### **001**

وقع البحث في التفصيل الذي ذهب اليه الشيخ الأعظم والمحقق الهمداني (قده)، في باب الاستصحاب، بين فرض

### الشك في المقتضي والشك في الرافع

. حيث بنى على جريان الاستصحاب عند الشك في الرافع، دون مورد الشك في المقتضي.

والكلام في هذا التفصيل في مقامين:

**المقام الأول:** في بيان ما هو المراد من المقتضي والرافع. **المقام الثاني:** في بيان الوجه في اختيار هذا التفصيل.

**أما المقام الأول:** في تنقيح ما هو المقصود من الشك في المقتضي والشك في الرافع.

فقد أفاد الشيخ الأعظم في (الفرائد): أن الأشياء على قسمين: 1ـ تارة يكون استعداد الشيء للبقاء متأثراً بالزمن، بحيث يكون مرور الزمن دخيلاً في استعداده وقابليته للبقاء. 2ـ تارة لا يكون الاستعداد متأثراً بالزمن فهو محرزٌ على كل حال.

مثلاً: هناك فرق بين حياة الشاب وحياة الشيخ المريض. فإن استعداد الشاب للبقاء ليس متأثراً بالزمن، لذلك لو وقع الشك في حياة الشاب فهو شك في الرافع. كحدوث مرض أو حادث. بينما استعداد الشيخ المريض للبقاء مما يتأثر بمرور الزمن، فإذا وقع الشك في بقاء الشيخ فهو شك في المقتضي. ولأجل ذلك بنى (قده) على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في أصل الاستعداد للبقاء. سواء كان الشك في شبهة موضوعية، كما إذا شُكّ في أن الشيخ المريض ما زال واعياً إلى حين الوصيّة أم لا. فإن استصحاب وعيه من الشك في المقتضي. أو كانت الشبهة حكمية، ومثّل له بما إذا وقع الشك في بقاء خيار الغبن مع التردد في أنه على الفور أم التراخي، فإن أصل قابلية خيار الغبن للبقاء بعد الالتفات للغبن أمر مشكوك.

ولكن المحقق النائيني (قده) مع موافقته للشيخ في التفصيل، إلا أنه اختلف معه في الضابطة. فأفاد: ان ما ذكره الشيخ الأعظم من تفسير المقتضي بالاستعداد بالبقاء بلحاظ مرور الزمن إنما هو متصور في الموضوعات الخارجية.

حيث يقال: بأن بقاء الشعلة في المصباح تارة للشك في وجود الزيت فهو شك في المتقضي، وأخرى بعد الفراغ عن وجود الزيت إلا أنه يُشك في هبوب الريّح فهو شك في الرافع.

وأما في الأحكام الشرعية فالميزان في الفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ليس ما ذكره الشيخ. وبيان ذلك الميزان بذكر موارد ثلاثة للشك في الحكم الشرعي:

**المورد الأول:** أن يكون الشك في بقاء الحكم لأجل الشك في موضوعه. مثلاً: الماء المتغيّر بالنجاسة بعد زوال تغيّره من قبل نفسه إذا شك في بقاء النجاسة، وكان منشأ الشك (الشك في الموضوع) بأن شككنا هل أن التغير حيثية تقييدية؟ فمتى زال التغيّر زالت النجاسة. أم حيثية تعليلية، بمعنى أنه متى حدث التغير فالنجاسة فعلية، وإن زال التغير. فنتيجة للشك في الموضوع حصل الشك في الحكم، ففي هذا المورد يكون الشك شكا في المتقضي، لان نسبة الموضوع للحكم نسبة المقتضي للمقتضى فالشك في الموضوع شك في المقتضي. فمن يرى جريان الاستصحاب في الشك في المتقضي يجري الاستصحاب هنا.

فإن قلت: كيف يجري الاستصحاب مع عدم احراز الموضوع؟ قلت: إن المدار في الموضوع كشرط في جريان الاستصحاب على الموضوع العرفي لا الشرعي، والنظر العرفي يرى أن التغير حالة في الماء وأن الموضوع للنجاسة هو ذات الماء، فالشك ليس شكاً في الموضوع العرفي، وإنما هو شك في الموضوع الشرعي. لذلك قلنا بجريان الاستصحاب لو بنينا على جريانه عند الشك في المقتضي.

**المورد الثاني:** أن يكون الشك في الحكم لأجل الشك في غايته بعد الفراغ عن موضوعه، مع فرض كون الغاية زمانياً لا زماناً، مثلاً: إذا طُلّقت الزوجة بطلاق فارسي، وشككنا في بقاء الزوجية، لأجل الشك في الغاية، وهي هل أن الطلاق الرافعة للزوجية مطلق إنشاء الطلاق؟ أم ما كان بالعربية؟

فهنا حيث أحرز الموضوع فالشك شك في الرافع، فيجري فيه الاستصحاب بلا كلام.

**المورد الثالث:** ما إذا وقع الشك في غاية الحكم مع كون الغاية زماناً، لا زمانياً. فهو قسمان:

1ـ إذ قد تكون الشبهة موضوعية. 2ـ وقد تكون حكمية.

**فالقسم الأول**: ما إذا كانت الشبهة موضوعية. كما إذا وجب الوقوف بعرفة إلى غروب الشمس من (تاسع ذي الحجة) فحصل الشك في حصول الغروب للشك في الخارج، فلا ريب حينئذ في كون الشبهة شكّاً في الرافع، إذ الموضوع والمقتضي معلوم لا شك فيه، وإنما الشك في تحقق الغروب خارجاً.

**القسم الثاني**: ما إذا كان الشك في غاية الحكم وهو الزمن، لا لأجل الشك في الخارج وإنما للشك في مفهوم الغاية أو للشك في مقدار الجعل المنوط بها. فالأول: كما لو شُكّ في أن الغروب الذي هو غاية للوقوف الواجب هل هو سقوط القرص؟ أم مغيب الحمرة؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي، مع أن الموضوع محرز شرعاً، إلا أن الشك في مفهوم الغروب أوجب الشك في المقدار المجعول شرعاً، هل المقدار الواجب من الوقوف ما ينقضي بسقوط القرص؟ أم ما ينقضي بمغيب الحمرة؟ فالشك في المقدار المجعول. وكذلك إذا كانت الشبهة حكمية كما إذا شك هل أن دخول نصف الليل غاية لوجوب أداء صلاة العشاء؟ أم تمتد إلى الفجر؟ فالشك حينئذٍ في المقدار المجعول من قبل الشارع للوجوب، فهل هو مما ينقضي بنصف الليل أم يبقى للفجر.

**فتحصّل**: أن المحقق النائيني (قده) يرى أن الميزان للشك في المقتضي إذا رجع الشك للشك في الموضوع أو في المقدار المجعول شرعاً. هذا ما أفاده في (الفوائد).

ولكن جملة من الأعلام المتأخرين عنه ومنهم سيدنا (قده) ذكروا عدة ملاحظات عليه:

**الملاحظة الأولى:** وهي إشكال على الشيخ وعلى النائيني معاً، حيث إن النائيني ارتضى الميزان الذي ذكره الشيخ للشك في المتقضي في الِأشياء الخارجية. فيقال: إن ما ذكره الشيخ منقوض بإشكال الشيخ على المحقق القمّي حيث إن المحقق القمي ذهب إلى ان حجية الاستصحاب من باب إفادته للظن بالبقاء، لا من جهة الأدلة الشرعية. بلحاظ أن كل شيء أحرز وجوده فإن إحراز وجوده يفضي للظن ببقاءه.

فناقشه الشيخ الأعظم: ما هو المنشأ الظن بالبقاء، فهل هو ملاحظة قائمية شخص المستصحب؟ أم ملاحظة نوعه؟

فإن كانت المنشأ ملاحظة شخصه فمن الواضح اختلاف الأشخاص في قابلية البقاء، فالشيخ المريض قد تكون له قابلية البقاء، وقد لا تكون له قابلية البقاء، فليس هناك ضابطة لقابلية الأشخاص للبقاء.

وإن كان الملحوظ النوع، بأن يقال: نوع الإنسان بعد عمر الثمانين، لا قابلية له، او صنف الشيخ لا قابلية له، فإنه لا دليل على إقحام النوع في تحديد قابلية المستصحب للبقاء وعدمها، فهذا الإشكال يأتي على الشيخ، حيث ذكر أن الشك في المقتضي هو عبارة عن الشك في الاستعداد للبقاء نتيجة مرور الزمن. فيقال له: هل الميزان في تنقيح الاستعداد ملاحظة الشخص؟ أم ملاحظة النوع؟ فما أشكل به على القمي يرد على الشيخ.

**الملاحظة الثانية**: ما هو الفارق الجوهر بين كون الغاية زماناً وكونها زمانياً؟ حيث أفاد النائيني: إن كانت الغاية زماناً ووقع الشك فيها على نحو الشبهة الحكمية كما إذا وقع الشك في أن نصف الليل هل هو غاية لوجوب أداء صلاة العشاء أم لا؟ فإن الشك في المقتضي. وإن كانت الغاية زمانياً كما إذا وقع الشك في أن الطلاق بالفارسية هل هو رافع للزوجية أم لا؟ فإن الشك شك في الرافع. فإن المناط غير واضح، لأنه إذا اعتبر الشك شكاً في الرافع لأجل أن الموضوع محرز ففي كليهما الموضوع محرز. وإن كان المناط في كون الشك شكّاً في المقتضي، الشك في المقدار المجعول شرعاً ففي كليهما وقع الشك في المقدار المجعول شرعاً. ففيما إذا شك في رافعية الطلاق بالفارسية، فقد شك في المقدار من الزوجية، هل المجعول من الزوجية مما ينقضي بكل طلاق أم يمتد؟ فتأمل. يأتي الكلام في مناقشة هذه الملاحظات.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 002

سبق وأن ذكرنا كلام المحقق النائيني (قده) في شرح الشك في المقتضي والشك في الرافع، بحسب تقرير السيد الأستاذ (دام ظله)، ولكن هناك بياناً آخر لمراد المحقق النائيني، تعرّض له في (فوائد الأصول). ومحصّل ذلك عدة مطالب:

**المطلب الأول:** ليس المراد من المقتضي والرافع هو الملاك، وما يمنع من تأثير الملاك؛ حيث قد يقال إن ثبوت النجاسة للماء المتغير بها لأجل ملاك اقتضى ذلك، فهذا الملاك هو المقتضي. والرافع هو المانع من تأثير الملاك في فعلية الحكم، فقد يحصل الشك في بقاء الملاك، وهذا من الشك في المقتضي. وقد يحصل الشك في طرو المانع بعد إحراز الملاك، وهذا من الشك في الرافع.

وقد يقال: إن المراد بالمقتضي السبب في حصول الموضوع خارجاً، مثلاً السبب في اتصاف الماء المتغير بالنجاسة أمر تكويني، وهو عروض النجاسة على الماء، وهذا السبب هو المقتضي، والمراد بالرافع هو الذي يمنع تأثير السبب في بقاء النجاسة، وبناء عليه فإن الشك في المقتضي عبارة عن الشك في أن السبب وهو التواصل بين القذارة والماء ما زال موجوداً أم لا؛ والشك في الرافع عبارةٌ عن الشّك في وجود ما يمنع اتصال الماء بالقذارة. وعقّب النائيني: أن كلا هذين المعنيين للمقتضي والرافع وهما تفسير المقتضي بالملاك، أو تفسيره بالسبب التكويني، وتفسير الرافع بما يمنع من تأثير الملاك، أو ما يمنع من استمرار السبب التكويني، كلا هذين التفسيرين خلاف ظاهر كلماتهم.

فإن الظاهر من كلمات الشيخ الأعظم (قده): أن المراد بالمقتضي والرافع غير ذلك، وهو: أن المراد بالمقتضي استعداد الشيء للبقاء مع مرور الزمن. وأن الرافع هو عبارة عن عروض حادث زماني يمنع من البقاء. وبيان ذلك:

أن هناك فرقاً بين الشك في حياة الشاب الصحيح الجسم، وبين الشك في حياة الشيخ المريض. فإن الشك في حياة الشاب الصحيح الجسم شك في الرافع؛ لأن استعداده للبقاء مع مرور الزمن محرز؛ إنما الشك في عروض حادث يقطع حياته. بينما الشك في استمرار حياة الشيخ المريض شك في المقتضي، لأن أصل استعداد الشيخ المريض للبقاء غير محرز.

**المطلب الثاني:** لو أريد من المقتضي الملاك، أو السبب التكويني الخارجي، لكانت جميع موارد الاستصحاب من الشك في المقتضي. ولازم ذلك عند من لا يرى جريان الاستصحاب في فرض الشك في المقتضي كالشيخ الأعظم، عدم جريان الاستصحاب مطلقاً. والسر في ذلك: إذا تغير الماء بالنجاسة مثلاً فتنجس، فإنه لا يحصل شك في بقاء النجاسة إلا مع انتفاء خصوصية، كأن يزول التغيّر من قِبل نفسه، فإذا انتفت الخصوصية وهي زوال التغيّر حصل الشك في الملاك، إذ لا ندري أن الملاك لاتصاف الماء المتغير بالنجاسة ما زال قائماً، إذ لعل فعلية التغيّر دخيلة في الملاك، فالشك لا محالة شك في بقاء الملاك. وكذلك لو فسّرنا المقتضي بالسبب الخارجي، فنقول:

إن السبب في اتصاف الماء بالنجاسة قد حدث، وهو: تفاعل الماء مع النجاسة، وتمازجه بها، فإذا زال التغير حصل الشك، هل أن السبب وهو التمازج ما زال موجوداً أم لا؟ والنتيجة: متى فسّرنا المقتضي بالملاك أو فسّرنا المقتضي بالسبب، فلا يحصل شك إلا ويرجع للشك في المقتضي، ولازم ذلك رفض كل الاستصحابات، لأنها من قبيل الشك في المقتضي. بينما لو فسّرنا المقتضي بالاستعداد للبقاء فإن الشك في البقاء على قسمين وجداناً: 1ـ إذ قد يكون الشك في البقاء، لأجل الشك في الاستعداد، كما لو شُك في بقاء اشتعال السراج للشك في وجود النفط. 2ـ قد يكون الشك في الرافع، كما لو شك في بقاء اشتعال السراج لأجل احتمال هبوب الرّيح. فتفسير المقتضي بما ذكرنا وهو الاستعداد هو الذي يقسّم الاستصحاب لقسمين: استصحاب مع الشك في المقتضي. واستصحاب مع الشك في الرافع.

**المطلب الثالث:** ذكر (قده) أن المقتضي هو الاستعداد للبقاء، غاية ما في الباب ان الاستعداد في الأمور الخارجية، استعداد تكويني، كاستعداد حياة الشاب الصحيح الجسم للبقاء، أو استعداد اشتعال السراج للبقاء. وقد يكون الاستعداد اعتبارياً، كاستعداد الأحكام الشرعية. فإن لكل حكم شرعي غايةً ثبوتاً، وإن لم نعلمها إثباتاً، فبلحاظ أن للحكم في الواقع غاية، إذن للحكم استعداد للبقاء حتى تحصل تلك الغاية، وذلك الأمد. إلا أنه استعداد اعتباري. وبناءاً على ذلك: فكيف يحصل الشك في الأحكام، تارة على نحو الشك في المقتضي، أي الاستعداد للبقاء، وتارة على نحو الشك في الرافع؟.

فأفاد (قده): بأن هذا إنما هو بلحاظ مقام الإثبات. فإذا نظرنا لمقام الإثبات وجدنا أن دليل الحكم على نحوين:

النحو الأول: ما ليس فيه غاية للحكم. أي لم يُذكر في الدليل غاية للحكم. وهذا النحو أيضاً له صورتان:

إحداهما: أن نحرز استمرار الحكم بمختلف الأزمنة، وإن لم نعرف غايته لكننا نحرز استمراره. ولو بمقتضى الإطلاق المبني على مقدمات الحكمة. مثلاً: إذا قال الشارع: من حاز ملك. ولم يذكر غاية للملكية؛ لكننا احرزنا ببركة الإطلاق أن الملكية باقيةٌ مهما مرّ الزمن ما لم يحصل ناقل لها، قهري أو اختياري. فلو شككنا على نحو الشبهة الحكمية في أن الملكية التي حصلت هل تنتقل بالهبة غير المقبوضة؟ أو هل ترتفع بالإعراض أم لا؟ فلا محالة يكون الشك من الشك في الرافع؛ إذ المفروض أننا أحرزنا الاستمرار، لولا الناقل.

ثانيهما: أن لا نحرز الاستمرار أصلاً، بل نحتمل زوال الحكم بعد مرور القدر المتيقن من الزمن. مثلاً: إذا نذر أن يزور الحسين (ع)، ولم يذكر دليل النذر غايةً، فحينئذٍ إذا لم نحرز بقاء الوجوب بمرور الزمن وشككنا هل يبقى وجوب الوفاء بالنذر حتى بعد مرور سنة؟ أم لا؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي، لأن القدر المتيقن من فعلية الوجوب الأزمنة التالية لتحقق النذر، وأما ما بعدها فمشكوك. فالشك حينئذٍ في أصل استعداد وجوب الوفاء للبقاء، فيما عدا القدر المتيقن.

وكذلك بالحكم الوضعي، مثلاً خيار الغبن. فإذا اطلع المغبون على كونه مغبوناً، ثم مرّ يومان على ذلك ولم يستعمل الخيار، فيقع الشك في أن أصل استعداد الخيار للبقاء بعد مرور زمن يتمكن من استعماله فيه هل هو باقٍ أم لا؟ فالشك حينئذٍ شك في المقتضي.

**النحو الثاني:** أن يُذكر للدليل غاية، بأن يعيَّن في لسان الدليل غاية للحكم بأن يقول: يجب الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة إلى الليل. فقد ذكر الغاية.

فإذا وقع الشك في الغاية، فتارة يكون الشك شبهة حكمية. وتارة يكون الشك شبهة مفهومية. وتارة يكون الشك شبهة خارجية.

فإن كان الشك شهبةً حكمية، بأن لا ندري هل أن الشارع الذي جعل الليل غايةً للمبيت، يرى انتفاء وجوب المبيت بمجرد سقوط القرص؟ ونحن نعلم أن سقوط القرص ليس ليلاً حتى لا تكون الشبهة مفهومية. ولكن نحتمل ان الشارع يرى ان الليل غاية في المشروعية، بينما سقوط القرص غاية للوجوب، فالشك حينئذٍ شك في المقتضي؛ لأن المقدار المجعول من الوجوب يُشك في استعداده شرعاً للبقاء لما بعد سقوط القرص.

وإن كانت الشبهة مفهومية، فكذلك. بأن لا ندري هل الليل هو سقوط القرص أم مغيب الحمرة؟ فكذلك الشك شك في المقتضي. لأننا لا ندري المقدار المجعول من الوجوب هل فيه استعداد للاستمرار حتى بعد سقوط القرص أم لا؟

وأما إذا كانت الشبهة خارجية، بأن عرفنا الحكم والمفهوم، ولكن شكنا في وقوع سقوط القرص خارجاً. فهنا يكون الشك شكاً في الرافع. لأن استعداد بقاء الوجوب إلى أن يحصل الليل محرزٌ، إنما الشك في حصول الليل خارجاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 003

### **المطلب الرابع:** ما تعرض له المحقق النائيني. أن هناك فرقاً بين الرافع والغاية.

فالنسبة بين المفهومين التباين؛ وذلك لأن الرافع هو عبارة عن أمر زماني معدم للموضوع أو للحكم، فمثلاً: الحدث، معدم للطهارة، فهو رافع لنفس الحكم ألا وهو الطهارة. والموت معدم لموضوع الملكية، حيث إن موضوع الملكية الحياة، فالموت معدم للموضوع، وإنما اعتبرنا في الأمر الزماني أنه رافع لأنه لم يؤخذ عدمه قيداً في الموضوع، أي لم يقل المولى: الإنسان يملك ما لم يمت. ولم يقل: الإنسان طاهر ما لم يحدث. فحيث إن عدم هذا الأمر لم يؤخذ شرعاً قيداً في الموضوع، إذن فلا محالة وجوده رافع للموضوع لا أنه غاية في الموضوع.

بينما الغاية هي ما به أمد الشيء ثبوتاً، ولأجل أنها امد الشيء ثبوتاً أخذ عدمها في الموضوع إثباتاً. فعندما يقول المولى: يجب الوقوف بعرفة إلى الليل، فقد أخذ في موضوع الوجوب عدم دخول الليل. فلأجل أنه أخذ عدمه أعتبر غاية وليس رافعاً. فبين الرافع والغاية تباين في المفهوم.

ولكن في مقام الصدق بينهما عموم من وجه، إذ قد يجتمعان، كما لو أخذ المولى الأمر الوجودي غايةً، مثلاً: إذا قال المولى: يحرم على من لبّى لبس المخيط إلى أن يتحلل بتقصير أو حلق. فأخذ الأمر الوجودي وهو التحلل غايةً. فهنا يصدق على التحلل أنه غاية، لأنه أخذ عدمه شرعاً في الموضوع، ويصدق عليه أنه رافع، لأنه بحدوثه يرتفع الموضوع، فالمحرم يصبح متحللاً.

وقد تتحقق الغاية دون الرافع، كما في الزمن، فإن المولى إذا قال: يجب المبيت بمنى إلى الفجر، فالفجر ليس رافعاً، لأن الزمن بحسب المرتكز العقلائي لا يصلح لرفع الأشياء عن واقعها. فهو مجرد ظرف، لذلك ليس الزمن رافعاً وإنما هو غاية.

وقد يكون رافعاً لا غاية، كما في الضد الذي بوجوده ينتفي ضده قهراً، مثلا القعود بالنسبة الى القيام، او الحدث بالنسبة إلى الطهارة، فهذا مما لا يصلح أن يكون غاية، لأنه لا محالة متى حدث انتفى ضده، فهو رافع لا غاية. وإن اختلف المحقق النائيني عن الشيخ الأعظم في بعض الأمثلة، إلا أنه اختلاف في التطبيق لا في الكبرى. مثلاً: إذا وجد المتيمم الماء، أو زال عذره، فهل وجدان الماء غاية أم رافع؟ أي هل أن موضوع وجوب التيمم الفاقد للماء؟ فيكون الوجدان لا محالة رافعاً، لأنه ضد الواحد. أم أن موضوع وجوب التيمم من فقد الماء آناً ما، لا عنوان الفاقد. فالوجدان غاية لا رافع. فهذا اختلاف في التشخيص وإلا فالرافع لم يؤخذ عدمه في الموضوع بينما الغاية اخذ عدمها في الموضوع.

ولأجل ذلك ذكر المحقق النائيني أنه إذا شك في حصول الغاية خارجاً فهذا ليس من الشك في الرافع حقيقة، وإنما هو ملحق به حكماً. والسر في ذلك: أن المولى إذا قال: يجب المبيت بمنى إلى الفجر، وشك في أن الفجر طلع أم لا؟ فالشك حقيقة ليس شكاً في الرافع، لأن الزمن وهو طلوع الفجر ليس رافعاً، وإنما أخذ عدمه في الأمر بالمبيت. لكن لما كان المكلف قد احرز استعداد الحكم وهو وجوب المبيت للبقاء إلى أن تحصل الغاية وهي طلوع الفجر، إذن فليس شك المكلف في طلوع الفجر شكاً في المقتضي، لأنه محرز للاستعداد، فشكه في حصول الغاية وإن لم يكن من الشك في الرافع إلا أنه ملحق به حكماً، لإحراز المقتضي.

وقد أورد على تحريره لكلام الشيخ الأعظم عدة إيرادات:

**الإيراد الأول**: أن ما ذكره من الضابطة للفرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، بأن الشك في المقتضي شك في أصل الاستعداد للبقاء. والشك في الرافع شك بعد إحراز الاستعداد، محل تأمل. لأن المناط في إحراز الاستعداد وعدمه لحاظ الشخص أم لحاظ النوع؟ فإن كان لحاظ الشخص، فلا ضابطة له، إذ الأشخاص تختلف في قابليتها واستعدادها. فلو أوكل جريان الاستصحاب إلى ملاحظة حال الأشخاص لزم لوازم فاسدة، بأن يجري استصحاب الحياة بالنسبة للمورث دون الوارث، لاختلافهم في القابلية، أو يجري استصحاب العدالة في الشهود دون القاضي لاختلافهم في القابلية، أو يجري استصحاب الملاقاة دون كرية الماء للاختلاف في القابلية.

فحيث يلزم من ذلك لوازم فاسدة لذلك لا يمكن إحالة الأمر إلى لحاظ الشخص.

وإن كان المناط لحاظ النوع فهو مما لا دليل عليه.

وقد **أجاب السيد الأستاذ (دام ظله) عن هذا الإيراد على الشيخ:**

بأن المناط عند الشيخ على صدق النقض، وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن المناط في جريان الاستصحاب أن يصدق على رفع اليد عن المستصحب عنوان النقض. فيشمله (لا تنقض). والمصحح لصدق النقض عرفاً الوجود التقديري، أي الوجود لولا الرافع، فكل شيء له وجود تقديري وراء وجوده الخارجي يصدق على رفع اليد عنه عنوان النقض. مثلاً: إذا شُكّ في حياة الشاب الصحيح الجسم، فبما أن للشاب وجوداً تقديرياً لولا الأحداث، فيصدق عنوان النقض لو رفع اليد عن حياته، بينما الشيخ المريض حيث لا وجود تقديري له مع غمض النظر عن الحوادث، لم يصدق على رفع اليد عن حياته عنوان النقض. [[1]](#footnote-1)

**الأمر الثاني:** ما ذكر من الميزان واضح التطبيق في الأمور الخارجية، وأما بالنسبة للأحكام فلابد من ملاحظة العناوين الرافعة للحكم في لسان الدليل؛ إذ قد لا يظهر من العنوان أن للحكم وجوداً تقديرياً، وقد يظهر ذلك. فمثلاً: إذا قال المولى: من حاز ملك، إلا إذا مات أو وهب. فإنه لا يظهر من عنوان الموت أو الهبة أن للملكية وجوداً تقديرياً مع غمض النظر عن الموت أو الهبة.

وقد يظهر من العنوان الوجود التقديري، إما جليّاً أو خفيّاً. فالجلي: مثل العناوين الامتنانية. مثلاً: يحرم مصافحة الأجنبية إلا إذا اضطر أو أكره، أو كان حرجاً. فإن ظاهر هذه العناوين وجوداً مستمراً لولا الاضطرار أو الحرج.

والظهور الخفي: كما في تعبير الشارع عن النوم أو أكل الإبل (عند العامة) بأنه ناقض للوضوء. فإن تعبير الشارع عن النوم بأنه ناقض، أظهر أن للوضوء وجوداً تقديرياً لولا النوم، وهذا الظهور ببركة التعبير بالنقض لا بنفس عنوان النوم كما في الاضطرار او الإكراه.

**فالنتيجة:** في الموارد التي يحرز فيها وجود تقديري فيصح التعبير فيها بالنقض يكون الشك في البقاء شك في الرافع. بخلاف الموارد التي لا يحرز لها وجود تقديري، فلا مصحح للتعبير بالنقض فالشك فيها شك في المقتضي. فالميزان في الفرق بنظر الشيخ بين الشك في المقتضي والشك في الرافع صحة التعبير بالنقض وعدم صحته، لا أن المدار على ملاحظة الشخص كي يقال لا ضابطة له، ولا على ملاحظة النوع كي يقال لا دليل على اقحامه. يأتي الكلام في مناقشته.

### 004

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الأستاذ (دام ظله) أفاد بأن الضابط الذي يميز به بين مورد الشك في المقتضي، والشك في الرافع هو صدق النقض الذي يبتني على استفادة الوجود التقديري.

**ولكن ما أفاده محل تأمل**، فإنّ المناط الكبروي في التمييز بين مورد الشك في المقتضي والشك في الرافع، ليس محل بحث؛ إذ من الواضح من كلمات الشيخ الأعظم أن المدار في جريان الاستصحاب على صدق النقض، وأن صدق النقض يتقوم باستظهار الوجود التقديري. إنما الكلام في الضابط الصغروي لتمييز مورد الشك في المقتضي عن مورد الشك في الرافع، حيث يرد السؤال:

بما أن المصحح لصدق النقض استظهار الوجود التقديري، فما هي الضابطة في تمييز مورد الوجود التقديري من عدمه؟ فهل الضابطة ملاحظة حال الشخص؟ أم ملاحظة حال النوع؟ فيعود الاشكال.

ولأجل ذلك نقول: إن الصحيح في الضابطة الصغروية لتمييز الشك في المقتضي من الشك في الرافع، هو ملاحظة صنف المستصحب. والنكتة في ذلك: أن الطريقة العرفية في معرفة خصائص الأشياء ملاحظة الصنف كما في الأدوية والأغذية والأجهزة والأشخاص. فهل جرت الطريقة العرفية في تمييز الخصائص على ملاحظة صنف الشيء ما هو؟ فاحتفاف روايات الاستصحاب بهذه الطريقة العرفية قرينة على إطلاق عنوان النقض وشموله لرفع اليد الناشئ عن استظهار أن صنف المستصحب مما له استعداد البقاء، والنتيجة: أن المدار على ملاحظة الصنف. هذا الاعتراض الأول على كلام النائيني وجوابه.

الاعتراض الثاني: إن الشيخ الأعظم فصّل بين مورد الشك في الرافع والشك في المقتضي، وذكر أن الرافع هو الذي لم يؤخذ عدمه في الموضوع ولا في الحكم، كالحدث بالنسبة للطهارة، حيث إن حكم الشارع بالطهارة لمن اغتسل لم يؤخذ فيه عدم الحدث. والإشكال هو أن موضوع الحكم بالنسبة لما يسمى (رافع) إما لا بشرط، أو بشرط شيء، أو بشرط لا. ولا يحتمل الإهمال. مثلاً: حكم الشارع بالملكية لمن حازَ، إما لا بشرط من حيث البيع أو الهبة، أو بشرط شيء، أو بشرط لا. وكونه لا بشرط أو بشرط شيء خلف كونه رافعاً، إذ لا يجتمع كون الهبة رافعاً للملكية مع أن الملكية بالنسبة إليها لا بشرط أو بشرط شيء.

فتعيّن كونه بشرط لا، أي أنه اُخذ في موضوع الملكية عدم البيع أو عدم الهبة. فإذا رجع الرافع إلى ما اشترط عدمه كان الشك في الرافع شكاً في بقاء الموضوع.

فمثلاً: الطلاق رافع للزوجية، إذن الزوجية مشروطة بعدم الطلاق، فإذا شُكّ في الطلاق إما لشبهة حكمية كما إذا شك في وقوعه بالفارسية. أو لشبهة مفهومية، كما إذا أجمل عنوان الطلاق عرفاً. فالشك في الطلاق شك في أن موضوع الزوجية ما زال باقياً أم لا. ومرجع الشك في الموضوع إلى الشك في المقتضي، فلم يبق مائز بين الشك في المقتضي والشك في الرافع.

**وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**

**الوجه الأول:** ما ذكره الشيخ الحلي (قده) في شرح كلام النائيني، من أن معنى الرافع ما جُعلت رافعيته على نحو الجعل المستقل، بمعنى أن هناك جعلين: جعلاً للزوجية عند حصول عقد النكاح. وجعلاً لرافعية الطلاق. فلم يؤخذ في موضوع الزوجية عدم الطلاق، وإنما جُعلت الرافعية للطلاق بجعل آخر. ولأجل ذلك إذا شُكّ في الزوجية لأجل الشك في الطلاق فليس مرجع ذلك الشك للموضوع، وإنما المنظور الشك في جعل آخر.

ولكن هذا محل تأمل، لأن الجعل ظل للملاك، فيعود الكلام للملاك نفسه، هل أن ملاك الزوجية لا بشرط بالنسبة إلى الطلاق؟ أو بشرط شيء، أو بشرط لا؟.

والجعل ما هو إلا صيانة لواقع الملاك. فإذا بطل الأولان تعيّن الثالث. والجعل الإثبات المستقل لا يغير من واقع الأمر شيئاً.

**الوجه الثاني:** ما أفيد في بعض شروح الرسائل من أن هناك فرقاً بين المانع والرافع، فالمانع: ما أخذ عدمه حدوثاً، والرافع: ما أخذ عدمه بقاءاً.

مثلاً: إذا قلنا في موضوع الزوجية، أن حكم الشارع بالزوجية موضوعه عدم رفض الولي، فرفض الولي مانعٌ، لأنّ عدمه اُخذ في حدوث الزوجية، ولا محالة حينئذٍ الشك في رفض الولي شك في الموضوع، والشك في الموضوع شك في أصل حدوث الزوجية، وهذا خارج عن باب الاستصحاب.

وأما الرافع فنحن نسلّم بأخذ عدمه، لكن أخذ عدمه في الموضوع بقاءاً لا حدوثاً. حيث إن الشارع حكم بأنه إذا تمّ عقد النكاح على المرأة بإذن الوليِّ تحققت الزوجية، واستمرارها منوط بعدم الطلاق، فالطلاق رافع بعد الحدوث لا مانع من الحدوث، وحيث اُخذ عدمه في البقاء لا في الحدوث، فالشك فيه ليس شكاً في الموضوع، لأن الشك في موضوع الحكم مرجعه للشك في حدوث الحكم بلحاظ أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه، فما أخذ عدمه بقاءاً لا يكون الشك فيه شكاً في الموضوع، بل هو شك في البقاء، فلا يرجع للشك في المقتضي.

ولكن إذا افترضنا كما اُفيد أن استعداد الحكم للاستمرار منوط جعلاً بعدم الطلاق، فلا محالة يقود الشك في الطلاق إلى الشك في استعداده للبقاء. ولا يُراد من الشك في المقتضي إلا الشك في الاستعداد للبقاء بحسب جعل الشارع.

**الوجه الثالث:** ما كرره شيخنا الأستاذ (قده) من أن منظور كلام الشيخ والنائيني ومن لحق، من الشك في المقتضي ليس هو مطلق الشك في الاستعداد، بل خصوص الشك في الاستعداد لأجل مضي الزمن لا لعلة أخرى. فعندما يقال: إن المورد موردٌ للشك في المقتضي، فالمقصود به الشك في الاستعداد للبقاء لأجل احتمال أن مضي الزمن أوجب الانقضاء بلا علة أخرى. فما يحتمل انقضائه فقط لمرور الزمن فهو مورد الشك في المقتضي، وما يحتمل انقضائه لعلة أخرى ولو كانت تلك العلة هي الشك في ما أخذ عدمه بقاءاً في الحكم كالشك في الطلاق الذي أخذ عدمه في الحكم بالزوجية، فهو كالشك في الرافع وإن اخذ عدمه في الموضوع أو الحكم.

وبناءاً على ذلك فينحصر الشك في المقتضي في باب الأحكام بما إذا كانت الغاية زماناً. فبمجرد أن تكون الغاية زمانياً لا زماناً فالشك شكٌّ في الرافع، فمثلاً: إذا قال المشرّع: يجب على المحرم أن يلّبي إلى أن يرى بيوت مكّة. فرؤية بيوت مكة أخذت غاية، إلا أنه لو وقع الشك في الرؤية إما لشبهة حكمية إما لشبهة مفهومية فليس الشك شك في المقتضي، مع أنه شك في استعداد الحكم بمطلوبية التلبية للبقاء، إلا أنه ليس شكاً في الاستعداد ناشئا عن الشك في دخل الزمن. فلأجل ذلك هو شك في الرافع وليس في المقتضي. بينما لو أخذنا بما فهمه عدة منهم السيد الأستاذ من أن الشك في المقتضي عبارة عن الشك في الاستعداد للبقاء، سواء كان منشأه احتمال دخل الزمن، أو أمراً آخر. فبناءاً على هذا المبنى لا يُتصور شكٌّ في الرافع إلا إذا كان المشكوك هو الضد للموضوع، كالحدث بالنسبة للطهارة، كالقعود بالنسبة للقيام؛ لأنه إذا كان المشكوك ضداً فيقال لا وجه لأخذ عدم الضد لثبوت ضده، إذ لا يتصور تقيد لثبوت الضد بعدم ضده، لأن المانع من اجتماعهما تضادهما لا شيء آخر، فأخذ عدم الضد في ضده مستهجن، لذلك فالضد لا محالة رافع لا أن عدمه دخيل في الموضوع فالشك فيه شك في الرافع.

**إذن فحن بين مبنيين:** 1ـ بين من يرى ان الشك في المقتضي شك في الاستعداد لأجل دخل الزمن، ومقتضاه: أن لا يكون شك في المقتضي في الأحكام إلا إذا كانت الغاية زماناً. 2ـ وبين من يرى أن الشك في المقتضي مطلق الشك في الاستعداد، ومقتضاه: أن لا شك في الرافع إلا إذا كان المشكوك هو الضد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 005

ما زال الكلام في ردّ الاشكالات التي أوردت على شرح المحقق النائيني (قده) في التفصيل بين مورد الشك في المقتضي، فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع.

ذكرنا سابقاً بالنسبة للإشكال الأول ان في كلمات الاعلام اختلافا واضحاً، فمنهم من بنى على أن الشك في المقتضي هو عبارة عن الشك في أصل الاستعداد للبقاء، مع غمض النظر عن منشأ الشك. ومنهم من بنى على أن الشك في المقتضي هو خصوص الشك في الاستعداد لأجل احتمال دخالة الزمن في الاستعداد للبقاء. والمسألة اذا كانت مجرد اصطلاح فلا مشاحة فيه، ولكن إذا رجعنا للنكتة التي على ضوئها فصّل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع، وجدنا أن النكتة هي صدق عنوان النقض، في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك). ففي كل مورد يرى العرف له وجوداً تقديرياً يصدق على رفع اليد عنه عنوان النقض. ففي هذا المورد يكون الشك في البقاء شكاً في الرافع. وفي كل مورد لا يرى العرف له وجوداً تقديرياً ففي هذا المورد لا يصدق في رفع اليد عنه أنه نقض لاحتمال انتقاضه في نفسه،

وهذا هو مورد الشك في المقتضي. وحينئذٍ فلا فرق في احتمال انتقاضه في نفسه بين أن يكون الانتقاض مستنداً لمرور الزمن، أو ان الانتقاض مستند لزوال ما هو دخيل في موضوعه. مثلاً: إذا قال المولى: يجب التلبية على المحرم إلى أن يرى بيوت مكّة. فالشك في بقاء الوجوب نتيجة للشك في الغاية وهي رؤية مكّة إما لشبهة حكمية، أو مفهومية، شك في المقتضي. لاحتمال انقضاء سير المحرم في نفسه، لا لأجل دخل الزمن بل لأجل احتمال تحقق الغاية. فبناءاً على هذه النكتة الشّك في المقتضي أعم، وبالتالي فلا يبقى مورد للشك في الرافع إلا مع الشك في التلف (تلف الموضوع) إما تلفا تكوينيا كالشك في ملكية زيد للشك في موته، أو تلفاً تنزيلياً كما في موارد الاستحالة. لو شككنا في بقاء نجاسة الكلب لاحتمال تحول جسمه الى تراب، أو تلفاً اعتبارياً كالشك في بقاء الطهارة لاحتمال حصول الحدث، فإن الحدث ليس ضداً تكوينياً للطهارة، ولكنه ضد اعتباري، والضد متلف لضده.

أو كان التلف تلفاً عنوانياً كما في موارد احتمال تغيّر العنوان، مثلاً: إذا شك في بقاء نجاسة المائع لاحتمال تحول الخمر خلّاً، فإنه ليس تلفاً لا تكوينا ولا تنزيلا ولا اعتباراً، وإنما المحتمل زوال العنوان. فهذه الموارد الأربعة هي مورد الشك في الرافع التي هي مجرى للاستصحاب بالاتفاق.

الإشكال الثاني: أن المحقق النائيني فرّق بين كون الغاية زماناً وكون الغاية زمانياً. فصار مورداً للسؤال: أي فرق بينهما كي يقال، إن كانت الغاية زماناً كما إذا قال: يجب الوقوف بعرفة إلى الليل، فالشك في الغاية شك في المقتضي، وإن كانت الغاية زمانياً، كما إذا قال: يجب استمرار التلبية حتى يرى منازل مكّة. فالشك في الغاية شك في الرافع. فأيّ فرق بينهما؟

الجواب: إذا بنينا على ما اصر جمع منهم شيخنا الاستاذ من ان الشك في المقتضي خصوص الشك في الاستعداد لمرور الزمن فالتفصيل واضح حينئذٍ، لأنه لو كانت الغاية زمانيا لا زماناً، فالشك في البقاء لا لأجل مرور الزمن، بل لأمر آخر، فلذلك هو من الشك في الرافع لا المقتضي. وأما إن بنينا كما استفدناه من النكتة، ان الشك في المقتضي عبارة عن الشك في الاستعداد بغض النظر عن منشأه فلا فرق بين كون الغاية زمنا او زمانياً، بل الفارق ان ما اخذ عدمه في بقاء الموضوع فالشك فيه شك في المقتضي، وما لم يؤخذ عدمه كالشك في بقاء الضد لاحتمال حدوث ضده، فهو شك في الرافع، من دون فرق بين كون الغاية زماناً او زمانياً.

الإشكال الثالث: هناك مجموعة من الفروع بنى الشيخ الأعظم على جريان الاستصحاب فيها. مع أنها بحسب مبناه من الشك في المقتضي.

الفرع الأول: الشك في النسخ، فإنه إذا شك في أن وجوب صلاة الجمعة هل هو منسوخ في عصر الغيبة؟ أم لا؟ فمقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب، لأنه شك في بقاء الوجوب فقط لاحتمال دخل الزمن في بقاءه، فهو شك في المقتضي. ومقتضى ذلك عدم جريان الاستصحاب، مع أن الشيخ الأعظم أجرى استصحاب عدم النسخ. وأجيب عن هذا الإشكال:

أولاً: بما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريره، من أن الوجه في البناء على بقاء الحكم عند احتمال النسخ ليس هو الاستصحاب، وإنما التسالم على عدم الاعتناء في احتمال النسخ، فليس من باب الاستصحاب في شيء كي يكون إشكالاً على الشيخ، ولكن الشيخ في الفرائد يصرّح أنه استصحاب من باب الشك في الرافع، فكيف يجمع بين هذا وبين مبناه في عدم جريان الاستصحاب عند الشك في البقاء لأجل مرور الزمن؟.

ثانياً: أن يقال، لعلَّ مبنى الشيخ الأعظم كما هو مبنى المحقق الحائري: أن الحكم المنسوخ هو الجعل الملغى والحكم الباقي الجعل الذي لم يلغى، فما أخذ في موضوع بقاء الحكم عدم إلغاءه، فلأجل ذلك ليس الشك في بقاء الحكم ناشئا عن دخل الزمن، إنما الشك في بقاء الحكم ناشئ عن احتمال صدور ضده من المولى وهو الإلغاء، وفي كل مورد يُشك في البقاء لاحتمال صدور الضد فهو شك في الرافع. إذن إن قلنا إن النسخ هو عبارة عن انقضاء أمد الحكم، كما هو المشهور في تعريف النسخ، فالشك في النسخ شك في الانقضاء فهو من الشك في المقتضي. وإن قلنا بحسب هذا المبنى أن النسخ ليس انقضاء الأمد بل هو عبارة عن إلغاء الحكم بعد جعله مطلقا بحسب مقام الإثبات، فالشك في الإلغاء شك في الضد فهو شك في المقتضي.

ولكن لم يظهر من عبارة الشيخ الأعظم أنه خالف المشهور في تحديدهم للنسخ، بحيث يصلح هذا الجواب دفعاً للإشكال، فالظاهر أن الإشكال وارد.

المثال الثاني: إن الشيخ الأعظم في (المكاسب، باب المعاطاة)، أفاد بان البائع لو فسخ البيع المعاطاتي وشككنا في بقاء ملكية المشتري بعد فسخ البائع، فنستصحب بقاء الملكية. ونُسب للسيد اليزدي (قده) [[2]](#footnote-2) أنه أشكل عليه: بأن هذا استصحاب مع الشك في المقتضي، وهو خلاف مبناه.

ولكن، مع عدم ثبوت صحة النسبة حيث يظهر من السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب انه بنى على جريان الاستصحاب وانه من الشك في الرافع، ولكن هل هذا الاشكال وارد على الشيخ أم لا؟

الصحيح عدمه؛ إذ أن الفسخ بنظر المرتكز العقلائي ليس إلا رافع للملكية، لا أن عدمه مأخوذ في موضوع الملكية كي يكون الشك فيه شكاً في الموضوع ومآله إلى الشك في المقتضي.

المثال الثالث: إذا تغير الماء بالنجاسة، ثم زال تغيّره بنفسه، وشككنا في بقاء النجاسة لاحتمال أن التغير هل هو حيثية تقييدية تدور النجاسة مداره، أم تعليلية فيكفي حدوثه في بقاء النجاسة وإن زال، فهنا استصحب الشيخ النجاسة. وقيل إن هذا الاستصحاب استصحاب مع الشك في الموضوع، وهو من الشك في المقتضي.

والجواب: بما أن العرف يرى أن موضوع الاتصاف بالنجاسة ذات الماء لا الماء المتغير، وأن التغير واسطة في عروض النجاسة لذات الماء، فبحسب النظر العرفي الموضوع ما زال قائماً، فلأجل ذلك وإن شُك في حيثية التغيّر شرعاً هل هي تقييدية أم تعليلية، إلا أن المسوّغ للاستصحاب عرفاً أن العرف يرى أن الموضوع ما زال قائماً.

بقي إشكال الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية حيث بنى المحقق النائيني على عدم جريان الاستصحاب عند الشّك في الغاية مع كون الشبهة حكمية، وبنى على جريانه عند الشك في الغاية على نحو الشبهة الموضوعية. وقال العراقي بأن هذا مصادرة. يأتي الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى.

### 006

### الإشكال الأخير: على ما ذكره الشيخ الأعظم، من بيان الفرق بين الشك في المقتضي، والشك في الرافع:

أنه (قده) ذكر: إذا كانت الشبهة موضوعية، كما إذا شك في طلوع الشمس أو دخول الليل، كما إذا قال المولى: صم إلى الليل، فشك في دخول الليل على نحو الشبهة الموضوعية، فهنا ذكر أن الاستصحاب جار، وأن هذا ملحق بالشك في الرافع.

ولكن، أورد عليه من قبل جمع، منهم المحقق العراقي والسيد الخوئي في (مصباح الأصول): أن هذا من الشك في المقتضي، وليس من الشك في الرافع.

وبيان ذلك بذكر صورتين:

الصورة الأولى: ان يشك في طول النهار أو قصره، مثلاً: إذا قال: صم نهاراً من دون أن يجعل له غاية. فإذا قال صم نهاراً وشك المكلف في انقضاء النهار لأجل شكه في طول النهار وقصره. فلا إشكال أن هذه الصورة من الشك في المقتضي، لأنه شك في استعداد النهار للامتداد والبقاء.

الصورة الثانية: أن يقول المولى: صم إلى الليل. بأن يجعل لمتعلق الأمر غاية، ويشك المكلف في حدوث الغاية على نحو الشبهة الموضوعية. فإذا حدثت ظلمة شك من خلالها المكلف هل دخل الليل أم لا، فالشك شك في مقدار النهار لا محالة، نظير ما ذكره الفقهاء في الشك في الهلال. فإنه إذا مضى تسعة وعشرون يوما من الشهر وشك في دخول الشهر الجديد على نحو الشبهة الموضوعية، فقد أفيد أن هذا شك في مقدار شهر رمضان، هل أن مقداره تسعة وعشرون يوما وبضع ساعات أم ثلاثون يوماً؟ فبما أنه شك في المقدار فهو شك في المقتضي.

فلا فرق بين الصورتين، أي بين أن يقع الشك ابتداءاً في طول النهار، أو يقع الشك في حصول الغاية، فإنه في كلتا الصورتين شك في مقدار النهار أو مقدار الشهر، فهو شك في المقتضي وليس شكاً في الرافع، ومقتضى مبنى الشيخ عدم جريان الاستصحاب فيه.

ولكن دافع جملة منهم شيخنا الأستاذ (قده) [[3]](#footnote-3)، أن الشك في الصورة الثانية شك في الرافع، لا في المقتضي، والوجه في ذلك: ما ذكرناه سابقاً من أن الضابطة لدى هؤلاء أن الشك في المقتضي ما كان شكّاً في الاستعداد للبقاء لأجل مرور الزمن فقط، وأما لو شُكّ في الاستعداد لأجل الشك في حدوث أمر من الأمور، فهذا ليس شكا في المقتضي، كما في محل كلامنا، فإن المكلف يقول، لا أشك في استعداد النهار للبقاء فإن النهار مستعد للبقاء ما دام لم يدخل الليل، أو أن شهر رمضان ذو استعداد للبقاء ما لم يتولد الهلال، فهذا ليس محلا لشكي، إنما أشك في أمر خارجي، هل دخل الليل أم لا؟ وهل بزغ الهلال أم لا؟ وإلا فرمضان باقٍ ما لم يبزغ الهلال، فبما أن الشك متمحض في أمر خارجي، لا في استعداد المتعلق للبقاء، فليس شكا في المقتضي، إنما هو شك في الرافع.

وذكرنا فيما سبق ان هذا مبني على اصطلاح وهو أن الشك في المقتضي ينحصر بما إذا شك في الاستعداد نتيجة لمرور الزمن. وأما إذا قلنا كما ذهب اليه جمع، منهم سيد المنتقى والسيد الاستاذ دام ظله: من ان الشك في المقتضي ما كان شكا في الاستعداد سواء كان منشأ الشك مرور الزمن، أو كان منشأ الشك الشك في الموضوع، أو كان منشأ الشك الشك في حصول الغاية، فإن نتيجة كل ذلك أن الشك شك في الاستعداد للبقاء والاستمرار، وعلى هذا فالإشكال وارد في الشبهة الموضوعية.

نعم، ادعى السيد الأستاذ (دام ظله) أن الشك هنا وإن كان شكا في المقتضي لكن ظاهر بعض الروايات جريان الاستصحاب فيه، مثلاً: مكاتبة القاساني، قال: (سألته عن اليوم الذي يُشك فيه من رمضان، قال: اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية)، بناءاً لنظر الرواية لباب الاستصحاب، فإن مفادها حينئذ أنه إذا شك في حصول الهلال فيستصحب بقاء الشهر. فلذلك نقول: لو تمت دلالة هذه الروايات اقتصرنا على موردها، وإلا فالمقام من الشك في المقتضي، وبحسب مبنى الشيخ عدم جريان الاستصحاب فيه.

هذا تمام الكلام فيما اورد على كلام الشيخ.

### المقام الثاني: ذكر الأدلة والوجوه على صحة تفصيل الشيخ الأعظم بين مورد الشك في المقتضي

، فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع فيجري الاستصحاب.

والكلام تارة: بناءاً على أن دليل الاستصحاب هو الروايات. وأخرى: بناءا على أن دليله بناء العقلاء. فهنا مطلبان:

### المطلب الأول: بناءاً على أن دليل حجية الاستصحاب، الروايات.

فهل أن ظاهرها اعتبار الشك في الرافع؟ وإلا فلا يجري الاستصحاب أم لا؟

وقد ذكرت وجوه في المقام:

الوجه الأول: إن الظاهر من لفظ (النقض) لا تنقض اليقين بالشك. ان معناه العرفي رفع اليد عن الأمر المستمر في حد ذاته، فلو لم يكن الشيء مستمرا في حد ذاته لم يصدق على رفع اليد عنه أنه نقض. فالنقض فرع قابليته للاستمرار في حد نفسه. فيقال: لا تنقض صلاتك، لأنها مستمرة في نفسها، ولا تنقض صومك لأنه مستمر في نفسه. وأما لو لم يكن له قابلية الاستمرار في حد نفسه، كالقفزة، فإنه لا معنى لأن يقال: لا تنقض قفزتك، فإن القفزة مما تنتقض في حد ذاتها، لأنها أمر آني لحظي. وبناءاً على ذلكـ فيقال: إن المنهي عن نقضه، حيث قال (ع): (لا تنقض اليقين).

هل المراد بنقضه نفس اليقين؟ أم أحكام اليقين؟ أم المتيقن؟ متعلق اليقين.

فيقول الشيخ الأعظم: إذا بطل الأولان، تعيّن الثالث، إذ لا يمكن أن يكون المقصود بالنهي عن نقضه هو ذات اليقين، لان المفروض أن اليقين قد ارتفع أصلاً، اذ لو لم يشك لما جرى الاستصحاب، فبعد حصول الشك في البقاء اليقين قد انتقض في حد ذاته فلا معنى للنهي عن نقضه، ولا يمكن أن يراد آثار اليقين بما هو يقين، كما لو فرضنا أن المكلف قال: لله عليّ إن أصبحت على يقين من عدالة زيد، أن اتصدق. فجعل الوفاء أثراً لليقين، بما هو يقين. فهنا إذا شك فكما أن اليقين يزول، تزول آثاره المترتبة عليه بما هو يقين. فتعيّن: أن المراد باليقين، المتيقن. كما إذا تيقن الطهارة وشك في الحدث، فيقال: الطهارة قابلة للاستمرار لولا الحدث، فإذا شككت في البقاء فلا تنقض هذا المتيقن ألا وهو الطهارة.

أما لو شك في الخيار (خيار الغبن) كما إذا لم يدر أن خيار الغبن على نحو الفورية؟ بحيث متى التفت المغبون إلى أنه مغبون فله استخدام الخيار، أم على نحو التراخي، أي ان خيار الغبن باقٍ بعد الالتفات ولو اسبوعا أو عشرة ايام، فهو يشك من الاصل هل ان خيار الغبن قد انتقض في حد ذاته لأجل مضي يوم على الالتفات اليه؟ أم زال باقياً؟ فهنا لا يجري الاستصحاب، لأنه لا يصدق رفع اليد عنه أنه نقض الخيار، إذ لعل الخيار هو منتقض في حد ذاته، لأنه مبني على الفور.

### 007

**الوجه الثاني:** في الاستدلال بالروايات على عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي. وهو: ما أفاده الشيخ الأعظم في (الرسائل)، مؤلفاً من عدة أمور:

**الأمر الأول:** إن المعنى الحقيقي للنقض هو رفع الهيئة الإتصالية للشيء، مثلاً: إذا قمنا بتفكيك الجهاز سواء كان جهاز تلفون أو غيره، فإن تفكيك الجهاز مع بقاء المادة يسمى نقضاً، لأنه رفع للهيئة الإتصالية، ولذلك ورد: {كالّتي نقضت غزلها}، حيث إن نقض الغزل عبارة عن إنحاء الصورة الإتصالية مع بقاء أصل المادة.

وأما المعنى المجازي للنقض، فهو أحد معنيين:

**المعنى الأول:** رفع الأمر الثابت في نفسه لولا الرفع، فكل أمر ثابت في نفسه لولا الرفع فإن رفعه نقض مجازاً، وإن لم تكن له هيئة إتصالية. فلو فرضنا أننا أعدمنا شيئاً موجوداً كما لو حولناه إلى رميم، فإن ذلك نقض وإن لم يكن لذلك الشيء هيئة إتصالية.

**المعنى الثاني:** أن النقض عبارة عن رفع الشيء سواء كان ثابتاً في نفسه في رتبة سابقة أم لم يكن.

**الأمر الثاني:** ما هو الوجه في عدم إرادة المعنى الحقيقي للنقض في روايات الاستصحاب؟

حيث قلنا إن النقض معناه: رفع الهيئة الإتصالية، فلماذا لا يُراد بالنقض معناه الحقيقي في روايات الاستصحاب؟.

وهنا عدة مبررات لعدم إرادة المعنى الحقيقي:

**الأول:** ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) وتبعه السيد الشهيد (قده) في (البحوث) من أن الهيئة الإتصالية إنما تتصور في الأمور التكوينية التي يتقوم المركّب بها. وأما في باب الاستصحاب فلا توجد هيئة إتصالية، فإن متعلق اليقين شيء، ومتعلق الشك شيء آخر. مثلاً: إذا تيقن بحياة زيد، أو عدالته، ثم شك في بقاءها، فليس هناك هيئة إتصالية، فإن متعلق اليقين الحدوث، ومتعلق الشك البقاء، فالمشكوك غير المتيقن، وحينئذٍ فليس ثمة هيئة إتصالية تجمعهما كي يقال بأن عدم الاستصحاب نقض لتلك الهيئة الإتصالية، غاية ما في الباب لما كان المقتضي للبقاء موجوداً لأن الشك شك في الرافع فمع وجود المقتضي كالمقتضي للحياة أو المقتضي للعدالة فإن المقتضي بمثابة خيط يوصل المتيقن مع المشكوك، وبما أن النقض هو رفع الهيئة الإتصالية مع بقاء المادة، فبقاء المقتضي بمثابة بقاء المادة، وهو الذي يُشكل وصلاً بين المتيقن والمشكوك، فكان ذلك مصححاً لاستعمال النقض في روايات الاستصحاب، وإلا فالاستعمال إستعمال مجازي.

**الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى (قده)، بأن النقض بمعنى رفع الهيئة الإتصالية، يتوقف على وجود أجزاء كي يقال إن الأجزاء إذا اجتمعت تحققت هيئة إتصالية، فبتفكيك الاجزاء يحصل النقض. وليس في باب الاستصحاب خصوصاً إذا كان المستصحب مما هو من الأحكام الشرعية، ليس هناك أجزاء كاستصحاب الوجوب أو الحرمة، أو الملكية، أو الزوجية. فحيث لا يوجد أجزاء، إذن النقض ليس بمعناه الحقيقي، وإنما لّما كان المقتضي للبقاء موجوداً كان المقتضي بمثابة المادّة التي لها جزءان: جزء متيقن، وجزء مشكوك. فكان رفع اليد عن الاستصحاب نقضاً تجوّزاً.

**الثالث:** أن يقال كما في بعض حواشي الرسائل: أن النقض نفسه مستعمل في معناه الحقيقي، ولذلك لو ورد بصيغة الإخبار لكان بمعناه الحقيقي، كما لو قلت: انتقض عزمي، مع أن العزم ليس له هيئة اتصالية، أو ليس ذا أجزاء، أو قلت: فلان نقض يمينه، أو نقض عهده. أو نقض قسمه. مع أن اليمين والعهد ليس ذا أجزاء، ومع ذلك النقض فيهما بمعناه الحقيقي، وإنما لما جاء النقض في روايات الاستصحاب منهيّاً عنه لا بصيغة الأخبار، حيث قال: (ولا ينقض اليقين بالشك) كان وقوعه بعد النهي هو المانع من استعماله في المعنى الحقيقي، لا لمشكلة في الاستصحاب كما في المبررين الأولين، بل المشكلة ان النقض منهي عنه، فيقال: إذا كان النقض منهياً عنه فليس معنى النهي عنه أنه هدم للهيئة الإتصالية؛ بل المنهي عنه رفع اليد عن الأثر لا عن نفس المستصحب. فلو كان المنهي عنه رفع اليد عن نفس المستصحب لقيل هذا هدم لهيئة إتصالية، أو لاتصال، إلا أن المنهي عنه رفع اليد عن الأثر، سواء كان أثراً شرعياً أم عقلياً. إذن لا محالة النقض بمعناه الحقيقي وهو رفع اليد عن الهيئة الإتصالية مع بقاء المادة لا يُراد في روايات الاستصحاب لأجل دخول النهي عنه، وإلا فمجرد أن اليقين تعلق بشيء والحدوث تعلق بشيء، أو أن باب الاستصحاب لا يوجد فيه أجزاء للمتيقن أو أجزاء للمشكوك لا يمنع من استعمال النقض في معناه الحقيقي، إذ يكفي في استعمال النقض في معناه الحقيقي وجود اتصال، وهذا حاصل في باب الاستصحاب بين المتيقن والمشكوك، إنما المانع النهي عنه، لأن المنهي عنه ليس رفع اليد عن الإتصال، وإنما المنهي عنه رفع اليد عن الأثر.

فالنتيجة ان النقض لم يستعمل في معناه الحقيقي.

ووصلت النوبة للمعنى المجازي، إما رفع اليد عن الشيء الثابت، أو رفع اليد عن الشيء.

**الأمر الثالث:** إذا دار الأمر بين هذين المعنيين المجازيين، فإيهما الظاهر؟

فقد أفاد الشيخ الأعظم أن هناك قاعدة: إذا دار الأمر بين قرينية الفعل على المتعلق، أو قرينية المتعلق على الفعل، فإن المرتكز العرفي يرى قرينية الفعل على المتعلق، مثلاً: إذا قال: لا تضرب أحداً. فهل عنوان الضرب المتضمن لمعنى الإيلام قرينة على أن المراد بالأحد ما له إحساس، فلا يشمل ضرب الطاولة والجدار، لان الضرب إيلام ولا إيلام لما ليس له حس، فالفعل قرينة على المتعلق، وأن المتعلق ما له حس. أم الأمر بالعكس، بأن يقال: عموم كلمة أحد الشاملة للجمادات قرينة على أن الضرب مجرد الطرق سواء كان مؤلما أم لا. لكن المرتكز العرفي يرى قرينية الفعل على المتعلق وليس العكس. فكذلك الأمر في المقام، فإن المولى إذا قال: (لا تنقض اليقين)، فإن النقض ظاهر نتيجة كثرة استعماله في معنى مجازي وهو رفع الأمر الثابت، فإن هذا وإن كان معنى مجازياً ألا أنه كثر استعمال النقض فيه. فحينئذٍ نقول: إذا كان النقض ظاهراً في رفع الأمر الثابت فهل هو قرينة على اليقين؟ أم عموم اليقين قرينة عليه؟

فيقول: بما أن النقض ظاهر في رفع الأمر الثابت كان قرينة على أن المراد باليقين اليقين مع المقتضي للبقاء، لا اليقين مع الشك في أصل المقتضي. لأنه مع الشك في المقتضي ليس هناك أمر ثابت، لا أن عموم لفظ اليقين لكل يقين قرينة على أن المراد بالنقض مطلق رفع الشيء وإن لم يكن ثابتاً.

فتحصّل: أن النقض وإن كان ظهوره في رفع الشيء الثابت ظهوراً مجازياً إلا أنه حيث حصل الظهور كان قرينة على أن المراد باليقين اليقين مع إحراز المقتضي، فلا شمول في روايات الاستصحاب لجريانه عند الشك في المقتضي.

يأتي الكلام في الأمر الرابع.

### 008

ما زال الكلام حول تحليل مراد الشيخ الأعظم (قده)، وذكرنا أنه طرح إشكالين على كلامه، وأجاب عنهما.

**الإشكال الأول: إن قلت:** بناءاً على تفسير النقض بأنه رفع اليد عن الأمر الثابت في نفسه لولا الرفع، فبناءاً على ذلك، لا بد وأن يراد من اليقين المتيقن، لأن المتيقن كالطهارة والكرّية والزوجية هو الذي يتصور فيه أن يكون ثابتاً في رتبة سابقة على وجود الرافع أو ليس بثابت. فهذا الإنقسام إنما يتصور في المتيقن، لا في ذات اليقين، فإذا فُسِّر النقض برفع الأمر الثابت في نفسه كان ذلك يعني أن لفظ اليقين يُراد به المتيقن تجوّزاً.

**فهناك تجوزان: تجوّز في لفظ النقض**. حيث أريد به معناه المجازي، وهو رفع الأمر الثابت، لا الحقيقي وهو هدم الهيئة الإتصالية. **وتجوّز في اليقين، حيث إن المراد به المتيقن**.

**قلت:** التجوّز في اليقين بإرادة المتيقن حاصل على كل حال، أي سواء اخترنا أن معنى النقض هو رفع اليد عن الأمر الثابت، كما أخترناه، أو كان معنى النقض رفع اليد عن الشيء، فعلى كليهما لابد من التجوّز في اليقين بإرادة المتيقن. والسر في ذلك قرينتان:

**القرينة الأولى:** إنه لا يتصور نقض لليقين إطلاقاً، لأن اليقين في باب الاستصحاب باقٍ، ولم ينتقض، حيث إن اليقين في باب الاستصحاب قد تعلّق بالحدوث، والشك قد تعلّق بالبقاء، فلم يرد الشّك على اليقين، وبالتالي فاليقين بالحدوث لم ينتقض، بل ما زال باقياً، فلا وجه للنهي عن نقضه وهو لم ينتقض؛ بل هو باقٍ جزماً، إذ لو انتقض لم يكن استصحابٌ، فالاستصحاب متقوم ببقاء اليقين، وحينئذٍ لا معنى للنهي عن نقض شيء لا ينتقض.

فهذه قرينة على أن المراد باليقين المتيقن. لقابليته للانتقاض كالطهارة والزوجية والعدالة.

**القرينة الثانية:** لو لم يُرد باليقين المتيقن وجمدنا على عنوان اليقين فلازم ذلك أن تكون قاعدة الاستصحاب هي قاعدة اليقين، إذ المنهي عنه نقض اليقين بما هو يقين، ونقض اليقين بما هو يقين إنما هو مصداق لقاعدة البناء على اليقين، وإلا فالاستصحاب ليس ناظراً لليقين أو آثاره، إنما هو ناظر للأثر المترتب على المتيقن. فلا محالة التجوّز واقع على كل حال، بأن يُراد من اليقين المتيقن، غاية ما في الباب إما أن يكون المنظور رفع اليد عن آثار المتيقن في نفسه، مثلاً: للكرية أثر في نفسها، وهو الاعتصام، فعندما يقال: لا تنقض يقينك بالكرية، فالمقصود رتّب أثر الكرّية. أو يُراد آثار المتيقن بواسطة اليقين، لا آثار المتيقن في نفسه، إذ أن بعض الآثار لا تترتب على الشيء في حد نفسه، وإنما تترتب عليه إذا أحرز، إذا تعلق به اليقين، كما لو فرضنا أن المكلّف ما لم يُحرز عدد الركعات ولو بالظن فلا أثر للعدد الواقعي، إذن التصرّف بأن يُراد من اليقين متعلقه سواءً كان أثراً للمتيقن أو أثراً له بواسطة اليقين حاصل على كل حال وعلى جميع المباني.

فلا يرد هذا الإشكال على خصوص مبنى الشيخ.

**الإشكال الثاني: إن قلت:** إن ألسنة الروايات مختلفة، وليس كلها بعنوان (لا تنقض).

بعضها بعنوان (ولا يعتد بالشّك في حال من الحالات).

وبعضها بعنوان: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه).

وبعضها بعنوان: (إذا شككت فابني على اليقين).

وبعضها ورد فيه: (بل ينقض الشك بالقين).

وفي مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية).

وفي صحيح عبد الله بن سنان: (أعير ثوبي الذّمي؟ فقال "ع": صلِّ ولا تغسله فإنّك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه).

فاختلاف ألسنة الروايات كاشف عن أن النقض لا لخصوصية له، ولا موضوعية له، كي ندور مداره.

فنقول: مقتضى التعبير بـ(النقض) التفصيل بين الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، أو الشك في الرافع فيجري.

**قلت: أولاً:** إن ذلك لا يوجب رفع اليد عن ظهور عنوان النقض في ثبوت المقتضي، فإن هذه الروايات إما مطلقة، فتقيّد بالرواية التي ورد فيها عنوان النقض، من باب حمل المطلق على المقيِّد.

أو فقل: إنّ ملاحظة روايات الباب مجموعاً تجعل الرواية التي عبّرت بالنقض قرينة على المراد بالباقي.

**ثانياً:** إن هذه الروايات لو وقف عليها واحدة واحدة ما تم الاستدلال بها على عكس المراد.

أما قوله: (بل ينقض الشك باليقين). فصحيح، فإن الشك يبقى في نفسه لولا حدوث رافع، فلأنه يبقى لولا الرافع لذلك عبّر (ع) بقوله (بل ينقض الشك باليقين).

وأما قوله: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه)، فهو كقوله: إذا شككت فابني على اليقين. وقد ذكرنا فيما سبق أن الروايتين تحتملان النظر لقاعدة اليقين، لا أنهما ظاهرتان في باب الاستصحاب كي يستدل بهما.

**فإن قلت:** يوجد علم إجمالي إما أن يراد بهذا الرواية الاستصحاب، أو قاعدة اليقين، فمقتضى العلم الإجمالي أنه إذا شُك في البقاء لأجل الشك في المقتضي فإذا لم يجر الاستصحاب جرت قاعدة اليقين، لأن الرواية مرددة بينهما، فعلى كل حال سوف نأخذ باليقين.

**قلت**: نعم، لولا وجود احتمال ثالث، وهو أن المراد بقوله (إذا شككت فابني على اليقين) لا قاعدة اليقين، ولا الاستصحاب، وإنما الإرشاد إلى الطريق القطعي. فكأنه قال: إذا تحيرت فلا تأخذ بطريق مشكوك، بل خذ بطريق متيقن. فليس ثمّة علم إجمالي إما هذا أو هذا.

وأما صحيحة ابن سنان، فموردها الشك في الرافع، لأن طهارة الثوب مما يبقى لولا الرافع.

كما أن مكتابة القاساني (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية) فإن المستصحب هنا ليس هو بقاء الشك، كي يقال هذا من الشك في المقتضي، لأن الشك في بقاء الشهر يرجع إلى الشك في مقداره هل هو تسعة وعشرون أم ثلاثون، وهذا شك في المقتضي، بل المستصحب نفس الاشتغال بالصوم، أي اشتغال العهدة بصوم رمضان إذا شُك في ارتفاعه فيبني على استصحابه.

ومن الواضح أن اشتغال العهدة بالعمل مما يبقى في حد نفسه ما لم يطرأ الرافع، فالاستصحاب فيها استصحاب للشك في الرافع لا للشك في المقتضي.

### 009

مجموعة من الملاحظات على كلام الشيخ الأعظم (قده).

الملاحظة الأولى: أفاد الشيخ بأن النقض هو عبارة عن رفع الهيئة الإتصالية، فلا يصلح إلا في مورد إحراز المقتضي.

ويلاحظ على ذلك: أن النقض لغةً: ضد الإبرام، والإبرام بمعنى إحكام الشيء، فيقال: أبرم الأمر إذا أحكمه، ولهذا فإن كل وجود له حيثية الاستحكام فهو مورد للنقض، سواءً كان الاستحكام في ذات الوجود لكونه مؤلفاً من أجزاء، فاتصال الاجزاء يعطيه استحكاماً بالبناء مثلاً، فيقال: البناء أحكم، والبناء نقض. بمعنى توثيق أجزائه أو هدمها.

أو كان الاستحكام بلحاظ ظرفه، كما في اليقين، والعهد، واليمين، فإن العهد واليمين أمر مستحكم في النفس، فهو مستحكم بلحاظ ظرفه. أو كان مستحكماً بلحاظ أثره، كما في الصلاة والصوم، فلذلك يقال: انتقضت الصلاة، وانتقض الصوم، وانتقض الوضوء، بلحاظ أنه فقد الأثر المترتب عليه، فكل وجود فيه حيثية الاستحكام، فهو قابل للنقض، ولا يرتبط ذلك برفع الهيئة الإتصالية، فسواء كانت له هيئة اتصالية واجزاء ام لم يكن فهو مورد للنقض، ولذلك فإن عنوان النقض لا يختص بمورد إحراز المقتضي، بل يطلق على الموردين. مثلاً:

قد يُحرز المقتضي ولا يصح إطلاق النقض، فلا يصح أن يقال: انتقض الماء، أو انتقض الهواء، وإن كان المقتضي لبقائهما موجوداً، بينما يصح أن يقال: انتقض التيمم بوجود الماء، مع أن وجود الماء رافع للمقتضي للتيمم، ومع ذلك يصح أن يقال: انتقض التيمم بوجود الماء، فالتعبير بالنقض لا يدور مدار احراز المقتضي، ولذلك، لا يرى تجوّز عرفاً في استعمالات القرآن للنقض، كما في قوله تعالى: {والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه}، وفي قوله: {ولا تنقضوا الأيمان}، حيث أسند النقض الى العهد، وإلى اليمين، مع أنهما ليسا ذا هيئة إتصالية، ولا يرى في الاستعمال تجوّز، كاستعماله فيما له هيئة إتصالية، كما في قوله تعالى: {كالتي نقضت غزلها من بعد قوّة أنكاثاً}.

الملاحظة الثانية: أفاد (قده) أن المعنى الحقيقي للنقض، هو رفع الهيئة الإتصالية. وأقرب المجازات اليه رفع الأمر الثابت في نفسه، ولذلك فالنقض في روايات الاستصحاب ينصرف إلى المعنى المجازي وهو رفع الأمر الثابت.

فلذلك أشكل عليه: بأن المنشأ لانصراف النقض في روايات الاستصحاب لهذا المعنى وهو رفع الأمر الثابت، هل هو لأقربيته أم لكثرة استعماله؟ فإن كان لأقربيته فالأقربية ليست منشئاً للظهور، وإن كان لكثرة استعماله، فإذا بلغت كثرة الاستعمال حدّاً موجباً للظهور أصبح وضعاً تعيّنياً لكثرة الاستعمال.

الملاحظة الثالثة: أنه (قده) قال: إذا تعلّق فعل خاص بعنوان عام، كانت خصوصية الفعل قرينة على تضييق المتعلق العام، وليس العكس، ومثّل لذلك بقولنا: لا تضرب أحداً. حيث إن الضرب ليس مطلق الطرق، بل الطرق المؤلم، فلذلك يكون مخصصاً لعنوان أحد، بما له إحساس يشعر بالألم وليس العكس.

وهذا محل تأمل؛ والسر في ذلك: أن مُدّعى الشيخ الأعظم (قده) إما قاعدة عرفية، وهي: كلما تعلّق فعل خاص بعنوان عام كان الفعل الخاص قرينة على ضيق العنوان العام، وهذه القاعدة ليست مسلّمة، فالشيخ نفسه ذكر في قوله تعالى {ولا تأكلوا أموالكم بينهم بالباطل} أن المتعلق عمم الفعل وليس العكس. بمعنى أن الأكل خاص بالازدراد بينما العنوان عنوان عام، فهل أن الفعل وهو الأكل يضيق العنوان العام بالأموال القابلة للازدراد؟ او أن عموم العنوان يعمم الأكل لكل تصرف؟

فهنا أفاد (قده) في المكاسب: أن العنوان العام صار قرينة على الفعل. فكون أموالكم عنواناً عاماً صار قرينة على أن المراد بالأكل ليس خصوص الازدراد بل كل تصرف، فليست هناك قاعدة عرفية أن الفعل قرينة على المتعلق وليس العكس، بل يختلف باختلاف السياقات.

وإن كان مُدّعى الشيخ أن الظهور الوضعي مقدّم على الظهور الإطلاقي، حيث إن ظهور النقض في إحراز المقتضي ظهور مستند إلى حاقّ اللفظ وهو عنوان النقض، بينما ظهور اليقين (لا تنقض اليقين) في العموم لكل يقين مستند إلى الإطلاق، فالظهور الحاقي مقدّم على الظهور الإطلاق، فإذا دار الأمر بين أن نرفع اليد عن الظهور الإطلاقي بالتقييد فنقيّد اليقين باليقين بالحدوث مع إحراز المقتضي، أو نرفع اليد عن الظهور الحاقي، فنقول: المراد بالنقض رفع كل شيء، لا خصوص رفع الأمر الثابت، فإيهما؟

فيرى أن الظهور الحاقي مقدم على الظهور الإطلاقي. وهذا هو أيضاً أول الكلام، بل قد يقال بأن الجملة قد تكون مجملة، لعدم نكتة عرفية واضحة على تقديم أحدهما على الآخر كقرينة عرفية.

الملاحظة الرابعة: ذكر (قده) أنه لابد من التصرف في لفظ اليقين، بأن يُراد به المتيقن. فكأنه قال: لا تنقض المتيقن بالشك. وذلك لقرينتين:

القرينة الأولى: أنه لا يُعقل النهي عن نقض اليقين، أو فقل: لا يعقل النهي عن نقض اليقين بالشك. لأن الشك يستحيل أن ينقض اليقين، فإن نقض شيء لشيء فرع اجتماعهما، واليقين لا يجتمع مع الشك كي يكون الشك ناقضاً لليقين. فلا يتصور نقض اليقين بالشك، لأن نقض أحدهما بالآخر فرع إمكان اجتماعهما ولا يجتمعان لتضداهما.

كما أن النهي عن نقض اليقين للشك في باب الاستصحاب، فرع وجود اليقين، لأنه لا استصحاب إلا مع بقاء اليقين بالحدوث، ومع فرض بقاء اليقين بالحدوث فكيف ينهى عن نقضه وهو باق ولو زال لزال الاستصحاب، وهذا لا معنى له ان ينهى عن نقض شيء لا ينتقض، لذلك قال: النقض في الواقع مسند الى المتيقن لا إلى اليقين.

وأشكل عليه: كما لا يُعقل من المكلف ان ينقض اليقين لا يعقل من المكلف ايضا ان ينقض المتيقن، لأن المتيقن إن كان حكماً شرعياً فوضعه ونقضه بيد المشرّع، وإن كان من الموضوعات الخارجية كالكرّية والنهار والحياة، فنقضها بزوال أسبابها، فكما لا يعقل نقض اليقين لا يعقل نقض المتيقن، حيث إن المتيقن ليس بيد المكلف، بل في باب الاستصحاب المكلف شاكٌّ في البقاء، فإن كان المستصحب باقياً واقعاً فرفع اليد عنه ليس نقضاً لأنه باقٍ واقعاً، وإن كان المستصحب منتفياً واقعاً فقد انتقض، ونقض المنتقض تحصيل للحاصل. إذن في فرض الشك في البقاء لا يعقل من المكلف نقض، فالمستصحب إما موجود فلم يحصل نقض، او منتفي ونقض المنتقض مما لا وجه له.

والنتيجة: إذا كان السبب في دعوى أن المراد باليقين هو المتيقن، ان اليقين لا ينقض فهذا ليس كافياً، لأن المتيقن أيضاً لا يقبل النقض.

ويأتي الكلام في القرينة الثانية.

### 010

ما زال الكلام في عرض الملاحظات على الوجه الذي استدل به الشيخ الأعظم (قده) على اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع.

**وكان الكلام في الملاحظة الرابعة،** حيث قلنا: إن الشيخ الأعظم ذكر أن النقض مسند الى اليقين بإرادة المتيقن، وذلك لقرينتين، مرَّ الكلام في القرينة الأولى.

**القرينة الثانية:** أفاد (قده) أن النقض المنهي عنه في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النقض العملي، وليس النقض الحقيقي. لأن النقض الحقيقي عبارة عن إزالة اليقين تكوينياً، ولا وجه للنهي عن ذلك، إذ في باب الاستصحاب اليقين بالحدوث موجود، فلا معنى عن إزالته، واليقين بالبقاء منتفٍ فلا وجه للنهي عن إزالته، فالنتيجة: أن النقض الحقيقي ليس منهياً عنه، وإنما المنهي عنه النقض العملي، بمعنى عدم ترتيب الآثار. فإذا كان المنظور هو النقض العملي، فلابد أن يُراد من اليقين المتيقن، إذ لو أريد خصوص اليقين لاختصت الروايات بآثار اليقين، بينما المطلوب هو ترتيب آثار المستصحب. لا ترتيب آثار اليقين بالمستصحب، فهذه قرينة على أن المراد باليقين المتيقن.

**ويلاحظ على هذه القرينة:**

**أولاً:** إن الاستعمال المجازي يحتاج إلى علاقة عرفية مصححة، ولذلك يصح أن تقول {واسأل القرية التي كنّا فيها}، ولا يصح ان تقول: واسأل البساط الذي كنا عليه، او الحجر. فإن مجرد علاقة الحال والمحل ليست مصححة للتجوز ما لم تكن هناك مناسبة عرفية.

وفي المقام مجرّد أنه لا يصح إسناد النقض العملي لليقين، لا يعني أنه يصح استعمال اليقين في المتيقن وإن لم تكن هناك مناسبة عرفية.

**ثانياً:** لو فرضنا وجود المناسبة، فإنه يرد أن اليقين إن لوحظ على نحو الموضوعية فإسناد النهي عن النقض إليه بأن يقول: (لا تنقض اليقين) يعني اختصاص الرواية بآثار اليقين. وأما إذا لوحظ اليقين على نحو الطريقية لمتعلقه فنقضه العملي بنقض آثار متعلقه، إذ ما دام ملحوظاً على نحو الطريقية المحضة فلا محالة لا نقض له عملاً بما هو طريق إلا بنقض آثار متعلقه، من دون حاجة إلى التجوز.

**ثالثاً:** لو فرضنا أننا اضطررنا للتجوز، فما هو الموجب للتجوز في اللفظ؟ إذ يمكن تحقيق النتيجة بالتجوّز في الإسناد، أو كون الجملة كناية عن أمر آخر، ولذلك ذهب بعض الأعلام إلى أن مفاد (لا تنقض اليقين بالشّك) إرشاد إلى مرجعية اليقين السابق، وذهب بعض إلى أنه إرشاد لحجية الاستصحاب، وذهب سيدنا ان النهي كما هو، نهي مولوي طريقي بغرض المنجزية للمستصحب أو المعذرية.

إذن فيمكن أن يقال: إن الجملة كناية عن منجزية المستصحب أو معذريته، بلا حاجة للتجوز في لفظ اليقين بإرادة المتيقن.

**الملاحظة الخامسة:** أن الشيخ الأعظم (قده) أفاد: أن ألسنة الروايات وإن اختلفت، كـ(لا يدفع بالشك)، (لا يعتد بالشك)، (لا يدخله الشك). إلا أننا نرفع اليد عنها بظهور (لا تنقض اليقين بالشك) في الشك في الرافع.

**ويلاحظ على ذلك**: أن (لا تنقض) ليس لها مفهوم، كي يستفاد منها نفي الاستصحاب عند الشك في المقتضي، فالمقام من قبيل: لا تكرم الفسّاق، ولا تطعم الفسّاق. فإن قوله: لا تطعم. ليس له مفهوم بحيث يدل على أن الفاسق الذي لا يقبل الإطعام لمرضه او بعده فحينئذ يجوز اكرامه بتخصيص لا تكرم بلا تطعم، او جعل لا تطعم قرينة على لا تكرم.

بل يقال هما لسانان متوافقان وإن كان أحدهما أضيق من الآخر، لكن لا مفهوم له، كذلك في المقام عندما يقول: لا يعتد بالشك، ويقول: لا ينقض اليقين بالشك.

فحيث لا مفهوم له لا يصلح مقيِّداً، كما أنه ليس قرينة عرفية على رفع اليد عن عدة ألسنة من الروايات ليست خاصة بالشك في الرافع.

**الملاحظة السادسة:** أنه قال في مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية)، قال بناءاً على إرادة الاستصحاب منها فالمستصحب هو اشتغال العهدة بالصوم إلى أن يبزغ هلال شوال، وهذا من موارد الشك في الرافع.

**الجواب:** أن المستصحب إما الحكم، أو الموضوع، أو عدم الغاية.

فإن كان المستصحب الحكم وهو وجوب الصوم، بأن ندّعي كما ادعاه جمع أن وجوب صوم شهر رمضان وجوب واحد، وليس انحلالياً، لأن الشهر ملحوظ على نحو الموضوعية، فهناك وجوب واحد لصوم هذه القطعة المسماة بالشهر. فهذا الوجوب وجوب مؤقت لا محالة، إذ ما دام وجوباً لصوم قطعة زمنية فهو وجوب مؤقت، والشك في بقاءه لأجل الشك في انقضاء وقته شك في المقتضي وليس شكاً في الرافع.

وإن كان المستصحب الموضوع، فالأمر أوضح، أي ان المستصحب بقاء شهر رمضان، فإن استصحاب الزمن دائما من قبيل الشك في المقتضي. وإن كان المستصحب عدم الغاية، أي عدم عدم تولد هلال شوال، فإن عدم الغاية لا يثبت الوجوب إلا من باب الأصل المثبت، فاستصحاب عدم دخول شهر شوّال لا يثبت وجوب الصوم، مع أن الإمام فرّع وجوب الصوم على الاستصحاب في المقام.

**فإن قلت**: كما قلتم في قاعدة التجاوز قولوا في المقام، ففي قاعدة التجاوز: (إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فليس شكك بشيء)، قالوا منهم النائيني وسيدنا (قده): لا يمكن أن يراد من الخروج، الخروج الحقيقي، لأن الخروج الحقيقي من الشيء بعد الفراغ منه، والحال بأنه مشكوك في وجوده، فكيف يتحقق الخروج الحقيقي منه؟

إذن المراد من الخروج منه الخروج من المحل، لا الخروج من الشيء نفسه، فكأنه قال: إذا خرجت من محله فشكك ليس بشيء.

ثم وقع الكلام، هل المحل مطلق المحل ولو كان المحل الاعتيادي؟ نظير ان الإنسان اعتاد إذا انتهى من التطهير في بيت الخلاء يخرج منه، فلو خرج منه ثم شك هل أنه أتى عملية التطهير أم لا؟ فهل تجري قاعدة التجاوز؟

أو مثلا: ان الإنسان معتاد اذا انتهى من الصلاة يشتغل بعمل آخر، فهل يجري قاعدة التجاوز في شيء من الصلاة لانه تجاوز المحل الاعتيادي؟

فهنا أفادوا: حيث إن الأمر مجمل نقتصر على القدر المتيقن وهو المحل الشرعي، بأن يدخل فيما هو مترتب شرعاً على المشكوك. فقولوا بذلك في المقام، بأن يقال: لا ندري هل أن النقض للمستصحب يتحقق برفع اليد عن كل مستصحب او عن خصوص المستصحب الذي شك في رافعه، فنقتصر على القدر المتيقن ونقول بأن مجرى الاستصحاب مورد الشك في الرافع اقتصاراً على القدر المتيقن.

**الجواب**: إذا حصل إجمال في مفاد الدليل اقتصرنا على القدر المتيقن، وأما اذا كان ظاهراً في الإطلاق فلا موجب للاقتصار على القدر المتيقن. وبعد أن فرض صحة إسناد النقض لليقين بما له من طريقية، وهذا الإسناد ظاهر في الشمول لكل يقين، سواء اقترن بالشك في الرافع او بالشك في المقتضي، فلا محالة لا موجب للاقتصار على القدر المتيقن.

**الملاحظة السابعة:** أن تفسير اليقين بالمتيقن، مخالف لسياق الروايات. حيث قال في صحيحة زرارة: (فإنه على يقين من وضوءه ولا ينقض اليقين بالشك)، فلو فسّرنا اليقين الثاني بالمتيقن يعني الوضوء، لكان منافياً للسياق ان اليقين الأول هو اليقين بالوضوء، بينما اليقين الثاني هو نفس الوضوء لا اليقين به.

أو الصحيحة الأخرى: (فإنك كنت على يقين من طهارتك وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين) الظاهر انه اليقين السابق لا اليقين بمعنى المتيقن.

او قوله: (ولكن ينقضه بيقين مثله) فهل يراد باليقين الناقض المتيقن؟

إذن ظاهر سياق الصحاح ان اليقين بمعناه المعهود لا المراد به نفس المتيقن.

**الملاحظة الثامنة:** أن الشيخ (قده) في رواية الأربعمائة، وهي: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين).

استقرب ظهورها في قاعدة اليقين لا في الاستصحاب. وبالتالي إذا كان مفاد الرواية قاعدة اليقين فقد استخدمت النقض في مورد ليس فيه يقين، لأن قاعدة اليقين عبارة عن الشك الساري المستلزم لزوال اليقين، فإذا صحّ استعمال النقض في مورد ليس فيه يقين فضلاً عن إحراز المقتضي، فلا وجه لإناطة التعبير بالنقض بمورد يُحرز فيه المقتضي للبقاء.

**الملاحظة التاسعة:** ان الروايات الشريفة نهت عن نقض اليقين بالشك، لا عن نقض اليقين فقط. فلو فسّرنا أن المراد باليقين هو المتيقن، فهل يصح أن نقول في المتيقن: لا تنقضه بالشك. فنقول: لا تنقض الوضوء بالشك؟ او لا تنقض الزوجية بالشك؟ فهل هذا تعبير عرفي صحيح؟ أو التعبير العرفي هو ما دام الناقض هو الشك فالمنقوض هو ضده وهو اليقين، فلا معنى لأن يقال: لا تنقض الكرية بالشك، ولا تنقض الحياة بالشك. فإن هذا مما لا معنى له. فهذا النهي عن النقض بالشك هو بنفسه مانع من تفسير اليقين بالمتيقن.

بعض هذه الملاحظات وردت في كلام صاحب الكفاية، لكن بما أنها سابقة عليه فلا ننسبها لصاحب الكفاية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 011

ما زال الكلام فيما أفاده الشيخ الأعظم (قده)، من التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع. وذلك بجريان الاستصحاب عند الشك في الرافع، وعدم جريانه عند الشك في المقتضي. وقد سبق الكلام في ذكر وجهين أقامهما الشيخ الأعظم لإثبات صحة هذا التفصيل. وما زال الكلام في الملاحظات التي أوردت على كلام الشيخ (قده).

ووصل الكلام إلى مفاد كلام صاحب الكفاية (قده). حيث أفاد في في المقام عدّة مطالب:

**المطلب الأول**: أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين أن اليقين ذو استحكام في النفس، فكما أن المراد الاستعمالي هو إسناد النقض إلى اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، فكذلك المراد الجدي هو أن النقض جدّاً وحقيقةً مسند إلى اليقين نفسه لا إلى المتيقن، والمبرر لذلك، ان صفة اليقين صفة إذا حدثت في النفس كانت مستحكِمة ونافذة، بخلاف صفة الظن، وصفة الشّك، فإن صفة الظن وصفة الشك في معرض الزوال والتغير، بخلاف صفة اليقين، فإنها إذا حدثت استحكمت، فلأجل ما في اليقين من استحكام صحّ إسناد النقض إليه جدّاً، بأن يقال: لا تنقض اليقين.

وأما الحمل، اي حمل اليقين على المتيقن، كما في كلمات الشيخ الأعظم (قده)، فمحل تأمل من وجهين:

**الوجه الأول**: لا موجب لرفع اليد عما هو ظاهر الإسناد من نسبة النقض لنفس اليقين، ما دام اليقين واجداً للمصحح الذي من أجله نسب النقض اليه.

**الوجه الثاني:** أن الشيخ الأعظم جعل المصحح لإسناد النقض الى المتيقن، أن المتيقن فيه اقتضاء للبقاء، كما إذا تيقنا بوجود الإنسان الصحيح البدن، فإن وجود الإنسان السليم الخالي من الأمراض فيه اقتضاء للبقاء، بخلاف ما لو كان المتيقن، فاقداً للاقتضاء، بمعنى أن اصل استعداده للبقاء غير محرز، كما في وجود البق مثلاً، وبالتالي بنظر الشيخ مادام النقض اسند إلى اليقين بمعنى المتيقن، إذن المراد بالمتيقن المتيقن ذو الاستعداد والاقتضاء للبقاء لا كل متيقن. فصاحب الكفاية (قده) يورد عليه:

بأننا إذا راجعنا الاستعامالات العرفية وجدنا أنه لا يصح عرفا إسناد النقض للميتقن وإن كان ذا اقتضاء للبقاء، فلا يصح أن يقال: نقضت الشجرة من مكانها او نقضت الجبل من مكانه، مع أن متعلق النقض ذو استعداد واقتضاء للبقاء في مكانه، مع ذلك لا يصح ان يقال: نقضت الشجرة من مكانها، بينما يصح عرفاً إسناد النقض لليقين ولو كان متعلق اليقين فاقداً لاستعداد البقاء، فيقال: انقض يقين بوجود البق، أو انتقض يقيني باشتعال السراج، مع أن السراج ليس فيه استعداد البقاء لقلة الزيت مثلاً. فظهر أن النقض مسند إلى اليقين، بلا حاجة لحمله على المتيقن. وأن المصحح لإسناد النقض لمثله كونه ذا استحكام مع مقابل الظن والشك، مع غمض النظر عن المتيقن، وأن له استعداداً للبقاء أم لا.

**المطلب الثاني**: أفاد (قده) أن المراد بالنقض في المقام، النقض العملي لا النقض الحقيقي. بيان ذلك:

قد يقال: لا يصح النهي عن النقض (اي نقض اليقين) لأننا لو كنا وكلمة نقض اليقين لربما تم كلام الكفاية من أن النقض نسب الى اليقين، فما هو الموجب لحمل اليقين على المتيقن، لكن الواجب النهي عن النقض (لا تنقض)، فلابد في تحديد المراد الجدي من هذه الفقرة أخذ النهي بعين الاعتبار وهو أنه هل يصح النهي عن النقض إذا كان النقض مسنداً الى اليقين ام لا؟ فلأجل ذلك قال: النهي عن نقض اليقين غير معقول. لأن نقض اليقين ليس باختيار المكلف. إذ نقض اليقين عبارة عن زواله، وزوال اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف، كي يكون ذلك مصححاً للنهي عنه. إذن فلابد أن نفسّر المراد الجدي من هذه الفقرة بما يتناسب مع النهي عن نقض اليقين، فنقول: بما أن نقض اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف فلا يصح نهيه، بينما نقض المتيقن امرٌ اختياري للمكلف، وبالتالي يصح النهي عن نقض المتيقن، بأن يقول: لا تنقض صلاتك، لا تنقض وضوئك، لا تنقض عدالتك بعدالة زيد. فإن نقض المتيقن فعل للمكلف يصح النهي عنه، فبملاحظة قرينة السياق وهي أن النقض ورد منهياً عنه، نقول: إن النقض جداً مسند إلى المتيقن.

ولم يقبل صاحب الكفاية بذلك. وذلك لأمرين:

**أولاً**: كما أن نقض اليقين حقيقة بمعنى إزالته ليس فعلاً للمكلف كي يصح النهي عنه، كذلك نقض المتيقن، فإن نقض المتيقن بمعنى إزالته عن صفحة الوجود ليس بيد المكلف كي يقال إن نقض المتيقن مما يصح النهي عنه، فقد يتيقن المكلف بوجود إنسان، وقد يتيقن بوجود جبل، وقد يتيقن بوجود عرفة ومكة.

**ثانياً:** ان النقض في المقام لا يراد به النقض الحقيقي، كي يقال ان النقض الحقيقي ليس بيد المكلف، وإنما المراد النقض العملي، لا بمعنى التجوّز بكلمة النقض، بمعنى أن كلمة النقض استعملت مجازاً في العمل. وإنما المدعى أن هذه الجملة وهي قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ليست بالمعنى الحقيقي، وإنما بالمعنى الكنائي، أي انه هذه الجملة بأسرها كناية عن معنى آخر، فلا يوجد أي تجوز في الكلمة، وإنما قوله (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم البناء عملاً على بقاء الحكم، فإن كان المتيقن حكماً فليبني على مثله، وإن كان موضوعاً فليبني على بقاء حكمه، فليس المراد بالنهي عن النقض النقض الحقيقي، بمعنى الإزالة، بل الكناية عن التعبد بمثل الحكم السابق، او ببقاء حكم الموضوع.

وبالتالي: اذا كان المراد بالنقض النقض العملي، صح إسناده لنفس اليقين، فكأنه قال: لا تنقض اليقين عملاً. اي ابن عملا على بقاء الحكم السابق.

**المطلب الثالث**: إن قلت: إذا حددنا أن المراد بالنقض النقض العملي، فليس النقض العملي لذات اليقين، بل للمتيقن، لأن ما له أثر عملي يراد ترتيبه وإبقاءه هو المتيقن، كما لو تيقن بعدالة زيد، فعندما يقال: ابق، بمعنى رتّب آثار العدالة لا آثار اليقين، فمن الواضح بلا شبهة أن المستفاد من سياق روايات باب الاستصحاب أن المنظور أثر المتيقن لا أثر نفس اليقين، فإذا كان المراد بالنقض النقض العملي، فهذا قرينة على أن المراد الجدي النهي نقض المتيقن لا نقض اليقين.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 012

**المطلب الثالث:** وهو أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم البناء عملاً على المتيقن السابق، سواءً كان حكماً بالبناء على مثله، أو كان موضوعاً بالبناء على بقاء حكمه.

**وقد يُشكل على ذلك**: بأن المنظور في روايات الاستصحاب جميعاً هو ترتيب آثار المتيقن، لا ترتيب آثار اليقين؛ لأن اليقين لا موضوعية له أصلاً، إذ هو مجرّد واسطة في إحراز المتيقن. فإذا تيقن سابقاً بعدالة زيد، أو حياته، فالمطلوب في باب الاستصحاب بقاءاً ترتيب أثر نفس العدالة، ونفس الحياة، لا ترتيب أثر اليقين بالعدالة، أو اليقين بالحياة، فإن اليقين مجرّد محرز ليس إلا، والمنظور أثر نفس العدالة ونفس الحياة، فبما أن المنظور في روايات الاستصحاب لأثر المتيقن، لا أثر اليقين، كما في قاعدة اليقين، إذن فهذه قرينة على أنّ هناك تجوّزاً في لفظ اليقين بإرادة المتيقن، فقوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشّك)، أي لا تنقض المتيقن عملاً بالشّك. فكيف تجاوزتم ذلك؟ وقلتم: أن الطرف في الإسناد هو نفس اليقين لا المتيقن.

**وقد أجاب عن ذلك بأحد وجهين:**

**الوجه الأول:** ما ذكره في حاشيته على الرسائل. من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن النهي عن نقض المتيقن، فاليقين لا تجوّز فيه، وطرف الإسناد هو اليقين لا المتيقن، غاية ما في الباب أن هذه العبارة (لا تنقض اليقين بالشك) هي بتمامها كناية عن النهي عن نقض المتيقن من دون تجوّز في لفظ اليقين، ولا إضمار ولا تقدير، فما هو المراد الاستعمالي هو النهي عن نقض اليقين نفسه، غاية ما في الباب أن هذا المراد الاستعمالي ليس مراداً جديّاً، فإنه كناية عن النهي عن نقض المتيقن.

ولكن حينما التفت بعد ذلك إلى ان الكناية فرع الملازمة العرفية، بأن تكون هناك ملازمة عرفية بين المكني به والمكني عنه، فإذا قيل زيد كثير الرماد، فلابد من وجود ملازمة عرفية بين هذا التعبير وبين الكرم الواقعي. وإلا لا تصح الكناية بأن يقال: زيد كثير القراءة، فإن هذا ليس بينه وبين الكرم ملازمة عرفية، فاذا قلنا بأن الجملة محتفظة بالمراد الاستعمالي وان النهي نهي عن نقض اليقين، غاية ما في الباب أن الجملة بأسرها كناية عن النهي عن نقض المتيقن، لكنه لا ملازمة عرفية بين النهي عن نقض اليقين والنهي عن نقض المتيقن؛ لذلك ذكر وجها آخر في الكفاية. وقال:

**الوجه الثاني:** إذا نظرنا إلى حقيقة اليقين، اي مصداق اليقين المرتسم في النفس، وجدنا أن واقع اليقين ومصداقه متقوم بالآلية والطريقية لمتعلقه، فلما كان واقع اليقين على نحو الآلية والطريقية، سرت هذه الآلية والطريقية عرفاً من المصداق إلى العنوان والمفهوم، لذلك إذا ورد عنوان (اليقين) في لسان دليل، كما اذا قال: اعمل باليقين او ابني على اليقين، فإن العرف ينتقل من ذلك إلى ان المراد الجدي البناء على المتيقن، فالآلية والطريقية هي في المصداق، اي في اليقين الخارجي لا في العنوان، غاية ما في الباب سرت هذه الآلية عرفاً من المصداق الخارجي لعنوانه ولفظه. فلأجل ذلك عندما يقول: (لا تنقض اليقين بالشك)، لا يوجد تجوّز في اللفظ، فإن المراد الاستعمالي على نحو الاستعمال الحقيقي، غاية ما في الباب أنه لّما سرت الآلية من مصداق اليقين إلى عنوان اليقين فهم العرف من هذه الجملة (لا تنقض اليقين بالشك) البناء على ترتيب آثار المتيقن عملاً وبقاءاً. فالوجه المصحح هو سراية الآلية من المصداق على العنوان.

**المطلب الرابع:** **إن قلت:** إنّ الوارد في الرواية النهي عن نقض اليقين بالشك. فإن الرواية لم تنه عن نقض اليقين فقط إنما نهت عن نقض اليقين بالشك، مع أنه لا يُعقل أن يكون الشك ناقضاً لليقين، لأن باب الاستصحاب متقوم بتعلق اليقين بالحدوث، وتعلق الشك بالبقاء، فما تعلّق به الشك غير ما تعلق به اليقين، ومقتضى ذلك أن اليقين بالحدوث ما زال موجوداً حتى بعد وجود الشك في البقاء فان اليقين ما زال موجودا ولم يتنقض، فاذا كان جريان الاستصحاب متقوماً ببقاء اليقين بالحدوث، وعدم ورود الشك عليه لتعلق الشك بجهة أخرى وهي البقاء، إذن فلا يُعقل أن يكون الشك ناقضاً لليقين، فإذا لم يُعقل فكيف صحّ النهي عن نقض اليقين بالشك مع أنه لا يُعقل أن يكون ناقضاً له بحال من الأحوال.

فلو صححنا في المطالب السابقة اسناد النقض إلى اليقين لما فيه من الاستحكام والنفوذ، وصححنا النهي عن النقض، لأن النقض عبارة عن النقض العملي لا الحقيقي بمعنى الإزالة، إلا أن هناك مشكلة أخرى وهي: أن الوارد في الرواية، النهي عن نقض اليقين بالشك، والشك لا يعقل أن يكون ناقضاً لليقين في باب الاستصحاب.

فقد يقال حينئذٍ: هذا مقرّب لمطلب الشيخ، وهو أن النقض مسند للمتيقن لا لليقين، ويتصور أن يكون الشك ناقضاً للمتيقن.

**قلت:** صحيح أن باب الاستصحاب متقوّم ببقاء اليقين بالحدوث إلى حين عروض الشك في البقاء، إلا أنه لما كان المتعلّق لليقين وللشك واحداً بالذات وهو العدالة، الحياة. فلما كان المتعلق واحداً بالذات ألغى العرف التفاوت الزمني بينهما، حيث تعلّق اليقين بالحدوث والشك بالبقاء، فإن العرف حيث يرى وحدة المتعلقين ذاتاً، يلغي التفاوت بينهما زمناً. فإذا ألغى العرف التفاوت بينهما زمناً رأى ورود الشك على اليقين، لاتحاد متعلقيهما، فإذا رأى ورود الشك وطروه على اليقين صح أن يقال إن الشك ناقض لليقين، وأنه (لا تنقض الشك) بهذا الشك الطارئ والوارد من غير تجوّز في البين.

**فإن قلت:** إذا دار الامر بين تجوزين، فإيهما أقرب؟ فإن الشيخ الأعظم ذهب إلى تجوز في اللفظ، قال: المراد باليقين المتيقن. فكأنه قال: لا تنقض المتيقن بالشك فيه.

بينما انتم ارتكبتم التجوز في الإسناد لا في اللفظ، وقلتم: المراد الاستعمالي لا تجوز فيه، والنقض المنهي عنه مسند إلى اليقين، غاية ما في الباب ان المراد الجدي من هذه الجملة ليس هو المراد الاستعمالي وهذا تجوز. وأن المراد الجدي هو لزوم البناء عملاً على آثار المتيقن. والأول (التجوز) أقرب، لأنه اسند النقض للمتيقن إذا كان فيه استعداد للبقاء والاستمرار.

**قلت:** الأقربية الموجودة عقلية لا عرفية، أي أن العرف لو عُرض عليه، لم ير أن التجوز الأول اقرب إلى الحقيقة بنحو يوجب صرف الكلام وظهوره على طبقه، وإن كان أقرب استحسانا وعقلاً، ولا يكفي تقديم تجوز على آخر بمجرد الأقربية الاستحسانية.

### 013

المتحصل من الاختلاف بين تصوير الشيخ الأعظم وتصوير صاحب الكفاية (قده): أن هناك خمس جهات وقع فيها البحث:

**الجهة الأولى:** ما هو المراد من مادة (النقض)؟.

حيث ذهب الشيخ الأعظم إلى أن المعنى الحقيقي لعنوان النقض هو رفع الهيئة الإتصالية. فما لم يكن للشيء هيئة إتصالية فلا يستعمل فيه النقض بالمعنى الحقيقي، فلا يقال: نقضت الزمن. أو: نقضت الخط، وإنما يقال: {نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً}. لأن للغزل هيئة إتصالية.

بينما ذهب الآخوند إلى أن النقض متقابل مع الإبرام تقابل الملكة والعدم، فنقض الشيء مقابل لإبرامه، والإبرام، بمعنى تنفيذ الشيء وتمديده، فكل شيء قمنا بتنفيذه وتمديد بقاءه فهو إبرام، وخلاف ذلك فهو نقض، سواء كان للشيء هيئة إتصالية، أم لم يكن له هيئة إتصالية. لذلك قال الآخوند: أنه لا يصح أن يقال: نقضت الحجر من مكانه، مع أن للحجر هيئة اتصالية بين أجزائه، مع ذلك لا يصح الاستعمال المذكور عرفاً.

فنحن إذا تأملنا بين مبنى الشيخ ومبنى الآخوند، نقول: نعم، كما أفاد المحقق الآخوند، إن نقض الشيء مقابل إبرامه، إلا أن الإبرام فرع قابلية الشيء للإبرام حتى يتصور فيه نقضه، وقابلية الشيء للإبرام فرع كونه ذا اتصال، لأن النقض قطع اتصاله، والإبرام هو عبارة عن تمديده وإيصاله[[4]](#footnote-4)، فلأجل ذلك قد يكون للشيء اتصال بحسب الزمن، فيقال: نقض فلان إقامته، أو جلوسه، بلحاظ أن له إتصالاً بحسب الزمن. أو كان للشيء إتصال تركيبي، كما في الدار والغزل، فإن له اتصالاً تركيبياً بين أجزائه، فلذلك يقال: نقضت الدار أو نقضت الغزل.

وقد يكون للشيء إتصال تعاقدي، أي إتصال مع الآخر، كما في البيعة، والعهد، فإن البيعة والعهد عبارة عن اتصال بين طرفين، لذلك يصح أن يقال: نقضت البيعة أو نقضت العهد.

وقد يكون للشيء إتصال نفساني، كما في اليقين، فإن لليقين إتصالاً بمتعلقه، فلذلك يصح أن يقال: نقضت يقيني بكذا. فقطعته عن متعلقه.

إذن فنحن مع صاحب الكفاية في أنه لا يتقوم عنوان النقض بكون الشيء ذا هيئة إتصالية، بل النقض مقابل الإبرام، لكن الإبرام يتوقف على قابلية الشيء للإبرام، وقابلية الشيء للإبرام بحيثية الإتصال والامتداد كما ذكرنا.

ولذلك لا يصح التعبير بالنقض كما أشار اليه سيد المنتقى (قده) فيما هو منتقض بطبعه، أي ليس له حيثية الاتصال والامتداد. مثلاً: في الزوجية الدائمة يصح أن يقال: نقضت الزوجية بالفسخ والطلاق. أما في الزوجية المنقطعة فإنها بانقضاء وقتها لا تقبل الاتصال، فلا يصح في مثلها أن يقال نقض الزوجية، بل هي منتقضة في ذاتها. ومثلا: الطهارة، حيث إن طهارة المستحاضة تختلف عن طهارة النقية، فطهارة المرأة النقية متصلة، تقبل النقض، أما طهارة المستحاضة فيما لو انتقلت من الصغرى للكبرى، فإن الطهارة قد انتقضت في ذاتها، فلا معنى لأن يقال: نقضت المرأة طهارتها، بل هي منتقضة.

وكذلك الأمر في الملكية، فإن الملكية قد تكون دائمة، كما في اغلب الملكيات، وقد تكون منقطعة كملكية البطن السابق لريع الوقف، فإنها مما تنتقض بمجرد موت ذلك البطن.

بالنتيجة: إنما يصح التعبير بالنقض في مورد قابل للإتصال، كي يكون النقض قطعاً لذلك الإتصال.

**الجهة الثانية:** هل يصح إسناد النقض إلى اليقين على سبيل الإسناد الحقيقي بدون تجوّز؟ أم لا؟

فهنا منع الشيخ الأعظم، قال: ذكرنا أن النقض عبارة عن قطع الهيئة الإتصالية. فإذا كان هذا المعنى هو المعنى الحقيقي، فنقض اليقين ليس بهذا المعنى، إذ ليس لليقين هيئة إتصالية. إذن إما أن يراد بنقض اليقين رفع اليد عن الأمر الثابت؟ أو يراد به مطلق رفع اليد، سواء كان ثابتاً أم لا. وحيث إن الأول (رفع اليد عن الأمر الثابت) أقرب إلى المعنى الحقيقي، تعيّن كونه هو المراد من نقض اليقين.

فإذا كان النقض هنا بمعنى رفع اليد عن الأمر الثابت، لأنه أقرب إلى المعنى الحقيقي، فهو بنفسه قرينة على أن المراد من اليقين المتيقن ذو الثبات، لا مطلق المتيقن. فحمل النقض على رفع الأمر الثابت صار قرينة على أن المراد باليقين المتيقن الثابت.

وصاحب الكفاية قال: اليقين لا بمعنى المتيقن، ولا يوجد إضمار في البين، بأن يقال: لا تنقض اليقين، يعني لا تنقض متعلق اليقين. فلا تجوّز ولا إضمار، بل اليقين بمعناه، والاستعمال حقيقي للنقض ولليقين، وإنما صحّ إسناد النقض لليقين بمعناه الحقيقي، لما في اليقين من جهة الاستحكام في النفس. فلأن اليقين إذا حصل استحكم على النفس، صحّ إسناد النقض إليه حقيقة.

ونوافق صاحب الكفاية في جهة دون جهة، ونختلف مع الشيخ الأعظم (قده)، فنقول: ليس اليقين بمعنى المتيقن مجازاً، كما ذهب اليه الشيخ الأعظم، ولا حاجة إلى دعوى الإضمار، والسر في ذلك: أن اليقين في روايات الاستصحاب أضيف الى المتيقن، فقال: (إنه على يقين بوضوئه، وليس ينبغي أن ينقض اليقين بالشك)، أو: (فإنه على يقين من طهارته) فأضيف اليقين الى المتيقن. فاذا قلنا بان اليقين بمعنى المتيقن فكيف يتم تركيب الجملة مع إضافة اليقين الى المتيقن؟

كما أنه في روايات الاستصحاب قال: لا تنقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين مثله.

فما هو معنى اليقين في الجملة الثانية، هل هو بمعنى المتيقن؟ فهذا مما لا معنى له، بان يقال: ولكن ينقضه بمتيقن مثله، فان المتيقن ليس نفس السابق. اذن المراد باليقين في الجملة الثانية نفس اليقين، فلو حمل اليقين في الأولى على المتيقن لزم تنافر السياق، إذن بقرينية السياق مع كون اليقين في الجملة الثانية بمعناه لا بمعنى المتيقن يستفاد أن اليقين في الأولى بنفس معناه وليس شيئا آخر.

كما لا معنى أن يقال: لا تنقض يقينك بطهارتك، بمعنى لا تنقض طهارتك المتيقنة بطهارتك.

إذن فما أفيد في كلمات الشيخ الأعظم محل تأمل.

كما أن ما ذكره صاحب الكفاية من أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين كون اليقين ذا استحكام، لا حاجة له. فقد قلنا أن لليقين اتصالاً بمتيقنه، وهذا كاف في صحة إسناد النقض اليه. ويؤكد ذلك أنه في روايات الاستصحاب قال: (ولكن ينقض الشك باليقين). مع أن الشك ليس له استحكام في النفس بطبعه. ومع ذلك أسند النقض اليه، مما يعني أن المصحح لإسناد النقض ليس جهة الاستحكام، بل تعارف في الاستعمالات العربية يقال: نقض الشبهة، مع أن الشبهة لا استحكام لها.

إذن ما ذكره صاحب الكفاية من أن إسناد النقض إلى اليقين إسناد حقيقي بلا تجوّز ولا إضمار. وإن لم نوافق على أن المصحح كون اليقين ذا استحكام.

**الجهة الثالثة:** ما هو المصحح لجهة الناقض الشك؟ حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك). إذ قد يقال بأن اليقين في باب الاستصحاب يقين باقٍ، ولم يزل بالشك، لأنه يقين بالحدوث، واليقين بالحدوث باقٍ حتى بعد طرو الشك في البقاء، إلا أن اليقين بالحدوث لم ينتقض، فإذا كان اليقين بالحدوث لم ينتقض اصلاً في باب الاستصحاب، فكيف يقال بأن الناقض له هو الشك ويقال لا تنقض اليقين بالشك مع ان اليقين باق لم يتنقض، فما هو المصحح لإسناد الناقضية للشك مع بقاء اليقين وجداناً؟

قال صاحب الكفاية، من أنه لما كان متعلق اليقين ومتعلق الشك واحداً بالذات، حيث تيقن بحدوث العدالة، وشك في بقاءها، فالعدالة واحدة لليقين والشك، فوحدة المتعلق بالذات صححت إسناد الناقضية للشك، فقيل: لا تنقض اليقين بالشك، لورود الشك على نفس ما ورد عليه اليقين. وألغى العرف التفاوت الزمني بينهما. صحيح لو كان متعلق اليقين ذو اقتضاء للبقاء لكان نقض اليقين بالشك أقرب مما لو ليس فيه اقتضاء للبقاء، إلا أن هذه الأقربية ثبوتية لا إثباتية، بمعنى أنه إذا كان متعلق اليقين ذا اقتضاء للبقاء كالعدالة والملكية، فالتعبير بناقضية الشك لليقين أقرب مما لو قلنا أن متعلق اليقين ليس له قابلية البقاء كوجود النمل والبق، الا ان هذه مجرد أقربية ثبوتية عقلية، لا أنها أقربية في عالم الظهور بحيث توجب انصراف هذا اللفظ في عالم الظهور وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) الى ما لو كان المتعلق ذا اقتضاء للبقاء.

### 014

### **الجهة الثالثة:** ما عبّر عنه بتحليل الهيئة

، بعد أن فرغ عن تحليل المادة، وهي مادة النقض.

وصل الكلام إلى تحليل الهيئة. وهي النهي عن نقض اليقين بالشك، في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك). لأنه قد يقال أن نقض اليقين لا يعقل أن يكون منهياً عنه. لأن نقض اليقين ليس فعلاً اختيارياً للمكلف، كي يصح النهي عنه، وإنما نقض اليقين أمر وجداني خارج عن اختيار المكلف، فلا محالة تعلق النهي به قرينة على أن المنظور اليه ليس هو النقض الحقيقي لليقين، وإنما المنظور اليه النقض العملي للمتيقن. فإذا كان المنظور اليه هو النقض العملي للمتيقن، بمعنى رفع اليد عن آثار المتيقن. إذن إنما يصح أن يقال: لا ترفع يدك عن المتيقن ولا تنقضه، إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، واستعداد للاستمرار، وإلا إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء للبقاء فلا يصح عرفاً النهي عن نقضه. فقد يُتخذ هذا قرينة على أن المراد باليقين المتيقن، وأن المراد بالنهي عن نقضه فرض اقتضائه للبقاء والاستمرار.

ولكن صاحب الكفاية يقول: فرق بين مستوى المراد الاستعمالي، ومستوى المراد الجدي. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد أي تصرف لا في اليقين ولا في النقض، فالنقض بمعناه الحقيقي اي الإزالة، واليقين بمعناه الحقيقي وهو الصفة النفسانية، وإسناد النقض إلى اليقين أيضاً لا تجوّز فيه لما في اليقين من جهة الاستحكام. فعلى مستوى المراد الاستعمالي لا يوجد تجوّز لا في المادة ولا في الإسناد، إنما هذا التعبير بأسره هو كناية عن معنى آخر، فالكناية كما في علم البيان، بحسب المراد الاستعمالي هي حقيقة؛ إذ لا تجوّز في اللفظ ولا في الإسناد، وإنما بحسب المراد الجدي ليس هناك تطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، فلأجل ذلك نقول: ألنهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم البناء على ترتيب الآثار على اليقين. إذن فرق بين مطلب الشيخ ومطلب الكفاية، مع أن النتيجة واحدة فإن كليهما متفق على أن المراد الجدي هو ترتيب الآثار، وأن المراد الجدي النقض العملي، غاية في الباب أن صاحب الكفاية يقول: على مستوى المراد الاستعمالي لا تجوّز لا في اللفظ ولا في الإسناد، وإنما النقض العملي مراد جدي مكنيٌّ عنه بالنهي عن نقض نفس اليقين.[[5]](#footnote-5)

بينما الشيخ الأعظم يقول: نفس النهي عن النقض هو قرينة على أن المراد الاستعمالي بنقض اليقين النقض العملي للمتيقن. فلأجل ذلك هما متفقان على أن النهي نهي طريقي وليس نهياً تكليفياً، بمعنى أنه لا يترتب على مخالفة الاستصحاب عقوبة، إذ قد يكون الاستصحاب نفسه مخالفاً للواقع، إنما إن كان الاستصحاب موافقاً للواقع تنجّز الواقع والعقوبة على مخالفته. وإن كان مخالفاً كان المكلف معذوراً، فليس النهي عن النقض العملي نهياً تكليفياً، إنما هو نهي طريقي، بغرض التنجيز أو التعذير، كما إذا قال المولى: العمري وابنه ثقتان فما أديا اليك عني فعني يؤديان. فإن الأمر بخبر العمري ليس امراً تكليفياً بمعنى العقوبة على عدم العمل وإنما هو أمر طريقي بغرض أنه لو كان خبر العمر موافقاً للواقع تنجز الواقع، وإن كان مخالفاً كنت معذوراً، والأمر في المقام كذلك.

ولكن حتى لو سلّمنا مع صاحب الكفاية من أن المراد الاستعمالي خال عن التجوز كما هو الظاهر لا في المادة ولا في الاسناد. إلا أن جعل الجملة كناية عن لزوم البناء عملاً على آثار اليقين، مما لا معيّن له، لأن في المقام مباني عديدة في تحديد المراد الجدي من هذه العبارة. فمنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي النهي الطريقي عن النقض العملي. ومنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي الإرشاد إلى مرجعية اليقين السابق في مقام العمل. كما ذهب اليه السيد الشهيد، من أن المراد الجدي إرشاد لحكم وضعي وهو مرجعية اليقين السابق في مقام العمل. ومنهم من ذهب إلى أن هذا اللسان جعل للعلمية، أي اعتبار المشكوك علماً، وهذا يعني أن الاستصحاب أمارة كما ذهب اليه المحقق النائيني، وسيدنا الخوئي في (الدورة الأصولية الأولى).

ومنهم من ذهب إلى أن المراد الجدي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن من أجل التوصل إلى أن الاستصحاب أصل محرز، لاشتمال دليله على التنزيل.

ومنهم من ذهب كسيد المنتقى إلى أن الاستصحاب كسائر الأصول العملية، مجرد جعل للمؤدى، أي لأن الشارع جعل مؤدى الاستصحاب مطابقاً للمتيقن السابق. فنريد ان نقول: أن ما ذكره في الكفاية من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم البناء عملاً على الأثر يحتاج إلى معيّن من بين هذه المباني المختلفة. التي سيأتي مناقشتها.

**الجهة الرابعة**: صاحب الكفاية ومن أجل دفع الدخل عليه أورد إشكالاً:

وهو: إذا كان المكني به هو النهي عن نقض اليقين، فلابدّ أن يكون المكني عنه النهي عن النقض العملي لليقين نفسه لا للمتيقن، حتى يتطابق الكناية مع المكني عنه، فالكناية بحسب المراد الاستعمالي نهي عن نقض نفس اليقين، إذن المكني عنه النهي عن النقض العملي لأثر اليقين. وهذا خلف المقصود في باب الاستصحاب، فإن هذا إنما يتصور لو كان لليقين نفسه آثار.

لكن المقصود في باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن، لا اليقين. إذن فلا يصح جعل هذه الجملة كناية.

**فأجاب:** بأن المنهي عنه جداً نقض آثار اليقين، لا المتيقن، والتطابق بين الكناية والمكني عنه محفوظ، إلا أن اليقين لم يلحظ على نحو الاستقلالية والنفسية، كي تكون الرواية ناظرة لآثار اليقين في نفسه وتخرج عن باب الاستصحاب، بل المراد الجدي النهي عن نقض آثار اليقين الملحوظ على نحو الطريقية والمرآتية لمتعلقه، الذي هو بالنتيجة متّحد مع الشيخ في أن النتيجة ترتيب آثار المتيقن. حيث إن آثار المتيقن بما هو متيقن أثر لليقين الملحوظ على نحو الآلية والمرآتية.

**الجهة الخامسة: فإن قلت:** فما هو المصحح لرؤية عنوان اليقين مجرد طريق للمتيقن؟. فإن الشيخ قال إن هذه الجملة نهي عن النقض العملي لآثار المتيقن، وأنت تقول هي نهي عن النقض العملي لآثار اليقين بما هو ملحوظ على نحو الآلية للمتيقن. فما هو المصحح لرؤية عنوان اليقين مجرد طريق للمتيقن؟

**قال:** المصحح سراية الآلية من المصداق الى المفهوم، أي لما كان عنوان اليقين مشيراً إلى مصداق ذلك المصداق هو مرآة للمتيقن، سرت الآلية من المصداق الخارجي لليقين إلى عنوانه ومفهومه.

ولكن هذا ما وقع محلاً للإشكال من قِبل أغلب الأعلام من بعده.

بيان ذلك: أنّ الآلية والمرآتية لها موردان:

**المورد الأول:** أن يكون الشيء بحقيقته الخارجية متضمناً للمرآتية والطريقية، نظير الظن والشك والعلم، فإن حقائق هذه الصفات هي حقائق طريقية ومرآتية للمتعلق لذلك يقال: عقلت هذه الصفات بمتعلقها علقة الآلية والمرآتية.

بعبارة أخرى: هذه الصفات بالنظر التصديقي هي كيف نفساني. ولكن بالنظر التصوري ترى أنه عين المتعلق، فالشك عين المشكوك والظن عين المظنون والقطع عين المقطوع به.

**المورد الثاني:** علقة العنوان بالمعنون، مثل عنوان شريك الباري أو عنوان اجتماع النقيضين، فإننا إذا قلنا شريك الباري محال، أو شريك الباري ممتنع الوجود. فقد مرّ في المنطق: أن شريك الباري إذا لوحظ بالحمل الشائع فهو صورة مرتسمة في النفس مفهوم من المفاهيم، وإذا لوحظ بالحمل الاولي رؤي انه شيء في الخارج فيحكم عليه بالامتناع، فما هو موضوع الحكم بالامتناع شريك الباري بالحمل الاولي لا بالحمل الشائع، إذن علقة عنوان شريك الباري بمعنونه علقة الآلية والطريقية.

وبناءاً على ذلك، فبين عنوان اليقين والمتيقن لا هو من المورد الثاني ولا هو من المورد الأول، لا أن عنوان اليقين عنوان للمتيقن، بل عنوان اليقين عنوان لصفة اليقين وليس عنواناً للمتيقن، فليس بينهما علقة العنوان بالمعنون، كي تكون علقة الطريقية، وليس العنوان من المورد الأول، لأن المورد الأول للطريقية هي الحقائق الخارجية، فإن الحقائق الخارجية قد تكون محض الطريقية كحقيقة الظن والشك، وأمّا عنوان اليقين بما هو عنوان فليس هو من الحقائق الطريقية والآلية. إذن سراية الآلية من مصداق اليقين لعنوان اليقين بلا موجب وبلا مقتضي.

يأتي الكلام فيما ذكره المحقق العراقي (ص81، ج1 نهاية الأفكار).

### 015

ما زال الكلام في التعليق على كلام الكفاية، وأن النهي عن نقض اليقين بالشك كناية عن ترتيب آثار اليقين لما له من الطريقية والمرآتية.

وقد علّق المحقق العراقي (قده) كما في (نهاية الأفكار) على كلام شيخه، بمطلبين: هدم وبناء.

**المطلب الأول:** الملاحظة على كلام شيخه صاحب الكفاية. فقد أفاد عدّة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى:** إن صاحب الكفاية إذا أخذ اليقين في مقام التكنية مغفولا عنه لأنه ملحوظ على نحو الطريقية المحضة والآلية لمتعلقه، فإذا كان اليقين في (لا تنقض اليقين بالشك) مجرّد مرآة فقط للمتعلق، فهذا يعني أن ذات اليقين مغفول عنه، وغير منظور إليه، وهذا لا يجتمع مع إرادة الاستصحاب. فإن الاستصحاب متقوم بمرجعية اليقين، بمعنى أن اليقين لوحظ في باب الاستصحاب على نحو الحيثية التعليلية، ولذلك لا يجري استصحاب الشيء بقاءاً ما لم يكن تعلّق به يقينٌ حدوثاً، فمرجعية اليقين ولو على نحو الحيثية التعليلية ملحوظ في باب الاستصحاب لا أنه مغفول عنه بالمرة، وأنه مجرد طريق ومرآة للمتيقن.

**الملاحظة الثانية:** إن صاحب الكفاية في بحث الفارق بين المعنى الإسمي والحرفي، ذكر: أن الاسم والحرف موضوعان بإزاء معنى واحد، غاية الأمر أخذ في الموضوع له نحو الاستعمال، مثلاً: الفرق بين عنون الظرفية وكلمة (في)، مع أن كليهما موضوع بإزاء الظرفية والاحتواء، إلا أن الإسم وهو كلمة (الظرفية) أخذ فيها أنها في مقام الاستعمال تلحظ ثانية في الظرفية على نحو الاستقلال، بينما كلمة (في) أخذ فيها أن تستعمل ثانية في الظرفية على نحو الآلية.

فالفرق بين الاسم وهو الظرفية، و(في)، أنهما في مقام الاستعمال يلحظ الأول على نحو الاستقلال والثاني على نحو الآلية.

فبناءاً على ذلك نقول في المقام: ما هو الفرق بين اليقين وبين (إلى)، فاليقين عبارة عن الجزم في نفسه، و(إلى) عبارة عن الاستطراق والعبرة لشيء آخر، وأما اذا قلنا بمقالة الآخوند من أن اليقين في روايات الاستصحاب لوحظ على نحو الاستطراق المحض، والآلية المحضة لمتعلقه، لم يبق فرق بينه وبين معنى الحرف، أي أن هذا استعمال لليقين على خلاف وضعه من حيث كونه من الأسماء، لا من الحروف.

إلا أن هذه الملاحظة غير واردة، فإن صاحب الكفاية ملتزم بأن اليقين هنا إنما لوحظ على نحو المرآتية لسراية الآلية والمرآتية له من مصداقه وهو اليقين الخارجي. فهو يدّعي ذلك أن اليقين في روايات الاستصحاب مستعمل في الآلية والمرآتية، لقرينة، وهي اقتضاء القرينة المقامية وهي ورود هذه العبارة (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن حجية الاستصحاب، فحيث وردت هذه العبارة كنايةً عن حجية الاستصحاب إذن هذه قرينة على كون اليقين ملحوظاً طريقاً لمتعلقه، إذ الغرض من باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن.

**فإن قلت**: ما هو المصحح للنظر إلى اليقين آلة؟

**قلنا**: سراية الآلية من مصداقه إليه، وهو يلتزم بهذا النقض.

**الملاحظة الثالثة:** دعوى أن الآلية سرت من مصداق اليقين إلى عنوان اليقين، خلاف الفهم العرفي، فإن العرف بأدنى التفات يرى أن لليقين حيثية استقلالية غير طريقيته لمتعلقه، ولذلك قد يؤخذ اليقين في الأدلة على نحو اليقين الموضوعي، إما تمام الموضوع او جزء الموضوع، وأخذه في الأدلة على نحو الموضوعية كلاً أو جزءاً ليس مستنكراً عرفاً، بل يرى أنه على طبق الاستحسان العرفي، مما يشهد على أن سراية الآلية من المصداق للمفهوم أو من المصداق للعنوان، ليست واضحة لدى الذهن العرفي، بحيث تكون مصححاً لرؤية اليقين في روايات الاستصحاب كذلك.

**الملاحظة الرابعة:** إنّ لازم ما ذكر، التدافع، بين ما ذكره على مستوى المراد الاستعمالي، وما ذكره على مستوى المراد الجدي.

**بيان ذلك:** أن صاحب الكفاية على مستوى المراد الاستعمالي، قال إن النقض مسند إلى اليقين، لا بتجوز في لفظ اليقين، ولا بتجوز في الإسناد، وأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين اشتمال اليقين على جهة الاستحكام في النفس والنفوذ في النفس. وهذا يعني أنه على مستوى المراد الاستعمالي لاحظ اليقين استقلالاً، ثم لما جاء على مستوى المراد الجدي، قال (لا تنقض اليقين بالشك) كناية عن لزوم ترتيب آثار اليقين، لكن آثار اليقين الملحوظ على نحو الطريقية والآلية لمتعلقه، وبالتالي إذا نظرتم إلى اليقين كناية عن أثره بما هو طريق، لزم من ذلك إغفال حيثية الاستحكام، التي كانت مصححة لإسناد النقض إليه على مستوى المراد الاستعمالي.

وإذا اغفلتم حيثية الاستحكام يرجع السؤال، ما هو المصحح لإسناد النقض اليه؟ فهل المصحح لإسناد النقض اليه ما قاله الشيخ؟ وهو كون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء، وهذا خلف ما يريده الآخوند.

لكن قد يقال: لا تدافع بين اللحاظين، فهناك مقامان نظر إليهما الآخوند: المقام الاول: دفع القرينية التي تشبث بها الشيخ الأعظم، فإن الشيخ الأعظم أفاد: إن ما صح اسناد النقض إلى اليقين لأن المتيقن ذو اقتضاء واستمرار.

فأجاب صاحب الكفاية: إن اسناد النقض الى اليقين ليس قرينة لحاظ المتيقن ذا استعداد للبقاء بحيث يختص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع، بل المصحح للإسناد على مستوى الاستعمال كون اليقين ذا استحكام، فأراد هنا دفع القرينة التي تشبث بها الشيخ.

**المقام الثاني**: لما اختار الآخوند أن هذه العبارة مجرد كناية، وأن المكني عنه لزوم العمل بآثار اليقين.

أشكل عليه: هل تقصد آثار اليقين في نفسه؟ فتخرج الرواية عن باب الاستصحاب؛ لأن المطلوب في باب الاستصحاب ترتيب آثار المتيقن.

**أجاب:** بأن لليقين حيثيتين: حيثية كونه جزماً مستحكماً، وهذا مبرر لإسناد النقض إليه. وحيثية كونه طريقاً لمتعلقه اكتسبها العنوان من المصداق، وهذه الحيثية منظورة أيضاً، وبهذه الحيثية صح أن نقول: إن العبارة كناية ترتيب آثار اليقين بما له من طريقية للمتيقن. فلا تدافع بين اللحاظين.

ثم حاول العراقي القول بأنه يمكن الدفاع عن المحقق الخراساني. بأن نقول بالاكتساب المتبادل بين اليقين وبين مصداق اليقين.

**وبيان ذلك**:

إن الاكتساب المتبادل مذكور في الحكمة، وواقع في الأشياء الخارجية، في الحكمة: علقة النفس بقواها الداخلية والخارجية، حيث يقال: اكتسبت القوى من النفس حيثية الوحدة، واكتسبت النفس من القوى حيثية الكثرة، فهذه القوى من ذاكرة ومتخيلة وعاقلة وغيرها، في عين أنها كثير فهي واحدة بوحدة القوة الاقتضائية لنيل الخارج، وهذه النفس في عين أنها وحدة، هي كثير.

لذلك يقال: النفس في مرتبة العاقلة جوهر، والنفس في مرتبة الاحساس جوهر، وفي مرتبة التخيل جوهر، كأن لها مراتب تتحد مع تلك القوى المقومة لتلك المرتبة، كذلك في الاشياء الخارجية كالسراج مع الزجاج، فان الزجاج يكتسب من الزجاج اللمعان والسراج يكتسب من الزجاج لونه،

فلا ضير في المقام أن نقول إن اليقين اكتسب، ومتعلقه قد اكتسب، فاليقين قد اكتسب من المصداق الآلية والمرآتية، والمتعلق اكتسب من اليقين جهة الاستحكام والإبرام، فالمتعلق كالعدالة والحياة، لم يلحظ في نفسه، بل لوحظ بما هو متيقن مستحكم. فحيث اكتسب المتعلق من اليقين جهة الاستحكام اجتمعت الحيثيتان، فيقال: اسند النقض إلى اليقين بما هو مرآة لمتعلق مستحكم، فحافظنا على الحيثيتين، فلا تدافع بين اللحاظين المصححين.[[6]](#footnote-6)

وهذا كما ترى فإن المصحح للتجوز او الكناية الملازمة العرفية الواضحة، وإلا مجرد أن تخيل فكرة جديدة لا يكفي في تصحيح الاستعمال الكنائي.

### 016

وصل الکلام إلى ما أفاده المحقق العراقي (قده) على مستوى البناء.

حيث أفاد مطالب أربعة، بنى عليها، أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) شامل لجميع آثار اليقين، سواءً كان يقيناً موضوعياً أم طريقياً.

المطلب الأول: إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) كناية، ولهذه الكناية مراد استعمالي، ومراد جدي.

أما المراد الاستعمالي، فهو كما أفاد الآخوند في الكفاية: أن النهي عن النقض اسند إلى اليقين لما في اليقين من النفوذ والاستحكام في النفس، فكون اليقين صفة نافذة مستحكمة هو المصحح لإسناد النقض إليه على مستوى المراد الاستعمالي.

أما على مستوى المراد الجدي، فهنا نختلف عن الآخوند، فنقول: إن هذه العبارة كناية عن البناء العملي على جميع آثار اليقين في باب الاستصحاب وفي غيره، فيشمل اليقين الموضوعي الذي لا ربط له بباب الاستصحاب، ويشمل اليقين الطريقي.

وبيان ذلك: أن اليقين تارة يؤخذ في الموضوع، فيكون حيثية تقييدية للحكم. وتارة هو مجرد طريق لا أكثر، وإلا فالحكم ثابت لموضوعه الواقعي، من دون دخالة لليقين.

واليقين الموضوعي على قسمين: 1ـ قد يكون على نحو الصفتية. 2ـ وقد يكون على نحو الآلية. كما أفيد في بحث حجية القطع. مثلاً: اليقين في باب الاعتقاد مأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية. مثلا: إذا تيقنت بنبوة النبي أو إمامة الإمام فعليك التدين بذلك. فاليقين المأخوذ في الموضوع هنا، أي موضوع لزوم التدين يقين على نحو الصفتية، أي أن وصف اليقين بما هو يقين هو الدخيل، ولذلك لما يصح تنزيل الشك منزلته، بالإتفاق. فلا يصح قيام الاستصحاب مقامه، لأن الاستصحاب عبارة عن تنزيل الشك منزلة اليقين بقاءاً. فإذا كان اليقين ملحوظاً على نحو الصفتية، فلا يعقل قيام الشك بقاءاً مقامه، فهذا خلف النظر اليه على نحو الصفتية.

واليقين الموضوعي على نحو الآلية هو الملحوظ في باب الفروع والأحكام، سواءً كان تمام الموضوع، أم جزء الموضوع.

مثلاً: إذا قال المولى: إذا تيقنت بكون الصلاة نهارية وتيقنت بأن حكم النهارية الإخفات فيجب عليك الإخفات، فهنا اليقين أخذ تمام الموضوع، فإن وجوب الإخفات دائر مدار اليقين بالصلاة وبالحكم. وهذا يقين آلي، إذ ليس صفة اليقين بما هو، مأخوذة في الموضوع، وإنما المأخوذ في الموضوع جهة الإحراز التي هي تشمل اليقين وغيره. أو كان اليقين جزء الموضوع، كما إذا قال: إذا تيقنت بالحادثة فاشهد عليها. فإنه لا تتم الشهادة إلا مع إحراز ما يشهد عليه، وإن كان الإحراز جزءا من الموضوع، أي أن موضوع نفوذ الشهادة، الواقع المحرز، لا الإحراز فقط، فاليقين جزء الموضوع؛ ولذلك لو تبين خطأ ذلك الإحراز، فإنه لا عبرة بالشهادة، إذ الواقع جزء من الموضوع. ففي مثل هذا الفرض أي إذا كان اليقين موضوعياً على نحو الآلية والمرآتية، سواء كان تمام الموضوع أو جزء الموضوع، فيصح تنزيل الشك بقاءاً منزلته. واليقين الطريقي الذي لم يؤخذ في الموضوع أصلاً، كما إذا تقين بحياة زيد، أو عدالته، فإن المناط في ترتب الأثر نفس العدالة والحياة، لا اليقين بهما.

فيقول العراقي: أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، كناية عن لزوم ترتيب آثار اليقين، سواء كان يقيناً طريقياً، كما في باب الاستصحاب، أو يقيناً موضوعياً، سواءً كان الموضوعي تمام الموضوع أم جزء الموضوع. فإنه على أية حالة على المكلف ترتيب أثره بقاءاً. فما هو المصحح لذلك؟

فيقول: المصحح لذلك أن اليقين تارة يتعلق بقضية نفسية، لا تستتبع عملاً، كما لو تيقن الإنسان بأن بين الشمس والأرض مئة وثمانية وأربعين كيلو متر، فإنها قضية لا تستتبع عملا فهي خارجة عن دائرة التنزيل الشرعي، وأما إذا تعلق اليقين بقضية عملية فإن لليقين حيثية الاستتباع للعمل، إذ لولا اليقين لما حصل العمل، فالشارع يقول: (لا تنقض اليقين بالشك) أي رتّب كل أثر في كلّ مورد يكون اليقين مستتبعاً لذلك الأثر. فحصل التناسب بين الكناية والمكني عنه، فإن الكناية بحسب المراد الاستعمالي نهي عن نقض نفس اليقين، أي أن اليقين بحسب المراد الاستعمالي لوحظ على نحو الاستقلال، فكذلك المكني عنه هو لزوم البناء عملاً على آثار نفس اليقين، كان اليقين موضوعياً أو طريقياً، أو تمام الموضوع أو جزء الموضوع. فبحسب مختاره حصل التناسق في الكناية بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي.

بينما على مختار الشيخ الأعظم الذي اعتبر اليقين بمعنى المتيقن، فلم يلحظ اليقين حتى على مستوى المراد الاستعمالي. أو على مبنى الشيخ الآخوند الذي عندما جاء للمراد الاستعمالي قال ان اليقين ملحوظ على نحو الاستقلال، وعندما جاء للمراد الجدي قال النهي عن نقض اليقين الطريقي إلى متعلقه. فلاحظه على نحو الطريقية للمتعلق، فلم يحصل تناسب بين المراد الاستعمالي والجدي على مبنييهما.

المطلب الثاني: قال أن حجتنا أن الاصل في العناوين الموضوعية، فالأصل في كل عنوان يؤخذ موضوعاً لحكم هو لحاظه على نحو الاستقلالية والموضوعية، وأما دعوى أنه مجرد مرآة للمتيقن فهذا يتنافى مع الأصل الأولي وهو ظهور العناوين في النفسية والموضوعية إذا أخذت في لسان الدليل، ويحتاج إلى قرينة واضحة وليست موجودة.

المطلب الثالث: ما هي الثمرة بين مسلكه وبين مسلك العلمين قبله؟

قال: على مسلكنا من العموم، فسوف يتضح قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، لأننا لاحظنا اليقين على نحو الاستقلال والموضوعية. فسوف يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. مثلاً: تيقن بالحدث ثم شك، يستطيع بناءاً على الاستصحاب أن يشهد، لأنه ما دام اليقين في باب الاستصحاب ملحوظاً على نحو الموضوعية، إذن يقوم اليقين الاستصحابي مقام القطع الموضوعي، كما يقوم مقام القطع الطريقي، كما في باب الأمارات.

فالفرق بين مسلكنا ومسلك العلمين، أنه على مسلك العلمين لا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، ففي كل حكم كان القطع موضوعاً له لا يقوم الاستصحاب مقامه. نعم، يقوم الاستصحاب مقام الأمارة، لأن اليقين في باب الأمارات طريقي، لا خصوصية له، وإنما الخصوصية للواقع. لكنه لا يقوم مقام القطع الموضوعي.

ثم قال[[7]](#footnote-7): ومن العجب من بعض الأعاظم أنه من جهة تبنى مسلك الشيخ، وهو أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) لوحظ عنواناً للمتيقن، ولم يلحظ على نحو الاستقلالية، ومع ذلك قال بأن الاستصحاب يقوم مقام القطع الموضوعي، فكيف يلتئمان؟. هذه الاثر الاول.

الأثر الثاني: على مسلكنا يصلح الاستصحاب أن يكون غاية للأصول التي أخذ العلم غايةً لها. مثلاً: أصالة الحل: (كل شيء لكل حلال حتى تعلم)، فأخذ العلم غاية للأصل. أو أصالة الطهارة: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر)، فأخذ العلم غايةً.

فهل العلم هنا يحل محله اليقين الاستصحابي، فيكون الاستصحاب حاكماً على دليل أصالة الحل أو دليل أصالة الطهارة، لأنه يوسّع العلم الذي أخذ غاية لها لما يشمل اليقين الاستصحابي.

على مبنانا واضح، لكن على مبنى الاعلام من ان اليقين لا موضوعية له، لا وجه لقيام الاستصحاب مقام غاية الأصول.

ولذلك التجأ المحقق الآخوند إلى دعوى الورود لا الحكومة، لأنه فسّر العلم في هذه النصوص بالعلم ولو بالحكم الظاهري.

بيان ذلك: إذا قال: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، فما هو المقصود تعلم أنه حرام؟ قال الآخوند: يعني حتى تعلم أنه حرام بحرمة واقعية أو بحرمة ظاهرية، فالغاية العلم بمطلق الحرمة ولو بحرمة ظاهرية، فبما أن الغاية العلم بمطلق الحرمة ولو ظاهرية والاستصحاب علم بحكم ظاهري قام مقام العلم هنا في الغاية، وهذا القيام على نحو الورود، لأن الاستصحاب مصداق حقيقي للعلم بالحكم الظاهري.

لكن هذا خلاف الظاهر، فإن ظاهر الرواية كل شيء لكل حلال ظاهراً حتى تعلم أنه حرام واقعاً.

فإن هذا هو الذي ينسجم بين الغاية والمغيّا، إذ لا معنى ان يقال كل شيء لك حلال ظاهراً حتى تعلم بحرمته ولو ظاهراً، إذ لا يصلح العلم بحكم ظاهري آخر غاية للحكم بالحلية.

وإنما الذي يصلح غاية للحكم بالحلية العلم بالحرمة الواقعية، فلا وجه لدعوى أن الغاية العلم بأي حرمة بل العلم بالحرمة الواقعية، وبالتالي فالاستصحاب لا يقوم مقام هذه الغاية على نحو الحكومة إلا إذا لوحظ اليقين في باب الاستصحاب على نحو الموضوعية

### 017

### **المطلب الرابع:** ما هو الجامع بين اليقين الموضوعي، واليقين الطريقي؟

فإننا إذا التزمنا أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، شامل لليقين الموضوعي، واليقين الطريقي، فما هو الجامع بينهما؟

فإن هنا إشكالاً قد يورد على كلام المحقق، وهو: أن لازم الجمع بين اليقينين الجمع بين اللحاظين الاستقلالي والآلي، والسر في ذلك: أن اليقين الموضوعي ملحوظ في دليل الحكم على نحو الاستقلالية، فإذا قال المولى: إذا تيقنت بالحادثة فاشهد عليها. فإن اليقين مأخوذ في الموضوع، وملحوظ على نحو الاستقلالية. بينما إذا قال المولى: إذا تيقنت بدخول الزوال فصلِّ. فإن اليقين هنا لا دخل له في الموضوع، إذ أن موضوع وجوب الصلاة نفس الزوال لا اليقين به، فاليقين هنا ملحوظ على نحو الآلية، والمرآتية.

وبناءاً على ذلك فإذا جمع المولى في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بين القسم الأول وهو الموضوعي، والقسم الثاني وهو الآلي، لزم من ذلك الجمع بين اللحاظ الاستقلالي، واللحاظ الآلي في دليل واحد ونظر واحد، وهو إن لم يكن محالاً فلا أقل من أنه خلاف الظاهر. فلأجل ذلك كيف صار المحقق (قده) إلى الجمع بين اليقين الموضوعي والطريقي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)؟.

**فأجاب (قده):** بأنه هناك فرقاً بين نسبة اليقين إلى الحكم، وبين نسبة اليقين إلى عمل المكلف. فإننا إذا لاحظنا النسبة بين اليقين والحكم الشرعي، وجدنا أن اليقين على قسمين: إذ قد يكون اليقين مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، نحو (إذا تيقنت فاشهد)، وهذا ملحوظ باللحاظ الاستقلالي.

وقد لا يكون مأخوذاً في موضوع الحكم الشرعي، وإنما هو مجرد محرز له لا أكثر. كما إذا قال: إذا تيقنت بالعدالة فصلِّ خلفه. وهذا ملحوظ على نحو الآلية، فانقسام اليقين إلى الاستقلالي والآلي إنما هو بلحاظ نسبته إلى الحكم الشرعي، وهذا ليس منظوراً للمحقق العراقي.

وأما إذا نسبنا اليقين إلى عمل المكلف وحركته، لا إلى الحكم الشرعي، فاليقين على أية حال مستتبع للعمل. سواءً أخذ موضوعاً للحكم الشرعي، أم أخذ محرزاً للحكم الشرعي. فإنه ما دام قد تعلّق بحكم شرعي فهو مستتبع لعمل المكلف على ضوء ما تيقن به. إذن فالجامع بين اليقين الموضوعي، واليقين الطريقي ليس هو اليقين بالحكم، كي يقال: إن اليقين بالحكم تارة ملحوظ استقلالاً، وأخرى ملحوظ آلياً، فالجمع بينهما جمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي وهو غير ممكن، بل نقول: إن الجمع بين الجامع بين اليقينين الموضوعي والآلي هو عنوان (ما يستتبع العمل)، فاليقين من جهة استتباعه لعمل المكلف جامع عرفي بينهما. فإن المكلف سواء تيقن بموضوع الحكم كما لو تيقن بكون الصلاة جهريةً استتبع العمل، وهو الجهل في الصلاة، أو كان مجرد طريق إلى الحكم لا أكثر، كما إذا تيقن بدخول الفجر فإنه يستتبع صلاة الفجر، فحيث يوجد جامع بين اليقينين وهو ما يستتبع العمل فهو الملحوظ في قوله (لا تنقض اليقين بالشك). أي لا ترفع يدك عن اليقين المستتبع للعمل بالشك.

وحينئذٍ لا يلزم جمع بين لحاظين. وتكون هذه الفقرة شاملة لباب الاستصحاب وغيره.

**ولكن، عند التأمل فيما أفيد، نذكر أمرين:**

**الأمر الأول:** إن المباني في باب الاستصحاب ثلاثة:

**المبنى الأول:** أن اليقين لا دخل له في الاستصحاب أصلاً. ولو على نحو المحرزية، وهو ما ذهب اليه السيد الشهيد (قده)، وذكر أنه مستفاد من كلمات العراقي، حيث إن العراقي في (ص66، ج4، نهاية الأفكار) استدل بصحيحة عبد الله ابن سنان على الاستصحاب، (سأله أبي وأنا حاضر، قال إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فاغسله وأصلي؟ قال (ع): صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)[[8]](#footnote-8).

فقد أفاد العراقي أن الرواية من أدلة الاستصحاب، لا من أدلة قاعدة الطهارة، إذ لو كان منظور الرواية قاعدة الطهارة لاكتفى الإمام بعدم العلم بالنجاسة، فكل ما لم تعلم بتقذره فهو طاهر، إلا أن الإمام علّل الصلاة فيه دون تطهير بأنك أعرته إياه وهو طاهر. فظاهر التعليل أن منشأ البناء على طهارته سبق الطهارة، لا مجرّد عدم العلم بالنجاسة، فبما أن العلة سبق الطهارة، إذن فالراوية من أدلة الاستصحاب.

وهنا عقّب السيد الشهيد التي قال هي من أجود أدلة الاستصحاب: أنه لا يعتبر في الاستصحاب اليقين بالحالة السابقة، بل المعتبر فيه نفس الحالة السابقة، لا اليقين بها. حيث إن الإمام علل البناء على الطهارة بسبق الطهارة لا باليقين بحدوث الطهارة، وهذا يعني أن اليقين في باب الاستصحاب لا دخل له أبداً، حتى على نحو المحرزية، بل نفس الحالة السابقة مناط للبقاء عليها.

**المبنى الثاني**: أن اليقين دخيل، لكن لا لموضوعية لليقين، بل ما هو محرز، فالدخيل هو طبيعي الإحراز، سواءً أحرز الحالة السابقة باليقين، أو بالأمارة. فلو أخبره ثقة بعدالة زيد ثم شك في بقاءها أجرى الاستصحاب، بل عمم بعضهم حتى للأصل المحرز، كما لو افترضنا أن المكلف شكَّ هل أن ثوبه طاهر أم لا؟ فبنى على طهارته بأصالة الطهارة، لا باليقين ولا بالأمارة. ثم بعد يوم تقاطر عليه شيء فشك، هل أن تلك الطهارة التي أثبتها بأصالة الطهارة باقية أم لا؟ أجرى الاستصحاب. فالدخيل في جريان الاستصحاب طبيعي الإحراز. ولذلك يقال: إن اليقين في باب الاستصحاب طريقي. وهذا هو المبنى المعروف، وقد قلنا في عرض أدلة الاستصحاب أن من أقوى الأدلة البناء العقلائي، والبناء العقلائي قائم على أن مناط جريان الاستصحاب إحراز الحالة السابقة، وأن قوله في النصوص (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد إرشاد إلى هذه القاعدة العقلائية، فلا يستفاد من هذه النصوص أكثر مما عليه العقلاء من أن اليقين محرز.

**المبنى الثالث:** ما يتوهم من كلام العراقي هنا، ان اليقين بما هو يقين بخصوصيته دخيل في الاستصحاب. لكنه على أية حال ليس حيثية تقييدية، وإنما حيثية تعليلية. وبعبارة الآخوند في تحديد موضوع العلم في الكفاية: واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض. أي أن اليقين لم يؤخذ في الموضوع، فليس هو تمام الموضوع ولا جزء الموضوع، إذ من الواضح أن اليقين بعدالة الإمام ليس جزءاً من الموضوع، ولكن اليقين بعدالة الإمام سابقاً واسطةٌ في حجية الاستصحاب في حق المكلف. فعلى هذا المبنى ذهب المحقق العراقي إلى أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، يشمل اليقين الموضوعي، واليقين الاستصحابي، لأن اليقين في باب الاستصحاب دخيل بما هو يقين.

**الأمر الثاني:** بناءاً على ما ذكر نقول لا يوجد جامع عرفي بين اليقين الموضوعي واليقين الطريقي.

أما بلحاظ اليقين بالحكم فقد سلّم بذلك المحقق العراقي، وقال: إن اليقين بالحكم الشرعي لا يصلح جامعاً، لأن اليقين بالحكم الشرعي قد يكون على نحو الاستقلالية وقد يكون على نحو الآلية ولا جامع بينهما. وأما كون الجامع ما ذكره وهو اليقين المستتبع للعمل، فقد أفيد في بحث حجية القطع أن اليقين بنفسه لا يستتبع العمل، إنما يستتبع العمل بالواسطة، وهي حكم العقل بالمنجزية، فإن اليقين إذا تعلق بموضوع حكم أو تعلق بحكم حكم العقل بمنجزيته ذلك الحكم، وفي طول حكم العقل بالمنجزية، يقع استتباع العمل من جهة ما يسمى بحكم العقل العملي، لا أن اليقين هو المستتبع للعمل.

فإذا كان منشأ استتباع العمل حكم العقل بالمنجزية رجعنا إلى الإشكال مرة أخرى، فإن العقل تارة يحكم بالمنجزية، لموضوعية في اليقين، كما في قسم اليقين الموضوعي، وتارة يحكم بالمنجزية لا لدخل في اليقين، بل لأجل الواقع الذي لو انكشف بغير اليقين لحكم العقل أيضاً بالمنجزية.

فما دام استتباع العمل ليس دائراً مدار اليقين، وإنما يدور مدار حكم العقل بالمنجزية الذي قد ينشأ من طبيعي الإحراز من دون خصوصية لليقين. فرجع الإشكال مرة أخرى: إن الجمع بين اليقين الموضوعي واليقين الطريقي، في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، إن كان لأجل عنوان اليقين فالمفروض انه ليس بجامع، وإن كان لأجل ما يستتبع العمل، ولو لم يكن عن يقين، فهذا لا يصلح جامعاً مع اليقين الموضوعي.

والنتيجة: أن ما أفيد من مبنى لدى العراقي محل تأمل.

وتعجبه من النائيني في غير محله وهو النائيني كيف يقول من جهة ان اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) بمعنى المتيقن، وفي نفس الوقت يقول إن الاستصحاب قائم مقام القطع الموضوعي، لأن النائيني يرى الاستصحاب أمارة، لا لأجل كلمة اليقين، بل يرى أن مفاد دليل الاستصحاب في قوله (اليقين لا ينقض بالشك ولا يدخله الشك وإنما ينقض الشك باليقين) ظاهر في جعل العلمية للاستصحاب، وهذا ظاهر لسان جعل الامارة. فإذا كان الاستصحاب امارة قام مقام اليقين الموضوعي.**.**

### 018

الوجه الثالث: من وجوه التفصيل بين مورد الشك في المقتضي فلا يجري الاستصحاب، ومورد الشك في الرافع فيجري.

وهو: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول، ج4، ص374).

وبيان ما اُفيد يعتمد على ذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن هناك فرقاً لغوياً بين عنوان اليقين، وعنوان العلم والقطع. فإن عنوان العلم والقطع عندما يُطلقان يُراد بهما ما قابل الظن والشك، فيقال فلان له علم أو ذو علم، فإن المتبادر منه عرفاً أن للواقع انكشافاً في نفسه وليس على سبيل الظن أو الشك. بينما عنوان اليقين متضمن بحسب الاستعمالات العربية لحيثيتين:

الأولى: أن عنوان اليقين طريق للمتيقن. لا كما ذكر البعض من أن الآلية تسري من مصداق اليقين لعنوان اليقين، كما ذكر ذلك في الكفاية؛ بل لأن الاستعمالات العربية لعنوان اليقين لوحظ فيها مرآتية اليقين للمتيقن، وهذه الجهة (مرآتية اليقين للمتيقن) وإن كانت موجودةً تكويناً في مصداق القطع، وفي مصداق العلم، إلا أن عنوان العلم وعنوان القطع إذا أطلق لم تكن الجهة المتبادر إليها حين إطلاق هذين العنوانين إلا الإنكشاف مقابل الظن والشك، لا أن جهة الطريقية والآلية متبادرة، بخلاف عنوان اليقين، فإن جهة الآلية والطريقية واضحة حين إطلاق العنوان.

الثانية: إن اليقين يقتضي بطبعه المحركية والاستتباع العملي على وفق ما يقتضيه المتيقن، وهذه الحيثية متفرعة على الحيثية الأولى، فحيث كان اليقين منصرفاً إلى مرآتية النحوين متيقن، فحينئذٍ إن كان المتيقن من القضايا التكوينية كما لو تيقن أن الشمس أكبر من المريخ، فليس في اليقين اقتضاء لشيء. وأما إذا تعلق اليقين بمتيقن ذي عمل، كان في اليقين بطبعه اقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه المتيقن من عمل.

فإذا تيقن بوجوب صلاة الظهر ليقينه بدخول الزوال، فقد تيقن بقضية ذات عمل، وهو الوجوب، فلليقين اقتضاء الجري على طبق ما يقتضيه الوجوب من عمل، بلحاظ آلية اليقين للمتيقن.

المقدمة الثانية: إن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين في روايات الاستصحاب، حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك)، ليس ما في كلمات الشيخ الأعظم من أن المراد من اليقين المتيقن، فهذا من الأغلاط، وإنما المصحح لإسناد النقض لليقين هو الحيثية الثانية التي ذكرناها في المقدمة الأولى، وهي: اقتضاء طبع اليقين الجري العملي على ما يقتضيه المتيقن من عمل.

ولأجل ذلك فنفس اسناد النقض إلى اليقين بلحاظ هذه الحيثية، دالٌّ بالدلالة الإلتزامية على أن المتيقن ذو اقتضاء للبقاء، إذ لو لم يكن المتيقن ذا اقتضاء للبقاء لم يكن ذا اقتضاء للعمل، فما ليس فيه اقتضاء البقاء ليس فيه اقتضاء العمل، وإذا لم يكن للمتيقن اقتضاء العمل لم يكن لليقين أيضاً اقتضاء للعمل على طبق ما يقتضيه المتيقن من العمل. فلا يصح إسناد النقض إليه.

فلو فرضنا أنه تيقن بأن له خيار الغبن، حيث التفت إلى أنه مغبون فتيقن أن له خيار الغبن، ولكن بعد يوم من عدم استخدامه للخيار التفت إلى أن خيار الغبن أساساً هل فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار أم لا؟ فهنا اصل المتيقن وهو خيار الغبن بعد مضي فترة يمكن اعماله فيها لا يقتضي عمل على طبقه، أو مشكوك الاقتضاء، فاذا كان المتيقن مما لا اقتضاء أو مشكوك الاقتضاء، إذن فاليقين به أيضاً فاقد للاقتضاء على طبق ما يقتضيه المتيقن، أو مشكوك الاقتضاء للعمل على ما يقتضيه المتيقن.

وبالتالي لا يصح إسناد النقض إليه عرفاً لاحتمال انتقاضه من أصله. فهذا هو الوجه في إسناد النقض إلى اليقين. وهو الوجه في التفصيل بين عنوان اليقين، وعنوان القطع والعلم. حيث لا يصح عرفاً أن يقال: لا تنقض القطع، أو لا تنقض العلم. وهو الوجه في التفصيل بين موارد الشك في الرافع، فيجري الاستصحاب، لأن اليقين حينئذٍ يصح إسناد النقض إليه، وبين موارد الشك في المقتضي، في أصل الاقتضاء، فلا يجري الاستصحاب، لعدم صحة إسناد النقض إلى اليقين.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: المناقشة في المقدمة الأولى، وهي دعوى أن اليقين متضمن عرفاً حيثية الاستتباع واقتضاء الجري العملي على طبق ما يقتضيه المتيقن.

فإنه كما ذكرنا أمس لا فرق في هذه الجهة بين القطع والعلم واليقين في أن انكشاف الواقع إذا كان الواقع قضية عملية كان الانكشاف موضوعاً لحكم العقل، وحكم العقل بتنجز الواقع يعني الجري العملي على وفق الواقع المتنجز.

فالحيثية التي تقتضي بالواسطة الجري العملي حيثية الانشكاف المشتركة بين اليقين والعلم والقطع.

نعم، لا يبعد كما ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) أن في اليقين حيثية أخرى وهي حيثية الثبات والاستقرار، وذلك لما ورد لغةً: (يقن الماء) أي ثبت واستكان. فبملاحظة هذه المادة من أن مادة اليقين تعني الثبات والاستكانة، يحصل فرق بين اليقين والقطع، بين اليقين والعلم، إذ ربما يكون العلم والقطع سريع الزوال، بينما اليقين لا يطلق عرفاً على سريع الزوال وإن كان انكشافا للواقع بل يطلق على الانكشاف الثابت، لكن هذا لا يصلح فرقاً في المقام، أي في روايات الاستصحاب بحيث يشكل وجهاً للتفصيل بين مورد الشك في المقتضي والشك في الرافع.

ثانياً: لو سلّمنا بما ذكر، فإن هذه الجهة هل هي منظورة في باب الاستصحاب أم لا؟ فلنفترض جدلاً أن اليقين ذو حيثية للاقتضاء نحو الجري العملي، لكن هل هي ملحوظة في باب الاستصحاب بحيث تكون مصححاً لإسناد النقض إليه، أم لا؟

فقد يقال: إن ما ورد في باب الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك)، ولم يقل: لا تنقض اليقين. فجعلَ الناقض لليقين الشك، ونهى عن نقضه به، فلابد أن نصب البحث فيما هو المصحح لوصف الشك بناقضية اليقين والنهي عنه، وهذا ما أشار إليه الآخوند حيث قال: لما كان اليقين والشك متحدين في المتعلق، وكون اليقين بالحدوث والشك في البقاء ملغى عرفاً، فلأجل أن العرف يلغي اختلاف زمن اليقين عن زمن الشك، ويراهما متحدين في المتعلق، كان ذلك مصححاً لإسناد النقض للشك بلحاظ اليقين، فقيل: لا تنقض هذا اليقين بهذا الشك. فمع وضوح هذه القضية وصحة إسناد النقض للشك بلحاظ اليقين، فكون اليقين ذا جهة تصحح إسناد النقض إليه في حد ذاته مع غمض النظر عن الشك، لا يعني أنها ملحوظ في روايات الاستصحاب، كي تكون وجهاً للتفصيل بين مورد الشك في الرافع، ومورد الشك في المقتضي.

ثالثاً: المفروض انه في روايات قاعدة اليقين، ورد هذا التعبير أيضاً. ففي حديث الأربعمائة الذي سلّم الشيخ والنائيني دلالته على قاعدة اليقين، قال: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين).

مع أن قاعدة اليقين لم يلحظ فيها أن المتيقن ذو اقتضاء للبقاء أم لا. بل أن اليقين فيها قد زال تكويناً، لأن الشك فيها شك في الحدوث، ومع ذلك عبّر الإمام بـ(لا ينقض الشك اليقين)، مما يعني أن الجهة التي أطيل فيها الكلام في (فوائد الأصول) لجعلها وجهاً للتفصيل غير منظورة، أو لا أقل لم يحرز النظر إليها. يأتي الكلام فيما ذكره سيد المنتقى من وجه رابع للتفصيل الذي افاده الشيخ الأعظم.

### 019

وصل الكلام إلى ما ذكره سيد المنتقى من وجه في التفصيل بين مورد الشك في المقتضي، والشك في الرافع. وبيان ذلك بذكر مطالب أربعة تعرض إليها:

**المطلب الأول:** حول مادة النقض. حيث أفاد أن النقض عرفاً هو عبارة عن رفع المركّب للأجزاء كنقض الدار بمعنى هدمها، ونقض العظم بمعنى كسره، ونقض الحبل ونقض الغزل. فإن النقض في هذه الموارد بمعنى تشتيت أجزاء المركب، ورفع هذه الهيئة الإتصالية. ولأجل ذلك فإن استعمال النقض فيما ليس له هيئة تركيبية استعمال مجازي.

مثلاً: نقض الحكم أو نقض البيعة، أو نقض العهد، أو نقض اليمين، فإن هذه العناوين ليست ذا أجزاء كي يكون نقضها حقيقياً، وإنما المصحح لإسناد النقض إليها أنها ذات وجود تدريجي، فبلحاظ هذا الوجود التدريجي كأن لها هيئة تركيبية ذات أجزاء متصلة بلحاظ آنات الزمان، فيقال: لقطع الإتصال بين الأجزاء المقدرة، والأجزاء السابقة أنه نقض، وإلا فليس بنقض، إذ ليس لها أجزاء في المستقبل بالفعل كي ترفع وتنقض، إنما قطع الاستمرار عُبّر عنه بالنقض.

ولأجل ذلك يقال: إن النقض والإبرام في عرض واحد، بمعنى أنه لا يُشترط في صدق النقض للشيء أن يكون الشيء مبرماً في السابق، كي يرد النقض على الإبرام، وإنما يعتبر في نقض الشيء أن يكون قابلاً للإبرام لا أنه مبرم بالفعل، فالشيء القابل للإبرام يرد عليه النقض والإبرام في عرض واحد، مثلاً: إذا قام صفٌ من الجماعة، فإن خرق الصف يُعدُّ نقضاً سواءً كان وجود الصف محكماً أم كان وجود الصف متزلزلاً، فإن المصحح لإسناد النقض إليه أن الصف قابل للإبرام، وإن لم يكن مبرماً محكماً بالفعل.

**المطلب الثاني:** أن النقض إذا اسند إلى اليقين مع غمض النظر عن باب الاستصحاب، هل أن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين حيثية في اليقين، أم لا؟ فقد أفاد (قده) أن المتيقن أي متعلق اليقين على نوعين:

إذ تارة ينتقض بانقضاء أمده، وتارة لا ينتقض إلا بوجود الرافع.

وهذا هو الفرق بين الزوجية المنقطعة، والزوجية الدائمة. فإن الزوجية المنقطعة تنقضي بانتهاء أمدها، وإذا انتهى الأمد لا يقال نقضت الزوجية، بل هي انتقضت بذاتها لانقضاء أمدها.

بينما الزوجية الدائمة لولا الرافع من الفسخ أو الطلاق، فإنها تقتضي البقاء والاستمرار، لذلك يصح أن يقال: نقضت الزوجية بالطلاق، إذ لولاه لكانت مستمرة.

وهذا هو الفرق بين الطهارة الحقيقية والطهارة الحدثية.

مثلاً: طهارة المستحاضة، طهارة حدثية، حيث إن طهارة المستحاضة الكبرى تنقضي بمجرد أن يأتي وقت الفريضة اللاحقة، فهي مما ينقضي بذاته، بانقضاء أمده، بخلاف الطهارة الحقيقية. كالطهارة الناشئة عن الوضوء أو غسل الجنابة، فإنها لا تنقضي لولا الرافع من أحد النواقض. لذلك يُعبّر عن الروافع أنها نواقض، لأن الطهارة ذات اقتضاء للبقاء لولا الرافع.

فإذا اتضح لنا أن المتيقن على نوعين: 1ـ ينقضي بذاته. 2ـ نوع لا ينتقض إلا برافع.

فبما أن اليقين بالنظر العرفي تابع للمتيقن، لأن اليقين من الصفات الإضافية ذات التعلّق، فاليقين يُطلق إذا كان هناك متيقن، فحيث إن اليقين تبع للمتيقن والمتيقن على نوعين، قد ينقضي بذاته، وقد لا ينتقض إلا برافع، صح حينئذٍ إسناد النقض إلى اليقين، لا لذاته، بل لتبعيه لمتيقن يقتضي البقاء والاستمرار لولا الرافع. وهذا يعني أن قوله (ع) في روايات الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشك). ظهور هذه الروايات في نظرها لمورد الشك في الرافع، مع إحراز اقتضاء البقاء. حيث إن المصحح لإسناد النقض لليقين هو كون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء، وإلا فلا نقض، بل هناك انتقاض بالذات.

والقرينة المؤكدة على ذلك: إذا شككنا في البقاء، فتارة يكون منشأ الشك في البقاء الشك في الاقتضاء، والاستعداد، مثلاً: نشك في بقاء البق بعد يومين من تولده، والشك في البقاء حينئذٍ لأجل الشك في الاستعداد للبقاء، لا يصلح أن يعبّر عنه بأنه ناقض، لأننا نجزم بعدم الناقض. أي أن الشك في الاستعداد للبقاء مساوق للجزم بعدم الناقض، لأنه لا يخلو الحال إما أنه قد انقضى واقعاً فلا يوجد ناقض بل هو الذي اضاف، وإنما هو باقٍ واقعا فليس هناك نقض، إذن في حال الشك في الاستعداد للبقاء نقطع بعدم النقض حيث ان المشكوك اما انتقض بذاته أو لا ناقض له.

فمع الجزم بعد النقض كيف ينهى عن نقضه ونحن نجزم بعدم نقضه، إما لانتقاضه أو ببقائه. بخلاف موارد الشك في الرافع، فإنه لا يوجد جزم بعد النقض، إذ ان المتيقن الذي أحرزنا استعداده واقتضاءه للبقاء لم ينتقض في ذاته قطعاً، وإنما ينحصر الشك هل حصل رافع له أم لا؟ فحيث يحتمل قيام رافع وناقض له، جاء النهي من قبل الشارع (لا تنقض اليقين بالشك).

فهذه قرينة على أن المنظور في قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أي لا تنقض المتيقن ذا البقاء في حدّ نفسه بالشك في بقاءه، وإنما اسند النقض لليقين لتبعيته للمتيقن. حيث إنه من الصفات الإضافية ذات التعلّق.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 020

المطلب الثالث: إن النقض وإن صحّ إسناده إلى اليقين، ولكن هل يصح نقض اليقين بالشك في باب الاستصحاب أم لا؟

فإن اليقين قد يتعلق بشيء ويصح إسناد النقض إليه عرفاً بلحاظ وجوده الاستمراري. مثلاً: من تيقن بأن غسل الجمعة يجزي عن الوضوء، ثم حصل له شك في هذا الحكم، فيقال له ابق على يقنك ولا تنقضه بالشك. وهذا إطلاق صحيح عرفاً، إذ يصح إسناد النقض إلى اليقين، بلحاظ ما لليقين من وجود استمراري بطبعه. فهذا ليس محل نقاش، وإنما محل الكلام في باب الاستصحاب، في أنه هل يصح في باب الاستصحاب أن يكون الشك ناقضاً لليقين كي ينهى عن نقض اليقين بالشك؟ أم لا؟

فهنا أفاد السيد (قده) أن في باب الاستصحاب يوجد مانع ثبوتي، ومانع إثباتي من إسناد النقض إلى اليقين بالشك.

أما المانع الثبوتي، فإنه لا يعقل أصلاً أن يكون الشك ناقضاً لليقين، في باب الاستصحاب، والسر في ذلك: أن المتصور في باب الاستصحاب يقينان:

يقين سابق بالوجود الفعلي، ويقين فعلي بالوجود السابق. وكلاهما لا يتصور فيه نقضه بالشك.

أما اليقين السابق بالوجود الفعلي: وهو عبارة عن اليقين بالبقاء. فإن اليقين السابق بالوجود الفعلي يقين بالبقاء. فهذا اليقين مما لا يعقل وجوده فضلاً عن أن يكون الشك ناقضاً له. لأن المفروض أن المكلف لديه شك بالفعل، في الوجود الفعلي، فهو شاك فعلاً في حياة زيد، ومع الشك الفعلي في حياة زيد كيف يتصور له يقين بالحياة فعلاً. فهذا جمع بين الضدين.

إذن اليقين بالوجود الفعلي منتفٍ في نفسه، فلا يعقل أن يكون الشك ناقضاً له كي ينهى المكلف عن نقضه.

وأما اليقين الفعلي بالوجود السابق، أي ما يعبّر عنه باليقين بالحدوث، فهو لا بد من وجوده فعلاً، إذ لا يتصور استصحاب ما لم يكن حين الشك في البقاء يقين بالحدوث. فاليقين بالوجود السابق فعلي لابد منه حين الشك، وبالتالي لا يعقل أن يكون الشك ناقضاً له، والسر في ذلك: أن اليقين لما كان من الصفات ذات الإضافة فيتعدد بتعدد المتيقن، مثلاً: من تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة، وتيقن بعدالة زيد يوم السبت، فلديه يقينان لا يقين واحد. فإن تعدد متعلق اليقين أوجب تعدد اليقين، فلا يعد اليقين الثاني استمراراً للأول بل يقين آخر، ولذلك لو تبدل اليقين الثاني باليقين بالعدم، فصار له يقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ويقين بعدم عدالته لكن يوم السبت، فإن الثاني ليس ناقضاً للأول، بل يقينان لكل منهما متعلقه، فكما أن اليقين بالعدم ليس ناقضاً لليقين بالوجود، فكذلك الشك، بأن يكون شكه في عدالة زيد يوم السبت ليس ناقضاً ليقينه بعدالته يوم الجمعة. وكل منهما له متعلق.

والشاهد على أن الشك في الوجود الثاني ليس نقضاً لليقين بالوجود الأول، أن الشك لا يتوقف على وجود اليقين، بل قد يوجد شك في الوجود الفعلي قبل وجود اليقين بالوجود السابق، مثلاً: قد يشُك المكلف في أن زيداً من أهل الفقاهة أم لا؟ ثم ينكشف له أن زيداً ذو فقاهة قبل سنين، فالشك في الوجود الفعلي سبق اليقين بالوجود السابق، وهذا منبّهٌ على أن الشك لم يرد على اليقين، كي يكون ناقضاً له، كي ينهى عن نقضه به.

إذن لا يُعقل أن يكون الشك في باب الاستصحاب لا ناقضاً لليقين السابق بالوجود الفعلي، ولا ناقضاً لليقين الفعلي بالوجود السابق. وهذه قرينة ثبوتية على أن المراد جداً باليقين المتيقن. أي لا تنقض المتيقن بالشك. لا أنه (لا تنقض اليقين بالشك).

وأما المانع الإثباتي: فإذا رجعنا لصحيحة زرارة الأولى، حيث قال فيها: (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال ع: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بيّنٌ، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك).

فإن الإمام (ع) عبّر هنا (لا ينقض اليقين بالشك) مع أن مورد صحيح زرارة الشك في ناقض المتيقن لا الشك في ناقض اليقين، لأن من توضأ ثم شك في عروض النوم، فهو شك في نقض المتيقن، وليس شكاً في نقض اليقين، فهذا المورد قرينة على ظهور قوله (لا تنقض اليقين بالشك) في أن المنظور نفي وجوب الوضوء شرعاً بمعنى التعبّد ببقاء المتيقن وهو الوضوء. لا نفي تنجز وجوب الوضوء، بمعنى التعبد ببقاء اليقين، فإن هناك فرقاً بين الجعلين:

فإن المشرّع إذا تعبّدك لا بالواقع، بل باليقين، فقال ما زلت على يقين، فهذا يعني أنه ناظر للتنجز. فيقول: بما أنك لم تعلم بالنوم فوجوب الوضوء ليس متنجزاً في حقك، ونفي التنجز بالتعبد ببقاء اليقين، بخلاف ما لو كان منظوره الواقع، فإنه ينفي وجوب الوضوء شرعاً تعبداً ببقاء نفس الوضوء المتيقن لا ببقاء اليقين، وهذا هو الظاهر من الرواية. إذن فالرواية ظاهرة في أن المنهي عنه نقض المتيقن، لا نقض اليقين.

المطلب الرابع: بعد أن اتضح أنه لا يعقل في باب الاستصحاب نقض اليقين بالشك، وأن المنظور نقض المتيقن لا محالة، فالنهي عن نقض اليقين مع إرادة المتيقن ما هو المصحح له؟

أفاد السيد (قده) ليس المصحح ما ذُكر في كلمات الشيخ الأعظم من أن اليقين استعمل مجازاً في المتيقن، فإن هذا من الأغلاط، إذ ليس بينهما عُلقة المشابهة، أو المضادة، أو السببية، كي يصح استعمال أحدهما بمعنى الآخر.

وليس المصحح ما في كلمات الكفاية، من أن اليقين عنوان للمتيقن ومرآة له، إذ ليس بين اليقين والمتيقن عُلقة العنوانية، فإن ما يصح ذلك فيما كان بين العنوان والمعنون، ولذلك يصح إسناد العنوان للمعنون، فيقال: زيد إنسان، لأنه عنوان، أو جاء الإنسان، ويراد به زيد. بينما اليقين ليس عنواناً للمتيقن، لذلك لا يصح أن تقول: الشمس يقين، لأن وجودها متيقن، فليس بين اليقين والمتيقن علقة العنونة.

كما أنه ليس المصحح ما في كلمات العراقي من أن النهي عن نقض اليقين كناية عن النهي عن نقض المتيقن أو آثار اليقين، وذلك لأن الكناية بالشيء فرع صحته في نفسه كي يكون كناية عن شيء آخر، فهل يصح أن نقول: زيد طار في الفضاء، كناية عن سمو مقامه، فإن الكناية نفسها غير صحيحة فضلاً عن أن يكنى بها عن شيء آخر. فكذلك في المقام قلنا لا يصح عقلاً كون الشك ناقضاً لليقين، فكيف يجعل ذلك كناية عن نهي نقض المتيقن أو آثار اليقين.

فتعيّن المصحح الرابع: وهو الملازمة التصورية. حيث إن بعض العناوين تصورها مستلزم لتصور عنوان آخر، كما في باب المتضايفين، فإن من تصور الأبوة تصور البنوة، ومن تصور الفوق تصور التحت، فهناك ملازمة في التصور قبل مرحلة التصديق، ولأجل هذه فإن هنا ملازمة بين اليقين والمتيقن، فإنه لا يتصور لدى شخص عنوان اليقين حتى يتصور متيقناً ورائه، فلأجل هذه الملازمة في التصور صحّ أن يقال: لا تنقض اليقين بالشك مع إرادة المتيقن جداً، لتلازم العنوانين تصوّراً.

فبعد أن اتضح أن نقض اليقين بالشك غير منظور بالاستصحاب لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وإن مصب النهي عن النقض هو المتيقن. وبما ان المتيقن لا يصح إسناد النقض إليه إلا إذا كان ذا استعداد واقتضاء للبقاء، إذن فإسناد النقض لليقين في هذه الروايات بلحاظ أن اليقين قنطرة للمتيقن الذي له اقتضاء البقاء، فكان النهي عن نقض اليقين قرينة على اختصاص جريان الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، ولا يشمل مورد الشك في المقتضي. انتهى كلامه.

### 021

ذكرنا فيما سبق: أموراً أربعة، تعرّض لها سيد المنتقى (قده). وفي كل أمر هناك ملاحظة على كلامه:

الأمر الأول: قد أفاد (قده) أن إسناد النقض إلى البيعة والعهد واليقين، إسناد مجازي، لأن النقض الحقيقي بمعنى رفع الهيئة الإتصالية، ذات الأجزاء، وحيث إن هذه الموارد ليست لها هيئة ذات أجزاء، فليس النقض فيها نقضاً حقيقياً.

ولكن، ذكرنا فيما سبق: أن النقض في كل شيء بمعنى رفع حيثية الإتصال[[9]](#footnote-9)، فكل ما فيه حيثية الإتصال بشيء فإن قطعه نقض حقيقي، وبما أن البيعة والعهد وجود اتصالي بين طرفين، فقطع هذا الإتصال نقض حقيقي. وكذلك اليقين، فإن اليقين له حيثية إتصالية لأثره، سواءً كان أثره أثراً علمياً، كما في اليقين المتعلّق بالقضايا العلمية، أو كان له أثر عملي، كما في القضايا العملية، فإن قطع اليقين عن أثره أو حجب أثره عنه نقض له، فإسناد النقض لليقين بلحاظ قطع اتصاله بآثاره إسناد حقيقي، كإسناده للبيعة والعهد.

الأمر الثاني: أفاد (قده) في موارد الشك في المقتضي لا يُحتمل النقض، كي يُنهى المكلف عن النقض. فإن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، فرع إمكان النقض، كي يصح النهي عنه، والنقض غير متصور في موارد الشك في المقتضي، لأن المشكوك إما منتقض من أصله، فلا نقضَ، وإما باقٍ فلا نقض، فلا يتصور في موارد الشك في المقتضي نقض كي يُنهى عنه.

الجواب عن ذلك: تارة يكون نظره (قده) إلى مرحلة المراد الاستعمالي، وتارة يكون نظره إلى مرحلة المراد الجدي.

فإن كان المنظور مرحلة المراد الاستعمالي، فيتصور النقض حتى في موارد الشك في المقتضي، لأنه على مستوى المراد الاستعمالي حتى عنده (قده) النقض مسند إلى نفس اليقين لا إلى المتيقن. فإذا كان النقض مسنداً لليقين نفسه فلا علاقة بكون المتيقن ذا اقتضاء للبقاء او ليس له اقتضاء. فإن النقض بالنسبة لليقين متصور أم لا؟ والمفروض أنه متصور. إما لما أفاده نفسه من أن المصحح لإسناد النقض لليقين استعمالاً وجوده الاستمراري، أو استحكامه كما أفاد في الكفاية، او حيثية الإتصال كما ذكرنا. وعلى كل التصورات فبالنتيجة النقض متصور بالنسبة لذات اليقين، فيصح النهي عنه.

وأما على مستوى المراد الجدي، فقد ذكرنا أن هنا اتجاهين:

الاتجاه الاول: اتجاه الشيخ وصاحب الكفاية وسيد المنتقى (قده): من ان المراد جداً المتيقن لا اليقين. وحينئذٍ يسأل: هل نتصور نقض للمتيقن، في موارد الشك في المقتضي أم لا؟

فنقول: اذا كان المراد بالنقض النقض الحقيقي بمعنى الازالة فلا يتصور نقض حقيقي للمتيقن في موارد الشك في اقتضاءه للبقاء، فإنه إما منتقض أو باقٍ.

ولكن إذا أريد بالنقض النقض العملي، بمعنى ترتيب الأثر وعدمه، فلا محالة النقض متصور، سواءً كان للمتيقن اقتضاء للبقاء أم لم يكن، فإن نقضه العملي ليس إلا بمعنى ترتيب الأثر عليه أو عدمه[[10]](#footnote-10).

الإتجاه الثاني: وهو اتجاه المحقق العراقي، من أن اليقين مراد استعمالاً وجداً، لا أن المراد الجدي المتيقن، بل نفس اليقين، والنهي عن نقض اليقين.

فنقول: إن كان المقصود بالنقض النقض العملي فواضح سواءً كان للمتيقن بقاء أم لم يكن، فإن النقض العملي لليقين رفع اليد عن أثره.

وإن كان المراد النقض الحقيقي بمعنى إزالة اليقين تكويناً، وهو أيضاً متصور. وإن كنّا نقطع بعدم إرادته في باب الاستصحاب، إذ ليس المنهي عنه في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، إزالة اليقين تكويناً، وإن كان متصوراً، سواءً كان للمتيقن استعداد للبقاء أم لم يكن.

الأمر الثالث: أفاد (قده) أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، لا يُعقل فيه ناقضية الشك لليقين، لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

أما ثبوتاً: فلأن متعلق اليقين الوجود السابق للعدالة، ومتعلق الشك الوجود اللاحق لليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، والشك في عدالته يوم السبت. فبما أن اليقين متعلقٌ بالعدالة يوم الجمعة، والشك بالعدالة يوم السبت، فاختلف المتعلق، ومع اختلاف المتعلق فكيف يكون الشك ناقضاً لليقين؟!

الجواب عن ذلك[[11]](#footnote-11) في (الرسائل والكفاية وغيرهما) من أن العرف حيث يرى أن متعلق اليقين والشك واحد ذاتاً، حيث إن كليهما متعلق بالعدالة، وأن الاختلاف الزمني حيث تعلّق اليقين بالحدوث، وتعلق الشك بالبقاء ملغى بنظر العرف، إذ لا يرى العرف له دخلاً في الإسناد.

فالنتيجة: يصح إسناد الناقضية بالشك، فيقال: لا تنقض يقينك بالعدالة بشكك فيها. فاتحادهما ذاتاً صحح إسناد النقض للشك، وإن اختلفا زماناً. ولذلك لا إشكال في أن الرواية وردت في قاعدة اليقين بنفس التعبير، حيث قال في حديث الأربعمائة: (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين). مع أنه في قاعدة اليقين تبخّر المتيقن، ولم يبق له وجود، ومع ذلك اسند النقض إلى اليقين ووصف الشك بناقضية اليقين.

وأما إثباتاً: فقد ركّز (قده) على الصحيحة الأولى لزرارة، (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك)، باعتبار أن مورد الصحيحة الشك في الناقض للوضوء، وهو النوم، فجعل المورد قرينة على أن المقصود بـ(لا تنقض اليقين بالشك) لا تنقض المتيقن.

وهذا محل تأمل، أولاً: خصوصية المورد لا تصلح قرينة على أن إسناد النقض لليقين في المقام بلحاظ المتيقن، كيف وقد أسند النقض لليقين في موارد أخرى ليست من قبيل الشك ناقض المتيقن.

ثانياً: إذا لوحظت صحيحة زرارة الثانية في قوله (ع): (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، فإن ظاهر التعبير بالفاء، أن الإمام لاحظ الشك وارداً على اليقين، رافعاً له، وهذا يؤكد أن المنظور في روايات الاستصحاب هو ناقضية الشك لليقين نفسه لا للمتيقن، مع غمض النظر عن المتيقن، كان ذا اقتضاء للبقاء أم لم يكن.

الأمر الرابع: ذكر (قده) أن المراد الجدي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، المتيقن، وإنما صحت الكناية باليقين عن المتيقن لتلازمهما في التصور، والخطور في البال، فمتى تصور اليقين تصور المتيقن، وهذا هو المصحح لكون اليقين كناية عن المتيقن.

ويلاحظ على ذلك: أولاً: أن الخطورة في الباب أو التلازم التصوري ليس مصححاً للكناية، فإن التلازم التصوري يأتي في الضدين والمتضايفين والمتشابهين وفي الصفات ذات التعلق. فمجرد الملازمة في التصور ليست مصححا للكناية، لأنها تأتي حتى في الاضداد ولا يصح الكناية عن الضد بضده.

ثانياً: سلّمنا ذلك أن هذا لا يعيّن ان هذا هو المصحح دون غيره، وذلك لما ذكرناه سابقاً، من أن المراد الجدي في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) قد يكون هو النهي عن النقض العملي، وقد يكون بمعنى مرجعية اليقين بقاءاً، وقد يكون بمعنى جعل العلمية للاستصحاب، وقد يكون بمعنى جعل المؤدى، فهناك مباني في تحديد المراد الجدي. فمجرد أن هناك ملازمة في التصور بين اليقين والمتيقن لا تعيّن أن المراد الجدي كما أفاد قده النهي عن نقض المتيقن ذي الاقتضاء للبقاء. يأتي الكلام في الوجه الخامس، وهو ما طرحه الهمداني. وطرحه صاحب الكفاية في حاشيته الرسائل.

### 022

**الوجه الخامس: ما ذكره المحقق الهمداني (قده). ومحصّله:**

أن النقض عبارة عن تشتيت أجزاء الشيء الواحد، فلا يصح إسناد النقض لليقين، إذ ليس له أجزاء، فمن أجل تصحيح إسناد النقض إليه لابد من تقدير يقينين: يقين بالحدوث، وهو فعلي. ويقين تقديري بالبقاء. لأنه إذا لم يُقدّر يقين بالبقاء لم يرد الشك على اليقين، كي يكون ناقضاً له، فمن أجل تصوير النقض نفترض وراء اليقين بالحدوث يقيناً تقديرياً بالبقاء، كي يكون هناك نقض لأجزاء اليقين، ولا يصح عرفاً تقدير يقين بالبقاء إلا إذا كان المتيقن فيه اقتضاء للبقاء. فإنه إذا ان المتيقن ذا اقتضاء للبقاء كان اليقين بالاقتضاء بمثابة اليقين بالبقاء، مثلاً: بما أن الزوجية الدائمة إذا حدثت فهي ذات اقتضاء للبقاء، فيقيننا استعداد الزوجية للبقاء، بمثابة اليقين ببقائها، لذلك يصح في هذا المورد أن نقدّر يقيناً بالبقاء.

أما لو كان المتيقن فاقداً للاقتضاء كالزوجية المؤقتة عند الشك في انقضاء وقتها، فحيث لا اقتضاء فيها للبقاء لا يصح ان نقول: يقيننا بالزوجية بمثابة يقين ببقائها، فإن أصل استعدادها للبقاء مشكوك، فكيف لنا أن نقدّر يقيناً ببقائها؟.

ونتيجة ذلك: أنه حيث أسند النقض في صحيح زرارة لليقين وإنما يصح إسناد النقض إليه إذا كان له وجود تقديري بالبقاء، ولا يصح وجود تقديري له بالبقاء إلا إذا كان المتيقن ذا اقتضاء، فنتيجة هذه السلسلة أن إسناد النقض لليقين ظاهر في اختصاص الاستصحاب بمورد إحراز الاقتضاء والشك في الرافع.

**ويلاحظ على هذا الوجه، النقض والحل.**

**أما النقض:** فقد اُسند النقض إلى اليقين في قاعدة اليقين، مع أنه في قاعدة اليقين لا يقين بالمتعلق فضلاً عن إحراز اقتضاءه للبقاء، فما هو المصحح حينئذٍ لإسناد النقض إليه؟.[[12]](#footnote-12)

**أما الحل:** كما ذكرنا سابقاً أن المصحح لإسناد النقض لليقين إما كون اليقين ذا استحكام في النفس، كما في الكفاية. أو ذا حيثية اتصالية بآثاره كما ذكرنا، أو لثباته كما ذكره السيد الأستاذ. وبلحاظ هذه المصححات لا تصل النوبة إلى التكلّف بتقدير يقين بالبقاء كي يقال إن تقدير اليقين بالبقاء فرع كون المتيقن ذا اقتضاء. فلا دلالة في ذلك على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع.

**الوجه السادس:** ما ذكره الهمداني أيضاً، وهو مؤلف من أمرين:

**الأمر الأول**: بأننا نحتاج إلى تدخل الارتكاز العقلائي في استنطاق مفاد النصوص في الاستصحاب. وبيان ذلك:

إن عمدة دليل الاستصحاب صحيحتا زرارة، ولذلك ذهب بعض الأعلام في (قم) إلى أن كثيرة التفاصيل في باب الاستصحاب وكثرة الفروع المترتبة عليه لا يمكن تخريجها كلها من هاتين الصحيحتين. وهاتان الصحيحتان موردهما الشك في الطهارة، (فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشك). أو: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فلا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). ولولا تدخل الارتكاز لكانت اللام في اليقين والشك محتملة للعهد، أي فإن اليقين بالوضوء أو بالطهارة لا ينقض بالشك، فلا تصلح قاعدة إلا في باب الشك في الطهارة.

لكن المرتكز العقلائي حيث قام على أن لليقين بالحدوث بما هو يقين دخل في البناء على ما مضى كان الارتكاز المذكور دافعاً لاحتمال العهدية، موجباً للظهور في لام الجنس، لا العهد.

**الأمر الثاني:** بما أننا تعدينا عن خصوصية المورد وهو باب الطهارة، لكل متيقن ببركة الارتكاز، فنقول أيضاً: أن مورد الصحيحتين الشك في الرافع، لأن من تيقن الطهارة فقد تيقن بأمر ذي اقتضاء للبقاء، وشك في رافعه من نوم أو حدث أو أكل لحم الإبل عند العامّة، فبما أن المورد مورد الشك في الرافع إذن مقتضى اختصاص المورد بالشك في الرافع عدم إحراز عموم الاستصحاب لموارد الشك في المقتضي، إلا أن يقوم ارتكاز على التعميم، كي نخرج عن هذه الخصوصية، كما خرجنا عن خصوصية المورد أولاً. وحيث لم يقم ارتكاز على العموم إذن فلا يحرز شمول دليل الاستصحاب لمورد الشك في المقتضي.

**ويلاحظ على ما أفيد في كلتا المقدمتين:**

هل أن الموجب للتعليم هو تدخل الارتكاز العقلائي؟ أم دلالة السياق على العموم؟

فإذا رجعنا للسياق وجدنا نفس السياق واضحاً في العموم، والوجه في ذلك:

أن تعقيب اليقين بالشك في قوله: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشكك)، ظاهر في أن متعلق الشك نفس الطهارة، لا أن متعلق الشك الشك في الرافع، وإن كان المورد مورد الشك في الرافع.

