان لازم هذا الكلام الالتزام بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لكل حكم ثابت في أول الشريعة بالإمضاء كما في الملكيات و الاعتبارات العقلائية الثابتة قبل الشرع، فلو شك في بقاء المجعول في مورد من موارد هذه الأحكام لم يكن يجري استصحاب عدم الجعل الزائد فيها ليكون معارضا مع استصحاب بقاء المجعول‏ لأن أصل جعل تلك الأحكام و تشريعها في أول الشرع ثابت و لو بالإمضاء، و كان السيد الأستاذ التزم بذلك من خلال البحث و جعله استثناء آخر من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. [↑](#footnote-ref-75)
76. بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص143

    و اما فيما يتعلق بالجواب الأول من ان استصحاب عدم جعل الإباحة لا يجري في نفسه لثبوت الإباحة و لو بالإمضاء في أول الشرع فلا معنى لاستصحاب عدم جعل الإباحة للحصة المشكوكة ليعارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة بل يجري استصحاب بقاء الإباحة. فيرد عليه:

    ان الشك في بقاء الإباحة الثابتة في أول الشرع بالنسبة للحصة المشكوكة من الشك في النسخ و احتمال ارتفاع تلك الإباحة بالحرمة بحسب الحقيقة، و استصحاب عدم النسخ عند السيد الأستاذ معارض باستصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الحكم المحتمل نسخه لأن النسخ تقييد أزماني للحكم فكما يكون استصحاب بقاء المجعول معارضا عنده باستصحاب عدم الجعل الزائد كذلك استصحاب عدم النسخ و بقاء المنسوخ معارض باستصحاب عدم جعله للزمان الثاني، و هذا يعني جريان استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة في المقام فيعارض استصحاب عدم جعل الحرمة.

    و قد أجاب على هذا الإيراد سيدنا الأستاذ بان استصحاب عدم جعل الإلزام و الحرمة حاكم على استصحاب عدم جعل الحصة الزائدة من الإباحة لأن الإباحة قد قيدت في أدلة كل شي‏ء مطلق حتى يرد فيه نهي أو اسكتوا عما سكت اللَّه عنه بعدم الحرمة و النهي و استصحاب عدم الغاية حاكم على استصحاب عدم المغيا لأنه بمثابة أصل موضوعي بالنسبة إلى المغيا.

    و قد أوردنا عليه بان هذا ان أريد ظاهره فهو محال باعتبار استحالة أخذ عدم أحد الضدين غاية للضد الأخرى حتى في باب الأحكام الشرعية- كما يعترف بذلك في غير المقام- فأجاب: بان القيد و الغاية بيان الحرمة و النهي لا واقعها فيستصحب عدم بيانها و لا محذور. [↑](#footnote-ref-76)
77. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص42

    (الوجه الثاني) أنه لا معارضة بين استصحاب عدم جعل الحلية و استصحاب عدم جعل الحرمة لإمكان التعبد بكليهما بالتزام عدم الجعل أصلا لا جعل الحرمة و لا جعل الحلية، و ذلك، لما مرّ غير مرة و يأتي في أواخر الاستصحاب إن شاء اللَّه تعالى من أن قوام التعارض بين الأصلين بأحد أمرين على سبيل منع الخلو، و ربما يجتمعان:

    (أحدهما) أن يكون التنافي بين مفاد الأصلين في نفسه مع قطع النّظر عن لزوم المخالفة القطعية العملية، كما إذا كان مدلول أحد الأصلين الإباحة و مدلول الآخر الحرمة، أو كان مدلول أحدهما الإباحة و مدلول الآخر عدمها، فلا يصح التعبد بالمتنافيين فيقع التعارض بينهما و يتساقطان، لعدم إمكان شمول دليل الحجية لكليهما، و شموله لأحدهما ترجيح بلا مرجح.

    و (ثانيهما) أن تلزم من العمل بهما المخالفة العملية القطعية و لو لم يكن التنافي بين المدلولين، كما إذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين، فجريان أصالة الطهارة في كل واحد منهما و ان لم يكن بنفسه منافياً لجريانها في الآخر، إلا أنه تلزم من جريانه في كليهما المخالفة العملية القطعية، و كذا في سائر مقامات العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، و كلا الأمرين مفقود في المقام، لعدم المنافاة بين أصالة عدم جعل الحلية و أصالة عدم جعل الحرمة، لأن الحلية و الحرمة متضادان، فلا يلزم من التعبد بكلا الأصلين إلا ارتفاع الضدين. و لا محذور فيه. فنتعبد بكليهما و نلتزم بعدم الجعل أصلا، و لا تلزم مخالفة عملية قطعية أيضا. غاية الأمر لزوم المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي بجعل أحد الحكمين في الشريعة المقدسة، و لا محذور فيه، فنلتزم بعدم الجعل في مقام العمل، و في مقام الإفتاء نرجع إلى غيرهما من الأصول كأصالة البراءة مثلا في المقام، فنفتي بعدم حرمة الوطء لأصالة البراءة، و نظير ذلك ما تقدم في دوران الأمر بين المحذورين، فان في الحكم بالتخيير هناك مخالفة التزامية لما هو معلوم بالوجدان من الحرمة أو الوجوب، و لا محذور فيه بعد كون الحكم بالتخيير بالتعبد الشرعي، و لا تلزم المخالفة العملية القطعية، لأنه لا يخلو إما من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة. و لو لا ذلك، لما جاز الإفتاء من المجتهد بما في رسالته العملية المشتملة على المسائل الكثيرة، للعلم الإجمالي بمخالفة بعض ما في الرسالة للحكم الواقعي، فلا بد له من التوقف عن الإفتاء. نعم من ليس له هذا العلم الإجمالي- و يحتمل مطابقة الواقع لجميع ما في رسالته على كثرة ما فيها من المسائل- جاز له الإفتاء، و لكنه مجرد فرض، و لعله لم يوجد مجتهد كان شأنه ذلك. فالسر في جواز الإفتاء هو ما ذكرنا من أنه لا مانع من الإفتاء بعد كونه على الموازين الشرعية و برخصة من الشارع، و لا محذور في المخالفة الالتزامية و المخالفة العملية القطعية غير ثابتة، لاحتمال كون ما صدر منه مخالفاً للواقع هو الإفتاء بحرمة المباح الواقعي، و لا تلزم منه مخالفة عملية، فان المخالفة العملية إنما تتحقق فيما علم الإفتاء بإباحة الحرام الواقعي، و ليس له هذا العلم. غاية ما في الباب علمه بكون بعض ما في الرسالة مخالفاً للواقع: اما الإفتاء بحرمة المباح الواقعي أو بإباحة الحرام الواقعي. [↑](#footnote-ref-77)
78. مباحث الأصول، ج‏5، ص: 204 [↑](#footnote-ref-78)
79. ذكر السيد الشهيد هذه المناقشة بنحو وشكل مختلف قال في بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص140

    1- ان استصحاب عدم جعل الإلزام يترتب عليه أثران جواز الإفتاء و التعذير في مقام العمل، و اما استصحاب عدم الإباحة فلا يترتب عليه إلّا أحد الأثرين و هو جواز الإفتاء دون الآخر لأنه لا يثبت الإلزام إلّا بالملازمة العقلية غير الثابتة بالأصول العملية و عندئذ نطبق في المقام قاعدة ادعاها الميرزا (قده) في بعض كلماته من انه كلما كان للأصلين المتعارضين أثر مشترك يترتب على كل منهما و كان لأحدهما أثر مختص بمورده جرى الأصل بلحاظ الأثر المختص من دون معارض، و هذه القاعدة تقتضي جريان استصحاب عدم جعل الإلزام الزائد بلحاظ الأثر المهم في المقام و هو عدم التنجيز.

    و هذه المناقشة مبنية على تمامية تلك القاعدة و سوف يأتي عدم صحتها و ان الاستصحاب بلحاظ الأثر المختص أيضا يعارض الاستصحاب في الطرف الآخر بلحاظ الأثر المشترك فيه. [↑](#footnote-ref-79)
80. وبالجملة النظر الى الجعل و هو لا يختص بزمان معين . [↑](#footnote-ref-80)
81. مع انه سلم بجريانه في مواضع منها ما في موسوعة الإمام الخوئي، ج‌1، ص: 80‌ [↑](#footnote-ref-81)
82. بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص147

    - ان المستصحب في الشبهة الحكمية تارة يكون الزمان ظرفاً له كما في نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره، و في مثل ذلك يكون تصوير الحدوث و البقاء للحكم بمعنى المجعول الكلي بلحاظ الجعل بالحمل الأولي واضحا، و أخرى: يكون الزمان قيدا في متعلق الحكم و نشك في حدوده كما في وجوب الوقوف بعرفة من الزوال إلى الغروب فلو شك في ان الواجب هو الوقوف إلى سقوط القرص أو زوال الحمرة مثلا كان مقتضى الاستصحاب الثاني، و في مثل هذا الفرض قد يناقش في انطباق النكتة المذكورة حيث ان الزمان أصبح في مثل هذا الحكم المشكوك قيدا في متعلق الحكم لا ظرفا له، فالجعل بالحمل الأولي أيضا لا يكون له حدوث و بقاء بلحاظ الزمانين لأنهما يلحظان معا من أول الأول في الجعل في عرض واحد و لا يلحظان ظرفا للمجعول ليقال بان الحصة الثانية من الوجوب امتداد و بقاء للحصة الأولى.

    هذا و الصحيح انطباق تلك النكتة في المقام أيضا لأن منشأ لحاظ الحصة الثانية من الوجوب امتدادا و بقاء للحصة الأولى بالحمل الأولي ملاحظة الحكم تابعا لمتعلقه و عارضا عليه، فكما يكون للمتعلق امتداد و حدوث و بقاء يكتسب الحكم المجعول بالحمل الأولي نفس الحالة فيرى له حدوث و بقاء بالتبع. [↑](#footnote-ref-82)
83. النكتة في ادراج غير المستقلات في محل الكلام هو ان ما ذكره الشيخ من وجه استحالة جريان الاستصحاب في الاحكام العقلية من ان الشك في الموضوع كاف في زوال حكم العقل ، هذه النكتة تجري في غير المستقلات العقلية ، وكلام اليزدي ناظر الى هذه النكتة لا الى مسالة كاشفية الحكم العقلي عن الحكم الشرعي قال في حاشية فرائد الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص243

    قوله الأمر الثالث أنّ المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل الخ‏ .

    ظاهر كلامه اختصاص عنوان هذا البحث بالمستقلات العقلية و بما كان منها مبنيا على قاعدة التحسين و التقبيح، و الظاهر أنه لا وجه لهذا الاختصاص، بل يجري أيضا في الاستلزامات العقلية كما إذا علم بوجوب شي‏ء من جهة كونه مقدمة لواجب أو حرمته لكونه ضدا لواجب ثم شك في بقاء ذلك الوجوب أو الحرمة، و كذا يجري في المستقلات غير المبنية على قاعدة التحسين و التقبيح كما إذا علمنا بعدم وجوب شي‏ء من جهة كونه موردا لنهي فعلي منجز يمتنع معه الأمر به لعدم جواز اجتماع الأمر و النهي على القول بأنه من قبيل التكليف المحال بالمحال، ثم لو فرضنا الشك في تعلق الأمر به بزوال النهي عنه مثلا فإنه محل البحث أيضا. [↑](#footnote-ref-83)
84. الظاهر ان مقصوده من مذاق الشارع المرتكز المتشرعي \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌1، ص: 185\*

    هذا. إلّا أن مقتضى دقيق النظر اعتبار العقل و الإيمان و العدالة في المقلّد بحسب الحدوث و البقاء، و الوجه في ذلك أن \*المرتكز في أذهان المتشرعة الواصل ذلك إليهم يداً بيد\* عدم رضى الشارع بزعامة من لا عقل له أو لا ايمان أو لا عدالة له، بل لا يرضى بزعامة كل من له منقصة مسقطة له عن المكانة و الوقار، لأن المرجعية في التقليد من أعظم المناصب الإلهية بعد الولاية، و كيف يرضى الشارع الحكيم أن يتصدى لمثلها من لا قيمة له لدى العقلاء و الشيعة المراجعين إليه، و هل يحتمل أن يرجعهم إلى رجل يرقص في المقاهي و الأسواق أو يضرب بالطنبور في المجامع و المعاهد و يرتكب ما يرتكبه من الأفعال المنكرة و القبائح، أو من لا يتديّن بدين الأئمة الكرام و يذهب إلى مذاهب باطلة عند الشيعة المراجعين إليه. \*فإن المستفاد من مذاق الشرع الأنور\* عدم رضى الشارع بامامة من هو كذلك في الجماعة، حيث اشترط في إمام الجماعة العدالة فما ظنّك بالزعامة العظمى الّتي هي من أعظم المناصب بعد الولاية.

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌1، ص: 187\*

    و الصحيح أن المقلّد يعتبر فيه الرجولية، و لا يسوغ تقليد المرأة بوجه، و ذلك لأنّا قد استفدنا من \*مذاق الشارع\* أن الوظيفة المرغوبة من النساء إنما هي التحجب و التستر، و تصدي الأمور البيتية، دون التدخل فيما ينافي تلك الأُمور، و من الظاهر أن التصدي للإفتاء بحسب العادة جعل للنفس في معرض الرجوع و السؤال لأنهما‌ مقتضى الرئاسة للمسلمين، و لا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً كيف و لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم و مديرة لشؤون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين.

    \*و بهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المتشرعة\* يقيد الإطلاق، و يردع عن السيرة العقلائية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجلًا كان أو امرأة.

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌1، ص: 200\*

    أما الجهة الثالثة: فالّذي ينبغي أن يقال: إن الشرائط المذكورة معتبرة في المقلّد حدوثاً و بقاءً، و ذلك \*لأنه مقتضى ما ارتكز في أذهان المتشرعة\* حسبما استكشفته من \*مذاق الشارع\* من عدم رضائه أن يكون المتصدي للزعامة الكبرى للمسلمين مَن به منقصة دينية أو دنيوية يعاب بها عليه و تسقطه عن أنظار العقلاء المراجعين إليه فلا يحتمل أن يرضى بكونه جاهلًا أو منحرفاً عن الشريعة الّتي يدعو الناس إلى سلوكها فضلًا عن أن يكون راضياً بكونه مجنوناً أو كافراً أو غير ذلك من الأوصاف الرذيلة. فلا وجه لمقايسة هذه الشرائط لشرطية الحياة، لأن ضدها أعني الموت ليس بمنقصة دينية و لا دنيوية، و إنما هو كمال للنفس و تجرد من هذه النشأة و انتقال إلى نشأة اخرى أرقى من تلك النشأة بكثير، و من هنا اتصف به الأنبياء و الأوصياء. و أين هذا من انقلاب العالم جاهلًا أو صيرورة العادل فاسقاً أو مرتداً، لأن ذلك منقصة غير لائقة بالزعامة الدينية الكبرى كما مرّ.

    \*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌12، ص: 82\*

    و الإنصاف: أنّ ما افاده (قدس سره) متين جدّاً بالنظر إلى نفس أدلّة الباب و الجمع بينهما بما هي، و أمّا بالنظر إلى العلم الخارجي الحاصل من \*تتبع الآثار المستكشف منه مذاق الشارع\* في هذا المضمار من التضييق و التشديد في شأن الإعراض كما عرفت مستقصى فلا يمكن المساعدة على ما ذكره، بل المتجه الاحتياط في المقام كما مرّ. [↑](#footnote-ref-84)
85. إن دعوى رجوع الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية هو أول الكلام، بلحاظ أن الحيثيات التعليلية، تارة تكون من الأفعال الاختيارية، كما إذا قلنا العلة في كون الكذب قبيحاً أنه ظلم. فهنا ترجع الحيثية التعليلية للتقييدية، بلحاظ ان القبيح واقعا هو الظلم، وانما الكذب من مصاديقه. أما اذا كانت الحيثية التعليلية أمراً واقعياً لا فعلا اختيارياً، فلا وجه لرجوعها للحيثية التعليلية

    هل هذا نفسه

    \*بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص230\*

    أولا: إنّ رجوع الحيثيّات التعليليّة في الأحكام العقلية إلى حيثيّات تقييدية ما هو كلام موروث، يراد به الأحكام العقلية العمليّة لا النظرية، و التي منها وجوب المقدمة شرعا.

    و توضيح ذلك، هو: إنّ الأحكام العقلية العمليّة إدراكات لأمور واقعية نفس أمرية، هي «الحسن و القبح» في الأفعال، و كونها ممّا ينبغي أو لا ينبغي، و ليست كالأحكام الشرعية، جعول و إنشاءات بيد الجاعل، فإذا كانت حيثيّة «التأديب» مقتضية «لحسن الضرب». فلا معنى لافتراض أن موضوع هذا الحكم النفس الأمري هو «الضرب دون «التأديب» و ذلك ببرهان أنه: إمّا أن يكون الموضوع هو «الضرب» فقط، أو هو «الضرب مع التأديب»، أو «التأديب» فقط، و الأول غير معقول، إذ «التأديب» بعد أن كان هو ملاك «الحسن» كان أولى به من فاقده، فإن واجد الشي‏ء يعطيه لا فاقده، و الثاني خلف المفروض، إذ معناه، أن هناك حكمين عقليين على موضوعين حيثيين تقييديين، و ينتفي الثالث. و هو أن تكون حيثيّة «التأديب» هي موضوع الحكم العقلي.

    و هذا بخلاف الأحكام الشرعية المجعولة، فإنها ربّما تجعل لا على حيثياتها التعليلية، كجعل الوجوب على الصلاة لكونها ناهية عن الفحشاء و المنكر، باعتبار عدم كون تلك الحيثيّة عرفيّة، أو عدم كون مصداقها متعينا له، أو غير ذلك من الموجبات التي تقدّمت في بحث الفرق بين الواجب النفسي و الغيري.

    و كذلك القضايا العقلية النظرية في غير التشريعيات، فإن الحيثيّات التعليلية التي على أساسها أدرك العقل تلك القضايا ربّما تكون واسطة في الثبوت فقط، و ربّما تكون واسطة في العروض و حيثيّة تقييدية.

    و هذا إنما يتعقّل هنا مع كونها أيضا كأحكام العقل العملي، أمورا لا جعليّة، باعتبار أنها أمور تكوينيّة وجودية، إذ قد تكون الحيثيّة العلّة هي معروض الحكم، و قد لا تكون معروضة للحكم، و إنما هي مجرد علة لإيجاده في معروض الحكم.

    و هذا بخلاف الأحكام العملية، فإنها ليست وجودية خارجية، و إنما هي من نوع الإمكان و الاستحالة، فلا معنى لافتراض كونها موجبة لعروض الحكم على وجود آخر غيرها، إذ ليست هي مقدمات وجودية.

    بحوث في علم الأصول، ج‏5، ص: 232

    و من الواضح أن وجوب المقدمة شرعا، على القول به، هو من مدركات العقل النظري دون العملي، فلا تشمل القاعدة الموروثة في حيثيّات أحكام العقل.

    و الخلاصة هي: إنّ هذه القاعدة، كلام موروث، يقصد منه الأحكام العقلية العملية لا النظرية، فعند ما يقال: «الضرب للتأديب حسن»، يكون «التأديب» «هو الحسن» لا أنّ «التأديب» يجعل «الضرب» بعنوانه «حسنا».

    و ذلك لأن هذه الأحكام العملية أمور واقعية نفس أمرية، يدرك العقل موضوعاتها مباشرة و بالذات.

    و هذا بخلاف المجعولات الشرعية، فإنها ربّما تؤخذ في لسان جعلها حيثيّات هي وسائط لثبوت الحكم على موضوع، و كذلك مدركات العقل النظري حيث قد تكون حيثيّة «ما» سببا لإدراك العقل حكما على موضوع ليست تلك الحيثيّة مأخوذة فيه. [↑](#footnote-ref-85)
86. *والوجود التقديري هو الضابط حينئذ* [↑](#footnote-ref-86)
87. *1*

    *ذكر الشيخ الاعظم (قده) في بحث المعاطاة*

    *اعلم أن الأصل على القول بالملك اللزوم .. و أما على القول بالإباحة فالأصل عدم اللزوم- لقاعدة تسلط الناس على أموالهم و أصالة سلطنة المالك الثابتة قبل المعاطاة و هي حاكمة على أصالة بقاء الإباحة الثابتة قبل رجوع المالك لو سلم جريانها .*

    *فاشكل عليه السيد (قده)*

    *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌1، ص: 81*

    *أما استصحاب الملكية فلا مانع من التمسك به في حدّ نفسه لكنه معارض باستصحاب بقاء الجواز الثابت من أول الانعقاد و هذا الاستصحاب حاكم على الأول إلّا أنه من الشك في المقتضي فإن لم نقل بحجيته لزم التمسك بالأول و إلّا فمقتضى القاعدة الأخذ بالثاني و الحكم بالجواز إلى أن يعلم المزيل هذا كله على القول بالملك.*

    *و أما على القول بالإباحة فمقتضى أصالة بقائها اللزوم إلّا أن مقتضى أصالة بقاء السلطنة على المال و أصالة بقاء الجواز الجواز و الثاني حاكم على الأول على ما ذكره المصنف قدّس سرّه لكن كلاهما من الشك في المقتضي .*

    *2*

    *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌1، ص: 82*

    *قوله و لو سلم جريانها*

    *أقول لعل وجه التشكيك كونه من باب الشك في المقتضي لكن لا يخفى أن أصالة بقاء السلطنة أيضا كذلك فتدبر‌..*

    *3*

    *في مسألة خيار التأخير هل هو على الفور أو التراخي*

    *ذكر الشيخ الاعظم "ثمّ على تقدير إهمال النصّ و عدم ظهوره في العموم يمكن التمسّك بالاستصحاب هنا؛ لأنّ اللزوم إذا ارتفع عن البيع في زمانٍ، فعوده يحتاج إلى دليل. و ليس الشكّ هنا في موضوع المستصحب نظير ما تقدّم في استصحاب الخيار لأنّ الموضوع مستفادٌ من النصّ، فراجع".*

    *و كيف كان، فالقول بالتراخي لا يخلو عن قوّة، إمّا لظهور النصّ و إمّا للاستصحاب.*

    *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌2، ص: 56*

    *قوله و أمّا للاستصحاب*

    *أقول التمسك به مناف لمذهبه من عدم حجيته في الشكّ في المقتضي*

    *مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص26*

    *و لعلّ السيد الطباطبائي (قدس سره) حمل المقتضي على هذا المعنى(ملاكات الأحكام من المصالح و المفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، و في موارد الشك في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمى بالرافع لا مانع من جريان الاستصحاب.)، حيث ردّ استصحاب الملكية في المعاطاة بأنّه من موارد الشك في المقتضي لعدم العلم ببقاء الملاك‏ ، مضافاً إلى أنّ التفصيل بين الشك في المقتضي بمعنى الملاك في الأحكام التكليفية إنّما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الامامية من كونها تابعةً للمصالح و المفاسد التي تكون في متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعةً للمصالح التي تكون في نفس الأحكام التكليفية، كالأحكام الوضعية التي تكون تابعةً للمصلحة في نفس الجعل و الاعتبار، كالملكية و الزوجية دون المتعلق، فلا معنى للتفصيل المذكور، لأنّ الشك في الحكم يلازم الشك في الملاك بلا فرق بين الأحكام التكليفية و الوضعية، فيكون الشك في الحكم الشرعي شكاً في المقتضي دائماً و لم يبق مورد للشك في الرافع، فيكون حاصل التفصيل المذكور إنكاراً للاستصحاب في الأحكام الشرعية بقول مطلق.*

    *مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص28*

    *أنّ الأشياء تارةً تكون لها قابلية البقاء في عمود الزمان إلى الأبد لو لم يطرأ رافع لها كالملكية و الزوجية الدائمة .. و اخرى لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجية المنقطعة مثلا ...و ظهر بما ذكرنا من مراد الشيخ من الشك في المقتضي أنّ إشكال السيد الطباطبائي على الشيخ (قدس سره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطاة بأنّ الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجةً فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) في غير محلّه، لأنّ الشك في بقاء الملكية في المعاطاة ليس من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه، و كذا غير المعاطاة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ (قدس سره) بالاستصحاب و استشكل عليه السيد (قدس سره).* [↑](#footnote-ref-87)
88. *كذلك ذكر السيد الخوئي في مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج‌6، ص: 352*

    *و فيه أن مورد الشك في المقتضى ما إذا كان الشك في نفس الزمان بأن لا يعلم مقدار بقاء المستصحب من حيث الزمان لا بقائه من حيث الزماني و بالنسبة الى كل طار و عارض و الا لرجع كل ما يشك في‌ الرافع الى الشك في المقتضى.* [↑](#footnote-ref-88)
89. *\*والإبرام، بمعنى تنفيذ الشيء وتمديده، فكل شيء قمنا بتنفيذه وتمديد بقاءه فهو إبرام\**

    *\*كتاب العين؛ ج‌8، ص: 272\**

    *و الإبرام: إحكام الشي‌ء، و أبرمت الأمر: أحكمته.*

    *\*لأن النقض قطع اتصاله\**

    *\*كتاب العين؛ ج‌5، ص: 50\**

    *النَّقْضُ: إفساد ما أبرمت من حبل أو بناء* [↑](#footnote-ref-89)
90. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشية الجديدة ؛ ص316*

    *و ما ربّما يقال في وجهه انّه لولاه لدلّ‏ على لزوم البناء على اليقين و العمل بآثاره مع ارتفاعه بالشّك، فيكون مفاده ضرب قاعدة بلحاظ آثار اليقين لا المتيقّن، و هو غير مراد، فيه انّه انّما يلزم ذلك لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و باللّحاظ الاستقلالي، لا إذا لو حظ على نحو الطّريقيّة و اللّحاظ الآلي. و بعبارة أخرى على‏ نحو الكناية و الانتقال عن لزوم الأخذ به إلى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء و عملاً عند الشّك كما هو ظاهر الأخبار، فانّ قضيّة لحاظه كذلك ليس إلاّ لزوم البناء على المتيقّن عملاً و الالتزام به لو كان من الأحكام، و بآثاره و أحكامه لو كان من موضوعاتها. هذا بعض الكلام في المادة.* [↑](#footnote-ref-90)
91. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص83*

    *(إلّا) يقال: ان شأن المرآة و ان كان هو الغفلة عن ذاتها و لكن بعد سراية صفاتها إلى مرئيها كما في تلون السراج بلون الزجاج لا بأس بدعوى اكتساب المتيقن من اليقين حيثية الإبرام و الاستحكام، فانه لأجل هذا الاكتساب يصير المتيقن كأنه مستحكماً بنحو استحكام اليقين و يكتفى بهذا المقدار في عناية إطلاق النقض و لو لم يكن فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار.* [↑](#footnote-ref-91)
92. *فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص373*

    *[1] أقول: لو كان معنى عدم نقض اليقين عبارة عن ترتيب آثار الواقع المترتّبة عليه ببركة اليقين بحيث يكون اليقين سببا للجري على وفق الواقع- كما هو الشأن في اليقين الطريقي- فكيف يقوم الاستصحاب‏ مقام العلم الجزء الموضوعي‏؟ كما أنّ المعرفة المأخوذة غاية للحلّيّة تمام الموضوع في القضيّة بلا دخل للحرمة الواقعيّة في النجاسة أبدا، و في مثله لا معنى لترتيب آثار الواقع على العلم به. و مع هذا لا مجال لثبوت العلم التنزيلي إلّا بترتيب آثار نفس العلم، لا آثار الواقع المترتّب عليه ببركة العلم، كيف و هذا المقدار لا يفي لقيام‏ الاستصحاب‏ مقام العلم الموضوعي‏ رأسا، إذ هذا القيام‏ فرع تنزيل العلم و هو فرع كون نظر دليل التنزيل إلى آثار نفس العلم لا آثار الواقع المترتّب عليه ببركة العلم، و حينئذ لا محيص من أن يرجع النهي عن النقض إلى الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي بلا دخل لاقتضاء الواقع فيه أبدا، كما هو الشأن في العلم الموضوعي، خصوصا ما كان تمام الموضوع، كما لا يخفى. و حينئذ لا محيص من كون المصحّح لإضافة النقض إلى اليقين هو نفس استحكام اليقين و كونه بنحو لا يزول بتشكيك المشكّك و لا ينقضه الشكّ. فكان السرّ أيضا في تبديل القطع و العلم في المقام باليقين بملاحظة ما فيه من نحو استحكام و إبرام ليس فيهما، لا من جهة غلبة استعمال اليقين في مورد ترتيب آثار الواقع دون العلم و القطع، كما توهّم، و حينئذ مآل [عدم‏] نقض [اليقين‏] عدم صلاحية اليقين للتشكيك و أنّ العلم في باب الأحكام يقين لا يزول بالتشكيك و لا ينقضه الشّك و أنّ المكلّف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي، من دون فرق بين كون ذلك بلحاظ آثار نفس اليقين أو الآثار المترتّبة على الواقع بواسطة اليقين، كما أنّ عدم نقضه من جهة أنّ يقينه غير قابل للتشكيك من دون فرق بين كون وجه التشكيك من ناحية المقتضي أو المانع، فتدبّر و اغتنم.*  [↑](#footnote-ref-92)
93. *فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.*

    *مضافا الى كون الرواية معارضة بصحيحة اخرى لعبدالله بن سنان عن ابيه في نفس الواقعة حيث حكم الامام بعدم الصلاة حتى يغسله*

    *نقول مضافاً لذلك فان لسان هذه الرواية نفس لسان ادلة الاستصحاب من انه اعاره اياه وهو على يقين من طهارته ، ولا باس بالصلاة فيه حتى ينتقض اليقين بيقين مثله.* [↑](#footnote-ref-93)
94. *دعوى في مقابل دعوى ، وكلاهما للتأمل فيهما مجال واسع* [↑](#footnote-ref-94)
95. *ذكر في الدرس 14 ناسبا للعرف ما يناقض ذلك*

    *فإذا كان المنظور اليه هو النقض العملي للمتيقن، بمعنى رفع اليد عن آثار المتيقن. إذن إنما يصح أن يقال: لا ترفع يدك عن المتيقن ولا تنقضه، إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، واستعداد للاستمرار، وإلا إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء للبقاء فلا يصح عرفاً النهي عن نقضه* [↑](#footnote-ref-95)
96. *\*منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص60\**

    *و اما الجواب عنه، فلم يعرف له معنى محصل، إذ مع فرض تجريد متعلق اليقين و الشك عن خصوصية الحدوث و البقاء و إلغاء جهة اختلافهما زمانا، كيف يعقل اجتماع اليقين و الشك كي ينهى عن النقض بالشك؟. و المفروض ظهور الدليل في موضوعية كل من اليقين و الشك بوجودهما الفعلي بحيث يظهر منه فرض اجتماعهما في آن واحد. هذا إذا فرض تعلق الشك بما تعلق به اليقين.*

    *و ان أريد تعلق كل منهما بالطبيعة بنحو الموجبة الجزئية، فاجتماعهما في آن واحد ممكن، إذ يمكن ان يكون متعلق الشك الطبيعة بلحاظ حصة، و متعلق اليقين نفس الطبيعة بلحاظ حصة أخرى و لكنه راجع إلى اختلاف المتعلقين، و تعلق الشك بغير ما تعلق به اليقين، و في مثله لا يصدق النقض و البقاء كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-96)
97. *جواب هذا يتضح بما افاده الهمداني في الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ؛ ج‏2 ؛ ص78*

    *أنّ إضافة النّقض إلى اليقين في باب الاستصحاب إنما هو باعتبار اليقين التّقديريّ الموجود في زمان الشكّ لا باعتبار اليقين السّابق من حيث هو كما في قاعدة اليقين و هذا المعنى الّذي هو ملاك صدق قولنا اليقين لا ينقضه الشكّ في مبحث الاستصحاب‏*

    *حيث نقول ان النقض في كل قاعدة بحسبه ففي الاستصحاب لابد ان نتصور ان النقض تعلق باليقين بقاءً ، ولذا حاول ان يصور بقاء اليقين وكانت نتيجته ان الوجه المتصور منه لا يجري في مورد الشك في المقتضي ، اما اليقين في باب قاعدة اليقين فالنقض توجه الى اليقين حدوثاً فلا حاجة الى تصوير بقاء اليقين حتى نصور امكان النقض فيه.* [↑](#footnote-ref-97)
98. ***نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص93***

    *و اما [الثاني و هو] الشرطية، و السببية و المانعية للحكم‏*

    *، فلا شبهة في انّها من الأمور الاعتبارية، و انما الكلام في منشأ اعتبارها في انه هل هو الجعل المتعلق بها بحيث كانت من الاعتبارات المجعولة أصالة أو تبعا، أو انه هو التكليف المترتب على موضوعاتها، أو لا هذا و لا ذلك بل هي خصوصية تكوينية في ذات السبب تقتضي الرشح و إفاضة الوجود، فيه وجوه و أقوال.*

    *و التحقيق ان يقال: ان السببية للشي‏ء انما ينتزع من إناطة الشي‏ء بالشي‏ء و ترتبه عليه (فان) كان الشي‏ء المنوط من الأمور الخارجية كالإحراق بالنسبة إلى النار فالسببية تكون حقيقية، لكونها حينئذ عبارة عن مؤثرية الموجود الخارجي في الشي‏ء لخصوصية ذاتية فيه تكوينية اقتضت الرشح و إفاضة وجود المسبب، لا انها انتزاعية من التكليف، و لا جعلية (بداهة) عدم قابلية هذا المعنى من السببية للجعل التكويني فضلا عن الجعل التشريعي (كيف) و ان الجعل التشريعي لا يوجب إلّا احداث امر اعتباري لا يكون وعائه الا الذهن كسائر الأمور الجعلية، و مثله يستحيل ان يغير الوجود الخارجي عما عليه من الخصوصية الذاتيّة التي بها قوام مؤثريته.*

    *(و ان كان) المنوط من الاعتبارات الجعلية كالملكية و الوجوب بناء على جعليته كانت الإناطة و السببية أيضا تبعا لاعتبارية المنوط اعتبارية و مجعولة بتبع جعله، لا انها واقعية، و لا منتزعة من التكليف (حيث) انه بجعل الملكية أو الوجوب منوطاً بأمر خاص في نحو قوله: من حاز ملك، و قوله إذا تحقق الدلوك تجب الصلاة تتحقق الإناطة و الملازمة بين الحيازة و الملكية، و كذا بين الدلوك و الوجوب، و بدون هذا الجعل‏ لا ينتزع الملازمة المزبورة بينهما.و حيث أن محط البحث في المقام في موضوع السببية هي الأمور المأخوذة في تلو أداة الشرط في القضايا الشرعية المشروطة في نحو قوله: من حاز ملك لا المعنى الأول بمعنى المؤثرية و المتأثرية الخارجية، فلا محالة تكون السببية مجعولة بعين جعل الملكية و الوجوب معلقاً على الحيازة و الدلوك لا بجعل آخر مغاير (و معه) لا مجال لدعوى انتزاعيتها من التكليف بل و لا التكليف عنها، كما لا مجال لدعوى كونها واقعية بمقتضى الخصوصية الذاتيّة التكوينية (اما الأول) فظاهر إذ هما حينئذ اعتباران منتزعان من جعل خاص في مرتبة واحدة، لا ان أحدهما منشأ لاعتبار الآخر، من غير فرق بين ان يكون الخطاب بلسان جعل المعلق عليه و الوجوب المنوط أو بلسان جعل الإناطة و القضية التعليقية (فان) مجرد لحاظ الإناطة معنى حرفياً تارة، و اسمياً أخرى لا يوجب فرقاً من هذه الجهة الا في مجرد التعبير (و اما الثاني) فكذلك، كيف و انه لو تم ذلك فانما هو فيما له الدخل في أصل الإرادة و تشريع الحكم من المصالح و الملاكات بوجودها اللحاظي، لا بالنسبة إلى ما أنيط به المجعول الشرعي في القضايا الشرعية في نحو قوله من حاز ملك كما هو محط البحث (بداهة) امتناع كون السببية فيه حقيقية بمعنى المؤثرية، و إلّا يلزم عدم جعلية حقيقة الجزاء، لأن لازم جعلية الجزاء بحقيقته هو عدم تحققه بدون جعله، فمع فرض جعليته و كونه فعلا اختيارياً للجاعل كيف يمكن دخل مثل الدلوك و الحيازة في تحقق الملكية و الوجوب بمقتضى الخصوصية الذاتيّة (فلا محيص) حينئذ من نفي السببية الحقيقية عن مثله و الالتزام بكونها فيه مجعولة بعين جعل الملكية أو الوجوب معلقاً على الحيازة و الدلوك، لا بجعل آخر مغاير لجعله (نعم) كما يمكن ان يكون مورد الجعل بدواً هو الوجوب و تكون الإناطة و الملازمة ملحوظة في مقام الجعل تبعاً للوجوب، كذلك يمكن ان يكون مورد الجعل بدواً نفس السببية و الملازمة بلحاظها معنى اسمياً على نحو يكون النّظر إليها في مقام الجعل استقلالياً و إلى الوجوب تبعياً، و بهذين الاعتبارين تكون السببية قابلة للجعل التبعي و الاستقلالي، و يفرق بين‏ كون القضية بلسان جعل الوجوب المنوط بالدلوك، و بين كونها بلسان جعل الملازمة بين الدلوك و الوجوب.*

    *(و إلى ما ذكرنا) نظر المحقق الخراسانيّ قدس سره في مصيره إلى نفي كون السببية مجعولة و انها من الأمور الواقعية و الخصوصيات التكوينية (حيث) ان التأمل في كلامه يقضى بان تمام همه إنكار جعلية السببية بمعنى المؤثرية، نظراً إلى بنائه على ان السببية الحقيقية عبارة عن خصوص الإناطة المؤثرية الناشئة من خصوصية ذاتية في الشي‏ء تقتضي التأثير و التأثر، لا مطلق الإناطة و الترتب بين الشيئين و لو بنحو ترتب الأمر الاعتباري على منشئه (ففي الحقيقة) مرجع إنكاره إلى نفي السببية الحقيقية عما رتب عليه الحكم الوضعي أو التكليفي في الخطابات الشرعية كالدلوك و العقد و الاستطاعة و ان السببية المنتزعة عنها من إناطة الحكم الوضعي أو التكليفي بها في الخطابات ادعائي لا حقيقي ببيان ان مثل الدلوك لو كان شرطا و سبباً حقيقياً يستحيل الجعل، لأنه اما واجد لملاك الشرطية الواقعية من الخصوصية الذاتيّة أو فاقد له و على أي تقدير لا معنى لجعل السببية له، لا ان المقصود هو إنكار الجعلية في السببية المنتزعة من إناطة الوجوب به في حيز الخطاب (و لذلك) أتم مدعاه، بقوله و إلّا لزم إلخ، و بقوله: و منه انقدح عدم صحة انتزاع السببية للدلوك من إيجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها كذلك نعم لا بأس باتصافه بها عناية و إطلاق السبب عليها مجازاً إلخ،*

    *(و عليه) فلا يبقى المجال لما عن بعض الأعاظم قد سره من الإشكال عليه بأنه خلط بين علل التشريع و موضوعات الأحكام (كيف).*

    *و هذا المعنى مما اعترف به هو قده قبل ذلك و بين بان السببية بمعنى المؤثرية لا تكون مجعولة و لا منتزعة من التكليف المترتب على موضوعاتها لأنها من الأمور الواقعية و الخصوصيات التكوينية التي تقتضيها ذات الشي‏ء و ان السببية المنتزعة من مجرد إناطة الوجوب بشي‏ء في الخطاب ادعائي لا حقيقي، و مع هذا الاعتراف أين يبقى المجال لهذا الرد و الإشكال بحيث يجعل له عنوان مخصوص*

    *(نعم) لو كان محط البحث في كلام المحقق الخراسانيّ قدس سره هي المصالح و الملاكات بوجوداتها العلمية للإرادة و جعل الوجوب، لصح نسبة الخلط إليه بين سببية الشي‏ء للوجوب الواقع في حيز الخطاب و بين شرطيته لأصل الجعل و تشريع الأحكام (و لكنه) ليس كذلك، بل محط البحث في كلامه انما هو في سببية مثل الدلوك للوجوب الواقع في حيز الخطاب غير انه أنكر فيه السببية الحقيقية بمعنى المؤثرية و جعلها ادعائية كما بيناه (هذا بناء) على انتزاع السببية عن الإناطة و الترتب بين الشيئين (و اما) بناء على انتزاعها عما تقوم به الإناطة، لا من نفس الإناطة ففيها التفصيل المتقدم من كونها في المجعولية و عدمها تابع مجعولية المسبب و عدمه، فإذا كان المسبب من الأمور المجعولة فلا محالة تكون السببية أيضا مجعولة، فان كون العقد سبباً للملكية و الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لا يكون إلّا بجعل من الشارع و إلّا فلا اقتضاء لذات العقد للملكية و لا للدلوك للوجوب أصلا (هذا كله) في الجزئية و الشرطية و المانعية و السببية و قد عرفت اختلافها في المجعولية و الانتزاعية و عدم كونها على نمط واحد، فتكون الجزئية انتزاعية محضة من التكليف، بخلاف الشرطية و المانعية، فانهما بالنسبة إلى الواجب تكون واقعية لا مجعولة و لا منتزعة من امر مجعول، و بالنسبة إلى نفس الوجوب و التكليف تكون مجعولة بعين جعل الوجوب لا بجعل آخر مغاير لجعله (غاية الأمر) ان جهة الإناطة و السببية، تارة تكون ملحوظة في مقام جعل الوجوب تبعا للوجوب فتكون مجعولة بالتبع، و أخرى تكون ملحوظة في مقام الجعل معنى اسميا فتكون مجعولة بالاستقلال كما شرحناه (و لعله) إلى مثل هذه الجهة نظر من يقول: بان للشارع في نحو المقام جعلين، جعل متعلق بسببية العقد و الدلوك للملكية و الوجوب، و جعل متعلق بالملكية و الوجوب عقيب العقد و الدلوك، فيكون المقصود من أحد الجعلين هو الجعل التبعي بلحاظ استتباع الجعل الاستقلالي في كل منهما للجعل التبعي للآخر، لا ان المقصود هو استقلال كل من السبب و المسبب بالجعل المستقل كي ترمى بالغرابة (كما انه) إلى ذلك نظر القائل بان المجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاء امر واحد و هو سببية العقد و الدلوك للملكية و الوجوب، فيكون المقصود من جعلية السببية هو الجعل الاستقلالي المستتبع للجعل التبعي للمسبب، لا ان المقصود نفى الجعلية عن المسبب‏ رأسا حتى تبعاً، فان ذلك مما لا يكاد توهمه من أحد.* [↑](#footnote-ref-98)
99. *قال في* ***\*منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص50\****

    *و المراد بالقدرة الشرعيّة \*ليس مفهوما شرعيا في قبال المفهوم للقدرة عقلا\* ، بل المراد بها القدرة العرفية التي هي أخصّ من القدرة العقليّة، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان يكون فيه عسر و مشقة، فان العرف يسلب القدرة في مورد العسر و المشقة، و لأجل ذلك ترتفع القدرة عرفا بالمنع الشرعي عن العمل، لأن الإتيان به يوقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي و هو امر حرجيّ عليه، فمع المنع شرعا يصدق عرفا انه غير متمكن.*

    *اما تحقق اشتراط الحكم بالقدرة العرفية، فهو منوط بأخذ القدرة في موضوع الحكم في لسان دليله، فتكون ظاهرة في القدرة العرفية، إذ المحكّم في باب الألفاظ هو العرف، فإذا قيّد الحكم في دليله بالقدرة كان ظاهرا في إرادة القدرة العرفية، لأن المفهوم العرفي للقدرة غير المفهوم العقلي. اما إذا لم يقيد الحكم في دليله بالقدرة، فيكون مطلقا من ناحيتها. نعم حيث انه في صورة الامتناع عقلا لا يثبت الحكم لاستحالته في نفسه أو لغويّة كان مقيدا بالقدرة العقليّة.*

    ***القدرة الشرعية*** [↑](#footnote-ref-99)
100. *نهاية الأصول، ص: 44*

     *الأمر الثامن: الحقيقة الشرعية*

     *لا يخفى أن ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات- كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها- يتوقف على كون ماهياتها أمورا مخترعة لشارع الإسلام. و الظاهر فساد ذلك، فإن سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل، حتى مثل عبدة الأوثان، فإن أفراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة و دين صحيح أو فاسد، و كان كل واحد من الأديان الصحيحة و الباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلا لأن يتوجه به العبد إلى مولاه و يتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له.*

     *و لا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه، و كان في لغة العرب و عرفهم يسمى بالصلاة، فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الإسلام، بل كان مستعملا فيها في أعصار الجاهلية أيضا. غاية الأمر أن ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الإسلام مغاير لما في سائر الأديان، فانظر إلى قوله تعالى: (و ما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء و تصدية) «1» حيث سمّي ما كان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص إلى المولى صلاة، غاية الأمر أنه تعالى خطّأهم في إتيان ما يشبه اللهو بعنوان الصلاة، و قال تعالى أيضا حكاية عن عيسى عليه السلام: (و أوصاني بالصلاة و الزّكاة ما دمت حيّا) «2».*

     *و كذلك لفظ الصوم و الحج و نحوهما، كما يظهر ذلك بمراجعة الآيات و الأخبار.*

     *و بالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولا في أعصار الجاهلية أيضا، و كان يستعمل فيها هذه‏ الألفاظ المخصوصة، و على طبقها أيضا جرى استعمال الشارع، غاية الأمر أنه تصرف في كيفيتها و أجزائها و شرائطها، كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصة. هذا بالنسبة إلى نفس هذه العبادات، و أما الألفاظ المستعملة في أجزائها، «كلفظ الركوع و السجود و القيام، و نحوها». فلا إشكال في كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الأصلية بلا تصرف أصلا كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-100)
101. *الا اذا كان هذا الجعل مجرد اعتبار ادبي قال السيد السيستاني في اخر الجزء الاول من الاستصحاب تقرير المهري لا اشكال في امكان التلفظ بمثل هذه الجملة جعلت هذا جزءاً ولا اشكال في وجوب اطاعة العبد. وانما الكلام في أن هذا التعبير هل هو اعتبار أدبي أو اعتبار قانوني وقد مرّ بيان الفرق بينهما؟*

     *الشواهد تدل علی انه اعتبار أدبي وان الامر الواقعي غير ما هو ظاهر هذه العبارة وانه في الواقع قد رفع اليد عن المركب السابق وأمر بمركب آخر قوامه تلك الاجزاء منضمة الی هذا الجزء وذلك لعدم تعقل بقاء المركب الاول الذي لا يدخل هذا الجزء في قوامه بعد جعل هذا جزءاً وقد عرفت عدم الفرق في هذا القانون بين الامور الاعتبارية والاُمور التكوينية فكما يختلف المركب التكويني باختلاف جزء منه كذلك المركب الاعتباري واما صحة هذا التعبير فانما هو لاعتبار أدبي ولا كلام لنا فيه.* [↑](#footnote-ref-101)
102. *مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص262*

     *تفصيل المحقّق العراقي بين (الجزئيّة) و (الشرطيّة و المانعيّة): و الشي‏ء الطريف ما رأيته في كلام الشيخ العراقي (رحمه الله) من تفصيل بين الجزئيّة من ناحية و بين الشرطيّة و المانعيّة من ناحية اخرى، فيفترض في الجزئيّة أنّها منتزعة من الحكم التكليفي، كالأمر بالصلاة مع السورة مثلًا، لكن الشرطيّة أو المانعيّة ليستا منتزعتين من الأمر، بل هما ثابتتان قبل الأمر، و إنّما أمر المولى بالصلاة المقترنة بالطهارة؛ لأنّ الطهارة كانت شرطاً، و لهذا أمر المولى بالصلاة مع الطهارة، و لو لم تكن شرطاً لما كان يأمر بذلك أو نهى المولى عن المانع، كالتحرك الماحي للصورة؛ لأنّه كان مانعاً، و إلّا لم يكن ينهى، فيفرّق بين الجزئيّة و بين الشرطيّة و المانعيّة و الذي يبدو لي من ظواهر عبائره المقتضبة في المقالات و المشروحة في التقريرات هو أنّه يريد أن يقول في مقام بيان الفرق بين الجزئيّة من ناحية و بين الشرطيّة و المانعيّة من ناحية اخرى: إنّ الشرطيّة و المانعيّة مرجعهما إلى التقييد، فكون الطهارة شرطاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بالطهارة، و كون الاستدبار مثلًا مانعاً و الحدث مانعاً، أو كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بعدم هذه الامور، و التقييد مرجعه إلى التحصيص، و التحصيص يثبت قبل الأمر؛ ذلك لأنّ التحصيص راجع إلى عالم المفاهيم و عالم الذهن، و المفهوم في عالم الذهن قابل للتحصيص، يحصّص فيقال: الصلاة مفهوم مطلق لو جعلناها اسماً للأعمّ يشمل حتّى الصلاة بلا طهارة، فلو قلنا: الصلاة مع طهارة صارت حصّة معيّنة، و هذا التحصيص يتمّ قبل الأمر، و بعد ذلك يأتي الأمر على هذه الحصّة، و إنّما نحصّص لأجل المصلحة، أي: لأنّ المصلحة في الصلاة المحصّصة بالطهارة، أو الصلاة المحصّصة بعدم كلام الآدمي و نحو ذلك، و على أيّ حال فالتحصيص يكون قبل الأمر، و ليس التحصيص بالأمر؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالمحَصّص، وعليه فالوضوء شرط قبل الأمر، و هو طرف للإضافة و طرف للصلاة المقيّدة بالوضوء، و كون الوضوء شرطاً يعني: كونه‏ طرفاً لهذه الإضافة، إضافة الصلاة إلى الوضوء، و كون كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّه طرف لهذه الإضافة، و هذه الطرفيّة كانت قبل الأمر. إذن الشرطيّة و المانعيّة ثابتة قبل الأمر، و ليست منتزعة من الأمر. نعم، بالإمكان أن يضاف إلى المأمور به فيقال هذا شرط المأمور به، أي: إنّ انتسابه إلى المأمور به يكون في طول الأمر، و هذا من قبيل نسبة المكان إلى الصلاة المأمور بها، حيث نقول: إنّ المكان (المسجد) هو مكان الصلاة المأمور بها، و هذا في طول الأمر فلو لم تكن الصلاة المأمور بها لم يكن المسجد مكاناً للصلاة المأمور بها، لكن يا ترى هل إنّ مكانيّة المسجد للصلاة انتزعت من الأمر؟! طبعاً لا، فإنّ المكان الذي يصلّى فيه يكون مكاناً للصلاة، أو الزمان الذي يصلّى فيه يكون زماناً للصلاة سواء تعلّق به الأمر أو لا. نعم، بعد أن يتعلّق به الأمر يصبح ذاك الزمان زمان الصلاة المأمور بها، فبهذا المعنى يرتبط بالواجب بما هو واجب، فإن كنتم تقولون بهذا المعنى: أنّ الوضوء شرط للواجب بما هو واجب فهو صحيح، فإنّ الوضوء إنّما صار شرطاً للواجب بسبب كونه واجباً؛ لأنّ الصلاة أصبحت واجبة، و لو لم تكن الصلاة واجبة إذن الوضوء لا يكون شرطاً للواجب، و لكن هذا لا يعني أنّ أصل الشرطيّة للصلاة منتزعة من الأمر، هذا بالنسبة للشرط و المانع، فأصل الشرطيّة و المانعيّة غير منتزعة من الأمر، و إنّما هي منتزعة من نفس ذاك التقيّد الموجود، أو من الملاك أو المصلحة الموجودة في الصلاة المقيّدة بالوضوء قبل الأمر، و هذا بخلاف الجزئيّة فإنّها ليس مرجعها إلى التقييد و التحصيص، كما هي في الشرطيّة و المانعيّة، فإنّ الجزئيّة لو أرجعناها إلى التقييد و التحصيص لما بقي فرق بين الجزئيّة و الشرطيّة، و صار الجزء شرطاً، في حين أنّ الجزئيّة غير الشرطيّة، فالجزئيّة ليس مرجعها إلى التقييد و التحصيص الذي يكون أمراً ذهنياً بحتاً، و الذي يكون ثابتاً قبل الأمر، و إنّما الجزئيّة مرجعها إلى التوحيد لا إلى التقييد، أي: إنّ هناك توحيداً بين الإجزاء، فإنّ الأجزاء يوحّد بينها فيصبح العمل مركّباً، فيصبح هذا جزءاً، و التوحيد بين أجزاء الصلاة لا يمكن إلّا بنفس الأمر؛ فإنّه لو لا الأمر فالأجزاء هي أجزاء متبعثرة متناثرة، فالفاتحة شي‏ء، و الركوع شي‏ء، و السجود شي‏ء، و لا تتوحّد إلّا بوحدة الأمر، أو وحدة الإرادة، أو وحدة الحبّ، فهذا الحبّ أو هذه الإرادة التي جاءت و شملت الكلّ جعل الكلّ شيئاً واحداً.*

     *و الخلاصة: أنّ هناك فرقاً كبيراً بين التحصيص و التوحيد، فتخصيص الفاتحة بالسورة ينتج الفاتحة المقترنة بالسورة، فالتقيّد جزء و القيد خارج، و تلك الحصّة من الفاتحة التوأم مع السورة هي التي تؤمر بها، أمّا ذات السورة فهي خارجة، هذا معنى التحصيص، و هذا التحصيص شُغل الذهن لا يحتاج إلى الأمر، و لا يحتاج أن يتوحّد الحمد مع السورة، أمّا التوحيد بينهما فلا يمكن أن يكون توحيداً حقيقياً، إنّما التوحيد يكون بواسطة الأمر، فبما أنّ المجموع أصبح مأموراً به، و لم يكن الحمد وحده مأموراً به، و لا السورة وحدها مأموراً بها، صارت السورة جزءاً، فحينما نقول: إنّ السورة جزء يعني ذلك: أنّها جزء للمأمور به، و ليس لذلك معنىً آخر. فإذن الجزئيّة منتزعة من الأمر؛ إذ لو لا الأمر لا معنى لكون السورة جزءاً، هذه خلاصة ما ورد عن كلام الشيخ العراقي (رحمه الله).*

     *و لكنّ هذا الفرق بين الجزئيّة و الشرطيّة غير واضح لدينا بالمقدار الذي بيّنه (رحمه الله)، و نحن لو أردنا أن نفحص عالم الذهن و عالم التصوّر، و قبل عالم الأمر نستطيع أن نتصوّر بالنسبة لعالم الذهن و لما في الذهن جزءاً، و نستطيع أن نتصوّر شرطاً، فالشرط هو ذاك المحصّص كما قال، يعني: نتصوّر في ذهننا الحمد: المقترن بالسورة، فتلك الحصّة التوأم تكون السورة مثلًا شرطاً لها بحيث لو لا السورة لما تحقّقت تلك الحصّة. هذا في عالم الذهن و قبل الأمر و نستطيع أن نفترض السورة جزءاً و ذلك كما لو تصوّرنا أو تصوّر المولى في ذهنه الحمد و السورة معاً بحيث صبّ تصوّره على مجموع الأجزاء العشرة قبل أن يأمر بها، فيكون كلّ منها جزءاً لما تصوّر، لكن متى تكون السورة شرطاً للمأمور به؟ أو متى تكون السورة جزءاً من المأمور به؟ كلاهما يكونان حينما يأمر المولى، فحينما يأمر المولى بالفاتحة محصّصة بالاقتران بالسورة تكون السورة شرطاً للمأمور به، و متى ما يأمر المولى بالمجموع، أي: بمجموع الحمد و السورة، تكون السورة جزءاً للمأمور به، فعلى أيّ حال، هذا الفارق لا نفهمه فارقاً واضحاً بين الجزئيّة و بين‏ الشرطية والمانعية* [↑](#footnote-ref-102)
103. *نهاية الأفكار، ج‏2، ص: 303*

     *نعم لو قيل بان الأحكام التكليفية مجعولة بحقائقها كالأحكام الوضعيّة في المعاملات لأمكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله و فعلية وجود الموضوع لفعلية محموله، و لكن ذلك أيضا فاسد جدا من جهة وضوح ان لب الأحكام التكليفية و روحها ليس إلّا عبارة عن الإرادة الفعلية و إبرازها بإنشاء أو اخبار، و شي‏ء منهما لا يكون مجعولا، من جهة كون أحدهما من مقولة الكيف و الآخر من مقولة الفعل، فلم يكن حينئذ شي‏ء يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج في فعليّته إلى فعلية وجود موضوعه في الخارج كما في الأحكام الوضعيّة في المعاملات من نحو الملكية و نحوها كما هو واضح. نعم الّذي تحتاج إلى فعلية وجود الموضوع خارجا انما هو مرتبة فاعلية هذه الإرادة المبرزة و محركيتها بحيث يحتاج إلى تطبيق الموضوع في الخارج، و لكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه فلا يقتضى حينئذ احتياج الإرادة في مقام‏*

     *محركيّتها إلى تطبيق الموضوع خارجا إناطة أصل وجودها و فعليتها بوجوده في الخارج.* [↑](#footnote-ref-103)
104. *\*منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202\**

     *و من الواضح ان المحسوس ان المولى‏ يقوم بجعل الحكم لا مجرد إبراز الإرادة، كيف؟ و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار.*

     *هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة، إذ ارتفاع الإرادة الارتفاع المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به.*

     *..*

     *و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر.* [↑](#footnote-ref-104)
105. *مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج‌3، ص: 9‌*

     *أن يكون مجعولا بنفسه، كالملكية و الزوجية و الرقية و نحوها، فإنها أمور متأصلة: أى مجعولة بنفسها، و غير منتزعة من التكاليف الشرعية بديهة أن انتزاعها من الأحكام التكليفية و ان كان ممكنا في مقام الثبوت و لكن لا دليل عليه في مقام الإثبات ، إذ النسبة بين الملكية- مثلا- و بين جواز التصرف، أو عدم جوازه، هي العموم من وجه، لأنه قد توجد الملكية و لا يترتب عليها جواز التصرف في المملوك، كالأشخاص المحجورين عن التصرف في أموالهم لسفه أو فلس أو صغر. و قد يتحقق جواز التصرف و لا توجد الملكية، كالمباحات الأصلية، فإنها غير مملوكة لأحد، و يجوز التصرف فيها لكل شخص. و كأولياء السفهاء و المجانين و الصغار، فإنه يجوز لهم التصرف في أموال هؤلاء المحجورين، و ليسوا بملاك. و قد يجتمعان، و هو كثير، و اذن فلا نعقل وجها صحيحا لانتزاع الملكية من الحكم التكليفي دائما*

     *أضف إلى ذلك: أن المستفاد من الأدلة أن الاحكام التكليفية تترتب على الملكية و الزوجية و الرقية و أمثالها ترتب الحكم على موضوعه. و من الواضح جدا أن مرتبة الموضوع متقدمة على مرتبة الحكم، فيستحيل انتزاع الأمر المتقدم من الأمر المتأخر.*

     *و مثال ذلك: أن جواز تصرف الإنسان في ماله مستفاد من قوله (ص) إن الناس مسلطون على أموالهم «1» و حرمة تصرفه في مال غيره بدون إذنه‌ مستفادة من الروايات المستفيضة الدالة على ذلك «1» و من الضروري أن جواز التصرف أو حرمته مترتب على المال المملوك. فلا بد من فرض وجوده قبل الحكم عليه بجواز التصرف و عدمه، بحيث يكون هذا الحكم من آثار المال المملوك، و بديهي أنه لا يمكن الالتزام بانتزاع الملكية من آثار نفسها و هذا واضح لا ريب فيه.* [↑](#footnote-ref-105)
106. *عقلية* [↑](#footnote-ref-106)
107. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص87*

     *(فان ما لا بد منه) في باب الاستصحاب هو ان يكون الأثر المصحح لجريانه مما امر رفعه‏ و وضعه‏ بيد الشارع‏ و لو بتوسيط منشأ انتزاعه، إذ لا نعني من شرعية الأثر و مجعوليته في نحو المقام الا هذا المقدار (و بعد) ان كانت الأحكام الوضعيّة طراً مما ينتهي امرها إلى الشارع و تنالها يد الجعل و الرفع التشريعي و لو بتوسيط مناشئها، فلا محالة يجري فيها الاستصحاب لعموم أدلته القاضي بعدم اختصاصه بما هو أثر شرعي بنفسه بلا واسطة (و عليه) فلا وقع لهذا التفصيل، و لا يحتاج في دفعه بأزيد مما ذكرناه‏* [↑](#footnote-ref-107)
108. *مصباح الأصول، ج‏2، ص: 53*

     *نفسه، لما مرّ غير مرّة و يأتي‏ إن شاء اللَّه تعالى من أنّ الملاك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الأصلين سببياً و الآخر مسببياً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولًا شرعياً للأصل‏ الآخر، كما في المثال المعروف و هو ما إذا غُسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسة، فالشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، و جريان أصالة الطهارة في الماء موجب لرفع الشك في طهارة الثوب، لأن من الآثار المجعولة لطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، فاصالة الطهارة في الماء تكون حاكمة على استصحاب النجاسة في الثوب، بخلاف المقام، فانّه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعية لأصالة عدم جعل الحرمة، بل من الآثار التكوينية له، لأن عدم الحرمة خارجاً ملازم تكويناً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقة، و لا مغايرة بينهما إلّا نظير المغايرة بين الماهية و الوجود، فلا معنى‏ لحكومة أصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول.* [↑](#footnote-ref-108)
109. *بحوث في علم الأصول، ج‏4، ص: 391*

