### 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 مقام 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 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 وتخلص 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 بلاغ 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.**

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)