**بعبارة صناعية:** إن خصوصية المورد إنما تمنع من العموم إذا كانت دخيلة في نكتة الاستدلال، وأما إذا كانت خصوصية المورد مجرد تطبيق لا دخل لها في نكتة الاستدلال، فلا تصلح مانعاً، والمقام من هذا القبيل. فإن هناك قرينتين ضمن السياق على أن المناط تعلّق الشك بما تعلّق به اليقين، لا تعلّق الشك بالرافع للمتيقن.

**القرينة الأولى،** تعقيب اليقين بالشك. حيث قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)، يعني فشككت في الطهارة، فظاهر هذا التعقيب أن مناط جريان الاستصحاب ورود الشك على ما ورد عليه اليقين.

**القرينة الثانية،** قوله: (ولكن تنقضه بيقين آخر)، حيث إنه ظاهر في أن اليقين الآخر اليقين بارتفاع المتيقن، لا اليقين بالرافع المشكوك، ولذلك عبّر عنه إنه ناقض ويقين آخر، فببركة هاتين القرينتين كان ظاهر السياق أن مناط جريان الاستصحاب ورود الشك على اليقين، وهذا مما لا فرق فيه بين موارد الشك في المقتضي أو الشك في الرافع.

إلا أن يدّعي الهمداني أن خصوصية مورد السؤال في روايات الافتاء بمثابة القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقد اخترنا ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب في روايات الإفتاء مانع من إحراز الإطلاق.

**الوجه السابع:** ما بنينا عليه في أول دروس الاستصحاب. من أعمدة أدلة الاستصحاب بناء العقلاء، حيث جرى بنائهم على بقاء المتيقن حدوثه، لا لأجل المصلحة النظامية، ولا لأجل الكشف الإحساسي كما يُعبّر السيد الأستاذ، ولا لأجل الميل الغريزي كما ذكر في الكفاية والرسائل، وإنما لأن الاستصحاب أمارة عند العقلاء. أي أن اليقين بالحدوث مقتضٍ للاطمئنان النوعي بالبقاء لولا المانع، كما هو الملاك في كل أمارة. ولأجل جريان بناء العقلاء على ذلك في الأموال والحقوق و الأعراض، وفي مقام الاحتجاج من الموالي على العبيد والعكس. كان بناء العقلاء مدركاً لأمارية الاستصحاب، وكانت روايات الاستصحاب إرشاداً لهذا البناء. وهو ظاهر من سياق التعبير (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) الظاهر في ارتكازية عدم صحة نقض اليقين بالشك.

وحيث إنّ مقدار الدليل الارشادي بمقدار المرشد إليه، فإذا رجعنا للبناء العقلائي القائم على أمارية الاستصحاب فهو قائم عليه ما لم يقم مانع أو منشأ عقلائي على الخلاف. والشك في الاقتضاء عندهم مانع عقلائي من الجري على طبق ما كان، فلأجل ضيق المرتكز العقلائي لا نحرز شمول روايات الاستصحاب التي هي مجرد إرشاد للبناء العقلائي لأكثر من موارد الشك في الرافع.

نعم، من يرى كالسيد الأستاذ أن الاستصحاب لا يرجع إلا لميل نفسي لا أكثر من ذلك، ولا فرق في هذا الميل النفسي بين موارد الشك في الرافع والشك في المقتضي، وأن روايات الاستصحاب تأسيس وتعبّد وليست إرشاد، فلا يرفع اليد عن عموما بالشك في البناء العقلائي. فالخلاف خلاف مبنائي راجع إلى ما حرر في أول الاستصحاب.

والنتيجة اننا نوافق الشيخ الاعظم والمحقق النائيني وسيد المنتقى من عدم جريان الاستصحاب في موارد الشك في المقتضي وإن اختلفت النكتة.

يأتي البحث غداً في تفصيل جديد، وهو التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 023

وصل الكلام إلى التفصیل المنسوب إلى الفاضل التوني (ره) وهو

### جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، دون الوضعية

، كالملكية والزوجية، والشرطية والسببية. **ولابدّ في مدخل البحث من توضيح أمور:**

**الأمر الأول**: إن الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، هو أن كليهما تشريع منتسب للمشرّع، غاية ما في الأمر أن أحد التشريعين متعلق بفعل المكلف بالمباشرة، كالوجوب والحرمة، والاستحباب والكراهة. فإن هذه التشريعات متعلقة بفعل المكلف مباشرة، فيُعبّر عنها بالحكم التكليفي.

وأما التشريع المتعلق بفعل المكلف لا بالمباشرة، بل بالواسطة، فيُسمى بالحكم الوضعي. مثلاً: الملكية لا تتعلق بفعل المكلف مباشرة، ولكن الملكية إذا حدثت بسبب من الأسباب كالحيازة والإرث فإنها تقتضي حكماً يتعلق بفعل المكلف، فالملكية إذا حدثت اقتضت حرمة أن يتصرف شخص في ملك غيره، أو اقتضت أن للمالك أهلية التصرف، فبما أن الملكية لا تنصب على فعل الملكية مباشرة، بل بواسطة حكم آخر فهي حكم وضعي لا تكليفي.

**الأمر الثاني:** فُرِّق في كلماتهم بين السببية والشرطية، فأطلقوا عنوان السببية على ما كان مقتضياً بالأصالة للأحكام، وأطلقوا عنوان الشرطية على ما كان قيداً في فعلية الحكم، مثلاً: في الأحكام الوضعية قالوا: البيع سبب للملكية. لأن البيع هو المقتضي بالأصالة لتحقق الملكية، فلذلك عبّروا عنه بالسبب.

بينما لكي يكون البيع تام السببية يتوقف على أن لا يكون البيع غررياً، وأن يكون المتبايعان ذا أهلية، فهذه شروط وليست أسباب، فعدم الغرر أو أهلية المتبايعين شروط في الملكية لا أسباب للملكية. كذلك في الأحكام التكليفية، يقال: البلوغ والعقل سبب للتكليف. لأنهما يقتضيان التكليف بالأصالة، ولكن لكي يكون التكليف فعلياً يحتاج إلى دخول الزوال بالنسبة إلى وجوب الظهر، يحتاج إلى أن يكون المكلف حاضراً كي يجب عليه التمام، إذن فهناك سبب وهناك شرط، فالسببية الاقتضاء بالأصالة والشرطية ما كان قيداً في الفعلية.

**الأمر الثالث:** قد ذُكر في كلماتهم الجعل بالاستقلال، والجعل بالتبع، والجعل بالعرض، وأضاف المحقق الاصفهاني (قده) تبعاً لمصطلح بعض أهل الحكمة: الجعل الإنتزاعي. فما هو المقصود بهذه الاصطلاحات؟

أما الأول: مثلاً إذا جئنا لجعل المشرّع وجوبَ صلاة الظهر، فإنه جعل بالاستقلال، إذ إن وجوب صلاة الظهر مجعول مستقل عن غيره من المجعولات. أو جعل المكوّن لوجود الإنسان، فإنه جعل مستقل عن بقية الموجودات.

الثاني: وأما إذا جعل الشارع وجوب المقدمة من أجل وجوب ذيها، فإن هذا جعل بالتبع لا بالاستقلال، أي أن المشرّع جعل أولاً وجوب الحج، أي وجوب ذي المقدمة، وحيث إن الوصول للحج يتوقف على السفر، جعل للسفر وجوباً مقدمياً غيرياً، فوجوب مقدمة الواجب بالتبع لا بالاستقلال، إذ لولا وجوب ذي المقدمة لكان وجوب المقدمة لغواً وبلا معنى.

الثالث: ما ليس جعلاً بالاستقلال ولا جعلاً بالتبع، وإنما هو جعل بالعرض والمجاز. وقد مثّلوا له في الأحكام الشرعية بالشرطية للمكلف به، مثلاً: إذا قال المولى: لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه. فالذي جعله المولى حقيقةً ليس إلا الأمر بالصلاة الفاقدة لما لا يؤكل، ولم يجعل شيئا آخر، لكن العقل ينتزع من هذه الكيفية، أي أن هناك أمراً بصلاة فاقدة لما لا يؤكل، ينتزع من ذلك عنوان الشرطية، فيقول: يشترط في صحة الصلاة أن لا يكون الملبوس مما لا يؤكل. فهذه الشرطية ليست مجعولة، لا بالاستقلال ولا بالتبع، وإنما المجعول حقيقة الأمر بالصلاة ذات كيفية معيّنة، والشرطية ينسب إليها الجعل مجازاً لا حقيقةً. فهذا جعل بالعرض.

رابعاً: وهو ما أضافه المحقق الاصفهاني. فهو محل خلاف، وهو: من ان لدينا مجعولاً رابعاً وهو الجعل الانتزاعي. وبيان ذلك:

في التكوينيات عندما يقوم المكوّن بجعل الفوق، أي بجعل السقف بحذاء الأرض، فإنه بجعل الفوق يجعل مجعولين في عرض واحد، السقف والفوقية، لا أن الفوقية مجعولة بتبع جعل السقف، ولا أن الفوقية مجعولة بالمجاز العرض، حيث إن جملة من أهل الحكمة قالوا: إن للأمور الانتزاعية درجة من الوجود لا أن لا خارجية لها أصلاً، بل لابد لها درجة ضئيلة من الوجود، فالفوقية موجودة، وبالتالي فهناك وجود بالاستقلال للسقف، الفوق. وهناك وجود بالانتزاع للفوقية. وإلا فهما موجودان مجعولان بجعل واحد في عرض واحد. وهل لهذا نظير في التشريعات أم لا؟ يأتي عن الكلام عن ذلك.

فتبيّن أن المجعولات أربعة: استقلال، وتبع، وعرض، وبرزخ وهو المسمى بالجعل الانتزاعي.

بعد بيان الأمور الثلاثة. ندخل في البحث:

حيث إن المحقق الإيرواني (قده)، في (أصول الأصول) ذهب إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية والشرطية، والجزئية، وذلك لأن الأحكام الوضعية تبعاً للشيخ الأعظم (قده) كلها مجعولات انتزاعية، لا مجعولات بالاستقلال، فلا يشملها دليل الاستصحاب، لأن مفاد دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشك)، جعل المتيقن بقاءاً استقلالاً على حذو جعله حدوثاً. مثلاً: إذا تيقّن بوجوب الجمعة، وشكّ في بقاءه، فوجوب الجمعة مجعول حدوثاً جعلاً استقلالياً، لأجل ذلك الشارع بدليل الاستصحاب يقوم بجعل هذا المتيقن بقاءاً، كما هو مجعول حدوثاً. وبما أنه مجعول حدوثاً استقلالاً فهو كذلك مجعول بقاءاً.

أما الحكم الوضعي كالشرطية وكالسببية، لم يجعل من قبل الشارع حدوثاً على نحو الاستقلال، فكيف يتكفل دليل الاستصحاب بجعله بقاءاً استقلالاً؟ فهذا غير ممكن. لأجل ذلك ذهب لعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية.

ومن أجل تنقيح المطلب نتعرض لبحوث:

البحث الأول: في أقسام الأحكام الوضعية. فقد عرفنا الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي في مدخل البحث. ونتكلم عن الأقسام في الأحكام الوضعية، حيث تعرض صاحب الكفاية الى ان الاحكام الوضعية ليست كلها من قبيل المجعولات الانتزاعية كما ذهب اليه الشيخ الاعظم، بل هي على ثلاثة أقسام: ونبدأ من القسم الثالث.

القسم الثالث: ما كان قابلاً للجعل الاستقلالي والجعل الانتزاعي، مثل الملكية، فإن الملكية كمفردة قانونية يمكن أن يجعلها الشارع مباشرة، فيقول: (من حاز ملك)، أو {فلأبويه لكل واحد منهما السدس} فيجعل الملكية جعلا مستقلا.

ويمكن ان يجعلها جعلاً انتزاعياً، بأن يجعل أحكام تكليفية ينتزع العقل منها عنوان الملكية. فيقول: (من مات أبوه وهو حيٌّ فله التصرّف في المال، ويحرم على غيره التصرّف دون إذنه). فينتزع العقل من هذه الأحكام التكليفية عنوان الملكية.

فالملكية تصلح للجعل الاستقلالي والجعل الانتزاعي، وإن كان ظاهر الأدلة أنها مجعولة بالاستقلال، كما في قوله (من حاز ملك). أو (فلأبويه لكل واحد منهما السدس).

القسم الثاني: ما هو مجعول بالانتزاع حتماً وبالاتفاق. وهو قيود المكلف به، فإذا قال الشارع: صلّ بطهور وباستقبال عند الزوال مع ثوب ليس مما لا يؤكل ولا يلبس. فانتزع العقل شرطية الطهور، وشرطية الوقت، وشرطية الاستقبال، ومانعية ما لا يؤكل لحمه، وجزئية الفاتحة وجزئية الركوع، ونحو ذلك.

فكل شؤون المكلف به من جزئية وشرطية ومانعية ليست مجعولة بالاستقلال، وإنما ينتزعها العقل من الأمر بالمركّب.

القسم الأول: وهو الذي أضافه صاحب الكفاية، حيث أفاد بأن هناك قسماً من الأحكام الوضعية لا مجعول بالاستقلال، ولا مجعول بالتبع، ولا مجعول بالانتزاع، وإنما هو أمر تكويني واقعي، لم تنله يد الجعل الشرعي البته. نحو: سببية الزوال لوجوب صلاة الظهر. فهل هذا معقول أو لا؟ هذا ما يأتي عنه الكلام غداً.

### 024

### **وصل الكلام إلى القسم الأول:** من أقسام الأحكام الوضعية. وهو:

ما ذكره صاحب الكفاية، من أن القسم الأول ليس من المجعولات، بل هو أمر تكويني. وبيان ذلك: أن المشرّع عندما يجعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزلة، فهل سببية الزلزال لوجوب صلاة الآيات من المجعولات الشرعية؟ أم من الأمور التكوينية؟

فهنا أفاد (قده) أن سببية الزلزال لوجوب الصلاة أمر تكويني، وليس مجعولاً، وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** إن جعل وجوب الصلاة عند حدوث الزلزال ليس جزافاً، لأن الجزاف قبيح على المشرّع، فلا محالة لا يمكن للمشرّع أن يجعل وجوب الصلاة عند حصول الزلزال إلا إذا كان في الزلزال خصوصية تكوينية تقتضي أن تتصف الصلاة بعده بالمصلحة التامة. فلولا أن في الصلاة بعد الزلزال مصلحة تامةً لما أوجب المشرّع الصلاة عند الزلزال، فلماذا لم يوجبها عند حدوث أمور أخرى؟ وأوجبها عند الزلزال؟ فإن هذا شاهد على أن هناك خصوصية تكوينيةً تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة. نظير: ما ذكره أهل الحكمة من أن لكل معلول علةً من سنخه، وإلا لصدر كل شيء من كل شيء، فالنار تقتضي الإحراق لا شيئاً آخر، والحركة تقتضي الحرارة لا شيئاً آخر. فكل علة تقتضي معلولاً من سنخها، وإلا لصدر كل شيء من كل شيء. كذلك هنا: كل جعل شرعي عند أمر معيّن كجعل وجوب الصلاة عند الزلزال يعني أن هناك خصوصية هي التي اقتضت اتصاف الصلاة بالمصلحة إذا كانت بعد الزلزال، وتلك الخصوصية هي السببية، فسببية الزوال لوجوب الظهر أو سببية هلال رمضان لوجوب الصوم أو سببية الزلزال لوجوب صلاة الآيات أمر تكويني كشف عنه الشارع، وليس أمراً جعلياً شرعياً.

**الوجه الثاني:** قال (قده): بما أن جعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزال، يعني أن هناك سببية تكوينية قائمةً بالزلزال تقتضي أن لو حصلت الصلاة لكان فيها مصلحة، إذن فهذه السببية لا يعقل أن تنتزع من الجعل الشرعي، وإلا لزم الدور، وبيان ذلك:

إننا كما ذكرنا في الوجه الأول أن جعل الشارع وجوب الصلاة عند حدوث الزلزال لأجل سببية اقتضت ذلك، إذن الجعل الشرعي متأخر رتبة عن تلك السببية. فلو قلنا بأن السببية منتزعة من الجعل، أي بعد أن جعل الشارع وجوب الصلاة عند الزلزال انتزع العقل عنوان السببية، فالسببية التي افترضناها متقدمة رتبة على الجعل الشرعي لو كانت متأخرة عند الجعل الشرعي ومنتزعة منه للزم تأخر ما هو متقدم بالرتبة، وهذا دور.

فصاحب الكفاية (قده) بهذين الوجهين أثبت أن السببية والشرطية للتكليف إنما هو أمور تكوينية سابقة رتبة على الحكم الشرعي، لا أن الحكم الشرعي تكفل بجعلها. فلو أن المولى جعل وجوب صلاة الآيات عندما يأكل زيد طعاما مراراً، لا يصنع سببية إذ لا يغير من الواقع شيئاً إذ لا بد أن يكون الجعل مسبوقاً بالسببية التكوينية لا أنه يتحقق بها.

**ويلاحظ على كلامه (قده) عدة إيرادات:**

**الإيراد الأول:** إن صاحب الكفاية في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري، أنكر المصلحة في المتعلق، وذهب إلى أن مصلحة التكليف في الجعل او الامتثال، بمعنى أن الشارع إذا أوجب الصوم عند هلال شهر رمضان فلا يعني ذلك أن في صوم شهر رمضان مصلحةً، إذ لا فرق بين شهر رمضان وغيره، بل المصلحة في جعل الوجوب، لا في متعلق الوجوب وهو الصوم.

أو فقل: إن المصلحة في صدور الصوم عن أمر الشارع لا في نفس الصوم. إذن بما أن صاحب الكفاية لا يشترط وجود مصلحة في متعلق الحكم في رتبة سابقة على جعل الحكم، بل يمكن أن تتحقق المصلحة بالجعل، بالامتثال، لا في رتبة سابقة.

إذن بناءاً على هذا المسلك فإن مجرد جعل وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزلة لا يعني إن الزلزلة تقتضي مصلحة في صلاة الآيات، كي يكون ذلك سببية سابقة على الجعل. بل من المحتمل أن لا سببية ولا خصوصية، وإنما بجعل الوجوب تحققت المصلحة أو في امتثاله. فما أصر عليه هنا من وجوب سببية تكوينية سابقة على الجعل لا ينسجم مع مبناه في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده). وتقريبه:

من أن السببية المقصودة لدى صاحب الكفاية إما السببية الشأنية، أو السببية الفعلية. فإن كان المنظور السببية الشأنية بمعنى: أن هناك قبل الجعل توجد خصوصية تكوينية تقتضي حصول الجعل، فهذه الخصوصية ليست في الزلزال، إنما هذه الخصوصية في كون الصلاة بعد الزلزال، أي الصلاة لو وقعت بعد الزلزال لكانت ذات مصلحة، لا أن الخصوصية قائمة بالزلزال كي يقال فيه سببية، فإن هذا نظير شرائط المأمور به، مثلاً: الصلاة المأمور بها ما كانت مع الوقت، مع الطهور، مع القبلة. فهل هذا يعني أن في القبلة خصوصية تكوينية؟ أو في الوقت خصوصية تكوينية؟ وإنما المقصود أنه لو وقعت الصلاة عند الوقت، تجاه القبلة لكانت ذات مصلحة. فكما أن الخصوصية بلحاظ شرائط المأمور به قائمة بالعمل المقارن، كذلك الخصوصية في شرائط التكليف قائمة بالعمل المقارن، لا أن في الزوال سببية وفي الزلزال سببية، وفي حدوث شهر رمضان سببية، إنما السببية والخصوصية في وقوع الصلاة عند الزوال، فكيف يدعى أن هناك سببية تكوينية لشرائط التكليف سابقة على الجعل.

وإن كان المدعى السببية الفعلية، أي أن الزوال فعلاً سببٌ لوجوب الصلاة. أو أن الزلزال فعلاً سبب لوجوب الصلاة. فمن الواضح أن هذه السببية متأخرة رتبة عن الجعل، أي بعد الجعل أصبح الزوال سبباً لوجوب الصلاة. إذن فلا دور في المقام، لأن ما هو المتأخر عنه الوجوب غير ما هو المتقدم عليه، فإن ما هو المتقدم على الوجوب خصوصية في الصلاة، المقارنة للزوال، وما هو المتأخر عن الوجوب السببية الفعلية، التي يُعبّر عنها بالقضية الحقيقية، متى حصل الزوال وجبت الصلاة. فتأمل.

**الإيراد الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني (قده) وتبعه سيدنا (قده)، وبيان ذلك:

إن هناك خلطاً بين سببية الجعل، وسببية المجعول، فالجعل عملية تكوينية، لأن الجعل فعل يصدر من المولى وله سبب، والمجعول أمر اعتباري وهو قضية تشريعية على نحو القضية الحقيقية، مفادها: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة.

فإن كان مقصودكم سببية الزوال للجعل؟ بمعنى أن التفات المولى إلى الزوال، أصبح علة لأن يقوم بعملية الجعل، فما هو العلة علم المولى بالزوال، وما هو المعلول عملية الجعل، وكلاهما أمر تكويني، خارج عن محل الكلام. فإن محل الكلام في اسباب المجعولات الشرعية، لا الجعل الذي هو فعل تكويني.

وإن كان مقصودكم الثاني، أي أن المولى بعد ان التفت إلى أن الزوال يقتضي منه أن يجعل وجوب الصلاة، فجعل وجوب الصلاة، فبعد ان جعل المولى وجوب الصلاة بعد الزوال ارتسمت قضية اعتبارية في لوح التشريع وهو اذا زالت الشمس وجبت الصلاة فهذا المجعول والامر الاعتباري، ومن الواضح ان سببية الزوال لهذا الأمر الاعتبار امر اعتباري، أي بعد ان ارتسمت هذه القضية في وعاء التشريع انتزع العقل ان الزوال سبب لها، بمعنى: كلما ما كان الزوال فعلياً اصبح الوجوب فعلياً. وهذه سببية اعتبارية لا تكوينية.

فما حصل في الكفاية خلط بين سببية الجعل وسببية المجعول.

لكن الأعلام لم يقبلوا هذا الإيراد من النائيني والسيد الخوئي (قده).

### 025

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق النائيني (قده)، أورد على كلام الكفاية بأن هناك خلطاً بين سببية الواقع للجعل، وسببية الوقع للمجعول.

ونتيجة الخلط بين الأمرين ادعي ورود الدور ولا دور.

وذكرنا أن كلام النائيني (قده)، صار مورداً للإشكال من قبل الأعلام.

**الإشكال الأول:** ما ذكره المحقق العراقي (قده)، في (ص94، ج4، نهاية الأفكار)[[13]](#footnote-13)، وتعرّض له في (ص396) من تعليقته على فوائد الأصول.

**ومحصل إشكاله:** الامر الاول : إن هناك فرقاً بين السببية الحقيقية والسببية الادعائية.

فالسببية الحقيقية، هي المؤثرية الناشئة عن خصوصية واقعية تكوينية. وليست السببية ما كان ناشئاً عن مطلق الترتب بين شيئين. فقد يكون هناك ترتب بين شيئين ولكن لا سببية بينهما، سواء كان ترتباً زمانياً كترتب الأحد على السبت، أو ترتباً بالنسبة للإنسان كترتب الرعد على البرق. مع أنهما معلولان لعلة أخرى، وليس أحدهما مسبباً عن الآخر.

أو كان ترتباً اعتبارياً كترتب كثير من الاعتبارات العقلائية على مناشئها من دون **سببية في البين**. كما إذا اعتبر العقلاء خبر ذي اليد حجة فيما تحت يده عند عدم كونه متهماً من دون سببية بين الأمرين، فالسببية الحقيقية هي المؤثرية الناشئة عن خصوصية تكوينية، كمؤثرية النار في الإحراق لخصوصية في النار تقتضي ذلك. هذه هي السببية الحقيقية. وهذه السببية الحقيقية هي التي يدعيها صاحب الكفاية بين الزلزال مثلاً ولزوم صلاة الآيات، فيدعي أن الزلزال واجد لخصوصية تكوينية تقتضي وجوب صلاة الآيات،

وأما السببية الظاهرية فهي ما ينتزع من ربط الحكم بعنوان معيّن، فإذا قال المولى: من حاز ملك، فمن خلال ربط الحكم وهو الملكية بالحيازة ينتزع العقل عنوان السببية للحيازة، فهي مجرد سببية ظاهرية لا حقيقية، وإلا فإذا لم تكن للحيازة مؤثرية ناشئة عن خصوصية تكوينية فليست سبباً حقيقةً، وإنما سببيتها صورية لا أكثر.

فبعد أن اتضح الفرق بين السببيتين، وأن الآخوند يدّعي الأولى لا الثانية. نتعرض للأمر الثاني.

**الأمر الثاني:** أفاد (قده) أنه لا يمكن عقلاً أن تنشأ السببية الواقعية من الجعل. فإن الشارع لو صرّح كراراً إن الحيازة سبباً للملك لم تكن سبباً، فإن الحيازة إما واجدة واقعاً لخصوصية تكوينية تقتضي ثبوت الملكية، فهي سببية تكوينية، وجعل الشارع لغو لا يحدث شيئاً جديداً.

وإن كانت الحيازة فاقدة واقعاً لهذه الخصوصية فإن مجرد الاعتبار والجعل لمرات عديدة لا يغير الواقع ولا يصنع من ما ليس سبباً، سبباً.

فإذن لب كلام الآخوند يكمن في أن السببية الواقعية لا يمكن تحقيقها بالجعل.

**الأمر الثالث:** إن اتهام الآخوند بالخلط هو خلط، لأنه خلط بين سببية الملاكات بوجودها العلمي للجعل وبين سببية العناوين الواقعية بوجودها الواقعي للمجعول. فما يدّعيه الآخوند غير ما افترضه النائيني من جهتين:

حيث يدعي النائيني أن هناك سببية حقيقية، لكن في سببية الملاك بوجوده العلمي لعملية الجعل، حيث إن المولى إذا علم أن في اقتران الصلاة بالزوال ملاكاً كان علمه سبباً لعملية الجعل، فالملاك هنا لا بوجوده الواقعي، بل بوجوده العلمي سبب لعملية الجعل.

لكن المحقق الآخوند يقول، بأن كلامنا ليس عن السبب بوجوده العلمي بل بوجوده الواقعي، فأرى أن الزوال في وجوده الواقعي سبب لا بوجوده العلمي، كما أن الزوال بوجوده الواقعي سبب لا لعملية الجعل، بل لنفس المجعول، وهو الحكم الذي عبّر عنه النائيني بالقضية الحقيقية. فإن من المعروف أصولياً أن ما هو سبب الحكم هو ما كانت فعليته مستتبعة لفعلية المجعول، لذلك يقال: إن مرجع إذا زالت الشمس فصلى، إلى كل ما كان الزوال فعليا كان الوجوب فعليا. فهذا هو محط كلام الآخوند، فدعوى أن الآخوند خلط بين سببية الملاك للجعل وبين سببية الموضوع كالزوال للمجعول لغو، فإن الآخوند يتحدث عمّا هو مورد اصطلاح الأصوليين من أسباب الأحكام، وليس هناك خلط في كلامه.

وقد أجاد العراقي (قده) في الأمر الأول والثالث، حيث إن صريح كلام الآخوند في أنه يدّعي سببية العنوان بوجوده الواقعي للمجعول وهو وجوب الصلاة عند الزوال مثلاً، أو وجوب صلاة الآيات عند حدوث الزلزال.

ولكن النكتة التي ارتكز عليها النائيني في دفع الدور ما زالت قائمة ولم يجب عنها في كلمات العراقي، فإن غاية ما أفاد أن ما جعل النائيني الكلام فيه غير ما صرّح به الآخوند.

ولكن النائيني حيث إن أصول النائيني تختلف عن الاصفهاني والعراقي، فإن نفسه المرتكزات العقلائية عادة، بينما نفس معاصريه هو الإنطلاق من الأحكام العقلية. لذلك يرى النائيني (قده) أن ملاحظة أمرين تدفع الدور الذي تعرّض له الآخوند:

**الأمر الأول:** إن قيام أسباب للمجعولات الاعتبارية أمر مرتكز لدى العقلاء، فالقوانين العقلائية مثلا: من قطع إشارة المرور فعليه الغرامة، أو: من اعتدى على أحد فعقوبته السجن. فإن هذه المرتكزات العقلائية قائمة بشكل واضح على أن المجعولات الاعتبارية ذات اسباب تكوينية.

والمقصود لدى العقلاء من السببية لو رجعنا إليهم: السببية القانونية لا السببية التكوينية، فعندما يرى العقلاء أن قطع الإشارة أو الاعتداء أو البيع او الموت سبب للملك سبب للإرث سبب لبينونة الزوجية، بمعنى السببية القانونية لا بمعنى السببية التكوينية، ولذلك أقرّ في كلامه النائيني أن هناك نوعاً من السببية التكوينية لكن ليست هي المنظور في كلمات الأصوليين إطلاقاً.

**الأمر الثاني:** إن هناك خلطاً يدفع الدور بين السببية ومصحح السببية، فلا ريب في أن المشرّع عقلائياً أو شارعاً، عندما يقول: من حاز ملك. أو: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة. فقد جعل السببية، سواء كانت السببية عنواناً انتزاعياً كما يراه الشيخ؟ أو كانت السببية مجعولةً بتبع جعل الحكم، كما يراه العراقي نفسه.

فإن هذه السببية لها مصحح، إذ لولا المصحح لكانت جزافاً ولغواً، والمصحح لجعل السببية وجود خصوصية في الحيازة تقتضي مصلحة ملزمة في أن يترتب عليها الملك، فالخصوصية الواقعية التي تقتضي مصلحةً لا ينكرها النائيني، لكن يراها مصححاً للسببية القانونية لا أنها السببية، اذ لولاها لكان القانون جزافاً.

**وبعبارة أخرى:** فرق بين السببية الكلامية والسببية الفقهية، فإن ما هو دافع للجزاف ورافع للغو مرتبط بعلم الكلام، وما هو سبب للحكم في مقام تقنين الجعل الشرعي هو السببية القانونية.

فلأجل الفرق بين السببية ومصحح السببية يندفع الدور، فما يتوقف عليه المجعول هو مصحح السببية، وما يتحقق ببركة الجعل هو السببية القانونية. فمع وضوح الفرق بينهما يندفع الدور. فتأمل.

### 026

### وصل الكلام إلى ما أورده سيد المنتقى (قده) على إشكال المحقق النائيني على صاحب الكفاية.

ومحصل كلامه: أن المحقق النائيني أشكل على صاحب الكفاية في (فوائد الأصول) بإشكالين:

الإشكال الأول: أنه لا دور في المقام، والسر في ذلك، أن وجوب الصلاة متأخر رتبة عن ذات الزوال، لا عن سببية الزوال، باعتبار أن ذات الزوال هو السبب لوجود صلاة الظهر، فالوجوب متأخر عن نفس الزوال لا عن سببيته، لا ما هو متحقق بالجعل، وهو قول المولى: إذا زالت الشمس وجبت الصلاة، هو سببية الزوال إلى الصلاة، فلم يلزم أخذ المتأخر متقدماً، حتى يرد محذور الدور، لأن المتأخر عن الجعل هو السببية، بينما المتقدم على الجعل هو ذات السبب لا السببية. فحيث إن المتأخر غير المتقدم لم يرد محذور الدور.

إلا أن سيد المنتقى (قده) أفاد بأن منظور صاحب الكفاية يختلف من منظور النائيني، فإن ما أفيد في الكفاية هو أن السببية نوعان: سببية شأنية، وسببية فعلية. مثلاً: النار لها درجتان من السببية، سببية شأنية وهي كون النار ذات خصوصية تقتضي الإحراق، فوجدان النار لخصوصية الإحراق هي السببية الشأنية.

وأما السببية الفعلية فهي عبارة عن ترتب الإحراق على النار بالفعل. إذ لولا هذا الترتب بالفعل لما اتصفت النار بالسببية بالفعل. إذن هناك سببية شأنية وسببية فعلية.

فكذلك الأمر في الأحكام، فإن بين الزوال ووجوب الصلاة سببية شأنيه وفعلية، أما السببية الشأنية فهي وجدان الزوال لخصوصية تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة اللازمة، إذ لولا وجدان الزوال لتلك الخصوصية التي تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة اللازمة ما أوجب المشّرع الصلاة عند الزوال، وهذه السببية الشأنية سابقة على وجود الصلاة.

وأما السببية الفعلية فهي المستفادة من نفس الوجوب، فإن المشرّع إذا قال: إن زالت الشمس فصلِّ، بقوله هذا أوجد السببية الفعلية. أي أصبح الزوال بالفعل لوجوب الصلاة.

فحيث تبيّن الفرق بين السببية الشأنية والفعلية، فأين مورد الدور الذي طرحه الآخوند؟

فهنا أفاد سيد المنتقى (قده) أن السببية الشأنية هي محل الكلام، لا السببية الفعلية، فالآخوند يريد أن يقول إن السببية الشأنية السابقة رتبة على وجوب الصلاة لو حصلت بوجوب الصلاة للزم الدور، فإنها سببية واقعية تكوينية، فمن يدّعي أنها جُعلت بوجوب الصلاة فلازم كلامه الدور، لأخذ المتقدم متأخراً، فمحط كلام الآخوند هو في السببية الشأنية، وما ركّز عليه النائيني هو السببية الفعلية، فما دفع به النائيني الدور غير ما سجّل به الآخوند الدور.

ولكن بالتأمل في مطاوي الكلمات بين الكفاية والعراقي والنائيني، يظهر لنا أن النزاع صغروي لنا لا أكثر، وليس نزاعاً في ورود محذور الدور أو عدمه.

بيان ذلك، بذكر أمرين:

**الأمر الأول**: أن الاختلاف في التسميات لا في المسميات، فالجميع يسلم أن في الزوال خصوصية تقتضي اتصاف الصلاة بالمصلحة، وإلا لما أوجب الشارع الصلاة عند الزوال، غايته أن الآخوند عبّر عنه بالسببية الواقعية، وسيد المنتقى عبّر عنه بالسببية الشأنية، وعبّرنا عنه في الدرس السابق: بالمصحح للسببية. كما أن الجميع متفق على ان الجعل أوجد شيئاً، فإن قول المولى: (إن زالت الشمس فصل)، حقق شيئاً سماه الآخوند بالسببية الادعائية، وسماه المنتقى بالسببية الفعلية، ونحن عبّرنا عنه في الدرس السابق تقريباً لكلام المحقق النائيني بـ(السببية القانونية). وإلا فالمسمى واحد. فبعد اتضاح ان الجميع متفق على المسميات.

نأتي للأمر الثاني: اين مورد النزاع الذي على اساسه ورود الدور ومنع النائيني وروده، فمسألة ورود الدور وعدمه متفرعة على ما هو موضع النزاع. فإن موضع النزاع فيما هو الحكم الوضعي الذي هو دارج لدى المرتكزات العقلائية، فإن لدى المرتكزات العقلائية حكماً وضعياً يُعبّر عنه بسببية التكليف، بشرطية الحكم، فما هو منظورهم في ذلك؟

مثلاً العقلاء إذا قالوا: إن تجاوز نظام المرور سبب للغرامة، أو للسجن، فما هي السببية المنظورة لديهم؟ التي تعد بمثابة الحكم الوضعي مقابل الحكم التكليفي.

هنا ادعى الآخوند أن الحكم الوضعي الذي يعبر عنه بسببية الحكم هو عبارة عن السببية الواقعية، بتعبير المنتقى (السببية الشأنية)، وبتعبيرنا (مصحح السببية)، أي أن قطع إشارة المرور أو تجاوز النظام في اقتضاء للمفسدة. وهذا الاقتضاء هو السببية. فهنا يقول الآخوند بناءاً على أن موطن البحث في هذه السببية الواقعية إذن هذه السببية لو جعلت للحكم للزم الدور، أخذ ما هو متقدم متأخراً. وهذا يُسلّم به النائيني لو كانت السببية بهذا النحو، أي لو كانت السببية التي هي حكم وضعي بهذا المعنى لكان محذور الدور وارداً لا محالة.

لكن النائيني يدعي منع الصغرى لا منع الدور. فيقول: ليست السببية التي لدى العقلاء بهذا المعنى، وإنما السببية عندهم كحكم وضعي هي السببية القانونية، التي ينالها الجعل فقول المقنن: من تجاوز النظام فعليه غرامة، هذا القول صنع سببية قانونية لتجاوز النظام، نعم له مصحح، ومصححه أن تجاوز النظام يقتضي المفسدة، إلا أن هذا الاقتضاء مصحح للسببية القانونية لا أنه محل البحث والنزاع. فهذه السببية القانوية بلا إشكال حصلت بالجعل، فلو أخذت متقدمة للزم الدور، لكن بالعكس أخذ ما هو متأخر متقدماً. فلو سلّم صاحب الكفاية بأن محل البحث هذه السببية لسلّم أيضاً بالدور، إذن ليس البحث في الدور نفسه فهو متفرع على تحديد مصب الكلام في أن السببية التي تعد من الأحكام الوضعية ما هي؟.

فلأجل ذلك دفاع المنتقى عن الكفاية او العراقي عن الكفاية كله خرج عن تحديد ما هو موطن النزاع بين العلمين.

**الإشكال الثاني:** قال سيد المنتقى: إن الظاهر من كلام النائيني في (فوائد الأصول) أنه ينكر سببية للأمور الواقعية قبل الجعل، لذلك لابد من تحليل كلامه. فيوجه سؤال للمحقق (قده): ما هو المدعى؟ هل أن المدعى عدم المعقولية، يعني لا يعقل أن يكون الحكم الشرعي مستنداً لسببية واقعية؟ بل لابد أن يستند لسببية جعلية؟

فإن كان هذا هو المدعى فيرد عليك النقض بالقدرة، فإن الكل قد اتفق أن القدرة شرط في التكليف، ومن الواضح لدى الكل أيضاً أن شرطية القدرة في التكليف ليست جعلية، بل واقعية. لأن التكليف بغير المقدور مما حكم به العقل لا الشرع. فالجعل الصادر من الشرع كما في قوله: ( يجب الحج، يجب الصوم) مطلق لم يؤخذ في القدرة، مع ذلك تتدخل العقل وقال: إن هذا الحكم وإن أطلقه الشارع لكنه مشروط بالقدرة، فإن التكليف بغير المقدور لغو واللغو قبيح على الحكيم.

إذن اتضح بهذا النحو أنه يمكن أن يكون الحكم مشروطاً بأمر تكويني شرطية واقعية يدركها العقل لا لأن الشرع يقوم بجعلها.

وإن كان المدعى بأنه لا ننازع في الإمكان، فإن اشتراط الحكم بأمر شرطية واقعية أمر ممكن، إنما نقول أن ما هو الحاصل من شروط الأحكام وأسبابها كله من الأمور الجعلية لا من الأمور الواقعية. فنحن نتكلم عما هو حاصل لدى الفقهاء من أسباب الأحكام وشرائطها في أن شرطيتها كلها من قبيل الجعل، لا من قبيل الأمر الواقعي.

فإذا كان هذا هو المدّعى ورد عليكم أن الجعل لا يمكن أن يتكفل بصنع الشرطية والسببية، لأن الجعل مقيِّد بالحكمة، حيث إن هذا الجعل صادر من الحكيم، ومقتضى حكمته إناطة تشريعاته بما فيه اقتضاء المصلحة والمفسدة.

فحيث إن جعولات الباري تعالى مقيدة بحكمته ومقتضى حكمته أن لا يجعل شيئاً سبباً حتى يكون فيه اقتضاء للمصلحة أو المفسدة، إذن فلا محالة لا يكون جعله وهو قوله (إن زالت الشمس وجبت الصلاة) إلا مجرد كاشف لا صانع، كاشف عن سببية واقعية وهي اقتضاء الزوال للمصلحة.

فكيف تقولون بأن ما حصل هو أن السببيات جعلية؟ مع أن مقام الجعل مجرّد كاشف عن السببيات التكوينية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 027

**الجواب عمّا سبق (عما ذكره سيد المنتقى)، يتم بذكر أمور:**

**الأمر الأول:** أن مُدّعى المحقق النائيني (قده) أنه لا دخل للعناوين الواقعية كالزواج والحيازة وموت المورث، لا دخل لها على نحو السببية التكوينية في شيء من مراحل الحكم، لا في الجعل، ولا في المجعول ولا في فعلية المجعول.

أما في الجعل، فواضح أن عملية الجعل التي تصدر من المولى وهي عملية تكوينية علتها الإرادة، وإذا تأملنا في علّة الإرادة وجدنا أن الإرادة معلولةٌ للوجود العلمي للعناوين بما تستتبعه من المصالح.

فالمولى عندما يتصور عنوان الزوال، أو يتصور عنوان الحيازة ويصدّق أن في الزوال والحيازة مصلحة ملزمة، يكون هذا الوجود العلمي للحيازة بما تستتبع من مصلحة، علة لإرادته لجعل الحكم، بأن يجعل أن الحيازة سبب للملك. فعلّة جعله إرادته، وعلة إرادته الوجود العلمي للحيازة لا نفس الحيازة.

وهذا ما بنى عليه صاحب الكفاية نفسه في بحث الشرط المتأخر، فإنه في بحث الشرط المتأخر أورد إشكالا في الأصول:

وهو بما أن الشرط من أجزاء علة المشروط، فلا يُعقل انفكاك المشروط عن شرطه، لأنه إذا تمت العلة وجب وجود المعلول، فلا يتصور أن يتقدم الشرط على المشروط زماناً ولا أن يتقدم المشروط على الشرط زماناً.

إذن كيف نفسر الشرط المتقدم والشرط المتأخر؟

**الشرط المتقدم**، مثل: أن رؤية الهلال عند الغروب شرط لوجوب الصوم عند الفرج، فأصبح الشرط وهو رؤية الهلال عند الغروب متقدما على المشروط زماناً وهو وجوب الصوم عند طلوع الفجر.

**والشرط المتأخر**، كأن يقال: إن إجازة العقد الفضولي شرط في صحة العقد الفضولي الذي وقع قبل سنة، فلما كان المشروط لا ينفك عن شرطه فلا يُعقل أن يتقدم الشرط على المشروط زماناً أو يتقدم المشروط على الشرط زماناً.

فهنا حل الإشكال الآخوند، فقال: لا يوجد شرط متقدم ولا متأخر، فإن كل شرط مقارن في الواقع، والسبب في ذلك أن الشرط ليس هو العنوان الواقعي، بل هو الوجود العلمي للعنوان، فليس الشرط في وجوب الصوم عند طلوع الفجر هو رؤية الهلال عند الغروب، بل الشرط الوجود العلمي لرؤية الهلال. ومن الواضح أن المولى عندما يتصور رؤية الهلال عند الغروب، ويجعل الوجوب مقروناً بما تصوّر، إذن ليس بين الشرط والمشروط انفصالٌ في الزمن، لأن الشرط في وجوب الصوم ليس رؤية الهلال، بل الوجود الذهني لرؤية الهلال في ذهن المولى حينما جعل وجوب الصوم. وكذلك الأمر بالنسبة للشرط المتأخر.

فعلى كلام الآخوند (قده) في الشرط المتأخر، يتوافق مع النائيني في أن الجعل معلول للإرادة والإرادة ليست معلولة للخارج بل معلولة للوجود العلمي للعناوين الواقعية. فالعناوين الواقعية ليست سبباً لعملية الجعل. هذا بالنسبة للجعل.

**المرحلة الثانية:** المجعول. وليس المقصود بالمجعول المجعول بالذات، أي الصورة الذهنية للجعل، فإن المجعول بالذات عين الجعل، إذ من الواضح اتحاد العلم مع المعلوم بالذات. فليس كلامنا في المجعول بالذات، وإنما كلامنا في المجعول بالعرض، أي في القضية التي ترتسم في وعاء الاعتبار، ويُعبر عنها بالقضية الحقيقية، فهذه القضية (من حاز ملك)، أو (من مات مورثه ملك)، أو (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة)، هذه القضية الحقيقية التي ارتسمت في وعاء الاعتبار العقلائي، هل علتها العناوين الواقعية؟ أم أن علتها جعل المولى؟

فالصحيح ليس كلاهما، فإن العلة والسبب في ارتسام هذه القضية نفس الاعتبار العقلائي لا شيء آخر، الذي عبّر عنه السيد الشهيد فيما مضى في استصحاب الشبهات الحكمية بالوجود الوهمي، بلحاظ أن الاعتبار العقلائي لا يعتد بأي جعل، فلو صدر جعل من قبل الصغير أو المجنون أو من لا أهلية له للتقنين، وطرح قانوناً فإن الاعتبار العقلائي لا يعتد به، ولكن إذا جعل ممن له أهلية الاعتبار والتقنين رأى المرتكز العقلائي أن جعله موضوع لقضية مرتسمة عندهم على نحو القضية الحقيقية. فليس العلة مجرّد الجعل، فإنه لا يكفي في ارتسامها لدى العقلاء، ما لم يقرو ان للجاعل أهلية التقنين والجعل.

إذن فمجرد العناوين الواقعية أو مجرد الجعل ليس سبباً في شيء.

**المرحلة الثالثة:** التي يقول به مدرسة النائيني: من أن المجعول بالعرض وهو القضية الحقيقية يصبح فعلياً بفعلية الموضوع، فمتى ما صارت حيازة في الخارج فتلك القضية الحقيقية تحولت إلى فعلية، أي اصبح الحائز مالكاً بالفعل. وهذا لدى النائيني والذي يعبر عنه في الاصول: بالانحلال بلحاظ الموضوع، أي ان جميع الاحكام انحلالية بلحاظ موضوعها، متى ما صار الموضوع فعلياً صار الحكم فعلياً. فإن السبب في هذه الفعلية ليس هو العناوين الواقعية، إذ من الواضح أنه ليس بين الزوال سببية تكوينية وبين فعلية الوجوب، إذ لا يوجد ربط تكويني بينهما، إذن العلة الارتكاز العقلائي لا أكثر، فإن الارتكاز العقلائي بنظر النائيني يرى أن من حلّ عليه الزوال وهو بالغ عاقل اشتغلت ذمته بالصلاة، ومن حاز شيئا عن قصد كانت له سلطة على ما حاز بالفعل.

فالنتيجة، أن المحقق النائيني يقول صحيح أن صاحب الكفاية يدعي أن للعناوين الواقعية سببية تكوينية للحكم الشرعي، ولكننا عند التدقيق لم نجد أي أثر لهذه السببية التكوينية لا في الجعل، ولا في المجعول بالعرض ولا في فعلية المجعول.

الأمر الثاني: قد يقال إن ما ذكره المحقق النائيني مبني على أنظاره من أن هناك جعلاً ومجعولاً وفعلية، وهذا مما لا يراه الآخوند ومدرسته. فالكلام مبنائي لا أكثر. ولكن الصحيح أن لا فرق بين المباني في هذه النقطة، وهي: عدم وجود سببية تكوينية للحكم الشرعي، فحتى لو بنينا على مدرسة الكفاية من أن الحكم كل الحكم بالإرادة، مع ذلك نقول: هناك مراحل ثلاث:

مرحلة انعقاد الارادة، ومرحلة ابراز الارادة، ومرحلة فعلية الارادة.

وفي جميع المراحل لا توجد سببية تكوينية، ففي مرحلة انعقاد الارادة وانقداح الحكم من قبل المولى، فإن السبب هو الوجود العلمي، فإذا علم بأن في الحيازة مصلحة تامة، كان هذا الوجود العلمي مولّداً لإرادته لذلك.

ثم مرحلة إبراز الإرادة، فيبرز إرادته على نحو القضية الحقيقية، فيقول: من حاز ملك. فلديه هنا إرادة لكن إرادة نحو الكلي، أي أن لدى المولى إرادة نحو كلي الموضوع لا نحو أفراده ومصاديقه، فهو أراد أن طبيعي من حاز له حصة من الملك، أما متى ترتبط إرادته بالفعل عند من حاز، فإن ذلك إذا حاز. وأوضح من ذلك في الأحكام التكليفية، فإنه إذا زالت الشمس وكان بالغاً عاقلاً قال: الآن أراد منّي المولى صلاة الظهر، وأما قبل ذلك لم يرد مني وإنما اراد من طبيعي من زالت عليه الشمس وهو بالغ عاقل، فكوني طرفاً لإرادة المولى بالفعل الآن عندما زالت الشمس، إذن في هذه المرحلة ليست في العنوانين الواقعية سببية تكوينية. والنتيجة: أن صاحب الكفاية يتكلم عن وجود سببية تكوينية للعناوين الواقعية سابقة رتبة على الحكم الشرعي. فقد أجاب عنه النائيني: بأن هذا غير معقول لا في الجعل ولا في المجعول ولا في فعلية المجعول وفي الارادة ولا في ابراز الارادة ولا في فعلية الارادة.

وأما اشتمال العناوين الواقعية على المصلحة فهو مجرّد معد، ومصحح إذا علم به المولى لقيامه بالجعل، سواءً كان المجعول حكماً تكليفياً أم وضعياً.

### 028

**الأمر الثالث: لا إشكال في ثبوت سببية واقعية، وسببية شرعية ولو بالعرض.**

**فالسببية الواقعية تتصور على نحوين:**

**النحو الأول: ما ذكره في الكفاية، من أن العنوان الواقعي كعنوان الزوال أو الحيازة، ذو اقتضاء للمصلحة التامة.**

**وهذا المعنى من السببية ذكرنا فيما سبق أنه مما لا خلاف فيه بين جميع المتشرعة، لأنه مصحح للجعل، إذ لولا اقتضاء العناوين الواقعية للمصالح الملزمة لكان التشريع لغواً وجزافاً. فهذا النوع من السببية كمصحح للجعل من مذهب الإمامية، وليس محل خلاف بين أحد. لذلك لا يقع موقع الاستصحاب إذ لا شك في بقائه كي يستصحب. كما انه لا سببيه تكوينية له، لا على الجعل، ولا على المجعول بالعرض، ولا على المجعول الفعلي.**

**النحو الثاني: الملازمات الشرطية الأزلية، كما ذكر في الحكمة. بأن سببية النار للإحراق لا تنالها يد الجعل، فإن سببية النار للإحراق بمعنى قضية شرطية، وهي: كلما وجدت النار وتمت الشرائط وجد الإحراق، فهذا القضية الشرطية ملازمة واقعية ثابتة وإن لم يصدق طرفاها. لذلك فإن الجاعل التكويني لا يجعل السببية، وإنما يجعل السبب. أي يوجد النار، لا أنه يوجد سببية النار، فإن سببية النار بمعنى الملازمة الشرطية ثابتة قبل وجود النار، إذ القضية الشرطية صادقة وإن لم يصدق طرفاها. فكذلك الأمر في الأحكام. فإننا إذا فرضنا إن فعلية الملكية إذا ترتبت على الحيازة فالحيازة سبب. هذه قضية شرطية.**

**فإن هذه القضية الشرطية صادقة وإن لم يصدق طرفاها، وبالتالي المشرّع لا يصنع الشرطية، وإنما يجعل الشرط، وهو: إذا ترتبت الملكية على الحيازة، حيث يقوم بترتيب الملكية على الحيازة. فكما أن دور الجاعل المكوّن ليس هو جعل السببية بل جعل السبب، كذلك دور الجاعل المشرّع ليس جعل الملازمة الأزلية الواقعية وإنما جعل هذه الملازمة. وهذه القضية الشرطية أيضاً لا شك فيها كي تستصحب، ولا سببية فيها لا إلى الجعل، ولا المجعول بالعرض، ولا المجعول الفعلي.**

**فتحصّل: أن السببية التكوينية أو الواقعية بكلا معنيها مما لا سببية له تكوينية على الحكم الشرعي.**

**القسم الثاني: السببية الجعلية. كأن يقول المولى، من حاز ملك، أو من زالت عليه الشمس وجبت عليه الصلاة.**

**فهنا ذهب السيد الإمام (قده) والسيد الداماد (قده) إلى أن السببية هنا مجعولة استقلالاً. أي أن المشرّع جعل بشكل مستقل سببية الحيازة للملك.**

**وعند التأمل لا يثبت هذا المعنى بنحو دقيق، لأن المشرّع إذا جعل السببية للحيازة، فهل جعل الملكية أيضاً عند حصول الحيازة أم لا؟ فإن اكتفى بجعل السببية بأن قال: جعلت الحيازة سبباً للملك، لم تترتب الملكية؛ لأن المفروض ان الملكية امر اعتباري، وكل امر اعتباري لا وجود له الا بالاعتبار، فما لم يعتبر الملكية بعد الحيازة فجعل سببية الحيازة لا أثر لها. وإن جعل الملكية عند حصول الحيازة كان جعل سببية الحيازة قبله لغواً، إذ يكفي في ترتب الأثر أن يجعل الملكية عند الحيازة، بلا حاجة لجعل السببية للحيازة.**

**ومنه يظهر أن ما أصرّ عليه العراقي (قده) من أن السببية مجعولة بالتبع، لا بالاستقلال، محل تأمل. فإن الجعل بالتبع جعل مستقل، غايته أنه مجعول لغيره لا لذاته، كجعل وجوب المقدمة لوجوب ذيها، فإنه جعل مستقل، لكن بغرض غيره، وهنا إذا قال المولى: جعلت الملكية عند الحيازة. فهو لم يجعل أي سببية للحيازة، لا استقلالاً ولا تبعاً.**

**فالصحيح ما عليه الشيخ الاعظم والنائيني وتلامذته، أن السببية القانونية ليست إلا أمراً انتزاعياً لا أكثر. أي أن المولى لم يقم إلا بجعل الحكم على فرض الموضوع، والعقل ينتزع عنوان السببية والشرطية للموضوع. فهي ليست مجعولة إلا بالعرض، وإلا المجعول هو منشأ انتزاعها لا نفسها.**

**الأمر الرابع: إن سيد المنتقى (قده) أفاد بالنقض على النائيني في مسألة شرطية القدرة، فقال: إن شرطية القدرة في التكاليف شرطية عقلية لا شرعية، فتبيّن أن بعض الشروط مما تكون شرطيته واقعية لا جعلية.**

**ويلاحظ عليه: ما بحثناه في بحث التزاحم من أن القدرة إما مقابل المشقة أو مقابل العجز، فالقدرة مقابل المشقة بمعنى أن لا يكون العمل حرجياً ولا ضررياً، فيقال: إن كنت قادراً على الصلاة بوضوء وجب، بمعنى أن لا يكون حرجياً ولا ضررياً، فمن الواضح أن هذا الشرط شرط جعلي استفيد من دليل (لا حرج، ولا ضرر) امتناناً وليس شرطاً عقلياً.**

**وأما القدرة مقابل العجز، فهنا يقال: هل القدرة شرط للاتصاف؟ أو شرط للصحة؟ أو ليست شرطاً لا في الاتصاف ولا في الصحة؟**

**فهنا أقسام ثلاثة لشرطية القدرة:**

**القسم الأول: ان القدرة شرط في الاتصاف[[14]](#footnote-14). بمعنى أن صوم شهر رمضان لا يتصف بالمصلحة إلا مع كونه مقدوراً، فالقدرة دخيلة في أصل اتصافه بالملاك، بحيث لولا القدرة فلا ملاك في الصوم أصلاً. فهنا بما ان القدرة دخيلة في الاتصاف كدخالة هلال شهر رمضان في الاتصاف فلابد أن يتصدى المولى لذلك الشرط صيانة لمصالحه الملزمة، وحفظاً لها، فإن هذا مقتضى حكمته، وبالتالي: فشرطية القدرة في التكليف الراجع لدخلها في الاتصاف شرط جعلي، غاية ما في الباب الكاشف عن الشرط الجعلي يختلف، إذ قد يكون اللفظ، مثل قوله تعالى:{ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آَتَاهَا}، فاللفظ كشف عن الشرط الشرعي، أو قد يكون نفس سياق البعث كما ذهب اليه المحقق النائيني، حيث قال النائيني: إن نفس البعث قرينة على أن المتعلق هو خصوص الحصة المقدورة. إذن الدليل عند النائيني على الشرط الشرعي دليل سياقي لفظي. أو أن الكاشف ما ذهب اليه المتكلمون من أن التكليف بغير المقدور قبيح، فحكم العقل العملي بقبح التكليف بغير المقدور لا يعني أن الشرطية واقعية، بل هي شرطية شرعية الكاشف عنها حكم العقل العملي، فهو بمثابة كاشف لا مضيّق، أي لا كما يقول في المنتقى من أن الجعل مطلق، بل الجعل مقيَّد وضيّق والكاشف عنه حكم العقل. أو كما يقول الاصفهاني، بأن الكاشف العقل النظري لا العملي، أي أن العقل النظري بنفسه يرى تهافت بين الحكمة والتكليف بغير المقدور، مع غض النظر عن القبح، فلنفترض ان التكليف بغير المقدور ليس قبيحاً لكن مع ذلك يتنافى مع الحكمة وإنجاز الأغراض، فهذه كواشف عن ضيق الجعل الشرعي.**

**القسم الثاني: إذا كانت القدرة شرطاً في الصحة كما التزموا به في الحج، وقالوا الحج بدون استطاعة ليس حجة إسلام، فالاستطاعة دخيل في صحته كحجة إسلام، فإذا كانت الاستطاعة شرطاً في الصحة فلا يمكن للعقل اكتشاف ذلك، فإن ما هو دخيل في الصحة وما ليس بدخيل فلا كاشف عنه الا الشارع، فالمتكفل بالشرطية المشرع لا العقل.**

**القسم الثالث: اما ان لا تكون القدرة لا في الاتصاف كما في الصوم، ولا في الصحة كما في الحج. وإنما القدرة دخيلة في استحقاق العقوبة، كما مثل له بدفن الميت، فقيل: ان دفن الميت المسلم ذو ملاك على كل حال، قدرت عليه ام عجزت عنه، كما أن القدرة ليست دخيلة في صحته، لذلك لو وقع دفن الميت بالرّياح وموارة التراب له لتحقق الغرض، إذن القدرة ليست دخيلة لا في ملاكه، ولا في صحته. وإنما هي دخيلة في الإدانة واستحقاق الوعيد. بمعنى أن القدرة كالعلم فإن كنت عالماً بالحكم قادراً على امتثاله، استحققت الوعيد بالترك، وإلا فلا وعيد، إذن القدرة هنا دخيلة ليست في الحكم الشرعي بل في تنجزه واستحقاق الوعيد على مخالفته، وهذا خارج عن محل بحثنا. فإن محل بحثنا في شرطية القدرة بنفس التكليف، هل هي شرطية عقلية أم جعلية. وأما شرطية القدرة لحكم عقلي وهو تنجز التكليف واستحقاق العقوبة عليه كشرطية العلم ليست محلاً للبحث.**

### **فتحصل من كلّ ذلك: أن الصحيح ما أفاده النائيني من الإشكال على الكفاية في القسم الأول من أقسام الأحكام الوضعية، وأن هذا القسم من سببية أو شرطية أو مانعية مجعول لكن بالعرض، وبجعل منشأ انتزاعه.**

**ويأتي بعد عطلة الأربعين الحسيني تتمة البحث.**

### 029

وقع البحث في

### القسم الثاني من قسم الأحكام الوضعية وهو الجزئية والشرطية للمأمور به كجزئية الفاتحة من الصلاة المأمور بها وشرطية الاستقبال للصلاة.

فهل يمكن جعل هذه المفردات وهي الجزئية والشرطية مستقلا أم أن جعلها انتزاعي؟ أم أن جعلها في رتبة سابقة على الأوامر والنواهي؟

ففي هذا القسم من الأحكام الوضعية توجد عدة مسالك:

**المسلك الأول:** ما ذهب اليه مشهور الأصوليين من أن الجعل في هذه المفردات انتزاعي لا محالة، فلا يمكن ان يكون غير ذلك، فان المولى اذا امر بالمركب كما اذا امر بالصلاة المركبة من اجزاء وشرائط انتزع العقل من الأمر بالمركب الجزئية للفاتحة، وانتزع العقل من الأمر بالمقيد الشرطية للاستقبال. فالجزئية والشرطية منتزعتان من الأمر بالمركب والأمر بالمقيد. ولا يتصور بالنسبة إليهما طريقة أخرى.

**المسلك الثاني:** ان هذه المفردات مما يمكن جعلها استقلالا، وقد ذهب لذلك جمع منهم المحقق الهمداني وغيره، وممن استدل على إمكان جعل هذه المفردات استقلالا السيد الإمام (قده) في الرسائل ج1 ص 115.

حيث أفاد إن هناك فرقاً بين المركبات الحقيقية والمركبات الاعتبارية. وقياس الثاني على الأول غير صحيح. ففي المركبات الحقيقية لا يعقل جعل الجزئية، أو الشرطية استقلالاً، مثلا اذا قال الطبيب: ان الدواء للمريض هو ذلك المركب من مواد معينة، فلا يعقل بعد ذلك أن يجعل جزءً لهذا المركب او شرطاً لهذا المركب، فإن المركبات الحقيقية ماهيات متقومة بأجزائها وشرائطها، فالجزء والشرط فيها مقوم لحقيقتها، بحيث لو ابدل جزء مكان جزء او شرط مكان شرط لاختلفت الماهية، والشيء لا ينقلب عما هو عليه، فإنه لا يعقل أن يكون دواء الحمى مشروطا بالوقت الفلاني وغير مشروط به بل هو من الأول إما مشروط او لا مشروط، ولا يتقوم ان يعقل الدواء متقوما بزيت الزيتون او غير متقوم من به، بل من الاول الحصة الناجعة لعلاج المرض بحيث تكون دواء هي المركب والمشروط فلا يعقل بالنسبة إليه إضافة شرط أو حذف جزء.

**أما بالنسبة للمركبات الاعتبارية** التي هي محل كلامنا، كالصلاة، كالبيع. فإن هذه المركبات الاعتبارية قابلة لجعل الجزء أو الشرط استقلالاً وانتزاعاً.

وبيان ذلك: أما بالنسبة للشرط فإن المولى يمكنه عقلاً وعرفا ان يجعل الشرط مستقلاً، مثلا ان يأمر بالصلاة من دون اشتراط للقبلة. ثم يقول ذلك المأمور به من قبلي هو مشروط بالاستقبال، فليس جعله الثاني إلا تتميما للأول، فيمكنه أن يقول: جعلت شرطية القبلة لذلك المأمور به، ولا معنى حينئذٍ أن يقال ان الشيء لا ينقلب عما هو عليه اذ ليس شيئاً تكوينياً كي يكون له تقرر في الواقع، وبتقرره في الواقع فهو إما مع هذا الشرط واقعاً أو لا معه. بل المسألة مجرد اعتبار، فالمولى اعتبر المأمور به دون شرط ثم اعتبر أمراً شرطاً فيه. والعرف يساعد على ذلك، فمثلاً: قوله عز وجل: {فولي وجهكم شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره}، لم يفهم المسلمون منه انه رفع يده عن المركب الأول وجعل مركباً جديداً وهو الأمر بالصلاة المشروطة بالاستقبال، بل ما فهم منه المسلمون أن الأمر بالمركب كما هو لم يتغير، وإنما المولى أضاف شرطا اليه لا أكثر من ذلك.

**وأما بالنسبة إلى الجزئية**: كأن يقول المولى: أمرت بالصلاة ثم يقول: جعلت الفاتحة جزءا من الصلاة. فبيانه:

تارة نقول بأن التكليف من سنخ الإرادة، كما يقول العراقي، فالإشكال وارد، لأن الإرادة أمر تكويني منقدح في نفس المولى، وهذه الإرادة متشخصة بالمراد، فلا تشخص لها في نفس المولى إلا بمراد تتعلق به وحينئذ يأتي الإشكال في ذلك المراد المشخص للإرادة تكوينا لا يعقل ان يكون متقوما بالفاتحة وليس متقوما بها، بل هو من الأول أحدهما. فلا يعقل إضافة أو حذف بعد تحقق الإرادة والشيء لا ينقلب عما هو عليه.

وأما اذا قلنا كما هو الصحيح ان الجعل مجرد اعتبار وليس من قبيل الإرادة، فهل يمكن في الاعتبار التغيير أم لا؟ فنقول: يمكن. بأحد أنحاء ثلاثة:

**النحو الأول:** أن الأمر بالصلاة ينحل إلى أوامر ضمنية عديدة بعدد الأجزاء. فيمكن للمولى ان يضيف جزءا فينحل له امر ضمني. ولكن هذا النحو مبني على القول بالانحلال وأن الأمر بالمركب حقيقة ينحل لأوامر، وفي مبحث الأقل والأكثر منع منه.

**النحو الثاني:** أن يقال ان الامر بالمركب بسيط تمام البساطة، ومع ذلك ينبسط على أجزاء المركب، فإذا أضاف المولى شيئاً للمركب انبسط عليه الأمر، وهذا أيضاً ممنوع في محله، فإن مقتضى بساطته عدم انبساطه على الأمور المتكثرة، فيتعين النحو الثالث. وهو أن نقول:

**النحو الثالث:** هنا مرحلتان: مرحلة الإجمال، ومرحلة التفصيل.

**المرحلة الأولى: مرحلة الإجمال،** ففي مرحلة الإجمال يقوم المولى بتوجيه أمره نحو الطبيعة، مغفولاً عن أجزائها، فهو يعلق الامر على طبيعي الصلاة، مغفولا عن اجزائها. فالأمر حينئذٍ أمر بذات الطبيعي.

**المرحلة الثانية، مرحلة التفصيل**، بأن يقول المولى إن الطبيعي الذي أمرت به جعلت الفاتحة جزءا منه، فيكون الأمر بالطبيعي أمراً أيضاً بذات الجزء، والسر في ذلك: ان المولى عندما أمر بالطبيعي على نحو الإجمال لم يأمر بالطبيعي لا بشرط، وإنما أمر بالطبيعي حال الوحدة، أي أمر بالطبيعي في ظرف وفي حال أن يكون الطبيعي واحداً لا كثيراً. فلو أنه أمر بالطبيعي لا بشرط فكيف يكون الأمر بالطبيعي أمر بالجزء؟ ولكن لأنه أمر بالطبيعي حال كونه واحداً احتاج في مرحلة التفصيل إلى أن يجعل لنا ما هو قوام تلك الوحدة، فعندما قال: جعلت الفاتحة جزءاً، بعبارة أخرى جعلت الفاتحة قواماً لوحدة الطبيعي، فمقتضى ذلك تعلق الأمر بالطبيعي بالفاتحة. وإلا لو لم يجعل هذا كيف يكون نفس الأمر المتعلق بالطبيعي متعلقا بالجزء المجعول بعد ذلك.

فالنتيجة: أن السيد (قده) يلتزم بأمرين:

**الأمر الاول:** ان الجزئية مما يمكن جعلها مستقلاً، وقد ادعى الوجدان على ذلك في الامور الاعتبارية.

**الأمر الثاني:** أننا لا ندعي ان الأمر بالجزء غير الأمر بالطبيعي، بل هو هو، وهذه الهوية نحققها بأن نقول ان المأمور به أولاً الطبيعي حال الوحدة، وما حصل ثانياً جعل لما هو مقوّم للوحدة.

فبناءاً على ذلك يمكن للمولى أن يجعل الجزئية مستقلاً كما يمكن جعلها انتزاعاً كما ذهب اليه المسلك الأول.

ويأتي تتمة البحث هل كلامه (قده) مرفوض عقلاً ومستحيل أو ان المسألة عقلائية كما ذهب اليه السيد الأستاذ (دام) أي ان العرف العقلائي في مقام الاعتبار لا يجعل الجزئية والشرطية مستقلة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 030

ذكرنا فيما سبق ان السيد الامام افاد في الرسائل أنه يمكن عقلا وعرفا جعل الجزئية والشرطية والمانعية استقلالاً، وذكرنا ان هذا محل بحث في أن المانع لجعل الجزئية والشرطية استقلالاً هل هو مانع عقلي أم مانع عقلائي؟

**فهنا تصوران:**

**الأول:** ما هو المعروف من النائيني والاصفهاني وممن تبعهما كسيدنا الخوئي وسيد المنتقى والسيد الشهيد (قده) من أن المانع عقلي اي لا يمكن عقلاً جعل الجزئية استقلالاً بأن يقول المولى جعلت جزئية فاتحة الكتاب للصلاة. وهذا المانع العقلي يتصور على نحوين:

**النحو الأول:** ما تكرر في كلمات المحقق النائيني (قده) وغيره من أن المولى إذا أمر بالمركب بأن جعل الوجوب للصلاة، فإما أن تكون الصلاة الواجبة بالنسبة للاستقبال مثلاً لا بشرط أو بشرط شيء، لعدم معقولية الاهمال في مقام الثبوت، فإن المولى ثبوتاً إما أن يرى مجعوله وهو الصلاة المأمور بها لا بشرط بالنسبة للاستقبال؟ أو بشرط شيء، وأما ان المولى في مقام الجعل والاعتبار متردد أو مهمل فهذا غير معقول. بلحاظ أن عالم الملاك واضح لدى المولى، فبما ان نحو الملاك واضح لديه من أنه لا بشرط بالنسبة للاستقبال أو بشرط شيء فمقتضى ملاحظة المولى لكيفية الملاك أن عالم الجعل أيضاً غير مهمل، فهو إما لا بشرط من جهة الاستقبال أو بشرط شيء.

فإن كان المجعول لا بشرط من جهة الاستقبال إذن فلا جدوى بعد ذلك أن يقوم المولى بجعل استقلالي لشرطية الاستقبال. والسر في ذلك: أنه إذا كان المجعول السابق لا بشرط إذن فمقتضاه صحة الصلاة المأتي بها بلا استقبال، وهو خلف جعل الشرطية. كما أن التقابل بين اللا بشرط والبشر شيء تباين. فلا يعقل أن يكون المجعول من جهة لا بشرط ومن جهة بشرط الاستقبال. وأما إذا افترضنا أن المجعول أولاً هو الصلاة بشرط الاستقبال فقد تحققت الشرطية، فجعل الشرطية بعدئذٍ جعلاً استقلالياً لغو إذ أن الشرطية تحققت ولو بالعرض بمجرد قول المولى صل باستقبال.

فالنتيجة على هذا التحليل لا يعقل جعل الشرطية أو الجزئية أو المانعية استقلالاً بعد حصول الجعل الأول.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه، أولاً:** أن السيد الإمام ملتفت لذلك وقد تضمن كلامه الاقرار بذلك صراحة، فهو يقول، بأن ما افيد من أن الاهمال غير معقول في مقام الثبوت، مسلّم، لكن بلحاظ عالم الملاك وعالم الإرادة، لا بلحاظ عالم الجعل. فهناك مراحل ثلاث للحكم:

المرحلة الأولى مرحلة الملاك، ولا يعقل في الملاك التردد، فإما الملاك واقعاً منوط بالاستقبال أو لا، وبما أن الإرادة أمر تكويني ينقدح في نفس المولى على طبق علمه بملاكه كذلك لا يعقل التردد والإهمال في عالم الإرادة. فالمراد حتما اما الصلاة مع الاستقبال أو لا معه. هذا معنى لا إهمال في مقام الثبوت.

وأما بلحاظ عالم الجعل وهي المرحلة الثالثة، فهي مجرد صياغة اعتبارية فإمكان المولى ان يستوفي ملاكه ومراده بصياغة واحدة أو بصياغتين. فإما ان يستوفي مراده وملاكه بقوله صل عن استقبال. وإما ان يستوفيهما بأن يقول أنت مأمور بطبيعي الصلاة الواحدة أو حال الوحدة، بحيث يكون هذا الجعل الأول مهملاً بالنسبة إلى الاستقبال، اي أغفل فيه لحاظ الاستقبال، وهذا أمر اختياري للمولى بأن يغفل في جعله الأول مسألة الاستقبال ثم يقوم بجعل آخر ويقول جعلت الاستقبال شرطاً لما أمرت به أولاً. فاستوفى ملاكه بجعلين. كما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) في بحث أخذ قصد القربة في متعلق الأمر، حيث ذكر أنه يمكن استيفاء الملاك بمتمم الجعل.

إذن أي اشكال عقلي في أن يكون الجعل الذي هو مجرد صياغة قانونية مهملاً بالنسبة لبعض الشروط، متمماً بجعل آخر. فإن هذا من قبيل الإهمال في مقام الإثبات وهو ليس أمراً ذا محذور. هذا اولا.

**ثانياً:** إذا كان الإشكال في ان جعل الشرطية متأخر عن الجعل فليكن متقدماً، اي إذا كان جل إشكالكم في أن المولى لا يمكنه أن يقول أنت مأمور بالصلاة ثم يقول جعلت الاستقبال شرطاً للمأمور به.

فاذا عكسنا بأن يجعل المولى ابتداءاً شرطية الاستقبال ثم يعقبه بالأمر، بأن يقول المولى جعلت الاستقبال شرطا لما سوف آمر به بعد ذلك، ثم يصدر منه المجعول بأن يقول: آمرك بالصلاة، فلا محالة يكون المأمور به متقيداً ذاتا بالاستقبال لا لحاظاً، فإن الاطلاق اللحاظي والتقييد اللحاظي يمتنع في فرض التقيد الذاتي، فإن كل واجب متقيد في ذاته بجهة معينة، أي انه ضيّق من الأول بلحاظ جهة معينة فلا يمكن بالنظر لتلك الجهة لا الإطلاق اللحاظي ولا التقييد اللحاظي.

أما الإطلاق اللحاظي فامتناعه واضح، إذ أنه إذا كانت الصلاة لا تقع تكوينا الا في مكان فهي ضيقة ذاتاً من ناحية المكان، فجعل الصلاة لا بشرط من جهة المكان غير معقول لأنها متضيقة ذاتاً بالمكان. فالإطلاق اللحاظي غير معقول، وبما أنا متضيقة ذاتاً بلحاظ المكان فالتقييد اللحاظي يكون لغواً إذ لا معنى لأن يقول المولى ان الصلاة متقيدة بالمكان بعد ضيقها من الأساس بلحاظ هذه الجهة. إذن كل واجب متضيق ذاتاً بجهة معينة يبطل فيه الإطلاق والتقييد اللحاظيان. فكذلك الأمر في المقام، فإن المولى إذا جعل من الأول الاستقبال شرطاً لما سيأمر به، كان ما سيأمر به من حين الأمر به متضيقاً ذاتاً بلحاظ شرطية الاستقبال فلا يعقل فيه بعدئذ لا الاطلاق اللحاظي ولا التقييد اللحاظي. هذا بالنسبة للوجه الأول لإثبات امتناع جعل الشرطية جعلا استقلالياً.

**الوجه الثاني:** ما في كلمات الميرزا (قده) في الفوائد من أن الشرطية والجزئية والمانعية من المعقولات الثانوية، والمعقول الثانوي لا يتصور إلا في طول معقول أولي، فلذلك لا يتصور شرطية شيء أو جزئيته أو مانعيته إلا بعد تصور مركب يكون هذا جزءاً منه أو شرطاً له أو مانعاً منه، فبما أن هذه العناوين من المعقولات الثانوية التي لا تتصور إلا في طول تصور مركب أو مشروط فمقتضى ذلك امتناع جعلها استقلالاً، فإن جعلها الاستقلالي يتوقف على كونها معقولاً أولياً.

وهذا الوجه كما ترى، فإن غايته امتناع الجعل الابتدائي لا امتناع الجعل الاستقلالي، وفرق بين الأمرين، اذ لا يمكن للمولى من دون وجود مركب لا في ما مضى ولا في ما يأتي أن يجعل الشرطية. بأن يقول جعلت الاستقبال شرطاً. أو جعلت الفاتحة جزءاً، فلا يمكن الجعل الابتدائي بأن يكون هناك مركبا لا سابقا ولا لاحقا، ولكن هذا لا يعني امتناع الجعل الاستقبالي الذي هو محل النزاع، بأن يأمر المولى بطبيعي الصلاة مهملاً من ناحية الشرط أو الجزء ثم يعقب ذلك بأن يقول وجعلت الاستقبال شرطاً لما أمرت به، أو جعلت الفاتحة جزءا لما سوف أأمر به فإن هذا أمر لا يمتنع فيه أن يكون المجعول من المعقولات الثانوية. هذا ما يتعلق بالامتناع العقلي.

وأما وجود المحذور العرفي العقلائي فيمكن بيانه بوجهين.

**الأول** ما ذكره السيد الأستاذ في أصوله. **والثاني** نذكره غداً إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 031

ذكرنا سابقاً: أنه قد يقال أن المانع من مسلك السيد الإمام (قده) وهو جعل الشرطية والجزئية استقلالاً مانع عقلائي، وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن هناك فرقاً بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني، والفرق بين الاعتبارين من ناحيتين:

**الناحية الأولى**: أن الاعتبار الأدبي ما لم يتطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي. بينما الاعتبار القانوني ما تطابق فيه المرادان.

وبيان ذلك: أن الاعتبار الأدبي هو عبارة عن إعطاء حد شيء لشيء آخر، كأن يقول: رأيت أسداً يرمي. فأعطى الرجل الشجاع حداً ليس له، فبما أن الاعتبار الأدبي اعطاء شيء لشيء آخر فلازم ذلك عدم تطابق المراد الاستعمالي مع المراد الجدي، حيث إن المراد الاستعمالي من الأسد الحيوان المفترس، بينما المراد الجدي الرجل الشجاع. ولأجل ذلك لم يتطابق المرادان، فهذا الاعتبار الأدبي موجود في النصوص، كقوله (يكفيك من التراب عشر سنين) او قوله (ع): (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال). وكذلك موارد الحكومة اذا كانت على نحو التصرف في الموضوع كقوله (الطواف في البيت صلاة) او ( لا شك لكثير الشك)، بينما الاعتبار القانوني ما تطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي كقوله (الحيازة ملك) فان الملك هنا مراد جدي للمقنن.

أو قوله: (الصلاة واجبة) فإن الوجوب هنا مراد جدي للمقنن.

**الناحية الثانية**: فان الاعتبار الأدبي من قبيل علاقة الأسماء بمسمياتها فلذلك يصح فيه الارتجال والابتداء ولا يتوقف على تمهيد عقلائي سابق، مثلاً اذا أراد الأب ان يسمي ولده سعيداً ، فان له ان يسمي ويصح ارتجاله وابتداءه وان لم يسبقه تمهيد من قبل العقلاء، بينما الاعتبار القانوي لا يصح في الارتجال بل لابد ان يسبقه تمهيد عقلائي، ولذلك ذكر (دام ظله) في بحث البيع ان الاعتبار القانوني ظاهرة اجتماعية تطورية، بمعنى أنا لا تتحقق ارتجالاً وإنما هي تطور لتمهيدات عقلائية سابقة. مثلا لولا اعتبار المجتمع العقلائي للنقود وأمثالها لما صح اعتبار البيع والشراء، فإن هناك فرقا بين مبادلة مال بمال وبين البيع، فبمادلة الكتاب بالكأس ليس بيعا بل هي مبادلة مال بمال، وأما البيع فهو المبادلة بين السلع بالوسيط، وذلك الوسيط النقد وأشباهه، إذن لم يعتبر العقلاء ماهية البيع ارتجالاً بحيث يقال فلان بائع، وآخر مشتري، وإنما لما اعتبر العقلاء النقد اعتبر في طول النقد البيع والشراء، فاعتبار البيع اعتباراً قانونياً لم يأت ارتجالاً وإنما هو تطور لاعتبار عقلائي سابق وهو اعتبار النقد وسيلة لتبادل الأشياء والأعيان. ومثلا لم يعتبر العقلاء الملكية ابتداءاً وإنما اعتبر العقلاء أولاً حيثيتين تكليفية ووضعية. وفي طول اعتبار هاتين الحيثيتين جاء اعتبار الملكية، مثلا حيث إن الحيازة ظاهرة بين العقلاء أن يحوز الإنسان شيئا فلما اعتبروا كون الحيازة محققة لنحو من الاختصاص فهذه حيثية وضعية واعتبروا ان من كان له نحو من الاختصاص فليس لغيره التصرف في ما تحت اختصاصه، وفي طول اعتبار هاتين الحيثيتين جاء مفهوم الملكية تطويرا لتلك الحيثيتين فقالوا من جمع الحيثيتين فهو مالك، فالملكية ليست اعتبارا ارتجاليا وإنما جاءت الملكية اعتبارا تطورياً يرمز فيه لاعتبارات عقلائية سابقة بحيث إذا قيل هذا ملك كان فيه رمزية للسلطنة الاختصاصية وحرمة التصرف في ما تحت المالك.

والنتيجة أن المائز بين الاعتبار القانوني والاعتبار الأدبي أن الاعتبار الأدبي مما يصح ارتجاله وابتداءه، بينما الاعتبار القانوني هو في طول اعتبارات تمهيدية عقلائية سابقة.

وبناءاً على هذه المقدمة، يقال إن اعتبار الجزئية أو الشرطية بأن يقول المولى اعتبرت الاستقبال شرطا او اعتبرت الفاتحة جزءا هذا من قبيل الاعتبار الادبي لا من قبيل الاعتبار القانوني، أي لما اوجب المولى الصلاة مع الاستقبال عبر عن هذا الوجوب بجعل الشرطية ولما أوجب الصلاة مع الفاتحة عبر عن هذا الجعل بالجزئية فليس هناك اعتبار قانوني وإنما هو اعتبار أدبي بغرض الإخبار عن أن الواجب مشتمل على الفاتحة، وعن أن الواجب مع الاستقبال ليس إلا، وإلا لا يمكن اعتبار الجزئية والشرطية اعتباراً قانونياً إذ لم يسبق لدى المجتمع العقلائي تمهيد لمثل هذا الاعتبار، فما هو المعروف والمعهود لدى المجتمع العقلائي جعل المركب لا جعل الجزئية، وجعل المشروط لا جعل الشرطية، فاذا قمت ارتجالا باعتبار الشرطية او الجزئية فهذا لا يكسب الاعتبار القانوني وإنما يبقى في حيز الاعتبار الأدبي، واعتبارهما اعتبارا ادبيا ليس محل نزاع والبحث وإنما محل النزاع والبحث اعتبارهما اعتباراً قانونياً.

**ولكن يلاحظ على ذلك التأمل في الكبرى والصغرى:**

**أما الكبرى**، فدعوى أن الاعتبار القانوني لا بد من مسبوقيته باعتبارات تمهيدية هو أول الكلام، فإن الاعتبار القانوني متقوم بأركان ثلاثة:

1ـ الغرض المصحح. إذ لو لم يكن هناك غرض مصحح للاعتبار لم يمضه العقلاء. 2ـ أهلية المعتبر. حيث لا يمضي العقلاء اعتبار من أي شخص ما لم تكن له صلاحية التقنين والجعل.

3ـ ان يكون بصيغة مؤثرة لدى العقلاء في البعث أو الزجر او ترتيب الآثار. وأما أنه لابد أن يكون مسبوقاً بتمهيد فهذا أول الكلام. مثلا الاعتبارات التكليفية كاعتبار الوجوب او اعتبار الحرمة فإننا لم نجد شواهد عقلائية على أنها مسبوقة بتمهيد من قبل العقلاء وإلا فلا موطن لها. بل الاعتبارات الوضعية الأولى كاعتبار الاختصاص لمن حاز، أو اعتبار بعض الحقوق، فإنها اعتبارات وضعية أولية.

إذن هذه الكبرى التي اسس عليها المناقشة هي أول الكلام.

**أما الصغرى،** فللسيد الإمام أن يقول، إن اعتبار الجزئية او الشرطية أمر عقلائي، وأن العقلاء في التوصل لذلك أمامهم طريقان: اما اعتبار المركب، أو اعتبار الجزئية للطبيعي. إما اعتبار المشروط أو اعتبار الشرطية للطبيعي. فحصر الاعتبار العقلائي في الأول دون الثاني هو أول الكلام.

**الوجه الثاني**: أن هناك اتجاهين لدى الأعلام في حقيقة الحكم:

**الإتجاه الأول**: ما سلكه جمع ومنهم سيدنا (قده) أن حقيقة الحكم بالاعتبار، لا بالملاك ولا بالإرادة. بل لب الحكم وروحه هو بالاعتبار والجعل. وأما كون الحكم ذا ملاك فهو مسألة كلامية، وليست مسألة أصولية، فإن العدلية ذهبوا إلى أن الأحكام لو لم تكن ذات ملاك لكان الحكم عبثاً والحكيم منزه عنه، فهذه مجرد مسألة كلامية، ونحن نبحث في حقيقة الحكم لدى الجميع لا حقيقة الحكم لدى العدلية، فالحكم هو بغض النظر عن كونه ذا ملاك او جزافاً.

كما هو ان دعوى جمع ان الحكم مسبوق بالإرادة ممنوع، إذ لا يعقل تعلق الإرادة بفعل الغير فإن فعل الغير خارج عن اختيار النفس ولا تتعلق الإرادة إلا بما هو داخل تحت الإختيار، فبما أن فعل الغير خارج عن اختيار النفس فلا يعقل تعلق الإرادة بفعل الغير، إذن الحكم كل الحكم بالجعل، لا بالملاك ولا بالإرادة. وبناءاً على ذلك أن الحكم بالجعل والاعتبار: لا يعقل الإهمال في مقام الاعتبار. لأن كل معتبر فحدود اعتباره معلومة لديه ولا يعقل منه الإهمال في واقع الاعتبار وصقع الاعتبار. والنتيجة إذا اعتبر المقنن وجوب الصلاة أو اعتبر المقنن كون الحيازة مملكاً فلا محالة في اعتباره إما أن يكون اعتباره لا بشرط من جهة استقبال القبلة او بشرط شيء ولا يتصور ان يكون اعتباره مهملاً، فإن اعتبر الصلاة لا بشرط من جهة الاستقبال فاعتبار شرطية الاستقبال بعد ذلك اعتبار جديد، وليس تتميما للاعتبار الأول، للمباينة بين اللا بشرط والبشرط شيء. وإن اعتبر الصلاة بشرط الاستقبال فاعتبار الشرطية بعد ذلك لغو لا أثر له.

إذن بناءاً على أن حقيقة الحكم هي الاعتبار لا شيء آخر فالاعتبار لا يعقل فيه الإهمال.

**الإتجاه الثاني:** أن حقيقة الحكم وروحه ولبه بالإرادة، وأما الجعل فهو مجرد صياغة لضبط التقنين ليس إلا، بمعنى أن المرتكز العقلائي جرى وقام على ضبط أغراضه بالصياغات القانونية، وإلا فروح أحكامه في أغراضه وإراداته، لكنه لضبطها وجعلها موطنا للآثار يقوم بصياغتها القانونية، فالجعل والاعتبار مجرد صياغة وإلا فالحكم في الإرادة، فبناءاً على ذلك إذا قام المولى بجعل الوجوب للصلاة، فهل نظر للصلاة على نحو الموضوعية، أم نظر للصلاة على نحو المشيرية لما سيجعله من أجزاء وشرائط؟ أم أنه قام بجعلين مستقلين؟

هذه انحاء ثلاثة نتصورها ونصور الإشكال على كل نحو منها في الدرس الآتي إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 032

ذكرنا فيما سبق: أن السيد الإمام (قده) ذهب إلى أنه يمكن جعل الشرطية أو الجزئية استقلالاً، بأن يقول المولى: أمرت بطبيعي الصلاة، مهملاً من ناحية أجزائها وشرائطها، ثم يقول في مرحلة ثانية: جعلت الاستقبال شرطاً للصلاة المأمور بها. وقلنا إن هذا المسلك محل تأمل، وذلك لأن جعل الشرطية استقلالاً يتصور على أنحاء ثلاثة: الموضوعية. والمشيرية. والجزئية.

**أما النحو الأول**: فهو أن المولى يأمر بطبيعي الصلاة على نحو الموضوعية، أي أن مسمى الصلاة له موضوعية في تعلق الأمر به، ثم يردف ذلك بجعل الشرطية أو الجزئية.

**وهذا النحو له ثلاث صور:**

**الصورة الأولى:** أن يكون المجعول ثانياً هو المصداق، أي أن المولى حيث أمر أولاً بطبيعي الصلاة، ذكر ثانياً أن ما هو مصداق ذلك الطبيعي المأمور به هو ما اشتمل على استقبال وسورة. فما جعله ثانياً مصداق للطبيعي المأمور به. نظير مسلك السيد البروجردي[[15]](#footnote-15) من أن الشارع صدر منه جعلان: جعل للطبيعي، بأن قال: أمرت بطبيعي الصلاة. وجعل متعلق بالمصاديق. بأن قال الشارع: مصداق الصلاة المأمور بها حال الإختيار هو ما تضمن الاستقبال والفاتحة.

فهذه الصورة ليست محل النزاع. لأن نتيجة هذه الصورة هو الانتزاع، غاية مافي الباب انتزاع الجزئية من المصداق، لأن المولى إذا أمر أولاً بطبيعي الصلاة ثم ثانياً قال: مصداق ما اشتمل على استقبال. فهو لم يجعلا لشرطية للاستقبال، إنما جعل مصداقاً، ومن جعل المصداق ينتزع شرطية الاستقبال. فمرجع هذه الصورة إلى الانتزاع لا إلى الجعل الاستقلالي.

**الصورة الثانية:** أن يقول المولى: أمرت بطبيعي الصلاة وجعلت الاستقبال شرطا لما أمرت به أولاً، فهو ليس في مقام جعل المصداق، وإنما في مقام جعل الشرطية لنفس ما أمر به أولاً، أي لنفس الطبيعي. وهذا غير معقول. لأننا نعود لما أمر به أولاً، هل ما أمر به أولاً كان لا بشرط من ناحية الاستقبال؟ أم أن ما أمر به أولاً مهملاً من ناحية الاستقبال؟ أم أن ما أمر به أولاً بشرط شيء من ناحية الاستقبال. على جميع الصور الأمر بطبيعي الصلاة لا يتعلق بالاستقبال، لأن اما أمر به أولاً اعتبار وهو اعتبار طبيعي الصلاة مأموراً به إما على نحو اللا بشرط أو على نحو الإهمال أو على نحو البشرط شيء. فقد تم ما أمر به أولاً بأحد الأنحاء الثلاثة، فإذا تصدى ثانياً وقال: جعلت شرطية الاستقبال لما أمرت به أولاً، لا يمكن أن يتعلق الأمر السابق بهذا الشرط إلا باعتبار جديد. وإلا الاعتبار الأول قد تم، والاعتبارات لا تتوسع ولا تتضيق تلقائيا، فان كل اعتبار بحدود ما وقع عليه، وأما أن الاعتبار الاول وهو جعلت الوجوب على طبيعي الصلاة مهملاً، هذا الاعتبار تلقائيا يتوسع فيشمل ما جعل شرطاً، هذا غير معقول. كل اعتبار هو بحدوده توسعه أو تضييقه لا يقع عفواً وتلقائياً، إنما يحتاج الى اعتبار جديد، والاعتبار الجديد مغاير للسابق.

إذن دعوى أنني جعلت الشرطية لنفس ما أمرت به أولاً بحيث يتعلق الأمر به بمجرد جعل الشرطية، هذا امر غير معقول[[16]](#footnote-16).

فإن الاعتبار وقع أولاً بنحو معين ولا يتغير عفويا وتلقائيا بحيث يمتد للشرط بدون اعتبار امر لما هو مشروط بهذا الشرط.

**الصورة الثالثة:** أن يدعي ان ما جعل ثانية مجرد بيان لما هو المراد، لأن مبنى السيد ان الجعل مسبوق بالإرادة، فإذا كان الجعل مسبوقاً بالإرادة إذن أولاً أراد المولى الصلاة مشتملة على جميع شرائطها وأجزائها، ثم قام بالجعل. فإذا كان محصّل الجعل الثاني مجرّد بيان لما هو المراد، أي أن قوله: جعلت الشرطية للاستقبال. مرجعه إلى أن المراد مشتمل على الاستقبال. فهذا مجرد اخبار عن مرحلة الإرادة وليس جعلاً استقلالياً.

فنتيجة الصور الثلاث بناءاً على أن المأمور به هو توجيه الوجوب لطبيعي الصلاة على نحو الموضوعية، لا تنتج هذه الصور الجعل الاستقلالي للشرطية أو الجزئية.

**النحو الثاني:** إن الصلاة لوحظت على نحو المشيرية لا الموضوعية. أي أن المولى عندما قال: أمرتك بالصلاة، أي امرتك بما سأجعل لك أجزائه وشرائطه، فعنوان الصلاة ومسمى الصلاة مجرد مشير لما سيجعل المولى أجزائه وشرائطه. وإلا انا الآن لا آمرك بهذا الطبيعي وإنما متعلق أمري ما سيأتي من أجزاء وشرائط. ثم قال بعد ذلك: جعلت الشرطية للاستقبال، وجعلت الجزئية للفاتحة، جعلت الجزئية للتشهد والتسليم. ونحو ذلك.

**وهذا النحو يتصور على صورتين:**

**الصورة الأولى:** أن يكون الثاني بياناً لذلك المتعلق للأمر، حيث أمر بالصلاة والآن هو في مقام بيان ما هي الصلاة المأمور بها. ومن الواضح أن هذا ليس جعلاً استقلالاً وإنما هو مجرد كشف وبيان.

**الصورة الثانية:** أن يقول وإن امرت بالصلاة مشيرة لما أجعله، لكنني الآن في المرحلة الثانية جعلت الشرطية للاستقبال استقلالاً عن أي جعل سابق.

وهذا غير عقلائي، وسيأتي بيان عدم عقلائيته في النحو الثالث.

**النحو الثالث:** النظر للجعل الأول على نحو الجزئية. وبيانه:

أن المولى يقول: بعد الفراغ عن أن مرادي الواقعي والجدي هو الصلاة المشتملة على الأجزاء والشرائط، إلا أنني أكشف عن مرادي هذا بجعلين، كل منهما يتكفل لجزء من المراد، والجعل الأول هو: أنني آمر بطبيعي الصلاة. لكن لا بطبيعي الصلاة بلا حد، أي كل ما يصدق عليه أنه صلاة، بل آمر بطبيعي الصلاة في حال الوحدة، ومقصودي بهذا القيد أنني آمر بالصلاة حال اجتماع شرائطها وأجزائها، يعني حال كال كونها مركبّاً واحداً. فالآن جعلت جزءاً من مرادي، ثم صدر منّي جعل آخر لبيان جزء آخر من المراد، ألا وهو أنني جعلت الشرطية للاستقبال والجزئية للفاتحة بحيث يكون الأمر في الجعل الأول ممتداً لما جعلته ثانياً من شرط أو جزء.

وهذا النحو الذي هو مقارب لتعبيراته (قده) يتصور على صورتين:

**الصورة الأولى**: أن يكون المقصود بذلك بياناً لعالم المراد، فقد قلنا أن هذا ليس جعلا للشرطية استقلالاً.

**الصورة الثانية**: ان يكون جعلا للشرطية استقلالا، وهذا ما ذكرنا أنه غير عقلائي. والسر في عدم عقلائيته: ان المرتكز العقلائي حيث يرى أن كل جعل فهو مسبوق بإرادة كما هو مسلكه، أي لا يصح منك أن تقول أنني جعلت شرطية الاستقبال او جزئية الفاتحة ما لم يكن لك إرادة متعلقة بهما في رتبة سابقة، وإلا لكان المراد مهملا والإهمال في مقام الثبوت غير معقول.

إذن كل جعولك هي مسبوقة بالإرادة، فإذا كانت جعولك مسبوقة بالإرادة فيقال لك: ان هذا الجعل الاستقلالي للشرطية لغو، لأنه لا يصلح أن يكون منشئا للشرطية، فإن محل النزاع في المقام أن لا يكون للشرطية وجود إلا بالجعل الاستقلالي، هذا محل النزاع، هل يمكن أن لا يكون للشرطية تحقق في عالم الاعتبار الا بالجعل الاستقلالي بحيث لا منشأ لوجودها الا هذا، وهذا لا يتم بالنحو الذي ذكرته، لان جعل الشرطية استقلالاً جعل لا يكشف عن مرادك الجدي، فإن مرادك الجدي هو تعلق الإرادة بهذا الشرط من أول الأمر. إذن جعل الشرطية استقلالاً صياغة انشائية لا تتطابق مع مرادك الجدي، إذ المفروض ان مرادك الجدي من الأول تعلق الإرادة بهذا المجموع بما هو مجموع، على نحو تكون الشرطية والجزئية فيه غير مجعولة استقلالاً، فما جعلته استقلالاً لم يتطابق مع مرادك الجدي، فالنتيجة: يقول العقلاء بما أن هذا الجعل الاستقلالي مسبوق بالإرادة والمفروض ان ما تعلقت به الإرادة هو المركب لا الجعل الاستقلالي فهذا الجعل الاستقلالي صياغة انشائية ليست إلا، لم تتطابق مع واقع المراد الجدي، وحينئذٍ بما أنه يمكنك أخذ طريق يتطابق مع مرادك الجدي فهذا الجعل جعل غير عقلائي، مضافاً لخروجه عن محل النزاع، حيث إن منشأ الشرطية حينئذٍ تعلق الإرادة بالمركب لا أن منشأ الشرطية هو هذا الجعل الاستقلالي.

**فتحصل من جميع ذلك:** أن ما ذكره السيد الإمام (قده) او من سار على هذا المسار، من انه يمكن جعل الشرطية او الجزئية للمأمور به استقلالاً مسلك إما غير معقول أو غير عقلائي.

يأتي الكلام حول المسلك الثالث وهو التفصيل في الانتزاع كما ذهب اليه السيد البروجردي (قده) وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله).

**والحمد لله رب العالمين.**

### 033

كان الكلام في أن الجزئية والمانعية هل هي مجعولات استقلالية؟ أم هي أمور انتزاعية؟ وذكرنا أن هناك عدة مسالك.

### **المسلك الثالث:** التفصيل في منشأ الانتزاع.

وهذا هو مسلك السيد البروجردي (قده)، وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله) وقربه في أصوله.

**ومحصل هذا المسلك بذكر مطلبين:**

**المطلب الأول:** أن المشرّع لم يضع ألفاظ العبادات لمعان مخترعة كما هو المعروف بين الأصوليين في بحث الحقيقة الشرعية، وبحث الصحيح والأعم. بل إن ألفاظ العبادات كألفاظ المعاملات، فكما أن المشرّع في ألفاظ المعاملات لم يخترع معنى وإنما لفظ البيع والإجارة والشركة، لها معانٍ عقلائية في نفسها، والمشرّع لم يخترع معنى جديداً، وإنما كان إمضائه لهذه المعاملات مشروطاً بشروط، فالمشرع قال: البيع بما له من معنى عقلائي إمضائي له مشروط بعدم الغرر والولاية، فكذلك الامر في باب العبادات، فإن المشرع لم يضع لفظ الصلاة لمعنى جديد، ولم يضع لفظ الصوم لمعنى جديد، فإن الصلاة ذات معنى ارتكازي عقلائي قبل الشارع، وهو الصلة الخضوعية، فإنّ لكلِّ قوم صلاة، سواء كانوا من الأديان السماوية أم غيرها، والصلاة لديهم بمعنى الصلة الخضوعية بين العابد والمعبود، والمشرّع لم يخترع معنى جديداً، وإنما قال: الصلاة كما هي بمعنى الصلة الخضوعية، ولكن إمضائي لهذه الصلاة وإقراري بها مشروط بشروط، كالأجزاء المعينة، والشرائط المعينة. وإلا فالصلاة كما هي بمعناها العقلائي وهو أن لها ماهية اعتبارية يُعبّر عنها بالصلة الخضوعية.

إذن بحسب تعبير السيد الأستاذ وإن لم يرد هذا التعبير عند السيد البروجردي، ان ما قام به الشارع متمم الجعل التطبيقي، حيث إن هناك نوعين من الجعل:

**الأول:** جعل الوجوب للصلاة بما لها من المعنى العقلائي، والثاني: قيام المشرّع بجعل مصاديق لتلك الصلة الخضوعية. فقال: مصداق الصلة الخضوعية في حق الحاضر أربع ركعات، وفي حق المسافر ركعتان، وفي حق المختار كذا، وفي حق الغريق كذا. فما صدر من الشارع مجرد جعل مصاديق لتلك الماهية العقلائية، وهذه المصاديق إنما هل لبّاً شرط في إمضائه لتلك الصلة الخضوعية، فكأنه قال: إنما أمضي الصلة الخضوعية في حق الحاضر إذا أتى بأربع ركعات، ولأجل أن الثاني جعل للمصاديق عبّر عنه بمتمم الجعل التطبيقي، أي في مقام التطبيق والصدق. غاية الأمر هل أن نسبة معنى الصلاة لهذه المصاديق نسبة المحصَّل للمحصِّل؟ أن نسبة العنوان المنتزع لمنشأ انتزاعه؟ أم أن نسبة الصلة الخضوعية للمصاديق نسبة العنوان للمعنون؛ لأن الفارق بين النحوين يظهر في باب الأقل والأكثر الإرتباطيين. فإذا قلنا بأن المشرّع عندما أمر بالصلاة أمر بها بما لها من معنى عقلائي، وهو الصلة الخضوعية على نحو الموضوعية، أي أن متعلق أمره هو الصلة الخضوعية، غاية ما في الباب أن هذه الصلة تتحقق وتتحصل بهذه الأجزاء والشرائط، فالأجزاء والشرائط محقق لها.

إذن إذا شككنا في جزئية شيء أو شرطيته هل أن المشرّع اعتبر في المركب المحقق للصلة الخضوعية جزئية السورة بعد الفاتحة أم لا؟ هل أن المشرّع اعتبر في المركّب شرطية الاطمئنان أم لا؟

فعند الشك في جزئية شيء أو شرطيته ليس المجرى هو البراءة عن الجزئية والشرطية، إذ ليس الشك حينئذٍ في الجعل، وإنما الشّك في المحصَّل، أي هل أن الصلة الخضوعية تتحقق بما عدى السورة؟ أو بما عدى الأطمئنان أم لا؟ فبما أن مرجع الشّك إلى الشك في المحصَّل فالجاري هو قاعدة الاشتغال وليس البراءة.

أما إذا قلنا إن علقة الصلاة بما لها من مفهوم مع المركّبات علقة العنوان بالمعنون. ليس علقة الطبيعي بفرده، لأن الطبيعي ينطبق على فرده قهراً بلا حاجة إلى اعتبار من الشارع. بينما الصلة الخضوعية لا تنطبق على صلاة الغريق قهراً لولا اعتبار من الشارع لها أنها مصداق للصلة الخضوعية. فهذا يعني أن العلقة ليست علقة الطبيعي بفرده، وإنما غاية ما يوصل إليه أنها علقة العنوان بالمعنون، بمعنى أن المشرّع حينما أمر بالصلاة بما لها من معنى عقلائي لاحظها في مقام الجعل عنواناً لما سيأتي منه من جعل مصاديق عديدة.

فالصلاة بما لها من المعنى ليست على نحو الموضوعية الصرفة، بل لها نحو من المشيرية للمصاديق المجعولة، وبالتالي إذا استفدنا من الأدلة ذلك كما ادعاه في بحث الاقل والأكثر، إذن الأمر بالصلاة أمر بالأربع الركعات، وأمر بصلاة الغريق، وأمر بصلاة الخائف، واشباهها. فبما أن الأمر بالصلاة امر بالمصداق، إذن إذا شك في أن مصداق الصلاة هل هو المشتمل على السورة؟ أم لا؟ هل هو المشتمل على الاطمئنان أم لا؟ فالشك ليس شكاً في المحصَّل والمسبَّب وإنما الشك في نفس المأمور به، حيث يدور المأمور به بين الأقل والأكثر. وحيث إن الأكثر مشكوك جرت البراءة عنه.

ويأتي شرح المطلب الثاني إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 034

ذكرنا فيما مضى: أن السيد الأستاذ (دام ظله) ذكر مطلبين:

**المطلب الأول:** أن المشرّع لم يتصد لاختراع الماهية في العبادات، وإنما أمر بالعبادة كالصلاة، بما لها من معنى عقلائي، وما قام به إنما هو جعل المصاديق لهذه الماهية، كأن قال: إن صلاة الحاضر بنحو، وصلاة المسافر بنحو آخر.

ولكن يلاحظ على هذا المطلب: أن الأمر بالصلاة في أدلة الشارع هل هو أمر بالمصاديق أم لا؟

فإن قيل بأن الأمر بالصلاة إنما هو أمر بالصلاة بما لها من ماهيّة اعتبارية عقلائية، وهي الصلة الخضوعية، وأما المصاديق كصلاة الحاضر والمسافر والغريق والخائف، فليس الأمر متعلقاً بها، وإنما هي محققات لما هو الصلة الخضوعية، فإذا كان هذا هو المدّعى فلازم ذلك تعجيز النفس عن بعض المصاديق، مثلاً إذا دخل عليه وقت الصلاة فله أن يعجّز نفسه عن الصلاة الاختيارية إلى الصلاة الاضطرارية، إذ لا أمر بالمصداق كي يكون التعجيز مخالفة للأمر، أو يجوز له اختياراً أن يؤخّر الصلاة إلى ضيق الوقت بحيث لا يدرك إلا ركعة، إذ ما دامت المصاديق لا أمر بها وإنما الأمر بالصلة الخضوعية، فالنتيجة هي جواز التعجيز اختياراً، والإنتقال من مصداق إلى بدله، مضافاً إلى أن لازم ذلك عدم جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن الشك حينئذٍ شك في المحصَّل، وليس شكاً بالمأمور به. إذ المأمور به واضح متعين، وهو الصلاة لما لها من معنى عقلائي.

وإن كان مدعاه أن الأمر بالصلاة أمر بالمصداق، أي أن مصب الأمر حقيقة هو المصداق، وبالتالي فعند دوران الأمر بين الأقل والأكثر يكون من الشك في المأمور به، إذ الأمر بالصلاة نفس الأمر بالمصداق، وبناءاً عليه فلا يجوز تعجيز النفس عن المصداق الاختياري لكونه متعلقاً للأمر. فإذا كان هذا هو المدعى فمن اللغو العقلائي تعدد الجعل، إذ ما دام مصب ملاكه وأمره هو المصداق فمن البداية يتعلق الأمر بالمصداق. كما قيل به في باب المعاملات. فإن المشرع في باب المعاملات لم يقم بتعدد الجعل، وإنما قال ما هو موضع إمضائي البيع ذو الشرائط. أو في الميتة والمذكى قال: ما هو موضع آثار الميتة عندي ما لم يذبح باسم الله. فلم يصدر منه تعدد في الجعل. كذلك في باب العبادات، فإن المشرّع لكونه عاقلاً ويرى أن مصب ملاكه ومراده هو المصداق فمن البداية ما هو متعلق أمري وآثاري هو المشروط بالشرائط الكذائية. سمي بالصلاة أو لم يسمى، كان للصلاة ماهية عقلائية أم لم يكن، إذ المفروض أن عنوان الصلاة ما هو إلا مشير لما هو مصب الأمر حقيقة، ألا وهو المصداق.

**المطلب الثاني:** أن منشأ الارتباطية بين الفرائض والسنن مختلف، فمقتضى بعض المناشئ الجزئية، ومقتضى بعضها عدم الجزئية.

بيان ذلك: أن الصلاة مركبة من فرائض وسنن، كما في صحيح زرارة (ولا تنقض السنة الفريضة)، أما الفرائض فمنشأ انتزاع جزئيتها الامر بها، حيث إن المولى أمر بالصلاة المشتملة على الفرائض (القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود). وإنما الكلام في السنن، (القراءة سنة، والتشهد سنة، والتسليم سنة) التي يسقط اعتبارها حال العذر. فما هو منشأ ارتباطها بالفرائض؟

فهنا منشئان:

**المنشأ الأول:** أن يقيد المولى الفرائض بعدم الإخلال بالسنن عن عذر، فإذا قال المولى: آمرك بفرائض الصلاة مشروطة بعدم الإخلال بسننها عن عذر، بحيث لو أخللت بسننها لا عن عذر فإن الأمر بالفرائض لم يمتثل. وأما إذا اخللت بسننها عن عذر فقد امتثلت الأمر بالفرائض، فمن خلال هذا القيد تحصل الارتباطية بين الفرائض والسنن، ومقتضى هذا القيد أن السنن جزء لكن لا مطلقاً، بل في حال عدم العذر، وإلا ففي حال الجهل القصوري أو النسيان أو الاضطرار أو الحجر، فترك السنة لأجل هذه الأعذار فإنها ليست جزءا في هذا الفرض.

إذن منشأ جزئية الفرائض مطلق وهو الأمر بها، بينما منشأ جزئية السنن مضيّق، وهو فرض عدم الإخلال بها عن عذر.

**المنشأ الثاني**: أن لا جزئية للسنن في حال من الأحوال، وإنما الارتباط بينها وبين الفرائض في الحكم الجزائي فقط. بيان ذلك: قد ورد في بعض الروايات (أن من صلى بالنجاسة نسياناً يعيد صلاته عقوبةً لكي لا ينسى)، أي أن صلاته مع النجاسة صحيحة واقعا لكن مع ذلك يجب اعادتها تكليفا لكي لا ينسى. فهذا التصور يمكن فرضه في السنن، بأن نقول: القراءة والتشهد والتسليم ليست جزءا من الصلاة، وإنما هي واجب في واجب، أي واجب حال الصلاة، فالفرائض وهي الركوع والسجود بالنسبة للسنن على نحو اللا بشرط، أي أن الفرائض صحيحة على كل حال أتى بالسنن أم لا، غاية ما في الباب أنه إن ترك السنن لا عن عذر فإن الشارع يلزمه بإلزام جزائي بإعادة الصلاة، والإلزام بإعادة الصلاة مجرد حكم جزائي لا أن الصلاة ليست صحيحة، فبناءاً على هذا المنشأ لا يكون للسنن جزئية، وإنما ارتبطت بالفرائض في الحكم الجزائي. **والنتيجة:** أن منشأ انتزاع الفرائض يختلف عن منشأ انتزاع السنن.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد: إذا** كان مقصوده (دام ظله) أن جزئية السنن جزئية ضيّقة، بينما جزئية الفرائض جزئية مطلقة، فلذلك اختلف منشأ انتزاعهما فهذا صحيح عند الكل.

وأما إذا كان مقصوده أن منشأ انتزاع جزئية الفرائض هو الأمر، بينما منشأ انتزاع جزئية السنن ليس هو الأمر بل شيء آخر، إما قيد في الفرائض أو حكم جزائي فهذا ممنوع. فإن الموافق لظاهر الأدلة كما أشار عليه سيدنا الخوئي (قده) في بحث (شرائط جريان البراءة) أن المكلف مأمور بالجامع، بين المركب التام حال الإختيار، والمركب الناقص حال العذر. في حق كل مكلف، أنت مأمور بالجامع. وبالتالي منشأ انتزاع جزئية السنن جزئية ضيقة خاصة بحال عدم العذر هو الأمر، لا شيء خارج عن اطار الأمر.

**فتلخّص من ذلك**: أن ما أفاده من اختلاف منشأ انتزاع جزئية السنن عن منشأ انتزاع جزئية الفرائض صحيح، لكن منشأ انتزاع كل منهما الأمر، وليس شيئاً آخر.

### **المسلك الرابع:** مسلك المحقق العراقي (قده) وهو التفصيل أيضاً بين الجزئية والشرطية[[17]](#footnote-17).

أن هناك فرقاً بين الجزئية والشرطية، فالجزئية منشأ انتزاعها الأمر، بينما الشرطية ليس منشأ انتزاعها الأمر بل هو سابق رتبة على الأمر. وبيان ذلك بذكر المنشأين:

**المنشأ الأول**: ما هو منشأ انتزاع الجزئية؟ مثلاً ما هو منشأ انتزاع جزئية الركوع في الصلاة؟ لا يمكن ان يكون منشأ الانتزاع شيئا قبل الأمر، لأن الصلاة مؤلفة من مقولات متباينة، فالركوع والسجود من مقولة الوضع، والقراءة من مقولة الكيف المسموع، والحركة من مقولة الفعل، فبما أنها مقولات متباينة فلا يتشكل منها مركب إلا إذا كانت بينها وحدة، فتلك الوحدة محققة للمركب ولإنتزاع الجزئية، لكن هذه الوحدة إنما تحصل من الأمر، فإذا أمر بهذه المقولات أو تعلقت بها الإرادة انتزع من الأمر بها وحدة، ومن هذه الوحدة انطبق عليها عنوان مركب، وانتزع لكل مقولة عنوان الجزئية.

**المنشأ الثاني:** منشأ الشرطية، وجودية كشرطية الاستقبال. أو عدمية كشرط عدم القهقهة. فإنه سابق على الأمر، وليس مأخوذاً من الأمر، والسر في ذلك:

أن منشأ انتزاع الشرطية هو التحصص والتقيد. ولا يمكن أخذ التقيد من الأمر بل سابق على الأمر، وذلك لوجهين:

**الوجه الأول:** إن تحصص الصلاة بكونها عن استقبال أو عن ترك ما يؤكل أو يلبس في السجود مثلاً، هذا التحصص ناشئ عن الملاك، فإن الملاك الكامن في الصلاة يقتضي صلاة عن استقبال، وبما أن التحصص ناشئ عن الملاك فهو سابق رتبة على الأمر، أي أن الصلاة ذات الملاك هي ما كانت عن استقبال، امر بها أو لم يؤمر، كتحصص الصلاة بزمانها ومكانها، فإنه لا يتصور صلاة من دون مكان، ولا يتصور صلاة من دون زمن، فتحصص الصلاة بالظرف مكاناً أو زماناً سابق على الأمر، إذ الصلاة بما هي تحتاج إلى مكان وزمان، أمر بها أم لم يؤمر. فبما أن منشأ انتزاع الشرطية هو التحصص، والتحصص سابق على الأمر، لم يعقل أن يكون منشأ انتزاع الشرطية نفس الأمر كما فرض في الجزئية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 035

ذكرنا سابقاً: أن المحقق العراقي فصّل بين الجزئية والشرطية، وذكر أن الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب، بينما الشرطية منتزعة في رتبة سابقة على الأمر. وقد استدل على ذلك بأحد وجهين، وصل الكلام إلى:

الوجه الثاني: وهو أن كل ماهية مآلها إلى الاشتراط. فإن المشرع لا يأمر بها على نحو اللا بشرط وإنما يأمر بها بعد كونها مشروطة.

مثلاً، بما أن الحج مآله بالنتيجة إلى اشتراط صحته بالإحرام، وكما أن الصوم مآله بالنتيجة إلى اشتراط صحته في الحضر، وكما أن الصلاة مآلها بالنتيجة إلى اشتراطها بالاستقبال. فالمولى من الأول لا يوجه أمره إلى الصلاة لا بشرط، وإنما يجعلها مشروطة ثم يأمر بها. وهذا يعني أن الشرطية منتزعة في رتبة سابقة سابقة على الأمر، فإذا كانت ثابتة في رتبة سابقة على الأمر فلا يعقل انتزاعها من الأمر، فإن هذا خلف، لأن لازمه أخذ ما هو متقدم رتبة متأخراً رتبة.

نظير ما ذكرنا في الجزئية، حيث قلنا إن الجزئية منتزعة من الأمر، لا في رتبة سابقة، أي أن المولى عندما يصدر أمره لا يصدر أمره نحو المركب، وإنما يصدر أمره نحو الكثرات، فيقول: كبّر واركع واسجد وتشهد، وبتعلق أمره بالكثرات ينتزع المركب وتنتزع الجزئية، فالجزئية منتزعة من الأمر بالكثرات، وبالتالي فلو أريد انتزاع الجزئية في رتبة سابقة على الأمر، لزم الخلف أيضاً، وهو أخذ ما هو متأخر رتبة متقدماً، وهذا خلف. فالنتيجة: أن الجزئية لا منشأ لتحققها إلا بعد تعلّق الأمر بالكثرات، وأما الشرطية فلا منشأ لتحققها إلا بتعلق الأمر بالمشروط، أي أن متعلق الأمر لوحظ مشروطاً ثم توجه إليه الأمر.

نعم، تسمية الوضوء مثلاً بأنه شرط للواجب، هو بعد وجوب الصلاة، فيقال: بعد إيجاب الصلاة مشروطة بالوضوء إن الوضوء شرط للواجب، إلا أن هذا مجرد تسمية لا أكثر، وإلا ففي الواقع محل البحث هو: ما هو منشأ الانتزاع. ومنشأ انتزاع الشرطية لا يعقل أن يكون من الأمر، بل هو تحصص المتعلق بالشرط في رتبة سابقة. وأما تسمته شرط الواجب بعد الأمر فهذا لا يغير من الواقع شيئاً.

ولكن هنا ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين، ذكرت مسالك لتصور الوحدة في المأمور به:

المسلك الأول: ما ذهب اليه المحقق الطهراني (قده) من أن مدار الترتيب والجزئية على الملاك، فهو في رتبة سابقة على الأمر، أي بما أن الملاك وهو المصلحة الكامنة في الصلاة تقتضي أن يكون هناك ارتباط بين أجزاء الصلاة وشرائطها، فمقتضى وحدة الملاك القائم بهذه الكثرات تصور الوحدة في رتبة سابقة على الأمر. فالأمر توجه لما هو واحد لا أن الوحدة استفيدت من تعلق الأمر بالكثرات.

المسلك الثاني: مسلك سيدنا الخوئي (قده) من أن كلّ جزء هو شرط، مثلاً الفاتحة بالنسبة لتكبيرة الإحرام شرط وليست جزء، فالفاتحة هي جزء وهي شرط، والسرّ في ذلك أن ما هو متعلق الأمر هو الارتباطية والارتباطية لا تتحقق بالكثرات وإنما تتحقق بالتقيد، فتكبيرة الإحرام ليست جزءاً ما لم يلحقها الفاتحة، إذن التكبيرة جزء بما هي متقيدة بلحوق الفاتحة والفاتحة جزء بما هي متقيدة بسبق التكبيرة، فبما أن الفاتحة متقيدة بالتكبيرة والعكس فكل منهما جزء من جهة وشرط لجزئية الآخر من جهة اخرى.

وهذه الارتباطية لاحظها المولى بغض النظر عن الملاك وعدمه، مع ذلك إنّ الارتباطية للمركب سابقة لحاظاً على الأمر. إذن منشأ انتزاع الجزئية على المسلك الأول والثاني في رتبة سابقة على الأمر.

المسلك الثالث: مسلك السيد الشهيد (قده) من أن منشأ التركيب والجزئية هو الحب الذي هو روح الحكم وليس الأمر، أي أن المولى إذا أحب الكثرات فلا محال يحبها لجامع بينها. بلحاظ أنه لا يعقل تعلق حب بسيط وحداني بما هو كثير بما هو كثير، فلا محالة إذا أحب المولى الكثرات فقد أحبها بما لها من وحدة جامعة. فمنشأ انتزاع الجزئية عالم الحب السابق على عالم الأمر.

فما ذكره العراقي (قده) من أن الجزئية في طول الأمر بالكثرات يتم على مسلكه وإلا فعلى المسالك الأخرى فإن الجزئية سابقة رتبة.

الملاحظة الثانية: لا نتصور فارقا في مرحلة الجعل بين الجزئية والشرطية فإن ما هو المرتكز المعهود بين المتشرعة أنه إذا تعلق الأمر بالمركب انتزع العقل الجزئية، واذا تعلق الأمر بالمشروط انتزع العقل الشرطية، سواء كانت شرطية وجودية كشرطية الاستقبال او عدمية كشرطية عدم القهقهة المعبر عنها بالمانعية، والنتيجة أن لا منشأ لانتزاع كليهما إلا في طول تعلق أمر بمركب أو مشروط، وأما أن تحصص الأمر بالشرط في رتبة سابقة أو تركب المتعلق من الجزء في رتبة سابقة. فلا طريق لدينا لانتزاع الجزئية والشرطية الا عن طريق تعلق الأمر بالمركب او المشروط. فليس ثمة فرق بينهما.

وقد تبيّن بذلك أن الصحيح هو المسلك الأول، وهو مسلك المشهور، من أن الجزئية وأخواتها من الأمور الانتزاعية، لا من المجعولات الاستقلالية.

بقيت إشارة لمطلب ذكره المحقق العراقي[[18]](#footnote-18)، ونتبناه: وهو بالنسبة للأحكام التكليفية وهو الوجوب والحرمة ليست من الأمور المجعولة، وإنما الجعل يختص بسنخ وصنف من الأحكام الوضعية. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المجعول الاعتباري هو: ما يتوصل إليه المقنن بقصد الانشاء الذي هو واسطة في ثبوته وتحققه.

بيان ذلك: أن ما يسمى بالاعتبارات في عرفنا على أربعة أقسام:

الأول: الاعتبار المحض، الذي ينقطع بانقطاع الاعتبار. كاعتبار زيد غنياً، فهذا مجرد اعتبار. وهو ينقضي بانقضاء الاعتبار، ولا يبقى له وجود. فهذا مجرد اعتبار محض، وتخيّل محض.

الثاني: ما كان من باب الادعاء والتنزيل، لغرض أثر معيّن. مثلاً عندما نقول: إن الأب إذا كان له ولد صالح فهو ما زال حيّاً، فإن اعتبار الحياة هنا مجرد ادعاء بغرض الوصول إلى أثر معين والا ليس من الاعتبارات القانونية.

الثالث: ما كان من الأمور الانتزاعية، سواء كان منشأ انتزاعه أمراً تكوينياً كانتزاع الفوقية من السقف، فإن الفوقية ليست مجعولة وإنما المجعول تكوينيا منشأ انتزاعها وهو السقف، او كان منشأ انتزاعها أمراً اعتبارياً كانتزاع الجزئية من الأمر بالمركب فإن الجزئية لا جعل لها وإنما الجعل لمنشأ انتزاعها وهو الأمر بالمركب.

الرابع: ما يُعبّر عنه بالاعتبار القانوني وهو ما يراه العقلاء بعد الانشاء بقصد ثبوته والتوصل إليه، كالملكية. فإن الملكية لا تحقق لها لدى اعتبار الوعاء العقلائي الا بعد انشاءها بقصد التوصل إليها، بحيث يكون انشاءها بقصد التوصل اليها واسطة في ثبوتها عند العقلاء. فهل الحكم كذلك؟

هل أن الوجوب والحرمة من قبيل القسم الرابع كي يقال أنه من المجعولات أم لا؟

المقدمة الثانية: إذا تصورنا الحكم التكليفي تصورنا أربع مراحل:

1ـ مرحلة الملاك، وهي مرحلة تكوينية لا جعل فيها. 2ـ مرحلة الارادة. وهي من الكيفيات النفسانية وليست مرحلة مجعولة.

3ـ مرحلة ابراز الإرادة بجملة خبرية، كأن يقول أريد الحج عند الاستطاعة، أو بجملة إنشائية: حج إن استطعت.

فإن ابراز الإرادة فعل تكويني اختياري وإن كان بجملة إنشائية ولا جعل فيه.

4ــ مرحلة رابعة، وهي انتزاع الإيجاب والوجوب من إبراز الإرادة، فإن المولى إذا قال: (لله على الناس حج البيت) انتزع من هذا الخطاب وجوب الحج، وقيل إن المولى أوجب الحج،

فالوجوب والإيجاب ليسا مجعولين بل منتزعان من أمر تكويني وهو إبراز الإرادة، فكيف يقال إن الحكم التكليفي مجعول قانوني.

فإن كان مقصودكم من كونه مجعولاً لأن أمره بيد الشارع فهو صحيح، إذ لولا إبراز الإرادة لما حصل، ولكن ليس هذا محل البحث.

وإن كان مقصودكم أنه أمر انتزاعي فهذا صحيح، لكن هذا غير المجعول القانوني. وإن كان مقصودكم أن العقل لا يحكم بوجوب الإتباع حتى يقوم المولى بجعل الوجوب، فهذا اشتباه، إذ متى علم المكلف بإرادة المولى حكم العقل بلزوم الامتثال، ابرز المولى إرادته أم لم يبرز، فلو فرضنا أن المكلف علم عن طريق غيبي او حصل له قطع بأن صلاة يوم الغدير مرادة للمولى، حكم العقل بلزوم الامتثال، وأما إبراز الارادة فلأنه الطريق العقلائي لإيصال الإرادة للمكلف وليس دخيلا في حكم العقل لزوم الانبعاث.

فتحصّل: أن الحكم التكليفي ليس مجعولاً قانونياً.

ندخل فيما يأتي في القسم الثالث من الأحكام الوضعية وهي المجعولات الاستقلالية[[19]](#footnote-19).

### 036

### **القسم الثالث**: ما يكون موضوعاً لأحكام تكليفية.

مثلاً: الملكية، موضوع لحرمة تصرف غير المالك في مال المالك، وموضوع لجواز تصرفات المالك في ملكه. فالملكية ليست شرطاً للحكم كما في القسم الأول، وليست شرطاً للمكلف به كما في القسم الثاني. وإنما الملكية هي بنفسها موضوع لأحكام تكليفية. فهذا النوع من الحكم الوضعي، هل هو مجعول استقلالي؟ أم هو مجعول انتزاعي؟

لا إشكال في ثبوت أمرين:

**الأمر الأول**: لا ريب أن ظاهر النصوص هو ترتب الحكم التكليفي على الحكم الوضعي. مثلاً في قوله: (الناس مسلطون على أموالهم) ظاهر في أن ملكية الناس لأموالهم ثبتت أولاً وفي طول ذلك ثبت لهم جواز التصرف فيها، كما أن قوله (ع): (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه) ظاهر في أن الملكية ثبتت أولاً وفي طول ثبوت الملكية حرم على غيره التصرف في ملكه بدون إذنه. إذن لو كنا نحن وظاهر الأدلة لقلنا بأن هذا الحكم الوضعي وهو الملكية، هو الثابت أولاً، وفي طول ثبوته ترتبت أحكام تكليفية.

**الأمر الثاني:** لا اشكال ان الشارع الشريف لم يتصد لجعل هذه الماهيات. أي أن الشارع لم يتصد لجعل الملكية أو الزوجية أو القضاوة أو الولاية. وإنما هذه الماهيات سابقة رتبة على جعل الشارع.

إذن لم يختلف الأصوليون في هذين الأمرين. ان ظاهر النصوص سبق الملكية عن الحكم التكليفي، وان الشارع لم يتصد لجعل الملكية.

إنما البحث عند الأصوليين في معالجة الإشكال الذي طرحه الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل، وعلى إثره اختار أن الحكم الوضعي منتزع عن التكليفي.

بيان ذلك: أفاد الشيخ الأعظم: بأن الملكية لا يتصور لها معنى إلا بالأحكام التكليفية، فعندما يقال: هذا الكتاب ملك لفلان، يعني لفلان سلطنة على التصرف وليس لغيره التصرف فيه إلا بإذنه. فلا يفهم للملكية معنى إلا بهذه الأحكام التكليفية. وحينئذٍ إن جعلت الملكية استقلالاً عن هذه الأحكام التكليفية كان جعلها لغواً، وإن جعلت هذه الأحكام التكليفية أغنت عن جعل الملكية، إذ بمجرد أن يقول المقنن: من حاز شيئاً حرم على غيره التصرف فيه، وكان له سلطنة عليه، فلا حاجة أن يجعل وراء ذلك عنوان الملكية، فإنه متى ما حاز شيئاً ترتبت هذه الأحكام التكليفية وانتزع من ترتبها عنوان الملكية.

فالشيخ الأعظم قال: جعل الملكية لغوٌ، لأنها إما أن تجعل منفصلة عن الأحكام التكليفية وهذا لغو لا أثر له، أو تجعل بعد جعل الأحكام التكليفية وهذا ايضاً لغو، والنتيجة ان الملكية منتزعة من الحكم التكليفي.

لذلك وقع البحث بين الأصوليين أن الشيخ الأعظم ضرب مقام الإثبات بإشكال ثبوتي، فإن مقام الإثبات هو (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه) أن هناك ملكية وعلى ضوئها جعل الحكم التكليفي وهو حرمة التصرف. بينما الشيخ يقول لا معنى لجعل ملكية بل يكفي جعل الحكم التكليفي. لهذا كان بحث الأعلام هنا منصباً على توجيه النصوص بما ينسجم مع المرتكز العقلائي، لأن الشارع قطعاً لم يتصد لجعل ملكية أو زوجية وإنما جرى على وفق المرتكز، فحاولوا توجيه النصوص بما يتوافق مع المرتكز العقلائي وبما يدفع إشكال الشيخ الأعظم. البحث في هذه النقطة.

**فهنا صياغات لتحليل المرتكز العقلائي في باب الملكية:**

### **الصياغة الأولى**: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن الملكية بالنسبة للحكم التكليفي علاقة الاندماجية والاستبطان.

وبيان ذلك: أن التأمل في المرتكزات العقلائية يفضي إلى مرور هذه الاعتبارات بأربع مراحل:

**المرحلة الأولى**: مرحلة الوعد والوعيد، حيث لم يكن هناك احكام لا تكليفية ولا وضعية. وإنما إذا حاز شخص سمكةً أو طيراً قال العقلاء من تصرّف في هذه السمكة المحازة عوقب. فليس ثمة لديهم إلا الوعيد على التصرف من دون وجود أحكام لا تكليفية ولا وضعية.

**المرحلة الثانية:** أنهم تطوروا وصاغوا الوعيد بصياغة تؤدي إلى وجود حكم تكليفي، فقالوا: التصرف في ما حازه الغير حرام. وإذا حللنا الحرمة لم نجد لها معنى إلا استبطان الوعيد الذي هو المرحلة السابقة، فكأن الحرمة هي الملازمة بين الفعل والوعيد عليه. كما أن الوجوب هو الملازمة بين الترك والوعيد عليه. فالحكم التكليفي تطور للوعيد.

**المرحلة الثالثة:** أن تطور الحكم التكليفي للوضعي، فقالوا: بدل ان نقول من حاز شيئاً حرم على غيره التصرف فيه وكان له سلطنة على التصرف، بذل ذلك نسميه بعنوان (الملكية) فهي ما الا صياغة قانونية ترمز لمجموعة من الأحكام التكليفية؛ لذلك تعد مرحلة الوضعي تطوراً لمرحلة الحكم التكليفي، وهذا معنى الاستبطان والاندماج، أي أن الحكم الوضعي إندمج فيه مجموعة من الأحكام التكليفية. كما أن الحكم التليكفي اندمج فيه الوعيد.

**المرحلة الرابعة:** مرحلة جعل الماهيات. فالعقلاء قالوا: بعد ما جعلنا أن الحيازة تعني الملك، فكيف ننقل هذا الملك إلى الغير؟ من هنا اخترعوا البيع لنقل العين، واخترعوا الاجارة لنقل المنفعة، ولولا جعل الملكية في رتبة سابقة لما صح جعل بيع وإجارة في رتبة لاحقة، إذن مراحل الاعتبار القانوني أربع، وكل مرحلة تطور لمرحلة سابقة، فهي بالنسبة لما سبقها مستبطنة لها، والنتيجة: أن الملكية مجعولة عندة العقلاء، وإن لم تكن مجعولة عند الشارع، وأن جعل الملكية ليس لغواً لأنه اختصار قانوني لمجموعة من الأحكام التكليفية.

### **الصياغة الثانية:** ما ذكره سيد المنتقى (قده) في المقام. وهو أن هناك مرحلتين:

مرحلة جعل هذه الأحكام. وملخصها: ان العقلاء ليس عندهم احكام تكليفية كما في الصياغة السابقة، وإنما العقلاء ليس عندهم الا الحسن والقبح العقلائيان المبتنيان على الظلم والعدل. بيان ذلك:

أن العقلاء جعلوا الملكية لغرض وهو تنقيح موضوع الظلم والعدل، فقالوا: من حاز فقد ملك، لأنه إذا اعتبر من حاز ملك، إذن التصرف في ما حازه دون إذنه سلب لحقه، لأنه إذا ملك صار من حقه السلطنة على ملكه، فتصرف غيره دون إذنه سلب لحق السلطنة، وسلب الحق من ذي الحق ظلم والظلم قبيح. فليس عند العقلاء شيء اسمه الحرمة او الوجوب، وإنما ليس لديهم إلا قبح الظلم وحسن العدل، وما يتفرع عليهما.

فمن أجل إيجاد موضوع قبح الظلم وحسن العدل اخترعوا الملكية، وإلا لا توجد أحكام تكليفية مجعولة عند العقلاء.

**المرحلة الثانية**: أن المشرع الشريف لم يجعل ملكية، بل أمضاها، وليس معنى إمضائها أنه صدر منه شيء تجاه الملكية، بل معنى إمضائها أنه رتب عليها أحكاماً تكليفية. فقال: ما يراه العقلاء من أن الحيازة تعني الملك، لا اعارضه وإنما اقول المحاز يحرم التصرف فيه دون إذن المحيز، وأن للمحيز سلطنة على التصرف، فما صدر من المشرّع مجرد جعل أحكام تكليفية على الملكية التي جعلها العقلاء.

وبهذا ظهر أن لا لغوية في جعل الملكية عند العقلاء، لأن غرضهم من جعلها تنقيح موضوع الظلم والحد. كما ظهر بذلك انسجام النصوص مع هذا المرتكز، فإن قوله (لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) واضح أن هناك ملكية في رتبة سابقة لدى العقلاء والشارع فرّع عليه حرمة التصرف.

### **الصياغة الثالثة**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (المكاسب وفي الأصول)،[[20]](#footnote-20)

من أن ما قام العقلاء به هو جعل الملكية استقلالاً مع غمض النظر عن الأحكام التكليفية، مع غمض النظر عن مسألة الظلم والعدل، اساساً قاموا العقلاء بجعل الملكية بلا نظر لهذه الأمور.

والسر في ذلك: أننا لا نرى ملازمة بين الملكية وبين الآثار التكليفية، ولا بين الملكية ولا بين الظلم والعدل. بيان ذلك:

قد تثبت الملكية لشخص ومع ذلك يحل لغيره التصرف في ملكه، كما في اكل المارة والأكل عند المخمصة فإن المالك مالك للبستان ومع ذلك يجوز للمارة الأكل من ثمار البستان التي على الطريق من دون إذن اصلا، وإذا حصلت المخمصة جاز لهم اكل ما في البستان بلا إذن بل حتى مع نهيه. وقد يحل للشخص التصرف في شيء ومع ذلا يكون ملكا له، كما في المباحات الأولية فإنه يحق له اخذ الماء من البحر وإن لم يكن مالكاً.وقد يكون الشخص مالكا وقد يحرم التصرف في ملكه، كما في السفيه والعبد والمفلس والصبي.

وقد يحرم التصرف في ما لدى شخص مع إنه ليس مالكاً، مثلاً: (أ) رهن ماله عند (ب) فيحرم على (أ) التصرف في ماله الذي رهنه عند (ب) مع أن (ب) ليس مالكاً. وبالتالي إذا حل للمارة التصرف في البستان من دون إذن المالك فإين الظلم؟ وإذا حرم على السفيه التصرف في ماله فأين الظلم؟

إذن لا ملازمة بين الملكية وبين هذه الآثار، وهذا يعني أن العقلاء جعلوا الملكية مستقلة عن هذه الآثار. فلم يثبت مسلك الشيخ من انتزاعية الملكية من الحكم التكليفي. لاستقلالها عنه. ولم تثبت الصياغتان السابقتان اللتان ربطت جعل الملكية بأثر وغرض معيّن.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 037

ذكرنا فيما سبق، أن الأعلام اختلفوا في تحليل المجعول العقلائي في باب الملكيّة، والزوجيّة، ونحوهما.

وقد ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) أنّ مرجع الملكية إلى أنها رمز قانوني لمجموعة من الأحكام التكليفية، وأن الحكم التكليفي عبارة عن جعل الملازمة بين الترك والوعيد.

ويلاحظ على ما أفيد: ما ذكرناه سابقا من أن الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة ليست من سنخ المجعول، وإنما هي إبراز للإرادة بجملة خبرية أو إنشائية.

وأمّا الملكية فما جعله العقلاء ليس مجرد عنوان مشير لمجموعة من الأحكام، وإنما الملكية المجعولة لديهم هي ما كانت موضوعاً للأحكام، فنسبة الملكية لحرمة التصرف ليست نسبة المشير للمشار اليه، بل نسبة الموضوع والحكم، ولذلك يعللون ثبوت الأحكام بالملكية، فيقال: إن ما يحرم التصرف في المال دون إذن من حازه لأنه ملك له، فالملكية بمثابة الموضوع، لا مجرد رمز يشير لمجموعة من التكاليف.

وقد ذكر سيد المنتقى (قده) أن المجتمع العقلائي ليس لديه أحكام تكليفية، وإنما يقوم بجعل الملكية والزوجية وأشباهها كموضوع لتنقيح صغرى قبح الظلم وحسن العدل.

وهذا أيضاً محل تأمل، إذ من الواضح لدى المجتمع العقلائي وجود البعث والزجر بصيغه المختلفة سواء بجملة خبرية او بجمل إنشائية، لا ان القائم لديهم مجرد تنقيح صغرى قبح الظلم وحسن العدل.

كما أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد أن المجعول العقلائي في باب الملكية السلطنة على المال مع غمض النظر عن الأحكام التكليفية.

وهذا أيضاً محل تأمل، وذلك لأن ما هو المجعول العقلائي كون الملكية موضوعاً، لا جعل السلطنة على نحو اللا بشرط عن الأحكام الأخرى.

وأما ما ذكره من النقوض على الملازمة بين الملكية والأحكام التكليفية، فيلاحظ عليه: أنه يمكن الالتزام بأن الملكية المجعولة هي ما كانت موضوعاً لأحد هذه الأحكام على سبيل البدل. حيث لم يقم شاهداً فقهياً على انفكاك الملكية عن مجموع الأحكام، وإنما أقام شواهد على انفكاك الملكية عن بعضها في بعض الموارد.

فيمكن التخلص من ذلك: بأنّ الملكية سلطنة موضوع لأحد الأحكام على سبيل البدل.

أو يقال: الملكية هي سلطنة ذات اقتضاء لهذه الأحكام على فرض الرشد والبلوغ، ونحوهما. أو يقال: بأن الملكية سلطنة تقتضي هذه الأحكام لولا العنوان الثانوي. إذن فالنقوض المذكورة لا تصلح لفك الملازمة بين الملكية وهذه التكاليف.

فتلخّص: أن المجعول العقلائي المنسجم مع ظاهر النصوص هو جعل سلطنة تقتضي مجموعة من الأحكام التكليفية والوضعية، كالولاية على البيع والشراء. هذا تمام الكلام في بيان اقسام الأحكام الوضعية.

### ويقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها:

القسم الأول: السببية والشرطية والمانعية للتكليف، هل هي مجرى للاستصحاب أم لا؟ وفي هذا المقام يوجد إشكال عام، وإشكالات خاصة بكل مورد.

الإشكال العام: فحيث تنقح سابقاً أن سببية الاستطاعة لوجوب الحج، أو شرطية الزوال لوجوب صلاة الظهر، أو مانعية الحيض من فعلية وجوب الصلاة، كلّها أمور انتزاعية [[21]](#footnote-21) وليست مجعولةً.

فلأجل ذلك أشكل المحقق الإيرواني على جريان الاستصحاب فيها أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً مستقلاً، كما اعتبر النراقي كما نقل عنه: أنه يعتبر في المستصحب أن يكون مجعولاً على الأقل وإن لم يكن مجعولاً استقلالاً. كما أفاد المحقق العراقي[[22]](#footnote-22) في مناقشتهما، أنه يعتبر في المستصحب كون رفعه ووضعه بيد الشارع وإن لم يكن مجعولاً بالاستقلال أو بالتبع.

والجمع محل تأمل، حيث لا يستفاد من قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) إلا أن الغاية جداً ترتيب الآثار العملية على المستصحب، وهذا يعني أنه يكفي في جريان الاستصحاب أن يكون للمستصحب أثر، إما أثر عقلي، كالتنجيز والتعذير، أو أثر شرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما، سواء كان المستصحب مما يقبل الجعل الاستقلالي، كالملكية والزوجية، أو كان من الأمور الانتزاعية، كالسببية والشرطية، أو كان من الأمور التكوينية، كالحياة والحيض ونحوه ذلك. فإن المهم أن في استصحابه أثراً عقلياً أو شرعياً.

أما الإشكال الخاص بكل مورد: نقول: إن الموارد ثلاثة:

1ـ السببية. 2ـ الشرطية. 3ـ المانعية.

المورد الأول: ما إذا وقع الشك في السبيبة. وهو على صورتين:

الصورة الأولى: قد يقع الشك في حدوث السببية. الصورة الثانية: قد يقع الشك في بقاءها بعد المفروغية عن احراز حدوثها.

أمّا الصورة الأولى: فإذا وقع الشك في أصل الحدوث. مثلاً: نشك هل أن الخسوف الجزئي سبب لوجوب صلاة الآيات أم لا؟ فالشّك في حدوث السببية، وفي المقام لا كلام في جريان استصحاب عدم جعل السببية للخسوف الجزئي، وهو موافق للبراءة.

وأمّا الصورة الثانية: إذا وقع الشك في بقاء السببية. فتارة يكون الشك لأجل احتمال النسخ، حيث نعلم أن الاستطاعة سبب لوجوب الحج، فلو احتملنا أن هذه السببية قد نسخت، فلا كلام عندهم في جريان استصحاب بقاء السببية، وهو موافق لاستصحاب الوجوب.

ولكن إذا شككنا في السببية لأجل تبدل الحالة، لا لأجل احتمال النسخ، مثلاً: دخول شهر رمضان أو هلاله سبب لوجوب الصوم، فلو انتقل المكلف بعد دخول الشهر إلى بلد لا ليل فيه، وإنما كلّه نهار، ولأجل ذلك حصل الشك في أن سببية الهلال لوجوب الصوم هل هي باقية في حقه حتى بعد انتقاله لبلد لا ليل فيه؟ أم لا؟ فهل يجري استصحاب بقاء السببية أم لا؟ هذا محل الكلام.

فهنا أشكال سيدنا (قده): بأن استصحاب السببية محكوم بأصل آخر، ألا وهو استصحاب الوجوب، فإن السببية إنما انتزعت من وجوب الصوم عند دخول الشهر، فإن قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، ظاهر في جعل الوجوب عند حضور الشهر، وانتزع من ذلك السببية، فهي منتزعة من جعل الوجوب، فإذا أجرينا الاستصحاب في منشأ الانتزاع وهو الوجوب فاستصحبنا وجوب الصوم الذي كان فعليا في حقه قبل انتقاله، لم تصل النوبة لاستصحاب بقاء السببية.

### 038

وصل الكلام الى جريان الاستصحاب في الشرطية والسببية والمانعية بالنسبة للحكم.

المورد الأول: جريان الاستصحاب في السببية.

وقد ذكرنا أن سيدنا الخوئي (قده) في مثل هذا المورد قدّم جريان الاستصحاب في السببية على جريانه في التكليف. وبيان ذلك:

إذا فرضنا أن حضور شهر مضان سبب لوجوب الصوم، فالمكلف بعد أن حضر شهر رمضان سافر لمكان لا ليل فيه، فحينئذٍ هل تبقى سببية حضور شهر رمضان لوجوب الصوم أم لا؟

فقد أفاد (قده) أن هنا استصحابين متعارضان: استصحاب بقاء السببية، أي سببية رؤية الشهر لوجوب الصوم، ومقتضى استصحاب بقاء السببية هو وجوب الصوم عليه، ولو سافر لمكان لا ليل فيه، ولكن حيث نشك أن المجعول في حقه هل هو وجوب واسع يشمل حتى حالة أن يكون المكلف في بلد لا ليل فيه، فالشك في سعة الوجوب، فالجاري حينئذٍ استصحاب عدم سعة الوجوب لمثل هذه الحالة، وبالتالي فهنا استصحابان متنافيان: استصحاب السببية ومقتضاه وجوب الصوم، واستصحاب عدم سعة الوجوب لمثل هذه الحالة ومقتضاه عدم وجوب الصوم، فيتنافى الاستصحابان.

لكنه أفاد بأنّ استصحاب عدم سعة الوجوب حاكم على استصحاب بقاء السببية. والسر في ذلك، أنّ المفروض أن السببية أمر انتزاعي أي منتزعة من تفريع الحكم على السبب، فمن خلال قوله {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}، استفيد من تعليق الوجوب على شهود الشهر سببية شهود الشهر للوجوب، فالسببية انتزاعية، ومنشأ انتزاعها هو الحكم، أي الإيجاب عند شهود الشهر، فبما أن السببية انتزاعية ومنشأ انتزاعها هو التكليف فالجاري هو الأصل في منشأ الانتزاع، لا في المنتزع منه. إذن ينبغي إجراء الأصل في منشأ الانتزاع ألا وهو نفس التكليف. فبجريان استصحاب عدم التكليف أي عدم سعة التكليف لمثل هذه الحالة لا تصل النوبة لجريان الاستصحاب في العنوان الانتزاعي، إلا وهو عنوان السببية. والنتيجة أنه لا يجب على المكلف الصوم.

ولكن للتأمل فيما أفاده (قده) مجال:

أولاً: إن السببية أمر انتزاعي، أي أن علاقة السببية بالتكليف علاقة عقلية لا علاقة شرعية، وبالتالي فإجراء الأصل في السببية في حد ذاته غير تام، لأن استصحاب بقاء السببية لا يثبت وجوب الصوم، إذ ليس بين السببين ووجوب الصوم علاقة شرعية، كي يترتب على بقاء السببية وجوب الصوم، فإن السببية انتزاعية عقلية، فبقاء هذا العنوان الانتزاعي لا ينتج حكماً شرعياً الا وهو وجوب الصوم، إذن استصحاب السببية ساقط في نفسه إذ ليس له أثر شرعي، فيجري استصحاب عدم سعة التكليف بلا معارض.

ثانياً: لو سلمنا أن استصحاب السببية ذو أثر، ولكن دعوى حكومة استصحاب عدم سعة التكليف على استصحاب السببية مناف لمبانيه (قده)[[23]](#footnote-23)، حيث إن مبناه (قده) أن لا حكومة لأصل على آخر إلا بين الموضوع والحكم، أي إذا كان الأصل في (أ) موضوعياً، وكان الأصل في (ب) حكميا كان الأصل في (أ) حاكما على الأصل في (ب) فلا حكومة الا لأصل في الموضوع على اصل في جانب الحكم. مثلاً: لو توضأ المكلف بماء مشكوك الطهارة، فإذا أجرينا الأصل في جانب الحكم أي الأثر وهو الوضوء، فالأصل الجاري هو استصحاب الحدث، لأننا إذا شككنا أن الوضوء رفع الحدث أم لا؟ فالجاري استصحاب الحدث، وأما إذا أجريانا الأصل في الموضوع، لأن صحة الوضوء حكم موضوعه طهارة الماء، فإن الوضوء بالماء الطاهر صحيح. فإذا شككنا في جانب الموضوع، هل أن الماء طاهر أم لا؟ فأصالة الطهارة أو استصحاب الطهارة إن كان له حالة سابقة حاكم على استصحاب الحدث، فإن الأصل في جانب الموضوع حاكم على الأصل في جانب الحكم، لأن علاقة الموضوع بالحكم علاقة العلة بالمعلول. ففي المقام لا ينطبق ذلك، لأن التكليف بالصوم عند شهود الشهر منشأ للانتزاع، وسببية شهود الشهر لوجوب الصوم عنوان انتزاعي، وليست نسبة منشأ الانتزاع للعنوان الانتزاعي نسبة الموضوع للحكم، إذ لم يقل الشارع (إن وجب الصوم عند شهود الشهر فقد جعلت سببية)، كي تكون السببية حكماً متفرعا على موضوع وهو وجوب الصوم عند الشهود، فبما أن العلقة ليست علقة الموضوع بحكمه، فعلى مبناه (قده) ليس من موارد الحكومة.

المورد الثاني: جريان الاستصحاب في الشرطية. وهنا صورتان:

إذ تارة يقع الشك في حدوث الشرطية. وتارة يقع الشك في بقاء الشرطية بعد المفروغية عن الحدوث.

أما الصورة الأولى: الشك في اصل حدوث الشرطية. وهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون الحالة السابقة هي العدم، أي عدم التكليف.

الحالة الثانية: أن تكون الحالة السابقة وجود التكليف.

أما الحالة الأولى: مثلاً: تجب زكاة الفطرة عن النفس وعمن هم عيال ليلة العيد، فمن كان عيالا للمكلف ليلة عيد الفطر وجب عليه أداء زكاة الفطرة عنهم. فقبل طلوع الفجر من يوم العيد لم تجب بعد زكاة الفطرة على المشهور من ان وجوبها منوط بطلوع الفجر لا بغروب الشمس من اليوم الاخير من شهر رمضان اذن الحالة السابقة في المقام هي عدم التكليف لعدم طلوع الفجر بعد.

فإذا افترضنا انه حلت ليلة العيد وبمقدار ما كان أولاد المكلف معه ولو بعد الغروب آن ما، ثم سافروا عنه في ليلة العيد قبل فعلية التكليف بطلوع فجر يوم العيد، فشككنا هل ان بقاء العيال مع العيّال ليلة العيد شرط في وجوب زكاة الفطرة أم لا؟ فإن كان بقائهم معه شرطاً إذن لا يجب عليه أداء زكاة الفطر عنهم بعد طلوع الفجر، وإن لم يكن بقائهم شرطاً فمقتضى ذلك وجوب أداء زكاة الفطرة لأنهم جاء الغروب وهم عياله فيجب أداء زكاة الفطرة عنهم.

إذن هنا استصحابان متنافيان: مقتضى استصحاب عدم شرطية بقاء العيال هو وجوب أداء زكاة الفطرة عنهم يوم العيد، ومقتضى استصحاب عدم التكليف لأننا نحتمل أن الوجوب لا يكون فعلياً إلا مع بقاءهم، فمع الشك في ذلك نشك في فعلية الوجوب بعد طلوع الفجر فنستصحب عدم فعليته، فالاستصحابان متنافيان، استصحاب عدم الشرطية ونتيجته فعلية الوجوب، استصحاب عدم فعلية التكليف ومقتضاه عدم تنجز شيء في حق المكلف، فكيف نوفق بين هذين الاستصحابين؟ فهنا أربع احتمالات:

الاحتمال الأول: إن الاستصحابين متعارضان، مع تعارضهما وتساقطهما فالمرجع البراءة عن وجوب اداء الفطرة.

الاحتمال الثاني: إن استصحاب عدم التكليف أي عدم فعلية التكليف حاكم على استصحاب عدم الشرطية، لما سبق من أن الشرطية عنوان منتزع من التكليف في حالة معينة، فلا يجري الأصل في العنوان الانتزاعي مع جريان الأصل في منشأ انتزاعه، فإذا اجرينا الاستصحاب في عدم التكليف وهو منشأ الانتزاع لم تصل النوبة لإجراء الأصل في الشرطية وهي العنوان الانتزاعي فلا يجري استصحاب عدم الشرطية.

الاحتمال الثالث: أن يقال بالعكس، استصحاب عدم الشرطية حاكم على استصحاب عدم التكليف. لأن الشك في فعلية التكليف وعدمه مسبب عن الشك في الشرطية، إذ لو ثبتت الشرطية انتفى التكليف، ولو لم تثبت الشرطية ثبت التكليف، فالشك في فعلية التكليف نشأ عن الشك في الشرطية وعدمها، فيعتبر الأصل في الشرطية أصلاً سببياً، والشك في التكليف اصل مسببي، فاستصحاب عدم الشرطية حاكم على استصحاب عدم التكليف حكومة الأصل السببي على المسببي.

الاحتمال الرابع: أن استصحاب عدم الشرطية هو في نفسه لاغٍ، لا أثر له كي يكون معارضاً أو حاكماً، فلا قيمة له لما ذكرناه سابقا من أن الشرطية عنوان انتزاعي لم يترتب عليه أثر شرعي، فاستصحاب عدم الشرطية لا يثبت فعلية التكليف، فإذا كان هذا الاستصحاب لاغياً لا أثر له لأن مجرى الاستصحاب عنوان انتزاعي، لم يترتب عليه أثر شرعي فهو ساقط حكومة ومعارضة، فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض.

### 039

**الحالة الثانية**: ما إذا شك في حدوث الشرطية بعد أن كانت الحالة السابقة هي الحالة الوجودية، مثلاً: إذا طلع الفجر من يوم العيد، وأصبح وجوب زكاة الفطرة فعلياً، فشك في أنه هل يشترط في وجوب زكاة الفطرة عن العيال حضور العيال وقت الأذان أم لا؟ فهنا مع فرض عدم حضورهم يتوافق الاستصحابان، أي استصحاب وجوب أداء زكاة الفطرة مع استصحاب عدم شرطية حضور العيال وقت الأذان، ومقتضى توافق الاستصحابين تنجز التكليف على المكلف.

**الصورة الثانية**: ما إذا وقع الشك في بقاء الشرطية. وهذه لها حالتان لأن الشك في بقاء الشرطية قد يكون مسبوقا بعدم التكليف، وقد يكون مسبوقاً بوجود التكليف.

**الحالة الأولى**: أن يكون الشك في بقاء الشرطية مسبوقاً بعدم التكليف. مثلاً: قبل أن يحدث المنكر لم يكن المكلف مأموراً بالنهي عن المنكر، فحينئذٍ لو حدث المنكر ولم يكن النهي عنه محتملاً للتأثير، ولكن يلزم من عدم الردع وإن كان النهي غير مؤثر وهن الدّين، كأن يقال إن المنكر يحصل بين المسلمين ولا يردعون عنه، وإن كان النهي غير مؤثر. فهنا يقع الشك في أن شرطية احتمال التأثير في وجوب النهي عن المنكر هل هي باقية في هذا الفرض أم لا؟ فإن الشرطية إن كانت باقية لم يجب النهي عن المنكر، فمقتضى استصحاب بقاء هذه الشرطية حتى في هذا الفرض عدم وجوب النهي عن المنكر لعدم شرطه، ومقتضى استصحاب عدم التكليف بالنهي عن المنكر، اذ المفروض ان الحالة السابقة هي العدم وهو ان لا تنجز في حق المكلف، فتوافق استصحاب عدم التكليف مع استصحاب بقاء الشرطية في عدم التنجز.

**الحالة الثانية**: أن يقع الشك في بقاء الشرطية بعد فعلية التكليف، بأن كان الشك مسبوقاً بالوجود لا بالعدم، ومثاله: ما إذا استطاع المكلف للحج، وشرع في النُسك، وبعد أن شرع في النسك صارت ذمته مشغولة بدين، كما لو أتلف مال الغير خطئا فأصبحت ذمته مشغولة بدين معادل للاستطاعة التي عنده. ففي مثل هذا الفرض إذا قلنا بأن وجوب الحج مشروط بالاستطاعة حدوثاً وبقاءاً، أي بشرط بقاء الاستطاعة إلى آخر أعمال الحج، فإن اشتغال ذمته بالدين كاشف عن عدم الشرط، وعدم التكليف من الأول. وأنه أساساً لم يجب عليه الحج، فهذا خارج عن محل كلامنا.

وأما إذا قلنا إن وجوب الحج مشروط بفعلية الاستطاعة، لا بها حدوثاً وبقاءاً، فما دامت الاستطاعة فعلية فهو واجب، والمفروض أن عروض الدين الحال المطالب به رفع الاستطاعة، ولكن ذلك بعد الإحرام والشروع في النسك، ففي هذا الفرض يقع الشك في بقاء شرطية الاستطاعة، هل أن شرطية الاستطاعة باقية في مثل هذا الفرض لأن المفروض ان هذا المكلف سيحج على كل حال لأنه احرم ولابدّ من الخروج من احرامه، فسواء كان مستطيعا ام لم لا فهو سيحج، فهل ان شرطية الاستطاعة لوجوب الحج باقية حتى في هذا الفرض أم لا؟

فإن قلنا، ببقائها بمقتضى استصحاب بقاء الشرطية، فالنتيجة أن الحج ليس واجبا عليه وإن كان لابد له من اتمامه، الا انه ليس واجبا عليه حجة إسلام.

وأما إذا قلنا بأن التكليف الفعلي بوجوب الحج صار في حقه، لأنه كان مستطيعا أول الوقت فنستصحب بقاء التكليف في حقه، والنتيجة: ان حجته حجة إسلام، فالاستصحابان هنا متعاكسان، أي أن مقتضى استصحاب الشرطية انتفاء الوجوب بانتفاء شرطه، ومقتضى استصحاب التكليف الفعلي هو كون الحج واجباً، فأيهما حاكم على الآخر؟ أم أن الاستصحابين متعارضان؟

فقد يقال: إن استصحاب التكليف الفعلي حاكم على استصحاب بقاء الشرطية، لأن الشرطية عنوان منتزع من الأمر بالحج عند الاستطاعة، فالجاري هو الأصل في منشأ الانتزاع، قبل لحاظ جريانه في العنوان الانتزاعي، فيجري استصحاب بقاء التكليف، ولا تصل النوبة لاستصحاب بقاء الشرطية.

أو يقال بتعارض الاستصحابين، ولكن عند التأمل، الصحيح أن استصحاب بقاء الشرطية هو الحاكم هنا، ولا يرد الإشكال الذي أوردناه عند الشك في حدوث الشرطية، حيث قلنا إن استصحاب عدم الشرطية لا يثبت فعلية التكليف، فلا قيمة له، فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض.

بل نقول هنا: إن استصحاب الشرطية ليس مثبتاً وهو الحاكم.

وبيان ذلك: إن استصحاب كون الحج مشروطاً بالاستطاعة إلى آخر الأعمال، أثره ارتفاع الفعلية لعدم فعلية الشرط، ليس المراد به ان يثبت انتفاء فعلية الحج بل هذا اثر مترتب عليه فعلي. نظير ما إذا طلع الفجر في شهر رمضان والصوم اصبح وجوبه فعلياً، فسافر المكلف قبل الزوال سفراً منوياً من الليل. فإنه في مثل هذا لفرض حتما يرتفع وجوب الصوم لارتفاع شرطه، فإن وجوب الصوم مشروط بالحضر، فإذا سافر المكلف بعد الفجر سفرا منويا ارتفع الوجوب لارتفاع شرطه، فأثر كون الوجوب مشروطاً بشرط هو انتفاء فعلية الوجوب لانتفاء شرطه، هذا لا يحتاج لأصل مثبت. في المقام استصحاب كون وجوب الحج مشروطا بالاستطاعة الى آخر الاعمال اثره عدم فعلية الوجوب لعدم فعلية شرطه، بلا حاجة لواسطة، وبالتالي لا تصل النوبة لاستصحاب بقاء الوجوب، فإن مقتضى الاستصحاب الأول أن لا وجوب لعدم لشرطه.

**المورد الثالث**: ما إذا شك في المانعية. وتارة يقع الشك في الحدوث، وأخرى يقع الشك في البقاء. فهنا صورتان. ولكل صورة حالتان، إذ قد يكون التكليف مسبوقا بالوجود وقد يكون مسبوقا بالعدم.

وبما ان المانعية مرجعها الى شرطية العدم فنفس الكلام الذي ذكرناه في الشرطية يأتي في المانعية.

**الصورة الأولى:** إذا وقع الشك في حدوث المانعية، فهنا حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون التكليف مسبوقاً بالوجود، وحصل الشك في أصل المانعية، كما لو طلع الفجر من شهر رمضان ووجب الصوم بالفعل وسافر المكلف قبل الزوال سفراً غير منوي من الليل ورجع قبل الزوال، فشككنا هل ان مثل هذا السفر مانع من فعلية وجوب الصوم أم لا؟ فحينئذٍ نقول: استصحاب عدم المانعية متوافق مع استصحاب فعلية التكليف، حيث إن التكليف صار فعلياً في حقه منذ الفجر، فيستصحب بقاءه وهذا موافق لاستصحاب عدم مانعية هذا السفر فلا بحث في هذه الحالة.

الحالة الثانية: أن يكون التكليف مسبوقاً بالعدم، كما لو كانت المرأة قبل طلوع الفجر مبتلاة بالاستحاضة الكبرى. وشكت هل أن هذه الاستحاضة المستمرة لما بعد الفجر مانع من حدوث وجوب الصوم في حقها؟ أم لا؟

فهنا يقال: استصحاب عدم المانعية منافٍ لاستصحاب عدم فعلية التكليف، لأن الحالة السابقة هي العدم. فان مقتضى استصحاب عدم فعلية وجوب الصوم للشك في فعليته نتيجة الشك في المانعية ان لا وجوب عليها، بينما متقضى استصحاب عدم المانعية للاستحاضة الموجودة ان الفجر لو طلع لكان وجوب الصوم فعليا فهما متنافيان، فيأتي فيهما الاحتمالات الأربع التي ذكرناها عند الشك في حدوث الشرطية بعد أن كانت الحالة السابقة هي العدم، ورجحنا هناك ان الجاري استصحاب عدم التكليف، لان استصحاب عدم الشرطية أو عدم المانعية لا أثر له، لأنه لا يثبت فعلية التكليف عند طلوع الفجر، فحيث لا أثر له لا يصلح لا للمعارضة، ولا للحكومة.

**الصورة الثانية**: وهي الشك في بقاء المانعية، فتارة تكون الحالة السابقة العدم، فلا بحث فيها. مثلاً: ابتليت المرأة بالحيض الذي يستمر لما بعد الفجر بدقيقة، ثم ينقطع. فالمرأة هنا هل أن حيضها الذي يجتمع مع الصوم في دقيقة هل تبقى مانعيته من وجوب الصوم أم لا؟

فيقال: استصحاب بقاء مانعيته نتيجته عدم وجوب الصوم، واستصحاب عدم وجوب الصوم ايضا عدم وجوب الصوم، فهما متوافقان.

أما الحالة الثانية لما لو فرضنا أن الحالة السابقة هي الوجود لا العدم، كما لو طلع الفجر وصامت المرأة وقبل الغروب بدقيقة طرقها الحيض فابتليت قبل الغروب بدقيقة مع أنها صامت النهار، فهنا إن نظرنا الى التكليف فإنه كان فعلياً، فاستصحاب فعليته يعني بقاء الوجوب وأن لا قضاء عليها، وأما إذا نظرنا إلى مانعية الحيض وشككنا في بقاء المانعية لمثل هذه الصورة وهي أن يطرأ الحيض قبل الغروب بدقيقة فمقتضى استصحاب بقاء المانعية هو أن لا وجوب للصوم عليها، فتقضي. فالاستصحابان متعاكسان.

ولأجل ذلك يأتي البحث عند الشك في بقاء الشرطية، حيث رجحنا أن استصحاب بقاء الشرطية المسبوق بالوجود رافع للوجوب لارتفاع شرطه وهو حاكم على استصحاب التكليف، كذلك في المقام، ان مقتضى استصحاب بقاء المانعية ارتفاع وجوب الصوم لحدوث المانع وهو حاكم على استصحاب بقاء التكليف بالصوم.

تم الكلام في تصوير الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو جريان الاستصحاب في السببية والشرطية والمانعية. بالنسبة للتكليف حدوثاً أو بقاءاً مسبوقاً بالعدم أو بالوجود.  **والحمد لله رب العالمين.**

### 040

تعقيب لما مضى، نتعرض لمطلبين:

**المطلب الأول:** ما هو وجه حكومة الاستصحاب في الشرطية على استصحاب التكليف، إذا كانت الحالة السابقة هي الحالة الوجودية؟ كما مثلنا سابقاً أنه إذا كان وجوب الحج مشروطاً بالاستطاعة واستطاع المكلف وصار وجوب الحج فعلياً في حقه، وشرع في النسك، ولكنه بعد شروعه في النسك زالت الاستطاعة لطرو الدين عليه، فهل نستصحب بقاء المشروطية ويكون حاكما على استصحاب فعلية التكليف أم لا؟

هذه النقطة ترتبط بما ذكر في بحث الاستصحاب التعليقي، حيث السيد الخوئي والسيد الشهيد هناك في تحليل المطلب.

**وبيان ذلك**: أنه في ذلك المطلب إذا تحول العنب إلى زبيب ثم غلى، وشككنا في حرمته بعد غليانه، فهنا يوجد استصحابان: استصحاب تنجيزي وهو استصحاب الحلية التي كانت ثابتة للزبيب قبل غليانه، فإن الزبيب قبل غليانه لا كلام في أنه يحل تناوله وشربه، فهل نستصحب هذه الحلية بعد غليانه؟

وهناك استصحاب تعليقي، وهو استصحاب الحرمة المغيّاة بالغليان، بمعنى أن العنب كانت له حرمة تعليقية، إذ كلما وجد عنب وجدت معه حرمة تعليقية، وهي أن العنب يحرم شربه إذا غلى، فهذه الحرمة المشروطة بالغليان هل تبقى حتى بعد تحول العنب زبيباً؟ أم لا؟ إذن نحن نستصحب هذه الحرمة التعليقية لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه. فهنا استصحابان.

ذكر السيد الشهيد أن استصحاب هذه الحرمة المشروطة بالغليان لما بعد تحول العنب زبيباً وغليانه يرفع استصحاب الحلية، لأننا لا ندري هل هذه الحرمة المشروطة ثابتة لخصوص العنب؟ أم تسري حتى لفرض الزبيبة؟ فببركة الاستصحاب اسريناها، لأن الزبيبة حالة من حالات العنبية، فاستصحبنا الحرمة المشروطة بالغليان لما بعد صيرورة العنب زبيباً وبعد غليانه. فمقتضى ثبوت هذه الحرمة المشروطة ارتفاع الحلية، لأن الشك في بقاء الحلية التي كانت قبل الغليان ناشئ عن الشك في ثبوت هذه الحرمة المشروطة، إذ لو لم تثبت الحرمة المشروطة للزبيب واختصت بالعنب لبقيت حلية تناول الزبيب، لكن إن ثبتت هذه الحرمة المشروطة بالغليان حتى للزبيب ببركة الاستصحاب والمفروض ان شرطها قد تحقق وهو الغليان، فلا يبقى مورد لاستصحاب الحلية. لأن العقل يحكم بفعلية الحكم إذا ثبت الجعل وثبت الشرط. والمفروض أن الجعل وهو الحرمة المشروطة، قد ثبت بالاستصحاب، والشرط وهو الغليان، قد ثبت بالوجدان، فبعد انضمام ثبوت الجعل لثبوت الشرط حكم العقل بفعلية الحرمة. وبعد ذلك لا مجال لاستصحاب الحلية.

فالبحث وهو استصحاب الحرمة المشروطة يبتني على أن الحرمة المشروطة أمر جعلي، لا أمر انتزاعي، اي أن المشرّع كما جعل الحكم وهو الحرمة جعل كيفيته، من كونه لا بشرط، أو بشرط، فالحرمة المشروطة أمر جعلي يجري فيه الاستصحاب.

وأما لو قلنا بأن الحرمة المشروطة هي عبارة عن الشرطية، والشرطية أمر انتزاعي، فاستصحاب الحرمة المشروطة هو عبارة أخرى عن استصحاب الشرطية، وبما أن الشرطية عنوان انتزاعي فليس له أثر كي يجري فيه الاستصحاب، فيجري استصحاب الحلية الثابت قبل الغليان بلا معارض. وما ذكر في طرف الإثبات، نحن نذكره في طرف النفي، لعين النكتة. فنقول:

إن المكلف بعد أن استطاع ووجب عليه الحج وشرع في النسك، اصبح الوجوب في حقه فعلياً، لكن هذا المكلف زالت استطاعته، فشككنا بعد زوال استطاعته وأصبح الحج وعدمه بالنسبة له سيان، لأنه شرع في النسك. فنقول حينئذٍ هل نستصحب الوجوب المشروط لما بعد زوال الاستطاعة ويكون استصحاب الوجوب المشروط حاكما على استصحاب الوجوب الذي كان فعلياً؟

فنقول: إذا كان الوجوب المشروط هو نفس الشرطية، وهو أمر انتزاعي، فلا وجه لجريان الاستصحاب فيه إذ لا أثر له، جرى استصحاب الوجوب الذي كان فعليا للآن، اي لما بعد زوال الاستطاعة، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية،

اما إذا قلنا ان الوجوب المشروط جعلي وليس انتزاعياً، وشكنا في أن الحج ما زال واجبا عليه أم لا؟ ناشئ من الشك في أن الوجوب المشروط ثابت بعد زوال الاستطاعة أم لا؟ فإذا استصحبنا الوجوب المشروط فمعناه أن لا وجوب بدون الشرط، وكما أن العقل يحكم إذا ثبت الجعل وثبت الشرط صارت فعلية، كذلك العقل يحكم إذا ثبت الجعل وانتفى الشرط فلا فعلية للحكم، فهنا العقل كذلك يقول: بما أن الوجوب المشروط وهو أمر جعلي ثبت بالاستصحاب إذن انتفى الشرط خارجاً وهو الاستطاعة فانتفى الوجوب الفعلي في حق المكلف. فلا مجال حينئذٍ لاستصحاب الوجوب الذي كان فعلياً في حقه.

وهذا الأمر كما هو في جانب الشرطية، إذا كانت الحالة السابقة وجود التكليف هو أيضاً يأتي في المانعية إذا كانت الحالة السابقة وجود التكليف،

لأن المانعية في الواقع هي شرطية العدم. فنقول: يجب على الولد الوفاء بنذره، ما لم ينهه الوالد عن الوفاء، فإن نهي الوالد مانع من فعلية الوجوب في حق الولد، فإذا افترضنا أن الوجوب تحقق بالنسبة للولد، وكان بمرئى ومسمع من الوالد ولم ينهه، فصار الوجوب فعليا في حقه، لكن بعض الموارد شغلته عن الوفاء الى ان اصبح الولد والدا فصار مستقلا عن أبيه، فبعد أن اصبح والداً نهاه أبوه عن الوفاء بنذره نهي شفقة، فهنا نحن نشك هل أن المانعية التي كانت ثابتة على مستوى الجعل لا على مستوى الفعلية، اي ان الولد الناذر كان موضوعاً لمانعية نهي الأب وإن لم تصبح المانعية فعلية في حقه سابقا لأن نهي الأب غير ثابت، إلا أن المانعية الجعلية كانت ثابتة، فنشك في بقاء هذه المانعية الجعلية بعد صيرورة الولد ابا، فنقول: ان استصحبنا الوجوب السابق الذي كان فعليا وجب عليه الوفاء بالنذر، وان استصحبنا بقاء المانعية المفروض ان المانع حصل خارجا هو نهي الاب فمقتضى استصحاب المانعية مع حصول المانع خارجا ان لا وجوب في حق الولد.

**المطلب الثاني:** لماذا لا تقولون في السببية ما قلتم في الشرطية؟ حيث إننا في السببية قلنا إن استصحاب السببية لا يثبت فعلية التكليف، فيجري استصحاب عدم فعلية التكليف بلا معارض، فلماذا لا يقال في السببية بنفس التحليل الذي ذكرناه في الشرطية؟

**الجواب،** الصحيح أنه لا بد من التفصيل في السببية بين سبق الوجود وسبق العدم.

أما مثال سبق الوجود، فنقول: إن عيلولة الأب لأولاده سبب وجوب زكاة فطرتهم عليه، فاذا فرضنا كما ذهب المشهور، ان وقت فعلية وجوب زكاة الفطرة غروب ليلة العيد، فإذا غربت الشمس والاب ذو عيال وجب على أبيهم زكاة فطرتهم، وبعد أن غربت الشمس ووجب على أبيهم زكاة الفطرة، ولكن وقت أداء الواجب هو ما بعد صلاة العيد، فإذا افترضنا أن الوالد بعد ان صلى العيد فقد العيلولة، اي ان الأولاد خرجوا عن كونهم عيالاً له. فهنا هل يجري استصحاب الوجوب الذي كان ثابتا عند الغروب أم يجري استصحاب السببية؟ فيقال: إن كون الوجوب منوطاً بسبب هل هو أمر انتزاعي أم أمر جعلي؟ فيأتي فيه ما قلناه في الشرطية.

**الصورة الثانية:** أن يكون مسبوقاً بالعدم لا بالوجود. مثلاً، هبوب الريح المخوفة، ومقتضى الريح المخوفة وجوب صلاة الآيات على المكلف، ولكن المكلف فاقد للطهورين، فهو عاجز عن امتثال الامر بالصلاة لذلك لا تكليف عليه، إلا أن سببية الريح المخوفة للوجوب ثابتة في حقه، ثم إن هذا المكلف حصل على أحد الطهورين، لكن الريح زال الخوف منها، هي ما زالت تهب لكنها ليست مخوفة، فهنا نقول: إن استصحبنا عدم التكليف لأنه لم يكن تكليفا فعليا في حقه، ان استصحبنا عدم التكليف في حقه فلا شيء عليه، وأما إذا استصحبنا سببية الريح المخوفة للوجوب لما بعد زوال الخوف فمقتضى ذلك وجوب صلاة الآيات عليه، فنقول: حيث ان هذه السببية امر انتزاعي فلا يترتب عليها الاثر فيجري استصحاب عدم التكليف بلا معارض، وأما كون التكليف منوطا بالسبب فهذا استصحاب موافق وليس استصحابا مخالف.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 041

### وقع الكلام في جريان الاستصحاب في القسم الثاني من الأحكام الوضعية كاستصحاب الجزئية في المأمور به.

وهنا صورتان: 1ـ قد يكون التكليف بالمرّكب التام منتفياً جزماً. 2ـ قد يكون محتمل البقاء.

**الصورة الأولى**: ما إذا قطعنا بانتفاء الأمر بالمركب التام. كما إذا عجز الإنسان عن الإتيان بكلتا السجدتين. فهو لا يمكن أن يأتي إلا بسجدة واحدة من كلّ ركعة، فهنا يقطع المكلّف، بأنّ لا أمر في حقه بالمركب التام، ولكن هل هناك أمر بالمركب الناقص؟ أي ما سوى هذه السجدة الغير المقدورة؟ فهنا أفاد المحقق العراقي (قده) أن استصحاب جزئية السورة حتى لما بعد العجز يعني أن لا أمر في حقه، لأن المفروض أن مقتضى كون السورة جزءاً حتى في حال العجز انه لا أمر إلا بالأمر بالسورة والمفروض انه غير مقدور إذن لا أمر فيها.

ولكن هل المنظور في جزئية السورة أو السجدة الجزئية من المأمور به الأولي؟ أو الجزئية بمعنى الملازمة؟ أو الجزئية من المحصِّل؟

وهذه المحتملات الثلاثة بينما يقطع بارتفاعه، وما ليست له حالة سابقة، وما ليس موضوعاً لأثر.

**أمّا الاحتمال الأول**: الجزئية من المأمور به الأولي. فهذا مما يقطع بارتفاعه، إذ لا يوجد مأمور به أولي في حقه كي تكون السورة جزءا منه في حقه، فإن المأمور به الأولي منتفٍ في حقه، أي ليس فعلياً، إذن ما دام المأمور به الأولي منتفياً قطعاً فجزئية السجدة منه أيضاً مرتفعة قطعاً فلا وجه لاستصحابه.

**المحتمل الثاني**: ان الجزئية بمعنى الملازمة، أي ان الشارع يقول متى ما أمر المكلف بالمركب أمر بالسورة. فهناك ملازمة.

**الجواب**: ان هذه الملازمة ليست لها حالة سابقة، لأن هذا أول المدعى، فإن هناك نزاعاً في أنه هل دائماً كلما كان هناك جزئية للسورة كان هناك أمر بالمركب التام فقط أم لا؟ فهذا محل النزاع، فكيف يدعى ان هناك ملازمة؟

وإن أريد بالجزئي **المحتمل الثالث**، فمعنى كون السورة جزء من المأمور به يعني جزء من محصل الملاك، فاستصحاب الجزئية من محصل الملاك، فهذه ليست موضوعاً لأثر فإن ما هو موضوع الاثر الجزء بما هو المأمور به أو الجزء بما هو الإرادة، أما الجزء من محصل الملاك فليس هو موضوع لأثر.

**فتحصّل**: ان الجزئية المستصحبة اما مرتفعة قطعا وهي الجزئية من المأمور به الأولي، وإما ليست لها حالة سابقة وهي بمعنى الملازمة بين الأمر بالمركب والأمر بها، أو ليست موضوعاً لأثر، وهي الجزئية من محصل الملاك.

فلا محالة لا يجري استصحاب الجزئية، بل يجري استصحاب عدم سعة المجعول في حقه أو تجري البراءة عن التكليف بالمركب الناقص.

**الصورة الثانية:** لو كان بقاء الأمر بالمركب التام محتملاً، كما لو فرضنا أن الإتيان بالسورة أو السجدة حرج لا أنه غير مقدور، فيحتمل بقاء الامر بالمركب التام في حقه، فهنا أفاد سيدنا (قده) في (مصباح الأصول): بأن هنا استصحابين متوافقان لأننا إن استصحبنا الأمر بالمركب التام حيث يحتمل بقاءه، تنجز عليه، وإن استصحبنا جزئية السورة من هذا المركب التام فمقتضى بقاءها في حقه بقاء الأمر بها، فهما متوافقان. إلا أنه ذكر أن جريان الأصل في منشأ الانتزاع حاكم على جريانه في العنوان الانتزاعي، فالجاري هو استصحاب الأمر بالمركب التام، لأنه منشأ انتزاع الجزئية، لا استصحاب الجزئية.

وقد سبق التأمل فيه، أنه على مبناه (قده) أن الأصل الحاكم على الآخر ما كان أصلاً موضوعياً بالنسبة لأصل حكمي، والمفروض أن الجزئية ليست نسبتها للأمر بالمركب التام نسبة الحكم لموضوعه، أو الأثر الشرعي لموضوعه، فعلى مبناه لا حكومة، فهو ايضاً لا يرى الحكومة لعصر الغيبة.

**القسم الثالث**: ما خلصنا فيه إلى إمكان جعل الحكم الوضعي جعلاً استقلالياً، كالملكية والزوجية والرقيِّة. ففي هذا القسم الثالث هل يجري الاستصحاب أم لا؟ **بعبارة أخرى**: ما هي الثمرة العملية بين مسلك الشيخ الأعظم (قده) الذي يرى أن الأحكام الوضعية حتى القسم الثالث منتزعة من الأحكام التكليفية، وبين من يرى مجعوليتها استقلالاً. فالكلام تارة في الكبرى، وأخرى في الصغرى.

**أما الكبرى**: فالثمرة واضحة، وهي إن قلنا أن الحكم الوضعي مجرد اعتبار أدبي، كما هو تعبير السيد الأستاذ، أو صياغة قانونية لمجموعة من الأحكام التكليفية كما هو تعبير السيد الشهيد، أي أن قول المولى: الفقاع خمر، ليس في مقام جعل الخمرية وإنما هو مجرد عبارة أدبية لترتيب آثار الخمر على الفقاع. فهذا مجرد صياغة ترمز إلى أحكام تكليفية أو اعتبار أدبي لتهويل الأثر الاحساسي في نفس المكلف، فإذا كان الحكم الوضعي من هذا القبيل فلا تجري فيه الأصول، ومنها الاستصحاب، لأن مجرى الاستصحاب هو الأمر الواقعي الثبوتي، سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً، لا الاعتبارات والصياغات الأدبية. وإن قلنا بأن الحكم الوضعي بنظر الشيخ لا عنوان فقط، بل إن الحكم الوضعي كالملكية والزوجية وإن كان منتزعاً من الأحكام التكليفية إلا أن له نحواً من الثبوت، وهو ما يعبر عنه بالمجعول بالتبع. إذن فالمقتضي لجريان الاستصحاب موجود فيه، فهو أمر ثبوتي غاية ما في الباب لا أثر له، لأن الأثر إما العقلي وهو المنجزية والمعذرية وموضوع المنجزية والمعذرية الحكم التكليفي لا الوضعي، وإن كان الأثر شرعياً فالمفروض أن الحكم التكليفي سابق عليه لا لاحق له، فكيف يكون هو موضوعاً لحكم هو منتزع منه؟. فعلى مبنى الشيخ الأعظم لا يجري الاستصحاب في الأحكام الوضعية. بخلاف ما إذا قلنا بأن الحكم الوضعي مجعول للاستقلال، فهو أمر ثبوتي موضوع لآثار تكليفية فيجري بلحاظه الاستصحاب.

**أما الصغرى**: فقد ذكر الأعلام أمثلة، تبعاً لهم.

**المثال الأول**: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) أن من تزوج صغيرة غير القابلة للوطء ثم بلغت، فهل يجري فيها استصحاب الزوجية؟ فعلى القول بالجعل الاستقلالي يجري. أما على القول بالانتزاع فنجري الاستصحاب في منشأ الانتزاع، أي في الحكم التكليفي. فما هو الحكم التكليفي الذي يجري بلحاظه الاستصحاب؟ هل هو جواز الاستمتاع أو حرمة الوطء؟

فبالنسبة للجواز قالوا ان كان جواز الاستمتاع في الجملة فلا مانع من جريان استصحابه، وان كان المنظور جواز الوطء فالجواز التنجيزي قطعا منتفي لانه لم يكن يجوز وطئها، والجواز التعليقي بأن يقال هذه الأنثى يجوز وطئها لو كانت بالغة، فبُعد أن بلغت يستصحب الحكم التعليقي. لكنه يبتني على نكتة عرفية، وهي أن مورد الاستصحاب التعليقي عند يقول به أن يكون للحكم قيدان طوليان بعد الفراغ عن تحقق موضوعه. مثلاً العصير العنبي، فقالوا أن العصير موضوع، ولهذا الموضوع قيدان طوليان، الأول: العنبية. والثاني: الغليان. فإذا وجد القيد الأول وهو العنبية، فتولد حكم مشروط، وهو هذا العصير يحرم شربه إن غلا. فإذا صار سببياً وغلا استصحب المشروط، فهل في المقام نقول: المرأتية والأنثوية موضوع أم قيد في الحكم؟ يعني هل أن الحكم الواقعي هو يجوز وطأ الإنسان إن كان انثى وكان بالغاً حتى نقول تحقق القيد الأول وهو الانثوية وينتظر تحقق القيد الثاني؟ أم أن الأنثوية هو الموضوع لا أنّه قيد في الحكم حتى يكون مورداً للاستصحاب التعليقي. هذا بالنسبة للجواز.

**وأما بالنسبة للحرمة**. فقد يقال نستصحب الحرمة، وهذا من قسم استصحاب الكلي من القسم الثاني، لأننا عندنا حرمة ثبتت قبل البلوغ أما حرمة طويلة أو قصيرة، أما الحرمة المغياة البلوغ وهي القصير أم الحرمة الباقية وهي الطويل. فنشك أن الحرمة التي كانت ثابتة قبل البلوغ هي هل من القسم القصير الذي ارتفع أو الطويل الباقي نستصحب كلي الحرمة الجامع بينهما.

ولكن كما ذكرنا سابقا يمكن استصحاب الحرمة المشروطة بالبلوغ، وباستصحابها يقول العقل حيث تحقق البلوغ انتفت الحرمة ويكون حاكماً على استصحاب الحرمة التنجيزية التي كانت فعلية قبل البلوغ.

ويأتي الكلام حول المثالين الآخرين. استصحاب الجزئية واستصحاب الطهارة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### **042**

ذكرنا فيما سبق: أن هناك مجموعة من الأمثلة يقع الكلام في جريان الاستصحاب فيها. ووصل الكلام الى:

**المورد الثاني**: وهو استصحاب الحجية. مثلاً: إذا قلّد المميز المجتهد الجامع للشرائط في حياته، وبعد وفاته المقلَّد بلغ المقلِّد وشك في بقاء الحجية التي كانت ثابتة لفتوى الفقهية في حال حياته. فهل يجري استصحاب الحجية أم لا؟

**فهنا أشكل السيد الإمام** (قده) في (الرسائل) بأن الاستصحاب لا يجري في المقام، فإن المستصحب إما حكم تكليفي أو حكم وضعي، فإن كان المدعى أن المستصحب حكم تكليفي وهو جواز التعبد بفتوى الفقيه أو جواز العمل بفتوى الفقيه، فمن الواضح أنه لا يوجد حكم تكليفي في البين، لأن المشرّع عندما يقرر أن فتوى الفقيه حجة أو خبر الثقة حجة فلا يوجد حكم تكليفي وهو إباحة العمل لفتواه أو إباحة العمل بخبره، فإن مثل هذا الحكم التكليفي لغو لا أثر له. وإذا كان المدعى أن المستصحب هو الحكم الوضعي، أي نفس الحجية، فالحجية المستصحبة إما الحجية العقلائية، أو الحجية الشرعية. وكلاهما لا يمكن استصحابه.

أما الحجية العقلائية، حيث إن العقلاء يرون حجية رأي العالم بالنسبة للجاهل، فهناك حجية عقلائية لرأي العالم، فلو كان المدعى هو استصحاب هذه الحجية العقلائية، **فيلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** بأنه لا شك عند العقلاء في الحجية، فليس لدى العقلاء شك في أحكامهم. فهم إما بانون على حجية رأي العالم حيّاً أو ميتاً، أو لا. أما أن العقلاء يرون الحجية في زمن ويشكون في بقاءها في زمن آخر، ثم يستصحبونها، فهذا النحو من البناء لا وجود له في عالم العقلاء، فالحجية عندهم إما فعلية أو لا.

**ثانياً:** استصحاب الحجية العقلائية لا يثبت الحجية الفعلية، والمراد بالاستصحاب إثبات أن الفقيه حجة بالفعل، أي أن فتواه منجز أو معذّر.

وإن كان المدعى أن المستصحب الحجية الشرعية، فلا يعقل جعل الحجية الشرعية بالاستصحاب، لأن مفاد دليل الاستصحاب جعل المستصحب بقاءاً. مثلاً: إذا شُكَ في نجاسة الثوب المتنجس بعد غسله بالماء مرة واحدة، فمعنى استصحاب نجاسته هو جعل النجاسة بقاءاً. فبما أن مفاد دليل الاستصحاب جعل المستصحب بقاءاً فلا يعقل جعل الحجية بقاءاً. والسر في ذلك:

أن الحجية متقومة بالوصول، لما مر ان الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، بلحاظ أن الحجية متقومة بالمنجزية أو المعذرية. فمعنى أن خبر الثقة حجة أو فتوى الفقيه حجة يعني إن أصاب كان منجزاً وإلا فهو معذر. فبما أن قوام الحجية بالمنجزية أو المعذرية فإن المنجزية بالفعل أو المعذرية بالفعل لا تجتمع مع الشك، إذ متى شككت لم يكن منجزاً، ومتى شككت لم يكن معذراً، فالنتيجة: لا يعقل جعل الحجية بالاستصحاب لان الجعل الاستصحابي فرع الشك والشك مساوق للقطع بعدم المنجزية والمعذرية، فكيف يعقل جعلها في فرض القطع بعدم المنجزية والمعذرية؟.

**ويلاحظ على ما أفيد:** أن المستصحب هو الحجية الجعلية، لا الحجية الفعلية، سواء كانت الحجية الجعلية إمضائية أو تأسيسية. فكون العقلاء لا يشكون في الحجية فهي عندهم إما حاصلة أو غير حاصلة، فهذا لا يعني الشك في الإمضاء، فقد يحصل الشك في إمضاء الشارع للحجية العقلائية إما حدوثاً أو بقاءاً، فعدم الشك في الحجية العقلائية لو سلّم لا يعني عدم معقولية الشك في إمضاء الشارع له حدوثاً أو بقاءاً.

كما أن الحجية التأسيسية، على اختلاف المسالك في معنى الحجية كما حرر في بحث حجية خبر الثقة، هل أن الحجية بمعنى جعل العملية، أم الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل، أم الحجية بمعنى جعل منشأ المنجزية والمعذرية.

فإن المنظور في باب الاستصحاب استصحاب الحجية الجعلية، أي ذلك المجعول سواء كان من باب العقلاء أو من جهة الشارع، نشك في بقاءه لما بعد وفاة الفقيه وبلوغ المقلِّد فنستصحب ذلك المجعول، سواء فسرنا بجعلنا العلمية او فسرناه بجعل الحكم المماثل أو فسّرناه بمنشأ جعل المنجزية والمعذرية فإنه مجعول اعتباري، يصح استصحابه، غاية ما في الباب إذا استصحب ترتب على استصحابه المنجزية والمعذرية بالفعل.

إذن ليس المدعى أن المستصحب الحكم التكليفي، إذ لا حكم تكليفي. وليس المدعى أن المستصحب الحجية العقلائية بغض النظر عن إمضائها فيقال لا شك فيها، وليس المدعى أن المستصحب هو جعل الحجية الفعلية فيقال هذا غير معقول لأن الاستصحاب فرع الشك والشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، فكيف يمكن جعلها في فرض القطع بعدمها.

**فالجواب:** أن المدعى هو ابقاء الحجية الانشائية الجعلية لا الحجية الفعلية، ولذلك قالوا الشك في الحجية غير القطع بعدمها فإن ما يشك في حجيته هو الحجية الجعلية وما يقطع بعدمه هو الحجية الفعلية وإلا لا يعقل ان يجتمع الشك والقطع على مصب واحد، فلا محالة ما يراد استصحابه للشك في بقاءه هو الحجية الجعلية، وما يقطع بعدمه هو الحجية الفعلية، وهذا لا يريده استصحابه، ولكن في طول استصحاب الحجية الجعلية يترتب حكم العقل بمنجزيتها أو معذريتها. فينتفي الإشكال.

**المورد الثالث:** هل يوجد طهارة ظاهرية يمكن استصحابها أم لا؟

وذلك يبتني على ما يستفاد من قوله (ع): (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر). فإن في مفاد هذه العبارة مسالك، فإذا قلنا إن مفاد العبارة تعبير أدبي عن ترتيب آثار الطهارة من التنجيز أو التعذير، وليس هذه العبارة جعلاً قانونياً للطهارة. إذن ليس عندنا طهارة ظاهرية. وإذا لم يكن عندنا طهارة ظاهرية فلا وجه لاستصحابها.

وأما إذا قلنا أن عبارة (كل شيء لك نظيف) اعتبار للطهارة، غاية ما في الباب أنه ليس اعتباراً لها واقعاً، لأن المفروض النظر لحال الشك فيها، بل المجعول الطهارة ظاهراً، فمقتضى هذا المفاد وجود طهارة ظاهرية، فلو شُكّ في أن ثوب المصلي أو ثوب الطائف طاهر أم لا فمقتضى هذا الحديث طهارته ظاهراً. وحينئذٍ لو كان لدينا ماءان نشك في طهارتهما فتجري فيها قاعدة الطهارة فيثبت لكلّ منهما طهارة ظاهرية، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما، أي بعد أن حكمنا بطهارة كل منهما طهارة ظاهرية، علمنا بأنه طرأت النجاسة الآن على أحدهما، ولا يعلم ما هو. فنقول حينئذٍ بأن مقتضى العلم الإجمالي تعارض اصالة الطهارة مع كل منهما بالآخر، فسقطت اصال الطهارة بالمعارضة، فالإناء (أ) الذي اجرينا فيه أصالة الطهارة قبل العلم الإجمالي، نستصحب فيه تلك الطهارة الظاهرية التي حكمنا بها قبل حدوث العلم الإجمالي، فإذا كان في إناء (ب) استصحاب أيضاً يتعارضا، وإذا لم يكن في إناء (ب) استصحاب جرى الاستصحاب للطهارة الظاهرية في إناء (أ) بلا معارض وينحل به العلم الإجمالي.