     *و الكلام في هذا الحديث الشريف من حيث السند تارة و الدلالة أُخرى.*

     *امّا من حيث السند فهي مظنونة الصدق ظنّاً شخصياً اطمئنانياً، من ناحية عدم تعمد الكذب على الأقل بحيث نحتاج فقط إلى ضمّ أصالة عدم الغفلة العقلائية لقرائن سوف نذكرها، و لو فرض عدم حصول الظنّ الاطمئناني المذكور من تلك القرائن الخاصة أمكن تكميل الظنّ المذكور بضمّ الروايات الأُخرى التي سوف نوردها. و إِنْ فرض التشكيك في كلّ ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصي فلا إشكال انَّ هذا السند من أعلى الأسانيد الّذي أفراده كلّهم أصحاء بالوجدان لا التعبد فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية و بذلك تثبت حجية تمام مفاده فإذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة أثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.* [↑](#footnote-ref-109)
110. *\*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌25، ص: 80\**

     *\*و الحاصل: أنّ أصالة الاحترام من غير إناطةٍ بالإسلام هي المعوّل عليها في كافّة الأموال بالسيرة العقلائيّة\* و حكومة العقل القاضي بقبح الظلم كما عرفت، إلّا إذا ثبت إلغاؤه و الإذن في التصرّف فيه بدليل خاصّ، كما ثبت في الكافر الحربي بإذنٍ من مالك المملوك الموجب لخروج ذلك عن عنوان الظلم. و قد ورد هذا المضمون في التوقيع الشريف و أنّه لا يجوز التصرّف في مال أحدٍ إلّا بإذنه، و إن كان سنده ضعيفاً، إلّا أنّه مؤيِّد للمطلوب. و هذا الإيراد وجيهٌ جدّاً.*

     *و من هنا لا ينبغي الشكّ من أحد حتى من صاحب المدارك في أنّا إذا وجدنا شخصاً مجهول الحال في بادية و شككنا في أنّه مسلم أو كافر حربي لا يجوز لنا أخذ ماله بأصالة عدم إسلامه، أو لو رأيناه قد وضع ماله في مكانٍ معيّن أو ادّخره فيه فإنّه لا يسوغ لنا استملاكه بإجراء الأصل المزبور بالضرورة.*  [↑](#footnote-ref-110)
111. *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 170*

     *التقريب الثالث- حمل النهي في أدلة الاستصحاب على الكنائية و الإرشاد إلى عدم انتقاض اليقين نظير إرشادية النهي عن صلاة الحائض، اما من جهة كونه متعلقا بالنقض الحقيقي و هو غير مقدور فلا يعقل تعلق النهي الحقيقي به فيكون قرينة على الإرشادية، أو باعتبار ان النقض حتى لو أريد به النقض العملي لا الحقيقي فمن الواضح عدم إرادة تحريم النقض العملي في موارد الاستصحاب، كيف و قد يكون الاستصحاب لحكم غير إلزامي أو لحكم وضعي كما في مورد بعض روايات الاستصحاب و لا معنى لتحريم النقض في مثل ذلك، فلا محالة لا بد و ان يحمل النهي على انه كناية عن عدم الملزوم أي عدم الانتقاض باعتبار ان النقض العملي لازم الانتقاض الحقيقي لليقين بالشك. و لعل هذا هو حاق مقصود المحقق النائيني (قده) حينما استفاد جعل الطريقية و العلمية للاستصحاب بالرغم من حمله للنقض على النقض العملي لا الحقيقي.* [↑](#footnote-ref-111)
112. *أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص379*

     *و بالجملة لا ريب في ان اليقين انما أسند إليه النقض باعتبار اقتضائه للجري العملي على طبقه بما انه طريق إلى المتيقن لا بما هو هو و انه صفة نفسانية في حد ذاتها و عليه لا بد ان يحمل كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قده)* [↑](#footnote-ref-112)
113. *ذكر الشيخ الشهيدي "والصحيح أن نجيب عن اشكال التهافت أن النائيني "ره" ذكر في كلا المقامين أن اليقين لوحظ بما هو حاك عن متعلقه ومقتض للجري العملي وفقه، فذكر في بحث الشك في المقتضي أنه لأجل ذلك صح اطلاق النقض عليه فيما كان للمتيقن اقتضاء البقاء، ولا يصح ذلك مع قصور المقتضي فلا يقال عند انتهاء مدة الزواج الموقت انه انتقض اليقين بالزوجية، كما ذكر في المقام أن اليقين في النهي عن نقض اليقين لوحظ بما هو حاك عن متعلقه وطريق اليه فلا يشمل القطع الموضوعي الصفتي، ولكنه لا مانع من شموله للقطع الموضوعي الطريقي لكون الملحوظ فيه القطع بما هو طريق الى متعلقه فلا يوجد تهافت في البين."* [↑](#footnote-ref-113)
114. *رد على ذلك في الكفاية كفاية الأصول ؛ ص265*

     *[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي‏]*

     *ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ*

     *كفاية الأصول، ص: 266*

     *في الموضوع مطلقا وأن مثل لا تنقض اليقين لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين.*

     *وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف.*

     *فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزيله في عرضه. و أما إذا لم يكن كذلك فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقة و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما في ما نحن فيه على ما عرفت‏ لم يكن دليل الأمارة دليلا عليه أصلا فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقي، و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أو لا بدليل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع [فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع‏] كما لا يخفى فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقة.*

     *ثم لا يذهب عليك أن‏ هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف.* [↑](#footnote-ref-114)
115. *لكن السيد الشهيد انما ذكر مسالة النقض ضد الابرام في مرحلة التأثير لاجل انه حمل النقض على النقض العملي لا النقض الحقيقي*

     *قال في مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص276" من الواضح عدم شمول النقض العملي لليقين لرفع اليد عن الحكم‏ الشرعي الذي يكون اليقين موضوعاً له؛ لأنّ الإبرام العملي لليقين بمتيقّنه إنّما يكون باعتبار اقتضائه للعمل بمتيقّنه، لا باعتبار ما له من أثر شرعي جعل ذلك اليقين موضوعاً له، كما هو واضح."* [↑](#footnote-ref-115)
116. *التنجيز والتعذير و الأثر الشرعي للحكم* [↑](#footnote-ref-116)
117. *دعوى في مقابل دعوى فالسيد الشهيد يدعي عدم الأثر الا لليقين بالموضوع لا للموضع ، فلا يفيد الموضوع حكم العقل بالمنجزية ، اما الأثر الذي يفيده وهو جواز الإفتاء مثلاً فهو ليس اثرا لليقين حسب المدعى ، نعم لو كان كلامه كالمحقق العراقي ان الاثار الموضوعي هي اثر لليقين وملحقة به وان المطلوب هو ترتيب كل ما ترتب على اليقين في السابق كان لهذا الكلام وجه.* [↑](#footnote-ref-117)
118. *الوصول هو نفس اليقين بالحكم* [↑](#footnote-ref-118)
119. *منتقى الأصول ؛ ج‏7 ؛ ص59*

     *و أما رواية ابن وهب، فهي غير دالة على المطلوب، لأن ظاهر السؤال فيها ان الشخص يرى استحقاق الورثة للمال بمقتضى الموازين الظاهرية، لكن القاضي لا يعمل بذلك تعنتا بل متوقف على الشهادة، كما هو ظاهر قوله: «و لا تقسم»، فسأل الإمام عليه السلام عن جواز الشهادة في مثل ذلك لأجل إيصال الحق إلى أصحابه.*

     *فالحكم بجواز الشهادة هنا لا يستلزم صحة الشهادة في كل مورد حتى المورد الّذي يتوقف ثبوت الحق ظاهرا على الشهادة، إذ الحق في مورد الرواية ثابت ظاهرا مع قطع النّظر عن الشهادة لعدم المدعي في مقابل الورثة المعلومين، فانتبه و لا تغفل.*  [↑](#footnote-ref-119)
120. *بل اشار المحقق الاصفهاني الى وجود تشويش في العبارة فقال :*

     *نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص152*

     *«التنبيه الثاني من الاستصحاب»*

     *قوله: الثاني هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته ... إلخ.*

     *(1) لا يخفى عليك أنّ عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لا يقين بشي‏ء في الزمان الأول، بل قامت الحجة عليه، لا أنّ مجرد الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته- الّذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت- مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه- قده- حيث أنه لا حاجة في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلّا حصول العنوان، و إن لم يكن ثبوت واقعي و لا ثبوت علمي.* [↑](#footnote-ref-120)
121. *\*بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج‏8 ؛ ص117\**

     *لازم ما ذكره من كون اليقين طريقيا و ان الملازمة مجعولة بين الثبوت الواقعي و التعبد بالبقاء ان لا يجري الاستصحاب لو تعلق اليقين السابق بحكم، و كان ذلك الحكم في ظرف تعلق اليقين السابق به لا تحقق له واقعا، بان كان في ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا، بان كان في ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا في ظرف الشك في بقائه لا في الزمان السابق، و لا اظن ان يلتزم به المصنف.*

     *منتقى الأصول، ج‏6، ص: 155*

     *الإيراد الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه اللّه من: ان دليل الاستصحاب إذا كان يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث واقعا، ففيما لو تيقن بالحدوث و شك بالبقاء و أجرى الاستصحاب، ثم انكشف لديه ان يقينه كان جهلا مركبا، لزم ان لا يكون هناك تعبد استصحابي حقيقة بل تخيلا، و هذا مما لا يلتزم به. بخلاف ما لو كان الموضوع هو اليقين بالحدوث، فانه حاصل في ظرفه و ان تبدل بعد ذلك إلى غيره‏ .*

     *أقول: ليس في الالتزام بعدم ثبوت الاستصحاب، الا تخيلا في الصورة المزبورة أي محذور، و لم يظهر ان الالتزام بالاستصحاب، فيها من المسلمات التي لا تقبل الإنكار، فليس هذا من اللوازم الباطلة التي تقتضي بطلان ملزومها، فتدبر.* [↑](#footnote-ref-121)
122. *يرى ترتب الاثار في موارد الجهل المركب كما ذكر ذلك في كفاية الأصول ؛ ص86*

     *المقام الثاني في إجزاء الإتيان‏ بالمأمور به‏ بالأمر الظاهري‏ و عدمه‏. و التحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه قوي و نحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل‏* [↑](#footnote-ref-122)
123. *فهم في حقائق الأصول من عبارة الكفاية الملازمة ، فالمقصود من قوله الشك على تقدير الثبوت هو الملازمة ..*

     *كفاية الأصول ؛ ص404*

     *الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب‏ الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته‏ و إن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه‏ أثر شرعا أو عقلا إشكال‏ من عدم‏ إحراز الثبوت فلا يقين و لا بد منه بل و لا شك فإنه‏ على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو في‏ البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان‏ هناك أثر و هذا هو الأظهر*

     *حقائق الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص447*

     *و المصنف (ره) دفع هذا الإشكال بأن أدلة الاستصحاب ليس موضوعها الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديري أي البقاء على تقدير الثبوت فهي تجعل الملازمة بين ثبوت الشي‏ء و بقائه و لو علم بعدم الثبوت لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فإذا ثبتت الملازمة المذكورة بالاستصحاب و قامت الأمارة على الثبوت كانت حجة عليه و على البقاء لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر كما لو قامت الأمارة على نجاسة شي‏ء فانها تكون حجة على نجاسة ملاقيه لثبوت الملازمة بين نجاسة الشي‏ء و نجاسة ملاقيه، غاية الأمر ان الملازمة في المثال واقعية و في المقام ظاهرية* [↑](#footnote-ref-123)
124. *نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص155*

     *و إن كان من قبيل القسم الثاني (الاستصحاب حكم طريقي)، فهو (التعبد بالبقاء) في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابلة لأن يتنجز بمنجز كملزومها.*

     *(أي الحكم الطريقي لا يقبل أن يتنجز ابتداءً بمنجز أو يتنجز بالملازمة لمنجز آخر)*

     *و لا يعقل تعليق منجزية احتمال البقاء على الثبوت الواقعي فان معناه: أنّ احتمال البقاء مع عدم إحراز الثبوت بل بمصادفة الثبوت الواقعي، منجز، و الحال أن المنجزية لا يعقل أن تكون مع عدم وصول الإنشاء (لانه على مبنى الكفاية) بداعي التنجيز، و لا مع عدم وصول موضوع المنجز- كلياً و جزئياً-، و لا مع عدم وصول المعلق عليه المنجزية (وهو الحدوث)، فان فعلية المنجزية و تنجزها واحدة، فلا يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل (وهو الحدوث غير الواصل على مبنى الكفاية)، و إلّا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.*

     *و منه تعرف أنّ احتمال الثبوت الواقعي- الملازم لمنجزية احتمال البقاء- لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلًا.*

     *و ذلك، لأن احتمال الثبوت لا يلازم فعلية المنجزية حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفة احتمال البقاء للبقاء واقعاً بل يلازم احتمال منجزيته، و لا يحتمل العقاب إلّا مع فعلية المنجزية المرتبة على وصول المنجز بجميع أطرافه، فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزية، لا محتمل المنجزية و ما لا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الّذي قامت عليه حجة منجزة له، فان معنى المنجز: انه لو صادف الواقع يوجب استحقاق العقاب على مخالفته فتدبر جيّداً.*

     *منتقى الأصول، ج‏6، ص: 156*

     *الإيراد الخامس: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه اللّه أيضا من: ان الاستصحاب بما انه حكم طريقي مجعول بلحاظ تنجيز الواقع، فهو يتقوم بالوصول، إذ قوام التنجيز بالوصول و لا يعقل تحققه بدون الوصول. و عليه فمع‏ الجهل بموضوع الحكم بالبقاء و هو الحكم الاستصحابي لا يكون له ثبوت واقعي كي يقبل ان يقوم عليه المنجز بواسطة قيامه على الموضوع، فالالتزام بان الأمارة القائمة على الحدوث تتكفل تنجيز الحكم الظاهري بالبقاء كما تتكفل تنجيز الحكم حدوثا ليس بسديد، فان الحكم الّذي حقيقته التنجيز لا يقبل التنجيز بمنجز آخر .*

     *و فيه: ان الملتزم في الأحكام الظاهرية ليس كون حقيقتها هو المنجزية بحيث تكون المنجزية متعلقة للجعل ابتداء، بل هي أحكام و إنشاءات لوحظ فيها تنجيز الواقع و التحفظ على مصلحة الواقع من دون ان تكون هناك مصلحة في المؤدى، فالتنجيز ملحوظ غاية لا انه مجعول ابتداء.*

     *و عليه، فعدم وصول الحكم الظاهري الطريقي و ان امتنع معه تحقق التنجيز، لكن لا يتنافى مع وجوده واقعا، فان له واقعا محفوظا يكون موردا للعلم و الجهل. و عليه فلا مانع من تنجيزه بالأمارة القائمة على موضوعه. فتدبر.* [↑](#footnote-ref-124)
125. *قال في الكفاية ص 404*

     *الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته‏*

     *و إن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين و لا بد منه بل و لا شك فإنه على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو في‏*

     *كفاية الأصول، ص: 405*

     *البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك أثر و هذا هو الأظهر و به يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلي بناء على ما هو التحقيق [1] من أن قضية حجية الأمارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع و الظن في حال الانسداد على الحكومة لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.*

     *و وجه الذب بذلك أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدا للملازمة بينه و بين ثبوته واقعا.* [↑](#footnote-ref-125)
126. *لكن لاحظ اليقين على نحو المرآتية وبالتالي فالمنظور اليه هو اثار المتيقن ، قال في درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص316*

     *و منه قد انقدح انّه انّما يحسن لفظ النّقض في هذه الأخبار بملاحظة تعلّقه باليقين، و لا يكاد أن يحسن تعلّقه بمتعلّقه بدون توسيطه، لما عرفت من ركاكة مثال «نقضت الحجر» فلا يجوز التّصرّف في لفظ اليقين بإرادة المتعلّق منه، فضلاً عن لزومه؛ و ما تخيّله من انّه لازم على كلّ حال، يأتي بيان بطلانه، و ما ربّما يقال في وجهه انّه لولاه لدلّ‏ على لزوم البناء على اليقين و العمل بآثاره مع ارتفاعه بالشّك، فيكون مفاده ضرب قاعدة بلحاظ آثار اليقين لا المتيقّن، و هو غير مراد، فيه انّه انّما يلزم ذلك لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و باللّحاظ الاستقلالي، لا إذا لو حظ على نحو الطّريقيّة و اللّحاظ الآلي. و بعبارة أخرى على‏*

     *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 317*

     *نحو الكناية و الانتقال عن لزوم الأخذ به إلى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء و عملاً عند الشّك كما هو ظاهر الأخبار، فانّ قضيّة لحاظه كذلك ليس إلاّ لزوم البناء على المتيقّن عملاً و الالتزام به لو كان من الأحكام، و بآثاره و أحكامه لو كان من موضوعاتها. هذا بعض الكلام في المادة.* [↑](#footnote-ref-126)
127. *هذا جواب عما قد يؤيد به هذا الوجه وليس اشكالا عليه* [↑](#footnote-ref-127)
128. *لانه يندك مع الحكم الواقعي* [↑](#footnote-ref-128)
129. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص111*

     *(ثم انه) قد يقرب الاستصحاب بوجه آخر يسلم عن الإشكال المزبور و لو مع البناء على استفادة جعل الحجية من دليل الأمارات (و حاصله) تطبيقه على كلي الوجوب أو الحرمة الجامع بين الواقعي و الظاهري (بتقريب) انه بقيام الأمارة على وجوب شي‏ء يقطع بمطلق وجوبه على تقدير مطابقة الأمارة للواقع و مخالفته له (حيث) انه على تقدير يكون المتحقق هو الوجوب الواقعي، و على تقدير آخر يكون المتحقق هو الوجوب الظاهري، فإذا شك في ارتفاعه يجري فيه الاستصحاب (و فيه) انه لو تم ذلك فانما هو على القول بالسببية و الموضوعية في الطرق و الأمارات، و إلّا فعلى ما هو المشهور و المختار من الطريقية فيها، فلا يصح ذلك (لأن) مرجع الحكم الطريقي إلى كونه إيجابا حقيقيا على تقدير، و صوريا على تقدير آخر، و بعد عدم تصور جامع ذاتي بين الإيجاب الحقيقي و الصوري يندرج الاستصحاب المزبور لا محالة في استصحاب الفرد المردد بين ما له الأثر و ما ليس له الأثر، لا في استصحاب الكلي (و مثله) لا يجري فيه الأصل، لعدم تعلق اليقين و الشك فيه بموضوع له الأثر، لأن ما له الأثر انما هو الوجوب الواقعي و هو مما يشك في ثبوته من الأول لاحتمال‏*

     *نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 112*

     *مخالفة الأمارة للواقع.*

     *و قد يقرب الاستصحاب بوجه ثالث، و هو تطبيقه على الحكم الظاهري الّذي هو مفاد دليل التعبد بالأمارة (بتقريب) انه بقيام الأمارة أو البينة على وجوب شي‏ء أو طهارته و نجاسته يقطع بثبوت الحكم الظاهري و وجوب ترتيب آثار الواقع من الطهارة أو النجاسة، فإذا شك بعد ذلك في نجاسة ما قامت الأمارة على طهارته لاحتمال ملاقاته مع النجاسة في الزمان الثاني يستصحب تلك الطهارة الظاهرية لتحقق أركانه جميعاً من اليقين السابق و الشك اللاحق، و لا يحتاج إلى إحراز الطهارة الواقعية التي هي مؤدى الأمارة كي يشكل عليه بعدم إحراز الحدوث (و فيه) انه يتجه ذلك إذا لم يكن منشأ احتمال مخالفة الأمارة للواقع منحصراً بجهة مخصوصة، و إلّا فمع حصره بجهة مخصوصة، فلا مجال للاستصحاب، للقطع بانتفاء الحكم الظاهري حينئذ من غير تلك الجهة، مثلا لو فرضنا انه شك في طهارة ماء و نجاسته في الصبح من جهة احتمال ملاقاته مع الدم بحيث يكون منشأ الشك في نجاسته منحصراً بالاحتمال المزبور، فقامت البينة على طهارته في الصبح، فلا شبهة في ان ما يقتضيه التعبد بالبينة من الطهارة الظاهرية للماء المزبور انما هو طهارته من الجهة المزبورة لا مطلقا و لو من غير تلك الجهة (إذ لازم) حصر منشأ الشك في نجاسته عند الصبح بالجهة المزبورة هو اليقين بعدم نجاسته من الجهات الأخر، و مع هذا اليقين يمتنع اقتضاء التعبد بالبيّنة طهارة الماء حتى من الجهة المعلومة، فلو شك في بقاء طهارته من غير تلك الجهة المشكوكة أولا في ثاني الزمان بل من جهة احتمال ملاقاته مع البول أو غيره من النجاسات فلا يجري فيه الاستصحاب للقطع بانتفاء الحكم الظاهري من الأول من غير الجهة المشكوكة أولا (و حينئذ) فلو لا إجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي الّذي هو مؤدي البينة لا مجال لإجرائه في الحكم الظاهري الّذي هو مفاد دليل التعبد بها كما هو ظاهر (هذا كله) في استصحاب مؤديات الطرق و الأمارات، و قد عرفت نفى الإشكال عن جريانه فيها على المختار في مفاد أدلة الأمارات من كونه على نحو تتميم الكشف و إثبات الإحراز التعبدي حتى على القول بتعلق حرمة النقض في لا تنقض بنفس المتيقن‏ فضلا عما هو المختار من تعلقه بعنوان اليقين.* [↑](#footnote-ref-129)
130. *بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص10*

     *و هذا التعبير يرجع بحسب تعبيراتنا إلى ان الاستصحاب جعل على أساس المرجح الكيفي لا الكمي. و هذا أيضا غير صحيح، لأن جعل حكم ظاهري على‏ أساس المرجح الكيفي انما يعقل في مثل أصالة الاحتياط أو الحل لا الاستصحاب‏ الّذي لا يكون نوع المحتمل‏ مشخصا فيه لأن الاستصحاب قد يكون استصحابا لحكم إلزاميّ و قد يكون استصحابا لحكم ترخيصي فلا تميز لنوع الحكم في موارد جريان الاستصحاب ليعقل ان يكون الترجيح على أساسه.*

     *و الصحيح: انه يمكن ان يكون جعل الاستصحاب كحكم ظاهري على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي بان يكون المولى معتقدا بقاء أكثر الحالات السابقة المتيقنة في دائرة اليقين السابق و الشك اللاحق. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أمارية الحالة السابقة أو اليقين السابق على البقاء في نفسه. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بعامل ذاتي لا موضوعي بعد فرض التساوي في المرجحات الموضوعية الكيفية و الكمية في موارد اليقين السابق و الشك اللاحق و لتكن النكتة الذاتيّة للترجيح هي الانسجام مع الميل و الرغبة الشخصية للمكلف للسير على وفق يقينه السابق.*  [↑](#footnote-ref-130)
131. *الرسائل ؛ ج‏1 ؛ ص124*

     *"و اما على المبنى المنصور فيمكن ان يجاب عنه بان الظاهر من الأدلة بمناسبة الحكم و الموضوع هو ان الشك باعتبار عدم حجيته و محرزيته عن الواقع لا ينقض اليقين الّذي هو حجة و محرز له فانه لا ينبغي ان يرفع اليد عن الحجة بغير الحجة،*

     *و بعبارة أخرى ان العرف لأجل مناسبة الحكم و الموضوع يلقى الخصوصية و يحكم بان الموضوع في الاستصحاب هو الحجة في مقابل اللاحجة فيلحق الظن المعتبر باليقين و الظن الغير المعتبر بالشك، و يؤيد ذلك بل يدل عليه قوله في صحيحة زرارة الثانية: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدا، الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس و لا بد ان تحمل الطهارة على الواقعية منها، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية لما ذكرنا سابقا، و معلوم ان العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة بل العلم انما يحصل بالأمارات كأصالة الصحة و اخبار ذي اليد و أمثالها فيرجع مفاده إلى انه لا يرفع اليد عن الحجة القائمة بالطهارة بالشك.*

     *بل يمكن ان يؤيده بصحيحته الأولى أيضا فان اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضا مما لا يمكن عادة بل الغالب وقوع الشك في الصحة بعده و يحكم بصحته بقاعدة الفراغ بل الشك في طهارة ماء الوضوء يوجب الشك فيه فاليقين بالوضوء أيضا لا يكون يقينا وجدانيا غالبا- تأمل.*

     *و يؤيده أيضا بعض الروايات التي يظهر منها جريان الاستصحاب في مفاد بعض الأمارات كما دل على جواز الشهادة و الحلف مع الاستصحاب في الغائب المنقطع خبره إذا وصل موته بعد ثلثين سنة و شك في احداث الحدث في أمواله و حدوث و إرث جديد له و كلف القاضي الشهادة بان أمواله منه و وراثه منحصرون في الموجودين [1] ولو لا جريان الاستصحاب في مفاد الأمارات لما يجوز الشهادة بان أمواله له لامتناع حصول اليقين الوجداني بان المال ما له فجريان الاستصحاب في مفاد الأمارات و بعض الأصول كأصالة الصحة مما لا مانع منه. "*

     *أقول ويؤيد ذلك ايضاً ما عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ لِإِبْرَاهِيمَ ع أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قٰالَ بَلىٰ وَ لٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي أَ كَانَ فِي قَلْبِهِ شَكٌّ قَالَ لَا كَانَ عَلَى يَقِينٍ وَ لَكِنَّهُ أَرَادَ مِنَ اللَّهِ الزِّيَادَةَ فِي يَقِينِهِ‌*

     *قد يطلق لفظة اليقين على ما هو اقل من درجة 100% ، فلا موجب لحمل اليقين في الروايات على هذا المعنى والشاهد هذه الرواية التي عبرت بلفظة اليقين القابل للزيادة والنقصان* [↑](#footnote-ref-131)
132. *دروس في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص474 طبعة دار الهدى*

     *و التحقيق أن يقال: إنّ الأمارة تارةً تعالج شبهةً موضوعية، كالأمارة الدالّة على‏ نجاسة الثوب، و اخرى شبهة حكمية، كالأمارة الدالّة على‏ نجاسة الماء المتغير. و على التقديرين تارةً ينشأ الشكّ في البقاء من شبهةٍ موضوعية، كما إذا شكّ في غسل الثوب أو زوال التغيّر، و اخرى ينشأ من شبهةٍ حكمية، كما إذا شكّ في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف و ارتفاع النجاسة عند زوال التغيّر من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور:*

     *الاولى: أن تعالج الأمارة شبهةً موضوعيةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً موضوعيةً أيضاً، كما إذا أخبرت الأمارة بتنجّس الثوب و شكّ في طروّ المطهِّر، و في مثل ذلك لا حاجة إلى‏ استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الإشكال القائل بأنّه لا يقين بحدوثها، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين.*

     *الأوّل: أن نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء، و من الواضح أنّ نجاسة الثوب مترتّبة شرعاً على‏ موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما ملاقاته للنجس. و الآخر عدم طروّ الغسل عليه. و الأول ثابت بالأمارة، و الثاني بالاستصحاب؛ لأنّ أركانه فيه متوفّرة بما فيها اليقين بالحدوث، فيترتّب على‏ ذلك بقاء النجاسة شرعاً.*

     *الثاني: أنّ الأمارة التي تدلّ على‏ حدوث النجاسة في الثوب تدلّ أيضاً بالالتزام على‏ بقائها ما لم يغسل؛ لأنّنا نعلم بالملازمة بين الحدوث و البقاء ما لم يغسل، فما يدلّ على‏ الأول بالمطابقة يدلّ على‏ الثاني بالالتزام. و مقتضى دليل حجّية الأمارة التعبّد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقة و الالتزام، فإذا شكّ في طروّ الغسل كان ذلك شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعبّدي الثابت بدليل الحجّية، فيستصحب؛ لأنّه معلوم حدوثاً و مشكوك بقاءً.*

     *الثانية: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً موضوعية، كما إذا دلّت الأمارة على‏ نجاسة الماء المتغيِّر و شكّ في بقاء التغيّر.*

     *و هنا يجري نفس الوجهين السابقين، حيث يمكن استصحاب التغيّر، و يمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغيّر؛ للشّك في حصول غايتها.*

     *الثالثة: أن تعالج الأمارة شبهةً موضوعيةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكمية، كما إذا دلّت الأمارة على‏ نجاسة الثوب و شكّ في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.*

     *و في هذه الصورة يتعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي، إذ لا شكّ في وقوع الغسل بالماء المضاف، و عدم وقوع الغسل بالماء المطلق، و لكن يمكن إجراء الاستصحاب على‏ الوجه الثاني؛ لأنّ الأمارة المخبِرة عن نجاسة الثوب تُخبِّر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهِّر الواقعي، و على هذا الأساس يكون التعبّد الثابت على‏ وفقها بدليل الحجّية تعبّداً مغيّا بالمطهِّر الواقعي أيضاً، فالتردّد في حصول المطهِّر الواقعي و لو على‏ نحو الشبهة الحكمية يسبِّب الشكّ في بقاء التعبّد المستفاد من دليل الحجّية و الذي هو متيقّن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.*

     *الرابعة: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكميةً أيضاً، كما إذا دلّت على‏ تنجّس الثوب بملاقاة المتنجّس و شكّ في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.*

     *و علاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فإنّ النجاسة المخبَر عنها بالأمارة هي على‏ فرض حدوثها نجاسة مستمرّة مغيّاة بطروّ المطهِّر الشرعي، و على هذا فالتعبّد على‏ طبق الأمارة يتكفّل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً.*

     *و لمّا كانت الغاية مردّدةً بين مطلق الغسل و الغسل بالمطلق‏ فيقع الشكّ في حصولها عند الغسل بالمضاف، و بالتالي يقع الشكّ في بقاء التعبّد المغيّا المستفاد*

     *دروس في علم الأصول، ج‏3، ص: 477*

     *من دليل الحجّية، فيستصحب.*

     *ففي كلّ هذه الصور يمكن التفادي عن الإشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجّية. و جامع هذه الصور أن يعلم بأنّ للحكم المدلول للأمارة على‏ فرض ثبوته غايةً و رافعاً و يشكّ في حصول الرافع على‏ نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.*

     *نعم، قد لا يكون الشكّ على‏ هذا الوجه، بل يكون الشكّ في قابلية المستصحَب للبقاء، كما اذا دلّت الأمارة على‏ وجوب الجلوس في المسجد إلى‏ الزوال، و شكّ في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال فإنّ الأمارة هنا لا يحتمل أنّها تدلّ مطابقةً أو التزاماً على‏ أكثر من الوجوب إلى‏ الزوال، و هذا يعني أنّ التعبّد على‏ وفقها المستفاد من دليل الحجّية لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك. و في مثل هذا يتركّز الإشكال؛ لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقّن الحدوث، و الحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّية غير محتمل البقاء، و يتوقّف دفع الإشكال حينئذٍ على‏ إنكار ركنيّة اليقين بلحاظ مثل رواية عبد الله بن سنان المتقدمة.*  [↑](#footnote-ref-132)
133. *السيد الشهيد في الحلقة 3 قال نستصحب البقاء التعبدي المغيى ، فهذا البقاء التعبدي المستفاد من المدلول الالتزامي نشك في حصول غايته فنستحصبها* [↑](#footnote-ref-133)
134. *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص260*

     *ص 229 قوله: (و إن شئت قلت: انّ الامارة...).*

     *ظاهر العبارة انّ الاستصحاب الموضوعي المذكور ينقح موضوع الحكم الظاهري المفاد بالدلالة الالتزامية للامارة على الحدوث حيث انّ ما يدل على نجاسة الجسم مثلًا بالملاقاة حدوثاً يدل بالالتزام على بقاء نجاسته إذا لم يحصل مطهر، و ما دلّ على طهارته حدوثاً يدلّ بالالتزام على بقاء طهارته إذا لم تحصل ملاقاة اخرى مع النجس فيستصحب عدم المطهر أو عدم الملاقاة الاخرى لتنقيح موضوع هذا الحكم الظاهري بالنجاسة أو الطهارة، فهذا استصحاب موضوعي أركانه من اليقين الوجداني بالحدوث و الشك في البقاء تامة فيه، و لازمه امكان جريان استصحاب نفس الحكم الظاهري الثابت في الحدوث إذا لم يجر الاستصحاب الموضوعي كما في الشبهة الحكمية في طرف البقاء.*

     *و هذا هو الذي أفاده السيد الشهيد في الحلقات (ج 2 من الحلقة الثالثة ص 243- 246) حيث حكم بجريان الاستصحاب للحكم الظاهري المذكور حتى في الصورتين الثالثة و الرابعة اللتين تكون الشبهة فيهما حكمية بلحاظ البقاء، فحكم بجريان الاستصحاب فيما إذا شك مثلًا في حصول التطهير بغسل الثوب المشكوك التي دلّت الامارة على نجاسته بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية بغسله بالماء المضاف المشكوك مطهريته بنحو الشبهة الحكمية، فيستصحب عدم حصول المطهر الواقعي المردد بين الغسل بالماء المطلق أو بمطلق الماء، فإنّ تلك النجاسة الظاهرية الثابتة بالامارة مغياة بذلك واقعاً فيشك في بقائها و عدمه.*

     *نعم، هذا غير تام في بعض الشبهات الحكمية كما إذا دلّت الامارة على وجوب الجلوس إلى الزوال في المسجد و شك في بقاء و عدم بقاء وجوب‏*

     *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 261*

     *الجلوس إلى ما بعد الزوال أيضاً فإنّه لا تتم فيه الدلالة الالتزامية للامارة و كذلك الشك في وجوب الجمعة في عصر الغيبة.*

     *و هذا المطلب متين و صحيح، بمعنى أنّه كما يجري في هذه الموارد الاستصحاب الموضوعي إذا تمت أركانه يجري الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري الثابت سابقاً بالأمارة- أو أي حجة اخرى- سواء كانت بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية، و سواء كان الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.*

     *و الوجه في ذلك و نكتته أنّه كلما كان الشك في البقاء- سواء في الشبهة الحكمية أو الموضوعية- شكاً في أمد ذلك المستصحب في نفسه و تكويناً لم يجر الاستصحاب للحكم الظاهري؛ لأنّه مقطوع الارتفاع بالبيان المتقدم، و لا الحكم الواقعي إلّا بالرجوع إلى أحد الأجوبة المتقدمة.*

     *و أمّا إذا كان الشك في البقاء من ناحية طروّ رافع شرعي ثبتت رافعيته و قيديته للحكم- سواء كانت الشبهة في البقاء حكمية أو موضوعية- جرى استصحاب عدم الرافع و هو الاستصحاب الموضوعي المنقح لموضوع المدلول الالتزامي للأمارة أو الأصل التنزيلي و المحرز، كما يجري الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري الثابت بالأمارة أو الأصل حدوثاً؛ لأنّ مفاد الأمارة و الأصل عندئذٍ ثبوت ذاك الحكم إلى حين تحقق الرافع أو القيد الشرعي الواقعي فيكون الشك في سعة و ضيق نفس الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي المشكوك حدوثه؛ لأنّ الحكم الظاهري يكون بمقدار المؤدّى و قيوده الشرعية الثابتة لدى المكلّف سعة و ضيقاً لا محالة، و هذا واضح.*

     *و دعوى‏: أنّ استصحاب الحكم الظاهري إذا كان الزامياً محكوم لاطلاق دليل‏*

     *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 262*

     *البراءة الأزماني.*

     *مدفوعة: بأنّ مدلول الأمارة و ما يثبت به من الحكم الظاهري على سعته مخصص أو حاكم بحسب الفرض على دليل البراءة، و هذا يعني أنّ دليل أصل البراءة مقيد بعدمه، و الاستصحاب الحكمي كالاستصحاب الموضوعي ينقح القيد الرافع لدليل أصل البراءة. نعم، لو لا جريان هذا الاستصحاب أمكن اجراء البراءة الطولية في مرحلة الشك في تحقق هذا القيد أيضاً.*

     *و بناءً على هذا يتضح في المقام امور يرتفع بها التشويش في تقريرات السيد الحائري في المقام و القصور في تقريراتنا أيضاً، و ذلك كما يلي:*

     *1- ما جاء في تقرير السيّد الحائري من الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية غير تام، بل جريان الاستصحاب و عدم جريانه مرتبط بالنكتة التي أشرنا اليها، و هي تجري في الشبهتين كما هو مذكور في تقريرنا، و الظاهر أنّه قد اعتمدنا فيه على الحلقة الثالثة.*

     *2- انّ موارد جريان الاستصحاب الموضوعي يجري فيه الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري أيضاً، فلا وجه لتخصيص البحث بالاستصحاب الموضوعي.*

     *3- لا فرق في جريان الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي بين ما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارة أو بأصل محرز أو تنزيلي، فما في حاشية السيد الحائري لتقريراته في المقام الثاني لا وجه له، كما أنّ المتن فيه غير تام، فراجع و تدبر.*

     *4- انّ الصورة المذكورة في كلام السيد الشهيد في البحث للشبهة الحكمية*

     *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 263*

     *التي يجري فيه الفقيه الاستصحاب في القضية الكلية- و هي الصورة الثالثة في تقريرنا- هي بحسب الحقيقة صورة خامسة خارجة موضوعاً عن الصور الأربع المتصورة للشبهتين- كما ذكرناها- كما أنّها خارجة حكماً عن هذا البحث تخصصاً، فلم يكن ينبغي حشره هنا، و ذلك لأنّ الحكم بالبقاء الاستصحابي تعبداً يثبت في هذه الصورة بنفس الأمارة أو الأصل التنزيلي على الحدوث لا برجوع المكلّف إلى دليل الاستصحاب و باجراء استصحاب موضوعي أو حكمي؛ لأنّ الأمارة أو الأصل يحرز موضوع ذاك الاستصحاب الحكمي الكلي كما هو واضح.* [↑](#footnote-ref-134)
135. *دروس في علم الأصول، ج‏3، ص: 477*

     *الرابعة: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكميةً أيضاً، كما إذا دلّت على‏ تنجّس الثوب بملاقاة المتنجّس و شكّ في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.*

     *و علاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فإنّ* *النجاسة المخبَر عنها بالأمارة هي على‏ فرض حدوثها نجاسة مستمرّة مغيّاة بطروّ المطهِّر الشرعي، و على هذا فالتعبّد على‏ طبق الأمارة يتكفّل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً.*

     *و لمّا كانت الغاية مردّدةً بين مطلق الغسل و الغسل بالمطلق‏ فيقع الشكّ في حصولها عند الغسل بالمضاف، و بالتالي يقع الشكّ في بقاء التعبّد المغيّا المستفاد من دليل الحجّية، فيستصحب.* [↑](#footnote-ref-135)
136. *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 228*

     *و كيف كان، فقد ظهر أنّ طريقة شيخنا قدس سره كبقية الطرق قاضية بجريان الاستصحاب في موارد الأمارات و الأُصول الاحرازية و الأُصول غير الاحرازية، إلّا أنّه قدس سره قد استثنى من ذلك موارد الاستصحاب و نحوه ممّا هو مغيّا بالعلم كقاعدة الطهارة و قاعدة الحل، و ذلك لجهة أُخرى، و تلك الجهة هي دعوى كون الركون إلى استصحاب الثابت بالاستصحاب أو استصحاب الثابت بقاعدة الطهارة من قبيل الاحراز التعبّدي لما هو محرز بالوجدان، لأنّ الاستصحاب السابق أو قاعدة الطهارة السابقة كافيان في إزالة الشكّ الطارئ بعد إجرائهما.*

     *و هذا الذي أفاده يتمّ فيما لو كان المستند الأوّل هو قاعدة الطهارة، فإنّا لو حكمنا على هذا المائع بقاعدة الطهارة إمّا لأجل الشبهة الحكمية أو لأجل الشبهة الموضوعية، ثمّ طرأ الشكّ في تنجّسه لعارض من العوارض، كان ذلك المانع بعد طروّ ذلك الشكّ بنفسه مورداً لقاعدة الطهارة، فيحكم بطهارته لأجل قاعدة الطهارة، من دون حاجة إلى استصحاب تلك الطهارة الظاهرية التي كانت له قبل طروّ ذلك الشكّ، فإنّ استصحاب الطهارة و إن كان حاكماً على قاعدة الطهارة، إلّا أنّ ذلك في استصحاب الطهارة الواقعية دون استصحاب الطهارة الظاهرية، لأنّ قاعدة الطهارة فعلًا حاكمة بالطهارة الظاهرية، فتكون الطهارة الظاهرية بواسطتها محرزة بالوجدان، فالركون إلى استصحاب الطهارة الظاهرية من قبيل الاحراز التعبّدي لما هو محرز بالوجدان.*

     *أمّا لو كان المستند الأوّل هو الاستصحاب، كما لو زال تغيّر الماء المتغيّر*

     *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 229*

     *بالنجاسة و استصحبنا نجاسته، ثمّ طرأ الشكّ في طهارته من جهة احتمال ملاقاته للكر، أو من جهة وقوع قطرة من المطر فيه مع احتمال كون القطرة الواحدة مطهّرة، فالأوّل على نحو الشبهة الموضوعية و الثاني من قبيل الشبهة الحكمية، فكان لذلك الماء آنات ثلاثة: الأوّل آن تغيّره بالنجاسة، و ذلك هو آن اليقين بنجاسته، الثاني هو آن زوال تغيّره، و الثالث هو آن احتمال اتّصاله بالكرّ أو وقوع قطرة المطر فيه، و بالاستصحاب سحبنا الحكم بنجاسته من الآن الأوّل إلى الآن الثاني، أمّا في الآن الثالث فلو أردنا سحب النجاسة الواقعية من الآن الأوّل إليه، توجّه إشكال عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لكون الآن الثاني فاصلًا، و لو قلنا بأنّ تلك النجاسة نسحبها من الآن الأوّل إلى مجموع الآنين بعده، توجّه الإشكال بأنّ معنى بقاء تلك النجاسة هو أنّها لا تزول بزوال التغيير، فلا يكفي في أنّها لا تزول باحتمال اتّصاله بالكرّ بعد زوال التغيير.*

     *و بالجملة: لا بدّ لنا أن نقول: إنّ الآن الثاني ينسحب إليه الحكم من الآن الأوّل، و الآن الثالث ينسحب إليه الحكم من الآن الثاني. أمّا دعوى انسحاب الحكم من الآن الأوّل إلى مجموع الآنين المتأخّرين مع فرض اختلاف منشأ الشكّ فيهما، فهي في غاية الإشكال.*

     *و الحاصل: أنّ الشكّ في الآن الثالث إنّما هو في بقاء حكم الآن الثاني و الشكّ في الآن الثاني إنّما هو في بقاء حكم الآن الأوّل، و لو قلنا إنّا في الآن الثالث شاكّون في بقاء حكم الآن الأوّل لم يتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين، و القول بأنّ الشكّ في مجموع الآنين المتأخّرين واحد و هو الشكّ في بقاء حكم الآن الأوّل، يدفعه أنّ علّة الشكّ في الآنين مختلفة، و ذلك عبارة أُخرى عن تعدّد الشكّ فيهما، فإنّ كلّ علّة لها معلول مستقل غير المعلول للعلّة الأُخرى.*

     *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 230*

     *و الحاصل: أنّه فرق واضح بين قاعدة الطهارة و مفاد الاستصحاب، فإنّ كلًا منهما و إن كان عاماً، فالأوّل شامل لكلّ ما شكّ في طهارته و الثاني شامل لكلّ يقين و شكّ، إلّا أنّ الثاني لا بدّ فيه من اتّصال الشكّ باليقين، و من هذه الجهة من الفرق نقول إنّا لو حكمنا على هذا الموجود المشكوك الطهارة بقاعدة الطهارة سواء كان للشبهة الموضوعية أو كان للشبهة الحكمية، كعرق الجنب من الحرام أو ماء الغسالة، ثمّ طرأ الشكّ في ملاقاته للنجاسة، كان ذلك الشي‏ء في هذه الحالة الثانية مورداً لقاعدة الطهارة، و كان بنفسه موضوعاً لها.*

     *و هكذا الحال لو طرأ عليه شكّ ثانٍ و ثالث و هكذا، فإنّه في جميع هذه الحالات يتولّد فيه موضوع قاعدة الطهارة، فتجري فيه كما جرت فيه في حالته السابقة، و هذا بخلاف الاستصحاب، كما عرفت في مثال الماء المتغيّر الذي زال تغيّره ثمّ عرض احتمال ملاقاته للكرّ، فإنّه أيضاً يحتاج إلى تطبيق لا تنقض اليقين بنجاسته الواقعية الأوّلية التي كانت له عند ما كان متغيّراً، بالنظر على شكّه في حالته الثانية و هي حالة زوال التغيير، ثمّ بعد طروّ الشكّ الثاني في ملاقاته للكرّ نحتاج أيضاً إلى تطبيق لا تنقض عليه ثانياً، فنكون قد نهينا عن نقض اليقين بتلك النجاسة الأوّلية مرّتين، في المرّة الأُولى و هي حالة زوال تغيّره، و في المرّة الثانية و هي حالة احتمال اتّصاله بالكرّ.*

     *و حينئذٍ لو نظرنا إلى النهي الثاني المتوجّه إلينا في تلك الحالة الأخيرة، أعني حالة احتمال اتّصاله بالكرّ، لرأينا أنّ محصّله هو النهي عن نقض هذا الشكّ و هو الشكّ في اتّصاله بالكرّ لليقين السابق بتلك النجاسة التي كانت حاصلة عند ما كان متغيّراً، و جرياً على ما عرفت من اعتبار اتّصال الشكّ باليقين نرى أنّ شكّنا الفعلي الذي هو مورد النهي عن النقض غير متّصل باليقين السابق، فلا يجري فيه‏*

     *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 231*

     *النهي المذكور، و هو معنى عدم جريان استصحاب تلك النجاسة فيه.*

     *و هكذا الحال في موارد استصحاب الطهارة، بأن كانت يدي طاهرة مثلًا ثمّ لاقت بجفاف ميّت الإنسان، فقد قيل بالنجاسة، و نحن نرجع إلى استصحاب الطهارة، ثمّ بعد هذا لاقت عرق الجنب من الحرام ثمّ لاقت ماء الغسالة، ثمّ احتمل ملاقاتها للبول و هكذا. و كذلك الحال لو كان الأمر بالعكس بأن كانت الطهارة المستصحبة أوّلًا هي الموضوعية، بأن احتملنا ملاقاتها للبول ثمّ لاقت ميّت الإنسان و هكذا.*

     *نعم يظهر تعدّد النهي عن النقض فيما لو كان الأوّل حكمياً و الثاني موضوعياً أو بالعكس، لكن الحكميين أو الموضوعيين مثله أيضاً في تعدّد النهي حتّى لو كانا من سنخ واحد، بأن علم الحدث صباحاً و شكّ في الوضوء ظهراً و استصحب الحدث، ثمّ أيضاً شكّ في حدوث الوضوء عصراً، فإنّ حالته العصرية لو استقاها من حالته صبحاً لم يتّصل زمان شكّه بذلك اليقين، فلا بدّ أن يستقيها من حالته الظهرية التي هي اليقين التعبّدي بحدثه، و لا يمكنه الآن يعني في حالته العصرية أن يجمع الحالتين- أعني حالته الظهرية و حالته العصرية- و يستقيهما من حالته الصباحية، لأنّه لا بدّ من عبور حالته الصباحية على حالته الظهرية و منها إلى حالته العصرية، و المفروض أنّ عبور حالته الصباحية على حالته الظهرية، و عبورها على حالته الظهرية يجعلها حالة يقين بالحدث التعبّدي، فلا تصل إلى حالته العصرية إلّا بعد الانقلاب إلى الحدث التعبّدي. نعم إنّما يمكن ذلك فيما لو احتمل الوضوء ظهراً و بقي على ذلك الاحتمال إلى العصر، فإنّه حينئذ يستقي من حالته صباحاً إلى الظهر فيكون في الظهر محدثاً تعبّداً، و يبقى حدثه التعبّدي وجدانياً إلى العصر، فتأمّل. و لا يخفى أنّه لا بدّ من‏*

     *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 232*

     *تعيين المرجع بعد سقوط الاستصحاب السابق، و سيأتي بيانه إن شاء اللَّه تعالى.*

     *و لا يخفى أنّ هذه الجهة- أعني عدم اتّصال زمان الشكّ في الآن الثالث بزمان اليقين الحاصل في الآن الأوّل- هي العمدة في الوقفة عن إجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي و إلّا لكان هو المتعيّن، فإنّ إطلاق عدم رفع اليد عن اليقين بالنجاسة التي كانت عند التغيّر إلى أن يعلم ارتفاعها قاض بالاعتماد عليه في الآن الثالث، إذ هو لم يعلم فيه ارتفاع تلك النجاسة، و هو قاض بتحقّق النجاسة الظاهرية في الآن الثالث تحقّقاً وجدانياً، فيكون الركون في الآن الثالث إلى استصحاب النجاسة الظاهرية الثابتة في الآن الثاني من قبيل الاحراز التعبّدي للنجاسة الظاهرية، المفروض أنّها في الآن الثالث محرزة وجداناً ببركة استصحاب النجاسة الواقعية، القاضي بالنجاسة الظاهرية وجداناً، فلاحظ.* [↑](#footnote-ref-136)
137. *المحكم في أصول الفقه ؛ ج‏5 ؛ ص83*

     *أما لو كان الأصل بنفسه متكفّلا بإحراز مؤداه في الزمان الثاني أيضا، لتحقق موضوعه بالإضافة إليه، فقد ذكر غير واحد أنه لا مجال لاستصحاب مؤداه، للقطع ببقائه، كما لو احتمل نجاسة الثوب في زمان خاص، كيوم الجمعة، فجرت فيه أصالة الطهارة أو استصحابها بالاضافة إليه، ثم شك في طروء النجاسة عليه بعده، لوضوح أن موضوع الأصل المحرز للطهارة في ذلك الزمان متحقق بنفسه في الزمان اللاحق، فيقطع معه ببقاء مؤدى الأصل بلا حاجة إلى الاستصحاب.*

     *و توهم: أن الإحراز إن كان بقاعدة الطهارة لم يمنع عن جريان الاستصحاب لحكومته عليها.*

     *مدفوع: بأن ذلك إنما يتم في استصحاب الطهارة الواقعية، لا استصحاب الطهارة الظاهرية التي هي مؤدى قاعدة الطهارة، للقطع- مع تحقق موضوع قاعدة الطهارة- ببقاء المتيقن السابق الذي هو مؤدى الأصل، و لا شك فيه حتى يجري استصحابه.*

     *لكنه يندفع: بأن بقاء موضوع الأصل الإحرازي لا يوجب القطع ببقاء مؤداه، ليرتفع به موضوع استصحابه، و يكون تعبدا بما هو محرز بالوجدان، لما أشرنا إليه آنفا من عدم كون مفاد الأصل حكما ظاهريا قابلا للبقاء، بل لا أثر له إلا إحراز الحكم الواقعي تعبدا، و حينئذ فتحقق موضوع الأصل في الزمان الثاني و جريانه لا يقتضي إلا إحراز الحكم الواقعي تعبدا فيه كإحرازه في الزمان الأول، و لا يرتفع به موضوع الاستصحاب، بل يشترك هو و الاستصحاب في الإحراز التعبدي لا غير.*

     *و دعوى: أن الأصل المحرز المفروض تحقق موضوعه و إن لم يكن رافعا للشك حقيقة، إلا أنه رافع له تعبدا، فلا يبقى معه مجال للاستصحاب.*

     *مبنية على فرض تقدم الأصل المحرز رتبة على الاستصحاب، و هو غير تام، لأن المتقدم على الاستصحاب رتبة هو جريان الأصل المحرز بالإضافة إلى الزمان السابق، لتوقف تحقق موضوعه- و هو الإحراز السابق- عليه، أما جريانه في الزمان الثاني- الذي يراد الرجوع للاستصحاب فيه- فلا وجه لتقدمه عليه رتبة كي يرتفع موضوعه به تعبدا، بل ليس ارتفاع موضوع الاستصحاب به بأولى من ارتفاع موضوعه بالاستصحاب.*

     *و كذا دعوى: لغوية الاستصحاب للاستغناء عنه بالأصل المحرز بعد فرض بقاء موضوعه، لارتفاع التحير به و ترتب الأثر عليه.*

     *فإن ذلك كله مبني على تخيل جريان الأصل المحرز في تمام الأزمنة ذات الشكوك المتعددة بتطبيق واحد، مع الغافلة عن أن تطبيقه في كل زمان بلحاظ شكه الخاص به لإطلاق الشك في دليله، الذي هو كإطلاق اليقين في دليل الاستصحاب شامل للإحراز التعبدي المتفرع على تطبيق دليل الأصل المحرز على الشك الأول و المتأخر عنه رتبة من دون أن يتأخر رتبة عن تطبيقه على بقية الشكوك، بل هو في عرضه.*

     *و الذي ينبغي أن يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب مع وحدة الشك و عدم تجدده، لعدم احتمال ارتفاع الحال المحرز سابقا على تقدير ثبوته، و إنما يشك في أصل تحققه في الزمان السابق و يختص بعلاج الشك المذكور الأصل المحرز الجاري فرضا.*

     *و أما مع تجدد الشك في ارتفاع الحال السابق الذي هو مقتضى الأصل المحرز، فالأصل المحرز إن كان هو الاستصحاب فالظاهر جريانه بنفسه في الزمان الثاني لدفع الشك الحادث، لظهور قضية عدم نقض اليقين بالشك في‏ تقديم اليقين السابق على كل شك يفرض لا على شك واحد، و لا يترتب استصحاب آخر عليه بلحاظ جريانه في الزمان الأول، لا لعدم الموضوع له، بل لغافلة العرف عن تطبيق عموم الاستصحاب عليه مع تطبيقه الأول، و لو التفت إلى ذلك فهو يرى أن تطبيق دليل الاستصحاب في الشك المتجدد مرة اخرى لاغ و إن لم يكن لاغيا عقلا، لإمكان إحراز المشكوك بأكثر من تعبد واحد لا ترتب بينها، و ذلك يوجب انصراف عموم الاستصحاب عن مثل هذا التطبيق، فلا يكون حجة فيه.*

     *و بالجملة: لا يرى العرف بعد اطلاعه على عموم الاستصحاب في مقام علاج الشك المتجدد إلا تعبدا واحدا موضوعه اليقين الأول، و يغافل عن التعبد الآخر المبتني على إعمال العموم في الشك الأول، و ذلك كاشف عن انصراف العموم و عدم صلوحه لبيان مثل هذه الأفراد حسب المتفاهم العرفي.*

     *و إن كان المحرز أصلا آخر غير الاستصحاب- كأصالة الطهارة- فالظاهر أنه لا مانع من تطبيق عموم الاستصحاب في الشك المتجدد، لعموم دليله و عدم غفلة العرف عنه، بل يكون من حيثية الشك المتجدد مقدما على قاعدة الطهارة، كما يقدم عليها في سائر الموارد، و إن كانت تنفرد بالجريان من حيثية الشك الأول، حتى في الزمان الثاني، لعدم الموضوع للاستصحاب بالاضافة اليها، كما تقدم.*

     *مثلا: إذا شك في الثوب أنه من شعر الكلب أو الماعز، فجرت أصالة الطهارة، ثم احتمل ملاقاته للنجاسة بعد خياطته، فالشك في طهارته بعد خياطته من حيثية احتمال كونه من شعر الكلب مجرى لقاعدة الطهارة، و من حيثية احتمال ملاقاته للنجاسة مجرى للاستصحاب المقدم على القاعدة، فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة بلحاظ اختلاف الحيثية لإطلاق دليلهما، و إن كان مقدما عليها في الحيثية الواحدة، و لذا يقدم عليها في الحيثية الثانية، نظير اجتماع قاعدة*

     *المحكم في أصول الفقه، ج‏5، ص: 86*

     *الطهارة أو الاستصحاب مع البينة في الفرض لو قامت البينة على كون الثوب من شعر الماعز، أو على عدم تنجسه بنجاسة عرضية.*

     *هذا هو الظاهر من أدلة الأصول بعد تحكيم المرتكزات في الجمع بين مؤدياتها.*

     *بقي الكلام في الأصول غير الإحرازية، كأصالة البراءة و الاحتياط الشرعيين و العقليين، و من الظاهر أن ما تقدم من الوجوه المصححة للاستصحاب لا يجري فيها، بل حيث كانت مؤدياتها أحكاما طريقية مباينة للحكم الواقعي، فلا مجال لفرض الشك في ارتفاعها بما يحتمل معه ارتفاع الحكم الواقعي، لينظر في الاستصحاب حينئذ.*

     *نعم، قد يشك في ارتفاعها لاحتمال انتهاء موضوعها أو طروء الرافع لها لو كانت شرعية، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية، فيجري فيهما ما يجري فيها من الكلام، و هو خارج عما نحن فيه.* [↑](#footnote-ref-137)
138. *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص263*

     *ص 230 قوله: (المقام الثاني...).*

     *ذكر السيد الخوئي التفصيل المذكور في الكتاب و هو تفصيل ذو ثلاث شقوق بحسب الحقيقة:*

     *القسم الأوّل و الثاني‏: أن يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الأوّل متكفلًا له في الآن الثاني، كما إذا شككنا في مائع انّه بول أو ماء فحكمنا بطهارته بالقاعدة ثمّ شككنا في ملاقاته مع نجس، و هذا تحته شقان فإنّه تارة يجري استصحاب موضوعي لنفي الملاقاة مع النجاسة، فهذا أصل موضوعي و سببي حاكم على قاعدة الطهارة في مرحلة البقاء، و اخرى لا يجري استصحاب موضوعي كذلك، و قد حكم فيه بالرجوع إلى القاعدة و عدم جريان استصحاب الطهارة؛ لأنّه لا معنى له بعد تكفل نفس الأصل حكم الحالة الثانية أيضاً.*

     *القسم الثالث‏: ما إذا لم يكن كذلك كما في غسل ثوب نجس بماء مشكوك الطهارة، فإنّ قاعدة الطهارة في الماء لا يتكفل حال الشك في ملاقاة الثوب بعد ذلك لنجس آخر.*

     *و قد أشكل عليه السيد الشهيد كما في الكتاب بلحاظ هذا القسم بأنّ إطلاق القاعدة يشمل الشك في الملاقاة أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق إلّا إذا كان دليل القاعدة في الماء دليلًا آخر، أو أصلًا آخر كأصالة الصحة أو الفراغ- بناءً على جريانها في أمثال المقام-.*

     *و يرد على الشقّ الثاني في القسم الأوّل أيضاً بأنّه كما يتقدم الأصل السببي على المسببي بالحكومة- بناء على مباني المشهور- كذلك يتقدم الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب على الثابتة بالقاعدة بالحكومة أو بتقديم دليل الاستصحاب على دليل القاعدة.*

     *و استصحاب الحكم الواقعي الثابت سابقاً بالأصل بناءً على قيام الأصل التنزيلي أو المحرز مقام القطع الموضوعي يكون حاكماً أو مقدماً على القاعدة في مرحلة البقاء لا محالة، كالاستصحاب الموضوعي السببي، فلما ذا التفكيك بينهما. نعم، لو اريد اجراء استصحاب الحكم الظاهري الثابت في الحدوث تمّ ما ذكره في هذا القسم، و هذا قد ذكره السيد الشهيد بما ذكر في الكتاب ص 231 بقوله (و هذا الاشكال إنّما يتجه فيما إذا اريد استصحاب الحكم الظاهري... الخ).*

     *ثمّ إنّ استصحاب الحكم الظاهري جار في المقام، كما في الكتاب، و لا يرد عليه الاشكال المذكور في الهامش كما تقدم في البحث في المقام السابق.*

     *نعم، ينبغي أن يذكر هنا أنّه في المورد الذي لا يجري فيه استصحاب الحكم الظاهري في المقام السابق لا يجري هنا أيضاً، كما إذا شك في أمد الحكم الواقعي الثابت بالأصل التنزيلي حدوثاً- كما إذا احتملنا مثلًا اختصاص طهارة أو حلية أهل الكتاب بعصر الحضور و كان قد ثبتت طهارتهم أو حليتهم‏*

     *بالقاعدة لا بالأمارة- فهنا لا يمكن اجراء استصحاب الطهارة أو الحلية الظاهرية بنفس البيان المتقدم في المقام السابق، و إنّما نرجع إلى قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم النجاسة الجاريين في الحالة السابقة، فإنّهما يجريان بلحاظ مرحلة البقاء أيضاً.*

     *فالحاصل: من حيث الشقوق و الصور المتقدمة لجريان الاستصحاب الموضوعي و الحكمي لا فرق بين المقام و المقام السابق، ففي كل مورد كنا نقول فيه هناك بجريان الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك في سعته و ضيقه نقول به في المقام أيضاً، و في كل مورد لا نقول به هناك لا نقول به هنا أيضاً، فلا فرق من هذه الناحية.*

     *كما أنّه بالنسبة لاستصحاب الحكم الواقعي إذا كان الأصل الجاري في المرحلة السابقة تنزيلياً أو محرزاً لا بد من القول بجريانه هنا أيضاً، فالتفرقة بين المقامين لا وجه له من هذه الناحية أساساً، و إنّما المهم التعرض لتفصيل السيد الخوئي قدس سره مع جوابه كما فعلنا.*

     *نعم، كان ينبغي الإشارة هنا إلى اختلاف و اشكال آخر، و هو انّه بناءً على مبانينا حيث لا نقول بالتنافي و التعارض بين الاصول المتوافقة يجري الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي و الظاهري مع القاعدة أو الاستصحاب الجاري بلحاظ الشك في مرحلة البقاء ابتداءً بلا تعارض، و على مباني المشهور يجري الاستصحاب باللحاظ الواقعي الثابت حدوثاً بالتنزيل و يقدم على دليل القاعدة. و أمّا استصحاب الحكم الظاهري فظاهر كلماتهم و وافقهم السيد الشهيد قدس سره انّه لا يجري؛ لحكومة دليل القاعدة في مرحلة البقاء عليه.*

     *و إن شئت قلت‏: انّه لا شك في الحكم الظاهري بقاءً لنرجع إلى استصحابه.*

     *و فيه: أنّ هذا غير تام بناءً على تقدم الاستصحاب على القاعدة و جريان الاستصحاب في الحكم الظاهر السابق، لكون الشك في سعته و ضيقه، فإنّ الاستصحاب سوف يثبت بقاء نفس الطهارة الظاهرية السابقة، و يرفع موضوع طهارة أو حلّية ظاهرية ثانية بقاعدة الطهارة أو الحلية. و الحاصل كما يتقدم الأصل الموضوعي المنقّح لموضوع الطهارة السابقة في مرحلة البقاء على القاعدة كذلك يتقدم استصحابه الحكمي، و هذا واضح أيضاً.* [↑](#footnote-ref-138)
139. *دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص219*

     *جريان الاستصحاب في مورد ثبوت الحالة السابقة بالأصل العملي‏*

     *بقي الكلام فيما كان إحراز الحالة السابقة بالأصل فإن هذا على قسمين:*

     *الأول- أن يكون مفاد ذلك الأصل ثبوت الشي‏ء من غير تعرض لبقائه كما في مورد جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، و ما إذا غسل الثوب المتنجس بماء كانت‏*

     *طهارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة فإنه إذا شك في حدوث الحدث بعد ذلك الوضوء أو في إصابة نجس لذلك الثوب المغسول بذلك الماء بعد غسله به فلا يجري الاستصحاب في ناحية بقاء نفس الوضوء المفروض أو في طهارة نفس الثوب المغسول فإنه من قبيل الاستصحاب في الحكم الوضعي بل يجري الاستصحاب في ناحية الموضوع لبقاء الوضوء، و في ناحية الموضوع لبقاء الطهارة للثوب حيث إن مقتضى الاستصحاب عدم خروج البول أو غيره من النواقض بعد الوضوء المفروض، و عدم إصابة نجس للثوب المفروض بعد غسله و بضميمة قاعدة الفراغ إلى الاستصحاب في عدم خروج الناقض للوضوء يثبت الوضوء و بقاؤه فإنه إذا حكم الشارع بصحة الوضوء و تمامه و عدم خروج البول و غيره من النواقض يثبت الوضوء و بقائه فإن الشارع حكم ببقاء الوضوء إذا توضأ المكلف و لم يحدث بعده ناقض، و كذلك الأمر في ضم الاستصحاب في عدم إصابة النجاسة للثوب إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها الجاري في ناحية طهارة الماء يثبت طهارة الثوب و بقاء طهارته. و على كل مجرى الاستصحاب في المثالين غير ما يثبت بالأصل أولا، بل في ناحية بقاء الموضوع لبقائه.*

     *لا يقال: لا مانع عن جريان الاستصحاب في ناحية نفس الوضوء المحرز بقاعدة الفراغ و طهارة الثوب المحرز بأصالة الطهارة الجارية في الماء المغسول به أو بالاستصحاب في طهارة نفس الماء أخذا بإطلاق ما دل على النهي عن نقض اليقين بالشك.*

     *فإنه يقال: الاستصحاب في نفس الوضوء بعد احتمال خروج الحدث و في طهارة الثوب بعد احتمال إصابة النجس إن صح فهو استصحاب في الحكم و لا تصل‏ النوبة إليه مع جريان الاستصحاب في موضوعهما. أضف إلى ذلك ما ذكرنا في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية من أنه لو لم يجر الاستصحاب في ناحية الموضوع لكان الاستصحاب في بقاء الحكم الجزئي غير جار؛ لأنه يبتلى باستصحاب في عدم جعله نظير ما ذكرنا من المعارضة في الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية نعم المعارضة مختصة بمثل استصحاب الوضوء لا طهارة الثوب حيث تجري فيه- مع قطع النظر عن الاستصحاب عند الشك في إصابة النجس- أصالة الطهارة و ما في صحيحة زرارة من ظهور قوله عليه السّلام في جريان الاستصحاب في نفس الوضوء لتسهيل تفهيم الاستصحاب و إلّا مجراه في ذلك المثال الاستصحاب في عدم النوم المثبت لبقاء الوضوء.*

     *القسم الثاني- أن يكون مفاد الأصل العملي ثبوت الحالة السابقة و ثبوت تلك الحالة حتى يعلم زوالها كما إذا شك في مائع أنه بول أو ماء حيث يحكم بطهارته، و لكن معها لا يجوز الوضوء و الغسل و التطهير به؛ لأن أصالة الطهارة الجارية فيه لا تثبت أنه ماء، و لو شك في إصابة نجاسة له بعد ذلك لا يحتاج في المقام إلى استصحاب آخر فإن قاعدة الطهارة الجارية تثبت أولا طهارة المائع المفروض إلى حصول العلم بنجاسته، و إذا أصابه النجس و أحرز هذه الإصابة يحرز نجاسته أما من الأول أو فعلا، و ما ذكر مبني على عدم جريان الاستصحاب في ناحية عدم كون‏ المائع المفروض بولا، و إلّا يدخل في مثال القسم الأول كما لا يخفى.*

     *لا يقال: كيف يجري الاستصحاب في ناحية عدم كونه بولا مع عدم الحالة السابقة حتى بناء على اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي فإن جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية يختص بما إذا كان المسلوب عن الشي‏ء قبل وجوده أيضا من أوصاف الموجود و عوارضه لا عنوان الذات و الذاتي فإن الذات و الذاتيات لا تكون مسلوبة عن الشي‏ء و لو قبل وجوده حيث إن البول بول حتى في مرتبة الذات، و مع الإغماض عن ذلك فالاستصحاب في عدم كونه بولا معارض بالاستصحاب في عدم كونه ماء؟*

     *فإنه يقال: بناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لا فرق بين أن يكون المستصحب عدم الوصف اللازم أو عنوان الذات و الذاتي فإن عدم صحة السلب و لزوم الحمل في الذاتي للشي‏ء حتى في مقام الذات إنما هو بالحمل الأولي و الموضوع للأثر الشرعي هو المسلوب بالسلب الشائع و كما أن الوصف اللازم يسلب عن الشي‏ء قبل وجوده كذلك عنوان الذات أو الذاتي يكون مسلوبا عنه قبل وجوده بذلك السلب مع أنه في مثل المائع يمكن الاستصحاب بنحو السالبة بانتفاء المحمول كما ذكرنا في محله.*

     *ثمّ إنه لا يجري من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية العملية حيث لا يجوز الوضوء به أي لا يجزي للصلاة و لا يحكم بنجاسة ملاقيه حتى فيما إذا لم يكن للمكلف ماء آخر للوضوء لصلاته فتنتقل الوظيفة إلى التيمم؛ لأنه غير واجد للماء كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-139)
140. *قال "اما بناء على الالتزام بان المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل، أو الملازمة بين الحدوث و البقاء- كما يظهر من صاحب الكفاية- المعبر عنها في كلام البعض بان الحادث يدوم، بحيث لا يكون لليقين و الشك موضوعية، بل هما طريقان للمتيقن و المشكوك. فلا يتم هذا الكلام، لأن اليقين و الشك لا موضوعية لهما، بل يكون الاستصحاب حكما ظاهريا ثابتا في الواقع للحادث عند حدوثه، مع قطع النّظر عن اليقين و الشك. نعم، اليقين طريق إليه كسائر الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها."* [↑](#footnote-ref-140)
141. *لو كان مضمون الكلام مطلق ولكن العبارة التي ادي بها الاطلاق ضيقة فنسال هل ان هذه العبارة استعملت في الكناية عن هذا الاطلاق ام لا ، مثاله لا تعاد االصلاة لا من 5 لا اشكال ان سياق الحديث يفيد انه في مقام بيان الارشاد الى صحّة الصلاة، لا تعاد الصلاة يرشد الى صحّة الصلاة في غير ال 5 ، السيد الخوئي يقول بما انه كان يعبر باي تعبير يتناسب مع هذا البيان فلم عبر بلا تعاد فهو ظاهر في انه لا يريد بيان صحّة الصلاة مطلقاً وانما في اطار معين*

     *هذا الكلام من السيد الخوئي يتم لو لم يكن هذا التعبير نفسه قد استعمل في الصحة ، تارة نفترض ان هذا التعبير له خصوصوية في الاستعمالات الروائية واخرى لا وانما من حيث مفهومه اللغوي له خصوصوية ولكن في الروايات استعمل اعاد بمعنى البطلان ولا تعاد تفيد الصحة ، هذا نقاش للسيد الخوئي*  [↑](#footnote-ref-141)
142. ***نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏1 ؛ ص412***

     *قلت: الحكم الذي أمره بيد المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي‏ و انبعاث المكلف، و الإنشاء لا بذاك الداعي ليس من الحكم الحقيقي و لا من‏ مراتبه؛ بداهة أن المنشأ بداع آخر لا يكون جعلا للداعي، فلا ينقلب عما هو عليه، و لا يمكن أن يصير باعثا و داعيا و زاجرا و ناهيا، بل إنما يعقل أن يصير بعثا جدّيا و تحريكا حقيقيا إذا انشئ بهذا الداعي.*

     *و لا يخفى عليك: أنّ الإنشاء بالداعي المزبور هو تمام ما بيد المولى، و بلوغه إلى حيث ينتزع عنه عنوان البعث و التحريك يتبع وصوله إلى المكلّف بنحو من أنحاء الوصول، لا لتلازم البعث و الانبعاث كتلازم الإيجاد و الوجود؛ ضرورة دخالة إرادة المأمور و اختياره في انبعاثه، مع أن البعث بعث فعلي أراد المأمور امتثاله، أم لا، بل لأنّ المراد من البعث الحقيقي و التحريك الجدي، جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعيا و محرّكا و زاجرا و ناهيا.*

     *و من الواضح أن الإنشاء بداعي البعث لا يعقل أن يتّصف بإمكان الباعثية و الدعوة، إلّا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أنّ الأمر الواقعي- و إن بلغ من القوة ما بلغ- لا يمكن أن يصير بنفسه باعثا و داعيا، و إن خلا المأمور عمّا ينافي مقتضيات الرقية، و عما ينافر رسوم العبودية، بخلاف الواصل. فافهم و استقم.*

     *إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم و الجاهل هو ما ذكرنا، فإنه الذي يعقل أن يبلغ درجة الفعلية و التنجز. و من الواضح أن مثله لا يعقل أن يتقيّد بعدم الجهل به، أو بعدم قيام الأمارة على خلافه، بل نفس الجهل به و عدم وصوله‏ كاف في عدم بلوغه درجة الفعلية، و وجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد.*

     *و من الواضح أن الحكم الواقعي و إن كان بداعي جعل الداعي، إلا أنه- كما عرفت- لا يعقل أن يتّصف بالدعوة إمكانا بماله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من اريد انبعاثه، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعي، لا مانعية مصلحة الأمر الطريقي عن تأثير مصلحة الأمر الواقعي في فعليته.* [↑](#footnote-ref-142)
143. *\*نهاية الأفكار ؛ ج‏3 ؛ ص78\**

     *و التحقيق في رفع هذه الشبهة ان يقال ان التكاليف الطرقية \*و ان لم تكن في صورة المخالفة للواقع الا إيجابات صورية خالية عن الإرادة\* «و لكنها» في فرض المصادفة للواقع لما كانت كاشفة عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحد لم يرضى بفوته حتى في ظرف الجهل به و تصدى لحفظه بإنشاء خطاب آخر ظاهري (فلا محالة) يحصل للمكلف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل بنحو لا يرضى بتركه حتى في ظرف الجهل به و بذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب و يندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النّظر في المعجزة فيكون شأن الأوامر الطريقية احداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل من غير فرق في ذلك بين ما كان منها بلسان تتميم الكشف و الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و بين ما لم يكن بهذا اللسان كأوامر الاحتياط و دليل حرمة النقض‏*

     *مقالات الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص20*

     *[الأوامر الطريقية]*

     *و حيث آل الأمر إلى الأوامر الطريقيّة فينبغي طيّ الكلام في شرح الأوامر الطريقيّة بحقيقتها و لوازمها فنقول:*

     *أمّا حقيقتها فهي إنشاءات في ظرف الجهل، حاكية عن لبّ الإرادة القائمة بالمتعلّق و مبرزة لها. و حينئذ دائرة إنشائها أوسع من دائرة لبّ الإرادة الواقعيّة، إذ ربّما يكون في البين إنشاء بلا إرادة في الواقع أصلا. و بذلك [تمتاز] عن الأحكام الحقيقية الأصلية، حيث إنّ دائرة إنشائها بمقدار إرادتها، و من هذه الجهة ربّما يفترق الأمران في جهة الإثبات لحكم المتعلّق على فرض وجوده واقعا، إذ في الأمر الطريقي لا قصور في [مثبتيّته‏] و مبرزيّته له لهذا الوجود، بخلاف الأوامر الأصليّة، إذ هي لا تكون مبرزة إلّا لإرادتها المحفوظة في نفسها بلا نظر فيها إلى إبراز حكم آخر و لو كان موجودا.*

     *بل لك أن تقول: إنّ شأن الإنشاءات المبرزة- كليّة- في ظرف إبرازها أنّ لها نحو اتّحاد مع المبرز- بالفتح- بحيث قوام حكميّة الحكم بهما.*

     *و بهذه الملاحظة صحّ إطلاق الوساطة في الثبوت أيضا على الإنشاءات الطرقيّة كسائر الإنشاءات.*

     *غاية الأمر: الفرق [بينهما] احتياج هذه الوساطة في الأمر الطريقي إلى‏ فرض وجود لبّ الإرادة واقعا دون سائر الإنشاءات، إذ هي في وساطة [ثبوتها] لا تحتاج إلى فرض وجود ارادة أخرى، لعدم [أوسعيّتها] عن لبّ [إرادتها] كما لا يخفى وجهه.*

     *و حيث اتّضح تقريب مثبتيّة الأحكام الطرقيّة على الوجه المزبور ظهر لك أمران:*

     *أحدهما: عدم التهافت بين كون الأمارة في القياس موضوع الأكبر في الكبرى و منتجا لحكم متعلّقه، بخلافه في الأحكام غير الطرقية، إذ الموضوع للأكبر في [قياسها] لا يكون إلّا منتجا لحكم نفسه لا غيره.*

     *و عمدة المنشأ هو أوسعية دائرة الإنشاء الطريقي عن لبّ إرادته هناك دون المقام، كما أسلفنا.*

     *و ثانيهما: أن المثبتية في الأمر الطريقي [حقيقية] بملاحظة مبرزيّته [للإرادة] المحفوظة في مورده أحيانا، فيصدق في حقّها [1] أنّ موضوعها واسطة لإثبات حكم [متعلّقها] المحفوظ في [موردها] حقيقة بلا احتياج إلى جعل [إثباته‏] عنائيّا. كيف! و برد [2] البعض السابق في جعل الإحراز بلحاظ تقبيل اليد و الاحترام، و هو كما مرّ [3].*

     *ثم إنّ من هذه البيانات ظهر دفع شبهة أخرى و هي: أنّ المثبتيّة في ظرف‏*

     *\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_*

     *[1] الظاهر: أنّ إرجاع الضمائر كما يلي:*

     *«فيصدق في حق الأوامر الطرقيّة أن موضوعها واسطة لإثبات حكم متعلّق هذه الأوامر المحفوظ في موردها حقيقة بلا احتياج إلى جعل إثبات الحكم عنائيا».*

     *[2] كذا في الأصل.*

     *[3] قال فيما مرّ: «إنّ لازمه الحكم بتنجيز الأحكام حتى في صورة كون النظر في جعل الإحراز إلى غير استطراقه كتقبيل يده و احترامه فقط. و لا أظن التزامه من أحد».*

     *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 22*

     *وجود الحكم الواقعي لا [تخرج‏] المورد عن الجهل به، فكيف يصير موجبا لتنجز الواقع المنوط بالبيان الواصل؟*

     *و توضيح دفعها: بأن مثل هذه الإنشاءات في ظرف وجود الحكم لا قصور في مبرزيّتها له كما عرفت، و [لازمه‏] كون الحكم المزبور في ظرف وجوده مقرونا بالبيان الواصل، فيصير الأمر حينئذ دائرا بين عدم الحكم أو وجوده مقرونا بالبيان.*

     *و مرجعه إلى احتمال وجود حكم مقرون ببيانه، و مثله خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ موضوعه الجهل بحكم على تقدير وجوده لا يكون مقرونا بالبيان الواصل، فيدخل المقام قهرا تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل.*

     *فإن قلت: إنّ كلّ مورد احتمل فيه التكليف- فعلى فرض صدق احتماله- يقطع بالتكليف، و لازمه كون وجوده واقعا مقرونا بالبيان، فلا يبقى حينئذ موضوع لقاعدة القبح.*

     *قلت: إنّ القطع المزبور لمّا كان وجوده منوطا بأمر مجهول فلا يكاد تصوّر وجوده فعلا كي يكون طريقا واصلا.*

     *و هذا بخلاف الإنشاءات المزبورة، فإنّها في أصل وجودها لا تكون [منوطة] بأمر مجهول، بل في بيانيّتها و مبرزيّتها للحكم الموجود واقعا أحيانا أيضا لا [تنوط] بشي‏ء، غاية الأمر لو لم يكن في البين حكم فلا يصلح الإنشاء للبيانيّة من جهة قصوره في الحكم، لا قصور في بيانيّته في فرض الوجود، بخلاف العلم المزبور، إذ على فرض وجود الحكم في الواقع قاصر عن فعليّة الوجود فضلا عن بيانيّته، و حينئذ كم فرق بين المقامين؟*

     *و عليه لا نعني من منجزيّة هذه الأوامر إلّا هذا.*

     *ثمّ إنّ لنا في دفع الشبهة المزبورة بيانا آخر و هو: إنّ من المعلوم أنّ مثل هذه الإنشاءات الطرقيّة في ظرف الجهل بالواقع يكشف عن اهتمام المولى بحفظ*

     *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 23*

     *مقصوده بحسب ما قنع في إبرازه بصرف خطابه الواقعي القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه. و لازمه حينئذ احتمال المكلّف تكليفا يقطع بكونه مهتمّا به بهذه المرتبة من الاهتمام، و بمثله يخرج أيضا عن موضوع القبح، لأنّه تمحّض بصورة عدم الاهتمام بحفظه في ظرف الجهل.*

     *و من هذه الجهة نلتزم بوجوب النظر إلى المعجزة. و لو لا الاهتمام المزبور أو عدم كفايته في حسن العقاب [لم يكن‏] وجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.*

     *ثمّ إنّه بعد وضوح وجه المنجزيّة بتقريب الكشف عن الاهتمام، أو بتقريب الاقتران بالبيان ربّما يكون كلّ واحد من التقريبين منتجا لشي‏ء في باب الانسداد. إذ على تقريب الاهتمام ربما لا ينوط إحرازه من قبل جعل شرعي [1] بل ربّما يحرزه العقل من الخارج و لو من جهة الجزم بشدة الاهتمام بالدين و حفظه، كما هو الشأن في النظر إلى المعجزة، حيث لا يعقل كشف هذا الاهتمام من قبل الشرع لكونه دوريّا.*

     *و من هذا الباب أيضا كشف الاهتمام من بطلان الخروج من الدين، و أنّ هذه الجهة أيضا مدرك إجماعهم على البطلان المزبور من دون احتياج إلى جعل شرعيّ أصلا.*

     *و حينئذ من تبعات هذا التقريب عدم [انتهاء] النوبة في نتيجة الانسداد إلى كشف جعل شرعيّ، بل لا تكون النتيجة- ببركة بطلان الخروج من الدين عقلا الموجب لإحراز اهتمامه لحفظ الدين من الخارج- إلّا حكومة العقل و لو من جهة احتمال إيكال الشارع في طرق أحكامه إليه.*

     *\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_*

     *[1] الظاهر أن مقصوده هو: أنّ إحراز الاهتمام لا يناط بجعل شرعي، لأن العقل قد يحرزه من الخارج.*

     *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 24*

     *نعم لو لم يحرز هذا الاهتمام من الخارج بل كان طريقه منحصرا بالجعل الشرعي، أو قلنا بعدم كفايته في تنجّز الأحكام و انحصر الأمر في البيانيّة إلى جعل شرعي إمّا بتقريبنا الأوّل أو بتقريب جعل الإحراز- كما توهم- فلا [محيص‏] في باب الانسداد- بعد قيام الإجماع أو جهة أخرى على بطلان الاحتياط تماما أو تبعيضا- من المصير إلى الكشف، إذ لا يبقى للعقل استقلال في تعيين طرق الأحكام. بل المرجع حينئذ في تعيين أصل الطريق هو الشرع، و أنّ شأن العقل بعد تماميّة مقدّمات الانسداد تعيين ما هو المجعول شرعا. و بقية البيان موكول إلى محلّه إن شاء اللّه.* [↑](#footnote-ref-143)
144. *يكفي الشك في الحجية للقطع بعدمها* [↑](#footnote-ref-144)
145. *يظهر من المحقق النائيني عدم قبوله هذا* ***الهداية في الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص121***

     *أمّا الأمر الأوّل:*

     *فالظاهر من كلام الشيخ- رحمه اللَّه- صحّة التمسّك بالعمومات عند الشكّ في حجّيّة أمارة، فلا يمكن العمل بها من جهة أنّ نسبة أدلّة الحجّيّة إلى الأدلّة المانعة نسبة المخصّص إلى العامّ، فالشكّ في حجّيّة أمارة شكّ في التخصيص، فيرجع إلى عموم العامّ‏.*

     *و ناقش في ذلك شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بما حاصله: أنّ نسبة أدلّة حجّيّة الأمارات إلى عمومات المنع ليست نسبة المخصّص إلى العامّ، بل نسبتها إليها نسبة الدليل الحاكم إلى المحكوم، فإنّ أدلّة الحجّيّة تخرج الأمارة عن كونها غير علم، فتخرج عن موضوع أدلّة المنع، و تصير علما تعبّدا، فيكون مرجع الشكّ في حجّيّة أمارة و عدمها إلى الشكّ في كونها داخلة في موضوع العامّ و عدمه، أي يشملها موضوع العامّ أم لا بالشبهة المصداقيّة، و لا يمكن التمسّك فيها بعموم العامّ‏.*

     *و فيه: أوّلا: ما تقدّم من أنّ الأثر إنّما هو للحجّة الواصلة، فهي الخارجة عن موضوع أدلّة المنع بالحكومة، و تكون علما تعبّدا، و أمّا ما لم تصل حجّيّتها إلى المكلّف فلا أثر لها و لو كانت مجعولة واقعا، فتكون مشمولة لأدلّة المنع قطعا، فهذه المناقشة خلط بين الحجّة الواصلة و غيرها.*

     *و ثانيا: أنّه بناء على ذلك يشكل الأمر في التمسّك بالأصول العمليّة فيما إذا قامت أمارة مشكوكة الحجّيّة على خلاف مقتضاها أو احتملنا قيام أمارة*

     *الهداية في الأصول، ج‏3، ص: 122*

     *معتبرة على خلافها في الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة، فإنّ نسبة أدلّة حجّيّة الأمارات إلى أدلّة الأصول بعينها هي النسبة بين أدلّة الحجّيّة و عمومات المنع في كونها حاكمة و مخرجة لها عن تحت موضوعاتها، فلو لم يمكن التمسّك بعمومات المنع لا يمكن التمسّك بعمومات أدلّة الأصول أيضا، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم بذلك.*

     *مثلا: لو شككنا في حجّيّة خبر الثقة و قام على طهارة ما كان متنجّسا سابقا، فلا بدّ- على ما ذكره- أن لا يمكن التمسّك باستصحاب النجاسة، إذ لا نعلم أنّ ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين. و هكذا إذا احتملنا قيام حجّة معتبرة على طهارته. و كذا الحال في أدلّة البراءة، فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسّك بالبراءة فيما لو احتملنا قيام أمارة معتبرة على وجوب شي‏ء أو قامت أمارة مشكوكة الاعتبار عليه، لأنّ الشبهة مصداقيّة.*

     *و ثالثا: على هذا تلزم لغويّة أدلّة المنع بالكلّيّة، لأنّ المقطوع حجّيّتها من الأمارات خارجة عن تحتها قطعا، و كذلك المقطوع عدم حجّيّتها كالقياس، يبقى المشكوك حجّيّتها، و قد فرضنا عدم شمولها له، فلا يبقى لها مورد و تكون لغوا محضا.*

     *و توهّم كون أدلّة المنع إرشادا إلى حكم العقل الّذي تقدّم، مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو مشكوك الحجّيّة، بخلاف العمومات، فإنّها ناظرة إلى الواقع.*

     *فظهر أنّ التمسّك بعمومات المنع في مشكوك الحجّيّة ليس تمسّكا بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.* [↑](#footnote-ref-145)
146. *الظاهر من فلم ار شيئا عدم حصول اليقين بعدم الوجدان ، فاحتاج الى استصحاب الطهارة ، غاية الامر هو لم يكن ملتفتاً الى اجراء الاستصحاب ككبرى ، وهذا لا يضر في دخوله في الصلاة ، للتعليل الذي ذكره الامام ع فيدل على جريان الاستصحاب حتى مع عدم الالتفات له.*

     *قال المحقق الداماد في كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌2، ص: 251*

     *بيانه: انّ الاستصحاب الجاري في مفروض السؤال إنما هو بلحاظ ما قبل الصلاة و الأخذ فيها، إذ لا ريب في انه لا مجال له بعد العلم و الرؤية، و كذا لا جدوى له، فمن كان على يقين من طهارته ثم شك فيه أو صلّى شاكّا تصح صلاته لجريان الاستصحاب واقعا و إن لم يعلم هو به، لأن حجيته واقعية، كترتب الأحكام الأخر على موضوعاتها بلا دخالة للعلم و الجهل، فمن تيقن بالسابق و شك فيه لا حقا و لم يعلم بحجية الاستصحاب أصلا فهو محكوم بحكم السابق، كمن يعلم بحجيته- بلا ميز- لأن الأثر للواقع.* [↑](#footnote-ref-146)
147. *عقلاً* [↑](#footnote-ref-147)
148. *ذكر السيد الهاشمي في رد ذلك*

     *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 214*

     *[1]- انَّ فرض لغوية جعل التعبد الاستصحابي في حال الغفلة فهذا معناه انَّ جعل الحكم الظاهري الاستصحابي في مورد الشك التقديري لغو عقلائياً و هذا يؤدي إلى عدم شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري لا شموله له و ثبوت لازم يخرجه عن اللغوية فانَّ الدليل لم يكن وارداً في الشك التقديري لتتم فيه دلالة الاقتضاء مثلًا.* [↑](#footnote-ref-148)
149. *عند السيد الخوئي الاتحاد بين الشكين بحسب العرف فقط* [↑](#footnote-ref-149)
150. *شك ساري* [↑](#footnote-ref-150)
151. *عبر عنه العراقي بما كان موضوع جواز البدار هو مطلق الاضطرار* [↑](#footnote-ref-151)
152. *عبر عنه العراقي بما كان موضوع جواز البدار هو الاضطرار المطلق*

     *نهاية الأفكار ؛ ج‏1 ؛ ص242*

     *ثم انه من التأمّل فيما ذكرنا ظهر لك الحال في الحكم بجواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه، فانه فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار إلى الطبيعة كما في باب التقية بل و باب التيمم أيضا- على استفدناه من الآية الشريفة- كان الحكم فيه هو جواز البدار و لو مع القطع بزوال الاضطرار و طروّ الاختيار عليه في الوقت فضلا عن فرض الشك في زوال اضطراره فيه،......*

     *و أمّا ما كان موضوعه هو الاضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة الميسور و عمومات الحرج و الاضطرار ففيها لا مقتضى لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع، من جهة وضوح عدم استلزام البدار بإتيان الفعل الاضطراري حينئذ لتفويت مصلحة الفعل الاختياري و حينئذ فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة، فمع العلم بطرو الاختيار في الوقت لا يجوز له البدار بإتيان الفعل الاضطراري بعنوان الأمر به من جهة كونه حينئذ تشريعا محرما.*

     *و اما مع عدم العلم بطروّ الاختيار في الوقت و احتمال بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت، فان بنينا على كفاية احتمال الأمر في صحة العبادة مع الإمكان، فلا إشكال في ان لازمه هو جواز بداره فيجوز له حينئذ البدار بإتيان الفعل الاضطراري بداعي احتمال الأمر، فإذا بقي اضطراره من باب الاتفاق إلى آخر الوقت يجزيه عن القضاء في خارج الوقت على التفصيل المتقدم و إذا لم يبق اضطراره إلى آخر الوقت يجب عليه الإعادة في الوقت، من جهة كشف اختياره في الوقت عن عدم الأمر بالفعل الاضطراري و عدم رجحانه حين الإتيان به.*

     *و أما ان بنينا على اعتبار الجزم بالأمر في صحة العبادة و مشروعية الدخول فيها، فلازمه هو عدم جواز البدار و وجوب تأخيره إلى‏ وقت يقطع قطعا عاديا بعدم زوال اضطراره.*

     *نعم لو انتهى الأمر إلى هذه المرحلة أمكن دعوى جواز البدار بمقتضى أصالة بقاء الاضطرار، حيث انه على يقين منه فعلا و قد شك في زواله في الآنات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقائه و يترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت.*

     *و اما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق حتى بالنسبة إلى افرادها التدريجية، فمدفوع بأنه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار إلى الطبيعة بالنسبة إلى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار أيضا في ذلك الآن بالنسبة إلى بقية افرادها التدريجيّة في الآنات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلا من الإتيان بأفرادها التدريجيّة، فيصدق حينئذ انه كان مضطرا إلى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلا، و حيث انه يشك في بقائه إلى آخر الوقت يستصحب بقائه و يترتب على استصحابه جواز بداره فعلا حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل و مع الاطمئنان به أيضا.*

     *و حينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت و الظن ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقية بل التيمم على إشكال في الأخير يجوز البدار و لو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلا عن الظنّ أو الشك في بقاء اضطراره إلى آخر الوقت. و فيما كان موضوعه الاضطرار إلى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، و مع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر.* [↑](#footnote-ref-152)
153. *[٤:٢٧ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: الأصول في علم الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص390*

     *القسم الرابع‏ من أقسام استصحاب‏ الكلّي‏*

     *هو: أن يكون الكلّي المتيقّن مردّدا بين فرد متيقّن الحدوث و الزوال و أخر مشكوك الحدوث، كما إذا وجد الشخص في ثوبه منيّا علم أنّه منه لكن تردّد أنّه من جنابته السابقة التي اغتسل منها أو أنّه من جنابة حادثة بعد ارتفاع الأولى، فيقال حينئذ: تلك الجنابة الحادثة قطعا بخروج هذا المني مشكوك الزوال، و الأصل بقاؤها.*

     *إلّا أن يقال: إنّ المتيقّن محتمل الانتقاض بيقين آخر، فكيف يتمسّك بفقرة «لا تنقض» على إثبات حكمه؟!*

     *أو يقال: إنّ اتّصال زمان المشكوك بالمتيقّن غير محرز؛ للقطع بحصول الطهارة بعد*

     *الأصول في علم الأصول، ج‏2، ص: 391*

     *الجنابة الأولى، فلعلّ الجنابة الحاصلة بهذا المنيّ هي تلك الجنابة الأولى التي تخلّل بينها و بين زمان الشكّ اليقين بالطهارة، و معه كيف يسوغ الاستصحاب و الحال أنّ الاتّصال بين الزمانين معتبر في صدق النقض و البقاء؟!*

     *أو يقال: إنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب الطهارة الحاصلة عقيب الجنابة الأولى، لكن اللازم حينئذ بعد تساقط الأصلين هو تحصيل القطع بالطهارة بحكم «لا صلاة إلّا بطهور» .*

     *ايروانى، على، الأصول في علم الأصول - قم، چاپ: اول، 1422 ق.*

     *[٤:٣٩ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: نهاية النهاية في شرح الكفاية ؛ ج‏2 ؛ ص194*

     *و هناك قسم رابع‏، و هو أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد المتيقن بين ما هو متيقن الحدوث و الارتفاع، و بين ما هو مشكوك الحدوث، كمن وجد في ثوبه‏ منيّا، علم انّه منه، و شك انّه من جنابة سابقة اغتسل منها، أو جنابة حادثة لم يغتسل منها، فانّ الجنابة الحادثة بالقطع حال خروج هذا المنيّ الشخصي المردد بين الأولى الزائلة و الأخرى المحتمل الحدوث، مشكوك البقاء، و كذا من علم بتعاقب حالتين، الطهارة و البول و شك في السابق منهما، مع علمه بالحالة السابقة على الحالتين، و انّه الحدث. استصحاب الطهارة في حقّه معارض باستصحاب الحدث المتيقن، حال خروج البول المردد بين أن يكون نفس ذلك الحدث السابق، الّذي تطهر منه لأجل كون البول واقعا عقيب الحدث، و بين أن يكون حدثا جديدا حادثا عقيب ارتفاع الأول.*

     *لكن جريان هذا الاستصحاب عندي محل نظر، بل منع. لأنّ المردد بين ما هو منتقض بيقين آخر و بين غيره، مشكوك الاندراج تحت قضية «لا تنقض» و المحتمل الاندراج تحت قضية «و لكن تنقضه بيقين آخر» و في مثل ذلك لا يتمسك بشي‏ء من القضيتين لحكمه.*

     *[٤:٤٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: الميرزا علي الايرواني ، متقدم على السيد الخوئي توفي 1354 هـ وكثير من المباحث في المكاسب السيد الخوئي ناظر اليه ويناشقه..* [↑](#footnote-ref-153)
154. *[١١:٢٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص162*

     *إلّا أنّ في استصحاب الكلي- في خصوص الأحكام، دون الموضوعات- إشكالًا، ملخصه: أنّ التعبد بالموضوع الكلي ليس إيجاداً له حقيقة، حتى يشكل بأن إيجاد القدر المشترك من دون تنوعه و تخصصه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، و التعبد الحقيقي بأثره، الّذي هو شخص من طبيعي الحكم.*

     *بخلاف التعبد بالحكم الكلي، فان معناه جعل الحكم الجامع، و إيجاد الجامع- من أية مقولة كان- غير معقول، و كما أنّ إيجاد الجامع واقعاً غير معقول، كذلك جعله على طبق المنجزية أو على طبق المتيقن سابقاً أيضاً غير معقول، إذ لا فرق بينهما في كونه حكماً حقيقياً يوجد في الخارج بنحو وجوده المناسب له في نظام الوجود.*

     *غاية الأمر أنّ أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، و الآخر على طبق المخبرية أو المشكوك أو المتيقن سابقاً.*

     *و هذا الإشكال مختص بجعل الحكم حقيقة، و لا يرد على إيجاده إنشائي، فان تصور الجامع و التصديق به، و استعمال اللفظ فيه- اخباراً و إنشاءً- ليس من الإيجاد الحقيقي للجامع، و لا الوجود- فيما ذكر- وجوداً بالذات للجامع.*

     *نعم إذا كان استصحاب الحكم للتعبد بأثره الشرعي فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه إلى التعبد العنواني و التعبد الحقيقي بأثره الشرعي المترتب عليه.*

     *و أما إذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعي أو العقلي فحينئذٍ لا بد من جعله فيرد محذور وجود المانع بنفسه في الخارج.*

     *و من المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر أو بالمتيقن سابقاً لا بد من أن يكون بمقدار الخبر عنه و اليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به أو المتيقن، و كونه واقعاً فرداً غير كون المخبر به فرداً أخبر به أو المتيقن فرد تيقن به.*

     *و التحقيق: أن الإرادة المطلقة الغير المتخصصة بخصوصية الشدة- المساوقة للحتمية- و الغير المتخصصة بخصوصية الضعف- المساوقة للندبية- غير معقولة، و كذا المصلحة الغير المتخصصة بخصوصية كونها ملزمة، و الغير المتخصصة بخصوصية كونها غير ملزمة أيضاً غير معقولة، إلّا أنّ جعل الداعي تمام حقيقته هو الإنشاء بداعي جعل الداعي و انبعاثه عن الإرادة غير داخل في حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تارة بفصل الحتمية و أخرى بفصل الندبية و هل التحريك الاعتباري الا كالتحريك الخارجي.*

     *فان تفاوت علة التحريك الخارجي بالحتمية و الندبية لا يوجب تفاوتاً في حقيقته و إن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتباري عنوان الإيجاب، و على الآخر عنوان الاستحباب.*

     *نعم فرق بين الإنشاء بداعي جعل الداعي واقعاً، و الإنشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً. و هو أنّ الإنشاءات الواقعية حيث انها منبعثة عن إرادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية و مباديها أمور خاصة.*

     *فلا محالة هي مما ينطبق عليه الإيجاب أو الاستحباب، بخلاف الإنشاءات الظاهرية، فانها أحكام مماثلة لما أخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقاً، فلا محالة تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.*

     *فإذا لم يخبر إلّا عن أصل المطلوبية، أو إذا لم يتيقن إلّا بمجرد المطلوبية، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقاً للإيجاب أو للاستحباب، بل متمحض في جعل الداعي فقط، فتدبر جيداً.*

     *[١١:٢٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص160*

     *1) توضيح المقام: إن الأثر المرتّب على الكلي و الفرد، تارة أثر واحد و أُخرى متعدد. فان كان واحداً، فلا محالة هو إما أثر الكلي بما هو، أو أثر الفرد بما هو، و لا يعقل أن يكون أثراً لهما إذ لا يعقل أن تكون الخصوصية المقومة للفرد دخيلة في الأثر، و غير دخيلة فيه.*

     *و التعبد بالشي‏ء ليس إلّا تعبداً بأثره.*

     *فان كان هو أثر الكلي، فلا معنى إلّا للتعبد بالكلي، و ان كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى إلّا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد و ترتيب أثر الكلي لا معنى له. و كذا عكسه.*

     *و ان كان الأثر متعدداً بان كان أحدهما للكلي بما هو، و الآخر للفرد بما هو، فمقتضى التدقيق ما ذكرنا من أنّ التعبد بالشي‏ء لا معنى له إلّا التعبد بأثره، و لا يعقل التعبد بشي‏ء و التعبد بأثر غيره.*

     *و عن شيخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- في تعليقته المباركة ، على الرسائل:*

     *إن التعبد بالكلي لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلّا على الأصل المثبت، و في كفاية التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلي أيضاً وجهان.*

     *من ان الطبيعي عين الفرد- في الخارج- وجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.*

     *و من أنّ الكلي و الفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النّظر بينهما التوقف و العلية، دون الاتّحاد و العينيّة، فلا يكون التعبد بالفرد عرفاً تعبداً بالكلي بهذا النّظر، و هو المعتبر في هذا الباب.*

     *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 161*

     *ثم أفاد أنّ وساطة الفرد للكلي و إن كانت ثابتة بنظرهم لكنها ملغاة بمسامحاتهم، و العبرة في باب ترتيب الأثر بهذا النّظر المسامحي كما سيجي‏ء إن شاء اللّه تعالى، في تحقيق ما هو المعتبر، في موضوع الاستصحاب عقلًا أو دليلًا أو عرفاً، هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه.*

     *و التحقيق: أن عينية وجود الطبيعي و وجود فرده أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي لا بحسب وجودهما التعبدي، و ليس في التعبد بموضوع- ذي أثر- جعل الموضوع حقيقة، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، و ليس أثر الكلي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالإضافة إلى فرده.*

     *كما أنّ اثنينية الطبيعي و فرده عرفاً لمكان التوقف و العلية إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس، إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لا يراهما العرف إلّا واحداً، و أنما الاثنينية عقلية بالتحليل العقلي.*

     *و كذا التوقف و العلية- أيضاً- ليس بحسب النّظر العرفي، بل بالنظر الدّقيق العقلي بملاحظة أنّ الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبة إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الّذي يتوقف على تجديد النّظر جداً.*

     *و إن كانت الاثنينية عرفاً بالنظر إلى مقام موضوعية الكلي و الفرد لأثرين المترتبين عليهما، و الاتحاد عرفاً بالنظر إلى أنهما بمناسبة الحكم و الموضوع، موضوع واحد لهما أثران، فالاثنينية حينئذٍ ليست بملاك التوقف و العلية.*

     *كما أنّ وحدة الموضوع تقتضي أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، و التعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، و حينئذٍ ليس عنوان الكلية و الفردية، و لا عنوان خفاء الواسطة دخيلًا في ترتيب الأثرين.*

     *بل التعبد بحدث الجنابة- مثلًا- تعبد بجميع آثاره، و لهذه الوحدة يكون التعبد بهذه الحصة أيضاً تعبداً بأثر الجنابة أيضاً.*

     *إذ المفروض أنّ هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى‏*

     *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 162*

     *الكلية، و الفردية، و ليس لأجل إلغاء الواسطة حتى يقال: إن الفرد له الوساطة، و الكلي ليس له الوساطة، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلي، و التعبد بالكلي ليس تعبداً بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر، و كان كلياً تارة و فرداً أخرى.*

     *و أما إن كان المستصحب حكماً، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقة، و من الواضح أنّ جعل الوجوب- مثلًا- جعل الطلب حقيقة، فحديث عينية الطبيعي و فرده مفيد هنا.*

     *كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصّصه بخصوصية الحتمية و الندبية معقولًا، ليس جعل الطلب إلّا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلًا فيصح حينئذٍ أن يقال: إن التعبد بالفرد تعبد بالكلي، فيغني استصحابه عن استصحابه، و ليس التعبد بالكلي تعبداً بالفرد، فلا يغني استصحابه عن استصحابه.* [↑](#footnote-ref-154)
155. *ذكر في الدرس 15 من بحث العلم الإجمالي 1436*

     *و بعد هذا البيان يرد على العراقي ان بعض صور العلم الاجمالي ليس المنكشف به واقعا متعينا، و قد تقدم موردين:*

     *المورد الأول ما اذا علمت بنجاسة احد الانائين و في نفس الوقت احتمل نجاسة الآخر ففي هذا الفرض هل يقال لي ما علمته اناء متعين ام ما علمته صرف وجود اناء نجس و يحتمل الزيادة فاقول، لم اعلم بنجاسة اناء متعين و انما علمت بصرف وجود نجاسة قد تنطبق على 1 و قد تزيد فليس لمعلومي واقع متعين، اذ لا يجتمع تعين الواقع مع احتمال ان جميع ما اراه هو نجس اذ كيف يكون النجس متعنيا مع اني احتمل ان جميع ما هو امامي نجس.*

     *والمورد ال 2 ما اذا علم بكذب احد الخبرين لا لأجل اخبار المعصوم ان احدهما كاذب بل لأجل المضادة فقط فاذا ورد خبر يدل على ان الفريضة في يوم الجمعة تعيينا و ورد اخر على ان الفريضة الظهر تعييناً فحينئذٍ نقول لعل كلا الخبرين كاذب والواقع هو التخيير بين الظهر و الجمعة و لكن مع ذلك اقطع ان القدر المتيقن كذب احدهما فقطعي ان القدر المتيقن كذب احدهما ليس ناشئا عن اخبار المعصوم بل لأجل التضاد فقط حيث ان الضدين لا يصدقان معا فحتما احدهما هو الكاذب اما ما هو هذا الأحد فان المحكي بهذا الأحد ليس له تعين حتّى واقعا اذ قد يكون كلاهما كاذب فتحصل من ذلك ان دعوى كشف العلم الاجمالي عبر الصورة الجامع عن واقع متعين كما هو ظاهر كلمات العراقي غير مضطرد في سائر موارد.* [↑](#footnote-ref-155)
156. *أقول ان ترتب الأثر فرع امكان التعبد بالجامع ، والحال اننا من اول المباحث الى الان نبحث عن الإمكان في ظل القول بجعل الحكم المماثل وكان الاشكال العقلي يقول بانه لا يمكن التعبد بالجنس بلا فصله، وكل هذا مع التسليم ان الأثر قد يترتب على الجامع ، فما فائدة كون الجامع ذو اثر فان هذه اصل الدعوى ، فنحن نسلم ان الجامع ذو اثر ولكن هل يمكن حل الاشكال العقلي بناء على جعل الحكم المماثل ام لا .* [↑](#footnote-ref-156)
157. *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 238*

     *و امّا في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من انَّ الأحكام الشرعية انما تترتب على الكلي بما هو مرآة و حاكٍ عن الخارج لا بما هو مفهوم في الذهن، و المتحقق في الخارج انّما هو الافراد و المصاديق فلا بد و أَن يرجع الاستصحاب دائماً إلى استصحاب الفرد و المصداق الخارجي و لا معنى لاستصحاب الكلي.* [↑](#footnote-ref-157)
158. *لعل محصل هذا الجواب هو أن الاستصحاب دائما يجري في الواقع المتشخص، وانما الاختلاف في استصحاب الفرد والكلي أن العنوان الذي يشار به الى ذلك الواقع قد يكون عنوانا تفصيليا فيسمى باستصحاب الفرد وقد يكون عنوانا اجماليا، كما لو علمنا بوجود زيد او عمرو في الدار امس فاليوم نقول عنه بأن ذلك الانسان الذي كان موجودا باق ظاهرا، ولذا سيأتي ان الصحيح عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأن الواقع الذي كنا نشير اليه حين وجود زيد في الدار قد ارتفع جزما لخروج زيد عن الدار، ووجود عمرو في الدار واقع آخر لم يتعلق اليقين بحدوثه.* [↑](#footnote-ref-158)
159. *دروس في مسائل علم الأصول، ج‏5، ص: 234* [↑](#footnote-ref-159)
160. *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 174*

     *الطبعة الجديدة ج5 ص 147*

     *و أما المقام الثالث- فنقول: إن الكلام- تارة- في معارضة الأصلين بالنسبة إلى أثر الجامع- و أُخرى- بالنسبة إلى أثر الفرد بما هو.*

     *أما المعارضة بينهما- من الجهة الثانية- فمبنية على وجود أثر خاص لكل‏*

     *منهما و عدمه فيتعارضان- على الأول (أي لو كان لكل منهما اثر)- لمنافاتهما، للقطع بثبوت أحد الأثرين.*

     *و لا معارضة- على الثاني (لو لم يكن لهما اثر خاص) - لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.*

     *و أما المعارضة بينهما- من الجهة الأولى (بالنسبة الى اثر الجامع)- فحيث أنّ فرض الكلام في استصحاب الكلي، و في حكومة الأصل في الفرد- على الأصل في الكلي- فلا محالة يكون للجامع أثر شرعي، و نسبة كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء، و مقتضى التعبد بهما- على الفرض- التعبد بعدم الجامع، مع أنّ ثبوته مقطوع به.*

     *ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون- بولًا أو منياً- يكون للجامع بينهما أثر و هو حرمة مس المصحف، و لكل منهما أثر مخصوص، و هو وجوب الغسل للحدث الأكبر، و وجوب الوضوء للحدث الأصغر، و لخصوص الحدث الأكبر أثر مخصوص لا يقابله فيه الأصغر، و هو حرمة اللبث في المسجد.*

     *فأصالة عدم الجنابة- بالنسبة إلى عدم حرمة اللبث- لا معارض لها. و بالنسبة- إلى عدم وجوب الغسل- لها معارض و هو أصل عدم خروج البول المقتضي لوجوب الوضوء، مع أنّ وجوب الغسل و الوضوء مقطوع به، و بالنسبة إلى عدم حرمة مس المصحف، و هو أثر الجامع بين الأكبر و الأصغر- أيضا- يتعارضان للقطع بالحدث المقتضي لحرمة مس المصحف.*

     *فان قلت: الغرض- من عدم المعارضة بين الأصلين (الذي يستوجب جريان احدهما وبالتالي يكون حاكما على استصحاب الكلي)- هو عدم المعارضة في ظرف الشك في بقاء الكلي، و هو (أي ظرف الشك) بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. و في هذا الفرض (بعد العلم بزوال الفرد القصير) لا مجرى إلّا لأصل واحد (وهو عدم حصول الفرد الطويل فيعارض استصحاب الكلي).*

     *قلت: أولا: إنه خلف، لأن المفروض تمامية أركان الاستصحاب في الطرفين(عند حصول العلم الاجمالي). و إنما لا يجري (الاستصحاب فيهما) لعدم الأثر (لوجود المانع)، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين (القصير) لا شك في عدمه (القصير) فعلًا: إما لانعدامه قبلًا، أو لزواله فعلًا.*

     *و ثانياً: مناط المعارضة حين تمامية أركان الاستصحاب، و عند وجود الحادث المردد، يكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقناً سابقاً، مشكوكاً عند حدوث‏ الحادث.و حيث لا يعقل شمول العام- مع تحقق موضوعه- لكلا الفردين، للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما، و شموله- لأحدهما المعين- ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتساقط الأصلان، و بعد وجود ما يزيل أحد الفردين، لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمله، و الساقط لا يعود.*

     *و سيأتي إن شاء اللّه تعالى في محله، أنّ قيامه بالمقتضيات و موانعها العقلية- حتّى يتوهم تأثير المقتضي اثره بعد زوال مانعه- قياس باطل. لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضي له في مقام الإثبات و ليس هو إلّا العام، فإذا لم يعمه العام- مع تمامية موضوعه- فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر للعام، حتى يكون من الافراد المقدرة الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلي من الأول.و لعلنا نتكلم- إن شاء اللّه تعالى- فيه مستوفي في مسألة الأصل السببي و المسببي‏ .*

     *و أما ما عن بعض الأجلة - في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل: من فرض المثال فيما إذا دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولًا يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل في طرف البول بنفي وجوب الغسلة الثانية، و أن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة.*

     *ففيه أولًا: أن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الأصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.*

     *و ثانياً- أن العدم الّذي يجري فيه الأصل:*

     *تارة- يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الأصل:*

     *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 176*

     *عدم كون النجس الحادث، بولًا و حينئذٍ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الّذي يساوق المرة إلّا ان العدم- الرابط- غير متيقن في السابق، كما هو واضح.*

     *و أخرى- يؤخذ بنحو العدم المحمولي، و مفاد ليس التامة، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضةُ- هنا- بلحاظ أثر الجامع و الخصوصية كليهما- متحققةٌ.*

     *بيانه: أنّ أثر النجاسة- الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات- وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفي ما يوجب الغسل مرّة و ما يوجبه مرتين- مع دوران الأمر بينهما- يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالإضافة إلى أثر الجامع.*

     *و أما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيّتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.*

     *فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز الاكتفاء في غسلة بمرة، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز الاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.*

     *و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة- من حيث تيقن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الأكثر.*

     *مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع- مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء- فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء فانهما تعينان متقابلان ليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى الآخر.*

     *نعم وجود الجامع متيقن، لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين- بنحو العدم المحمولي- مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت.* [↑](#footnote-ref-160)
161. فاستصحاب عدم حدوث البول نفي لعدم كفاية المرة. فيتعارضان من هذه الجهة لقطعنا انه اما يكفي مرة او لا يكفي

     أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏9 ؛ ص303

     و كأنّه لأجل هذه الملاحظة أفاد المرحوم الشيخ محمّد حسين (الاصفهاني) إلحاقاً بما تقدّم، فقال: و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة من حيث تيقّن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختصّ الأصل بعدم موجب الأكثر، مدفوعة بأنّ أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع مع جواز الاكتفاء و عدم جواز الاكتفاء، فإنّه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللّابشرط القسمي المساوق لجواز الاكتفاء فيه بالمرّة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء، فإنّهما تعيّنان متقابلان ليس أحدهما متيقّناً بالاضافة إلى الآخر. نعم وجود الجامع متيقّن لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين بنحو العدم المحمولي منافٍ للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت‏ .

     و لا يخفى أنّ هذه الشبهة أعني شبهة إرجاع مسألة الأقل و الأكثر إلى مسألة التباين ، بدعوى كون الأقل مأخوذاً لا بشرط القسمي و الأكثر مأخوذاً بشرط شي‏ء و هما لحاظان متباينان داخلان تحت اللّابشرط المقسمي، هي شبهة المحقّق صاحب حاشية المعالم قدس سره و قد تقدّم الكلام عليها و على الجواب عنها في مباحث الأقل و الأكثر فراجع. و السيّد و كلّ من وافقه في هذه المسألة- أعني مسألة تردّد

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 304

     النجاسة بين الدم و البول- على عدم جريان أصالة العدم في ناحية الدم كشيخنا قدس سره و المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم قدس سره لم يعتمدوا على الشبهة المذكورة، فلا يتّجه الإيراد على السيّد بما هو مبني على هذه الشبهة، هذا.

     مضافاً إلى أنّه هو أيضاً ممّن تصدّى لدفع تلك الشبهة في مباحث الأقل و الأكثر، فراجع ما أفاده في الجزء الأوّل ص 265 من مباحث الأقل و الأكثر، فإنّه ذكر هناك شبهة عدم الانحلال الراجعة إلى دعوى أنّ المعلوم تفصيلًا إنّما هو وجوب الأقل بنحو اللّابشرط المقسمي- الذي هو الجامع بين الأقل على نحو اللّابشرط القسمي و الأقل على نحو البشرط شي‏ء- لا يوجب الانحلال، لتباين الماهية لا بشرط القسمي مع الماهية على نحو البشرط شي‏ء.

     و أجاب عنها بما هذا لفظه: أنّ الاعتبار اللّابشرطي (يعني القسمي) و الاعتبار البشرط شي‏ء و إن كانا متقابلين، إلّا أنّ تقابل الاعتبارات لا يقتضي تقابل ما له الاعتبار، و لذا اشتهر أنّ الماهية اللّابشرط شي‏ء يجتمع مع ألف شرط، و من المعلوم أنّ ذات الماهية اللّابشرط هي الواجبة بالحمل الشائع لا بما لها من الاعتبار، و هذه الذات معلومة الوجوب تفصيلًا الخ‏ فإذا كانت ذات الغسلة الواحدة المردّدة بين اللّابشرط و البشرطشي‏ء فيما نحن فيه معلومة تفصيلًا فكيف يمكن نفيها بالأصل كي يكون أصالة عدم الدم معارضاً لأصالة عدم البول، فلاحظ و تأمّل.

     و بالجملة: الظاهر أنّه لا فرق في عدم جريان الأصل في طرف الأقل بين التردّد بين الدم و البول على نحو الشبهة الموضوعية، و بين كون التردّد على نحو الشبهة الحكمية، بأن يحصل لنا الشكّ في أنّ هذه النجاسة- أعني نجاسة الخمر-

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 305

     هل تحتاج إلى غسلتين أو يكفيها الغسلة الواحدة.

     ثمّ لا يخفى أنّ قوله: مدفوعة بأنّ أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع مع جواز الاكتفاء و عدم جواز الاكتفاء فإنّه أثر الجامع الخ‏ ، لعلّه مناف لما تقدّم منه في قوله: بيانه أنّه أثر النجاسة الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات الخ، فإنّ ذلك الكلام كان مفاده هو أنّ أصالة عدم الدم يترتّب عليها عدم الجامع و لو من ناحيته، و لأجل ذلك يكون معارضاً لأصالة عدم البول. نعم لعلّ مناقشته في هذه الجملة الأخيرة أعني قوله: مدفوعة الخ، متّجهة إلى الأثر الخاصّ بالدم، و أنّه داخل في أثر البول أو لا. [↑](#footnote-ref-161)
162. لا أثر لعنوان عدم تطهير ما كان متنجساً !وانما للنجس ، واستصحاب عدم تطهير ما كان متنجسا لإثبات نجاسة الطرف غير المغسول من الأصل المثبت.

     ويمكن الجواب من جهة أخرى وهي ان استصحاب عدم التطهير مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء [↑](#footnote-ref-162)
163. نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص175

     و أما ما عن بعض الأجلة - في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل: من فرض المثال فيما إذا دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولًا يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل في طرف البول بنفي وجوب الغسلة الثانية، و أن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة.

     ففيه أولًا: أن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الأصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.

     و ثانياً- أن العدم الّذي يجري فيه الأصل:

     تارة- يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الأصل:

     عدم كون النجس الحادث، بولًا و حينئذٍ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الّذي يساوق المرة إلّا ان العدم- الرابط- غير متيقن في السابق، كما هو واضح.

     و أخرى- يؤخذ بنحو العدم المحمولي، و مفاد ليس التامة، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضةُ- هنا- بلحاظ أثر الجامع و الخصوصية كليهما- متحققةٌ.

     بيانه: أنّ أثر النجاسة- الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات- وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفي ما يوجب الغسل مرّة و ما يوجبه مرتين- مع دوران الأمر بينهما- يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالإضافة إلى أثر الجامع.

     و أما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيّتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.

     فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز الاكتفاء في غسلة بمرة، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز الاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.

     و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة- من حيث تيقن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الأكثر.

     مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع- مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء- فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء فانهما تعينان متقابلان ليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى الآخر.

     نعم وجود الجامع متيقن، لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين- بنحو العدم المحمولي- مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت [↑](#footnote-ref-163)
164. صورتم عدم جريان استصحاب الكلي بالوجه الثاني من القسم الثالث ، ولعل الأفضل تصويره بالوجه الأول من القسم الثالث كما ذكر العراقي ليشمل عدم جريان استصحاب كلي الحدث حتّى قبل الاتيان بالوضوء..

     \*نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص139\*

     فلا مجال أيضا لاستصحاب الكلي، لأنه من استصحاب الوجه الأول من القسم الثالث من أقسام الكلي الّذي كان الشك في بقائه لأجل الشك في مقارنة فرد آخر للفرد المعلوم وجوده سابقاً، فانه حين صدور البلل المشتبه يقطع بوجود شخص حدث و يشك في حدوث شخص حدث آخر، فاستصحابه بعد الوضوء يكون من استصحاب القسم الثالث الّذي قلنا بعدم جريانه فيه‏ [↑](#footnote-ref-164)
165. قال في 1436

     السيد الشهيد أنّ السيد ركز على ان الاشارة هي اشارة الى وجود متشخص و بالتالي صار مسلكه ان المعلوم بالإجمال انكشاف لفرد متعين، بلحاظ ان الاشارة اشارة لوجود متشخص.

     و هذا لا ملزم له بل الاشارة هي اشارة لواقع و الواقع اعم من الوجود الخارجي و اعم من الكلي او الجزئي فالمشار اليه واقعية النسبة سواء كانت هذه الواقعية في نفس الامر او في عالم الذهن او في عالم الخارج فقد تقول اعلم ان العصمة اما علم بسيط او علم مركب، و هذا من العلم الاجمالي و لكن المشار اليه واقعية في ظرف نفس الامر، و قد تقول اعلم ان الصورة التي في ذهني اما لعلم تفصيلي او لعلم اجمالي و هذه أيضاً اشارة لواقع في عالم الذهن و قد تقول اعلم بنجاسة احد الانائين والمشار اليه واقع في عالم الخارج فلا ملزم ان يكون المشار اليه وجودا متشخصا فالمعلوم بالإجمال جامع متقوم بالإشارة الى الواقع بالنحو الاعم من هذه الظروف و العوالم ال 3.

     فلأجل ذلك قد يكون المشار اليه بالعرض الذي هو الواقع المحكي بالعنوان الجامع، فقد يكون المشار اليه بالعرض كليا او جزئيا او ذهنيا او خارجيا لا فرق في ذلك و هذا لا يخل بحقيقة العلم الاجمالي. [↑](#footnote-ref-165)
166. صحيح علمنا بالكلي بشرط شيء ولكن في عين ذلك الوقت علمنا بوجود الكلي لا بشرط ككلي الإنسانية [↑](#footnote-ref-166)
167. كفاية الأصول ؛ ص408

     ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من‏ قبيل‏ استصحاب‏ الكلي‏ بأقسامه‏ فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شي‏ء منها صح فيه استصحاب الشخص و الكلي و إذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة و الطويلة كان‏ من القسم الثاني و إذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-167)
168. الظاهر ان هذا خلاف مبناه قال في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌13، ص: 178

     أقول: قد تقدّم نظير الفرع في كتاب الطهارة «1» و هو ما لو كان الوضوء أو الغسل حرجياً فتحمّله و أتى بالطهارة المائية، و قلنا هناك إنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان، لأنّ دليل نفي الحرج حاكم على الأدلة الأوليّة و موجب لتخصيص موضوعاتها بغير موارد العسر و الحرج، فلا أمر في هذه الموارد، و واضح أنّ الأمر تكليف بسيط وحداني لا ينحل خارجاً إلى طلب و إلزام كي يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل، و لا طريق لنا إلى استكشاف الملاك من غير ناحية الأمر.