إذن الطهارة الظاهرية بناء على وجودها يجري استصحابها، ويترتب على استصحابها جواز الوضوء بهذا الماء، بل وجوب الوضوء به لو انحصر الماء به، وجواز شربه وعدم الحكم بنجاسة ملاقيه وسائر الآثار.

أما إذا قلنا إنه لا يستفاد من قوله (كل شيء لك نظيف) الا مجرد التنزيل لا أن المشرع اعتبر طهارة، بل ينزل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي فمن الواضح ان التنزيل عرفا ينصرف إلى التنجيز أو التعذير، فالأثر التنجيزي المترتب على الطهارة الواقعية كوجوب الوضوء لو انحصر الماء به، أو الأثر التعبيري وهو جواز الشرب، يترتب، أما لم توجد طهارة ظاهرية كي يجري استصحابها. إذن فالكلام في هذا المورد يبتني على أن المستظهر من الرواية الشريفة هل هو وجود طهارة ظاهرية أم لا؟ **تم الكلام في بحث استصحاب الأحكام الوضعية**.

وقد ثبت أنه يجري في القسم الثالث مما يمكن جعله مستقلاً، كالملكية والزوجية والحجية على كلام والطهارة على كلام.

وقلنا بأن البحث في الصحة والفساد هل هما مجعولان ام لا؟ وأن الطهارة ام اعتباري او واقعي، فهو بحث فقهي لا ندخل فيه.

البحث القادم: التفصيل الأخير في باب الاستصحاب، وهو التفصيل بين الأمور المهمة وغير المهمة. حيث ذهب البعض إلى عدم جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

**والحمد لله رب العالمين.**

### **043**

### وقع البحث في جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

وقد ذكر عين هذا البحث في حجية خبر الثقة، حيث ذهب جمع من الفقهاء لعدم حجية خبر الثقة، في الأمور المهمة، كالأموال والاعراض الخطيرة.

وذكروا بأن قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) تشمل المورد الذي قام فيه خبر ثقة. فإنه لا يخرج عن كونه شبهة واحتمالاً.

وهذا بعينه يجري في المقام ألا وهو إجراء الاستصحاب في الأمور المهمة، والنكتة في ذلك كما أشار إليه السيد الخونساري في جامع المدارك وأشار إليه السيد الأستاذ (دام ظله) في بحث حجية خبر الثقة. ومحصّل الكلام:

أن المبنى والمدرك في حجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب إما الارتكاز أو الروايات. فإن كان المدرك لحجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب الارتكاز سواء كان ارتكازاً عقلائياً أو ارتكازاً متشرعياً فإن المدرك دليل لبي فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو جريان خبر الثقة أو الاستصحاب في غير الأمور المهمة. إذ لا نحرز بناء الارتكاز على إجراءه حتى في مثل الأعراض والدماء، ونفس النكتة في الاستصحاب، حيث ذهبنا سابقا ان مدرك الاستصحاب المدرك العقلائي، فلا نحرز بناء العقلاء على اجراءه في الدماء أو الأعراض أو الأموال الخطيرة. مثلا: إذا كان الشخص كافرا سابقا وشككنا في بقاء كفره إلى الآن من أجل أن يكون كفره مسوغاً لإباحة دمه أو ماله، فهل يجري استصحاب الكفر إلى الآن ويترتب عليه الاستباحة؟ أم لا؟

أو كان الشخص عاقلاً سابقاً وهو ممن ثبت عليه الحد، وشككنا أنه ما زال عاقلاً حتى يجري عليه الحد أم لا؟ فإجراء استصحاب العقل إلى الآن كي يتنقح موضوع إقامة الحد داخل في محل البحث أيضاً. أو إذا شك الرجل أن المرأة اخته من الرضاعة أو اخته النسبية أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم كونها أختاً نسبية على نحو استصحاب العدم الأزلي أو استصحاب عدم ارضاع من أرضعته لها على نحو استصحاب العدم المحمولي، ليتنقح بذلك موضوع نفوذ النكاح؟

أو شككنا أن هذا المال هل سبقت عليه يد مسلم فلا يحل التصرف فيه أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم عدم سبق يد مسلم عليه لتنقيح جواز تملكه بالحيازة ونحو ذلك، فكلّ هذه الموارد هي محل البحث من حيث جريان الاستصحاب في الأمور المهمة.

فإذا كان المدرك البناء العقلائي فلا نحرز بنائهم على ذلك، وإن كان المدرك النصوص فحتى لو ثبت لنا كما ادعاه السيد الشهيد ان رواية العمري وابنه ثقتان انها قطعية السند[[24]](#footnote-24) حتى لا يصح الدور وهو الاستدلال على حجية الخبر بخبر الثقة، مع ذلك التمسك بإطلاقها حتى لفرض قيام خبر الثقة في الامور المهمة غير ممكن لاحتفاف هذا الاطلاق بتوقف المرتكز العقلائي عن إجراء خبر الثقة في الأمور المهمة، وكذلك الكلام في الاستصحاب، فحتى لو سلمنا أن لصحيحتي زرارة الواردتين في باب الطهارة إطلاقاً ولو بمقتضى قوله (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) مع ذلك لا نحرز شمول هذا الإطلاق لمورد توقف العقلاء في إجراء الاستصحاب فيه لاحتفاف هذا الإطلاق بهذه المرتكزات.

نعم، لو لم نحرز توقف العقلاء لكان الأخذ بالإطلاق تاماً، بلحاظ انه ظهور عقلائي لا يتوقف العقلاء بالعمل به فنعمل به، أما إذا احرزنا توقف العقلاء في مورد عن اجراء الامارات الظنية كخبر الثقة وأمثاله فالتمسك بإطلاق صحيح زرارة لمثله غير ممكن. هذا من ناحية الكبرى.

وهناك بحث صغروي تطرق الأعلام إليه في بحث الخمس. وتطرق له السيد الخوئي وسيد المرتقى. وهو: إذا شك في المال أنه مال مسلم أو مال كافر؟ وتصوير المسألة على نحوين: إذ قد تكون الشبهة موضوعية وقد تكون حكمية. **فهنا مطلبان:**

**المطلب الأول**: ما إذا كانت الشبهة موضوعية، بأن لا ندري هل هذا المال مال مسلم فلا يجوز التصرف فيه؟ أم مال كافر فيجوز، في غير أرض الإسلام، بلحاظ أن المستفاد من رواية السفرة (لا يدرى أنها سفرة مسلم أم سفرة مجوسي؟ أن الإمام جوز التصرف بشر الضمان) مما استفيد منها ان أرض الإسلام أمارة على كون المال لمسلم، فالكلام فيما إذا وجد المال في غير أرض الاسلام واحتمل احتمالاً عقلائياً أنه لمسلم.

فتارة نبحث عن مقتضى الحكم الواقعي، وأخرى عن مقتضى الحكم الظاهري.

**أما على بمقتضى الحكم الواقعي، فهنا ثلاثة مسالك:**

**المسلك الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في هذا البحث: أن الأصل حرمة مال الغير، إلا أن يثبت أنه مال كافر حربي، وإلا فالأصل الأولي الواقعي حرمة مال الغير. للرواية المعصومية عن الحجة (عج) فإنه لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره إلا بإذنه). خرج عن مثل هذا المروي قوله (مال الناصب ودمه حلال لك إلا امرأته فإن نكاح أهل الشرك جائز). إذن بما أن الأصل حرمة مال الغير بما يثبت انه لكافر حربي فالأصل الواقعي الأولي هو الحرمة.

**المسلك الثاني**: قامت سيرة عقلائية على حكم واقعي وهو: أن مال الغير محترم، أي كما قامت سيرة عقلائية على أن لكل قوم نكاح وقامت سيرة عقلائية على أن لكل قوم ميتة ومذكى، كذلك قامت سيرة عقلائية على أن الملكية في كل قوم محترمة، وبالتالي ففي طول هذه السيرة العقلائية الممضاة يكون التصرف في مال الغير بدون إذنه ظلما وعدواناً فيكون قبيحاً. ونتيجة هذا المسلك كسابقه.

**المسلك الثالث**: هو المشهور، والذي بنى عليه السيد الخوئي في غير هذا المورد من ان الأصل الأولي هو الإباحة ما لم يثبت أنه مال مسلم، وذلك لأنّ الظاهر من الصحيحة: (الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله، بها حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث)، وكذا في الصحيحة: (لا يحلّ مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه)، بناءً على أنها في مقام التحديد كي يستفاد لها مفهوم وأن مال غير المسلم مباح، بناءاً على هذين ذكروا أن الأصل الأولي هو إباحة المال ما لم يثبت أنه مال مسلم أو مال ذمي أو معاهد أو مستأمن، وإلا فهو مباح. هذا بالنسبة للحكم الواقعي.

**أما بالنسبة للحكم الظاهري**: فبناءً على ما سبق في تنقيح الحكم الواقعي وهو أن الأصل الأولي هو الحرمة ما لم يثبت أنه مال كافر حربي، فلو شككنا ان هذا المال مال كافر حربي أم لا؟ فهل يجري استصحاب عدم كون مالكه كافراً حربياً؟ على نحو استصحاب العدم الأزلي ونحوه؟ ويتنقح بذلك موضوع الحرمة؟ نقول: لا نحتاج الى هذا الاستصحاب ما لم نحرز العكس،

ولكن إذا قلنا بأن الحكم الواقعي هو العكس أي أن الأصل الإباحة ما لم يثبت انه مال مسلم، فهنا يقع البحث: هل يجري استصحاب عدم كونه مال مسلم أما باستصحاب العدم الأزلي أو باستصحاب جده بالكفر ومقتضى كفر جده كفر أولاده ما لم يثبت إسلامهم، فمقتضى هذا الاستصحاب استباحة ماله. فهنا من يمنع جريان الاستصحاب في الأمور المهمة والخطيرة لا يجريه في المقام، وإلا أجراه.

والكلام يقع في أصالة الحل أيضاً، فلو افترضنا ان الاستصحاب لا يجري كما إذا قلنا بأن الاستصحاب العدم الأزلي لا يجري، فهل إذا لم يجري الأصل الموضوعي تصل النوبة للأصل الحكمي وهو أصالة الحل حيث لا ندري ان التصرف فيه حلال أم لا؟ **فنقول**: إذا ثبت لدينا أصل واقعي وهو أن مال المسلم أو الذمي محترم، ومال الكافر الحربي غير محترم، فقطعاً أصالة الحل مقيدة موضوعها، إنما يحل التصرف في ما لم يكن مال مسلم، فإذا شككنا في الموضوع فالتمسك بأصالة الحل مع الشك في الموضوع تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، وإنما يصح التمسك بإصالة الحل إذا لم يثبت عندنا أصل واقعي، بأن لم ندر هل أن الأصل هو الحرمة؟ أم أن الأصل هو الحليّة فلم يتنقح لدينا شيء فوصلت النوبة إلى الأصل الحكمي، فحينئذٍ لا مانع من التسمك بأصالة الحل.

إلا أن سيد المرتقى في (بحث الخمس) أفاد بأن هناك أصلاً ظاهرياً وهو أصالة الاحترام[[25]](#footnote-25)، أي حتى لو ثبّتنا أن الحكم الواقعي هو الحليّة ما لم يثبت أن المال مال مسلم مع ذلك في مقام الظاهر عندنا أصل عقلائي ألا وهو أصالة احترام المال، ما لم يحرز أنه مال كافر حربي أو عدو. ولا يبعد ما ذكره، فإن مبنى العقلاء على التوقف في التصرف في الأموال ما لم يحرز مدرك الإباحة حكما وموضوعاً.

**المطلب الثاني**: إذا كانت الشبهة حكمية، كما إذا شككنا هل أن البوذي أو الصابئي محترم المال أم لا؟ فنحن نعلم أنه مال بوذي أو صابئي وغيره، ولكن شككنا على نحو الشبهة الحكمية هل أنّ هذا العنوان محترم في الشريعة الإسلامية أم لا؟

فإذا وصلت النوبة للشبهة الحكمية ولم يكن لدينا عموم أولي يثبت لنا الحرمة أو الحلية تصل النوبة لأصالة الحل، فإذا وصلت النوبة لأصالة الحل جرى الخلاف، هل أن المرتكز العقلائي يتمسك بهذه الظواهر مع أنّها أمارات ظنية حتى في مثل هذه الموارد المهمة أم لا؟ ونحن تبعا لما أشار إليه السيد الأستاذ (دام ظله) في مكان توقف وتأمل في إجراء مثل هذه الاصول أو الأمارات الظنية في الموارد الخطيرة. يأتي الكلام حول مبحث جديد في باب الاستصحاب وهو:

### ما هو مفاد دليل الاستصحاب

، هو مفاده التمسك باليقين بقاءاً أو النهي عن النقض العملي؟ أو مرجعية اليقين السابق؟ او جعل العلمية للاستصحاب؟ فقد اختلفوا الاعلام حول مفاد (لا تنقض اليقين بالشك).

### 044

وقع البحث في أن دليل الاستصحاب في قوله (ع): (فإنّك كنت على يقين من وضوئك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). وهنا عدة آراء، واتجاهات في تحليل مفاد هذه الجملة.

الإتجاه الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول وأجود التقريرات). محصّل كلامه عدة مطالب:

المطلب الأول: إن علاقة النفس بالعلم على أربع مراحل:

المرحلة الأولى: إنّ النفس إذا واجهت مقدمات العلم انفعلت بها، وانفعال النفس بمقدمات العلم هو الذي دعا بعضهم أن يحدد ان العلم من مقولة الانفعال وإلا فهو في الواقع ليس إلا انفعال النفس مع مقدمات العلم لا ان العلم من مقولة الانفعال.

المرحلة الثانية: في طول انفعال النفس بمقدمات العلم ترتسم في النفس صورة للمعلوم. وهذه الصورة هي المعلوم بالذات، وبما أن هذه الصورة كيف من كيفيات النفس لذلك عرّف بعضهم العلم بأنه من مقولة الكيف.

المرحلة الثالثة: أن هذه الصورة لها إضافة إلى الواقع المعلوم بالعرض، وهذه الإضافة هي ما يُعبّر عنه بالكاشفية، أو ما يُعبّر عنه بأنه على نحو ما به ينظر، أي الوسطية لنيل الواقع.

المرحلة الرابعة: أن الصورة في طول طريقيتها للواقع تقتضي من النفس عقد القلب عليها. فما تقوم به النفس من عقد القلب على الصورة إنما هو بلحاظ مرآتيتها وكاشفيتها عن الواقع. فإن كان الواقع مرغوباً كان عقد القلب منشئاً للسعي نحوه، وإن كان الواقع مبغوضاً كان عقد القلب عليه منشئاً للنفور منه. إذن للنفس مع العلم أربع مراحل، الانفعال بمقدماته، وارتسامه في النفس، وإضافته للواقع، وعقد القلب عليه.

وقد عبّر عنه هذه المراحل في (فوائد الأصول) بأن العلم له صفة نفسانية، وله جهة الكاشفية، وله اقتضاء الجري العملي الذي هو عبارة عن عقد القلب عليه. وزاد على ذلك في (فوائد الأصول) أن العلم مضافاً لكونه كيفاً وكونه كاشفاً وكونه موجباً لعقد القلب عليه ومقتضياً للجري العملي، أنه موضوع للتنجيز والتعذير.

فالعقل العملي متى ما تحقق العلم في النفس حكم العقل العملي أن الواقع المنكشف بهذا العلم منجز عليك، أي أنك مستحق للعقوبة إن خالفته، وإن أخطأته فأنت معذور، فالمنجزية والمعذرية حكمان عقليان للعقل العملي موضوعهما العلم.

المطلب الثاني: أن الشارع لم يتدخل في المرحلة الأولى أو المرحلة الثانية، أي إنفعال النفس بمقدمات العلم أو ارتسام الصورة في أفق النفس، فإنهما جهتان تكوينيتان لا تقبلان الجعل والاعتبار، وإنما تدخل الشارع في المراحل الأخرى لعلاقة النفس بالعلم، فالشارع جعل الأمارة حجة كخبر الثقة، والفتوى، وخبر ذي اليد، ومعنى الحجية التي جعلها الشارع للأمارة أنه جعل الأمارة علماً أي جعلها كاشفة عن الواقع، فالأمارة منزلة منزلة العلم في المرحلة الثالثة وهي إضافة الصورة إلى الواقع، من حيث كونها كاشفة عنه، ومحرزة له. مع غمض النظر عن العمل، أي لم يجعل الأمارة علماً للعمل، فإن العمل على طبق الأمارة حكم عقلي، وأما ما جعله الشارع فهو نفس الكاشفية والمحرزية. كما أن الشارع جعل الأصول المحرزة كالاستصحاب، او المعبر عنها بالتنزيلية جعلها بمنزلة العلم لا في الجهلة الثالثة وهي الكاشفية، بل في الجهة الرابعة أي من حيث اقتضاء العلم للجري العملي على وفقه. حيث إن العلم يقتضي من النفس عقد القلب عليه، وعقد القلب منشأ للجري العملي على وفق الصورة، إما سعياً أو انزجاراً، فلذلك نزّل الأصل كالاستصحاب منزلة العلم لا من جهة الكاشفية، بل من جهة اقتضاءه للجري العملي، وإلا فإن الأصل يتضمن احتمالين كالاستصحاب مثلاً، احتمال مطابقة الواقع، واحتمال مخالفة الواقع، والمشرّع نزّله منزلة العلم في اقتضاءه للجري العملي معتبر أن مؤداه هو الواقع تعبّداً لا من حيث الكاشفية. فلذلك سُمي محرزاً وسمي تنزيلياً، أما انه تنزيلي فلتنزيله منزلة العلم من حيث الجري العملي، وأما لأنه محرز فلأجل التعبد بمؤداه على أنه هو الواقع. ولذلك هناك فرق بين الإحراز في الأماراة، والإحراز في الأصول التنزيلية، فالإحراز في الأمارة، بمعنى تنزيلها منزلة العلم من حيث الكاشفية، والإحراز في الأصل من حيث جعل مؤداه أنه هو الواقع تعبداً. كما أن الشارع جعل الأصول غير التنزيلية كالاحتياط والإباحة والبراءة جعلها منزلة العلم لا من حيث الكاشفية، ولا من حيث اقتضاء الجري العملي بل من حيث المنجزية والمعذرية فقط، فقال للعبد في فرض شكك في الواقع فأنت مؤآخذ به تنجيزا وهذا معنى الاحتياط، أو انت في راحة منه تعذيرا وهذا معنى البراءة، فالشارع لم يجعل منجزية ومعذرية، لأن المنجزية والمعذرية حكمان عقليان لا معنى لجعلهما. وإنما نزّل هذين الأصلين منزلة العلم من حيث الموضوعية للمنجزية والمعذرية، وفي طول تنزيلهما منزلة العلم من هذا الحيث حكم العقل بالمنجزية في أصالة الاحتياط، والمعذرية في أصالة البراءة.

فتبيّن بذلك: أولاً: أن الشارع لم يجعل الأصل التنزيلي كالاستصحاب، علماً، إذ كيف يجعله علماً وقد أخذ الشك في موضوعه، فقال: إنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

فمع لحاظ الشك في الموضوع لا يجتمع ذلك مع الغاء الشك وجعل الأصل علماً، إنما نزّله منزلة العلم من حيث اقتضاء الجري العملي. ثانياً: أن المكلف إذا خالف الاحتياط كما لو فرضنا أن الاحتياط أصل شرعي، وخالفه المكلف فهل يستحق العقوبة على مخالفة الواقع أم على مخالفة الاحتياط، فهنا أفاد في (فوائد الأصول) أن العقوبة على مخالفة الاحتياط، إذ كيف يُعاقب على مخالفة الواقع وهو لم يعلم به، بل فرضه الشارع شاكاً فيه، فبعد فرض الشارع له شاكاً في الواقع كيف يعاقبه على مخالفته والعقاب فرع الوصول؟ إذن فلا محالة العقوبة على مخالفة الأمر بالاحتياط.

المطلب الثالث: أن النهي عن النقض في قوله (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، نهي ولا معنى لتأويله بشيء آخر، فإن مقتضى المراد الاستعمالي انه نهي فكذا مقتضى المراد الجدي، وهو نهي مولوي ولا معنى لحمله على الارشادي، فإن النهي الصادر من المولى ظاهر النهي منه بما هو مولى، لا بما هو مرشد. غايته أنه ليس نهياً حقيقياً بل نهي طريقي، فإن النهي عن شرب الخمر والكذب والغيبة نهي حقيقي، أي أن متعلقه وهو الكذب، هو موطن المفسدة فلذلك نهى عنه نهياً حقيقياً. وأما النهي عن نقض اليقين بالشك، فليس النقض هو موطن الملاك، وإنما موطن الملاك هو الواقع، فلا محالة النهي عن نقض اليقين بالشك نهي طريقي، أي بغرض تنجيز الواقع إن أصاب، والتعذير عنه إن أخطأ. فالفرق بين النهي الحقيقي والطريقي:

أنه في النهي الحقيقي: يتعلق النهي بنفس موطن الملاك، فالعقوبة على نفس فعل متعلق النهي. وأما في النهي الطريقي: فلم يتعلق النهي بنفس موطن الملاك، ولذلك فالعقوبة على مخالفة الواقع إن أصاب لا على مخالفة نفس النهي. إذن فالنهي مجرّد طريق لتنجيز الواقع إن أصاب، والتعذير عنه إن أخطأ.

المطلب الرابع: قال بأن النهي عن نقض اليقين بالشك معناه قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، كما يقوم مقام القطع الطريقي. وذلك لأن المشرّع كما في الأمارة قلنا إنه نزّل الأمارة منزلة العلم من حيث الكاشفية، وهذا يعني قيام الأمارة مقام العلم، سواء كان العلم مجرد طريق، كالعلم بوجوب صلاة الجمعة، أو كان العلم موضوعاً لحكم آخر، فإن علم الفقيه بوجوب صلاة الجمعة موضوع لجواز الإفتاء، فالعلم بحكم موضوع لحكم آخر في حق العالم، فالأمارة بمنزلة العلم الطريقي من حيث المنجزية والمعذرية، الفقيه إذا علم بوجوب الجمعة عليه أن يصلي، والامارة بمنزلة العلم الموضوعي من حيث الاثر الاخر وهو جواز الافتاء لكنها بمنزلة العلم الموضوعي لا من حيث كونه صفة نفسانية، فان الامارة كخبر الثقة ليست صفة نفسانية، كي تنزل منزلة العلم الموضوعي من هذا الحيث وهو الصفتية، وإنما نزلت منزلة القطع الموضوعي من حيث الكاشفية، فهو قطع موضوعي لكنه متضمن ايضا لجهة الكاشفية، وهذا الذي قلنا في الأمارة قلناه في الأصل التنزيلي كالاستصحاب.

وقد ناقشه العراقي في ذلك، يأتي الكلام عنه.

### 045

سبق الكلام في شرح مطلب المحقق النائيني (قده). وحاصله: ان الاستصحاب وسائر الاصول التنزيلية منزلّةٌ منزلة القطع من حيث منشئيته لعقد القلب المقتضي للجري العملي على طبق مؤداه، على أنه هو الواقع.

وهناك عدة ملاحظات على هذا المعنى:

الملاحظة الأولى: أن جميع خصائص القطع، هي خصائص تكوينية واقعية لا يمكن تعلق الجعل بها، فكما أن كون القطع صورة مرتسمة في النفس أمر تكويني لا يعقل تعلق الجعل به كما أفاد المحقق النائيني، كذلك كون القطع عبارة عن إضافة الصورة إلى الواقع على نحو ما به ينظر، أو كون القطع منشئاً لعقد القلب المقتضي للجري العملي على وفقه، كل ذلك خصائص تكوينية لا يمكن تعلق الجعل بها، فلا فرق بين هذه الخصائص كي يقال إن بعض خصائص القطع يمكن الاعتبار لحاظها دون بعض آخر.

الملاحظة الثانية: ما ذكره المحقق العراقي (قده). وتقريب كلامه: أن المحقق النائيني أفاد أن الأصول التنزيلية ومنها الاستصحاب مرجعها إلى تنزيلها منزلة القطع من حيث اقتضاءه لعقد القلب الموجب للجري العملي على وفقه.ولذلك فإنها تقوم مقام القطع الطريقي، والقطع الموضوعي أيضاً.

فهنا ذكر العراقي أن تنزيل الأصل العملي كالاستصحاب منزلة القطع من حيث اقتضاءه للجري العملي، هل هو من حيث كونه محرزاً للواقع، أو مع غمض النظر عن هذه الجهة؟ فإن القطع إنما يقتضي الجري العملي من حيث إنه محرز للواقع، لا أنه يقتضي الجري العملي مع غمض النظر عن هذه الحيثية، فإذا كان القطع يقتضي الجري العملي على وفقه من حيث كونه محرزاً للواقع، فهل التنزيل لوحظت فيه هذه الحيثية أم لا؟

فإذا قلتم إن التنزيل لوحظت فيه هذه الحيثية، أي أن المشرّع نزّل الاستصحاب منزلة القطع من حيث الجري العملي لكونه محرزاً للواقع، لم يبق فرق بين الأصل التنزيلي والأمارة. فإن في كليهما لوحظت حيثية إحراز الواقع.

وأما إذا الغيتم هذه الحيثية وقلتم، إن الاستصحاب وسائر الأصول التنزيلية هو كالقطع من حيث اقتضائه للجري العملي، مع غمض النظر عن حيثية احرازه للواقع، فكيف يقوم حينئذٍ الأصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي؟ مع أن حيثية إحراز القطع للواقع غير ملحوظة في مقام التنزيل، هذا مما لا يمكن وفاء دليل التنزيل به.

ولكن الشيخ الحلي (ره) في تقرير كلام شيخه النائيني، نقل أن النائيني عدل في دورته الأخيرة (طبع صيدا)، عن هذه الصياغة. وهو يشير إلى ما ورد في أجود التقريرات. حيث ذكر ان المجعول في الاصل التنزيلي كالاستصحاب هو الوسطية في الإثبات، لكن لا من حيث انكشاف الواقع، بل من حيث اقتضاءه للجري العملي. وهنا أصبح الكلام مجملاً لأن معنى الوسيطة في الإثبات يعني الطريقية والعلمية، فإن ما هو وسط في الإثبات بالذات هو العلم، وما سواه وسط بالعرض،

فعندما يقال: المجعول في الأصل التنزيلي الوسطية في الإثبات، أي أن المجعول في الأصل التنزيلي هو العلمية، فإما أن يلاحظ كاشفية العلم عن الواقع في مقام التنزيل، أو لا. فإذا لوحظ الكاشفية بأن يقول المحقق (ره) إن الاستصحاب منزّل منزلة العلم في وسطيته للإثبات لكن المقصود أولاً وبالذات هو اقتضاءه للجري العملي، وأما انكشاف الواقع به فهو مقصود ثانياً وبالتبع، وليس مقصوداً أولاً وبالذات، فهذا بخلاف الأمارة كخبر الثقة، فإنه منزل منزلة العلم في وسطيته لإثبات بحيث يكون المقصود أولاً وبالذات انكشاف الواقع. فهذا المقدار من الفرق لا يشّكل فرقاً جوهرياً بين الأمارة والأصل التنزيلي.

وأما إذا كان مقصود المحقق، أن الاستصحاب والأصول التنزيلية اعتبر فيها الوسطية في الإثبات لكن فقط من حيث اقتضاء الجري العملي بمعنى عدم لحاظ حيثية الانكشاف. فهذا تفكيك بين المتلازمين عرفاً وهو مستهجن، لأن أوضح لوازم العلم والوسطية في الإثبات هو انكشاف الواقع به، فهذا نظير أن يقال: الوجه الجميل قمر جميل. لكن لا من حيث الجمال، بل من حيث آثاره التكوينية مثلاً. فإن هذا تفكيك بين الملزوم وأوضح لوازمه في مقام التنزيل وهو تفكيك مستهجن لا تنزل عليه الاعتبارات القانونية.

والنتيجة: أن صياغة (فوائد الأصول)، أو صياغة (أجود التقريرات) لا تفي مقام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، خصوصا ما ركز عليه العراقي من ان القطع انكشاف للواقع الحقيقي، بينما المجعول في الأصل التنزيلي هو اعتبار مؤداه واقعاً، أي أن مؤداه واقع تعبّدي لا واقع حقيقي. فلذلك يمكن أن تجعل الأمارة كالقطع، لأن الأمارة كخبر الثقة تعبد للواقع الحقيقي، ولذلك قيل فيها: إن المجعول فيها الكاشفية والعلمية. بينما في الأصل مؤداه احراز وجداني للواقع التعبدي، لا إحراز تعبدي للواقع الحقيقي، كما هو في مؤدى الأمارة ومدلولها، فمع هذا الفرق بينهما كيف يقوم الأصل التنزيلي مقام القطع الموضوعي؟

الملاحظة الثالثة: ما ذكره المحقق العراقي (قده) أيضاً. ومحصله:

أن في كلام الميرزا النائيني لحاظين متهافتين:

اللحاظ الاول: ما ذكره في بحث عدم حجية الاستصحاب عند الشك في المقتضي. حيث أفاد بأن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، هو النهي عن النقض العملي للمتيقن، وإنما اليقين اخذ مجرد مشير إلى المتيقن وإلا المراد الملحوظ للمولى هو النهي العملي للمتيقن، والمصحح لإسناد النقض إلى اليقين، اقتضاء المتيقن للبقاء، ولأجل ذلك يترتب على هذا اللحاظ آثار:

الأثر الأول: أن مرجع النهي عن النقض العملي إلى ترتيب آثار المتيقن لا آثار اليقين.

الأثر الثاني: أن الاستصحاب لا يجري في مورد الشك في المقتضي. إذ ما دام اليقين غير ملحوظ وإنما النظر للمتيقن، وإنما صح إسناد النقض إلى اليقين لأن في المتيقن اقتضاء للبقاء، إذ لو لم يكن في المتيقن اقتضاء البقاء، لكان اليقين منتقضاً بنفسه، لا حاجة إلى النهي عن نقضه، فالنهي عن نقضه معناه أن في المتيقن اقتضاء البقاء، فلذلك لا يجري الاستصحاب عند الشك في أصل الاقتضاء، وإنما يختص بمورد الشك في الرافع.

الأثر الثالث: أن الاستصحاب بناءاً على هذا اللحاظ لا يقوم مقام القطع الموضوعي لان القطع واليقين غير منظور وإنما المنظور هو المتيقن، فهذا ما أفاده في ذلك البحث. اللحاظ الثاني، ما ذكره في هذا البحث، حيث قال: أن المراد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين، فاليقين ملحوظ في ذاته وهذا يترتب عليه آثار عكسية:

الأثر الأول: ان المراد الجدي ترتيب آثار اليقين. الأثر الثاني: أن الاستصحاب يجري في مورد الشك في الرافع ومورد الشك في المقتضي، لأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين ليس هو اقتضاء المتيقن للبقاء، بل لما في اليقين من جهة الرسوخ والاستحكام في النفس، ولا فرق في ذلك بين اليقين في مورد الشك في الرافع أو اليقين في مورد الشك في المقتضي.

الأثر الثالث: أنه ما دام الملحوظ هو النهي عن اليقين بما هو يقين يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فاللحاظان متهافتان والجمع بينهما غير ممكن، بأن يلحظ اليقين على نحو المشيرية المحضة وعلى نحو الموضوعية. فإما عن يتنازل عن لحاظه السابق، إذن يجري الاستصحاب حتى في مورد الشك في المقتضي، أو يتنازل عن كلامه الأخير فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟ وحاول السيد الشهيد وشيخنا الأستاذ لدفع كلام العراقي. هذا ما يأتي عنه الكلام.

### 046

ذكرنا فيما سبق، أن المحقق العراقي (قده) أشكل على المحقق النائيني (قده) بأن كلامه متهافت.

في مورد ذكر أن النهي عن نقض اليقين مرجعه إلى النهي عن المتيقن.

وأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين اقتضاء المتيقن للبقاء. ومقتضى ذلك اختصاص جريان الاستصحاب في مورد الشك في الرافع. بينما ذكر في المقام أن النهي هو نهي عن النقض العملي لليقين في نفسه، ولأجل ذلك فإن الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقي والقطع الموضوعي، وهذان الكلامان متهافتان. إلا أن هناك محاولتين لذب الإشكال عن المحقق النائيني:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الصدر (قده)[[26]](#footnote-26). ومحصل كلامه عدة مطالب:

المطلب الأول: إن مقصود النائيني هو الكناية في المقام عن التعبد ببقاء اليقين. وبيان ذلك: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مشتمل على مرادين: مراد استعمالي، ومراد جدي. فالمراد الاستعمالي هو النهي عن النقض العملي للمتيقن، واليقين لوحظ مشيراً وطريقاً للمتيقن، وإلا فالمراد الاستعمالي من هذه الجملة هو النهي عن نقض المتيقن عملاً.

لكن هذا ليس مراداً جدياً، بل المراد الجدي هو تعبد الشارع ببقاء اليقين، أي أن اليقين السابق ما زال باقياً بنظر الشارع، والسر في ذلك: أن في البين ملازمة بين النهي عن نقض اليقين وبين التعبد ببقاء اليقين. فهناك ملزوم ولازم.

الملزوم هو عدم انتقاض اليقين حقيقة، واللازم عدم نقضه عملاً. لأنه إذا كان اليقين باقياً حقيقةً فمقتضى ذلك أن الجري العملي سيكون على وفقه، فإذا بقي اليقين بقي الجري العملي على وفقه. وإذا انتقض اليقين حقيقة انتقض الجري العملي على وفقه، إذن فالنقض العملي لازم للنقض الحقيقي، والجري العملي لازم للبقاء الحقيقي، فالمشرّع لأجل وجود الملازمة نهى عن اللازم وهو النقض العملي، كنايةً عن بقاء عدم الملزوم، فهو نهى عن النقض العملي لليقين، مريداً ابقاء اليقين تعبداً في مرحلة الشك. إذن ليس مراد النائيني أن الحديث مفاده الجدي هو النهي عن النقض العملي، وإنما هذا الظهور مراد استعمالي، أما المراد الجدي منه فهو الكناية عن بقاء اليقين تعبداً في مرحلة الشك.

الأمر الثاني: لماذا لم تجعل ما هو الظاهر مرادا ًجدياً، فإنك تسلّم أن فقرة (وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، هو النهي المولوي عن النقض العملي لليقين، فلماذا لا تعتبر هذا الظاهر هو المراد الجدي؟

قال: لا يعقل أن يكون النهي هنا مولوياً تحريمياً، لان المستصحب قد يكون حكماً إلزامياً، كاستصحاب الحرمة او استصحاب النجاسة، وقد يكون المستصحب حكماً ترخيصياً، كما هو مورد صحيحتي زرارة، حيث إن المستصحب فيهما الطهارة، والطهارة حكم ترخيصي، فلا معنى للإلزام باستصحاب الطهارة، فبما أن المستصحب قد يكون ترخيصاً أو موضوعاً للترخيص، لذلك قلنا بأن النهي هنا مجرد مراد استعمالي، وإلا فالمراد الجدي الكناية عن بقاء اليقين بالمستصحب أيّاً كان المستصحب، سواء كان حكماً إلزامياً أم كان حكماً ترخيصياً.

الأمر الثالث: إن قلت: سلّمنا أن النهي في المقام كناية، لكن لماذا جعلتم المكني عنه التعبد ببقاء اليقين؟ لماذا لم تجعلوا المكني عنه التعبد ببقاء المتيقن؟

مثلاً: إذا كان المستصحب هو النجاسة، فقال الشارع، لا تنقض اليقين بالشك، وهذا النهي كناية. فنسأل: كما يمكن أن يكون كناية عن بقاء اليقين، فكأن الشارع قال: إن يقينك بالنجاسة ما زال باقياً، يمكن أن يكون كناية عن بقاء نفس المتيقن، فكأن الشارع قال: إن النجاسة ما زالت باقيةً في حقك. فلماذا صرفتم الكناية للتعبد ببقاء اليقين؟

قلت: صحيح أننا لو خلينا والنهي لاحتملنا الأمرين: الكناية عن بقاء اليقين، والكناية عن بقاء المتيقن.

ولكن حيث ان سياق أدلة الاستصحاب سياق جعل الحجية، فالشارع هنا في مقام جعل الحجية، ينصرف مفاد الحديث إلى ما هو المجعول في باب الحجية لدى المرتكز العقلائي. فلأن هذه الروايات محفوفة بالارتكاز العقلائي، وهي في سياق جعل الحجية، فاحتفافها بالارتكاز يصرف مدلولها إلى ما هو المجعول لدى المرتكز العقلائي. فما هو المجعول عندهم؟

فإذا رجعنا للمرتكز العقلائي في باب الحجج رأينا أن المجعول عندهم جعل الطريقية للطريق. مثلاً: خبر الثقة حجة. يعني أن المقنن نظر إلى خبر الثقة، وجعل له الطريقية، أو: سوق المسلمين حجة. يعني أن المقنن نظر إلى نفس سوق المسلمين وجعل لها الحجية والطريقية، فعندما يقول خذوا بسوق المسلمين لا يعني انه يتعبد بالحلية وانما يجعل لسوق المسلمين طريقية، كذلك في المقام، إذا قال: (لا تنقض اليقين بالشك) وهو في سياق جعل الحجية، فمعنى جعل الحجية النظر الى اليقين، لأنّ اليقين طريق فيقول: اليقين السابق جعلته له الطريقية، بأن تعبدت ببقاءه. فمقتضى احتفاف الرواية بالمرتكز العقلائي أن المنصرف من الكناية هو الكناية عن بقاء اليقين لا الكناية عن بقاء المتيقن.

والنتيجة: أن المحقق العراقي تصور أن المراد الجدي عند النائيني هو النهي التحريمي للنقض العملي لليقين، فقال ان النهي عن نقض اليقين اما بما هو مشير للمتيقن، أو بما هو يقين، على نحو الموضوعية، فإن كان النهي عن نقضه بما هو مشير فالنظر للمتيقن، إذن لا يقوم الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي، لأن اليقين غير ملحوظ، وإنما الملحوظ هو المتيقن.

وإن كان النهي عن نقضه بما هو يقين على نحو الموضوعية، مع غمض النظر عن المتيقن، قام الاستصحاب مقامه حتى في القطع الموضوعي، لكن لا يختص الاستصحاب حينئذٍ بمورد الشك في الرافع، بل يشمل الشك في المقتضي، لأن لليقين موضوعية، مع غمض النظر عن المتيقن. إلا كان كلّ ذلك لأن العراقي تصور أن المراد الجدي هو النهي عن النقض العملي لليقين.

ولكن، نقول: إن هذه الجملة كناية، أي مشتملة على مرادين، فبلحاظ المراد الاستعمالي أثر، وبلحاظ المراد الجدي أثر آخر،

فإذا نظرنا إلى المراد الاستعمالي وجدنا أنه نهي عن النقض العملي لليقين بما هو مشير للمتيقن. وحينئذٍ فالمصحح لإسناد النقض لليقين أن في المتيقن اقتضاءً للبقاء، وهذا يعني اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع. هذا بالنظر للمراد الاستعمالي.

وأما المراد الجدي، نجد أن النهي كناية عن التعبد ببقاء اليقين.

اذن بحسب المراد الجدي لوحظ نفس اليقين، وبهذا اللحاظ يقوم الاستصحاب مقام اليقين سواء كان طريقياً أو موضوعياً، فلا تهافت بين كلامي المحقق النائيني. فهو من جهة لاحظ اليقين مشيراً، ومن جهة لاحظ اليقين في نفسه، وبلحاظ خص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، وبلحاظ جرى الاستصحاب في مورد اليقين الموضوعي.

وردت اشكالات على هذه المحاولة:

الإشكال الأول: إن ظاهر كلام النائيني بشكل صريح، ان مؤدى هذه الفقرة جداً هو النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين، والسر في ذلك:

أن المحقق النائيني ذكر بأنه لماذا لا نحمل النهي عن كونه نهياً عن النقض الحقيقي، فلماذا نعتبر النهي نهياً عن النقض العملي؟ فلنقل إنه نهي عن النقض الحقيقي، لأن العبارة قالت: لا تنقض اليقين.

فقال: لأن النقض الحقيقي غير اختياري، فالمكلف إما على يقين أو زال يقينه، فإن كان على يقين فلا معنى لأن يقال لا تنقض يقينك، وإن لم يكن على يقين فلا معنى لنقضه وقد انتقض بنفسه، فلأجل أن النقض الحقيقي في المقام لا معنى للنهي عنه قال النائيني إذن المراد هو النقض العملي، فلو كان نظر النائيني فقط للمراد الاستعمالي دون المراد الجدي فلا حاجة لأن يرفع يده عن النقض الحقيقي ويذهب للنقض العملي، فإنه لا مانع من النهي عن النقض الحقيقي على مستوى الاستعمال ما دام ليس مراداً جدياً، وإنما الذي يجعلنا أن نرفع اليد عن النهي عن النقض الحقيقي بإرادة النقض العملي إذا كان نظرنا للمراد الجدي، وإلا بحسب المراد الاستعمالي لا اشكال في النهي الحقيقي كناية عن بقاء اليقين. فنفس كلام النائيني هو ظاهر ظهوراً صريحاً واضحاً في أن مراده الجدي هو النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين.

### 047

كان الكلام في عرض الملاحظات على ما أفاده السيد الصدر (قده)، وذكرنا، أن الملاحظة الأولى تتلّخص في أن ما أفيد منافٍ لكلمات المحقق النائيني (قده).

وقد أضاف في مباحث الاصول تقريراً لكلام السيد الصدر، أنه يمكن تقريب الكناية بالمحافظة على النهي عن النقض الحقيقي، بأن نقول: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، ليس نهياً عن النقض العملي، بل هو نهي عن النقض الحقيقي، والنقض الحقيقي وإن كان غير مقدور للمكلف لأن المكلف إما واجد لليقين، أو فاقد له، فلا يعقل منه نقض حقيقي لليقين، ولكن إنما لا يعقل النهي عن النقض الحقيقي إذا كان النهي مراداً جدياً.

أما إذا كان النهي مجرد مراد استعمالي فلا مانع من التحفظ على ظاهر الجملة من كون المنهي عنه النقض الحقيقي. غاية ما في الباب أن علمنا بأن اليقين قد انتقض واقعاً، لأنّ مفروض البحث هو ان الاستصحاب فرع الشك في البقاء، والشك في البقاء يعني انتقاض اليقين واقعاً، فنحن نعلم بأن اليقين منتقض فكيف ينهى عن نقضه وهو منتقض؟ إذن العلم بأنه منتقض هو بنفسه قرينة على أن النهي ليس مراداً جدياً وإنما النهي كناية عن التعبد ببقاء اليقين، فكأن الشارع عندما قال: (لا تنقض اليقين بالشك)، أي يقينك بالحدوث ما زال باقياً، فالنهي عن نقض اليقين مجرد مراد استعمالي، والمراد الجدي هو التعبد ببقاء اليقين.

والنتيجة أننا مع التحفظ على النقض الحقيقي يمكن أن نصل إلى الكناية، بل هذا الطريق أقرب وأسهل من حمل النقض على النقض العملي، لأننا به نحافظ على ظاهر النقض من كونه نقضاً حقيقياً.

وما ذكره بغض النظر عن صحته وعدم صحته، يتنافى مع تصريح المحقق النائيني، بأن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي للمتيقن بواسطة اليقين[[27]](#footnote-27)، وبالتالي فلا يفيد ما ذكره دفاعاً عن المحقق النائيني.

**الملاحظة الثانية**: أفاد (قده) أنه لا يمكن حمل النهي على كونه نهياً مولوياً تحريمياً، لأنه لو كان نهياً تحريمياً لم ينسجم مع الاستصحاب، إذ لو كان نهياً تحريمياً لكان ملزماً، بينما الاستصحاب ليس ملزماً، لأنّ الاستصحاب قد يكون لحكم ترخيصي، أو لموضوع حكم ترخيصي، كاستصحاب طهارة الماء لجواز شربه، أو استصحاب طهارة الماء لجواز الوضوء به، أو استصحاب حلية الحيوان لجواز أكله بعد تذكيته، فإنه في هذه الموارد ليس الاستصحاب ملزماً، بل بإمكان المكلف العمل بالاحتياط إذ المستصحب حكم ترخيصي، فالنتيجة كيف نجعل المراد الجدي لقوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو النهي المولوي التحريمي مع أن الاستصحاب ليس ملزماً، فهذا مؤكد لنا أن مراد النائيني هنا ليس النهي التحريمي، بل مراده مجرد الكناية عن التعبد ببقاء اليقين.

**ولكن، يلاحظ على ما اُفيد:**

أن سياق كلمات الميرزا النائيني (قده) أن النهي نهي طريقي، لا نهي نفسي، فهو وإن كان نهياً مولوياً تحريمياً إلا أنه نهي طريقي لا نفسي.

وبيان ذلك: كما ذكر هو نفسه (قده) في بحث ادلة الأمر بالتعلم في خاتمة البراءة، من أن قوله (ع): (ما عملت؟ فيقول ما علمت، فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل؟ ولله الحجة البالغة)، أن الأمر بالتعلم هل هو أمر نفسي كما ذهب اليه الأردبيلي (قده)؟ أم أنه أمر مولوي لكنه طريقي، فهناك فرق بين الأمر النفسي والأمر الطريقي:

فالأمر النفسي أمر بداعي البعث نحو متعلقه لملاك في متعلقه، فعندما يقول: {كتب عليكم الصيام} فهو أمر بداعي البعث نحو الصوم لملاك في الصوم.

أما الأمر الطريقي: فهو أمر بداعي تنجيز الواقع لملاك طريقي في متعلقه، فالأمر بالتعلم وإن كان أمراً مولوياً لكنه صادر بداعي تنجيز الأحكام الواقعية التي يجهلها المكلف، لملاك طريقي في التعلم، حيث إن التعلم طريق لمعرفة الأحكام. لأجل ذلك قالوا: إن مخالفة الأمر بالتعلم لا يترتب عليها عقوبة، إذ لم يرتكب ما فيه مفسدة، إذ لم يضيّع ملاكاً نفسياً للمولى، غاية الأمر إن تركه للتعلم إن استلزم مخالفة الواقع استحق العقوبة على مخالفة الواقع وإلا فلا شيء عليه من ناحية الواقع.

إذن الأمر بالتعلم أمر مولوي طريقي، لأنه بداعي تنجيز الحكم الواقعي لملاك في الاستطراق لا لملاك نفسي في المتعلق نفسه. كذلك الأمر في المقام، فإن قول المولى (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ليس نهيا بداعي الزجر عن النقض العملي لملاك في النقض، أي لمفسدة في النقض، وإنما هو نهي بداعي تنقيح الواقع إما تنجيزاً إن أصاب، أو تعذيراً إن أخطأ، لملاك في الاستطراق بالاستصحاب للواقع المشكوك، فبما انه نهي طريقي لا معنى للقول انه لو كان نهيا تحريميا لكان ملزما والالزام يتنافى مع جريان الاستصحاب في الأحكام الترخيصية، إذ هذا إنما يأتي لو كان النهي نهياً نفسياً، أما وهو نهي طريقي فليس المكلف ملزما بالأخذ به، إذ هو مجرد طريق لتنقيح حال الواقع وإلا فيمكن للمكلف العمل بالاحتياط، أو بناءاً على جريان البراءة الشرعية في مورد الاستصحاب الترخيصي يلجأ إلى إجراء البراءة.

فلعله لأجل توهم النهي التحريمي النفسي وجّه كلام النائيني بهذا التوجيه.

**الملاحظة الثالثة**: ما ذكره نفس السيد الصدر إشكالاً على نفسه ودفعه.

بيان ذلك: إذا التزمنا أن في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مرادين: مراداً استعمالياً وهو النهي عن النقض العملي لليقين، ومراداً كنائياً وهو التعبد ببقاء اليقين. لو سلمنا بذلك، فالمراد الكنائي مجمل لأننا لا ندري هل أن تعبد الشارع ببقاء اليقين من جهة الآثار العقلية، وهي التنجيز والتعذير؟ أم من جهة الآثار الشرعية وهي قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟ فبما أن المراد الكنائي مجمل بين الأثرين، الأثر العقلي أو الأثر الشرعي، فمن اين نعلم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي؟

فإن قلت: هذا هو مقتضى الإطلاق، فإنه إذا قال: نزّلت الاستصحاب منزلة اليقين، فمقتضى الاطلاق شموله للأثر العقلي والأثر الشرعي.

قلت: ليس الكلام في المفاد المطابقي، حتى نتمسك بالإطلاق، إنما الكلام في المراد الكنائي، فلو كان التنزيل مراداً مطابقياً لتمسكنا بإطلاقه لأنّ مدلول الدليل بالمطابقة هو التنزيل فنتمسك بإطلاقه الا ان المفروض ان المدلول المطابقي هو النهي العملي لليقين وليس فيه تنزيل كي نتمسك بإطلاقه إنما المراد الكنائي هو التنزيل وبما انه مراد كنائي وليس لفظيا كي نتمسك بإطلاقه فيبقى المراد الكنائي مجملاً بين الأثر الشرعي والأثر العقلي، فمن أين استفدتم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مع أن المراد الكنائي مجملٌ؟.

يأتي جوابه غداً إن شاء الله تعالى.

### 048

ذكرنا فيما سبق الملاحظة الثالثة على ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن هنا مراداً استعمالياً، وهو النهي عن النقض العملي، ومراداً جدياً وهو الكناية عن اعتبار بقاء اليقين، وقلنا لعل المراد الكنائي هو اعتبار بقاء اليقين بلحاظ الآثار العقلية وهي المنجزية والمعذرية، لا بلحاظ الآثار الشرعية ومنها قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، فما هو الرافع لإجمال المراد الجدي؟

**وهنا أجوبة ثلاثة:**

**الجواب الأول:** أن معقد الإطلاق لا يعتبر فيه أن يكون مدلولاً مطابقياً، ولا يعتبر فيه أن يكون مدلولاً لفظياً، بل معقد الإطلاق ما هو مقصود بالبيان، فكل مطلب هو المقصود الأصلي بالبيان فهو معقد الإطلاق سواء كان مدلولاً مطابقياً أم التزامياً، سواء كان مدلولاً لفظيا أم كنائياً، ففي المقام حيث إن المقصود الأصلي بالبيان هو المراد الكنائي وهو اعتبار بقاء اليقين، إذن فهذا المقصود الاصلي بالبيان هو معقد الإطلاق، فيمكن أن يتمسك بإطلاقه من أجل إثبات شمول التنزيل لقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، أي شمول التنزيل للأثر العقلي والأثر الشرعي.

**الجواب الثاني:** أن يقال بأن تنزيل الاستصحاب منزلة اليقين بلحاظ الأثر العقلي غير وارد أصلاً، فيتعين أن يكون التنزيل بلحاظ الأثر الشرعي، والسر في ذلك لوجه إثبات ووجه ثبوتي:

**أما الوجه الإثباتي**: فإن سياق الدليل سياق التنزيل، وظاهر التنزيل الصادر من الشارع أنه تنزيل بلحاظ آثار الشارع لا أنه تنزيل بلحاظ الآثار العقلية، فمقتضى ظهور الدليل في كونه في مقام التنزيل الصادر من الشارع أنه تنزيل شرعي، والتنزيل الشرعي إنما ينصرف للآثار الشرعية، لا للآثار العقلية، نعم في طول التنزيل الشرعي بلحاظ الأثر الشرعي يترتب قهراً الآثار العقلية، من التنجيز والتعذير.

**أما الوجه الثبوتي**: ما ورد في كلمات النائيني (قده) في غير مورد، وهو أنه لا يعقل من حاكم أن يتصرف في موضوع حكم حاكم آخر، بيان ذلك: أن لدينا في المقام حاكمين: الحاكم الأول: هو العقل، الذي يحكم بالتنجيز والتعذير، إلا أن موضوع حكمه هو العلم، فالعقل يقول: إن علمت تنجز الواقع، أو كنت معذوراً، فموضوع الحكم العقلي هو العلم، وعندنا حاكم آخر وهو الشرع، الذي يريد تنزيل الاستصحاب منزلة العلم، فهل يستطيع الحاكم الثاني وهو الشارع أن يتصرف في موضوع حكم الحاكم الأول من دون حكم جديد؟ بأن يقول: قال الحاكم الأول العلم موضوع للتنجيز والتعذير، وأنا أقول الاستصحاب علم، من دون أن أصدر حكماً من قبلي وإنما اتصرف في موضوع حكم الحاكم الأول بالتوسعة. فهنا يقول النائيني بأن هذا غير معقول، لأن لكلّ حكم موضوعاً محدداً، فما لم يكن المتصرف نفس الحاكم إذن لا يعقل من حاكم آخر أن يتحفظ على حكم الأول ولكن يقوم بتوسعة موضوعه، فهذا خلف كون الموضوع لدى الحاكم الأول محدداً.

إذن بالنتيجة بما أن حكم أحد له موضوع محدد فلا يعقل من حاكم آخر التصرف في موضوع حكمه، فالشارع بما هو شارع لا يعقل أن يقول إن غرضي من تنزيل الاستصحاب منزلة العلم هو التحفظ على الحكم العقلي وترتيب آثاره على هذا التنزيل، فإنه من قبيل تصرف حاكم في موضوع حكم حاكم اخر، فلاجل ان هذا غير معقول اذن لا محالة يتعين كون التنزيل في المقام بلحاظ الآثار الشرعية.

**الجواب الثالث**: ما ذكره السيد الشهيد: أن النائيني في المقام لا يدعي التنزيل، حتى نشكل بأن هذا التنزيل مجمل ولا ندري أنه ناظر للأثر العقلي أو الأثر الشرعي، بل لا تنزيل في المقام، وإنما الحاصل في المقام أن الشارع ابتداءا ًاعتبر الاستصحاب علماً. لأن معنى قول الشارع: اعتبر اليقين باقياً، واليقين علم، معناه اعتبار الاستصحاب علما، فليس هناك ثمة تنزيل، بل مجرد اعتبار الاستصحاب علماً. ومن الواضح أنه بمجرد اعتبار الاستصحاب علماً تترتب عليه سائر الآثار عقلية وشرعية.

لكن هذا الجواب مبني على ما فهمه السيد الشهيد، ولكن كما ذكرنا ان الظاهر من كلام النائيني أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين. وهذه الملاحظة غير واردة.

**الملاحظة الرابعة:** قد يقال بأن الخصوصيات الواردة في مقام الاستعمال، لبيان المراد الاستعمالي لا تصلح قرينة على خصوصيات المراد الجدي وذلك لأن الغرض من هذه الخصوصيات مجرد تحديد المراد الاستعمالي، فهي من مذكور استطراقاً لا أنها مقصودة بالبيان كي يتكئ عليها لمعرفة خصوصيات المراد الجدي. ففي المقام إذا كان قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مجرد كناية، أي أن التعبير بالنقض ليس ملحوظاً في نفسه وإنما هو ملحوظ استطراقاً، فالتعبير بالنقض لا للكشف عن المراد الجدي، بل لبيان المراد الاستعمالي، إذن فكيف يتكأ على التعبير بالنقض فيقال إن إسناد النقض لليقين دال على اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع ولا يشمل الشك في المقتضي مع أنه تعبير لغرض في المراد الاستعمالي لا لحديث عن المراد الجدي، فلو كان مراد النائيني كما قال السيد الصدر ان هذا التعبير مجرد كناية اي ان خصوصياته لا دخل لها كما لو قيل زيد كثير الرماد، وأمثال ذلك، فإن هذه الخصوصيات لا علاقة لها بالمراد الجدي، لأن الغرض من كل هذه التعبيرات مع اختلافها هو الكناية عن الكرم، فكيف اتكأ النائيني على أن اسناد النقض لليقين كاشف عن ضيق الاستصحاب وعدم شموله لمورد الشك في المقتضي.

لكن المستفاد من كلمات سيدنا الخوئي (قده) في غير مورد أن استخدام المتكلم لبعض الخصوصيات دون غيرها وإن كان في مقام الكناية والإرشاد فإنها كاشفة عن ضيق المراد الجدي، وقد طبّق هذا في الفقه، مثلا قوله (ع) (ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء) فإن هذه الرواية في مقام الكناية والإرشاد إلى نجاسة الملاقي فقط، أي ملاقي المتنجس المائع متنجس، لذلك قال ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء. فهو في مقام الإرشاد لهذا، لكن مع ذلك فإن لكلمة يغسل خصوصية، وإلا لعبر بغيرها، فالتعبير بغيرها كاشف عن أنه يتحدث عما يقبل الغسل، لا مطلقاً حتى في ما لا يقبل الغسل، فلو فرضنا أن ملاقي المتنجس مائع مضاف، كالعصير، فهل تشمله الرواية؟ يقول لا نستطيع شمولها، لأن هذه الرواية وإن كانت إرشادا إلى نجاسة الملاقي لكن التعبير بـ(يغسل)كاشف عن ضيق المراد الجدي وهو النظر للملاقي القابل للغسل، كما انه في حديث لا تعاد قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود)، وإن كان الحديث مجرد كناية وإرشاد إلى صحة الصلاة، اي ان الصلاة صحيحة إن لم تخل بأحد الخمسة، مع أنه كناية لكن لما عبر بكلمة تعاد فلهذه الكلمة خصوصية وهي إنما يصح التعبير بـ(تعاد، ولا تعاد) في مورد وجود مقتض للإعادة، فاذا وجد مقتض للإعادة يصح التعبير بأعاد ولا يعاد، واما إذا لم يكن هنا متقض للإعادة فلا معنى للتعبير بأعاد ولا تعاد. وهنا إذا اخل المكلف بشيء اثناء صلاته غير الخمسة فإن كان ملتفتاً للخلل حين وقوعه فلا مقتضي للإعادة، لأنه إذا التفت للخلل فهو مخاطب بنفس الأمر الأول بأن يقول له المولى (صلِّ)، فلا يوجد مقتضي للإعادة بل المقتضي للأمر الأول. بينما إذا لم يلتفت للخل إلا بعد وقوعه فهنا لا يخاطب بالأمر الاول انما يخاطب بـ(أعد)، فيوجد مقتضٍ للإعادة، بأن يقال له: أعد. فإذن التعبير بقوله (لا تعاد الصلاة) إن كان يصح فإنما يصح في مورد المقتضي للإعادة، وهو من التفت للخلل بعد وقوعه، فمقتضى ذلك اختصاص حديث لا تعاد بمن التفت للخلل بعد وقوعه ولا يشمل من التفت للخل بعد وقوعه وإن كان مضطراً أو مكرهاً.

والنتيجة ان سيدنا الخوئي على طبق هذه القاعدة يقول حتى الالفاظ المستخدمة في مقام الكناية والإرشاد، ما دام المقنن في مقام التقنين استخدمها فإنها تكشف عن ضيق المراد الجدي، فيصح للنائيني أن يقول هنا: إن قوله(ع): (لا تنقض اليقين بالشك) وإن كان كناية لكن عندما عبّر بالنقض ولم يعبر بغيره فهذا يكشف عن ضيق مراده الجدي وهو اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، لأنه في ذلك المورد يصح اسناد النقض إلى اليقين، وإلا إذا شك في أصل المقتضي فحينئذٍ الانتقاض حصل فلا معنى للنهي عن نقضه. مثلاً: من شك في بقاء الخيار (خيار الحيوان) بعد مرور ثلاثة أيام، فهذا شك في المقتضي لا في الرافع، فاليقين منتقض في ذاته فلا معنى لنهيه عن نقضه، إذن النقض عن نقض اليقين خصوصية يستفاد منها اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع، وإن كانت هذه الخصوصية في مقام الكناية والإرشاد.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 049

ذكرنا فيما سبق، أن مسلك المحقق النائيني (قده) في مفاد دليل الاستصحاب، هو النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي لليقين. وذكرنا أن المحقق العراقي أشكل عليه بإشكالين. وكان الإشكال الثاني منصباً على التهافت بين كلامي المحقق النائيني، حيث إن المحقق في بحث جريان الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي ذكر هناك بأن الاستصحاب لا يجري في مورد الشك في المقتضي، ويختص بمورد الشك في الرافع، وذلك لأن الملحوظ لبّاً في قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك. هو المتيقن، واليقين لوحظ مشيراً. بينما لما وصل لهذا البحث وهو قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أفاد بأن اليقين ملحوظ في دليل الاستصحاب في نفسه لا بما هو مشير للمتيقن. وهذان الكلام متهافتان.

وذكرنا أن هناك محاولتين للذب والدفاع عن المحقق النائيني ودفع إيراد المحقق العراقي.

**المحاولة الأولى**: ما ذكره السيد الصدر ومرّ الكلام فيها. بحسب المناقشة.

**المحاولة الثانية:** ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده)[[28]](#footnote-28). ومحصله يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن ما أفاده المحقق النائيني في بحث جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي، هو أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين بمعنى أن الشارع نزّل الاستصحاب منزلة اليقين بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن. ولأجل أن الشارع نزل الاستصحاب منزلة اليقين لكونه مقتضياً للجري العملي على وفق المتيقن، قال: متى يقتضي اليقين الجري العملي على وفق المتيقن، إنما يقتضي ذلك إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، وإلا لو لم يكن في المتيقن اقتضاء البقاء لم يكن اليقين مقتضياً للجري العملي على طبق المتيقن، فلأجل ذلك صح إسناد النقض إلى اليقين. إذ لو كان المتيقن لا اقتضاء فيه للبقاء، فقد انتقض اليقين ببقاءه، وحينئذٍ لا معنى للنهي عن نقضه، إذن إنما صح اسناد النقض إلى اليقين في النهي لأن المتيقن ذو استعداد وذو اقتضاء للبقاء فقيل للمكلف لا تنقض يقينك، لأنه يقين يقتضي جرياً عملياً على وفق متيقن فيه اقتضاء للبقاء.

فالنائيني لم يقل إن اليقين استعمل في المتيقن، بل ذكر أن هذا من الأغلاط، أن يستعمل اليقين ويراد به المتيقن. ولا أن المراد الجدي هو المتيقن، بل المراد استعمالاً وجداً هو اليقين، بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن.

**المقدمة الثانية**: لو كان مدعى النائيني لحاظ اليقين على نحو المشيرية المحظة فكأن المنظور في هذا الجعل هو المتيقن، لصح أن يقال حينئذٍ لا موضوعية لليقين في البين، فكيف يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، واليقين لا موضوعية له، إلا أنه لم يدّع ذلك، بل أفاد أن النظر لليقين، لأن في اليقين اقتضاءاً للجري العملي على وفق المتيقن، فلأجل ذلك ما لاحظه الجاعل في قوله: لا تنقض اليقين بالشك. موضوع مؤلف من عنصرين: اليقين بما هو متقض للجري العملي، والجري العملي على وفق المتيقن.

فبلحاظ العنصر الأول وهو أن المنظور نفس اليقين، إذن يصح أن يقال: قام الاستصحاب مقام اليقين الموضوعي. وبلحاظ العنصر الثاني حيث لم نغفل المتيقن، إذن من هذه الجهة يترتب أثران:

**الأثر الاول**: اختصاص الاستصحاب بمورد الشك في الرافع. لأن المصحح لإسناد النقض لليقين اقتضاءه الجري على طبق المتيقن.

**الأثر الثاني**: أن الاستصحاب إنما يقوم مقام القطع الموضوعي على نحو الطريقية لا على نحو الصفتية. حيث كما ذكر الشيخ الأعظم في بحث القطع: إن القطع الموضوعي على نحوين: 1ـ قطع موضوعي على نحو الكاشفية، كأن يقال قطع الفقيه بوجوب صلاة الجمعة موضوع لجواز الإفتاء بذلك، فقطع الفقيه الموضوع لجواز الإفتاء قطع على نحو الطريقية، إلا أنه موضوع لجواز الإفتاء.

2ـ قطع على نحو الصفتية، كما إذا قال المولى: إذا قطعت بوجوب الجهر في القراءة في الصلاة وجب الجهر عليك، ليس المنظور إلا ذات القطع، سواء كان المقطوع به صواباً أم خطئاً، أي متى حصلت هذه الحالة النفسية وهي القطع بوجوب الجهر فإنه واجب عليك، فالقطع هنا موضوعي على نحو الصفتية، ولا يقوم الاستصحاب مقامه. إذ لم يلحظ اليقين في باب الاستصحاب بما هو يقين. بل بما هو مقتضٍ للجري العملي على وفق المتيقن. فبلحاظ هذا التحليل في هذه المحاولة يندفع إشكال العراقي من أن هناك تهافتاً بين كلامي النائيني في ذلك البحث وهذا البحث.

هذا تمام الكلام في المسلك الأول وهو تحليل مفاد دليل الاستصحاب، وهو مسلك النائيني من أن مفاد دليل الاستصحاب النهي عن النقض العملي لليقين نهيا طريقياً. المسلك الثاني والثالث والرابع، متحدان في النتيجة وإن اختلفا في الصياغة.

**المسلك الثاني:** أن مفاد دليل الاستصحاب انشاء اليقين بالبقاء. أي اعتبار وجود اليقين ببقاء المتيقن، فيقال للمكلف: كما كنت على يقين بحدوث الوضوء فأنت الآن بنظرنا على يقين ببقاءه. فهو اعتبار لليقين بالبقاء.

وهذا ما ذهب اليه سيد المنتقى، حيث قال ان الظاهر من قوله في صحيح زرارة (فإنه على يقين من وضوئه) هو الجملة الإنشائية أي انا اعتبره الآن على يقين من وضوئه كما كان على يقين بحدوثه فهو الآن على يقين بوضوئه.

ولكن، ظاهر هذه الجملة أنها مجرد تمهيد وتوطئة للجملة التي بعدها، فهو يقول: فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بل ينقضه بيقين آخر. فإن هذه الجملة لا ظهور فيها في الإنشاء، وإنما هي إخبار عن حال المكلف، أي حيث إنه على يقين بحدوث الوضوء فلا ينقض يقينه هذا بالشك، فهي مجرد تمهيد وتوطئة للنهي الوارد بعدها. وبذلك يتبين مناقشة ما ورد في كلمات المحقق النائيني، حيث استفاد من هذه الجملة كما في (فوائد الأصول)، (فإنه على يقين من وضوئه) الأمر بالجري العملي على وفق اليقين، فإن هذه الجملة ليست انشاءا كي تكون أمراً بالجري العملي على وفق اليقين، بل هي تمهيد لما بعدها.

**المسلك الثالث:** ما نقلناه سابقاً عن السيد الصدر (قده) دفاعاً منه عن النائيني، من أن مفاد دليل الاستصحاب الكناية عن اعتبار بقاء اليقين، لا اعتبار اليقين بالبقاء كما في المسلك الثاني. فإن المسلك الثاني هو أن مفاد الدليل اعتبار وجود يقين ببقاء المتيقن، فهو ناظر للمتيقن، بينما المسلك الثالث يقرر أن مفاد الدليل ـ مع غمض النظر عن المتيقن ـ اعتبار بقاء نفس اليقين، أن يقينك باقٍ.

وقلنا فيما سبق: إن ظاهر قوله في صحيح زرارة (إنك كنت على يقين فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) فإن اعتبار بقاء اليقين لا ينسجم مع التعبير بالفعل الماضي، فالتعبير بالفعل الماضي ظاهر في الإخبار لا في اعتبار بقاء اليقين. وأما قوله (فليس ينبغي) فهو ظاهر في النهي عن نقض اليقين عملاً، وحيث إن الفقرة ظاهرة في النهي عن النقض العملي لليقين كان هذا الظهور هو المراد الجدي بمقتضى أصالة التطابق.

**المسلك الرابع**: للسيد الخوئي (قده). أن ظاهر أدلة الاستصحاب نفي الشك، أي نفي انتقاض اليقين بالشك، الذي هو عبارة أخرى عن جعل العلمية للاستصحاب. وربما يقال، هذا ظاهر حديث الأربعمائة (من كان على يقين فشك فليمضي على يقينه، فإن اليقين لا ينقض بالشك)، او ظاهر مكاتبة القاساني (اليقين لا يدخل فيه الشك). إن ظاهر هذه الروايات النفي لا النهي، أي نفي شوب اليقين بالشك، وحيث لا يراد النفي الحقيقي، لأن اليقين شابه الشك حقيقة، إذن يراد به النفي الادعائي وهو جعل العلمية بإلغاء الشك تعبداً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 050

ذكرنا فيما سبق، أن المسلك الرابع في مفاد الاستصحاب هو جعل العلمية، وذكرنا أنه قد يستند في تشييد هذا المسلك إلى رواية القاساني، وحديث الأربعمائة.

وقد يؤيد هذا المسلك بأن النهي عن نقض اليقين بالشك لا يتصور لا على نحو النهي النفسي ولا على نحو النهي الطريقي.

أما أنه لا يحتمل كونه نهياً نفسياً فلأنه من الواضح أن الاستصحاب قد يجري في الأحكام الترخيصية، ولا يحرم ترك الاستصحاب حينئذٍ لكون المستصحب حكماً ترخيصياً أو موضوعاً لحكم ترخيصي كاستصحاب الطهارة أو الحلية.

وأما أنه ليس نهياً طريقياً فلأن الحكم الطريقي ما كان بداعي التنجيز أو التعذير، ومن المستهجن في المقام أن يكون النهي بداعي التعذير فإن هذا خلف كونه نهياً، إذ ما دام النهي الطريقي نهيا وليس صورة نهي، فمقتضى كونه نهياً وكونه زجراً أن يناسبه التنجيز لا التعذير، إذ لا معنى للردع لأجل التعذير وإنما يتصور الردع لأجل التنجيز، فلو كان النهي في المقام وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) نهياً طريقياً، والنهي الطريقي نهي حقيقي وليس صورة نهي، إذن فهو ردع، والردع بداعي التعذير مستهجن عرفاً إذ الردع منجز لا معذر، إذن لا يحتمل في المقام لا النهي النفسي لجريان الاستصحاب في الأحكام الترخيصية، ولا النهي الطريقي لأن الحكم الطريقي ما كان بداعي التنجيز أو التعذير، وهذا لا ينطبق على النهي إذ لا معنى لكون نهي حقيقي بداعي التعذير. فحيث ينتفي كون النهي في المقام نهياً حقيقياً فلا محالة يكون النهي هنا بمعنى النفي، أي وإن كانت الصورة صورة نهي إلا أنه لبّاً نفي للشك وجعل للعلمية، والوسطية في الإثبات.

وهذا المسلك وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل العلمية كما في كلمات سيدنا الخوئي (قده) يرد عليه ملاحظات ثلاث:

الملاحظة الأولى: ما أشار إليه السيد الصدر (قده) ودفعه. وهو أن يقال: إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، قد أخذ في موضوعه الشك وكل جملة أخذ في موضوعها الشك لا يمكن أن يكون محمولها الغاء الشك، فإن معنى جعل العلمية هو إلغاء الشك، فمقتضى كون المحمول إلغاء الشك عدم أخذ الشك في الموضوع، فإنهما متهافتان عرفاً، لو سلمنا أنه معقول، إذ كيف يقال: إن شككت فلست بشاك، أو إن حصل منك الشك فليس هناك شك، فإن هذا لسان متهافت، إذن تفسير دليل الاستصحاب بأنه جعل العلمية أي إلغاء الشك، لا ينسجم عرفاً مع أخذ الشك في الموضوع، فإن ذلك موجب للتهافت.

ولكن هذه الملاحظة لها جوابان: الجواب الأول: أنها مدفوعة بالنقض والحل.

أما النقض: فبقاعدة التجاوز، حيث قال (ع) في صحيح زرارة: (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء)، فإنه قد اخذ الشك في موضوع إلغاء الشك، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه.

ولذلك التزم مثل السيد الصدر (قده) بحكومة قاعدة التجاوز حتى على القواعد الواقعية على قاعدة الشك في الركعات، لأنها تتضمن إلغاء الشك. مثلاً لو أن المكلف رأى نفسه في التشهد الأول، فبعد أن فرغ من التشهد شك هل هو في الركعة الاولى فليس المورد مورد تشهد او في الركعة الثانية فتشهده في محله، بالنتيجة اصبح الشك بين الأولى والثانية والشك في الأوليين مبطل،

ولكن يقول السيد: مقتضى قاعدة التجاوز أن التشهد محله ما بعد الركعتين، فبما أن التشهد محله ما بعد الركعتين فهو شاك في أنه أتى بالركعتين قبل هذا التشهد أم لا؟ فمقتضى قاعدة التجاوز أن شكه ليس بشيء، أي أنه أتى بالركعتين، فتكون قاعدة التجاوز حاكمة على قاعدة الشك في الركعات، وأن الشك في الأوليين مبطل.

وأما الحل: فلا تنافي بين كون المأخوذ في الموضوع الشك الوجداني، وبين كون المأخوذ في المحمول الإلغاء التعبدي، فأي منافاة بين أن يقول: إن شككت وجدانا فشكك ملغى تعبدا، فإنه لا منافاة بينهما لا عقلاً ولا عرفاً.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الصدر، من أنه على مباني الميرزا النائيني لا ترد هذه الملاحظة، لأنه على مبانه هناك فرق بين الأمارة والأصل المحرز، فالأمارة نزّلت منزلة القطع من حيث الكاشفية عن الواقع، لذلك من المستهجن أخذ الشك في موضوع الأمارة، بأن يقول إن شككت فخبر الثقة علم. هذا مستهجن، لأن إلغاء الشك من حيث الكشف عن الواقع لا يجتمع عرفا مع اخذ الشك، أما في الأصل المحرز كالاستصحاب مثلا او قاعدة التجاوز أو الفراغ فإن المولى لم ينزّل الأصل المحرز منزلة القطع من حيث الكاشفية عن الواقع حتى لا يجتمع ذلك مع أخذ الشك في الموضوع، وإنما نزل الأصل المحرز منزلة القطع من حيث اقتضائه للجري العملي على وفقه.

فبناءاً على هذا المبنى إذن لا تنافي عرفاً بين أخذ الشك في موضوع حكم هو تنزيل الاستصحاب منزلة القطع لا من حيث الكاشفية بل من حيث اقتضاء الجري العملي.

الملاحظة الثانية: إن عمدة أدلة الاستصحاب صحيحتا زرارة، وهما لم يتضمنا النفي أصلاً وإنما تضمنا النهي، ففي صحيحته الأولى قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فشكك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) وفي صحيحة الثانية، قال: (فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك بل ينقضه بيقين آخر) فإن عطف هذه الجملة (بل ينقضه) ظاهر في أن الجملة الأولى نهي وليس نفياً وجعلاً للعلمية.

وأما مكاتبة القاساني: (اليقين لا يدخل فيه الشك). أو حديث الأربعمائة (فإن الشك لا ينقض اليقين). وإن كانت ظاهرة في النفي إلا أنه يمكن حملهما على نفي النقض العملي، أي أن اليقين لا ينقض بالشك عملاً، أو أن اليقين لا يدخل فيه الشك عملاً، لا أنه إلغاء للشك وجعل للعلمية، ولو بمقتضى الجمع بين الأدلة.

الملاحظة الثالثة: إن ما افيد من قِبل بعض الأستاذ (قده) من أنه لا يتصور نهي في المقام، لا نهي نفسي لأن الاستصحاب يجري في الاحكام الترخيصية ولا نهي طريقي لعدم التناسب بين النهي والتعذير.

فيلاحظ عليه: أن كون التعذير داعياً غير أخذ التعذير في نفس المجعول، فالذي يتنافى مع النهي أخذ التعذير حيثية في نفس المجعول، وأما أخذ التعذير داعياً كسائر الدواعي فلا منافاة بينه وبين النهي. وبيان ذلك:

إن حقيقة الحكم الطريقي هو الحكم الذي يكون الغرض منه تحقيق موضوع حكم العقل بالتنجيز أو التعذير. مثلاً: عندما نقول بأن الأمر بالتعلم أمر طريقي، (تفقهوا في الدين وإلا أنتم اعراب) إذا قلنا ان الأمر بالتعلم امر طريقي، ومعنى أنه طريقي أي ليست مخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة عليه، وإنما الغرض من الأمر بالتعلم تحقيق موضوع حكم العقل، وهو حكم العقل بالتنجيز أو التعذير، فإنه إذا صدر أمر مولوي طريقي من قبل الشارع نحو التعلم، فحينئذٍ يقول العقل: ما تعلمته إن أصاب الواقع وكان إلزاماً تنجز عليك نفس الواقع، وإلا فأنت معذور، فالحاكم بالتنجيز أو التعذير هو العقل، لا أن الأمر الطريقي اخذ فيه حيثية المعذورية، كي يقال بأن التعذير لا يتناسب مع الأمر والبعث، فإن التعذير ليس حيثية في الأمر وإنما الأمر مجرد محقق لموضوع حكم العقل بالتنيجز أو التعذير. فكذلك الأمر في المقام، فإن مفاد قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، نهي مولوي طريقي الغرض منه تحقيق موضوع حكم العقل، فإن العقل يقول بعد أن نهاك المولى عن مخالفة الاستصحاب فإن كان المستصحب حكماً إلزامياً ووافق الواقع تنجز عليك الواقع، وإلا فأنت معذور، إذن فلا تنافي بين كون النهي طريقياً وبين حيثية المعذرية. والنتيجة: أن مسلك جعل العلمية لا يتيسر حمل أدلة الاستصحاب عليه.

المسلك الخامس: ما ذكره الشيخ الأعظم في الرسائل، وقبله صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل، من أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع. كما في قاعدة الطهارة والحل، حيث ذكر هناك إن مفاد قوله (كل شيء لك نظيف) تنزيل مؤدى القاعدة وهو الطهارة الظاهرية منزلة الواقع، و(كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام)، تنزيل هذا المؤدى وهو الحلية الظاهرية منزلة الواقع، فكذلك في الاستصحاب، فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، تنزيل للمؤدى وهو المستصحب منزلة الواقع.

وعلّق على ذلك صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنه إذا نزّل المؤدى منزلة الواقع فالقطع بالمؤدى كالقطع بالواقع فكما ان القطع بالواقع يكون طريقياً فيترتب عليه التنجيز والتعذير، وقد يكون تعذيرياً فيترتب عليه آثار شرعية كذلك القطع بالمستصحب يعني بالمؤدى بدليل الاستصحاب، فان الانسان إذا اجرى الاستصحاب قطع بمؤداه، فالقطع بالمؤدى كالقطع في الواقع في طريقيته وموضوعيته.

### 051

ذكرنا أن المسلك الخامس في تحديد مفاد دليل الاستصحاب هو تنزيل المستصحب منزلة الواقع، وأنه بناءاً على ذلك فهناك ملازمة عرفية بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع، وتنزيل القطع بالمؤدى منزلة القطع بالواقع في تمام الآثار، فإن المكلف إذا أجرى الاستصحاب كاستصحاب النجاسة أو استصحاب الحرمة مثلاً، وذكر الشارع أن المستصحب وهو الحرمة أو النجاسة منزل منزلة الواقع، فحينئذٍ يستفيد العرف من هذا التنزيل مدلولاً التزامياً وهو أن القطع بالمؤدى أي القطع الناشئ عن جريان الاستصحاب كالقطع بالواقع في تمام الآثار، فكما أن القطع بالواقع تترتب عليه آثاره العقلية وهي التنجيز والتعذير، وآثاره الشرعية كما لو كان القطع موضوعاً لأثر شرعي، كما لو كان القطع بالنجاسة موضوعا ًلوجوب إتلافها، فإن القطع بالواقع منزل عليه، والقطع بالمؤدى أي القطع بأن نتيجة الاستصحاب هي ثبوت النجاسة في حق المكلف، وهذا ما يُعبّر عنه بالقطع بالمؤدى، فالقطع بالمؤدى أيضاً منزل منزلة القطع بالواقع في آثاره العقلية والشرعية.

وقد ذكر صاحب الكفاية[[29]](#footnote-29) في حاشيته على الرسائل: أن الوجه في هذا المدلول الإلتزامي الغفلة النوعية، اي أن العرف بنوعه يغفل عن التفكيك بين الواقع والمؤدى، فإن الشارع إذا قال له: المستصحب هو الواقع، وقد حصل له القطع بالمستصحب ببركة الاستصحاب، فيرى أن قطعه بالمستصحب الذي هو الواقع بنظر الواقع قطعاً بالواقع، فيترتب على قطعه بالمؤدى آثار القطع بالواقع، وهو غافل بنوعه عن أن هذا مجرد مؤدى لدليل الاستصحاب وذاك واقع حقيقي، فإن العرف لغفلته النوعية عن التفكيك بين المؤدى والواقع الحقيقي، تثبت في حقه الملازمة بين القطع بالمؤدى والقطع بالواقع.

**ولكن يلاحظ على هذا المسلك:**

**أولاً:** لا ظهور في دليل الاستصحاب للنظر للمؤدى أصلاً. وإنما نظر دليل الاستصحاب بنفس اليقين بالحدوث، (لا تنقض اليقين بالشك ولكن أنقضه بيقين آخر) فليس ثمة نظر للمؤدى كي يستفاد من دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

**ثانياً**: على فرض أن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فانعقاد مدلول التزامي وهو أن القطع بالمؤدى قطع بالواقع في تمام آثاره العقلية والشرعية ممنوع، وذلك بلحاظ أمرين:

**الأمر الأول:** هناك فرق كما ذكر سيدنا الخوئي (قده) بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية، فإذا قال المشرع: حرمت عليكم الخمر، وما كان خمراً فلا تشربه ولا تبعه واهرقه، ثم قال في دليل آخر: الفقاع خمر، فإن هذه حكومة واقعية وظاهر تنزيل نفس الفقاع منزلة الخمر ترتيب سائر آثار الخمر على الفقاع من حرمة الشرب وعدم نفوذ البيع والنجاسة وغيرها.

وأما إذا قال المشرّع: ما قطعت بأنه خمر فأهرقه ولا تبعه. ثم قال في دليل آخر: إذا اخبرك الثقة بأن المائع خمر فهو كالخمر. فهذا لا يستفاد منه الا الحكومة الظاهرية، بمعنى أن ما قام خبر الثقة على خمريته فهو كالقطع من حيث الآثار العقلية (التنجيز والتعليق) أي فهو كالقطع الآثار الطريقية، وأما شمول الحكومة للآثار الشرعية أي آثار كون القطع موضوعاً، فلا يستفاد من دليل الحكومة.

الأمر الثاني: إذا نظرنا لدليل قاعدة الطهارة حيث قال: (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر). ما يستفاد من دليل الطهارة تنزيل الطهارة الظاهرية منزلة الطهارة الواقعية، فهل يستفاد من هذا التنزيل أن القطع بالطهارة الظاهرية كالقطع بالطهارة الواقعية في تمام الآثار؟ بدعوى الغفلة النوعية وأن العرف لا يفكك بين طهارة ظاهرية مقطوع بها لقيام دليل الطهارة عليها، وطهارة واقعية مقطوع بها، فإن دعوى ان العرف لا يفرق بينهما ممنوعة، بل العرف يلتفت إلى أن هذه الطهارة التي حكم بها الشارع في ظرف الشك ليست طهارة واقعية فالقطع الناشئ عن دليل الطهارة ليس قطع بالواقع، فالعرف ملتفت للفرق بين الأمرين، فدعوى غفلته النوعية ومع ذلك ينعقد مدلول التزامي وهو أن العقد بالظاهر كالقطع بالواقع في الآثار، ممنوع جداً.

**المسلك السادس**: ما يقتنص من عبائر السيد الصدر (قده)، وهو أن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة. أي متى حصل لك الشك في البقاء فإن المرجع في حقك الحالة السابقة، وأن نفس الحالة السابقة هي المرجع والمعول لا اليقين بها. فإن اليقين بالحالة السابقة مجرد طريق محض وإلا فالمعول والمرجع نفس الحالة السابقة.

**والشاهد على ذلك: أولاً**: إن اليقين من العناوين الطريقية، فلا يرى العرف له أدنى موضوعية، وأنه مجرد مشير ومعرف لمتعلقه، فأخذ اليقين في أدلة الاستصحاب لا يعني أن لليقين ركنية ومحورية بل هو مجرد طريق والركنية للمتعلق.

**ثانياً:** صحيحة عبد الله بن سنان التي اعتبرها السيد الصدر كما في (البحوث ج6 ص94) اعتبرها خيرة أحاديث الاستصحاب. سأل أبي أبا عبد الله (ع) وأنا حاضر: (إني اعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر، ويؤكل لحم الخنزير فيردّه عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله (ع) صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه.

فأفاد بأن هذه الرواية قد عللت الحكم بعدم غسل الثوب الذي أعاره للذمي بالطهارة لا باليقين بالطهارة، (فإنك اعرته اياه وهو طاهر) ولم يقل لا تغسله لأنك كنت على يقين من طهارتك.

وهي وإن كانت واردة في خصوص الطهارة الخبثية، إلا أنه يمكن استفادة التعميم منها، لظهور سياقها في التعليل والقاء القاعدة الكلية.

وبناءاً على هذا المسلك من أن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة، فلا يستفاد من دليل الاستصحاب تنزيل الاستصحاب منزلة القطع الموضوعي، بحيث يقوم الاستصحاب مقام ما يقوم القطع فيه موضوعاً لأثر شرعي لان الرواية لم تنظر الى اليقين والقطع وإنما كل نظرنا للمتعلق.

ولأجل ذلك فالمدار على المتيقن اي على الواقع، فهذه الرواية قرينة على مفاد الروايات الأخرى، وأن قوله (ع) في صحيح زرارة (لا تنقض اليقين بالشك) مفاده لا تنقض المتيقن، أي رتب آثار المتيقن بقاءاً لأن النظر كل النظر للمتيقن، لا لليقين، لأن اليقين مجرد طريق بقرينة هذه الرواية.

ورتّب على هذا المسلك أيضاً أن الأمارة تقوم مقام اليقين بالحدوث، فلو فرضنا مثلاً: أن شخصاً أخبرك بان المائع هذا خمر وكان المخبر ثقة، ثم حصلت تغيرات في هذا المائع ولا تدري هل بقي على خمريته أم لا؟ فلك ان تستصحب خمريته مع أنك لم يحصل لك يقين بالحدوث وإنما أخبرك الثقة أنه خمر، فقامت الأمارة مقام اليقين بالحدوث، لأن اليقين بالحدوث لا ركنية له، وإنما المدار على الحالة السابقة، فلو ثبتت الحالة السابقة بغير اليقين كالأمارة مثلاً، جرى الاستصحاب أيضاً، وهذا معناه مرجعية الحالة السابقة.

**إلا أن هذا المسلك محل تأمل: أولاً:** ما ذكرناه في بحث روايات الاستصحاب، من انه لا يبعد نظر صحيحة ابن سنان لشرطية الطهارة الخبثية في الصلاة، حيث استفيد من الروايات الأخرى، أن الطهارة الخبثية شرط علمي، وليس شرطاً واقعياً في صحة الصلاة، فمن صلى في النجس جاهلا بنجاسته فصلاته صحيحة واقعا لان الشرط الالتفات للنجاسة لا واقع النجاسة، فبما ان الطهارة الخبثية شرط علمي فإن الإمام هنا حكم بصحة صلاته واقعاً لأنه لم يستيقن بنجاسة الثوب الذي أعاره للذمي، وأما قوله (ع) (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) ليس تعليلاً بالحالة السابقة، وإنما لأن ظاهر سياق السائل أنه يقول أعرت الذمي ثوبي كأنه قال وهو طاهر وأعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فقال الإمام له بما أنك اعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه فصل فيه، فالمناط في الصلاة فيه، عدم اليقين بالنجاسة، لا كونه طاهراً سابقاً كي تكون الرواية مرتبطة بباب الاستصحاب. فهي أجنبية عن باب الاستصحاب فضلاً أن تكون من خيرة أحاديث الاستصحاب فضلاً عن ان يستفاد أن المرجعية في باب الاستصحاب للحالة السابقة لا لليقين،

ولو سلمنا بأنها من أدلة الاستصحاب ودلت على ما افيد، فلماذا لا يكون العكس، لماذا اعتبرتم هذه الصحيحة على كل روايات الاستصحاب التي عبّرت باليقين، ولماذا لا يقال بالعكس وأن ظاهر أخذ اليقين مقابل الشك كما أن ظاهر قوله (بل ينقضه بيقين آخر) أن لليقين ركنية وموضوعية، وبالتالي فروايات الاستصحاب قرينة على هذه الصحيحة وأن المقصود بقوله (ع): (فإنك أعرته إياه وهو طاهر) يعني فإنك أعرته إياه وأنت على يقين من طهارتك.

### 052

ما زال الكلام في المسالك المختلفة في تحديد مفاد دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك).

ووصل الكلام إلى دوران الأمر بين النهي المولوي والنهي الإرشادي.

حيث بنى المحقق النائيني بأن ظاهر الجملة (لا تنقض اليقين بالشك) أنها نهي مولوي طريقي عن النقض العملي لليقين. وبمقتضى أصالة التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي أن المجعول جداً ليس إلا النهي الطريقي لا أكثر.

ولكن بناء على ما ذكرناه سابقاً عند عرض أدلة الاستصحاب، حيث ذكرنا أن من أقوى مدارك الاستصحاب، البناء العقلائي على طريقيته، بمعنى أن اليقين بالحدوث منشأ للوثوق النوعي بالبقاء لدى المرتكز العقلائي، ولذلك لا يتخلفون عن إجراء الاستصحاب في وظائفهم وسائر شؤونهم. فلذلك حيث إن دليل الاستصحاب من الرواية قد اقترن بالتعليل الارتكازي حيث قال: وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك، حيث إن ظاهر هذه الجملة التعليل بأمر ارتكازي، والأمر الارتكازي ما هو إلا بناء العقلاء على طريقية الاستصحاب. إذن فاشتمال الرواية على التعليل بالأمر الارتكازي موجب لظهورها في كون النهي نهياً ارشادياً، لا نهياً مولولياً، وبالتالي فمفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى طريقية الاستصحاب كما عليه بناء العقلاء في مورده، لا أن مفاده جعل العلمية شرعاً، ولا أن مفاده مجرد التعبد بالحالة السابقة، ولا أن مفاده النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك، بل مفاده النهي الإرشادي إلى طريقية الاستصحاب بمعنى أن اليقين بالحدوث منشأ للوثوق النوعي بالبقاء، وهذه الطريقية قد أمضاها الشارع بهذه الأدلة.

وقد عرض المسالك المختلفة في تحليل مفاد دليل الاستصحاب نصل إلى النقطة الأخيرة في هذا البحث: على فرض أن مفاد دليل الاستصحاب هو النهي المولوي الطريقي عن نقض اليقين بالشك كما أفاد النائيني أو أن مفاده النهي الإرشادي لطريقية الاستصحاب، هل يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أم لا؟

وهنا اتجاهان:

الاتجاه الأول: ما أكد عليه السيد الصدر (قده) من أن هنا عدة موانع تمنع من قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وهذه الموانع ثلاثة:

الأول: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، يشمل كل مورد يكون رفع اليد فيه عن اليقين نقضاً له في الشك، وأما المورد الذي لا يكون رفع اليد عن اليقين نقضاً له فلا يشمله الاستصحاب، فلذلك عندما نأتي للآثار الطريقية كما لو تيقن بحدوث وجوب الجمعة ثم شك في البقاء لأجل عصر الغيبة، فيقال حينئذٍ إن يقينه بالحدوث يقتضي تنجز الوجوب في حقه، فلو لم يرتب هذا الأثر لكان ذلك نقضاً لليقين بالشك. ففي الآثار الطريقية، أي الآثار العقلية، يعني التنجيز والتعذير، عدم ترتيبها على الاستصحاب، يصدق عليه أنه نقض لليقين بالشك.

وأما في الآثار الشرعية، أي ما يترتب على اليقين لا لكونه طريقاً بل لكونه موضوعاً تعبدياً كما إذا قال: إذا تيقنت بالحدث فاشهد عليه، فاليقين بالحدث موضوع لجواز الشهادة، فهنا في هذا الموارد لو لم يرتب هذا الأثر الا وهو جواز الشهادة على يقينه بالحدوث لا يعد ذلك نقضاً لليقين بالشك، لأن اليقين بالنسبة إليه قد انتقض، أي ان المكلف بعد زوال يقينه وتحوله إلى الشك يقول زال الأثر الشرعي بزوال موضوعه، فإن موضوعه اليقين وقد زال يقيني، فالأثر الشرعي زال بزوال موضوعه، فعدم ترتيبي الأثر بعد حصول الشك ليس من نقض اليقين بالشك عرفا بل قد يكون نقض اليقين باليقين، اذن نفس قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو بنفسه يقتضي اختصاص قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي، أي في الآثار العقلية للقطع، وهي التنجيز والتعذير، ولا شمول فيه للقطع الموضوعي، أي الآثار الشرعية المترتبة على القطع، اذ لا يعد عدم ترتيبها على اليقين بعد زواله نقضاً لليقين بالشك.

وما ذكره (قده) متين.

الملاحظة الثانية: أفاد أن في نفس الرواية قرائن لفظية على اختصاص النظر بالآثار العقلية، وهي التنجيز والتعذير.

القرينة الأولى: إن النقض يقابل الإبرام، والإبرام بمعنى تنفيذ الشيء وتوثيقه، فيقال: ابرمت العقد، أي نفذته، وأممته، فبما أن النقض يقابل الإبرام، إذن النهي عن النقض أمر لباً بالإبرام، إذ ما دام النقض مقابلاً للإبرام، فالنهي عن النقض لبّاً أمر بالإبرام، فإذا كان الإبرام هو عبارة عن إتمام الشيء، فإبرام العقد بمعنى إتمامه، إذن بالنتيجة يختص مورد الاستصحاب بما يقتضيه الشيء بطبعه، بحيث يقال: إذا رتب عليه ما يقتضيه بطبعه فقد أبرمه.

مثلاً: العقد يقتضي بطبعه أثرا وهو التنفيذ، فيقال: ترتيب ما يقتضيه العقد بطبعه كعقد ابرام له، اما لو فرضنا ان للعقد آثار في القانون الوضعي، لكن العقد بطبعه لا يقتضي ذلك، إنما له اثار جعلها القانون، إذن فابرام العقد لا يقتضي ترتيب تلك الآثار لأنها ليست من اتمام العقد، بما أن إبرام الشيء اتمامه واتمامه يعني ترتيب الاثر الذي يقتضيه الشيء بطبعه وفي حد ذاته، فعندما يقول الشارع: لا تنقضه أي ابرمه أي رتب الاثر الذي يقتضيه بطبعه، وأما الآثار الثابتة له بواسطة أخرى فليست داخلة في الإبرام في شيء.

فمن هنا نقول: ان القطع بلحاظ آثاره الطريقية كالتنجيز والتعذير، يعرض عليه الإبرام والنقض، فترتيب هذه الآثار إبرام، وعدم ترتيبها نقض، وأما القطع بالنسبة للآثار الشرعية فهو لا يقتضيها بطبعه وذاته، كي يكون ترتيبها إبراماً وعدمه نقضاً. إذن فنفس التعبير بالنقض لكونه مقابل الإبرام بمعنى الإتمام هو قرينة على عدم شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام القطع الموضوعي.

القرينة الأخرى، هي نفس إسناد النقض لليقين، بغض النظر عن مقابلة النقض للإبرام، فإن إسناد النقض إلى اليقين بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) بنفسه ظاهر في اختصاص الاستصحاب بقيامه مقام القطع الطريقي، وذلك لأنه لو كان يريد مطلق الآثار لما عبّر بالنقض وإنما عبّر بالرفع بأن يقول: لا ترفع يدك عن اليقين، لكنه عبّر بالنقض، ونقض اليقين إنما هو لما في اليقين، من التفاف وتعلق بالمتيقن، فهناك علم، وهناك قطع، وهناك يقين، ولكل عنوان معنى، وليس هذه الفاظ مترادفة، فالعلم يطلق على ما كشف الواقع، والقطع يطلق على الجزم مقابل التردد، واليقين يطلق بلحاظ شدة التفافه بمتعلقه. فحيث إن اليقين لوحظ فيه شدة الالتفاف بالمتعلق فهذا يعني أن نقض اليقين عبارة عن حجزه عن التفافه بمتعلقه، ومنعه عن التفافه بمتعلقه، فلأجل ذلك يكون اسناد النقض إلى اليقين مناظر للأثر الذي يقتضيه اليقين بالنسبة إلى متعلقه لا الاثر الذي يقتضيه بلحاظ التعبد الشرعي.

إذن بما أن النقض إنما عبر به مسنداً إلى اليقين لما في اليقين من التفاف بالمتعلق، فالنهي عن النقض عبار عن النهي عن منع التفافت اليقين بالمتعلق، وهذا إنما يصح كناية عن الأثر الطريقي أي الاثر الذي يقتضيه اليقين بالنسبة إلى متعلقه وهو التنجيز بالنسبة للمتعلق والتعذير منه، لا الآثار كلها.

هذا بالنسبة إلى ما ذكره (قده) من عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

لكن إذا قلنا أن النقض يقابل الإبرام لكن الإبرام ليس بمعنى إتمام الشيء يأتي عنه الكلام.

### 053

ذكرنا فيما سبق: أن هناك عدة جهات وموانع تمنع من استفادة قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

المانع الثاني: ما أفاده السيد الصدر (قده) من أن التعبير بـ(النقض) وإسناد النقض إلى اليقين قرينتان مانعتان من شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام القطع الموضوعي.

ويلاحظ على ذلك: أن النقض وإن كان مقابلاً للإبرام إلا أن الإبرام بمعنى نفس عقد الشيء. فإبرام العقد ليس إلا بمعنى إيجاده، وإبرام الحبل ليس إلا بمعنى جمعه، ويقابله النقض، فإن نقض العقد أو نقض الغزل أو نقض الحبل كله بمعنى هدمه، فالمقابلة بين النقض والإبرام لا تقتضي أن النظر في الحديث لعالم الأثر، حيث إن تقرير السيد الصدر اتكأ على أن النقض يقابل الإبرام، والإبرام بمعنى تفعيل الشيء وتأثيره، فحيث ربط الإبرام بالتأثير ربط النقض بمنع التأثير، وبذلك أفاد بأنه حيث إن النقض يقابل الإبرام والإبرام والنقض إنما هما في مرحلة التأثير فلأجل ذلك انصرفت الرواية لما كان أثراً لليقين بلحاظ ذاته وطبعه. ولكن إذا قلنا إن النقض والإبرام في مرحلة سابقة على مرحلة التأثير والتفعيل فهما ناظران لأصل تمام الشيء، فإبرامه بمعنى إتمام وجوده، ونقضه بمعنى هدمه. فهما متساويان بلحاظ الأثر، أي سواء كان الأثر أثراً لليقين، بلحاظ طريقيته، أو كان أثراً لليقين بلحاظ موضوعيته، فإن النقض والإبرام لا يعين أحدهما، أي أن مقابلة النقض للإبرام أمر مشترك بين الأثرين، ومتساوي النسبة بلحاظ كل من الأثرين، فمجرد المقابلة بينهما لا تقتضي انصراف الرواية للنظر للأثر العقلي دون الأثر الشرعي.[[30]](#footnote-30)

وأما استناد النقض إلى اليقين فقد أفاد (قده) أن المصحح للإسناد شدة تعلق اليقين بمتعلقه، وهذه قرينة أخرى على النظر للآثار الطريقية.

ولكن قد يقال: بأن المصحح لإسناد النقض إلى اليقين ما يشتمل عليه اليقين من استحكام في النفس. فمجرد الصورة المرتسمة في الذهن لا يعبر عنها يقين، وإنّما يعبر باليقين عمّا هو مستحكم في النفس، فالمصحح لإسناد النقض له استحكامه لا علقته بمتعلقه، كي يكون ذلك موجباً لاختصاص الحديث بالآثار الطريقية، بل يشمل كلتا الآثار. هذه الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: وهي تبتني على أمور ثلاثة. فإن المحقق العراقي أفاد في المقام مطلبين، وعلّق عليهما السيد الصدر.

المطلب الأول: أن اليقين وإن كان طريقاً لمتعلقه، إلا أن أخذه في لسان الدليل ظاهر في أخذه على نحو الموضوعية، كما هو ظاهر سائر العناوين، فإن مقتضى أصالة الموضوعية أن أي عنوان يؤخذ في لسان الدليل فحكايته لمعناه لها موضوعية في الحكم، وبالتالي فاليقين بما يحكي عن معناه وهو الصورة الراسخة في النفس لها موضوعية في البين، مع غمض النظر عن علقته بمتعلقه وكاشفيته عنه.

المطلب الثاني: بما أن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) النهي عن النقض العملي لليقين بما هو يقين، لا بما هو كاشف عن متعلقه. فمقتضى إطلاق هذا النهي لزوم ترتيب آثار اليقين، سواء كان أثراً عقلياً كالتنجيز والتعذير أو اثراً شرعياً كما في فرض كون اليقين موضوعاً.

لذلك بنى العراقي على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

وعلّق السيد الصدر بأمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن الموضوع في أي دليل كان لا يقتضي شيئاً، والسبب في ذلك أن الاقتضاء إما عقلي وإما تشريعي، وكلاهما منتفيان في موضوعات الأحكام، أما الاقتضاء العقلي بمعنى المحركية والباعثية فهي لليقين بالموضوع لا لنفس الموضوع. مثلاً: من تيقن بكونه مستطيعاً اقتضى يقينه بالاستطاعة محركيته نحو الحج، فالمقتضي للمحركية هو يقينه بالاستطاعة لا نفس الاستطاعة، كما أن يقينه بالاستطاعة هو الذي أوجب تنجز وجوب الحج عليه، لا نفس الاستطاعة، وإن لم يتيقن بها. فالاقتضاء العقلي للقين بالموضوع لا للموضوع نفسه.

وأمّا الاقتضاء التشريعي لا بمعنى المحركية والباعثية بل بمعنى ان التشريع فيه سببية لو صار موضوعه فعلياً لكان الحكم فعلياً. فهذا مستند للدليل لا للموضوع، مثلاً قول المولى: {لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا} ليست هي نفس الاستطاعة هي المقتضي التشريعي للوجوب وإنما المقتضي التشريعي للوجوب هذا الدليل نفسه، فإنه لو صار موضوعه فعلياً لكان الدليل موجباً لفعلية الحكم، فتبيّن بذلك: أن موضوع الحكم لا أثر له، لأن الاقتضاء عقلياً أو تشريعياً ليس للموضوع.

الأمر الثاني: لو اُخذ اليقين موضوعاً كما إذا قال: إذا تيقنت بحدوث شيء فاشهد عليه. فجواز الشهادة اخذ في موضوعها اليقين بالحدث. فإن اليقين هنا كسائر الموضوعات لا اقتضاء له لا عقلاً ولا تشريعاً، وإنما الاقتضاء العقلي لليقين به، والاقتضاء التشريعي للدليل نفسه، وأما مجرد اليقين بالحدث فليس فيه اقتضاء لجواز الشهادة.

الأمر الثالث: إن قلت: اليقين نفسه بالحدث لا يقتضي، لكن اليقين بهذا اليقين يقتضي، لأنكم قلتم في الأمر الأول أن اليقين بأي موضوع له اقتضاء عقلي، إذن اليقين في هذا الدليل موضوع، فتعلق اليقين بهذا اليقين سوف يحصل له اقتضاء لأثره، وبما أن تعلق اليقين باليقين بحسب ما ذكر في الحكمة، لا يعني وجود يقينين، بل اليقين باليقين هو اليقين نفسه، لأن علم الإنسان بما في الخارج حيث إنه علم حصولي احتاج إلى واسطة وهي الصورة، أما علمه بما في نفسه حيث إنه حضوري فلا يحتاج إلى واسطة، إذن علم الإنسان بيقينه علم حضوري، فلا يحتاج إلى واسطة اليقين كي يقال يقين بالبقين. فمرجع اليقين باليقين إلى اليقين نفسه. فإذا كان اليقين بنفسه موضوعاً لشيء، واليقين باليقين هو نفس اليقين فنتيجة ذلك أن من تيقن بشيء فنفس هذا اليقين يقتضي ترتب أثره عليه. فلو سلّمنا بكلامكم في سائر الموضوعات من أنها لا تقتضي أثراً لكن في خصوص اليقين إذا صار بنفسه موضوعاً فإنه يقتضي أثراً لأن حضور اليقين في النفس يعني اليقين باليقين والمفروض ان تعلق اليقين بالموضوعات يقتضي ترتب آثارها عليها.

### 054

ما زال الكلام في تحرير الملاحظة الثالثة التي ذكرها السيد الصدر (قده). حيث قلنا في الأمر الثالث: إذا قلت: إذا تعلق اليقين باليقين الموضوعي كان هذا اليقين مقضيا للأثر.

قلت: مضافاً إلى إمكان تعلق اليقين وجدانا ان اليقين الموضوعي إذا تعلق بشيء فهو من حيث كونه طريقاً لمتعلقه يقتضي أثر التنجيز والتعذير، ومن حيث كونه موضوعاً لا يقتضي أثراً.

وأما الذي يقتضي الأثر فهو اليقين المتعلق به لا نفسه، فلا يكون ما أفيد بياناً لإثبات اقتضاء اليقين الموضوعي للأثر.

وملّخصه: أن المشرع عندما قال: لا تنقض اليقين بالشك، فإن مرجعه إلى النهي عن النقض العملي لما يقتضيه اليقين من الأثر. وحيث إن اليقين الموضوعي لا يقتضي أثراً فإذن اليقين الموضوعي خارج تخصصاً عن قوله (لا تنقض اليقين بالشك). وهذه الملاحظ محل تأمل، والوجه يتبين بذكر أمرين:

الأمر الاول: إن الاقتضاء للأثر تارة بمعنى العلة الفاعلية أي استتباع الأثر والمحركية نحوه.

وتارة بمعنى الموضوعية، فعندما نقول: الاستطاعة تقتضي وجوب الحج أي انها موضوع لوجوب الحج، فما هو المقصود بقولنا: إن الموضوعات لا تقتضي أثراً؟[[31]](#footnote-31). إن كان المقصود بالاقتضاء الموضوعية؟ فكل موضوعات تقتضي أثراً، ولا فرق في هذا بين اليقين الطريقي واليقين الموضوعي، فإن كليهما موضوع لأثر فكما أنه إذا تيقن الفقيه بوجوب الجمعة كان يقينه بوجوب الجمعة موضوعاً لأثر فعلي في حقه وهو جواز الإفتاء.

فاليقين الموضوعي هنا اقتضى أثراً بمعنى أنه موضوع لأثر، كذلك اليقين الطريقي موضوع لأثر، فإن المكلف إذا تيقن بوجوب صلاة الجمعة كان يقينه بوجوب الجمعة موضوعا لحكم عقله بالتنجيز، فاليقين الطريقي موضوع لحكم العقل بالمنجزية، واليقين الموضوعي موضوع لحكم فعلي شرعي كجواز الإفتاء، فهما من حيث الموضوعية على حد سواء، والاقتضاء بمعنى الموضوعية متحقق في كليهما. [[32]](#footnote-32)

وأما الاقتضاء بمعنى العلة الفاعلية أي المحركية نحو الأثر، فهو منتف في كليهما، فلا اليقين الموضوعي علة ولا اليقين الطريقي.

أما في اليقين الموضوعي فالأمر واضح، فإن الفقيه إذا تيقن بوجوب الجمعة فليس هذا اليقين هو الذي يستتبع الأثر، أي جواز الإفتاء، وإنما المحرك نحو جواز الإفتاء هو وصول الجعل الشرعي لهذا الفقيه[[33]](#footnote-33) ألا وهو هذه القضية الحقيقية (من تيقن بالحكم الشرعي جاز له الإفتاء).

اما اليقين ايضاً كذلك، فإن المكلف إذا تيقن بوجوب الجمعة فاليقين وإن أوجب عقد القلب على طبقه، لكن المحرك ليس هو اليقين وإنما المحرك حكم العقل بالمنجزية، واليقين مجرد موضوع لحكم العقل، وإلا فلولا حكم العقل بالمنجزية ما تحرك المكلف نحو هذا العمل، إذن إن كان مقصودنا بالاقتضاء مجرد الموضوعية فلا فرق بين اليقين الطريقي والموضوع في الموضوعية، إنما أحدهما موضوع لأثر عقلي والآخر موضوع لأثر شرعي، وإن كان مقصودنا بالاقتضاء العلة الفاعلية، فهي منتفية في كليهما، إذ العلة الفاعلية للمحركية في كليهما حكم العقل.

الأمر الثاني: إن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، بمعنى النهي عن النقض العملي لليقين، مرجعه كما أفاد العراقي إلى الأمر بترتيب أثر اليقين لا الأمر بترتيب ما يقتضيه اليقين، فإن السيد الصدر حمله على الثاني وقال مرجع النهي عن نقض اليقين الى الامر بترتيب ما يقتضيه اليقين وحيث ان اليقين الموضوعي لا يقتضي اثراً فهو خارج، لكن العراقي فهم منه الفهم العرفي، أن النهي عن النقض العملي لليقين مرجعه إلى الأمر بترتيب أثر اليقين سواء كان اليقين طريقياً أو موضوعياً، فإن لكليهما أثر، ومقتضى إطلاق الأمر شموله لقيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي أو القطع الموضوعي.

فتلخص من ذلك: أن هذه الملاحظة الثالثة التي أفيدت في البحوث والمباحث لمنع قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي ليست تامة.

مضافاً إلى أننا إذا دقننا في المبنى الذي اختاره السيد الصدر وجدنا أنه يؤدي إلى قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي حيث إن المبنى المختار عنده هو أن النهي الطريقي عن النقض العملي مجرد مراد استعمالي، والمراد الجدي هو اعتبار بقاء اليقين، فبناءا على هذا فمرجع دليل الاستصحاب جداً إلى اعتبار بقاء اليقين، ومعنى اعتبار بقاء اليقين أي اعتبار العلمية، أي اعتبار المكلف عالماً بقاءاً. فإذا كان مرجع كلامه إلى هذا فمقتضى إطلاق هذا الاعتبار شمول دليل الاستصحاب لقيامه مقام العلم الطريقي والعلم الموضوعي.

فالصحيح في منع قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي هو ما ذكرناه سابقا من أن رفع اليد عن اليقين الموضوعي ليس نقضاً لليقين بالشك عرفاً.

والسر في ذلك يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: ذكرنا سابقاً أن هناك فرقاً بين إسناد النقض لليقين، وبين إسناد الناقضية للشك، بأن يقول: لا تنقض اليقين بالشك. فبالنسبة للأول وهو ما هو المصحح لإسناد النقض إلى اليقين مع غمض النظر عن الشك؟ المصحح له ما في اليقين من استحكام ونفوذ، وهذه جهة متساوية النسبة، يعني جهة حيادية سواء قلنا بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي أم لم نقل. فهي جهة ثابتة. وأما الجهة الثانية، وهي ما هو المصحح لجعل الناقض لليقين هو الشك؟ بأن يقول (لا تنقض اليقين بالشك)، هو ما ذكره الشيخ الأعظم أن اختلاف متعلق اليقين والشك زماناً لا يضر ما دام المتعلق متحداً ذاتاً، فاليقين و إن تعلق بالحدوث والشك تعلق بالبقاء، لكن المتعلق واحد ذاتاً، أي تيقن بحدوث وجوب الجمعة وشك في بقاءه، فحيث إن متعلقهما واحد ذاتا وهو وجوب الجمعة كان الشك مزاحماً لليقين، فإنما يتصور مدافعة الشك لليقين ومزاحمته له لأن المتعلق واحد، والا لو كان الشك بشي والبقاء بشيء اخر لم يكن الشك ناقضاً لليقين ومزاحماً له. اذن المصحح لاسناد الناقضية للشك اتحاد متعلقي اليقين والشك من حيث الذات.

المقدمة الثانية: بما ان مزاحمة الشك لليقين وناقضيته له إنما هي بلحاظ طريقية اليقين لمتعلقه، إذ لولا طريقية اليقين لمتعلقه لم يكن الشك في ذلك المتعلق ناقضاً لليقين، فالجهة الملحوظة في الناقضية هي طريقية اليقين للمتعلق، ولأجل ذلك فالشك إنما ينقض اليقين عملاً فيما لليقين طريقية له، فيقال بما أن اليقين طريق للوجوب فالوجوب يقتضي العمل، إذن الشك مزاحم لهذا اليقين من حيث طريقيته لوجوب يقتضي العمل.

والنتيجة من المقدمتين:

إنما يصح عرفاً نقض اليقين بالشك في اليقين الملحوظ طريقاً لمتعلقه حيث إن الشك يزاحمه في هذه الطريقية وفي هذه المشيرية، وأما فيما يكون اليقين موضوعاً له لكن الشك لا علاقة له به، وإنما الشك علاقته بما هو طريق له، إذن الشك ليس ناقضاً لليقين الموضوع لأثر من حيث موضوعيته أولاً وبالذات، إنما هو ناقض له من حيث طريقيته. مثلاً إذا تيقنت بسلامة طفلك فتصدق، فاليقين بالسلامة موضوع لوجوب التصدق، فإذا تيقنت قبل ساعة بسلامة الطفل والآن شككت في بقاء هذه السلامة، لكنني رتبت أثر اليقين من حيث طريقيته وإن لم أرتب أثره من حيث موضوعيته، فاليقين السابق بسلامة الطفل ما رفعت اليد عنه فإني قمت باعداد جميع الوسائل لإبقاء هذه السلامة وحفظها، فأنا من حيث طريقية اليقين لمتعلقه لم أقم بنقضه، لأنني رتبت آثار هذه الطريقية، لكني من حيث التصدق أن الشارع قال لي إذا تيقنت، وأنا ما تيقنت بذلك، فموضوع الأمر بالتصدق اليقين وليس عندي يقين، ففي هذه الحال لا يراني العرف ناقضاً للشك لأني لم انقض اليقين من حيث طريقيته التي هي مورد المدافعة بين الشك واليقين، وإن كنت عصيت من ناحية أخرى لو فرضنا أن الشارع يأمرني بالتصدق حتى في فرض الشك.

فالنتيجة: إن قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في النهي الطريقي أو الإرشاد عن النقض العملي فيما يعده العرف نقضاً لليقين بالشك، وذلك في مورد يكون الشك فيه مدافعاً لليقين، وإنما هو في مورد اليقين الطريقي. فالنتيجة لدينا: عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

لكن سيدنا الخوئي (قده) قال، مع قطع النظر عن دليل الاستصحاب هناك دلائل أخرى تدل على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي وإن لم يستفد ذلك من نفس دليل الاستصحاب، وذلك لما ذكره في (الموسوعة الفقهية، ج41 ص140، في شرائط الشهادة): هل تجوز الشهادة بالاستصحاب، واعتمادا على الاستصحاب، كما إذا علما سابقاً بأن فلانا عندما كان حيا كان مالكاً لهذه الدار، وكان أولاده ثلاثة، وقد مات قبل عشرين سنة، واستداعنا القاضي للشهادة على أن هذه الدار ملك لفلان وأنه خلّف أولاداً ثلاثة، بحيث تقع الدار ميراثاً لهم أم لا؟ ومن الواضح أن جواز الشهادة منوط بالعلم، أي ان العلم موضوع لجواز الشهادة، فهل يقوم الاستصحاب هنا مقام العلم الموضوعي، فمقتضى استصحاب بقاء الدار على ملك حتى مال، ومقتضى استصحاب أن له أولاد ثلاثة أحياء حتى مات، أن نشهد بذلك فعلاً أم لا؟ فأفاد (قده)، نعم، والشاهد على ذلك معتبرة معاوية بن وهب، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): (الرجل يكون في داره، ثم يغيب عنها ثلاثين سنة، ويدع فيها عياله، ثم يأتينا هلاكه ونحن لا ندري ما أحدث في داره، ولا ندري ما احدث له من الولد، إلا أنا لا نعلم أنه احدث في داره شيئا ولا احد له ولد، ولا تقسم هذه الدار على ورثته الذين ترك في الدار حتى يشهد شاهدا عدل أن هذه الدار دار فلان ابن فلان مات وتركها ميراثاً بين فلان وفلان، أو نشهد على هذا؟ قال: نعم). فإنها واضحة الدلالة على أن المراد بالاستشهاد الإخبار عن الواقع استناداً إلى الاستصحاب[[34]](#footnote-34).

### 055

سبق أن ذكرنا استدلال سيدنا الخوئي (قده) ببعض الروايات على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي. ولكن قد يلاحظ على ذلك:

بأنه لم يظهر من الرواية أن الشهادة كانت تعويلاً على الاستصحاب، فمن المحتمل جداً، أن منظور السؤال الشهادة تعويلاً على الشهرة أو المعروفية، كما هو متداول بين الناس، حيث يسألون: هل يجوز لنا أن نشهد على أن الدار لفلان. لأن المعروف بين الناس هو هذا.

أو نشهد أن أولاده فلان وفلان؟ حيث إن المعروف بين الناس هو ذلك.

فلعل المنظور هو الشهادة تعويلاً على ما عرف أو ما اشتهر، لا عويلاً على الاستصحاب، وهذا يستفاد أيضاً من بعض الروايات الواردة في باب الشهادة. فعلى فرض أن ظاهر الرواية أن الشهادة اتكأت على الاستصحاب دون غيره، فليس في الرواية إطلاق بحيث يستفاد منه قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي في تمام الآثار والأحكام الذي هو محل البحث والكلام.

انتهى البحث في نقطة (تنقيح مفاد دليل الاستصحاب).

ثم إن صاحب الكفاية (قده) ذكر تنبيهات. بحسب ترتيب السيد الصدر أنه بدأ بجريان الاستصحاب في الشك التقديري، والاستصحاب الاستقبالي، وأركان الاستصحاب.

### تنبيهات الاستصحاب

ولكننا نحذو منهجه في الكفاية بلحاظ ارتباطه بالبحث السابق أيضاً:

### **التنبيه الأول:** في قيام الأمارة أو الأصل العملي مقام الاستصحاب.

وبيان ذلك: إذا ثبت لنا الحدوث لا باليقين، وإنما ثبت الحدوث بالأمارة، كما لو قامت أمارة كخبر الثقة على حدوث النجاسة في الثوب، بحيث لم يستفد منها إلا طرو النجاسة وحدوثها، ثم بعد فترة شككنا في بقاء تلك النجاسة التي قامت الأمارة على حدوثها، فهل يجري الاستصحاب أم لا؟

ومثلاً، لو فرضنا أننا شككنا في ماء هل هو طاهر أم لا؟ فأجرينا فيه أصالة الطهارة، فثبتت طهارته بالأصل لا باليقين، ثم أننا غسلنا به ثوباً متنجساً مرتين، وبعد انقضاء الغسل شككنا هل أن الماء باق على طهارته التي لم نتيقن بها وإنما أثبتناها بالأصل، فهل يجري الاستصحاب للطهارة التي ثبتت بالأصل أم لا؟

فهذا التنبيه معقود في مقامين: في جريان الاستصحاب عند قيام الامارة عند الحدوث، وفي جريان الاستصحاب عند قيام الأصل على الحدوث.

**المقام الأول:** هل يجري الاستصحاب مع عدم وجود يقين بالحدوث؟ ولا شك تنجيزي في البقاء، لأننا إذا لم نتيقن بالحدوث فكما لدينا شك في البقاء لدينا شك بالحدوث، فالشك في البقاء ليس شكاً تنجيزياً وإنما هو شك بالبقاء على فرض الحدوث. فهل يكفي في جريان الاستصحاب الشك في البقاء على فرض الحدوث؟ أم لا؟

فهنا ذكرت وجوه لإثبات جريان الاستصحاب حتى مع قيام الأمارة على الحدوث.

**الوجه الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، وقد ذكر السيد الصدر في تقريريه، أن في كلام الكفاية تشويشاً. ولكن عندما راجعنا عبارة الكفاية استعانة بكلام المحقق الاصفهاني[[35]](#footnote-35) وسيد المنتقى لم نجد تشويشاً.

فنقول: ما أفاده صاحب الكفاية (قده) في عدة مطالب:

**المطلب الأول**: تارة نرى إن المجعول في الأمارة العلمية، وتارة نقول أن المجعول في الأمارة المؤدى، وتارة نقول إن المجعول في الأمارة المنجزية أو المعذرية.

فهنا ثلاثة مباني على ما هو المجعول في باب الأمارات.

أما على المبنى الأول: وهو أن حجية الأمارة معناها جعل العلمية، فمعنى أن خبر الثقة القائم على حدوث النجاسة في هذا الثوب هو أن خبر الثقة علم بالنجاسة. وهذا هو مبنى النائيني. فعلى هذا المبنى يجري الاستصحاب، لأن لدينا علماً بالحدوث حيث إن الأمارة علم، فبناءاً على أن الأمارة علم، وأن الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي، إذن فقد حصل لنا علم بالحدوث، فالاستصحاب متقوم بالعلم بالحدوث، فيجري الاستصحاب، فلا إشكال.

وأما على المبنى الثاني: للشيخ الأعظم (قده) على الخلاف في تحليل كلامه، هل أن مقصوده أن حجية الأمارة جعل المؤدى، فإذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة، فقد جعل الشارع في حقنا وجوب الجمعة، وإذا قامت على نجاسة الثوب فقد جعل في حقنا نجاسة الثوب.

أم أن مقصوده تنزيل مؤدى الأمارة منزلة الواقع، كما ذهب إليه سيد المنتقى في بحث حجية خبر الثقة، وأن المستفاد من قوله (العمري وابنه ثقتان، فما أديا إليك عنّي فعني يؤديان) فهو ظاهر في تنزيل المؤدى منزلة الواقع. فبناءاً على هذا المبنى حصل لنا يقين بالمؤدى لا بالواقع. فإن خبر الثقة إذا قام على نجاسة الثوب، والشارع جعل في حقنا المؤدى، إذن لدينا يقين بأن المؤدى في حقنا نجاسة الثوب، فحيث حصل لنا يقين بالحدوث (حدوث الحكم الظاهري) فيجري حينئذٍ الاستصحاب لتوفر ركنه ألا وهو اليقين بالحدوث.

إنما الكلام في المبنى الثالث.

المبنى الثالث: مبنى صاحب الكفاية، أن معنى حجية الأمارة لا جعل العلمية ولا جعل المؤدى. وإنما جعل المنجزية أو المعذرية.

أي أن المشرّع يقول إذا قامت لديك أمارة على حكم وكان الحكم إلزامياً فإن أصابت الواقع تنجز عليك الواقع، لأنها أصابته، وإن أخطأت أو كان مفادها حكماً ترخيصياً فأنت معذور. فلا علمية ولا جعل للمؤدى، وإنما مجرد إن أصابت وإن كان إلزاماً تنجز وإلا فأنت معذور.

فعلى هذا المبنى يأتي الإشكال، بأنه لم يثبت لدينا لا علم بحكم ولا علم بالمؤدى، فليس لدينا يقين بالحدوث، بل ليس عندنا إلا إن أصاب تنجز وإلا فنعذر. فحيث ليس لدينا يقين بالحدوث ولا علم بشيء فكيف يجري الاستصحاب؟ مع عدم توفر ركنه ألا وهو اليقين بالحدوث؟.

**المطلب الثاني**: إن المنساق من دليل الاستصحاب أن مفاده التعبد بالبقاء، فليس ناظراً إلى كيف ثبت الحدوث، وإنما المحورية في التعبد بالبقاء. ولأجل ذلك فمفاد دليل الاستصحاب التعبّد بالبقاء إن ثبت الحدوث (على فرض الحدوث) لا التعبد بالبقاء إن تيقنت الحدوث.

والسر في ذلك، أن أخذ اليقين في دليل الاستصحاب في قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، ظاهر في أخذه على نحو الطريقية لا الموضوعية، وأن المدار على واقع الحدوث لا على اليقين به. فاليقين مجرد طريق. وبالتالي هناك تعبّد بالبقاء على فرض الحدوث، فلا يشترط علم بالحدوث، بل متى ثبت حدوث بأمارة أو نحوها جرى الاستصحاب.

**المطلب الثالث:** أن نتيجة هذا المفاد وهو (التعبد بالبقاء على فرض الحدوث) أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء، وأن ما حدث يبقى، لأن مفاد الاستصحاب هو كل ما فرض حدوثه فهو باقٍ بالاستصحاب.

إذن نتيجة هذا المفاد وجود ملازمة بين الحدوث والبقاء. فما هو حادث باقٍ، هل يرى صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب جعل للملازمة كما فهمه النائيني؟ أم أن الملازمة انتزاعية لا مجعولة؟ فما هو المجعول التعبد بالبقاء إن فرض الحدوث، نتيجة هذا المجعول تنتزع الملازمة بين الحدوث والبقاء.

**المطلب الرابع:** ذكره (قده) بناءاً على كلامنا ما يكون حجة على الحدوث أن له مدلولاً التزامياً فله الحجة على البقاء. فإنه إذا قامت أمارة على موضوع من الموضوعات، أليس لها مدلول التزامي على الحكم؟ مثلاً إذا قام خبر الثقة على خمرية هذا المائع فله مدلول التزامي وهو: أنه نجس حرام شربه. فقيام الأمارة على الموضوع يثبت أحكامه بمعونة الكبرى، حيث إن لدينا كبرى على نحو القضية الحقيقية: كل خمر نجس يحرم شربه. فإذا قامت الأمارة على الموضوع دلّت بمعونة الكبرى على ترتب الأحكام. فكذلك الأمر في المقام. فإن لدينا موضوعاً ولدينا حكماً. فالموضوع هو واقع الحدوث، والحكم هو التعبد بالبقاء. فكل ما فرض حدوثه فهو باقٍ تعبّداً، إذن إذا قامت أمارة على الحدوث ونقّحت الموضوع كانت حجةً أيضاً على البقاء بمعونة دليل الاستصحاب، فكل أمارة لها مدلول مطابقي وهو ثبوت الحدوث فلها مدلول إلتزامي وهو البقاء، ببركة مدلول دليل الاستصحاب.

تم كلامه (قده). وتصدى المحقق الاصفهاني والنائيني للإيراد عليه. يأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 056

ذكرنا فيما سبق، أن صاحب الكفاية أفاد بأن قيام الاستصحاب يتوقف على حدوث الواقع، لا على اليقين به، وبالتالي فيكفي في جريان الاستصحاب التعبّد بالبقاء على تقدير الحدوث، وإن لم يكن هناك يقيناً بالحدوث، وأن ما يكون حجة على الحدوث كخبر الثقة فهو بمعونة الاستصحاب حجة على البقاء. وهنا عدة إشكالات من قبل المحققين.

الإشكال الأول: ما أفاده المحقق الاصفهاني (قده)، بتقريب[[36]](#footnote-36)، وهو أن مراد المصنف صاحب الكفاية من عدم اعتبار اليقين بالحدوث، هل هو كفاية ثبوت الحدوث بأي مثبت سواء كان يقينياً أو أمارة أو أصلاً، أم أن مدّعاه أن الركن الواقع التعبدي، وإن لم يحصل يقين بالواقع الحقيقي، أو أن مقصوده نفس الحدوث واقعاً مع غمض النظر عن ثبوته وإحرازه، فإن كان منظوره الأول وهو أن الركن في جريان الاستصحاب ثبوت الحدوث، سواء كان الثبوت بيقين أم غيره؟ فهذا رجوع للموضوعية، أي أن اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب له موضوعية، لكن لا بلحاظ كونه يقيناً، بل بلحاظ كونه ثبوتاً وإحرازاً، وهذا ما أراد التفصي منه، وهو أن اليقين على نحو الطريقية المحضة.

وإن كان مراده المحتمل الثاني، أي أن الركن في جريان الاستصحاب الواقع التعبدي، وإن لم يثبت واقع حقيقي.

فيرد عليه: أولاً إن مبناه أن الأمارة لا تثبت الواقع أصلاً، وإنما تنجز حكمه لا أكثر من ذلك، فليس في البين واقع تعبدي بقيام الأمارة.

ثانياً: إن الواقع التعبدي لا يصلح جامعاً بين الموارد، إذ قد يقوم أصل وهو لا يثبت الواقع، وقد يقوم يقين واليقين احراز وجداني للواقع لا تعبدي.

وإن كان مراده المحتمل الثالث: أي أن الركن في جريان الاستصحاب واقع الحدوث، بحيث لو لم يكن هناك حدوث واقعاً، فلا موضوع للاستصحاب، فهذا يعني اختصاص الاستصحاب بفرض وجود واقع، وعدم شمول الاستصحاب للجهل المركب، كما لو اعتقد بحدوث شيء وشك في بقاءه فأجرى الاستصحاب ثم تبين أصلاً ألا واقع لحدوثه فضلاً عن بقاءه، فمعناه أن الاستصحاب كان صورة تخيلية. ولا يعني هذا ان الكلام نظري بل تترتب على ذلك ثمرات عملية.

منها: في بحث قاعدة (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) ذهب جمع من الفقهاء إلى أن موضوع القاعدة هو الاخلال عن جهل لا عن تقصير، لا الإخلال عن جهل قصوري، فموضوع القاعدة مؤلف من جزئين: الاخلال عن جهل وعدم التقصير. فلو أن المكلف تيقن أنه صلى بلا سورة، أو أنه صلى بلا جلسة الاستراحة، وقد اعتمد في ذلك على تقليد لكنه لا يدري الآن هل كان تقليده لمن يفتي بعدم جزئية جلسة الاستراحة عن حجة؟ أو ليس عن حجة، هل أن تقليده كان عن تقليد أو لا عن تقصير؟ فهو يحرز أنه أخل في صلاته بما انكشف له أنه جزء وهو جلسة الاستراحة وقد أخل به عن جهل لانه اعتمد عن تقليد، لكن لا يدري انه كان عن تقصير أم لا؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قده) بأنه يجري في حقه الاستصحاب، استصحاب عدم التقصير، إذ ليس الموضوع الجهل القصوري كي يقال استصحاب عدم التقصير لا يثبت القصور، لأنه أصل مثبت، بل الموضوع الإخلال عن جهل مع عدم التقصير، وهذا مما يثبت بالاستصحاب. فإذا ثبت بالاستصحاب أن إخلاله كان عن جهل ولم يكن عن تقصير، كانت صلاته صحيحة واقعاً لا ظاهراً، مع أن الاستصحاب حكم ظاهري لكنه نقّح موضوع حكم واقعي، إذ بالاستصحاب ثبت أن هذا جاهل لا عن تقصير فيشمله لا تعاد. فإذا انكشف له بعد ذلك أن الحدوث الواقعي لعدم التقصير كان حقيقة هو في الواقع لم يكن مقصرا إذن الاستصحاب في محله وصلاته صحيحة، وأما إذا انكشف أن هذا المكلف قبل مزاولة الصلاة كان مقصّراً، فلم يكن لعدم التقصير واقع كي يكون مجرى للاستصحاب، فينكشف بذلك أن جريان الاستصحاب في حقه كان خيالاً. وعليه لا تكون صلاته صحيحة. إذن مقتضى اختصاص الاستصحاب بموارد الحدوث الواقعي عدم شموله للجهل المركب، ويترتب على ذلك بعض الثمرات.

ولكن قد يقال: أولاً:

لعل موضوع الاستصحاب بنظر صاحب الكفاية ما قامت عليه الحجة، لا اليقين ولا الثبوت، ولا الواقع التعبدي، ولا الحدوث الواقعي. بل ما قامت عليه الحجة سواء كانت الحجة يقينا أم أمارة أم أصلاً عملياً، من دون أن يكون هناك موضوعية للاحراز، بل الموضوعية للتنجز، فإن قوام الحجية بالمنجزية. وهذا يشمل موارد الجهل المركب أيضاً.

ثانياً: لو أصررنا على أن ظاهر عبارة الكفاية أن الركن واقع الحدوث، وليس شيئاً آخر، فبإمكان صاحب الكفاية أن يلتزم بهذا اللازم وهو أنني التزم بعدم شمول الاستصحاب لموارد الجهل المركب، ولا أرتب الآثار العملية المذكورة.[[37]](#footnote-37)

الإشكال الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قده)، كما في (فوائد الأصول)، من أن صاحب الكفاية أفاد في المقام بأن نتيجة قيام أمارة على الحدوث وقيام استصحاب يتعبد بالبقاء هو الملازمة بين الحدوث والبقاء.

والحال بأن الملازمة من الأمور النفس الأمرية، التي لا تنالها يد الجعل بحسب مبنى صاحب الكفاية، حيث مرّ أن صاحب الكفاية ذكر أنه لا يجري الاستصحاب في السببية، والشرطية والمانعية، إذا كانت راجعة لنفس الحكم، وذكر أن هذه الأمور أمور واقعية لا تنالها يجد الجعل. فكذلك الملازمة بين حكمين، الحدوث والبقاء، فإنها من العلاقات الواقعية بين الأحكام فلا تنالها يد الجعل.

ولكن عند مراجعة عبارة صاحب الكفاية لم يظهر منه أنه يدّعي جعل الملازمة[[38]](#footnote-38)، كي يرد عليه الإشكال. بل ظاهر العبارة أن الملازمة انتزاعية، لا جعلية. أي أن المجعول في باب الاستصحاب فقط هو التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، فلو قامت أمارة على الحدوث انتزع العقل ملازمة بين الحدوث والبقاء نتيجة وجود منجزين: منجز للحدوث وهو الأمارة، ومنجز للبقاء.

لا أنه يدّعي مجعولية الملازمة.

### 057

الإشكال الثالث: على كلام صاحب الكفاية، ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)[[39]](#footnote-39).

بيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن الحكم الظاهري الطريقي متقوم بوصول كبرى وصغرى. وذلك لأن الحكم الظاهري متقوم بغرض تنجيز الواقع، مثلاً حجية خبر الثقة حكم ظاهري، لأنه مجعول في فرض الشك في الواقع، فبما أنه حكم ظاهري طريقي، والحكم الظاهري الطريقي ما كان بغرض تنجيز الواقع. وبما أن التنجز فرع الوصول، إذ لا يعقل تنجز حكم دون وصوله، لأجل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فتنجز أي حكم فرع وصوله، إذن الحكم الظاهري الطريقي كحجية خبر الثقة لا يكون منجزاً للواقع إلا إذا وصل هذا الحكم كبرى وصغرى.

أما كبرىً، بأن يصلنا دليل على حجية خبر الثقة.

وأما صغرىً، فبأن نحرز أن المخبر ثقة. فإذا وصل كبرى وصغرى كانت حجية خبر الثقة منجزة للواقع وإلا فلا. وهذا في كل الأحكام الظاهرية الطريقية.

الأمر الثاني: تطبيق ذلك على باب الاستصحاب.

إن الاستصحاب حكم ظاهري طريقي فلا يمكن أن يكون منجزاً حتى يصل كبرى وصغرى.

أما كبرىً، فبأن يصلنا دليل حجية الاستصحاب وقد وصلنا. وأما صغرى، فبعد أن حرر صاحب الكفاية أن موضوع الاستصحاب الحدوث، حيث أفاد أن اليقين لا دخل له. وإنما موضوع حجية الاستصحاب أن يكون هناك حدوثاً، فإذا فرض حدوث تعبّد الشارع بالبقاء. إذن بما أن موضوع الاستصحاب الحدوث، فلابد من إحراز الحدوث، إذ لو لم نحرز الحدوث لم نحرز الصغرى، وإذا لم نحرز الصغرى لم يكن الاستصحاب منجزاً، فإن منجزيته فرع وصول الصغرى والكبرى، فلابد من وصول الحدوث الينا حتى يكون الاستصحاب منجزاً.

لكن الإشكال أن صاحب الكفاية لا يرى خبر الثقة محرزا للحدوث بل يرى أن الأمارة سواء كانت خبر ثقة أم غيره ليست إلا منجز لا مثبت. فلو قام خبر ثقة على عدالة زيد، لم تثبت عدالته، إنما خبر الثقة ينجز آثار العدالة من دون أن يثبتها. فعلى مبنى صاحب الكافية من أن الاستصحاب لا يكون منجزاً إلا إذا وصل الحدوث، ولا يمكن وصول الحدوث، فإن خبر الثقة لا يوصل الحدوث وإنما ينجز آثاره.

الأمر الثالث: أن يقال، إن منجزية الاستصحاب للواقع فرع منجز للحدوث، لأنه لا يوجد مثبت للحدوث، فمنجزية الاستصحاب للواقع فرع منجز للحدوث كالأمارة مثلاً، وخبر الثقة، وحينئذٍ فيتولد لدينا محذوران في توقف جريان الاستصحاب على منجز الحدوث، أي توقف منجزية الاستصحاب على منجز للحدوث. فإن كان للحدوث أثر غير الاستصحاب فبها، كما لو فرضنا أن خبر الثقة قام على تنجز وجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، ولهذا أثر، وهو أن ننسب للشارع أن من أحكامه وجوب الجمعة في عصر الحدوث. وأما إذا فرضنا أن قيام خبر الثقة على حدوث شيء ليس له أثر الا جريان الاستصحاب في بقاءه كخبر الثقة في الموضوعات. مثلاً: لو قام خبر الثقة على كرية الماء فليس لحدوث الكرية في الماضي أثر، إنما لو كان هناك اثر لخبر الثقة فهو فقط جريان استصحاب الكرية بعد قيام خبر الثقة على حدوث ذلك، أو قام خبر الثقة على حياة زيد، ولا أثر لهذا الخبر إلا جريان استصحاب حياة زيد من أجل وجوب النفقة عليه. فهنا يتولد محذوران:

المحذور الأول: في نفس الاستصحاب، اذ المفروض ان الاستصحاب منجز، لأنه حكم طريقي، لكن منجزيته للواقع تتكأ على منجز آخر له، لأن قيام خبر الثقة على الحدوث أثره جريان الاستصحاب فصار منجزية خبر الثقة هي عبارة عن منجزية الاستصحاب، إذ لا أثر لخبر الثقة على الحدوث إلا جريان الاستصحاب، يعني إلا منجزية الاستصحاب، فمنجزية الاستصحاب متقومة بمنجز آخر، وهل هذا إلا تحصيل للحاصل، وهل يعقل أن تتقوم منجزية شيء للواقع على منجز آخر؟!

المحذور الثاني: في طرف خبر الثقة. فإنّ خبر الثقة إذا قام على حياة زيد فهو لا يثبت الحياة، وإنما دوره أن ينجز أثراً للحياة. والمفروض أن الأثر هو جريان الاستصحاب، فمنجزية خبر الثقة لهذا الأثر فرع وجود هذا الأثر في رتبة سابقة على الاستصحاب كي يقوم خبر الثقة بتنجزه، والمفروض أن هذا الاثر فرع جريان خبر الثقة أو منجزية خبر الثقة، وهذا خلف اذ اخذنا ما هو متأخر رتبة عن جريان الاستصحاب في رتبة سابقة على جريانه.

ولكن يلاحظ عليه النقض والحل:

أما النقض: فبقيام خبر ثقة على وثاقة مخبر، مثلاً إذا وثّق النجاشي الحسين ابن سعيد، فما هو الأثر لتوثيق النجاشي للحسين ابن سعيد؟ فليس الأثر إلا شمول دليل حجية خبر الثقة لأخبار الحسين ابن سعيد. إذن حجية خبر النجاشي بأن الحسين ابن سعيد ثقة، فرع شمول دليل حجية خبر الثقة لخبر الحسين ابن سعيد، وشمول دليل حجية خبر الثقة لإخبار الحسين ابن سعيد فرع حجية قول النجاشي أن الحسين ابن سعيد ثقة، فكل منهما متوقف على الآخر، لا يمكن لدليل حجية خبر الثقة ككبرى، أن يشمل خبر الحسين ابن سعيد الا اذا كان خبر النجاشي بوثاقته حجة، ولا يكون خبر النجاشي بوثاقة الحسين حجة إلا بشمول دليل حجية خبر الثقة له.

وأما الحل: فإن الحكم الظاهري الطريقي المجعول بغرض تنجيز الواقع، له وجودان: وجود إنشائي. ووجود فعلي.

فوجوده الإنشائي، بجعله في الأدلة، إذا كما أن المشرع جعل أحكام واقعية كوجوب الجمعة ووجوب الصوم، وهذه الوجوبات لها وجود إنشائي جعلي بنفس جعلنا، ووجود فعلي بفعلية موضوعه، كذلك الحكم الظاهري الطريقي، فإن حجية خبر الثقة وحجية الاستصحاب لها وجود إنشائي بنفس جعلها بدليلها. ووجود فعلي بفعلية موضوعها. وحينئذٍ بالنسبة للوجود الإنشائي لكل من حجية خبر الثقة القائم على الحدوث، وحجية الاستصحاب ليس أحدهما متوقف على الآخر، فالوجود الإنشائي لخبر الثقة يستند إلى دليله، والوجود الانشائي لحجية الاستصحاب يستند إلى دليله، فلا توقف بينهما في الوجود الإنشائي. إنما الكلام في المنجزية الفعلية. فنقول:

إن منجزية الاستصحاب للواقع بالفعل تتوقف على وجود إنشائي لمنجز آخر يقوم على الحدوث، والوجود الآخر (وجود المنجز الآخر) إنما يكون منجزاً بالفعل، لجريان الاستصحاب على فرض وجود إنشائي للاستصحاب، فالمنجزية بالفعل لكل منهما تتوقف على الوجود الجعل الإنشائي للآخر، فلا دور في المقام ولا خلف، وبالتالي لا يجري الاستصحاب بحيث يكون منجزاً بالفعل حتى يوجد في البين أمارة على الحدوث، والأمارة على الحدوث موجودة بوجودها الإنشائي، وهي إنما تكون منجزة لجريان الاستصحاب إذا كان هناك استصحاب في البيان ولو وجوداً إنشائياً، فتجري أمارية خبر الثقة بمقتضى إطلاق دليلها، فإذا جرت ترتب الأثر على جريانها وهو جريان الاستصحاب بالفعل، وفي طول جريانه بالفعل يتنجز الواقع، فبين المنجزيتين طولية، حيث إن خبر الثقة لا ينجز الواقع، بل ينجز حجية الاستصحاب يعني نفس جريان الاستصحاب، وجريان الاستصحاب ينجز الواقع، وبالتالي لا يوجد خلف في المقام، ولم تتكأ منجزية الاستصحاب للواقع على منجز للواقع. وإنما منقّح لموضوع منجزيته.

ثانياً: ذكرنا غير مرة أن نكتة التوقف إذا اختلفت من الطرفين فلا دور ولا خلف، وبيان ذلك، أن حجية الاستصحاب تتوقف على خبر الثقة بنكتة وهي توقف الحكم على إحراز موضوعه، بينما جريان خبر الثقة يتوقف على وجود استصحاب لا من باب نفس النكتة، لا من حيث توقف الحكم على موضوعه لأن الاستصحاب اثر لخبر الثقة وليس موضوعاً، فنكتة توقف جريان خبر الثقة على وجود الاستصحاب هي نكتة اللغوية، أي لو لم يكن لخبر الثقة أثر لكان جريانه لغواً، فتوقفه على وجود الاستصحاب لا من باب توقف الحكم على موضوعه كي يلزم الدور، بل من باب أنه لولاه لكان جريان لغواً. ويكفي في رفع اللغوية الطولية، أي أنه يتوقف جريان خبر الثقة على وجود أثر ولو كان الأثر في طول جريانه. ولا يشترط أن يكون الأثر في رتبة سابقة على جريانه فإن الاثر الطولي يكفي في رفع اللغوية.

فليست النكتة واحدة في الطرفين كي يلزم محذور الدور أو الخلف. فتأمل.

### 058

ما زال الكلام في الإيراد الثالث على مطلب الآخوند (قده) ويمكن صياغة الايراد بنحو آخر. **وتقريبه بذكر عدة أمور:**

**الأمر الأول**: إن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأنه لا يتوقف اثبات دليل الاستصحاب على الإحراز، أي إحراز الحدوث الواقعي.

والسر في ذلك:

أننا إنما نحتاج إلى الإحراز ، أي احراز الحدوث باليقين أو بالأمارة من أجل تصوير الشك في البقاء، فإن قوام دليل الاستصحاب بالشك في البقاء، فمن أجل تصوير الشك في البقاء احتجنا إلى إحراز الحدوث حتى يتصور شك في البقاء. ولكن حيث إن الشك في البقاء عقلاً لا يتوقف على إحراز الحدوث، بل يعقل الشك في البقاء على فرض الحدوث فإذن لا نحتاج إلى أن نعتبر من أركان الاستصحاب احراز الحدوث إذ ما دام وجدانا يعقل أن يشك الإنسان في البقاء على فرض الحدوث بأن يقول على فرض حدوث وجوب صلاة العيد في زمن المعصوم فأنا أشك في بقاءه، فهو شك في البقاء معلقا على فرض الحدوث وليس شكاً تنجيزياً. فما دام يعقل الشك في البقاء وإن لم نحرز الحدوث فلا حاجة إلى أخذ إحراز الحدوث في قوام الاستصحاب، فالاستصحاب بالنتيجة تعبد بالبقاء على فرض الحدوث لا أنه تعبد بالبقاء إن أحرز الحدوث بمحرز.

**الأمر الثاني**: بما أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، إذن ينتزع من هذا الجعل المعلق ملازمة، وهي إن ثبت الحدوث ثبت البقاء، إذ ما دام المولى يقول أتعبدكم ببقاء أي شيء حدث، فنتيجة ذلك أنه إذا ثبت حدوث شيء ثبت بقاءه بمعونة هذا الدليل، فما جعله المولى ليس هو الملازمة، وإنما الذي جعله هو التعبد بالبقاء إن حدث واقعاً، غاية الأمر أن العقل انتزع ملازمة واضحة وهي متى ما ثبت حدوث ثبت بقاء، أي أن الحجة القائمة على الحدوث قائمة على البقاء، لأن قيام الحجة على أحد المتلازمين حجة على الآخر، إذ بعد فرض وجود ملازمة بين الحدوث والبقاء فهذه الملازمة معهودة فحينئذ متى ما قامت حجة على الحدوث فهي بنفسها حجة على البقاء لأجل هذه الملازمة المعهودة.

وكما أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء فهناك ملازمة بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء. وهذا يعني أنه إذا قامت حجة منجزة للحدوث فهي منجزة للبقاء، لعين الملازمة[[40]](#footnote-40)، إذ لا يعقل أن تكون ملازمة بين حدوث الشيء وبقاءه، ولكن إذا تنجز حدوثه لا يتنجز بقاءه، فكما توجد ملازمة بين حجة على الحدوث فهي حجة على البقاء، توجد ملازمة بين حجة منجزة للحدوث فهي منجزة للبقاء. وبناء على ذلك: فإذا قام خبر ثقة على نجاسة هذا الماء، فبناءً على أن مفاد خبر الثقة الإثبات، فقد أثبت لنا خبر الثقة حدوث النجاسة، إذن أثبت لنا بقاءها، وأما بناء على مبنى الآخوند من أن الأمارة لا تثبت وإنما تنجز، فخبر الثقة القائم على نجاسة الماء قد نجز آثار هذه النجاسة من حرمة البيع والشرب، إذن نجز آثار البقاء، فالمنجز للحدوث منجز للبقاء.

**الأمر الثالث:** بعد أن قلت أن المنجز للحدوث منجز للبقاء، فهل أن تعبد الشارع بالبقاء في باب الاستصحاب حكم نفسي؟ أو حكم طريقي؟

فإن كان حكماً نفسياً فهو حكم واقعي، والحكم الواقعي له مرحلتان: مرحلة فعليته ومرحلة تنجزه، مثلاً: وجوب الحج على المستطيع، يكون فعلياً بفعلية الاستطاعة، لكنه لا يتنجز ما لم يعلم المكلف بكونه مستطيعاً وأن الحج واجب على المستطيع، فالحكم النفسي الواقعي له جانبان: فعلية وتنجز.

فلأجل ذلك يقبل الحكم الواقعي أن يتنجز بمنجز خارج عنه، لأنه في نفسه ليس متقوماً بالمنجزية، فهو في نفسه قد يكون فعلياً ولا يتنجز، فلأجل ذلك يقبل أن يتنجز بمنجز، فوجوب الحج على المستطيع يقبل أن يتنجز باليقين بالأمارة، أو بالأصل العملي.

لكن المحقق الآخوند لا يدعي أن التعبد بالبقاء حكم نفسي واقعي كي يتنجز بمنجز. إذن هو حكم طريقي. وبما أنه حكم طريقي والطريقي متقوم بالمنجزية، فإن حقيقة الحكم الطريقي هو ما جعل بغرض تنجيز الواقع. مثلاً حجية خبر الثقة حكم طريقي، ومعنى أنها حكم طريقي أنها عين المنجزية للواقع. فهي جعل بغرض تنجيز الواقع.

إذن بما أن الحكم الطريقي هو المنجزية فهل يقبل أن يتنجز بمنجز آخر؟ فهنا ما ركّز عليه المحقق الاصفهاني (قده). لذلك قال: إذن الحكم الواقعي كوجوب الجمعة ووجوب الحج، يقبل أن يتنجز ابتداءاً بمنجز كأن يقوم خبر الثقة على وجوب الحج. ويقبل أن يتنجز بالملازمة، مثلاً: حرمة الصوم في السفر ملازمة لوجوب القصر، (متى قصرت افطرت) فلو تنجز وجوب القصر تنجزت حرمة الصوم بالملازمة، فالحكم الواقعي قابل للتنجز ابتداءاً أو بالملازمة لأنه شيء غير المنجزية. إما الحكم الطريقي فهل يقبل وهو نفس المنجزية أن يتنجز ابتداءا بمنجز أو يتنجز بالملازمة لمنجز آخر؟

**الأمر الرابع**: قال المحقق الأصفهاني لأستاذه الآخوند، ذكرت أن الاستصحاب تعبد بالبقاء على فرض الحدوث، فهل يعني هذا أن منجزية الاستصحاب لاحتمال البقاء يكفي فيها احتمال الحدوث وإن لم يحصل منجز للحدوث؟ أم أن مرادك أن الاستصحاب لا يكون منجزاً لاحتمال البقاء إلا مع قيام منجز لاحتمال الحدوث.

فإن اخترتم الشق الأول أن الاستصحاب منجز للبقاء بمجرد احتمال الحدوث وإن لم يحصل منجز للحدوث، فهذا خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان. والسر في ذلك: أن منجزية أي منجز من الحجج، فرع وصول أمور ثلاثة: الدليل، الموضوع، المعلق عليه. مثلاً: حجية خبر الثقة لا تكون منجزة إلا مع وصول أشياء ثلاثة: **الأول**: دليل حجية خبر الثقة. إذ ما لم يصل قوله (صدق العادل) الذي مفاده جعل الحجية بغرض تنجيز الواقع، فلا يعقل منجزية خبر الثقة.

**الثاني**: أن يصل خبر الثقة. يعني لا بدّ من وصول الموضوع، أي اين يكون هناك خبر ثقة، سواء كان الموضوع جزئيا كأن يقوم خبر ثقة على نجاسة هذا الماء، أو يكون الموضوع كلياً كوجود إخبار لزرارة في الكتب الأربع بألف حكم، فإنه لا فرق بين الموردين، فإننا نحتاج إلى وصول خبر الثقة مضافاً لدليل حجية خبر الثقة.

**الثالث**: وصول المعلّق عليه. فإن حجية خبر الثقة، فرع وجود مكلف يتلقى خبر الثقة فيرتب عليه الاثر، اذ لولا وجود ذلك لكانت حجية خبر الثقة لغواً.

إذن في جميع الحجج نحتاج إلى وصول الدليل ووصول الموضوع ووصول المعلق عليه. وتطبيق ذلك على مقام الاستصحاب، فإن منجزية الاستصحاب تحتاج إلى وصول أشياء ثلاثة: دليل حجية الاستصحاب وقد وصل. موضوع حجية الاستصحاب وهو الشك في بقاء شيء على تقدير حدوثه وهو قد حصل. لأننا نشك في بقاء النجاسة على تقدير حصولها. أما المعلق عليه، فهل هو مجرد الاحتمال، أي يكفي في منجزية الاستصحاب للبقاء احتمال الحدوث، هذا غير معقول، اذ لو كان يكفي الاحتمال بالمنجزية لتنجز الواقع بمجرد احتماله، ولم يكن هناك معنى لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولكن الآخوند يرى أن احتمال الواقع لا يلازم فعلية المنجزية، وإنما احتمال الواقع يلازم احتمال المنجزية لا فعلية المنجزية. وبالتالي فاحتمال الواقع لا يلازم احتمال العقوبة كي يقال بما أن العقوبة محتملة فيجب دفع الضرر المحتمل فيتنجز، بل بناءً على البراءة العقلية، احتمال الواقع لا يعني احتمال العقوبة، إذ لا احتمال للعقوبة مع قطع العقل بقبح العقاب بلا بيان. فلا ملازمة بين احتمال الواقع واحتمال العقوبة، فلا ملازمة بين احتمال الواقع وفعلية المنجزية، فمن المحال أن يكون احتمال الحدوث محققاً لفعلية منجزية الاستصحاب. إذن لابد من الشق الثاني وهو أن منجزية الاستصحاب للبقاء فرع قيام منجز للحدوث.

**وهنا وقع النقاش**، وهو أن الآخوند قد فرض أن المنجز للحدوث منجز للبقاء، أي أن هناك ملازمة، متى ما قام منجز للحدوث فهو منجز للبقاء، فإذن توقفت منجزية الاستصحاب للبقاء على منجز للحدوث فقد توقف على منجز للبقاء بمقتضى الملازمة، حيث ذكر أنه يلتزم أن ما كان منجزاً للحدوث فهو منجز للبقاء. ومنجزية الاستصحاب للبقاء متوقفة على منجز للحدوث إذ لا يكفي احتمال الحدوث في المنجزية كما ذكرنا. وكل منجز للحدوث منجز للبقاء،

فالنتيجة أن منجزية الاستصحاب للبقاء متوقفة على منجز للبقاء. وهذا يعني الخلف، وتحصيل الحاصل. إذ كيف يعقل من الاستصحاب ان يحدث منجزية للبقاء مع وجود منجزية للبقاء في رتبة سابقة، فهذا خلف بل هو تحصيل للحاصل، بل لغو.

إذن فالسر في عبور الاصفهاني لكلام أستاذه أن استاذه ادعى أن هناك ملازمة بين تنجيز الحدوث وتنجيز البقاء، وقال متى ما قام منجز على الحدوث بالفعل فهو منجز على البقاء بالفعل، وفي نفس الوقت ادعى أن مفاد الاستصحاب تنجيز البقاء على فرض قيام منجز للحدوث، فالجمع بين الأمرين يقتضي توقف منجز الاستصحاب للبقاء على البقاء.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 059

ذكرنا فيما سبق أن المحقق الاصفهاني (قده) اشكل على استاذه بأن منجزية الاستصحاب فرع وجود منجز للحدوث، والمفروض أن منجز الحدوث منجز للبقاء، ومقتضى ذلك أن تكون منجزية الاستصحاب للبقاء في فرض وجود منجز للبقاء، وهو تحصيل حاصل.

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

**أولاً:** بأن صاحب الكفاية لم يدعي وجود ملازمة واقعية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، كي يقال بأن ما دلّ على تنجز الحدوث فقد دل على تنجز البقاء، والسر في ذلك: أن صاحب الكفاية (قده) أفاد بأن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء في فرض الحدوث، وليست هناك ملازمة لا واقعية ولا جعلية بين تنجز الحدوث وتنجز البقاء، إنما هي ملازمة انتزاعية، وليست حقيقية، وبالتالي لا ينعقد للأمارة القائمة على الحدوث أو تنجز الحدوث تنجز للبقاء، كسائر موارد قيام الأمارة على الموضوعات، مثلاً: إذا قام عندنا دليل على أن النجس يحرم تناوله وينجس ملاقيه، ثم قامت أمارة على أن العصير العنبي نجس، فهنا لا توجد دلالة التزامية حقيقية للأمارة وهي أن هذا العصير العنبي يحرم تناوله وينجس ملاقيه، وإنما هي دلالة انسية وليست دلالة حقيقية، لأنّ الذي يحكم بحرمة تناول العصير ونجاسة ملاقيه هو العقل بعد انضمام دليل حرمة الشرب لقيام الأمارة، فالأمارة مجرد أن أثبتت الموضوع أن هذا نجس، وأما حرمة تناوله ونجاسة ملاقيه فليس مدلولاً لنفس الأمارة، إنما انضمام دليل حرمة الشرب ونجاسة الملاقي لقيام الأمارة نتيجة هذا الانضمام حكم العقل بأن هذا يحرم تناوله وينجس ملاقيه، لا أن الأمارة التي قامت على الموضوع دلّت بالدلالة الإلتزامية على تلك الأحكام،

فكذلك الأمر في المقام، فإن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث، لازم ذلك أنه إذا قام منجز للحدوث يحكم العقل بأن هذا المنجز للحدوث بضميمة الاستصحاب يتنجز البقاء، فحكم العقل بتنجز البقاء لا لأنه مؤدى الأمارة، بل لانضمام الاستصحاب إلى الأمارة حكم العقل بتنجز البقاء، فليس هناك في رتبة سابقة على الاستصحاب وجود منجز للبقاء كي يكون قيام الاستصحاب تحصيلاً للحاصل.

**ثانياً:** سلّمنا معكم أن منجز الحدوث منجز للبقاء، فقيام الأمارة على الحدوث، أي حدوث النجاسة مثلاًـ يعني قيام منجز للحدوث، والمنجز للحدوث منجز للبقاء، لكن هل هذا يعني توقف منجزية الاستصحاب للبقاء على وجود منجز للبقاء؟ أم أنهما في عرض واحد؟ فما يتوقف عليه جريان الاستصحاب وجود منجز للحدوث لا وجود منجز للبقاء، غاية ما في الباب أنه متى ما حصل منجز للحدوث حصل منجز للبقاء في عرض منجزية الاستصحاب للبقاء، لا أنه حصل منجز للبقاء في رتبة سابقة كي يقال إن توقف الاستصحاب على منجز للبقاء لازمه تحصيل الحاصل.

**وأما إن قلت:** صحيح أن منجزية الاستصحاب للبقاء ليست متوقفة على منجز للبقاء، لكن اجتمعا، حيث صارت الأمارة منجزة للبقاء في عرض منجزية الاستصحاب، فكان محذور اللغوية وارداً.

**الجواب**: ذكر في كلماتهم أن الاسباب الشرعية ليست كالأسباب العقلية، حيث في الأسباب العقلية قالوا: لا تجتمع اسباب على مسبب واحد، لكن في اسباب العقل الشرعية ليست السببية إلا الموضوعية للحكم من دون علية في البين، ولذلك قد تجتمع موضوعات لحكم واحد، مثلاً: لو فرضنا أن شخصاً أقرّ بالمديونية وفي عرض اقرار بأنه مدين قامت بينة على كونه مديناً، فإن هذا ليس من اجتماع اسباب على مسبب واحد، وإنما ثبوت مديونيته استند لمجموع هذه المناشئ. كذلك في المقام تنجز البقاء استند الى مجموع الاستصحاب والأمارة التي تنجزت البقاء في طول تنجيزها للحدوث.

**ثالثاً:** لو سلمنا أن هناك إشكالاً في العرضية، أي في عرض منجز لمنجز آخر، فلا نلتزم به في المقام، بل نقول: إن منجزية الاستصحاب للبقاء بالمباشرة (بلا واسطة)، بينما منجزية الامارة للبقاء بواسطة الاستصحاب، فبما أن منجزيتها للبقاء بواسطة جريان الاستصحاب في موردها فلم يلزم اجتماع منجزين في عرض واحد كي يرد المحذور.

**الإيراد الرابع:** ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) في (نهاية النهاية): بما أن مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة بين الحدوث والبقاء، فنتيجة ذلك أن الاستصحاب ليس حكماً ظاهرياً لأنه اذا كان مفاد دليل الاستصحاب الملازمة فمفاده الحجة على الحكم الظاهري لا نفس الحكم الظاهري، لأن الملازمة هي في حد ذاتها حجة، نظير الملازمات العقلية، فإذا قلنا بأن هناك ملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضده، فنفس هذه الملازمة حجة تثبت حرمة الضد إذا وجب الشيء، كذلك لو كان مفاد دليل الاستصحاب الملازمة بين الحدوث والبقاء إذن مفاد الاستصحاب الحجة على الحكم لا نفس الحكم، أي أن الحكم الظاهري وهو البقاء لا يستفاد من الاستصحاب، لأن مفاده الملازمة، والملازمة تصدق وإن لم يصدق طرفاها، فما يثبت الحكم الظاهري هو الأمارة، لأنها إذا قامت على الحدوث دلّت على البقاء، فالبقاء حكم ظاهري مستفاد من الدلالة الالتزامية للأمارة، وليس مستفاداً من الاستصحاب، لأن مفاده مجرد الملازمة. وهذا يتنافى مع بناء الآخوند على أن الاستصحاب حكم ظاهري.

وكما ترى أن المحقق الإيرواني حمّل كلام الآخوند ما لم يحتمل، إذ لم يدع الآخوند أن مفاد دليل الاستصحاب هو الملازمة، إنما أفاد أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالبقاء على فرض الحدوث والملازمة انتزاعية.

**الإيراد الخامس:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في مصباح الأصول، ومحصل كلامه: أن مُدّعى صاحب الكفاية أن دليل الاستصحاب يعني الملازمة بين الحدوث و البقاء، هل هو أن دليل الاستصحاب إخبار عن ملازمة واقعية؟ أو إخبار عن ملازمة ظاهرية؟ فإن كان مدعاه أن دليل الاستصحاب إخبار عن ملازمة واقعية، كالدليل الدال على الملازمة بين القصر والإفطار. كلما قصّرت أفطرت. فهذا مضافاً إلى كذبه إذ لا يوجد في الواقع ملازمة بين الحدوث والبقاء، فكثير من الأشياء آنية الحصول ولا تبقى، وكثير من الأشياء لو حدثت تبقى فترة قصيرة، فلا ملازمة واقعاً بين الحدوث والبقاء، مضافاً لذلك أن لازم ذلك أن الاستصحاب أمارة، لأنه يخبر عن الواقع لا أنه أصل، وهذا خلاف مبنى صاحب الكفاية.

وإن كان مدعاه الإخبار عن ملازمة ظاهرية، أي أنه ظاهراً إذا حصل حدوث حصل بقاء، وبما أنه لا يوجد لدينا ما يثبت الحدوث لأن الامارات لا تثبت. إذن لازم كلامه إن حصل حدوث حصل بقاء ظاهراً وهو مما لا يمكن إثباته، فلازم ذلك أنه كلما حصل تنجز للحدوث حصل تنجز للبقاء، فإذا قرر من جهة أن مفاد دليل الاستصحاب ملازمة ظاهرية بين الحدوث والبقاء، وقرر من جهة أخرى أن الأمارات لا تثبت الحدوث وإنما تنجزه، النتيجة: أن هناك ملازمة وهي: كلّما حصل حدوث للتنجز حصل بقاء لذلك التنجز. وهذا الذي ذكره يلزم منه تعطيل الاستصحاب، فلا يبقى للاستصحاب معنى ومورد.

والسر في ذلك: أن الملازمة بين حدوث التنجز وبقاء ذلك التنجز إن كان مدلولاً مطابقياً للاستصحاب فهو كذب، اذ كما انه في الواقع لا يوجد ملازمة بين الحدوث والبقاء لا يوجد في الظاهر ايضا ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، والشاهد على ذلك باب العلم الإجمالي. فإنه لو حصل علم إجمالي بنجاسة أحد المائعين، أو ميتة أحد اللحمين، فإذن ببركة العلم الإجمالي حدث التنجز، فلو قامت أمارة على أحدهما، بأن قام خبر ثقة على أن الميتة هو (أ)، أو أن النجس هو (أ)، فالنتيجة ينحل العلم الإجمالي حكماً، لجريان أصالة الحل أو أصالة الطهارة في الطرف الآخر بلا معارض، لأن طرف (أ) قام فيه منجز فانحل العلم الاجمالي حكماً، والنتيجة ان لا ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، حيث حصل الحدوث بالعلم الاجمالي ولكن لم يبق، وهذا ما يسلم به صاحب الكفاية نفسه فكيف يدعي ان هناك ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، فلو كان المدلول المطابقي للاستصحاب هذه الملازمة فهي كذب لا نعمل به،

ولو كانت هذه الملازمة مدلول التزامي والذي يدل على بقاء التنجز بعد حدوثه هو الأمارة القائمة في البين لا الاستصحاب، لغى دور الاستصحاب، لأن الامارة نجزت لنا كل شيء الحدوث والبقاء فلم يبق للاستصحاب دور، فان كانت الملازمة مدلولا مطابقياً كذب، وإن كانت مدلولا التزاميا فقد حصل التنجز بغيره فلم يبق له دور. اذن لازم كلامه تعطيل الاستصحاب.

**يلاحظ عليه: أولاً:** لم يدع صاحب الكفاية أن هناك ملازمة بين الحدوث والبقاء لا واقعية ولا ظاهرية، نعم، لو ادعى ذلك لكان لازم كلامه كلما حدث تنجز بقي، إنما يدعي أن الشارع تعبد بالبقاء على فرض الحدوث وهذا لا يعني الملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، إنما لو قام تنجز للحدوث دل دلالة إنسية على تنجز البقاء لا أن هناك ملازمة بين الأمرين وهما حدوث التنجز وبقاءه.

**ثانياً:** لو سلمنا أن صاحب الكفاية يدعي ان نتيجة دليل الاستصحاب ملازمة بين حدوث التنجز وبقاءه، لكن يدعي هذه الملازمة في فرض الشك في البقاء، كلما حدث تنجز في الحدوث حصل تنجز للبقاء في فرض وجود شك في البقاء لا مطلقاً، وإنما يتصور في شك في البقاء اذا كان المنجز في الحدوث ما زال قائماً فيقال قام منجز للحدوث ولا ندري البقاء للتنجز مستمر أو لا؟ فيأتي دور الملازمة، إذن الملازمة لو ادعاها الآخوند لكان موضوعها الشك في البقاء والشك في البقاء فرع قيام منجز للحدوث وهذا لا ينطبق على العلم الاجمالي، لأن العلم الاجمالي بعد أن تقوم أمارة في أحد طرفيه ينحل العلم الإجمالي، يعني زال منجز الحدوث، فإذا زال منجز الحدوث كان الشك في النجاسة أو الحلية في الطرف الآخر شكاً بدوياً لا شكاً بالبقاء، كي يكون موضوعاً للملازمة وهي إذا حصل حدوث للتنجز حصل بقاء له. فلا يرد النقض على الكفاية بمورد العلم الإجمالي. وبهذا انتهت الإشكالات الثبوتية على مبنى صاحب الكفاية، وتبين أنه سليم ثبوتاً، لكن الكلام هل أن ما أفاده يتلائم مع دليل الاستصحاب إثباتاً أم لا؟ **والحمد لله رب العالمين.**

### 060

وقع البحث في أن ما أفاده في الكفاية من أن موضوع الاستصحاب واقع الحدوث، هل هو مطابق لمقام الإثبات أم لا.

وهنا عدة ملاحظات على عدم مطابقة ما ذكره لمقام الإثبات:

**الملاحظة الأولى:** إن هناك فرقاً بين اليقين بالحمل الشائع، واليقين بالحمل الأولي. فاليقين بالحمل الشائع، أي ما هو فرد لليقين ومصداق لليقين، متقوم بالآلية والمرآتية. فلا يتصور يقين ليس مرآة لمتعلقه. فإن هذا مقوم لفرد اليقين ومصداقه. وأما مفهوم اليقين، أي ما هو يقين بالحمل الأولي، فليس متقوماً بالمرآتية للمتعلق، بل هو صفة نفسانية تقابل الصفات الأخرى كالظن والشك والوهم، وبالتالي فإذا اخذ عنوان اليقين بما له من مفهوم في لسان دليل من الأدلة كان ظاهراً في الموضوعية، فدعوى أن اليقين من العناوين الآلية والطريقية ومقتضى ذلك حمله في ألسنة الأدلة على الطريقية غير فني. فإن ما هو متقوم بالطريقية مصداقه لا مفهومه، والمأخوذ في لسان الأدلة هو المفهوم، نعم هذا المفهوم لا محالة مشير، الا انه مشير لمصداقه لا لمصداق ماهية أخرى. مثلا إذا تيقن الإنسان النجاسة أو الكرية، فالمتيقن من ماهية أخرى غير ماهية اليقين، فإن النجاسة أو الكرية أو العدالة حقيقة أخرى غير حقيقة اليقين، فعنوان اليقين ومفهومه ليس مشيرا لمصداق حقيقة أخرى، وإنما هو مشير لمصاديقه أي ما دخل تحت عنوان اليقين.

والنتيجة أن دعوى الية اليقين وطريقته وأنها قرينة على حمل العنوان في لسان الأدلة على الطريقية ناشئ عن عدم الفرز بين المصداق والمفهوم بين ما هو يقين بالحمل الشائع وبين ما هو يقين بالحمل الأولي.

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الصدر (قده) من أن صاحب الكفاية في بحث جريان الاستصحاب عند الشك في المقتضي ذكر أن المصحح لإسناد النقض لليقين اشتمال اليقين على حيثية الاستحكام في النفس[[41]](#footnote-41). وهذا يعني أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) ناظر لصفة اليقين لا لمتعلق اليقين، ولما وصل لبحث جريان الاستصحاب في مورد لا يقين فيه بالحدوث قال: إن اليقين ملحوظ على نحو الطريقية المحضة، ولا موضوعية له، وهذان متهافتان.

**وربّما يجاب:** بأنه لا تنافي بينهما، إذ تارة يكون النظر لمرحلة المراد الاستعمالي، وأخرى يكون النظر لمرحلة المراد الجدي. فإذا نظرنا لمرحلة المراد الاستعمالي وبحثنا عن صحة الإسناد في هذه المرحلة، وما هو المصحح لإسناد النقض لليقين في هذه المرحلة. قلنا إن المصحح اشتمال اليقين على حيثية الاستحكام. وهذا لا ينافي أننا إذا وصلنا إلى مرحلة المراد الجدي قلنا إن العرف يفهم من أخذ اليقين في لسان الدليل أنه لا موضوعية له بلحاظ المراد الجدي. وأن ما هو الركن جداً للاستصحاب واقع الحدوث لا اليقين به. فلا منافاة بين لحاظ اليقين بالنسبة للمراد الاستعمالي، ولحاظ المتعلق بالنسبة للمراد الجدي.

فلا تهافت بين كلامي صاحب الكفاية.

ولكن هذا الجواب يصنع محذوراً آخر، وهو التفكيك بين المرادين، إذ لا ريب في أن الخصوصيات اللفظية أو الإسنادية المأخوذة في مرحلة المراد الاستعمالي ليست بنظر العرف إلا طرقاً لتحديد المراد الجدي. فلا معنى للقول إن إسناد النقض لليقين لما فيه من استحكام منحصر في المراد الاستعمالي دون أية ربط له بالمراد الجدي. فإن هذا تفكيك يأباه العرف. فإشكال السيد الصدر على مدعى الكفاية وارد في المقام.

**الملاحظة الثالثة:** إذا نظرنا لقوله (ع) في صحيحة زرارة: (فإنك كنت على يقين من طهارتك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك). فإن فهمنا من هذه الفقرة ما فهمه النائيني من أنها نهي طريقي عن النقض العملي لليقين لا أكثر من ذلك، إذن فلا دلالة فيها على شيء، أما إن فهمنا من هذه الفقرة كما هو الصحيح انها تعليل بأمر ارتكازي وهذا الأمر الارتكازي لدى العرف هو عبارة عن أن العاقل الملتفت لا يرفع يده عما هو مبرم لما ليس بمبرم، وعما هو واضح لما ليس بواضح. فمقتضى التعليل بهذا الأمر أن لليقين موضوعية لا أن اليقين مجرد مرآة للمتعلق دون دخل له في شيء.

**الملاحظة الرابعة:** أن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر). لا ريب في أن الجملة الثانية ظاهرة في الموضوعية، إذ لا معنى لأن تفسّر بأن واقع الحدوث ينقضه المكلف بواقع الارتفاع. فإن من الواضح أن الارتفاع ينفي موضوع الحدوث، أي إذا حصل الارتفاع انتفى الموضوع، لا أن الارتفاع ناقض للحدوث. فالحدوث حاصل.

وبالتالي فنهي المكلف عن نقض ما تيقن بحدوثه وأمره بأن ينقضه بيقين آخر، ظاهر في أن لليقين الثاني موضوعية في النقض. ومقتضى قرينة المقابلة أن اليقين الأول أيضاً ملحوظ على نحو الموضوعية.

الملاحظة الخامسة: أن الاستصحاب حكم ظاهري، والحكم الظاهري لا محالة متقوم بالشك، فإذا قررنا أن الاستصحاب متقوم بالشك في البقاء، فمقتضى جعل مورد ومحل الاستصحاب الشك في البقاء هو أخذ إحراز الحدوث، إذ لا معنى لكون الشك في البقاء ذا موضوعية دون أن يكون لإحراز الحدوث موضوعية، فلأجل ذلك متى ما قررنا أن الاستصحاب حكم ظاهري موضوعه الشك في البقاء، إذن مقتضى ذلك أن يكون الجزء الآخر من الموضوع إحراز الحدوث وإن لم يكن الإحراز يقينا لكن للإحراز موضوعية.

وأما ما أفاده السيد الصدر من أن صحيحة ابن سنان قرينة على أن الركن واقع الحدوث حيث قال فيها: (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه). قد سبق الإشكال في الاستشهاد بهذه الصحيحة على باب الاستصحاب فضلا عن ان يستفاد منها ان لا موضوعية لليقين وان المدار على واقع الحدوث.

**فتلّخص بما ذكرنا:** أن ما أفاده في الكفاية وإن كان تاماً ثبوتاً، لكنه غير منسجم مع القرائن اللفظية والسياقية إثباتاً.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 061

**الوجه الثاني:** ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، أنه بناءاً على أن المجعول في باب الأمارات حكم ظاهري، لا أن المجعول مجرد المجزية والمعذرية، فبناءاً على ذلك يجري استصحاب ذلك الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات.

مثلاً، إذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة في عصر الحضور، فهنا يوجد حكم ظاهري وهو وجوب الجمعة ظاهراً فيجري استصحابه هذا الوجوب عند الشك في بقاءه في عصر الغيبة، إذن فالمستصحب هو الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات.

ولكن، وقع التدقيق في كلامه من قبل جمع من الأعلام.

بيان ذلك: إن جريان الاستصحاب في المقام يختلف باختلاف حقيقة الحكم الظاهري المجعول في باب الأمارات، أي لو سلمنا أن في الأمارة حكما ظاهريا فما هي حقيقة ذلك الحكم فباختلاف حقيقته يتبين لنا جريان الاستصحاب من عدمه.

**وهنا عدة مباني في حقيقة الحكم الظاهري:**

**المبنى الأول:** ما نسب للشيخ الاعظم (قده) من أن المجعول في باب الامارات هو المؤدى سواء كان هذا المؤدى موافقا للواقع أو مخالفاً له فالشارع جعل على طبق مؤدى الأمارة حكما حتى لو كان هناك حكم واقعي موافق فهناك حكم ظاهري.

وهذا ما عُبّر عنه في كلماتهم بالسببية، أي أن قيام الأمارة سبب لجعل حكم على طبق مؤداها، حتى لو كان الحكم الواقعي موافقاً للمؤدى.

**فبناءاً على هذا المبنى**، قد يقال إن الجاري استصحاب الجامع بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري. والسر في ذلك:

أنه لا يمكن استصحاب نفس الحكم الواقعي إذ لا علم لنا بوجوده على طبق الأمارة إذ لعل الأمارة اخطأته، ولا يمكن استصحاب نفس الحكم الظاهري بلحاظ أن الأمارة قامت على الحدوث، وليس لها مدلول التزامي بالبقاء، إذ لو دلّت الأمارة على البقاء ولو بالمدلول الالتزامي لاستغنينا عن الاستصحاب، فمفروض الكلام أن الأمارة عندما قامت على وجوب الجمعة في عصر الحضور إنما دلّت فقط على الحدوث، ولا دلالة على البقاء.

إذن لا يمكن أن نستصحب نفس الحكم الظاهري، وهو وجوب الجمعة حال الحضور ليقيننا بارتفاعه، فإنه ليس المجعول إلا بمقدار ما أدته الأمارة، وبما أن ما أدته الأمارة هو الحدوث أي قامت على حدوث وجوب، إذن فليس المجعول هنا إلا حدوث وجوب لصلاة الجمعة حال الحضور. فما هو المستصحب لا الحكم الواقعي لعدم علمنا بحدوثه، ولا الحكم الظاهري لعلمنا بارتفاعه، فتعين استصحاب الجامع بين الواقعي والظاهري، أي أننا بالنتيجة نقطع بوجود حكم اما الواقعي وإما الظاهري فنستصحبه.

**ولكن يرد على هذا الاستصحاب**، أنه من القسم الثالث من أقسام الكلي، وهو ما إذا كان الكلي بين فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث. والمقام من هذا القبيل، فان الجامع بين حكم ظاهري وواقعي كذلك، لأن الحكم الظاهري مقطوع الارتفاع إذ لم يقم على أكثر من الحدوث، والحكم الواقعي مشكوك من أول الامر إذا لا نعلم بوجود وجوب بصلاة الجمعة حال الحضور وإنما قامت عليه الامارة، إذن لا الحكم الواقعي علم بحدوثه ولا الحكم الظاهري شك في بقاءه بل هو مرتفع قطعاً.

**المبنى الثاني:** أن يقال، إن السببية سببية جزئية، أي إن صادفت الأمارة الواقع، فلا حاجة لجعل حكم، لأنه إذا صادفت الأمارة الواقع فقد وصلنا ذلك الواقع، وتنجز علينا بالأمارة، فلا حاجة لجعل حكم، وإنما إذا خالفت الأمارة الواقع فمقتضى المصلحة السلوكية وجود حكم يتدارك به ما فات من مصلحة الواقع، فالحكم الظاهري مجعول في فرض الخطأ، لا في فرض الإصابة. فهو حكم مقيّد بأن يكون مخطئا للواقع. وبناءاً عليه، فهل يجري استصحاب الجامع بين الحكم الواقعي، والحكم الظاهري أم لا؟

اُفيد، إن الجامع حينئذٍ من الكلّي من القسم الثاني، لا الثالث، لأن الكلي في القسم الثاني ما دار بين فرد قصير نقطع بارتفاعه، أو فرد طويل باقٍ إن وجد.

مثلاً: إذا أحدث ثم توضأ ثم شك في أن الحدث الذي حصل هل هو حدث اصغر فزال بالوضوء ام حدث اكبر فما زال باقياً، فالتردد بين فرد قصير أو فرد طويل لو حدث لكان باقياً.

ففي المقام كذلك، إن كان الحكم الذي قامت عليه الأمارة هو نفس الحكم الواقعي، فما زال باقياً لأن الحكم الواقعي لو حدث نقطع ببقاءه، وإن كان ما قامت عليه الأمارة حكماً ظاهرياً في فرض الخطأ، فهو حكم قد ارتفع، لأنه حكم بالحدوث، لا أكثر من ذلك.

إذن بناءاً على جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام الكلي يجري استصحاب الحكم في المقام.

**ويلاحظ على ذلك**: أن الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يتنجز، حتى لو علم به، فضلاً عما لو استصحب.

مثلاً: لو حصل لدينا علم وجداني بجامع بين فردين، فرد يقبل التنجيز وفرد لا يقبل التنجيز، فإن هذا الجامع لا يتنجز علينا، لو علمنا إجمالاً بحدث أو وجوب ما زال موضوعه باقياً، ووجوبٍ قد زال موضوعه، فالأول يقبل التنجيز لبقاء موضوعه، والثاني لا يقبل التنجيز لزوال موضوعه، فهنا حتى لو علمنا بهذا الجامع فعلاً لكنه لا يتنجز علينا لعدم إحراز قابليته للدخول في العهدة، إذ لعل الجامع ضمن الفرد الآخر الذي لا يقبل التنجيز، فكذلك في المقام، فإن جامع الحكم إن كان ضمن الحكم الواقعي فهو قابل للتنجيز، لأن الحكم الواقعي يتنجز، وإن كان ضمن الحكم الظاهري فلا يقبل، لأن المفروض ان الحكم الظاهري مقيد بفرض الخطأ، إذ لو كان مصيباً لكان نفس الحكم الواقعي، فالحكم الظاهري دائماً مقيد بفرض الخطأ على هذا المبنى، وما كان مخطئا للواقع دائماً فكيف يقبل التنجيز على المكلف؟ إذن فالجامع بينهما جامع بين ما يقبل وما لا يقبل فلا يتنجز بالعلم فضلا عن الاستصحاب.

**المبنى الثالث:** وهو مبني على الطريقية المحضة. أي أن الأمارة مجرد طريق فإن أصابت الواقع كان نفس الحكم الواقعي واصلاً متنجزاً، وإن أخطأت فلا حكم بحسب مبنى، أو حكم صوري بحسب مبنى آخر، فأما على المبنى الأول أي إن اخطأت لا حكم لا واقعاً ولا ظاهراً، وبتعبير السيد البرنوجردي: ظاهر الحكم لا الحكم الظاهري، أي إن اخطأت لا حكم لا ان هناك حكماً ظاهريا.

فعلى هذا المبنى من الواضح لا يجري الاستصحاب لأن المستصحب اما الحكم الواقعي وهو لم يعلم حدوثه في البين إذ لعل الأمارة مخطئة فلا حكم واقعي.

وإن قلنا بالخطأ إن لا يوجد حكم حتى يستصحب. إذن بالنتيجة الاستصحاب منتف إما لعدم إحراز الحدوث أو لعدم وجود يستصحب.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 062

ذكرنا فيما سبق، أن على المبنى الثاني من أن الحكم الظاهري في فرض مصادفته للواقع، ليس له دور إلا إيصال الواقع. وأما في فرض مخالفته للواقع، فهناك مجعول من قبل المولى لمصلحة تنزيلية، وقلنا بأن الإشكال الجاري على استصحاب الحكم الأعم من الواقعي والظاهري في مثل هذا الفرض، أنه من استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فإن طبيعي الحكم إذا كان ضمن الحكم الواقعي فهو قابل للتنجيز، بينما إذا كان ضمن الحكم الظاهري فليس قابلاً للتنجيز، والوجه في ذلك، أن فعلية الحكم الظاهري إنما تتصور على هذا المبنى في فرض مخالفة الواقع، والحكم المتقوم بمخالفة الواقع لا يتصور له تنجيز في حق المكلف، فالنتيجة أن استصحاب الجامع بينهما كالعلم بالجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل. ومثل هذا الجامع لا تنجز له. ولكن قد يشكل في المقام بثلاثة إشكالات:

الإشكال الاول: أن يقال إن هذا يختص بالأحكام التكليفية التي يكون من شأنها التنجيز في اقل ان الجامع بين حكمين تكليفيين أحدهما واقعي والآخر ظاهري من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل.

وأما إذا كان مورد الاستصحاب حكماً وضعياً كالكرية والنجاسة، فحيث إن الحكم الوضعي لا يتنجز على المكلف فلا يرد الإشكال حينئذٍ في استصحاب الحكم الوضعي الجامع بين الواقعي والظاهري بأنه من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل.

ولكن هذا الإشكال، كما ترى حيث ان الحكم الوضعي قابل للتنجيز بلحاظ آثاره التكليفية فإن المنجزية لا تقتصر على ذات الحكم وإلا لما تنجزت موضوعات الأحكام، وإنما المنجزية قد تكون لذات المتعلق وقد تكون له بلحاظ آثاره العقلية أو الشرعية.

الإشكال الثاني: ذكرنا فيما سبق كما أكد عليه المحقق العراقي والسيد الشهيد. من أن الحكم الظاهري الموجود في مورد قيام الأمارة على الحدوث مرتفع قطعا عند الشك في البقاء، ولا وجه لاستصحابه مع القطع بارتفاعه.

فقد يقال إن الأمارة تارة تقوم على نفس الحدوث وتارة تقوم على الطبيعي بنحو الإطلاق وتارة تقوم على القضية المهملة. فإذا قامت أمارة على نجاسة المائع فإن قامت على النجاسة بنحو الإطلاق فنفس الأمارة الدالة على الحدوث دالة على البقاء بإطلاقها، وهذا خارج عن محل البحث، لعدم الحاجة حينئذٍ للاستصحاب، إذ الأمارة بنفسها دالة على البقاء.

وقد تقوم الأمارة على الحدوث فقط، وحينئذ من الواضح أننا نقطع بارتفاع الحكم الظاهري الذي هو على ضوء الأمارة لأن الامارة كانت على الحدوث فقط، فالحكم الظاهري ايضا بمقدارها. فإذا شككنا في البقاء فلا مورد لذلك بالنسبة للحكم الظاهري للقطع بارتفاعه.

وأما إذا فرضنا أن الأمارة قامت على القضية المهملة، فليس مؤداها بنحو الإطلاق، كي يكون مغنياً عن الاستصحاب، وليس على الحدوث فقط، كي يقطع بارتفاع الحكم الظاهري، وإنما على القضية المهملة، إذن فنحتمل أن مؤدى الأمارة ما زال باقياً، وبالتالي فيجري استصحاب الحكم الظاهري الذي كان على ضوء مؤدى الأمارة.

ولكن، يجاب عن ذلك بما سبق ذكره من أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول كبرى وصغرى. وحيث إنه متقوم بالوصول فالذي وصلنا بقيام الأمارة على القضية المهملة هو الحدوث، وأزيد من ذلك لم يصلنا، فبالتالي ما قام عليه الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الأمارة هو بمقدار ما وصل من مؤداها الا وهو الحدوث، فالنتيجة هي النتيجة من أنه لو شككنا في بقاء جامع الحكم فإننا نقول إن الحكم الواقعي مشكوك الحدوث من الأول والحكم الظاهري مقطوع الارتفاع.

الإشكال الثالث[[42]](#footnote-42): أن يقال بأن من يرى هذا المسلك في الحكم الظاهري كالمحقق العراقي (قده) من أن الحكم الظاهري في فرض الإصابة لا وجود له[[43]](#footnote-43)، إذ ليس دور الأمارة إلا إيصال الواقع، وإنما هو مجعول فعلي في فرض الخطأ، فيقال على ذلك، بما أن الحكم الظاهري مجعول فعلي في فرض الخطأ إذن فهو مجعول لمصلحة، وبما أنه مجعول لمصلحة إذن فهو بلحاظ تلك المصلحة قابل للتنجيز على المكلف. فكيف يقال بأن الجامع بين الواقعي والظاهري جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل، إذ المفروض أن الحكم الظاهري مجعول فعلي لمصلحة في ذلك.

الجواب عنه: تارة نفترض أن المصلحة نفسية في المتعلق، وأخرى طريقية. فلو كانت المصلحة نفسية لزم انقلاب الواقع كما يقوله سيدنا في مصباح الاصول، لأنه لا يعقل أن يريد المولى المتعلق للحكم الواقعي تعييناً مع وجود مصلحة نفسية في متعلق الحكم الظاهري مكافئة لمصلحة الواقع. فإذا افترضنا أن في وجوب الجمعة واقعاً مصلحة نفسية في المتعلق، وهو صلاة الجمعة، وكان في قيام الأمارة على وجوب الظهر يوم الجمعة ايضاً مصلحة نفسية في المتعلق مكافئة للأولى، إذن من المحال واقعاً أن يريد المولى واقعاً صلاة الجمعة تعييناً، مع التفاته لمصلحة نفسية في مقام الأمارة عليه ألا وهو صلاة الظهر، فهذا القول لو ابتنى على مصلحة نفسية في متعلق الحكم الظاهري لزم انقلاب الواقع على مستوى الإرادة. وهذا خلف محل الكلام من أن هذا حكم ظاهري في فرض خطأ الواقع.

وأما إذا افترضنا كما هو المعروف بينهم، أن المصلحة في الحكم الظاهري طريقية لا نفسية، وقد اختلفوا في موطن المصلحة الطريقية، هل موطنها الجعل أو موطنها الإبراز أو موطنها التسلك، فالمعروف بينهم ان المصلحة الطريقية كالتسهيل أو حفظ الواقع هي في الجعل والمقصود بذلك وصول الجعل لا ذات الجعل، اي في وصول جعل حجية الأمارة مصلحة، الا وهو التسهيل أو اهتمام المولى بذلك.

أو أن الموطن في الإبراز اي في حكائية الأمارة وإبرازها للواقع مصلحة، وهو سد أبواب عدم الواقع، فموطن المصلحة نفس الإبراز والحكائية. أم أن موطن المصلحة الطريقية في التسلك، فإن الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل ذكر المصلحة السلوكية، واختلف الأعلام في تحليلها على ثلاثة معاني.

لكن على المعنى الأول للمصلحة السلوكية أن المصلحة في التسلك بمعنى البناء على الطريقية الشرعية، بمعنى أن المكلف إذا وصله أن المشرّع جعل خبر الثقة حجة، بنى على أن خبر الثقة له طريقية شرعية، سواء عمل بخبر الثقة أم لم يعمل، فالمصلحة في تسلكه أي في بناء على ما بنى عليه الشارع، فعلى هذه المباني في تحديد موطن المصلحة الطريقية المصلحة حصلت بالجعل، سواء عمل المكلف بالأمارة أم لم يعمل، وبالتالي فهذه المصلحة وافقت الأمارة للواقع أم لم توافق، فقد حصلت المصلحة، فلأجل ذلك لا معنى لتنجيزها على المكلف وهي مما تحصل بالضرورة إما بوصول الجعل أو بإبرازها أو في البناء الشرعي على ما بنى عليه المشرع.

إذن ما أفاده العراقي من أن الحكم الظاهري مجعول فعلي عند الخطأ لا يعني أن للحكم الظاهري مصلحة قابلة للتنجز على المكلف لأنها مجرد مصلحة طريقية لا مصلحة نفسية، كي تكون قابلة للتنجز.

المبنى الثالث: الطريقية المحضة. فهل يتصور بناء على هذا المبنى جامع بين الحكم الواقعي والظاهري؟

فهنا تصوران: التصور الأول: ما هو المعروف من مسلك النائيني وهو الطريقية المحضة، أن لا يوجد حكم ظاهري اصلاً، بل يوجد ظاهر الحكم، فحينئذٍ ليس هناك إلا الحكم الواقعي ولا مجال لاستصحاب الجامع إذ ليس هناك فردان بل يتعين الاستصحاب في الفرد لا في الجامع، وحيث إن الفرد المتوهم في المقام هو الحكم الواقعي إذ ليس هناك حكم ظاهري، والحكم الواقعي مشكوك الحدوث إذ لا ندري هل حدث حكم واقعي على ضوء مؤدى الأمارة أم لا؟ فمشكوك الحدوث لا وجه لاستصحاب بقاءه.