     و عليه فبعد سقوطه و لو بدليل نفي الحرج، لا دليل على وجود المقتضي لصحة العبادة كي يصح التعبد بها. نعم الدليل في خصوص [↑](#footnote-ref-168)
169. **\*نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص183\***

     (1) لا يخفى عليك أنّ نسبة الحركة القطعية إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود- الواقعة بين المبدأ و المنتهى- نسبة الكل إلى أجزائه، لأنها الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال، و منشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصلة بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعة في الخيال و متفرقة في الخارج.

     و نسبة الحركة التوسطية إلى تلك الأكوان نسبة الكلي إلى جزئياته، لأن كل كون- من تلك الأكوان الموافية للحدود- واقع بين المبدأ و المنتهى.

     و حيث أنّ نفس الحركة القطعية باعتبار منشئيتها متقومة بتلك الأكوان المتصرمة شيئاً فشيئاً، فهي بذاتها تدريجية، و التغير ذاتي لها، فيجري فيها إشكال البقاء.

     و حيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسطية إلّا الكون بين المبدأ و المنتهى دون موافاته للحدود، فلا تغير في نفس ذاتها، بل الموافاة للحدود تعينات فردية لأفرادها و مطابقاتها.

     و حيث أنّ الكون بين المبدأ و المنتهى لا تعين ماهوي له، إلّا الوقوع بين المبدأ و المنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ و المنتهى، باقياً، فالحركة القطعية غير قارة، و متغيرة بذاتها، و الحركة التوسطية قارة مستمرة غير متغيرة.

     ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعية- و هو كون الشي‏ء في كل آن في حد و مكان- هو تعريف المطلق الحركة عند المشهور- ففي القطعية بلحاظ أجزائها، و في التوسطية بلحاظ افرادها- فتلك أجزاؤها تعاقبية تدريجية، و هذه افرادها و جزئياتها تعاقبية تدريجية، و هذه الأفراد- المتعاقبة على نهج الاتصال- هي الراسمة لصورة ممتدة مجتمعة الأجزاء في الخيال، و تسمى بالحركة القطعية.

     و لذا قيل بأن الحركة القطعية لا وجود لها في الخارج إلّا بوجود منشأ انتزاعها، كما أنّ هذا الأكوان التي هي أجزاؤها أنما هي بلحاظ انقسام كل متصل- قار أو غير قار- إلى اجزاء لا تتناهى، و إلّا فالحركة- بما هي حركة- لا تقع في الآن الّذي هو طرف الزمان و نهايته.

     و الحركة قابلة للقسمة، و الآن كالنقطة غير قابلة للقسمة، فيلزم تطبيق ما يتجزى على ما لا يتجزأ فليس الكون في حدّ في الآن حركة و لا جزء الحركة بما هو جزء الحركة بل كون الشي‏ء في كل آنٍ في حد أو مكان هي الحركة، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهية، لئلا يلزم الجزء الّذي لا يتجزأ.

     و ليعلم أنّ استصحاب الحركة القطعية استصحاب الفرد، لأن تعينات أجزائها- الموافية لحدود خاصة- مأخوذة فيه ملحوظة معه. بخلاف استصحاب الحركة التوسطية، فانه من باب استصحاب الكلي و هو القسم الثالث من القسم الثالث.

     و ذلك، لأن الكون بين المبدأ و المنتهى، و إن كان له التعين من حيث الفاعل و القابل، و ما فيه الحركة، و ما منه الحركة، و ما إليه الحركة إلّا أنّ هذه التعينات توجب التشخص الوجوديّ، و وحدته بالوحدة الاتصالية.

     و لا توجب التعين الفردي الماهوي، لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركة في تلك التعينات و مع ذلك هي افراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلّا بملاحظة موافاة كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركة القطعية، و إن قطع النّظر عنه، و لوحظ الكون المتوسط- مبهماً من حيث تلك التعينات المفردة- كان من باب استصحاب الكلي المتعاقب افراده على نهج الاتصال.

     و ليعلم- أيضا- أنه لا بد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبة- كما حقق في محله- لئلا يلزم تتالي الآنات و الآنيات، و إلّا فلو لم نلتزم به لم يجري الاستصحاب في الحركة التوسطية، لأنه يكون- حينئذٍ- من القسم الثاني من القسم الثالث، و هو وجود فرد مقارناً لارتفاع فرد مغاير.

     و منه يعلم أنّ الالتزام بصحة الاستصحاب- في الحركة التوسطية- يلزمه‏ الالتزام بصحته في الحركة القطعية، لأن المصحح هو الاتصال و هو مجد في كليهما، لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مر فتدبر جيّداً.

     و ليعلم- أيضا- أنه لو أشكل الأمر في استصحاب الليل و النهار، فلا يجدي استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لإجراء أحكام الليل، لا لمجرد أنه مثبت بل لأن الليلية و النهارية متضادتان.

     و عدم الليل أنما يلازم وجود النهار، لملازمة عدم الضد لوجود الضد، و كل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضدّ المقارن له هو عدم الليلية في هذا الزمان.

     و سائر الاعدام المستقبلة- مثلًا- ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى يكون متيقناً سابقاً، مشكوكاً لاحقاً، بل عدم ضد- مشكوك الحدوث- كوجود ضده، و فرض لحاظ العدم بنحو الوحدة و الاستمرار، كفرض وحدة وجود النهار و استمراره، بل عدم كلّ سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر. [↑](#footnote-ref-169)
170. [↑](#footnote-ref-170)
171. **دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص273**

     و بيان ذلك أن اتصاف الفعل بالزمان أي واقع اتصافه به ليس من قبيل اتصاف المعروض بعرضه حيث إن الشي‏ء على تقدير كونه موضوعا لحكم أو متعلقا لتكليف فلا بد في موارد إحرازه بالاستصحاب من ثبوت الحالة السابقة بمفاد (كان) الناقصة كما إذا حكم الشارع بالاعتصام على الماء الكر و بالتجهيز بالميت المسلم فإذا شك في كرية ماء أو إسلام ميت فلا بد من الحالة السابقة للاتصاف في الحكم باعتصام ذلك الماء و إلّا جرى الاستصحاب في ناحية عدم اعتصامه و لو بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي، و كذا فيما إذا كان الشك في وصف الأفعال المعدود من العرض لها كالشدة و الضعف، و أما إذا لم يكن قيد الموضوع أو المتعلق من قبيل العرض لذات الموضوع أو المتعلق بل كان من الجوهر و العرض لمعروض آخر أو كان الموضوع أو المتعلق من عرضين فمعنى كونه قيدا لهما اجتماعهما مع ذات الموضوع أو المتعلق المعبر عنه بمفاد (واو) الجمع فإن ورد الأمر في خطاب بإكرام زيد يوم الجمعة فمعنى كون يوم الجمعة قيدا لإكرامه أن‏ يحصل إكرامه مع حصول يوم الجمعة و ليس المراد عنوان الجمع و المعية بل ما هو منشأ لانتزاعهما، و على ذلك فلو شك في بقاء نهار الجمعة فالاستصحاب في ناحيتها و إكرام زيد في ذلك الزمان موجب لإحراز إكرامه يومها. نعم، لو كان عنوان المعية و الحالية و غيرها من العناوين الانتزاعية بنفسه موضوعا للحكم أو متعلقا للتكليف فلا يفيد الاستصحاب في ناحية بقاء نفس القيد في إحراز حصول ذلك العنوان؛ و لذا ذكر جماعة من الأصحاب أنه لو كبر المأموم لصلاة مع كون الإمام راكعا و شك في أنه أدرك في ركوعه ركوع الإمام يحكم ببطلان صلاته كما عن بعض، و بطلان جماعته عن بعض آخر؛ لأن المعتبر في إدراك الجماعة بحسب الرواية حصول عنوان الحالية كما هو ظاهر (الواو) الحالية في قوله عليه السّلام: «إذا ركع و الإمام راكع» لا بمعنى مجرد الاجتماع في الزمان ركوعهما كما هو مفاد (واو) الجمع فإن إثبات الأمر الانتزاعي بالاستصحاب في منشأ انتزاعه أصل مثبت، و المتحصل ما ورد في الخطابات الشرعية بصوم نهار شهر رمضان و الصلاة في الليل و النهار عدم دخالة العناوين الانتزاعية كالظرفية و نحوها بل المطلوب واقع الاجتماع بين الفعل و الزمان و هذا يحرز بالفعل و إحراز الزمان بالاستصحاب. [↑](#footnote-ref-171)
172. دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص272

     كفاية الاستصحاب في الزمان بمفاد كان التامة في إحراز تحقق الفعل المقيد بالزمان‏

     اللّهم إلّا أن يقال إحراز بقاء التكليف لا يحتاج إلى إحراز أن المأتي به ينطبق عليه عنوان متعلق التكليف بل يكفي فيه احتمال الانطباق؛ و لذا لو قام المكلف من نومه و قد بقي إلى الغروب مقدار صلاة أربع ركعات و كان ثوبه منحصرا في مشتبهين أحدهما طاهر و الآخر نجس فإنه لا ينبغي التأمل في أنه لا يجوز له ترك صلاة العصر بعذر أنه لا يمكن له إحراز الإتيان بصلاة العصر في ثوب طاهر بل إذا لم يمكن الموافقة القطعية للتكليف المحرز بالعلم أو بالأصل فعليه الموافقة الاحتمالية و معها لا يجب عليه القضاء لعدم إحراز فوت الفريضة في وقتها،

     و فيما نحن فيه أيضا الزمان شرط للتكليف أيضا أو القدرة على المتعلق موضوع له و بالاستصحاب في الزمان أو القدرة على المتعلق يثبت بقاء التكليف و مقتضاه مع عدم إمكان إحراز انطباق متعلق التكليف على المأتي به يكفي احتماله، و لعل ما ذكر الماتن قدّس سرّه فإن كان الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم فيترتب عليه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله‏ [↑](#footnote-ref-172)
173. مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص383

     ذكر السيد الحائري حفظه الله في هامش المباحث:

     و هناك فرض آخر أُهمل في المتن، و هو ما إذا كان الهدف من الاستصحاب الاجتزاء بالفرد المأتيّ به في الزمان المشكوك، لا تنجيز الواجب على المكلّف. مثاله ما لو ثبت وجوب التصدّق في نهار ما، فتصدّق بعد احتمال غروب الشمس، فالأثر المرجوّ من الاستصحاب المثبت لبقاء النهار هو جواز الاكتفاء بهذا التصدّق، و أن لا يجب عليه التصدّق في يوم آخر، و لكنّ الاستصحاب ابتلى- على ما مضى- بمشكلة الإثبات؛ لأنّه لا يثبت كون التصدّق في النهار إلّا بالملازمة.

     و هنا- ايضاً- قد يقال: يمكن الوصول إلى الثمرة المطلوبة من دون إجراء الاستصحاب؛ و ذلك لأنّ أمره- في الحقيقة- دائر بين التعيين و التخيير، أي: إنّه هل يتعيّن عليه التصدّق في يوم آخر، أو هو مخيّر بين ذلك و بين التصدّق في هذا الوقت؟ و المختار في موارد دوران الامر بين التعيين و التخيير هو البراءة عن التعيين.

     و لكنّ الواقع: أنّ المرجع- بناءً على هذا البيان- يكون هو الاشتغال؛ لأنّ المفروض هو العلم بوجوب عنوان التصدّق في النهار، و التردّد بين الأقلّ و الأكثر ليس في التكليف، بل في مصداقية الامتثال، فيتعيّن عليه اختيار الفرد المتيقّن فرديّته لهذا العنوان و هو التصدق في يوم آخر.

     و هذا الذي ذكرناه لا يختصّ بباب الزمان، فلو قال مثلًا: صلِّ صلاة الجمعة خلف العادل، فالعدالة قيد للواجب، و عدالة الإمام خارجة غالباً عن اختيار المأموم، فلا ترجع إلى الجزء. أ فهل يلتزم أستاذنا (رحمه الله) أنّه لو شكّ في بقاء عدالته لا يجري استصحاب عدالته، و بالتالي لا تجزي الصلاة خلفه؟!

     و الذي يبدو لي فعلًا هو أنّه لا مانع من استصحاب الزمان في مورد كونه قيداً للواجب، فإذا شكّ مثلًا في وجوب الإمساك للشكّ في بقاء النهار جرى استصحاب بقاء النهار، و كذلك لا مانع من استصحاب العدالة في المثال الذي ذكرناه، و كذلك الحال في كلّ قيود الواجب و لو كانت خارجة عن القدرة.

     و توضيح ذلك‏ أنّ نفس النكتة التي ترجع التقييدات الى التركيبات في الفهم العرفي ترجع مثل قوله: (أمسك في النهار) الى مثل قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) تماماً كما هو الحال في ما لو كان جعل الوقت نهاراً أمراً اختيارياً للمكلّف، إلّا أنّ الفرق هو أنّ هذا التحليل العرفي في فرض اختيارية وصف النهار يحوّل هذا الوصف إلى جزء الواجب، أي: يجب على المكلّف أن يصوم في وقت، و أن يجعل ذلك الوقت نهاراً، أو إلى مقدّمة الواجب، فيترشّح إليه الوجوب التقديري، و لكن بما أنّ هذا الوصف لم يكن اختيارياً، فهذا التحليل لا يؤدّي إلى تحوّل ذلك إلى جزء الواجب أو مقدّمة الواجب، بل يؤدّي إلى تحوّله إلى شرط اتّصاف الوقت بوجوب الإمساك فيه.

     و الخلاصة: أنّنا إن آمنّا بأنّ قوله: (أمسك في النهار)- لو كان وصف النهار أمراً اختيارياً- ينحلّ إلى قوله: (أمسك في وقت متّصف بالنهارية)- بنكتة أنّه لا علاقة مباشرة بين الإمساك في الوقت و وصف نهارية الوقت إلّا وحدة المصبّ العرفي و هو الوقت- آمنّا بذلك حتى على تقدير عدم اختيارية وصف النهار بنفس النكتة، و الفرق بينهما بإمكان تعلّق الوجوب بوصف النهار لو كان اختيارياً و عدم إمكانه لدى عدم اختياريته لا يُبطل أصل النكتة، و لا يُبطل هذا التحليل في نظر العرف، و إنّما يوجب عدم ترشّح الوجوب إليه و أن لا يبقى معنىً لكون هذا الوصف قيداً للوقت الذي هو قيد الواجب، إلّا كونه قيداً لاتّصاف الوقت بوجوب الواجب فيه. و هذا لا يعني طبعاً إخراج أصل التقييد بالوقت النهاري عن كونه تقييداً للواجب، بحيث يصحّ عندئذ الصوم بعد انتهاء النهار بدلًا عن الصوم في النهار، فإذا رجع قوله: (أمسك في النهار) إلى قوله: (أمسك في وقت يكون نهاراً) قلنا: إنّ كون الإمساك الآن إمساكاً في وقت ثابت بالوجدان، و اتّصاف ذات الوقت بكونه نهاراً الذي هو قيد لاتّصافه بوجوب إمساكه ثابت بالاستصحاب؛ لأنّنا بنينا على صحّة استصحاب مفاد كان الناقصة في الزمان.

     فليس حال الاستصحاب في المقام إلّا حال استصحاب العدالة مثلًا في مثال (قلّد الفقيه العادل) إذ لا شكّ في أنّ عدالة الفقيه خارجة عادةً عن اختيار المقلّد، و مع ذلك لا شكّ في أنّه لو حصل التردّد في بقاء عدالة الفقيه جاز للمقلّد بقاؤه على تقليده؛ لأنّ تقليده تقليد للفقيه وجداناً، و هو باق على عدالته استصحاباً. و بنفس البيان يصحّح استصحاب العدالة في ما لو قال: (صلّ الجمعة خلف العادل) فإنّ العرف يحلّل ذلك إلى قوله: صلّ الجمعة خلف إمام متّصف بأنّه عادل، و الصلاة خلف هذا الرجل صلاة خلفَ إمام بالوجدان و هذا الامام عادل بالاستصحاب، و تكون عدالته شرطاً في مصداقيته لمن تجب الصلاة خلفه. [↑](#footnote-ref-173)
174. كلام السيد السيستاني (دام ظله) أيضاً يجري في الأشهر فانه قد يكون شهر رمضان في بلد ولا يكون في بلد اخر قد دخل الشهر في ذلك الان... [↑](#footnote-ref-174)
175. فابراز الاهتمام كاف في جريان الأصل المثبت ؟ [↑](#footnote-ref-175)
176. فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص439

     المقام الثاني:

     في استصحاب الزمانيّات التدريجيّة المبنيّة على التقضّي و التصرّم، كالحركة و التكلّم و جريان الماء و سيلان الدم و نحو ذلك.

     و خلاصة الكلام فيه: هو أنّ الشكّ في بقاء الزماني تارة: يكون لأجل الشكّ في بقاء المبدأ الّذي اقتضى وجود الزماني بعد إحراز مقدار استعداد بقائه، كما إذا أحرز انقداح الداعي في نفس المتكلّم للتكلّم مقدار ساعة و شكّ في بقاء التكلّم لاحتمال وجود صارف زمانيّ عن الداعي أوجب قطع الكلام، و كما لو أحرز مقدار استعداد عروق الأرض أو باطن الرحم لنبع الماء و سيلان الدم و شكّ في بقاء النبع و السيلان لاحتمال وجود مانع عن ذلك.

     و أخرى: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل الشكّ في مقدار اقتضاء استعداد المبدأ لوجود الزماني، كما إذا شكّ في مقدار انقداح الداعي للتكلّم‏ و مقدار استعداد عروق الأرض و باطن الرحم لجريان الماء و سيلان الدم، بحيث احتمل أن يكون انقطاع التكلّم و الماء و الدم لأجل عدم اقتضاء المبدأ لبقاء ذلك، لا لوجود صارف أو مانع زماني.

     و ثالثة: يكون الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل بعد العلم بارتفاعه، كما إذا شكّ في بقاء التكلّم و الماء و الدم لأجل احتمال انقداح داع آخر في نفس المتكلّم يقتضي التكلّم بعد القطع بارتفاع الداعي الأوّل أو احتمال قيام مبدأ آخر مقام المبدأ الأوّل يقتضي جريان الماء أو احتمال عروض أمر في باطن الرحم يقتضي سيلان الدم بعد القطع بارتفاع ما كان في باطن الرحم أوّلا، فهذه جملة ما يتصوّر من الوجوه الّتي يمكن أن يقع عليها الشكّ في بقاء الزمانيّات المتدرّجة في الوجود.

     أمّا الوجه الأوّل: فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب فيه، فانّ ما يتحقّق من الكلام خارجا عند اشتغال المتكلّم به و إن كان ذا أفراد متعاقبة و لا يتحقّق فرد إلّا بعد انعدام الفرد السابق و يكون كلّ كلمة بل كلّ حرف فردا مستقلا من الكلام، إلّا أنّه عرفا يعدّ فردا واحدا من الكلام و إن طال مجلس التكلّم و أنّ ما يوجد منه في الخارج بمنزلة الأجزاء لكلام واحد، فيكون للكلام حافظ وحدة عرفيّة، و وجوده عرفا إنّما يكون بأوّل جزء منه و يبقى مستمرّا إلى انقطاع الكلام و انتهاء مجلس التكلّم، فتتّحد القضيّة المشكوكة مع القضيّة المتيقّنة.

     و بالجملة: الشكّ في بقاء التكلّم و إن كان حقيقة يرجع إلى الشكّ في وجود فرد آخر مقارن لانعدام الفرد السابق فيندرج في الوجه الثاني من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي- الّذي قد تقدّم عدم جريان الاستصحاب فيه- إلّا أنّه لمّا كان جميع ما يوجد من الكلام في الخارج مع وحدة الداعي و مجلس التكلّم يعدّ عرفا كلاما واحدا، فالشكّ في بقائه يرجع‏

     فوائد الاصول، ج‏4، ص: 441

     بتقريب إلى القسم الأوّل أو الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، و بتقريب آخر إلى الوجه الثالث من القسم الثالث من تلك الأقسام، و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء القدر المشترك لأجل احتمال تبدّل الحادث إلى مرتبة أخرى من مراتبه بعد القطع بارتفاع المرتبة السابقة، و قد تقدّم:

     أنّ الأقوى جريان الاستصحاب فيه.

     فالأقوى: جريان الاستصحاب في الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثة المتصوّرة في الشكّ في بقاء الزمانيّات المتصرّمة.

     و يلحق به الوجه الثاني، و هو ما إذا كان الشكّ في بقائها لأجل الشكّ في مقدار استعداد بقاء المبدأ، فانّ الشكّ في بقاء الزماني فيه أيضا يرجع إلى الشكّ في بقاء ما وجد، فانّه لا فرق في صدق وحدة الكلام و الماء و الدم بين أن يكون المبدأ يقتضي وجودها ساعة من الزمان أو ساعتين، فيجري الاستصحاب في الساعة الثانية عند الشكّ في اقتضاء المبدأ للوجود فيها، مع قطع النّظر عن كونه من الشكّ في المقتضي الّذي لا نقول بجريان الاستصحاب فيه.

     و أمّا الوجه الثالث: و هو ما إذا كان الشكّ في بقاء الزماني لأجل احتمال قيام مبدأ آخر يقتضي وجوده مقام المبدأ الأوّل الّذي علم بارتفاعه، فالأقوى:

     عدم جريان الاستصحاب فيه، لأنّه يرجع إلى الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فانّ وحدة الكلام عرفا إنّما يكون بوحدة الداعي، فيتعدّد الكلام بتعدّد الداعي، فيشكّ في حدوث فرد آخر للكلام مقارن لارتفاع الأوّل عند احتمال قيام داع آخر في النّفس بعد القطع بارتفاع ما كان منقدحا في النّفس أوّلا، فلا يجري فيه الاستصحاب، و كذا الحال في الماء و الدم و نحو ذلك من الأمور التدريجيّة [1] فتأمّل.

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     [1] أقول: على فرض تسليم ما أفيد في التكلّم: من مساعدة العرف على تغير التكلّم من فرد إلى فرد آخر حسب اختلاف الدواعي في الكلام- مع أنّه لا كلّيّة فيه أيضا و إنّما العرف يساعد في صورة تغيّر عنوان الكلام من مثل القرآن و الدعاء على اختلاف الأدعية و السور أيضا- لا مجال لتسليمه في‏

     جريان الماء و الدم إلّا بتغيّر خصوصيّتها المتقوّمة عرفا، و إلّا فمثل اختلاف المبدأ في هذه الأمور كمثل اختلاف عمود الخيمة بالنسبة إلى بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لو شكّ في بقاء عمود آخر مقام العمود السابق المنتفي قطعا، فانّه لا قصور في استصحاب بقاء هيئة الخيمة بحالها، كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-176)
177. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص160

     بقي هنا شي‏ء و هو أنّه لو كان الحكم مقيداً بالزمان، و شككنا في بقاء الحكم بعد الغاية لاحتمال كون التقيد بالزمان من باب تعدد المطلوب ليبقى طلب الطبيعة بعد حصول الغاية، فهل يجري فيه الاستصحاب أم لا؟

     الظاهر جريانه مع الغض عما ذكرنا سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية، و الوجه في ذلك: أنّ تعلق طبيعي الوجوب بالجامع بين المطلق و المقيد معلوم على الفرض، و التردد إنّما هو في أنّ الطلب متعلق بالمطلق و إيقاعه في الزمان الخاص مطلوب آخر ليكون الطلب باقياً بعد مضيه، أو أنّه متعلق بالمقيد بالزمان الخاص ليكون مرتفعاً بمضيه، وعليه فيجري فيه الاستصحاب، و يكون من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

     و من ثمرات جريان هذا الاستصحاب تبعية القضاء للأداء و عدم الاحتياج إلى أمر جديد، و ليكن هذا نقضاً على المشهور حيث إنّهم قائلون‏ بجريان‏ الاستصحاب‏ في الأحكام الكلية، و بجريان الاستصحاب في القسم الثاني من‏

     مصباح الأصول، ج‏2، ص: 161

     الكلي و مع ذلك يقولون إنّ القضاء ليس تابعاً للأداء بل هو بأمر جديد. نعم، على المسلك المختار من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية لا يجري الاستصحاب هنا أيضاً، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد. هذا تمام الكلام في جريان الاستصحاب في التدريجيات من الزمان و الزمانيات. [↑](#footnote-ref-177)
178. لا شكّ ان الحرمة انحلالية والدليل على ذلك ازدياد الاثم بالبقاء الازيد في مجلس الغيبة [↑](#footnote-ref-178)
179. ذكر في تقرير المهري وأما استصحاب الحكم فقد فصّل الشيخ والمحقق الخراساني بين ما اذا أخذ الزمان ظرفاً للحكم فيجوز استصحابه وما إذا أخذ قيداً له فلا يجوز استصحابه فان القيد مكثّر فلا تتحد القضيتان .

     واعترض عليهما المتأخرون بوجوه:

     الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي ‹أيده الله› وهو أن هذا التفصيل لا وجه له فان محل البحث هو صور كون الزمان قيداً فما معنى تقسيمه الى ما هو قيد وظرف فان المتعلق بالزمان اما مطلق فلا دخالة للزمان فيه وأما مقيد وهو المقسم في كلامهما فما معنى تقسيمه أيضاً الى مقيد وظرف.

     ويمكن ان يضاف اليه اشكال لزوم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره .

     والجواب: ان الكلام وان كان فيما اذا كان المأمور به مقيداً بالزمان في القضيه اللفظية إلا انك قد عرفت في أول البحث عن المقام الثاني ان الزمان في هذا القسم قد يلاحظ مقياساً لامتداد العمل فلا يكون هو في الواقع قيداً بل مرآة لقيد في القضية اللبية والقيد هو نفس الامتداد وقد يلاحظ بما هو قيد بنفسه. ولعل نظر الشيخ والمحقق الخراساني في التقسيم إلى الظرفية والقيدية هو هذين القسمين فان الظرف قد يكون محدداً كالمكيال وقد لا يكون كذلك كالدار فالمراد بالظرف في كلامهما هو ما كان الظرف فيه محدداً وخارجاً والمظروف قيداً وداخلاً. والحاصل أن الزمان قد يكون تحت دائرة الطلب ولا يتوقف فعلية الحكم على حضوره وهذا هو المراد بكون الزمان ظرفاً وقد يكون فوق دائرة الطلب ويتوقف فعلية الحكم على حضوره وهو المراد بكونه قيداً.

     وأما ما اضفناه من الاشكال فجوابه أن المراد بالمقسم هو المقيد في القضية اللفظية ومرحلة الاثبات والمراد بالمقيد في القسم هو المقيد في مرحلة الثبوت.

     فظهر أن هذا التفصيل وجيه فان الشك لو كان في الزمان على نحو الظرفية كما لو شك في وجوب زيارة الامام الحسين عليه السلام ساعة أو ساعتين كان الوجوب ذا فردين طويل وقصير فيجري استصحاب القسم الثاني من الكلي. وأما لو كان الشك فيه على نحو القيدية كالشك في وجوب صلاة العشاء الى نصف الليل أو الى طلوع الفجر فالواجب مردد بين الصلاة المقيدة بالزمان الطويل والمقيدة بالزمان القصير وحينئذ فالقيدان متغايران ولا يجري الاستصحاب فان مرجع الشك الى الشك في أن الوجوب المنشأ هل هو المقيد بهذا القيد أم بذاك فان المفروض ان الزمان هو القيد واقعاً لا مثل المثال السابق الذي كان الزمان فيه مرآة للقيد والاصل عدم جعل وجوب المقيد بما بعد نصف الليل والمقيد بما قبله منتف قطعاً ولا يجري استصحاب وجوب الصلاة قبل نصف الليل لان المفروض ان الزمان قيد والقيد مكثر فاسراء الوجوب من المقيد باحد القيدين الى المقيد بالآخر إسراء للحكم من موضوع الى موضوع آخر الا اذا كان القيد في نظر العرف واسطة في الثبوت بلا خصوصية فيه كالتغير في نجاسة الماء وأما في ما نحن فيه فليس القيد كذلك والترديد بين القيدين يوجب الشك في وحدة القضيتين لانهما متحدتان ان كان الوجوب مقيدا بطلوع الفجر ومتغايرتان ان كان مقيدا بانتصاف الليل وحيث انه مردد بينهما فنشك في وحدة القضيتين, واجراء الاستصحاب حينئذ تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

     الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني وهو ان مرجع الشك في صورة الظرفية الى الشك في ان المقتضي للوجوب يقتضي دوامه الى هذا الزمان ام لا ؟ والشك في المقتضي لا يجري فيه الاستصحاب على مسلكه ومسلك الشيخ.

     والجواب عنه أولاً ان الحق هو جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي كما مرّ. وثانياً ان المورد ليس من الشك في المقتضي لما حققناه في محله من ان الحكم محدّد بالامتثال وان الاطاعة مسقطة للحكم والحكم مغيىً بها واذا اطعنا وجوب الزيارة الى ساعة نشك في تحقق المسقط والغاية لاحتمال كون الغاية هي الساعتين فنستصحب الحكم. نعم هذا الاشكال يتوجه لو قلنا بجريان الاستصحاب في صورة كون الزمان قيداً.

     الوجه الثالث: ان الشك لو كان في موارد الظرفية لم يدخل في القسم الثاني من استصحاب الكلي بل يدخل في استصحاب الفرد المردد. والوجه فيه ان الفرق بينهما انما هو في كون الاثر للجهة الجامعة أو للفرد فعلى الأول يكون من استصحاب الكلي وعلى الثاني يكون من الفرد المردد، والمستصحب هنا هو الوجوب، والأثر المترتب عليه هو وجوب الاطاعة عقلاً وهو ليس أثراً للجهة الجامعة وهو مطلق الوجوب بل لكل فرد منه. وقد ذكرنا في استصحاب الفرد المردد ان أحدهما لو كان مقطوع الارتفاع لا يجري الاستصحاب.

     والجواب عنه أولاً أن الاثر للجهة الجامعة وقلّما يكون الاثر للفرد وان كان الموضوع مأخوذاً على وجه العموم خصوصاً في الاحكام العقلية فان الحد الاوسط فيها في احكام الافراد من قبيل الواسطة في العروض وموضوع الحكم هو نفس الكلي ولذا قيل بان مرجع الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية الى الحيثيات التقييدية.

     وثانياً : ان الشك في كون الوجوب ممتداً الى هذا الزمان أم لا لا يوجب تعدد الحكم في مرحلة الفعلية ولا يتغير الوجوب الى امر آخر بل هو امتداد لذلك الوجوب الأول وان كان العنوان في مرحلة التصور متعدداً .

     الوجه الرابع : وهو اشكال مشترك الورود في كثير من الموارد وهو ما ذكره السيد الخوئي ‹أيده الله› من معارضة الاستصحاب في الاحكام الكلية في مرحلة المجعول باستصحاب عدم الجعل.

     وقد ذكرنا عنه أجوبة في باب التفصيل بين الاحكام والموضوعات فراجع.

     والصحيح في المقام ان الزمان لو أخذ ظرفاً (حسب مصطلح الشيخ على ما اوضحناه) ومرآة للقيد الواقعي وهو الامتداد فان كان التكليف وجوبياً جرى استصحاب القسم الثاني من الكلي والاعتراضات غير واردة كما بيّـنّا. وان كان التكليف تحريمياً كما اذا شككنا في حرمة الجلوس الى ساعة أو الى ساعتين فالجلوس قبل امتداده الى ساعتين مشكوك الحرمة والاصل البراءة وبعد امتداده الى ساعتين يقطع بحصول المحرم على التقديرين.

     وأما لو أخذ الزمان قيداً فان كان التكليف تحريمياً كما اذا شككنا في وجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال أو المقيد بكونه الى الغروب فالجلوس الى الزوال محرم قطعاً والشك انما هو في الزائد ولا يجري هنا استصحاب الحرمة لانه من القسم الثاني من القسم الثالث من استصحاب الكلي وذلك لان الحرمة منحلة بحسب تعدد مصاديق الجلوس في كل آن الى احكام تحريمية مستقلة لكل منها اطاعة وعصيان ومع زوال كل فرد من التحريم بزوال الزمان المقدّر فيه الجلوس يتحقق فرد آخر منه بحدوث الزمان الآخر خلال الوقت المنتهي الى الزوال وبعد انتهاءه يشك في حدوث فرد آخر بحدوث الوقت ما بعد الزوال واستصحاب الحرمة المتحققة في ضمن ذلك الفرد مع القطع بزواله داخل في القسم المذكور. هذا مضافاً الى ان القيد مكثر كما بيّـنّا فالترديد بين القيدين يوجب الشك في وحدة القضيتين.

     وان كان التكليف وجوبياً فالصحيح ما ذكره الشيخ قدس سره من عدم جريان الاستصحاب لان الزمان كما انه قيد للمتعلق (الجلوس) كذلك قيد للوجوب فوجوب الجلوس المقيد بكونه الى الزوال مغاير للوجوب المقيد الى الغروب فلا تتحد القضيتان. وان شك في دخالة القيد في الهيئة كفى في عدم الجريان الشك في اتحاد القضيتين بل هو كذلك حتى لو شك في كون مثل هذا القيد مكثراً للقضية. [↑](#footnote-ref-179)
180. بحوث في شرح المناسك ج 5 ص 89

     ولكن قد ناقش فيه بعض الأعلام من تلامذته (قدس سره) (1) بأن الأمر بالطبيعي لا يكون لغواً، بل يمكن فرض تحرك المكلف نحو الجامع دون الحصة، فلماذا يفوت عليه ذلك لو فرض وجود مصلحة لزومية فيه أيضاً؟ بل تحفظ بمثل هذا الجعل.

     وحاصل مرامه (قدس سره) : أن الأمر المتعلق بإكرام الطبيعي من غير تقييده بما يمنع من امتثاله بما يمتثل به الأمر بالحصة ليس لغواً بل فيه فائدة، وذلك في مورد يكون المكلف متمرداً على المولى في امتثال الأمر المتعلق بإكرام الحصة، ولكن هو مستعد لإكرام فرد آخر من الطبيعي. فيكون وجود أمر بإكرام فرد منه هاهنا مجدياً فيما لو فرض وجود مصلحة لزومية فيه، كما توجد مصلحة لزومية في الحصة. ولذا لا ينبغي أن تُفوَّت على هذا المكلف تلك المصلحة الموجودة في الطبيعي بل لا بد من تأمينها بمثل هذا الجعل.

     فالمكلف الذي يأتي بإكرام الحصة يكون ممتثلاً للوجوبين، وأما المكلف الذي يتمرد ولا يأتي بإكرام الفقيه ولكنه مستعد لإكرام فرد من أفراد الطبيعي

     \_\_\_\_

     (1) بحوث في علم الأصول ج:3 ص:442.

     90

     غير الفقيه يكون ممتثلاً للأمر بإكرام الطبيعي، فلا يكون الأمر بإكرام الطبيعي من دون تقييد لغواً وعبثـاً ــ كما أفاده السيد الأستاذ (قدس سره) ــ بل يكون أمراً صحيحاً ومجدياً.

     ولكن هذه المناقشة غير تامة فإنه حتى في مورد وجود مصلحة لزومية في الطبيعي ومصلحة لزومية في الحصة مع إمكان استيفائهما من خلال الحصة ــ كما فرضه (قدس سره) ــ فليست الطريقة العقلائية جعل وجوبين على النحو الذي فرضه (قدس سره) بلحاظ حال المكلف العاصي لامتثال الوجوب المتعلق بالحصة لئلا تفوته المصلحة الكامنة في الطبيعي.

     بل الطريقة العقلائية هو أن يُجعل وجوب في مورد الحصة ووجوب لما عداها من أفراد الطبيعي يتوجه إلى من يعصي الأمر المختص بالحصة، فيقال في المثـال: (أكرم فقيهاً، وإن لم تفعل فأكرم أيّ عالم آخر) على نحو الترتب، لا أن يجعل وجوب إكرام فقيه، ووجوب إكرام عالم جنباً إلى جنب متوجهين إلى كل مكلف.

     والسر في ذلك: أن من يتوجه إليه الخطاب المتعلق بالحصة لا يخلو إما أن يكون بصدد امتثاله أو لا، فإن كان بصدد امتثاله فلا وجه لأن يوجه إليه أيضاً خطاب متعلق بالطبيعي على نحو يسقط بامتثال الخطاب المتعلق بالحصة، فإن هذا لغو. وأما إن لم يكن بصدد امتثاله فهو وإن صح أن يوجه إليه خطاب بالطبيعي ولكن من جهة لا بد من استثناء الحصة منه إذ لا وجه لشموله لها، ومن جهة أخرى لا بد من أن يجعل معلقاً على عصيان الخطاب المتعلق بالحصة، إذ لا وجه لإطلاقه من هذا الجانب، فيقال له: (أكرم فقيهاً وإن لم تفعل فأكرم عالماً آخر).

     والحاصل أن تعدد الوجوب في المقام وإن كان معقولاً ولكن إذا كانت المصلحة اللزومية تقتضي إيجاد فردين من الإكرام، فحينئذٍ لا بد في الإكرام الذي يكون متعلقاً للأمر في الطبيعي أن يقيد بأن يكون إكراماً غير الإكرام الذي يُمتثل به الأمر الموجود بالنسبة إلى الحصة.

     وأما إذا كانت المصلحة اللزومية تقتضي إكرام الحصة، ولمن لا يفعل فالمصلحة اللزومية تقتضي إكرام فرد من الطبيعي غيرها، فلا بد في مثل ذلك من

     91

     تقييد الأمر بذلك أي بعصيان الأمر بالحصة على سبيل الترتب.

     وأما ما ذكره بعض الأعلام من إنشاء وجوبين أحدهما بالنسبة إلى الحصة، والآخر بالنسبة إلى الطبيعي، ويكون مطلقاً، فهو غير عقلائي. [↑](#footnote-ref-180)
181. **أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص287**

     قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان شرائط التكليف‏ كلها ترجع إلى قيود الموضوع و لا بد من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل و الإنشاء و ان فعلية التكليف تتوقف على فعليتها و تحققها في الخارج فحالها حال الموضوع بعينه إذ كل موضوع شرط و كل شرط موضوع [↑](#footnote-ref-181)
182. على النائيني (قده) [↑](#footnote-ref-182)
183. هذه مصادرة لا دليل عليها والاطلاع على كيفية جعل الشارع مستحيل! [↑](#footnote-ref-183)
184. منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202

     و لكن ما أفاده (قدس سره) مردود من وجهين:

     الأول من جهة أصل المبنى، و هو الالتزام بان الحكم حقيقته الإرادة و ليس هو من الأمور الجعلية فانه غير صحيح، فان المرجع في تشخيص ذلك هو الأحكام العرفية المنشأة من قبل الموالي. و من الواضح ان المحسوس ان المولى‏

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 203

     يقوم بجعل الحكم لا مجرد إبراز الإرادة، كيف؟ و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار.

     هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة، إذ ارتفاع الإرادة الارتفاع المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به.

     الوجه الثاني: من جهة البناء، فانه لو سلم بان الحكم حقيقته الإرادة، فالالتزام بفعلية الإرادة قبل تحقق الشرط لا نسلمه، بيان ذلك: ان القيود الدخيلة في المصلحة على قسمين:

     أحدهما: ما كان دخيلا في اتصاف الفعل بالمصلحة و كونه ذا مصلحة، نظير المرض بالنسبة إلى الدواء، فان الدواء لا مصلحة فيه إذا لم يحصل المرض.

     و الآخر: ما كان دخيلا في فعليه المصلحة و ترتبها على الفعل، كجعل الدواء مدة معينة على النار الدخيل في تأثيره في رفع المرض و ترتب المصلحة.

     و لا يخفى ان القسم الأول من القيود يعبّر عنه بقيود الموضوع، لأخذها في موضوع الحكم، بحيث يترتب الحكم على وجودها. بخلاف القسم الثاني، فانهما قيود المتعلق، و لذا تؤخذ في المتعلق و يكون للحكم تحريك و دعوة نحوها.

     و من الواضح ان القسم الأول دخيل في تحقق الإرادة بحيث انه لا تتحقق الإرادة قبل وجوده خارجا، فلا شوق لاستعمال الدواء قبل حصول المرض، و لا شوق للأكل قبل حصول الجوع و هكذا، و هذا آمر لا يكاد ينكره الوجدان. و كون متعلق الإرادة هو الوجود الذهني لا ينافي ما قلناه، لأن هذه القيود ليست مأخوذة في المتعلق، بل هي دخيلة في تحقق أصل الإرادة لا انها

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 204

     معروضة للإرادة. اذن فكون الحكم التكليفي هو الإرادة لا يلازم تحققه بالفعل، و قبل تحقق موضوعه بشرائطه.

     ما أفاده لا يبعد ان يكون خلطا بين قيود المتعلق المعروض للإرادة بوجوده الذهني و قيود الموضوع الدخيل في نشوء الإرادة و عروضها على متعلقها.

     و دعوى: ان الإرادة موجودة فعلا، و انما هي متعلقة بالفعل على تقدير الموضوع.

     منافية للوجدان الّذي لا يحس بالشوق قبل حصول الموضوع، بل قد يحس بالفعل بعكس الشوق، فلاحظ.

     و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر. [↑](#footnote-ref-184)
185. بحوث فقهية 357

     ب ـ ما ذكره سيدي الأستاذ الوالد مدّ ظلّه من أن الوعيد بالعقوبة على مخالفة التكليف الإلزامي ليس على أساس قيام دليل خارجي عليه، بل هو مما يُدركه العقل بتحليل الحكم المولوي نفسه، فهو يُدرك أن وراء العنصر الشكلي للأمر والنهي ـ وهو طلب الفعل والزجر عنه ـ عنصر معنوي يشكّل روح الحكم ويشتمل عليه الإنشاء بنحو اللف والاندماج وهو الوعيد على الترك في الأمر والوعيد على الفعل في النهي، فمعنى (إفعل) هو: إن لم تفعل تُعاقب، ومعنى (لا تفعل) هو: إن فعلت تُعاقب.

     والعقل كما يُدرك اندماج جعل العقوبة على المخالفة في كلّ حكم مولوي كذلك يدرك أنها ـ أي المخالفة ـ ليست تمام الموضوع لهذا الحكم الجزائي، بل موضوعه خصوص ما إذا صدرت المخالفة ممّن انكشف له التكليف بعلمٍ أو بعلمي أو أحرز أن المحتمل على درجة عالية من الأهمية على تقدير ثبوت التكليف، ومرجع أمر الشارع بالاحتياط في بعض الموارد ـ كالدماء ـ إلى الإعلام بأهمية المحتمل.

     وعلى ذلك فاستحقاق العقوبة على مخالفة الأحكام المولويّة هو من مدركات العقل النظري بتحليل الحكم المولوي نفسه، وحدود الموضوع للحكم الجزائي معلومة للعقل، ومقتضى ذلك عدم لزوم الاحتياط عقلاً في موارد الشبهات البدوية للتكاليف الإلزامية إلاّ إذا كان المحتمل مُحرز الأهمية كما مرّ. [↑](#footnote-ref-185)
186. بحوث في شرح المناسك ج 5 ص ص 408

     هذا مختصر ما أفاده (دام ظله) في باب وجوب المقدمة وأفاد في ضوئه أنه في مورد المقدمة المفوتة كالاغتسال من الجنابة ليلاً بالنسبة إلى صيام نهار شهر رمضان ــ كما عليه المشهور (رضوان الله عليهم) ــ يتوجه الأمر بالمقدمة إلى المكلف ويصبح فعلياً في حقه قبل توجه الأمر بذي المقدمة وصيرورته فعلياً في حقه، غاية الأمر أن ذلك مع إحراز توفر الشروط المعتبرة في وجوب ذي المقدمة في وقته فإذا تخلّف عن امتثال الأمر بالمقدمة كأن لم يغتسل إلى طلوع الفجر في مثال الصوم يستحق العقاب على ترك الصوم لما مرّ من أن الوعيد المندمج في وجوب المقدمة إنما هو الوعيد على ترك ذي المقدمة لا ترك المقدمة، وعلى ذلك فاستحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة لا يتوقف على فعلية وجوبه ثم مخالفته، بل تكفي فعلية وجوب المقدمة ومخالفته بترك الإتيان بالمقدمة المفوتة في وقتها.

     وفي المقام الإسلام قبل زوال الاستطاعة يكون من قبيل المقدمة المفوتة بالنسبة إلى الحج بعد زوالها، فإذا لم يسلم الكافر حتى زالت استطاعته فيستحق العقاب على ترك الحج بعد زوالها وإن لم يتوجّه إليه التكليف به لكونه عاجزاً عن امتثاله وإن كان عجزه بتعجيز نفسه لا طبيعياً.

     ذكر السيد في الواتساب ان كلام السيد محمد رضا يؤيد كلامي ، لأنّه يقول بانه لا تجب المقدمة من باب حكم العقل وانما تجب شرعاً ، وهذا الذي يريده في الدرس ، في مقابل المشهور الذين يقولون بانه يجب المقدمة المفوتة عقلاً ، لان وجوب ذي المقدمة لم يصبح فعليا بعدا ، بينما السيستاني (دام ظله) انكر الوجوب المقدمة المفوتة لأنّه النكتة فيها هو قبح تفويت الغرض النفسي وهذا ليس تاما عنده فان كان لها وجوب فهو الوجوب الشرعي الاندماجي وهذا ليس محل كلامنا لذا لم يتعرض له هنا. [↑](#footnote-ref-186)
187. ليس ظاهرا من عبارة المحقق الاصفهاني (قده) انه في مقام بيان ان الحكم تارة يكون له تقدير واحد وأخرى تقديران ، بل الظاهر من عبارته ان مطلبه كما افاد سيد العروة ان القيد وهو الغليان تارة يرجع الى الموضوع فيكون المراد العنب المغلي حرام وأخرى الى الحكم أي العنب إذا على يحرم... وان أصر السيد الأستاذ في الواتساب على ان عبارته كما شرح في الدر فقال " نفس العبارة التي نقلتموها وهي ان الحكم معلق على الشرط زيادة على تعليقه على موضوعه فان المستفاد منها ان للحكم تعليقين"

     نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص203

     فنقول: ان كان الوجوب الشرطي التعليقي- أو الحرمة كذلك- مرتباً على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطاً ، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذ غلا) إلى حرمة العصير المغلي ، و أن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع‏ مقدر الوجود، و إن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذٍ لا مجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها، إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها......

     و إن كان الحكم التعليقي حكماً معلّقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده ، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبية، و الغليان شرط للحكم لا جزء الموضوع ، و الحكم المشروط و إن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلّا أنّ الشك ليس في بقاء الحكم الإنشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الإنشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، و إن كانت فعليته منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته. [↑](#footnote-ref-187)
188. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشية الجديدة ؛ ص346

     ثمّ إنّه لا بدّ في حسم مادّة الإشكال و منشأ التّوهّم من تمهيد، و هو أنّ الاستصحاب ليس إلاّ انسحاب ما أثبته‏ الدّليل القاصر عن إثباته إلاّ في السّابق إلى اللاّحق المشكوك انسحابه إليه، مع بقاء الموضوع فيه و اتّحاده فيهما، فيكون بمنزلة عموم الدّليل و إطلاقه الموجب لشمول الحكم في الحالة الثّانية؛ و ما أثبته الدّليل من الحكم الشّرعي في الحالة الأولى تارة يكون حكماً مطلقاً غير معلّق على أمر، و أخرى معلّقاً، و من المعلوم أنّهما نحوان من ثبوت الحكم الشّرعي كما لا يخفى؛ فكما لا ارتياب في انسحاب ذاك‏ النّحو بالاستصحاب من ثبوته المطلق، ينبغي أن لا يرتاب في انسحاب ذاك‏ النّحو الآخر من ثبوته المعلّق به، فإنّه أيضاً في السّابق قد ثبت و تحقّق.

     و من هنا ظهر أنّه لا ينسحب بالاستصحاب إلاّ ما كان محقّقاً فعلاً، غاية الأمر قد

     درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: 347

     يكون ذاك المحقّق حكماً شرطيّا؛ و من الواضح أنّه لا يوجب التّفاوت في أركان الاستصحاب أصلاً.

     نعم إنّما يخل بأركانه لو أريد استصحاب ذات المعلّق كالحرمة للعصير بعد غليانه، مع الشّكّ في ثبوتها له في السابق بعض الحالات اللاّحقة له، لثبوتها له في الحالة السّابقة على تقدير امر مفقود و هو الغليان، كما هو المفروض، فانّ الحرمة لم يثبت له في السّابق كي يستصحب، و إنّما الثّابت له هو الحرمة على تقدير و هي غير ثبوت الحرمة له، كما هو واضح.

     إن قلت: إنّ الحكم على تقدير و إن كان ثابتاً محقّقاً في السّابق إلاّ أنّه لا أثر له و الأثر إنّما هو للحكم الفعلي و هو الإباحة في مثال العصير، و لا مجال لاستصحاب ما لا أثر له؛ و بالجملة الثّابت لا أثر له، و لا ثبوت لما له الأثر، و لا استصحاب لما لا أثر له، فلا محيص إلاّ عن استصحاب ما ثبت بالفعل من الحكم.

     قلت: استصحاب الأحكام لا يحتاج إلى أثر آخر مترتّب عليها، و انّما هو في استصحاب الموضوعات.

     إن قلت: نعم لكنّه لو كان المستصحب حكماً عمليّاً، إذ ليس الاستصحاب إلاّ قاعدة علميّة مضروبة للشّاك و الحكم التّعليقي في صورة عدم تحقّق ما علّق عليه ليس بحكم فعلى عملي.

     قلت: المستصحب و إن لم يكن في القضيّة المتيقّنة حكم العمل فعلاً، إلاّ أنّه في القضيّة المشكوكة يكون حكم العمل كذلك في صورة تحقّق المعلّق عليه، و الاستصحاب انّما هو بلحاظ هذه الصّورة. نعم لو لم يتحقّق فيها أصلاً لم يكن مجال لاستصحابه.

     إن قلت: كيف يكون فيها حكم العمل بالفعل، و المستصحب لم يكن إلاّ حكماً تعليقيّاً.

     قلت: ذلك لصيرورة التّعليقي فعليّاً مع تحقّق المعلّق عليه كما هو واضح، غاية الأمر دليله في القضيّة المشكوكة خطاب «لا تنقض»، و في القضيّة المتيقّنة مثل خطاب «العصير إذا غلى»، و التّفاوت بين الخطابين لا يوجب تغييراً فيما هو قضيّة التّعليق كما لا يخفى.

     هذا كلّه لو كان الحكم حقيقة مشروطاً، كما هو ظاهر القضيّة التّعليقيّة. و أمّا لو كان القيد في الحقيقة راجعاً إلى الموضوع بأن يكون العصير المغليّ حراماً، فالأمر في صحّة الاستصحاب أوضح، لأنّه يكون استصحاباً لما ثبت محقّقاً و بالفعل من الحكم للمغليّ من‏

     درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشية الجديدة، ص: 348

     العصير سابقاً و شكّ فيه لاحقاً لوجوده في اللاحق، مع بعض الخصوصيّات اللاّحقة الّتي يوجب الشّكّ في بقائه حكمه و اتّصافه به، كما كان متّصفاً به ممّا لا يوجب تعدّده و لا ينثلم به وحدته عرفاً، غاية الأمر لم يوجد سابقاً، لكنّه كان بحيث لو وجد كان متّصفاً به بالفعل، و قد عرفت اختصاص الإشكال في التّعليق بغير التّعليق بوجوده‏ الموضوع، فتدبّر جيّداً.

     ثمّ لا يخفى أنّه يمكن أن يصطلح بما ذكرنا بين الفريقين و يرتفع النّزاع من البين كما يشهد به أدلّة الطّرفين، حسبما يظهر من الغالب عنها كما لا يخفى، بأن يكون مراد المثبتين استصحاب ما هو المحقّق بالفعل سابقاً من الحكم التّعليقي بما هو كذلك، و مراد النّافين نفس الحكم لا بما هو كذلك، بل بدون التّعليق، غاية الأمر أنّ النّافي غفل عن أنّ استصحاب الحكم المعلّق، و لو كان لا يصحّ لما أفاده، إلاّ أنّه لا حاجة إليه في إثباته في الحال على تقدير تحقّق المعلّق عليه، لصيرورة المعلّق الثّابت بالاستصحاب مطلقاً و بالفعل على هذا التّقدير، و على تقدير عدمه لا مهمّ إلاّ ثبوته على نحو التّعليق، كما كان هو عليه في السّابق.

     و بالجملة العصير في القضيّة المشكوكة قبل حصول الغليان يحكم عليه بالحلّية الفعليّة و الحرمة التقديريّة، كما كان كذلك في القضيّة المتيقّنة و قضيّة الحرمة، كذلك الحرمة فعلاً بعد الغليان، كما عرفت هذا غاية توضيح الكلام في المقام. [↑](#footnote-ref-188)
189. مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص410

     ثمّ إنّ هذا الذي أفاده (رحمه الله) في مقام توضيح كلام استاذه صاحب الكفاية إنّما هو تفسير بما لا يرضى صاحبه، فإنّ الذي ذكره صاحب الكفاية في تعليقه على الرسائل‏ لا يمتّ إلى هذا المعنى بصلة؛ و لذا صرّح في كلامه بأنّ الفرضيّة التي يذكرها خارجة اصلًا عن مسألة الاستصحاب التعليقي، و راجعة إلى مسألة الاستصحاب التنجيزي الذي لا كلام فيه، بل مقصوده هو التفصيل بين شرط الحرمة و شرط الحرام.

     و توضيح ذلك: أنّه كما يقال في باب الوجوب: أنّ الشرط تارةً يكون شرطاً للوجوب و اخرى شرطاً للواجب، إلّا أنّ شرط الواجب الخارج عن كونه قيداً للوجوب يجب أن يكون اختيارياً كي يصحّ ترشّح الوجوب إليه، كذلك يقول الشيخ الآخوند (رحمه الله) في باب الحرمة: إنّ الشرط و هو الغليان مثلًا يمكن أن يفرض شرطاً للحرام كما يمكن أن يفرض شرطاً للحرمة، و لا يضرّ هنا في فرض كونه شرطاً للحرام دون الحرمة خروجه عن القدرة؛ إذ ليس المفروض ترشّح وجوب إليه، و في هذه الفرضية، أعني فرضية رجوع الشرط إلى الحرام دون الحرمة لا بأس باستصحاب الحرمة؛ لأنّها فعلية قبل الشرط، و يكون هذا استصحاباً تنجيزياً و خارجاً عن مبحث الخلاف في الاستصحاب التعليقي [↑](#footnote-ref-189)
190. اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص307

     ص 288 قوله: (و توضيح ذلك...).

     خلاصة كلام السيد قدس سره‏: انّ الاعتراض بعدم وجود يقين سابق و شك لاحق يندفع بأنّ التقييدين إذا كانا طوليين كما في العنب إذا غلى حرم فيوجد يقين بحدوث و شك في البقاء لأنّه سوف يكون العنب وحده تمام الموضوع للحكم المعلق لأنّ تقييد الحكم بالغليان لم يؤخذ في عرضه بل في مرتبة أسبق منه، ففي مرتبة موضوعية العنب لا يوجد قيد آخر و لا يكون تمام الموضوع إلّا نفس العنب للحكم المعلّق و بما انّ الزبيب بقاء للعنب بحسب الفرض فيشك في بقاء الحرمة المعلّقة التي هي قضية مجعولة شرعاً كالقضايا الحقيقية التنجيزية المجعولة شرعاً عند الشك فيها فتتم أركان الاستصحاب فيه.

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 308

     و الاعتراض بعدم المنجزية إلّا للحكم بمعنى المجعول الفعلي يدفعه مضافاً إلى النقض بموارد استصحاب عدم النسخ، انّ المنجز احراز الكبرى و هي القضية الحقيقية التي أنشأها المولى و احراز صغراها و هي كل القيود العرضية أو الطولية المأخوذة فيها و الاستصحاب في المجعول الكلي يثبت توسعة الجعل بالحمل الأولي في القضية التنجيزية أو التعليقية على حدّ سواء- بعد أن كان اليقين بالحدوث ثابتاً فيهما معاً بالبيان المتقدم- فعند غليان الزبيب نكون قد أحرزنا الصغرى المركب من كون الزبيب بقاءً لذات العنب الذي كان هو الموضوع للقضية الحقيقية الأم ببركة الاستصحاب، و كونه قد غلى الذي هو القيد الطولي الثاني للحكم بالوجدان، فتصبح الحرمة منجزة لا محالة، فالتنجيز ليس للحكم الفعلي ليقال القضية التعليقية الصغرى ليست منجزة، بل المنجز هو القضية الحقيقية الكبرى الأم كلما احرز تحقق صغراها و شرطها، و إنّما لا منجزية في فرض العنبية من دون الغليان لعدم احراز الصغرى و هو الغليان الذي هو القيد الطولي، لا لأنّ الكبرى ليست منجزة، فببركة جريان الاستصحاب و اثبات التوسعة في الكبرى الأم التي هي القضية المجعولة شرعاً نحرزها في حال الزبيبية كحال العنبية فتكون منجزة إذا احرزت صغراها.

     و حاصل الجواب: انّه بحسب المدلول التصديقي الجدي يكون العنب جزء الموضوع للمجعول الشرعي سواء صيغ ذلك بالحملية أو الشرطية كان القيدان طوليين أو عرضيين،

     و توضيح ذلك:

     انّ المدلول الجدي تارة: يراد به روح الحكم من الارادة و الكراهة، و اخرى: يراد به عالم التقنين الاعتباري أي اعتبار الحرمة بناءً على ثبوت مثل هذا العالم.

     أمّا على الأوّل‏: فمن الواضح انّ الارادة و الكراهة لا يعقل فيها التعليق تارة و الإطلاق اخرى، و إنّما القيود كلها ترجع إلى متعلقها كما حققناه في الواجب المشروط فتكون الكراهة متعلقة بالعصير العنبي المغلي لا محالة فلا حالة سابقة لها في العنب غير المغلي حتى بنظارة الحمل الأولي.

     و أمّا على الثاني‏: فلأنّ كلًا من البيانين الحلّي و النقضي غير تام.

     أمّا البيان الحلّي‏: فلأنّ احراز الجعل (الكبرى) و الموضوع (الصغرى) و إن كان كافياً في التنجيز عقلًا، بل هو المنجز دقةً و ليس المجعول الفعلي في الخارج إلّا أمراً وهمياً تصورياً، إلّا أنّ ما هو الجعل المنجز ليس هو القضية الحملية أو الشرطية، و إنّما ثبوت محمولها الذي هو الأمر الاعتباري و هو الحكم و التكليف الذي يعتبره و ينشئه المولى، و أمّا الموضوع و النسبة و التعليق فكلها امور تكوينية أو انتزاعية عقلية، ليست معتبرة و لا قابلة للتنجيز- كما تقدم- فلا بد من اثبات سعة هذا الأمر الاعتباري و شموله للمكلف. و ليس البحث في ألفاظ ما يسمّى بالجعل أو المجعول في اللغة و العرف، بل في واقع ما ينشئه و يوجده المولى من الحكم و التكليف، و هو الوجوب و الحرمة، فلا بد من تطبيق اليقين السابق و الشك اللاحق على هذا الأمر لكي يجري استصحابه و توسعته، و توسعة القضية التعليقية ليس توسعة للحكم القابل للتنجيز.

     نعم، توسعته تستلزم توسعة الحرمة للزبيب المغلي، إلّا أنّه من الأصل المثبت، فما فيه يقين سابق و هو القضية التعليقية ليس قابلًا للتنجيز، و ما يقبل التنجيز و هو ثبوت الحرمة للزبيب المغلي ليس به يقين سابق لكي يثبت بالاستصحاب.

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 310

     و كفاية احراز القضية التعليقية في العنب لتنجيز حرمته إذا احرز الغليان و الشرط ليس باعتبار منجزية القضية التعليقية و كفايتها، بل باعتبار ما يتولد منه من احراز الحكم الكلي بحرمة العنب المغلي، و أنّ الشارع قد اعتبر و جعل الحرمة على العنب المغلي، فهذا هو الكبرى و الجعل المنجز عقلًا لا القضية التعليقية.

     و إن شئت قلت‏: انّ التعليق أو الطولية في أخذ قيود التكليف بعضها بالنسبة للبعض الآخر كلها راجعة إلى عالم الصياغة أو التعبير، و لا ربط لها بالمعتبر و المجعول الشرعي الذي هو الوجوب و الحرمة المنجزين عقلًا، سواء كان قالب جعلهما ملاحظة كل قيود موضوعه في عرض واحد و جعلهما على هذا التقدير أو ملاحظتها بنحو طولي و جعل الحرمة أو الوجوب في طول فرض تحقق تقديرين طوليين، و هذا لعمري واضح جداً.

     و ما يتراءى من أنّ إحراز نفس القضية التعليقية المجعولة في القضية الكبرى شرعاً كاف في التنجيز، فيه مسامحة واضحة، فإنّ المنجز بالدقة ما يتولد منها من ثبوت الحرمة و شمولها للموضوع بعد تحقق المعلّق عليه، و أنّه الذي يريده المولى أو ينهى عنه، فهذا هو المجعول الشرعي المنجز بالدقة، و هو لباب مطلب الميرزا قدس سره الحق.

     نعم، لو فرض ورود تعبير في روايات الاستصحاب يقتضي النظر إلى عالم الصياغات في أدلّة الأحكام الشرعية فقد يستفاد منها من باب دلالة الاقتضاء التعبّد الاستصحابي ببقاء القضية التعليقية لاثبات القضية التنجيزية، إلّا أنّه مجرد فرض.

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 311

     و أمّا النقض‏: باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل فليس المستصحب فيه القضية التعليقية أو الحقيقية، بل المستصحب بقاء محمولها على موضوعها الكلي، و هو من استصحاب الحكم التنجيزي لا التعليقي، أمّا بناءً على أنّ النسخ تخصيص أزماني فواضح، حيث انّه يرجع إلى الشك في سعة المجعول الكلي على موضوعه بلحاظ عمود الزمان، فلا ارتفاع للجعل أصلًا لكي يستصحب، و إنّما المستصحب المجعول الكلي على موضوعه الكلي المتحد عرفاً في الزمانين.

     و أمّا على القول بأنّه رفع للجعل حقيقة بأن يكون المجعول شاملًا للفعل في الزمان الثاني من أوّل الأمر حقيقة، و إنّما يلغيه الشارع بقاءً- كما في نسخ القوانين العرفية- فأيضاً كذلك، فإنّ ما يرتفع بالنسخ هو المجعول أيضاً فيكون المستصحب بقاء التكليف و الحكم على الموضوع في الزمان الثاني، كما كان من أوّل الأمر. [↑](#footnote-ref-190)
191. رسالة في منجزات المريض (للسيد اليزدي)؛ ص: 17

     الثّاني الاستصحاب التعليقي‌

     بأن يقال كان بحيث لو تصرّف كان نافذا من أصل ماله فالأصل بقاؤه و يرجع إلى استصحاب الملازمة بين التّصرّفات و النفوذ و لا بأس به لكن لا بدّ من إثبات كون هذه الملازمة من الأحكام الشّرعيّة المجعولة لا من الأمور الانتزاعيّة العقلية و يمكن منع ذلك بيان ذلك أن الاستصحاب فرع الثبوت في السّابق و من المعلوم أنه لم يقع تصرّف في السّابق حتى يحكم بنفوذه فلا بدّ من استصحاب الملازمة بين وقوعه و بين النّفوذ و كذا في سائر أفراد الاستصحاب التعليقي و هذه الملازمة قد يكون من المجعولات الشّرعيّة بحيث يصدق على الموضوع أنه ذا حكم شرعي كما إذا قال ماء العنب ينجس إذا غلى بحيث يكون غرضه جعل هذا الحكم الثّاني لماء العنب و قد يكون من الأمور الانتزاعيّة كما إذا قال ماء العنب الغالي نجس فقبل الغليان لا حكم لماء العنب لكن يصحّ عقلا أن يقال هذا لماء بحيث لو غلى يصير نجسا فهذه الملازمة ليست مجعولة شرعا و كذا إذا قال المستطيع يحج فقبل الاستطاعة لا حكم للمكلف و كذا إذا قال يجب على البالغ كذا إذ قبل البلوغ لا حكم له لا أصلا و هكذا مع أن لا للعقل أن ينتزع الملازمة المذكورة فإن كانت الملازم مجعولة شرعا جاز استصحابها و إلا فلا

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     يزدى، سيد محمد كاظم طباطبايى، رسالة في منجّزات المريض (للسيد اليزدي)، در يك جلد، مؤسسه اسماعيليان، قم - ايران، دوم، 1421 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-191)
192. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص142

     (الجواب الثاني)- ما ذكره صاحب الكفاية (ره). و بيانه بتوضيح منا:

     أن الحلّية الثابتة للزبيب قبل الغليان غير قابلة للبقاء، و لا يجري فيها الاستصحاب، لوجود أصل حاكم عليه. و ذلك، لأن الحلّية في العنب كانت مغيّاة بالغليان، إذ الحرمة فيه كانت معلقة على الغليان، و يستحيل اجتماع الحلية المطلقة مع الحرمة على تقدير الغليان كما هو واضح، و أما الحلية في الزّبيب، فهي و إن كانت متيقنة إلّا أنها مردّدةٌ بين أنها هل هي الحلية التي كانت ثابتة للعنب بعينها- حتى تكون مغياة بالغليان- أو أنها حادثة للزبيب بعنوانه- فتكون باقية و لو بالاستصحاب؟ و الأصل عدم حدوث حلية جديدة و بقاء الحلية السابقة المغياة بالغليان، و هي ترتفع به، فلا تكون قابلة للاستصحاب، فالمعارضة المتوهمة غير تامة، و نظير ذلك ما ذكرناه في بحث استصحاب الكلي: من أنه إذا كان المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و رأى بللًا مردداً بين البول و المني فتوضأ، لم يمكن جريان استصحاب كلي الحدث، لوجود أصل حاكم عليه، و هو أصالة عدم حدوث الجنابة و أصالة عدم تبدّل الحدث الأصغر بالحدث الأكبر. و المقام من هذا القبيل بعينه. و هذا الجواب متينٌ جدّاً. [↑](#footnote-ref-192)
193. (1) حاصله عدم المعارضة بين استصحاب الحلية، و استصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحلية- الثابتة- قبل عروض موجب الشك في بقائها- حلية مغياة بعدم الغليان، لأن ما علّق عليه وجود أحد الضدين غاية لوجود الضد الآخر، و استصحاب الحلية المغياة بعد تبدّل حالة العنبيّة إلى‏ حالة الزبيبيّة موافق لاستصحاب الحرمة المعلّقة، و نتيجتهما ارتفاع الحلية، و فعلية الحرمة بعد الغليان.

     و أما حديث اتحاد الشك في الحرمة و الحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحلية المغياة، و في بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

     و قد تعرض- قدس سرّه- للاتحاد في متن الكتاب، و في هامشه، إلّا أنه جعل في المتن: الشك في الحلية و الحرمة فعلًا بعد عروض حالة الزبيبية، متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و الحرمة التعليقية، و جعل- في الهامش- الشك في الحلية و الحرمة فعلًا بعد الغليان متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و الحرمة المعلقة.

     و هو الصحيح، إذ بمجرد تبدل حالة العنبية إلى‏ الزبيبية لا تزول الحلية و الفعلية، و لا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعلية الحلية مقطوع بها، و عدم فعلية الحرمة- و لو مع القطع بالحرمة المعلقة- مقطوع به أيضاً.

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 209

     نعم بعد الغليان يشك في الحلية الفعلية و الحرمة الفعلية.

     و منشأ دعوى الاتحاد حينئذٍ- أنّ الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، و إن حدث بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، إلّا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، و كذا الشك في بقاء الحلية المغياة بالغليان، و إن حدث بعد تبدل الحالة، إلّا أنه بقاء عين الشك في ارتفاعها بالغليان خارجاً، و ان لم يكن أحدهما عين الآخر عنواناً.

     لكنك خبير بأن الشك:

     تارة- يكون في بقاء الحلية على كونها مغياة بالغليان، بعد تبدل العنبية إلى الزبيبية و لازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحلية عند حصول الغاية، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقية لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

     و أخرى‏- يكون في استصحاب نفس الحلية الثابتة قبل حال العنبية، بل في حال الزبيبية أيضاً، لعدم انقطاع نفس الحلية بمجرد التبدل، و لا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحليّة إلى ما بعد الغليان الّذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتّى يوافق استصحاب الحرمة التعليقية، و الكلام في الثاني، دون الأول.

     بل لا يصح الاستصحاب على الأول- في نفسه- لأن الغاية على الفرض عقلية، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشي‏ء عقلًا، فالمستصحب ليس أثراً جعلياً و لا يترتب عليه أيضا أثر شرعي فان ارتفاع الحلية بعد تحقق الغاية العقلية عقلي، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع و الظاهر.

     و التحقيق: إجراء استصحاب الحلية شخصاً و معارضته لاستصحاب الحرمة التعليقية لما مرّ من عدم الحكومة.

     هذا إذا كانت الغاية- كما هو مفروض المتن- عقلية، للبرهان على أنّ ما كان شرطاً للضد، فهو غاية للضد الآخر.

     و أما إذا كانت الغاية شرعية، و الحلية المجعولة حلية مغياة شرعاً فلا يعقل استصحاب الحلية المغياة بعد حصول الغاية شخصاً.

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 210

     نعم يمكن استصحاب الحلية المهملة للزبيب، للقطع بأنه حلال- فعلًا- إما بالحلية المغياة، كالعنب، أو بحلية مطلقة حادثة بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، فكلي الحلية- الّتي لم يعلم تخصصها بإحدى الخصوصيّتين- مقطوع به و يشك في بقائه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحلية المغياة زمان القطع بالحلية المهملة، و من الواضح أنّ الشك- في بقاء الحلية المهملة- غير الشك في بقاء الحلية المغياة.

     نعم، كما يكون استصحاب كلي الحلية معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة كذلك يكون معارضاً باستصحاب الحلية المغياة، و باستصحاب عدم الحلية المطلقة الثابت قبل تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية، و لا حكومة لهما عليه.

     أما استصحاب الحلية المغياة، فان الغاية، و ان كانت شرعية، إلّا أنّ ارتفاع الحلية- بعد حصول الغاية- لازم عقلي لكون الحلية مغياة، لا أنّ ارتفاعها شرعي، ليكون التعبد بالحلية المغياة تعبداً برفع الحلية بعد الغاية، ليكون حاكماً على استصحاب الحلية الكلية.

     و أما استصحاب عدم الحلية المطلقة فبالإضافة إلى‏ استصحاب الحلية المهملة، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبة إلى‏ استصحاب وجود الكلي.

     و قد مرّ في محله أنه لا ترتب للكلي- وجوداً و عدماً- على الفرد كذلك شرعاً و لا عقلًا، فراجع إلى‏ ما فصلناه سابقاً .

     و أما الاكتفاء بالوضوء- فيما إذا كان محدثاً بالحدث الأصغر، و لو استصحاباً، مع جريان استصحاب كلي الحدث، للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر- فليس من حيث تقدم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أنّ مقتضى‏ استصحاب الحدث ليس التعبد بوجوب الوضوء و الغسل معاً ليعارض أصالة عدم الجنابة الموجبة لعدم وجوب الغسل.

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 211

     و ليس أثر أصالة عدم الجنابة هو جواز الدخول في الصلاة أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهارة من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لهما، و الثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابة و إنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، و موضوع وجوب الوضوء من كان محدثاً بالحدث الأصغر بأحد موجباته، و لم يكن جنباً، فأصالة عدم الجنابة بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر- و لو تعبداً- تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء، و من كان متطهراً بما وجب عليه من الطهارة شرعاً يجوز له الدخول في الصلاة قطعاً.

     و أما ما ذكره شيخنا- قده سرّه- من اتحاد الشك في الحرمة و الحلية الفعليتين مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة و الحلية المغياة بعد الغليان، و هو الّذي ذكرنا أنّه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنبية إلى‏ الزبيبية.

     فمخدوش: أيضا بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقة، و ان كان متحداً مع الشك في الحرمة الفعلية و عدمها، نظراً إلى‏ أنّ الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى‏ الإطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلّا أنّ الشك في الحلية الفعلية لا يعقل أن يكون متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة و عدمه، لانقطاع الحلية المغياة إما بحصول الغاية أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحلية الفعلية و عدمها.

     مع أنك قد عرفت أنّ المتيقن و المشكوك هي الحلية الكلية المهملة- من حيث كونها مغياة أو مطلقة- فتدبر جيداً. [↑](#footnote-ref-193)
194. أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏10 ؛ ص64

     و لا بأس بنقل نصّ ما كنت حرّرته عن شيخنا الأُستاذ قدس سره في هذا المقام فلعلّ أن ترتفع به الشبهة من أصلها، قال قدس سره: ثمّ إنّه بناءً على صحّة الاستصحاب التعليقي في مثال العنب و الزبيب لا شبهة فيما أفاده الشيخ قدس سره من حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلّية الثابتة للعصير الزبيبي قبل الغليان، لكون الشكّ في بقاء الحلّية مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية.

     لا يقال: إنّ كلًا من الشكّ في بقاء الحلّية قبل الغليان و بقاء الحرمة المعلّقة على الغليان مسبّب عن الشكّ في كون ذلك الحكم- أعني حرمة العصير العنبي على تقدير الغليان- شاملًا للعصير الزبيبي، فإن كان (الحرمة التعليقية) شاملًا له (للزبيب ) كانت تلك الحرمة التعليقية باقية قطعاً، و تلك الحلّية مرتفعة قطعاً، و إن لم يكن (الحرمة التعليقية) شاملًا له كان الأمر بالعكس (الحلية باقية دون الحرمة) ، فلا وجه لكون الشكّ في بقاء الحلّية مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية، بل إنّ كلًا منهما مسبّب عن الشكّ في أمر ثالث، و هو شمول الحكم المذكور للعصير الزبيبي و عدم شموله له.

     لأنّا نقول: إنّ بقاء الحرمة التعليقية لم يكن مسبّباً عن الشمول (الحرمة التعليقية للزبيب) المذكور بل هو عينه (حرمة الزبيب عين حرمة العنب التعليقية) ، فإنّ محصّل بقاء تلك الحرمة التعليقية هو كون الحكم المذكور شاملًا للعصير الزبيبي، فيكون الشكّ في أحدهما (في حرمة الزبيب) عين الشكّ في الآخر (بقاء الحرمة التعليقية للعنب) ، و حينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء الحلّية المسبّب عن الشكّ في الشمول المذكور (الحرمة التعليقية للزبيب) مسبّباً عن الشكّ في بقاء الحرمة التعليقية، لما عرفت من كون أحدهما (حرمة الزبيب) عين الآخر (حرمة العنب)، و حينئذٍ فيكون الأصل الجاري في بقاء الحرمة التعليقية حاكماً على الأصل الجاري في بقاء الحلّية لكون الأوّل سببياً و الثاني مسبّبياً.

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 65

     ثمّ بعد هذا أفاد في ليلة أُخرى ما نصّه على ما حرّرته عنه قدس سره:

     لا يقال: إنّ ترتّب ارتفاع الحلّية المذكورة على الحكم ببقاء تلك الحرمة التعليقية التي تحقّق ما علّقت عليه إنّما يكون بالملازمة العقلية، لأنّه من قبيل الحكم بارتفاع أحد النقيضين (الضدّين) عند الحكم بتحقّق ضدّه الآخر.

     لأنّا نقول: قد حقّقنا في محلّه في مسألة اللباس المشكوك أنّ ارتفاع الحلّية عند الحكم بالحرمة أو العكس لا يكون موجباً لكون الأصل مثبتاً، بل إنّ ارتفاع أحدهما عين ثبوت الآخر، و لا أقل من كونه مترتّباً شرعاً على الحكم به، انتهى.

     قلت: أمّا السببية فبرهانها هو أنّ بقاء الحلّية ليس منشؤه مجرّد اختصاص الحرمة التعليقية بخصوص العنب، إذ ربما كان ذلك الحكم و هو الحرمة التعليقية مختصّاً بخصوص العنب لأجل صيرورته بالغليان سمّاً قاتلًا، و أنّه لو تبدّل إلى الزبيبية يخرج عن كونه سمّاً فيكون مباحاً،

     و لكن يحتمل أن يحدث بالغليان بعد الزبيبية حكم آخر غير الحرمة السابقة، بأن يكون حينئذ مكروهاً أو يكون واجباً أو نحوهما، بل يحتمل أن تحدث حرمة أُخرى مترتّبة على غليان الزبيب غير الحرمة المترتّبة على غليان العنب، و لو لأجل ملازمة غليان الزبيب لعنوان موجب لحرمته، بأن لا يكون غليان العنب محرّماً لخصوصية في العنب، مع فرض عدم كون غليانه موجباً لصيرورته مسكراً، و لا يكون غليان الزبيب في حدّ نفسه واجداً لتلك الجهة التي أوجبت التحريم في غليان العنب، لكن كانت فيه خصوصية أُخرى أوجبت تحريمه و هي الاسكار مثلًا،

     و بناءً على ذلك فلا يكون مجرّد اختصاص حرمة العصير الغالي بالعنب موجباً لبقاء حلّية العصير الزبيبي بعد الغليان، كي يكون الشكّ في بقاء الحلّية المذكورة مسبّباً عن احتمال اختصاص تلك الحرمة المعلّقة بالعنب. (حتّى ترتبوا ان استصحاب الحرمة المعلقة للعنب يرفع الحلية ويكون حاكما عليها)

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 66

     و يتلخّص من ذلك: أنّ بقاء الحلّية متوقّف على خلوّ صفحة الوجود من تلك الحرمة و غيرها (فأي حرمة تثبت ترفع الحلية)، و خلوّه من (جانب) تلك الحرمة (حرمة الزبيب الثابتة له عندما كان عنبا) مسبّب عن اختصاص الحكم (وهو الحرمة التعليقية) ~~بها~~ بحال العنبية،

     ففي ناحية الحرمة لا نحتاج إلى أزيد من أن نقول الحكم عام فتبقى الحرمة فترتفع الحلّية، لكن في ناحية الحلّية نحتاج إلى القول بأنّ الحكم خاصّ فترتفع الحرمة و غيرها، فتبقى الحلّية فترتفع الحرمة .

     و الحاصل: أنّ الحكم ببقاء الحرمة هنا رافع للحلّية، بخلاف الحكم ببقاء الحلّية فإنّه لا يرفع الحرمة، لكونه معلولًا للحكم بارتفاعها، و حينئذٍ فيكون الشكّ في بقاء الحرمة سببياً بالنسبة إلى الشكّ في بقاء الحلّية.

     و ليس المراد أنّ ارتفاع الحلّية معلول لبقاء الحرمة، أو أنّ بقاء الحلّية معلول لارتفاع الحرمة، لما هو واضح من أنّه لا تقدّم رتبي بين وجود أحد الضدّين و عدم الآخر، بل المراد أنّ انتفاء الحلّية تعبّداً معلول لبقاء الحرمة تعبّداً، و أنّ بقاء الحلّية تعبّداً معلول لارتفاع الحرمة تعبّداً، هذا.

     و لكن الإنصاف أنّ المسألة لم تخرج عن كون وجود أحد الضدّين و هو الاباحة فيما نحن فيه متوقّفاً و متسبّباً عن عدم ضدّه الآخر و هو الحرمة، فلا تكون إلّا من قبيل توقّف وجود أحد الضدّين (الحلية) على عدم الآخر(عدم الحرمة)، أو على رفع الضدّ الموجود و هو الحرمة، فإنّها كانت موجودة على [تقدير] الغليان، فيتوقّف بقاء الاباحة و وجودها فيما بعد الغليان على ارتفاع ذلك الضدّ الموجود و هو الحرمة، و حينئذٍ فيكون إثبات السببية في غاية الإشكال، هذا

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 67

     و لكن يمكن أن يقال: إنّ الاباحة و إن كانت هي أحد الأحكام الخمسة، و كانت الأحكام بأسرها متضادّة، و قد حقّق في محلّه أنّ وجود أحد الضدّين لا يكون مقدّمة لعدم الآخر، كما أنّ عدم أحدهما لا يكون مقدّمة لوجود الآخر، من دون فرق في ذلك بين الضدّ الموجود و المعدوم.

     لكنّا مع ذلك نقول: إنّ هذه الأضداد هي بمنزلة الأفعال الاختيارية للشارع، و حينئذٍ يكون كلّ واحد منهما اختيارياً للشارع، فعند إقدامه على جعل الحرمة مثلًا للشيء يكون قد اختار تحريمه، و بعين اختياره لتحريمه يكون قد اختار عدم إباحته مثلًا، إذ لو لم يكن عدم إباحته في قدرته و اختياره لم يكن تحريمه باختياره.

     و الشاهد على ذلك: أنّك لا ترى في موارد استصحاب الوجوب مثلًا حاجة إلى ملاحظة احتمال الحرمة، فإنّ استصحاب الوجوب فعلًا لو لم يكن نافياً لاحتمال الحرمة و حاكماً بعدمها، لكان من اللازم في مورد احتمالهما مع الوجوب المستصحب من الرجوع في نفيها إلى الأصل و لو مثل البراءة، و ربما لم يكن الجاري في المسألة هو البراءة، كما لو كانت الشبهة من الأُمور التي يكون الأصل فيها هو الاحتياط، مثل ما لو كان الشخص واجب القتل لكونه مرتدّاً مثلًا و لكن عرض له ما يوجب الشكّ في بقاء ذلك الوجوب، و حينئذٍ نشكّ في حرمته فيستصحب الوجوب، و يكون المرجع هو أصالة الاحتياط، هذا لا يكون،

     إلّا أن يقال: إنّ استصحاب أحد الضدّين كالوجوب مثلًا يكون دائماً مقروناً

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 68

     باستصحاب عدم ضدّه الآخر.

     نعم، في مورد التعارض بين استصحاب الوجوب و استصحاب الحرمة مثلًا يكون كلّ من الأصلين- مع كونه حاكماً بضدّ مجرى الآخر- حاكماً أيضاً بنفي مجرى الآخر، هذا كلّه في الجعل الابتدائي لأحد الأضداد التي هي الأحكام الخمسة.

     و أمّا في مقام جعل أحدها طارئاً على الآخر، بأن يكون الشي‏ء في حدّ نفسه واجباً مثلًا و لكن الشارع قد جعل حرمته لأجل بعض الطوارئ، فهو و إن لم يصدر منه إلّا جعل الحرمة، إلّا أنّ نفس جعله للحرمة يكون رافعاً للوجوب، كما تجده من نفسك فيما لو كان الجسم ملوّناً بالبياض مثلًا و أنت أقدمت على تسويده، فإنّ نفس تسويدك له يكون رفعاً للبياض، و يكون نفس ذلك التسويد الاختياري منك رافعاً اختيارياً للبياض، و إن لم يكن في البين تقدّم رتبي من أحدهما على الآخر، بل كان أحدهما في عرض الآخر.

     و حينئذٍ نقول: إنّ الشارع في ضمن جعله للحرمة المعلّقة على الغليان يكون قد جعل رفع الحلّية، لا بمعنى جعل الغليان رافعاً للحلّية، و لا بمعنى جعل الحلّية محدودة بالغليان، بل بمعنى أنّ جعله للحرمة عند الغليان يكون قد رفع الحلّية، كما أنّه لو أورد الحرمة فعلًا على ما هو في حدّ نفسه حلال مباح، فإنّ نفس إيراده الحرمة عليه يكون رفعاً اختيارياً للحلّية و الاباحة.

     و حينئذٍ يكون محصّل استصحاب الحرمة التعليقية لو صحّحناه هو أنّ هذا العصير الذي هو فعلًا مباح و إباحته غير محدودة شرعاً بالغليان تطرؤه الحرمة عند الغليان، و ليست حرمته الطارئة عليه عند الغليان إلّا فعلًا اختيارياً للشارع، و بعين جعله لتلك الحرمة و إيراده لها على ذلك المباح يكون قد رفع تلك الحلّية

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 69

     الموجودة التي هي ضدّ تلك الحرمة.

     و حينئذٍ يكون استصحاب الحرمة التعليقية قاضياً برفع الحلّية و حاكماً على استصحاب تلك الحلّية، و لا يمكن العكس، فإنّ استصحاب الحلّية و إن قضى بعدم الحرمة على ما شرحناه، إلّا أنّه إنّما يقضي بعدم الحرمة الذي هو توأم مع جعل الحلّية، و لا يقضي بعدم طروّ الحرمة، لطار من الطوارئ، فاستصحاب الاباحة لا يقضي بعدم طروّ الحرمة و استصحاب ما يقتضي طروّ الحرمة يكون بواسطة قضائه بطروّ الحرمة قاضياً بارتفاع الاباحة.

     و لعلّ هذا هو المراد ممّا أفاده الشيخ قدس سره بقوله: لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الاباحة قبل الغليان الخ‏ فأوجز العبارة و لم يشرح هذه الحكومة، نظراً إلى وضوحها، و حاصله الفرق بين استصحابي الحكمين الابتدائيين، أو الحكمين اللذين يكون كلّ منهما طارئاً على الآخر كما في توارد الحالتين، و بين ما إذا كان أحدهما طارئاً على الآخر دون العكس كما نحن فيه، فإنّ استصحاب ما يقتضي طروّ الحكم الطارئ يكون حاكماً على استصحاب بقاء ذلك الحكم المطروّ عليه، فلاحظ و تأمّل.

     و من ذلك كلّه يظهر لك أنّه ليس المنشأ في هذه الحكومة هو السببية و المسبّبية، و لا كون الاستصحاب التعليقي قاضياً بتوسعة دليل حرمة العصير العنبي على تقدير الغليان إلى العصير الزبيبي، و لا كون الحلّية محدودة شرعاً بالغليان، بل ليس المنشأ فيها إلّا ما عرفت من كون التحريم الطارئ على ما هو مباح رفعاً شرعياً للحلّية الموجودة، كما هو الشأن في سائر الأضداد الاختيارية.

     و لعلّ هذه الطريقة من كيفية الحكومة هي المشار إليها فيما حرّرته عنه قدس سره‏

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 70

     فيما تقدّم نقله‏ ، و ذلك قوله فيما حرّرته عنه في مقام الجواب عن إشكال المثبتية: لأنّا نقول قد حقّقنا في محلّه في مسألة اللباس المشكوك أنّ ارتفاع الحلّية عند الحكم بالحرمة أو العكس لا يكون موجباً لكون الأصل مثبتاً، بل إنّ ارتفاع أحدهما عين ثبوت الآخر، و لا أقل من كونه مترتّباً شرعاً على الحكم به، انتهى فلاحظ.

     و إن شئت فقل: إنّ ما هو المعروف من أنّ استصحاب عدم أحد الضدّين لا يثبت الضدّ الآخر إلّا بالأصل المثبت و إن كان صحيحاً، إلّا أنّ عكسه و هو أنّ استصحاب وجود أحد الضدّين لا يثبت عدم الآخر يمكننا القول بعدم صحّته، لأنّ استصحاب وجود أحد الضدّين يكون دائماً مقروناً باستصحاب عدم الضدّ الآخر، حيث إنّ كلّ وجود للضدّ لا بدّ أن يكون مقروناً بعدم الآخر.

     و بناءً على ذلك يكون استصحاب الحرمة دائماً مقروناً باستصحاب عدم الوجوب، كما أنّ استصحاب الوجوب يكون مقروناً دائماً باستصحاب عدم الحرمة، فلو تعاقب على الشي‏ء حالتان في إحداهما كان واجباً و في الآخر كان محرّماً، تعارض فيه الاستصحابان، بمعنى أنّ استصحاب الوجوب المقرون باستصحاب عدم الحرمة يكون معارضاً لاستصحاب الحرمة المقرون باستصحاب عدم الوجوب، أمّا لو كان أحدهما الذي هو التحريم التعليقي مثلًا طارئاً على الآخر الذي هو الوجوب أو الاباحة كما فيما نحن فيه، فلا يعقل المعارضة بينهما، لأنّ محصّل استصحاب الحرمة التعليقية هو وجود الحرمة عند الغليان، و هي- أعني الحرمة- تكون رافعة شرعاً للاباحة، و مع تحقّق رافع الحلّية بحكم الشارع لا مجال لاستصحاب بقائها.

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 71

     و أمّا استصحاب نفس تلك الحلّية السابقة عند ما كان عنباً أو زبيباً، فهو و إن كان مقروناً باستصحاب عدم الحرمة، إلّا أنّ استصحاب الحرمة يكون رافعاً لتلك الحلّية، و ناقضاً لعدم الحرمة الذي كانت الحلّية مقرونة به، فمحصّل استصحاب الحرمة التعليقية إلى ما بعد الغليان هو كون ذلك الوجود من الحلّية قد ارتفع بوجود رافعه الشرعي و هو الحرمة، و كون ذلك العدم- أعني عدم الحرمة المقارن لتلك الحلّية- قد انتقض و تبدّل إلى وجود الحرمة، كلّ ذلك من جهة كون الحرمة طارئة على الحلّية التي هي ضدّها، و كون إيجاد الشارع للحرمة على ما هو حلال في نفسه يكون رفعاً تشريعياً لتلك الحلّية.

     و هذا بخلاف تعاقب الحالتين، فإنّه لمّا كان كلّ منهما محتملًا لأن يكون هو الطارئ على الآخر، لم يتعيّن كون أحدهما المعيّن هو الرافع للآخر، فيتعارض فيه الاستصحابان، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الحرمة على تقديرها تكون هي الرافعة للحلّية، لكونها هي الطارئة على الحلّية، أمّا الحلّية فلا يكون استصحابها قاضياً بارتفاع الحرمة، بل أقصى ما فيه أنّه مقرون باستصحاب عدم الحرمة، و قد عرفت أنّ الحكم ببقاء الحلّية و ببقاء عدم الحرمة محكوم لاستصحاب الحرمة الرافعة لذلك الوجود من الحلّية، و الناقضة لذلك العدم من الحرمة المقارن لتلك الحلّية، و لا يكون استصحاب تلك الحلّية و ذلك العدم من الحرمة المقارن لتلك الحلّية قاضياً بعدم طروّ الحرمة بالغليان إلّا باعتبار لازم بقاء تلك الحلّية و ذلك العدم المقرون بها.

     و بالجملة: إنّ استصحاب الحرمة التعليقية بواسطة كون الحرمة طارئة على تلك الحلّية، القاضي بكون الشارع قد رفعها بالحرمة، يتعرّض لنفس الحلّية المستصحبة و لنفس العدم المقرون بها، أعني عدم الحرمة المقارن لعدم الحلّية،

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 72

     بخلاف استصحاب تلك الحلّية و ذلك العدم المقرون، فإنّه لا تعرّض فيه لعدم حصول الحرمة عند الغليان ابتداءً، بل بواسطة أنّ الحكم ببقاء الحلّية و عدم الحرمة إلى ما بعد الغليان يكون اللازم هو عدم ارتفاع تلك الحلّية، و عدم انتقاض ذلك العدم.

     [١٤/‏١٢ ٢٢:٤٩] جعفر ال طوق: أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏10 ؛ ص33

     قوله: أنّ الشكّ في حلّية الزبيب و طهارته الفعلية بعد الغليان و إن لم يكن مسبّباً عن الشكّ في نجاسته و حرمته الفعلية بعد الغليان، و إنّما كان الشكّ في أحدهما ملازماً للشكّ في الآخر، بل الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر، إلّا أنّ الشكّ في الطهارة و الحلّية الفعلية في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الشرعي هل هو نجاسة العنب المغلي و حرمته مطلقاً حتّى في حال كونه زبيباً ... الخ‏ .

     لا يخفى أنّه لو كان الشكّ في أحدهما عين الشكّ في الآخر لكان استصحاب كلّ منهما رافعاً للشكّ في الآخر، فتكون المعارضة باقية بحالها بنحو أقبح، فإنّها حينئذ من قبيل حكومة كلّ من الأصلين على الآخر، لا من قبيل مجرّد المعارضة.

     و أمّا ما أُفيد بقوله: إلّا أنّ الشكّ في الطهارة و الحلّية الفعلية في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كون المجعول الخ، فهو غير رافع للإشكال بل يؤيّده و يؤكّده، لأنّ كلًا منهما إذا كان مسبّباً عن الشكّ في إطلاق الحكم المستفاد من الدليل و شموله لحال الزبيبية، فلا وجه لتقديم أحد الاستصحابين على الآخر، لأنّ كلًا منهما لا يكون مزيلًا لناحية الشكّ في ذلك الدليل كي يكون مزيلًا للشكّ المسبّب عنه، إذ كما أنّ استصحاب الحرمة يقال فيه إنّه يشرح ذلك الدليل و يبيّن شموله لحال الزبيبية، فلِمَ لا يقال ذلك في ناحية استصحاب الحلّية و أنّه يشرح ذلك الدليل و يبيّن اختصاصه بحال العنبية، و ما ذلك إلّا لأنّ أقصى ما في استصحاب الحرمة أنّه حكم على طبق العموم و الشمول لا أنّه مبيّن للشمول، فكذلك استصحاب الحلّية أقصى ما فيه أنّه حكم تعبّدي على طبق الخصوص، لا أنّه مبيّن لكون الدليل خاصّاً.

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 34

     و لعلّ هذا هو المتحصّل من قول صاحب الكفاية قدس سره: و بالجملة يكون الاستصحاب متمّماً لدلالة الدليل على الحكم فيما أُهمل أو أُجمل كان الحكم مطلقاً أو معلّقاً الخ‏ فإنّ هذه الجملة و إن لم يسقها صاحب الكفاية لبيان حكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلّية الفعلية، إلّا أنّها صالحة لذلك بالبيان الذي أفاده شيخنا قدس سره، و لكن قد عرفت التأمّل في ذلك.

     ثمّ لا يبعد أن تكون دعوى العينية مبنية على دعوى كون الاباحة عبارة عن عدم الحرمة، لا أنّها حكم مستقل في قبال الحرمة. و لا يخفى ما فيه، فإنّ كلامنا إنّما هو في إباحة العصير الزبيبي، و هي إباحة اقتضائية في قبال الحرمة، لا أنّها عبارة عن مجرّد عدم الحرمة، مع أنّا لو سلّمنا كون الاباحة عبارة عن عدم الحرمة لم يكن ذلك نافعاً في التخلّص عن إشكال المعارضة، فإنّ استصحاب الاباحة و لو بمعنى عدم الحرمة معارض لاستصحاب الحرمة، كمعارضة استصحاب عدم الحرمة لاستصحاب الحرمة.

     قوله: و الحاصل: أنّ الشكّ في الحلّية و الحرمة و الطهارة و النجاسة في الزبيب المغلي مسبّب عن الشكّ في كيفية جعل النجاسة و الحرمة للعنب المغلي، و أنّ الشارع هل رتّب النجاسة و الحرمة على العنب المغلي مطلقاً في جميع مراتبه المتبادلة، أو أنّ الشارع رتّب النجاسة و الحرمة على خصوص العنب و لا يعمّ الزبيب، فالاستصحاب التعليقي يقتضي كون النجاسة و الحرمة مترتّبين على الأعمّ، و يثبت به نجاسة الزبيب المغلي، فلا يبقى مجال للشكّ في الطهارة و الحلّية ... الخ‏ .

     لا يخفى أنّ هذه الجملة اعتراف بأنّ كلًا من الشكّ في الحلّية بعد الغليان‏

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 35

     و الشكّ في الحرمة بعد الغليان مسبّب عن الشكّ في عموم الدليل الاجتهادي و شموله للزبيب، فعلى تقدير عمومه له يكون العصير الزبيبي محكوماً بالحرمة بعد الغليان، و على تقدير عدم عمومه له يكون العصير المذكور بعد الغليان محكوماً بالحلّية، فيتوجّه عليه حينئذ أنّ استصحاب الحرمة التعليقية لا يكون رافعاً للشكّ في ذلك الدليل الاجتهادي، و مبيّناً لعمومه للعصير الزبيبي، و لو سلّمنا له هذه الصلاحية لكان استصحاب الحلّية الثابتة للعصير الزبيبي قبل غليانه و الحكم ببقائها بعد الغليان رافعاً للشكّ في ذلك الدليل، و مبيّناً لاختصاصه بحال العنبية و عدم شموله لحال الزبيبية.

     و أمّا ما أُفيد في آخر المبحث من قوله: و حاصل الكلام- إلى قوله- فإنّ التعبّد بنجاسة العنب المغلي و حرمته بما له من المراتب التي منها مرتبة كونه زبيباً كما هو مفاد الاستصحاب التعليقي يقتضي التعبّد بعدم طهارته و حلّيته، إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة و الحرمة إلّا إلغاء احتمال الطهارة و الحلّية الخ‏ ففيه: أنّه بعد فرض عدم السببية و المسبّبية بين الشكّين، و أنّ كلًا منهما مسبّب عن الشكّ في الدليل الاجتهادي، يمكن أن يقال: إنّ التعبّد ببقاء الحلّية و الطهارة الثابتتين للعصير الزبيبي قبل الغليان و جرّهما إلى ما بعد الغليان، يقتضي التعبّد بعدم نجاسته و حرمته بعد الغليان، إذ ليس حينئذ أحد الاستصحابين أولى بالتقدّم من الآخر.

     فالأولى في وجه الحكومة هو أن يقال: إنّ الوجه في حكومة الاستصحاب التعليقي هو أنّ كلًا من الحلّية و الحرمة و إن كان ضدّاً للآخر إلّا أنّ الحكم بأحدهما يقتضي رفع الآخر، بل إنّ الحكم بأحدهما عين رفع الآخر، و حينئذٍ نقول: إنّ‏

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 36

     العصير في حال كونه عنباً محكوم بالحرمة على تقدير الغليان، و الحكم عليه بالحرمة على تقدير الغليان هو عين رفع الحلّية عند الغليان، ثمّ إنّ ذلك العصير من حين صيرورته زبيباً إلى حين غليانه محكوم بالحلّية فعلًا، و هذه الحلّية المعلومة في حدّ نفسها لم يثبت أنّها محدودة و مرتفعة بالغليان، إلّا أنّه في هذه القطعة من الزمان يعني من زمان صيرورته زبيباً إلى حال الغليان لمّا كان محكوماً بالحرمة على تقدير الغليان استصحاباً لحرمته التعليقية، و جرّها من حال العنبية إلى حال الزبيبية، كان مقتضى هذا الاستصحاب هو أن تكون حلّيته الثابتة له في حال الزبيبية مرتفعة بالغليان كما كانت حرمته التعليقية الثابتة له بالوجدان في حال العنبية حاكمة بارتفاع حلّيته الفعلية عند الغليان.

     قوله: و السرّ في ذلك: هو أنّه في الشبهات الموضوعية يكون أحد طرفي الشكّ المسبّبي أثراً شرعياً لمؤدّى الأصل السببي بدليل آخر .

     الظاهر أنّ هذا كلّه إنّما هو لأجل تعدّد الموضوع الذي يجري فيه الأصل أعني بذلك مورد الشكّ السببي و مورد الشكّ المسبّبي، لا لخصوصية في كون الشبهة موضوعية، و إلّا فإنّ طهارة الماء حكم شرعي و إن كان منشأ الشكّ في بقائه هو الشبهة الموضوعية كما في المثال، و ربما كان منشأ الشكّ في بقائه هو الشبهة الحكمية، كما لو كان الماء مشكوك الطهارة بنحو الشبهة الحكمية، بأن كان قليلًا و لاقته نجاسة و حصل لنا الشكّ في نجاسة الماء القليل فاستصحبنا طهارته قبل الملاقاة، فإنّ هذا الاستصحاب و إن كان مورده الشبهة الحكمية يكون حاكماً على استصحاب نجاسة الثوب المغسول فيه، لأنّه يدخله تحت الكبرى القائلة بأنّ‏

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 37

     الغسل بالماء الطاهر مطهّر، و في كلّ من الموردين يكون استصحاب الطهارة منقّحاً للموضوع في الشكّ المسبّبي، فإنّه يوجب كون الثوب مغسولًا بماء طاهر، و كلّ ما غسل بماء طاهر يكون طاهراً، و بذلك يرتفع الشكّ في بقاء نجاسته.

     و هذه الجهة و هي إزالة الشكّ في ناحية المسبّب هي الملاك في الحكومة، و هي بعينها المدعاة فيما نحن فيه، فإنّ استصحاب الحرمة التعليقية تحقّق الكبرى في ناحية السبب، و بعد أن تتحقّق الكبرى فيه و هي حرمته التعليقية يرتفع الشكّ في ناحية المسبّب و هي بقاء الحلّية، و يكون العصير ممّا أحرز ارتفاع حلّيته، فلا يكون بقاؤها مشكوكاً كي ينطبق عليه كبرى «لا تنقض اليقين بالشكّ».

     و كأنّه لأجل هذه الجهة- من عدم الفرق بين الشبهة الموضوعية و الشبهة الحكمية في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي- قال فيما حرّره عنه السيّد سلّمه اللَّه بعد بيان وجه الحكومة ما هذا لفظه: و هذا هو المعيار في حكومة أحد الدليلين على الآخر، من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلًا حكمياً أو موضوعياً فلاحظ و تأمّل.

     قوله: فإنّ التعبّد بنجاسة الشي‏ء و حرمته يقتضي عدم الحلّية و الطهارة .

     نعم، يقتضيها و لكن بالملازمة العقلية، لما عرفت من كون الحلّية ثبوتية لا مجرّد عدم الحرمة، و إن سلّمنا أنّها عبارة عن عدم الحرمة كان استصحابها معارضاً لاستصحاب الحرمة.

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 38

     قوله: فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّية الزبيب و طهارته كان التعبّد به لغواً، و يلزم بطلان الاستصحاب التعليقي أساساً ... الخ‏ .

     ليس هذا بلازم باطل، و إنّما جلّ غرض المستشكل هو إبطاله و إلغاؤه. نعم فيما لم يكن معارض لاستصحاب الحرمة لا يكون استصحاب الحرمة (بناءً على ما ذكرناه من كون الحلّية ثبوتية) مثبتاً لعدم الاباحة، لكن هناك نقول إنّه يكفي في مقام العمل مجرّد ثبوت الحرمة، و إن لم يكن في البين ما يثبت عدم الاباحة، أعني الاباحة الثبوتية الاقتضائية.

     و الذي تلخّص: هو أنّ شيخنا قدس سره قد أفاد في وجه حكومة استصحاب النجاسة و الحرمة التعليقيتين على استصحاب الحلّية و الطهارة الفعليتين، أنّ الشكّ في طهارة العصير و حلّيته عند الغليان مسبّب عن عموم الدليل القائل إنّ العنب إذا غلى يحرم و ينجس، و شموله لما إذا صار زبيباً، فإذا جرى الاستصحاب في هذا الحكم التعليقي ارتفع الشكّ في طهارته و حلّيته.

     و فيه تأمّل أوّلًا: من جهة كون ذلك مثبتاً، فإنّ الأصل لا يثبت عموم الدليل إلّا بلازمه، و إن كان قد صرّح السيّد في تحريراته بقوله: و إذا أُحرز العموم بالاستصحاب الخ‏ و كيف يمكن إحراز العموم بالاستصحاب.

     و ثانياً: من جهة أنّ كشف هذا الاستصحاب التعليقي عن عموم الدليل الموجب لزوال الشكّ في طهارته و حلّيته ليس بأولى من دعوى كون استصحاب الحلّية و الطهارة الفعليتين كاشفاً عن اختصاص ذلك الحكم التعليقي بخصوص حالة العنبية.

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 39

     ثمّ إنّه قدس سره أشكل على نفسه بأنّ المسبّب هنا ليس من الآثار الشرعية للسبب، و أجاب عنه: بأنّ ذلك إنّما يعتبر في الأُصول الموضوعية دون الأُصول الحكمية، فإنّها لا تحتاج إلى ذلك، لأنّ عدم الحلّية و الطهارة بنفسه أثر للحكم بالحرمة و النجاسة.

     و فيه تأمّل أيضاً، لعدم وضوح هذا الفرق، و كأنّه لأجل ذلك قال في تحريرات السيّد سلّمه اللَّه: من دون فرق بين كون الأصل الحاكم أصلًا حكمياً أو موضوعياً . و لو سلّم فليس ذلك بأولى من القول بأنّ عدم الحرمة و النجاسة أثر للحكم بالحلّية و الطهارة.

     ثمّ قال: فالاستصحاب التعليقي لو لم يثبت عدم حلّية الزبيب و طهارته كان التعبّد به لغواً، و يلزم بطلان استصحاب التعليقي أساساً.

     و يمكن التأمّل فيه أوّلًا: بأنّ هذا ليس بأولى من القول بأنّ استصحاب الطهارة و الحلّية لو لم يثبت عدم الحرمة و النجاسة لكان لغواً. و ثانياً: أنّ هذا هو مراد المشكل، فإنّه يريد سقوط الاستصحاب التعليقي، لأنّه دائماً مبتلى بمعارضة الاستصحاب التنجيزي.

     ثمّ قال: إذ لا معنى للتعبّد بالنجاسة أو الحرمة إلّا إلغاء احتمال الحلّية و الطهارة، انتهى.

     و يمكن التأمّل فيه، بأنّه ليس بأولى من القول بأنّه لا معنى للتعبّد بالحلّية و الطهارة عند الغليان إلّا إلغاء احتمال الحرمة و النجاسة، فتأمّل.

     و الإنصاف: أنّ ورود هذه التأمّلات فيما أفاده مؤيّد ما شرحنا من كون جعل الحكم الطارئ يكون بنفسه جعلًا لرفع الحكم الموجود قبل جعل ذلك الطارئ،

     أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏10، ص: 40

     فإنّ التعبّد بعروض الحرمة و النجاسة عند الغليان يكون تعبّداً برفع الطهارة و الحلّية، بخلاف العكس لأنّ التعبّد ببقاء الطهارة و الحلّية لا يكون تعبّداً إلّا بالعدم لهما، الذي هو توأم مع وجود الحلّية و الطهارة، فلاحظ ما شرحناه و نقلناه عن تحريراتنا عنه قدس سره في التنبيه الثاني‏ الذي عقدناه لتوجيه الحكومة المذكورة من التنبيهين الآتيين. [↑](#footnote-ref-194)
195. اضواء واراء.. ص 291 قوله: (الاتجاه الثاني- ما ذكره الشيخ...).

     أورد عليه السيد الخوئي قدس سره بايرادين كلاهما قابل للدفع:

     1- في المقام مشكوك واحد و شك واحد، و هو الشك في حرمة أو حلّية العصير الزبيبي المغلي؛ و لهذا المشكوك الواحد حالتان سابقتان حرمة تعليقية

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 314

     و حلّية تنجيزية، فيكون بينهما تعارض كالاستصحابين في مورد توارد الحالتين، فليس المقام بابه باب الشك السببي و المسببي- كالثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته- لأنّه إنّما يعقل فيما إذا كان هناك شكّان و مشكوكان، و الحلّية و الحرمة هنا طرفان لشك و مشكوك واحد.

     و فيه‏: انّ مبنى جريان الاستصحاب التعليقي لم يكن كذلك، بل مبناه استصحاب الحكم التعليقي و الحرمة المعلّقة، و هي غير الحرمة التنجيزية، فالحرمة التنجيزية مع الحلّية التنجيزية شك و مشكوك واحد، إلّا أنّها مع الحرمة التعليقية شكان و مشكوكان، و المفروض أنّ استصحاب الحرمة التعليقية تثبت به الحرمة التنجيزية أو يكفي للتنجيز، ففي المقام أيضاً يوجد شكان و مشكوكان.

     2- انّ مطلق السببية لا تكفي للحكومة، بل لا بد و أن تكون السببية شرعية، أي حكم و موضوع و ليس المقام منه، فيكون أصلًا مثبتاً.

     و فيه‏: انّ هذا رجوع إلى أصل اشكال الميرزا في المقام الأوّل، و المفروض في هذا المقام التنزل و الفراغ عنه، بمعنى أنّه لا بد من افتراض أنّ استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة التنجيزية- و التي هي المنجزة عند المشهور- امّا لكون الترتب شرعياً أو لجعل الحكم المماثل و كون اللازم للأعم من الواقع و الظاهر، أو لكون الواسطة خفية أو غير ذلك، فإذا افترض أحد هذه الامور كانت النتيجة الحكومة لثبوت الحرمة التنجيزية و ارتفاع الشك في الحلّية التنجيزية دون العكس، حيث انّ ثبوت الحلّية التنجيزية لا يثبت انتفاء القضية و الحرمة التعليقية.

     و هذا هو مبنى المشهور في تقدم الأصل السببي الشرعي أي الموضوعي على‏

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 315

     الأصل المسببي أي الحكمي، حيث انّ الأصل في الموضوع يثبت الحكم دون العكس.

     نعم، بناءً على مبنى كفاية اثبات نفس القضية التعليقية للتنجيز بلا حاجة إلى اثبات الحرمة التنجيزية لا تتم الحكومة، و لكنه يتم البيان و الاتجاه الأوّل المتقدم. فعلى كل من المبنيين يتم أحد الاتجاهين في الجواب، فتأمل جيداً. [↑](#footnote-ref-195)
196. [٢١/‏١٢ ٢١:٣٠] جعفر ال طوق: النتيجة انكم لا ترون الاستصحاب التعليقي اذ استصحاب نفس القضية التعليقة لم تفبلوه حيث رفضتم فكرة الطولية التي ذكرها السيد الشهيد وعلى تقدير الجريان ترون المثبتية لان جلاء الواسطة فرع شمول دليل الاستصحاب للقضية التعليقية حتى يقال يستهجن التفكيك في مقام التعبد ولم تقبلوا ايضا فكرة السيد الشهيد بكفاية وصول الكبرى والصغرى نعم لو انحلت المشكلتين السابقتين فيمكن حل التعارض بالناسخية ..هذه الخلاصة صحيحة؟

     [٢١/‏١٢ ٢١:٣٢] س منير الخباز جديد: صحيح [↑](#footnote-ref-196)
197. منية الطالب في حاشية المكاسب؛ ج‌2، ص: 10

     وله قدّس سره نعم هو حسن في خصوص المسابقة إلى آخره

     هذا هو القسم الثالث من العقود و هي العقود التعليقيّة كالمسابقة و المراماة و المساقاة و الجعالة و أمثالها و لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذه العقود أيضا لأنها و إن لم تتضمّن تمليكا أو تسليطا فعلا إلّا أنّها بعد حصول المعلّق عليه فيها يحصل الملكيّة فأنشأ التّمليك على تقدير السّبق مقتضى لاختصاص السّبق بالسابق فإذا شكّ في ارتفاع هذا الأثر عن العقد لفسخ أحد المتعاقدين فالأصل بقاؤه بل المسلم من حجّية الاستصحاب التّعليقي هذا القسم منه و ما يشبهه من استصحاب عدم الفسخ‌

     و بالجملة التّكليف المنشأ على الموضوع المقدر وجوده كالحجّ على المستطيع لو شكّ في ارتفاعه عن موضوعه فالأصل بقاؤه كما أنّ الملكيّة المنشأة على تقدير كالرّمي و السّبق لو شكّ في ارتفاعها بالفسخ فالأصل بقاؤها و العجب من المصنف قدّس سره أنّه مع تحقق أحد جزأي موضوع الحكم كالعصير العنبي كيف أجرى استصحاب حكمه مع عدم تحقّق جزئه الآخر و في المقام مع أنّه إنشاء تكليف أو وضع على موضوع مقدّر وجوده لم يجر فيه الاستصحاب مع أنّ حقيقة الملازمة بين تحقّق الموضوع و الحكم ثابتة في المقام فهي قابلة للاستصحاب لا مثل حكم العصير العنبي [↑](#footnote-ref-197)
198. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص139

     - ذكر الشيخ (ره) أن العقود التي لها آثار فعلية إذا شك في لزومها و جوازها، يتمسك لإثبات اللزوم باستصحاب بقاء تلك الآثار الفعلية، و لذا تمسك باستصحاب بقاء الملكية في المعاطاة و في غير موضع من أبواب الخيارات.

     و أما العقود التي ليس لها آثار فعلية، بل لها آثار تعليقية، كالوصية و التدبير و السبق و الرماية، فانه لا يترتب على هذه العقود و الإيقاعات أثر فعلا، بل الأثر متوقف‏

     مصباح الأصول، ج‏2، ص: 140

     على شي‏ء آخر من الموت، كما في الوصية و التدبير، أو حصول السبق أو إصابة الهدف في الخارج كما في عقد السبق و الرماية، فإذا شك في لزوم هذه العقود و جوازها، لا يجري الاستصحاب لإثبات اللزوم، لعدم ترتب أثر فعلي على هذه العقود حتى نقول:

     الأصل بقاء هذا الأثر، فيكون الاستصحاب تعليقياً و لا مجال لجريانه. هذا ملخص ما ذكره الشيخ (ره) في المقام،

     فالمتحصل من كلامه (ره) هو التفصيل في جريان الاستصحاب التعليقي بين مسألة الزبيب و موارد العقود التعليقية، بالقول بجريانه في الأولى بنحو استصحاب السببية على ما تقدم، دون الثانية.

     و التحقيق يقتضي الالتزام بعكس ما ذكره الشيخ (ره)، فان ما ذكرناه- من المانع عن جريان الاستصحاب التعليقي في مسألة الزبيب- لا يجري في موارد العقود التعليقية، لأن ملخص ما ذكرناه من المانع في مسألة الزبيب، هو أن موضوع الحرمة مركب. و المفروض أنه لم يتحقق بتمام اجزائه، فلم يتحقق حكمه لنستصحبه و نحكم ببقائه. و هذا بخلاف موارد العقود التعليقية، فان الالتزام بمفاد العقد من المتعاقدين قد وقع في الخارج، و أمضاه الشارع، فقد تحقق هو في عالم الاعتبار: فإذا شك في بقائه و ارتفاعه بفسخ أحد المتعاقدين، فالأصل يقتضي بقاءه و عدم ارتفاعه بالفسخ. و بالجملة الفسخ في العقود نظير النسخ في التكاليف. و قد ذكرنا أنه لا مانع من جريان الاستصحاب التعليقي في النسخ، فكذا لا مانع من جريانه في الفسخ.

     نعم إذا بنينا على عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في النسخ، كان موارد الشك في بقاء الحكم بعد الفسخ أيضا مثلها. [↑](#footnote-ref-198)
199. أقول هو النائيني (قده) ذكر هذا في

     \*فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص481\*

     أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأمور:

     الأوّل: عدم أخذ الشكّ‏ في موضوع الأمارة و أخذه في موضوع الأصل‏، فانّ التعبّد بالأصول العمليّة إنّما يكون في مقام الحيرة و الشكّ في الحكم الواقعي، فقد أخذ الشكّ في موضوع أدلّة الأصول مطلقا محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، \*فانّ أدلّة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشكّ قيدا فيها، كقوله عليه السلام «العمري ثقة فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤدّي».\*

     نعم: الشكّ في باب الأمارات إنّما يكون موردا للتعبّد بها، لأنّه لا يعقل التعبّد بالأمارة و جعلها طريقا محرزة للواقع مع انكشاف الواقع و العلم به، فلا بدّ و أن يكون التعبّد بالأمارة في مورد الجهل بالواقع و عدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمارة، و لكن كون الشكّ موردا غير أخذ الشكّ موضوعا، كما لا يخفى.

     اجاب في الواتساب : "ذكرت لكم ان هذا مقتضى الجمع بين تقريراته.." [↑](#footnote-ref-199)
200. يلاحظ على ذلك بما في

     أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏11 ؛ ص150

     لا يقال: قد تكرّر مراراً أنّ الأمارات‏ و إن كان موردها الجهل بالحكم الواقعي إلّا أنّ دليل اعتبارها لم يكن مشتملًا على تقييد موضوعها بالشكّ‏ و عدم العلم، فلأجل ذلك قلنا إنّ الأُصول‏ التنزيلية لا تكون حاكمة عليها، بل كانت هي- أعني الأمارات- حاكمة على الأُصول التنزيلية، لكون موضوع الأُصول هو عدم العلم و الأمارات لم تكن مقيّدة به، و حينئذٍ فينبغي أن لا يتمّ ما ذكرتموه من أنّ موضوع اليد هو اليد المشكوكة أو غير المعلومة الحال، سواء كان ذلك عبارة عن مطلق الاحراز أو كان عبارة عن الاحراز الوجداني، فلا وجه لتقدّم استصحاب حالها عليها، سواء كانت من قبيل الأمارات أو كانت من قبيل الأُصول العملية.

     لأنّا نقول: يمكن أن يدّعى أنّ القدر المتيقّن من دليل حجّيتها هو خصوص هذا المورد و هو خصوص اليد غير المعلومة الحال أو غير المحرزة الحال، فيكون ذلك القدر المتيقّن بمنزلة المقيّد للدليل الدالّ على حجّيتها، و أنّ موضوع تلك الحجّية هو خصوص اليد غير المعلومة الحال.

     بل يمكن أن يقال: إنّ الدليل على الحجّية لمّا كان هو بناء العقلاء بعد إمضاء الشارع، و رأينا العقلاء لا يأخذون بكلّ يد، فإنّهم إنّما يأخذون باليد التي لا يعلمون حالها، إذ اليد المعلومة الحال لا تحتاج إلى ذلك البناء العقلائي، كان ذلك‏ عبارة أُخرى عن كون موضوعها مقيّداً بالقيد المزبور، و ما ذكرناه في باب الأمارات من أنّ مورد حجّيتها و إن كان هو عدم العلم إلّا أنّ دليل حجّيتها لا يكون مقيّداً بهذا القيد لا يجري في حجّية اليد و إن كانت من الأمارات، لأنّ عدم العلم الذي ذكرنا أنّه لم يكن مأخوذاً قيداً في الأمارات إنّما هو عدم العلم بنفس مؤدّاها الذي هو الحكم الواقعي، و هكذا نقول في اليد فإنّ عدم العلم بمؤدّاها الذي هو مالكية صاحبها لم يكن مأخوذاً قيداً في دليل حجّيتها، و إن كان مورد حجّيتها منحصراً فيه، لكن الذي نريد أن نجعله قيداً في موضوع اليد هو عدم العلم بلون اليد و بحالها الذي هو غير مؤدّاها. [↑](#footnote-ref-200)
201. وهذا بمعنى ان الامارات مقيدة لبا بالشك وهو معنى ان موردها الشك كما اشتهر منذ زمن الوحيد البهبهاني قال في بحوث في علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص266

     و المشهور يفصلون في الحكومة بين كون قيد عدم العلم لفظيا في لسان الدليل أو لبيا فيثبتونها في الأول دون الأخير. و بهذا دفعوا شبهة انه لما ذا تحكم الأمارة على الاستصحاب دون العكس مع ان المجعول فيهما معا الطريقية و كون حجية الأمارة أيضا مقيدة بعدم العلم لبا حيث قالوا بان دليل الاستصحاب لما كان مقيدا لفظا بالشك‏ و عدم اليقين بخلاف دليل حجية الأمارة و ان كان مقيدا به لبا أيضا كان الأخير حاكما على الأول. [↑](#footnote-ref-201)
202. مصادرة [↑](#footnote-ref-202)
203. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-203)
204. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-204)
205. \*فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص17\*

     و من هنا اعتبرنا في كون الشي‏ء أمارة من أن يكون له في حدّ ذاته جهة كشف‏، \*و الشارع في مقام الشارعية تمّم‏ كشفه\* و جعله محرزا للواقع و وسطا لإثباته، فكأنّ الشارع في عالم التشريع جعل الظن علما من حيث الكاشفية و المحرزية بلا تصرف في الواقع و لا في المؤدى، بل المؤدى بعد باق على ما هو عليه من الحكم الواقعي صادفت الأمارة للواقع أو خالفت، لأنّه يكون من مصادفة الطريق أو مخالفة الطريق لذي الطريق من دون توسعة في‏ الواقع و تنزيل شي‏ء آخر منزلة الواقع، فانّ كل ذلك لم يكن، بل المجعول هو نفس الطريقية و الكاشفية و المحرزية [1] التي كان القطع واجدا لها بذاته و الظن يكون واجدا لها بالتعبد و الجعل الشرعي، فهذا هو المجعول في باب الطرق و الأمارات. [↑](#footnote-ref-205)
206. نائينى، محمد حسين، أجود التقريرات - قم، چاپ: اول، 1352 ش. [↑](#footnote-ref-206)
207. نائينى، محمد حسين، فوائد الاُصول - قم، چاپ: اول، 1376 ش. [↑](#footnote-ref-207)
208. التعبير بالاحراز بدلا عن العلم انما هو لأجل الإشارة الى كاشفية الامارة عن المعلوم بالعرض فمصب اعتبار الامارة النسبة الثانية وهي نسبة العلم للمعلوم بالعرض أي حكم العقل بأن ما في الخارج قد ثبت بواسطة هذا العلم [↑](#footnote-ref-208)
209. أقول هذا لا يريده النائيني (قده) لأنّه الحكومة فيه واقعية ، وأيضا قد يقال ان لازمه التصويب كما لو قامت الامارة على وجوب شرب الخمر ، فهذا يؤدي الى اجتماع المصلحة والمفسدة الشديدتين في موضوع واحد [↑](#footnote-ref-209)
210. فوائد الاصول ؛ ج‏3 ؛ ص18

     [1] أقول: لا يخفى أن نتيجة الجعل و التشريع تارة إحداث حقيقة الشي‏ء الّذي هو منشأ انتزاع مفهومه و كان بنحو يطبق العقل هذا العنوان على المجعول بنحو الحقيقة و الوجدان- نظير جعل المسجدية و الملكية و أمثالها، بناء على أن حقائقها أمور جعلية- و تارة ليس إحداث هذه الحقيقة بالوجدان، فلا محيص إلّا ان يكون تطبيق عنوان المجعول عليه بالعناية و الادّعاء، لا يتصور ثالث لهذين المعنيين، لدورانه بين النفي و الإثبات. و ليس الغرض من تطبيق العنوان وجدانا على الشي‏ء كون العنوان ذاتيا له، بل الغرض كون هذه الحقيقة عارضا للشي‏ء بالجعل أو غيره من سائر الأمور الاختيارية، كجعل الجسم أبيض أو أسود، ففي الأمور الاعتبارية كالمسجدية و الوقفية- جعلها التشريعي عين تكوينه بإنشاء قولي أو بفعل خارجي، قبال ذاتي الشي‏ء الغير القابل للجعل و لو تكوينا، و لذا «ما جعل اللّه المشمشة مشمشة» بل أوجد الذات الواجد لهذه الحيثية بذاته. إذا عرفت هذه المقدمة نقول:

     إنّ الغرض من تشريع الإحراز و البقاء احتمال الخلاف المساوق لتمامية الكشف: إن كان بنحو يحكم العقل بتطبيق هذه العناوين على المجعول بنحو الحقيقة و الوجدان، ففساده أوضح من أن يخفى على أحد، و إن كان الغرض أنّ نتيجة التشريع تطبيق العقل هذه العناوين على المجعول بالعناية و الادّعاء- كجعل الحياة و الممات لزيد- فهو في غاية المتانة و لا يتصور في البين ثالث، لما عرفت من دورانه بين النفي و الإثبات.