التصور الثاني: أن يقال صحيح لا يوجد جامع ذاتي بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري، لكن يوجد جامع عنواني، عنوان الوجوب الأعم من الواقع والظاهر.

وقد أجاب عن ذلك المحقق العراقي(قده): بأنه حتى لو تصورنا هذا الجامع العنواني فإنه بين فرد له الأثر وهو الحكم الواقعي، وبين فرد لا أثر له وهو الحكم الظاهري لأنه مجعول صوري إذ على مبنى الطريقية لا يوجد الا صورة الحكم لا المبنى الحقيقي وما كان صوريا فلا أثر له، فبالتالي حيث إن الجامع بين ما له أثر وهو مشكوك الحدوث وما يحتمل البقاء لا أثر له والجامع بين ما له الأثر وما ليس له الأثر ليس مجرى للاستصحاب إذ لم يحرز له أثر على كل حال.

فتبيّن انه على هذه المباني الثلاثة في حقيقة الحكم الظاهري لا يجري الاستصحاب لا في الفرد ولا في الجامع. وهناك مبنيان آخريان أحدهما ما ذكره العراقي[[44]](#footnote-44) وقال يجري فيه الاستصحاب والآخر ما ذكره السيد الصدر. يأتي الكلام عنهما إن شاء الله تعالى.

### 063

**النحو الثالث:** -من أنحاء الحكم الظاهري- أن يقال، أننا لا نجري الاستصحاب في حكم ظاهري على ضوء مؤدى الأمارة، كي يقال بأنه بناءاً على الطريقية لا يوجد حكم ظاهري على طبق المؤدى، وإنما نجري الاستصحاب في الحكم الظاهري الذي هو نفس حجية الأمارة، فإن حجية الأمارة هو بنفسه حكم ظاهري، وإن قلنا بأن حقيقة هذا الحكم الظاهري جعل العلمية والطريقية، فبما أن نفس حجية الأمارة هو حكم ظاهري مع قطع النظر عن المؤدى، فإذا فرضنا أن الأمارة قامت على نجاسة الثوب فالحكم الظاهري في المقام هو حجية الأمارة، وهذا الحكم الظاهري مرجعه لبّاً إلى ترتيب آثار النجاسة، فعندما يقول المولى: الأمارة على النجاسة حجة، فإن مرجع ذلك إلى قوله: رتّب آثار النجاسة على ما قامت عليه الأمارة، وهذا الحكم هو الذي يجري استصحابه عند الشك في البقاء، فالمستصحب هو الحجية التي مرجعها إلى ترتيب الآثار (آثار الواقع).

ولكن الإشكال الذي ورد على ما سبق وارد عليه، حيث إن حجية الأمارة بمقدار مؤداها وليس شيئاً آخر، إذ معنى حجيتها ترتيب الآثار، فليس لحجيتها مساحة أوسع من دائرة المؤدى، وبالتالي بما أنه لم يصلنا أكثر من الحدوث، إذن فما قامت عليه الحجية هو ترتيب آثار الحدوث، إذ هو المقدار الواصل، فبما أن الواصل لدينا هو الحدوث ومعنى حجية الأمارة ترتيب آثار الحدوث، إذن نقطع بارتفاع هذا الحكم الظاهري الذي هو حجية الأمارة عند الشك في البقاء.

**النحو الرابع:** ما ذكره السيد الشهيد (قده)، وبيانه يبتني على ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** على المختار لدينا أن للحكم للظاهري تقرراً واقعياً كما للحكم الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي كوجوب الجمعة له تقرر واقعي، قد يتعلق به العلم وقد يتعلق به الشك، وإذا تعلق به الشك جرت الأصول في فرض الشك في الحكم الواقعي، كذلك الحكم الظاهري له تقرر في الواقع، مع غمض النظر عن علم المكلف وشكه. فما يقال من أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول بحيث لولا الوصول فليس هناك حكم محل منع. بل هو كالحكم الواقعي، قد يصل وقد لا يصل، والسر في ذلك: أنه ليس الحكم الظاهري هو عبارة عن جعل العلمية، أو جعل المؤدى، أو جعل المنجزية والمعذرية، حتى يقال إن هذه المجعولات لا معنى لها إلا في فرض الوصول. بل هذه صياغات وألبسة، وإلا فحقيقة الحكم الظاهري وروحه ليست هذه الصياغات، وإنما هي اهتمام المولى بالواقع المجهول وعدم اهتمامه، والاهتمام بالواقع المجهول أمر واقعي حقيقي قد يصل للمكلف وقد لا يصل. فبما أن روح الحكم الظاهري هي الاهتمام بالواقع، إذن كما يقع الشك في الواقعي يقع الشك في الحكم الظاهري وكما يجري الأصل عند الشك في الحكم الواقعي يجري الأصل المؤمن في الحكم الظاهري وعبر عنه بالأصل الطولي لأنه في طول أصل يجري بلحاظ الحكم الواقعي. مثلاً: إذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهو شك في حكم واقعي، فتجري بلحاظه البراءة الشرعية، والبراءة الشرعية بنفسها حكم ظاهري معناه عدم اهتمام المولى بالواقع المشكوك. أما لو علمنا أن للشارع حكماً ظاهرياً عند الشك في الواقع الا وهو البراءة، لكن لا ندري هل هذا الحكم الظاهري موجود حتى عند الشك في وجوب الزكاة؟ أو الشك في وجوب الخمس؟ فمحل شكنا الآن ليس في الحكم الواقعي، بل في الحكم الظاهري نفسه، أي هل أن المشرع شرع البراءة عند الشك في الحقوق كحق الزكاة وحق الخمس أم لم يشرع البراءة في مثل هذا المورد، فهو شك في حكم ظاهري وهو مجرى لأصل طولي وهو البراءة الطولية، فالبراءة هنا لا تعبّر عن عدم الاهتمام بالحكم الواقعي بالمباشرة، وإنما البراءة هنا تقول: إن الشارع لم ينجز عليك وجوب الاحتياط عند شكك في الحقوق. إذن الحكم الظاهري له تقرر، يقع مورد الشك، ويكون مجرى الأصل.

**الأمر الثاني:** هل أن قيام الأمارة موضوع للحكم الظاهري؟ أم سبب له؟

فإذا قلنا إن قيام الأمارة موضوع له إذن هو يدور مدار قيام الأمارة، فإذا كان اهتمام المولى بالواقع يدور مدار قيام الأمارة على الواقع إذن إذا قامت الأمارة على الحدوث ثم شككنا في البقاء، فذلك الحكم الظاهري الذي هو عبارة عن الاهتمام قد انتفى بزوال الأمارة على الحدوث، لأنه يدور مدار الأمارة.

**لكن الصحيح،** أن الأمارة مجرد سبب، وحيثية تعليلية لا أكثر، أي أن قيام الأمارة لدى المكلف على وجوب الجمعة تارة، أو على نجاسة العصير العنبي تارة اخرى، أو على حكم ثالث، فقيام الأمارة حيثية تعليلية لشدة اهتمام المولى بالواقع، أو لإيصال اهتمام المولى بالواقع للمكلف فهي سبب لا موضوع. فلا يدور الحكم الظاهري مدارها. وبالتالي إذا قامت لدينا أمارة على حدوث النجاسة ثم شككنا في البقاء. فإذا نظرنا إلى حاق الحكم الظاهري، لا إلى حقيقته وروحه فسوف نقول: لم يصلنا من مؤدى الأمارة إلا الحدوث، فيزول الحكم الظاهري بالشك في البقاء. أما إذا نظرنا لا إلى هذا الشك للمجعول وإنما نظرنا إلى حقيقته وروحه ألا وهي الاهتمام، فنقول بقيام الامارة وصلنا الاهتمام ونقول باحتمال ذلك الاهتمام الذي وصلنا وإن زال مؤدى الامارة اذ إذ الاهتمام أمر واقعي يحتمل بقاءه وليست نسبته للأمارة نسبة الحكم للموضوع كي يدور مدارها، فبما أننا نحتمل بقاء الاهتمام فيجري استصحابه.

**الأمر الثالث: إن قلت:** إن هنا استصحاباً للاهتمام وهذا الاستصحاب يحرز لنا بقاء اهتمام الشارع بالنجاسة، ولكن في نفس الوقت يوجد لدينا دليل على البراءة الشرعية، وهو (رفع عن امتي ما لا يعلمون) لأنك لا تعلم ببقاء ذلك الاهتمام، فكما ان الاستصحاب يحرز اهتمام الشارع بقاءاً فإن دليل البراءة الشرعية ينفي الاهتمام فيقول: لا يوجد اهتمام بقاءاً.

**قلت:** نعم، نريد أن نثبت جريان الاستصحاب في نفسه، لا أننا ندعي أنه محكم في البين وإلا فدليل البراءة مقدم على الاستصحاب، لأن الاستصحاب أصل عملي يحرز به بقاء الاهتمام، لكن دليل البراءة أمارة، فعندما ينفي الدليل وجوب الاهتمام يكون مقدماً على الاستصحاب. وليس المقام كمقام استصحاب الحكم الواقعي، كما لو علمنا جزماً بوجوب صلاة الجمعة في عصر الحضور، ثم أجرينا الاستصحاب، فهنا هل دليل البراءة مقدم على الاستصحاب؟ إذن لم يبق مورد للاستصحاب، لأن الاستصحاب إن كان لحكم ظاهري تقدم عليه دليل البراءة، وإن كان لحكم واقعي عارضه دليل البراءة، فأين مورده؟

**قلت:** إذا جرى الاستصحاب في الحكم الواقعي فهو يحرز الحكم الواقعي، ودليل البراءة لا يتعرض للحكم الواقعي لأن مفاد دليل البراءة نفي وجوب الاحتياط لا نفي الحكم الواقعي كي يكون مقدماً على الاستصحاب، فالاستصحاب يحرز بقاء الواقعي، ودليل البراءة يقول لم يتنجز عليك وجوب الاحتياط من جهة هذا الواقع. وبما أن لو قدمنا دليل البراءة على الاستصحاب لم يبق له مورد إلا نادراً فمقتضى ذلك تقديم دليل الاستصحاب عليه تحرزاً عن اللغوية.

**والحمد لله رب العالمين.**

### **064**

وقع الكلام بناءاً على أن الحكم الظاهري له تقرر واقعي وهو عبارة عن الاهتمام من قبل الشارع بملاكاته، فإنه بناءاً على هذا المسلك بعد أن قامت الأمارة في مورد على حدوث هذا الاهتمام كما لو قامت الأمارة على نجاسة المائع، وشككنا في بقاء هذا الاهتمام فإنه يجري بلحاظه استصحاب البقاء.

ولكن هل هذا الاستصحاب، أي استصحاب بقاء الاهتمام، مما يتعارض مع دليل البراءة؟ أم أن دليل البراءة مقدم عليه؟

فقد ورد في تقريرات السيد الشهيد (قده) أن هناك فرقاً بين استصحاب الحكم الظاهري واستصحاب الحكم الواقعي، ففي استصحاب الحكم الظاهري وهو استصحاب الاهتمام يكون دليل البراءة مقدماً على الاستصحاب، بينما في استصحاب الحكم الواقعي كاستصحاب وجوب الجمعة بعد أن أحرزنا وجوبه في عصر الحضور يكون الاستصحاب مقدماً على البراءة، فما هو الوجه في الفرق بين مورد استصحاب الحكم الظاهري ومورد استصحاب الحكم الواقعي؟

فهنا يمكن ذكر وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما يظهر من تقريراته (قده) من أنه في مورد استصحاب الحكم الظاهري يتقدم دليل البراءة على الاستصحاب من باب تقدم الأمارة على الأصل، بيان ذلك بمقدمة: وهي أن هناك فرقاً بين دليل البراءة ودليل الاستصحاب، فدليل البراءة لأن له مورداً واحداً، وهو الشك في التكليف، لذلك أنعقد له مدلول عرفي وهو نفي اهتمام المولى بالواقع، ففي كل مورد يجري فيه دليل البراءة فإن مفاده نفي الاهتمام بالواقع المجهول، إذن دليل البراءة هو أمارة، ولها مدلول إلتزامي، وهو نفي اهتمام المولى بالواقع، بينما دليل الاستصحاب حيث إنه ليس له مورد واحد[[45]](#footnote-45)، فقد يجري الاستصحاب في الإلزام، وقد يجري في الترخيص، وقد يجري في الأحكام وقد يجري في الموضوعات، فلأجل أنه ليس له مورد واحد لم ينعقد له هذا المدلول العرفي وهو نفي اهتمام المولى بالواقع أو اثبات اهتمام المولى بالواقع. فغاية مفاد دليل الاستصحاب هو مفاد أصل الاستصحاب ألا وهو مرجعية الحالة السابقة.

وبناءاً على هذه المقدمة في محل الكلام، إذا قامت أمارة على الحدوث كما إذا قامت أمارة على نجاسة العصير، ثم شككنا في البقاء، فهنا افاد السيد الشهيد بان قيام الامارة على النجاسة بيان لاهتمام الشارع بحدوث النجاسة في الماء، وحيث نشك في بقاء ذلك الاهتمام نستصحبه، لكن الاستصحاب لا يثبت لنا أكثر من أن الاهتمام لو كان موجوداً فإنه باقٍ، بينما دليل البراءة لأننا بالنتيجة نشك بالتكليف الآن دليل البراءة وهو أمارة، وهو قوله (رفع عن امتي ما لا يعلمون) لها مدلول التزامي وهو أن المولى في المقام ليس له اهتمام بالواقع، فنقدم هذا المدلول الالتزامي العرفي لدليل البراءة على جريان الاستصحاب، هذا اذا كان المستصحب حكما ظاهرياً.

أما إذا كان المستصحب حكما واقعيا كما إذا ثبت وجوب الجمعة في عصر الحضور وشككنا في البقاء إلى عصر الغيبة، فإنه يجري الاستصحاب، أي استصحاب الوجوب نفسه لا الاهتمام، فإذا جائنا دليل البراءة حيث ان الشك في بقاء وجوب الجمعة شك في التكليف في الوجوب فالمورد مورد للبراءة ايضاً، فنقول: بما أن الدليلين لا يتنافيان حيث إن دليل الاستصحاب يثبت بقاء الوجوب، فهو ناظر للواقع، بينما دليل البراءة لا ينفي الوجوب إنما ينفي التنجز، أي لو كان هناك وجوب فليس متنجزاً عليك. بالنتيجة الاستصحاب يثبت البقاء ولازمه التنجز، والبراءة لا ينفي الوجوب ولكنه ينفي التنجز. فإيهما المقدم بحسب النتيجة على الآخر؟ قال: دليل الاستصحاب يقدم، لأظهرية دليله من دليل البراءة في مورد الاجتماع، حيث إن دليل الاستصحاب مقرون بتعليل (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، ومقرون بأدوات العموم (ولا ينقض اليقين بالشك أبداً بل ينقضه بيقين آخر) فلأجل أقوائية دليله على دليل البراءة قدم على دليل البراءة.

**الوجه الثاني:** ما هو مبني على مسلك المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وتلامذته، من أن الاستصحاب بمنزلة العلم، وهو علم وإحراز. فبناءاً على هذا المطلب نقول: إذا كان المستصحب حكماً ظاهرياً قدم دليل البراءة على دليل الاستصحاب بالحكومة، وبيان ذلك:

أن موضوع دليل الاستصحاب الشك في البقاء، إذ لو لم يقع الشك في البقاء لم يجر دليل الاستصحاب، ودليل البراءة ينفي الشك، لأن دليل الاستصحاب يقرر أنه إذا شككت في بقاء الاهتمام فهو باق في حقك، ودليل البراءة يقول لا يوجد اهتمام حتى يقع الشك في بقاءه كي يستصحب، فنسبة دليل البراءة لدليل الاستصحاب هنا (في مورد استصحاب الحكم الظاهري) هو الحكومة، بينما إذا كان المستصحب الحكم الواقعي، فدليل الاستصحاب يقرر أن وجوب الجمعة باقٍ، ودليل البراءة يقرر أن الوجوب لم يتنجز. لكن بناءاً على مسلك الميرزا والخوئي ومن تبعهما من ان الاستصحاب احراز، إذن فقد احرزت التنجز، أي بإحراز البقاء تم إحراز التنجز، فينتفي موضوع دليل البراءة.

**الوجه الثالث:** ما ذكر في تقريرات السيد الشهيد (قده) كوجه آخر لتقدم البراءة على الاستصحاب، والعكس. وبيانه:

عندنا مسألة أصولية وهي إذا دار الأمر بين استصحاب حكم المخصص أو الرجوع إلى العام فإنه يرجع إلى العام لا إلى استصحاب حكم الخاص. **بيان ذلك يتصور في العموم الأزماني،** مثلاً: إذا قال: يستحب في كل يوم أن تصوم، ثم قال في دليل آخر: لا تصم يوم الفرح. فحينئذٍ إذا انقضى يوم الفرح وشككنا في بقاء حكم الخاص أو الرجوع إلى العام، فهل يجري استصحاب حكم الخاص فلا يصام، أم يرجع للعام، وهو استصحاب صوم كل يوم؟ **الصحيح، هو الرجوع الى العام**، لأنّ الشّك في الاستمرار شكّ في تخصيص زائد وهو مجرى لأصالة العموم، فهذه المسألة تطبق على محل كلامنا، حيث نقول: لدينا عام وهو دليل البراءة (رفع عن امتي ما لا يعلمون) وهذا العام خصصناه بمورد قيام الأمارة على حدوث شيء فالشارع يقول إذا قامت الأمارة على حدوث شيء كالنجاسة فأنت لا يشملك دليل الرفع، فأنت بمنزلة من يعلم، فخرجنا عن عموم دليل البراءة بمخصص وهو فرض قيام الأمارة على الحدوث، فإذا شككنا بعد ذلك في البقاء أي بقاء اهتمام الشارع بتلك النجاسة الحاصلة، فيقال: هل يجري استصحاب الخاص وهو بقاء الاهتمام؟ أم يُرجع إلى عموم العام وهو دليل البراءة؟ **الصحيح، الرجوع للعام،** لأنّ القدر المتيقن من تخصيص عموم دليل البراءة هو قيام الأمارة على الحدوث، وأمّا لو أضيف إليه البقاء مع أنه لم تقم عليه أمارة فهو تخصيص زائد، منفي بأصالة العموم، وهذا هو معنى تقديم دليل البراءة على الاستصحاب. وأما إذا كان المستصحب حكماً واقعياً، كاستصحاب وجوب الجمعة، فإن هنا لا توجد أمارة، بل يوجد علم بحصول وجوب الجمعة في عصر الحضور وشك في بقاءه، فلا يلزم من استصحاب البقاء تخصيص لدليل البراءة كي يرجع إلى عموم دليل البراءة اذ المفروض انه لم يحصل مخصص لدليله وإنما علم بحصول وجوب الجمعة وشك في البقاء، بل إن دليل البراءة هو مقيّد بما إذا لم يقم استصحاب على خلافه في مورده، فإذا قامت استصحاب على خلافه في مورده وهو الشك في الحكم الواقعي كان دليل البراءة مما لم يشمل هذا المورد من الأساس، لأنه مقيّد بعدم قيام الاستصحاب وقد قام الاستصحاب، وهذا لا يأتي فيما إذا كان المستصحب حكما ظاهريا وهو الاهتمام لان الاستصحاب هناك لم يأت في مورد البراءة، حيث إن مورد الاستصحاب هناك هو الاهتمام أي استصحاب بقاء الاهتمام، بينما مورد البراءة الشك في الواقع وعدم تنجز الواقع، فبما أن الاستصحاب لم يرد في مورد دليل البراءة لم يكن رافعاً له، بخلاف مورد استصحاب الحكم الواقعي.

**فتلخّص:** لو سلمنا بمبنى السيد الشهيد (قده) من أن الحكم الظاهري له واقعية، وبلحاظها يستصحب الاهتمام، مع ذلك نقدّم دليل البراءة على الاستصحاب لأحد الوجوه الثلاثة التي ذكرناه.

ولكن هل مطلب السيد (قده) تام أم لا؟ يأتي عنه الكلام إن شاء الله تعالى.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 065

ما زال الكلام فيما ذكره السيد الصدر (قده)، في مسألة استصحاب الحكم الواقعي. وذكرنا أن كلامه محل للتأمل. والوجه في ذلك ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى**: أن مبناه (قده) في حقيقة الحكم الظاهري أنه عبارة عن تقديم أحد الخطابين في مورد التزاحم الحفظي على أساس يحفظ الملاك الأهم. وبيان ذلك حسب ما ورد في تقريراته، إذا اشتبه المكلف بين غرض لزومي وغرض ترخيصي، كما إذا لم يدر المكلف أن صلاة الجمعة واجبة أم ليست بواجبة؟ وقام لدى المكلف دليلان، دليل على الوجوب وهو خبر الثقة، ودليل على الرخصة وهو دليل اصالة البراءة. ففي هذا المكلف الذي اشتبه عنده الغرض اللزومي وهو الغرض في وجوب الجمعة والغرض الترخيصي وهو الغرض في جريان البراءة، فإن قيام الشارع بتقديم أحد الخطابين على الآخر في هذا المورد بأن يقول الشارع: خذ بخبر الثقة، ولا تعمل بالبراءة. فإن هذا التقديم نفسه هو الحكم الظاهري، تقديم أحد الخاطبين على الآخر في مورد التزاحم الحفظي. **وتوجد هنا عدة أسئلة:** 1ـ ما هو التزاحم الحفظي؟ 2ـ ما هو الأساس الذي عليه يتقدم أحد الخطابين على الآخر؟ 3ـ ما نتيجة هذا التقديم؟ 4ـ ما هو لازمه في محل كلامنا؟

### **أما السؤال الأول**: ما هو التزاحم الحفظي؟

فليس المقصود بالتزاحم الحفظي تزاحم الملاكين الملاك اللزومي والملاك الترخيصي وهو الإباحة الاقتضائية لأن تزاحم الملاكين فرع اجتماعهما في فعل واحد، وليس هنا فعل واحد يجمعهما، فإن الغرض اللزومي في الجمعة والغرض الترخيصي في كون المكلف مطلق العنان، فحيث إن الموضوع مختلف لم يجتمع الملاكان في فعل وحد كي يقع بينهما تزاحم ملاكي،

إذن التزاحم الحفظي في توسعة محركية الغرض الواقعي، بمعنى أن في نوع هذه الشبهات وليس في شخص هذه الشبهة، إذ قد يكون في شخص هذه الشبهة وهي التردد بين وجوب الجمعة وعدمه ليس إلا غرض لزومي فقط، أو قد يكون فيها ليس إلا غرض ترخيصي، إنما المقصود في نوع الشبهات الحكمية اللزومية يوجد غرض لزومي، وفي نوع هذه الشبهات أيضاً يوجد غرض ترخيصي. إذ لا محالة في بعض موارد هذه الشبهات يوجد غرض لزومي واقعي وفي بعض مواردها يوجد غرض ترخيصي واقعي، إذن ذلك الغرض اللزومي الواقعي تتسع محركيته لهذه الشبهة الشخصية، فيقول احفظني حتى في هذه الشبهة، كما أن ذاك الغرض الترخيصي الواقعي حيث إنه إباحة اقتضائية، تتسع محركيته لكل شبهة، وإلا لم يجتمع الغرضان في فعل واحد، وليس في كل شبهة غرضان، إنما في نوع الشبهات اللزومية يوجد غرض ترخيصي وغرض لزومي، وكل منهما بلحاظ اتساع محركيته يحصل التنافي بينهما، فالتزاحم الحفظي هو عبارة عن التنافي بين الغرضين في سعة المحركية، لا التنافي بين الغرضين في الواقع، أي في مورد تحققهما.

وبالتالي فالمولى يقول بما أن المكلف واقع في تزاحم حفظي حيث يتنافى الغرضان في حقه، من حيث سعة محركيتهما، فما هو الغرض الذي أحفظه له من بين هذين الغرضين.

**السؤال الثاني:** إن المولى يتحين تقديم الغرض الأهم لديه، فإذا رأى المولى أن الغرض الأهم لديه هو الغرض اللزومي، قدم الخطاب الذي يحفظ هذا الغرض في مورد الشبهة، أو أدرك أن الغرض الأهم في نوع الشبهات لا في خصوص هذه الشبهة هو الغرض الترخيصي، قدّم الخطاب الذي يحفظ الغرض الترخيصي في نوع الشبهات. والسؤال حينئذٍ، على أيّ أساس يُقدّم المولى أحد الخطابين على الآخر؟

الجواب: أن الأساس وجود مرجح للخطاب بحيث يكون ذلك المرجح حافظاً للغرض الأهم. وذكر (قده) مرجحات: قوة الاحتمال محضاً، نوعية المحتمل، المجموع من قوة الاحتمال والنكتة النفسية، المجموع من قوة الاحتمال والنكتة الموضوعية، رفع الحيرة.

إذن لكل خطاب مرجح يقتضي تقديمه إذا كان ذلك المرجح حافظاً للغرض الأهم، مثلاً عندما يقول المولى: خذ بالأمارة، خذ بخبر الثقة، فإن ذلك لأن خبر الثقة من حيث قوة الإحتمال محضاً حافظ للغرض الأهم في نوع الموارد التي فيها خبر ثقة، فحيث إن خبر الثقة لا موضوعية فيه، بل من حيث وجدانه لقوة الإحتمال، يكون حافظاً لأهم الأغراض في نوع الموارد التي يقوم فيها خبر الثقة، لذلك يقول المولى، خذ بخبر الثقة ولا تأخذ بدليل البراءة. أو أن المولى يرى أن في الخطاب المبني على نوع المحتمل حفظ الغرض الأهم، كخطاب الاحتياط أو خطاب البراءة، فإن خطاب الاحتياط لا نكتة فيه إلا نوع المحتمل، كما أن دليل البراءة لا نكتة فيه إلا نوع المحتمل وهو الرخصة وإطلاق العنان، فإذا رأى المولى أن هذا الخطاب حافظ لغرضه قدّمه. أو مثل الاستصحاب الواجد لمجموع قوة الاحتمال والنكتة النفسية، فإن الاستصحاب من حيث ارتكازه على اليقين بالحدوث واجد لقوة الاحتمال، ومن حيث إنه ميل على وفق الطبع الذي يقتضي الرجوع للحالة السابقة، فهو واجد لنكتة نفسية، فبلحاظ هذا المجموع يقدم دليل الاستصحاب، أو يكون الأساس مجرد رفع الحيرة، كما في حجية دليل القرعة، الذي لا نكتة له إلا رفع الحيرة، فعلى ذلك نقول: إن السيد الشهيد يرى أن الحكم الظاهري هو الخطاب المبني على أساس إما قوة الاحتمال محضاً وإما نوع المحتمل وإما المجموع من قوة الاحتمال ونكتة نفسية، وهذا الخطاب بهذه النكتة محقق لسعة محركية الغرض الأهم. فما هي نتيجة ذلك؟

إن نتيجة تقديم الخطاب على أساس معين ينحفظ به سعة محركية الغرض الأهم هو اهتمام المولى بأغراضه الذي هو الحكم الظاهري.

**وتطبيقه على محل كلامنا**، أن يقال: بما أن الحكم الظاهري هو عبارة عن خطاب مبني على نكتة ينحفظ بها الغرض الأهم، إذن فالحكم الظاهري متنوع بتنوع تلك النكتة، ومتعدد بتعدد تلك النكتة، فالحكم الظاهري المبني على نكتة قوة الاحتمال، غير الحكم الظاهري المبني على نكتة نوع المحتمل، أو على نكتة المجموع من قوة الاحتمال والنكتة النفسية،

وبناءً على هذا يتضح الإشكال في كلامه (قده) لأنه بقيام الأمارة على حدوث نجاسة في الثوب أو المائع، فإن الحكم الظاهري المتحقق ضمن الأمارة حكم من حيث قوة الاحتمال محضاً، بينما الحكم الظاهري المتحقق بالاستصحاب حكم آخر بملاك آخر وهو ملاك مجموع قوة الإحتمال مع النكتة النفسية، فعلى هذا نقول: صحيح أن الأمارة قامت على حدوث اهتمام من قبل الشارع بالنجاسة في البين، لكن ذاك الاهتمام مما لا يمكن لنا استصحاب بقاءه، لأن الاهتمام يتنوع بتنوع نكتته وملاكه، فالاهتمام المتحقق عند قيام الأمارة كان حكماً ظاهرياً بنكتة قوة الاحتمال والحكم الظاهري الذي يراد ابقاءه بالاستصحاب حكم بملاك آخر، فكيف يكون هذا بقاءاً وامتداداً لذاك.

**الملاحظة الثانية:** سلّمنا بأنّ ما ذكر لا يؤثر في تنوع الحكم الظاهري، ولكن سنخ التشريع واحد، سواء كان المشَّرع حكماً واقعياً أو حكماً ظاهرياً، والمفروض أن المشَّرع في موارد الحكم الواقعي قضية حقيقية عبارة عن ربط المحمول بالموضوع.

مثلاً: إذا قال: يجب الحج عند الاستطاعة، فالمشرع هنا ربط وجوب الحج بفعلية الاستطاعة بحيث يدور الوجوب مدار الاستطاعة حدوثاً وبقاءاً، فكذلك في الحكم الظاهري فإن المجعول فيه قضية حقيقية ترجع إلى ربط فعلية الحكم بفعلية الموضوع، فعندما يقول الشارع: إذا قام خبر الثقة على أمر فهو حكمك وتكليفك، إذن حجية خبر الثقة كحكم ظاهري تدور مدار فعلية مدلول خبر الثقة، بلحاظ أن موضوع الحكم الظاهري ليس هو الشك في الواقع كما صرح به، لأن الشك في الواقع قد يكون موضوعاً لحكم واقعي، فمن شك في حكم الشارع حرم عليه إسناد ذلك الحكم إلى الشارع، ومن شك بين الثلاث والأربع بنى على الأربع، فالشك في الواقع بمجرده ليس هو موضوع الحكم الظاهري، بل موضوع الحكم الظاهري قيام حجة عند الجهل بالواقع، فإذا كان موضوعه قيام الحجة فالحكم الظاهري يدور مدار فعلية مدلول الحجة حدوثاً وبقاءاً، فعليه إذا قامت الأمارة على الحدوث فليس هناك حكم ظاهري إلا بمقدار ما دلّت عليه الأمارة وهو الحدوث، فكيف يتم استصحاب بقاءه مع القطع بارتفاع؟ يأتي الكلام في الوجه الثالث إن شاء الله تعالى.

### **066**

كان الكلام في أن الأمارة إذا قامت على حدوث شيء، فهل يجري استصحاب ما قامت الأمارة على حدوثه، أم لا؟

وقد ذكرنا أن هناك وجوهاً لتصحيح الاستصحاب مع أنه لا يقين بالحدوث.

**الوجه الثالث**: والكلام فيه في ثلاثة مطالب:

المطلب الاول: هل أن الامارة علم تنزيلي أم لا، لأنه بناءاً على أن الأمارة علم حينئذ يقال : هل تقوم الأمارة مقام العلم بالحدوث أم لا؟ فلابد من تنقيح الصغرى، وهي: هل أن الأمارة علم تنزيلي كما ذهب اليه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي وكثير من تلامذته، من أن الأمارة علم، فبعد أن علمنا بالحدوث عن طريق الأمارة فالاستصحاب لا ريب في جريانه.

وقد استدل على أن الأمارة علم بوجهين:

**الوجه الأول:** دعوى الارتكاز، حيث ذكر النائيني أن الارتكاز العقلائي قائم على أن خبر الثقة علم، فلا يترددون في ترتيب آثار العلم على خبر الثقة، ومن آثاره قيام خبر الثقة مقام القطع الموضوعي. أي قيامه مقام اليقين بالحدوث في باب الاستصحاب حيث إن اليقين بالحدوث موضوع لجريان الاستصحاب.

**ولكن يلاحظ على ذلك،** كما مرّ في بحث حجية خبر الثقة، أننا لا نحرز بناء العقلاء على قضية اعتباري وهي اعتبار خبر الثقة علماً. نعم قام بناءهم على ترتيب آثار العلم الطريقي، وأما اعتباره علماً بحيث تتنقح به آثار العلم الموضوعي فلم يحرز، نعم، يرتبون على خبر الثقة جواز الإخبار عن الواقع، ويرتبون على خبر الثقة القضاء على طبقه، لكن لا لأن خبر الثقة علم بل لأن موضوع الآثار عندهم مطلق الحجة والطريق، لا خصوص العلم، فلا شاهد في مرتكزاتهم على قضية اعتبارية وهي جعل خبر الثقة علماً.

**الوجه الثاني**: استدل بالروايات الشريفة،

**الرواية الأولى**، نحو (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا الذين عرفوا بأنّا نفاوضهم سرنا).

فإن تقريب الاستدلال أن ظاهر قوله (لا عذر في التشكيك) هو إلغاء الشك في أخبار الثقات عنّا. ومقتضى إلغاء الشك في أخبار الثقات عنّا اعتبارها علماً. ولكن الظاهر عرفاً أن مفاد الرواية النهي عن التشكيك في أخبار الثقات سواء كان بالقول أو بالعمل، لا أن مفاد الرواية إلغاء الشك في خبر الثقة بجعله علماً، وفرق بين المفادين.

**الرواية الثانية:** معتبرة الحميري، (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عنّي فعنّي يؤديان... فاسمع لهما واطع، فإنّهما الثقتان المأمونان). بدعوى قول (فما أديا إليك فعني) هو اعتبار خبر الثقة علما بالواقع. ولكن هذا الاستدلال محل تأمل، فإن سياق الرواية وإن اعتبرها السيد الشهيد أظهر الروايات على حجية خبر الثقة، لكن ظاهر سياقها بيان الوثاقة بالمعنى الأكمل وأن العمري وابنه قد حازا أعلى درجات الوثاقة لا أنه في مقام بيان أصل حجية خبر الثقة، ويشهد لذلك الذيل (فاسمع لهما واطع) إذ لا معنى لإطاعتهما إذا كان خبرهما مجرد ناقل عن الإمام (ع)، فالظاهر من الذيل هو بيان كمال وثاقتهما وعدالتهما.

**ثانياً**: لا يظهر من الرواية لو كانت في مقام بيان حجية خبر الثقة إلا تنزيل المؤدى، كما ذكره في المنتقى، أي تنزيل هذا المؤدى منزلة الواقع، لا جعل خبر الثقة علماً.

**الرواية الثالثة:** ما ورد في قاعدة التجاوز (يا زرارة إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء). بدعوى أن ظاهر الذيل إلغاء الشك في قاعدة التجاوز وإلغاء الشك يعني اعتبارها علماً، ولا خصوصية في قاعدة التجاوز من بين الأمارات، فيسري هذا الاعتبار في بقية الأمارات خصوصاً خبر الثقة.

ولكن كما ذكرنا، فرق بين أن يقول (فليس لك شك) وأن يقول (فشكك ليس بشيء) فلو كانت العبارة (فليس لك شك، أو لست شاكاً) لربما قيل إن مفادها اعتبار العلمية، أما إذا اعترف بالشك لكنه قال (هذا ليس بشيء) فلا ظهور في هذا التعبير اكثر من عدم الاعتناء به والمضي بالعمل.

**الرواية الرابعة:** دعوى أن المستفاد من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) أو (اليقين لا يدخله الشك) هو الغاء الشك واعتبار الاستصحاب علماً فكيف بخبر الثقة.

ولكن كما ذكرنا سابقاً، أن مفاد الروايات الواردة في باب الاستصحاب إما النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي، كما ذهب إليه النائيني، أو النهي الإرشادي إلى الحجية ولا يستفاد من هذا التعبير اعتبار العملية خصوصاً مع قوله (بل تنقض بيقين آخر).

هذا تمام الكلام فيما استدل به على اعتبار الامارة علماً. والصغرى ممنوعة.

**المطلب الثاني:** على فرض أن الأمارة علم، هل أن مفاد قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) هو بيان خصوصية العلم الوجداني؟ أو أن المراد بالعلم الجامع بين العلم الوجداني والتنزيلي؟ أو أن المراد به مطلق الحجة، لا خصوص العلم الوجداني؟.

فإن قلنا بان ظاهر عنوان اليقين خصوص العلم الوجداني، إذن قيام الأمارة مقامه يحتاج لدليل الحكومة والتنزيل فإذا تم المطلب السابق وأن المستفاد من الروايات تنزيل الأمارة منزلة العلم فهي ناظرة لكل دليل اخذ فيه العلم موضوعاً للأثر، فحينئذ يتم مطلب النائيني والسيد الخوئي.

وإن قلنا إن العلم هنا هو الجامع بين العلم الوجداني والعلم التنزيلي، فالأمر أوضح، إذ ما دلّ على اعتبار خبر الثقة علماً يكون وارداً لا حاكماً، لأنه منقّح لصغرى قوله (لا تنقض اليقين بالشك).

**لكن الصحيح ما أفاده السيد الإمام** (قده)، في (الرسائل ج[[46]](#footnote-46)1)، من أنّ اليقين والعلم في هذه الروايات وغيرها يراد بها مطلق الحجة، ولا خصوصية للعلم الوجداني، ولا للجامع بين العلمين، بل مطلق الحجة.

والشاهد على ذلك: أنّ الملاحظ في ألسنة الروايات المختلفة إطلاق العلم من دون خصوصية للعلم الوجداني، مثلاً: {ولا تقفوا ما ليس لك به علم} فإن ظاهر سياقه أنه لا تقفوا ما ليس لك عليه حجة أو طريق، أو قوله تعالى: {ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون}، يعني من تقولوا على الله ما ليس عليه حجة.

أو قوله (من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء وملائكة الأرض)، يعني من لم يستند في الفتوى إلى حجة. أو قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، أي ما لم تقم عليه حجة فلا عقوبة عليه ولا تبعة من جهته.

فمنها يستأنس أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، يعني لا ترفع يدك عن حجة بمجرد الشك، ويؤكد ذلك قوله (بل تنقضه بيقين آخر) فإنه لا يتيسر عادة اليقين لينقض به اليقين السابق، وإنما معناه لا ترفع يدك عن حجة إلا بحجة أخرى لا بمجرد الشك. وبناءاً على ذلك فالمقصود مطلق الحجة لا بمعنى أن لفظ اليقين استعمل في الحجة مجازاً، فيقال هذا استعمال مجازي لا قرينة عليه، بل المراد أن العرف لا يرى خصوصية لعنوان اليقين، ويرى أن المقام مقام اعتبار الحجة على الحدوث في جريان الاستصحاب. بناءاً على هذا المطلب فلا إشكال في أن ما قامت الأمارة على حدوثه جرى فيه الاستصحاب ما دام المقصود باليقين الحجة.

**المطلب الثالث:** هل المراد بالحجة مطلق المنجز والمعذر ولو كان البراءة أو ولو كان أخبار الاحتياط؟ أو المراد بالحجة الطريق الذي له كيفية الكشف عن الواقع؟

الصحيح هو الثاني، باعتبار أن وجود منجز أو معذّر لا يجعل من وجد المنجز والمعذر مصداقاً للعلم. بيان ذلك: مثلاً إذا لاحظنا قوله (ص): (رفع عن أمتي ما لا يعلمون)، وقامت لدي أخبار الاحتياط في الدماء مثلاً، فهل يصدق في حقي الآن بعد أن شككت هل يجوز اجهاض الجنين قبل ولوج الروح أم لا؟ ولم يقم لدي دليل على الحرمة مثلاً، فهل أنا الآن الذي لم أعلم بالحكم الواقعي لا بعلم وجداني ولا بأمارة معتبرة، وليس عندي سوى أخبار الاحتياط، فهل بوجداني لأخبار الاحتياط اخرج عن قوله (ما لا يعلمون) أم أنا بنظر العرف ممن لا يعلم وإن وجدت أخبار الاحتياط، فأخبار الاحتياط مخصص لقوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) لا أنه حاكم أو وارد. إذن المراد بالحجة الحجة التي تخرجني عن كوني ممن لا يعلم، وهذا إنما يصدق على الحجة بمعنى الطريق الذي له حيثية الكشف لا مطلق المنجز والمعذر، ولذلك من أفتى استناداً لأخبار الاحتياط يقال: فتواه احتياط لا أنه فتوى اعتمادا على طريق علم أو علمي.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 067

ذكرنا فيما سبق أنه اذا قامت الأمارة على حدوث شيء وبالإمكان استصحابه وإن لم يحصل لنا يقين بوجوده، وذلك لأن العرف يولي خصوصية اليقين المأخوذ في روايات الاستصحاب ويرى أن المدار على الحجة، فكل ما قامت حجة على حدوثه وشك في بقاءه فلا يرفع اليد عن الحجة بالشك، ولكن ليس المراد بالحجة كلّ منجز، وإنما المراد بالحجة ما تضمن حيثية الإحراز، إذ المفروض أن لفظ اليقين لم يستعمل في الحجة، وإنما العرف الغى خصوصيته، ومن الواضح أن العرف إنما يلغي خصوصية اليقين لما يشترك مع اليقين في حيثية الإحراز، لا مطلق المنجز ولو لم يكن محرزاً كالاحتياط مثلاً.

هذا فيما قامت الأمارة على حدوثه.

وتعرض السيد الشهيد في حلقاته [[47]](#footnote-47)والتقريرات بأن هناك موارد لا نحتاج فيها إلى الأجوبة الثلاثة التي طرحت، بل يمكن فيها جريان الاستصحاب بلا حاجة إلى ما ذكر من الوجوه الثلاثة.

وبيان ذلك: إنما نحتاج إلى الوجوه السابقة إذا كانت الأمارة القائمة على الحدوث فاقدة للمقتضي للبقاء، مثلاً إذا قامت الأمارة على وجوب زكاة الفطرة قبل الزوال، فمن الطبيعي أننا إذا شككنا في بقاء الوجود بعد الزوال فالأمارة السابقة فاقدة للمقتضي، فيقال حينئذٍ إن كان المستصحب الوجوب الواقعي فلم نحرز حدوثه، وإن كان المستصحب الوجوب الظاهري فهو بالمقدار الذي وصل بالأمارة، والمقدار الذي وصل بالأمارة هو ما قبل الزوال فهو مرتفع بحصول الزوال. أما إذا لم تكن الأمارة فاقدة للمقتضي فيمكن جريان الاستصحاب، سواء كان الشك في البقاء شبهة موضوعية، أو شبهة حكمية، فهنا صور أربع تعرض لها:

**الصورة الأولى**: أن ما قامت الأمارة على حدوثه شبهة موضوعية، والشك في البقاء أيضاً على نحو الشبهة الموضوعية، مثلاً إذا كان لدينا ثوب متنجس بالبول، وقامت الأمارة على أنه طهر من هذه النجاسة، ثم شككنا في بقاء الطهارة التي قامت عليها الأمارة لأجل الشك في ملاقاته للدم، أو ملاقاته للبول مرة أخرى، فهل يجري هنا استصحاب الطهارة أم لا؟

فقد أفاد (قده) في الحلقات وجهين لجريان الاستصحاب:

**الوجه الأول:** الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة لنجاسة جديدة، وبذلك يتنقح موضوع الطهارة، لأنّ موضوع الطهارة مركب من جزأين طهارة الشيء وعدم ملاقاته لنجاسة جديدة، وطهارته قد ثبتت بالأمارة لقيامه على تطهيره، وعدم ملاقاته لنجاسة جديدة بالاستصحاب، فتحصل موضوع الطهارة الفعلية بلا إشكال في ذلك. والسر فيه أن ما قامت عليه الأمارة وهو الطهارة أمر إن حدث بقي، فبما أن ما قامت عليه أمر واجد لاقتضاء البقاء وهو أنه إن حدث واقعاً فقد بقي، إذ لا يرتفع إلا برافع، فمع الشك في الرافع يجري الأصل الموضوعي.

**الوجه الثاني**: أن يجري الاستصحاب في الحكم نفسه، أي في الطهارة الظاهرية. لا في الطهارة الواقعية، كي يقال بأننا لم نحرز حدوثها. والسر في ذلك: أن المستفاد من الأدلة الأولية الملازمة بين الحدوث والبقاء، وهو أن الطهارة سنخ حكم إذا حدث بقي، فحيث استفدنا من الأدلة الملازمة بين الحدوث والبقاء فإذا قامت الأمارة على الحدوث وهو أن الثوب قد طهر فقد دلّت بالملازمة على البقاء، فالمدلول المطابقي للأمارة حدوث الطهارة، والمدلول الالتزامي بمقتضى الأدلة الأولية بقاء تلك الطهارة ما لم يحصل الرافع، وهو ملاقاة نجاسة جديدة. ونحن الآن نشك في حصول الرافع، فنستصحب بقاء هذه الطهارة الظاهرية المدلول عليها بالدلالة الالتزامية للأمارة، إذ نشك في انقضاء أمدها فنستصحب بقاءها. ولا معنى للإشكال السابق وهو أن المقدار الواصل بالأمارة إنما هو الحدوث، ونحن نقطع بارتفاع الحكم الظاهري الذي بمقدار الحدوث، إذ المفروض أن هذا الإشكال إنما سجّل على أمارة ليس فيها مدلول التزامي، وأما مع فرض وجود المدلول الإلتزامي وهو أنما حدث يبقى ما لم يحصل الرافع، فالاستصحاب حينئذٍ في محله.

**الصورة الثانية:** أن تقوم الأمارة على الشبهة الحكمية، ويحصل الشك في البقاء على نحو الشبهة الموضوعية، مثال ذلك: إذا قامت الأمارة على أن الجسم المتنجس بغير البول مما يطهر بالماء القليل مرّة واحدةً، فالأمارة قامت على حكم، ولدينا ثوب متنجس بغير البول وقد غسلناه بالماء مرة واحدة، فمصداق ما قامت عليه الامارة حاصل، ولكن شككنا في بقاء هذه الطهارة لاحتمال ملاقاة هذا الثوب للنجاسة الجديدة، فهنا يجري نفس الوجهين الذين أجريناهما في الصورة الأولى، من الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب عدم الملاقاة، أو الاستصحاب الحكمي اي استصحاب الطهارة الظاهرية التي استفدناها من مجموع الكبرى والصغرى للشك في انقضاء أثرها.

وما ذكره في الوجه الأول ليس محل نقاش، وإنما محل النقاش المرتبط بالمقام هو **الوجه الثاني**، وهو استصحاب الحكم الظاهري (الطهارة الظاهرية في الصورتين) فيقال: إذا كان مفاد حجية الأمارة جعل المؤدى أو جعل الحكم المماثل فيمكن أن يقال بكلامه، فإن ما قامت عليه الأمارة في الصورة الأولى طهارة الثوب، وما قامت عليه في الثانية الطهارة إن غسل بالماء مرة واحدة وقد حصل. فإذا كان مفاد الحجية جعل حكم على طبقها فقد جعلت طهارة في البين فتستصحب.

أما إذا قلنا إن مفاد حجية الأمارة المنجزية والمعذرية، أو جعل العلمية، أو ابراز الاهتمام بالواقع، وليس شيئاً آخر. إذن فليس هناك حكم ظاهري وراء الحجية نفسها[[48]](#footnote-48)، بأي معنى من المعاني الثلاثة. وبالتالي فهل المستصحب حجية الأمارة في مدلولها الالتزامي؟ فهذا لا يجري للقطع ببقاءه، إذ المفروض أن المدلول الالتزامي للأمارة قضية تعليقية وهو أن الثوب طاهر ما لم يلاقي، أما أنه لاقى أم لم يلاق فلا ربط للمدلول الإلتزامي به، وبالتالي فحجية الامارة في هذا المدلول الالتزامي مقطوع البقاء وليس محل شك، وإنما الشك في أنه بالفعل حصل رافع أم لا، وإلا فدلالة الأمارة على الطهارة ما لم، ما زال باقياً.

وإن كان المستصحب هو عدم الرافع، لا نفس الطهارة. فالمفروض أن عدم الرافع بنفسه لا يثبت الحجية المعلقة عليه، ولا يوجد طهارة وراء الحجية كي تثبت باستصحاب عدم الرافع.

**الصورة الثالثة:** أن تقوم الأمارة على الشبهة الموضوعية ولكن الشك في البقاء على نحو الشبهة الحكمية. وذلك بأن نفترض كمثاله في البحوث: أن لدينا ماء متغيّر بالنجاسة بشهادة الأمارة، أي قام خبر الثقة على أن هذا الماء قد تغير بالنجاسة، ثم زال تغيره وجداناً، ولكن شككنا على نحو الشبهة الحكمية، هل أن زوال التغير من قبل نفسه رافع للنجاسة شرعاً أم لا؟ فالأمارة وإن قامت على شبهة موضوعية إلا أن الشك في البقاء نتيجة الشبهة الحكمية.

فهنا لم يذكر في البحوث والمباحث ما ذكره في الصورتين السابقتين من الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب الحكم الظاهري الجزئي وهي تلك النجاسة الشخصية التي شهدت بها الأمارة، بل قال: يغنينا عن ذلك كله استصحاب المجعول الكلي، وهو أننا الآن نشك في المجعول الكلي لأننا نشك أن النجاسة هل تزول بزوال التغير من قبل نفسه أم لا؟ فنستصحب هذا المجعول الكلي، وفي طول استصحاب المجعول الكلي إذا قلنا بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية ثبت لدينا أن النجاسة لا تزول بزوال التغير من قبل نفسه، وحيث قامت أمارة في هذا الماء على نجاسة فمقتضى الحكم الكلي بقاءها، بلا حاجة للاستصحاب الموضوعي في هذا الماء، أو استصحاب شخص النجاسة فيه، بل يكفينا انطباق المستصحب الكلي على المقام.

**الصورة الرابعة**: أن يكون مؤدى الأمارة والشك في البقاء كلاهما شبهة حكمية. ومثّل له بالمثال المعروف وهو ما إذا قامت الأمارة على وجوب الجمعة في عصر الحضور، فهذه شبهة حكمية، وشككنا في بقاء الوجوب لكون العصر عصر الغيبة، وهذا أيضاً شبهة حكمية. فقال هنا: هذه الصورة لا علاج فيها، إذ ليس الشك في الموضوع كي يجري الاستصحاب الموضوعي، وأما استصحاب الحكم فيجري فيه الإشكال العام أن الوجوب المستصحب هل هو الواقعي وهو لم نحز حدوثه؟ أو هو الظاهري وهو مما نقطع بارتفاعه، إذ المقدار الواصل من الأمارة هو حدوث الوجوب في عصر الحضور. فلماذا لم يجر استصحاب الكلي.[[49]](#footnote-49)

**والحمد لله رب العالمين.**

### 068

ذكرنا فيما سبق، أن السيد الصدر (قده) أفاد في (الحلقة الثالثة، ج2) أن هناك موارد يمكن فيها استصحاب الحكم الظاهري، وذلك لأن الشك على نوعين: إذ تارة يشك المكلف في أمد الحكم ومقداره، هل أن الحكم الظاهري من أول الأمر ما هو أمده ومقداره. وتارة يشك في رافعه بعد العلم بما هو أمده ومقداره. فإذا حصل الشك في أمد الحكم الظاهري كما إذا قامت الأمارة على حدوث نجاسة في الثوب، أو قامت الأمارة على وجوب الجمعة. فإذا شُك في نفس أمد الحكم هل أن هذا الوجوب من الأول ما هو مقداره؟ فهنا لا يمكن استصحاب الحكم الذي قامت عليه الأمارة، لما ذكرناه سابقاً من أن المستصحب إن كان هو الحكم الظاهري فالمقدار الواصل منه هو الحدوث، وإن كان الحكم الواقعي فلم يحرز حدوثه، وأما إذا علمنا أن الحكم الظاهري إذا حدث يبقى ولا يرتفع إلا برافع معيّن، فليس لدينا شك في أمد الحكم، بل شكنا في الرافع، ففي مثل هذا الفرض يجري استصحاب عدم الرافع على نحو الاستصحاب الموضوعي، ويجري استصحاب الحكم نفسه، أي الحكم الظاهري. كما في موارد النجاسة والطهارة، فإنه في هذه الموارد استفدنا من الأدلة الأولية أن النجاسة والطهارة إذا حدثت تبقى، ما لم يحصل رافع معيّن.

وقد ذكر لذلك صوراً أربع، مر الكلام في ثلاث منها.

**الصورة الرابعة**: ما إذا قامت الأمارة على الحكم الكلي، (الشبهة الحكمية)، كما لو قامت الأمارة على أن الجسم الملاقي للمتنجس الثاني يتنجس به، والمفروض أن هذا الجسم الخارجي الذي بين أيدينا قامت أمارة على ملاقاته للمتنجس الثاني. وهناك شبهة حكمية في مقام البقاء أيضاً، إذ أن هذا الجسم الذي بين أيدينا غُسل بالماء المضاف، فلا ندري على نحو الشبهة الحكمية هل أن الرافع للنجاسة مطلق الغسل ولو كان بالماء المضاف؟ أو الرافع الغسل بالماء المطلق لا مطلق الغسل، فالنجاسة حينئذٍ ما زالت باقية. فإذن كما أن الأمارة قامت على شبهة حكمية، فإن الشك في البقاء بسبب الشبهة الحكمية.

وقد أفاد في (البحوث) أنه في هذه الصورة لا يجري الاستصحاب، لا الاستصحاب الموضوعي ولا الاستصحاب الحكمي، بينما في اضواء واراء صرّح بجريان كلا الاستصحابين حتى في هذه الصورة. وبيان ذلك:

أنه يتصور في هذه الصورة ثلاثة أنحاء من الاستصحاب.

**النحو الأول**: الاستصحاب الموضوعي. وبيان ذلك: أننا إذا شككنا هل أن الرافع مطلق الغسل؟ أو الغسل بالماء المطلق؟

فنحن نشك هل حصل الرافع الواقعي للنجاسة؟ أم لم يحصل؟ صحيح لا يوجد شك في الخارج، لأن ما في الخارج أنه غُسل بالماء المضاف ولم يُغسل بالماء المطلق، فلا يوجد شك خارجي إنما الشك شك حكم محض، وهو إن كان الرافع مطلق الغسل فقد حصل قطعاً، وإن كان الرافع الغسل بالماء المطلق فلم يحصل قطعاً. فبحسب الخارج لا شك في البقاء، ولكن يمكن لنا إجراء الاستصحاب الموضوعي بأن نقول: نستصحب عدم الرافع الذي هو عند المولى رافع، فنستصحب عدم حصوله. وباستصحاب عدم المطهر الواقعي أو الشرعي يتنقح بقاء النجاسة التي ثبتت بالأمارة. وهذا متوقف على أن يكون نسبة المستصحب لبقاء النجاسة نسبة الموضوع الشرعي لحكمه، وإلا فلا يجدي استصحاب عدم أي شيء، نظير أن نشك في الكريّة فنستصحب عدم النقص، فإن عدم النقص ليس موضوعاً شرعاً لبقاء الكرّية، كي باستصحاب عدم النقص تثبت الكرية، فلابد من تنقيح أن عدم الرافع الواقعي أو عدم الغسل المحدد نسبته لبقاء النجاسة نسبة الموضوع الشرعي لحكمه، لا الموضوع التكويني كي باستصحاب عدمه يثبت بقاء النجاسة.

**النحو الثاني:** استصحاب نفس الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي كي يقال بعدم إحراز حدوثه، وعندما نرجع لعبارة الحلقة يظهر أنه بنى استصحاب الحكم الظاهري على غير مبناه أي على مبنى جعل المؤدى[[50]](#footnote-50)، فقال: فإن النجاسة المخبر عنها بالأمارة هي على فرض حدوثها نجاسة مستمرة مغيّاة بطرو المطهر الشرعي، وعلى هذا فالتعبّد على طبق الأمارة، \_يعني هناك تعبد على طبق مؤدى الأمارة\_ يتكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً \_أي ثبت لنا نجاسة ظاهرية على طبق ما أخبرت عنه الأمارة\_ تكفل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً. أي ثبت لنا نجاسة ظاهرية على طبق مؤدى الأمارة حيث ثبت لنا نجسة ظاهرية على طبق ذلك، ولما كان الغاية لهذه النجاسة مرددة بين مطلق الغسل أو الغسل بالمطلق فيقع الشك في حصولها (حصول الغاية) عند الغسل بالمضاف، وبالتالي يقع الشك في بقاء التعبد الذي ثبت بالدليل المغيا المستفاد من دليل الحجية، \_اي هناك تعبد غير حجية الدليل\_ فيستصحب.

وقد ذكرنا فيما سبق أنه على مبناه (قده) لا يجري استصحاب الحكم الظاهري اذ ليس الحكم الظاهري إلا الحجية بنظره لا شيء مجعول على طبق ما اخبرت عنه الأمارة، وبما أن الحجة إبراز الاهتمام اي أن الحجية المجعولة على طبق الأمارة هي إبراز الاهتمام فهل المستصحب المهتم به وهو النجاسة؟ أم نفس إبراز الاهتمام؟ أم الاهتمام الواقعي الذي هو روح الحكم الظاهري. فإن كان المستصحب المهتم به فالمفروض أن المهتم به ليس حكماً ظاهرياً لأنه على مبناه المهتم به لم يجعل على طبقه ظاهراً حكم،

وإن كان المستصحب ابراز الاهتمام الذي هو معنى الحجية فمن الواضح انه امر مقطوع به لأن التعليق ليس نفس الحجة بل في متعلق الحجية، أي أن حجية الأمارة بمعنى إبرا الاهتمام، ليس فيها أيّ تعليق، إنما ما أخبرت عنه الحجة هو المعلق على عدم الرافع لا نفس إبراز الاهتمام هو المعلق،

وإما أن المستصحب هو الاهتمام الواقعي وهذا رجوع إلى الوجه الذي ذكره سابقا وقد ناقشنا فيه، بأن المستفاد من مجموع كلماته (قده) أن روح الحكم الظاهري هو الاهتمام التشريعي وإلا فلا يوجد في الواقع إلا إرادة واحدة وهي إرادة الغرض الأهم ولا يوجد إرادة شيء اسمه الاهتمام غاية ما في الباب حيث إن المولى يريد الغرض الأهم لذلك قام بتوسعة محركيته لموارد الشبهات، وهذه التوسعة في المحركية هي اهتمامه بذلك الغرض الذي أراده، فتوسعة المحركية اهتمام تشريعي وليس إرادة وراء الغرض الأهم، وحيث إنه اهتمام تشريعي بتوسعة محركية الغرض فهو لا محالة على نحو القضية الحقيقية التي لا بد لها من موضوع، وموضوع هذه التوسعة قوة الاحتمال أو نوع المحتمل، وبالتالي فيدور الاهتمام مدار هذه الحيثية لموضوعه، فإذا قطعنا بارتفاع الاهتمام الذي على أساس قوة الاحتمال شككنا في اهتمام على أساس النكتة النفسية في الاستصحاب، فلا يكون استصحابه بقاءا لذلك الاهتمام، فإن مقتضى كون الاهتمام على أساس النكتة أن الاهتمام لا ينحفظ إلا بها، فإذا كانت النكتة حافظة فلا محالة يدور الاهتمام مدارها ويتنوع بتنوع النكتة.

**النحو الثالث:** استصحاب الحكم الكلي، حيث نقول قامت الامارة على حكم كلي وهو أن الجسم الملاقي للمتنجس الثاني متنجس وأن هذا المتنجس لا يرتفع إلا برافع، فنستصحب ذلك الحكم الكلي، وهو أن الملاقي للمتنجس الثاني باقٍ على نجاسته ما لم يحصل رافع. وحيث قامت أمارة في هذا الجزء وهو الكون الذي بين أيدينا أنه لاقى المتنجس الثاني فمقتضى استصحاب الحكم الكلي وقيام الأمارة على أن المورد من صغرياته تبقى النجاسة بنفس الأمارة، بلا حاجة إلى استصحاب موضوعي أو استصحاب لحكم ظاهري.

ولكن بعض المدققين من تلامذته في (أضواء وآراء) بأن ماذكرناه في البحوث غير صحيح والصحيح في الحلقة الثالثة، من أن هذا الاستصحاب خروج عن محل الكلام، فإن محل الكلام ليس في استصحاب الحكم الكلي واستفادة البقاء من المدلول الالتزامي للأمارة، فهذا خروج عن محل البحث فإن محل البحث هل توجد موارد يمكن استصحاب الحكم الظاهري الجزئي فيها أم لا؟ وقد ذكر السيد الشهيد أن هناك أربع صور يتصور فيها ذلك وأن استصحاب الحكم الكلي خروج عما هو محل البحث.

**والحمد لله رب العالمين.**

### 069

### مبحث: إذا قام الأصل العملي على الحدوث. فهل يجري الاستصحاب حينئذٍ أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في أن الماء طاهر أم متنجس، ولم تحرز حالته السابقة، فأجرينا فيه أصالة الطهارة، فأصبح طاهراً بأصالة الطهارة لا باليقين ولا بالأمارة، وبعدئذ إذا شككنا أنّ الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة هل باقية أم لا، كما لو احتملنا أن الماء المحكوم بأصالة الطهارة لاقى البول أو الدم، فهل يجري استصحاب الطهارة أم لا؟ أو ثبت لنا الحدوث لا بأصالة الطهارة بل بالاستصحاب، مثلاً الماء الذي غسل به ثوب متنجس بغير البول مرة واحدة هل تنجس هذا الماء أم لا؟ فنستصحب طهارته قبل غسل الثوب به، فثبتت لنا طهارة الماء بالاستصحاب، وبعد ذلك لو شككنا في بقاء هذه الطهارة التي ثبتت لنا بالاستصحاب، هل ما زالت باقية لاحتمال ملاقاة الماء للبول مثلاً، فهل يجري استصحاب طهارة استصحابية أم لا؟

وقد يكون الأمر في شبهة حكمية، مثلاً إذا شككنا أن العصير العنبي بعد غليانه هل هو طاهر أم نجس على نحو الشبهة الحكمية فأجرينا أصالة الطهارة، أو شككنا في حليته فأجرينا أصالة الحل، أو أصالة البراءة، ثم بعد ذهاب ثلثيه حصل لنا الشك هل أن تلك الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة، عند غليانه باقية لما بعد ذهاب ثلثيه أم لا؟ هل أن أصالة الحل التي أثبتت حليته حال غليانه باقية لما بعد ذهاب ثلثيه أم لا؟ فهنا كلام في جريان الاستصحاب.

ووجه الإشكال في جريان الاستصحاب في تمام الأمثلة، هو هل أن المستصحب الحكم الواقعي؟ أم الحكم الظاهري؟ أم الجامع بينهما؟

فإن كان المستصحب الحكم الواقعي فلم يحرز حدوثه، إذ لم يحرز وجود طهارة واقعية في العصير العنبي عند غليانه، والاستصحاب يعتبر فيه إحراز الحدوث، وإن كان المستصحب الحكم الظاهري أي الطهارة الظاهرية، أو الحليّة الظاهرية، فلا يوجد شك في البقاء، وموضوع الاستصحاب الشك في البقاء، وذلك لأن الطهارة الحدوثية غير الطهارة البقاءية بحسب الحكمين الظاهريين، فليست الثانية بقاءاً للأولى. أو فقل: إن الطهارة الحدوثية هي نفسها باقية، فلا يوجد شك في البقاء بل قطع بالبقاء، فكيف يجري الاستصحاب.

وإن اُريد استصحاب الجامع فإذا كان كل من الفردين مبتلا بمشكلة وهو أن الطهارة الواقعية لم يحرز حدوثها، والطهارة الظاهرية لا شك في بقاءها، فلا محالة الجامع جامع بين مشكوك الحدوث وما لا شك في بقاءه، فلا يجري الاستصحاب. ولأجل تنقيح المطلب نعقد البحث في جهتين:

في استصحاب الحكم الواقعي. وفي استصحاب الحكم الظاهري.

الجهة الأولى: استصحاب الواقع الذي لم نحرزه لا بيقين ولا بأمارة، وإنما قام الأصل عليه لا أكثر من ذلك. فهنا لدينا مبنيان:

المبنى الأول: كما سبق من صاحب الكفاية والسيد الشهيد أنه لا يعتبر اليقين بالحدوث في جريان الاستصحاب، وإنما المدار على واقع الحدوث مع غمض النظر عن إحرازه.

المبنى الثاني: أن لليقين بالحدوث موضوعية، وهو المعروف بينهم.

فالكلام فعلاً على كل من المبنيين.

أمّا على المبنى الأول: وهو أن ركن الاستصحاب واقع الحدوث.

فهنا طريقان لحل الإشكال:

الطريق الأول: أن نستعين بمبنى صاحب الكفاية (قده) الذي ذكره فيما إذا قامت أمارة على الحدوث، حيث أفاد أن دليل الاستصحاب مفاده أنّ ما فرض حدوثه فهو باقٍ تعبداً، وانتزع من هذا الدليل ملازمة، وهي المنجز للحدوث منجز للبقاء، بضميمة الاستصحاب لا أن المنجز للحدوث منجز للبقاء بلا حاجة للاستصحاب.

نطبّق كلامه، فنقول: إذا شككنا أن الماء الذي غُسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا، ولم تحرز حالته السابقة، فجرت فيه أصالة الطهارة، فأصالة الطهارة معذّر في الحدوث لأنها أصل ترخيصي، وصاحب الكفاية يرى أن ما فرض حدوثه فهو باقٍ ونتيجته أن المعذّر في الحدوث معذّر في البقاء بضميمة الاستصحاب، وحيث قام معذّر في الحدوث وهو الطهارة بأصالة الطهارة فهي معذّرة بقاءاً بضميمة الاستصحاب. وقد ذكرنا فيما سبق أن كلامه تام ثبوتاً وإن كان مشكلاً إثباتاً.

الطريق الثاني: ما اخترناه هناك تبعاً للسيد الإمام (قده) من أن المدار على الحجة لا على اليقين بالحدوث، وليس المراد بالحجة كل منجز أو معذّر وإنما المراد بالحجة ما كان طريقاً لثبوت الواقع. فنتيجة ذلك أن نفصل في المقام بين الوصول، فالأصل الذي يثبت الواقع كما لو كان أصلاً تنزيلياً أو محرزاً نعتمد عليه، والأصل الذي فقط ينقّح الوظيفة العملية فلا يجري فيه الاستصحاب، لذلك نقول في المقام: إذا قام على الحدوث استصحاب بأن شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا وكانت له حالة سابقة فاستصحبنا طهارته، فالاستصحاب أصل تنزيلي، ومقتضى كونه أصلاً تنزيلياً أن يثبت به الواقع، فثبت به واقع الطهارة تعبداً، وفي طول ذلك إذا شككنا في أن تلك الطهارة الواقعية التي ثبتت بالاستصحاب تعبداً باقية أم لا، فنجري استصحابها. بخلاف ما إذا شككنا أن العصير العنبي عند غليانه طاهر أم لا، فأجرينا أصالة الطهارة، أو شككنا في حليّة تناوله فأجرينا أصالة البراءة أو أصالة الحلّ، ثم شككنا في البقاء بعد ذهاب الثلثين فانه لا يجري الاستصحاب لأنّ أصالة الطهارة أو الحل أو البراءة لا يثبت الواقع وإنما مفاده الترخيص لا أكثر من ذلك، كما لو أخترنا الاحتياط أيضاً، فلو فرضنا أننا عندما شككنا في حليّة العصير العنبي بعد غليانه أجرينا أصالة الاحتياط لقولنا بمقالة المحدثين مثلاً وهو أن الجاري في الشبهات الحكمية التحريمية الاحتياط واجرينا أصالة الاحتياط ثم أجرينا الوظيفة بعد ذهاب ثلثيه فلا يجري الاستصحاب، لأنّ أصل الاحتياط لا يحرز الواقع، وإن نجّز الواقع، فلذلك لا يجري الاستصحاب، إذ لم يثبت واقع الحدوث. هذا على المبنى الأول من أن المدار على واقع الحدوث.

أمّا على المبنى الثاني: من أن لليقين بالحدوث موضوعية. فلا محالة هل يجري الأصل العملي من أجل قيامه مقام اليقين بالحدوث أم لا؟

الكلام هنا يبتني على مفاد دليل الاستصحاب. هل أن دليل الاستصحاب وهو قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) هل يستفاد منه جعل الاستصحاب علماً تعبّداً كي يقوم مقام اليقين بالحدوث، لأنه جعل علماً، فلو أجرينا الاستصحاب في الماء المغسول به الثوب المتنجس لكان الاستصحاب علماً بطهارة الماء تعبداً. فإذا شككنا في بقاء تلك الطهارة المعلومة تعبداً جرى استصحاب بقاءها، أم أن مفاد الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع؟ أم أن مفاد الاستصحاب مجرد النهي عن النقض العملي؟

### 070

ذكرنا فيما سبق، أن الكلام في مطلبين: 1ـ في استصحاب الحكم الواقعي. 2ـ في استصحاب الحكم الظاهري.

**أما المطلب الأول**، فقد ذكرنا أنه بناءاً على أن الاستصحاب علم تعبداً فإذا ثبت حدوثه بالاستصحاب جرى الاستصحاب أيضاً في البقاء بلحاظ أن الاستصحاب المثبت للحدوث علم بالحدوث، وبعد تحقق العلم بالحدوث يجري استصحاب ما ثبت حدوثه بالاستصحاب. إلا أنّ الكلام إذا لم نقل بأن الاستصحاب علم تعبداً فهل يمكن أن تستصحب الطهارة المستصحبة أم لا؟

مثلاً: إذا شككنا في طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس مرة واحدة، وكانت حالته السابقة هي الطهارة، فاستصحبنا طهارة الماء، ثم بعد أن شككنا في طهارة الماء بقاءاً، أي هل أن الماء بعد غسل الثوب المتنجس به هل لاقى متنجساً أو نجساً أم لا، فهل يجري استصحاب تلك الطهارة التي ثبتت بالاستصحاب أم لا؟ بناءاً على أن الاستصحاب ليس علماً تعبداً. فهنا قد يقال: على مبنى صاحب الكفاية الذي ذكره في حاشيته على الرسائل:

أنه قد يقال إن مفاد دليل الاستصحاب تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فاستصحاب الطهارة للماء حين غسل الثوب المتنجس به معناه تنزيل هذه الطهارة المستصحبة منزلة الطهارة الواقعية. فعلى هذا المبنى ذكر صاحب الكفاية (قده) أن هناك ملازمة عرفية بين العلم بالمؤدى والعلم بالواقع. فإن الدليل وهو دليل الاستصحاب ألا وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) إذا دلّ بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع، فقد دلّ بالالتزام على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع، لأن العرف غافل بنوعه عن الفرق بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فبما أن العرف لديه غفلة نوعية عن كون هذا الحكم ظاهرياً لا واقعياً، فلأجل هذه الغفلة إذا علم العرف بالحكم الظاهري يرى نفسه عالماً بحكم الله الواقعي، ونتيجة هذه الغفلة النوعية تنعقد الملازمة العرفية وهي أن ما دلّ بالمطابقة على أن المؤدى كالواقع فقد دلّ بالإلتزام على أن العلم بالمؤدى علم بالواقع. وتطبيق ذلك في المقام:

إذا شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس حين غسل الثوب به هل هو طاهر أم لا؟ فاستصحبنا طهارة الماء، ونتيجة استصحاب طهارة الماء عند غسل الثوب به طهارة الثوب أيضاً، لأن طهارة الثوب تتحقق عند غسله بماء طاهر، وقد غُسل بالماء وجداناً، وكون الماء طاهراً بالاستصحاب. فثبتت بذلك طهارة الثوب. وعليه، إذا احتملنا بعد ذلك أن الثوب تنجس من جديد بملاقاة الدم أو البول بعد أن طهر بالماء المستصحب الطهارة، فهل يجري استصحاب الطهارة في الثوب مع أن طهارته وليدة استصحاب طهارة في الماء؟

فيقال: إنّ قول الشارع: استصحب طهارة الماء. مرجعه إلى تنزيل المستصحب منزلة الطهارة الواقعية، فبما أن الطهارة المستصحبة للماء مُنزّلة منزلة الطهارة الواقعية ونحن لدينا علم بهذه الطهارة المستصحبة لا علم بالطهارة الواقعية، وإنما لدينا قطع ويقين بوجود طهارة مستصحبة، لا بوجود طهارة واقعية، والعلم بالمؤدى علم بالواقع نتيجة استفادة الملازمة العرفية من دليل الاستصحاب، إذن لدينا علم بالطهارة الواقعية تعبداً وحيث لدينا علم تعبدي بطهارة الماء الذي غسل به الثوب واقعاً فلدينا علم بطهارة الثوب فنستصحب هذه الطهارة المعلومة.

ولكن المناقشة معه مبنائية لا بنائية، أي أن المناقشة معه في الملازمة، فإن ثبوت هذه الملازمة فرع الغفلة النوعية عند العرف بين المؤدى وبين الواقع، ولا نسلّم هذه الغفلة النوعية، فإنّ العرف يرى نفسه شاكاً في الواقع، ويرى أن الاستصحاب وظيفة ظاهرية عند الشك في الواقع، فكيف يغفل عن كون مؤدى الاستصحاب شيئاً والواقع الذي ما زال يشك فيه حتى بعد قيام الاستصحاب شيء آخر؟ فحيث إن العرف ليس غافلاً عن التفكيك إذن لا محالة ما دلّ بالمطابقة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يدل بالإلتزام على أن العلم بالمؤدى علم بالواقع.

**فتلّخص**: أن جريان استصحاب الطهارة الواقعية غير تام لأن سائر المباني محل تأمل.

**المطلب الثاني: أن يجري استصحاب الطهارة الظاهرية.**

وهنا عدّة وجوه لتقرير هذه النكتة:

**الوجه الأول**: ما أفاده المحقق النائيني (قده) في (فوائد الأصول). ومحصله: أن دليل الأصل العلمي على قسمين:

1ـ قسم لا يتكفل حال البقاء. 2ـ قسم كما يتكفل الحدوث يتكفل البقاء بإطلاقه الأزماني.

**القسم الأول**: فهو كقاعدة الصحة والفراغ، مثلاً: إذا طهّرنا الثوب المتنجس بالماء، وشككنا هل أن عملية التطهير كانت صحيحة بشرائطها أم لا، فالجاري في عملية التطهير قاعدة الفراغ. أو أصالة الصحة. ونتيجة جريان قاعدة الفراغ في عملية التطهير ثبوت طهارة ظاهرية للثوب. فإذا شككنا بقاءاً هل أن تلك الطهارة الظاهرية باقية لأن هذا الثوب تقاطر عليه ماء، لا ندري أنه متنجس أم لا؟ فهل نستصحب تلك الطهارة التي ثبتت بقاعدة الفراغ؟

فيقول، لا مانع من ذلك، لأن دليل قاعدة الفراغ يتكفل الحكم حدوثاً لا بقاءاً فليس لدليل قاعدة الفراغ أكثر من أن التطهير الذي فرغت منه صحيح حين حدوثه. ولا أن له إطلاقاً أزمانياً يثبت بقاء هذه الطهارة إلى أن يحدث الرافع.

إذن حينئذٍ نحتاج لاستصحاب الطهارة.

**فإن قلت**: كيف يجري الاستصحاب ولا يقين بالحدوث، وإنما قام أصل عملي على الحدوث وهو قاعدة الفراغ؟

**قلت**: إن اليقين بالحدوث المأخوذ في دليل الاستصحاب لا يُراد به إلا أخذه من حيث اقتضاءه للجري العملي على وفقه، فاليقين لا موضوعية له وإما اخذ في الموضوع من حيث اقتضاءه لجري عملي على وفقه، كذلك الأصل العملي له اقتضاء للجري العملي على وفقه فيقوم مقام اليقين بالحدوث. ولأجله يجري الاستصحاب.

**القسم الثاني**: الأصل العملي الذي يتكفل دليله بإطلاقه الأزماني حكم الحدوث والبقاء. نظير أصالة الطهارة، فإذا شككنا في ماء غسل به الثوب المتنجس مرة أنه طاهر أم لا؟ ولم نحرز حالته السابقة، فأجرينا فيه دليل أصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف) فإن نفس هذا الدليل وهو قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) له إطلاق أزماني يدل على حدوث الطهارة واستمرارها إلى أن يحصل العلم بالقذارة. فبعد قيام دليل أصالة الطهارة على البقاء لم يكن معنى لاستصحاب الطهارة التي ثبتت بأصالة الطهارة.

**فإن قلت:** إن الاستصحاب بنظركم حاكم على أصالة الطهارة، فليجري الاستصحاب هنا ويكون حاكماً على دليل أصالة الطهارة؟

**قلت:** حكومة الاستصحاب على أصالة الطهارة فرع جريان الاستصحاب، ولكنه لا يجري إذ لا أثر له، إذ أثر الاستصحاب إبقاء شيء يُشك في بقاءه، وأما مع كون بقاءه معلوماً بدليل أصالة الطهارة فلا مجرى للاستصحاب كي يكون حاكماً على أصالة الطهارة. فتأمل.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 071

ذكر المحقق النائيني (قده) إذا كان دليل الأصل العملي متكفلاً لرفع الشك في حال البقاء فلا يجري استصحاب الحكم الظاهري. مثلاً إذا شككنا في أن الماء الذي غسل به الثوب المتنجس طاهر أم لا، فأجرينا فيه استصحاب الطهارة لأن حالته السابقة محرزة، أو أجرينا فيه دليل أصالة الطهارة إذا لم تحرز حالته السابقة، فحينئذٍ إذا حصل لنا شك جديد بقاءاً هل أن هذا الماء الذي أجرينا فيه استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة لاقى نجساً كالبول والدم أم لا، فلا وجه لاستصحاب جديد وراء استصحاب طهارة الأول، كما أنه تجري فيه قاعدة الطهارة كما جرت عند الشك الأول، إما لما ذكره الشيخ الحلي (قده) في أصول الفقه من أن قاعدة الطهارة لها عموم أزماني مفرّد، أي أن مفاد قاعدة الطهارة أن في آن آنٍ فرد من قاعدة الطهارة، ففي كل آن يمر يُشك في الطهارة فهو فرد ومصداق لقاعدة الطهارة، فلا فرق بين الشك حال الحدوث أو الشك حال البقاء، فإن كليهما فرد ومصداق لقاعدة الطهارة،

أو لما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (أجود التقريرات)، من أن العموم الأزماني في دليل قاعدة الطهارة أو دليل الاستصحاب ليس مفرّداً، فهو عموم أزماني للفرد لا أنه مفرّد، بمعنى أن كل فرد لقاعدة الطهارة له عموم أزماني، وذلك لأن دليل القاعدة هو (كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)، وظاهره أن مفاد القاعدة طهارة واحدة مستمرة حتى يُعلم بالقذارة، بمعنى أن عدم العلم بالقذارة مأخوذ في الموضوع لا في الحكم، أي ليس لدليل قاعدة الطهارة مفادان، وهو اعتبار الطهارة واعتبار استمرارها إلى أن يُعلم بالقذر كي يقال هذا خلاف ظاهر الدليل، بل مفادها واحد وهو (كلّ شيء لم يعلم قذاراته فهو طاهر)، حيث أخذنا عدم العلم في الموضوع. فمن الطبيعي أن تستمر هذه الطهارة باستمرار الموضوع وهو عدم العلم فليس هناك طهارات بعدد الآنات بل طهارة واحدة في فرض عدم العلم.

فسواء أخذنا بتقرير الشيخ الحلي لشيخه، أو بتقرير السيد الخوئي لشيخه النائيني، إنه إذا ثبت حدوث الطهارة في هذا الماء المغسول به المتنجس ففي الشك حال البقاء لا يجري استصحاب تلك الطهارة بل نفس دليل قاعدة الطهارة يتكفل بثبوتها بقاءاً.

فإن استصحاب الطهارة وإن كان في حد ذاته حاكماً على قاعدة الطهارة، لكنه في المقام حكومته فرع جريانه، ولا جريان له إذ ليس له أثر، وهذا هو محل التدقيق في كلام النائيني.

فما هو المقصود من عدم جريانه إذ لا أثر له؟. وهنا وجوه أربعة:

الوجه الأول: أن يكون مقصوده (قده) أن الاستصحاب أصل عملي بينما دلالة دليل قاعدة الطهارة على الاستمرار من باب الأمارة، ولا مجال للأصل مع الأمارة.

فإن كان هذا مقصوده فهو محل تأمل.

أولاً: لِمَ لا تكون النسبة بين دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الطهارة، فيقال كما أن دليل قاعدة الطهارة يثبت الحكم بقاءاً فإن دليل الاستصحاب هو مفاده من الأول هو إثبات الحكم بقاءاً.

ثانياً: مجرد كونه أصلاً لا يمنع حكومته على الأمارة إذا كان متصرفاً في موضوعها، ولذلك النائيني يقول: لو كان الجاري استصحاب الطهارة الواقعية ما جرى دليل أصالة الطهارة، أي لو أحرزنا طهارة الماء وجداناً ثم شككنا فيها بقاءاً، مع أن الشك في البقاء مجرى لدليل أصالة الطهارة، إذا أن استصحاب الطهارة حاكم عليه، فمع أنه أصل عملي يرفع موضوع دليل أصالة الطهارة، فإن موضوعه الشك في الطهارة الواقعية، والاستصحاب رافع للشك لكونه بنظره علماً، فلا موضوع لدليل أصالة الطهارة.

الوجه الثاني: أن يكون مقصوده من عدم الأثر أن الاستصحاب للطهارة لا يثبت أكثر من الطهارة الظاهرية وموضوع دليل قاعدة الطهارة الشك في الطهارة الواقعية، فإثبات الطهارة الظاهرية لا يرفع موضوع دليل أصالة الطهارة وهو الشك في الطهارة الواقعية فيبقى الدليل قائما فأيّ أثر للاستصحاب؟

فإذا كان مقصوده ذلك فحينئذ يرد، ما هو الوجه في تقديم الدليل على الاستصحاب مع أنّ كليهما محقق للطهارة الظاهرية بقاءاً، فما هي النكتة في تحكيم دليل قاعدة الطهارة على الاستصحاب مع أن الأثر لكليهما واحد وهو الطهارة الظاهرية. بل قد يقدم الاستصحاب لكونه علما بالطهارة الظاهرية بخلاف قاعدة الطهارة، وهذا هو سر حكومة الاستصحاب على غيره، لأنه علم بنظر النائيني.

الوجه الثالث: ما ذكره الشيخ الحلي (قده) في تحليل كلام أستاذه[[51]](#footnote-51)، من أن الشك في الطهارة الواقعية مورد وجداني لدليل قاعدة الطهارة، فبمجرد أن يحصل شك في الطهارة الواقعية فإن قاعدة الطهارة تكون ثابتة حينئذٍ بالوجدان، بمقتضى إطلاق دليلها، بينما استصحاب الطهارة إثبات لطهارة تعبدية، وبالتالي فإذا كان المورد وهو مورد الشك في الطهارة الواقعية، إذا كان هذا المورد مصداقاً وجدانياً لقاعدة الطهارة فكيف يُرفع اليد عن ذلك بالتعبد؟ أي ما ثبت طهارته بالوجدان لكونه مصداقاً حقيقياً لقاعدة الطهارة، كيف يراد تحصيل طهارته بالتعبد؟ فإن تحصيل طهارة ثبتت وجداناً بالتعبد مستنكر ومستهجن.

وهذا غريب جداً، لأنّ المفروض أن الشك في بقاء الطهارة هو موضوع لكليهما أي كما هو موضوع وجداني لدليل قاعدة الطهارة فهو موضوع وجداني لدليل الاستصحاب، فما معنى أن الطهارة ثبتت بالوجدان بمقتضى قاعدة الطهارة فتحصيلها بالاستصحاب تحصيل لما هو ثبات بالوجدان بالتعبد وهو مستنكر، بل ليس هناك تحصيلان فإن الشك في البقاء مصداق في عرض واحد لدليل القاعدة ودليل الاستصحاب، فما هو وجده تحكم الأول قبل الثاني؟. بل بناءاً على الحكومة يتقدم الاستصحاب، وبناءاً على عدمها يجريان معاً، فإنه تحصيل للطهارة بقاءاً بأصلين.

الوجه الرابع: أن يقال إن مقصوده إذا ثبتت الطهارة حدوثاً بأصالة الطهارة، كما إذا شككنا أن الماء المغسول به الثوب طاهر أم لا، ولم تحرز حالته السابقة، فثبتت طهارته بدليل قاعدة الطهارة، فإن الاستصحاب بعدئذٍ لو اريد جريانه فهو قد اعتمد في تحقيق موضوعه على قاعدة الطهارة، فإذا كان اعتمد حدوثاً على القاعدة فكيف يرفعها بقاءاً؟. فهل يشمل دليله (دليل الاستصحاب) مورداً يعتمد فيه على دليل القاعدة ويُراد بهذا الاعتماد أن يرفع نفس هذا الدليل، وهذا غير عرفي أن يقال أن دليل الاستصحاب لم ينطبق في المقام لولا دليل قاعدة الطهارة، لأنه أثبت الطهارة حدوثاً، فكيف يُراد بإطلاقه رفع هذا الدليل الذي اعتمد عليه الاستصحاب في حدوثه.

والجواب عن ذلك: لو اُريد بجريان الاستصحاب رفع أصل الدليل حدوثاً وبقاءاً لكان هذا خلف اعتماد دليل الاستصحاب عليه حدوثاً، أما لو اريد بجريان الاستصحاب حكومته عليه بقاءاً بعد تنقّح موضوعه به، فهذا مما لا يستلزم التهافت العرفي. نعم لو ادعى شخص أن مفاد دليل قاعدة الطهارة واحد لا يقبل التبعيض من حيث الحدوث والبقاء، فإن جرى حدوثاً فمفاده باق، وإلا لم يجر، فإذا اريد بالاستصحاب المعتمد على جريانه حدوثا رفعه لزم تبعيض المدلول الواحد وهو مستهجن عرفاً. إذا سلم بذلك فربما يرد الإشكال.

### 072

**الملاحظة الثانية:** أذن المحقق النائيني (قده) أفاد أن دليل الأصل إذا لم يكن متكفلاً للحكم بقاءاً فحينئذٍ يجري الاستصحاب. مثلاً إذا طُهّر الثوب المتنجس وجرت فيه قاعدة الفراغ للشك في تمامية التطهير، فإذا شُك بقاءاً في أن الثوب بعد تطهيره هل لاقى نجساً أم لا، حينئذٍ يجري استصحاب الطهارة الظاهرية التي ثبتت بقاعدة الفراغ، وذلك لأن دليل قاعدة الفراغ لا يتكفل إثبات الحكم بقاءاً.

وفي مقام التعليق على كلامه (قده)، نذكر في المقام ثلاثة أنحاء من الاستصحاب: الاستصحاب الموضوعي. والاستصحاب الحكمي للحكم الواقعي. والاستصحاب للحكم الظاهري.

**النحو الأول:** الاستصحاب الموضوعي. إذا شك في بقاء الطهارة لأجل الشك في أن الثوب أو الماء هل لاقى متنجساً أم لا، فهنا لا تصل النوبة للأصل الحكمي، بل يجري الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب عدم الملاقاة، وهو حاكم على الأصل الحكمي حكومة الأصل السببي على المسببي، فان الأصل الجاري للموضوعي رافع للشك تعبدا في الحكم، فلا وجه لجريان الأصل الحكمي بعد جريانه في الموضوع، بل حتى لو كانت الشبهة الموضوعية هي في نفسها شبهة حكمية، مثلاً إذا شككنا في طهارة الثوب بعد أن فرغنا من تطهيره لأجل ملاقاته عرق الجنب من الحرام، فنحن نقطع بملاقاته لعرق الجنب من الحرام ولكننا نشك على نحو الشبهة الحكمية هل أن عرق الجنب من الحرام طاهر أم نجس، فهنا في هذا الفرض الشك على نحو الشبهة الموضوعية في أن الثوب هل لاقى النجس أم لا، ناشئ عن الشك بنحو الشبهة الحكمية، وهي هل أن الملاقى نجس شرعاً أم لا. فإذا جرت أصالة الطهارة في عرض الجنب من الحرام لم تصل النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية في الثوب فإن أصالة الطهارة في الملاقى أصل سببي بالنسبة لاستصحاب الطهارة في الثوب.

**النحو الثاني:** استصحاب الحكم الواقعي. كما هو المعروف لديهم من أن قاعدة الفراغ تحرز الصحة الواقعية. فإذا قمنا بتطهير الثوب وجداناً ولكن شككنا في تمامية التطهير بعد الفراغ منه، فإن إجراء قاعدة الفراغ محرز لصحة التطهير واقعاً، فبذلك ثبتت الطهارة الواقعية للثوب تعبداً. فإذا شككنا بعد ذلك في بقاء الطهارة لأجل احتمال ملاقاة الثوب لنجس من جديد، فالجاري استصحاب الطهارة الواقعية لا الظاهرية. ولذلك فهو حاكم على استصحاب الطهارة الظاهرية. بناءاً على حكومة الأصول المتوافقة، فإنه يقال إن استصحاب الطهارة الظاهرية فرع الشك في الطهارة الواقعية، والمفروض أن الاستصحاب يلغي الشك فيها خصوصاً على مبنى النائيني من أن الاستصحاب علم. فهو حاكم على استصحاب الطهارة الظاهرية وإن كاناً متوافقين في النتيجة.

**النحو الثالث:** إذا لم يجر الأصل الموضوعي في المقام ولم يجر استصحاب الطهارة الواقعية فهل تصل النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية أم لا؟

ولا بدّ من النظر حينئذٍ إلى أصلين: مثلاً إذا غسلنا بالماء الثوب المتنجس، وشككنا في طهارة الماء حين غسل الثوب المتنجس به، فهذا أصل. وكذلك أتتمنا عملية التطهير وشككنا في صحتها فهنا أصل آخر.

أما الأصل الأول، وهو ما إذا غسلنا بالماء ثوباً متنجساً وشككنا هل أن الماء كان طاهراً حين غسل الثوب به كي يكون الثوب طاهراً أم لا. فأجرينا في الماء أصالة الطهارة إذا لم نحرز طهارته سابقاً، فهل إجراء أصالة الطهارة في الماء يثبت طهارة الثوب الطهارة الواقعية أو الظاهرية؟

فقد يقال: أما أن إجراء أصالة الطهارة في الماء يثبت الطهارة الواقعية في الثوب فهو منفي اذ لا يحتمل أن يترتب على أصالة الطهارة في الماء تولد طهارة واقعية في الثوب لا وجداناً ولا تعبداً. وأما أنه يثبت طهارة ظاهرية فهذا حسب المباني في أصالة الطهارة، فإذا قلنا بأن مفادها ليس إلا المعذرية، فلم يثبت شيء في الثوب حتى يستصحب.

وأما إذا قلنا إن مفادها الطهارة الظاهرية، فحينئذٍ يقال بعد ثبوت الطهارة الظاهرية في الثوب هل يجري استصحابها عند الشك في البقاء أو نجري قاعدة الطهارة؟ فقد يقال: إن أصالة الطهارة في الماء أكثر ما تثبت طهارة الثوب حدوثاً لا طهارته بقاءاً، فهو ليس مورداً لنفس أصالة الطهارة كي يثبت الحكم فيه بقاءاً، وإنما طهارة الثوب أثر لأصالة الطهارة في الماء لا أنه مورد لها. إذن فحيث لم يتكفل دليل الطهارة في الماء حكم طهارة الثوب بقاءاً وصلت النوبة لاستصحاب الطهارة الظاهرية.

وأما الأصل الثاني، وهو بعد إجراء عملية التطهير في الثوب وشككنا بتمامية العملية أم لا فأجرينا قاعدة الفراغ، فإذا قلنا بأن قاعدة الفراغ لا تحرز طهارة واقعية ولا تؤسس لطهارة ظاهرية بل مفادها مجرد المعذرية فإذا شككنا في البقاء فلا محالة نحتاج لقاعدة الطهارة إذ لم يثبت لدينا طهارة كي تستصحب.

نعم، لو قلنا بأن مفاد قاعدة الفراغ طهارة ظاهرية أمكن حينئذٍ استصحابها، كما أننا لو شككنا في طهارة الثوب حدوثاً إذ لم تحرز لنا قاعدة الفراغ إلا المعذرية فأجرينا فيه أصالة الطهارة فثبتت طهارة الثوب حدوثاً. فحينئذٍ إن قلنا بأن أصالة الطهارة تجري في الشبهات الموضوعية والحكمية، جرت أصالة الطهارة بقاءاً، أما لو شككنا في البقاء لشبهة موضوعية وقلنا بعدم جريان أصالة الطهارة في الشبهات الموضوعية تعيّن حينئذٍ جريان استصحاب الطهارة.

فما ذكره المحقق (قده) من أنه إذا لم يثبت بدليل الأصل حكم المورد بقاءاً جرى استصحاب الطهارة الظاهرية، ليس على إطلاقه. بل لابد من التفصيل.

**الوجه الثاني[[52]](#footnote-52):** ما ذكره بعض الأعلام (دام ظله) من دعم لكلام المحقق النائيني(قده) بنكتة أخرى. ومحصله: أن دليل الأصل العملي الجاري في مرحلة الحدوث إن كان أصلاً محرزاً كأصالة الطهارة بنظره أو الاستصحاب، جرى في الحدوث والبقاء بلا حاجة لإجراء آخر.

وبيان ذلك: إذا فرضنا أن الجاري هو الاستصحاب، مثلاً شككنا في الماء المغسول به الثوب المتنجس هل تنجس بغسل الثوب به أم لا، وقد أحرزنا حالته السابقة، فاستصحبنا طهارته. فإن عنوان (لا تنقض اليقين بالشك) ظاهر في أنه لا تنقض يقينك بأي شك ما لم يحصل اليقين بالخلاف. فهناك إطلاق في كلمة الشك، فليس المنظور خصوص الشك في المورد وهو الشك هل أن الماء تنجس بغسل الثوب به أم لا. بل إن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، أي بكل شك بعد اليقين، ولو كان شكاً سيأتي بعد ساعة أو بعد يوم فمن الآن لا تنقض يقينك بأي شك ما تتيقن بالخلاف. فإذا جاء شك بعد ذلك في البقاء نتيجة الشك في أن الماء هل لاقى دماً أو بولاً أم لا، فلا يجري الاستصحاب مرة أخرى، فإن الشك نفي من أول الأمر بقوله (لا تنقض اليقين بالشك).

**الأمر الثاني:** إذا حصل شك في البقاء (في بقاء الطهارة السابقة الاستصحابية) فإن العرف لا يرى أن هناك موضوعاً جديدا ًلدليل الاستصحاب بل يرى العرف أن الموضوع وهو الشك في بقاء الطهارة على ما هو عليه وإن اختلف منشأ الشك، فلا يرى العرف لدليل الاستصحاب عموماً أزمانياً، ولو فرضنا أن العرف يرى ذلك وأن شكاً جديدا قد حصل فإنه يرى أن إجراء الاستصحاب مرة أخرى لاغٍ إذ لا حاجة لإثبات الطهارة لأكثر من تعبد واحد، والمفروض أن التعبد الواحد حصل من الأول، فنتيجة الغفلة النوعية للعرف عن وجود موضوعين للاستصحاب أو نتيجة لغوية إجراء الاستصحاب مرة أخرى، ينصرف دليل الاستصحاب عرفاً عن شمول عمومه الأزماني لمرحلة البقاء. وأما بالنسبة لقاعدة الطهارة، فإذا قلنا أن مفاد قاعدة الطهارة مفاد واحد وهو الحكم بطهارة المشكوك ما دمت لم تعلم بالنجاسة، فهذا المفاد الواحد قد ثبت في زمن سابق على جريان الاستصحاب، لأن جريانه بقاءاً، بينما مفاد قاعدة الطهارة قد تم حدوثاً، فإذا ثبتت طهارته في زمن سابق لم يبق وجه لإجراء الاستصحاب للتعبد بما هو متعبد به في زمن سابق.

**ولكن يلاحظ عليه:** أما ما ذكره في الاستصحاب ، فمن الواضح عرفاً تعدد الموضوع بتعدد الشك، فإن العرف يرى أن هنا شكين، شكاً في نجاسة الماء لأجل غسل المتنجس به، وشكاً في نجاسته من أجل طرو قطرات من البول عليه لا ندري هل غيرته أم لا؟ فمع وجود شكين لمنشأين فإن العرف يرى موضوعين للاستصحاب ويقتضي ذلك إجراءين للاستصحاب، لا أن هناك غفلة نوعية عن تعدد الموضوع، خصوصاً مع كون الشك في البقاء شبهة حكمية لا موضوعية. وإذا التفت لموضوعين فلا محالة لا يرى أن التعبد لغو، كي يمنع ذلك من إطلاق دليل الاستصحاب لمرحلة البقاء.

وأما بالنسبة لقاعدة الطهارة، فإذا قلنا بأن دليل قاعدة الطهارة علم كما في الاستصحاب، ربما يقال بأن جريان الطهارة حدوثاً أوجب العلم بها بقاءاً فارتفع موضوع الاستصحاب، أو كان دليل الاستصحاب في ذاته مقيداً بأن لا يقوم دليل على حكمه في مورده. فإذا سبقه دليل كدليل أصالة الطهارة لم يجر. أما إذا كان دليل أصالة الطهارة لا يفيد أنها علم، وأن دليل الاستصحاب مطلق وليس مقيداً بعدم دليل على حكمه في مورده فإن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب جريانه بقاءاً حتى لو جرت أصالة الطهارة.

بل بناءاً على أن الاستصحاب علم يكون حاكماً.

يصل الكلام إلى الوجه الثالث وهو ما ذكره السيد الخوئي بالنكتة التي نقلها السيد الشهيد عنه لا في مصباح الأصول فإنها عين ما ذكرناه عن النائيني.

### 073

الوجه الثالث: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده)[[53]](#footnote-53)، وقد صاغة شيخنا الأستاذ في (دورس في مسائل علم الأصول)[[54]](#footnote-54)، ومحصل ذلك: أن هناك قسمين من الأصل العملي:

القسم الأول: أن لا يستفاد من دليل الأصل العملي حكم البقاء، بل غاية مفاده حكم الحدوث، مثلاً إذا قامت قاعدة الفراغ على صحة الوضوء، كما إذا فرغ الإنسان من وضوءه وتلبس بشيء آخر، ثم شك في صحة وضوءه فأجرى قاعدة الفراغ، فثبت بقاعدة الفراغ صحة الوضوء، فحينئذٍ لو حصل له شك بعد ذلك في أنه أحدث أم لا؟ فهنا حيث إن قاعدة الفراغ لا تتكفل إثبات الحكم بقاءاً فالجاري استصحاب الصحة التي ثبتت بقاعدة الفراغ.

القسم الثاني: أن يكون دليل الأصل العملي متكلفاً لحكم الحدوث، والبقاء. وذلك مثل دليل أصالة الطهارة أو دليل أصالة الحل.

وهنا نسب السيد الشهيد (قده) إلى سيدنا الخوئي (قده) أنه فصّل في هذا القسم الثاني بين كون الأصل جارياً في مورد الدليل، او كون الأصل جارياً في موضوع الدليل. فإذا كان جارياً في مورده فلا موجب للاستصحاب، بخلاف ما إذا كان جارياً في موضوعه.

بيان ذلك بالمثال: إذا شككنا في أن هذا المائع بول أم ماء؟ فجرت أصالة الطهارة، إن لم يجر استصحاب عدم كونه بولاً على نحو استصحاب العدم الأزلي، فإذا جرت أصالة الطهارة في هذا المائع الذي لا ندري أنه ماء أو بول، فحينئذٍ لو شككنا بقاءاً في نفس ما شككنا فيه حدوثاً، أي بعد أن أجرينا أصالة الطهارة فيه شككنا بقاءاً هل أنه لاقى نجساً كالدم أم لا؟ فحيث إن الشك في البقاء شك في نفس المورد، وليس شكاً في موضوعه أو سببه، فهنا كما أن أصالة الطهارة تكفلت بحكم الحدوث فإنها تكفلت بحكم البقاء، لأن مفاد أصالة الطهارة طهارة مستمرة ما لم يعلم القذارة.

وكذلك بالنسبة لأصالة الحل، كما لو فرضنا أننا شككنا أن هذا العصير الذي غلى عصير تفاح أو العصير العنبي، ولم نجر استصحاب العدم في الموضوع، فإن الجاري حينئذٍ أصالة الحل. فلو شككنا بقاءاً هل أن هذا العصير الذي أجرينا فيه أصالة الحل قبل يوم، فهل حرم الآن لأجل وقوع نجس فيه مثلاً أم لا، فإن أصالة الحل التي تكفلت بحكم الحدوث هي بنفسها تتكفل حكم البقاء، حيث إن مفادها حلية ظاهرية باقية ما لم تعلم الحرمة.

هذا كله إذا لم يجر الأصل الموضوعي على نحو استصحاب العدم الأزلي، مثلاً إذا شككنا ان المائع بول أم مائع فيمكن بناءاً على رأي سيدنا وشيخنا الاستاذ (قده) أن يجري استصحاب عدم كونه بولاً اي عندما لم يكن لم يكن بولاً، إذ لا فرق عندهما في جريان استصحاب العدم الأزلي بين كون الصفة من الذاتيات كالشك في البولية او من العرضيات كالشك في قرشية المرأة .

فإن قلت: إن استصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه ماءاً للعلم الإجمالي إنه بول أم ماء، فالاستصحاب معارض، فلا يجري للمعارضة وتصل النوبة لاستصحاب الطهارة، او لجريان أصالة الطهارة.

أجاب شيخنا الأستاذ (قده): بأن الاستصحابين يجريان بلا معارض، والسر في ذلك: أن لكل من العنوانين أثراً بالاستصحاب يمكن نفيه، فلعنوان البولية أثر وهو حرمة شربه أو تناوله، فباستصحاب عدم البولية ننفي حرمة الشرب، لكننا لا نثبت أنه ماء، كي يعارض استصحاب عدم كونه ماءاً، فغاية ما ننفي باستصحاب عدم البولية حرمة التناول لا أنه يجوز الوضوء به، والتطهير به، إذ لم يثبت أنه ماء.

كما أن لعنوان المائية أثراً وهو جواز الوضوء به، أو التطهير به، فإنه وإن كان هذا الأثر ينتفي بمجرد الشك في أنه ماء أم لا، لكن لو أردنا نفي الأثر واقعاً فيجري استصحاب عدم كونه ماءاً أيضاً، فينتفي جواز الوضوء والتطهير به، لكن لا يثبت باستصحاب عدم كونه ماءاً أنه بول، كي ينجس ملاقيه، فبما أن نفي أحدهما بالاستصحاب لا يثبت الآخر، فلا تعارض بينهما، بل يجريان معاً بلا مانع.

إذن لو قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي لجرى استصحاب عدم كونه بولاً ولم تصل النوبة لأصالة الطهارة في هذا المائع، حيث إن الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي حكومة السبب على المسبب وإن كانا متوافقين بناءاً على مدرسة النائيني.

وأما الفرض الثاني، وهو ما إذا وقع الشك في موضوعه لا في مورده، كما لو غسلنا ثوباً متنجساً بماء وحينما غسلنا شككنا هل أن هذا الماء طاهر بحيث تحصل بطهير الثوب به طهارة الثوب أم لا؟ فأجرينا في الماء أصالة الطهارة لأننا لم نحرز حالته السابقة، أو أجرينا استصحاب الطهارة إن أحرزنا حلته السابقة. فهنا إجراء أصالة الطهارة في الماء أو استصحاب الطهارة في الماء يثبت طهارة ظاهرية للثوب لأنه غسل بماء طاهر وما غسل بماء طاهر فهو طاهر. ولكن حيث إن طهارة الماء بالنسبة لطهارة الثوب موضوع، أي أن الموضوع شرعاً لطهارة الثوب طهارة الماء، والمفروض أن إجراء أصالة الطهارة في الماء لا يثبت أكثر من طهارة الثوب حدوثاً. فإذا شككنا بعد ذلك هل أن هذا الثوب لاقى نجساً من جديد أم لا؟

فإن أصالة الطهارة التي جرت في الماء لا تجري في الثوب عندما نشك في بقاء طهارته، إذ إن الشك الآن في مرحلة البقاء ليس في مورد اصالة الطهارة، وإنما جرت أصالة الطهارة في موضوعه لا في مورد. فحيث إن دليل أصالة الطهارة جرى في الموضوع وهو الماء، ولم يجر في المورد وهو الثوب، إذن فهنا يجري استصحاب الطهارة الظاهرية، التي حدثت للثوب ببركة غسله بالماء.

وعلّق في مباحث الأصول على كلام سيدنا (قده) بأن هنا فرضان:

تارة نقطع بارتفاع الحكم الظاهري، وتارة نحتمل بقاءه. فإن قطعنا بارتفاع الحكم الظاهري لم يجر الاستصحاب، مثلاً لدينا ماء كر ولكنه بدأ يتناقص تدريجياً فإذا نقص بمقدار اصبعين وشككنا في بقاء كريته استصحبنا الكرية الواقعية التي أحرزناها وجداناً قبل نقصه، فإذا استمر في النقص إلى أن نقص بمقدار ثلاثين سانتيمتر، فإن العرف حينئذٍ مع التفاوت الفاحش بين صورة الماء سابقا وصورة الماء فعلاً، يقول تعدد الموضوع، فلا يقال هذا الماء كان كراً بل الذي كان كراً ماء آخر، فنتيجة تعدد الموضوع عرفاً لا يجري استصحاب الكرية الواقعية ولا الكرية الظاهرية. والمقصود بالكرية الظاهرية الكرية الاستصحابية التي أثبتناها عندما نقص الماء اصبعين. فلا نستطيع استصحاب الكرية الواقعية التي كانت قبل النقص، لتعدد الموضوع، ولنفس النكتة لا نستطيع أن نستصحب الكرية الظاهرية أي الكرية الاستصحابية.

فهنا قطعنا بارتفاع الحكم الظاهري الا وهي الكرية بناء على أنها من المجعولات، فهنا عند الشك نجري اصالة الطهارة في الماء الموجود، من دون أن تترتب آثار الكريّة. أما إذا احتلمنا بقاء الحكم الظاهري كما هو مورد كلام السيد الخوئي.

فهنا ذكر صوراً ثلاث:

1ـ أن يكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، 2ـ أن يكون الشك الأصل في جانب الحدوث. 3ـ أن يكون الشك في جانب البقاء شبهة حكمية. وللصورة الثالثة تميز يأتي الكلم عنه إن شاء الله تعالى.

### 074

ذكرنا فيما سبق أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد بأن الدليل الذي يدلّ على الحكم حدوثاً وبقاءاً كدليل أصالة الطهارة، إذا جرى في مورد الشك في البقاء فحينئذٍ لا حاجة إلى الاستصحاب، وإذا جرى في موضوع الشك في البقاء، فحينئذ يجري الاستصحاب. وقد اشكل السيد الشهيد على كلامه بإشكالين:

الإشكال الأول: لو أجرينا أصالة الطهارة في الماء الذي غسل به الثوب المتنجس فأصبح الثوب طاهراً ببركة جريان أصالة الطهارة في الماء الذي غُسل به، ثم إن هذا الثوب لاقى ما يحتمل منجسيته، أو شككنا في ملاقاته للنجس مثلاً، فهنا أفاد سيدنا (قده) جريان استصحاب الطهارة في الثوب. لأن الأصل وهو أصالة الطهارة لم يجر في نفس مورد الشك في البقاء، وإنما جرى في موضوعه وهو الماء. فأورد عليه: ما هو المستصحب في المقام، هل المستصحب الطهارة في الثوب الناشئة عن جريان أصالة الطهارة في الماء؟ أي أن المستصحب حصة من الطهارة وهي الطهارة في الثوب المتولدة من أصالة الطهارة في الماء. فإذا كان هذا هو المستصحب فيرد عليه: أنه ليس موضوعاً للأثر، لأن موضوع الآثار الشرعية كصحة الصلاة به طبيعي الطهارة لا حصة الطهارة أي الطهارة المتولدة من جريان اصالة الطهارة في الماء.

وإذا كان المستصحب طبيعي الطهارة، فإن طبيعي الطهارة ثابت في الثوب حدوثاً وبقاءاً بنفس دليل أصالة الطهارة، أي أننا كما نحرز شمول دليل أصالة الطهارة للماء، فإننا نحرز شمول دليل أصالة الطهارة للثوب حدوثاً وبقاءاً، فبعد إحراز شمول أصالة الطهارة للثوب فلا معنى لاستصحاب طبيعي الطهارة وهو ثابت بدليل أصالة الطهارة، إذن إن كان المستصحب حصة من الطهارة وهي الطهارة في الثوب الحاصلة عن الطهارة في الماء، فليست موضوعاً للأثر، وإن كان المستصحب طبيعي الطهارة فهو ثابت للثوب حدوثاً وبقاءاً بدليل أصالة الطهارة.

فإن قلت: أي مانع من إثبات الطهارة في الثوب بقاءاً بدليلين دليل أصالة الطهارة واستصحابها؟

قلت: لا مانع عقلا من ذلك، إنما الاشكال في قصور الاستصحاب، إذ إذا احملنا عدم جريان أصالة الطهارة في الثوب حدوثاً وبقاءاً فلا بأس باستصحاب الطهارة، وأما إذا قطعنا بشمول دليل أصالة الطهارة للثوب، حدوثاً وبقاءاً، فلا يوجد طهارة ظاهرية يراد استصحابها، كي يتم الاستصحاب في المقام.

ولكن ما ذُكر محل تأمل، باعتبار أنه مع غمض النظر عن شمول دليل أصالة الطهارة للثوب، هل يوجد طهارة شرعية في الثوب مع غمض النظر عن ذلك الدليل؟ هل توجد طهارة شرعية في الثوب ذات أثر أم لا؟

فإن قلنا لا يوجد في الثوب مع غمض النظر عن دليل أصالة الطهارة طهارة ظاهرية ذات أثر، فهذا خلف إجراء أصالة الطهارة في الماء، فإن مقتضى أصالة الطهارة في الماء المغسول به الثوب حصول أثر لها، وهو طهارة الثوب ببركة تطهيره بالماء وانها طهارة ذات اثر حيث يصح الصلاة به.

وإن قلتم ببركة شمول دليل أصالة الطهارة للماء حصلت طهارة للثوب. فهذا كافٍ، فإن هذه الطهارة الحاصلة في الثوب حيث إنها طهارة تعبدية ذات أثر فيجري استصحابها، إذ أن المستصحب ليست الحصة بما هي متحصصة، وإنما المستصحب الحصة بما هي مصداق للطهارة ذات الآثار المعينة. فإذا جرى استصحاب الطهارة في الثوب لم يكن هناك مانع من شمول دليل أصالة الطهارة للثوب حدوثاً وبقاءاً لولا دعوى حكومة الأصل على غيره إذا كان أصولاً متوافقة.

الإشكال الثاني: إن السيد الخوئي (قده) أفاد أن الأصل إذا كان جارياً في نفس مورد الشك في البقاء، فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب إذ نفس الاصل تكفل ثبوت الحكم حدوثاً وبقاءاً.

نقض عليه السيد الصدر لو شككنا في الصلاة ونحن في الصلاة نتيجة ترك جزء بعد تجاوز محله، كما لو فرضنا أننا شككنا في سجدة بعد الدخول في الركوع فأجرينا قاعدة التجاوز، فثبت بقاعدة التجاوز صحة هذه الصلاة ظاهراً، ثم بعد ذلك وفي التشهد في الركعة الثانية شككنا هل سجدت السجدة الثانية أم لا؟ ولم ندخل في التشهد بعد، فهنا هل يجري استصحاب الصحة الظاهرية التي ثبتت لقاعدة التجاوز، أم لا؟

فإن قلنا بأن الصحة أمر قابل للاستصحاب كما بنى عليه الميرزا النائيني، إذن فلا مانع من استصحابها في المقام، مع أنه يوجد أصل في مورد الشك الا وهو قاعدة التجاوز، أي هذه الصلاة التي شك في بقاء صحتها في نفس الشك في الصحة جرى أصل وهو قاعدة التجاوز، فقولك: إذا جرى أصل في مورد الشك في البقاء فإنه لا يجري الاستصحاب منقوض، إذ هنا جرى أصل في مورد الشك في البقاء وهو قاعدة التجاوز التي أثبتت صحة الصلاة ومع ذلك احتجنا لاستصحاب الصحة.

ولكن، يلاحظ على كلامه (قده) مع غمض النظر عن أن سيدنا (قده) لا يرى أن الصحة أمراً قابل للاستصحاب. ومع غمض النظر عن أن الصحة المستفادة من قاعدة التجاوز هي غير الصحة المترتبة على الاستصحاب، فليس المورد واحداً. فإن السيد الصدر فهم من كلام استاذه غير ما فهمنا، حيث فهم (قده) نكتة جديدة وراء نكتة النائيني، إذ أن نكتة النائيني في التفصيل هي: إن كان دليل الأصل العملي متكفلاً لإثبات الحكم حدوثاً وبقاءاً لم يجر الاستصحاب كدليل أصالة الطهارة، وإن كان دليل الأصل العملي لا يثبت الحكم إلا حدوثاً كقاعدة الفراغ فيجري الاستصحاب.

وأن السيد الخوئي أبرز نكتة مستقلة، وهي، مع غمض النظر عن تقسيم النائيني، هو أنه إن كان الاصل العملي جارياً في نفس مورد الشك في البقاء فلا حاجة للاستصحاب، وإن كان الأصل العملي جارياً في موضوع ما شك في بقاءه لا في نفس مورد فنحتاج للاستصحاب، لذلك نقض على الشق الأول بمورد جريان قاعدة التجاوز في الصلاة مع أنه يحتاج الى استصحاب الصحة في الصلاة ايضاً.

ولكن ما فهمنا من كلام سيدنا الخوئي بل من تقرير كلام السيد الشهيد له، ان ما ذكره نكتة هو نكتة في تفصيل النائيني، أي أن النائيني بعد أن فصّل بين النوعين من الأصل جاء السيد الخوئي ففصل في أحد النوعين، وقال إذا فرضنا أن دليل الأصل العملي متكفل للحكم حدوثاً وبقاءاً، فهذا الدليل إنما يغني عن الاستصحاب إذا جرى في نفس مورد الشك في البقاء لا ما إذا جرى في موضوعه، وبناءاً على ذلك فلا يرد النقض على الخوئي بأن قاعدة التجاوز جرت في الصلاة وفي نفس الصلاة جرى استصحاب الصحة، لأن دليل قاعدة التجاوز من قسم آخر وهو الدليل الذي لا يتكفل للحكم حدوثاً وبقاءاً.

ثم إن السيد الشهيد (قده) ذكر صوراً ثلاث، حكمها واحد:

الصورة الأولى: أن يكون الشك في البقاء شبهة موضوعية، بغض النظر عن الشبهة في الحدوث. مثلاً إذا استصحبنا طهارة الماء الذي غسل به الثوب المتنجس فطهر الثوب، ثم شككنا في أن الثوب لاقى دماً أم لا، فهنا يستصحب في الثوب عدم ملاقاته الدم، أو يستصحب الطهارة الظاهرية التي ثبتت له ببركة جريان استصحاب الطهارة في الماء.

الصورة الثانية: أن يكون الشك في البقاء شبهة حكمية، مع كون الشبهة في الحدوث موضوعية، مثلاً إذا أجرينا قاعدة الفراغ في الوضوء أي بعد الدخول في الصلاة شككنا هل أن الوضوء كان تاماً أم لا، فأجرينا قاعدة الفراغ فصح الوضوء، بعد ذلك حصل مذي وشككنا على نحو الشبهة الحكمية هل أن المذي ناقض لصحة الوضوء أم لا، فمع أن الشبهة حكمية أيضاً يجري استصحاب الطهارة التي ثبتت بقاعدة الفراغ في الوضوء.

الصورة الثالثة: أن تكون الشبهة في الحدوث والبقاء حكمية. مثلاً إذا غسلنا بالماء ثوباً متنجساً بالبول مرة واحدة، فحصل لنا شك على نحو الشبهة الحكمية، هل أن الماء الذي يُغسل به الثوب المتنجس بالبول مرة واحدة يبقى الماء طاهراً بعدها أم يتنجس؟ فاستصحبنا طهارة الماء، بناءاً على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ثم بعد ذلك نفس الثوب لاقى متنجساً ثالثاً فشككنا على نحو الشبهة الحكمية أيضاً، هل أن الجسم الملاقي للمتنجس الثالث متنجس أم لا؟ فاستصحبنا الطهارة أيضاً.

فهنا يجري الاستصحابان، وقد يجري استصحاب الحكم الكلي لأن الشبهة حكمية، بأن يقال: كل جسم طاهر تبقى طهارته بالاستصحاب ما لم يحرز نجاسته، وهذا الثوب طاهر باستصحاب الطهارة في الماء، فيتنقح من جريان الاستصحاب في الكلي وهو كلي الجسم الطاهر، مع إثبات الصغرى وهي طهارة الثوب باستصحاب الطهارة في الماء يتنقح الحكم.

ويأتي الكلام حول بحث جديد، وهو جريان الاستصحاب عند الشك التقديري.

### 075

جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري.

بيان ذلك: أن من تيقن الحدث ثم غفل بالمرة عن الحدث وصلى، وبعد الصلاة شك في أنه هل توضأ ثم صلى، أم أنه صلى بالحدث؟. فهنا نوعان من الشك: شك فعلي حاصل بعد الصلاة في أن الصلاة وقعت مع الحدث أم مع الوضوء؟ وهذا الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة لا إشكال أنه في نفسه مجرى لاستصحاب الحدث من حين حصوله إلى حين الشك فيه بعد الصلاة. إلا أن هذا الاستصحاب محكوم بقاعدة الفراغ، حيث إن موضوعها الشك بعد الفراغ، وقد تحقق.

والنوع الثاني من الشك: شك تقديري كان قبل الدخول في الصلاة. فإن هذا المكلف لو لم يغفل قبل دخوله في الصلاة، لكان قد شك في بقاء الحدث، فله شك تقدير قبل الدخول في الصلاة.

فهل ذلك الشك التقديري مجرى لاستصحاب الحدث أم لا؟

أي يستصحب الحدث من حين وقوعه إلى حين الدخول في الصلاة، فإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري فصلاته صحيحة، لأنها موضوع لقاعدة الفراغ. وإن قلنا بجريان الاستصحاب في الشك التقديري حيث إن هذا المكلف قبل الصلاة لو لم يغفل لشك فهذا الشك التقديري موضوع للاستصحاب، إذن هذا المكلف كان في حقه استصحاب الحدث قبل أن يدخل في الصلاة. وقاعدة الفراغ إنما تحكم على الاستصحاب في موردها، وهو الشك الفعلي بعد الصلاة، لا أنها حاكمة على الاستصحاب حتى الجاري منه قبل الصلاة، فإنه لم يشترك معها في المورد كي يكون محكوماً بها. هذا بتعبير الشيخ الأعظم.

وبتعبير الآخوند في (الكفاية) أنه لو جرى الاستصحاب للحدث قبل الدخول في الصلاة لكانت هذه الصلاة صلاة مع الحدث تعبداً.

والصلاة مع الحدث تعبداً ليست موضوعاً لقاعدة الفراغ، وإنما موضوعها الصلاة المشكوكة الصحة، لا الصلاة التي ثبت أنها مع الحدث ببركة الاستصحاب.

فلأجل ذلك بحث الأعلام في جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري.

وقد استدل على عدم جريان الاستصحاب من قبل أغلب الأعلام بوجهين: إثباتي وثبوتي.

الوجه الأول: الإثباتي. فله بيانان:

البيان الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، ومحصله بذكر أمور أربعة:

الأمر الأول: إن الألفاظ وضعت لذات المعاني لا للمعاني بقيد الوجود. لا الوجود الخارجي، ولا الوجود الذهني. مثلاً: لفظ العلم، ولفظ الشك، ولفظ الظن، وضع لذات العلم، لا للعلم الفعلي، أي لا للعلم الموجود بالفعل، فإن حيثية الوجود لم تؤخذ في الموضوع له. والسر في ذلك: أن الغرض من الوضع انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى، فلو كان المعنى مقيداً بالوجود الخارجي لم يُعقل انتقال الذهن اليه، لأن الموجود الخارجي بما هو موجود خارجاً لا يحل في الذهن، ولو كان الموضوع له بقيد الوجود الذهني، أيضاً لم يقبل الانتقال، لأن الوجود لا يعرضه الوجود، والمماثل لا يقبل المماثل، وإنما الذي يتصف بالوجود الذهني وعدمه ذات الماهية، لا الوجود الذهني.

فتحصل: أن لفظ الشك كسائر الألفاظ، لم يوضع للشك الفعلي، أي بقيد الوجود.

الأمر الثاني: إن الألفاظ المأخوذة في موضوعات الأحكام، كأن يقال: أعمل بالعلم، (من شك في الأوليين أعاد)، أو (من ظن بالقبلة أجزأه)، فتارة يكون العنوان مأخوذاً في الموضوع بما له من المعنى، أي لوحظ على نحو النفسية، فالحمل حينئذٍ حمل أولي، كما يقال اليقين هو الجزم، أو الشك حالة نفسية، فإن الموضوع هنا اريد به نفس حقيقته.

وتارة يكون العنوان المأخوذ في الموضوع لا على نحو النفسية، بل بما هو مشير إلى مصاديقه وأفراده، فعندما يقال: أكرم العالم، فإن الموضوع ليس هو مفهوم العالم بما له من المعنى، وإن العنوان بما هو مشير لأفراده. فعلى النحو الأول لا يكون الشك ظاهراً في الفعلية، إذ لو قال المولى: الشك صفة نفسية، فقد نظر إلى حقيقة الشك لا إلى أفراده، فليس ظاهراً في الفعلية، ولكن إذا أخذ الشك بالنحو الثاني، كما إذا قال: من شك في الأوليين أعاد، ومن شك في الأخيرتين من الرباعية بنى على الأكثر، فهنا لا ريب أن المراد بالشك أفراده ومصاديقه، وبالتالي يكون الشك ظاهراً في الفعلية، وإلا فالموضوع له لفظ الشك لم تؤخذ فيه الفعلية، وإنما صار ظاهراً في الفعلية بأخذه في الموضوع، لا بنحو الحمل الأولي بل بنحو الحمل الشائع، فما ذكر في بعض الكلمات من أن الشك المأخوذ في الموضوع للقضايا ظاهر في الفعلية ليس على إطلاقه.

الأمر الثالث: إن الشك المأخوذ في موضوعات الأحكام بالنحو الثاني، ما هو وجه ظهوره في الفعلية؟ هنا وجه عام ووجه خاص ووجه أخص. أما النكتة العامة: فهي ظهور المشتق في الفعلية. سواء كان المشتق مأخوذاً في قضاياً خبرية أم قضايا إنشائية، هذا وجه عام.

أما الوجه الخاص: فهو إن أخذ الشك في موضوع حكم قانوني على نحو القضية الحقيقية ظاهر في دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع.

فإن كل قضية حقيقية ظاهرة في ذلك، أي ربط فعلية الحكم بفعلية الموضوع، فلا محالة يكون الموضوع ظاهراً في الفعلية.

والوجه الأخص هو الظاهر من روايات الاستصحاب.

فإن قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، في روايات الاستصحاب ظاهر في إرادة الشك الفعلي، إذ لا يتصور ناقض لليقين الفعلي إلا الشك الفعلي، وإلا الشك التقديري ليس قابلاً لنقض اليقين كي ينهى عن نقضه به.

الأمر الاربع: أن هناك فرقاً بين الشك الارتكازي والشك التقديري، ومحل كلامنا في الشك التقديري لا الارتكازي.

بيان ذلك: قد يقول البعض أن قوله (ع): (لا يحل مال امرأ مسلم إلا بطيبة نفسه) استظهر الفقهاء منه شمول الطيب حتى للطيب المقدر، فلذلك قالوا يجوز للمكلف أن يتصرف في مال الغير تصرفاً خارجياً إذا أحرز أنه لو التفت لرضي. أي يكفي الرضا المقدر.

فهذا شاهد على شمول العنوان للفرد المقدر.

ولكن هذا ليس بصحيح. فإن الطيب شامل للطيب التفصيلي والطيب الارتكازي الموجود في أفق النفس. ولكن لو فرضنا أن لا يوجد في أفق نفس المالك طيب ولو ارتكازاً، فهل يكفي أنني أقطع أنه لو لم التفت لسائر الحيثيات لتولد عنده رضا؟ فهذا لا يكفي، لأن هذا طيب تقدير لا طيب ارتكازي.

فكذلك الأمر في المقام. لو فرضنا أن المكلف تيقن الحدث ثم شك في البقاء ثم غفل، لكان لديه حين الغفلة شك ارتكازي، إذ من البعيد زوال الشك بعد الغفلة. أما لو فرضنا أنه من الأول غافل فالغفلة تمنع الشك حتى ارتكازاً، وبالتالي هذا الشك شك تقديري، وعنوان الشك لا يشمله.

البيان الثاني: للوجه الإثباتي: إن صحيحة زرارة وإن لم تكن ظاهرة في موضوعية الشك الفعلي، لكن لا إطلاق لها يشمل حال الغفلة، فنحن لا ندعي موضوعية الشك الفعلي، لكن في نفس الوقت أيضاً لا نحرز إطلاق الرواية لفرض الغفلة، والسر في ذلك: أن ظاهر سؤال زرارة (فإن حُرّك في جنبه شيء وهو لم يعلم؟ قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك) فلو فرضنا أن الرواية ليست ظاهرة في موضوعية الشك الفعلي، لكن ظاهر سؤال زرارة أنه التفت إلى أن هناك شيئاً حصل أوجب عنده الشك في أنه نام أم لم ينم، فبعد ورود السؤال في مورد الشك الفعلي لا يحرز إطلاق الجواب حتى لفرض الغفلة، إما من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، فلا إطلاق له، أو من باب مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق.

وفي مقابل هذا الوجه ما ذكره السيد الصدر وغيره ممن لم يشترط الشك الفعلي من أن لهم بياناً آخر في المقابل.

### 076

ذكرنا فيما سبق: أن هناك وجهين، وجهاً إثباتياً، ووجهاً ثبوتياً. لإثبات أن المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك الفعلي. وكان الكلام في الوجه الإثباتي. وذكرنا أن في مقابل هذا الاستظهار، في مرحلة الإثبات، ما ذهب إليه جمع، منهم السيد الصدر (قده) من عدم اعتبار الشك الفعلي، وكفاية الشك التقديري. وهذا الإتجاه يمكن إرجاعه إلى إحدى نكتتين:

**النكتة الأولى**: أنه لا يعتبر اليقين بالحدوث فضلاً عن الشك في البقاء فضلاً عن اعتبار الشك الفعلي، وذلك لأن موضوع الاستصحاب واقع الحدوث من دون أي دخل لليقين كي يتصور الشك كي يبحث عن أن الشك فعلي أو تقديري. فإنه على مبنى صاحب الكفاية أن مفاد الاستصحاب هو أن ما حدث يبقى، وكل شيء على فرض حدوثه يبقى. من دون أي دخل لليقين بحدوثه، كي نبحث عن حقيقة الشك في البقاء، وذلك بلحاظ أن اليقين في روايات الاستصحاب ملحوظ على نحو الطريقية الصرفة، أي أن المدار على الواقع لا على اليقين به، وإنما اليقين مجرد طريق لا أكثر.

وقد ذكرنا فيما سبق المناقشة في هذا المبنى، وهو أن اليقين وإن لم يلحظ على نحو النفسية، وإنما لوحظ على نحو الطريقية، إلا أن أخذه على نحو الطريقية لا يلغي موضوعية الإحراز، فنحن نسلم أن اليقين في باب الاستصحاب بنظر العرف ليس إلا طريق إلا أن كونه طريقاً لا يعني إلغاء حيثية الإحراز في جريان الاستصحاب. بل تعدينا أكثر من ذلك وقلنا إن المناط على طبيعي الإحراز لا خصوص الإحراز اليقيني، بل ولو كان إحرازاً بأمارة، ولكن هذا لا يعني أن الإحراز لا دخل له أصلاً وأن المدار على واقع الحدوث، فهذا خلاف مقام الإثبات،

وبذلك يتبين وجه المناقشة فيما ذكره سيد المنتقى (قده)[[55]](#footnote-55) في المقام، حيث أفاد في آخر البحث: أن بحث هل يعتبر الشك الفعلي أو يكفي الشك التقديري إنما هو مبني على أن لليقين والشك موضوعية، وإلا إذا قلنا بأن المنظور هو المتيقن والمشكوك، وأن قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) مرجعه إلى لا ترفع يدك عن المتيقن بالمشكوك. فحينئذٍ يلغو البحث في أن الشك هل هو الفعلي أو التقديري اذ المدار على المتيقن والمشكوك.

فإنه يلاحظ على هذا التحليل أن مجرد العبور من اليقين للمتيقن ومن الشك للمشكوك لا يلغي البحث، إذ يرجع البحث مرة أخرى، هل المراد بالمتيقن ذات الواقع؟ أو بما هو متيقن؟ وذات الواقع أو بما هو مشكوك؟ فيقال حينئذٍ إن ظاهر تعبيره بقوله (لا تنقض اليقين بالشك) أن المراد المتيقن بما هو متيقن، والمشكوك بما هو مشكوك. فيعود البحث هل أن المشكوك ظاهر في المشكوك بالفعل أو يكفي المشكوك ولو تقديراً. فالبحث باقٍ موضوعه.

**النكتة الثانية**: ما أفاده السيد الصدر (قده) وذلك بأحد نحوين:

**النحو الأول:** إن قوله (ع) في صحيحة زرارة: (ولا ينقض اليقين بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر)، ظاهر في انحصار ناقض اليقين في اليقين الآخر، وأن اليقين إنما ينقض بيقين آخر لا مطلقاً، فإذا كان الناقض منحصراً في اليقين الآخر إذن لا موضوعية للشك كي نبحث أنه الشك الفعلي أم التقديري. فإن مقتضى هذا التعبير أن موضوع الاستصحاب هو من تيقن بشيء ولم يتيقن بخلافه، لا من تيقن بشيء وشك في بقاءه، فهو موضوع الاستصحاب، سواء كان شكه فعلياً أم تقديرياً فإن الشك لا موضوعية له.

ولكن كما ذكرنا سابقاً أن هذه الصحيحة بالذات لا إطلاق لها لفرض الغفلة فإن استفادة هذا المضمون من الصحيحة أي أن موضوع الاستصحاب من لم يتيقن بالخلاف إنما هو بإطلاق الجواب لا بالظهور الحاقي له، فإذا كانت استفادة هذا المضمون بالإطلاق فهل للجواب إطلاق حتى لفرض الغفلة؟

**قلنا سابقاً**، حيث زرارة فرض شكاً فعلياً في حصول الناقض كان الجواب محتفاً بما يصلح للقرينية عليه، أو فقل إن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق، فلم يحرز إطلاق الجواب لموارد الغفلة.

وأما إذا لاحظنا الصحيحة الثانية فالأمر أوضح، حيث قال: (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

فإن ظاهره أن مفاده أن اليقين لا يرفع اليد عنه بالشك.

**النحو الثاني**: ونقربه بمختلف المباني، فنقول: هناك مباني في مفاد قوله (ع) (لا تنقض اليقين بالشك):

**المبنى الأول:** ما سبق عن المحقق النائيني (قده) أن مفاد هذه الفقرة النهي المولوي الطريقي عن النقض العملي، أي لا تنقض اليقين عملاً بالشك. ومن الواضح أن النهي عن النقض العملي إنما يتصور حال الالتفات إلى وجود يقين وشك في بقاءه والا لا معنى للنهي حال الغفلة، أو كما عبر في الأجود: أن ظاهر الفقرة مطلوبية الجري العملي على وفق اليقين، ومن الواضح أن مطلوبية الجري العملي فرع الالتفات إلى يقين وشك.

فعلى هذا المبنى لا يستفاد من الفقرة الشمول لحال الغفلة.

**المبنى الثاني**: أن يقال بأن النهي في هذه الفقرة ما هو إلا كناية عن مرجعية اليقين بالحالة السابقة، أو كناية عن حجية الاستصحاب، فبناءاً على ذلك يقال: هل أن لليقين موضوعية؟ أم اليقين هنا كناية عن مطلق الحجة؟ فإن قلنا بأن لليقين موضوعية كما هو المعروف: فقد أفاد السيد الصدر هنا أن ظاهر هذه الفقرة أن اليقين لاستحكامه في النفس لا ينقض بالشك لوهنه، فالواهن لا ينقض المستحكم. فكأن مفاد هذه الفقرة أنه لا تنقض يقينك لأنه مستحكم في نفسك بما هو واهن، ومن الواضح سراية هذه النكتة للشك التقديري، فإن الشك التقديري لا يقل وهناً عن الشك الفعلي، فتشمله النكتة. وإن قلنا بأن اليقين كناية عن الحجة، فإن مفاد الفقرة لا ترفع يدك عن حجة بما ليس حجة.

ومن الواضح حينئذٍ أيضاً شمول هذا العنوان لمثل الشك التقديري. إذن إذا استثنينا مبنى النائيني وهو أن مفاد الفقرة النهي عن النقض العملي فإنه على أي مبنى آخر النكتة تسري في الشك التقديري، ولا تختص بالشك الفعلي.

ولكن العكاز لدى سيد الخوئي الذي يتشبث به في الفقه في غير مورد، وهو أنّا لو فرضنا أن مضمون الفقرة في نفسه عام ومطلق، ولكن المولى عبّر عن هذا المضمون بمادة توجب ضيقه، فلا يحرز إطلاقه لغير ما تقتضه المادة. وقد مثّلنا له فيما سبق بقوله (ع): (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فإن مضمون لا تعاد في نفسه، مطلق، وهو الإرشاد إلى صحة الصلاة إذا أخل المكلف بغير الخمسة عن عذر. وصحة الصلاة مضمون مطلق، لكن حيث عبّر الإمام عن هذا المضمون بهذه المادة وهي (لا تعاد) وكان بإمكانه أن يقول (صحت صلاته) أو (مضت صلاته) إذن فليس المضمون مطلقاً وشاملاً لمورد لا يكون التدارك فيه إعادة، بل يختص بالمورد الذي يكون التدارك فيه إعادة لا مطلقاً. فمفاد الفقرة الإرشاد إلى صحة الصلاة في مورد يكون التدارك فيه إعادة، وهو من التفت للخلل بعد ووقوعه حيث إن تدارك هذا العمل يستلزم اعادة العمل، لا من التفت للعمل وهو يوقعه، فإن تداركه لا يستلزم إعادةً. كذلك في المقام فإن الإمام (ع) إذا كان يريد المضمون المطلق وهو لا يرفع اليد عن اليقين إلا بيقين، أو لا يرفع اليد عن اليقين المستحكم بما هو واهن، او لا يرفع الحجة عن غيرها، فلماذا اختار تعبير (كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً). [[56]](#footnote-56)

فإن اختيار هذا التعبير مانع من إحراز إطلاق المضمون لمورد الغفلة. وإلا لم يكن وجه للتعبير بالشك وتكراره.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 077

ذكرنا فيما سبق، أن الاستصحاب لا يجري في فرض الغفلة ولكن لا لأن موضوع الاستصحاب هو الشك الفعلي. كما أفيد في عدة من الكلمات، بل لأنه لا اطلاق في دليل الاستصحاب لفرض الغفلة، حيث ذكرنا أن هناك وجوهاً ثلاثة اقيمت في مقام الإثبات لبيان اختصاص الاستصحاب بفرض الشك الفعلي.

من الوجوه، أن مفاد أدلة الاستصحاب الجري العملي على طبق اليقين، وأن الجري العملي إنما يتصور في فرض الالتفات الى اليقين والشك،

ولكن هذا الوجه محل تأمل لأن الجري العملي هو عبارة عن ترتب الأثر، وترتب الأثر على اليقين بالحدوث لا يتوقف على الإلتفات للشك في البقاء، بل يجتمع حتى مع الغفلة، فإن من أيقن بالحدث ثم غفل عنه ثم صلى، فإذا التفت بعد الصلاة إليها انكشف أن الاستصحاب جرى في حقه قبل الدخول في الصلاة وأن الصلاة وقعت مع الحدث، فيكفي في ترتب الأثر كون الصلاة وقعت مع الحدث اليقين بالحدوث، وإن لم يحصل شك في البقاء، فلا يُعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي لكونه جرياً عملياً، إذ أن هناك فرقاً بين دعوى إفادة الاستصحاب الجري العملي وبين دعوى رجوع الاستصحاب إلى الإجراء العملي الذي يتوقف على الالتفات. مضافاً إلى أن هذا المبنى هو أحد المباني في مفاد دليل الاستصحاب وإلا فالذي اخترناه هو أن النهي في روايات الاستصحاب ارشاد إلى طريقيته، لا أنه نهي مولوي عن النقض العملي.

الوجه الأول: ما ذكر في (أجود التقريرات) من أن مقتضى القضية الحقيقية القانونية، دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع، وبما أن الاستصحاب حكم ففعليته بفعلية الشك، لأن فعلية الحكم بفعلية الموضوع.

وجوابه واضح، فإن هذه الكبرى (دوران فعلية الحكم مدار فعلية الموضوع)، تابعة لتحديد الموضوع أولاً، فلا بد من تحديد الموضوع في رتبة سابقة كي تدور فعلية الحكم مدار فعليته، فإن كان الموضوع في المقام خصوص الشك الخارجي، ففعلية الحكم بفعليته، وإن كان موضوع الحكم مطلق الشك، إذن ففعلية الحكم بتقرره ولو تقديراً، فإن فعلية كل شيء بحسبه، كما قيل لدى جمع من الفقهاء: أن مناط نجاسة الكر بتغيّره بالنجاسة ولو كان تغيّراً تقديرياً.

الوجه الثاني: أن ظاهر المشتق هو الفعلية، فإن قوله (ع): (فإنك كنت على يقين من طهارتك فشككت) وهذا مشتق، والمشتق ظاهر في الفعلية.

فيلاحظ على ذلك: أن ظهور المشتق في الفعلية قرينة لو لم تصادم بقرينة أخرى، والمدعي في الطرف الآخر يقول إن ظاهر سياق قوله (لا تنقض اليقين بالشك) هو أن لا يرفع اليد عما هو مستحكم كاليقين بما هو وهن كالشك. ولا فرق في الوهن بين الشك الفعلي والتقديري. أو لا يرفع اليد عن حجة بما ليس بحجة، ولا فرق في ذلك بين الشك الفعلي والتقديري.

فإذن مقتضى القرينة السياقية تجاوز ظهور المشتق في الفعلية.

والنتيجة: أن اختصاص الاستصحاب لا لأجل ظهور الشك في الفعلية، بل لأجل عدم إحراز إطلاق الروايات لفرض الغفلة، لاحتفافها بالأسئلة الواردة في فرض الشك الفعلي. (هذا بلحاظ الوجه الإثباتي).

أما الوجه الثبوتي: وهو أن الاستصحاب حكم ظاهري والحكم الظاهري متقوم بالوصول، كبرىً وصغرىً. فهذا بحاجة الى مقدمة نتعرض فيها الى مطلبين مهمين:

المطلب الأول: تعرضنا في بحث ما هو مقتضى الأصل عند الشك في الحجية؟. في أول بحث حجية الظن. وتعرض له السيد الصدر في (ج4، ص224 من البحوث). والبحث هو:

### هل أن للحكم الظاهري تقرراً واقعياً قبل وصوله كما للحكم الواقعي أم لا؟

وليس البحث بلحاظ مرحلة الجعل، فإنه في مرحلة الجعل لا إشكال أن للحكم الظاهري تقرراً كالحكم الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي في مرحلة الجعل قضية حقيقية وصلت أم تصل، كقولنا: يجب الحج على المستطيع، كذلك الحكم الظاهري في مرحلة الجعل قضية حقيقية وصلت أم لم تصل، (الاستصحاب حكم من تيقن بالحدوث) فلا نزاع بين ذلك عند الاعلام، إنما البحث في مرحلة الفعلية، هل أن فعلية الحكم الظاهري منوطة بالوصول أم لا.

فإذا نظرنا إلى الحكم الواقعي وجدنا أن له مراحل ثلاث: جعل، فعلية، وتنجز.

والوصول ليس دخيلاً في فعليته، وإنما في تنجزه. فمثلاً وجوب الحج على المستطيع يكون فعلياً بفعلية الاستطاعة خارجا وإن لم يصل، وإنما الوصول دخيل في تنجزه، ولفعليته آثار وإن لم يصل،

منها: أن من أتلفت مال غيره فهو له ضامن وصل الحكم أم لم يصل. فإن ذمته مشغولة بضمان ما أتلف وإن لم يلتفت إلى ذلك لا حكماً ولا موضوعاً، وإذا مات لم يورث مقدار الدين الذي اشتغلت به ذمته، التفت أم لم يتلفت، كما أن ثبوت الخمس في الفائدة لا ربط في الالتفات، فإن مقدار الخمس مما لا يورث التفت ام لم يلتفت. وكذلك في وجوب القضاء في المؤقتات التكليفية، فمن كان نائما او غافلا إلى أن استوعب وقت الصلاة من الزوال الى الغروب، فإن الحكم في وقته كان فعلياً بفعلية موضوعه وهو دخول الزوال، وأثر ذلك وجوب القضاء عليه، كما أن من لم يصم شهر رمضان أو يوماً منه نائما أو غافلاً فإن اثر فعلية الوجوب بأثر حضور الشهر هو وجوب القضاء بل يكفي فعلية الحكم الواقعي بفعلية موضوعه وإن لم يصل حسن الاحتياط عند الشك فيه، فلو شك في وجوب الجمعة وإن لم يصل ذلك كان الاحتياط منه مستحباً وحسناً. فبالنسبة للحكم الواقعي فعليته غير وصوله،

إلا لدى المحقق الاصفهاني الذي يرى أن الحكم الشرعي مطلقاً ما كان حكماً بالحمل الشائع[[57]](#footnote-57)، وما كان حكماً بالحمل الشائع ما كان محركاً بالإمكان، وما يتصف بالمحركية بالإمكان هو الحكم الواصل، فأخذ الوصول في الفعلية، وأما المسلك المعروف فإن الحكم الواقعي فعلي وإن لم يصل.

فهل الحكم الظاهري كذلك؟ مثلاً، حجية خبر الثقة فعلية بفعلية خبر ثقة، وإن لم يصل للمكلف؟ وأن الاستصحاب فعلي لفعلية اليقين بالحدوث وإن لم يلتفت المكلف؟ أم أن فعلية الحكم الظاهري بوصوله، فلا حجية لخبر الثقة ما لم تصل الحجية حكماً وموضوعاً. فهنا اتجاهان:

المشهور بين الأصوليين أن الحكم الظاهري يدور مدار الوصول حكماً وموضوعاً وإلا فلا فعلية له.

وقد استدل عليه في كلماتهم كما صاغ الاستدلال السيد الأستاذ في تقريره في الاستصحاب (ص293)، وذلك بذكر أمور:

الأمر الأول: إن الحكم الظاهري متقوم بالطريقية، أمارة أم أصلاً. والمقصود بالطريقية أن الحكم الظاهري لا دور له إلا تنقيح حال الواقع، إما تنجيزاً أو تعذيراً، فوجوب الاحتياط تنجيز للواقع، والبراءة تعذير منه.

الأمر الثاني: أن الطريقية موضوعة في حال الجهل بالواقع، إذ لو كان الواقع منكشفاً ما احتجنا للطريقية، بل ترتب على انكشافه حكم العقل بتنجزه، فالطريقية في فرض الجهل بالواقع لا مطلقاً.

الأمر الثالث: بما أن الحكم الظاهري طريقي، والطريقية في فرض الجهل بالواقع، فلا معنى لهذه الطريقية إلا مع التفات المكلف لكونه جاهلاً وأن هناك طريقاً متكفلاً لتنقيح حال الواقع. لا أن جعل الطريقية لغو فقط، بل لا معنى لها. إذ معنى الطريقية التنجيز أو التعذير ولا معنى لهذين ما لم يلتفت من وجود ما ينجز الواقع او يؤمن منه.

إذن بالنتيجة أن لا يتصور معنى للحكم الظاهري إلا مع الوصول، أي أن يصل إليه الحكم وهو طريقية خبر الثقة أو طريقية الاستصحاب وأن يصل إليه الموضوع وهو أن هذا خبر ثقة، أو انه متيقن بالحدوث فهو صغرى لطريقية الاستصحاب. وبالتالي لا يتصور حكم ظاهري إلا في فرض الالتفات ووصول الكبرى والصغرى.

فإن قلت: ألا يكفي في فعلية الحكم الظاهري حسن الاحتياط، كما قلنا في الحكم الواقعي؟ بمعنى أنه إذا وصله خبر ثقة وهو لا يدري بالكبرى، أي لا يدري هل خبر الثقة حجة أم لا؟ يكفي في فعلية الحجية في حقه واقعاً حسن الاحتياط، وإن لم تصل؟

قلت: إن الحكم الظاهري لا يحقق موضوع حسن الاحتياط، لأن موضوع حسن الاحتياط احتمال الواقع، فمن احتمل التكليف الواقعي حسن في حقه الاحتياط احتمل حكماً ظاهرياً أم لم يحتمل، فلا يجدي في فعلية الحكم الظاهري حسن الاحتياط.

### 078

ما زال الكلام في أن الحكم الظاهري هل له فعلية واقعية مع غمض النظر عن وصوله. وقد ذكرنا فيما سبق أن هناك اتجاهين في كلمات الأصوليين:

الإتجاه الأول: الاتجاه المعروف: أن الحكم الظاهري فعليته بوصوله حكماً وموضوعاً، مثلاً: فعلية حجية خبر الثقة إنما تتم بوصول الكبرى وهي العلم بالحجية ووصول الصغرى وهي قيام خبر الثقة وإلا فلا حجية للحكم الظاهري.

وهذا الاتجاه يرتكز على أن حقيقة الحكم الظاهري وغرض الحكم الظاهري يقتضي ذلك، أما حقيقته فهي الطريقية المتقومة بتنقيح حال الواقع من تنجيز أو تعذير. فبما أن حقيقته ليس إلا الطريقية والطريقية بمعنى تنقيح حال الواقع المجهول بتنجيزه أو التعذير منه، فحينئذٍ لا يتصور عقلاً فعلية لهذه الطريقية إلا مع الوصول فإنه إذا وصل للمكلف أن خبر الثقة حجة وقام لديه خبر ثقة، فنتيجة الوصول تتحقق طريقية خبر الثقة للواقع تنجيزاً أو تعذيراً. وأما مع عدم الوصول فلا يتصور عقلاً فعلية لهذه الطريقية. هذا بلحاظ حقيقة الحكم الظاهري.

وأما بلحاظ الغرض منه، فإن الغرض منه يختلف عن الغرض من الحكم الواقعي، حيث إن الغرض من جعل الحكم الواقعي كوجوب الجمعة، أو حرمة المسكر، هو بيان المصلحة الملزمة أو المفسدة الملزمة، فلذلك هذا البيان لا يتوقف على الوصول. بينما الغرض من الحكم الظاهري سواء كان حجية خبر الثقة أو حجية الاستصحاب، رفع حيرة المكلف إذا شك في الواقع، فبما أن الغرض رفع حيرة المكلف فرفع الحيرة لا يتحقق إلا بوصول الحجية وموضوعها، فما لم تصل حجية الخبر ويقوم خبر ثقة لم ترتفع حيرة المكلف.

فالنتيجة: أن الحكم الظاهري لا فعلية له إلا بالوصول كبرى وصغرى، لأن حقيقته تقتضي ذلك ولأن غرضه يقتضي ذلك.

الإتجاه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قده) والشيخ الحلي وبعض الأعلام من تلامذته في كتابه (المحكم ج5، ص91). تبنى هذا الاتجاه، وهو أن الحكم الظاهري مما له فعلية واقعاً مع غمض النظر عن وصوله. وبيان ذلك: بعرض حقيقة الحكم الظاهري، وعرض أثره، والوجوه التي استدل بها على أن له فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

أما حقيقته: فليس الحكم الظاهري هو الطريقية، وإنما الحكم الظاهري، بتعبير السيد الصدر: هو عبارة عن الاهتمام التشريعي بحفظ الغرض الواقعي. فإن نفس اهتمام المولى بحفظ غرضه سواء كان غرضاً لزومياً أو غرضاً ترخيصياً، أمر واقعي في حد ذاته، حيث يتصور للاهتمام فعلية مع غمض النظر عن وصوله،

أو بتعبير المحقق العراقي (قده) أن مرجع الحكم الظاهري إلى عدم الرضا والرضا، فإن عدم الرضا بفوت الملاك الواقعي، أمر واقعي[[58]](#footnote-58)، والرضا بفوته أو إطلاق العنان من جهته أيضاً أمر واقعي، فلعدم الرضا والرضا فعلية مع غمض النظر عن الوصول. فسواء وصل الحكم كبرى أو صغرى، أم لم يصل، فإن للإهتمام أو لعدم الرضا، فعليةً لدى المولى المشرّع.

هذا بالنسبة لحقيقة الحكم الظاهري. أما أثره: فحيث إن الاهتمام بحفظ الغرض اللزومي أو الرضا بفوته مما لا يتحقق إلا بتنجيز ذلك الغرض أو التعذير منه. إذ كيف يمكن للمولى أن يحفظ الغرض اللزومي ما لم يقم بتنجيزه في فرض الشك، وكيف يمكن له أن يحقق رضاه بفوته ما لم يقم بالتعذير منه في فرض الشك. فالتنجيز والتعذير لا محالة أثران للحكم الظاهري، لا أنهما داخلان في حقيقته وقوامه.

فالفرق بين الاتجاهين اتضح: حيث إن الاتجاه المعروف يرى أن قوام الحكم الظاهري بالطريقية التي لا معنى لها عنده إلا بتنجيز الواقع أو التعذير منه في فرض الشك، وبالتالي فهذا الاتجاه مضطر أن يقول: إن الحكم الظاهري لا فعلية له إلا بالوصول.

بينما الإتجاه الآخر يرى أن حقيقة الحكم الظاهري اهتمام من قبل المولى بحفظ غرضه، نعم أثر هذا الاهتمام تنجيز الواقع أو التعذير منه.

وما هي الوجوه التي أقامها أصحاب الاتجاه الثاني لإثبات أن الحكم الظاهري ذو فعلية مع غمض النظر عن وصوله:

الوجه الأول: أن يدعى أن الارتكاز العقلائي، لا يرى دوران الحجية مدار الوصول، فمثلاً قيام المرتكز العقلائي على أن خبر الثقة حجة، ليس دائراً مدار وصول خبر الثقة، بل يرى أن خبر الثقة حجة ما دام خبر الثقة في معرض الوصول. إذ اعتبار الحجية له ولو كان لا يحتمل وصوله يكون لغواً، لذلك قام بناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة طريقاً للواقع ما دام يمكن للمكلف الوصول إليه. فالمرتكز العقلائي لا يرى إناطة الحجية بالوصول لا كبرى ولا صغرى.

إلا أن يتأمل في ذلك بأن الإتكاء على المرتكز العقلائي إنما يفيد في الأمارات والطرق العقلائية، كخبر الثقة مثلاً أو الإقرار أو البينة، وأما في الأحكام الظاهرية الأخرى كالاستصحاب وقاعدتي الفراغ والتجاوز وقاعدة الحيلولة والقرعة واشباه ذلك، فحيث لا يعلم أن لدى المرتكز العقلائي أصلاً بناء على الأصول العملية، وإنما البناء العقلائي على الأمارات والطرق فقط، وليس في بناءهم ما يسمى بالأصول والوظائف العملية، كي يعرف منه ما هو المرتكز عنده. أو لو فرضنا أن للبناء العقلائي أصولاً ووظائف، فهو مجمل بالنسبة لدينا، هل هذه الوظائف بنظرهم متقومة بالوصول أم لا؟

فالنتيجة: أن الإتكاء على المرتكز العقلائي غايته عدم اعتبار الوصول في الطرق والأمارات العقلائي لا أكثر من ذلك.

الوجه الثاني: أن يستند للإطلاقات، كما أشار اليه (دام ظله) في (المحكم) وأنه لا فرق في الإطلاقات بين دليل الحكم الواقعي أو إطلاقات دليل الحكم الظاهري، فكما أن إطلاق دليل حرمة الفقاع أو إطلاق دليل وجوب الجمعة يقتضي عدم إناطة فعلية الحكم بوصوله بل بفعلية موضوعه فكذلك الأمر بالنسبة إلى دليل الحكم الظاهري كدليل حجية خبر الثقة، أو دليل حجية الاستصحاب.

فإن مقتضى الإطلاق عدم إناطة الفعلية بالوصول. فلا فرق بينهما من هذه الناحية.

لكن المفروض أن صاحب الاتجاه الأول يقول، لو خلينا نحن والإطلاق لقلنا بذلك، إنما المشكلة أن إطلاق الحكم الظاهري لفرض عدم الوصول خلف أو لغو.

اما لأنه خلف حقيقته، لأن حقيقته الطريقية، وهي متقومة بالوصول،

أو لأننا لو تجاوزنا الحقيقة، وقلنا إن حقيقة الحكم الظاهري هي الاهتمام، وإن لم يصل، إلا أنه لا أثر له إلا بالوصول. ففرق بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن أثر الحكم الواقعي قائم وصل أم لم يصل، كوجوب القضاء وحسن الاحتياط وثبوت الدين في التركة وما شابه ذلك.

بينما لا اثر للحكم الظاهري الا التنجيز والتعذير ورفع الحيرة وهي آثار متقومة بالأصول. فإطلاق دليله لفرض عدم الوصول لغو،

فهنا احتاج أصحاب الإتجاه الثاني لإبانة آثار لفعلية الحكم الظاهري مع غمض النظر عن وصوله. فقد ذكر السيد الصدر (قده):

أولاً: إن الإطلاق ليس أمراً وجودياً كي يبحث عنه عن الأثر، فالإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد لا لحاظ الاستغراق والسيران، فلو كان الإطلاق لحاظاً وجودياً لصح السؤال عن المصحح لهذا اللحاظ، وأما إذا كان الإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد فلا حاجة للمصحح لأنه أمر أدبي لا وجودي كي يقال ما هو المصحح له. ولذلك بنى هو على شمول الحكم الواقعي حتى لفرض الغفلة والنسيان والجهل المركب مع أنه لا أثر للحكم الواقعي في فرض الغفلة والنسيان، إذ لا حاجة لطلب الأثر في الإطلاق.

ثانياً: لو سلمنا معكم أن الإطلاق لحاظ واللحاظ يحتاج لمصحح وأثر، فيكفي الأثر التعليقي، فلماذا تعتبرون الأثر التنيجزي، فقولوا يكفي في أثر إطلاق الحكم الظاهري تنجيزه لو وصل، وتعذيره لو وصل.

فإن هذا الأثر التعليقي المنجزية إن وصل، كافٍ أن يكون مصححاً للحاظ الإطلاق.

ثالثاً: لو قلتم لابد من أثر تنجيزي مصحح للإطلاق، فيكفي في الأثر التنيجزي شدة الاحتياط، مثلاً: إذا شُك في الحكم الواقعي شكّاً بدوياً، فالأثر للحكم الواقعي حسن الاحتياط.

بينما إذا قام لدينا خبر ثقة وشككنا في حجيته، فالشك في الحجية موضوع لشدة الاحتياط، إذ فرق بين أن يشك في حكم واقعي محض مع علمه بعدم قيام حجة عليه، فإن أثر الواقع حسن الاحتياط، أما لو شك في الحكم الواقعي مع احتمال قيام حجة عليه، فإن الأثر يقوى ويتحول إلى شدة الاحتياط.

وهذا الأثر مصحح لأن يكون الحكم الواقعي فعلياً مع غمض النظر عن وصوله.

### 079

ما زال الكلام في تصوير أن الحكم الظاهري له فعلية واقعية مع غمض النظر عن النظر عن الوصول، وذكرنا حقيقته وأدلته بناءاً على ذلك، ووصل الكلام إلى الآثار المترتبة على فعليته مع غمض النظر عن وصوله:

الأثر الأول: ما أفاده السيد الصدر (قده) من جريان الاصل الطولي.

وبيان ذلك: أننا إذا فرضنا قيام خبر ثقة على الحرمة أو الوجوب، كما لو قام خبر ثقة على وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي، ولكن لا نعلم هل أن الشارع جعل الحجية لخبر الثقة أم لا، فهنا الصغرى معلومة وهي: إن هذا الخبر خبر ثقة في الجملة، ولكن الكبرى غير معلومة وهي حجية خبر الثقة.

ففي هذا الفرض: على مسلك المشهور الذين يرون أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول، إذن حجية خبر الثقة حيث لم تصل فلا تصلح أن تكون مانعاً من التمسك بدليل البراءة، حيث لم تقم لدينا حجة على وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي فالجاري هو البراءة،

ولكن هل يستفاد من دليل البراءة نحو (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) عدم حجية خبر الثقة[[59]](#footnote-59)، فهو بالمدلول المطابقي غاية ما يدل على المعذورية من الحكم الواقعي المحتمل وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير. ولكن هل يدل بالمدلول الإلتزامي على عدم حجية الخبر؟

على مسلك المشهور لا يدل على ذلك، لأن المفروض أن الأحكام الظاهرية وهي حجية الخبر من جهة، والبراءة عن الحكم الواقعي من جهة، لا تتنافى ما لم تصل، فعلى صعيد الواقع لو كان خبر الثقة حجة واقعاً فإن هذه الحجية الواقعية لا تتنافى مع دليل البراءة، إذ الحجية فرع الوصول، فمع عدم الوصول لا فعلية لها، وحيث لا فعلية لها فلا تكون منافية لدليل البراءة.

فإذا لم تكن منافية لدليل البراءة فدليل البراءة لا يتعرض للحجية لا نفياً ولا إثباتاً لأنها امر لا يماسه ولا يزاحمه بل هو امر اجنبي عنه. إذن يتمسك بدليل البراءة لنفي تنجز الحكم الواقعي، وهو الوجوب أو الحرمة، ولا دلالة فيه على نفي الحجية.

أما بناءاً على المسلك الثاني من أن للحكم الظاهري فعلية وإن لم يصل، أي أن لحجية خبر الثقة فعلية وإن لم تصل.

فهنا أفاد السيد الصدر أنه يوجد تنافي واقعي مع غمض النظر عن الوصول بين حجية خبر الثقة، التي هي واقعية وإن لم تصل للمكلف، ودليل البراءة الذي وصل للمكلف، بلحاظ أن مقتضى دليل حجية خبر الثقة اهتمام المولى بالغرض اللزومي الواقعي. ومقتضى دليل البراءة عدم اهتمامه بذلك الغرض اللزومي، فبينهما منافاة، ونتيجة هذه المنافاة لا تجري البراءة العرضية، أي البراءة في عرض حجية خبر الثقة، للتنافي بين الاهتمام وعدم الاهتمام. فلا محالة تصل النوبة للأصل الطولي. وهنا تعرض في (ج4، من البحوث) إلى فروض ثلاثة لبيان الأصل الطولي كثمرة مترتبة على فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل:

الفرض الأول: من أن حجية خبر الثقة لم تصل للمكلف وإن كان لديه خبر ثقة، لكنه يشك في أصل الحجية، فهنا يجري دليل البراءة، لكن لا بمعنى عدم الاهتمام بالحكم الواقعي المشكوك، لأن هذا يتنافى مع حجية خبر الثقة واقعاً. بل بمدلوله الإلتزامي وهو عدم الحجية، فدليل البراءة، بمدلوله المطابقي يتنافى مع حجية الخبر، ولكنه بمدلوله الالتزامي بالنسبة للمكلف ينفي الحجية، لأنه ما دامت الحجية على فرض ثبوتها واقعاً منافية لدليل البراءة، فلأجل المنافاة بينهما تكون مقيدة له، لأن حجية خبر الثقة أمارة وهو أصل، فهي مقيدة له، والنتيجة: أن شك المكلف في أن خبر الثقة حجة أم لا، شك في التقييد، شك في تقييد دليل البراءة، إذ لو كانت الحجية ثابتة واقعاً لكانت مقيدة لدليل البراءة، فحيث يشك المكلف في الحجية فهو يشك في التقييد، ومقتضى إطلاق دليل البراءة عدم التقييد، الذي معناه عدم حجية خبر الثقة.

إذن الأصل الطولي في المقام هو عبارة عن التمسك بأصالة العموم أو الإطلاق في دليل البراءة لنفي تخصيصه أو تقييده بحجية خبر الثقة، ولازم ذلك عدم حجيته. بينما على المسلك المشهور يتمسك بدليل البراءة للتأمين من الحكم الواقعي دون ان ينفي حجية خبر الثقة.

الفرض الثاني: أن نعلم بدليل حجية خبر الثقة، لكننا نشك في الجزئي، في الصغرى، هل أن هذا الخبر خبر ثقة أم لا؟

فنعلم أن دليل البراءة مقيد بعدم قيام خبر ثقة، لأننا علمنا أن خبر الثقة حجة، فالتقييد معلوم. إنما الشك في صغراه وموضوعه، فالأصل الطولي هنا هو الأصل الموضوعي، أي استصحاب عدم قيام خبر ثقة، أو استصحاب عدم وثاقة هذا المخبر إن كان له حالة سابقة. فببركة الأصل الموضوعي تتنقح صغرى دليل البراءة. لأن موضوعه عدم قيام خبر ثقة، وقد نقحنا ذلك بالأصل. فيشمل الدليل هذا المورد.

الفرض الثالث: أن يكون خبر الثقة مورداً لتوارد حالتين، كما لو كان الحسن ابن سماعة، ثقة في زمان، وغير ثقة في زمان آخر، وشككنا في المتقدم والمتأخر، فالاستصحاب الموضوعي معارض، أي استصحاب وثاقته باستصحاب عدم وثاقته.

وحينئذٍ لا يمكن التمسك بدليل البراءة العرضية أي الذي يكون الغرض منه التأمين من الحكم المشكوك وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير لانه من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن دليل البراءة مقيّد بعدم قيام خبر ثقة، إذ لا شك عندنا في الكبرى وإنما الشك في الصغرى، ولا يمكن تنقيح حال الصغرى لتعارض الاستصحابين، فالتمسك بدليل البراءة تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

فتصل النوبة لأصل طولي ألا وهو البراءة الطولية عن الحجية، لا البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، لأن دليلها لم ينقح موضوعه، بل البراءة عن حجية هذا الخبر الذي وصلنا.

وثمرة ذلك، بما أن حجية هذا الخبر الذي وصلنا تعني اهتمام المولى بالواقع او بالغرض اللزومي، فمعنى البراءة عن حجيته نفي اهتمام المولى بالغرض اللزومي. فعلى مسلك من يرى أن الحجية لها فعلية مع غمض النظر عن الوصول، لا يمكن التأمين إلا بأصل طولي في الفروض الثلاثة.

أما على المسلك المعروف من دوران الحكم الظاهري مدار الوصول، فهم في غنى عن هذا البحث، فإنه ما لم تصل الكبرى وهي حجية خبر الثقة، او لم تصل الصغرى وهي كون هذا الخبر خبر ثقة، فيتمسك بدليل البراءة، لأن المقيد له العلم بالحجية كبرى وصغرى، وإلا فلا. بلا حاجة لأي أصل طولي في البين، بحيث لو شكك أصولي في الأصل الطولي فلا يمكن حينئذٍ التأمين على هذا المسلك إطلاقاً.

فهل هذه الثمرة تامة، أي أن الاصل الطولي بمعنى البراءة عن حجية هذا الخبر أو البراءة عن وجوب الاحتياط في هذا المورد، أو البراءة عن اهتمام المولى بالغرض اللزومي هنا، فهل هذا الأصل الطولي يثبت التأمين، والمعذورية من جهة الواقع؟ أي هل نفي إلزام المولى بالاحتياط من هذه الجهة تعني الرخصة أم لا ملازمة بينهما؟. يأتي عنه الكلام.

### 080

ما زال الكلام في الثمرات المترتبة على كون الحكم الواقعي فعلياً قبل الوصول، أم لا؟ وكان الكلام في الثمرة الأولى، وهي أنه بناءاً على أن الحكم الظاهري فعلي قبل الوصول، إذا علمنا بأن دليل البراءة مقيّد بعدم قيام خبر ثقة، وقام لدينا خبر، إلا أن راويه تواردت فيه الحالتان، فهو ثقة في زمن وليس بثقة في زمن آخر، وجهلنا المتقدم والمتأخر، ففي هذا الفرض لا يمكن تنقيح موضوع دليل حجية خبر الثقة لعدم العلم بوثاقة الراوي. كما أن التمسك بدليل البراءة في المقام تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، لأن موضوع الدليل إذا لم يقم خبر ثقة ونحن نحتمل قيام خبر ثقة، فحينئذٍ حيث لا يمكن العلم بدليل حجية خبر الثقة لعدم إحراز وثاقة الراوي، ولا يمكن العمل بدليل البراءة لعدم إحراز موضوعه، فهنا ذكر السيد الصدر بأن البراءة الطولية تجري، أي أن نتمسك بأصل البراءة لا بلحاظ الحكم الواقعي المشكوك وهو وجوب الجمعة أو حرمة العصير العنبي، وإنما نتمسك بأصل البراءة بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك، لأننا لا ندري هل هذا الخبر الذي وصلنا حجة أم ليس حجة. فنجري البراءة عن حجيته لا عن الحكم الواقعي المحتمل، لأننا ذكرنا أن التمسك بدليل البراءة بلحاظ الحكم الواقعي تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. فإذا أجرينا البراءة حصل الأمن، لأنه إذا احتملنا حجية هذا الخبر فقد احتملنا اهتمام المولى بغرضه اللزومي الذي تحدث عنه الخبر، فنحن ننفي هذا الاحتمال وهو اهتمام المولى بغرضه اللزومي بأصالة البراءة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن إجراء البراءة للتأمين هل المقصود به التأمين من نفس الحجية؟ أو المقصود به التأمين من روح الحكم الظاهري الا وهو الاهتمام.

فإن كان المقصود بالبراءة الطولية التأمين من الحجية المشكوكة فالمفروض أن الحجية حكم ظاهري والحكم الظاهري لا يقبل المنجزية في نفسه، كي يؤّمن منه بالبراءة. إذ الحكم الظاهري بأيّ نحو فسّرناه إنما هو منجز للواقع لا أنه متنجز في نفسه، كي يكون مورداً للتأمين. إذ لا يحتمل الإدانة على مخالفته كي يؤّمن منه.

وإن كان المقصود التأمين من الروح وهي الإهتمام بالغرض اللزومي، أو بتعبير آخر: الإلزام بالاحتياط في المقام. فيقال بأن نفي الاهتمام التشريعي المولوي لا يثبت الرخصة المولوية. مثلاً في باب التجري من ذهب إلى أن التجري ليس محرّماً تحريماً مولوياً كالشيخ الأعظم (قده)، هل معنى أن التجري ليس محرما مولويا أنه مرخص فيه بل يبقى التجري أمراً قبيحاً عقلاً لابد من تركه، فعدم الإلزام المولوي لا يعني الرخصة، أو كما يقال في مقدمة الواجب مثلاً بناءاً على عدم وجوب المقدمة وجوباً شرعياً، فهل أن انتفاء الإلزام الشرعي بالمقدمة يعني الرخصة؟ وكذلك في الأحكام العقلية المتفرعة على الحكم الشرعي. مثلاً وجوب طاعة المولى في أحكامه، إذا لم يكن واجبا مولويا فهل يعني أنه مرخص فيه!.

إذن لا معنى ملازمة عقلاً بين انتفاء الاهتمام المولوي وثبوت الترخيص، فلو أردنا بأصل البراءة الطولية، أن نقول لا يوجد في المقام اهتمام مولوي بالغرض الذي تحدث عنه هذا الخبر فإن نفي الاهتمام المولوي لا يثبت الرخصة الشرعية بل هو اصل مثبت، وبالتالي فيرجع إلى ما يحكم به العقل، وحيث إن مبنى السيد ان العقل حاكم بشمول حق الطاعة حتى لاحتمال التكليف الواقعي فإذن مقتضى حكم العقل هنا هو الاحتياط.

فظهر من ذلك: أن بين القول بفعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل والقول بدوران فعلية الحكم الظاهري مدار الوصول توجد ثمرة، لكن هل الثمرة جريان البراءة الطولية أم لا؟ فنحن نقول: إن قلنا بأن الحكم الظاهري متقوم بالوصول فحجية الخبر هنا لم تصل، إذ لم يحرز كون الراوي ثقة، وحيث لم تصل الحجية جرى دليل البراءة. لأن الحكم الظاهري وهو الحجية متقوم بالوصول، فحيث لم يصل جرى دليل البراءة فيحصل التأمين من الحكم الواقعي، وإن قلنا ان الحكم الظاهري فعلي ولو لم يصل وحيث اننا لا نستطيع لا التمسك بدليل حجية خبر الثقة، ولا التمسك بدليل البراءة وقد نفينا البراءة الطولية إذن النتيجة هي الاحتياط في المقام. فهذه الثمرة بين المسلكين.

### الثمرة الثانية:

ما ذكره بعض الأعلام في (المحكم) من أنه لو فرضنا أن المكلف فحص عن دليل على الحكم الواقعي فلم يجد، كما لو فحص عن دليل على وجوب الجمعة فلم يجد، لكنه لم يفحص عن الحكم الظاهري، إذ أنه ملتفت إلى وجود خلاف بين المحدثين والأصوليين في أن الجاري في الشبهات الحكمية الإلزامية البراءة أم الاحتياط؟ ومع التفاته لذلك لم يفحص عما هو الحكم الظاهري في المقام، هل هو البراءة أم الاحتياط، فلا ريب أنه مستحق للإدانة وهذا كاشف عن أن للحكم الظاهري فعلية قبل وصوله، وإلا فهذا المكلف لا يستحق الإدانة على الحكم الواقعي لأنه فحص ولم يجد دليلاً عليه، وإنما يستحق الإدانة على تقصيره واهماله من جهة الحكم الظاهري، مما يعني أن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله.

ولكن يتأمّل في ذلك، بأن هنا حالتين:

الحالة الأولى: أن يفترض أن المكلف عمل بما يرى وصادف أن ما عمله مخالف للحكم الواقعي، فاستحقاق الإدانة حينئذٍ على مخالفة الواقع لا على مخالفة الحكم الظاهري الذي لم يحصله، والسر في ذلك: أن الحكم الواقعي وإن لم يقم دليل عليه إلا أنه متنجز في المقام، والوجه في تنجزه إما أدلة وجوب التعلم فإن مقتضى أدلة وجوب التعلم: تنجيز الحكم الواقعي المجهول، ما دام لم يجد مؤّمنا عليه. أو العلم الإجمالي بثبوت تكاليف واقعية، أو نفس احتمال التكليف، فإن موضوع المنجزية ليس هو احتمال التكليف قبل الفحص عن دليل على الحكم الواقعي، بل هو احتمال التكليف قبل الحصول على المؤمن، إذ إن السر في كون احتمال التكليف منجزا مساوقته لاحتمال الضرر، وحيث إن احتمال التكليف مساوق لاحتمال الضرر ودفع الضرر المحتمل لازم، كان الاحتمال منجزاً، وهذا الاحتمال قائم بالفعل ما لم يحصل على المؤمّن، إذن يستحق المكلف العقوبة على مخالفة الواقع لتنجزه عبر الاحتمال لا على مخالفة الحكم الظاهري.

الحالة الثانية: نفترض أنه صادف موافقته للحكم الواقعي، فلا موجب لاستحقاقه العقوبة إلا اذا قلنا بأن التجري موجب لاستحقاق العقوبة، ففي كلا الفرضين لا يوجد استحقاق للإدانة على الحكم الظاهري.

### الثمرة الثالثة:

ما ذكره في المحكم، من أن صحيحة زرارة الثانية في الفقرة الثالثة منها أجرت الاستصحاب مع عدم التفات المكلف، ففي الفقرة الثالثة قال: (فإن ظننت أنه قد أصابه، أي أصاب الثوب نجاسة. فنظرت فلم أر، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: لا، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشكك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً).

ومن الواضح في الفقرة أن الإمام (ع) عللّ صحة الصلاة بجريان الاستصحاب، فهل جرى الاستصحاب حال الصلاة أم بعد الصلاة؟ لا يمكن أن يكون الاستصحاب جارياً بلحاظ ما بعد الصلاة لأنه بعد الصلاة تيقن بالنجاسة، حيث قال: (ثم صليت فرأيت فيه). أي أنه بعد الصلاة تيقن أنه صلى مع النجاسة. فلا يمكن أن يجري الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة لأن اعادة الصلاة حينئذٍ نقض لليقين باليقين لا نقض اليقين بالشك مع ان الامام صحح الصلاة استناداً لعدم نقض اليقين بالشك، فهذا شاهد على نظر الصحيحة لإجراء الاستصحاب حال الصلاة لا بلحاظ حال ما بعد الصلاة، أي لأنك كنت حال الصلاة على يقين بالطهارة ولم تعلم بالخلاف فكان الاستصحاب جارياً في حقك وإن لم تلتفت إليه بل كنت غافلاً عن ذلك، فأنت صليت مع طهارة استصحابية وإن لم تصل مع طهارة واقعية، لانكشاف الصلاة مع النجاسة، والطهارة الاستصحابية كافية في تصحيح صلاتك. إما لإجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، وإما لأن الشرط حقيقة وواقعاً الجامع بين الطهارة الواقعية والظاهرية كما يراه صاحب الكفاية. فإجراء الإمام الاستصحاب حال الغفلة التامة حيث نظر قبل الصلاة في ثوبه فلم يجد نجاسة فصلى غير متلفت، شاهد على أن للحكم الظاهري وهو الاستصحاب فعلية وإن لم يصل للمكلف نتيجة عدم التفاته لليقين والشك.

وقد سبق هذا البحث في العام الماضي وذكرنا الخلاف بين الأعلام في مفاد هذه الفقرة. وأن هناك عدة اجوبة لدفع الاستدلال بالفقرة على جريان الاستصحاب.

### 081

ما زال الكلام في أن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله أم لا، وتنقيح المطلب يقتضي التفصيل في المقام، فهناك خمسة موارد للحكم الظاهري:

المورد الأول: في الشبهة الحكمية،

لأصل الحجية، كما لو فرضنا أن المكلف يشك في أصل حجية الشهرة، أو حجية خبر الثقة، فحينئذٍ في مثل هذا المورد لا ريب أن المرتكز العقلائي كما أفاد غير واحد ان للحجة فعلية مع غمض النظر عن وصولها، فإن حجية خبر الثقة مثلاً لها فعلية مع غمض النظر عن وصول الحكم للمكلف، إذ يكفي في ثبوتها انها مثبتة للواقع في نفسها وإن لم تكن منجزة أو معذرة، وإثباتها للواقع بمقتضى اماريتها وطريقها لا يتوقف على الوصول، فلأجل ذلك إذا شك المكلف في أصل الحجية فيمكنه التمسك بدليل البراءة باعتبار أن دليل البراءة عام نشك في تخصيصه بعدم قيام خبر ثقة، أو بعدم شهرة، ومقتضى أصالة العموم عدم التخصيص. ولازم ذلك عدم الحجية، أي ينعقد لمدلول دليل البراءة بلحاظ أنه أمارة مدلول إلتزامي وهو عدم حجية ما يُشك في حجيته. مضافاً لجريان استصحاب عدم الحجية، بل إن الشك في الحجية الجعلية مساوق للقطع بعدم الحجية الفعلية.

المورد الثاني: ما إذا عُلم بأصل الحجية، ولكن شُك في الصغرى، أي في قيام خبر ثقة على وجوب الجمعة بعد المفروغية عن حجية خبر الثقة.

ففي هذا المورد أيضاً لا ريب أن المرتكز العقلائي قائم على أتصاف الامارة ومنها خبر الثقة بالحجية ما دامت في معرض الوصول. فلا يتوقف اتصافها بالحجية على الوصول، إذ ليس ديدن المقنن إلى إيصال الامارات للمكلف، وإنما الديدن في مقام التقنين جعل الأمارات في مقام الوصول ووظيفة المكلف هو البحث عن ذلك، مما يعني وجود ارتكاز عقلائي على أن الإتصاف بالحجية منوط بمعرضية الوصول لا بالوصول. فمع الشك في وجود خبر ثقة لا يمكن التمسك بدليل البراءة ولا بدليل الاستصحاب، فإن جميع هذه الأدلة مقيّدة بعدم قيام حجة، فمع الشك في وجود الحجة يكون التمسك بعمومها تمسّكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

فلابد في تنقيح موضوع دليل البراءة من التمسك بالأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم قيام خبر ثقة. وفي هذا المورد لا خلاف بين المسلكين، أي من ذهب إلى أن للحجية وجوداً مع غمض النظر عن الوصول، قال لا يمكن التمسك بدليل البراءة مع الشك في وجود الحجة،

كذلك من قال :أن الحجية متقومة بالوصول أيضاً قال في المقام: لا يتمسك بدليل البراءة مع الشك في وجود خبر ثقة، حيث اعتبر أصحاب المسلك الثاني أن معرضية الوصول وصول، فما دام الخبر في معرض الوصول فهو واصل، فلا يتمسك بدليل البراءة لنفيه.

المورد الثالث: أن يُعلم بقيام خبر ثقة على الحكم الكلي، كوجوب الجمعة أو حرمة العصير. ولكن تواردت في المورد الحالتان بأن كان في زمن ثقة وفي آخر ليس كذلك. فلم يجر استصحاب الوثاقة إما لعدم المقتضي كما هو بعض المباني، أو للمعارضة باستصحاب عدم الوثاقة. والنتيجة: أنه لا يمكن تنقيح الموضوع، فهل تجري البراءة أم تجري البراءة الطولية كما ذهب السيد الصدر؟

فهنا قال اصحاب المبنى المشهور كسيدنا الخوئي من أن الحكم الظاهري ومنه حجية خبر الثقة متقوم بالوصول، قالوا في المقام حيث لا يمكن تنقيح حال الخبر لتعارض الاستصحابين فيه فهو لم يصل، فحيث لم يصل مقتضى إطلاق دليل البراءة نفي تنجز الحكم الواقعي المعبر عنه بالبراءة العرضية.[[60]](#footnote-60)

والسيد الصدر قال بأن الجاري في المقام البراءة الطولية، لأن دليل البراءة كأمارة مقيد بعدم قيام حجة ونحن نشك أن ما بين أيدنا حجة أم لا ولا نستطيع تنقيح حاله، فلا يمكن التمسك بدليل البراءة كأمارة، لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فنجري البراءة الطولي كأصل عملي في الحجية، أي بما أننا نشك في حجية هذا الخبر فنجري البراءة عن حجيته لا عن الواقع المجهول.

والصحيح ما ذهب إليه المشهور من التمسك بدليل البراءة العقلية، وإن قلنا بأن للحكم الظاهري فعلية مع غمض النظر عن وصوله. وبيان ذلك:

تارة بقصور المقتضي، وأخرى بوجود المانع.

أما الأول وهو قصور المقتضي، فإذا رجعنا إلى أصل دليل حجية خبر الثقة، هل له إطلاق لخبر ثقة لا يمكن العمل به؟ إذ المفروض توارد الحالتين فيه وعدم إمكان تنقيح وصفه أنه خبر ثقة فعلاً أم لا، فنقول: ان دليل الحجية إما المرتكز العقلائي أو الإطلاق، أما المرتكز العقلائي فهو لبي والقدر المتيقن منه حجية خبر الثقة يمكن العمل به وترتيب الأثر عليه فلا يحرز شموله لمثل هذا الخبر، أو الإطلاقات، وأوضحها: (العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فعني يؤديان) وظاهر سياق الخبر انه ناظر للخبر الواصل أو ما يمكن العمل به خصوصاً مع تذييله لهما (فاسمع لهما واطع) فإنه فرع الوصول وإمكان العمل. إذن فأصل دليل حجية خبر الثقة لا يشمل خبراً لا يمكن العمل به، والنتيجة أن المقيد لدليل البراءة منتف، باعتبار أن المقيد قيام حجة وهذا ليس بحجة لقصور المقتضي، فيتمسك بإطلاق دليل البراءة لنفي تنجز الواقع.

ولو ادعي أن المقتضي تام، فنتشبث بوجود المانع. وبيان ذلك:

أن المانع هو إطلاق دليل البراءة، فهل أن دليل البراءة مطلق لمحل الكلام أم لا؟ فنقول: نعم، مطلق، والشاهد على ذلك: ان المقيد لدليل البراءة ليس هو الحجة، بل الحجة في معرض الوصول، وهذا ليس في معرض الوصول، مع أنه بأيدينا ولكن حيث لا يمكن تنقيح حاله فليس بمعرض الوصول، اي لا فرق بحسب الارتكاز بين خبر لا يمكن الوصول اليه أبداً أو وصل ولكن لا يمكن تنقيح حاله. فالمقيد لدليل البراءة غير متحقق وبالتالي يتمسك بإطلاق دليل البراءة لمحل الكلام.

ولو فرضنا أنه لم يقبل أحد بذلك فيأتي ما ذكره السيد الصدر من التمسك باستصحاب عدم قيام خبر ثقة، بناءاً على أن موضوع الحجية عنوان بسيط لا مركب. فإننا إذا قلنا إن موضوع الحجية عقلاً قيام خبر ثقة، فنشك في المقام هل قام خبر ثقة بهذا الخبر أم لا، فنستصحب عدم قيام خبر ثقة، فننفي موضوع الحجية، وأما إذا قلنا إن موضوع الحجية مركب من جزئين: قيام خبر، وكون المخبر ثقة. فالجزء الأول حصل حيث قام خبر، والجزء الثاني لا يمكن لنا تنقيحه، لتوارد الحالتين، فاستصحاب عدم قيام خبر ثقة بنحو ليس التامة، لا يثبت مفاد ليس الناقصة وهو أن هذا ليس خبر ثقة، فلا يجري الاستصحاب بناءا على التركيب.

المورد الرابع: الشبهات الموضوعية. كما لو فرضنا أن المكلف شك في أنه مستطيع للحج أم لا، أو شك في أن الهلال طلع أم لا، أو شك في أن المال بلغ النصاب الزكوي أم لا، فهو شك في الموضوع لا شك في الحكم كما في الموارد السابقة. وهنا ندّعي أن للعقلاء بناءاً على المعذورية والبراءة، وهو ما يعبر عنه بالبراءة العقلائية، إلا في موارد:

الأول: فرض قوة الاحتمال، بأن يقوم منشا عقلائي يوجب قوة احتمال حصول الموضوع، كالاستطاعة والهلال كما لو فرضنا شياع دعوى رؤية الهلال فكان منشئا عقلائيا لقوة احتمال تحقق الموضوع، فهنا لا مجال لمعذورية المكلف وإجراءه البراءة ما لم يفحص.

الثاني: أهمية المحتمل. كما لو فرضنا أن المرأة شكت هل تولد جنين في رحمها أم لا؟ فلا مجال لها بأن تستصحب عدم التولد وتستعمل دواء منع الحمل أو تجري البراءة عن منع الحمل، فإنه وإن لم يكن الاحتمال قويا الا ان المحتمل مهم وهو وجود نفس محترمة، أي منذ انعقاد النطفة فهو إنسان محتمل النفس. فمع أهمية المحتمل لا يراه العقلاء معذوراً في اجراء البراءة ما لم يقم بالفحص.

الثالث: أن تكون هناك خصوصية في الحكم، كما لو كان الحكم من الأحكام المهمة التي تُعد من مباني الإسلام مثل وجوب الحج، فإن ظاهر التعبير عن الحج بأنه من شرائع ومباني الاسلام أو من تركه فليمت يهوديا أو نصرانياً، أن مثل هذا الواجب لا يفرّط المولى في ملاكه، وبالتالي ينعقد لنفس دليل وجوب الحج مدلول التزامي في عدم جريان الأصل عند الشك في تحقق موضوعه وهو الاستطاعة. فمقتضى الدليل الدال على أهميته انعقاد مدلول التزامي وهو ضرورة التحفظ على غرضه وملاكه، بحيث لو شك في تحقق موضوعه وكان إجراء الأصل كأصالة عدم الاستطاعة معرضية توفيت غرضه اللزومي فليس المكلف معذوراً في ذلك.

الرابع: أن تكون للحكم خصوصية بلحاظ موضوعه لا بلحاظ ملاكه، نظير ما لو افترضنا أن موضوع هذا الحكم مما لا يمكن عادة معرفته إلا بالفحص، فلو فرضنا أن وجوب الزكاة في الأنعام الثلاثة أو النقدين سنخ حكم لا يمكن عادة تحديد موضوعه إلا بالفحص، فهنا ينعقد لنفس دليل الحكم مدلول التزامي وهو لزوم الفحص عند الشك في الموضوع إذ موضوعه عادة لا يعلم إلا بالفحص. ففي هذه الموارد لم يقم بناء من العقلاء على المعذورية وإجراء البراءة، أي أن للحكم الظاهري اللزومي فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

### 082

ذكرنا فيما سبق، أن الحكم الظاهري وإن كان فعلياً بالوصول إلا أن هناك بناءاً عقلائياً على المعذورية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص والوصول، وأن هذه المعذورية ليست مطلقة في سائر الموارد خلافاً لما ذكره سيدنا (قده) من شمول البراءة العقلية والشرعية وجميع الشبهات الموضوعية قبل الفحص.

وذكرنا أن من الموارد التي يتوقف العقلاء عن المعذورية فيها مورد قوة الاحتمال، وأهمية المحتمل. ووصل الكلام إلى:

**المورد الثالث:** وهو ما إذا كان ملاك الحكم بحسب ما يستفاد من سياق الأدلة مما لا يفرّط فيه بمجرد الشك، أو كان موضوع الحكم سنخ موضوع لا يحرز إلا بالفحص عادة.

**فإن قلت**: في هذين الموردين وهما ما إذا كان الدليل ظاهراً في أن ملاكه بنحو من الأهمية بحيث ينعقد للدليل مدلول إلتزامي في التحفظ عليه حتى في فرض الشك، كما في أدلة وجوب الحج الظاهرة في كونه من مباني الإسلام. أو كان الدليل المرتكز على موضوع لا يُعرف إلا بالفحص عادة ظاهراً في أنه يلزم المكلف بالفحص لتنقيح فعلية الحكم. ففي هذين الموردين عدم جريان البراءة لأجل وجود دليل، حيث دل الدليل على أن ملاكه مما يتحفظ عليه حتى في فرض الشك، ودلّ الدليل على عدم معذورية المكلف في مورد لا يُعلم الموضوع إلا بالفحص، فمع دلالة الدليل فقط قامت أمارة مانعة من جريان الأصل العملي، وهذا خارج عن محل البحث. فإن محل البحث في جريان البراءة العقلية أو العقلائية أو الشرعية في الشبهات الموضوعية ما لم تقم أمارة وإلا فمع قيام أمارة فليس محلاً للبحث.

فهذا نظير ما قامت عليه بعض الأدلة من جعل علامة لمعرفة الموضوع، نظير ما إذا ابتليت المرأة بالاستحاضة، فحيث إن للاستحاضة أقساماً ولكل قسم حكم، وأن الشارع وضع علامة لتمييز كل قسم من الأقسام، ففي مثل هذا المورد لا يمكن للمرأة أن تجري الأصل العملي عند الشك، فلو شكت في انتقال الاستحاضة من صغرى لوسطى أو من وسطى لكبرى فليس لها أن تجري الاصل العملي وهو الاستصحاب وتبني على الطهارة من الدرجة المحتملة، والسر في ذلك ظهور نفس أدلة أحكام الاستحاضة التي تكفلت بجعل علامة لكل مرتبة منها في أنه ليس للمرأة أن تجري الأصل بل لابد من اتباع العلامة، فحيث قام دليل هنا فلا محل لجريان البراءة أو الاستصحاب. وإنما محل الكلام في جريان الاستصحاب فرع عدم الدليل وعدم الأمارة.

**قلنا**: نحن إنما ندعي عدم جريان البراءة العقلائية في مورد استفادة أهمية الملاك، أو في مورد كون موضوع الحكم مما لا يُعرف عادة إلا بالفحص لا من جهة قيام الدليل على ذلك، بل من جهة أن العقلاء لا يرون معذورية في هذه الموارد، فحتى لو لم يوجد دليل أي حتى لو لم ينعقد مدلول التزامي على لزوم التحفظ على الملاك أو على عدم إجراء الأصل مع الشك في الموضوع، فمع ذلك نقول إن المرتكز العقلائي يتوقف في هذه الموارد في المعذورية، نظراً لما استفيد من أهمية الملاك، أو لكون الموضوع مما لا يحرز إلا بالفحص عادة.

**المورد الرابع**: أن يكون الموضوع المشكوك فيه أو متعلق الحكم المشكوك فيه مما يعتمد على الفحص نوعاً أو شخصاً. مثلاً: ما ذكر في باب المقادير من أن وجوب القصر منوط بمقدار وهو قطع المسافة، وأن الاعتصام منوط بمقدار وهو الكر، وأن وجوب الزكاة منوط بمقدار وهو بلوغ النصاب، ونحو ذلك.

فإن المقادير نوعاً لا تعرف إلا بالفحص، كذلك لو فرضنا أن شخص المكلف بنى أموره على الفحص والتقييد، أي لو فرضنا أن شخص المكلف مما تعارف لديه تسجيل ديونه وحساباته، بحيث لا يعرف موضوعها إلا بالرجوع إلى حساباتها وتقديراته، فهنا في مثل هذين الفرضين وهو ما كان الموضوع نوعاً من المقادير بحيث لا يعرف إلا بالفحص أو ما كان الموضوع شخصا مما يعتمد على الفحص لا يرى العقلاء للمكلف معذورية في الاقتحام اعتمادا على الاستصحاب او اصالة البراءة دون قيامه على الفحص.

**المورد الخامس**: موارد الشك في القدرة، إذا كانت القدرة دخيلة في فعلية الملاك، لا في أصل الاتصاف.

بيان ذلك: أن القدرة الدخيلة في الحكم حيث إن فعلية الحكم مشروطة بفعلية القدرة، تارة تكون القدرة دخيلة في الملاك، بمعنى أن لا ملاك إلا في فرض القدرة، كما في الصوم، فإنه لا ملاك يقتضي وجوب الصوم إلا في فرض القدرة عليه فالقدرة دخيلة في اصل الاتصاف بالملاك، وتارة تكون القدرة دخيلة في الفعلية لا في اصل الاتصاف كما في القدرة على الصلاة او دفن الميت، فإن الصلاة ذات ملاك على كل حال سواء كان قادرا او عاجزا، كما ان دفن الميت المسلم ذو ملاك سواء كان المكلف قادرا او عاجز، غاية الامر ان القدرة دخيلة في فعلية العمل لا في اصل الاتصاف بالملاك، فاذا شك المكلف في القدرة فإن كانت القدرة من النحو الأول، فهو مجرى للبراءة، لأنه شك في اصل وجود ملاك في المقام، بلا حاجة للفحص، وأما اذا شك المكلف في القدرة بالنحو الثاني، فهو يحرز أن في دفن الميت ملاكاً لكنه يشك هل هو قادر على الدفن أم لا، ففي مثل هذا المورد لا يرى العقلاء معذورية للمكلف ما لم يقم بالفحص وتجريب قدرته، فلو أجرى الاصل كأصالة البراءة ولم يقم بالموضوع لم يكن معذوراً لديهم تحفظا على الملاك المحرز.