     و إذا كان كذلك فلا شبهة في أنّ ادّعاء شي‏ء لشي‏ء يحتاج إلى النّظر إلى جهة أخرى مصحح لهذا الادّعاء، فربما يكون الغرض من ادّعاء العالمية احترام الناس له، ففي هذه الصورة لا يترتب عليه عمل لعلمه هذا، فلا محيص في ترتب هذا الأثر من كون النّظر في هذا الادّعاء إلى لزوم عمله عليه على وفق علمه الوجداني، فبالأخرة ينتهى إلى الأمر بالمعاملة، فتشترك الأمارة مع الأصول في ذلك و في قيامها مقام القطع في الجهة الثالثة.

     نعم: الفارق بينهما هو أن الأمر بالمعاملة في الأصول مجعول بدوا، و في الأمارة مستكشف من جعل الإحراز بدوا بإنشائه أو إمضائه. و حينئذ فالغرض من قيام الظن مقام العلم إن كان هذا المقدار فلا بأس به، لكن معلوم أنّ هذا المقدار لا يكون ملزما للعمل لو لا استكشاف الأمر بالمعاملة منه- كما أشرنا إليه- فالذي يوجب قيام الظن مقام العلم الطريقي في هذه الجهة هو الأمر بالمعاملة لا تتميم الكشف محضا، كما هو الشأن لو قلنا بتنزيل المؤدى منزلة الواقع، إذ المقصود أيضا الأمر بالمعاملة مع ما أدّى إليه الظن معاملة الواقع، و مرجع هذا الأمر و العناية المزبورة أيضا إلى إبراز الإرادة الواقعية بهذا الإنشاء، كما هو الشأن في لسان تتميم الكشف، بل و مثل إيجاب الاحتياط الّذي لا عناية فيه أصلا، فمبرزية هذه الخطابات عن الواقع إنّما هو بهذا المعنى، لا بمعنى تتميم الكشف أو التعبد بالمؤدّى الّذي هو مفاد الخطاب. [↑](#footnote-ref-210)
211. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص26

     أنّنا لو فرضنا أنّ المولى عالم بالغيب، و بان على إعمال علمه الغيبيّ في تشريعه للحكم الظاهريّ، فهنا لا يتصور فرض إعمال الترجيح بقوّة الاحتمال، و إنّما الّذي يتصوّر هو الترجيح بقوّة المحتمل كمّا أو كيفا ، فلو كان المحتمل لدينا المعلوم لدى المولى دائما هو الإلزام، أو دائما هو الترخيص، أو لم تكن لدينا عدا شبهة واحدة، و الحكم الواقعيّ فيها عند اللّه هو الإلزام، أو هو الترخيص، و لم ير المولى من المصلحة إعلامنا بالواقع، و قرّر جعل الحكم الظاهريّ لنا، و كان الحكم الظاهريّ طريقيّا صرفا، فهنا لا يبتلي المولى أصلا بالتزاحم بين أغراضه في الحفظ، بل يحفظ أغراضه تماما، إمّا بجعل الاحتياط لو كانت أغراضه جميعا إلزاميّة، أو بجعل الترخيص و البراءة لو

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 27

     كانت أغراضه جميعا ترخيصيّة، و إنّما يقع له التزاحم بين أغراضه في الحفظ حينما يفترض أنّه في موارد الشبهة للعبيد توجد أغراض إلزاميّة أحيانا، و أغراض ترخيصيّة أحيانا أخرى. و لم يرد المولى من المصلحة إيصال الحكم الواقعيّ إلى العبد، فهنا يقع التزاحم بين مصالحه الإلزاميّة و الترخيصيّة، إذ لو جعل الاحتياط خسر المصالح الترخيصيّة، و لو جعل البراءة خسر المصالح الإلزاميّة،

     و هنا يحسب المولى حسابين: الأوّل حساب الأهميّة الكيفيّة. و الثاني حساب أكثريّة أحد سنخي الأغراض من الآخر، و يقدّم ما هو الأرجح بعد الكسر و الانكسار.

     و قد تختلف النتيجة باختلاف دوائر الشبهات، فيرى أنّ الأغراض الترخيصيّة في غير دائرة خبر الثقة أهمّ من الأغراض اللزوميّة، فيجعل الأصل الأوّلي هو البراءة، لكن لو عمّم هذا الأصل لدائرة أخبار الثقات الدالّة على الإلزام خسر مصالحه الإلزاميّة في تلك الدائرة، و هو يعلم أنّها أهمّ كمّيّة من مصالحه الترخيصيّة فيها التي سيخسرها بسبب كذب الثقات مثلا، فيجعل خبر الثقة حجّة تحفظا على هذه النكتة، و على هذا لا موجب لحجّيّة مثبتات خبر الثقة بمقتضى القاعدة، أي انه لو لم نستفد من دليل جعل الحجّيّة التوسعة في الجعل التعبّدي بأن تكون اللوازم أيضا بذاتها مشمولة لدليل الجعل، فمجرّد حجّيّة الدلالة المنطوقيّة لا تستلزم حجّيّة اللوازم، إذ من المحتمل أن يكون الأهمّ في نظر المولى في دائرة المنطوق بعد ملاحظة الكمّ و الكيف معا هي الأغراض اللزوميّة، و لا يكون الأهم في‏

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 28

     نظره في دائرة اللوازم لوازم الغرض اللزوميّ، بل يكون العكس مثلا. [↑](#footnote-ref-211)
212. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص28

     و أما لو فرضنا أنّ المولى لا يعلم الغيب ، فلا يدري أين تقع الشبهة في الحكم لدى عبده، فيتصور بشأنه التزاحم في حفظ الغرض حتى لو لم تتّفق في الواقع لعبده عدا شبهة واحدة، أو اتّفقت له شبهات متماثلة في حكمها الواقعيّ لزوما أو ترخيصا، و يتصور بشأنه- إضافة إلى ما مضى من المرجّح المحتمليّ كمّا و كيفا- مرجّح آخر: و هو المرجّح الاحتمالي، فإنّ نسبة الشبهة إلى الجانبين قد تكون على حدّ سواء، و قد لا تكون على حدّ سواء، و من المعلوم أنّ ذلك دخيل في التحريك نحو الأغراض، فالإنسان لو دار أمره بين غرضين أحدهما أهم، و لكن احتمال الآخر كان أقوى بكثير من احتمال الغرض الأهمّ، فقد تراه يقدّم جانب الغرض الآخر رغم أهمّية مزاحمه، و ذلك لقوّة الاحتمال في جانبه، و كذلك نفترض فيما نحن فيه: أنّه و إن كانت الأغراض الترخيصيّة في نفسها في نظر المولى أهمّ من الأغراض اللزوميّة لكن النسبة الاحتماليّة تتغيّر بقيام خبر الثقة على حكم إلزامي، فقد تتغيّر النتيجة، إذ يصبح جانب الإلزام أرجح من جانب الترخيص بالمرجّح الاحتمالي، إذ خبر الثقة أقرب إلى الصدق منه إلى الكذب، و هذا المرجّح ثابت. و لو فرض أنّه لم تكن هنا إلّا شبهة واحدة، أو كانت الشبهات في الحكم الواقعيّ متماثلة، فتحفظا على هذه النكتة يجعل المولى خبر الثقة حجة، و تترتب على هذا حجّيّة مثبتاته بالنحو الّذي‏

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 29

     يأتي تحقيقه في مبحث مثبتات الأمارات و الأصول (إن شاء اللّه).

     و مولانا- سبحانه و تعالى- و إن كان عالما بالغيب، لكن قد يفترض أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب.

     و الدليل على إعمال المرجّح الاحتمالي في خبر الثقة هو ظاهر دليل الحجّيّة، فإنّ قوله مثلا: (اسمع له و أطع، فإنّه الثقة المأمون). ظاهر في أنّ موضوع الحجّيّة هو الوثاقة و الأمانة الموجبة لقوّة الاحتمال، بحيث لو لم تكن في البين عدا شبهة واحدة كانت الوظيفة فيها هي قبول خبر الثقة لوثاقته و أقربيّة قوله إلى الواقع [1]. [↑](#footnote-ref-212)
213. مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص29

     [1] لا يخفى أنّ ما أفاده (رضوان اللّه تعالى عليه) في المقام، من أنّ مقياس أماريّة الأمارة الموجب لاستلزام حجّيّة المطابقيّة لثبوت اللوازم كون حجّيّتها على أساس قوّة الاحتمال، لا على أساس قوّة المحتمل كيفا و لا كمّا هو المطابق لما ذكره (رضوان اللّه عليه) أيضا في أوّل بحث الاستصحاب، حيث أفاد هناك: أنّ الترجيح إن كان بملاك أقوائيّة المحتمل كيفا، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة للمولى أهمّ من الأغراض الترخيصيّة فأوجب الاحتياط عند الشكّ، لم يستلزم ذلك حجّيّة المثبتات و إن كان بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النّظر المجموعيّ إلى الأحكام، و يرجع ذلك في الحقيقة إلى أقوائيّة المحتمل كمّا، كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة و ان تساوتا كيفا فقدّم جانب الأغراض اللزوميّة بجعل وجوب الاحتياط و نحوه، لم يستلزم ذلك أيضا حجّيّة المثبتات و إن كان بملاك أقوائيّة الاحتمال بلحاظ النّظر الاستغراقيّ و الأفراديّ، بحيث إنّ المولى يحسب حساب خبر - ثقة في نفسه بقطع النّظر عن وجود أيّ خبر آخر في الأحكام و عدمه، فيجعله حجّة لأقوائيّة احتمال صدقه الثابتة حتى مع فرض أنّه لم يوجد في الفقه أيّ خبر ثقة آخر غير هذا الخبر، استلزم ذلك حجّيّة المثبتات بلا حاجة إلى مئونة زائدة تثبت إطلاق دليل الحجّيّة للدلالة الالتزاميّة.

     أقول: كأنّ مقصوده رحمه اللّه: أنّ قوّة الاحتمال في الدلالة المطابقيّة تستلزم لا محالة قوّة الاحتمال في اللوازم، فتسري الحجّيّة إليها. أمّا قوّة المحتمل كيفا في المطابقيّة فلا تستلزم قوّة المحتمل كيفا في اللوازم، فقد يكون نقيض الالتزاميّة الكاذبة أهمّ من الالتزاميّة الصادقة، بينما كان الغرض المحفوظ بالظهورات الصادقة أهمّ من الغرض الّذي يخسره المولى بسبب الظهورات الكاذبة.

     و أمّا قوّة المحتمل كمّا في المطابقيّة كما إذا كانت الأغراض اللزوميّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة فأيضا لا تستلزم قوّة المحتمل كمّا في اللوازم، إذ قد تكون الأغراض اللزوميّة في المطابقيّة أكثر من الأغراض الترخيصيّة عددا، و تكون في اللوازم أقلّ من الأغراض الترخيصيّة عددا، إذن فلا تكون حجّيّة المطابقيّة إذا كانت على أساس قوّة المحتمل كيفا أو كمّا مستلزمة لحجّيّة المثبتات.

     أقول: إنّ تأثير الترجيح الكمّيّ في الحجّيّة يتصوّر على نحوين:

     الأوّل: أنّ يفترض أنّ الأخبار الإلزاميّة مثلا كانت حجّيّتها في صالح المولى من باب أنّ الأحكام الواقعيّة الإلزاميّة الموجودة في موارد الأخبار الصادقة منها كلّها قائمة على أساس مصلحة في الإلزام، و لكن الأحكام الواقعيّة الترخيصيّة الموجودة في موارد الأخبار الكاذبة منها لم تكن كلّها قائمة على أساس مصلحة في الترخيص، بل قسم منها قائم على أساس عدم مصلحة في الإلزام، فبهذه النكتة أصبحت عدد المصالح الإلزاميّة أكثر من عدد المصالح الترخيصيّة.

     و الثاني: أن يفترض أنّ الأخبار الصادقة منها أكثر من الكاذبة.

     - فإن فرض الترجيح الكميّ قائما على الأساس الأوّل، فحجّيّة المطابقيّة لا تستلزم حجّيّة اللوازم، إذ قد تكون الترخيصات في موارد الالتزاميات الدالّة على الإلزام كذبا كلّها قائمة على أساس مصلحة في الترخيص مثلا، بينما الترخيصات في موارد المطابقيّات الدالّة على الإلزام كذبا قسم منها قائم على أساس عدم المصلحة في الإلزام، فقد يوجب هذا اختلاف حساب اللوازم من المطابقيّات.

     و إن فرض الترجيح الكمّي قائما على الأساس الثاني فحسب، و هو أكثريّة الصدق دون الأول، فهذا يوجب استلزام حجّيّة المطابقيّة لحجّيّة المثبتات، لأنّ أكثريّة الصدق في المطابقيّة تلازم لا محالة أكثريّة الصدق في المثبتات، و افتراض أنّ مصالح الترخيص في جانب المثبتات أكثر من مصالح الإلزام بخلاف المطابقيّة لا منشأ له إلّا أحد أمور ثلاثة:

     الأوّل: كون الترخيصات المخالفة للدلالة الالتزاميّة قائمة على أساس مصالح في الترخيص مثلا، بينما الترخيصات المخالفة للمطابقيّة قسم منها قائم على أساس عدم مصلحة الإلزام. و قد فرضنا أنّ هذا لم يكن دخيلا في الحساب.

     و الثاني: كون الكذب في الالتزاميّة أكثر منه في المطابقيّة، و هذا مستحيل.

     و الثالث: كون اللوازم أكثرها ترخيصيّة، بينما مطابقيّاتها كانت في الغالب إلزاميّة مثلا، و هذا لا يضرّ بحجّيّة المثبتات كما هو واضح.

     و عليه، فما قاله أستاذنا الشهيد رحمه اللّه من أنّ الترجيح الكمّي إن كان هو الأساس للحجّيّة لم يستلزم حجّيّة المثبتات إن قصد به الترجيح الكمّيّ بالمعنى الأوّل، و ذلك بأن يكون مقصوده بقوّة الاحتمال ما يشمل الترجيح الكمّيّ بالمعنى الثّاني، فهو صحيح و إن قصد به الترجيح الكمّيّ حتى على أساس أكثريّة الصدق من الكذب فهذا غير صحيح. و كلامه رحمه اللّه قابل للحمل على ذلك الأمر الصحيح لو لا ما ذكره في المقام من أنّ الترجيح بقوّة الاحتمال لا يتصوّر في المولى إلّا إذا كان‏

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 32

     ..........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     - لا يعلم الغيب، أو رأى من المصلحة أن يتصرف تصرف من لا يعلم الغيب، و ذلك لأنّ الترجيح الكمّيّ بمعنى ملاحظة أكثريّة الصدق من الكذب، و النّظر المجموعيّ إلى الأخبار لا الاستغراقي الأفرادي معقول حتى بالنظر إلى عالم الغيب. و من حسن الحظّ أنّ هذا الجزء من الكلام- أي شرط افتراض المولى غير عالم بالغيب واقعا، أو تنزيلا غير موجود في كلامه رحمه اللّه في بحث الاستصحاب-.

     و ممّا يشهد لحمل كلامه رحمه اللّه و لو ارتكازا على المعنى الصحيح، و هو إلحاق الترجيح بأكثريّة الصدق بالترجيح بقوّة الاحتمال ما جاء منه في بحث الأصل المثبت في باب الاستصحاب من الاستدلال على عدم كون نظر المشرّع في حجّيّة خبر الثقة إلى الترجيح بقوّة المحتمل، بأنّه لم يؤخذ في دليل حجّيّة الخبر سنخ معيّن من المحتمل من حلّ أو حرمة، أو أي شي‏ء آخر. و هذا- كما ترى- لا ينسجم إلّا مع إلحاق المرجّح الكمّيّ للصدق بقوّة الاحتمال دون قوّة المحتمل، و إلّا فعدم أخذ سنخ معيّن من المحتمل في دليل حجّيّة الخبر لا يدلّ على أنّ الملحوظ فيها قوّة الاحتمال دون قوّة المحتمل، إذ من المعقول افتراض أنّه إنّما جعل خبر الثقة حجّة بقطع النّظر عن كون المفاد هو الحلّ، أو الحرمة، أو أيّ شي‏ء آخر، لما في خبر الثقة من غلبة كمّيّة الأفراد الصادقة منها و أكثريّتها من الأفراد الكاذبة.

     و لا يخفى أنّنا لو جعلنا المقياس في أماريّة الأمارة و حجّيّة مثبتاتها كون ملاك الحجّيّة أقوائيّة الاحتمال بالمعنى المقابل للترجيح الكمّيّ بغلبة الصدق، ورد النقض على ذلك بأنّه لو ثبتت حجّيّة لوازم خبر الثقة ببيان أنّ تمام الملاك في حجّيّته كان هو الكشف، و هو ثابت في اللوازم بنفس درجة ثبوته في الدلالة المطابقيّة، للزمت من ذلك حجّيّة كلّ ظنّ يساوي الظنّ الناشئ من خبر الثقة، أو كلّ أمارة تساوي خبر الثقة في الكشف، لأنّ الملاك للحجّيّة كان هو الكشف الموجود هنا أيضا. أمّا إذا أدخلنا في الحساب المرجّح الكمّيّ في الصدق فقد انتفى هذا النقض، إذ يجاب عليه‏

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 33

     ..........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     - عندئذ، بأنّ من المحتمل أن يكون الحساب الكمّيّ في الشهرات مثلا، بعد جعل الحجّيّة لخبر الثقة قد اختلف عنه لو لا حجّيّة خبر الثقة، فصحيح: أنّ الشهرة كخبر الثقة تصيب الواقع في ثمانين بالمائة من مواردها مثلا، لكن بعد جعل الحجّيّة لخبر الواحد قد انحفظت بسببها الأغراض الكامنة في الشهرات المطابقة لأخبار الثقات، و لم تبق عدا الأغراض الكامنة في موارد الشهرات التي لم يرد على طبقها خبر ثقة، و لا نعلم أنّ تلك الشهرات أيضا تكون نسبته الصادقة منها إلى الكاذبة ثمانين بالمائة مثلا، فمن المحتمل أنّ حساب الكمّ قد انقلب في نظر المولى عمّا كان عليه قبل حجّيّة خبر الثقة، و لهذا اكتفي المولى بجعل الحجّيّة لخبر الثقة، و كانت الغلبة في ما بقي من الشهرات لملاك الترخيص، فلم يجعل الشهرة حجّة كي نرجع إلى البراءة و نثبت بها الترخيص.

     و لا يأتي عين هذا البيان في جانب لوازم خبر الثقة بأن يقال: لعلّ حجّيّة الدلالة المطابقيّة لم تبق مجالا لجعل الحجّيّة في المثبتات، لأنّ قسما من مواردها صادفت التطابق مع دلالات مطابقيّة أخرى، فلعلّ نسبة الكمّيّة فيما في ما بقي منها قد انقلبت، فلم يبق مبرّر لجعل الحجّيّة للمثبتات.

     فإنّه يقال في مقام الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من أخبار الثقات التي لم ترد دلالة مطابقيّة في روايات أخرى على طبق مثبتاتها. و نقول: إنّ هذا العدد من الأخبار نسبة مساهمة مداليلها المطابقيّة في خلق المرجّح الكمّيّ لجانب الصدق في أيّ دائرة تفترض لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك المرجّح حينما تجعل في نفس تلك الدائرة بدلا عن الدلالات المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع صدق المطابقيّة، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة اللوازم.

     و لا يقال: إنّ هذا استدلال بلوازم دليل حجّيّة المطابقيّة بينما دليل حجّيّة

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 34

     ..........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     - المطابقيّة بنفسه أمارة من الأمارات، و التمسك بلازمها أوّل الكلام.

     فإنّه يقال: أولا: أنّ دليل حجّيّة الخبر و إن فرض- بغضّ النّظر عن نكتة الفرق بين الأمارة و الأصل- عدم شمول إطلاقه للوازم الخبر، و إلّا فلسنا بحاجة في إثبات حجّيّة مثبتاته إلى التمسك بنكتة الفرق الجوهريّ بين الأمارة و الأصل، و لكن بالنظر إلى هذه النكتة نقول: إنّ تمام الموضوع للحجّيّة في منطوق هذا الدليل هو قوّة الاحتمال- و لو بالمعنى الشامل للترجيح الكمّيّ-، و هذا ثابت في اللوازم. إذن فدليل الحجّيّة بمدلولها المطابقي- أي بظهوره شمل اللوازم لا بالملازمة-.

     هذا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن ظهور من الظهورات. أمّا إذا كان دليل الحجّيّة عبارة عن السيرة، فهي من أوّل الأمر تشمل المطابقيّة و اللوازم معا بلا حاجة إلى البحث عن الفارق الجوهريّ بين الأمارة و الأصول.

     و ثانيا: أنّنا في إثبات الحجّيّة يجب أن ننتهي أخيرا إلى دليل قطعيّ و لو بوسائط، و متى ما انتهينا إلى دليل قطعيّ فهو أمّا أن يكون شاملا ابتداء للمطابقيّة و اللوازم، كما لو كان ذاك الدليل هو السيرة، فلا يبقى إشكال عندئذ، و إمّا أن لا يكون شاملا ابتداء للوازم، كما لو كان ذاك الدليل عبارة عن نصّ قطعيّ الصدور و الدلالة، دلّ بمدلوله المطابقي على حجّيّة المطابقيّة فحسب، و عندئذ يكون إيماننا بالملازمة بين حجّيّة المطابقيّة و حجّيّة اللوازم سببا للتعدّي إلى اللوازم، لأنّ دليل حجّيّة المطابقيّة كان قطعيّا. و القطع بالملزوم يؤدي إلى القطع باللازم بلا إشكال.

     و على أيّة حال، فتفصيل أستاذنا الشهيد رحمه اللّه بين مثبتات خبر الثقة و أمارة أخرى تساوي أو تفوق خبر الثقة في الكشف بتعدّيه من المطابقيّة إلى المثبتات، و عدم تعدّيه من خبر الثقة إلى أمارة أخرى شاهد آخر على حمل كلامه رحمه اللّه على المعنى الصحيح، و هو إلحاق المرجّح الكمّيّ على أساس أكثريّة الصدق بقوّة الاحتمال في استلزامه لحجّيّة المثبتات. [↑](#footnote-ref-213)
214. مباحث الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص331

     ــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

     [2] قد يقال بالتهافت بين القول بحجيّة مثبتات الأمارة و القول بعدم حجّية أمارة مساوية في الكشف للأمارة التي قام الدليل على حجّيّتها، أو أقوى منها.

     و توضيح ذلك: أن يقال: إنّه إذا كان العرف يفهم من دليل حجّيّة الأمارة حجّيّة مثبتاتها أيضا بنكتة أنّ تمام المقياس هو الكشف الّذي نسبته إلى المفاد الأوّلي للأمارة و الملازمات على حدّ سواء، فنفس النكتة توجب التعدّي إلى الأمارة الأخرى المماثلة لهذه الأمارة أو الأقوى منها، لأنّ تمام النكتة في حجّية الأمارة الأولى هي الكشف الثابت في الأمارة الثانية أيضا بدرجة متساوية أو أقوى. و إذا كان العرف يحتمل أن لا يكون الكشف هو تمام النكتة في‏

     مباحث الأصول، ج‏2، ص: 332

     ..........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     - الحجّيّة فكما لا يتعدّى إلى الأمارة الثانية كذلك لا يبقى مبرّر لحجّيّة مثبتات الأمارة، إذ لعلّ نكتة الحجّية التي ليست هي الكشف محضا تختص بالمفاد الأوّلي للأمارة.

     و الواقع أنّ دليل حجّيّة الأمارة تارة يفرض شموله ابتداء لمثبتات الأمارة في عرض شموله للمدلول الأوّلي لها، و عندئذ لا شكّ في حجّيّة مثبتاتها من دون أن ينتقض ذلك بعدم حجّية الأمارة الثانية كما هو واضح. مثاله: ما إذا كان الدليل على حجّية خبر الثقة عبارة عن السيرة العقلائية التي نسبتها إلى المفاد الّذي قصده المخبر و ملازماته التي لم يقصدها على حدّ سواء.

     و أخرى يفرض أنّ دليل حجّية الأمارة انصبّ بمضمونه ابتداء على المدلول الأوّلي للأمارة، لكنّنا تعدّينا إلى مثبتات الأمارة بعدم الفرق، و هذا هو الّذي يمكن أن يتخيّل وروده نقضا على المقام، فيقال: لو استظهر من دليل الحجّيّة أنّ تمام الموضوع للحجّيّة هو هذه المرتبة من الكشف فكما نتعدّى من الدلالة المطابقيّة إلى الملازمات كذلك نتعدّى من خبر الثقة مثلا إلى كلّ ما يساويه في الكشف، و لو لم يستظهر ذلك لم نتعدّ لا إلى ما يساوي خبر الثقة في الكشف و لا إلى الملازمات.

     و الجواب: أنّ الأخبار الإلزاميّة مثلا حينما جعلت حجّة يكون المستظهر لنا من دليل حجّيّتها أنّه كان الملاك في الحجّية أنّ صدقها أكثر من كذبها الموجب لكون حجّيّتها مربحة للمولى للملاكات الإلزاميّة أكثر ممّا تخسّر المولى ملاكات ترخيصيّة، و- على الأقلّ- نحتمل أن يكون النّظر إلى الأكثريّة العدديّة للصدق من الكذب لا مجرّد أقوائيّة الاحتمال بمعناها النفسيّ. و هذه الأكثريّة العدديّة بهذه النسبة قد تكون غير محفوظة في الشهرات المتساوية في الكشف لخبر الثقة، أو الأقوى منها مثلا بعد استثناء ما طابقت منها مع أخبار الثقات، لاحتمال وقوع أكثر الشهرات الصادقة في دائرة (ما طابق الأخبار).

     و لا يأتي مثل هذا البيان في الدلالات الالتزاميّة، بأن يقال: إنّ المثبتات بعد استثناء ما طابق منها صدفة لدلالات مطابقيّة لأخبار أخرى لعلّ نسبة الصدق في الباقي منها إلى الكذب فيه تكون أقلّ من نسبة الصدق في الدلالات المطابقيّة إلى الكذب فيها.

     فإنّه يقال في الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من الأخبار التي لم تكن مثبتاتها مستفادة من أخبار أخرى بالمطابقة و نقول: إنّ الدلالات المطابقيّة لتلك الأخبار نسبة مساهمتها في خلق الترجيح بغلبة الصدق في أيّ دائرة وضعت لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك الترجيح حينما توضع في نفس تلك الدائرة بدلا عن دلالاتها المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع كذب المطابقيّة (الظاهر الصحيح مع صدق المطابقية)، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّية المثبتات. [↑](#footnote-ref-214)
215. تقدم نقل كلامه في الحاشية السابقة [↑](#footnote-ref-215)
216. ذكر ذلك في البحوث أيضاً بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص9

     2- ان ترجيح الأحكام الواقعية المتزاحمة تارة يكون على أساس كيفي أي قوة نوع المحتمل و أهميته كما إذا كانت الأغراض الواقعية اللزومية أهم لدى‏ المولى من أغراضه الترخيصية فيجعل إيجاب الاحتياط عند الشك، و أخرى يكون على أساس كمي أي قوة الاحتمال‏ بلحاظ مجموع الأحكام التي تتضمنها تلك الدائرة كما إذا كانت الأغراض اللزومية في دائرة الشبهات قبل الفحص أكثر من الترخيصية مثلا و ان كانت نوع غرض لزومي واحد ليس بأهم من غرض ترخيص واحد فيجعل إيجاب الاحتياط فيها أيضا تحفظا على الكمية الأكبر من تلك الأغراض، و ثالثة يكون على أساس كمي أي قوة الاحتمال و لكن لا بلحاظ النّظر المجموعي‏ إلى ما ضمن تلك الدائرة من الأحكام بل بلحاظ النّظر الاستغراقي إلى كل مورد فيرى ان هناك قوة لأحد الاحتمالين على الآخر فيجعل الحكم الظاهري على طبق ذلك الاحتمال و الّذي قد يكون إلزاميا و قد يكون ترخيصيا كعنوان ما أخبر به الثقة،

     و هذا القسم من جعل الحكم الظاهري هو الّذي تكون مثبتاته حجة على القاعدة كما سوف يأتي البحث عنه مفصلا في موضعه بخلاف القسمين السابقين.

     ثم انه ربما لا يوجد مرجح كيفي و لا كمي في شبهة فحينئذ قد تصل النوبة إلى إعمال المولى لمرجحات ذاتية أي غير مربوطة بالواقع المشتبه بل لخصوصيات نفسية و نحوها فيرجح أحد الحكمين على أساس ذلك و لا محذور في ذلك، و لا ينافي ذلك مع طريقية الحكم الظاهري كما لا يستلزم التصويب لأن هذا الترجيح كان في طول التساوي بين الحكمين الواقعيين المتزاحمين في مقام الحفظ.

     و على ضوء ذلك نقول في المقام بان جملة من الأصحاب ذكروا ان الاستصحاب غير ناظر إلى الأحكام الواقعية و ملاكاتها و انما هو مجرد تعبد ظاهري صرف كأصالة الإباحة.

     و هذا الكلام غير صحيح لما عرفت من ان مثل أصالة الإباحة أيضا مجعول لحفظ الملاكات و الأغراض الواقعية الترخيصية المتزاحمة مع الأغراض اللزومية و لكن لا على أساس قوة الاحتمال بل على أساس نوعية المحتمل- المرجح الكيفي-.

     و ذكر آخرون ان الاستصحاب كأصالة الاحتياط في التحفظ على الواقع بقطع النّظر عن مسألة الأمارية و الكاشفية.

     و هذا التعبير يرجع بحسب تعبيراتنا إلى ان الاستصحاب جعل على أساس المرجح الكيفي لا الكمي. و هذا أيضا غير صحيح، لأن جعل حكم ظاهري على‏

     بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 11

     أساس المرجح الكيفي انما يعقل في مثل أصالة الاحتياط أو الحل لا الاستصحاب الّذي لا يكون نوع المحتمل مشخصا فيه لأن الاستصحاب قد يكون استصحابا لحكم إلزاميّ و قد يكون استصحابا لحكم ترخيصي فلا تميز لنوع الحكم في موارد جريان الاستصحاب ليعقل ان يكون الترجيح على أساسه.

     و الصحيح: انه يمكن ان يكون جعل الاستصحاب كحكم ظاهري على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي بان يكون المولى معتقدا بقاء أكثر الحالات السابقة المتيقنة في دائرة اليقين السابق و الشك اللاحق. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أمارية الحالة السابقة أو اليقين السابق على البقاء في نفسه. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بعامل ذاتي لا موضوعي بعد فرض التساوي في المرجحات الموضوعية الكيفية و الكمية في موارد اليقين السابق و الشك اللاحق و لتكن النكتة الذاتيّة للترجيح هي الانسجام مع الميل و الرغبة الشخصية للمكلف للسير على وفق يقينه السابق. [↑](#footnote-ref-216)
217. **مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص35**

     الأمارات الترخيصيّة:

     ثمّ إنّ موارد الأمارات الترخيصيّة يكون المرجّح الاحتماليّ و المحتمليّ كلاهما ثابتا فيها، و ليس الثابت خصوص المرجّح الاحتماليّ الّذي أوجب أماريّة الأمارة.

     و الدليل على ذلك أمور:

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 36

     أوّلا: أنّنا لا نحتمل الفرق بين موارد الأخبار المرخّصة و موارد الشبهات التي لم يرد فيها خبر، بأن تكون الأغراض الترخيصيّة في موارد تلك الشبهات أهمّ، و لا تكون في موارد تلك الأخبار أهمّ.

     و ثانيا: أنّ دليل أصالة البراءة شامل لمورد الأخبار المرخّصة على ما هو مختارنا من أنّ حكومة الأمارة على الأصل إنّما هي في مورد التخالف بينهما لا في مورد التطابق.

     و ثالثا: أنّ نفس دليل حجّيّة الخبر ظاهر في أنّه جعل الخبر حجّة لتغيير الوظيفة- أي أنّ الوظيفة بقطع النّظر عن حجّيته و أماريّته تكون هي الرجوع إلى الأصول الفوقانيّة-، و إنّما جعل الخبر حجّة لأنّ ذلك قد يغيّر الوظيفة كما لو كان الأصل ترخيصيّا و الخبر إلزاميّا، إذن فالوظيفة في الخبر الترخيصيّ بقطع النّظر عن أماريّة الخبر و ما يشتمل عليه من المرجّح الاحتمالي هي الرجوع إلى البراءة، و هذا دليل على ثبوت المرجّح المحتملي لجانب الترخيص.

     و رابعا: أنّنا إذا استظهرنا من الدليل أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل المولى تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب [1]، و لذا وصلت النوبة إلى جعل الأمارة، إذن فكأنّه غير عالم بأنّه من باب الصدفة وجدت الترخيصات الأهمّ كمّا أو كيفا في غير موارد الخبر لا في الأخبار المرخّصة.

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
     [1] قد مضى في التعليق السابق النقاش في هذا الاستظهار.

     بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص350

     الجهة الأولى- تقديم الأمارة على أصالة البراءة و الوجه فيه أخصية دليل حجية الأمارة عن البراءة، و لا يتوهم ان النسبة بينهما عموم من وجه لحجية الأمارة في مورد الترخيص أيضاً و جريان البراءة في مورد فقدان الأمارة أيضاً لأنه ليس المقصود التخصيص الحرفي و انما المقصود ملاك التخصيص فان دليل حجية الأمارة لو ألغينا إطلاقه للأمارة الملزمة لزم إلغاء مفادها رأساً إذ ثبوت الترخيص في مورد الأمارة الترخيصية ليس بملاك الأمارة لكفاية الشك و عدم ثبوت الإلزام في التأمين فتكون حجية الأمارة أشبه باللغو عرفاً.

     اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص355

     يمكن أن يناقش في الوجه الأوّل: بأنّ حجّية الامارة الترخيصية تختلف في الثمرة عن حجّية البراءة من حيث كونها محرزة للحكم الواقعي و آثارها أو تقوم مقام القطع الموضوعي في الآثار، أو من حيث تقدمها على الاستصحابات الالزامية، بخلاف البراءة الشرعية، بل الحكم الترخيصي الامارتي حيث يكون بملاك قوّة الاحتمال، فيختلف ذاتاً عن الحكم الترخيصي بملاك نوع المحتمل، فلا لغوية.

     إلّا انّ هذا الاشكال يمكن الاجابة عليه بعدم كفاية هذا المقدار لدفع اللغوية العرفية. [↑](#footnote-ref-217)
218. قوة الاحتمال بالنظر المجموعي الذي يمكن استكشاف منه حجية اللوازم للامارة هو قوة الاحتمال على نحو الموضوعية وهذا ذكره السيد الحائري في مسالة التفرقة بين لوازم الامارة وبين الشهرة فان قوة الاحتمال إذا كانت كافية في حجية اللوازم فانها كافية في حجية الشهرة ، فأجاب بانها بالنظر المجموعي قد لا تكون متوفرة في الشهرة وان كانت متوفرة في اللوازم ...

     **مباحث الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص32**

     و لا يخفى أنّنا لو جعلنا المقياس في أماريّة الأمارة و حجّيّة مثبتاتها كون ملاك الحجّيّة أقوائيّة الاحتمال بالمعنى المقابل للترجيح الكمّيّ بغلبة الصدق، ورد النقض على ذلك بأنّه لو ثبتت حجّيّة لوازم خبر الثقة ببيان أنّ تمام الملاك في حجّيّته كان هو الكشف، و هو ثابت في اللوازم بنفس درجة ثبوته في الدلالة المطابقيّة، للزمت من ذلك حجّيّة كلّ ظنّ يساوي الظنّ الناشئ من خبر الثقة، أو كلّ أمارة تساوي خبر الثقة في الكشف، لأنّ الملاك للحجّيّة كان هو الكشف الموجود هنا أيضا. أمّا إذا أدخلنا في الحساب المرجّح الكمّيّ في الصدق فقد انتفى هذا النقض، إذ يجاب عليه‏

     مباحث الأصول، ج‏3، ص: 33

     ..........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
     - عندئذ، بأنّ من المحتمل أن يكون الحساب الكمّيّ في الشهرات مثلا، بعد جعل الحجّيّة لخبر الثقة قد اختلف عنه لو لا حجّيّة خبر الثقة، فصحيح: أنّ الشهرة كخبر الثقة تصيب الواقع في ثمانين بالمائة من مواردها مثلا، لكن بعد جعل الحجّيّة لخبر الواحد قد انحفظت بسببها الأغراض الكامنة في الشهرات المطابقة لأخبار الثقات، و لم تبق عدا الأغراض الكامنة في موارد الشهرات التي لم يرد على طبقها خبر ثقة، و لا نعلم أنّ تلك الشهرات أيضا تكون نسبته الصادقة منها إلى الكاذبة ثمانين بالمائة مثلا، فمن المحتمل أنّ حساب الكمّ قد انقلب في نظر المولى عمّا كان عليه قبل حجّيّة خبر الثقة، و لهذا اكتفي المولى بجعل الحجّيّة لخبر الثقة، و كانت الغلبة في ما بقي من الشهرات لملاك الترخيص، فلم يجعل الشهرة حجّة كي نرجع إلى البراءة و نثبت بها الترخيص.

     و لا يأتي عين هذا البيان في جانب لوازم خبر الثقة بأن يقال: لعلّ حجّيّة الدلالة المطابقيّة لم تبق مجالا لجعل الحجّيّة في المثبتات، لأنّ قسما من مواردها صادفت التطابق مع دلالات مطابقيّة أخرى، فلعلّ نسبة الكمّيّة فيما في ما بقي منها قد انقلبت، فلم يبق مبرّر لجعل الحجّيّة للمثبتات.

     فإنّه يقال في مقام الجواب على ذلك: إنّنا نشير إلى ذاك العدد من أخبار الثقات التي لم ترد دلالة مطابقيّة في روايات أخرى على طبق مثبتاتها. و نقول: إنّ هذا العدد من الأخبار نسبة مساهمة مداليلها المطابقيّة في خلق المرجّح الكمّيّ لجانب الصدق في أيّ دائرة تفترض لا تكون أكبر من نسبة مساهمة مثبتاتها في خلق ذاك المرجّح حينما تجعل في نفس تلك الدائرة بدلا عن الدلالات المطابقيّة، إذ المفروض أنّه لا يحتمل كذب اللوازم مع صدق المطابقيّة، فنستدلّ بحجّيّة دلالاتها المطابقيّة على حجّيّة اللوازم. [↑](#footnote-ref-218)
219. بيان ذلك أن الامارات المعتبرة عند العقلاء في مقاصدهم الشخصية والاجتماعية علی اقسام:

     القسم الأول: الاطمينان الشخصي الناشئ من المناشئ العقلائية لا من مثل قراءة الكف والرمل والاحلام بل من تجميع الاحتمالات مثلاً في محور واحد. وفي هذا القسم لابد من الأخذ بلوازمه لعدم امكان الانفكاك بين الملزوم واللازم في الصفات النفسية الادراكية. [↑](#footnote-ref-219)
220. القسم الثاني: الاحتمال الذي لم يصل الی حد الاطمينان ولكنه في مورد وجوب الاحتياط وقد ذكرنا في محله ان الاحتمال كاشف عن الواقع إلا انه كاشف ناقص. وليس العلم الا تجميع الاحتمالات في المحور الواحد بنحو تام اي مع عدم احتمال الخلاف. والطريقة العقلائية في هذه الموارد هي المقايسة بين قوة الاحتمال واهمية المحتمل.. فاذا كان المحتمل مهمّاً والاحتمال غير موهوم يأخذون به. وفي هذا القسم يمكن الانفكاك بين الملزوم واللازم لامكان الاهمية في الملزوم دون اللازم مع تساويهما في الاحتمال ضرورة عدم امكان الانفكاك في الصفات الادراكية كما قلنا. والاحتياط الشرعي ــ لو فرض جعله ــ ليس في واقع الامر الا ابراز اهمية المحتمل كما أن البراءة الشرعية ليست في الواقع الا ابرازا لعدم اهمية المحتمل. [↑](#footnote-ref-220)
221. القسم الرابع: ما يعتبر حجة عند العقلاء من جهة تتميم الكشف الناقص الادراكي كما اذا قلنا بأن خبر الثقة يستلزم كشفاً ناقصاً بمعنی ايجابه الاحتمال بدرجة معتدّ بها واعتبره الشارع حجة بمعنی انه ألغی احتمال الخلاف وكذلك قول الطبيب وساير اهل الخبرة الذين يرجع اليهم العقلاء فيما يحتاج تشخيصه الی تقوية الحدس كالمقومين مثلاً.

     ففي هذا القسم يعتبر هذا الكشف الناقص حجة بالنسبة الی اللازم كحجيته بالنسبة الی الملزوم عند العقلاء. ولكننا لا نقول بحجية خبر الثقة بل نقول بحجية الخبر الموثوق الصدور بموجب تجميع الاحتمالات من جهة المخبر وخصوصيات الخبر والقرائن المحتفة والوضع والزمان الذي صدر فيه. وهذا هو الصحيح عند القدماء وقد اعترف الشيخ قدس سره بعد ذكر أدلة حجية الخبر ان غاية ما تدل عليه هو هذا النوع من الخبر. وأما البينة فانا لا نقول بحجيتها الا في مورد المنازعة لعدم تمامية دليل حجيتها يقول مطلق. نعم يؤخذ بلازمها في مورد الحجية لكونها كاشفاً ناقصاً اتمه الشارع. [↑](#footnote-ref-221)
222. القسم السادس: ظواهر الالفاظ. واعتبارها انما هو من جهة العهود والمواثيق الاجتماعية فكل فرد من المجتمع بموجب القوانين الاجتماعية ملتزم بظواهر كلامه ومأخوذ بلوازمه بموجب تعهده. فلا يعتنی بدعواه عدم الجد وعدم ارادة المعنی وغير ذلك ما لم تقم قرينة علی ارادة خلاف الظاهر.

     وفي هذا القسم يؤخذ بلوازم الكلام بينة كانت أو غير بينة الا انها محدودة بحدود اعتبار العقلاء له. ولذلك ذكروا ان اصالة العموم لا تثبت التخصص في ما اذا دار الامر بينه وبين التخصيص فلا يؤخذ بعكس نقيض العام الذي هو لازمه. [↑](#footnote-ref-222)
223. الوجه الرابع: ما ذكره السيد الخوئي «أيده الله» كما في مباني الاستنباط وهو أن أدلة حجية الامارات قاصرة عن اثبات الحجية لها في لوازمها إلا ان ذلك يثبت ببناء العقلاء علی حجية ظواهر الالفاظ فانها حجة عندهم في اثبات مطلق اللوازم فاذا قامت أمارة علی شيء نتمسك في اثبات لوازمه بظاهر اللفظ الحاكي عن المؤدی.

     والجواب عنه ان حجية الظواهر لا تجدي لولا انضمام حجية نفس الامارة ولذا لا يمكن التمسك بظاهر اخبار غير الثقة حتی في مدلوله المطابقي فاذا كان دليل حجية الامارة قاصرة عن شمول اللوازم فلا أثر لحجية الظواهر فلابدّ من ملاحظة دليل حجية الامارة والأخذ به من حيث الشمول للوازمها وعدمه.

     أي انما نبني على حجية اللوازم لبناء العقلاء على حجية الظهور ويتعدى الى حجية اللوازم ... [↑](#footnote-ref-223)
224. نهاية الأفكار ؛ ج‏1 ؛ ص162

     نظير ما لو ورد خطاب على وجوب إكرام كلّ عالم و قد علم من الخارج بعدم وجوب إكرام زيد لكنه يشك في أنّه مصداق للعالم حقيقة كي يكون خروجه عن الحكم من باب التخصيص أو انّه لا يكون مصداقا للعالم كي يكون خروجه من باب التخصّص، و لكنّه نقول بقصور أصالة العموم و الإطلاق عن إفادة إثبات ذلك فانّ عمدة الدّليل على حجيته انّما كان هو السّيرة و بناء العرف و العقلاء، و القدر المسلّم منه إنّما هو في خصوص الشكوك المرادية و هو لا يكون إلّا في موارد كان الشّك في خروج ما هو المعلوم الفرديّة للعامّ عن حكمه، و حينئذ فلا يمكننا التمسّك بالأدلّة المزبورة لإثبات الوضع لخصوص الطّلب الإلزامي خصوصا بعد ما يرى من صدقه أيضا على الطّلب الاستحبابي، كما هو واضح. هذا كلّه بالنسبة إلى الوضع. [↑](#footnote-ref-224)
225. عبر في تقرير الرباني بالاحتمال القوي ص 247 ، بينما في تقرير المهري فعبر بالاحتمال غير الموهوم فبينهما اختلاف

     القسم الثاني: الاحتمال الذي لم يصل الی حد الاطمينان ولكنه في مورد وجوب الاحتياط وقد ذكرنا في محله ان الاحتمال كاشف عن الواقع إلا انه كاشف ناقص. وليس العلم الا تجميع الاحتمالات في المحور الواحد بنحو تام اي مع عدم احتمال الخلاف. والطريقة العقلائية في هذه الموارد هي المقايسة بين قوة الاحتمال واهمية المحتمل.. فاذا كان المحتمل مهمّاً والاحتمال غير موهوم يأخذون به. وفي هذا القسم يمكن الانفكاك بين الملزوم واللازم لامكان الاهمية في الملزوم دون اللازم مع تساويهما في الاحتمال ضرورة عدم امكان الانفكاك في الصفات الادراكية كما قلنا. والاحتياط الشرعي ــ لو فرض جعله ــ ليس في واقع الامر الا ابراز اهمية المحتمل كما أن البراءة الشرعية ليست في الواقع الا ابرازا لعدم اهمية المحتمل. [↑](#footnote-ref-225)
226. دعوى قبال دعوى [↑](#footnote-ref-226)
227. قال في مباني الاستنباط 4 ص 152

     نعم الخبر والبينة وغير ذلك- من الامارات التي ترجع الى مقولة اللفظ- حجة حتى بالاضافة الى اللوازم فيما اذا ثبت المدلول المطابقي، ولو كان المخبر غير ملتفت الى الملازمة، بل ولو كان منكرا لها، كما اذا اخبر ذو اليد بملاقاة الماء القليل يد شخص او قامت البينة على ذلك، فانه يحكم بنجاسته على تقدير العلم بكفر ذلك الشخص وان كان المخبر منكرا لكفره او غير ملتفت اليه، لكن ذلك ليس من جهة ادلة حجية قول ذي اليد او البينة، لعدم شمولها- على ما عرفت- بل من جهة ان مداليل الالفاظ حجة ببناء العقلاء حتى بالاضافة الى المدلول الالتزامي، فالحجية هنا إنما هي بملاك‌ حجية الظواهر، لا بملاك حجية الخبر أو البينة. و(كيف كان) فما أفاده قدس سره- في وجه حجية مثبتات الامارات- لا دليل عليه.

     أقول ظاهر كلامه ان اللوازم التي من سنخ الظهور هي الحجة... اللهم الا ان يكون المراد ان الحجية للظهور تقتضي حجية اللوازم حتى التي ليست من سنخ الظهور [↑](#footnote-ref-227)
228. مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص185

     و ثانياً: أنّا ننقل الكلام إلى الأمارات، فانّه لا دليل على حجية مثبتاتها.

     و ما ذكره من أنّ العلم الوجداني بشي‏ء يقتضي ترتب جميع الآثار حتى ما كان‏ منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدي، غير تام لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنّه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولد من العلم بالملزوم، و لذا يقولون: إنّ العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى و العلم بالكبرى، فانّ العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، و العلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم و هو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبدي المجعول، فانّه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم و هو واضح، و لا العلم التعبدي به لأنّ العلم التعبدي تابع لدليل التعبد، و هو مختص بالملزوم دون لازمه لما عرفت من أنّ المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه.

     فالذي تحصّل‏ مما ذكرناه في المقام: أنّ الصحيح عدم الفرق بين الأمارات و الاستصحاب، و عدم حجية المثبتات في المقامين، فانّ الظن في تشخيص القبلة و إن كان من الأمارات المعتبرة بمقتضى روايات خاصة واردة في الباب، لكنّه إذا ظنّ المكلف بكون القبلة في جهة، و كان دخول الوقت لازماً لكون القبلة في هذه الجهة لتجاوز الشمس عن سمت الرأس على تقدير كون القبلة في هذه الجهة، فلا ينبغي الشك في عدم صحة ترتيب هذا اللازم و هو دخول الوقت، و عدم جواز الدخول في الصلاة. نعم، تكون مثبتات الأمارة حجةً في باب الاخبار فقط، لأجل قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم و لو مع الوسائط الكثيرة، ففي مثل الاقرار و البينة و خبر العادل يترتب جميع الآثار و لو كانت بوساطة اللوازم العقلية أو العادية، و هذا مختص بباب الاخبار و ما يصدق عليه عنوان الحكاية، دون غيره من الأمارات. [↑](#footnote-ref-228)
229. الاستصحاب ؛ النص ؛ ص150

     و التحقيق في المقام أن يقال: أمّا وجه حُجّية مُثبتات الأمارات فهو أنَّ جميع الأمارات الشرعيّة إنّما هي أمارات عقلائيّة أمضاها الشارع، و ليس فيها ما تكون حُجّيتها بتأسيس من الشرع، كظواهر الألفاظ و قول اللّغويّ على القول بحُجّيته، و خبر الثقة و اليد و قول ذي اليد على القول بحُجّيته، و أصالة الصحّة على القول بأماريّتها؛ فإنّها كلّها أمارات عقلائيّة لم يردع عنها الشارع، فراجع أدلّة حُجّية خبر الثقة ترى‏ أنّها ليست بصدد التأسيس، بل جميعها بصدد الإمضاء لبناء العقلاء، فآية النبأ ظاهرها الردع عن العمل بقول الفاسق، فيظهر منها أنَّ بناءهم هو العمل بقول الثقة مطلقاً أو خصوص غير الفاسق، إلّا أنّهم لا يعلمون فسق الوليد ، فأخبر اللَّه تعالى‏ به.

     و بالجملة يظهر منها أنَّ العمل بخبر الثقة كان مورد بنائهم و ارتكازهم، و كذا الحال في غيرها من الأخبار التي بلغت حدّ الاستفاضة أو التواتر ، و هذا حال خبر الواحد الوارد فيه الآيات و الأخبار، فكيف بغيره ممّا هو خالٍ غالباً عن الدليل اللفظي، و ما ورد فيه بعض الروايات تكون إمضائيّة أيضاً كاليد ؟!

     فلا إشكال في أنَّ الأمارات مطلقاً عقلائيّة أمضاها الشارع، و معلوم أنَّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لأجل إثباتها الواقع، لا للتعبّد بالعمل بها، فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه و ملزوماته و ملازماته بعين الملاك الذي لنفسه، فكما أنَّ العلم بالشيء موجب للعلم بلوازمه و ملزوماته و ملازماته مطلقاً، فكذلك الوثوق به مُوجب للوثوق بها.

     و كذا الحال بالنسبة إلى احتجاج الموالي على العبيد و بالعكس، فكما يحتجّ العقلاء بقيام الأمارة على الشي‏ء، كذلك يحتجّون على لوازمه و ملزوماته و ملازماته مع الواسطة أو بلا واسطة شي‏ء، و لو حاولنا إثبات حُجّية الأمارات بالأدلّة النقليّة لما أمكن لنا إثبات حُجّية مُثبتاتها، بل و لا لوازمها الشرعيّة إذا كانت مع الواسطة الشرعيّة، كما سيأتي التعرّض له إن شاء اللَّه‏ ، هذا حال الأمارات.

     الاستصحاب، النص، ص: 152

     حال مُثبتات الاصول‏

     و أمّا الاصول: و عمدتها الاستصحاب، فالسرّ في عدم حُجّية مُثبتاتها، و حُجّية لوازمها الشرعيّة، و لو مع الوسائط إذا كان الترتّب بين الوسائط كلّها شرعيّاً يتّضح بعد التنبيه على أمرين:

     أحدهما: أنَّ اليقين إذا تعلّق بشي‏ء له لازم و ملازم و ملزوم، و كان لكلّ منها أثر شرعيّ، يصير تعلّق اليقين به موجباً لتعلّق يقين آخر على لازمه، و يقين آخر على ملازمه، و يقين آخر على ملزومه، فتكون مُتعلّقات أربعة، كلّ واحد منها مُتعلّق ليقين مُستقلّ و إن كان ثلاثة منها معلولة لليقين المُتعلّق بالملزوم.

     لكن يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ مُتعلَّق لأجل استكشافه باليقين المُتعلّق به، لا اليقين المُتعلّق بغيره من ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فإذا تيقّنت بطلوع الفجر، و علمت منه خروج اللّيل و دخول يوم رمضان، و كان لطلوع الفجر أثر، و لخروج الليل أثر، و لدخول يوم رمضان أثر، لا يكون لزوم ترتيب الأثر على كلّ موضوع إلّا لأجل تعلّق العلم به، لا لأجل تعلّقه بغيره من لازمه أو ملزومه أو مُلازمه.

     و كذا إذا تيقّنت بحياة زيد، و حصل منه يقين بنبات لحيته، و يقين آخر ببياضها، و كان لكلّ منها أثر شرعيّ، يجب ترتيب أثر حياته للعلم بها، و نبات لحيته للعلم به، لا للعلم بحياته، و ترتيب أثر بياضها للعلم به، لا بنبات اللّحية أو الحياة، فالعلم بكلّ مُتعلّق موضوع مستقلّ لوجوب ترتيب أثره، و إن كان بعض العلوم معلولًا لبعض آخر.

     ثانيهما: أنَّ الكبرى الكلّية في الاستصحاب و هي قوله:

     (لا ينقض اليقين بالشكّ):

     إمّا أن يكون المُراد منها هو إقامة المشكوك فيها مقام المُتيقّن في ترتيب الآثار،

     الاستصحاب، النص، ص: 153

     فيكون المفاد وجوب ترتيب آثار المُتيقّن على المشكوك فيه، كما هو الظاهر من الشيخ و من بعده من الأعلام‏ .

     و إمّا أن يكون المُراد منها إبقاء اليقين في اعتبار الشارع و إطالة عمره، و عدم نقضه بالشكّ، لكونه أمراً مُبرماً لا ينقض بما ليس كذلك، فيكون معنى عدم نقض اليقين بالشكّ هو التعبّد ببقاء اليقين الطريقيّ في مقام العمل‏ ، و لا يلزم منه صيرورة الاستصحاب طريقاً و أمارة كما ذهبنا إليه سالفاً ؛ لما عرفت في محلّه من أنَّ اليقين السابق لا يمكن أن يكون طريقاً و أمارة على الشي‏ء المشكوك في زمان الشكّ‏ ، فلا يمكن أن يكون اعتبار بقاء اليقين إلّا إيجاب العمل على طبق اليقين الطريقيّ؛ أي التعبّد ببقاء المُتيقّن، فتصير نتيجة الاعتبارين واحدة، و هي وجوب ترتيب الآثار في زمان الشكّ، و إن كان الاعتباران مُختلفين، و طريق التعبّد بوجوب ترتيب الأثر مُختلفاً، كما ستأتي الإشارة إليه‏ .

     إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ قوله:

     (لا ينقض اليقين بالشكّ)

     إن كان بمعنى‏ تنزيل المشكوك فيه منزلة المُتيقّن في الآثار فلا يترتّب عليه بهذا الدليل إلّا آثار نفس المُتيقّن دون آثار الآثار؛ أي لوازم اللّوازم الشرعيّة، و إن كان الترتّب شرعيّاً، فضلًا عن آثار اللّوازم و الملزومات و المُلازمات العقليّة و العاديّة، و ذلك لوجهين:

     الأوّل: أنَّ آثار المُتيقّن ليست إلّا ما يترتّب عليه و يكون هو موضوعاً لها، و أمّا أثر الأثر فيكون موضوعه الأثر لا المُتيقّن، كما أنَّ أثر اللّازم أو الملزوم أو المُلازم مُطلقاً يكون‏

     الاستصحاب، النص، ص: 154

     موضوعه تلك الامور لا المُتيقّن، و معنى‏

     (لا ينقض اليقين بالشكّ)

     بناءً عليه أنَّ رتّب آثار المُتيقّن على المشكوك فيه، و الفرض أنَّه لم يتعلّق اليقين إلّا بنفس المُتيقّن، فإذا تعلّق اليقين بحياة زيد دون نبات لحيته، و شكّ في بقائها، يكون التعبّد بلزوم ترتيب الأثر بلحاظ أثر المُتيقّن؛ و هو ما يترتّب على الحياة المُتيقّنة، لا ما ليس بمُتيقّن كنبات اللّحية؛ فإنَّ التنزيل لم يقع إلّا بلحاظ المُتيقّن و المشكوك فيه. و ذلك من غير فرق بين الآثار المُترتّبة على الوسائط الشرعيّة و العاديّة و العقليّة.

     و ليس ذلك من جهة انصراف الأدلّة عن الآثار الغير الشرعيّة ، أو عدم إطلاقها ، أو عدم تعقّل جعل ما ليس تحت يد الشارع‏ ، كما ذهب إلى‏ كلٍّ ذاهب، بل لقصور الأدلّة، و خروج تلك الآثار موضوعاً و تخصّصاً، و هذا الوجه يظهر من كلام الشيخ أيضاً.

     و الثاني: أنَّ دليل الأصل لا يمكن أن يتكفّل بآثار الآثار، و آثار الوسائط و لو كانت شرعيّة؛ لأنَّ الأثر إنّما يكون تحقّقه بنفس التعبّد، و لا يمكن أن يكون الدليل المُتكفّل للتعبّد بالأثر مُتكفّلًا للتعبّد بأثر الأثر؛ لأنَّ أثر المُتيقّن مُتقدّم ذاتاً و اعتباراً على أثره؛ أي أثر الأثر، لكونه موضوعاً له، فلا بدّ من جعل الأثر و التعبّد به أولًا، و جعل أثر ذلك الأثر و التعبّد به في الرتبة المُتأخّرة عن الجعل الأوّل، و لا يمكن أن يكون الجعل الواحد و الدليل الفارد مُتكفّلًا لهما؛ للزوم تقدّم الشي‏ء على نفسه، و إثبات الموضوع بالحكم.

     و بالجملة: يرد في المقام الإشكال الذي ورد على أدلّة حُجّية خبر الثقة بالنسبة إلى الأخبار مع الواسطة .

     الاستصحاب، النص، ص: 155

     و لا يمكن دفعه بما دفع به الإشكال هناك؛ لإمكان أن يقال هناك: إنَّ قوله «صدّق العادل» قضيّة حقيقيّة تنطبق على كلّ مصداق وجد منها و لو كان مصداقاً تعبّدياً ، أو أن يقال: إنَّ العرف يحكم بإلغاء الخصوصيّة ، أو يدّعى العلم بالمناط؛ و أنَّ المصداق المُتحقّق بنفس دليل التعبّد لا بدّ و أن يترتّب عليه الأثر .

     و لا يأتي واحد منها في المقام؛ لأنَّ التعبّد بعدم نقض اليقين بالشكّ لا يوجب حصول مصداق تعبّدي من الشكّ و اليقين حتّى ينطبق عليه عدم نقضه به، فإذا علم بعدالة زيد، و شكّ فيها، يجب ترتيب آثار العدالة عليه لقوله:

     (لا ينقض اليقين بالشكّ)

     فيحكم بجواز الاقتداء به، و جواز شهادته في الطلاق، فإذا كان جواز الاقتداء و الشهادة فيه موضوعاً لأثرٍ شرعيّ فلا يمكن أن يكون دليل‏

     (لا ينقض)

     حاكماً بوجوب ترتّبه عليهما؛ لعدم تكفّل هذا التعبّد لإيجاد مصداق تعبّدي لقوله:

     (لا ينقض اليقين)

     حتّى يقال: إنَّه قضيّة حقيقيّة تشمل ما وجد بنفس التعبّد.

     كما لا يمكن دعوى إلغاء الخصوصيّة عرفاً أو العلم بالمناط بعد عدم كونه مصداقاً للكبرى و لو تعبّداً، و بعد كون ترتّب الأثر على الموضوع لأجل تعلّق اليقين و هو مفقود، فدعوى وحدة المناط أو إلغاء الخصوصيّة مُجازفة محضة.

     و ممّا ذكرنا يُعلم أنَّه لو كان معنى:

     (لا ينقض اليقين بالشكّ)

     هو التعبّد بإبقاء اليقين و إطالة عمره لما نفع في ترتّب آثار الوسائط الشرعيّة فضلًا عن غيرها؛ لعين ما ذكرنا من الوجهين.

     و ممّا ذكرنا يتّضح أيضاً: أنَّه لو كان دليل حُجّية الأمارات هو الأدلّة التعبّدية من الكتاب و السنّة لكانت مُثبتاتها أيضاً غير حُجّة؛ لأنَّ جعل الكاشفيّة و الطريقيّة

     الاستصحاب، النص، ص: 156

     - أو ما شئت فسمّه- للأمارات تعبّداً ليس إلّا ترتيب أثرها، مع أنَّ أثر كشف كلّ موضوع هو لزوم ترتيب أثره لا غير، و أمّا أثر موضوع آخر لازم له أو ملزوم له أو ملازم إنّما هو لأجل كشفه الخاصّ به، لا أثر كشف ملزومه أو لازمه أو مُلازمه، فلا يشمله دليل التعبّد.

     فالتحقيق: في الفرق بين الأمارات و الاصول في حُجّية مُثبتات الاولى دون الثانية هو ما عرفت. [↑](#footnote-ref-229)
230. نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص177

     (التنبيه السابع)

     قد اختلفوا في اعتبار مثبتات الأصول و عدم اعتبارها على قولين‏ بعد الوفاق‏ منهم ظاهراً على اعتبارها في الأمارات، و المشهور بين المتأخرين العدم و هو الأقوى خلافا لما يظهر من بعض المتقدمين (و تنقيح المقال) في المقام ان يقال: ان مرجع التنزيلات الواردة في أدلة الأصول بل الأمارات (اما) ان يكون إلى تنزيل من الشارع في مقام التشريع، نظير قوله: الطواف بالبيت صلاة، و نحوه من التنزيلات الراجعة إلى جعل حقيقة المماثل أو الأثر الثابت للمنزل عليه

     (و اما) ان يكون إلى الأمر بالبناء على ان المشكوك هو الواقع بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المتمشية من المكلف بلا نظر إلى جعل الأثر أو المماثل أصلا؛ فيكون مرجع حرمة النقض في الاستصحاب إلى وجوب المعاملة مع اليقين أو المتيقن السابق معاملة بقائه‏ من حيث الجري العملي على طبقه حركة أو سكونا الراجع في الحقيقة إلى نحو ادعاء منه لبقاء اليقين أو المتيقن السابق و توسعته بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال المقصودة، لا بلحاظ جعل الأثر الشرعي، (فشرعية) تلك الأعمال كانت مستفادة من الأمر بالبناء بلحاظ استتباع الأمر بالبناء و تلك المعاملة بعنوان كونها أعمالا شرعية، لكونها محكومة بالاحكام الخمسة الظاهرية

     (و حيثما عرفت) ذلك نقول: انه على المعنى الأول الراجع إلى جعل الأثر الحقيقي أو المماثل لا مجال لتصحيح المثبت أصلا، و ذلك لا لقصور في إطلاق التنزيل، بل لعدم إمكان شموله لغير الآثار الشرعية، لوضوح ان التنزيل من كل شخص لا بد و ان يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله، و الأثر المتمشى من الشارع في تنزيلاته الواردة في مقام التشريع لا يكون إلّا الآثار التي تنالها يد الجعل و الرفع التشريعي فلا يمكن شمولها لغيرها من الآثار العقلية أو العادية (فالمعقول) من حكم الشارع و تعبده بحياة زيد في استصحابها انما هو إثبات وجوب الإنفاق من ماله على زوجته و عدم جواز تقسيم ما له على ورثته و نحوهما من الآثار الشرعية الثابتة لعنوان المستصحب، لا ما يلازمه من الأمور العقلية أو العادية كنموه و نبات لحيته، لعدم كون هذه من الأمور القابلة للجعل و الرفع التشريعي، (و لا الآثار) الشرعية المترتبة عليه بتوسيط الأمور العادية أو العقلية، كوجوب التصدق المترتب بعنوان النذر على عنوان نموه و نبات لحيته، لأن ترتب هذه لا بد و ان يكون بتوسيط جعل الواسطة و قد فرضنا انه غير معقول، فلا يمكن شمول التنزيل حينئذ لمثل تلك الآثار

     (لا يقال): هذا إذا أريد من جعل تلك الآثار جعلها بتوسط جعل الواسطة (و اما) لو أريد جعلها بلا توسيط جعل الواسطة، فهو امر معقول في نفسه، فان للشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعم من كونه بلا واسطة أو معها، و مع إمكانه في نفسه يتمسك بإطلاق التنزيل لإثبات تلك الآثار

     (فانه يقال): ان ذلك و ان كان ممكناً في نفسه، و لكن المنصرف منه هو خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطة

     (ان قلت) على ذلك يلزم عدم شمول عموم التنزيل للآثار الشرعية مع الواسطة و لو

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 179

     كانت الواسطة أثراً شرعياً كما لو نذر ان يصلي ركعتين يوم الجمعة على تقدير حياة ولده يوم الجمعة و نذر أيضا ان يتصدق بما له على تقدير وجوب الصلاة عليه يوم الجمعة و هكذا، مع انه ليس كذلك قطعاً

     (قلت): ان شمول التنزيل لهذه الآثار الطولية انما هو من جهة ان قضية جعل الأثر في استصحاب الحياة لما كانت بعناية انه الأثر الواقعي يستتبع قهراً لتنزيل آخر بالنسبة إلى الأثر و هو وجوب الصلاة من حيث موضوعيته لوجوب التصدق و مثله مستتبع لجعل أثر آخر بالعناية المزبورة و هكذا (و هذا بخلاف) ما لو كانت الواسطة امراً عاديا أو عقلياً كنموه أو نبات لحيته، فانه لا يمكن شمول التنزيل للآثار الشرعية المترتبة بتوسيط الأمور المزبورة إلّا بفرض وقوع نفس الواسطة مستقلا مورداً لتنزيل مستقل من استصحاب أو غيره

     (و حينئذ) فعلى هذا المسلك لا محيص من القول بعدم حجية المثبت (هذا) كله بناء على رجوع مفاد التنزيل في لا تنقض إلى جعل الأثر أو المماثل

     (و اما) على ما هو التحقيق من رجوعه إلى وجوب المعاملة مع المتيقن السابق معاملة بقائه بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال بلا نظر إلى جعل الأثر خصوصا على المختار من تعلق النقض بنفس اليقين لا بالمتيقن و لو بتوسيط اليقين (فقد يقال): انه من الممكن حينئذ تصحيح الأصول المثبتة (بدعوى) ان مرجع التعبد بالبقاء في استصحاب الموضوع إلى التوسعة الصورية للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ الأعمال المترتبة عليه، لا بلحاظ جعل الأثر الحقيقي أو المماثل للمتيقن أو لأثره، فلا قصور في شمول التنزيل و التعبد ببقاء المتيقن لمطلق ما يترتب عليه من العمل و لو بواسطة أثر عقلي أو عادي بأحد الوجهين المتقدمين، فانه من الممكن حينئذ التعبد ببقاء الحياة و توسعتها بلحاظ اثره الشرعي أو العقلي و العادي و التعبد به أيضا بلحاظ التعبد بأثره إلى ان ينتهي إلى العمل و لو بوسائط عديدة، لأن التعبد بالشي‏ء بلحاظ موضوعيته للأثر عين التعبد بأثره و وجود محموله أو ملازم له بملازمة عرفية موجبة للانتقال من التعبد به إلى التعبد بأثره و وجود محموله، و هكذا التعبد بوجود المحمول من حيث موضوعيته إلى ان ينتهي إلى العمل (و بعد) كفاية مجرد الانتهاء إلى الأثر العملي في صحة التعبد بالشي‏ء من أول‏

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 180

     السلسلة المنتهى إليه و لو بوسائط عديدة، فلا بأس بالتشبث بإطلاق دليل التنزيل لمطلق ما يترتب عليه من الأثر الشرعي و لو بوسائط عديدة (و لا مجال) حينئذ للتشبث في نفي الأصول المثبتة بما تقدم من ان التعبد بالشي‏ء لا بد و ان يكون بلحاظ التعبد بأثره الشرعي لا العقلي و العادي لعدم كونهما مما تناله يد الجعل و الرفع التشريعي، إذ ذلك انما يتوجه إذا كان التنزيل في المقام راجعاً إلى إنشاء جعل الأثر الحقيقي كما هو المسلك الأول، لا إلى مجرد التعبد بوجود المتيقن الراجع إلى التوسعة الصورية لوجوده بلحاظ ما يترتب عليه من العمل، فان مثل هذا النحو من التوسعة في الآثار العقلية و العادية بلحاظ ما يترتب عليها من العمل امر ممكن و تكون من شئون الشارع؛ نظير توسعة الموضوعات الخارجية (كما انه) لا مجال لنفي اعتبارها من جهة الانصراف المدعي في المقام إلى الأثر بلا واسطة، فانه على ما ذكرناه من التقريب يكون التعبد بالشي‏ء من حيث موضوعيته للأثر من أول السلسلة المنتهى بوسائط عديدة إلى العمل تعبداً بالأثر بلا واسطة كما هو ذلك في فرض كون الوسائط أموراً شرعية و لذا يكتفي في ترتب الأثر مع الواسطة بالاستصحاب الجاري في أول السلسلة المنتهى إلى العمل بالتقريب المتقدم (و حينئذ) فلا يندفع هذه الشبهة إلّا بدعوى انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق القضايا الشرعية و توسعة موضوعاتها، و إلّا فمع الانصراف المزبور لا يكاد شمولها لغيرها من القضايا العقلية و العادية كما هو الشأن في مثل حديث الرفع و نحوه (و بذلك) يفرق بين ان يكون الأثر الشرعي المترتب على المتيقن بتوسيط امر شرعي، فيترتب عليه بالاستصحاب الجاري في أول السلسلة، و بين ان يكون مترتباً عليه بتوسيط امر غير شرعي فلا يترتب عليه باستصحابه، حيث كان الفارق بين الفرضين ما ذكرناه من الانصراف المزبور، (و لعمري) ان مثل هذه الجهة هو العمدة في رفضهم الأصول المثبتة رأساً و اقتصارهم على نفس مؤدى الأصل أو ما يترتب عليه من القضايا الشرعية بلا واسطة عقلية أو عادية و عدم إثباتهم شيئاً من لوازم المؤدى و ملزوماته و لو كانت شرعية (لا ان ذلك) من جهة دعوى انصراف التنزيل إلى الأثر بلا واسطة، أو كون مؤدي دليل الأصل مجرد تطبيق العمل على المؤدى كما توهم (و إلّا) يلزم عدم شموله‏

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 181

     في الأصول الموضوعية للآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية الخارجة عن ابتلاء المكلف في زمان التعبد بالمؤدى، كما في الماء التالف الّذي غسل به الثوب النجس سابقاً أو توضأ به غافلا فشك بعد خروجه عن الابتلاء بتلف و نحوه في طهارته أو في إطلاقه (هذا) إذا أريد من تطبيق العمل على المؤدى تطبيقه عليه بجميع لوازمه (و اما) لو أريد به التطبيق في الجملة و لو بانتهائه إلى الأثر الشرعي (فيتوجه) عليه إشكال التفكيك بين اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بتوسيط امر شرعي، و بين اللوازم الشرعية المترتبة بتوسيط أثر عقلي أو عادي بعد فرض اشتراكهما في الانتهاء إلى الأثر العملي (و بما ذكرنا) انقدح بطلان المسلك الأول الراجع إلى جعل مفاد التنزيل من باب جعل الأثر و المماثل بلا واسطة (إذ لازمه) تخصيص حجية الاستصحاب في الموضوعات بما إذا كان الموضوع مورد ابتلاء المكلف حين توجيه التكليف بعدم النقض، و لازمه عدم صحة استصحاب طهارة الماء التالف، أو إطلاقه في فرض ابتلاء المكلف بأثره و ملاقيه حين الشك في طهارته، أو إطلاقه، لامتناع جعل الأثر الحقيقي للماء التالف فعلا خصوصاً لو قيل بان الطهارة منتزعة من أحكام تكليفية قائمة بذات الموضوع من نحو جواز شربه و جواز استعماله في الوضوء و نحوه، و هو كما ترى (مضافا) إلى اقتضائه عدم جريانه في القسم الثاني من أقسام الكلي فيما لو كان المستصحب تكليفاً و أثراً شرعياً، كالوجوب المردد بين النفسيّ أو الغيري لواجب آخر قد علم بارتفاعه بنسخ و نحوه، لامتناع جعل كلي الأثر و القدر المشترك بلا كونه في ضمن فصل خاص، فانه كما يمتنع جعل الوجوب الواقعي عاريا عن الخصوصية النفسيّة أو الغيرية (كذلك) يمتنع جعل الوجوب الظاهري بلا كونه في ضمن إحدى الخصوصيّتين (و هذا) بخلاف المسلك المختار الراجع إلى كون نتيجة التنزيل مجرد التعبد بالمؤدى و الأمر بالمعاملة مع المتيقن السابق معاملة الباقي من حيث الجري العملي على طبقه حركة و سكونا، فانه عليه لا محذور في جريان الاستصحاب في الخارج عن الابتلاء في زمان الشك بلحاظ التعبد بأثره المبتلى به في زمان الشك من نحو طهارة الثوب المغسول به، و صحة الوضوء السابق و صلاته، كما لا محذور في التعبد ببقاء

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 182

     القدر المشترك في المثال بلحاظ الجري العمل على طبقه، كما انه على هذا المسلك بمقتضى الانصراف المدعي إلى القضايا الشرعية يصح التفكيك في الآثار مع الواسطة بين ما يكون ترتبه على المستصحب بواسطة شرعية، و بين ما لا يكون كذلك (نعم) لو أغمض عن الانصراف المزبور لا مجال لنفي الأصول المثبتة من جهة ابتلائها بوجود المعارض من طرف استصحاب العدم الجاري في الأثر العقلي المسبوق بالعدم (إذ ذلك) انما يتوجه في فرض كون مبنى حجية المثبت إطلاق التنزيل بلحاظ جعل الأثر الحقيقي و لو بالواسطة (و إلّا فعلى المختار) في مفاد هذه التنزيلات من كونه مجرد التعبد بوجود الشي‏ء و توسعته من حيث موضوعيته للتعبد بأثره بلا واسطة، و كذا التعبد به من حيث موضوعيته لأثر آخر إلى ان ينتهي إلى الأثر الشرعي العملي، فلا يتوجه الإشكال المزبور (فان) الشك في وجود الأثر العقلي الّذي هو أحد الوسائط بعد ان كان مسبباً عن الشك في وجود موضوعه و سببه و هو الحياة مثلا، فلا محالة يكون الأصل الجاري فيها من حيث موضوعيته للأثر حاكما على الأصل الجاري في نفس الأثر و رافعاً للشك عن وجوده، فيخرج بذلك عن عموم لا تنقض فلا يجري فيه أصل العدم حتى يعارض استصحاب الحياة (نعم) لو كان مقتضى الأصل الجاري في الأثر الّذي هو النموّ أو نبات اللحية توسعته حتى من حيث أثريته للحياة لا من حيث ذاته فقط، بحيث يستتبع توسعته من هذه الجهة توسعة في موضوعه و سببه، لكان للمعارضة المزبورة مجال، لاقتضاء كل من استصحاب الموضوع و الأثر نفي الشك عن الآخر و إخراجه عن عموم لا تنقض (و لكن) دون إثباته خرط القتاد، و معه يبقي الأصل الجاري في الموضوع بلا معارض (و حينئذ) فالعمدة في المنع عن اعتبار المثبت ما ذكرناه من انصراف هذه التنزيلات إلى تطبيق خصوص القضايا الشرعية المترتبة على المؤدى بلا واسطة، بلا نظر لها إلى غيرها من القضايا العقلية أو العادية كي يقتضى توسعته بلحاظ مطلق ما يترتب عليه من الأثر و لو بواسطة عقلية أو عادية.

     ثم ان ما ذكرناه من الانصراف المزبور غير مختص بمفاد خصوص‏

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 183

     التنزيلات الواردة في الأصول، بل هو جار في كل دليل مثبت لمثل هذه التنزيلات سواء فيه الأصول أو الأمارات فلا فرق بينهما من هذه الجهة (و انما الفرق) بينهما في التزامهم بحجية المثبت في الأمارات دون الأصول من جهة اقتضاء الطرق و الأمارات حكايات متعددة بالنسبة إلى المؤدى و لوازمه و ملزوماته و ملازماته، حيث انه بهذا الاعتبار ينطبق موضوع التنزيل على جميع تلك الحكايات فتكون الأمارة الواحدة باعتبار تعدد حكايتها بمنزلة أمارات متعددة قائمة بعضها على المؤدى و بعضها على لوازمه و بعضها على ملزوماته و ملازماته في انها باشتمالها على كل حكاية تكون مشمولة لدليل التصديق مستقلا بلحاظ التعبد بأثره في عرض الحكاية الأخرى، مع انصراف دليل التصديق في كل حكاية كما في التعبد بالأصول إلى توسعة خصوص القضايا الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة عقلية أو عادية (و هذا) بخلاف الأصول فانها من جهة عدم كشفها عن المؤدى و لوازمه و ملزوماته يكون التنزيل فيها مقصوراً على خصوص المؤدى بلحاظ التعبد بأثره الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية، فلا يكون المتعبد به في استصحاب الحياة مثلا الا عنوان المتيقن من حيث تيقنه به، بلحاظ ما يترتب عليه من الأثر الشرعي بلا واسطة، دون غيره مما هو لازمه أو ملزومه (فتكون) الأصول من هذه الجهة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع من اختصاص حرمة النشر في قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب بما إذا تحقق من قبل الرضاع إحدى العناوين المحرمة بالنسب كعنوان الأم و عنوان الأخت أو العمة أو الخالة و نحوها، دون غيرها من العناوين الملازمة لها كعنوان أخت الأخت مثلا، و ان كان بينهما فرق من جهة أخرى من حيث كون الإشكال في الأصول المثبتة من جهة قصور دليل التنزيل عن الشمول للعناوين الملازمة، بلا إشكال في ثبوت أصل الكبرى، بخلاف باب الرضاع فان الإشكال فيه يكون من جهة ثبوت أصل الكبرى و هي حرمة أخت الأخت بهذا العنوان في باب النسب، بلا قصور في دليل التنزيل في الشمول لكل ما ثبت من الكبرى في النسب، ففي الحقيقة يكون بين البابين تمام المعاكسة من جهة الملاك و المناط، و لكن مثل هذه التفرقة لا يضر بما نحن بصدده من تنظير أحد البابين بالآخر، إذ يكفى في صحته مجرد اشتراكهما في عدم إثبات‏

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 184

     اللوازم و ان كان ذلك في كل باب بمناط غير المناط في الباب الآخر.

     و اما المنع عن تعدد الحكاية في الطرق و الأمارات، بتوهم عدم حكايتها الا عن خصوص المؤدى دون لوازمه و ملزوماته و ملازماته، بدعوى ان المخبر عن الشي‏ء كالموت و الحياة قد لا يلتفت إلى لوازمه كالنمو و نبات اللحية فضلا عما يستتبعه من اللوازم الشرعية مع وضوح ان حكاية الخبر عن الشي‏ء فرع التفات المخبر إليه و بدونه يستحيل الحكاية (فمدفوع) بان الأمر كذلك في الحكاية التصديقية الموجبة للإذعان بكون المؤدى مراداً للمتكلم لا مطلقا حتى بالنسبة إلى الحكاية التصورية (و اعتبار) خصوصها حتى في لوازم المؤدى و ملزوماته ممنوع جداً (بل نقول): انه بعد إحراز الحكاية التصديقية بالنسبة إلى المؤدى و المدلول المطابقي يكفى في صحة الأخذ بلوازمه و ملزوماته، مجرد حكاية الخبر عنها و لو تصورية الملاءمة مع القطع بعدم التفات المخبر و المتكلم إليها (و لذا ترى) بناء العرف و العقلاء في محاوراتهم و في باب الإقرار و غيره على الأخذ بلوازم الكلام الصادر من الغير و إلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه من اللوازم حتى مع قطعهم بعدم التفات المتكلم إلى تلك اللوازم و غفلته عنها (و من الواضح) انه لو لا كفاية مجرد الدلالة التصورية في صحة الأخذ بلوازم المؤدى و ملزوماته لما صح منهم الأخذ بلوازم الكلام الصادر عن الغير و أخذه بما يقتضيه كلامه من اللوازم (نعم) لا بد في صحة الأخذ بها من إحراز الدلالة التصديقية بالنسبة إلى المؤدى و المدلول المطابقي، و بعد إحراز هذه الجهة و لو بالأصول العقلائية يؤخذ بجميع ما له من اللوازم و الملزومات بمقتضى الدلالة التصورية (و على فرض) تسليم اعتبار الدلالة التصديقية حتى بالنسبة إلى لوازم المؤدى و ملزوماته، نقول: انه يكفي في الحكاية المزبورة مجرد التفات المخبر و المتكلم إلى لوازم المؤدى و ملزوماته و لو بنحو الإجمال، بان لكلامه لازم و ملزوم و لا يحتاج إلى الالتفات التفصيليّ بالنسبة إليها، و مع تحقق ذلك بنحو الإجمال، لا قصور في شمول دليل التعبد بالأمارة لجميع ما يحكي عنه من المؤدى و لوازمه و ملزوماته (و بذلك) تمتاز الأمارات و الأدلة الاجتهادية عن الأصول في حجية المثبتات فيهما دون الأصول (و إلّا) فمع المنع عن تعدد الحكاية فيهما يشكل التفرقة

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 185

     بينهما و بين الأصول في حجية المثبتات. (و أقصى) ما قيل حينئذ في الفرق بينهما امران (أحدهما) ان الأمارة على الشي‏ء و ان لم تكن حاكية الا عن نفس المؤدى و لا كان التعبد بها الا تعبداً واحداً بمدلولها المطابقي (و لكن) التعبد بالمؤدى يشمل اللوازم المترتبة عليه و لو بوسائط عقلية أو عادية (و فيه ما لا يخفى) فانه بعد عدم كون التعبد بها الا تعبداً بمدلولها المطابقي، كيف يمكن دعوى شموله لما يتبعه من اللوازم، مع ان هذا الملاك موجود في الأصول أيضاً، فلم لا يقال به فيها، فيطالب بالفرق بينهما (و ثانيهما) ما عن بعض الأعاظم قدس سره فانه بعد التزامه بان للأمارة على الشي‏ء كحياة زيد لا تكون الا حكاية واحدة عن المؤدى و هو الحياة لا حكايات متعددة حكاية عن حياة زيد و حكاية عن نموه و نبات لحيته، قال: ان الوجه في حجية مثبتات الأمارة دون الأصول، هو ان الأمارة تكون محرزة للمؤدى و كاشفة عنه كشفاً ظنياً و ان الشارع بأدلة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها فصارت الأمارة ببركة دليل اعتبارها كاشفة عن الواقع و محرزة له كالعلم الوجداني و بعد انكشاف المؤدى يترتب عليه جميع ما له من الخواصّ و الآثار على قواعد سلسلة العلل و المعلولات (و حاصل) ما أفاده هو مقايسته الأمارة بالعلم الوجداني، بدعوى انه كما ان بالعلم الوجداني بشي‏ء كحياة زيد مثلا يترتب جميع ما للمعلوم من اللوازم و الآثار، كذلك بقيام الأمارة عليه، فانه بعد ان كان المجعول فيها هو الطريقية و الكاشفية و الوسطية في الإثبات، تصير الأمارة لا محالة ببركة دليل تتميم كشفها كاشفة عن الواقع كالعلم الوجداني فإذا قامت على حياة زيد فبنفس إثباتها للحياة يثبت قهراً جميع ما لها من الخواصّ و الآثار و لو بألف واسطة عقلية أو عادية على قواعد سلسلة العلل و المعلولات و لا يحتاج في إثبات اللوازم إلى حكاية الأمارة عنها كحكايتها عن المؤدى (بخلاف) الأصول العملية، فانه ليس فيها جهة كشف عن الواقع و لو ناقصا كي يكون المجعول فيها هو الطريقية، و انما المجعول فيها مجرد تطبيق العمل على المؤدى، اما بالبناء على انه هو الواقع كالأصول المحرزة؛ أو بدونه كما في الأصول غير المحرزة، فلا يمكن المصير فيها إلى حجية المثبتات لعدم اقتضاء أدلتها أزيد من إثبات نفس المؤدى أو ما يترتب عليه من الحكم‏

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 186

     الشرعي بلا واسطة عقلية أو عادية (و فيه ما لا يخفى) فان حيثية الطريقية و الكاشفية و المحرزية بعد ما كانت بحقيقتها من الأمور التكوينية الخارجية، لا من الحقائق الاعتبارية الجعلية، فلا محالة يكون مرجع جعل الطريقية و الكاشفية للأمارة تأسيساً أو إمضاءً إلى الجعل بمعنى الادعاء و التنزيل بادعاء ما ليس بكاشف تام حقيقة كاشفاً تاماً المستلزم لتطبيق عنوانه على المورد بنحو من الادعاء و العناية، نظير جعل الحياة أو العدالة لزيد بالجعل التشريعي، و مرجع ذلك بعد احتياج التنزيل إلى الأثر الشرعي المصحح له و لو في طرف المنزل إلى الأمر بالمعاملة مع ما أدت إليه الأمارة معاملة الواقع في الجري العملي على طبقه و عدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، لكونه هو الّذي زمام امر رفعه و وضعه بيد الشارع و يصلح أيضا لتنجيز الواقع و قد تقدم تفصيل ذلك في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق و الأصول مقام القطع فراجع (و حينئذ) نقول: انه بعد عدم حكاية الطرق و الأمارات على ملزوم المؤدى و ملازماته، لا مجال لترتب تلك اللوازم و الآثار بمحض التعبد بانكشاف المؤدى و البناء على انه الواقع بداهة عدم اقتضاء التعبد المزبور الا تطبيق عنوان الكشف و الإحراز في مورده، لا تطبيقه على لوازمه و آثاره مع الشك الوجداني فيها و عدم العلم بها لا وجداناً و لا تعبداً و تنزيلا. (و بذلك) يظهر فساد مقايسة المقام بالعلم الوجداني بالشي‏ء، فان ترتب تلك اللوازم في مورده انما هو من جهة ملازمة العلم بالشي‏ء كالحياة للعلم بلوازمه و ملزوماته كنبات اللحية، لا انه من جهة اقتضاء مجرد العلم بالملزوم مع قطع النّظر عن استتباعه للعلم باللازم كي تصح المقايسة المزبورة، و لذا لو فرض في مورد عدم استتباع العلم بالملزوم للعلم بلازمه لا يحكم بترتب اللازم عليه بمحض الملازمة الواقعية، لأن لزوم ترتبه منوط عقلا بقيام الطريق عليه من علم وجداني أو تعبدي (و حينئذ) فإذا لم يكن العلم الوجداني بالملزوم بنفسه مقتضياً لترتب لوازمه و آثاره الا من جهة استتباع العلم به للعلم بلازمه، فكيف يقتضيه مجرد العلم التعبدي بالملزوم مع الشك الوجداني في اللازم و عدم العلم به لا وجدانا و لا تعبداً، و معه لا مجال لترتب اللوازم و الآثار في الأمارات دون الأصول إلّا بفرض كون اللازم من آثار كشف الحياة

     نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 187

     تعبداً، أو كون التعبد بكشف اللازم من لوازم التعبد بكشف الحياة، و لكنهما من الأغلاط (إذا الأول) منهما ظاهر (و الثاني) أيضا كذلك لعدم الملازمة بين التعبد بكشف الملزوم، و التعبد بكشف اللازم (فلا محيص) حينئذ من إبداء الفرق في حجية مثبتات الطرق و الأمارات دون الأصول بما ذكرناه من اشتمال كل من الطرق و الأمارات على حكايات متعددة كل واحدة منها في عرض الأخرى مشمولة لتعبد مستقل بخلاف مفاد الأصول كالاستصحاب، فانه لا يشمل إلّا ما هو متيقن سابقاً و مشكوك لا حقاً. [↑](#footnote-ref-230)
231. **ذكر بعد الدرس ان الصحيح هو المحقق العراقي ، والا فالأصفهاني كان في مقام الاشكال على الكفاية ،**

     **نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص228**

     ثانيها- ما عن شيخنا العلامة (رفع اللّه مقامه) من أنّ الخبر، كما يحكي عن الشي‏ء كذلك عن لازمه و ملازماته و بعبارة أُخرى عن جميع مداليله المطابقية و التضمنية و الالتزامية، ففي الحقيقة هناك افراد من الخبر، فيعم دليل الحجية لكل خبر، و ليس للاستصحاب هذا الشأن، إذ ليس هناك عنوان الحكاية و الدلالة لتعم‏ المداليل برمّتها.

     و الجواب: أنّ الدلالة الكلامية الوضعيّة- حيث أنها- على المعروف- تصورية، فلا محالة يدل الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها.

     إلّا أنّ الحكاية قصدية، و دلالتها تصديقية متقومة بالشعور و الالتفات و القصد، و العمد و المدلول الالتزامي- إن كان ملتفتاً إليه و لو نوعاً- صح أن يحكم على الحاكي المخبر بالحكاية عنه.

     و أما مطلق اللوازم و الملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت إليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبر بها، و لو إجمالًا و ارتكازاً، فلا معنى‏ لأن يؤاخذ المخبر بها. [↑](#footnote-ref-231)
232. نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص221

     «التنبيه السابع في الأصول المثبتة»

     قوله: لا شبهة في أنّ قضية أخبار الباب ... إلخ.

     (1) توضيح المقام: أنّ الحجّة إمّا معنى‏ الالتزام بالمؤدى في الأمارات و بالمتيقن‏ هنا، و إما بمعنى اعتبار الظن علماً و وصولًا تاماً في الأمارات، و اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق، و إما بمعنى الحكم المماثل على طبق المؤدي أو على طبق المتيقن، و إما بمعنى جعل الأمارة منجزة للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً في اللاحق.

     فعلى‏ الأولين ينبغي القول، بالأصل المثبت دون الأخيرين.

     أما الأولان، فلأن الالتزام بشي‏ء واقعاً يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه- و إن لم يكن اللازم مؤدي الأمارة، و لا متيقناً في السابق- أو لأن اعتبار الظن وصولًا تاماً، و اعتبار كون الشخص محرزاً- حقيقة- للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزاً للوازمه، كما أنّ اعتبار بقاء اليقين، و اعتبار كون الشخص متيقناً بالواقع، في اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقناً بلوازمه بقاء.

     و أما الأخيران، فلأن جعل الحكم المماثل للمؤدى أو للمتيقن- بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الإبقاء العملي لليقين- يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه التصديق العملي، و ليس هو إلّا ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا خبر عنه، ليكون له تصديق عملي، و كذا يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه إبقاء اليقين عملًا، و ليس هو إلّا ما تعلق به اليقين سابقاً، دون لازمه الّذي لم يتعلق به اليقين، ليكون له إبقاء اليقين عملًا، بل ربما يكون عدمه‏

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 222

     متيقنا سابقاً.

     و كذلك جعل الخبر منجزاً أو جعل اليقين السابق- المنجز لما تعلق به- منجزاً في اللاحق، فانه لا مساس له بغيره حتى يكون منجزاً له بقاء، كما كان منجزاً له حدوثاً.

     إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الصحيح من المعاني أحد الأخيرين، دون الأولين.

     أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بالواقع مع عدم إحرازه محال، و المفروض عدم جعل الحكم المماثل، ليكون الالتزام به حقيقة، و بالواقع عنواناً فلا مجال لدلالة الاقتضاء أيضاً، فانها خلف.

     و أما الالتزام بالواقع بناء، فهو تشريع لا معنى‏ للأمرية، مع أنّ المطلوب من الأحكام العملية تطبيق العمل عليها لا عقد القلب عليها.

     نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى‏ الأمر بالعمل- حيث أنّ من يلتزم بشي‏ء يعمل، و من لم يلتزم به لا يعمل- صحيح إلّا أنه راجع إلى‏ جعل الحكم المماثل، كما لا يخفى‏.

     و أما اعتبار الهوهوية بين الظن و العلم، أو بين اليقين حدوثاً و بقاءً، فهو غير صحيح، كما قدمنا في مبحث الظن، و غير مقيد هنا، كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى‏ .

     و إذا تبين بطلان الحجية المعنيين الأولين، و انحصر في أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجية المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجية في الأمارات أيضاً، بناء على عدم مساس للأمارة باللازم، و إلّا كان اللازم كالملزوم، من حيث تعلق الخبر بكل منهما. كما سيأتي إن شاء اللّه تعالى‏ .

     نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

     أحدهما- إن النقض المنهي عنه أعم من النقض، بلا واسطة و من النقض مع‏ الواسطة، لإطلاق دليله.

     فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض، بلا واسطة، و تنقيحه- بحيث لا يتوقف على منع الإطلاق- أن المراد من الواسطة ليس الوساطة في الثبوت، لوضوح بطلانها بل اما الوساطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي و اما مجرد الإسناد المجازي الّذي هو أوسع دائرة من الواسطة في العروض.

     أما الوساطة في العروض فمنتفية جدّاً، حيث لا اتحاد- بوجه من الوجوه- بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أنّ العمل بأثر الحياة، و هو الإنفاق مثلًا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحية مثلًا عملان متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب إلى‏ أحدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

     و أما مجرد الإسناد المجازي فتقريبه: أنّ رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الإنفاق المرتب شرعاً على الحياة، و أخرى‏ مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة و رفع اليد عن الملزوم مجازاً.

     و رفع اليد عن الملزوم- سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّا- منهيّ عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهيّ عنه بالتبع، و إلّا فلا معنى‏ للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة و مجازاً.

     و يندفع بأنّ التعبّد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الإطلاق من حيث الرفع الحقيقي و المجازي، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملًا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

     و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملًا حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، و إن عمل الملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم.

     تارة حقيقياً، و هو ما إذا يتعبد به بنفسه.

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 224

     و أُخرى مجازياً و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم التعبد بملزومه مجازاً، إلّا أنه ليس كلّ عدم التعبد بشي‏ء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان اللازم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعيّة له مسنداً إلى‏ الملزوم مجازاً، فتدبر فانه حقيق به.

     ثانيهما- دعوى أنّ أثر الأثر أثرٌ، فالتعبد بشي‏ء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعاً أو وجوداً.

     و فيه: أنه مسلّم إذا كان كل أثر موضوعاً شرعاً لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق، بمنزلة التعبد بموضوع ذي أثر، مثلًا إذا رتّب على الحياة وجود الإنفاق، و على وجوب الإنفاق وجوب شي‏ء آخر، فالتعبد بالحياة تعبد بوجوب الإنفاق، و التعبد بوجوب الإنفاق تعبد بوجوب ذلك الشي‏ء الآخر، فهناك تعبّدان طوليّان.

     و أما لو كان للحياة أثر شرعي، و هو وجوب الإنفاق، و أثر عادي و هو نبات اللحية، فهما أثران في عرض واحد، أحدهما شرعي و الآخر عادي، فالتعبد بالحياة تعبد بأثرها الشرعي لا بأثرها العادي، حتى يكون التعبد بأثره العادي تعبداً بأثر ذلك الأثر العادي شرعاً فما هو أثر الأثر شرعاً ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، و لا بلحاظ كونه أثر الحياة و ما لم يتعبد بموضوع الأثر- إما بنفسه أو بالواسطة- لا يعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادي.

     ثم: إنه تبين مما ذكرنا في تقريب الطريقين و جوابه أنّ وجه الشمول و الجواب عنه مختلف.

     فمبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم، لرفع اليد عن الملزوم مجازاً و بالعناية. فلذا صحت دعوى أنّ المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشي‏ء و عدم رفع اليد عنه حقيقة، لا و لو كان بالعناية.

     إلّا أنّ الأنسب ما ذكرنا- من أنّ التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهي عن نقض اليقين عملًا فلا يعم في نفسه إلّا لرفع اليد عن الملزوم، إذ ليس رفع اليد عن‏

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 225

     اللازم مصداق نقض اليقين، و لا موجباً لإسناد نقض اليقين إلى‏ الملزوم مجازاً، فلا مجال للإطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

     كما أنّ مبنى الطريق الثاني ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، و لا على استلزامه لصدق النقض في الملزوم، بل على أنّ التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، و هلم جرّاً، فلو كان للأثر أثر بقاء كان التعبد بمؤثره- الّذي هو مورد اليقين- تعبداً بأثره الّذي ليس مورد اليقين.

     و حينئذٍ فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكلية، و هي: أنّ أثر الأثر أثر فان موردها إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالإضافة إلى‏ أثر الأثر بمنزلة الموضوع الّذي يكون التعبد به تعبداً بأثره، فتدبر جيّداً. [↑](#footnote-ref-232)
233. وكلامنا انما هو في اللوازم المتلفت اليها ، سواء كانت بواسطة شرعية ام عقلية ام عادية ، فهذا الاشكال خارج عن فرض المسالة.

     مثال للوازم غير الملتفت اليها عرفاً : ما ذكر سابقاً "إذا قال المتكلم: سئل الامام (ع)، شككت وأنا ساجد هل ركعت ام لا؟ فقال ع: قد ركعت.

     فهل يستفاد من قوله (قد ركعت) كما ذكره بعض الكتاب المعاصرين أن المشرع في مقام العبادات يكتفي بالأثر الروحي دون التقيد الحرفي بالعبادة، فبما أنه قال قد ركعت بمعنى أنه يكفيك في مقام علاقتك مع الله أن تكون ذا تفاعل روحي مع العبادة وإن لم تضبط هيئة العبادة أو موازينها فإن ذلك مما لا أهمية له في نظر الشارع في مثل هذا المقام." [↑](#footnote-ref-233)
234. م الشواهد على خلافه فانه لو ان التاجر اخبره الثقة بارتفاع اسعار الاسهم وكان لذلك لازم ككون البيع فيه مصلحة وربح فانه يرتب الأثر.زز وهكذا [↑](#footnote-ref-234)
235. نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

     أحدهما- إن النقض المنهي عنه أعم من النقض، بلا واسطة و من النقض مع‏ الواسطة، لإطلاق دليله.

     فيجاب بأن المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض، بلا واسطة، و تنقيحه- بحيث لا يتوقف على منع الإطلاق- أن المراد من الواسطة ليس الوساطة في الثبوت، لوضوح بطلانها بل اما الوساطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي و اما مجرد الإسناد المجازي الّذي هو أوسع دائرة من الواسطة في العروض.

     أما الوساطة في العروض فمنتفية جدّاً، حيث لا اتحاد- بوجه من الوجوه- بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أنّ العمل بأثر الحياة، و هو الإنفاق مثلًا مع العمل بأثر لازمها، و هو خضاب اللحية مثلًا عملان متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب إلى‏ أحدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

     و أما مجرد الإسناد المجازي فتقريبه: أنّ رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الإنفاق المرتب شرعاً على الحياة، و أخرى‏ مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة و رفع اليد عن الملزوم مجازاً.

     و رفع اليد عن الملزوم- سواء كان حقيقيّاً أو مجازيّا- منهيّ عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهيّ عنه بالتبع، و إلّا فلا معنى‏ للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة و مجازاً.

     و يندفع بأنّ التعبّد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الإطلاق من حيث الرفع الحقيقي و المجازي، و أما إن كان بعنوان نقض اليقين عملًا، فلا بد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

     و من الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملًا حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، و إن عمل الملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم.

     تارة حقيقياً، و هو ما إذا يتعبد به بنفسه.

     نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 224

     و أُخرى مجازياً و هو ما إذا لم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه و ان كان عدم التعبد بملزومه مجازاً، إلّا أنه ليس كلّ عدم التعبد بشي‏ء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان اللازم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعيّة له مسنداً إلى‏ الملزوم مجازاً، فتدبر فانه حقيق به. [↑](#footnote-ref-235)
236. الطرف الآخر يسلم [↑](#footnote-ref-236)
237. بل كما سيذكر في الوجه الأخير فان صحيحة زرارة ذكرت استصحاب عدم النوم لإثبات الطهارة و هو من الأصل المثبت ، والرد عليه بتأويل الموضوع أي الطهارة بانها الوضوء + عدم الناقض فيكون من الموضوعات المركبة بعيد و خلاف الظاهر. [↑](#footnote-ref-237)
238. لم نحرز عدم الاحراز هذا . [↑](#footnote-ref-238)
239. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص350

     قوله (قدّه): و قد عرفت أنّ معنى عدم نقض اليقين- إلخ-.

     قد عرفت ممّا بيّناه سابقاً بما لا مزيد عليه أنّ حرمة نقض اليقين كناية عن لزوم‏ الالتزام بالمتيقّن عملاً، و قضيّته التّعبّد به لو كان من مقولة الأحكام الشّرعيّة و الأمور المجعولة بنفسها، من دون اعتبار تجشم أمر آخر أصلاً لعدم الحاجة كما لا يخفى؛ و التّعبّد بآثاره الشّرعيّة لو كان من الأمور الخارجيّة الغير المجعولة لعدم معقوليّة التّعبّد بها، إلاّ بمعنى التّعبّد بآثارها القابلة له و هي آثارها الشّرعيّة دون العقليّة و العادية، فلا وجه لجعله (قدّه) معناه مطلقا هو ترتيب الآثار الشّرعيّة، كيف و قد لا يكون للحكم المتيقّن أثر شرعي أصلاً، و آثاره العقليّة من قبيل وجوب المقدّمة و حرمة الضّدّ كما قلنا لا يكون قابلة للجعل، و قد صرّح به هاهنا.

     نعم يترتّب عليه بعد الفراغ عن جعله جميع آثاره الشّرعيّة و خصوص ما كان من آثاره العقليّة أو العاديّة، موضوعه مطلق الحكم و لو كان ظاهريّاً؛ و كيف كان فلا سبيل إلى التّنزيل ما لم يكن مورده بنفسه حكماً شرعيّا أو ذا أثر شرعيّ، فلا مجال للاستصحاب بلا شبهة و لا ارتياب فيما كان من الموضوعات غير ذي أثر شرعيّ أصلاً و لو بواسطة حكم شرعي‏ ، كما هو أوضح من أن يخفى، كما لا كلام فيما له أثر شرعي بلا واسطة؛ إنّما الإشكال بل الخلاف بين الأعلام فيما كان له الأثر الشّرعيّ بواسطة غير شرعيّة.

     فاعلم أنّه ربّما يقال: انّه لا مجال للإشكال في كفاية الانتهاء إلى أثر شرعيّ و لو بوسائط في صحّة التّنزيل، فكما يصحّ تنزيل الموضوع بملاحظة أثره المترتّب عليه بلا واسطة صحّ تنزيله بملاحظة الأثر مع الواسطة، و يدلّ عليه جعل الأمارات على الموضوعات و لو فيما لم يكن له أثر إلاّ بالواسطة، فانّه أيضاً ليس إلاّ تنزيل الموضوعات بلحاظ آثاره الشّرعيّة، و لو لم يصحّ التّنزيل إلاّ بالأثر بلا واسطة لما كان سبيل إلى ترتيب الأثر بالواسطة بواسطة قيام الأمارة عليها كان هناك أثر بلا واسطة أو لا كما لا يخفى، و هو كما ترى.

     و بالجملة إنّما لا يعقل تنزيل الموضوع بلا ملاحظة الأثر الشّرعيّ، و امّا معها فهو بمكان من الإمكان و لو كان الأثر مع الواسطة، و سرّه أنّ الأثر كما كان أثراً لها، كان أثراً لذيها، غاية الأمر يكون تنزيله بلحاظه تنزيلاً لها.

     إن قلت: فرق بين التّنزيل في مورد الأمارات و مورد الأصول التّعبديّة، و هو أنّ الأمارة تكون حاكية من الواسطة، كما تكون حاكية عن ذيها، فشمول دليل الحجّية لها أيضاً في مورد لا أثر فيه إلاّ بالواسطة، إنّما هو بملاحظتها بنفسها، فإنّها أيضاً من الموضوعات الّتي كانت لها آثار شرعيّة دون ذيها، و هذا بخلاف الأصل فانّه ليس في البين في مورده إلاّ

     درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 352

     نفس الجعل و التّنزيل شرعاً.

     قلت: نعم، و لكنّه ليس بفارق، فإنّ شمول دليل الأمارة القائمة على موضوع ملزوم عقلاً لأمر محكوم بأثر شرعاً لتنزيل هذا الأمر ليس إلاّ بتبع وجوب تصديقها فيما يحكى فيه ابتداء و بلا واسطة، لأنّه‏ لا يكاد أن ينتقل الذّهن إلى تنزيل الواسطة إلاّ بواسطة تنزيل ذيها كما لا يخفى، فلا يترتّب الأثر الشّرعي على نبات اللّحية مثلاً بعد قيام البيّنة على حياة زيد، إلاّ بتبع وجب تصديقها في نفس حياته المستتبع لنباتها المرتّب عليه الأثر.

     إذا عرفت صحّة تنزيل الموضوع بلحاظ الأثر بالواسطة أيضاً، فعموم دليل التّنزيل أو إطلاقه كخطاب «لا تنقض اليقين» يقتضى شمول التّنزيل لكلّ موضوع متيقّن، كان له أثر شرعيّ و لو بواسطة أو وسائط. نعم لا يعمّ ما لا أثر له أصلاً و لو كان لملزومه أو لملازمة أثر، إذ ليس أثر ما يلزم الشّي‏ء أو يلازمه بأثره، بل أثر غيره، و لا يصحّ تنزيل شي‏ء بلحاظ أثر غيره.

     هذا، و لكن التّحقيق حسبما يساعد عليه النّظر الدّقيق أن يقال: انّ التّنزيل و إن كان يصحّ بلحاظ الأثر مطلقا و لو كان بالواسطة، و يمكن أن ينهض عليه الدّليل، و ليس ممّا لا يكون إليه السّبيل مثل ما إذا لم يكن له أثر أصلا إلاّ أنّه لا يكاد أن ينهض عليه مثل خطاب لا تنقض من دون دلالة، و ذلك لأنّ التفكيكات في مقام التنزيل بين الشي‏ء و لازمه ليس بمستحيل و لا ببعيد عن ظاهر دليل تنزيله، ضرورة انّ خطاب لا تنقض اليقين بحياة زيد مثلاً، فإنّه ليس بظاهر في تنزيل نبات لحيته أيضاً عند الشّكّ في حياته، كي يكون التّفكيك بين تنزيل حياته و تنزيل نبات لحيته تعبّداً لو لم نقل بظهوره في تنزيل خصوص حياته، فلا أقلّ من الاحتمال المانع من الاستدلال به على التّنزيلين، فلا سبيل إلاّ إلى إثبات تنزيل نفس متعلّق اليقين بمثل هذا الخطاب.

     إن قلت: نعم لو لم يعمّ متعلّق اليقين لما كان لا أثر له إلاّ بواسطة لازمه و في مثله لا محيص من عدم التّفكيكات، لأنّه ركيك بل مستحيل، لأنّ ترتيب أثر الواسطة عند الشّكّ عين تنزيله فإنّه لا معنى محصّل له إلاّ ترتيب الأثر؛ و أمّا تخصيصه بعدم إرادة مثل هذا المتعلّق، فلا وجه له و أنّه بلا مخصّص.

     و بالجملة يكون عموم متعلّق اليقين لما لا أثر له إلاّ بالواسطة قرينة على دلالة الدّليل على التّنزيل بلحاظ أثرها أيضاً كان لذيها أثر بلا واسطة أولا.

     درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 353

     قلت: نعم لو كان المتعلّق أعمّ ممّا لا أثر له بالواسطة، و مقدار عمومه وسعة دائرته لا يتعيّن إلاّ بتعيّن أنّ التّنزيل بلحاظ كلا الأثرين أو خصوص الأثر بلا وساطة أمر، و لا معيّن إلاّ بمقدّمات الحكمة و هي غير مقتضية للحاظ كلا الأثرين مع وجود القدر المتيقّن، و هو لحاظ الأثر بلا وساطة أمر في البين، فإنّه ممّا لا شبهة فيه و لا شكّ يعتريه، و معه لا دلالة أصلاً على لحاظ أثر آخر، و أمّا ترتيب الأثر مطلقا و لو كان بالواسطة في الطّرق و الأمارات فإنّما هو لأجل أنّ مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هي حاكية و كاشفة عنه من المؤدّى بأطرافه من ملزومه و ملازمه و لازمه، و ترتيب الأثر الشّرعي على كلّ واحد منه، و منها كان ذا أثر ، غايته أنّه لا يكون قضيّة الدّليل إلاّ التّنزيل له، لكنّه يكفي في شمول دليل الاعتبار لهذه الآثار ، مثلاً كون نبات اللّحية ذا أثر كاف في عموم دليل البيّنة لها فيما قامت على حياة زيد و إن لم يترتّب على حياته أثر آخر، فيكون تنزيلاً لنبات لحيته بلسان تصديق البيّنة على حياته.

     و هذا بخلاف مثل خطاب «لا تنقض اليقين» ممّا لا يكون دليلاً على الاستصحاب أو غيره من الأصول في الأبواب، فانّه ليس فيه ما كان له دلالة على التّعبّد بالشّي‏ء بلازمه، فضلاً عن ملزومه، كما كان في الأمارات من حكايتها عنه بأطرافه و ظهور دليل اعتبارها في تصديقها فيما يحكى عنه بأطرافه، فلا بدّ في موارد الأصول من دلالة من خارج على أنّ حرمة نقض اليقين بالشّي‏ء مثلاً، إنّما هو بلحاظ الشّي‏ء بلازمه أو به و بملزومه و ملازمه، لما عرفت من جواز التّفكيك بين الشّي‏ء و لازمه في مقام التّنزيل و الخطاب ليس إلاّ قالباً لتنزيله و تنزيله بلحاظ أثر لازمه أيضاً و إن كان ممكناً، إلاّ أنّه لا بدّ من دلالة عليه و مقدّمات الحكمة مع وجود القدر المتيقّن و هو لحاظ أثره غير مقتضية له، فليس الخطاب دليلاً إلاّ على تنزيله بلحاظ أثره الشّرعيّ بلا واسطة، بخلاف دليل الأمارة، فإنّه يدلّ بلسان تصديقها فيما يحكى عنه على ترتيب أثر ذي الأثر من المؤدّى و أطرافه عليه و إن كان ذا ملزومه أو ملازمه، لا هو و لا لازمه.

     و لا يخفى أنّ ترتيب أثر كلّ طرف في مورد الأمارة و لو لم يكن للمؤدّى أثر أصلاً أصدق شاهد على أنّه ليس مفاد دليل اعتبارها تنزيل‏ خصوص المؤدّى كما هو مفاد الأصل،

     درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 354

     إذ غاية الأمر صحّة تنزيل الشّي‏ء بلحاظ أثر لازمه، لما عرفت سرّه. و أمّا تنزيله بلحاظ أثر ملزومه أو ملازمه فكلا كما لا يخفى، ضرورة أنّ أثرهما لا يكون بأثر له، و امتناع تنزيل الشّي‏ء بلحاظ أثر غيره واضح، من دون حاجة إلى مزيد بيان أو إقامة برهان.

     هذا غاية تنزيل المرام في المقام، و عليك بالتّأمّل في أطراف الكلام. [↑](#footnote-ref-239)
240. \*الوجه الأول ما اشار اليه في المنتقى من ان المحقق النائيني انما ذهب...\*

     المحقق النائيني (قده) هو بين ذلك صراحة:

     \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)؛ ص: 458\*

     فإن قيل: أ ليس قد عوّل الفقهاء على أصالة الضمان عند تردّد اليد على مال الغير بين أن يكون بإذن منه أو بغير إذنه، و على أصالة عدم النسب- أيضا- في جميع الأبواب، فهل يستقيم شي‌ء من ذلك إلّا على إحراز حال الحادث باستصحاب العدم السابق على حدوثه [1].

     قلت: أمّا تعويلهم على أصالة الضمان فهو- و إن كان قد حمله كلّ ممّن يرى التمسّك بالعموم في الشبهات المصداقيّة، أو التشبّث بقاعدة المقتضي و المانع على مذاقه، و استظهر به [2]-، لكنّ‌

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     [1] تقريب الإشكال: أنّ موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير غير المأذون فيه من مالكه، و قد تحقّق الاستيلاء، و يشكّ في تحقّق إذن المالك معه، فيستصحب عدم اتصاف الاستيلاء بكونه مأذونا فيه- على نحو العدم النعتيّ.

     و أنّ الانتساب المأخوذ موضوعا للحكم في أبواب الإرث و غيره- على وجه النعتية- إذا شكّ في تحقّقه عند تحقّق المنتسب فيستصحب عدمه الأزليّ لنفي الحكم المترتّب على نقيضه، إذن فالمسألتان مبنيّتان على استصحاب العدم الأزليّ.

     [2] أي: استعان به لمسلكه، و ذلك: فإنّ الأوّل يرى أنّ مستند حكم الفقهاء بالضمان هو عموم (على اليد ما أخذت) مع الشكّ في مصداق مخصّصة- و هو كون اليد غير عادية-، و الثاني يرى أنّ مستنده هو القاعدة المذكورة، فإنّ مقتضي الضمان- و هو الاستيلاء- محرز، و يشكّ‌

     \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص: 459‌\*

     الذي ينادي تعبيراتهم- بأعلى صوتها- به هو استنادهم فيها إلى أصالة عدم الإذن من المالك، دون شي‌ء آخر، و انطباقه على ما حرّرناه ضابطا لتركّب الموضوع من المقارن أو النعتيّ أوضح من أن يخفى، فإنّ المتحصّل ممّا يدلّ على ضمان اليد- بعد تخصّصه، أو تخصيصه [1] بما إذا لم تكن بإذن من المالك- هو ترتّب الضمان على الاستيلاء على مال الغير عند عدم إذنه فيه، و مرجعه إلى تركّب سببه [2] من عرضين لموضوعين، فيكون كلّ منهما بالنسبة إلى محلّه من النعتيّ، و بالنسبة إلى الآخر من المقارن، و يكفي مسبوقيّة محلّه به [3]

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     في مانعه- و هو كون اليد أمانيّة-، و مقتضى القاعدة البناء على عدمه و تأثير المقتضي في مقتضاه.

     [1] الأوّل مبنيّ على أنّ الأخذ في المرويّ (على اليد ما أخذت حتى تؤدّي) ظاهر في القهر و الغلبة، فتخرج اليد المأذونة عن العموم بالتخصّص، و الثاني مبنيّ على خروجها بأدلّة أخر مخصّصة، لا بما ذكر.

     [2] أي: سبب الضمان و موضوعه، و قد مرّ في الأمر الثالث أنّ المورد من هذا القبيل، و ليس من قبيل التركّب من العرض و محلّه، و أنّ كلا من العرضين بالنسبة إلى موضوعه يكون من النعتيّ، و بالنسبة إلى العرض الآخر من المقارن، فالاستيلاء عرض قائم بفاعله و بالمال، و المفروض إحرازه كذلك بالوجدان، كما أنّ عدم الإذن قائم بالمالك، و لا مانع من استصحاب عدمه بما هو كذلك، فإنّ المالك كان في زمان و لم يكن آذنا في التصرّف، فيستصحب بقاؤه على هذه الصفة، و بضمّه إلى ما أحرز بالوجدان يلتئم موضوع الضمان.

     [3] أي: يكفي في العرض النعتيّ مسبوقيّة محلّه به- كمسبوقيّة المالك‌

     \*رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص: 460‌\*

     في إحرازه بالأصل عند إحراز الآخر بالوجدان في التيام سبب الضمان بلا مؤنة أمر آخر- حسبما تحرّر ضابطه.

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

     نائينى، ميرزا محمد حسين غروى، رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، در يك جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1418 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-240)
241. أقول ذكر في الدرس 84 " فاذا قلنا بان الاستصحاب امارة عقلائية كما بنينا عليه فالاستصحاب حجة في اللوازم الملتفت اليها نوعا" [↑](#footnote-ref-241)
242. أبحاث 1439 الأصول الدرس 105 وثانيهما: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، من أن اليقين بالموضوعات الخارجية لا يقتضي عملاً، فلأنه لا يقتضي عملاً كان ذلك قرينةً على أن إسناد النقض اليه إسناداً لغير ما هو له. فهما وإن كانا متفقين على وجود تجوّز في البين، إلا أن منشأ التجوز اختلف في الوجه الأول عن الثاني، وذكرنا أن المحقق الأصفهاني (قده) أجاب عن الإشكال، ولكن حيث إن جوابه يبتني على مقدمات عديدة لا بالنحو الذي اختصره في المنتقى اقتضى ذلك التعرض لمجموعة كلماته من (ص62، ج5، إلى ص67)، فقد أفاد المحقق الاصفهاني (قده) مجموعة مقدمات:

     المقدمة الأولى: إن النقض المنهي عنه في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لا يراد به النقض الحقيقي قطعاً.

     والوجه في ذلك: أن النقض إما لليقين بالحدوث أو لليقين بالبقاء، أو للحكم المتيقن، أو للموضوع المتيقن.

     وعلى الجميع لا يُعقل النقض الحقيقي.

     أما اليقين بالحدوث فهو باقٍ، فالنهي عن نقضه طلب للحاصل، فإن من تيقن عدالة زيد يوم الجمعة وشكَّ في بقاءها يوم السبت، فاليقين بحدوث العدالة موجود، فلا معنى للنهي عن نقضه. فإنه طلب للحاصل.

     وإن كان الملحوظ اليقين بالبقاء فهو معدوم، لأن المفروض ان لدى المكلف شكاً في البقاء، فلا يعقل نقض ما هو معدوم كي ينهى عنه.

     وإن كان المنظور المتيقن، أي الحكم، كما لو تيقن بنجاسة الثوب وشك في النجاسة بقاءً. فالمتيقن هو الحكم بالنجاسة. فهذا أيضاً لا يعقل نقضه. لأن الأحكام الشرعية خارجة عن اختيار المكلف، فلا يُعقل منه نقضها كي ينهى عن ذلك.

     وإن كان المنظور الموضوع الخارجي، كما لو تيقن بالكرّية، وشك في بقاءها. فالكرّية حين الشك في البقاء إما موجودة واقعاً فلا يعقل نقضها، وإما معدومة واقعاً فلا يعقل نقضها، إذن فعلى جميع الوجوه المحتملة لا يعقل النقض الحقيقي، بمعنى إزالة الشيء، كي يعقل النهي عنه. فلا محالة، المراد من قوله(ع): (لا تنقض). الكناية، وليس النقض الحقيقي. والكناية دائماً هي الأقرب إلى الحقيقة، لأنه يدور الأمر بين التقدير أو التجوّز في الإسناد أو الكناية،

     أي يدور الأمر بين أن يكون المقصود (لا تنقض) أثر اليقين. وهذا تقدير. أو أن يكون إسناد النقض لليقين إسناداً تجوزياً، وهذا خلاف الظاهر. أو أن يقال إن النقض مُسند إلى اليقين حقيقة، لكن هذا على صعيد المراد الاستعمالي. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد تقدير ولا تجوّز في الإسناد، إنما المراد الجدي من (لا تنقض اليقين) غير ما هو المراد الاستعمالي، وهذا ما نعبّر عنه بالكناية. فمثلاً: إذا قلنا زيد كثير الرماد. فلا يوجد في البين تقدير، ولا تجوّز في الإسناد، إنما هذا المراد الاستعمالي ليس مراداً جدياً، وإنما المراد الجدي بيان كرمه، فالمقام كذلك. فتعيّن: أن النهي عن النقض (نقض اليقين) إنما هو تعبير كنائي.

     المقدمة الثانية: ذكر (قده) في آخر (ص62): أن المقصود من النهي عن نقض اليقين، أحد معنيين: إما لحاظ اليقين منجزاً، أو لحاظ اليقين كاشفاً. بيان ذلك:

     المعنى الأول: أن يقال: إن المراد الاستعمالي في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن نقض نفس اليقين، وهذا ما عبّر عنه مراراً في كلماته بـ (بعنواناً) لا تنقض اليقين عنواناً مقابل عملاً أي لا تنقض نفس اليقين لا العمل به. هذا هو المراد الاستعمالي.

     والمراد الجدي من ذلك هو أن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث واسطة في منجزية الحكم بقاءً. مثلاً: تيقن بحدوث وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، وشك الآن في بقاء الوجوب، فيقال: إن يقينك بوجوب الجمعة في عصر الحضور واسطة في تنجز ذلك الوجوب في عصر الغيبة، فاليقين السابق منجزٌ للحكم بقاءً. وما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي؟.

     المراد الاستعمالي النهي عن نقض نفس اليقين. والمراد الجدي أن اليقين السابق واسطة في تنجز الحكم بقاءً، فما هي العلاقة؟

     يقول: العلاقة إن إبقاء المنجز إبقاء للمنجزية، إذا قال الشارع لا يتنقض اليقين، يعني أبقه، وبما أن اليقين منجز فإبقاء المنجز جعل للمنجزية. إذن اليقين السابق منجز للحكم بقاءً.

     المعنى الثاني: أن المراد الاستعمالي النهي عن نقض اليقين عملاً، لا النهي عن نقض اليقين عنواناً. (لا تنقض اليقين) يعني من جهة عملية. وما هو المراد الجدي؟ فالمراد الجدي هو جعل حكم مماثل لما هو المتيقن. مثلاً: تيقنت سابقاً بوجوب الجمعة في عصر الحضور. والآن شككت في البقاء، فما الذي جعله الشارع في مرحلة البقاء؟ هل نجّز الحكم السابق؟ هذا هو المعنى الاول. أم جعل حكما في مرحلة البقاء مماثلا للحكم في مرحلة الحدوث؟ هذا هو المعنى الثاني. فالمراد الجدي من قوله (لا تنقض اليقين عملاً) جعل حكم مماثل لما هو المتيقن بقاءً. فما هو المصحح؟ أي ما هي العلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً؟ وبين جعل حكم مماثل للمتيقن؟.