**المورد السادس**: ما إذا كان الفحص لا يتوقف على مؤنة نوعاً أو شخصاً. مثلاً: معرفة طلوع الفجر، مما لا يتوقف على مؤنة نوعاً، فإن مجرد النظر للأفق كافٍ في معرفة الفجر الصادق مما لا حاجة إلى بذل جهد ومؤنة في الفحص، كما أن المكلف لو فرضنا أنه حاد النظر وقادر على معرفة طلوع الهلال بمجرد أن يرفع رأسه بلا حاجة لمؤنة أخرى، فهذا الفحص يسير لا يحتاج إلى مؤنة بالنسبة إلى شخص المكلف، ففي هذين الفرضين أي ما كان الفحص يسيراً نوعاً أو شخصاً، ايضاً لا يرى العقلاء معذورية في استصحاب عدم طلوع الفجر مع إمكان معرفته بأدنى نظر او استصحاب عدم طلوع الهلال مع عدم إمكان معرفته بأدنى نظر. لا لأن الفحص لا يصدق على الفحص اليسير، كي يناقش في ذلك بما في كلمات سيدنا (قده) من أن الفحص لم يؤخذ في لسان الأدلة، وإنما أخذ في لسان الأدلة عدم العلم (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) فلا يهمنا صدق الفحص أو عدمه، فالمكلف على اية حال ممن لا يعلم، لذلك سيدنا يجري البراءة في هذه البراءة. بأن المكلف يطأطأ رأسه ويأكل بحجة عدم دخول الشهر أو عدم دخول الليل، فليس النكتة هي عدم صدق الفحص كي يدور الأمر مداره. إنما النكتة وجوه:

**الوجه الاول**: ظاهر مناسبة الحكم للموضوع في مثل حديث الرفع (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن الامتنان على المكلف برفع ما لا يعلم في فرض أن العلم مما يحتاج الى تحصيل مقدمات وإلا إذا كان تحصيل العلم مما لا يتوقف على شيء فلا يحرز أنه مورد للامتنان.

**الوجه الثاني**: أن ظاهر عنوان ما لا يعلم في الجهل المستقر لا في الجهل الزائل بأدنى عمل فان الدليل منصرف عنه. أو أنه يقال في مثل هذه الموارد كما ذهب إليه السيد الشهيد (قده) من أنه في الموارد التي يكون الفحص يسيراً جداً يُعدّ إجراء الأصل تهربّاً من التكليف بنظر المرتكز المتشرعي، وبما أنه يعد بنظر المرتكز المتشرعي تهربّاً من التكليف كان الدليل (دليل الترخيص) منصرفاً عنه. أو فقل: ان البراءة حكم ظاهري والحكم الظاهري مورده التزاحم الحفظي، أي بين الغرض اللزومي والغرض الترخيصي، والمقام في التزاحم الحفظي المرتكز العقلائي والمرتكز العقلائي في المقام لا يرى تزاحماً حفظياً بين غرض لزومي وغرض ترخيصي باختيار المكلف ان يصنعه وذلك بأن يطأطأ رأسه فلا ينظر على تحقق موضوع التكليف. فالنتيجة: أن البراءة العقلائية في هذه الموارد الستة ليست جارية، وبما أن البراءة العقلائية غير جارية فدليل البراءة الشرعية المحفوف بالبراءة العقلائية لا يحرز إطلاقه لغير موارد البراءة العقلائية. وإن كان حديث الرفع تأسيسياً وارداً مورد الامتنان إلا أن احتفافه بالبراءة العقلائية الضيقة مانع من إحراز إطلاقه.

**فتحصّل:** أن الحكم الظاهري وإن كان فعليا قبل الوصول، لكن قام بناء عقلائي على المعذورية منه في الشبهات الموضوعية حتى قبل الفحص إلا في هذه الموارد الستة فإنه لا يرى معذورية فيها حتى بعد الفحص. بحيث لو أن المكلف أحرز أن لا توجد أمارة، أي شك في الموضوع وهو يدري أن لا أمارة عليه بحيث لو فحص عنها لوصل إليها، مع ذلك في هذه الموارد الستة لا يرى العقلاء المكلف معذوراً وإن أحرز أن لا أمارة إذ يكفي في وصوله إلى الحكم الفحص الحسي الوجداني القائم عليه وإن لم تكن هناك أمارة مثبتة للموضوع.

هذا تمام الكلام في الحكم الظاهري في الشبهات الحكمية، وقد بينا أن الحكم الظاهري في الشبهات الحكمية تارة من حيث الشك في الحجية وتارة من حيث الشك في المصداق أن هذا خبر ثقة ام لا مع توارد الحالتين. وتارة في الشبهة الموضوعية.

بقي الكلام فيما لو كان الحكم الظاهري مستفاداً من الأصل العملي لا من الأمارة، فهل الحكم الظاهري في موارد الاصل العملي كالاستصحاب وقاعدة التجاوز والفراغ و اصالة الطهارة والحل مما له فعلية عند الوصول كما فصلنا في الأمارة؟ أم يفصل بينه وبين الاصول المحرز وغيرها. هذا ما يأتي عنه الكلام.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 083

ذكرنا فيما سبق، أن الحكم الظاهري تارة يكون عبر الأمارة، وتارة يكون عبر الأصل العملي. فإن كان الحكم الظاهري ضمن الأمارة، فهو تارة يكون في الشبهة الحكمية، وأخرى في الشبهة الموضوعية. فإن كانت الشبهة حكمية: كما في فرض قيام خبر على وجوب الجمعة، وقد اخترنا هناك بأن الحكم الظاهري وهو حجية خبر الثقة، فعلي ما دام خبر الثقة في معرض الوصول، وإن كان السيد الصدر (قده) قد ذهب إلى أن حجية خبر الثقة بل الحكم الظاهري مطلقاً فعلي وإن لم يكن في معرض الوصول، ولكننا أخترنا أن الحكم الظاهري عبر خبر الثقة الذي هو عبارة عن حجية خبر الثقة متقوم بكون خبر الثقة في معرض الوصول، إذ لا وجه لدى المرتكز العقلائي باعتبار العلمية أو الطريقية لخبر الثقة مع عدم إمكان ترتيب الاثر عليه لعدم كونه في معرض الوصول.

وفي هذا الاختيار وافقنا المشهور القائلين بعدم جريان البراءة قبل الفحص ما دام يحتمل وجود خبر في معرض الوصول، وإن اختلفنا في النكتة، فالمشهور ومنهم سيدنا الخوئي (قده)، يرون أن الحجية متقومة بالوصول، غاية ما في الباب في خصوص الأمارة، حيث إن ديدن المشرع قام على وضع الأمارات في مضان الوصول ولم يجر ديدنه على ايصال الامارة لكل شخص كان هذا الديدن بمثابة القرينة المتصلة بأدلة البراءة الموجبة لانصراف أدلة البراءة عن فرض احتمال خبر في معرض الوصول. بينما النكتة التي ذكرناها هي أن المرتكز العقلائي مع غمض النظر عن ديدن المشرع يرى أن خبر الثقة متصف بالحجية وإن لم يصل ما دام في معرض الوصول، والشاهد على ذلك هو نفس سعي العرف لتحصيل الأمارة، فإن سعي العرف لتحصيل الأمارة في مورد احتمال الأمارة هو بنفسه شاهد على أنهم يرون للأمارة حجية في رتبة سابقة على سعيهم، وأنه لولا رؤيتهم أنها حجة في نفسها لما كان السعي عنها لتحصيل الحكم الواقعي.

وأما في الشبهة الموضوعية: فقد ذكرنا بأن الحكم الظاهري وإن كان فعليا قبل الوصول إلا أن هناك براءة عقلائية في الشبهات الموضوعية قبل الفحص فضلاً عما بعد الفحص عن وجود أمارة، إلا في مورد قوة الاحتمال أو أهمية المحتمل، أو خصوصية في الحكم تقتضي الفحص عن الموضوع، أو خصوصية في الموضوع تقتضي الفحص عنه نوعا أو شخصا أو خصوصية في الفحص نوعا أو شخصاً. هذا كله في الحكم الظاهري المتقوم بالأمارة.

وأمّا الحكم الظاهري ضمن الأصل العملي:

فتارة ننظر إلى المرتكز العقلائي، وأخرى ننظر إلى دليل الأصل العملي (الدليل اللفظي)، فإذا نظرنا إلى المرتكز العقلائي مع غمض النظر عن الدليل اللفظي في الأصل العملي فيفصل حينئذٍ بين الأصل المحرز والأصل العملي الصرف. فبالنسبة للأصل المحرز: كقاعدة الفراغ، والتجاوز، والاستصحاب على بعض المباني، فيقال إن شأنها شأن الأمارات والطرق، بمعنى أن حجيتها فعلية قبل الوصول، والشاهد على ذلك: أن أثرها لا ينحصر في التنجيز والتعذير، كي تكون متقومة بالوصول، بل يتصور لها أثر مع غمض النظر عن التنجيز والتعذير وهو نفس الأثر للأمارة، أي إحرازها وإثباتها للواقع. مثلاً: لو فرضنا أن الفقيه بنى على أن قاعدة الفراغ لا تجري، أو قاعدة التجاوز لا تجري عند عدم الدخول في الغير المترتب شرعاً.

مثلاً من شك في الركوع وهو في الهوي إلى السجود ولم يصل إلى السجود، والفقيه يرى أن هنا حيث لم يتلبس بالجزء المترتب شرعاً وهو السجود فلا مجرى لقاعدة التجاوز، بل مقتضى الاستصحاب هو الرجوع إلى الركوع، ويترتب على فتوى الفقيه بذلك بطلان الصلاة بما لم يرجع، ويترتب على بطلان الصلاة بالنسبة للغافل أو الجاهل وجوب قضاء الصلاة عنه على وليّه بعد موته.

كما أنه لو شك في الطواف أو ركعتي الطواف وهو في مشيه إلى السعي، لم تجر قاعدة التجاوز لعدم التلبس بالجزء المترتب وهو السعي، ومقتضى ذلك أنه لو سعى وقصّر إلى أن خرج وقت ذي الحجة فإن حجة باطل ومقتضى بطلانه ثبوته دينا في تركة الميت بعد وفاته.

فلو فرضنا أن الفقيه بنى على ذلك (على عدم جريان قاعدة التجاوز) ثم انكشف له أن قاعدة التجاوز تشمل بمقتضى إطلاق أدلتها للغير العرفي ولو لم يكن غيراً شرعياً مترتباً، فإذا انكشف له ذلك فمعناه أن قاعدة التجاوز أثبتت وجود المركب في ظرفها، وإن كان ذلك لم يصل للفقيه حينه، بمقتضى صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله (سألته عن الرجل يشك في الركوع بعد ما هوى إلى السجود؟ قال: بلى قد ركع). فإن قاعدة التجاوز تثبت الواقع في ظرف جريانها مع غمض النظر عن التعذير الذي يتوقف على الوصول.

إذن بناءاً على أن الأصل المحرز فيه حيثية إثبات الواقع، فلا تتوقف فعليته على الوصول، بخلاف ما لو قلنا إن الأصل المحرز كالأصل العملي الصرف.

وأما إذا كان الحكم الظاهري ضمن الأصل العملي الصرف: كأصالة الاحتياط شرعا وأصالة البراءة واصالة الطهارة واصالة الحل. فحينئذٍ يرى بحسب المرتكز العقلائي أنهما متقوما بالوصول، إذ المفروض أن الأصل العملي الصرف لا غرض لجعله إلا التنجيز أو التعذير حيث لا مثبتية له في الواقع فاذا لم يكن له غرض الا التنجيز والتعذير والتنجيز والتعذير فرع الوصول إذن لا وجه لفعليته لدى المرتكز العقلائي مع عدم الوصول.

وبناءاً على ذلك لو شك الفقيه هل يجب الاحتياط في اللحوم وجوباً طريقياً كما ذهب لذلك صاحب الحدائق؟ فإذا افترضنا أن شك في أن هذا السمك له فلس أم لا، أو أن هذا النوع من الطريق له صيصة أو حوصلة أو ان صفيفه أكثر من دفيفه أم لا. وشك في ذلك ، فهل أن الشارع في خصوص اللحوم أوجب الاحتياط وجوباً طريقياً أم لا؟ فهو يشك في حكم ظاهري. فبناءاً على أن للحكم الظاهري فعلية قبل الوصول كما هو مسلك السيد الصدر مطلقاً في الاحكام الظاهرية، إذن فالشك في وجوب الاحتياط مجرى للبراءة، أي يجري البراءة في الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط وجوبا طريقيا فان مرجع وجوب الاحتياط لديه الى الاهتمام بالغرض اللزومي الواقعي، فمعنى جريان البراءة عن وجوب الاحتياط نفي الاهتمام بالغرض اللزومي الواقعي.

أما إذا قلنا بأن فعلية وجوب الاحتياط بوصوله، فالشك في الفعلية مساوق للقطع بعدمها، لأن الشك يعني عدم الوصول، كما قيل بأن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمه، فلا معنى لجريان البراءة عنه، مع غمض النظر عن اشكالنا السابق عن جريان البراءة عن الحكم الظاهري بل تجري البراءة بلحاظ الحكم الواقعي، حيث يشك هل أن هذا الحكم حرام واقعا أم لا، فيجري البراءة عن نفس الحكم الواقعي.

وكذلك الأمر بالنسبة للبراءة، فإنها لا غرض في جعلها لدى المرتكز العقلائي إلا التعذير، وبما أن التعذير متقوم بالوصول ففعليتها بالوصول، فلو شك الفقيه هل أن البراءة لها جعل في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما هو محل البحث؟ فلو دار أمر الصلاة بين عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءا فهل هناك براءة في هذا المورد أم لا؟ فإن قلنا بأن فعلية الحكم الظاهري بوصوله فالشك في البراءة مساوق للقطع بعدمها فعلاً، وبالتالي لا معنى لاستصحاب عدم جعل البراءة في هذا المورد، لأننا نقطع بعدم فعليتها. بل يكون المورد مجرى للاشتغال، بخلاف ما لو قلنا إن للحكم الظاهري وهو البراءة فعلية مع غمض النظر عن وصوله، فالشك في مجعولية البراءة مجرى لاستصحاب عدم الجعل. هذا كله بالنظر للمرتكز العقلائي.

وأما إذا نظرنا للأدلة، بأن قلنا إن الأصول أحكام تعبدية ولا مدرك لها إلا الأدلة اللفظية. فإن مقتضى إطلاق أدلتها اللفظية فعليتها قبل الوصول إذ يكفي في أثر الإطلاق الأثر التعليقي، وهو أن أصالة الاحتياط فعلية من حين جعلها لأنها لو وصلت لنجزّت، كما يكفي في فعلية البراءة أنها لو وصلت لعذّرت، فيقال: مقتضى إطلاق أدلة أصالة الاحتياط وأدلة أصالة البراءة فعليتهما قبل الوصول ما دام لهذا الإطلاق مصحح وهو الأثر التعليقي.

نعم، لو كان لها حقيقة عقلائية وكانت حقيقتها العقلائية متقومةً بالوصول، لكان الإطلاق منزّلاً على ما هو المتبادر منه لدى المرتكز العقلائي وهو أن حقيقتها بالوصول فلا ينعقد إطلاق لما قبل الوصول.

هذا تمام الكلام في مبحث أن الحكم الظاهري متقوم بالوصول أم له فعلية مع غمض النظر عن الوصول.

ويأتي الكلام في بعض آثار المبحث ومنها ربط جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري بهذا البحث.

### 084

### **ثمرات الفرق بين فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل وفعليته بالوصول.**

**الثمرة الأولى:** ما إذا فرض أن الفقيه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. مثلاً إذا تنجس الماء بتغيره بالنجاسة ثم زال تغير من قبل نفسه، ولأن الفقيه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية لم يجر استصحاب النجاسة. وإنما أجرى قاعدة الطهارة، بلحاظ أن دليل القاعدة مخصص بما إذا لم يجر استصحاب في مورده، والمفروض أن الفقيه يشك في أن الاستصحاب هنا يجري او لا، فلأجل ذلك يتمسك بدليل قاعدة الطهارة فيجري القاعدة في المورد، ونتيجة جريان قاعدة الطهارة في هذا الماء أن الوضوء به صحيح وأن الطواف به صحيح وأن الصلاة المترتبة عليه ونحو ذلك.

ثم أن الفقيه عدل عن رأيه ورأى أن الاستصحاب جار في الشبهات الحكمية، ففي مثل هذا الفرض هل ينكشف أن الفقيه أخطأ في إجراء قاعدة الطهارة في هذا المورد، وأن الجاري بالفعل كان هو الاستصحاب؟ أم لا يتصور الخطأ في هذا المورد؟

فإن قلنا بأن الحكم الظاهري فعليته بالوصول لا مطلقاً، إذن فجريان الاستصحاب هنا لم يصل للفقيه، لأنه لم يكن يرى حجيته، فحيث لم يصل للفقيه إذن لم يكن الاستصحاب فعلياً في مورده بل كان الفعلي ما وصل وهو قاعدة الطهارة، وبالتالي فلا يتصور انكشاف خطأ في المقام، إذ الاستصحاب الذي لم يكن يراه لم يكن فعليا لعدم وصوله وما كان فعليا هو قاعدة الطهارة فلأجل ذلك انقلب الواقع من فعلي إلى فعلي آخر لا أنه انكشف له الخطأ.

وبناءاً على ذلك فمن يرى أن قاعدة الطهارة كالمحقق الآخوند، مصداق للشرط الواقعي لأن الشرط الواقعي بنظره الجامع بين الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية، فهذا المكلف واجد للشرط واقعا وصلاته صحيحة واقعاً. كما أن من يرى إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فيقول بأن من كان أصالة الطهارة فعلية في حقه فلا يجب عليه الإعادة لإجزاء الظاهر عن الواقع. أما على مسلك من يرى أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل، معناه أن الفعلي في حق هذا الفقيه كان هو الاستصحاب، لا قاعدة الطهارة، بل انكشف له الخطأ وأن قاعدة الطهارة لم تكن جاريةً في المقام، فبما أنه انكشف له ذلك إذن فلا يتحقق الشرط الواقعي بهذه الطهارة على مبنى الآخوند، ولا يأتي فيها حديث الإجزاء الظاهر عن الواقع، فإن كليهما فرع أن قاعدة الطهارة كانت حجة في ظرفها ولكن انكشف عدم ذلك، فمقتضى ذلك هو عدم صحة وضوءه وصلاته وطوافه، بل ونجاسة ما لاقى هذا الماء المتنجس بالاستصحاب.

**الثمرة الثانية:** في فرض فتوى الفقيه للعامي على ضوء خبر الثقة أو الاستصحاب، حيث اثيرت هذه المشكلة في باب الاجتهاد والتقليد كما أثيرت في أول مباحث حجية القطع، وهي: إذا أراد الفقيه أن يفتي العامي، مثلا ً قام خبر ثقة على وجوب الجمعة في عصر الغيبة أو أن وجوب الجمعة ثبت في عصر الحضور ويشك في بقاءه في عصر الغيبة فاستصحب الفقيه وجوبه، فهنا كيف يفتي الفقيه؟ هل يفتي العامي بالحكم الواقعي؟ أم يفتيه بالحكم الظاهري؟ فإن كان المنظور الإفتاء بالحكم الواقعي فالفقيه لا يعلم بالحكم الواقعي، والفتوى بغير علم غير حجة، إذ المفروض أن الفقيه لا علم له بالواقع وإنما قام خبر ثقة عليه أو استصحاب،

وإن كان المنظور الإفتاء بالحكم الظاهري، فليس الحكم الظاهري إلا الحجية اذ لا يوجد شيء آخر، أي ان الحكم الظاهري بالفعل حجية خبر الثقة او ان الحكم الظاهري بالفعل حجية الاستصحاب، فلو أراد الفقيه أن يفتي العامي بأن خبر الثقة حجة هنا، فالحجية فرع الوصول والفحص عن عدم المعارض وعدم المخصص وكلاهما غير متحقق عند العامي. إذ لم يصله خبر الثقة ولا الاستصحاب لأنه في غفلة عن ذلك وهو غير قادر عن الفحص عن المعارض والمخصص. إذن من وصله الخبر وفحص عن المخصص والمعارض هو الفقيه لكن ليس للخبر أو الاستصحاب أثر في حقه،

ومن كان له أثر في حقه وهو العامي ما تحقق عنده الشرط لا الوصول ولا الفحص عن المعارض والمخصص. ويقوى الإشكال فيما إذا كانت الفتوى بحكم فيما لا يبتلي به الفقيه اصلا كأحكام النساء، فلو فرضنا أن الفقيه يريد أن يفتي المرأة انه اذا انقطع دم الحيض ولم تغتسل به فيحرم وطئها ويحرم عليها التمكين استصحاباً على بقاء الحكم، فيقال من له أثر عملي بهذا الاستصحاب وهي المرأة لم يصل اليها الاستصحاب ولم يتحقق عنده شرط وهو الفحص عن الامارة المعارضة، ومن وصله الاستصحاب وكان قادرا عن الفحص عن الامارة ليس للاستصحاب اثر عملي في حقه. فما هو الجواب عن هذه المشكلة في باب الإفتاء؟ فهنا ذهب الأعلام على ثلاث اتجاهات:

**الاتجاه الأول:** الفتوى على الحكم الواقعي يفتي الفقيه بوجوب الجمعة بقيام خبر الثقة او الاستصحاب.

والوجه في ذلك :اما ان المراد بقوله (ع): (من أفتى الزمان بغير علم لعنته ملائكة الزمان وملائكة الأرض)، والمراد بغير العلم ما ليس حجة لا خصوص العلم الوجداني أو الأمارة، فإذا كان المراد بالعلم الحجة فلا إشكال أن خبر الثقة حجة والاستصحاب حجة، ففتواه بالحكم الواقعي فتوى عن حجة. أو يقال إن العلم وإن كان لا يراد به مطلق الحجة لكن الأمارة كخبر الثقة علم تعبداً، أو أن الاستصحاب علم تعبداً، فما دلّ على علمية خبر الثقة أو الاستصحاب نتيجته قيام خبر الثقة والاستصحاب مقام العلم الوجداني فيفتي على طبقه بالحكم الواقعي.

**الاتجاه الثاني**: الفتوى بالحكم الظاهري، والمقصود بذلك: أن الفقيه إما أن يفتي على سبيل النيابة أو نحو الفتوى الطولية. بيان ذلك: فقد ذكر المحقق الاصفهاني (قده) أن ما دلّ على مشروعية التقليد أي ما كان مدركاً لنفوذ فتوى الفقيه في حق العامي دلّ على نيابة الفقيه عن العامي بالمدلول الإلتزامي، سواء كان المدرك الإرتكاز المتشرعي أم كان المدرك الأدلة اللفظية، فإن لازم هذه الأدلة أن الفقيه نائب عن العامي في الفحص عن المعارض والمخصص وتنقيح الخبر سنداً ودلالة، إذن فبما أن الفقيه نائب عنه فوصول الخبر له وصول للعامي، وفحصه فحص من العامي، فشرط الحكم الظاهري تحقق للعامي بنيابة الفقيه. أو أن الفقيه يقوم بالفتوى على نحو الطولية. بأن يفتي العامي أولاً ويقول له: قام لدينا خبر ثقة على وجوب الجمعة، وقد فحصنا عن معارض أو مخصص فلم نجد، فإذا أفتى بذلك كان إخباره عن قيام خبر الثقة والفحص عن المعارض والمخصص محققا للموضوع وهو أنه وصل للعامي خبر الثقة ووصل إليه عدم المعارض والمخصص بالفحص، وقول الخبير حجة في ذلك. ثم يفتيه في طول ذلك. بما أنه وصل اليك الموضوع إذن فالخبر ومفاده حجة في حقك لتحقق موضوع الحجية بالنسبة إليه. وكذا الامر في الاستصحاب.

**الاتجاه الثالث:** ما ذكره السيد الصدر (قده) وأشار اليه بعض الاعلام في (المحكم) من أن الفتوى في المقام يمكن تخريجها على ما بحثنا من فيه من فعلية الحكم الظاهري وإن لم يصل. فبإمكان الفقيه أن يفتي بالحكم الظاهري لأنه فعلي في حق العامي وإن لم يصل، ففعلية حجية خبر الثقة ليست منوطة بالوصول، فهي فعلية في حق العامي وإن لم يصل، كما أن الشرط في حجية الخبر ليس هو الفحص كي يقال بأن العامي غير قادر على الفحص، بل الشرط في الحجية عدم المعارضة وعدم المخصص واقعاً، لا الفحص عنهما، والمفروض أن هذا الخبر ليس له معارض ولا مخصص واقعاً، فتنقح موضوع الحجية وشرطها بالنسبة للعامي وإن لم يصله شيء بل كان غافلاً بالمرة، لذلك للفقيه أن يفتي بالحكم الظاهري بناء على أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل.

**الثمرة الثالثة:** ما ذكره في المحكم، من أن الفقرة الثالثة من الصحيحة الثانية لزرارة دلّت على جريان الاستصحاب حتى في فرض الغفلة، حيث ذكر فيها (فإن ظننتُ أنه قد أصابه فنظرت فلم أر شيئاً ثم صلّيت فرأيته فيه؟ قال: لا، لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً) والمفروض ان الاستصحاب لا يجري بلحاظ ما بعد الصلاة، لأنه بعد الصلاة حصل له يقين بالنجاسة، فليس المورد من نقض اليقين بالشك بل من نقض اليقين باليقين. إذن منظور الإمام جريان الاستصحاب حال الصلاة لا حال ما بعد الصلاة، والمفروض أن المكلف حال الصلاة كان غافلاً بالمرة لأنه تيقن بعدم نجاسة ثوبه بعد الفحص وصلى متيقناً بالطهارة، فلم يكن لديه شك في البقاء كي يكون موضوعاً فعلياً للاستصحاب مع ذلك الامام اجرى الاستصحاب في حقه، فهذا شاهد على أن فعلية الاستصحاب ليست منوطة بالالتفات إلى اليقين والشك في البقاء.

**ويلاحظ على ذلك[[61]](#footnote-61):** بأن الإشكال مر بالاستدلال بهذه الفقرة على حجية الاستصحاب، والسر في ذلك أن الفقرة مبتلاة بمحذور عدم تطابق المعلل بالتعليل، وهذا المحذور موهن لحجية ظهورها في جريان الاستصحاب، والسر في ذلك هو عدم وجوب اعادة الصلاة، وأن العلة جريان الاستصحاب، مع أن جريان الاستصحاب ليس هو العلة لأنه إما أن نبني كما هو المعروف ودلت عليه النصوص أن الصلاة في النجاسة المجهولة صحيحة واقعاً بلا حاجة لجريان الاستصحاب، جرى الاستصحاب ام لا فإن النجاسة مانع علم لا واقعي وبالتالي فالصلاة صحيحة واقعا بتمام جريانها. وإن لم ينبني على ذلك فالطهارة الاستصحابية ليست مصححة للصلاة بنفسها بل إما من باب أن الطهارة الظاهرية مصداق للشرط الواقعي وإما من باب اجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي، فالعلة الحقيقية لعدم وجوب الإعادة ليست هي الاستصحاب وإن كان الاستصحاب محققاً لإحدى مقدمتي الاستدلال على صحة الصلاة. فالنتيجة، مع هذا المحذور تكون الفقرة الثالثة مجملة من هذه الناحية فلا يتم الاستدلال بها على المطلب.

**الثمرة الرابعة:** بناءا على أن الحكم الظاهري فعلي وإن لم يصل. وهي يجري الاستصحاب في فرض الغفلة والشك التقديري أم لا؟ فهذا هو محل البحث. ويأتي عنه البحث إن شاء الله تعالى. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 085

ذكرنا فيما سبق، أن البحث في أن الحكم الظاهري هل هو فعلي قبل الوصول أم لا، تظهر ثمرته في محل الكلام. وهي هل أن الاستصحاب يجري في فرض الغفلة والشك التقديري أم لا. فإذا نظرنا إلى دليل الاستصحاب وجدنا أن دليل الاستصحاب مما لا يحرز إطلاقه لفرض الغفلة بلحاظ ان مورد السؤال هو فرض الشك الفعلي والقدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من إحراز الإطلاق فلا يحرز إطلاق دليل الاستصحاب لفرض الغفلة، بل قد يقال كما في كلمات سيدنا (قده) أن النكتة في إجراء الاستصحاب رفع الحيرة في مقام العمل. وهذه النكتة تقتضي إنصراف دليل الاستصحاب عن فرض الغفلة إذ ليس في فرض الغفلة حيرة في مقام العمل. ولكن إذا رجعنا إلى المرتكز العقلائي الذي يرى الاستصحاب أمارة مثبتة للواقع، وأن دليل الاستصحاب ما هو إلا إرشاد إلى طريقية الاستصحاب وأماريته، وبالتالي فشأن الاستصحاب شأن سائر الأمارات من أنها فعلية وإن لم تصل، فلا فرق في هذه الجهة بين حجية الاستصحاب وحجية خبر الثقة، فكما أن حجية خبر الثقة فعلية ما دام في معرض الوصول فكذلك حجية الاستصحاب. وبالتالي مقتضى هذه النكتة التي اخترناها أن الاستصحاب فعلي حتى في فرض الغفلة والشك التقديري.

وقد ذكر سيد المنتقى (قده) أن المستصحب تارة يكون حكماً وضعياً وأخرى يكون حكماً تكليفياً. فإن كان المستصحب حكماً وضعياً كاستصحاب النجاسة أو استصحاب الطهارة، فلا إشكال في إطلاقه وجريانه حتى في فرض الغفلة لأن الحكم الوضعي الاستصحابي كالحكم الوضعي الواقعي، فكما أن الحكم الواقعي كالملكية والزوجية لا محذور في شموله حتى لفرض الغفلة، فكذلك الحكم الوضعي الاستصحابي، كاستصحاب الملكيّة والطهارة والنجاسة.

وأمّا إذا كان المستصحب حكماً تكليفياً كاستصحاب الوجوب أو الحلية، فلا وجه لشموله فرض الغفلة فإنه كالحكم الواقعي التكليفي، فكما أن الحكم الواقعي التكليفي كالوجوب والحرمة لا شمول فيه لفرض الغفلة، لمحذور اللغوية، كذلك الحكم التكليفي الاستصحابي لا شمول فيه لفرض الغفلة بلحاظ محذور اللغوية. فينبغي التفصيل في هذا البحث بين الفرضين.

ولكن، ذكرنا سابقاً أن المشكلة في رتبة سابقة، أي ليست المشكلة في الإطلاق، (إطلاق الدليل) كي يقال بأن إطلاق دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب الحكم التكليفي لمحذور اللغوية، فكأن المشكلة في الإطلاق فيجاب عما عن السيد الصدر بانه يكفي في رفع اللغوية الأثر التعليقي، وإنما المشكلة في رتبة سابقة وهي حقيقة الحكم الظاهري، فإن الاستصحاب حكم ظاهري، فإن اخترنا أن حقيقة الحكم الظاهري تتقوم فعليته بالوصول، فلا استصحاب في فرض الغفلة، سواء كان المستصحب حكماً وضعياً أو تكليفياً، وإن كان الحكم الظاهري مما لا يحتاج في فعليته للوصول، فالاستصحاب فعلي، كان المستصحب حكماً وضعياً أم تكليفياً. فلأجل ذلك المشكلة في تنقيح حقيقة الحكم الظاهري لا في إطلاق دليل الاستصحاب، والحكم الظاهري لا يقبل التبعيض والتفكيك في جريانه. هذا تمام الكلام في ربط الحكم الظاهري بمحل الكلام وهو جريان الاستصحاب في فرض الشك التقديري. وقد ذكر الأعلام فروعاً للبحث: **الفرع الأول**: ما تعرض له الشيخ الأعظم والآخوند وما بعدهما، من أن من أحدث وغفل عن حدثه وصلى ثم التفت بعد الصلاة إلى أنه كان محدثاً قبلها ولا يدري هل تطهر أم لا، فوقع الكلام في مطلبين: الأول: في جريان قاعدة الفراغ في هذه الصلاة. الثاني: في أن استصحاب الحدث حال الصلاة هل له أثر أم لا

.**المطلب الأول:** هل أن المقام من صغريات قاعدة الفراغ أم لا. فقد ذكر وجهان لمنع جريان قاعدة الفراغ:

**الوجه الأول:** ما ذكره الآخوند في الكفاية: إذا جرى استصحاب الحدث حال الدخول في الصلاة وإن كان المكلف غافلاً آنذاك، إلا أنه لو جرى الاستصحاب في حقه فسوف تكون الصلاة صلاة معلومة الحدث، والصلاة المعلومة الحدث لا شك في وقوعها مع الحدث كي تجري قاعدة الفراغ، فإن موضوع قاعدة الفراغ الشك في اقتران الصلاة بالحدث، وببركة استصحاب الحدث حال الصلاة انكشف أن هذه الصلاة مع معلوم الحدث لا مع مشكوكه، فلا مجرى لقاعدة الفراغ. **ولكن لوحظ عليه**: أن موضوع قاعدة الفراغ العمل الماضي المحتمل الصحة، فكل عمل مضى ويحتمل صحته فهو مجرى لقاعدة الفراغ، والمفروض في المقام أن استصحاب الحدث حال الصلاة لا يرفع كون الصلاة صلاةً محتملة الصحة، فبما أنه بعد الفراغ منها يصلح على أن هذه الصلاة التي مضت محتملة الصحة وجداناً إذن فهي مجرى لقاعدة الفراغ وإن تعبدنا الشارع حالها بالحدث إلا أنه هذا لا ينفي أنها محتملة الصحة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره السيد الخوئي بعدم جريان قاعدة الفراغ في فرض إحراز الغفلة إذ المفروض أن المصلي أوقع الصلاة عن غفلة في مسألة الحدث، وقاعدة الفراغ بحسب ما يستفاد من موثقة بكير ابن أعين: سألته عن الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك. فإن ظاهرها أن اعتبار كونه أذكر إنما يصح في فرض احتمال أذكريته، أما لو كان قاطعاً بعدم الأذكرية ومحرزاً للغفلة فموضوع القاعدة منتفٍ في حقه. إذن فإشكال سيدنا الخوئي يبتني على مسلكه في قاعدة الفراغ لا على مطلق المباني.

**المطلب الثاني:** هل أن استصحاب الحدث حال الدخول في الصلاة له أثر أم لا.

فقد ذكر في عدة من الكلمات أن الاستصحاب حال الصلاة حتى لو بنينا على الكبرى وهي جريان الاستصحاب في فرض الغفلة مع ذلك في المقام لا يجري الاستصحاب إذ ليس له أثر. وبيان ذلك بأحد وجوه:

**الأول:** ما ذكره المحقق الهمداني (قده) من أن الاستصحاب ليس له أثر شرعي. وأما عدم وجوب إعادة الصلاة فهو لازم عقلي، أي إذا جرى الاستصحاب ونتيجة جريانه عدم العذر من حيث الصلاة التي مضت، فلازم ذلك عقلاً أنه تجب إعادة الصلاة، إذن فليس له اثر شرعي كي تجري بلحاظه.

وما أفاده واضح المناقضة، والسر في ذلك: أن الأمر بأيّ مركب مغيّا بعدم امتثاله[[62]](#footnote-62)، فكلّ أمر هو فعلي ما لم يمتثل، لذلك فأيّ أصل يجري في الامتثال يكون أثره ارتفاع فعلية الأمر، فإذا كان مجرى الأصل عدم الامتثال كان أثره الشرعي بقاء فعلية الأمر، وإن كان مجرى الأصل تحقيق الامتثال كان أثره الشرعي ارتفاع فعلية الأمر، فإن الاستصحاب أي استصحاب الحدث حال الصلاة مانع من تحقق الامتثال، أي أن استصحاب الحدث حال الصلاة مساوق لعدم تحقق الامتثال ومقتضاه بقاء فعلية الأمر، وهذا أثر شرعي لاستصحاب الحدث لا أنه أثر عقلي.

إذن مركز كلام الهمداني أن استصحاب الحدث حال الصلاة ليس له أثر في المقام، باعتبار أن استصحاب الحدث حال الصلاة أثره العقلي وجوب إعادة الصلاة وليس أثراً شرعياً، لذلك قلنا في جوابه: أن الاثر الشرعي بقاء فعلية الأمر.

**الثاني**: ما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن استصحاب الحدث حال الصلاة لا أثر له على كل حال، جرت قاعدة الفراغ أم لا. فعندنا فرضان:

**الفرض الأول**: أن قاعدة الفراغ لم تجر في هذه الصلاة على مبنى السيد الخوئي. فيجري مكانه استصحاب الحدث بعد الصلاة، لأن المكلف إذا فرغ من صلاته وكان له شك فعلي في أن صلاته كانت مع الحدث أم لا فإن لم تجر قاعدة الفراغ جرى استصحاب الحدث، وإذا جرى استصحاب الحدث في الشك الفعلي في الصلاة، أغنى عن استصحاب الحدث حال الصلاة، إذ لا نحتاج لاستصحاب الحدث حال الصلاة في فرض الغفلة مع جريان استصحاب الحدث بعد الصلاة حال الشك الفعلي، فإنه يغني عنه إذن لا نحتاج لاستصحاب الحدث حال الصلاة،

وإن جرت قاعدة الفراغ بناءاً على من يرى جريان قاعدة الفراغ حتى في فرض إحراز الغفلة فإن قاعدة الفراغ ترفع الاستصحاب بعد الصلاة وحال الصلاة، فإن هذا مقتضى حكومة قاعدة الفراغ على دليل الاستصحاب، فإذا جرت قاعدة الفراغ على في هذه الصلاة فلا يجري فيها استصحاب الحدث لا بعد الصلاة ولا حال الصلاة، بل جريانه حال الصلاة مع كون هذه الصلاة مجرى لأصل مصحح وهو قاعدة الفراغ لغو، إذن بالنتيجة لا يجري في هذه الصلاة استصحاب الحدث حالها سواء جرت قاعدة الفراغ فيها أم لم تجر.

وقد تأمّل السيد الصدر (قده) في كلامه (قده).

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 086

ذكرنا فيما سبق أن المكلف إذا تيقن بالحدث ثم غفل وصلى ثم التفت بعد الفراغ من الصلاة إلى الحدث قبلها، فهل يجري في حقه استصحاب الحدث حال الصلاة أم لا؟

وذكرنا أن هنا نظرين: نظر السيد الخوئي (قده) من أن استصحاب الحدث حال الصلاة لغو لا أثر له سواء جرت قاعدة الفراغ بعد الصلاة أم لم تجر.

ونظر السيد الصدر (قده) من أن في المقام تعارضا ًوتنافياً بين إطلاق دليل الاستصحاب وإطلاق دليل قاعدة الفراغ. فلابد من شرح كلا النظرين لبيان ما هو الصحيح في المقام. فنذكر وجهين داعمين لكلام السيد الصدر ووجهين داعمين لكلام سيدنا (قده):

**الوجه الأول: يظهر الإشارة إليه من البحوث، محصّله مقدمتان:**

**المقدمة الأولى**: تارة نقول بأن قاعدة الفراغ أخص من دليل الاستصحاب، أي أن الوجه في تقديم قاعدة الفراغ على الاستصحاب أن دليلها أخص من دليل الاستصحاب، فإذا كان النكتة هذه، فكلام السيد الخوئي تام، لأن مقتضى أخصية دليل قاعدة الفراغ من دليل الاستصحاب أن لا شمول في دليل الاستصحاب للشك الحاصل بعد الصلاة، إذ المفروض أن الشك الحاصل بعد الصلاة مورد للمخصص ألا وهو دليل قاعدة الفراغ. فلا مورد لدليل الاستصحاب إلا ما قبل الفراغ، أي بلحاظ الشك حال الصلاة، والمفروض أن جريان الاستصحاب في خصوص حال الصلاة بحيث يكون بعد الصلاة محكوماً بالصحة، لغو لا أثر له، إذن فالنتيجة هي جريان قاعدة الفراغ فقط.

أما لو كانت النكتة في تقديم دليل القاعدة على دليل الاستصحاب الحكومة. أي أن بين الدليلين عموم من وجه، فدليل الاستصحاب يرى أن من تيقن بشيء ولم يتيقن بخلافه جرى في حقه الاستصحاب سواء كان ذلك بعد مضي العمل أو كان ذلك أثناء العمل. ودليل قاعدة الفراغ موضوعه من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده فعمله صحيح، سواء تيقن سابقاً من صحة العمل أم لم يتيقن، فبينهما عموم من وجه، فالنكتة في تقديم دليل القاعدة على الاستصحاب اذا اجتمعا هي الحكومة، بدعوى أن موضوع الاستصحاب هو الشك والقاعدة تلغي الشك إذ ورد في بعض الأدلة المشتركة بين التجاوز والفراغ (فشكك ليس بشيء) فبما أن دليل القاعدة يلغي الشك فهو حاكم على الاستصحاب حيث إن موضوعه الشك، إلا أن حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب في الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة لأن قاعدة الفراغ إنما تجري بعد مضي العمل، ففي ذلك الشك الفعلي الحاصل بعد الصلاة تجري القاعدة وتكون حاكمة على دليل الاستصحاب.

**المقدمة الثانية**: إن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب أن يشمل حال الصلاة، إذ يصدق على المكلف حال الصلاة أنه تيقن بالحدث ولم يتيقن بخلافه، فيشمله دليل الاستصحاب حال الصلاة.

ولكن إن لم يشمله الاستصحاب بعد الصلاة لحكومة قاعدة الفراغ عليه فلازمه اختصاص الحكم بالتعبّد الاستصحابي بعدم الوصول، لأنه حال الصلاة لم يكن ملتفتاً، وبمجرد أن يلتفت جاءت قاعدة الفراغ، فلازم ذلك اختصاص التعبد الاستصحابي بمن لم يتلفت إليه إذ أنه متى التفت اليه ارتفع وجرت قاعدة الفراغ، واختصاص الحكم بعدم الوصول إليه لغو عقلاءا أي ان نفس هذه الحكم عند العقلاء مستهجن وهو جعل حكم لا يقبل الوصول لأنه متى وصل كان محكوماً بدليل آخر،

نظير ما يذكر في الحكم الواقعي، كما أن الحكم الواقعي لو كان مقيداً بعدم الوصول لكان جعله مستهجنا ًوإن كان له أثر في فرض عدم وصوله، لكن العقلاء يستهجنون جعلاً لا يقبل الوصول إلى المكلف، كذلك الحكم الظاهري، فإن اختصاص التعبد الاستصحابي بفرض عدم الوصل مستهجن عند العقلاء، بل كيف يكون حافظاً للغرض الأهم عند التزاحم الحفظي وهو لا يقبل الوصول إلى المكلف. [[63]](#footnote-63)

إذن النتيجة حصل التنافي بين الدليلين، فدليل الاستصحاب يقول: مقتضى إطلاق دليلي الشمول لحال الصلاة، فإن شمل حال الصلاة شمل ما بعد الصلاة، إذ لو لم يشمل ما بعد الصلاة للزم اختصاص الدليل بفرض عدم الوصول وهو مستهجن، فمن أجل رفع الاستهجان لابد من شمول دليل الاستصحاب لما بعد الصلاة، ودليل قاعدة الفراغ يشمل ما بعد الصلاة لتحقق موضوعه فيتنافيان بلحاظ ما بعد الصلاة، إذ أن لازم إطلاق دليل الاستصحاب لحال الصلاة شموله لما بعد الصلاة بأن لا يكون جعله مستهجناً، ودليل قاعدة الفراغ رافع للشك بعد الصلاة ففي هذه النقطة يقع بينهما التنافي، فما هو الوجه المرجح للقاعدة على الاستصحاب إذا لم يكن دليلها أخص من دليله؟ بل كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فيتعارضان في هذه النقطة.

**الوجه الثاني -**لتقريب كلام سيدنا الخوئي (قده)**-**: لو كان دليل الاستصحاب وارداً في فرض الشك التقديري أي أنه وارد في خصوص هذا الموضوع وهو فرض الشك التقديري، لقلنا مقتضى دلالة الاقتضاء أن يمتد الاستصحاب لفرض الشك لما بعد الصلاة لإلا يلزم استهجان جعله وهذا خلف الجعل التقديري وهنا يتم كلام السيد الشهيد، الا ان المفروض ان دليل الاستصحاب لم يرد في خصوص الشك التقديري وإنما ورد عاما ًوهو أن من تيقن حدثا ولم يتيقن بخلافه جرى في حقه، غاية الامر شمول هذا الإطلاق لحال الشك التقديري فيه مشكلة، وهي أن لازم شموله لهذا الحال لغوية التعبد فلا يشمله. لا أنه يشمل ثم لابد من رفع الاستهجان إلى ما بعد الصلاة لكي يعارض دليل قاعدة الفراغ، بل من الأول يقال أن دليل الاستصحاب مطلق وشمول هذا الإطلاق للتعبد حال الصلاة لغو وحيث إن شموله لحال الصلاة لغو فلم يشمله، أما أن نقول نتحفظ على شمول حال الصلاة، كأن هذا لا يرفع اليد عنه، ثم بعد ذلك نقول: لو لم يشمل ما بعد الصلاة أيضاً للزم استهجانه فلابد أن يشمل ما بعد الصلاة فيعارض قاعدة الفراغ، فهذا ليس فنيناً، بل مقتضى الفن ان يقال من البداية دليل الاستصحاب لا يشمل حال الصلاة لكونه لغواً.

**الوجه الثالث** **-**لدعم كلام سيدنا الخوئي (قده)**-**، وبيان ذلك: تارة يُدّعى أن دليل قاعدة الفراغ يخرج الشك الفعلي عن كونه موضوعاً لدليل الاستصحاب فيلزم التقيد في مرحلة الجعل، لأنه إذا أخرج دليل قاعدة الفراغ الشك الفعلي وصار مؤدى دليل القاعدة أن الشك الفعلي ليس موضوعاً للاستصحاب فلا محالة يختص دليل الاستصحاب من حين الجعل بالشك التقديري، لأن دليل القاعدة أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية. وهنا يتحقق الاستهجان، فيقال: لا معنى لجعل حكم غير قابل للوصول، لأن موضوعه الشك التقديري بحيث لو حصل الشك الفعلي لانتفى موضوعه، فهنا يتم كلام السيد الصدر،

اما المفروض ان دليل قاعدة الفراغ ما اخرج الفعلي عن الموضوعي أي ما زال الشك الفعلي موضوعاً للاستصحاب، لم يخرجه دليل قاعدة الفراغ عن الموضوعية، وإنما دليل قاعدة الفراغ شمل الشك بعد الصلاة لا أنه أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية بدليل الاستصحاب، ففرق بين المطلبين، لأننا إذا قلنا بأن دليل قاعدة الفراغ أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية لا محال سوف يختص دليل الاستصحاب بالشك التقديري ويعود محذور جعل حكم لا يقبل الوصول،

أما إذا قلنا أن دليل الاستصحاب ما زال مطلقا يشمل الشك الفعلي والشك التقدير، والشاهد على ذلك أن المكلف لو تحول شكه حال الصلاة من شك تقديري إلى فعلي، لشمله دليل الاستصحاب، فهذا معناه أن موضوع الاستصحاب ما زال مطلقا شاملاً حتى للشك الفعلي، وإنما قاعدة الفراغ جرت في الشك بعد الصلاة، لا أنها تصرّفت في موضوع دليل الاستصحاب، ومعنى أنها جرت بعد الصلاة أن قاعدة الفراغ ليس موضوعها الشك الفعلي، بل موضوع قاعدة الفراغ من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده فهو عمل صحيح،

فإذا نظرنا إلى مفادي هذين الدليلين وكان دليل الاستصحاب شاملاً للشك الفعلي والتقديري بلحاظ حال الصلاة أي ان المبرر لجريانه حال الصلاة أن موضوعه متحقق لا اختصاصه بالشك التقديري، وأن دليل قاعدة الفراغ موضوعه كل عمل فرغ منه ولم يتيقن بفساده سواء كان الشك بعد الصلاة فعليا أو تقديرياً فإنّ قاعدة الفراغ تجري، إذ بالنتيجة الحكم الاستصحابي حال الصلاة قابل للوصول لأننا لم نقيد موضوعه بالشك التقديري وإنما يكون حكمه آبياً عن الوصول لو خصصنا دليله بالشك التقديري ولكننا لم نخصص دليله بذلك، وقلنا هو مطلق حال الصلاة لأي نحو من الشك، إذن فهو حكم في نفسه قابل للوصول. كما أن دليل قاعدة الفراغ لا يختص موضوعها بمن التفت كي يقال متى التفت ارتفع الاستصحاب بل موضوعها من فرغ من عمل ولم يتيقن بفساده.

**والنتيجة:** حكومة دليل قاعدة الفراغ على الاستصحاب لا توجب كون الاستصحاب حال الصلاة حكماً لا يقبل الوصول كي يترتب على هذا المحذور التنافي بين الدليلين بلحاظ ما بعد الصلاة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 087

ما زال الكلام فيمن تيقن بالحدث وغفل وصلى ثم شك بعد الصلاة في أنه صلى مع الحدث أم لا، وذكرنا اختلاف الأعلام في أن استصحاب الحدث حال الصلاة في فرض جريان قاعدة الفراغ بعد الصلاة هل له أثر أم لا؟ وتحقيق المطلب، أن في المسألة أربع جهات:

الجهة الأولى: هل أن التعبد الاستصحابي بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول أم ليس قابلاً للوصول. بلحاظ أن كل حكم تكليفي لا يقبل الوصول فجعله مستهجن لدى العقلاء حيث إن من خصائص الحكم التكليفي الداعوية والمحركية، فإذا لم يكن قابلاً للوصول فهو فاقد لأبرز خصائصه وهي المحركية والداعوية، فجعله مستهجن، فهل أن التعبد بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول أم لا؟ فإنه قد يقال بعدم قابليته للوصول، كما يظهر من كلمات السيد الصدر (قده). وذلك لأحد وجهين:

الوجه الأول: أن المفروض أن هذا الحكم مقيد بجريان قاعدة الفراغ بمجرد الالتفات، أي أن شمول دليل الاستصحاب لهذا الفرض وهو فرض من تيقن بالحدث وغفل وصلى، مغيّا بعدم الالتفات، لأنه متى التفت جرت في حقه قاعدة الفراغ، فحيث إن شمول دليل الاستصحاب لهذا المكلف مغيّا بعدم الالتفات إلى الشك لأنه متى التفت إلى الشك جرت في حقه قاعدة الفراغ، إذن فالنتيجة أن هذا الاستصحاب مقيّد بعدم الوصول، والحكم الغير القابل للوصول مستهجن.

ولكن ذكرنا فيما مضى أنه لا موجب لتقييد دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري أو بفرض الغفلة، وجريان قاعدة الفراغ بعد الصلاة لا يخرج الشك الفعلي عن موضوعيته كي تكون النتيجة اختصاص دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري، أي عدم الوصول. بل أن دليل الاستصحاب يشمل استصحاب الحدث حال الصلاة سواء كان المكلف شاكاً تقديرا أو فعلاً لذلك لو تبدل شكه التقديري وهو في الصلاة لشمله الاستصحاب، فبما أن دليل الاستصحاب مطلق حتى للشك الفعلي فهو حكم قابل للوصول لا أنه آبٍ عن الوصول.

فإن قلت: ذكرتم فيما مضى أن شمول الدليل للغافل والناسي ليس بلغو، إذ يكفي في شمول الدليل للناسي والغافل الأثر التعليقي وهو أنه لو وصل لكان محرّكاً، فلماذا لا يقال بمثله في محل الكلام؟

قلت: فرق بين تقييد الدليل بفرض الغفلة والنسيان، وبين شموله لفرض الغفلة والنسيان فإنه إذا كان الدليل مختصاً بالغافل والناسي أي أن التكليف متقيد جعلاً بالغافل بما هو غافل أو بالناسي بما هو ناسي، فهنا لا إشكال أنه مستهجن لانه حكم لا يقبل الوصول فهو فاقد للمحركية. أما إذا لم يكن الدليل مختصاً بالجاهل والناسي بل موضوعه مطلق العاقل، غافلاً أو ملتفتاً ناسياً أو ذاكراً. فيكفي في إطلاقه لكليهما أن له أثراً أنه لو وصل لكان محرّكاً، بينما في المقام المدعى أنه لو أن دليل قاعدة الفراغ خصص دليل الاستصحاب بفرض الشك التقديري أي أخرج الشك الفعلي عن الموضوعية لدليل الاستصحاب فلا محالة سوف يختص دليل الاستصحاب جعلاً بفرض عدم الوصول وهو الشك التقديري وهذا هو الموجب لاستهجانه، لذلك قلنا أن دليل قاعدة الفراغ ليس مخرجا للشك الفعلي.

الوجه الثاني: أليس دليل الاستصحاب شاملاً للشك التقديري لو استمر الشك بعد الصلاة؟ أي لو فرضنا أن المكلف استمر غافلا لما بعد الصلاة بل استمر غافلا الى ان خرج الوقت، أليس استصحاب الحدث جارياً في حقه مع كون شكه شكاً تقديرياً، نعم استصحاب الحدث إلى أن خرج الوقت لا يثبت وجوب القضاء عليه لان موضوع وجوب القضاء الفوت واستصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت لا يثبت عنوان الفوت كي يجب عليه القضاء، لكن إذا استمرت الغفلة والشك التقديري شمله دليل الاستصحاب، وهذا يعني بالمدلول الالتزامي أنه لا يرتفع الدليل حتى يلتفت ويصبح شكه شكاً فعلياً كي تجري قاعدة الفراغ، فإنها لا تجري إلا إذا حصل الشك الفعلي، إذن بما أن قاعدة الفراغ لا تجري إلا اذا حصل الشك الفعلي وإلا فدليل الاستصحاب مطلق، فهذا معناه اختصاص دليل الاستصحاب بالشك التقديري، فيعود إشكال أن هذا الحكم حكم لا يقبل الوصول.

الجواب: إن هذا الإشكال مبني على أن موضوع قاعدة الفراغ الشك الفعلي، فيقال: ما لم يلتفت فدليل الاستصحاب يشمله، فإن التفت شمله قاعدة الفراغ والنتيجة اختصاص الاستصحاب بالشك التقديري. ولكن الصحيح أن موضوع قاعدة الفراغ اعم من الشك الفعلي بمعنى من فرغ من الصلاة ولم يتيقن بالبطلان فقاعدة الفراغ جارية في حقه سواء كان شكه حين الفراغ فعلياً أم تقديرياً، فليس المخصص لدليل الاستصحاب عدم الشك الفعلي كي يختص بالشك التقديري، بل المخصص له الفراغ من الصلاة مع عدم اليقين بالبطلان، وحينئذٍ فيبقى دليل الاستصحاب على إطلاقه للشك الفعلي والتقديري ويبقى إطلاق دليل قاعدة الفراغ لكل من فرغ ولم يتيقن بالبطلان سواء كان شكه فعلياً أم تقديرياً، فتبين في الجهة الأولى: أن الحكم الاستصحاب بالحدث حال الصلاة حكم قابل للوصول.

الجهة الثانية: هل أن دليل الاستصحاب يشمل الشك التقديري حال الصلاة بلا حاجة لضميمة؟ أو أن شموله له يتوقف على ضميمة؟

فيبدو من ظاهر عبارة البحوث أن الشمول يحتاج الى ضميمة، أي لولا الضميمة لكان شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري حال الصلاة لغواً، لأنه لا أثر له فإن هذه الصلاة في علم الله محكومة بالصحة ببركة قاعدة الفراغ، فحيث إنها صلاة محكومة بالصحة بقاعدة الفراغ إذن شمول دليل الاستصحاب لها حال الصلاة لغو، ولا ترتفع هذه اللغوية إلا بضم ضميمة وهي أن نقول يشمل دليل الاستصحاب ما بعد الصلاة ايضاً، اذ لو لم نضم هذه الضميمة لكان الشمول له حال الصلاة لغواً، فلذلك لابد من الضميمة كي لا يلزم اللغوية.

وهذا ما ناقشنا فيه أمس بأنه لو كانت المسألة بهذا التصوير فلا يشمله من الأول فما هو الموجب له من الاساس فإن شمول كل دليل لمورد إذا كان لغواً ولا ترتفع لغويته إلا بضميمة فلا يشمله من الأساس اذ لا قرينة على ضم هذه الضميمة، فهذا نظير ما تعرض له النائيني وغيره في مسالة استصحاب عدم الحاجب، فإنه إذا شك في أن الخاتم الموجود على الأصبع حاجب من وصول الماء أم لا فإن استصحاب عدم حاجبيته لا يجري لانه لا يثبت وصول الماء لما تحته إلا بالملازمة العقلية فهذا اصل مثبت.

فلو قيل بما ان شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الحاجبية لغو لأنه لا اثر له فنضم إليه ضميمة كي ترتفع اللغوية فنقول: يكفي في ذلك انه يجري استصحاب عدم الحاجبية حال وجود الخاتم وحال عدمه، فيقال إذا كان شموله له لغوا ولا ترتفع اللغوية إلا بالضميمة والمفروض ان هذه الضميمة لا قرينة عليها فلا شمول لها من الاساس.

لكن هذا لا ينطبق على محل كلامنا، فان دليل الاستصحاب شامل للشك التقديري والشك الفعلي بعد الصلاة بإطلاقه بلا حاجة إلى ضم ضميمة، إذ المفروض أن موضوع الاستصحاب الشك، وهو يشمل كلا الشكين في كلا الحالتين، فشموله للشك التقديري حال الصلاة لا يحتاج إلى ضم شموله له بعد الفراغ من الصلاة، بل هو شامل لكليهما في عرض واحد بمقتضى إطلاقه. فيبقى هل أن هذا الشمول لغو أم لا هذا ما يأتي في الجهة الرابعة.

الجهة الثالثة: بعد المفروغية عن أن الاستصحاب حال الصلاة قابل للوصول، وأن الإطلاق في مقام الإثبات أيضاً يشمله، تصل النوبة

للجهة الثالثة، وهي: هل أن دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الفراغ متعارضان أم لا تعارض بينهما، حيث إن هذه الصلاة المبتلى بها صارت مجمعاً للدليلين، دليل الاستصحاب حال الصلاة ومقتضاه البطلان ودليل قاعدة الفراغ بعد الصلاة، ومقتضاها الصحة، فهل هما متنافيان أم لا؟ فيقال: مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين هو أن دليل الاستصحاب يفيد استصحاب الحدث مغيّا بأن لا يفرغ من الصلاة وهو شاك، فما لم يفرغ من الصلاة وهو شاك فدليل الاستصحاب يشمله، سواء كان شكه تقديرياً أم فعلياً، فإن فرغ من الصلاة وكان ما زال شاكاً يشمله دليل الاستصحاب أيضاً، وأما إذا ارتفع شكه أما وجدانا بأن قطع بالطهارة أو تعبداً ببركة قاعدة الفراغ انتهى أمد دليل الاستصحاب، فالجمع بين الدليلين أن دليل الاستصحاب ينتج استصحاباً للحدث ما لم يفرغ من الصلاة وهو شاك، فإن فرغ منها وليس بشاك إما وجدانا أو تعبداً بقاعدة الفراغ فإنه لا يجري الاستصحاب.

الجهة الرابعة: بعد الفراغ من كل ما ذكر من أنه حكم قابل للوصول وأن دليل الاستصحاب إثباتاً يشمله وأن هناك جمعاً عرفيا بين دليل الاستصحاب ودليل قاعدة الفراغ، إنما الكلام في اللغوية.

والسر في ذلك: أن دليل الاستصحاب في نفسه ليس لغو لأنه في نفسه مطلق يشمل الشك الفعلي والتقديري، وإنما المشكلة في المكلف نفسه حيث إنه ما حصل له شك فعلي إلى أن فرغ من الصلاة وعندما فرغ شملته قاعدة الفراغ، فيقال في مثل هذا الفرض الذي لم يحصل له شك فعلي وبمجرد أن حصل له بعد الصلاة شملته قاعدة الفراغ، هل شمول الاستصحاب لهذا الفرض لغو أم لا؟

فلا يوجد تقيد في مرحلة الجعل وإنما التقيد في مرحلة التطبيق أي في الصغرى حصل تقيد قهراً، بأن لم يجر الاستصحاب في حق هذا المكلف في فرض الشك الفعلي، وإنما جرى في حقه في فرض الشك التقديري وحينما وعى بعد الصلاة شملته قاعدة الفراغ، فهذا التقيد نشأ من مقام التطبيق لا في مرحلة الجعل.

فالسؤال: هل التقيّد الناشئ عن مشكلة في مرحلة التطبيق يوجب لغوية الشمول بأن يقول دليل الاستصحاب في نفسه مطلق اشمله حال الصلاة، بحيث لو تحول شكه أثناء الصلاة لشك فعلي لشملته، فلا مشكلة في الدليل إنما هو كان غافلاً الى أن حصل من صلاته فخلص من صلاته فشملته قاعدة الفراغ، فهل يعد شمول دليل الاستصحاب لهذا الفرض لغواً أم لا؟

لا يبعد ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) فإنه بالنتيجة إن لدليل الاستصحاب إطلاقاً أفرادياً وإطلاقاً أحوالياً، فهو وإن شمل هذا المكلف في هذا الفرض وهو فرض ما إذا كان حال الصلاة بإطلاقه الأفرادي لكن هل أن إطلاقه الأحوالي لمن لم يحصل له التفات حتى فرغ من الصلاة هل أن إطلاقه الأحوالي في حقه صحيح أم إطلاق لغو؟ لا يبعد اللغوية إذ لا أثر له في حقه فيقال هذه صلاة محكومة بالصحة ببركة قاعدة الفراغ فما وجه جريان استصحاب الحدث في حقه وهو لم يتلفت إليه، إذ لو التفت يمكنه قطع الصلاة، لكنه لم يلتفت لذلك. يأتي الكلام حول الفرع الثاني وهو ما إذا تيقن الحدث وشك في بقاءه ثم غفل عن شكه فصلى.

### 088

**الفرع الثاني**: ما إذا تيقن الحدث وشك في البقاء، ثم صلى ثم التفت بعد الصلاة إلى شكه الفعلي، وهذا الفرع فيه صور ثلاث:

**الصورة الأولى**: أن يتيقن بالحدث ويشك في البقاء ثم تعرض له غفلة فيصلي وهو غافل، وبعد الفراغ من الصلاة يلتفت فيحدث له شك فعلي في أن الصلاة كانت مع الحدث أم لا، والكلام حينئذٍ في مطلبين:

**المطلب الأول**: في جريان استصحاب الحدث، هل أن استصحاب الحدث يجري في حقه حال الصلاة حيث كان غافلاً أم لا، فقد منع من ذلك سيدنا الخوئي (قده) وقال بأن المكلف وإن كان قبل الصلاة شاكاً في البقاء لكن الغفلة عرضت عليه فحيث إن الغفلة عرضت أزالت الشك الفعلي، ويعتبر في جريان الاستصحاب الشك الفعلي، وقد زال بعروض الغفلة، فلا يجري في حقه الاستصحاب حال الصلاة.

**وهذا مبني على أحد وجهين، ثبوتي وإثباتي.**

**الوجه الأول: الثبوتي.** فهو ما مضى من التزامه (قده) بأن الحكم الظاهري ليس فعلياً في حال الغفلة، فالحكم الاستصحابي ليس فعلياً في حق المكلف حال الغفلة.

**الوجه الثاني: الإثباتي.** فهو دعوى اعتبار الشك في البقاء حدوثا وبقاءاً، لأن هذا هو ظاهر دليل الاستصحاب، أو أن دليل الاستصحاب منصرف عن فرض الغفلة،

وكلام الوجهين مر النقاش فيهما. فإننا حتى لو قلنا فيما سبق إن دليل الاستصحاب منصرف عن فرض الغفلة فهو منصرف عن فرض الغفلة المستوعبة، وأما من تيقن الحدث وشك في البقاء ثم عرضت له الغفلة، فلا موجب لانصراف دليل الاستصحاب عنه. إذن مقتضى ما ذكرناه سابقا جريان الاستصحاب في حقه.

**المطلب الثاني:** هل تجري في حقه قاعدة الفراغ إن لم يجر الاستصحاب.

وقد يقال بعدم جريانها، لا لما ذكره صاحب الكفاية (قده)، من أن الاستصحاب إذا جرى حال الصلاة أصبحت الصلاة معلومة الحدث، ومع كونها معلومة الحدث فلا شك كي تجري قاعدة الفراغ، حيث ذكرنا النقاش فيه فما مضى وقلنا أن موضوع قاعدة الفراغ احتمال الصحة وجداناً، وهذا الاحتمال لا يزول بجريان الاستصحاب في الصلاة، بل لأحد وجهين آخرين،

أحدهما ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من أن المفروض أن هذا المصلي قبل الصلاة كان شاكاً في البقاء، وكان الاستصحاب جارياً في حقه، فغفل أثناء الصلاة ثم رجع والتفت، فالفاصل بالغفلة لا يجعل شكه بعد الصلاة شكاً جديداً، بل هو نفس الشك السابق، عقلاً فضلا عن ان يكون كذلك عرفاً[[64]](#footnote-64)، فبما أن شكه الفعلي بعد الصلاة هو شكه قبل الصلاة فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ، فإن موضوعها الشك الحادث بعد العمل لا الشك السابق عليه.

**الوجه الثاني:** لو قلنا إن موضوع قاعدة الفراغ أن لا يتيقن ببطلان العمل وإن لم يكن لديه شك، مع ذلك يُدعى أن دليلها منصرف عمن كان شاكاً قبل الدخول في العمل.

إذن في هذه الصورة يجري الاستصحاب ولا تجري قاعدة الفراغ.

**الصورة الثانية:** من تيقن الحدث، وشك في البقاء، ثم قطع بالطهارة وصلّى قاطعاً بالطهارة لا أنه كان غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاة حدث له شك فعلي[[65]](#footnote-65)، فحينئذٍ قد يقال لا يجري الاستصحاب في حقه حال الصلاة، لأن الشك قد زال وجداناً بحصول القطع، فليس القطع كالغفلة بأن يدعى بقاء الشك ارتكازاً حال الغفلة، وإنما القطع أزال الشك، فالشك الذي بعد الصلاة غير الشك الذي كان قبلها، وبالتالي ففي محل الكلام لا يجري في حقه الاستصحاب لحصول القطع. وأما هل تجري في حقه قاعدة الفراغ أم لا؟ فإنه قد يقال: بانه ما دام الشك الحاصل بعد الصلاة شكا جديداً وليس هو الشك الذي كان قبل العمل ولا يجري في حقه الاستصحاب فتجري قاعدة الفراغ في حقه. ولكن قد يقال: إن قاعدة الفراغ لا تجري في المقام، لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** انصرافها عن فرض وجود شك قبل العمل وإن كان قد زال هذا الشك أثناء العمل.

**الوجه الثاني:** على فرض عدم الانصراف فعلى مبنى سيدنا الخوئي (قده) من عدم جريان قاعدة الفراغ في فرض انحفاظ صورة العمل، فالمفروض أن صورة الصلاة محفوظة بالنسبة إليه، ونفترض ايضاً ان المنشأ الذي قطع بسببه بالطهارة ايضاً محفوظ عنده وأن هذا المنشأ الآن ليس موجباً للقطع كما كان حال الصلاة، فبناءاً على مبناه (قده) لا تجري قاعدة الفراغ فتصل النوبة لقاعدة الاشتغال، أو فقل: تصل النوبة لاستصحاب عدم المقيد أو عدم الحصة، أي عدم صدور صلاة مع طهارة منه. أو يجري الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب بقاء التكليف بالصلاة مع الطهارة في حقه.

**الصورة الثالثة**: أن يتيقن بالحدث ويشك في البقاء ثم يغفل، فيصلي وتستمر غفلته إلى حين خروج الوقت، فهل يجري في حقه استصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت ويثبت في حقه وجوب القضاء أم لا؟

فقد يقال إن استصحاب الحدث إلى حين خروج الوقت لا يثبت الفوت، وموضوع وجوب القضاء هو الفوت واستصحاب الحدث حال الغفلة إلى خروج الوقت لا يوجب الفوت فلا يجب عليه القضاء،

ولكن الصحيح أن موضوع وجوب القضاء فوت الفريضة سواء كانت فريضة واقعية أم فريضة ظاهرية. وهذا المكلف يحرز فوت الفريضة الظاهرية، إذ المفروض أنه في أول الوقت وقبل أن يصلي كان متيقناً بالحدث شاكاً في البقاء فتنجز في حقه في أول الوقت أمر ظاهري وهو الأمر بصلاة مع طهارة، وهو غفل وصلى يعني لم يمتثل الامر الظاهري هذا، فنتيجة عدم امتثاله للامر الظاهري بالصلاة مع الطهارة فقد احرز فوت الفريضة الظاهرية، وحيث احرز ذلك وجداناً كان وجوب القضاء في حقه فعلياً.

**الفرع الثالث**: فرض توارد الحالتين. وله صورتان:

**الصورة الأولى:** أن يتيقن بالحدث ويتيقن بالطهارة، ويغفل عن كلا الأمرين ويصلي، وبعد فراغه من الصلاة يحصل له التفات فيشك في المتقدم والمتأخر، فلا يدري أن الحدث كان هو المتأخر فيستصحب أم الطهارة هي المتأخر فيستصحب؟ فلا ريب في أن هذا المكلف لا يجري في حقه استصحاب الطهارة لمعارضته باستصحاب الحدث فالاستصحابان متعارضان في حقه.

ولكن هل تجري في حقه قاعدة الفراغ أم لا، حيث إنه قبل الصلاة وحال الصلاة لم يكن لديه شك فعلي، نعم كان لديه شك تقديري أي لو التفت لشك في المتقدم والمتأخر، لكنه لم يلتفت، فإن قلنا بأن الشك التقديري كالشك الفعلي فيقال هذا المكلف شكه سابق على العمل لا حادث بعد العمل كي يكون مجرى لقاعدة الفراغ فلا تجري، وإن قلنا بأن الشك التقديري لا ينفي أن شكه بعد العمل لا قبل العمل، فإن قلنا بمقالة سيدنا (قده) بأن قاعدة الفراغ لا تجري مع إحراز الغفلة، اذ المفروض أن هذا المكلف أحرز أنه كان حال الصلاة غافلاً، فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ ولا الاستصحاب للتعارض، فتصل النوبة إما لاستصحاب عدم الحصة يعني عدم صلاة مع طهارة، أو لاستصحاب بقاء التكليف في حقه، إما بنحو استصحاب الفعلية كما هو المشهور، أو بنحو استصحاب الفاعلية كما هو مبنى السيد الصدر، وإن لم يجر الاستصحاب فتجري قاعدة الاشتغال.

**الصورة الثانية:** أن يتيقن بالطهارة ويتيقن بالحدث ويشك في المتقدم والمتأخر قبل الصلاة، ثم تعقبه الغفلة، ويصلي. وبعد الفراغ من الصلاة يلتفت فيعود الشك السابق في المتقدم والمتأخر. وهنا لا إشكال في تعارض الاستصحابين في حقه قبل الصلاة، ولا إشكال أن هذا بنظر العرف ممن شك قبل العمل لا بعد العمل، فلا تجري في حقه قاعدة الفراغ. ولو فرضنا أن هذا المكلف استمرت غفلته إلى آخر الوقت، ولم يتلفت إلا بعد خروج الوقت، فإنه لا وجه لأن يقال بالبراءة عن وجوب القضاء، بحجة أن موضوعها الفوت ولم يحرز الفوت، لأن هذا المكلف قد أحرز الفوت وذلك بتحقق الوظيفة الظاهرية في حقه قبل الدخول في العمل، فحيث أحرز فوت الفريضة الظاهرية كان وجوب القضاء في حقه فعلياً. ويأتي الكلام في تنبيه جديد من تنبيهات الاستصحاب وهو جريان الاستصحاب الاستقبالي.

### 089

### وقع الكلام في جريان الاستصحاب الاستقبالي

، وهو عبارة عن استصحاب المتيقن بالفعل بالمشكوك بالمستقبل. مثلاً إذا كنا على يقين سابق بحياة زيد وأمانته وشككنا في حياته وأمانته بالفعل من أجل توكيله بمعاملة بالفعل فإنه يجري استصحاب حياته وأمانته إلى الآن. وقد مضى الكلام فيه.

وأما إذا تيقنا بالفعل بحياة زيد وأمانته وشككنا في بقاء ذلك مستقبلاً من أجل توكيله في معاملة في المستقبل فهل يجري استصحاب اماناته وحياته فعلا الى المستقبل. وكما أن المرأة إذا كانت فيما مضى حائض وشكت عند طلوع الفجر من شهر رمضان هل نقيت فيجب عليها الصوم أم لا؟ فإنها تستصحب بقاء حيضها لنفي وجوب الصوم عنها.

أما إذا افترضنا أن المرأة هي طاهر بالفعل، أي عند طلوع الفجر وتشك في طرو الحيض عليها مستقبلا فهل يمكنها ان تستصحب طهارتها بالفعل إلى بقية النهار فيجب عليها الصوم أم لا؟

وقد تمسك جملة من الأعلام في إثبات حجية الاستصحاب الاستقبالي بإطلاق قوله (ع): (ولا ينقض اليقين بالشك)، إذ لا فرق بين كون اليقين ماضياً أو فعلياً، ولكن من أنكر جريان الاستصحاب الاستقبالي طرح وجهين بالمقابل:

الوجه الأول: لا يمكن التمسك بإطلاق (ولا ينقض اليقين بالشك) وذلك لعدم صدق نقض اليقين بالشك في الشك المستقبلي. وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المصحح لإسناد نقض الشك لليقين هو اتحاد المتعلق إذ لو لم يكن المتعلق واحداً لم يكن الشك ناقضاً لليقين، من دون فرق في ذلك بين التعبير بالنقض، نحو (ولا ينقض اليقين بالشك) او التعبير (إن اليقين لا يدخله الشك)، أو (إن اليقين لا يدفع بالشك)، فإن المؤدى واحد، وهو ورود الشك على اليقين، وورود الشك على اليقين فرع كون المتعلق واحداً. ولا يمكن أن يكون المتعلق واحداً إلا بإلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء. وإلا مع التحفظ على الخصوصيتين فمتعلق اليقين شيء وهو الحدوث، ومتعلق الشك شيء وهو البقاء، فلم يتحدا كي يرد الشك على اليقين.

المقدمة الثانية: إذا كان المتيقن سابقاً والمشكوك بالفعل فحينئذٍ يصح أن نلغي خصوصيتي الحدوث والبقاء لكي يتصور ناقضية الشك لليقين أو دافعية الشك لليقين، فيقال (ولا ينقض اليقين بالشك)، أما إذا كان المتيقن بالفعل والمشكوك في المستقبل، فإنه لا يتصور استصحاب إلا مع التحفظ على خصوصية الشك في البقاء، وإلا فكيف يرد شك مستقبلي على متيقن فعلي، إلا إذا قلنا إن الشك في البقاء محفوظ، ومع التحفظ على الشك في البقاء فلا يشمله (ولا ينقض اليقين بالشك)، لأن شمول (ولا ينقض اليقين بالشك) فرع الناقضية والدافعية التي تتوقف على إلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء وفي الاستصحاب الاستقبالي لا يمكن إلغاء خصوصية الشك في البقاء، وهذا من دون فرق بين أن يكون مفاد دليل الاستصحاب الإرشاد إلى طريقية الاستصحاب أو النهي عن النقض العملي أو مرجعية الحالة السابقة، فإنه على كل مسلك المشكلة في التعبير، أي أن الإمام (ع) عبّر عن جميع المسالك بعبارة لا تنطبق إلا على استصحاب الحالة السابقة لا استصحاب الحالة الفعلية.

وأجيب عن ذلك: تارة بأن المصحح لإسناد نقض الشك لليقين ليس هو الاتحاد في المتعلق وإلغاء خصوصيتي الحدوث والبقاء فقط، بل هناك مصحح آخر، وهو المقارنة بين اليقين والشك، فاليقين متضمن لحيثية الاستحكام، والشك متضمن لحيثية الوهم، فبلحاظ خصوصية كل منهما يقال لا يرفع اليد عن ما فيه استحكام بما فيه وهن. ولكن هذا الجواب كما ترى، فإنّ المشكلة ليست في التعبير بالنقض حتى نرجع للاستحكام والوهم، وإنما المشكلة في ورود الشك على اليقين بأي تعبير كان، بتعبير النقض أو لا يدخل فيه أو لا يدفع به، وورود الشك على اليقين فرع كون المتعلق واحداً.

وأجيب تارة أخرى: بأن ظاهر سياق الجملة النهي المولوي عن النقض العملي، فلا خصوصية للنقض ولا للورود وإنما ذكر النقض والورود من أجل تصحيح الاسناد فقط، أي أن هذه الخصوصية دخيلة في إتمام المراد الاستعمالي فقط، وإلا فالمراد الجدي هو مطلوبية ترتيب الآثار العملية على المتيقن، سواء كان المتيقن سابقاً أو المتيقن فعلاً. فبما أن خصوصية ورود الشك على اليقين ليست ملحوظة في إبراز المراد الجدي فالنتيجة أنه لا يعول عليها في منع شمول الدليل للاستصحاب الاستقبالي.

وهذا الجواب يتوقف أيضاً على أن نجرد الخصوصية عن كونها في مقام بيان المراد الجدي، وهو مما يحتاج إلى قرينة واضحة.

إذن فلا جواب إلا أن نقول بأن قوله (ع): (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) تعليل بنكتة ارتكازية. وهو ان المتيقن لا يرفع عنه بالمشكوك ولا فرق في هذه النكتة بين متيقن سابق وشك فعلي، أو متيقن فعلي وشك مستقبلي. أو أن دليل الاستصحاب إرشاد إلى ارتكاز عقلائي لا يفرق بين الحالتين.

الوجه الثاني: أن جميع موارد روايات الاستصحاب من قبيل المتيقن السابق والشك الفعلي. فبناءاً على مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب من إحراز الإطلاق لم يحرز إطلاق الدليل للاستصحاب الاستقبالي، والمناقشة في هذا الوجه ما مضى في المناقشة في الوجه الاول.

فتلخص بذلك: تمامية الاستصحاب الاستقبالي.

لكن وقع الكلام في فرع فقهي مهم، بناه جملة منهم كسيد المستمسك وسيدنا الخوئي على الاستصحاب الاستقبالي، وهو مسألة جواز البدار لذوي الأعذار. فمن دخل عليه الوقت وهو فاقد للماء ليس له أن يبادر للصلاة ما دام يحتمل وجدان الماء للنص الخاص، ولكن أصحاب الأعذار الأخرى كالمستحاضة والمسلوس والمبطون ومن كان لا يجد إلا ثوباً نجساً، ومن كان عاجزا عن القيام في الصلاة أو عاجزاً عن الصلاة الاختيارية، هل لهم المبادرة للصلاة الاضطرارية أم عليهم أن ينتظروا إلى آخر الوقت؟

فهل يجري في حقهم الاستصحاب الاستقبالي؟ أي استصحاب الاضطرار إلى آخر الوقت، ومقتضاه جواز البدار.

ولكن المحقق العراقي في (فروع العلم الإجمالي) جاء بكتة على تحتاج إلى جواب، وهي أنه إذا رجعنا إلى الروايات الواردة في من وظيفته الصلاة الاضطرارية كصحيحة أبي حمزة عن أبي جعفر (ع) في قوله عز وجل {الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم} قال الصحيح يصلي قائما وقعوداً والمريض يصلي جالساً والذي يكون اضعف من المريض الذي يصلي جالسا على جنوبهم).

وركز الاعلام على قوله (المريض يصلي جالساً) حيث إن ظاهره بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع أن من يصلي جالساً من كان عاجزاً طول الوقت، إذ لا يسمى من عجز أول الوقت ثم أصبح قادراً مريضاً، فإن ظاهر قوله (المريض يصلي جالساً) يعني من كان عاجزاً عجزاً مستمراً وإلا فلا يصدق عليه عرفا أنه المريض يصلي جالساً. فلأجل ذلك قالوا إذا كان الشخص مريضاً في أول الوقت وشك في ارتفاع مرضه استصحبه إلى آخر الوقت فشملته الصحيحة.

لكن المحقق العراقي التفت إلى نكتة في البين وهي: فرق بين العاجز المستمر عجزه طول الوقت وبين العاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية. وبيان ذلك: إذا لاحظنا مثالين:

المثال الاول: من كان عاجزا في اول الوقت لكن في آخر الوقت اصبح قادرا على الصلاة الاختيارية، فلا اشكال عرفا انه من الصنف القادر حيث يقال انك مطالب بصرف وجود الصلاة الاختيارية بين الحدين وانت قادر على صرف وجود الصلاة الاختيارية بين الحدين وإن كنت عاجزا اول الوقت. المثال الثاني:من كان طول الوقت عاجزا عن القيام إلا في دقيقتين قبل خروج الوقت اصبح ان يصلي قائما، فهذا قبل طلوع الفجر نقول: هذا الشخص الذي اذا طلع عليه الفجر لم يقدر على الصلاة قائما إلا قبل طلوع الشمس بدقيقتين فهذا بنظرنا قادر وليس بعاجز، فهذا منبه على الفرق بين مفهومين: مفهوم العجز المستمر إلى آخر الوقت، والعجز بالصلاة الاختيارية في الوقت. أي أن الوقت تارة يؤخذ قيدا في العجز وتارة يؤخذ في متعلق العجز، فتارة نقول إن العجز ينحل إلى أفراد بحسب الآنات، ففي كل آن هو عاجز. فالعجز هنا لوحظ مقيداً بالوقت فيقال: هذا المكلف عاجز عجزاً مستمراً ممتداً إلى آخر الوقت عن الصلاة الاختيارية، فأصبح الوقت قيداً في العجز إذ انحل إلى افراد في كل آن آن.

أما إذا نظرنا إلى المفهوم الثاني وهو أخذ الوقت قيداً في المتعلق لا في العجز نفسه، فنقول: هذا المكلف عاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت، فهو عاجز عن العمل المؤقت لا أن له عجزاً مؤقتاً عن العمل. إذن هناك مفهومان وإثبات أحدهما لا يعني إثبات الآخر. أو فقل: إن العجز عن كل أفراد الصلاة الاختيارية شيء والعجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية شيء آخر، نعم بينهما ملازمة لكنهما شيئان ومفهومان، بالتالي فهل استصحاب العجز المستمر إلى آخر الوقت يثبت العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. وأما ما قاله الإمام (ع) (المريض يصلي جالساً)، فيحتمل الأمرين أي ان المريض هو العاجز الى آخر الوقت لكن هل هو العاجز عجزاً مستمراً إلى آخر الوقت، أو هو العاجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فلابد من الجواب عن هذه النكتة.

وقد أجاب ببعض الأجوبة في نهاية الأفكار.

### 090

ذكرنا فيما سبق في الاستصحاب الاستقبالي جواز البدار لذوي الأعذار. والمقصود بجواز البدار ليس هو الجواز التكليفي إذ لا إشكال في أنه يجوز لذوي الأعذار المبادرة إلى الصلاة برجاء المطلوبية أو رجاء الأمر. كما أنه لا يعتبر في صحة العمل قصد امتثال الأمر، بل يكفي في قصد العبادة اضافتها للمولى اضافة تذللية وإن لم يقصد الأمر، إلا أن المقصود بالجواز هو هل يمكن للمكلف ذو العذر أن يدخل في الصلاة الاضطرار بقصد الأمر مع أنه لم يحرز استمرار العذر إلى آخر الوقت، فهل يمكن له ان يتلبس بالصلاة الاضطرارية بقصد الامر بها أم لا؟ وهذا المقصود بجواز البدار. فهنا ثلاث صور:

الصورة الأولى: أن يكون الاضطرار المؤقت كافياً في جواز البدار، كما في حال التقية، حيث لا يعتبر في التقية عدم المندوحة لا مكاناً ولا زماناً، فيجوز المبادرة بالعمل على طبق التقية وإن علم المكلف بارتفاع العذر أثناء الوقت بالأدلة الخاصة.[[66]](#footnote-66)

الصورة الثانية: ما لا يجوز البدار فيه إلا بعد الفحص واليأس من ارتفاع العذر، كما في فرض فقدان الماء، حيث دلت النصوص على أن فاقد الماء في أول الوقت ليس له البدار للصلاة مع التيمم إلا بعد الفحص بحد معيّن.[[67]](#footnote-67)

الصورة الثالثة: ما إذا كان موضوع الأمر الاضطراري الاضطرار المستوعب ولم يقم دليل على وجوب الفحص، ففي مثل هذا المورد كما في المسلوس والمبطون والمستحاضة ومن لم يجد إلا ثوباً نجسا هل يجوز له البدار وهو يحتمل زوال العذر أثناء الوقت أم لا؟

فهنا أفاد المحقق العراقي (قده) تارة نقول أن موضوع الأمر الاضطراري العجز المستمر إلى آخر الوقت عن الصلاة الاختيارية، ففي هذا الفرض يجري الاستصحاب فانه عاجز فعلا عن الصلاة الاختيارية وبالاستصحاب الاختياري يثبت استمرار عجزه الى آخر الوقت، فإم لم يزل العذر فقد صحت صلاته وإن زال العذر أثناء الوقت فتارة يكون ما أتى به من موارد حديث لا تعاد، كما لو صلى في الثوب النجس استصحاباً لعدم زوال العذر ثم انكشف وجود ثوب طاهر، فهنا قد صلى في الثوب النجس عن جهل قصوري اعتماداً على الأصل العملي، بالتالي فمن أخل بسنة من سنن الصلاة عن جهل قصوري فصلاته صحيحة واقعاً بمقتضى (لا تنقض السنة الفريضة).

أما إذا كان المورد ليس من موارد لا تعاد، كما لو اقدم المسلوس أو المبطون الى الصلاة مع الحدث كالمسلوس أو المستحاضة فهو إذا انكشف له فترة تسع أن يصلي بالطهارة المائية الاختيارية فقد أخل بالطهور، والإخلال بالطهور ليس من موارد التصحيح بحديث لا تعاد، فحينئذٍ إن قلنا بإجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، فبها، وإلا فلا بد من الإعادة.

أما إذا بنينا على أن موضوع الأمر الاضطراري ليس هو العجز المستمر إلى آخر الوقت، بل العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فحينئذٍ هل يمكن تنقيح هذا الموضوع بالاستصحاب أم لا. فهنا ذكر وجوه:

الوجه الأول: استصحاب العجز المستمر إلى آخر الوقت ويثبت به أثر العجز عن الصلاة الاختيارية في الوقت من باب خفاء الواسطة. بمعنى أن العرف حيث لا يتلفت لوجود واسطة في البين اي يرى أن العجز المستمر إلى آخر الوقت عجز عن الصلاة الاختيارية في الوقت، فأثر العجز عن الصلاة الاختيارية يرتبه على العجز المستمر إلى آخر الوقت، إذن فجريان الاستصحاب في العجز المستمر دال بالدلالة الالتزامية لنفس دليل الاستصحاب لا لنفس الاستصحاب، على ترتب أثر العجز عن الصلاة الاختيارية، وهذا من باب التمسك بلوازم الأمارة وليس لوازم الأصل.

الوجه الثاني: لو سلمنا جلاء الواسطة، وأن العرف يلتفت إلى أن العجز المستمر إلى آخر الوقت غير العجز عن صلاة اختيارية في الوقت، مع ذلك يقول العرف التفكيك بينهما في التعبد مستهجن ولو كان تفكيكاً ظاهرياً وليس واقعياً بأن يتعبدنا الشارع بأنك عاجز إلى آخر الوقت لكنك لست عاجزا عن الصلاة الاختيارية في الوقت فإن التفكيك بينهما في الوقت مستهجن ولو كان تفكيكا ظاهرياً.

الوجه الثالث: إذا لم نقبل خفاء الواسطة وقلنا بأن العرف يلفت إلى وجود مفهومين متلازمين عقلاً، وأن جلاء الواسطة لا يكفي في جريان الاستصحاب اذ العرف يقول ما المبرر لجريان الاستصحاب في العجز المستمر مع أنه ليس موضوعاً لأثر كي يقال بعد جريان الاستصحاب فيه أن التفكيك بينه وبين الآخر مستهجن، فإن هذا فرع جريانه فيه وجريانه فيه بلا أثر. فما ذكره العراقي في نهاية الافكار حيث إنه طرح الإشكال في (روائع الأمالي في فروع العلم الاجمالي) وأجاب عنه في نهاية الافكار. فقال: يمكن استصحاب الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت. وبيان ذلك: أن المكلف في أول الوقت هو مضطر لترك الصلاة الاختيارية في ذلك الآن، كما هو مضطر لترك جميع أفراد الصلاة الاختيارية إلى آخر الوقت لعدم مجيء وقتها، فهو من جهة الصلاة الاختيارية في ذلك الآن عاجز عنها لعجز بدنه، ومن جهة أفراد الصلاة الاختيارية الطولية هو عاجز عنها لا لعجز بدنه بل لعدم مجيء وقتها، فالنتيجة أنه عاجز عن طبيعي الصلاة الاختيارية في أول الوقت.

وإن كان عجزه عن الفرض الفعلي لعجز البدن وعجزه عن بقية الأفراد لعدم مجيء الوقت، إذن فهو مضطر لترك طبيعي الصلاة الاختيارية الآن فيستصحب هذا الاضطرار الى آخر الوقت. لكن المكلف ليست له حالة سابقة وهو الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، فإن عدم الاتيان بالصلاة لعدم وقتها ليس اضطراراً لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، ومن الواضح لا يقال لمن لم يدخل عليه وقت صلاة الظهر أنه مضطر لترك صلاة الظهر ومن لم يدخل عليه وقت شهر رمضان أنه مضطر لترك صومه، فإذن لم يسبق لهذا المكلف أنه صار مصداقاً للمضطر لترك طبيعي الصلاة الاختيارية في الوقت كي يكون مجرى للاستصحاب إلى آخر الوقت.

الوجه الرابع: أن يستصحب العدم، فقال: نستصحب عدم اضطراره لترك الصلاة الاختيارية في الوقت، أو نستصحب عدم كون الصلاة مضطراً إليها، وهذا النحو من الاستصحاب استصحاب على نحو استصحاب العدم الازلي، أي عندما لم توجد الصلاة لم تكن مضطراً إليها، فالآن الصلاة ليست مضطراً إليها. فاستصحاب عدم كون الصلاة مضطرا اليها من قبيل استصحاب العدم الأزلي. هذا إذا فرضنا أنه موضوع لأثر شرعي، واستصحاب عدم اضطراره لترك الصلاة الاختيارية مرجعه لاستصحاب القدرة، اي استصحاب قدرته على الصلاة الاختيارية في الوقت، وكما أن الاضطرار لترك الصلاة الاختيارية في الوقت لم تحرز له حالة سابقة فإنه القدرة أيضاً على الصلاة الاختيارية في الوقت لم تحرز له حالة سابقة.

فالنتيجة: بملاحظة هذه الوجوه يشكل البدار بمعنى الاتيان بالصلاة الاضطرارية بقصد الامر اعتماداً على الاستصحاب بمعنى الإتيان بالصلاة الاضطرارية بقصد الأمر اعتماداً على الاستصحاب، بناءاً على أن موضوع الأمر الاضطراري العجز عن صرف وجود الصلاة الاختيارية في الوقت. فالاستصحاب الاستقبالي من ثمراته هذه.

ومن ثمراته من كان مستطيعا في أول شوال أو ذي القعدة أو ذي الحجة وشك في استمرار استطاعته للحج إلى آخر أزمنة الحج، فإنه تجري في حقه استصحاب الاستطاعة. كما أن سيدنا الخوئي في بحث الحج، مثل له بما إذا كان المكلف فعلاً قادراً على الحج قدرة مالية، لكنه عاجز عنه عجزاً بدنياً. فهل عجزه البدني سيستمر فتكون وظيفته الاستنابة (فليجهز رجلاً صرورة) أم أن عجزه البدني سيرتفع ويتمكن الحج بعد ذلك، فهل يمكن ان يستصحب عجزه البدني إلى آخر العمر ليكون موضوعاً لاستنابة شخص مكانه.

فقد أفاد السيد الخوئي أن موضوع الاستنابة ليس هو العجز بل موضوع الاستنابة الحيلولة لما ورد في المعتبر (اذا حال بينه وبين الحج مرض او حصر او سلطان او أمر يعذره الله فيه فإن عليه أن يحج عليه من ماله صرورة لا مال له). واستصحاب الحج إلى آخر العمر لا يثبت عنوان الحيلولة، إذ ليس المراد الحيلولة عن هذا الفرد من الحج وهو الحج هذه السنة. وإنما المراد الحيلولة عن أصل الحج وطبيعيه، وهذا لا يحرز باستصحاب العجز، فهل يحرز باستصحاب الحيلولة أم لا. ويأتي الكلام في

### استصحاب الكلي.

### 091

تنبيهات الاستصحاب: استصحاب الكلي.

وليس المقصود باستصحاب الكلي استصحاب الشيء بوصف الكلية، حيث إن الكلي مما لا يوجد إلا بوجود فرده، وما هو موضوع الأثر الكلي الموجود، والكلي بوصف الكلية مما لا وجود له خارجاً، فالنتيجة أنه ليس موضوع الاستصحاب العنوان بما هو كلي وإنما الوجود المتشخص خارجاً له لحاظان، إذ تارة يلحظ بعنوانه الخاص كعنوان زيد، وتارة يلحظ بالعنوان العام، كعنوان الإنسان، فإذا كان موضوع الأثر هو العنوان الخاص، وفرضنا أن أركان الاستصحاب متوفرة من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، كان المستصحب هو الفرد، أي أن المستصحب الوجود بعنوانه الخاص، وأما إذا كان موضوع الأثر هو العنوان العام، وتوفرت أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا محالة المستصحب هو الوجود بعنوانه العام، كعنوان الحدث، وعنوان النجاسة، وكعنوان الوجوب، لا أن المستصحب هو الكلي بوصف الكلية كي يقال إن الكلي بوصف الكلية ليس موضوعاً للآثار. وبعد وضوح ما هو محط الاستصحاب في المقام، يقع الكلام في جهات:الجهة الأولى: في بان أقسام الكلي. وقد ذكر في مصباح الأصول أن أقسام استصحاب الكلي أربعة:

القسم الأول: أن يحصل اليقين بتحقق الكلي ضمن فرد ويشك في ارتفاعه للشك في ارتفاع الفرد، سواء كان اليقين تفصيلياً أو كان اليقين إجمالياً. اذ تارة يعلم المكلف بأنه أحدث بالأكبر نتيجة لحصول الجنابة منه، ويشك في أنه هل اغتسل أم لا، فالشك في كلي الحدث ناشئ عن علمه التفصيلي بحصول الحدث الجنابة منه والشك في اغتساله. وهذا لا كلام في جريان الاستصحاب فيه. وتارة يعلم إجمالاً كما إذا علم وهو يريد الدخول في المسجد أو يريد مس المصحف أنه أحدث إما حدثاً أصغر أو أكبر، اي أنه إما صدر منه البول أو أنه مس الميت بعد برده، وقبل غسله. فالآن يعلم إجمالاً بصدور حدث ويشك في زواله للشك في طهارته، فيستصحب كلي الحدث الذي علم به اجمالاً لترتيب أثره وهو عدم جواز مس المصحف، أو حرمة دخول المسجد.

القسم الثاني: ما إذا علم بحدوث الكلي ضمن فرد، لكن ذلك الفرد مردد بين فرد قطع بارتفاعه، وفرد إما مقطوع ببقاءه على فرض حدوثه أو محتمل البقاء، والمثال المعروف له فقهيا: ما إذا تيقن بأنه أحدث إما بالأصغر أو بالأكبر وقد توضأ فهو بعد وضوءه متردد، إن كان قد احدث بالأصغر فقد ارتفع قطعا وإن ان قد احدث بالأكبر فهو إما مقطوع البقاء أو محتمل البقاء، ففي هذه الصورة وهي ما إذا صدر منه بلل مشتبه بين البول والمني بعد اليقين بالطهارة فقام وتوضأ فهو يقطع بعد وضوئه أن البلل إن كان بولاً فقد ارتفع وإن كان منياً فهو ما زال باقياً، فهل يجري استصحاب طبيعي الحدث في مثل هذا الفرض أم لا؟ فالأغلب على الجريان، لكن جمعاً منهم سيد المنتقى منع من جريان الاستصحاب في هذا القسم.

القسم الثالث: أن يعلم بحدوث الكلي ضمن فرد وارتفاع بارتفاع ذلك الفرد، ولكن يحتمل بقاءه في فرد آخر لأحد أسباب ثلاثة:

إما حدوث الفرد الآخر مقارناً للأول، أو حدوث الفرد الآخر مقارنا لارتفاع الأول. أو كون الفرد الآخر مرتبة من الوجود.

وقد تعرض لذلك الشيخ الأعظم في الرسائل، وذكر أن الاستصحاب يجري في الفرضين الأخيرين وإن لم يجر في الأول. مثلاً إذا علم بأنه أحدث ضمن الحدث الأصغر، وقد توضأ، ولكن يحتمل أن طبيعي الحدث ما زال باقياً لأنه يحتمل أنه مس الميت بعد برده وقبل غسله مقارناً للحدث الأول. أو مقارناً لارتفاع الحدث الأول، فهنا الأغلب على عدم جريان الاستصحاب،

إنما الكلام في الفرض الثالث وهو ما إذا كان الكلي ذا مرتبتين، فيعلم بارتفاع مرتبة ويشك في البقاء لاحتمال مرتبة أخرى، سواء كان ذلك في الأحكام أم كان ذلك في الموضوعات، وله امثلة في الفقه، مثلاً: إذا افترضنا أن الكافر ملك الخمر أو الخنزير حال كفره ثم أسلم، فبعد إسلامه زالت مرتبة شديدة من علقته الاعتبارية بالخمر، أي زالت مرتبة الملكية فهو لا يملك الخمر بعد إسلامه، لكن هل بقيت العلقة الاعتبارية ضمن مرتبة خفيفة وهي مرتبة حق الاختصاص؟ فيقال إن العلقة الاعتبارية بين الإنسان وبين ما يحوزه فهذا العلقة الاعتبارية وهي علقة أنه له، لها مرتبتان: مرتبة الملكية ومرتبة الحقية، فإذا قطعنا بزوال المرتبة الأولى واحتملنا بقاء الطبيعي ضمن المرتبة الثانية فهل يجري الاستصحاب أم لا؟

ومثلاً: لو فرضنا أن الكلب ولغ في الإناء، ثم إنه طُهّر ذلك الإناء بالنحو الذي يزيل المرتبة الشديدة من النجاسة وهي النجاسة المترتبة على ولوغه بلعابه، ولكن نحتمل بقاء النجاسة ضمن مرتبة خفيفة وهي عرقه، فلأن طهر المكان من لعابه فهل بقي متنجساً بلحاظ عرقه أم لا. فهل يجري استصحاب النجاسة حينئذٍ أم لا؟ ومثاله كذلك في مسألة البول أو المني أو الدم، كما إذا قطعنا بنجاسة الثوب لملاقاته بالرطوبة المسرية للبول ثم غسلنا ذلك الثوب غسلة واحدة بماء جار، ولكن نحتمل بقاء النجاسة ضمن دم أم مني كان مقارناً مثلاً، او كان ذلك جارياً في الموضوعات. كما إذا حصل خسوف أو كسوف ثم ارتفعت المرتبة الشديدة منه وهي الخسوف الكلي واحتملنا بقاءه ضمن المرتبة الخفيفة وهي الخسوف الجزئي فهل يجري الاستصحاب أم لا؟ ويأتي البحث في ذلك، حيث ذهب جمع منه السيد الصدر الى ان هذا من استصحاب الفرد لا من استصحاب الكلي، فإن الوجود ذو المرتبتين فرد من الأفراد يشك في بقاءه فيجري استصحاب وجوده.

القسم الرابع: ما اخترعه السيد الخوئي (قده)[[68]](#footnote-68)، وهو أن يعلم بوجود كلي ضمن فرد معين وزواله بزوال ذلك الفرد، وإن يعلم أيضاً بوجود كلي ذي علامة يحتمل انطباق العلامة على ذلك الفرد الذي زال قطعاً. فمثلاً: إذا علم المكلف بأنه أحدث بالأكبر لأنه أجنب، وقد اغتسل، ثم رأى منياً على ثوبه، فعلم بحدوث جنابة ذات علامة ويحتمل أن هذه الجنابة هي السابقة التي زالت، ويحتمل أنها جنابة جديدة، فهنا هل يجري استصحاب الجنابة أم لا؟ حيث إن سيد المنتقى ناقش سيدنا الخوئي وقال بأنه ليس قسما جديدا بل هو راجع الى القسم الثاني من استصحاب الكلي، ولأن جرى الاستصحاب فهو معارض، اي لو جرى استصحاب الجنابة لأجل احتمال البقاء فهو معارض باستصحاب الطهارة التي حصلت بالغسل، حيث إنه تطهر قطعاً بالغسل، ويشك في بقاء الطهارة فيستصحب، نعم بعد تعارض الاستصحابين وتساقطهما لا بد له من إعادة الصلاة لو صلى بمقتضى قاعدة الاشتغال.

الجهة الثانية: أورد على استصحاب الكلي مع غمض النظر عن أقسامه بإشكالين:

الإشكال الأول: إذا فرضنا أن المستصحب حكم مردد بين نوعين، أو موضوع لحكم مردد بين نوعين. أو نوع مردد بين فردين، مثلاً: إذا علمنا أنه في عصر الحضور كان هناك طلب لصلاة الجمعة لا ندري هل هو طلب وجوبي أم استحبابي وهل ذلك الطلب المردد بين نوعين باقٍ أم لا؟ أو علمنا بأحد وجوبين، اي علمنا أنه إما وجب علينا صلاة الجمعة أو وجب علينا زيارة الحسين (ع)، ونشك في بقاء الوجوب المردد بين هذين الفردين، أو علمنا بحدوث الموضوع كما إذا علمنا بحدوث الاستطاعة المالية للحج، فهل أن الاستطاعة المالية الحادثة والتي حدث بها طلب لا ندري انه طلب وجوبي أو ندبي، وشككنا في بقاءه للشك في بقاء الاستطاعة، فعلى جميع التقادير، إن قلنا أن الاستصحاب عبارة عن التعبد ببقاء اليقين فلا إشكال في الاستصحاب في المقام، أو قلنا ان الاستصحاب عبارة عن جعل المكلف عالماً بالبقاء فأيضاً لا إشكال في جريان الاستصحاب، أو قلنا بأن الاستصحاب عبارة عن مرجعية الحالة السابقة ايضاً يجري الاستصحاب، أو قلنا ان الاستصحاب عبارة عن إبراز الاهتمام بالغرض الواقعي على ضوء الاستصحاب ايضا يجري.

وإنما الكلام إذا قلنا بأن الاستصحاب جعل لحكم مماثل للمستصحب، فما الذي سيجعله المولى الآن؟ حيث إن المستصحب مردد بين وجوبين، أو بين نوعين من الطلب، فما هو المجعول المماثل له في مرحلة البقاء؟ فإن جعل أحدهما معيّناً فالمفروض أنه لم يحصل يقين بحدوثه كي يتعبد ببقاءه وإن كان المجعول هو كلي الأحد (أحدهما) فالمفروض أن الكلي غير مطابق للواقع، لأن ما علمنا بحدوثه أحدهما المعين لا الكلي، فكيف يجري استصحاب الكلي في المقام بناء على رجوع الاستصحاب للجعل المماثل. وهذا الاشكال لا يختص بباب الاستصحاب بل يجري في خبر الثقة فلو فرضنا أن خبر الثقة قام على احد النوعين أما الوجوب أو الندب، أو أحد الوجوبين، فما معنى حجية خبر الثقة إن كان معنى حجية الخبر هو جعل العلمية فهو معقول في المقام، وإن كان معنى حجية الخبر هو جعل الحجية بالمعنى الأعم اي المنجزية والمعذرية، فممكن في المقام، أو بمعنى الأمر بترتيب الأثر فهو ممكن في المقام، أما إذا كان معنى حجية خبر الثقة جعل الحكم المماثل فيأتي الإشكال أيضاً. ويأتي الكلام حول الأجوبة المذكورة على هذا الإشكال.

### 092

ذكرنا سابقاً بناءاً على رجوع الاستصحاب إلى جعل الحكم المماثل فلا يتصور ذلك في مورد يكون المستصحب هو الجامع.

وقد أجيب عن هذا بوجوه: الوجه الأول: ما ذكره المحقق الاصفهاني (قده)، وقد أفاد مطلبين: أحدهما، ناظر لتحكيم الإشكال.

وثانيهما، ناظر لتحرير الجواب عن هذا الإشكال، في (نهاية الدراية، ج5، ص138).[[69]](#footnote-69)

المطلب الأول: وهو تحكيم الإشكال، فقد أفاد في بيانه أموراً:

الأمر الأول: أن هناك فرقاً بين التعبد بالموضوع الكلي والتعبد بالحكم الكلي.

وبيان ذلك: أن التعبد بالموضوع ليس معناه إيجاد الموضوع، مثلاً إذا قال الشارع: مسقط رأس الإنسان وطن له، فهذا تعبد بالموضوع، أو قول الشارع: رؤية الهلال دخول للشهر، فهذا ايضا تعبد بالموضوع، وليس معناه أن الشارع أوجد الوطن أو أوجد الشهر، اذ ليس من شأن الشارع بما هو شارع إيجاد الموضوعات التكوينية، فلو فرضنا أن الموضوع كلي كما إذا قال الشارع: وطن المكلف مسقط رأسه، فإن الشارع لم يوجد جامعاً كي يقال بأن وجود الجامع من غير تحصل له بما يوجب تشخصه أمر غير معقول، وإنما معنى التعبد بالموضوع التعبد بعنوانه تمهيداً للتعبد الحقيقي لحكمه، فإذا قال الشارع مسقط رأس الإنسان وطن له، فهو يعتبر عنوان الوطنية لا أنه موجد لواقع الوطنية، وإنما اعتبر عنوان الوطنية تمهيداً لإيجاد حكم شرعي مرتباً عليه وهو وجوب التمام إذا فيه، والحكم الذي يوجده بالتعبد بعنوان الموضوع شخص من الحكم وليس طبيعي الحكم أو جامع الحكم، فإن فعليته بفعلية موضوعه.

أما التعبد بالحكم الكلي، فهذا هو المشكل، لأن التعبد بالحكم إيجاد للحكم وليس مثل التعبد بالموضوع، فإذا كان التعبد بالحكم إيجاداً لنفس الحكم فلو فرضنا أن الحكم كلي، كما إذا قال: صلاة الجمعة مطلوبة بطبيعي الطلب، الأعم من الوجوب والندب، فإن معنى ذلك إيجاد هذا الجامع، والمفروض أن الجامع لا يعقل وجوده ولا إيجاده بما هو جامع من دون تنوعه أو تصنيفه بخصوصية موجبة لتفرده وتشخصه، فبالتالي لا يعقل التعبد بالحكم الكلي، واقعاً فضلا عن ظاهراً، أي أن أصل التعبد بالحكم الكلي ممتنع وغير معقول، فإن إيجاد الجامع من أي مقولة كان الجامع، سواء كان الجامع حقيقياً ككلي الإنسان أو اعتباريا ككلي الوجوب والملكية، لا يعقل ما لم يتشخص أو يتنوع بما يوجب تشخصه، فالإشكال أعمق من جريان الاستصحاب في الحكم الكلي، بل إن نفس التعبد بالحكم الكلي ممتنع.

الأمر الثاني: إن مقصودنا بالتعبد إيجاد الحكم حقيقة وإلا فالوجود الإنشائي للحكم الكلي ليس ممتنعاً لأن مرجع الوجود الإنشائي إلى تصور الجامع وهو معقول والتصديق بفائدته وهو معقول، واستعمال اللفظ فيه إخباراً أو إنشاءاً. فإذا تصور جامع الطلب لصلاة الجمعة وصدّق بأنه جامع ذو ملاك، واستعمل لفظ الطلب فيه إخباراً أو إنشاءاً، فهذا يسمى إيجاداً إنشائيا للجامع وهو أمر معقول، إنما الكلام في الإيجاد الحقيقي لا الإنشائي، أي إيجاد هذا الجامع في وعاء الاعتبار، فإن لكل شيء وجوداً بحسبه، فإيجاد هذا الجامع في وعاء الاعتبار إيجاداً حقيقياً ممتنع، بما هو جامع.

الأمر الثالث: إذا كان ما ذكرناه إشكالاً في التعبد بالحكم الواقعي فقد ظهر الإشكال في التعبد بالحكم الظاهري، أي في التعبد بمؤدى الخبر، أو التعبد بمؤدى الاستصحاب، كما لو فرضنا أنه قام خبر على أصل المطلوبية لصلاة الجمعة، فلم ندر هل مؤدى الخبر وجوب الجمعة أو استحباب الجمعة، فالقدر المتيقن أنها مطلوبة، فهل معنى حجية الخبر تعبد الشارع بمؤداه والمفروض أن مؤداه المتيقن هو الجامع؟ وكذلك إذا تيقنا سابقاً بطلب صلاة الجمعة، ونريد استصحاب بقاء هذا الطلب وهو الجامع بما هو جامع. فيأتي الإشكال نفسه أي ان التعبد الظاهري كالتعبد الواقعي مرجعه إلى إيجاد حكم، غاية ما في الباب ان الحكم الواقعي مرتب على نفس العنوان الواقعي بأن يقول: صلاة الجمعة مطلوبة، والحكم الظاهري مرتب على مؤدى الخبر أو مؤدى الاستصحاب، بأن يقول: ما أديا إليك فعني يؤديان، وما قام عليه الاستصحاب فهو حكمك. وإلا فلا فرق بينهما من حيث كون التعبد إيجاداً لحكم. فإذا فرضنا أن الحكم كلي رجع الإشكال والمحذور.

الأمر الرابع: لو فرضنا أن الحكم الشرعي هو موضوع لحكم شرعي آخر، فهنا هل يكون التعبد به كالتعبد بالموضوعات الذي لا اشكال فيه، أو التعبد بالأحكام الذي ذكرنا أن فيه محذوراً، فلو فرضنا أن وجوب إخراج صلاة الفطرة موضوع لحرمة نقلها عن البلد إلى بلد آخر، فالحكم الشرعي الأول وهو وجوب إخراج زكاة الفطرة موضوع لحكم شرعي آخر وهو حرمة النقل، فهنا لحاظان:

إذ تارة نريد أن نتعبد بهذا الوجوب من باب أنه موضوع لحكمه، أي أن التعبد به تعبد طريقي للتعبد بشيء آخر، فلا مانع حينئذٍ وإن كان أمراً كلياً، إذ المراد حينئذ التعبد بعنوانه تمهيدا للتعبد بالحقيقي بأثره وهو الحكم الشرعي الآخر،

وتارة نريد ان نتعبد به من باب تحقيق حكم شرعي في مورده، نعم لازم ذلك أن يترتب عليه اثره الشرعي أو أثره العقلي. إلا أن المقصود التعبد به على نحو النفسية من أجل تنقيح حكم شرعي فحينئذٍ يعود المحذور.

الأمر الخامس: إذا قام خبر الثقة أو الاستصحاب على الجامع، كما إذا افترضنا أنه قام خبر الثقة على وجوب شيء يوم الجمعة إما صلاة الجمعة أو صلاة الظهر، أو قام خبر الثقة على أن الجمعة مطلوبة أما بالوجوب أو الندب، فكيف يتحقق التعبد بمؤدى الخبر؟ فإن تعبد بأحدهما المعين كأن قال: اتعبد المكلف بالوجوب، فالمفروض أن الوجوب ليس مؤدى الخبر بل مؤداه الجامع، وإن قال: اتعبد بالجامع على نحو الموضوعية، أي الجامع بما هو جامع، بحيث يكون المكلف مخيراً في مقام العمل بين الجمعة وبين الظهر فأتعبده بجامع الوجوب بينهما، فهذا خلف مؤدى الخبر لأنه قام على أحدهما واقعا لا على جامع بينهما، وإن تعبده بالجامع الانتزاعي على نحو أنه مشير لأحدهما، فيأتي فيه الإشكال وهو أن التعبد بالجامع بما هو جامع من دون خصوصية مفردة ممتنع لأنه إيجاد للجامع، وإيجاد الجامع بما هو جامع غير معقول.

المطلب الثاني: جواب الإشكال. وقد ذكر في الجواب نقطتين:

النقطة الأولى: إن قوام الحكم هل هو بالوجوب والندب، أو بالملاك اللزومي والملاك الراجح؟ أو بالإرادة الشديدة والإرادة الخفيفة؟ فقال: ليس ذلك قواماً للحكم، فإن الملاك قد يكون لزومياً وقد يكون رجحانياً ولا يعقل أن يوجد ملاك جامع بل لابد من تخصصه بإحدى الخصوصيتين، كما أنه الإرادة نحو الوجوب إرادة شديدة ونحو الندب إرادة خفيفة ولا يعقل أن يوجد جامع الإرادة من دون إحدى الخصوصيتين، لكن الحكم المنبعث عن الإرادة المنبعثة عن الملاك هل يتخصص بتخصص الإرادة؟ أو يتخصص بتخصص الملاك؟ أم أن الحكم وإن انبعث عن الإرادة لكن انبعاثه عن الإرادة ليس دخيلاً في حقيقته؟ بل قوامه وحقيقته بالمحركية الاقتضائية. والمحركية الاقتضائية عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي، فلا فرق بين الحكم الوجوبي والندبي في المحركية، فإن كليهما يشترك فيه انشاء بداعي جعل الداعي، أي الذي دعى المولى للإنشاء والطلب أنه يريد قدح الداعي في نفس المكلف، فهذه المحركية الاقتضائية التي هي عبارة عن إنشاء بداعي جعل الداعي حقيقة واحدة في الطلب الوجوبي وفي الطلب الندبي، فنشأ هذه المحركية عن إرادة لزومية أو إرادة ندبية لا يوجب تنوعاً في حقيقتها.

وببيان أوضح: ليس التحريك التشريعي إلا كالتحريك التكويني، فلو أن المكلف حرك كتابا من مكانه فهذا التحريك ليس فيه نوعان، نوع ناشئ عن إرادة لزومية ونوع ناشئ عن إرادة رجحانية بل عن أي نوع نشأ فالتحريك هو واحد. فهو دائر بين الوجود والعدم، فكذلك التحريك التشريعي الذي هو عبارة عن الإنشاء بداعي جعل الداعي.

بناءاً على ذلك إذا اريد استصحاب حكم كلي أو قام خبر على حكم كلي فأراد الشارع أن يجعل مماثلاً له فما هو المماثل له؟ أي مماثل لمؤدى الخبر أو مماثل للمستصحب؟ فإن معنى المماثل له جعل المحركية أي الانشاء بداعي جعل الداعي من دون تفصله بفصل الوجوب ولا بفصل الندب، فإن فصل الوجوب والندب في الملاك أو في الإرادة لا في نفس المحركية التي هي واحدة في الجميع، فالمماثلة انما هي لمؤدى الخبر أو للمستصحب وإن كان كلياً بأن يقوم المولى بإنشاء بداعي جعل الداعي.

### 093

ذكرنا فيما سبق أن المحقق الاصفهاني (قده)، أجاب عن الإشكال في استصحاب الجامع بما يتضمن نقطتين: الأولى: إن المماثلة حاصلة بلحاظ أن ما يقوم به المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، والإنشاء بداعي جعل الداعي جعل مماثل.

الثانية: إن قلت: فرق بين الإنشاء الواقعي والإنشاء الظاهري، مثلاً: إذا شككنا في أن وجوب الجمعة باقٍ أم لا، فاستصحبنا وجوب الجمعة، فالوجوب الواقعي بعث بداعي جعل الداعي، والوجوب الظاهري وهو الوجوب المستفاد من الاستصحاب وإن كان بعثاً بداعي جعل الداعي، إلا أن بين البعثين فرقا واضحا من حيث موطن الملاك ومن حيث متعلق الإرادة.

فالبعث الواقعي كما إذا قال المولى: صل الجمعة، بعث ناشئ عن إرادة متعلقة بصلاة الجمعة، وهذه الإرادة المتعلقة بصلاة الجمعة ناشئة عن ملاك في صلاة الجمعة، فالبعث الواقعي موطن الإرادة فيه هو المتعلق، وموطن الملاك فيه هو المتعلق، اي صلاة الجمعة. بينما في البعث الظاهري عندما يقول المولى: اعمل بخبر الثقة، وخبر الثقة دالٌّ على وجوب الجمعة، فهنا وإن كان يوجد بعث بداعي جعل الداعي، لكن هذا البعث ليس نحو صلاة الجمعة، وإنما نحو العمل بالخبر، لأنه ليس عن ملاك في صلاة الجمعة، بل عن ملاك في نفس جعل الحجية لخبر الثقة، فاختلف البعثان، ففي البعث الواقعي إرادة لعمل لملاك فيه، وفي البعث الظاهري إرادة لعمل بالخبر لملاك في هذه الإرادة لا لملاك في العمل. فحيث إن بين البعثين فرقاً فكيف يكون البعث الظاهري مماثلاً للبعث الواقعي، وبقاءاً له؟

فأجاب المحقق (قده): يكفينا في صحة جريان الاستصحاب أو في حجية خبر الثقة المماثلة الصورية، ولا نحتاج لأكثر من ذلك، فإذا قام خبر الثقة على وجوب الجمعة، فما قام عليه الخبر بعث واقعي لملاك في متعلقه، ولكن ما جعل على طبق مؤداه بعث نحو العمل بخبر الثقة، لملاك في هذا البعث. فالمماثلة بينهما في أنه بعث بداعي جعل الداعي كافٍ في تحقيق المماثلة.

كذلك الأمر بالنسبة إلى استصحاب وجوب الجمعة.

فتحصّل من كلام المحقق (قده): أنه لا مانع من جعل الجامع ابتداءاً كحكم واقعي، أو ظاهراً كما في موارد خبر الثقة أو الاستصحاب. إذ يكفي في تحقق حقيقة الحكم الإنشاء بداعي جعل الداعي.

وهنا عدة تعليقات على كلامه:

التعليقة الأولى: إن المحقق (قده) عمم الإشكال الذي طرحه القوم حتى للحكم الواقعي فضلاً عن الظاهري، فقال: كما أنه لا يعقل وجود جامع تكويني في الخارج من دون أن يكون متحصصاً بخصوصية مشخصة كذلك لا يعقل جعل جامع في وعاء الاعتبار ما لم يكن متحصصاً بخصوصية توجب وجوده في وعاء الاعتبار.

فإذن حتى الحكم الواقعي لا يعقل جعله بنحو الجامع.

ثم أجاب عن الاشكال، بأن المهم أن يكون الجامع المجعول قابلاً للداعوية، فما دام الجامع قابلاً لأن يدعى المكلف إليه فهذا كافٍ في صحة جعله،

لذلك أفاد: أنه حيث إن الحكم حقيقته سواء كان حكماً واقعياً أو ظاهرياً هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، إذن المناط في فعلية الحكم أن ينشأ جامعاً قابلاً لأن يُدعى إليه، فما دامت حقيقة الحكم هي الإنشاء بداعي جعل الداعي، فيكفي أن يكون المنشأ جامعاً قابلاً للدعوة لا أكثر.

وهذا الجواب الذي أفاده ليس عاماً لجميع المسالك في حقيقة الحكم، كما أنه ليس عاماً لكلا الحكمين التكليفي والوضعي. فينبغي الجواب يشمل المسالك ويعم نوعي الحكم،

فيقال: صحيح أن الجامع لا يتشخص إلا بخصوصية مشخصة، ولا يعقل وجوده بما هو جامع من دون فرق بين أن يكون جامعاً حقيقياً أو اعتبارياً. لكن يكفي في الجامع الاعتباري كخصوصية مشخّصة له في وعاء الاعتبار ترتب الأثر. فإن المصحح للإعتبار العقلائي وجود أثر لهذا الاعتبار، ولو تعلق الاعتبار بجامع ما دام له أثر. فلو فرضنا أن المقنن اعتبر جامعاً تكليفياً كأن قال يجب عليك (صلاة يوم الغدير أو يحرم عليك صوم يوم عاشوراء) مع أنه لا يوجد أي نقطة مشتركة بينهما، فهما مختلفان متعلقاً وحكماً مع ذلك ما دام له أثر فهو كافٍ في اعتباره،

أو أن يقول المولى: عرق الكافر الحربي نجس، أو الأرض الموات ملك. فإن هذا كافٍ في مقام الجعل، من دون فرق في ذلك بين المسالك في حقيقة الحكم، اي سواء قلنا إن حقيقة الحكم من الأمور الواقعية كما هو رأي المحقق الطهراني اي أن حقيقة الحكم هي اقتضاء الملاك لعمل، والمولى مجرد مخبر عن ذلك الاقتضاء لا أكثر من ذلك. أم أن حقيقة الحكم من سنخ الكيف النفساني وهو الإرادة كما يراه المحقق العراقي، فالحكم الإرادة المبرزة. فإن تعلق الإرادة بشيء وظيفة المولى أن يرشد إليه أو أن الحكم من مقولة الاعتبار والجعل كما هي مدرسة المحقق النائيني.

فإذن لابد أن يكون الجواب شاملاً لسائر المسالك، فبالتالي ما أجاب به المحقق (قده) من أن جعل الحكم بالإنشاء بداعي جعل الداعي ناظر لكون الحكم من مقولة الاعتبار الذي يحتاج إلى إنشاء وللحكم التكليفي الذي يتضمن داعوية ومحركية.

التعليقة الثانية: أن المحقق الاصفهاني (قده) ذكر بأن الحكم لا يتحصص بالإرادة التي ينبعث عنها. فإن التحريك التشريعي كالتحريك التكويني، فكما أن التحريك التكويني حقيقته واحدة، فمن حرّك الطاولة من مكان إلى آخر فهي حركة واحدة سواء انبعثت عن ارادة لزومية أو إرادة رجحانية، فإن التحريك واحد دائر بين الوجود والعدم، كذلك التحريك التشريعي وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي فهو واحد سواء انبعث عن إرادة لزومية أو رجحانية فإنه لا يتحصص بالإرادة التي ينبعث عنها، وهذا مناف للمرتكز العقلائي في باب المجعولات الاعتبارية. فإن المجعول الاعتباري بنظر المرتكز العقلائي يندرج تحت حقيقة الوجوب بلحاظ انبعاثه عن إرادة معينة وتحت الندب بلحاظ إنبعاثه بإرادة أخرى، كما تختلف حقيقية من حيث كونه حكما واقعيا أو ظاهريا بلحاظ سنخ الارادة المنبعث عنها.

التعليقة الثالثة: أن المحقق كأنه خص الإشكال باستصحاب الاحكام والحال بأن الإشكال يعم استصحاب الموضوعات بلحاظ أحكامها. فلو فرضنا أننا علمنا بحصول حدث إما مسّ الميت بعد برده قبل غسله، أو صدور البول، فقد حصل أحد الحدثين جزماً، وقلنا أن لكل حدث أثر مباين للآخر،

فالأول يترتب عليه حرمة دخول المسجد على رأي معروف. والثاني يترتب عليه تطهير المكان بالماء القليل مرتين. فهو يعلم بحصول حدث، ولكل فرد منهما أثر مباين، فبالتالي بما أن استصحاب الموضوع وهو أصل الحدث مجرد تعبد بعنوانه تمهيداً للتعبد الحقيقي بأثره. كما أفاد في استصحاب الموضوعات. فالنتيجة سيعود الإشكال في التعبد الحقيقي بأثر هذا الموضوع وهو الحدث، حيث إن أثره جامع بين خصوصيتين متباينتين. فيأتي الإشكال فيه وأنه لابد له من الحل.

كما أن الإشكال يأتي فيما لو علم بجامع إلزامي بين متعلقين، كما لو علمنا أن في يوم الجمعة في عصر الحضور إلزامي إما إلزام بصلاة الجمعة أو إلزام بصلاة الظهر ولا ندري هل أن الالزام باقٍ أم لا؟ فيأتي الكلام فيه ان استصحابه من استصحاب الجامع.

الجواب الثاني: ما أشار اليه السيد الصدر بناءاً على مبنى العراقي في حقيقة العلم الإجمالي حيث مر البحث في العلم الإجمالي، هل هو علم بالواقع لخصوصية أو هو علم بالجامع.

### 094

الجواب الثاني: يبتني على ما ذكر في بحث حقيقة العلم الإجمالي. وهو: هل أن الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي فرق في العلم أم فرق في المعلوم، فهناك مسلكان:

**المسلك الأول**: أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي فرق في المعلوم، وهو المسلك المعروف.

وبيان ذلك: أن المعلوم بالعلم التفصيلي هو الفرد، أي الشيء بخصوصيته المفردة، بينما المعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع، لا الجامع الحقيقي، وإنما الجامع الانتزاعي.

والوجه في ذلك: أن الجامع الحقيقي لا ينطبق على الفرد بخصوصيته المفرّدة، فمثلاً إذا علم الإنسان بوجود حشرة في الدار، فإن ما يعلم به جامع حقيقي، والجامع الحقيقي ينطبق على القدر المشترك بين جميع أفراد الحشرات، لا على الفرد بخصوصياته المفردة،

بينما الجامع الانتزاعي وهو عنوان الأحد، كما إذا علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين أو بوجوب إحدى الفريضتين (الجمعة أو الظهر) أو بإكرام أحد الرجلين، فإن الأحد يختلف عن الجامع الحقيقي بلحاظ أن عنوان الأحد منتزع من الفرد بخصوصياته المفردة، فالأحد منتزع من زيد بخصوصياته المفردة، ومن بكر بخصوصياته المفردة، لا أنه منتزع من القدر المشترك بينهما، فحيث إن عنوان الأحد منتزع من الفرد بخصوصياته المفردة كان حاكياً عنه بخصوصياته، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فالمعلوم وإن كان هو الجامع وهو الأحد إلا أنه سنخ جامع يحكي عن كل طرف منهما على سبيل البدل بخصوصياته المفردة، حكاية إجمالية.

نعم، لو انكشف له الواقع وعلم أن الإناء (أ) هو النجس فلا يستطيع أن يقول هذا هو معلومي، وإنما يقول هذا منطبق لمعلومي السابق وهو عنوان الأحد.

**المسلك الثاني:** أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في العلم لا في المعلوم. أي أن المعلوم في كلا العلمين هو الفرد وليس الجامع، غاية مافي الباب أن في العلم التفصيلي ظهر الفرد للذهن بصورته التفصيلية، وفي العلم الإجمالي ظهر الفرد للذهن بصورته المبهمة، وإلا فالمعلوم واحد، إنما الاختلاف في الصورة التي ظهر بها الفرد للذهن، نظير ما إذا رأى الإنسان شبحاً من بعيد فالمرأي هو الفرد لا الجامع غاية ما في الباب أنه فرد رؤي بصورة مبهمة لا بصورة واضحة، فكذلك العلم الإجمالي بالنسبة إلى التفصيلي. وقد نسب هذا المسلك الثاني إلى المحقق العراقي (قده)، وهو يلتقي مع بعض عباراته وإن كان الأول ايضاً ينسجم.

بناءاً على المسلك الثاني: يمكن القول بصحة التعبد بالجامع بالنسبة لمورد الاستصحاب ومورد الخبر، فإذا فرضنا أنه قام خبر الثقة على وجوب إحدى الفريضتين إما الظهر وإما الجمعة، فحينئذٍ قامت حجة إجمالية وبما أنه قامت حجة إجمالية وقد حللنا العلم الإجمالي على أنه صورة الفرد لا صورة الجامع، إذن ما علمنا به هو أن مؤدى الخبر هو فريضة معيّنة واقعاً ظهرت لنا بصورة مبهمة. فالتعبد على طبق مؤدى الخبر تعبد بالفرد لا بالجامع. لكنه بفرد مبهم،

وكذلك في مورد الاستصحاب كما إذا علمنا بحدوث وجوب لإحدى الفريضتين يوم الجمعة في عصر الحضور، ونشك في استمراره في عصر الغيبة فنقول: ما تقينا بحدوثه فرد وليس الجامع، غايته أنه فرد مبهم، فما يجري استصحابه هو الفرد على إبهامه. فإنما يأتي الإشكال وهو إشكال التعبد بالجامع بناءاً على المسلك الأول لا على المسلك الثاني.

لكن هذا حسب المبنى فالأغلب على أن المبنى الصحيح في حقيقة العلم الإجمالي هو الأول، إذ لا يحرز في مورد العلم الإجمالي أن هناك فرداً متعيناً واقعاً. بل لعل مورد العلم الإجمالي هو حصول الفردين معاً، مثلاً إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين فما علم به نجاسة الأحد لكن قد يكون في الواقع نجاسة كليهما، فأيّ الفردين المعين يحكي عنه الأحد دون الآخر، فإن هذا ترجيح بلا مرجح، فدعوى أن المنكشف فرد متعين واقعاً بصورة مبهمة فرد أن في الواقع فرداً متعيناً مقابل فرد آخر، وهذا ليس مطرداً في سائر موارد العلم الإجمالي[[70]](#footnote-70).

**الجواب الثالث:** ما أشار اليه السيد الصدر (قده) في (البحوث): سواء بنينا على المسلك الأول للعلم الإجمالي، أو المسلك الثاني. وسواء قلنا بأن مرجع الاستصحاب إلى التعبد ببقاء ما يحدث كما هو مبنى صاحب الكفاية، أو التعبد ببقاء ما أحرز حدوثه كما هو المسلك المعروف.

بالنتيجة أن ما أحرزنا حدوثه وما تيقنا بحدوثه جامع ضمن فرد معيّن، معيّن واقعاً مردد لدى المكلف وإلا فلم نتيقن بحدوث جامع دون خصوصية، فعلى جميع المسالك ما أحرز حدوثه جامع ضمن خصوصية معينة وإن كانت مرددة عندنا. إذن فما يجري التعبد به بقاءا هو ذاك الجامع الذي ضمن الخصوصية المتعينة واقعاً وإن لم تكن معلومة لدينا.

فالتعبد بالاستصحاب بالمقدار الذي أحرز حدوثه.

وهذا لا يوجد أي مانع منه، فإننا لم نتعبد بجامع ضمن خصوصية معينة عندنا كي يقال بأن هذا لم يحرز حدوثه، ولم نتعبد بجامع دون خصوصية كي يقال بأن هذا غير معقول، وإنما الذي جرى التعبد به جامع ضمن خصوصية معينة واقعاً، مجهولة لدينا.

**فإن قلت**: بأن المفروض أن ما حصل العلم بحدوثه هو صرف الجامع، فاقحام كون الجامع ضمن خصوصية معينة مما لا يتكفل به دليل الاستصحاب. فمن أين أثبتم أن الجامع ضمن الخصوصية إلا بناءاً على أحد المسلكين في العلم الإجمالي، وقلنا بأن هذا محل تأمل.

ولو سلمنا بأن ما تيقنا بحدوثه جامع ضمن خصوصية معينة، فما قولكم في فرض أن المكلف أتى بأحد الفردين، فمثلاً لو علمنا بحدوث وجوب إما للقصر أو التمام، وأتينا بالقصر، فالمستصحب بعد الإتيان بالقصر، هل هو الجامع ضمن خصوصية القصر؟ فقد امتثلناه، أم الجامع ضمن خصوصية التمام، فلم يحرز حدوثه، فلو أن الإشكال يحل في فرض عدم إتياننا بأحد الخصوصتين فالمشكلة باقية في فرض إتياننا بأحدى الخصوصيتين. فما هو الجامع المستصحب في مثل هذا الحال؟

**فأجيب بجواب من بعض تلامذته**: بأنه يمكن التمسك بالإطلاق بالمقام، أي بإطلاق دليل الاستصحاب نفسه، والسر في ذلك: أن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب شموله لهذا المورد حيث إن لنا يقين بالحدوث وشكّاً بالبقاء فمقتضى إطلاق دليل الاستصحاب شموله للمورد غاية ما في الباب أنه لا يمكن أن يكون التعبد بمؤدى الاستصحاب جعلاً مماثلاً للمستصحب إلا إذا ضممنا ضميمة خارجية وهي أن المستصحب الجامع ضمن الخصوصية، وإلا إذا لم نضم هذه الضميمة لم يكن المتعبد به جعلاً مماثلاً للمستصحب، ونستفيد هذه الضميمة بالدلالة الالتزامية فالمفروض أن دليل الاستصحاب وهو قوله (لا تنقض اليقين بالشك) دال بإطلاقه على الشمول لمورد كلامنا، فمقتضى إطلاق الدلالة المطابقية شموله لمحل الكلام، وحيث إن الإطلاق من الأمارات لا من الأصول العملية فينعقد للإطلاق دلالة إلتزامية وهي أن المتعبد به بالاستصحاب جامع ضمن الخصوصية. فهذه الضميمة وهي كون الجامع ضمن الخصوصية لم نستفدها من نفس لا تنقض اليقين بالشك، وإنما استفدناها من المدلول الإلتزامي لإطلاق دليل الاستصحاب الشامل في نفسه لمحل الكلام.

**فإن قلت**: بناءاً على هذا التصوير حتى في موارد اللغوية يحل الإشكال، فمثلاً لا نعلم هل أن جبرئيل استمر نزوله بعد موت النبي (ص) فنستصحب نزوله، فيقال لنا: بأن هذا الاستصحاب لغو لا أثر له. **فنقول**: بما أنّ دليل الاستصحاب وهو (لا تنقض اليقين بالشّك) يشمل مثل هذا المورد غايته أنه لا ترتفع لغوية شموله إلا بضميمة وتلك الضميمة أثر والأثر جواز الإخبار بأن يجوز لنا في هذا الزمان هو ما زال جبرائيل ينزل، بمقتضى الاستصحاب. إذن فحينئذٍ يمكن حل الإشكال، بأن يقال: ما دام إطلاق الاستصحاب شاملاً للمورد غاية الباب أنه شامل للمورد فهو دال بدلالته الالتزامية على ترتب هذا الاثر في ارتفاع اللغوية.

### 095

وقد أفاد في كتاب (أضواء وآراء) أن هناك فرقاً بين مورد اللغوية ومورد الإمكان والوقوع.

ففي مورد اللغوية: كما إذا فرضنا أن جريان الاستصحاب لغو كما في مورد أن الاستصحاب الحكمي مجرى لاستصحاب موضوعي، بحيث يكون جريان الاستصحاب في الموضوع مغنياً عن جريان الاستصحاب في الحكم. ففي مثل ذلك لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب فإن اللغوية مانع من أصل انعقاد الاطلاق لأن اللغوية بمثابة القرينة اللبية، المتصلة، فاحتفاف دليل الاستصحاب بهذه القرينة المتصلة وهي قرينة اللغوية مانع من أصل انعقاد إطلاقه لمورد يكون جريانه فيه لغواً.

ولا معنى حينئذٍ أن يقال يكفي في رفع اللغوية جريانه، إذ المفروض أن أصل جريانه فرع الإطلاق ولا إطلاق مع احتفاف الدليل بقرينة اللغوية.

وأما فيما لو دار الامر بين الإمكان والوقوع لا بين اللغوية وعدمها فإنه يجري الاستصحاب، وذلك كما في محل الكلام، فإنه في مورد استصحاب الكلي المفروض أن شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد ممكن في نفسه وبلحاظ ذلك يكون الإطلاق منعقداً، إنما نتيجة شمول دليل الاستصحاب لهذا المورد وهو استصحاب الجامع أنه لا يترتب أثر ولا يكون الاستصحاب جعلاً مماثلا إلا إذا كان المتعبد به الجامع ضمن الخصوصية. فنقول إذن دليل الاستصحاب بمدلوله المطابقي يشمل المقام لأن إطلاقه منعقد وبمدلوله الإلتزامي يثبت التعبد بالكلي ضمن الخصوصية، ففرق بين محل الكلام ومورد اللغوية، ففي مورد اللغوية لم ينعقد إطلاق من الأصل كي يقال فليجري الاستصحاب وبجريانه ترتفع اللغوية،

بينما في محل كلامنا الإطلاق منعقد، لأن شمول الدليل للمورد ممكن في نفسه، غاية ما في الباب أن الوقوع، أي فعلية التعبد بحيث يكون جعلاً مماثلاً يتوقف على أن يتعبد بالجامع ضمن الخصوصية، وهذا مدلول إلتزامي لدليل الاستصحاب.

ولكن ما افيد محل تأمل، بلحاظ أنه لم تجر سيرة العرف وعملهم على العمل بدليل لا يترتب عليه الأثر في نفسه، وإنما يترتب عليه الأثر بواسطة ضميمة.

فإنه لم يحرز عملهم بالدليل في مثل هذا المورد ما دام الدليل في نفسه ليس متكفلاً بجعل هذه الضميمة، وبالتالي لا معنى للقول إن الدليل يجري والتعبد بالضميمة مدلول إلتزامي، فإن المفروض أن الدليل في نفسه لا يتكفل جعل الضميمة، وإنما يراد إثباتها لو جرى،

والكلام أنه في أصل جريانه سواء كان عدم عمل العرف هنا بالدليل لعدم الإطلاق أو لعدم حجية الإطلاق؟

على الفرق بين المباني، حيث إن بعض المباني ترى الإطلاق مدلولاً لفظياً فهو كسائر الظهورات اللفظية، وحينئذٍ فالظهور حصل، لكن لا حجية له في مورد لا يترتب الأثر على نفس الإطلاق، بل يحتاج إلى ضميمة.

أو كما على المبنى الآخر وهو أن الإطلاق ليس إلا ظهور سياق المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، فإن هذا الإطلاق لم ينعقد في هذا المورد لأن كلامه ليس وافياً بهذا الخصوصية التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلا وجه لأن يقال أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وكلامه قاصر عن ذلك.

وقد أجاب بجواب آخر عن الإشكال، وهو عدم الحاجة لدعوى أن استصحاب الكلي لا بد من ضميمة التعبد بكونه ضمن خصوصية. بل إذا حصل لنا اليقين بحدوث الكلي كما لو حصل لنا اليقين بحدوث وجوب إما للقصر أو للتمام، فصلينا القصر ثم شككنا في بقاء هذا الوجوب فنستصحب بقاءه، لا بغرض التعبد به ضمن خصوصية التمام، ولا ضمن خصوصية القصر كي يقال إن التعبد بالكلي نفسه دون خصوصية ممتنع، وإن التعبد ضمن خصوصية القصر مما نقطع بسقوطه، إذ لو كان الوجوب الواقعي متعلقاً بالقصر لكان قد سقط قطعاً لأننا أتينا بالقصر، والتعبد به ضمن التمام مما لم يحصل اليقين بحدوثه كي يتعبد ببقاءه.

فإن الجواب: أننا نستصحب بقاء الجامع نفسه وهو وجوب الفريضة، إذ المصحح للحكم الظاهري أو للتعبد الظاهري ببركة الاستصحاب هو تنجيز الجامع، ويكفي في التعبد الظاهري بغرض تنجيز الجامع احتمال مطابقة الجامع للواقع، وإن كنا نقطع بانتفاء بعض الخصوصيات إلا أننا ما زلنا نحتمل أن هذا الجامع واقع، وهذا كافٍ في التعبد به من أجل تنجيزه مع غمض النظر عن الخصوصية.

وهذا الجواب صحيح، لكنه ليس جواباً عن نفس الإشكال.

لأجل ذلك نقول: إن الجواب كما ذكرناه في مناقشة المحقق الاصفهاني (قده) أن دعوى امتناع التعبد بالجامع محل منع، فإن المصحح للتعبد وجود أثر، ومتى ما كان التعبد بالجامع ذا أثر سواء كان الأثر أثراً لطبيعي الطلب، كما في تردد الجامع بين الوجوب والندب او كان الاثر هو اثر العلم الإجمالي فانه لو حصل لنا عمل إجمالي بوجوب الظهر او الجمعة فإن له اثرا عقلياً فكذلك لو تيقنا بحدوث وجوب إما الظهر أو الجمعة، فإن استصحابه أثره أثر العلم الإجمالي لو كان، أو أثر الحجة الإجمالية لو قامت على أحد الوجوبين، وهذا كافٍ في التعبد بالجامع. هذا هو الكلام في إشكال جريان استصحاب الكلي[[71]](#footnote-71).

### الإشكال الثاني: ما ذكر في كتب الأعلام [[72]](#footnote-72) ومنها مصباح الاصول، وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان موضوع الآثار الشرعية ليس هو الكلي بما هو كلي، وإنما موضوع الأثر الكلي بما هو مرآة حاكية عن الوجود الخارجي.

المقدمة الثانية: إن المفروض أن الكلي الطبيعي موجود بوجود فرده، ولا يوجد بما هو كلي، فإذا كان كذلك فإن حصل اليقين بحدوث الفرد جرى الاستصحاب، وأما إذا حصل اليقين بالكلي بما هو كلي لا بالفرد، فما هو المستصحب الذي يتعبد ببقاءه؟ فإن كان هو الفرد فلا يقين بحدوثه، وإن كان هو الكلي بما هو كلي فليس موضوعاً لأثر، وإن كان بما هو موجود في الخارج فالكلي لا يوجد خارجاً إلا بوجود الفرد والفرد لا يقين بحدوثه.

وبيان آخر: إن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أن مورد الاستصحاب أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، والمفروض أن اليقين لا يتعلق إلا بوجود الفرد، لأن المفروض أن الكلي لا يوجد إلا بوجود الفرد، فدائما اليقين إذا تعلق بالوجود فقد تعلق بالفرد، وعلى هذا الأساس فإذا شُكّ في بقاء الكلي لم يتعلق الشك بنفس ما تعلق به اليقين كي يكون مورداً لجريان استصحاب الكلي.

والجواب عن هذا الإشكال، بأنحاء:

النحو الأول: إن ما تعلق به اليقين هو الوجود الخارجي، وما هو المستصحب المتعبد ببقاءه نفس الوجود الخارجي، غاية ما في الباب أن الوجود الخارجي له وجهان ولحاظان، فتارة يرى بعنوانه التفصيلي، ككونه حدث أصغر فيستصحب بهذا اللحاظ، وتارة يرى بعنوانه الإجمالي وهو كونه حدثاً فيستصحب بلحاظ هذا العنوان، ما دام له أثر بهذا العنوان، وإلا فالمستصحب في كليهما نفس الوجود الخارجي، وإن عبّر عنه باستصحاب الكلي إلا أن الواقع أن محط الاستصحاب الوجود الخارجي.

النحو الثاني: ما ذكره سيّدنا (قده) في (مصباح الأصول) من أن الكلي موجود في الخارج، فإن دعوى أن الكلي لا وجود له خارجاً وإنما الموجود فرده ليس الطبيعي مع الأفراد كالأب مع الأولاد ما هو الا مفهوم فلسفي وإلا فان المرتكز العرفي قائم على أن الكلي هو الموجود في الخارجي، وبما أن المفاهيم الواردة في ألسنة النصوص نحو (لا تنقض اليقين بالشك) واردة ضمن النظر العرفي، والنظر العرفي يرى أن الكلي موجود، فإذا تيقنا بوجوده وشككنا في بقاءه شمله دليل (لا تنقض اليقين بالشك). فهل أن المقام من باب الرجوع للعرف في تحديد المفهوم؟ أو من باب الرجوع للعرف في تشخيص المصداق؟ يأتي عنه البحث.

### 096

كان الكلام فيما ذكره السيد الخوئي (قده) من أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج بالنظر العرفي، وهذا كاف في إجراء الاستصحاب بلحاظه، فهل هذا الكلام تام أم لا؟

ولا يبعد تماميته بالنظر إلى ما ذكرناه في بحث الفقه من أن العرف مرجع في مقام التطبيق إذا كان نظره في مقام التطبيق كاشفاً عن المفهوم سعة وضيقاً، وذلك في موردين:

**المورد الأول:** ما إذا كان المفهوم مجملاً، فحينئذٍ يرجع إلى العرف في مقام التطبيق ككاشف عن سعة المفهوم أو ضيقه. مثلا: الرجوع إلى العرف في أن الدم المجهري ليس بدم ليس رجوعا للعرف للمصداق بما هو مصداق وإنما هو رجوع للعرف ككاشف عن ضيق مفهوم الدم عرفا عنده بحيث لا يشمل اللون والمرتبة المجهرية.

**المورد الثاني**: حدود المرتبة المشككة، مثلا حد الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة في ثلاثة، فلو أن العرف طبق الكر على ما هو أقل من ذلك بسانتيم، أو أن المسافة الموجبة للقصر ثمانية فراسخ فلو أن العرف طبقها على ما هو أقل بشبر، ففي هذه الموارد إذا كان العرف يرى أن ثمانية فراسخ إلا شبر مرتبة من مراتب الحد، وأن الحد ذو تشكيك وهذه مرتبة من مراتبه، فالرجوع إلى العرف حينئذٍ ليس رجوعاً في المصداق، وإنما هو رجوع له ككاشف عن سعة المفهوم عنده بما يشمل هذه المرتبة.

وبناءاً على ذلك ففي مثل المقام حيث ورد (لا تنقض اليقين بالشك)، وعرفنا أن المقصود اليقين بالوجود لا ينقض بالشك في البقاء، وحيث إن العناوين الواردة في ألسنة النصوص منزلة على المفاهيم العرفية إذن فالوجود في قوله (من تيقن بوجود شيء وشك في بقاءه فيستصحب ) هو الوجود العرفي، فإذا قام العرف وطبق عنوان الموجود على وجود الكلي، فقال: إن الكلي موجود في الخارج، فبما أن الرجوع للعرف هنا ليس رجوعاً في المصداق، وإنما رجوع له لكون نظره كاشفاً عن سعة مفهوم الوجود لما يشمل هذه المرتبة من الوجود، فبالنتيجة لا يكون في ذلك إشكال.

إنما الكلام في الصغرى، هل أن العرف يرى أن الكلي موجودا في الخارج ام لا والا إذا كان يراه فالرجوع اليه ليس رجوع للعرف بالمصداق بما هو مصداق كي يكون مشكلاً.

**الجواب الثالث**: ما ذكره المحقق العراقي ويبتني على مقدمة، وهي: أن هناك فرقا بين الفرد والحصة والكلي. فالفرد هو الوجود بشرط المشخصات، فإذا نظرنا لوجود زيد بمشخصاته من كمه وكيفه، كان فرداً،

والحصة هي الوجود المتشخص حال اقترانه بالمشخصات لا بشرطها، فوجود زيد في نفسه مع غمض النظر عن مشخصاته حصة من الطبيعي وليس فرداً،

وإذا نظرنا لهذه الحصة وهي الوجود في نفسه لا بما هي حال اقترانها بالمشخصات، ولا بشرط المشخصات وإنما بما هي منشأ لانتزاع جهة مشتركة بين الأفراد، فهذه هي الكلي،

فليس الكلي إلا ذلك الوجود بما هو منشأ لانتزاع جهة مشتركة بين الأفراد، وبناءاً عليه فاذا لم يكن الاثر للفرد، أي الوجود مع المشخصات، ولا للحصة، أي بما هي حال اقترانها بالمشخصات، بل للكلي أي الوجود بما هو منشأ لانتزاع الجهة المشتركة، جرى استصحابه، فإن ما تيقن بحدوثه وهو ذلك الوجود بما هو منشأ للانتزاع هو ما شك في بقاءه، فيجري فيه الاستصحاب، أو فقل مجرى الاستصحاب المفهوم بما هو مشير لذلك الوجود الذي هو منشأ لانتزاع هذا المفهوم، وبهذا اللحاظ يجري الاستصحاب، ولا مانع منه.

وكلامه متين وإن ناقش فيه السيد الصدر في البحوث، ولكن بالرجوع إلى كلامه (قده) في نهاية الافكار يرتفع الإشكال.

**الوجه الأخير**: ما ذكره السيد الصدر في البحوث. ومحصله يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى**: أن الأحكام الشرعية مترتبة على المفاهيم لا على الواقع الخارجي لأنها اعتبارات وموضوع الاعتبار الصورة الذهنية لكن لا بالمحل الشائع أي بما هو وجود ذهني، ولكن بالوجود الذهني أي بما هو مرآة للواقع، والاستصحاب كذلك فان مفهومه الموضوع والصورة وإن كان بما هي مراة للخارج.

**المقدمة الثانية:** إذا حصل اليقين بوجود هذه الصورة لا بما هي مفهوم ذهني بل بما هي مرآة للخارج وشككنا في بقاءها بما هي مرآة ومشيرة، جرى الاستصحاب، إذ المفروض أن موضوع الأثر هو هذه الصورة بما هي مرآة، و قد توفر فيها اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا فرق بين باب العلم الإجمالي وبين المقام، فكما أننا في باب العلم الإجمالي إذا علمنا إجمالاً فعلاً بوجوب يوم الجمعة إما الظهر أو الجمعة، كان العلم الإجمالي منجزاً للصورة مع أنها صورة الجامع، كذلك إذا تيقنا بحدوث وجوب يوم الجمعة ولا ندري ما هو الواجب ثم شككنا في بقاء هذا الوجوب فنستصحب بقاء هذه الصورة على ما هي عليه من الجامعية، غاية ما في الباب أن العلم الإجمالي منجز عقلي، والاستصحاب منجز شرعي، ولا فرق بينهما من ناحية ترتب الأثر[[73]](#footnote-73).

فما ذكر من الأجوبة الأربعة تام، وهي صياغات لمحور واحد.

### **ثم يقع الكلام في أقسام استصحاب الكلي:**

**القسم الأول:** ما إذا تيقن بوجود الكلي ضمن فرد ثم شككنا في بقاءه للشك في بقاء ذلك الفرد، فهنا فروض:

**الفرض الأول**: أن يكون الأثر للكلي لا للفرد، كما إذا حدث بلل مشتبه بين البول والمني، وحرمة مس المصحف أثر للكلي أي لكلي الحدث، وليس فرد منهما، فهنا يجري استصحاب طبيعي الحدث بلا كلام عندهم، إنما الكلام هل المكلف مخير بين استصحاب الكلي أو استصحاب الفرد؟ فلو أن المكلف تيقن أنه اجنب وشك أنه اغتسل أم لم يغتسل فهل هو هنا مخير بين أن يجري استصحاب كلي الحدث فيترتب عليه حرمة مسّ المصحف، أو استصحاب خصوص الجنابة لا لترتيب أثر الجنابة، وهو حرمة الدخول في المسجد، بل لترتيب أثر الكلي وهو حرمة مس المصحف، هل أنه مخير بين استصحاب الفرد أو استصحاب الكلي أو لا؟ فقد أفاد المحقق الآخوند في الكفاية أن المكلف مخير، فإن اثر الكلي اثر الفرد أيضا فسواء استصحب الكلي وهو استصحاب كلي الحدث أو استصحب الفرد و هو الجنابة بغرض اثر الكلي فعلى كل حال الاستصحاب جار. لكن سيدنا الخوئي في (مصباح الأصول) منع من ذلك، فقال ان جريان الاستصحاب منوط بالأثر فإن كان الاثر الملحوظ هو اثر الفرد كحرمة الدخول في المسجد أو الصلاة غسل، فهنا يجري خصوص استصحاب الفرد، لأن الأثر ليس أثراً للكلي، وإن كان المنظور عنده أثر الكلي وهو حرمة مس المصحف فلابُدّ أن يستصحب الكلي، اما ان يستصحب الجنابة بغرض ترتيب حرمة مس المصحف فلا لأن هذا ليس أثراً للفرد وإنما هو اثر للكلي. لكن المسألة تبتني على أن ثبوت الكلي بالفرد من باب الأصل المثبت أو ليس من باب الاصل المثبت، فلا ريب أن الأثر أثر للكلي، وليس اثراً للفرد، أي أن حرمة مس المصحف اثر للحدث وليس اثرا للجنابة بما هي جنابة، ولكن هل ان استصحاب الفرد إثبات للكلي فيترتب عليه اثره أم أن هذا من الاصل المثبت، فإذا قلنا أن النظر العرفي يرى أن بين الكلي والفرد ملازمة بمعنى أن العرف لو نبه على وجود كلي وفرد فرأى أن بينهما ملازمة في التحقق فيكون من باب الاصل المثبت، فإن استصحاب الفرد لازمه عقلاً ثبوت الكلي، فترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد من الأصل المثبت.

أما إذا قلنا إن العرف مع إلفات نظره يرى العينية والوحدة، فيرى أن وجود الكلي هو وجود الفرد، صحيح ان استصحاب الكلي لا يثبت الفرد لكن الكلام بالعكس وهو استصحاب الفرد هل يثبت الكلي؟ فإذا كان العرف بحسب تحليل العراقي يرى أن الكلي نفس هو الوجوب لكنه منشأ لانتزاع الجهة المشتركة، فاذا كان العرف يرى الوحدة والعينية، ولا يبعد ذلك، فاستصحاب الفرد لترتيب أثر الكلي ليس من الأصل المثبت في شيء، فهو يرى أن أثر الكلي أثر للفرد.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 097

ذكرنا أن القسم الاول من قسم استصحاب الكلي له عدة أنواع:

**النوع الأول**: أن يكون الأثر مترتباً على صرف وجود الكلي كما إذا افترضنا أن أثر حرمة مس المصحف مترتب على صرف وجود الحدث فإذا علما ببلل مشتبه بين البول والمني فهما من حيث هذا الأثر واحد، حيث يترتب على صرف وجود أي منهما، وسبق الكلام فيه.

**النوع الثاني**: ما إذا كان الأثر مترتباً على كل فرد بعنوانه التفصيلي، كما إذا افترضنا أنه علم بصدور نجاسة من بدنه إما الدم وإما المني، وأن الأثر الأول وجوب التطهير دون أن يخل بالطهارة الحدثية، بينما أثر الثاني هو لزوم الطهارة الحدثية عبر الغسل، ففي مثل هذا النوع لا يمكن إجراء الاستصحاب في الكلي، وهو كلي صدور نجاسة، إذ لا أثر له في نفسه، كما أنه لا يمكن إجراء الاستصحاب في أي من الفردين لعدم اليقين بحدوث أحدهما.

**النوع الثالث**: ما وقع فيه الكلام لدى الاعلام، ما إذا كان الأثر مترتباً على الكلي بنحو المطلق الشمولي، بمعنى أنه لو تعددت افراده لتعددت آثاره، لا أن الأثر مترتب على صرف الوجود منه كما ذكرنا في النوع الاول.

وقد مثّل له في كلماتهم بما إذا علم المكلف إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم احتمل عروض المطهر على ما تنجس، أو علم المكلف إجمالا بأحد الوجوبين أما الظهر أو الجمعة ثم شك في بقاء هذا الوجوب، فهنا إذا علم المكلف بنجاسة أحد الاناءين فلو فرضنا تعدد الاناء النجس في الخارج فان الأثر يتعدد فليس الأثر وجود نجس في البين بل هو أثر لكل نجس، فإذا علم نجاسة احدهما واحتمل عروض المطهر على ما نجس، فهنا اشكالان: الاول: في أصل جريان الاستصحاب. الثاني: في أن الاستصحاب مبتلى بالمعارضة.

**أما الإشكال الأول**: ما هو مجرى الاستصحاب حينئذٍ، فإن اريد استصحاب الكلي أي استصحاب نجاسة أحدهما. فالمفروض ان نجاسة احدهما ليس له أثر شرعي إذ لم يرد في دليل أثر لنجاسة أحد كي يرد الاستصحاب بلحاظه، وان اريد جريان الاستصحاب في الفرد فالمفروض ان كل إناء منهما مما لم يحرز نجاسته كي تستصحب. فلأجل ذلك وقع الكلام في حل هذا الاشكال. وقد ذكرت وجوه لحله:

**الوجه الأول**: لو تم المبنى المنسوب إلى المحقق العراقي (قده) من أن المعلوم في باب العلم الإجمالي هو الفرد، لكن بعنوان مبهم، لا بعنوان تفصيلي. فهنا حيث علم المكلف بنجاسة أحد الإناءين فقد علم بنجاسة إناء واقعي بعنوانه المبهم لا بعنوانه التفصيلي، فله يقين بالفرد لا أنه ليس له يقين، بل له يقين بنجاسة إناء متفرد واقعاً، ويشك في طرو الطهارة على ذلك الإناء المتنجس فيجري استصحاب نجاسته ومقتضى استصحاب نجاسته اجتناب كليهما لقيام المستصحب الإجمالي مقام العلم الإجمالي من حيث الأثر.

**الوجه الثاني**: لو سلمنا أن العلم الإجمالي لا يتعلق إلا بالجامع، لا بالفرد، وأن ما علم في المقام انتساب النجاسة لعنوان انتزاعي وهو عنوان الأحد، وأما الفرد وهو إناء (أ) أو إناء (ب) فلم يحرز نجاسته، فلو بنينا على مبنى صاحب الكفاية والسيد الصدر من أن الموضوع للاستصحاب واقع الحدوث لا اليقين بالحدوث، أي أما فرض حدوثه يبقى وإن لم نتيقن بالحدوث، ففي المقام حدثت نجاسة في البين، وحيث حدثت نجاسة في البين إذن فيجري استصحاب ما حدثت نجاسته وإن كان ذلك عن طريق عنوان اجمالي الا وهو نجاسة أحدهما، ويترتب عليه أثر الحجة الإجمالية، إذ قامت حجة على نجاسة في البين وهي الاستصحاب.

**الوجه الثالث**: أن يقال لو سلمنا بأن ركن الاستصحاب هو اليقين بالحدوث، لا واقع الحدوث، وأن اليقين بالحدوث إنما تعلق بالكلي لا بالفرد كما هو مبنى العراقي في العلم الاجمالي، فهنا أفاد السيد الصدر (قده) وجهاً ثالثا لجريان الاستصحاب، وبيانه: أن المعلوم بالإجمال تارة يكون أحد حكمين، وتارة يكون أحد موضوعين، فإن كان المعلوم بالإجمال أحد حكمين، كأن نعلم بوجوب يوم الجمعة إما وجوب الظهر تعيينا أو وجوب الجمعة تعيينا ثم شككنا في بقاء ذلك الوجوب، فهنا يجري استصحاب الكلي أي استصحاب وجوب أحدهما،

ولا معنى لأن يقال بأنه لا أثر لذلك، وبيانه: تارة ندعي أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالمتيقن، وتارة ندعي أن مفاده التعبد ببقاء اليقين،

فإذا قلنا إن مفاد دليل الاستصحاب التعبد بالمتيقن صح أن يقال إن المتيقن وجوب الأحد ووجوب الأحد ليس موضوعاً لأثر فإن موضوع الأثر وجوب الفرد لا وجوب الأحد،

أما إذا كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء اليقين أي أن يقينك الإجمالي وهو اليقين بوجوب إحدى الفريضتين ما زال باقيا فمن الواضح حينئذٍ أنه يترتب عليه الأثر العقلي وهو المنجزية، فكما أن اليقين الاجمالي لو كان باقياً في نفسه لترتب عليه أثر المنجزية فكذلك إذا كان باقياً بالتعبد الاستصحابي. هذا إذا تيقنا بالحكم.

وأما إذا حصل يقين بأحد الموضوعين، كأن رأينا فضلة عذرة لا ندري هل هي عذرة الفأر أو عذرة الخنفساء، فإن كانت عذرة الفأر والفأر له نفس سائلة فحينئذٍ تكون العذرة نجسة. وأما إذا كانت عذرة الخنفساء والمفروض أن ليس لها نفس سائلة فهنا العذرة طاهرة، فهل يجري الاستصحاب بلحاظ الكلي أو بلحاظ الفرد؟ فإذا نظرنا للكلي أي أننا نقول بأن صاحب هذه العذرة ليس له نفس سائلة، وعندما لم يكن لم يكن له نفس سائلة على نحو استصحاب العدم الأزلي، فمقتضى استصحاب هذا الكلي هو البناء على طهارة العذرة، إذا أن هذا العنوان ليس له أثر شرعي، صاحب هذه العذرة ليس وارداً في لسان دليل كي يكون له أثر شرعي، فالكلي ليس له أثر شرعي.

وإن رجعنا للفرد أي انتساب هذه العذرة للفأر أو للخنفساء؟ فإنه لا يوجد لدينا شك في الافراد الفأر قطعا صاحب نفس سائلة والخنفساء قطعا لا يوجد لديها نفس سائلة، فما هو موضوع الأثر ليس مورد شك وما هو مورد اليقين والشك ليس موضوعاً لأثر، والمقام من قبيل استصحاب الفرد المردد.

**الوجه الرابع**: أنه حتى لو بنينا على أن مفاد دليل الاستصحاب هو التعبد بالمتيقن مع ذلك يجري استصحاب الكلي في المقام، كاستصحاب وجوب أحدهما أو استصحاب نجاسة أحدهما. إذ يكفي في جريان استصحاب الأحد تنجيز الواقع من خلاله، إذ المفروض أن عنوان الأحد مشير فإذا كان عنوان الأحد مشيراً وكان المشار إليه موضوعاً لأثر، فيكفي في جريان استصحاب الأحد أن الغرض من هذا الاستصحاب تنجيز المشار اليه بهذا العنوان، والمفروض أن المشار إليه بهذا العنوان ذو أثر ولو كان اثرا ًعقلياً فيجري الاستصحاب على كل حال، أي سواء كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء المتيقن أو التعبد ببقاء اليقين.

إذن تصل النوبة للاشكال الثاني. وهو إشكال المعارضة، وقد تعرض له بعض الأعلام في بحث البراءة وتعرض له السيد الاستاذ في باب الاستصحاب، ومحصّل اشكال المعارضة: أن هناك معارضة بين استصحاب الكلي والاستصحاب في الفرد، فالعلم بنجاسة أحد الإناءين والشك في بقاء تلك النجاسة، فنقول: اما بالنسبة للكلي يجري استصحاب نجاسة الأحد، وبالنسبة لكل إناء يجري استصحاب الطهارة لاحراز طهارته في رتبة سابقة، فيتعارض الاستصحاب في الكلي مع الاستصحاب كلا الفردين، فإن نتيجة استصحاب نجاسة أحدهما اجتنابهما لقيام حجة اجمالية على النجاسة ومقتضى استصحاب طهارة كل منهما جواز شربهما وطهارة ملاقيهما فيتعارض الاستصحابان من حيث الأثر، وبالتالي إذا تعارضا وتساقطا جرت قاعدة الطهارة في كل منهما وتكون النتيجة نتيجة استصحاب الطهارة في كل منهما، فهل أن هذه المعارضة تامة أم لا؟ من دون فرق بين حصول العلم الاجمالي مقارنا للشك أو حصوله قبل الشك، فما يفرق، أي سواء حصل لنا العلم الاجمالي والشك في آن واحد والآن علمنا بنجاسة احدهما قبل يوم والآن شككنا ببقاء تلك النجاسة التي علمنا بها. أو علمنا بنجاسة احدهما ثم حصل لنا الشك في البقاء فانه حتى في الصورة الثانية لا يكون العلم الاجمالي مانعاً من جريان استصحاب الطهارة في كل منهما، لأن العلم الإجمالي إنما يمنع من جريان الأصول في أطرافه إذا كان فعلياً إما إذا زال بالشك في البقاء فلا يمنع من جريان الاصول في اطرافه إذن فالمعارضة حاصلة.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 098

ذكرنا سابقاً أنه قد يقال في القسم الأول من استصحاب الكلي، بأنه إذا كان المتيقن سابقاً هو الجامع، فيقع التعارض بين استصحاب الجامع، والاستصحاب في الفردين بالعنوان التفصيلي.

مثلاً: إذا علم بنجاسة الإناءين، والمفروض أن كلاً منهما معلوم الطهارة سابقاً، فإذا علم بنجاسة أحدهما ثم شك في بقاء تلك النجاسة نتيجة لجريان ماء بجوارهما، فإن استصحاب الجامع الانتزاعي وهو نجاسة أحدهما معارض بالاستصحاب للطهارة في كل منهما، حيث إن أثر استصحاب نجاسة أحدهما اجتنابهما معاً، اذ يقوم الثبوت الاستصحابي الإجمالي مقام العلم الإجمالي. فكما ان العلم الاجمالي مانع من جريان الاصل الترخيصي في طرفيه، فان التعبد الاستصحابي بالجامع مانع من جريان الاصل في الطرفين، والمفروض ان نتيجة الأصل في الطرفين جواز ترتيب آثار الطهارة فيهما من التناول وطهارة الملاقي، فالنتيجة هي التعارض. وقد ذكر في حل التعارض وجوه:

الوجه الأول: أن يقال بأن استصحاب الطهارة في كل منهما على نحو التفصيل مما لا يشمله دليل الاستصحاب، والسر في ذلك أن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) مقيّد بعدم اليقين بالخلاف، إذ قال: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقن آخر)، إذن فلا يشمل دليل الاستصحاب مورداً حصل فيه اليقين بالخلاف، سواء كان اليقين بالخلاف يقيناً تفصيلياً أم يقينياً إجمالياً. وبناءاً على ذلك فنقول لا شمول في دليل الاستصحاب لاستصحاب طهارة اناء (أ) واستصحاب طهارة إناء (ب) للعلم بالخلاف، اي للعلم الاجمالي بانتقاض إحدى الطهارتين حيث حصل لنا علم بطرو النجاسة على أحدهما، وبالتالي فيجري استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال بلا معارض، لأن دليل الاستصحاب لم يشمل الاستصحاب في الطرفين.

ولكن يجاب عن هذا المدعى، بأن يقال: أن دليل الاستصحاب لا يشمل العلم بنجاسة أحدهما إجمالاً، وذلك لأن المفروض أن دليل الاستصحاب مقيّد بعدم العلم بالخلاف ولو كان هذا العلم إجمالياً.

فنقول: علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ولكن أيضاً علم بالطهارة، لأن المفروض أن كليهما كان طاهراً في رتبة سابقة على طرو النجاسة. فكما أن لدينا علماً إجمالياً بنجاسة أحدهما، ونشك في بقاء هذه النجاسة فإن لدينا علماً بطهارة أحدهما أيضاً وبالتالي فحيث إن لدينا علماً بطهارة أحدهما ولا يمكن الجمع بين العلم بنجاسة أحدهما، وبين العلم بالطهارة، إذن بالنتيجة لا يشمل دليل الاستصحاب لاستصحاب الجامع وهو نجاسة أحدهما للعلم الإجمالي بخلافه، الا وهو العلم الإجمالي بطهارة أحدهما.

حيث انه يقال ان لازم التعبد بطهارة كليهما عدم نجاسة أحدهما، وإن كان هذا باللازم العقلي، لازم طهارة كل منهما العلم بعدم نجاسة أحدهما، إلا أنه حيث إن التفكيك مستهجن عرفاً بأن يتعبد الشارع بطهارة كل منهما، ولكن لا يتعبدك بعدم نجاسة الجامع. فإن هذا التفكيك مستهجن، حيث إن التفكيك مستهجن بين استصحاب طهارة كل منهما وعدم حكمه بنجاسة أحدهما،

إذن بالنتيجة لا يتصور شمول دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما مع شموله لاستصحاب الجامع الا وهو نجاسة أحدهما، فتعود المعارضة. فدعوى أن دليل الاستصحاب يشمل نجاسة أحدهما دون طهارة كل منهما، وذلك للعلم الاجمالي بانتقاض الطهارة، يعكس ذلك فنقول لا يشمل دليل الاستصحاب نجاسة أحدهما للعلم الاجمالي بانتقاض هذه النجاسة في أحدهما، فبما أن كليهما محل فالمعارضة باقية.

الجواب الثاني: أن النجاسة هي الطارئة فحسب الزمن، اي انهما كانا طارئين ثم طرئت النجاسة على احدهما ثم شككنا في بقاء هذه النجاسة الطارئة. فبما أن النجاسة هي الطارئة إذن إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما وارد على إطلاقه لطهارة كل منهما، اي أنه لو عرض على العرف الإطلاقان فيقال لا يجتمع الجمع بين الإطلاقين، إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما، مع إطلاق دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما، لابد من رفع اليد عن أحد الإطلاقين، فيرى العرف أن إطلاق دليل الاستصحاب لنجاسة أحدهما وارد على إطلاقه لطهارة كل منهما. ومنشأ الورود هو أن النجاسة طارئة بحسب الزمن، فحيث إن النجاسة هي الطارئة إذن كان ذلك منشئا لورود إطلاق الدليل بلحاظ هذا الطارئ على إطلاقه بلحاظ الحالتين السابقتين للطهارة.

الجواب الثالث: ما ذكره السيد الهاشمي قده وحاصله، تارة نبني على ان ركن الاستصحاب واقع الحدوث، وتارة نبني على أن ركن الاستصحاب اليقين بالحدوث. فإن بنينا على الأول أي ان الركن واقع الحدوث وما حدث يبقى فنحن نقطع بأن الحادث حالتان فقط، لا ثلاث حالات. أي لا يوجد طهارة (ب) وطهارة (أ) ونجاسة أحدهما.

فقطعاً ما هو حادث هو نجاسة أحدهما وطهارة أحدهما لا نجاسة أحدهما وطهارة كل منهما، فهذا قطعاً مما نقطع بخلافه، فبما أن الركن واقع الحدوث وما هو قد حدث حالتان فقط، طهارة أحدهما ونجاسة أحدهما. فحينئذٍ إما أن يجري استصحاب طهارة أحدهما أو استصحاب نجاسة أحدهما، وحيث إن استصحاب طهارة احدهما لا اثر له لأنه لا اقتضاء فيه للتنجيز، وما لا اقتضاء فيه للتنجيز فلا يزاحم ما فيه الاقتضاء، إذن بالنتيجة المتعين هو جريان استصحاب نجاسة أحدهما لا استصحاب طهارة أحدهما.

وأما إذا بنينا على أن الركن اليقين بالحدوث لا واقع الحدوث، فصحيح لدينا ثلاثة افراد من اليقين، يقين بطهارة (أ) سابقاً ويقين بطهارة (ب) سابقاً، ويقين بنجاسة أحدهما. فقد يقال بأن مقتضى ذلك هو جريان الاستصحابات والتعارض. ولكن الصحيح أن يقال إن اليقينين التفصيليين وهما اليقين بطهارة (أ) واليقين بطهارة (ب) قد علمنا بانتقاض أحدهما لا محالة للعلم بنجاسة أحدهما، فحيث إن اليقين بطهارة كليهما قد انتقض باليقين بنجاسة أحدهما فلا مجال حينئذٍ لشمول دليل الاستصحاب لطهارة كل منهما بعد العلم بالانتقاض، فرجعت النوبة إلى أن الجاري استصحاب طهارة أحدهما لا كليهما واستصحاب نجاسة أحدهما وبما ان الثاني منجز دون الأول كان وارداً عليه.

ولكن في هذا الجواب تأمل، والسر في ذلك: لا اشكال انه يجتمع وجداناً اليقينات الثلاثة فكيف لا تجتمع استصحاباً، فإننا لو كنا بالوجدان أي مع غمض النظر عن الشك في بقاء النجاسة اي لو فرضنا أنه ليس لدينا شك في بقاء النجاسة فإنها تجتمع بمعنى أن اقول انا عالم فعلا بنجاسة أحد الإناءين مع علمي التفصيلي السابق بطهارة كليهما فإذا كان العلم التفصيلي بطهارة كليهما سابقا مما يجتمع وجدانا مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فأي مشكلة في الجمع بينهما من باب الاستصحاب؟ بان يقال نستصحب نجاسة أحدهما في الوقت الذي نستصحب طهارة كل منهما، فإذا كان العلم الإجمالي الفعلي يجتمع مع العلم التفصيلي بطهارة كل منهما فالتعبد الاستصحابي اي الثبوت الاستصحاب للنجاسة يجتمع مع الثبوت الاستصحاب للطهارة في كل منهما، فإن التفكيك بين مورد الثبوت الوجداني يجتمع، ولكن الثبوت التعبدي لا يجتمع مما لا يمكن التفوه به.

فبناءاً على ذلك، نقول: في مقام التحليل لا يخلوا إما أن يكون العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما مجرد علم بالجامع كما هو المسلك المعروف من العلم الاجمالي، أو أن العلم الاجمالي بنجاسة احدهما علم بالفرد؟ اي أن هناك فرداً واقعياً مشاراً إليه ذهناً هو نجس. وعلى كليهما لا مانع من التعبد الاستصحابي اما على الاول فمن الواضح أنه لا منافاة بين طهارة كل منهما تفصيلا والعلم بنجاسة الجامع حيث إن ما تعلق به العلم بالنجاسة هو الجامع وليس الفرد، فاذا كان متعلق العلم بالنجاسة الجامع إذن فكما أن العلم الإجمالي بالجامع يجتمع مع علميين تفصيلين بالنجاسة وجداناً، كذلك التعبد بنجاسة الجامع يجتمع مع التعبد بطهارة كل منهما تفصيلاً، فتعود المعارضة.

وأما إذا قلنا إن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما علم اجمالي بنجاسة فرد فكيف يجتمع ذلك مع العلم بطهارة كل منهما.

والجوب، ان ذلك ممكن، لان الفرد قد يكون بصورته التفصيلية معلوم بحالة وبصورته الاجمالية معلوماً بحالة أخرى، فأنا مثلا اعلم أن زيداً بن بكر فقيه عالم وأنا أعلم إجمالاً أن أحد الرجلين الذين دخلا إلى الدار ليس فقهياً عادلاً مع أن أحد الرجلين الذين دخلا الى الدار هو زيد بن بكر، فالفرد من حيث عنوانه التفصيلي قد يكون معلوماً بحكم، ومن حيث عنوانه الإجمالي قد يكون معلوماً بحكم آخر. وبالتالي لا مانع أبداً من جريان استصحاب نجاسة أحدهما مشارا إلى هذا الاستصحاب إلى فرد معين لكن مع صورته الاجمالي مع جريان استصحاب طهارة كل منهما بحيث تثبت الطهارة لكل فرد بعنوانه التفصيل، فيعود التعارض. إذن فما هو نتيجة تعارض الاستصحابات في المقام؟ هذا ما يأتي عنه البحث.

### 099

ما زال الكلام في دفع المعارضة بين استصحاب الجامع، واستصحاب النجاسة، والاستصحاب في الفرد، كاستصحاب طهارة كل من الإناءين. وقد ذكرنا فيما سبق ثلاثة وجوه لدفع المعارضة، وبما أن الوجه الأول منها كان مورداً للإشكال فلأجل ذلك نعيد صياغته بنحو أشمل.

فنقول:إذا نظرنا لدليل (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) فاليقين الآخر إما أن يراد به العلم التفصيلي، أو يراد به العلم الأعم من التفصيلي والإجمالي، أو يراد به العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، أو يراد به مطلق الحجة.

فهنا محتملات أربعة في قوله (ولكن انقضه بيقين آخر):

**المحتمل الأول:** أن المراد باليقين الآخر خصوص اليقين التفصيلي بلحاظ هو الناقض لليقين الأول باعتبار لأنه متعلق بما تعلق به اليقين الأول، فإذا اريد من اليقين الآخر خصوص اليقين التفصيلي لكونه هو الناقض إذن فالمعارضة باقية، أي أن استصحاب نجاسة أحد الإناءين الذين علم إجمالاً سابقاً بنجاسة أحدهما معارض باستصحاب الطهارة في كل منهما.

**المحتمل الثاني**: أن المراد باليقين اليقين الأعم من التفصيلي والإجمالي (ولكن انقضه بيقين آخر) ولو كان اليقين الآخر إجمالياً، وهذا ما ذهب اليه الشيخ الأعظم (قده) أنه لا فرق في اليقين المذكور في الذيل بين أن يكون تفصيليا أو إجمالياً. إلا أنه على مبنى الشيخ الأعظم هل أن اليقين الإجمالي يوجب موت الدليل، أي أن دليل الاستصحاب يسقط عن الشمول للأصلين في الفردين بمجرد حدوث العلم الإجمالي أم أن العلم الإجمالي يوجب تعارض الأصلين لا موت دليل الاستصحاب بالنسبة إلى كليهما. فهنا محتملان في كلام الشيخ الاعظم (قده): المحتمل الأول: أن الشيخ الأعظم يدعي أنه إذا حصل علم إجمالي بالخلاف منع أصل الدليل من الشمول للأصلين في الفردين، فالعلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين يمنع شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الطهارة في كل منهما. وبناءا على هذا المحتمل إذا زال العلم الإجمالي عن الفعلية، وشككنا في بقاء المعلوم، كما هو محل البحث حيث نشك في أن النجاسة التي علم بها إجمالاً باقية أم لا؟ فالعلم الإجمالي زال فعلاً للشك في البقاء، فهنا يقال: على هذا المحتمل بما أن مجرد حدوث العلم الإجمالي سابقاً أمات دليل الأصل فلا يعود حيّاً بعد ذلك، أي فلا يرجع جريان استصحاب الطهارة في كلا الفردين. وبالتالي فيجري استصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً بلا معارض، فعلى هذا المحتمل تنحل المعارضة.

المحتمل الثاني: أما إذا قلنا أن مراد الشيخ الاعظم أن فعلية العلم الإجمالي توجب تعارض الأصلين في الفردين لا موت دليل الأصل بالنسبة إليهما، فإذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين تعارض استصحاب الطهارة في كل منهما مع الآخر لا أن دليل الاستصحاب سقط عن الشمول. فبناءاً على هذا المحتمل إذا زال العلم الإجمالي وشككنا في بقاء النجاسة المعلومة بالإجمال، فإن الأصلين وهما استصحاب الطهارة في إناء (أ) مع استصحاب الطهارة في إناء (ب) وإن تعارضا في زمن سابق لوجود علم إجمالي إلا أن هذا لا يسلبهما الصلاحية لمعارضة استصحاب النجاسة الآن أي في زمن الشك في بقاء النجاسة المعلومة بالإجمال، فالأصلان وإن كانا متعارضين عندما كان العلم الإجمالي فعلياً إلا أنهما يصلحان معاً لمعارضة استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال فعلاً. فعلى هذا المحتمل المعارضة لم تندفع. هذا هو المحتمل الثاني بمحتمليه.

**المحتمل الثالث**: أن المراد باليقين ـ كما هو مسلك سيدنا (قده) ـ هو العلم الأعم من الوجداني والتعبدي، فعندما يقول: (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) أي ولو كان ذلك اليقين الآخر أمارة، ولو كان ذلك اليقين الآخر استصحاب، حيث إن الاستصحاب علم تعبدي بنظره، فبناءاً على هذا المسلك قد يقال إن استصحاب الطهارة في الإناءين قام ضده يقين آخر وهو نفس استصحاب النجاسة، لأن نفس استصحاب النجاسة المعلومة إجمالاً علم تعبدي بنظره، فلأنه علم تعبدي إذن فهو ناقض لاستصحاب الطهارة في الإناءين، فلا يجري استصحاب الطهارة في الإناءين.

ولكن ما أفاده يتصور بالعكس أيضاً، وهو أن يقال بأن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال مبتلى بيقين آخر وذلك اليقين الآخر نفس استصحاب الطهارة في الإناءين، لأن استصحاب الطهارة في الإناءين علم تعبدي فهو يقين آخر، بلحاظ أن استصحاب الطهارة في الإناءين ينفي نجاسة أحدهما ولو بلحاظ الآثار العملية. فحينئذٍ تعود المعارضة.

**المحتمل الرابع:** ما ذكرناه سابقا من أن اليقين في قوله (لا تنقض اليقين بالشك) وكذلك في قوله (ولكن انقضه بيقين آخر) يراد به مطلق الحجة، لا خصوص العلم الوجداني لا التفصيلي ولا الإجمالي ولا خصوص عنوان العلم بما يشمل العلم التعبدي بل مطلق الحجة، وبناءا على هذا فالمعارضة في الطرفين معاً، فإن استصحاب الطهارة في كلا الإناءين قامت حجة على الخلاف وهو النجاسة المعلومة بالاجمال واستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال قامت ضده حجة على الخلاف وهو استصحاب الطهارة في كليهما، فإن استصحاب الطهارة في الإناءين يكفي في جريانه نقضه لاستصحاب النجاسة بلحاظ الاثر وهو جواز الشرب وعدم نجاسة الملاقي بل قد يكون لاستصحاب الطهارة في الإناءين أثر تنجيزي، كما لو انحصر الماء فيهما، فإن مقتضى استصحاب الطهارة فيهما عدم الأوول للتيمم، إذ بإمكانه أن يتوضأ من ماء أحد الإناءين، فيتنجز في حقه الأمر بالصلاة عن طهارة مائية.

ولكن نقول بعد فرض المعارضة بين الاستصحابات فما النتيجة؟. فقد أفاد بعض الأجلة (ره) أنه بعد فرض المعارضة أيضاً يجري استصحاب النجاسة المعلومة بالاجمال، وذلك أن المستفاد بحسب مبنى استاذه السيد الصدر أن هناك قاعدتين: قاعدة نسميها استصحاب ما تيقن حدوثه. وقاعدة استصحاب ما فرض حدوثه.

**أما القاعدة الأولى** هي استصحاب ما تيقن حدوثه، وهذه هي المستفادة من قوله (لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين آخر) حيث استفيد من هذا الدليل أن لليقين بالحدوث موضوعية. وهذه القاعدة سقطت بالمعارضة أي بمعارضة استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال باستصحاب طهارة الإناءين.

ولكن توجد قاعدة أخرى، وهي: (ما فرض حدوثه يبقى)، وهذا القاعدة مستفادة من صحيحة عبد الله بن سنان، (فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجّسه)، وهذه القاعدة لم تسقط بالمعارضة، إذ المفروض أننا نعلم في البين أنه حدث شيء في أحد الإناءين، فذاك الإناء الذي هو في علم جبرئيل تلبس بالنجاسة نستصحب بقاء نجاسته حيث فرض حدوث النجاسة له، فيجري استصحاب النجاسة التي فرض حدوثها بلا معارض لأن استصحاب الطهارة قد سقط بالمعارضة في القاعدة الأولى.

**ونذكر تتميماً لكلامه: فإن قلت:** إذا فرض هذا فلماذا لا يتم في الفرض بالعكس، وهو إذا كانا الإناءان نجسين ثم علم بطهارة أحدهما، ثم شك في بقاء هذه الطهارة المعلومة بالإجمال، فيقال سقط دليل الاستصحاب فيهما فيبقى استصحاب طهارة ما فرض حدوث الطهارة فيه، وبناءاً على ذلك يحصل نا في هذا المورد نبني على طهارة أحدهما، لأن استصحاب النجاسة فيهما قد سقط بالمعارضة.

**فقد يقال في الجواب:** إذا كان العلم الوجداني بالطهارة لا أثر له في منع جريان الاستصحابين فالثبوت التعبدي للطهارة لا يحتمل أنه أزيد أو أحسن حالاً من العلم الاجمالي بالطهارة فلو فرضنا أن العلم الاجمالي ما زال باقياً، أي لدينا إناءان كانت الحالة السابقة فيهما النجاسة، ثم علمنا يقيناً أن أحدهما طهر من دون تعيين، فإن هذا العلم الوجداني الإجمالي لا أثر له، لأنه لا يصنع معارضة بين استصحابي النجاسة، حيث إن المناط في المعارضة أن يكون جريان الأصلين مفضياً للترخيص في المخالفة القطعية للتكليف، وجريان استصحابي النجاسة معاً لا يؤدي إلى ترخيص في مخالفة قطعية لتكليف، غايته مخالفة للطهارة أنه مخالفة للطهارة، ولكن ليس ترخيصاً لمخالفة قطعية لتكليف، فإذن بناءاً على هذا العلم الوجداني لا أثر له يجري استصحاب النجاسة في كليهما، فإذا كان العلم الإجمالي الوجداني لا أثر له في منع استصحابي النجاسة في الإناءين فمن باب أولى أن لا يكون استصحاب الطهارة فيما فرض حدوث الطهارة فيه مؤثّراً في منع جريان الاستصحابين.

**ولكن يمكن التعليق على ذلك بأنه**: إذا فرضنا أن المعارضة بين استصحابي الطهارة في الإناءين واستصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال أوجب موت دليل الاستصحاب وإلغاءه فحينئذٍ يتم الكلام، فنلجأ للقاعدة الثانية كما يظهر من البحوث، وهي ما فرض حدوثه يبقى وحيث فرض نجاسة في البين فتبقى. واما اذا فرضنا أن المعارضة لم توجب سقوط دليل الاستصحاب اذن بالنتيجة التعارض بين استصحاب الطهارة في إناء (أ) واستصحاب الطهارة في إناء (ب) مع استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال في عرض معارضة كلا الاستصحابين للقاعدة الأخرى وهو ما فرض حدوثه يبقى، فإنه لا مانع من أن يكون معارضتان في عرض واحد بمقتضى إطلاق كلا الدليلين، فإن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب معارضة استصحاب كلا الإناءين مع النجاسة المعلومة بالاجمال، وفي نفس الوقت معارضة معارضة استصحاب الطهارة في الإناءين مع استصحاب ما فرض حدوثه من النجاسة في هذا الإناء.

وبعبارة أخرى: أن الإناء الذي في علم جبرئيل مجرى لأصلين أصل بعنوانه التفصيلي وهو استصحاب الطهارة، وأصل بعنوانه الإجمالي وهو ما فرض نجاسته. وهو بالأصل الأول داخل في المعارضة مع الأصل الثاني. وأما المثال الذي ذكرناه وهو لو فرض أن الإناءين كانا نجسين وعلم إجمالاً بطهارة أحدهما أو استصحب طهارة أحدهما، فدعوى أن العلم الاجمالي لا أثر له أول الكلام، فإنه يمكن الوضوء بالماء الأول ثم تطهير الأعضاء بالماء الثاني ثم الوضوء به، وبذلك يمكن الدخول في الصلاة، أو تكرار الصلاة بالوضوء في كل منهما لا ان العلم الاجمالي بطهارة أحدهما لا أثر له.

يأتي الكلام في القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي.

### 100

وقع الكلام في

### القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي

، وهو ما إذا دار أمر الكلي بين فردين: فرد مقطوع الارتفاع وفرد مشكوك الحدوث. وهذا القسم له فروض ثلاثة:

الفرض الأول: أن يكون الأثر مترتباً على صرف الوجود، مثلاً حرمة مس المصحف أثر شرعي مترتب على صرف وجود الحدث سواء كان حدثاً أصغراً أو أكبر.

الفرض الثاني: أن يكون الأثر مترتباً على كل من الفردين بعنوانه، مثلاً: إذا تنجس الثوب ثم غسل بالماء القليل مرة واحدة، فإن كان متنجساً بالبول فهو ما زال نجسا، وإن كان متنجساً بالدم فقد طهر، فهنا لكل فرد من النجاسة بعنوانه اثر فهل يجري استصحاب كلي النجاسة أم لا؟

الفرض الثالث: أن يكون الأثر مترتبا على الكلي لكن على نحو العموم الاستغراقي، مثلاً: إذا توضأ المكلف بماء وكان غافلا حين الوضوء ثم حصل له علم إجمالي بأنه إما توضأ بهذا الماء المقطوع الطهارة أو أنه توضأ بالماء الثاني المقطوع النجاسة، فإن بطلان الوضوء بالماء النجس أثر يترتب على كل ماء نجس، ففي هذا المورد هل يجري استصحاب طهارة ما توضأ به أم لا. وتفصيل الكلام في الفروض:

أما الفرض الاول:

ما اذا كان الاثر الشرعي اثرا لصرف وجود الكلي كما إذا حصل بلل مشتبه فتوضأ المكلف بعد البلل المشتبه، فإن كان البلل المشتبه بولاً فقد ارتفع الكلي، وإن كان البلل المشتبه منياً ما زال باقياً، فهنا لو أراد استصحاب كلي الحدث لا من جهة وجوب الغسل أو وجوب الوضوء، وإنما من جهة أثر يترتب على صرف وجود الحدث ألا وهو حرمة مس المصحف، فهل يجري استصحاب طبيعي الحدث بلحاظ هذا الأثر وهو حرمة مس المصحف أم لا؟ فالمشهور جريان الاستصحاب. وذلك لوجود المقتضي وانتفاء المانع، أما وجود المقتضي فلأن المفروض أن المكلف تيقن بحدوث صرف وجود الكلي وهو كلي الحدث، وما دام يحتمل بقاءه ولو في ضمن فرد طويل كالمني فيصدق أنه متيقن الحدوث مشكوك البقاء، وقطع بارتفاع الكلي لو كان ضمن الفرد القصير وهو البول، لا ينفي احتمال البقاء وجداناً.

وأما من ناحية المانع: فقد يقال أن كلا الفردين منفي، أحدهما منفي بالوجدان، وهو الفرد القصير لأنه توضأ فارتفع قطعا، والثاني منفي بالتعبد إذا يستصحب عدم حدوث الفرد الطويل وهو المني لأنه يشك في حدوثه، فإذا انتفى الفردان أحدهما بالوجدان وهو الحدث الاصغر والثاني بالتعبد وهو عدم الفرد الطويل فقد انتفى الكلي فلا وجه لاستصحابه بعد نفي فرديه أحدهما بالوجدان والآخر بالتعبد.

ولكن يلاحظ على ذلك: أن نفي الكلي بنفي فرديه من باب الأصل المثبت، لأن لازم انتفاء الفرد انتفاء الكلي، فبينهما تلازم عقلي، وبالتالي فضم انتفاء الفرد القصير بالوجدان لانتفاء الفرد الطويل بالتعبد لازمه عقلاً انتفاء الكلي. فاستصحاب عدم الفرد الطويل لا يمنع من استصحاب الكلي لأنه لا ينفيه إلا بالأصل المثبت.

ولكن جملة من المحققين منعوا من جريان الاستصحاب في هذا القسم، منهم سيد المنتقى (قده)، فقد أفاد في المقام مطلبين:

المطلب الأول: ويبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يرد الشك على ما ورد عليه اليقين، أي أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، وإلا لم يكن العمل بالشك ناقضاً لليقين كي ينهى عن نقضه، فلابد من تعلق الشك بما تعلق به اليقين.