     قال: اليقين بطبعه كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف، فكما أن اليقين منجز، كذلك اليقين كاشف، والكاشف واسطة في إثبات المنكشف. مثلاً: أمر الشارع بالاحتياط، يقولون ليس كاشفاً بل منجزاً لانه لا يحكي الواقع، بينما خبر الثقة كاشف بطبعه، واليقين كما هو منجز هو كاشف أيضاً. لذلك بما أن اليقين واسطة في إثبات متعلقه فلذلك جعل الشارع حكماً مماثلاً لمتعلقه. فالمصحح للعلاقة بين النهي عن نقض اليقين عملاً وبين جعل حكم مماثل، أنه نهى عن نقض اليقين عملاً بما أنه كاشف، وبما أن الكاشف مثبت لمتعلقه اقتضى ذلك أن يصدّقه الشارع في إثباته لمتعلقه. فيجعل متعلقه باقياً.

     الملخص: أن المعنى الأول جعل للمنجزية، وأن المعنى الثاني جعل للمنكشف في مرحلة البقاء.

     المقدمة الثالثة: ما ذكره في (ص63)، قال: هل مفاد (لا تنقض اليقين بالشك) التعبد باليقين أو التعبد بالمتيقن؟ فقال: الصحيح إن مفاده التعبد باليقين. بيان ذلك: لا شكَّ ولا ريب أن الغرض النهائي من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو الوصول إلى العمل، أي العمل على وفق اليقين، فلابّد من ربط بين العمل وبين النهي عن نقض اليقين، وهنا يوجد ارتباطان: ارتباط بين العمل واليقين. وارتباط بين العمل والمتيقن. والأول تكويني، والثاني تشريعي.

     توضيح ذلك: من تيقن بوجوب الجمعة. فوجوب الجمعة نفسه مع غمض النظر عن اليقين يقتضي العمل، لكن اقتضاءاً تشريعياً لا تكوينياً. لأنه بعث اعتباري نحو العمل. فالربط بين المتيقن وبين العمل ربط تشريعي.

     بينما اليقين بالوجوب يقتضي العمل لكن اقتضاءاً تكوينياً، لأنه محرك تكويناً نحو العمل. فبين العمل واليقين ربط تكويني، وفي المقام يدور الامر بين التعبد بالمتيقن (نفس الوجوب) فالربط الملحوظ تشريعي، أو بين العمل واليقين، فالربط الملحوظ تكويني، وبما أن كليهما صحيح في نفسه، فهذا يقتضي أن يكون المتعين في المقام هو التعبد باليقين لا بالمتيقن. بيان ذلك: إن المقصود من أخبار وروايات الاستصحاب، جعل الحجيّة للاستصحاب. والحجيّة بمعنى الوسطية، فعندما يقال هذا الشي حجة يعني وسط، إما وسط في المنجزية أو وسط في إثبات الواقع. فبما أن مفاد أخبار الاستصحاب جعل الحجيّة، والحجيّة بمعنى الوسطية، إما في التنجز او في الإثبات، فما هو الوسط هل هو اليقين او المتيقن؟ لا إشكال أن ما هو الوسط (الواسطة) في المنجزية هو اليقين، وما هو الوسط في إثبات متعلقه الواقع هو اليقين، وأما المتيقن نفسه كالوجوب نفسه (وجوب الجمعة) فلا يصلح أن يكون وسطا لمنجزية نفسه، او وسطاً في إثبات نفسه لا حدوثاً ولا بقاءً، فلا يكون إبقاء المتيقن أو النهي عن نقضه بما هو متيقن واسطة، لا في المنجزية ولا في إثباته واقعاً. فتعين أن يكون مفاد أخبار الاستصحاب التعبد باليقين، فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين، والمراد الجدي هو التعبد باليقين، أو الأمر بإبقاء اليقين.

     106

     ما زال البحث في ما ذكره المحقق الأصفهاني (قده).

     المقدمة الثالثة: هل أن النهي عن النقض في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك). نهي عن النقض العملي أم نهي عن النقض الحقيقي؟

     وقد يقال بترجيح الأول، وهو أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي. وبيان ذلك: أن النهي عن النقض هو عبارة أخرى عن الأمر بإبقاء اليقين. فهما كالمترادفين عرفاً، فإذا قال المولى: (لا تنقض اليقين بالشك)، فكأنه قال: ابق اليقين. والأمر بإبقاء اليقين منصرف عرفاً إلى إبقاءه بما هو كاشف، لأن أجلى صفة من صفات اليقين الكاشفية. فعندما يؤمر المكلف بإبقاء اليقين، فإنه ظاهر عرفا في إبقاءه بما هو كاشف عن الواقع. والمفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل، لا أنه كاشف عن أمر نظري، كالمسافة مثلاً بين الشمس والأرض. فإن هذا ليس منظوراً في أدلة الأصول العملية. إذن فالأمر بإبقاء اليقين بما هو كاشف مرجعه إلى الأمر بإبقاء اليقين عملاً، إذ المفروض أن اليقين كاشف عن حكم يقتضي العمل.

     هذا بحسب الدلالة السياقية.

     وأما المراد الجدي من ذلك فهو جعل حكم مماثل لما كشف عنه اليقين، فكما أن اليقين السابق كيقينه بحدوث وجوب صلاة الجمعة كاشف عن وجوب يقتضي العمل، فالشارع في مرحلة الشك في البقاء جعل وجوباً مماثلاً لما كشف عنه اليقين السابق.

     هذا قد يقال إنه مرجح لاستفادة أن النهي عن النقض نهي عن النقض العملي.

     ولكن المحقق الاصفهاني قال في (نهاية الدراية، ج5، ص65): أن النهي عن النقض كنائي لا حقيقي، فلذلك لا موجب لصرفه عن ظاهره، فإن ظاهره النهي عن نقض نفس اليقين، مع غمض النظر عن صفاته حتى صفة الكاشفية. فالمراد الاستعمالي هو النهي عن نقض نفس اليقين بلا حاجة إلى إدخال أمور أخرى.

     والمراد الجدي: النهي عن ترك مقتضاه، حيث إن اليقين يقتضي عملاً، فإذا نُهي عن نقضه فقد نُهي عن ترك ما يقتضيه من العمل. وهذا ما نُعبّر عنه بالمنجزية. وأن اليقين السابق وهو اليقين بالحدوث منجزٌ لحكم عملي في مرحلة البقاء. إذ لا نقصد بالمنجزية حكم العقل باستحقاق العقوبة على فرض الترك، بل المقصود بالمنجزية المنجزية الشرعية، وليست هي إلا نهي الشارع عن ترك مقتضى اليقين من العمل. فالراجح: أن مفاد النهي عن نقض اليقين، هو النهي عن النقض الحقيقي، الذي لا يتضمن جعل حكم، وإنما نهي عن ترك مقتضى اليقين.

     المقدمة الرابعة: ذكرنا فيما سبق أن المحقق (قده) أفاد في (ص66) إشكالاً، وهو: أن اليقين بالحكم باعث نحو العمل، بينما اليقين بالموضوع الخارجي كاليقين بحياة زيد، ليس باعثاً نحو العمل، فلأجل ذلك نقض اليقين بالحكم إسناد لما هو له، حيث إن اليقين بالحكم باعث، فنقضه عدم الانبعاث عنه. فيكون إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسنادٌ لما هو له. بينما اليقين بالموضوع كاليقين بحياة زيد ليس باعثاً بنفسه نحو العمل، فلا محالة إسناد النقض إليه إسناد لغير ما هو له. وحيث إن ظاهر الإسناد في الرواية في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أنه إسناد لما هو له، كان ذلك موجباً لانصراف هذه النصوص لخصوص اليقين بالحكم. فلا شمول فيها للشبهة الموضوعية الخارجية.

     ثم تعرّض (قده) لأجوبة عن الإشكال:

     الجواب الأول: ما أشار اليه سيد المنتقى بحسب ما ذكرناه فيما سبق: من أن الموضوع الخارجي كالحياة، كالوقت، كالاستطاعة، قابل للتعبّد به. لا بلحاظ نفسه، بل بلحاظ حكمه وأثره. فإذا كان قابلاً للتعبّد به فهو بهذا اللحاظ باعث نحو العمل.

     وأجاب الاصفهاني عنه، بأن المشكلة إثباتية لا ثبوتية، فإمكان تعلّق التعبد بالموضوع شيء، وإسناد النقض له إسناداً لما هو له شيء آخر. وهذا هو محل البحث.

     الجواب الثاني: قال: قد يقال إن بين الشبهة الحكمية والموضوعية جامعاً وهو جعل الحكم المماثل. فإذا نظرنا للمراد الجدي المكني عنه وهو جعل الحكم المماثل، فهو جامع بين الشبهتين. غاية ما في الباب أنه يختلف مصداقه باختلاف الشبهة. فإن مصداق الحكم المماثل في الشبهة الحكمية جعل حكمٍ لنفس ما تيقن به. والحكم المماثل في الشبهة الموضوعية جعل حكمٍ مماثل لحكم ما تيقن به. فهذا من باب اختلاف المصداق، وإلا فالجامع وهو جعل الحكم المماثل مشترك بينهما.

     ولكنه ردّ هذا الجواب، فقال: تنبّه ليست المشكلة في المراد الجدي، إنما المشكلة في المراد الاستعمالي. حيث إن ظاهر اللفظ أن إسناد النقض لليقين من قبيل الإسناد لما هو له، وهذا ينصرف لليقين بالحكم دون اليقين بالموضوع. فوجود جامع بحسب المراد الجدي لا يحلّ المشكلة ما لم نتصور جامعاً عرفياً بحسب المراد الاستعمالي.

     الجواب الثالث: قال: قد يقال إن المراد باليقين بحسب المراد الاستعمالي اليقين بالحكم، لكن اليقين بالحكم جامع للشبهة الموضوعية أيضاً، إذ اليقين بالحكم قد ينشأ من العلم بالحكم مباشرةً، كمن يعلم بوجوب الحج على المستطيع مع كونه مستطيعاً بالفعل، وقد ينشأ اليقين بالحكم من اليقين بالموضوع، أي لما أحرز دخول الوقت أحرز وجوب الصلاة، فحيث إن اليقين بالحكم ينشأ أحياناً من اليقين بالموضوع، شمل عنوان اليقين بالحكم لما اذا تيقن بالموضوع وشك في بقاءه.

     ولكنه ردّه، فقال: إن المكلف في الشبهة الموضوعية إذا افترضنا أنه تيقن بعدالة زيد، ولما جاء وقت الطلاق شكَّ، هل أن زيداً ما زال عادلاً؟ فيكون حضوره في مجلس الطلاق كافياً أم لا؟ فهنا ما الذي يتعلق به (لا تنقض اليقين بالشك) هل هو التعبد بالحكم؟ أم هو التعبد بالموضوع؟. فإن كان المنظور التعبد بالموضوع: فقد ذكرنا أن إسناد النقض للموضوع إسناد لغير ما هو له، فلا تشمله الرواية. وإن كان المنظور التعبد بالحكم، أي بقاء نفوذ شهادة العادل إلى حين الطلاق، فالمفروض أن التعبد بالحكم مع الشك في الموضوع لا يجدي أثراً، فمجرد جعل جامع وهو اليقين بالحكم لا يجدي في حل المشكلة وهي شمول الرواية لفرض الشك في بقاء الموضوع.

     الجواب الرابع والأخير: والذي بنى عليه المحقق (قده): فقال: ذكرنا فيما سبق أن النقض المنهي عنه إما نقض عملي أو حقيقي، فهذا الإشكال وارد على كون المراد النقض العملي، حيث يقال: نقض اليقين بالحكم عملاً من إسناد النقض لما هو له. وأما نقض اليقين بالموضوع عملاً من إسناد النقض لغير ما هو له. فيأتي الإشكال. أما لو اُريد بالنقض المنهي عنه النقض الحقيقي. أي (لا تنقض اليقين بالشك) معناه: لا ترفع يدك عنه. فنقض الشيء رفع اليد عنه، ورفع اليد عن اليقين جامع بحسب المراد الاستعمالي بين مورد اليقين بالحكم، ومورد اليقين بالموضوع، إذ يصدق في كليهما أن لا ترفع يدك عن يقينك. في (ص67) قال: فالمعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع من دون محذور في الإسناد ثبوتاً أو إثباتاً في إسناد النقض بمعنى رفع اليد لليقين بالحكم او الموضوع، وهو بدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه. فلدينا جامع بحسب المراد الاستعمالي وهو رفع اليد عن اليقين، لكن لازم هذا الجامع في مورد اليقين بالحكم شيء، وفي مورد اليقين بالموضوع شيئا آخر. فلذلك قال: فحل اليقين بالحكم (اي نقضه ) هو رفع اليد عنه، لازمه العمل بالحكم نفسه. وحل اليقين بالموضوع اي رفع اليد عنه لازمه رفع اليد عملاً عن حكمه. وقد ذيّل ذلك بأن المجعول لبّا هو الحكم المماثل، اما لنفس المتيقن او حكمه، بينما ذكر في (ص62) أن جعل الحكم المماثل في النقض العملي، وهنا ذكر في (ص67) أن جعل الحكم المماثل في النقض الحقيقي، وهذا الاختلاف محل إشكال عليه. إلا أن الذي يهمنا في المطلب أنه صوّر جامعاً بين الشبهتين بحسب المراد الاستعمالي. فهل هذا الجواب تام أم لا؟ حيث أشكل عليه سيد المنتقى بإشكالات اربعة. ونذكر الإشكال الثالث المهم. ونتعرض له في القادم.

     ذكرنا فيما سبق، محصّل كلام المحقق الأصفهاني (قده) لتصوير الجامع بين نقض اليقين بالحكم ونقض اليقين بالموضوع. ولكن سيد المنتقى أفاد بأن هذا الجواب غير تام صناعياً. وبيان ذلك أن المحقق الأصفهاني قد أفاد أموراً أربعة:

     الأمر الاول: أن هناك ملازمة بين الأمر بإبقاء اليقين والأمر بالعمل على طبق اليقين. فعندما يقول الشارع: لا تنقض اليقين بالشك، فمراده الأمر بإبقاء اليقين. والأمر بإبقاء اليقين لازمه الأمر بالعمل على طبق اليقين، فهناك ملازمة بين الأمر بالإبقاء والأمر بالعمل.

     الأمر الثاني: أنه قسّم النقض إلى نقض حقيقي ونقض عملي، ورجّح أن يكون الموافق لظاهر القضية هو النهي عن النقض الحقيقي.

     الأمر الثالث: أنه أورد إشكالاً، وهو: ان النهي عن نقض اليقين لا يصلح جامعاً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. لأن اليقين بالحكم يقتضي العمل، واليقين بالموضوع لا يقتضي العمل، فلأجل ذلك كان إسناد النقض إلى اليقين بالحكم إسناداً لما هو له. بينما إسناد النقض إلى اليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له. ولا جامع بينهما، فيلاحظ هنا:

     أن المحقق ركّز في عدم الجامع على جهة الوجود، أي من جهة اقتضاء اليقين للعمل، فقال: من هذه الجهة وهي: اقتضاء اليقين للعمل، لا يوجد جامع. لأن اليقين بالحكم يقتضي بنفسه العمل، بينما اليقين بالموضوع لا يقتضي بنفسه العمل، فلا جامع بينهما من هذه الجهة، ولذلك كان إسناد النقض لليقين بالموضوع إسناداً لغير ما هو له.

     الأمر الرابع: وهو الجواب عن الإشكال، فقال: إذا قلنا بأن المنظور النقض العملي، فيأتي الإشكال، إذ لا جامع بين اقتضاء اليقين بالحكم للعمل واقتضاء اليقين بالموضوع للعمل، ولكن، إذا أريد بالنقض النقض الحقيقي فهو جامع بينهما، لأنّ النقض الحقيقي لازمه عدم العمل، فبلحاظ اللازم وهو عدم العمل يتصور جامع بين عدم العمل باليقين بالحكم، وعدم العمل باليقين بالموضوع، وهذا يعني أن المحقق حتى يسجل الإشكال ركّز على الجامع الوجودي، وهو اقتضاء العمل، فقال لا يوجد جامع وجوداً بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع، وحتى يجيب عن الإشكال ركّز على الجامع العدمي لا الوجودي فقال: لازم نقض اليقين عدم العمل، وعدم العمل جامع بين عدم العمل بيقين الحكم، او عدم العمل بيقين الموضوع، فلم يتوارد النفي والإثبات على مصبّ واحد. فهو في جانب الإشكال يقول: وجوداً لا جامع بين العمل بيقين الحكم والعمل بيقين الموضوع. وفي رد الإشكال، ركّز على الجامع العدمي فقال يوجد جامع بين عدم العمل بيقن الحكم وعدم العمل بيقين الموضوع، وهذا ليس صناعياً، لانه ان كان الملحوظ الجامع الوجودي فلا جواب عن الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي او اريد بالنقض النقض العملي. واذا كان الملحوظ الجامع العدمي، فانحل الاشكال، اريد بالنقض النقض الحقيقي، او اريد بالنقض النقض العملي.

     فتسجيل الإشكال بلحاظ جامع والجواب عنه بلحاظ جامع آخر، لا يستقيم.

     ولكن، بملاحظة كلام المحقق (قده) فقد أفاد: أن المهم في دفع الإشكال تصور جامع على مستوى المراد الاستعمالي. أي على مستوى المعنى الكنائي، لا على مستوى المعنى المكني عنه، او المراد الجدّي.

     فاذا لاحظنا المعنى الكنائي، فنسأل: هل المعنى الكنائي النهي عن النقض العملي؟ فكأنه قال ابتداءاً، لا ترفع يدك عن اليقين عملاً، فمن الواضح حينئذٍ أن لا جامع بينهما، لأن اليقين بالموضوع لا عمل به كي ينهى عن رفع اليد عنه عملاً. فهو عندما يلحظ الجانب الوجودي فقط للاستطراق الى الجانب العدمي، وإلا المنهي عنه النقض، والنقض عدم العمل، فالملحوظ هو الجانب العدمي، غاية ما في الباب أننا إذا حددنا ما هو المقصود بالعمل حددنا ما هو المقصود بعدم العمل، فإن نقض الشيء عدمه، فلابد أن نحدد جانب الوجود كي يتحدد جانب العدم.

     وأما اذا أريد بالمعنى الكنائي النقض الحقيقي، أي لا تنقض نفس اليقين، بلا إدخال حيثية العمل في المعنى الكنائي، فحينئذٍ النقض بمعنى الحل والإزالة، فكأنه قال: لا تحل اليقين ولا تزله، ولازم ذلك رفع اليد عن هذا اليقين مع غمض النظر عن العمل. وسواءً لوحظ حل اليقين، او لوحظ لازمه وهو رفع اليد عنه، فإنه جامع بين اليقين بالحكم واليقين بالموضوع. فلم يدّع المحقق أن الجامع بينهما عدم العمل، كي يقال: ليس بجامع أو يقال ركّز في الإشكال على الجامع الوجودي وركز في الحل على الجانب العدمي، فان المحقق لم يركز على الحل في الجانب العدمي. إنما مركز كلامه في الحل على أن عنوان حل اليقين جامع، وعنوان رفع اليد عن اليقين جامع، اما مقتضى هذا الجامع كما أفاد في كل مورد بما يناسبه. وهذا من قبيل التعدد في المصداق لا في مفهوم النقض.

     ثم إن سيد المنتقى طرح جواباً عن أصل الإشكال لإثبات شمول النقض لليقين بالحكم واليقين بالموضوع، فأفاد: أن لدينا أموراً أربعة:

     الأمر الأول: لو كان المدلول المطابقي للجملة (لا تنقض اليقين بالشك) التعبّد ببقاء اليقين، او التعبد ببقاء المتيقن، ورد الإشكال، اذ لا يصح التعبد باليقين بالموضوع، أو بنفس الموضوع، اذ لا أثر له في نفسه.

     ولكن ليس المدلول المطابقي هو هذا، بل المدلول المطابقي النهي عن النقض العملي.

     الأمر الثاني: لا ريب أنه ليس المراد من الرواية النهي عن النقض الحقيقي. لا بلحاظ اليقين ولا بلحاظ المتيقن.

     أما بلحاظ اليقين، فلأن المفروض أن اليقين بالحدوث باقٍ لم ينتقض، وإنما الشك في البقاء. فلا معنى للنهي عن نقضه. وكذلك بالنسبة للمتيقن. فإنه لا معنى للنهي عن نقض المتيقن بالشك، إذ يمكن للمكلف أن ينقض المتيقن بأن يزيله، أما أن ينقضه بالشك فهذا غير معقول، لأن الشك من قبيل الطريق إلى الشيء، والطريق لا ينقض ذا الطريق. فإن الحالات النفسية من العلم والظن والشك والوهم، لا تغيّر من متعلقها شيئاً. فلا يتصور نقض للمتيقن بالشك كي ينهى عنه. فالنتيجة: أن النهي عن النقض لا يتصور نهي عن نقض حقيقي، لا بلحاظ اليقين ولا المتيقن.

     فتعين: أن المراد النهي عن النقض العملي. مضافاً إلى أن مفاد القضية نهي، والنهي إنما يتصور عن الأفعال والأعمال، فلا معنى للنهي عن النقض الحقيقي. فهاتان قرينتان على أن المراد في الجملة النهي عن النقض العملي.

     ذكرنا فيما سبق، أن سيد المنتقى (قده) أجاب عن إشكال شمول روايات الاستصحاب للشبهة الموضوعية، بجواب مؤلف من عدّة أمور. وصل البحث إلى:

     الأمر الثالث: ومحصله: بعد أن ذكرنا فيما سبق، ان المراد بـ(لا تنقض) النهي عن النقض العملي، لقرينة صارفة، وقرينة معيِّنة.

     أما القرينة الصارفة، فهي عدم معقولية النهي عن النقض الحقيقي. وأما القرينة المعيِّنة، فلأن النهي ظاهر في أن متعلقه عمل اختياري. فلا محالة لابد أن يُراد من النقض، النقض العملي حتى يصح كونه متعلقاً للنهي. غاية الأمر أن النهي عن النقض العملي ليس نهياً مولوياً، وإنما هو نهي إرشادي، والمرشد اليه هو بقاء المقتضي للعمل. وبيان ذلك: أنه إذا قال المولى: لا تنقض اليقين بالشك. فمراده عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً. وهذا هو معنى النهي عن النقض العملي. وهذا بنفسه إرشاد إلى أن المقتضي لأن تعامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً ثابت. فما هو ذلك المقتضي الذي يستلزم البقاء على ترتيب آثار المتيقن؟.

     قال: المقتضي هو جعل المماثل. فهو نهي إرشادي إلى جعل المماثل للمتيقن. فكأنه قال: جعلت ما يقتضي الإستمرار على المتيقن.

     الأمر الرابع: النتيجة: أن هناك جامعاً بين الشبهة الحكمية والموضوعية. أما الجامع على مستوى المراد الاستعمالي فهو أن النهي نهيٌ عن النقض العملي، فلو قال المولى ابتداءاً، عامل المتيقن بقاءاً كمعاملته حدوثاً.

     فإن هذا جامع، أي سواء كان المتيقن حكماً، أم كان المتيقن موضوعاً. فإن قوله: عامله بقاءاً كما عاملته حدوثاً. جامع بين اليقين بالحكم او اليقين بالموضوع. كما أنه على مستوى المراد الجدي حيث قلنا إن هذا النهي إرشاد إلى جعل المماثل، فالمراد الجدي جعل المماثل، وهذا أيضاً جامع بين كون المتيقن حكماً، او موضوعاً، غاية ما في الباب أن جعل المماثل بدلالة الاقتضاء يدلّ على أنه إن كان المتيقن حكماً فالمماثل حكمٌ، وإن كان المتيقن موضوعاً فالمماثل لحكمه لا لنفسه، وهذا الاختلاف بأن يكون جعل المماثل في فرض اليقين بالحكم حكماً، وفي فرض اليقين بالموضوع حكماً مماثلاً لحكمه، اختلاف في مقام التطبيق، اقتضته دلالة الاقتضاء، وإلا فبحسب المفهوم، المعنى واحد، (عامل المتيقن بقاءاً معاملته حدوثاً)، فبلحاظ هذا المفهوم يشمل الشبهتين، غاية الأمر في مقام التطبيق يدلُّ هذا الجامع بدلالة الاقتضاء على أن الجعل المماثل لليقين بالحكم جعل حكم، ولليقين بالموضوع جعل حكم مماثل لحكمه.

     فالصحيح في نظره (قده) للجواب عن هذا الإشكال: أن الجامع بين الشبهتين موجود، بناءً على أن إرادة النقض العملي. فإن قلت: إن كلامكم هذا يعني اختصاص رد الإشكال بأن يكون المراد من الجملة النهي عن نقض المتيقن. مع أن ظاهرها النهي عن نقض اليقين. قلت: صحيح أن مختارنا أن مفاد الجملة النهي عن نقض المتيقن، إذ لا معنى لنقض نفس اليقين، إذ بعد أن يراد من النقض، النقض العملي فالنقض العملي يتصور للمتيقن، لا لليقين. لكن مع ذلك الجواب لا يبتني على هذا المختار، فإن سر الجواب ان النهي عن النقض العملي جامع (عامل ما تيقنت به بقاءاً كمعاملته حدوثاً)، وهذا لا فرق فيه بين أن يكون منظور الجملة النهي عن نقض اليقين او النهي عن نقض المتيقن. هذا ما افيد في المنتقى.

     ويلاحظ على ذلك: أولاً: إن عدم إرادة النهي عن النقض الحقيقي لا توجب المصير إلى النقض العملي، بل غايته أن النهي عن النقض الحقيقي ليس مراداً جدياً، فيبقى مراداً استعمالياً، لأن بحثنا على مستوى المراد الاستعمالي، فما ذكر من القرائن لو تم، فغايته أن النقض الحقيقي ليس مراداً جداً لاستحالته فيبقى مرادا استعمالياً، نظير ما ورد في حق محمد بن سنان عن صفوان: (لقد هم أن يطير غير مرة فقصصناه)، فإن الإنسان لا يطير. فهذا إذا امتنع كمراد جدي لا يلغي انه مراد استعمالي كناية عن شيء آخر. فالكلام فعلاً الذي يدّعيه المحقق الاصفهاني، انه بحسب المراد الاستعمالي لا موجب للتصرف في الجملة، فإن ظاهرها النهي عن نقض نفس اليقين، لا النهي عن نقضه عملاً، فيبقى المراد الاستعمالي كما هو، ونبحث عن المراد الجدي. وأما ما قيل من القرينة الثانية: ان النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه فعلاً، فالنقض ايضاً فعل، ولا يلزم ان نقحم عنوان النقض العملي، لان النقض بنفسه فعل، غاية الأمر استحالة نقض اليقين، فليكن هذا قرينة على المراد الجدي لا ان النقض ليس فعلا فنقحم عنوان الفعل في المقام.

     ثانياً: أن المراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين بالشك وإنما البحث في المراد الجدي، فهل المراد الجدي النهي الطريقي عن النقض؟ كما ذهب اليه أغلبهم، فقالوا: المنسجم مع هذا المراد الاستعمالي أن يكون المراد الجدي النهي أيضاً لكن نهياً مولوياً طريقياً بغرض التنجيز او التعذير. فكأنه قال: لا مبرر لك في عدم العمل بما مضى، فإن ما مضى إن كان واقعاً تنجز عليك، وإن لم يكن فأنت معذور، فهو نهي مولوي طريق بداعي التنجيز او التعذير.

     المتحمل الثاني: ان المراد الجدي جعل المماثل، أي ان الشارع جعل حكما في مرحلة الشك في البقاء مماثلا ًللحكم المتيقن.

     المحتمل الثالث: ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده) أن المراد الجدي مرجعية اليقين السابق. والمقصود به: أن اليقين السابق واسطة في منجزية الحكم بقاءاً أو معذرية العمل به، فعبّر عنه بمرجعية اليقين السابق.

     المحتمل الرابع: ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) أن المراد الجدي جعل العلمية لليقين الاستصحابي، فاليقين حدوثاً يقين بقاءاً. فبناءً على ذلك فاختيار سيد المنتقى (قده) أن المراد الجدي الإرشاد إلى أن المقتضي للاستمرار ثابتٌ وأن ذلك المقتضي هو جعل المماثل مما يحتاج الى معيِّن وشاهد من بين هذه المحتملات المتعددة.

     ثالثاً: وهو مهم: لو سلّمنا بما أفيد على مستوى المراد الاستعمالي والجدي فالإشكال باقٍ، حيث إن المفاد بناءً عليه هو: اعمل بالمتيقن بقاءاً كالعمل به حدوثاً.

     فيعود السؤال: اذا كان المتيقن حكماً فيتصور العمل به، لأن فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، وأما اذا كان المتيقن موضوعاً فليس فيه اقتضاءً بنفسه للعمل، فكيف يعمل به بقاءً كما عمل به حدوثاً. فلو ركزّنا على الاقتضاء العقلي الذي اصرّ عليه المحقق، فالإشكال باقٍ.

     وأما اذا قلنا المراد الاقتضاء العرفي، لأن اليقين بالموضوع كاليقين بالاستطاعة يستتبع اليقين بالحكم لفعلية وجوب الحج واذا استتبع اليقين بالحكم استتبع العمل فهو يقتضي العمل عرفا وإن لم يقتضيه عقلا ودقةً. وبهذا اللحاظ يصح النهي عن نقضه، او يكون إسناد النقض إليه بنظر العرف إسناداً لما هو له. فإذا قلنا بذلك ما احتجنا الى ان نجعله نقضاً عملياً وهذا النقض العملي إرشاد، والمرشد اليه جعل المماثل وجعل المماثل جامع. لا نحتاج الى ذلك، بل قلنا بإرادة النقض الحقيقي او النقض العملي على مستوى المراد الاستعمالي فإن إسناد النقض لليقين وإن كان يقيناً بالموضوع إسناداً لما هو له عرفاً.

     فالصحيح في الجواب: أن اليقين بالموضوع له اقتضاء لا محاله، لأن المكلف قد يتيقن بالحكم فقط، كما يتيقن بأن في الشريعة هذا الحكم وهو وجوب الحج على المستطيع وإن لم يكن هو مستطيعاً، وأثر اليقين بالحكم جواز الإسناد إلى الشارع، وقد يتيقن بالموضوع، ولا يكون الحكم فعلياً في حق المكلف حتى يتقين بالحكم وبالموضوع، فلو لم يتيقن بوجوب الحج على المستطيع، ولو لم يتيقن بالاستطاعة لما كان وجو بالحج فعلياً منجزاً في حقه.

     فظهر أن اليقين بالموضوع أحد الركنين، إذ لا يمكن وصول الحكم الفعلي الا بيقينين: اليقين بالجعل واليقين بالموضوع، فاصبح لليقين بالموضوع اقضتاء وتاثير في كون الحكم فعليا منجزاً، وبهذا اللحاظ صح اسناد النقض اليه حقيقة بالنظر العرفي، وهذا كافي في شموله في الشبهة الموضوعية.

     يأتي الكلام في التفصيل الثاني وهو ما ذهب اليه النراقي والسيد الخوئي في ان الاستصحاب لا يجري في الشبهات الحكمية الكلية ويختص جريانه في الشبهات الموضوعية والاحكام الجزئية. [↑](#footnote-ref-242)
243. **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص68**

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 68

     و قد تصدى المحقق الأصفهاني رحمه اللّه إلى تحقيق المطلب إشكالا و جوابا بنحو دقيق مفصل. و خلاصة ما إفادة (قدس سره):- بعد ان التزم ان النهي عن نقض اليقين غير مراد جدا، بل قضية «لا تنقض‏» قضية كنائية. و بعد ان ردد بين ان يكون المراد بها النهي عن النقض العملي‏ أو النهي عن النقض حقيقة عنوانا، مفرعا ذلك على ان اليقين بالحكم مستلزم للفعل تكوينا بلحاظ تنجيزه، فيكون الأمر بإبقائه ملازما للأمر بنفس الفعل، فيكون النهي عن نقض اليقين كناية عن الأمر بالفعل كصلاة الجمعة.

     و بالجملة: عدم الفعل ملازم لنقض اليقين حقيقة و لنقضه عملا.

     و إذا أمكن ان يحمل النهي على أحد المعنيين تعين حمله على النهي عن النقض حقيقة إبقاء له على ظاهره، و لا محذور فيه بعد ان لم يكن مرادا جدا، بل كناية عن الأمر بالعمل،- بعد كل هذا الّذي لخصناه جدا أفاده (قدس سره)-:

     ان أساس المحذور اسناد إلى ما هو له، لأن الفعل يكون إبقاء عملا لليقين ان نقض اليقين بالحكم اسناد إلى ما هو له، لأن الفعل يكون إبقاء عملا لليقين بالحكم لباعثيته عقلا نحوه، و اما اسناد نقض اليقين إلى الموضوع، فهو اسناد إلى غير ما هو له، إذ الفعل لا يكون إبقاء عملا لليقين بالموضوع، إذ لا باعثية له بنفسه، بل بلحاظ منشئيته لليقين بالحكم، فالنقض لم يسند حقيقة إلى يقين الموضوع.

     و بما ان الجمع بين الإسناد في كلام واحد خلاف الظاهر- و ان كان ممكنا في نفسه- إذ ظاهر الإسناد الكلامي هو الإسناد إلى ما هو له، كانت اخبار الاستصحاب قاصرة عن شمول الشبهة الموضوعية.

     و دفعه (قدس سره): بأنه يبتني على كون مفاد قضية: «لا تنقض» النهي عن النقض عملا، فان بقاء اليقين بالموضوع عملا غير مستلزم بما هو للعمل، إذ لا باعثية له كما عرفت.

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 69

     و اما لو كان مفادها النهي عن نقض اليقين حقيقة عنوانا- كما اختاره- لم يتأت هذا المحذور، فان عدم الفعل لازم لعدم اليقين بالموضوع أو بالحكم، فيمكن ان يراد من اللفظ النهي عن نقض اليقين مطلقا، تعلق بالحكم أم بالموضوع، و يكون كناية عن جعل لازمه من الحكم المماثل له لو كان المتيقن حكما، أو لحكمه لو كان موضوعا. و بعبارة أخرى: بعد ان كان عدم الفعل لازما لعدم اليقين بالحكم أو بالموضوع، كان النهي عن نقض اليقين و الأمر بإبقائه ملازما للأمر بالفعل في كلا الموردين، فيعم الشبهة الموضوعية بلا محذور.

     هذا خلاصة ما أفاده (قدس سره).

     و لكنه مردود من وجوه:

     الوجه الأول: ما بنى عليه أصل كلامه من ان التلازم بين بقاء اليقين بالحكم، و بين العمل كصلاة الجمعة، يستلزم التلازم بين الأمر بإبقاء اليقين و الأمر بالفعل، فتكون القضية كناية عن جعل الحكم المماثل.

     فانه ممنوع، بأنه لو سلم التلازم عقلا أو عرفا بين بقاء اليقين بالحكم و بين الفعل، و لم يناقش بإمكان الانفكاك بينهما، فهو لا يستلزم التلازم بين الأمر بأحدهما و الأمر بالآخر، فانه ممنوع أشد المنع إذ لم يقل به أحد، و انما أشير إليه في مبحث الضد من باب انه توهم قد يخطر في البال، و انما المسلم عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم، لا ان الأمر بأحدهما ملازم للأمر بالآخر. فراجع تعرف.

     الوجه الثاني: ان ما أفاده لو تم، فهو انما يتأتى في خصوص مورد اليقين بالحكم الإلزامي، فان اليقين به يستتبع العمل، دون اليقين بالحكم غير الإلزامي كالإباحة، فان اليقين بها لا يستتبع الفعل كي يكون الأمر بإبقائه أمرا بالفعل.

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 70

     و أي معنى لهذا في مورد الإباحة، إذ لا يلزم الإتيان بالفعل باستصحابها.

     و من الواضح ان الاستصحاب لا يختص بالاحكام الإلزامية، بل يعمها و يعم غير الإلزامية.

     الوجه الثالث: انك عرفت انه (قدس سره) بنى الملازمة بين بقاء اليقين و الفعل على منشئية اليقين للفعل، ثم فرع عليه ان النقض عملي أو حقيقي عنواني، فبناء كلا الرأيين على الملازمة بين بقاء اليقين و الفعل، فالتزامه- في مورد النقض العملي- بان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل لعدم منشئية اليقين للفعل، و التزامه- في مورد النقض الحقيقي- بالملازمة. تفكيك لا وجه له بعد ان كان مبنى التلازم على كلا الرأيين واحدا.

     و هو حين نفي الملازمة على القول بالنقض العملي، بنى نفيه على عدم الملازمة بين اليقين بالموضوع و الفعل، فنفي الملازمة بين الوجودين. و حين أثبتها على القول بالنقض الحقيقي بنى إثباته على الملازمة بين عدم الفعل و عدم اليقين، فجعل الملازمة بين العدمين.

     و مثل هذا الاختلاف في الأسلوب على خلاف الصناعة لعدم توارد النفي و الإثبات على مورد واحد.

     الوجه الرابع: ان اليقين بالموضوع لا يستلزم الفعل أصلا حتى بنحو المسامحة، فان المراد به اليقين بذات الموضوع، و هو لا يلازم العلم بحكمه، بل قد يتخلف عنه.

     فما أفاده (قدس سره): من كون اسناد النقض إلى يقين الموضوع إسنادا مجازيا بلحاظ استتباعه ليقين الحكم. فيه منع، لعدم صحة الإسناد بالمرة.

     و خلاصة القول: ان ما أفاده (قدس سره) في المقام مع كمال دقته مما لا يمكن قبوله.

     فالتحقيق في دفع الإشكال ان يقال: ان دليل الاستصحاب ان كان‏

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 71

     متكفلا للتعبد بالبقاء رأسا- بمعنى ان قضية: «لا تنقض اليقين بالشك» كانت متكفلة للتعبد ببقاء المتيقن، كما هو ظاهر تعريف الاستصحاب بأنه إبقاء ما كان- كان إشكال شمول الدليل للشبهة الموضوعية المتقدم ذكره محكّما، لعدم قابلية الموضوع في حد نفسه للتعبد، فشمول الدليل لشبهة الموضوع يتوقف على التقدير أو التجوز كما مر. و هكذا الحال إذا كان التعبد و الجعل متعلقا بصفة اليقين لا بالمتيقن، لعدم ترتب الأثر العملي على اليقين بالموضوع، فيكون التعبد به لغوا كما مر.

     و لكن الظاهر ان دليل الاستصحاب بدوا لا يتكفل التعبد بالمتيقن. بيان ذلك: انك عرفت ان النقض حقيقة لا يتعلق باليقين، لعدم تصوره في باب الاستصحاب، بل هو متعلق بالمتيقن.

     و من الواضح: ان النهي عن نقض المتيقن بالشك مما لا معنى له، إذ الشك لا يصلح ناقضا للمشكوك، لأنه عبارة عن التردد بين الوجود و العدم، فلا معنى لأن يكون مقتضيا للعدم، بل حاله حال الطريق، فانه لا يتصرف في ذي الطريق. فلا بد ان يراد النهي عن النقض العملي، بمعنى لزوم معاملة المتيقن معاملة الثابت حال الشك و عدم جواز رفع اليد عنه لأجل الشك فيه. فالنهي عن نقض المتيقن لا يراد به التعبد بالمتيقن، بل يراد به لزوم معاملة المتيقن معاملة البقاء، فان هذا هو فعل المكلف الّذي يصح تعلق النهي به.

     و هذا النهي إرشادي إلى ثبوت ما يقتضي استمرار معاملة المتيقن معاملة البقاء، فهو يدل بالملازمة العرفية أو بدلالة الاقتضاء على التعبد بالمتيقن بقاء إذا كان حكما شرعيا.

     و من الواضح ان هذا المدلول الأولي للكلام- أعني النهي عن نقض المتيقن عملا- يمكن ان يعم الموضوع و الحكم بلا أي تجوز و مسامحة، و مقتضى عمومه هو دلالته- اقتضاء أو عرفا- على جعل الحكم المماثل للمتيقن إذا كان‏

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 72

     حكما، و على جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن إذا كان موضوعا، إذ لزوم المعاملة مع الموضوع معاملة البقاء لا يكون إلا إذا فرض جعل مماثل حكمه بقاء. كما ان لزوم المعاملة مع الحكم معاملة البقاء لا يكون إلّا إذا فرض جعل مماثله بقاء.

     و بهذا البيان يتضح صحة الالتزام بعموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية كما أشار إليه في الكفاية.

     و لا يختلف الحال فيه بين ان يكون متعلق النقض هو المتيقن كما اخترناه أو يكون هو اليقين كما هو واضح، إذ أساسه على استفادة كون النقض المنهي عنه هو النقض العملي لا الحقيقي.

     و قد عرفت ان ظهوره العرفي في ذلك، لأن ما يكون فعل المكلف القابل لتعلق النهي به هو نقض المتيقن أو اليقين عملا لا النقض حقيقة. فتدبر.

     هذا تمام الكلام في عموم دليل الاستصحاب للشبهة الموضوعية. [↑](#footnote-ref-243)
244. الثاني- انَّ الحكم المترتب على الموضوع المركب ينحل تبعاً لاجزاء موضوعه فينال كل جزء مرتبة و حصة من وجود الحكم، و استصحاب الجزء يقتضي ترتب ذلك الحكم الضمني التحليلي الّذي يناله ذلك الجزء.

     و نلاحظ عليه: انَّ هذا التقسيط و التحليل للحكم انما يعقل في حق اجزاء متعلق الحكم- كما تقدم في بحث الواجب الارتباطي- و لا يعقل في حق اجزاء موضوع الحكم لوضوح انَّ الحكم ليس له إلّا وجود واحد لا يتحقق إلّا عند تواجد اجزاء موضوعه جميعاً فلا معنى لتقسيطه تبعاً لاجزاء الموضوع. [↑](#footnote-ref-244)
245. راجع في الموضوعات المركبة نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 243

     نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏4 ؛ ص138

     ولكن السيد الشهيد ( قدس سره) أفاد بأنه تارة يكون ما يستفاد من مقام الإثبات مصادماً مع المرتكزات الفقهية فلابد من العلاج، فهناك عدة موارد يكون مقام الإثبات ظاهراً في أمرٍ لكن المرتكز الفقهي يأبى ذلك، وذكر ثلاثة موارد:

     المورد الاول: ما إذا كان احد الجزئين في طول الجزء الآخر وليس في عرضه كما إذا قال مثلاً إذا تنجس الثوب اغسله بالماء الطاهر، يقول فإن المستفاد من مقام الإثبات أن موضوع الطهارة مركب من الغَسل وكون المغسول به ماءً طاهراً لكن لم يلحظ الجزءان عرفاً على نحو التركيب بل على نحو التقييد بمعنى أن يكون الغسل متصفاً بكونه غسلاً بماءٍ طاهرٍ، فبناءً على هذا إذا كان لدينا ماء طاهر سابقاً ولا ندري أنه حين الغسل انه ما زال طاهراً أم لا , فقمنا وأجرينا استصحاب طهارته، فاستصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل لا يُثبت هذا العنوان وهو أن هذا الغسل متصف بالماء بما هو طاهر , بينما المرتكزات الفقهية على جريان الاستصحاب في هذه الموارد، بل اغلب الموضوعات المركبة مبتلى بهذه النكتة؛ لأنه ظاهر مقام الإثبات هو الاتصاف لأن الغسل ليس في عرض كون الماء طاهراً بل في طوله، ظاهر قوله اغسله بالماء الطاهر أن جزئية الغسل في طول جزئية كونه ماءً طاهراً , فلأجل ذلك أي لأجل الطولية أستُفيد التقييد عرفاً بينما المرتكز الفقهي جارٍ على إجراء الاستصحاب , استصحاب الطهارة والمائية كما لو شك أنه ما زال ماءً أم لا , فاستصحاب المائية إلى حين الغسل هل يُثبت انه غاسل متصف بالماء بما هو طاهر أم لا ؟ ، هذا المورد الاول.

     المورد الثاني: ما إذا كان بين الجزئين رابط كما إذا افترضنا أن الجزئين عرضان فاحتاج المولى إلى الربط بينهما في مقام الإثبات بأن يقول إن كان الفقيه إمامياً وعادلاً أو كانا عرضين لمحلين فاضطر المولى في مقام الإثبات للفصل بينهما بعطفٍ مثلاً بأن قال إذا مات المورث مع كون ابنه مسلماً وَرِثه , فهل هذه الروابط التي في مقام الإثبات من الواو أو مع أو الفاء أو ثم أو ما اشبه ذلك , يمكن إثباتها بالاستصحاب أي أن استصحاب إسلام الوارث إلى حين موت المورث هل يُثبت مفاد (و) أو يُثبت مفاد (مع) أو انه من قبيل الأصل المثبت هذا ما سيأتي الكلام عنه إن شاء الله.

     والحمد لله رب العالمين

     بسم الله الرحمن الرحيم

     وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

     ذكرنا فيما سبق أن السيد الشهيد أفاد بأن هناك عدة موارد يكون مقام الإثبات فيها مصادماً للمرتكز الفقهي في جريان الاستصحاب:

     المورد الاول: ما إذا كان بين الأجزاء طولية كما في قوله (فاغسله بالماء الطاهر) والمورد الثاني ما إذا كان بين الأجزاء رابط كما إذا قال (إذا كان الماء كراً وكان طاهراً) فإن بين الكرية والطهارة يوجد رابط ألا وهو واو العطف، ففي هذين الموردين لو أخذنا بمقام الإثبات لم يجر الاستصحاب لأن استصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل به لا يُثبت اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر، كما أن استصحاب طهارة الكر إلى حين اغتساله مثلاً لا يُثبت أن الاغتسال بكرٍ مع الطهارة فإن المعية المستفادة من واو العطف لا تَثبت بالاستصحاب , مع أن المرتكز الفقهي قائم على جريان الاستصحاب في هذين الموردين.

     وأفاد السيد الشهيد هنا أنه تارة يكون العنوان المأخوذ في مقام الإثبات مما له ما بإزاء بمعنى أنه رابط ثبوتي بين أجزاء الموضوع وتارة يكون العنوان مجرد رابط إثباتي لا ثبوتي، فإن كان العنوان من قبيل الرابط الثبوتي بمعنى أن هذه الأجزاء بحسب نسبتها الواقعية مرتبطة بهذا العنوان فلا إشكال حينئذ في أن العنوان جزء من الموضوع وبالتالي فإذا لم يَثبت هذا العنوان بالاستصحاب فوجود العنوان مشكوك فمقتضى الاستصحاب عدم العنوان وليس ثبوته، كما إذا فرضنا أنه قال – كما مضى بين العرض ومحله - (فتوى الفقيه العادل حجة) فإن النسبة بين الفقيه والعدالة واقعاً هي نسبة الاتصاف وليست نسبة العرضية، بل العدالة واقعاً تعّد نعتاً ووصفاً للفقيه , فالعنوان المأخوذ وهو عنوان الاتصاف ليس مجرد رابط إثباتي بل هو رابط ثبوتي لأنه كاشف عن علاقة ونسبة واقعية بين الوصفين فلأجل ذلك في مثل هذه الموارد مما يكون العنوان مما له ما بإزاء في الواقع أي انه رابط ثبوتي بين أجزاء الموضوع فمقتضى النظر العرفي اخذ العنوان في الموضوع، فإذا لم يثبت هذا العنوان بالاستصحاب كما يُقال بأن استصحاب العدالة إلى حين الفقاهة لا يثبت الاتصاف بالعدالة إذن فالاستصحاب لا يجري بل يجري استصحاب عدم الاتصاف للشك فيه .

     وأما إذا كان العنوان مجرد رابط إثباتي بحسب النظر العرفي أي أن هذه الأجزاء بحسب الواقع عرضية لا طولية وإنما المولى لكي يُؤلف الخطاب يحتاج إلى هذه الروابط فهي روابط إسنادية وكلامية إذن فلا دخل لها بحسب النظر العرفي في موضوع الحكم، فمثلاً إذا قال إن كان الماء قليلاً ولاقى النجس تنجس فإن استصحاب القلة إلى حين ملاقاته للنجس يوجب تنجسه وإن لم يَثبت بالاستصحاب عنوان المعية وهو مفاد واو العطف لأن واو العطف بالنظر العرفي مجرد رابط إثباتي بين أجزاء الكلام وليس رابطاً ثبوتياً كي يؤخذ قيداً وجزءً في الموضوع .

     وهذا الذي أفاده تام بحسب الكبرى ولا إشكال فيه وإنما الإشكال في الصغريات فإنه طبّق هذه الكبرى على ما إذا كان بين أجزاء الموضوع طولية، نظير إذا تنجس الثوب اغسله بالماء الطاهر، فهنا طبق تلك الكبرى على اغسله بالماء الطاهر فقال بإن النظر العرفي لا يرى لاتصاف الغسل بالماء الطاهر دخلاً في الموضوع فالمناقشة معه في هذا التطبيق ليس إلا وهو أن هذه الطولية أي طولية الغسل بكون الماء طاهراً ليست رابطاً إثباتياً نظير واو العطف مثلاً التي لا يراها العرف إلا لمجرد الربط الإثباتي، فإن الحروف المستخدمة في مقام الخطاب تارة يكون مفادها نسباً ذهنية وتارة يكون مفادها نسباً خارجية، فإن كان مفادها نسباً ذهنية مثل أداة الاستثناء , مثل بل للإضراب , مثل واو العطف فإن هذه نسب ذهنية إذ لا يوجد في الخارج استثناء و إضراب وعطف , فهذه المعاني ليست إلا من تفنن الذهن في العلاقة بين الأشياء و ليس لها وجود واقعي , فهنا نعم نقول بأن مفاد هذه الحروف لمجرد الربط الكلامي ولا دخل لها فيما هو الموضوع، وأما إذا كان مفاد الحرف نسبة خارجية كما في حرف على مثلاً أو في حرف إلى أو في حرف مع وأمثال ذلك مما تحكي عن نسب خارجية لا ذهنية فمقتضى النظر العرفي أخذها في الموضوع لأنها ليست لمجرد الربط الكلامي بل هي حاكية عرفاً عن نسب واقعية بين الأجزاء، وكذلك الإسناد فإنه إذا كان الإسناد ظاهراً في العرضية كما إذا قال إن كان الإمام رجلاً وكان عالماً فإن ظاهر جملة الإسناد أن العدالة والرجولة أخذت على نحو العرضية فحينئذ يتم ما أفاده أما إذا كان مقام الإسناد أو نفس الإسناد وارداً على نحو الطولية مثل اغسله بالماء الطاهر والمفروض أن الغسل نسبته إلى الماء الطاهر نسبة الطولية واقعاً أيضاً وليس مجرد خطاب لأن الغسل بالماء فرع واجدية الماء لسائر صفاته عند الغسل، فنسبة الغسل للماء الطاهر طولية إثباتاً وثبوتاً , فهذه الطولية مما لا يمكن تجاوز العرف لها واعتبارها مجرد رابط اثباتي لا دخل له في الموضوع كي يقال بأن استصحاب كون الماء طاهراً يترتب عليه الأثر وإن لم يَثبت به اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر .

     فما ذكره من حيث الكبرى وهو الفرق بين الرابط الثبوتي والاثباتي تام إلا أن تطبيقه على المورد الأول وبعض مصاديق المورد الثاني غير تام.

     المورد الثالث: في نسبة الشرط لمشروطه مثلاً الصلاة والطهارة , فلو خلينا ومقام الإثبات فإن ظاهر قوله ( لا صلاة إلا بطهور ) أن موضوع الصحة وسقوط الأمر تقيّدُ الصلاة بالطهارة ومن الواضح أن استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة لا يمكن تقيد الصلاة بالطهارة إلا بالأصل المثبت مع أن المرتكز الفقهي تبعاً لصحيحة زرارة دال على جريان استصحاب الطهارة وإن لم يَثبت عنوان التقيد لذلك يقول في تحليل هذا المورد أن النظر العرفي لما كان يرى أن الصلاة عرض للمكلف والطهارة عرض آخر فليس بين العرضين نسبة النعتية والتقيد إذ الطهارة ليست نعتاً للصلاة او العكس بل هما عرضان عرضيان بالنسبة للمكلف، فلما لم يكن بين العرضين تقيد واقعاً وثبوتاً كان ذلك قرينة على مقام الإثبات وأن المراد بموضوع الصحة مجرد اجتماع هذين الجزئين من دون نسبة بينهما، فمتى حصلت الصلاة في زمانٍ وحصلت في الطهارة في ذلك الزمان تحقق موضوع الصحة وسقوط الأمر.

     ولكن هذا التحكيم في الشروط غير واضح فإنه وإن كانت النسبة بين الشرط والمشروط واقعاً ولبّاً نسبة العرضية ولا توجد بينهما حيثية التقيد والاتصاف، ولكن تقديم النسبة الواقعية على القرينة الإثباتية وهي قوله ( لا صلاة إلا بطهور ) الظاهرة في التقيد من دون مبرر , فما هو الوجه في تحكيم النسبة الواقعية على ما هو المستفاد من مقام الإثبات وهو التقيد من خلال التعبير بالباء ( ولا صلاة إلا بطهور ) مما هو ظاهر في التقيد , فلا اقل من أن يقال يقع الإجمال نتيجة أن مقتضى النسبة الواقعية التركيب بينما مقتضى مقام الإثبات هو التقييد، .

     فالنتيجة: أن تحكيم أحد الأمرين على الآخر وتقديمه على الآخر ليس بواضح إلا أن يدعي أن هذه النسب الواقعية تشكل مناسبةً بين الحكم والموضوع بحيث تعد من قبيل القرائن الخطابية لأنها ستؤول لبّاً إلى قرينة مناسبة الحكم للموضوع وقرينة مناسبة الحكم للموضوع من القرائن السياقية فلأجل ذلك تكون حاكمة على ما يستفاد من التعبير بالباء في عنصر التقيد . هذا تمام الكلام في هذه الموارد عرضها السيد الشهيد.

     [٢٦/‏٩ ١٣:١٢] جعفر آل طوق: ما ذكرتموه اليوم تعرضتم له في الدورة الاولى بشكل اكثر توضيحا وتعليقا. [↑](#footnote-ref-245)
246. **منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص250**

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
     [1] المناقشة فيما أفاده (قده) يتم ببيان أمرين:

     الأول: إنّ ما يكون دخيلا في موضوع الحكم تارة يكون دخيلا فيه بنحو تقييد بأن يكون الموضوع هو الحصة الخاصة المقيّدة به. و أخرى يكون دخيلا فيه بنحو الجزئية بأن يكون الموضوع مركّبا منه و من الجزء الآخر. و يترتّب على الأول: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم سوى إحراز الحصّة الخاصّة فلا يلزم إحراز القيد نفسه.

     نعم يكون إحرازه قهريّا فيما كان إحراز الحصّة الخاصّة بالوجدان.

     و أما إذا كان بالتعبّد، فهو لا يلازم إحراز نفس القيد، و لا يلزم إحرازه لأنّ الأثر يترتّب على نفس.

     منتقى الأصول، ج‏6، ص: 251

     ...........

     \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_  
     - ثبوت الحصّة الخاصّة تعبّدا. و يترتّب على الثاني: أنّه لا يعتبر في ترتّب الحكم إحراز كلا جزئي الموضوع، و لذا يتعدّد التعبّد مع عدم إحرازهما بالوجدان، و أما في صورة التقييد فلا يتعدّد التعبّد بل يكون هناك تعبّد واحد بالمقيّد.

     و جملة القول: قيد الموضوع لا يعتبر إحرازه في ترتّب الحكم، و إنما يلزم إحراز التقيّد به. و أما جزء الموضوع فهو ممّا يعتبر إحرازه في ترتّب الأثر.

     الثاني: أن الأثر:

     تارة: يكون مترتّبا على الوجود الخاصّ للشي‏ء بحيث تكون الخصوصيّة قيدا للوجود، فاستصحاب عدمه يكون المقصود منه نفي الأثر المترتّب على الوجود.

     و أخرى: يكون مترتّبا على العدم الخاصّ بحيث تكون الخصوصية قيدا للعدم، فيكون المقصود في استصحاب العام ترتيب الأثر.

     فالفرق: أنّ استصحاب العدم في القسم الأول لنفي الموضوع. و في الثاني لإثباته و موارد ترتّب الأثر على العدم الخاصّ كثيرة في العرفيّات و الشرعيات. و لا يخفى أنّه في القسم الأول يمكن إجراء استصحاب العدم مع الشك في الخصوصية، إذ الوجود الخاصّ مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه. و أما في القسم الثاني مما كانت الخصوصية قيدا للنفي لا للمنفي، فيشكل جريان استصحاب العدم في مورد الحادثين المجهولي التاريخ، لأنّ العدم المقيّد بالخصوصية المجهول تاريخهما ليس له حالة سابقة، إذ لم يكن متحقّقا مع الخصوصية في زمان كي يستصحب، و لا الخصوصية مسبوقة بالعدم كما لا يخفى.

     إذا عرفت ذلك فيقع الكلام فيما نحن فيه مما كان الأثر الشرعي مترتّبا على عدم كل من الحادثين في زمان الآخر، و مثاله الصحيح: هو ما ذا قسّمت تركة المورث و أسلم الوارث و شكّ في المتقدّم منهما. فإن عدم القسمة إلى زمان الإسلام يترتّب على إرث المسلم. و عدم الإسلام إلى زمان القسمة يترتّب عليه محروميّته من الإرث، فالأثر يترتّب على عدم كلّ منهما في زمن الآخر.

     و قد عرفت أنّه (قده) فرض موضوع الأثر هو عدم الإسلام إلى زمان القسمة و بالعكس و أجرى استصحابه في الآن الثاني لأنّه مشكوك بعد اليقين به سابقا. و ظاهر ذلك أنّه لاحظ الموضوع هو العدم المقيّد بزمان القسمة. و يرد عليه.

     أوّلا: إنّ الأثر لا يترتّب على العدم الخاصّ، بلا دخل للخصوصية بل هو يترتّب على العدم مع الخصوصية فالموضوع مركّب من جزءين لا مقيّد، إذ من الواضح أنّ عدم القسمة لا يترتّب عليه الإرث ما لم ينضم إليه الإسلام كما أنّ عدم الإسلام لا يترتّب عليه المحرومية من الإرث ما لم ينضم إليه تحقّق القسمة و عليه فمجرّد استصحاب عدم أحدهما في زمان الآخر في الآن الثاني لا ينفع في ترتّب الأثر ما لم ينضم إليه إحراز الجزء الآخر.

     - و ثانيا: لو فرض- جدلا- أنّ الموضوع هو عدم أحدهما في زمان الآخر بنحو التقييد، فهو من موارد كون التقييد راجعا إلى العدم نفسه، فإنّ موضوع الأثر هو العدم الخاصّ لا الوجود الخاصّ.

     و من الواضح أنّه لا حالة سابقة له كما عرفت في الأمر الثاني فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه، و لو كانت له حالة السابقة بأن فرض تحقّق العدم في زمان الآخر كان الأثر مترتبا عليه من السابق فلا حاجة إلى الاستصحاب. فما أفاده فيما نحن فيه من إجراء الاستصحاب في العدم الخاصّ مما لا ينبغي صدوره من مثله ممن هو علم في التحقيق و التدقيق. [↑](#footnote-ref-246)
247. إذ من الواضح أنّ عدم القسمة لا يترتّب عليه الإرث ما لم ينضم إليه الإسلام كما أنّ عدم الإسلام لا يترتّب عليه المحرومية من الإرث ما لم ينضم إليه تحقّق القسمة و عليه فمجرّد استصحاب عدم أحدهما في زمان الآخر في الآن الثاني لا ينفع في ترتّب الأثر ما لم ينضم إليه إحراز الجزء الآخر. [↑](#footnote-ref-247)
248. الخاص في العموم المجموعي عند الشيخ مساوق لانقطاع حكم العام ، لان العام حكمه واحد مستمر فاذا جاء الخاص قطع حكم العام وانهاه ، فاذا شككنا بعد الخاص في الحكم نستصحب حكم الخاص ولا مجال لاستصحاب حكم العام للعلم بارتفاعه.

     اما في مورد النقض فخروج العالم المشكك لا يقطع حكم العام [↑](#footnote-ref-248)
249. **أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص357\***

     و لا يخفى ان بناء العقلاء على ذلك و ان كان غير قابل للإنكار في الجملة \*إلا انه لم يعلم ان ذلك من جهة التعبد بالشك و الأصل العملي\* أو من جهة الأمارية و الكشف عن الواقع إذ يبعد الأول عدم تعقل بناء من العقلاء على صرف التعبد بالشك من دون أمارية و كاشفية غاية الأمر ان الإمضاء الشرعي ربما يكون مع إلغاء الكاشفية و الأمارية كما لا يبعد ان يكون إمضاء قاعدة الفراغ الثابتة عند العقلاء من هذا القبيل فإن الشارع أمضاها ملغياً لجهة الكاشفية و الاستصحاب‏ بناء على أماريته يكون من هذا القبيل [↑](#footnote-ref-249)
250. 1437

     والسر في ذلك: أن دلالة العام الشمولي نحو: (لا تكرم اي فاسق) على العموم بالوضع لا بمقدمات الحكمة، وبما انها بالوضع فدلالته على العموم لا تتوقف على عدم دليل منافي بل هي منجزة. بينما دلالة أكرم العالم على الشمول للإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، ومن المقدمات عدم وجود دليل منافٍ، فدلالة المطلق الشمولي تعليقية بينما دلالة العام الشمولي تنجيزية. فلأجل ذلك: يكون العام الشمولي بيانا صالحا لرفع الاطلاق الشمولي وليس العكس، فيتقيد به. [↑](#footnote-ref-250)