المقدمة الثانية: إن مصب اليقين بالحدوث في المقام، إما الكلي بما هو كلي يعني بالعنوان، أو بالفرد، فإن كان مصب اليقين بالحدوث الكلي، يعني عنوان الحدث، فإنه لا اثر له شرعا كي يكون مجرى الاستصحاب فإن موضوع الأثر هو الحدث الموجود لا عنوان الحدث. وإن كان مصب اليقين بالحدوث الفرد، أو فقل الكلي الموجود بوجود الفرد، فالمفروض أن ما تيقن المكلف بحدوثه هو الفرد المبهم، فإنه تيقن بحدوث حدث مبهم لا يدري هو بول أم مني، فهذا هو متعلق اليقين بالحدوث لكن اين متعلق الشك؟

لا إشكال إذا دقق المكلف في نفسه لا يجد أن المشكوك الحدث بصفة الإبهام، أي الحدث على ما هو مبهم، فإن صفة الإبهام ليست متعلقاً للشك، ما تيقن بحدوثه صحيح هو الحدث بصفة الإبهام، أما يشك فيه الآن لا يدخل فيه صفة الإبهام، أي الفرد بما هو مبهم مشكوك عندي، بل يقول إنما هو مشكوك عندي دقة حدوث الفرد الطويل وإلا فلا شك عندي في الحدث بما هو مبهم فان هذا الصفة ليست متعلقة بالشك في شيء، بل يقول ان الحدث الأصغر ارتفع يقيناً وجزماً، والذي اشك فيه الآن متمحض في حدوث الفرد الطويل فليس الفرد الواقعي بصفة الابهام مشكوك البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب، بل ما هو مصب الشك حدوث الفرد الطويل عندي، وبالتالي حيث إن لدي ملازمة بين الحدوث والبقاء إن حدث الفرد الطويل فهو باق، فنتيجة الملازمة بين الحدوث والبقاء في الفرد الطويل أن احتمال حدوثه مستلزم لاحتمال بقاءه على تقدير حدوثه، لذلك يقول أحتمال البقاء والحال بأن ما يحتمل بقاءه إنما هو على تقدير حدوثه إلا وهو الفرد الطويل، إذن لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون مجرى لاستصحاب كلي الحدث في المقام.

ولكن يمكن التأمل في ذلك، بأن يقال: إن نفس ذلك الفرد المشار إليه بالعنوان هو مشكوك البقاء، وبيان ذلك: تارة ندعي أن العلم الإجمالي متعلق بالواقع بعنوان مبهم، فيصح أن يقال ما هو الواقع المشار اليه بهذا العنوان ان كان الفرد القصير فقد انتفى قطعاً وإن كان الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث، فأي واقع نضع اليد عليه ونقول هو مصب اليقين بالحدوث وهو نفسه مصب الشك في البقاء.

بينما إذا قلنا إن العلم الإجمالي بحصول حدث لم يتعلق بالواقع وإنما تعلق بالعنوان الانتزاعي، أحد الحدثين، وهذا العنوان الانتزاعي وهو أحد الحدثين لم ينتزع من هذا الحدث بعنوانه ولا من ذاك الحدث بعنوانه، كي يكون هذا العنوان الانتزاعي دائراً بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث، بل العنوان الانتزاعي وهو أحد الحدثين كما بُيّن في بحث العلم الاجمالي منتزع من الفرد على سبيل البدل، أي منتزع من مفاد (أو) الحدث على سبيل البدل منشأ لانتزاع عنوان الحدث أو أحد الحدثين لا أن الأحد منتزع من الفرد المعين كي يقال ان الفرد المعين من الفرد المردد من الفرد المقطوع البقاء ومشكوك الحدوث، وبناء عليه فما هو متيقن الحدوث الكلي الذي وجد، فنشير إلى ذلك الكلي الذي وجد فنقول: ذلك الكلي الذي وجد له عنوانان، بعنوانه التفصيلي مردد بين مقطوع الارتفاع، ومشكوك الحدوث، ولكن بعنوانه الإجمالي ورد الشك على ما ورد عليه اليقين، فلو أن زيداً دخل الدار فانهدم الجانب الشرقي منها بحيث أنه لو كان هناك لمات، فنقول: إن كان زيد في الجانب الشرقي فقد مات، وإن كان في الجانب الغربي فما زال حياً، فهل يقال أنه هنا لا يجري الاستصحاب، بأن ما تعلق به اليقين غير ما تعلق به الشك؟ أو يقال: ذاك الوجود الذي قطعنا بحدوثه المشار اليه بمن دخل الدار نشك في بقاءه فنستصحب بقاءه وإن كان على تقدير مقطوع الارتفاع وعلى تقدير مقطوع البقاء.

### 101

ذكرنا فيما سبق، أن سيد المنتقى (قده) أفاد فی المقام مطلبين:

**المطلب الأول**: ما يتعلق بالفرق بين ما هو المتيقن وما هو المشكوك.

وقد ذكر في (ص162، ج6، من المنتقى) خلال بحثه عن جريان الاستصحاب في الفرد المردد: ذكر ان المحقق النائيني أفاد بأن الفرد المعلوم كالحدث المعلوم مردد بين ما هو مصداق الحدث الأصغر ومصداق الحدث الأكبر. وهذا الترديد بعد الوضوء، يعني أن الحدث المتيقن مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع إن كان هو الحدث الأصغر وما هو مشكوك الحدوث وهو الحدث الأكبر.

ولكن المحقق الاصفهاني أشكل على كلام النائيني، أنه ما هو المتيقن وهو الحدث وإن كان مرددا بين مصداقين، أي لا ندري أن ما حدث هل هو مصداق للحدث الأصغر أو هو مصداق للحدث الأكبر لكن احتمال البقاء موجود. والسر في ذلك: ان لدينا علما بملازمة وجودية، وهي إن بقي ذلك الحدث فهو الحدث الاكبر، حيث علمنا بأن الحدث الأصغر قد ارتفع يقينا لأجل الوضوء اذن لدينا علم بملازمة وهي إن كان ذلك الحدث مصداقاً للحدث الأكبر فهو باقٍ. فلدينا علم بالملازمة بين الحدوث والبقاء. ونتيجة العلم بالملازمة هي الملازمة بين الاحتمالين أيضاً أي احتمال الحدوث واحتمال البقاء، فحيث نعلم أن الحدث إن بقي فهو حدث أكبر إذن بما أننا نحتمل أن الحدث هو حدث أكبر إذن نحتمل بقاءه ما دمنا نعلم أنه إن بقي فهو حدث أكبر إذن حيث نحتمل أنه حدث أكبر فنحتمل أنه ما زال باقياً ولأجل ذلك يصح لنا أن نقول ما تيقنا به من حدث نحتمل بقاءه، فلأجل احتمال البقاء يشمله دليل الاستصحاب.

ولكن سيد المنتقى (قده) بعد نقل مناقشة الاصفهاني للنائيني أورد على الاصفهاني: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يتعلق الشك بما تعلق به اليقين، حتى يشمله قوله (لا تنقض اليقين بالشك)، وهذا ليس متحققاً في المقام، والسر في ذلك: أننا لابد أن نحلل ما هو مصب اليقين، وما هو مصب الشك، كي نعرف أن الشك ورد على اليقين أم لا؟ فإذا جئنا إلى ما هو مصب اليقين، فما هو مصب اليقين الفرد بما هو مبهم، أي أن صفة الإبهام متعلقة لليقين، فما تيقنا بحدوثه حدث مبهم، فالإبهام متعلق لليقين، لا أن متعلق اليقين ذات الحدث وعنوانه، ليس متعلق اليقين الجامع ولا الكلي بل متعلق اليقين فرد من الحدث على إبهامه.

وأما ما هو مشكوك البقاء، فليس هو الحدث على إبهامه، أي أن صفة الإبهام وقعت متعلقا لليقين لكن لم تكن متعلقاً للشك، وذلك لأننا عندما نقوم بتحليل ما هو مصب الشك نجد أن مصب الشك حدوث الفرد الطويل أي حدوث الحدث الأكبر وليس مصب الشك ذلك الفرد من الحدث بما هو مبهم،

والسر في ذلك: أنه لما علمنا أنه إن حدث الفرد الطويل وهو الحدث الأكبر فهو باقٍ، وإلا فالفرد القصير قطعاً قد ارتفع، ولكن إن كان الذي حدث هو الفرد الطويل وهو الحدث الأكبر فهو باقٍ، لذلك لدينا علم بملازمة بين الحدوث وبين البقاء، ولأجل هذه الملازمة فاحتمال البقاء مرجعه لاحتمال الحدوث، لا أن احتمال البقاء منفك عن احتمال الحدوث، بل ما نحتمل بقاءه هو ما نحتمل حدوثه لا ما نحتمل بقاءه هو ما قطعنا بحدوثه، فإن علمنا بالملازمة بين ان كان الذي حدث هو الفرد الطويل فهو باقٍ يعني أن احتمال البقاء مرجعه لبّاً إلى احتمال الحدوث،

فعند التحليل يرجع الشك في البقاء هنا إلى الشك في حدوث الفرد الطويل محضاً، لا أن ذلك الحدث على صفة الإبهام مشكوك البقاء. فحيث لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين لم يشمله دليل الاستصحاب.

وذكر في (ص171) عند جريان الاستصحاب في القسم الثاني من اقسام الكلي، قال ما ذكرنا في الفرد المردد يجري هنا حرفا بحرف. واضاف، بأن المتيقن في المقام الذي نريد استصحابه هل هو عنوان الكلي أو هو وجود الكلي، فإن كان ما يراد استصحابه هو العنوان فمن الواضح أن العنوان لا أثر له شرعاً، وإن كان ما يراد استصحابه هو الوجود، أي وجود الكلي، فالذي تيقنا به ليس الوجود المضاف إلى الجامع الكلي بما هو جامع، وإنما الذي تيقنا به وجود الجامع في فرد متعين بحيث نستطيع أن نقول ذلك الفرد بما هو مبهم متيقن الحدوث عندنا. والمفروض أن ما هو مشكوك البقاء هو ما يحتمل حدوثه إذن بالنتيجة ما يتقنا بحدوثه وهو الفرد على إبهامه لا نشك في بقاءه وما نشك في بقاءه لم نحرز حدوثه، فلا يكون المقام مجرى لدليل الاستصحاب.

**ويلاحظ عليه: أولاً:** أن هناك فرقا بين الكلي وبين الحصة وبين الفرد. فعندما نقول إن اليقين قد تعلق بالفرد يعني تعلق بالوجود بما له من مشخصات. وهذا لا يتحقق إلا في العلم التفصيلي حيث تكون المشخصات قيداً وحداً للمعلوم.

وتارة نعلم بأن هذا الكلي ككلي الحدث أو كلي العدالة، قد تحقق ضمن وجود معيّن، إلا أننا لم يتعلق علمنا به بما له من مشخصات، وإنما تعلق علمنا به بما هو موجود ضمن فرد معيّن في علم الله. هذا علم بالحصة.

وأما العلم بالكلي، فمن الواضح أن المراد بالكلي هو الوجود الخارجي كما سبق بيانه غايته ان الوجود الخارجي بعنوان إجمالي لا تفصيلي، وإلا لا يراد بالكلي العنوان، أو الجامع الكلي، وإنما الوجود الخارجي بعنوان إجمالي،

فما الفرق بين العلم بالحصة والعلم بالكلي، هو أن الوجود ضمن فرد معين هل كان على نحو القضية المشروطة أم على نحو القضية الحينية، أي هل علمت بوجود الحدث بما هو ضمن مشخصات لا أعلم بها بحيث يكون الوجود ضمن المشخصات شرطاً في المعلوم وحداً للمعلوم على نحو القضية المشروطة. أم أن وجوده ضمن المشخصات وإن كان معلوماً لي لكنه ليس قيداً في المعلوم وليس حداً في المعلوم وإنما هو على نحو القضية الحينية، أي ما علمت به هو الحدث حين كونه متشخصاً لكن لا بهذا القيد وهو تشخصه بمشخصات معينة في علم الله. بحيث لو أمكن وجود الكلي خارجاً منحازاً عن المشخصات لقلت هذا معلومي، لا أن معلومي متقيد به بما هو متشخص تشخصاً لم أعمله.

إذن بالنتيجة هل المقام تعلق العلم بالوجود بصفة الإبهام بحيث تكون صفة الإبهام حداً للمعلوم؟ فهذا معناه العلم بالحصة.

أم أن صفة الإبهام وإن كانت مقارنة للمعلوم لكنها لست داخلة في حده بحيث لو أمكن وجود الجامع منحازاً لقلت هذا هو معلومي لا شيء آخر. إذن فما تعلق به العلم حينئذٍ هو الكلي، يعني الوجود بعنوانه الإجمالي، لا الوجود على صفة الإبهام،

وبالتالي فعندما الإتيان لمسألة احتمال البقاء فيقال هل منشأ احتمال البقاء احتمال حدوث الفرد الطويل أم أن منشأ احتمال البقاء هو التردد في نوع الحادث كما ذكره صاحب الكفاية، أي لاجل ترددنا في أن الحادث هو الحدث الأصغر أم الأكبر، فالتردد في نوع الحادث صار منشئاً لاحتمال البقاء، لا أن منشأ احتمال البقاء متمحض بالملازمة بين حدوث الفرد الطويل وبقاءه.

فلأجل ذلك نقول: علمنا بحدث مشار إليه بعنوانه الإجمالي، والحدث الذي علمنا به بما هو مشار إليه لا بما هو مقيد بهذا العنوان الإجمالي محتمل البقاء، فيشمله دليل الاستصحاب لورود الشك على ما ورد عليه اليقين. لذلك ذكرنا أن عنوان الحدث أو عنوان احد الحدثين ليس منتزعا من حدث (أ) أو حدث (ب) أي ليس منتزعاً من ذلك الحدث بما هو متشخص بمشخص معيّن في علم الله. بل منشأ انتزاع أحد الحدثين أو عنوان الحدث مفاد (أو) ومفاد (أو) هو طبيعي الحدث الموجود لا بشرط من حيث تشخصه بالخصوصية المعيّنة في علم الله. ولأجل ذلك يصح القول بأن ما تيقن حدوثه يحتمل بقاءه فيكون مجرى للاستصحاب.

**ثانياً:** إن يقيننا بارتفاع الفرد القصير لا ينفي احتمال بقاء ما تيقنا به، لأنه ارتفاع تقديري وليس ارتفاعاً تنجيزياً، أي أنه لو كان الحادث هو الفرد القصير لكان قد ارتفع فاليقين بارتفاعه هو يقين تقديري وليس تنجيزياً، كيقيننا بالبقاء لو كان الحادث هو الفرد الطويل، وبما أنه يقين تقديري فلا ينفي احتمال بقاء ما حدث، نظير ما لو علمنا بدخول زيد إلى الدار ثم علمنا بانهدام الجانب الشرقي منها، فنقول: لو كان زيد في الجانب الشرقي لمات، لكننا ما دمنا نحتمل أنه في الجانب الغربي فنحتمل بقاءه فنستصحب بقاءه، فيقننا بموته هو يقين تقديري أي على تقدير كونه في الجانب الغربي، فكما أن اليقين التقديري فيما علم بحدوثه تفصيلاً لا ينفي احتمال بقاءه كذلك في محل كلامنا فإن اليقين التقديري بالارتفاع لا ينافي احتمال بقاء ما حدث.

يأتي الكلام في مطلبه الثاني في (ص161) حول حديثه حول الفرد المردد.

وفصّل الكلام فيه في (ج5، ص59) من أن المعلوم بالإجمال يختلف باختلاف أسبابه.

### 102

**المطلب الثاني**: محصّله ما ذكره في (ج5، ص58). وهو أن للمعلوم بالإجمال صوراً ثلاثة:

**الصورة الأولى:** ما كان سبب العلم الإجمالي منشئاً يقتضي انتزاع صورة شخصية. مثلاً إذا رأى الإنسان رجلا مشخصا يدخل الدار، ولكنه يجهل أن الداخل للدار زيد أو أخوه لكونهما توأم مثلا لا يتميز أحدهما عن الآخر، فهذه الرؤية الحسية منشأ لانتزاع صور شخصية. فالذي ينقدح في الذهن صورة مماثلة لهذا المرأي في الخارج وإن تردد عنوان هذه الصورة بين زيد وأخيه نتيجة عدم التمييز بينهما. إلا أن الإنسان إذا انكشف له الواقع وأدرك أن من دخل الدار هو زيد قال هذا هو الذي علمت بدخوله للدار وليس غيره، فالمعلوم بالإجمال تحول إلى معلوم بالتفصيل.

**الصورة الثانية**: أن يكون السبب للعلم الإجمالي منشئاً لانتزاع صورة الجامع، وليس منشئاً لانتزاع صورة شخصية. غاية ما في الباب أن الصورة المرتسمة في الجامع صورة مشيرة لما في الخارج فهي مشيرة لواقع مبهم لدى المكلف متعين في الواقع. مثلاً إذا رأى المكلف قطرة بول تسقط على إناءين متجاورين، فهو يعلم بأن هذه القطرة سقطت في أحد الإناءين لا محالة، ومن المحتمل أنها انقسمت إلى قسمين، فحينئذٍ في مثل هذا الفرض ليس المرأي منشئا لانتزاع صورة شخصية، وإنما المرأي منشأ لانتزاع جامع وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول، وهذا العنوان وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول جامع كلي، لكنه لم يرتسم في الذهن بما هو كلي، بل بما له مساس بالخارج، أي بما هو مشير لإناء مبهم ذهناً متعين خارجاً، بحيث لو انكشف الواقع وتبين أن الإناء الذي وقعت فيه قطرة البول هو الإناء الأزرق لقال هذا هو نفس معلومي السابق، فإن ما علمته سابقاً وهو نجاسة ما وقعت فيه قطرة البول هو هذا الاناء فالمعلوم بالإجمال يتحول إلى معلوم بالتفصيل. **الصورة الثالثة**: أن لا يكون سبب العلم الإجمالي مختصا بأحد الطرفين كما في الصورتين الأوليين، حيث إن سبب العلم الإجمالي في الأولى سبب شخصي منحاز لأحد الطرفين لا محالة، وسبب العلم الإجمالي في الصورة الثانية وإن كان منشئا لانتزاع الجامع لكنه أيضاً لا ينطبق إلا على أحد الطرفين. أما في الصورة الثالثة فإن السبب متساوي النسبة إلى كلا الطرفين. وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** إذا فرضنا أنه ورد على المكلف خبران: خبر ثقة يقول إن زيداً الآن قائم، وخبر آخر لثقة يقول إن زيداً الآن قاعد، فهو نتيجة المضادة بين المضمونين وهما قيامه وقعوده الآن يعلم بكذب احدهما فالسبب للعلم الاجمالي متساوي النسبة إذ قد يكون الكاذب هو القيام او القعود فلا ميز في المقام، فما يعلم به كذب احدهما لا لأن هذا العنوان (كذب أحدهما) يعبر عن الواقع قد يكون كلاهما كاذب في الواقع ، لكن هذا العنوان علم به المكلف لا لتعبيره عن الواقع بل لأجل المضادة، أي أن المضادة بين المضمونين والخبرين تقتضي كذب أحدهما، فكذب أحدهما للمضادة لا لأنه في الواقع أحدهما كاذب.

**الأمر الثاني**: بما أن عنوان كذب أحدهما لا يعبر عن واقع وإنما هو مقتضى المضادة بين الخبرية إذن هذا المعلوم بالإجمال يستحيل أن يتحول إلى معلوم بالتفصيل بخلاف المعلوم بالاجمالي في الصورتين الأوليين لانه حيث كان حاكيا عن واقع كان قابلا للمعلوم بالتفصيل اما في الصورة الاخيرة فان المعلوم بالإجمال لا يقبل التحول لمعلوم بالتفصيل بحيث لو انكشف له ان القيام كاذب لأن زيداً تبين أنه قاعد فلا يستطيع القول ان هذا معلومي بالاجمال فإن ما علمته هو المعلوم بالإجمال القابل للانطباق على أي منهما، فالكذب المعين وهو كذب القيام لم تعلم به إجمالاً، وإنما هو معلوم آخر.

**فتحصّل**: أن الصورة المعلومة بالإجمال يمكن ارجاعها لنحوين لا لثلاث صورة. بأن نقول تختلف الصورة باختلاف سببها، فإن كان السبب مختصاً بأحد الطرفين لا يقبل الانطباق على آخر، فلا محالة المعلوم بالإجمال جامع مشير لواقع مبهم لدى المكلف متعين واقعاً. وهذا قابل للتحول إلى معلوم تفصيلي. وإن كان سبب الإجمال متساوي النسبة للطرفين كوصول خبرين متضادين في المضمون، فإن المعلوم بالإجمال جامع لا مشيرية فيه للواقع، فلا يقبل التحول إلى معلوم تفصيلي. والنتيجة: أنه في محل الكلام وهو ما لو علم المكلف بحدث مردد بين الأصغر والأكبر وقد توضأ، فيقول بأن السبب الذي اقتضى ان يحصل لديّ علم إجمالي سبب مختص بأحد الطرفين، فبما أنه سبب مختص فما انعكس في ذهني وما تعلق به اليقين صورة مشيرة لحدث مبهم متعين واقعاً، فهو بما هو متشخص تيقنت به. وحيث إن ما يُحتمل بقاءه هو الفرد الطويل (الحدث الآخر) فما يحتمل بقاءه غير ما تيقنت بحصوله، فلم يرد الشك على اليقين كي يشمله دليل الاستصحاب.

وفي كلامه (قده) ملاحظتان: ملاحظة من حيث الكبرى وملاحظة من حيث التطبيق. **أما الملاحظة الكبروية: فهنا أمران:**

**الأمر الأول:** أفاد بأنه إذا كان سبب المعلوم بالإجمال سبباً مختصاً بأحد الطرفين فالمعلوم بالإجمال جامع مشير لواقع متعين في حد نفسه.

ولكن بالنظر إلى قاعدتين يمكن مناقشة ما أفيد:

**القاعدة الأولى**: ما ذكر في الحكمة من أن الشيء يحكي عما طابقه لا عما ينطبق عليه، ففرق بين المطابق والمنطبق. فكون الصورة قابلة للانطباق على فرد معين غير أنها حاكية عنه، فالصورة أو الشيء أو المفهوم يحكي ما طابقه، وما طابقه هو منشأ انتزاعه فلا بد من تحديد منشأ انتزاع ما هو المعلوم بالإجمال.

**القاعدة الثانية**: ما هو منشأ الانتزاع في صورة أن سبب العلم الإجمالي كما أفيد سبب مختص؟ ليس منشأ الانتزاع الفرد المعين لا (أ) ولا (ب) لا الاصغر ولا الاكبر، وإنما منشأ الانتزاع نفس الأفراد على سبيل البدلية. بعبارة أخرى: أن ملاحظة الذهن للسبب الذي اقتضى حصول المعلوم بالإجمال منشأ لانتزاع معقول أولي ومعقول ثانوي. أما المعقول الأولي فما هو المنتزع من نفس الأفراد، فيقال: بأن الصورة المرتسمة في الذهن مشيرة لفرد، وما هو المعقول الثانوي المنتزع من هذا السبب هو البدلية، أي هذا او هذا، أحدهما لا كلاهما.

وبعبارة منطقية: مانعة الجمع، فإن مانعة الجمع معقول ثانوي أي ما انتزعه الذهن أن هذا الجامع لا يمكن أن ينطبق على كليهما بل ينطبق على أحدهما دون غيره لامحالة المسمى بمانعة الجمع أو البدلية. فلذلك نقول: إن هذا الجامع الذي ارتسم في الذهن له حيثيتان: حيثية سلبية أنه لا ينطبق على كليهما وهذا ما يعبر عنه بالمعقول الثانوي او البدلي، وهذا ما اقتضاه كون السبب منطبقاً على مختصاً بأحد الطرفين، فما اقتضته خصوصية السبب ليس هي الإشارة إلى الواقع، إنما الذي اقتضته خصوصية السبب الخصوصية السلبية، عدم انطباقه على كليهما، فإن هذا مقتضى خصوصية السبب. وأما الخصوصية الإيجابية وهي مشيرته لواقع فلم تأت من خصوصية السبب بل أتت لأن منشأ الانتزاع الأفراد، وحيث إن منشأ الانتزاع ليس خصوصية خاصة وإلا لكان العلم تفصيلياً بل منشأ الانتزاع خصوصية مشتركة، فلا محالة لا يعقل أن تحكي الصورة عن خصوصية متعينة بنحو الإبهام، وإنما تحكي عن الخصوصية المشتركة فإن الشيء لا يحكي إلا عما طابقه لا عما ينطبق عليه نعم هو ينطبق على المتعين لكنه لا يحكي عن المتعين بل يحكي عما طابقه وهو منشأ انتزاع ومنشأ انتزاعه خصوصية لكنها خصوصية مشتركة. فدعوى أن الجامع الذي ارتسم في الذهن يشير لواقع متعين نتيجة أن سببه مختص بأحد الطرفين ممنوعة فإن كون سببه مختصاً بأحد الطرفين منشأ للبدلية أي عدم انطباقه على كليهما لا حكايته عن معيّن، وأما حكايته عن الواقع فهي منتزعة مما يطابقه وهي الخصوصية المشتركة،

والشاهد على ذلك:

لو كان كون الصورة مانعة الجمع يقتضي الإشارة إلى واقع لكانت جميع الشكوك علماً إجمالياً، فإن الإنسان دائماً يشك، وبما أنه إذا شك ارتسمت في ذهنه مانعة الجمع فإن الشيء إما موجود أو غير موجود إما خطأ او صواب، فالصورة في كل شك هي من قبيل مانعة الجمع،

فلو كان كون الصورة من قبيل مانعة الجمع يعني أنها تكشف عن واقع لكانت كل صور الشكوك علما إجماليا كاشفا عن واقع معين، والحال ليس كذلك. فهذا يرشدنا إلى الميز بين الخصوصية الإيجابية وبين الخصوصية السلبية، وأن الخصوصية السلبية لا تقتضي الإشارة إلى واقع، والخصوصية الإجابية إنما تحكي عن منشأ انتزاعها لا أكثر وهو الخصوصية المشتركة.

**الأمر الثاني**: افيد في الكلام أن الفرق بين السبب المختص والسبب المتساوي أن السبب المختص منشأ لانتزاع علم قابل لأن يتحول إلى علم تفصيلي، بخلاف السبب المتساوي، وهذا ممنوع، فإن العلم الإجمالي لا يقبل التحول إلى معلوم تفصيلي، بل ما يعلم به تفصيلا صورة أخرى ومعلوم آخر، والسر في ذلك: ان الصورة من حيث مشيريتها لما ورائها لا فرق فيها بين أن تكون علما او جهلاً مركبا وإنما الفارق بين العلم والجهل امر خارج عن اطار الصورة نفسها وهو مطابقة الواقع وعدم مطابقته وإلا فنفس الصورة واحدة، فما يقطع به الإنسان عبارة عن صورة في ذهنه قد تكون علما وقد تكون جهلا مركباً، والمطابقة وعدم المطابقة أمر خارج عن الصورة نفسها، فإذا فرضا أن الواقع انكشف له وأن إناء (أ) وقعت فيه قطرة البول أو ما تلبس به الحدث الأكثر.

فإن السيد (قده) يقول ما علمت به تفصيلا الآن هو نفس ما علمت به أولاً.

فنقول: كلا، لأنه لو انكشف الواقع تبين أنه لا يوجد شيء ولا يوجد إناء وقعت فيه قطرة بول، أو أنه لم يحدث اصلاً، فما هو المشار اليه بتلك الصورة التي ارتسمت في الذهن، غاية ما في الباب يقول حصلت عندي صورة مغايرة أما الصورة الأولى فلا تنقلب عما وقعت عليه في ظرفها، بحيث لو كان الذهن رفوف ورأى برؤى واحدة لتلك الرفوف لرأى كل صورة باقية على ما هي عليه في ظرفها تماماً. فتلك الصورة الإجمالية وهي صورة جامع مشير لواقع وراءه ما زالت كما هي، والصورة التفصيلية التي حصلت له لم تقلب الصورة الأولى عما هي عليه وإن كشف أنها كاذبة.

فهذا شاهد على أن الصورة المرتسمة في الذهن إجمالاً غير الصورة المرتسمة في الذهن إجمالاً غير الصورة المرتسمة في الذهن تفصيلاً فإذا انكشف الواقع يقول تبين لي أن هذا الإناء هو النجس. أما أن هذا هو معلومي بالتفصيل أولاً فلا. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 103

ما زال الكلام في استصحاب الكلي بعد انتفاء الفرد القصير واحتمال وجوده بوجود الفرد الطويل. وذكرنا أن هنا عدة وجوه للإيراد على استصحاب الكلي.

الوجه الاول: ما سبق من سيد المنتقى (قده) من أن عنوان لا تنقض اليقين بالشك، لا يشمل المقام لعدم تعلق الشك بما تعلق به اليقين. وبنى ذلك على ما ذكره في حقيقة العلم الإجمالي من أن المعلوم بالإجمال يتعدد بتعدد أسبابه. فلأجل ذلك ذهب إلى أن المتيقن في المقام الفرد المبهم، أو الجامع بما هو مشير لواقع مبهم. وذكرنا أن كلامه ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن المعلوم بالإجمال في تمام موارده سنخ واحد، وهو الجامع المشير إلى واقع لم تنكشف خصوصيته التفصيلية. بمعنى أن المعلوم بالإجمال له خصوصيتان: خصوصية سلبية، وخصوصية إيجابية. فأما الخصوصية السلبية فهي أن المعلوم بالإجمال مانعة جمع، أو فقل مفاد أو، اي البدلية. فاذا علم المكلف بنجاسة احد الإناءين أو وقوع أحد الحدثين فما علم به من حيث أنه علم به لا ينطبق على كليهما وإن كانت النجاسة محتملة الوجود في كليهما، إذ غاية ما يقول العالم بالإجمال أن ما أعلم به نجاسة الأحد أما نجاسة الثاني فأمر لا أنفيه ولا أثبته، فالصورة المعلومة بالإجمال لا تنطبق على أكثر من طرف لا أنها تأبى وجود النجاسة في أكثر من طرف.

وأما الخصوصية الإيجابية، فهي محل الخلاف، إذ أنه يرى أن المعلوم بالإجمال نجاسة الواقع المبهم بما هو مبهم، ومعنى أن المعلوم نجاسة الواقع بما هو مبهم أن هناك واقع متعين، متعين في علم الله مردد عندنا، فالخصوصية علمت، غاية ما في الامر انها متعين عند الله مبهمة عندنا، وإلا فالخصوصية علمت، ونحن نقول بان هذه الخصوصية ليست الخصوصية الإيجابية وإنما الخصوصية الإيجابية العلم بجامع مشير لواقع لم تنكشف خصوصيته، لا أن خصوصيته علم بنحو الإبهام، كي يقال إن الشك لم يتعلق بما تعلق به اليقين. ففي جميع موارد العلم الإجمالي المعلوم بالإجمال سنخ واحد، جامع مشير لواقع حتى فيما إذا وصل إخبار بالضدين، كما لو وصلنا خبر بأن زيداً قائم، ووصلنا خبر بأن زيداً قاعد، فما هو المعلوم بالإجمال في المقام، فهنا يوجد معلوم تفصيلي ومعلوم إجمالي، أما المعلوم التفصيلي فهو عدم صدق كليهما قطعاً، لا يصدق كلاهما إذ لا يجتمع الضدان، هما القيام والقعود في زيد، فهذا المعلوم تفصيلاً وانتزع من هذه المعلوم التفصيلي معلوم إجمالي وهو أن هناك كذبا في الواقع، هذا الكذب قد ينطبق على الاول وقد ينطبق على الثاني وقد ينطبق على كليهما بأن يكون مضطجعاً لا قائماً ولا قاعداً، لكن بالنتيجة المعلوم بالاجمال جامع الكذب المشير لواقع لم تنكشف خصوصيته. هذا المعلوم بالإجمال صادق لا محالة.

الملاحظة الثانية: لو سلمنا بأن العلم الاجمالي يتنوع بتعدد اسبابه، فلابد له (قده) من أن يفصل في المقام لا أن يقوم بقول مطلق أن الاستصحاب لا يجري. فلابد من التفصيل من سبب العلم الإجمالي، فاذا كان سبب العلم الإجمال مختصاً بأحد الطرفين كأن رأى على عينه الأثر على ثوبه وكانت رائحة هذا الاثر مختصة بأحد الطرفين فنتيجة ذلك علم أن الحادث اما بول أو مني، فهنا يأتي كلامه. ولكن اذا كان السبب مشتركاً بين الطرفين كما اذا اخبره من يقطع بصدقه أنك أحدثت، إما بالبول أو بالمني. فمقتضى هذا السبب أن المعلوم بالإجمال جامع لا جامع مشير لخصوصية مبهمة كما افيد.

الوجه الثاني: ما ذكر في الكفاية من أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، وإلا فالفرد القصير قد انتفى جزماً بالوضوء، ولكن لأننا نحتمل حدوث الفرد الطويل وهو المني مثلاً اذن فنحتمل بقاء الحدث فالسبب في بقاء الحدث مسبب لحدوث الفرد الطويل، فاذا جرى استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كان حاكماً على استصحاب بقاء الحدث حكومة الاصل السببي على المسببي، اذ ان استصحاب بقاء الحدث اصل مسبب، بينما استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل أصل سببي، والسببي حاكم على المسببي، فلا مجال لاستصحاب بقاء الحدث. وأجيب في كلمات الأعلام عن هذا الوجه بعدة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره صاحب الكفاية (قده)، من أن الشك في بقاء الحدث أو انتفاءه ليس مسبباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه كي نقول إن حدث الفرد الطويل فكلي الحدث باق وإن لم يحدث فكلي الحدث قد انتفى، وإنما الشك في بقاء الحدث (الكلي) مسبب عن الشك في نوع الحادث، فإن كان ذلك الحادث الفرد الطويل فكلي الحدث باق، وإن كان ذلك الحادث الفرد القصير فقد انتفى بالوضوء قطعاً، فالشك في البقاء والانتفاء ليس متمحضاً في الشك في حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه، بل مسبب عن الشك في نوع الحادث هل هو الفرد الطويل أو القصير.

بالتالي بما أن المطلوب بالاستصحاب استصحاب بقاء الحدث وبقاء الحدث او انتفاءه ليس متمحضاً في ملاحظة الفرد الطويل بل مسبب عن التردد في أن الحادث هو الفرد الطويل أم الفرد القصير ولا يوجد عندنا اصل يعين أحدهما اذ لا يوجد اصل يعين ان الحادث هو الفرد القصير أو الطويل، واستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا ينفي عدم كون الحادث الفرد الطويل، إذن فلا يوجد في المقام اصل سببي حاكم.

ولكن جواب الكفاية محل لملاحظتين:

الملاحظة الأولى: ماذكره سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) من أن هذا الكلام مبني على عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، وحيث إننا نبني على جريانه يمكن تنقيح الموضوع، والسر في ذلك اننا نستصحب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا أننا نستصحب عدم حدوث الفرد الطويل كي تقولوا بأن هذا لا يثبت عدم كون الحادث الفرد الطويل إلا بالملازمة العقلية، بل نقول مباشرة: نستصحب ابتداءاً عدم كون الحادث منياً، عدم كون الحادث الفرد الطويل،

وقال : هذا ما ذكرناه في الفقه في مسألة (تردد النجاسة بين البول والدم)، فإذا وجدنا نجاسة في ثوب لا ندري أنها بول أو دم، وغسلنا الثوب مرة واحدة، فهنا نقول: لدينا عام وهو: كل متنجس يطهر إذا غسل بالماء، والمنصرف من (إذا غسل بالماء) يعني صرف وجود الغسل، فمتى حصل طهر. خرج من هذا العام كون النجس بولاً فإنه اذا كان النجس بولا فلابد من التعدد ولا يكفي صرف الوجود.

فبما أن الخارج عنوان وجودي وقد ذكر في بحث العام متى ما كان المخصص عنواناً وجودياً تعنون العام بعدمه لا بعنوان وجودي آخر، فموضوع العام: كل متنجس ليس بالبول يطهر بالغسل بالماء، على نحو صرف الوجود، فإذا شككنا أن هذا المتنجس بالبول أم لا؟ لا نحتاج أنه نثبت أنه دم، يكفينا في نفي الاثر وهو تعدد الغسل نفي البولية، فنستصحب عدم كون النجس الحادث بولاً، على نحو استصحاب العدم الأزلي. فباستصحاب عدم كون النجس الحادث بولاً ينتفي الاثر وهو تعدد الغسل، بلا حاجة لإثبات شيء آخر.

وفي المقام نقول كذلك: بأننا لا نحتاج سوى استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل اي عدم استصحاب كون الحادث منياً، وهذا كاف في نفي استصحاب الكلي.

ولكن ما افيد محل تأمل، باعتبار الفرق بين المثال ومحل الكلام. فان محل الكلام ان كان الحادث الفرد الطويل (المني) فالحدث باقياً، وإن كان الحادث الفرد القصير وهو البول فقد انتفى قطعاً، فالشك في بقاء الحدث أو ارتفاعه مسبب عن الشك في نوع الحادث، وبالتالي فاستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبت كون الحادث الفرد القصير كي ينتفي الحدث، فإن الحدث إنما ينتفي إذا كان الحادث الفرد القصير، واستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبت أن الحادث هو الفرد القصير كي ينتفي الحدث حينئذٍ بلحاظ القطع بانتفاء الفرد القصير اذن غايته المعارضة لا استصحاب كلي الحدث، فان استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل غايته انه يتعارض مع استصحاب بقاء الحدث لا أن استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل يثبت الانتفاء فان الانتفاء يثبت متفرع على كون الحادث الفرد القصير، واستصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل لا يثبته. إذن تارة يكون موضوع الأثر كون الحادث الفرد الطويل كما في مثال تردد النجاسة بين البول والدم، فهنا يكفينا استصحاب عدم كون الحادث الفرد الطويل، وتارة يكون موضوع الاثر وهو انتفاء كلي الحدث منوطاً بكون الحادث الفرد القصير وهذا مما لا يمكن اثباته بعدم كون الحادث الفرد الطويل.

الملاحظة الثانية: قد يقال ان صاحب الكفاية إنما تردد في المقام لأنه جعل موضوع الاثر البقاء أو الارتفاع. ومن الواضح الارتفاع والبقاء مسبب عن الشك عن الحادث فرد طويل أو قصير. أما موضوع الأثر الوجود لا عنوان البقاء، موضوع الأثر وجود الحدث في ظرف الشك هل أن طبيعي الحدث موجود في ظرف الشك أم لا، لا أن موضوع الأثر بقاء الحدث في ظرف الشك كي يقال عندنا بقاء وعندنا ارتفاع والبقاء مسبب عن كون الحادث الفرد الطويل، والارتفاع مسبب عن كون الحادث الفرد القصير. فإن البقاء والارتفاع لا دخل له في موضوع الأثر، بل موضوع الاثر وجود طبيعي الحدث في ظرف الشك، فاذا كان هذا موضوع الاثر فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل مع القطع بانتفاء الفرد القصير يعني عدم وجود طبيعي الحدث في ظرف الشك فإن انتفاء الحدث (عدم وجوده لا ارتفاعه) في ظرف الشك بعدم فرديه، وعدمه بعدم الفرد القصير وجداني، وعدمه بعدم الفرد الطويل بالتعبد لا أن العنوان المأخوذ في موضوع الاثر عنوان البقاء والارتفاع، لكي يحصل التردد المذكور. يأتي الكلام حول الجواب الثاني.

### 104

ذكرنا سابقا أن صاحب الكفاية بعد ما أفاد أن انتفاء الكلي ككلي الحدث ليس من لوازم انتفاء الفرد الطويل وهو الجنابة، كي يقال بأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل وهو الجنابة حاكم على استصحاب بقاء الكلي وهو الحدث، بل إن ارتفاع الكلي من لوازم نوع الحادث، لا من لوازم حدوث الفرد الطويل، وبالتالي فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل لا يعين لنا ما هو نوع الحادث كي يترتب عليه ارتفاع الكلي.

ثم ذكر جواباً ثانياً: هو: بل إن انتفاء الكلي هو عين انتفاء فرده من دون سببيه بينهما، فلا معنى لان يقال إن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل اصل سببي بالنسبة إلى استصحاب كلي الحدث فإن السببية فرع الوجودين ولا وجودين في المقام.

وبيان ذلك: كما أن وجود الكلي عين وجود أفراده وليس شيئا آخر كذلك انتفاء الكلي عين انتفاء افراده، فبقاء كلي الحدث هو عين بقاء الفرد الطويل، كما أن انتفاء الكلي عين انتفاء الفردين، فحيث ليس هناك وجودان أحدهما للفرد والآخر للكلي وأن وجود الكلي مسبب عن وجود الفرد او من لوازمه فلا يوجد اصل سببي واصل مسببي، فان الاصل السببي والمسبب فرع وجودين، وأما مع الوجود الواحد فلا. وهنا اعتراضان على كلامه (قده):

الاعتراض الأول: ما أشار اليه المحقق الاصفهاني في نهاية الدراية، ثم دفعه: ان قلت: كيف لا يكون بينهما سببية والحال بأن مجرى فيض الوجود بالنسبة للكلي هو الفرد، فكما ذكر في علاقة الفصل بالجنس وعلاقة المادة بالصورة يذكر في علاقة وجود الكلي وجود الفرد بوجود الكلي، بيان ذلك: كما أن أهل المعقول قد ذكروا أن وجود الفصل محصل لوجود الجنس، مع أنهما متحققان في وجود واحد إلا أن الفصل محصل للجنس، وكذلك المسألة بين الصورة والمادة فإن وجود الصورة محصل لوجود المادة، وإن كانا موجودين بوجود واحد، فهذا النوع من السببية والعلية موجود بين الفرد والكلي، فيقال: بأن الوجود الخارجي هو الفرد، لأن التشخص مساوق للجزئية، وهذا الوجود الخارجي الذي هو الفرد هو المحقق لوجود الكلي وهو المحصل لوجود الكلي، فيقال: وجد طبيعي الانسان بوجود زيد، فوجود زيد مجرى لفيض الوجود بالنسبة لوجود الإنسان فكيف تنفى بينهما السببية؟.

وأجاب المحقق (قده) عن ذلك: بأن ملاك السببية في المقام هو ملاك العينية بلا فرق بينهما، والسر في ذلك: أن المجعولين لا يعقل أن يجعلا بجعل واحد، لأن النسبة بين الوجود والإيجاد هي العينية وإن كانا مختلفين بالاعتبار الا أنهما شيء واحد، فتعدد الوجود يعني تعدد الإيجاد، فلا يعقل أن يكون هناك مجعولان بجعل واحد ووجودين بإيجاد واحد، فبما أنه لا يعقل إذن متى ما كان هناك وجود واحد وجعل واحد كان منسوباً لأحدهما أولاً وبالذات والثاني بالعرض لا أنهما مجعولان معاً بالذات وبالأصالة، فلذلك عندما نأتي للفصل والجنس والصورة والمادة لا ريب أنهما مجعولان بجعل واحد فليس في الخارج وجودان وجود للفصل ووجود للجنس وإلا لم يتحقق النوع، وليس في الخارج وجود للصورة وجود للمادة وإلا لما تحقق الجسم. إذن فالوجود الذي هو الجعل الواحد هذا الوجود هو وجود أولاً وبالذات للصورة وثانياً وبالعرض للمادة، فالمادة قوة محضة، وهذا الوجود أولاً وبالذات للفصل وثانياً وبالعرض للجنس، فليس هناك وجودان أحدهما سبب للآخر، بل هذا الوجود إذا لاحظناه بما هو واحد قلنا بينهما عينية، وإذا لاحظنا بما أنه مستند أو منتسب لأحدهما بالذات وللآخر بالعرض قلنا بينما سببية، فملاك العينية ملاك السببية، فلأجل ذلك عين هذه النسبة وهذا التحليل بين الوجود الخارجي الذي هو الفرد وبين انتساب هذا الوجود للطبيعي، كطبيعي الانسان او طبيعي الحدث، فيقال هذا الوجود أولاً وبالذات هو للفرد وثانياً وبالعرض هو للطبيعي بما هو كلي، ومن الواضح أن هذه ليست سببية خارجية كي يقال انه من لوازمه ومن مسبباته.

الاعتراض الثاني: ما ذكره سيدنا الخوئي من أنه إذا كان بين بقاء الكلي ووجود الفرد عينية، وبين انتفاء الكلي وانتفاء الفرد عينية إذن فالإشكال أوضح من السببية، فإذا كنا في إشكال السببية لم يرد ففي العينية يرد بشكل أوضح، والسر في ذلك: أنه بناءاً على العينية يصح لنا ان نقول بأن الكلي منتفي، فهو منتف وجدانا بانتفاء الفرد القصير، ومنتف تعبداً باستصحاب عدم الفرد الطويل، فلا معنى لاستصحاب بقاء الكلي مع انتفاءه وجداناً بانتفاء الفرد القصير وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل فالإشكال حينئذٍ يكون أقوى لأن اصل الاشكال انه بعد الوضوء نشك هل أن كلي الحدث ارتفع أم لا فنستصحب بقاء كلي الحدث فقيل بأن هذا الاستصحاب منفي بحكومة استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل عليه، وأما صاحب الكفاية يريد رفع الإشكال في استصحاب الكلي، فبإشكاله الثاني يثبت ذلك، لأنه إذا كان الكلي عين الفرد وجودا وانتفاءاً إذن الكلي منتفي في المقام فأيّ وجه لاستصحابه؟ فالنتيجة أن الكلي منتف وجداناً بانتفاء، وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل.

لكن سيد المنتقى قال بأن ما افيد في مصباح الأصول ناشئ عن عدم التأمل في عبارة الكفاية، فإن في عبارة صاحب الكفاية ادعى ان هناك وحدة بين بقاء الكلي وبقاء الفرد، لا بين بقاء الكلي وحدوث الفرد، فهو لم يدع العينية والوحدة بين بقاء الكلي وحدوث الفرد الطويل كي يقال إذا كان هناك عينية بين بقاء الكلي وحدوث الفرد الطويل فنفي حدوث الفرد الطويل نفي لبقاء الكلي، وانما ادعى ان بين بقاء الكلي وبقاء الفرد عينية أي كما ان وجود الكلي بوجود الفرد بقاء الكلي ببقاء الفرد فبين البقاءين عينية لا بين بقاء الكلي وحدوث الفرد، والنتيجة هي أن استصحاب عدم حدوث الفرد ليس أصلاً سببياً بالنسبة لاستصحاب بقاء الكلي لأن الحدوث ليس علة للبقاء بل علة البقاء في كل آن علة الحدوث لا أن الحدوث علة البقاء كي يكون نفي الحدوث نفياً للبقاء فبالنتيجة استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ليس سببا لنفي بقاء الكلي لأن بقاء الكلي عين بقاء الفرد، والحدوث ليس علة للبقاء إذن نفي الحدوث ليس نفياً للبقاء كي ينتفي به بقاء الكلي، فنفي حدوث الفرد الطويل ليس نفياً لبقاء الفرد، وإذا لم يكن نفياً لبقاء الفرد لم يكن نفياً لبقاء الكلي فاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل ليس اصلاً سببياً بالنسبة لاستصحاب الكلي (بقاء الكلي). فمحصل نظر صاحب الكفاية نفي السببية من جهتين: نفاها في الاشكال الاول بان بقاء الكلي وارتفاعه ليس مسببا عن حدوث الفرد الطويل بل مسبب عن نوع الحادث، ثم في الاشكال الثاني نفى السببية بانه لما كان بقاء الكلي بقاء الفرد فاستصحاب عدم حدوث الفرد لا ينفي الكلي كي يكون أصلاً سببياً بالنسبة إليه. لا أنه يدعي بقاء الكلي عين حدوث الفرد ومقتضى العينية عدم السببية كي يرد اشكال مصباح الاصول.

فلو سلّمنا بما افاده سيد المنتقى، لكن نذكر الاثر، ان الاثر بالنتيجة اثرٌ لوجود الكلي في ظرف الشك، فبما أن الأثر لوجود الكلي في ظرف الشك والمفروض أن بين وجود الكلي ووجود الفرد عينية إذن بالنتيجة يقال بأن الكلي منتف في المقام منتف بالوجدان بانتفاء الفرد القصير ومنتف بالتعبد بانتفاء الفرد الطويل.

الاشكال الثالث لو سلّمنا السببية فليست هناك سببية شرعية وإنما هي سببية عقلية. يأتي عنه الكلام.

### 105

**الوجه الثالث:** محصله: لو تنزلنا وسلّمنا أن بقاء الكلي (كلي الحدث) مسبب عن حدوث الفرد الطويل، أي تنزلنا عن الإشكال الذي ذكرناه أولاً وهو أن البقاء والارتفاع مسبب عن الشك في نوع الحادث، وقلنا أن بقاء الكلي وارتفاعه مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل محضاً، إن حدث الفرد الطويل وهو صدور المني فكلي الحدث باقٍ، وإن لم يحدث فقد ارتفع، فلو سلمنا بذلك مع ذلك نقول بأن هذه السببية ليست سببية شرعية، أي ليس حدوث الفرد الطويل سبباً شرعاً لبقاء كلي الحدث، وليس عدم حدوثه سبباً شرعاً لارتفاع الحدث، وإن كان بينهما سببية عقلية، ولكن حكومة الأصل السببي على المسببي لابد أن يكون موردها وجود اثر شرعي مسبب عن جريان الأصل.

ولتوضيح ذلك نقول: إن عدم صرف وجود الكلي ليس عين عدم أفراده، وإنما عدم صرف وجود الكلي عنوان منتزع من عدم أفراده، فإنه كما أن وجود الكلي الطبيعي يتحصص ويتعدد بوجود أفراده ففي كل فرد حصة من الطبيعي، لا أن الطبيعي له وجود منحاز، بل وجوده متحصص متعدد بوجود أفراده، كذلك عدمه المقابل لوجوده، فإن عدم كل طبيعي بعدم ذلك الفرد المحقق له، فكما أن وجوده يتعدد عدمه أيضاً يتعدد، فله عدم بعدم الفرد القصير وله عدم بعدم الفرد الطويل.

إلا أن عدم صرفه لا عدمه بعدم أفراده بل عدم صرفه أمر آخر، فإن عدم صرف وجوده ليس عين ذلك العدم المتحصص بعدم أفراده، بل عدم صرف وجوده عنوان منتزع من عدم جميع أفراده، فإذا عدمت جميع أفراد الكلي انتزعنا من ذلك العدم المتعدد بعدم الأفراد عنوان عدم صرف وجود الكلي، وبالتالي فقولنا إن الكلي هنا منتفٍ وجدانا بانتفاء الفرد القصير وتعبداً بانتفاء الفرد الطويل لا يعني انتفاء صرف الوجود، وإنما الذي نحرز انتفاءه وجداناً بانتفاء القصير تعبداً بانتفاء الطويل إنما هو العدم المتحصص، وهذا ليس موضوعاً للأثر، وأما ما هو موضوع الاثر هو صرف وجود الكلي وعدم صرفه، والمفروض أن عدم الصرف ليس نفس عدم الأفراد بل منتزع منه.

إذن فاستصحاب عدم الفرد الطويل كالجنابة مع إحراز عدم الفرد القصير كالحدث الأصغر، لا يعني انتفاء صرف وجود الكلي. فلا محالة عدم الصرف مسبب عن عدم الأفراد لأنه منتزع منه، فإذا كان مسببا عنه والمفروض أن هذه السببية ليست سببية شرعية إذن بالنتيجة استصحاب عدم الفرد الطويل لا ينفي عدم صرف وجود الكلي.

**وهنا اعتراضان:**

**الاعتراض الاول:** ما ذكره المحقق الاصفهاني، وبيانه في مطالب ثلاثة:

**المطلب الأول:** أن مفروض كلام صاحب الكفاية التنزل عن الإشكال الأول، أي أن مفروض كلامه هو التسليم جدلاً أن عدم الكلي أو ارتفاع الكلي مسبب عن عدم حدوث الفرد الطويل، وأن الشك في الارتفاع مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل. فالمنظور الآن بناءاً على هذا، مع الالتفات إلى أنه انتفاء السببية لا يعني انتفاء ملاك حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، أي لنفترض أنه لا توجد سببية في المقام، وأن عدم صرف وجود الكلي هو عين عدم حدوث الفرد الطويل، لنفترض أن بينهما عينية لا سببية، مع ذلك لا ينتفي حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي لانه لا موضوعية لوجود السببية وإنما المناط على الملاك هل أن ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجود أم لا؟ فبما أن المدار على أن هل ان في البين ملاكا لتقدم استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل على استصحاب بقاء الحدث، هل أن ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجود في المقام وإن لم يكونا من قبيل الاصل السببي والمسببي. هذا الذي يجب أن يبحث فيه.

**المطلب الثاني:** بناءاً على ما سبق لابد من الفرق بين الاصل الحكمي والأصل الموضوعي، وكلام الآخوند تام في الأصل الموضوعي لا في الأصل الحكمي.

بيان ذلك: لو فرضنا أننا أحرزنا أن المولى صدر منه طلب، لكن لا ندري أن ذلك الطلب استحباب صلاة الغدير أم أن ذلك الطلب وجوب صوم يوم الغدير؟ فالطلب مردد بين استحباب ووجوب، فإن كان استحباباً فقد سقط، لأننا صلينا صلاة الغدير، وحينئذٍ فلو بقي الطلب لكان وجوباً يعني لو بقي الطلب لكان ضمن الفرد الطويل من الطلب الا وهو الوجوب، وسلمنا بما في الإشكال الاول جدلاً من أن بقاء الكلي (كلي الطلب) مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل وهو الوجوب في المقام، وأن ارتفاعه مسبب عن عدم حدوثه. فنقول: بناءاً على ذلك نعم، يكون استصحاب عدم حدوث الوجوب حاكماً على استصحاب بقاء طبيعي الطلب.

والسر في ذلك:

أن النسبة بين الطلب والوجوب نسبة العينية، فالتعبد بالوجوب عين التعبد بالطلب، والتعبد بعدم الوجوب في هذا الفرض (فرض ان هذا مسبب عنه) هو عين التعبد بعدم الطلب في المقام.

فاذا كان كذلك إذن استصحاب عدم حدوث الوجوب او استصحاب عدم كون الحادث وجوباً هو عينه تعبد بعدم الطلب. لأننا فرضا أن لا شك في الطلب إلا بالشك في حدوث الوجوب، فلا محالة التعبد بعدم الوجوب في المقام عين التعبد بعدم الطلب. إذن لم يوجد في المقام أصل سببي ومسببي، لكن ملاكه موجود، فإن ملاك حكومة الأصل السببي على المسببي هو أن الشك في المسبب يرتفع بالتعبد في جانب السبب، متى حصل تعبد في جانب السبب وجوداً وعدماً ارتفع الشك في المسبب وجوداً وعدماً فهذا هو الملاك وهذا الملاك موجود في المقام لأنّ ما دام الشك في بقاء الطلب مسبب وجداناً عن الشك في حدوث الوجوب والتعبد بعدم حدوث الوجوب عين التعبد بعدم الطلب إذن فتحقق ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي وهو ارتفاع الشك في بقاء الطلب بسبب التعبد بعدم حدوث الوجوب.

فلا حاجة للبحث أن بينهما سببية أم لا، وإن كانت سببية فهي عقلية أم شرعية، بل في مثل هذا المورد حيث إن بينهما عينية فلا محالة ملاك الحكومة موجود، لأن التعبد بعدم حدوث الوجوب عين التعبد بعدم الطلب. فالشك في ارتفاع الطلب قد ارتفع بسبب التعبد بعدم حدوث الوجوب.

وأما إذا كان الأصل موضوعياً، كما في محل الكلام فإن المثال المطروح موضوع وهو الحدث وهو موضوع لآثار شرعية فالأصل فيه أصل موضوعي. وقد ذكرنا فيما سبق أن التعبد بالموضوعات ليس جعلاً للموضوع وإنما التعبد بالموضوعات تعبد بآثارها، فعندما يشك في بقاء الكرية فيجري استصحاب الكرية فهذا الاستصحاب ليس جعلاً للكرية وإنما هو جعل للأثر الا وهو الاعتصام وعدم الانفعال بملاقاة النجاسة، إذن التعبد بالموضوع راجع دائماً لجعل الأثر لا لجعل الموضوع. فهنا نقول: إن التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل هل هو تعبد بالموضوع؟ حتى يكون التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل تعبداً بعدم كلي الحدث؟ ليس كذلك بل التعبد بعدم حدوث الفرد الطويل تعبد بعدم أثره وهو عدم وجوب الغسل لا تعبد بعدم الحدث.

نعم لو كان تعبداً بعدم الحدث لجاء فيه ما قلناه في الاصل الحكمي وهو أن التعبد بعدم الفرد الطويل هو عين التعبد بعدم الحدث وبالتالي فيكون ملاك حكومة الاصل السببي على المسببي موجوداً لأن العينية موجودة، أما المفروض أن التعبد بالموضوعات ليس تعبدا بها وإنما هو تعبد بأثرها فلا محالة التعبد بعدم حدوث الجنابة إنما هو تعبد بعدم وجوب الغسل لا تعبد بعدم كلي الحدث، وإذا كان كذلك فالنسبة بين أثر الفرد وأثر الكلي لا عينية ولا سببية حتى ينتفي هذا بنفي هذا. فإذا لاحظنا النسبة الموضوعين وهما كلي الحدث والفرد الطويل، فالنسبة بينهما عينية لكن ليس التعبد في المقام تعبداً بالموضوع كي يفيدنا وإن لاحظنا النسبة بين الأثرين أي اثر الكلي وهو حرمة مس المصحف وأثر الفرد وهو وجوب غسل الجنابة فليس بين الأثرين لا سببية ولا عينية وبالتالي فالتعبد بعدم الفرد الطويل وهو وجوب غسل الجنابة ليس تعبداً بعدم أثر الكلي وهو عدم حرمة مسّ المصحف، وليس بين التعبدين ملازمة. إذن فلاك حكومة الأصل السببي على المسببي ليس موجوداً في جانب الاصل الموضوعي.

### 106

كان الكلام في التفصيل الذي أفاده المحقق الاصفهاني من جريان الاستصحاب في الحكم والموضوع. بما حاصله: أن ملاك الحكومة يتحقق في جريان الاستصحاب في الحكم، دون جريان الاستصحاب في الموضوع.

وفي كلامه ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إن ما أفاده من أن التعبد بفرد الحكم كالتعبد بالوجوب تعبد بالطلب، والتعبد بالعدم أي بعدم الفرد من الوجوب تعبد بعدم الطبيعي، أي بعدم الطلب محل تأمل. والسر في ذلك:

أن نسبة صرف وجود الطبيعي أو عدم صرف وجوده لوجود الفرد ليست العينية، وإنما النسبة هي نسبة الانتزاع والسببية، والسر في ذلك ما عرضناه سابقاً من أن وجود الطبيعي بوجود فرده بلحاظ الحصة التي في ضمنه، فيقال بأن وجود الإنسان عين وجود زيد بلحاظ هذه الحصة من الإنسانية المتحققة في ضمن زيد.

ولذلك يقال إن الكلي الطبيعي يتعدد وجود بوجود أفراده، ويتحصص بحصص أفراده، أما إذا نسبنا الوجود إلى صرف وجود الطبيعي لا إلى الطبيعي ضمن زيد أو ضمن بكر، بل انتساب الوجود إلى صرف وجود الإنسان فهذا ليس هو عين وجود زيد وإنما هو منتزع منه، بمعنى أنه إذا وجد زيد خارجاً انتزع من هذا الوجود صورة وعنوان هو صرف وجود طبيعي الانسان، كذلك الامر في ناحية العدم فإن عدم الطبيعي بعدم أفراده إنما هو بلحاظ العدم المقابل، فحيث إن في كل فرد من أفراد الإنسان طبيعياً إذن فيقابل وجود الطبيعي في كل فرد عدم الطبيعي في عدم كل فرد. وأما عدم صرف وجود الطبيعي فهو أيضاً عنوان انتزاعي، أي ينتزع من عدم الأفراد صرف عدم وجود الطبيعي، فهو ايضا عنوان انتزاعي وبالتالي فالتعبد بفرد الحكم كالتعبد بالوجوب عن طريق استصحاب الوجوب، ليس هو عين التعبد بصرف وجود الطلب، كما أن التعبد ببركة استصحاب العدم بعدم الوجوب ليس هو عين التعبد بعدم صرف وجود الطلب. فإن التعبد بمنشأ الانتزاع ليس هو عين التعبد بالعنوان المنتزع منه، فدعوى أن استصحاب الحكم نفياً أو إثباتاً إذا جرى في الفرد فهو عين التعبد بالطبيعي إثباتاً أو نفياً محل تأمل.

لذلك لا فرق في هذه الجهة بين جريان الاستصحاب في الحكم أو في الموضوع، فإنه لو أحرز الطلب وتردد بين فرد قصير وهو الندب أو فرد طويل وهو الوجوب بعد القطع بأنه لو كان ندباً لارتفع فإن استصحاب عدم حدوث الوجوب أو عدم كون الحادث وجوباً لا ينفي صرف وجود طبيعي الطلب.

لذلك يجري استصحاب بقاء طبيعي الطلب. نعم، يتعارضان بحسب المؤدى، لأن مقتضى استصحاب عدم حدوث الوجوب عدم تنجز الحكم الذي احرزناه، لأنه إنما يتنجز لو كان وجوباً وإلزاماً، واستصحاب بقاء الطلب حتى بعد القطع بانتفاء الاستحباب مقتضاه تنجز ذلك الطلب، فيتعارضان من هذه الجهة، فإن مقتضى استصحاب عدم حدوث الوجوب أن لا تنجز في حق المكلف، ومقتضى استصحاب بقاء طبيعي الطلب مع القطع بأنه ليس استحبابا اثره التنجز، فيتعارضان من هذه الجهة، لا أن استصحاب عدم الوجوب نافٍ أو حاكم على استصحاب بقاء الطلب.

الملاحظة الثانية: أفاد (قده) أن جريان الاستصحاب في الموضوعات ليس جعلاً للموضوع، وإنما هو جعل لأثره، والتعبد بالموضوع تعبد عنواني لا اكثر من ذلك أي ان الشارع إذا تعبدنا ببقاء العدالة فليس جعلاً للعدالة، وإنما هو تعبد بعنوان العدالة تمهيدا وطريقاً للتعبد بآثارها. فلذلك قال بأن الاستصحاب في الموضوعات لا يثبت شيئا من حيث الموضوع.

ولكن هذا الإشكال مبنائي فإنه على ضوء مبناه من أن مرجع الاستصحاب بل جميع الحجج إلى جعل الحكم المماثل، فبما أن مرجع جميع الحجج إلى جعل الحكم المماثل فالحجج لا تتكفل جعل الموضوعات، وإنما التعبد بها تعبد طريقي لجعل الحكم المماثل لحكم هذا الموضوع.

وأما إذا قلنا بمباني الآخرين نظير أن يقال بأن مفاد دليل الاستصحاب التعبد باليقين بقاءاً، فلا فرق في ذلك بين الحكم والموضوع فإنه تعبد باليقين السابق بقاءاً، تعلق بالحكم أم بالموضوع. أو قلنا بأن مفاد دليل الاستصحاب مرجعية الحالة السابقة. أي التعبد ببقاء ما كان كما عرفه الشيخ الاعظم، فلا فرق في ذلك بين الحكم والموضوع، بل لا جعلين في المقام جعل عنواني للموضوع، وجعل حقيقي لأثره، بل إن المولى يجعل الموضوع فيشمله تلقائيا دليل الحكم، فإن لدينا دليلا وهو (إذا بلغ الماء قد كر لم ينجسه شيء) وهذا الدليل فرّع على موضوع.

والاستصحاب يقول: ما كان كراً فهو كر. بلا حاجة لأن يجعل الحكم، بل بنفس جعل الموضوع تعبداً يشمله دليل الحكم. فإن الممتنع على الشارع بما هو شارع جعل الموضوع تكويناً لا جعل الموضوع تعبداً. فإذا تم جعل الموضوع تعبداً ببركة الاستصحاب شمله دليل الحكم بلا حاجة لجعل آخر.

الإعتراض الثاني: ما ذكره شيخنا الأستاذ[[74]](#footnote-74) (قده) تصحيحاً لكلام أستاذه الخوئي (قده) في الاعتراض على صاحب الكفاية. محصله:

أن استصحاب كلي الحدث بعد عدم حكومة استصحاب الفرد الطويل عليه إنما يتم إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليه.

بيان ذلك: أن لدينا في مثال الحدث صورتين: الصورة الأولى: أن الحالة السابقة الطهارة. ثم حصل بلل مشتبه بين البول والمني ثم توضأ المكلف، فهنا الكلام يأتي إن كان الحادث بولاً فقد ارتفع أثره، وإن كان الحادث منياً فلابد من الغسل، فحينئذٍ يقال: هل يجري استصحاب بقاء طبيعي الحدث لإثبات حرمة مس المصحف؟ أم أن استصحاب عدم كون الحادث منياً بضم عدم الفرد القصير قطعاً، ينفي استصحاب الحدث، ويكون حاكماً على استصحاب الحدث.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة الحدث الأصغر، كما لو كان محدثاً بالأصغر ثم صدر منه بلل مشتبه لا يدرى هل هو بول فالحدث الاصغر باق او هو مني فتطور الى الحدث الاكبر. ففي مثل هذا المورد ذكر السيد الخوئي في مصباح الأصول بأن ما هو المستفاد من الآية {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا}. فهل المستفاد منها أن موضوع مطهرية الوضوء من أحدث بالأصغر ولم يكن جنباً بقرينة التقسيم والمقابلة، فمن أحدث بالأصغر ولم يكن جنبا فالوضوء مطهر له فاذا كان هذا المستفاد من الآية تم الاصل الموضوعي في المقام فيقال هذا المحدث بالاصغر مقتضى استصحاب بقاء الحدث الاصغر لما بعد البلل المشتبه إحراز الجزء الاول للموضوع، ومقتضى استصحاب عدم كون الحادث منيا او جنابة إحراز الجزء الثاني للموضوع وهو لم يكن جنباً، فبضم هذا لهذا يتنقح موضوع مطهرية الوضوء فاذا توضا ارتفع الحدث فلا مجال لاستصحاب كلي الحدث في المثال لوجود اصل كلي موضوعي حاكم عليه، لأن الاصل في الموضوع حاكم على الاصل في جانب الحكم. فاذا تم باستصحاب الحدث الاصغر واستصحاب عدم كونه جنباً تنقيح موضوع مطهرية الوضوء، لم تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث. أما لو قلنا كما أن الآية لا تفيد أكثر من الإرشاد إلى شرطية الطهارة المائية في الصلاة، والطهارة المائية قد تكون وضوءا وقد تكون غسلاً، فإذا لم يستفد من الآية أكثر من ذلك لم يتنقح موضوع مطهرية الوضوء بضم استصحاب الحدث الأصغر مع استصحاب عدم الجنابة.

الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من تعارض الاستصحابين في الفردين، فإن المفروض أن ترددنا في أن الحادث بول أم مني هو الذي أوجب ترددنا في استصحاب الحدث وعدمه، والاستصحابان في الفردين متعارضان، فإن استصحاب عدم كون الحادث منياً معارض باستصحاب عدم كون الحادث بولاً، فإذا تعارضا وتساقطا وصلت النوبة لاستصحاب كلي الحدث بلا معارض.

فإذن النائيني يقول لو سلمنا جدلاً أن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكم على استصحاب كلي الحدث فإن هذه الحالة إنما تتم لو لم يكن لاستصحاب عدم الفرد الطويل معارض، وأما مع وجود المعارض له فلم تتم الحكومة، وتصل النوبة لجريان استصحاب الأصل المحكوم وهو استصحاب كلي الحدث بلا معارض.

ولكن تأمل في ذلك السيد الخوئي كما في (مصباح الأصول) بأن محل الكلام له فرضان: فرض لا يجري فيه استصحاب الحدث مع تعارض الاصول فيه، وفرض يجري استصحاب الحدث مع عدم التعارض. فليس عندنا فرض يجمع الأمران. أي فرض فيه تعارض الاصول وتصل النوبة لاستصحاب الحدث، فهذا الفرض غير موجود، إما أن تتعارض الأصول ومع ذلك لا يجري استصحاب كلي الحدث، أو يجري استصحاب كلي الحدث من دون تعارض الاصول.

وذكر سيد المنتقى إشكال سيدنا الخوئي ولم ينسبه إليه. فلعله لأجل قبوله بالإشكال لم يعلق عليه.

### 107

ذكرنا فيما سبق أن المحقق النائيني (قده) أفاد بأن استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل كالحدث الأكبر معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد القصير وهو الحدث الأصغر وبعد تعارضهما تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث. فحكومة استصحاب عدم الفرد الطويل غير تامة لمعارضته بمثله.

وقد ركّز المحقق الاصفهاني [[75]](#footnote-75) على مطلب المعارضة بين الأصلين. وعمّقه. ومحصّل ما أفاد: أن صور المسألة ثلاث تختلف باختلاف نوع الأثر:

الصورة الأولى: أن يكون الأثر مختصاً بأحد الطرفين، مثلا حرمة المكث في المسجد فانه اثر خاص لاحتمال حدوث الجنابة وبالتالي فاستصحاب عدم حدوث الجنابة لنفي هذا الاثر الخاص لا معارض له.

الصورة الثانية: أن يكون لكل من الطرفي أثر خاص به. وهو ان يقال إن كان الحادث منيا فالأثر له وجوب الغسل وإن كان الحادث بولاً فالأثر الخاص به وجوب الوضوء، فلكل منهما أثر خاص به وفي هذه الصورة تتحقق المعارضة مع غمض النظر عن استصحاب كلي الحدث، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحصول أحد الحدثين لا محالة اما البول او المني يعني القطع بحصول احدهما لا محالة اما وجوب الوضوء او وجوب الغسل وبالتالي فهذا العلم الاجمالي يوجب المعارضة بين الاصلين لان جريان عدم حدوث البول واستصحاب عدم حدوث المني يؤديان الى الترخيص في المخالفة القطعية فإن لازم جريانهما معاً عدم وجوب الوضوء والغسل، وهذا ترخيص في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، فالنتيجة هي تعارض الأصلين.

الصورة الثالثة: أن يكون للجامع أثر، فإن أثر كلي الحدث حرمة مس المصحف، وهذا ليس أثراً للأصغر بعنوان الاصغر ولا أثراً للأكبر بعنوانه وإنما هو أثر لكليّ الحدث. فهل أن الأصلين يتعارضان بلحاظ أثر الجامع أم لا؟ حيث ادعى النائيني المعارضة والمحقق الاصفهاني يريد اثباتها، وهي أن الاصلين يتعارضان بلحاظ أثر الجامع، أي مع غمض النظر عن أثر كل منهما بخصوصه فإنهما يتعارضان بلحاظ أثر الجامع. بيان ذلك: أن مفروض البحث هو أن للجامع أثراً وأنه هل أن استصحاب عدم الفرد الطويل حاكم على استصحاب كلي الحدث أم لا؟ فنقول: حيث إننا نعلم أن الحدث إن حصل فلم يحصل في غيرهما أي أن الحدث الحاصل هو أحدهما لا محالة ونقطع بأنه ليس غيرهما. ففي مثل هذه الصورة استصحاب عدم حدوث البول واستصحاب عدم حدوث المني لازمه التعبد بعدم كلي الحدث الذي نقطع بأنه أحدهما. فاستصحاب عدم كل من هما نفي لجامع الحدث الذي قطع بأنه ضمن أحدهما ونفي لأثره وهو حرمة مس المصحف. وحيث إنا نعلم بأن هذا الاثر مترتب لا محالة أما لهذا الحدث أو لذاك، فالعلم الاجمالي بترتب هذا الاثر يوجب تعارض الاصلين معاً، لأن جريانهما معاً ترخيص في مخالفة قطعية وهي عدم حرمة مس المصحف.

ثم أورد اعتراضين على نفس كلامه:

الاعتراض الأول: إن قلت ان مفروض البحث انه حصل المزيل لأحدهما أي ان مفروض الكلام انه توضأ فلو كان الحادث الاصغر لزال قطعاً، لأن محل المعارضة إنما هو في فرض الشك في بقاء الكلي، وفرض الشك في بقاء الكلي إنما هو بعد ارتفاع الفرد القصير لو حدث إذ بعد ارتفاعه نشك هل أن كلي الحدث ما زال باقياً ضمن الفرد الطويل أم لا؟ فإذا كانت هناك دعوى للمعارضة فلابد من إثباتها في هذا الفرض وهو فرض الشك في بقاء الكلي بعد القطع بعدم الفرد القصير، إما لعدمه من الأساس أو لانعدامه بعد حصوله.

وفي هذا الفرض لا توجد معارضة، لأن المفروض أن الحدث الأصغر إن كان قد حصل فقد زال قطعاً فاستصحاب عدمه لا وجه له مع القطع بعدمه في هذا الفرض. أو كما عبّر سيد المنتقى أنه خرج عن محل الإبتلاء لزواله قطعاً بالوضوء. إذن فيجري استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بلا معارض ويكون حاكما على استصحاب كلي الحدث.

وأجاب: بأن مناط المعارضة توفر المقتضي ووجود المانع اما المقتضي فهو شمول دليل الاستصحاب لكل ممن الطرفين لتحقق موضوعه فيهما، وهو كذلك فإن عدم كل منهما كان متيقنا قبل العلم بحصول البلل اذ كنا نعلم بأن لا حدث فعدم كل منهما متيقن، والشك في حدوث كل منهما أيضاً متيقن لأنه بحصول البلل حصل الشك في أن الحادث البول أو المني؟ إذن فموضوع الاستصحاب وهو اليقين السابق بالعدم والشك اللاحق في الحدوث متحقق في كل منهما،

اما المانع موجود فلانه قبل حصول ما يزيل أحدهما أي قبل الوضوء لا يشملهما دليل الاستصحاب معاً، لأن شموله لكليهما خلف العلم الإجمالي بحصول أحدهما، وشموله لأحدهما اللا معيّن لا أثر له، وشموله لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح.

فالنتيجة سقوط دليل الاستصحاب، بعدم شمول أي منهما. فاذا توضأ المكلف هل يعود الاستصحاب من جديد بعد سقوطه؟ فإنه إما أن يعود لحدوث فرد جديد من افراده والمفروض اننا نقطع بعدم حصول فرد جديد، أو يعود الى الفرد الطويل وهو استصحاب عدم حدوث المني والساقط لا يعود مرة أخرى، إذ بعد فرض سقوط دليل الاستصحاب عن الشمول لأي منهما قبل الوضوء بثانية كيف يعود بمجرد الوضوء؟

أو فقل: إن إطلاق دليل الاستصحاب لعدم الفرد الطويل في جميع الأزمنة معارض بإطلاقه لعدم الفرد القصير في مما قبل حال الوضوء، فشموله للطويل في جميع أزمنته معارض بشموله للقصير في زمان ما قبل الوضوء، وبعد التعارض والتساقط فلا يوجد أصل حاكم على استصحاب الكلي.

الاعتراض الثاني: ذكر بعض الأعاظم في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأعظم: أنه يمكن تصور الحكومة في مثال آخر، لا في هذا المثال. وهو مثال ما إذا كان المكلف طاهراً طهارة حدثية إنما رأى نجاسة في ثوبه لا يدري أنها نجاسة بول فلابد من غسله مرتين، أو نجاسة دم فيكفي في غسله مرة واحدة، فهنا أفاد بعض الاعاظم انه لا تعارض في هذا الفرض ..

و السر في ذلك: ان المقام من قبيل الدوران بين الاقل والاكثر، فإنه ان كان النجس دما كفى في طهارته صرف وجود الغسل المنطبق على أول مرة، وإن كان بولاً فلابد من التعدد وبالتالي استصحاب عدم كون النجس دماً لا أثر له لأنه بالنتيجة لابد من غسل الثوب مرة، فيجري استصحاب عدم كون الحادث بولاً بلا معارض. وإذا جرى كان حاكماً على استصحاب طبيعي النجاسة.

أجاب المحقق الاصفهاني: تارة نريد ان نجري استصحاب العدم الرابط وتارة نريد إجراء العدم المحمولي.

فأمّا الأول: العدم الرابط، يعني العدم النعتي، فليس له حالة سابقة أي استصحاب عدم كون هذه النجاسة منياً، أو استصحاب عدم كون هذه النجاسة بولاً، ليس له حالة سابقة لان النجس منذ حدوثه إما بول أو مني.

هذا الكلام مبني على عدم جريان استصحاب العدم الازلي وإلا بناءاً على جريانه لا يجري الاشكال فإن عدم النعت ليس نعتاً، أي استصحاب عدم اتصاف النجاسة بكونها بولاً ليس هو عبارة عن اتصاف النجاسة بعدم البولية حتى يقال أن ليس له حالة سابقة، فإن الذي ليس له حالة سابقة اتصاف النجاسة بعدم البولية لاعدم اتصافها بالبولية.

وان كان الجاري العدم المحمولي، أي استصحاب عدم نجاسة البول أو عدم حدوث نجاسة الدم، فإن المعارضة حاصلة بينهما. بلحاظ الأثر الكلي وبلحاظ أثر كل منهما، أما بلحاظ الاثر الكلي فإن طبيعي النجاسة له أثر وهو وجوب صرف وجود الغسل. وأما أثر نجاسة الدم فكفاية المرة، وهذا أثر يختص به، وأثر نجاسة البول عدم كفاية المرة، إذن فلو استصحبنا عدم حدوث الدم، وعدم حدوث البول مع القطع بحدوث أحدهما فهذا خلف العلم بحصول أحدهما وترتب أثره، فيتعارضان بلحاظ اثر الطبيعي، كما يتعارضان بلحاظ أثر كل منهما. وذلك: أولاً: فإن أثر نجاسة الدم كفاية المرّة، فاستصحاب عدم حدوث دم نفي لكفاية المرة، ونجاسة البول أثرها عدم كفاية المرة، بل لابد من مرتين، فاستصحاب عدم حدوث البول نفي لعدم كفاية المرة. فيتعارضان من هذه الجهة لقطعنا انه اما يكفي مرة او لا يكفي.

ثانياً: لنفترض أن أثر نجاسة الدم لا بشرط، من حيث المرة والمرتين، إلا أنه لا بشرط القسمي، لا أنه لا بشرط المقسمي، و اللا بشرط القسمي مقابل إلى البشرط لا، فأثر نجاسة البول بشرط شيء وهو التعدد، وأثر نجاسة الدم لا بشرط القسمي، وبين اللا بشرط القسمي والبشرط شيء تقابل وتباين، فإنهما تعيينان من تعينات الماهية فمع مقابلتهما لا محالة يتحقق التعارض في استصحاب عدم كل منهما. إذن فالمعارضة متحققة لا محالة فكيف يجري استصحاب كلي الحدث؟

### 108

ذكرنا فيما سبق أن المحققين النائيني والاصفهاني افادا بأن هناك معارضة بين استصحاب عدم الفرد الطويل وعدم الفرد القصير ووصول النوبة لاستصحاب الكلي. وهذا مرتبط بعدة كبريات بحثت في الأصول مفصلاً.

الجهة الأولى: هل أن المستفاد من أدلة النجاسة في المقام أن المطهرية للغسل بالماء ذات أثرين بمعنى أنه إن كان النجس دماً أو عرق الكافر فأثره كفاية الغسل مرة واحدة، وإن كان النجس بولاً فأثره تعدد الغسل بالماء القليل، فالنسبة بين الأثرين نسبة التباين، أم أن المستفاد من الأدلة أن النسبة بين الأثرين نسبة الأقل والأكثر، والصحيح هو الثاني، فإن ظاهر الأدلة أن المتنجس يطهر بالغسل بالماء من دون أخذ عنوان المرة أو التعدد، خرج عن هذا الإطلاق ما إذا كان المتنجس متنجساً بالبول وكان المطهر ماءا قليلاً، مقتضى خروج هذا الفرد أن الباقي تحت العام هو أن كل متنجس ليس متنجساً بالبول فالمطهر له الغسل بالماء من دون قيد المرة، فكفاية الغسل مرة لم تؤخذ في مفاد الدليل وإنما مفاده أن الغسل بالماء مطهر لكل متنجس ليس متنجساً بالبول.

فبناءاً على هذا إذا دار الأمر بين كون النجس بولاً أو غيره، فليس هناك دوران بين متباينين، كفاية الغسل مرة واحدة أو عدم الكفاية، بل إننا نعلم تفصيلاً بلزوم الغسل بالماء ولو مرة، هذا معلوم بالتفصيل، إنما هناك شك بدوي في لزوم تعدد الغسل مع كون الماء قليلاً، فالنسبة نسبة الأقل والأكثر، ولأجل ذلك فموضوع المطهرية بالماء متحقق في المقام، لأن موضوع المطهرية المتنجس مع عدم كون النجس بولاً أو المتنجس مع عدم ملاقاته للبول، فبناءاً على ذلك يقال: هذا متنجس سابقاً بالوجدان، وعدم كون النجس بولاً بالأصل الموضوعي وهو استصحاب العدم الأزلي، أو بالأصل الموضوعي في السبب لا في النجس نفسه وهو عدم ملاقاة هذا الجسم للبول، فإذا تنقح موضوع المطهرية للماء أحد الجزئين بالوجدان وهو أنه متنجس والجزء الآخر بالتعبد وهو عدم كون النجس بولاً أو عدم ملاقاة هذا الجسم للبول فبذلك يتنقح موضوع مطهرية الماء، بلا معنى للتعارض بين استصحاب عدم حدوث الفرد القصير وهو التنجس بالدم مع استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل وهو عدم التنجس بالبول فإن هذا يتوقف على وجود أثر للقصير وليس له أثر.

الجهة الثانية: ذكرها السيد الشهيد في شرح البحوث، أن أدلة النجاسة أي ما ورد في نجاسة الدم أو البول أو عرق الكافر، هذه الأدلة ظاهرة في المانعية، فعندما يقول المشرع اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه، فإن ظاهره الإرشاد إلى مانعية النجاسة، فبما أن الأدلة ظاهرة في المانعية والمانعية انحلالية لا على نحو صرف الوجود فنتيجة ذلك أن ليس لصرف وجود النجاسة أثر شرعي، إنما الأثر لحصص النجاسة وأفرادها لا لصرف وجود النجاسة ولا لكلي النجاسة، فإن مقتضى انحلالية المانعية أن الأثر للنجاسة المتشخصة لا أن الأثر لصرف الوجود أو كلي النجاسة، وبناءاً على هذا ليس في المقام اثر للكلي فاذا لم يكن هنا اثر للكلي لا معنى للتعارض بين الأصلين ولا معنى لنفي الكلي بالأصلين، فلا معنى للتعارض بين الأصلين إذ المفروض أن ما ادعي أنه أثر لصرف وجود النجاسة وهو كفاية الغسل ولو مرّة واحدة هو أثر لذلك الفرد من النجاسة وليس اثراً للكلي، وحيث إن النسبة بين هذا الأثر والأثر الآخر وهو التعدد ليست نسبة التباين كما ذكرنا، بل الأقل والاكثر فلا معارضة بين الاصلين كما انه لا حاجة لنفي الكلي بجريان الاصلين ما دام ليس له اثر شرعي في نفسه، بل تثبت الطهارة في المقام بضم ما بالوجدان لما بالتعبد، فيقال: إما أن النجاسة في المقام بول فيجري استصحاب عدم ملاقاة الجسم للبول او هي الدم فقد ارتفع بطهارته بالماء مرة واحدة، إذن بما أن الاثر للحصة فيمكن نفي أثر الحصة بضم ما بالوجدان للتعبد، فيقال أما الدم فقد ارتفعت نجاسته بطهارة الجسم بالماء وأما البول فمشكوك الحدوث فيجري استصحاب عدم ملاقاة الجسم له.

الجهة الثالثة: ذكر المحقق صاحب الحاشية الكبرى[[76]](#footnote-76) على المعالم شبهة لبحث الأقل والأكثر الارتباطيين: وحاصلها: انه لا يتصور الانحلال الحقيقي في المقام، وقد تبنى الشبهة سيد المنتقى (قده) بتحليل آخر: وبيان ذلك: ما هو المعلوم إجمالاً هو اللا بشرط المقسمي او الماهية المهملة، مثلاً إذا علمنا بأن الصلاة الواجبة إما الصلاة لا بشرط من جهة التسبيحات الثلاث أو أن الواجب الصلاة بشرط التسبيحات الثلاث، فما علمنا به إجمالاً هو الجامع بين هذين الفردين الصلاة لا بشرط والصلاة بشرط التسبيحات الثلاث، وقد ذكر المحقق صاحب الحاشية ان الاعتبارين متباينان متقابلان: اعتبار اللا بشرط، واعتبار البشرط شيء، فبما أن المعلوم بالإجمال مردد بين اعتبارين متباينين فلا يتصور انحلال حقيقي، بمعنى أن ينحل المعلوم بالإجمال حقيقة إلى معلوم تفصيلي وشك بدوي، لأن الاعتبارين متقابلان متباينان، وهذه الشبهة التي ذكرت في دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة الحكمية أثارها المحقق الاصفهاني في الشبهة الموضوعية وهو انه لو دار امر الحدث بين ما يقتضي الغسل ولو مرة واحدة وبين ما يقتضي تعدد الغسل، فقال هذا من الدوران بين المتباينين، لأننا لا ندري ان الذي حدث هو النجاسة التي تقتضي التطهير بالماء على نحو اللا بشرط؟ أو النجاسة التي تقتضي التطهير بالماء على نحو البشرط شيء وهو تعدد المرات، فمع الدوران بين اعتبارين متباينين فلا يوجد انحلال حقيقي.

ولكن اجيب عن هذه الشبهة في محلها: إما بما ذكر السيد الصدر (قده) بأن الانحلال الحقيقي بلحاظ ما يدخل في العهدة لا بلحاظ المعلوم بما هو معلوم فإن موطن الأثر هو ما يدخل في العهدة فهل يوجد انحلال حقيقي بلحاظ ما دخل في العهدة أم لا؟ فنقول: نعم، فإن ما يدخل في عهدة المكلف ذات الواجب لا الواجب بوصف اللا بشرطية لأن اللا بشرطية إطلاق والإطلاق مساوق للسعة وإرخاء العنان فلا معنى لدخوله في العهدة إذ لا يلزم منه تكليف فالذي دخل في العهدة ذات الواجب وذات الصلاة لا الصلاة بوصف اللا بشرطية وبالتالي فما دخل في العهدة ينحل إلى علم تفصيلي بذات الصلاة وشك بدوي في تقيدها بالتسبيحات الثلاث فتجري اصالة البراءة عن الشرطية بلا معارض.

أو بالنحو الذي ذكره المحقق الاصفهاني هناك بينما تشبث بالشبهة هنا، حيث قال هناك انه لابد من ملاحظة موطن الأثر فهل موطن الأثر ذات الموصوف أم موطن الأثر الموصوف بما هو موصوف؟ والظاهر أن موطن الأثر ذات الموصوف، أي موطن الأثر في محل كلامنا مثلا ذات الغسل لا الغسل على نحو اللا بشرطية، كي يكون هناك اعتباران متباينان، فبما أن موطن الأثر ذات الماهية لا الماهية بما هي موصوفة باللا بشرطية فلا يتصور تعارض اذن تعارض بين الاصلين اطلاقاً وذلك لأن اللا بشرط بحسب الآثار تقبل ألف شرط ولا مقابلة بينهما،

فلأجل ذلك في محل كلامنا في الشبهة الموضوعية إذا دار الامر بين كون النجس دماً أو بولاً أي دار الأمر بين التطهير بالغسل بالماء او التطهير بالغسل بنحو تعدد الغسل، فالأمر دائر بين الاقل والاكثر لا بين المتباينين، نعم المعلوم دائر بين المتباينين بين اللا بشرط والبشرط، لكن موطن الاثر ليس دائر بين المتباينين بل بين الاقل والاكثر، لذلك لا يتعارض الأصلان لا بلحاظ ذاتهما ولا بلحاظ الجامع. أما عدم تعارضهما بلحاظ أثريهما، فلأن المفروض أن الفرد القصير لا اثر لهما، اذ ان اثر الجامع هو أثر الفرد ليس شيئاً آخر وهو التطهير بالماء، لا التطهير بالماء بنحو المرّة، كما أنهما لا يتعارضان بلحاظ الجامع اذ المفروض أن أثر الجامع معلوم تفصيلاً وهو أصل التطهير بالماء فلا وجه لنفيه مع العلم بأثر تفصيلاً وإنما يتجه الاصل لنفي أثر الفرد الطويل الا وهو تعدد الغسل.

الجهة الرابعة: هل أن هناك فرقاً في تعارض الأصول لو سلمنا به بين ما قبل الغسل بالماء وما بعد الغسل بالماء؟ وكذلك من الجهات: ان محط كلام النائيني هل هو في فرض أن لكل من الفردين أثر كما صوره السيد الخوئي وأشكل عليه. أم أن المفروض كلام النائيني مع غمض النظر عن وجود أثر لفردين كما صوره تمليذه الشيخ الحلي وتبعه السيد الأستاذ في أصوله. وما هو أثر منجزية العلم الإجمالي في المقام. ياتي الكلام عنها

### 109

**الجهة الرابعة**: أن سيدنا الخوئي (قده) أفاد في مناقشة شيخه النائيني (قده) الذي ذهب إلى أن الأصلين النافيين يتعارضان في الأفراد وتصل النوبة إلى استصحاب الكلي. فهنا أجاب سيدنا: بأن محل الكلام لا يخلو عن أحد فرضين: إما تعارض الأصول من دون جريان استصحاب الكلي، أو عدم التعارض أيضاً مع عدم جريان استصحاب الكلي. ولا يوجد فرض يتحقق فيه تعارض الاصول وتصل النوبة لاستصحاب الكلي، بل سائر الصور تدور بين فرضين، إما تعارض الاصول في الافراد وعدم جريان استصحاب الكلي، أو عدم تعارض الاصول وكون استصحاب الكلي محكوماً. بيان ذلك: إذا لكل من الفردين أثر كما إذا علم المكلف بحصول حدث إما الجنابة أو البول، فإن أثر الحدث الأكبر وجوب الغسل، وأثر الحدث الأصغر وجوب الوضوء، فهنا في مثل هذا الفرض تتعارض الاصول كما ذكر النائيني، اي أن استصحاب عدم حدوث الجنابة لنفي وجوب الغسل معارض باستصحاب عدم حدوث البول لنفي وجوب الوضوء، لكن لا تصل النوبة لاستصحاب كلي الحدث، من أجل إثبات حرمة مس المصحف، والسر في ذلك: أن حرمة مس المصحف متنجزة بالعلم الإجمالي إذ المكلف اذا علم إجمالاً أنه أحدث إما بالأكبر أو بالأصغر فقد تنجز بنفس العلم الإجمالي حرمة مس المصحف بلا حاجة لاستصحاب كلي الحدث، فما تنجز بالعلم لا وجه لتنجيزه بالاستصحاب.

هذا في فرض تعارض الاصول لأن في كليهما أثر. وأما اذا لم يكن للفرد الآخر أثر فلا تعارض من الاساس، فلو علم المكلف بتنجس الثوب إما بالبول أو عرق الكافر، فحينئذٍ يقول بأنه إن كان النجس هو البول فله أثر وهو وجوب تعدد الغسل، وأما إن كان النجس هو الدم فلا أثر له، فإن أثر الفرد وهو عرق الكافر أو الدم نفس اثر طبيعي النجاسة ألا وهو أصل التطهير بالغسل، فحيث إن الفرد ليس له أثر فلا معنى لتعارض استصحاب عدم حدوث البول مع استصحاب عدم حدوث عرق الكافر، لأن الفرد الثاني لا أثر له كي يكون الاصل النافي له معارضاً. وحينئذٍ قد يتوهم جريان استصحاب طبيعي النجاسة لكنه محكوم باستصحاب عدم حدوث البول، لأن المائع مطهر لكل متنجس ليس بولاً، وهذا الثوب متنجس بالوجدان، وليس بولاً بالاستصحاب أو لم يصبه البول، بالاستصحاب، فتنقح موضوع مطهرية الماء فحينئذ لا معنى لاستصحاب كلي النجاسة مع تحقق المطهرية بالماء.

لكن الشيخ الحلي (قده) وتبعه السيد الأستاذ في تقريره في الاستصحاب بأن محل كلام النائيني غير ما سجل فيه الإشكال سيدنا الخوئي (قده). أن موطن كلام سيدنا الخوئي ما إذا كان للكلي فردان، ولكل فرد أثر فادعي تعارض الأصلين في الفردين وقال النائيني أن استصحاب الكلي يجري وانكر ذلك سيدنا وقال بأن العلم الإجمالي يكفي.

أما موطن كلام النائيني أن ليس للفردين أثر وأنه لا مصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل إلا نفي الكلي لا أكثر من ذلك، فإذا فرضنا أننا علمنا بحدوث كلي، وهذا الكلي له فردان، وليس لأي من الفردين أثر، فهنا ما هو المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل مع أنه ليس له أثر، لا مصحح له إلا نفي الكلي، لأن الكلي إن كان حدث بالفرد القصير فقد ارتفع، وإن كان حدث بالفرد الطويل فما زال باقياً، فهنا حينئذٍ يقال لا مصحح لاستصحاب عدم حدوث الفرد الطويل إلا نفي بقاء الكلي، فهنا أشكل النائيني وقال: إذا كان المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل نفي الكلي فاستصحاب عدم الفرد القصير مبق له.

فهو ادعى التعارض في هذا الفرض وهو أنه ليس للفرد الطويل أثر فلا معنى لاستصحاب عدمه إلا نفي بقاء الكلي، وقال النائيني إذا كان يجري استصحاب عدم الفرد الطويل لنفي بقاء الكلي فيجري استصحاب عدم الفرد القصير لإثبات بقاءه، فإن مقتضى استصحاب عدم الفرد القصير أن الحادث هو الفرد الطويل وإذا حدث الفرد الطويل فقد بقي الكلي فاستصحاب عدم الفرد الطويل نافٍ لبقاء الكلي واستصحاب عدم الفرد القصير مثبت لبقاء الكلي فيتعارضان. هذا هو منظور كلام المحقق النائيني لا أن منظوره العلم الإجمالي بحدوث أحد فردين لكل منهما أثر كي يأتي كلام سيدنا الخوئي (قده).

ولكن بالتأمل لا يرد هذا على كلام سيدنا الخوئي فإن المفروض أن الأصول في مثل فرض أنه لا اثر لأي من الفردين فإن جريان الاصول حينئذٍ مثبت، حيث لا ينتفي بقاء الكلي باستصحاب عدم الفرد الطويل ولا يثبت بقاءه باستصحاب عدم الفرد القصير بل كلاهما أصل مثبت من هذه الجهة، لانكم اذا افترضتم أن لا اثر لأي منهما فلم يكن بقاء الكلي أثراً شرعياً لبقاء الفرد الطويل كي يكون استصحاب عدم الفرد الطويل نافياً لبقاء الكلي، كما أن استصحاب عدم الفرد القصير لا يثبت حدوث الفرد الطويل كي يكون مثبتاً لبقاء الكلي، فإذا افترضتم أن المسألة لا يوجد فيها أثر شرعي فلا معنى لإرجاع المسألة والبحث إلى فرض لا تجري فيه الأصول بحسب الصناعة، كي يقال بأنه هذا منظور كلام المحقق النائيني، من أنه إن كان المصحح لاستصحاب عدم الفرد الطويل نفي بقاء الكلي فهو معارض باستصحاب عدم الفرد القصير، بل منظور كلام الأعلام خصوصا انه مثلوا بالحدث والنجاسة هو فرض وجود آثار للأفراد ومحل كلام في استصحاب الكلي بعد تعارض الأصول في الأفراد.

**الجهة الخامسة**: ناقش السيد الأستاذ كلام استاذه الخوئي (قده) في أن سيدنا الخوئي أفاد في طول تعارض الاصول لا يجري استصحاب الكلي لأن اثره متنجز بالعلم الإجمالي، والسر في ذلك أنه مع تنجز الأثر بأصل عقلي كمنجزية العلم الإجمالي فلا معنى لتنجزيه بالتعبد، كما ذكر في مسألة إن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها. فإذا شككنا هل أن الشهرة حجة أم لا، فلا حاجة في نفي حجيتها باستصحاب عدم جعل الحجية بل يكفينا ان الشك في الحجة عقلا مساوق للقطع بعدمها، فكذلك في المقام يكفينا أن الأثر متنجز عقلا بالعلم الاجمالي بلا حاجة لاثبات تنجزيه بالاستصحاب.

لكن الاستاذ ذكر أن هناك فرقاً بين موارد العلم الاجمالي وبين مورد استصحاب الكلي ولا وجه لاقحام احدهما في الآخر. بيان ذلك: تارة يكون الاثر معلوماً بالإجمال، وتارة يكون الأثر معلوماً بالتفصيل، فاذا علم الأثر بالاجمال فهذا مورد العلم الاجمالي وليس مورد استصحاب الكلي، وإذا علم الأثر بالتفصيل فهذا مورد استصحاب الكلي وليس مورد العلم الإجمالي.

بيان ذلك: أما في الصورة الأولى وهي ما إذا كان الأثر معلوماً بالإجمال، مثلاً: إذا علمنا بأنه حدث واجب إما الظهر أو الجمعة، فهنا لدينا علم إجمالي لكن ليس لدينا علم بأثر تفصيلي إنما نعلم أنه حدث في حق المكلف أحد واجبين إما الظهر وإما الجمعة، سواء أتى المكلف بعد ذلك بأحدهما أم لم يأت، فهذا هو مورد العلم الإجمالي، وفي مثله لا يجري الاستصحاب اي استصحاب الواجب حتى لو فرضنا أن المكلف أتى بالظهر بعد هذا العلم بل يتنجز الأثر بالعلم الإجمالي، لأن موضوع الاستصحاب غير متحقق أصلاً، حيث إن المستصحب إما الفرد المعيّن واقعاً، أو أن المستصحب العنوان الانتزاعي وهو وجود أحدهما، فإن كان المستصحب الفرد المعيّن واقعاً فهو من استصحاب الفرد المردد لأن الفرد المعيّن من أحد هذين الواجبين يدور أمره بين مقطوع الارتفاع ما لو صلى الظهر ومشكوك الحدوث وهو الجمعة، فبما أنه من استصحاب الفرد المردد فليس هناك شك في البقاء بل إما مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث،

وإن كان مصب الاستصحاب أحدهما، فلم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين، لأن ما ورد عليه اليقين واجب معيّن في علم الله، ولعله هو الذي ارتفع، وما ورد عليه الشك هو الجمعة، فإن المكلف إذا تأمل يجد أن ما يشك في بقاءه مسبب عن الشك في أن الواجب هو الجمعة، لأنه يحتمل أن الواجب هو الجمعة لذلك يحتمل بقاء ما وجب، فمورد الشك في البقاء في الواقع هو الشك في حدوث الجمعة. إذن ما تعلق به اليقين الواجب المعيّن في علم الله، وما تعلق به الشك عند التأمل هو كون الواجب كون الجمعة أم لا، فلم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين كي يكون موضوعاً للاستصحاب.

**والنتيجة:** في مورد العلم الإجمالي لا يجري الاستصحاب لا لما ذكره من أنه لا فائدة فيه، لأنّ ما هو متنجز بالواجدان عقلاً لا حاجة لتنجزيه بالأصل، بل لأن موضوع الاستصحاب منتفٍ، فهو إما الفرد المردد أو لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين.

وأما مورد استصحاب الكلي فهو العلم تفصيلاً بأثر، كما لو علم بأنه أحدث، إما بالبول أو بالمني إذن قد علم تفصيلا بحرمة مس المصحف، فحرمة مس المصحف معلومة بالتفصيل لا بالإجمال، فإذا توضأ شك في بقاء هذا الاثر الذي علم به تفصيلاً فتحققت أركان الاستصحاب وجداناً باليقين بحدوث هذا الاثر وهو حرمة مس المصحف، والشك في بقاءه حيث ورد الشك على ما ورد عليه اليقين، فكان موضوعاً لجريان الاستصحاب بعد الوضوء.

**فإن قلت**: يوجد علم إجمالي بالوجدان، اي انه يعلم إجمالاً إما أحدث بالبول أو أحدث بالمني فكيف لا تقولون بان هذا من موارد منجزية العلم الإجمالي.

**قلت**: إن منجزية العلم الإجمالي بناءا على الاقتضاء الذي هو مسلكه ومسلك النائيني متقومة بمنجزية الاحتمال في كل طرف بلا مؤمّن.

بيان ذلك: إن العلم الإجمالي منجز للموافقة الاحتمالية على نحو العلية، وأما تنجيزه للموافقة القطعية فليس بنفسه، بل بواسطة الاحتمال في كل طرف. مثلاً: إذا علم المكلف إجمالاً بأنه في يوم الجمعة إما مخاطب بالظهر أو بالجمعة، فبالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية يعني حرمة المخالفة القطعية بتنجز أحدهما. هذا ببركة العلم الإجمالي فإن نفس العلم الاجمالي منجز لأحدهما، اي ان العلم الإجمالي علة تامة لتنجز حرمة المخالفة القطعية بتنجيز أحدهما،

اما وجوب الموافقة القطعية بفعل كل منهما فهذا ليس بالعلم الإجمالي وإنما احتمال وجوب كل منهما حيث إنه احتمال بلا مؤمن كان احتمال وجوب كل منهما بلا مؤمن هو المنجز له فتنجز وجوب الظهر، لأن احتمال وجوب الظهر بلا مؤمن، وتنجز وجوب الجمعة لأن احتمال وجوب الجمعة بلا مؤمّن،

والسر في عدم المؤّمن لكل منهما تعارض الأصول، إذ يلزم من جريان البراءة عن وجوب الظهر وجريان البراءة عن وجوب الجمعة الترخيص في المخالفة القطعية، وهو قبيح، فتعارض الأصلان في الاحتمالين، فصار كل من الاحتمالين بلا مؤمن فصار منجزاً، إذن ليس المنجز للموافقة القطعية نفس العلم الإجمالي إنما المنجز للموافقة القطعية احتمال التكليف في كل من الطرفين بلا مؤمّن نتيجة تعارض الأصول.

### 110

ذكرنا فيما سبق أن السيد الاستاذ (دام ظله) اشكل على كلام استاذه الخوئي (قده) بأن هناك فرقاً بين مورد العلم الإجمالي ومورد استصحاب الكلي، ففي مورد العلم الإجمالي وهو ما اذا كان المعلوم أثراً إجمالياً لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه، لا لأن العلم الإجمالي يغني عنه. وأما في مورد استصحاب الكلي كما إذا كان الأثر معلوماً بالتفصيل كما في محل كلامنا حيث إن هناك علماً بحرمة مس المصحف والشك في بقاء هذه الحرمة ففي محل الكلام وإن كان العلم الإجمالي موجوداً للعلم بأن هنا حدثاً إما اصغرا أو أكبراً، لكن هذا العلم الإجمالي ليس منجزاً فإن منجزية الأثر التفصيلي للاستصحاب رافعة لمنجزية العلم الإجمالي عقلاً. بيان ذلك: أننا عندما نقوم بتحليل منجزية العلم الإجمالي فنرى أن هناك أثرين: **أحدهما** حرمة المخالفة القطعية **والآخر** وجوب الموافقة القطعية. فبالنسبة لحرمة المخالفة القطعية المعبّر عنها بتنجز الجامع فإن العلم الإجمالي منجز لها، أي نفس العلم الإجمالي هو علّة تامّة لتنجز الجامع المعلوم، ومقتضى تنجز الجامع حرمة المخالفة القطعية باقتحام كلا الطرفين.

وأما بالنسبة لوجوب الموافقة القطعية وهي أن يجتنب كلا الطرفين، فهذا ليس المنجز له العلم الإجمالي، وإنما المنجز له بالفعل احتمال التكليف في كل طرف بلا مؤمّن، أي أن المكلف إذا علم إجمالاً إما بوجوب الظهر أو وجوب الجمعة فالعلم الإجمالي نجّز الجامع أي احدى الفريضتين، ومقتضى تنجيز الجامع أن لا يتركهما معاً (حرمة المخالفة القطعية) وأما وجوب الموافقة القطعية بأن يأتي بكليهما فليس المنجز له بالفعل العلم الإجمالي، وإنما الاحتمال، لكن ليس الاحتمال بخصوصيته الوجودية، بل بخصوصيته السلبية،

حيث إن في المقام مسلكين: مسلكاً ذهب إليه (دام ظله في بعض دوراته الأصولية) من أن المنجز في أطراف العلم الإجمالي الاحتمال بخصوصيته الوجودية، باعتبار أن الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي ليس كالاحتمال في الشبهات البدوية، فإن الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي لاعتضاده واتكاءه على العلم الإجمالي له قوة الكاشفية، بخلاف الاحتمال في موارد الشك البدوي، لأجل ذلك ذهب في بعض دوراته الى أن المنجز لوجوب الموافقة القطعية قوة الاحتمال في أطراف العلم الإجمالي،

بينما مسلك سيدنا (قده) أن المنجز لوجوب الموافقة القطعية في الأطراف ليس الاحتمال بهذه الخصوصية، وإنما الاحتمال بخصوصية سلبية وهي عدم المؤمّن، مع غمض النظر كون الاحتمال قويا او ضعيفاً فسر منجزية الاحتمال في اطراف العلم الاجمالي انه لا مؤمن له بمقتضى تعارض الاصول، فإن العلم الإجمالي بعد ما نجز الجامع وحرمت المخالفة القطعية هو بنفسه منع جريان الأصول في تمام الأطراف، لأن جريانها في تمام الأطراف ترخيص في المخالفة القطعية، وجريان دليل الأصل في طرف معيّن دون غيره ترجيح بلا مرجح، وجريانه في أحدهما اللا معين بلا أثر، إذن بالنتيجة لا مؤمن في أي طرف من الأطراف، ولعدم المؤّمن صار الاحتمال منجزا لا أن العلم الإجمالي منجز بالفعل، نعم فيه اقتضاء للمنجزية، إلا أن المنجزية بالفعل للاحتمال بلا مؤمن. فبناءاً على هذا التحليل لمنجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، نقول: ما دام السر في منجزيته أن الاحتمال في أطرافه بلا مؤمن فلو قام منجز تفصيلي لهذا الاحتمال لم تصل النوبة للخصوصية السلبية وهي أن الاحتمال بلا مؤمن، فإنه إذا حصل منجز تفصيلي شرعي فلا معنى حينئذٍ لأن نستند الى منجزية الاحتمال لعدم المؤمن بل قام منجز وجود له فلا تصل النوبة لمنجزيته من حيث عدم المؤمن، فاذا تيقن المكلف بأن في البين حدثاً اما البول أو المني فقد تيقن بحرمة مس المصحف، فإذا توضأ وشك في بقاء الحدث فإنه لا معنى لأن يرجع إلى منجزية العلم الإجمالي فيقول مقتضى منجزية العلم الإجمالي بوجود حدث أنه يحرم مس المصحف، فإنه يقال له: ان المنجزية في الواقع للاحتمال بلا مؤمن ولكن المفروض في المقام أن لديك استصحاباً لحرمة مس المصحف وهذا الاستصحاب منجز تفصيلي للاحتمال فلا معنى لأن تستند إلى منجزية الاحتمال من حيث عدم المؤمن، إذن بالنتيجة ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) من أن المقام لا حاجة فيه لاستصحاب الكلي (كلي الحدث) لأن العلم الإجمالي موجود، وهو كافٍ في المنجزية غير تام. بل منجزيته مرتفعة بوجود المنجز التفصيلي.

**ولكن يلاحظ على ذلك: أولاً:** حتى مع فرض المسلك الذي أفاده في تحليل كلام سيدنا الخوئي (قده) من أن السر في منجزية العلم الإجمالي هو الاحتمال بلا مؤّمن، نقول: إذا حصل العلم الإجمالي بصرف وجود الطبيعي حيث إن متعلق العلم الإجمالي هو الجامع والجامع تعبير عن صرف وجود الطبيعي لما ذكرناه سابقاً أن الوجود الخارجي إن أضيف إلى المشخصات عبّر عنه بوجود الفرد، وإن اضيف إلى ذاته حين عروض المشخصات عبر عنه بوجود الحصة، وإن اضيف إلى الطبيعي عبّر عنه بوجود الكلي. فالمقصود بوجود الكلي هو صرف وجود الطبيعي، فالعلم الإجمالي بالجامع يعني العلم بصرف وجود الطبيعي، فإذا تعلق العلم الإجمالي بصرف وجود الطبيعي علم المكلف وجداناً بأثره لا محالة، سواء كان اثره تفصيليا كما في محل الكلام فان العلم الاجمالي بحدث علم بحرمة مس المصحف وجداناً، او كان الاثر لصرف الوجود اثراً إجمالياً كما إذا علم بفعلية فريضة يوم الجمعة، إما الظهر أو الجمعة فقد علم باشتغال عهدته بفريضة صلاتية وإن كان هذا الاثر اثراً إجمالياً الا انه حيث علم به وجداناً دخل في العهدة وتنجز على المكلف وبالتالي لا انتظار في منجزية العلم الاجمالي لأثره فإننا لا نتكلم في منجزيته للطرفين وإنما حديثنا في منجزيته لأثر الجامع، وقد افترضه هو في تحليله لكلام سيدنا ان منجزية العلم الإجمالي للجامع على نحو العلة التامة، ففرق بين المطلبين، إذا تارة نتكلم عن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية يعني منجزيته للطرفين فهذا تحتمل على الاحتمال بلا مؤمن الناشئ عن تعارض الاصول وليس كلامنا فيها.

وتارة ننظر إلى منجزية العلم الإجمالي للجامع بلحاظ اثره والمفروض أنها منجزية عقلية تفصيلية لا تنتظر احتمالاً لمؤمن أو احتمالاً بلا مؤمن، فحيث علم المكلف إجمالاً بحدث فقد علم وجداناً باثره واثره تفصيلي وهو حرمة مس المصحف، وحيث علم المكلف بفريضة فعلية علم وجدانا باثرها وهو لزوم خروج العهدة عن الفريضة الفعلية وان كان لم يميزها ففي كليهما المنجزية للعلم الاجمالي فبهذا اللحاظ وبالنظر لأثر الجامع ياتي استصحاب الكلي، فأي مرجح لاستصحاب الكلي عليه بحيث يكون رافعاً لمنجزيته فانه يستطيع القول انه علمت وجدانا بحرمة مس المصحف لانني علم بالجامع وهو صرف وجود الحدث والمفروض أنه على مسلكه كمسلك المشهور أن العلم الإجمالي باق على المنجزية حتى بعد خروج أحد طرفيه عن محل الابتلاء لأن الخروج عن محل الإتبلاء كان بعد المنجزية فلا يرفع المنجزية بقاءا فهو بعد أن علم بالحدث توضأ فخرج احتمال البولية عن محل الابتلاء لانه توضأ لكن هذا لا يرفع منجزية العلم الإجمال بقاءاً، فما زال العلم الإجمالي منجزا لحرمة مس المصحف، وجريان استصحاب حرمة مس المصحف ليس له اثر بالنسبة الى منجزية العلم الاجمالي كي يكون رافعاً له غاية ما في الباب انه مؤكد لمنجزية العلم الاجمالي لا انه رافع للمنجزية، وهذا كما في الأثر التفصيلي يأتي في الا ثر الاجمالي ايضاً، فإنه اذا علم بفريضة فعلية يوم الجمعة فقد تنجز في حقه هذه الفريضة الفعلية وهذا الاثر الاجمالي يمكن استصحابه فيمكن ان يكون معضدا ويمكن ان يستند فيه الى العلم الاجمالي.

**فإن قلت:** إن متعلق العلم الاجمالي هو عنوان الاحد أي علم بإحدى الفريضتين، وعنوان الأحد مخترع من قبل العقل إما لترتيب أثر شرعي أو لإبهام الواقع أو لتقوم العلم به، بالنتيجة أن عنوان الأحد عنوان اختراعي فليس منشئاً ولا موضوعا لأثر لا عقلياً ولا شرعياً فالعلم الإجمالي بإحدى الفريضتين علم بعنوان اختراعي وهذا العنوان ليس موضوعاً لأثر لا عقلاً ولا شرعاً.

**أقول:** **أولاً:** المفروض أن عنوان الأحد معبّر عما هو موطن الأثر، وفي محل كلامنا حيث علم إجمالاً فعلم بعنوان الأحد فقد علم وجداناً بما هو مشار إليه بهذا العنوان الا وهو صرف وجود الطبيعي الذي هو موطن للأثر، وبلحاظ ذلك يصح استناد المنجزية للعلم الإجمالي كما يصح جريان الاستصحاب فيه.

**ثانياً**: في موارد العلم الإجمالي كما ذكرنا يجري استصحاب الكلي، لا لما ذكره من أن المقام من باب استصحاب الفرد المردد ولا من باب عدم تعلق الشك بما تعلق به اليقين، بل لورود الشك واليقين على موضوع واحد وهو صرف وجود الطبيعي فحيث علم إجمالاً علم بصرف وجود الطبيعي وصرف وجود الطبيعي متيقن الحدوث، مشكوك الحدوث بلحاظ أثره فيجري فيه استصحاب الكلي.

**فتلّخص:** أن لا فرق بين تعلق العلم الإجمالي بأثر تفصيلي أو تعلق الإجمالي بأثر إجمالي، ففي كليهما يكون العلم الإجمالي منجزاً لذلك الأثر، وفي كليهما يجري استصحاب موضوع الأثر،غاية ما في الامر كما ذكر السيد الخوئي أن هذا الاستصحاب ليس له أثر تأسيسي نعم يعد معارضاً لمتعلق المنجزية للعلم الإجمالي لكن ليس له اثر تأسيسي لا أن بين الموردين (الاثر الاجمالي والتفصيلي) فرق جوهري ففي مورد الاثر الاجمالي لا يجري الاستصحاب لانتفاء موضوعه وتنحصر المنجزية في العلم الاجمالي، وفي مورد الأثر التفصيلي لا منجزية للعلم الإجمالي وتنحصر المنجزية للاستصحاب.

**والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 111

الملاحظة الثانية: محصّلها: أن هناك دمجاً بين موردين وهما مختلفان جوهراً وأثراً. وبيان ذلك أن في المقام موردين:

المورد الأول: ما إذا افترضنا أن هناك كليا وهو أثر شرعي، وفرداً له أثر شرعي وكان وجود الكلي أيضاً أثراً شرعيا للفرد، كما في مثال الحدث، فإن حصول الحدث له أثر وهو حرمة مس المصحف، وحصول المني له أثر وهو وجوب غسل الجنابة، ونفس الكلي الذي هو الحدث هو أثر شرعي لصدور المني. فمن صدر منه المني حكم الشارع بأنه محدث، فالحدث حكم شرعي مترتب على صدور المني. وفي هذا المثال حيث يكون الكلي بنفسه أثراً شرعياً للفرد الطويل يصح أن يقال إن استصحاب عدم الفرد الطويل حاكم على استصحاب الكلي، إذ ما دام الكلي بنفسه أثراً للفرد فإذا شككنا في وجود الفرد وهو المني فقد شككنا في وجود الكلي الذي هو أثر شرعي له فباستصحاب عدم حدوث المني ينتفي كلي الحدث الذي يترتب عليه، ولا يعارض باستصحاب عدم الفرد القصير، أي عدم صدور البول، لأنه لا أثر له إذ المفروض أن المكلف قد توضأ وفي نفس الوقت لا يثبت وجود الحدث، فاستصحاب عدم صدور المني ينفي وجود الحدث، بينما استصحاب عدم صدور البول لا يثبت وجود الحدث كي يتعارضا، فلذلك يكون استصحاب كلي الحدث في هذا المورد محكوماً باستصحاب عدم صدور المني.

المورد الثاني: مختلف جوهراً عن الأول، وسيدنا بنظر الاستاذ دمج بينهما:

ليس المقام من قبيل استصحاب في الكلي واستصحاب في عدم الفرد والثاني حاكم على الاول، وإنما المورد الثاني مرتبط بكبرى ذكرت في الفقه وياتي التعرض لها، وهي: ان الاستصحاب لا يجري في موضوع ذي أثر إذا كان الرافع له متحققاً، سواء كان الرفع وجدانياً أو بالتعبد، مثاله: النجاسة، فإذا تنجس الجسم أو الثوب وشككنا أن النجاسة العارضة دم أو بول، فهذا ليس من باب حكومة استصحاب عدم الفرد على استصحاب الكلي كي يدخلها السيد في محل البحث، بل أن الرافع للنجاسة متحقق فلا معنى لاستصحابها وإن كان الرافع تعبدياً. بيان ذلك: أن الظاهر من الإطلاقات أن صرف الغسل بالماء مطهر لكل متنجس، ما لم يصب الجسم بالبول، فنتيجة الجمع بين ما دلّ على أن الماء مطهّر لكل متنجس وما دلّ على أن البول أو الولوغ أو غير ذلك من النجاسات لا يطهر إلا بالتكرار إذا كان الماء قليلاً نتيجة الجمع بين الأدلة نقول: إن موضوع مطهرية الماء المتنجس مع عدم إصابة البول للجسم، فكل متنجس لم يصب بالبول فهو موضوع لمطهرية صرف وجود الغسل، وبناءاً على ذلك: فإذا شككنا في أن هذا الجسم المتنجس وجداناً هل أصيب بالبول أم لا، فنقول: لا معنى لاستصحاب النجاسة لا لان هناك استصحابا حاكما عليها بل لأن الرافع للنجاسة متحقق بالتعبد، لأن موضوع الرافع وهو مطهرية الماء متنجس لم يصب بالبول، وكلا جزئي الموضوع محرز هنا، أما الجزء الأول وهو متنجس فهو بالوجدان، وأما الثاني وهو عدم اصابة البول له فبالاستصحاب باستصحاب عدم اصابة البول لهذا الجسم لا استصحاب عدم كون النجاسة بولية فان هذا ليس مأخوذاً في موضوع المطهر. بل المأخوذ في موضوع المطهر تنجس الجسم وعدم اصابة البول له، والتنجس محرز بالوجدان وعدم اصابة البول له بالتعبد، فقد تنقح موضوع الرافع، فيكون المورد مصداقاً لدليل عام كبروي وهو كل متنجس لم يصب بالبول يطهر بصرف الغسل بالماء.

نظير ما إذا كان المكلف محدثاً بالأصغر ثم بعد أن احدث بالأصغر صدر منه بلل مشتبه ويحتمل انه مني فالمقام ليس من مقام استصحاب الكلي واستصحاب عدم الفرد الطويل عليه، بل المقام صغرى لعام وهو: كل محدث بالأصغر ولم يكن جنباً أو لم يصدر منه مني فالوضوء رافع لحدثه. فإن موضوع رافعية الحدث هو من أحدث بالأصغر ولم يصدر منه مني، وهذا أحدث بالأصغر بالوجدان لوم يصدر منه جنابة أو مني بالتعبد والنتيجة ان الوضوء رافع لحدثه. فليس عدم جريان استصحاب كلي النجاسة في المقام لأجل حكومة استصحاب عدم الفرد الطويل عليه بل لان الرافع لهذه النجاسة قد تنقح موضوعه ولا يعارض باستصحاب عدم الفرد القصير لأنه لا أثر له ولا ينفي الموضوع،

نظير أن يقول المشرع: كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين، ثم قال في دليل آخر: إلا أن تكون قرشية، ومقتضى الجمع بين الدليلين أن موضوع التحيّض إلى الخمسين المرأة مع عدم القرشية، فإذا شككنا في امرأة أنها قرشية أم لا فهي امرأة بالوجدان وعدم القرشية باستصحاب العدم الازلي، فحينئذٍ يتقنح موضوع دليل العام وهو التحيض إلى الخمسين، ولا يعارض باستصحاب عدم كون المرأة غير قرشية إذ لا أثر لهذا الأصل كي يكون معارضاً.

ولكن الملاحظة غير واردة على كلام سيدنا الخوئي(قده)، والسر في ذلك: أولاً: أن هذين الموردين واحد جوهراً وصناعة وإن اختلف التعبير فإن اختلاف التعبير لا يختلف عن اختلاف في الصناعة في تحكيم الاصول في المقام. والسر في ذلك يرجع إلى تحليل الحكومة الشرعية، أي حكومة الأصول بعضها على بعض آخر، فإن الأصل إنما يحكم على أصل آخر إذا كانت الحكومة سببية شرعية، بأن يكون مورد الأصل في المسبب مورد في (أ) مسبباً شرعاً عن مورد الأصل في (ب) فيقال بأن الأصل في (ب) حاكم على الأصل في (أ) لأن بين الموردين سببية شرعية، ومورد السببية الشرعية عند العلمين الخوئي والاستاذ ما إذا كان مورد الأصل في(ب) موضوعاً بالنسبة لمورد الأصل في (أ) أي ان العلقة بين الموردين علقة الأثر لموضوعه، علقة الحكم بموضوعه، وإلا ليس لنا في الفقه سببية شرعية غير سببية الموضوع لأثره وحكمه.

فإذا كان مرجع الحكومة إلى تقديم أصل سببي على مسببي ومرجع السببية الشرعية إلى حكومة أصل في الموضوع على أصل في الحكم، فلم يبق بين الموردين فرق، فإنه في كلا الموردين أي إذا كان الكلي اثراً شرعياً للفرد الطويل كان مورد الفرد الطويل موضوعاً للكلي، فكانت النسبة بين الكلي والفرد الطويل نسبة الأثر لموضوعه، فإذا كانت النسبة بين الموردين نسبة الأثر إلى موضوعه فلا محالة الأصل الجاري في الفرد الطويل أصل حاكم على الأصل الجاري في كلي الحدث فلهذا نقول: إن النجاسة أثر شرعي لصدور المني، كما أن الحدث أثر شرعي لصدور المني، وبناءاً على ذلك فعندنا كلي هو بنفسه أثر للفرد الطويل، فهنا يصح أن نقول لا يجري استصحاب كلي النجاسة بعد غسل الجسم المتنجس بالماء مرة واحدة لحكومة استصحاب عدم ملاقاته للبول فباستصحاب عدم ملاقاته للبول لا يجري استصحاب كلي النجاسة لحكومة استصحاب عدم صدور إصابة البول عليه،

السر في الحكومة أن هذا أصل موضوعي وذاك أصل حكمي. أو فقل: لا يجري استصحاب طبيعي النجاسة لتنقح موضوع مطهرية الماء. فإن موضوع مطهرية الماء المتنجس مع عدم اصابة البول وفي كليهما لا يجري الأصل المعارض، لأنه لا يثبت وجود النجاسة، فما دام مورد الأصل في الفرد الطويل موضوعاً لمورد الأصل في الكلي فالأصل الجاري في الفرد الطويل أصل موضوعي والاصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي أو فقل ان الجاري الجاري في الفرد الطويل منقح لموضوع الكبرى أو لموضوع العام فلا فرق في العبارتين في الموضوع بالنتيجة الموردان واحد جوهراً وصناعةً.

ثانياً: كما أن تنجس الجسم مع عدم إصابته بالبول موضوع لمطهرية صرف وجود الغسل بالماء كذلك عروض النجاسة مع عدم كون النجاسة نجاسة بولية موضوع للمطهرية، فلو عرضت نجاسة فقلنا هذا الجسم لاقى نجاسة فإن كانت بولية كان المطهر في فرض كون الماء قليلا هو التعدد فيصح هنا ان نقول النجاسة محرزة بالوجدان وعدم كونها بولا باستصحاب العدم الأزلي، إذن بالنتيجة لا فرق بين أن نقول الجزء الثاني في الموضوع عدم أصابة الجسم بالبول، عدم كون النجاسة بولاً لا فرق في تنقيح موضوع الاثر، وإنما يختلف باختلاف الموارد والتطبيقات.

الملاحظة الثالثة: بأن مثال تردد النجاسة بين الدم والبول لا يرتبط بمحل الكلام في بحث الاستصحاب، أولاً: لأن آثار النجاسة ما كان أثراً لوجودها كتنجس الملاقي وكحرمة التناول وكوجوب تطهير المسجد منها، أما أن التطهير بمرة أو بمرتين فهذا ليس أثراً لوجود النجاسة وإنما هو أثر لأحكام المطهر. ثانياً: فلو تنزلنا وقلنا أن أثر وجود النجاسة تطهيرها تارة مرة وأخرى مرتين فإن كان دماً كان أثره تطهيره مرة وإن كان بولاً كان أثره تطهيره مرتين. لكن المقام من دوران الكلي بشرط لا والفرد، لا من دوران الكلي لا بشرط والفرد، ومحل البحث في الاستصحاب دوران الكلي لا بشرط والفرد، كما لو دار الأمر أن الذي حصل حدث لا بشرط، فيترتب عليه حرمة مس المصحف، أو فرد (بشرط شيء) وهو الجنابة، هنا يقال هل يكون استصحاب عدم الجنابة حاكم على استصحاب الكلي أم لا؟ أما المثال الذي طرحه السيد الخوئي وهو مسألة النجاسة والبول، فهو من دوران الكلي بشرط لا، والفرد، لأنه بعد انقسام النجاسة إلى نجاسة بولية، لابدّ من تطهيرها مرتين، ونجاسة لا بولية، وإلا ليس موضوع كفاية المرة النجاسة لا بشرط، بل موضوع كفاية المرة النجاسة بشرط عدم كونها بولاً أو ولوغاً، فإذا حصلت نجاسة لا ندري أنها بول أو دم فالأمر دائر بين كلي بشرط لا، نجاسة ليست بولية، وبين فرد ألا وهو بشرط شيء وهو النجاسة البولية، وبالتالي يجري الكلام هل يتعارض الاصل فيهما أم أن أحد الأصلين حاكم على الآخر،

بالنتيجة هذا ليس مورد كلامنا، فإن مورد كلامنا هو ما إذا دار الأمر بين الكلي على نحو اللا بشرط وبين الفرد وهو الفرد بشرط شيء. وهذه الملاحظة إن كانت على التعبير فهي ملاحظة فنية، حيث عبر في مصباح الاصول: إن أثر كلي النجاسة الغسل مرة واحدة، وأثر النجاسة البولية الغسل مرتين، وإن كانت ملاحظة على المثال وهو أن هذا المثال ليس من قبيل دوران الأمر بين الكلي والفرد، فكلام متين. وأما إذا كانت الملاحظة على أن هذا المثال لا يدخل في كبرى البحث فليست الملاحظة واردة فسواء كان الكلي لا بشرط أو فرد أو كان الكلي بشرط لا وفرد يدخل في محل البحث، فإن محل بحثنا أن لدينا كلي تردد بين فردين والمفروض أن الفرد القصير قد ارتفع وجدانا ان كان قد حدث فهل يجري استصحاب الكلي أم يكون استصحاب عدم الفرد الطويل حاكماً عليه فمن حيث مورد البحث قد يكون الكلي لا بشرط وقد يكون الكلي بشرط لا، نعم في تعبير المصباح تسامح أو في جعل هذا المثال للكلي للا بشرط اشتباه ام خروج المثال عن محل البحث فلا. وبهذا ينتهي البحث في القسم الاول من القسم الثاني من استصحاب الكلي. يأتي الكلام في القسم الثاني المعبّر عنه باستصحاب الفرد المردد.

### 112

### استصحاب الفرد المردد

وقع الکلام في جريان الاسىتصحاب في الفرع الثاني من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي. وقد كان الكلام في النوع الأول فيما إذا كان الاثر الشرعي مترتباً على صرف وجود الكلي، بينما الكلام في النوع الثاني فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على كل واحد من الفردين بعنوانه التفصيلي. مثلاً: إذا علم في يوم الجمعة بموت زيد المردد بين زيد المسلم الذي يجب دفنه أو الكافر الذي يحرم دفنه في مقابر المسلمين، وفي يوم الجمعة علمنا أن زيداً الكافر قد دفن في غير مقابر المسلمين، ولكننا نحتمل أن الميت في يوم الخميس هو زيد المسلم فلذلك يجب علينا دفنه، ففي مثل هذا الفرض كل من الفردين وهو موت المسلم وموت الكافر له اثر في نفسه، فإن أثر موت أحدهما هو لزوم دفنه، وأثر موت الآخر حرمة دفنه في مقابر المسلمين، ففي مثل هذا الفرض حيث علمنا ان أحدهم المسمى زيد مات في يوم الخميس ولكن نشك في بقاء ذلك الميت المسمى بزيد نشك في بقاءه بلا دفن إلى يوم السبت، لاحتمال أن الميت هو المسلم فإن كان الميت هو المسلم فما زال بلا دفن فيجب دفنه في هذا اليوم يوم السبت، فبالتالي هل يجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي أم لا يجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي؟

حيث إن أثر جريان الاستصحاب في العنوان الانتزاعي هو وجوب دفن أحدهما، فإن كان مسلما وجب دفنه وإن كان كافراً حرم دفنه في مقابر المسلمين. وهنا عدة إشكالات على جريان الاستصحاب:

**الإشكال الاول**: ما ذكره المحقق الاصفهاني وغيره من الأعلام من أن الفرد المردد لا وجود له فلا ماهية له، لأن التردد يتنافى مع الوجود حيث إن الوجود مساوق للتشخص، فما لا تعين له لا وجود له، وما لا وجود له لا ماهية له، حيث إن الماهية حد للوجود، وبالتالي فكيف نجري استصحاب بقاء أحدهما بدون دفن مع أن أحدهما اللا معين مما لا وجود له ولا ماهية، وما ليس له وجود ولا ماهية فلا تجري فيه الاصول لأن الآثار إنما هي مترتبة على الوجود أو التعين، وأما ما لا وجود له ولا تعين فليس مجرى للآثار.

**الجواب عن هذا الإشكال: بنحوين:**

**النحو الأول:** لابد ان نفرق بين نوعين من الفرد المردد، لان اصطلاح الفرد المردد يطلق على موردين فلابد من التفريق بينهما:

المورد الأول: ما يرتبط بمحل الكلام:

أن الفرد المتعين واقعاً ذو أثر، وإنما لا نريد أن نجري الاستصحاب في عنوانه المتعين واقعاً، وإنما نريد إجراء الاستصحاب فيه بعنوانه الإجمالي وهو عنوان أحدهما، فهنا في مثل هذا المورد يكون عنوان أحدهما مشيراً لفرد متعين متشخص واقعاً له أثر. وهذا هو مورد المثال. فإنه مورد المثال ما إذا افترضنا أن الفرد المسمى بزيد له مصداقان: المصداق الأول: زيد الكافر وهو الفرد المتعين واقعاً. وله أثر ألا وهو حرمة دفنه في مقابر المسلمين. وهناك زيد المسلم المتعين واقعاً وأثر موته هو وجوب دفنه، وتجهيزه. فبهذا اللحاظ نقول: عندنا فردان: كل منهما بعنوانه الواقعي وبما هو متشخص له أثر شرعي، فهل يجري الاستصحاب في بقاء أحدهما مشيراً لذلك الفرد المتعين واقعاً، أم لا يجري الاستصحاب.

المورد الثاني: ما إذا لم يكن لمورد الاستصحاب أي تعيّن واقعي، مثلاً: لو فرضنا أن الطفل المتنجس عبث بالثياب ونتيجة لعلمنا التفصيلي بأن الطفل المتنجس عبث بالثياب نقطع بأن أحد الثوبين قد تنجس. فهنا لا نشير إلى ثوب متعين واقعاً بل نقول قطعاً أن أحد الثوبين تنجس نتيجة مساورة الطفل المتنجس للثياب، لكننا لا نشير بذلك إلى ثوب متعين واقعاً ونقول هناك ثوب متعين واقعاً قد تنجس, وإنما نقول أحد الثوبين قد تنجس نتيجة مساورة الطفل المتنجس.

والفرق بين هذا المورد وسابقه، أن في هذا المورد العنوان المعلوم بالإجمال صالح للإنطباق على كليهما، يعني لو فرضنا أن كلا الثوبين قد تنجس واقعاً فنستطيع أن نقول الثوب الأبيض مصداق لما علم إجمالاً وهو نجاسة أحد الثوبين، والثوب الأصفر مصداق لما علم إجمالاً بنجاسته وهو نجاسة أحد الثوبين. فهنا في هذا المورد يكون المعلوم بالإجمال وهو نجاسة أحدهما صالحاً للانطباق في نفسه على كل منهما لو كان كلاهما نجساً واقعاً. فهنا في هذا المورد يصح ـ لو كان لهذا الإشكال وارداً ـ لصح أن نقول في هذا المورد يقال إذا علمنا بأن الطفل قد ساور الثياب وهو متنجس فنتيجة هذا العلم التفصيلي علمنا بأن أحد الثوبين قد تنجس، ومع علمنا أن أحد الثوبين قد تنجس بلا تعين لذلك المتنجس وفرضنا أن أحدهما وقع عليه ماء المطر بحد لو كان متنجساً لطهر. فهنا يقال: استصحاب نجاسة أحدهما من استصحاب الفرد المردد لأن ما علم هو نجاسة أحدهما بلا تعيين فاستصحاب نجاسة أحدهما بلا تعيين استصحاب لما لا تعين له، وما لا تعين له لا وجود له، وما لا وجود له لا ماهية له، هو ما لم يكن له تعين ماهوي فليس مجرى لأصل من الأصول، لأن الأثر مترتب على ما له تعيّن. فحينئذٍ هنا قد يقال بورود هذا الإشكال.

أما ما هو محل الكلام وهو المورد الأول ما إذا افترضنا أن هناك مصداقين لكل منهما تعين وأنه بتعينه له أثر ولكن شككنا في الحادث ما الذي حدث، هل الذي حدث موت زيد الكافر؟ أو الذي حدث موت زيد المسلم، فإن كان الذي حدث موت زيد الكافر إذن بالنتيجة ارتفع الموضوع، فلا أثر له إذ المفروض أن زيداً الكافر قد انطمر إما تلف جسمه او غير ذلك، المهم ان موضوعه انتفى فانتفى الأثر. وأما الذي حدث هو موت زيد المسلم فإذن هناك موضوع لأثر شرعي، إذ ان زيداً المسلم إن كان قد مات فلم يدفن. فهنا بما أن المفروض أن هناك مصداقاً متعين واقعاً وله أثر، فهل يجري استصحاب بقاء أحدهما الميّت إلى الآن؟ فالنتيجة هي ترتيب أحد الأثرين، إما حرمة دفنه في مقابر المسلمين، وإما وجوب دفنه وبالتالي نحن نقول إذا استصحبنا بقاء أحدهما الميت بلا دفن فحينئذٍ نرتب الأثر ولو كان أثراً مشتركاً بأن نقوم بدفنه في غير مقابر المسلمين فنتخلص من الأثر المشترك. فإذن فرق بين الموردين، لأننا نريد استصحاب بقاء أحدهما بلا دفن مشيراً بهذا العنوان إلى فرد متعين واقعاً.

**النحو الثاني**: أن نسلم بكلام المحقق الاصفهاني وغيره من أن محل كلامنا ما إذا لم يكن للفرد الذي هو موضوع الأثر أي تعين واقعاً. نقول مع ذلك يمكن أن يجري فيه الأصل إذا كان له الأثر.

بعبارة أخرى: نقاشنا كبروي، لا يشترط في جريان الاستصحاب او الأصول الأخرى إلا أن يكون موضوعه ذا أثر شرعي. وإن لم يكن موضوعه ذا تعين واقعي، وإن لم يكن موضوعه ذا تشخص واقعي فإنه لا يشترط في موضع الأثر أن يكون له تعيّن واقعاً،

فإذا لم يشترط في ذلك فإذن أي مانع من جريان الأصل فيه. مثلاً: إذا صلى فريضتين متحدتين في الصورة، ثم علم بأنه أحدث في أحدهما، أو أنه زاد أو انقص ركوعاً، اي علمنا بأن أحدهما باطل ولكن يحتمل بطلان الأخرى، فإحدى الفريضتين الرباعيتين باطلة، والأخرى محتملة البطلان. هل يمكن أن يجري قاعدة الفراغ في الفريضة الثانية بعنوان ما لم يعلم ببطلانه؟ بهذا العنوان. مع أنه لا يوجد مصداق لهذا العنوان وهو ما لم يعلم ببطلانه، فإيهما ما لم يعلم ببطلانه؟ هل هو الفريضة الذي احدث فيها واقعاً؟ او الفريضة الأخرى، فعنوان ما لم يعلم ببطلانه ليس له مصداق متعين واقعاً، مع أنه ليس له مصداق متعين واقعاً مع ذلك يجري فيه قاعدة الفراغ، لأن ثمرة جريان قاعدة الفراغ فيه أنه لا يجب عليه إعادة فريضتين، بل يكتفي بإعادة رباعية عما في الذمة.

إذن بالنتيجة إذا كان جريان الأصل ذا ثمرة فيجري الاصل فيما لا تعين له، فنحن نسلم معكم أن الآثار الشرعية ثبوتاً وواقعاً إنما تترتب على الموضوع المتعين،

لكننا نناقشكم في كبرى أخرى، وهي: هل يشترط في موضوع الأثر الظاهري اي الاثر المترتب على جريان اصل عملي شرعي هل يشترط فيه أن يكون متعيناً واقعاً؟ كلا لا يشترط فيه. يكفي أن يكون بجريان الأصل فيه ترتب أثر شرعي، فإذا ترتب على جريان الاصل في الفريضة التي لم يعلم ببطلانها وهذا العنوان لا مصداق له خارجاً مع ذلك بما أن جريان الاصل فيه يترتب عليه اثر وهو أنه لا يجب عليه إلا إعادة رباعية عما في الذمة فحينئذٍ يجري فيه الأثر.

إذن بالنتيجة: في النحو الأول من الجواب قلنا هناك فرق بين الموردين للفرد المردد، يعني أن الفرد المردد له اصطلاحان: إصطلاح يراد به أن الفرد الذي هو موضوع الأثر هو غير متعين واقعاً، كما في مثال النجاسة. والمصطلح الآخر والذي نبحثه الآن في النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي: ما إذا كان موضوع الأثر فرداً متعين واقعاً لكن لم نعلم بحدوث الفرد (أ) الذي له أثر، أو الفرد (ب) الذي له أثر آخر. وهذا هو محل الكلام. هذا الجواب الاول.

**الجواب الثاني:** لو فرضنا أن موضوع الأثر فرد لا تعيّن له، هل يمكن أن يجري الاصل فيه إذا ترتب على جريان الأصل فيه أثر شرعي أم لا؟ نقول: نعم يمكن أن يجري الاصل فيه وإن لم يكن هذا الاصل استصحاباً كما مثلنا بجريان قاعدة الفراغ.

يأتي الكلام على الإشكال الثاني، وهو ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريراته، من أنه لا يوجد في المقام شك في البقاء عرفاً وإنما الشك في الحدوث، أي حدوث الفرد الطويل وليس الشك في بقاء العنوان الانتزاعي.

### 113

ما زال الكلام في جريان الاستصحاب في النوع الثاني من القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي، وهو ما عبر عنه بالفرد المردد، وأمثلته: تارة يكون المعلوم بالإجمال دائراً بين أثرين متباينين كما مثلنا أنه لو كان في محل ابتلاءه ميتاً لا يدري هل هو ميت كافر فيحرم دفنه في مقابر المسلمين أو أنه ميت مسلم فيجب دفنه وقد علم بتلف بدن الكافر قطعا فحينئذٍ هل يجري استصحاب بقاء أحدهما بلا دفن ويترتب على هذا الاستصحاب أثر العلم الإجمالي فكما أنه لو علم إجمالاً بأن الميت الذي هو في محل ابتلاءه إما مسلم يجب دفنه أو كافر يحرم دفنه في مقابر المسلمين لكان هذا العلم الإجمالي منجزاً، ومقتضى منجزيته دفنه في مكان مشترك بحيث يحرز به فراغ عدته بهذه الوظيفة فكذلك في جريان الاستصحاب هنا في أحدهما، أو كان الاثر المعلوم بالاجمال مرددا بين نوعين لا بين متباينين كما لو علم أنه اخل إما بفريضة الصوم متعمدا فتجب عليه الكفارة أو أنه أخل بالصلاة، فيجب عليه القضاء، والمفروض أنه قد صلى هذه الصلاة المحتملة أنه يجري عليه قضائها، فهل يجري عليه استصحاب بقاء أحد الفرضين إما وجوب دفع الكفارة وإما وجوب القضاء، ومقتضى استصحاب أحدهما هو ترتيب اثر منجزية العلم الإجمالي لو علم بأن عهدته اشتغلت بأحدهما، أو كان المعلوم بالإجمال مردداً بين أثرين من نوع واحد، كما إذا علم بأنه إما نذر صوم يوم أو اشترط عليه ضمن عقد لازم صوم يوم، والمفروض أن زيداً الذي يحتمل أنه اشترط عليه ضمن عقد لازم تنازل له عن جميع التبعات بحيث قال له حتى لو كنتُ قد اشترطت عليه فقد رفعت اليد واقلت عن هذا المشترط، فهل يجري استصحاب أحد التعهدين إما بالنذر أو بالاشتراط، ومقتضى الاستصحاب ترتيب ذلك الاثر وهو وجوب صوم يوم أم لا.

فهذا كله امثلة لما يعبر عنه بجريان الاستصحاب في الفرد المردد. وقلنا بأنه محل عدة إشكالات وقد سبق الكلام في الإشكال الأول.

الإشكال الثاني: ما ذكر في تقريرات السيد الأستاذ (دام ظله) من انه لا يوجد في المقام شك في البقاء بلحاظ العنوان الانتزاعي وهو عنوان أحدهما.

وبيان مطلبه: تارة يكون بين الفردين الذين علم زوال أحدهما بعد العلم بحدوث أحدهما تارة يكون بينهما جامع طبيعي فيتصور بلحاظه اليقين بالحدوث والشك في البقاء، كما لو فرضنا أنه قطعاً نذر إما صوم يوم الخميس أو صوم يوم الإثنين، ثم أنه صام أحدهما، الخميس مثلاً، فيشك أن ما يجب الوفاء به لكونه منذوراً ما زال في عهدته أم لا؟ فهنا يقال: بما أن بين الفردين الذين علم بحدوث أحدهما وعلم بانتفاء أحدهما يوجد جامع طبيعي إلا وهو الصوم المنذور فيصح أن يقال حصل له يقين بحدوث صوم منذور في عهدته ويشك في بقاءه فيجري الاستصحاب بلحاظه. وسيأتي امثلة عن هذا القسم لأنه عبارة عن النوع الثالث من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي. وقد مثل له السيد الصدر (قده) في البحوث أنه لو كان لديه مائان ماء مقطوع الطهارة وماء مقطوع النجاسة وتوضأ بأحدهما لا بعينه، فيشك الآن هل توضأ من مقطوع الطهارة أو من مقطوع النجاسة. فلا يمكن أن يجري الاستصحاب في واقع الماء الذي توضأ به، لأن واقع الماء الذي توضأ به مردد بين ماء مقطوع الطهارة وماء مقطوع النجاسة. فهل يمكن أن يجري الاستصحاب في الجامع الا وهو الماء المتوضا به، فيقول الماء المتوضا به اجري استصحاب الطهارة فيه. فهنا يتوفر اليقين والشك، اي يكون عنده يقين بطهارة الماء الذي توضأ به قبل أن يتوضا، ويشك في أنه هل طرأت عليه النجاسة الذي علم بحدوثها في أحد المائعين قطعا. فهنا نعم يستصحب طهارة الماء المتوضأ به.

وإن كان السيد الصدر يقول بان هذا لا أثر له لان موضوع الاثر مركب من عنصرين: الوضوء بماء، وكون ذلك الماء طاهراً، فمجرى أصالة الطهارة ذات الماء لا الماء المتوضأ به، الماء المتوضا به ليس موضوعاً لأثر وإن كانت أركان الاستصحاب من اليقين والشك متوفرة فيه لكنه ليس موضوعا للأثر، موضوع الاثر ذات الماء فمجرى استصحاب الطهارة ذات الماء لا أن مجرى استصحاب الطهارة الماء المتوضا به.

ولو فرضنا ان الماء المتوضأ فيه هو الذي يعتبر فيه صحة الطهارة، يعتبر في صحة وضوءه حصول الطهارة في الماء المتوضا به، بهذا العنوان، فإن جريان استصحاب الطهارة في الماء المتوضا به لا يثبت عند السيد الصدر الصغرى. فالسيد الصدر في البحوث قال: لو أجرينا الاستصحاب في ذلك لما امكن إثبات هذا الشرط بالاستصحاب لكونه اصلا مثبتاً. هذا سيأتي الكلام فيه، أما إذا افترضنا أن العنوان الموجود في المقام هو عنوان انتزاعي وليس جامعاً طبيعياً كما هو محل البحث، فإننا إذا افترضنا أن المكلف بأنه إما أخللت بفريضة الصوم متعمداً فتجب الكفارة، أو أخللت بفريضة الصلاة اليومية فيجب القضاء، فهنا لا يوجد جامع طبيعي بين الفردين، وإنما الموجود هو جامع انتزاعي الا وهو عنوان أحدهما، فبما أن الموجود عنوان انتزاعي هو عنوان احدهما، فهل يكون هذا العنوان مجرى للاستصحاب أم لا، فيقول السيد الاستاذ بأنه لا تتوفر أركان الاستصحاب فيه، لأن اليقين بالحدوث وإن كان حاصلاً حيث تيقن بحدوث احد الوجوبين إما وجوب الكفارة إما وجوب القضاء والمفروض أنه صلى، الحدوث متيقن أما الشك في البقاء فغير موجود، لأنه لو كان جامع طبيعي لورد الشك عليه، أما إذا كان جامع انتزاعي بين فردين وقد علم بانتفاء أحد الفردين، فإذا علم بزوال أحد الفردين قطعاً فإذن ما هو مركز الشك حقيقة ليس هو بقاء العنوان الانتزاعي، لأن العنوان الانتزاعي مجرد عنوان مشير محض، والمشار إليه إما فرد زال قطعاً وإما فرد باق قطعاً فلا يتصور الشك في البقاء، إذن فلا يتصور بلحاظ العنوان الانتزاعي الشك في البقاء، كي يكون مجرى للاستصحاب.

ولذلك يقول: إذا كان العنوان المتيقن عنواناً انتزاعياً كعنوان احدهما كما هو الحال في جريان الاستصحاب في الفرد المردد، فلا يصدق الشك في بقاء أحدهما إذ مع العلم بانتفاء الفرد القصير على تقدير حدوثه، فلا يصدق الشك في بقاء هذا العنوان، اي عنوان احدهما، إلا بنحو المسامحة، وبعبارة تقريبية، حتى لو وجد الشك بأن يقول تيقين بحدوث أحدهما واشك في بقاء احدهما فيقال له بأن هذا شك انتزاعي وإلا فما هو مصب الشك حقيقة الشك في منشأ الانتزاع الا وهو الفرد الواقعي، والمفروض أن الفرد الواقعي مردد بين ما هو مقطوع الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء.

ولأجل تقريب هذه الفكرة نقول: لو صلى المكلف إلى أربع جهات لأنه يجهل القبلة، وعلم بأن تلك الصلاة المعيّنة التي هي صلاة إلى جهة الشرق فيها ركوع زائد. فنسأل: ما هو مصب الشك حقيقة؟ هل أن مصب الشك أن تلك الصلاة التي زاد فيها الركوع قطعاً هي إلى القبلة؟ أم لا؟ فإن كانت هي الى القبلة فلابد من إعادة الصلاة، وإلا فلا. فهل هذا هو مصب الشك أم أن مصب الشك أن يقول إن الصلاة الواقعة إلى جهة القبلة حقيقة وواقعاً تلك الصلاة التي هي واقعة إلى جهة القبلة وأنا أجهلها أم لا فاستصحب عدم زيادة ركوع فيها.

فهل مصب الشك الصلاة التي زيد فيها ركوع هي إلى القبلة ام لا؟ أم أن مصب الشك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة أم لا، أم مصب الشك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة هي زيد فيها ركوع أم لا فيجري استصحاب عدم الركوع. فعند التأمل نجد أن مصب الشك هو الأول، أي عندي صلاة معينة واضحة لا ادري هي إلى القبلة أم لا؟ نعم يتنزع عن هذا الشك أن اقول تلك الصلاة التي هي واقعة إلى القبلة حقيقة هل زيد فيها ركوع أم لا؟ لكن هذا الشك الثاني منتزع من الأول، فما هو مصب الشك حقيقية هو الأول، فلا يجري الاصل في الثاني وإنما لا بد من إجراء الاصل في الاول فإن لم يجر الاصل فيه فلا أثر للشك.

الملاحظة على هذا الكلام نقضاً وحلاً:

أما النقض: فلازم كلامه ألا يجري الاستصحاب حتى لو كان هناك أثر شرعي مترتب على عنوان أحدهما. فلو فرضنا أن المولى قال: إذا حصل بك أحد الخللين إما بصوم فتجب الكفارة أو بفريضة فيجب القضاء فإنه يجب عليك الجمع بينهما. ثم إن المكلف أتى بصلاة، فهل لا يجري استصحاب أثرهما، مع أنه موضوع الأثر. لا نظن أنه لا يلتزم بذلك.

أما حلاً: فإنه لا عبرة بكون الشك شكاً منتزعاً أو شكاً متفرعاً، المهم أنه شك وجداني أم لا، إذا رأى العرف أن هناك شكاً وجدانياً في بقاء أحدهما وإن كان هذا الشك شكاً منتزعاً من شك آخر فإنه يجري فيه الاستصحاب ما دام يترتب أثر شرعي على جريان الاستصحاب فيه. فتأمل.

الإشكال الثالث: ما ذكره السيد الصدر في البحوث تبعاً للعراقي في نهاية الأفكار. ومحصله: ما تتم فيه أركان الاستصحاب ليس موضوعاً للأثر، وما هو موضوع للأثر ليس محلاً لأركان الاستصحاب وذلك لأن لدينا عنوانا مشيرا الا وهو أحد الواجبين إما الكفارة وإما القضاء. فهذا الأحد إما أن يجري الاستصحاب فيه بلحاظ ذاته، (على نحو الموضوعية) فليس موضوعاً لأثر، وإما أن يجري الاستصحاب على نحو الطريقية، يعني بما هو مشير إلى واقع تفصيلي، فالمفروض أن ذلك الواقع التفصيلي الذي هو موضوع للأثر ليس مجرى للاستصحاب لعدم تمامية أركان الاستصحاب فيه.

بعبارة اخرى ذكره بعد تلامذته: جريان الاستصحاب فرع صدق نقض اليقين بالشك، وصدق نقض اليقين بالشك متوقف على تعلق الشك ببقاء ما يكون اليقين به منجزاً له.

فلابد أن يتعلق الشك ببقاء ما يكون اليقين به منجزاً له، لا ما يكون اليقين به مما لا اثر له. هذا هو الظاهر من قوله (لا تنقض اليقين بالشك) اي إنك تيقنت بشيء يكون اليقين منجزاً له فاعتبر نفسك أنك ما زلت متيقناً به، حيث إن اليقين كما نجزه حال حدوثه ينجزه حال بقاءه، فقوله (لاتنقض اليقين بالشك) يعني لا ترفع يدك بمجرد الشك في البقاء عما كان اليقين منجزاً له شرعاً أو عقلاً. فإذا أردنا تطبيق ذلك، فإن طبقنا ذلك على نفس العنوان الإجمالي الانتزاعي فإن الشك في بقاءه موجود عرفاً، لكنه لم يرد الشك على ما يكون اليقين به منجزاً له، فإن اليقين بهذا العنوان الانتزاعي ليس منجزاً له وإنما هو منجز للواقع التفصيلي المشار إليه، وإن أردنا أن نطبقه بلحاظ ذلك الواقع المشار اليه، فالمفروض أنه لا يوجد شك في البقاء لتردده بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء.

والجواب عن هذا الإشكال بكلتا صياغيته: ما هو موضوع الأثر؟ هل أن موضوع الأثر الواقع التفصيلي بعنوانه التفصيلي؟ أم أن موضوع الأثر ذات الواقع الذي له عنوان إجمالي وعنوان تفصيلي. فهنا عندنا فردان في الواقع: فرد، وهو الإخلال بفريضة يومية يترتب عليه وجوب القضاء، فرد الإخلال بفريضة الصيام الذي يترتب عليه وجوب الكفارة. كل واحد من هذين الفردين ما هو موضوع الأثر فيه، واقع الإخلا بصوم مع غمض النظر عن عنوانه التفصيلي والإجمالي؟ أو موضوع الأثر الواقع بعنوانه التفصيلي. هذه جهة مهمة في تنقيح البحث. فإن كان موضوع الأثر ذات الواقع لا الواقع بعنوانه التفصيلي، إذن ذات الواقع قد انكشف لنا بالعنوان الإجمالي فنحن نجري الاستصحاب في العنوان الانتزاعي الإجمالي وهو عنوان أحدهما لا بلحاظ ذاته بل بلحاظ ما يشير إليه وهو ذات الواقع الذي انشكف لنا بعنوانه الإجمالي. وبعبارة أدق: مجرى الاستصحاب نفس الواقع لكن بنظارة العنوان الإجمالي. وأما إذا قلتم بأن موضوع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي، لا ذات الواقع. نعم هنا يأتي بحث وهو أنه إذا كان موضوع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي هل يعتبر العنوان الإجمالي مشيراً للعنوان التفصيلي عرفاً أم لا؟ فإن قلنا بأن العنوان الإجمالي مشير للعنوان التفصيلي عرفاً إذن نقول بما أن موضوع الأثر الواقع بعنوانه التفصيلي بهذا الواقع بعنوانه التفصيلي إنكشف لنا بالعنوان الإجمال، فنحن نجري الاستصحاب في هذا العنوان الإجمالي بما هو مشير إلى الواقع بعنوانه التفصيلي. إما إذا قلتم بأن بين العنوانين تباين فلا يكون العنوان الإجمالي مشيراً إلى العنوان التفصيلي والمفروض أن موضع الأثر الواقع بالعنوان التفصيلي، إذن نعم هنا يتم الكلام، فإن ما تتوفر فيه أركان الاستصحاب وهو الواقع بالعنوان الإجمالي ليس موضوعاً للأثر، وما هو موضوع للأثر وهو الواقع بقيد العنوان التفصيلي ليس مورداً لأركان الاستصحاب. الإشكال الرابع: ما ذكره السيد الصدر في البحوث وهو أن استصحاب العنوان الانتزاعي في المقام من من قبيل استصحاب الجامع بين ما لا تنجز له وما يقبل التنجيز، وهو مما لا أثر له. يأتي الكلام عنه.

### 114

لا زال الكلام في عرض الإشكالات على اسىتصحاب الفرد المردد، ووصل الكلام إلى

الإشكال الرابع: وهو ما ذكره السيد الصدر (قده). ومحصل كلامه في مطلبين: المطلب الأول: أن في المقام صوراً ثلاثة يجري الاستصحاب في بعضها دون بعض.

الصورة الأولى: أن يعلم بكل من الحكمين تفصيلاً ويعلم بخروج أحد الفردين إجمالاً، مثلاً إن يعلم بدخول زيد إلى المسجد موضوع لوجوب التصدق، ودخول بكر إلى المسجد موضوع لوجوب صلاة الليل. فهو يعلم تفصيلاً بأن كلاً منهما موضوع لحكم، ويعلم إجمالاً بأن أحدهما قد تحقق فإما أن زيداً دخل المسجد أو أن بكراً دخل المسجد. ولكنه يعلم بخروج أحدهما من المسجد إجمالاً لا تفصيلاً أي بعد العلم بأن كلا منهما موضوع لحكم وأن أحدهما قطعاً قد دخل المسجد فهو يعلم أن احدهما لا بعينه قد خرج من المسجد، ففي مثل هذا الفرض يجري الاستصحاب اي استصحاب بقاء الكلي الانتزاعي وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد، بلحاظ أنه في مثل ذلك حيث لم يعلم بانتفاء أحد الأثرين تفصيلاً فحينئذٍ يعتبر استصحاب الموضوع وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد حجة على الجامع، ألا وهو أحد الأثرين إما وجوب الصدقة أو وجوب الصلاة، فإذا قامت الحجة على الجامع فهي بمثابة العلم الإجمالي بهذا الجامع، فكما أن العلم الإجمالي بهذا الجامع موضوع للمنجزية فكذلك قيام حجة على الجامع وهي التعبد بالبقاء موضوع أيضاً للمنجزية ولا يرد على هذه الصورة إشكال.

الصورة الثانية: أن يعلم بكل من الحكمين تفصيلاً ويعلم بخروج الفرد القصير تفصيلاً. وهذه هي محل البحث نظير ما لو علم أن المحرم إن أخل بحرمة الجماع فقد وجب عليه إعادة الحج من قابل، وإن أخل بحرمة التضليل فقد وجبت عليه الكفارة. هذا في الأثرين المختلفين، أو كان من باب الأثرين المتسانخين، كما إذا علم أنه إن أراق دماً وجب عليه كفارة ذبح شاة وإن ضلل وهو محرم فقد وجبت عليه كفارة ذبح شاة. في كلا الفرضين في فرض أن يكون الأثران مختلفين سنخاً، أو أن يكون الأثران متحدين سنخاً هو يعلم بأن أحد الموضوعين موضوع لأثر والآخر موضوع لأثر آخر، فهذا يعلم به. و يعلم بأن أحدهما قد تحقق إجمالاً، أي يعلم أنه أخل إما بالجماع أو أخل بالتضليل. أو يعلم أنه أخل بالضليل أو أخل بإراقة الدم، فما يعلم بحصوله هو أحدهما إجمالاً، وعلم بانتفاء الفرد القصير منهما كما لو علم بأنه دفع الكفارة، فهنا مثل هذا الفرض هل يجري الاستصحاب ام لا؟ وهنا أفاد السيد بأن الاستصحاب هنا اي استصحاب الجامع هو من قبيل استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز ما لا يقبل التنجيز، والجامع بين ما يقبل التنجيز وبين ما لا يقبل التنجيز لم يحرز تنجزه، فلم يحرز كونه موضوعاً للمنجزية عقلاً. هذا إذا علم بالجامع وجداناً كيف إذا لم يعلم به وجداناً وإنما ببركة الاستصحاب حصل التعبد بوجوده، فلو فرضنا أن المكلف يعلم بجامع بين ما يقبل التنجز وبين ما لا يقبل التنجز، كما إذا علم بأن إما يجب عليه دفن زيد الذي لا يمكنهم دفنه، أو أنه يجب عليه دفن بكر الذي يقدر على دفنه. فهنا لديه علم إجمالي بجامع وهو وجوب دفن الميت المسلم لكنه جامع بين ما يقبل التنجز وهو ما لو كان الميت بكراً وما لا يقبل التنجز وهو ما لو كان الميت زيداً الذي لا يمكنه دفنه بناءا على أن القدرة دخيلة في التنجز لا في الفعلية.

فهو يعلم بجامع وجداناً لكنه جامع بين ما لا يقبل التنجز وبين ما يقبل التنجز، فلم يحرز التنجز فتجري البراءة في حقه، فكيف إذا لم يعلم بالجامع وجداناً وإنما ثبت تعبداً ببركة الاستصحاب كما في محل الكلام. حيث إنه علم أنه أخل إما بما يوجب اعادة الحج عقوبة كالجماع، أو أنه أخل بما يوجب الكفارة وهي ذبح شاة. ثم علم بانتفاء الفرد القصير جزماً لانه ذبح شاة، فبعد أن علم بانتفاء الفرد القصير فحينئذٍ يكون استصحاب بقاء الجامع تعبداً بجامع بين ما يقبل التنجيز بناءاً على أن الخلل الحادث هو الفرد الطويل، وبين ما لا يقبل التنجيز بناءاً على أن الحادث الفرد القصير.

ونمثل بما مثل به هو، مثلاً أنه يعلم إن دخل زيد المسجد وجب التصدق، وإن دخل بكر المسجد وجبت صلاة الليل، ويعلم أن احدهما قد دخل ويعلم بأن زيداً خارج المسجد، فحينئذٍ استصحاب بقاء أحدهما في المسجد من أجل تنجيز الجامع وهو وجوب الصدقة أو وجوب الصلاة، من باب التعبد بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، لأن المفروض أنه يعلم أن أحد أثري هذا الجامع غير قابل للتنجيز قطعاً لأن زيداً خارج المسجد، فإذن بالنتيجة لا يجري الاستصحاب في هذه الصورة.

الصورة الثالثة: أن يعلم باحد الحكمين إجمالاً ويعلم بخروج أحد الفردين تفصيلاً.

فهو لا يعلم بأن وجود زيد في المسجد موضوع لوجوب الصلاة، ولا يعلم بأن وجود بكر في المسجد موضوع لصلاة الظهر، بل يعلم بأن أحدهما موضوع لأثر والآخر موضوع لأثر، لكن ما هو الأثر المترتب على وجود زيد. وما هو الاثر المترتب على وجود بكر في المسجد، لا يعلم بذلك. فهو يعلم بأن كلا منهما موضوع لأثر إجمالاً ويعلم بأن احدهما دخل المسجد قطعاً لا بعينه، ويعلم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، ففي هذا المورد هل يجري الاستصحاب أم لا؟ ذكر بأن الاستصحاب يجري.

والسر في ذلك: أنه لا يعلم بانتفاء الفرد القصير تفصيلاً، فهو قد علم بدخول أحدهما المسجد وكل منهما موضوع لأثر وإن كان لا يعلم الأثر، إذن فهو يعلم بتحقق جامع الأثر في حقه إما صلاة الليل وإما الصدقة، ولا يعلم بانتفاء أحد الأثرين تفصيلاً لأجل العلم بانتفاء موضوعه فهو وإن كان يعلم بأن زيداً خارج المسجد تفصيلاً لكن حيث لا يدري ما هو أثر وجود زيد في المسجد إذن لم يعلم بانتفاء أحد الفردين من الأثر تفصيلاً. فحيث لم يعلم بانتفاء أحد فردي الأثر تفصيلاً فلا يقال في حقه إنه يعلم بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فإن ما لا يقبل التنجيز ما علم بانتفائه تفصيلاً لا ما علم بانتفائه إجمالاً، وبناءاً على ذلك فالعلم بأن أحد الفردين للموضوع خارج عن المسجد لا يعني العلم بانتفاء أحد الاثرين تفصيلاً كي يكون الجامع هنا من الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. وبعبارة أخرى: العلم بالترخيص إجمالاً لا ينافي منجزية العلم الإجمالي بالإلزام، نظير ما لو علم بنجاسة أحد الإناءين لا بعينه وبطهارة الثاني لا بعينه، فإن علمه بطهارة أحد الطرفين إجمالاً غايته علم بالترخيص في أحد الطرفين، والعلم بالترخيص في أحد طرفي العلم الإجمالي إجمالاً لا ينافي منجزية العلم الإجمالي بالإلزام.

المطلب الثاني: بأن ما ذكرناه من الإشكال في جريان استصحاب الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز إنما يختص بمورد كون الجامع المعلوم جامعاً بين حكمين تكليفيين، أما لو كان الجامع المعلوم موضوعاً لحكم وضعي في نفسه فلا يرد فيه هذا الإشكال. مثلاً: إذا وجدنا جلداً مطروحاً، ونعلم إجمالاً بأن هذا الجلد المطروح إما جلد الشاة المذكاة، أو أنه جلد الشاة الميتة، وهنا لو أردنا أن نستصحب الجامع الانتزاعي بأن نقول صاحب هذا الجلد عندما كان حيّاً قبل موته لم يكن مذكى، فهو الآن ليس بمذكى، فيجري استصحاب عدم التذكية في صاحب هذا الجلد، فيترتب على هذا الجلد الذي بين أيدينا آثار عدم التذكية، فهنا حيث إن الجامع المعلوم ليس جامعاً بين حكمين تكليفيين، وإنما الجامع المعلوم وهو صاحب هذا الجلد إنما هو موضوع لأصل وهو الاستصحاب الذي يترتب عليه حكم وضعي سواء قلنا بأن استصحاب عدم التذكية يثبت كونه ميتة فتترتب آثار الميتة أو قلنا لا يثبت لأن الميتة عنوان وجودي عرفاً وليست عنواناً عدميا فيترتب عليه آثار عدم التذكية، فبلحاظ ما هو مصب الاستصحاب لا يرد إشكال أن الجامع المستصحب وهو عدم تذكية صاحب هذا الجلد جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. ولكن في المقام تأملان في كلام السيد الصدر (قده):

التأمل الأول: في الصورة الثانية، التي حكم فيها بعدم جريان الاستصحاب والتي هي محل النزاع. نقول: لو سلمنا بإشكاله فلابد من التفريق بين أثرين متسانخين والأثرين غير المتسانخين، فإن كلامه إنما يرد في الأثرين غير المتسانخين، فيقال: بأنه إذا علم بأن زيداً أو بكراً دخل المسجد، فإن كان من دخل هو زيد فهو موضوع لوجوب التصدق، وإن كان من دخل هو بكر فهو موضوع لوجوب صلاة الليل، ثم علم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، فلأجل ذلك يقول بأن الجامع بين هذين الأثرين (أثر وجود زيد وهو الصدقة، واثر وجود بكر وهو صلاة الليل) جامع بين ما لا يقبل التنجيز لانتفاء موضوعه، وما يقبل التنجيز، وهذا الجامع ليس موضوعاً للمنجزية حتى لو علم وجداناً فضلاً عما إذا علم تعبداً، أما إذا افترضنا أن بين الأثرين سنخية، كما إذا علم أنه إن كان الداخل زيداً وجب عليه صوم يوم، وإن كان الداخل بكراً وجب عليه صوم يوم، فلا يرد إشكال بأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. لأنه بالنتيجة استصحاب وجود أحدهما في المسجد استصحاب لموضوع جامع تكليفي، وبهذا الاستصحاب قامت حجة على ثبوت جامع تكليفي في حقه ألا وهو وجوب صوم يوم، لأنه باستصحاب الموضوع اصبح الحكم متنجزاً في حقه وهو وجوب صوم يوم، وكون وجوب صوم يوم منحلاً عقلاً إلى فردين: وجوب لا يقبل التنجيز، لانتفاء موضوعه وهو زيد، ووجوب يقبل التنجيز وهو ما كان موضوعه دخول بكر، فهذا لا ينافي أن الجامع قابل للتنجيز في نفسه، لأن خصوصية النشأ ليست مأخوذة في موضوع المنجزية، فكون هذا الوجوب ناشئاً عن دخول زيد، او ناشئاً عن دخول بكر ليس دخيلاً في موضوع المنجزية، بل ما هو موضوع المنجزية نفس هذا الجامع، والمفروض أنه ثبت تعبداً، وأما خصوصية نشأه من أي منهما فليست موضوعاً للمنجزية، لأجل ذلك هنا يجري الاستصحاب ويترتب عليه مجزية الجامع.

التأمل الثاني: أنه في الصورة الثالثة التي ذكر فيها أنه إذا علم أحد الحكمين إجمالاً وعلم بخروج أحد الفردين تفصيلاً كما إذا علم بأنه لا يدري هل أن دخول زيد موضوع لوجوب صلاة الليل أم موضوع لوجوب الصدقة، وكذلك دخول بكر، فهو يعلم بأن لكل منهما أثر ولا يعلم ما هو أثره، ويعلم بأن احدهما قد دخل المسجد، ويعلم بأن زيداً خارج المسجد فعلاً، فقد ذكر في المقام بأنه يجري الاستصحاب، لأنه لا يعلم بانتفاء أحد الفردين تفصيلاً، لكن يقال بناءا على إشكاله السابق وهو أن الاستصحاب في المقام من قبيل استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز جار في هذه الصورة. لأن علمنا بأن زيداً خارج المسجد فعلاً علم وجداني بأن ما هو أثر لوجود زيد في المسجد منتف لا يقبل المنجزية، وإن لم نعلم به تفصيلاً، فهذا غير ضائر. فإن عدم العلم بما هو أثر وجوب زيد في المسجد لا ينافي العلم الوجداني بانتفاءه، وحيث نعلم بأن ما هو أثر لوجود زيد في المسجد منتفٍ قطعاً. إذن فاستصحاب وجود أحدهما من أجل تنجيز الجامع ألا وهو الجامع بين وجوب صلاة الليل أو الصدقة من التعبد بجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز وإن كنا لا نعلم ما هو الذي لا يقبل التنجيز منه لكننا نعلم بأنه جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز. فلا محالة بناءاً على تسليم الإشكال لا يجري الاستصحاب في المقام. يأتي الكلام في الإشكال الخامس.

### 115

**الإشكال الخامس:** لو فرضنا أن الإشكال الرابع وهو استصحاب جامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز، ليس وارداً كما في فرض العلم بأثر أحد الفردين إجمالاً لا تفصيلاً وهي الصورة الثالثة التي سبق ذكرها وقلنا بأن السيد الصدر يرى عدم جريان الاستصحاب فيها لعدم ورود الإشكال، أو لو تنازلنا عن هذا الإشكال وقلنا بجريان الاستصحاب في جميع الصور، فإن الإشكال الوارد حينئذٍ بحسب ما في البحوث هو بما أن الغرض من استصحاب الجامع هو تنجيز أثر الفرد الطويل، أي الغرض من استصحاب الجامع في هذه الموارد هو تحقيق أثر العلم الإجمالي فكما أن العلم الإجمالي لو كان موجوداً لكان منجزاً ولو كان منجزاً لكان منجزاً لأثر الفرد الطويل، فكذلك استصحاب الجامع لم يكن له أثر إلا تنجيز اثر الفرد الطويل. وبناء على ذلك يتعامل مع الجامع المستصحب معاملة العلم الإجمالي بالجامع، إذ لا اثر للاستصحاب فيه إلا تحقيق أثر العلم الإجمالي، وبما أنه لو وجد العلم الإجمالي لكان بناء على الاقتضاء له اثر وبناء على العلية له اثر آخر، فكذلك الامر بالنسبة إلى استصحاب الجامع. ونضرب مثالاً يتبين فيه اختلاف الاثر بين فرض الاقتضاء وفرض العلية، مثلا: إذا علم إجمالاً إما بنجاسة ثوبه أو بنجاسة الماء، وقد قام بتطهير ثوبه أو قد وقع المطر على ثوبه فطهره، لو كان هو المتنجس. فهنا إذا أجرينا استصحاب الجامع بين اشتراط صحة الصلاة بطهارة الثوب، واشتراط صحة الصلاة بطهارة الماء المتوضأ به، أو لنقل وجوب الصلاة عن وضوء بماء طاهر، فإن استصحاب هذا الجامع يكون بمثابة العلم الإجمالي، وفي باب العلم الإجمالي إن قلنا بالاقتضاء فإن جريان الخطاب المختص في أحد طرفيه موجب لانحلاله حكماً، اي جريان الخطاب المختص في أحد طرفيه بلا معارض، فينحل العلم الإجمالي في هذا الطرف الذي جرى فيه الأصل بلا معارض ويحصل فيه الترخيص. ففي هذا المثال إذا علم إجمالاً إما بنجاسة الثوب أو نجاسة الماء، فبعد تعارض استصحاب عدم النجاسة في كليهما أو اصالة الطهارة في كليهما أو استصحاب الطهارة في كليهما، تصل النوبة لخطاب مختص للطرف الثاني ألا وهو الماء وهو أصالة الحل، بالنسبة إلى جواز شربه، أو أصالة البراءة بالنسبة إلى حرمة شربه. فينحل العلم الإجمالي بلحاظ هذا الأثر لجريان الاصل في هذا الطرف بلحاظ هذا الأثر بلا معارض. فنفس هذه الثمرة نذكرها بناء على استصحاب الجامع، فإن مقتضى استصحاب الجامع بين شرطية طهارة الثوب في صحة الصلاة، وحرمة شرب الماء على فرض نجاسته واقعاً مقتضى استصحاب الجامع، ان نتعامل معه معاملة العلم الإجمالي بناء على الاقتضاء. فإذا تعاملنا معه معاملة العلم الإجمالي بناء على الاقتضاء فيجري في الماء أصالة الحل أو اصالة البراءة عن حرمة شربه، ومقتضى ذلك أن يكون جريان استصحاب الجامع لغوا، لان الغرض من جريان استصحاب الجامع هو معاملته معالمة العلم الإجمالي، ولو كان العلم الإجمالي موجوداً ومنجزاً لكان أثره تنجيز أثر الفرد الطويل، اي تنجيز حرمة شرب الماء، وبما أنه لو كان موجوداً لم يتحقق له هذا الأثر وهو تنجيز أثر الفرد الطويل لوجود الخطاب المختص في هذا الفرد وهو أصالة البراءة أو أصالة الحل عن شرب الماء المقتضي لعدم تنجز الحرمة فيه، فينحل العلم الإجمالي حكماً، كذلك في فرض استصحاب الجامع، يكون جريانه لغواً إذ لا يترتب عليه تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة شرب الماء مع جريان البراءة فيه، او جريان أصالة الحل فيه. وأما إذا قلنا بالعلية فكما أن العلم الإجمالي في فرض العلية في هذا المثال يكون مانعاً من جريان أصالة الحل أو أصالة البراءة في الماء إذ إن العلم الإجمالي بناء على العلية هو نفسه المسقط لجريان الاصول في أطرافه ولو كان الأصل خطاباً مختصاً، فكذلك إذا جرى استصحاب الجامع وقع التعارض بين استصحاب الجامع وأصالة البراءة في الماء، بلحاظ أنه مقتضى أصالة البراءة في الماء عدم تنجز حرمة شربه، ومقتضى استصحاب الجامع الذي لا أثر له في هذا الفرض بعد علمنا بارتفاع الفرد القصير جزماً لا أثر له في هذا الفرض إذا تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة الشرب، فيتعارضان من حيث التنجيز، فإن كليهما أصل عملي، إذ ليس هذا علم إجمالي حتى يكون مانعاً من جريان الاصل، بل كلاهما أصل عملي، فاستصحاب الجامع أثره تنجيز أثر الفرد الطويل وهو حرمة شرب الماء، وجريان البراءة عن حرمة شرب الماء نافٍ للتنجيز، فيتعارضان.

**فإن قلت:** لمِ لا يكون الاستصحاب حاكماً على جريان أصالة البراءة عن حرمة شرب الماء بناء على مسلك العلية، وهو أن مفاد دليل الاستصحاب جعل الاستصحاب علماً. وذلك بأن نفصل بين أن تقدم الاستصحاب على البراءة في المقام من باب الورود أو من باب الحكومة، بأن يقال أن عنوان العلم في دليل البراءة كقوله (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) هل هو شامل للعلم التعبدي أم هو خاص بالعلم الوجداني. فإن قلنا كما هو الظاهر من قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) أن العلم وجدانياً أو تعبدياً رافع للبراءة، فإن موضوعها عدم العلم، ومقتضى ذلك أن يكون العلم ولو تعبدياً رافعاً لموضوع البراءة، فحينئذٍ بناء على هذا يقال: إن اعتبار الاستصحاب علما وارد على البراءة وإن لم يتحد موردهما، فإن مقتضى الاستصحاب كون المكلف عالماً بالجامع، والبراءة إنما تجري في فرض عدم العلم، فلا جريان لها في المقام. وأما إذا افترضنا أن عنوان العلم في دليل البراءة ظاهر في خصوص العلم الوجداني، إذن لا محالة اعتبار الاستصحاب علماً ليس وارداً على البراءة وإنما حاكم عليها، أي ينزل استصحاب الجامع منزلة العلم في آثاره، لا أنه يرفع موضوع البراءة. فمقتضى التنزيل منزلة العلم أنهما يتعارضان، لا أن دليل الاستصحاب يكون متقدماً على دليل البراءة أو رافعاً للموضوع.

**ولكن الصحيح**، أن دليل البراءة سواء اريد بالعلم في دليله خصوص العلم الوجداني أو أريد بالعلم في دليله ما يشمل العلم التعبدي، او فقل كما هو المختار عندنا: ما يشمل الحجة، أن العلم كناية عن الحجة ولو كان أصلاً علمياً ولكن كان أصلا موضوعياً، بالنتيجة حتى لو اخترنا أن عنوان العلم في دليل البراءة كناية عن مطلق العلم ولو تعبداً أو كناية عن مطلق الحجة، مع ذلك لا يكون دليل الاستصحاب وارداً ولا حاكماً ولا متقدماً عليه حتى بناء على مسلك جعل الاستصحاب علماً. والسر في ذلك: أن هو المأخوذ في دليل البراءة (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) هو العلم بالتكليف في مورد البراءة. فإنه هو الذي يرفع البراءة، أو العلم الاعم من الوجداني والتعبدي بالتكليف في موردها، او قيام الحجة على التكليف في مورد البراءة. هذا هو الرافع لموضوع البراءة، والمفروض في المقام أنه لم يحصل علم بالتكليف في مورد البراءة وهو مسألة حرمة شرب الماء، إذ لم يحصل علم بحرمة شرب الماء، لا علم وجداني ولا تعبدي بل ولم تقدم حجة على حرمة شرب الماء في المورد، إذن فعلى جميع المباني لم يرتفع موضوع دليل البراءة بل الحاصل وجداناً هو عدم العلم بالتكليف في موردها، وعدم قيام الحجة بالتكليف في موردها، بل لو فرضنا أن شخصاً شكّ أنه هل يوجد علم بالتكليف في مورد البراءة في مثل المقام أو لا يوجد، نتيجة العلم بالجامع أو نتيجة استصحاب الجامع شك أنه هل يوجد علم وحجة بالتكليف في دليل البراءة؟ نقول: بناء على جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص اللّبي، نتمسك بعموم دليل البراءة لنفي وجود المخصص اللبي في المقام، وهو قيام علم أو حجة على التكليف في موردها. إذن بالنتيجة دليل البراءة جار لتنقح موضوعه، ولو من باب جواز التمسك بالعموم عند الشك على نحو الشبهة المصداقية للمخصص اللبي. واستصحاب الجامع إن قلنا بالاقتضاء كان استصحاب الجامع لغواً، وإن قلنا بالعلية كان استصحاب الجامع معارضاً، إذن فلا فرق بين دعوى الحكومة بناء على أن العلم في عنوان دليل الاستصحاب خصوص العلم الوجداني، أو دعوى الورود بناء على شمول عنوان العلم في دليل الاستصحاب للعلم التعبدي أو مطلق الحجة، فإنه على كلا الفرضين المفروض أنه لم يحصل علم ولا حجة على التكليف في مورد البراءة فلا مانع من جريان دليل البراءة عن حرمة شرب الماء. نعم، العلم الإجمالي بالتكليف خارج عن موضوع دليل البراءة، ولكن من باب حكم العقل أو من باب الارتكاز العقلائي. أي إن قلنا بأن العلم الإجمالي بنفسه منجز لوجوب الموافقة القطعية ولو من باب اقتضاءه لحرمة المخالفة القطعية فيكون مورد العلم الإجمالي بالتكليف خارجاً عن مجرى دليل البراءة فلا يجري دليل البراءة في فرض وجود علم إجمالي بالتكليف. أو قلنا كما يراه السيد الصدر بأن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية من باب قيام الارتكاز العقلائي على المناقضة بين الغرض الترخيصي المستفاد من دليل البراءة والغرض اللزومي المعلوم بالإجمال، فسواء اخترنا هذا المبنى كما هو المشهور بينهم، أو مبنى السيد الصدر، فإن خروج مورد العلم الإجمالي عن مورد دليل البراءة ليس خروجاً لفظياً وإنما هو خروج عقلي او ارتكازي، وإلا فدليل البراءة بلفظه شامل لمورد العلم الإجمالي لا أن مورد العلم الإجمالي خارج عن موضوع دليل البراءة خروجاً لفظياً، فإنه لو كان مورد العلم الإجمالي بالجامع، بجامع التكليف أو بجامع الاشتراط، أو بجامع الموضوع، كما في محل كلامنا وهو استصحاب نجاسة أحدهما، لو كان العلم الإجمالي بالجامع خارجاً تخصصاً وموضوعاً عن مورد دليل البراءة فبمجرد وجود العلم الإجمالي أصلاً يرتفع دليل البراءة بارتفاع موضوعه، لأن المفروض أن نفس العلم الإجمالي بالجامع (جامع التكليف أو جامع الاشتراط أو جامع العلم بالموضوع) هو رافع لموضوع لدليل البراءة فلا مجرى لها. أما إذا قلنا بأن مورد العلم الإجمالي بالجامع ليس رافعاً لموضوع دليل البراءة لأنه ليس خارجاً عن موضوعه تخصصاً بدليل لفظي، وإنما حكم أنه إن وجد علم إجمالي بالجامع لم يجر دليل البراءة لأن جريانه في طرفيه ترخيص في المخالفة القطعية وهو قبيح، أو لأن جريانه في طرفيه محقق للمناقضة بين الغرض اللزومي المعلوم بالإجمالي والغرض الترخيصي المستفاد من دليل البراءة. فخروجه لبّي أو ارتكازي، وليس لفظياً، فإذا لم يكن خروجه لفظياً فبالنتيجة لا يزيد استصحاب الجامع في المقام عن العلم الإجمالي، فكما أن وجود العلم الإجمالي لا يرفع موضوع دليل البراءة، كذلك استصحاب الجامع لا يرفع موضوع دليل البراءة، فإذا لم يرفع موضوعه إذن بالنتيجة بناء على الاقتضاء يكون استصحاب الجامع لغواً، وبناءً على العلية يتعارضان.

هذا ما افاده السيد الصدر في المقام وهو إشكال متين. نعم، هذا الإشكال إشكال خاص، يعني إنما لا يجري الاستصحاب في الفرد المردد في الموارد التي يكون جريان الاصل فيها في الفرد الطويل بلا معارض كما لو كان هناك خطاب مختص. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 116

**الإشكال السادس ـ الأخيرـ في استصحاب الفرد المردد، وبیان ذلك** يحتاج إلى مقدمة، وهي أننا في القسم الأول من أقسام استصحاب الفرد المردد تعرضنا لإشكال المعارضة، وقلنا بأنه لو فرضنا أن المكلف علم بنجاسة أحد الإناءين ثم علم بطهارة أحدهما على سبيل الإجمال أو احتمل طهارة أحدهما أو طهارة كليهما. أي احتمل تطهير أحدهما أو تطهير كليهما. فهنا هل يجري استصحاب الجامع وهو استصحاب نجاسة أحدهما، أم أنه معارض باستصحاب عدم نجاسة أي منهما؟ وكذلك إذا علم إجمالاً بأنه أحدث بالأصغر أو بالأكبر، ثم علم بأنه أتى بالطهارة الحدثية عن أحدهما إجمالاً أو احتمل أنه أتى بتطهير كل منهما أو أحدهما. فهل يجري استصحاب جامع الحدث؟ وكذلك إذا علم بوجوب إحدى فريضتين في يوم الجمعة ثم علم أنه أتى بإحداهما إجمالاً أو احتمل ذلك، فهل يجري استصحاب جامع الوجوب أم لا؟

وقد تعرّض بعض الأجلة إلى إشكال المعارضة تبعاً لأستاذه السيد الصدر (قده) وذلك بالتفصيل بين صورتين: **الصورة الأولى**: أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين أو وجوب إحدى الفريضتين أو حصول أحد الحدثين مقارناً للعلم التفصيلي بسبق طهارة كل منهما، أو بسبق الطهارة من أي من الحدثين أو بسبق عدم وجوب أي من الفريضتين، أو فرضنا أن العلم التفصيلي بسبق الطهارة أو بسبق عدم الوجوب هو المتأخر عن حدوث العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فهنا في مثل هذا الفرض قد يدعى المعارضة بين الاستصحابات الثلاثة، أي أن استصحاب عدم نجاسة إناء (أ) معارض باستصحاب عدم نجاسة إناء (ب) في الوقت الذي يكون استصحاب عدم نجاسة (أ) واستصحاب عدم نجاسة (ب) معارضاً لاستصحاب نجاسة أحدهما بعد احتمال تطهيرهما مثلاً، فالاستصحابات متعارضة، اي أن الاستصحاب التفصيلي في كل واحد منهما معارض بالاستصحاب التفصيلي في الآخر مع الاستصحاب للعنوان الإجمالي وهو استصحاب نجاسة أحدهما، فالاستصحابات متعارضة. **الصورة الثانية**: أن يكون العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما هو المتأخر أي أننا علمنا بنجاسة أي منهما تفصيلاً ثم علمنا إجمالاً بنجاسة أحدهما. فهنا قد يقال بعدم المعارضة، لأن استصحاب الجامع بنظر العرف بمثابة العلم الإجمالي المتأخر، فكما أن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما المتأخر زماناً عن العلم التفصيلي بنجاسة أي منهما يكون موجبا لتساقط الاستصحابين في الطرفين، كذلك استصحاب الجامع اي استصحاب نجاسة أحدهما بمثابة العلم الاجمالي الملغي للاستصحابين في الطرفين، فحيث إن العرف يرى أن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي يكون كالعلم الإجمالي، فكما أن العلم الإجمالي المتأخر وارد موجب لتعارض الأصلين من دون أن يدخل طرفاً في المعارضة، فكذلك استصحاب الجامع بعد العلم بتطهير أحدهما إجمالاً أو احتمال تطهير كليهما، فإن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي الموجب لتعارض الأصلين من دون أن يدخل هو طرفاً في المعارضة. فلو أردنا أن نطبق إشكال المعارضة أو الورود في المقام وهو النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، فنقول: بأن هنا فروضاً ثلاثة: **الفرض الأول**: أن يكون لكل من الطرفين أثر مسانخ للأثر في الطرف الآخر، وان يكون العلم بارتفاع الفرد القصير مقارناً للعلم الإجمالي بحصول أحدهما، فلو فرضنا أنه إن كان زيداً موجود في الدار وجب التصدق وإن كان عمر موجوداً في الدار وجب التصدق، ثم حين العلم بأن زيداً خارج الدار حصل العلم الإجمالي بدخول أحدهما للدار، فهنا قد يقال بأن استصحاب بقاء الجامع وهو وجود أحدهما في الدار معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل أي عدم دخول بكر للدار باعتبار أن الأثر هنا ليس مترتباً على الجامع إذ الجامع مجرد مشير لما هو موطن الأثر، وإنما الأثر واقعاً لكل من الفردين، فإذا كان الأثر واقعاً لكل من الفردين بخصوصيه إذن بالنتيجة استصحاب الجامع وهو وجود أحدهما في الدار بغرض تنجيز أثر الفرد الباقي وهو وجوب التصدق معارض باستصحاب عدم دخول بكر إلى الدار منضما إلى العلم بعدم وجود زيد في الدار فعلاً إذ إن كان الذي دخل في الدار هو زيد فليس موجوداً فيها قطعا الآن، حتى يترتب على ذلك أثر، وإن كان الذي دخل في الدار بكر فهو منفي باستصحاب عدم دخوله، إذن حيث إن الأثر يترتب على كل واحد منهما لا على الجامع وإن كان الأثر مسانخا لكن حيث إنه يترتب على كل منهما إذن بالنتيجة (ب) ألا وهو دخول زيد منفي بالوجدان فينتفي أثره، و(أ) وهو دخول بكر منفي بالاستصحاب، ولا يأتي هنا إشكال بأن عدم كل من الفردين لا ينفي صرف وجود الكلي، ولا يثبت عدم الطبيعي، لأن عدم الطبيعي منتزع من عدم جميع الأفراد، لا أنه عين عدم جميع الأفراد، فإن هذا الإشكال إنما يأتي لو كان الأثر مترتباً على صرف وجود الطبيعي، فيقال بأن نفي كلا الفردين لا ينفي صرف وجود الطبيعي فلا ينفي موضوع الأثر، لكن المفروض في المقام أن لا أثر للجامع وإنما الأثر لكل من الفردين فإذا كان الأثر لكل من الفردين بخصوصه وإنما الجامع مجرد مشير إذن بالنتيجة ننفي أثر (ب) بالعلم الوجداني بعدم كونه في الدار فعلاً، وننفي أثر (أ) باستصحاب عدمه، فاستصحاب عدم الفرد الطويل منضماً للعلم الوجداني بعدم الفرد القصير معارض لاستصحاب الجامع لو كان استصحاب الجامع جارياً في نفسه. **الفرض الثاني:** أن نفترض أن لكل منهما أثراً مسانخاً لأثر الطرف الآخر، وأن العلم الإجمالي بحصول أحدهما سابق وليس مقارناً على العلم بانتفاء الفرد القصير. والكلام حينئذٍ هو أن استصحاب الجامع لا أثر له إلا تنجيز أثر الفرد الطويل، واستصحاب عدم الفرد الطويل منضماً للعلم بعدم وجود الفرد القصير فعلاً في الدار معارض لاستصحاب الجامع. **الفرض الثالث:** أن نفترض أن لكل منهما أثراً لكن مغاير لأثر الطرف الآخر. كما لو افترضنا أنه نذر إن كان زيداً موجوداً في المسجد يصلي فيتصدق وإن كان بكر موجوداً في المسجد يصلي، فسوف يصلي صلاة الليل، حينئذٍ في مثل هذا المورد يفرّق بين صورتين: **الصورة الأولى:** أن يكون العلم بانتفاء الفرد القصير مقارناً للعلم الإجمالي أو سابقاً عليه، فإذا افترضنا أنه حينما علم إجمالاً بأن أحدهما دخل الدار في ذلك الحين أو قبله قد علم بخروج زيد من المسجد، فهنا يأتي إشكال المعارضة, أي أن استصحاب الجامع وهو استصحاب وجود أحدهما في المسجد يصلي معارض باستصحاب عدم الفرد الآخر وهو عدم دخول بكر منضماً إلى العلم بعدم الفرد القصير وهو العلم بخروج زيد من المسجد. **الصورة الثانية**: أن يحصل العلم الإجمالي بدخول أحدهما للمسجد وفي طول ذلك يحصل العلم بارتفاع الفرد القصير، فهنا قد يقال بأنه يجري استصحاب الجامع بلا معارض. والسر في ذلك: أنه حينما علم بأن أحدهما قد دخل المسجد يصلي في ذلك الحين تعارض الاستصحابان في الطرفين إذ المفروض أن لكل طرفاً منهما أثراً مغايراً للطرف الآخر، فاستصحاب عدم دخول زيد المسجد يصلي معارض باستصحاب عدم دخول بكر المسجد يصلي. بعد تعارض الاستصحابين علم بارتفاع الفرد القصير وهو خروج زيد من المسجد، فلا يعود هنا بعد العلم بارتفاع القصير لا يعود استصحاب عدم دخول بكر إلى المسجد يصلي إلى الحياة، فقد مات بالمعارضة السابقة، وحيث إنه مات بالمعارضة السابقة، يجري استصحاب بقاء أحدهما في المسجد يصلي بلا معارض ويترتب عليه الأثر.

وهذا كله إعمال لذوق عرفي وهو أن يُعتبر استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي. فإذا كان المستظهر والمرتكز عرفاً الحاف بالأدلة كون استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي، فحينئذٍ يقال كما أن العلم الإجمالي لو حصل ابتداءاً وأسقط الأصول في أطرافه، بقي على المنجز حتى بعد ارتفاع أحد الطرفين عن محل الإبتلاء، كذلك في المقام بالنسبة إلى استصحاب الجامع، وإلا فإشكال المعارضة محكّم في جميع الصور، ولذلك ذكرنا فيما سبق أن استصحاب جامع الوجوب معارض باستصحاب عدم الفرد الطويل، فإنه إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الفريضتين يوم الجمعة لكنه أتى بأحدهما جزماً أي أتى بأحدهما المعين كالظهر مثلاً، كأن صلى صلاة رباعية بقصد ما في الذمة، فهنا بغض النظر عن العلم بأنه صلى رباعية عمّا في الذمة قبل العلم الإجمالي أو بعد العلم الإجمالي او متقارنين، قلنا مقتضى القاعدة هي المعارضة مع غمض النظر عن الاستظهار او الارتكاز العرفي الذي يرى أن استصحاب الجامع بمثابة العلم الإجمالي مع قطع النظر عن ذلك، نقول بأنه يتعارض استصحاب بقاء جامع الوجوب وجوب إحدى الفريضتين مع استصحاب عدم وجوب الجمعة، لأن الغرض من استصحاب وجوب إحدى الفريضتين هو تنجيز الفرد الطويل وهو وجوب الجمعة إذ ليس له فرد آخر، واستصحاب عدم وجوب الجمعة ينفي هذا الأثر، فإن قبلنا بالارتكاز السابق بأن استصحاب الجامع كالعلم الإجمالي، إذن لابد أن نفصل هل العلم الإجمالي سابق أو مقارن أو لاحق.

**فتلخّص**: أن استصحاب الفرد المردد بمعنى استصحاب الجامع فيما إذا كان لكل من الفردين أثر مختص ولم يكن هناك أثر للجامع، استصحاب الجامع هنا مشيراً إلى ما هو موضوع الأثر وارد لولا ما سبق من الإشكالين وهما إشكال أنه إذا كان الجامع جامعاً بين حكمين تكليفيين قد يرد إشكال أنه من قبيل الجامع بين ما يقبل التنجيز ما لا يقبل التنجيز. الإشكال الثاني، هنا هو إشكال المعارضة بين استصحاب الجامع واستصحاب عدم الفرد الطويل.

**النوع الثالث: ما إذا كان الأثر للجامع الشمولي،** لا لكل من الطرفين أثر مختص ولا أن الأثر لصرف وجود الطبيعي بل الأثر شرعاً للجامع الشمولي، يعني للجامع بما هو انحلال في كل فرد فرد. وقد مثّل له السيد الصدر (قده) أنه إذا نذر أنه إن وجد إنسان يصلي في المسجد في هذه الفترة فيتصدق، إذن موضوع الأثر هو وجود الإنسان، لا بنحو صرف وجود إنسان، بل بنحو وجود كل إنسان، بمعنى أنه يتكرر النذر بتكرر وجود الإنسان، فالنذر ينحل إلى وجوبات عديدة بعدد أفراد من يصلي في المسجد في هذه الفترة. فإذا كان موضوع الأثر هو الجامع الانحلال وقد علم بدخول إنسان في المسجد يصلي مردد بين زيد وبكر، بمعنى أنه يعلم أنه غيرهما لم يدخل بل الداخل أحدهما، وعلم أن زيداً الآن خارج المسجد. فهنا جريان الاستصحاب في هذا الفرض أهون من جريانه في النوع الثاني، لأنه في النوع الثاني كان الأثر للفرد وليس للجامع، وإنما كنا نبحث هل أن الجامع مشير لما هو موطن الأثر، وعلى فرض أنه مشير فهل يكفي في جريان الاستصحاب فيه كونه مشيراً لما هو موطن الأثر مع أنه ليس بنفسه موطناً للأثر، أما في محل الكلام فالمفروض أن الجامع بنفسه موطن للأثر على نحو الانحلال فيجري الاستصحاب فيه ما لم يرد إشكال المعارضة، وهو أنه بعد علمنا التفصيلي بأن الجامع لم يتحقق إلا ضمن أحد الفردين وهما زيد أو بكر الذين نعلم أن أحدهما قد دخل المسجد يصلي، ثم علمنا أو في حينها علمنا بأن زيداً خارج الدار فهنا استصحاب بقاء أحدهما في المسجد معارض باستصحاب عدم الفرد الآخر وهو بكر لأن الغرض من استصحاب أحدهما تنجيز وجوب التصدق، وذاك وهو استصحاب عدم دخول بكر منضماً للعلم الوجداني بعدم وجود زيد ينفي وجوب التصدق فيتعارضان. وقد ذكر على الأمثلة على ذلك، ما إذا وجدنا جلداً مطروحاً لا ندري أنه من الشاة المقطوعة التذكية أو المقطوعة عدم التذكية وليس هناك غيرهما. فحينئذٍ يقال: بأن صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فيجري استصحاب عدم التذكية فيه ومقتضى استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد ترتيب آثار عدم التذكية عليه، باعتبار أن نجاسة جلد ما ليس بمذكى أثر مترتب على الجامع الانحلالي (كل جلد ما ليس بمذكى نجس) أو وجدنا لحماً قطعاً إما من هذه الشاة المقطوعة التذكية أو من هذه الشاة المقطوعة عدم التذكية، فهل يجري استصحاب هذا اللحم، لم يكن مذكى أو ليس بمذكى، ليترتب عليه أثر الحرمة، فإن موضوع الحرمة هنا هو الجامع الإنحلال (كل لحم ليس بمذكى فهو حرام). فبناء على جريان الاستصحاب في الفرد المردد يجري الاستصحاب في المقام، فيقال: صاحب هذا الجلد ليس بمذكى، صاحب هذا اللحم ليس بمذكى، ولا يأتي فيه إشكال أنه جامع بين ما يقبل التنجز وما لا يقبل التنجز، لأن ذاك كان خاصاً بالجامع بين حكمين تكليفيين، لا بما إذا كان الجامع في موضوع الحكم لا في نفس الحكم، كما لا يأتي فيه إشكال المعارضة، لأن المفروض أن كلاً من الطرفين التفصيليين ليس مورداً للأصل العلمي بل ليس مورداً للشك، فإن الموردين التفصيليين هما هذه الشاة وهي مقطوعة التذكية، أو هذه الشاة وهي مقطوعة عدم التذكية، وأما هذا الجلد فليس فيه طرف آخر يكون مورداً للشك كي يكون مجرى لأصل معارض، إلا إذا قلنا بجريان استصحاب العدم الأزلي فنقول: كما يجري فيه استصحاب عدم تذكية صاحب هذا الجلد يجري استصحاب عدم كون هذا الجلد جلد ما ليس بمذكى واقعاً، فيتعارض الاستصحابان. فتأمل. انتهى البحث في النوع الثاني من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، المعبر عنه بـ(الفرد المردد) وقد قلنا بجريان الاستصحاب فيه لولا المعارضة. ويأتي الكلام في: هل الإشكال في جريان الاستصحاب في الفرد المردد يأتي في الأصول الأخرى كقاعدة الفراغ أو أصالة الصحة، أو لا يأتي. كما أنه سيأتي الكلام في أن الشبهة المفهومية هل هي من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، الشبهة العبائية هل هي من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد. **والحمدُ لله ربِّ العالمين.**

### 117

تقدّم ان الاستصحاب جار في المردد ما لم يعارض باستصحاب عدم الفرد الطويل.

ذكر المحقق العراقي ان الاشكال في جريان الاصل في الفرد المردد لا يختص بباب الاستصحاب بل في سائر الاصول وهنا مثالان:

الاول : للمحقق العراقي من صلى الى 4 جهات لجهله بالقبلة وعلم اجمالا او تفصيلا ان احدى الصلوات ال 4 باطلة فهنا فرضان:

الفرض الاول: ان يعلم ان احدى الصلوات باطلة في نفسها دون ان يعلمها تفصيلاً ، وهنا هل يمكن جريان الفراغ للتامين من الصحة المشكوك فيها في الصلوات ال 4 بعناوينها التفصيلية؟ كأن يجري قاعدة الفراغ في الصلاة التي الى الشرق والغرب والجنوب والشمال لاثبات صحتها من جهة عدم فقد الشرط او الجزء وان كان لا يعلم انها على القبلة لفرض الجهل بجهة القبلة ؟

الجواب: هذا مبني على انه يكفي في جريان قاعدة الفراغ التأمين من اثر معين وان لم يحرز سائر الشروط.. فاذا قلنا بانّ دليل قاعدة الفراغ يجري للتأمين من الشك في شرط معيّن وان لم يحرز بقية الشروط ـ لان دليل القاعدة مطلق من هذه الجهةـ فبناء على ذلك فالمقتضي لجريان قاعدة الفراغ في الصلوات الاربع تفصيلا موجود .

واما المانع وهو العلم الاجمالي ببطلان احداها التي صدرت بلا طهارة او ركوع مثلا فهل هذا العلم الاجمالي موجب لتعارض الاصول في الصلوات الاربع ام لا؟

الظاهر انه ليس كذلك لان العلم الاجمالي، الموجب لتعارض الاصول هو العلم الاجمالي المنجز، والعلم الاجمالي المنجز ما كان متعلقاً بمورد ومتعلق الامر، والمفروض ان العلم الاجمالي ليس كذلك في المقام ، لانّه وان احرز ان احدى الصلوات فاقدة للطهارة ولكن لم يحرز ان الفاقد للطهارة هو الصلاة التي الى القبلة فلعل الفاقد للطهارة ليست الصلاة التي الى القبلة ، فلا يكون في هذا العلم اقتضاء للمنجزية كي يكون موجبا لتعارض الاصول فتجري قاعدة الفراغ في كل واحدة من الصلوات ، وبالتالي فهو يحرز ان تلك الصلاة التي صدرت الى القبلة واقعا صحيحة ظاهرا بقاعدة الفراغ.

الفرض الثاني : ان يعلم تفصيلاً بالصلاة الباطلة كما لو علم ان الصلاة التي الى جهة الشرق هي الفاقدة للطهارة ، وما سواها صحيح اي بمعنى انها ليست فاقدة للطهارة وان كان لا يعلم انها الى القبلة ،

فهنا هل يجري قاعدة الفراغ في المعلومة البطلان ام يجري قاعدة الفراغ في تلك الصلاة التي هي الى القبلة واقعا وان لم يميزها؟

لا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في المعلومة البطلان وهي الصلاة الى جهة الشرق للعلم ببطلانها ولا مجال لاجراء قاعدة الفراغ في تلك الصلاة التي هي الى القبلة واقعاً ، لان هذا من قبيل جريان الاصل في الفرد المردد، لان الصلاة التي هي الى القبلة واقعاً اما هذه الصلاة المعلومة البطلان وهي الصلاة الى جهة الشرق او الصلوات الثلاث المعلومة الصحة من ناحية فقد الطهارة ، فالصلاة الى جهة القبلة فرد مردد بين مقطوع البطلان لفقد الطهارة او مقطوع الصحة من هذه الجهة ،

هذا بناء على عدم جريان الاصل في الفرد المردد واما بناء على جريانه فيه فما هو المحذور؟ فهنا قد يُتصيد من كلام سيدنا الخوئي محذوران

المحذور الاول : ان مجرى قاعدة الفراغ الصلاة الموجودة حيث يقال فرغ منها وشك فيها بغرض اسقاط الامر بها والصلاة الموجودة بعنوان الموجودة لا شك في صحتها لان الصلاة الموجودة اما مقطوعة البطلان او مقطوعة الصحة من جهة الطهارة فليس في البين صلاة موجودة يشك في صحتها من جهة الطهارة كي تجري فيها قاعدة الفراغ .

واما اجراء قاعدة الفراغ في العنوان الاجمالي وهو الصلاة التي الى جهة القبلة ، فهذا لا يثبت ان تلك الصلاة التي الى جهة القبلة هي غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فلعلها هي فلا جدوى في اجراء قاعدة الفراغ فيها .

لكن هذا المحذور محل تامل بلحاظ ان مجرى قاعدة الفراغ العنوان الاجمالي وهي الصلاة التي الى القبلة لتمامية المقتضي وتوفر الشرط وارتفاع المانع .

اما تمامية المقتضي فهو وجود الشك فان الصلاة التي الى جهة القبلة واقعاً مشكوكة الصحة لا محالة اذ لا ندري انها من قسم المعلوم بالبطلان ام غيره فهي مشكوكة الصحة ،

واما الشرط فهو ترتب الاثر ومن الواضح ان اجراء قاعدة الفراغ في الصلاة الىى جهة القبلة واقعا مسقط للامر بها وهذا الاثر كاف.

واما المانع فليس بموجود لانه يعتبر في سقوط الامر ان يحرز انها غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فهذا غير معتبر لأنّه يكفي انه امر بالصلاة الى القبلة والصلاة التي وقعت منه الى القبلة مشكوكة الصحة وقد ضمن صحتها بقاعدة الفراغ واما اثبات انها غير هذه الصلاة المعلومة البطلان فليس شرطا في سقوط الامر بها .

والنتيجة جريان القاعدة .

المحذور الثاني على مبناه قده في ان قاعدة الفراغ موضوعها احتمال الالتفات الى الشرائط والاجزاء اثناء العمل فلو قطع بالغفلة او ان صلاته ان صحت صحت صدفة فهذا ليس مجرى لقاعدة الفراغ ، في المقام ان تلك الصلاة التي وقعت الى القبلة واقعا فلو صحت مني فهو من باب الصدفة لانني اعلم ببطلان الصلاة الشرقية واعلم بصحة ما سواها فكون تلك الصلاة مما سوى الشرقية ليس بعمل مني فانه فانه لو تم لتم صدفة فبناء على ذلك ليست مجرى لقاعدة الفراغ لا من جهة الفرد المردد بل لمحذور في قاعدة الفراق، فلذا لو استبدلنا قاعدة الفراغ بقاعدة اخرى يرتفع الاشكال .

مثلا ان المكلف صلى الى الجهات الاربع ولكن كل صلاة بوضوء مستقل وفرضنا ان احد هذه الوضوءات بماء نجس فالصلاة الشرقية وقعت بوضوء بماء نجس وباقي الصلوات وقعت بوضوء بماء طاهر ، فهو يقول ان الصلاة التي وقعت الى القبلة واقعاً هل هي صلاة بوضوء بماء نجس ام بماء طاهر فمقتضى اجراء قاعدة الطهارة (لا الفراغ) في الماء الذي توضأ به للصلاة التي الى القبلة واقعا صحة تلك الصلاة اذ لا شك في صحتها الا من جهة ان الوضوء لها هل كان بماء طاهر ام لا فمقتضى قاعدة الطهارة في الماء الذي توضا به الى الصلاة التي الى القبلة واقعا صحتها حيث لا يشترط في قاعدة الطهارة ما اشترط في الفراغ من احتمال الالتفات اثناء العلم للشرائط والاجزاء.

فالنتيجة لا اشكال في جريان الاصل في الفرد المردد وان لم يكن ذلك الاصل استصحاباً.

المثال الثاني للسيد الشهيد في فقهه وهو لو كان هنلك مائان مقطوع الطهارة ومقطوع النجاسة، وقد توضا باحدهما ولا يدري هل توضا بالطاهر او بالنجس .

فهل يجري الاصل في وضوءه الذي توضا به ام لا

### 118

وفي هذا المثال يقع الكلام في :

### جريان الأصول في الفرد المردد

والأصول المتصورة في المقام 3 ،

الأول قاعدة الفراغ بان يجري قاعدة الفراغ في وضوئه ليثبت بها صحته ولكن هذا الأصل مبني على شمول دليل قاعدة الفراغ لمورد احتمال الصدفه ، لأنّه في المقام لم يكن ملتفتاً حين العلم الى كون الماء طاهرا او نجساً وانما الان يحتمل انه قد صادف ان يكون الماء المتوضأ به من معلوم الطهارة ، فلو انه في الواقع كان الماء المتوضأ به من الماء المعلوم الطهارة فهو من باب الصدفة لا من باب التفاته واختياره فاذا قلنا بشمول دليل الفراغ لذلك فهو والا اذا قلنا باختصاص قاعدة الفراغ بمورد احتمال الالتفات واستناد الصحّة الى فعله والتفاته فلا تجري قاعدة الفراغ في المقام

الأصل الثاني استصحاب طهارة الماء الذي توضأ به ، حيث إنه لم يكن سابقاً قبل هذا العلم متنجسا فيستصحب طهارته ، وهنا ذكر السيد الشهيد ان مجرى استصحاب الطهارة فيه 3 محتملات :

الأول : ان يكون مجرى استصحاب طهارة الماء الذي توضأ به بعنوان انه توضأ به فهو يجري استصحاب الطهارة في الماء لا من حيث ذات الماء وانما من حيث استعماله في الوضوء فالماء من حيث كونه متوضأ به أي مستعملاً في الوضوء يجري فيه استصحاب الطهارة .

وهذا ما ناقش فيه السيد الصدر بانه الماء من حيث كونه متوضأ به ليس موضوعا للأثر فانّ ما هو موضوع الأثر وهو تحقيق الشرطية أي شرطية الصحّة في الصلاة كون الماء طاهراً لا كون الماء المتوضأ به طاهراً ،

وبعبارة أخرى المصحح للصلاة الوضوء بماء وكون ذلك الماء في حد نفسه طاهراً ، فموضوع الصحّة مركب من جزئين في عرض 1 ، لا ان موضوع الصحّة طهارة الماء المتوضأ به.

المحتمل الثاني ان يقال ان موضوع الصحّة هو طهارة الماء المتوضا به ، أي ان يدعى انّ موضوع الصحّة ملحوظ على نحو التقييد ، الماء المتصف بكونه ماءً متوضأ به يعتبر فيه الطهارة لو سلمنا ان ظاهر الأدلة ذلك فاردنا استصحاب الطهارة في الماء من حيث كونه متوضأ به ، فهنا يرد اشكال المثبتية اذ المفروض ان هذا الماء من حيث كونه متوضأ به ليست له حالة سابقة لان الطهارة حالة سابقة لذات الماء لا من حيث كونه متوضأ به ، فان استصحبنا الطهارة في ذات الماء لإثبات ان الماء من حيث كونه متوضا به على نحو التقييد طاهر كان من الأصل المثبت .

المحتمل الثالث ان يجري استصحاب الطهارة في ذات الماء وهو موضوع الأثر و لكن هذا مبتلى بكونه من الفرد المردد لان الماء المتوضا به خارجا لا يخلو اما من معلوم النجاسة ومعلوم الطهارة فاستصحاب طهارته من الاستصحاب في الفرد المردد .

الأصل الثالث هو قاعدة الطهارة بان لا نجري استصحاب الطهارة في ذات الماء وانما نجري في ذات الماء حين الوضوء به قاعدة الطهارة ، حيث نشك ان الماء حين الوضوء به كان طاهراً ام لا ، فمقتضى قاعدة الطهارة هو ذلك

فان قلت يجري فيه الاشكال من حيث الفرد المردد لأنّ هذا الماء حين الوضوء به اما من معلوم الطهارة او معلوم النجاسة فقاعدة الطهارة أصل في فرد مردد

فهنا افاده (قده) و كانه بمثابة خط رجعة في الفرد المردد انه صحيح انّ هذا الماء لا شكّ فيه خارجا اما هو معلوم الطهارة او هو من معلوم النجاسة ولكن لا مانع من التعبد بطهارته حين الوضوء اذ لا مانع من ذلك ثبوتاً ويشمله اطلاق الدليل اثباتاً .

اما لا مانع منه ثبوتاً فلان التعبد بطهارة أي شيء لم يقم علم تفصيلي على منجزية نجاسته مما لا محذور فيه والمفروض في المقام انه لا يوجد لدينا في الماء الذي وقع الوضوء به علم تفصيلي بنجاسته كي يكون منجزا للنجاسة فأي مانع من تعبد الشارع بطهارته ظاهراً .

واما من حيث مقام الاثبات فان ظاهر قوله (عليه السلام) كل شيء لك نظيف حتّى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر ظاهره ان العلم الموجب للقذارة ليس المراد به عدم الشك ، بل المراد به العلم المقتضي لتنجز النجاسة لا مطلق عدم الشك وذلك بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع فقد قال فاذا علمت فقد قذر فالمراد من العلم هو نحو خاص أي نحو لو حصل لكان موجبا للقذارة ، فليس المراد بالعلم عدم الشك مطلقا .

اذن فالنتيجة في المقام صحيح انه يوجد علم لأننا نعلم ان هذا الماء اما من معلوم النجاسة او الطهارة ، الا ان هذا العلم ليس بحد منجز للنجاسة لأنّه لم يقع على ذات الماء الذي توضأ به ، فيصح له ان يقول الماء الذي توضأت به لم اعلم بنجاسته والعلم المأخوذ غاية في دليل الطهارة العلم "المنجز للنجاسة في نفس موضع الشك" وهو لم يحصل.

فاذا قبلنا كلام السيد وقلنا ان المراد نحو علم لو حصل لقذّر وهو العلم بنجاسة نفس ما وقع الشك فيه لا مطلقاً فاذن تجري في المقام تجري قاعدة الطهارة في ماء الوضوء

اما اذا قلنا بشمول الغاية للعلم المناقض سواء كان علما تفصيليا كالعلم بالنجاسة لما شكّ فيه، او علما اجماليا فلا تجري القاعدة في المقام .

هذا تمام الكلام في جريان الأصل غير الاستصحاب في الفرد المردد .

البحث الثالث في الفرد المردد وقع الكلام في موردين في الفقه هل انهما من الاستصحاب في الفرد المردد ام لا ،

الشبهة المفهومية والشبهة العبائية باصطلاح الأصوليين ،

اما الشبهة المفهومية كما لو تردد الغروب بين استتار القرص او مغيب الحمرة، او تردد عنوان الفاسق بين مرتكب المعصية او مرتكب الكبيرة ، فهل يجري الاستصحاب في المقام ، ام انه من الاستصحاب في الفرد المردد ،

ذهب المشهور الى عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية وقد علل ذلك بأحد وجهين

الأول ، ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في بحث العام والخاص ، وفي بحث الاستصحاب من انّه لا يوجد شكّ في الخارج ، وانما الشك في المعنى اللغوي ليس الا ، لأننا اذا قطعنا النظر عن المعنى اللغوي لعنوان الغروب ، ونظرنا الى الخارج فلا شكّ اذ المفروض ان استتار القرص قد تحقق جزما ومغيب الحمرة، لم يتحقق جزما ، فعلى مستوى الخارج احد المحتملين مقطوع التحقق والثاني مقطوع العدم والملاك في الاستصحاب الشك في البقاء ولا يوجد شكّ في البقاء على مستوى الخارج ، وانما الشك متمحض في المعنى اللغوي ولا يمكن تنقيح المعاني اللغوية بالاستصحاب فلا وجه لاستصحاب بقاء النهار او عدم دخول الليل فان النهار ان كان ما ينتهي بالاستتار فقد ارتفع قطعا وان كان ما ينتهي بمغيب الحرمة فهو باق قطعا فلا شك في بقاء النهار خارجا لأجل ذلك لا يجري الاستصحاب في المقام ،

ولكن يمكن التعليق على ذلك بانه صحيح ان الشك في الاصالة هو في معنى اللفظ ، ولكن يتولد منه شكّ في التبع في الخارج ، باننا نتيجة شكنا في معنى الغروب ان يحصل الشك في بقاء النهار خارجا ، فلو قلنا بان المناط في جريان الاستصحاب ان يكون مجراه هو المشكوك بالاصالة كما سبق الإشارة اليه في مناقشة السيد السيستاني فحينئذٍ لا يجري الاستصحاب في المقام لأنّه ليس المشكوك في الاصالة هو الخارج اما لو قلنا ان الملاك في موضوع الاستصحاب ان يكون مشكوكا بالفعل ولو كان هذا الشك منتزعا وتابعاً لشك اخر فيجري استصحاب بقاء النهار او عدم دخول الليل.

الوجه الثاني ما ذكره السيد الصدر تبعا للمحقق العراقي ، ان السر في عدم جريان الاستصحاب انه من الفرد المردد فان المولى اذا قال لا تصل خلف الفاسق وتردد بين مطلق مرتكب المعصية او خصوص مرتكب الكبيرة وفرضنا ان عمرو لم يرتكب معصية والان ارتكب الصغيرة ولا ندري انه خرج عن هذا الدليل ام لا ، فهنا يقال هل الماخوذ في الموضوع وهو عنوان الفاسق مأخوذ على نحو الموضوعية أي ان المناط ما صدق عليه عنوان الفاسق فمن صدق عليه عنوان الفاسق فلا تصل خلفه ، فاذا شككنا في عمرا يصدق عليه ام لا كانت الشبهة مصداقية لا مفهومية وحينئذٍ يجري الأصل الموضوعي فيها وهو استصحاب عدم الصدق لأنّه في السابق لم يكن يصدق عليه العنوان فالان كذلك ،

اما اذا كان عنوان الفاسق مأخوذا على نحو المشيرية ، أي ان الموضوع هو واقع الفاسق لا عنوانه سمي فاسق ام لا ليس المناط هو صدق العنوان و انما اهو الواقع المشار اليه فلا ندري ان موضوع الدليل ما هو اساساً ، فهنا في الفرض الثاني هل موضوع الدليل مرتكب المعصية مطلقا او خصوص متركب الكبيرة فلا محالة نقول بالنتيجة عمرا بعد ارتكاب الصغيرة اما مقطوع الفسق او مقطوع العدم ولا شكّ .

### 119

### الشبهة العبائية

اشكل السيد اسماعيل الصدر على استصحاب القسم 2 من اقسام الكلي بنقض عُبر عنه بالشبهة العبائية، محصله لو علم المكلف اجمالا بنجاسة احد طرفي ثوبه او جسمه ، ثم قام بغسل الطرف الاسفل مثلا وبعد غسله لاقت يده الطرف الاعلى "غير المغسول" ، فهنا حالتان :

الحالة الأولى: ان تقتصر ملاقات اليد على الطرف غير المغسول ، فلا اشكال عندهم حينئذ في الحكم بطهارة اليد استصحابا لطهارتها ، حتى لو بني على ان ملاقي احد طرفي العلم الاجمالي متنجس .

توضيح ذلك : اذا علم المكلف اجمالاً بنجاسة احد المائين ولاقت يده ماء باء دون الف فقد ذهب بعضهم كالسيد الشهيد الى نجاسة الملاقي وهو اليد حيث ان العلم الاجمالي "توسّعت اطرافه" لا اكثر من ذلك، اي كان لديه علم اما بنجاسة ماء الف او باء ، الان صار لديه علم اما بنجاسة اناء الف او باء او بنجاسة الف او اليد التي لاقت باء، فلذلك كما تتعارض اصالة الطهارة في ماء الف مع اصالة الطهارة في ماء باء كذلك تتعارض اصالة الطهارة في ماء الف مع اصالة الطهارة في اليد الملاقية ، فبنى على ان ملاقي احد اطراف الشبهة المحصورة متنجس .

ولكن في محل الكلام لا تأتي هذه النكتة لان المفروض في محل كلامنا ان احد الطرفين قد خرج عن محل الابتلاء لانه اصبح طاهرا قطعا فان محل الكلام ما اذا علم بنجاسة احد طرفي الثوب فغسل الطرف الاسفل ثم لاقت اليد الطرف الاعلى فهنا في مورد الكلام لا تأتي نكتة المعارضة لاننا نجزم بطهارة الطرف الاسفل ، فهو خارج عن العلم الاجمالي بالنجاسة ، لذلك يجري استصحاب الطهارة في اليد الملاقية للطرف الاعلى من الثوب بلا كلام عندهم خلافا لمصباح الاصول.

الحالة الثانية: ان اليد بعد ان لاقت الطرف الاعلى لاقت الاسفل ايضا ، فحينئذ يقول السيد اسماعيل الصدر ان قلتم بعدم جريان استصحاب القسم الثاني من الكلي فلا اشكال حيث يجري استصحاب طهارة اليد بلا مانع .

واما ان قلتم ان استصحاب طهارة اليد محكوم باستصحاب نجاسة الثوب لانه لا ندري انه طهر بتطهير الطرف الأسفل ام لا فنستصحب نجاسته، فيكون هذا الاستصحاب حاكما على استصحاب طهارة اليد فلازم ذلك امر مستبشع وهو ان ملاقي الطاهر متنجسٌ، لان المفروض ان اليد لما لاقت الاعلى المشكوك نجاسته استصحبتم طهارة اليد بينما لمّا لاقت ما هو طاهر قطعا قلتم نحكم بنجاسة اليد لاستصحاب نجاسة الثوب وهذا من البشاعة بمكان .

فهذا نقض سجله السيد الصدر على القول باستصحاب القسم الثاني من الكلي.

فهنا تفصّى القوم بعدة وجوه :

الوجه الاول : ما يستفاد من مجموع تقريرات المحقق النائيني وبيان هذا الجواب بشكل مفصل: انّ المستصحب في المقام اما الشخص او الكلي ، اي اما من باب استصحاب الفرد او من باب استصحاب الكلي ، فهنا محتملان:

المحتمل الاول استصحاب شخص النجاسة و بناء على هذا المحتمل فالملاحظ في المقام اثران للنجاسة الاول مانعية نجاسة الثوب من صحة الصلاة، الثانية منجسية هذا المتنجس لملاقيه.

فلننظر الى كل من الاثرين :

الاثر الاول ، وهو مانعية النجاسة من صحة الصلاة ، فهنا دخل الشيخ الاستاذ بتفصيل وهو انه تارة يكون العلم الاجمالي حاصلا قبل التطهير اي تطهير الطرف الاسفل واخرى بعد التطهير فان كان العلم الاجمالي قبل ان نطهر الطرف الاسفل علمنا بنجاسة احد طرفي الثوب وفي طول ذلك قمنا بتطهير الطرف الاسفل فلا حاجة للاستصحاب لان نفس العلم الاجمالي بنجاسة احد الطرفين قد تنجز ومقتضى ذلك مانعيته من الصلاة في هذا الثوب لان اخراج احد طرفي العلم الاجمالي لا يرفع منجزية العلم الاجمالي فمقتضى بقاء العلم الاجمالي على المنجزية ان لا تصح الصلاة في هذا الثوب بلا حاجة الى استصحاب النجاسة.

اما اذا فرضنا اننا وجدنا ثوبا شككنا بدوا في نجاسته فطهرنا طرفه الاسفل بعد ذلك علمنا انه كان نجسا فلا يوجد علم اجمالي منجز، اذ المفروض انه علم بعد خروج احد الطرفين فلا مجال حينئذ لاستصحاب النجاسة اذن لو لم يجري استصحاب النجاسة لكان الجاري هو اصالة الطهارة في الثوب او البراءة عن المانعية، اذ اننا نشك ان هذا الثوب مانع من صحة الصلاة ام لا فنجري البراءة عن المانعية ، هذا هو الكلام بالنسبة الى الاثر الاول وهو مانعية النجاسة من صحة الصلاة .

الاثر الثاني وهو الذي نظر اليه المشكل وهو منجسية الملاقاة، فنقول لدينا في المقام فرضان الاول فرض استصحاب مفاد كان الناقصة الثاني مفاد كان التامة .

الفرض الاول ان نقول ان المستصحب في المقام نجاسة مشخصة، ولكن على نحو مفاد كان الناقصة ، فيقال اما المنظور العلم التفصيلي او العلم الإجمالي، فان كان المنظور العلم التفصيلي بان يقال هذا الطرف كان متنجسا فالان لازال متنجسا فالمفروض انه لا حالة سابقة له لانه لا علم لنا ان هذا الطرف او ذاك كان متنجسا فاستصحاب شخص النجاسة على نحو مفاد كان الناقصة ليس له حالة سابقة.

وان كان على نحو العلم الاجمالي بان نقول ذاك المعلوم في لوح الغيب كان متنجسا والان لازال كذلك بالاستصحاب وان لم نستطع تمييزه فيقال ان استصحاب ما كان متنجسا في الواقع من استصحاب الفرد المردد لان المفروض ان الطرف الاسفل طاهر والطرف الاعلى مشكوك النجاسة فاستصحاب ما كان متنجسا اما الاسفل فهو طاهر قطعا او الاعلى فهو مشكوك الحدوث للنجاسة فلا يجري استصحاب شخص النجاسة على نحو كان الناقصة.

الفرض الثاني : استصحاب مفاد كان التامة بان يقال كان في هذا الثوب نجاسة فهي باقية، ومن الواضح ان استصحاب وجود نجاسة في الثوب لا يثبت نجاسة اليد الملاقية، لان نجاسة الملاقي فرع عنصرين ملاقاة وكون الملاقى نجاسا، والملاقاة وان احرزت الا ان كون الملاقى نجسا لم يحرز فاستصحاب وجود نجاسة لا يثبت كون الملاقى نجسا الا بالاصل المثبت.

وبعبارة الشيخ حسين الحلي ان استصحاب طبيعي النجاسة في الثوب لا يثبت الاتصاف بالنجاسة كي يترتب عليه نجاسة الملاقي ، فان موضوع نجاسة الملاقي اتصاف الملاقى بكونه نجساً واستصحاب وجود النجاسة لا يثبت الاتصاف، او فقل استصحاب وجود صرف نجاسة في الثوب لا ثبت شخص النجاسة في الملاقى.

### 120

تقدم ان المحقق النائيني في الجواب عن الشبهة العبائية يرى ان الاستصحاب في المقام لطبيعي النجاسة لا يثبت ان شخصا من النجاسة لاقى اليد.

فان قلت اننا نعلم ان في الثوب قذارة متشخصة قبل تطهير الطرف الاسفل منه فيجري استصحابها.

قلت: ان تلك القذارة المتشخصة اما النجاسة او المتنجس بها واستصحاب كليهما لا يثبت نجاسة الملاقى كي يحكم بنجاسة الملاقى.

بيانه: اما بالنسبة الى النجاسة كما لو رأينا قطرة دم وقعت على الثوب وقمنا بتطهير الطرف الاسفل منه فشككنا هل ان القطرة وقعت في الطرف الاسفل وقد زالت فعلا ، او في الطرف الاعلى و ما زالت موجودة، فاستصحاب بقاء تلك القطرة لا يثبت ان الطرف الذي لاقته اليد هو الطرف المتضمن لها الا بالاصل المثبت ، بمعنى لو بقيت القطرة فعلاً فانها لا محالة ستكون في الطرف الاعلى، وهذا لازم عقلي بل لو قلنا بحجية الاصل المثبت (ولازم ذلك ان القطرة وقعت في الطرف الأعلى) لتنجست اليد بمجرد ملاقاة الطرف الاعلى بلا حاجة الى ملاقاة الطرفين، بينما المدعى في الشبهة العبائية انه لا يحرز نجاسة الملاقي الا بعد ملاقاة كلا الطرفين.

واما بالنسبة الى المتنجس لا لنفس النجاسة بان يقال لامحالة تنجس طرف من الثوب ، فنستصحب تنجسه فيقال ان استصحاب الطرف المتنجس من الثوب مع القطع بطهارة الطرف الاسفل من الفرد المردد ، لان المتنجس ان كان من الطرف الاسفل فقد طهر والا فهو مشكوك الحدوث لا البقاء و لو جرى استصحابه فهو لا يثبت نجاسة الملاقى لليد كي يحكم بمنجاساته الا على الاصل المثبت.

هذا في المحتمل الاول وهو المستصحب هو الفرد.

المحتمل الثاني الذي ركز عليه في الشبهة العبائية ان المستصحب هو الكلي ولذا ذكر الشبهة العبائية نقضا على هذا الاستصحاب فيلاحظ عليه ان لا كلي في المقام بل المستصحب حتما فرد لا كلي ، والسر في ذلك ان كلي النجاسة انما يتصور في فرض الدوران بين نوعين من النجاسة او فردين منها فيقال تنجس الثوب اما بدم او بمني ، فان كان دما فقد زال وان كان منيا فما زال باقيا او يقال تنجس الثوب بدم او بول اي فرد قصير و طويل فان كان دما فقد زال بغسلة واحدة وان كان بولا فما زال باقيا ، فهنا يتصور استصحاب الكلي لدورناه بين نوعين من النجاسة.

اما في الشبهة العبائية فعندنا فرد واحد من النجاسة تردد بين مكانين، فهي شخص من النجاسة تردد بين مكانين لا نجاسة بين فردين او نوعين كي يكون من استصحاب الكلي ، و بالتي فبما ان المتيقن هو شخص من النجاسة بين مكانين و قد طهر احد المكانين حتما ان كان هو المتنجس فهذا ليس من قبيل استصحاب الكلي .

و تصور جامع بين المكانين ، بان نقول نستصحب الجامع بين الطرفين فانه من استصحاب جامع ليس له اثر شرعي، فان الاثر الشرعي لا للجامع بين طرفي الثوب او يقال نزلت قطرة من الدم لا ندري هل تشخصت بوقوعها في الطرف الاسفل او تشخصت في الطرف الاعلى فنستصحب الجامع بين التشخصين حتى يكون من قبيل الكلي فيقال ان هذا التشخص خارج عن اطار نفس النجاسة لان التشخص بطرف الثوب لا علقة له بان يكون الواقع على طرف الثوب نجاسة او طعام او غذاء فهو تشخص لا دخل له بالنجاسة في شيء كي يقال ان الجامع بين التشخصين متيقن فيجري استصحابه ، فلا محالة كما ذكر الحلي ليس المقام من استصحاب الكلي وانما فرد من النجاسة تردد بين مكانين فاستصحابه من الفرد المردد.

نعم لم يمثل الشيخ الحلي بمثال فوائد الاصول حيث ان الكاظمي مثل بما لو علمنا بدخول زيد في الدار، ثم علمنا انه انهدم الجانب الغربي من الدار جزما فان كان زيد في الجانب الغربي فقد مات وان كان في الشرقي فما زال باقيا ، فاستصحاب بقاء زيد من الفرد المردد. ولكن هذا ليس صحيحا فان استصحاب بقاء زيد من الفرد المعين لا المردد فتردد المكان لا يعني تردد نفس المستصحب لذلك لم يمثل ذلك وانما اكتفى بان المقام من باب تردد النجاسة بين طرفين فاستصحابها بعد طهارة احدهما من استصحاب الفرد المردد ثم قال وما نقض به في الشبهة العبائية ليس مثالا عزيزا بل جميع اطراف الشبهة المحصورة ياتي فيها هذا الكلام فانه لو علم اجمالا بنجاسة احد انائين ثم طهرنا احدهما ثم لاقت اليد احداهما.. فليس المثال في الشبهة العبائية مثالا عزيزا لا يلتفت اليه كي يصلح نقضا باسصتحاب القسم ال2 من اقسام الكلي.

هذا ما افيد في تقرير كلام النائيني..

التعليق الاول ما ذكره السيد الامام في رسائله ، من ان المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد غير وجيه والسر في ذلك ان المقصود باستصحاب الفرد المردد استصحاب الفرد على ما هو عليه من الترديد، وهذا لا ينطبق على المقام، لاننا بعد ان طهرنا الطرف الاسفل انحصر الاحتمال في الطرف الأعلى، فكيف يكون من الفرد المردد؟ فلا معنى لان يقال ان استصحاب المتنجس مردد بين الطرف الاسفل او الاعلى اذ المفروض ان الاسفل طهر جزما فلا احتمال لبقائه الا احتمال حدوثه في الطرف الاعلى ، فاستصحاب الفرد المردد انما ينطبق على مورد كان المستصحب فيه على نحو الترديد على كل حال، اما اذا خرج عن الترديد وانحصر في طرف 1 فليس من استصحاب الفرد المردد .

بل المقام اما من قبيل استصحاب كلي النجاسة وهو يوجد بوجود فرد ، وقد قطعنا بوجود فرد من النجاسة او من قبيل استصحاب شخص النجاسة ، اي فرد معين لا فرد مردد.

ولكن ما ذكره من الملاحظة محل تامل ، و السر في ذلك انه لا يعتبر اصطلاحا في الفرد المردد ان يكون مرددا بقاء ، او مشكوك البقاء بقاء على كل حال، بيان ذلك ، المفروض ان المتنجس الواقعي حدوثا هو مردد بين مكانين فبلحاظ حال الحدوث هو مردد بين مكانين، اذ لا ندري انه في الطرف الاسفل او الاعلى فبلحاظ حال الحدوث هو فرد مردد .

واما بلحاظ حال البقاء فكأنّ السيد ادخل صفة اخرى للفرد المردد: وهو ان يكون مرددا بين محتملين بقاء كما كان حدوثا ، وحيث انه بقاء ليس كذلك لان الطرف الاسفل طاهر جزما فلو كان باقيا فهو في الاعلى حتما لذلك قال ليس من استصحاب الفرد المردد.

او انه يقول ان الفرد المردد ما يكون الشك في بقائه على كل حال، وفي المقام بعد تطهير الطرف الاسفل ليس الشك في البقاء بل الشك في الحدوث، لانّه ان كان في الطرف الاسفل فقد طهر ، واحتمال كونه في الطرف الاعلى مشكوك الحدوث لا البقاء.

ولكن كلا الصفتين اللتين يحتمل في كلامه انه ادخلهما في عنوان استصحاب الفرد المردد لا وجه لهما بحسب مصطلح استصحاب الفرد المردد، لانه عبارة عن استصحاب شخص واقعي مردد حدوثا بين امرين احدهما مقطوع الارتفاع والاخر مقطوع البقاء او مشكوك الحدوث.

التعليق الثاني ان نقول نعم ما ذكر في تقريرات كلام النائيني من ان المقام من قبيل استصحاب الفرد المردد، ولكننا نبني على جريان استصحاب الفرد المردد اذا كان له اثر والمفروض ان له في المقام ان له اثر لاننا نقول ان ذلك المتنجس الواقعي في علم الله ما زال باقيا بالاستصحاب فمقتضى بقائه احراز الجزء 2 من موضوع نجاسة اليد فان موضوع نجاسة اليد مركب من عنصرين ملاقاة طرف وكون ذلك الطرف متنجساً ، اما ملاقاة طرف فهو بالوجدان لان اليد لاقت كلا الطرفين حتما واما كون الملاقى متنجاسا حين الملاقاة فباستصحاب بقاء ذلك المتنجس الواقعي على نجاسته .

ياتي الكلام في الجواب ال 2 وهو ما ذكره سيدنا ..

### 121

الجواب ال 2 وهو ما ذكره سيدنا.. ومحصل كلامه قده في امور 3 :

الامر الاول ان التفكيك في الحكم الظاهري لامور ليست منفكة بحسب الحكم الواقعي ليس امراً عزيزا في الفقه، فقد يكون بين امرين تلازم واقعي وبين حكميهما انفكاك وذلك نتيجة اختلاف الاصول .

مثلا اذا توضأ المكلف بمائع مردد بين البول والماء فانه بحسب الواقع ان كان المائع ماءً ، فقد حصلت الطهارة الحدثية ولم يصب البدن بخبث، وان كان المائع واقعاً بولاً فلم تتحقق طهارة حدثية كما انه قد تلوث البدن بخبث هذا بحسب الواقع ولكن بحسب الظاهر من الممكن التفكيك فان المكلف اذا توضأ بالمائع المردد بين البول والماء فيقال : مقتضى استصحاب طهارة بدنه ان البدن لم يعرضه خبث ومقتضى استصحاب الحدث انه باق على الحدث فيفكك بينهما ظاهرا ً فهو ظاهرا على حدث ولكن ليس متقذراً بخبث .

و مثال اخر ، وهو حكم المسافر في نقطة يشك انها من حد الترخص ام لا فان هذا المسافر الواحد يختلف حكمه في هذه النقطة ذهابا وايابا .

بيان ذلك ، اذا خرج المكلف من بلده مسافراً فوصل الى هذه النقطة التي يشك في انها من حد الترخص ام سابقة عليه ، جرى في حقه استصحاب عدم الوصول الى حد الترخص فكان حكمه التمام بينما نفس المكلف اذا رجع من سفره ووصل الى نفس هذه النقطة وشك بانه هل دخل حدود البلد وتجاوز حد الترخص ام لا ، فان الجاري في حقه استصحاب السفر اي حكمه القصر ، مع انه واقعاً حكمه واحد فهو اما في هذه النقطة مسافر حكمه القصر في كلا الحالتين ، او انه في هذه النقطة حاضر حكمه التمام .

اذن في النتيجة مع انه لا تفكيك في الحكم واقعا الا انه بينهما تفكيك ظاهراً بالنسبة لمكلف 1 .

ومثال 3 يذكره سيدنا ، في فقهه وهو من شك بعد الصلاة انه اعد الطهارة ام لا كما لو كان جنب فشك بالاغتسال ام لا ، فانه بالنسبة للصلاة التي فرغ منها يجري قاعدة الفراغ وبالنسبة الى ما ياتي من صلوات يجري استصحاب الحدث، فيفكك بين الحكمين ظاهرا وهو ان حكم الصلاة التي صلاها صحيحة لقاعدة الفراغ بينما حكمه بالنسبة للصلوات الاتية هو استصحاب الحدث مع انه في الواقع ذو حكم 1 لانه في الواقع اما جنب فكما يغتسل ويعيد صلاته فكذلك حكم الصلوات الاتية وكما انه ليس جنبا فكما ان صلتواته صحيحة فانه لا يحتاج الى طهارة في الصلوات الاتية

هذه الكبرى يمكن تطبيقها على محل الكلام فيمكن التفكيك بين الملاقاة الاولى والثانية لا بحسب الواقع بل بحسب الظاهر حيث ان المكلف بعد ان علم اجمالاً ان احد طرفي الثوب قد تنجس ، فقام بتطهير طرفه الاسفل ثم لاقت يده الطرف الاعلى فيقال ملاقاة اليد للطرف الاعلى موضوع للحكم بالطهارة حيث يجري في اليد استصحاب الطهارة اذ لم تقم حجة على نجاسة اليد ، ثم قام ولاقى بيده الطرف الاسفل الذي هو طاهر جزما فيحكم عند ملاقاة الاسفل بنجاسة يده فيقال ان موضوع نجاسة اليد بملاقاة الطرف الاسفل مركب من عنصرين الاول ملاقاة ما كان متنجسا سابقاً والعنصر الثاني ان ذلك المتنجس الذي لاقته اليد لم يطهر، والعنصر الاول محرز بالوجدان لان اليد اذا لاقت كلا الطرفين فقد لاقت قطعا ما كان متنجسا سابقا وكون ما لاقته اليد من احد الطرفين لم يطهر بالاستصحاب.

فنتيجة ذلك ثبت لنا اليد ما لم تلاقي الطرف الاسفل طاهرة ، وبمجرد انها لاقت الطرف الاسفل اصبحت متنجسة لانها قطعا لاقت ما كان متنجسا ولم يطهر بالاستصحاب فاختلف حكم الملاقاة الاولى عن الثانية ظاهرا والا في الواقع قطعا ملاقاته للطرف الاسفل لا اثر لها.. لانه ان كان المتنجس من هذا الثوب الطرف الاعلى قد تنجست اليد باول ملاقاة ولا اثر في الملاقاة الثانية في رفع النجاسة وان كان المتنجس من الثوب الطرف الاسفل فقد طهر قطعا وبالتالي فملاقاة اليد للطرف الاعلى ملاقاة لما هو طاهر من الاول وملاقاته للاسفل لم تحدث نجاسة اذن بحسب الواقع لا تفكيك بين الملاقاة الاولى والثانية وانما التفكيك بينهما بحسب الظاهر فالنتيجة ان ما يفيده سيدنا قده ان التفكيك في حكم الشيء الواحد او الامرين المتلازمين ظاهرا مع انه لا تفكيك واقعا غير عزيز في الفقه.

الامر الثاني انه ما هو وجه الاستبشاع في الشبهة العبائية؟ حيث قيل اذا كانت الملاقاة الاولى طاهرة فمن المستبشع ان تكون ملاقاة الطاهر سببا في النجاسة ، الجواب هل ان مورد الاستغراب ان اليد بملاقاتها للطرف الاسفل لزم اجتنابها ام ان مورد الاستغراب ان اليد بملاقاتها للطرف الاسفل حكم بنجاستها لا انه مجرد يلزم اجتنابها.

فان كان ان اليد مع ملاقاتها للطرف الاسفل لزم اجتنابها فان هذا شائع في موارد العلم الإجمالي (كما افاد السيد الأستاذ دام ظله) مثلا لو افترضنا ان هذا الثوب متنجس اجمالا اي ان طرفا منه متنجس فلاقته اليد فحينئذ يحكم بطهارة الملاقي لان ملاقاة ......

### 122

لازال الكلام فيما افاده سيدنا الخوئي (قده) في الجواب عن النقض بالشبهة العبائية على جريان استصحاب الكلي من القسم ال 2 ، و ذكرنا ان جوابه ، مشتمل على عدة مطالب ، ووصل الكلام الى المطلب الثاني وهو ما هو موضع الاستغراب والاستبشاع الذي ذكره السيد اسماعيل الصدر في استصحاب النجاسة في المقام فان كان موضع الاستبشاع هو ان الشارع كيف يحكم باجتناب الملاقي الا وهو اليد مع ان الملاقى الثاني طاهر قطعا لان المكلف بعد ان علم اجمالا بنجاسة احد طرفي الثوب وقام بتطهير الطرف الاسفل جزما ثم لاقت اليد كلا الطرفين فحينئذٍ بعد ملاقاة اليد لكلا الطرفين قلنا بانه يلزم اجتناب اليد مع انها لاقت ما هو طاهر قطعا ، فهل نكتة الاستبشاع هي حكم العقل باجتناب اليد بعد ملاقاة الطرف الثاني ام ان نكتة الاستبشاع هو الحكم بنجاسة اليد لا لزوم اجتنابها.

فان كان موضوع الاستبشاع هو لزوم اجتناب اليد مع غمض النظر عن حكم الشارع بنجاستها او عدمه فهذا هو مقتضى منجزية العلم الاجمالي مثلاً لو لفرضنا اننا علمنا بنجاسة احد المائين ولاقت اليد اليمنى ماء الف ولاقت اليسرى ماء باء ، او علمنا بنجاسة احد طرفي الثوب ولاقت اليد اليمنى الطرف الاعلى واليسرى الطرف الاسفل الا يلزم في هذه الامثلة اجتناب اليد اليمنى مع انها لم تلاقي الطرفين وما لاقته مشكوك النجاسة ؟

فيقال نعم هذا هو مقتضى منجزية العلم الاجمالي فتتعارض الاصول ،

وان كان مصب الاستهجان هو الحكم بنجاسة اليد اي كيف يحكم بنجاسة اليد بمجرد ملاقاتها للطرف الثاني مع انه طاهر جزما ففيه اننا لو قلنا بان ملاقاة اليد للطرف الثاني سبب في حدوث النجاسة لكان مستبشعا كما ذكر ، ولكننا ندعي ان ملاقاة اليد للطرف الثاني الطاهر اوجب لنا ان نحرز ان اليد قد لاقت ما هو متنجس واقعا ، فلو ان اليد لم تلاقي الثاني بل لاقت خصوص الاول فنحن نحتمل انها لاقت ما هو المتنجز ولكن لم نحرز ولكن بملاقاتها للطرف الثاني احرزنا انها للاقت ماهو المتنجس منهما لا اننا ندعي ان ملاقاة الطاهر سبب لحدوث النجاسة كي يقال انه لا يحتمل ان تكون ملاقاة الطاهر موضوعا للنجاسة هذا هو المطلب الثاني في كلامه (قده)

المطلب الثالث ، لو تنزلنا و سلمنا بهذا الاستبشاع فغايته ان دليل الاستصحاب منصرف عن الشمول لهذا المورد وهو استصحاب نجاسة احد الطرفين لإثبات نجاسة اليد فان الدليل الاستصحابي لا يشمل هذا المورد اذ لازمه امر مستبشع لا ان دليل الاستصحاب لا يشمل استصحاب القسم ال 2 من اقسام الكلي لمجرد ان هنلك مشكلة في احد المصاديق والتطبيقات ، وما ذكره (قده) متين.

الجواب ال 3 ما ذكره السيد الإمام في الرسائل ، و محصله ان المستصحب في المقام هل هو وجود النجاسة في الثوب ، ام ان المستصحب في المقام الفرد المردد فان كان المستصحب في المقام وجود النجاسة في الثوب او كما عبر السيد الشهيد ان المستصحب في المقام النجاسة المضافة الى الثوب لا النجاسة المضافة الى الطرف ، فان كان المستصحب هو النجاسة المضافة الى الثوب كان هذا الثوب متنجسا فالان هو متنجس فهذا الاستصحاب لا يثبت نجاسة اليد و السر في ذلك ان استصحاب نجاسة الثوب بضم ملاقاة اليد لكلا الطرفين انما يثبت نجاسة اليد بالملازمة العقلية اي لازم علمنا بنجاسة الثوب ولو ببركة الاستصحاب بضم علمنا بملاقاة اليد لكلا الطرفين هو العلم بنجاسة اليد فنفس استصحاب نجاسة الثوب ليس موضوعا شرعا لنجاسة اليد لولا ضميمة العلم بملاقاة اليد لكلا الطرفين ،

واما ان كان المستصحب هو الفرد المردد ، فحينئذٍ لدينا اشكال في تصوير الفرد المردد في المقام لا في جريان الاستصحاب فيه بنحو كبروي وبيان ذلك انه تارة يستشكل في جريان استصحاب الفرد المردد من جهة كبروية بان يقال ان الفرد المردد لا وجود له ، فلا معنى لان يكون موردا لجريان الاستصحاب فهذا جوابه واضح اذ يكفي في جريان الاستصحاب ان له اثرا شرعيا مصححا لشمول دليل الاستصحاب له .

وتارة يستشكل بان استصحاب الفرد المردد في المقام لا يثبت نجاسة اليد بل هو أصل مثبت وهو ليس صحيحا لأننا استصحبنا الفرد المردد يعني استصحبنا نجاسة ما لاقته اليد قطعا فان ثبوت النجاسة ليس من باب الاصل المثبت ،

انما الاشكال في ان تصوير الفرد المردد في المقام ممتنع ، لان الفرد المردد ما هو متقوم بالترديد واقعا لا انه متعين واقعا مردد ظاهرا بل مردد في واقعه نظير الوجوب التخييري فمثلاً لو قال المولى يجب عليك اكرام زيد او بكر فان الوجوب التخييري متردد في نفس واقعه لان الوجوب التخييري مفاد او ، ومفاد او هو الترديد عينه فليس في الوجوب التخيري تعين واقعي وتردد ظاهري بل هو متردد في واقعه كذلك الفرد المردد متقوم بالترديد في واقعه ، وهذا لا يتصور في المقام اذ المفروض في المقام ان الطرف المتنجس في علم الله متعين غاية الامر اننا بعد ان غسلنا الطرف السفل حصل عندنا التردد والا فالطرف المتنجس واقعا متعين فكيف يكون استصحابه من قبيل استصحاب الفرد المردد

اذن ان كان المستصحب النجاسة في الثوب لا تثبت نجاسة الملاقي وان كان الفرد المردد بان نقول ما نستصحب هو نجاسة هذا الطرف او نجاسة هذا الطرف بان نصور المستصحب مفاد او فنستصحب نجاسة هذا او هذا فان هذا الاستصحاب ليس اصلا مثبت بل يثبت نجاسة ما لاقاهما ولكن تصوير الفرد المردد مخالف للواقع حيث ان الطرف المتنجي متعين .

ولكن مع غمض النظر عما ذكره في المستصحب الاول اذ لعل مقصوده مفاد كان التامة لا الناقصة اي استصحاب وجود شخص من النجاسة في الثوب فحينئذٍ هو أصل مثبت فان استصحاب وجود شخص من النجاسة في الثوب لا يثبت ملاقاة اليد لما كان متنجسا على نحو مفاد كان الناقصة .

وانما الكلام في النحو الثاني من كلامه ، وهو عدم تصوير الفرد المردد فظاهر كلامه (قده) اصطلاح جديد منه في الفرد المردد فانه لم يقل احد ان الفردد ما كان التردد مقوم له واقعا فضلا عن التردد الظاهري وانما مصطلح الفرد المردد ان هنلك فردا متشخصا ان لاحظناه بالعنوان التفصيلي لم نجد شكا وان لاحظناه بالعنوان الاجمالي كان مشكوكا نظير ان يكون امامنا ميتة ومذكى ووجدنا جلدا لا ندري انه من الميتة او المذكى فاذا لاحظنا الجلد بالعنوان التفصيلي فلا شكّ لان هذا ميتة وهذا مذكى وان لاحظناه بالعنوان الاجمالي اي صاحب هذا الجلد لا ندري انه مذكى ام لا كان مشكوكا فمن يرى جريان الاستصحاب في الفرد المردد يقول يكفي انه مشكوك بالعنوان الاجمالي وحيث يترتب هذا الأثر بهذا العنوان جرى فيه الاستصحاب فالفرد المردد شخص متعين واقعا وان كان مرددا عندنا اما ان يكون الفرد المردد متقوما بالتردد حتّى واقعا فهذا ليس موضعا للنزاع بين الاعلام

والنتيجة ان لا اشكال في المقام فانه موضوع نجاسة اليد مركب من عنصرين ملاقاة اليد لطرف كان متنجسا وهو محرز بالوجدان لانها لاقت ما كان متنجاسا سابقاً وكون النجاسة فعلية حين الملاقاة بالاستصحاب فبضم ما ثبت بالوجدان لما ثبت بالصل يتنقح موضوع نجاسة اليد .

### 123

### تنبيهات الشبهة العبائية

بعدما تقدم ان استصحاب النجاسة في الشبهة العبائية تام لانه من قبيل استصحاب الفرد المردد وانه حجة بقي تنبيهان:

الاول هل ان هذا الاستصحاب له معارض ام لا؟

فقد يقال استصحاب ما كان نجساً سابقاً معارض باستصحاب طهارة اليد، وهنا فرضان:

الفرض الاول : ان يحصل العلم الاجمالي بنجاسة احد طرفي الثوب بعد غسل الطرف الاسفل منه ، فهنا في هذا المورد يقال بالمعارضة، اي ان استصحاب الطرف الذي كان متنجساً واقعاً قبل العلم التفصيلي بطهارة الطرف الاسفل معارض باستصحاب طهارة اليد، لأننا لا ندري ان اليد حينما لاقت كلا الطرفين تنجست بملاقاة ما هو نجس واقعا ام لا، فاستصحاب نجاسة ما كان نجسا سابقاً معارض باستصحاب طهارة اليد بعد ملاقاتها للطرفين ، ونتيجة هذا التعارض الرجوع الى قاعدة الطهارة فنحكم بطهارة اليد.

الفرض الثاني : اي اننا علمنا اجمالا بنجاسة احد طرفي الثوب وبعد ذلك قمنا بتطهير الطرف الأسفل، فعملية التطهير لاحقة للعلم الاجمالي، وفي مثل هذه الصورة هل يجري استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة للطرفين ويكون معارضا لاستصحاب ما كان متنجسا ام لا؟

فيقال اذا حكّمنا المرتكزات العرفية فقد يقال ان لا معارضة، والسر في ذلك ان العلم الاجمالي بحسب المرتكز العرفي ينقض ما قبله فالمفروض طرفي الثوب كانا طاهرين، واليد كانت طاهرة ولكن حصل علم اجمالي بنجاسة احد طرفي الثوب وهذا العلم اجمالي لكونه بنظر المرتكز العرفي ناقض للطهارة المعلومة اوجب تعارض استصحابي الطهارة في كلا الطرفين، فاذا فرضنا ان هذا العلم الاجمالي لم يتغير وانما بعد حصوله قمنا بتطهير الطرف الاسفل فهل تلك الرؤية العرفية وهي ان المعلوم بالإجمال ناقض للطهارة باقية ام لا؟

فاذا قلنا ان الرؤية العرفية اختلفت فان في الفرض الأول لم يحصل امر جديد علمنا اجمالا بنجاسة احد طرفين كانا طاهرين فهنا المعلوم بالإجمال نقض ما قبله بنظر المرتكز العرفي.

اما في الفرض الثاني قمنا بتطهير احد الطرفين بعد الالتفات للعلم الإجمالي فلا وجه لان يرى ان المعلوم بالإجمال مع قيامنا بتطهير احد الطرفين ناقض حتّى للطهارة المستحدثة، فيحصل التعارض بين استصحاب النجاسة المعلومة بالإجمال وهي نجاسة احد الطرفين مع استصحاب طهارة اليد بعد ملاقاتهما.

واما اذا قلنا بان الرؤية العرفية لا تفرق سواء قمنا بتطهير احد الطرفين ام لم نقم، اذ مع الالتفات لوجود علم اجمالي بنجاسة احدهما فالتخلص من احدهما باتلافه او تطهيره لا يغير من الوضع شيئا فلا يدخل المعلوم بالإجمال في ضمن المعارضة بنظر العرف، بل يرى انه حالة ناقضة حتّى بعد تطهير احدهما فلا يقع تعارض بين النجاسة المعلومة بالإجمال واستصحاب طهارة اليد، بل المدعى العكس ان نستصحب نجاسة ما كان نجسا ، ومع احراز ان اليد لاقت كلا الطرفين فقد لاقت ما حكمنا بنجاسته بالاستصحاب فمقتضى ذلك نجاسة اليد.

التنبيه الثاني:

افاد السيد الصدر ان هذا الكلام انما يتم لو لاقت اليد الطرف غير المغسول أولاً ثم لاقت المغسول، واما إذا عكسنا الامر بان لاقت اليد الطرف المغسول أولاً ثم لاقت الطرف غير المغسول فالمعارضة جارية.

وبيان ذلك: ان اليد بعد ملاقاتها للطرف المغسول طاهرة قطعا لانها طاهرة لاقت ما هو طاهر فهناك طهارة ثابتة بعد الملاقاة الاولى وهي ملاقاة اليد للطرف الطاهر، و هذه الطهارة الثابتة بعد الملاقاة الاولى نستصحبها لما بعد الملاقاة الثانية، فاذا لاقت اليد الطرف ال2 وهو المشكوك نجاسته استصحبنا طهارة اليد الثابتة بعد الملاقاة لا الثابتة قبل الملاقاة ، وهو ليس محكوما باستصحاب نجاسة ما كان متنجسا، فان استصحاب نجاسة ما كان متنجسا انما ينقض عرفا الطهارة الاولى وهي الثابتة قبل الملاقاة اما الطهارة الثانية وهي الثابتة بعد الملاقاة الاولى فلا حاكم عليها ، والمفروض انه لم يثبت لنا نجاسة الطرف غير المغسول واثبات نجاسته باستصحاب نجاسة احدهما أصل مثبت.

فبناء على ذلك يقع التعارض بين استصحاب طهارة اليد الثابتة بعد الملاقاة الاولى مع استصحاب نجاسة أحدهما وفي طول هذا التعارض والتساقط نجري قاعدة الطهارة.

### 124

كان الكلام في التنبيه الثاني للشبهة العبائية وهو ما ذكره السيد الشهيد قده من التفريق بين (فرض ان اليد لاقت الطرف المغسول اولا ثم لاقت غير المغسول او لاقت الطرف غير المغسول اولا ثم لاقت المغسول)

ولكلامه تقريبان

الأول    ما ذكره في البحوث من ان الفرق بين الفرضين انه في الفرض الاول وهو ما اذا لاقت اليد الطرف المغسول اولا توجد طهارة وجدانية يشك في بقاءها بعد ملاقاة الطرف الثاني بينما في الفرض الثاني توجد طهارة استصحابية لا يشك في بقاءها وبيان ذلك ان المكلف بعد ان علم اجمالا بتنجس احد طرفي الثوب وقام بغسل الطرف الاسفل وبعدئذ قام بامرار يده على الطرفين فبعد ملاقاة اليد للطرف المغسول اولا يقطع المكلف بطهارة اليد لانها لم تلاقي ما هو نجس ، فهنا توجد طهارة يقينية لليد ،

ثم لاقت اليد الطرف غير المغسول فيشك في بقاء طهارة اليد التي ثبتت وجدانا بعد الملاقاة الاولى فيستصحب بقاء طهارة اليد ولايوجد أصل حاكم عليها لان الاصل الحاكم هو استصحاب نجاسة الطرف الثاني والمفروض انه لم يثبت نجاسته واستصحاب نجاسة ما هو متنجس سابقا لا يثبت نجاسة الطرف غير المغسول كي يكون حاكما على استصحاب طهارة اليد فيقع التعارض بين استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة الثانية واستصحاب نجاسة في الثوب

 والفرض الثاني ان اليد لاقت الطرف غير المغسول فيشك في نجاستها اذ لعل ما لاقته متنجس فيستصحب طهارتها الثابتة قبل الملاقاة الاولى وهذا الطهارة الاستصحابية لايشك في بقاءها بعد الملاقاة الثانية لانه على فرض ان الطرف غير المغسول هو الطاهر فلم تلاقي اليد بعده نجاسة اذن لو كانت اليد طاهرة بعد الملاقاة الاولى فلاشك في بقاء هذه الطهارة اذ لايحتمل ملاقاتها لمتنجس فلامعنى لان نستحصب الطهارة الاستصحابية بعد الملاقاة الثانية ، فبعد الملاقاة الاولى نستصحب الطهارة قبل الملاقاة اما بعد الملاقاة الثانية لامعنى لاستصحاب الطهارة لانه لايحتمل ان اليد لاقت متنجسا بعد الملاقاة الاولى

اذن اذا لم يجر استصحاب الطهارة بعد الملاقاة الثانية فيجري استصحاب نجاسة ما كان متنجسا سابقا والمفروض ان اليد لاقته وجدانا فيكون استصحاب ما كان متنجسا سابقا بعد احراز الملاقاة حاكما على استصحاب طهارة اليد بعد الملاقاة الاولى

ويلاحظ عليه

ان هذا التقريب مبتلى على اية حال، فمادام استصحاب طهارة اليد في الفرض الاول وهو ان اليد لاقت الطرف المغسول فهو طاهر جزما ثم لاقت غير المغسول فشككنا في طهارتها هذا الاصل الحكمي محكوم باصل موضوعي وهو انه لا شك ان اليد لاقت ما كان متنجسا سابقا لانها لاقت كلا الطرفين فهل ما لاقته اليد الذي كان متنجسا سابقا طهر قبل الملاقاة ام لا فنستصحب عدم تطهير ما كان متنجسا سابقا الى حين ملاقاة اليد له وهذا الاصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي [[77]](#footnote-77)

فالنتيجة انه لافرق بين الفرضين في حكومة الاصل الموضوعي على الاصل الحكمي.

التقريب الثاني

ما ذكره تلميذه بعد تقرير كلامه من انه لعل المنظور لديه هو الاصل الموضوعي لا الحكمي وبيان ذلك

انه ناظر بعد الملاقاة الاولى في الفرض الاول وهو ملاقاة اليد للطرف المغسول اولا لاصل موضوعي وهو ان اليد بعد ان لاقت الطرف المغسول اولا قطعنا بامر موضوعي انه لم تلاق متنجسا وهذا الامر الموضوعي نستصحبه لما بعد الملاقاة الثانية فاليد بعد الملاقاة الثانية نستصحب عدم ملاقاتها لمتنجس وهذا الاصل الموضوعي يتعارض مع ذلك الاصل الموضوعي الذي قررناه وهو استصحاب عدم تطهير ما كان متنجسا سابقا اذ المفروض ان اليد لاقت كلا الطرفين فاستصحاب عدم تطهير ما كان متنسجا سابقا الى حين ملاقاة اليد يثبت نجاسة اليد والاستصحاب الاخر ينفي نجاستها فيتعارض الاستصحابان لان ملاقاة ماكان متنجسا سابقا لها مصداقان

ا- ملاقاة الطرف المغسول وقد انتفت نجاسته.

ب- وملاقاة الطرف غير المغسول فيتعارض فيه الاستصحابان.

واستصحاب عدم ملاقاة اليد لمتنجس في ظرف العلم بعدم كون الملاقاة الاولى ملاقاة لمنتجس ينفي نجاسة اليد فيتعارض الاستصحابان.

وهذا كلام متين

هذا تمام الكلام في الشبهة العبائية وتبين به عدم ورود الاشكال على القسم الثاني

ثم تعرض سيدنا الخوئي في مصباح الاصول وكذا السيد الصدر في البحوث لعدة

### فروع فقهية تعتبر تطبيقات للقسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي

1 ما لو لاقت اليد لنجس لا يدرى انه بول او دم بعد غسله مرة واحدة  لكن ان كان ما اصاب اليد دم فقد طهرت وان كان بولا فما زالت نجسة فالاصل الحكمي وهو استصحاب نجاسة اليد لما بعد غسلها مرة واحدة واضح انما الكلام هل هذا الاصل الحكمي وهو استصحاب نجاسة اليد محكوم باصل موضوعي ام لا

والبحث هنا يبتني على ما يستفاد من الادلة اذ تارة يستفاد منها كما فهمه المحقق الاصفهاني ان لنجاسة الدم موضوعية في ان تطهيره بالمرة وتارة يستفاد من الادلة ان كل نجس ليس ببول فالتطهير بمرة واحدة ولاموضوعية للدم

ثم ياتي بحث فقهي اخر هل المستفاد من الادلة ان ملاقاة البول موضوع للغسل مرتين بحيث اخذ العنوان بسيطا (ملاقاة البول هي موضوع الغسل مرتين) او ان الموضوع للغسل مرتين مركب من ملاقاة الجسم لنجس وكون ذلك النجس بولا فهل موضوع التطهير مرتين بسيط ام مركب

فهنا تختلف مجاري الاصول في المقام

فعلى الاول ان للدم موضوعية فقد ذكر الاصفهاني في النهاية انه يقع التعارض اذ لاندري ان اليد اصابت الدم فطهرت بعد غسلها او اصابت اليد فلم تطهر فاستحصاب عدم اصابتها للبول معارض لاستصحاب عدم اصابتها للدم فيتعارضان الاصلان الموضوعيان فيجري استصحاب نجاسة اليد وهو أصل موضوعي بلاحاكم عليه

### 125

ذكرنا انه اذا تردد الملاقي للجسم بين كونه دما او بولا بعد غسله مرة واحدة فهل يجري استصحاب النجاسة ام ان استصحاب النجاسة محكوم باصل موضوعي آخر

وهنا بحثان فقهيان

الاول هل لعنوان الدم موضوعية في الاثر ام لا فان كان له موضوعية في الاثر كما افيد في كلمات المحقق الاصفهاني قده [[78]](#footnote-78)حيث ادعى ان هناك تعارضا بين استصحاب عدم اصابة الدم واستصحاب عدم اصابة البول حيث لكل من العنوانين اثرا فاستصحاب عدم اصابة البول ينفي بقاء النجاسة واستصحاب عدم اصابة الدم ينفي الاكتفاء بالمرة الواحدة وبعد تعارضهما يجري استصحاب كلي النجاسة

ولكن قد يلاحظ عليه

انه حتى إذا بني على ان لعنوان الدم موضوعية فان استصحاب عدم اصابة البول محل نظر لأنه ما هو الغرض من جريان استصحاب عدم اصابة البول فان كان هو اثبات اصابة الدم فهذا اصل مثبت وان كان هو نفي النجاسة الخاصة التي تتحقق بالبول والتي من آثارها وجوب التطهير مرتين فهذا وان جرى لكنه لاينفي بقاء النجاسة المشكوك فيه بعد تطهير الموضع مرة واحدة اذ نحتمل بقاء طبيعي النجاسة

وان كان الغرض من استصحاب عدم اصابة البول نفي طبيعي النجاسة بعد الغسل مرة واحدة فهو اصل مثبت فان نفي الطبيعي بنفي الفرد اصل مثبت

اذن فاستصحاب عدم اصابة البول ليس معارضا لاستصحاب عدم اصابة الدم كي يتساقطا فيجري استصحاب النجاسة

 البحث الفقهي الثاني

ان قلنا ان عنوان الدم لا موضوعية له وان كلي النجس يطهر بصرف وجود الغسل الذي ينطبق على المرة الواحدة وللبول خصوصية وهو انه لايطهر المتنجس به بالماء القليل الا بغسله مرتين فحينئذ هل ان ملاقاة البول كعنوان بسيط هو الموضوع للنجاسة ام ان الموضوع للغسل مرتين موضوع مركب.

فان قلنا كما في كلمات سيدنا من ان ملاقاة البول بهذا العنوان هو موضوع للتطهير مرتين اذن استصحاب عدم اصابة الدم لايجري لان عنوان الدم لا اثر له واستصحاب بقاء النجاسة بعد غسله مرة واحدة محكوم باصل موضوعي وهو استصحاب عدم اصابة البول لأن الشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشك في ملاقاة البول وعدمه ف استصحاب عدم ملاقاة البول كعنوان بسيط يزيل موضوع استصحاب النجاسة

اما لو قلنا ان ملاقاة البول كعنوان وصفي بسيط ليس له اثر وانما موضوع الاثر مركب وهذا ما ذكره سيدنا قده في بحوثه الفقهية من ان لدينا عام وخاص اما العام فهو كل جسم لاقى نجاسة يطهر بصرف وجود الغسل والخاص يقول اذا لاقى الجسم نجسا وكان ذلك النجس بولا فلابد من تطهيره بالقليل بالتعدد ومقتضى تخصيص العام بالخاص ان يتعنون موضوع العام بعدم الخاص فتكون النتيجة ان موضوع الغسل مرة واحدة اصابة الجسم لنجس ليس ببول

فهل هذا الموضوع المركب متحقق في المقام ام لا

فيقال بناءا على جريان استصحاب العدم الازلي حتى في العناوين الذاتية ككون الشيء بولا او غير بول فح الموضوع المركب حاصل فان احد جزئيه محرز بالوجدان وهو اصابة الجسم لنجس والجزء الاخر وهو عدم كون النجس بولا ب استصحاب العدم الازلي الذي عبر عنه المحقق الاصفهاني بعدم الرابط

اما لو لم نقل بالاستصحاب العدم الازلي او قلنا به في غير العناوين الذاتية فالموضوع المركب لم ينقح فح نشك في بقاء النجاسة بعد الغسل مرة واحدة فيجري استصحاب بقاءها ويكون من استصحاب القسم الثاني من اقسام الكلي

الفرع الثاني

ما ذكره سيدنا الخوئي قده في مصباح الاصول وهو ما اذا شك في ان النجاسة ذاتية ام عرضية كما لو علمنا بأن الصوف متنجس ولاندري هل متنجس لطرو قذارة عليه كالبول ام لانه صوف خنزير فهو نجس عينا لا يطهر، فقمنا بتطهيره مرات عديدة لكن لاندري ان كانت نجاسته لتقذره فقد زالت وان كان صوفا لنجس العين فان نجاسته باقية فهل يجري استصحاب النجاسة بعد تطهيره من باب استصحاب القسم الثاني ام لا

فقد افاد في مصباح الاصول

ان قلنا باستصحاب العدم الازلي فيجري استصحاب عدم كون الصوف صوف خنزير ويتنقح به موضوع طهارته بالغسل

اما لو لم نقل به فهنا تفصيل اذ تارة يقع الشك في نجاسته الذاتية قبل طرو القذارة واخرى لا، ففي الصورة كما لو وجدنا صوفا ونحرز ان لم تطرأ عليه اي قذارة وشككنا بدوا هل هو صوف خنزير ام صوف شاة ذكية، ثم في طول هذا الشك وقع البول عليه فقمنا بتطهيره من البول بغسله مرتين، بعد ذلك ما هو الجاري هو استصحاب الطهارة لا استصحاب النجاسة لانه قبل طروة القذارة كان طاهرا من هذه الناحية ثم طرات القذارة ثم طهرناه ثم شككنا في بقاء النجاسة للشك في انه نجس ذاتا ام لا فاستصحاب بقاء النجاسة محكوم باستصحاب الجزئي وهو استصحاب طهارته

اما لو وقع الشك بعد طرو البول عليه هل هو نجس ذاتا فلايطهر ام هو نجس عرضا فيطهر بغسله مرتين فهنا افاد قده ان هناك بحثا فقهيا وهو هل نجس العين يتنجس ام لا فان كان يتنجس فقد أحرزنا نجاسة عرضية ولاندري هل هو نجس في ذاته ام لا، فاذا طهرناه من البول بغسله مرتين وشككنا في بقاء النجاسة ف استصحاب النجاسة من القسم الثالث لا الثاني لدوران النجاسة بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء

اما اذا قلنا النجس لايتنجس فحينئذ ليست هنا الا نجاسة واحدة اما ذاتية او عرضية طرات بالبول فبعد تطهيره من البول فالشك في بقاء النجاسة من القسم الثاني من اقسام الكلي لدورانه بين الفرد القصير والطويل فان كانت من القصير فقد زالت وان كانت من الطويل فما زالت باقية فيجري استصحاب القسم الثاني من الكي

ونوقش كلامه من قبل السيد الصدر والشيخ الاستاذ قدس سرهما ياتي الكلام عنه

### 126

وفي كلامه قده عدة مطالب

1. افاد قده في مصباح الاصول انه اذا وجدنا صوفا متنجسا ولاندري هل انه صوف شاة ام خنزير فهل نجاسته عرضية وقد زالت ام ذاتية لاتقبل الزوال بالتطهير فهنا يجري استصحاب عدم كون الصوف صوف خنزير على نحو استصحاب العدم الازلي

وجريان استصحاب العدم الازلي مبني على شمول ادلة الاستصحاب له ، وجريانه له حتى في العناوين الذاتية وهو ما بنى عليه قده اذ افاد في اصوله انه حتى لو كان العنوان من العناوين الذاتية مثلا كون النجس بولا ام لا او كون الصوف صوف خنزير ام لا فانه مجرى للاستصحاب لانه صحيح ان اتصاف الماهية بكونها خنزيرا او شاة ازلي وليس بعدم الاتصاف حالة سابقة كي يستصحب عدم الاتصاف ولكن موضوع الاثر ليس هو الاتصاف الماهوي وانما موضوع الاثر الشرعي هو المصداقية الخارجية بمعنى انه ماكان مصداقا في الخارج للخنزير والكلب والبول والمني فهو موضوعا للنجاسة فبما ان موضوع الاثر هو المصداق الخارجي اي ما كان بالحمل الشائع خنزيرا او كلبا لابالحمل الاولي اذن فيجري فيه الاستصحاب فيقال هذا الصوف عندما لم يكن لم يكن مصداقا لصوف الخنزير بالحمل الشائع فهو الان كذلك لا ان موضوع الاثر هو اتصاف الماهية بكونها خنزيرا او كلبا كي يقال ليس لعدمه حالة سابقة فبالنتيجة يجري في المقام استصحاب العدم الازلي ولو كان العنوان من العناوين الذاتية.

2-    قال قده : على فرض عدم جريان استصحاب العدم الازلي فح يكفينا اصالة الطهارة لاننا لاندري ان هذا الصوف من الطاهر بالذات ككونه صوف شاة او من النجس بالذات ككونه صوف خنزير فتجري فيه قاعدة الطهارة (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر).

ولكن هذا المطلب يبتني على ان المأخوذ في الموضوع ليس العنوان التفصيلي بل العنوان الاجمالي فاذا قلنا الماخوذ في موضوع الاثر وهو حصول الطهارة بالغسل (ما كان طاهرا بالذات اذا طرات عليه نجاسة طهر بالغسل)، فهذا يمكن تنقيحه بقاعدة الطهارة اما اذا كان الماخوذ في الموضوع هو العنوان التفصيلي اي عدم كونه خنزيرا او عدم كونه كلبا او عدم كونه جلد ميتة فاخذ في موضوع ما يطهر بالغسل العنوان التفصيلي فلايجدي قاعدة الطهارة لانها لاتنفي كونه كلبا او خنزيرا، فاما ان يجري استصحاب العدم الازلي لنفي العنوان التفصيلي او يجري استصحاب النجاسة اما اجراء اصالة الطهارة فلايجدي لان الماخوذ في الموضوع العنوان التفصيلي

3-    على فرض ان الماخوذ في موضوع الاثر وهو ما يطهر بغسله هو عنوان اجمالي وهو عنوان ما كان طاهرا بالذات فان جريان قاعدة الطهارة في المقام مبني على شمولها للشك في النجاسة الذاتية وهو يتوقف على احراز ان الماخوذ في الغاية هو الصفة المشبهة لا الفعل ، بيانه : وقع الخلاف في ان قوله ع كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذرٌ او قَذُر، فان كانت الغاية الصفة المشبهة كان مقتضى اطلاقها شمولها للنجاسة الذاتية اما لو كانت الغاية هي الفعل اي قذر فلاربط بالرواية للنجاسة الذاتية وانما منظورها اذا شككت في طرو نجاسة عرضية على الجسم فابن على نظافته الى ان تعلم انه قد قذر اي تقذر بالنجاسة فحيث ان الغاية مجملة بين الصفة المشبهة والفعل اذن لم يحرز شمولها لمحل الكلام وهو ما اذا شك في النجاسة بالذات

4-    تعرض سيد المستمسك قده كما اشار اليه سيدنا قده في بحث اللباس المشكوك من انه هل ان نسبة الطهارة الفعلية للطهارة الذاتية نسبة الخاص للعام او ان النسبة هو عموم من وجه، فاذا كان نسبة الطهارة الفعلية للطهارة الذاتية نسبة الخاص للعام فهو كنسبة الايمان للاسلام فاذا ثبت ايمانه ثبت اسلامه،

ام ان نسبة الطهارة كنسبة العالم للهاشمي عموم من وجه، فمفاد قاعدة الطهارة بناءا على ان الغاية فيها (قذرٌ) فغاية ما يستفاد منها الطهارة الفعلية الى ان تعلم انه قذر ولكن هل ان ثبوت الطهارة الفعلية هو ثبوت الطهارة الذاتية ام لا فهذا يحقق في الفقه ، فان كانت النسبة نسبة الخاص للعام فهو طاهر بالذات ، واذا قلنا ان النسبة عموم من وجه فاثبات الطهارة الفعلية لايعني نفي الشك في النجاسة الذاتية فكل هذه المطالب لابد من النظر اليها في المقام

الفرع الثالث

ما اذا حدث البلل المشتبه بين كونه بولا او منيا فقام وتوضا فهل يجري استصحاب الحدث بعد وضوءه ام لا، فهنا صورتان

1-    ان يعلم انه محدث بالاصغر ثم طرا البلل، فهنا اذا شك في البلل انه بول ام مني فهل يجري استصحاب الحدث الاصغر الذي كان متلبسا به او بعبارة اخرى استصحاب عدم صدور الجنابة منه ام لا

ذكر المحقق العراقي قده انه هل ان النسبة بين الحدثين التخالف ام التضاد ام التشكيك ام اذا ترددنا ما العمل

فهنا صور اربع اماالتخالف كالحلاوة والحموضة فيجتمع الحدثان وان كان اذا اجتمعا فان الغسل رافع لكليهما ، اما التضاد بالذات فلايمكن اجتماعهما فمتى ما حصل الحدث الاكبر انتفى الاصغر اما نسبة التشكيك اي ان الحدث الاكبر شدة في الحدث واما اذا كنا لاندري هل بينهما نسبة التضاد ام لا وبناءا على كل صورة يختلف جريان الاصل العلمي

ياتي الكلام في بقية الكلام

### 127

ذكرنا انه اذا حصل البلل المشتبه بين البول والمني فهنا فرضان

الاول ان يكون محدثا بالاصغر وهنا توجد اربع محتملات

المحتمل الاول

ان تكون النسبة بين الحدث الاصغر والاكبر نسبة التخالف كما في الحلاوة والبياض حيث انهما متخالفان بمعنى انه يمكن اجتماعهما فقد افاد المحقق العراقي قده في نهاية الافكار ج٤ القسم الاول ص ١٣٨

انه تكون الوظيفة هي الوضوء وذلك لاحد استصحابين

اما استصحاب الحدث الاصغر الى حين حصول البلل ومقتضاه الوضوء وقد توضأ او استصحاب عدم صدور المني منه بضم كونه محدثا بالاصغر فاذا احرز كونه محدثا بالاصغر سابقا وضم له استصحاب عدم صدور المني منه كانت وظيفته الوضوء وقد توضا

اما دعوى ان وظيفته الوضوء والغسل فهو لمدركين كلاهما محل منع:

أ‌- دعوى استصحاب كلي الحدث بمعنى ان المكلف بعد ان أحدث بالاصغر ثم حصل له البلل المشتبه قام وتوضأ ولايدري ان الحدث مازال باقيا لانه أحدث بالاكبر او ارتفع فيستصحب كلي الحدث وب استصحاب كلي الحدث يتنقح موضوع الجمع بين الغسل والوضوء ولكن استصحاب كلي الحدث في هذا الفرض من القسم الثالث لانه احدث بالاصغر قطعا وهو ارتفع قطعا لانه توضا اما حدوث الاكبر بالمني فهو مشكوك الحدوث[[79]](#footnote-79)

ب‌- لدينا علم اجمالي ان المكلف اما محدث بالاصغر او بالاكبر ومقتضى هذا العلم هو الجمع بين الوظيفتين ولكن هذا العلم الاجمالي وان كان موجودا لكن لامنجزية له لدورانه بين ما ليس له اثر وما له اثر فانه ان كان ما حصل هو الحدث الاصغر فقد ارتفع ولا اثر له وان كان ما حصل الاكبر فهو باق فحيث ان المعلوم بالاجمال دائر بين ما له الاثر وما ليس له الاثر فليس منجزا على كل حال اذن الجاري في المقام هو استصحاب عدم حصول المني منه وهذا حاكم على اي اصل اخر

ان قلت ان استصحاب عدم صدور المني معارض ب استصحاب عدم صدور البول مجددا

قلت استصحاب عدم صدور البول لايجري لان الغرض منه ان كان هو اثبات صدور المني كان اصلا مثبتا وان كان الغرض منه نفي الحدث الاصغر فهو مقطوع الحصول اذن ف استصحاب عدم صدور البول لا اثر له فيجري استصحاب عدم صدور المني بلا معارض

المحتمل الثاني:

ان تكون النسبة بين الحدث الاصغر والاكبر التضاد فلايعقل اجتماعهما كما قلنا في المحتمل السابق فان حصل الاكبر واقعا فان الاصغر ارتفع تلقائيا لانهما لايجتمعان وبناءا عليه يجري استصحاب كلي الحدث ويكون من القسم الثاني اذ المفروض انه قد حصل بلل مشتبه ويشك في نوعه الحدث الذي حصل بهذا البلل فان كان الحدث هو الاصغر فقد ارتفع بالوضوء وان كان هو الاكبر فهو موجود فمقتضى استصحاب كلي الحدث ان يجمع بين الوضوء والغسل لا لأن الغسل اثر لكلي الحدث فان الغسل ليس كذلك بل لانه احدث كلي الحدث بالاستصحاب فالعقل يقول لا يمكنك فراغ العهدة الا بالغسل

ان قلت

فلم لا يقال بالاكتفاء بالوضوء بمقتضى استصحاب الحدث الاصغر

قلنا

الاكتفاء بالوضوء في المقام بناءا على التضاد له احد مدركين كلاهما منتف الاول ان نستصحب عدم صدور المني فنقول هذا احدث بالاصغر وجدانا ولم يصدر منه مني بالاستصحاب فوظيفته الوضوء

ولكن الجواب عنه ان استصحاب عدم صدور المني منه لايجدي لأن نفي الشخص لاينفي الطبيعي فاستصحاب عدم صدور المني ينفي شخص هذا الحدث ولكنه يحتمل طبيعي الحدث والتوسل بنفي الطبيعي من باب الشخص اصل مثبت

المدرك الثاني ان يقال نستصحب الحدث الاصغر الى حين حصول البلل وهو ينقح وظيفة الوضوء

قلنا ان الوضوء وظيفة من انحصر حدثه بالاصغر لا من احدث بالاصغر فقط و استصحاب بقاء الاصغر الى حين حصول البلل لايثبت انحصار الحدث بالاصغر كي تكون وظيفته الوضوء فلابد ان يضم الى الوضوء الغسل

المحتمل الثالث

ان نحتمل ان نسبة الحدث الاصغر للاكبر هو نسبة التشكيك بمعنى ان حدث الاكبر بعد الاصغر تطور الحدث من الضعف الى الشدة فهو وجود واحد لاوجودان يتطور الى حدث شديد وليسا وجودين وبالتالي لارافع له الا الغسل

فعلى هذا المحتمل هل تكون وظيفته الوضوء كالصورة الاولى او وظيفته ضم الغسل كالمحتمل الثاني هنا اجمل كلامه لكن سيد المستمسك في ج2 ص 232 اوضح المقصود بأنه يبتني تحديد الوظيفة على تحديد ان هل الحدث الاصغر اذا اجتمع مع الاكبر يرتفع بالوضوء او لايرتفع الا بالغسل فاذا قلتم ان الحدث الاصغر يرتفع بالوضوء حتى لو اجتمع مع الاكبر اذن لايجري ا استصحاب كلي الحدث لأن استصحاب كلي الحدث بعد الوضوء من استصحاب القسم الثالث لان الحدث الاصغر قد ارتفع قطعا بالوضوء والاكبر مشكوك الحدوث والكلي المردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث من القسم الثالث الذي لايجري

اما لو قلنا ان الحدث الاصغر اذا اجتمع مع الاكبر لايرتفع الا بالغسل ولا يكفي في ارتفاعه الوضوء ففي المقام يمكن استصحاب كلي الحدث و استصحاب شخص الحدث اما استصحاب كلي الحدث فيكون من القسم الثاني لاننا نعلم ح ان هناك بللا مرددا بين نوعين من الحدث ان كان خصوص الاصغر فقد ارتفع وان كان الاكبر فلايرتفع كلاهما بالوضوء بل لايرتفعان الا بالغسل فنستصحب كلي الحدث والنتيجة ضم الغسل

بل يمكن استصحاب الحدث الاصغر لاننا نشك في ارتفاعه اذ لو اجتمع مع الاكبر واقعا لم يرتفع الا بالغسل والنتيجة ان لانحرز فراغ العهدة من صلاة بطهور الا مع ضم الغسل

المحتمل الرابع

ان نشك فلا ندري هل نسبة الحدث الاصغر للاكبر هو التخالف ام التضاد ام التشكيك؟ فذكر المحقق العراقي قده ان الوظيفة حينئذ هي الوضوء بحيث يكون الحكم حكم الصورة الاولى لان استصحاب كلي الحدث غير جار لاننا لانحرز ان الباقي عين السابق كي يكون وجودا واحدا اذ نحتمل ان النسبة بينهما التخالف ام التشكيك وعلى ضوء ذلك يكون البقاء امتدادا للسابق لانه لو فرضنا التشكيك مثلا فغايته ان الحدث اشتد من ضعف لقوة والا الوجود واحد اما على فرض احتمال التضاد وانه بحدوث الاكبر ينتفي الاصغر فليس الباقي عين الحادث فما لم نحرز ان الباق على فرض حدوثه عين السابق لايجري استصحاب كلي الحدث اذ لانحرز الشك في البقاء

او قل استصحاب الكلي في المقام من استصحاب القسم الثالث الذي لايجري فهذا الملكف احدث بالاصغر ويشك في صدور المني منه ويستصحب العدم والنتيجة ان وظيفته الوضوء

قال هذا كله بناءا على ان موضوع وجوب الوضوء بسيط وهو من أحدث بالاصغر

اما لو قلنا انه مركب ففي جميع الصور وظيفته الوضوء بيانه ان إذا قلنا ان موضوعه مركب من جزئين وجودي وهو من أحدث بالاصغر وجزء عدمي وهو عدم صدور المني منه فلا محالة هذا المكلف على جميع المحتملات احدث بالاصغر وجدانا والجزء الثاني من المركب وهو عدمي فيتعبد به بمقتضى الاستصحاب، فيتنقح موضوع وجوب الوضوء على جميع المحتملات

لكن هذا كله لو بنينا على ان شرط صحة الصلاة نفس الوضوء والغسل

اما لو بنينا ان شرط الصحة هو الطهارة المسببة فلايفيد ذلك لان استصحاب عدم صدور الجنابة لايثبت مؤثرية الوضوء في رفع الحدث اذ المفروض اننا بنينا على ان شرط صحة الصلاة هو الطهارة المسببة لانفس الوضوء والغسل

وبالتالي مادام لم يثبته اذن مقتضى الوظيفة العقلية ضم الغسل للوضوء

هذا تمام كلام المحقق العراقي قده

تاتي المناقشة له من قبل سيد المستمسك والسيد الخوئي في يوم السبت

### 128

كان الكلام فيما فصله المحقق العراقي قده فيمن كان محدثا بالاصغر ثم وجد بللا مشتبها بين البول والمني وتوضا لرفع الحدث الاصغر فهل يجري في حقه استصحاب كلي الحدث ام لا

وقد افاد قده بناء على القول بالتضاد بين الحدثين يجري استصحاب كلي الحدث ويجب ضم الغسل الى الوضوء

اما بناءا على عدم التضاد سواء قلنا ان الحدثين يجتمعان معا او قلنا بان الحدث الاصغر يتطور الى حدث اكبر فح لايجري استصحاب الحدث بل تكون الوظيفة هي الوضوء والمفروض انه قد توضا

بل حتى مع الشك في انه النسبة بين الحدثين هل هي التضاد ام لا لايجري استصحاب كلي الحدث

وقد اورد على كلامه قده عدة ملاحظات

1-      وهي تبتني على انه لافرق بين القول بان الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الغسل والوضوء او القول بان الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل فانه لافرق بينهما من حيث النتيجة في المقام في ان استصحاب عدم الجنابة ينقح الموضوع وان الوظيفة هي الوضوء فقط بيان ذلك بمقدمتين

أ – وقع الكلام في مفاد الاية الشريفة اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا هل هي في مقام تقسيم المكلف او في مقام تقسيم المكلف المحدث ؟

ذهب صاحب الجواهر قده الى انها في مقام تقسيم المكلف المحدث وذلك باحدى قرينتين

اولها نفس الاية فان الامر بالوضوء بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع قرينة على انه ناظر للمحدث وان وظيفته تحصيل الطهارة

والقرينة الثانية هو

موثق ابن بكير الوارد في تفسيرها حيث قال اذا قمتم الى الصلاة اي اذا قمتم من النوم الى الصلاة

والنوم كما سياتي البحث فيه هل هو كناية عن مطلق الحدث كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ او كناية عن الحدث الاصغر

ويترتب ثمرات عليه ياتي الاشارة اليها ،

فبهاتين القرينتين ذكر صاحب الجواهر ان الاية في مقام تقسيم المحدث الى قسمين :

المحدث بالنوم والمحدث في حال اليقظة

اما الاول فقد ذكرته الاية وقسمته الى حدث اصغر وحدث اكبر ففي قوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشارة الى الحدث الاصغر حال اليقظة او لامستم النساء اشارة الى الحدث الاكبر حال اليقظة فلاتكرار فيها كما ادعى بعض المفسرين

وانما قسمت المحدث الى محدث في النوم والى محدث في اليقظة والمحدث في اليقظة اما بحدث اصغر او اكبر كما في ذيل الاية والمحدث بالنوم قسمته الاية الى من ليس جنبا والى من هو جنب، ففي قوله عزوجل وان كنتم جنبا فاطهروا بيان لقسم ممن قام من النوم اي من قام فان وجد نفسه جنبا بالاحتلام فعليه الغسل وان لم يكن جنبا بالاحتلام فوظيفته الوضوء

اذن دلت الاية بملاحظة ما افيد على ان العنصر الاول المعتبر في مطهرية الوضوء هو ان يكون محدثا

والعنصر الثاني ان لايكون جنبا لانه بعد ان فصلت الاية في المحدث قالت المحدث بالنوم اما ليس بجنب او جنب ومن ليس بجنب يتوضا ومن كان جنبا يتطهر ونتيجته قطع الشركة فان التفصيل قاطع للشركة فلاتتداخل الاقسام ومقتضى عدم تداخل الاقسام ان موضوع مطهرية الوضوء مؤلف من عنصرين من كان محدثا وليس جنبا.هذا بناء على ما فهمه صاحب الجواهر وسيدنا الخوئي وجملة من الاعلام

ولكن هناك من فهم ان الاية ليس في مقام تقسيم المحدث وانما هي مقام تقسيم المكلف اذا قام الى الصلاة اي ان المكلف المطلوب منه الصلاة وظيفته الوضوء ثم عطف على اصل الجملة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا ، فهو ليس بيانا لقسم من المحدث بالنوم كي يقال موضوع الوضوء مركب من محدث وليس جنبا ، فلايستفاد منها التفصيل في المحدث كي يكون قاطع للشركة ونتيجته ان موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصر وجودي وهو المحدث وعنصر عدمي وهو من ليس جنبا

بل غاية ما نستفيد منها ان موضوع مطهرية الوضوء من كان محدثا بالاصغر لا اكثر منه

اذن فالملاحظة على كلام المحقق العراقي تبتني على ان نستفيد من الاية ان موضوع مطهرية الوضوء مركب من العنصرين محدث وليس بجنب وهو محل خلاف

المقدمة الثانية

اذا احرزنا ان المكلف محدث بالاصغر كما هو محل كلامنا وشككنا في انه جنب ام لا فهل استصحاب عدم الجنابة يفيدنا في ان الوظيفة هي الوضوء حتى بناءا على ان الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الوضوء والغسل

حيث المحقق العراقي منع منه وقال اذا قلنا بان الشرط المصحح للصلاة هو نفس الوضوء والغسل فنقول من كان محدثا بالاصغر وجدانا وليس بجنب بالاستصحاب فنتيجته ان وظيفته الوضوء

اما لو قلنا ان الشرط المصحح للصلاة هو الطهارة المسببة عن الوضوء او الغسل فح استصحاب عدم الجنابة لايثبت تاثير الوضوء في تحقيق ذلك المسبب المشكوك فلاجدوى في استصحاب عدم الجنابة لاثبات انه لو توضا لكان طاهرا

هذا ما نريد ان ننقاشه وهو ان نقول

سلمنا ان الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة هي المسببة عن الوضوء مع ذلك يكفي في تحقيقها استصحاب عدم الجنابة فمن أحدث بالاصغر وتوضا واتكا على استصحاب عدم الجنابة حصلت منه الطهارة المسببة لانه ان قلنا بان الطهارة المسببة امر اعتباري شرعي فالامر واضح لان من آثار عدم الجنابة مع الوضوء هو الطهارة المسببة والا فلا يحتمل من المحقق العراقي انه في فرض الشك في طهارة الماء و استصحاب طهارة الماء او في فرض ان الشك مطلق او مضاف و استصحاب طهارته ان لايقول بترتب الطهارة؟؟

فلايحتمل ان المحقق قده يتردد في هذه الموارد ويقول لانعلم حصول الطهارة المسببة لان الطهور بما انه اثر شرعي لمن لم يكن جنبا مع الوضوء فيترتب هذا الاثر الشرعي على استصحاب عدم الجنابة

وان قلنا الطهور امر تكويني نفساني يترتب خارجا على الوضوء والغسل لا انه امر اعتباري من الشارع فكذلك يترتب على الاستصحاب كما ذكره السيد الشهيد في بحوثه على الشرح العروة انه اذا افترضنا ان المسبب التكويني مما لايمكن معرفة موارد حصوله الا من قبل الشارع وان الشارع الشريف ذكر لنا تلك الموارد والاسباب وافاد ان من ليس بجنب وقد توضا فانه يترتب عليه المسبب التكويني

اذن مقتضى بيان الشارع لمورد هذا المسبب ان استصحاب عدم الجنابة حيث اثبت لنا ان هذا الشخص ممن ليس بجنب وقد توضا فيترتب عليه ذلك المسبب التكويني ولايكون من الاصل المثبت في شيء

فنتيجة هاتين المقدمتين ان تفريق المحقق العراقي بين القول بان الشرط في صحة الصلاة هو نفس الوضوء والغسل فيجدي استصحاب عدم الجنابة وبين القول بان الشرط المصحح للصلاة الطهارة المسببة فلايجدي استصحاب عدم الجنابة محل تامل

الملاحظة الثانية على كلامه قده

انه قد افاد اننا اذا شككنا فلاندري هل ان بين الحدث الاصغر والاكبر تضادا بحيث اذا حصل الاكبر ارتفع الاصغر ام ليس بينهما تضاد بحيث اما ان يجتمعا معا او ان الحدث الاصغر يتطور الى الاكبر فاذا لم ندر ما هو النسبة بينهما قال لايجري استصحاب كلي الحدث لانه يعتبر في الاستصحاب ان يكون المشكوك على تقدير وجوده واقعا بقاءا للمتيقن اما لو كان نوعا اخر فلايجري استصحاب كلي الحدث

وفي المقام حيث لم نحرز ان المشكوك وهو الحدث الاكبر على تقدير وجود بقاءا للسابق اذ لعله يزيله لانه ضده فلايجري استصحاب الحدث المتيقن الذي كان متيقنا ضمن الحدث الاصغر

فهنا نلاحظ عليه ان المناط في جريان الاستصحاب ان يصدق نقض اليقين بالشك ومن الواضح انه يكفي في صدق نقض اليقين بالشك احتمال ان المشكوك بقاء ولايشترط احراز ان المشكوك لو كان موجودا واقعا لكان بقاءا

بل يكفي الاحتمال ان نحتمل لو حصل الحدث الاكبر مع ذلك سيكون بقاءا للحدث المتيقن فهو كاف في صدق ان المكلف لو رفع اليد عن المتيقن لكان نقضا لليقين بالشك فلايتوقف صدق نقض اليقين بالشك على ما ذكر وهو احراز ان المشكوك لو كان موجودا لكان بقاء

وياتي الكلام في ملاحظتين اخريين احداهما ما ذكره سيد المستمسك في فرض التضاد والاخرى ما ذكره السيد الصدر قده

### 129

الملاحظة الثالثة: أن المحقق العراقي (قده) قال: إذا شُكّ في أن الحدثين متضادان أم متخالفان، أي هل يمكن اجتماعهما أم لا، فإن استصحاب الحدث لا يجري إذ لا يحرز أن المشكوك على تقدير وجوده واقعاً بقاء للمتيقن السابق، إذ لعل المشكوك على تقدير وجوده هو الحدث الأكبر، وإذا كان هو الحدث الأكبر فليس بقاءاً للحدث المتيقن سابقاً.

ولكن السيد الشهيد (قده) لاحظ على ذلك بأنه بعد حصول البلل المشتبه بين البول والمني قطع المكلف بحصول جامع للحدث، وهذا الجامع مردد بين فروض ثلاثة: الفرض الاول: أن ما حصل حدث اصغر. الفرض الثاني: أن ما حصل حدث أكبر وحده بناء على التضاد. الفرض الثالث: مجموع الحدثين بناء على إمكان إجماعهما. وحيث إن في البين مانعة جمع إذ لا يحتمل اجتماع الفروض الثلاثة، ولا فرضين منها. إذن بالنتيجة لديه علم اجمالي بحصول جامع الحدث بهذا البلل المشتبه. فاذا توضأ شك ان ذلك الجامع باق ام لا، ومن الواضح انه على تقدير وجوده واقعاً فهو بقاء، إذن لو كان المنظور اليه في المقام المشكوك بعنوانه التفصيلي لجاء إشكال العراقي، لأن المشكوك بعنوانه التفصيلي لا يحرز أنه بقاء للسابق، إذ لعله الحدث الاكبر، ولكن إذا كان المنظور المشكوك بعنوانه الإجمالي، ألا وهو الجامع، فلا محالة على فرض أن المشكوك موجود فالموجود بقاء للسابق، اي بقاء للجامع. وهو كلام متين بناء على تعلق العلم الإجمالي بالجامع لا بالواقع، خلافاً لأحد مبنيي المحقق العراقي (قده).

الملاحظة الرابعة: ما ذكره سيد المستمسك (قده) بتقريب منّا: أنه تارة يبنى في المقام على التركيب، وتارة يبنى على البساطة. فاذا بني على أن موضوع مطهرية الوضوء مركب من جزءين، ان يكون محدثاً بالأصغر، وأن لا يكون جنباً، فالمفروض أن هذا الموضوع المركب محرز، لأن احد جزئيه محرز بالوجدان وهو أنه كان محدثاً بالأصغر، والجزء الآخر محرز بالاستصحاب وهو استصحاب عدم كونه جُنباً، فيتنقح موضوع مطهرية الوضوء.

ولا معنى لما ذكر في بعض التعليقات على الكفاية من أن استصحاب كلي الحدث معارض لاستصحاب عدم الجنابة. حيث قال: باستصحاب كلي الحدث في فرض التضاد بين الحدثين يتنجز وجوب الغسل على المكلف، وباستصحاب عدم الجنابة ينتفي تنجز وجوب الغسل فيتعارضان، لأن استصحاب عدم الجنابة لا ينفي كلّي الحدث، إذ ليس ارتفاع طبيعي الحدث من الآثار الشرعية لعدم الجنابة، كي يكون استصحاب عدم الجنابة رافعاً لطبيعي الحدث، فهذا ليس من آثاره، فاذا كان ارتفاع طبيعي الحدث ليس أثراً شرعياً لعدم الجنابة إذن استصحاب عدم الجنابة لا يرفع بقاء الحدث، فاستصحاب كلي الحدث يجري فيتنجز عليه الغسل، واستصحاب عدم الجنابة يجري، فينفي الغسل، فيتعارضان.

فهذا الكلام غير دقيق بناء على التركيب، لأن استصحاب كلي الحدث ليس من آثاره وجوب الغسل، إنما حكم العقل بالمنجزية وإلا ليس من الآثار الشرعية لكلي الحدث وجوب الغسل، غايته أن المكلف إذا استصحب كلي الحدث فثبت شرعا انه محدث حكم العقل بأنه لا فراغ لعهدتك من صلاة مشروطة بالطهارة إلا بالغسل، فتنجز الغسل بقاعدة الاشتغال، لا أن استصحاب الحدث يثبت وجوب الغسل، فإذا كان وجوب الغسل من باب قاعدة الاشتغال، فحكم العقل إنما يحكم بالاشتغال ما لم يقم أصل موضوعي منقح للطهور المطلوب في هذه الصلاة، والمفروض أنه حينما يشك في بقاء الحدث يشك في الطهور المطلوب، هل أن الطهور المطلوب منه الوضوء أم أن الطهور المطلوب منه الغسل، فاذا كان لديه اصل موضوعي ينقح له ما هو الطهور المطلوب منه، حيث إن استصحاب عدم الجنابة ينقح له أن الطهور المطلوب منه الوضوء، فحينئذٍ باستصحاب عدم الجنابة والوضوء معه يحرز فراغ عهدته من الصلاة المشروطة بالطهارة، لأنه أحرز ما هو الطهارة المعتبرة في هذه الصلاة بالأصل الموضوعي، فلا معنى حينئذٍ للأصل الحكمي وهو استصحاب كلي الحدث،

إذن بناءا على التركيب في جميع الصور يجري استصحاب عدم الجنابة وينقح موضوع الطهارة.

أما إذا بنينا على البساطة، أي أنّ موضوع الوضوء الحدث الاصغر بسيطاً لا مركباً، وموضوع الغسل الحدث الاكبر بسيطا لا مركباً. ففي مثل هذا الفرض قال سيد المستمسك بتعارض الأصلين، حيث إن استصحاب بقاء الحدث بناءاً على التضاد بين الحدثين ينجز وجوب الغسل بحكم العقل، واستصحاب عدم الجنابة ينفي تنجز وجوب الغسل، فيتعارضان، فيتساقطان، وتصل النوبة لاستصحاب عدم وجوب الغسل، (الاصل الحكمي)، لأن الأصل الموضوعي (استصحاب عدم الجنابة) سقط بالمعارضة، فوصلت النوبة للأصل الحكمي وهو استصحاب عدم وجوب الغسل مع هذه الصلاة، فهل أن هذا الاصل معارض أم لا؟

فقد أفاد (قده): تارة نبني على أن الشرط في صحة الصلاة الطهارة المسببة عن الوضوء أو الغسل، وتارة نبني على أن الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل، فاذا بنينا على الاول نعم يجري المعارض، فان استصحاب عدم وجوب الغسل في هذه الصلاة معارض ببقاء شرطية الطهارة حتى بعد الإتيان بالوضوء، بلحاظ أنه اذا كان الصلاة مشروطة بالطهارة المسببة فنشك باستصحاب عدم وجوب الغسل والاكتفاء بالوضوء هل تحصل تلك الطهارة المسببة أم لا؟ استصحاب تنجز وجوب الصلاة مع الطهارة معارض لاستصحاب عدم وجوب الغسل فتصل النوبة لقاعدة الاشتغال، كما قال العراقي. أما إذا قلنا بأن الشرط المصحح للصلاة نفس الوضوء والغسل، فحينئذٍ يجري استصحاب عدم وجوب الغسل بلا معارض، إذ نشك هل أن هذه الصلاة مما يجب معها الغسل أم لا، فنستصحب عدم وجوب الغسل. ولكن ما أفاده (قده) محل تأمل باعتبار أن الشك في المقام في الحكم الوضعي، وإن كان يتفرع عنه الشك في الحكم التكليفي، لكن ما هو محط النظر بالأصالة هو الحكم الوضعي، اي الشك في صحة الصلاة لو اقتصر على الوضوء ام لا، وحينئذٍ ما دام يحتمل المكلّف وجداناً أن الحدث مانع من صحة الصلاة أو رافع لشرطها وهو الطهارة، فما دام يحتمل ذلك تعارض استصحاب الحدث مع استصحاب عدم الجنابة لا يؤمّنه من احتمال كونه محدثاً، فاحتمال كونه محدثاً قائماً، والمفروض أن الأصل الجاري في الحكم التكليفي لا يؤمّن من هذا الاحتمال، فان استصحاب عدم وجوب الغسل حتى لو لم يكن له معارض لا يؤمن من احتمال كونه محدثاً بحيث لو اقتصر على الوضوء لم تصح صلاته، فلا جدوى في اجراء الأصل في الحكم التكليفي وإن لم يكن له معارض، بل مقتضى قاعدة الاشتغال ضم الغسل للوضوء.

الملاحظة الخامسة: ما ذكره سيد المستمسك (قده) وهو جريان الاستصحاب التعليقي، فقال: لو أن هذا المكلف لو توضأ قبل البلل المشتبه لكان متطهراً فهو كذلك لو توضأ بعده، اذ يشك انه بعد أن حصل البلل المشتبه لو توضأ يطهر بذلك أم لا، فيستصحب هذه القضية الشرطية، أنه لو تضأ قبل البلل المشتبه لكان متطهراً فهو الآن بعده. ثم قال: وفيه إشكال. ولم يذكره. ومن الواضح أن مجرى الاستصحاب التعليقي ما كان أمراً اعتبارياً ذا شرطين طوليين، تحقق أحدهما ولم يحرز الآخر، فحينئذٍ يقال: ذلك الأمر الاعتباري المعلق على شرطين وجد وجودا ًمعلقاً بتحقق شرطه الأول، فيُشك بعد حصول حالة من الحالات هل زال ذلك الوجود التعليقي أم لا، فيستصحب، (مثلاً: حرمة العصير العنبي) أمر اعتباري معلّق على شرطين: العنبية، والغليان. فإذا فرضنا أنه وجد عنب، فبوجود العنب خارجاً يدعى أن الحرمة صار لها وجود بوجود العنب، لكن وجوداً معلقاً، ثم لما تحول العنب إلى زبيب شككنا أن ذلك الوجود المعلق ما زال باقياً أم لا، فنستصحب بقاءه، فإذا غلى الزبيب تحقق الشرط الثاني، فصارت الحرمة منجزة، أما في المقام أن هذه الصفة وهي لو توضأ لكان متطهراً، وإن كانت صفة اعتبارية، إلا أنه لم يتحقق له أحد شرطيها فتوجد بوجوده ثم عرض البلل المشتبه كحالة يشك في بقاء تلك الصفة الاعتبارية التي حصلت حصولاً معلقاً فتستصحب، المفروض أنه لم يحصل من الشروط على فرض أنها صفة اعتبارية.

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى التي طرحها المحقق العراقي (من كان محدثاً بالأصغر ثم حصل له بلل مشتبه).

الصورة الثانية: من كان متطهراً ثم حصل له بلل مشتبه، فما هي الوظيفة؟

فهنا سؤالان: الأول: هل يجري ما قلناه من التركيب في الصورة الاولى هنا أم لا؟ حيث إن شيخنا الأستاذ تفرّد بجريان ما سبق في الصورة الأولى في هذه الصورة الثانية، بلحاظ أنّ ما ذكره جملة من الاعلام ومنهم السيد الخوئي (قده) أن موضوع مطهرية الوضوء مركب من جزأين: الحدث الأصغر، وعدم الجنابة. وهذا تحقق في الصورة السابقة لأنه كان محدثاً بالأصغر ثم حصل البلل، أما في هذه الصورة، فهو كان له متطهراً ثم حصل البلل المشتبه فلم يحرز أنه محدث بالأصغر كي يضم اليه عدم الجنابة بالاستصحاب كي يثبت موضوع مطهرية الوضوء.

لكن شيخنا الاستاذ قال: غاية ما يستفاد من موثقة ابن بكير الواردة في تفسير قوله تعالى {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ...} يعني إذا قمتم إلى النوم. غاية ما يستفاد منها أن ذكر النوم مثال للحدث لا مثال للحدث الاصغر، فاذا كان ذكر النوم في الرواية كناية عن الحدث لا كناية عن الحدث الاصغر، إذن بالنتيجة بمجرد أن يحصل البلل فقد احدث، فاذا كان احدث وجداناً بحصول البلل ويشك هذا الحدث جنابة أم لا؟ فيستصحب عدم الجنابة، فتنقح الموضوع، فإن موضوع مطهرية الوضوء مؤلف من عنصرين: حدث وعدم جنابة، والحدث مقطوع بالوجدان، والحدث مقطوع بالوجدان بحصول البلل، وعدم الجنابة بالاستصحاب، فيتنقح موضوع مطهرية الوضوء. كما ذكر في الصورة الاولى بجميع محتملاتها. أمّا لو قلنا، بأنّ قوله (قام من النوم) كناية عن الحدث الاصغر كما استظهره سيدنا الخوئي (قده) فبناءاً على التركيب لم يتنقح الموضوع، وبالتالي في مثل هذه الصورة هل يجري استصحاب الحدث بعد البلل المشتبه؟ فقد قال العراقي: نستصحب بقاء الحدث بعد الحدث المشتبه، ومقتضى استصحاب الحدث ترتب آثار طبيعي الحدث لأنه لم نحرز أنه جنابة ومنها حرمة مس المصحف ومنها مانعيته من صحة الصلاة، لأن طبيعي الحدث مانع من صحة الصلاة، فيترتب فقط آثار طبيعي الحدث، وأما آثار الجنابة كحرمة دخول المسجد، فلا يترتب على ذلك بل يجري البراءة عن هذه المحظورات.

### 130

ما زال الكلام في الصورة الثانية، وهي أن من کان متطهراً ووجد ببللاً مردداً بين البول والمني. فقد ذكر المحقق العراقي (قده) أنه يجري في حقه بعد الوضوء استصحاب الحدث، ومقتضى استصحاب الحدث ان يترتب عليه آثار طبيعي الحدث من حرمة مس المصحف والمانعية من صحة الصلاة، وأما آثار الجنابة كحرمة دخول المسجد فهي مشكوكة للشك في الجنابة، فيجري استصحاب عدم الجنابة لنفيها أو البراءة عن ترتبها. وما ذكره (قده) من التفكيك بين الصلاة وبين آثار الجنابة، حيث إنه بلحاظ الصلاة رتب أثر المانعية، بينما بلحاظ الجنابة لم يرتب أثرها، بل أجرى استصحاب عدم الجنابة لنفي آثارها، فهل هذا التفكيك صناعي أم لا.

فنقول: في هذه النقطة توجد محتملات ثلاثة:

المحتمل الأول: أن يستفاد من الأدلة وجود خطابين: خطاب يدل على أن الحدث بعنوانه (بما هو حدث) مانع من صحة الصلاة، وخطاب يدل على أن حدث الجنابة يحرم على إثره المكث في المسجد، فإذن لدينا خطاب مستقل يدل على أن الحدث بعنوانه لا بعنوان أصغر أو أكبر، مانع من صحة الصلاة. فبناءا على ذلك يصح التفكيك، فنقول: أن المكلف بعد وجدانه البلل المشتبه وقيامه بالوضوء يشك أن الحدث قد ارتفع عنه فيستصحب الحدث والمفروض أن الحدث بعنوانه مانع فيترتب على استصحابه مانعية صحة الصلاة، أما آثار الجنابة فلها موضوع آخر يشك فيه فيستصحب عدمه.

المحتمل الثاني: أن يقال كما هو الصحيح، لم يقم لدينا دليل على أن الحدث بعنوانه مانع من صحة الصلاة، وإنما الذي نستفيده من الأدلة أن هناك خطابين لموضوعين، خطاب إن أحدثت بالأصغر لم تصح منك الصلاة إلا بالوضوء. وخطاب آخر: إن احدثت بالأكبر حرمت عليك بعض الآثار ومنها المكث في المسجد ولم تصح منك الصلاة إلا بالغسل. فهناك موضوعان أحدهما الحدث الأصغر وله آثار ومنها عدم صحة الصلاة الا بالوضوء، والآخر الحدث الأكبر ولها آثار ومنها حرمة المكث في المسجد وعدم صحة الصلاة إلا بالغسل، فبناء على أن المستفاد من الأدلة هو هذا، فمتى ما حصل بلل مشتبه بين البول والمني حصل علم إجمالي، بأنه إما يجب عليه الوضوء للصلاة، أو يحرم عليه المكث في المسجد ويجب عليه الغسل. والأصل في الأول سواء كان أصلا موضوعيا وهو استصحاب عدم صدور البول أو أصلا حكميا وهو البراءة معارض بالاصل في الثاني، ومقتضى منجزية العلم الإجمالي هو الجمع، لا التفكيك بين الأثرين بحيث يقال لا تصح منه الصلاة لكن لا يحرم عليه آثار الجنب.

المحتمل الثالث: ما يظهر من بعض كلمات السيد الخوئي (قده) من أنه يمكن أن يقال في المقام ما قيل بالنسبة للمكلف في القصر والإتمام، حيث ذهب (قده) هناك إلى أنه ليس لدينا خطابان لموضوعين وهما إن كانت حاضراً وجب عليك التمام، وإن كنت مسافراً وجب عليك القصر، بل يوجد خطاب واحد وهو: يجب على المكلف البالغ العاقل الذي دخل عليه الزوال الجامع بين تمام لا تصح منك إلا في الحضر، وقصر لا تصح منك إلا في السفر، فالسفر والحضر قيدان للمتعلق وليسا موضوعين للخطاب.

كذلك في المقام يمكن أن يقال لدينا خطاب واحد: يجب على المكلف الجامع بين صلاة بوضوء وصلاة بغسل، غاية ما في الباب لا يصح منك صلاة بوضوء إلا في حال الحدث الاصغر، ولا يصح منك صلاة بغسل إلا في حال الحدث الأكبر، فالحدث الاصغر والاكبر قيدان في متعلق الامر لا قيدان سابقان على الأمر. إذن نتيجة ذلك أن حكم الصلاة شيء وحكم آثار الجنابة شيء آخر، فالمكلف الذي حصل لديه بلل مشتبه غاية ما يعلم بأن الجامع توجه إليه فقط، أما لا يعلم بحرمة المكث في المسجد، أي لا يعلم بفعلية آثار الجنابة للشك في موضوعها، فيصح التفكيك على هذا المحتمل الثالث بلا حاجة الى استصحاب الحدث كما ذهب اليه المحقق العراقي بل بقاعدة الاشتغال لا تصح منه الصلاة لكن يجري استصحاب عدم الجنابة لنفي آثاره.

تنبيهان في هذا الفرض:

التنبيه الاول: ما تعرّض اليه شيخنا الأستاذ (قده) في تنقيح مباني العروة، حيث أفاد هناك، أنه في الصورة الأولى التي قلنا فيها أن من كان محدثا بالاصغر فحصل له البلل فتوضأ قلنا هناك بأن موضوع مطهرية الوضوء متحقق في حقه، لأن موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصرين الحدث وهو محرز بالوجدان، والجنابة بالاستصحاب، فيتوضأ ويصلي. لكن مبتلى بعلم إجمالي آخر وهو أنه إن كان الصادر منه بولاً فلا يطهر موضع البول إلا بتطهيره مرتين بالماء القليل، وإن كان الصادر منياً فيجب عليه الغسل، فلا ينفع موضوع مطهرية الوضوء، إذ لديه علم إجمالي آخر، وهو إن كان الصادر منك بولاً لم يطهر موضع البول إلا بالغسل مرتين وإن كان الصادر منيا وجب عليك الغسل.

لكنه (قده) أجاب عن ذلك بأحد جوابين:

الجواب الأول: هنا أصلان عرضيان وأصلان طوليان، ولا تتحقق المعارضة بين الأصول العرضية والأصول الطولية.

بيان ذلك: إذا نظرنا إلى الموضوع وجدنا أصولاً عرضية وهي استصحاب عدم إصابة البول، واستصحاب عدم إصابة المني. فبلحاظ الأصول الجارية في الموضوع تكون الأصول عرضية لذلك تتعارض، استصحاب عدم إصابة البول لنفي الغسل مرتين معارض باستصحاب عدم إصابة المني لنفي وجوب الغسل، فيقال بلحاظ ذلك العلم الإجمالي منجز، لكن في طول هذين الأصلين الموضوعيين يوجد اصلان حكميان:

احدهما في طرف احتمال البول وهو استصحاب النجاسة بعد غسل موضع البول مرة واحدة، فإنه لو غسل موضع البول مرة واحدة وشك في بقاء النجاسة ام لا يستصحب بقاء النجاسة،

وفي الجانب الآخر وهو احتمال المني يوجد اصل حكمي وهو استصحاب عدم الحدث (عدم حدث الجنابة) وهو أصل حكمي وإن كان موافقا بالنتيجة للاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم صدور المني، إذن لدينا أصلان حكميان في طول الأصلين الموضوعيين، وبناءا على كبريين تبناهما في الاصول قال: الكبرى الأولى أن الأصل الموضوعي حاكم على الاصل الحكمي وإن كانا متوافقين في النتيجة، فمن جهة احتمال البول استصحاب عدم إصابة البول حاكم على استصحاب النجاسة، وهنا مختلفان، اما في جانب احتمال المني استصحاب عدم صدور المني حاكم على استصحاب عدم حدث الجنابة وهما متوافقان، لكن لأن احدهما موضوعي صار حاكما على الآخر. فهذه الكبرى الاولى.

الكبرى الثانية: ان الاصل الطولي لا يدخل ضمن المعارضة مع الاصل العرضي، فإذا لاحظنا الطرف الاول وهو طرف احتمال البول وأجرينا فيه الاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم إصابة البول، فإن استصحاب عدم إصابة البول لا يعارض الأصل الحكمي في الطرف الآخر وهو استصحاب عدم حدث الجنابة، لأنه أصل طولي لا يجري مع جريان الأصل الموضوعي الحاكم عليه وإن كان موافقاً له. فيتعارض الاصل الموضوعي في الأول مع الأصل الموضوعي في الثاني ويتساقطان، وتصل النوبة للأصول الحكمية، فبلحاظ الاصول الحكمية تجري بلا معارضة لأن احدهما مثبت للتكليف وليس بنافي، فالأصل الحكمي الاول وهو استصحاب نجاسة موضع البول بعد غسله مرة واحدة، أصل مثبت للتكليف فلا يكون معارضا فيجري ومقتضاه تطهير الموضع مرة ثانية.

وفي الجانب الثاني يجري الاصل النافي وهو استصحاب عدم حدث الجنابة فلا يجب عليه الغسل، فيجمع بين الأمرين، وينحل العلم الإجمالي بجريان أصل طولي مثبت للتكليف في أحد الطرفين بلا معارض. أما اذا انكرنا الكبريين كما انكرهما السيد الصدر والسيد الأستاذ وقلنا بأن الاصل الموضوعي ليس حاكما على الاصل الحكمي الموافق إذن استصحاب عدم صدور المني الموافق لاستصحاب عدم حدث الجنابة يجريان معاً بلا حكومة لأحدهما على آخر،

وأنكرنا الكبرى الثانية كما أنكرهما السيدان، وهي أن الاصل الطولي يدخل ضمن المعارضة فما هو المخرج منه عنه المعارضة، إذن بالنتيجة اصل موضوعي في الطرف الأول وهو استصحاب عدم صدور البول معارض لأصلين في الطرف الثاني في آن واحد، وإن كان بين الاصلين في الطرف الثاني طولية إلا أن الطولية بينهما لا تعني الطولية بين الأصل والأصل هناك، فاستصحاب عدم صدور البول في الطرف الأول معارض لأصل موضوعي في الطرف الثاني وأصل حكمي في آن واحد، ومقتضى ذلك بقاء منجزية العلم الإجمالي.

### 131

كان الكلام في البلل المشتبه، وقلنا إذا علم المكلف إجمالاً أن البلل بول أو مني، فقد يقال بمنجزية العلم الإجمالي من حيث إنه إن كان بولاً لزم تطهير الموضع مرتين بالماء القليل، وإن كان منياً وجب الغسل، واستصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه منياً. وقد قلنا بأنه قد يتخلص عن منجزية هذا العلم الإجمالي بأحد جوابين، مضى الكلام في الجواب الأول.

الجواب الثاني: إن استصحاب عدم إصابة البول لا أثر له. والسر في ذلك: أن المكلف في هذا الفرض وهو من وجد بللاً مشتبهاً وظيفته الغسل إما لمنجزية العلم الإجمالي أو لاستصحاب الحدث بعد الوضوء المنجز لوجوب الغسل، فإذا كانت وظيفته الغسل فسواء جرى في حقه استصحاب عدم البول أم لم يجر فإن الأثر حاصل على كل حال، وذلك لأنه إذا كانت وظيفة المكلف الغسل من الجنابة والغسل يتوقف على تطهير الموضع قبل الشروع فيه، فلابد أن يطهر الموضع قبل الشروع، وبعد أن يشرع بالغسل فإن جريان ماء الغسل على موضوع البول غسلة أخرى، فسوف تتحقق الغسلتان على كل حال، فإذا كان الغرض من استصحاب عدم صدور البول نفي تعدد الغسل فهذا النفي لا اثر اذ لابد من تعدد الغسل بلحاظ أنه ما دامت وظيفته الغسل بمقتضى استصحاب الحدث، والغسل يتوقف على تطهير المحل فبتطهير الموضع مرة حصلت المرة الأولى، وبجريان ماء الغسل على الموضع حصلت المرة الثانية، فأي جدوى في استصحاب عدم صدور البول لأجل نفي تعدد الغسل مع أن هذا التعدد سيحصل على كل حال، فإذا لم يجر استصحاب عدم إصابة البول إذ لا أثر له جرى استصحاب عدم صدور المني بلا معارض، فينحل به العلم الإجمالي.

هذا ما افاده شيخنا الاستاذ (قده). ولكنه أجاب عن هذا الوجه: أولاً: لا يشترط في مطهرية الغسل أن يطهر الموضع قبل الشروع فيه، فإنه يكفي في طهارة الموضع المتنجس نفس ماء الوضوء او ماء الغسل، فلو فرضنا أن عضوا من اعضاء الوضوء متنجس وكانت طهارته تتحقق بنفس جريان ماء الوضوء جرى ذلك، وكذا الامر في الغسل، فبالنتيجة تظهر ثمرة لاستصحاب عدم البول في أنه هل يكتفى في تطهير الموضع بجريان ماء الغسل عليه أم لابد من غسله مرة أخرى. ثانياً: قد يقال (وإن كان محل تأمل) إن هناك فرقاً بين تطهير الغسل وبين الغسل، فإن المعتبر في الغسل استيعاب الماء للجسم فقط، بينما المعتبر في التطهير الغسلي جريان الماء على المتنجس وانفصاله عنه كي يتحقق تطهيره، فلأجل الفرق بينهما لا معنى لأن يقال إن بجريان ماء الغسل على العضو المتنجس تحصل المرة الثانية بالتطهير الغسلي. ثم لا ينحصر الاثر في تعدد الغسل فلو فرضنا أن البلل الذي حصل من الموضع لاقى ثوباً، فإنه على أية حال لابد من تطهير هذا الثوب إن كان منياً او بولاً، فإن كان بولاً وكان الماء قليلاً لزم تطهيره مرتين، فاستصحاب عدم كون الصادر بولاً لا ينحصر أثره بتطهير موضع البول مرتين كي يقال بأننا نستغني عنه لأن تعدد الغسل حاصل على كل حال.

التنبيه الثاني: قد يستدل على حكم البلل المشتبه بالروايات:

الرواية الأولى: موثق سماعة، وقد تعرض له الأعلام في باب البلل المشتبه:

عن الرجل يكون جنبا ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد أن اغتسل؟ قال: يعيد غسله إن لم يكن بال، وإن بال قبل أن يغتسل فلا يعيد ويتوضأ ويستنجي. والكلام في فقرة (وإن بال قبل أن يغتسل فلا يعيد ويتوضأ ويستنجي) فإن ظاهرها ان البلل المشتبه حكمه الوضوء وليس الغسل، وذلك لأن هذه الفقرة من الرواية تشمل فروض ثلاثة:

الفرض الاول: أنه بال قبل الغسل ولم يستبرأ بالخرطات، مع ذلك حكم الامام بعدم الاثر الا بالوضوء.

الفرض الثاني: أنه بال واستبرأ بالخرطات وكان له شك بدوي في انه بول او مني، وحكم الامام بان حكمه الوضوء.

الفرض الثالث: أنه بال قبل الغسل واستبرأ بالخرطات لكن بقي عنده علم إجمالي أن الصادر إما بول أو مني، ومع ذلك حكم الإمام بأنه يتوضأ ويستنجئ.

فمقتضى إطلاق هذه الفقرة أن البلل المشتبه المردد بين البول والمني هو البول، يعني أن لا غسل عليه.

فإن قلت: بأن مورد الرواية من كان عليه غسل الجنابة.

قلت: لا يحتمل خصوصية لمن سبقته الجنابة، المهم أنه بال بعد هذه الجنابة، وبهذا البول لنفترض انه استبرأ بحيث أن الاستبراء يزيل أي حكم آخر، فإذا بقي العلم الإجمالي حتى بعد الاستبراء مع ذلك حكم الإمام بالوضوء.

لكن قد يقال: بأن الرواية ليست في مقام البيان من حيث حكم البلل المردد، وإنما هي في مقام البيان من حيث سبق البول على الغسل أو عدمه، فإن مورد السؤال من كان جنباً فاغتسل.

وهذا المورد يصنف إلى صنفين من بال قبل الغسل ومن لم يبل، فبما أن الرواية في مقام البيان من جهة حكم البول بعد الغسل وعدمه، وليست في مقام البيان من البلل نفسه من حيث كونه مشتبها أو لا، فإذا لم تكن في مقام البيان من الجهة الثانية وإن كانت قد تعرض له فلا نحرز إطلاق هذه الفقرة حتى لفرض شخص متطهر وحصل منه بلل مردد إجمالاً بين البول والمني.

الرواية الثانية: ما ذكره سيد المستمسك (قده)، في قوله: هذا كله مع غض النظر عن بعض النصوص كصحيح مسلم المروي عن مستطرفات السرائر: (عن رجل لم ير في منامه شيئاً فاستيقظ فإذا هو ببلل؟ قال: ليس له غسل).

وقد استفاد منها سيد المستمسك أن البلل حكمه عدم الغسل.

الرواية الثالثة: رواية أبي بصير: (عن رجل يصيب بثوبه منياً ولم يعلم أنه احتلم؟ قال: ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ). قال بأن ظاهره عدم وجوب الغسل. لكن قد يقال أما الرواية الأولى، فموردها الشبهة البدوية. في أنه احتمل غافل او لا فالامام من الطبيعي يجري استصحاب عدم وجود المني والوضوء لأجل الصلاة باعتبار أنه قائم من النوم، لا أن موردها العلم الإجمالي. وأما رواية أبي بصير (عن رجل يصيب بثوبه منياً ولم يعلم أنه احتلم؟ قال: ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضأ)، فمورد الرواية المني المردد بين أن يكون منياً تطهر منه أو جديد، أو مني منه أو من غيره، فمن الطبيعي أن مقتضى القاعدة فيه عدم إصابة هذا المني له. فبالنتيجة الروايتان أجنبيتان عن البلل المعلوم إجمالا أنه بول أو مني الذي هو محل كلامنا.

فتلّخص من ذلك: في فرع من صدر منه بلل مشتبه بين البول والمني، وقلنا بأن حكمه أن لا فرق بين كونه محدثاً بالاصغر ثم حصل البلل أو كونه متطهراً أو حصل البلل في أن الوضوء يكفيه لأن موضوع مطهرية الوضوء مركب من عنصرين: حدث، وعدم صدور المني. والأول محرز بالوجدان والثاني محرز بالاستصحاب فيكفيه الوضوء.

يأتي الكلام في.

### 132

### القسم الثالث من استصحاب الكلي

وقد ذكرت عدة وجوه لمنع جريانه:

الوجه الأول: ما أفاده المحقق العراقي (قده) في (نهاية الأفكار). ومحصّله:

أنه قد يتوهم استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي بدعوى أنه إذا علم بوجود الفرد كما إذا عُلم بتحقق الحدث الأصغر فقد علم بوجود الكلي، لأن وجود الطبيعي بوجود فرده، فالعلم بوجود فرد من الحدث علم بوجود طبيعي الحدث.

وحيث نحتمل تحقق الحدث في ضمن فرد آخر وهو الحدث الأكبر إما مقارنا للأول أو بعد ارتفاع الأول، إذن حيث نحتمل حصول الكلي في فرد آخر فنحتمل بقاء الكلي الذي علمنا بوجوده ضمن الفرد السابق.

فإذا احتملنا بقاءه لتحققه ضمن فرد آخر صدق الشك في البقاء، فشمله دليل الاستصحاب.

ولكن يرد على ذلك كما أفاد: بأن مقتضى وجود الطبيعي بوجود فرده تعدد وجود الطبيعي بتعدد الفرد، فإذا عُلم بوجود فرد كالعلم بالحدث الأصغر، فقد علم بحدوث الطبيعي، فاذا علم بارتفاع الحدث الاصغر فقد علم بارتفاع الطبيعي أيضاً، واحتمال تحققه ضمن الحدث الأكبر مقارناً للأول أو مقارناً لارتفاعه من قبيل احتمال الحدوث، لا من قبيل الشك في البقاء، كي يكون مصداقاً لـ (لا تنقض اليقين بالشك).

نعم، في القسم الثاني من أقسام الكلي حيث علم بتحقق حدث يشك في نوعه، هل الحادث أصغر أم أكبر، فقام وتوضأ فهناك يحتمل البقاء، لأنه يحتمل أن الذي حدث أولا هو الذي سيبقى وهو الأكبر، فيصدق بلحاظه يقين بالحدوث، وشك في البقاء، أما في المقام فقد علم بتحقق الأصغر وعلم بارتفاعه. فما يحتمل حصوله وجود آخر لا نفس الوجود الأول، فهو يجزم هنا بأن الحاصل ليس نفس الوجود الأول، فإذا كان وجوده ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث لم يشمله دليل الاستصحاب.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الصدر (قده) في (البحوث)، وبيانه بذكر عدة مقدمات:

المقدمة الأولى: إن كل المفاهيم كلية ما دامت مفاهيم، فلا يوجد عندنا في المفاهيم جزئي، وإنما المفهوم بما هو مفهوم كلي، حتى لو قيّد بعشرين قيدا فانه لا يخرج عن كونه كلي، بل لو انحصر مصداقه في فرد واحد كمفهوم واجب الوجود فإنه يبقى كليا ما دام مشتملا على إمكان الصدق على أكثر من واحد. وإنما يصبح جزئيا بإشارة الذهن به إلى الوجود الخارجي، فلولا ضميمة الإشارة لما كان المفهوم جزئياً.

المقدمة الثانية: إن هناك فرقاً بين التصور والعلم التصديقي، فالعلم التصديقي لا يتعلق إلا بالجزئي، لأن العلم التصديقي منوط بإشارة الذهن إلى وجود فرد في الخارج، فما دام العلم التصديقي منوطاً بإشارة الذهن إلى وجود في الخارج كان العلم التصديقي علماً بالجزئي.

المقدمة الثالثة: إن العلم التصديقي الذي هو علم بالجزئي الذي هو منوط بإشارة الذهن إلى وجود معيّن خارجاً يتعدد بتعدد الإشارة، فإذا كانت هناك إشارتان أو أكثر لوجودات خارجية، كان هناك علوم تصديقية، وأما إذا كانت الإشارة للوجود الخارجي واحدة فالعلم التصديقي واحد.

فبناءاً على هذه المقدمات هل يجري استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي، أم لا؟

نقول: إذا علم المكلف بوجود الحدث الأصغر فقد علم علماً تصديقياً بوجود خارجي معيّن، فإذا علم بعد ذلك بارتفاعه لأنه توضأ، واحتمل حصول الكلي ضمن فرد آخر، وهو الحدث الأكبر. فإن قلنا بمقالة رجل الهمداني من أن الطبيعي بنفسه يوجد خارجاً ولا ينعدم إلا بانعدام جميع أفراده، فيتصور حينئذٍ الشك في البقاء، لأن الحدث وجد قطعاً ضمن فرد وما دمنا لم نحرز انعدام جميع الأفراد فيحتمل بقاءه، فيجري استصحابه.

وإن قلنا بمقالة العراقي من أن ما علم بوجوده ضمن وجود فرده هو الحصة وليس الكلي، فالعلم بوجود الفرد علم بحصة من الكلي، فبالتالي لا وجه للاستصحاب لأن الحصة المعلومة علم بارتفاعها، والحصة الأخرى مشكوكة الحدوث فلا وجه للاستصحاب.

وأما إذا قلنا كما هو الصحيح: أن العلم بوجود الفرد علم بالكلي، وعلم بطبيعي. فاذا كان العلم به علما بطبيعي فاحتمال حصوله ضمن فرد آخر بقاء له من حيث كونه طبيعي كلي لا من حيث كونه ضمن فرد.

أو قل: إذا علم بالحدث الاصغر فقد علم بوجود الكلي فاذا توضأ علم بارتفاع الجزئي، لكنه لم يعلم بارتفاع الكلي، فقد يقال هذا مصحح لاستصحابه.

ولكن، بعد أن ذكرنا في المقدمات أن العلم التصديقي منوط بالإشارة الذهنية إلى وجود معيّن في الخارج، فإذن الإشارة الذهنية قد ارتفعت لأنه بعد أن توضأ وعلم بارتفاع الحدث الاصغر ارتفعت الاشارة الذهنية إلى الخارج، فاذا ارتفعت الإشارة الذهنية للخارج لم يبق له علم تصديقي بوجود الكلي كي يكون مناطاً للاستصحاب، بل علم بعدم وجوده. وبالتالي فلا مجال لتصور صدق نقض اليقين بالشك، ثم قال: ولعل هذا هو فذلكة ما ذهب إليه المحقق العراقي من أنه لا يصدق نقض اليقين بالشك في مورد حتى يحتمل أن الحادث لو كان موجوداً لكان بقاءاً للأول، وإلا إذا لم نحتمل أن المشكوك لو كان حاصلاً لكان بقاءا للأول لم يصدق الشك في البقاء أي لم يصدق نقض اليقين بالشك، فإذن لابد من توفر هذا الاحتمال: أن يكون احتمال الوجود احتمالاً للبقاء.

وفي المقام حيث علم بالكلي بإشارة ذهنية، ثم عُلم بارتفاع الإشارة الذهنية، فعُلم بارتفاع الكلي، فاحتمال حصوله احتمال مساوق لاحتمال الحدوث لا لاحتمال البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

ولكن، هنا ملاحظتان: الملاحظة الأولى: أن ما أفاده (قده) من أن العلم التصديقي يتوقف على الإشارة إلى وجود معيّن خارجاً، بحيث لا يتعلق العلم التصديقي إلا بالجزئي، محل كلام هو تعرض له في بحث العلم الإجمالي، حيث ذكر في بحث العلم الاجمالي مبنيان: هل أن المعلوم بالإجمالي متضمن لإشارة لوجود معيّن خارجاً أم لا. أم أن الإشارة إلى وجود معين خارجة عن نفس المعلوم بالإجمال.

فهنا صورتان: صورة: أن أعلم بنجاسة إناء وأعلم بعدم نجاسة غيره. فهنا توجد إشارة وجود معيّن نتجت عن العلم الثاني وهو العلم بعدم نجس غيره.

وصورة أخرى: أن أعلم بنجاسة أحد الإناءين وأحتمل نجاسة كليهما. فهنا المعلوم بالاجمال وهو نجاسة أحد الإناءين، لو كان الإناءان في الواقع نجسين كل واحد منهما صالح لأن يكون منطبقاً لهذا المعلوم بالإجمال. فلا توجد هنا إشارة لمعين، بل يكفي في العلم التصديقي بالجامع الإذعان بالوجود في الجملة، ولا يتوقف على وجود إشارة لوجود معيّن. [[80]](#footnote-80)

الملاحظة الثانية: الدخيلة في المطلب: أن هنا صورتين في القسم الثاني: صورة: أن يحصل العلم بوجود الفرد أولاً، كما اذا علمنا بوجود الحدث الاصغر أو علمنا بدخول زيد الى الدار، فهنا يصح أن يقال العلم بوجود زيد في الدار علم بطبيعي لكن لا بطبيعي لا بشرط، بل بطبيعي ضمن زيد، فلو علمنا بخروج زيد من الدار لعلمنا بارتفاع الطبيعي. واحتمال دخول عمرو مشكوك الحدوث، فيأتي كلامه.

أما لو حصل العلم بالكلي، ثم حصل العلم بالفرد كما لو قامت بيّنة قطعية كخبر جبرئيل أو خبر المعصوم او تواتر او شياع مفيد للاطمئنان، بوجود انسان في الدار من دون تحديد للفرد، وعلمنا من الخارج أن زيداً دخل الدار واحتملنا ان ذلك الطبيعي الذي علمنا به أولاً هو زيد الذي علمنا بدخوله الدار، ثم علمنا بخروج زيد من الدار واحتملنا أن عمراً فيها، وأنه هو المصداق للطبيعي الذي علمنا به أولاً. فهنا قد يقال حصل متيقنان: يقين بالطبيعي لا بشرط، ويقين بالطبيعي ضمن زيد، وما علم ارتفاعه هو الثاني لا الاول، فبالتالي فلو كنا والدقة العقلية لقلنا أن هنا شكا في البقاء اذ بالطبيعي لا بشرط وشك بارتفاعه.

أما إذا قلنا بالنظرة العرفية، فيقال: علمنا بتحقق الطبيعي اقترن بعلمنا بارتفاع الطبيعي ضمن زيد، ولا علم لنا بغيره، فاقتران العلم بالطبيعي بالعلم بارتفاعه ضمن زيد منع عرفاً من صدق عنوان الشك في البقاء. أما بحسب الدقة العقلية يوجد شك في البقاء، اما بحسب النظرة العرفية فقد يقال علمنا بارتفاع الطبيعي ضمن زيد مع عدم علمنا بفرد آخر يمنع صدق عنوان الشك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب. فلو لاحظنا الدقة يرد الاشكال على كلام السيد الصدر، أما إذا لاحظنا النظرة العرفية بالنحو المقبول لم يصدق عنوان الشك في البقاء فلم يجر الاستصحاب.

### 133

ذكرنا فيما مضى الوجه في عدم جريان استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي، وفي مقابله ما ذكره السيد الإمام (قده) في رسائله في باب الاستصحاب، من أن الصحيح هو جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلي. وقد تعرّض لعدة مطالب في المقام:

المطلب الأول: ذكر أن ما أفاده بعض الأعاظم من أن نسبة الكلي الطبيعي إلى أفراده نسبة الآباء إلى الأولاد، لا نسبة الأب إلى أولاده. ومعنى ذلك أن الكلي الطبيعي يتحصص بالأفراد، فالعلم بوجود الفرد علم بوجود حصة من الكلي، والعلم بارتفاع الفرد علم بارتفاع الحصة من الكلي، واحتمال وجود الكلي في فرد آخر احتمال لوجود حصة من الكلي، وبما أن الحصص متغايرة فلا يجري الاستصحاب.

فيقول: ولكن ما ذكر ناشئ من عدم الوصول الى مغزى مراد القوم من أن نسبة الكلي إلى افراده نسبة الآباء إلى الأفراد. والوجه في ذلك أن الكلي بتمام ذاته يوجد بالفرد، والفرد بتمام هوياته هو عين الكلي، لا أن الكلي يتحصص، فليس زيد نصف الإنسان، ولا جزء من الإنسان ولا حصة من الإنسان، بل زيد بتمام هوياته عين طبيعي الإنسان، فإن الكلي لا يقبل التبعيض والتحصيص، فلا محالة العلم بوجود الفرد علم بعين الكلي والطبيعي، وليس علماً بحصة من الكلي كي يقال بتغاير الحصص.

المطلب الثاني: قال: إن ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من أنه حيث يوجد الطبيعي بوجود الفرد فيتعدد وجود الطبيعي بتعدد وجود الفرد، ومقتضى تعدد وجود الطبيعي بتعدد الفرد اختلاف الوجود، فالمتيقن ارتفع قطعاً والوجود الآخر مشكوك الحدوث، لكن الصحيح أن هناك فرقاً بين الكثرة الفردية والكثرة النوعية. فصحيح أن الكلي يتكثر بأفراده كثرة فردية، لكنه لا يتكثر بها كثرة نوعية. فالمدار على اليقين بوجود النوع والشك في بقاء النوع. وحينئذٍ نقول بما أن المدار على وجود النوع فهل في جريان الاستصحاب يعتبر الوحدة بين الوجودين عقلاً أو الوحدة بين الوجودين عرفاً.

والصحيح أن المدار على الوحدة العرفية، أي وحدة القضية المشكوكة والمتيقنة عرفاً لا عقلاً. فإذا افترضنا أن المدار على الوحدة العرفية فحينئذٍ تختلف الكليات باختلاف الأفراد وتختلف الأفراد باختلاف الكليات، ولابد من تحديد ضابطة عرفية لأن يقال اتحدت القضية المتيقنة والمشكوكة أم لم تتحد. فما هي الضابطة.

المطلب الثالث: إن الضابطة في مثل المقام أن الكلي إذا وجد بوجود الفرد فتارة يرى العرف الخصوصية في الفرد، وتارة لا يبالي العرف بخصوصية الفرد بل يصب نظره على الطبيعي، فنحن بين نظيرين، فإن نظر العرف لوجود الفرد أنه وجود للطبيعي جرى الاستصحاب، وإن نظر العرف في وجود الفرد للخصوصية الفردية لم يجر الاستصحاب.

وبيان ذلك: هناك موارد نقتصر على موردين يرى العرف المصب للطبيعي لا للفرد.

المورد الاول: ما اذا كان الغرض مترتب على الطبيعي لا على الخصوصيات الفردية فحينئذٍ يلغي العرف النظر للخصوصيات الفردية ويرى أن النوع قد حصل ويشك في ارتفاعه فيجري استصحابه لأنه هو محط الغرض. مثلاً: لو شككنا في انقراض نوع الكلب في بلد مثلاً، هل سينقرض نوع الكلب بعد مئة أو اكثر مع علمنا أن الكلب لا يعلم أكثر من سبعة سنوات، مع ذلك نقول: الطبقة الموجودة من الكلاب في هذا الآن كلها ستنتهي بعد سبع سنوات جزماً، ومع نشك في بقاء نوع الكلب أو انقراضه لما بعد مئة سنة، لا إشكال عند أحد في استصحاب عدم انقراض هذا النوع لما بعد مئة سنة مثلاً، ولا يشك أحد في جريان الاستصحاب في المقام، بلحاظ أن مصب الغرض ليس هو الخصوصيات وإنما مصب الغرض الطبيعي النوعي، فيجري استصحابه.

المورد الثاني: ما إذا كانت الخصوصيات الفردية مبهمة، وغير معلومة، فهذا يوجب عدم لحاظ العرف لها ولحاظه للطبيعي، مثلا: استصحاب المطر، واستصحاب التكلم، فإنه مثل هذه الأمثلة إذا نظرت قطرات المطر ونعلم أن كل قطرة لا تبقى وتتبخر نتيجة الحرارة، ومع ذلك اذا شككنا في استمرار نزول المطر استصحبنا نزوله لعدم التفات العرف للخصوصيات بلحاظ إبهامها وعدم إمكان إحرازها وتفصيلها، أو إذا شككنا في بقاء التكلم فإن خطيب الجمعة أو المدرس ما زال يتكلم، ونحن نعرف أن كل جزء من الكلام قطعاً ينمحي وجوده ثم يوجد جزء آخر، مع ذلك إذا شك في بقاء التكلم جرى استصحابه بلا كلام.

إذن بالنتيجة متى ما كان مصب النظر العرفي للطبيعي وعدم مبالاته بالخصوصيات إما لأن الغرض في الطبيعي أو لعدم إحراز الخصوصيات وإبهامها، جرى الاستصحاب، لوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف، وإن كان من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي.

وبالتالي فصّل في المقام بحسب الرؤية العرفية.

ولكن ما أفاده في (رسائله) محل تأمل:

أولاً: بأن النائيني والعراقي في قولهم: أن العلم بوجود الفرد علم بحصة من الكلي، والحصص متغايرة. ليس مقصودهم بالحصة ما لا يخفى على أحد من الكلي يتبعض إلى انصاف أو اجزاء حتى يشكل عليهم بأن هذا خلاف مراد أهل الحكمة، بل مرادهم: إذا وجد الفرد فهل حصل العلم بوجود الطبيعي لا بشرط، أو بوجود الطبيعي بشرط شيء؟ فالطبيعي لا بشرط عبروا عنه بالكلي، والطبيعي بشرط شيء عبروا عنه بالحصة، لا ان مقصودهم بالحصة التبعيض والتجزئة، فلذلك قالا إن العلم بوجود زيد علم بالحصة يعني علم بالكلي بشرط شيء، فإذا علمنا بارتفاع زيد وشككنا في وجود عمر فقد علمنا بارتفاع الكلي بشرط شيء وشككنا في وجوده بشرط شيء ضمن فرد آخر. فهذا هو مقصودهم من الحصص وتغايرها.

وبالتالي فيقولون لم يحصل وحدة بين الوجودين، حتى عرفا فضلا عن أنه لم يحصل وحدة عقلاً[[81]](#footnote-81).

ثانياً: إن الأمثلة التي ركّز عليها كلها لا علقة لها بمحل الكلام، فإنه لا خلاف في أن المدار على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة بنظر العرف. إنما الكلام أن الأمثلة التي ساقها على ثلاثة أنواع:

النوع الاول: الاستصحاب في التدريجيات كاستصحاب التكلم واستصحاب نزول المطر واستصحاب بقاء الدرس. فإن الاستصحاب في التدريجيات ليس من استصحاب الكلي في شيء[[82]](#footnote-82) حتى يدخل في محل الكلام بل هو من الاستصحاب الشخصي، فيقال هناك شخص من الوجود للتكلم او شخص من الوجود للمطر او شخص من الوجود للخطبة أو الدرس ويشك في استمراره، وبما أن الأمور التدريجية متقومة بأن لا يوجد جزء حتى ينصرم السابق فمن الطبيعي أن انصرام الأجزاء لا يخل بوحدة الوجود الشخص عرفا واستمراره فيكون مجرى للاستصحاب.

المثال الثاني: استصحاب الاقتضاء، (ما تعرض له الشيخ الاعظم في الرسائل) وذكر أنه إذا افترضنا أن المرأة عادتها أن ترى الدم سبعة أيام، فلو انقطع الدم فترة خلال السبعة يستصحب استمراره مع أن الدم يتقطع في نزوله مع ذلك يستصحب لأن الشك في الاقتضاء أي بعد احراز ان عادتها سبعة ايام ففي الرحم اقتضاء لقذف الدم مدة سبعة أيام، فإذا شك في ذلك استصحب هذا الاقتضاء .

نظير ما ذكره المحقق الإيرواني في اللحية، قال: إذا شك في بقاء اللحية لشخص فإنه يجري الاستصحاب مع أن مرجع هذا الاستصحاب إلى استصحاب الاقتضاء استصحاب اقتضاء نبات اللحية في وجهه، لذلك ذكر الفقهاء في مسألة الكر لو كان عندنا مخزن ماء فيه كر من الماء يدخل إليه الماء من جهة ويخرج من جهة، فهو في كل آن يتجدد، لكن إذا شككنا في بقاء الكرية نستصحب بقاءها سواء على مفاد كان التامة يعني وجود الكر هنا، او كان على مفاد كان الناقصة، أي كان هذا الماء كراً فهو كر، لأن هذا من قبيل استصحاب الاقتضاء. اقتضاء دخول الماء إليه.

المثال الثالث: جريان الاستصحاب في النوع. وسيأتي تفصيل شيخه المحقق الحائري في (الدرر) الذي فصّل بين النوع والطبيعي والوجود الاستغراقي. فإنه إذا كان مصب الاثر هو النوع بما هو نوع فمن الطبيعي أن النوع يوجد بأول فرد منه ولا ينعدم بانعدام سائر الأفراد، فنوع الكلب أو نوع الإنسان، يستصحب لأنه ما دام الأثر للنوع لا لصرف وجود الطبيعي ولا للوجود الاستغراقي للطبيعي، فبالطبيعي أن يقال ما دام موضوع الأثر نوع الكلب إذن فوجد بوجود أول فرد ولا ينعدم إلا بانعدام سائر الأفراد، فإذا شك في انعدم سائر الأفرد يستصحب بقاء النوع وعدم انقراضه. ومن هذا القبيل ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) من إرجاع استصحاب الشرائع السابقة إلى استصحاب النوع، فقال: تارة نستصحب تفاصيل الشرائع السابقة، فهذا ربما يكون من القسم الثالث من اقسام الكلي لاننا نعلم بارتفاع الحكم والشك بوجود مماثل له في الشريعة الجديدة، أما إذا نظرنا للشرائع السابقة بما هي نوعية، فقلنا ان الدين جاء منذ يوم نوح فوجد نوع الدين، ونشك في بقاء ما يسمى ديناً إلى يوم مجيء النبي محمد (ص)، فنستصحب بقاء الدين، وأن لم تخلو الأرض من دين في فترة من الفترات، فهذا من قبيل جريان الاستصحاب في النوع، وهو خارج عن محل البحث.

فإذن ما ذكره من الأمثلة (قده) خارج عن محل البحث من استصحاب الكلي من القسم الثالث واختلاف الآثار باختلاف الموضوع، هل الموضوع هو النوع؟ أو صرف الوجود؟ أو الوجود الاستغراقي؟ يأتي تفصيله في كلام شيخه المحقق الحائري في (الدرر).

### 134

ما زال الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام الكلي.

وصل البحث إلى مجموعة تفصيلات في هذا القسم:

التفصيل الأول: ما ذهب اليه المحقق الحائري في (الدرر).

وبيان مطلبه بتقريب منّا، في مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن هناك فرقاً بين مبنيين في باب الاستصحاب:

المبنى الأول: أن مفاد دليل الاستصحاب التعبد ببقاء الوجود، ومقتضى هذا المفاد أن يكون المأخوذ في موضوع الاستصحاب الشك في بقاء الوجود، وبناءاً عليه قد يقال بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث، حيث إن وجود الكلي قد ارتفع قطعاً بارتفاع الفرد السابق، ووجوده في فرد لاحق مشكوك الحدوث، لا مشكوك البقاء فلا يشمله دليل الاستصحاب.

المبنى الثاني: أن مفاد دليل الاستصحاب في قوله : (لا تنقض اليقين بالشك) لم يؤخذ فيه التعبد بالبقاء، ولا الشك في البقاء، وإنما المستفاد من هذه الجملة، إما النهي الطريقي عن النقض العملي لاثار المتيقن كما ذهب اليه المحقق النائيني او مرجعية الحالة السابقة كما ذهب اليه السيد الصدر. أو التعبد بكون المكلف عالماً بثبوت الحالة السابقة، كما ذهب اليه سيدنا الخوئي.

فبناءاً على هذا المبنى وهو عدم أخذ الشك في بقاء الوجود موضوعاً للاستصحاب إذن فالمأخوذ في موضوعه ليس إلا الشك في الثبوت الفعلي للحالة السابقة في الآن اللاحق، فمتى شك في الثبوت الفعلي لنفس الحالة السابقة في الآن اللاحق كان موضوعاً لقوله (لا تنقض اليقين بالشك)، أو (إن اليقين لا يدخله الشك). ويكفي في ذلك أن يكون المشكوك نحواً من الثبوت للحالة السابقة، ولو لم يكن بقاءاً للوجود الخارجي، بل لو كان ثبوتاً نسبياً لكفى في كونه مورداً لـ (لا تنقض اليقين بالشك)، والشاهد على ذلك: أن الأعلام اتفقوا على جريان الاستصحاب في موارد لا تندرج تحت الشك في بقاء الوجود:

المورد الأول: في استصحاب الزمانيات، قالوا يكفي في صحة استصحاب الزمان الإتصال النسبي، ولو لم يكن إتصالاً حقيقياً، إذ أن اتصال اللاحق بالسابق قد يكون اتصالاً حقيقياً كما في الحركة حيث إن اتصال أجزائها حقيقي، وقد يكون اتصالاً عرفياً، بمعنى أن العدم متخلل حقيقة بين الأجزاء لكن العرف لا يلتفت إليه أصلاً فيرى الإتصال باقياً، كما في اتصال حركة عقارب الساعة، فإن العرف يرى أن حركة العقارب متصلة حقيقة مع أنها متخللة العدم واقعاً، إلا أن العرف لا يلتفت لذلك، فيستصحب حركة العقرب، أو إتصالاً ادعائياً، بمعنى أن العرف ملتفت لتخلل العدم، مع ذلك يدعي الإتصال، كما في إتصال أطراف الكلام، فإن العرف يرى أن الخطبة وقراءة القرآن ما زالت مستمرة، مع أن الخطيب أو القارئ يسكت أحياناً إو يشرب الماء إلا تصال وعلى اساسه يستصحب الوجود، أو اتصالاً حقيقياً لا عرفيا وادعائياً كما في استصحاب طبيعي الدرس، فإنه مع أن كل شخص من أشخاص الدرس ينعدم مع ذلك العرف إذا شك في أن الدرس الكذائي في المكاني الفلاني في الزمن الفلاني من الاستاذ الفلاني ما زال مستمرا أو لا؟

فيجري الاستصحاب ولا معنى للاتصال هنا بلحاظ أشخاص الدرس وأفراده، بل يرى أن الدرس الثاني ليس اتصالاً بالنسبة للدرس السابق، بل هو اتصال بالنسبة لكلي الدرس. فإذا كان يجري الاستصحاب في الكلي هنا لكفاية الإتصال النسبي في كونه مصداقاً لـ(لا تنقض اليقين بالشك)، وأن الشك في الآن اللاحق شك في ثبوت فعلي للحالة السابقة. فهذا مجرى للاستصحاب.

المورد الثاني: مورد الشك في الفعلية المحضة، وهو ما ذكره السيد الخوئي عند الشك في يوم العيد، فقال: إذا مرّ يوم الثلاثين من شهر رمضان، وجاء اليوم التالي وشككنا هل أن العيد كان أمس وهو يوم الثلاثين أو أن العيد اليوم وأن شهر رمضان كان ثلاثون يوما فنستصحب العيد، حيث إن العيد حصل قطعا إما امس او اليوم، ونشك في زواله فنستصحب، ونرتب آثار العيد، مع أنه لا يوجد شك في البقاء، فإن العيد إن كان أمس فقد ارتفع قطعاً، وإن كان اليوم فهو ليس بقاءاً بل هو حصول ووجود. ومع ذلك أجرى استصحاب العيد، مما يعني أن حيثية الشك في بقاء الوجود الخارجي ليست مأخوذة في موضوع الاستصحاب.

المورد الثالث: الشك في تبدل المرتبة، فلو قطعت المكلفة بأن الاستحاضة الكثيرة ارتفعت جزماً، أما هل ارتفع دم الاستحاضة أو تبدلت إلى مرتبة أدنى؟ جرى استصحاب الاستحاضة. ولو شك كثير الشك، حيث قال المرتبة العليا من كثرة الشك زالت، لكن لا أدري هل انقطعت أم تبدلت للمرتبة الأدنى، استصحب كثرة الشك، فالاستصحاب هنا عند ما يكون المستصحب مشكك الوجود، ذا مراتب، وإن كان من الاستصحاب الشخصي، لا الكلي، إلا أن جريان الاستصحاب فيه شاهد على إغفال حيثية الشك في بقاء نفس المتيقن السابق. فبناءاً على ذلك يقال: ما دام المناط على المبنى الثاني في باب الاستصحاب على أن الموضوع هو الشك في ثبوت نفس الحالة السابقة في الآن اللاحق، ولا حاجة إلى الشك في بقاء الوجود، فإذن يتصور حينئذٍ منفذ لجريان الاستصحاب في القسم الثالث، كما إذا تيقن ارتفاع الحدث الاصغر بالوضوء، واحتمل تبدله للحدث الأكبر.

المقدمة الثانية: تارة يكون الأثر النوع، وتارة يكون موضوع الأثر الطبيعي اللا بشرط، وتارة يكون موضوع الأثر الطبيعي الاستغراقي، وتارة يكون موضوع الأثر ذات الطبيعي. فإن كان موضوع الأثر هو النوع، فعندهم الاستصحاب يجري، فاذا شك أن النوع الافريقي ذا البشرة الملونة، هل أنه ما زال باقياً أم لا، وأنت تعلم بأن كل جيل من هذا النوع يزول بتمامه ويشك في حدوث جيل آخر، فإنهم يقولون: يجري استصحاب بقاء النوع. والسر في ذلك: أن مرجع استصحاب بقاء النوع إلى استصحاب الحيثية العدمية لا الوجودية، أي أن مصب الشك هنا في الإنقراض، أي في الزوال، أي في عدم البقاء. وبما أن مصب الشك في الحيثية العدمية فمن الواضح أن عدم النوع إنما يتم بانعدام جميع الأفراد، فحيث يشك في انعدام جميع الأفراد يستصحب عدمه.

### 135

المقدمة الثانية: في كلام المحقق الحائري: أن موضوع الأثر على أصناف أربعة:

1ـ إذ قد يكون موضوع الاثر مقارن. 2ـ وقد يكون موضوع الأثر الطبيعي اللا بشرط. 3ـ وقد يكون موضوع الأثر الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. 4ـ وقد يكون موضوع الأثر ذات الطبيعي.

الصنف الأول: وهو ما إذا كان موضوع الأثر بقاء النوع.

كما إذا شك في بقاء نوع الكلب أو نوع الخنزير في مكان ما، فهنا لا إشكال في جريان استصحاب بقاء النوع وإن كنا نقطع بعدم بقاء الأفراد لما بعد سبع سنوات مثلاً، والسر في ذلك، أن مصب الاستصحاب هنا الحيثية العدمية، حيث إنه إذا شُك في بقاء النوع وعدمه فقد شك في الانقراض وعدمه، فمجرى الاستصحاب هو عدم انقراض هذا النوع، وبما أن الانقراض متقوم بانتفاء جميع الأفراد فالشك في الانقراض يرجع إلى الشك في انتفاء سائر الأفراد وهو مجرى لاستصحاب العدم.

الصنف الثاني: ما إذا كان موضوع الاثر الطبيعي اللا بشرط، أي الطبيعي بصفة الاطلاق اذ المقصود باللا بشرط اللا بشرط القسمي المساوق للإطلاق، وهذا لا يمكن إثباته بالاستصحاب، إذ ما تيقن بحدوثه إنما هو الطبيعي بشرط شيء وأما الطبيعي على صفة الإطلاق أي اللا بشرط القسمي فلم يحصل يقين بحدوثه كي يكون مجرى للاستصحاب، بل ذكر بعض الأعلام أن الطبيعي اللا بشرط لا يعقل حدوثه كي يحصل يقين بحدوثه، إذ لا يتصور وجود للطبيعي على صفة الإطلاق، كي يحصل اليقين بحدوثه ويكون مجرى للاستصحاب.

الصنف الثالث: أن يكون موضوع الاثر الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. كما في النجاسة، حيث إن كل فرد من النجاسة هو موضوع للاثر كوجوب الإزالة او مانعية صحة الصلاة ونحوها، فبما أن موضوع الاثر طبيعي النجاسة في كل فرد على نحو العموم الاستغراقي لم يجر استصحاب الكلي من القسم الثالث في هذا المورد، إذ قطعنا بارتفاع الطبيعي ضمن فرد، وشككنا في حدوث الطبيعي ضمن فرد آخر، فبما أن موضوع الأثر التعدد والطبيعي يتعدد بتعدد الأفراد فاليقين بزوال فرد مع الشك في حدوث فرد آخر مانع من جريان الاستصحاب لعدم صدق الشك فيما هو المتيقن.

الصنف الرابع: إذا كان موضوع الأمر ذات الطبيعي لا الطبيعي لا بشرط، ولا الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي. بل ذات الطبيعي.

فهنا أفاد (قده) بأنه يجري استصحابه وإن قطعنا بانتفاء فرده الأول. كما لو فرضنا أنه متى ما تحقق طبيعي الإسكار في نوع من الشراب فهو حرام. فإن حرمة كل نوع من الشراب موضوعها تحقق ذات الإسكار فيه، لا كلي فرد من الإسكار، بل متى ما تحقق فيه طبيعي الإسكار بلحاظ نوع الإنسان فحينئذٍ يكون هذا الشراب محرّماً.

أو كما ذهب اليه البعض من الفقهاء متى وجد طبيعي المسلم في أرض ما صدق عليها أرض الإسلام، وإن لم يكن للمسلمين غلبة، فإن وجود طبيعي المسلم في مكان ما محقق لصدق أرض الإسلام وآثار ارض الإسلام عليها.

ففي هذه الموارد التي يكون موضوع الاثر ذات الطبيعي، فإذا علمنا بوجود فرد من هذا الطبيعي وذلك الفرد قد زال قطعاً وشككنا في بقاء هذا الطبيعي للشك في حدوث فرد آخر، والمفروض أن موضوع الأثر هو ذات الطبيعي فهل يجري استصحابه أم لا؟.

نعم يجري استصحابه. أما على المبنى القائل انه يعتبر في موضوع الاستصحاب الشك في بقاء الوجود، بحيث لا يجري الاستصحاب في مورد إلا إذا احرزنا أن المشكوك على تقدير حصوله واقعاً هو بقاء لنفس ما تيقن وجوده سابقاً، فما لم نحرز أن المشكوك على تقدير حصوله واقعاً بقاء لنفس الوجود الذي تيقنا به فلا يكون المورد مجرى للاستصحاب. فإن مفاد دليل الاستصحاب بقاء ما كان، فموضوعه الشك في بقاء الكون والوجود.

فهنا على هذا المبنى المعروف، قد يدعى أن نظر العرف هنا على البقاء، بمعنى أن العرف إذا جرّد الطبيعي عن الخصوصيات المشخصة، فيقول العرف: بان العلم بوجود الفرد علم بوجود ذات الطبيعي، وبالتالي إذا عُلم بارتفاع الفرد فقد علم بزوال الفرد، أما ما زلنا نحتمل بقاء نفس الطبيعي، أي بإضافة الوجود إلى ذات الكلي لا إلى الفرد، فنقول قطعنا بارتفاع الفرد لكننا نحتمل بقاء ذات الطبيعي فبما اننا نحتمل بقاء ذات الطبيعي فنستصحب، والمصحح العرفي لاعتبار المشكوك بقاءاً وحدة الذات، اي أن المتيقن سابقاً والمشكوك لاحقاً ذاتاً واحدة، فوحدة الذات اصبحت مصححاً عرفياً لاعتبار المشكوك على فرض حصوله بقاءاً لذات الطبيعي فيجري فيه الاستصحاب.

أما إذا انكرنا ذلك من أن العرف حتى بالنسبة لذات الطبيعي يرون أن هناك تعدداً في الوجود، وأن وجود الطبيعي قد قطع بارتفاعه ويشك في حدوث وجود آخر لا في بقاءه وأن هذه نظرة عرفية تمنع من جريان الاستصحاب المبني على أن موضوعه الشك في البقاء. فلابد من المصير الى المبنى الثاني للاستصحاب.

المبنى الثاني: أن غاية ما يستفاد من قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك) أن المجعول في باب الاستصحاب النهي الطريقي عن النقض العملي لآثار المتيقن. فكل ما تيقن لا تنقض آثاره فحينئذٍ يكفي في جريان الاستصحاب ان يرى العرف أن المشكوك ثبوت للمتيقن وإن لم يصدق عليه أنه بقاء لوجوده، بل يكفي أنه نحو ثبوت له، كما ذكرنا فيما أفاده سيدنا الخوئي من استصحاب العيد من أنه إذا علم المكلف إجمالا ان العيد إما أمس أو اليوم، ففي أول ثانية من يوم الواحد والثلاثين يقطع المكلف في أول ثانية أن العيد حصل، فبما أن العيد حصل فيستصحبه، والاستصحاب هنا مرجعه إلى إجراء الثبوت لما هو المتيقن، وإن لم يصدق عليه أنه بقاء لوجود سابق.

فباعتبار ذلك نقول: يجري استصحاب بقاء الدرس وإن علمنا بارتفاع شخص الدرس في يوم امس وذلك لأنه يرى العرف أن ثبوت الدرس في الآن اللاحق ثبوت لما هو المتيقن وإن لم يصدق عليه أنه بقاء للوجود السابق.

فبالنتيجة نقول في المقام: إذا شككنا في بقاء المسلم في الأرض أو شككنا في ثبوت الإسكار في الآن اللاحق، بما أن العرف يرى أن المشكوك لو كان حاصلاً واقعاً لكان نحو ثبوت للطبيعي وإن لم يكن بقاءاً للوجود فحينئذٍ يجري بلحاظه الاستصحاب، والمنبّه على الفرق بين هذا الصنف الرابع والصنف الثالث: أن في الصنف الثالث لو جرى استصحاب الكلي فإنه معارض باستصحاب عدم حدوث الفرد، اذ ما دام الاثر يترتب على الطبيعي بنحو العموم الاستغراقي بمعنى ان لكل وجود اثر فحينئذ نحن نشك في وجود اخر فاذا شككنا في حدوث وجود آخر فاستصحاب عدم الحدوث في ظرف العلم بارتفاع الفرد السابق معارض لاستصحاب بقاء الكلي، بينما في الصنف الرابع لا يتم، لأنّ في الصنف الرابع استصحاب عدم حدوث في ظرف العلم بارتفاع الفرد الأول لا ينفي صرف الوجود إلا بالأصل المثبت إذ لازم انتفاء فرد في ظرف انتفاء فرد آخر لازمه عقلا انتفاء صرف الوجود لا أنه عينه. فالمعارضة في الصنف الثالث واردة، بخلافها في الصنف الرابع.

فالنتيجة: لا يبعد ما افاده المحقق الحائري بهذا التفصيل، ولعل ما ذكره السيد الامام سابقا من احالة المسالة في استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي الى النظر العرفي يرجع الى ما افاده شيخه الحائري في درره.

التفصيل الثالث: ما ذهب اليه الشيخ الأعظم في الرسائل: محصله: هل المناط في جريان الاستصحاب احتمال البقاء تنجيزاً أو احتمال البقاء ولو تعليقاً، فإن كان المناط في جريان الاستصحاب المستفاد من (لا تنقض اليقين بالشك) احتمال البقاء تنجيزاً، بمعنى أن المحتمل على كل حال هو البقاء لا ان احتمال البقاء على فرض دون فرض، بل على جميع الفروض المحتمل في حق المتيقن السابق هو البقاء، فإذا استفدنا هذا فلا يجري الاستصحاب حتى في القسم الثاني من اقسام الاستصحاب الكلي الذي بنيتم على جريان الاستصحاب فيه، فانه في القسم الثاني قطعنا بحصول الحدث لكن مردد بين الاصغر الذي توضئنا منه، والأكبر الذي يبقى، فبما أننا مترددون في نوع الحادث فاحتمال البقاء ليس منجزاً بل على فرض ان الحادث هو الأكبر يأتي احتمال البقاء لا أن احتمال البقاء وارد على كل حال كما في القسم الأول من أقسام استصحاب بالكلي، وإنما احتمال البقاء على فرض ان الذي حدث هو الاكبر وإلا على فرض ان الذي حدث هو الاصغر فقطعا ارتفع.

وأما اذا قلتم بكفاية احتمال البقاء في الجملة ولو على نحو التعليل. اي على فرض دون فرض كافٍ في جريان الاستصحاب. فلابد من التفصيل في المقام وهو أن يقال تارة نحتمل حدوث الفرد الآخر عند ارتفاع الأول، وتارة نحتمل حدوث الفرد الآخر مقارناً لوجود الأول. فإن كنّا لا نحتمل حدوث الفرد الآخر إلا مقارناً لارتفاع الأول فلا يوجد احتمال البقاء لأن الفرد الأول قطعاً ارتفع، وحدوث آخر عند ارتفاعه مشكوك فلا يجري الاستصحاب اذ لا يوجد احتمال بقاء بل هو احتمال حدوث، وأما اذا كنا نحتمل حدوث فرد اخر كالفرد الاكبر مقارنا لوجود الحدث الاصغر اذن يوجد احتمال البقاء اذ على فرض احتمال ان الحدث الاكبر حصل مقارنا للحدث الاصغر، وقد توضئنا إذن فالحدث الأكبر مازال باقياً، فاحتمال البقاء في الجملة وعلى فرد دون فرض موجود، فمقتضى ذلك جريان الاستصحاب فيه.

إذن بما أن المناط في جريان الاستصحاب احتمال البقاء في الجملة فلابد من التفصيل في قسمي استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلي.

### 136

ذكرنا سابقا أن الشيخ الأعظم فصّل بين احتمال مقارنة الفرد اللاحق للفرد السابق فيجري الاستصحاب، وبين احتمال حدوثه عند ارتفاع الفرد السابق فلا يجري استصحابه.

يلاحظ على ذلك: أن ظاهر قوله (ع): (لا تنقض اليقين بالشك)، أن المعتبر في جريان الاستصحاب ورود الشك على نفس ما تعلّق به اليقين كي يصدق عنوان النقض، فلا بد من تحديد المتيقن في رتبة سابقة كي يُرى أن الشك وارد عليه أم لا، فإذا نظرنا إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي وجدنا أن المتيقن ذات الكلي، لأنه إذا علم بحصول حدث مردد بين الأصغر والأكبر فخصوصية الحدث لم تعلم، وإنما الذي علم هو الجامع فقط، فحيث إن المتيقن في القسم الثاني ذات الكلي لذلك يكون الشك شكاً في بقاء الكلي، إذ من المحتمل أن الحدث الذي حصل هو الأكبر، وعلى تقدير حصوله فهو باقٍ فالنتيجة يتصور الشك في البقاء هنا، إذ إن الشك ورد على ما تيقن به المكلف وهو كلي الحدث.

أما في القسم الثالث، إن المتيقن ليس ذات الكلي، بل المتيقن هو الخصوصية، أي حصل اليقين بحصول الكلي ضمن خصوصيته، فحيث إن المتيقن ذلك، وقد ارتفع جزماً بارتفاع الحدث الأصغر، فالشك الوارد الآن لم يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين وإنما تعلق بحدوث الكلي ضمن خصوصية أخرى، فحيث لم يرد الشك على ما ورد عليه اليقين لم يشمله عنوان (لا تنقض اليقين بالشك).

ولو أصرّ الشيخ الأعظم على تجريد متعلّق اليقين عن الخصوصية، بأن قال: اليقين بالكلي ضمن خصوصية مغفول عنه والمنظور اليقين بذات الكلي، مع غمض النظر عن الخصوصية. ولأجل هذا الإغفال يرد الشك في البقاء على نفس ما ورد عليه اليقين وهو الكلي. فإذا قال كذلك، فلازم ذلك عدم التفصيل بين أن نحتمل أن الفرد اللاحق حصل مقارناً للسابق أو حصل بعد ارتفاعه، فإنه على كليهما جرّد الكلي المتيقن من الخصوصية ونظر إليه بما هو كلي فالشك الحاصل شك في بقاءه، فالتفصيل لا وجه له.

وبناءاً على هذا التفصيل لو تم، تعرّض صاحب الكفاية (قده) إلى أنه لو ارتفع الوجوب لأجل (لا ضرر، أو لا حرج) أو لأجل ناسخ، فهل يمكن ان يستصحب طبيعي الطلب؟ مثلاً: إذا افترضنا أن وجوب الحج ضرري أو حرجي، فارتفع بـ(لا ضرر أو لا حرج) فالذي ارتفع الإلزام والوجوب، فهل يمكن أن نستصحب طبيعي الطلب بعد ارتفاع الوجوب لإثبات أصل المرجوحية والمطلوبية أم لا؟

والجواب: تارة يكون المستصحب روح الحكم، كالمحبوبية بتعبير السيد الصدر، أو الإرادة بتعبير العراقي. فإذا كان المستصحب روح الحكم فلا مانع من جريانه حيث إن الرفع بـ (لا ضرر أو بلا حرج) وارد في مقام الامتنان، ومقتضى الامتنان بقاء روح الحكم وإن ارتفع نفس الحكم لأجل الضرر أو الحرج، فلا مانع من الاستصحاب.

أما إذا كان المستصحب الطلب، فهنا إن بنينا على مسلك سيدنا الخوئي[[83]](#footnote-83) من أن الوجوب والندب حكمان عقليان وما صدر من المولى فقط الطلب، إذن لا مانع حينئذ من الاستصحاب لان المفروض ان الذي ارتفع بلا ضرر أو لاحرج مجرد حكم العقل بالإلزام وأما الطلب فاذا احتملنا ارتفاعه فيجري استصحابه.

أما اذا بنينا على المسلك المعروف من أن الوجوب والندب نوعان من الطلب لا أنهما حكمان عقليان، فهل بين النوعين تشكيك أو بين النوعين تباين، فإن كان بين النوعين تشكيك أي أن الوجوب طلب شديد مساوق للمنع من الترك والندب طلب ضعيف لا يمنع من الترك، وقد علمنا بارتفاع المرتبة الشديدة، فإما قد ارتفع أصل الطلب او تبدلت إلى المرتبة الضعيفة، فهنا يجري الاستصحاب، لأنه من قبيل استصحاب الشخص، لا من قبيل استصحاب الكلي، أي هناك شخص من الطلب نشك في زواله أو تبدله لمرتبة أدنى، فيستصحب،

أما إذا قلنا أن النسبة بينهما التباين، فحينئذٍ لا مجال لجريان الاستصحاب الا بناءا على استصحاب الكلي في القسم الثالث، لأن طبيعي الطلب علم بحدوثه ضمن فرد وقد ارتفع قطعاً وهو الوجوب، ويشك في حصوله ضمن فرد آخر وهو الندب، فالاستصحاب فيه مبني على ما ذكر سابقاً.

ومن يرى جريان الاستصحاب في القسم الثالث قد يُنقض عليه: بأن لازم كلامكم أنه إذا عقد على امرأة عقداً منقطعا وعلمنا بانقضاء المدة وشككنا بعد انقضاء المدة في حدوث العقد الدائم فبناءا على هذا يجري استصحاب الزوجية لأنه من القسم الثالث، ولا تلتزمون به.

ولكن النقض غير وارد، فان عدم الالتزام به كما ذكر السيد الخوئي لأجل استصحاب حاكم و هو استصحاب عدم حدوث فرد آخر من الزوجية، فببركة استصحاب عدم حدوث فرد آخر من الزوجية في ضمن العلم بارتفاع الأول والمفروض أن الأثر يترتب على كل فرد من أفراد الزوجية، فلا تصل النوبة لاستصحاب طبيعي الزوجية لمحكوميته بأصل موضوعي.

تم الكلام في استصحاب القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي. وقد ذكرنا ان الصحيح ما ذهب اليه المحقق الحائري من التفصيل.

### القسم الرابع: من اقسام استصحاب الكلي:

ما إذا علم بحدوث فرد وزواله، وعلم بحدوث فرد بعنوان يحتمل انطباقه على الفرد السابق. فحينئذٍ هل يجري الاستصحاب أم لا.

مثلا، ما ذكره السيد الخوئي (قده) إذا علم بحصول جنابة وأن المكلف قد اغتسل من الجنابة، ثم رأى المكلف بعد أن اغتسل من الجنابة منياً في ثوبه، فبعلمه بهذا المني حصل له علم بأن هناك فرداً من الجنابة حصل له بهذا المني، لكن لا يدري أن الجنابة التي حصلت من هذا المني هل هي التي ارتفعت بالغسل أم غيرها؟ فهنا ذكر سيدنا الخوئي (قده) بجريان استصحاب الجنابة علم بحدوث جنابة من هذا المني فيشك في زوالها فتستصحب، ويعارض استصحاب الجنابة استصحاب الطهارة التي حصلت بالغسل من الجنابة السابقة، وبعد تعارضهما وتساقطهما مقتضى قاعدة الاشتغال ان يغتسل للصلاة الآتية وإن كان محدثا بالاصغر يضم اليه الوضوء، فالاستصحاب جار لولا المعارضة وهذا من استصحاب الكلي من القسم الرابع.

ولكن هناك عدة تعليقات على هذا المسلك:

التعليقة الأولى: هل أن هذا قسم رابع؟ أم أنه راجح لأحد الأقسام السابعة؟ وهنا محاولتان:

المحاولة الأولى: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من أن هذا مرجعه للقسم الأول من اقسام استصحاب الكلي، وبيان ذلك أنه إذا حصل علم بجنابة حاصلة من هذا المني فاستصحاب هذه الجنابة من القسم الأول، أما أنه استصحاب للكلي فلأن موضوع الاثر كلي الجنابة فيستصحب كلي الجنابة، وأما أنه من القسم الأول لا الثاني ولا الثالث فلأن التردد هنا في الزمن لا في الفرد، أي فرد من الجنابة تردد بين زمانين، لا حادث تردد بين فردين، وإنما هذه الجنابة لا ندري حصلت قبل الغسل أو حصلت بعد الغسل؟ فهو فرد تردد بين زمانين لا حادث بين فردين، بالتالي فيقال مقتضى ذلك علم بجنابة ضمن فرد تفصيلي يُشك في ارتفاعه فيستصحب، لولا المعارضة باستصحاب الطهارة، فجريان الاستصحاب فيه لكونه من القسم الاول لا أنه قسم جديد.

المحاولة الثانية: ما ذهب اليه السيد الصدر (قده) من أن هذا الاستصحاب إما من القسم الثالث أو من القسم الثاني وليس قسما رابعا، وذلك لأننا إما ان نستصحب كلي الجنابة ونغمض النظر عن الخصوصيات، أو نستصحب العنوان الانتزاعي أي الجنابة الحاصلة من هذا المني، وفي كل منهما يأتي الإشكال. فإن استصحبنا كلي الجنابة أي جردنا النظر عن الخصوصيات، وقلنا هناك جنابة كلية تيقنا بحدوثها ونريد جريان الاستصحاب فيها فكلي الجنابة وإن كان موضوعا للاثر ولو من باب حرمة المكث في المسجد إلا أن استصحابه من القسم الثالث. لأن كلي الجناب هنا مردد بين فرد قطعنا بارتفاعه وهو الذي اغتسلنا منه، وفرد مشكوك الحدوث إذ لعل هذه جنابة اولى وليس جنابة جديدة، فلو نظرنا إلى كلي الجنابة فهو كلي مردد بين فردين لا فرد بين زمانين،

وإذا نظرنا إلى العنوان الانتزاعي وهو الجنابة الحاصلة من هذا المني لا كلي الجنابة، فتارة نلحظ هذا العنوان على نحو الموضوعية وتارة نلحظه على نحو المشيرية، فإن لاحظناه على نحو الموضوعية فهو من القسم الثاني لأن عنوان الجنابة الحاصلة من هذا المني مرددة بين فردين لأن الجنابة الحاصلة من هذا المني هل هي جنابة قد ارتفعت او هي جنابة جديدة فهو من الحادث المردد بين فردين فيكون من استصحاب القسم الثاني الا ان عنوان الجنابة الحاصلة من هذا المني ليس له اثر شرعا فهو مجرى للاستصحاب لكن لا أثر له.

ولو لاحظنا على نحو المشيرية أي واقع الجنابة التي حصلت، لا عنوان الجنابة، فواقعه من الفرد المردد بين فرد قطع ارتفاعه وفرد مقطوع البقاء، ولا يجري الاستصحاب في الفرد المردد.

### 137

مضى الكلام في التعليقة الأولى على استصحاب القسم الرابع من استصحاب الكلي، وفي محاولة إرجاعه إلى الأقسام السابقة. وهنا عدة ملاحظات:

أولاً: ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله) من أن العلم بجنابة ناشئة عن هذا المنع علم بكلي الجنابة وهو مجرى الاستصحاب لكونه موضوع الاثر، محل تأمل. فإن موضوع الاثر في باب الجنابة الطبيعي على نحو العموم الاستغراقي، أي ان كل فرد من الجنابة موضوع للاثر لا أن كلي الجنابة موضوع للأثر. فحيث إن هذا الكلي مردد بين فردين مقطوع البقاء ومشكوك الحدوث فترتيب الاثر محل تأمل.

ثانياً: ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله) من أن المقام من قبيل الفرد المردد بين الزمانين كالفرد المردد بين المكانين كما لو فرضنا أن زيداً دخل الدار فانهدم الجانب الغربي من الدار، فيقال ان كان في الجانب الغربي فقد مات قطعا وإن كان في الشرقي فهو حي، فيستصحب بقاءه فهو من استصحاب الفرد المردد بين المكانين، كذلك في المقام يكون الفرد مردداً بين زمانين، بين حدوثه قبل الغسل، فلا أثر له، أو حدوثه بعد الغسل فيترتب عليه آثار الجنابة. فهذا ايضاً محل منع، بلحاظ أن هذه الجنابة الحاصلة من هذا المني المعيّن تحتمل الإنطباق على الجنابة التي ارتفعت، فما دام يحتمل انطباقها على الجنابة التي ارتفعت فهي حادث بين فردين لا فرد مردد بين زمانين وبالتالي إما أن يدخل الاستصحاب في القسم الثاني أو القسم الثالث لا في القسم الأول.

ثالثاً: ما أفاده السيد الشهيد (قده) من أن استصحاب العنوان الإجمالي الانتزاعي من استصحاب عنوان لا أثر له، حيث أفاد في المقام كما ذكرنا سابقاً أن المستصحب دائر بين ما له ألاثر لكن لا يجري فيه الاستصحاب وبين ما يجري فيه الاستصحاب لكن لا اثر له وبين التعبد بين العلم الإجمالي لكن لا مجزية له وبين اجراء الاستصحاب في الواقع ولكن في الفرد المردد.

ولكن نحن نختار الشق الثاني، وهو: جريان الاستصحاب في العنوان الاجمالي الانتزاعي. أي جريان الاستصحاب في الجنابة الحاصلة من هذا المني.

حيث أيقنا بها ونشك في ارتفاعها. ودعوى أنه إن لاحظتم العلم الإجمالي على نحو الموضوعية أي جنابة من هذا المني فهذا ليس له اثر شرعاً، وإن كان مقصودكم التعبد بالعلم الإجمالي بما هو أي حيث نعلم إجمالاً بحصول جنابة فالمراد من الاستصحاب التعبد بنفس هذا العلم الإجمالي. فهو علم إجمالي لا منجزية له، للعلم التفصيلي بارتفاع أحد طرفيه وهو الجنابة السابقة.

وإن كان مرادكم جريان الاستصحاب في الواقع المشار إليه بهذا العنوان الإجمالي، فذلك الواقع فرد مردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث.

لكن ذكرنا سابقا عند بحثنا في جريان الاستصحاب في الفرد المردد: أنه اذا انكشف لنا الفرد بعنوان اجمالي لا بعنوان تفصيلي فالفرد نفسه هو موضوع الاثر لكن لا يجري فيه الاستصحاب لانه مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع أو مشكوك الحدوث، الا انه اذا نظر اليه بالعنوان الاجمالي جرى فيه الاستصحاب وتوفرت فيه اركانه فحينئذٍ نجري فيه الاستصحاب بعنوانه الاجمالي وإن كان هذا العنوان الاجمالي لا اثر له اذ نحن إنما نجري الاستصحاب فيه بما هو مشير لواقع هو موضوع الاثر، وإن كان ذلك الواقع لو نظر اليه بالعنوان التفصيلي لم يجر فيه الاستصحاب. مثلاً: إذا وجدنا جلداً بين مردداً بين هذه الميتة أو هذا المذكى، فهذا الجلد موضوع لاثر شرعي صحة الصلاة فيه او عدم الصحة، إنما الكلام هذا الجلد الموضوع للاثر ان نظر اليه بالعنوان التفصيلي جلد الميتة أو جلد المذكى لم يكن مجرى للاستصحاب لانه مردد بين مقطوع النجاسة ومقطوع الطهارة، وأما اذا نظر اليه بالعنوان الاجمالي فقلنا صاحب هذا الجلد لم يكن مذكى حال حياته فليس بمذكى الآن، جرى فيه الاستصحاب مع ان عنوان صاحب هذا الجلد ليس موضوعا للاثر فاجرينا فيه الاستصحاب لا لموضوعية في العنوان كي يقال لا أثر له، بل للحاظه على نحو المشيرية لما له الأثر، وكذلك الأمر في المقام. فيجري استصحاب الجنابة الحادثة من هذا المني، مشاراً بذلك لواقع جنابة هي موضوع الاثر.

ولا يهمنا التسمية حتى نناقش ان هذا من القسم الثاني او القسم الرابع، حيث ان سيدنا الخوئي قال ليس هذا من القسم الرابع لأنه علم حدوث فرد تفصيلاً وارتفاعه تفصيلا فأحد طرفي هذا العنوان مما علم حدوثه تفصيلا وارتفاعه تفصيلاً، فكيف يكون من القسم الثاني، والقسم الثاني مرد بين نوعين لم يعلم أحدهما تفصيلاً. لكن السيد الصدر يقول: العلم بأحد الطرفين تفصيلاً وارتفاعه لا يضر بكونه من القسم الثاني، إذ المفروض أن العنوان الإجمالي الانتزاعي الذي حدث وهو الجنابة من هذا المني عنوان لا يقبل الانحلال بذلك الفرد المعلوم ارتفاعه، فحيث إنه عنوان لا يقبل الإنحلال بالعلم بارتفاع أحد طرفيه، يبقى على إجماله فلا ندري هل هو الذي ارتفع أو هو مشكوك الحصول، انطبق عليه ميزان القسم الثاني من حادث مردد بين فردين.

رابعاً: ذكر السيد الصدر (قده) نقضاً على كلام سيدنا الخوئي هو أنه لو جرى الاستصحاب في العنوان الانتزاعي لصح أن نجري الاستصحاب حتىف ي الشبهات البدوية والقسم الثالث، وذلك بانتزاع عنوان، مثلا إذا بال المكلف وتطهر وتوضأ وقطع بزوال الحدث ثم شك شكا بدويا بحدوث بول جديد، فمن الواضح الجاري استصحاب عدم حدوث البول ولكن على كلام سيدنا يمكن أن نجري الاستصحاب بأن نقول: الحدث الحاصل من آخر بول نقطع بحصوله ونشك في ارتفاعه، فيمكن لنا أن ننتزع عنواناً نرتب عليه اليقين والشك فيكون مجرى الاستصحاب فنقول قطعا حصل حدث من آخر بول اما هل عنوان آخر بول هو البول السابق الذي توضأ منه أو البول المشكوك الحدوث، لا ندري، فنجري فيه الاستصحاب ويعارض باستصحاب الطهارة الحاصلة من الوضوء، كما قرر في استصحاب الجنابة، وهذا لا يمكن أن يتفوه به أحد.

ولكن النقض غير وارد، والسر في ذلك: هناك فرق بين علم وجداني بعنوان انتزاعي وبين اختراع الذهن لعنوان وجعله طرفاً لعلم من أجل التوسل لتطبيق اليقين والشك عليه، ففي المقام حيث إن المكلف لما رأى المني قهراً وبدون اختياره حصل له علم اجمالي بعنوان انتزاعي وهو الجنابة الحاصلة من هذا المني، فحيث تعلق العلم الوجداني الفعلي بالعنوان انطبق عليه (لا تنقض اليقين بالشك عرفاً) وأما قيام الذهن باختراع عنوان وجعله طرفاً ليقين فهذا ليس مورداً لـ (لا تنقض اليقين بالشك) عرفاً، بلحاظ التفات العرف إلى أن الجاري في المقام هو ما تعلق به العلم الوجداني الفعلي وهو عدم حدوث بول قبل فرض الشك، لاجل ذلك عقلاً يمكن ما ذكره، لكن الكلام متى يكون مورداً عرفاً لعنوان (لا تنقض اليقين بالشك)، إنما يكون مورداً له عرفا اذا كان العلم الوجداني بالعنوان الانتزاعي فعلياً. هذا تمام الكلام في التعليقة الأولى.

التعليقة الثانية: ما ذكره المحقق الإيرواني (قده) في (أصول الأصول) قال: إلا أن يتأمل فيه بعدم إحراز إتصال زمان الشك بزمان اليقين. والوجه في ذلك: أن الجنابة الحاصلة من هذا المني نحتمل انطابقها على الجنابة التي ارتفعت، فلو كانت في الواقع هي الجنابة التي ارتفعت فزمان حصول الجنابة السابقة كان زمان اليقين بها، ثم حدث فاصل وهو زمان اليقين بالطهارة أي زمان اليقين بارتفاعها، ثم حصل الشك، فزمان المتيقن وهو الجنابة السابقة قد انفصل عن زمان الشك في البقاء وهو ما بعد رؤية المني انفصل عنه بزمان الطهارة أي العلم بارتفاع الجنابة، فما دمنا نشك ونحتمل أن هذا المتيقن هو ذاك المتيقن، إذن لم نحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كي يكون مورداً لقوله (لا تنقض اليقين بالشك). ولكن ما ذكره غير تام، والسر في ذلك: المعتبر في صدق (لا تنقض اليقين بالشك) اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا بزمان المتيقن، واتصال زمان الشك بزمان اليقين حاصل وجداناً الآن حصل لي يقين بجنابة من هذا المني والآن حصل لي شك بارتفاع هذه الجنابة، وأما احتمال انطباق هذا المتيقن على ذلك المقطوع الارتفاع، ولأجله نحتمل انفصال زمان المشكوك عن زمان المتيقن، فهذا غير ضائر بصدق (لا تنقض اليقين بالشك).

التعليقة الثالثة: ما نقله سيدنا الخوئي عن المحقق الهمداني من أنه قبل القسم الرابع لكن مع التفصيل فيه بين فرضين: الفرض الاول: ما سبق من العلم بفرد من الجنابة بعنوان يحتمل انطباقه على فرد ارتفع، وسبق الكلام، والهمداني لا يجري الاستصحاب فيه. وبين العلم بفردين من الجنابة مع تعاقب الحالتين، بيان ذلك: لو علم بحصول فرد من الجنابة، ثم حصل فرد آخر قطعاً من الجنابة، لكن لا يدري هل اغتسل بين الجنابتين، فالجنابة الثانية موضوع لغسل جديد، أو اغتسل بعد الجنابة الثانية فلا أثر لها لأن الجنابة على الجنابة لا اثر لها. فحيث إنه لا يجري اذ كان قطعا متطهراً في حال وقطعاً مجنباً في حال، ولا يدري المتقدم والمتأخر، فهنا يجري استصحاب الجنابة الثانية ويعارض باستصحاب الطهارة المتيقنة، فقبل جريان القسم الرابع في هذا الفرض الثاني دون الفرد السابق.

### 138

ذكرنا فيما سبق ان المحقق الهمداني (قده) فصّل في استصحاب القسم الرابع بين صورتين:

الصورة الأولى: أن يعلم بحدوث فرد وارتفاعه، ويعلم بحدوث فرد بعنوان إجمالي يحتمل انطباقه على الفرد السابق، وهنا لا یجری الاستصحاب بلحاظ أن مرجع ذلك إلى التحليل بعلوم فرد في الجنابة وارتفاعه والشك بحدوث فرد جديد، ومقتضى الاستصحاب عدم حصوله.

الصورة الثانية: ما علم بحدوث جنابتين واقعاً وأنه اغتسل، ولكن لا يدري هل اغتسل قبل الجنابة الثانية فهو مجنب فعلاً أم اغتسل بعدها فلا اثر لحدوثها بعد الجنابة الأولى. ففي مثل هذا الفرض قال: حيث علم بحصول فرد جديد من الجنابة وشك في ارتفاعه فيجري استصحابه وإن كان معارضاً باستصحاب الطهارة الحاصلة من الغسل.

أما كلامه في الصورة الأولى مر النقاش فيه. والكلام يقع في الصورة الثانية، اي من علم بحدوث جنابتين وأنه اغتسل ولا يدري هل سبق الغسل الجنابة الثانية أم العكس، فهل استصحاب الجنابة حينئذٍ من استصحاب الفرد أم من استصحاب الكلي، وإذا كان من استصحاب الكلي هل هو من استصحاب الكلي من القسم الرابع أم من القسم الثاني؟

فهنا ثلاثة أنظار: النظر الاول: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده) في (مصباح الأصول) من التفصيل في الصورة الثانية، وهو أنه تارة تكون الجنابة المعلومة الثانية معلومة التاريخ وتارة تكون مجهولة التاريخ. فإن كانت الجنابة الثانية التي حدثت منه معلومة التاريخ كما إذا علم أنه اجنب صباحاً وأجنب ظهراً واغتسل، فالجنابة الثانية معلومة التاريخ إنما المشكوك هو الغسل هل هو قبل الظهر أو بعده. فهنا يكون استصحاب الجنابة المعلومة التاريخ اي الجنابة الثانية من استصحاب الفرد، حيث أيقن بفرد من الجنابة وشك في ارتفاعه بالغسل.

أما اذا افترضنا أن الجنابة الثانية ايضاً مجهولة التاريخ فهو يعلم بأنه أجنب بعد جنابته الاولى وأنه اغتسل وأما تاريخ كل منهما فهو مجهول، فحينئذٍ استصحاب الجنابة الثانية من استصحاب الكلي من القسم الرابع، لأنه يعلم بعنوان إجمالي وهو حدوث جنابة بعد جنابته، جنابة متصفة بأنها بعد الجنابة، فهذا عنوان إجمالي يحتمل انطباقه على ما بعد الغسل بحيث لو حصل قبل الغسل فلا اثر له، اذ الجنابة على الجنابة لا اثر لها، ويحتمل حصوله بعد الغسل. إذن هو عنوان إجمالي كلي يحتمل أنطباقه على فردين: فرد قبل الغسل أو فرد بعد الغسل.

فاستصحابه من قبيل الاستصحاب القسم الرابع من أقسام استصحاب الكلي. ولكن، أنه بعد العلم بأنها جنابة أخرى لا يحتمل انطباقها على الجنابة الأولى، نعم لو كانت جنابة حاصلة قبل الغسل لم تقتض غسلا ثانيا لا أنها ليست جنابة أخرى، فمع اليقين أنها جنابة أخرى لا يحتمل انطباق عنوانها على الجنابة الأولى، والمقوم لاستصحاب القسم الرابع احتمال انطباق العنوان المعلوم بالإجمال على ما تيقن بارتفاعه وهو مما لا يحتمل هنا.

النظر الثاني: ما ذهب اليه السيد الصدر (قده) من أن هذا من استصحاب الفرد على كل حال، اي سواء علم تاريخه أم جهل تاريخه، فهناك شخص معين من الجنابة في ذهنه، غاية ما في الباب فرد مردد بين زمانين لا كلي مردد بين فردين. ولأجل ذلك ليس من استصحاب الكلي في شيء فاستصحابه من قبيل استصحاب الفرد ويعارض باستصحاب الطهارة.

النظر الثالث: ويبتني على أن اختلاف الزمن هل هو منوع للجنابة أم ليس منوعاً، اذ المفروض أنه لو حصلت هذه الجنابة قبل الغسل فهي وإن كانت فرداً آخر لكن لا أثر لها إطلاقاً إذ لا يجب عليه إلا غسل واحد، ولو حصلت بعد الغسل أوجبت غسلاً جديداً، فهل هذا الاختلاف في الزمن يوجب تنوعاً في الجنابة بحيث يقال للجنابة نوعان: نوع بقائي لا أثر له، وهو ما لو حصلت قبل الغسل، وفرد حدوثي له الأثر وهو ما لو حصلت بعد الغسل، فتردد العنوان يكون من باب التردد بين نوعين، وبالتالي فاستصحاب الجنابة الثانية من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني وهو الكلي الدائر بين نوعين من حين حصوله.

أما إذا قلنا هي شخص من الجنابة على أية حال وإنما التردد في زمانه قبل الغسل أو بعد الغسل، والتردد في الزمن لا يجب التنوع إطلاقاً، إذن بالنتيجة استصحابه من قبيل استصحاب الفرد. وقد لا تظهر ثمرة في المقام لكن في غير مثال تظهر. مثلاً: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في استصحاب العيد، كما إذا شك المكلف هل أن العيد يوم الثلاثين من رمضان، أو أن العيد في اليوم الواحد والثلاثين، فهو عند دخول يوم الواحد والثلاثون يقطع أن العيد حصل أما أمس أو اليوم، وبما أن العيد حصل فيستصحب بقاء العيد، من قبيل استصحاب الشخص، أي ذلك العيد الذي حصل إما أمس أو اليوم ما زال باقياً. فإن قلت: يعارض استصحاب العيد باستصحاب عدم العيد، لأنه حتماً أحد الزمانين ليس بعيد إما أمس ليس بعيد إن كان أمس ثلاثين من رمضان، او اليوم ليس بعيد ان كان العيد امس واليوم الأول من شوال، فكما يقطع بحصول عيد في أحد الزمانين يقطع بعدم حصول عيد بأحد الزمانين، وبالتالي هل ان استصحاب عدم العيد معارض أم لا؟ فإن قلنا بنظر السيد الصدر من أنه تردد بين زمانين لا يعني التنوع، فكما أن شخص العيد واحد، عدم العيد أيضا واحد، مردد بين ما قبل وما بعد فهو من استصحاب شخص عدم العيد، فيتعارضان. وإن قلنا أن العدم نوعان: ما قبل العيد عدم من رمضان، وما بعد العيد عدم من شوال. فعدم العيد يختلف عن العيد، فإن العيد فرد أما عدم العيد فهو نوعان، فاستصحاب عدم العيد لا محالة من استصحاب الكلي، لا من استصحاب الفرد، فحينئذٍ هل هو من استصحاب الكلي من القسم الثالث كما ذكره سيدنا (قده) في اصوله، فلذلك اسقطه عن المعارضة وجرى استصحاب العيد بلا معارض، فإن عدم العيد له فردان، فرد قطع بارتفاعه وهو ما قبل يوم العيد وفرد يشك في حدوثه وهو ما بعد العيد فهذا من استصحاب الكلي من القسم الثالث. أو يقال كما ذكره في فقهه: أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الرابع لا الثالث، لأن عنوان عدم هذا العيد عنوان إجمالي اذ لا نتكلم في كل عدم العيد، بل عدم هذا العيد الذي حصل، وعدم هذا العيد عنوان اجمالي يحمل انطباقه على ما قبل حصول العيد، ويحتمل انطباقه على ما بعد حصول العيد فهو من القسم الرابع. أو كما قلنا بأنه قد يقال إن هذا من استصحاب القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي والسر في ذلك: أن هذا التردد تردد في نوع العدم منذ حصوله. هذا تمام الكلام في استصحاب الرابع من اقسام استصحاب الكلي.وقد لخّص هذا البحث في كتاب (أضواء وآراء) تعليقا على كلام استاذه السيد الصدر، حيث ذكر: أن استصحاب الكلي من القسم الرابع له صورتان:

الصورة الاولى: ان يكون المعلوم التفصيلي والإجمالي في عرض واحد. الصورة الثانية: أن يكون بينهما طولية زمناً.

أما الصورة الاولى: كما لو علمنا بدخول زيد إلى المسجد وخروجه منه، وعلمنا في نفس الوقت بأن العالم الهاشمي دخل المسجد، وكان لدخول العالم الهاشمي المسجد اثر شرعي لكننا نعلم أن العالم الهاشمي هو زيد الذي خرج من المسجد جزماً، فهنا معلومان تفصيلي وهو زيد، إجمالي وهو العالم الهاشمي، والعلمان في عرض واحد، ففي مثل هذا الفرض، يجري استصحاب بقاء العالم الهاشمي في المسجد، وهنا يمكنه عده قسما رابعا من اقسام استصحاب الكلي كما يقول السيد الخوئي، ولذلك يقال هذا عنوان اجمالي يحتمل انطباقه على الفرد السابق. لكن الصحيح أنه من القسم الثاني من أقسام الكلي، لأن الميزان في القسم الثاني، أن المعلوم عنوان إجمالي لا يقبل الانحلال، وعدم قبوله الانحلال إما لعدم العلم إصلا بفرد تفصيلي كما لو علم بحدث لا يدري هو اصغر ام أكبر، فهو لا علم له تفصيلاً بحدث أصغر، أو لعدم قبوله الانحلال لأنه عنوان إجمالي لا يقبل الانطباق على المعلوم تفصيلاً كما في المثال. فإن عنوان العالم الهاشمي لا ينحل بعنوان زيد، باعتبار أنه لم يتعلق أحدهما بعين ما تعلق به الآخر حتى ينحل به، فحيث لا ينحل به فلا اثر للعلم بارتفاع زيد، ويبقى استصحاب العالم الهاشمي في المسجد من القسم الثاني.

الصورة الثانية: أن يكون بين المعلومين طولية زمنية بحيث تدخل المسألة في توارد الحالتين، وهذه الصورة لها فرضان:

الفرض الاول: ما اذا لم يعلم بحدوث فردين واقعاً، كمثال ان يعلم بجنابة وأنه اغتسل منها يوم الخميس، ثم رأى منياً في يوم الجمعة ويحتمل انطباق هذا العنوان على تلك الجنابة. فهنا بحثنا هذا مفصلاً هل هو من استصحاب الكلي من القسم الرابع أو القسم الثاني أو من الفرد المردد. وقد سبق بحثه. الفرض الثاني: ما إذا علم بحدوث جنابتين أو حدثين، كما لو فرضنا أن الشخص كان متوضئاً ثم توضأ وضوءاً ثانياً قطعاً غير الوضوء الأول. وأحدث قطعاً لكن لا يدري هل أحدث قبل الوضوء الثاني فالوضوء الثاني تاسيسي وهو طاهر فعلا، أم أحدث بعد الوضوء الثاني فالوضوء الثاني تجديدي وهو فعلاً محدثً. وقد ذكر سيدنا الخوئي أنه لا فرق بين أن يعمل تاريخ الوضوء الثاني أو يجهله، فان استصحاب الوضوء الثاني معارض باستصحاب الحدث.

وافيد هنا بأن في فرض أن هناك جهالة لكل منهما بحيث لا يدري هل أن الوضوء حدث قبل الحدث أم أن الحدث حصل قبل الوضوء. فقد افيد هنا بأن هذا من استصحاب الكلي لا من استصحاب الفرد خلافاً للسيد الصدر حيث إنه يقول ان الوضوء فرد مردد بين زمانين، كما أن الحدث فرد مردد بين زمانين فهو من استصحاب الفرد. أما أن هذا من استصحاب الكلي من القسم الثاني، حيث يقال فرق في النوع بين الوضوء التجديدي والوضوء التأسيسي. فلو كان قبل الحدث لكان له أثر آخر، ولو كان بعد الحدث لكان له أثر مغاير، وبالتالي حيث إن لكل وضوء أثراً ولو كان تجديدياً فلا محالة هذا من تردد الكلي بين فردين لا فرد بين زمانين.

ويأتي البحث في استصحاب التدريجيات سواء كانت زماناً أو زمانيات.

### 139

1. *والوجود التقديري هو الضابط حينئذ* [↑](#footnote-ref-1)
2. *1*

   *ذكر الشيخ الاعظم (قده) في بحث المعاطاة*

   *اعلم أن الأصل على القول بالملك اللزوم .. و أما على القول بالإباحة فالأصل عدم اللزوم- لقاعدة تسلط الناس على أموالهم و أصالة سلطنة المالك الثابتة قبل المعاطاة و هي حاكمة على أصالة بقاء الإباحة الثابتة قبل رجوع المالك لو سلم جريانها .*

   *فاشكل عليه السيد (قده)*

   *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌1، ص: 81*

   *أما استصحاب الملكية فلا مانع من التمسك به في حدّ نفسه لكنه معارض باستصحاب بقاء الجواز الثابت من أول الانعقاد و هذا الاستصحاب حاكم على الأول إلّا أنه من الشك في المقتضي فإن لم نقل بحجيته لزم التمسك بالأول و إلّا فمقتضى القاعدة الأخذ بالثاني و الحكم بالجواز إلى أن يعلم المزيل هذا كله على القول بالملك.*

   *و أما على القول بالإباحة فمقتضى أصالة بقائها اللزوم إلّا أن مقتضى أصالة بقاء السلطنة على المال و أصالة بقاء الجواز الجواز و الثاني حاكم على الأول على ما ذكره المصنف قدّس سرّه لكن كلاهما من الشك في المقتضي .*

   *2*

   *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌1، ص: 82*

   *قوله و لو سلم جريانها*

   *أقول لعل وجه التشكيك كونه من باب الشك في المقتضي لكن لا يخفى أن أصالة بقاء السلطنة أيضا كذلك فتدبر‌..*

   *3*

   *في مسألة خيار التأخير هل هو على الفور أو التراخي*

   *ذكر الشيخ الاعظم "ثمّ على تقدير إهمال النصّ و عدم ظهوره في العموم يمكن التمسّك بالاستصحاب هنا؛ لأنّ اللزوم إذا ارتفع عن البيع في زمانٍ، فعوده يحتاج إلى دليل. و ليس الشكّ هنا في موضوع المستصحب نظير ما تقدّم في استصحاب الخيار لأنّ الموضوع مستفادٌ من النصّ، فراجع".*

   *و كيف كان، فالقول بالتراخي لا يخلو عن قوّة، إمّا لظهور النصّ و إمّا للاستصحاب.*

   *حاشية المكاسب (لليزدي)؛ ج‌2، ص: 56*

   *قوله و أمّا للاستصحاب*

   *أقول التمسك به مناف لمذهبه من عدم حجيته في الشكّ في المقتضي*

   *مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص26*

   *و لعلّ السيد الطباطبائي (قدس سره) حمل المقتضي على هذا المعنى(ملاكات الأحكام من المصالح و المفاسد، ففي موارد الشك في بقاء الملاك لا يجري الاستصحاب، و في موارد الشك في وجود ما يزاحم الملاك في التأثير المسمى بالرافع لا مانع من جريان الاستصحاب.)، حيث ردّ استصحاب الملكية في المعاطاة بأنّه من موارد الشك في المقتضي لعدم العلم ببقاء الملاك‏ ، مضافاً إلى أنّ التفصيل بين الشك في المقتضي بمعنى الملاك في الأحكام التكليفية إنّما يتصور على ما هو المشهور من مذهب الامامية من كونها تابعةً للمصالح و المفاسد التي تكون في متعلقاتها، و أمّا على القول بكونها تابعةً للمصالح التي تكون في نفس الأحكام التكليفية، كالأحكام الوضعية التي تكون تابعةً للمصلحة في نفس الجعل و الاعتبار، كالملكية و الزوجية دون المتعلق، فلا معنى للتفصيل المذكور، لأنّ الشك في الحكم يلازم الشك في الملاك بلا فرق بين الأحكام التكليفية و الوضعية، فيكون الشك في الحكم الشرعي شكاً في المقتضي دائماً و لم يبق مورد للشك في الرافع، فيكون حاصل التفصيل المذكور إنكاراً للاستصحاب في الأحكام الشرعية بقول مطلق.*

   *مصباح الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص28*

   *أنّ الأشياء تارةً تكون لها قابلية البقاء في عمود الزمان إلى الأبد لو لم يطرأ رافع لها كالملكية و الزوجية الدائمة .. و اخرى لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجية المنقطعة مثلا ...و ظهر بما ذكرنا من مراد الشيخ من الشك في المقتضي أنّ إشكال السيد الطباطبائي على الشيخ (قدس سره) في التمسك بالاستصحاب في المعاطاة بأنّ الشك فيها من قبيل الشك في المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجةً فيه على مسلك الشيخ (قدس سره) في غير محلّه، لأنّ الشك في بقاء الملكية في المعاطاة ليس من قبيل الشك في المقتضي بالمعنى الذي ذكرناه، و كذا غير المعاطاة من الموارد التي تمسك فيها الشيخ (قدس سره) بالاستصحاب و استشكل عليه السيد (قدس سره).* [↑](#footnote-ref-2)
3. *كذلك ذكر السيد الخوئي في مصباح الفقاهة (المكاسب)؛ ج‌6، ص: 352*

   *و فيه أن مورد الشك في المقتضى ما إذا كان الشك في نفس الزمان بأن لا يعلم مقدار بقاء المستصحب من حيث الزمان لا بقائه من حيث الزماني و بالنسبة الى كل طار و عارض و الا لرجع كل ما يشك في‌ الرافع الى الشك في المقتضى.* [↑](#footnote-ref-3)
4. *\*والإبرام، بمعنى تنفيذ الشيء وتمديده، فكل شيء قمنا بتنفيذه وتمديد بقاءه فهو إبرام\**

   *\*كتاب العين؛ ج‌8، ص: 272\**

   *و الإبرام: إحكام الشي‌ء، و أبرمت الأمر: أحكمته.*

   *\*لأن النقض قطع اتصاله\**

   *\*كتاب العين؛ ج‌5، ص: 50\**

   *النَّقْضُ: إفساد ما أبرمت من حبل أو بناء* [↑](#footnote-ref-4)
5. *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشية الجديدة ؛ ص316*

   *و ما ربّما يقال في وجهه انّه لولاه لدلّ‏ على لزوم البناء على اليقين و العمل بآثاره مع ارتفاعه بالشّك، فيكون مفاده ضرب قاعدة بلحاظ آثار اليقين لا المتيقّن، و هو غير مراد، فيه انّه انّما يلزم ذلك لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و باللّحاظ الاستقلالي، لا إذا لو حظ على نحو الطّريقيّة و اللّحاظ الآلي. و بعبارة أخرى على‏ نحو الكناية و الانتقال عن لزوم الأخذ به إلى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء و عملاً عند الشّك كما هو ظاهر الأخبار، فانّ قضيّة لحاظه كذلك ليس إلاّ لزوم البناء على المتيقّن عملاً و الالتزام به لو كان من الأحكام، و بآثاره و أحكامه لو كان من موضوعاتها. هذا بعض الكلام في المادة.* [↑](#footnote-ref-5)
6. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص83*

   *(إلّا) يقال: ان شأن المرآة و ان كان هو الغفلة عن ذاتها و لكن بعد سراية صفاتها إلى مرئيها كما في تلون السراج بلون الزجاج لا بأس بدعوى اكتساب المتيقن من اليقين حيثية الإبرام و الاستحكام، فانه لأجل هذا الاكتساب يصير المتيقن كأنه مستحكماً بنحو استحكام اليقين و يكتفى بهذا المقدار في عناية إطلاق النقض و لو لم يكن فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار.* [↑](#footnote-ref-6)
7. *فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص373*

   *[1] أقول: لو كان معنى عدم نقض اليقين عبارة عن ترتيب آثار الواقع المترتّبة عليه ببركة اليقين بحيث يكون اليقين سببا للجري على وفق الواقع- كما هو الشأن في اليقين الطريقي- فكيف يقوم الاستصحاب‏ مقام العلم الجزء الموضوعي‏؟ كما أنّ المعرفة المأخوذة غاية للحلّيّة تمام الموضوع في القضيّة بلا دخل للحرمة الواقعيّة في النجاسة أبدا، و في مثله لا معنى لترتيب آثار الواقع على العلم به. و مع هذا لا مجال لثبوت العلم التنزيلي إلّا بترتيب آثار نفس العلم، لا آثار الواقع المترتّب عليه ببركة العلم، كيف و هذا المقدار لا يفي لقيام‏ الاستصحاب‏ مقام العلم الموضوعي‏ رأسا، إذ هذا القيام‏ فرع تنزيل العلم و هو فرع كون نظر دليل التنزيل إلى آثار نفس العلم لا آثار الواقع المترتّب عليه ببركة العلم، و حينئذ لا محيص من أن يرجع النهي عن النقض إلى الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي بلا دخل لاقتضاء الواقع فيه أبدا، كما هو الشأن في العلم الموضوعي، خصوصا ما كان تمام الموضوع، كما لا يخفى. و حينئذ لا محيص من كون المصحّح لإضافة النقض إلى اليقين هو نفس استحكام اليقين و كونه بنحو لا يزول بتشكيك المشكّك و لا ينقضه الشكّ. فكان السرّ أيضا في تبديل القطع و العلم في المقام باليقين بملاحظة ما فيه من نحو استحكام و إبرام ليس فيهما، لا من جهة غلبة استعمال اليقين في مورد ترتيب آثار الواقع دون العلم و القطع، كما توهّم، و حينئذ مآل [عدم‏] نقض [اليقين‏] عدم صلاحية اليقين للتشكيك و أنّ العلم في باب الأحكام يقين لا يزول بالتشكيك و لا ينقضه الشّك و أنّ المكلّف مأمور بالمعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقي، من دون فرق بين كون ذلك بلحاظ آثار نفس اليقين أو الآثار المترتّبة على الواقع بواسطة اليقين، كما أنّ عدم نقضه من جهة أنّ يقينه غير قابل للتشكيك من دون فرق بين كون وجه التشكيك من ناحية المقتضي أو المانع، فتدبّر و اغتنم.*  [↑](#footnote-ref-7)
8. *فَإِنَّكَ أَعَرْتَهُ إِيَّاهُ وَ هُوَ طَاهِرٌ وَ لَمْ تَسْتَيْقِنْ أَنَّهُ نَجَّسَهُ فَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ فِيهِ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ أَنَّهُ نَجَّسَهُ.*

   *مضافا الى كون الرواية معارضة بصحيحة اخرى لعبدالله بن سنان عن ابيه في نفس الواقعة حيث حكم الامام بعدم الصلاة حتى يغسله*

   *نقول مضافاً لذلك فان لسان هذه الرواية نفس لسان ادلة الاستصحاب من انه اعاره اياه وهو على يقين من طهارته ، ولا باس بالصلاة فيه حتى ينتقض اليقين بيقين مثله.* [↑](#footnote-ref-8)
9. *دعوى في مقابل دعوى ، وكلاهما للتأمل فيهما مجال واسع* [↑](#footnote-ref-9)
10. *ذكر في الدرس 14 ناسبا للعرف ما يناقض ذلك*

    *فإذا كان المنظور اليه هو النقض العملي للمتيقن، بمعنى رفع اليد عن آثار المتيقن. إذن إنما يصح أن يقال: لا ترفع يدك عن المتيقن ولا تنقضه، إذا كان للمتيقن اقتضاء للبقاء، واستعداد للاستمرار، وإلا إذا لم يكن للمتيقن اقتضاء للبقاء فلا يصح عرفاً النهي عن نقضه* [↑](#footnote-ref-10)
11. *\*منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص60\**

    *و اما الجواب عنه، فلم يعرف له معنى محصل، إذ مع فرض تجريد متعلق اليقين و الشك عن خصوصية الحدوث و البقاء و إلغاء جهة اختلافهما زمانا، كيف يعقل اجتماع اليقين و الشك كي ينهى عن النقض بالشك؟. و المفروض ظهور الدليل في موضوعية كل من اليقين و الشك بوجودهما الفعلي بحيث يظهر منه فرض اجتماعهما في آن واحد. هذا إذا فرض تعلق الشك بما تعلق به اليقين.*

    *و ان أريد تعلق كل منهما بالطبيعة بنحو الموجبة الجزئية، فاجتماعهما في آن واحد ممكن، إذ يمكن ان يكون متعلق الشك الطبيعة بلحاظ حصة، و متعلق اليقين نفس الطبيعة بلحاظ حصة أخرى و لكنه راجع إلى اختلاف المتعلقين، و تعلق الشك بغير ما تعلق به اليقين، و في مثله لا يصدق النقض و البقاء كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-11)
12. *جواب هذا يتضح بما افاده الهمداني في الفوائد الرضوية على الفرائد المرتضوية ؛ ج‏2 ؛ ص78*

    *أنّ إضافة النّقض إلى اليقين في باب الاستصحاب إنما هو باعتبار اليقين التّقديريّ الموجود في زمان الشكّ لا باعتبار اليقين السّابق من حيث هو كما في قاعدة اليقين و هذا المعنى الّذي هو ملاك صدق قولنا اليقين لا ينقضه الشكّ في مبحث الاستصحاب‏*

    *حيث نقول ان النقض في كل قاعدة بحسبه ففي الاستصحاب لابد ان نتصور ان النقض تعلق باليقين بقاءً ، ولذا حاول ان يصور بقاء اليقين وكانت نتيجته ان الوجه المتصور منه لا يجري في مورد الشك في المقتضي ، اما اليقين في باب قاعدة اليقين فالنقض توجه الى اليقين حدوثاً فلا حاجة الى تصوير بقاء اليقين حتى نصور امكان النقض فيه.* [↑](#footnote-ref-12)
13. ***نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص93***

    *و اما [الثاني و هو] الشرطية، و السببية و المانعية للحكم‏*

    *، فلا شبهة في انّها من الأمور الاعتبارية، و انما الكلام في منشأ اعتبارها في انه هل هو الجعل المتعلق بها بحيث كانت من الاعتبارات المجعولة أصالة أو تبعا، أو انه هو التكليف المترتب على موضوعاتها، أو لا هذا و لا ذلك بل هي خصوصية تكوينية في ذات السبب تقتضي الرشح و إفاضة الوجود، فيه وجوه و أقوال.*

    *و التحقيق ان يقال: ان السببية للشي‏ء انما ينتزع من إناطة الشي‏ء بالشي‏ء و ترتبه عليه (فان) كان الشي‏ء المنوط من الأمور الخارجية كالإحراق بالنسبة إلى النار فالسببية تكون حقيقية، لكونها حينئذ عبارة عن مؤثرية الموجود الخارجي في الشي‏ء لخصوصية ذاتية فيه تكوينية اقتضت الرشح و إفاضة وجود المسبب، لا انها انتزاعية من التكليف، و لا جعلية (بداهة) عدم قابلية هذا المعنى من السببية للجعل التكويني فضلا عن الجعل التشريعي (كيف) و ان الجعل التشريعي لا يوجب إلّا احداث امر اعتباري لا يكون وعائه الا الذهن كسائر الأمور الجعلية، و مثله يستحيل ان يغير الوجود الخارجي عما عليه من الخصوصية الذاتيّة التي بها قوام مؤثريته.*

    *(و ان كان) المنوط من الاعتبارات الجعلية كالملكية و الوجوب بناء على جعليته كانت الإناطة و السببية أيضا تبعا لاعتبارية المنوط اعتبارية و مجعولة بتبع جعله، لا انها واقعية، و لا منتزعة من التكليف (حيث) انه بجعل الملكية أو الوجوب منوطاً بأمر خاص في نحو قوله: من حاز ملك، و قوله إذا تحقق الدلوك تجب الصلاة تتحقق الإناطة و الملازمة بين الحيازة و الملكية، و كذا بين الدلوك و الوجوب، و بدون هذا الجعل‏ لا ينتزع الملازمة المزبورة بينهما.و حيث أن محط البحث في المقام في موضوع السببية هي الأمور المأخوذة في تلو أداة الشرط في القضايا الشرعية المشروطة في نحو قوله: من حاز ملك لا المعنى الأول بمعنى المؤثرية و المتأثرية الخارجية، فلا محالة تكون السببية مجعولة بعين جعل الملكية و الوجوب معلقاً على الحيازة و الدلوك لا بجعل آخر مغاير (و معه) لا مجال لدعوى انتزاعيتها من التكليف بل و لا التكليف عنها، كما لا مجال لدعوى كونها واقعية بمقتضى الخصوصية الذاتيّة التكوينية (اما الأول) فظاهر إذ هما حينئذ اعتباران منتزعان من جعل خاص في مرتبة واحدة، لا ان أحدهما منشأ لاعتبار الآخر، من غير فرق بين ان يكون الخطاب بلسان جعل المعلق عليه و الوجوب المنوط أو بلسان جعل الإناطة و القضية التعليقية (فان) مجرد لحاظ الإناطة معنى حرفياً تارة، و اسمياً أخرى لا يوجب فرقاً من هذه الجهة الا في مجرد التعبير (و اما الثاني) فكذلك، كيف و انه لو تم ذلك فانما هو فيما له الدخل في أصل الإرادة و تشريع الحكم من المصالح و الملاكات بوجودها اللحاظي، لا بالنسبة إلى ما أنيط به المجعول الشرعي في القضايا الشرعية في نحو قوله من حاز ملك كما هو محط البحث (بداهة) امتناع كون السببية فيه حقيقية بمعنى المؤثرية، و إلّا يلزم عدم جعلية حقيقة الجزاء، لأن لازم جعلية الجزاء بحقيقته هو عدم تحققه بدون جعله، فمع فرض جعليته و كونه فعلا اختيارياً للجاعل كيف يمكن دخل مثل الدلوك و الحيازة في تحقق الملكية و الوجوب بمقتضى الخصوصية الذاتيّة (فلا محيص) حينئذ من نفي السببية الحقيقية عن مثله و الالتزام بكونها فيه مجعولة بعين جعل الملكية أو الوجوب معلقاً على الحيازة و الدلوك، لا بجعل آخر مغاير لجعله (نعم) كما يمكن ان يكون مورد الجعل بدواً هو الوجوب و تكون الإناطة و الملازمة ملحوظة في مقام الجعل تبعاً للوجوب، كذلك يمكن ان يكون مورد الجعل بدواً نفس السببية و الملازمة بلحاظها معنى اسمياً على نحو يكون النّظر إليها في مقام الجعل استقلالياً و إلى الوجوب تبعياً، و بهذين الاعتبارين تكون السببية قابلة للجعل التبعي و الاستقلالي، و يفرق بين‏ كون القضية بلسان جعل الوجوب المنوط بالدلوك، و بين كونها بلسان جعل الملازمة بين الدلوك و الوجوب.*

    *(و إلى ما ذكرنا) نظر المحقق الخراسانيّ قدس سره في مصيره إلى نفي كون السببية مجعولة و انها من الأمور الواقعية و الخصوصيات التكوينية (حيث) ان التأمل في كلامه يقضى بان تمام همه إنكار جعلية السببية بمعنى المؤثرية، نظراً إلى بنائه على ان السببية الحقيقية عبارة عن خصوص الإناطة المؤثرية الناشئة من خصوصية ذاتية في الشي‏ء تقتضي التأثير و التأثر، لا مطلق الإناطة و الترتب بين الشيئين و لو بنحو ترتب الأمر الاعتباري على منشئه (ففي الحقيقة) مرجع إنكاره إلى نفي السببية الحقيقية عما رتب عليه الحكم الوضعي أو التكليفي في الخطابات الشرعية كالدلوك و العقد و الاستطاعة و ان السببية المنتزعة عنها من إناطة الحكم الوضعي أو التكليفي بها في الخطابات ادعائي لا حقيقي ببيان ان مثل الدلوك لو كان شرطا و سبباً حقيقياً يستحيل الجعل، لأنه اما واجد لملاك الشرطية الواقعية من الخصوصية الذاتيّة أو فاقد له و على أي تقدير لا معنى لجعل السببية له، لا ان المقصود هو إنكار الجعلية في السببية المنتزعة من إناطة الوجوب به في حيز الخطاب (و لذلك) أتم مدعاه، بقوله و إلّا لزم إلخ، و بقوله: و منه انقدح عدم صحة انتزاع السببية للدلوك من إيجاب الصلاة عنده لعدم اتصافه بها كذلك نعم لا بأس باتصافه بها عناية و إطلاق السبب عليها مجازاً إلخ،*

    *(و عليه) فلا يبقى المجال لما عن بعض الأعاظم قد سره من الإشكال عليه بأنه خلط بين علل التشريع و موضوعات الأحكام (كيف).*

    *و هذا المعنى مما اعترف به هو قده قبل ذلك و بين بان السببية بمعنى المؤثرية لا تكون مجعولة و لا منتزعة من التكليف المترتب على موضوعاتها لأنها من الأمور الواقعية و الخصوصيات التكوينية التي تقتضيها ذات الشي‏ء و ان السببية المنتزعة من مجرد إناطة الوجوب بشي‏ء في الخطاب ادعائي لا حقيقي، و مع هذا الاعتراف أين يبقى المجال لهذا الرد و الإشكال بحيث يجعل له عنوان مخصوص*

    *(نعم) لو كان محط البحث في كلام المحقق الخراسانيّ قدس سره هي المصالح و الملاكات بوجوداتها العلمية للإرادة و جعل الوجوب، لصح نسبة الخلط إليه بين سببية الشي‏ء للوجوب الواقع في حيز الخطاب و بين شرطيته لأصل الجعل و تشريع الأحكام (و لكنه) ليس كذلك، بل محط البحث في كلامه انما هو في سببية مثل الدلوك للوجوب الواقع في حيز الخطاب غير انه أنكر فيه السببية الحقيقية بمعنى المؤثرية و جعلها ادعائية كما بيناه (هذا بناء) على انتزاع السببية عن الإناطة و الترتب بين الشيئين (و اما) بناء على انتزاعها عما تقوم به الإناطة، لا من نفس الإناطة ففيها التفصيل المتقدم من كونها في المجعولية و عدمها تابع مجعولية المسبب و عدمه، فإذا كان المسبب من الأمور المجعولة فلا محالة تكون السببية أيضا مجعولة، فان كون العقد سبباً للملكية و الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لا يكون إلّا بجعل من الشارع و إلّا فلا اقتضاء لذات العقد للملكية و لا للدلوك للوجوب أصلا (هذا كله) في الجزئية و الشرطية و المانعية و السببية و قد عرفت اختلافها في المجعولية و الانتزاعية و عدم كونها على نمط واحد، فتكون الجزئية انتزاعية محضة من التكليف، بخلاف الشرطية و المانعية، فانهما بالنسبة إلى الواجب تكون واقعية لا مجعولة و لا منتزعة من امر مجعول، و بالنسبة إلى نفس الوجوب و التكليف تكون مجعولة بعين جعل الوجوب لا بجعل آخر مغاير لجعله (غاية الأمر) ان جهة الإناطة و السببية، تارة تكون ملحوظة في مقام جعل الوجوب تبعا للوجوب فتكون مجعولة بالتبع، و أخرى تكون ملحوظة في مقام الجعل معنى اسميا فتكون مجعولة بالاستقلال كما شرحناه (و لعله) إلى مثل هذه الجهة نظر من يقول: بان للشارع في نحو المقام جعلين، جعل متعلق بسببية العقد و الدلوك للملكية و الوجوب، و جعل متعلق بالملكية و الوجوب عقيب العقد و الدلوك، فيكون المقصود من أحد الجعلين هو الجعل التبعي بلحاظ استتباع الجعل الاستقلالي في كل منهما للجعل التبعي للآخر، لا ان المقصود هو استقلال كل من السبب و المسبب بالجعل المستقل كي ترمى بالغرابة (كما انه) إلى ذلك نظر القائل بان المجعول الشرعي تأسيساً أو إمضاء امر واحد و هو سببية العقد و الدلوك للملكية و الوجوب، فيكون المقصود من جعلية السببية هو الجعل الاستقلالي المستتبع للجعل التبعي للمسبب، لا ان المقصود نفى الجعلية عن المسبب‏ رأسا حتى تبعاً، فان ذلك مما لا يكاد توهمه من أحد.* [↑](#footnote-ref-13)
14. *قال في* ***\*منتقى الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص50\****

    *و المراد بالقدرة الشرعيّة \*ليس مفهوما شرعيا في قبال المفهوم للقدرة عقلا\* ، بل المراد بها القدرة العرفية التي هي أخصّ من القدرة العقليّة، فان القدرة بنظر العرف هي التمكن على الفعل من دون ان يكون فيه عسر و مشقة، فان العرف يسلب القدرة في مورد العسر و المشقة، و لأجل ذلك ترتفع القدرة عرفا بالمنع الشرعي عن العمل، لأن الإتيان به يوقع المكلف في تبعات مخالفة المنع الشرعي و هو امر حرجيّ عليه، فمع المنع شرعا يصدق عرفا انه غير متمكن.*

    *اما تحقق اشتراط الحكم بالقدرة العرفية، فهو منوط بأخذ القدرة في موضوع الحكم في لسان دليله، فتكون ظاهرة في القدرة العرفية، إذ المحكّم في باب الألفاظ هو العرف، فإذا قيّد الحكم في دليله بالقدرة كان ظاهرا في إرادة القدرة العرفية، لأن المفهوم العرفي للقدرة غير المفهوم العقلي. اما إذا لم يقيد الحكم في دليله بالقدرة، فيكون مطلقا من ناحيتها. نعم حيث انه في صورة الامتناع عقلا لا يثبت الحكم لاستحالته في نفسه أو لغويّة كان مقيدا بالقدرة العقليّة.*

    ***القدرة الشرعية*** [↑](#footnote-ref-14)
15. *نهاية الأصول، ص: 44*

    *الأمر الثامن: الحقيقة الشرعية*

    *لا يخفى أن ثبوت الحقيقة الشرعية في ألفاظ العبادات- كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها- يتوقف على كون ماهياتها أمورا مخترعة لشارع الإسلام. و الظاهر فساد ذلك، فإن سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولا بين جميع أفراد البشر و أرباب الملل، حتى مثل عبدة الأوثان، فإن أفراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة و دين صحيح أو فاسد، و كان كل واحد من الأديان الصحيحة و الباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلا لأن يتوجه به العبد إلى مولاه و يتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له.*

    *و لا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظ يخصه، و كان في لغة العرب و عرفهم يسمى بالصلاة، فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الإسلام، بل كان مستعملا فيها في أعصار الجاهلية أيضا. غاية الأمر أن ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الإسلام مغاير لما في سائر الأديان، فانظر إلى قوله تعالى: (و ما كان صلاتهم عند البيت إلاّ مكاء و تصدية) «1» حيث سمّي ما كان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص إلى المولى صلاة، غاية الأمر أنه تعالى خطّأهم في إتيان ما يشبه اللهو بعنوان الصلاة، و قال تعالى أيضا حكاية عن عيسى عليه السلام: (و أوصاني بالصلاة و الزّكاة ما دمت حيّا) «2».*

    *و كذلك لفظ الصوم و الحج و نحوهما، كما يظهر ذلك بمراجعة الآيات و الأخبار.*

    *و بالجملة كان سنخ هذه العبادات متداولا في أعصار الجاهلية أيضا، و كان يستعمل فيها هذه‏ الألفاظ المخصوصة، و على طبقها أيضا جرى استعمال الشارع، غاية الأمر أنه تصرف في كيفيتها و أجزائها و شرائطها، كما ثبت ذلك بالدلائل الخاصة. هذا بالنسبة إلى نفس هذه العبادات، و أما الألفاظ المستعملة في أجزائها، «كلفظ الركوع و السجود و القيام، و نحوها». فلا إشكال في كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الأصلية بلا تصرف أصلا كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-15)
16. *الا اذا كان هذا الجعل مجرد اعتبار ادبي قال السيد السيستاني في اخر الجزء الاول من الاستصحاب تقرير المهري لا اشكال في امكان التلفظ بمثل هذه الجملة جعلت هذا جزءاً ولا اشكال في وجوب اطاعة العبد. وانما الكلام في أن هذا التعبير هل هو اعتبار أدبي أو اعتبار قانوني وقد مرّ بيان الفرق بينهما؟*

    *الشواهد تدل علی انه اعتبار أدبي وان الامر الواقعي غير ما هو ظاهر هذه العبارة وانه في الواقع قد رفع اليد عن المركب السابق وأمر بمركب آخر قوامه تلك الاجزاء منضمة الی هذا الجزء وذلك لعدم تعقل بقاء المركب الاول الذي لا يدخل هذا الجزء في قوامه بعد جعل هذا جزءاً وقد عرفت عدم الفرق في هذا القانون بين الامور الاعتبارية والاُمور التكوينية فكما يختلف المركب التكويني باختلاف جزء منه كذلك المركب الاعتباري واما صحة هذا التعبير فانما هو لاعتبار أدبي ولا كلام لنا فيه.* [↑](#footnote-ref-16)
17. *مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص262*

    *تفصيل المحقّق العراقي بين (الجزئيّة) و (الشرطيّة و المانعيّة): و الشي‏ء الطريف ما رأيته في كلام الشيخ العراقي (رحمه الله) من تفصيل بين الجزئيّة من ناحية و بين الشرطيّة و المانعيّة من ناحية اخرى، فيفترض في الجزئيّة أنّها منتزعة من الحكم التكليفي، كالأمر بالصلاة مع السورة مثلًا، لكن الشرطيّة أو المانعيّة ليستا منتزعتين من الأمر، بل هما ثابتتان قبل الأمر، و إنّما أمر المولى بالصلاة المقترنة بالطهارة؛ لأنّ الطهارة كانت شرطاً، و لهذا أمر المولى بالصلاة مع الطهارة، و لو لم تكن شرطاً لما كان يأمر بذلك أو نهى المولى عن المانع، كالتحرك الماحي للصورة؛ لأنّه كان مانعاً، و إلّا لم يكن ينهى، فيفرّق بين الجزئيّة و بين الشرطيّة و المانعيّة و الذي يبدو لي من ظواهر عبائره المقتضبة في المقالات و المشروحة في التقريرات هو أنّه يريد أن يقول في مقام بيان الفرق بين الجزئيّة من ناحية و بين الشرطيّة و المانعيّة من ناحية اخرى: إنّ الشرطيّة و المانعيّة مرجعهما إلى التقييد، فكون الطهارة شرطاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بالطهارة، و كون الاستدبار مثلًا مانعاً و الحدث مانعاً، أو كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّ الصلاة مقيّدة بعدم هذه الامور، و التقييد مرجعه إلى التحصيص، و التحصيص يثبت قبل الأمر؛ ذلك لأنّ التحصيص راجع إلى عالم المفاهيم و عالم الذهن، و المفهوم في عالم الذهن قابل للتحصيص، يحصّص فيقال: الصلاة مفهوم مطلق لو جعلناها اسماً للأعمّ يشمل حتّى الصلاة بلا طهارة، فلو قلنا: الصلاة مع طهارة صارت حصّة معيّنة، و هذا التحصيص يتمّ قبل الأمر، و بعد ذلك يأتي الأمر على هذه الحصّة، و إنّما نحصّص لأجل المصلحة، أي: لأنّ المصلحة في الصلاة المحصّصة بالطهارة، أو الصلاة المحصّصة بعدم كلام الآدمي و نحو ذلك، و على أيّ حال فالتحصيص يكون قبل الأمر، و ليس التحصيص بالأمر؛ لأنّ الأمر يتعلّق بالمحَصّص، وعليه فالوضوء شرط قبل الأمر، و هو طرف للإضافة و طرف للصلاة المقيّدة بالوضوء، و كون الوضوء شرطاً يعني: كونه‏ طرفاً لهذه الإضافة، إضافة الصلاة إلى الوضوء، و كون كلام الآدمي مانعاً يعني: أنّه طرف لهذه الإضافة، و هذه الطرفيّة كانت قبل الأمر. إذن الشرطيّة و المانعيّة ثابتة قبل الأمر، و ليست منتزعة من الأمر. نعم، بالإمكان أن يضاف إلى المأمور به فيقال هذا شرط المأمور به، أي: إنّ انتسابه إلى المأمور به يكون في طول الأمر، و هذا من قبيل نسبة المكان إلى الصلاة المأمور بها، حيث نقول: إنّ المكان (المسجد) هو مكان الصلاة المأمور بها، و هذا في طول الأمر فلو لم تكن الصلاة المأمور بها لم يكن المسجد مكاناً للصلاة المأمور بها، لكن يا ترى هل إنّ مكانيّة المسجد للصلاة انتزعت من الأمر؟! طبعاً لا، فإنّ المكان الذي يصلّى فيه يكون مكاناً للصلاة، أو الزمان الذي يصلّى فيه يكون زماناً للصلاة سواء تعلّق به الأمر أو لا. نعم، بعد أن يتعلّق به الأمر يصبح ذاك الزمان زمان الصلاة المأمور بها، فبهذا المعنى يرتبط بالواجب بما هو واجب، فإن كنتم تقولون بهذا المعنى: أنّ الوضوء شرط للواجب بما هو واجب فهو صحيح، فإنّ الوضوء إنّما صار شرطاً للواجب بسبب كونه واجباً؛ لأنّ الصلاة أصبحت واجبة، و لو لم تكن الصلاة واجبة إذن الوضوء لا يكون شرطاً للواجب، و لكن هذا لا يعني أنّ أصل الشرطيّة للصلاة منتزعة من الأمر، هذا بالنسبة للشرط و المانع، فأصل الشرطيّة و المانعيّة غير منتزعة من الأمر، و إنّما هي منتزعة من نفس ذاك التقيّد الموجود، أو من الملاك أو المصلحة الموجودة في الصلاة المقيّدة بالوضوء قبل الأمر، و هذا بخلاف الجزئيّة فإنّها ليس مرجعها إلى التقييد و التحصيص، كما هي في الشرطيّة و المانعيّة، فإنّ الجزئيّة لو أرجعناها إلى التقييد و التحصيص لما بقي فرق بين الجزئيّة و الشرطيّة، و صار الجزء شرطاً، في حين أنّ الجزئيّة غير الشرطيّة، فالجزئيّة ليس مرجعها إلى التقييد و التحصيص الذي يكون أمراً ذهنياً بحتاً، و الذي يكون ثابتاً قبل الأمر، و إنّما الجزئيّة مرجعها إلى التوحيد لا إلى التقييد، أي: إنّ هناك توحيداً بين الإجزاء، فإنّ الأجزاء يوحّد بينها فيصبح العمل مركّباً، فيصبح هذا جزءاً، و التوحيد بين أجزاء الصلاة لا يمكن إلّا بنفس الأمر؛ فإنّه لو لا الأمر فالأجزاء هي أجزاء متبعثرة متناثرة، فالفاتحة شي‏ء، و الركوع شي‏ء، و السجود شي‏ء، و لا تتوحّد إلّا بوحدة الأمر، أو وحدة الإرادة، أو وحدة الحبّ، فهذا الحبّ أو هذه الإرادة التي جاءت و شملت الكلّ جعل الكلّ شيئاً واحداً.*

    *و الخلاصة: أنّ هناك فرقاً كبيراً بين التحصيص و التوحيد، فتخصيص الفاتحة بالسورة ينتج الفاتحة المقترنة بالسورة، فالتقيّد جزء و القيد خارج، و تلك الحصّة من الفاتحة التوأم مع السورة هي التي تؤمر بها، أمّا ذات السورة فهي خارجة، هذا معنى التحصيص، و هذا التحصيص شُغل الذهن لا يحتاج إلى الأمر، و لا يحتاج أن يتوحّد الحمد مع السورة، أمّا التوحيد بينهما فلا يمكن أن يكون توحيداً حقيقياً، إنّما التوحيد يكون بواسطة الأمر، فبما أنّ المجموع أصبح مأموراً به، و لم يكن الحمد وحده مأموراً به، و لا السورة وحدها مأموراً بها، صارت السورة جزءاً، فحينما نقول: إنّ السورة جزء يعني ذلك: أنّها جزء للمأمور به، و ليس لذلك معنىً آخر. فإذن الجزئيّة منتزعة من الأمر؛ إذ لو لا الأمر لا معنى لكون السورة جزءاً، هذه خلاصة ما ورد عن كلام الشيخ العراقي (رحمه الله).*

    *و لكنّ هذا الفرق بين الجزئيّة و الشرطيّة غير واضح لدينا بالمقدار الذي بيّنه (رحمه الله)، و نحن لو أردنا أن نفحص عالم الذهن و عالم التصوّر، و قبل عالم الأمر نستطيع أن نتصوّر بالنسبة لعالم الذهن و لما في الذهن جزءاً، و نستطيع أن نتصوّر شرطاً، فالشرط هو ذاك المحصّص كما قال، يعني: نتصوّر في ذهننا الحمد: المقترن بالسورة، فتلك الحصّة التوأم تكون السورة مثلًا شرطاً لها بحيث لو لا السورة لما تحقّقت تلك الحصّة. هذا في عالم الذهن و قبل الأمر و نستطيع أن نفترض السورة جزءاً و ذلك كما لو تصوّرنا أو تصوّر المولى في ذهنه الحمد و السورة معاً بحيث صبّ تصوّره على مجموع الأجزاء العشرة قبل أن يأمر بها، فيكون كلّ منها جزءاً لما تصوّر، لكن متى تكون السورة شرطاً للمأمور به؟ أو متى تكون السورة جزءاً من المأمور به؟ كلاهما يكونان حينما يأمر المولى، فحينما يأمر المولى بالفاتحة محصّصة بالاقتران بالسورة تكون السورة شرطاً للمأمور به، و متى ما يأمر المولى بالمجموع، أي: بمجموع الحمد و السورة، تكون السورة جزءاً للمأمور به، فعلى أيّ حال، هذا الفارق لا نفهمه فارقاً واضحاً بين الجزئيّة و بين‏ الشرطية والمانعية* [↑](#footnote-ref-17)
18. *نهاية الأفكار، ج‏2، ص: 303*

    *نعم لو قيل بان الأحكام التكليفية مجعولة بحقائقها كالأحكام الوضعيّة في المعاملات لأمكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التي كان فرض وجود الموضوع موجبا لفرض محموله و فعلية وجود الموضوع لفعلية محموله، و لكن ذلك أيضا فاسد جدا من جهة وضوح ان لب الأحكام التكليفية و روحها ليس إلّا عبارة عن الإرادة الفعلية و إبرازها بإنشاء أو اخبار، و شي‏ء منهما لا يكون مجعولا، من جهة كون أحدهما من مقولة الكيف و الآخر من مقولة الفعل، فلم يكن حينئذ شي‏ء يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج في فعليّته إلى فعلية وجود موضوعه في الخارج كما في الأحكام الوضعيّة في المعاملات من نحو الملكية و نحوها كما هو واضح. نعم الّذي تحتاج إلى فعلية وجود الموضوع خارجا انما هو مرتبة فاعلية هذه الإرادة المبرزة و محركيتها بحيث يحتاج إلى تطبيق الموضوع في الخارج، و لكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه فلا يقتضى حينئذ احتياج الإرادة في مقام‏*

    *محركيّتها إلى تطبيق الموضوع خارجا إناطة أصل وجودها و فعليتها بوجوده في الخارج.* [↑](#footnote-ref-18)
19. *\*منتقى الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص202\**

    *و من الواضح ان المحسوس ان المولى‏ يقوم بجعل الحكم لا مجرد إبراز الإرادة، كيف؟ و لازمه عدم صحة الحكم في مورد تكون المصلحة فيه نفسه لا في متعلقه، إذ في مثل ذلك لا تكون هناك إرادة متعلقة بالفعل لأنها تتبع المصلحة فيه، مع ان ثبوت الأحكام في مثل هذا المورد لا يقبل الإنكار.*

    *هذا مع انه يستلزم عدم قابلية الحكم للجعل الظاهري و التعبد به ظاهرا، لأنه امر واقعي لا يقبل الجعل، كما انه يستلزم عدم قابليته لرفعه منّة، إذ ارتفاع الإرادة الارتفاع المصلحة لا منّة فيه. فما أفاده إنكار لما هو المسلم المعروف و لا يمكننا الأخذ به.*

    *..*

    *و بالجملة: ما أفاده (قدس سره) ممنوع مبنى و بناء. فتدبر.* [↑](#footnote-ref-19)
20. *مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج‌3، ص: 9‌*

    *أن يكون مجعولا بنفسه، كالملكية و الزوجية و الرقية و نحوها، فإنها أمور متأصلة: أى مجعولة بنفسها، و غير منتزعة من التكاليف الشرعية بديهة أن انتزاعها من الأحكام التكليفية و ان كان ممكنا في مقام الثبوت و لكن لا دليل عليه في مقام الإثبات ، إذ النسبة بين الملكية- مثلا- و بين جواز التصرف، أو عدم جوازه، هي العموم من وجه، لأنه قد توجد الملكية و لا يترتب عليها جواز التصرف في المملوك، كالأشخاص المحجورين عن التصرف في أموالهم لسفه أو فلس أو صغر. و قد يتحقق جواز التصرف و لا توجد الملكية، كالمباحات الأصلية، فإنها غير مملوكة لأحد، و يجوز التصرف فيها لكل شخص. و كأولياء السفهاء و المجانين و الصغار، فإنه يجوز لهم التصرف في أموال هؤلاء المحجورين، و ليسوا بملاك. و قد يجتمعان، و هو كثير، و اذن فلا نعقل وجها صحيحا لانتزاع الملكية من الحكم التكليفي دائما*

    *أضف إلى ذلك: أن المستفاد من الأدلة أن الاحكام التكليفية تترتب على الملكية و الزوجية و الرقية و أمثالها ترتب الحكم على موضوعه. و من الواضح جدا أن مرتبة الموضوع متقدمة على مرتبة الحكم، فيستحيل انتزاع الأمر المتقدم من الأمر المتأخر.*

    *و مثال ذلك: أن جواز تصرف الإنسان في ماله مستفاد من قوله (ص) إن الناس مسلطون على أموالهم «1» و حرمة تصرفه في مال غيره بدون إذنه‌ مستفادة من الروايات المستفيضة الدالة على ذلك «1» و من الضروري أن جواز التصرف أو حرمته مترتب على المال المملوك. فلا بد من فرض وجوده قبل الحكم عليه بجواز التصرف و عدمه، بحيث يكون هذا الحكم من آثار المال المملوك، و بديهي أنه لا يمكن الالتزام بانتزاع الملكية من آثار نفسها و هذا واضح لا ريب فيه.* [↑](#footnote-ref-20)
21. *عقلية* [↑](#footnote-ref-21)
22. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص87*

    *(فان ما لا بد منه) في باب الاستصحاب هو ان يكون الأثر المصحح لجريانه مما امر رفعه‏ و وضعه‏ بيد الشارع‏ و لو بتوسيط منشأ انتزاعه، إذ لا نعني من شرعية الأثر و مجعوليته في نحو المقام الا هذا المقدار (و بعد) ان كانت الأحكام الوضعيّة طراً مما ينتهي امرها إلى الشارع و تنالها يد الجعل و الرفع التشريعي و لو بتوسيط مناشئها، فلا محالة يجري فيها الاستصحاب لعموم أدلته القاضي بعدم اختصاصه بما هو أثر شرعي بنفسه بلا واسطة (و عليه) فلا وقع لهذا التفصيل، و لا يحتاج في دفعه بأزيد مما ذكرناه‏* [↑](#footnote-ref-22)
23. *مصباح الأصول، ج‏2، ص: 53*

    *نفسه، لما مرّ غير مرّة و يأتي‏ إن شاء اللَّه تعالى من أنّ الملاك في الحكومة ليس مجرد كون أحد الأصلين سببياً و الآخر مسببياً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصلين أثراً مجعولًا شرعياً للأصل‏ الآخر، كما في المثال المعروف و هو ما إذا غُسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسة، فالشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، و جريان أصالة الطهارة في الماء موجب لرفع الشك في طهارة الثوب، لأن من الآثار المجعولة لطهارة الماء هو طهارة الثوب المغسول به، فاصالة الطهارة في الماء تكون حاكمة على استصحاب النجاسة في الثوب، بخلاف المقام، فانّه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعية لأصالة عدم جعل الحرمة، بل من الآثار التكوينية له، لأن عدم الحرمة خارجاً ملازم تكويناً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقة، و لا مغايرة بينهما إلّا نظير المغايرة بين الماهية و الوجود، فلا معنى‏ لحكومة أصالة عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول.* [↑](#footnote-ref-23)
24. *بحوث في علم الأصول، ج‏4، ص: 391*

    *و الكلام في هذا الحديث الشريف من حيث السند تارة و الدلالة أُخرى.*

    *امّا من حيث السند فهي مظنونة الصدق ظنّاً شخصياً اطمئنانياً، من ناحية عدم تعمد الكذب على الأقل بحيث نحتاج فقط إلى ضمّ أصالة عدم الغفلة العقلائية لقرائن سوف نذكرها، و لو فرض عدم حصول الظنّ الاطمئناني المذكور من تلك القرائن الخاصة أمكن تكميل الظنّ المذكور بضمّ الروايات الأُخرى التي سوف نوردها. و إِنْ فرض التشكيك في كلّ ذلك و عدم حصول اطمئنان شخصي فلا إشكال انَّ هذا السند من أعلى الأسانيد الّذي أفراده كلّهم أصحاء بالوجدان لا التعبد فيكون هو القدر المتيقن من السيرة العقلائية الدالة على الحجية و بذلك تثبت حجية تمام مفاده فإذا كان مفاده حجية مطلق خبر الثقة أثبتنا به حجية مطلق خبر الثقة.* [↑](#footnote-ref-24)
25. *\*موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌25، ص: 80\**

    *\*و الحاصل: أنّ أصالة الاحترام من غير إناطةٍ بالإسلام هي المعوّل عليها في كافّة الأموال بالسيرة العقلائيّة\* و حكومة العقل القاضي بقبح الظلم كما عرفت، إلّا إذا ثبت إلغاؤه و الإذن في التصرّف فيه بدليل خاصّ، كما ثبت في الكافر الحربي بإذنٍ من مالك المملوك الموجب لخروج ذلك عن عنوان الظلم. و قد ورد هذا المضمون في التوقيع الشريف و أنّه لا يجوز التصرّف في مال أحدٍ إلّا بإذنه، و إن كان سنده ضعيفاً، إلّا أنّه مؤيِّد للمطلوب. و هذا الإيراد وجيهٌ جدّاً.*

    *و من هنا لا ينبغي الشكّ من أحد حتى من صاحب المدارك في أنّا إذا وجدنا شخصاً مجهول الحال في بادية و شككنا في أنّه مسلم أو كافر حربي لا يجوز لنا أخذ ماله بأصالة عدم إسلامه، أو لو رأيناه قد وضع ماله في مكانٍ معيّن أو ادّخره فيه فإنّه لا يسوغ لنا استملاكه بإجراء الأصل المزبور بالضرورة.*  [↑](#footnote-ref-25)
26. *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 170*

    *التقريب الثالث- حمل النهي في أدلة الاستصحاب على الكنائية و الإرشاد إلى عدم انتقاض اليقين نظير إرشادية النهي عن صلاة الحائض، اما من جهة كونه متعلقا بالنقض الحقيقي و هو غير مقدور فلا يعقل تعلق النهي الحقيقي به فيكون قرينة على الإرشادية، أو باعتبار ان النقض حتى لو أريد به النقض العملي لا الحقيقي فمن الواضح عدم إرادة تحريم النقض العملي في موارد الاستصحاب، كيف و قد يكون الاستصحاب لحكم غير إلزامي أو لحكم وضعي كما في مورد بعض روايات الاستصحاب و لا معنى لتحريم النقض في مثل ذلك، فلا محالة لا بد و ان يحمل النهي على انه كناية عن عدم الملزوم أي عدم الانتقاض باعتبار ان النقض العملي لازم الانتقاض الحقيقي لليقين بالشك. و لعل هذا هو حاق مقصود المحقق النائيني (قده) حينما استفاد جعل الطريقية و العلمية للاستصحاب بالرغم من حمله للنقض على النقض العملي لا الحقيقي.* [↑](#footnote-ref-26)
27. *أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص379*

    *و بالجملة لا ريب في ان اليقين انما أسند إليه النقض باعتبار اقتضائه للجري العملي على طبقه بما انه طريق إلى المتيقن لا بما هو هو و انه صفة نفسانية في حد ذاتها و عليه لا بد ان يحمل كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قده)* [↑](#footnote-ref-27)
28. *ذكر الشيخ الشهيدي "والصحيح أن نجيب عن اشكال التهافت أن النائيني "ره" ذكر في كلا المقامين أن اليقين لوحظ بما هو حاك عن متعلقه ومقتض للجري العملي وفقه، فذكر في بحث الشك في المقتضي أنه لأجل ذلك صح اطلاق النقض عليه فيما كان للمتيقن اقتضاء البقاء، ولا يصح ذلك مع قصور المقتضي فلا يقال عند انتهاء مدة الزواج الموقت انه انتقض اليقين بالزوجية، كما ذكر في المقام أن اليقين في النهي عن نقض اليقين لوحظ بما هو حاك عن متعلقه وطريق اليه فلا يشمل القطع الموضوعي الصفتي، ولكنه لا مانع من شموله للقطع الموضوعي الطريقي لكون الملحوظ فيه القطع بما هو طريق الى متعلقه فلا يوجد تهافت في البين."* [↑](#footnote-ref-28)
29. *رد على ذلك في الكفاية كفاية الأصول ؛ ص265*

    *[عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي‏]*

    *ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ*

    *كفاية الأصول، ص: 266*

    *في الموضوع مطلقا وأن مثل لا تنقض اليقين لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن أو بلحاظ نفس اليقين.*

    *وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع والقطع وأن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة لا يخلو من تكلف بل تعسف.*

    *فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلحاظ أثره إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان أو تنزيله في عرضه. و أما إذا لم يكن كذلك فلا يكاد يكون دليل الأمارة أو الاستصحاب دليلا على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزا حقيقة و فيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما في ما نحن فيه على ما عرفت‏ لم يكن دليل الأمارة دليلا عليه أصلا فإن دلالته على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالته على تنزيل القطع بالملازمة و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالته على تنزيل المؤدى فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقي، و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أو لا بدليل الأمارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع [فإن الملازمة إنما تكون بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و تنزيل المؤدى منزلة الواقع‏] كما لا يخفى فتأمل جيدا فإنه لا يخلو عن دقة.*

    *ثم لا يذهب عليك أن‏ هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذا على نحو الكشف.* [↑](#footnote-ref-29)
30. *لكن السيد الشهيد انما ذكر مسالة النقض ضد الابرام في مرحلة التأثير لاجل انه حمل النقض على النقض العملي لا النقض الحقيقي*

    *قال في مباحث الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص276" من الواضح عدم شمول النقض العملي لليقين لرفع اليد عن الحكم‏ الشرعي الذي يكون اليقين موضوعاً له؛ لأنّ الإبرام العملي لليقين بمتيقّنه إنّما يكون باعتبار اقتضائه للعمل بمتيقّنه، لا باعتبار ما له من أثر شرعي جعل ذلك اليقين موضوعاً له، كما هو واضح."* [↑](#footnote-ref-30)
31. *التنجيز والتعذير و الأثر الشرعي للحكم* [↑](#footnote-ref-31)
32. *دعوى في مقابل دعوى فالسيد الشهيد يدعي عدم الأثر الا لليقين بالموضوع لا للموضع ، فلا يفيد الموضوع حكم العقل بالمنجزية ، اما الأثر الذي يفيده وهو جواز الإفتاء مثلاً فهو ليس اثرا لليقين حسب المدعى ، نعم لو كان كلامه كالمحقق العراقي ان الاثار الموضوعي هي اثر لليقين وملحقة به وان المطلوب هو ترتيب كل ما ترتب على اليقين في السابق كان لهذا الكلام وجه.* [↑](#footnote-ref-32)
33. *الوصول هو نفس اليقين بالحكم* [↑](#footnote-ref-33)
34. *منتقى الأصول ؛ ج‏7 ؛ ص59*

    *و أما رواية ابن وهب، فهي غير دالة على المطلوب، لأن ظاهر السؤال فيها ان الشخص يرى استحقاق الورثة للمال بمقتضى الموازين الظاهرية، لكن القاضي لا يعمل بذلك تعنتا بل متوقف على الشهادة، كما هو ظاهر قوله: «و لا تقسم»، فسأل الإمام عليه السلام عن جواز الشهادة في مثل ذلك لأجل إيصال الحق إلى أصحابه.*

    *فالحكم بجواز الشهادة هنا لا يستلزم صحة الشهادة في كل مورد حتى المورد الّذي يتوقف ثبوت الحق ظاهرا على الشهادة، إذ الحق في مورد الرواية ثابت ظاهرا مع قطع النّظر عن الشهادة لعدم المدعي في مقابل الورثة المعلومين، فانتبه و لا تغفل.*  [↑](#footnote-ref-34)
35. *بل اشار المحقق الاصفهاني الى وجود تشويش في العبارة فقال :*

    *نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص152*

    *«التنبيه الثاني من الاستصحاب»*

    *قوله: الثاني هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته ... إلخ.*

    *(1) لا يخفى عليك أنّ عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لا يقين بشي‏ء في الزمان الأول، بل قامت الحجة عليه، لا أنّ مجرد الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته- الّذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت- مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه- قده- حيث أنه لا حاجة في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلّا حصول العنوان، و إن لم يكن ثبوت واقعي و لا ثبوت علمي.* [↑](#footnote-ref-35)
36. *\*بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ؛ ج‏8 ؛ ص117\**

    *لازم ما ذكره من كون اليقين طريقيا و ان الملازمة مجعولة بين الثبوت الواقعي و التعبد بالبقاء ان لا يجري الاستصحاب لو تعلق اليقين السابق بحكم، و كان ذلك الحكم في ظرف تعلق اليقين السابق به لا تحقق له واقعا، بان كان في ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا، بان كان في ذلك الوقت اليقين مخطئا و غير مصيب للواقع، و كان ثبوت الحكم واقعا في ظرف الشك في بقائه لا في الزمان السابق، و لا اظن ان يلتزم به المصنف.*

    *منتقى الأصول، ج‏6، ص: 155*

    *الإيراد الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه اللّه من: ان دليل الاستصحاب إذا كان يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث واقعا، ففيما لو تيقن بالحدوث و شك بالبقاء و أجرى الاستصحاب، ثم انكشف لديه ان يقينه كان جهلا مركبا، لزم ان لا يكون هناك تعبد استصحابي حقيقة بل تخيلا، و هذا مما لا يلتزم به. بخلاف ما لو كان الموضوع هو اليقين بالحدوث، فانه حاصل في ظرفه و ان تبدل بعد ذلك إلى غيره‏ .*

    *أقول: ليس في الالتزام بعدم ثبوت الاستصحاب، الا تخيلا في الصورة المزبورة أي محذور، و لم يظهر ان الالتزام بالاستصحاب، فيها من المسلمات التي لا تقبل الإنكار، فليس هذا من اللوازم الباطلة التي تقتضي بطلان ملزومها، فتدبر.* [↑](#footnote-ref-36)
37. *يرى ترتب الاثار في موارد الجهل المركب كما ذكر ذلك في كفاية الأصول ؛ ص86*

    *المقام الثاني في إجزاء الإتيان‏ بالمأمور به‏ بالأمر الظاهري‏ و عدمه‏. و التحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه قوي و نحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل‏* [↑](#footnote-ref-37)
38. *فهم في حقائق الأصول من عبارة الكفاية الملازمة ، فالمقصود من قوله الشك على تقدير الثبوت هو الملازمة ..*

    *كفاية الأصول ؛ ص404*

    *الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب‏ الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته‏ و إن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه‏ أثر شرعا أو عقلا إشكال‏ من عدم‏ إحراز الثبوت فلا يقين و لا بد منه بل و لا شك فإنه‏ على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو في‏ البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان‏ هناك أثر و هذا هو الأظهر*

    *حقائق الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص447*

    *و المصنف (ره) دفع هذا الإشكال بأن أدلة الاستصحاب ليس موضوعها الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديري أي البقاء على تقدير الثبوت فهي تجعل الملازمة بين ثبوت الشي‏ء و بقائه و لو علم بعدم الثبوت لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها فإذا ثبتت الملازمة المذكورة بالاستصحاب و قامت الأمارة على الثبوت كانت حجة عليه و على البقاء لأن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر كما لو قامت الأمارة على نجاسة شي‏ء فانها تكون حجة على نجاسة ملاقيه لثبوت الملازمة بين نجاسة الشي‏ء و نجاسة ملاقيه، غاية الأمر ان الملازمة في المثال واقعية و في المقام ظاهرية* [↑](#footnote-ref-38)
39. *نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص155*

    *و إن كان من قبيل القسم الثاني (الاستصحاب حكم طريقي)، فهو (التعبد بالبقاء) في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابلة لأن يتنجز بمنجز كملزومها.*

    *(أي الحكم الطريقي لا يقبل أن يتنجز ابتداءً بمنجز أو يتنجز بالملازمة لمنجز آخر)*

    *و لا يعقل تعليق منجزية احتمال البقاء على الثبوت الواقعي فان معناه: أنّ احتمال البقاء مع عدم إحراز الثبوت بل بمصادفة الثبوت الواقعي، منجز، و الحال أن المنجزية لا يعقل أن تكون مع عدم وصول الإنشاء (لانه على مبنى الكفاية) بداعي التنجيز، و لا مع عدم وصول موضوع المنجز- كلياً و جزئياً-، و لا مع عدم وصول المعلق عليه المنجزية (وهو الحدوث)، فان فعلية المنجزية و تنجزها واحدة، فلا يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل (وهو الحدوث غير الواصل على مبنى الكفاية)، و إلّا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.*

    *و منه تعرف أنّ احتمال الثبوت الواقعي- الملازم لمنجزية احتمال البقاء- لا يوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلًا.*

    *و ذلك، لأن احتمال الثبوت لا يلازم فعلية المنجزية حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفة احتمال البقاء للبقاء واقعاً بل يلازم احتمال منجزيته، و لا يحتمل العقاب إلّا مع فعلية المنجزية المرتبة على وصول المنجز بجميع أطرافه، فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزية، لا محتمل المنجزية و ما لا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الّذي قامت عليه حجة منجزة له، فان معنى المنجز: انه لو صادف الواقع يوجب استحقاق العقاب على مخالفته فتدبر جيّداً.*

    *منتقى الأصول، ج‏6، ص: 156*

    *الإيراد الخامس: ما ذكره المحقق الأصفهاني رحمه اللّه أيضا من: ان الاستصحاب بما انه حكم طريقي مجعول بلحاظ تنجيز الواقع، فهو يتقوم بالوصول، إذ قوام التنجيز بالوصول و لا يعقل تحققه بدون الوصول. و عليه فمع‏ الجهل بموضوع الحكم بالبقاء و هو الحكم الاستصحابي لا يكون له ثبوت واقعي كي يقبل ان يقوم عليه المنجز بواسطة قيامه على الموضوع، فالالتزام بان الأمارة القائمة على الحدوث تتكفل تنجيز الحكم الظاهري بالبقاء كما تتكفل تنجيز الحكم حدوثا ليس بسديد، فان الحكم الّذي حقيقته التنجيز لا يقبل التنجيز بمنجز آخر .*

    *و فيه: ان الملتزم في الأحكام الظاهرية ليس كون حقيقتها هو المنجزية بحيث تكون المنجزية متعلقة للجعل ابتداء، بل هي أحكام و إنشاءات لوحظ فيها تنجيز الواقع و التحفظ على مصلحة الواقع من دون ان تكون هناك مصلحة في المؤدى، فالتنجيز ملحوظ غاية لا انه مجعول ابتداء.*

    *و عليه، فعدم وصول الحكم الظاهري الطريقي و ان امتنع معه تحقق التنجيز، لكن لا يتنافى مع وجوده واقعا، فان له واقعا محفوظا يكون موردا للعلم و الجهل. و عليه فلا مانع من تنجيزه بالأمارة القائمة على موضوعه. فتدبر.* [↑](#footnote-ref-39)
40. *قال في الكفاية ص 404*

    *الثاني أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شي‏ء على تقدير ثبوته‏*

    *و إن لم يحرز ثبوته فيما رتب عليه أثر شرعا أو عقلا إشكال من عدم إحراز الثبوت فلا يقين و لا بد منه بل و لا شك فإنه على تقدير لم يثبت و من أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو في‏*

    *كفاية الأصول، ص: 405*

    *البقاء لا في الحدوث فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت فيتعبد به على هذا التقدير فيترتب عليه الأثر فعلا فيما كان هناك أثر و هذا هو الأظهر و به يمكن أن يذب عما في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال بأنه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر فعلي بناء على ما هو التحقيق [1] من أن قضية حجية الأمارة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة و العذر مع المخالفة كما هو قضية الحجة المعتبرة عقلا كالقطع و الظن في حال الانسداد على الحكومة لا إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب.*

    *و وجه الذب بذلك أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ محكوم بالبقاء فتكون الحجة على ثبوته حجة على بقائه تعبدا للملازمة بينه و بين ثبوته واقعا.* [↑](#footnote-ref-40)
41. *لكن لاحظ اليقين على نحو المرآتية وبالتالي فالمنظور اليه هو اثار المتيقن ، قال في درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ؛ الحاشيةالجديدة ؛ ص316*

    *و منه قد انقدح انّه انّما يحسن لفظ النّقض في هذه الأخبار بملاحظة تعلّقه باليقين، و لا يكاد أن يحسن تعلّقه بمتعلّقه بدون توسيطه، لما عرفت من ركاكة مثال «نقضت الحجر» فلا يجوز التّصرّف في لفظ اليقين بإرادة المتعلّق منه، فضلاً عن لزومه؛ و ما تخيّله من انّه لازم على كلّ حال، يأتي بيان بطلانه، و ما ربّما يقال في وجهه انّه لولاه لدلّ‏ على لزوم البناء على اليقين و العمل بآثاره مع ارتفاعه بالشّك، فيكون مفاده ضرب قاعدة بلحاظ آثار اليقين لا المتيقّن، و هو غير مراد، فيه انّه انّما يلزم ذلك لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و باللّحاظ الاستقلالي، لا إذا لو حظ على نحو الطّريقيّة و اللّحاظ الآلي. و بعبارة أخرى على‏*

    *درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، الحاشيةالجديدة، ص: 317*

    *نحو الكناية و الانتقال عن لزوم الأخذ به إلى لزوم الأخذ بالمتيقن بناء و عملاً عند الشّك كما هو ظاهر الأخبار، فانّ قضيّة لحاظه كذلك ليس إلاّ لزوم البناء على المتيقّن عملاً و الالتزام به لو كان من الأحكام، و بآثاره و أحكامه لو كان من موضوعاتها. هذا بعض الكلام في المادة.* [↑](#footnote-ref-41)
42. *هذا جواب عما قد يؤيد به هذا الوجه وليس اشكالا عليه* [↑](#footnote-ref-42)
43. *لانه يندك مع الحكم الواقعي* [↑](#footnote-ref-43)
44. *نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص111*

    *(ثم انه) قد يقرب الاستصحاب بوجه آخر يسلم عن الإشكال المزبور و لو مع البناء على استفادة جعل الحجية من دليل الأمارات (و حاصله) تطبيقه على كلي الوجوب أو الحرمة الجامع بين الواقعي و الظاهري (بتقريب) انه بقيام الأمارة على وجوب شي‏ء يقطع بمطلق وجوبه على تقدير مطابقة الأمارة للواقع و مخالفته له (حيث) انه على تقدير يكون المتحقق هو الوجوب الواقعي، و على تقدير آخر يكون المتحقق هو الوجوب الظاهري، فإذا شك في ارتفاعه يجري فيه الاستصحاب (و فيه) انه لو تم ذلك فانما هو على القول بالسببية و الموضوعية في الطرق و الأمارات، و إلّا فعلى ما هو المشهور و المختار من الطريقية فيها، فلا يصح ذلك (لأن) مرجع الحكم الطريقي إلى كونه إيجابا حقيقيا على تقدير، و صوريا على تقدير آخر، و بعد عدم تصور جامع ذاتي بين الإيجاب الحقيقي و الصوري يندرج الاستصحاب المزبور لا محالة في استصحاب الفرد المردد بين ما له الأثر و ما ليس له الأثر، لا في استصحاب الكلي (و مثله) لا يجري فيه الأصل، لعدم تعلق اليقين و الشك فيه بموضوع له الأثر، لأن ما له الأثر انما هو الوجوب الواقعي و هو مما يشك في ثبوته من الأول لاحتمال‏*

    *نهاية الأفكار، ج‏4قسم‏1، ص: 112*

    *مخالفة الأمارة للواقع.*

    *و قد يقرب الاستصحاب بوجه ثالث، و هو تطبيقه على الحكم الظاهري الّذي هو مفاد دليل التعبد بالأمارة (بتقريب) انه بقيام الأمارة أو البينة على وجوب شي‏ء أو طهارته و نجاسته يقطع بثبوت الحكم الظاهري و وجوب ترتيب آثار الواقع من الطهارة أو النجاسة، فإذا شك بعد ذلك في نجاسة ما قامت الأمارة على طهارته لاحتمال ملاقاته مع النجاسة في الزمان الثاني يستصحب تلك الطهارة الظاهرية لتحقق أركانه جميعاً من اليقين السابق و الشك اللاحق، و لا يحتاج إلى إحراز الطهارة الواقعية التي هي مؤدى الأمارة كي يشكل عليه بعدم إحراز الحدوث (و فيه) انه يتجه ذلك إذا لم يكن منشأ احتمال مخالفة الأمارة للواقع منحصراً بجهة مخصوصة، و إلّا فمع حصره بجهة مخصوصة، فلا مجال للاستصحاب، للقطع بانتفاء الحكم الظاهري حينئذ من غير تلك الجهة، مثلا لو فرضنا انه شك في طهارة ماء و نجاسته في الصبح من جهة احتمال ملاقاته مع الدم بحيث يكون منشأ الشك في نجاسته منحصراً بالاحتمال المزبور، فقامت البينة على طهارته في الصبح، فلا شبهة في ان ما يقتضيه التعبد بالبينة من الطهارة الظاهرية للماء المزبور انما هو طهارته من الجهة المزبورة لا مطلقا و لو من غير تلك الجهة (إذ لازم) حصر منشأ الشك في نجاسته عند الصبح بالجهة المزبورة هو اليقين بعدم نجاسته من الجهات الأخر، و مع هذا اليقين يمتنع اقتضاء التعبد بالبيّنة طهارة الماء حتى من الجهة المعلومة، فلو شك في بقاء طهارته من غير تلك الجهة المشكوكة أولا في ثاني الزمان بل من جهة احتمال ملاقاته مع البول أو غيره من النجاسات فلا يجري فيه الاستصحاب للقطع بانتفاء الحكم الظاهري من الأول من غير الجهة المشكوكة أولا (و حينئذ) فلو لا إجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي الّذي هو مؤدي البينة لا مجال لإجرائه في الحكم الظاهري الّذي هو مفاد دليل التعبد بها كما هو ظاهر (هذا كله) في استصحاب مؤديات الطرق و الأمارات، و قد عرفت نفى الإشكال عن جريانه فيها على المختار في مفاد أدلة الأمارات من كونه على نحو تتميم الكشف و إثبات الإحراز التعبدي حتى على القول بتعلق حرمة النقض في لا تنقض بنفس المتيقن‏ فضلا عما هو المختار من تعلقه بعنوان اليقين.* [↑](#footnote-ref-44)
45. *بحوث في علم الأصول ؛ ج‏6 ؛ ص10*

    *و هذا التعبير يرجع بحسب تعبيراتنا إلى ان الاستصحاب جعل على أساس المرجح الكيفي لا الكمي. و هذا أيضا غير صحيح، لأن جعل حكم ظاهري على‏ أساس المرجح الكيفي انما يعقل في مثل أصالة الاحتياط أو الحل لا الاستصحاب‏ الّذي لا يكون نوع المحتمل‏ مشخصا فيه لأن الاستصحاب قد يكون استصحابا لحكم إلزاميّ و قد يكون استصحابا لحكم ترخيصي فلا تميز لنوع الحكم في موارد جريان الاستصحاب ليعقل ان يكون الترجيح على أساسه.*

    *و الصحيح: انه يمكن ان يكون جعل الاستصحاب كحكم ظاهري على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر المجموعي بان يكون المولى معتقدا بقاء أكثر الحالات السابقة المتيقنة في دائرة اليقين السابق و الشك اللاحق. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بقوة الاحتمال بالنظر الاستغراقي أي أمارية الحالة السابقة أو اليقين السابق على البقاء في نفسه. و يمكن ان يكون على أساس الترجيح بعامل ذاتي لا موضوعي بعد فرض التساوي في المرجحات الموضوعية الكيفية و الكمية في موارد اليقين السابق و الشك اللاحق و لتكن النكتة الذاتيّة للترجيح هي الانسجام مع الميل و الرغبة الشخصية للمكلف للسير على وفق يقينه السابق.*  [↑](#footnote-ref-45)
46. *الرسائل ؛ ج‏1 ؛ ص124*

    *"و اما على المبنى المنصور فيمكن ان يجاب عنه بان الظاهر من الأدلة بمناسبة الحكم و الموضوع هو ان الشك باعتبار عدم حجيته و محرزيته عن الواقع لا ينقض اليقين الّذي هو حجة و محرز له فانه لا ينبغي ان يرفع اليد عن الحجة بغير الحجة،*

    *و بعبارة أخرى ان العرف لأجل مناسبة الحكم و الموضوع يلقى الخصوصية و يحكم بان الموضوع في الاستصحاب هو الحجة في مقابل اللاحجة فيلحق الظن المعتبر باليقين و الظن الغير المعتبر بالشك، و يؤيد ذلك بل يدل عليه قوله في صحيحة زرارة الثانية: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت و ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبدا، الظاهر منه إجراء استصحاب طهارة اللباس و لا بد ان تحمل الطهارة على الواقعية منها، لعدم جريان الاستصحاب في الطهارة الظاهرية لما ذكرنا سابقا، و معلوم ان العلم الوجداني بالطهارة الواقعية مما لا يمكن عادة بل العلم انما يحصل بالأمارات كأصالة الصحة و اخبار ذي اليد و أمثالها فيرجع مفاده إلى انه لا يرفع اليد عن الحجة القائمة بالطهارة بالشك.*

    *بل يمكن ان يؤيده بصحيحته الأولى أيضا فان اليقين الوجداني بالوضوء الصحيح أيضا مما لا يمكن عادة بل الغالب وقوع الشك في الصحة بعده و يحكم بصحته بقاعدة الفراغ بل الشك في طهارة ماء الوضوء يوجب الشك فيه فاليقين بالوضوء أيضا لا يكون يقينا وجدانيا غالبا- تأمل.*

    *و يؤيده أيضا بعض الروايات التي يظهر منها جريان الاستصحاب في مفاد بعض الأمارات كما دل على جواز الشهادة و الحلف مع الاستصحاب في الغائب المنقطع خبره إذا وصل موته بعد ثلثين سنة و شك في احداث الحدث في أمواله و حدوث و إرث جديد له و كلف القاضي الشهادة بان أمواله منه و وراثه منحصرون في الموجودين [1] ولو لا جريان الاستصحاب في مفاد الأمارات لما يجوز الشهادة بان أمواله له لامتناع حصول اليقين الوجداني بان المال ما له فجريان الاستصحاب في مفاد الأمارات و بعض الأصول كأصالة الصحة مما لا مانع منه. "*

    *أقول ويؤيد ذلك ايضاً ما عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع عَنْ قَوْلِ اللَّهِ لِإِبْرَاهِيمَ ع أَ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قٰالَ بَلىٰ وَ لٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي أَ كَانَ فِي قَلْبِهِ شَكٌّ قَالَ لَا كَانَ عَلَى يَقِينٍ وَ لَكِنَّهُ أَرَادَ مِنَ اللَّهِ الزِّيَادَةَ فِي يَقِينِهِ‌*

    *قد يطلق لفظة اليقين على ما هو اقل من درجة 100% ، فلا موجب لحمل اليقين في الروايات على هذا المعنى والشاهد هذه الرواية التي عبرت بلفظة اليقين القابل للزيادة والنقصان* [↑](#footnote-ref-46)
47. *دروس في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص474 طبعة دار الهدى*

    *و التحقيق أن يقال: إنّ الأمارة تارةً تعالج شبهةً موضوعية، كالأمارة الدالّة على‏ نجاسة الثوب، و اخرى شبهة حكمية، كالأمارة الدالّة على‏ نجاسة الماء المتغير. و على التقديرين تارةً ينشأ الشكّ في البقاء من شبهةٍ موضوعية، كما إذا شكّ في غسل الثوب أو زوال التغيّر، و اخرى ينشأ من شبهةٍ حكمية، كما إذا شكّ في طهارة الثوب بالغسل بالماء المضاف و ارتفاع النجاسة عند زوال التغيّر من قبل نفسه. فهناك إذن أربع صور:*

    *الاولى: أن تعالج الأمارة شبهةً موضوعيةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً موضوعيةً أيضاً، كما إذا أخبرت الأمارة بتنجّس الثوب و شكّ في طروّ المطهِّر، و في مثل ذلك لا حاجة إلى‏ استصحاب النجاسة الواقعية ليرد الإشكال القائل بأنّه لا يقين بحدوثها، بل يمكن إجراء الاستصحاب بأحد وجهين آخرين.*

    *الأوّل: أن نجري الاستصحاب الموضوعي فنستصحب عدم غسل الثوب بالماء، و من الواضح أنّ نجاسة الثوب مترتّبة شرعاً على‏ موضوعٍ مركّبٍ من جزءين: أحدهما ملاقاته للنجس. و الآخر عدم طروّ الغسل عليه. و الأول ثابت بالأمارة، و الثاني بالاستصحاب؛ لأنّ أركانه فيه متوفّرة بما فيها اليقين بالحدوث، فيترتّب على‏ ذلك بقاء النجاسة شرعاً.*

    *الثاني: أنّ الأمارة التي تدلّ على‏ حدوث النجاسة في الثوب تدلّ أيضاً بالالتزام على‏ بقائها ما لم يغسل؛ لأنّنا نعلم بالملازمة بين الحدوث و البقاء ما لم يغسل، فما يدلّ على‏ الأول بالمطابقة يدلّ على‏ الثاني بالالتزام. و مقتضى دليل حجّية الأمارة التعبّد بمقدار ما تدلّ عليه بالمطابقة و الالتزام، فإذا شكّ في طروّ الغسل كان ذلك شكّاً في انتهاء أمد البقاء التعبّدي الثابت بدليل الحجّية، فيستصحب؛ لأنّه معلوم حدوثاً و مشكوك بقاءً.*

    *الثانية: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً موضوعية، كما إذا دلّت الأمارة على‏ نجاسة الماء المتغيِّر و شكّ في بقاء التغيّر.*

    *و هنا يجري نفس الوجهين السابقين، حيث يمكن استصحاب التغيّر، و يمكن استصحاب نفس النجاسة الظاهرية المغيّاة بارتفاع التغيّر؛ للشّك في حصول غايتها.*

    *الثالثة: أن تعالج الأمارة شبهةً موضوعيةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكمية، كما إذا دلّت الأمارة على‏ نجاسة الثوب و شكّ في بقائها عند الغسل بالماء المضاف.*

    *و في هذه الصورة يتعذّر إجراء الاستصحاب الموضوعي، إذ لا شكّ في وقوع الغسل بالماء المضاف، و عدم وقوع الغسل بالماء المطلق، و لكن يمكن إجراء الاستصحاب على‏ الوجه الثاني؛ لأنّ الأمارة المخبِرة عن نجاسة الثوب تُخبِّر التزاماً عن بقاء هذه النجاسة ما لم يحصل المطهِّر الواقعي، و على هذا الأساس يكون التعبّد الثابت على‏ وفقها بدليل الحجّية تعبّداً مغيّا بالمطهِّر الواقعي أيضاً، فالتردّد في حصول المطهِّر الواقعي و لو على‏ نحو الشبهة الحكمية يسبِّب الشكّ في بقاء التعبّد المستفاد من دليل الحجّية و الذي هو متيقّن حدوثاً، فيجري فيه الاستصحاب.*

    *الرابعة: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكميةً أيضاً، كما إذا دلّت على‏ تنجّس الثوب بملاقاة المتنجّس و شكّ في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.*

    *و علاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فإنّ النجاسة المخبَر عنها بالأمارة هي على‏ فرض حدوثها نجاسة مستمرّة مغيّاة بطروّ المطهِّر الشرعي، و على هذا فالتعبّد على‏ طبق الأمارة يتكفّل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً.*

    *و لمّا كانت الغاية مردّدةً بين مطلق الغسل و الغسل بالمطلق‏ فيقع الشكّ في حصولها عند الغسل بالمضاف، و بالتالي يقع الشكّ في بقاء التعبّد المغيّا المستفاد*

    *دروس في علم الأصول، ج‏3، ص: 477*

    *من دليل الحجّية، فيستصحب.*

    *ففي كلّ هذه الصور يمكن التفادي عن الإشكال بإجراء الاستصحاب الموضوعي، أو استصحاب نفس المجعول في دليل الحجّية. و جامع هذه الصور أن يعلم بأنّ للحكم المدلول للأمارة على‏ فرض ثبوته غايةً و رافعاً و يشكّ في حصول الرافع على‏ نحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.*

    *نعم، قد لا يكون الشكّ على‏ هذا الوجه، بل يكون الشكّ في قابلية المستصحَب للبقاء، كما اذا دلّت الأمارة على‏ وجوب الجلوس في المسجد إلى‏ الزوال، و شكّ في بقاء هذا الوجوب بعد الزوال فإنّ الأمارة هنا لا يحتمل أنّها تدلّ مطابقةً أو التزاماً على‏ أكثر من الوجوب إلى‏ الزوال، و هذا يعني أنّ التعبّد على‏ وفقها المستفاد من دليل الحجّية لا يحتمل فيه الاستمرار أكثر من ذلك. و في مثل هذا يتركّز الإشكال؛ لأنّ الحكم الواقعي بالوجوب غير متيقّن الحدوث، و الحكم الظاهري المستفاد من دليل الحجّية غير محتمل البقاء، و يتوقّف دفع الإشكال حينئذٍ على‏ إنكار ركنيّة اليقين بلحاظ مثل رواية عبد الله بن سنان المتقدمة.*  [↑](#footnote-ref-47)
48. *السيد الشهيد في الحلقة 3 قال نستصحب البقاء التعبدي المغيى ، فهذا البقاء التعبدي المستفاد من المدلول الالتزامي نشك في حصول غايته فنستحصبها* [↑](#footnote-ref-48)
49. *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص260*

    *ص 229 قوله: (و إن شئت قلت: انّ الامارة...).*

    *ظاهر العبارة انّ الاستصحاب الموضوعي المذكور ينقح موضوع الحكم الظاهري المفاد بالدلالة الالتزامية للامارة على الحدوث حيث انّ ما يدل على نجاسة الجسم مثلًا بالملاقاة حدوثاً يدل بالالتزام على بقاء نجاسته إذا لم يحصل مطهر، و ما دلّ على طهارته حدوثاً يدلّ بالالتزام على بقاء طهارته إذا لم تحصل ملاقاة اخرى مع النجس فيستصحب عدم المطهر أو عدم الملاقاة الاخرى لتنقيح موضوع هذا الحكم الظاهري بالنجاسة أو الطهارة، فهذا استصحاب موضوعي أركانه من اليقين الوجداني بالحدوث و الشك في البقاء تامة فيه، و لازمه امكان جريان استصحاب نفس الحكم الظاهري الثابت في الحدوث إذا لم يجر الاستصحاب الموضوعي كما في الشبهة الحكمية في طرف البقاء.*

    *و هذا هو الذي أفاده السيد الشهيد في الحلقات (ج 2 من الحلقة الثالثة ص 243- 246) حيث حكم بجريان الاستصحاب للحكم الظاهري المذكور حتى في الصورتين الثالثة و الرابعة اللتين تكون الشبهة فيهما حكمية بلحاظ البقاء، فحكم بجريان الاستصحاب فيما إذا شك مثلًا في حصول التطهير بغسل الثوب المشكوك التي دلّت الامارة على نجاسته بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية بغسله بالماء المضاف المشكوك مطهريته بنحو الشبهة الحكمية، فيستصحب عدم حصول المطهر الواقعي المردد بين الغسل بالماء المطلق أو بمطلق الماء، فإنّ تلك النجاسة الظاهرية الثابتة بالامارة مغياة بذلك واقعاً فيشك في بقائها و عدمه.*

    *نعم، هذا غير تام في بعض الشبهات الحكمية كما إذا دلّت الامارة على وجوب الجلوس إلى الزوال في المسجد و شك في بقاء و عدم بقاء وجوب‏*

    *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 261*

    *الجلوس إلى ما بعد الزوال أيضاً فإنّه لا تتم فيه الدلالة الالتزامية للامارة و كذلك الشك في وجوب الجمعة في عصر الغيبة.*

    *و هذا المطلب متين و صحيح، بمعنى أنّه كما يجري في هذه الموارد الاستصحاب الموضوعي إذا تمت أركانه يجري الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري الثابت سابقاً بالأمارة- أو أي حجة اخرى- سواء كانت بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية، و سواء كان الشك في البقاء بنحو الشبهة الموضوعية أو الحكمية.*

    *و الوجه في ذلك و نكتته أنّه كلما كان الشك في البقاء- سواء في الشبهة الحكمية أو الموضوعية- شكاً في أمد ذلك المستصحب في نفسه و تكويناً لم يجر الاستصحاب للحكم الظاهري؛ لأنّه مقطوع الارتفاع بالبيان المتقدم، و لا الحكم الواقعي إلّا بالرجوع إلى أحد الأجوبة المتقدمة.*

    *و أمّا إذا كان الشك في البقاء من ناحية طروّ رافع شرعي ثبتت رافعيته و قيديته للحكم- سواء كانت الشبهة في البقاء حكمية أو موضوعية- جرى استصحاب عدم الرافع و هو الاستصحاب الموضوعي المنقح لموضوع المدلول الالتزامي للأمارة أو الأصل التنزيلي و المحرز، كما يجري الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري الثابت بالأمارة أو الأصل حدوثاً؛ لأنّ مفاد الأمارة و الأصل عندئذٍ ثبوت ذاك الحكم إلى حين تحقق الرافع أو القيد الشرعي الواقعي فيكون الشك في سعة و ضيق نفس الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي المشكوك حدوثه؛ لأنّ الحكم الظاهري يكون بمقدار المؤدّى و قيوده الشرعية الثابتة لدى المكلّف سعة و ضيقاً لا محالة، و هذا واضح.*

    *و دعوى‏: أنّ استصحاب الحكم الظاهري إذا كان الزامياً محكوم لاطلاق دليل‏*

    *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 262*

    *البراءة الأزماني.*

    *مدفوعة: بأنّ مدلول الأمارة و ما يثبت به من الحكم الظاهري على سعته مخصص أو حاكم بحسب الفرض على دليل البراءة، و هذا يعني أنّ دليل أصل البراءة مقيد بعدمه، و الاستصحاب الحكمي كالاستصحاب الموضوعي ينقح القيد الرافع لدليل أصل البراءة. نعم، لو لا جريان هذا الاستصحاب أمكن اجراء البراءة الطولية في مرحلة الشك في تحقق هذا القيد أيضاً.*

    *و بناءً على هذا يتضح في المقام امور يرتفع بها التشويش في تقريرات السيد الحائري في المقام و القصور في تقريراتنا أيضاً، و ذلك كما يلي:*

    *1- ما جاء في تقرير السيّد الحائري من الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية غير تام، بل جريان الاستصحاب و عدم جريانه مرتبط بالنكتة التي أشرنا اليها، و هي تجري في الشبهتين كما هو مذكور في تقريرنا، و الظاهر أنّه قد اعتمدنا فيه على الحلقة الثالثة.*

    *2- انّ موارد جريان الاستصحاب الموضوعي يجري فيه الاستصحاب الحكمي لنفس الحكم الظاهري أيضاً، فلا وجه لتخصيص البحث بالاستصحاب الموضوعي.*

    *3- لا فرق في جريان الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي بين ما إذا كانت الحالة السابقة ثابتة بالأمارة أو بأصل محرز أو تنزيلي، فما في حاشية السيد الحائري لتقريراته في المقام الثاني لا وجه له، كما أنّ المتن فيه غير تام، فراجع و تدبر.*

    *4- انّ الصورة المذكورة في كلام السيد الشهيد في البحث للشبهة الحكمية*

    *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج‏3، ص: 263*

    *التي يجري فيه الفقيه الاستصحاب في القضية الكلية- و هي الصورة الثالثة في تقريرنا- هي بحسب الحقيقة صورة خامسة خارجة موضوعاً عن الصور الأربع المتصورة للشبهتين- كما ذكرناها- كما أنّها خارجة حكماً عن هذا البحث تخصصاً، فلم يكن ينبغي حشره هنا، و ذلك لأنّ الحكم بالبقاء الاستصحابي تعبداً يثبت في هذه الصورة بنفس الأمارة أو الأصل التنزيلي على الحدوث لا برجوع المكلّف إلى دليل الاستصحاب و باجراء استصحاب موضوعي أو حكمي؛ لأنّ الأمارة أو الأصل يحرز موضوع ذاك الاستصحاب الحكمي الكلي كما هو واضح.* [↑](#footnote-ref-49)
50. *دروس في علم الأصول، ج‏3، ص: 477*

    *الرابعة: أن تعالج الأمارة شبهةً حكميةً و يكون الشكّ في البقاء شبهةً حكميةً أيضاً، كما إذا دلّت على‏ تنجّس الثوب بملاقاة المتنجّس و شكّ في حصول التطهير بالغسل بالماء المضاف.*

    *و علاج هذه الصورة نفس علاج الصورة السابقة، فإنّ* *النجاسة المخبَر عنها بالأمارة هي على‏ فرض حدوثها نجاسة مستمرّة مغيّاة بطروّ المطهِّر الشرعي، و على هذا فالتعبّد على‏ طبق الأمارة يتكفّل إثبات هذا النحو من النجاسة ظاهراً.*

    *و لمّا كانت الغاية مردّدةً بين مطلق الغسل و الغسل بالمطلق‏ فيقع الشكّ في حصولها عند الغسل بالمضاف، و بالتالي يقع الشكّ في بقاء التعبّد المغيّا المستفاد من دليل الحجّية، فيستصحب.* [↑](#footnote-ref-50)
51. *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 228*

    *و كيف كان، فقد ظهر أنّ طريقة شيخنا قدس سره كبقية الطرق قاضية بجريان الاستصحاب في موارد الأمارات و الأُصول الاحرازية و الأُصول غير الاحرازية، إلّا أنّه قدس سره قد استثنى من ذلك موارد الاستصحاب و نحوه ممّا هو مغيّا بالعلم كقاعدة الطهارة و قاعدة الحل، و ذلك لجهة أُخرى، و تلك الجهة هي دعوى كون الركون إلى استصحاب الثابت بالاستصحاب أو استصحاب الثابت بقاعدة الطهارة من قبيل الاحراز التعبّدي لما هو محرز بالوجدان، لأنّ الاستصحاب السابق أو قاعدة الطهارة السابقة كافيان في إزالة الشكّ الطارئ بعد إجرائهما.*

    *و هذا الذي أفاده يتمّ فيما لو كان المستند الأوّل هو قاعدة الطهارة، فإنّا لو حكمنا على هذا المائع بقاعدة الطهارة إمّا لأجل الشبهة الحكمية أو لأجل الشبهة الموضوعية، ثمّ طرأ الشكّ في تنجّسه لعارض من العوارض، كان ذلك المانع بعد طروّ ذلك الشكّ بنفسه مورداً لقاعدة الطهارة، فيحكم بطهارته لأجل قاعدة الطهارة، من دون حاجة إلى استصحاب تلك الطهارة الظاهرية التي كانت له قبل طروّ ذلك الشكّ، فإنّ استصحاب الطهارة و إن كان حاكماً على قاعدة الطهارة، إلّا أنّ ذلك في استصحاب الطهارة الواقعية دون استصحاب الطهارة الظاهرية، لأنّ قاعدة الطهارة فعلًا حاكمة بالطهارة الظاهرية، فتكون الطهارة الظاهرية بواسطتها محرزة بالوجدان، فالركون إلى استصحاب الطهارة الظاهرية من قبيل الاحراز التعبّدي لما هو محرز بالوجدان.*

    *أمّا لو كان المستند الأوّل هو الاستصحاب، كما لو زال تغيّر الماء المتغيّر*

    *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 229*

    *بالنجاسة و استصحبنا نجاسته، ثمّ طرأ الشكّ في طهارته من جهة احتمال ملاقاته للكر، أو من جهة وقوع قطرة من المطر فيه مع احتمال كون القطرة الواحدة مطهّرة، فالأوّل على نحو الشبهة الموضوعية و الثاني من قبيل الشبهة الحكمية، فكان لذلك الماء آنات ثلاثة: الأوّل آن تغيّره بالنجاسة، و ذلك هو آن اليقين بنجاسته، الثاني هو آن زوال تغيّره، و الثالث هو آن احتمال اتّصاله بالكرّ أو وقوع قطرة المطر فيه، و بالاستصحاب سحبنا الحكم بنجاسته من الآن الأوّل إلى الآن الثاني، أمّا في الآن الثالث فلو أردنا سحب النجاسة الواقعية من الآن الأوّل إليه، توجّه إشكال عدم اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، لكون الآن الثاني فاصلًا، و لو قلنا بأنّ تلك النجاسة نسحبها من الآن الأوّل إلى مجموع الآنين بعده، توجّه الإشكال بأنّ معنى بقاء تلك النجاسة هو أنّها لا تزول بزوال التغيير، فلا يكفي في أنّها لا تزول باحتمال اتّصاله بالكرّ بعد زوال التغيير.*

    *و بالجملة: لا بدّ لنا أن نقول: إنّ الآن الثاني ينسحب إليه الحكم من الآن الأوّل، و الآن الثالث ينسحب إليه الحكم من الآن الثاني. أمّا دعوى انسحاب الحكم من الآن الأوّل إلى مجموع الآنين المتأخّرين مع فرض اختلاف منشأ الشكّ فيهما، فهي في غاية الإشكال.*

    *و الحاصل: أنّ الشكّ في الآن الثالث إنّما هو في بقاء حكم الآن الثاني و الشكّ في الآن الثاني إنّما هو في بقاء حكم الآن الأوّل، و لو قلنا إنّا في الآن الثالث شاكّون في بقاء حكم الآن الأوّل لم يتّصل زمان الشكّ بزمان اليقين، و القول بأنّ الشكّ في مجموع الآنين المتأخّرين واحد و هو الشكّ في بقاء حكم الآن الأوّل، يدفعه أنّ علّة الشكّ في الآنين مختلفة، و ذلك عبارة أُخرى عن تعدّد الشكّ فيهما، فإنّ كلّ علّة لها معلول مستقل غير المعلول للعلّة الأُخرى.*

    *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 230*

    *و الحاصل: أنّه فرق واضح بين قاعدة الطهارة و مفاد الاستصحاب، فإنّ كلًا منهما و إن كان عاماً، فالأوّل شامل لكلّ ما شكّ في طهارته و الثاني شامل لكلّ يقين و شكّ، إلّا أنّ الثاني لا بدّ فيه من اتّصال الشكّ باليقين، و من هذه الجهة من الفرق نقول إنّا لو حكمنا على هذا الموجود المشكوك الطهارة بقاعدة الطهارة سواء كان للشبهة الموضوعية أو كان للشبهة الحكمية، كعرق الجنب من الحرام أو ماء الغسالة، ثمّ طرأ الشكّ في ملاقاته للنجاسة، كان ذلك الشي‏ء في هذه الحالة الثانية مورداً لقاعدة الطهارة، و كان بنفسه موضوعاً لها.*

    *و هكذا الحال لو طرأ عليه شكّ ثانٍ و ثالث و هكذا، فإنّه في جميع هذه الحالات يتولّد فيه موضوع قاعدة الطهارة، فتجري فيه كما جرت فيه في حالته السابقة، و هذا بخلاف الاستصحاب، كما عرفت في مثال الماء المتغيّر الذي زال تغيّره ثمّ عرض احتمال ملاقاته للكرّ، فإنّه أيضاً يحتاج إلى تطبيق لا تنقض اليقين بنجاسته الواقعية الأوّلية التي كانت له عند ما كان متغيّراً، بالنظر على شكّه في حالته الثانية و هي حالة زوال التغيير، ثمّ بعد طروّ الشكّ الثاني في ملاقاته للكرّ نحتاج أيضاً إلى تطبيق لا تنقض عليه ثانياً، فنكون قد نهينا عن نقض اليقين بتلك النجاسة الأوّلية مرّتين، في المرّة الأُولى و هي حالة زوال تغيّره، و في المرّة الثانية و هي حالة احتمال اتّصاله بالكرّ.*

    *و حينئذٍ لو نظرنا إلى النهي الثاني المتوجّه إلينا في تلك الحالة الأخيرة، أعني حالة احتمال اتّصاله بالكرّ، لرأينا أنّ محصّله هو النهي عن نقض هذا الشكّ و هو الشكّ في اتّصاله بالكرّ لليقين السابق بتلك النجاسة التي كانت حاصلة عند ما كان متغيّراً، و جرياً على ما عرفت من اعتبار اتّصال الشكّ باليقين نرى أنّ شكّنا الفعلي الذي هو مورد النهي عن النقض غير متّصل باليقين السابق، فلا يجري فيه‏*

    *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 231*

    *النهي المذكور، و هو معنى عدم جريان استصحاب تلك النجاسة فيه.*

    *و هكذا الحال في موارد استصحاب الطهارة، بأن كانت يدي طاهرة مثلًا ثمّ لاقت بجفاف ميّت الإنسان، فقد قيل بالنجاسة، و نحن نرجع إلى استصحاب الطهارة، ثمّ بعد هذا لاقت عرق الجنب من الحرام ثمّ لاقت ماء الغسالة، ثمّ احتمل ملاقاتها للبول و هكذا. و كذلك الحال لو كان الأمر بالعكس بأن كانت الطهارة المستصحبة أوّلًا هي الموضوعية، بأن احتملنا ملاقاتها للبول ثمّ لاقت ميّت الإنسان و هكذا.*

    *نعم يظهر تعدّد النهي عن النقض فيما لو كان الأوّل حكمياً و الثاني موضوعياً أو بالعكس، لكن الحكميين أو الموضوعيين مثله أيضاً في تعدّد النهي حتّى لو كانا من سنخ واحد، بأن علم الحدث صباحاً و شكّ في الوضوء ظهراً و استصحب الحدث، ثمّ أيضاً شكّ في حدوث الوضوء عصراً، فإنّ حالته العصرية لو استقاها من حالته صبحاً لم يتّصل زمان شكّه بذلك اليقين، فلا بدّ أن يستقيها من حالته الظهرية التي هي اليقين التعبّدي بحدثه، و لا يمكنه الآن يعني في حالته العصرية أن يجمع الحالتين- أعني حالته الظهرية و حالته العصرية- و يستقيهما من حالته الصباحية، لأنّه لا بدّ من عبور حالته الصباحية على حالته الظهرية و منها إلى حالته العصرية، و المفروض أنّ عبور حالته الصباحية على حالته الظهرية، و عبورها على حالته الظهرية يجعلها حالة يقين بالحدث التعبّدي، فلا تصل إلى حالته العصرية إلّا بعد الانقلاب إلى الحدث التعبّدي. نعم إنّما يمكن ذلك فيما لو احتمل الوضوء ظهراً و بقي على ذلك الاحتمال إلى العصر، فإنّه حينئذ يستقي من حالته صباحاً إلى الظهر فيكون في الظهر محدثاً تعبّداً، و يبقى حدثه التعبّدي وجدانياً إلى العصر، فتأمّل. و لا يخفى أنّه لا بدّ من‏*

    *أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 232*

    *تعيين المرجع بعد سقوط الاستصحاب السابق، و سيأتي بيانه إن شاء اللَّه تعالى.*

    *و لا يخفى أنّ هذه الجهة- أعني عدم اتّصال زمان الشكّ في الآن الثالث بزمان اليقين الحاصل في الآن الأوّل- هي العمدة في الوقفة عن إجراء الاستصحاب في الحكم الواقعي و إلّا لكان هو المتعيّن، فإنّ إطلاق عدم رفع اليد عن اليقين بالنجاسة التي كانت عند التغيّر إلى أن يعلم ارتفاعها قاض بالاعتماد عليه في الآن الثالث، إذ هو لم يعلم فيه ارتفاع تلك النجاسة، و هو قاض بتحقّق النجاسة الظاهرية في الآن الثالث تحقّقاً وجدانياً، فيكون الركون في الآن الثالث إلى استصحاب النجاسة الظاهرية الثابتة في الآن الثاني من قبيل الاحراز التعبّدي للنجاسة الظاهرية، المفروض أنّها في الآن الثالث محرزة وجداناً ببركة استصحاب النجاسة الواقعية، القاضي بالنجاسة الظاهرية وجداناً، فلاحظ.* [↑](#footnote-ref-51)
52. *المحكم في أصول الفقه ؛ ج‏5 ؛ ص83*

    *أما لو كان الأصل بنفسه متكفّلا بإحراز مؤداه في الزمان الثاني أيضا، لتحقق موضوعه بالإضافة إليه، فقد ذكر غير واحد أنه لا مجال لاستصحاب مؤداه، للقطع ببقائه، كما لو احتمل نجاسة الثوب في زمان خاص، كيوم الجمعة، فجرت فيه أصالة الطهارة أو استصحابها بالاضافة إليه، ثم شك في طروء النجاسة عليه بعده، لوضوح أن موضوع الأصل المحرز للطهارة في ذلك الزمان متحقق بنفسه في الزمان اللاحق، فيقطع معه ببقاء مؤدى الأصل بلا حاجة إلى الاستصحاب.*

    *و توهم: أن الإحراز إن كان بقاعدة الطهارة لم يمنع عن جريان الاستصحاب لحكومته عليها.*

    *مدفوع: بأن ذلك إنما يتم في استصحاب الطهارة الواقعية، لا استصحاب الطهارة الظاهرية التي هي مؤدى قاعدة الطهارة، للقطع- مع تحقق موضوع قاعدة الطهارة- ببقاء المتيقن السابق الذي هو مؤدى الأصل، و لا شك فيه حتى يجري استصحابه.*

    *لكنه يندفع: بأن بقاء موضوع الأصل الإحرازي لا يوجب القطع ببقاء مؤداه، ليرتفع به موضوع استصحابه، و يكون تعبدا بما هو محرز بالوجدان، لما أشرنا إليه آنفا من عدم كون مفاد الأصل حكما ظاهريا قابلا للبقاء، بل لا أثر له إلا إحراز الحكم الواقعي تعبدا، و حينئذ فتحقق موضوع الأصل في الزمان الثاني و جريانه لا يقتضي إلا إحراز الحكم الواقعي تعبدا فيه كإحرازه في الزمان الأول، و لا يرتفع به موضوع الاستصحاب، بل يشترك هو و الاستصحاب في الإحراز التعبدي لا غير.*

    *و دعوى: أن الأصل المحرز المفروض تحقق موضوعه و إن لم يكن رافعا للشك حقيقة، إلا أنه رافع له تعبدا، فلا يبقى معه مجال للاستصحاب.*

    *مبنية على فرض تقدم الأصل المحرز رتبة على الاستصحاب، و هو غير تام، لأن المتقدم على الاستصحاب رتبة هو جريان الأصل المحرز بالإضافة إلى الزمان السابق، لتوقف تحقق موضوعه- و هو الإحراز السابق- عليه، أما جريانه في الزمان الثاني- الذي يراد الرجوع للاستصحاب فيه- فلا وجه لتقدمه عليه رتبة كي يرتفع موضوعه به تعبدا، بل ليس ارتفاع موضوع الاستصحاب به بأولى من ارتفاع موضوعه بالاستصحاب.*

    *و كذا دعوى: لغوية الاستصحاب للاستغناء عنه بالأصل المحرز بعد فرض بقاء موضوعه، لارتفاع التحير به و ترتب الأثر عليه.*

    *فإن ذلك كله مبني على تخيل جريان الأصل المحرز في تمام الأزمنة ذات الشكوك المتعددة بتطبيق واحد، مع الغافلة عن أن تطبيقه في كل زمان بلحاظ شكه الخاص به لإطلاق الشك في دليله، الذي هو كإطلاق اليقين في دليل الاستصحاب شامل للإحراز التعبدي المتفرع على تطبيق دليل الأصل المحرز على الشك الأول و المتأخر عنه رتبة من دون أن يتأخر رتبة عن تطبيقه على بقية الشكوك، بل هو في عرضه.*

    *و الذي ينبغي أن يقال: لا مجال لجريان الاستصحاب مع وحدة الشك و عدم تجدده، لعدم احتمال ارتفاع الحال المحرز سابقا على تقدير ثبوته، و إنما يشك في أصل تحققه في الزمان السابق و يختص بعلاج الشك المذكور الأصل المحرز الجاري فرضا.*

    *و أما مع تجدد الشك في ارتفاع الحال السابق الذي هو مقتضى الأصل المحرز، فالأصل المحرز إن كان هو الاستصحاب فالظاهر جريانه بنفسه في الزمان الثاني لدفع الشك الحادث، لظهور قضية عدم نقض اليقين بالشك في‏ تقديم اليقين السابق على كل شك يفرض لا على شك واحد، و لا يترتب استصحاب آخر عليه بلحاظ جريانه في الزمان الأول، لا لعدم الموضوع له، بل لغافلة العرف عن تطبيق عموم الاستصحاب عليه مع تطبيقه الأول، و لو التفت إلى ذلك فهو يرى أن تطبيق دليل الاستصحاب في الشك المتجدد مرة اخرى لاغ و إن لم يكن لاغيا عقلا، لإمكان إحراز المشكوك بأكثر من تعبد واحد لا ترتب بينها، و ذلك يوجب انصراف عموم الاستصحاب عن مثل هذا التطبيق، فلا يكون حجة فيه.*

    *و بالجملة: لا يرى العرف بعد اطلاعه على عموم الاستصحاب في مقام علاج الشك المتجدد إلا تعبدا واحدا موضوعه اليقين الأول، و يغافل عن التعبد الآخر المبتني على إعمال العموم في الشك الأول، و ذلك كاشف عن انصراف العموم و عدم صلوحه لبيان مثل هذه الأفراد حسب المتفاهم العرفي.*

    *و إن كان المحرز أصلا آخر غير الاستصحاب- كأصالة الطهارة- فالظاهر أنه لا مانع من تطبيق عموم الاستصحاب في الشك المتجدد، لعموم دليله و عدم غفلة العرف عنه، بل يكون من حيثية الشك المتجدد مقدما على قاعدة الطهارة، كما يقدم عليها في سائر الموارد، و إن كانت تنفرد بالجريان من حيثية الشك الأول، حتى في الزمان الثاني، لعدم الموضوع للاستصحاب بالاضافة اليها، كما تقدم.*

    *مثلا: إذا شك في الثوب أنه من شعر الكلب أو الماعز، فجرت أصالة الطهارة، ثم احتمل ملاقاته للنجاسة بعد خياطته، فالشك في طهارته بعد خياطته من حيثية احتمال كونه من شعر الكلب مجرى لقاعدة الطهارة، و من حيثية احتمال ملاقاته للنجاسة مجرى للاستصحاب المقدم على القاعدة، فيجتمع الاستصحاب مع القاعدة بلحاظ اختلاف الحيثية لإطلاق دليلهما، و إن كان مقدما عليها في الحيثية الواحدة، و لذا يقدم عليها في الحيثية الثانية، نظير اجتماع قاعدة*

    *المحكم في أصول الفقه، ج‏5، ص: 86*

    *الطهارة أو الاستصحاب مع البينة في الفرض لو قامت البينة على كون الثوب من شعر الماعز، أو على عدم تنجسه بنجاسة عرضية.*

    *هذا هو الظاهر من أدلة الأصول بعد تحكيم المرتكزات في الجمع بين مؤدياتها.*

    *بقي الكلام في الأصول غير الإحرازية، كأصالة البراءة و الاحتياط الشرعيين و العقليين، و من الظاهر أن ما تقدم من الوجوه المصححة للاستصحاب لا يجري فيها، بل حيث كانت مؤدياتها أحكاما طريقية مباينة للحكم الواقعي، فلا مجال لفرض الشك في ارتفاعها بما يحتمل معه ارتفاع الحكم الواقعي، لينظر في الاستصحاب حينئذ.*

    *نعم، قد يشك في ارتفاعها لاحتمال انتهاء موضوعها أو طروء الرافع لها لو كانت شرعية، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية، فيجري فيهما ما يجري فيها من الكلام، و هو خارج عما نحن فيه.* [↑](#footnote-ref-52)
53. *اضواء و آراء ؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص263*

    *ص 230 قوله: (المقام الثاني...).*

    *ذكر السيد الخوئي التفصيل المذكور في الكتاب و هو تفصيل ذو ثلاث شقوق بحسب الحقيقة:*

    *القسم الأوّل و الثاني‏: أن يكون الأصل المتكفل لبيان الحكم في الزمان الأوّل متكفلًا له في الآن الثاني، كما إذا شككنا في مائع انّه بول أو ماء فحكمنا بطهارته بالقاعدة ثمّ شككنا في ملاقاته مع نجس، و هذا تحته شقان فإنّه تارة يجري استصحاب موضوعي لنفي الملاقاة مع النجاسة، فهذا أصل موضوعي و سببي حاكم على قاعدة الطهارة في مرحلة البقاء، و اخرى لا يجري استصحاب موضوعي كذلك، و قد حكم فيه بالرجوع إلى القاعدة و عدم جريان استصحاب الطهارة؛ لأنّه لا معنى له بعد تكفل نفس الأصل حكم الحالة الثانية أيضاً.*

    *القسم الثالث‏: ما إذا لم يكن كذلك كما في غسل ثوب نجس بماء مشكوك الطهارة، فإنّ قاعدة الطهارة في الماء لا يتكفل حال الشك في ملاقاة الثوب بعد ذلك لنجس آخر.*

    *و قد أشكل عليه السيد الشهيد كما في الكتاب بلحاظ هذا القسم بأنّ إطلاق القاعدة يشمل الشك في الملاقاة أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق إلّا إذا كان دليل القاعدة في الماء دليلًا آخر، أو أصلًا آخر كأصالة الصحة أو الفراغ- بناءً على جريانها في أمثال المقام-.*

    *و يرد على الشقّ الثاني في القسم الأوّل أيضاً بأنّه كما يتقدم الأصل السببي على المسببي بالحكومة- بناء على مباني المشهور- كذلك يتقدم الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب على الثابتة بالقاعدة بالحكومة أو بتقديم دليل الاستصحاب على دليل القاعدة.*

    *و استصحاب الحكم الواقعي الثابت سابقاً بالأصل بناءً على قيام الأصل التنزيلي أو المحرز مقام القطع الموضوعي يكون حاكماً أو مقدماً على القاعدة في مرحلة البقاء لا محالة، كالاستصحاب الموضوعي السببي، فلما ذا التفكيك بينهما. نعم، لو اريد اجراء استصحاب الحكم الظاهري الثابت في الحدوث تمّ ما ذكره في هذا القسم، و هذا قد ذكره السيد الشهيد بما ذكر في الكتاب ص 231 بقوله (و هذا الاشكال إنّما يتجه فيما إذا اريد استصحاب الحكم الظاهري... الخ).*

    *ثمّ إنّ استصحاب الحكم الظاهري جار في المقام، كما في الكتاب، و لا يرد عليه الاشكال المذكور في الهامش كما تقدم في البحث في المقام السابق.*

    *نعم، ينبغي أن يذكر هنا أنّه في المورد الذي لا يجري فيه استصحاب الحكم الظاهري في المقام السابق لا يجري هنا أيضاً، كما إذا شك في أمد الحكم الواقعي الثابت بالأصل التنزيلي حدوثاً- كما إذا احتملنا مثلًا اختصاص طهارة أو حلية أهل الكتاب بعصر الحضور و كان قد ثبتت طهارتهم أو حليتهم‏*

    *بالقاعدة لا بالأمارة- فهنا لا يمكن اجراء استصحاب الطهارة أو الحلية الظاهرية بنفس البيان المتقدم في المقام السابق، و إنّما نرجع إلى قاعدة الطهارة أو استصحاب عدم النجاسة الجاريين في الحالة السابقة، فإنّهما يجريان بلحاظ مرحلة البقاء أيضاً.*

    *فالحاصل: من حيث الشقوق و الصور المتقدمة لجريان الاستصحاب الموضوعي و الحكمي لا فرق بين المقام و المقام السابق، ففي كل مورد كنا نقول فيه هناك بجريان الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي بلحاظ الحكم الظاهري المشكوك في سعته و ضيقه نقول به في المقام أيضاً، و في كل مورد لا نقول به هناك لا نقول به هنا أيضاً، فلا فرق من هذه الناحية.*

    *كما أنّه بالنسبة لاستصحاب الحكم الواقعي إذا كان الأصل الجاري في المرحلة السابقة تنزيلياً أو محرزاً لا بد من القول بجريانه هنا أيضاً، فالتفرقة بين المقامين لا وجه له من هذه الناحية أساساً، و إنّما المهم التعرض لتفصيل السيد الخوئي قدس سره مع جوابه كما فعلنا.*

    *نعم، كان ينبغي الإشارة هنا إلى اختلاف و اشكال آخر، و هو انّه بناءً على مبانينا حيث لا نقول بالتنافي و التعارض بين الاصول المتوافقة يجري الاستصحاب بلحاظ الحكم الواقعي و الظاهري مع القاعدة أو الاستصحاب الجاري بلحاظ الشك في مرحلة البقاء ابتداءً بلا تعارض، و على مباني المشهور يجري الاستصحاب باللحاظ الواقعي الثابت حدوثاً بالتنزيل و يقدم على دليل القاعدة. و أمّا استصحاب الحكم الظاهري فظاهر كلماتهم و وافقهم السيد الشهيد قدس سره انّه لا يجري؛ لحكومة دليل القاعدة في مرحلة البقاء عليه.*

    *و إن شئت قلت‏: انّه لا شك في الحكم الظاهري بقاءً لنرجع إلى استصحابه.*

    *و فيه: أنّ هذا غير تام بناءً على تقدم الاستصحاب على القاعدة و جريان الاستصحاب في الحكم الظاهر السابق، لكون الشك في سعته و ضيقه، فإنّ الاستصحاب سوف يثبت بقاء نفس الطهارة الظاهرية السابقة، و يرفع موضوع طهارة أو حلّية ظاهرية ثانية بقاعدة الطهارة أو الحلية. و الحاصل كما يتقدم الأصل الموضوعي المنقّح لموضوع الطهارة السابقة في مرحلة البقاء على القاعدة كذلك يتقدم استصحابه الحكمي، و هذا واضح أيضاً.* [↑](#footnote-ref-53)
54. *دروس في مسائل علم الأصول ؛ ج‏5 ؛ ص219*

    *جريان الاستصحاب في مورد ثبوت الحالة السابقة بالأصل العملي‏*

    *بقي الكلام فيما كان إحراز الحالة السابقة بالأصل فإن هذا على قسمين:*

    *الأول- أن يكون مفاد ذلك الأصل ثبوت الشي‏ء من غير تعرض لبقائه كما في مورد جريان قاعدة الفراغ في الوضوء، و ما إذا غسل الثوب المتنجس بماء كانت‏*

    *طهارته بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة فإنه إذا شك في حدوث الحدث بعد ذلك الوضوء أو في إصابة نجس لذلك الثوب المغسول بذلك الماء بعد غسله به فلا يجري الاستصحاب في ناحية بقاء نفس الوضوء المفروض أو في طهارة نفس الثوب المغسول فإنه من قبيل الاستصحاب في الحكم الوضعي بل يجري الاستصحاب في ناحية الموضوع لبقاء الوضوء، و في ناحية الموضوع لبقاء الطهارة للثوب حيث إن مقتضى الاستصحاب عدم خروج البول أو غيره من النواقض بعد الوضوء المفروض، و عدم إصابة نجس للثوب المفروض بعد غسله و بضميمة قاعدة الفراغ إلى الاستصحاب في عدم خروج الناقض للوضوء يثبت الوضوء و بقاؤه فإنه إذا حكم الشارع بصحة الوضوء و تمامه و عدم خروج البول و غيره من النواقض يثبت الوضوء و بقائه فإن الشارع حكم ببقاء الوضوء إذا توضأ المكلف و لم يحدث بعده ناقض، و كذلك الأمر في ضم الاستصحاب في عدم إصابة النجاسة للثوب إلى قاعدة الطهارة أو استصحابها الجاري في ناحية طهارة الماء يثبت طهارة الثوب و بقاء طهارته. و على كل مجرى الاستصحاب في المثالين غير ما يثبت بالأصل أولا، بل في ناحية بقاء الموضوع لبقائه.*

    *لا يقال: لا مانع عن جريان الاستصحاب في ناحية نفس الوضوء المحرز بقاعدة الفراغ و طهارة الثوب المحرز بأصالة الطهارة الجارية في الماء المغسول به أو بالاستصحاب في طهارة نفس الماء أخذا بإطلاق ما دل على النهي عن نقض اليقين بالشك.*

    *فإنه يقال: الاستصحاب في نفس الوضوء بعد احتمال خروج الحدث و في طهارة الثوب بعد احتمال إصابة النجس إن صح فهو استصحاب في الحكم و لا تصل‏ النوبة إليه مع جريان الاستصحاب في موضوعهما. أضف إلى ذلك ما ذكرنا في جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية من أنه لو لم يجر الاستصحاب في ناحية الموضوع لكان الاستصحاب في بقاء الحكم الجزئي غير جار؛ لأنه يبتلى باستصحاب في عدم جعله نظير ما ذكرنا من المعارضة في الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية نعم المعارضة مختصة بمثل استصحاب الوضوء لا طهارة الثوب حيث تجري فيه- مع قطع النظر عن الاستصحاب عند الشك في إصابة النجس- أصالة الطهارة و ما في صحيحة زرارة من ظهور قوله عليه السّلام في جريان الاستصحاب في نفس الوضوء لتسهيل تفهيم الاستصحاب و إلّا مجراه في ذلك المثال الاستصحاب في عدم النوم المثبت لبقاء الوضوء.*

    *القسم الثاني- أن يكون مفاد الأصل العملي ثبوت الحالة السابقة و ثبوت تلك الحالة حتى يعلم زوالها كما إذا شك في مائع أنه بول أو ماء حيث يحكم بطهارته، و لكن معها لا يجوز الوضوء و الغسل و التطهير به؛ لأن أصالة الطهارة الجارية فيه لا تثبت أنه ماء، و لو شك في إصابة نجاسة له بعد ذلك لا يحتاج في المقام إلى استصحاب آخر فإن قاعدة الطهارة الجارية تثبت أولا طهارة المائع المفروض إلى حصول العلم بنجاسته، و إذا أصابه النجس و أحرز هذه الإصابة يحرز نجاسته أما من الأول أو فعلا، و ما ذكر مبني على عدم جريان الاستصحاب في ناحية عدم كون‏ المائع المفروض بولا، و إلّا يدخل في مثال القسم الأول كما لا يخفى.*

    *لا يقال: كيف يجري الاستصحاب في ناحية عدم كونه بولا مع عدم الحالة السابقة حتى بناء على اعتبار الاستصحاب في العدم الأزلي فإن جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية يختص بما إذا كان المسلوب عن الشي‏ء قبل وجوده أيضا من أوصاف الموجود و عوارضه لا عنوان الذات و الذاتي فإن الذات و الذاتيات لا تكون مسلوبة عن الشي‏ء و لو قبل وجوده حيث إن البول بول حتى في مرتبة الذات، و مع الإغماض عن ذلك فالاستصحاب في عدم كونه بولا معارض بالاستصحاب في عدم كونه ماء؟*

    *فإنه يقال: بناء على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي لا فرق بين أن يكون المستصحب عدم الوصف اللازم أو عنوان الذات و الذاتي فإن عدم صحة السلب و لزوم الحمل في الذاتي للشي‏ء حتى في مقام الذات إنما هو بالحمل الأولي و الموضوع للأثر الشرعي هو المسلوب بالسلب الشائع و كما أن الوصف اللازم يسلب عن الشي‏ء قبل وجوده كذلك عنوان الذات أو الذاتي يكون مسلوبا عنه قبل وجوده بذلك السلب مع أنه في مثل المائع يمكن الاستصحاب بنحو السالبة بانتفاء المحمول كما ذكرنا في محله.*

    *ثمّ إنه لا يجري من جريان الاستصحابين الترخيص في المخالفة القطعية العملية حيث لا يجوز الوضوء به أي لا يجزي للصلاة و لا يحكم بنجاسة ملاقيه حتى فيما إذا لم يكن للمكلف ماء آخر للوضوء لصلاته فتنتقل الوظيفة إلى التيمم؛ لأنه غير واجد للماء كما لا يخفى.* [↑](#footnote-ref-54)
55. *قال "اما بناء على الالتزام بان المجعول في الاستصحاب هو الحكم المماثل، أو الملازمة بين الحدوث و البقاء- كما يظهر من صاحب الكفاية- المعبر عنها في كلام البعض بان الحادث يدوم، بحيث لا يكون لليقين و الشك موضوعية، بل هما طريقان للمتيقن و المشكوك. فلا يتم هذا الكلام، لأن اليقين و الشك لا موضوعية لهما، بل يكون الاستصحاب حكما ظاهريا ثابتا في الواقع للحادث عند حدوثه، مع قطع النّظر عن اليقين و الشك. نعم، اليقين طريق إليه كسائر الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها."* [↑](#footnote-ref-55)
56. *لو كان مضمون الكلام مطلق ولكن العبارة التي ادي بها الاطلاق ضيقة فنسال هل ان هذه العبارة استعملت في الكناية عن هذا الاطلاق ام لا ، مثاله لا تعاد االصلاة لا من 5 لا اشكال ان سياق الحديث يفيد انه في مقام بيان الارشاد الى صحّة الصلاة، لا تعاد الصلاة يرشد الى صحّة الصلاة في غير ال 5 ، السيد الخوئي يقول بما انه كان يعبر باي تعبير يتناسب مع هذا البيان فلم عبر بلا تعاد فهو ظاهر في انه لا يريد بيان صحّة الصلاة مطلقاً وانما في اطار معين*

    *هذا الكلام من السيد الخوئي يتم لو لم يكن هذا التعبير نفسه قد استعمل في الصحة ، تارة نفترض ان هذا التعبير له خصوصوية في الاستعمالات الروائية واخرى لا وانما من حيث مفهومه اللغوي له خصوصوية ولكن في الروايات استعمل اعاد بمعنى البطلان ولا تعاد تفيد الصحة ، هذا نقاش للسيد الخوئي*  [↑](#footnote-ref-56)
57. ***نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏1 ؛ ص412***

    *قلت: الحكم الذي أمره بيد المولى هو الإنشاء بداعي جعل الداعي‏ و انبعاث المكلف، و الإنشاء لا بذاك الداعي ليس من الحكم الحقيقي و لا من‏ مراتبه؛ بداهة أن المنشأ بداع آخر لا يكون جعلا للداعي، فلا ينقلب عما هو عليه، و لا يمكن أن يصير باعثا و داعيا و زاجرا و ناهيا، بل إنما يعقل أن يصير بعثا جدّيا و تحريكا حقيقيا إذا انشئ بهذا الداعي.*

    *و لا يخفى عليك: أنّ الإنشاء بالداعي المزبور هو تمام ما بيد المولى، و بلوغه إلى حيث ينتزع عنه عنوان البعث و التحريك يتبع وصوله إلى المكلّف بنحو من أنحاء الوصول، لا لتلازم البعث و الانبعاث كتلازم الإيجاد و الوجود؛ ضرورة دخالة إرادة المأمور و اختياره في انبعاثه، مع أن البعث بعث فعلي أراد المأمور امتثاله، أم لا، بل لأنّ المراد من البعث الحقيقي و التحريك الجدي، جعل ما يمكن أن يكون باعثا و داعيا و محرّكا و زاجرا و ناهيا.*

    *و من الواضح أن الإنشاء بداعي البعث لا يعقل أن يتّصف بإمكان الباعثية و الدعوة، إلّا بعد وصوله إلى المأمور لوضوح أنّ الأمر الواقعي- و إن بلغ من القوة ما بلغ- لا يمكن أن يصير بنفسه باعثا و داعيا، و إن خلا المأمور عمّا ينافي مقتضيات الرقية، و عما ينافر رسوم العبودية، بخلاف الواصل. فافهم و استقم.*

    *إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الحكم الحقيقي المشترك بين العالم و الجاهل هو ما ذكرنا، فإنه الذي يعقل أن يبلغ درجة الفعلية و التنجز. و من الواضح أن مثله لا يعقل أن يتقيّد بعدم الجهل به، أو بعدم قيام الأمارة على خلافه، بل نفس الجهل به و عدم وصوله‏ كاف في عدم بلوغه درجة الفعلية، و وجود الحكم بهذا المعنى لا يمنع عن داعيين متماثلين أو متقابلين نحو فعل واحد.*

    *و من الواضح أن الحكم الواقعي و إن كان بداعي جعل الداعي، إلا أنه- كما عرفت- لا يعقل أن يتّصف بالدعوة إمكانا بماله من الوجود النفس الأمري، بل إذا وصل إلى من اريد انبعاثه، فهذا سرّ فعلية البعث الطريقي دون الواقعي، لا مانعية مصلحة الأمر الطريقي عن تأثير مصلحة الأمر الواقعي في فعليته.* [↑](#footnote-ref-57)
58. *\*نهاية الأفكار ؛ ج‏3 ؛ ص78\**

    *و التحقيق في رفع هذه الشبهة ان يقال ان التكاليف الطرقية \*و ان لم تكن في صورة المخالفة للواقع الا إيجابات صورية خالية عن الإرادة\* «و لكنها» في فرض المصادفة للواقع لما كانت كاشفة عن اهتمام المولى بحفظ غرضه بحد لم يرضى بفوته حتى في ظرف الجهل به و تصدى لحفظه بإنشاء خطاب آخر ظاهري (فلا محالة) يحصل للمكلف من نفس هذه الخطابات القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل بنحو لا يرضى بتركه حتى في ظرف الجهل به و بذلك يخرج المورد عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب و يندرج في موضوع حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل كما في حكمه بوجوب النّظر في المعجزة فيكون شأن الأوامر الطريقية احداث القطع بالاهتمام بالتكليف المحتمل من غير فرق في ذلك بين ما كان منها بلسان تتميم الكشف و الأمر بإلغاء احتمال الخلاف و بين ما لم يكن بهذا اللسان كأوامر الاحتياط و دليل حرمة النقض‏*

    *مقالات الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص20*

    *[الأوامر الطريقية]*

    *و حيث آل الأمر إلى الأوامر الطريقيّة فينبغي طيّ الكلام في شرح الأوامر الطريقيّة بحقيقتها و لوازمها فنقول:*

    *أمّا حقيقتها فهي إنشاءات في ظرف الجهل، حاكية عن لبّ الإرادة القائمة بالمتعلّق و مبرزة لها. و حينئذ دائرة إنشائها أوسع من دائرة لبّ الإرادة الواقعيّة، إذ ربّما يكون في البين إنشاء بلا إرادة في الواقع أصلا. و بذلك [تمتاز] عن الأحكام الحقيقية الأصلية، حيث إنّ دائرة إنشائها بمقدار إرادتها، و من هذه الجهة ربّما يفترق الأمران في جهة الإثبات لحكم المتعلّق على فرض وجوده واقعا، إذ في الأمر الطريقي لا قصور في [مثبتيّته‏] و مبرزيّته له لهذا الوجود، بخلاف الأوامر الأصليّة، إذ هي لا تكون مبرزة إلّا لإرادتها المحفوظة في نفسها بلا نظر فيها إلى إبراز حكم آخر و لو كان موجودا.*

    *بل لك أن تقول: إنّ شأن الإنشاءات المبرزة- كليّة- في ظرف إبرازها أنّ لها نحو اتّحاد مع المبرز- بالفتح- بحيث قوام حكميّة الحكم بهما.*

    *و بهذه الملاحظة صحّ إطلاق الوساطة في الثبوت أيضا على الإنشاءات الطرقيّة كسائر الإنشاءات.*

    *غاية الأمر: الفرق [بينهما] احتياج هذه الوساطة في الأمر الطريقي إلى‏ فرض وجود لبّ الإرادة واقعا دون سائر الإنشاءات، إذ هي في وساطة [ثبوتها] لا تحتاج إلى فرض وجود ارادة أخرى، لعدم [أوسعيّتها] عن لبّ [إرادتها] كما لا يخفى وجهه.*

    *و حيث اتّضح تقريب مثبتيّة الأحكام الطرقيّة على الوجه المزبور ظهر لك أمران:*

    *أحدهما: عدم التهافت بين كون الأمارة في القياس موضوع الأكبر في الكبرى و منتجا لحكم متعلّقه، بخلافه في الأحكام غير الطرقية، إذ الموضوع للأكبر في [قياسها] لا يكون إلّا منتجا لحكم نفسه لا غيره.*

    *و عمدة المنشأ هو أوسعية دائرة الإنشاء الطريقي عن لبّ إرادته هناك دون المقام، كما أسلفنا.*

    *و ثانيهما: أن المثبتية في الأمر الطريقي [حقيقية] بملاحظة مبرزيّته [للإرادة] المحفوظة في مورده أحيانا، فيصدق في حقّها [1] أنّ موضوعها واسطة لإثبات حكم [متعلّقها] المحفوظ في [موردها] حقيقة بلا احتياج إلى جعل [إثباته‏] عنائيّا. كيف! و برد [2] البعض السابق في جعل الإحراز بلحاظ تقبيل اليد و الاحترام، و هو كما مرّ [3].*

    *ثم إنّ من هذه البيانات ظهر دفع شبهة أخرى و هي: أنّ المثبتيّة في ظرف‏*

    *\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_*

    *[1] الظاهر: أنّ إرجاع الضمائر كما يلي:*

    *«فيصدق في حق الأوامر الطرقيّة أن موضوعها واسطة لإثبات حكم متعلّق هذه الأوامر المحفوظ في موردها حقيقة بلا احتياج إلى جعل إثبات الحكم عنائيا».*

    *[2] كذا في الأصل.*

    *[3] قال فيما مرّ: «إنّ لازمه الحكم بتنجيز الأحكام حتى في صورة كون النظر في جعل الإحراز إلى غير استطراقه كتقبيل يده و احترامه فقط. و لا أظن التزامه من أحد».*

    *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 22*

    *وجود الحكم الواقعي لا [تخرج‏] المورد عن الجهل به، فكيف يصير موجبا لتنجز الواقع المنوط بالبيان الواصل؟*

    *و توضيح دفعها: بأن مثل هذه الإنشاءات في ظرف وجود الحكم لا قصور في مبرزيّتها له كما عرفت، و [لازمه‏] كون الحكم المزبور في ظرف وجوده مقرونا بالبيان الواصل، فيصير الأمر حينئذ دائرا بين عدم الحكم أو وجوده مقرونا بالبيان.*

    *و مرجعه إلى احتمال وجود حكم مقرون ببيانه، و مثله خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ موضوعه الجهل بحكم على تقدير وجوده لا يكون مقرونا بالبيان الواصل، فيدخل المقام قهرا تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل.*

    *فإن قلت: إنّ كلّ مورد احتمل فيه التكليف- فعلى فرض صدق احتماله- يقطع بالتكليف، و لازمه كون وجوده واقعا مقرونا بالبيان، فلا يبقى حينئذ موضوع لقاعدة القبح.*

    *قلت: إنّ القطع المزبور لمّا كان وجوده منوطا بأمر مجهول فلا يكاد تصوّر وجوده فعلا كي يكون طريقا واصلا.*

    *و هذا بخلاف الإنشاءات المزبورة، فإنّها في أصل وجودها لا تكون [منوطة] بأمر مجهول، بل في بيانيّتها و مبرزيّتها للحكم الموجود واقعا أحيانا أيضا لا [تنوط] بشي‏ء، غاية الأمر لو لم يكن في البين حكم فلا يصلح الإنشاء للبيانيّة من جهة قصوره في الحكم، لا قصور في بيانيّته في فرض الوجود، بخلاف العلم المزبور، إذ على فرض وجود الحكم في الواقع قاصر عن فعليّة الوجود فضلا عن بيانيّته، و حينئذ كم فرق بين المقامين؟*

    *و عليه لا نعني من منجزيّة هذه الأوامر إلّا هذا.*

    *ثمّ إنّ لنا في دفع الشبهة المزبورة بيانا آخر و هو: إنّ من المعلوم أنّ مثل هذه الإنشاءات الطرقيّة في ظرف الجهل بالواقع يكشف عن اهتمام المولى بحفظ*

    *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 23*

    *مقصوده بحسب ما قنع في إبرازه بصرف خطابه الواقعي القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه. و لازمه حينئذ احتمال المكلّف تكليفا يقطع بكونه مهتمّا به بهذه المرتبة من الاهتمام، و بمثله يخرج أيضا عن موضوع القبح، لأنّه تمحّض بصورة عدم الاهتمام بحفظه في ظرف الجهل.*

    *و من هذه الجهة نلتزم بوجوب النظر إلى المعجزة. و لو لا الاهتمام المزبور أو عدم كفايته في حسن العقاب [لم يكن‏] وجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان.*

    *ثمّ إنّه بعد وضوح وجه المنجزيّة بتقريب الكشف عن الاهتمام، أو بتقريب الاقتران بالبيان ربّما يكون كلّ واحد من التقريبين منتجا لشي‏ء في باب الانسداد. إذ على تقريب الاهتمام ربما لا ينوط إحرازه من قبل جعل شرعي [1] بل ربّما يحرزه العقل من الخارج و لو من جهة الجزم بشدة الاهتمام بالدين و حفظه، كما هو الشأن في النظر إلى المعجزة، حيث لا يعقل كشف هذا الاهتمام من قبل الشرع لكونه دوريّا.*

    *و من هذا الباب أيضا كشف الاهتمام من بطلان الخروج من الدين، و أنّ هذه الجهة أيضا مدرك إجماعهم على البطلان المزبور من دون احتياج إلى جعل شرعيّ أصلا.*

    *و حينئذ من تبعات هذا التقريب عدم [انتهاء] النوبة في نتيجة الانسداد إلى كشف جعل شرعيّ، بل لا تكون النتيجة- ببركة بطلان الخروج من الدين عقلا الموجب لإحراز اهتمامه لحفظ الدين من الخارج- إلّا حكومة العقل و لو من جهة احتمال إيكال الشارع في طرق أحكامه إليه.*

    *\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_*

    *[1] الظاهر أن مقصوده هو: أنّ إحراز الاهتمام لا يناط بجعل شرعي، لأن العقل قد يحرزه من الخارج.*

    *مقالات الأصول، ج‏2، ص: 24*

    *نعم لو لم يحرز هذا الاهتمام من الخارج بل كان طريقه منحصرا بالجعل الشرعي، أو قلنا بعدم كفايته في تنجّز الأحكام و انحصر الأمر في البيانيّة إلى جعل شرعي إمّا بتقريبنا الأوّل أو بتقريب جعل الإحراز- كما توهم- فلا [محيص‏] في باب الانسداد- بعد قيام الإجماع أو جهة أخرى على بطلان الاحتياط تماما أو تبعيضا- من المصير إلى الكشف، إذ لا يبقى للعقل استقلال في تعيين طرق الأحكام. بل المرجع حينئذ في تعيين أصل الطريق هو الشرع، و أنّ شأن العقل بعد تماميّة مقدّمات الانسداد تعيين ما هو المجعول شرعا. و بقية البيان موكول إلى محلّه إن شاء اللّه.* [↑](#footnote-ref-58)
59. *يكفي الشك في الحجية للقطع بعدمها* [↑](#footnote-ref-59)
60. *يظهر من المحقق النائيني عدم قبوله هذا* ***الهداية في الأصول ؛ ج‏3 ؛ ص121***

    *أمّا الأمر الأوّل:*

    *فالظاهر من كلام الشيخ- رحمه اللَّه- صحّة التمسّك بالعمومات عند الشكّ في حجّيّة أمارة، فلا يمكن العمل بها من جهة أنّ نسبة أدلّة الحجّيّة إلى الأدلّة المانعة نسبة المخصّص إلى العامّ، فالشكّ في حجّيّة أمارة شكّ في التخصيص، فيرجع إلى عموم العامّ‏.*

    *و ناقش في ذلك شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بما حاصله: أنّ نسبة أدلّة حجّيّة الأمارات إلى عمومات المنع ليست نسبة المخصّص إلى العامّ، بل نسبتها إليها نسبة الدليل الحاكم إلى المحكوم، فإنّ أدلّة الحجّيّة تخرج الأمارة عن كونها غير علم، فتخرج عن موضوع أدلّة المنع، و تصير علما تعبّدا، فيكون مرجع الشكّ في حجّيّة أمارة و عدمها إلى الشكّ في كونها داخلة في موضوع العامّ و عدمه، أي يشملها موضوع العامّ أم لا بالشبهة المصداقيّة، و لا يمكن التمسّك فيها بعموم العامّ‏.*

    *و فيه: أوّلا: ما تقدّم من أنّ الأثر إنّما هو للحجّة الواصلة، فهي الخارجة عن موضوع أدلّة المنع بالحكومة، و تكون علما تعبّدا، و أمّا ما لم تصل حجّيّتها إلى المكلّف فلا أثر لها و لو كانت مجعولة واقعا، فتكون مشمولة لأدلّة المنع قطعا، فهذه المناقشة خلط بين الحجّة الواصلة و غيرها.*

    *و ثانيا: أنّه بناء على ذلك يشكل الأمر في التمسّك بالأصول العمليّة فيما إذا قامت أمارة مشكوكة الحجّيّة على خلاف مقتضاها أو احتملنا قيام أمارة*

    *الهداية في الأصول، ج‏3، ص: 122*

    *معتبرة على خلافها في الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة، فإنّ نسبة أدلّة حجّيّة الأمارات إلى أدلّة الأصول بعينها هي النسبة بين أدلّة الحجّيّة و عمومات المنع في كونها حاكمة و مخرجة لها عن تحت موضوعاتها، فلو لم يمكن التمسّك بعمومات المنع لا يمكن التمسّك بعمومات أدلّة الأصول أيضا، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم بذلك.*

    *مثلا: لو شككنا في حجّيّة خبر الثقة و قام على طهارة ما كان متنجّسا سابقا، فلا بدّ- على ما ذكره- أن لا يمكن التمسّك باستصحاب النجاسة، إذ لا نعلم أنّ ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين. و هكذا إذا احتملنا قيام حجّة معتبرة على طهارته. و كذا الحال في أدلّة البراءة، فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسّك بالبراءة فيما لو احتملنا قيام أمارة معتبرة على وجوب شي‏ء أو قامت أمارة مشكوكة الاعتبار عليه، لأنّ الشبهة مصداقيّة.*

    *و ثالثا: على هذا تلزم لغويّة أدلّة المنع بالكلّيّة، لأنّ المقطوع حجّيّتها من الأمارات خارجة عن تحتها قطعا، و كذلك المقطوع عدم حجّيّتها كالقياس، يبقى المشكوك حجّيّتها، و قد فرضنا عدم شمولها له، فلا يبقى لها مورد و تكون لغوا محضا.*

    *و توهّم كون أدلّة المنع إرشادا إلى حكم العقل الّذي تقدّم، مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو مشكوك الحجّيّة، بخلاف العمومات، فإنّها ناظرة إلى الواقع.*

    *فظهر أنّ التمسّك بعمومات المنع في مشكوك الحجّيّة ليس تمسّكا بالعامّ في الشبهة المصداقيّة.* [↑](#footnote-ref-60)
61. *الظاهر من فلم ار شيئا عدم حصول اليقين بعدم الوجدان ، فاحتاج الى استصحاب الطهارة ، غاية الامر هو لم يكن ملتفتاً الى اجراء الاستصحاب ككبرى ، وهذا لا يضر في دخوله في الصلاة ، للتعليل الذي ذكره الامام ع فيدل على جريان الاستصحاب حتى مع عدم الالتفات له.*

    *قال المحقق الداماد في كتاب الصلاة (للمحقق الداماد)؛ ج‌2، ص: 251*

    *بيانه: انّ الاستصحاب الجاري في مفروض السؤال إنما هو بلحاظ ما قبل الصلاة و الأخذ فيها، إذ لا ريب في انه لا مجال له بعد العلم و الرؤية، و كذا لا جدوى له، فمن كان على يقين من طهارته ثم شك فيه أو صلّى شاكّا تصح صلاته لجريان الاستصحاب واقعا و إن لم يعلم هو به، لأن حجيته واقعية، كترتب الأحكام الأخر على موضوعاتها بلا دخالة للعلم و الجهل، فمن تيقن بالسابق و شك فيه لا حقا و لم يعلم بحجية الاستصحاب أصلا فهو محكوم بحكم السابق، كمن يعلم بحجيته- بلا ميز- لأن الأثر للواقع.* [↑](#footnote-ref-61)
62. *عقلاً* [↑](#footnote-ref-62)
63. *ذكر السيد الهاشمي في رد ذلك*

    *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 214*

    *[1]- انَّ فرض لغوية جعل التعبد الاستصحابي في حال الغفلة فهذا معناه انَّ جعل الحكم الظاهري الاستصحابي في مورد الشك التقديري لغو عقلائياً و هذا يؤدي إلى عدم شمول دليل الاستصحاب للشك التقديري لا شموله له و ثبوت لازم يخرجه عن اللغوية فانَّ الدليل لم يكن وارداً في الشك التقديري لتتم فيه دلالة الاقتضاء مثلًا.* [↑](#footnote-ref-63)
64. *عند السيد الخوئي الاتحاد بين الشكين بحسب العرف فقط* [↑](#footnote-ref-64)
65. *شك ساري* [↑](#footnote-ref-65)
66. *عبر عنه العراقي بما كان موضوع جواز البدار هو مطلق الاضطرار* [↑](#footnote-ref-66)
67. *عبر عنه العراقي بما كان موضوع جواز البدار هو الاضطرار المطلق*

    *نهاية الأفكار ؛ ج‏1 ؛ ص242*

    *ثم انه من التأمّل فيما ذكرنا ظهر لك الحال في الحكم بجواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه، فانه فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار إلى الطبيعة كما في باب التقية بل و باب التيمم أيضا- على استفدناه من الآية الشريفة- كان الحكم فيه هو جواز البدار و لو مع القطع بزوال الاضطرار و طروّ الاختيار عليه في الوقت فضلا عن فرض الشك في زوال اضطراره فيه،......*

    *و أمّا ما كان موضوعه هو الاضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة الميسور و عمومات الحرج و الاضطرار ففيها لا مقتضى لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع، من جهة وضوح عدم استلزام البدار بإتيان الفعل الاضطراري حينئذ لتفويت مصلحة الفعل الاختياري و حينئذ فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة، فمع العلم بطرو الاختيار في الوقت لا يجوز له البدار بإتيان الفعل الاضطراري بعنوان الأمر به من جهة كونه حينئذ تشريعا محرما.*

    *و اما مع عدم العلم بطروّ الاختيار في الوقت و احتمال بقاء الاضطرار إلى آخر الوقت، فان بنينا على كفاية احتمال الأمر في صحة العبادة مع الإمكان، فلا إشكال في ان لازمه هو جواز بداره فيجوز له حينئذ البدار بإتيان الفعل الاضطراري بداعي احتمال الأمر، فإذا بقي اضطراره من باب الاتفاق إلى آخر الوقت يجزيه عن القضاء في خارج الوقت على التفصيل المتقدم و إذا لم يبق اضطراره إلى آخر الوقت يجب عليه الإعادة في الوقت، من جهة كشف اختياره في الوقت عن عدم الأمر بالفعل الاضطراري و عدم رجحانه حين الإتيان به.*

    *و أما ان بنينا على اعتبار الجزم بالأمر في صحة العبادة و مشروعية الدخول فيها، فلازمه هو عدم جواز البدار و وجوب تأخيره إلى‏ وقت يقطع قطعا عاديا بعدم زوال اضطراره.*

    *نعم لو انتهى الأمر إلى هذه المرحلة أمكن دعوى جواز البدار بمقتضى أصالة بقاء الاضطرار، حيث انه على يقين منه فعلا و قد شك في زواله في الآنات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقائه و يترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره إلى آخر الوقت.*

    *و اما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار إلى الطبيعة على الإطلاق حتى بالنسبة إلى افرادها التدريجية، فمدفوع بأنه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار إلى الطبيعة بالنسبة إلى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار أيضا في ذلك الآن بالنسبة إلى بقية افرادها التدريجيّة في الآنات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلا من الإتيان بأفرادها التدريجيّة، فيصدق حينئذ انه كان مضطرا إلى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلا، و حيث انه يشك في بقائه إلى آخر الوقت يستصحب بقائه و يترتب على استصحابه جواز بداره فعلا حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل و مع الاطمئنان به أيضا.*

    *و حينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت و الظن ببقاء العذر إلى آخر الوقت أو الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقية بل التيمم على إشكال في الأخير يجوز البدار و لو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلا عن الظنّ أو الشك في بقاء اضطراره إلى آخر الوقت. و فيما كان موضوعه الاضطرار إلى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، و مع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر.* [↑](#footnote-ref-67)
68. *[٤:٢٧ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: الأصول في علم الأصول ؛ ج‏2 ؛ ص390*

    *القسم الرابع‏ من أقسام استصحاب‏ الكلّي‏*

    *هو: أن يكون الكلّي المتيقّن مردّدا بين فرد متيقّن الحدوث و الزوال و أخر مشكوك الحدوث، كما إذا وجد الشخص في ثوبه منيّا علم أنّه منه لكن تردّد أنّه من جنابته السابقة التي اغتسل منها أو أنّه من جنابة حادثة بعد ارتفاع الأولى، فيقال حينئذ: تلك الجنابة الحادثة قطعا بخروج هذا المني مشكوك الزوال، و الأصل بقاؤها.*

    *إلّا أن يقال: إنّ المتيقّن محتمل الانتقاض بيقين آخر، فكيف يتمسّك بفقرة «لا تنقض» على إثبات حكمه؟!*

    *أو يقال: إنّ اتّصال زمان المشكوك بالمتيقّن غير محرز؛ للقطع بحصول الطهارة بعد*

    *الأصول في علم الأصول، ج‏2، ص: 391*

    *الجنابة الأولى، فلعلّ الجنابة الحاصلة بهذا المنيّ هي تلك الجنابة الأولى التي تخلّل بينها و بين زمان الشكّ اليقين بالطهارة، و معه كيف يسوغ الاستصحاب و الحال أنّ الاتّصال بين الزمانين معتبر في صدق النقض و البقاء؟!*

    *أو يقال: إنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب الطهارة الحاصلة عقيب الجنابة الأولى، لكن اللازم حينئذ بعد تساقط الأصلين هو تحصيل القطع بالطهارة بحكم «لا صلاة إلّا بطهور» .*

    *ايروانى، على، الأصول في علم الأصول - قم، چاپ: اول، 1422 ق.*

    *[٤:٣٩ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: نهاية النهاية في شرح الكفاية ؛ ج‏2 ؛ ص194*

    *و هناك قسم رابع‏، و هو أن يكون الشك في بقاء الكلي من جهة تردد المتيقن بين ما هو متيقن الحدوث و الارتفاع، و بين ما هو مشكوك الحدوث، كمن وجد في ثوبه‏ منيّا، علم انّه منه، و شك انّه من جنابة سابقة اغتسل منها، أو جنابة حادثة لم يغتسل منها، فانّ الجنابة الحادثة بالقطع حال خروج هذا المنيّ الشخصي المردد بين الأولى الزائلة و الأخرى المحتمل الحدوث، مشكوك البقاء، و كذا من علم بتعاقب حالتين، الطهارة و البول و شك في السابق منهما، مع علمه بالحالة السابقة على الحالتين، و انّه الحدث. استصحاب الطهارة في حقّه معارض باستصحاب الحدث المتيقن، حال خروج البول المردد بين أن يكون نفس ذلك الحدث السابق، الّذي تطهر منه لأجل كون البول واقعا عقيب الحدث، و بين أن يكون حدثا جديدا حادثا عقيب ارتفاع الأول.*

    *لكن جريان هذا الاستصحاب عندي محل نظر، بل منع. لأنّ المردد بين ما هو منتقض بيقين آخر و بين غيره، مشكوك الاندراج تحت قضية «لا تنقض» و المحتمل الاندراج تحت قضية «و لكن تنقضه بيقين آخر» و في مثل ذلك لا يتمسك بشي‏ء من القضيتين لحكمه.*

    *[٤:٤٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] أحمد العبيدي: الميرزا علي الايرواني ، متقدم على السيد الخوئي توفي 1354 هـ وكثير من المباحث في المكاسب السيد الخوئي ناظر اليه ويناشقه..* [↑](#footnote-ref-68)
69. *[١١:٢٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص162*

    *إلّا أنّ في استصحاب الكلي- في خصوص الأحكام، دون الموضوعات- إشكالًا، ملخصه: أنّ التعبد بالموضوع الكلي ليس إيجاداً له حقيقة، حتى يشكل بأن إيجاد القدر المشترك من دون تنوعه و تخصصه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، و التعبد الحقيقي بأثره، الّذي هو شخص من طبيعي الحكم.*

    *بخلاف التعبد بالحكم الكلي، فان معناه جعل الحكم الجامع، و إيجاد الجامع- من أية مقولة كان- غير معقول، و كما أنّ إيجاد الجامع واقعاً غير معقول، كذلك جعله على طبق المنجزية أو على طبق المتيقن سابقاً أيضاً غير معقول، إذ لا فرق بينهما في كونه حكماً حقيقياً يوجد في الخارج بنحو وجوده المناسب له في نظام الوجود.*

    *غاية الأمر أنّ أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، و الآخر على طبق المخبرية أو المشكوك أو المتيقن سابقاً.*

    *و هذا الإشكال مختص بجعل الحكم حقيقة، و لا يرد على إيجاده إنشائي، فان تصور الجامع و التصديق به، و استعمال اللفظ فيه- اخباراً و إنشاءً- ليس من الإيجاد الحقيقي للجامع، و لا الوجود- فيما ذكر- وجوداً بالذات للجامع.*

    *نعم إذا كان استصحاب الحكم للتعبد بأثره الشرعي فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه إلى التعبد العنواني و التعبد الحقيقي بأثره الشرعي المترتب عليه.*

    *و أما إذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعي أو العقلي فحينئذٍ لا بد من جعله فيرد محذور وجود المانع بنفسه في الخارج.*

    *و من المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر أو بالمتيقن سابقاً لا بد من أن يكون بمقدار الخبر عنه و اليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به أو المتيقن، و كونه واقعاً فرداً غير كون المخبر به فرداً أخبر به أو المتيقن فرد تيقن به.*

    *و التحقيق: أن الإرادة المطلقة الغير المتخصصة بخصوصية الشدة- المساوقة للحتمية- و الغير المتخصصة بخصوصية الضعف- المساوقة للندبية- غير معقولة، و كذا المصلحة الغير المتخصصة بخصوصية كونها ملزمة، و الغير المتخصصة بخصوصية كونها غير ملزمة أيضاً غير معقولة، إلّا أنّ جعل الداعي تمام حقيقته هو الإنشاء بداعي جعل الداعي و انبعاثه عن الإرادة غير داخل في حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تارة بفصل الحتمية و أخرى بفصل الندبية و هل التحريك الاعتباري الا كالتحريك الخارجي.*

    *فان تفاوت علة التحريك الخارجي بالحتمية و الندبية لا يوجب تفاوتاً في حقيقته و إن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتباري عنوان الإيجاب، و على الآخر عنوان الاستحباب.*

    *نعم فرق بين الإنشاء بداعي جعل الداعي واقعاً، و الإنشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً. و هو أنّ الإنشاءات الواقعية حيث انها منبعثة عن إرادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية و مباديها أمور خاصة.*

    *فلا محالة هي مما ينطبق عليه الإيجاب أو الاستحباب، بخلاف الإنشاءات الظاهرية، فانها أحكام مماثلة لما أخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقاً، فلا محالة تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.*

    *فإذا لم يخبر إلّا عن أصل المطلوبية، أو إذا لم يتيقن إلّا بمجرد المطلوبية، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقاً للإيجاب أو للاستحباب، بل متمحض في جعل الداعي فقط، فتدبر جيداً.*

    *[١١:٢٠ م، ٢٠١٩/٢/١٢] ش جعفر ال طوق: نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص160*

    *1) توضيح المقام: إن الأثر المرتّب على الكلي و الفرد، تارة أثر واحد و أُخرى متعدد. فان كان واحداً، فلا محالة هو إما أثر الكلي بما هو، أو أثر الفرد بما هو، و لا يعقل أن يكون أثراً لهما إذ لا يعقل أن تكون الخصوصية المقومة للفرد دخيلة في الأثر، و غير دخيلة فيه.*

    *و التعبد بالشي‏ء ليس إلّا تعبداً بأثره.*

    *فان كان هو أثر الكلي، فلا معنى إلّا للتعبد بالكلي، و ان كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى إلّا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد و ترتيب أثر الكلي لا معنى له. و كذا عكسه.*

    *و ان كان الأثر متعدداً بان كان أحدهما للكلي بما هو، و الآخر للفرد بما هو، فمقتضى التدقيق ما ذكرنا من أنّ التعبد بالشي‏ء لا معنى له إلّا التعبد بأثره، و لا يعقل التعبد بشي‏ء و التعبد بأثر غيره.*

    *و عن شيخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- في تعليقته المباركة ، على الرسائل:*

    *إن التعبد بالكلي لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلّا على الأصل المثبت، و في كفاية التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلي أيضاً وجهان.*

    *من ان الطبيعي عين الفرد- في الخارج- وجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.*

    *و من أنّ الكلي و الفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النّظر بينهما التوقف و العلية، دون الاتّحاد و العينيّة، فلا يكون التعبد بالفرد عرفاً تعبداً بالكلي بهذا النّظر، و هو المعتبر في هذا الباب.*

    *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 161*

    *ثم أفاد أنّ وساطة الفرد للكلي و إن كانت ثابتة بنظرهم لكنها ملغاة بمسامحاتهم، و العبرة في باب ترتيب الأثر بهذا النّظر المسامحي كما سيجي‏ء إن شاء اللّه تعالى، في تحقيق ما هو المعتبر، في موضوع الاستصحاب عقلًا أو دليلًا أو عرفاً، هذا ملخص كلامه زيد في علو مقامه.*

    *و التحقيق: أن عينية وجود الطبيعي و وجود فرده أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي لا بحسب وجودهما التعبدي، و ليس في التعبد بموضوع- ذي أثر- جعل الموضوع حقيقة، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، و ليس أثر الكلي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالإضافة إلى فرده.*

    *كما أنّ اثنينية الطبيعي و فرده عرفاً لمكان التوقف و العلية إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس، إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لا يراهما العرف إلّا واحداً، و أنما الاثنينية عقلية بالتحليل العقلي.*

    *و كذا التوقف و العلية- أيضاً- ليس بحسب النّظر العرفي، بل بالنظر الدّقيق العقلي بملاحظة أنّ الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبة إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الّذي يتوقف على تجديد النّظر جداً.*

    *و إن كانت الاثنينية عرفاً بالنظر إلى مقام موضوعية الكلي و الفرد لأثرين المترتبين عليهما، و الاتحاد عرفاً بالنظر إلى أنهما بمناسبة الحكم و الموضوع، موضوع واحد لهما أثران، فالاثنينية حينئذٍ ليست بملاك التوقف و العلية.*

    *كما أنّ وحدة الموضوع تقتضي أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، و التعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، و حينئذٍ ليس عنوان الكلية و الفردية، و لا عنوان خفاء الواسطة دخيلًا في ترتيب الأثرين.*

    *بل التعبد بحدث الجنابة- مثلًا- تعبد بجميع آثاره، و لهذه الوحدة يكون التعبد بهذه الحصة أيضاً تعبداً بأثر الجنابة أيضاً.*

    *إذ المفروض أنّ هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى‏*

    *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 162*

    *الكلية، و الفردية، و ليس لأجل إلغاء الواسطة حتى يقال: إن الفرد له الوساطة، و الكلي ليس له الوساطة، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلي، و التعبد بالكلي ليس تعبداً بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر، و كان كلياً تارة و فرداً أخرى.*

    *و أما إن كان المستصحب حكماً، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقة، و من الواضح أنّ جعل الوجوب- مثلًا- جعل الطلب حقيقة، فحديث عينية الطبيعي و فرده مفيد هنا.*

    *كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصّصه بخصوصية الحتمية و الندبية معقولًا، ليس جعل الطلب إلّا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلًا فيصح حينئذٍ أن يقال: إن التعبد بالفرد تعبد بالكلي، فيغني استصحابه عن استصحابه، و ليس التعبد بالكلي تعبداً بالفرد، فلا يغني استصحابه عن استصحابه.* [↑](#footnote-ref-69)
70. *ذكر في الدرس 15 من بحث العلم الإجمالي 1436*

    *و بعد هذا البيان يرد على العراقي ان بعض صور العلم الاجمالي ليس المنكشف به واقعا متعينا، و قد تقدم موردين:*

    *المورد الأول ما اذا علمت بنجاسة احد الانائين و في نفس الوقت احتمل نجاسة الآخر ففي هذا الفرض هل يقال لي ما علمته اناء متعين ام ما علمته صرف وجود اناء نجس و يحتمل الزيادة فاقول، لم اعلم بنجاسة اناء متعين و انما علمت بصرف وجود نجاسة قد تنطبق على 1 و قد تزيد فليس لمعلومي واقع متعين، اذ لا يجتمع تعين الواقع مع احتمال ان جميع ما اراه هو نجس اذ كيف يكون النجس متعنيا مع اني احتمل ان جميع ما هو امامي نجس.*

    *والمورد ال 2 ما اذا علم بكذب احد الخبرين لا لأجل اخبار المعصوم ان احدهما كاذب بل لأجل المضادة فقط فاذا ورد خبر يدل على ان الفريضة في يوم الجمعة تعيينا و ورد اخر على ان الفريضة الظهر تعييناً فحينئذٍ نقول لعل كلا الخبرين كاذب والواقع هو التخيير بين الظهر و الجمعة و لكن مع ذلك اقطع ان القدر المتيقن كذب احدهما فقطعي ان القدر المتيقن كذب احدهما ليس ناشئا عن اخبار المعصوم بل لأجل التضاد فقط حيث ان الضدين لا يصدقان معا فحتما احدهما هو الكاذب اما ما هو هذا الأحد فان المحكي بهذا الأحد ليس له تعين حتّى واقعا اذ قد يكون كلاهما كاذب فتحصل من ذلك ان دعوى كشف العلم الاجمالي عبر الصورة الجامع عن واقع متعين كما هو ظاهر كلمات العراقي غير مضطرد في سائر موارد.* [↑](#footnote-ref-70)
71. *أقول ان ترتب الأثر فرع امكان التعبد بالجامع ، والحال اننا من اول المباحث الى الان نبحث عن الإمكان في ظل القول بجعل الحكم المماثل وكان الاشكال العقلي يقول بانه لا يمكن التعبد بالجنس بلا فصله، وكل هذا مع التسليم ان الأثر قد يترتب على الجامع ، فما فائدة كون الجامع ذو اثر فان هذه اصل الدعوى ، فنحن نسلم ان الجامع ذو اثر ولكن هل يمكن حل الاشكال العقلي بناء على جعل الحكم المماثل ام لا .* [↑](#footnote-ref-71)
72. *بحوث في علم الأصول، ج‏6، ص: 238*

    *و امّا في باب الموضوعات فالاعتراض ينشأ من انَّ الأحكام الشرعية انما تترتب على الكلي بما هو مرآة و حاكٍ عن الخارج لا بما هو مفهوم في الذهن، و المتحقق في الخارج انّما هو الافراد و المصاديق فلا بد و أَن يرجع الاستصحاب دائماً إلى استصحاب الفرد و المصداق الخارجي و لا معنى لاستصحاب الكلي.* [↑](#footnote-ref-72)
73. *لعل محصل هذا الجواب هو أن الاستصحاب دائما يجري في الواقع المتشخص، وانما الاختلاف في استصحاب الفرد والكلي أن العنوان الذي يشار به الى ذلك الواقع قد يكون عنوانا تفصيليا فيسمى باستصحاب الفرد وقد يكون عنوانا اجماليا، كما لو علمنا بوجود زيد او عمرو في الدار امس فاليوم نقول عنه بأن ذلك الانسان الذي كان موجودا باق ظاهرا، ولذا سيأتي ان الصحيح عدم جريان استصحاب القسم الثالث من الكلي، لأن الواقع الذي كنا نشير اليه حين وجود زيد في الدار قد ارتفع جزما لخروج زيد عن الدار، ووجود عمرو في الدار واقع آخر لم يتعلق اليقين بحدوثه.* [↑](#footnote-ref-73)
74. *دروس في مسائل علم الأصول، ج‏5، ص: 234* [↑](#footnote-ref-74)
75. *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 174*

    *الطبعة الجديدة ج5 ص 147*

    *و أما المقام الثالث- فنقول: إن الكلام- تارة- في معارضة الأصلين بالنسبة إلى أثر الجامع- و أُخرى- بالنسبة إلى أثر الفرد بما هو.*

    *أما المعارضة بينهما- من الجهة الثانية- فمبنية على وجود أثر خاص لكل‏*

    *منهما و عدمه فيتعارضان- على الأول (أي لو كان لكل منهما اثر)- لمنافاتهما، للقطع بثبوت أحد الأثرين.*

    *و لا معارضة- على الثاني (لو لم يكن لهما اثر خاص) - لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.*

    *و أما المعارضة بينهما- من الجهة الأولى (بالنسبة الى اثر الجامع)- فحيث أنّ فرض الكلام في استصحاب الكلي، و في حكومة الأصل في الفرد- على الأصل في الكلي- فلا محالة يكون للجامع أثر شرعي، و نسبة كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء، و مقتضى التعبد بهما- على الفرض- التعبد بعدم الجامع، مع أنّ ثبوته مقطوع به.*

    *ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون- بولًا أو منياً- يكون للجامع بينهما أثر و هو حرمة مس المصحف، و لكل منهما أثر مخصوص، و هو وجوب الغسل للحدث الأكبر، و وجوب الوضوء للحدث الأصغر، و لخصوص الحدث الأكبر أثر مخصوص لا يقابله فيه الأصغر، و هو حرمة اللبث في المسجد.*

    *فأصالة عدم الجنابة- بالنسبة إلى عدم حرمة اللبث- لا معارض لها. و بالنسبة- إلى عدم وجوب الغسل- لها معارض و هو أصل عدم خروج البول المقتضي لوجوب الوضوء، مع أنّ وجوب الغسل و الوضوء مقطوع به، و بالنسبة إلى عدم حرمة مس المصحف، و هو أثر الجامع بين الأكبر و الأصغر- أيضا- يتعارضان للقطع بالحدث المقتضي لحرمة مس المصحف.*

    *فان قلت: الغرض- من عدم المعارضة بين الأصلين (الذي يستوجب جريان احدهما وبالتالي يكون حاكما على استصحاب الكلي)- هو عدم المعارضة في ظرف الشك في بقاء الكلي، و هو (أي ظرف الشك) بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين. و في هذا الفرض (بعد العلم بزوال الفرد القصير) لا مجرى إلّا لأصل واحد (وهو عدم حصول الفرد الطويل فيعارض استصحاب الكلي).*

    *قلت: أولا: إنه خلف، لأن المفروض تمامية أركان الاستصحاب في الطرفين(عند حصول العلم الاجمالي). و إنما لا يجري (الاستصحاب فيهما) لعدم الأثر (لوجود المانع)، مع أنه بعد حدوث ما يزيل أحد الفردين (القصير) لا شك في عدمه (القصير) فعلًا: إما لانعدامه قبلًا، أو لزواله فعلًا.*

    *و ثانياً: مناط المعارضة حين تمامية أركان الاستصحاب، و عند وجود الحادث المردد، يكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقناً سابقاً، مشكوكاً عند حدوث‏ الحادث.و حيث لا يعقل شمول العام- مع تحقق موضوعه- لكلا الفردين، للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما، و شموله- لأحدهما المعين- ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتساقط الأصلان، و بعد وجود ما يزيل أحد الفردين، لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمله، و الساقط لا يعود.*

    *و سيأتي إن شاء اللّه تعالى في محله، أنّ قيامه بالمقتضيات و موانعها العقلية- حتّى يتوهم تأثير المقتضي اثره بعد زوال مانعه- قياس باطل. لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضي له في مقام الإثبات و ليس هو إلّا العام، فإذا لم يعمه العام- مع تمامية موضوعه- فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لا فرد آخر للعام، حتى يكون من الافراد المقدرة الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلي من الأول.و لعلنا نتكلم- إن شاء اللّه تعالى- فيه مستوفي في مسألة الأصل السببي و المسببي‏ .*

    *و أما ما عن بعض الأجلة - في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل: من فرض المثال فيما إذا دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولًا يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل في طرف البول بنفي وجوب الغسلة الثانية، و أن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة.*

    *ففيه أولًا: أن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الأصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.*

    *و ثانياً- أن العدم الّذي يجري فيه الأصل:*

    *تارة- يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الأصل:*

    *نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج‏3، ص: 176*

    *عدم كون النجس الحادث، بولًا و حينئذٍ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الّذي يساوق المرة إلّا ان العدم- الرابط- غير متيقن في السابق، كما هو واضح.*

    *و أخرى- يؤخذ بنحو العدم المحمولي، و مفاد ليس التامة، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضةُ- هنا- بلحاظ أثر الجامع و الخصوصية كليهما- متحققةٌ.*

    *بيانه: أنّ أثر النجاسة- الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات- وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفي ما يوجب الغسل مرّة و ما يوجبه مرتين- مع دوران الأمر بينهما- يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالإضافة إلى أثر الجامع.*

    *و أما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيّتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.*

    *فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز الاكتفاء في غسلة بمرة، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز الاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.*

    *و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة- من حيث تيقن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الأكثر.*

    *مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع- مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء- فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء فانهما تعينان متقابلان ليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى الآخر.*

    *نعم وجود الجامع متيقن، لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين- بنحو العدم المحمولي- مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت.* [↑](#footnote-ref-75)
76. فاستصحاب عدم حدوث البول نفي لعدم كفاية المرة. فيتعارضان من هذه الجهة لقطعنا انه اما يكفي مرة او لا يكفي

    أصول الفقه ( حلى، حسين ) ؛ ج‏9 ؛ ص303

    و كأنّه لأجل هذه الملاحظة أفاد المرحوم الشيخ محمّد حسين (الاصفهاني) إلحاقاً بما تقدّم، فقال: و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة من حيث تيقّن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختصّ الأصل بعدم موجب الأكثر، مدفوعة بأنّ أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع مع جواز الاكتفاء و عدم جواز الاكتفاء، فإنّه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللّابشرط القسمي المساوق لجواز الاكتفاء فيه بالمرّة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء، فإنّهما تعيّنان متقابلان ليس أحدهما متيقّناً بالاضافة إلى الآخر. نعم وجود الجامع متيقّن لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين بنحو العدم المحمولي منافٍ للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت‏ .

    و لا يخفى أنّ هذه الشبهة أعني شبهة إرجاع مسألة الأقل و الأكثر إلى مسألة التباين ، بدعوى كون الأقل مأخوذاً لا بشرط القسمي و الأكثر مأخوذاً بشرط شي‏ء و هما لحاظان متباينان داخلان تحت اللّابشرط المقسمي، هي شبهة المحقّق صاحب حاشية المعالم قدس سره و قد تقدّم الكلام عليها و على الجواب عنها في مباحث الأقل و الأكثر فراجع. و السيّد و كلّ من وافقه في هذه المسألة- أعني مسألة تردّد

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 304

    النجاسة بين الدم و البول- على عدم جريان أصالة العدم في ناحية الدم كشيخنا قدس سره و المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم قدس سره لم يعتمدوا على الشبهة المذكورة، فلا يتّجه الإيراد على السيّد بما هو مبني على هذه الشبهة، هذا.

    مضافاً إلى أنّه هو أيضاً ممّن تصدّى لدفع تلك الشبهة في مباحث الأقل و الأكثر، فراجع ما أفاده في الجزء الأوّل ص 265 من مباحث الأقل و الأكثر، فإنّه ذكر هناك شبهة عدم الانحلال الراجعة إلى دعوى أنّ المعلوم تفصيلًا إنّما هو وجوب الأقل بنحو اللّابشرط المقسمي- الذي هو الجامع بين الأقل على نحو اللّابشرط القسمي و الأقل على نحو البشرط شي‏ء- لا يوجب الانحلال، لتباين الماهية لا بشرط القسمي مع الماهية على نحو البشرط شي‏ء.

    و أجاب عنها بما هذا لفظه: أنّ الاعتبار اللّابشرطي (يعني القسمي) و الاعتبار البشرط شي‏ء و إن كانا متقابلين، إلّا أنّ تقابل الاعتبارات لا يقتضي تقابل ما له الاعتبار، و لذا اشتهر أنّ الماهية اللّابشرط شي‏ء يجتمع مع ألف شرط، و من المعلوم أنّ ذات الماهية اللّابشرط هي الواجبة بالحمل الشائع لا بما لها من الاعتبار، و هذه الذات معلومة الوجوب تفصيلًا الخ‏ فإذا كانت ذات الغسلة الواحدة المردّدة بين اللّابشرط و البشرطشي‏ء فيما نحن فيه معلومة تفصيلًا فكيف يمكن نفيها بالأصل كي يكون أصالة عدم الدم معارضاً لأصالة عدم البول، فلاحظ و تأمّل.

    و بالجملة: الظاهر أنّه لا فرق في عدم جريان الأصل في طرف الأقل بين التردّد بين الدم و البول على نحو الشبهة الموضوعية، و بين كون التردّد على نحو الشبهة الحكمية، بأن يحصل لنا الشكّ في أنّ هذه النجاسة- أعني نجاسة الخمر-

    أصول الفقه ( حلى، حسين )، ج‏9، ص: 305

    هل تحتاج إلى غسلتين أو يكفيها الغسلة الواحدة.

    ثمّ لا يخفى أنّ قوله: مدفوعة بأنّ أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع مع جواز الاكتفاء و عدم جواز الاكتفاء فإنّه أثر الجامع الخ‏ ، لعلّه مناف لما تقدّم منه في قوله: بيانه أنّه أثر النجاسة الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات الخ، فإنّ ذلك الكلام كان مفاده هو أنّ أصالة عدم الدم يترتّب عليها عدم الجامع و لو من ناحيته، و لأجل ذلك يكون معارضاً لأصالة عدم البول. نعم لعلّ مناقشته في هذه الجملة الأخيرة أعني قوله: مدفوعة الخ، متّجهة إلى الأثر الخاصّ بالدم، و أنّه داخل في أثر البول أو لا. [↑](#footnote-ref-76)
77. لا أثر لعنوان عدم تطهير ما كان متنجساً !وانما للنجس ، واستصحاب عدم تطهير ما كان متنجسا لإثبات نجاسة الطرف غير المغسول من الأصل المثبت.

    ويمكن الجواب من جهة أخرى وهي ان استصحاب عدم التطهير مردد بين مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء [↑](#footnote-ref-77)
78. نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج‏3 ؛ ص175

    و أما ما عن بعض الأجلة - في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل: من فرض المثال فيما إذا دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولًا يوجب الغسل مرتين أو دماً لا يوجب الغسل مرتين، و أن الأصل في طرف البول بنفي وجوب الغسلة الثانية، و أن الأصل في طرف الدم لا يثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة.

    ففيه أولًا: أن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كلياً بحكومة الأصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.

    و ثانياً- أن العدم الّذي يجري فيه الأصل:

    تارة- يؤخذ بنحو العدم الرابط، و مفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الأصل:

    عدم كون النجس الحادث، بولًا و حينئذٍ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الّذي يساوق المرة إلّا ان العدم- الرابط- غير متيقن في السابق، كما هو واضح.

    و أخرى- يؤخذ بنحو العدم المحمولي، و مفاد ليس التامة، و يكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، و المعارضةُ- هنا- بلحاظ أثر الجامع و الخصوصية كليهما- متحققةٌ.

    بيانه: أنّ أثر النجاسة- الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات- وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، و مع الغسل مرتين أو أكثر. و نفي ما يوجب الغسل مرّة و ما يوجبه مرتين- مع دوران الأمر بينهما- يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالإضافة إلى أثر الجامع.

    و أما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيّتين، فأثر البول أنه لا يجوز الاكتفاء فيه بمرة، و أثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، و كل منهما مشكوك من حيث نفسه.

    فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم ما لا يجوز الاكتفاء في غسلة بمرة، و أصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم ما يجوز الاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.

    و منه يعلم أنّ دعوى عدم المعارضة- من حيث تيقن الأقل فلا يجري فيه الأصل، و يختص الأصل بعدم موجب الأكثر.

    مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل المجامع- مع جواز الاكتفاء، و عدم جواز الاكتفاء- فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، و هو مباين للغسل بشرط شي‏ء فانهما تعينان متقابلان ليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى الآخر.

    نعم وجود الجامع متيقن، لا يجري فيه الأصل، إلّا أنّ جريان الأصلين في الفردين- بنحو العدم المحمولي- مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت [↑](#footnote-ref-78)
79. صورتم عدم جريان استصحاب الكلي بالوجه الثاني من القسم الثالث ، ولعل الأفضل تصويره بالوجه الأول من القسم الثالث كما ذكر العراقي ليشمل عدم جريان استصحاب كلي الحدث حتّى قبل الاتيان بالوضوء..

    \*نهاية الأفكار ؛ ج‏4قسم‏1 ؛ ص139\*

    فلا مجال أيضا لاستصحاب الكلي، لأنه من استصحاب الوجه الأول من القسم الثالث من أقسام الكلي الّذي كان الشك في بقائه لأجل الشك في مقارنة فرد آخر للفرد المعلوم وجوده سابقاً، فانه حين صدور البلل المشتبه يقطع بوجود شخص حدث و يشك في حدوث شخص حدث آخر، فاستصحابه بعد الوضوء يكون من استصحاب القسم الثالث الّذي قلنا بعدم جريانه فيه‏ [↑](#footnote-ref-79)
80. قال في 1436

    السيد الشهيد أنّ السيد ركز على ان الاشارة هي اشارة الى وجود متشخص و بالتالي صار مسلكه ان المعلوم بالإجمال انكشاف لفرد متعين، بلحاظ ان الاشارة اشارة لوجود متشخص.

    و هذا لا ملزم له بل الاشارة هي اشارة لواقع و الواقع اعم من الوجود الخارجي و اعم من الكلي او الجزئي فالمشار اليه واقعية النسبة سواء كانت هذه الواقعية في نفس الامر او في عالم الذهن او في عالم الخارج فقد تقول اعلم ان العصمة اما علم بسيط او علم مركب، و هذا من العلم الاجمالي و لكن المشار اليه واقعية في ظرف نفس الامر، و قد تقول اعلم ان الصورة التي في ذهني اما لعلم تفصيلي او لعلم اجمالي و هذه أيضاً اشارة لواقع في عالم الذهن و قد تقول اعلم بنجاسة احد الانائين والمشار اليه واقع في عالم الخارج فلا ملزم ان يكون المشار اليه وجودا متشخصا فالمعلوم بالإجمال جامع متقوم بالإشارة الى الواقع بالنحو الاعم من هذه الظروف و العوالم ال 3.

    فلأجل ذلك قد يكون المشار اليه بالعرض الذي هو الواقع المحكي بالعنوان الجامع، فقد يكون المشار اليه بالعرض كليا او جزئيا او ذهنيا او خارجيا لا فرق في ذلك و هذا لا يخل بحقيقة العلم الاجمالي. [↑](#footnote-ref-80)
81. صحيح علمنا بالكلي بشرط شيء ولكن في عين ذلك الوقت علمنا بوجود الكلي لا بشرط ككلي الإنسانية [↑](#footnote-ref-81)
82. كفاية الأصول ؛ ص408

    ثم إنه لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما يكون من قبيل استصحاب الشخص أو من‏ قبيل‏ استصحاب‏ الكلي‏ بأقسامه‏ فإذا شك في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شي‏ء منها صح فيه استصحاب الشخص و الكلي و إذا شك فيه من جهة ترددها بين القصيرة و الطويلة كان‏ من القسم الثاني و إذا شك في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى. [↑](#footnote-ref-82)
83. الظاهر ان هذا خلاف مبناه قال في موسوعة الإمام الخوئي؛ ج‌13، ص: 178

    أقول: قد تقدّم نظير الفرع في كتاب الطهارة «1» و هو ما لو كان الوضوء أو الغسل حرجياً فتحمّله و أتى بالطهارة المائية، و قلنا هناك إنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بالبطلان، لأنّ دليل نفي الحرج حاكم على الأدلة الأوليّة و موجب لتخصيص موضوعاتها بغير موارد العسر و الحرج، فلا أمر في هذه الموارد، و واضح أنّ الأمر تكليف بسيط وحداني لا ينحل خارجاً إلى طلب و إلزام كي يبقى الجنس بعد ارتفاع الفصل، و لا طريق لنا إلى استكشاف الملاك من غير ناحية الأمر.

    و عليه فبعد سقوطه و لو بدليل نفي الحرج، لا دليل على وجود المقتضي لصحة العبادة كي يصح التعبد بها. نعم الدليل في خصوص [↑](#footnote-ref-83)